

ISSN 1880-7925

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十七号

2022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. 17

Table of Contents

Introducing Historical Source Materials: Maeda Jōsetsu's Memoir <i>Kyakushō Sokumō</i> FUJITA Kazutoshi	1
A Compilation of Kamakura-era Tea Records from the Zen School: With Japanese Readings and Annotation (5) TACHI Ryushi	65
An Annotated Translation of the <i>Kanshinkō</i> , by Kōgetsu Sōgan; Part 1 SHIRAKAWA Kunioki	207
The Eye of the Sutras: Reexamining the Status of the <i>Sutra of Perfect Enlightenment</i> in Ancient East Asia SHANG Haifeng, YU Xuejian	241
An Annotated Translation of the <i>Jingang Miji Zhuan</i> LIN Mingyu	263
Absolute Nothingness and the Presence of the True Self (2) SHIMIZU Daisuke	335
Issues Surrounding the Birth of the Monk Ben'e (2) MORI Jijin	379
Introducing Historical Source Materials Relating to Ikkyū: The <i>Ikkyū Rō'oshō Fushibutsu</i> and Materials Associated with the <i>Jikaishū</i> HORIKAWA Takashi	423
On the Tale "Huangbo Xiyun Brings Salvation to His Mother" LIM Guanchao	439
An Annotated Translation of the Rinzai School <i>Ekōmon</i> Myōshin-ji Committee for Education...	459
"What Position Should Buddhists Take on Contemporary Issues?": A Summary of the "Symposium on Bioethics," Held by the Myōshin-ji Committee for Doctrinal Research HIROTA Sogen	(17)
Views on Women in Japanese Zen: The Case of the Zen Master Hakuin (final installment) TAKESHITA Ruggeri Anna	(1)

March 2022

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十七号

目次

史料紹介 前田誠節回顧録『隔生即忘』	藤田和敏	1
鎌倉期禅僧の喫茶史料集成ならびに訓註(下三)	館隆志	65
『欠伸稿訳注』(一)	白川邦與	207
「諸経の睛」——古代東アジアにおける『円覚経』の位置づけ	商海鋒	241
訳	虞雪健	
『金剛密迹伝』訳注記	林鳴宇	263
絶対無と真の自己の現成(続)	清水大介	335
『弁慧考——その出生をめぐる諸問題』(中)	森慈尋	379
一休関係資料紹介——『自戒集』関連資料と『一休老和尚不審物』	堀川貴司	423

黄檗希運の母を度する伝説について……………林 觀 潮 ……439

臨濟宗の回向文 訳注(一)……………妙心寺派教化センター 教学研究委員会 ……459

——葬儀・法事の偈文と回向文——

《『花園大学国際禅学研究所論叢』第十六号……………野 口 善 敬 ……498

(二〇二二年三月発行)の訂正》

執筆者一覧……………503

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？……………廣 田 宗 玄 ……(17)

——臨濟宗妙心寺派教学研究委員会主催「生命倫理講演会」総括——

日本の禅宗における女性観——白隠禅師の場合——(終)……………竹下 ルツジエリ・アンナ ……(1)

史料紹介 前田誠節回顧録『隔生即忘』

藤田和敏

前田誠節（じよせうぶ）は、明治期の臨濟宗妙心寺派において教務本所の責任者である議事を務めるなど、宗派の運営に主導的な役割を果たした僧侶である。『隔生即忘』は、前田が晩年に自らの半生を振り返って執筆した回顧録であり、明治の妙心寺派や仏教界全体の動向がうかがえる貴重な史料となっている。

『隔生即忘』は、花園大学情報センター（図書館）に複写本が架蔵されている。『隔生即忘』複写本は、明治三十七年（一九〇四）に後述する理由で公私文書偽造などの罪に問われた前田が執筆した獄中記『半歳の生活』⁽¹⁾の複写本と合冊製本されており、背表紙には「美濃東光寺蔵」と記されている。また、扉部分に「荻須純道寄贈」の印が押してあり、『半歳の生活』の表紙部分に「席田村正伝寺蔵本」と墨書されている。これらの書誌情報から、『隔生即忘』の原本は、前田の晩年における隠棲地であった岐阜県本巣市の正伝寺（現在は廃絶）か、安永年間（一七七二～八一）に住職東國盛翁が開山に迎えられた関係で正伝寺の中本山格になっていた同県山県市の東光寺に所蔵されていたのであり⁽²⁾、複写本は花園大学教授を務めた荻須純道氏によって製作されたものと判断される。

『隔生即忘』の史料的性格を理解する前提として、前田の経歴について述べておきたい⁽³⁾。前田は、嘉永二年（一八四九）に生まれた。出生地は未詳であるが伊勢国内と思われる。幼いときに両親と死に別れて自

ら僧侶の道を選んだ前田は、妙心寺末寺である山田の常勝寺で出家得度することで妙心寺派に所属する僧侶として生きていくことになった。少年期に曹洞宗の僧侶百州について漢文を学ぶとともに、一〇代後半で美濃国武儀郡の梅谷寺に移り、住職端道全履に師事して禅僧として頭角を現した。

明治維新以降、近代的な宗派運営が開始される中で、前田は明治九年（一八七六）に臨濟宗の宗門学校である総贔の助教に二八歳の若さで抜擢された。さらに、明治一八年（一八八五）に制定された妙心寺派最初の宗派規則「妙心寺派憲章」の起草に関わるとともに、同一九年（一八八六）にまとめられた「妙心寺派住職試験章程」を策定するなど、宗派の基盤構築に主導的な役割を果たしている。

「妙心寺派憲章」制定に伴い、妙心寺派では定期的に議會を開催して運営方針を議論することになったが、議事として教務本所を代表する立場にあった前田は、拙速に宗派改革のための議案を提出し、保守的な地方の議員たちと妥協のできない対立を抱えることになった。しかし、妙心寺四派四本庵のうちの東海庵を拠点とする東海派の法孫であり、東海派の勢力が浸透していた尾張・美濃地方の末寺を支持基盤として固めていた前田は、議事選挙において圧倒的な支持率で当選を重ねた。前田は、抵抗する勢力と闘いながら、自らが理想とする改革の実現に向かって邁進したのである。

辣腕を振るう前田の実力は宗派外でも注目され、仏教各宗派の管長と執事で構成される仏教各宗協会の大会で議長を務めた。明治三〇年（一八九七）に仏教各宗協会を拡大した各宗派会議において起草された寺院法案の問題では、内務省に採用の働きかけを行うなどの活動を展開している。

宗派内外で活躍する前田の動きに妙心寺派の議員たちは警戒を強め、議会で議論は膠着状態に陥ることが多くなった。前田の存在そのものが宗派運営にとっての障害になりつつあったこの時期に、インドで発見

された仏骨がシャム国王チュラーロンコンから日本に譲与されることになり、奉迎使を前田が務めることになった。さらに仏教各宗派の連合による日本大菩提会が明治三十一年（一八九八）に組織され、仏骨を奉安するための覚王殿の建設が予定されたが、杜撰な運営から債務のみが累積する結果となった。会務を抱え込んだ前田は債務処理に苦慮することになり、妙心寺派の基本財産であった公債証書を弁済のために不正な手段で流用し始めたのである。

覚王殿は、紆余曲折を経て、覚王山日暹寺と名を変えて名古屋に建設されることになった。前田は、運営主体が代わった日本大菩提会に一三万円余りに膨れ上がった債務の弁済を求めたが、全額を負担させることができず、進退窮まった。そして、明治三十七年（一九〇四）八月二十四日に管長宛に進退伺いを提出したのである。前田は教務本所から刑事告発され、同三十八年（一九〇五）一月一日に大阪控訴院から重禁錮一年六カ月・監視六カ月の刑が言い渡された。出所後に正伝寺に隠棲し、大正九年（一九二〇）一〇月二六日に死去している。

『隔生即忘』は、以上のような波瀾に満ちた生涯を前田自身が回顧したものであり、興味深い記述が数多く見られる。冒頭に丸印が付された段落ごとに内容が分かれているので、特徴のある段落をいくつか紹介したい。

第一は、前田が出家得度した常勝寺がある山田における廃仏毀釈の経緯が記された段落である（八〇九頁）。山田では、明治元年の神仏分離令発令に伴って新たに設置された度会府の下で徹底的な廃仏毀釈が行われており、寺院の廃寺と僧侶の還俗が奨励された。還俗僧侶は帯刀公許の府兵格となり、帰神隊という軍隊に編成されている。この経緯について前田は、「意気揚々として闊歩せし彼等の醜態、想像する毎に嘔吐一番の

慨ありき」と、激しい嫌悪感を示している。また、帰神隊が三ヶ月余りで廃止されたために生活の方法を失った還俗僧侶たちが窮迫した様子も記されている。

第二は、近世後期の妙心寺末寺で発生した訴訟について説明した段落である（二二〇―二三頁）。『嘉永・安政の間に妙心寺に三大公事と云るあり』と、嘉永年間から安政年間（一八四八―六〇）に次の三カ寺が妙心寺からの離末を求める訴えを起こしたとされている。すなわち、①明庵榮西を開山とする筑前国聖福寺、②東福寺から公帖を受けていた安芸国永福寺^⑤、③心地覚心の法系を継承する法灯派の本山であった紀伊国興国寺である。①・②については妙心寺の主張が認められて近世段階で訴訟が決着したが、③の興国寺は、明治以降も内務省に訴訟を提起して妙心寺派からの離脱を試み続けた。前田は、明治二十一年（一八八八）に管長の特命を受けて興国寺任職に就任しており、妙心寺と興国寺の対立を解決させている。

第三は、明治二四年（一八九二）に発生した濃尾地震で大きな被害を受けた妙心寺末寺の復興に関わる段落である（五一頁）。妙心寺派を代表する政治家に成長していた前田は、浄土真宗大谷派の渥美契縁^{かえ}・同本願寺派の大洲鉄然とともに、愛知県愛知郡熱田町の白鳥貯木場などに蓄えられていた木曽御料林の材木を寺院再建のために低価で払い下げられるよう宮内省へ願ひ出た。請願は却下されたが、そのことを回顧した前田は、当時の岐阜県知事小崎利準が震災復旧工事の疑獄事件で退官に追い込まれたことを挙げ、払い下げが実現した場合、事件に巻き込まれて不測の害を受けたかもしれないと振り返っている。

第四は、日本大菩提会への公債証書流用事件についての段落である（五五―五六頁）。前田は、日本大菩提会加盟各宗派の財政運営に対する無責任な態度について、「駭くへき失態たるや言句に絶す」、「何かにも其責任を思はざる無神経の酷たしき、蓋驚くへし」など、強い言葉で非難している。また、「仏教百年後の情

態を推測するに、喜ぶべき現象一もなく、転た悲観に堪ゆべきもの多し」と、仏教界の将来を悲観しており、事件の責任を一身に背負った晩年における前田の心中を推し量ることができる。

以上のように、明治の仏教界をリードした宗政家前田の肉声を感じ取れる本史料は、浄土真宗大谷派を事例とする思想分析に偏った従来の近代仏教研究^⑥に新たな視点を提供する可能性を秘めたものと評価される。

注

- (1) 妙々閑人(前田誠節)『半歳の生活』(佐々木芳次郎・河合卯之助、一九〇六年)。
- (2) 妙心寺派宗務本所総務部編『昭和改訂正法山妙心禪寺宗派図』一二(妙心寺派宗務本所、一九七七年)。
- (3) 前田の事跡については、竹貫元勝「近代高僧素描」前田誠節(『日本仏教史学』二三、一九八九年)、拙著『明治期の臨済宗—宗政家と教団運営—』(相国寺教化活動委員会、二〇二二年)、同『悲劇の宗政家 前田誠節 臨済宗妙心寺派の近代史』(法蔵館、二〇二二年)参照。なお竹貫は、前田の出生を弘化二年(一八四五)とするが典拠を示していない。本史料には、「受業の寺門廃毀せられて師も亦歿し、孤身孳々たるハ廿一歳の時なり」(四五頁)、「受業地なる山田常勝寺ハ明治二年廃せられたるか」(四九頁)とあり、出家得度した伊勢国常勝寺が廃寺になった明治二年(一八六九)に二二歳であったことが分かる。この記述に従えば、前田の出生は嘉永二年(一八四九)である。
- (4) 東海地方における妙心寺派の存在形態については、岩永紘和「戦国期東海・甲信地方における臨済宗妙心寺派の地方展開」(『信濃』七二—八、二〇二〇年)から、戦国期の状況をうかがい知ることができる。
- (5) 永福寺の訴訟一件については、拙著『相国寺本山所蔵古文書の全容と新出史料の紹介』(相国寺教化活動委員会、二〇二二年)参照。

(6) 大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ 仏教からみたもうひとつの近代』(法蔵館、二〇一六年)、仏教史学会編『仏教史研究ハンドブック』(法蔵館、二〇一七年)参照。

凡例

- 一、本翻刻は、花園大学情報センター(図書館)架蔵の複写本を利用して作成した。
- 一、原史料の異体字・俗字は、原則として常用漢字に改めた。
- 一、読点や並列点「・」を適宜補った。
- 一、欠損等により判読不能の文字は□または「」を、墨消・擦消された文字は■をもって示した。抹消文字や重ね書きの文字が判読できた場合は、「」を、その文字の左側に「ゝ」を付し、右側に書き改めた文字を記した。欠損部分のうち、本来の文字を推定し得るものは()をもって傍注を付した。
- 一、原史料本文上部の欄外に書き込まれた文字については、(欄外)と注記した「」内に記載し、翻刻本文中に挿入した。
 - 一、挿入符は「○」で示した。
 - 一、繰り返し記号として、平仮名は「ゝ」、片仮名は「ゝ」を使用した。
- 一、原史料に誤記があると思われる部分には、傍注で()をもって正字を補うか、(ママ)を付した。脱字は(○脱)と注記した。文字・文章の重複がある場合は、(衍)と注記した。

(表紙)
「隔生即忘」

隔生即忘

昨日の夢ハ今日の夢なり、今日の夢も翌日の夢なるへし、万事夢なりとせハ、何の把握する所あらん、如此して一生を夢了するも、因果ハ輪々廻々して、形影相弔して須臾も離るへからず、左りとて縦令結果何かなるも、夢幻と感してハ何の痛痒もなく、又親疎もなし、惟夫一片の水を拈して、一川の水を打するの類乎、美醜鑑に現すれとも、鑑に元来美醜なし、亦是幻乎、夢乎、身の夢幻を知らずして世を夢幻なりと憾む、憾む者の非か、世の是か、敢て知るへからず、知らざる所以ハ隔生即忘に依る

隔生即忘

○名称せられすと雖も、其道徳に於てハ損益なし、而れとも名称せられされハ、沢自ら及ハざるの感あるに似たり、禪家廿四流の祖師道徳の崇高超絶なる、甲乙なきに似たり、其中児孫藜々然として榮へたるものハ、名の称せらるゝと共に、沢も亦涯畔なく光被せり、是に反し児孫の嗣あるを欠き、所謂祀られざるの人ハ殆んど忘られたる如く、沢も亦微なるに似たり、沢千載に滋潤せざるを以て、其道徳を是非すへからずと雖も、名の称せられざる所以の者、畢竟其人の宿障あるによりて然る乎、疑ひなきこと能ハす

○鶴林ハ百代の傑物なり、嘗て曰、僧となりて孫末寺に住すへからすと、蓋其一代清見に屈したるを慨するなり、鶴林すら夫如斯矣、後世小輩須らく去就を詳らかにすへし、予屢感することあり

○人として覆載の間にあり、進むにも退くにも倚るへき道なくんハあらず、父母に事るに道あり、児女を育

ふに道あり、君主に仕ふるに道あり、臣隸を御するに道あり、夫婦の間にも、朋友の間にも、兄弟の間にも、乃至禽獸魚介に接し、草木土石を使用するにも各其道あり、是を使ひ分けて円満無碍なるを大人とし、是れか使ひ分けを解せざるを痴人と云

○明治維新の始、廃仏毀釈の説盛んに行はれたる当時、伊勢宇治山田に度会府を置かれ、橋本実梁と云る旧公卿知事たり、元田直・河田景福等参事たり、属官多く旧称宜を用ゆ、於之乎、従前寺院を視ること夷狄の如く、僧侶を遇すること寇讐の如く、彼等ハ出来得る限り官権を仮り、仏道に対し圧迫を試むるの末、遂に宇治山田以至各村落の寺院住職に命し、威嚇もし、又喉すに甘言を以てし、相率て還俗せしむ、澆季意思の薄弱なる僧侶得たり賢しとし、其命是從ひ、是服し、喰ハされし府兵格と云る一種奇怪なる帯刀公許の下に、急転して妻帯肉食の俗漢となり了せり、此中少々気節あり、或ハ巧に逃避せし者ハ、是不幸を脱し、現に寺院を保持し、僧侶の形式を保持したりき、此時廃寺せし其数、宇治山田以至村落を平均して一百有余の多きに至りたり、由緒あり、門地あり、又ハ殿堂の荘嚴なる、境域の宏莊なる、尽く灰滅に帰す、惜みても尚余りあり、今にして是を考ふれハ、橋本等の威圧力を加へたる、惡むべき行為なりと雖も、尚是よりハ彼等還俗せし僧侶の無義無恥、且奸惡なる一層酷たしき者なりと謂ハさるへけんや、当時府兵格として両刀を横たへ、意氣揚々として闊歩せし彼等の醜態、想像する毎に嘔吐一番の慨ありき

○前頃還俗したる者の団隊を名けて帰神隊と称し、一百余の生栗頭顱老幼黒白長矮肥瘠、強て歩武を一にして英式操練を受け、横笛太鼓の音に和して離合聚散するの狂態、頗る一時の奇観にして百鬼昼行の趣あり

○府兵格ハ一時の好餌のみ、半歳ならざるに全く廃止せられたり、彼等ハ他に生計を求めざるへからず、仏具寺器を投売になして、少資を得て商売となりたれとも、不熟の算盤ハ何ぞ獲利を容るさんや、奸商の為に

元資を失す、或ハ農業に従ふあり、汗血労働^(働)以て彼等情弱の躬に適せず、疲羸して起たす、田畝芒々として収益なし、内にハ妻兒の飢寒に泣くあり、外にハ債鬼の酷責するあり、居るに暖なく、訴るに主なし、出奔せんか鞋資半銭なく、縊死せん乎生命ハ惜しく、破蒲を被て暗涙を咽み、杖に縋りて瘦骨を運ぶ、嗚呼誰をか恨み、誰をか歎せん、畢竟所謂自業自得なる乎

○彼還俗を為す橋本等カ威庄、或ハ勧誘に因りたることハ争ふ可らざる事実なれとも、其表面ハ彼等の請願に由りて無己之を許可し、剩さへ寺院現在の財産を挙て彼等に給与せりと、後に至りて府員等カ公言する所なり、左れハ彼等ハ府員の籠絡する所となり、欺誑せらるゝ所となり了したるか如し、一憐の思を与へざるへけんや

○受業地なる常勝寺の末寺に長屋の長徳庵と云る一小院あり、住持に康州と云るありしか、姪酒に加るに博奕など為し、負債重責に堪へず、親昵せし売婦を蜜^(密)に連れ出して、一夜何処へか脱走しける、二三日間何人の住むなきに乘し、元來長屋と云る村ハ風儀宜しからず、無頼の人民胥集りて、堂宇ハ毎夜輪羸の場と化したりき、本寺として事態放視すること能ハす、齡僅に十四なる予をして当分看護せしむ、遂に庵に止宿して百洲に通学す（百洲ハ松阪曹洞宗養泉寺の前住にて長嶺真教寺に寓せり）、庵の什具何一点存するなく、本尊前僅に小鑿子在るのみ、土鍋一個と鉢盂を齎持し、先境内外を掃除し、落葉を掻集めて薪料となし、饘粥を煮て飢腹に充つ、夜に入れハ仏灯の下に心経二百反つゝを誦して始て寝に就く、如此して止住すること実に九十五日、通費する所米二斗六升、赤味噌凡五百目、生塩二合、種油五合、其他ハ沢庵漬少々なりし、世計に経験なき児輩なれハこそ、此困苦も事とせずして過ぎけりと思ふ

○頑是なき幼児の往時を回顧するに、噴飯に勝^(欄外)「禁」へさることあり、其一、秋熟に当り或山間無人の地に

数丈の高きに生柿の紅顆累々然たるあり、攀て二三個を袖にするや、忽ち大喝一声耳を劈く、是圃主の眼に触るゝに逢者なり、翻然挺身して地に達するや、逃走すること数丁にして、將に昏倒せんとす、自ら自態の青黄を映すへき鑑を持たざるを憾む

其二、是も十二三歳の頃なりき、師命ありて二見の桂春庵に真水老僧を問ふ、老僧恰も不在なり、其室を候ふに、炉辺に孰れより齋送せしか、重函に牡丹糍あり、一視するや食欲禁し難し、試に一個を嚙下し、進て二個三個覚へず拳函を空了す、老僧未だ帰らず、児亦忽々に退く、後数日老僧来りて師と対話す、児意安からず、一に夫の牡丹糍一件の暴現せんことを慄る、而れとも終に其事なし、蓋老僧或ハ猫児の闖入して盗む所なりと想像せし者ならん乎

其三、師兄惟精と云るあり、長すること二歳、常に力自慢にて、本師の不在毎に角觥を挑む、一日予ハ彼一揮の下に投げられて、八寸角の櫂柱に的中し、將に絶息せんとす、時に十三歳なり、爾来復角觥を禁して老に至る、中心全く懲りたる者耶

○表裏反覆常なしと云、限域を通過して表裏反覆常なきを以て一代の功能なりと矜(矜)るハ、夫名古人人種(屋)の謂乎、名古屋とて道德の名を知る者ハ絶へて勿るへしとハ想ハされとも、予か交わりし数名の同市人士ハ、概して表裏反覆を敢てするを功とし能とする輩のみなりしを憾とす、往昔若干の英雄を輸産せし愛知として頗油断ならず

○論語の序に一兩句を得て喜の字あり、士大夫苟も一兩句を誦得て、之を小大の事端に運用せハ、一代の遂業何を夫れ難しとせんや、宗門向上の大事、一則の公案を痛快に透徹せハ、一生受用不尽なりと云、豈に老俱胝耳ならんや

○西欧の或人ハ、死ハ頓死するに限ると謂りとかや、蓋頓死にも類あり、一概に死美なりとハ断すへからず、惟夫自刃のみ其死する境遇の如何を論せず美なりと称すへき乎

○匡道壯時大阪少林寺に住す時、正に盛夏に逢ふ、殿前一区の地に就き、將に井を鑿んとす、孤躬自ら鋤頭を拈し、進下するに従かひ、一箕の土を肩にし、上下すること数旬、遂に是を成す、其井現に存す、此能力ありて其道果の円満を得たるなりき

○京師に平井金三なる者あり、花園に入りて出家せんとす、予深く之を沮止すれとも、彼聴かず、貞山に投して受具し、童華と称して僧籍に入りぬ、后僅々一年にして帰俗し、外教に向ふ、今健在なりや

○阿波玉潤和尚ハ、隱山の嘱に由り禅道を聞却して、専ら文字の世話のみしたる人なり、隱山嘗て和尚に謂へらく、今時の柄子縦令单伝直指の旨を省略し去るも、出世して応化の任に当るや、文字に流るるか為めに宗通説通を円満すること能ハす、之を憾みとすること多矣、吾子頼に若干の聞家具を蘊蓄せり、蓋利生ハ肯て宗要を提示するに局せず、仁義の説自ら妙味あり、宜しく才学を奨めて、若し取るへきある者あらハ、之を指して太元・棠林に到らしめ、大成する所あらしめよと、和尚深く其言に感して、一代五十年阿波の衆寮の名天下に聞ゆ、其輪下に輻湊する者前后一千五百人に及ふと云、和尚晩に人に語て曰、我学問の世話すること久矣、且人を算すること亦多矣、而れとも其中第一座に挂籍して挨拶して来謁したる者惟二人のみ、以て才芸の人を玉にすること能ハさる、如此知るへき耳と、彼和尚の時代にして輕薄尚且然り、明治以后の現代自ら諒知すへき也、噫

○世に節儉と云ハ、必ず金錢問題に局す、未た必ずしも爾らず、第一時間の如き、頗る節儉すへき要あり、又無用の事業に精神を過度に勞し、遂に毎に蹶顛す、是に対して節儉の要あり、其他にも意挂くへきこと些

なしとせず

○世俗に言係りと云ことあり、或是不得止場合に用ひらる、爾れとも常に慎みさへすれハ、此難儀も免れ得へし、遠州入野竜雲寺恵満と云るあり、檀徒と一二言論の末、屎を喰へと云けるに、檀徒も中々黙止せず、屎ハ喰ふへきものにあらず、先吾子之を味ふへしと、恵満を拉して糞甕の側に至り、双腕以て其頸を緊圧し、黄汁の裏に漬すこと須臾、且牽き上げて曰、吾子未だ喰ひ足らざる乎と、於之乎、恵満殆んと死せんとし、一言も発すること能はず、彼等ハ之を突放しつゝ、更に罵詈を極めて去る、傍觀の者亦救済し得ざるのみならず、却て交も恵満か僞慢を責む、恵満倉皇脱し去り、遂に房に入るや、更に檀徒来りて、屎喰ハ我祖先の祭祀に従ハしむへからすとて、其俸放逐しけるとそ、何に口業の祟りあるにや、是ハ啼面に蜂以上の悲劇なり、明治三十九年の事なりき

○傲慢の態以て人に臨むハ財産の豊富なるを自負し、俗悪の氣人に迫るハ便佞の切なるを表示す、如此二者を有せハ、俗士と雖も共に坐するを嫌忌す、況や僧俗に於けるをや、往時遠州に此二類似せる者あり、曰、安寧寺実源なり、貞永寺大溟なり、能満寺唾山なり、世挙て之を悪くむ、予壮時一たひ相見る

○甲州恵林寺元魯、日清戦役に従かひて帰る、予之を伴ひて甲府に到る、歓迎の宴を筵を某所に開く、会する者四五十員中に、俗服して長する白髻銀髪を有し得々然たる者三人あるを見る、其姓名を問へハ、曰、某派某寺住職某にして、某派取締の職を辱ふなりと、此山又山なる甲府にして、而も如此開化したる和尚あるに駭く

○現時師家たるへき印綬を帯る者、比々として其出る雨後の筍の如し、所謂廉く買て廉く売る者耶、而して是等の輩俗骨に俗皮肉を被むり、加ふる賤婦の眩衣を被著して、翁媪若しくハ乳臭兒を欺瞞するを以て惟誇

りと為す、嗚呼、祖師の真風地にさらんと欲するも得て扶樹すへけんや

○禪外と云るあり、初播州の九方に見へ、転して雪潭・端道・泰竜等諸老の門庭に出入修練すること三十年、後出世して瑞泉・瑞竜に住し四來の主となる、爾れとも道誉多く振ハすして化す、最も惜むへし、蓋人天の師標たるや、徒に古則を籌算しても、陰に積徳あらされハ美艷を取め難きにや

○或人茶席の矮小にして窮屈なるを訴ふ、予曰、昔日維摩方丈の室八万四千の客を收容して猶余裕ありと謂へり、何ぞ窮屈を唱ふるの迂なる耶

○唐に初盛中晩の世別により詩態に変調あり、之を推して考ふるに、大陸と島国との別趣なきこと能ハす、宜なる哉、氣稟の地の小大に關する者

○或人か其友の最富む者に向て一世の美饈を調理して招饗せよと謂たるに、其友之を快諾しけれハ、一方ハ屈指して其日を來るを待ちつゝ、遂に半年余を過しけれハ、或時其友に前約履行を督促すること急なり、而るに其友曰、貴所を招請するに大略準備既に成る、惟器一を欠く故に遅引する如此と、其人曰、卿の富にして欠くる所夫何の器ぞ、其友曰、請する氣（器音通）かないと、是一場の恢劇に外ならず、左れと世事志氣耗すれハ為す能ハす、彼か器一を欠く所以のもの、豈に諷し得て妙ならずや

○日用瑣末の事、是を中に思へハ即座に必之を行ひ、夜中思ひたる件ハ旦を待て之を行ふ、如此努力すと謂へとも、行ふ所ハ未だ思ひたるの半に達せず、常に之を遺憾とす、或ハ事の時機を失して悔ゆること些くなくからざるあり、殊に憾みとす

○昔日司馬遷大に感悟して貨殖伝を書きたりと謂ふ、遷季陵か罪に坐せられ腐刑に処せらる時の同僚、之を救護する者断へてあることなく、又罪を贖ハんとするに家貲なし、彼其怨みなからんと欲すと雖も、情豈に

之を容るさんや、澆季の浮薄なる、夫漢代に於て既に然り、且財の世に用ひらるゝ所以のもの、亦否定すへからず、夫子曰、君子喩於義、小人喩於利と、嗚呼蓋現代的乎

○酒無量而不及乱と謂も、及乱者ハ論外として、寧ろ其無量を容るさゝらんことを切望する也、世に起てより臥すに至るまで酒に沈漬して身の修まらざるあり、産を傾くるあり、偶醒め得るも呆然として人事を弁せざるあり、孔子ハ是等を知らざりし乎

○或禪師酒癖あり、毎醉大言壯語して止まず、曰、一滴を巨壑に投するか如しと、是等所謂言ハ易くして行ハ難きの類

○酒ハ酔ふを以て度とすへしと、一応尤もの様なれと、下戸に対して言ふへきのみ、上戸ハ酔へハ酔程其度を測量し難きを何かにせん

○嘗て世の無文無筆の者か手簡を草するを視るに、一句を書いてハ是でもあるまし、又一句を書いてハ彼でもあるましと、熟慮を費して稍く出来上るや、読むに従かひて往々通せざる所あり、又復改めざるを得ず、此くて又誤字あり、謬語あり、読めハ読む程意に満たざるもの多く生して、到底他人に寄贈し難き趣あり、遂に立派なる一片の故紙となり了し、屑籠に投ず、世の父母たる其子女に於けるや大率此類多し、故紙ハ屑籠に投ずれば是を最後とすれとも、生きたる人間ハ之と同一になすへからず、殊に愛情亦た断すへからず、父母百方協議の上、或縁を尋ねて一時他人に託して保育を依頼す、止むなく引受たる者こそ迷惑なれ、其故紙に対して及ふ限り整理せんとす、而れとも一旦故紙となりてハ、素の白紙となすにハ勢ひ澆換の勞をなさるへからず、夫程ならずとも、世に出して嗤嘲を退げんとするに八月並の業にあらず、所謂是れ人の世話をする程困難ハあらし

○神戸市祥福僧堂の師家大株嘗て市を行鉢す、其行装たるや、白綸子の二枚小袖に紫の直襪、金欄の袈裟を披著し、金色の□帽を頂き、金糸の飾りある履を踏み、白払子を手にし、侍者に柄香炉を捧げしめて、沈水を焚て先たしめ、又拄杖及鉢盂の大なるを持たして随ハしめ、僕をして朱傘を以て蓋ハしむ、一堂二十余員の雲水雁行して之に率ひらる、観る者堵を為し、合掌恭礼を表せざるなく、争て白米楮幣を奉捨すること各一行の囊底に溢る、未曾有の所得あり、乃是世事仏事一等円融の義を表徴して余あり、偶ま大株出てされハ、所得の数頗る減して囊中各寒を告ぐと云

○宗匠家臨化の態一二聴きたるを記す

○石応八幡円福に在り、庭前一株の紅梅あり、甚た之を愛す、一歳其樹枯死す、伐りて細分し数連の数珠となし、会下の衆に頒つ、翌年師溘焉として化す

○蘇山徳源に在り、将に化せんとす、牀上に起坐し、徐々に四句誓願を三唱し、其音稍く尽くるや、既に溟目して脱去す、衆の環視する者近つて其手に接するや全く冷却す

○備前曹源太元熱を患て最重状なり、時盛夏翠帳の中に輾転して、嗚呼苦哉と叫ふ、其声切なり、侍者候して曰、藩主使命あり、次室に在り、病候す、少しく静穩を保せよと、元之を聞きて曰、諾恁麼乎（ア、ソウカ）と泊然として坐化す

○棠林早晨整衣看経して何かなる日と雖も停止せず、一日看経畢りたれとも、屹坐して動せず、侍者不審して近視すれハ既に滅す

○端道微恙あり、早晨厠に上り、出来らざること少時ならず、既にして寢室に却回し、軀を辱上に安するや、謂て曰、吁快矣と言畢りて瞑す

○明治七年九月、予交番に丁りて岐阜瑞竜寺内教務所に在り、正に三十日後番者に引継を為すか為め、早晨出納帳簿の結算を為す、僅々の勘定なるも何かにせしか、幾回算当するも正合することなし、茫乎として黙坐少時す、偶使人あり、急遽來告して曰、本師今朝六時遷化せらる、速かに歸寺せよと

○王^侯の家に産し、金殿蘭台の中に住し、曾て飢寒の憂なし、侍婢溫柔の手に冊かれて、蝶乎花乎ト愛せらる、日に月に其成長福寿を禱らるゝ、富貴の身と雖も、夙に双親に生別して孤立する程不幸のことハ非し、人生悲惨の極ハ父母の愛撫に浴せざるに在り、況や夫の貧賤の者世に省顧せられざる者に於てをや、是を想ふ毎に未嘗て涕泗滂沱たらずんハあらず

○百金を或慈善事業に寄附し、是か姓名を世に榜示せらるゝ者ハ、恒河沙数も啻ならずと雖も、一円金を十分して、暮夜^密蜜かに無告の窮民に投する者ハ晨星よりも些なしとす

○米ハ均しく是米なり、水を入れて之を焚けハ確きハ飯と云、軟らかきハ粥と云、又炊きて是を釀するとき酔ともなり、酒ともなる、然して空しく是を倉廩の下に委すれハ、或ハ虫となり、或ハ土と化す、此言何の書に出てたる乎、思出すまゝ是に記す

○秋高ク馬肥へたりと言ふ、吾人ハ馬瘦て秋高しと謂ん哉

○廿七八年戦役の遼東還附、廿七八年戦役の勃津戦約、曰く、何人か其衝に当りても是以上の好結果ハ得て収むへからすと、夫然り、而れとも国民ハ尽く不快と悲憤とを懷きたり、我内閣に在りて常に重責を負ひ、加るに榮爵を荷ふ者、何ぞ君辱かしめらるれハ臣死すの英氣に乏しきや、此格言に恥ぢざる乎、夫の武士道なる者以て口にすへし、行ふへからざる乎

○卅三年团匪事件、卅七八年戦役、其間所費の国帑と、我生民の腥血ハ幾許ぞ、是に對し取得せる者、曰く、

一等国の虚名のみ、縦令又実力の能く列邦と抗^(抗)対治する者ありとするも、仁義地に墜ち、廉恥風を絶ち、日に月に増殖する者惟り何そや、私利私營のみ、上下の間に介する百僚ハ聖明を壅閉し、民情を圧迫して、空く貴人をして太平の歌を謳ハしむ吁、危哉

○難有仏法にハ三文も要らぬか、難有からざる堂宇にハ数万金を要すと、何人か謂ておる、是を聴くや流汗背に洽し

○一将功成て万骨枯、宜なる哉、吾人ハ嘗に戦役畢りて還る兵卒の手脚を失して蹢躅する、或ハ耳目を損して迷惑する等の者に逢ふ毎に、同情の感厚からざるを得ず、翻て又一方に勲爵官位を辱ふし、幾千金の年賜さへありて、優に老境を樂しましむる者を見てハ感慨の念禁すること能ハす、蓋同一事業に従かひたる同一衆生にて、而かも如此幸不幸の別ある、因縁と謂ハ、言へ、喜憂雲壤を殊にするハ難免現業なりと言へき乎

○俳優^(俳)の戯台上るや、科白裝飾較観るへしと雖も、一度其背后的部屋に退くや、醜質陋体復看るに耐へず、我本邦仏教の現況亦然り、天台・真言両宗の如き、惟是延曆往時の夢を視るのみ、禅宗ハ公案を廉売して多衆を魔途に墮落せしむ、殊に洞下の如き高祖の家風峻蜜^(密)なるに似ず、専ら文字禅を唱へて人我の獄裏に呻吟するあり、日蓮の豪放を装て僅に癩患の蔭たるに足るあり、浄土の五彩爛々^(る脱力)た十唱の音ハ、男女混同の通衢に喧しく、真宗の紛々たる銅臭ハ、翁媪の涙に由りて俗悪の欲を恣にするあり、曰、法相、曰、華嚴、曰、時宗、曰、融宗、曰、律等、彼を評せんも大人気なし、戯台一面より観れハ、夫或ハ千両の価値あるに似たれとも、退て楽屋に到れハ、其醜其陋寧ろ河原乞食に一輪を籌す、伏て仏々祖々の冥鑑を仰く

○銅盤の中に湯飲碗を安し、之に熱湯を盛り、先髭髻を湿して剃除し、其湯を盤に覆翻して、以て頭顱を滋し、而して毛髪を剃除す、前后所用の湯量一合余に過ぎず、曰、我兒孫の爲めに少水を吝愛すと、棠林平生

の用心如此、予毎に是を親視すと匡道謂ふ

○江湖に遍歴すること廿年の間、兄弟家将来唱導の師と称すべきを予期する者幾百人なるを知らず、今是を算するや、其存する者一二のみ、多く夭折せり、惟ふに恰利穎達にして智能譲らずと雖も、陰徳を積むに意なきに由る者乎、天是に仮すに寿を以てせず、最も嗟嘆するに堪へたり

○王候将相豈に種あらんやとハ一場の豪語のみ、父祖の氣血其子兒に遺伝するハ亦争ふへからず、或貴人其兒の人格卑劣にして、到底似るへくも非る者ありける、深く是を探究しけるに、貴人の婦往時其僕と蜜通して孕る者にて遂に秘し、果して主人にハ白露せずして畢りしか産みたる其男兒なり、知らぬ主人ハ我兒なり、切に家風を規として教育に怠りなく、諸芸学問鞭策せざることをなけれども、唯其氣質と品格に対してハ貴胃に伍すへくもあらず、世人多く疑惑を存したりし、此等の類世に存する者夥矣

○其情歿の遺憾なく面上に発現せらるゝハ物大率然り、面相の如何に由りて人の性質を識別する亦難しとせず、而れとも是懸に由らざる意表の者に出会ふことあり、所謂油断のならざる、蓋此に在る乎

○豊前の蘭山、一冬九旬の間一会二百余人殆んと食に乏し、二時の淡粥白湯に四五粒米を沈め、齋時飯に代るに粟を用ひ、和するに切荒布を用てす、其枯淡なる前代未聞なり、偶歳旦に際し、副司百計苦慮して決するに白米の飯を用ゆ、一衆始て鼓腹す、山罵て曰、噫蘭山か一会為めに傷つけられたりと、此話江湖に伝へて賞せらる

○明石候芳醇一壘を挈て鶴林に到る、林喜て禁へず、是を温めて候と共に杯を挙ぐ、下物糠味噌のみ、而も黴臭掩ふへからず、候其一匕を受くるや、蜜かに懷紙を出して之を包み、且之を袂にす、林ハ舌端を鼓して味ひ、亦省せざるか如し

○寧ろ鶏口となるも牛後となること勿れとハ、戦国策士の唱道したる所なるも、是を日用交接の上に反復応用すれハ、彼我主客共に益する所鮮少なからず、特に男子大丈夫平素此言を体とすへし

○牛搜馬勃敗鼓の草も収めて不時の用を期すへし、夫废物利用の法を講ずるや、事物の上へのみ是を為すことを努むるに止らず、彼我の才を發揮せんとするに於てや、最も此言の空しからざるを感す

○糞水に浴せされハ良農と称すへからすとハ何人乎の語にや、頗る警語也と思て常に懐に離れざる所なりけるか、太宰春台か産語なりとて、^(吉)太田松蔭深く是を愛して座右の箴に充てたりと

○論語の宰予昼寝と云る、曾て午睡を貪りたるものと聴きしか、家語曲礼の子貢問に、孔子適季氏康子昼居内寝とあり、於之乎、孔子か宰の昼寝を責めらるゝの切なるを感じたり、其所以ハ、内寝ハ婦人の室なり、一家の主公か日中に婦人の室に戯れ居るハ以の外なり、殊に況や書生の宰たる者に於てをや

○或洋書の翻訳に信念の態度と云る語あり、満腔の信念を外形に表現するの式を云也と付加へたり、論語等に恭敬の字あり、特に我仏家にハ三輪清浄の語あり、東西を論せず、義の要する所ハ一のみ

○大洲鉄然ハ本願寺派の傑物なり、奇行あり、磊々として歩伍の外に介立す、每酔必聘妓、爾かも所聘の妓最も老者乎、最も少者乎を撰ひ侍せしむ、頗る親昵し諛諂を為す、其適齡にして冶客嬋娟、人を魅するに足る者ハ之を遠く、其辞に老者ハ母視し、少者ハ児視し、団圓の娛樂其中に存し、嬉戯己の欲するに任す、且従前屢醒て後悔ゆるの失を避くへしと言了りて呵々す、此くしてまでも杯盤の間痴態を弄するを以て得々たり、彼か豪壯の中に鎮蜜^(密)の意気ある、或ハ愛すへし

○鷹羽童年と云るあり、宇治山田に家す、奇骨あるの学究なりと称せらる、予幼時朱註論語を誦むを視て曰、禪坊主將に努力すへしと、而して伝習録一部を授せり、彼か抱負亦以て知るへし、彼元治の頃鳥羽藩に聘せ

られたりと雖も、未た大に其経綸の才を發展せざるに蚤く亡す

○世に謂ふ産著の鎧とハ、長曆二年八幡太郎義家生る、祖父頼信命して源太丸と名けたり、同時其父頼義より授くる所の物具の名なり、或ハ楯無し甲とも云へりと本朝武家評林卷四に見ゆ、俗に梶原源太崇季なりと誤る者あり、此に署して記憶に存す

○勢州に在りし時、或夜半に師命あり、曰、本日埋葬せられし新亡者の法名、急に要用のことあり、今より去て彼か殯処に就き記載し來れとて、矢立一個と白紙一片とを与へられぬ、予唯々し、挑灯提けて出かくれハ、頃しも闇夜にて螢々たる小挑灯に燃残りの蠟燭ハ、運命微々として將に燼んとす、山路に攀んするや、尋常さへ一層寂しき塚間の途なり、建並ふ疊々たる古墳の間にハ、朽損しつゝある卒塔婆の縦横に乱算して、枯草繚乱と共に悲悽慘怛の景を装ふあるを視つゝ、兼て覚へありし殯処に至り、生醒き土饅頭の上に建し墓標を照査し、之を署して帰寺復命を為せしことあり、師ハ笑て是等の件今后も数次あるへし、是ハ今夜の賞なりとて其矢立を賜りたり、予其頃講席に入り、矢立なきを憾みて止まざる時とて、痛く難有思をなせし、齡正に十一なりき

○寺院ハ三宝所住の地なり、僧侶の之を私有視するハ何等大なる非違ぞ、抑是を修營し護持するに、精勤努力の極を悉さゝる可らざるハ、畢竟僧侶本分の務なるのみ、又寺院ハ国家の所有にも非ず、爾るに国家之れか存亡に干渉す、何等の心得違ぞ、抑是を保護して其成立存続を監視するぞ、乃是国家の務のみ、蓋寺院ハ民人信仰の一塊団なれハなり、若夫国家の意思命令を以て干渉左右を敢て試みんか、直に是天理人道を無視する暴虐の行為なりと謂ふへし、後年憲法欽定せらるゝの日、保障を明示して信教自由を保護する上に就て曉了す

○覆載の間に介りて既に人となり、又男子となり、且僧となる、是多く難得の幸福なり、願はくハ更に加るに寿を以てせん、福祿の如きハ袈裟下に在る者の敢て念とすへき者にあらず

○仏法我朝に入りてより隆盛を窮むる所以の者、祖師の権化善く我国家と同化するに由る、是を識得せハ、須らく先国体を弁知するを僧侶の本領となし、研鑽することを外視すへからず

○忠孝豈に夫儒士の専有ならんや、我仏既に四恩の説あり、釈尊の出家し給ふや、小なる孝養を後にし、大なる孝養を先きにせんとの意に外ならず、若夫忠に至りてハ護国の事経説的確なり、爾れとも印度支那の如き、其事ふる所の主に於て、或ハ慊焉の情なしとせず、是を我國に延〔欄外〕「援」引して、始て忠孝の本領を發揮し得たる者豈に偶然なる者ならんや

○往昔伊勢宗廟を拜するに、僧侶ハ遠く一川を阻て、遙拝所の設けあり、若夫廟前に詣せんとするや、円頂に一髻の仮鬘を被らざるへからず、敬不敬の如何を論せんよりハ寧ろ一場の滑稽

○孟子曰、今茅塞子之心矣と、夫地に肥瘠あり、嘉禾も生すへし、荆棘も生すへし、吾人称して心地と云、善惡美醜邪正曲直の萌芽する念々未だ嘗て絶たず、豈に其素を戒慎せざるへけんや

○最先住職したる梅谷の隣寺に太原と云るあり、当時の住僧を洞陵と云、先師端道の室に入り、其従前の見地を奪没し去らる、彼躬ら其量の小劣なるを省せず、意常に快々たり、含みて嘗て消せず、其為人亦以て看破すへし、予將に前堂職に昇るや、寺例以て彼に吹嘘師たること託す、彼陰に故憤を予に向け、左右に托して予を斥す、於之乎、慈恩典寧なる者中間に奔走し、慰解に力とむるの後、予に彼に向て搭礼三拜、懺謝すへきことを以てす、予其故なきを以て唯々せず、典寧曰、彼に礼拝を施すに非ず、法師端道に酬くゆるの途なり、強て是を為よと、予遂に服し、彼か所言の俚に彼か前に威儀を具し、大展三拜し、不覺涙下る、典寧

亦憮然たり、彼惟得々たる者の如し、然れとも彼後日人に謂て曰、当時如此行為に出てしを悔ゆと

○典寧ハ三河慈眼寺の弟子なり、瑞竜薩門下に在りて敏活の称あり、明治四年撰れて郡上慈恩に住す、奇才縦横名噴々たり、三四年の後退去し流魄す、後尾州に於て小学教員となり、僅に口を糊すと云、一別音信杜絶し、今や其存亡を詳知せず

○紀州由良興国寺ハ、無益の訴訟を提起し本山妙心寺に抗^(抗)すること殆んと五十年を経たり、当時同寺の住職を白山と云、白髮の老僧齡八十、頑固些かも屈せず、遂に亡す、余憤延て末寺檀徒の間に蟠り、亦敢て服せず、本山ハ榎本道源なる者を差住しけるも拒みて容れず、如此なること三年、廃亡將に迫る、道源中途にして天折し、本山所理に苦しむ、誠節を特差したるハ明治廿年の秋也、赴任して視察するに、巨大の殿宇風雨の襲来に一任し、加之寺産一粒米も亦蕩尽し、手の著くへき所以を知らず、爾来四五年私費を投して草菜を剷除し、鉢盂を行して二三口を糊し、稍くにして寺門を保続することを得たり、其間の苦衷世多く是を明かにせず

因に言、嘉永・安政の間に妙心寺に三大公事と云るあり、曰、博多聖福寺ハ千光を開祖とするの故を以て、其法系の建仁に現存せるを同寺に延ぎ、妙心中興の功を没し、離末せんことを唱へ、建仁の陰に干渉すると領主黒田の之を翊くるあり、竟に妙心の江戸に訴へて是非の裁決を乞ふに至りたる者、是れ一、曰、安芸永福寺ハ其先東福末なるを以ての故、因に依り時の住職某任意に東福に於て公帖の下に改衣の式を行ひ、以て妙心寺に反抗^(抗)せしを、東福及東福檀徒九条家の干渉して、遂に江戸公事となりし者、是れ二、曰、紀伊興国寺開山法灯国師の法系建仁に現存するを以て、妙心寺を離れて二百年來伝へたる関山派を脱し、一派別立せんとし、始め和歌山藩にて双方を審理せしか、藩の意見自ら興国に傾くの嫌あり、於之乎、妙心

寺進みて江戸に訴へて公明の解決を求めし、是れ三、其三件ともに勢権ある豪家の各其筋に説く所ありて、彼の利に帰せんことを私かに奉行に啗ハすか故に、往々妙心寺ハ不利の地に近く、左りとして妙心寺の唱ふる所ハ、元より徳川家の掟に從て定められた正条に依ることにて、生勝之を退くへきに非れハ、只管在萬年月を空過し、判決を下さず、其間に聖福と永福とハ主謀者天逝し、共に公事沙汰を停止し、先妙心寺主張する所を公認せられ終る、惟興國寺ハ然らず、藩の廃せらるゝに至るまで、其權勢を以て頑固の白山を幫助して屈せしめず、白山亦藩の廃せらるゝや、一方ハ建仁を待み、内務省に請て飽くまで初志を徹せん

とす、白山明治十九年死すと雖も、末寺檀徒ハ故白山の意思を襲くと稱し敢て服せず、妙心寺か特差住職に任し整理せしめんとせし道源を峻拒して、寺門に一步を容るゝさへ能ハざるに至る

初誠節ハ道源を入寺せしめんか為めに、論解するあらんか為め由良に赴き、遂に本山所在の意を通曉するを得たり、道源死するや、復將に反抗^(抗)せり、於之乎、誠節重て説く所あり、彼等をして到底^{降伏}せしめ、請て誠節に向て住職たらんことを切望するに到りたれハ、無已之れを容れ、多年の葛藤全く瓦解水消し去るに至れり

○一鉢千家雨、孤身度幾秋と云るハ、誰人の句乎知らされとも、由来其悲愴清絶を愛して止むなかりしに、或人に由りて其詳を得たり、曰

嘉永五年八月、上野山下に一の乞客の死尸あり、其携へたる笠の中に書して曰、一鉢千家飯、孤身幾度秋、春暖草筵裡、夏涼橋下流、不醒還不醉、無樂又無愁、人如問此六、明月水中浮

第一句の飯と雨と、二句の翻転とハ予か所聴に相違し、而して結句の六ハ其名ならん、心事の瀟洒なる愛すへし、何人の流魄せしにや、或ハ又物好に乞隊に入りしにや

○東京浅草寺の門前に頑坐したる石像あり、久米平内と称す、昔兵藤平内兵衛とて剛勇無比の壮士ありしか、太平の世に出て、用ひらるゝ所なく、乞て首切役人となりたり、年老て其非を省し、躬から石像を造り、人々の踏蹴に任し、以て償ふことあらんとて、此く多人数雑沓の所に是を置きたりと、爾かれとも今ハ孤屋の下に棲みて当初の所願満足せざる者の如し

○道に内外なく、又古今なし、只夫一片至誠のみ、湛堂準和尚、人の孔明出師表を読むを聞て豁然開悟すと禪門宝訓に見へたり、機縁の契当するや、其出没の奇妙肯て測知し難矣、而して又古人行履の苟且ならざる、深く鑑むへし、吾人平素諸子百家の書を涉獵し、軽々に看過し、或ハ章句に拘泥し、或ハ夢中に夢を弄す、豈に悲しき限りならんや

○這箇一個無字の重担子を負て遍參す、薩門・蓬州・蘇山・雪潭・儀山・惟庵の諸老一人も為に注脚を添へらるゝことなし、後咬破するに当り、却て諸老の用处徹困転深く、且篤きを覚ふ、二十年是を受用して未た尽きず、曰、恁麼に受用す、曰州、曰無

○徐行踏断流水声、放看写出飛禽迹と、流水如何か踏断し、飛禽の迹如何か写し出す、岐阜に柏屋の徳と云るあり、雪潭下久參の居士なり、毎に自ら此語を提起して人を試む、且曰、噫飛禽の迹端道老漢快活絶倫なりと

○一日故紙を檢し五翰を得たり、束ねて一幅となり、表装し之を伝ふ

其一曰、太元孜元住備前曹源寺、其二曰、玉潤元寔住阿波興源寺、其三曰、棠林宗模住郡上慈恩寺、後董瑞竜僧堂、其四曰、万寧玄彙住梶田竜福寺、後董瑞竜僧堂、其五曰、雪潭紹璞住紀伊大泰寺、後董瑞竜僧堂、又創伊深正眼僧堂住之焉、而書中所見端道全履住梅谷、後董東福僧堂、又宮梅谷僧堂、前者三人嗣隱

山、後者三人嗣棠林、共是当世傑出老宿也矣

○伊勢山田度会祢宜に志毛井左太夫と云るあり、牛耳居士と号せりと、鎌倉誠拙和尚の参徒なり、忘路集の序文を製す、居士の事迹多く隠れて存せずと雖も、其序文に就て其平生受用の所在を視るへし

○大智の偈に、閻浮八万四千城、不動干戈致太平、活提瞿曇白拈賊、雲門一棒不猥行、寂室の偈に、三界導師涅槃也、人天等是苦傷悲、溪山二月花如錦、錯覺秋風紅葉時と、好一對の妙唱、千古の絶音なり、而して濟洞兩宗の特調各自に發揮し来て奇々

○乾峰三種病・疎山寿塔の兩則難透なりと謂と雖も、亦甚理会し難しとせず、爾れとも大嶺有古仏、放光到此間と、庵内人因甚不知、庵外事とハ縦令ひ理会すと雖も、若干の年所を経されハ、穩蜜密純真の田地に到ること能ハす

○雪豆当時百則の公案を拈するや、威儀肅如として燒香札拜し、徐に頌出すと宜矣、後來世に行ハれて敬重せらるゝこと崑玉の比に非ず、是を読む毎に尋々攀桂の念を禁すること能ハさるの概あり、吾人後世名利錯綜の間に口を衝ぎ、杜撰を為す者と等視すへからず

○世多くの詩人只管奇巧流麗の文字を羅織し、或ハ通常謂得ざる事態を拈提して、爾も謂得る者を上乘とす、詩機を弄する自在なる者に至りてハ、晨星も啻ならずとす、宜矣、今世詩人の俗骨を脱せざるや

○紫野に槐安国語あり、鶻林に寒山詩闡提記聞あり、其下語拈弄評唱、豈に夫れ不立文字ならんや、自己私に無学不文を掩ハんとして、口に不立文字と喋々するの漢、此兩書の紙端を截り焼て、一塊の丸子となし、日々一丸を服下せハ好矣

○參ハ実参ならざる可らず、語ハ実語ならざる可らず、此言豈に宗門中の套語のみならんや、世の事物に対

する百般亦如此ならんを要す、夫の格物致知と云る、蓋し是言を指すに外ならざるや

○一代藏經ハ不浄を拭ふ故紙也と、蓋不浄を拭ふ故紙視して是を放棄せよと謂ふにハ非るへし、不浄とハ何そや、回光返照して看よ

○魏々層々たる浮屠にハ必心柱ありて是を支持するを見る、暴風地震の撼動するあるも、心柱其物従ひて東西左右を転動して、常に能く中心を把住す、吾人亦此の如く所謂心棒（耐忍）強しと云る、俗語蓋夫の心柱に基くもの乎、一身一家一国を支持するの調節、偏へに此一棒に依るへし

○鳶飛て天に冲し、魚潜て淵に躍る、素と天理の自然のみ、吾人人事の大空に遊戯するや、患苦疲労の浪に漂ふ、亦是自然のみ、輾轉不遇を歎するハ何等の痴態ぞ

○一芸人の皿廻しと称する伎を観る、彼一竿を手にし、皿の糸尻を支へ、一度捻るや皿ハ竿頭に坐して廻転し、宛かも膠著せるか如し、彼又左右の腋下より袴下の前后に潜らしめ、或ハ両手移し易て、時に肩背に及び、或ハ頭上に撐ふ、其手練の妙殆んと究む、而して彼か腰の据りたる、腹の泰然たる、寸毫も空隙あることなし、謂ふに吾人世に処する曉夕、危殆の間に行動する、何啻に皿のみならんや、是を操縦する一小竿、僅かに支持其処を得へし、要する所ハ正に一心敢て動著せず、苦楽の間に出没して泰然たるに在んのみ

○僧侶なる者操守もの僧侶の形服を以て我一人僧侶なりと云、面付する程視悪きハなし、僧侶なれハ乞食の如き容儀にて、隠然王候（候）を凌くへき氣象を具ふるを善とす

○僧侶ハ須らく純潔の身志を操守すへし、努めて俗悪に混すること勿るへし、今僧侶多く努めて俗態に紛し、常に外形の俗に比せられんことを庶幾す、何等の奇怪ぞ

○或僧侶兄妹胥姦する者あり、人あり、其不道を諫告す、僧曰、既に婦に接す、是重禁を犯すなり、兄弟姉

妹何夫簡む所あらんやと、其人口を噤て退く

○巻冊其数の多少を論せず、全く一篇を讀了するの快挙て言ふへからず、一則難透の話を通過す、快一層快
○大小輕重を論せず、事の善なるもの、或ハ一二、或ハ二三、誓て是を守持し、勤行し、常に其初志を易換
せざる者、亦是丈夫たることを失ハす

○園敵に灌漑して曾て播下する所の種子、稍く微芽を露ハし、今朝ハ昨日より幾分の伸長したりしやを覺ふ、
自是一種の愉快

○万種草木の花態色香各特殊にして、艷麗の美甲乙なく賞すへしと雖も、一種の氣韻ありて、別に風骨の高
尚なるを求めんとせハ、頗る稀れなるを何かにせん

○其声色容貌自ら尊大を擁し、驕傲の態度識者をして嘔吐を催すを禁せざらしむ、而も其氣品の陋劣卑猥な
る、東郭播間の客猶一層甚しき、是を門徒坊主とす、是彼等か方袍円頂を装ふと雖も、我是出家なりと云觀
念なきに由る、既に出家の觀念なし、況夫道心の存するあらんや、宜矣、彼か驕傲の態度に加るに陋劣を加
ふるをや

○在家ハ衣食給りて礼節を知ると云、出家ハ道心の中に衣食ありと云、蓋働くか故に報酬あるなり、今ハ多
く報酬の為に働く、働くか故喰ふなり、今ハ多く喰ふか故に働く、今古人意の相違ある、君子小人の別ある
感なきこと能ハす

○人間の喰ふ物を食する様にてハ人間になれぬ、人間の食し能ハさる物を喰て始て人間となる者そと、某師
家訓誠せられき

○人類の智慧ハ同一水準なり、唯其位置と境遇とによりて高低又及不及の差あるのみ

○一人の乞客あり、陽春駘蕩の節、行家閩里に一錢半錢の救恤を獲つゝ、又行厨の残骸を嘗めつして、稍く厭ける頃、破薦を躬に纏ひ、花下月前に臥して鼯音雷の如し、是を人間の真美とや謂はん乎、曾て是を視る

○婦女子多く其衣彩の為に腐心し亦苦勞す、今僧侶多く寺院便ハち伽藍修飾の為に腐心し亦苦勞す、宜矣、丈夫として世に立つ僧侶の絶微なる

○婦女子間に嫉妬の熾なる、愛の極より発するハ稀れにして、傲慢の極より発する、却て多きに居るに似たり

○花園に一の教則あり、常に小僧に訓戒す、曰、一に掃地、二に算盤、三に勤行、四に学問と、而して是を暗記せしむるに曰、いちそうじ、二そろばん、三ごんぎように、四がくもん以上、他宗にハ未た聞かざる所なり、蓋住持の要を挙て失せず

○社会に役せらるゝ乎、社会を使ふ乎ハ人生本位の一問題なり、社会に役せらるゝとも、悪用せられざるに努むると同時に、社会を利用して利用するハ吾人の本義なるへし、其間必要の一物あり、是を操守と名く

○百洲老人（曹洞宗の尊宿にて佐藤一斎の門に学ひし人）長峰の真教寺に寓せらる、受業常勝寺と相距ること一里余、毎晨講席に入る後、老人松阪に移寓せらる、山田を阻つこと五里強、其間宮川・榎田川・稲木川の三流あり、歩渉すへからず、隔日払暁星を戴て山田を発し、例の講説を承ぎ、畢て帰るや午下三点、始めて昼餐に就く、時に齡十四五なり、当時左程に苦痛を感せず、噫

○好みて人の師たるハ悪む所なれとも、己か学得したる知解を後者に伝ふることを吝むも亦是罪ありと謂ふへし

○詩人玉屑十九に、唐末一山寺、有僧臥病、因自題其戸曰、枕有思郷涙、門無問病人、塵埋牀下屐、風動架

頭中、部使者あり、之を怜み家に邀へて為に療治せしむ、後諸山に命して延壽堂を建てしむと、今世に行ハるゝ病院・施療院の類

○国宝なりと称して、寺院の堂塔や書画骨董ハ官之を干渉して保存せらるゝと共に、一方の寺院所在地たる山林・園圃・樹木も相当の保存法を講せられたり、左れと前者に厚くして後者に薄き形態なしとせず、余儀なき事情の存すべくもあらんなれと、試に看よ、増上寺・寛永・叡山・野山等の如き大なるすら、近来俗界に減せざる程度に変遷し行くを、伝教・弘法等其創開の素志に対し感慨禁すること能ハす、況や其小なる者に至りてハ言ふに忍ひざる者多し

○奸雄尊氏か勢力ありしに比して、忠厚楠氏の振ハさりしハ蓋何そや、又同是源氏なるに足利と新田と比して其勢力の相違せし亦は何そや

○三業身口意を云清浄なるへく、又行解相応すへしとハ仏祖の金言なり、俗間にも孔子曰、博学之、審問之、慎思之、明弁之、篤行之と

○我宗に曰、道心の中に衣食ありと、又曰、莫為衣食聚頭と、古人好千古の訓戒なり、孔子曰、事君敬事而後其食、又曰、士志於道、而恥惡衣惡食者、未足与議也、又曰、君子食無求飽、居無求安、又曰、君子謀道、不謀食、又曰、発憤忘食と、如此其言ふ所切なり、所謂勞するか故に食するなり、世多く食するか故に勞す、是を何んとか言ん

○忘賓主念、避流俗談、省送迎煩、須禁久坐、事畢疾退、如此四五条を客室に掲示して來客を警戒せんと欲す

○偶訪ハれたる初面の人あり、四角なる挨拶畢りて、其人を熟視せんとて、忽先彼か衣服を目す、彼か被た

るハ絹地なれとも、襟垢付て赤くなり、袖口摺れて幾んど綿を見んとす、況や手首を吐出すシャツハ其白地ハ疾くに変して煤色となる、於之乎、彼か強て装ふ真面目の説話も、吾人の耳膜にハ余り難有感せざりき、須臾にして辞しける彼を送りて式台に到り、更に彼か履物を瞥見したるに、故木屐の其齒ハ既に八九分を減して且傾斜し、鼻緒の如きハ今に断れ去んとして一縷の命を存せるなり、爾かも彼ハ喋々壮語し、倨傲の影を遺して去る、吾人彼を目送すること良久し、彼か氣品に付て歎息を發すると同時に、唾沫を放つこと兩三片

○人あり、朧夜に散歩して妖怪に会し、驚く意を推し沈め熟視すれハ、豈に我影也矣と、嗚呼我影乎、一に我影のみに非ず、吾人六尺の形体觀し来れハ、畢竟是妖中の怪、怪中の妖

○凡招かれて客となるや、先当席の振舞主意か飯本位なりや、酒本位なりやと云ことを考へて、是れか亨^(饗)応を受くへし、此心得を失ハされハ、主人側の迷惑も些くなかるへし、若夫酒本位なれハ、少々の失態を演ずることあるも、却て主人の本意に契当して、寧ろ愛嬌なるへし、是に反し仏事なと素より飯本位にして、酒を添ふへき筈の理なきに、慣習上已むなく銚子磁壇の出つれハとて、上位を占めたる僧侶か論調も廻り兼る程醜酌するハ、己か失態ハ兎も角も、施主家の迷惑なるのみならず、仏戒に背くの甚しき者と謂ハさるへけんや、豈に慎しまさるへけんや

○慣習ハ容易に改むへからずと雖も、其不良と認むる件ハ断して自分一己先改正すること人事の本意なるへし、邦俗上下通して客あれハ必茶菓子を供す、若是を呈せされハ不敬、若しくハ不愛想なりとするものゝ如し、去れと好まさるに飲料を与へられ、欲せざるに食物を侷めらるゝも殆んど迷惑にして、一方に客と云へハ忽ち茶菓の準備を為さる可らざるも頗る迷惑なるへし、会飲会食の娯楽ハ別に機会あるへし、要談あり

て訪ひ来れハ、其目的ハ要談に在焉、往昔米才氏と共に才氏の故人リ氏セントルと云るを問ふ、主客款話すること幾んど二時間、強辞するに臨み才氏渴を訴ふ、主人僕を呼ひ冷水一碗を召して才氏に与へ、傍ら予に向て飲を欲せざるやと問ふ、予是を欲せずと辞す、其淡泊なる寧ろ愛すへし、友儀の掬すへきハ茶菓の厚待に限るならんや、茶菓の美に料財を放棄するよりハ、何そ客に対する情好を存せざる

○都鄙通して約束参会の時間を勵行し厳守せざる程忌々敷ことなし、偶一人の厳守勵行せし者も、無己悠然を装ひて多数参会を待合て時間を空費するの不愉快と馬鹿らしき、殆んど耐へへきにあらず、往昔土分の者以上にてハ、時間を守らざることを迭に戒勗しつゝあれと、町人百姓と称する者に到りてハ、寧ろ時間を守りて約束を厳守するを却て嘲りつゝ、彼ハ閑客なれハ等と謂へり、今の世たる時は黄金なりと称して、何れにても時間勵行を口にすれとも、兎角事実とならず、剩へ貴族社会にても随分横著を究めて□然たる者些なからすと聞く、是も澆季人心の隋窳を表する一面の標本なる乎

○職工に製作物を命すると共に、某日時までに調製し畢るを約束するや、某期に先たちて調成すれハ、縦令工事不十分なるも、或ハ不得已して満足することあり、是に反し、約束の期限を経過し、而かも一度のみならず、再三督促せざる可らざるに至りてハ、其不都合不快幾許ぞ、下賤の者さへ不信の責免るへきに非ず、況や上流に出入して士大夫と伍する者彼下賤微々の者にも劣りたる行為あり、敢て恕すへからざるもの乎

○列国来往の首めより、我邦に入る者比較上欧米人に人格の昂きか、多く支那人にハ劣等の者多し、是か爲め吾人心裏に印象する所、自然欧米人を尊崇し、支那人を輕賤す、是に由りて推考するに、我邦人の各国に往来して彼等に劣等視せられ、輕蔑せらるゝ所以の者、即ち我多数劣等民の我国を標榜する所なりとせざるへけんや、我国醜業婦の各地に漫延せる状態に鑑みて略知すへし、抑我長足の文明ハ少数者の間に進歩せる

も、多数に浸漸せず、一方に人口の増殖に従かひ多数劣等の輩ハ、勢ひ他の各地に糊口の資を需要せざるへからざるに至り、遂に欧米人に忌み嫌ハるゝにて、且輕蔑せらるゝも是を一朝に革たむる能ハざるもの乎、豈に慨歎の極ならずや

○世に雪花菜ほと廉にして且腹に充つるものハ他になしと想ふ、往時二三の同友と行鉢に赴くや、不幸にして午餐を請ふことを得ず、直ちに豆乳店に就きて五個の銅穴を投すれハ、一大白玉の目方五百弱なる者を得へし、生塩一撮を乞て四人頒賦して喫し、渴すれハ河流を一掬し以て嚥下す、飲食頗る輕便なり、飽後恰も五候(俟)の饌に譲らず、如此事惟一再到止らず

○時盛夏、偶行鉢して小屋名と云る村に入る、村廟あり、殿宇鎖さず、翠苔堵を湿して塵なく、千尋の杉柏天に冲し、復炎威を視るへからず、頗る幽邃清涼なり、頸に挂けたる布囊の重きを脱下し、廊廡に少憩すや、覚へず華胥に入る、須臾にして渾身冷洩一覺すれハ、四辺既に昏黒にして禽虫亦声なし、急遽束装して帰途に就く、於戯一睡正に半日、實に是快

○江州を行鉢して今宮と云るに到る、一老人揖して曰、村社職を新調せり、本日祭式を挙ぐるに当り、是か書手を得ざるに苦しむ、請ふ公を累ハす、可ならん乎と、予喏して俱に社頭に臨めハ、数十の壮丁各自小硯を前にし、墨を磨しつゝあり、是を合して数升を得へし、以て一器に移さしめ、社前の広庭苔上に職を布延せしめ、一碗の冷水を噴霧して湿润し、而して中筆の疎末なる七八本を一括し、十二分に墨沫を含蓄せり、一株に村内安全と、一株に五穀成就と一氣呵成に塗沫し畢る、環視する者一齊に歎美す、予頗亦得意なり、後里正の家に導れて酒饌の豊饗を享(饗)せられ、且重ぬるに白米五升を以てす、今にして當時を追想するや、己躬ら其大胆に駭く

○一日春興を催す、束装するや直に発し、甘南美寺・谷汲山の両大悲閣を参拝し、霞間谷に赴き、南宮を経て養老に到り、転じて今尾・大垣より岐阜趾を探訪し、西濃の花尽く看悉したり、路程幾許なりしや算すべからすと雖も、其間日子二十二を費す、雲水坊主の暢気なる此類のこと蓋多矣

如此暢気なる旅行の出来得る所以ハ、宗内寺院に就て請へハ無料一宿を許容せられ、中餐ハ最寄寺院又ハ信者に就て之を乞ひ、又船賃橋錢を要せず、加るに鞋子も時に施与せらるゝあり、或ハ剃髪も時に依頼すへし、入浴も投宿して自ら汲み入れ、且焚けハ憑みて為すへし、其少く窮屈と不自由さへ忍耐せハ一錢も費すことを要せず、淡泊清快の状態、王候(侯)の富にも換得難矣

○秋陽温かなる日、起駅より蘇堤を北に笠松に到んとす、同遊二三共に各鬢鬆たるを愁ふ、時午下三点、翠松の下白砂の上携る所の砥石剪刀を陳し、交も首を清流に浸し、鬢髪を剃除す、行人之を視て奇と呼ぶ者ありき、堂々蘇水を一盤の水に代用す、豈に夫奇なるのみならんや、頗る快

○江州日野に近き林中、秋候盛んに松茸の発生するあり、空過すること能ハす、一株を窃取し袂に収む、如此する数度、両袖其斤量に厭く、遂に番丁の監視に触れたり、一行三人均しく番丁の大喝を頂ぎ、叩頭陳謝幾回の後、行為を再するなきを誓ひ、捕獲物を返呈して稍く免る

○僧侶ハ従順なれハ足れり、傲骨ハ其要に非すとハ何の僻見ぞ、仏祖慈悲を事実に徴し、衆生を利益せんにハ断して一種の傲骨を具へざるべからず、又加ふるに廉恥を以てすへし

○何かなる書籍と雖も、刊行したるものハ之を疎略に視るべからず、内容ハ兎も角も、之を刊行したる其人の信念と勇氣ハ賞すべきにあらずや、況や聖賢の書豈に尊崇貴重せざるべけんや、故本なり、断篇なりとて渋紙に張り、屑籠に投棄するハ意なきこと、思ふ

○知足ハ衣食住に限りて是念を存すへし、意志と希望とハ足るか上にも將に進みて充てんことを要す、若夫志望にして其地位を足るとし、安んせハ蓋死人のみ、木石にも劣るへし

○澆季の世に經典を誦し、僧形を固守するハ難有人なりと、之を尊信するや久しからざるに、其人意外の奸悪佞邪なることを歎息することあり

○人ハ何の時何の場合にも不平ハ必伴ふものなり、而れとも不平を喋々するハ丈夫の行為にあらず、之を咽喉に嚼占て、敢て声色に現すへからず、不平を鳴らして止まず、是小人なり

○強弱ハ勢なり、勢ハ主権の存する所に従ふ、主権の確立する所、弱者と雖も輕侮すへからず、主権の確立せざる所ハ強者必しも強ならず、所以に主権ハ苟も仮すへからず、又或事情ありても干渉せしむへからず、之を仮すハ即ち移すなり、干渉せしむるハ即ち奪ハるゝなり、如此して尚勢を持し、且争ハんとするハ、其己を知らざるなり、己を知らざる者ハ夫痴乎、愚乎、世何ぞ痴愚の多き、予偶ま感することあり、此言を為す、的なきに矢を試むるものにあらず云爾

○或人來りて禪家小僧の為に修身書を編輯せんことを以てす、予曰、一部の禪門宝訓なるものあり、修身の要訣となすに足れり、何ぞ殊更に編輯の煩を要せん、其人唯々として去る、予私に謂ふ、禪家修身の要唯に宝訓一部の書に止らず、和漢歴代の祖師種々の著述あり、汗牛充棟も啻ならず、爾るを措て省せず、偏へに新を銜ひ奇を好む、蓋澆季の弊乎

○比丘ハ乞士なり、便是乞食なり、食を乞て生活するの義なり、仏在世の比丘ハ而も高尚なり、尽く大徳たり、大導師たり、其僧格の凡夫に比して間隔幾層崇高なること想像の及ふへきにあらず、今の世之に倣て乞食せん乎、人得て之と齒せず、又俱に語するを恥とす、宜なり、其卑劣陋猥なる、殆んと一見嘔吐せしむ、

予外国に遊び、偶ま一僧の乞食しつゝあるを視て、思古に及び、往時の殊勝なるに想到り、今且之を学ふの行相を感賞せしか、後彼と語するに及び、其似たる非なる所以を知り、感慨に堪へざることありき

○相互の権利義務を保持するを以て標章とし、巧に法文を弄して名を売り、徒らに曲解を逞くして利を貪り、恣に詭弁を舞ハして敢て恥とせず、時に黄金に依りて人を毀傷し、又奸譎と結託して冤毒を与ふ、而も紳士たり、公吏たりと称して、意気揚々常に大言壯語す、吾人其為人を悪くむ

○三社託宣と称し奉るあり、天照皇大神を中心に大書し、左右に八幡・春日の両宮を配す、此幅本を草房に掲げ、祭日等にハ祝酒を供へ、主人を始め家族一般其前に羅拜するを例とす、此習俗今に山間僻陬の地に存せり、淳厚の俗太た愛すへし、軒頭日章旗を掲ぐるに比して奥床敷心地せらる

○墨何かに良しとて、硯池不良なれハ墨色頓に耗す、不離不即の間自ら妙趣あり、試に看よ

○藤ハ樹に倚藉して、高く秀て地に依伏して遠く弥蔓す、依る所あるもの常に此の如しと雖も、若其依る所なきものに至りてハ、松柏の亭々として雲を衝き空を凌ぐあり、細草小草各其処を得て各自に春秋を占む、好人間の標本たらずとせんや

○世の治務を識る者必ずしも学者のみならんや、章句の末枝に拘泥し、世を謬り、人を害ふこと往々些なしとせず、村夫子蓋治務を弁するものならんや、筆端に出師表を現ハすことハ、何人も敢て難しとせざるへしと雖も、孔明の至誠なくんハ一片の画餅のみ

○長風に駕して蒼空に御し、人間を下瞰して任意に翱翔するの愉快ハ、吾人得て望むへくして行ふこと能ハす、唯万噸の輪船に坐乗して大溟に遊び、洪波浩渺の間に浮沈して、天地に独嘯すへきことハ之を行ふこと敢て難からず、吾人ハ吾人々力の容るす限り世を蒼溟に避んとす、夫子桴に乗て海に浮ふの語、其所由蓋知

り難とせず

○圓悟禪師ハ蜀人なり、夾山に在りて雪竇百則の頌古を拈弄し、碧岩集と称し、百代和漢の叢林に欽重せらる、禪師曾て出師表を見る、毎に涕泗滂沱たり、衆に謂て曰、宗門中の事只是耳と、圓悟の此言其何の書に出たるや、未だ詳かにするなしと雖も、予か師嘗て為めに言ふ、請識者幸に其本抛を示せ

○出師表を見て泣かさるものハ忠臣に非ず、陳情表を読んで泣かさる者夫れ孝子に非すと云、今世此二表に対して善く泣く人ある乎、殊に吾人僧侶にありて延て宗門中の事と合し、考へて常に此表を愛読する者ありや、敢て問ふ

○楠廷尉曾て途に一僧に逢ふ、進て益を請ふ、僧曰、公の名什麼、廷尉曰、正成、僧曰、是什麼と、廷尉忽然として省す、遂に其僧を請して家に帰り、供養すること数日、親炙服勤す、僧ハ便ち関山国師なり、廷尉の生涯国師辛辣の機鋒に触れて、遙發揮するもの些なしとせず、就中兵庫の一則大に看るに勝へたるもの蓋所由あり

○鳥尾得庵偶鉄牛（播州常光寺）の席に在て揮毫す、一面を打して曰、是什麼と、鉄牛忽ち其筆を奪ひ、之を庭下に抛擲す、庵視て聞々如たりと、鉄牛親く為に語す

○伊達自得和歌を善くし、又機智に富み、自負すること多し、予偶彼に到る、便謂て曰、自得ハ三十一文字、仏身ハ其相三十二、那の一点何れの処に著くと、自得手を斂めて曰、如是と、一座措くことなし

○陸奥宗光ハ自得の男なり、弁才を以て聞ゆ、一日自得の席に於て同僚二三と一心の所在を論す、宗光忽ち自己の鼻頭を按して曰、宗光の一心是に在りと、自得徐るに顧て謂て曰、吾儂児輩の為めに如此厄介物を産み付けすと、一座嘩然たり、宗光遂に此厄介物を負て其一生を了す

○李俊鎔と云る人、聞く韓国の王族なりと、予偶相見す、彼援筆曰、祖為何んと、予答書して曰、金陵殿上行船揚子江心走馬と、彼視て瞭然たり、予懐にせし関山国師略伝一冊を出して呈す、彼之を手にし、得々たる趣あり、茶菓を侑て遂に別る、後思に彼に狗肉を蔵して羊頭を掲ぐるの才なく、遂に方木円孔に投するの痴を演せしむ、此に就て転た交互言語を通ずるの便せざを感ず

○何かに瑣々たる神祠仏堂たりと雖も、当初人民各自の信仰によりて建立せられ、年所を経て今に至りしものなり、想ふて是に至れハ、崇敬し保存することこそ吾人後輩の先輩に対する礼度なるべきに、取扱に面倒(衍)ななれハとて、之を合併し、之を毀廃せんことを懲懲せらるゝとハ、抑も何等の意ぞ、俗吏の醜悪くむへし

○僧侶に妻帯を公認するや否やと云ことハ、某宗派などにて是れか問題を起し、世上種々の議論些なしとせず、予私かに思ふ、其妻帯公論認如何んを論するよりハ、先僧侶に対し売春婦・酌婦等を引張り込む、便ち素性正しからざる婦人を寺院に入るゝことの不得策なるを自覚せしめ、是と同時に相応の資産を有し、相当の教育ある者を延て正式結婚(仏道結婚式を制定するも亦妙なり)を為すこと敢て妨けすと訓示するの好きに如かず、爾かすれハ、寺院保存の爲め、又或ハ間接に布教を為すの幫助ともなるへき乎

○尼僧の中古今通して殊勝の行持ありて、幾んど男僧を凌ぐの概ある者も些なしとせざれとも、尼僧地なりと標榜して尼僧代襲の寺院たらしめ、男僧地と區別するの必要ありや、尼寺院多くの内容を見よ、且つ是れ二止住する尼僧の多くを見よ、布教伝道を以て任とするありや、或ハ一種の魔窟ならざるまでも、唯夫糊口の爲めに念仏誦經を銜売するに止るならんや、去りて尼寺院を廢し、尼僧を滅亡せよと謂ふにハあらざれと、尼寺院必ずしも尼僧の專管とせず、一般寺院と同じく独立布教に堪ゆへき僧を住せしめて、差支なきに至らしめ、又尼僧にハ婦人相当の余業一般婦徳ト云る女兒特種の道徳より延て、便ハち裁縫料理法等ハ勿論、看護人などとして社会の用を為すこ

とを勉めしめハ、自然に我仏教の利を増益するに赴かん乎

○寺院堂宇の柱に、近頃本尊何仏の彫像ハ何官の調査により国宝に編入せられたりと大書して是を掲ぐるを見る、往時ハ三国伝来とか、何高僧の作とか称へて靈驗著大なりとし、貴賤の信仰も啻ならざりしに、今ハ官の査定となり、国宝なりと誇称せらるゝに至る、而も信仰の程度に於てハ今昔の感なからんや、帝室博物館などに小大の仏像像を委託して、物品と同一に陳列するに至りてハ、吾又其言ふ所を知らず

○神仏の靈驗著大なるハ唯一の信念に在焉、其神体仏体等の円満なると欠損なると二關係あらざるへし、而して又誰の作と云るも、畢竟其誰の道徳を崇重するの意味に於て之を稱贊する所以にして、凡下の作なれハとて、是を以て累を神仏に及すハ僻見なるへし

○予幼時、名人尾上多見藏の劇を観る、多見此日熊谷に粉す、黒威の鎧を着し、紅面豊容黒毛の馬に跨り、日章の軍扇を満に開き、花道を出るや遙に敦盛を認て名乗る処、真に迫り実_ニに当る、好一個の熊谷源平合戦を眼前に映出す、今にして其音容彷彿たり、且鞍上に人なく、鞍下に馬なしの格言を連想す、其後二三回他の後進俳優か熊谷に粉するを観る毎に思多見に及び、多見の意氣を愛すると共に、他の兇戯に類するを憾みとす

○判れて陰陽となり、人其間に介生して各立し三戈となり、産する者必ず五形を具ふ、是正なり、陰陽其位を上下し、三戈時に転換し、五形各自其闕を補ふ、是奇なり、伝ふる所の花道、其何れの流義たるを問ハす、生理を素とし、幹条カ藥葉片々に各出処を殊にすれとも、畢竟一元一体にして正中に奇あり、奇中に正あり、交互変化して幻々妙々の態を呈す、直きもの曲れるもの各其処を得て自ら正中を持す、心理自然の運用花道に於て玄味の存する在焉

○赤穂義士何れも剛正方直の者なれと、就中堀部安兵衛・武林唯七ハ其華なる者なり、或時広嶋の本家浅野にて、浪人小林平八郎を召抱へんとて、是れの勝負の試合を本藩に求めたるに適當の者なかりけれハ、支藩なる赤穂に向て其人を尋ねられけるにより、遂に安と唯との二人を以て之れに応ずることとなりぬ、却説試合の場に臨み、二人各先を争ひたるに、抽籤にて前後を定むることとなり、安ハ先を得つ、唯ハ後を得たり、小林ハ予て安か高田馬場の件を聞きたることゝて、油断せず双方立合て二三合打闘しける、傍觀しつゝ居たる唯ハ、突然出て、小林を引担ぎ、五六間抛出したるにて、是を視たる立合人及一方の安ハ無論、上座に在りたる主候(候)を始め、何れ一座の諸士只管唯の無法なるを怒罵せざるなし、抛出されたる小林只惘然たり、殊に主候(候)の怒り甚しく、手打にもせんす勢(と脱力)なるに、唯ハ悠然として頓首し、且曰、今日の試合若過て安か負とならん乎、惟り本藩人なきを示すのみならず、支藩赤穂の恥辱ならずとせず、故に突然途中に手出し、たるハ、立合人双方に花を持たせんか為めなり、是に於て幸に互角とあらハ、罪ハ某にありて、彼立合人にあらず、某を存分の罪科に行ハれて可なり、而れとも凡士の戦場に在るや、横合より飛び出て、朋友の危急を救ふこと其例乏しとせず、彼小林にして格別の劍客ならんにハ、是等の用意あるへきに、某をして是を敢てせしむるの間あらしめしハ、返へす返へすも未熟の致す所なりと思はる、依て考れハ、小林ハ敢て高禄にて召抱へらるへき価値の士に非るなりと臆面なく述るにより、主候(候)始め一座の者其分疏の理あるに感しける、是に反し小林ハ面目を失し、其夜(密)蜜かに脱し去り、後上杉に仕へたり、元禄十五年吉良に事あるや、小林ハ上杉よりの附人として同邸に在り、無類の働作を為し、中にも安と唯とに当り、互ひに名を掲げて劇しく角逐し、遂に二人の爲めに撃れ殞る

夫れ人の潔き所以のものハ、節のみ千万の富貴を積むと雖も、節にして之を缺かハ腐虫なるのみ、何かに技

倆抜群なりと雖も、何の祟ふへき所あらん、小林の如き出処を失するか為に、後世に称せられず、而れと先きにハ節の為に屈し、後にハ節の為に死す、寧ろ深く之を憐まざるへけんや、唯と安とに於てハ世自ら公論あり、今是を言ふの要なし

○大西郷ハ国家の元勳なり、不幸賊名を負て瘞る、後朝廷優詔して位階を賜り、其子父蔭により候爵(侯)に列す、国家の彼を遺れざる所以なり、而れとも彼地下に甘受するや否

○見地何かに明白にして機鋒峻峭なるも、境界便ハち処心の卓拔不羈なくんハ、大に欠る所あるに似たり、見地明白にして処心卓拔なれハ申分なれとも、両者其一に偏してハ何れを採るとせん乎、寧ろ処心の五月蠅からざるに左袒せんと欲す、世往々に見地明白なれとも、境界汚悪なるか為め、棄てらるゝ者些しとせず

○古鏡照心と云、何そ必ずしも經典に局せん、裨史小説より以下陋巷の俚語と雖も、放棄し難き趣味あるもの、敢て些なしとせず、資用して我屋裏の物となし、分明に咀嚼して胃底に嚙下すれハ没量の滋味となり、榮養の成分となるへし、所謂酥酪を変して醍醐となす

○神社仏閣にて発行頒給する御符守札の類、伊勢大廟を始め何れの地にて多く定価を付し、販売物となす、往昔ハ參詣人か恭しく之れか授与を請ふと共に、若干の志納錢ハ報賽の至誠を表彰せんか為に奉納したるもの也、此くしてこそ神明仏陀の威徳も奇しかるへきに、今の如く宝符の大小によりて價格に昂低あるか如きに至りてハ、其威靈を汚損し奉るのみに止らす、一種卑陋なる心地に禁へず、改正の要ありとす

○風致者天然の美を存し、俗界の造作を離れたるを貴しとす、伊勢大廟の如き、神代の古より斧斤を加へたる痕なき老樹の亭々たる、言語に絶して神々しき心地す、加茂・春日・八幡等皆是なり、寺院の如き全く然り、天然の境致を占め、人工に依ることなくして其美を恣にする者、自ら四禪に遊ぶの想あらしむ、爾るに

公園也、神苑也等云る名の下に、俗氣満々たる小巧を施為し、天然の美却て傷残せらるゝに似たるものあり、豈に神靈の為に感慨を奉るに踟躕せんや

○門標に某老師碧岩録提唱の榜示あり、一日去て其提唱を聴く、第一則を拳揚す、本則より雪竇の頌古及圓悟の垂示評に至る、弁々流れ倒瀉の如く、巧みに舌端を鼓動す、爾れとも始終只是一片の義解のみ、話頭糟粕のみ、恰か他の売講者に類す、毫も祖師意を揮擢するに非ず、死蛇を弄して活竜たらしむるの手段なし、是を聴く者果して何等の用を感受する乎そ了々たるの如し、予密蜜に之を憐む

○生者必滅会者常離とハ言へ、死の極より悲しきハなし、其中死すへき当然の寿を以て滅に就くハまたしものことなれと、縦令理に於てハ死する其時そ、便ち当然の死期なりと、或ハ曉らめ得へけんも、死すへからざる死を急ぐ程悲み多きハ無るへし、且夫吾人の至情ハ畢く虚影のみ、唯死に臨みてハ虚影全く尽て天真流露せり、近松か作曲中にも心中物の多き、蓋彼か人生の至情を曲露し、表白する上より見て、其死すへからざる人の為將に死すへき特態を画出し、以て天真独露一片の赤衷を動作と言詞の上に現ハしゝものなるへし

○明治八年頃、大教院と云る廃せられて、神仏各分立し、東京各所に各宗各派割拠して旗幟を建てたり、臨濟宗ハ関無学管長たり、今北洪川大僧校長たり、後ろにハ由利滴水・荻野独園・釈越溪の諸師あり、曹洞宗にハ久我環溪・諸岳突堂、其下に青蔭・滝谷の豪あり、天台宗に赤松・石泉・唯我の諸師あり、真言宗にハ獅岳・雲照・高幢・大崎等あり、浄土宗にハ鵜飼・福田等あり、日蓮宗にハ新居あり、真宗に常磐井・花園及光勝等、下に大洲等の雄あり、今都て亡す、各宗派今昔の感なくして可ならんや

○東京本郷台より上野台の辺りにハ千規多く翱翔し、昼日其音に饜く、彼一片残月の下に啼き、復ひ耳を傾くるも去て迹なきそ、奇賞すなるに喧ましく、聞くに至りてハ雀噪鴉鳴と、一般五月蠅く転た人事に同矣

(欄外)
「□歌に□字なかてかな□ぬことなれハ□かう遠人か□てハ夜更て」

○杜鵑花ハ余り優賞すへきものに非ず、花卉の凋委するや、藁を枝頭に残留し、花片尚ほ凋みて之れに貼す、痴漢か物に固執する略一般

○或時夢に人あり、白刃を揮て吾人心下に擬す、吾人仰視し、其人に謂て曰、吾に一言あり、少時之を放てと、其人刃を外す、忽然として覚む、尚ほ動悸あり、予於之乎、予か平常を疑著す

○文明の利器舟車の便を仮るに就て、屢不便を感じるハ吾人僧家の直綴なりとす、裳に締りのなき、袖の比較的闊大なるに在焉、殊に多品質の脆弱なる、經濟上より打算して不利なるものなり、之を改良して優美を失ハす、而も持久に勝へて廉価に調製する方法なき乎

○海外に一步出れハ、何れの孤島と雖も日本産の売春婦あらざる地なし、是を視て以て吾人同胞の汚辱なりとす、爾れとも無一物の売春婦、彼僥倖にして資産を獲得する者些なしとせず、小にしても毎年或ハ毎月己か故郷に父母の許に若干宛の送金を為すもの多しと云、且つ彼行て群を為すに従ひ、彼か需用の為め日用の雜貨を供給するよりして、終に本邦産物の輸出を開き、意外にも想不到地に物品の販路を得たりと聞くに至りてハ、彼売春婦と雖も敢て侮るへからず

○島国根性とハ其襟宇の寛闊ならざるを嘲るものなり、足一と度海外に出て、各邦各土の人と交り、又ハ各邦各土に至るに及ふや、邦域の大小疆土の汎局に依り、人物風度に偏僻寛闊の差あることを視るへし、自ら陰かに慚愧すること多し、又他の為めに哀憐の情を禁し得ざること鮮なしとせず

○北米航路に二十余昼夜も費したるも、今ハ十三日に減し、歐洲航程の六十日も西亜鐵路を經れハ、莫科より十二三日にして烏港に達し、烏港より三日ならざる正に敦賀に著すへし、一百日も費すの預期あれハ、

世界大抵の都市及附近の名所大略巡覽することを得へし、更に加ふるに、廿日間を以てせハ支那印度も大半ハ到り観るへし、抑も五洲の大此の如く縮みたり、今より数年の後、更に何かなる程度まで経緯を短促し得るや、人智の進むや予測するに苦しむ

○一身ハ需要者なり、万有ハ供給者あり、需要を充す^にも、又供給を稟くるにも等しく各義あり、義を外にしてハ一介も敢て取るへからず、又敢て与へ難しとす、花鳥風月ハ貧富を忒にせず、而も之を樂しむ者其樂しむ所以を殊にす、寒暄雨雪ハ窮達を以て別にせず、而も之れに遇ふもの其遇ふ所に於て感を別にす、依る所只夫義乎、渺茫たる宇宙の間何くに往くとしてか、吾人独立独行の地なからずや

○人生の悲觀ハ孤立に在焉、最大の快美ハ孤立に在焉、嗚呼独立乎、孤立乎、類を同じくするも迹を同じくせず

○宮居の崇高なるを視されハ、争か皇帝の尊嚴を知ることを得ん、往年京都禁闈の莊重なる、將た江戸の雄壯なる、旧囿に就て之を視、且之を想ふ毎に感慨の念転た禁し難し

○国家組織の本位に個人あり、社会あり、利害未た何れに在りや判定すへからず、抑意を正し身を修め家を斉へ天下を治むる者、是個人なり、治者に党あり、農に団あり、工商に組合あり、乃至一邦の主権者も多数民衆の撰挙投票を以て之を定む、是社会なり、前者ハ東洋主義なりと謂ハ、後者ハ西洋主義と謂ハん、兩者の由る所各長短あり、長を採りて短を補ふ、素とより機宜所を得たりと雖も、短に就きて長を害せんとする場合、多く是を視るを何かにせん、前途多感なきこと能ハす

○世謂ふ、吾人ハ多く文明の皮相を輸入せりと、請問ふ、彼に文明の骨肉と云るものありや、若在矣とすれハ、識者何そ一片の肉を分配するを吝む

○松柏生し、荊棘老ひ、雜草百花齊しく叢生し、禽獸魚鼈より延て人類に及ふまで、目を遊ハしめ思を娛しましむるもの、目けて苑と云、好醜美惡を論せず、只管和合して均一同住する、是を僧苑と稱すとハ古人の言ふ所なるか、今の世都市至る所に公苑を設け、又神苑など、云るもあり、文王の囿たるの意乎、蓋其名の美なる、却て実の是に伴ふありや

○拈し来れハ瓦礫（礫外）も是黄金と、又礦物直ちに燃油とハなるへからず、若干の人工と化学の作用と相期して精製し、創めて暗を相くる明となり、物を熟（熟力）する火となり、重きを扛くる動力となる、瓦礫直ちに黄金たるに非ず、是を拈して左右其原に随ひ、茲に黄金の用を為すへきなり、神仙ハ黄金を煮て不老不死の妙薬を製すと云、蓋此間の消息を洩したるものなるへし、人生凡て此の如し、瓦礫を拈して黄金となすの技倆なかるへからず

○一波鼓すれハ千濤動き、一電射れハ長空震ふ、壯絶又又快絶

○一国の大事ハ個人の安危に關す、爾かるに他の大邦強國と角逐輸贏を決するに當り、中に介して利私を營む者多矣、嗚呼悪くむへし

○何かに僧儀殊勝なりと雖も、道義を弁し宗盟厚からされハ、賞するの価直なかるへし

○酒ハ仏是を制し、禁戒中の一に加へられたれハ、之を飲用せざるにましたることなけれと、我邦俗往古より一種の習慣として寺門にて用ゆるも妨げなきことなれハ、飲用したれとて敢て怪しむに足らず、多く飲み、少しく飲む、素とより其人各自の計量あることなれハ、多けれハとて之を悪くみ、又強て節制を脩むるにも及ハざるへし、所要ハ只酒に吞まれざるにあり、爾り（なから）とて酒に吞まれされハとて、仏事法用の席などにて僧侶の醉態を呈するも余り視て心地好きものに非ず

○曰、西国三十三の靈場、曰、四国八十八所、曰、坂東何所等、是縮めて各邦各別にあり、曰、何国三十三所又八十八所と、亦復是を縮めて一郡一郷乃及至一里の中に之を設置し、縮得て又縮め、一嶺一谷の間に於て一二時間を消して八十八所及三十三所を順礼せしめ了すへし、何等の便利方便そ、而して観音と空海と対立して世に応ず、何等の勝縁そ、人迹不到の処別に天地を拆き、邦土をして聚落を成さしむるもの、便是不言の至化とや謂はん

○一家離散して父母に永訣したるハ八歳の時にて、受業の寺門廃毀せられて師も亦歿し、孤身孱々たるハ廿一歳の時なり、而して五十五歳、全く衣食住を奪ハれ、天地の間に放浪せり、予か不幸なる者如此矣、遺骨を保持して世に存す、従是后果して如何ん、只自道心の堅固ならんことを祈るのみ

○世人ハ何かに下評するかハ関する所にあらず、吾人ハ仏道の為め、是法の為め、最大最善最勝最利なりと信したることを施行したり也、而して又多数の人に代りて最劇最痛の苦しみを受けし也、其間毫末も私欲私念なかりし也、一点も疚しきことあることなし、百年の後知る者ハ自ら知らん

○幼時、師に従かい朝熊岳に登り、翠嶂万仞の上に屹立し、東に向へハ蒼海空闊なり、須臾にして髣髴たる富士空に現し、忽ちにして紅暎光を射る、其壮其快其美其大蓋言句に絶す、此時而かも下界未だ明けず、炯霧渺々たり、時に七歳九なり、老て尚ほ当年の景色を忘るゝこと能ハす

○叢林にて紀綱寮の頭首ハ最も人撰を要す、梅谷碧岩会二百余僧の聚会あり、大衆予を推して頭首たらしめ、師家亦之を可す、固辞すれとも容るされず、遂に事に当る、時に廿一歳なり、只夫至誠至勉を要するのみ

○師親長上ハ勿論、友人より賜りたる信書ハ拜閱の後一括して之を保存す、其中の文言、或ハ他人の眼に触れて不可なるものハ之を焼棄するも可矣、多く保存しける信書を以て屏風襖などに張り、常に座右に置之

れに對し往時を追想するや、転趣味あり

詩歌の如きハ推敲潤色を経たるもの多く、中に情真を失することなしとも限らず、信書に至りて冷熱の切情露破して窮ることなし

○詩文章一度綴りたる後、浄書して函底に存し、数日を経て之を閲れハ、必不穩の字句あること多かるへし、修正して収め、又復日を経て之を閲し、及修正すること例の如くし、此く幾回となく限りなく之を行ふ、趣味あることにこそ

○或雜誌に投書せんことを依囑せられ、刊期切迫するや督促を受け、一夜作りの腹稿を走り書して之を寄贈せり、痛く自ら其輕薄なるを辱ると共に、凡雜誌などの世に貴重せらるゝもの多からざるを感す

○人聖賢にあらざれハ必短長あり、吾人ハ其長を視て之を信し之を用ゆ、後其人の短を露ハし、延て吾人を傷つく、往々悔ゆることあり、爾かも及ハす、是吾人の弊なり、不明なり

○昇き昂らるれハ從て極に達すへし、蹴落さるれハ忽ち底に沈むへし、是吾人の本領

○予か袈裟直綴の類より手廻の家具等、見積り価格凡千余円なるもの、三十八年五月中のことなりき、当時浪々の身なれハ、是を封括して竜泉庵倉庫に預け置たりしに、何時の頃にや、何人か之を掠奪し去り一物も亦存せず

後日之を聞く、時の教務本所なる天沢文雅・虎溪筓応・菊池清隱・関鉄堂・東海憲道等の東海猷禪と謀り、釈宗活に迫り掠取を為したるなりとそ

○丈六の二王ハ門牆六尺の柵に住み、指大の本尊ハ廿五間四面の大廈に坐す、此事以て向上の旨に況ふへし
○吾人ハ茶人の態度と其動止の窮屈なると、或者の骨董商的なるを嫌焉するを以て茶道を愛せず、畢竟愛せ

- さるか故に窮屈に想ハるゝなり、且骨董品に対する情味も感し得ざるなり、殊に其茶人の態度の多く閑雅ならざるを嫌ふなり、爾れとも茶道に志すときハ、日用瑣末の器具を取扱にも、又戸障子の開閉にも自然落付の出来るハ妙と謂ふへし、殊に器具を見立て応用自在なるハ蓋此道の一長処ならん乎
- 無銘の短剣一口あり、亡父の遺物にて血付の物なり、函底に蔵匿し、時々ハ之を撿す、凜々たる光芒其懐かしきこと限りなし、惟夫懐かしきのみならず、心地悽愴を感す
- 口に忠君愛国を標榜するも、中に靖猷遺言の一片の精神を發揮せされハ、何の効果も収め難かるへし
- 書ハ最も下手なり、幼時より手習せざるに依る、左れと和漢古今の法帖、又有名なる有徳有道なる人の墨跡等之を視るを樂しみとし、意蜜(密)かに之を欽慕す
- 花道も松月堂古流を少々ハ心得たりし、当時或人か仏前の猷花を為すに付、少しハ心得たるか格好宜しかるへしと勧められたるに素つく
- 茶の湯囲碁等屢次人の侑むる所ありたれと、些しく思ふ旨ありて之れに従ハす、後日或ハ学ひ置たらハ宜かりしと想ふ時もありし
- 詩ハ師百洲老人の慕ハるゝに倣ひて、楊誠齋を本とし、偈ハ遠く寂室大智の迹に鑑み、近くハ忘路集を師としたり
- 漢籍も一と通りハ涉獵し、先日用耳目の及ふ所に差支ハなけれど、只其不才を憾む
- 内典ハ別に師なし、自ら漢籍閲読の力限り大小經論を解決することに努めたり、要する所ハ仏意祖意を会するに在り
- 坐禅も十年程の間た衆と共に朝參暮請して古則も少々ハ調へ、数次師の熱喝瞋奉に接したれとも、人の為

めになる程の得力なきを何かにせん

○経論ハ坐禅工夫を為す已前に於て研究すへし、坐禅して一知半解を得るときハ、性相や名相を算調へなす殆んと迂遠となりて精思研鑽するに懶し、蓋一經一論の大意及要所ハ参得して既に会知すれハなり、左りながら古鏡照心と為すへきハ格別とす

○仏陀も祖師も四弘願輪に乗して来往し、吾人も此願輪に乗して此世に在住せり、左れハ是点に於てハ彼も此も敢て徑庭なきものゝ如し、惟夫彼ハ先覺にして此を引接し、此をして彼と同等の地位を証せしむ、彼の慈悲の恩誨に酬ゆる所以の途必講せざるへからず

○仏に仏の神通妙用あり、人に人の神通妙用あり、蠢動含靈水土草木より沙石針芥の微類に至るまで尽く神通妙用ありて存す、相互の間に神通妙用を交換し利用し、以て此世界を成立す、而れとも悪しく神通妙用を応用すれハ、仏も或ハ魔となり、人も禽獸となり、乃至沙石針芥も遂に邪魔となる

○物価の相場表を覽て家計を理し、己の費を計理する、大に善し、若是れによりて暴利を貪り、奇利を博せんとするハ甚た悪くむへし

○予壮時某所に投宿を請ひ、雲水記（投宿僧侶の住所師名及自諱を自署せしむる一種の名簿）を署せしに、主管の役僧予か署せし文字の端正ならざるを叱責すること諄々焉たり、予忽ち悔悟し、爾來文字を記すに略字省画等を為すことを慎しみ、又努めて文字の斜歪せざることに注意せり、其主管僧たる四十年前已に物故し、今復見るへからず、深く其徳を思ふ

○酒烟の害あること何そ必ずしも青年者のみに局せんや、老成人と雖も、喫量其度を過くれハ啻に身の累を召ふのみならず、精神亦昏耗するに至る、所以に一度之を嗜好すとも、其害たることを自省せハ、断して之

を禁すへく、已むなくハ節して可なり、而るを法を制して以て未丁年者の用を禁せんとす、法治国の為政者なる老婆心なるもの乎、一面に於てハ之を謝し、一面に於てハ其不覺なるを正さすんハあらす

○維新前唐人と云ハ尊敬の意味を有したるに引換へ、今ハ支那人と云ハ直に侮辱の意を表す、抑我邦の文化たる、最古支那の余音を受け、礼楽刑政ハ勿論、風俗の微までも尽く彼か賜によりて福利得を、且最近の文明も之れによりて幾分の輸入を得しことを想像せハ、生勝彼を侮辱するの不当なる、其非或ハ吾に存すとやせん、廿七八年戦役により彼か内胃を見透かされしハ余儀なきことながら、其前年故丁提督か北洋艦隊を率ひて来りて、神戸沖に投錨し兵威を視したる時の感ハ如何ん、彼を思ひ此を考へ、已往に遡り将来に及へハ、彼此の間無量感慨なきこと能ハす

○我邦に来往する部種の支那人を以て支那を見るハ蓋僻眼ならん、況や封域の闊大なる、富源の夥き世界当さに無比とす、彼にして一たひ政度を改め、国力を充実せハ、世に覇たる甚た難からざるへし、果して如何ん

○往昔士大夫の語に、両刀の手前と云ることあり、礼義廉恥皆両刀の手前によりて保持せらる、今文武の官吏此語あるを耳にせず、僧侶にも袈裟直裰に対してと云る語あり、是も今多く聞かす

○受業地なる山田常勝寺ハ明治二年廃せられたるか、比較上元とより貧なる寺なり、寺の厨下一歳の燃料ハ後丘一帯の地に生する芒なり、毎年冬期に入り、芒の枯るゝ頃之を刈取り薪となす、凡三百束、又寺の境域周圍多く柴垣なり、是も冬期に至れハ毎年修繕を要す、之に用ゆる繩を要すること二万尋に下らす、所以に秋末より冬初に及てハ毎夜生蠶を撃ち、繩を糾ひ、又且くれハ鎌を手にして竹木を縦横す、手尖と云ハす、脚下と云ハす、常に小疵の絶へたることなし、是を勤むる尽く小僧の役として、時にハ老ひたる師父も役を

督せらる、又交番に炊事に従かひ、且内外の洒掃ハ各区処を分て之に当る、是も小僧の役なり、偶ま僕の司る所の米搗麦搗を始め、菜苑の耕耘も助力せざるへからず、師誡て曰、禅侶ハ如此せされハ、他日大僧となりて叢林に入りし時迷惑す、是以に努力て是事に従ハざる可らずと、蓋師父の慈悲、後年大に思ひ至ることあり、泣然たること久矣

○江州日野青源寺に到り、宿を乞ふ時既に初夜なり、蓋是日安濃津（伊勢）を発し、土山に宿せんとの予定なりしかとも、日晷尚ほ高きを以て脚程を延ハし、遂に是に到れるなり、凡投宿を乞ふ者必ず黄昏前ならざるへからざるハ、素とより守るへき吾人の規則なるを知らざるに非すと雖も、一方にハ日尚ほ高き土山にて投宿を乞ふも亦た許るされ難き所なるにより、此くハ時に後れて是寺に到るなりけり、却説既に初夜、何かに陳して是を乞ふも、執事固く執りて容るさず、果てハ門端にて一夜を留止し、墜露を避けんことを以てしたるに、是れハ勝手たるへしとて允諾を得たり、謝して門牆に傍ひ扉端に至り、複子を卸し合羽を出して敷物とし、袈裟文庫を前に結跏して坐す、時に秋月天に懸り冷風稍く襲ふ、澗泉近く咽ひ、草虫荐りに叫ぶ、心下湛々たりと雖も、些しく飢餓の来攻するあり、爾れとも終日遠脚の疲労ハ忽然として予を誘き、黒甜郷に入らしむ、曉鐘一撃覚め来れハ霜氣肌を刺す、残月を追て細泉に面を洗滌し、行李を整理し威儀を具し、復ひ厨下に伏して点心を乞ふ時、早きか故に厨丁訝るものゝ如し、夜来門宿の由を歴序し、始めて三碗の淡粥を供せらるゝの賜を受く、其時の快絶と壮絶の別趣味を感せしこと今尚目前に彷彿たり、是予十六歳の秋の事なりき

○往昔幾んと一閩年志州の小庵に寓す、庵ハ寒村に在り、村民尽く男ハ漁し、婦ハ樵す、如此勞動（働）すること終年一日も嘗て休業せず、閑を伍する者迹を絶つ、庵主三時課誦、二時粥飯の外、又努めあることなし、最

も無聊を感ず、庵に四書及唐詩選の故本各一部あり、何代以前の物たるを知らず、鼠溺に汚れたり、其他又読むべき物なし、四書と唐詩読了れハ復首めに反り、幾回なるを知らず、何かに貴き書にもせよ、如此せざる可らざるに至りてハ、殆んと倦み、且勞す、而して切に交友あるの軽んず可らざることを感す

○内典を読む者末疏に就て義解を下し、多く經理の主実に通せず、蓋経の実意に通せざれハ内典を讀て何の益あらんや、予意ふ、内典を讀んとせハ、首として先仏意を理會すへし、一經の主旨何れの時何れの所に於て何の爲めに説法せられしやを研究し、又最後に仏ハ何の爲に世に出てしかを併し考へて、徹底明白に見解し、而して義解末疏に因り参照すへし、末疏なりとて祖師各一世の汗血也、必疎忽に看過すへきに非ず

○明治廿四年濃尾の震害ハ未曾有の変なり、民間の事ハ謂ふ迄もなく、寺院の被りし損害の算些少にあらず、莫大の復興費以て信徒檀徒に依りて得らるへきに非ず、於之乎、大洲（本派）、渥美（大谷派）、加るに予三人鳩首計議の果、宮内省に請願し、濃尾兩國被害寺院修理の爲め、熱田白鳥御料貯木所に保留せらるゝ木曾材十萬株を無代価下附せらるゝ乎、若くハ之れに代るに金三十萬円を頒賜せられん乎を、時の総理松方・内務品川子等の同意を得て、数次宮内大臣に請ひ奏上を願たれとも、其事遂に允容せらるゝに至らずして止みたり、後日熟考するに、此願にして允容せられて、兩國の寺院其恩賜に浴するに至らハ、蓋不可謂の罪惡其間に發生し、不測の害ハ却て震害よりも酷なる結果を生したらん、彼此想像するに余りあり、当時岐阜の疑獄、小崎知事の退官などに徴すへし

○予始て遊方す、師惠与するに金二歩、以て鞋資に充つ、是を受くるや封着し、筐底に秘す、十余年間保存して未だ曾て其物を改更せず、又一人の同志と共に丹後の文殊に詣せんとす、岐阜を発するに蒞み、二人の囊中合して金二銖・銅七十錢あり、行程常に遺鞋を拾ひて之を用ゆ、前後往復四十日余を費し、岐阜に還り

て所持金を算するに、余す所尚ほ五百六十錢を得たり、二人顧て一笑す、是時金一銖の小銀ハ当錢四百なり
き

○予壯時麻柄一領を新調せんとす、価格金一步一銖強を要す、春秋二期の制間暇を乞ひ、四十日余独行分衛して所弁を了し得たり、一步一銖当錢二貫九百文也

○一叔母あり、尾張國中島郡山崎に在り、家世医を業とす、母性淳厚にして儉なり、躬ら栽培し、木綿を採取し、之を紡し、之を績し、且之を染めて機に上し、又裁して一領の直襦となし、為に之を贈る、予是を受けて悲喜到らざるなく、丁重に襲用し、二十年余其恩袍に接したり、母四十歳ならざるに逝く、法名を蓮城院智香と云、想て此に及ふ毎に涕泗下るを覚へす

○廿七八年戦役の時、或衛戍病院に後送患者の慰問に赴く、壮丁の負傷して半ハ不具となりたる者を看て、坐ろに不憫の情禁し難く、中にハ老父母又妻児等の傍らに看護しつゝあるを見てハ一層悲哀の感深かゝりしか、末後一室に花柳病に罹りたりと云る一団の病者を視てハ、殆んど挨拶の語も出し能ハざるに至る、夫慰問者に在りてハ患者平等に為すハ当然の事なれと、敵前に生命を賭し負傷して痛苦する者と、自ら多く招きて花柳病に累る者と、両者に対する情に於て自然徑庭隔意の生るハ免れ難き、一種の私情と謂ふへし、吾人(て厥カ)にし口に慈悲を談すれとも仏に遠き、以て推知すへし

○吾人の味方と憑むへき者我一身の外なし、一身と雖も時に吾人に反対す、蓋俛ならぬ世乎

○幼時父母に訣れ、兄弟離れ、祖父母・伯叔父母あるも亦省せられず、遂に決して僧となる後、僧業屢全からずと雖も、衣食住を失ハす、偏へに如来白毫の恩光なり、是を思ふ毎に身ハ針の蔭に坐するか如し、売僧なりと人ハ謂へ、只是個の恩を知る

○能あり、不能ありと云ることハ、他の視て以て下評するに出る者多く、自ら能不能を弁する者蓋鮮なし、仏ハ万能たりと雖も、尚ほ宿業を回避すること能ハす、基督にして万能ならハ何必すしも好んで磔に就くことをせんや、惟夫能と不能とを弁識して、道義に依り人倫の大本を明らかにせんことを勧むる、是主教者導師たる人の本能

○竜泉厨下の粗食を嘲る人あり、竜泉経済の情況を知らされハ左もあるへし、外觀の美なるに比し内容の窮迫なる意外なり、予ハ躬ら粗食して一員にても多くの徒弟を扶育するを以て、住持の本分なりと心得て然かせし也

○衣服に美を衒ふことハ予か最も悪くむ所なり、されと或ハ本山を代表し赴請せる時に、威儀整清ならざるために、本山の威嚴を損墜せんことを畏れて、無己に資力の及ふ限り袈裟直裰等に綺羅を飾りたり、而れとも是を披する毎に忸怩たりき

○学徒に科学を研究せしむるハ、専ら布教伝道の資を弁せしめんか為のみ、所要ハ応灯二祖の恩に加へて、我微笑塔哺乳の慈に答報せんのみ、自らはを信じ、常に此義を發揮するを努む

○竜泉に在りて平常朝課ハ曙光已前に之を畢るを例とせり、人々其夙起の無益なるを議する者ありたれとも、予ハ只住持の本分を守るに於て其職を悉したるのみ

○予か御遺形奉迎の爲め暹羅に向ひたりしハ私好にあらず、其所由ハ或宗派の間に年来反目し、動もすれハ醜態を暴露せんとす、於是乎、或宗派より特に是を憂ひて予に誘請せらるゝ者あり、殊に臨濟各派の注意もあり、不得止して之れに応じたるなり、予渡航の後果して各宗派会に於て某々宗派衝突の件あり、其累延ひて我仏道の一大和合海を攪乱して復取捨すへからざるに至れり、幸にして海外に汚辱を遺すことハ防止し得

たるに似れとも、内地に存する潜慮の印証ハ掩ふへからざるを悲しむ

抑御遺形奉迎の主旨ハ、御遺形の下に内にしてハ各宗派の統一を慮り、外に於てハ南北を混融して用て東洋同報国の平和を維持せんことを宣言せし者なれハなり

○大菩提會長の無責任無能なると、各宗派委員の不明無識、加るに不誠不実なると相期待して、御遺形ハ強奪せられ、費用弁償ハ遁脱せられて、全く名古屋人士の為に欺瞞を逞しくせられたり、而れとも強て彼の無能無識を尤むへからず、結局各宗派管長五十の頭顱に節義と廉恥の血液なきに依るのみ

○金銭出納を司管する者、世に是を會計と稱するを例とす、予ハ思ふに怪徑の文字を充用するを至当とすへし、何んとなれハ其当事者多くハ或怪しき小徑に出入するを以てなり、亦是抱□者有罪の類乎

○僧輩の用廻ハ専淡泊なるを貴ふ、俗土にして僧の如きハ賞して尚余りあり、是に反して僧の俗土に似て俗よりも俗なるハ嘔吐の氣を催す

○金銭の為に名譽を犠牲にするあり、名譽の為に金銭を散失するあり、名譽と金銭ハ離るへからざる關係を有す、而して又金銭に窮すれハ名譽も從て失墜し、名譽を失すれハ金銭も亦縁を絶つ、世多く名譽と利財に波々役々たる、蓋所以ある乎

○三十三年政府提出の宗教法案ハ、我邦固有仏道各宗派の慣例を壊敗したるものにして、仏道にとりてハ勿論、國民たる僧侶の甘受し能ハざる法案なるか故に絶体に反対したり（山県有朋ハ内閣総理大臣たり、提出の責任者たり、平田東助ハ法制局長官たり、斯波淳一郎宗教局長たり、俱に原案説明及維持の任に當る、各宗の中惟り本願寺派大谷尊是を賛成す）、此時に際し、反対の理由を条陳して貴衆両院の各議員に提示し、否決せられんことを誘告しけるに、各議員カ宗教に對する冷淡の度ハ幾んど零落なるに驚くへく、偶勸告を

容るゝや添ゆるに黄白の多寡を以てし、贈賄の物なければハ一顧せずと云る或陋漢も頗る在りき、深く感し、且歎惋せり

○三十四年春、日本大菩提会時の役員ハ鴨東銀行より十万円を借入れ、大菩提会々金を以て漸次償還するの約を締結す、無余儀事なりとす、左りなから此契約中に御遺形及其附属一切の物品を抵当とし差入たり、駿くへき失態たるや言句に絶す、當時事に主たる者、曰、天台宗村田寂順、曰、同宗蘭光轍、曰、妙心寺派後藤禅提、曰、時宗河野良心、曰、日蓮宗田村豊亮、曰、曹洞宗有沢香庵、曰、真言宗小林荣運、曰、西山派青井俊法等なり、特に是に其宗名姓名を署し、百代の恨事を記する也

〔欄外〕
○本願寺派名和淵海、大谷派土屋觀山、興正寺三原俊栄

○御遺形ハ尊崇すへき、吾人信念の中心なり、殊に暹羅皇帝か我邦仏教徒に頒与せし宝物にして、宗派管長と雖も私有視すへきに非ず、爾るを軽率にも是を財用の抵当となし、俗土俗物の手に委せんとす、憤慨せざらんとするも得へけんや、失態とや謂ん、恨事とや謂ん、吾人死すとも此恥辱を何かにせん、爾るに是を視て是れか恥辱を意とせざる各宗派管長の意句地なきに驚く

○御遺形に対し比較的深厚なる關係を有する予ハ、如此失態を目にし耳にし、之を放棄するに忍んや、憤然立て力の及ふ限り救済の策を講せざるへけんや、而れとも遂に禍害の此躬に至るを省せず

○丈夫節ありて存すへし、節なけれハ死するも同じきなり、進退節に根し、節を全すへし、貴賤貧富なるものハ常に卓然たる節に伴ハす、富貴も浮雲の如くなれハ、貧賤も亦固定すへきものに非ず、豈に夫常態あらんや、惟節のみ生死古今を一申し、範を宇宙に留むへきのみ

○日本大菩提会同盟各宗派（現在宗派の中、浄土宗・妙満寺派・不受不施派・興門派・寺門派・本願寺派・

錦織寺派ハ同盟に加らず、或ハ中途にして脱す）ハ、御遺形奉迎事件発端より最初創立の当時一切の用費ハ債務を起して是に充て、一銭一草も醸出せしことなきにあらずや、当初数度の会議、又奉迎費及暹帝へ進献物品購求費の如きもの、其奉迎使たることを引受たる妙心寺派・大谷派・本願寺派・曹洞宗にて各数千円ツ、を取換支出したるにあらずや、奉迎の事より奉安事務に及び、殊に大菩提会拡張の経費たるや決して鮮少にあらず、是を既に議決し、是れか費目を詳認しなから、各自一銭も是を支出するとせず、而も一方大菩提会負債償還の事、措て省みすとハ何かに其責任を思ハざる無神經の酷たしき、蓋驚くへし、本願寺派の如き、大菩提会創立にハ不同意なれとも、御遺形経営費の中へ式万円を寄附すへしと昭著として書面を提示しあるに拘らず、其主者光尊の死を口実として遂に出金せず、其倨傲の動作頗る疾くむへし、況や大菩提会債金を万一にも名古屋有志等より償還せされハ代弁すへしと唱言し、証書を出したる曹洞宗（代表者弘津説三）・真言宗（代表者土宜法竜）・日蓮宗（代表者津田日厚）・天台宗（代表者木村観純）等、各宗の無責任不信なる、是を何んとか言ん

○予当年、末世比丘識羞否、謾尋仏骨入暹羅の句あり、抑も大慈父世尊の靈物を親しく手に接して、是に之を檢閲し、又暹帝の優渥なる待遇を蒙りたり、識羞の字拈提し来りて悲む

○仏教百年後の情態を推測するに、喜ふへき現象一もなく、転た悲觀に堪ゆへきもの多し、予ハ数十年來各宗派の間に介在し、各般の事情を詳知するを以て一層此感を切にす

○丈夫存せざるへからざる者ハ一片の俠骨なり、婦人すら或ハ是を有す、而れとも悪しき方面に立てハ賊となり、善き方面に向へハ仁人となる、是を分弁する一に義にあり、義とハ曰く、人たることを知るのみ

○廿七八年及三十七八年何れの戦役にても連戦連捷ハ勿論、国民勇敢の氣象ハ惟海陸戦闘の上のみならず、

老幼男女後援の間たに溢横して遺憾なく發揮せらる、左りながら戦局に至る毎に多く失敗の嘆なきこと能はず、国力の容るすへからざる内情ありて、此の如くと云ハ、謂へ、若し錯て是に反し連戦連敗し、縦令寸土にても他の為めに兼併せられ、一部関税の如きも償金の抵当として幾年間他の領有に任し去らざるへからざる不運不幸に際合せハ、吾人人民の苦痛果して如何あるへきそ、聖天子上に照臨し給ひ、良臣猛将胥補佐して幸に好結果を収め得たるハ厚く謝すへし、吾人等須らく戦争に負け、講和に失敗せる亡国の情態を想像すへし、吾人ハ敢て戦勝熱の熾盛なる同胞に一言す

○某政党中にて有力なる某(名を掲ぐるに忍ひす、是人遂に横死す)の如き曾て謂ふ、凡或一件をして議院に議員の多数同意を得んこと、操作元とより易々たるのみ、惟夫黄白を投するの多寡により決すと、豈に実ならずとせんや

○功利の思進みて仁義の途廢す、百代の後ハ且置て問ハす、將に来年を何かにせん

○関実叢ハ三十七年秋吾人等を告訴し、中刑を求め、一方にハ是れに依りて銀行を陥倒し、素手に公債証書を取返んとの謀計姦略なりしに、此凶ハ大に外れ、惟吾人を刑事に処せらるゝの迹のみを収めたり、彼ハ某々等弁護人等の教唆に出て然かせし者なるのみならず、時の部員二三の野心曲見に基くものなること火を睹るよりも昭らか也、結局妙心寺の不幸を來たせしハ、彼実叢か不明を憐むの他あるなし

○妙心寺基本財産として貯蔵せる十余万円の公債証書ハ、三十八年六月時の教務本所ハ銀行と共謀し、是を処分し、全部を銀行へ引渡し、而かも現金三万円を銀行より報償として受領せり、吾人ハ其算当上不利利益にて、且不明なるに一驚せり、如此容易に処分する程ならハ、何ぞ夫苦心を要せんや

○誠節ハ管長の委任状を造りたり、教務本所の重役として委任状を造り、是を使用行使すること敢て而今始

りしに非ず、造る者も造らるゝ者も当然の事として其間奇訝を容れず、爾るを当然の事を以て当然に非すとなし、是を告訴するに至りたる実叢以下木宮・稲葉・永井等の心事推究せずとも会するに難からず

○当然造るへき職掌と其分によりて造りし委任状なれハこそ、同僚の池田沢州と云る重役及信徒某等も連署して毫も疑訝を容れざるにあらずや、若夫不当のことなりとせハ、池田以下連署したる輩ハ無識不明の誇りハ免るへからざるか如し

○吾人熟身の行末を思惟するに付、いつも首として思ひ出さるゝハ、亡父母と師の事なりき、父母也、師ハ泉下何かに吾人を視給ふらん

○刑事に問ハるゝ身となりてハ、世の同情ハ消磨し去るに相違なけれども、吾人か嘗て扶掖提導し、或ハ保護煦育し、是れによりて世に立ち難きを免れしめたる者、其人幾員なるやを知らず、爾るに吾人の逆境に陥りしを弔する者最稀なり、僧侶程極端に義を弁へさるものハあらし、是一場の痴言

○死すれハ万事休す、死に至るまでハ運命と戦ハさるへからず、勝敗ハ運なりと雖も、勝ハ敗に優れたり、正変奇態以て臆算を揮擢し、止むなきに至りて自ら敗ずることを知る、窮達ハ命なり、命の止むへからざることを知らハ、自ら夙く退くに如かず、爾れとも進みて尚ほ退かず、益達せんことを求む、是命の止むへからざる所以を知らざるに坐する乎、曰く、然らず、達せんことを望み、勝んことを欲するハ人間の本能なり、勝んことを欲せず、達せんことを望まざるハ靈たるの能に負くなり、達して止まず、窮して尚且達せんことを希ひ、敗して又敗し、尚且勝んことを祈るへし、豈に命と運とに委任して、自ら肯て自暴自棄すへけんや、故に曰く、窮達守りなく、勝敗常なしと、常なく守なしとせハ、窮する益達するの日あるへく、敗者亦勝地に転すへし、須らく其間に処して運命と戦ふへし、戦て死せハ万事休焉、亦復何をか謂んや

○何かに規律の中に動作し、加之も国家と云る重担を負ひ、聖天子統御の下に將校の命令に服し、常に躬を泰山の其れよりも重くし、時にハ命を一毫末よりも軽んずへき兵卒も、我叢林に在りて修行中、師家統率の下に老兄の命に従かひ、一挙一動如法綿密に法身を精鍊し、以て陰徳を積まざるへからず、是に比例せハ、前者ハ余程安く、且氣楽なりと、或婦休せし者の話なりき

○禪門にてハ、寺院の大小に拘らず大抵四九日と云る一種の日並定めありて、此日ハ寺内総掛にて、本堂ハ元とより付属の小堂・門簾ハ勿論、個人起坐の居間までも掃除灑淨し、仏前に安する茶碗も磨き、灯籠も拭き、香炉の灰も揮ひ、餉器も洗ふへく、而して内部畢れハ門庭ハ竹箒を用て一掃す、此間に一人ハ浴室を開き、槽を洗ひ、水を収め、火を点す、此くして師弟相集り互に剃髪し、了れハ順次に入浴す、肌着や布禪ハ各自其間に於て洗濯すへし、抑四九日の大掃除何等の好慣例そ、此例を闕かされハ身心都て清淨にして寺門鎮静なり、俗界にてハ想像の及ふへからざる快事なりとす

○支那一流の仏道を壊敗して、衰頹復起たざるに至らしめたるハ、明末の念仏者流の罪に帰せざるへからず、我邦の仏道を攪亂し頹廢非運に向ハしめたるもの、夫門徒宗乎（敢て真宗と称せず）、念仏ハ簡易の方便にて、利益を宣布するにハ最も適する乎ハ知らざれとも、何かに庶民に接近するか、必要なれハとて僧侶其者（往古の門徒伝教者ハ僧位に非ずとも云）自墜下して、俗中の俗に混するとハ物好きも是に至りて極まれりと云へし、是か為に真正の仏道ハ秘して、日裏の斗たるに等しきハ悲しむへきにあらずや、蓋彼ハ仏道の世に対する澆季の実を表白する者乎、仏教を賊する者乎、而かも吾人現下の仏道仏教、一に真宗と云るものに代表せらるゝに似たり、何れか是非乎

○生死ハ人間の大事なり、便是吾人天地の最大一事なり、生ハ既に過去と現在ととに実徴したり、死に至りて

ハ未来事に属す、死して后復生すへしとせハ、已に実徴したりとて敢て軽忽視すへからず、変易究極なきの間
間に流転し、将に來るへき目前に此大事を控へつゝ、晏然として塵土に彷徨し、惟日も足らず、思て是に至
れハ樂もなく歎もなし、左りとて悲觀の中に折角の一生を了するも亦馬鹿々々しきの限なり、何かんしてか
慰安を得ん、仏陀も神明も些か頼むへきに非ず、況や吾人と均等なる陋劣の友人に於てをや、無烏有子曰、
頼むへきハ夫晚餐一中の杜氏而耳と、蓋し有是乎

○一笠一杖遺鞋を捨て脚に付け、或ハ二三里、或ハ六七里、飢てハ残を信者の門に求め、暮れてハ村社無人
の簷に禅息し、而かも雨露の湿すなく、時に草虫の俱に吟するあり、雲助に逢て戲調を弄し、乞食に伍して
苦業を問ふ、是れ当年東海道を行脚せし衲僧家の実況

○日本大菩提会々務に従事したる者の中、真面目に会の發展を企図せしハ村田寂順と予と而耳、其他ハ金錢
の奴隸のみ、俸給を獲れハ寄り集ふも、与へらるゝこと意に充たされハ、御遺形の事も宗派の面目も存する
ものに非ず、村田と予とハ当初より厘毛の俸給贈与を受けしことなし、以て知るへし、今世村田既に逝く

○皇国の興廢此一挙にあり、諸君努力せよとハ、我三笠艦上に三十八年六月廿七日掲げられたる信号なるこ
とハ国民千載不朽の紀念也、当時艦上将卒の意氣軒昂なりしハ想像するに余りあり、眼中敵味方の存在なし、
況や豈に自我の觀あらんや、自信自尊の一念惟夫一の必勝ある而耳、己に躬あるを省せず、豈に夫名利の隻
影あらんや、世尊下生して行くこと七闊歩、称へて曰、天上天下唯我独尊と、這個是恁麼の好活劇

○大石等四十七士の拳あるや、当時世に彼等ハ食祿に離れ、為すに処なく、名を仮り、賊を為したりと云る
ありて、故主の憤惋を解き、又ハ土の志を成したりなと、云る奸評ハ聞くことなかりしに、室鳩巢の義人録
出て、首めて世論一定せしと云ふ、語に恒産なき者ハ恒心なしと、又諺に貧ハ諸道の妨げと云へり、大石

等元とより世の是非を問ふ者にハあらざれと、若不幸にして鳩巢を得ざらん乎、臭を百年に貽すも未だ知るへからず

○明智光秀其主信長を弑す、世太た之を悪くむ、而れとも足利の末此等の類頗る多し、長尾為景其主を弑し越后を奪ふ、陶全姜其主大内義隆を弑す後毛利の為に殪る、三好義範其主細川持隆を弑す、松永久秀將軍義輝を弑す、此外尚ほあるへし、主を弑する者尽く其終りを善くせずと雖も、光秀の如く最も世に悪くまれます、且余り人も喋々せず、世に知られざる彼等の幸乎、三歳の童児も彼を悪くむハ彼の不幸乎、一面より視れハ光秀ハ主尊に對し奉りて不忠の事迹もなく、又下民を虐使せしことも耳にせず、惟夫弑逆の一事のみ、永く其悪音を世に伝ふ、彼か為め憐むへしとせざるへけんや、左りとて名教の尊ふへきこと豈に是を殷鑑とせざるへけん乎、嗚呼

○馬匹の改良を企画するハ軍政上の必要なりと聞へたり、或人曰、是を事實に遂行せんにハ、從來我邦の種馬を屠尽せされハ成効得て期すへからずと、此言頗る極端に似たれとも、或ハ然らん乎、是を推して吾人々類の上に就て看よ、知識の進歩ハ欧米に凌駕する場合の者もあらんか、何かなる方法を用ひてなりとも、体格の彼に敵すへきハなくとも、切てハ満人位を凌駕するに至りたきものなり、現下の吾人々類を屠尽せされハ、出来得へからざる乎、又其勇氣ある乎、將又他に良法なき乎、世何そ馬種の改良を先きにして、人種改良の企画を後にするや、且殊に憂ふる所ハ、吾人々類同胞性情の日に浮華に走り、徳義の壞爛委頓するに在焉、是を救済して忠良温籍の民俗とせんこと、夙に世の教育に従ふ者、嘗て憂思煎慮しつゝあれと、一般性情の背徳非行に向前つしゝあるの傾きハ否定すへからざるの徴証あり、是を改良せんこと、又人体の改良より急ならずとせずとするや、抑人体と人格の改良ハ馬種改良より層一層の難件たるに相違なければとも、深く

是に注意すへし

○馬も牛も犬も今や概して純日本種なく、多く雜種なり、吾人々類も近來雜種漸く多からんとす、其容貌の異人種なれハとて、敢て悪くむへきに非れと、純日本種の人にてありながら、信念意識の既に異種化(符)したる些なからざるを何かにせん、古人和魂漢才と称へたり、今也作麼生

○台記と云る(山田道安の筆記せしものにて、近衛家熙(予楽院とも称す)の交話を編輯せしもの)に黙庵墨画の柳に鷺の止りて下を瞰るあり、夢窓賛あり、水清魚見と公曰、凡賛ハ此くあらまほしき者なり、絵の事に及ハすして其趣自ら表現せり、最も勝賞すへしと、抑此水清魚見の語、大光明藏岩頭の章に、岩頭一日、与雪峯欽山三人聚話、雪峯慕措一碗水、欽山曰水清魚見、(或ハ現に作る)、雪峯曰、水清月不現、岩頭踢倒水碗而去、と云る因縁あり、若此話をして公に知らしめハ、豈夫惟賛の得たるを賞するに止らしめんや

○母其児に問ふて曰、父母何れか大切そと、児手にせる饅頭を両剖して、何れの旨味きそと、後來其児の容を小人形に作り、是を饅頭人形と称して翫弄品に供せりと云

○沢庵一日近衛応山公を問ふ、将に辞せんとす、公是を留む、庵曰、今日ハ是八講の中日なり、時を誤るへからすと、公曰、己に八講と云、中日とハ如何と、庵曰、八講の中日ハ猶四ツ腕の中腕と云る如しと笑ひ、且歸り去たりと、庵の弁才豈に多く求め易からんや

○両刀を帶し、鎗長刀を携へたりとて、人必すしも暴ならず、短劍を懐にし、小銃を腰にす、危險寧ろ是に存す、兵士の銃劍に於ける、警吏の佩刀に於ける、薙に威圧を装ふに過ぎず、縦横の舌端奸曲の利唇、却て刀劍の害より人を賊傷することあり、仁を害する者、義を賊する者必ずしも鋒刃にあらず

○二十年功積て罷参の士となりたれハとて、悟后の修治を経て、至真の境に達するに非れハ、其俗臭の紛々

たる鼻向むすもを出来ず、近来吾人か兄弟間に多く是あるを視る

○海に千年、山に千年の怪物とハ、世多く醜みにくの方面に向て例を引くことなるか、吾人修行者ハ聖胎長養海山各千年の怪物となり、世に出て、初めて神出鬼没の幻態を応現し、以て撰取不捨の悲願を發揮すへし

○明治三十七年九月十八日、誠節死、業也、宿障其可誣乎、正法之流永伝、自識

計百四十四頃

『欠伸稿訳注』（一）

白川邦與

はじめに

本稿は、江戸時代、初期に活躍した禅僧の江月宗玩の語録『欠伸稿』^{かんしんこう}を取り上げる。江月宗玩禅師の号を欠伸子^{かんしんし}というから、その語録を『欠伸稿』という。

『欠伸稿』には、もともと刊本はなく、写本が龍光院^{りゅうこういん}に、江月の自書草稿（以下、「自筆本」と記す）が二冊、孤篷庵^{こほうあん}に孤篷庵本が四冊（以下「孤篷庵本」と記す）、遺つていただけである。ただ、一九六二年刊行の駒沢大学図書館編『新纂 禅籍目録』によれば、その著作は、①題号は『欠伸稿』別名大梁録 ②巻冊は一冊③著編者名は江月宗玩 ④刊写の年代及び刊写は写 ⑤所蔵者は大徳寺孤篷庵とあるように題号は「ケンシンコウ」となっている。

「孤篷庵本」四冊を底本に平成五年（一九九四）に龍光院から『欠伸稿』四巻が刊本（以下、「平成龍光院版」と記す）として刊行された。正確には、平成五年に三巻、最後の四巻が平成六年に完成している。さらにこの「平成龍光院版」の発刊の後に、写本の「横岳文庫本」、「正宗寺本」が見つかり、「孤篷庵本」の誤字、

脱字が補正できるようになった。

「自筆本」二冊には、「題簽だいせんはなく表紙に興宗禪師自書と書かれ、第一冊が、拈香、下火、偈頌、書、加毫からなり、第二冊が法語、供養、贊、道号、真贊、自贊、記附銘、からなっている。他方、「孤篷庵本」は、四冊本（麟鳳龜龍）であり、「麟」は、大徳寺入寺語、示衆、仏事并下火、「鳳」は、拈香、道号、真贊、贊、自贊、「龜」は、仏祖贊、贊、銘、「龍」は、大燈国師頌古和韻、偈頌、からなっている。そして龍光院では二十年前から、この『欠伸稿』を解説する欠伸会が継続的に開催されている。その成果として、「自筆本」の二冊全てと、「孤篷庵本」のうちの仏祖贊、贊がすでに『欠伸稿訳注』乾・坤、『欠伸稿訳注』画賛編の三冊となつて刊行されている。

筆者が欠伸会に参加し、この『欠伸稿』の解説を始めたのは、二〇〇八年以降であり、今も継続している。本稿の投稿の目的は、芳澤勝弘氏が『欠伸稿』は、江戸初期の語録ではあるが、きわめて晦渋で難解なものである。しかし、その内容は五山文学の精華を色濃く反映したものであるとあり、この室町禅林文芸を学ぼうえて格好な史料である。」と述べているように、これを読むことによつて、江戸初期のことはもちろん、それ以前の「五山文学」の一端を明らかにすることにもなると考えたからである。

江月の同時代の人々との交流は、松花堂昭乗（一五八二〜一六三九）、狩野探幽（一六〇二〜一七〇四）、江月と松花堂の仲介にあつた小堀遠州（一五七九〜一六一五）など一流文化人、後水尾天皇（一五九六〜一六八〇）を中心とする宮廷文化を構成した高松好仁親王（一六〇三〜一三八）、近衛信尋（一五九九〜一六四九）、一条昭良（一六〇五〜一七二）などの公家、黒田長政（一五六八〜一六二三）、水野勝成（一五六四〜一六五二）など江月に帰依した武将らとの多様な交流関係であつた。

そこで本稿では、『欠伸稿』の「銘」の部で筆者が担当した条、すなわち【二一】瑞源禅庵雲板、【三四】古田茶杓、【三五】無題、【五一】吾友茶杓、【七二】正宗院前壹州太守向東宗陽居士石塔、【八一】七尺堂の六条の訳注を掲載し、それにより江月と多様な交流を持った人たちと江月が生きた「元和・寛永」時代の文化を考える一助にしたい。

《訳注凡例》

- 底本には「孤蓬庵本」の『平成龍光院版 欠伸稿』四冊の第三巻を使用した。ただし誤字、脱字等は写本の「横岳文庫本」、「正宗寺本」で適宜補った。以下の訳注は原文・訓読・訳・語注の順にし、「条」の後に底本の該当頁数を記した。
- 原文・訓読は、原則として《原文》及び本文の《目次》の漢字は底本のままとし、《訓読》は常用漢字に改めた。また《語注》の漢字も常用漢字に統一した。ただ、「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。また《原文》には、句読点はないが、それも補った。
- 訓読、解釈にあたり先行の訳注等を適宜参照したが、最終的な解釈は、筆者の判断による。また訓読は取意を主としたため、伝統的な訓読法とは必ずしも一致しない。また仮名遣い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【一】～【八五】の通番を付した。さらに、本稿で訳注した【八一】はこれを三分した。
- 訳は直訳を心懸けたが、必要と思われる部分は「」で適宜ことを補った。
- 注に引用した原典の内、『大正新脩大藏経』『大日本統藏経(出続藏経)』についてはそれぞれ「大正」「出続藏」と記した。

『欠伸稿』銘の部

『日本国語大辞典』によれば、「銘」は、①金属、器物などの事物の功績をたたえ、来歴などをしるしたもの。漢文体のものは、各句の字数を同じにし、韻を踏んだもの。また、一般に物に刻みしるした文。②文書等に、それらを受理・発給・確認などをしたしるしとして、日付・氏名・要約あるいはそれらを示す記号などを付すこと。③品物に特につける名称。すぐれた器物、茶、酒、墨などにつける特定の名。また名のある上等の品。④器物に製作者の名をきざみ、またはしるしたもの。刀剣にきざむ鍛冶の名など。⑤心にきざんだり、書いておいたりして自戒とすることばと、ある。『欠伸稿』の「銘」の部は、③の「品物」を広く解釈し、それにつける特定の名称ということになるであろう。

『平成龍光院版』の「銘」の部には八十五の条がある。その内訳は、『建造物』十三、『硯』十三、『茶壺』八、『茶入』六、『雲板』五、『石』・『石塔』四、『鐘』・『花筒』三、『棟札』・『茶杓』・『石仏』・『香炉』・『花入』・『不明』二、『棟符』・『釜』・『木像』・『山葛』・『額』・『茶杓筒』・『尺八』・『瓶』・『琵琶』・『茶器』・『壺』・『井戸』・『河』・『墨跡跋』がそれぞれ一である。『不明』の二条については、「銘」が欠落し、序文だけが記載されている。「孤篷庵本」以外の「横岳文庫本」、「正宗本」でも確認したが、「孤篷庵本」と同じであった。『建造物』としているのは、「○○庵」、「○○室」、「○○院」、「○○堂」などと記載されているものがある。ただ以上の条の分類は筆者の区分であることはお断りしておきたい。

この「銘」の部の特徴は、江月は茶人としても注目され、小堀遠州、松花堂昭乗等とも親交が深かったことから、広い意味で茶道具に相当するもの、茶会に関連するもの、例えば釜、茶杓、茶杓筒、茶壺、茶入、

茶器、花入、花筒などの「銘」が多く見られる。特に茶道具については、小堀遠州が古歌によって命名したものに、さらに江月が漢詩によつてその由来をのべたものなどもあり、そこには茶の湯の根幹となるべき精神がみごとに表現されている。そしてその多くは大名を始めとする武士階級、あるいは当時隆盛しつつあった、京都を中心とする商人層から求められたものであった。

さらに、形式は、(一)先に序として銘の由来を述べ、後に漢詩を付すもの。(二)漢詩のみのもの。(三)先に、漢詩、後に序のもの。(四)序のみのもの。などである。

今回の訳注は、筆者が「欠伸会」で担当した『欠伸稿』「銘」の部の八五条のうちから、【二一】瑞源禪菴雲板、【三四】古田茶杓、【三五】無題、【五一】吾友茶杓、【七二】正宗院前沓州太守向東宗陽居士石塔、【八一】七尺堂の六条を取り上げた。

《目次》

- 【一】孤蓬菴 【二】寸松菴 【三】東向室 【四】石舩 寸松菴 【五】李洞硯 【六】攝泉堺大通禪菴雲板
【七】崇福寺雲板 【八】萬休 【九】横嶽山裏正傳棟符 【一〇】碧松菴 【一一】中山石 【一二】渡江硯
【一三】咸陽宮硯 【一四】看松菴茶堂釜 【一五】有馬山茶杓 【一六】看松禪菴雲板 【一七】濟北禪菴
【一八】木像自贊 【一九】溪山硯 【二〇】接州闕郡古妻村陽光福寺鐘之銘 【二一】瑞源禪菴雲板 【二
二】疎影石 【二三】山葛 【二四】向東菴 【二五】銅硯 【二六】石佛 【二七】又 【二八】巴江硯 【二
九】禹門額 【三〇】左脇下硯 【三一】三崎葉茶壺 【三二】欺玉硯 【三三】堅田小壺 【三四】古田茶杓
【三五】無題 【三六】淺間香爐 【三七】西行葉茶壺 【三八】鏡山茶入 【三九】一六夜茶入 【四〇】老人

尺八【四一】松東院【四二】李節推瓶【四三】春光院【四四】正淨菴【四五】自笑菴【四六】山彥琵琶【四七】靈龜茶壺【四八】水瓶硯【四九】茄子硯【五〇】染川茶入【五一】吾友茶杓【五二】法堂棟札【五三】肥前國平戸嶋小川禪菴雲板【五四】木葉硯【五五】面壁茶入【五六】富士山茶入【五七】貝形硯【五八】休叟道止石塔【五九】未了道也禪定門石塔【六〇】時不見石【六一】秋夜茶入【六二】飛鳥川茶器【六三】一喝香爐【六四】瓦硯【六五】表裏竹花入【六六】小川壺【六七】錦上花筒【六八】尺八花入【六九】深山木花筒【七〇】千里葉茶壺【七一】筑州橫嶽山崇福禪寺棟札【七二】正宗院前老州太守向東宗陽居士石塔【七三】酬恩禪菴鐘【七四】筑之前州雲心禪寺鐘銘【七五】石塔【七六】青山葉茶壺【七七】澤水葉茶壺【七八】秋夜茶壺【七九】再來花筒【八〇】無題【八一】七尺堂【八二】富士石【八三】飯筒水記【八四】淀【八五】華叟和尚墨跡跋

【三二】瑞源禪菴雲板【三の四八才、ウ】

《原文》

銅聲有異、粥齋相催。金口木舌、落第二來。

慈母妙泉大禪定尼五十年忌之供養、令子直奇敬白。

今茲半百、遠忌之辰。借造化手、現清淨身。立石空裡、坐當由旬。閑却銅鐵、塊視金銀。盛服豈用、儀相誰論。撐天撐地、出泥出塵。蕭然物外、把定要津。呼稱慈母、本絕比倫。具丈夫氣、呈面目眞。破環齊后、斷機孟親。遺名貞女、傾心至人。孝門盡孝、仁路厚仁。似無功德、轉大法輪。千諄一默、一默千諄。風雨霜雪、萬年秋春。普。

《訓読》

銅声、異有り、粥齋、相い催す。金口木舌も、第二に落ち来たる。

慈母妙泉大禪定尼五十年忌の供養、令子直奇敬白。

今茲に半百、遠忌の辰。造化の手を借り、清淨の身を現わす。石、空裡に立ち、坐、由旬に当たる。銅鉄を閉却し、金銀を塊視す。盛服豈に用いんや、儀相誰か論ぜん。天を撐え地を撐え、泥を出で塵を出づ。物外に蕭然たり、要津を把定す。慈母と呼称するも、本と比倫を絶す。丈夫の氣を具え、面目の真を呈す。破環の斉后、断機の孟親。名を貞女と遺し、心を至人に傾く。孝門に孝を尽くし、仁路に仁を厚くす。無功德に似たり、大法輪を転ず。千たび諄し一たび黙し、一たび黙し千たび諄す。風雨霜雪、万年秋春。普。

*

《訳》

〔銅でできた瑞源禅庵雲板の〕音は、特別であり、朝食、夕食を共にうながす。〔雲板の音は、禅院では第一義であり〕お釈迦様の説法も木鐸も、第二義に落ちてしまふ。

慈母妙泉大禪定尼の五十年忌の供養のために、令子直奇がつつしんで申し上げる。

今茲に五十年、法要の日。〔ここにある瑞源禅庵雲板は慈母妙泉大禪定尼に代わって〕〔万物〕創造主の手を借りて、けがれない身を現わしている。石台の上の空中に立ち、広大な場に坐している。銅鉄を平常通り纏い、金銀を〔纏うことを〕軽視する。どうしておごそかな正装をほどこす必要があるか、〔その雲板はここにあるだけで〕威儀ある貌をあらわしており、誰が〔そのことを〕とやかく論じようか〔誰もとやかく

論じはしない)。天をささえ地をささえ(「ているように」)、汚れた俗世から出て「その俗世を」離れてそこに
ある。「その雲板は」世俗から超越したところにゆつたりとし、肝要な渡し場をがっちりおさえて「人を近
づけないで」いる。愛情深い母親と呼ばれようとも、もともと誠に「他の雲板と」比べようもない。「それ
は」ますらおの気持ちを持ち、真如のすがたをあらわしている。「それはまるで」「斉後の破環」、孟親の断
機」の「故事にあるような」女性・母親のようだ。「それは」賢女として後々まで名を遺し、「仏」道を極め
た人に心を傾ける。孝行の誉れ高い家では親に孝行を尽くし、他人にたいする思いやりは「他人に」なさけ
深く手厚い。「それらは自らの」功德の為に行うのではなく、「他人の為に」偉大な仏が説法をするようであ
る。「仏は説法を」千たびくり返し一たび黙止し、一たび黙止し千たびくり返す。「ここにある雲板は」風が
吹き雨が降り霜が降り雪がふつても、誠に長い年月、年中「変わらなく」、普段通りここにある。ありのま
まに。

《語注》

○瑞源禪庵ずいげんいん 瑞源院ずいげんいん 江月宗立かうげつそうりゅうの『欠伸年譜草』によれば、「寛永二年(一六二五)福山城主・水野勝成は江月和尚の禪
風を深く敬慕し、大徳寺の西側に土地を探し、金数十斤を費やして一寺を築き、「瑞源」と名付けた。また言うことに
は、この寺院は亡父の供養の場であり、また江月和尚の修養の地となるように」とある。江月が安室宗閑を開基とし、
塔頭とした。元禄一一年(一六九八)水野氏が断絶し、塔頭を辞す。明治の廃仏棄釈で廃寺となった。現在、紫野高校
北門横に瑞源院趾の石標がある。

○雲板うんぱん 禅宗寺院で庫裡や齋堂の前に掛け、法要・坐禅・食事を知らせる打鳴具。

○銅声有異どうせいあり 銅声どうせい は、銅で鑄造された雲板の音。『碧巖録』【五五】則の「評唱」(大正四八、一八九下)に「…看よ

他悟りし後、道い得て自然に奇特たり。道吾の一片の頂骨金色の如し、撃つ時銅声を作す。…(…看他悟後、道得自然奇特。道吾一片頂骨如金色、撃時作銅声。…)とあり、これをふまえるか。また、『宋高僧伝』卷一「唐潭州道吾山円智伝」(大正五〇、七七六上)に「…脳蓋一節特異而清瑩。其色如金其響如銅。…」の文がみえる。

○落第二来「碧巖録」【二六】則の「頌」の「下語」(大正四八、二五六下)に「…啄されて、覚すも「什麼と道うぞ。第二頭に落在す。…」。(…啄、覚(道什麼。落在第二頭。…)とあり、第二義門に墮落したの意。

○粥齋相催「粥齋」は、朝食・昼食。「相催」は、ともにうながす。ともにせきたてる。

○金口木舌「金口」は、仏の口から説かれた言説。仏説の尊いことを黄金にたとえた語。「木舌」は、木鐸(木の舌を有する鈴)の義。『虚堂録』卷九「臨安府径山興聖万寿禅寺後録」(大正四七、一〇五一上)に、「…撞著箇金口木舌漢…。」とみえ、無著道忠の注釈書『虚堂録犁耕』には「…柳宗元、曰わく、金口木舌は鐸なり。諸儒をして孔子の説を駕ること木鐸の如くならしむなり。…」と注す。

○令子直奇「令子」は、令郎・令息・令嗣他人の息子に対する敬称。「直奇」は堀直奇であろう。直奇は、安土桃山時代から江戸時代初期の武将、大名。越後坂戸藩、信濃飯山藩、越後長岡藩、越後村上藩主。堀直政の次男(または三男)。兄に直清、弟に直之、直重ら。正室は長沢松平家出身の松平近清の娘。子に直次、直時、娘(池田長常正室)、娘(岡部行隆正室)。官位は従五位下、丹後守。

○遠忌之辰「遠忌」は、祖師または故人の遺徳をしのんで寂後をはるか後に行う法要。通例、五十年忌以後、五十年ごとに行われる。

○借造化手、現清浄身「借造化手」は「造化」は、天地自然の理。万物を創造化育するはたらき。またその創造主。

「現清浄身」は『虚堂録』卷一「諸山勸請疏」(大正四七、九八四上)に「…現清浄身。…」とみえ、『虚堂録犁耕』には「忠曰わく、為人なり。」と注す。為人は、煩惱のけがれをすべて脱した汚れない法身をいう。

○立石空裡、坐当由旬「由旬」は、インドの距離の単位。一由旬は約七マイル。あるいは約九マイル。帝王が一日に行軍される距離。

○閑却銅鉄、塊視金銀 〓 「閑却」は、「くを大したこともないとする」こと。等閑視する。「閑」は「さほどのこともない」「無用」の義。「塊視」は、土くれのように見る。つまらぬものとして見る。軽視する。(市木武雄編集『梅花無尽蔵注釈 四』の湯湯聯句序)。『欠伸稿訳注 乾 坤』では、同じ意で、「塵視」、「塊看」と用いられる。

○盛服豈用、儀相誰論 〓 「盛服」は、さかんな服装。おごそかな正装。「儀相」、儀は儀式。相は様相。儀式のあり方。

○撐天撐地 〓 「撐天拄地」 〓 『句双葛藤鈔』の注に「ドツコモ本分ササエタゾ」。また『虚堂録』卷五「頌古」の「洞山冬夜喫菓子」(大正四七、一〇二二下)に「天を拄え地を拄う、黒して漆の如し。…(拄天拄地、黒如漆。…)」とみえ、それは、『虚堂録犁耕』に、「本則の如し洞家に黒を呼びて正位と為す。」と注す。

○出泥出塵 〓 「出泥」は、『翰林五鳳集』に以心の「讀濂溪愛蓮記」詩などに「出泥不染德惟香。」とあるように蓮の花に関連して多くみえる。「出塵」、出は出離、塵は塵埃の意。すべての世間的な事がらからのがれること。俗世を捨てて出家をすること。

○蕭然物外 〓 『句双葛藤鈔』に「物外に蕭然たり」とあり注に「格ヲ越エタ大用ノ肌左右ナリ」。意は世俗から超越しているところ、がらんとしたさま。

○把定要津 〓 『臨濟録』の序(大正四七、四九六上)に「院は古渡に臨んで、往來を運濟し、要津を把定して、壁立万仞。…(院臨古渡、運濟往來。把定要津、壁立万仞。…)」にみえ、その禪寺は由緒ある古渡に臨み、往來のひととを彼岸へ渡してやった。しかし要衝をがっちり押さえて、萬仞の高さに屹立した。(岩波文庫本 入矢義高訳註『臨濟録』一〇頁〜一一頁参照。)

○呼称慈母 〓 「慈母は、ここは、愛情深い母親の意。

○本絶比倫 〓 「絶比倫」は、誠に比べようもない。喩えようもない。(『欠伸稿』坤 一九五頁、五九〇頁参照。)

○具丈夫氣 〓 丈夫の氣 〓 『碧巖録』【一】則の「本則」の「頌」の下語(大正四八、一四一上)に「大丈夫の志氣何にか在る。…(大丈夫志氣何在。…)」とみえ、意は、ますらお、立派な男兒、精進して退かない修行者、の気概をいう。

- 呈面目真 〓 『碧巖録』【一六】則の「本則」の「評唱」(大正四八、一五六中)に「…僧云く、『子啐し母啐す。学人の分上に於いて、箇の什麼辺の事を成し得るや』と。清云く、『箇の面目を露す』と。…。(…僧云、子啐母啐、於学人分上。成得箇什麼辺事。清云、露箇面目。…。)」の文がみえる。『岩波文庫本(上)』の注によれば、面目の意は、本来の面目。
- 破環斉后 〓 『蒙求』の「斉后破環」の話のこと。賢女の話。斉王の妃は連環の玉を打ち砕き、「解いた」といつて智を示し、秦の始皇帝を打ち負かした。(『春秋後話』)(早川光三郎著 『蒙求』上 新漢文体系五八 明治書院、一九八〇年、三七二頁参照。)
- 断機孟母 〓 「孟母断機」 〓 孟子の母、孟軻が途中で学を廢して帰宅した時、織りかけの機を断つて、汝の学を廢するは、吾が其の機を断つが如しと誡めた故事。
- 遺名貞女 〓 「遺名」は、後世に名をのこす。又た、その名。「貞女」は、①嫁ぐ前、節操を堅く守る女。②節操のある女。一人の夫に任せ、一生を終える婦人。
- 傾心至人 〓 「傾心」は、心を傾ける。心を打ち込む。心を寄せる。「至人」は、道を極めて至極に到達した人。老荘家では道德の極致に達した人を示す語。転じて仏道に達した人をいう。
- 孝門尽孝 〓 「孝門」は、孝行の誉れ高い家。孝行の一家。「孝」は複義あり、①祖先の霊や神々に供物をささげ奉養する祭り。②父母を尊び、心から任せ、奉養する德行。父母や祖先の志を継承すること。③孝行者。子として道を尽くす者。などをいう。
- 仁厚厚仁 〓 「仁」は、①古代における基本的な道德規範としての他者に対するおもいやり。いつくしみ。②儒家における最高の徳目で、義・礼・智・信などの徳目を総括する根源的な規範。③有徳の人。仁厚は、なさけ深くて手厚いこと。
- 似無功德 〓 「無功德」 〓 何か求める心でなした善事には真の意味では功德がないこと。代表的な用例は梁の武帝に對する達磨の答語。『曆代法宝記』の「菩提達摩多羅」章(大正五一、一八〇下)に「…帝、又問う、朕、寺を造り、人を度す。經を写し像を鑄す。何の功德か有らん。大師、答えて曰く、並びに無功德と。…。(…帝又問、朕造寺度人。

写経鑄像。有何功德。大師答曰、並無功德。∴。」の文がみえる。

○転大法輪Ⅱ「大法輪」は、法輪（仏法）の尊称。偉大な教えの意。また「転法輪」は、説法のこと。仏祖の説法が能く衆生の邪見を破するに喩えた語。仏祖の説法が衆生を聖境に入らせるをいう。

○千諄一黙、一黙千諄Ⅱ「諄」は、くり返し告げ曉す。ねんごろにつげる。「一黙」は、ひとたび黙すること。「維摩一黙如雷」の故事に基づく言葉。維摩の一黙は、『維摩経』（入不二法門品）にある話。維摩が真実の法は言説をもつては表現できぬことを一黙を以て示した事。これが古来禪門の公案として用いられ、『碧巖録』【八四】則「維摩不二法門」に取り上げられ、「維摩一黙如雷」の語として喧伝されている。

○風雨雪霜、万年秋春Ⅱ「万年」は、一万年。非常に長い年月。万歳。「秋春」は、春秋Ⅱ四季。年月。

○普Ⅱ『禪語字彙』に、経説には博大・不偏・円満の三義あり。宇宙到る処に備しおなへの意より、転じて、人々踏み外すな、また見たらば見たまま、聞けば聞いたままの意ありて、当機直面の三味底を表す。とある。

【三四】古田茶杓筒【三の五一ウ】

《原文》

玄菴主翁、餘隻手工。臨濟禪味、一啜松風。

*

《訓読》

玄庵主翁、餘隻よせ手工。臨濟禪味、一啜いっしつ松風。

*

《訳》

〔茶室〕玄庵の主人公は、片手間に〔茶杓筒を手作りするのが〕巧妙である。臨濟禅の味わい〔喫茶去の精神というもの〕は、一服の茶を喫するときに、茶釜は、松に吹く風のような音をひびかせている〔また、それは仏法そのものだ〕。

*

《語注》

○古田茶杓筒 Ⅱ「茶杓」 Ⅱ茶道具の一種。茶入れ（また薄茶器）の中の抹茶を掬って茶碗に移す匙。竹材がほとんどで、他に象牙・木地・塗物、まれに鼈甲・銀・砂張・陶器などの製がある。長さは畳目十二平（六寸余）ほどが通常。「筒箱」 Ⅱ茶杓と筒が、同じ竹材で同一人の手になり、さらに筒に署名のあるものを厳密な意味で共筒という。筒の栓は杉材、栓と筒にかけて封（び）や花押・銘を書く。（『原色茶道大辞典』 淡交社、一九七五年）

○古田織部 Ⅱ安土桃山・江戸時代前期の茶人。天文一三年（一五四四）に生まれる。千利休の次代の名人で織部流茶道の開祖。美濃の人。通称左介、初名景安、天正一六年（一五五八）ころ、重然と改めた。宗屋・印齋と号したが、大徳寺の春屋宗園に参禅して、金甫の号を与えられている。織田信長的美濃侵攻時に父重定とともに参戦。また山城・摂津の代官をつとめた。豊臣秀吉に仕え、天正一三年従五位下織部正に叙任、山城国西岡三万五千石を支配した。織部は早くから千利休について茶道を学び、その将来性を囑目されていた。天正一九年、堺に蟄居を命ぜられた利休を、細川三斎とともに淀で見送った。

○玄庵主翁、餘隻手工 Ⅱ玄庵主翁の「玄庵」は茶室の名か？。「主翁」は、ここでは主人と解する。「餘隻」は、片手間。「工」 Ⅱ巧妙なさま。うまい。

○臨濟禅味、一啜松風 Ⅱ「臨濟禅味」 Ⅱ臨濟禅の味わい。「一啜松風」 Ⅱ『江湖風月集訳註』（芳澤勝弘編註、禅文化研究所、二〇〇三年）の《一一》恵山に茶を煎る（介石智朋禅師語録）の偈頌（卷之上 二七頁）に「瓦瓶、破曉に清冷を汲んで、石鼎、移し来たつて壊砌に烹る。万壑の松風、一啜に供し、自ら双袖を籠めて水辺に行く。」とある。この句

の「松風」は茶を煮る音（『江湖風月集訳註』二八頁参照。）と仏法の象徴（芳澤勝弘編著『欠伸稿』乾 四三頁他参照。）との二つの意味を持つている。さらに、『臨濟録』「行録（大正四七、五〇五上）に「：師、松を栽うる次で、黄檗問う、深山裏に許多を栽えて什麼か作ん。師云く、一には山門の与に境致と作し、二には、後人の与に標榜と作さん。と、道了了って、鏝頭を將つて地を打つこと三下す。黄檗云く、是の如くなりと雖然も、子已に吾が三十棒を喫し了れり。師、又鏝頭を以て地を打つこと三下、嘘嘘の声を作す。黄檗云く、吾が宗汝に到つて大いに世に興らん。：。（：師栽松次、黄檗問、深山裏栽許多、作什麼。師云、一与山門作境致、二与後人作標榜。道了、將鏝頭打地三下。黄檗云、雖然如是、子已喫吾三十棒了也。師又以鏝頭打地三下、作嘘嘘声。黄檗云、吾宗到汝大興於世。：。）とある。この段を古来「臨濟栽松の話」という。ここでは以上のようなことを踏まえているのであろう。

【三六】無題 「三の五一ウ、五二オ」

《原文》

稲葉氏正勝信士、其齡二十七歳、而其志尤老矣。一日觀六論之人境、鑄巨鐘一口、詠和歌一篇。就山野而請銘、便舉四句文云、諸行無常二十七年。是生滅法二十七年。生滅滅已二十七年。寂滅爲樂二十七年。合四看、則爲一百八數喚之、而作百八鐘聲可也。因夢一字賦一偈以代銘云。

開花雨兮落花風、世上變更瞬目送。一聲曉鐘一枕頭、端的覺得煩惱夢。

*

《訓読》

稲葉氏正勝信士、其の齡、二十七歳にして其の志、尤も老たり。一日、六論の人境を觀て、巨鐘一口を鑄し、和歌一篇を詠む。山野に就いて銘を請いしとき、便ち四句文を拏して云く、「諸行無常、二十七年。是法生

滅めつ、二十七年。生滅しょうめつ滅めつ已つひ、二十七年。寂滅じやくめつ為つひらく樂らく、二十七年。四を合し看れば、則ち一百八数と為る。之を喚んで、百八鐘声と作すは可なり」と。夢の一字に因つて一偈を賦して、以て銘に代うと云う。花を開く雨、花を落とす風、世上せじょうの変更へんこう、瞬目しゅんもくに送る。一声の曉鐘ぎょうしょう、一枕頭いちしんとう、端的たんでき、覚め得て煩惱ぼんのうを夢ゆめむ。

*

《訳》

稲葉正勝しんじ信士は、年齢が二十七歳のときに、「もう既に」彼の志はとりわけ立派な徳をそなえていた。ある日、『六論』(「という本」)を觀て、大きな鐘を一つ鑄造し、和歌を一篇詠んだ。私、「江月」に対して、「鐘の」銘を請うたので、「次の」四句の偈文を挙げて、「諸行無常しよぎやうむじやう、二十七年。是法生滅ぜほうしやうめつ、二十七年。生滅滅已しょうめつめつひ、二十七年。寂滅為樂じやくめつついらく、二十七年。四句を合わせ看れば、百八の数となる。これを喚んで、『百八鐘声』とするのが丁度よい」と申した。「そこで」夢の一字にちなんだ一つの詩を作り、これを以て「鐘の」銘に代える次第である。

〔稲葉正勝は〕花を開く雨、花を落としてしまふ風(になり)、「その雨、風のように」世の移り変わりのはやい中で、あつという間の人生を送る。「早」朝の鐘の音が、我が枕元に響く、まさしくその時、眼が覚め、様々な煩惱なやみを夢見ていたと気づかされた。

*

《語注》

○無題Ⅱこの条は「無題」であるが、序、詩の内容から判断すると「鐘」の銘であつたのであろう。

○稲葉正勝Ⅱ(二五九七〜二六三四)。江戸前期の幕府老中。稲葉正成の三男。母は春日局。八歳で三代將軍徳川家光に

仕え、小姓組番頭・書院番頭を経て、元和九年（一六二二）老中。二四年一万石となり、二八年父正成の遺領を継ぎ、下野国真岡四万石を領した。三二年加藤忠広の改易に肥後熊本城受取役を務めた。同年、四万五千石を加増され、相模国小田原城主となり、箱根の関所を管轄した。そして、『久伸年譜草』には、江月六十一歳（寛永十一年、一六三四）のときに、「稲葉正勝が、江月和尚に帰依し、師弟関係を結んだ。さらに正勝は江月に、『自分には宿望があり、大徳寺の欠けている伽藍の再建をしたいから、その実現を取り諮って欲しい』と申し入れた。その時、江月は『自分も長年どうにかしたいと思っていたが、力がなく、もし、あなたが一竿の竹を挿して始められれば、私どもは土木の役割を担いましょう』と答えた。正勝はこれを聞いて非常に喜び、その後、黄金三千両を再建のため寄進したこと。しばらくして、正勝は病に伏し、自分で事業を行うのは、困難だと考え、自分に代わり嫡男、親戚に事業にあたれと伝え、また追加費用が必要であれば、蔵を挙げて財産を救出し、その費用に充て、事業を実現するように練り返し頼んだ。そして数日後に逝去した。」ことなどが記されている。（『大徳寺 龍光院 国宝曜変天目と破草鞋』図録 M I H O M U S E U M、二〇一九年、四五九〜四六〇頁。）

○老 II 「老成」 II 立派な徳をそなえる。

○六論 II 「六論」とは明朝の光武帝が一三九七年において発布した国民の守るべき道徳規範である「教民傍文」の中の一部であり、「孝順父母」「尊敬長上」「和睦郷里」「教訓子孫」「各安生理」「母作非為」の六条を指す。これが清代になって順治・康熙・雍正の三帝のよって、「教民傍文」から「六論」のみが取り出され、天下の道徳律として喧伝された。この「六論」を会稽の范鉉が解説書として「六論衍義」を著し、これを琉球の程順則（一六六三〜一七三四）が中国から持ち帰り日本で出版された。程順則によって大陸から琉球にもたらされ、後に薩摩へ渡ったこの書は徳川吉宗の目に留まり、获生徂徠の施訓及び室鳩巢の和解を以て藩校や寺子屋に広く流布することとなる。儒教思想における道徳の教科書として、また手習いの教科書として活用された。「六論」が編まれた明末清初という時代に成立した概念が経世済民（世を^よ経め民を^た済む）論である。（松岡芳恵『六論衍義大意』における経世済民の思想「各安生理」と近世中期文学「東洋大学大学院紀要」四六、二〇〇九、一〜一五頁参照。）

○諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂。この偈文は『大般涅槃經』卷三(大正、二〇四下)「…諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂。…」にみえ、「諸行無常偈」は、『大般涅槃經』(一四)で雪山童子が羅刹に身を供養して教えられた偈とされることから雪山の偈ともいう。世間のものに一つとして常住なるものはなく生じたものは必ず滅する故に、この生滅の世界を脱けて寂靜の真理に至るべきことを示したものだ。仏教の真理を簡潔に示したものと知られ、「いろは歌」はこの偈の和訳と云われる。またこの「雪山の偈」は、釈尊が前生に雪山童子であった時、「諸行無常、是生滅法」の前二句を羅刹から聴き、捨身の懇願によって後二句「生滅滅已、寂滅為樂」を聞いたという。

○百八鐘声。諸説ある。百八の煩惱を消滅させること。百八の煩惱の根拠は人間には眼(視覚)・耳(聴覚)・鼻(嗅覚)・舌(味覚)・身(触覚)・意(意識)の六つの感覚器官または機能(六根)があり、仏教の世界では、六根の感じかたに、「好・平・悪」の三通りがあり、さらに、その三通りの感じかたは、それぞれ、「染・浄」の二通りがあり、これらが原因で、人は過去・現在・未来の「三世」にわたり、悩みや苦しみが続く、と考えられている。六根が「好・平・悪」の三通りで、一八通り。その一八が「染・浄」の二通りだから、三六通り。その三六通りが、「三世」にわたるので、百八通りつまり、百八の煩惱が生じる。又は一年の二月、二四節氣、七十二候をあわせたもの。『大智度論』卷六八(魔事品、四六)(大正二五、五三三下)に「…魔に四種有り、煩惱魔、五衆魔、死魔、天子魔なり。煩惱魔は、所謂百八煩惱等、分別の八万四千諸煩惱なり。…(…魔有四種、煩惱魔、五衆魔、死魔、天子魔。煩惱魔者、所謂百八煩惱等、分別八万四千諸煩惱。…)とある。

〔五一〕吾友茶杓〔三の五六ウ〕

《原文》

一竿依舊、塵視山花。友于在家、日日喫茶。

*

《訓読》

一竿、旧に依れども、山花を塵視す。友手、家に在りて、日日喫茶す。

*

《訳》

「ここにあり」竹でできた「吾友という銘の」一本の茶杓は、竹であるが、山に咲く花などもののかずともせぬ。友「昭乗」は「その場に兄弟のような友、江月、遠州がいなくともその茶杓を江月、遠州と思ひ」、家で日々、茶を飲むであろう。「よつてこの江月がこの茶杓に吾友という銘をつけたのである。」

*

《語注》

○吾友は、竹の異名である。『異名分類抄』に「白楽天、北窓に竹を植ゑて友とすといへり」や、『本朝文粹』に「第十一云、唐太子賓客白楽天、愛為吾友云々」や、『千載集』に俊成卿、「我友と君がみかきの呉竹は千代にいくよのかけをそふらん。」などところある。『異名分類抄』は、四巻物の辞書で、著者は入江昌喜（一七二六～一八〇〇）で、一七九四年の出版。また『本朝文粹』は、平安時代中期の一四巻の漢詩文集で、藤原明衡（九八九？～一〇六六）の撰。さらに『千載和歌集』は、平安時代末に編纂された勅撰和歌集の一つであり、一一八三年に藤原俊成が後白河法皇の命を受け一一八八年四月奏覧し、全二十巻ある。

○茶杓は、茶道具の一種。茶入れ（また薄茶器）の中の抹茶を掬つて茶碗に移す匙。竹材がほとんどで、他に象牙・木地・塗物、まれに鼈甲・銀・砂張・陶器などの製品がある。長さは畳目十二半（六寸余）ほどが通常。筒箱⇨茶杓と筒が、同じ竹材で同一人の手になり、さらに筒に署名のあるものを厳密な意味で共筒という。筒の栓は杉材、栓と筒にかけて封（メ）や花押・銘を書く。（『原色茶道大辞典』淡交社、一九七五年、五九三頁。）

○茶杓の銘は、紹鷗以前では茶杓に銘のあるものは少ない。竹材の景色による連想銘、自然風物銘、茶杓を削った動機・因縁・場所を銘としたものや、即興的な銘もある。また対銘や句銘・歌銘・詩銘もある。(『原色茶道大辞典』 淡交社、一九七五年、五九四頁。)

○一竿依旧||「一竿」は、竹を数える時に使用するが、ここではただ単に竹と理解する。「依旧」は『欠伸稿』でも、他の『禪録』にも非常に多くみえる。

○塵視山花||「塵視」は、『欠伸稿訳注 乾』で指摘しているように「塊看」と同義。その意は、目もくれぬ。ものかずともせず。(『欠伸稿訳注 乾』 思文閣出版、五六三頁。)

○友于在家||「友于」は、『書経』「君陳」篇の「…惟れ孝。兄弟に友に、克^よく有政に施す。…。(…惟孝、友于兄弟、克施有政。…)」から、兄弟の仲がよいこと。転じて、兄弟。はらから。と、いう意に用いられる。

○喫茶||「禪録」では「喫茶去」と用いられることも多い。意義は①「且坐喫茶」は、「まあ茶を一杯召し上がれ。」②「喫茶去」は、「茶を飲んでから出直してこい。」と理解できるが、ここでは①と理解する。

○この条の「吾友茶杓についての考察」を『花園大學大学院佛教学研究』第四号に投稿しているので、それも参照されたい。

〔六三〕 一喝香爐 [三の五九ウ]

《原文》

獅子踞爐世常多。此爐、出類者奇有也。把臨濟四喝中踞地金毛、名一喝、因賦一偈云。
崢嶸頭角、入臨濟門。未曾哮吼、動搖乾坤。

*

《訓読》

獅子ししの踞きよする炉は、世に常に多し。此の炉、類を出づる者、有ること奇なり。臨濟四喝中の踞地金毛きよじきんもうを把もつて、一喝と名づく。因つて一偈を賦して云う。

崢嶸そうとうたる頭角、臨濟の門に入る。未だ曾つて哮吼こうこうせざるに、乾坤けんこんを動揺どうようす。

*

《訳》

獅子が大地にうづくまり今にも何かにとびかかろうという姿の香炉は世間に多くみられる。この香炉は言葉では表現できないほどすぐれたものであり、多くの香炉の中でも誠にめずらしいものである。この香炉を「私、江月が」「一喝」と名づけるのは、『臨濟録』の四喝の一つ「有る時の一喝は踞地金毛の獅子の如く」による。そこで「私の」次の一句を添える次第である。

この香炉の頂上にある獅子の姿は、『臨濟録』にある「臨濟四喝の踞地金毛」ように獅子が「臨濟の門に入るさまである。そのさまは、今までにそのようなことはなかったが、獅子が吼えずに、天地を大きく揺り動かすようなものである。「このように」「一喝」という香炉は誠に言葉では尽くせないほど素晴らしい香炉だ。」

*

《語注》

○踞地金毛 臨濟の四喝の一つ「有る時の一喝は踞地金毛の獅子の如く」。踞地とは大地にうづくまること。百獸の王が、地面にうづくまり獲物にとびかかろうとする瞬間は、内に百雷の威力を秘めて周囲を威庄する。この一喝は、寄りつくスキもないすさまじい威力をもっている。これは『臨濟録』の勘辨（大正四七、五〇四上）に「師、僧に問う、有る時

の一喝は金剛王宝剣の如く、有る時の一喝は踞地金毛の師子の如く、有る時の一喝は探竿影草の如く、有る時の一喝は一喝の用を作さず。汝作麼生か會す。僧擬議す。師便ち喝す。(…師問僧、有時一喝如金剛王寶剣、有時一喝如踞地金毛師子、有時一喝如探竿影草、有時一喝不作一喝用。汝作麼生會。僧擬議。師便喝。…)とみえる。

○崢嶸頭角||『碧巖錄』九一則【頌】の『評唱』(大正四八、二一六中)に「…若し這箇の公案の落処を知り得ば、便ち犀牛の扇子は無限の清風有るを知り得、亦た犀牛の崢嶸たる頭角を見ん。四箇の老漢、恁麼に道うは、朝雲暮雨一たび去つて追ひ難きが如し。…(…若知得這箇公案落処、便知得犀牛扇子有無限清風、亦見犀牛頭角崢嶸。四箇老漢恁麼道、如朝雲暮雨一去難追。…)とある。

○哮吼||哮咆。獸がほえる。咆哮。

○動搖乾坤||『碧巖錄』【四九】則「頌」の「評唱」(大正四八、一八五上)に「…試みに定当し看よ。雪竇道く、此の事は随つて分に拈弄せよ。金鱗の類の如きは、鬣を振るい尾を擺う時、直に得たり乾坤を動搖することを。…(…試定当看。雪竇道、此事隨分拈弄。如金鱗之類、振鬣擺尾時、直得乾坤動搖。…)とある。

〔七二〕正宗院前壹州太守向東宗陽居士石塔〔三の六一ウ、六二オ〕

《原文》

威名高響仰平原、永永傳遺幾子孫。松浦山頭不塵地、巍巍塔樣盡乾坤。

*

《訓読》

威名高く響き、平原を仰ぐ、永永に伝え遺す幾子孫ぞ。松浦山頭、地を塵せず、巍巍たる塔樣、尽乾坤。

*

《訳》

〔私、江月に帰依した松浦隆信の〕威光名声は〔この肥前国平戸一帯に〕高く響き、ひらばる平原を仰ぎ見、〔松浦一族は〕とこしえに幾多の子孫を遺すであろう。この松浦山の頂きは〔俗世の〕塵が全く無い地、〔そこに立っている〕高く偉大な石塔のさまは、全ての世界〔全宇宙〕を現しているようだ。

*

《語注》

○石塔トウは卒塔婆の略。石で造った卒塔婆のこと。石を積み重ねて層塔とし、多くは九重、十三重をなす。現在は石碑と同意に用いる。

○正宗院前沓州太守向東宗陽居士トウ向東宗陽の法号は江月に隆信が帰依したので江月に授けられた。向東とは隆信が家族を引き連れ江戸に向かつてきた意味をもち、宗陽は宗玩の一字を授けられた。

○威名高響仰平原トウ「威名」は、威光と名譽。又威光があるという評判。「平原」は、地名を表す。

○永永伝遺幾子孫トウ「永永」は、長く続いて絶えないさま。とこしえに。

○松浦山頭不塵地トウ「松浦山頭」は、松浦山の頂。「不塵地」は、塵ちりあらざる地。「無塵地」は塵ちり無き地。『三体詩由抄』の劉得仁の「秋夜に僧院に宿す」詩に「禪寂無塵の地、香を焚いて所帰を語る。樹は幽鳥の夢を搖らし、螢は定僧の衣に入る。破月天半に斜めに、高河露を下して微なり。翻つて白日を嫌わしむ、動ぜれば即ち與心と違。」(二二句禪寂ハ共ニシツカナル義ナリ僧ノ心以テ云ウ。言ハ秋夜僧院ニ宿シタレバ、禪寂ノ境地ナレバ一塵の浸す事ナク潔白ナリ。是れ香ヲ焚テ僧ニ相對シテ本心帰向の所の一大事因縁ヲ話ルナリ。…)とあるが、このような意であろう。

○巍巍塔様尽乾坤トウ「巍巍塔様」は、高く偉大な石塔のさま。「尽乾坤」トウ『碧巖録』【四〇】則「本則」の「評唱」(大正四八、一七八上)に「…古人道く、尽乾坤大地、只だ是れ一箇の自己。寒きときは、則ち普天普地寒く、熱きときは、則ち普天普地熱し。有るときは、則ち普天普地有り。無きときは、則ち普天普地無し。是なるときは、則ち普天普地是

なり。非なるときは、則ち普天普地非なり。∴。(∴古人道、尽乾坤大地、只是一箇自己。寒則普天普地寒、熱則普天普地熱。有則普天普地有。無則普天普地無。是則普天普地是。非則普天普地非。∴)とみえる。

○松浦隆信まつらたかのぶⅡ(一五九一〜一六三七)。江戸時代前期の肥前国平戸藩主。通称は源三郎、受領名は肥前守、杵岐守、宗陽と号す。第二代藩主松浦久信の長男、母は大村純忠の女。天正十九年(一五九一)平戸に生まれる。慶長七年(一六〇二)、父久信の死亡により、翌慶長八年、わずか十三歳で襲封、平戸藩の第三代藩主となる。祖父鎮信(法印)の後見のもと、慶長九年には『平戸分領弁杵岐島田惣目録』を幕府に提出して郷村行政の区画を設定、同十四年にはオランダ商館、同十八年にはイギリス商館を開設し、以来元和九年(一六二二)のイギリス商館閉鎖まで、両国との交易を継続して藩財政の基礎を固める。慶長十九年、江戸城の普請役を勤める一方、駿府において徳川家康に謁見し、幕命により長崎に赴いて教会堂を破壊し、領内の禁教令を強化する。元和元年、大坂の役に出陣し、二条城において家康に恭順の意を表し、同三年、将軍秀忠より領知朱印状を下される。元和五年、寛永五年(一六二八)の両度にわたり大坂城の普請役を勤める。寛永十二年、平戸島獅子・根獅子ねししのキリシタン信徒七十二名を成敗する。同十四年五月二十四日没。四十七歳。江戸下谷広徳寺に葬られ、のち平戸正宗寺(平戸市鏡川町)に改葬される。法名は向東宗陽正宗院。室は牧野康成のの女。(『国史大辞典』吉川弘文館 十三巻、一九九二年)

〔八二〕七尺堂「三の六五ウ、六六オ、ウ」

《原文》(一)

有吾佛祖以降、無不用得七尺拄杖也。在百丈〔尺〕密室、打得瀉山牯牛子。在首山禪床、驚起汾陽獅子兒。雪竇喚作劈開大華之巨靈。雲門拈作吞却乾坤之活龍。入芭蕉和尚手裡、而與奪自在。橫蓮華菴主肩かた上、而去來飄然。或底室內接他。或底途中受用、這邊那邊朝打暮打。摠不用〔要〕盡矣。*〔尺〕・〔要〕は、「横岳文

庫本、「正宗寺本」で、「丈」・「用」であることを確認し、これを採用した。

*

《訓読》

吾が仏祖有つてより以降、七尺拄杖を用い得ざることを無し。百丈の密室に在いては、滄山、牯牛子を打得す。首山の禅床に在いては、汾陽、獅子児を驚起す。雪竇は、大華巨靈を劈開すを喚び作す。雲門は拈じて、乾坤活龍を吞客すを作す。芭蕉和尚の手裡に入りては、自在を与奪す。蓮華庵主、肩上に横にして去来すは、翻然たり。或る底は室内に他に接し、或る底は途中受用す。這辺那邊、朝打暮打、総に用い尽くさず。

*

《訳》

わが〔禅宗の〕祖師方が現れてこのかた、七尺の長さの拄杖を用いて学人の教化を行ってきたことはしばしばであった。百丈〔懐海禅師〕の室内では、「滄山牯牛子」の話頭を示して〔学人を〕教化し、首山〔省念禅師〕の下では汾陽〔善昭禅師〕は学人接化の厳しさを示すため〔西河の〕獅子として〔学人を〕驚かせた。雪竇重顕禅師は、「拄杖を竖起して、巨靈を排し太華の峰を撃いた」という話頭で、雲門文偃禅師は、「拄杖が化して龍となつて、乾坤を呑み込んだ」という話頭で、また芭蕉和尚は、「拄杖を学人に示し」その自由自在を奪うことにより、それぞれの祖師が〔学人を〕教化した。さらに蓮華庵主は、「拄杖を」肩上で横に行き来したとき、思わず心が良い方向へがらり変わった。ある学人は室内で拄杖に接し、ある学人は修行の途上にあつて悟りのはたらきを示した。

いかなる処でも、いつでも、〔学人の教化に拄杖を〕用いないことはなかった。

《語注》

*

○在百丈密室、打得瀉山牯牛子。『景德傳燈錄』卷九「潭州瀉山靈祐禪師」章(大正五一、二六五下)に「師上堂、衆に示して云く、老僧百年後、山下に向かつて二頭の水牯牛と作つて、左脅に五字を書して云わん、瀉山僧某甲、と。此の時喚んで瀉山僧と作す。又た是れ水牯牛。喚んで水牯牛と作さば、又た瀉山僧と云う。喚んで什麼と作して即ち得ん。…(師上堂示衆云、老僧百年後、向山下作一頭水牯牛、左脅書五字云、瀉山僧某甲。此時喚作瀉山僧。又是水牯牛。喚作水牯牛、又云瀉山僧。喚作什麼即得。…)」とみえる。法系は「百丈―瀉山―仰山…」。

○瀉山靈祐禪師(七七―八五三)。福州長溪の人。百丈懷海に嗣いで、湖南省潭州瀉山に住した。住して七年目に初めて同郷の長慶大安和尚(七九三―八八三)が百丈山から加勢にきてくれ、以後、千五百人の大刹になる。弟子の仰山と一緒に瀉仰宗となる。

○在首山禪床、驚起汾陽獅子兒。こは『汾陽無德禪師語録』の「重刊汾陽和尚語録疏」(大正四七、五九四中)に「汾陽禪師、首山の門を出で、西河師子を弄し、窟爪牙を奮い出で、哮吼すること一声。(…汾陽禪師、出首山之門、弄西河師子、奮出窟爪牙、哮吼一声。…)とあり、また『五燈会元』卷一「首山念禪師法嗣、汾州太子院善昭禪師」章(正統蔵八〇、一三四上)に「住後上堂。衆に謂いて曰わく、汾陽門下、西河の師子有り。門に当たつて踞坐し、但だ来たる者有らば、即便ち斲殺せん。…(住後上堂。謂衆曰、汾陽門下有西河師子。當門踞坐、但有來者、即便斲殺。…)」「拄杖を挙起して曰わく、速く退け。速く退け。…(挙起拄杖曰、速退。速退。…)」のどちらかをふまえたものであろう。法系は「首山―汾陽―石霜…」。

○汾陽善昭(九四七―一〇二四)。太原の人。性は愈氏。首山省念を嗣いで、山西省汾陽の太子院に住す。無德禪師と諡される。

○師子兒。禪門を継ぎ、禪風を挙用するに足る立派な人物のこと。この語は『碧巖錄』【七五】則「本則」の下語(大正

四八、二〇二中)に「也た是れ這の作家始めて得し。却つて是れ獅子兒なり。(…也是這作家始得。却是獅子兒。…)」
にみえる。「西河獅子」、この語は唐の舞曲の名に由来する。(無着道忠『虚堂録犁耕』)

○雪竇喚作、劈開大華之巨靈 〓『碧巖錄』【三二】則「頌」の「評唱」(大正四八、一七二上)に「…巨靈手を擡もたぐるに多
子無し、分破す華山の千万重は、巨靈神に大神力有り、手を以て太華を劈開きく。…(…巨靈擡手無多子。分破華山千万
重。巨靈神有大神力。以手劈開太華。…)とあり、これを踏まえたのである。『岩波文庫本 中』の注(三〇頁)
には、巨靈は何の造作もなく手をふりあげて、千万の峰のとりまく華山をまっぶたつにぶち割つた。「巨靈」は河神の
名。巨靈が華山を二つにひきさき、黄河の水を通したという伝説。(『文選』二に基づく。)

○雪竇 〓重頭(九八〇〜一〇五二)。雲門宗。遂州(四川省)の人。性は李氏。字は隱之。智文光祚に嗣いで、洞庭の翠
微峰に住し、後に明州雪竇に住した。「劈開」は、さけるように開く。ひきさく。横にさけて割れる。割る。切り開く。

○雲門拈作、吞却乾坤之活龍 〓『雲門匡真禪師広録』卷二(大正四七、五五八中)に「…師或いは拄杖を拈じて衆に示し
て云く、拄杖子化して龍と為り、乾坤を吞却し了れり。山河大地甚い処よりか得來たる。…(…師或拈拄杖示衆云、拄
杖子化爲龍、吞却乾坤了也。山河大地甚い処よりか得來。…)とあり、『碧巖錄』【六〇】則の「本則」(大正四八、一九二
中)にもほぼ同文がみえる。この公案は、山河大地と自己と等差なく、尽大地にこれ沙門の一隻眼であつて、宇宙間の
あらゆるものを拈じて、わがものとなし、自在の妙用をあらわさなければならぬことを示したものとされる。

○雲門 〓文偃(八六四〜九九九)。浙江省嘉興の人。俗姓は張氏。十七歳で出家し、睦州道蹤の下で大悟、後に雪峰義存
の法を嗣ぐ。諸方遊歴し韶州に行き、長慶大安下の靈樹如敏の会下で首座を務め、如敏亡きあと靈樹に住すること三十
余年、同光元年(九二三)に雲門山に禪宇を建立して、常に千人の衆を擁した。後漢乾祐二年、八十六歳で示寂。遺誠
により、塔を建てずに遺体は方丈に安置された。

○入芭蕉和尚手裡、而與奪自在 〓『虚堂和尚語録』卷九「臨安府徑山興聖万寿禪寺後録」(大正四七、一〇五五上)に
「…上堂。拈す。芭蕉和尚衆に示して云く、爾に主丈子有らば、我れ爾に主丈子を与えん、爾に主丈子無くんば、我れ
爾が主丈子を奪わん。…(…上堂。拈。芭蕉和尚示衆云、爾有主丈子、我與爾主丈子。爾無主丈子、我奪爾主丈子。)

…。」)『無門閥』の「芭蕉拄杖」章(大正四八、二九八中)にも全く同文がみえる。この公案は、有には与え、無には奪うという矛盾を要求している。その意は、有無の相対を超えたところに絶対の真理があることを拄杖に託して示したものとされる。「与奪自在」は、活殺自在をいう。

○芭蕉和尚||慧清(生没年不祥)。新羅国の人。仰山の弟子南塔光涌に嗣いで、湖北省鄂州芭蕉山に住した。

○横蓮華庵主肩上、而去来||『碧巖録』【二五】則の「本則」(大正四八、一六五下)に「拏す。蓮花峰庵主、拄杖を拏じて衆に示して云く、古人這裏に到つて、什麼と為てか住することを肯ぜざる。衆、無語。(…:拏。蓮花峰庵主。拏拄杖示衆云、古人到這裏。為什麼不肯住。衆無語。…:。)とみえ、『宏智禪師広録』卷三(大正四八、二八中)にもほぼ同文がみえる。

○横蓮華庵主||蓮華峰祥庵主。雲門文偃の法孫。蓮華峰は明州(浙江省)天台山の別峰。

○去来飄然||「翻然」は、予期せずして(良い)方向へ心などががらりと変わるさま。

○或底室内接他。或底途中受用、這辺那辺朝打暮打||「途中受用」は、修行の途上にあつて悟りのはたらきを示すこと。

受用は接する事物の意のままに自由に用いること。「這辺那辺」は、学人接化の手段で、把住、放行をいう。把住は奪つて許さないはたらき。放行は与えて捨てないはたらき。向上、向下の手段。「朝打暮打」は、朝に夕に、辨道(仏道に精進)すること。

《原文》(二)

于茲南京居住藤氏利世、春日靈神之宮人也。知敬神必有德、而厚肅敬之。日日時時、無怠慢心也。先是入吾山圓光禪師之室、窺宗門巴鼻。然後、敲山野禪扉、會得祖師話頭。日神曰仏、無不盡其志也。老來付与家事於家子弟、別構一字、號七尺堂。所謂倚南牕以寄傲、審容膝之易安。園日涉以成趣、門雖設而常關者也。

《訓読》

茲こゝに于いて南京に居住の藤氏利世は、春日靈神の宮人なり。神を敬うは必ず徳有るを知つて、厚く肅つしみ之を敬う。日日時時、怠慢の心無きなり。先ず是れ吾が山の円光禪師の室に入つて、宗門の巴鼻うかがを窺う。然る後に、山野が禪扉たを敲たたき、祖師の話頭を会得す。曰く神と曰く仏と、其の志を尽くさざること無しなり。老い來たつて、家事を家の子弟に付与し、別に一字を構かまえ、七尺堂と号す。所謂南牕いわたに倚よつて以て寄傲きごうし、膝を容いるるの安んじ易やすきを審つまらかにす。園は日々に涉りて、以て趣を成し、門は設くと雖も、而も常に関とすという者なりという。

*

《訳》

さて、南京〔奈良〕に住んでいた藤原利世は、春日大社の神官である。神を敬えば必ず報恩があることを知つて、厚く謹んで神を敬つた。毎日いつも、神を敬う心を怠ることはなかった。是より先、吾が山の円光禪師に参禅して、禪宗の何たるかを理解したその後、私〔江月〕の門を敲いて、祖師方の公案を会得した。神を敬う、仏を敬う、その志が尽きることはなかった。老いて、神官を子に譲り、別に一棟の堂を建造して、七尺堂と名付けた。陶淵明の詩「帰去来辞」に詠まれているように、「南の窓にもたれて、遠慮もなく気ままにあり、そこが、膝を容れるほどのわずかの場所でも、身を安くことは容易であつて、〔身を安くには〕何も広い場所でなくてもよいものであるということがよくわかるのである。また、庭園は毎日〔散歩する

が」、いつも趣がある眺めである。門は設けているけれど、「訪ねる人もなくて」常に閉じてある。」という
ようなものである。

*

《語注》

○藤氏利世 久保長闇堂 Ⅱ(一五七一〜一六四〇)。江戸前期の侘び茶人。名は利世、通称権ごん太夫たづ、号は長闇子。大和春日神社の神職。奈良郊外の野田村にすむ。天正一五年(一五八七)に行われた豊臣秀吉の北野大茶の湯に出かけ、茶人となることを決意。茶人の仕服などを製する袋物師のかたわら茶の湯に携わる。松花堂昭乗や小堀遠州らの親交を得た。寛永年間(一六二四〜一六四四)、東大寺の重源御影堂が改築されるに際して古材を譲り受けて方七尺の影堂を引いて住居とし茶を楽しんだ。そこで小堀遠州が鴨長明の方丈になぞらえて、これを「長闇」堂と命名した。江月和尚からもこの堂の詩歌を与えられている。現在、奈良興福院に再建されている。寛永一七年六月二八日没。七〇歳。奈良興福院の藏に遠州自筆の「悼久保翁の記」がある。著作に『長闇堂記』がある。

○窺宗門巴鼻 Ⅱ「巴鼻」は、物のとらえどころ。ねらい。要点。物事の由来。

○円光禪師 Ⅱ不祥。

○倚南牕以寄傲、審容膝之易安。園日涉以成趣、門雖設而常閑者也。坐七尺堂裡、以扶老。居七尺堂裡、以遊觀矣。 Ⅱ陶淵明の詩「歸去來辭」に「南窓に倚つて以て寄傲し、膝の容るるが安んじ易きことを審つまらかにす。園日々に涉つて以て趣を成す、門を設くと雖も常に閑とず。策老つえを扶けて以て流憩し、時に首を矯あげて遊觀す。(倚南窓以寄傲、審容膝之易安。園日涉以成趣、門雖設而常閑。策扶老以流憩、時矯首而遊觀。)」とあり、これをふまえる。

《原文》(三)

坐七尺堂裡以扶老。居七尺堂裡以遊觀矣。七尺堂前朝汲雙井泉、以試官焙。七尺堂前夕愛三笠月、以詠倭歌

睡也。七尺堂覺也。七尺堂行住坐臥。七尺堂自爲賓爲主、以樂以歡也矣。想是以衲家七尺拄杖、準擬其居者乎。今茲寬永十七庚辰年、初秋下旬、以七尺堂、作七尺拄杖、打破末後牢關。憶得圓鑑老師末後一句、拄杖拄杖、歸去來兮矣。嘗戊寅之春、伴雄山松花堂、入七尺堂裡一宿、而話舊。松花堂去歲辭世去、這人今年辭世去、自愧衰老慙遺矣。於此不可不嘆惜他一別。卒賦拙偈、以投七尺堂裡、代哀慕之情云。

話盡山雲共白眉、訃音傳聽奈殘涯。縱然春日約花去、又扣門庭問阿誰。

*

《訓誦》

七尺堂の裡うちに坐して、以て老を扶たすく。七尺堂の裡うちに居して、以て遊觀す。七尺堂前あしたにて、朝には双井泉を汲んで、以て官焙を試む。七尺堂前あしたにて、夕ゆうべには三笠の月を愛でて、以て倭歌を詠み睡れり。七尺堂にて、覚めり。七尺堂にて、行住坐臥す。七尺堂にて、自ら賓と爲り主と爲る。以て樂しみ以て歡ぶなり。想うに是れ衲家、七尺拄杖を以て、其の居る者を準擬するや。今茲、寬永十七庚辰かうじゆんの年、初秋下旬、七尺堂、以て七尺拄杖を作り、末後の牢関を打破す。円鑑老師末後の一句、拄杖拄杖、歸去來兮かえりなんいざ矣を憶い得たり。嘗て戊寅ぼうえんの春、雄山の松花堂を伴い、七尺堂の裡うちに入つて、一宿して、旧を話かたる。松花堂は去歲、世を辞し去り、這の人は今年、世を辞し去る。自ら衰老を愧なましじるも、慙なましいに遺る。此に於いて他の一別を嘆惜するは可ならず。卒に拙偈を賦して、以て七尺堂裡うちに投じて、哀慕の情に代うと云う。

山雲、白眉と共に話かたり尽くし、訃音ふいん伝え聴かたくも、殘涯いかんを奈せん。縱然たとい春日に、花を約し去るも、又た門庭を叩たたいて阿誰たれをか問わん。

*

《訳》

七尺堂に坐つて杖で老いた身をたすけて歩き、到るところで休息をとり、七尺堂に居て、首を高くあげ、辺りを自由気ままに眺める。七尺堂の前で、朝には双井の泉(で水)を汲み、官焙を試みる。夕には三笠(山の上に照る)月を愛で、「それを」和歌に詠み睡る。「翌日には」七尺堂で目覚め、七尺堂にて、日常生活をする。七尺堂にて自らが客人となり、主人となり〔禅問答をする〕のだ。これを楽しみこれが飲びなのだ。思うにこれは禅僧が、七尺の拄杖と〔いつしよに〕そこに住まうようなものであるか。今年、寛永十七年(一六四〇)、初秋の下旬に、七尺堂〔に使われている材〕で七尺の拄杖を作り、最後で最大の〔公案の〕関門を破り透過することができた。まさに〔その時は〕円鑑老師の「拄杖拄杖、歸去來兮矣」という最後の一句を思い起こした。かつて寛永一五年(一六三八)の春に、雄山の松花堂昭乗を伴い、七尺堂に、一夜宿泊し、昔を語らった。松花堂は去年この世を去り、久保利世は今年、世を去った。〔私、江月は〕自ら老い衰えて慙生なまじきながらえているのを愧じる。ここに彼〔久保利世〕との別れを嘆き惜しむことはするまい。最後に〔私の〕拙い詩を詠み、これを七尺堂に捧げて、悲しみを慕う気持ちに代えることにする次第である。山雲〔私、江月宗玩〕は、白眉〔久保長闇堂〕と共に語り尽くしたことがある、「長闇堂の」訃報に接し、〔私は〕残りの人生をいかに過こせばよいのであろう。春になれば、「桜の」花が咲くであろうが、「長闇堂の」門を敲いて誰が、訪ねるのであろうか。

*

《語注》

○以試官焙Ⅱ「官焙」は、不詳。

○七尺堂自為賓為主』『碧巖録』【三六】則の「本則」、「評唱」（大正四八、一七四中）に「…古人は出入にも未だ嘗て此の事を以て念と為ずばあらず。看よ他の賓主互換、当機直截して、各おの相い饒じょうさざるを。…（…古人出入未嘗不以此事為念。看他賓主互換、当機直截、各不相饒。…）とあり、岩波文庫本（中）の注によれば、主客互いにその位置をとりかえる禪問答。とある。

○準擬其居者乎』「準擬」は、他のものを手本にしてまねること。また、仮に他のものに見立てること。

○自愧衰老愁遺矣』「愁遺」、「愁」は「しいて」、「なましいに」。『詩』小雅、十月之交に「愁遺一老」。心には欲しないが、せめて一人の一人の老人なりとも残し置きたい、の意。ここでは、松花堂昭乗も久保長闇堂も逝き、ひとり自分のみが、そう希望したのでもないのに、生き残ってしまった、ということ。

○寛永十七庚辰の年』一六四〇年。「戊寅の春」』寛永一五年の春、一六三八年。

○憶得円鑑老師末後一句、拄杖拄杖、掃去来兮矣』円鑑老師は、春屋宗園。（一五二九〜一六一一）戦国〜江戸時代前期の僧。享祿二年生まれ。臨濟宗。大徳寺の笑嶺宗訢しょうしんの法を嗣ぎ、同寺の住持となる。和泉に葉泉寺を、近江に瑞岳寺を開く。千利休、古田織部らと親交があった。また、江月宗玩の師である。慶長一六年二月九日死去。八三歳。山城出身。俗姓は園部。別号に一黙子。諡号は朗源天真禪師、大宝円鑑国師。著作に「円鑑国師一黙稿」がある。円鑑老師の末後の一句「拄杖拄杖…」は不詳。

○雄山松花堂』男山石清水八幡宮に住した松花堂という意。松花堂昭乗は、桃山・江戸初期の学僧、書画家。中沼左京亮元知の弟として撰津国堺に生まれる。俗名は中沼式部、号は惺々翁、空識、晩年に松花堂と号した。一七歳で男山石清水八幡宮に上り出家、滝本坊実乗に任せ、真言密教をおさめて阿闍梨法印の位についた。実乗没後、寛永四年（一六二七）四十四歳のとき、滝本坊住職となった。真言密教を究めた高僧であると同時に絵画、書道、作庭、茶道、和歌など多方面に才能を発揮した当代一流の文化人であった。書家としては、近衛信尹・本阿弥光悦とともに「寛永の三筆」に数えられ、「松花堂流」の祖として名高く、親交のあった人物としては、江月、沢庵、近衛信尋、小堀遠州、林羅山、木下長嘯子、石川丈山、佐川田昌俊らの名が挙げられる。とくに茶人として、小堀遠州について遠州流を修め、その収

集した茶道具は「八幡名物」と呼ばれ、後世「松花堂好み」として模され、遠州茶会では江月に相伴することも多かった。

○話尽山雲共白眉〓「白眉」は多くの中で優秀なもの。兄弟のうちで最もすぐれたもの、との意があるがここでは、山雲が江月、白眉は久保長闇堂を指すのであろう。

○『長闇堂記』〓奈良春日大社の社人久保権太夫利世の記録。一卷。佗び茶人としての彼の一種の自叙伝。寛永一七年(二六四〇)の奥書がある。利休流の茶の流行や山上宗二・古田織部・金森可重・小堀遠州その他の茶の実際と逸話などを記してある。もと遠州や松花堂の消息紙背に書かれ、元文年間(一七三六〜四二)道具屋の手で分散売却されたのを愉々齋柴只が再拾編纂したもので、諸種の異本がある。(『茶道古典全集』第三卷、淡交社、一九六〇年、三八五〜三八六頁。)

「諸経の睛」

——古代東アジアにおける『円覚経』の位置づけ(下)——

商 海鋒
訳・虞 雪健

要旨

『円覚経』は不分巻となっているが、構成からみると三分科経と見るべきである。正宗分では、文殊、普賢より円覚、賢善首まで、十二菩薩が巧みに配置され、各菩薩の身分と役割も明白に与えられ、極めて精緻な叙述となっている。現存する最善本は両宋期の「円覚蔵本」である。「円覚蔵本」には南宋の高宗紹興二年(一一三二)の初版本と、南宋の理宗淳祐十年(一一五〇)のと江戸時代元禄九年(一六九六)の補板刷本二種ある。注本では中唐の宗密、南宋の孝宗と朝鮮の禅僧涵虚(己和)によるものがあり、それぞれ特色をもつ。『円覚経』は北宋では仏教の四書に、清朝では釈氏十三経に入れられ、長い間に儒学經典との競合に利用され、東アジアにおける中国仏教の位置づけを研究する際の重要な經典である。

はじめに

『円覚経』の正式名称は『大方広円覚修多羅了義経』である。『円覚経』は一乘円頓の様相を説き、その境界に達するには如何なる方法を用いるべきか、悟りへの障害を如何に避けるべきかを解釈する経である。「大方広」は「广大至真」の意で、「修多羅 (Sūtra)」は「経」の梵語の音写で、「了」は「究竟、徹底」の意である。

本経は初唐の武周朝に出現し、中唐以降は天台・華嚴・禅宗・密宗など、仏教諸派により重視されてきた。しかしながら更に論ずるべき問題も多く残されている。すなわち、経文にもとづく科判、十二菩薩それぞれが担う宗教的機能、菩薩の登場順とその意味、本経の最古本と最善本、古代東アジアとりわけ日本と朝鮮における古本の流布、重要な古注本とそれぞれの特徴、叙述構造に見える本経の論理性、北宋から清末に至るまでの儒仏の競合における本経の位置づけなどである。本論ではこれらの諸問題に対し回答を試みる。

一 『円覚経』の科判と十二菩薩の宗教的機能

『円覚経』は経文が短い、極めて洗練されている。唐鈔本は上下二巻となっているが、宋刻本以降となれば不分巻となっている。経文は中古以降の三分科経の形式に準じ、序分・正宗分・流通分の三段に分けられる。序分では浄土が彼岸ではなく人々の心にあると明かし、法を聴く十二の菩薩を登場させる。正宗分は十二節よりなり、各節に菩薩一名が配され、仏足を頂礼し跪座し、信者にかわって問法する。そこで仏陀は

「諸経の晴」

『円覚経』の科判

1	序分		
2	正宗分 十二菩薩が 仏陀に問法す	1	文殊師利
		2	普賢
		3	普眼
		4	金剛藏
		5	弥勒
		6	清浄慧
		7	威徳自在
		8	辯音
		9	浄諸業障
		10	普覚
		11	円覚
		12	賢善首
3	流通分		

まず長行をもつて答え、そして偈頌をもつてまとめる。流通分では神々は信仰衆を守ることを誓う。かかる叙述構造を表にまとめると次のようになる。

卑見によれば『円覚経』は、表に記したように十四節に分けるべきである。しかしながら歴代の説法者や古今の注釈家の殆どは、本経を十二もしくは十三節に分ける。また流通分は賢善首菩薩の一節に入れられ、あるいは序分が文殊師利菩薩の一節に入れられることもある。このように本経の構造については再考する余地がある(2)。

十二菩薩は身分と宗教的機能が明白に与えられ、登場順も巧みに配置されている。『円覚経』は極めて精緻な叙述に練り上げていることがわかる。簡潔にまとめると次の通りである。

第一位は「智慧」を象徴する文殊師利菩薩である。「因地」「果地」はみな「一心」による「円覚」にあり、衆生の無明は空中の花の如しの道理を説く。

第二位は「力行」を象徴する普賢菩薩である。利根者は「如幻三昧」「以幻修幻」をもつて頓悟することができると主張する。

第三位は「体察」を象徴する普眼菩薩(千手千眼観音ともいう)である。鈍根者は「持戒」「宴坐」をもつて漸悟することができると主張する。

第四位は「信念」を象徴する金剛藏菩薩で

ある。本来成仏と本来無明との内在的矛盾は輪廻の断滅をもって解決することができる」と説く。

第五位は「慈悲」を象徴する弥勒菩薩である。衆生は愛欲のために輪廻に迷う。また理障、事障のために愛欲が慈悲に転じることができなかった。二障を共に断ち切つてもまだ「五性」（未成仏性、声聞性、縁覚性、菩薩境界性、如来微妙円覚性）があると解釈する。

第六位は「潔淨」を象徴する清淨慧菩薩である。「未悟」から「悟了」、そして「徹悟」に至れば、垢淨の転化が生じる。円覚への把握の度合いにより、衆生は五つの修証法をもつと紹介する。

第七位は「威嚴と仁徳」の「調和」を象徴する威徳自在菩薩である。根性の個人差により衆生は円覚に親近する三つの法門をもつ。すなわち奢摩他 (samatha) の音写語。静定のこと、三摩鉢提 (samapati) の音写語。幻化のこと、禪那 (dhyana) の音写語。寂滅のこと) のことである。この三法門はいずれも嗔を威に転じさせることができる」と説く。

第八位は「辨別⁽³⁾」を象徴する辯音菩薩である。機縁の個人差により、円覚三観はまた二十五種清淨定輪に細分化できる。この二十五種は大きく単修・複修・円修に分けることもできると釈明する。

第九位は「除滅」を象徴する淨諸業障菩薩 (除蓋障菩薩ともいう) である。悟境に至るには、四つの悪業を断ち切らねばならない。すなわち、我・人・衆生・寿命という「円覚四相」である。簡単に言えば、取証、刻意、妄想と執着のことであると説く。

第十位は「療癒」を象徴する普覚菩薩である。円覚を求めんと欲せば、四病を離れるべきである。四病とは、作・止・任・滅という四つの禪病のことであると解釈する。

第十一位は「徹悟」を象徴する円覚菩薩である。覚者は未覚者を助け、結夏安居を指導し、円覚三観の法

門の開き方、すなわち取静・瞑想・数息を教えるべきであると教える。

第十二位は「功德」を象徴する賢善首菩薩である。本経には五つの異名があり、廣大なる功德利益があると説明する。

文殊が先に登場することは、「円覚」が終点であると同時に起点でもあることを意味している。こうした認識を持つために多大な智慧が必要である。続いて普賢が登場し、智慧のほか力行も重要であると強調する。三番目に登場する普眼は、衆生疾苦を体察し、弱者を引接する。こうした性格は後ほど普眼の慈母観音のイメージにもつながる。金剛藏は四番目で、群盲の信念を喚起する。信仰心を起せば、たとえ独立な思考がなくとも、信念そのものは不滅である。五番目の弥勒は衆生に恩愛を捨てて慈悲心を発することを教える。清浄慧は六番目で、潔淨の度合いによる修証法の違いを説く。七番目の威徳自在は畏敬すべき威嚴と衆生を慈しむ仁徳が具有して剛柔相調和する存在である。三法門（奢摩他・三摩鉢提・禪那）が相互補完関係にあることもこうした調和の具現である。辯音は八番目で、衆生の異なる機縁によつて二十五種清浄定輪に細分化できると説明する。こうした細かな修行法は、唐代の密宗と呼応するようにも思える。浄諸業障は九番目で、四つの悪業を断ち切らせるように衆生を導く。普覚は十番目で、四病を離れさせるように衆生を助ける。円覚は十一番目で、覚者が未覚者を助けることを説く。最後に登場する賢善首は、本経の廣大なる功德利益を礼讃する。このように、『円覚経』では十二菩薩が次々と登場し、密接につながる精緻な叙述ができていくといえよう。

二 『円覚経』の善本とその流通

これまで『円覚経』はサンスクリット語原本は見つかっておらず、「漢訳」のみが現存している。それゆえ近代以降、望月信亨（一八六九—一九四八）、胡適（一八九一—一九六二）をはじめ、仏教界ではそれを「疑偽経」として認識していた⁽⁴⁾。「漢訳」といわれるが、恐らく八、九世紀の唐の漢人学僧が「如来蔵思想」を顕揚するために、『楞嚴経』『大乘起信論』をもって偽造されたのではなからうかという見解がある⁽⁵⁾。

しかし最近では、初唐の訳経規範や訳員構成などにより、著録されなかったにせよインド由来の真経である⁽⁶⁾と見る論もある。このように本経の「真偽」をめぐる研究者の意見は分かれているが、そのいずれにせよ『円覚経』の歴史的重要性——早くも唐代において天台・華嚴・禪宗・密宗に尊奉され、北宋になると士大夫層に深い影響を与え、更に間もなく朝鮮・日本・琉球・ベトナムに広まったこと——は確かである。東アジアの仏教における本経の地位は長らく間盤石であったといわざるを得ない。

初唐、武周朝のとき、『円覚経』は中国仏教の視野に入った。中唐の圭峰宗密（七八〇—八四二）は『円覚経大疏釈義鈔』に、ある種南方の訳本を言及した。

余又於豊徳寺難経中見一本『円覚経』。年多虫食、悉已破爛、経末兩三紙、才可識弁。後云「貞観二十一年、歳次丁未、七月乙酉朔十五日己亥、在潭州宝雲道場訳了、翻語沙門羅暎曇、執筆弟子姜、道俗証義大德智略注、紘慧今宝証道脈。」然未詳真虚。或恐前已曾訳、但縁不能聞奏、故滯於南方、不入此中之蔵。不然者、即是詐謬也。⁽⁷⁾

『円覚経大疏釈義鈔』によれば、この訳本は太宗貞観二十一年（六四七）に、江南道潭州（今の湖南省長沙

市)の宝雲寺で、羅睺曇健(国別、生没年不詳)という沙門に訳されたが、宗密に発見されたときにすでに蠹蝕によって判読不能になった。また私訳のため、朝廷からの援助や承認が得られなかった。

宗密は『円覚経大疏』にもう一種北方の訳本をも言及した。

北都藏海寺道詮法師『疏』又云・「羯湿弥羅三藏法師仏陀多羅、(武周)長寿二年龍集癸巳、持於梵本、方至神都、於白馬寺翻訳、四月八日畢。其度語、筆受、証義諸徳、具如別録。」不知此説、本約何文？

素承此人、学広道高、不合孟浪。或応国名無別、但梵音之殊。待更根尋、続当記載。(8)

この訳本は武周朝長寿二年(六九三)に、東都(今の河南省洛陽市)の白馬寺で、仏陀多羅(生没年不詳)に訳された。仏陀多羅は迦湿弥羅国の三藏法師である。迦湿弥羅はまた「罽賓」ともいい、今のカシミールに位置する国である。本経を正式的に著録する最初の人は唐代の僧智昇(生没年不詳)である。玄宗開元十八年(七三〇)に智昇によって編纂された『開元釈教録』『続古今訳経図記』に、『円覚経』一卷二十七紙、白馬寺に於いて罽賓沙門仏陀多羅によって訳されたことが記録されている(9)。この訳本は朝廷の援助を得たようで、すぐに中原より北都(今の山西省太原市)までに伝わり、また宗密の故郷である蜀の地までにも伝わったのである。

現存する『円覚経』の最古の残本は藏経洞でフランスの漢学者のポール・ユジェーヌ・ペリオ(Paul Eugène Pelliot)によって発見された唐代の敦煌写巻であり、現在フランス国立図書館(Bibliothèque nationale de France)に収蔵されている(コレクション番号:P.3024)。この残本は宗密が言及する武周朝の洛陽訳本の残巻と、他のいくつかの仏教典籍と合わせてできた合鈔本である。経紙の正面に『菩薩瓔珞 竜王浴太子品』『大方広仏華嚴経 十回向品』『大方広円覚修多羅了義経』、裏面に『因明論三十三過』『仏説金剛

『經纂』などが書かれている。『仏説金剛經纂』に書かれた唐の代宗の大歴元年（七六〇）「北山県女子入冥故事⁽¹⁰⁾」によれば、この抄本の抄写は七六六年以前である可能性が高い。したがって、『円覚経』武周訳本は八世紀中期ごろにすでに西北辺地に伝わっていたことも考えられよう。この写巻の内容は「若遇善友、教令開悟、淨円覚性、發明起滅、即知此生、性自勞慮」という長行から始まり、「供養恒沙佛、功德已圓滿。雖有多方便、皆名隨順者」という偈頌で終わる。これはちょうど『円覚経』の「正宗分六 清淨慧菩薩」の約三分の二の内容にあたる。この写巻は現在敦煌文献で発見された『円覚経』の唯一の唐鈔残巻である。

現存する『円覚経』の最善本は南宋期に刊行された「円覚蔵本」である。「円覚蔵」は宋初の「開宝蔵」、遼の中期の「契丹蔵」と北宋末の「崇寧蔵」に続く刊本大蔵経であり、直接的には「崇寧蔵」を継ぐ私刻大蔵経でもある。北宋末に、王永従（生没年不詳）という人が朝廷に仕え、「左武大夫、密州觀察使」まで昇つたが、隱居を願ひ出て郷里へ帰り、両浙路湖州帰安県（今の浙江省湖州市南潯区）松亭郷思溪村に住んでいた。王永従は弟の王永錫（生没年不詳）と共同出資して「円覚禅院」を設立した。二人はまた家財を寄付し、人を雇つて禅院で大蔵経五千余巻を彫り上げ、経折装にして後に「思溪円覚蔵」と呼ばれる刊本大蔵経を仕上げたのである⁽¹¹⁾。寺院およびその後の大蔵経の略称は、すべて『円覚経』から採られたことより、この経が蔵経史、ひいては中国仏教史において重要な地位を示していることがわかる。この蔵の前の三部の大蔵経については、開宝、崇寧二蔵の略称はそれぞれ北宋の太祖、徽宗の年号から取つたが、遼蔵の名は国号（遼は大契丹国とも呼ばれる）から取つたのである。したがって、円覚蔵が年号ではない「円覚」の二字を冠するのは、とりわけ注目に値する。学界の最近の研究によると、円覚蔵の彫刻は、開板が北宋の徽宗の大観四年（一一一〇）より早く、二〇年以上かかり、南宋の高宗の紹興二年（一一三二）に完成したという⁽¹²⁾。円覚蔵

は『千字文』の「天」から「合」までの約五五〇箇の書函の中に分置されている。「円覚経」は「可」の字の書簡、すなわち全蔵の二分の一の少し前のところに位置する¹³⁾。また円覚蔵の彫刻の順序は、首尾を彫り上げてから中間部分を同時に進行する¹⁴⁾ため、本経の彫刻は全蔵がまもなく完成する南宋の高宗の紹興元年（一一三二）に造られたと推測できよう。

円覚蔵『円覚経』の経板は二回の補修がある。一回目の補修は南宋の理宗の淳祐十年（二五〇）の時である¹⁵⁾。その補板刷本は、宋末の恭帝の徳祐元年（二七五）（日本では鎌倉時代（一一九二―一三三三）の後宇多朝の建治元年）に日本に渡った。そのときに伝来した円覚蔵は二部あり、一部は近江国菅山寺（今の滋賀県長浜市余呉町）に蔵されたが、もう一部は山城国天安寺法金剛院（今の京都府京都市右京区）に蔵された。天安寺蔵本は江戸時代の東山天皇の元禄九年（一六九六）に補板したことがある。これは前述した「円覚蔵本」の二回目の補修である¹⁶⁾。そして楊守敬（一八三九―一九一五）が清光緒九年（一八八三）に買い取ったものは天安寺蔵本である¹⁷⁾。民国初年、円覚蔵は蔡鏗（一八八二―一九一六）將軍を記念して設立された松坡図書館に蔵された。一九五〇年、同蔵は松坡図書館のほかの所蔵とともに北京図書館に編入された。現在は北京中国国家図書館善本部の所蔵品で、善本号は「三二二九」である。

しかし、上述の円覚蔵本『円覚経』およびその他の諸種の刊本大蔵経（趙城金藏、明末清初の嘉興藏、近代日本の大正蔵本、唐宋と明清、および江戸時代の諸古注本などを含む）には、経末の重要な偈頌一偈が欠けている。それは以下のものである。

余時世尊、欲重宣此義、而説偈言…「賢善首当知…是経語仏説。如来等護持、十二部眼目。名為大方広、円覚陀羅尼、顕如来境界。依此修行者、増進至仏地。如海納百川、飲者皆充滿。仮使施七宝、積滿三千

界、不如聞此經。若化河沙衆、皆得阿羅漢、不如聞半偈。汝等於來世、護是宣持者、無令生退屈。」⁽¹⁸⁾

右の百十三字が本經の「正宗分十二 賢善首菩薩」の末尾に位置するならば、『円覚』は首尾一貫した完璧なものとなる。これまでの学界においても、近代学術史においても、この百十三字は京都帝国大学の学長だった松本文三郎（二八六九—一九四四）が明治四十四年（一九一）に、ある古宋本残頁で初めて発見したとされてきた。また、この百十三字は松本教授小序と合わせて『円覚経佚文』と称され、日本正統藏第一輯に収められている⁽¹⁹⁾。しかし、韓国で現存する最古の『円覚』古注、すなわち韓国僧溈虛己和（합허득통 一三七六—一四三三）による『円覚経解』（원각경소）には、「正宗分十二 賢善首菩薩」の末尾にも同偈頌があると確認される。そうすると、円覚藏本よりも古い『円覚経』の完本が、非常に早い段階で日本、高麗王朝に伝わっていたことが考えられよう。

三 東アジアにおける『円覚経』の最も重要な古注三種

東アジアにおける『円覚経』の諸注本は数十種にのぼる。以下の三種は、甚大な影響力と鮮明な特徴として知られている。

唐代で最も重要な『円覚経』の注者は、前述した長安圭峰山草堂寺の住職をつとめる宗密法師である。宗密は本来山南西道果州西充県（今の四川省南充市西充県）の出身である。禪宗の六祖惠能（六三八—七一三）が『金剛経』を聞いて悟ったという伝説と似たように、宗密の自叙や裴休（七九七—八〇七）の記述によると、宗密は二十歳余りで『円覚経』を読んで悟ったといわれている。

宗密為沙弥時、於彼州因赴齋請、到府吏任灌家。行經之次、把著此『円覚』之卷。讀之兩三紙已來、不覺身心喜躍、無可比喻。自此耽玩、乃至如今。(20)

圭峰禪師、得法於荷澤嫡孫南印上足道円和尙。一日、隨衆僧齋於州民任灌家、居下位、以次受經、遇『円覚了義』。卷未終軸、感悟流涕。歸以所悟告其師。師撫之曰…「汝当大弘円頓之教、此經諸仏授汝耳。」(21)

宗密の師である道円(生没年不詳)禪師は劍南道遂州(今の四川省遂寧市)大雲寺の住職である。宗密が最初に『円覚経』に出会った地は恐らく遂州であろう。西南地域に伝わる『円覚経』は前述の武周洛陽訳である。宗密が『円覚経』に出会い、「感悟して流涕」したのは、「自心」と「仏性」の相融、そして「円覚」と華嚴学の「円融無碍」の融合を直感したからだと考えられよう。その後、宗密は「禅教一致」を唱え、南禅神会(六七〇―七六二)の第四伝であると同時に「華嚴五祖」の一人であるという二重の身分を持つ高僧となつた。宗密は『円覚経』を強く提唱し、生涯にわたって『円覚経大疏』『大疏鈔』『大疏科』『略疏』『略疏鈔』『道場修正儀』『礼懺略本』『道場六十礼』など、およそ八種類八十巻にも及ぶ『円覚経』の注疏を編纂した。これらの注本には、詳略程度の異なる経文訓解五種と、修行者に依経礼拝と懺悔の仕方を指導する実践的指南三種がある。そのうち最も有名なのは本文が比較的短い『円覚経略疏』四巻である。それに対して、ほかのものはみな冗長であるため、凡人はただ文字の葛藤に苦しまれてしまったのである。円覚蔵本『円覚経』は南宋の淳祐年間の補修の中で、経首に裴休の『宗密円覚経略疏序』が増刻された。唐宣宗朝(八四七―八六〇)の宰相の裴休は宗密の高弟であり、禅師の黄檗希運(？―八五〇)の弟子でもあり、臨済義玄

(?—八六六)と同門である。このことは『円覚経』が中晩唐において教、宗両門(華嚴宗と禪宗)の間の中枢的地位を占めることをも裏付けていると言えよう。

宋代で最も重要な『円覚経』の注者といえば、まず思い浮かぶのは南宋の孝宗趙昚(一一二七—一二九四)であろう。淳熙十年(一一八三)に、彼は『御注円覚経』二巻を著し、臨安府(今の浙江省杭州市)の径山寺に経板を下賜し、東アジアにおける中国仏教史上初の、仏教の蔵経のために注釈を施す帝王となった。径山寺の住職の宝印(一一一〇—一一九二)が書いた『御注円覚経序』によれば、

仏法流入中国、唯唐太宗文皇帝製序文、冠於『大般若経』、而未嘗注釈。今我皇帝陛下、顕示一心之法、注釈『大円覚』、以悟群迷、真冠乎百王、超出前代、一人而已！昔圭峰禪師宗密、附以疏鈔、但其文浩繁。今陛下所注、言簡而義豊、詞約而理盡。自有『円覚』以来、蓋未有此書也！⁽²²⁾

唐の僧宗密が編纂した疏鈔の量は膨大であり、その内容は教と禪を一致させるものであった。それに対し、この宋王による御注は、単純に禪宗の立場から書かれたもので、分量も少ない。至尊である皇帝の孝宗が『円覚経』を推進したことは、南宋初に皇権、士大夫と禪林の合流の趨勢を反映していると考えられよう。

この情勢はまた南宋中期に成立され、鎌倉幕府の模範となった禪宗の「五山十刹」の制度に基調を打ち立てたのである。

涵虚(堂号涵虚、法名己和)は高麗王朝(九一八—一三九二)末から朝鮮王朝(一三八八—一九一〇)初めにかけて活躍した最も有名な禅僧の一人である。涵虚は若い頃成均館(太学)の前途洋々たる儒生で、漢詩と漢文に秀でていた。太宗の李芳遠(一二三七—一四二二)は晩年、自分と王室の仏学上の導師として涵虚を丁重に招聘した。そして涵虚は漢字で書かれた『円覚経解』三巻をもって韓国仏教史上の最も有名な高僧となつ

たのである。彼は純禪ではなく宗密の「華嚴禪」の影響を受け、「円覚経」一卷こそ「八十華嚴」の凝縮であるまで考えていた⁽²³⁾。『円覚経解』の文辞の簡潔さは、宗密『略疏』と孝宗『御注』の中間にあり、中道に従っているといえよう。また、現在の『円覚経』に文字の誤りが甚だ多く、自らの仏学や漢学の豊富な知識をもとに、大胆に訂正してもよいと考えている点が鮮明である。彼は「正宗分九 浄諸業障菩薩」では本校法を大幅に用い、従来の『円覚経』本と大きく異なる校訂本を作り上げたのである。

四 『円覚経』の文体構造

仏典漢訳の歴史では通常、訳経家姚秦鳩摩羅什（三四四―四一三）の意識した訳風とその訳本を「旧訳」と呼び、初唐の玄奘（六〇二―六六四）の直訳した訳風とその訳本を「新訳」と呼んでいる。姚秦鳩摩羅什系の旧訳の方が流行しがちだが、原典や思想、言語の本来の姿に忠実するなど、玄奘以降の新訳が唱える理念も重要である。

『円覚経』はこれまで繰り返し翻訳されてきた。たとえば京都大学人文科学研究所、花園大学国際禅学研究所長を歴任した柳田聖山（一九二二―二〇〇六）は一九八七年による訳注を刊行している⁽²⁴⁾。また、季羨林（一九一―二〇〇九）の高足である張保勝も一九九六年に訳注を出版している⁽²⁵⁾。さらに、東京大学文学部教授を務めた Charles Muller による訳注——*The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism's Guide to Meditation (with Commentary by the Son Monk Kihua)* [円覚経：韓国仏教禅修圭旨（禅僧己和注付）] も一九九九年に出版されている。

これに続き筆者も、台北三民書局の「古籍今注新訳叢書」の招待を受け、「新訳円覚経」を作成した。その「新規性」は域外漢文文献を版本・校勘・逸文として活用したことにあると考えている。底本に用いた円覚藏本『円覚経』が最善本といえるのは、その古さのためだけでなく、江戸時代初期の遞修本であること、またこれに加えて、楊守敬の「星吾東瀛訪古記」の朱文捺印があり、清末の「古逸叢書」の一種と見なすことができないことによる。また、訳注が参照された多くの校本や古注本にも域外の善本が多い。例えば、フランスの唐鈔残卷、高麗時代高宗二十四年（一二三七）の再雕本「高麗藏」、明治末に発見された、日本中統藏『円覚経佚文』による古宋本、涵虚『円覚経解』の朝鮮時代の高宗十九年（二八八二）刊本（昔はソウル朝鮮王室奎章閣に藏されたが、今はソウル大学奎章閣韓国学研究院に藏されている）などがある。

また古典文学、特に叙事構造という問題意識と方法を十分に活用することも新規性の一つであろう。嚴密に三分科経法を用い、序分を頭の文殊師利菩薩の一節から、流通分を尾の賢善首の一節から剥離していくと、正宗分の十二菩薩に対応する十二節と、「長行を先にし、偈頌を後にする」文章構造が容易にわかるだろう。それゆえ、松本文三郎の発見は極めて重要な意味をもち、経文の叙述構造を証左する有力なものとなる。また今回、筆者が訳注を作成する過程で、正宗分の十二節には次の四つの重要な構造的特徴があることが初めて明らかになった。

その一、正宗の各分節の最初の段には、必ず次のような文言がある。

於是、某某菩薩、在大衆中、即從座起、頂礼仏足、右繞三匝、長跪叉手、而白仏言……作是語已、五体投地、如是三請、終而復始。

中段の「○○菩薩」による問法では、文殊・普賢・普眼・金剛藏・弥勒・清淨慧・威徳自在・辯音・淨諸

業障・普覚・円覚・賢善首という十二名の菩薩が順番に登場する。続いて正宗の各分節の次の段には、必ず次のような文言がある。

尔時世尊、告文殊師利菩薩言…「善哉善哉！善男子！汝等乃能、為諸菩薩、某某如來、……汝今諦聽、當為汝說。」時某某菩薩、奉教歡喜、及諸大眾、默然而聽。

仏陀はまず賛辭を送り、そして菩薩の問法を簡単に要約してから答えを与える。

その二、十二名の菩薩は六対に分けることができる。このように分類できる理由は、仏陀の賛辭が六種に分けられることにある。すなわち「如等乃能、為諸菩薩、○○如來」という文言においては、文殊・普賢の場合は「諮詢如來」、普眼・金剛藏の場合は「問於如來」、弥勒・清淨慧の場合は「請問如來」、威徳自在・辯音の場合は「問於如來」、淨諸業障・普覚の場合は「諮問如來」、円覚・賢善首の場合は「問於如來」となっている。こうした構造によって『円覚経』はリズム感のあるものになり、また各対の菩薩の間の呼応・進・連結関係が暗に示されたのである。

その三、仏陀の十二回の回答は、その間に繰り返される「善男子」の三文字によって正確に切り分けられる。これに従うと、整理者も読者も容易に文章の構造を見極めることができ、ほかの段分け方の誤りに気づくだろう。

その四、『円覚経』が登場した初唐・盛唐では、文壇には駢儷体の文風がほとんどで、韓柳散体の文風がまだ登場していない。したがって、従来の整理における散体の利用が適切ではない。そのため、長行の部分の訳は今回全部「四言体」を句読基準として利用している。

なお訳注を作成する際には、現代中国語の文法の制限を適度にこえて、原文と訳文の句読点をほぼ一

致させるといふ原則を採用した。こうすることで読者が、経文と訳文の対応関係を踏まえながら、そこに記される思想を容易に把握できるようにと考えた次第である。

五 東アジア仏教史における『円覚経』

北宋の徽宗の政和年間（一一一一—一一一八）、亦楽居士の郭印（生没年不詳）は「閑看仏書」を詠み、初めて仏教「四書」説を説いた。

煌煌五千卷、披読未易終。『楞嚴』明根塵、『金剛』了色空。『円覚』祛禪病、『維摩』現神通。四書皆等教、真可發愚蒙。我常日寓目、清晨課其功。油然而心処、喜樂浩無窮。寄語看經人、勿墮文字中。⁽²⁶⁾

郭印は「一大藏教」の言辞の畏にはまったことがあると認め、『楞嚴』『金剛』『円覚』『維摩』を勧め、この四部の小経は簡潔で要を得ており、霧を晴らす功を奏すると賞賛した。このことに触発された朱熹（一一三〇—一二〇〇）は、儒門經典の中にも「四書」、すなわち『大学』『中庸』『論語』『孟子』があると唱えた。朱子門人の龔蓋卿（生没年不詳）によると、

読書且從易曉易解処去読、如『大学』『中庸』『語』『孟』。『四書』道理粲然、人只是不去看。若理会得此「四書」、何書不可読？何理不可究？何事不可処？⁽²⁷⁾

これは儒学における「四書」の綱領的意義をはつきりと示すものである。

このような儒仏の間の競合は明清に至つてもなお続いている。明末の神宗の万曆十二年（一五八四）に『十三経注疏』が欽定され、『周易』『尚書』『詩経』『周礼』『儀礼』『礼記』『左伝』『公羊』『谷梁』『孝経』『論

語』『爾雅』『孟子』の無上の地位がそれによって確立された。清末の吳坤修（二八一六―一八七二）は、上述の儒家十三経を参照して「釈氏十三経」を推した。彼は溝益智旭（一五九八―一六五四）の『闕蔵知津』に要約された蔵経「五大部」の中から、華嚴部『円覚』『梵網』、方等部『維摩』『楞嚴』『楞伽』『無量寿』『観無量寿』、般若部『金剛』『心経』、法華部『法華』及び小乗部『四十二章』『八大人覺』『仏遺教』の凡そ十三種類を選び、儒教に対抗しようとした。

儒教四書が儒教十三経における中核的位置と同じように、仏教四書も仏教十三経の中で確固不拔たる地位を占めている。その中で、北宋の仏教四書でも清末の仏教十三経でも、『円覚経』はあらゆる禪教に通じ、頓漸を配慮し、如来自性の宗旨を提唱し、精巧な叙述構造で、二障・三観・四相・四病・五性ないし二十五定輪の実修の可操作性を説明することによって、古代東アジア漢文化圏に多大な影響を及ぼし、諸経の中で始終重要な地位を占めている。

仏教の諸経には、「法華」「大涅槃」「最勝王」のように、「諸経の王」を自称するものが多い。

譬如一切、川流江河、諸水之中、海為第一；此『法華経』、亦復如是、於諸如来、所説経中、最為深大。……又如帝釈、於三十三天中王；此経亦復如是、諸経中王。(28)

善男子！是『大涅槃』、微妙経典、亦復如是。能除一切、衆生惡業、四波羅夷、五無間罪。若内若外、所有諸惡、諸有未發、菩提心者。因是則得、發菩提心。何以故？是妙経典、諸経中王。(29)

所謂微妙『金光明』、諸経中王最第一。(30)

これに倣って、『円覚経』を中国の仏教の「諸経の睛」と呼んでもよいのではないかと筆者は考える。

本論では『円覚経』の構造や善本・注疏・文体、および古代東アジアにおける位置付けなどの諸問題をめぐり、以下のような説明を試みた。『円覚経』は三分科経により、序・正宗・流通という三分に分けることができる。正宗では十二菩薩に分かれ、それぞれ身分、宗教的機能、即ち文殊の知恵、普賢の力行、普眼の察知、金剛藏の信念、弥勒の慈悲、清淨慧の潔淨、威徳自在の威嚴・仁徳の調和、辯音の辨別、淨諸業障の除滅、普覚の療愈、円覚の徹悟、賢善首の功徳を説いた。十二菩薩の登場の順序には、厳格なる叙事論理が存在する。『円覚経』は初唐の武周の際に現れ、現存する最古本はフランス国立図書館の敦煌残巻にあり、敦煌文獻の中で唯一見られる『円覚経』のテキストであり、その鈔写は唐代宗の大暦元年（七六六）以降であると考えられない。本経の最善本は北京中国国家図書館の「円覚蔵本」である。「円覚蔵本」『円覚経』は南宋の高宗の紹興元年（一一三二）に刊刻され、二回の補板があった。一回目の南宋の理宗の淳祐十年（一二五〇）の補板刷本は鎌倉時代の宇多天皇の建治元年（一二七五）に日本に伝わった。江戸時代の東山天皇の元禄九年（一六九六）に二回目の補板が行われた。この補板刷本は清末に楊守敬に買い取られ、「古逸叢書」の一種と言つてもよい。また、「円覚蔵本」よりも古い『円覚経』の完本は、日本と高麗王朝に伝わったことも確認された。古代東アジアにおいて『円覚経』は多くの注本を持っているが、そのうち最も優れているものが三種あり、それぞれ特色を持っている。中唐の宗密の『円覚経略疏』は華嚴・禪宗を結んだ。南宋孝宗の『御注円覚経』は純禪の立場で釈経した。朝鮮王朝初期の禅僧涵虚の『円覚経解』は本校法を用いて経文に対する異なる見解を示した。文体構造の角度から見ると、正宗の各分節の首段、次段はすべて菩薩が問

法してから仏陀が賞賛し答えを出すという一定の様式がある。十二菩薩は六対に分けられ、それぞれ特徴的な文言がある。それに対して、仏陀はすべて「善男子」の三文字をもって賞賛し答え始める。初唐・盛唐の「四言体」は『円覚経』の句読規則を決めたのである。北宋の郭印は「仏教四書」の概念を提唱した。南宋の朱熹はそれを受けて「儒家四書」をもって対抗しようとした。明末に「儒家十三経」が欽定された。清末に呉坤修によって「釈氏十三経」が選ばれ、「儒家十三経」に対抗しようとした。儒仏競合の長い過程の中で、一巻の薄い「円覚経」は常に重要な役割を果たし、東アジアにおける中国仏教の「諸経の晴」であるとと言える。

註

(1) 本稿は香港教育大学「研究と発展事務処」の助成プロジェクト(番号 RGS7/2016-2017R)の成果の一つであり、筆者が校注した「新訳円覚経」(台北:三民書局,二〇二一年十二月版)の読者ガイドでもある。また柳幹康博士(東京大学東洋文化研究所准教授、花園大学国際禅学研究所客員研究員(副所長))より貴重なご教示をいただいた。ここにその旨を記し謝意を表す。

(2) 唐・裴休、『圭峰禪師碑』(東京:二玄社、三井文庫蔵本影印より、一九九一年)。「初在蜀、因齋次受經、得《円覚》十三章、深達義趣、遂傳円覚。」では本経は十三節があると説かれた。この碑は唐宣宗の大中九年(八五五)年、柳公権(七七八―八六五)が篆額を書し、陝西省西安市鄠邑区草堂寺から出土したもので、現存する宗密の最も古い伝記文書である。

(3) 「辯」と「辨」の二字の意味はほぼ同じである。宋刊思溪蔵本にもとづき、字形を「辯」とする。

(4) 望月信亨『仏教経典成立史論』(京都:法蔵、一九四六年)。胡適『禅宗史的一个新看法』(台北『中央日報』、

一九五三年一月十二日)・「現在佛教中、還有一部『円覚経』。這部経大概是偽造品、是宗密自己作的。」この文はもともと一九五三年に胡適が蔡元培先生の八十四歳の生誕記念会で講演するときの原稿である。

- (5) 曹澗鑄『円覚経』的成立と受容(思想的立場と関連して)〔印度学佛教学研究、一九九六年、第五四卷、第一期〕、五九―六二頁。曹澗鑄『円覚経』解明の視點…經典成立史の観点〔印度学仏教学研究、第四期、一九九六年〕、五四―六六頁。

- (6) 楊維中、「円覚経」的眞偽之爭新辨〔西北大学学报、二〇一六年、第四六卷、第三期〕三五―四〇頁。

- (7) 唐・宗密『円覚経大疏義鈔』(河村孝照編『円新纂大日本續藏経』(東京・株式会社国書刊行会、一九七五―一九八九年、第九冊)、卷一の下。

- (8) 唐・宗密『円覚経大疏』(河村孝照編『円新纂大日本續藏経』(東京・株式会社国書刊行会、一九七五―一九八九年、第九冊)、卷上の二)。

- (9) 唐・智升『開元釈教録』(『大正藏』卷十九下、第五五冊)、七一〇頁。

- (10) 敦煌写卷の原文は「天歷元年、北山県有一劉姓女子。」となっている。「天曆」は元文宗元号、「天曆元年」は西曆一三二八年。しかし、最近の学界では、「天曆」は「大曆」の誤植であるという考証がある。「大曆」は唐代宗元号、「大曆元年」は西曆七六六年。参宗舜『六家散藏敦煌遺書之仏教文献考辨』。載済群監修『戒棟文集』第一卷(上海・上海古籍出版社、二〇〇九年)、一七二―一七三頁。荒見泰史『敦煌十齋日資料與齋会、礼義』(中国敦煌吐魯番学会成立三十周年国際學術研究会論文集(第一組)、首都師範大学、二〇一三年八月十七―二十二日)、四一四―四一五頁。

- (11) 何梅「南宋『円覚藏』『資福藏』探究」(世界宗教研究、一九九七年、第四期)、五六―六六頁。

- (12) 王伝龍『思溪藏』刊刻事項匯考(文献、二〇二〇年、第四期)、一六一―二六頁。

- (13) 『大方広円覚修多羅了義経』(南宋初刊、思溪円覚藏、経折装、北京・中国国家図書館蔵)、不分卷、第十二折、第一行。

- (14) 前掲論文12・王伝龍、二三頁。
- (15) 前掲書13・『大方広円覚修多羅了義経』、第十一折。この折には宋人の補刊牌記がある。すなわち…「本寺大蔵経板、伏蒙安撫大資相公(趙)給錢贖過。此経兩序及諸経板字損失者、重新刊補、務在流通佛教、利益群生。淳祐庚戌、良月圓日。住持釈(清穆)謹誌。」
- (16) 前掲書13・『大方廣円覚修多羅了義経』、第一折。この折には日本人の補刊牌記がある。すなわち…元祿九年丙子二月日、重修山城州天安寺法金剛院置。」
- (17) 清・楊守敬『大蔵経』五千七百四十卷(宋槧本)、『日本訪書誌』(沈陽:遼寧教育出版社、二〇〇三年)、第十五卷、一三八頁…「是経日本有兩部、一蔵近江国菅山寺、一蔵山城国天安寺、此即天安寺本也。自『天』字起至『最』字止、凡五千七百四十卷、間有鈔補、系元祿九年以菅山寺本照録重修、不知何時又缺六百余卷。余在日、有書估為言、欲求售之狀、適黎星使方購仏書、即囑余與議之、価三千元…余以此書宋刻、中土久無傳本、明刊南、北蔵本、兵燹後亦十不存一、況明本魯魚豕亥、不可枚舉、得此以訂訛鋤謬、不可謂非鴻宝、迺忍痛受之。」
- (18) 松本文三郎『円覚経佚文』(河村孝照編『卅大日本統蔵経』(京都:蔵経書院、一九〇五—一九一二年、第四冊)、不分卷、頁一上。
- (19) 前掲書18・『円覚経佚文』。序に曰…「余向偶獲古宋本大方廣円覚修多羅了義経下卷、一帖一紙、廿行、行十二字。経末有『左蔵庫西、潘閻巷(一行)内李三二郎印行(二行)』之記。今檢尋其文、『汝善男子、當護來世、是修行者、無令惡魔、及諸外道、惱其身心、令生退屈』之下、有『爾時世尊』乃至『無令生退屈』等一百一十三言。」
- (20) 前掲書7・『円覚経大疏釈義鈔』卷一の下、四五五頁上。
- (21) 唐・裴休『円覚経略疏序』(宗密『円覚経略疏』(嘉興蔵)(東京:東京大学総合図書館蔵)、卷首、2a頁)。
- (22) 南宋・實印『御注円覚経序』(孝宗『御注円覚経』(河村孝照編『卅新纂大日本統蔵経』(東京:株式会社国書

刊行会、一九七五—一九八九年、第十冊) 卷首。

- (23) Charles Muller, *The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism's Guide to Meditation* (with Commentary by the *Sōn Monk Kihwa*), Albany: State University of New York Press, 1999.

(24) 柳田聖山訳註『円覚経』(東京:株式会社筑摩書房、一九八七年)。

(25) 張保勝訳『円覚経』(高雄:仏光文化事業有限公司、一九九六年)。

(26) 北宋・郭印『雲溪集』(『影印文淵閣四庫全書』第五卷、1 b 頁)。

(27) 南宋・朱熹講、南宋・黎靖德輯『朱子語類』(明成化九年(一四七三)江西藩司覆南宋咸淳六年(一二七〇)導江黎氏刊本、台北:国家図書館蔵、第十四卷「大学一・綱領」、1 a 頁)。

(28) 龜茲・鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』(『嘉興蔵』(東京:東京大学総合図書館蔵)第6卷、26 b、27 a 頁)。

(29) 中天竺・曇無讖訳『大般涅槃経』(『大正蔵』第九卷「如来性品」、三七四頁上)。

(30) 唐・義浄訳『金光明最勝王経』(『大正蔵』第九卷「善生王品」、六六五頁中)。

『金剛密迹伝』訳注記

林 鳴 宇

◎凡 例◎

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

一、各段の記は、主に『重編諸天伝』を開講した平成一八〜一九年の「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。さらに智顛『金光明経文句』、知礼『金光明経文句記』、從義『金光明経文句新記』、宗暁『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、「息總別位次之評」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」「四天王別伝」の訳注研究は、『花園大学国際禅学研究所論叢』一五号、一六号に、それぞれ掲載された。

◎ 訳注記 ◎

金剛密迹伝

梵語「跋折那」、或云「跋闍羅」、此云「金剛」。又、梵語「那羅延」、此翻「金剛手」。由「羅延」翻「手」、或翻「執」、而略「跋折」二字、只云「那羅延」也。由此力士手中執金剛宝杵故、従所執以立名。

『楞嚴』中、本名「烏芻瑟摩」、此云「火頭」。『経』云、「我以火光三昧力故、成阿羅漢、心発大願、諸仏成道、我為力士、親伏魔怨。」

『宝積経』云、「法意太子願作力士、立名密迹。常親近仏在外威儀、省知如来一切密迹秘要之事、信楽不疑。」其始因也。

『集要』引『仏名経』及『上生経』説、「昔有一王生千单二子。千兄同詣仏所、発心修道。而二弟不知、一

弟発願、若千兄成道、我仏所、為魔惱害。一弟発願、我仏所、為力士護千兄教法。」故賢劫千仏中、皆其護法也。

金剛密迹の伝記

「跋折那^{バザナ}」及び「跋闍羅^{バザラ}」という梵語由来の音訳は、中国では「金剛」とも意識された。そのほか、梵語の音訳「那羅延^{ナラエン}」は、中国では「金剛手」と意識され、「羅延」は「手」または「執」と訳されたため、「跋折那^{バザナ}」の「跋折」二文字を省略し、「那羅延」という音訳をも作り出した。なぜならば、金剛力士は常に手に金剛宝杵を持っていたため、この特徴に従い、「金剛手」という訳語を作ったのである。

『首楞嚴経』は、「金剛」の名を、「烏芻瑟摩^{ウシュセマ}」と音訳するが、「火頭」という意識も見られる。「我れは火光三昧の力によつて、阿羅漢の位に成就し、心に大願を誓い、諸仏が成道する際に、我れは必ず護法の力士となり、諸仏を惑わす様々な悪魔や災いを防ぐ」と『首楞嚴経』が記す。

『宝積経』に、「法意太子は、仏法を護持する金剛力士になる誓いを立て、自ら『密迹』と名乗る。仏が遊行する時に、常に左右に従い仕え、如来が闡揚したあらゆる身口意三密の教えをよく理解し、それを信じて疑うことがなかった」と記したため、これは「密迹」という名の由来となった。

『集要』は、『仏名経』または『上生経』の説を引用し、「過去世にある国王は千二人の子息がいる。千人の兄はともに仏がいる場所に参詣し、発心して仏道の修行に励んでいた。末子の二人の弟は連れて行かれることなく、家に残されたため、一人の弟は『兄たちが成道する際には、私は必ず仏がいる場所に会いに行き、魔となり、兄たちの修行を確かめたい』と誓い、もう一人の弟は、『その時に、』私も必ず仏がいる場所に

会いに行き、金剛力士となり、兄たちの修行を外護したい』と誓った」と記した。このように聖賢なる千人の仏が出世する時代においては、この二人の弟は（やり方が正反対のように見えるが）ともに（千人の兄たちの）仏法成就を外護しようとしていた。

◎跋折那 Ⅱ 「跋折那」は『諸天伝』以外には未見、他の經典籍はほとんど「跋折羅」とする。「跋折羅」の誤記か。

『陀羅尼集經』卷四「十一面觀世音神咒經」、「跋折羅、唐云金剛杵也」とある。

宗密『金剛般若經疏論纂要』卷二に、「金剛者、梵云『跋折羅』。力士所執之杵、是此宝也。金中最剛、故名『金剛』。帝釈有之、薄福者難見」とある。

法雲『翻訳名義集』卷三「七宝篇」、「跋折羅」、亦云『斫迦羅』。『大論』云『越闍』。新云『縛左羅』。『西域記』云『伐羅闍』（『西域記』原文は「伐闍羅」。法雲の誤記か）。此云『金剛』とある。

また、「伐折羅」の訳も存在する。一行『大毘盧遮那成仏經疏』卷一に、「所謂『執金剛』等也、梵云『伐折羅陀羅』。此『伐折羅』、即是金剛杵。『陀羅』是『執持』義、故旧訳云『執金剛』。今謂『持金剛』、兼得深淺二釈、於義為勝、故隨文便、互為其辭」とある。

◎跋闍羅 Ⅱ 智顛『金剛般若經疏』に、「西云『跋闍羅』、亦云『斫迦羅』、此翻『金剛』。云是利鐵、亦名『破具』とある。

吉蔵『金剛般若疏』卷一に、「問曰、『舊翻跋闍羅為金剛、出何処文』答、『賢愚經第二卷、波斯匿王醜女

名跋闍羅、晋言金剛』と示し、「跋闍羅」を「金剛」と訳出した最初の例が、『賢愚経』にあると指摘した。

◎那羅延 僧肇『注維摩詰経』卷七に、「肇曰、那羅延、天力士名也。端正殊妙、志力雄猛、示人老病、而永断病根、超越死畏」とある。

灌頂『大般涅槃経疏』卷十三に、「那羅延、此翻『金剛』」とある。

『一切経音義』卷二六「那羅延」条に、「此云『力士』、或云『天中』、或云『人中力士』、或云『金剛力士』也、或云『堅固力士』」とある。

「金剛手」については、行霆説の根拠は不明。一行『大毘盧遮那成佛経疏』卷一に類似する解釈が見られ、『金剛手秘密主』者、梵云『播尼』、即是『手掌』。掌持金剛與手執義同、故経中二名互出也。西方謂『夜叉』為『秘密』、以其身口意、速疾隱秘、難可了知故。旧翻或云『密迹』。若浅略明義、秘密主即是夜叉王也、執金剛杵、常侍衛仏、故曰『金剛手』とある。

また、法雲『翻訳名義集』卷二「八部篇」、「跋闍羅波膩」、梁云『金剛』。応法師云、『跋闍羅』此云『金剛』、『波膩』此云『手』。謂手執金剛杵以立名』とある。

◎従所執以立名 持ち物の象徴に沿って、名称をつけること。

澄観『華嚴経疏』卷五に、「然諸衆立名、皆随所得法門、為物立称。一『那羅延』者、此云『堅固』、由見仏妙色、皆不可壞、故受此名」とある。

『義楚六帖』卷一六「幽冥鬼神部」「金剛」項の「名曰婁至」条に、「言『金剛』者、手中杵也、従所執為

名也」とある。

栖霞『法華經玄贊要集』卷三五、「言執金剛身者、此云『有力神』、常與諸仏護持三宝、手執金剛杵。故以爲名也」とある。

◎火頭 、『首楞嚴經』卷五、「烏芻瑟摩於如來前、合掌頂礼仏之双足、而白仏言、『我常先憶、久遠劫前、性多貪欲、有仏出世、名曰空王、説多姪人、成猛火聚。教我遍觀、百骸四肢、諸冷暖气、神光内凝、化多姪心、成智慧火。從是諸仏、皆呼召我、名爲火頭』」とある。

法雲『翻訳名義集』卷二「鬼神篇」、「烏芻瑟摩。『資中』、『此云火頭、此力士觀火性得道、故以名也』」とある。『資中』は唐代弘沈法師の『首楞嚴經資中疏』のこと。

宋代の雲間訳梵が『首楞嚴經』に基づき、寺院の三門に置かれた二体の金剛はともに仏法を護衛する烏芻瑟摩金剛（火頭金剛）と密迹金剛の二人であるという。

◎『經』云：『首楞嚴經』卷五、「我以火光三昧力故、成阿羅漢。心發大願、諸仏成道、我爲力士、親伏魔怨。仏問圓通、我以諦觀、身心暖觸、無礙流通、諸漏既銷、生大宝焰、登無上覺、斯爲第一」とある。

◎『宝積經』云：『宝積經』卷九「密迹金剛力士会」、「法意太子曰、『吾自要誓。諸人成得仏時、当作金剛力士、常親近仏在外威儀、省諸如來一切秘要。常委託依、普聞一切諸仏秘要密迹之事、信樂受喜、不懷疑結』」とある。

『義楚六帖』卷一六「幽冥鬼神部」「金剛」の「法意太子」の項に、「立名密迹」が、「亦名密迹」と作ることを除き、ほぼ同じ内容である。

『宝積経』が言う「常親近仏在外威儀」の一句について、これは世尊が遊行するに際し、金剛密迹が常にその左右にいるを証言する内容でもある。『増一阿含経』卷二二「須陀品」に、世尊遊行時の様子を次のように記す。

梵天王在如来右、釈提桓因在如来左、手執扠。密迹金剛力士在如来後、手執金剛杵。毘沙門天王手執七宝之蓋、処虚空中、在如来上。

「密迹」の名前の由来について、『一切経音義』卷二〇、玄応「華嚴経音義」の「密迹」条に、「以知仏三密功德故也。案梵本都無迹義、当以示迹為神。故訳経者義立名耳」とある。玄応のこの説明によれば、金剛力士は、仏が衆生教化する際に、身口意三密の教えを用いて垂迹することをよく知っている。後世の訳経者は、この点を踏まえ、梵語にない「迹」の意を加え、金剛力士を「密迹」と訳出した。

無著道忠『禅林象器箋』第五類「靈像門」「密迹金剛」条に、玄応釈に対する批判が見られるが、批判対象は後世『首楞嚴経』の諸疏注に見られる『一切経音義』の内容を再編したものであり、『一切経音義』本来の内容ではない。

◎『集要』Ⅱどの典籍を指すかは不明。『諸天伝』には、『集要』からの引用が合計四箇所ある。南宋の宗曉『金光明経照解』はすべてこれらの内容を引用し、『集要』を『諸経要集』と改正した。しかしこれらの改正はすべて誤りであり、『諸経要集』にはこれらの内容がまったく見当たらない。

◎『仏名経』 賢劫千仏のことを記録した『賢劫千仏名経』のことと思われる。現存する『賢劫千仏名経』には『諸天伝』に記された因縁談が見られない。

◎『上生経』 此の説は、『義楚六帖』の内容を参照したとみられる。

『義楚六帖』「幽冥鬼神部」「金剛」の「名曰婁至」条に「『上生経』云、賢劫千仏、最後名曰婁至、願作力士、護千兒法」とある。しかし、劉宋沮渠京聲訳『上生経』に「諸天伝」に記された因縁談が見られない。

ただし、吉蔵『弥勒経遊意』、基法師『觀弥勒上生兜率天経贊』、新羅元曉『弥勒上生経宗要』などの『上生経』注疏には、ともに『金剛力士経』を引用し、『重編諸天伝』の因縁談に近い記事を述べていた。

『金剛力士経』は『密迹金剛力士経』とも言い、晋の竺法護の訳であり、後に『宝積経』に収録され、『宝積経』の内容の一部になる。

問、此何故賢劫中有千仏耶。

答、『金力士経』云、昔有輪王出世、有千子具足。諸王子各發菩提心、願求作仏。父聖王欲誠（試）か此千王子。雖前作仏、題取千王子名对王子。以香汁洗之、令千王採取算。得第一者最初仏、如是至九百九王子。

最後一王子一名字「第千仏」。諸王子譏言、「我成仏化已尽、汝復作仏、何所処度」。小王子聞此語悲泣、復更思惟「世界無辺、衆生無尽。我今發願、願我作仏時、我在世界、衆生寿命、具與諸王子等所度衆生数亦同之」。於是地六種動、仏即與其授記。

以是因緣故、最後一仏、独当半劫也。以泣啼故、名為「啼泣仏」。啼泣標仏、「樓至」者、此「啼泣」、亦云「光明」。仏生時有勝光明故。於是諸王子即發願、王子作仏時、我等金剛護樓至仏。但「金剛護」、此是「五性執金剛護」、此是「五性中促金剛神護」也

（吉蔵『弥勒経遊意』「第四論因果」）

『金剛力士経』云、昔有輪王、千子具足、各發勝心、共求作仏。父王試子、何者先成仏。香水浴籌、令千子取。得第一者、即最初成。最後得者、即最後成。其最後者、為餘者譏、我等成仏、人已化尽、汝何所度。小子悲泣、復思惟「世界無辺、衆生無数。諸兄所度、何能尽也。願我作仏、度人寿命、一等諸兄」。岌然地動、仏即咸記。

由是因緣、故後一仏、独出一劫。以啼泣故、名「啼泣仏」。

和上解云、「胡盧支」故、「盧支」者、此翻云「父愛」。父小子、偏所愛念、故為名也。於是諸兄、願作金剛、擁護小弟。

（基法師『觀弥勒上生兜率天経贊』卷上）

『金剛力士経』言、昔有轉輪聖王、千子發心、願求作仏。王欲試其誰先得仏。於是取千籌、以香湯洗之、令千子取。得第一者、最初成仏、如是至九百九十九仏。最後一子、為第千仏。諸兄譏言「我等成仏、化人已尽。汝後作仏、何所度邪」。於是小子聞此悲泣、後復思惟「世界無辺、衆生不尽。我今發願、願我後作仏時、寿命與諸兄等、所度衆生、其数亦同」。於是地動、仏與其記。

是因緣故、独用半劫。以啼泣故、名「啼泣仏」。於是諸兄、即願作金剛神、護樓至仏。『賢劫經』中、亦同此説。

(元曉『弥勒上生經宗要』)

以上の三例から注目すべき内容とは、成道を予定通り果たした兄たちが将来必ず弟のために護法の金剛神になろうと誓ったこと。これは『宝積經』「密迹金剛力士会」に記した法意太子の誓いと異なり、『諸天伝』の記述とも異なる別系統の因縁談であると認識すべきである。

因みに、『宝積經』卷九「密迹金剛力士会」では、『諸天伝』の記述に類似する形で、仏に会えず家に残された子供が二人、つまり法意太子と法念太子の二人とし、それぞれその後、兄たちの仏道成就について、以下のような護法の誓願を立てた。

法意太子曰、「吾自要誓！諸人成得仏時、当作金剛力士、常親近仏在外威儀、省諸如来一切秘要。常委託依、普聞一切諸仏秘要密迹之事、信樂受喜、不懷疑結」。

法念太子曰、「諸正士聽吾心自誓言！諸仁成仏道身、当勸助使轉法輪。適見相勸、輒轉法輪」。

其法意太子、則今金剛力士、名密迹是也。其法念太子者、今識其梵天是也。

(『宝積經』卷九)

『宝積経』の記述によれば、ここに登場した「法意太子」は、後に金剛力士になり、世に「金剛密迹」に呼ばれていた。「法念太子」は、後の大梵天となった。

※ ※ ※

其居処也。『孔雀経』云、「大聖金剛手、住居王舍城。常在鷲峰山、以為依止处。」

其同类及顕現者、『俱舍論』云、「妙高頂八万、三十三天居。四角有四峰、金剛手所住。」世親云、「山頂四角、各有一峰、其量高広、各有五百葉叉神、名金剛手、於中止住。」

『光明』云、「金剛密迹、大鬼神王、及其眷属、五百徒党。一切皆是大菩薩等。」

什師訳『孔雀経』、列五百、各有金剛密迹力士。

『圓覚経』、「火頭、摧碎、八万金剛。」

『楞嚴経』中、「十恒河沙、金剛密迹。」

如是之類、衆経非一。今之所奉、即密迹力士 火頭金剛也。

其像也。露袒其身、怒目開口、遍体赤色、頭上有髻、手中執杵、以跣双足、威楞勇健。

〈密迹金剛の〉起居するところについては、『孔雀経』に、「大聖たる金剛手は、〈釈尊が滞在する〉王舍城に住居し、よく鷲峰山に釈尊の説法を仰ぐ」という。

類似する〈密迹金剛の〉威容や化身についての記述は以下のものが見られる。『俱舍論』の頌に、「妙高山の頂には八万踰繕那の高さがあり、そこに帝釈天をはじめとする三十三の天神が起居する。妙高山の四方に

は四つの峰があり、それぞれ密迹金剛神が住んでいる」と記し、世親の解釈によれば、「妙高山の」山頂の四方に、それぞれ峰があり、峰の上には高くて広く、どの峰にも五百人の『金剛手』という名の葉叉神が住んでいる」とある。

『金光明經』に、「金剛密迹、大鬼神王、そしてその眷属ならびに五百人の随伴者たちは、みな大菩薩である」とある。

鳩摩羅什訳の『孔雀經』では、それぞれ五百人の金剛密迹力士がいるという。

『圓覺經』に、「火頭金剛また摧碎金剛など八万の金剛がいる」とある。

『楞嚴經』に、「十恒河沙のように数えきれないほど多くの金剛密迹がいる」とある。

以上のような（金剛密迹の）記述は、それぞれの經典では内容が異なるが、いまの各寺院が奉る金剛密迹は、そのほとんどを（『楞嚴經』或いは『宝積經』が言う）密迹力士、または火頭金剛と見なしてよい。

金剛密迹の像を拝観すると、上半身は裸体で、目を丸くしてものを睨み、口を開いて怒鳴りの相を示し、全身は赤色で、髪を頭上に束ね、手に金剛杵を持ち、両足には靴などを履かず、雄々しく堂々たる姿であった。

◎『孔雀經』 〓不空訳『仏母大孔雀明王經』巻中。

◎『俱舍頌』 〓玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』卷第十一。

◎世親云：「世親」、底本では「世尊」にされるが、前後の文脈に従えば、『阿毘達磨俱舍論』の著者「世親」の論説と考えるべきである。ここでは文意に従い「世親」に改める。

『阿毘達磨俱舍論』卷第十一に、「論曰、三十三天、住迷盧頂、其頂四面、各八十千、與下四辺、其量無別。有余師説、周八十千、別説四辺、各唯二万、山頂四角、各有一峰。其高広量、各有五百。有藥叉神、名金剛手、於中止住、守護諸天」とある。

◎『光明』云「『金光明經』鬼神品の文。

「一切皆是大菩薩等」は、様々な菩薩大士が鬼神の姿に世に現れ、仏教を護持する意味である。

宗曉『金光明經照解』卷下に、「禪那英鬼（中略）以上一十九鬼神名、疏記不翻、古今訳梵亦不載。準經中総結云『一切皆是大菩薩等』、即知並是法身大士、権現護教也」とある。

◎什師訳『孔雀經』鳩摩羅什訳『孔雀王呪經』には、五方にいるそれぞれの金剛密迹神が孔雀王呪を唱える者を護持する文が見られるが、「五百」の数字は記されていない。

宗曉『金光明經照解』卷下にも、「諸經所列金剛稍多、何假応変。如『孔雀經』五方各有金剛」と記し、『孔雀經』に登場した金剛力士は五方に立つ者であるとした。『諸天伝』のここの「五百」は、「五方」に訂正されるべきであろう。「五方」は東西南北中の五つの方向を意味し、また「中」について、それを上方と示す積もある。

しかし、不空訳『仏母大孔雀明王經』卷下に、「此仏母大孔雀明王真言、散支迦大將、訶利底母、及五百

子、并諸眷屬、亦隨喜宣説」とあり、「五百」という数字が見られ、「五百人」説も不確実なものとは言えない。そして、釈尊の左右に常に五百人の金剛密迹力士がいるという説は、以下の諸例も参照されたい。

諸仏常法、有五百金剛神侍衛左右。

(『五分律』卷一)

若世諦常途所表、則云生身仏。常有五百執金剛神、翌從侍衛。

(二行『大毘盧遮那成仏経疏』卷一)

金剛神持金剛杵、猛火熾然。経律中亦説、八金剛神、列侍四面。又云、五百金剛、常侍衛仏。如『華嚴経』、諸金剛神、與微塵數力士俱、久發誓願、侍衛如来、住持遺法。

(道宣『閔中創立戒壇図経』)

世尊成道感得五百金剛、五百白象、五百師子。

(道世『法苑珠林』卷五十五)

金剛密迹五百徒党、皆大菩薩、本也。現居神像、迹也。

(『釈門正統』卷七「神煥伝」)

◎『圓覺經』 Ⅱ 『圓覺經』に、「爾時會中、有火首金剛、摧碎金剛、尼藍婆金剛等八万金剛、并其眷屬。即從座起、頂礼仏足、而白仏言、『世尊、若後末世、一切衆生、有能持此決定大乘、我当守護如護眼目。乃至道場所修行処、我等金剛自領徒衆、晨夕守護、令不退轉。其家乃至、永無災障、疫病銷滅、財宝豐足、常不乏少』とある。

◎『楞嚴經』 Ⅱ 『楞嚴經』卷七に、「爾時、世尊從肉髻中涌百宝光、光中涌出千葉宝蓮、有化如来坐宝華中、頂放十道百宝光明、一一光明皆遍示現十恒河沙金剛密迹、擎山持杵、遍虛空界」とある。

◎其像…Ⅱこの説明の出典は不明である。宗曉『金光明經照解』卷下には、『諸天記』の内容として引用し、『諸天記』云、『金剛露袒其身、怒目開口、遍体赤色、頭上有髻、手執杵、雙足跣立、威楞勇健、難可比況』とした。宗曉は大抵、行霆の『諸天伝』を「霆師『諸天伝』」と言うため、ここに登場した『諸天記』は、神煥の『諸天伝』を指す可能性がある。

参考のため、諸經典に見られる金剛神の威儀を以下のように抜粹して録する。

則今密迹金剛、力士身是也。此正土身、堅強精進、被弘誓德無極大鎧、巍巍如是。供養諸佛、不可称限、光光若斯、無以為喻。

(『大宝積経』卷一三)

次執金剛身。

身相赤肉色、忿怒降魔相。髮髻焰鬘冠、左定拳押腰。
右慧金剛杵、金剛宝瓔珞。天衣獸皮服、嚴身妙宝色。

（不空訳『攝無礙大悲心大陀羅尼經』）

密迹金剛士、赤紅色、具三眼。右持金剛杵、左手拳安腰。

（善無畏訳『千手觀音造次第法儀軌』）

右作四金剛密迹、軍荼利金剛六臂手。頭悉火焰、聳上二手作印、執杵、執棒、執跋折羅、執杖。

（善無畏訳『阿吒薄俱元帥大將上仏陀羅尼經修行法儀軌』卷中）

又当仏座前左辺画金剛密迹主菩薩、身紫赤色、結跏趺坐、左手胸側、執金剛杵、右手揚掌、曲躬瞻仏。

（菩提流志訳『一字仏頂輪王經』卷一）

仏右画金剛密迹主菩薩、面目熙怡、身紫赤色、右手把金剛杵、左手把白拂。

（菩提流志訳『一字仏頂輪王經』卷一）

次仏左辺画金剛密迹主菩薩、身青色相、首戴宝冠、面目瞋怒、一手把金剛杵、一手把白拂。亦以衣服

瓔珞環釧種種莊嚴、坐蓮華座結加趺坐。

(菩提流志訳『一字仏頂輪王経』卷二)

弥勒菩薩右辺面金剛密迹及諸眷属、種種瓔珞莊嚴。面作瞋相、手執金剛杵、眼赤、著青黄衣、苟牙上出、頭髮聳上、如火焰色。

(唐代失訳『西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法』)

※ ※ ※

『長阿含』云、「外道阿摩晝、問仏四姓。仏云、『汝姓是釈迦奴種。』彼不肯信、故不答。仏云、『汝宜速答！密迹力士手執金剛鈴杵、在吾左右。當破汝頭、分為七分。』時力士即現空中、彼方信伏。」

又秦始皇時、天竺室利房等沙門一十八人來至長安。始皇囚於獄中、金剛力士破獄垣以出之。

江西有一寺、乃金剛打供、寸土不居於寺界之外。皆二聖力士一切所須、令施者送至。建炎初金人犯順、既至其寺、不信靈感、以鉄索拽之。忽力士発声、兵衆皆倒。至今尚在。

其靈応之事、不唯紀之於文、亦往來者皆能言之。夫本華実芽、母鳴子応、其猶鏡像谷声、則大願力、護善遮惡、信不評矣。

『長阿含経』に、「阿摩晝アマチウという婆羅門が、四つの種姓の優劣について、釈尊に因縁を付けたところ、釈尊は『そなたの種姓は実に釈迦族の召使の家系であつた』と答えた。その事実をなかなか認めたくなかつた阿

摩晝アマチユは黙つて、なにも言い返せなかつた。釈尊はさらに問い詰め、『そなたはこの事実を聞いたか否や、いま素直に答えなければ、わしの左右にいる金剛杵を持つ密迹力士は、そなたの頭を粉々に砕いてしまふ』と言つた途端、金剛力士が空中に現れ、阿摩晝アマチユをついに屈服させ、曾てその事実を聞いたことがあると認めさせた』と。

また、秦の始皇帝の時、天竺より室利房などの沙門十八人が長安を訪ねてきた。〈不審を抱く〉始皇帝は彼らを牢獄に入れたが、その後、金剛力士が現れ、牢獄の壁を破り、彼らを救出した。

江西地域に金剛力士を〈本尊として〉供養する寺院があり、〈ほかの寺院とは異なり〉山門には侍立されておらず、〈金剛力士は〉仏殿に祀られている。二体の金剛力士への供養は、すべて施主が用意し仏殿までに送られていた。建炎年間〈朝廷南遷のあと〉に、金国の兵隊はこの地域に侵攻し、この寺にまで迫つてゐた。〈金国の兵隊は〉金剛力士の靈異を信じてないため、鉄のくさりを使い金剛力士像を倒そうとした。しかし力士像は怒鳴りを放ち、〈この威喝で〉金国の兵士はみな倒れてしまった。この二体の金剛力士像はいまでも現地に祀られている。

金剛密迹のさまざまな靈験は、文字による記録のみならず、よく旅する者も、大抵それらの事跡を語るこゝとができる。そもそも綺麗な花を咲かせるためにはまず芽から育てなければならず、親子の間にある絆の強さも靈妙不思議なものではない。これは鏡の前に立てば像が映り、幽谷に一声を発せば音が響くと同じく極自然なことである。ゆえに金剛密迹の自ら誓つた大願の力により、善を守り悪を罰することは、疑う余地のない真実である。

◎『長阿含』云々『長阿含經』卷一三『阿摩晝經』に、「爾時世尊默自念言、『此摩納子、数数毀罵言及厮細、我今寧可說其本緣調伏之耶。』」仏告摩納、『汝姓何等。』摩納答言、『我姓聲王。』仏告摩納、『汝姓爾者、則為是釈迦奴種。』（中略）又告摩納、『汝頗從先宿者舊大婆羅門、聞此種姓因緣已不。』時彼摩納默然不对。如是再問、又復不对。仏至三問、語摩納言、『吾問至三、汝宜速答。設不答者、密迹力士手執金杵在吾左右、即当破汝頭為七分。』時密迹力士手執金杵、当摩納頭上虚空中立。若摩納不時答問、即下金杵碎摩納首。仏告摩納、『汝可仰觀。』摩納仰觀、見密迹力士手執金杵立虚空中。見已恐怖、衣毛為豎、即起移坐附近世尊、依恃世尊為救為護。白世尊言、『世尊当問、我今当答。』仏即告摩納、『汝曾於先宿者舊大婆羅門、聞説如是種姓緣不。』摩納答言、『我信曾聞、实有是事』とある。

この阿摩晝を折伏する話は、中村元監修『原始仏典』第一卷『長部經典一』（春秋社、二〇〇三）に分かりやすい現代語訳が掲載されている。

◎天竺室利房のこの話の初出は、費長房『歴代三宝紀』である。

又始皇時、有諸沙門釈利防等十八賢者、齋經来化。始皇弗從、遂禁利防等。夜有金剛丈六人、来破獄出之。始皇驚怖、稽首謝焉。

（『歴代三宝紀』卷一）

また、道宣『広弘明集』卷二五は、朱仕行や釈道安の経録の記述として引用した。しかし、朱仕行や釈道安の経録はいずれも散逸したため、この話は史実ではなく伝説である可能性が高い。

朱仕行釈道安『経録』云、秦始皇時西域沙門十八人來化、始皇弗從禁之。夜有金剛丈六人、破獄出之。始皇稽首謝焉。

（『広弘明集』卷二五「簡諸宰輔序仏教隆替状」）

「室利房」の名称は、唐代の元和年間に活躍した神清編纂、慧宝注釈の『北山録』に初見する。南宋の『仏祖統紀』は「室利房」の名称を採用した。これは『北山録』の影響であると思われる。

秦正世秦始皇、姓嬴名正、字祖竜、秦襄王之子。收六国、築万里長城。令方士入海往蓬萊求仙藥也。有十八沙門自西域至謂室利房等十八人也。彼暴嬴方有事于天下、不遑大道遑、及也。不及行於大道。醜我有德、獄沙門於重垣、為力士神、奮威擊垣始皇惟降服礼謝、道人却反西国。

（『北山録』卷二）

因みに、平安末期の説話集『今昔物語』巻六の第一話「震旦秦始皇時天竺僧渡語」には、「釈の利房」を登場人物として、前掲する話が収録された。

鎌倉初期の説話集『宇治拾遺物語』巻一五「秦始皇自天竺來僧禁獄事」は、「釈の利房」を明言しないが、『今昔物語』と類似する内容を掲載した。

但し注意すべきところは、日本に伝えられた説話の中では、「金剛力士神」ではなく、全て金色の光を放つ釈迦如来が獄門を踏み壊し、利房たちを救出したという点である。

◎江西有一寺―この靈驗談は断片的で、難解である。後世宗曉の『金光明経照解』では『諸天伝』の記述を参照しながら、さらに潤色させ次のように補充説明をした。

江西公安有二聖院、蓋仏殿塑二金剛。最為靈迹、故院名因以顯稱。院無寸土、雲水要衝、皆是二聖打供。建炎中金人犯其院、人伝其靈、乃以鉄索拽之、力士忽発声大吼、兵衆驚倒而散、院像至今猶存。蜀僧往返皆經過焉。事見『諸天伝』。

（『金光明経照解』巻下）

「公安」は現在の湖北省公安県のことであり、地理的にも、歴史的にも宋代の「江南西路」に属していない。『諸天伝』が記した「江西」は、誤記の可能性がある。または単に長江の西側を指すのかもしれない。仏殿に二体の金剛力士のみを祀る公安県二聖院について、南宋代の范成大（一一二六～一一九三）の『呉船録』に次のような記録が見られる。

丙子、発江瀆廟七十里至公安県、登二聖寺。二聖之名、江湖間競尚之、即在処仏門寺兩金剛神也。此則遷之殿上。伝記載発迹靈異、大略出於夢心。云是千仏数中最後者、一名婁至徳、一名青葉髻。

（『呉船録』巻下）

『呉船録』の記録によれば、公安県の二聖寺の本尊には他の寺院と異なり、二体の金剛神が本殿に祀られ

ている。その由来に関する靈驗談は、そのほとんどが、ある夢告によるものであった。二体の金剛神は護法力士でありながらも、『宝積經』などが記述した賢劫千仏の最後の二仏でもあり、一人は婁至徳如来と言い、もう一人は青葉髻如来と言う。

『呉船録』作者の范成大は南宋初期の高級官僚であり、南宋の使節として金国と敏腕に交渉周旋をした。『諸天伝』が記した建炎年間の金兵を退散させた靈驗談が事実であれば、范成大が書き漏らすわけがない。しかし『呉船録』にはこの話が収録されておらず、逆に『諸天伝』の靈驗談の信憑性には疑問が残る。

范成大が指摘した「夢告」の話について、南宋の陸游（一一二五～一二〇）の『入蜀記』に次のように述べる。

十四日、次公安。古所謂油口也（中略）游二聖報恩光孝禪寺。二聖謂青葉髻如来、婁至徳如来也。皆示鬼神力士之形、高二丈餘、陰威凜然可畏。正殿中為釈迦、右為青葉髻、号大聖。左為婁至徳、号二聖。三像皆南面。

予按藏經駒字函、娑羅浮殊童子成道、為青葉髻如来、青葉髻如来再出世、為樓至如来、則二如来本一身耳。

有碑言、邑人一夕同夢二神人、言我青葉髻、婁至徳如来也。有二巨木在江干、我所運者、俟鄴行者来、令刻為我像。已而、果有人自称鄴行者、又善肖像。邑人欣然請之、像成、人皆謂酷類所夢。然碑無年月、不知何代也。

二聖寺にある年代不詳の碑文によれば、ある夜の出来事で、すべての村人が夢の中で青葉髻と婁至徳如来の二人より、「我らは川に大きな木をこの村までに運んできた、しばらくすると「鄣行者」という職人が来るため、この方を留めて我らの像を造らせるように」と告げられた。その後、「鄣行者」と名乗る職人が一言通りにやってきた。村人は彼にお願いし、二聖の木像を造らせ、二聖寺に祀ることとなった。これがこの寺の本殿に二体の金剛力士を祀ることになった経緯であった。と陸游が記した。

陸游が年代不詳と指摘したこの石碑について、南宋代の王象之（一一六三～一二三〇）の『輿地碑記目』巻二「江陵府碑記」は、「晋公安県二聖記」と名づけ、「永和年間、唐（晋の誤記か）人王粲、記婁至徳如来聖迹」との注記も加えた。恐らく二聖院にある同一の碑文だと思われる。

さらに、陸游の記述によれば、公安県の二聖寺または二聖院と呼ばれた寺院は、その時では「二聖報恩光孝禅寺」と呼ばれた。仏殿は本尊釈迦牟尼仏の傍らに、二体の鬼神力士を建てられていた。民衆では、右の青葉髻如来を「大聖」と呼び、左の婁至徳如来を「二聖」と呼ぶ。陸游のこの記述から、金剛力士の姿を持つ二聖は伝説だけではなく、本当にこの寺院の供養の主体となっていたことを推察できる。

「青葉髻」および「婁至徳」の「二聖」を供養するための經典根拠について、陸游は、『大乘悲分陀利経』にあると言い、さらに「青葉髻」と「婁至徳」の二聖はともに娑羅浮殊童子の転生である、つまりこの二聖が実は同一人物であるも指摘した。

其最後娑羅浮殊童子、当成阿耨多羅三藐三菩提、名青葉髻王如来。

（『大乘悲分陀利経』巻四）

宝蔵如来告持大力童子言、善哉善哉、善丈夫、汝当為衆生作善良業脫諸苦難。善丈夫、是故字汝為無垢明藥王。汝無垢明藥王、於当来世過一恒河沙數阿僧祇、二恒河沙數阿僧祇之餘、於賢劫中千四如来成仏未久、汝先供養乃至如汝立願、青葉髻王如来般涅槃已、正法滅後、汝当成阿耨多羅三藐三菩提、号曰楼至如来。

（『大乘悲分陀利経』卷四）

しかし、『大乘悲分陀利経』の原文では、娑羅浮殊童子が「青葉髻王如来」になり、持大力童子が「楼至如来」になると記したため、両者はもともと別人であり、陸游の言う「二如来本一身」が誤りであると言わざるを得ない。

ただし、宋代の仏教界でも寺院に安置する金剛神が一体か二体か、また金剛神がもともと一人なのに、なぜ二体にしなければならないのか、について論争があつたため、陸游の「二如来本一身」の発言は必ずしも彼の独断的な見解とは言えない。

同じく南宋代の洪邁（一一三三〜二〇二）の『夷堅志』にも公安県の二聖寺の他の靈験談を録していた。

江陵公安県、一寺甚雄偉。所事神俗称二聖、曰青葉髻如来、曰楼至德如来。靈效彰著。

紹興初、蜀僧懶牛者主此寺、以殿柱朽壞、欲易之。聞遠村巨室有豫章大木、遣其徒往問、主人索高価不可售。懶牛將自往、未及行、知客僧乃引其人至、云、「向者承需木、方擬布施、而来价遽還。次日木上忽生一枝、大類如来手、今豈敢復斬、愿於二仏前焚香敬白、以明初心。」如其言、既伐木而奉其枝、

龕於香殿桌上、指甲筋節視像、了無小異云。

(『夷堅支志』景卷第十「公安木手」)

洪邁も建炎年間の金兵を退散した靈驗談を述べていない。

◎本華実芽ニ芽が出なければ、花も咲くことがないという自然現象。

失訳『仏説大乘稻秆經』に、「所謂從種生芽、從芽生葉、從葉生莖、從莖生節、從節生穗、從穗生花、從花生実。若無有種、芽即不生、乃至若無有花、実亦不生」とある。

『宗鏡録』卷七七、「如似種子、能生於芽、從芽生葉、從葉生節、從節生莖、從莖生穗、從穗生華、從華生実。無種子故無芽、乃至無有華実。有種子故芽生、乃至有華故果生」とある。

◎母鳴子応ニ親子の間に極自然にある感応現象。

王充『論衡』卷五に、「伝『書』言、曾子之孝、與母同氣。曾子出薪於野、有客至而欲去。曾母曰、『願留、参方到。』即以右手搯其左臂。曾子左臂立痛、即馳至、問母、『臂何故痛。』母曰、『今日客来、欲去。吾搯臂以呼汝耳。』蓋以至孝、與父母同氣。体有疾病、精神輒感」とある。

干宝『搜神記』卷一一に、「曾子從仲尼在楚而心動、辞歸問母、母曰『思爾齧指。』孔子曰、『曾参之孝、精感万里。』」とある。

※ ※ ※

然賢劫千仏之二弟。一為調達以魔惱、一為力士以護持。則『法華』以提婆達多善知識故、得成正覺、授記号「天王如来」。『上生經』中、婁至仏願作力士、護千兄教。得非逆順皆其助乎。是知形氣相求、各因其類。

故『楞嚴』云、「是故鬼神、及諸天魔、魍魎妖精、於三昧時、僉來惱汝。然彼諸魔、雖有大怒、彼塵勞内、汝妙覺中、如風吹光、如刀斷水、了不相觸。汝如沸湯、彼如堅氷。煖氣漸鄰、不日銷殞。徒恃威神、但為其客。成就破亂、由汝心中五陰主人。主人若迷、客得其便。当处禅那、覺悟無惑。則彼魔事、無奈汝何。」

是知邪念若生、魔必得便。正心若発、力士潜護。故仏一呼、空中頓現。室利枉囚、破垣脱厄。得非是與！故修行者能持正法、則大士必執金剛之杵而左右之。所謂能以正法、摧滅諸惡者也。

聖賢が出世する時代に現れた千人の仏は、二人の弟がいる。その一人は調達のような非道になり、魔の力を使い、兄たちの成道を試す。もう一人は金剛力士になり、大誓願を發し、兄たちの成道を護持する。そもそも『法華經』には、極悪人である提婆達多が本来善知識であり、釈尊の成道をも助け、釈尊より未來世に必ず「天王如来」になると予言されたほどの人物であるという。『上生經』にも、婁至仏が金剛力士になるに誓い、千人の兄の成道を護持するという。〈二人の弟の〉やり方は正反對のように見えるもの、ともに〈千人の兄たちの〉仏法成就を外護しようとする目的は同じである。これらのことから、世間万物はそれぞれ異なる相性により、うまく補い合つて成し遂げられるとの道理がよく分かる。

『楞嚴經』に、「鬼神や天魔、ならびに魍魎妖精などのともがらは、修行者が禪定に入る時に、相次いで邪魔をしに来る。しかし魔神たちの妨害がとてつとて悍ましいとはいへ、煩惱に陥る彼らは、すでに禪定に入った

修行者を相手にして、まさに風が太陽の光を吹き散らそうと、刀で流れる水を切ろうと、全く勝負にならないのであった。修行者と魔神たちの拮抗は、沸騰したお湯と堅い氷のようなもので、お湯の暖かさが近づけば、氷はしばらくして消えてしまう。魔神たちの妨害は凄まじいといつても、それは外部による魔障に過ぎない。修行者が仏道を成就し、魔障を打破するには自らの正しい観心に因らなければならぬ。もし修行者が自ら迷いを悟らなければ、外部の魔障はこの隙を狙い必ず修行を妨害に来る。深く禅定の境地に入り、正しい観心により迷うことを退けば、魔神の妨害はいささかも修行者に及ぶことがない」という。

このように、邪念が生ずる時には、魔障が必ずこの隙を狙って修行者を犯し、正しく発心すれば、金剛密迹はひそかに修行者を守る。釈尊が仏法護持のために、金剛密迹を招請する途端に、すぐに空中に現れる。天竺僧の室利らが無実の罪で投獄されても、金剛密迹が牢獄の壁を破り、彼らを救出する。これらすべては疑う余地のない事実である。修行者が正しい仏法の教えをしつかり遵守すれば、金剛密迹大士は必ず金剛杵を持って影のように修行者を護衛すべきである。なぜならば、金剛密迹は正しい仏の教えを護衛するために、さまざまな外道を破滅させる諸天の一員であるからである。

◎『法華』 Ⅱ『法華経』「提婆達多品」に、「由提婆達多善知識故、令我具足六波羅蜜、慈悲喜捨、三十二相、八十種好、紫磨金色、十力、四無所畏、四攝法、十八不共神通道力、成等正覺、広度衆生。皆因提婆達多善知識故。告諸四衆、提婆達多、却後過無量劫、當得成仏。号曰天王如来応供正遍知行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師仏世尊」とある。

◎『上生經』 前出注記参照。または本論文「記」の「金剛密迹因縁談三種」を参照。

◎『楞嚴』云：『首楞嚴經』卷九。

この内容について、南宋の可度の『楞嚴經箋』卷九下は、「魔王以怒為力、還能惱得行人否。云、彼魔在塵勞内、汝等行人、在妙覺中。來惱於行人、似風吹日月之光。風喻魔力、光喻行人心。刀喻魔力、水喻行人心」と解釈する。

※ ※ ※

讚曰、

密迹力士執金剛、群魔來惱悉能防。

烏髻瑟摩初發願、三昧圓成号火光。

法意昔因曾立誓、千兄賢劫護行藏。

一一皆成正覺、教法遐宣遍一方。

最後成仏名婁至、即是密迹證法王。

見住鷲峰或天上、或云五百守天堂。

或云八万皆名異、十恒河沙數莫量。

其身赤色頭有髻、手持宝杵力難當。

現身曾折阿摩畫、破獄因救室利房。

由慈誓願弘持故、至今仏宇息它殃。
自此仰祈呵護力、永銷魔冑法門昌。

讚嘆していわく、

密迹力士は金剛を執り、群魔来たり悩せば悉く能く防ぐ。

烏芻瑟摩初め願を發し、三昧圓成して「火光」と号す。

法意、昔し曾て誓いを立てるに因りて、千兄のために賢劫に行蔵を護す。

一一尽く皆な正覺を成し、教法、遐かに宣べて一方に遍し。

最後に成仏して「婁至」と名づけ、即ち是れ「密迹」にして法王を證す。

鷲峰或いは天上に見住し、或いは「五百」と云い、天堂を守る。

或いは「八万」と云い皆な名は異なり、十恒河沙にして、數、量ること莫し。

其の身、赤色にして頭に髻有り、手に宝杵を持して、力、当り難し。

身を現じ、曾て阿摩晝を折ぎ、獄を破り、因りて室利房を救う。

慈誓願に由りて弘持するが故に、今に至るまで仏宇に它殃を息む。

此れ自ら仰ぎて呵護の力を祈り、永く魔冑を銷して法門昌んなり。

◎号火光 Ⅱ 「火光」の号について、本来は「火頭」に作るべきである。ここでは詩偈の作成に際し、韻を踏ませるために、近い意味の「火光」にしたと思われる。

『首楞嚴經』卷五、「烏芻瑟摩於如來前、合掌頂礼仏之双足、而白仏言、『我常先憶、久遠劫前、性多貪欲、有仏出世、名曰空王、説多姪人、成猛火聚。教我遍觀、百骸四肢、諸冷暖气、神光内凝、化多姪心、成智慧火。従是諸仏、皆呼召我、名為火頭』」とある。

『首楞嚴經』卷五、「我以火光三昧力故、成阿羅漢。心發大願、諸仏成道、我為力士、親伏魔怨。仏問圓通、我以諦觀、身心暖觸、無礙流通、諸漏既銷、生大宝焰、登無上覺、斯為第一」とある。

◎名婁至 、『義楚六帖』「幽冥鬼神部」「金剛」の「名曰婁至」条に、『上生經』云、賢劫千仏、最後名曰婁至、願作力士、護千兄法」とある。

この説は、唐代の呉郡双林寺の長寿大師志鴻の『四分律行事鈔搜玄録』によるものであると見られる。後に、五代の呉越国の景霄の『四分律行事鈔簡正記』に正確ではないと論破された。

◎魔胃 、『胃』はもともと畏、網などの鳥や獣を捕る道具である。「魔胃」は、魔の力を持ち、修行者を縛り上げ、その自由を奪うものであり、魔障の一種である。

『八十華嚴』「入法界品」に「住苦牢獄、入魔胃網。生老病死、憂悲惱害」とある。

『一切経音義』卷十二、慧琳撰「大宝積経音義」「魔胃」条に、「此鬼神有大神力、能障修行十善、因以名焉」、「経云『魔胃』者、五欲也、魔王以此繫縛衆生也」とある。

※ ※ ※

(記)

一、金剛密迹因縁談三種

「金剛密迹」の由来に関して、行霆は『重編諸天伝』の中で、『宝積経』および『上生経』に述べられた二種の伝説を紹介した。その他に、『重編諸天伝』には取り上げていないが、宋代以降の中国仏教界にもっとも大きな影響を与えたのは、第三種の『正法念経』由来と言われた金剛密迹因縁談である。

『宝積経』の金剛密迹因縁談

行霆が紹介した最初の伝説は、唐代の菩提流志が編訳した『宝積経』に収録された西晋の竺法護訳の七巻本『金剛力士経』（『宝積経』では「密迹金剛力士会」と改称した）に示したものである。これは釈尊が寂意菩薩に語った過去世の一つの因縁物語語である。

『金剛力士経』の金剛密迹出世因縁談の概要は、以下の通りである。

釈尊は寂意菩薩に対し、ある因縁談を語った。

昔、勇郡王という国王は、名君であり、千人もの立派な子息をも育てていた。仏教を深く尊崇する国王の影響を受け、千人の子息はいずれも家業を捨て、仏道修行に励みたいと誓った。そして、国王は当時の仏世尊に説法を請い、国をあげて盛大な供養を行った。後日、二人の夫人の膝元に、「法意」と

「法念」を名乗る二人の子供が忽然と現れた（化生として生まれた。仏教の因縁談にみられる降誕の一種である）。勇郡王は驚き感心したのち、必ず成仏できるといふ仏の預言を受けた千人の子息に、成仏の順序のくじ引き占いを行った。千番目となる貧乏くじを引いた「意無量」太子は、成仏が遅くなるため、兄弟たちから「そんなに遅れて成仏するなら、救える衆生もいなくなるぞ」と馬鹿にされた。しかし「意無量」太子は、五体投地して泣きながら「たとえ私の成仏にかかる時間が遅く、みなさんの成仏にかかる時間の合計と同じくらい長くなっても、私によつて救われる衆生の数は決してみなさんと変わらないようにする」と誓った。その時、仏教を守護する百千の天神が空中に現れ、「誓願の通り、汝が千子のうちの一番最後に成仏となるが、未来世には必ず「楼由如来」となる」と予言し、「意無量」太子を賛嘆した。

その後、くじ引きに参加しなかつた「法意」と「法念」の両太子は、それぞれ次のとおり誓願を立てた。

「法意」太子は、「兄たちが成仏すれば、私は金剛力士となり、彼らが遊行説法する時に、その左右を護衛しながら、その教えを承る。彼らが衆生教化のために、身口意三密の教えを用いて垂迹することをもよく理解し、決して疑つたりしない」と誓った。

「法念」太子は、「兄たちが成仏すれば、必ず私は彼らに衆生に説法するように勧めたい。彼らも私の願いを受け入れ説法するに違いない」と誓った。

寂意菩薩よ、この因縁談に登場した勇郡王は、過去世の定光如来である。千人の息子は、後の賢劫に成仏した千人の仏であり、そのうち、第一子は拘留孫仏となり、第一千子は楼由仏となる。「法意」太子

は、いまここにいる「密迹」と名乗る金剛力士のことである。「法念」太子は、いまここにいる私に説法するように願う大梵天のことである。

『金剛力士経』巻二、『宝積経』巻九の内容より

行寔が『宝積経』から依用したのは、「法意」太子が自ら「金剛力士」になる誓願の内容だけである。千子の成仏因縁および「法念」太子の誓願などは、全く取り上げていない。

『上生経』注疏に見られる金剛密迹因縁談

千子の成仏因縁などについて、行寔は『集要』という著述の説を引用し、『仏名経』及び『上生経』由来の金剛密迹因縁談を紹介した。

『重編諸天伝』に記した内容は、『宝積経』所録の因縁談とほぼ同じであるが、「法念」太子の誓願の部分は異なる。『集要』の説によれば、「法念」太子は兄たちの成仏に際し、天魔に変成して、兄たちが成道するための不退転の信心を試したいと誓った。この説に従い、行寔は修行者の成道には魔障による妨害と、金剛力士による護衛とが併存するものであると指摘し、仏法成就をさせるためには、外護する者のやり方は必ずしも一方的な護持のみに留まらず、場合によっては、『法華経』の提婆達多のように修行者を故意に阻害し、その信念を試す行為があってもよいとして、従来にはない論調へと発展させた。

しかし、『集要』由来のこの説は、『重編諸天伝』以外、現存する仏教典籍にはまったく伝えられていない。

また、『集要』について、その著者及び著述の全称は不明である。南宋の宗曉は『金光明經照解』の中で、これが『諸経要集』であると説明したが、『諸経要集』にはこれらの内容が見当たらないから、『集要』を『諸経要集』とすることは誤解であると言わざるを得ない。

『集要』に取り上げた『仏名経』は、恐らく訳者不明の『現在賢劫千仏名経』のことを指すが、この經典では拘留孫仏から楼至仏（『宝積経』に登場した楼由仏と同一人物）までの千仏の名称が掲示されているだけで、『重編諸天伝』に記された因縁談は確認できなかった。

『上生経』の金剛密迹因縁談について、『集要』のほか、『義楚六帖』「幽冥鬼神部」「金剛」項の「名曰婁至」条には、「『上生経』によれば、賢劫の千仏の最後に成仏した者は婁至と言ひ、発心して金剛力士になり、千人の兄の成道を見守りたい」と記されている。

しかし、劉宋の沮渠京声訳の『上生経』には、このような因縁談が見られない。ただし、吉蔵『弥勒経遊意』、基法師『観弥勒上生兜率天経賛』、新羅元暉『弥勒上生経宗要』などの『上生経』注疏は、ともに『金剛力士経』（『宝積経』「密迹金剛力士会」のこと）を引用し、『重編諸天伝』に記した因縁談に近い記事を述べていた。

『上生経』諸注疏に見られる金剛密迹因縁談の特徴は以下のようにまとめることができる。

第一に、『上生経』由来であるとの明言がなく、『金剛力士経』の千子成仏因縁のみに基づく因縁談であると思われる。また、「法意」と「法念」の両太子の誓願などは取り上げていない。

第二に、『金剛力士経』の記述と異なる点は、先に成仏する予定の兄たちが、遅れて最後に成仏する予定の王子（後の婁至仏）のために、後に金剛力士となり、外護を行うという注釈者による独自の解釈が見られる。

この独自の解釈は、『上生経』の諸注疏を介して後世に伝わり、金剛密迹の由来として『金剛力士経』から派生した別の系統につらなる話、すなわち、千人の兄が金剛力士になる伝説が出現したと言える。

第三に、天台智顛の『観音義疏』巻下に、観音菩薩が教化のために種々の応身を現すことがあることについて、金剛神にも同じような傾向が見られ、「金剛神は天童八部の類ではなく、手に金剛杵を持ち、仏法を護持する。鬼神のような仮の姿で欲色天に諸王を教化大権神である。ある経典には、金剛神は仏の兄であるという」（金剛非八部数、手執此宝護持仏法。或言在欲色天中教化諸天、即大権神也。経云、是吾之兄）と説明した。

『観音義疏』に取り上げた経典名は不明であるものの、智顛の時代にも『上生経』諸注疏の説に類似する「金剛神が仏の兄である」という伝説が存在していたと思われる。また敦煌本『救疾経』(S. 542, S. 1188、北京本の人字四号)にも「金剛密迹は私の兄であり、阿難は私の弟である」（金剛密迹是吾長兄、阿難是吾小弟）との記述があつたため、隋唐時代において、この種の伝説がある程度広められていたことがわかる。

このように、後世に残る『上生経』と関わりがある金剛密迹因縁談は、少なくともさらに、三つの別々の話が派生されたのである。

一つ目は『上生経』諸注疏に書かれた婁至仏のために、先に成仏できた王子たちが、再び金剛力士に転生する話である。

二つ目は『義楚六帖』「幽冥鬼神部」「金剛」項の「名曰婁至」条に収録した『上生経』由来と言われた婁至仏が自分が成仏するまでの間に、金剛力士になり、兄たちのために護法を行う話である。

三つ目は、『重編諸天伝』が『集要』よりした『上生経』由来と言われた、天魔になる弟及び金剛力士になる弟の二人が、それぞれ異なるやり方で兄たちの成道を護衛する話である。この話には従来と異なる展開

が記されたため、興味深い。中国文学者の駒田信二（一九一四～一九九四）の『対の思想』という論考には次のように記す。

大衆の好む説話がその好む方向にむかってふくれあがつてゆくことは、中国の場合も日本の場合もかわりはない。だが、日本の場合は〈影の部分〉を削り取ることによってふくれあがつてゆくのに反して、中国の場合には〈影の部分〉をつけ加えることによってふくれあがつてゆくのである（中略）松柏、花鳥などという並立的な対ではなく、是非、善悪、美醜などのいわば対比的な対である（中略）対立させた善と悪とは、同じ比重において眺められるのである。そしてまた、その善あるいは悪の中に、さらに対を見る。

駒田信二『対の思想 中国文学と日本文学』勁草書房、一九六九

『重編諸天伝』に見られる金剛密迹因縁談の内容変化も、このような中国的な思维方式を新たに用いたからではないかと思われる。

『正法念経』由来の金剛密迹因縁談

『正法念経』由来の説は、宋代以降に仏教界の金剛密迹因縁談の一つの主流である。その理由は、宋代天台教団が盛んに行われた『金光明経』の注疏研究と関連する。

行霊は『重編諸天伝』の目次において、「四天王伝」の次に「金剛密迹伝」を編入し、さらに金光明法会の配置図に金剛密迹の位置を四天王の次に置くべきであると明示した。これは金剛密迹を高く評価するものと取られがちであるが、実は『金光明経』『鬼神品』の世尊の偈文に書かれた順序に従ったものにすぎない。この順序を公のものとして決めた背景は、宋代天台教団において金剛密迹の立場を再認識する動きが見られたからである。中には神煥のように「本迹説」（『重編諸天伝』巻下）を取り上げ、「千人の兄の成仏に護衛し尽力した金剛密迹は、本来菩薩の位でなければならぬ、諸々の鬼神と同列するような「垂迹」のみで評価することは容認し難い」（金剛密迹、本護千兄成仏。不揣其本而齊其迹、可乎）という論説もあつた。このような金剛密迹を高く評価する事例の出現は、宋代天台教団が大いに主張した『正法念経』由来の法意王子が敢えて成仏を放棄し、金剛密迹になる因縁談と、少なからず関係するのである。

宋代天台の諸師のうち、最初にこの『正法念経』由来説を取り上げたのは、孤山智円（九七六～一〇二二）の『金光明経文句索隠記』（散逸）であつた。その後、知礼（九六〇～一〇二八）の『金光明経文句記』、従義（一〇四二～一〇九二）の『金光明経文句新記』、宗曉（一一五一～一二一四）の『金光明経照解』は、いずれもこの智円説を採用した。

『正法念経』由来説が天台教団に徐々に定着したのち、南宋代の法雲（一〇八七～一一五八）は仏教辞書『翻訳名義集』、宗鑑（生卒不詳）は仏教史伝書『釈門正統』（十三世紀の成立）にもこの説を取り入れ、天台教団においては、より一層この説の正統性が確立された。

このような流れから、宋明代以降の『法華経』、『圓覚経』、『楞嚴経』の注釈書の多くも金剛密迹『正法念経』由来説を引用し、その説の正統性を受け継いだ。

しかし、『正法念経』由来説に対し、疑問を抱く僧もいる。明末の天台宗靈峰系（智旭派）の三世である紹曇上人の著書『天台四教儀集註辨訛』（散逸）に「『正法念経』不明、応『宝積経』（『正法念経』の出典は不明であり、正しくは『宝積経』に拠るべきである）と記されており、後に清初の性権も、『天台四教儀註彙補輔宏記』巻七上にこの紹曇の説を収録し、賛同した。

日本においても、無著道忠の『禅林象器箋』は、金剛密迹因縁談について、『宝積経』『密迹金剛力士会』及び北宋の法護が訳した『如来不思議秘密大乘经』（この内容は『宝積経』『密迹金剛力士会』と類似する。この点について明代受登の『準提三昧行法』の「分持明驗相第五」にすでに言及した）に由るべきであるとし、『金光明经文句記』、『義楚六帖』、『重編諸天伝』の説のいずれも『宝積経』の記述とは異なり、誤りであると言わざるを得ないと判断している。

道忠は、かつて金剛密迹因縁談の出典について、次のように述べた。

四明知礼の『金光明经文句記』には、「法意」、「法念」両太子が金剛密迹及び大梵天になる因縁談は、『正法念経』にあると記した。しかし私は何度も七十巻もある『正法念経』を読み直しても、まったくこの話を見つげることができなかった。残念なことで、『翻訳名義集』、『釈門正統』、『圓覚経集解』の著者たちは、すべて知礼のこの説を鵜呑みして、確認もせず間違いのまま自著に転載した。人が誤った内容を後世に伝えれば、たくさんの方がそれを信じ、さらに代々に伝承されていく、このように、誤った内容がいつの間にか真実のようになってしまう。堅実に学問をこなししていくことはなかなか容易とは言えない。

〔『光明文句記』説二弟為金剛梵王因縁為出、『正法念経』、余遍檢彼経七十卷都無文。『名義集』、『釈門正統』、『圓覺集解』並承訛一律矣。一人伝虚、万人伝実、故実字難矣〕

『禪林家器箋』 「靈像門」 「密迹金剛」

道忠は、『正法念経』には金剛密迹因縁談が存在しないと考え、四明知礼の『金光明経文句記』の誤つた説を確認もせずそのまま引用した後世の学者の学問姿勢をも批判した。

しかし、前述したように、『正法念経』由来の金剛密迹因縁談は、四明知礼の説ではなく、天台教団において、孤山智円の『金光明経文句索隠記』（散逸）に最初に取り上げたものである。

さらに、この『正法念経』由来の金剛密迹因縁談は、宋代以前にすでに存在していた。これは晩唐の法宝大師玄暢（七九七〜八七五、伝は『宋高僧伝』卷一七に録す）の『四分律行事鈔顕正記』に記されたものである。『四分律行事鈔顕正記』は散逸したため、ここでは、呉越国の景霄（生卒不詳、伝は『宋高僧伝』卷一六に録す）撰述の『四分律行事鈔簡正記』卷一五に引用された『顕正記』の関連内容について検討する。

法宝大師玄暢は（『四分律行事鈔顕正記』に次のように）述べる。

金剛密迹の由来について、確かに、すでに『大宝積経』に因縁談が記されていた。しかしここでは『正法念経』の所説に従いたい。

過去世に屠勇王という国王がいた。国王の二人の夫人のうち、その第一夫人は千人の子息を生んだ。子息たちはともに仏道の修行に励み、いずれ、成仏する見込みであった。国王は千人の子息の成仏の順

序をいち早く知るため、金瓶に一から千までの数字が書かれたくじを入れ、王宮に千人の子息を呼び、くじ引きを命じた。後に俱留孫仏になる王子は一番くじを得て、釈迦仏になる王子は四番くじを得た。しかし、千番目のくじを手にした楼至仏になる予定の王子は、「衆生は先に成仏された兄たちにすべて救われ、この千番くじを引いた私には救うべき衆生がだれも残っていないのでは…」と焦りだし大泣きした。これを聞き、父親の国王は「衆生は無量無数であり、たとえ最も遅くに成仏するとしても悲しんで泣く必要はない」と慰めた。

ここに登場した楼至仏は、「胡盧支」と音訳され、中国では「愛子」とも意識する。その理由は、国王の末子として、父からもつとも寵愛されていたからである。

国王の第二夫人は「正念」と「法意」の名を持つ二人の子息を産む。この二人は、千人の兄が将来次第に仏になることを聞き、敢えて成仏しないとの大願を誓った。一人は、大梵天になり、仏になり遂げた兄たちに積極的に説法することができるよう援助したいといい、もう一人は密迹金剛になり、仏になり遂げた兄たちの護衛をしたいという。

〈法宝大師玄暢が言う〉、以上の内容は、すべて『正法念経』によるものである。ここに登場した金剛神は、実は第二夫人の次子、法意太子であり、楼至仏の化身ではない。

〔宝曰、『大宝積経』文、咸有缘起。今且准『正法念経』所説。昔有国王、名為屬勇王。有二夫人、第一夫人生千子、皆修行俱、合得成仏。其王城〔誠〕欲千子成道前後、遂将千著置金瓶中、拏著紫金楼上、令千子抽之。俱留孫得第一、釈迦得第四。乃至楼至得第一千、彼作念云、「一切有情皆被諸兄度尽、我有何人得度。」遂乃啼泣。父王告之、「衆生界無尽、不用悲泣。」又此楼至、亦云「胡盧支」、此云「愛子」。謂王之小子、甚愛惜故。其第二夫人有二子、一名正

念、二名法意。聞千兄次第成仏、遂乃發願言、我不成仏。一願為梵王、請千兄轉法輪。一願為蜜（密）迹金剛、護千兄教法。已上所列、並是經文。准此金剛神、是第二夫人次子法意太子、且非婁至如来化身也。）

景霄『四分律行事鈔簡正記』卷一五

『宋高僧伝』によれば、安徽省宣城出身の玄暢は二十歳で福州の兜率戒壇にて具足戒を受け、その後、一人で長安に行き、曾て南山道宣が住持した西明寺で戒律の研究に励んだ。会昌破仏の時に、長安仏教界の代表として推挙され、唐の武宗との直接交渉に臨んだ。しかし、武宗は彼の進言を退け、玄暢は還俗を余儀なくされた。宣宗の代では仏教界に復帰し、紫衣の着用を勅許された。懿宗の代になると、戒律の講義を六十回ほど開催し、数千人の弟子を育成した。さらに追福院の首領（院主）および總持寺の維那にも任命され、「法宝大師」の号を下賜されるほどであった。

玄暢が述べた『正法念経』由来の金剛密迹因縁談は、現存する『正法念経』には見当たらない。しかし、玄暢が『宝積経』の説を知った上で、あえて金剛密迹の由来伝説を『正法念経』によると決めた点は、記憶の間違ひとも言い難い。さらに、『正法念経』の説は、『宝積経』の説と比べ、明らかに内容が異なる箇所もあるため、金剛密迹因縁談の一種であると認めるべきである。

ちなみに、前述した『上生経』由来の金剛密迹因縁談は後に、『義楚六帖』『幽冥鬼神部』『金剛』項の「名曰婁至」条に吸収され、「金剛密迹」は、実は婁至の化身であるとの異説が派生した。玄暢説を正義と認める景霄の『四分律行事鈔簡正記』巻一六によれば、「婁至化身」の異説は唐代の呉郡双林寺の長寿大師志鴻の『四分律行事鈔搜玄録』によるものであり、玄暢説を以てこの誤りを正すことができるという。玄暢の

この「金剛密迹は婁至仏の化身ではない」という訂正は、後の宋代天台の諸師たちにも正説として受け継がれた。

二、金剛像の威儀と安置

日本では「金剛密迹」を「仁王」と言うことが多く、規模の大きい寺院には、唐宋代の中国寺院の様式に真似し、仏敵の侵入を防ぐため、山門に二体の「仁王」像を安置することがある。行霆が描いた「赤色」、「半裸」、「裸足」、「手に金剛杵」などのはつきりした特徴は、現代の寺院の金剛像にも見て取れる。

金剛密迹の威儀について

『重編諸天伝』の中で、行霆は「上半身は裸体で、目を丸くして睨み、口を開いて怒鳴りの相を示し、全身は赤色で、髪を頭上に束ね、手に金剛杵を持ち、両足には靴などを履かず、雄々しく堂々たる姿であった」と金剛密迹の威儀を説明した。

世間に「鬼に金棒」のことわざがあるように、金剛密迹が手に持つ「金剛杵」は金剛の素材で作られた棍棒として想起されがちであるが、実は、「金剛杵」の形には決まりが存在する。

無著菩薩の『金剛般若論』巻上は、「金剛杵」の形を「初後闊、中則狭」とし、その両端の突き出した部分は大きく見え、真ん中握りの部分が細いと示している。

唐代の天竺三藏輸波迦羅訳の『蘇婆呼童子請問經』卷上は、「金剛杵」の長さには、八指、十指、十二指、十六指、二十指などの違いがあるとし、さらに目的に応じて使用する原料も異なるという。

宋代の天息災訳の『一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼拏羅經』卷五では、様々な菩薩が持つ形の異なる「金剛杵」の様子を紹介されている。

因みに、金剛密迹が持つ「金剛杵」について、晩唐の玄暢は次のように述べる。

「金剛」はもともと金剛密迹神の持ち物の呼び名であり、梵語の音訳は「跋折羅」と言い、中国ではそれを「金剛」と意訳した。その先端部の形は三角錐のようで、そばの種に似て、固くて世間万物を砕くことができる。このような特徴により金剛密迹神の持ち物の名称が決められ、金剛密迹神を顕彰する名号にもなった。

（金剛本是杵号、梵語跋折羅、此云金剛。状有三陵、如蕎麦子、能摧万物。取此杵名、以彰神号。）

景霄『四分律行事鈔簡正記』卷一六

玄暢が指摘した「金剛杵」がそばの種に似ているとの説明は、非常に想像しやすい。そば種の三角にとがった鋭利な様子は、まさに「金剛杵」の先端部分と一致する。

平安時代日本天台宗の僧侶である五大院安然（生卒不詳、九世紀中葉〜十世紀前半に活躍）は、『胎藏金剛菩提心義略問答抄』卷二（同卷五にも）に、『注梵網經』云、「昔有千二王子、時千王子発心成仏、其二王子誓護仏法。今諸寺門金剛力士二像是也」と指摘した。この指摘から、平安時代初期の日本では、すでに『宝

『積経』由来の伝説に基づき、寺院の山門に二体の金剛力士像が建立されていたことが分かる。

鶴見の曹洞宗大本山總持寺の三門（仏殿前の広場に入る門、「三解脱門」また「山門」とも言う。寺院の仏殿に至るまで通りかかる三箇所を門、総門、中門、山門であるとの解釈も見られるが、一般的には寺院の入り口を指す。道誠『釈氏要覽』巻上「寺院三門」条を参照）には、「仁王」像が納められている。赤色ではないものの、その姿は行霆の記述通りである。名称も「仁王」ではなく、口を開いた方を「密迹金剛」、口を閉じた方を「那羅延金剛」とされている。『重編諸天伝』の説明に従えば、「密迹」及び「那羅延」はいずれも金剛神の訳名であるため、總持寺の三門に祀る二体の金剛像も、同じ金剛神の分身であると考えべきなのか、それとも別々の金剛神であると考えべきなのかを明らかにすることは、今後の課題である。

増上寺（東京都港区）の旧台徳院靈廟物門に安置された二体の「仁王」像は、全身赤色で、その容貌も行霆の記述と全く一緒である。港区の教育委員会の紹介資料によれば、現在は「仁王像」とされており、「金剛」とされた痕跡はなかった。恐らく、埼玉県北足立郡戸塚村（現在の川口市西立野）の真言宗西福寺にあったこの二体の金剛像が、浅草寺や増上寺へと転々とするうちに、「仁王像」と名付けられたものである。

行霆が述べた金剛密迹の威儀は、日本の寺院に見られる仁王像及び金剛像の特徴ともほぼ一致する。行霆の記述の元となる出典は、全く見当たらないものの、長い年月を経ても金剛密迹の姿が変わらず定着されていることは、仏教伝承の力強さを物語る。

三門に金剛像安置に関する論争

行靈は『重編諸天伝』の序文のあとに「諸天の総別、位次の争いに決着を付けたい」との論考を述べ、寺院で諸般の法要が行われる時に、諸天を奉請するにあたり、金剛密迹を単体の天神として安置すべきであるとし、道場図を書いて配置場所まで明確に指定した。また「金剛密迹伝」でも、様々の經典において、金剛密迹の数は五百、八万、または無量無数であると述べられているものの、金光明懺法などの法要を行う天台寺院では、安置すべき金剛密迹はやはり単体にしなければならないという。しかし、同じ『重編諸天伝』の「金剛密迹伝」には、「二聖寺の金剛靈験談を取り上げるにあたり、二体の金剛像を祀る寺院の存在を認め、その正当性について、なにも論議していない。

二聖寺は湖北省公安県にあり、古来より金剛靈験の話が伝わっている。五代後唐の学者孫光憲（？～九六八）の『北夢瑣言』巻九に、「公安県にある寺院には、二体の金剛神が祀られ、その地の人たちはこれを『二聖』と呼び、たくさんさんの靈験があつた」と記されている。

南宋の陸游（一一二五～一二〇）の『入蜀記』に、「この「二聖報恩光孝禅寺」の『二聖』は青葉髻如来と婁至徳如来のことである。ともに金剛力士の形をし、高さは二丈あまり（現在の六メートル半ぐらい）である。怒りの相にして威勢がよく、迫力もあつた。仏殿の正中には釈迦の像、その右に大聖の青葉髻、その左に二聖の婁至徳がある。『大乘悲分陀利経』によれば、この二聖はともに娑羅浮殊童子の転生であり、もと同一人物である」という。

南宋の范成大（一一二六～一一九三）の『呉船録』に、「ほかの寺院にはよく「仏門」（寺の入り口のこと）に

二体の金剛神を侍立されるが、二聖寺ではそうではなく、わざわざ仏殿に金剛神二体を安置されている」という。

『呉船録』によれば、二聖寺の金剛像は仏殿に安置されたため、金剛像を寺院の入り口に安置するほかの寺院とは異なる。この記述から、三門（または山門）に二体の金剛像を建立するのが宋代寺院の一つの慣習であったと言いうことができる。

この慣習について、北宋初期の天台宗の孤山智円は『金光明經文句索隱記』に、「最近の寺院の入り口には、二体の金剛像が建立されているが、それは本来の仏寺院のやり方ではなく、後世の人たちが、見た目がよいと考え、一对の金剛像を置いたからである。金剛密迹はもともと一人でなければならぬ」（今伽藍之門有二身者、乃後人立之以相對耳。其實但有一人也）と示す一方、「これは臨機応変な方法であり、寺院の入り口に一对の金剛像を置くことは決して不適切なことではない」（応変無方、多亦無咎）と一定の理解を示した。智円のこの説は、後に知礼の『金光明經文句記』に収録され、寺院の三門（または山門）に便宜上に対の金剛像を置く一つの理由となった。

智円及び知礼の見解について、反論を試みたのが後世の宋代天台宗に属する従義と宗暁の二人であった。

従義の『金光明經文句新記』には、理由を明かさず、ただ智円説に問題があると示すのに対し、宗暁の『金光明經照解』『問答釈疑』の第十二番の問答では、「智円の説は仏教の儀軌伝統を守っていない。仏教の諸經典における、金剛密迹の数に関する記述は様々であり、都合のためだけに金剛密迹の数を二体に限定することには無理がある」とした。さらに宗暁は、当時の雲間訳梵という僧が、『楞嚴經』に基づいて三門に置かれた二体の金剛はともに仏法を護衛する烏芻瑟摩金剛と密迹金剛の二人であると称えた説についても、「烏

芻瑟摩金剛と密迹金剛は確かに仏教を護衛する神であるが、三門に安置することは、どの經典も書いていない。そもそも密迹金剛は釈尊が遊行するときにその左右に追隨する護衛神であり、三門に置く像ではない」と批判し、「どうしても三門に守護神の像を置きたいのであれば、『毘奈耶律』（義浄訳四十卷『根本説一切有部毘奈耶雜事』のこと）が記す『寺門の両側には杖を持つ夜叉を描くべき』という説に従わなければならない。これは世尊が自ら示した教えである」と、三門に安置する守護神が夜叉であるのであれば、問題にならないと主張した。

しかし、宗鑑の天台宗史伝書『釈門正統』巻三では、再び智円説を復権させた。「五分律」はたしかに、仏の周囲には五百の金剛がいるというが、今時の三門に置かれた二体の金剛は、この五百の金剛の中の二体であり、疑うべきものではない」（又五分律云、仏四面有五百金剛。今状其二、無可疑也）と、寺院の三門に二体の金剛が建立されることに問題はないと判定した。

以上のように、宋代天台教団に発生した密迹金剛像の安置議論について、以下の通り、賛成派と反対派の双方の争点に注目すべきである。

第一に、両者は、いずれも密迹金剛が元々一体のみであると認めている。また通常の仏会、金光明懺儀などの法要及び輪藏を護衛する「八大神將」に登場した密迹金剛は、一体のみであると判定する点も、共通する。

しかし、山門に安置する金剛像については、賛成派は、時に分身の形で、時に烏芻瑟摩金剛及び密迹金剛の組み合わせの形で、二体の像を以て山門の前に置くことができると判断した。一方、反対派は、山門に金剛像を安置することすら認めない。

第二に、密迹金剛を山門に置く根拠について、反対派は、『毘奈耶律』によれば寺門の両側には杖を持つ夜叉神を置くべしと示し、密迹金剛を安置するものではないとした。これに対し、賛成派は『重編諸天伝』『金剛密迹伝』にも取り上げられた『俱舍論』の「妙高山には諸天を護衛するために五百人の『金剛手』という名の薬叉神が住んでいる」との記述のように、『毘奈耶律』の説に従い、夜叉の別名を持つ金剛神を山門の守護神として受け入れた。

宋代以前諸寺院に於ける金剛像の安置

宋代以前の寺院の諸記録を再び確認すると、寺院の入り口のみならず、本殿の内外にも金剛像を置く例が見られる。

唐代法琳の『破邪論』に、仏を護衛する金剛像は、左右対称の二体であると言う。

釈尊が遊行に出かける時に、帝釈天はその前に道を開き、説法が終われば、大梵天はその後を護衛する。左にいる金剛密迹は、世間の悪を滅ぼし。右にいる金剛密迹は、民衆に善を増長させる。

(出則帝釈居前、入則梵王従後。左輔密迹、以滅惡為功。右弼金剛、以長善為務。)『広弘明集』卷十一

しかし、『増一阿含経』では、世尊遊行時の様子を次のように記した。

釈尊が遊行に出かける時に、大梵天と帝釈天は手に払子を持ち、釈尊の左右に侍立する。密迹金剛力士は金剛杵を手にし、釈尊の後ろに立つ。毘沙門天は七宝の傘を持って、空中から釈尊を翳す。

(梵天王在如来右、釈提桓因在如来左、手執払。密迹金剛力士在如来後、手執金剛杵。毘沙門天王手執七宝之蓋、処虚空、在如来上。)

『増一阿含経』卷二二「須陀品」

法琳(五七二〜六四〇)の『破邪論』は、道士出身の排仏論を主張する官僚傳奕を論破するために、秦王の李世民に呈上した反論である。『増一阿含経』の記述とは異なり、敢えて左右対称の金剛像を文中に記したことは、王子の李世民に仏教の秩序を教える目的ではあるが、唐の始めにすでにこのような置き方が一般化され、このような書き方が伝わりやすかったということも考えられる。

晩唐の張彦遠(生卒不詳)の『歴代名画記』には、洛陽の敬愛寺東禅院の塑像については次のように記す。

東禅院の般若台の中に飾る仏教の諸法具、中門に置く二体の神将、大門の内外の四体の金剛像及びそれぞれ二体ある獅子像、昆侖奴像、さらに迎送するための金剛神王像及び四大獅子の像、食堂と講堂に置く二体の聖僧の像は、どれも寶弘果が作ったものである。

(東禅院般若台内仏事、中門両神、大門内外四金剛并獅子昆侖各二、并迎送金剛神王及四大獅子、両食堂講堂両聖僧。已上並是寶弘果塑。)

『歴代名画記』卷二「敬愛寺」

敬愛寺の別院と見られる東禅院では、大殿の入り口に四体の金剛像を置くほか、法要を行う時に導師送迎のための金剛神も置かれていた。『歴代名画記』ではこのような仏像の安置法は、初唐の国使として三度もインドなど西域地域に使した王玄策が西域の寺院を模写した図案に従ったものであるという。

四方または四角に四体の金剛像を置く様子について、唐代不空訳『法華曼荼羅威儀形色法経』では次のように語る。

四大金剛は仏法を護持するために、一切の煩惱を除去することができる（中略）第二院では、その東門に金剛鎖菩薩を置き、南門に金剛鈴菩薩を置き、本尊である多宝如来を奉る宝塔の前には金剛鉤菩薩を置き、北門に金剛索菩薩を置く（中略）第三院では、東門に持国天王を置き、南門に毘楼勒叉天王を置き、西門に毘楼博叉天王を置き、北門に大梵天王を置く（中略）さらに、第三院の東北の角に聖鳥芻沙摩金剛を置き、東南方の角に聖軍吒利金剛を置く、西南方の角に聖不動尊金剛を置き、西北の角に聖除三世金剛を置く。

（四大金剛所護持故。淨除一切塵垢（中略）次於第二院、於其東門置金剛鎖菩薩、南門置金剛鈴菩薩、当塔前金剛鉤菩薩、北門金剛索菩薩（中略）次於第三重院、東門置持国天王、南門置毘楼勒叉天王、西門置毘楼博叉天王、北門置大梵天王（中略）於東北隅置聖鳥芻沙摩金剛、東南方隅置聖軍吒利金剛、西南方隅置聖不動尊金剛、西北隅置聖除三世金剛。）

不空訳『法華曼荼羅威儀形色法経』

『法華曼荼羅威儀形色法経』に記された金剛神は、金剛菩薩と護法の金剛の二種に見られ、さらにその他、護法の四天王や天竜八部も安置されていた。しかしこれは曼荼羅を描く時の位置設定であり、実際の寺院も同じように安置か否かは不明である。

北宋の黄休復（生卒不詳）『益州名画録』には、当時の四川地域の絵師たちが、頻繁に寺門に二体の金剛像を画いたことを記録されていた。開成年間（八三六～八四〇）に范瓊は大聖慈寺石経院の門に、宝曆年間（八二五～八二六）に左全は大聖慈寺極樂院の門に、長興年間（九三〇～九三四）に蒲師訓は大聖慈寺観音院の門に、それぞれ二体の金剛像を画かされたという。

大聖慈寺は四川成都にある寺院であり、『通志』によれば、唐の肅宗（七一〇～七六二、七五六～七六二在位）の勅賜寺院であるため、特例として会昌の破仏から免れた成都唯一の寺院であるという。『仏祖統紀』によれば、勅賜寺院であるため、大聖慈寺は九十六の別院を持つ成都の大寺であるという。

北宋の李之純（生卒不詳）の「大聖慈寺画記」は、会昌の破仏から逃れ、仏教芸術の最後の牙城となった大聖慈寺の様子を次のように記す。

この国の唐代の仏画を語る時、成都ほどものが多いところはない。成都の仏画を語る時、大聖慈寺ほど素晴らしいものが多いところはない（中略）大聖慈寺は全部で九十六の別院を持ち、閣、殿、塔、庠、堂、房、廊で分類すれば、おおよそ八千五百二十四の建物を数えることができる。それぞれの建物に飾られた諸仏如来の絵の数は一千二百十五、菩薩の絵の数は一万四百八十八、帝釈梵王の絵の数は六十八、羅漢像及び祖師像の数は一千七百八十五、天王、明王、大神将の絵の数は二百六十二であり、仏会及び

靈驗談また説話などの壁画は一百五十八面である。ただし夾紵像、雕像、塑像の数はこの統計に含まれていない。

(拳天下之言唐画者、莫如成都之多。就成都較之、莫如大聖慈寺之盛(中略) 総九十六院、按閣殿塔序堂房廊、無慮八千五百二十四間。画諸仏如来一千二百一十五、菩薩一万四百八十八、帝釈梵王六十八、羅漢祖僧一千七百八十五、天王明王大神將二百六十二、仏会経験変相二百五十八堵。夾紵彫塑者不與焉。)

宋・扈仲榮編『成都文類』卷四十五

これらの事例から、宋代天台教団の教理面における金剛密迹設置の是非論議とは別に、唐代より、一部の寺院はすでに複数の金剛神を寺院内または寺門に設置する傾向があつた。さらに、このような营造の様式は宋代以降に一つの伝統として伝わつたとも考えられる。

宋代以降中国寺院に於ける金剛像の安置

宋代禅宗の寺院では三門に金剛神を安置する慣習がある。西巖了慧禅師(一一九八〜一二六二)は、「三門八字打開、左右青葉婁至」(『西巖和尚語録』卷上「元霄上堂」)の偈句を作り、当時の禅寺の三門の左右には青葉髻と婁至徳の二体の金剛力士の姿をする像が置かれていたという。西巖了慧は当時の五山第一寺径山万寿寺住職無準師範(一一七七〜一二四九)の高弟であり、寧波天童寺、温州能仁寺などの大寺を歴任した高僧でもある。この偈句の内容により、当時の禅寺の三門には、二体の金剛神が安置されることが常識のようであ

つたと分かる。

西巖了慧の門弟である月潤文明禪師（生卒不詳）も「左婁至、右青葉」（『月潤和尚語録』卷上「饒州薦福禪寺語録」という提唱を後世に残し、これによって二体の金剛力士の左右の位置を再確認することができ、置かれた位置は陸游の『入蜀記』の記述と同じである。

無著道忠の『禪林象器箋』『靈像門』の「密迹金剛」条に、「禪刹の山門にも金剛像を安置し、世間にはこれを『二王』と名づける」、「二王」は法意太子の化身、密迹金剛とも言う。しかし中国の禪語録ではほとんど『青葉仏』及び『婁至仏』と呼び、この二人の仏は金剛力士の形として世に現れた」という。おそらくこの宋代以降に、中国禪宗寺院から始まった風調が日本にも浸透し、禪宗寺院が条件さえ備われば、山門に「二王」が置かれることになったと推測できる。ただし、金剛の名称については、日本の禪宗寺院は五大院安然の時代から伝わった伝統に従い、「青葉仏」及び「婁至仏」のような新しい呼び方を採用しなかった。一方、中国の明清時代には、寺院の山門に二体の金剛像を建立することは、ほぼ定着し、金剛像の様子についてもさらなる変化が生じたと見られる。明代呉承恩の『西遊記』に、

寺の山門に入り、両側の赤い漆を塗った柵の中に、堂々と二体の金剛がそびえ立っている（中略）
第二の山門を通り過ぎた時、四天王の像が見える。それぞれ持国、多聞、増長、広目と呼ばれ、東北西南及び風調雨順の意味を表す。

（径入山門、只見両辺紅漆欄杆裡面、高坐著一对金剛（中略）又到了二層山門之内、見有四大天王之像。乃是持国、多聞、増長、広目、按東北西南、風調雨順之意。）

『西遊記』のこの記述によれば、明代の寺院は最初の山門に二体の金剛像を安置し、その次の山門には「風調雨順」を司る四天王の像を安置するという。

同じ明代の小説『封神演義』（著者不明、許仲琳の作と伝わる）では、小説上で創作された「哼哈二将」を仏教寺院の山門に鎮座する二体の金剛神に指名する一場面があった。

なんじら二人に西方釈教の山門に鎮護することを命じ、仏の教化を広め、寺院の法宝を守り、「哼哈二将」の神と名付ける。

（敕封爾等鎮守西釈山門、宣布教化、保護法宝、為哼哈二将之神。）

『封神演義』九十九回「姜子牙帰国封神」

『封神演義』によれば、「哼哈二将」の一人は口を開き、黄色い息を吐くことで敵を倒し、もう一人は口を閉じ、鼻から白い息を出すことで敵を対治するという。「哼哈二将」の原型は恐らく元來佛教寺院の山門に立たされた阿と吽の口型をする金剛密迹神の像によるものである。

そして、『封神演義』で創作された「魔家四将」を佛教の護法四天王に指名する場面も見られる。

なんじら四人に四天王の職を与え、佛教の諸教典を護衛し、それぞれ地、水、火、風の相に基づく。

国家を守り、民心を安定させ、それぞれ風、調、雨、順の力を司る。末永く四天王の大役を果たし、この新任に恥じることなく日々精進せよ。増長天王魔礼青は、青光宝剣を管掌し、「風」を司る。広目天王魔礼紅は、碧玉琵琶を管掌し、「調」を司る。多聞天王魔礼海は、掌管混元珍珠傘を管掌し、「雨」を司る。持国天王魔礼寿は、紫金竜花狐貂を管掌し、「順」を司る。

(今特敕封爾為四大天王之職、輔弼西方教典、立地水火風之相、護国安民、掌風調雨順之權。永修厥職、毋忝新綸。増長天王魔礼青、掌青光宝剣一口、職風。広目天王魔礼紅、掌碧玉琵琶一面、職調。多聞天王魔礼海、掌管混元珍珠傘、職雨。持国天王魔礼寿、掌紫金竜花狐貂、職順。)

『封神演義』九十九回「姜子牙帰国封神」

以上のように、明末清初の小説の記述によれば、当時の寺院の山門には阿と吽の口型をする二体の金剛像が置かれ、『封神演義』では民衆が覚えやすいようにそれを「哼〈吽型〉と哈〈阿型〉の口型をする二将」という中国神の形として世に送り出した。そして、『西遊記』と『封神演義』はいずれも仏教の守護神である四天王に「風、調、雨、順」(二年中、風がうまく調和され、雨もよい具合に降らせる様子)という新しい役割を付与されていたという。

その後、「風、調、雨、順」という新しい役割を持つ四天王は、次第に中国仏教の独自性を表す金剛像、すなわち「風調雨順像」へと移行していく。

三、風調雨順像と四大金剛

「風調雨順」という言葉は、為政者が実施した徳政の代名詞としてよく使われていた。唐代の呉兢の『貞観政要』巻九に、唐の太宗李世民の「貞観の治」について次のように述べられている。

貞観年間（六二七～六四九）より始まった国政運営は、二十余年を過ぎ、天候は毎年相変わらずに順調であり、毎年の豊作により歳入も増えている。人民には自然災害による疲徳がなく、国には飢饉による人災も起きていない。

（貞観已来二十有余載、風調雨順、年登歲稔。人無水旱之弊、国無饑饉之災。）

『貞観政要』巻九「征伐」

「風調雨順」の一語もまた、禪宗にとつても非常になじみのある言葉の一つである。日本曹洞宗が毎年四月から七月に行っていた修行僧の安居を祈念する法要「楞嚴会」において、必ず毎朝に諷唱する「普回向」に、「国界安寧兵革銷、風調雨順民康樂」の一句がある。これは訓読せずに中国本土由来の唐宋音で唱えることを基本とする。

この「楞嚴会」の「普回向」は、南宋の真歇清了禪師（二〇八九～一一五二）の作と言われていた。「風調雨順」の意義を仏教の回向に導入したのも宋代であると思われる。しかし、どの時代に四天王の四人に「風

調雨順」の役割を分担させたかは不明である。前述する『西遊記』と『封神演義』のほか、明代万暦年間（一五七三〜一六二〇）の成立と見られる小説『金瓶梅』（著者不明。笑笑生の作と伝わる）にも、当時の寺院における「風調雨順」像の様子についての詩文が見える。

前殿には風調雨順を司る四天王が置かれ、後殿には過去仏の釈迦と未来仏の弥勒を供養する。

（前殿塑風調雨順、後殿供過去未来。）

『金瓶梅』八十九回「清明節寡婦上新墳 永福寺夫人逢故主」

『金瓶梅』における寺院の描写に登場した「前殿」とは、恐らく明代以降の寺院によく見られる四天王を奉る「天王殿」のことであると思われる。「天王殿」は唐宋時代の毘沙門天のみを奉る「天王堂」とは異なり、四天王を一堂に奉るのが特徴であり、現代中国の仏教寺院も「天王殿」を建立する伝統を受け継いでいる。その歴史の変遷については、佐々木日嘉里の最新研究「中国禅宗建築史における「天王殿」の位置づけ」（『禅学研究』九八号、二〇二〇）を参照されたい。ここでは、「風調雨順像」が中国仏教の寺院に現れた諸事例に注目したい。

風調雨順像の出現

明代以降、「風、調、雨、順」の役割が付与された四天王を「風調雨順像」と言い、さらにこれを「四金

剛」と言う場合もある。

明代に博識第一と言われ、正徳六年科挙試験の状元（首席合格者）である楊慎（二四八八～一五五九）は、当時の「風調雨順像」について次のように述べる。

このごろの仏寺の山門に侍立された金剛像、すなわち「風、調、雨、潤」を司る四人の金剛のことに
ついて、手に劍を執る者は「風」を司る金剛であり、琵琶を弾く者は「調」を司る金剛であり、傘を持
つ者は「雨」を司る金剛であり、手に蛇を握る者は「蜃（潤）」を司る金剛である。そもそも蚌も蜃も、
種類が同じでもその姿形が異なる。

（今寺門金剛風調雨潤、手執劍者、風也。彈琵琶者、調也。執傘者、雨也。手中如蛇者、蜃也。則與「蚌、蜃」字同
物異。）

『升菴集』卷四十四「蜃」

楊慎のこの「風調雨潤」説（「風調雨順」ではなく）は、明末の天啓二年（一六二二）刊行の張存紳（生卒不詳）の俗語辞書『雅俗稽言』卷二十「人物・仙釈」の「風調雨潤」条にそのまま継承され、さらに世間一般に四金剛を「風調雨順」というのは誤りであると指摘した。しかし、楊慎の『芸林伐山』は四金剛を「風調雨順」と明言したことがあるため、「風調雨順」の言い方を誤りだと断言する『雅俗稽言』の見解は一面的であると云わざるを得ない。

無著道忠は、この『升菴集』にある楊慎の説を『禪林象器箋』に収録し、「風調雨順像」については、疑

義を呈した。

日本では「風調雨順」を司る四人の金剛像を見たことがなく、また経典より確実な根拠も存在しない。恐らく近ごろの中国で、ふざけて作られたものであるう。楊慎が記した内容は、一応「密迹金剛」条の附録として収録する。また「手に蛇を握る者は『潤』を司る金剛である」というべき内容のはずだが、「蛇を握る者は『蜃』を司る金剛である」などと記述され、その意味は難解で、誤字脱字のある可能性も考えられる。

(日本不見此四像、又無本拋。恐中華末代妄造。今且附見于金剛下。又可言「手中握如蛇者、潤也」。「如蛇者、蜃也」(寫者、以為累文訛脱。)

『禪林象器箋』「靈像門」「密迹金剛」条

道忠が「累文訛脱」と指摘した箇所については、同じ楊慎の『芸林伐山』では次のようになっていた。

今寺門金剛風調雨順、手執劍者、風也。彈琵琶者、調也。執傘者、雨也。手中如蛇者、蜃也。則與「蚌、蜃」字、同物異音。

『芸林伐山』卷七「蜃」(傍点は『升菴集』と異なる箇所)

ここでは、『升菴集』に書いた「風調雨潤」ではなく、従来通り「風調雨順」になっていた。また道忠が

「脱字の可能性がある」との指摘は正しかった。『芸林伐山』の記述では、「蛇」そのものは、「蚌、蜃」の二物とともに、みな同種のものによる変身であり、発音だけが異なるという内容であった。

明代の顔文選（生卒不詳、一五八六年、すなわち万曆一四年の進士）は次のように説明する。

いまどきの仏寺の山門で見かける「風調雨順」を司る四体の金剛像のうち、手に握る蛇を「蜃」と解釈する説があり、それは「蜃」の発音が「順」と同じであるからである。『月令』には「雉が海に入つて、蜃に変身する」と言い、その注記には「晋代の張華は武器庫に現れた雉を見て、これは蛇からの変身であると言つたところ、雉の側に本当に蛇のぬげがらがあつた」の逸話が引用されたため、金剛像の手に握つた蛇はやはり「順」と同じ発音を持つ「蜃」のことである。

（今寺門金剛風調雨順、執蛇者蜃也、與順同音。『月令』「雉入大水為蜃」、註引「張華識武庫中雉、云必蛇所化、旁果有蛇蛻。」蛇為蜃也。）

『駱丞集注』卷一「在江南贈宋五之間」の注記

顔文選の注に示されたこの説明は、楊慎の説と類似するが、楊慎説の不明確な箇所「礼記」「月令篇」の説を取り上げて補足した。「蜃」の発音が「順」と同じであるという指摘も楊慎説には見られないものである。『礼記』「月令篇」の該当注記は元代の陳澹の『礼記集説』卷三の説であると見られ、また張華の逸話も『晋書』の「張華伝」に見える。発音や出典などを介して、理路整然と説明をしたつもりであるものの、「蛇」を「順」に辿るまでの解釈は判然としない点多々見られる。しかし、仏教を中国化する長い歴史の

中に現れた様々な事例から見れば、このようなことは、どの時代にも起こりうることであるとも言える。

ちなみに、後世では、顔文選の「同音説」に啓発され、民衆たちは、手に剣を執る者が「風」を司る金剛となつた理由について、剣の「鋒」^{ほしやま}（ファン）は「風」（ファン）と同音のため、都合のよい解釈を生み出したという。

ところで、道忠が「風調雨順像」を「無本拠」（経典より確実な根拠がない）と指摘した点について、それは剣や琵琶や傘そして蛇までを手にした「風調雨順像」が、伝統的な四天王像の様子から大幅に乖離したことによるものである。

しかし、元王朝が中国を統一したあと、チベット仏教の民間への浸透により、四天王像の様子が変わったことも事実である。

元世祖フビライから「江浙釈教都総統」と任命されたチベット仏教の僧侶沙囉巴（シェーラプ・バル、一二五九〜一三二四）は、チベット仏教サキャ派（赤帽派）の座主八思巴（バクパまたはパスバとも言う、一二三五〜一二八〇）の門下生である。彼が漢訳した密教典籍『薬師琉璃光王七仏本願功德経念誦儀軌供養法』の中では、四天王像のそれぞれの様子を次のように述べている。

東方の持国大天王は、その全身は白色で、琵琶を手にする。

南方の増長大天王は、その全身は青色で、宝剣を手にする。

西方の広目大天王は、その全身は紅色で、胃索を手にする。

北方の多聞大天王は、その全身は綠色で、宝叉を手にする。

（東方持国大天王、其身白色持琵琶。南方增長大天王、其身青色執宝剑。西方広目大天王、其身紅色執胃索。北方多聞大天王、其身綠色執宝叉。）

『薬師琉璃光王七仏本願功德経念誦儀軌供養法』

元の時代に、中国仏教の牙城とも言うべき江浙地域の指導者となつたチベット仏教の僧侶沙囉巴が漢訳の形で示した四天王の造型は、明清時代の「風調雨順像」に影響を与えた可能性は否定できない。

元王朝が仏像营造の基準を改革した点については、清代の工布查布（生卒不詳、十七世紀後半〜十八世紀中葉）の『造像量度経』の「引」（序文の意味）によれば、元の世祖フビライは国師八思巴の推薦を受け入れ、西域出身の仏像職人阿尼哥とその弟子の劉元（河北省宝坻の出身）のために梵像提拳司（国立仏像製造局）を新設した。これにより、元来の仏像营造の流派「漢式」のほか、チベット仏教に親しみやすい「梵式」营造法を正式に中国の仏教界に取り入れた。また劉元の仏像营造の技法が絶妙であり、都の北京にある様々な名刹の仏像の模様替えは、ほとんど劉元によるものであるという。

「江浙釈教都総統」沙囉巴が敢えて従来の「漢式」の四天王の营造法を無視し、供養法に「梵式」の四天王像を取り入れることも、元王朝が推進した仏像营造基準の改革の産物であると考えられる。

そのほか、琵琶を手にする東方天王の記述は、唐代の善无畏三蔵訳の『尊勝仏頂脩瑜伽法軌儀』巻下にも見られるため、「風調雨順像」の造型は必ずしも道忠が言う、ふざけて作られた全く根拠のないものであるとは言えない。

「風調雨順像」の出現は、仏教の中国化過程の一つの出来事であると言える。政治の極致である「風調雨

順」の意味を、まず仏教の回向に導入し、僧侶たちが国家と宗教との接点を見つけ、さらにそれぞれの天王に意味を当てはめ、同時にチベット仏教から伝えられた色鮮やかな天王像と統合させ、僧侶ではなく、文人の豊かな想像力のもとで説話または小説の形で世に定着させ、数世紀に亘り中国社会の大多数の民衆に受け入れられる形に辿り着き、この「風調雨順像」がようやく出現したと言える。その後、中国民間においては、「風調雨順像」がいよいよ四大金剛像へと移行されることとなる。

四金剛の出現と定着

宋代から寺院の山門にて侍立されることがほぼ定着した二体の金剛像の名称について、明代の神魔小説『封神演義』の影響力によって、「青葉、婁至」のような禪宗由来の呼び方は消えてなくなり、一部の僧侶を除き、ほとんどの民衆がこれを中国土着の神々であると思いつき、現代に至るまで「哼哈二将」と呼んでいる。

一方、四天王の代名詞の一つとして、「四金剛」という造語が明代以降に仏教界のみならず、一般民衆までに使われ始めたのである。「四天王」を「四金剛」と言い替えたのは楊慎ではないかという説も見られるが、実際の明代当時は広く使われていたようである。

明の正徳十三年（一五二八）に、成化二十三年（一四八七）進士出身の李堂（生卒不詳、一説では一四六二〜一五二四）が撰述した「重修阿育王寺上塔碑」（明代郭子章『阿育王山志』卷三）には、「像塑三宝、諸天、十八羅漢、四金剛、八菩薩、土地、聖僧。綵繪金碧、為之煥然」（伽藍に奉られた諸天、十八羅漢、四金剛、八菩薩、土

地神、聖僧などの諸尊像を作り直し、きれいに金泥や彩色を塗り、すっかりと新しく仕上げた」と記し、阿育王寺の九十四世住職である広福が寺院を再建する際に、四天王像と見られる「四金剛」像をも一新したと言う。

しかし、明の万暦年間（一五七三〜一六〇八）の刊行と見られる陸嘘云（生卒不詳）の俗語辞書『世事通考』では、「金剛」を「四天王」と同一視しない。

仏土には八人の神がいる。その相貌は荒々しく怖く、身に金色の甲を着け、手に宝刀を持つ。これらの神は「金剛」と呼ばれ、むかし世尊が雷音寺に説法する時の護衛であった。

（西方有神八人、相貌獐獐、身披金甲、手持宝刀、名之金剛。嘗衛世尊説法于雷音寺。）

『世事通考』卷上「釈道類」「金剛」

日本曹洞宗泉岳寺（東京都港区）の山門に掲げられている「萬松山」の額、そして同宗青松寺（東京都港区）の山門に掲げられている「萬年山」の額は、ともに明末の高僧為霖道霈（一六一五〜一七〇二）による揮毫である。為霖の語録『餐香録』に次のような提唱が記されていた。

三門から仏殿まで建物は整然に配置され、四人の金剛神はともにここを守る。

（三門仏殿長相對、四大金剛眼共覷。）

『餐香録』卷上「小參」

ここに登場した「四大金剛」は、三門に建てられた四天王のことであると考えられる。

清代の康熙五十六年（一七一七）に刊行された王棠（生卒不詳。伝は阮元『淮海英靈集』卷七参照）の『燕在閣知新録』に「寺門四金剛」の項目が収録された。

寺の三門に奉られた四人の金剛神は、それぞれ異なる宝物を持っている。このことから世間はよく彼らを「風、調、雨、順」の四事を司る神であると言う。手に劍を執る者は、「風」を司る神であり、琵琶を弾く者は、「調」を司る神であり、傘を持つ者は、「雨」を司る神であり、手に蛇を握る者は「順」を司る神である。しかし「順」の説明だけは理解しにくい。むかし楊慎の『芸林伐山』には、「握られたる蛇のことは、蜃おほまくりのことである。蜃の形は蛇に似て、蛇よりも大きい。だから蛇は蚌や蜃と、もとみな同じ物種ものなみであり、それぞれ言い方や発音だけが異なる」という解釈が見られる。

（寺門金剛、各執一物。俗謂之風調雨順。手執劍者、風也。執琵琶者、調也。執傘者、雨也。執蛇者、順也。独順字思之不得其解。升菴『芸林伐山』云、「執蛇者、蜃也。蜃形似蛇而大。與蚌蜃同物異音耳。」）

『燕在閣知新録』卷九「寺門四金剛」

ここで、四金剛の由来について、王棠は楊慎説を取り上げつつも、理解に苦しむとの結論を呈した。『燕在閣知新録』の學術価値について、清代考証学の第一人者である阮元（一七六四～一八四九）はかつて「先人の様々な論述を集め、それぞれの根拠を考証し、その上で論断を下す。顧炎武の『日知録』には及ばないが、楊慎の『丹鉛録』を遙かに超えている」（採集衆論、考其原始、參以論断、雖未及顧氏『日知録』、而遠出楊慎『丹

鉛録』と、王棠の学問態度は楊慎よりも真面目であると評価した。

『百科事典全書』のような存在となつた『燕在閣知新録』は、王棠以降の学者に大きな影響を与えた。清代の翟灝（？～一七八八）は自ら編集した俗語辞書『通俗編』の中で、王棠説（『通俗編』は王棠を「王業」と誤つて引用した）を取り上げ、改正（傍点箇所参照）をも行つた。

王業（棠）『燕在閣知新録』。凡寺門金剛、各執一物。俗謂風調雨順。執劍者、風也。執琵琶者、調也。執傘者、雨也。執蛇者、順也。独順字思之不得其解。升菴『芸林伐山』云、「所執非蛇、乃蜃也、蜃形似蛇而大、字音如順。」

『通俗編』卷十「祝誦」「風調雨順」条

王棠がかつて理解に苦しむと論じた蛇を持つ金剛の由来について、翟灝は明代の顔文選と同じように、中国人の親しみやすい「同音、諧音」の原理で、「字音如順」（蛇の同類である蜃の発音は順と似ているからである）との回答を示した。さらにこれを自説ではなく、元々楊慎説であり、さらに先輩の王業（棠）の『燕在閣知新録』の引用を経て、『通俗編』が収録したように見せかけ、その正統性を主張した。

翟灝の『通俗編』巻一九「神鬼」に「四金剛」の条項がある。ここでは『長阿含経』の四天王の記述を用いつつも、わざわざ「按語」（注釈の意味）の形に、「此即四金剛也」（『長阿含経』に書かれた四天王は、世にある四金剛のことである）と説明し、「四金剛」が「四天王」である説を強く支持したのである。

結局、翟灝の『通俗編』に取り上げられた「風調雨順」を司る四金剛の由来の説は定説であるかのようになり、後の学者は彼が引用した王業（棠）説を間違つたままに転載することとなつた。

清代の蔵書家楊復吉（一七四七～一八二〇）は『夢蘭瑣筆』『叢談』の「四金剛」条に、「四金剛」はもともとその出典は仏教典籍であり、翟灝の『通俗編』に引用した王業（裳）『燕在閣知新録』の説がその由来になると説明した。

清代の梁章鉅（一七七五～一八四九）は、同郷の林則徐とともに、英国による阿片密輸の取り締まりを断行した人物である。彼の『浪跡統談』巻七の「四大金剛」条と「風調雨順」条は、ともに『通俗編』の同項目をそのまま転載したと見られる。但し、「四大金剛」の由来については、梁章鉅は補充として「然則『風（封）神』伝之四大金剛、非無本矣」の一言を加え、小説『封神演義』の四大金剛の物語は、やはり根拠のあるものであると説明した。

梁章鉅の『浪跡統談』の説は、後の民国時代の言語学者孫錦標（一八五六～一九二七）が俗語辞書『通俗常言疏證』の巻一「天文」項の「風調雨順」条、巻二「仙仏」項の「四大金剛」条に継承された。

一方、中国の仏教界では丁福保（一八七四～一九五二）が日本の織田得能の『仏教大辞典』を選訳し、さらに中国独自の仏教事情を踏まえ、一九二二年に『仏学大辞典』を刊行した。日中で共通する「四天王」条を収録したほか、中国独自の解釈である「四金剛」条も収録した。この「四金剛」の内容は、丁氏によれば、『夢蘭瑣筆』からの引用である。

以上、明代以降に中国本土に見られた「四天王」の代名詞「四金剛」の出現を、資料記録の角度から整理した。「四金剛」という呼び方の出現は、決して従来意味の「四天王」を否定するものではなく、またこれを以て寺院の門番である金剛密迹を代替するものでもない。これはあくまで時代に応じ、中国民衆をより仏教に近寄らせるように仏教界の寛容を背景とする及び知識人による主導の結果であり、いわば仏教中国化の

一つの様相である。

近現代中国寺院に於ける金剛像の安置

十三世紀にフビライ政権の国師である八思巴が、「梵式」の仏像营造法を中国仏教に取り入れ、その弟子の「江浙釈教都総統」沙囉巴が四天王の威儀を新たに決めてから、さらに数世紀を経て、十六世紀前半に楊慎が寺院で見かけた「四金剛」像の様子は、すっかり隋唐及び宋代のものとは異なり、結局、沙囉巴が決めた規格も一つの营造の基準になったようである。

そして、十六世紀後半に小説『封神演義』が仏教の金剛神を「哼哈二将」、四天王を「魔家四将」と中国化してから、士大夫階級も含め、中国社会全体がこの影響を受け、『封神演義』が描いた様子が金剛神の威儀の主流になる。一方、仏教側もこの動向を無視できず、元来の伝統を守りつつも、民衆の知覚に合わせ、金剛像を营造する際に工夫をこらした。例えば、一部のラマ教寺院も中国化された「四天王」或いは「四金剛」の造型を著書及び寺院の法要に取り入れたのである。

清末の北京ラマ教寺院浄住寺住職、兼盛京（現在の瀋陽）ラマ教寺院、皇帝一族専用の供養寺である実勝寺住職の阿旺扎什（生卒不詳）が道光四年（一八二四）に『修薬師儀軌布壇法』を訳出した。道場に置かれる「四天王」像の記述に関しては、中国化された「四金剛」の模様を参考したと見られる。

東の方角に持国天王を置き、白色の甲にして、その二手は琵琶を持つ。

南の方角に増長天王を置き、青色の甲にして、劍を持つ。

西の方角に広目天王を置き、赤色の甲にして、蛇の形にした羂索を持つ。

北の方角に多聞天王を置き、黄色の甲にして、輝いた光を放つ鼠を持つ。

以上の四天王はみな、頭に宝冠を被り、身に天衣を着て、仏の直立と同じく両足をまつすぐに揃えている。四天王のこのような威儀は、香料入りの顔料で画かれたり、木材や漆また土で作られたり、そのうち、もつともよいのが金銀などの金属でできたものである。

(東門中持国天王、白色、二手持琵琶。南門中増長天王、藍色、持劍。西門中広目天王、紅色、持蛇索。北門中多聞天王、黄色、持宝鼠。以上四天王、頭戴宝冠、身著天衣、両足並立。如是等相、不論香葉木泥画塑皆可、金銀造之尤妙。)

『修業師儀軌布壇法』

この作法に記された四天王の姿は、元代の沙囉巴が漢訳した『葉師琉璃光王七仏本願功德経念誦儀軌供養法』の記述を受け継いだものであると考えられるものの、多聞天の持ち物のみが、知らぬ間に「叉」から「宝鼠」のような小動物に変えられている。ちなみに、『封神演義』では、「貂」(貂鼠ともいう)という小動物を四天王の持ち物の一種であると示したため、阿旺扎什は『封神演義』由来のこの変化を採用したと思われる。

一方、中国仏教を伝統とする諸寺院は、宋代以降に現れた四天王(または四金剛)の新しい役割「風調雨順」については、違和感がほとんどなく、すんなりと受け入れ、しかし一般民衆の馴染み易い『封神演義』

に書かれた四金剛像には左右されず、「風調雨順」の解釈を軸に独自に発展を行った。以下、天台山国清寺の現在の事例を取り上げて説明したい。

現在の国清寺の主な建物は清代雍正十一年（一七三三）の勅命による再建である。今の寺院に置かれる諸尊像はほとんど四十年ぐらい前（二十世紀七十年代）から徐々に营造または他寺から移管されたものであり、その置く位置や名称は、ほぼ清代以降に確立されたものと同じである。

国清寺の山門には金剛密迹像が置かれておらず、その代わりに、第一殿である「弥勒殿」の中に、弥勒仏と韋駄天を祀るほか、「密迹金剛」と「威迹金剛」の二体の金剛像が殿内の両側に侍立されている。二体は全身に色鮮やかな甲冑を着け、宝剣の長さに相当する金剛杵を「密迹金剛」の左手と「威迹金剛」の右手にそれぞれ持たされている。「密迹金剛」は「阿」の口型をし、「威迹金剛」は「吽」の口型をする。一般民衆はこれを見て「哼哈二将」と言うが、国清寺では仏教の伝統に従い、これを「金剛」と呼ぶ。「密迹金剛」は、『宝積経』に由来するものであり、それに対し、「威迹金剛」はもともと烏芻瑟摩金剛のことである。宋代では山門に密迹金剛と烏芻瑟摩金剛の二体を立つ伝承（雲間訳梵の説）があるため、現在の国清寺はこの伝統に従ったと見られる。

『一切経音義』また『統一一切経音義』によれば、烏芻瑟摩金剛の別名の一つが「穢迹金剛」である。さらに「穢」^{フエ}と「威」^{ウエ}の中国音が類似するため、後世の人が「密迹金剛」の名称と揃えるために、烏芻瑟摩金剛、すなわち穢迹金剛のことをより威勢のよい「威迹金剛」と改称したようである。そしてこの二体の金剛像に見られる中国化した最大の特徴は、京劇などの伝統芸能の限取りの手法を取り入れ、顔の色が違う点である。黒の顔色を持つ「密迹金剛」および赤の顔色を持つ「威迹金剛」像によって、民衆にその性格が正直または

忠厚であると連想させ、仏教の金剛神より一層親近感を持たせようとしたのである。

国清寺の第二殿は四天王を奉る「雨花殿」である。他の寺院では四天王を奉る場所を「天王殿」と呼ぶのが一般的であるが、国清寺の「雨花殿」は天台宗第五祖（天台九祖説によれば）章安灌頂の靈験を記念するために建てられたものであるため、「天王殿」とは呼ばれていない。「雨花殿」には四天王のみが祀られ、殿の右側は入り口から「風」を司る、剣を持つ増長天及び「調」を司る、琵琶を持つ持国天の二体が置かれ、殿の左側は入り口から「順」を司る、蛇を持つ広目天及び「雨」を司る、傘を持つ多聞天の二体が置かれている。「弥勒殿」にいる二体の金剛像と比べて、普通の武将の兜をしていた金剛像に対し、四天王はともに同じ形の宝冠をし、身分の違いを現している。また、入り口から見れば、逆時計回りの順で、最初の増長天から最後の広目天まで、「風、調、雨、順」の順序になっていることも特徴的と言える。「雨花殿」に置かれた四天王の位置と順序は、明清代以降に作られ、『封神演義』のような根拠無き説明とは異なり、「左尊右卑」（第三殿の大雄宝殿にいる本尊から見れば）の儒教由来の伝統に従い、さらに「風、調、雨、順」の順序にも配慮しながらできたものである。しかしこのような『封神演義』の説と異なる点について、民衆たちは気にすることなく、依然として「四金剛」と呼んでいた。

ちなみに、現在のほとんどの中国寺院の天王殿の配列が「雨花殿」の様式と同じである。この様式はもちろん日本の諸寺院に見られる唐代由来の四天王配置法とはまったく異なる。

国清寺の第三殿は本殿の「大雄宝殿」であり、天王像や金剛像は置かれていない。殿の正中には釈迦牟尼仏が置かれ、そのすぐ側に二大弟子の阿難と迦葉の像が置かれている。殿の両側に金色の木造十八羅漢像が分列され、さらにその両端には獅子に乗る文殊像（入り口から見る右端）と白象に乗る普賢像（入り口から見る

左端)が置かれている。釈迦牟尼仏の後方の壁の裏には観音の立像があり、その両側に童女と善財の像が置かれている。

天台山国清寺に見られた諸金剛像の設置は、近現代中国仏教における「金剛」認識の変遷の一つに過ぎないものの、その過程に出現した様々な変化は、仏教の中国化を物語る実例であると言える。「音通」の便宜を利用して、「穢迹金剛」を「威迹金剛」とまで改称した点、「風、調、雨、順」の意味に附会する四天王(四金剛とも言う)の役割を再構築した点、すべて寺院本位の出来事ではなく、民衆をより一層仏教に近づかせるために苦心を重ねたものであると言わざるを得ない。そして同時に、一般民衆では文化人をはじめ、仏教寺院のこのような変化を他人事にせず、積極的に理解し(場合によっては『封神演義』のような間違った形で)、生活の一部分のように取り入れようとする動向にも注目すべきである。このような変化があるこそ、中国仏教が民衆の信仰として長く続けられているのである。

(了)

絶対無と真の自己の現成（続）

清水 大介

本稿は、花園大学国際禅学研究所論叢第一六号（二〇二二年三月）所収の「絶対無と真の自己の現成」（九七頁―一四四頁）の続編であり、小論全体の後半部に相当する。

3 大慧「有句無句」

「絶対無から真の自己の現成への転換」というのは、哲学的な表現であり、実地の禅修行の世界では、むしろ「大死一番、絶後再蘇」という言葉が流通している。この実体験のプロセスは、先に趙州無字の則に対応する無門評語に見たように、宋代臨済宗で教義化された二段階見性のプロセスに他ならない。

大応国師（南浦紹明、一二三五―一三〇八）が宋代臨済宗楊岐派の虚堂智愚（一一八五―一二六九）の下で大悟したときの偈に、

忽然として心と境と共に亡ずる時

大地山河機を透脱す

法王の法身は全体現ずるに

時人相對すれども相知らず⁽⁵⁵⁾

とあるが、ここで「忽然心境共亡時」が絶対無の境地であり、「法王法身全体現」が絶対無の転換した真の自己の現成である。ここからもはつきりと、大応が、宋代臨済宗楊岐派の二段階見性プロセスを受け継いでいることが判明する。

白隠は、こうした宋代臨済宗と応燈関の伝統を受け継いで、自らの思想を形成しているのである。そこで、宋代臨済宗において絶対無から真の自己と万象の現成へと転換する根本経験についての一事例として、大慧宗杲（一〇八九—一六三）の大悟の様子を『大慧語録』『普說第一七』によつて検討してみる。幸い鈴木大拙の現代語意訳があるので、それによつて見ていく。大慧は当時の士大夫間に人気があり、政界に影響力をもつた臨済宗楊岐派の大禪匠である。

自分は真浄和尚の言葉を喜んでゐる。その真浄和尚のいうのはこうだ。今の人は、心身寂滅、前後際断し、そうして休し去り、歇し去り、一念万年にし去り、古廟裏の香炉のようにし去り、冷湫湫地にし去り、それを究竟の所と考えているが、それではこの勝妙の境界に障えられて、自分の正知見が現前することができないことが多い。神通の光明が発露しない。(…)昔、宝峰に広道こうどうという人がいたが、これはなかなかの道人であつた。すべて世間のことに頓着しないし、世間の塵勞のことに對しては全く關係なしにいたのである。そういう道人であつたけれども、どうもこの今いった一念万年、前後際断という境界を勝妙の境界と心得て、かえつて道眼を障却し去つたのは、いかにも惜しいことである。この一念不生、前後際断というところに来て、ここで大いに尊宿方の導きがなくてはならぬのである⁽⁵⁶⁾。

真浄和尚とは、黄龍派の真浄克文（一〇二五—一一〇二）のことであろう。大慧はどうもこの人辺りから、

絶対無から真の自己への転換という公式が明白に言われてきていると見ていいらしい。引用文では省略したが、五祖法演（？—一〇四）がある時に真浄の語録を読んで讚嘆し、大慧の師匠の圓悟克勤（一〇六三—一三五）に勧めたとある。

その真浄の見方では、「心身寂滅、前後際断」、「休去、歇去、一念万年去」、「似古廟裏香炉去」、「冷湫湫地去」の境界では駄目だといっているのである。この境地は、絶対無の境地である。そこはまだ「究竟」のところではなく、前段階に過ぎない。確かに、「勝妙の境界」にちがいはないが、それでは却つてその境界に遮られて、「究竟」の「自己正知見」ないし「神通光明」が現前できないといっているのである。この「自己正知見」ないし「神通光明」の現前とは、本来の面目、真の自己、仏性の現前に他ならず、これが大慧の「究竟」のところである。絶対無の境界で生き抜いた道人の例として、宝峰の広道が引かれている。この人は、恐らく後述の会和尚と同じような境界で人生を送ったのであろう。「一念不生、前後際断」という絶対無の境界を「勝妙の境界」と心得て、事物世界を超越して生き抜いた道人であったが、真の自己という「道眼を障却」し去ったのは、如何にも残念なことであった、と大慧は言う。この「一念不生、前後際断」という絶対無のところにて、「尊宿」の導きを得て、大転換を得なければならぬのである。

次いで数々の大転換の因縁話頭を紹介した後、大慧は「尊宿」の導きを得た自己の体験を述べ始める。これから自分自身（大慧）の経験をお話すると、十七年の間、あちらこちらへ参禅をし、あちらでも少し、こちらでも少し、きれぎれに何か悟ったこともなかったではない。雲門宗の所へ行つて幾らかわかりもし、曹洞門下へ行つてもまたいくらかわかりしてきたのである。けれども前後際断という境界へは這入れなかった。（大拙註。前後際断という所が最後ではないが、前後際断を通して転回の所を見なくてはなら

ぬ。それが手に這入らなかつたのである。その後、京師の天寧寺へ行つて、そうしてそこで圓悟和尚の会下に加わつた。そのときに圓悟和尚が上堂をして、昔、一僧が雲門に尋ねた問答を挙揚した。その僧の間に「如何なるか是れ諸仏出身の所」、こういつたらば、雲門は「東山水上行」、東山が水の上を行く。こういつたというが、圓悟和尚が、自分ならばそうはいわぬ。「如何なるか是れ諸仏出身の所」といわれるのに対しては、「薰風自南来、殿閣生微涼」と。そういわれたのを聞いて、自分は忽然として前後際断の境界に這入つて、ちやうど一束の乱れた糸を一刀に切り放つたようなもので、通身汗が出た。何ら動相は生じなかつたけれども、かえつて淨俣俣の所に坐在して自由を得なかつた。或る日、參禪をしたら、圓悟和尚がいわれるのに、「お前の体験したところはなかなか人の到りがたいところではあるが、惜しいことには、死んでしまつて活きることができない。言句を疑わざるのが一大病である、こういうことがある。『懸崖に手を撒して自ら肯うて承当す、絶後に再び甦れば、君を欺くことを得ず』。こういうことがある、が、これは事実であるので、この体験がなくてはならぬ。圓悟自分が今の得所によれば、すでに快活をきわめて、更に知的理会をめぐらすべき余地はないのである」。こういわれた⁵⁷。

大慧は、見性する前に、雲門宗や曹洞門下へ行つて、それなりの見処を得ている。こうして得た見処は大切なことであつて、後々悟後の境涯の構築に役に立つたであろう。しかし、まだ実地に前後裁断という絶対無の境地に入つたことはなかつた。そこで、圓悟のところへ行つた。

圓悟は上堂時、或る僧の「如何なるか是れ諸仏出身の所」という問いに対して、雲門とは異なる見解を出した。雲門の答えは「東山水上行」であるが、これは眞の自己と万象の一体となつた現成のレベルでの見解である。しかし、「諸仏出身の所」とは、元來絶対無の場所をいうのであつて、レベルがより深い。「東山水

上行」の見解は間違つてはいないが、万象に真の自己が行き渡っている境地であり、レベルが一つずれて浅いのである。それに対して、圓悟は「薰風自南来、殿閣生微涼」と答えるが、この見解は「東山水上行」より相当静態的であり、絶対無の境地に近づいている。この語を機縁として大慧は、忽然として前後裁断した絶対無の境地に入ることができたのである。

しかし、そうした絶対無の前後裁断の境界は、「一束の乱れた糸を一刀に切り放つたよう」で、「動相不生」の「淨裸裸」の処であつたが、却つて身動きが取れず、自由を得なかつた。

圓悟曰く、絶対無の境界はなかなか人の到り得ないところであるが、惜しいことに死んでしまつていて生きかえることがない。活き返るとは、超越次元に留まらないで事物世界に復帰するという意味である。生き返るには、疑いが必要である。圓悟は偶々「言句の疑い」といつているが、表現上の疑いに限らない。これはどうしたのだという現状に対するせつぱつまつた疑いの働きの、現世へと引き戻してくれる。真に見性した人なら、皆な知つている事柄である。死んだところ（一切皆無）から活き返る境界が、「懸崖撒手自肯承當、絶後再甦」と定式化されている境地である。「欺君不得」とは、（ここでは挙げないが）この後圓悟が大慧に「お前を騙さなかつたらう」と述べるところであり、また一般に見性者が「昔の人は嘘を言わなかつた」と感慨するところである。このような境涯においては、快活に生活するのみで、理会をめぐらす余地は基本的にないのである。

大慧の場合、絶対無の境界に入りながら、そこからの転換がなかなかなされない。その原因として考えられるのは、絶対無の境地が浅いということである。深ければ深いほど、転換が即刻行われる。しかし、絶対無の境地が浅いということは、それだけ事物世界に親炙しているということであつて、絶後再蘇以降、現世

で大活躍しやすいということがある。

絶対無からの転換は、大慧の場合知的分別が狭んでいて、例えば仏光国師のように体験的に徹底していて激烈であるということはない。暫く現世の生活を続けながら、絶対無の境涯を浅く続けるという経過を要したようである。

そこで自分は、たてぼくろう 釈木寮へ行つて、侍者の役目を勤めていた。それで、毎日二、三遍ずつは参禅することを許されたが、そのときに圓悟和尚は、「有句無句は藤の樹に倚るが如し」という公案を授けられた。それに対して何か口をあけて答をしようとすると、「いけない、いけない」としりぞけられた。こういうあんばいにして半年もたつて、ただ公案に参じていたが、なかなか容易に透過する機会がなかった。或る日、他のいろいろの人が方丈で御飯をたべていたときに、箸を手には持っていたけれども、御飯をたべることも、すべて忘れていくくらいになった。圓悟和尚はそれを見て「この漢はおとし黄楊木の禅を参得してただ縮みあがることだけしかやり得ない」。こう批評をせられたが、そのときの自分の境界はこういうようなものであった。「ちょうど犬が油のぐらぐらわいてる鍋のそばにいろようなもので、なめたいことはなめたいが、なめることもできず、そんなら捨てて去ろうと思つても捨て去れぬ」。こんなことを話したら、圓悟和尚は、「その喩は頗るおもしろい」、こういわれたが、ちょうどこんごうけん金剛圈、りつぎやくほう栗棘蓬で、何とも手のつけようがなかった⁽⁵⁸⁾。

圓悟の授けた「有句無句は藤の樹に倚るが如し」は解説を要する。小論の取り扱い方では、「有句」は事物・万象に、「無句」は真の自己・仏性に相当する⁽⁵⁹⁾。「藤の樹に倚るが如し」とは、「有句」が「無句」に「倚」っている、即ち、事物万象が真の自己・仏性に依つていっているというのである。もつとも実のところは、

真の自己・仏性も事物万象に依っているから、両者は相依相属で一体である。藤と樹ではなく、藤と藤とがからみ合っているのだ、という人もいる。圓悟は前後裁断した絶対無の只中にある大慧に、何とかして万象と真の自己とが一体になって現成するところを見させようとしている。圓悟の大慧に対する徹困の慈悲である。大慧が何を言ってきたか、「不是」と全否定して、ひたすら大慧の見性を待っている。大慧はひたすら絶対無の境地に入ったまま抜け出してこないで、圓悟は、「この漢は黄楊木の禅を参得してただ縮みあがることだけしかやり得ない」と残念がっている。黄楊木という樹木は、縮むこともあったのである。それに対して、大慧は心境を吐露し、「ちようど犬が熱油鑊ねつしよを見ているようなもので、舐めたいが舐め得ず、捨てたいが捨て得ない」と答えている。熱油鑊を舐めることができたなら、見性したのである。この辺も、大慧の反省的で理知的なところが表わされていて、興味深い。「金剛圈、栗棘蓬」というのは、手のつけようのないところをいい、絶対無の境地を形容している。

それから大慧は、自分の見性を述べたのであるが、この見性経験も記述されている限りでは生の直接性に乏しく、理会の範囲で述べているかのようなのである。あるいは、このように自身の原体験を包み隠していることが、宋代臨済宗の禅匠たちの嗜みだったのかもしれない。ここでは挙げないが、圓悟の投機の偈でも、明らかに、包み隠していくということが行われている。

或るとき、圓悟和尚にこう尋ねたことがある。「和尚さまがそのかみ五祖の所で、有句無句は藤の樹に倚るが如しという公案に参ぜられたということを聞いておりますが、五祖和尚はそのとき何と答えられましたか」。……そうしたら圓悟和尚はこういつて聞かせてくれた。自分が「有句無句は藤の樹に倚るが如き時如何」。こう尋ねたら、五祖は、「描けども描き成らず、画けども画き成らず」。こういうわれた

ので、圓悟は即ちいった、「忽ち樹倒れ藤枯るる時如何」。五祖は、「相随来也（そうずらいや）」（引がかかって来た）。こういわれたのを聞いて、自分（圓悟）はただちにその義理を会得したと。圓悟老和尚がこの問答を説かれたのを聞いて、自分（大慧）はただちにまたその意味に徹底した⁽⁶⁰⁾。

五祖が「描けども描き成らず、画けども画き成らず」と答えたのは、有句無句の一体となった様は表現できない、というのである。圓悟の「忽ち樹倒れ藤枯るる時如何」は、有句無句が動きに転じたのである。真の自己・仏性が事物万象と一体になって現成するところであり、瀉山大安（長慶懶安、七九三―八八三）が疎山匡仁（八三七―九〇九）に呵々大笑するところである⁽⁶¹⁾。五祖は「相随来也」と答えているが、鈴木大拙が「引つかかって来た」と訳しているのは、必ずしも適訳でない。梶谷宗忍は「相随つて来る」と訳し、道前宗閑は「一緒にお伴する」と訳しているが、そのほうがよい⁽⁶²⁾。トーマス・カーシュナーが、「大隋劫火洞然」の「随他去」（It goes along with that.）と同じに見ており、適解かと思われる⁽⁶³⁾。

大慧は、このようにして、絶対無の只中から万象と一体となって現成する真の自己に蘇ったのである。多くの場合、この転換の事態は、「大死一番、絶後再蘇」、「懸崖撒手、絶後再蘇」、「大死一番、大活現成」などといわれる。大慧の見性は、まさしく宋代臨済宗の二段階見性のプロセスであった。

代表的な「大死一番、絶後再蘇」は、「絶対無から真の自己の現成への転換」の禅的表現であり、言葉の意味は、「一度死に切ったのち、よみがえる」ことである⁽⁶⁴⁾。この種の定式がはつきりと言い出されたのは、雲居道膺（八三五―一九〇二）の法嗣である、永光真（生没年不詳）の上堂においてらしい。唐代曹洞系の人々である。

蘇州永光院真禪師。上堂謂衆曰。言鋒若し差^なわば、郷関万里。直^ただ須らく懸崖より手^さを撒^さいて、自ら肯^うが

つて承当すべし。絶後に再び蘇らば、君を欺ることを得ず。非常の旨、人焉んぞ度さんや(65)。

「言鋒若し差わば、郷関万里」とは、言葉の鋒先が少しでも違つたら、本来の家郷からはほど遠くなるという警告である。言葉は当てにならない。懸崖より手を撒して、絶後に再蘇するという実体験のほうが大切なのである。「大死一番」が「懸崖撒手」にここではなっているが、同じ事態である。二段階の見性プロセスがいわれていると見ることが出来る。

この永光真の「懸崖撒手、絶後再蘇」を、圓悟が、『碧巖録』第四一則「趙州大死底人」本則評唱において、趙州の示した「大死底の人、却つて活する時如何」という問いの意味として出してきた。趙州の問いの解説としてまず圓悟は、

五祖先師は之を「命根断たれず」と謂う。須是らく大死一番し、却つて活して始めて得し(66)。と述べる。五祖法演の「命根不断」の「命根」とは、根底的には「アーラヤ識」のことであり、「不断」ということでは、命根が転換しなければならないことが言われており、その次の「大死一番却活」とともに、二段階見性プロセスが意味されている。そして、「命根不断」と「大死一番却活」の後に、先の永光真の上堂の語を置き、「趙州の問意は此の如し」と結んでいる。

趙州は元々「大死底の人が活する」ということで、散々苦勞した人が九死に一生を得たときはどうなのだろうか、と一般的に問うているらしいことが、文献を遡ると知られるが(67)、圓悟は、そこに宋代臨濟宗の二段階見性プロセスを見ているのである。

4 長沙の「学道之人不識真」と「百丈竿頭不動人」

一般的に、禅の因縁・話頭には、外見上から、以上論ぜられたような宋代臨済宗的な二段階見性プロセスだったのだろうと推定される事例が多数見られる。以下、豊穰な唐代の禅録から幾つか事例を挙げてみる。

定上座じょうじやうというもの有り、到り参じて問う、如何なるか是れ仏法の大意。師〔臨済〕、繩床じゆうじやうを下り、擒住きんじゆうして一掌を与えて、即ち托開す。定、佇立す。傍僧云く、定上座、何ぞ礼拝せざる。定、礼拝するに方あたつて、忽然として大悟す⁽⁶⁸⁾。

ここで、定上座（生没年不詳）が佇立した状態が、絶対無に入ったところなのであろう。その後、礼拝行為に出た機縁により、大悟している。大悟の内容は、万象と真の自己の現前であったことと推察される。定上座は、その強い性格にもよるが、原体験が強烈で明白だったためだろう、以降批判的言辞に対して全く揺がないことが、欽山文邃（生没年不詳）との遣り取りで知られる⁽⁶⁹⁾。

秋月は本条に次のような解説を付している。

のちには、禅匠たちは、この「打成一片（大死一番）から驀然打発（大活現前）へ」という、禅ちん、経きやう、験げんの心的、理的プロセスを、弟子を悟り体験にみちびくための手段として意識的に活用するようになる。いわゆる宋代の「公案禅」による二段階的見性である。わが白隠禅は、これにさらに綿密親切な教授体系を加えて、禅経験への教育法として一応の完成を見たものといえよう⁽⁷⁰⁾。

もう一つ事例を挙げる。

師〔徳山〕看侍すること数日、因みに一夜参ずる次いで、龍潭云く、何ぞ帰り去らざる。師対えて曰く、

黒し。龍潭便ち燭を点じて師に与う。師の接せんと擬するや龍潭便ち息却せり。師便ち礼拝す。潭云く、
什麼の道理を見しや。師云く、今より向去、終に天下の老師の舌頭を疑わじ①。

この徳山宣鑑（七八二―八六五）の見性の経緯も、外見から判断して、絶対無から見性への転換を示すものであろう。数日龍潭崇信（生没年不詳）と商量した拳句、一夜徳山はなかなか帰ろうとしなかった。龍潭に何故帰らないのかと聞かれて、真つ暗だ（黒し）と答えているが、恐らくこの真つ暗なのは外の闇だけではなくて、徳山の内外・自己・主客を絶した意識全体が疑いになり切つて真つ暗だったのである。絶対の無である。徳山は帰ろうにも帰れなかった。龍潭は灯火を点じて徳山に与えるが、徳山が受け取ろうとしたその瞬間に息却、吹き消してしまふ。頃合いよしと見た龍潭の活作略であつたろう。再び真つ暗になつた場面動転を機縁として、徳山は見性したのである。「天下の老師の舌頭を疑わじ」というのは、現代禪者でいうと「昔の人は嘘を言わなかつた」と本当にわかつたということであり、見性者の典型的な感慨である。さらに事例を挙げる。

師「百丈」、瀉山の因みに夜深に参ずるを見る次いで、師云く、你我がために火を撥開せよ。瀉山云く、火無し。師云く、我れ適来有るを見たり。自ら起ち来りて撥開し、一星火を見て夾起し来りて云く、這个是れ火ならずして是れ什麼ぞ。瀉山便ち悟る②。

この因縁話頭も、外見から推測して、絶対無から一切現成への転換を示していることと見ることが出来る。これも深夜で、瀉山靈祐（七七二―八五三）に、師の百丈懷海（七四九―八一四）が、火を掘り起こしてくれるように頼むのであるが、瀉山は、火は無いと答える。絶対の無の只中だと見てよい。百丈の掘り起こした火を見て、瀉山はすぐに悟るのであるが、この悟りが絶対無から蘇つた一切現成の悟りであることは、次の問答

を見ればわかる。

師、瀉山と作務する次いで、師問う、火有りや。対えて云く、有り。師云く、什麼の処に有りや。瀉山一枝木を把つて吹くこと両三下し、師に遇与す。師云く、虫の木を喰うが如し⁽⁷³⁾。

深夜の火の遣り取りの後、百丈は瀉山と作務をしていたのだが、やにわに「火はあるか」と聞いている。この火は当然かの深夜掘り起こした火のことであり、本来の面目、真の自己を、広義には仏性を暗示している。それに対して瀉山は、「有り」といつて、側にあった木の枝を取り、(火なので)何度かふうふう吹いて、百丈に渡している。火は木の枝なのである。真の自己、仏性が一切の事物に現成しているという体験なしでは、こういうことはできない。火も木の枝も、真の自己であることにおいて、区別されながら同一である。このとき、瀉山は無心の境地であり、一切事物の広がり、宇宙意識になつている。百丈が、瀉山のふうふう吹いている姿を「虫が木を食べているようだ」と評しているのは、瀉山の悟境を是認しているのである。

唐代の禅録において、絶対無から真の自己の現成への転換が外見から推定できる事例の枚挙には、いとまがない。本転換が、はつきりとした思想としては、これを教義化した宋代臨済宗に見出されるだろうことはいうまでもないが、唐代の禅録中にも、ただの外見からではなく、明瞭な思想として発見されうる。一例を挙げる。

〔師(仰山)曰く、〕汝は是れ什麼の処の人ぞ。〔僧〕曰く、幽州の人なり。師曰く、汝、還た彼の処を思ふや否や。曰く、常に思ふ。師曰く、(…)汝、思ふ底を返せ、還た許多般有りや。僧曰く、某甲、遮裏に到つて、一切有ることを見ず。師曰く、汝が解は猶ほ境に在るがごとし、信位は即ち是なるも、

人位は即ち不是なり、汝が所解に抛らば、只だ一玄のみを得ん、得坐被衣、向後自ら看よ。其の僧、礼謝して去る(74)。

僧のいう「某甲、遮裏に到つて、一切有ることを見ず」とは、自らの絶対無の境地を宣言したものである。大死一番の境地をいつたのである。それに対して仰山慧寂(八〇七―八八三)は、この僧の場合では、そうした境地が無を対象的に見る「信位」にすぎず、「只だ一玄のみを得」ただけであつて、未だ主客を絶して現成する「人位」、即ち真の自己の見性の位ではないという。絶対無の境地から真の自己の現成する境地への転換、即ち本来人の大活現成が必要なのである。そうした本来の見性のためには、さらに日常の「得坐被衣」の内、生活の変移に対してこれ何ものぞと注意を集中し、三昧に入つていかなければならない。さらにまた、この僧の「一切有ることを見ず」は、まだ絶対無の境地の入口に立っているだけであるように思われる。仰山が「猶ほ境に有るがごとし」と述べ、無を対象的に見る「信位」にすぎないと評するのもその故である。真に天地未萌・主客未分の絶対無の境域に入りこんだなら、一切現成と真の自己への転換は自動的に生起するであろう。ともかく、本問答は、絶対無から真の自己への転換という二段階の見性が仰山の思想として前提されてなされたものだといえる。

絶対無から真の自己と万象の現成への転換については、目立たないが、『寒山詩』のような修道的な隠者の審美的な詩においても、思想として姿を見せている。

万機俱に迹を泯(75)

方めて本来の人を識る(76)

前半の「万機俱泯迹」が絶対無に入りこんだことを、後半の「方識本来人」が真の自己の現成を謂つて

いる。

混みする時万象は痕迹無く

舒あまねする処周流して大千に徧あまねし

光影は騰輝して心地を照らす(76)

一行目の「混時万象無痕迹」が絶対無を、二行目の「舒処周流徧大千」が一切現成を、三行目の「光影騰輝照心地」が真の自己(清淨識)の現成を、それぞれ指し示している。

唐代の禪録において、絶対無から真の自己の現成への転換が、体験としてだけでなく、思想としても鮮かに描き出されているのは、何といつても、唐代の傑出した行学兼備の禅匠であつた長沙景岑(？—八六八？、南泉の法嗣)の言辞においてである。

客有つて来たり謁す。師(長沙)召して曰く、「尚書」。其の人応諾す。師曰く、「是れ尚書の本命ならず」。對えて曰く、「即今の祇對を離却して別に第二の主人有るべからず」。師曰く、「尚書を喚んで至尊と作すは得ろしきや」。彼云く、「恁麼に総じて祇對せざる時、是れ弟子わたしの主人なる莫きや」。師曰く、「但だ祇對すると祇對せざる時のみに非ず、無始劫來、是れ箇の生死の根本なり」。偈有りて曰く、

学道の人の真を識らざるは、

只だ従来より識神を認むるが為なり。

無始劫來の生死の本、

痴人は喚んで本来身と作す(77)。

「尚書」と呼ばれるこの官人は、自身と世界を動かす内なるダイナミックな自己世界原理に気がついてい

るのである。それで、自分の「主人」、「至尊」、真の自己に到り着いたと自認している。諸行為の仮想的なセンターとしての経験的主観（empirisches Subjekt）経験的な現象としての自我（自我）を超えていることは評価されるべきであるが、これではほとんど「そのまま悟り」なのである。現代の禪の世界に活躍する人にも、このような考えの人が多くかもしれない。この官人は馬祖の「即心即仏」説の影響を受けたのもあるうか、一つの気づきはあったのである。ただし、その経験的な現象としての自我を超えた自己世界原理が、まだ時間性と因果性の支配下であり、生死における迷いの世界原理にすぎないことには気がついていない。輪廻のサンサーラの必然性に支配され、真を識らない学道の人なのである。この迷いの世界原理が、インド大乘仏教以来、アーラヤ識といわれたものであり、それを長沙は「識神」と呼んでいる。それは、「無始劫来の生死の本」、輪廻の主体にすぎないのだが、まだよくわかっていない人（痴人）は、それを「本来身」、すなわち真の自己だと思いつ込むのである。

日本江戸期の白隠も、

今時奴郎弁ぬらうせず、玉石分たざる底の無限禿奴とくぬの部属、往々に言ふ。自心即是れ仏け、話頭了して何か為ん。心淨ければ浄土淨し、語録を聞して何んの用ぞと。此れ等の類いを未証謂証、未得謂得、無慚昏愚の外道とす。竊ひそかに彼が心と称する所以の者を見れば、八識頼耶（アーラヤ識）、無智無明の暗窟くらなり（78）。

と、警告を発している。

こうしたところ、つまり、経験的な各人の個我を越えた、集団的無意識ともいわれるような、時間性と因果性に支配されている超越論的な主観が真の自己だと見做されてしまうことが、いつの時代でも、どここの地

域においても、禅や本来の哲学が、従って人類の意識が發展するのに、隠れた最大の障害になっているのであって、唐代の洞山良价（八〇七—八六九）も深く嘆いているところである。

師（洞山）、僧に問う、名は甚麼ぞ、僧云く、某甲（それがし）。師云く、阿那箇（あなこ）か是れ闍梨が主人公なる。僧云く、（げん）見に祇対する次で。師云く、苦なる哉、苦なる哉。今時の人、例して皆な此の如し。祇だ驢前馬後する底を認得して将て自己と為す、仏法の平沈する、此れは之れ是なり（79）。

洞山が「阿那箇か是れ闍梨が主人公なる」と僧に問うとき、僧に迷いの世界原理であるアーヤ識を越えた真の自己を現示してほしいのである。「見」は、現代日本語では「現」である。「驢前馬後する底」とは、時間性と因果性に支配され抜いているところをいう。

問題は、事物の個々の経験的なレベルの転換にあるのではなく、従って、経験的な個我のレベルの転換にあるのではなく、その経験的な個我のレベルを成り立たせている超越論的なレベルにおける転換にあるのである。アーヤ識といわれるような、閉塞と束縛と諸悪をもたらす根底の自己世界原理を越えていくことが、人類の現在と将来のために要請される。アーヤ識は、カントならば、時間と因果の経験界を構成する超越論的主観性（transzendental Subjektivität）に該当し、C・G・ユング（一八七五—一九六一）では、深層の集合的無意識に相当する。カントでは、超越論的主観性から純粹実践理性（ヌース）へと抜け出していき、この転換はカント哲学のかなめであるのだが、禅における真正の学道の人も、そうした生死における迷いの世界原理を抜け出していかなければならない。しかし、それには、カントと同様に、迷いの世界原理としてのアーヤ識の特性である時間性と因果性から一度脱却する必要がある。そのために修行者は主客未分の個々三昧行を徹底して修し、時間の過去と未来を絶した絶対現在に入り込むことによって、時間性とそれに基づ

く因果性を超える。普段の心がけとしては、王陽明がよくいう「人欲を去り、天理を存する」という原則を守る事が大切である。善悪の倫理性を守り抜く人にして初めて、善悪を越えた別次元に入ることが出来る。胡麻化して世渡りする人は百パーセント打ち抜けない。担板漢が見性に近い。そのようにして、絶対現在の持続においていつか忽然と王三昧に到達し、主客双泯の絶対の無に陥入し、そこから甦つて、万象と一体の清浄識が現成するということに到達する。ここに到達して初めて「本来身」、万物一体の真の自己の現成ということが体認されるのである。

それでは、長沙は、絶対無に入り込んでそこから万物と一体の真の自己の現成に転換するという事態について、何も言っていないのか、それとも何か言っているとするれば、どのように言い表しているのでしょうか。はたして、この転換を描いているのが、有名な長沙の「百尺竿頭」の偈なのである。『景德伝灯録』によって示す。

師〔長沙〕は一僧を去かせ同参の会和尚に問わしめて云く、「和尚、南泉に見えし後如何」。会、默然たり。僧云く、「和尚未だ南泉に見えざる已前作麼生」。会云く、「更に別に有るべからず」。僧、廻りて師に拳似す。師、一偈を示して曰く、

百丈竿頭の不動の人、

得入すと雖然も未だ真為らず。

百丈竿頭須らく歩を進むべし、

十方世界是れ全身。

僧問う、「只だ百丈竿頭の如きは、如何が歩を進めん」。師云く、「朗州の山、澧州の水」。僧云く、「請

う師道え」。師云く、「四海五湖、皇化の裏」(80)。

南泉下同参の会和尚(生没年不詳)は長沙に、

未だ諸聖有らざる已前作麼生(81)。

と問うている。「諸聖」とは、三世諸仏と歴代祖師である。この問いからも窺われるように、会和尚は未発の絶対無を志向していたらしい。そのような会和尚に、長沙のほうから質問し、悟境を確かめているのが、本話頭である。「南泉を見る」とは開悟を意味している。「見南泉」の後どうかと問われて、会和尚は「默然」としているが、これは絶対の無の悟境を示したものである。

「見南泉」以前を問われて、「別に変わつたことはない」と答えているが、これはこれでよく、それなりに絶対無の悟境が成熟していることが見てとられる。

このような会和尚の絶対無の境地は、上座部仏教の阿羅漢が最終的に到達するニローダ(滅尽)の境地に近いのかもしれない。禅では但空と名指されることもある。長沙が批判しているのは、そうした何も無いという、寂滅の境地自体に対してではなく、そうした何も無いという但空の境地に留まつて、そこから事々物々と衆生の次元に出ていかないのはよくないと言っているのである。そう考えると、竿頭から歩を進めて竿頭下に飛び降りることは、大乘的な衆生済度の菩薩の見地に立つことを表わしているとも見ることが出来る。会和尚の超越的な絶対無の境地は、長沙の見処から見れば、「百丈竿頭不動人」の境地であった。悟りの超越的な頂上に動かないで坐つたままなのであるが、長沙の目から見れば、それは一応「得入」し、空無・寂靜に悟つた立場ではあつても、まだ「真」ではない。心源湛寂、不動不揺底なだけである。

本頌では、前の頌の「識神」、即ちアーラヤ識については、何も言われていない。恐らく長沙はここで

アーヤ識を入れて考えているのではないのであろう。ともかく、かの官人の境涯と、今の一応得入している会和尚の境地とは、全く別物である。敢えてアーヤ識を入れて考えたとすれば、かの官人の場合は、アーヤ識は活動中であるが、会和尚の竿頭上の場合では、八識活動が休止し、深層の無意識のアーヤ識が寂滅境として現出している状態ということになるのではないか。

先に検討した通り、アーヤ識が心源湛寂、不動不揺底のうちに現前するとは、万里の層氷裏、瑠璃瓶裏にあるが如き状態であり、要するに未発の絶対無の只中にあることであつた。長沙のいう百丈竿頭上不動の境地も、未発の絶対無の只中にある境地なのである。

とはいえ、百丈竿頭上の境地には、第二義的に、万象と切り離された真の自己を体認したという境地をも入れて理解することができないでもない。先の正受老人面会以前の若き白隠の境地である。ただし、真の自己は、実際には百丈竿頭から歩を進めて飛び降りてから、竿頭下において万象の現成と一体に現前するのであつて、白隠の場合でも鐘の音とともに現じたのであつた。万象と切り離された真の自己という境地があるとすれば、それは、いったん飛び降りて竿頭下で万象と一体の真の自己を体認しておりながら、真の自己（清浄識）自体も湛寂清浄であることから、再び湛寂な竿頭上に登るようなことなのである。多様な生きた事物世界は忘却される。竿頭上では、万象は捨象され、真の自己だけが抽象化されて絶対無の境域中に残ることになる。このような状態もまた、「無始劫来生死の本」、「湛々たる黒暗の深坑」になりうる。このように、絶対無のレベルである竿頭上には、二種類の境地が解釈されうるかもしれない。

白隠は、この二番目の境地を含めて、絶対無の境地に留まろうとすることを諫め、

往々此の〔初住・初地の〕一片の所見を担つて乃ち曰く、我れ今既に朕兆未発以前、仏祖未興の処に向

つて立つ。者〔這〕裡全く生死なく、涅槃なく、煩惱なく、菩提なし。一代の藏経は不浄を拭ふの故紙、菩薩羅漢は屍穢しえの如く、參禪・学道〔は〕閑妄想、古則・公案は眼中の翳、者裡今時なく、那辺なく、仏を求めず、祖を求めず、饑飯きはん困眠何の欠少する所かある。(…)長沙は此を百尺の竿頭不動の人と言ひ、林才〔臨濟〕は湛々たる黒暗の深坑と言ふ。是を見地不脱と言ふ。謂ゆる機、位を離れず、毒海に墮する者なり。只だ一片の所見を執して揩磨かまじ淨尽じゆんじんして一生を錯り了る(82)。と述べ、非難している。

真の悟りは、そうした暗窟の百丈竿頭から飛び降りて、地上の事物世界と一体化することによつて開かれる。飛び降りれば、十方世界が自分の全身になるのである。広々とした事々物々が真の自分となつて現前する。暗窟だつた絶対無の境地が転換して、万象が真の自己として現成する。

飛び降りるといっても、個我の我意から無理に飛び降りるのではない。自然と飛び降りてしまうのである。僧〔祖堂集〕では三聖慧然が、飛び降りる仕方を聞いているが、それに対して長沙は、「朗州の山、澧州の水」と、飛び降りた竿頭下での自然の風景で答えている。それ以外に答えようがない。人為的な方法はないのである。

さらに問われてその有様について、全世界〔四海五湖〕は真の自己の現成の内にある〔皇化の裏〕と、万象現前の基底を開示している。「皇化」の「皇」は、「祖堂集」その他では「王」となっているが、本来の面目、真の自己のことに他ならない。真の自己の現成を基底として万物が現前するのであり、そのことは、長沙が公式の「上堂」説法で力説しているところである。

上堂。曰く、我れ若し一向に宗教を挙揚せば、法堂裏は須らく草深きこと一丈ならん。我れ事已むこと

を獲^えず、所以に汝諸人に向かつて道う、「尽十方世界は是れ沙門の眼」「尽十方世界は是れ沙門の全身」「尽十方世界は是れ自己の光明」「尽十方世界は自己の光明裏に在り」「尽十方世界は一人として是れ自己ならざるなし」と。我れ常に汝諸人に向かつて道う、「三世諸仏は尽法界衆生と共に是れ摩訶般若の光なり」と。「とはいえ」光未発時、汝等諸人、什麼^{いず}処^{じこ}に向いてか委^しる。光未発時、尚お仏無く衆生の消息無し。何^{いず}処^{じこ}にか山河国土を得^え來^えたる⁽⁸³⁾。

「尽十方世界は是れ沙門の眼」というのは、先の無門の「大地群生眼豁開」であり、万象が眼^{まなこ}を開いたのである。「尽十方世界は是れ沙門の全身」も体験そのものであつて、身体の内側にあると思つていた自己というものが、ちやうど裏返しになつて周囲の万象に現^あじてきたことを述べている。こうした言い表わしは、長沙投機の偈にいわれる「処々真、処々真。塵々尽く是れ本来人⁽⁸⁴⁾」という端的な体験の言語的な展開であるといえる。そして、真の自己が眼を開いて周囲の万象と一体に光のように現^あるので、「尽十方世界は是れ自己の光明」ともいわれてくる。さらに、真の自己の光は万象に及ぶので、そうした光を基底として万象は存在すると見做^みすることができることになり、「尽十方世界は自己の光明裏に在り」と表現できることになる。ここで、真の自己は、個々の事物と一体にそれぞれ現前するだけでなく、個々の事物の基底と見做されることになつてくる。体験的に「沙門の全身」であるところの真の自己という世界の基底（内外無差別の意識の根底）において、万象が現^あずると見ることができるのである。先の「四海五湖、皇化の裏」である。そして、万象は真の自己として現^あるので、万象は物でも人でも、一つひとつが、一人ひとり、かけがえない自分である。それ故、「尽十方世界は一人として是れ自己ならざるなし」と宣言される。抽象的な真の自己ではなく、真の自己の現^あじた個が大切なのである。先にも述べられたように、体験された真の自己が

唯識教学の大円鏡智の光に他ならないのだから、この世に現われる仏も衆生も、大乘仏教で一般的な般若波羅蜜の光そのものといってもよいことになる。従って、「三世諸仏は尽法界衆生と共に是れ摩訶般若の光なり」ともいわれうる。三世諸仏と尽法界衆生は同列に置かれ、摩訶般若の光なのである。禪の修行者が無力ながらやむにやまれず人々を助ける働きに出ていくとき、それは仏教の文献を読んで概念的に行動に出るのでは全くない。人々、事々物々が自分そのものだから（平等性智）、自分の身命を抛って、助けようとするのである。

長沙の説法は委曲を尽くしている。禅宗史上稀に見る名文句の連続である。だが、こうした諸表現は、長沙にとつて大寺の法堂で止むを得ずして提示されたものである。師匠の南泉のいう狸奴白牯と境涯を同じくする生活（異類中行）をするなら、本来は「黙」で通すべき事柄だろうからである。長沙は結局大寺を離れ、遊行の生を送ることになる。長沙にとつては、「法堂裏は草深きこと一丈」が、あるべき本来の姿だったのかもしれない。

長沙の竿頭下の風景は、事々物々と一体化した真の自己の現成の風景なのであるが、実に典型的な悟り方なのであって、禅録にその事例は多い。例として、興教洪寿（生没年不詳）の「撲落非他」を挙げてみる。洪寿は薪の崩れ落ちる音を聞き、その崩れ落ちた有様を見て契悟し、次のように頌した。

撲落他物に非ず、

縦横是れ塵に非ず、

山河並びに大地、

全く法王身を露わす⁽⁸⁵⁾。

「他物に非ず」とは自己であり、以下の「法王身」に他ならないことを謂う。「塵に非ず」とは、「法王身」が舞い上がる塵のような事物のレベルを超えていることを意味する。山河大地と一体に「法王身」が現じたのであるが、この「法王身」とは真の自己、仏性のことである。

洪寿は法眼宗に属するが、宗祖の法眼文益（八八五―九五八）も、同種の絵に画いたような悟り方をした人である。「三界唯心」で心中の石をかかえて行脚しては重かるうといわれ、誠実にジレンマに逢着した。そして「某甲詞窮し理絶せり」と絶対無の状況に追い込まれてから、羅漢桂琛（八六七―九二八）に「若し佛法を論ぜば、一切現成す」といわれて、絶対無からの、一切と真の自己の現成に目覚めている⁽⁸⁶⁾。心内は外部世界だったのである。長沙の尽十方世界も内外一如の世界である。

もう一つ、長慶慧稜（八五四―九三二）の「万象之中独露身」も、典型的に長沙竿頭下の風景と感慨を表現している。

万象の中独露身、

唯人自ら肯うて乃ち方に親し、

昔時は謬つて途中に向つて覓む、

今日看れば火裏の氷の如し⁽⁸⁷⁾。

「独露身」とは真の自己が普遍的な独在者として現成することを意味している。それは「万象の中」に、すなわち万象と一体に現前するのである。この根源の事態は、そのまま受け取るしか仕方がないが、実に親しい事柄なのである。かつては、誤つて途中のレベルに探していた。今見れば、そのようなものは「火裏の氷」のようなものである。大悟においては一切の概念的な構築物が崩壊するからである。一行目で、長沙竿

頭下の尽十方世界の悟りの端的を言い表わしており、それ以降の行は感慨である。

さてところで、長沙の「竿頭進歩」は、宋代臨濟宗楊岐派の公案集『無門関』にも第四六則として載せられている。

石霜和尚云く、「百尺竿頭、如何が歩を進めん」。又た古徳云く、「百尺竿頭に坐する底の人は、得入すと雖然も、未だ真と為さず。百尺竿頭に須らく歩を進めて、十方世界に全身を現すべし」と(88)。

最初の石霜和尚は、宋代臨濟宗の石霜山慈明楚円(九八六一—一〇三九)であり、この人から臨濟宗は黄龍派と楊岐派に分かれたという大物である。この人はまた、苦修中の「引錐自刺」で若き白隠を発奮させたことでも著名である(89)。後半の「百尺竿頭坐底人」の文章には多少の字句の異同はあれど、「古徳」が長沙であることは疑いを容れない。二禅僧の二つの文句が如何なる連関に立つのかということが、究明の課題となる。同じように見えて、二文句のそれぞれ目指す意味合いに偏差があるのである。

楚円の語録中に百尺竿頭の話はない(90)。従つて、楚円の竿頭進歩の語は、無門の法系に伝わっていたのを、無門が『無門関』で公開したということになるだろう。例えば、『無門関』には、五祖法演の語録や『伝灯録』五祖章に載っていない五祖関連の重要な話頭が載せられているが、無門の法系に伝わっていたものが無門によつて公開されたと推測されている(91)。竿頭進歩の語も、楚円の語録中に発見できれば、置かれた文脈から真意を推定できるのだが、それが今はできないのである。

そのため、楚円の竿頭進歩の語の真意は、本則に付された無門の解説から推し量るしかない。はたして無門の頌が、楚円の竿頭進歩の真意を明らかにしている。

頂門の眼を瞎却し、

錯つて定盤星じょうばんじょうを認む。

身を拵すて能く命を捨て、

一盲衆盲を引く⁽⁹²⁾。

最後の四行目の「一盲」とは、悟りの眼をつぶした仏向上の人である。悟りの消えた人でなければ、事物々の世界に適合しきれないところが残り、「衆盲を引」いて衆生済度をする事ができないというのである。従つて、「頂門の眼を瞎却し、錯つて定盤星（秤の目盛）を認む」とは、悟りの眼がつぶれておらず、本来のあるべき衆生済度のあり方からはずれてしまつていることを意味している⁽⁹³⁾。楚円と無門は、悟りの消えていない人を、「百尺竿頭坐底人」と見做しているのである。

悟りとは、ここでは但空無相の絶対無の心境だけではなく、長沙の「尽十方世界は是れ沙門の眼」という真空妙有の大悟の境地も入るであろう。長沙にとつては、「竿頭進歩」してこそ悟りが得られるのであるが、楚円や無門にしてみれば、「竿頭進歩」とは、そうした悟りの眼をつぶすことだったのである。とはいえ、長沙の「竿頭進歩」による「尽十方世界は是れ沙門の眼」という大悟の境地がなければ、その悟りの眼をつぶして衆生済度に打つて出るという楚円の「竿頭進歩」も成り立たないのであるから、長沙の「竿頭進歩」は、楚円の「竿頭進歩」の基礎であるということが出来る。そのため、本則は、楚円の「竿頭進歩」のあとに、長沙の「竿頭進歩」を添えているのである。

禅は宋代に至つて、存亡の危機にある国家を支える士大夫間に広がった。宋代臨済宗には国家体制に完全に組み込まれることにより、倫理的に徹底的な現実志向が要請された。要するに、儒教の現実重視の倫理性に近づくのである。仏教は、インド以来の超俗的宗教の性格を一層薄め、一層現実化中国化したのである。

現実に適合するためには、仏向上という、悟りを払った日常性の境地がますます必要とされた。もちろん、仏向上の境地は、唐代の禪でもいわれてきたことである。長沙も南泉遷化の行方を尋ねられて、狸奴白牯の境地から「東家に驢となり、西家に馬となる」と述べ、また別に「石頭沙弥たりし時、六祖に参見す」とも答えている⁽⁹⁴⁾。宋代臨濟宗では、そうした仏向上の日常性の境涯がさらに理念化されて端的に重要視された。しかも、仏向上の要請のために、本箇所におけるように、唐代禪録の語句を仏向上の方向に解釈し直すところまでに到ったのである。宋代の臨濟禪では、百尺竿頭から飛び降りるとは、超脱的な悟りを得ることではなく、むしろ悟りの眼をつぶして日常平常の生活の中に戻り、苦しんでいる衆生のために実際に悪戦苦闘していくことだったのである。宋代臨濟宗にとつては、そうすることこそ「十方世界に全身を現す」⁽⁹⁵⁾るとに他ならなかった。観念化された悟りは邪魔になるのである。

しかし、悟りの眼をつぶすといつても、眼前に思い浮かべられた、観念化された悟り（絶対無と真の自己という観念）が消滅するだけなのであって、元来の背景・媒体としての絶対無と真の自己は、日常的世界意識の基底として、あくまで潜在的に広がっているのである。衆首を引く一言は、背景・媒体としての意識根底の潜在的な広がりを自覚した上で前進し、菩薩として仏国土の建立に勤しむのであって、見性体験のない無眼子の、自他・内外・主客の対立に支配された境涯から妄動することは全く異なっている⁽⁹⁶⁾。

楚円と無門の「竿頭進歩」を検討することにより、長沙の絶対無から真の自己の現成への転換の思想が、より鮮明になったかと思う。楚円と無門が中国的に現実世界重視の倫理性の立場であるに對し、長沙は専らその倫理性の基礎となる、見性という超越レベルの認識を説いているといえることになるだろう。

さて、この辺で、長沙の上堂説法に戻り、残された最後の部分を究明することにしよう。それまでは、尽

十方世界における真の自己の現成を「光明」として把えて竿頭下の風景の描写を続けていたのだが、ここに至って、その光がまだ起こっていない境界が掘り下げて問題とされるのである。光（真の自己、清浄識、仏性、世界意識の根底）が未発であるとき、そこでは仏も衆生も山河国土も現成してこない。

光未発時、汝等諸人、什麼処に向いてか委る。光未発時、尚お仏無く衆生の消息無し。何処にか山河国土を得来たる。

ここからは相当難しく、今後のさらなる研究を必要とするところであるが、大体的に見通しだけ仮説として述べてみる。「光未発時、尚お仏無く衆生の消息無し。何処にか山河国土を得来たる」とは、真の自己ないし清浄識（白隠のいう大円鏡光）がまだ発していないということであり（仏無くとは、仏性が無いということ）、同時に仏も衆生も出てきておらず、山河国土のような万象も現成していない状態なのであるから、これはもう絶対無の境界について述べているとしか言いようがない。つまり、長沙は、会和尚のいう「未だ諸聖有らざる已前」のレベルのあることを否定しているわけではない。ただ、そこに留まっていはいけないことをいうのである。

上堂の論旨の流れからいって、どうもこの絶対無の境界は、真の自己と事々物々の現成のレベルよりもより根源的であると考えられているらしい。無は妙有よりも深いということである。絶対無は、真の自己と万有の現成を超越していることになる。絶対無は、宋代臨濟禪と日本白隠禪の二段階見性説のように、妙有経験の前段階に位置付けられるだけではないようである。

長沙の、真の自己と諸事物の現成から絶対無の境界へと論じていく行き方は、やはり唐代の盤山宝積（生没年不詳、馬祖の法嗣）の語にも典型的に見出される。

心月孤円、光万象を呑む。

光境を照らすに非ず、境も亦た存するに非ず。

光境俱に亡ず、復た是れ何物ぞ⁽⁹⁶⁾。

ここで「光」とは真の自己、仏性（白隠のいう大円鏡光）であり、真の自己が万象と一体に現前している状態を、「光、万象を呑む」と表現したのである。だがそうした状態は、主客未分の三昧において現出するのであるから、万象の境が単独で対境として存在するわけではなく（「境も亦た存するに非ず」）、真の自己と万象の境とが分かれて、真の自己が万象の境を照らしているわけでもない、即ち「光、境を照らすに非ず」なのである。

しかも、ここからが難しいのであるが、盤山は、三昧がさらに進めば、「光境俱に亡ず」という、真の自己も万象の境も共に無くなった絶対無の境域が出てくる、というのである。さて、この絶対無の境域はどのようなものであるか、と盤山は問いの形で終えている。「光境俱に亡ず」は、どう見ても、先の長沙の「光未発時、尚お仏無く衆生の消息無し。何処にか山河国土を得来たる」と同じ境域を指し示しているように見える。つまりは、これまで論じてきた、宋代臨済宗においても定式化された、真の自己の現成する前段階としての絶対無の境域を指し示しているように見えるのである。注意すべきは、盤山の「境も亦た存するに非ず。光境俱に亡ず」も、長沙の「光未発時、尚お仏無く衆生の消息無し」も、光（仏性、清淨識、真の自己）とともに事物も一切無くなっていることが主要眼目になっており、これまで論じてきた絶対無の境地になつているといえ、従つて、これを仏性が消えて事々物々だけが残つた仏向上の境地（『十牛図』の第八・九・十図）と取り違えてはならないということである。

盤山の「光境俱に亡ず」については、後に雪峯義存（八二二—九〇八）と法嗣の長生皎然（生没年不詳）が次のような問答を残している。

一日、雪峯、因に古人の語を読んで、光境俱に亡ず、復た是れ何（物ぞ）に到つて、便ち師（長生）に問う、這裡に合た什麼の字をか著けん。師対えて云く、某甲の過を放さば、今の道処有らん。峯云く、
你的過を放す。作摩生か道わん。対えて云く、某甲も亦た、和尚の過を放す⁽⁹⁷⁾。

絶対無のような究極処は表現不能である。お互いそれを認め合おうではないか、ということなのではないかと思われる。仏性もまだ出てこない、万象も全く出てこない、未萌の究極絶対無については、言表不可能である。両者ともに、そのような境域について実体験しているので、言表できないという「過」を「放」そうと認め合うのである。

以前に南泉の「日常平常底」を説明した箇所引用した、南泉の「仏未だ出世せざる已前」は、また「空劫以前」ともいわれるところであるが、法嗣の長沙の「光未発時、尚お仏無く衆生の消息無し」のことであり、同参の盤山の「光境俱に亡ず」の境域でもあると見ることができると言える。要するに絶対無の境域を指していると考えられる。もう一つ、南泉の「仏未だ出世せざる已前」の事例を挙げておく。

師（魯祖）は尋常僧の来たるを見るや便ち面壁す。南泉聞いて云く、「我れ尋常僧に、仏の未だ出世せざる時に向いて会取せよと道うも、尚お一箇半箇すら得ず、他は恁麼地に驢年にし去る」⁽⁹⁸⁾。

南泉から見れば、魯祖は「仏の未だ出世せざる時において」面壁・坐禅をしているということであろう。このように見えていくと、南泉、長沙、盤山、魯祖の間には、絶対無の境域についての共通の理解があつたようである。この共通の理解においては、絶対無ないし空は真の自己と万象の現成の未萌の根源なのである。

会和尚も、「未だ諸聖有らざる已前作麼生」と問うとき、この共通の理解圏に属している。それに対して長沙は、根源に閉じ籠っているだけでは駄目で、そこから事物世界へと出て行く局面を説示するのである。そのことは、異類中行を説く南泉の宗旨でもあった。

さて、このように見てくると、真の自己と万象の現成の前段階としての未発の絶対無と、真の自己と万象の現成以前の根源的な絶対無は、概念としては同類であっても、経験として同じなのであるか、という疑問が生じるであろう。このような現象学的問題については、さらに慎重に様々に検討される余地が残されており、そういった点については現時点で未定のままにしておくしかない。

再度確認しておくが、「光未発時、尚お仏無く衆生の消息無し」といわれ、また「光境俱に亡ず」といわれる場合、「衆生」も「境」も全く無くなってしまっているとはつきり言われているのだから、一部の識者が主張するように、ここでは事物が全く無くなってしまいうことではないのだ、などと判定することはできない。

長沙や盤山のこのような見方には、当時の理論的な般若空観の影響を考慮することもできるだろう。根源の絶対無を認めるのである。

一方、当時中国で流布していた弁証法的な空の見方である「空をも空じた空」、すなわち中国的「三諦⁹⁹」が、ここで問題となっている長沙や盤山の「仏無く衆生の消息無し」の絶対無の境域とは無関係であることに、留意しておかなければならないだろう。

以上のような暫定的な考察からは、少なくとも次のことがいえるかもしれない。禅の世界構造は、絶対無(空)、真の自己(仏性)、万象(色、諸事物)の三層から成っている、と。もちろん、地層のようにただ積み

重なっているのではなく、絶対無は真の自己に、絶対無と真の自己は万象に浸透しているのである。

こうした禅の三層構造は、哲学 (philosophia) の伝統にも対応が見出される。哲学の伝統とは、広義でのプラトン主義の潮流のことであるが、その中で最高峰の哲学者の一人であったプロティノス（二〇五？―二七〇？）のヒュポスタシスの思想でいうと、禅の絶対無は一者（ト ヘン）に、真の自己は叡知（ヌース）に、万象は事物世界に相当しているといえそうである。プロティノスの下降の道においては、ト ヘンはヌースに、ヌースは事物世界に浸透しているのである。

小論の大きな意図の一つは、こうした禅と哲学の対応関係を明らかにすることを準備することにあつた。その際、表象（想い浮かべ）と概念からなる論文という形式に依らざるをえず、心源を心源のままに生き抜くといった本来の現実的生のあり方が等閑にされたのは止むをえない。しかし、禅と哲学の対応関係が明らかになれば、禅とキリスト教神秘主義の同質性も一層明白になるであろう。また、人類の世界文明の相互理解にも決定的に寄与できると思われる。日本の禅の活性化にもなることは間違いない。こうした対応構造については、また稿を改めて論じるつもりである。

5 廓庵『十牛図』第八、九、十図

以上の小論全体は、宋代臨済宗楊岐派の小綱要書である廓庵『十牛図』でいうと、主として第三「見牛」の境域を論じたものであつて、それ以降の諸段階を主題としたものではない。特に『十牛図』最後の、第八「人牛俱忘」^{（人牛俱忘）}（真空無相）、第九「返本還源」^{（返本還源）}（真空妙有）、第十「入廩垂手」^{（入廩垂手）}（真空妙用）の三局面は、元来第三

「見牛」という真の自己（仏性）の現成の境域に見られたものが、真の自己の現成（悟り）の消えた段階に移されて設定・展開されるという、いわば空前絶後の離れ業が遂行されたものであって、こうした仏向上の境界については、小論では南泉のところで『無門関』第四六則のところ以外においては殆ど本格的に論じられていない。しかし、宋代臨濟宗と現代日本臨濟禪の精髓は、実にここに示されると見做される向きもある。禪の中国的な性格から見る限り、この見方は正鵠を得ている。

仏向上の境地を表わす『十牛図』の第八、九、十図については、中国的な絶対無の境域だとされることがある⁽¹⁰⁾。

元来絶対無とは、哲学的には、上昇の道における事物世界を超越した次元を指示する用語であった。西田哲学においてもそうである。この超越次元は、一切の事物や事物に由来する観念は無く、ただ対象的に無いだけではなく、諸対象や諸観念を認識している認識主観自体が無くなっている事態であった。それ故に絶対的な超越であった。さらに、対象的な無であれば有に対立するが、絶対無は認識主観を失っているために、有と対立せず、有と一体になりうる無であった。下降の道という文脈でいうと、絶対的であって相対的な無ではないために、事々物々の次元と対立せず、事々物々の次元に下降浸透することが可能であった。上昇の道における超越の事態は禪においては王三昧において起きうる。哲学の伝統においても、プロティノスやその他の哲学者とキリスト教神秘主義者らが同様の体験をしていたように見える。そうした絶対無は下降の道において、ヌースになり、さらにプシケ、諸事物へと浸透・流出していった。まとめると、哲学的には、絶対無は事々物々を超えた超越次元を表わす名称だったのである。

そうした哲学的な絶対無の規定は、禪修行のカナメである絶対無と真の自己の現成という根本体験にも当

て嵌る。だが、かくなる元来の絶対無の規定は、禪修業の進んだ『十牛図』の第八、九、十図の仏向上の境地が絶対無とされる場合に該当しないのである。

『十牛図』の第八、九、十図の仏向上の境地では、特に基本となる第八図において牛と人がいなくなる（人牛俱忘）。すなわち、牛に象徴された叡知的な仏性（清淨識、真の自己）がなくなり、それを体現していた聖人もいなくなる。「空をも空じた空」になる。事々物々（九図）とただの人（十図）だけになり、華嚴という事々無礙法界の世界になる。理事無礙の理は消える。従って、大乘仏教における仏性という理想 (ideal) が全く無くなるのであるから、こうした中国的な禪の仏向上の境地は、哲学的には、反哲学の立場に立つた近代のフリードリッヒ・ニーチエ（一八四四—一九〇〇）の「積極的ニヒリズム」と「運命愛 (amor fati)」の世界観に相似してくる^⑩。超越者は消える（「神は死せり」）。『十牛図』の第八、九、十図の境地は、ニヒリズム（虚無主義）の立場なのである。その意味で、『十牛図』の第八、九、十図の仏向上の境地は、ヨーロッパ的な哲学や神秘主義とは異なる独特な絶対無の境域になっているといえてくる。

だが、絶対無の境地といっても、元来の哲学的な絶対無の規定とは全く異なる虚無世界の境地であることは明瞭である。哲学的な絶対無の次元が一切の事々物々を絶対的に超越することであるのに対し、中国的な『十牛図』の第八、九、十図の仏向上の境地は、むしろ正反対に事々物々の世界に下降し尽くし、事々物々だけになってしまふことを意味するからである。ここでは、理想とか理念といったものは消え失せる。ともすれば、法家に見られるようなプラグマティックな「力への意志」の社会になってしまふ恐れすらある。

インドの大乘仏教が中国においてそのような、ある意味では変質、別の意味では徹底化を遂げたのは、やはり実に漢民族特有の現世志向の倫理性によるところが大きかったことであろう。ヨーロッパやインドより

も遙かに強靱に、現実の事々物々の世界に立ち戻ることが、漢民族共同体における人々の基本的思惟・行動様式だったのである。

だが、事々物々とただの人しか残らない仏向上の境地が、最終的な絶対的境域とされてしまつてよいのだろうか。この境地はニヒリズムの立場なのであり、一種の袋小路なのではあるまいか。事々物々の仏向上の境地がともすれば行き着くかもしれない先は、無味乾燥なプラグマティックでテクニカルな問題処理で済ませる世界になる可能性が高い。それこそ「乏しき時代」といわれる現代文明の姿なのではないかとも思われる。『十牛図』第八、九、十図の仏向上の境地が行き着くところは、そのような現代のプラグマティックに事物的処理だけを遂行していくテクノロジー万能の世界と変わらないのではないだろうか。一を失つて多だけになつた世界は、必ず分裂・抗争する。ここでは、ごまかすと裏切り、謀議と工作、争いと対立が支配的かもしれない。事々物々というテクニク万能の倫理の下で、臨機応変の権力志向と正義の人々への抑圧が続いていきかねない。そうした不正な行き方を正当化できる根拠を与えることができるのが、残念なことに禅の仏向上の教理ということになつてしまふのではないだろうか。理想と理念が消えている。陰で自我が増長していく。そうした逼塞した現実状況の中で、本当の心の安らぎは見出せるのだろうか。事々物々だけの世界において、どこになおも精神的な救いの道は残されているのだろうか。

このような疑問に応えるためには、『十牛図』第八、九、十図の仏向上の境地が本当のところでは如何なるものであるか、さらに精細に検討・究明がなされてよい。今一度自らの境涯を子細に検討してみるとよいと思われる。実は、事々物々だけの世界にも、全く目立たない仕方では非対象的な背景 (Hintergrund) として、叡知的な仏性 (清淨識、眞の自己) が月光のように浸透しており、その根源には未発の絶対無が陰を潜めてい

るのではないだろうか。そうした自身の回り世界における別次元の背後の背景を見なければならぬ。事々物々の世界において、そこに差し込む月の光のような目立たない背景を、静かに自己として生き抜くことが求められてくるのではないだろうか。そうすることによって、本源に安んじ、事々物々の対立と抗争の中でともすれば蘇りがちな自我への閉鎖性を破り、人々が相互に慈愛の心を注ぐことができるようになるのではないだろうか。特に、公正な政治を司らなければならない為政者や国民の民度を上げていかなければならない教育者、さらには人々の命を救う医療従事者に、このような回り世界の根底への洞察は是非とも必要なことのように思われる。「日暮れて松間に半輪の月、南村はくらく、北村はおぼろ」。

注

(55) 荒木見悟、大応、日本の禪語録、第三卷、講談社、一九七八年、五七頁。また、大応の『法語』「空証禪人に示す」に、「天地がまだ分れず、万象がまだあらわれない以前」とあるのが絶対無、「忽然と本来の面目・本地の風光がありありと見える」とあるのが真の自己の現成に相当する。同書六五頁。

(56) 鈴木大拙、鈴木大拙禪選集、新装版第二卷「禪問答と悟り」、春秋社、一九七五年、II 悟り、九、一一三—一四頁。「老漢常愛真淨和尚道。如今人多是得箇身心寂滅前後際斷。休去歇去一念萬年去。似古廟裏香爐去。冷湫湫地去。便為究竟。殊不知。卻被此勝妙境界障蔽。自己正知見不能現前。神通光明不能發露。(…) 舊時寶峰有箇廣道者。便是這般人。箇渾身都不理會。都不見有世間事。世間塵勞味他不得。雖然恁麼。卻被這勝妙境界障卻道眼。須知到一念不生前後際斷處。正要尊宿」(大慧普覺禪師語錄、大慧普覺禪師普說卷第一七、礼侍者断七請普說、大正大藏經、第四七卷、八八二頁上段—中段)。

(57) 鈴木大拙、鈴木大拙禪選集、新装版第二卷「禪問答と悟り」、前掲書、一一七頁以下。「老漢十七年參也。曾零零碎碎悟來。雲門下也理會得些子。曹洞下也理會得些子。只是不能得前後際斷。後來在京師天寧。見老和尚陞堂。

舉僧問雲門。如何是諸佛出身處。門曰。東山水上行。若是天寧即不然。如何是諸佛出身處。薰風自南來殿閣生微涼。向這裏忽然前後際斷。譬如一縷亂絲將刀一截截斷相似。當時通身汗出。雖然動相不生。卻坐在淨裸裸處得。一日去入室。老和尚曰。也不易爾到這箇田地。可惜爾死了不能活。不疑言句。是為大病。不見道。懸崖撒手自肯承當。絕後再甦欺君不得。須信有這箇道理。老漢自言。我只據如今得處。已是快活。更不能理會得也。(大慧普覺禪師語錄、大慧普覺禪師普說卷第一七、前揭書、大正大藏經、第四七卷、八八三頁上段)。

(58) 鈴木大拙、鈴木大拙禪選集、新裝版第二卷「禪問答と悟り」、前揭書、一一八頁以下。「老和尚卻令我在擇木寮作不釐務。侍者每日同土大夫。須得三四回入室。只舉有句無句如藤倚樹。纔開口便道。不是。如是半年間。只管參。一日同諸官員在方丈藥石次。我只把箸在手。都忘了喫食。老和尚曰。這漢參得黃楊木禪。卻倒縮去。我遂說箇譬喻曰。和尚。這箇道理。恰如狗看著熟油鐺相似。要舐又舐。不得。要捨又捨不得。老和尚曰。爾喻得極好。只這箇便是金剛圈栗棘蓬」(大慧普覺禪師語錄、大慧普覺禪師普說卷第一七、前揭書、大正大藏經、第四七卷、八八三頁上段—中段)。

(59) 「有句無句」有と無。有とは、一切の現象・差別の世界・偏位・向下門・方便門等をいう。無とは、根本・平等・正位・法身・向上門等をいう。この有と無とは共に同等の力をもつて絡みあつていふと云う。つまり共にあい寄り合つており、一方だけでは立つておれないことをいう。例えば正位とか法身というものは、偏位とか差別の現象というものによつており、その偏位とか差別の現象なるものは、正位とか法身によつていふ」(梶谷宗忍、宗門葛藤集、法蔵館、一九八二年、第三五則「懶安有句」、語注、八三頁)。

(60) 鈴木大拙、鈴木大拙禪選集、新裝版第二卷「禪問答と悟り」、前揭書、一一九頁。「一日因問老和尚。見説。和尚當時在五祖。曾門這箇話。不知五祖和尚如何答。(…)老和尚乃曰。我問。有句無句如藤倚樹時如何。祖曰。描也描不成。畫也畫不就。又問。忽遇樹倒藤枯時如何。祖曰。相隨來也。老漢纔聞舉便理會得。乃曰。某會也」(大慧普覺禪師語錄、大慧普覺禪師普說卷第一七、前揭書、大正大藏經、第四七卷、八八三頁中段)。

(61) 「師〔疎山〕福州大瀉の安和尚の示衆を聞く。曰く、『有句無句は、藤の樹に倚るが如し』と。師、特に嶺に入

- って彼に到り、瀉の壁を泥るに値う。便ち問う、『承り聞く、和尚、「有句無句は、藤の樹に倚るが如し」と道うと。是なりや否や』。瀉曰く、『是なり』。師曰く、『忽ちに樹倒れ藤枯るるに遇わば、句は何れの處にか歸す』。瀉、泥漿を放下し、呵呵大笑して方丈に歸る。師曰く、『某甲、三千里、布單を賣却し、特に此の事の爲にして來たる。和尚、何ぞ相弄することを得たる』。瀉、侍者を喚び、『二百錢を取って這の上座に與え去れ』と。遂に囑して曰く、『向後、獨眼龍有つて、子が爲に點破することやらん』（能仁禿道〔訓読〕、訓読五灯会元、中巻、前掲書、卷一三、疎山匡仁章、三九八頁）。瀉山有句無句の話頭の淵源は、瀉山靈祐と雲巖・道吾との問答にあるらしい。柳田聖山序、祖堂集、高麗復刻本影印、前掲書、卷一六、瀉山章、三〇八頁上段。古賀英彦、訓注祖堂集、前掲書、卷一六、瀉山章、六六七頁。もつとも、本話頭では、「樹倒れ藤枯るる」ということで、真の自己も万象も無くなったところへの示唆がなされているようにも思われる。
- (62) 梶谷宗忍、宗門葛藤集、前掲書、第三五則「懶安有句」、訳、八二頁。道前宗閑、校訂本宗門葛藤集訓注・和訳、禪文化研究所、二〇一〇年、〔三二〕懶安有句、五八頁。
- (63) Kirchner, Thomas Yuhio, Entangling Vines: Zen Koans of the Shamon Katoshu, Tenryu-ji Institute for Philosophy and Religion 2004, p. 22, note 9.
- (64) 入矢義高〔監修〕、古賀英彦〔編著〕、禪語辞典、思文閣出版、第五版、一九九九年、二九二頁（「大死一番」、二五四頁〔絶後再蘇〕）。
- (65) 「蘇州永光院眞禪師。上堂謂衆曰。言鋒若差鄉關萬里。直須懸崖撒手自肯承當。絶後再蘇欺君不得。非常之旨人焉虜哉」（景德伝灯録、卷二〇、永光真章、大正大藏經、卷五一、三六二頁上段）。
- (66) 入矢義高他〔校注〕、碧巖録（中）、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九七年、一一〇頁。ちなみに、「大死底人却活」の語も、今の第四一則と第六則「雲門十五日」に見出される。
- (67) 趙州の発問は『祖堂集』（卷六、投子章、古賀『訓注祖堂集』、前掲書、一五七頁）でも『景德伝灯録』（卷一五、投子大同章、大正大藏經、卷五一、三一九頁上段）でも「死中得活時如何」という軽い表現であり、『碧巖

録』のように「大死底人却活時如何」と大きな表現になっていない。

(68) 入矢義高〔訳注〕、臨濟録、前掲書、「勘弁」一九、一六九頁。『碧巖録』第三二則「定上座問臨濟」。

(69) 『碧巖録』第三二則「定上座問臨濟」本則評唱。

(70) 秋月龍珉著作集、第一二巻「空の詩」、前掲書、第二部「禪語の教え」、五「『悟り』の体験とは何か」、(3)「内外打成一片」、一七七頁以下。「大活現前」とは、絶対無から真の自己が現前するのである。

(71) 柳田聖山序、祖堂集、高麗復刻本影印、前掲書、徳山章、一〇八頁下段。古賀英彦、訓注祖堂集、前掲書、巻五、徳山章、一四八頁。また景德伝灯録巻一五徳山章。

(72) 柳田聖山序、祖堂集、高麗復刻本影印、前掲書、巻二四、百文章、二七一頁下段。古賀英彦、訓注祖堂集、前掲書、巻一四、百文章、五七七頁。また景德伝灯録巻九瀉山章。

(73) 柳田聖山序、祖堂集、高麗復刻本影印、前掲書、巻二四、百文章、同頁。古賀英彦、訓注祖堂集、前掲書、巻一四、百文章、同頁。原文の「也無」は古典語の「乎」と同様に疑問を表わす文末助詞。

(74) 景德伝灯録、巻一一、仰山章、大正大藏経、巻五一、二八三頁下段。また、能仁晃道〔訓読〕、訓読五灯会元中巻、前掲書、巻九、仰山章、二六頁。『祖堂集』、巻二八、仰山章。『従容録』第三二則「仰山心境」。人位とは、或る註解に「人位は忍位、無生法忍を免得して不退の境に入る位」（荒木見悟、大慧書、禅の語録第一七巻、筑摩書房、一九六九年、答注内翰第二書、一二二頁）ともいわれており、要するに見性の位を謂っていると見ることができるだろう。

(75) 久須本文雄、寒山拾得、下巻、講談社、一九八五年、二七三段「本志道倫を慕う」、一六一頁。『宗鏡録』巻九八にも引用される。大正大藏経、巻四八、九四五頁上段。「本来人」とは真の自己のことである。

(76) 久須本文雄、寒山拾得、下巻、前掲書、二〇四段「我が家は本より住して寒山に在り」、五八頁。この詩も全体が『宗鏡録』巻一二に引用されている。大正大藏経、巻四八、四八一頁中段。

(77) 入矢義高〔監修〕、景德伝灯録研究会〔編〕、景德伝灯録四、禅文化研究所、一九九七年、巻一〇、長沙章、一

三頁。長沙に編集された語録は残されていないようだ。さつさと大寺の住持を止めて、南泉のいう狸奴白牯と境界を同じくする遊行の生活に入ったためであろう。本偈は、「百尺竿頭」偈とともに、宋代臨濟宗にとつても重要であるためか、『無門関』にも採録されている。平田高士、無門関、前掲書、第一二則「巖喚主人」、五五頁。但し、「従来」が「従前」に、「無始劫来」が「無量劫来」に、「本来身」が「本来人」に変えられている。

(78) 伊豆山格堂、遠羅天釜、前掲書、巻之上、一〇一頁。

(79) 柳田聖山主編、四家語録・五家語録、據日本花園・駒澤大學圖書館藏本影印、禪學叢書之三、中文出版社、一九八三年、五家語録、洞山、一三四頁。柳田聖山（注解）、洞山録、一〇六段、世界の名著、続三卷「禪語録」、中央公論社、一九七四年、三六七頁上段。

(80) 入矢義高（監修）、景德伝灯録研究会（編）、景德伝灯録四、禪文化研究所、一九九七年、巻一〇、長沙章、一頁。『景德伝灯録』では「百丈」とするが、『祖堂集』、『五灯会元』、『無門関』、『従容録』では「百尺」であり、「百尺」のほうが一般的である。

(81) 柳田聖山序、祖堂集、高麗復刻本影印、前掲書、巻一七、岑章、三三四頁。古賀英彦、訓注祖堂集、前掲書、巻一七、岑章、七〇一頁。

(82) 伊豆山格堂、遠羅天釜、前掲書、巻之下、二四九頁以下。

(83) 入矢義高（監修）、景德伝灯録研究会（編）、景德伝灯録四、前掲書、巻一〇、長沙章、六頁。

(84) 長沙の投機の偈は次のようなものである。「処々真、処々真。塵々尽く是れ本来人。真実説時、声現せず。正体堂々、身を没却す」（柳田聖山序、祖堂集、高麗復刻本影印、前掲書、巻一七、岑章、三三五頁。古賀英彦、訓注祖堂集、前掲書、巻一七、岑章、七〇五頁）。

(85) 梶谷宗忍（訳注）、宗門葛藤集、法蔵館、一九八二年、第二八一則「撲落非他」、六〇六頁以下。能仁晃道（訓読）、訓読五灯会元、中巻、前掲書、巻一〇、洪寿章、一四八頁。

(86) 五家語録、法眼宗、大日本統蔵経、巻二一九、九九四頁。金陵清凉院文益禅師語録、大正大蔵経、巻四七、五

八八頁中段。「見成」は「現成」に同じである。

(87) 景德伝灯録、卷一八、長慶章、大正大藏經、卷五一、三四七頁中段。

(88) 平田高士、無門関、前掲書、第四六則「竿頭進歩」、一六二頁。

(89) 芳澤勝弘〔訳註〕、壁生草、白隠禪師法語全集、第三冊、前掲書、卷上、一六二頁。芳澤勝弘〔訳註〕、八重葎卷之三、白隠禪師法語全集、第七冊、前掲書、一三八頁以下。藤吉慈海、禪関策進、禪の語録、第一九卷、筑摩書房、一九七〇年、「引錐自刺」、一五三頁以下。

(90) 平田高士、無門関、前掲書、第四六則「竿頭進歩」、一六四頁。

(91) 平田高士、無門関、前掲書、解説、二〇一頁。

(92) 平田高士、無門関、前掲書、第四六則「竿頭進歩」、一六二頁以下。「拈」は異体字を充てた。

(93) 本頌は、諸家によつて様々に解釈されているのだが、秋月の解釈が、首尾一貫していて、正鶴を得ているかと思われる。秋月龍珉著作集、第一四卷「禪宗語録漢文入門」、三二書房、一九八〇年、三五九頁以下。

(94) 入矢義高〔監修〕、景德伝灯録研究会〔編〕、景德伝灯録四、前掲書、卷一〇、長沙章、一七頁、三二頁以下。

(95) 禅修業のこうした局面については、印象的な「遠山無限碧層層」の句に参ずるとよいのかもしれない。大森曹玄、碧巖録、上巻、前掲書、第二〇則「龍牙西来意無意」、頌、一五九頁以下。大森は本頌の解説を「あすもまた、あの山を乗り越えて行こう。いざ——」という文句で終えている。

(96) 景德伝灯録、卷七、盤山章、大正大藏經、卷五一、二五三頁中段。入矢義高〔監修〕、景德伝灯録研究会〔編〕、景德伝灯録 三、禅文化研究所、一九九三年、卷七、盤山章、三六頁。他に、碧巖録、八六則評唱、九〇則評唱。

(97) 柳田聖山序、祖堂集、高麗復刻本影印、前掲書、卷一〇、長生章、一九二頁上段。古賀英彦、訓注祖堂集、前掲書、卷一〇、長生章、三二九頁。「你」の字は修正。また、景德伝灯録、卷一八、長生章、大正大藏經、卷五一、三五〇頁上段。能仁晃道〔訓読〕、訓読五灯会元、上巻、前掲書、卷七、長生章、六六九頁。

(98) 入矢義高〔監修〕、景德伝灯録研究会〔編〕、景德伝灯録 三、前掲書、卷七、魯祖章、六頁。また、柳田聖山

序、祖堂集、高麗復刻本影印、前掲書、卷一四、魯祖章、二七六頁下段以下。古賀英彦、訓注祖堂集、前掲書、卷一四、魯祖章、五八八頁以下。『從容錄』第三三則「魯祖面壁」。魯祖とは池州魯祖山宝雲のことで、馬祖の法嗣といわれる。「驢年にし去る」とは、何時まで経つても人（二箇半箇）を得ることはできないだろうという意味であるが、実は南泉はこのように言うことで、魯祖を称揚しているのである。

(99) 「インドのナーガールジュナ（竜樹）の著わした『中論』のうちで『中道』を説いている詩句（二四・一八）は有名なものであるが、その原文を直訳すると、『縁起なるものを、われらは、空なりと説く。それは仮名にして、それはすなわち中道なり』。これは縁起・空・仮名・中道という四つの概念が同一趣意のものであり、この四語が同義語であるということを主張しているのである。この偈をクマラジーヴァ（鳩摩羅什）は、『衆因縁生法、我説即是無、亦為是仮名、亦是中道義』と訳しているが、シナでは、のちにその字句を多少変更して、『因縁所生法、我説即是空、亦為是仮名、亦是中道義』として一般に伝えている。天台宗も三論宗も後者の文を採用しているし、また後者のほうがむしろ原文に忠実である。ところで、この偈は北齊の慧文禪師によって重視せられ、しかもかなり異なつた趣意に解釈されるに至つた。『二祖北齋尊者慧文。……師又因説中論、至四諦品云、「因縁所生法、我説即是空、亦名為仮名、亦名中道義」。恍然大悟、頓了諸法、無非因縁所生。而此因縁有不定有。空不定空。空有不二名為中道』（『仏祖統記』第六卷、大正大藏經、四九卷、一七八頁下段）。そうして天台宗によつて、この偈は空・仮・中の三諦（三つの真理）を説くものと解せられ、三諦偈と呼ばれるようになった。すなわち、諸法（もろもろの事物）は因縁によつて生じたものであり、それ自身の自性（それ自体）が無いから空である（空諦）。このことはたしかに真理ではあるが、しかしわれわれは『空』という特殊な原理を考えてはならない。『空』というのも『仮名』（仮に立てて名づけられたもの）である。空を實體視してはならない（仮諦）。ゆえに空はさらに否定されねばならない。『空亦復空』。空をさらに空じたところの境地に『中道』があらわれる。因縁所生の諸法を空ずるから非有であり、その非有（＝空）をも空ずるから非空であり、かくて非有非空の中道が成立する（中諦）。すなわち中道は二重の否定を意味する。したがつて、因縁生（＝有）↓空↓仮名

(非空) ↓中道という否定の進行が説かれていと解したのである。すなわちここに一種の弁証法を認めたとある。そのちシナ・日本の仏教界では、伝統的にこの解釈に従っている。したがってナーガールジュナの原意とは異なったものとなった。これはシナ語の指示代名詞に性・数・格がないために『是』のさす語をとりかえたので、このような別の解釈が成立したのである。(中村元、東洋人の思维方法二、中村元選集第二巻、春秋社、第五刷、一九六七年、三八頁以下)。

(100) 上田閑照、自己の現象学——禪の十牛図を手引きとして、上田閑照、柳田聖山、十牛図——自己の現象学、筑摩書房、一九八二年、所収。論述全体が検討に値する。特に特徴的なのは、一一五頁—一一七頁。上田閑照、柳田聖山、十牛図——自己の現象学、ちくま学芸文庫、筑摩書房、一九九二年、一三四頁—一三六頁。

(101) 「ところでもし、『極端な『無』が『神が有る』その事自体を否定したとすると、その時、第八空円相へのもうひとつのアナロギーがあらわれるであろうが、それは、西洋精神史ではどのような事態となるであろうか。すぐに実体性そのものの空解という仏教的意味においてではなくて、実体が基礎に考えられたままで、しかし今まで実体が占めていたところが完全に空無化されたとすると、すなわち実体が絶対のマイナスになったとすると、あるいは、神が虚脱してそこが空白になると、どのような事態になるであろうか。それこそ、ニーチェの言う『神は死せり』に他ならないであろう。(…) 神の代りに『神の死』、実体が空白になったその深淵的な虚無が、すべてを統べることになるからである。無根拠が最高の根拠になるからである。神が一切であったところから虚無が一切になるからである。(…) ここに徹底的ニヒリズムの立場があらわれざるをえない」(上田閑照、前掲書、一一七頁以下。文庫版、一三六頁以下)。ここでは、『西洋精神史』において、根本的で徹底的なニヒリズムが登場せざるをえないことが論じられているのだが、事態は、実際問題としては、東洋の禪においてもそれほど変わるところなく立ち現れてくる。『十牛図』の第八、九、十図の境域も広い意味でニヒリズムの立場なのであり、そこにおいても、根底的なニヒリズムへと落ち込んで抜け出せない危険性が潜んでいる。どのようにすれば、この危険性から脱却できるであろうか。上田論文は、第八、九、十図の境域では「実体性の空解」というこ

とが起こっているから大丈夫だと主張し、小論は後述するように「非対象化」という心構えを提案している。双方の解決策は、ともに仏教的な主客未分の三昧境におけることである点においてきわめて似ている。双

『弁慧考——その出生をめぐる諸問題』(中)

森 慈 尋

1 初めに

前回の論で彦根藩四代藩主井伊直興と庶子弁慧との関係について考察を行った。その結果従来西田耕三氏の著書などで取り上げられている般舟三昧院の住持となった弁慧と、永源寺や大洞弁天の記録に残る弁慧(遠江掛川藩四代藩主 井伊直矩)が別人である事が確認できた。また、永源寺で行われた直興発願の様々な法要の分析を通じて、直興がなぜ幼少の子息直矩を永源寺住持 南嶺慧詢の元で出家させ、かつ大洞弁天の社僧として自身の厄除け祈祷に参列させたのか、その信仰態度について永源寺に残る史料からその考察を試みた。しかしながら、近世期の永源寺に関する先行研究が少ないなかで、寛永二十年(二六四三)の中興開山一絲文守永源寺住山から直興の亡くなる享保年間(一七一六〜一七三六)まで広範な事象を扱った結果、議論が煩雑になり、十分論点が絞きれない論考となった。そこで今回はその補足としてまず、一絲文守を中心に展開した永源寺と朝廷との関係について、参考文献、参考史料の整理を行い、そこから晩年の直興ともう一人の弁慧そして妙幢浄慧の関係について再び検討を行う材料としたい。今回の考察を進めるに当たって、

現在指導をお願いしている飯島直孝氏の著書『語られ続ける一休像』を参考にさせて頂いた。今も語り続けられる一休像の分析手法を借りる事によって、色あせて語りえない存在へと凋落した一絲像を再検討する端緒となるのではないか、そう考えたからである。

2 一絲像の形成と大通文智（後水尾上皇第一皇女 梅宮）に関する評価の変遷

一、戦前における一絲像の形成

今回の永源寺と朝廷との関係を考察する上でまず参照しなければいけないのが、辻善之助氏の『一絲和尚と朝幕関係（一）』（併せて『一絲和尚と朝幕関係補遺（二）』）であろう。その中で辻氏は、後水尾上皇の一絲へのひとかたならぬ厚情と帰依を述べた後「この宮（大通文智）が、男身を受けざるを恨みたまひし事、和尚が変成男子の道を説きしことは、実に味ふべき言である。宮は賀茂宮薨御の後に於ては、実は後水尾天皇第一皇女にましくゝたのである。宮は、実に明正天皇の御姉宮に当らせらるゝ。明正天皇の御即位の時には、宮は御降嫁前であつて、宮中にみましたのである。若し男子に生れしゝならばといふ御考は、必しも御無理とは申れまい。一絲和尚は、宮の御心根を思ひやり奉りて、わづかに変成男子の道を説いて、慰め奉つたとは申しながら、翻つてつらくゝその由つて来る源を考ては、幕府に対する恨みの情は、自ら湧いて来ずには居られまい。」と一絲の上皇や文智尼への感情（シンパシー）が、やがて幕府に対する憤慨へと繋がった事を指摘した上で、「一絲和尚と朝幕関係の事は、たゞこれだけの事である。甚些細な事柄であるが、かゝる感情が積り積つて、つひに勤王論を起すようになった、その源泉の一流であると思へば、些細なりとて、輕輕にか

んかするこもできまいと思ふ。」と結論される。この辻氏の一文によつて勤王僧一絲という像が盛んに形成される前提が与えられたと考える事ができる。またこの論調は『近世日本国民史』を執筆した徳富蘇峰の『大梅山夜話解説』にも引き継がれる。それは次のような一文からも容易に推測される事と思う。「一絲は実に村上源氏の正派たる久我氏の庶流岩倉氏より出つ。(中略)北条家の桎梏を逃れて、越前の山中に入りたる道元禪師も亦た久我家の出也。久我家の遠祖たる師房、顕房の輩、亦後三条天皇を羽翼して朝権を撰録の手より挽回せんことを勗めたり。而して此の尊皇の血液は、長き時代を隔て、脈々相伝し、実に一絲の血管に横溢せん許りに流れたりし也。蓋し彼は上皇の信寵を博したるか為に、尊皇家たりしにあらず。尊皇家たりしかために信寵を博したる也。上皇は本来博愛家にて存しき、或は沢庵を召して、原人論を講述せしめられ、或は愚堂和尚に宗要を問はせられ、雲居和尚の如きも、一たひ召対の恩遇を被り、辛くも再召を避け得たる程にてありし。然も単り一青年僧の一絲にのみ、特眷の專注せられたるか如き所以は、惟に彼か生死大事の問題以外に、更に上皇胸奥の琴線に、深く触るゝものありしか為めならざるなきを得んや。総てと云はざるも、足利時代の禅僧の多くは、大義名分に就ては、殆んど一種の色盲者たりしか如し。彼等は往々自國を卑下して、外国を尊崇し、霸王を瞻仰して、皇室を等閑にす。彼等の詞賦文章には、殆ど日本臣民たるの自覺心を失墜したるものあるを免れず。単り我か一絲に至りては、水戸義公を待たず、朱子学の尊王覇説を待たず、其の見識卓爾として俗流に超絶したり。(中略)彼は弘法、伝教、法然、親鸞、日蓮等の如き、自ら一宗の開山たる可き大器にあらず。されと彼は改革者としては、殆んど無二の資格を具へたり。其の自から信する篤き也。其の自から奉ずる薄き也。其の自から處する勇決也、其の世の弊害を感じる、極めて痛切に、而して之を矯正せんとするの精神、頗る熱烈也。況んや他人を周辺に吸引するの磁力と、周辺を鼓動

する弁口、文筆とを兼ね有したるをや。彼にして若し沢庵の年齢程ならざるも、今十年の寿命を延はしたらは、吾人は更に造詣の長遠にして、其の收穫の多大なる可かりしを、疑う能はず。然も彼三十九歳にして逝きしも、実に徳川時代の禪道に、一の著明なる足跡を印したり⁽³⁾。」

ここでの二人の態度で注意しなければいけないのは、辻氏が文智尼と一絲文守の關係を重視するのに対し、蘇峰は文智尼には殆ど触れず寧ろ沢庵と一絲の師弟關係を重視する点である。蘇峰は始めに江戸時代までの禪宗の流れを概観した上で次のように語る。「斯る時代に於て時代に於て、吾人か見逃かす可らざる禪僧二人あり。其一は沢庵にして、他は一絲也。彼等は政治僧としてよりも、学僧としてよりも、詞僧としてよりも、寧ろ碧眼胡兒の真面目たる、禪僧の真骨頂を有し、真面目を發揮したり。若し徳川氏初期に於て、正しき意味に於手、正しき意味に於ける禪道の興隆ありしとせば、此の二人に負ふ所、甚大ならずんはあらず。而して此の二人か、師弟の關係あるに拘らず、互いに其の特色を具有し、其の独自一己の面目を發揮したるに至りては、頗る対照の妙なしとせず⁽⁴⁾。」と述べ、更に沢庵が紫衣事件配流以降、家光の庇護を受け江戸に留まつたことが、公家出身の一絲が袂を分かつ大きな要因になつた事を、一絲の沢庵宛て書簡などを挙げ指摘した上で、最後に目を置かずして亡くなつた二人の師弟の關係を以下のように語つて『大梅夜話解説』を締めくくる。「此の如くして両高僧を亡うたる我か徳川初期の禪界は、容易に填補し難き大陥欠を生じたり。然も彼等は日本に於ける靈界の偉人として、長へに我か國民を化導す可き也。此の意味に於て、一絲和尚は猶お活ける也。彼自から嘆して曰く、『尽情彈了無人賞。憶得伯牙曾絕絃。』と。然も数百載の下、豈に賞音者なからん哉⁽⁵⁾。」この若き改革者（清教徒）の情熱（勤皇思想）が、公武合体の靈性的融合を促し、やがて国体思想へと変貌する様子は、応燈関の流れから愚堂東寔、そして白隠で完成され、その後脈々と伝承

されてきたとする現在の臨濟宗の教説からは想像もできない内容であるが、ほんの百年ほど前まで公の場で熱狂的に享受され喧伝されてきた事実を、我々は看過してはならない。なぜならそれが、近世禪宗史の文脈で一絲の周辺を研究する困難さ(語りにくさ)の原因となつている、と筆者は考えるからである。なぜなら、戦前の一絲像をどの様に評価するかに焦点が集まる限り、朝廷(勤皇)と幕府(佐幕)、聖(中世仏教の勃興)と俗(近世仏教の墮落)、皇国史観とマルクス史観など安易で単純な対立構図に置き換えられる結果となり、その事が却つて問題の本質を捉える上で大きな障害となつているからである。一つ例を挙げるとするならば、そもそも一絲の著述である『大梅夜話』は、大梅山法常寺で弟子のために行った夜話(漢籍仏典の講義)の中から、宮廷の婦女子にもわかる五戒や十善行などを分かり易い話題を講述し、仮名書きに改めたものである。それは大正五年版『大梅夜話解説』所収の「大梅夜話序(6)」にすでに書かれている。

寛永十有九年龍集壬午之冬、文守偶侍

太上皇帝之次奏以新條夜話、

皇情亦以爲然。且曰、施之衣冠搢紳之間亦不爲無補矣。文守還山之後無何

而聞

皇帝近命近臣十餘人講夜話之會。凡涉談敷遊藝苑之諸君子、皆謂有補于

今日矣。猗歎

王道佛法本無異致之謂乎。文守屬者録山中一會夜話、抱趨

輦轂之下、其意竊欲塵

乙覽。顧夫、不恃

聖情寛仁特愍僧流、烏能得如此耶。又念方今

皇后及諸宮妃宮女等、悉皆依三寶好衆善、蓋是一人之意、千萬人之意也、以

故以假名字寫之。私擬使其觀覽饒益淨信而已。恭願

聖朝越日月

叡筭等乾坤

流德澤於四海

護正宗於無窮

寛永二十禩暮春日

大梅山主釈 文守序

実は傍線をした「又念方今……」以下の文章は寛文七年に出版された『一絲和尚語録』には含まれるが、元禄十五年に再編された『仏頂国師語録』では削除されている事も注意が必要であるが、これについては稿を改めて詳しく検討を加えることにしたい。ここでの一絲の態度は、僧侶であると同時に宮中の序列を重んじる公家としての立場を越えるものではない。あくまでも後水尾上皇の要請に応える形で進講が行われ、中宮御所に控える皇后、諸宮妃など皇族の女性に対する配慮が序だけでなく『大梅夜話』の仮名書き本文からも読み取ることが可能である。この点については、先ほど挙げた辻氏の文章が穏当で正鵠を得た記述である事がわかる。辻氏は当時の公家の日記や記録類だけでなく、補足として一絲の文智尼宛て書簡も翻刻されているが、これについては参考史料として挙げるに留める。

二、「一絲文守の「持戒禪」について

先の項で一絲の戒に対する態度について述べたので、一絲文守の禪風を表す言葉としてよく使われる「持戒禪」についてもみていきたい。なぜなら、この「持戒禪」という言葉に、戦前の一絲像に共通するイメージを決定的に定着させた根本的な問題点が含まれていると考えるからである。

そもそも「持戒禪」という言葉は、大藏経DBなどで調べた限り余り用例が見られない。一般に戒定慧の戒と定を表す「持戒禪定」という使い方が一般的で、勿論一絲文守の行状や年譜に其の用例は見られない。そこではつきり持戒禪という言葉が使われた初出を探していくと、川上孤山著『妙心寺史 下(一)』中の、雪窓宗崔の項と隠元来朝と妙心寺の対応に関する記事が初出である事が分かった。いくつか本文を挙げてみると次のようになる。

①(師の)雲居が檀主と契はざる所あり退院するに際し、師も亦退去し京都に上り、法山に寓して法器を練り、或は泉涌寺に入り宗門革制に謁さんが爲め、専ら泉涌寺に律儀を究め且同寺學徒の爲め碧巖録をた、提唱した、時に退藏院の北高は雪窓の提唱を參聽し歸つて其違法の點ありしを責め師を法山より擯出せしめんとするに及ぼんとした、蓋し師は雲居の念佛禪を鼓吹し禪を他力化せんとした事が其不都合と稱する原因であつた、師は時代の趨勢に鑑がみ之に適應したる禪林にも慈悲の門を啓いて易行安心を擧揚せんとしたのである、要するに師は雲居の念佛と一絲の持戒禪とを併せ持戒念佛を唱へんとした、然し一絲の様に純禪律主義を執つたのでなく禪淨律一致の安心法を唱道したのである、寛永十六年師は一絲の奏聞に依り後水尾上皇の召に應じ雪窓に宣旨を傳へ禪門の要義を聽かせ給うた、此時光明皇后の御筆にかゝる法華經一軸とり、専金毛の拂子、一揮及び鼈甲の杖一本を下賜せられた、後正保三年師は法山に入寺し、其翌年正月山規蓋し師

は雲居に準じ再び宮闕に入つて咫尺に對し來た、而して舊地豊後に歸り禪門易行の法を鼓吹しつゝあつたが、長崎奉行井上筑後守の請を受け長崎に赴て吉み利支丹門徒に三歸戒を授與して持戒念佛の安心を勧め渠等が受く可き刑死を恩賜の紫衣に包み救うた、恁うした師の持戒禪は長崎地方人士の信仰する所となり度生實に其數一万八千人と云うのであつた時の長崎奉行井上氏も此の好結果を幕府に啓して佛寺建立の上一大國利たらしめんとした。

②さて長崎なる隱元は興福寺に於ける結制終了の後明暦元年九月六日、攝州普門寺に入るのであるが、結制中禿翁の法兄虛極は長崎に赴き、崇福會裡に隱元と接見し、親しく支那僧の法儀を視察し歸途普門寺の龍溪と相議して之を法山に請せんとした、法山では四派が異議を唱へ、已むなく禿翁龍溪は萬難を排して兎も角隱元を龍溪の普門寺に請し、一方龍溪は幕府に上申して隱元入落の許可を仰いだ、けれども幕府では已に竺印が此の事を出願してゐるので其何れに許可すべきかに苦しみ、龍溪、禿翁兩人に出府を命じた、當時幕府でも兩派が生じた見え、久しく其所決を見るに至其後隱元は龍溪の盡力に依り普門寺に大叢林を開き天下の雲禍を聚めて自家の宗風を提唱しつゝあつた、けれども幕府では未だ隱元の開法宣傳を公然許容せない有様であるから隱元は歸國の意を起すに至つた、そこで龍溪は再三再四、隱元歸國の中止を求めた其當時、曾て一絲の弟子たりし持戒禪を傳う可く遺旨を受けた、獨照が隱元に隨侍せるを奇貨として、一絲に御因縁深後水尾上皇に隱元對御の事を獨照に伏奏せしめ、猶上皇の女御たりし園氏（圓光院幡技圓通寺の開基）を通じて上皇にお勧め申し上げしめた（獨照は近江富田氏の出にして薙髮後、澤菴に和泉の祥雲寺に參ずること數年、後一絲に丹波の法常寺に參じて所解を呈し、多病の故を以て同地栖雲庵に閑居してゐた、正保三年一絲が江州永源寺に示寂するや、直ちに其裏に奔り、のち嵯峨に直指庵を營み退居した、承應三年（一六五四）隱元長崎に至るを聞くや、直ちに至

り朝參暮請し、爾來隱元に師事し遂に其籍を移したのである。

③無難の如きも愚堂の「實鑑録」に在る如き漢文法語に反して渠は盤珪と同じく假名法語を出した、皆是等諸師の假名法語の歓迎せられたと同時に、當時教界の信仰問題が理論よりも實踐的實利主義に變化した事が判かる、故に盤珪一人のみならず、既に雪窓の持戒禪出で、雲居の念佛禪起り、何れも簡單にして要訣を體得せようとするの時代思想は我禪門のみならず他面に於ても稍々頻出するの状をしめしたのである。

④併るに山崎齋闇一派の神道が現はれ、王道を鼓吹し又もや倒幕の聲をなすに至つた、又一面には五山僧祿が宗權を振り廻はし、宮寺の山隣(大徳、妙心)壓倒すべく、兩山の四僧滴流の問題を惹起した、そこで朝幕益疎隔すると共に愚堂一絲の如き義僧現はれたのである、元來一絲は遠忌(開山三百年忌)十三年前に寂し、遺志を弟子獨照に嗣がしめた獨照は妙心の禿翁、龍安の龍溪等と共に遇々明僧隱元來朝を機として隱元の來朝を機として、本邦 禪界の革新を企圖して或方面に活躍せんとした。(中略) 結極隱元招聘問題は何時しかに異議分裂して左の如く變況した。

一、遠忌法會の賓客として隱元を迎ふるに過ぎずと思ひし者

——竺印及一山僧衆の者(愛山主義)

二、一絲の主顧たりし持戒禪を唱道せんとしたる者

——永源の如雪、禿翁、湛月、萬拙等(純尊王主義者)

三、隱元を妙心寺に住せしめて佐幕的に、僧録職を得んとした者

——龍溪、獨照、堤州等。

①②④は愚堂の法嗣である一絲如雪の系譜を妙心寺派の歴史の中に編入する目的で予め整序が加えられた

上、④の二、(純尊主義者)に分類する為『対治邪執論』を著した雪窓宗崔と共に持戒禪の唱道者として一括りにされている。ここで本来語られるべき三人の修行遍歴や戒をめぐる解釈の違いが取捨され、宗派図を抛り所に近代的な教説へと置き換えられる。ここでいう妙心寺派の系譜とはあくまで白隠下の法脈に準ずるという意味で、愚堂東寔↓至道無難↓道鏡慧端↓白隠慧鶴の流れであると同時に、無著道忠を頂点とする妙心寺学僧による黄檗批判と黄檗僧排斥の流れである。

三、一絲文守の戒律観

一絲文守の戒律観は彼の著書である『永明延寿垂誠注解』『緇門宝蔵集』『大梅夜話』などに詳しいが、基本的に五戒、十善行、八齋戒である。これらは基本的に自身の弟子(年少)や宮中の上皇ならびに皇子女、公家への進講、もしくはは在家の信者への説法の為に行われたものである。ここでは、永源寺並に末寺に残る史料から二点を紹介したい。

①奈良の尼門跡円照寺寺院規則である『普門山之記』のなかで、大通文智尼(後水尾天皇第一皇女 梅宮)は菩薩戒を受戒し、代々轉授する重要性を鑑みて次の一条を加える。

一上自公主下至菴軒之輩

梵網、法華、佛祖三經、臨濟録、大慧書、

禪門寶訓、山菴雜録、寂室録

緇門法蔵集等、朝讀暮習研究

文義可不失宗旨跡裁事

大通文智は一絲の下で落髮得度したのであるが、一絲の三十三回忌の翌年いわゆる近世三律坊の一つ西明寺の靈松律師を請じて、授戒会をして菩薩戒を授かるのであるが、その後は円照寺で戒壇を設けて代々菩薩戒の授受が継承されていく。そもそも『大梅夜話』は皇族子女に持戒の重要性を分かり易く説いたものであるが、これは他の一絲の著作『永明延寿垂誠註解』や『緇門法藏集』にも共通する特徴である。これらのテキストは一絲の法脈は勿論のこと、大通文智を中心にした尼門跡でこれらが流通していた事は留意して置かなければならない。

②滋賀県日野町にある永源寺派末寺靈松寺は一絲の年譜⁸⁾にも出てくる由緒寺であるが、そこに残る『靈松寺門徒之制誠候事』は次のようにある。

靈松寺門徒之制誠候事

一 二祖三佛忌、觀世音菩薩之緣日

開山一糸和尚之月忌、人々親之、命日には

魚鳥酒肉を禁断して、諷經之時分者參

詣被申、仏祖二結縁者や 若菩提心

深入者、比日五戒十善行を持可被持齋や

二親之命日に寺へ參詣之事者其人

任意者や

二祖と者十月五日達磨忌 三月十九日にて

三佛と者四月八日佛誕生臘月八日之成道二月

十五日之佛涅槃是等や

一 開山より六齋日之内三日ニても五日ニても受戒之分者

堅可被守申者や 信心深人者比日可被持齋や

一 他所ニても當所ニても大酒を飲み碎狂喧嘩高論

堅可被禁斷者や

右之條々於靈照寺門徒者堅所制や、若

是等之制戒難守人者始より他宗へ可

被歸依者や此條々靈照寺至極之教化に

者あらず、大体如是。若誠之志深人者子結(？)ニ

問尋事。今度可被永成佛者や

正保丙戌 三年 十月七日

靈照寺比丘自芸 花押

靈照寺門下中

ここでは在俗の信者に対し八齋戒を説き、酒を飲まないなど平明な説明で、一絲の一門が布教を行っていた事が分かる。不飲酒、や肉食の禁止などは一絲が繰り返し、和文、漢文様々な教説で取り上げる話題である。

一絲の戒律思想の中で特に影響を受けたと思われるのが、『宗鏡録』を著した唐末五代の永明延寿である。これは一絲が延寿の垂誠に注釈を付け出版した事からも確認できるが、その他の一絲の著作中にも『宗鏡録』などから多く引用している事からも顕著な特徴だと言える。ただし一絲の永明延寿観は、圭峰宗密の流

れを汲む禪と律の実践的な大成者(教禪一致)の立場である。これは隠元来朝の前後から日本に流入した明末仏教の中で形成される、浄土教の蓮宗第六祖の立場とは異なる事は注意が必要である。一絲文守は隠元来朝以前になくなっていくので、彼の説く教禪一致の姿勢は、相国寺の五山僧や夢窓国師の立場に近いと思われる。特に夢窓に対する敬慕は『大梅夜話』の中でもくり返し述べられる。一絲は仏教典籍を参究する一方、『夢中間答』のような仮名法語による平易な講説を常に意識していたとも言える。

四、まとめ

次の戦後の一絲像を俯瞰する上でいくつかの問題点を提起すると以下のようになる。

イ、一絲文守の戒律観と次の任職となつた如雪文巖の真言律を中心とした戒律復興運動の流れは必ずしも一致しているとは言えない。

ロ、一絲も如雪も明に渡ろうとした経歴を持つが、隠元来朝以前の一絲文守の戒律観を後の明末仏教の影響を受けた律坊の戒律もしくは清規と同一視することは出来ない。

ハ、江戸前期の臨済宗各派は大徳・妙心などの山隣(林下)を中心に転開している訳ではなく、鹿苑僧録から江戸幕府の信任を受けた南禅寺 金地院僧録へと五山制度の中心が移動していくプロセスがまず重要である(妙心・大徳両本山に大きな損害と禍根を残した紫衣事件も、永源寺の復興にとっては同様に重要なファクターである)。

ニ、永源寺は如雪の住山と隠元の来朝以後強く黄檗の影響を受ける。この事は文献上明らかと言えるが現在の永源寺の法式や伽藍様式からそれを確認することは難しい。しかしそれは、間接的に授戒会や僧堂の清

現などの形で現在にも伝えられている。

3 戦後における一絲像の再形成と大通文智に関する評価の変遷

一、戦後変化した一絲像について

次に戦後の一絲像がどのような変遷を辿っていったかを検証するため『禪文化一〇一号 特集一絲文守』に掲載された特徴的な論文を二点挙げる。まず初めは吉村貞司の「純然として白日を捧ぐ——一絲文守の精神とその時代⁹⁾」である。吉村氏は初めの文章で一絲の立場を次のように定義する。「一絲文守の悲劇は徳川政権と妙心寺との衝突、あるいは幕府と朝廷の権力争いという次元でとらえるのは、正當でないと考えられる。なぜならば、攻撃側にたつた幕府は新政権による秩序の樹立を必要とし、古い存在を邪魔物として廃しようとした。それは新秩序が自己確立を達するために、ぜひとも当面しなければならぬ旧勢力の打倒に力を尽くすに他ならなくなる。」として一絲を旧秩序に属する敗者と定義した上で次に「この公式的解釈にしたがうなら、極めて単純な争いに過ぎなくなり、一絲文守の生命をかけた抗争も、いわば時代の動向を理解することのできなかつた悪あがきになってしまう。しかし事実、彼の行為はそうした時代錯誤と言いつてる事のできないものがある。(中略)彼の戦いは決して保守と革新の間で行われたのではなく、精神の自由、人間性の必然によって主張すべきを主張したものである。私は色めがねを通さず、極めて冷静にこれを見るならば、一絲文守は澄みきって純粹であつたし、幕府側は利欲や無理な主張、政策的なかけ引きその他、いわゆるくごりにごり、汚れに汚れた悪虐としかうつらない。つまり純粹精神と世俗精神のせめあいとして写つてく

る。」新たな政治勢力に抵抗する清廉な青年僧のイメージは保持されながら、純粹精神と世俗精神というややもすれば感傷的なロマンチズムに落ち込むような一絲像に、戦前の熾烈な勤皇僧のイメージはすでに失われていると見るべきである。それはさらに次の難解な文章表現で補強されていく。「江戸幕府の改革意欲に一絲文守が生命を投げうって抗議したのは、純粹精神の発露であつたのだから、彼の行動を自由意志、真実追究によつて眺めるならば、人間を真の人間たらしめる人間主義的に見る以外はない。つまりヒューマニズムも実現にあつたのであり、一絲文守に近代的なアプローチをとげる角度になる。」この文脈から一絲文守と梅宮(大通文智)の関係にも劇的な転換が行われることになる。吉村氏は先行文献に先ほどの辻氏の論文と唐木順三氏「梅宮覚書⁽¹⁰⁾」及び「文智尼と一絲文守、並びにその周辺——梅宮覚書付記」、鈴木助次郎氏「龍門の梅——一絲和尚伝⁽¹¹⁾」をあげた上で次のように文智尼について語る。「ことに梅宮との交情は諸家の同情をひくところがある。私はその精神的な高さ、その愛の純粹さとはげしさを、アベラールとエロイーズになぞらうべきであると思つた。」この一絲と大通文智をめぐる論説は先ほどの唐木氏の論文などを参照しながら次の章で詳しく述べたい。一方で吉村氏は政治と宗教の対立という問題については、家康に対する妙心寺派の鉄山和尚の拒絶を例に挙げた上で次のように述べる。「私は鉄山と家康のドラマに、権力と宗教の対立を見る。宗教は政権といかなる関係があるかを問題にせず、寧ろ権力の犯した罪を問う。宗教とは人としての罪をゆるすべきではないので(中略)鉄山の拒絶も、ともに人間性の必然にたつていたので。」この人間性という見地から新たな一絲像が見えてくる。「権力と宗教とは時には全く相いれることのできない対立に落ち込む。ことに長い戦国乱世、内乱につぐ内乱、殺戮につぐ殺戮の凄絶な時代をうけて、精神の荒廃はその極に達していた。政治に平和体制を確立することが必須の責任であつたと同様に、人間道徳の肅

正もまた精神運動もまた精神運動として性急を要した。家康が平和政治の確定にまい進したのは、かかる必然を行動としたのであるが、この時限において、精神を指導する決定的な人物を欠いたのは日本のため大きな不幸であった。」(ここから引用が長くなるが、先ほどの純粹精神と世俗精神と同じ構図で鉄山和尚と一絲の立場の違いを強調する。「家康ははじめ鉄山を妙心寺に送り込んで朝廷の心を得ようとした。その時は妙心寺の權威に従順なるものであり、積極的に外護の役を果そうとする。しかし一変してその弾圧者となり、暴君になる。家康がコペルニクスの的に転向したとき、妙心寺側はただ時勢の傍觀に終始し、たちまち受動的になった。次から次に起る事件を積極的うけとめるのみで、その処理に奔命するありさまであった。」この妙心寺の態度を近世仏教の墮落ととらえ、それに純粹なる一絲の精神とパトスを対峙させる。「この時、にわかにおしよせた受難の津波を満身に浴びて、そそり立っているのが一絲文守である。彼は生死をこえ、守るべきを守り抜いた。私がこれからたどろうとするのは、かかる一絲の悲劇的足あとである。そしてその中にこそ一絲禪の本質があるのだ。」(ここでいう「一絲禪の本質」とはいかなるものをさすのであろうか。それは鉄山や沢庵の禪とはどこが根本的に違うと言えるのであろうか。またそれは、どのように嗣法した愚堂東寔の禪と軌を一にしていると証明できるのであろうか。それは彼の禪が純粹精神や本質(眞理)といった言葉で、崇高な語り得ないものへと転化され、彼の苦難の生涯そのものが信仰の対象へと変貌を遂げる。

これに対し戦前の勤皇僧一絲文守像を批判的な立場で論述した市川白紘氏である。氏の『ふたつの夜話をめぐって——「大梅夜話」と「東海夜話」』⁽¹²⁾の中から、まず次の部分を取り上げる。「一絲さんは、戦時中勤皇僧としてくりかえし語られた。「十善の天子」という言葉がある。前世に十善を行った功德によって、今世に天子の位についたという。人間の貴賤・禍福は前世の倫理的生きざまの報いだということが、わたし

にはわからない。(中略)唯一特定の血の一系と徳の一系皇位の三位一体を説いたのは、近代では教育勅語である。しかしこの三位一体が、史実でも何でもないことは、人の知る通りである。吉本隆明はこれを「共同幻想」と読んだ。おびただしい三界萬霊を血祭りし、はてしない大地を焦土にした「幻想」である。日本禅はこの幻想の呪縛から、どこまで解放されているのか。普遍性ゼロの特殊の特殊、偶然の偶然をおしたて、これをもって世界人類を支配しようとしたのが、「八紘一宇」の哲学・宗教(?)であった。」など、戦前の学会や宗教界がプロパーとして積極的に戦争協力を行ったことに強烈な批判を加える。また一絲の『大梅夜話』と沢庵の『東海夜話』を比較しながら自説を展開していく過程で沢庵と一絲の師弟関係を主軸に据える蘇峰の『大梅夜話解説』から文章を引用されるのであるが、その視点は極めて対照的で、一絲が上皇に献じるために様々な文献から引用した「三世因果説」や涅槃經の教説がやがて「たとえば五戒を犯しても——不殺生戒を破つても——正法を護れという涅槃經の文脈は、十五年戦争のさい、仏教者によって引用された。」と近代戦争を肯定する言説へと変貌していった事実を問題点として指摘する。そして最後に一絲と沢庵の関係を総括して以下のようにも述べる。「天網恢々疎にして漏らさず、といわれるが、悪いやつほどよく眠るともいう。この不条理をなんとか処理するために、三世因果説があるともいう面もあろう。大梅夜話の相手は「太上皇帝、衣冠縉紳、皇后、諸宮妃、宦女等」であった。これら高貴の斜陽族は、有職故実や風雅の道には長けていたであろう。そこに因縁ばなし、妖怪談が入り込む余地があつたかもしれない。一絲は貴族出身、沢庵は武家出身。東海夜話の相手は、武家であつた。武将が縁起をかついでいたら、戦には勝てぬ。(中略)沢庵が林羅山の朱子学に対抗していたことは、彼の「夜話」に、何か影響したのかもしれない。朱子学は、妖怪ばなしとは無縁の「合理性」に立っていた。」と結論づけられる。勿論一絲や沢庵が禅僧として厳しい

修行を積んだ上で禅の宗旨を理解し、弟子の接化を行う禅匠であった事は一旦棚上げした上で、パトロンに迎合して前近代的な妄言、創作を行った事態をやむなしと断つた上で、「合理性」という一見便利なキーワードで、政教の分離と旧態依然とした宗教界への批判を展開した。立場の違いはあれ、この政治と宗教の対立と、そこから起こる内なる矛盾葛藤が、青年僧一絲の思想形成に重要な意味を持ったという点では両者は共通する。

ここまで戦前と戦後で一絲像が大きく変化するという事で、四人の識者の論考を紹介したが、一絲文守が若くして博識な教養を持ち、戒律に厳しく清廉で、皇統の護持に生涯を捧げた殉教者であったという彼の評価そのものは基本的に共通していると思われる。典型的な判官鼻貞と言つてしまえばそれまでであるが、像（シンボル）としての一絲への態度が変遷していく原因を、もっぱら時代的制約の中で変化する政治と宗教の対立などの外的要因に依ると捉え、対照的に一絲禅の本質を純粹精神の発露と呼び、崇高で不可侵な殉教者というかくも紋切り型の人物像に造形してしまうのは、いかなる理由によるものであろうか。これは一絲に関する論述が、彼の伝記資料を中心に、語録や書簡、朝廷や幕府の記録類から編年的に読み解く作業に終始し、かれの中心的な著作である『緇門法蔵集』『永明延寿垂誠註解』『大梅夜話』などを、近世の禅宗史の中でどのような系譜に位置づけられるべきか検討する事も無しに、いきなり戒律禅と一括りに説明されている現状とも深く関連していると思われる。この事については最後の結論で取り上げ、再度検討を加えたい。

二、戦前と戦後の一絲像の比較——一絲と文智尼の関係を中心に

ここまでシンボライズされた一絲像について時代を追ってその特徴を考察してきたのであるが、一絲の人物像を語る上でもう一点必ず問題になるのが、後水尾上皇の第一皇女(梅宮)大通文智との関係である。一絲と後水尾上皇を中心とした朝廷内の皇子女との関係については、久保貴子氏の一連の著作⁽³⁾に詳しいのであるが、まず辻善之助氏の紹介した一絲大通文智宛書翰を取り上げ、同じ文書について唐木順三氏や吉村氏との表現の比較を行いたい。辻善之助氏は「一絲和尚と朝幕関に係補遺」の中で、先述の文智尼に対する一絲の同情を述べた上で、大通文智宛の書簡について次のように述べる。「この書簡に於て感ずることは、一に大通尼王と一絲和尚の御仲が、かの一絲語録などによって察せられる所のものとは違つて、よほど深いものゝあつたことである。語録では言語が堅くるしいだけに、尚多少表面的の感がある。この書簡では、流石にくだだけた書方で、殆ど想像がつかなくつたほどの懇さ現れて居る。今一つ感じたことは、一絲和尚の幕府に対する感情である。」と、辻氏は一絲の文智尼への尋常ならざる思いと、反幕感情の二点を強調される。二人の関係をよく表すとして、書簡の次の項目を挙げる。一つは第二項の「千里万里無碍自在の一心さへ通はず、五尺にたらぬ革袋子の身は、近くも遠くも何の関する所かあらんとはいいいながら、(中略)御別れしたることの残多きを憾んで居る。」そして、変成男子を説いた第七項の有名な一節を引用する。「要するに宮と一絲とは、心は一つ身は二つ、さりながら身は二つといひながらも、男女体を異にせず、『同じ男根の身二つ欲しく候、』男女と分かれて居るが為世を憚る、宮の変成男子の工夫受用によつて、宮も一絲も男身としていたい。」として、二人の関係を簡潔に「宮の一絲和尚を慕ひ給ふ御様子、一絲和尚が宮に対し奉る御同情は、唯本編よく之を悉すであらう⁽⁴⁾。」と述べる。あくまでも悲劇の中心は第一皇女であつた大通

文智にあつて、その同情から一絲が反幕感情を抱く、というのが主題であつて、特殊な恋愛感情より優先されるべき重要な事項なのである。これは徳富氏の『大梅夜話解説』に文智尼の記載がほとんど見られない事とも共通する。

次に戦後この書簡を扱つた文章に唐木順三氏の『梅宮覚書』がある。唐木氏は後水尾天皇のサロンや修学院離宮の造営などへの興味から、文智尼と一絲の関係について興味を持ち、辻氏の前掲論文を参考にしながら、二人の書簡を現代語に訳された。唐木氏はこの書簡の印象を次のように述べられる。「我々はさきに掲げた山居十首の作者（一絲）、丹波の大梅山下に韜晦すること十年、後水尾院をして、『山陰道のかたはらに世捨人あり、白茅を結びてすめる事十とせ、岑寂をあまなひて、禪定に修し、すでに詩熟し、禪熟せり』といわしめたところの作者の面影を描いてきた。草木と共に朽ちんことを計り、病身瘦骨を清閑に養ひ、枯木をもやしてうす粥を煮ている白茅の世捨人を描いてきたのである。ところで、この三十七歳の時の手紙は、このイメージとは違う。別人とはいわれないが、人間の表裏は複雑なものだと思わざるをえない。『語録』をよみ、詩偈をよんできた我々は、この仮名がきのふみをよんで、まごつきながらも人間というものに対する底知れぬ興味をあらたにする。」と、一絲の語録や偈頌から受ける一絲の印象との違いを述べた上で「徳川家に憎まれる理由があつて髪を落とした梅宮」と「師の沢庵禪師を喝し（中略）大納言の烏丸光広を叱つた山僧」が共に「反幕の象徴」として「豊臣滅亡直後の險悪にして邪推にみちた時代、朝廷を温存しながら、武力をもつてこれを拘束し、外様のみならず、外界一切とのゆききに、隠密の眼をひらかせていた幕府治下の京都を背景におけば、一絲文守のこの長い手紙を、一種のデイヴィナ・コメディア（神聖喜劇）として読むことができるであろう。」とされる。政治の陰画として二人の関係は、より高次のダンテの叙事詩と対置

され象徴の次元へと押し上げられる。書簡をあくまで歴史的史料として解読しようとする辻氏の見解とは対比すべくもないが、唐木氏が一絲文守をめぐる言説が、後代に創作された虚構性を孕むという見方は、二章で取り上げた吉村氏へと引き継がれる。

吉村氏が一絲と文智尼に関する記述は前章で触れたが、特徴的な記述として文智尼の出家の様子を描いた箇所を見ると、「上皇と皇女(文智尼)、世にもつとも高貴な親子である。その高貴さ故に心の自由を縛りあげられた、もつとも不幸な親子であった。傷つき血まみれになった魂は、もつとも救いが必要であった。上皇はだからこそ一絲文守の純潔の禪を欲した。しばしば一絲は招かれてその禪を説かしめられた。梅宮はそれを隣室から聴聞した。(中略)女性として生まれたのは、愛する唯一の異性を見つけることにある。愛することは彼女の精神を別の女にしてしまう。梅宮はこの時、一絲文守に永遠の彼を見たのだ。一絲はかぎりなく純潔であったから、自分もふさわしく純潔でなければならないと思う。それはもつとも深い靈魂の愛である。父上皇に向かつて、尼になることを申し出た。」書簡の執筆については「一絲と梅宮は恋した。私は他に言葉がないから恋という字を使った。というのは、私たちが恋という言葉から感ずる感情の乱れからははるかにへだたっていたからである。(中略)もし一絲が恋にとらわれていたら、弱化した禪の中でひとりかがやいていた一絲はたちまち墮落しい、凡俗の域にもとどまり得ないであろうか。しかし恋は人間の本能であり、必然である。恋を禁止することによって、非人間的、反人間的になる。一絲は宗教と人間的必然の相剋に立って、梅宮の恋を拒まないの⁽¹⁵⁾である。」この脱俗化した聖なる存在である一絲の善導が、上皇や文智尼の信仰の中心にあり、その精神は彼への愛によって浄化される。少し戻るが「梅宮の恋は公然たるものであった。しかしその相手が精神の中核、徹底した禪の極致でたる一絲であった。彼に愛されるためには、

彼女も精神にならねばならなかった。単なる精神ではなく、透徹した精神である。彼女の恋は感情におぼれることをゆるさなかった。(中略)すでに彼女に愛が純然たる決意に変わってしまったことを語る。」この一絲と文智尼のただならぬ師弟関係は、一見して一休と森女のエピソードを想起させる。ホイジンガ流の図式で表すとすれば、聖(仏法)と俗(王法)を異化する遊(祝祭)の空間が現出することで、変成男子(同じ男根の身二つ欲しく候)のような中世仏教のキーワードも神聖な恋愛劇や貴種流異譚へと昇華させられてしまう。この様に一絲をめぐる戦後の様々な言説を取り上げた理由は、現在語られることが少なくなっていた一絲像について、王法と仏法の対立や情愛の世界で紡がれた物語のイメージのみが、辛うじて我々の対象として残されている、という事を主張したいからではない。この一見荒唐無稽な唐木氏や吉村氏の視点がただの創作ではなく、実は文智尼あての書簡や一絲派関連の寺院に残る女房奉書などの史料と『一絲和尚行状』や『仏頂国師年譜』などの後世編まれた伝記史料を照合すると、近世初期の朝廷、とりわけ後水尾上皇周辺の皇女が出家するため作り上げられた一絲像との相関関係が浮かび上がってくる、と考えるからである。

三、文智尼を中心に見た一絲と関連寺院の関係について——一絲像から一絲現象へ

大通文智は元和五年に生まれ、元禄十年七十九歳で示寂した。円照寺蔵が所蔵する文智尼の頂相は黒衣で、一絲のいう所の変成男子を体現した姿に見える。この像と靈源寺の後水尾上皇の像を比較して見るとその類似性は一目瞭然である。(この二枚の写真は禪文化二〇二号に所収)この頂相について吉村氏は次のように述べる。「唐木順三氏は梅宮を薄幸の美女として描いたが、後に円照寺で発行された、末永雅雄、西堀一三両氏による『文智女王』を見、その巻頭を飾る梅宮の御影(一条院真敬法親王。親王は梅宮の異母弟にあたる)を見

て、繊細で優雅なイメージを剛毅な女丈夫に変えている。(中略) 実物と印刷の相違が、唐木氏の意志強固の程を示す頑丈な顎、固く結ばれたへの字口』だけでなく、ただのしつかり者の口やかましい老婆の印象に留めることができなかつた。七十九歳で亡くなられた晩年から、若い頃の色香をしのぶすべはなく、歯が抜けてすばまつた口から、やさしさをうかがう事も不可能である。ともかく七十九歳の顔から若い日の面影を決定しようとした唐木氏の強引さにいさか呆れた。この御影から言えるのは、悲痛な決意で骨身を削る修行にはげんだ五十年をこえる精神生活をきざみこみ、つくり上げたことだつた。父皇皇似であつた事は疑いを入れないが、女性としての若さが美しさにならなかつたと、どうして言えよう。「これは唐木氏が前掲の文章中一絲の弟子浄因と文智尼の關係を書いた次の一節「一絲の遺稿を編輯した浄因は尼宮の歿後三年にして八十歳で歿している。この浄因との關係を、はしたなく想像することも、まんざらに無理とは思わない。一絲を敬愛する二人の男女が、その敬愛をなかだちにして、深く交わりを結んだとすることは、あながち不当とはいわれまい。」と、そう変わりがなければかりか、上皇や第一皇女を化導した勤皇僧と同じくらい、一絲と文智尼の關係を愛する男性に盲目で従順な女性というロマン主義的な人物造形に矮小化してしまつている。何度も言うようにこの二点が、一絲文守をアナクロニズムな主人公として語りえない存在へと変貌させてしまう大きな要因である。ではこのゆがみをどの程度矯正すれば、我々は新たな一絲像へと焦点を向けることが出来るのであろうか。この問題の解決がなければ今後二人目の弁慧を考察する事は不可能になる、そのくらい基礎的かつ重要な作業だと私は考えている。そこでまず前掲の久保貴子氏の論文や『文智女王』を参考に、永源寺や一絲関連の寺院に残る大通文智や東福門院に感ずる古文書等の史料を紹介しながら、今後の研究の課題をあげ、次章のむすびへとつながる一連の問題提起を行いたい。

まず『永源寺文書』には貞享四年大通文智が円照寺で揮毫した『普門山之記(普門山規矩)¹⁶』の写しがある。また参考資料としては他に、安永七年(一七七八)洛西の永源寺派法雲院の住持であつた魯山祖欽によつて編まれた『圓照寺宮文智大師紀略¹⁷』がある。この資料によつて、一絲や文智尼が亡くなつた後も永源寺と円照寺門跡の關係が維持されていた事が確認できる。また円照寺は開山像として一絲と寂室の像を安置していることが『文智女王』のなかで紹介されている。『一絲和尚語録』を編纂した智明淨因が一絲歿後円照寺に程近い安明寺に止住したことは唐木氏の指摘の通りであるが、これなどはむしろ、一絲文守の弟子たちが護持に勤めた法常寺、靈源寺、永源寺と文智尼の間の交渉と、延宝六年の一絲文守三十三回忌を機に定慧明光仏頂国師として追贈が行われ、一絲を開山とする一絲派の本山(法常寺、靈源寺)を創設する事に従事していたと考えられる。この一絲が亡くなつてから三十数年の間に永源寺と文智尼の關係も大きく変化していく。『普門山之記』のなかで、文智尼は菩薩戒を受戒し、代々轉授する重要性を次のように説く。

予曾看虎関國師禪戒軌而深慕之。欲於此山創菩薩大戒以為萬世規範。

以延寶七年己未之冬共各衆預修懺者五七日、因延楨尾雲松比丘受梵網大戒

乃十一月初九日也。衆亦次第授受焉。唯滿分受隨其器耳。自此半月布薩無闕也。

茲歲貞享四丁卯之秋八月二十四日、予始闡菩薩戒壇以授會下一衆。自今後

代住持及上座輩期未來際、須轉授不絶持犯開遮諳誦意解、持律清淨不染世縁

共成無上道焉

一絲の三十三回忌の翌年いわゆる近世三律坊の一つ西明寺の靈松律師を請じて授戒会をして菩薩戒を授かるのであるが、その後は円照寺で戒壇を設けて代々菩薩戒の授受が継承されていく様子が分かる。そもそも

『大梅夜話』は皇族子女に持戒の重要性を分かり易く説いたものであるが、これは他の一絲の著作『永明延寿垂誠註解』や『緇門法藏集』にも共通する特徴である。これらのテキストは一絲の法脈は勿論のこと、大通文智を中心にした尼門跡でこれらが流通していた事は留意して置かなければならない。

また別の視点から延宝六年の文智尼に関する記述としては、久保田貴子氏の論文『幕府統制下に見る天皇家と有縁寺院⁽¹⁸⁾』の近衛家に関する記述がある。「このように延宝六年は両寺(法常寺・靈源寺)にとつても大きな節目の年となったが、法皇に両寺の将来を託された近衛家にとつてもそれはあてはまるであろう。近衛家にこの件に感ずる動きが見え始めるのは『基熙公記』によれば、同年二月十八日からである。『丹州法常寺住持禅岩(本名祖運、通福卿弟、一絲和尚徒弟也)、靈源寺住持祖岸来談、抑於両寺 法皇御建立仏頂国師開基也、予一絲以来先祖由緒有之間、別不存如在之間、就両寺事内談有之故也、兩人終日談話、入夜參円照寺宮暫時談話、兩人同道』(中略)二十六日には円照寺宮(文智女王)も訪れた。宮としても、師である故一絲が開山となつている両寺のことが気がかりだったのである。」靈源寺の祖岸文舟は久保氏の記述を参考にすると「一絲の従兄弟にあたる園基音の子で、法皇(後水尾上皇)の妃新中納言局(国子)の弟でもある。」となる。この他に文智尼は京都の永源寺派寺院で近衛家の菩提寺である西王寺をしばしば訪ねている事も『基熙公記』の記述から確認できる。久保氏は著書『徳川和子』で、文智尼にとつて一絲との出会いが重要であつたと前置きした上で、その晩年について以下のように述べられている。「文智は仏道に精進しつつも、法皇や東福門院、弟妹たちとの交流も大切にしていた。仏門に入ったことで、心の安寧を得られた結果なのかもしれない。そして、法皇、東福門院をはじめ、弟妹の明正上皇、女三宮、後光明天皇、後西上皇らを見送つたのち元禄十年(一六九七)一月十三日、七十九歳で没した。」文智尼の行動が多分に政治的である

のも、自身の弟妹のみならず、婚姻を結ばない皇女達の安息の住処として円照寺を運営する事に心を割いていた事によると思われる。一糸との出会いから共に仏道をその拠り所として心を通わせた後水尾上皇と文智尼の肖像が酷似していることも推して計るべきである。仏法の上で得度の師と弟子の関係は絶対であるが、しかし同時に天皇を頂点にした階層秩序（ヒエラルキー）が失なわれる事も決してないのである。

4 むすび

最後になぜ一糸と文智尼の関係が彦根藩主の庶子弁慧と関連するのかその推論を述べてみたい。まず桜田門外で拾われた弁慧は井伊直興の側室松源院のもとで育てられる。これは前の論考で説明した。しかしなぜ井伊直興の庶子が天皇家の法要（中陰や年忌）を執行する般舟三昧院に入寺できたのか、全く見当がつかなかった。そこで彦根藩の正室や側室が藩内でどの様な政治的立場で組織化されているのか考えていく内、院号を授るため盛んに寺院への寄進を行っている事に気がついた。また同時期も一糸文守の関係寺院の多くが東福門院の寄進で再興されている事とも関連がないか調べてみることにした。

主な寺院として、法常寺（一糸文守）、永源寺（一糸中興）、和東 正法寺（如雪文巖）、光雲寺（英中玄賢）松雲寺（南嶺慧詢）、靈源寺（石鼎文頑・祖岸文舟）、日野 正明寺（一糸中興・流溪性潛）などである。このうち一糸は中和門院（後陽成天皇如御）のもとで、南嶺は壬生院（後水尾天皇後宮）の猶子として育てられている。南禅寺派の光雲寺は東福門院開基で女三宮の墓所でもある。文智尼と靈源寺との繋がりは久保氏の一連の論文で実証されている。正法寺の土地は東福門院の化粧地であり、開山の如雪、靈源寺二世の石鼎はそもそも榎尾

西明寺の律師であつたのが、一絲の亡くなる前年に永源寺に来て、嗣法をする(一絲が愚堂から印可を受けたのはその二年前の寛永二十年)。彼等の拠点とした宇治巖松院には東福門院の念持仏が秘蔵されている。

一絲の歿後再興された日野の黄檗宗正明寺には円照寺宛ての一絲書簡が大切に保管されており、二人目の弁慧を指導した妙幢浄慧の師と目される寂門道律は照山元瑤(後水尾上皇第八皇女、林丘寺開山)の推挙で正明寺に住持となる。正明寺の開基は後水尾上皇で龍溪性潜の弟子となつて臨済正宗を嗣法する。鉄眼版大蔵經の初版本は今も正明寺の経蔵に保管されている。妙幢の著書『儒釈雜記』に照山元瑤のことを再三取り上げていることは、西田耕三氏が『近世の僧と文学』の中で詳しく述べられていることである。後水尾院や東福門院の名で発給された女房奉書やこの時期に寄進された仏像仏画、仏舍利などが、寺社奉行に提出する寺の由緒書でも一定の公的証明として認知されていた事例なども、確認することが出来る。

これらの一見バラバラに見える事象を、どのように整理していけば良いのか考えていく内に、後水尾院の皇子(法親王)や、皇女(門跡)が入寺する為の寺院規則や戒律を整え、皇統の系譜を保持しながら、臨済正宗の法脈を中世以来の五山十刹制度とは別の形で継承した人物(開山)によつて新たに創出された都合の良い本山制度があるとすれば、それはどのような条件で実現可能かという風に問題の設定を変えてみることにした。始めに護るべき仏教の戒律があつて、それを政治(王法)が侵犯していくことで、仏教の墮落が起るのではなく、政治的な諸条件によつて、その都度仏教制度の再構築を行い、そこから利害の対立するコミュニティの正員が最低限所属可能な新たな戒律や規則の創出を行う動的なモデルとして近世仏教を捉え直すこと、一絲像はモノクロの静止画像ではなく、多面的な現象として、能動的に働きかける事が可能な存在へと変容していく、そう仮定してみた。

高埜利彦編『近世史講義』の中で久保氏が近世の皇女の婚姻を取り上げ、三割が婚姻を結び、六割が出家して比丘尼御所に入寺する。残りの一割は未婚か成人までに死亡すると具体的な数字紹介されている。勿論近世の比丘尼御所は中世の尼五山をモデルに再編されたものなので、五山制度と同じく、寺格によって色衣の着用など厳密な位階が存在する。ただ厳密な戒律による運営だけでは、六割かそれ以上の皇女、皇后及諸宮妃、宮女を受け入れる事は不可能であろう。そもそもそれらの事を伝達する手段として、仏典漢籍を仮名書きに翻案する必要があると思うが、これはどこでどの様に作製するのが一番効率的なのだろうか。様々な諸条件を勘案する内に、後水尾院・大通文智と一絲文守の関係を、主従や男女の関係に限定せず、荒廃から復興した永源寺が本山として存立するための条件として、後水尾上皇・東福門院・大通文智をクライアント、一絲文守、智明淨因、如雪文巖をサーバントに配置して、円照寺の立ち上げから運営、維持管理まで行うエージェントの役割を担っていたと考える事にした。

サーバントはクライアントの要求するサービスに合わせてシステムを柔軟に再構築が可能である。またクライアントはシステムの規模に合わせて最も経財効率の高いサーバントを採用できる。あくまでも顧客の利益が最優先にその都度組織の制度設計を書き換えるためには、既存の大きな組織体を利用するのではなく、小規模な宗派に属するテクノストラクチャー（技術者集団）を立ち上げるのも一つの選択肢だと考えられないうだろうか。その場合、戒律は管理者となつてシステムそのもののルールを書き換える権限を付与する承認のためのプロセスとして機能する。但しあくまでもクライアントの望むサービスを提供する為のシステムの構築と運営を行うための管理者である事には変わりはない。またクライアントはシステムの規模に合わせて事業を分割し、複数のサーバントに運営管理を委託する事も可能であろう。この場合は複数のシステム間の情

報をやり取りするための共通フォーマットや、大規模なデータを保管するメインサーバー(寺社奉行や本末制度)が必要になってくる。

久保氏の著書『後水尾天皇』を参考に文智尼の生涯をたどると次のようになる。文智尼は寛永十七年(一六四〇)一絲の許で剃髪し、寛永十八年(一六四一)に洛北修学院に初めて庵を結ぶ。正保三年(一六四六)一絲が亡くなる。一絲文守の歿後、その弟子の智明浄因が文智尼の補佐を勤め、永源寺は如雪文巖が住持となる。慶安三年(一六五〇)後陽成天皇の三十三回忌にあわせ、文智尼を導師に仙洞御所で十三人の尼衆による観音懺法が行われる。この中には異母妹理昌(八重宮、法鏡寺宮)元昌(滋宮、大聖寺宮)が加わって上皇の命で行われている。明暦二年(一六五六)洛北から奈良県の八島に円照寺を移した。『普門山之記』に「数歳之後徒衆二十餘輩第菴狹陋而無由修列坐法事私乞有縁同志新創圓通殿」とあるように二十人以上の尼僧が文智尼に付き従って円照寺での叢林生活を送っていた事が分かる。明暦元年は隠元禪師が宇治に黄檗山萬福寺を創立した年で、如雪と黄檗宗の關係は前回の論考で検証した。寛文五年(一六六五)如雪は和東正法寺に隠棲し、南禅寺の英中玄賢が永源寺の補住となる。寛文七年、徳川家光の十七回忌追善法要に仙洞御所で文智尼を導師に再び観音懺法が行われ、寛文八年に將軍徳川家綱より朱印地を賜り、翌九年(一六六九)八島から近隣の山村へ円照寺を移居する。これについて久保氏は「当時、円照寺は、寺院として十分でなく、比丘尼御所にふさわしい体裁を整えるためであった。」としておられる。延宝六年(一六七八)一絲の三十三回忌に併せ後水尾法皇は正式に「定慧明光仏頂国師」の国師号を下賜し、法常、靈源両寺を一絲開山の本山と定める。永源寺が本山になるの延宝三年。この間、文智尼も京都と奈良を往復しながら精力的活動を続け全てを見届けた元禄十年(一六九七)七十九歳の生涯を終えた事は前の章で見た通りである。全国的に見

でも徳川政権の初期家康・家光の時代から中期（元禄にピークを迎える）綱吉の時代まで寺院の規模は拡大の一途を続ける。

従来一絲や如雪について、槇尾西明寺の明忍律師や高野山新別所の賢俊律師などが始めた戒律復興運動との関連で、一括りに戒律禪とよばれる事が多いのであるが、相国寺で得度し一絲が、西明寺を経て沢庵の弟子となりながら紫衣事件以降袂を分かち、結局、晩年愚堂の法嗣となつて永源寺に來山後数年で亡くなる事と、如雪が高野山で十年間真言宗の修行に励み、更に西王寺で正式な律師として活躍した後、一絲の後を嗣いで永源寺住持を二十年勤め、晩年和束の正法寺に隠棲しながら黄檗隠元へと傾倒していく遍歴を比較してみても、個人の宗教的資質や純粹な求道心だけでは、彼等の師承関係を説明できない事がまず挙げられる。それは上賀茂靈源寺二世で一絲の死後一年足らずで亡くなつてしまふ石鼎文頑や如雪の跡を請け補任になつた南禅住持の英中玄賢、十代で一絲の法を継いだ南嶺慧詢と続く永源寺の法脈が単純に愚堂の法脈だけで説明可能なのか、正直よく分からないからである。更に理解不能なのが彼等の弟子達の動向で、臨濟宗（五山・林下）、真言宗、真言律宗、黄檗宗など得度した宗派は勿論の事、正式な僧侶となつてからも自由（ランダム）に宗派間を移動していく様子には頭を抱えてしまった。そのつじつま合わせの結果が先ほどのクライアント（後水尾上皇・東福門院・大通文智）のリンクエストに合わせてサーバント（二絲文守・如雪文嚴・英中玄賢）が人材を集めた自律的な組織（システム）を作り上げた、と言う仮説である。

もしこの図式が近世の永源寺を分析する手段として有効であるならば、二人目の弁慧に関する問題も臨濟宗、黄檗宗、天台宗、真言律宗を移動する僧侶の問題ではなく、クライアント（井伊直興・直興の側室八大姉）の要望にサーバント（南嶺慧詢・妙幢淨慧・弁慧・全應玄堤）が柔軟に対応して構築したシステムとその維持管

理の問題として捉え直す事が可能ではないかと思うのである。但し南嶺の次の世代では、システムは更に多角的に転回し、サーバントがいくつかのクライアント(朝廷・近衛家・彦根藩・西大路藩など)と契約し、大小の寄進によつて勅願所や菩提寺を建立する事で、同等のサービスを提供出来るだけの人材の確保と育成が可能な、大がかりな組織統治(ガバナンス)へと変貌する。本末制度などの近世仏教を支える制度は寺院諸法度などの法整備のみで、短期間に出来た訳ではなく、十七世紀初頭から十八世紀にわたるほぼ百年の時間をかけて、全国に末寺を展開する地方本山が存立可能な経済的基盤を整備したと考えた訳である。因みに江戸中期以降、寺領を持たない永源寺の資産運用の中心的役割を担ったのが、不動産(土地の集積)ではなく金融業(サービス)であつた事も、ただの偶然ではなかつたと考える事ができるのである。

江戸中期以降、幕府の様々な改革(緊縮政策)で永源寺は経済的に衰退していくのであるが、それでも近江商人や在郷の支配層の力を借りて細々と命脈を保つていく。それは直興の死後二人目の弁慧が辿つた数奇な生涯と併せ、次回の論考で更に考察を加えていきたい。またコロナ禍で調査が滞つていた禅宗寺院に帰属する比丘尼御所や尼衆やの問題についても、霊源寺や円照寺の史料をもう一度精査した上で、他の尼五山成立との関わりや彦根藩の側室が行つた授戒儀礼との比較などを中心に再調査を行つていく所存である。

注

- (1) 辻善之助著『日本仏教史研究 第二巻』(二七 一絲和尚と朝幕関係 二二〇～二三五頁)
- (2) 辻善之助著『日本仏教史研究 第四巻』(二五 一絲和尚と朝幕関係補遺 一五～二六頁)
- (3) 徳富蘇峰著『大梅山夜話解説』(八 六頁)
- (4) 徳富蘇峰著『大梅山夜話解説』(十四 十三頁)

- (5) 徳富蘇峰著『大梅山夜話解説』(十五 十八頁)
- (6) 大正五年版 石蓮実全編『大梅山夜話解説』 巻末
- (7) 川上孤山著『妙心寺史 下』雪窓宗崔と一絲文守(九九頁〜一〇二頁、二七六頁〜二七九頁)、黄檗隠元の来朝と妙心寺(一一九頁〜一三〇頁) 盤珪の不生禪と雪窓の持戒禪(二二三頁)
- (8) 靈松寺は、永源寺中興 一絲文守禪師仏頂国師を開山、千手観音を本尊とする小庵である。かいそうは不明であるが、天台から浄土真宗、また禪宗へ改宗したといい、相当に古いものかと思われる。禪宗への転派は江戸寛永年間、仏頂国師永源寺にご住山るとき、村の有力者が国師に帰依し、師を勧請開山としてその弟子を迎え、一村が永源寺派の檀徒となった。その折正保三年に記された『靈照寺門徒之制誠』は厳格で、不承とする者は村を去り甲賀の辺りへ移住したというが、詳しくは伝えられていない。
- 寛文十年十一月末(二六七二)、出火により堂宇灰燼と帰したが、焼跡より仏頂国師真筆の『本師釈迦牟尼仏』名号ただ一つ焼亡を逃れて発見され、国師の奇跡に皆が驚いたという話が『仏頂国師語録』に残されている。その御筆は宮中にて御覧の後、彦根藩により軸装され、今も寺宝として伝えられている。(現在番・昌秀記)
- (9) 吉村貞司「純然として白日を捧ぐ——一絲文守の精神とその時代」(禪文化一〇一号 特集一絲文守 二〇〜六一頁)
- (10) 唐木順三「梅宮寛書」(飛花落葉抄 三四〜六二頁) *「文智尼と一絲文守、並びにその周辺——梅宮寛書付記」は未見
- (11) 鈴木助次郎「龍門の梅——一絲和尚伝」(禪文化一〇二号 特集一絲文守 六二〜一三七頁)
- (12) 市川白紘氏『ふたつの夜話をめぐって——「大梅夜話」と「東海夜話」』(禪文化一〇一号 特集一絲文守 一五三〜一五九頁)
- (13) 『近世の朝廷運営——朝暮関係の展開——』(岩田書院、一九九八年)、『徳川和子』(吉川弘文館、二〇〇八年)、『後水尾天皇』(ミネルヴァ書房、二〇〇八年)

(14) 辻善之助著『日本仏教史研究 第四卷』(二五 一絲和尚と朝幕関係補遺 一八頁)

(15) 吉村卓司『純然として白日に捧ぐ(承前)——一絲文守の精神とその時代』(禪文化一〇二号 九八〜一五〇頁)

(16) 『普門山之記』

予濫入空門而百無能真箇癡

默禿丁尼也且性慵病多不欲

與世浮沈只圖於空山林野守

一味幽閉以終一報之身曾結

庵於洛北修學院棲遲者一十

六年然被問為人事折困不能

無隔竊謂更可入深居長謝世

緣有時夢有人告曰汝當於

伊勢八幡春日三神社之内隨

心住而以取終焉自是決欲赴

和州奈良之辺因宣 叔父前

一条院尊覺法親王以尋幽栖

之地又更命人踏遍郡邑相求

不得一夜又夢只驅覓奈良一

里許之間矣後果相攸得八嶋

東山於此 門主乞其地於藤

堂氏遂得移居於此扁菴曰擁
葉追慕忠國師高躅也題偈云

數椽始架小禪房 先寄衣盂事祝香

宿志從來世塵外 便將擁葉學南陽

寔明曆二年丙申四月五日也

數歲之後徒衆二十餘輩第菴

狹陋而無由修列坐法事私乞

有緣同志新創圓通殿啓懺摩

等之法筵以漸成一菴風度矣

寬文己酉年得

東福門院之詔 東関令此山

間為精藍之地前村充食邑蓋

報緣之偶然耳此地也幸是古

基而堂塔礎石若干猶存焉居

民称大樂寺千坊者也□（奥）移梵

宇而重新之聊擬禪林制以創

定叢規一要循佛祖之垂範而

使汝等袈裟下不失人身也各

自以生死事大為念日夕究明

己事修練清業莫空斷送時光

称予之法孫亦足焉予曾看虎

関國師禪戒軌而深慕之欲於
此山創菩薩大戒以為萬世規
範以延寶七年己未之冬共各
衆預修懺者五七日因延槇尾
雲松比丘受梵網大戒乃十一
月初九日也衆亦次第授受焉
唯滿分受隨其器耳而此半月
布薩無闕也茲歲貞享四丁卯
之秋八月二十四日予始闡菩
薩戒壇以授會下一衆自今後
代住持及上座輩期未來際須
轉授不絕持犯開遮諳誦意解
持律清淨不染世緣共成無上
道焉

是此住山實

春日大明神之冥助而余(爾)此故
逐日設別供以報彼洪德祈其
鎮護後代宣効之也

予初移八嶋日以宿蘊擇山上
清淨之士試塑永源寂室禪祖
之像蓋祖是本朝山林達士高

踏尊宿而先師仏頂國師亦曾
慕其跡以赴永源之請予某時
訪國師之日親瞻礼遺像眼畧
記之以故安排新居祝効其道
風矣并塑國師之像私擬開山
令各衆修其嚴忌辨報乳之供
師乃受訣於華園愚堂寶鑑國
師若論宗脉當依焉復次塑
後水尾院聖像親裁其 御髮
設茵於壇之左者

故院曾傾 睿信於吾宗特重
國師道韻予遠離宮掖而修定
省之孝日少見垂慈愛年久以
故尔（爾）也又安本願

東福門院之牌共傳法孫晨燈
夕香以報答昊天之德者也
妙莊嚴院昭子内親王者匪啻
連枝之親於吾法因縁尤深且
遺命令寄此寺產之三分之一
所以其追修特不可欠者也且

（故二）大樹嚴有院者是山林寺產之

大檀越也、追薦等莫敢忘也

一夫住持者實是傳法根苗山門
基本也事不容易代須請公主
若無公主之應其器者或皇族
之內若親王家若摂家之息女
亦可也若雖公主幼年而得度
當於五八之戒隨分次第受持
焉開遮持犯之學窮了齡至二
十宜如法受菩薩大戒其戒師
者縱雖非公主可以上座之中
戒德更備者為師只重其法不
輕其姓平生只須志念堅固而
道學兼研分甘閑淡寂寞不失
山居家風也臨衆之法常抱慈
愛可以安慰一衆於受教讀書
之上座長不可忘謹教之禮若
一衆中有直諫宜安受衆亦勿
懈其諫雖左右侍者及乳母不
可使令有髮者若於欲為尼者
暫要見其器不可越五七月事
一大凡首座維那藏司侍者等

之職者道學超邁而扶持叢
林人之所任也今時雖尼寺
以職名換位次而稱者似失
其實吾此菴門多隨省約且
乏其人唯自少年使令左右
者雖不呼職名自是侍者也
同拳經者稱維那也戒學漸
備操履堅實大戒滿受者可
稱座元其職分者如輪守寮記
一 上自公主下至菴軒之輩梵
網法華佛祖三經臨濟錄大
慧書禪門寶訓山菴雜錄寂
室錄緇門法藏集等朝讀暮習
研究文義可不失宗旨躰裁
事

一二時勤行神呪洛叉晡時坐
禪且聖祝 聖并月次懺法
半月布薩等不可懈怠修正
盆供三佛二祖忌等者宜依
年分須知行之事

一 袈裟者須以細密布而如法

割截黒色惟公主者大戒滿

受之後着青色及木蘭別于

衆亦可矣如直襪者同密布

木綿黒色而不可用薄衣及

絹類事

一各軒之後住亦可擇其器與

俗姓縱雖應其器近邊地下

之輩或因骨肉之好以非器

者為後住等堅不可許之又

軒料者可受常住之支配事

一葉掃庵(院)者元為先妣明鏡院

所創建也向後為予塔頭上

座之輩輪次可以其菴(院)料勤

侍真事

貞享四丁卯年冬佛成道日

住 普門山圓照寺

大通文智至囑””

普門山圓照大禪寺之

規矩一卷者文智尼公主之

手自所筆禪室要須之

教戒當寺万代之龜鏡也

法子法孫永流傳件々

之旨趣敢莫忘公主之

素願矣

太上天皇

御判

(17)

『圓照寺宮文智大師紀略』

圓照寺宮開山深如海院大通文智尼和尚

稱善婦菴主 准桐江菴主乎

元祿十丁丑年正月十八日 七十九迂化

御領三百石

永源中興佛頂國師一絲大和尚法嗣

見于山上宗譜 印本

後水尾院尊儀最初女一宮

御母者御與津御料人

四辻正二位權大納言公遠卿女

鷹司從一位左大臣教乎公御簾中

離別後御遁世二十一歲祝髮出家

一 普門山圓照寺者

大和州南都之辰巳一里半許在于山村

山麓

一 京都 御里坊者 新堪町 寺町西入北側

留主居 山田伊織子才治

一 仏頂國師年譜曰

長皇女嘗竊聞師對

御說話深信佛乘屢請為尼其志不可奪也於

是詔許依師剃度名以文智號曰大通乃離宮

隱于四明山麓後和州普門山創圓照寺

住焉其道業世之所欽也 文

一 文智大師 新古 仏頂國師語錄 行狀・年譜見

于処々

一 文智大師降臨于江州瑞石山永源禪寺

正保二乙酉年閏五月七日

録進于仏頂國師御作

不意今朝寄比身 青山重疊四無隣 慇懃

掬得永源水 洗盡多生曠却塵

國師即嗣玉響

枯木巖前一老身 從來無德孰為隣

定中驚看香輪致 急喚黃童掃却塵

一 一乘院宮真敬親王 佛頂國師髮塔銘曰

長公主 文智公主相見宮坊鉗槌妙密

漸登其堂 文

一 文智大師御生涯慕于仏頂國師道風古

淡錦蜜純一無雜禪道佛法精鍊刻苦孜

々無倦外持淨戒內研佛心内外衣不着

絹唯布素而耳跣足而自令文衛伝予抔

參于

御山略聞之矣

一 文智大師信乎佛頂國師重哉耶手自塑像于

國師小真容安寬于普門山御佛殿焉予

至于 御室因親拝瞻而誌于今茲哉

一 能于御書

司馬溫公獨樂園記 一首

行草 御筆

御印 善婦菴主 式箇 大智壹箇

深如海院御筆 外題者 進藤氏云云菴筆

秘藏于西京西王禪寺 拜見記之

後水尾院尊儀者 仏頂國師法嗣 見于山上宗譜

文智大師

永源中興仏頂國師傳法之支流派脈也

故御因縁有之尤深重矣

安永七戊戌年正月十八日

京西法雲院 魯山祖欽拜識

乙冊

奉于寄附

瑞石山 永源寺

(18) 久保貴子『近世の朝廷運営——幕府関係の展開——』(付章 幕府統制下に見る天皇家と有縁寺院 七七〜一〇二頁)

参考文献

飯島直孝著『語られ続ける一休像』(ペリカン社 二〇二二年)

吉田紹欽著『禅思想史論』(春秋社 一九六六)

妙心寺開創六百年紀念雪江禪師四百五十年遠譚大法会局編『妙心寺六百年史』(一九三五)

宮崎英修著『日蓮宗央研究第一』(孔官堂出版 一九五〇)

柳幹康著『永明延寿と『宗鏡録』の研究』(法蔵館 二〇一五)

一 休関係資料紹介

——『自戒集』 関連資料と『一休老和尚不審物』——

堀川 貴司

近年知ることを得た一休宗純に関わる資料について紹介する。貴重な資料の紹介をご許可頂いた落合博志氏、閲覧の便を図って下さった群馬大学総合情報メディアセンター中央図書館に深謝申し上げます。

一 『自戒集』 関連資料

ア、落合博志氏蔵断簡

『自戒集』は兄弟子養叟宗頤およびその弟子の春浦宗熙による布教活動を批判した詩文を集めたもので、特異な内容・表現ながら、林下大応派の活動や、室町期の芸能および芸能民の実態を知るための貴重な資料として、また五山文学関係の資料に断片的にしか現れない狂詩（言葉遊びや諷刺を伴った詩）作品のまとまったものとして注目されてきた。さらには、舞台となる堺の都市史史料、あるいは一休門下の結束の問題との関連でも研究されている（矢内一磨「一休宗純「自戒集」にみる語彙とその比喩——堺布教の問題を中心に——」、

『中世・近世界地域史料の研究』和泉書院、二〇一七、所収。また、従来酬恩庵所蔵の一部自筆を含む伝本のみが知られていたところ、大徳寺真珠庵所蔵の別本が『一休和尚全集』第三卷（春秋社、二〇〇三）において初めて紹介され、酬恩庵本にない作品の翻刻・注釈が収録された。

ここに紹介するのは、酬恩庵本とは異なる配列を持つ伝本の一部であったと思われる断簡である。作品そのものは酬恩庵本・真珠庵本両者に含まれているもののみで、新出作品はないが、すべてに丁寧な訓点が施されている点が貴重であるし、詞書や注が酬恩庵本と一部異なっていることも注目される。

簡単に書誌事項を記す。二二・二×二〇・二糶、右から五・二糶のところに紙継がある。字高一五・五糶前後、一行一六字、墨の返点・送仮名・豎点、朱の句点（注部分のみ）・朱引を施す。紙継の右側、すなわち第一紙末尾に半行分程度の余白があるので、ここは袋綴本（半紙本であろう）の面の終わり部分であり、少し余白を切り詰めて次の面と継いだのであろう。第二紙はぎりぎりまで切られているが、縦横の比率からすると、おそらく第二紙が半丁分なのであろう。とすると半丁九行書となる。極札は「東福寺岐陽〈庭掃〉（重）」とあって、印記から古筆了雪（一六二二〜七五、古筆家初代了佐の五男。子の了珉は古筆本家を継いで第五代となる）の極と知られる。もし岐陽方秀であれば室町初期の書写となるが、それでは『自戒集』成立以前となってしまう。書風から見て、室町後期以降であろう。

内容は、『一休和尚全集』の作品番号で順に5（後半一二字のみ）・24（ここで紙継）25・6・57・26（前半一六字のみ）となる。

酬恩庵本は、韻字の異なる冒頭三首（1〜3）に対する次韻ということ、1の次韻を4〜23、2の次韻を24〜51、3の次韻を55〜89というふうに連続させている（52〜54の三首はそれぞれ3・1・2の韻字を用いる）。

冒頭三首は、堺における養叟の活動を批判した「ソノヘンノ狂客」の無住榜（匿名の文書）で、それに続く次韻詩は、無住榜を見て京に逃げた養叟に対して「商人唱門土坂者強党異類異形人畜」たちが作って送ったもの、とする。それに対して本資料では三種の韻字が入り乱れた状態になっていて、酬恩庵本からの再編集と考えられよう。なお、紙継前後は酬恩庵本の24と25で連続しているので、断簡原本でも連続していた可能性が高いか。

配列以外の本文異同は次の二箇所。

- ・ 第四・五首に「坂ノモノ、中ヨリ二首」と詞書を記すが、酬恩庵本にはない。
- ・ 第四首の注で「徹翁和尚法語」また「ウケントアリ」とあるが、酬恩庵本では「徹翁和尚示栄術徒法語」また「ウケントアルハ」となっている。

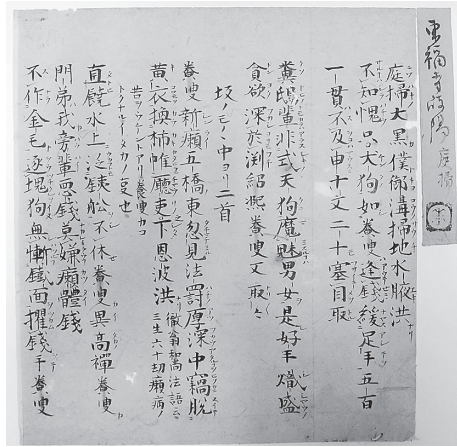
後者は内容的な変更ではないが、前者は意図的な改変である。ただし、酬恩庵本の次韻詩を作ったとされる人々のなかから「坂者」を取り出してきたわけで、配列同様、酬恩庵本との連続性が認められる。

これらが本断簡原本独自のものかどうかは、真珠庵本の作品配列等が不明であるため判然としない。同本の全容紹介を待つてさらに検討すべき課題である。

【翻刻】

- ・ 通行字体を用い、句の切れ目に読点を加える。豎点は省略する。
- ・ 補入訂正は訂正後の形で示す。

二ツハキノ大黒カ僕ト、御溝キヨコウ掃地サウヂ水ミヅ腋アキ洪ナリ



図版 1 : 落合博志氏藏白戒集断簡

東の寺の傍 庭榭



庭榭犬黑僕御津掃地木腋洪、
不知愧只犬狗如養叟逢錢緩足手五百
一貫不及申十文二十塞目取

糞鷗輩非式天狗魔魅男女是好手熾盛
貧欲深於淵紹熙養叟又取々

坂ノモノ、中ヨリ二首

養叟新癩五橋東忽見法罰厚深中癩脫
黃衣一換二柿帷一、斤吏ノ下之恩波洪

直饒水上泛鉄船不レ休養叟カ異高禪、養叟カ
門弟我旁輩惡錢莫レ嫌癩體錢
不作金毛一逐塊狗、無慚ニ鉄面攫錢手、養叟

イ、センチュリー赤尾コレクション蔵『狂雲集』付載「一休法華宗ニナル」

慶應義塾に寄託され、稿者の所属する大学附属研究所道文庫が保管していたセンチュリー文化財団所蔵資料のうち、小松茂美氏が収集した古典籍資料の一群に『狂雲集』の写本があり、二〇一八年にセンチュリー文化財団寄託品展覧会「禅僧の書と書物」を学内で行った際に出陳し、図録に簡単な解説を記した（これらの資料は二〇二一年に全て寄贈に切り替わり、新たに「センチュリー赤尾コレクション」と名付けられた）。

不^サレ^{コト}ハ^シ知^ハ愧^ハ只^ニ如^ク犬^ノ狗^ノ、養^叟逢^レ錢^ニ緩^ナ足^ヲ手^ヲ、五^百

一^貫ハ^ス及^バ申^ス、十^文二^十塞^目取^ル
糞^鷗輩^非式^ノ天^狗、魔^魅男^女是^レ好^手、熾^盛

坂ノモノ、中ヨリ二首

養^叟新^癩五^橋東^忽見^レ法^罰厚^深中^癩脱^イ
黄^衣一^換二^柿帷^一、斤^吏ノ下^ノ恩^波洪^{ナリ}、^徹翁^和尚^法語^云、

三^生六^十劫[、]癩^病ノ苦^ヲウ^ケン^トア^リ、養^叟カ^コト^クナ
ル、イ^タカ^ノ事^也、

直^饒水^上泛^レ鉄^船不^レ休^養叟^カ異^高禪[、]養^叟カ
門^弟我^カ旁^輩、惡^錢莫^レ嫌^癩體^錢

不^レ作^金毛^一逐^塊狗[、]無^慚ニ^鉄面^攫錢^手、養^叟

これについても書誌事項をまず記す。請求番号セ二〇七・〇三四・一、大本一冊、〔江戸前期〕写（二筆）。原装朽葉色無地表紙（二七・〇×二〇・五糎）、押八双あり、料紙楮打紙。外題左肩無辺題簽墨書「狂雲集」（本文とは別筆か）。前遊紙一丁あり。本文無辺無界二一行二一字、字高二三・四糎。墨の返点・送仮名・堅点、朱の句点・朱引を施す。墨付全四八丁。冒頭三九丁に偈頌二七一首、ついで改丁して七丁に号頌四九首を記す。中本環編『酬恩庵本狂雲集 付、自戒集』（中世文芸叢書一〇、広島中世文芸研究会、一九六七、後に増補されて新撰日本古典文庫五『狂雲集・狂雲詩集・自戒集』現代思潮社、一九七六）によれば、ここまで、内容・書写形態とも酬恩庵本とほとんど一致する。唯一異なるのは、号頌末尾に「十竹齋」一首が付加されていることであるが、この作品も酬恩庵別本に収めるものである。さらに改丁して二丁、カナ交じり文「一休法華宗ニナル」を記す。

したがって、本書は、酬恩庵本の転写本に二つの作品を追加したものと考えられるが、ここで問題になるのは、「一休法華宗ニナル」という文章である。

『自戒集』にいくつか収められる文章のうち、冒頭の「念仏宗トナル」云々の文、末尾近くの「作法華宗意趣」と題する文、それに継ぐ「曹洞明峯和尚」で始まる文、の三篇の内容を適宜取り合わせたような文章になっている、これも酬恩庵本からの再編集が想定される。

一方、『一休和尚全集』第三卷二八三頁、真珠庵本『自戒集』についての解説によれば、下巻冒頭にほぼ同題の「一休法華宗トナル」があり、その内容は「作法華宗意趣」とは本文が著しく異なり、真珠庵所蔵『狂雲集頌古』所収のものと同文と言う。この『狂雲集頌古』とはいわゆる真珠庵本『狂雲集』のことで、伊藤敏子「狂雲集諸本の校合について 附 考異狂雲集」（『大和文華』四一、一九六四・八）において、「一休

法華宗ニナル」なる一文が付加されている、と指摘されているそれであろう。これとセンチュリー本の文とが同文であるとすれば、ここには真珠庵の関与の可能性も想定され、酬恩庵・真珠庵両者の交流のなから、新たな『狂雲集』伝本が生み出された、ということにならうか。

【翻刻】

・通行字体を用い、句読点を補う。

一 休法華宗ニナル

康正二年冬至ノ日、始テ法華宗ニナル。我身後ニ我門弟子ニ、純藏主カ印可ト云テ、イタカヲスル僧俗アラシ。我存生之時タニモ、我カ印可ト云僧俗アマタアリ。我狂シテ、自然カナフミニテ人ヲ褒美シタル事アルヘシ。ソレハ、我カ女坊モチタル証拠ヲ人ニシラシメンカタメナリ。タトヒ臨濟徳山ノ如ノ者トホメタリトモ、カナニテホメタラハ、一向ノ狂言タワコトナルヘシ。華叟和尚ハ言外和尚ヨリノ印可ナシ。宗純又華叟ヨリノ印可ナシ。我他宗ニナリタラハ、純藏主カ印可ト云トモ、人不可信。道号齋名又ハ御影ノ賛ナント二人ヲ褒美スル事ハ、仁義也。ソレテ印可トイワン者ハ、大モンマウニシテ一文不通ナルノミナラス、大ヌス人ナルヘシ。我カ身後ニ、我印可トイワン者ヲハ、此ノ証状ヲ以テ官ニ訴テ、盜賊之罪過ニヲコナウヘシ。仍後日ノ為ノ状如件。

昔曹洞明峰和尚、俗人ヲ印可アリ。其俗、和尚ノ身後ニ知識トナリテ、其ノ児孫今ニアリ、トウケタマワリヌ。カノ和尚モ、ソノ俗ハサシタル者ニテナケレトモ、結縁分ニ少分ノ御印可アリ、ト世間ニ人申也。当代言外和尚ノ直弟ノ俗人アリ。僧ヲチナリ。言外ニ直参申シタリトテ、人ヲシテ参学セシム。コレヲ信スル者モ

アリ。又案内者ハ、コノ俗人ハ生年七十五也、言外ノ御入滅ハ七十一年也、初生孩子ヨリ両三年参学ヲツカマツル奇特ノ人ナリ、ト申ス。タ、シ我ハ、總シテ僧俗トモニ印可シタル事ハナケレトモ、カ、ル大ヌス人世ニアレハ、我弟子ノ僧俗ニモヌス人ハアリヌヘシ。上代サヘアリ、況末法ナルヲヤ。コレニヨツテ、今罰文ヲ以テ申ス。仏祖ノ御罰タチマチアタリテ、眉鬚墮落ノホウヲウケンスルニ、僧俗トモニ印可シタル事ナシ。他宗ニナルハ、我レヲ得法ノ者ト門弟子トモヲモヘリ。カレコレニヨツテ、カクノコトク起請文ヲカクナリ。

寛正二年六月十六日

ア・イの資料を通して見えてくるのは、一休没後、酬恩庵および真珠庵において、『狂雲集』『自戒集』の両本について、内容的な改編を伴う書写活動が行われていたことである。ただ、真珠庵本『自戒集』のみに存する作品や、「一休法華宗ニナル」などが、酬恩庵本『自戒集』に合綴されなかつた一休自身の断片的なメモに基づいている可能性も考えておく必要がある、完全に門弟たちの作為であるとまで断定はできない。しかし、少なくとも自筆本および自筆を含む本から新たな伝本を生み出していることだけは確かで、このような活動と、室町末から江戸の初めに爆発的に創作されていく一休仮託の法語や笑話の生成とが、どこかしらつながっているのではないか。すなわち、一休墨蹟の真偽取り混ぜた流通も含め、真の著作や自筆資料の延長線上に近世の一休像は形成され、茶の湯の流行や出版文化の普及といった時流に乗って膨らんでいった、その動きを実は門弟やその後継者が陰で支えていた様子が、これらの資料から垣間見えるように思う。

二 『一休老和尚不審物』

本作品は、一休と銘打たれているものの、『一休骸骨』『一休水鏡』等の仮名法語類と同様、一休の真作とは認めがたいものである。しかしながら、『一休和尚全集』第四卷・一休仮名法語（春秋社、二〇〇〇）にも取められず、近世における一休享受に関する研究において言及されることがないように思われるので、ここに紹介を試みる。

これまで管見に入った伝本は、架蔵本と群馬大学総合情報メディアセンター中央図書館新田文庫本 N188.84/136f 『一休不審草子』（以下、新田文庫本）の二本のみで、両者同版本である。まず、保存状態の良い新田文庫本により書誌を示す。

原装纏色無地表紙（二七・三×二八・五糎）、五つ目綴、原題簽（間似合紙風の滑らかな料紙）左肩双辺「一休不審草子」。本文無辺無界一〇行一八字前後、字高二・七糎。一つ書き次行以下低一格。句点・ルビ・濁点・豎点あり。版心「一休不審草子 一（く十終）」。全一〇丁。題簽下部余白部分に朱で「訥」らしき文字が見える。また、裏表紙裏側の折り返しにかかる位置に「日野や」「」という墨書がある。後者は本来であれば見返紙に隠れて見えない場所なので、所蔵者の識語ではなく、表紙屋のメモであろうか。

架蔵本は原装茶色無地表紙、ただし傷みが激しく、表表紙は同系色の料紙で補修あり（二七・四×二八・五糎）、原題簽も傷んでいたためか、別紙を重ねて貼付、「一休老和尚不審物／（一休不審草子）」と墨書する。本文料紙にも部分的な裏打ちがある。書入・蔵書印なし。

このように本書は伝本が少なく、それほど流布しなかった可能性もあるが、いわゆる書籍目録には、寛文

一〇年（一六七二）から正徳五年（一七一五）まで、書名を「不審双紙」（元禄九年以降「フシンサウシ」とルビあり）、作者名を「一休」として掲載され続けている。部門は「法語」（元禄九・宝永六・正徳五は「佛書」）である（『江戸時代書林出版書籍目録集成』井上書房、一九六四、による）。このことにより、遅くとも寛文一〇年には刊行され、近世中期まで購入可能であったことがわかる。

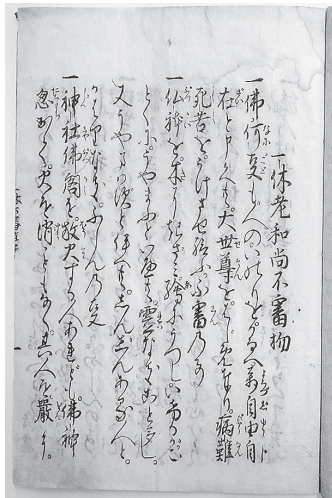
通常の仮名法語とは異なり、仏教に関する疑問を掲げて「不審の事」（仮名表記もあり）で結ぶ文章を列挙しただけのものである。問答形式の仮名法語であれば、当然ながら答えの中にこそ作者が意図する教化内容が含まれていて、問いはそれを引き出すきっかけに過ぎない。ところが本書は、その「不審」に対する答えは示されておらず、仮名法語としては中途半端なものになっている。

たとえば僧侶の説法の際に、聴衆が持つと予想される疑問をこの本によって事前に知り、そこからどのように話すべきかを考える、といった使い方は可能かもしれないが、そういったプロ向けの書物として作られたのであれば、簡単な漢字にまでルビを振ったり、濁点がほぼ全体に施されていたりして、専門家以外の読者も想定しているような本文の体裁になっているのが不審である。

しかし、その内容を読むと、偶像崇拜、現世利益のための祈禱、後世を弔う儀礼、因果応報、草木成仏、輪廻転生、神仏習合など、中世における顕密および浄土の各宗派の教義とその世俗化という展開のなかで普及した世界観や死生観に対する根本的な疑問を提示し、さらに仏教には合理的な自然観が欠けていることまでも述べた上で、自らの坐禅工夫によって「不審」を離れることこそ悟りである、と禅の教えに導くものになっている（ただし世俗的な権威に墮した禅僧には厳しい批判の目を向ける）。他の一休作と称する仮名法語が、一部を除けば、むしろ世俗的な仏教理解に棹さす内容であるのとは一線を画しており、このようなラディカ



図版2：群馬大学総合情報メディアセンター蔵本表紙



図版3：群馬大学総合情報メディアセンター蔵本冒頭

ルな姿勢こそが一休にふさわしいと思わせる面白さがあるう。仮名法語全般についての知識が乏しいため、類例を挙げることができないが、管見の範囲では『夢中間答集』における足利直義の問いに近いものを感じた。

【翻刻】

- ・ 架蔵本を底本とし、虫損等の部分は新田文庫本を参照した。
- ・ 句点・ルビ・濁点は原文のままとし、豎点は省略した。用字は通行字体に統一した。
- ・ 一つ書きに通し番号を加えた。面がわりは「(一オ)」のごとく表示した。

一休老和尚不審物

一 一仏。何事も。人の。いのりを。かなへ。万自由自在と申候へ共。大世尊を。はじめ奉り。病難死苦を。

うけさせ給ふ。不審の事

2 一仏体を。木にきざみ。絵にうつし。いけるがごとくに。うやまふといへ共。靈なきこと多し。又うやまはずといへ共。しんじんある人と。かはりなき。ふしんの事

3 一神社仏閣を。放火する人あれども。仏神忽出て。火を消こともなく。其人を。厳に。(二オ)けころし給ふこともなし。しかれば。人間の。火難。水難を。いかにして。すくひ給ふべきや。たゞし。仏神も。きげんによるか。ふしんの事

4 一現世にて。後世を。たすくる様ありとて。死骸に。きやうかたびらきせ。額に。梵字をすへ。路にての。用とて。杖笠まで。棺に入。すなはち。やきもし。うづみもしのけて。心ばかり。極楽へも。地獄へも。ゆくべきや。ふしんのこと

5 一旅の時。光明真言とて。諸宗。となへて。来世(二ウ)の。くらぎ事を。たすくると申せども。六道の。火とて。六ところに。火を立る事。来世とやらんは。いづくやらん。不審のこと

6 一現世にて。諸道を。学文することさへ。こんき。まちくにして。ととのへがたし。其上かたかな。まめがな。だに。見しらぬ人。死しても。みんだう。ねんじゆし。あこをつくり。めつらしき。語ともを出し。四喝を。くだすこと。死人聞請て。心得ゆくよし。いかゞ。不審の事。

7 一引導あつて。たしかに。成仏を心得たる上に。四十(二オ)九日。百ヶ日。年忌。月忌とて。いろく。の。とふらひをなす事。仏に経と云へるとへか。如何と。心もとなきか。みやうがの為か。念の為か。不審の事。

8 一盆とて。諸の死人。来るよし。兼て。成仏せよとて引導し。さまくとふらひをなし。又存生にも。し

ゆぐ。後世を願て。死すると。成仏と。心得し人の。跡にも。色ぐの。手向をなし。地獄の籠のふた。あくとして。生る人に。あへるがごとくす。扱はみなをしなべて。地獄へ落るや。是も念の為か。不審の事。

(二二ウ)

9 一 慥に成仏せしとおもふ。亡じやにも。仏しやうを。手向。茶菓子を。まいらすること。ほとけになりても。彼ところふちゆふなるや。又もし地獄に墜し人にも。さまぐ手向をなせば。獄卒どもゆるして。その手向を。くはせに。かへすや。不審の事。

10 一 諸経は。さとれとの。おしへなりと承候に。大声を出して。数をつくりてよむ人おほし。いかゞ心得がたし。といへば結縁といへり。今のよみ候事を。前の縁と申さん哉。又後の縁と申さむや。不(三才)審の事。

11 一 魂霊。心魄とて。霊ありと。申つたへ侍れ共。つるに。そのかたちを見ず。しかれども。生霊死霊とて。人につくと申す。さあらば。末後に遺言とて。色ぐ申さんより。魂魄来て。用どもを。達せざるや。たゞし霊なきや。人につくこと自由ならば。弓矢。太刀かたなも。いらす。のろひ殺して。ほしきもの。天下をもとるべし。たゞしなしや有りや。不審の事。

12 一 因果とて。忽むくいあるよし。過去因果経に仏は。説たまへとも。人によりて。今生にて。むく(三ウ)ひある人と。むくひなき人とあり。不審の事。

13 一 幼少なるもの。すこしも。あしきことをなさずして。十歳の内に。火難水難業病を。うくる。是は。因果なりと申人あり。何を以申伝候哉らん。支証なし。是はほとけになるべしや。罪なきものなるが。地獄におつべしやふしんの事

14 一諸人先祖代々さうぞくなくては。出生あるべからず。然に三代ばかり過ば。とぶらはず。久しき亡者ぼしやは。仏になるや。何になるや。不審の事

15 一弘法こうぼう伝教でんきやう惠心ゑしん法然ほうねん日蓮にちれんなどは。日本にて(四オ)大願を立し人なりとて。是をぶつ仏菩薩ぼつぼさつの化身けしんなりと申伝る事。何の証拠しやうこを以申すや但極樂たよくらくより。いづかたへぞ。とゞけの文。来や不審の事。

16 一日月を諸人。仏と申伝へり。仏の始は。釈迦しやくか也。釈迦しやくか已前いぜんの。ほとけも。諸経をみてこそ。知り。日は火氣の。かうしたる也。月は。水氣のかうしたるなり。水火を。仏とならば。人間は。申に及ばす。山河大地せんかだい。いづれか水火ならざるや。皆ほとけならは。経よみ。座禪ざぜん工夫。いらざるものか。但先此世まづこのの(四ウ)いとなみか。不審の事

17 一無心の草木むしんくさきにも。輪廻りんゑありと申伝ふ。青葉あをばと。なり。又黄ばみおつ。是を輪廻と申也。又是も自然しぜんの理なるや誰人たれぞ。草木になりて。よく輪廻あることを。しるや。不審の事

18 一牛馬鹿うしうましか猿さる。よろつの。禽獸きんじゆに至まで。何の業ごうを。うくべしや。しかれども大名大仁たにみやうじんの家にて。あひせらるゝもあり。貧賤ひんけんの家に。とらえられ。大業を請うくるもあり。何のゑん。何のむくひ有て。加様になるや。不審の事(五オ)

19 一大地より万物生ずるに。種々様々しゆさまの。色有いろあり。陰いんと陽やうと。何として別わかや。誰たれあつて是を。生ずる。はかりことを。なすぞや。ふしんの事

20 一草木に。千年のよはひ。あるもあり。又年としことに。かれうせて。春ことに。生るもあり。是は何の因果いんぐわぞや。不審の事

21 一同人どうじん体を。うけながら。こんきまちくにして。智慧ちゑ輕重きやうじゆあり。二親にしんの。なすところにも。あらず。其

身のしわざとも。みえず。何と是を。さたすべきや。不審のこと(五ウ)

22 一酒は。上戸じの腹はらに入ては。安楽あんらくのおもひをなし。下戸げの腹に入ては。大病のごとくになれり。いかなる罪の。相違そういぞ不審の事

23 一鳥類の中に。雁かりは秋来て。塞こむにかへり。燕つばめは。都の花に來。なにのゑん。何のちぐうぞや。ふしんの事
24 一風は。吹時は。大木をも折。大船をも。はしらす。又ふかぬときは。いつれの所に。いかなる。形にて。あるや。不審之事

25 一火うちに。火ありといへども。打されば。出ず。又打(六オ)出す火。物につきて。徳とくをなす。いくたびの火も。本の火打に。火のある事。何とおさまるや。ふしんの事

26 一我一身の。ねいりたる時。風のおさまると。同おなじかたちなるや。目さむれば。何方より來り。帰るやらん身をはなたずして。不審の事

27 一仏神に。いのること。成就をは。福德一命も。おもふまゝに。いのりおき。さて。後世もいのり。おくへきこと。いとやすし。加様のことも。きとくなくて。いのらざるや。仏僧ぶつそう神主かみぬし。すゝめまわれども。(六ウ)しやういん。せざればなり。いさゝか。かなふ事も。しぜんの理といはんか。ふしんの事

28 一天のはて。地はての果。日蝕にっしやく。月蝕がつしやくとて。しられましきことを。むかしより。しるし伝へ侍る。心がけても。人によりて。しると。しらざると。あり。不審の事

29 一天照大神は。慈悲じひ広大なる神也。然しかるに。信しんじて。参まゐるものに。かへつてしほりとて。くるしみをうくる。人あり。不審の事

30 一天照大神は。法師をいみたまひて。社やしろの前へ(七オ)も。よせ給はざるに。寺てらの。れきれきととした

る。法師たちの。信して。参りたまふことなれば。まして。尼禪門あまぜんもんとも。残らずまいり。後生ねがひと。名をとりても。参ること。ふしんの事

31 越中あつちゆうの国。立山の地獄ぢごく。伊豆いづ。箱根はこね。越後あつごの。めうくわつ山（ママ）。なとて。おそろしき。所あるを。地獄と。申ならはすこと仏に。口上にてうけ給し。人あるか仏の説せつにはみえず。但日本にて申出したるらん。いかやうの心にて。地獄と付けるや。ふしんの事（七ウ）

32 一物をまじなふこと。しぜんに。あふことも。まじなひのしるしと。いへども。十に一ならでは。きかず時節にて。おこりなどふるひ。わなくときも、亡魂ぼうこんのつきたりなとて。石仏いしほつ。石神いしかみ。歳神さいのかみ。ふるき石塔せきたうなどを。藁わらにて。しばりて。亡魂。邪神立去たり。などいへる。うへこそ。仏神五りんぶつじんごりんに。けつれり。中は。石なり。此石の内へは。風たにいらぬものと。みゆるに。邪心じあしんにても。慈悲心じひしんにても。入べきことなし。いかゞふしんの事

33 一熊野くまの。参詣さんげいとて参る人多し。一番ばんの利生りやうに（八オ）は。死する也。二番のりしやうには。家を焼やき。三番には。万よろの失墜しつていをすると。昔より申伝へし。是をりしやうと。申ならはしたり。右の三ヶ条を。祈いのて参ものは。あるまじ。然しかば。人も。いのらぬ。りしやうを。何事に。あたふるや。参る者も。不審ふしんの事

34 一世に。威勢いせいをふるふ。長老たち。何事をしり。何事を。さとり給ひて。大なる顔かほをなしくすみ。ちぎつておはするや法談ほうだんをのべ。けつかうなる。けさころもに。身をまとひ。口ぎよふに。おしへたまへども。その身は。いさゝかも。おこなひ（八ウ）たまはず。是は。いかなる。地ちごくにか。落給おちらん。木像もくざう画像えぞうに。いのりて。罪つみをのがれ。たまふや。またてんほに。あくがうなしたまふや。心根こころね。ふしんのこと

35 一人間に。生なまをうけて。学文がくもん。入道にゅうだうある人もあり。又畜類ちくるいに。同じ様やうなる。人もおほし。おなし人体たいにて

いさゝかも。かはらざるに。とき人と。にぶき人との。相違ある事。不審の事

36 一うらなひ人。よくうらなふとて。天下に。かくれなきものと。いへども。病難死苦。常の人に。かは

(九才)る事なし。同は。先人をうらなひ。とませんより。おのれが。災難なく。富盛やうにして。扱人も。

たすけたき事なり。但身の上は。祈り。かなわぬや。さあらば。人の上も。心もとなし。殊に。出家なぞの。

いのり。きたう。いさゝかも。おろかなる事なり。仏は。奇特なきを。正法とおしへ。たまふに。相違ある

ことなり。けさころも。にあはず侍る。おんやうじ。祈禱法師のわざ。よわたる。あきなひか。又心上に。

てつしつるか。不しんの事(九ウ)

37 一同人に生て。狐貉の様なる。法師等に。たぶらかされて。万の人。不審をなさずして。一命のためとて。

木仏絵像に。心をうばわれ。おほくの宝を。つくし。大さんふぐんを。こなひ。さまくの。祈禱をいた

し。金銀を。ちりばめ。家を。うしなふものあり。又祈禱法師は。善根は。しきみの下より。かへるといへ

り。かへるや不審の事

38 一四生に。しやうやうするものは。過去をしることなし。こゝにおひて。坐禅をなし。万の事。工(十

才)夫して、ぎやうがいに。不審をはなるゝを。悟と申なり。経文は。二やうなる物なれば。知りがたし。

おろかなる人。悟とやらん云事は。山のあなたなることゝかや。いかにして。凡夫の。さとり得んと。おも

ひぎりて。手もつけず。なにことをか。さすると。心得たるらん。不審の事

39 一 法華経曰

如是相 如是性 如是体 如是力 如是作 如是因 如是縁 如是報 如是本末究竟等

黄檗希運の母を度する伝説について

林 観 潮

目 次

はじめに

- 一、南宋『運菴普巖禪師語録』『大義渡』の頌詩
 - 二、南宋『五家正宗贊』『黄檗斷際禪師』の簡約記事
 - 三、元代『新增說文韻府群玉』『足心誌』の神話的な表現
 - 四、明僧即非「題斷際運和尚度母圖併序」の詳しい描写
 - 五、大義渡と西溪村―永遠の郷愁
- おわりに

はじめに

唐代の禪僧黄檗希運（?―八五〇）は、福建福唐（今の福建省福州市福清）の林氏の出身で、故郷の黄檗山建福禪寺（今の福清黄檗山萬福禪寺）で出家し、江西、安徽、浙江など長江下游の各地に遊学し、百丈懷海（七四九―八一四）の法を嗣ぎ、洪州に黄檗山広唐寺（今の江西省宜春市袁州黄檗寺）を開き、大いに禪風を扇い

だ。希運は『傳心法要』の語録を伝え、その寂後に唐の宣宗から「斷際禪師」の諡号を勅賜され、また臨濟宗の祖である義玄（？―八六七）の師としてもよく知られる（一）。

希運はその業績と深い影響があつた故、時代を超えて後世の人々に慕われ、その生涯の事跡に様々な伝説を付け加えられた。例えば、希運が唐の宣宗を教えたこと、希運と裴休（七九七―八七〇）との師弟の關係、希運が母を度化したこと、希運が「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」という梅花の詩を作つたこと、希運が趙州從諗（七七八―八九七）の無字公案を用いたこと、ないし希運が歴史上の著名な予言者で唐代から近代までの歴史發展を予見して数のある讖詩を作つたことなど。

その様々な伝説の中、希運の母を度する伝説は、日中兩國の仏教界によく知られ、今日も人々の心に感動を与えている。希運度母の形成と受容については、小川太龍氏が既に素晴らしい論考を出された（二）。拙稿は度母伝説の本質を故郷と親を別れた郷愁と理解し、その内容の發展に関して探究を補つて試みる。

一、南宋『運菴普巖禪師語録』『大義渡』の頌詩

希運度母の伝説は、早期の記事として、南宋の運菴普巖（一一五六―一二二六）の語録に見える。『運菴普巖禪師語録』『偈頌』にある頌詩の「大義渡」は、「孩兒不見棄渾身、可惜婆婆眼不親。白浪洪波無了日、至今愁殺渡頭人。（孩兒を見えずに渾身を棄て、惜しむべし、婆婆の眼が不親なることを。白浪と洪波は了日無ければ、今に至つても渡頭の人を愁殺す。）」と書いた（三）。

清代性音編の『禪宗雜毒海』卷四に収められ、天目文禮（一一六七―一二五〇）が作つた同名の頌詩「大義

黄檗希運の母を度する伝説について

<p>百丈野狐 搭坏抹粉及人猜五百生中典麼来親體風流 有多少不知何處可安非 越州因僧開百骸俱清散一物與長靈 如何是長靈底物別云今朝風起 百骸一物與黑天風起今朝病一般醉眼双双 眼昏不得扶造空鷄鳴聲 青州布衫 等閑捉兔七斤衫多少禪和者恁來畫向青州 做窠窟不知春色在江南</p>	<p>也羅杜松子 洗腸後背老芭蕉挂杖枯來僧背高巖買入 人不買朝令平地起波濤 密菴破沙盆 如是如何正法眼裏然寒出破沙盆依稀留北 春天掛粉拂江東日暮雲</p>	<p>偈頌 大義渡 孩兒不見棄洋身可惜婆婆眼不親白浪洪波 無了日至今愁殺渡頭人 大巖主號鏡中 孤光不極有無開碧落街開萬象寒機破果然 亡朕跡役款大地黑漫漫 寄天目禮書記開回 爪牙消息露三山劫破曾郎想不難一噴歸未 千峰晚茶蘂不似舊時班 寄大白華首座 婆火地頭偷例自且無花高開芳春口返白醜 心如鏡中作青水不義入 題跋唐居士什亭 疎疎綠葉長清風屈指吹簾數不窮萬致果然 難比况此若未必在其中 送僧見孟侍師 三秋月公半山雲來蜀維摩必有因特見嶺碁 開一亦也應知道不于香 氣禪者歸蜀 出銀門芳入劍門眼空寰宇一開身杖挑一酒 江南水散作西川物外春</p>
--	---	---

『運菴普巖禪師語録』『大義渡』、日本南北朝時代刊、日本国立国会図書館存

渡」は、「白頭望盡萬重山、曠劫恩波徹底乾。不是胸中藏忤逆、出家端的報親難。(白頭は万重の山を望み尽し、曠劫の恩波を徹底に乾す。胸中に忤逆を蔵するにあらずんば、出家は端的に親を報い難きなり。)」と書いた⁴⁾。因みに、天目文禮は運菴の法弟である。

この二詩は共に母が大義渡の船場に希運の帰りを待つ情景を表している。二詩によれば、希運度母の伝説は十三世紀の禅宗文学において初めて記録されたようである。

運菴普巖は浙江明州の杜氏の出身で、臨済宗の禅僧であり、浙江に法を弘め、日本禅宗と深い因縁を持った。運菴は松源崇岳(一一三二—一二〇二)に法を嗣ぎ、虚堂智愚(一一八五—一二六九)に法を伝え、虚堂は入宋求法の日本僧南浦紹明(一二三五—一三〇八)に法を伝えた。南浦は帰国後、大いに禅宗を弘め、圓通大應國師の諡号を賜り、その門流は大應派と呼ばれる⁵⁾。

南浦は宗峰妙超(一二八二—一三三七)に法を伝え、宗峰は關山慧玄(一二七七一—一三六〇)に法を伝えた。宗峰は京都紫野に龍寶山大徳寺を創り、臨済宗大徳寺派を開き、關山は京都洛西に正法山妙心寺を創り、臨済宗妙心派を開いた⁶⁾。この故、運菴の法脈は日本禅宗の中に綿々として延びる。現存の『運菴普巖禪師語録』の版本

の中、日本元禄七年（二六九四）に、妙心寺派禅僧宗著が再刊したものがあつた。宗著はまた『炎宋安吉州道場山護聖萬歲禪寺運菴禪師行實』を撰し、運菴語録の後ろに付けた⁽⁷⁾。『運菴普巖禪師語録』の流伝に伴つて、頌詩「大義渡」に表れた希運度母の伝説は、日本仏教にも広がり、人々の興味を誘つたのではないかと思ふ。

二、南宋『五家正宗贊』『黄檗斷際禪師』の簡約記事

運菴にやや遅れて、運菴の法任にあたる希叟紹曇（？—一二九七）は南宋理宗寶祐二年（一二五四）撰の『五家正宗贊』に、簡約的に希運の度母伝説を纏めた⁽⁸⁾。

『五家正宗贊』卷一にある「黄檗斷際禪師」は、希運語録からの事跡と機縁の精選である。その中の一節に、「師俗居貧。母老、聞師住黄檗、特來相見。師不顧、母為飢寒。至大義渡頭、失脚擲死。後果生天、夢師曰：我當時若受汝一粒米、當墮地獄、寧有今日。再拜而去。（師の俗居は貧なり。母は老いて、師の黄檗に住するを聞き、特に來りて相見す。師は顧みず。母は為に飢寒なり。大義渡頭に至り、失脚し擲死す。後に果して天に生ずる。師を夢にして曰わく、「我れは當時若し汝に一粒の米を受ければ、當に地獄に墮すべし。寧ぞ今日有らんや」と。再び拜して去る）」と書いた。

ここに、希叟は簡約的な散文で、希運が母に世間一般の世話をしなくて反つて母を度したことを書き、出家すればまさに親の愛を徹底に棄て成道になれる故に、親を度化できると言う趣旨を示した。

希叟は西蜀の出身で、臨濟宗の禅僧であり、無準師範（一一七七一—一二四九）に法を嗣ぎ、浙江に法を弘め

た。運菴と同じく、希叟も日本禅宗と深い因縁があり、弟子の中に入宋の日本僧白雲惠曉が居た。その『希叟紹曇禪師語録』は南宋衛王二年（元世祖至元十六年、一二七九）に編成され、白雲惠曉によって日本に持ち帰られた⁹⁾。

『希叟紹曇禪師語録』の中、法語の「示東川希革侍者、往江陵省親」があり、「革侍者髻亂出家、尋師訪道、奮志効圓通萬庵之作。每恨不逢樵子徑、未識葛洪家。竭來玉乳峰前、背法堂、著草鞋。上門上戸眼如鈴、有麼有麼機如電。不消山僧輕輕噴嚏、寒毛卓豎、緊捉烏藤、革轍二門、必期打透。頻呼小玉、認即非聲。扯破犀牛、見即非色。稍知蹊逕、痛欲加鞭。秋風襲衣、邊有江陵省親之舉。臨行需語、為途中道伴。因謂學道如初、成佛有餘。驕驢墮地、抱千里之志、不可半途而息。大鵬展翅、乘九萬之風、豈戀檜楡之樂。當思一等喫花瑞菜、春陽煦嫗、霜雪憑陵、信口吐出、如優曇薔蔔。撲鼻馨香。原其所自。無非離心意。出聖凡。項上生鐵三百斤。打硬做成。任是古佛。也合低頭。甘聽處分。到者裏。森羅萬像。介甲昆蟲。總是生身父母。春水滿潭。夏雲奇峰。秋月揚輝。冬松孔秀。時時順色。日日承顏。冷面相看。少曾間隔。豈不思大義渡、放慕顧一著子、日月星辰為之撲落。放一線道、緊緊草鞋。若到江陵、有問千丈巖前事、切不得道。奉化縣到山四十里、興盡早回。革轍向上、大有事在、亦要汝東針西剗。予當忍死而俟。」と書いた。

ここにある「豈不思大義渡、放慕顧一著子、日月星辰為之撲落（豈に大義渡を思わんや、慕顧の一著子をせば、日月星辰はこの為に撲落することになり）」の一句は、希運の度母故事を指し、『五家正宗贊』「黄檗斷際禪師」の記事と同じ趣旨を示した。

現に公開された最古の希運語録の版本は、南宋紹興十八年戊辰（一一四八）で福州開元禪寺に雕造された毗盧大藏經の『千字文』序列の「實」の部にある『天聖廣燈錄』第一帙の巻首に収められた『筠州黄檗山斷

際禪師傳心法要』と『黄檗斷際禪師宛陵錄』、また『天聖廣燈錄』卷八に収められた『筠州黄檗鷲峯山斷際禪師』である⁽¹⁰⁾。この三種の語録は、希運の本来面目に最も接近し、その事跡と禪風を的確に伝える最も信用できる読本と考えられる。

南宋理宗寶祐二年（一二五四）に成書した希叟『五家正宗贊』「黄檗斷際禪師」の内容には、希運の度母伝説の一節以外、ほかの部分は百年前の福州開元禪寺版希運語録によるものである。度母伝説の一節は、希叟の新しい追加と思われる。

運菴普巖、天目文禮、希叟紹曇などの影響を受けて、元代成宗大德五年（一三〇二）、普治は撰した『蘇州景德寺普潤大師行業記』に、南宋末期の普潤法雲の親孝行を讚美し、希運の度母伝説をも引用した。その中、「普潤大師、名法雲、字天瑞、自稱無機子。…續因慈母年邁、思念報親之恩、遂謝事歸寧、廬于祖墳、曰藏雲。居雖叢爾、躡屨尤多、假道問津、盈諸戶外。仍造西方三聖像設、廣以化人。其母後有微疾、師就臥床、夜講心經、念彌陀佛。佛放金光、母及四方無不瞻覩。殊祥既兆、臨終怡然。火餘舍利、燦如圓珠。閱數日、現蓮華跡二莖、其為生處蓋可知矣。以此方彼大義渡頭為道、似乎岐致。然至人適理、何往不從？故我世尊上昇切利說法酬恩、指鬘比丘彌為慈行。…大德五年歲在辛丑九月九日、嗣祖住持永定教寺、吉祥雄辯大師普治記。」と書いた⁽¹¹⁾。

ここにある「以此方彼大義渡頭為道、似乎岐致。然至人適理、何往不從（これを以ってかの大義渡頭の為道を方すれば、岐致に似たる。然るに至人は理に適えば、何んぞ往いて従わずことならんや）」という一句に、普治は普潤の帰郷して母の世話をしたことと希運の母を顧みなかったことを、実に同じく至人の振る舞いで仏理に適つて母を成道させると考えた。

三、元代『新增説文韻府群玉』「足心誌」の神話的な表現

『五家正宗贊』成書の百年後、元代順帝至正十六年（一三五六）刊刻の『新增説文韻府群玉』は、「四眞・瘧」の条目に、神話的な彩りを持つ希運の度母伝説を、次のように書いた¹²⁾。

「足心誌。黄檗運禪師得道之後、忽思省侍父母。一婆子出問…何處。曰…江西。婆曰…我家亦有一子、在江西多年不歸。因借宿、婆親為洗足。運足心一誌甚大。婆失記是其子。次日、運辞去、於三里外説與鄉人云…吾母不識山僧、但母子一見足矣。鄉人報知其母。母趕至福清渡、運已登舟。母一跌而終。運不回、但於隔岸秉炬、法語云…一子出家、九族登天。若不生天、諸佛妄言。擲炬、火然。兩岸人皆見其母於火焰中轉為男子身、乘大光明、上生夜摩天宮。後官司改福清渡為大義渡。（足心の誌。黄檗運禪師は得道の後、忽に父母を省侍することを思う。一の婆子は出て、「何処」と問う。「江西」と曰わく。婆は、「我が家にまた一子有り、江西に在ること多年にして帰らず」と曰わく。因つて宿を借り、婆は親しく為に足を洗う。運の足心に一誌は甚だ大なり。婆は是れ其の子なるを失記す。次の日、運は辞して去り、三里外に於いて郷人に説与して云わく、「吾が母は山僧を識らず、但し母は一見して足りる」と。郷人は其の母に報知す。母は趕つて福清渡に至つても、運は已に舟に登る。母は一跌して終わる。運は回らず、但だ隔岸に於いて秉炬をし、法語をして云わく、「一子は出家すれば、九族は天に登る。若し生天せざれば、諸仏は妄言することになり」と。炬を擲げ、火は然ゆる。兩岸の人はみな其の母が火焰中に於いて転じて男子の身と為り、大光明に乗り、夜摩天宮に上生することを見る。後に官司は、福清渡を改めて大義渡と為す。）」

『五家正宗贊』「黄檗斷際禪師」と比較すれば、『新增説文韻府群玉』「足心誌」の記事は、希運の言動、郷人の所見などの細節を添加した。しかも、兩岸の人たちがみな見える、母の火焰中に男子の身と変化して夜

摩天宮に上生すると言う生々しい場景は、明らかに神話的な表現である。これは、『五家正宗贊』、「黄檗斷際禪師」にある母が夢に現れて生天を知らせたと言う冷靜的な記事と、随分違っていた。世間の現実を超えた、この神話的な表現は、人たちに衝撃的な印象を与え、好まれて長く流伝された。

十八世紀の江戸時代、日本臨濟宗妙心寺派の無著道忠（二六五三—一七四四）は『禪林象器箋』の「秉炬」条目に、元代『新增說文韻府群玉』「足心誌」にある希運の度母記事をそのまま抄録した¹³⁾。

『禪林象器箋』第一九類「喪薦門」…「秉炬。敕修清規、尊宿茶毗、云…喪至涅槃臺。喪司維那、俟都寺上香茶了、進前燒香。引小師、拜請秉炬佛事。舊說曰…秉炬與下火同。然因師集賢錄分為二。或曰…秉炬語長、下火語短。又下火一人行之、秉炬數人遞為之。凡立地佛事、忌語繁。唯秉炬有及數句者。秉炬佛事語長、而復數人行之。若用真火、移刻易燼、故刻木炬塗朱、擬火狀。或紅綿繪造花、著炬首、而不點火。備更把焉。是故其語落句、可言火處。或言花而已。有弟子為師秉炬者。普燈錄、黃龍祖心禪師入滅、黃庭堅請得法上首死心秉炬（詳職位門主喪處）。有子為母秉炬者。羣玉集云…黃檗運禪師得道之後、忽思省侍父母。一婆子出問…何處。曰…江西。婆曰…我家亦有一子、在江西多年不歸。因借宿、婆親為洗足。運足心一誌甚大。婆失記是其子。次日、運辞去、於三里外說與鄉人云…吾母不識山僧、但母子一見足矣。鄉人報知其母。母趕至福清渡、運已登舟。母一跌而終。運不回、但於隔岸秉炬、法語云…一子出家、九族登天。若不生天、諸佛妄言。擲炬、火然。兩岸人皆見其母於火焰中轉為男子身、乘大光明、上生夜摩天宮。後官司改福清渡為大義渡。」

ここに「羣玉集云」と言うのは、元代『新增說文韻府群玉』を指すことである。「有子為母秉炬者（子が母の為に秉炬をする者有り）」の一句が言うように、無著は希運の度母伝説における現実的な原型が母の葬儀に行われた秉炬仏事であると指摘した。これはまさに洞察力のある鋭い分析であった。希運は禪宗史上にお

いて広く影響があつた故、彼の度母伝説に見える秉炬仏事は、日本仏教の中でたいへん注目され、遂に一つの手本となつた。

四、明僧即非「題斷際運和尚度母圖併序」の詳しい描写

神話化された希運の度母伝説は、出家僧の親孝行の理想的な境地と見なされ、画の素材ともされた。希運祖師とも、本師の隠元（一五九二—一六七三）とも、同じく福建福清の林氏の出身であつた即非如一（一六一六—一六七二）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を拝見して感動し、奉行の請いに応じて、長い序文と三つの讃詩を綴り、「題斷際運和尚度母圖併序」を作つた。

「題斷際運和尚度母圖併序」¹⁴

（斷際運和尚度母の図を題し、併びに序す）

黄檗希運和尚係予傳法三十四世祖也。俗同宗。賦質魁偉、廣目豐頤、頂隆肉珠、足印肉痣、智慧天縱、世緣莫羈、脫白本山、嗣法百丈。壯年履歷三吳荆楚豫章西蜀間。隨緣卓錫、杳絕鄉音。其母陳氏夫人懷祖日切、悲泣失明。遂於福川要道、建庵接待。凡龍象掛單、躬為洗足、意欲知運祖也。祖後得聞、潛回相度。造庵投宿、不告生緣。母伏盆摸痣、忽變如輪、疑莫敢認。（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。賦質は魁偉し、広目豐頤をし、頂は肉珠を隆まり、足は肉痣を印した。智慧は天縱し、世縁は羈ぐ莫れ。本山に脱白し、百丈に法を嗣ぐ。壯年に三吳荆楚豫章西蜀の間に履歴した。縁に随つて卓錫し、杳く郷音を絶つ。その母陳氏夫人は祖を懐かしんで日に切なり、悲しう泣いて失明した。遂に福川の要道において、庵を建て接待す。凡そ龍象は掛單すれば、躬

ら為に足を洗い、意にして運祖を知んと欲す。祖は後に聞き得て、潜んで回つて相度す。庵に造つて宿に投じ、生縁を告がず。母は盆に伏して痣を摸れば、忽ちに変わつて輪の如きなり、疑つ敢えて認めず。）

次早、祖辭去、三里外語郷人曰…吾老母失明、不識山僧。但母子一會足矣。郷人報知、夫人飛輿趕至大義渡口、祖已登舟矣。於是夫人頓足搥胸、大哀一聲脫去。祖亦不回、但於隔岸秉炬云…一子得道、九族生天。若不生天、諸佛妄言。擲炬燃之、夫人於火焰中、轉男子身、乘光明雲、昇於天上。萬目仰瞻、駭歎希有。聞於有司、節度使李立碑要衝、以旌神孝。（次の早、祖は辭して去り、三里外に郷人に語語つて曰わく、「吾が老母は失明し、山僧を識らず、但し母子は一会して足りる。」と。郷人は報知し、夫人は輿を飛ばして趕い、大義渡口に至つても、祖は已に舟に登る。ここに夫人は頓足搥胸し、大いに一声を哀しんで脱去す。祖はまた回らず、但だ隔岸に於いて秉炬をして云わく、「一子は得道すれば、九族は天に生ず。若し生天せざれば、諸仏は妄言することになり」と。炬を擲げて、これを燃ゆる。夫人は火焰の中に、男子の身に転じ、光明雲に乗り、天上に昇る。萬目は仰瞻し、希有を駭歎す。有司に聞かれ、節度使の李は要衝に碑を立て、以つて神孝を旌す。）

毒海禪師有頌云…濯足機先被熱瞞、黃金之義鐵心肝。十成報德酬恩句、萬古一江風月寒。文禮禪師頌云…白頭望斷萬重山、曠劫恩波竭底乾。不是胸中藏五逆、出家端的報親難。（毒海禪師は頌有りて云く、「足を濯えば機先は熱瞞され、黃金の義は鉄心肝なり。報德酬恩の句を十成すれば、萬古の一江に風月は寒くなり」と。文禮禪師は頌有りて云く、「白頭は万重の山を望み尽し、曠劫の恩波を竭底に乾す。胸中に五逆を藏するにあらずんば、出家は端的に親を報い難きなり。」と。）

己亥秋、崎主持圖請讚、敬述緣起、併繫讚三首于簡端。（己亥の秋、崎主は図を持つて讚を請つた。緣起を敬述し、併びに讚の三首を簡端に繫ぐ。）

相見依然在別峰、娘睛雙瞎子雙聾。沒弦琴上無生曲、別有宮商調不同。（相見しても依然在別峰に在り、娘の睛は双つに瞎して子は双つに聾す。没弦琴の上に無生の曲は、別に宮商有りて調は不同なり。）

黄檗由來號大蟲、大蟲好個闊喉嚨。吞幹愛海無涓滴、咒起盲龜化活龍。（黄檗は由来に大虫と号し、大虫は好個に喉嚨を闊く。愛海を吞み幹して涓滴を無くせば、盲亀を咒起して活龍に化す。）

黄金鑄就鐵心肝、半偈驚開佛祖關。母德如天酬已竟、無雙孝道載三山。（黄金は鉄心肝を鑄就し、半偈は仏祖の関を驚く開す。母徳は天の如きなれば酬いは已に竟り、無双の孝道は三山に載す。）

ここに、即非は元代『新增説文韻府群玉』「足心誌」の記事を吸収し、更にいろんな細節を書き添えて、すばらしい文学的な表現を使って、希運度母の経緯を詳しく描写した。この「題斷際運和尚度母圖併序」は、今まで見える希運度母の記事の中、最も豊富な内容を持つものである。この中、希運の生涯、母の出身陳氏、母の失明、母の要道に庵を建て往来の僧を接待すること、希運の帰郷、希運の母に会っても子として告がないこと、李節度使の碑を立て神孝を顕すこと、などの細節は、即非の新しい追加である。

後に日本寛文七年（二六六七）の秋、即非は望郷の思いで、その開山である豊前国小倉藩広寿山福聚禪寺（今の福岡県北九州市小倉北区福聚寺）に、『福清縣志續略』を編纂した。その巻十二「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た。その内容は、「題斷際運和尚度母圖併序」とほぼ同じである¹⁶。

日本万治三年（二六六〇）三月、摂州慈雲山普門寺（今の高槻市富田町普門寺）に住した隠元は、即非の「題斷際運和尚度母圖併序」に案じたように、希運の度母因縁に関して、次の詩を詠じた。

「頌黄檗運和尚隔江度母因縁¹⁷」

(黄檗運和尚の隔江度母の因縁を領す)

天倫義重兩相關、天倫と義重は兩つながら相い関り、

万里聞風特地還。万里に聞風して特地に還る。

寄宿道通明大本、寄宿して道が通つて大本を明らかにし、

拍盲愛結翳真顔。盲を拍して愛が結んで真顔を翳う。

掀翻慈海非常事、慈海を掀翻することは常事に非ずんば、

竭尽恩波豈等間。恩波を竭尽することは豈に等間ならんや。

一擲隔江三昧火、一たび隔江の三昧火を擲ければ、

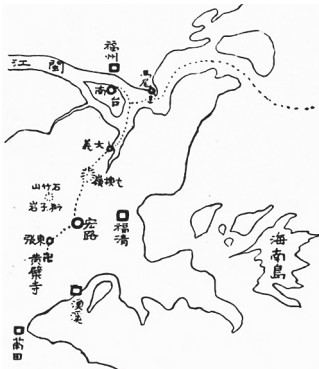
頓超天上与人間。頓に天上と人間を超える。

日本寛文五年(一六六五)七月、希運祖師とも同じく福建福清の林氏の出身で、隠元の法孫たる高泉性激(二六三三—一六九五)は、住した奥州二本松城の甘露山法雲院に『釋門孝傳』を撰し、インド、中国、日本に親孝行を尽くす仏門人物の五十一人を讚えた。その中の第十六則の「隔江度母」は、即ち希運度母の記事で、即非の「題斷際運和尚度母圖併序」によるものでもあった(17)。

このように、遠祖希運の度母伝説は、即非、隠元、高泉など、日本に渡した明代晩期の禅僧の中にも、大事に記録していたのである。



(現の西溪水庫、2021年12月11日撮影)



(大義渡の地図、山田玉田描き、1925年。
『支那祖蹟巡拝記』38頁)

即非が『福清縣志續略』「唐黄檗希運禪師」に「師邑之西溪林氏子」と指したように、希運の生地は西溪村で、福清県城の西に流れる溪の傍に拠る村であった。しかも、西溪村は大義渡の南方の近くにあり、両者の間に僅かに一つの小さな山脈が横たわる。一九八五年、西溪水庫

希運度母の因縁は、歴代の禪僧に注意されて伝わった。実に、この度母伝説には、故郷と親を離別した、希運の郷愁も、歴代禪僧の郷愁も、託されたのである。悲しい郷愁は、希運度母の伝説が生まれた感情的な主因ではないかと思われる。元の普治が「蘇州景德寺普潤大師行業記」に希運度母の因縁を「大義渡頭為道」というように、度母伝説に書かれた場所としての大義渡は、郷愁の象徴として、禪宗の話題になったのである。

実に、大義渡は希運の故郷福建にあった船場で、閩江の支流である義溪の沿いにあり、福建の都である福州に繋がり、唐宋以来の南北交通の要道であった(18)。

五、大義渡と西溪村——永遠の郷愁



(現の大義村に立つ石碑「大義」、
2014年12月14日撮影)

の一円に向った。希運禪師も、この線路で故郷を後にして、修道の旅に立ったと思われる。

二十世紀二十年代までも、大義渡は南北交通における重要な渡船場として役割を果たしていた。一九二五年四月二十八日、祖庭の福清黄檗山萬福禪寺を参拝するために、日本黄檗宗の禅僧隆琦大雄、山田玉田、阪田金龍、安部禅梁は福州に入った。二十九日午後五時半、一行の四人は船に乗って福州から出発し、閩江に沿って南へ下った。三十日午前六時、四人は大義渡に着き、それから陸路で福清黄檗山に向かった。大義渡に立つてその風景を目にした四人は、遠祖希運の度母伝説を思い出し、一時に感無量であった²⁰。

現代の陸路交通の発達に伴って、二十世紀五十年代以後、大義渡は廃棄され、遂に古の面影は完全になくなった。その遺跡の所在地は今の福建省福州市閩侯区青口镇大義村船尾自然村にある²¹。このように、今日なくなった大義渡は、希運禪師の生地西溪村と共に、幸い禅宗の文学に生き、永遠の郷愁となったのである。

(ダム)を造ったために、西溪村は水庫の底に沈み、そこに住んでいた林氏、陳氏などの人たちは近くの村に移った。西溪水庫の所在地は今の福建省福州市福清市陽下街道にある¹⁹。水路の交通を主とした古代に、西溪村の人たちは外出したら、主にあの小さな山脈を登り越えて、大義渡の船場に着き、そこから義溪を遡り、閩江に入り、都の福州に辿り着いた。

そして、福州より、江西、安徽、浙江、湖南などの長江下游

おわりに

以上見てきたように、希運度母の伝説は長く世間に口頭で伝えられた後、希運寂後の四百年近くの十三世紀南宋時代になって、頌詩と簡約な記事が現われ、また元明時代を経て、文学的な細節が添付されつつ、ついに神話的な彩りを具える詳しい物語となった。

仏道修行に向かつて故郷と親と別れた郷愁は、希運自身にも、歴代の禅僧にも、秘められていたのではないかと思う。この悲しい郷愁が、希運度母の伝説を作り出した主因であって、日中両国に亘って歴代禅僧に好まれた主因でもある。これについては、なお研究の余地があると思う。

註

- (1) 林觀潮「黄檗希運の出身地と語録について」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第十六号、一八五―二〇五頁。京都花園大学国際禅学研究所、二〇二二年三月。
- (2) ①小川太龍「黄檗と母の機縁話」、博士論文『黄檗希運研究…思想とその祖師像の変遷』、第一章「人と法の記録」第一節「黄檗希運の伝記と伝説」、第一四頁、二〇一八年。花園大学博論報告番号…乙第五号。日本國立國會圖書館存。②小川太龍「黄檗度母話の形成と受容」、『禪學研究』第九十七號、四七―一〇〇頁。花園大学禅学研究会、二〇一九年三月。
- (3) 『運菴普巖禪師語録』、十五丁表。南宋運菴普巖著、侍者元靖、智能、惟衍編。日本南北朝時代（二三三―一三九二）の刊本。日本國立國會圖書館存。請求記号：WA6-31。
- (4) 『禪宗雜毒海』、八卷、清代性音重編、康熙五十三年（一七一四）序。新纂巾續藏第六十五冊No.二二七八。

(5) 『二十四流宗源圖記』…「十一大應派。楊岐宗松源下、號橫嶽門徒。築前橫嶽開山南浦明、諡大應國師、入宋嗣徑山虛堂、楊岐十一世、為本朝之一派。紫野派、妙心派、俱出於大應。松源嶽―運庵岩―虛堂愚―南浦明。十二西澗派。楊岐宗松源下、號大通門徒。建長西澗曇嗣石帆、諡大通禪師、宋人、來朝為本國之一派、楊岐十一世。松源嶽―運庵岩―石帆衍―西澗曇。」釋半人子著、日本延寶五年（一六七七）序。相澤惠海編『禪学要鑑』所收、東京元々堂書房、一九三二年。

(6) 荻須純道『禪宗史入門』「日本篇 南浦紹明の求法・松源一流と虚堂智愚」、京都平樂寺書店、一九七七年七月。

(7) 『運菴普巖禪師語録』、一卷、南宋運菴普巖著、侍者元靖、智能、惟衍編。日本元禄七年甲戌（一六九四）宗著の重刊。卷末に宗著撰の『炎宋安吉州道場山護聖萬歲禪寺運菴禪師行實』を附録し、文末に「元禄甲戌七年小至日、武丘容安軒屬末宗著拜識。」と記す。新纂卍續藏第七十冊No.一三二七九。

(8) 『五家正宗贊』、四卷、南宋希叟紹曇撰。南宋理宗寶祐二年甲寅（一二五四）序。卷頭に希叟『五家正宗贊并序』があり、文末に「寶祐甲寅西蜀比丘紹曇白拜書于靈鷲放山室。」と記す。新纂卍續藏第七十八冊No.二五五四。

(9) 『希叟紹曇禪師語録』、一卷、南宋希叟紹曇著、自悟等編。南宋衛王二年（元世祖至元十六年、一二七九）の趙孟何の序。元成宗大德三年己亥（一二九九）の居涇の跋語。卷末の刊記…「日本國參學比丘惠曉布施刊行。」また、居涇の跋語があり、「白雲曉禪師臨歸國時、布施令刊先師希叟和尚語一冊。相寄便速、不及多印。守先師友雲塔所居涇拜呈東福寺諸位法兄禪師。…大德三年己亥中夏、居涇謹書。曾寄白雲、布施刊行先師語録一冊并頌。恐不到會蒙兄、再寫此奉寄。」と書く。新纂卍續藏第七十冊No.一三八九。

(10) ①『筠州黃檗山斷際禪師傳心法要』、福州開元禪寺版、南宋高宗紹興十八年戊辰（一二四八）雕造、『千字文』
「實」部『天聖廣燈錄』第一帙卷首。京都知恩院存。柳田聖山主編『寶林傳・傳燈玉英集 附録 天聖廣燈錄』、禪学叢書之五、京都中文出版社、一九七五年、三三七―三四五頁影印。②『黃檗斷際禪師宛陵錄』、福州開元禪寺版、南宋高宗紹興十八年戊辰（一二四八）雕造、『千字文』
「實」部『天聖廣燈錄』第一帙卷首。京都知恩院存。柳田聖山主編『寶林傳・傳燈玉英集 附録 天聖廣燈錄』、禪学叢書之五、京都中文出版社、一九七五年、三四

- 五―三五〇頁影印。③『筠州黄檗鷲峯山斷際禪師』、福州開元禪寺版、南宋高宗紹興十八年戊辰（一一四八）雕造、『千字文』、『實』部『天聖廣燈錄』卷第八。京都知恩院存。柳田聖山主編『寶林傳・傳燈玉英集 附録 天聖廣燈錄』、禪学叢書之五、京都中文出版社、一九七五年、四〇七―四一四頁影印。
- (11) 普洽「蘇州景德寺普潤大師行業記」、『翻譯名義集』卷首。『翻譯名義集』、一卷、宋代普潤法雲編。大正藏五十
四冊、No.二二二一。
- (12) 『新增說文韻府群玉』、第七冊、卷十三、二十七丁裏、「四寘・疇・足心誌」。元代陰時夫、陰中夫編輯。卷頭有刊記、文末標記：「至正丙申莫春劉氏日新堂謹白。」元代順帝至正十六年丙申（一三五六）刊。日本国立国会圖書館存本、請求記号：WAS3-25。
- (13) 『禪林象器箋』第十九類「喪薦門」。『禪林象器箋』、二十卷、目錄一卷、無著道忠著。大藏經補編第十九冊No.一〇三。
- (14) 即非如一「題斷際運和尚度母圖併序」、『新纂校訂即非全集』、六五〇頁。平久保章編。京都思文閣、一九九三年十二月。
- (15) 『福清縣志續略』卷十二「人物類・僧寶」：「唐黄檗希運禪師。師邑之西溪林氏子。賦質魁偉、廣目豐頤、頂隆肉珠、足印肉痣、智慧天縱、世緣莫羈、脫白本山、嗣法百丈。壯年履歷三吳荆楚豫章西蜀間。隨緣卓錫、杳絕鄉音。其母陳氏夫人懷祖日切、悲泣失明、遂於福川要道、建庵接待。凡龍象掛單、躬為洗足、意欲知運祖也。祖後得聞、潛回相度、造庵投宿、不告生緣。母伏盆摸痣、忽變如輪、疑莫敢認。次早、祖辭去三里外、語鄉人曰：吾老母失明、不識山僧。但母子一會足矣。鄉人報知、夫人飛興趕至大義渡口、祖已登舟矣。於是夫人頓足槌胸、大哀一聲脫去。祖亦不回、但於隔岸秉炬云：一子成道、九族生天。若不生天、諸佛妄言。擲炬燃之、夫人於火焰中、轉男子身、乘光明雲、昇於天上。萬目仰瞻、駭歎希有。聞於有司、節度使李立碑要衝、以旌神孝。毒海禪師有頌云：濯足機先被熱瞞、黃金之義鐵心肝。十成報德酬恩句、萬古一江風月寒。文禮禪師頌云：白頭望斷萬重山、曠劫恩波竭底乾。不是胸中藏五逆、出家端的報親難。武宗廢教、師隱於勞侶。裴休相國鎮宛陵、行香至寺、見壁間

畫像、乃問寺主有禪僧否。曰：「適有掃地僧、頗似禪者。」遂請出相見、以前語問之。師呼云：「裴公。裴應諾。師云：「在甚麼處。裴於言下頓契、禮迎至於所部安居。旦夕問道、有語錄一卷、名曰黃檗心要。贈詩一首云：「自從大士傳心印、額有圓珠八尺身。掛賜十年栖蜀水、浮盃今日渡鄞濱。三千龍象隨高步、萬里香華結勝因。擬欲事師為弟子、不知將法付何人。宣宗得聞、迎入禁中、受戒三日、指師謂裴相曰：「黃檗僧寶、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、勅謚斷際禪師、塔曰廣業。」『福清縣志續略』、即非如一編、日本寬文七年丁未（一六六七）序、江戸時代刊本、京都黃檗山萬福禪寺文華殿存。

(16) 『新纂校訂隱元全集』、二七八〇頁、平久保章編。東京開明書院、一九七九年十月。

(17) 『釋門孝傳』、「隔江度母」：「唐黃檗斷際希運禪師、俗姓林、身長七尺、額有神珠、足生肉痣、出家本山、嗣法百丈。久歷諸方、絕無鄉信。其母陳氏夫人懷師悲切、兩眼喪明、遂於福川周衝、立庵接待四方龍象。一日師至、不告名字、越宿辭去數里許、告鄉人曰：「老母老且眇、不復相識。但子母一會足矣。鄉人報聞、夫人飛輿趕至大義渡口、師已登舟矣。於是夫人槌胸頓足、大哀一聲脫去。師於岸頭秉炬云：「一子出家、九族生天。若不生天、諸佛妄言。擲炬燃之。兩岸人民見夫人於火焰中騰身飛去、駭然驚異。聞於有司、節度使李立碑要衝、以旌神孝。贊曰：「裂愛網於現生、拔神靈乎身後。始若忤之而終順之、夫是之謂神孝。」『高泉全集』、第一一〇五頁、高泉全集編纂委員會編、京都黃檗山萬福禪寺文華殿影印、二〇一四年二月。

(18) 南宋梁克家撰『淳熙三山志』卷五：「渡。州東南門河口登舟。大義渡。乘退潮東經古山尾、憩程水港。潮西入峽門旁入港、即此渡。貞觀中、別駕衛總持見其處西旅、賓主有序、故名之。」卷四十二：「木。松。四時不改柯易葉。史記曰：「松柏者百木之長也。蔡密學襄知州日、令諸邑道傍皆植之。又自大義渡、夾道達于泉漳。人稱頌之。詩曰：「夾道松、夾道松、問誰栽之、我蔡公。行人六月不知暑、千古萬古播清風。樹既老、愚民多穴取其松明以燒、以至枯折。尉司雖嘗籍記、或令補種、未能禁絕。舊憲司近亦申嚴云。」南宋梁克家撰、明代萬曆四十一年癸丑（一六一三）刊本、北京方志出版社、二〇〇四年影印。

(19) 二〇二一年十二月十一日、福建省福州市福清市陽下街道西溪水庫に、筆者は現地調査をした。

- (20) 山田玉田『支那祖蹟巡拝記』…(一九二五年四月)二十九日。曇。又は雨。午後五時半、愈々古黄檗に向つて出發した。先づ閩江の舳板に乗り込み、萬壽橋畔に民船ジャンクに乗り換へて、約百支里閩江の支流を溯ることになった。…三十日。晴天。午前六時頃、ジャンクは大義村の渡船場に着いた。豚箱ジャンクの蓬窓から俯ひ出してやっと甦生の思ひをなし、一茶店に入つて洗面休憩した。此の大義の渡船場は、黄檗希運禪師修業時の一の劇的な實話の傳へられてゐる處であらう。…直ちに出発、三支里を徒歩し、大義の村端れで輜といふ乗り物を備ふ、輜といふのは御輿に似た乗り物で、前後二人かつぐ、ここから黄檗山まで約百支里である。」三六一—三九頁。京都黄檗山萬福禪寺真光院、一九二六年十月。
- (21) 二〇一四年十二月十四日、福建省福州市閩侯区青口鎮大義村船尾自然村に、筆者は現地調査をした。

◎この文は、二〇二一年中国国家社科基金項目『渡日明僧隱元所傳黄檗文化與中日交流的研究』(21BZ1028)にかかわる成果の一つである。

臨濟宗の回向文 訳注 (一)

—— 葬儀・法事の偈文と回向文 ——

妙心寺派教化センター 教学研究委員会

葬儀や法事といった追善供養を行うのは、なぜか。その理由については、およそ次のように説明することができるであろう。

肉体が死んだ瞬間から次の世界に生まれ変わる瞬間までの期間、もしくは、その期間の存在形態を「中有」「中陰」という。現世を去った人は、中有・中陰のあいだ、「善処（『善い世界』）」に生まれ変わるための善行を実践することができないとされる。こうしたわけで、生きている人々が故人の代わりに善行を実践することにより、故人が六道（『天上・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄』）のうちの天上界や人間界に生まれ変わることを祈り願う。苦悩が少ないとされる天上界、苦と楽とが相い半ばする人間界は、衆生が過去につくった業を清算し、過去・現在・未来の三世にわたる業の連続性を解消して輪廻のサイクル(1)から抜け出るための修行を行うのに適した世界だからである(2)。

仏教では、死後の行き先は、業によって決まるとされる。業とは、身体活動である身業、言語活動である口業、精神活動である意業といった、これら人間の行為全般のこと、あるいは、こうした行為を原因とした

結果（果報）をもたらす目に見えない力のことである。善い行いをすれば善い結果が、悪い行いをすれば悪い結果がもたらされるといふ因果応報の考え方にもとづけば、生前に善い業を積むなら、天上界や人間界といった善い世界に生まれ変われることができるし、生前に悪い業を積むなら、地獄や餓鬼といった悪い世界に生まれ変わらなければならないことになる。

このように、もともと自業自得を原則とする仏教では、たとえば、善行によつて得られた善業は、それを実践する本人によつてのみ享受される。しかし、自らが積んだ善業を自己のみならず他者へと転回させ、他者に向けてそれを享受させることができるとするのが大乘仏教の回向の思想である³⁾。大乘仏教では、自らの善業を積極的に衆生に差し向けていくことが説かれた。そして、こうした回向の対象を故人や先祖に特化したものが、葬儀・法事といった追善供養（＝善業を追加するための行事）である。

「回向」は、ときとして回向文を指すことがある。江戸時代の学僧、無著道忠（一六五三～一七四五）が編纂した『禅林象器箋』の「回向」条には「〔経文を〕読誦した後の願文（＝願意を記した文）である。（自分）が修めた善業を所願（成就のため）に差し向けるのである（諷誦之後願文。以所修善業、回向所願事也。）」（巻一三・諷唱類・禅学叢書本）と示されているが、ここで無著道忠が言うところの「回向」は、回向文のことにほかならない。回向文とは、経文を唱えた善業を誰のために、何を祈つて差し向けるかを表明し伝えるための言葉である。

善業を自らの悟りの成就（自利）のためだけでなく、他者の幸福（利他）のために差し向けることが可能であるとする回向の思想。この回向の思想にもとづいて作成された回向文は、追善供養をはじめとする臨済宗の諸行事において必ず読経の後に誦みあげられている。

それでは、これら回向文には具体的にどのようなことが述べられているのか。曹洞宗の回向文については、櫻井秀雄『修訂 曹洞宗回向文講義』（曹洞宗宗務庁・一九九七年）などの詳細な研究成果があるが、臨濟宗に關して言えば意外にも少ない。僅かに荒川元暉師の成果があり⁽⁴⁾、主要な回向文の内容を把握するのに大いに参考になるが、しかし、語句の細かな解釈など、さらに検討するべき課題も残されているように思われる。そこで、妙心寺派教化センター教学研究委員会では、臨濟宗で現在用いられている回向文の解釈に取り組み、その訳注成果を定期的に発表していくことになった。

ところで、臨濟宗で現用されている回向文は、永祿九（一五六六）年に編纂された天倫楓隱の『諸回向清規』と、貞享元（一六八四）年に刊行された無著道忠の『小叢林略清規』に拠るところが大きく、これら両書に収められた回向文をそのまま踏襲するものも多い。しかし一方で、現用のものとのあいだに字句の異同があったり、現在では見られない文言が含まれていたりする場合がある。

こうしたことを踏まえ、訳注の際の底本としては、現在の臨濟宗各派において実際に誦みあげられている回向文を取めた『新修第二版 臨濟宗勤行聖典』全三卷（雜僧教育研究会監修・禪文化研究所編集・禪文化研究所・二〇一〇年）、『臨濟宗檀信徒葬儀法』（禪文化研究所編集発行・一九九五年）を用いることとし、両本未収の回向文に關しては『諸回向清規式抄』（禪文化研究所編・二〇〇四年）を用いることとした。そのうえで、これら現用の各種回向文と、『諸回向清規式』（善通寺所蔵本・J81）、『小叢林略清規』（江湖叢書影印本・J82）所収の回向文との比較を試みる。

今後、訳注を担当するのは、妙心寺派教化センター教学研究委員会のメンバー、小川太龍・桐野祥陽・篠塚純海・瀧瀬尚純・廣田宗玄・本多道隆・松原信樹・丸毛俊宏・水野隆道（五十音順）の九名である。各委

員はそれぞれインド学や中国学を専攻してはいるものの、こうした回向文の解釈に必ずしも精通してはいるとは言いがたく、そのため、読み誤りや不適當な口語訳などがあるかもしれない。読者諸賢からの忌憚なきご意見を賜れば幸いである。

§

第一回目の本稿では、禅文化研究所編集発行『臨済宗檀信徒葬儀法』を底本として、葬儀・法事で誦みあげられる回向文と、それに加えて葬儀のなかで唱えられる偈文を取りあげ、これらの訳注を試みる。その前に、臨済宗における葬儀の流れや、「年忌法要」と呼ばれる故人のための節目ごとの法事の成立過程について確認しておこう。

地域によって多少の差異はあるものの、在家者向けの葬儀式次第とその内容は、およそ《1》から《8》の通りである（ゴシック体は、本稿で訳出を試みる偈文・回向文である）。

《1》剃髮偈

髪や鬚を剃って出家者の姿にする作法である。葬儀の最初に剃髮するにあたり、「剃髮偈」を唱える。

《2》懺悔文

出家の道に入るにあたり、過去につくった悪業を懺悔する作法である。貪り・嗔り・愚かしさの「三

毒」という根本的な煩惱から生じた一切の悪業を悔い改めることを誓う「懺悔文」を唱える。

《3》三帰戒

仏・法・僧の三宝に帰依することを表明する作法であり、「三帰戒」を唱える。髪や鬚を剃り、過去につくった悪業を懺悔し、仏・法・僧の三宝に帰依する。こうした一連の作法を経て、在家の故人は、はじめて戒名を授かるに値する出家者となる。

《4》龕前念誦

「龕」とは、遺体を納めた棺。棺の前で念誦すること。「龕前念誦」では、故人が死を迎えたこと、そして、その靈魂を悟りの道へと導くために、僧侶たちがこれから「十仏名」を唱えることを告げる文が誦みあげられる。あらゆる功德をそなえた「十仏名」を唱え、その功德が成就することを願うのである。

《5》鎖龕仏事

「鎖」字には「とぎす。とじる。しめる」という意味がある。「鎖龕」とは「棺を閉じる」こと。棺を閉じるにあたって『大悲呪』（『大悲円満無礙神呪』）を誦する。そのうえで、故人が生まれ変わるところを厳かに整えるために、『大悲呪』を唱えたことを述べる回向文「鎖龕回向」を誦みあげる。『大悲呪』の誦誦には、臨終時に願いのまま往生できる、地獄・餓鬼・畜生の三つの悪しき世界（三悪道）に墮ちることがない、といった様々な利益りやくがあるとされるからである⁽⁵⁾。

《6》起龕仏事

鎖龕仏事に続いて行われるのが起龕仏事である。「起龕」とは、棺を送り出すために「棺を起す」こと。すなわち「出棺」である。鎖龕仏事と同じく『大悲呪』を読誦して起龕回向を行う。起龕仏事で誦みあげられる回向文「起龕回向」は、先の鎖龕仏事の回向文の「鎖龕之次莊嚴報地（棺を閉じるにあたって生まれ変わるところを厳かに整える）」という個所を「起龕之次莊嚴報地（棺を起すにあたって生まれ変わるところを厳かに整える）」と言い換えたものである。

《7》引導／乗炬（下火）

葬儀を執り行う導師が松明（炬火）を手に取り、遺体に火を点ける。この作法を「乗炬（下火）」という。乗炬にあたっては、故人の人格や功績を称え、悟りへと導くための教えの言葉「法語」を唱えて一喝する。棺に向けて松明を投げるといふ所作、そして、故人に最後の教えを示すといふ所作、これら一連の所作が葬儀における「引導」であり、葬儀のクライマックスとも言える重要な作法である。

中国では、宋代に入った十一世紀以降の禅語録などに、乗炬に際して唱えられた祖師たちの法語を確認することができる。こうした作法による弔い方は、当初、出家者に限られていたが、時代が下るにつれ、その対象は、在家者にも広がりを見せ、現代の引導作法につながっている。

《8》茶毘

遺体を火葬して弔うことを「茶毘」という。現代の葬儀式では、引導後に『観音経』（『観世音菩薩普

問品)などが読誦される。読経中に参列者たちが順次焼香し、焼香後に茶毘回向を行う。ここで誦みあげられる回向文「茶毘回向」は、鎖籠仏事の「鎖籠之次莊嚴報地」、起籠仏事の「起籠之次莊嚴報地」の個所を「茶毘之次莊嚴報地(火葬するにあたって生まれ変わるところを嚴かに整える)」と言い換えたものである。

以上が、現在、臨濟宗で行われている在家者向けの葬儀式のたまかな流れと内容であるが、今回の訳注では《7》「引導／乗炬(下火)」を除く各作法において用いられる偈文と回向文を取りあげる。

中国や日本の禪宗寺院では、年中行事・臨時行事の次第や修行僧が守るべき日常規範などをまとめた清規が数多く定められたが、現在、日本の禪宗において行われている在家者向けの葬儀は、これら諸清規に記された、尊宿(≡寺院の住職となった高德の僧)と、それ以外の僧(亡僧)のための葬送儀礼をアレンジしたものである。そのため、儀式の最初には剃髮、懺悔、授戒の作法を行ない、戒律を守る誓いの証として与えられる戒名を授けて出家者とし、そのうえで、引導を渡して故人を送り出すわけである。

このように、「没した後に僧侶となる」ことから、この葬儀の形式を「没後作僧」と呼ぶ。生前に出家していない故人を、こうしたかたちで出家させるのは、たとえば、『観無量寿経』が、「九品往生(≡極樂往生の際の九つの階位)」の最上位である「上品上生」を成就できる衆生として、「慈悲の心で(生き物を)殺さず、諸々の戒律を守っている(慈心不殺、具諸戒行)」者、「大乘經典を読誦する(読誦大乘方等經典)」者、「(仏・法・僧・戒・捨(施)・天を繰り返し憶念する)六念を実践する(修行六念)」者を挙げ、「(これらの人々が、これら善行の功德を自らの信心に)差し向けて、彼の仏国土に生まれたいと願うなら、一日から七日のあい

だに仏国土に生まれる（廻向發願、生彼仏國、具此功德、一日乃至七日、即得往生）」（T1234c、岩波文庫本① p.88）
ことができる」と説くからである。仏に帰依し、その教えに従う者には、三界を超えた輪廻の一変形と考えられる極楽への往生が約束されているのである⁽⁶⁾。

§

冒頭で触れた通り、中有・中陰のあいだの故人に代わって親族が善業を追加する供養、それが追善供養である。そのかたちには、仏壇に手を合わせたり、墓参りをしたり、写経をしたりといったほか、他者に施しを行う布施行など様々なものがあるが、故人を見送る葬儀をはじめ、初七日から四十九日（満中陰）までの中陰忌法要、一周忌以降の年忌法要といった法事もまた、僧侶による読経を中心として営まれる追善供養である。

没後の一年後に一周忌を、その翌年、すなわち、丸二年が経った日には三回忌を、そして、三回忌以降も、七回忌や十三回忌といったように、数年の間隔を空けて定期的な法事を営んでいく。これらの法事では、故人の位牌を安置し、僧侶が『観音経』『大悲呪』などを読経して「**亡者忌回向**」を誦みあげ、故人の冥福を祈るのである。なお、この「亡者忌回向」を簡潔にした回向文が、故人の月命日などで用いられる「**亡者忌略回向**」である。

では、現在の日本において、一周忌以降も数多くの年忌法要が営まれるのは、一体なぜか。それは、恐らく中有・中陰の期間の長さが、インドから中国を経て日本に至る過程において次第に延びていったからであ

ろう(一)。

『阿毘達磨大毘婆沙論』卷七〇に詳しく説かれるように、インドには、中有・中陰の期間をめぐって幾つかの説があった(8) (T27:360c, 361b)。そのうちのひとつが、いわゆる「七七なななか日説」である。四十九日のあいだ、中有・中陰の状態にある靈魂には七日おきに生と死とが交互に巡つてくるとされ、その七日おきに巡つてくる、いずれかのタイミングで必ず次の世界に生まれ変わるとされる。日本の仏教で、この七七日の四十九日を「満中陰」とし、この日をもって「忌明け」とするのは、インド以来の、この七七日説を踏まえてのことである。

ところが、追善供養が本格的に行われるようになった中国では(9)、儒教が説く「三年の喪(10)」の影響を受けて、中有・中陰の続く期間がインドよりも長くなる。唐代の十世紀頃、『仏説預修十王生七経』(X)が撰述され、この経典が説くところを根拠として、中有・中陰の期間が、インドにおける四十九日から、足かけ三年(九二年)に延びることになった(11)。

この『預修十王経』では、人は亡くなると、閻魔王をはじめとする冥界の十王によって生前の罪が裁かれることが説かれている。『預修十王経』が説くところによれば、死後、初七日から四十九日までの七日ごと、さらに百日・一年・三年に至るまで、これら十王の裁きを受け、生前の善行や親族によって行われる追善の度合いに従って、次に生まれ変わる先が決定される。そのため、故人が十王に裁かれる日、もしくは、それよりも前の日に親族が法事を営み、その功德によって故人の生前の罪を軽くしたり、故人が善い世界に生まれ変わることを祈るわけである。こうして、初七日から四十九日の満中陰に至る七日ごとの法事(七七齋)に、百箇日・一周忌・三回忌を加えた合計一〇回の法事が営まれるまでになった。

かくして、中国で生まれた十王信仰は、日本で新たな展開を見せる。たとえば、閻魔王は地藏菩薩の仮の姿であるとされるように、十王の本来の姿として十の仏・菩薩、すなわち、本地仏が、十王それぞれに割り当てられた。十王に対する本地仏という、この発想は、インドや中国にはない日本独自のものであり、日本で撰述された『仏説地藏菩薩發心因縁十王経』(2)(3)などの経典に見られる。

さらに、日本では、中国の合計一〇回の法事に加え、七回忌・十三回忌・三十三回忌と、合計一三回の法事が営まれるようになる。そして、七回忌・十三回忌・三十三回忌にも新たにそれぞれ冥界の王と本地仏とが加えられた。これが、十四世紀の終わりから十五世紀の初めにかけて、室町時代の頃に成立した十三仏信仰(4)である。その結果、日本では、次の世界に生まれ変わるまでの中有・中陰の期間が延長されることになり、その期間が足かけ三十三年(九三二年)になったのである。

日本における年忌法要の数は、その後も更に増加していく(5)。このことは、諸文献にも確認することができる。室町時代の十五世紀中頃には、すでに十七回忌(『康富紀』宝徳二年・六月九日条)、二十五回忌(『蔭涼軒日録』・永享九年・七月十三日条)が、江戸時代の十八世紀半ばから後半にかけては、二十三回忌(『天明集成糸繪録』宝暦三年・二月条、二十七回忌(同、天明七年・五月条)が行われていた。また、三十三回忌以降についても、五十回忌や百回忌などの、五十年ごとの遠諱(遠忌)が、室町時代から江戸時代にかけて営まれるようになっていた。

このように、年忌法要の一つ一つがどの時代に行われたか、あるいはどの時代に定着していたかを時系列に沿って確認していくと、たとえば、『続日本紀』に記録された、天平宝字元(七五七)年の聖武天皇の一周忌などは、日本における年忌法要の最も早い事例であるが(巻二〇・五月己酉条)、現在行われている一周忌

以降の法事が、奈良時代の時点からすべて出揃ったかたちで存在していたわけでは決してないことが明らかになる。

日本で行われている四十九日や百箇日、一周忌や三回忌、三十三回忌や五十回忌といった数多くの法事は、中国・日本において時代が下るにつれて次第に営まれるようになってきたものであり、段階的に形成されてきたものなのである。

§

幕末期から明治時代にかけての禅僧、今北洪川（一八一六～一八九二）が、様々な仏典を引用したうえで、「故人が亡くなってから四十九日までの」中陰のあいだ七日ごとに仏事を厳修するのは、善業を積んだ功德によって、故人が来世に生まれ変わるところを厳かに整え、故人の仏道修行を増し高めて速やかに善い世界に生まれ変わらせようとするからである（中陰之内、追七之日修仏事者、所以因此作善之功德、莊嚴亡者報土、増崇亡者品位、而使速生善処也）（『蒼龍広録』巻二「対問上書」320）と説くように、葬儀から四十九日の法事に至るまでの一連の仏事に関しては、中有・中陰の七七日説が根拠になっている。

この七七日説の立場をとる洪川は、しかし、百箇日以降の年忌法要をなぜ営むのかという理由については、「諸経論を調べても、その典拠は見つからない（某按諸経論、不見典拠）」（同上）と述べている。確かに、洪川が指摘する通り、仏典の説に明確な根拠を求めることはできない。となると、洪川のように、もし中有・中陰の満期を四十九日とみなした場合、その後の法事を営む積極的な意義は見いだしづらいものとなってしま

う。そのため、古来、年忌法要の意義をめぐって様々な説明が試みられてきた¹⁵⁾。

洪川は、さすが儒家から転身した禅僧だけあって、儒教の『礼記』『祭義』篇に見られる「君子に終身の喪有り（君子有終身之喪）」（新釈漢文大系本④ p.701）、すなわち「君子には一生をかけての喪がある」という言葉に着目している。とはいえ、生涯を通して四六時中、喪に服してばかりいるわけにはいかない。そのため、日本では、日常生活の事柄に差し支えがないよう「年忌法要の慣習（年回修福之制）」^(32d)が定められたのであろう、という見解を示した。そして、「三」「七」という数字には「きちんとした根拠がある（必有条理可拠）」（同上）としたうえで、たとえば、三回忌については、「子どもは生まれると三年たつてやつと父母の懐から離れるという、その恩に報いるために行う（報子生三年免父母懐之恩修之）」（同上）であると説く。

三年の服喪期間を父母への報恩とするこの説は、『論語』『陽貨』篇に見られる孔子の教えである（岩波文庫本・p.245）。あるいはまた、七回忌については、「中陰七七の〔七という〕大いなる数字にならつて〔故人を〕弔う（例中陰七七之大数吊薦）」^(32d)、十三回忌については、「干支が一巡して更に新たに始まる年であるから、〔故人が亡くなったその年と同じ〕かつての干支を迎えて〔故人を〕追思する（以十二支一巡又始之年故、迎先支而寓追思）」^(33a)といったように、三十三回忌までの年忌の意味合いについて一つ一つ説明している。しかし、いずれにせよこれら数ある年忌法要は、「結局のところ、〔父母によく仕える〕孝行な子が生涯にわたつて〔両親をはじめとする〕先人を追憶する慕情を〔法事というかたちで〕表したものだ（畢竟孝子表終身羹膾之慕情已）」（同上）と総括した。

洪川による「終身の喪」という観点からの説は、もちろん、これはこれで遺族が故人を弔う意義としては説得力を持ち得る教示ではあるが、それは、あくまで故人を偲んで葬儀・法事を行う現世に生きる遺族側の

心情に特化して説かれたものである。四十九日以降の故人がその死後どのような状態にあるかを説明したうえで、その後の追善供養を営む意義を説くものではない。

ところで、現在の年忌法要や月命日などの場で用いられている「亡者忌回向」「亡者忌略回向」には、のちに本稿で訳出する通り、「説経の供養によつて」集めた功德は、〈某名〉の靈魂のために捧げるものであり、来世に生まれ変わるところが厳かに整えられますように（所集功德、奉為〈某名〉靈位、莊嚴報地）」という文言が含まれる。つまり、これらの回向文を誦みあげる法事の場合には、僧侶と参列者とのあいだで仏教の輪廻観が共有され、故人が中有・中陰の状態にあることが前提となつていのである。

しかし、そもそも、中有・中陰を四十九日の時点で句切るとするならば、忌明け後の年忌法要は、すでに中有・中陰の状態を脱し来世で新たな生をうけているはずの故人に対し、いまだ「後生善処（＝来世で善い世界に生まれ変わることを）を祈つていることになつてしまふのではないか。となると、中有・中陰の状態を想定して誦みあげられる「亡者忌回向」や「亡者忌略回向」の内容と、来世における故人の実情とのあいだには齟齬があるということになるであろう。

こう見てくると、三十三回忌までを行う日本の現状に即して言えば、四十九日を一応の節目としながらも、来世への転生が定まらない中有・中陰の状態が足かけ三十二年（丸三十二年）続くと捉えたほうが、年忌法要を営む意義を矛盾なく説明できるのである。

もちろん、中有・中陰を三十二年と捉えるこの見方は日本独自のものであり、インド由来の仏典に「三十二年」という年数を明示する説はない。ただし、中有・中陰の期間をめぐるインドにおける諸説のうち、七日説以外に、期間は特に定まっていなとする「無定限」を説いた仏陀提婆ぶつだだいぼの説がある⁽¹⁶⁾（『阿毘達磨大毘

婆沙論』卷七〇・T27-361b、『阿毘曇毘婆沙論』卷三六・T28-267b)。したがって、必ずしも仏教における主流の説とは言いえないものの、中有・中陰を三十三年と捉える見方も実は仏典に根拠を求めることが可能である。

とはいえ、仏典において七七七説が主流を占める以上、やはり四十九日を満中陰とみなしたうえで、忌明け後に営まれる数ある法事の意義や、こうした場で「亡者忌回向」「亡者忌略回向」を誦みあげる意義についても同様に検討が試みられるべきであろう。

中国は南宋期、無門慧開（一一八三～一二六〇）によって編纂された公案集『無門閥』。その第二則に、唐代の禅僧、百丈懐海（七四九～八一四）に因んだ話が収められている。「百丈野狐」の公案として夙に知られるその話のあらましは、次の通りである。

百丈懐海が行う説法の場合に通っていた老人が、ある日、説法が終わってもその場を立ち去らずにいた。不審に思った百丈が声をかけたところ、老人は、はるか昔、この百丈山の住持であったと言う。「大いに修行を積んだ人でも因果に落ちるのか」との修行僧の問いに対し、「因果に落ちない」と答えてしまい、その報いにより五百回もの生を野狐身として送るはめになったと告白した。そこで、百丈に対し、自分に代わって野狐の身を脱するための一句を懇願したところ、百丈は、「因果に味^{あじ}まない（因果の道理には、ごまかすことも、ごまかされることもない）」と答えた。それを聞いた老人は、すぐさま大悟して野狐の身を脱し、百丈に礼を申し述べたうえで、裏山にある自らの骸^{むくろ}を亡僧として弔^{たづな}って欲しいと望んだ。それを聞き入れた百丈は、食後に修行僧たちを引き連れて裏山の岩の下まで行き、杖で野狐の死骸を取り出すと、葬儀作法に従って火葬に付したのであった⁽¹⁷⁾ (T48-293a、新国訳大蔵経本・p.124)。

さて、ここで注目したいのは、老人の姿に化けて百丈懐海の前に現れた野狐が、かつて百丈山の住持とし

て生きていたときの記憶をはつきりと保ちながら畜生道への転生を五百回にもわたって繰り返してきたとされることである。

いまはひとまず「百丈野狐」の事例を取りあげるとどめるが、江戸時代の白隠慧鶴（一六八六～一七六九）によって語られる様々な転生譚などにも、前世の記憶の保持というこの特徴が顕著である。たとえば、地獄に転生した故人の霊が人間界に戻って来て人に取り憑き、かつて人間であった頃のことを語ったり、地獄の苦しみを訴えて救いを求めたりといった事例が見られる⁽¹⁸⁾。

中国や日本の輪廻観は、インド由来の輪廻の定義からは少なからず外れるところがあるかもしれない⁽¹⁹⁾。これらの転生例は、インドにはじまる仏教が、各地の在来の死後観と習合した結果、輪廻や業の觀念に幅の拡がりが生じたことを示すものであろう。しかし、こうした輪廻観が、かつて人々によって実際に共有されていたという事実があり、その事実を踏まえるなら、自らのありかたを左右する過去からの業や、あるいは自らに残存する過去からの記憶という点にこそ、三世にわたる輪廻主体の同一性といったものを、あらゆる衆生に認め得るのではないか⁽²⁰⁾。

業によって執着の対象となる自己が繰り返して形成され、そこに様々な記憶が積み重なっていく。この迷いの連鎖を解消してこそ、はじめて輪廻のサイクルから解脱できる。となれば、故人が「涅槃」と呼ばれる完全な安らぎの域に達するまで、現世の人々は故人に対する追善を行い続ける意義があると言える。

このように、過去・現在・未来の繋がりを、来世に持ち越される業や記憶の連続性に求めることができるなら、中有・中陰の状態を想定する「亡者忌回向」や「亡者忌略回向」について、すでに転生を果たした故人がそのまた来世において善処に生ぜんことを祈るための言葉として読み換えることができるであろう。そ

して、さらには、忌明け後に営まれる数ある法事の意義を、七七日説との関わりから積極的に説明づけていくこともまた可能になるのではなからうか。

註

- (1) 梶山雄一「輪廻の思想―インド・中国・日本」(『輪廻の思想』人文書院・一九八九年所収)など参照。
- (2) たとえば、江戸時代の禅僧、白隠慧鶴は、人間界について「特り人界のみ有りて苦楽相まじり、禍福相まじい半なかばす(特有人界、苦楽相參、禍福相半)」とし、「進修も亦た我に在り、退惰も亦た我に在り。出離の時まじ到れり。更に何れの時をか待たんや(進修亦在我、退惰亦在我。出離時到。更待何時哉)」(『荊叢毒藥』巻五「店上餓夫」と説いて、輪廻からの解脱を来世に先送りすることなく、いまこの現世で成就することを迫っている。
- (3) 梶山雄一『「まじとり」と「廻向」―大乘仏教の成立』(講談社現代新書・一九八三年、人文書院・一九九七年、のち、講談社学術文庫・二〇二二年)など参照。
- (4) 西村恵信監修『簡訳臨済宗読誦聖典』第二部「諸回向文・簡訳と解説」、第五部「偈文・簡訳と解説」(四季社・一九九七年)参照。
- (5) 野口善敬『ナムカラタンノーの世界―『千手経』と「大悲呪」の研究』(『禅文化研究所』一九九九年)参照。
- (6) 野口善敬「輪廻と中有―追薦供養の背景にある二つの要素」第七節「往生と中有」(『対一説』第三集「現代的「供養の意義」を求めて―葬と供養」所収、臨済宗妙心寺派教化センター・二〇〇二年)参照。
- (7) 前掲、野口善敬「輪廻と中有」第九節「結びにかえて…中陰供養について」、同「檀徒行事」(『臨済宗黄檗宗宗学概論』第一〇章「法要行事」、臨済宗黄檗宗連合各派合議所・二〇一六年)参照。
- (8) 渡辺章悟『十三仏信仰』「十三仏の成立と展開」第二章「インド仏教と中陰の起源」第四節「中有の形状と四十九日」(北辰堂・一九八九年・p.119~121)、前掲、野口善敬「輪廻と中有」第六節「中有とその性質」は、①

少時 ②最長七日 ③最長七日 ④無定限の四つの説を取りあげて、それぞれの説について論じている。

(9) 渡辺章悟氏は、「自らの善事を他者にふり向けるという考え方は、大乘仏教の時代になって瞬く間に広まりました。しかし、インドにおいては追善に相当する言葉は見当たりません。…「中略」…「この世」に生きるものが「かの世」という世界を隔てた者にその功德をふり向けるといういわゆる追善の考え方は古い時代にはほとんど見られません」(前掲『十三仏信仰』p.131)とし、「インド仏教では積極的に追善を勧めることはなかったようです」(同・p.132)と指摘するほか、「中陰における追善を説く經典はすべて中国成立とみられるもので、しかも中国において特別に重視されたものです。したがって、追善供養はすぐれて中国的なものであると言わなければなりません」(p.135)とも指摘している。

(10) 三年の喪については、竹倉二郎「三年喪の服喪期間に就いて」(『漢文学会会報』第三号・一九三五年)など参照。

(11) 中国で撰述された『仏説預修十王生七経』には「故人が亡くなって」一年が経つても「故人の」苦しみや辛さは増すばかり、善男・善女が(追善のための)八齋戒を修すれば、それは福業の因となる。六道輪廻して何処に行くかは未だ決まっていないが、経本を作り仏像を作れば、「輪廻する」迷いの世界から出離できる(一年過此転苦辛、男女修齋福業因。六道輪廻仍未定、造経造仏出迷津)(XI-409c)とあって、四十九日を過ぎ一年が経過した時点でも中有・中陰の状態が続いていることが示唆されている。なお、のちに日本で撰述された『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』にも同様の文が見られる(XI-407b)。

(12) 『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』を訳出した成果として、石田瑞磨『民衆經典』《仏教經典選・12》(筑摩書房・一九八六年)がある。

(13) 前掲、渡辺章悟『十三仏信仰』参照。

(14) 並木優記「史料に読む年忌法要」(『対一説』第三集「現代的「供養の意義」を求めて―葬と供養」所収)参照。

(15) 前掲、渡辺章悟『十三仏信仰』「十三仏の成立と展開」第六章「十三仏事への展開―日本仏教の追善」第二節

「十二仏事の成立」(p.184～187) 参照。

(16) 前掲、野口善敬「輪廻と中有」第六節「中有とその性質」参照。

(17) 小川隆「百丈野狐(上)(下)」(『禅文化』二二四号・二二五号、禅文化研究所・二〇二二年)、柳幹康「無門関」(新国訳大藏経・中国撰述部①—6〈禅宗部〉・大蔵出版・二〇一九年) 参照。

(18) 拙論「禅僧の輪廻観—白隠慧鶴禅師の教えを通して」(『正法輪』第七七卷・十月号・二〇二一年) など参照。

(19) 中国や日本では、迷える衆生であつても前世の記憶を保持している事例が多いが、インド仏教において、自らの前世を記憶し続けることができるのは、高い境地に達してこそ得られる「宿命通」と呼ばれる神通力具备了た特定の人々に限られていた。船山徹氏は、「仏典を読む限り、インドの人々は、別の境遇に生まれ変わった者のすべてが前世の記憶を失うわけではないと考えていたようである。例えばブツダや高い境地の菩薩は、生まれ変わった後も過去世の記憶を失わず覚えていると記されている。そしてそのような特殊な記憶を、神通力の一つである宿命通と呼ぶ」とし、一方、通常の迷える人々が「前世を見通す力や前世の記憶を持たない」理由について「煩惱に覆われているから真実を知ることができないと、仏典には説かれている」と指摘している(『菩薩として生きる』『シリーズ実践仏教』・臨川書店・二〇二〇年・p.123)。

(20) たとえば、竹倉史人氏は、「私」が存在しているから〈業〉があるのでしょいか。そうではありません。むしろ逆です。反復されるある種のパターン、つまり〈業〉が存在しているからこそ、そこに次から次へと新しい〈私〉が形成されていくのです。そして〈私〉は、繰り返し〈私〉であり続けることよつて、みずからの〈業〉をさらに深め、強固なものにしてしまいます(『輪廻転生—〈私〉をつなぐ生まれ変わりの物語』講談社現代新書・二〇一五年・p.96)と指摘している。

(本多道隆)

《凡例》

○本訳注で取りあげる偈文と回向文は、主として、禪文化研究所編集『臨濟宗檀信徒葬儀法』（禪文化研究所・一九九五年）所掲の字句に拠った。書き下し文については、『諸回向清規式』『小叢林略清規』を参考にしながら、主として『臨濟宗檀信徒葬儀法』に見られる現行の読み方に基づいた。

○善通寺所蔵本『諸回向清規式』（国文学研究資料館・新日本古典籍総合データベース）、禪文化研究所訓注・編集の江湖叢書『小叢林略清規』所収の影印本（禪文化研究所・一九九五年）との字句を比較して、その異同について確認した。

○『諸回向清規式』『小叢林略清規』は、ともに『大正新修大藏經』巻八一に収められているため、各偈文・回向文の冒頭に該当する頁数・段数を併せて表記した。

○原文・校記・書き下し文・口語訳・語注の順に並べた。

○原文・校記・書き下し文・口語訳・語注ともに常用漢字を用いた。

○書き下し文は、現代仮名遣いを用いた。

○現代語訳は直訳を心がけたが、必要と思われる場合は「」で適宜ことは補った。

○語注で『大正新修大藏經』『新纂大日本統藏經』を引用する際、その出典表記については、それぞれ「T」「X」の略号を使用した。

○語注で使用した辞書類の略号は次の通りである。

『漢語』……………『漢語大詞典』縮印本（漢語大詞典出版社）

『漢辭海』……………『漢辭海』第四版（三省堂）

『中村』……………中村元『仏教語大辞典』（東京書籍）

『禪学』……………駒澤大学『新版 禪学大辞典』（大修館書店）

○語注で取りあげた訳注書のうち、岩波文庫本を用いた場合は「岩波文庫本」と表記した。そのほか、荒木見悟『楞嚴經』（『仏教経典選14・中国撰述経典二』筑摩書房・一九八六年）については「荒木訳注本」、末木文美士編・『碧巖録』

研究会訳『現代語訳 碧巖録』上・中・下(岩波書店・二〇〇一年・二〇〇二年・二〇〇三年)については「末木訳注本」、野口善敬編著『開甘露門の世界―お盆と彼岸の供養』(禅文化研究所・二〇〇八年)については「野口訳注本」と表記した。無著道忠『禅林家器箋』『百丈清規左臈』は、柳田聖山主編『禅学叢書』(中文出版社)を使用し、「禅学叢書本」と表記した。

剃髮偈

〔諸回向清規式〕卷四・諸葬礼法式之部「亡者剃髮偈」1a・T81-659b、卷五・日用諸文諸偈呪之部「剃髮偈」53a・T81-683b、小叢林略清規』に無し、『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.9)

剃除鬚髮 当願衆生 永離煩惱 究竟寂滅⁽²⁾⁽³⁾
(二) 二辺目「究竟常楽⁽⁴⁾」、三辺目「究竟安楽⁽⁴⁾」

(一) 究竟寂滅／究竟常楽Ⅱ『諸回向清規式』卷五・日用諸文諸偈呪之部「剃髮偈」に「究竟寂滅」とあり、卷四・諸葬礼法式之部「亡者剃髮偈」に「究竟常楽」とある。

*

鬚髮を剃除するに、当に願うべし、衆生、永く煩惱を離れ、究竟^{くまらう}して常楽ならんことを。

*

出家の道に入るべく髪と鬚^{ひげ}を剃り除くにあたり、生きとし生けるものたちが、永久に煩惱から離れ、〔煩

悩を滅した) 静かな悟りの境地を成就できるよう誓願しなければならない。(二) 二日目「常住不変の楽なる境地を成就できるよう誓願しなければならない。」三日目「安楽な境地を成就できるよう誓願しなければならない。」

*

(1) 剃除鬚髮：究竟寂滅 出典は、八十卷本『華嚴經』卷一四「淨行品」(T10-70a)。

(2) 究竟 〓 「究竟して」と訓んで「極まり行きつくところ」「つまるところ」という副詞の意味として解釈される。『禪語』(p.96) 参照。たとえば、『楞嚴經』卷四に「仏雖宣明令我除惑、今猶未詳斯義究竟無疑惑地(仏、宣明して我をして惑を除かしむと雖も、今ま猶お未だ斯の義の究竟して疑惑無き地を詳らかにせず)」(T19-119c) 荒木訳注本・p.270) とある。

(3) 寂滅 〓 「煩惱の火が消え果てた、心の究極の静けさ」「悟りの境地」(『中村』p.618)。たとえば、後出の「龕前念誦」に「了諸行之無常、以寂滅而為樂(諸行の無常なることを了つて、寂滅を以て樂と為す)」とあり、『白隠禪師坐禪和讃』に「寂滅現前する故に、当処即ち蓮華国、此の身即ち仏なり」(『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.142) とある。

(4) 常楽／安楽 〓 現行の葬儀では「剃髮偈」を三回繰り返して唱える。その際、「寂滅」の部分を一辺目は「常楽」に、三辺目を「安楽」に読みかえる(『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.9) ことが多い。伊藤古鑑『臨濟宗納観』では「三度目の時には究竟寂滅というところを究竟安楽というのが口伝である」(其中堂・一九六三年・p.115) と解説されており、曹洞宗の櫻井義秀『修訂 曹洞宗回向文講義』でも、三唱目の結句を「究竟安楽」とする口伝があると解説されている(曹洞宗宗務庁・一九九七年・p.226)。「究竟常楽」「究竟安楽」の句については出典未詳。

懺悔文

〔『諸回向清規式』卷五・諸念誦之部「戒法之品次」31b・T81-677c⁶「禪戒軌并序」38b～39a・T81-679c⁶』
『小叢林略清規』卷中・臨時清規 第四「得度儀規」6a・T81-700a⁶『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.20)

我昔所造諸惡業 皆由無始貪瞋痴 從身口意之所生 一切我今皆懺悔

*

我れ昔造る所の諸もろの悪業は、皆な無始の貪・瞋・痴に由り、身・口・意に従りて生ずる所なり。一切我れ今ま皆な懺悔す。

*

わたしが昔つくつた諸々の悪しき業は、すべて大昔の貪（＝むさぼり）・瞋（＝いかり）・痴（＝おろかしさ）によつて、身（＝からだ）・口（＝くち）・意（＝こころ）から生じたものである。その一切を、わたしは今、すべて懺悔します。

*

〔1〕 我昔所造諸惡業…一切我今皆懺悔 四十卷本『華嚴經』卷四〇「普賢行願品」に「我昔所造諸惡業、皆由無始貪恚癡、從身語意之所生、一切我今皆懺悔」(T10847a) とある。

〔2〕 從身口意之所生 〓 『百丈清規左綱』「從身口意之所生」条に「忠曰く」として「身・口・意に由りて生起する所の十惡業なり（由身口意所生起十惡業）」(禪學叢書本・p.64) とある。「十惡業」とは「身・口・意の三つになす十種の悪い行ない。殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・惡口・兩舌・貪欲・瞋恚・邪見」(『中村』「十惡」条

・p.651) のこと。聖福寺蔵本『幻住庵清規』附録「開甘露門」に見られる「懺悔文」に付けられた返り点・送りがないに基づけば、「身・口・意の生ずる所に従う」(68a)、野口訳注本・p.209) となるが、ここでは、「之」字を「用以調整音節或表示提頓、沒有實在意義(音節を整えたり起伏を表示するのに用い、實際の意味はない)」(『漢語』④ p.287) という、すなわち、文章のリズムを整えるための助詞と捉え、無著道忠の解釈に従って「身・口・意に従りて生ずる所なり」と訓んだ。

三 歸 戒

『諸回向清規式』卷五・諸念誦之部「戒法之品次」31b・781-677c、『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「得度儀規」6b～7a・781-700a、『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.25～26)

南無⁽¹⁾ 歸依仏 南無⁽²⁾ 歸依法 南無⁽³⁾ 歸依僧 歸依仏無上⁽³⁾ 尊 歸依法離欲尊 歸依僧和合尊 歸依仏
 竟 歸依法竟 歸依僧竟⁽³⁾ 如來至真等正竟 是我大⁽⁴⁾ 師 我今歸依 從今以⁽⁵⁾ 往⁽⁶⁾ 稱仏為師 更⁽³⁾ 七
 不歸依邪⁽⁸⁾ 魔外道 慈愍故⁽⁴⁾ 九

- (一) 南無 〓 『小叢林略清規』に「南無」の二字なし。
- (二) 無上 〓 『諸回向清規式』は「兩足」に作る。
- (三) 歸依僧竟 〓 『諸回向清規式』は「歸依僧竟」の後に「已捨邪歸正了」の句が続く。

(四) 大 〓 『諸回向清規式』は「導」に作る。

(五) 以 〓 『諸回向清規式』は「已」に作る。

(六) 往 〓 『諸回向清規式』は「後」に作る。

(七) 更 〓 『諸回向清規式』に無し。

(八) 邪 〓 『諸回向清規式』は「邪」字の上に「余」字あり。

(九) 慈愍故 〓 『諸回向清規式』は「大慈大悲大哀愍故」に作る。『小叢林略清規』に「第二遍再疊。曰、慈愍故、慈愍故。第三遍三疊。曰、慈愍故、慈愍故、慈愍故」の割注あり。

*

南無帰依仏。南無帰依法。南無帰依僧。仏、無上尊に帰依す。法、離欲尊に帰依す。僧、和合尊に帰依す。仏に帰依し竟おわる。法に帰依し竟おわる。僧に帰依し竟おわる。如来・至真・等正覚とうしょうかくは、是れ我が大師なり。我れ今ま帰依し、今従より以のち往ち、仏を称たえて師と為し、更に邪魔外道に帰依せず。慈愍の故に。

*

仏に帰依し奉る。法（〓仏の教え）に帰依し奉る。僧に帰依し奉る。この上なく尊い存在である仏に帰依します。欲を離れた尊い存在である教えに帰依します。仲よく仏の教えを奉ずる尊い存在である僧に帰依します。仏にしつかりと帰依しました。仏法にしつかりと帰依しました。僧にしつかりと帰依しました。〔完全な悟りに到達した偉大なる〕如来・至真・等正覚〔たる仏〕は、我々の大いなる師です。わたしは今、三宝に帰依し、今よりのち、これからは、仏を称えて師とし、決して悪魔や道に外れた外道に帰依しません。〔三宝の〕慈しみと憐れみを願うからです。

*

- (1) 南無帰依仏：慈愍故。南無帰依仏から「帰依僧竟」までは、「帰依三宝の語(帰依三宝語)」(『小叢林略清規』卷中・臨時清規 第四「得度儀規」(8))。「仏・法・僧(＝教団)の三つに帰依すること。仏教徒たることの最小条件である」(『中村』p.216)。『禪苑清規』巻九に「帰依仏、帰依法、帰依僧。帰依仏両足尊、帰依法離欲尊、帰依僧衆中尊。帰依仏竟、帰依法竟、帰依僧竟。如来至尊等正覚、是我道師。我今帰依。従今已去、称仏為師、更不帰依邪魔外道。慈愍故。三説、第三疊「慈愍故」三遍」(X63-547d)とあり、すでに北宋期の禪門に現行の「三帰戒」とほぼ同じものが定着していたことが窺われる。
- (2) 如来至真等正覚。至真は「尊敬さるべき人。聖者。仏の十号の一つ」(『中村』p.537)。「等正覚」は「仏の十号の一つ」(『中村』p.1005)、「(真理を)正しくさとした人。最高至上のさとりを得た人。平等の理をさとした仏(同上)のこと。如来も、仏の十号の一つ」(『中村』p.1063)であるから、「如来」「至真」「等正覚」は、いずれも「仏」を指す。
- (3) 更。更不、更無、更莫などと否定詞と共に用いられ、その意味を強める。決して、まったく(『禪語』p.133)。用例としては、『碧巖録』第九一則・本則評唱「你若便直下承当得去、更不見有凡有聖、是法平等無有高下」(T48-216c、岩波文庫本④p.192、末木訳注本④p.231)など。
- (4) 慈愍故。『小叢林略清規』には「第二遍には再疊す。曰く、「慈愍故、慈愍故」と。第三遍には三疊す。曰く、「慈愍故、慈愍故、慈愍故」と(第二遍再疊。曰、「慈愍故、慈愍故」。第三遍三疊。曰、「慈愍故、慈愍故、慈愍故」)(7a)という割注があり、現行の葬儀とほぼ同じ形式で唱えられていたことが分かる。ただし、現行の葬儀では、三辺目の最後を「大慈愍故」と唱えており、この点が異なる。なお、昭和四(一九二九)年刊行の鈴木子順『臨濟宗聖典』(光融館)は、「三帰戒」について、「各三遍」(p.2)、第三遍ニハ三疊ス。曰く、「慈愍故、慈愍故、慈愍故」(p.206)と解説するのに対し、昭和三十八(一九六三)年刊行の伊藤古鑑『臨濟宗柄観』(其

中堂)は、「第三返には「慈愍故、慈愍故、大慈愍故」と唱う」(p.118)と解説している。「慈愍」は「仁慈怜愍(「慈しみ憐れむこと」)、『漢語』④ p.4342)。「慈愍故」は「慈しみ憐れむが故に」と直訳できるが、「慈しみ憐れむ」その主語が判然としない。ここでは、たとえば、『幻住庵清規』附録「開甘露門」に「汝今帰依、誓不帰依邪魔外道。惟願三宝慈憫故」(野口訳注本・p.211～213' X63-589b)とあることを踏まえ、「三宝」を主語と捉えて訳を試みた。

龕前念誦

『諸回向清規』卷五・諸念誦之部「龕前念誦附次第(亡僧・亡者供用之)」21b・T81-675a～b、『小叢林略清規』卷下「亡僧龕前念誦(在家通用)」26b・T81-718a～b、『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.45～48)

切⁽¹⁾以⁽²⁾、生死交謝、寒暑迭遷。其⁽³⁾来也、電擊長空、其⁽⁴⁾去也、波停大海。是日即有⁽⁴⁾新物故(某禪定門・禪定尼)生緣既⁽⁵⁾尽、大夢(一)俄遷。了⁽⁵⁾諸行之無常、以寂滅而為樂。恭哀大衆、肅詣⁽⁶⁾龕幃、誦⁽⁷⁾諸聖之鴻名、薦⁽⁸⁾清魂於覺路。仰⁽⁹⁾憑大衆念。⁽¹⁰⁾清淨清淨法身毘盧遮那仏 円満報身盧舍那仏 千百億化身釈迦牟尼仏 当来下生弥勒尊仏 十方三世一切諸仏 大聖文殊師利菩薩 大行普賢菩薩 大悲觀世音菩薩 諸尊菩薩摩訶薩 摩訶般若波羅蜜

(一) 大夢 II 『諸回向清規』は「大命」に作る。

切にあれば、生死交謝し、寒暑迭に遷る。其の來たることや、電 長空に撃し、其の去ることや、波 大海に停まる。是の日即ち 新物故 (某 禪定門・禪定尼) 有つて生縁既に尽きて、大夢俄に遷る。諸行の無常なることを了つて、寂滅を以て樂と為す。恭しく大衆を哀めて龕幃に肅詣し、諸聖の鴻名を誦して、清魂を覺路に薦ましむ。仰憑大衆念。

*

清淨法身毘盧遮那仏 円満報身盧舎那仏 千百億化身釈迦牟尼仏 当来下生弥勒尊仏 十方三世一切諸仏
大聖文殊師利菩薩 大行普賢菩薩 大悲觀世音菩薩 諸尊菩薩摩訶薩 摩訶般若波羅蜜

*

ひそかに思いをめぐらしてみますと、生と死、寒さと暑さは交互に遷り代わります。この世に生まれ来るそのさまは、電が長空に閃くかのように一瞬で、この世を去るそのさまは、波が大海にとどまるかのように静かで穏やかなものです。今日、ここに、新物故 (新たに逝去された) (某 禪定門・禪定尼) は、この世に生まれてくるための縁 (条件) が尽き果て、大いなる儂い現世の夢から突如として目覚められました。すべてのものは変化するという真理をさとつて、煩惱を滅した静けさを安らぎとされています。謹んで、僧侶たちを集めて棺の帳の前に厳かに進み出て、諸々の聖者の御名を誦みあげ、清らかな魂を覺りの路に向かわせませす。僧侶たちにお願いしてお唱えいたします。

清淨な法身 (永遠不滅の真理そのもの) である毘盧遮那仏 円満な報身 (修行を積んだ報いとして得られた仏

身)である盧舎那仏 千百億の様々な姿に化身して衆生を教化される釈迦牟尼仏 將來に兜率天から下生して衆生を救済される弥勒菩薩 あらゆる時間と空間に遍くおわす一切の諸仏 大いに聖なる文殊師利菩薩 大いなる修行を成就された普賢菩薩 大いなる慈悲の觀世音菩薩 諸もろの尊き菩薩がたや修行者たち 偉大なる完成された最高の智慧よ。(この功德が成就しますように。)

*

- (1) 切以：仰憑大衆念『臨濟宗檀信徒葬儀法』は和訓のみの掲載であるため、原文については、現行の誦み方と字句に異同のない『小叢林略清規』に拠った。
- (2) 切以『百丈清規左鱗』「切以」条に「義堂の『日工集』一〈七十八丈〉に曰く、「窃以、今ま「切以」に作る。「恭惟」の「惟」を「以」に作るは非なり(義堂日工集一〈七十八丈〉曰、窃以、今作切以。恭惟惟作以非也)。(禅学叢書本・p.471)として義堂周信の説が引用されており、つづけて、「忠曰く」として「切」字は「窃」と音 相い通ずれば、遂に諱りて「切」の字を書す(切字与窃音相通、遂諱書切字)(同上)と解説されている。『日用工夫略集』巻一・卷末追抄第三条(帰雲院旧蔵書本)に同文が見える。「窃」字には「個人的には、私見では」という「謙遜」の用法があり(『漢辞海』p.1057)、諸仏・諸菩薩に対して諱りの意を表すのであろう。
- (3) 生死交謝、寒暑迭遷『肇論』「物不遷論」に「夫生死交謝、寒暑迭遷。有物流動、人之常情」(151-151a)とある。禅問答などでも取りあげられる句で、用例としては、『円悟語録』巻二に「僧問、「生死交謝、寒暑迭遷。未審無位真人還有寒暑也無」。師云、「汗流似雨」(147-720a)とある。
- (4) 新物故『臨濟宗檀信徒葬儀法』が「新帰元(新物故)」(p.46)とするように、現行の葬儀では「新帰元」とされる場合が多い。「帰元」とは「生滅無常のこの世を去り、真実寂靜の本来に帰ること」(『禅学』p.196)。そこから「人の死亡すること」(同上)の意になる。「諸回向清規式」に「新円寂 某甲上座／新物故 某禅定門」(21b)とあり、『小叢林略清規』には、亡僧の場合は「新円寂 某上坐」を、在家の場合は「新物故 某禅定門

「禪定尼」を用いるとする記載が見られる(36b)ことに基づき、以下では「新物故」を用いる。「新物故」の読み方については、『臨濟宗檀信徒葬儀法』は「しんぶつこ」とするが、『小叢林略清規』の読み方に従って「しんぶく」とする。

(5) 了諸行之無常、以寂滅而為樂＝曇無讖訳『大般涅槃經』などに見られる「諸行無常、是生滅法。生滅滅已、寂滅為樂」(卷一四「聖行品」T12-450a・451a)という「無常偈」を踏まえた句。釈尊最初の説法とされる。『宗学概論』第四章の拙論「禪宗における釈尊伝」(臨濟宗黃檗宗連合各派合議所・二〇一六年・p.127)参照。

(6) 龕幃＝『小叢林略清規』に「下間〈室の西北の位〉に龕を置いて麻布の幃幕＝四方を囲む幕〉を用う〈下間〈室西北位〉置龕用麻布幃幕〉(卷中・臨時清規 第四「送喪儀・尊宿遷化」38a～b)とある。「幃は単張、一重のとばり」(『禅学』p.174)。

(7) 諸聖之鴻名＝『百丈清規左觸』「諸聖之鴻名」条に「忠曰く」として「鴻は大なり。諸聖の大名は十仏名なり(鴻大也。諸聖大名、十仏名也)」(禅学叢書本・p.388)とある。「鴻」は「盛大なさま。大きい」(『漢辞海』p.1651)。「鴻名」は「洪名」に同じ。「立派な名前」(同上)という意味。ここでは「十仏名」のこと。

(8) 薦清魂於覺路＝『禅苑清規』には「薦清魂於浄土」(X63-541c)とあって、当初は浄土教の要素を強く帯びた句であったことが窺われる。「覺路」は「ちよりの道・涅槃の道」(『禅学』p.155)。「百丈清規左觸」「薦清魂於浄土」条に見られる無著道忠の解説によれば、「清魂」については、儒家が「魂とは〔陰陽の気のうち〕陽の神妙な気は天に帰する」とすることから、「清」と言う。「薦」については、ちようど人を官吏に推薦する(「という意味」)の「薦」字のようなものである。その意味は、「故人」その人が浄土に生まれ変わるにふさわしい器であるということ。それゆえ、いまその靈を諸仏に薦挙して、その「靈が浄土に」生まれ変わることを望むのである(清魂者、儒称魂陽神氣帰天、故言清。薦者、猶如薦人於官之薦也。言斯人為当生浄土之器、故今薦挙其靈于諸仏、欲其生也)(禅学叢書本・p.388)と言う。つづけて、無著は、「薦」字について「故人の」歩を浄土に向かう路上に進めさせるという意味と(して解釈)するのは間違いだ(或以薦為令進歩於浄土之路上之義、殊非理

也) (同上) と指摘するが、ここに言うところの「覚路」の場合は、まさに「覚りに向かう路に歩を進めさせる」という意味になるであろう。同「上資覚路」条に「本覚の路に向かうが故に「覚路」と云う。念誦の功德を以て之を資助することなり (向本覚之、故覚路。以念誦功德資助之也)」 (同・p.889) とあるのも参考になる。

(9) 仰憑大衆念誦書き下し文では「仰いで大衆を憑んで念ず」と訓むが、『小叢林略清規』には「仰憑大衆念誦」(巻下・286) と片かなでルビが振ってあり、この一節は、現行の葬儀と同じく当時から唐宋音読みで誦まれていたことが窺える。

(10) 清浄法身毘盧遮那仏：摩訶般若波羅蜜 十仏名。諸仏・諸菩薩の名を念誦して讃えること。十仏名を唱える意義については、たとえば、曹洞宗の面山瑞方『洞上僧堂清規考訂別録』巻二「粥飯作法考訂」に「古ハ一切ノ功德ノ為ノ略行法ニハ、十仏名バカリ唱ウ。：「中略」：十仏名ハ万徳ノ洪名ナレバ、食時ニ念誦スルハ、施主ニ滅罪生善ノ報答ナリ。三八ノ念誦ハ、加護龍十方施主ヘ報答ナリ。土地堂ノ念誦ハ、合堂真宰増加威光シテ護法ヲ頼ムナリ。送亡ノ起籠・鎖籠ニ皆ナ念誦アルハ、薦亡ノ功德ナリ。ココロニ念ジ、口ニ誦ズ。ユエニ念誦ト云ウ。イツニテモ、十仏名ハ同ジ念誦ナリ」(『曹洞宗全書』「清規」曹洞宗全書刊行会・一九三二年・p.228、229) とある。松浦秀光「十仏名について」(『宗学研究』第二六号・一九八四年) も併せて参照。

(11) 十方三世一切諸仏／諸尊菩薩摩訶薩 摩訶般若波羅蜜 後出「鎖籠」起籠「仏事」注(4) 参照。

鎖龕「起龕」仏事

『諸回向清規』卷五・諸念誦之部「拏龕念誦」22b・T81-675b、『小叢林略清規』に無し、『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.51～52・56～57)

上来念誦諷經功德、奉為 新物故 (某 禪定門・禪定尼)、鎖⁽¹⁾龕「起⁽²⁾龕」之次莊嚴報地。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

(一) 鎖・起 〓 『諸回向清規式』は「拏」に作る。

*

上来、念誦諷經する功德は、新物故 (某 禪定門・禪定尼) の為にし奉り、鎖龕「起龕」の次で報地を莊嚴せんことを。十方三世一切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

これまで經文を読誦した功德は、新物故 (某 禪定門・禪定尼) のために捧げるものであり、棺を閉じる「棺を〔送り出すために〕起す」にあたって、来世に生まれ変わるところを厳かに整えるものであります。世界中の、そして過去・現在・未来という三世の一切の諸もろの仏がたよ、諸もろの尊き菩薩がたや修行者たちよ、偉大なる完成された最高の智慧よ。〔この功德が成就しますように。〕

*

(一) 鎖龕 〓 「龕の蓋をとぎすこと」(『禪語』p.380)。「鎖」は「とぎす」(『漢辞海』p.1505)の意。『禪林象器箋』

卷一四「蓋棺」項に「鎖龕は又た「蓋棺」と曰う。『韻會』にては「闔」は轄獵の切。「閉」なり。通じて「蓋」に作る」と(鎖龕又曰蓋。韻會闔轄獵切。閉也。通作蓋)(『禅学叢書本・p.570』)とあり、『小叢林略清規』に

「鎖子(木をもつて造る。鎖龕の用)(鎖子(木造。鎖龕用))」(卷中・臨時清規 第四「送喪儀・尊宿遷化」38a)とある。木の錠前(鍵)を用いて龕の蓋を閉ざすこと。「鎖子」について「或し仏事を略すれば則ち用いず」(同上)と記されているように、鎖龕仏事は略される場合があった。

(2) 起龕 〓 靈棺を墓所に送り出すために棺を起すこと(『禅語』p.194)。

(3) 莊嚴報地 〓 善因を修した果報により、自然に感得する仏土を嚴淨するとともに、そのような仏土に到達するように願うこと(『江湖叢書』『小叢林略清規』・p.158)。「莊嚴」は、諸々の功德によつて飾ること。「報地」は、來たるべき報いとして生まれ変わるところ。「衆生が自分の業の報いとして生まれた国土」(『中村』「報土」条・p.1242)のこと。「來世に生まれ変わるところを嚴かに整える」という訳を試みた。『百丈清規左觸』「莊嚴報地」条に「忠曰く」として「報地は來報所居の地位なり(報地來報所居地位也)」「(『禅学叢書本・88』)とある。

(4) 十方三世一切諸仏 〓 摩訶般若波羅蜜 〓 『禅林象器箋』「略三宝」条に「旧説に曰く」として「凡そ回向の尾わりに、必ず「十方三世」等の語有り。此れ「略三宝」と名づく(凡回向之尾、必有十方三世等語。此名略三宝)」「(『禅学叢書本・p.350』)とあり、「十方三世一切諸仏」は「仏宝」、「諸尊菩薩摩訶薩」は「僧宝」、「摩訶般若波羅蜜」は「法宝」であると(同上)。松浦秀光氏は、「十仏名」のうち、「十方三世一切諸仏」「諸尊菩薩摩訶薩」「摩訶般若波羅蜜」を抽出して「略三宝」を作ったとし(前掲「十仏名について」、神保如天「十方三世一切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜」の唱念に就いて)(『駒沢大学実践宗乘研究会年報』第四輯・一九三六年)にも既にその指摘が見られる。前出「龕前念誦」注(10)を併せて参照。

茶毘回向

『諸回向清規式』卷四・諸葬礼法式之部「火葬諷經」4b～5a・T81-756^c、『小叢林略清規』卷中「在家送」48b・T81-710b^c 卷下「僧山頭念誦〈在家通用〉」27b・T81-718c^c 『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.65～66)

上来念誦諷經功德、奉為 新物故 〈某 禪定門・禪定尼〉、茶毘之次莊嚴報地。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

上来、念誦諷經する功德は、新物故 〈某 禪定門・禪定尼〉 の為にし奉り、茶毘の次で報地を莊嚴せんことを。十方三世一切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

これまで經文を誦した功德は、新物故 〈某 禪定門・禪定尼〉 のために捧げるものであり、火葬するにあたって、来世に生まれ変わるところを厳かに整えるものであります。世界中の、そして過去・現在・未来という三世の一切の諸もの仏がたよ、諸もの尊き菩薩がたや修行者たちよ、偉大なる完成された最高の智慧よ。〔この功德が成就しますように。〕

亡者忌回向

〔諸回向清規式〕卷一・諸回向之部「亡者宿忌半齋」34a～b・T81-635b、『小叢林略清規』卷下「亡者忌回向〔亡僧通用〕」9a～b・T81-714b、『臨濟宗檀信徒葬儀法』p.89～94)

淨極光通達寂照含虛空、却來觀世間猶如夢中事。

仰冀三寶、俯垂昭鑑。

〔某〕門 今月〔某〕日 伏値〔某名〕□□〔忌之辰〕⁽⁴⁾。虔備香華燈燭、茶菓珍饈⁽⁵⁾、以伸供養。謹

集現前⁽⁴⁾清衆同音諷誦〔經名〕。所集功德、奉為〔某名〕靈位、莊嚴報地。伏願、⁽⁵⁾死流、⁽⁶⁾驪珠獨耀於

滄海、踞涅槃岸、桂輪孤朗於碧天、普導世間、同登覺路。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波

羅蜜。

(一) □□ 〓 『諸回向清規式』では「月」字、もしくは「幾年」の二字が、『小叢林略清規』では「月」字が入る。

(二) 忌之辰。虔備 〓 『諸回向清規式』では「忌之辰」と「虔備」の間に「円通妙懺一座、開甘露門一会、大乘妙典

疾書一部、造立木浮屠(凶)一基〔經名多少随意可載〕の句が入る。

(三) 菓珍饈 〓 『諸回向清規式』は、もしくは「湯之儀」に作る。

(四) 現前 〓 『諸回向清規式』『小叢林略清規』は、もしくは「合山」に作る。

*

淨極まり光通達し、寂照にして虚空を含む、却り^{かえ}来つて世間を觀すれば、猶お夢中の事の如し。

仰ぎ冀こいねがわくば、三宝、俯して昭鑑を垂れたまえ。

〔某〕 門 今月 〔某〕 日 伏して 〔某名〕 □□忌の辰しんに値あう。虔つしんで香華灯燭、茶菓珍饈を備え、以て供養を伸のぶ。謹んで現前の清衆を集め、同音に 〔経名〕 を諷誦す。集むる所の功德は、〔某名〕 靈位の為にし奉たてまつり、報地を莊嚴せんことを。伏して願わくば、生死の流れに処して、驪珠りしゆ独り滄海に耀かがやき、涅槃の岸に踞こして、桂輪けいりん孤ひとりり碧天ひそかに朗あきらかに、普く世間を導いて、同じく覺路に登らんことを。十方三世一切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

清淨きよらかな〔智慧の〕光が極まって広く行きわたり、静かに照らして全世界を包み込む。振りかえつて世俗の世界を観察すると、〔そこに生起する事象は、儂い〕夢の中の出来事のようなものである。

〔仏・法・僧の〕三宝よ、どうか〔わたしたちを〕ご照覧ください。

〔某〕 家は、今月の 〔某〕 日 〔某名〕 の□□忌の時を迎えました。つつしんで、香・華・灯燭、茶・菓子・ご馳走を供え、供養いたします。つつしんで、目の前の清淨きよらかな僧たちを集め、声をそろえて 〔経名〕 を読誦しました。〔こうした供養によって〕集めた功德は、〔某名〕 の靈魂のために捧げるものであり、来世に生まれ変わるところが厳かに整えられますように。どうかお願いします。〔某名〕 が生まれ変わつて生死流転〔する迷いの世界〕のなかにあつては、得難き尊い宝玉が青々とした大海で輝いているかのようであり、涅槃ぎあつりの岸にあつては、満月が紺碧の空で皓々と光っているかのようであり、普あまねくすべての者たちを導いて、ともに覺さとりの路みちに登ることができますように。世界中の、そして過去・現在・未来という三世の一切の諸もろの仏がたよ、諸もろの尊き菩薩がたや修行者たちよ、偉大なる完成された最高の智慧よ。〔この功

徳が成就しますように。』

*

- (1) 淨極光通達…摩訶般若波羅蜜 〓 『諸回向清規式』卷一・諸回向之部「亡者宿忌半齋」回向文に相当するが、字句に異同がある。『諸回向清規式』所収の回向文の全文は以下の通り。「淨極光通達、寂照含虛空。却來觀世間猶如夢中事。仰冀三宝、俯垂昭鑑。〈某〉門 今月 〈某〉日、伏値 〈某名〉月「幾」年忌之辰。円通妙懺一座、開甘露門一会、大乘妙典疾書一部、造立木浮屠「凶」一基、〈経名多少随意可載〉。虔備香華灯燭、茶「湯之儀」菓珍饈、以伸供養。謹集現前「命合山」清衆「同音」諷誦大仏頂方行首楞嚴神呪。所集功德、奉為靈位、莊嚴報地。伏願、処生死流、驪珠独耀於滄海、踞涅槃岸、桂輪孤朗於碧天、普導世間、同登覺路。十方三世〈三三〉」(34a～b・T81-635b)。
- (2) 淨極光通達…猶如夢中事 〓 『楞嚴經』卷六 (T19-131a) に見られる偈文の一節。
- (3) 仰冀三宝、俯垂昭鑑 〓 「仰ぎ冀わくば、三宝、俯して昭鑑を垂れたまえ」と誦むのが慣例であるが、「仰(〓高い所を見上げる)」と「俯(〓高い所から見下ろす)」、「冀(〓立場の下の者が上の者に願ひ求める)」と「垂(〓立場の上の者が下の者に事を施す)」が対語になっており、「仰いで三宝を冀い、俯して昭鑑を垂れたまえ」と訓むこともできる。本訳注では、さしあたり慣例の誦み方に従つて、「三宝」を主語とし、「三宝よ」という呼びかけの言葉として解釈した。もし「仰いで三宝を冀い、俯して昭鑑を垂れたまえ」という訓みに従うなら、その口語訳は、「仏・法・僧の」三宝(の功德)を仰ぎ求めます、「諸仏・諸菩薩は」どうかご照覧ください」といったものになるであろう。
- (4) 忌之辰。虔備 〓 『諸回向清規式』には「忌之辰」と「虔備」の間に「円通妙懺一座、開甘露門一会、大乘妙典疾書一部、造立木浮屠(凶)一基(経名多少随意可載)」の句が入る。本書が成立した永祿九(一五六六)年の頃には、在家の月忌や年忌の法要に際し、故人の冥福を祈つて、観音懺法、施餓鬼会、大乘仏典の写経、木塔の

造立が行われていたことが窺われる。

- (5) 処生死流：桂輪孤朗於碧天 圭峰宗密『大方広円覚修多羅了義経略疏』卷上の自序 (T39-524a) に見られる一節で、『円悟語録』卷六「上堂」(T47-740b) などでも引用されている。
- (6) 生死流 〓 輪廻に同じ (『中村』 p.707)。用例としては、『碧巖録』第一九則・本則評唱に「大丈夫漢、即今直下休歇去、頓息万縁去、超生死流、迴出常格」(岩波文庫本① p.258、末木訳注本② p.324、T48-159c) とある。
- (7) 驪珠 〓 後出の「桂輪」とともに、衆生に具わる仏性を譬えたもの。「驪珠」とは「驪龍頷下の珠」のこと。「得難く価の貴いもの。仏性・本来の面目をたとえていう」(『禅学』 p.1265)。出典は『莊子』「列御寇」篇。「夫れ千金の珠は必ず九重の淵にして驪龍の頷^{あご}の下に在り(夫千金之珠、必在九重之淵、而驪龍頷下)」(岩波文庫本④ p.191) とある。用例としては、『五燈会元』卷二六「君山頭昇」条「握驪珠而鑑物、物物流輝」(X80-329b) など。

- (8) 桂輪 〓 「月の異名。禅門では円明な法性にたとえる」(『禅学』 p.265)。「桂月」とも言う。用例としては、『無準和尚奏対語録』に「碧落磨銅見秋色、桂輪高潔鎮長存」(X70-277b) とある。

亡者忌略回向

(『諸回向清規式』卷四・諸葬礼法式之部「中陰勤行之次第」 20a～21b・T81-664a～b、『諸回向清規式』卷下「念経亡者通回向(亡僧通用)」 2a～b・T81-712b、『臨濟宗檀信徒葬儀法』 p.95～96)

仰冀三宝、俯垂昭鑑(一)。

上來諷誦〈経名〉。所集功德、奉為〈某名〉靈位、莊嚴報地。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

(一) 『諸回向清規式』卷四・諸葬礼法式之部「中陰勤行之次第」に見られる「亡者」回向が現在の「亡者忌略回向」に相当するが、「仰冀三宝、俯垂昭鑑」の八字無し(20a～21b)。

*

仰ぎ冀わくば、三宝、俯して昭鑑を垂れたまへ。

上來、〈経名〉を諷誦す。集むる所の功德は、〈某名〉の靈位の為にし奉り、報地を莊嚴せんことを。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

〔仏・法・僧の〕三宝よ、どうか〔わたしたちを〕ご照覧ください。

これまで〈経名〉を読誦しました。〔こうした供養によって〕集めた功德は、〈某名〉の靈魂のために捧げるものであり、来世に生まれ変わるところが厳かに整えられますように。世界中の、そして過去・現在・未来という三世の一切の諸もろの仏がたよ、諸もろの尊き菩薩がたや修行者たちよ、偉大なる完成された最高の智慧よ。〔この功德が成就しますように。〕

(本多道隆)

『花園大学国際禅学研究所論叢』第十六号（二〇二二年三月発行）の訂正

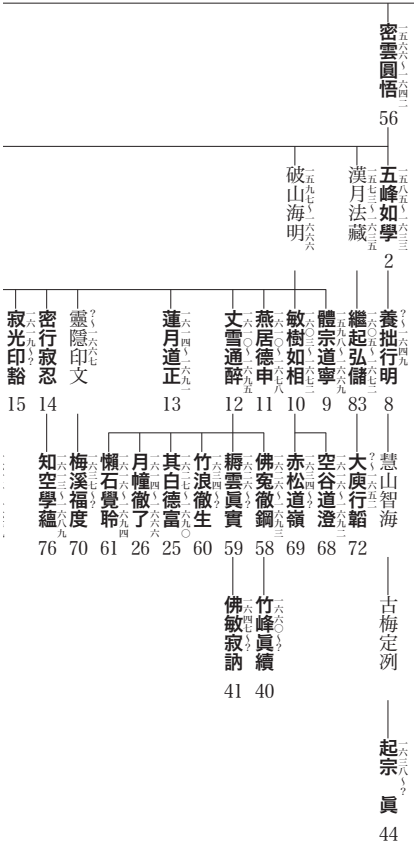
当該号に掲載された野口善敬「明清期における禅僧の傳記資料の特徴について」の「三、明末清初期に撰述されたへ自述」・「自撰」の傳記資料「(B)當該禅僧の法系」の法系図(22〜25頁)の番号表記に誤りがあった。正しくは次の通りである。

また、20頁に見える「84 大奇」は「84 觀濤大奇」に訂正されたい。

《臨濟宗》 I

虎丘紹隆…(四代) …雪巖祖欽…(九代) …無聞正聰…

笑巖德賈 I 幻有正傳



雪崎圓信
〔五七〕、〔六四〕、〔七〕

天隱圓修
〔五七五〕、〔六三五〕、〔五〕
66

古雪眞詰
〔六四〕、〔七〕

林野通奇
〔五九五〕、〔六五〕

浮石通賢
〔五九九〕、〔六七〕

牧雲通門
〔五九九〕、〔六七〕

石奇通雲
〔五九九〕、〔六七〕

木陳道恣
〔五九六〕、〔六七四〕

萬如通微
〔七〕

朝宗通恣
〔六〇四〕、〔八〕

石車通乘
〔五九八〕、〔六八〕

貴隱通容
〔五九三〕、〔六六〕

石山行遠
〔六二〕、〔六六〕、〔六〕

雲鏡行喜
〔六二〕、〔六六〕、〔六〕

笑堂明
〔六〇九〕、〔六六一〕

自閑行覺
〔六〇九〕、〔六六一〕

大方行海
〔六〇四〕、〔六六五〕

二隱行諶
〔六〇四〕、〔六六五〕

山暉行澗
〔六二〕、〔六六七〕

遠菴本體
〔二〕

季總明徹
〔二〇〕

介為行舟
〔二〇〕

鐵關能
〔二〇〕

象林本眞
〔六〇九〕、〔九〕

永濟融
〔三三〕

一揆元揆
〔六三三〕、〔四〕

古律範
〔三四〕

野竹福慧
〔六三三〕、〔四〕

梓舟船
〔六二〕、〔六六五〕

芝巖超秀
〔三六〕

憨予洪暹
〔三六〕

奇然超智
〔六二〇〕、〔六七四〕

古宿胡尊
〔六二〇〕、〔六七五〕

秀野明林
〔六四〕

子雍成如
〔四三〕

洗心照水
〔六五四〕、〔四〕

石關行凌
〔六〇四〕、〔六四四〕

香嚴芳桂
〔六三三〕、〔五八〕

水鑑慧海
〔六二〕、〔六六九〕

何一起自
〔六二〕、〔六六九〕

青龍德風
〔六二〕、〔六六九〕

蓮峰素
〔六二〕、〔六六九〕

憨璞性聰
〔六〇〕、〔六六六〕

一揆超琛
〔八二〕

石園行剛
〔五九七〕、〔六四四〕

虛舟行省
〔五九九〕、〔六六八〕

獨冠行敬
〔六二〕、〔六六二〕

性空行臻
〔六〇八〕、〔六六七〕

百癡行元
〔六二〕、〔六六二〕

隱元隆琦
〔五九〕、〔六六三〕

不會通法
〔六二〕、〔六六三〕

雲幻印宸
〔六二〕、〔六六三〕

易菴印師
〔六二〕、〔六六三〕

林我鑑
〔六二〕、〔六六九〕

恒秀發林
〔二八〕

《臨濟宗》 II

虎丘紹隆一〇七〇、二六 — 應菴曇華 — 密菴咸傑 — 破庵祖先 — 無準師範一一〇〇、二六 — 斷橋妙倫一一〇〇、二六

方山文寶 — 無見先觀 — 白雲智度 — 八峰繁昌 — 俊 — 無際明悟 — 月溪太崗 — 澄 — 夷峰毒峰本善方寧 — 寶芳五九 — 進 — 野翁 — 曉

無趣如空四九、一五八〇 — 古堪性冲一五四〇、一六一 — 南明慧廣一五七〇、一六〇 — 篤湖妙用一五七七、一六四二

介菴悟進六一二、一六三三

東巖真燦六一三、一六三

竹菴真衍六一二、一六七七

妙雲真雄六一三、一六七

斷愚真智六一二、一六七五

一初悟元六一五、一六六八

古林機如六一三、一六

《臨濟宗》 III

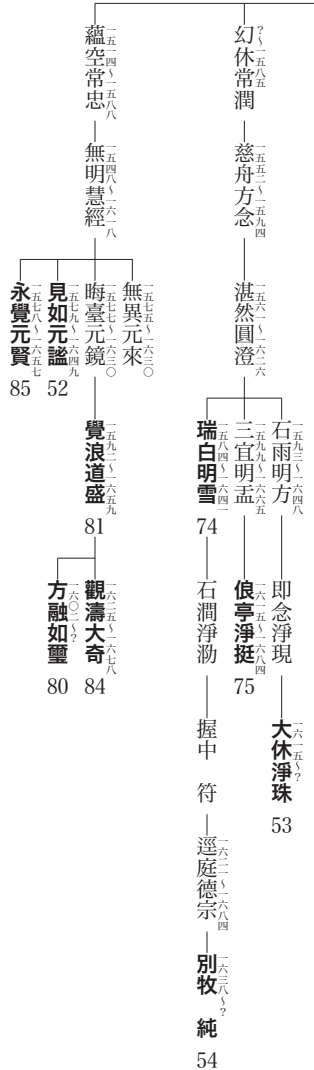
大慧宗杲一〇八九、一六五 — 懶菴鼎需一〇九〇、一五三 — 木庵安永 — 晦翁悟明 — 苦口良益 — 筏渡普慈 — 相國道顯 — 小庵行密 — 二仰圓欽

無念智有 — 荊山懷寶 — 鐵牛德遠 — 月明聯池一五七三、一六八 — 吹萬廣眞一五八二、一六三九 — 鐵壁慧機一六〇三、一六六八 — 三山燈來一六二四、一六八五 — 大笑性崇一六三三、一 — 51

喬松玄億一六 — 71

《曹洞宗》

芙蓉道楷：(十五代) …… 小山宗書



《法系未詳》

憨山德清 78

文穆 念 55

執筆者一覧（五十音順）

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

竹下ルツジェリ・アンナ 京都外国語大学教授・花園大学国際禅学研究所客員研究員

龍谷大学ジェンダーと宗教研究センター客員研究員

館 隆志 駒澤大学専任講師・花園大学国際禅学研究所客員研究員

野口 善敬 花園大学国際禅学研究所所長・教授

廣田 宗玄 花園大学国際禅学研究所客員研究員

藤田 和敏 相国寺寺史編纂室研究員・花園大学国際禅学研究所客員研究員

堀川 貴司 慶應義塾大学附属研究所斯道文庫教授

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

林 觀潮 廈門大学哲学系副教授

林 鳴宇 花園大学国際禅学研究所客員研究員

商 海鋒 香港教育大学助理教授・花園大学国際禅学研究所客員研究員

虞 雪健 総合研究大学院大学国際日本専攻博士後期課程

妙心寺派教化センター 教学研究委員会

花園大学国際禅学研究所論叢 第十七号

二〇二二年三月三十一日発行

編集兼
発行者

花園大学国際禅学研究所

〒〒162-8601

京都市中京区西ノ京壺ノ内町八十一

花園大学内

電話 〇七五―八二三―〇五八五

FAX 〇七五―二七九―三六四一

印刷 河北印刷株式会社

日本の禅宗における女性観

—白隠禅師の場合— (終)

竹下 ルッジェリ・アンナ

はじめに

本論は「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合— (1)」(『論叢』第九号) および「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合— (2)」(『論叢』第十号)、「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合— (3)」(『論叢』第十二号)、「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合— (4)」(『論叢』第十五号) の続きである。前論では白隠禅師(1685-1768)の女性観について考察しながら、禅師の女性弟子であるお察(1)と恵昌尼(2)、政女と出家後に慧林尼になった大橋女(3)、そして宝鏡寺門跡である皇女浄照明院宮と光照院門跡である皇女浄明心院宮(4)について調べた⁽¹⁾。

本論ではそれ以外の尼僧および大姉の女性門下について述べ、白隠禅師の女性観に関する内容としては最終回とする。

智光尼

以前の論文で述べたように、白隠禅師の女性弟子について、主に白隠の高弟東嶺円慈(1721-1792)が著した『白隠和尚年譜』(正式名は『龍澤開祖神機独妙禅師年譜因行格』、1820年、以下『年譜』と略す⁽²⁾) および白隠下四世の妙喜宗績(1774-1848)による『荊棘叢談⁽³⁾』(1842)に記録されている。後者には白隠門下の尼僧と大姉を合わせて五人の女性が登場する。彼女らは、お察(阿察婆)、そして原駅の婆、恵昌尼、政女と茶店婆の五人である。『年譜』では、さらに大橋女(後に慧林尼)について書かれているが、原駅の婆と茶店婆の話は記されていない。相国寺の荻野獨園による『近世禅林

僧宝伝⁽⁴⁾』(1890)には、『荊棘叢談』の孫引きに見えるため、女性五人伝のみ記載され、大橋女について書かれていない⁽⁵⁾。また森大狂居士が著した『近世禪林言行録⁽⁶⁾』(1902)も同様である⁽⁷⁾が、同じ森大狂著の『近古禪林叢談⁽⁸⁾』(1919)には、上述の五人女性⁽⁹⁾と共に『年譜』に紹介された大橋女⁽¹⁰⁾の話も見られる。さらに、小島文鼎による『続禪林僧宝伝⁽¹¹⁾』(1938)には女性弟子は載せられていない。

これら以外に、白隠自身の作品でもう一人の女性弟子の名前が記述されている。それは伊豆国の臨濟寺で行った白隠による『碧巖集』の提唱に参加した智光尼(駿州清見寺徒)である。提唱については白隠の『年譜』(五十三歳⁽¹²⁾)に記述されているが、智光尼を含む提唱の一部の参加者の情報は『杖山百韻⁽¹³⁾』に見られる。

『年譜』を引用すると、次のように述べられている。

元文丁巳二年(一七三七)五十三歳

冬、豆の臨濟の請に応じて[師、他山の請を受くるの始めなり]、碧巖集を提唱す。闔衆二百余。哉、休、相い謂いて曰く「前来の所解と稍や異なるに非ずや」と。師、之を聞いて語って曰く「夫れ法は山の登れば則ち弥々高く、海の入れば則ち益々深きがの如し。今回、別に長処有るを覚う」と。哉、休、之を聞いて益ます進む⁽¹⁴⁾。

『年譜』の記録によるこの時の参加者は二百人余であったが、白隠の開講の偈に和韻したものは会下百人のみであり、彼らの和韻は『杖山百韻⁽¹⁵⁾』に集められた。また、『荊叢毒藥』に「碧巖録開卷示衆曰く、葛藤窠百則の狐涎、布衲子、千指の俊賢、峯頂、一茎の菜を看ず、釘を抜き楔を抜く、旧青甕⁽¹⁶⁾」と記されており、この百人は優れた雲衲諸君ばかりであったことが分かる。西村恵信氏(花園大学名誉教授)が指摘するように、『杖山百韻』に見える参集者の出身地は東北地方から九州・四国までまたがっていたということが分かる⁽¹⁷⁾。この中で、尼僧は智光尼一人のみのようであり、以前紹介した恵昌尼と同じ清見寺(駿州)の尼僧であった。

智光尼の詩には「犍牛」と「鐵磨」、つまり尼僧の劉鉄磨への言及が見

られるため、『碧巖録』の第二四則に関連していると思われる⁽¹⁸⁾。

残念ながら、智光尼について他の情報が無い。彼女は白隠の偈に和韻した百人の「雲衲諸君」の中で唯一の女性であり、客観的に分析すれば、割合は非常に少ないが、二百人余の全参加者の中にはおそらく他の在家の女性修行者はいたであろう。

太巖祖仙尼

白隠禅師に関係している尼僧は他にも存在していた。『曹洞宗尼僧史』によると、太巖祖仙尼（1730-1811）は四年間白隠の元で修行し、「洞山五位」の公案の指導を受けた⁽¹⁹⁾。

祖仙尼は濃州（美濃国の別称、現在の岐阜県）不郡垂井出身で、享保十六年（1730）に父の日比氏と母の藤江氏の間にも生まれた。子供のころから出家の願望があったが、親が許さなかったために九歳の時に自ら法常無相師の下で剃度した。親の許可をもらってから、遂に関の弁天庵の恵心尼に随侍した。その後、香積寺の鐵額仙（陝）牛について参禅弁道に邁進した⁽²⁰⁾。

『曹洞宗尼僧史』で記述されているように、祖仙尼は二十三歳の時に加州（加賀国の別称、現在の石川県南部）に安行し、海月庵主祖苗尼に随侍してから、勢州（伊勢国の別称、現在の三重県東部）津の菩提寺天秀州尼に参じて、寝ることも食べることも忘れるほど修行した。また尾州（尾張国の別称、現在の愛知県西部）古渡の微笑尼の下に投じ、さらに参州（三河国の別称、現在の愛知県東部）衣文渭心寺の大洞隠覚仙に参じた⁽²¹⁾。

白隠禅師との出会いについては次のように述べられている。

後又美濃に帰り小野弥陀庵に住し聖胎長養していた。時に駿河の臨濟宗松蔭寺白隠師天下の禅匠なりと聞えたので直ちにその会下を訪ねた。丁度白隠師が五百人の会下の大衆に対して「洞山五位君臣之旨」を示しておられた。尼即其旨を領得し、師の室に入ってその所解を呈した。師大いに驚き嘉しとなして、尼恰も大丈夫の做ありと肯われ、翌日陞唐大衆に対して之れを称賛されたのであるそれより更に師の会

下に参侍する事四年にして初めて弁天庵に帰り住した⁽²²⁾。

祖仙尼は弁天庵に戻ってから、修行し続けた。晩年に多くの尼を指導し、文化八年(1811)に生涯を閉じた。八十一歳であった。

美濃滞在中の祖仙尼が白隠禅師の噂を耳にしたのは、二十三歳のとき(1752)つまり白隠が六十八歳を過ぎた頃であったが、明確にいつであったかは不明である。また、『曹洞宗尼僧史』によれば、彼女が松蔭寺を訪れた年も分からない。「丁度白隠師が五百人の会下の大衆に対して「洞山五位君臣之旨」を示しておられた」という内容に関しても不明である。もしこの五百人が参加した会が、宝暦二年(1752)に行われたのであれば、その年の十月五日に白隠は伊豆半島にある婦一寺に、本尊観音菩薩と地藏菩薩に供養し、ここに「半千の龍象衆⁽²³⁾」、すなわち五百人の大衆が集まったはずである⁽²⁴⁾。しかし、場所は美濃からかなり遠くこの会に白隠が「洞山五位君臣之旨」を示しておられた」とは考えにくい。また、「洞山五位」についての会であったとすれば、可能性としては宝暦八年(1758)であったかもしれない。この年の春に白隠は美濃の瑠璃光寺に足を運んでおり、愚堂国師百年遠忌での碧巖録会を行った。その時、『宝鑑胎照』に見られるように「洞山五位」の秘訣を語り、それによれば参加者は四百人であったとされる⁽²⁵⁾。以前は祖仙尼が滞在していた美濃で行ったので、この会であった可能性は最も高いと思われる。

興味深い点は、祖仙尼が白隠の元で四年間修行し、白隠とその門下によって認められたことである。その四年の間、どこに滞在していたのか、そしてどのような修行していたのかという疑問が湧くが、言うまでもなく答えを知るのは難しい。祖仙尼は曹洞宗の尼僧であったことから、「洞山五位」を究明したかったのかもしれないが、このような修行の進んだ段階で、つまり「悟後の修行」から工夫を始めることが可能であったか、これも分からない。

『曹洞宗尼僧史』によるだけでは、推測のレベルにとどまってしまう。また、『曹洞宗尼僧史』は出典や参考文献を示していないため、これ以上の研究は困難である。他の資料として、円通桃嶺の『太巖祖仙尼公伝』が

存在しているようであるが、今回、筆者は参考にする事ができなかった。

さん女

信州伊那（現在の長野県南部）のさん女（1705-1758）については町田瑞峰氏によって細かく紹介されている（『禅文化』第一〇五号）。彼女に関して町田は、「白隠と、最も法縁の深かった女性禅者である。原宿のおさつ婆さんと比せられる女性禅者の双壁である⁽²⁶⁾」と記述した。しかし、白隠関係の記録または彼の作品には、さん女について言及がない。

町田氏によると、さん女の略伝は『了円法尼行状記』および堀内元鑑の『信濃奇談』（1829）に記述されている。実際に、了圓または別に書かれている了因はさん女の法諱である。彼女は上伊那郡片桐村七久保（現在の飯島町七久保）の那須野三左衛門の一人娘であり、結婚してから男女二人の子の母になった。父が亡くなり、三十四歳で寡婦になってからは老人の母と子供たちで苦難に満ちた生活が始まった。その四年後母もなくなり、さらに長男が早逝した。娘は結婚し上原家に嫁いだという⁽²⁷⁾。

愛する人に次々死別したさん女は、無常観を痛感したに違いない。その頃、近くの富縣村にあった曹洞宗の金鳳寺で鉄文道樹の下で修行を始めた。道樹の指示に従い、今でも現存しているお寺の石門横にある大石の上に七日七夜の不臥不眠の坐禅をした。それを終わろうとした時、突然鳥の声を聞いて見性を開いた。すぐに道樹の室に走って和歌一首を作成し、自分の体験を次のように表現した。

野も山も人も我が身も鶏の声
何か残りて聞くと云うらん

その時さん女は四十三歳であったが、そこにとどまらず禅修行に精進したという⁽²⁸⁾。

さて、曹洞宗のお寺で修行に専念していたさん女はいつ、そうしてどういう状況において白隠禅師に会ったのかを探りたい。

宝暦二年（1752）、四十八歳のさん女は道樹の使いとして松蔭寺に白隠を訪れた。白隠は六十八歳であった。町田氏は、『了円法尼行状記』による二人の出会いを以下のように叙述する。

さん女は、大禅匠として道声天下を冠した白隠に参詣し、その法悦を喜び、参禅商量したのであった。白隠が自分の独創の公案「隻手音声」を示すと、さん女はそれに和歌を詠じて答えた。

白隠の片手の声を聞くよりも

両手たたいて商いをせよ

白隠はこの珍しい答えに驚きながら

商いが 両手たたいてできるなら

隻手の声は聞くに及ばず

と応酬した。さすがに白隠とさん女の商量、虚々実々の機鋒に叫びたくなる⁽²⁹⁾。

さん女が帰国する前に白隠は彼女のために「鐵棒」の画賛図を描き、一度はさん女は受け取りを拒否したようであるが、最終的に画賛図を持ち帰り、現在は金鳳寺に保蔵されている。この場合もそうであるが、白隠による「鐵棒」のほとんどの賛は「此わろを恐るる人は極楽え（へ）」というものである⁽³⁰⁾。芳澤氏が解説するように、地獄の鬼が持っている鉄棒、コイツ（此わろ）を怖がって、地獄の苦を恐れるならば極楽に往生することができるよという⁽³¹⁾。さん女は、役に立たない古い紙として白隠の「鐵棒」を拒んだため、地獄を恐れず極楽を期待しない精神の持ち主であったと町田氏は推測する⁽³²⁾。

次にさん女は、宝暦七年（1757）に西岸寺で白隠に会う。その年に七十三歳の白隠は多数の寺院を訪れる。『年譜』に次のように記録されている。

春、信の興禅、甲の南松の請に赴く途、南部建中に宿す。垂語有り。直に南松に抵って、槐安国語を提唱す。普説有り。次に宝珠庵に

之いて、法施すること累日。遂に興禪に達して、法華を繙く。闔衆三百余。檀越山村氏、一会を扶助す。次に開善、龍翔の二請に赴き、又た三州淵龍の請を経て松蔭に還る⁽³³⁾。

しかし、この年の『年譜』には白隠の活動にかなりの遺漏があり、町田氏の現地での調査と芳澤氏の墨蹟および諸資料の整理によって明らかになった。白隠は宝暦七年の春に、甲州南部の建忠寺と下山の南松寺、宝珠庵に行つて説法を行つた。『年譜』によると、その後ただちに木曾の興禪寺を訪れたと記録されているが、実は甲州街道で信州を通り、そこでいくつかのお寺にも立ち寄つた。まず信州の伊那に赴き、そして木曾に向つた。次に再び伊那に戻り、飯田に行つた⁽³⁴⁾。『年譜』にこのような伊那と飯田への巡錫について記録がないが、その時に白隠は上伊那郡飯島町本郷の臨照山西岸寺と下伊那郡松川町上片桐の鳳雲山瑞応寺、飯田市大王路町の百丈山大雄寺、榑川村奈良井の大宝時、下伊那郡下条村の萬松山龍獄寺などの寺院を訪れた⁽³⁵⁾。伊那での滞在中再びさん女に出会つた。

六月一日から二十日まで、白隠は西岸寺で仏祖三経会を開き、西岸寺に残されている「仏祖三経会名員」から大会に参加者が百四十九人であつたということが明らかになっている。芳澤氏の『新編・白隠禪師年譜』に上記の名簿が引用されているので、全国各地からの参加者が集まつたことが分かる。そこにさん女の名が見当たらないが、彼女は西岸寺の檀家であつたということから、参加していたと思われる。

さん女に関連する二人の女性がいた。一人は河野清女と言ひ、彼女の家も西岸寺の檀家であつた。清女も西岸寺で白隠の下で参禪し、その機会に河野家に残されている龍杖の授与を受けた⁽³⁶⁾。また、桃沢亀女も西岸寺の檀家であつたが、白隠が伊那に入錫する一カ月前に死去したため、師に会えなかつた。しかし、白隠は亀女の追修忌暦を修し、そのために観音像を描いた⁽³⁷⁾。さらに、彼女の夫の道喜居士や息子の夢宅が白隠に参禪していた。

町田氏によると、大雄寺と瑞応寺の法会にもさん女は参禪し、白隠は彼女に禅画を描き、渡した。この時の禅画は「がし悟り、はきちらせとや竹

箒」という賛を表す画賛図であった。それに対して、「日の本の悪竦知識はくはく 先ず第一に原の白隠」とさん女は詠歌した。白隠はにこやかな表情でさん女の悟りに喜びを感じたという⁽³⁸⁾。

さん女と清女と亀女は知人であり、三人とも和歌で有名で伊那の三女として知られていた。彼女らの才能は広く認められていた。特に高く評価されたのは、『源氏三枕』という貴重な歌集である。さん女が四十六首、清女が三十九首、亀女が三十五首、総計百二十首が載録された⁽³⁹⁾。

晩年に一人になったさん女は、娘の婿先の上原家で暮らし、七久保街道端に茶屋を運営していた。そして、宝暦八年(1758)五月七日に白隠が伊那を訪れた半年後、五十四歳で死去した。

お清とお多福論

お清^{きよ}または清女^{きよじよ}について亀山卓郎氏⁽⁴⁰⁾と芳澤氏⁽⁴¹⁾の論文に詳しく説明されている。お清の話はある写真に関連している。元々、『白隠廣録』第二輯(1902)に白隠禪師自刻の「清女像」の写真が記載されていた。これは初出と思われるが、その後写真は直木公彦氏の『白隠禪師一民衆の教化と書画の写真集一』に収録された(「お清の木彫」)⁽⁴²⁾。「清女像」そのものは、沼津の和田伝太郎氏の旧蔵であったが、焼失し、現在存在していないため、確認が不可能である。底部には「明和元年八月、為親孝行清女、白隠作之」とあり、さらに「鈴木清女木像之記」という一文があったようである。この一文からお清が誰だったか、そしてなぜ白隠がこの像を作ったかということが明らかになるので、以下に引用する。

鈴木清女木像之記

茲に此の木像の由来を討ぬるに、駿河浮島ヶ原字柏原は東海道筋に当り、鰻蒲焼の名物を鬻ぐ数戸の茶屋あり。就中、有名なるを田子屋とす。家の西隣に本陣浮島氏の邸をへて、頗る全盛を極めたり。享保の頃、田子屋の主人鈴木佐右衛門、平素仏法に帰依し、原の松蔭寺な

る白隠禅師の教化を受けて、家庭の問い和気用洋々たりき。二女あり、其の妹なるをお清と呼ぶ。幼より孝心深くして、毎に禅師の愛撫を蒙れりき。長ぎるに及び天の成せる麗質、自ら万人の目を引き、其の評近郷に隠れなく、隣里の壯輩、心を囑する者多しと雖も、清女、資性高潔にして操州守貞しかりき。時の関白近衛侯（大解脱院殿）此地を通輿の際、白隠の禅関を叩くとて田子屋に小憩せられ、其夜は柏原なる本陣に宿せらる。禅師亦、侯の旅館たる浮島氏に過りて、杯盤の間、相唱和して其の旅情を慰めらる。禅師、時に謳うて曰く、

東柏原柏原田子屋の娘、姉は二十一妹は二十
妹ほしさに御立願とつて

と。侯、黙聴沈思久しうして領得せらるる所ありしか、礼謝して寝内に入り、安坐して睡られず。従者及浮島氏等は殿下の不興を惹起せしにやと危懼して借かず。之を禅師に謀る。師曰く、「憂ふる勿れ、関白、今夕大歡喜を得玉へり、侯の不眠は卿等の知る所に非ず、強て其の端由を知らむとならば、隣家の清女に就いて之を質せ」と。之を清女に問へば、笑つて答へず。終に其の意を解する者なし。明日爽昧、侯は浮島氏に遺囑して、清女を京都に致さしむ。聞く者皆其の榮達と羨まざる者なし。清女、命に接し襟を正しくして辞して曰く、「恩命泰山よりも高しと雖も、天涯地角相隔たり、朝夕の奉養を欠かば父母滄海の深恩を如何んせむ」と涕泣して、止まらず。浮島氏措く所を知らず、之を禅師に諮る。師、情を具して親しく書を裁し、以つて調停の労を取る。越て翌春、禅師自ら一軀の木像を彫みて使者に托して京都に贈り、之を関白に奉らしめ、以つて清女奉侍に代らしむるの雅意を致す。超えて数年、清女夭折す。後、侯再び此地を過ぎりて、清女の夭折をきき、剋惜措かず。深く鈴木氏親族愛別の悲痛に同情して、彼の木像を田子屋に賜ふ。是より相伝へて和田氏の蔵する所となるたりといふ⁽⁴³⁾。

少々長い引用であったが、これによってお清は非常にきれいな女性であったことが分かる。後に大政大臣になった近衛関白は、近衛内前（1728-

1785) のことであり、美しくて性格も良いお清を見初めた。時期は宝暦十三年(1763)、つまり近衛関白は三十六歳、お清は二十歳の時であった。最終的に、彼女は親孝行を理由に、関白の元、京都へは行かなかった。その代わりに、次の年に白隠は自作のお清の木彫を関白に贈った。数年後、お清が死去し、それを知った近衛関白は非常に悲しみ、彼女の親に白隠作の木像を贈った。

お清は、白隠の門下ではなく、「毎に禅師の愛撫を蒙れりき」という立場におかれていた。それでも、父の鈴木佐右衛門は「原の松蔭寺なる白隠禅師の教化を受けて」いたため、彼女も禅師の教えに関わった可能性がある。しかし、本論において最も重要な点は、お清の木蔵がお多福に見えるという点である。従って、お清の話は白隠におけるお多福論に深く関連している。

初めて『白隠廣録』に記載されたお清の木蔵を見た時、他の学者と同様に筆者にもお多福の顔に見えた。木像は正座している着物姿で体より顔の方がぼつちりしている女性を表している。また、お清の木蔵は白隠自刻の「おさつ婆さん」の木像に似ている。この木造の作品について、すでに「日本の禪宗における女性観—白隠禅師の場合—(1)⁽⁴⁴⁾」において説明したが、本論では情報を追加したい。白隠禅師はお察に与えたとされ、近年まで彼女の家に愛蔵されていたが、白隠禅師二十年忌の際に松蔭寺に奉納され、現在に至り同寺に蔵されている。筆者は2015年、松蔭寺を訪れた際に、宮本圓明住職⁽⁴⁵⁾に「おさつ婆さん」の像を見せて頂き、撮影の許可を頂いた。この像が白隠禅師の晩年に彫刻され、その顔と多くの白隠禅師の墨蹟に描かれていたお多福の顔は非常に似ている。そして、腰まで長くくくっている髪の毛は後ろ姿の特徴であるが、白隠による多くのお多福と違って髪の毛の飾り物がない。また、興味深いことにこの像の底裏の部分に「白隠和尚作」と書かれており、像が保管されている箱書に次のよう

おふく女
白隠禅師御作

昭和廿八年
四月吉祥日
松蔭寺宗鶴識⁽⁴⁶⁾

上記から分かるように通山宗鶴老師（1891-1974）に書かれたものである⁽⁴⁷⁾。「おさつ婆さん」ではなく「おふく女」と書かれているのは気になる点である。

白隠にとってお多福はどういう意味を含んでいたのであろうか。間違いなくお多福のモチーフを用いることによって、難しい仏教の教えを面白く表現していたと思われるが、理由はそれだけにとどまるとは考え難い。お清のように美人であることで知られている女性も白隠によってお多福として刻まれた。この点において、白隠の第一の専門家である芳澤氏は「美醜一如」という説を示す。確かに、「世俗の美醜の判断を超越⁽⁴⁸⁾」する立場は最も禅的である。しかし、「禅師の描き造る女性は、すべて「お多福」になるらしい⁽⁴⁹⁾」という解説に関しては、必ずしもそうではないかもしれない。これに関して手掛かりになるのは、沼津市の清梵寺に保蔵されている「地獄極楽変相図⁽⁵⁰⁾」である。図は、清梵寺で、毎年地藏盆縁日の時に、展示される。白隠はこのために描いたと思われるが、実は未完成である。地獄のそれぞれの部分の上にタイトルか名前を書くために白い四角があるにもかかわらず一つを除いて何も書いていない。

なによりも、本論において重要なのは、「地獄極楽変相図」に、多数の女性が描かれているが、お多福に似たような人物は二人に絞られる。一人目は図の左上の部分に位置する。アーチ型の橋に似ている構造があり、赤んぼから年寄りまでの多数の姿が描かれている。芳澤氏が推測するように、「人が生まれて死んでいくまでのありさまが描かれていることである⁽⁵¹⁾」と思われるが、その中でお多福の姿は一つしかない。それは、男性の横に立っている大人の女性である。姿は髪の毛の飾りを含めて白隠による他のお多福の姿にそっくりであるが、「お多福女郎」ではなく、婦人のように見える。少なくとも子供と年寄りはお多福の特徴を表していないので、白隠によって描かれているお多福は結婚年齢の女性のみであると考えられる。

従って、女性が単なる性の対象ではなく、格好が全く関係のない「本来の面目」の持ち主であるというメッセージが含まれている可能性がある。そこで、白隠による女性も含めて誰に対しても修行への取り組みが感じられる。

もう一つのお多福らしき顔は、「地獄極楽変相図」の右下の部分にある。ここに、伝統的な地獄絵図によく見られる「血の池」と呼ばれる地獄の部分が描かれている。これは、当時の社会的女性差別を拡大させた一つの概念として女性に対する「穢れ」の説である。女性の経血は不浄なものと思われていて、「不浄水」と呼ばれていた。あまりの穢れによってそれを捨てる場所がなく、結局地獄に流れ落ち、溜まったところで池になる。そして、女性たちは死後にその血の池地獄の中に置かれ、苦しむことになる。そこで観音菩薩の大慈による「救済」を期待するほかなかった。『血の池地獄和讃』や『血盆経』は、それを表し、驚くことに後者は禪宗では最近まで使用されたものである。白隠は未完成の「地獄極楽変相図」の中に池のような場所に入っている女性たちを描いている。彼女らの前に蓮の上に座っている菩薩のような姿があるということから、「血の池地獄」ではないかと思われる。おそらく、当時の地獄の一般的なイコノグラフィーに含まれていたため、白隠も描いたのであろう。「地獄極楽変相図」に見られる「血の池」には、六人の女性が見られるが、一人だけお多福のような顔を表している。しかし、図が未完成のものであるので、この部分ははっきりしていない。

白隠禅師におけるお多福は決して簡単な内容ではない。いずれにしても、白隠禅師の教えに多面性が見られるため、結論を一つにまとめるのは困難であり、必要性にも欠けると思われる。

おわりに

白隠が女性弟子の得度に積極的ではなかったと批判されること⁽⁵²⁾があるが、本論では師の新たな尼僧門下を紹介した。また、伝統的に伝わる白隠の女性弟子以外に、他の大姉が存在していたことが明らかになった。お

そらく他にも存在していたが、資料が残ってないか、または発見されていないのではないかと筆者は考える。

最後に、白隠の女性門下に関する情報を集めたうえで、禪師が女性に宛てた書物を分析することも重要であると思われる。その中で、『遠羅天釜』巻之下⁽⁵³⁾および『隻手の音聲（一名、藪柑子）⁽⁵⁴⁾』が代表的なものとして挙げられる。どちらも、ほとんど白隠の著作と同様に、修行に関わる内容を扱っている。また、白隠の女性観を理解するには、禪師の思想における儒教の影響を調べる必要があると思われる。筆者は、これらを次の課題としている。

注

- (1) 上記の白隠禪師の女性弟子について、竹下ルッジェリ・アンナ「日本の禅宗における女性観—白隠禪師の場合—(1)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第9号、2014年、47-68頁；竹下ルッジェリ・アンナ「日本の禅宗における女性観—白隠禪師の場合—(2)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第10号、2015年、53-70頁；竹下ルッジェリ・アンナ「日本の禅宗における女性観—白隠禪師の場合—(3)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第12号、2017年、1-25頁；竹下ルッジェリ・アンナ「日本の禅宗における女性観—白隠禪師の場合—(4)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第15号、2020年、45-57頁、を参照。
- (2) 白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第二巻、龍吟社、1967年（初版発行1934年）、1-78頁。加藤正俊『白隠和尚年譜』、思文閣出版、1985年。芳澤勝弘〔編著〕『新編・白隠禪師年譜』、禅文化研究所、2016年。
- (3) 『白隠和尚全集』第一巻、105-148頁。能仁晃道〔編〕『白隠門下逸話選—荊棘叢談全訳注—』、禅文化研究所、2000年。
- (4) 荻野獨園『近世禪林僧寶傳』上・中・下巻、貝葉書院、1889年。能仁晃道〔訓注〕『訓読・近世禪林僧宝伝』全二巻、禅文化研究所、2002年。
- (5) 能仁晃道〔訓注〕『訓読・近世禪林僧宝伝』上巻、223-226頁。
- (6) 森大狂（慶造）『近世禪林言行録』、金港堂、1902年。森大狂（慶造）『近世禪林言行録』、日本図書センター、1977年。
- (7) 森大狂（慶造）『近世禪林言行録』、197頁、208-213頁。
- (8) 森大狂『近古禪林叢談』、藏経書院、1919年。森大狂『近古禪林叢談』、禅文化研究所、1986年。

- (9) 同上、350-356頁。
- (10) 同上、352-354頁。
- (11) 小島文鼎『続禪林僧宝伝』八冊、貝葉書院、1938年。その内容は『訓読・近世禪林僧宝伝』にも含まれている。
- (12) 芳澤勝弘 [編] 『新編・白隠禪師年譜』、204頁。
- (13) 『白隠和尚全集』第六卷、321頁。
- (14) 芳澤勝弘 [編] 『新編・白隠禪師年譜』、575頁。原文は次の通りである。「元文丁巳二年師五十三歳。冬應豆之臨濟請師受他山請之始也提唱碧巖集。闔衆二百餘。哉休相謂曰、非與前來所解稍異耶。師聞之語曰、夫法如山之登則彌高、海之入則益深。這回覺別有長處。哉休聞之益進。』『白隠和尚全集』第一卷、49頁。また、加藤正俊『白隠和尚年譜』、思文閣出版、1985年、194-195頁。『年譜』では、冬と記述されているが、芳澤氏は春との間違いであると主張する。
- (15) 『白隠和尚全集』第六卷、305-322頁。
- (16) 芳澤勝弘 [訳注] 『荊叢毒蘂』乾、禪文化研究所、2015年、118-119頁。原文は次の通りである。「碧巖録開卷示衆曰、葛藤窠百則狐涎、布衲子千指俊賢。峯頂不看一莖菜、抽釘拔楔舊青氈。」または、『白隠和尚全集』第二卷、17頁。
- (17) 西村恵信『白隠入門—地獄を悟る—』、法蔵館、1990年、47頁。
- (18) 智光尼の詩の原文は、次のとおりである。「自笑牴牛口濺涎。電機何似鐵磨賢。不傳妙脉這些子。密把金針補破氈。」『白隠和尚全集』第六卷、321頁。筆者は、その理解および解釈において同僚の竹内誠中国語学科教授の協力を頂いたことにこの場を借りて感謝の意を表す。
- (19) 『曹洞宗尼僧史』、曹洞宗尼僧団本部、1955年、261頁。菅原征子『近世の女性と仏教』、吉川弘文館、2019年、271頁。
- (20) 同上、260頁。
- (21) 同上、260-261頁。
- (22) 同上、261頁。
- (23) 芳澤勝弘 [訳注] 『荊叢毒蘂』乾、373頁。また、『白隠和尚全集』第二卷、47頁。
- (24) これについて、芳澤氏にヒントを頂いたことにこの場を借りて感謝の意を表す。
- (25) 芳澤勝弘 [編] 『新編・白隠禪師年譜』、394-395頁。また、芳澤勝弘 [訳注] 『荊叢毒蘂』乾、785-790頁、を参照。
- (26) 町田瑞峰「白隠門下の女性禪者の消息—遊女大橋・信州伊那の三才女

- (さん女・清女・亀女)」、『禪文化』第105号、1982年、134頁。
- (27) 同上、135頁。
- (28) 同上、136頁。
- (29) 同上、137頁。
- (30) 花園大学国際禅学研究所 [編] 『白隠禅画墨蹟』 禅画篇、二玄社、2009年、464-467頁。
- (31) 花園大学国際禅学研究所 [編] 『白隠禅画墨蹟』 解説篇、二玄社、2009年、101頁。
- (32) 町田瑞峰「白隠門下の女性禅者の消息—遊女大橋・信州伊那の三才女(さん女・清女・亀女)」、137頁。
- (33) 芳澤勝弘 [編] 『新編・白隠禅師年譜』、630-631頁。原文は次の通りである。「春赴信之興禪甲之南松請。途宿南部建中。有垂語。直抵南松、唱槐安國語。有普説。次之寶珠庵法施累日、遂達興禪緝法華。闍衆三百餘、檀越山村氏扶助一會。次赴開善龍翔二請、又經三州淵龍請而還松蔭。」『白隠和尚全集』第一卷、65頁。また、加藤正俊『白隠和尚年譜』、252-253頁。
- (34) 芳澤勝弘 [編] 『新編・白隠禅師年譜』、383-384頁。
- (35) 町田瑞峰「白隠門下の女性禅者の消息—遊女大橋・信州伊那の三才女(さん女・清女・亀女)」、131頁。
- (36) 同上、138頁。
- (37) 同上、139頁。
- (38) 同上。
- (39) 同上、140-141頁。
- (40) 亀山卓郎「白隠が描いたお多福女郎の意味とその真作・贋作」、『禪文化』第111号、1984年、120-145頁。詳しくは、123頁および126-127頁を参照。
- (41) 芳澤勝弘「白隠禅師仮名法語・余談(五)—お多福美人のこと—」、『禪文化』第167号、1998年、132-139頁。詳しくは、137-139頁を参照。
- (42) 直木公彦『白隠禅師—民衆の教化と書画の写真集—』、白隠讚仰会発行、1957年、168頁。
- (43) 大橋春崖、上村義秀 [編] 『白隠廣録』第二輯、大聖寺、天眼寺発行、1902年、書説明1-2頁。また、芳澤勝弘「白隠禅師仮名法語・余談(五)—お多福美人のこと—」、137-139頁。
- (44) 竹下ルッジェリ・アンナ「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合—(1)」、47-68頁。

日本の禅宗における女性観

- (45) 松蔭寺の住職である宮本圓明老師のこと。筆者は2015年7月20日、つまり「国際白隠フォーラム2015」（7月19日）のシンポジウムに参加した翌日に、他の参加者とともに松蔭寺を訪れた際、宮本老師に「おきつ婆さん像」を探して頂き、写真を撮らせて頂いたことにこの場を借りて感謝の意を表す。
- (46) 箱書および像の底裏の写真を撮らせて頂いた松蔭寺の宮本圓明老師にこの場を借りて感謝の意を表す。
- (47) 箱書および像の底裏のくずし字を読む際に協力して頂いた芳澤氏にこの場を借りて感謝の意を表す。
- (48) 芳澤勝弘「白隠禅師仮名法語・余談（五）—お多福美人のこと—」、139頁。
- (49) 同上。
- (50) 同じ機会（2015年7月20日）に、松蔭寺の後に清梵寺を訪れ、「地獄極楽変相図」を拝見できた。この場を借りて、清梵寺の住職および図の説明を頂いた長興寺の松下宗伯住職にこの場を借りて感謝の意を表す。「地獄極楽変相図」を参照するには、花園大学国際禅学研究所〔編〕『白隠禅画墨蹟』禅画篇、164頁および166頁。
- (51) 芳澤勝弘『白隠一禅の世界』、角川文庫、（初版発行2005年）2016年、278頁。
- (52) 菅原征子『近世の女性と仏教』、283頁。
- (53) 『白隠禅師法語全集』第九冊、芳澤勝弘〔訳注〕、禅文化研究所、2001年。
- (54) 『白隠禅師法語全集』第十二冊、芳澤勝弘〔訳注〕、禅文化研究所、2001年。

現代的な問題に対して仏教者はどのような 立場をとるべきか？

——臨済宗妙心寺派教学研究委員会主催
「生命倫理講演会」総括——

廣田 宗玄

数年前のことであるが、ある新聞社からアンケートとして、iPS細胞の研究に対する本派の意見を求められた。内容はiPS細胞を使うことで今後起こり得る、具体的で細かな問題についての是非を二択で問うものであった。

当時の臨済宗妙心寺派教化センター教学研究委員会（以下「教学研究委員会」）では、このアンケートについて委員間で議論を交わしたが、結局、回答は保留した。何故なら、例えば、iPS細胞から子供を誕生させる過程で、容姿や体力、知性などを向上させるために細胞を操作するといったことは明らかな我欲であって否定すべきものであることは言うまでもないし、一方で、本当に困っている人に対して役立つものであれば、異論を差し挟むことは道義的にも難しいからである。

このような最先端医学の、それも具体的で細かな問題について、情緒論や感情論として意見を述べることはできるかもしれないが、逐一、仏典に照らして回答をすることは不可能であり、またナンセンスでもあろう。では、仏教徒たる私たちは、このような最先端の現代的問題に対して、どのような立場を取るべきなのであろうか。

当時、臨済宗妙心寺派の教学部長であった野口善敬師（現宗務総長）は、その就任に当たって、教学研究委員会に4つの課題を提示されたが、そのうち、第3点目として、「禅宗が現代社会における現実的な問題に関わり判断することを支える論理の確立」を求められた。

この点について野口部長は、「大乘仏教を標榜しているとはいえ、そも

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

そも出家集団である仏教団が社会にどのように関わるべきなのか。例えば政治的問題などに容喙^{ようかい}判断する理論的な根拠と整合性があるのか。その基礎となる論理を模索すべきである」と、その問題点を示された。そして、具体的には、「社会的な問題への対処」として、尊厳死（自殺を含む）や死刑、脳死移植や iPS 細胞、遺伝子操作の是非などの案件への検討をあげられた。

野口部長の意向を受け、教学研究委員会内でこれらの問題について議論し、「果たして仏教者が、このような現代的な問題に対して、どの程度まで独自の見解を出し得るのか」という意見でまとまった。

いったい、室町時代の禅僧、七朝帝師と称された夢窓疎石（1275～1351）禅師は、足利直義との問答集である『夢中間答』において、次のように述べている。

中古に、一人の老いた尼君があった。清水寺に参詣して、ねんごろに御本尊を拝んで、「どうか大悲の観音様、私がいやだと思ひますものを早くなくて下さい」と繰り返して言っていた。傍らで聞いていた人が変に思つて、「何を祈つていらつしやるのですか」と尋ねたところ、「私は若い時から枇杷の実が好きですが、あまり核^{さね}が多いのがいやだと思ひますので、毎年五月の頃にはここにお参りして、枇杷の核をなくして下さいと願ひますけれども、まだ効験もございませぬ」と答えた。誰でも枇杷を食べる時は、核が面倒くさいと思ふことはあるが、観音にお祈りするまでのことでもないとして、この尼の話をおかしな

中比^{なかごろひとり}一の老尼公ありき。清水に詣で、ねんごろに礼拝をいたして、願はくは大悲観音、尼が心にいとほしき物を早く失うてたび候へと、くり返し申しけり。傍らに聞く人、これを怪しみて、何事を祈り申し給ふと問ひければ、尼が若かりし時より、枇杷を好み侍るに、余りに核^{さね}の多きことのいとほしく覚ゆるほどに、年ごとに五月^{ごろう}の比は、これへ参りて、この枇杷の核を失うてたび候へと申せども、いまだしるしもなしと答へけり。たれたれも枇杷を食

する時は、核のうるさきことはあれども、観音に祈り申すまでのことにはあらずとて、をかしくはかなきことに語り伝へたり。

(川瀬一馬『夢中間答集』講談社学術文庫・2000年・原文はp.40～41、訳はp.284-285)

これは、「尼と枇杷の実」の喩えといわれるもので、枇杷の種が邪魔だから観音菩薩をお願いをして取り除いてもらおうとする尼僧の笑い話である。常識的に考えれば明らかに荒唐無稽な話であるが、実は現代的課題に対する仏教者のあり方と通じるものがある。宗教には宗教が力を発揮する場所があるのであって、それは枇杷の種を取り除くことではない。世俗で扱えない問題に対する時にこそ、仏教、臨済禅の教えが生きるのである。

花園大学教授の佐々木閑氏も、仏教者は現代的な問題にあまり口を挟むべきではないとの意見を呈されているが⁽¹⁾、そもそも世俗の問題を仏教に問うのは、「パン屋に『魚を置いていないか』と問うようなもの」ではないか。僧侶だからこそできること、すべきことが他にあるはずである。世俗の問題に答えられないからこそ、例えば臨済僧であれば、「坐禅を実践すべきだ」という導きができるのではないか。それこそが、宗教者としての僧侶の本懐でもあろう。

以上の方針を踏まえ、世俗の問題を正面から扱うのではなく、ましてや立場によって見解が変わりうる難しい問題に対して、白黒を簡単に付けるのではなく、識者からの意見を聞いて、それらをまとめることで回答に代えたいと方針を決定した。また、このような議論を列記するだけでも一般の人々は「臨済宗とは、俗世と違うものを探求する人々であるのだ」という理解を得られるのではないか。

こうして、まず2017年7月3日、当時、委員の一人であった柳幹康氏(現東京大学東洋文化研究所 准教授)の知己の研究者である、現東京大学大学院人文社会系研究科アジア文化研究専攻インド哲学仏教学講座 助教の一色大悟氏を招聘し、花園大学国際禅学研究所において、教学研究委員会の席上で、アビダルマの専門家の立場から、「死刑、尊厳死、iPS細胞と遺伝子操作、脳死移植」などの諸問題についてご講演を賜り、その後には質疑応答も行った。

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

そして、引き続き行われた委員会において、今後も引き続き講師を招聘することとし、次回の講師としては、現代的課題について数多くの論文を発表しておられ、一色氏のご講演でも多く、そのご研究を引用しておられた、愛知学院大学文学部 日本文化学科教授の木村文輝師をお招きすることとした。

木村文輝師は、静岡県曹洞宗顕光院の住職でもあり、同じ禅門に属する立場の研究者として、ご講演頂くのに適任でもあった。

木村師のご講演は、2018年と2019年の2回に涉って開催された。そして、一色氏の時と同様に、木村師のご講演においても質疑応答の時間を設けた。

このような流れで現代的課題について学んだのであるが、一色氏が木村師のご研究を多く参考にされていたこともあり、本稿ではまず、木村師のご講演2篇、続いて一色氏のご講演という順で総括させて頂くことにした。

なお、一色氏の講演録は『論叢』第13号(2018年)に、木村師の講演録は、第15号(2020年)・16号(2021年)にそれぞれ掲載済みであるので、詳細については、そちらをご覧頂きたい。なお、木村師のご講演をまとめるに当たり、より詳細な説明が必要だと判断した箇所については、木村師のご著書『生死の仏教学―「人間の尊厳」とその応用』(法蔵館・2007年)を参照した。

生命倫理講演会の要旨

○木村文輝師「仏教は現代的課題にどう対峙するべきか」

木村文輝先生の前篇の講演テーマは、「仏教は現代的課題にどう対峙するべきか」というものであり、後篇のテーマは、「仏教は『いのち』の問題にどう向き合うべきか」というものであった。ちなみに、前篇が基礎編とすれば、後篇は応用編、あるいは、前篇を総論とすれば、後篇は各論に当たる。

木村師は、「人間の尊厳」をあらゆる問題を解決する視座として使用し、その「尊厳」を定義づけるために、周囲との関係性に拠る「縁起」の思想を取り入れる。それは、「自己」は周囲との関係性の上で成立するもので

あるからであり、そして、その「自己」とは、主体的な「主人公」としての有り様であった。

木村師の理論は、仏教を固定的にではなく柔軟に捉える点に特徴がある。しかし、それは木村師の、以下に挙げる「現代的課題を語る際の基本的立場」9箇条に明らかにされている通り、2000年も前に作成された経典をもとに現代の問題を解釈することは不可能であるからである⁽²⁾。

脳死や臓器移植といった、いわば「大きな問題」に触れる機会は少ないかもしれないが、自死や環境問題といった卑近な問題については、誰であっても決して無関係とは言えないであろう。そして、実際にこうした問題に直面した時、結局は各人が臨機応変に対応するしかないのである。そのような場合の指針として、この条目は極めて有効であろう。

「現代的課題を語る際の基本的立場」は、具体的には以下の通りである。

①科学的、特に生命論であれば医学的な知識の紹介や説明で止まらないこと

仏教者にはあくまで仏教的視点からの見解が求められているという基本を忘れてはならない。

②是非論に固執しないこと

賛否双方の論拠が見出されている問題に対して、是非論のみを繰り返しても議論がかみ合わない。どちらか一方に偏らず、黒は黒として、白は白として、両方の立場を同じように尊重することこそが、仏教者が積極的に取るべき立場であろう。

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

現代医学の最先端の知見と仏典が伝えるそれとを対応させることは所詮、不可能なことであり、あえてそれを行えば、単なるこじつけという批判を免れない。また、学派や宗派の教義に固執した議論も避けるべきである。通仏教的に、あらゆる仏教の立場の人々が受け入れられる事柄しか語るべきではないのではないのか。

④抽象的な言葉でごまかさないこと

抽象的な言葉に頼ると、何も具体的な内容を語らずに、何かを語った

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

ような気分になる。幅広い意味を持つ、例えば「仏」などの語を使う時には、常に明確な定義づけを行うか、あるいはあえて使用せず、他の言葉に置き換える努力も必要である。

⑤建前論、きれいごとでごまかさないこと

仏教者の見解には建前論、すなわち「きれいごと」が多すぎる。現実から乖離した理想論ばかりを語るべきではない。例えば臓器移植の提供を求められた時に、感情的に拒否感を持つ人もいるであろう。人間の生存のかなり大きなところを感情や感覚的なものが支配している。そういった感情や感覚もまた大切なものであり、尊重しなければならない。

⑥合理主義的思考にとらわれないこと

⑤と共通するが、人々の苦しみは論理によっては把握し得ない主観的・感覚的なものであり、人生には合理的には解決できない非合理的な要素が常に付随する。したがって、いわゆる客観性を重視する、文献学的な研究とはまったく異なる手法をとらざるをえない。「嫌だから嫌だ」という感覚を単に論理的ではないという理由で排除すべきではない。

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

たとえ迷信的、俗信的なものであれ、人々の日常的な仏教信仰、つまり「生活仏教」の価値を否定しないこと。

⑧仏教についての硬直化した考えに固執しないこと

「仏教とはこういうものである。だから、そこから逸脱したり、それに反するものは仏教ではない」という姿勢を排除し、むしろ柔軟性をもって、あらゆる可能性を探る覚悟を持たなければならない。

⑨宗教界（仏教界）と世俗界とを完全に隔絶させないこと。

わが国の仏教界は、常に世俗界と密接に結びつきながら存在してきた。さらに明治以後は僧侶もまた一国民として位置づけられている。僧侶も一般の人たちと同じ土俵に立たなければ、その発言を聞いてもらうこともできない。仏教は本来、四苦八苦をどうすれば軽減させるかという問題の答えを探す試みであったはずである。そして、そのような

苦を乗り越える智慧や力を手に入れることに仏教の本質があるのであり、そのためには「無制限な欲望」を否定することが大切である。

これらをかっぴまんて言えば、教学的な制約から離れて柔軟に、それも誠実に対応せよ、ということであろう。

木村師は、このように現代的な課題を取り扱うに当たっての基本的なスタンスを定義した上で、次に「尊厳」の重要性について説かれた。しかし、そもそも「尊厳」という概念は西洋的なものであり、日本的・仏教的尊厳については、新たな立場で臨まねばならない。木村師は、この日本的・仏教的な「尊厳」を考えるキーワードとして「空」と「縁起」の思想に拠られた。

ただし、注意しなければならないのは「縁起」思想の中身で、木村師は、ここでは縁起思想を、周囲と因果関係的で、あらゆるものが相互に支え関係し合い、周囲の影響をうけながら変化し続けるものとする。そして、こうした前提の上で、仏教で人間存在を「かけがえのないもの」と説くのは、人間が人格を保持しているからではなく、様々な条件が集まって、受け難き身を受けてここで生きているからであり、それこそが「人間の尊厳」そのものだとするのである。

人間は周囲との関係によって成り立つ縁起的な存在である。それ故、他者から「そこに自分と同じ人間がいる」と認められるような共感こそが、真の「人間の尊厳」を現成させる生き方となる。それを実現するためには、過現未の三世のど真ん中にある「主人公」とも呼ぶべき自己の主体性の確立が大切となると木村師は定義する。自らが真に主体的であれば、そのまま自分と同じ存在である他者への慈しみにつながり、人間の「尊厳」が現れてくるからである。

このように考えた時、日本的・仏教的な「尊厳」には以下の4つの特徴を挙げることができると木村師は説く。

- ①身心一如——つまり、「人間の尊厳」を考えるには、心の問題だけを論ずるのではなく、身体と精神が一体となった人間を考えねばならな

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

い。

- ②生者に限定されない——身心一如であるから、葬儀の場においては遺体を中心とした世間が成立するし、環境問題を考える時には未来のことを考慮せねばならず、その場合、まだ生まれていない胎児にも尊厳を認めざるを得ない。いずれにせよ、人間は「他者」との関係性、つまり「世間」の中でしか生きることができないのであり、それ故に「人間の尊厳」は、
- ③他者とのつながりの中でしか「尊厳」は語れない。
- ④つまり、「世間」というネットワークなくして成り立たない。

「自己」は、自分を取り巻く、直接、利害関係のある、非常に濃い関係にある周りのものを含めて、はじめて成立し得るのであり、こうした観点から、脳死、臓器移植、再生医療その他さまざまな医療的な問題や葬祭の問題、環境問題あるいは原発の問題などについても、同じ土台の中で語ることができるのではないかと木村師は問題提起されて、前篇の講演を終えられた。

○同上「仏教は『いのち』の問題にどう向き合うべきか」

さて、前篇から一年後、後編のご講演、「仏教は『いのち』の問題にどう向き合うべきか」が開かれた。前篇が基礎編とすれば、今回は応用編に当たる。

木村師は、まずは丁寧に前回の内容について総括され、改めて、日本的・仏教的な「尊厳」の重要性について強調された。その上で、具体的な問題を挙げて検討を加えられた。以下、テーマ毎に分けて総括したい。

【臓器移植】

臓器移植問題について仏教界はどのような態度を取ってきたのか、詳細については『生死の仏教学』(p.147～153)を参照頂きたいが、概略、以下の通りである。

そもそもわが国の臓器移植問題は、1968(昭和43)年に札幌医科大学で

脳死状態の患者から心臓移植の手術が行われたことに端を発するものであり、当時、仏教界もこの問題について様々に検討が加えられた。まず、1988（昭和63）年に、日本印度学仏教学会において、元愛知学院大学名誉教授の前田恵學（1926～2010）師を委員長とする臓器移植問題検討委員会が組織され、数次の委員会とシンポジウムなどを経て、1990（平成2）年には委員会見解と委員会覚書が発表された。

また、1990年代以後、仏教各宗派から、教団としての答申が出され、それと平行して、仏教的な観点から考察した諸論文が研究者たちによって発表された。それらの多くは、経典の言説や教義を敷衍することで、脳死や臓器移植の是非を二者択一的に論じたものであった。しかし、脳死や臓器移植の問題は、本来、二者択一的に選び取られるような性質のものではない（前回講演を参照）。どちらかを選択すれば、どちらかが苦しむことになるからである。こうした危険性を回避するためには、最終的には二者択一的な視点から離れるしかない。

このような立場を積極的に推し進めた見解を発表したのは、臨済宗と黄檗宗であった。以下は、木村師が特に重要だと引用された提言の一部である。講演では抄出であったが、ここでは該当部の全文を挙げたい。

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」という事にある。かかる事を基準とする立場は、一見、主体性の欠落した無責任きわまりない立場にも思えるであろう。しかし、脳死を人の死と認めることに人の尊厳を見いだす者にとっては、それを認めぬ者は人の死を愚弄する者と映ずるであろう。また、脳死を人の死と認めないことこそ人を慈しむ道であると信ずる者にとっては、それを認める者は西洋近代の機械文明に毒された者と映ずるであろう。はたして、人の生死への思いは、それほどに単純な、それほどに黑白ハッキリとけじめのつくものであろうか。そして、かかる面で黑白のけじめをつけることが仏の道であらうか。

人はそれぞれに、さまざまの思いの内に生死する。それぞれの思い

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

を抱き、さまざまに悩む者の声が、共に等しく聞き届けられる場所があるとすれば、それは仏の前であろう。それぞれの思いと悩みに生死する者が、その思いその悩みを通して、しかも等しく摂取されうる立場がどこかにあるとすれば、それは仏教の立場であろう。それぞれの人がそれぞれの悩みを打ち明けながら、その悩みを超え包む世界がそこに開かれてあることを実感出来るような人がいるとしたら、それは僧侶であろう。この立場、この世界、この人があって初めて、人の「人としての思いの成就」は、根本的に成就され得る。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。

(禅文化研究所「臨黄脳死研究会」)

https://www.zenbunka.or.jp/investigation/entry/post_23.html

これは、臨済宗・黄檗宗各派の教学担当責任者が一堂に会し、禅文化研究所に於いて1年間に涉って脳死問題や臓器移植の問題について研究討議を行った報告書であり、平成4年7月10日にまとめられ、平成5年1月には、全国の臨黄寺院に配布されており、要約については、現在でも禅文化研究所のHPで公開されている。

臨済宗からの脳死に対する唯一であり貴重な正式見解でもあるが、近年はあまり顧みられることもなく、いわば埃を被った状態であった。すでにまとめられてから30年ほど前のものであるから、医学的な点については時代遅れとなっている可能性もあるが、宗教的な意味での価値はいささかも減じていない。本講演と合わせて是非ともご高覧頂き、現代的課題を考^{よすが}える縁として頂きたい。

木村師は、この提言を高く評価され、「仏教の立場からは二者択一的な結論を積極的に排除する必要があることを、誇りをもって世に問うべきだと考える」(木村『生死の仏教学』p.153)と評している。

その上で木村師は、仏教がこの問題に対して二者択一的な回答を排除する理由を3つ挙げた。

- ①仏教が、キリスト教のような啓典の宗教ではなく、「自灯明・法灯明」という通り、各人の主体性に任せる宗教であること。
- ②仏教には「空」と「縁起」の理法によって、不変の真理なるものは存在しないとする。「それ故、是非の判断は容易に揺れ動き、そこに一義的な真理を求めることは困難なのである」(木村『生死の仏教学』p.154)。
- ③釈尊は、対機説法を行った。個々別々の苦しみに対して、一律の判定を行うことはおかしい。

臓器移植に関して考えれば、①臓器を提供する人、②提供しない人、②受けとる人、③受けとらない人、それぞれが経験する苦しみは異なるので、それぞれの立場に合わせた対応が必要となる。同時に、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」、生存への執着と、他の生命をもらわねばならないという現実を直視する必要もある。

さらに、これを大乘仏教の立場に当てはめれば、救済する側の菩薩＝臓器提供者と、救済される側の衆生(凡夫)＝臓器受給者となる。

つまり、臓器移植の問題は、単に生命倫理の問題にとどまらず、実は大乘仏教の中で菩薩が抱える苦しみと、衆生(凡夫)が抱える苦しみの、その双方をどうやって乗り越えていくのかという問いを発するものであり、大乘仏教の理念そのものを問い直すための題材を提供するものである。

以下、臓器移植の場面で生じる4つの立場に応じて、木村師は、それぞれの苦しみを除く方策を整理された。

①臓器を受け取らない立場——死を受け入れる立場

従容として死につくという覚悟を決める立場。このような者に対しては、いかにして死を穏やかに迎えていけるのかが問題となる。仏教者は、死への恐怖を和らげ、他者に犠牲を求めない立場として、崇高で理想的な選択をしたのだと語ることはできないであろう。

②臓器を提供する立場——自己犠牲の立場

かつてこの立場が議論された時、この立場での臓器移植は布施行であ

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

ると解された。しかし、仏教の布施行は、与える側・受け取る側・差し出される物、それぞれが清浄であることが求められる（三輪清浄・三輪空寂）。ここで最も問題なのは、受け取る側である。何故なら、受け取る側が生への執着・欲望から離れることは、事実上、有り得ない。しかし、そもそも布施行が煩惱具足の衆生を救済するという菩薩の誓願に発することを思い起こせば、布施行の中に完全な三輪清浄を求める必要は無い。

③臓器を受け取る立場——生に執着する立場

他者の生命を犠牲にしてまでも自らの延命をはかることが許されるのか。しかし、本来的に生物は他者の犠牲という「罪」なくして生きることができない。他者の犠牲に支えられて生きているのは臓器の受容者だけではないのである。このような「懺悔」の意識を持つことで、受容者の苦しみを軽減させることができるかもしれない。

④臓器を提供しない立場——自己愛を貫く立場

この立場の理論的な根拠を仏教の中に見出すのは困難である。日本人の多くは感情論でこの立場を取る（木村『生死の仏教学』p.177～179）。しかし、人間は心、感情の生きものであり、それ故に感情論を否定できない。「嫌だから嫌」という立場も尊重すべきである。

これらを提示した上で木村師は、『生死の仏教学』中で、上記4つの立場のどれをも尊重し、いずれにも偏ることのない中道の姿勢を示すことが仏教者に求められるものだとする。そして、仏教者の抛るべき立脚点は、個々人の苦しみを取り除き、彼等の尊厳を現成させること、そして、そのためには、それぞれの苦しみに応じた処方箋を用意することに尽きるのではないかと述べている（p.183～185）。

【殺人】

「殺人」の否定を論理的に説明することは難しい。最終的には「嫌なもの嫌だ」という感情論に任せるしかない。このことについて、木村師は、仏教から見た「人間の尊厳」に照らして4つの理由を挙げる。

- ①様々な縁起によって生まれてきた「有り難さ」を恣意的に破壊してはならない。しかし、同時に様々な縁起によって殺人が肯定される可能性もある。
- ②「私」は世間の中心に位置するネットワークを構成している。「私」が殺されるとそのネットワークも破壊され、世間にダメージを与えることになる。ただし、「私」の自然死の場合にも同様のダメージは発生するのではないかという問題が生じる可能性がある。
- ③普遍的な「主人公」としての個人を殺めることの正当性に問題はないか。しかし、これもまた縁起の理法によって殺人が肯定される可能性もある。
- ④正当な判断が出来なかったからこそ殺人を犯したのであって、抑も、そのような状況となることを避けるべきである。しかし、人間は感情的な存在であって、理屈が感情が凌駕する可能性もある。

以上の通り、殺人を忌避する理由を考察しても、必ずしも完全ではない。あえて仏教の中に「殺人」を禁止する理由を探せば、最終的には「殺されたくない、だから殺さない」という理由に尽きるのではないか。

【自死と安楽死】

自死は、輪廻するがゆえに、死んでもすぐに再生するから無駄だということになるし、教団の中で自死者が続出すると、在家者から白眼視されて布施が滞る可能性があることから、原始仏教ではこれを否定した。しかし一方で、釈尊は弟子の自死を是認している。また、有名な「捨身飼虎」（飢えた虎のために自らの命を捧げたという釈尊の前世譚）は明らかに自死であり、これは慈悲の菩薩行と一般的に解されている。さらに雪山童子（真理を求めが故に羅刹に身を投げ出したという釈尊の前世譚）は、結果的に救われてはいるが、羅刹に命を捧げているのであり、薬王菩薩は、如来に対する供養として自らの身体を焼いて捧げている。このように、仏教には、自死に類する事例が数多く見られる。

ただし、これらにはすべて共通点がある。まず、彼等は皆、世間から隔

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

絶した出家者であること、そして、苦しみを抱いていて自死以外に道がなく、他者を救済するための不惜身命の修行として自死を選んだこと、の二点である。いずれせよ、自暴自棄の結果ではなく、周囲の承認を得た上でのものであり、それは、「自己」が周囲との縁起的な存在であるからである。むしろ、仏教でより重要視するのは、生物としての生命を尊重することではなく、真の生き方、それに根ざす主体的な生命の方である。たとえ生物としての生命を失ったとしても、主体的な生命が生きているのであれば、それによって自己の修行が達成されたり、他者を救うこともあろう。そうであれば自死も認め得る。同じ条件で、例えば安楽死なども認めることになる。このようにして、木村師は自死を条件付きで肯定している。

【死刑】

この問題について木村師は、アングリマーラ（央掘摩羅）の因縁を参考としながら検討を加えている。一般的に、アングリマーラの例を以て、仏教が死刑に反対しているというひとつの根拠とすることが多いからである。

アングリマーラは、99人の人間を殺し、その指でネックレスを作った、いわば殺人鬼である。しかし、後に改心して釈尊の弟子となり、釈尊に守られながら修行に邁進した。だが、釈尊は害される恐れがあるにもかかわらず、アングリマーラを強制的に托鉢に出している。そして、激しい暴行に遭う。それでも釈尊は托鉢を強いるのである。これは釈尊が死刑を是認していた可能性を示唆していると言える。

そもそも出家教団は俗世間から独立した場所ではあるが、まったく隔絶しているわけではない。教団の中で重罪を犯した者は、「波羅夷罪」といって教団から追放され、俗世間の法にしたがって処分されることになる。また、出家教団と俗世間とは、布施を通してつながっている。悪人を教団で匿って布施が減っては困るし、結果的に俗世間で死刑になっても黙認せざるを得ない。ここでも優先しているのは、生物としての生命ではなく、「主体的な生命」の方である。このように木村師は、自死の時と同様に、「主体的な生命」尊重の立場から、死刑についても条件付きで肯定している。

【遺伝子治療・クローン】

遺伝子治療やクローンの問題については、当の本人がそれで治るのであれば肯定しても良いであろうが、それが次の世代に関わるのであれば問題である。次世代の主体性を現世代が決めることは認められないからである。それが次世代の尊厳の尊重である。

しかし木村師は、これまで重視してきた「縁起」の思想は、この問題に対してはあまり役に立たないと指摘する。何故なら「縁起」をこの遺伝子治療に当てはめてみれば、条件と技術が揃った上で希望する人がいれば、無条件に遺伝子治療が実践されてしまう可能性が生じるからである。そうならないためにも、「縁起」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、自らが「主人公」であるという観点もまた重視しなければならない。しかも同時に「主人公」は、常に他者によって支えられ、迷惑をかけている存在でもあるという負の側面も持っているということも忘れてはならないと述べる。

【葬祭】

最後に葬祭の問題をめぐる問題について。木村師は、死者の主体性をいつまでも記憶し続けること、いつまでも死者を縁起のネットワークの中心に置き続けることが供養の意義であると、その重要性を説く。誰もがネットワークの中心であること、だからこそ、「主人公」であるということ、葬儀や法事というのは、そうした死者を中心としたネットワークの再確認の場であり、死者の尊厳を尊重する重要な機会なのだと述べる。

こうして、講演を終えられた。

さらに木村師は、「質疑応答」の中で、葬儀や法要を仏式で行うことの重要性について、例えば法要の場での説教は、今生きている者たちが、これからどう生きていこうか、新たな尊厳のネットワークをつくっていくための、いわばそのチャンスを作る機会ともなり得る。それが葬式であれば、遺族の悲しみを癒やして未来に向けた再出発への手助けという意味がある。常に未来を見据えなければ、仏教が葬式をやる意味は無くなってしまうのである。

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

仏教的な世界観に裏付けられた葬儀や法事であれば、遺族の悲しみを癒やし、未来に向けて再出発する手助けとなり得るが、例えば友人葬や偲ぶ会であれば、ただ過去に目を向けるだけのことで、未来への導きとはならない。これは仏教の世界観が背景になければできないことだと、木村師は付け加えられた。

○一色大悟「仏教応用倫理の現状と課題」

次に一色大悟氏のご講演である。一色氏はアビダルマの立場を守りながら、整然と死刑・尊厳死・iPS細胞と遺伝子操作・脳死（臓器）移植の諸問題について検討された。

一色氏は、まず前提として、以下の3つの立場のあることを主張した。

①次第説法

世俗生活について仏教が許容できる範囲の助言を示しながら、さらなる仏教理解への道を開くために発言すること。

②願智

現在起こっている問題を分析して仏教的に位置づけ、それがもたらす帰結を推測して聞き手の行動の指針を示すために発言すること。

③誓願

時にそれが仏教教理に準じていなくても、有情を苦悩から救うことを目的として臨機応変に発言すること。

以上を踏まえた上で、①と②のみを使って対応すると一色氏は表明された。ちなみに、木村文輝師の「二者択一を避ける立場」のことを、一色氏は「誓願」を用いた立場であるとし、その主張の骨子を、「脳死などの判断困難な問題に仏教教理をつかって『二者択一的回答』を出すのではなく、人々の苦しみを除くことに専念すべきだ、ということになる」、そうであれば、「教理的に少々の矛盾は生じてもいいので、ひとりひとりの心の支えになることを言うべきだ、という趣旨になる」。「そうすると仏教教理が恣意的に用いられる」かもしれない。しかし、そのように融通して教理を

用いることについて木村師自身は、「それこそが対機説法で中道だとお考えのようである」とし、木村師は誓願という言葉を使っていないが、有情を苦悩から救うことを優先する立場を取っていると評した。

その上で一色氏は、もしそのような立場を採れば、菩薩として有情に起こった苦悩のケアだけが問題となり、そのケアのためには教理上の許容範囲を一旦、度外視できることになり、今回のような現代的で未解決の問題に対して「〈何を〉〈どこまで〉言えるのか」を考える必要性が曖昧になってしまう危険性がある。さらに、仏教が苦悩のケアに特化し、「誓願」を根拠にケアのための提言をするという立場を採れば、すでに起こった苦をケアすることで、将来起こる何かについては判断を保留することになって、過去に対してしか有効でなくなる可能性もある。

そうした理由から、今回のような問題を考えるに当たって「誓願」の立場を外された。それは一色氏が研究者としての立場に徹して、上記のような問題に取り組むとの意志の表明でもあったと思われる。こうした前提を丁寧に整理して、具体的な問題について検討を加えられた。

【死刑】

死刑の問題は、倫理の観点から総括すれば、多数者の利益のために一人を殺してもいいのか、という一点に尽きる。インド仏教の立場では、人命を奪うことは、仏教の基本的な立場である不殺生戒に抵触するか否かが問題となる。

まず、殺生・殺人をおしなべて悪業とする立場がある。この立場は、いかなる理由によっても殺生を認めず、さらに殺人教唆や自殺幫助のようなものも認めない。ただし、アビダルマや律において、不作為の場合は殺生と見なさないケースもある。また心神喪失状態の者が、他人の命を断った場合も戒律上不犯とされる。

以上のように人命を断つことを、目的理由の如何によらず悪業、破戒とする考えがある一方で、大乘文献、密教文献の中には悪心によらない場合、殺生が許されるという説も屢々、見い出される。ただし、心が清浄でなければならぬという条件が付く。いずれにせよ、「煩惱のある心で殺生し

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

てはならない」ということは全ての文献に共通する点である。

そして、この「煩惱のある心で殺生してはならない」という通則を用いれば、インド仏教の立場からは死刑を認めることができなくなる。以下、2点の理由を一色氏は挙げている。

①死刑残置論が瞋恚の心に基づいていると言わざるを得ない。

悪人は害されるべきだ、排除されるべきだと考えるわけであるから、インド仏教教理上は瞋恚の心に基づいていると言わざるを得ない。そうすると死刑が如何に現代日本の法律や一般の感情で認められているとしても、死刑囚の処刑を願うことは、教理上、不善と評価されることになる。また死刑執行人や、裁判官・裁判員が、自身の行ったことで苦悩する可能性のあることも、死刑という行為を不善と評価する理由になり得る。仏教の因果論に立てば、不善業の結果は苦である。死刑を執行した人に苦悩が生じているということは、原因となった死刑執行を煩惱に基づく不善業として位置づける理由になるであろうし、また同じ理由で、死刑執行活動を菩薩行と解釈することも困難であろう。

②仏教者、特に出家者の立場から死刑を積極的に賛成することは、破戒になる可能性がある。

以上を踏まえると、インド仏教教理上は、死刑を仏教の側から肯定することは困難であろう。この意見を、一色氏は次第説法と願智という方針でまとめて、「被害者（遺族）の苦しみは痛ましく、日本国民の犯罪を憎む気持ちは現在の法制度上、尤もである。しかしながら憎しみにかられていては、さらなる苦悩を生み続けてしまう（願智）。憎しみと苦悩の連鎖を一層熟慮し、死刑のないあり方を模索することが求められる（次第説法）」とした。

【尊厳死】

次に尊厳死について。インド仏教の観点から尊厳死について検討した場

合、次のように整理されると一色氏は述べる。

- a、家族が患者の尊厳死を選択することは、現代の法制度上は殺人でないと考えたとしても、アビダルマの殺生定義に従えば、意図して死なせている以上、やはり殺生に分類すべきと考えられる。
- b、本人が自分の意志で選択する場合、それは自殺となる。しかし他人を殺す一般的な殺人に比べれば、自殺は一律に否定されるものではないようである。つまり尊厳死をするケースを想定したとき、本人が選択する場合の方が、家族が選択する場合よりも、教理上いわば「罪が軽い」ことになっていると言えるようである。

一方で、現代の医療技術のもとでは、例えばAEDの使用をどこで止めるのかなど、周囲の人間が患者の医療不開始を決断しなければいけない時がどこかで来る可能性があること、そして不開始を選択した場合、殺生である可能性があることを注意すべきだとする。

ただ、一色氏は、仏教の側から「尊厳死を選ぶべき」と積極的に勧める場合、破戒となる可能性があることを、最後に念押しされた。

こうして一色氏は、インド仏教の立場から次第説法と願智という方針で、「老病死は生あるものの必然であり、不可避である。各人、いずれ訪れる死をよく見据え、家族とも語らい、覚悟して、常に準備に怠りないようにすべきである（次第説法）。そうすれば末期に及んで、苦悩を減らすことになるだろう（願智）」とまとめられた。

【iPS細胞と遺伝子操作】

次に、iPS細胞と遺伝子操作について。まず、特に倫理問題に限って、次の三点の問題を挙げられた。

①人間の「尊厳」という概念の適用範囲の問題

iPS細胞の技術を使うとしても、人間になれるかもしれない初期化された細胞を壊したり、あるいはそれによって人間とそれ以外の境界が

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

判然としない生物が作られる可能性が生じる。このような事態を考えると、どこまでが人間かということが、倫理上、法律上問題になる。

② iPS 細胞を研究するためには、胚を破壊して造られる ES 細胞を使わねばならない

胚は、法律上人間でないとしても、人間の元になるものであり、iPS 細胞は、それ自身が胚を破壊して作らないとしても、見方によっては胚の破壊の共犯となってしまう可能性があり、人倫に照らしてそれが認められるかどうか問題となる。

③ エンハンスメント (enhancement) という問題

新たな技術で人間の品種改良が可能になると、優生学的な思考が復活して、障害を持つ人が排除されるということが起こる可能性がある。

インド仏教の観点から、まず①と②に関して言えば、人間の定義が揺らぐことで起きた問題と総括できる。しかし、仏教においては、人間とそれ以外の生命の価値が厳密に区別されてはおらず、教理上は、キメラ生物などについても受精卵が誕生した瞬間から平等に生物とみなしてゆく他ないとする。

そうすると、考察が必要な問題点は③のエンハンスメントに絞られることになる。そもそも有部アビダルマ文献中では、(a) 世界と生命は授かりもの (gifted) とは考えられておらず、全ては過去の行為の結果であり、有情は自業自得の摂理の中で生きていると考えられている。(b) したがって、こうした先端医療技術の発展によって優生思想が生まれるとか、生命の介入によって giftedness が失われるというようなことはなく、むしろ、この世界ではもともとから弱者は排除されがちで、生命や世界は意図的に作り変えられてきたものの、技術的限界があったため見えてこない問題があった。それが iPS 細胞のような技術が生まれたことで表面化したというように、アビダルマの教理に照らせば問題が解釈される。しかも、(c) 生天思想のもとでは、在家・出家を問わず、善業を積むことで来世の生まれを善くする、つまり自己と世界を改良することは否定されていない。ゆえに、生命に介入して世界を改良するとしても、それは天与の自然への冒瀆であ

るといような理由では否定されない。

以上について一色氏は次第説法と願智の方針でまとめて、「新たな医療技術により、さらに多くの人々が病苦から救われることは望ましいことである。ただし、あらゆる病苦から解放されても、諸行無常の理はこの世界の必然であり、苦悩は終わらないだろう。病苦から救われた者は、不幸にも救われなかった者への慈しみを保ちつつ、さらに内省し自覚することが求められる」とした。

iPS細胞によって病苦から解放されることを否定することなく、諸行無常の理を示し内省を促す点が次第説法、諸行無常である以上、人間の苦悩が将来においても終わらないだろうというところが願智になっている。

【脳死移植問題】

最後に脳死移植問題について。脳死移植問題では、死刑・尊厳死・iPS細胞で考えてきた論点が複雑に絡み合っている。

脳死移植について考える場合、「臓器提供者」「移植の受け手」「医者と家族」という、移植医療に関わる三つの行為者に分けて整理する必要があると一色氏は述べる。

①臓器提供者

臓器提供を布施と見なせるかが問題。1990年に発表された日本印度学仏教学会臓器移植問題検討委員会の委員長報告では、臓器提供は三輪空寂の論理に瑕疵が生じると疑義を呈する。他にも小川一乗氏によって仏道修行と関係しない臓器提供は布施ではない、という意見も出された。

②移植の受け手

受け手の生存欲・生き残る可能性が高い者を脳死者の臓器で生かす、いわば「弱肉強食」の関係を肯定することができるかという問題がしばしば取り沙汰される。

③医者と家族

臓器を取り出す作業を行う医者の行為が殺生になるかどうか問題。

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

そして近年では、家族も臓器移植の判断を行うことが可能になった。
であるならば、判断する家族も殺生に関わる可能性が出てくる。

まず第一点に関しては、*Rāstrapālaparipṛcchā* という本生譚の中に釈尊の前生譚50話があつて、22話が捨身の話になっている。そして、そのうちのいくつかは、受け手の質を考慮せずに捨身していた。つまり、仏教文献に現れる捨身の布施が、煩惱の無い人間だけを対象として行われているのではなく、仏道修行を意図せず、純粹に相手を救う利他的行為として描かれているのである。他に『俱舍論』や阿含經典にも同様の記述が見られる。つまり、三輪清浄の場合のみが布施というのは、一種の極論と言える。

第二点に関しては、木村文輝師が「受容者の立場を正当化する抛り所を見出すことは難しい」と言い表しているように、この問題について語ったインド撰述文献は少なく、例えば、前生譚中に菩薩の捨身の話はいくらかもあるが、捨身の布施を受けた普通の人や動物がどうなったかについて詳しく語る例は見出されていない。ただし、受け手の生存欲を許容するための論理としては、同じく木村文輝師の説に抛りながら、判断基準を出家と在家とを分けて考えるべきだとした。在家が日常、どのような些細な生命さえも奪うことなく生きることは困難であり、出家の側も一切の在家者に対して完全に殺生をやめると言うこともない。であるならば、こと世俗生活に限って、殺生はある程度、許容されているとも解釈できるのではないか。この解釈が敷衍適用できるならば、在家者の生存欲を肯定することも可能かもしれない。

第三に関しても回答が困難である。確かに仏教には、寿命が尽きること、暖かみがなくなること、意識がなくなること、という三条件をもって、人の死を確定するという話もあるが、この三基準をどう適用しても脳死を人の死と断定することはできない。

ただし脳死が人の死として確定していないとしても、医師や家族の行為は殺生でないとして解釈する可能性が無いわけではない。先に触れた通り、生き物を意図して殺した場合のみ殺生と考えられていたからである。であるならば、「脳死は人の死である」と医者や家族が確信しきっている場合、

脳死者に生命があると仮定し、また脳死者を臓器摘出で死に至らしめたとしても、医者と家族の行為は殺生ではないと言える。ただし、このような考え方を制度化できるかどうかは疑問である。また法律上許されるのかどうかとも定かではなく、あくまでも、この行為が殺生か否かと仏教教理上考える場合に限り、殺生でないと解釈できる可能性を示すにすぎない。

以上のことを一色氏は以下の通りにまとめた。

- ①三輪清浄の布施を理想と見なしたとしても、三輪清浄でない布施も認めざるをえない。
- ②移植の受け手の生存欲を積極的に肯定する方法は見出されていない。ただし、木村説にいうように、在家ならば許される範囲もあるかもしれない。
- ③脳死が人の死かどうか、アビダルマにある死を判定する基準を用いても定められない。
- ④仮に脳死者が生存していると仮定しても、周囲が死んでいると確信していれば、臓器を摘出して「殺生」ではない。
- ⑤尊厳死などの場合に鑑るに、仏教の側から「臓器を提供すべし」「臓器を摘出すべし」というと、それ自体が戒律にそぐわない可能性がある。

以上を勘案して、一色氏は、次第説法と願智の方針から言える内容をまとめて、「臓器提供者の決断は、崇高なものと言われるべきである。移植手術によって命の危険を免れた人は、その生命で良き生を生きるように励むとともに、臓器移植手術が苦悩の根本的解決ではないとよく心得、一層の内省をするべきである。臓器提供者、その家族、医師、受け手の間で、脳死が人の死であると思うかどうかをよく確認しておくことが望ましい」とした。

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

総 括

以上の通り、木村師と一色氏は、それぞれの立場から現代的課題に対して検討を加えられた。

木村師は、「人間の尊厳」をあらゆる問題を解決する視座として使用し、その尊厳を定義づけるために、周囲との関係性に拠る「縁起」の思想を取り入れる。つまり、自己は周囲との関係性の上で成立するものであり、その自己とは、主体的な「主人公」としての有り様である。

そのことを理解した上で、臓器移植については、臓器を提供する人、される人、臓器を受容する人、しない人の4つの立場について検討を加え、結論として、そのどれかが正しいという立場ではなく、むしろ、そのどれもにも生じる心の痛みを癒やすことこそが、宗教としての仏教の立場であるとする。

安楽死（自死）の問題については、人間としての尊厳を守る立場であれば、自死もまた認められるとし、また、仏教では過去に自死で亡くなった例が見られるとする。遺伝子治療については、次世代に影響を与えるものであれば、次世代の尊厳を毀損することになるので認められないが、そうでなければ認め得るとする。そして、最後に、葬祭の問題についても言及され、同じく尊厳の見地から、死者を中心としてネットワークを確立する場が葬儀・法要であり、それを仏式で行う意味として、友人葬や偲ぶ会では過去を思い返すだけのことで、未来への導きとはならず、それを実現できるのが仏式での葬儀・法要なのだ指摘した。

木村師の理論は、仏教を固定的にではなく柔軟に捉える点に特徴がある。しかし、それは木村師の、「現代的課題を語る際の基本的立場」に明らかにされている通り、2000年も前に作成された経典をもとに現代の問題を解釈することは不可能であるからである。しかし、経典の呪縛から離れ、臨機応変に「現成公案」に対処するという主張は、それは囚らずも禅者特有のあり方でもあると言える。木村師は曹洞宗の寺院のご住職であり、木村師のご提言には、やはり底流に禅の思想が流れているようにも感じられた。

そして、もう一点、特徴的なのは、「臨黄脳死研究会報告」に拠った、

二者択一を避ける立場である。むしろ、仏教の立場からは二者択一的な結論を積極的に排除する必要があることを、誇りをもって世に問うべきだと主張している。これは、先の『夢中間答』の「尼と枇杷の実」の喩えと重なるものである。つまり、「世俗で扱えない問題に対する時にこそ、仏教、臨済禅の教えが生きる」という立場を取るべきである、ということである。

一方、一色氏は、厳密にアビダルマの立場を守りながら、整然と死刑・尊厳死・iPS細胞と遺伝子操作・脳死（臓器）移植についてご検討された。それに当たっては、①次第説法・②願智・③誓願の三つの立場があることを主張した上で、①と②のみを使って対応すると表明された。それは必ずしも過去の経典などの記述から対応を導くことのできない未解決な問題に対するために誓願の立場を使ったとすれば、一宗教者として、苦悩のケアをすること第一義となって、教理的な検討が浅薄なものになる危険性があり、さらに仏教が苦悩のケアに特化し、「誓願」を根拠にケアのための提言をするという立場を採れば、過去の苦をケアすることだけに偏ることになって、過去に対してしか有効でなくなる可能性もある。そうした理由から、今回のような問題を考えるに当たって、誓願の立場を外された。それは一色氏が研究者としての立場に徹して、上記のような問題に取り組むとの意志の表明でもあったと思われる。個別の問題の結論については、各々、次第説法と願智の方針から簡潔にまとめておられるので、そちらを拝読して頂ければ十分であろう。

両先生に共通する点は、まずこういった問題を考えるに当たっては、しっかりと前提条件の整理が重要であるとして、その作業に腐心されていることである。それはやはり、2000年も前に作成された経典そのままの形では、現代的な諸問題の解釈に使うことが難しいからであろう。

今回は死刑・尊厳死・iPS細胞と遺伝子操作・脳死・自死などといった問題についてご検討頂いたが、しかし、現実には、尊厳死やiPS細胞、脳死などといった高度な医療問題に、一ヶ寺の住職が向き合わねばならない機会は少ないかもしれない。その意味で、自分とは縁遠い他人事であるとお考えの向きも多いのではないか。だが、自死の場合は無論、檀信徒の誰かがこういった医療に関わる可能性はあるし、ましてや家族の誰かが、例

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

えば脳死になる可能性も無いとはいえない。そうした時、一宗教者としてどのような発言をし、どのような決断をすべきであろうか。

今後もさらに科学が進歩し、新たな問題が生じるに違いない。現在の我々では想像することすらできないような技術が生まれ、とてつもない問題が引き起こされるかもしれない。しかし、今回お招きした木村師・一色氏が提示された前提条件とその検討の過程を踏まれば、ある程度は対応できるのではないか。

なお、最後になるが、ご多用の中、本講演をご快諾頂いた木村文輝先生と一色大悟先生をはじめ、講演の内容を文字起こして頂いた、当時の布教師修習生であった木下紹胤師、ならびに織田宗泰師、また、その草稿を確認して頂いた篠塚純海師には、心より厚くお礼申し上げたい。

註

- (1) 「仏教者という立場から何かを語るのは決して悪いことではないのですが、宗教には口を挟んでいいことと、いけないことがあります。最近のお坊さんの中には、戦争や脳死、原子力発電、死刑制度廃止問題などについて、『仏教ではこれこれこうです』といった言い方で意見を述べる人がいますが、あのような発言は慎むべきだと私は思っています。……なぜなら仏教は、そうした問題を正しく解決するための道筋を持っていないからです。本来、仏教というものは、すべての人を一人残らず幸せにするために存在しています。誰かを幸せにする代わりに、他の誰かを不幸にしてしまうものは仏教とは呼べません。政治ならば百人のうち九十九人が幸せになって、不幸になるのが一人だけなら、その道を選択すべきだと考えますが、仏教の場合はプラスマイナス差し引きで考えてはならないのです。

たとえば、死刑制度廃止については、命の大切さを重視する立場からすれば廃止を叫んだ方がよいように思えます。しかし、死刑が完全に廃止されることで死刑になる人は救えますが、被害者家族の中にはそれによって一生不幸になる人もいます。死刑制度を廃止したことで苦痛を感じる人が一人でもいるなら、仏教はそのことに対して口を出すべきではないのです。

戦争に関しても同じです。『世界平和を目指しましょう。武器や暴力

を世界から排除しましょう』と言うのなら、誰も被害を被りませんから全く問題はありません。しかし、道徳や正義を振りかざして『この戦争は善い、あの戦争は悪い』『この国の行為は間違っている、あの国の意見に従うべきだ』などと発言することはいけません。それによってどこかの誰かが不幸になる可能性がある以上は、発言を慎むべきなのです。」(佐々木閑『大乘仏教—ブツダの教えはどこへ向かうのか—』NHK新書・p.241～242、NHK出版・2019年)

- (2) 元仏通寺派管長であり、僧医でもある対本宗訓師も次のように述べて、現代的な課題に対してはある程度柔軟に対応すべきであるとしている。「仏教に限らず、現代の宗教がなぜこれほどまでに無力なのであろうかということは、恐らく皆様方もよく投げかけられる問いであろうと思います。……仏典の中に書いてあること、あるいは聖書の中に書いてあることを変えようとしても実際には無理なことです。およそリニューアルしなくていいものはないはずなのに、仏典の教えは一字一句変わらないし、聖書に書いてある言葉は一字一句変えられない。……祖師方の説かれている語録を書き換えられるか。これもできないわけです。

常に私たちはそういうものを所与のものとして、つまり既に与えられたものとして、これを規範として宗教活動をしているわけでありましょう。ところがよくよく考えてみると問題も出てまいります。

今から二千五百年も前にお釈迦様がお説きになった教えから始まって、その後千年以上にわたって連綿と書き綴られてきた諸経典ですが、見ようによっては百八十度違う教説が述べられていたりもする。これはさまざまな必要性に応じ、光を当てる角度の違いで、百人百種類に説かれてきたゆえのことです。

私たち禅宗にとって教義、教理という言葉が馴染むかどうかはわかりませんが、仏教一般、宗教一般の話としての教義、教理、あるいは聖典の文言といったものが一切変わらない、リニューアルもアップデートもできないというのはある意味でおかしな話なのです。

とくに現代的な課題、あるいは現象に対する解釈なり、見方をどうやって経典の教えから引き出すかは、私たちにとって本当に苦労です。たとえば脳死や臓器移植の問題などは当然のこと、仏典には全く書かれていないわけです。……要するに私の言いたいことは、いつまでも変えることのできない仏典や祖録に照らしてすべてを解釈しようとしても意味がないということです。万古不易の真理、つまり時代を超えて変わらないものがあるし、変えようがないからこそいいのだという意見もありま

現代的な問題に対して仏教者はどのような立場をとるべきか？

す。それは確かに言えるでしょう。古人の教えを探求することはもちろん大切なことですし、必要なことでもありますが、私たちはあくまでも現代に稀有な〈いま・ここ〉という環境に生きているわけですから、宗門人として経典祖録をベースにしつつも、やはり自分の目で見、耳で聞き、自分の頭で考えて、自分の力で行動しなければなりません。

ところがそういったところをスキップしてしまって、すべて祖師方の残された古臭い文言を引っ張り出してきて、何とか辻褄を合わせて、当てはめて解釈しようとする。これは非常に無意味なことであります。このことをまず指摘をしたいと思います。……私たち僧侶は、得意分野である「いのち」の世界を語るあまり、いきおい向こう側からのみモノを言いがちになってはいないでしょうか。つまり仏の世界、彼岸の世界、お悟りの世界からモノを言う。

いちばん良くないパターンは、再三申しますように祖師の言葉をそのまま引用して、あるいは宗門内で慣用されている便利な言い回しを巧みに組み立ててその場を糊塗してしまう。もちろん、法話やお説教としてはそれで十分通じるわけです。」(対本宗訓『僧医として生きる』p.151～159、春秋社・2008年)