

ISSN 1880-7925

花園大学国際禅学研究所

論叢

第 二 十 号

2025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. 20

Table of Contents

Ōhshō-ji in Shiotsu: What a Temple Indicates about Zen Buddhism's Place in Medieval Buddhism in the Lake Biwa Area IIJIMA Takayoshi	1
Studies on the Biographies of Juō Sōhitsu (Part 1): Annotated Translations of the "Juō Sōhitsu" Chapters in the <i>Shōbōzan Rokusōden</i> and the <i>Saihan</i> <i>Shōbōzan Rokusōden</i> HIROTA Sogen.....	33
An Annotated Translation of the Rinzai School <i>Ekōmon</i> V Myōshin-ji Committee for Education	83
An Annotated Translation of the Rinzai School <i>Ekōmon</i> VI Myōshin-ji Committee for Education	147
The <i>Shinkon ketsugi shō</i> and the <i>Zongjing lu</i> YANAGI Mikiyasu	(69)
The <i>Jingde chuandeng lu</i> 's View of Chan History: As Revealed through Comparison with the <i>Zu tangji</i> YANAGI Mikiyasu	(31)
Xutang Zhiyu's "Ten Odes to Tiger Hill" Manuscript, with an Annotated Translation WANG Ke (DING Hao) and KINUGAWA Kenji.....	(1)

花園大学国際禅学研究所

論叢

第 二 十 号

目次

塩津・応昌寺をめぐる

——琵琶湖畔における禅宗と関連した中世仏教史の一側面——

……飯島孝良……1

授翁宗弼伝考（上）

——『正法山六祖伝』『再版正法山六祖伝』『授翁宗弼』章 訳注——

……廣田宗玄……33

臨済宗の回向文 訳注（五）

——飯台座で唱える偈文——

……妙心寺派教化センター 教学研究委員会……83

臨済宗の回向文 訳注（六）

——月分行事・年分行事（上）の回向文——

……妙心寺派教化センター 教学研究委員会……147

『心根決疑章』と『宗鏡録』

……柳幹康……(69)

『景德伝燈録』の禅宗史観

——『祖堂集』との比較分析を通じて——

虚堂智愚禪師自筆寫本「虎丘十詠」研究

——附「虎丘十詠」譯注——

.....柳 幹 康 (31)

.....王 珂(定浩)
衣川 賢 次 (1)

塩津・応昌寺をめぐって

——琵琶湖畔における禅宗と関連した中世仏教史の一側面——

飯島孝良

序. 問題の所在

〔A〕 応昌寺とは——「由来記」と回向草子が伝えること

琵琶湖の北端・塩津（滋賀県長浜市）には、応昌寺という小さな寺院がある。JR湖西線の終点・近江塩津駅から歩いて十五分少々、国道八号線を大型トラックが行き交うほかは長閑な街並が連なり、そこから奥まったところに、この禅寺はある。ここに伝わっていた「応昌寺由来記」（大正九年十月十五日）の記述は、当寺の成立を知るうえで要を得たものである（以下の引用者による翻刻は原文のままであるが、便宜上適宜ルビを施してある）。

応昌寺は往古は禅宗臨済派にして、一休和尚の師たる西京紫野大徳寺前住勅特賜大機弘宗にしのみきやうむらさきのだいとくぜいゆうこうしだい禅師退隠して当寺に住居し、正長元年戊申六月二十七日世寿七拾七歳にして遷化せり。依ていまなお今尚禅師の位牌及墳墓

等境内に存在せり。昔時は相應の伽藍なりしが、応仁以来戦乱相續き、其際に至り天台宗濫妨の爲め堂宇残らず、灰燼荒廢せり。元龜年間、織田氏越前の朝倉氏を征伐の頃、軍勢を率ゐて当寺の門前を騎馬御通行の折柄、忽然恰も空中より突落さるゝが如く三度迄落馬せり。之れ必ず故あらんとて、土地の人民へ御尋問ありしに、村民の曰く、〈彼の寺の門前にある古大木の下に在る鎮守の荒神にして、昔時より云ひ伝うるには、茲の神前を如何なる人にも乗馬等にて通過すれば、必ず荒神の御咎あり〉と答う。茲に於て織田氏信仰の念を起し、近郷阿閉村正法寺に退休ありし伊香郡丹生村大字菅並洞寿院の前任天阜榮繁和尚を招き、斯る靈地を荒蕪に附すべきにあらずとて、更に境内及び山林等除地の令を下し、且廢寺を再興せしむ。以来豊臣氏及び徳川氏に至るも同じく、山林八反・米屋敷壹反・四畝五歩並に寺祿等を下し給へり。而して今尚連綿相續す。彼の荒神と称する鎮守のにある古大木は維新の際に至り山林上地の部分に属し、該祠は当寺の境内に移れり。亦洞寿寺院前住天阜榮和尙は正法寺を去り、当寺に移り臨濟派を曹洞宗に改められたり。

この記述からうかがわれることは、一休宗純（二三九四〜一四八一）の師・華叟宗曇（大機弘宗、一三五二〜一四二八）の卵塔や位牌が境内にあること、織田信長が切り捨てた（¹）がために祟りをもたらした荒神の木像が現存していること、貴重な古い大木があること、などである。いま、この応昌寺は隣接する神照寺の住職が兼務され、曹洞宗の寺院となっており、ウラジロガシの大木が今日までそびえている。

天阜永繁については、神照寺に伝わる回向草子では「天正十年九月廿四日曹洞改宗」との記載がある。つまり、応昌寺が曹洞宗に改宗しての開山ということであり、天正十年「一五八二」という戦国期には、既に曹洞宗となっていたことがうかがえる。なお、位牌や回向草子など他の史料に従えば、「由来記」の「榮

繁」は誤記である。また、「応昌寺由来記」の末尾に「応昌寺住職・高橋無学」とあるが、これは四世絶峰無学のことである。

【B】 応昌寺にのこる墓・位牌・回向草子

応昌寺の裏には崖があり、そこに華叟の墓がある。そのすぐ横にも小さな卵塔が三つ、雑然と置かれている。これが誰のものかは判然としない。また、応昌寺には、華叟の位牌が安置されている。表面には「高源禪利開祖前住大徳勅諡大機弘宗禪師華叟宗曇大和尚」と記され、裏面には「正長元年戊申六月二十一日世壽

七十七歳而遷化」と記されている。保存状態も悪くなく、それほど古びたものではない。

また、応昌寺に伝わる回向草子においては、次のような一節が明記される。

前応昌高源禪利開祖前住大徳勅諡大機
弘宗禪師

華叟宗曇大和尚 正長元年（二四二八
年）六月二十七日 七十七歳示寂

その後、次のような付記もみられる。

應昌兼住 神照七世 是三純大和尚



【図一】 華叟和尚の墓



【図二】 華叟の墓に沿うように置かれた卵塔

昭和三十九年十二月二十八日 七十七
才示寂

應昌兼住 神照九世 圓應泰純大和尚
つまり、華叟が示寂してのち、時を経て、
隣接する神照寺（曹洞宗）の住職が應昌寺
の住職を兼務するようになったことが示さ
れている。また、應昌寺が曹洞宗に改宗し
て以後の開山・歴住和尚品位としては、以
下のように列記されている。

應昌開山天阜永槃大和尚 天正十年九
月廿四日曹洞改宗（天文十年）

伝法一世絶学無禅大和尚 大正五年一月十日

伝法二世宗曉是純大和尚 昭和二十九年十月二十日 神照寺にて

伝法三世大嶺禅峯大和尚 昭和二十二年五月三十日 天正寺にて

伝法四世絶峰無学大和尚 大正十年八月四日

伝法五世鷲嶺了胤大和尚 昭和四十八年三月十四日 大音にて

伝法六世東流有禅大和尚 昭和九年十一月

伝法七世正道義信大和尚 平成五年十二月三十日 東京にて



【図四】 高源禅刹開祖前住大徳勅諡大機弘宗禅師華叟宗曇大和尚位牌（裏面）



【図三】 高源禅刹開祖前住大徳勅諡大機弘宗禅師華叟宗曇大和尚位牌（表面）

なお、神照寺の開山歴住和尚品位も、以下のように列記されている。

当山勸請開山恕仲天闇大和尚 福寿↓洞春↓洞寿各開山 永享十二年（二四四〇）二月五日 七十七才永寂

開闢祥屋應吉大和尚 洞寿十五世 寛永十一年一月一日示寂

伝法一世祖久祥全大和尚 明治十四年十月十四日示寂 西山村

伝法二世中興康外宗純大和尚 大正五年五月十日示寂

伝法三世呼山俊應大和尚 明治二十九年示寂 洞春 喜見 増徳

伝法四世大棟徳全大和尚 大正十四年二月十五日示寂 静岡法幢寺 喜見庵 吉祥寺

伝法五世無得公鑑大和尚

伝法六世重興宗曉是純大和尚 昭和三十九年十月二十日法寿八十三遷化 西蓮十一世 深高二十九世

洞寿五十世 応昌寺二世

伝法七世是三純明大和尚 昭和三十九年二月二十八日法寿七十七才示寂 洞雲十一世 巖泉二十六世

深高三十一世

伝法八世瑞雲同明大和尚 昭和二十年四月七日軍艦「大和」にて戦死 六世是純ノ徒徳山北村家出

伝法九世圓應泰純大和尚

このように、応昌寺にせよ、神照寺にせよ、歴住については近代以前は不明なところが多い。少なくとも回向草子からうかがわれるのは、はじめ大徳寺の末寺として開創した応昌寺が、近世には曹洞宗へと改まつており、昭和期に神照寺との兼務寺院となつたということである。

【C】本論のあらひ

応昌寺に伝わる史料を読み解くことで、次第にその成立について明らかになってきた。このとき注目されるのは、この応昌寺に何故華叟の墓があるのか、塩津は禪宗をはじめとした仏教とどのような関係にあったのか、そしてそもそもこの塩津はどのような特徴のある港町であったのか、ということである。本論の課題は、こうした疑問点の解明にある。

琵琶湖畔は、中世の仏教史を考えるうえで無視し得ぬ動きを多くみせている。網野善彦（一九二八―二〇〇四）の以下の評は、その前提というべき近江国の特質を指摘したものである。

近江国の歴史に秘められた魅力は、底の知れないものがある。四周を山で囲まれ、巨大な湖を抱くこの国には、農民だけでなく、さまざまな漁法による漁撈や鳥獣・舟運等に携わる湖の民、鷹飼・炭焼をはじめ轆轤師・檜物師・鋳物師等々、山に関わりをもつ多種多様な人々が広く活動しており、まれにみる、といつても過言ではないほど豊富に残されている史料を通じて、われわれは否応なしに、これらの人々の織りなす多彩な世界に誘いこまれていく⁽²⁾。

この「多彩な世界」たる琵琶湖畔に注目すべき点の第一は、いわゆる「中世自由都市」の在り方をめぐって、網野善彦『日本中世都市の世界』（初版は筑摩書房、一九九六年）など先行研究が相次いで提出されたことである。なかでも、琵琶湖西岸——とくに堅田は中世以来特筆すべき発展をみせ、そこに臨済宗や浄土真宗が密接に関わっていることが指摘されている。こうした研究成果を基に、琵琶湖畔における仏教史的展開は一層の解明が求められる。

第二に、そうした堅田研究の豊富さに比較して、湖北の塩津の独自性は後回しになっていた感がぬぐえな

い。近年、水野章二編著『よみがえる港・塩津―北国と京をつないだ琵琶湖の重要港』（サンライズ出版、二〇二〇年）の総合的な研究により、古代から近世にかけて北陸道から近畿をつなぐ要衝であつた塩津の詳細が明らかにされてきた。とくに近年、塩津港遺跡が見出されたことで、琵琶湖の水位や河川環境が古代から近世にかけてどのように変化していったのが解明されてきている。こうした成果も踏まえ、中世の塩津には現代よりも多くの船舶が集い、交通の要所として栄えていたことが示唆されてきており、琵琶湖畔の津々浦々に如何に寺院が根付き、発展していったかを窺い知れるものと考えられるのである。

第三に、京都や堺といった旧来多く注目されてきた大都市のみならず、琵琶湖畔にある水運都市と禅宗ならびに他宗派（とくに真宗）の関連を検討すると、中世仏教史の展開にある特徴がよくみえるものと考えられる。これは一休のみならず蓮如（一四一五―一四九九）なども含め、多面的な観点から検討し得るものと考えられる。

以上の三点を中心に分析するため、第一章ではまず、塩津と堅田を中心にして、琵琶湖畔の地政学的特徴を検討する。第二章では、華叟とその門下が琵琶湖西岸を往来していたことを確認しつつ、臨済宗が塩津や堅田と如何なる関係性にあつたかを検討する。第三章では、これら華叟の門下と同時期に活動していた真宗教団の動きを踏まえ、禅宗と真宗というふたつの宗派が琵琶湖畔に位置していた意義について考える。応昌寺というひとつの寺院から、琵琶湖における中世仏教史の一側面をさぐる。

一・地政学的背景…とくに塩津と大津を中心に

【A】湖上交通の歴史的な在り方

琵琶湖畔における水運都市とその関係性について、中世史家の原田伴彦（一九二七～一九八三）による次のような概略的な記述は、その歴史的な経緯をまとめたものとして参考になる。

近江の商業と交通の動脈として琵琶湖の果たした役割はすこぶる大きい。北陸の物資は湖北の塩津、海津、今津などの港から湖上を朝妻の港（いまの米原）や大津にはこぼれて東海や京阪の各地に送られた。近世の湖のターミナルは大津であったが、中世には堅田がその中継港として栄えた。堅田の漁民たちは戦国期にはいちじ湖上の輸送権を独占した。彼らは漁民というよりは、海商であり、また海賊でもあった。堅田四十九浦の「湖賊」の名は湖上になりひびいた³⁾。

これは主に中世以後の琵琶湖における湖上交通の在り方を指摘したもののだが、その様子にいち早く言及した最古の文献のひとつとして、『古事記』応神天皇の条に、天皇が木幡の宮主矢河枝比売の家で詠じた長歌⁴⁾が挙げられる。すなわち、敦賀の蟹が淡海を横切って木幡まで渡ってきたと考えられていたことが示唆され、古代から北国と大和平野とを繋げていたのが琵琶湖と瀬田川と宇治と大和といった航路であったことを思わせる。また、『延喜式』第二十六卷主税上によれば、北陸道より雑物を運搬する場合はすべて琵琶湖上の航路が用いられ、越前国・加賀国・能登国・越中国・越後国・佐渡国からの貢進は、まずは敦賀津に集めて陸路で塩津に移し、この塩津から湖上で大津に輸送すべきとされ、その功賃として石別米二升・屋賃石別一升・挾抄（船の責任者）六斗・水手（船の乗組員）四斗と定め、挾抄一人・水手四人として米五十石を漕ぐの

が定例であるとしている⁽⁵⁾。中世史家の中村直勝（二八九〇～一九七六）は、『淡海録』（元禄元年「一六八八」）や『近江輿地志略』（享保十九年「一七三四」）を基に、湊ごとの船舶の数を一覧表にまとめているが、列挙される津々浦々のうちで数字が飛びぬけて多いのは、大津はもちろんのこと、本堅田、塩津、今津といったところである⁽⁶⁾。湖西にあるこれらの港が湖上交通の要となつて、北陸道と京都や大阪を結んだといえる。

【B】塩津について——とくに宗久尼（長生尼）と熊谷氏の寺領をめぐる

塩津という港町をとりまく状況を考えるうえで、熊谷氏と臨濟宗の關係は多くの示唆を与える。この点は夙に禅学者の加藤正俊（一九二九～二〇〇九）⁽⁷⁾にも指摘されているが、わけても注目すべきは『特賜仏日常光国師空谷和尚行実』⁽⁸⁾である。これによれば、相国寺三世・天龍寺四十世の空谷明応（一三二八～一四〇七）は江州浅井郡の人で、族は平氏という。建武三年「一三三六」、浅井郡の宏済寺の沙門・志徹（夢窓の弟子）の門下で童行の役を務める。この宏済寺の開基である海翁は空谷の叔父であり、湖北出身という。また、空谷の父は熊谷直勝である。熊谷氏の主流は承久の乱のあと、湖北の塩津地頭職を武蔵国から得た。塩津の地頭である熊谷氏は、鎌倉御家人として知られる熊谷直実の兄・直正の系統とされ、宏済寺の檀那であつた。この熊谷氏のなかで、華叟やその直弟子の養叟宗頤（一三七六～一四五八）と深い關係にあつたのが、宗久尼（長生尼）である。宗久尼については、大徳寺山内で語られてきた諸々の伝承を記録する古嶽宗巨『大徳寺夜話』（『眼裡沙』）に、次のような一節がある。

高源院比丘尼、後に常に孫を愛す。塩津の熊谷常一、上意に背き、世を遁れんと欲する時、高源院に謂いて云く、〈妻子を棄つる善知識、殊勝なるべし〉。高源院云く、〈我れ出家すと雖も、孫を抱き児を弄

せん。大恵云く、「孫を抱き児を弄すること旧に依り、本地風光、本来面目」、云々と。師曰く、〈徹翁和尚も此の如く仰られた。高源院は、是を知て云れたぞ〉⁽⁹⁾。

同じく『大徳寺夜話』には、次のように宗久尼の辞世の句と略歴を収録する。

四十餘季、仏を呵し祖を罵す、轉身の一路、青霄を独歩す。

畠山修理大夫被官内藤女也。江州北郡塩津の熊谷に嫁し、後に尼と為る。城東白河に遷し、城北大原に居し、晩陽は塩津應聖寺にて、九月八日死す⁽¹⁰⁾。

これら『大徳寺夜話』の記述や卍元師蛮『延宝伝燈録』第二十九卷⁽¹¹⁾などによると、宗久尼は畠山修理大夫の被官の内藤氏の娘とされ、塩津の熊谷常一に嫁ぎ、夫が上意に背いて遁世しようとした際、自分は出家して孫と暮らし、何ものにも縛られずに自己本分事を徹底するのだと主張し、洛東の白河や洛北の大原に庵居して、孫あるいは曾孫と暮らし、晩年は塩津応聖寺に住んで九月八日に示寂した（年次不明）。

華叟から授けられた道号「長生」とその号頌は、応永二十八年「一四二一」臘月朔日にしたためられている。

宗久大師、長生と別称す。

一偈を賦し以て之を證して曰く、

〈萬年の松は咲う、八千の椿、人間百億の春を留め得たり。

靈雲の答えざる處を勘破して、一条の活路、機輪を發す〉

應永辛丑臘月朔日、華叟老拙書す⁽¹²⁾。

また、華叟が塩津の江源院に住んでいるときに、長生宗久尼の請によつて自賛の頂相を授ける。

描^{えが}けども就^ならず、畫^かけども成^ならず。這^{しゃはん}般の面目、誰か敢えて弁明せん。

竹篋^{しつぱいあいむか}相對^{たい}いて未^なだ振^{ふる}蕩^{たう}わざるに、良久して軒に當^{あた}つて、威氣生^{いき}ず。

長生久禪者、余の肖像を寫して贊を請う。

江源院主華叟老拙書す⁽¹³⁾。

「宗峰妙超百年忌出錢帳」（永享八年「一四三九」十一月二十二日）には、熊谷の後室である宗久（長生）大姉が二貫文を寄進したとある⁽¹⁴⁾ことから、相当な財力で大徳寺に関わっていたとみられる。そのため、宗久尼には、華叟の示寂した後も養叟と関係がみられる。文安六年「一四四九」に養叟が着贊した肖像⁽¹⁵⁾には、七く八歳と思しき宗英と名付けられた少女が描き添えられる（曾孫か）。文安六年から改元した宝徳元年「一四四九」十月、宗久尼が養叟の頂相を作成して養叟の自贊^{もと}を需^{もと}めている（『宗恵大照禪師語録』⁽¹⁶⁾）。永正九年「一五二二」の濟岳紹派筆「真珠庵過去帳」では、三月三日に「宗久大姉」とある⁽¹⁷⁾。

また、宗久尼には、塩津の土地と庵・屋敷が与えられている。たとえば、「熊谷直将自筆田地等讓狀」（応永二十年「一四一三」三月五日）には、熊谷直将（大圓）の法名を得て、塩津氏に寄進された青龍寺の開基となる）から塩津庄の茶畑と庵・屋敷などを讓られ、そのちに青龍寺が宗久尼の支配下に入っている⁽¹⁸⁾。「熊谷直泰高源院領安堵狀」（康正三年「一四五七」三月三日）によれば、洛北大原の高源院とその田畑が宗久尼に安堵されている⁽¹⁹⁾。さらに、「尼宗忻置文」（応仁三年「一四六九」正月二十日）には、洛北大原の高源院を嗣いだ尼僧と思われる「しゅんかん」の代に、塩津と大原が離れすぎて不便なため、塩津の円通庵と大原の高源院を相続したが、高源院を相続する者がないうまに、大原の高源院の寺領を大用庵に寄進する⁽²⁰⁾。このことで、大原から宗久尼の遺構は消え去ることとなった。そして「高源院住持尼宗久長生青龍寺領自筆讓狀」（長祿

二年「一四五八」六月二十七日）には、宗久尼の弟子である宗忻（養叟のために堺に陽春庵を創建した宗歆居士の娘か）の後を相続するという者は、大用庵にある華叟・養叟ふたりの頂相を拝してその法を嗣ぎ、熊谷直泰を檀那とすべきと指示がみえる⁽²¹⁾。その熊谷直泰は、寛正二年「一四六一」における寛正の相論において、大浦と力を合わせて最終的には隣庄の菅浦を徹底的な滅亡から救ったという。

こうして熊谷氏との関係が深い塩津は、古来、京都と北陸道諸国の物流において、越前敦賀く近江く京都を基幹道路として陸路と海路を結ぶところであった。そして、こうした重要拠点には商人や旅客が多く往来したと考えられ、宿場町として栄えていき、そうしたところにこそ臨済宗などの寺院が根付いていったものとみられる。

【C】大津堅田について

前述したように、琵琶湖畔における動向は、臨済宗と関連した中世仏教史の在り方を具体的に示し得ると考えられる。すなわち、中世の江州で躍進した大徳寺派が、次第に真宗と教線を交え、近世に数を減失していった様子がうかがえるのである。

たとえば、堅田は琵琶湖の通行や漁業において特権的な位置にあったとされ、寛治年間「一〇八七—一〇九四」以来、鴨社の供祭人が漁撈をはじめとした自由な行動を保証されたという。その番頭は、殿原衆（堅田の地侍）と全人衆（堅田の商工匠）に大別される。殿原衆は、臨済宗の玉泉庵・祥瑞庵など禅宗寺院を外護し、廻船に携わるとともに関務を掌握していた。これに対して、全人衆は真宗の本福寺をひとつの拠点として、湖上をはじめとして広く諸国での商業活動に向かった。『本福寺跡書』に、「昔、かたに^{（堅田）}有得^{（むかし）}の人は、

能登^の・越中^{えちう}・越後^{えちご}・信濃^{しなの}・出羽^{でわ}・奥州^{あうしう}、にしは因幡^{（西）いなば}・伯耆^{はうき}・出雲^{いづも}・岩見^{いはみ}・丹後^{たんご}・但馬^{たちま}・若狹^{わかさ}へ越て^{こえ}商をせし
ほどに、人にもなりけいくわいもせり^{（經）}^{（題）}^{（22）}」とも言及されるが、これも堅田衆の特権と活動範囲をよく表す
記述であろう。

殿原衆と全人衆が並立していた点については、その並立が自治都市としての堅田の維持に何ら障害となら
なかったと分析される^{（23）}一方、堅田の本福寺に集う真宗門徒は商人的性格を有し、臨濟禪の外護者と
なった堅田地侍の殿原衆と対立を深めて一揆に至ったとの指摘もある^{（24）}。そして堅田が蓮如や一向一揆と
どう関係していたかが、琵琶湖の歴史を捉えるうえで大きな要素となっていたのである^{（25）}。この堅田に
ある臨濟宗の祥瑞庵が、華叟に帰属する寺院であり、ここで華叟に長らく師事したのが他ならぬ養叟や一休
であった。一方、真宗の本福寺に浅からぬ縁があったのが蓮如であり、その活動を支援したのが本福寺三代
住持の法住（一三九六～一四七九）であった。

また、以前に拙稿^{（26）}でも言及したように、当時の堅田は水賊が多くみられ、中世禅林文芸を代表するひ
とりの横川景三（一四二九～一四九三）が『小補東遊集』で伝えるところによれば、応仁の乱「一四六七～一
四七七」に際して永源寺へ避難する途上の応仁元年「一四六七」八月二十三日、堅田四十九浦の水賊が機に
乗じ隙を伺い、手に矛を持ち腰に弓矢を携えて往来する船を拿捕するため、往来にはすっかり商人も旅人も
ないほど略奪殺害が横行したという。数えきれぬほど湖上の賊船であふれ、先を急げば危害は免れぬなか、
賄賂で舟主を雇い水賊数名を誘って横川らの乗る船の護衛をさせたという^{（27）}。このように、地侍や商人の
みならず禅僧もまた、当地が危険でありつつも水賊と空間を共にしていたのである。

これに対して、夙に竹貫元勝（一九四五～二〇二一）^{（28）}が詳細に分析するのは、臨濟宗の各宗派が近江に教

線を拡大するなかで、近世以降に妙心寺派や永源寺派を残して相当数が廃絶もしくは改派しているさまである。中世の琵琶湖西岸（高島郡・甲賀郡・浅井郡・犬上郡）に広まった東福寺派二十五カ寺のうち十九カ寺は、のちに曹洞宗に改められている。こうしたなか、大徳寺派が江州へと広まっていく。たとえば、元弘二年「二三三二」に了本房が開基となつて創建された堅田の玉泉庵を、大燈国師の弟子のひとり・良和が得て大徳寺派に入れている。この玉泉庵の看坊を務めた覃澡（虎関師鍊の直弟）は、聖瑞庵を建立した。このように、湖西から湖北にかけて臨済宗が教線を伸張していく。とはいうものの、この教線は真宗の蓮如とその門下のそれと軌を一にしており、一向一揆など大きなうねりのなかで近世以降は真宗に席卷されていき、臨済宗はその勢いを失っていくのである。

ここまでの分析を要約すれば、塩津や堅田や大津といった大きな港町は、北陸国と京都を結ぶ重要な基幹道路を形成し、商人をはじめとした旅客が多く行き交い、比叡山から押し寄せる圧力から自立を目指しつつ、地侍や商工民などへ禅宗や真宗が教線を伸ばしていったといえる。堅田から舟木・海津・塩津といった流通の拠点を経て能登・若狭方面へとつながっていく琵琶湖西岸は、中世・近世の本願寺では「西路」とも呼ばれており⁽²⁹⁾、真宗門徒の広い分布を示唆する地域であつた。そればかりか、華叟とその門下が居住し活動していたところも、琵琶湖南西にある堅田の祥瑞庵だけでなく琵琶湖北端にある塩津の江源院（高源院）であつたことから、華叟門下の臨済僧も湖西を往来していたとみられる。だが、次第に真宗の教線が拡大し、臨済宗は勢力を減衰させていった——これが、室町期の湖西地域における仏教史的展開の一側面といえよう⁽³⁰⁾。

二. 華叟とその門下の動向：『一休和尚年譜』などを参照軸に

【A】華叟の略歴

さて、琵琶湖畔における臨濟宗——とくに大徳寺——の動きをより詳細に確かめるため、改めて華叟とその門下について概観してみたい。まず華叟宗曇について触れておくと、『勅謚大機弘宗禪師行状』⁽³¹⁾によれば、播磨国揖西郡（いまの兵庫県たつの市）の生れで、藤原氏の出という。八歳で上京して大徳寺一世の徹翁^{てつおう}義亨^{ぎこう}（一二九五～一三六九）に師事し、十四歳で出家。純粹端直な性格だったため、徹翁からは「仏心」と呼ばれたという。その徹翁が亡くなった後、十八歳から約五年間河内国（いまの大阪府）の雪翁盛公（生没年不詳）に仕えてから大徳寺へ戻り、徳禪寺の言外宗忠^{ごんがいそうちゅう}（一二三五～一三九〇）へ参禪した後、その法を嗣いだ。華叟は、言外示寂の後、近江国浅井郡河毛の安脇にあつた禪興庵に入っている（ただし、同地名は『一休和尚年譜』の追記によるもので、現在は安脇という地名は東浅井郡湖北町山脇にある小字名で河毛にはない）。また、「原素聖瑞庵寄進状」によれば、応永十三年「一四〇六」三月二十日、前出した堅田の聖瑞庵が原素という禅僧に譲与されたのち、華叟に譲られたとされている⁽³²⁾。

華叟の出自に関しては、『一休和尚年譜』⁽³³⁾ 応永二十四年「一四一七」条の記述に従えば、謙巖^{けんがん}原沖^{げんちゅう}（？～一四二二／虎関師鍊^{こかんしれん}の法孫）と同族で遠縁の関係という。謙巖と華叟はともに下司堯家法印の一族とされ、もとは比叡山に関わる一族であつたと思われる。それが次第に、禅宗へと傾いていったようである⁽³⁴⁾。

【B】一休との関係

『一休和尚年譜』応永二十二年「一四一五」条によれば、二十二歳の宗純が堅田の華叟への入門を拒絶され、それでも四五日のあいだ門前で四つん這いで待ち続けたので、ようやく受容されて対応されたと伝える。ただし、このときに宗純が門を叩いたのは、祥瑞庵ではなく禅興庵であらう（『龍宝山大徳禅寺志』³⁵）には、この禅興庵は大燈国師の法嗣である海岸了義が住したところと記す。その後、倦まず弛まず参禅したため、華叟と宗純は相通ずるようになったが、それを妬む者が告げ口や中傷をするようになった。そのため、わざと仲たがいでいるように装うこともあった。華叟に仕えること九年、その禅の要領を得たという³⁶。応永二十三年「一四一六」、華叟のいた「江庵」（＝江源院を指すか）は質素このうえなく、一日一食であつたという。

宗純は近くの漁師と親しくなつて、その苦屋で飢えと寒さに耐えて坐禅工夫したため、漁師はいつも食事を用意してくれた（がその女房は無慈悲で冷たいため、空の鍋を叩いて食わせるものなど無いのにとあてつけた）。宗純は、京都に戻つて紙で匂い袋や雛人形の着物を造つて売り、少しばかり金ができればすぐに堅田に向かつた。旅支度はせずに、草履履きに笠といった軽装で出かけるような気楽さだつた。華叟はいつも辛辣で手をゆるめず、葉草づくりを命じられた宗純が駄で碎いていると指から出血し、「いい若者がそんな軟弱な指をして」と言われたため、宗純はいよいよ手が震えたが、華叟は微笑んでみていたのだつた。そうした工夫を経て、宗純はやがて華叟より「一休」の道号を授かる。『一休和尚年譜』によれば、応永二十五年「一四一八」、二十五歳のことである。

華叟は、最晩年にはやはり湖北の塩津で暮らしていたと思われる。『一休和尚年譜』文明八年「一四七八」条において、修行時代から半世紀以上を経て、一休は当時の逸話を思い起こしている。一休は、華叟の

下にいたときに逆らうことがあつて、辞去しようとしたが、華叟の甥である讃堅者^{さんりゆうしや}(37)の仲介で戻った。「宋

末元初の韻書である『韻府群玉』がどうしても忘れられずに戻つて来たのだな」と言われ、以前に増して大切にしていたが、長雨のために崖崩れで書物が埋もれてしまい、全巻が揃わなくなっていた。しかし五十年以上後になって献本されることとなつて、一休は大変に喜んだ――。

この逸話に従えば、これは崖崩れが起こり得る土地での出来事となる。そうすると、平地の堅田では起こり得ないものであり、小高い山のある港町であつた塩津の出来事と考えられる。『自戒集』にも、「華叟和尚、言外よりの印可の状は、御入滅の時、江源院にて山崩て、うせぬとも承及ぬ⁽³⁸⁾」とある。ここからも、崖崩れがおこつたのは塩津であり、一休が華叟について修行していたのが堅田のみならず塩津でもあつたことがうかがわれる。また、本論の冒頭で、華叟の墓の横にいくつか卵塔が雑然と置かれていることに触れたが、墓の状態がこのようになっていゝるのも、かつて崖崩れが一再ならず発生して、墓とその周辺が乱れたことに起因しているように推察される。

応永二十八年「一四二一」、『一休和尚年譜』によれば、華叟は腰の病のために立てなくなり、宗純だけが手の指で師の便をぬぐい清めたという。『勅諭大機弘宗禪師行状』には、「江州堅田祥瑞庵、師(「華叟」)に請いて第一祖と為す也。師、禅興庵^よ従り塩津高源院に遷し、疾^{やまい}に臥^ふすこと七稔^{しちねん}」⁽³⁹⁾とあり、堅田の祥瑞庵から安脇の禅興庵、そして塩津の高源院(江源院)へ移り、ここで七年間病に伏していた様子を伝える。この「七稔」が正しければ、応永二十九年「一四二二」には塩津に引退したことになる(但し、堅田の祥瑞庵については言及がない)。また、養叟の行実を伝える『宗慧大照禪師行状』には「叟(「華叟」)、一日、安脇の禅興庵^よ従り塩津の高源院に遷り、師(「養叟」)も亦た叟と與^{とも}俱に順世(「遷化」)に随う⁽⁴⁰⁾」とあり、この年以

降から華叟が示寂するまで、養叟が塩津に随侍したことになっている⁽⁴¹⁾。

【C】華叟の示寂と『一休和尚年譜』にみえる不可解な記述

正長元年「二四二八」、華叟は示寂する。訃報に接したと聞いて、三十五歳の一休は堅田に赴き、初七日を終えて京都へ帰ったという。このときの『一休和尚年譜』の記述には、いくつか不可解な点がある。

(1) 長らく塩津で過ごし、腰も立たなくなっていた華叟が示寂したと聞いて、一休はなぜ塩津でなく堅田へ向かったのか。塩津からわざわざ華叟の亡骸を堅田へ移したのだろうか。そうであるならば、華叟とその門下の本拠地は、やはり堅田の祥瑞庵と考えられていたのだろうか。このあたりの経緯については、口伝でも錯綜しているようである⁽⁴²⁾。

(2) 一休が華叟の便をぬぐい清めたという逸話はあったが、それ以外の箇所では病床の華叟の様子やその看病の詳細について、一切言及がない。『一休和尚年譜』は、一休を高める意図で弟子により編集されている筈が、晩年に塩津で過ごしていた華叟と一休の関係は随分と希薄にみえる。

(3) その後の一休の動きも、あまりはつきりしない。三十代後半から五十代までのあいだ、近江や京都で過ごしたとしても、そう目立った活動はなかったようで、文献類にも記述が乏しい。果たして何をしていたのか。

『一休和尚年譜』の編纂を担った弟子の記述には、以上の点で杜撰なところが見られる。これは特定の期間についてだけではなく、『一休和尚年譜』の記述全体にみられる傾向であるが、それにしても壮年期の一休については記述が乏しいと言わざるを得ない。

そうしたなか、『一休和尚年譜』の記述のなかで一休の姿がようやく目立つのは、永享九年「一四三五」、四十二歳のときである。一休はこの堺で朱太刀を用いたパフォーマンスを展開し、大徳寺主流派の臘坊主ぶりを批判する。それはまた、享徳三年「一四五四」、六十一歳の一休が久方ぶりに再会した兄弟子の養叟と深刻な口論となり、遂に絶交するに到るところにも関わってくる。この頃、養叟の拠点であった堺の陽春庵では都市民を相手に講義や入室参禅が行われ、法名や法語が与えられていた。こうした「安売」禅に憤った一休は、六十二歳のときに『自戒集』で猛烈な批判を展開することとなる。このように、一休は何十年にもわたって主流派との対立を深めていった。とはいえ、養叟ら大徳寺の主流派が教線を張っている堺であるから、一休がそう容易に立ち入れるような状況にはなかったものと思われる。どちらかといえば、一休は遠くから一石を投じるような批判の在り方であったともみえる。

こうした状況も勘案すると、華叟の晩年にあたる三十代半ばからしばらくの期間、一休の諸活動はそれほど活発で目立ったものとはみえなかった可能性がある。そうした事情を最も感じていたのは、その一休の間近で暮らし、のちに『一休和尚年譜』を編纂することとなる直弟子だったようにも思われるのである。

三. 真宗における臨済宗への意識

【A】真宗教学における華叟・一休への言及

先に、琵琶湖畔における教線は専ら真宗が拡大していき、これに対して大徳寺派や妙心寺派は次第に勢力が抑えられていった点に触れた。もちろん、永源寺派などをはじめとして、後代に至るまで残った臨済宗寺

院も少なくない⁽⁴³⁾。この地政学的な影響が、その後の各宗派にどう意識されていたかは、文献上であれば徳川期の真宗教学にも確認できる。

たとえば、敬信『真宗流義問答』（正徳六年「一七二六」刊）卷三下には、永田善斎^{ながたぜんさい}⁽⁴⁴⁾（二五九七～一六六四）の漢文随筆『膾餘雜録』^{かいよざろく}（承応二年「一六五三」刊）を引用しつつ、次のように述べる。

紫野の一休宗純、後小松院の皇子也。曇華叟に嗣法し、自ら〈媼⁽⁴⁵⁾坊酒肆の狂雲子〉と称し、或いは又た自ら〈天下の老和尚〉と称す。実には大悟明眼の一異人也。応永元年甲戌に生れ、文明十三年辛丑に寂し、年八十八歳なり、云云。此の宗純一休に尼の給仕する有り、是れ森侍者と号す、云云。又大徳寺開山の大燈国師の四世孫弟なる華叟宗曇は、一休の得法の師也。應仁の乱の時節、江州堅田に蟄居して尼と俱に漁を以て産業と為す。終に彼に在して遷化せり。其の旧跡、今に至るまで之有り、僧尼妻帯の禪寺也。祥瑞寺と号せり。此の曇華叟・一休和尚等、即ち是れ肉食妻帯なりといへども、古往今来天下に一人として其れ非なりと云ふものなし。是等の大徳は肉食妻帯して、之が為に妨げられず、有徳の故也⁽⁴⁶⁾。

『膾餘雜録』で既に「実には大悟明眼の一異人」であると評価されているのに追補する形で、一休にはその世話をしていた尼の森侍者がおり、その師である華叟は天津堅田の祥瑞寺に蟄居して尼と漁業を営んでいたことから、華叟と一休はともに肉食妻帯していたと記している（ただし、華叟は正長元年「一四二八」に示寂していることから、応仁の乱のときまで堅田に蟄居していたということは誤り。また、尼僧が傍らにいたかとはつきりとはしない）。そして、その肉食妻帯について今も昔も誰ひとり批判する者がなかったのは、その徳が高かったゆえである、と述べるのである。

これと同様の記述は持寛『摺網記』（貞享四年「一六八七」刊行）巻二でもみられ、やはり『膾餘雜録』の記述を参照しながら、次のように述べている。

大徳妙心五山諸寺の風流を語り、又古明徳人の模様を談ず。其の語の中に云、へ大徳寺開山大燈国師四世孫弟華叟宗曇は、一休得法の師なり。応仁乱の時節、江州堅田に蟄居し、尼と俱に、漁を以て産業と爲す。終に彼に在りて遷化せり。【中略】夫れ彼の曇華叟・一休和尚等、即ち是れ肉食妻帯なりといへども、今に至るまで一人として其れ非なりと云者なし。是れ彼の大徳老人は、肉食妻帯して之が為に徳あるが妨げられざる故なり（47）。

同じく『摺網記』巻三にも、「今還て汝に問、汝既に魚を噉んと思ひ、妻を愛せんと思ふ志、即ち心の汚にして、俗の中にも凶俗なりと言ひ。然ば羅什・慈恩・傳大士・麗道元・曇華叟・一休和尚等、皆以て心の汚たる俗中の凶俗なる歟（48）」などといい、肉食妻帯が仏教的に問題なのかどうかを問い直している。真宗教学において、臨済僧である華叟や一休が繰り返し意識され参照されるのである。それもまた、琵琶湖畔の特徴的な現象であるように思われる。

【B】琵琶湖畔の仏教史における真宗の位置をどうみるか——臨済宗との関係を踏まえて

こうした文献などからも感じられるように、琵琶湖畔の地域史においては、真宗中心史観がしばしばみられる。とくに真宗と近江商人の關係が頻繁に指摘され、近世に到るまでに真宗教団が琵琶湖畔によく根付いたという記述が多い。典型的な例は、滋賀県守山市の地域史に関する以下のようなものである。

琵琶湖岸沿いには赤野井浜や木浜港などをはじめとする湖上交通の拠点となる湊が発達し、村々まで巡

らされた水路とともに広く水上交通網を形成します。陸上には主要幹線路（東山道・中山道）を有し、さらに地域をつなぐ道（浜街道、志那街道、赤野井道等）が城内に発達して、水陸を結ぶ独自の交通網が形成され、商人や巡礼者などの往来で賑わいました。【中略】また奈良時代には野洲郡に南都諸寺の墾田が開かれ、平安時代には東門院等の天台諸宗の寺院も創建されました。室町時代には、蓮如上人による積極的な布教活動もあつて浄土真宗の教線が拡大されるとともに、金森のように強力な自治を持った寺内町も形成されました⁽⁴⁹⁾。

このように、守山という港町は、琵琶湖の湖上交通によって広範な水上交通網を形成し、そこから中山道や東海道といった街道へ連なり、琵琶湖を中心に商人や巡礼者が活発に往来するネットワークが形づくられていったことが指摘される。更には、比叡山を向こうに置いて、真宗の積極的な活動が強大な寺内町を形成するのみならず、のちの一向一揆にまでつながるものとなる。このような真宗を中心にした歴史著述は、堅田や守山のみならず、塩津を含む長浜の地域史でも同様であり、長浜の正史たる『長浜市史』の中世仏教史を真宗学者の柏原祐泉（一九一六～二〇二二）が担当しているところにもよく表れているといえよう⁽⁵⁰⁾。

ただ、ここまで本論が検討してきた諸々の点を踏まえると、臨濟宗と地侍の関係も指摘される琵琶湖畔は、実際には禅宗と真宗がくつきりと勢力が分かれずに、もっとまだら模様だったのではないか、という可能性も想定される。というのも、前出の本福寺歴代住持の様子をみるに、三代目の法住の生家は紺屋を生業とし、法住の祖父・善道の代では浄土真宗であつたが、父・覚念の代に臨濟禅に改宗していたという。四三歳で法主となった蓮如が自由な布教活動ができるようになったころ、親鸞への信心を募らせていた法住は堅田商人である門徒を率い、蓮如の手足として惜しまず援助した。船での商いをしながらの布教は、東北、北陸、山

陰らの地方にまで及んだが、それも紺屋であつた法住が主導したことや、寛正六年「一四六五」正月に本願寺が延暦寺僧徒に焼討された際、法住が蓮如を守る大功を立てたことも大きかつた^⑤。こうしたことからわかるのは、はじめ浄土教に属していた者が臨済禪に転じることとあれば、その逆もあり得たということである。その意味で、宗派ごとの動きを基準にした歴史著述は、少なくとも琵琶湖畔の仏教史的動向を把握するには注意が必要なのではないか。

今後は、臨済宗（のみならず曹洞宗など他宗派も含めて）の琵琶湖畔における歴史的な動向を出来るだけ詳しく描き出すことで、より立体的に当時の歴史的な状況がみえてくるように思われる。

結　　むすびとひらき

本論では、応昌寺の調査と分析をきっかけにして、中世の琵琶湖畔における臨済宗をはじめとした寺院の動向を検討した。この応昌寺に伝わる墓・位牌・回向草子はいずれも貴重ながら不明な点が多い資料であり、この度はじめて分析対象となつたというべきものである。こうしたとき、琵琶湖の地政学的な背景に注目することが不可欠であり、室町期に到るまでの湖上交通の変遷をたどり、そのなかで塩津や堅田といった港町が大きな役割を果たしていたことを確認すべきと考えた。敦賀など北陸路への玄関口というべき塩津については、熊谷氏に属した宗久尼（長生尼）が華叟など大徳寺と深い関係にあつた重要性を明らかにした。そうした作業は、華叟とその門下にあつた養叟・一休の諸活動に再考を求めるものとなつた。というのも、これら華叟・養叟・一休など大徳寺の室町期当時の動きに、今なお不明な点のこざれていると言わざるを得な

いからである。本論では、いわば禪宗の「外側」からの視点として、徳川期真宗教学で語られる華叟・一休の像も踏まえて分析した。こうした作業で明らかになる時代状況は、琵琶湖畔には臨済宗や真宗が広く伝播されたものの、次第に真宗が優勢となり、ことによると近世以後の琵琶湖畔は「真宗王国」ともみえる地とみられてきたことである。とはいえ、真宗教学のなかで華叟や一休について多く言及されていることは、臨済宗が後代に到っても決して無視し得ぬ存在であったことを示唆するものであろう。

それにしても、一休など臨済宗の動きは、これまで京都や堺との関連で論じるものが少なくなかった⁽⁵²⁾。そうした論攷は極めて重要ではあるが、大徳寺主流派の動きにせよ、一休とその門下の動向——もつりんじょうとう没倫紹等（？～一四九二）など一休の直弟子が住職となつてきた酬恩庵（いまの京都京田辺市）や、やはり一休の直弟子であるとうがくじょうほう桐嶽紹鳳（？～一五三四）が開山となつた少林寺（いまの滋賀県守山市）——にせよ、琵琶湖畔の情勢を抜きにしては、その実像はみえにくいものとなるだろう。実像の把握に際してとくに想定すべきことは、塩津・大津・守山・薪という勢力圏で、一休門下の交流があつた可能性があること、或いは養叟ら大徳寺主流派は京都と堺とで教線を張っているために、一休門下は堺には容易に近づきにくいこと、といったことである。

中世以来琵琶湖畔から北陸など遠方へ勢力を伸ばしていった真宗などとの比較分析については、臨済宗がどう勢力を伸ばしたのか——或いはどう減衰したのか——を説明する足掛かりになるであろう。これまで中世地域史や禅宗史で個別的に検討されてきた要素を総合的に論じていけば、なお多く検討の余地をのこす「中世琵琶湖の仏教史」の全体像をも明らかにし得るのではなからうか。それは、近畿や北陸に到る動向までも包含した仏教史記述として、今後の大きな課題である。

註

- (1) 信長が朝倉氏攻略のために三万の兵を率いて京都から進軍していた際に、塩津を通過した(長浜市史編さん委員会編『長浜市史』第二巻、一九九八年、二五三頁)。
- (2) 網野善彦『日本中世の非農業民と天皇』岩波書店、一九八四年、三三三頁。
- (3) 原田伴彦『近江路から若狭路へ』『新版日本の道―若狭・北陸路』毎日新聞社、一九七三年、三二―三三頁。
- (4) 「許能迦邇夜、伊豆久能迦邇、毛毛豆多布、都奴賀能迦邇、余許佐良布、伊豆久邇伊多流、伊知遲志麻、美志麻邇斗岐、美本杼理能、迦豆伎伊岐豆岐、志那陀由布、佐々那美遲袁、須久須久登、和賀伊麻勢婆夜、許波多能美知邇、阿波志斯袁登売」(「この蟹や、何処の蟹、百伝ふ、角鹿の蟹、横去らふ、何処に至る、伊知遲島、美島に著き、鳩鳥の、潜き息づき、しなだゆふ、ささなみ道を、すくすくと、我がいませばや、木嶮の道に、遇はしし嬢子」)(山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』小学館、一九九七年、二六二―二六三頁)。これに関連して、中村直勝『経済史観日本』補論「琵琶湖の航路」(『中村直勝著作集』第二巻、淡交社、一九七八年、二九〇―二九一頁)も参照。
- (5) 経済雑誌社編『国史大系』第十三巻、経済雑誌社、一九〇〇年、八〇五頁。
- (6) 中村前掲「琵琶湖の航路」を参照。
- (7) 「塩津地頭熊谷氏と空谷明応と長生宗久尼」(『禅文化研究所紀要』第二十六号、二〇〇二年、一四一―一六四頁)。
- (8) 大正蔵第八一巻三七頁下―四〇頁上。
- (9) 原文の翻刻は、「高源院比丘尼、後常愛孫。塩津熊谷常一、背上意、欲遁世時、謂高源院云、〈棄妻子善知識可殊勝〉。高源院云、〈我雖出家、抱孫弄兒。大恵云、〈抱孫弄兒依旧、本地風光、本来面目〉、云々。師曰、〈徹翁和尚も如此仰られた。高源院は、是を知て云れたぞ〉」(飯塚大展「龍谷大学図書館蔵『大徳寺夜話』をめぐって」(二)―資料編」『駒澤大学禅研究所年報』第十号、一九九九年、一二七頁)。「孫を抱き兒を弄する底の心」は、

- 余計なものに意識を左右されず「何にも外に向いていない」自心を指すことがある（白隠『荊叢毒藥』第七卷「久保田宗蘊居士の古稀を賀するの序」／芳澤勝弘訳注『荊叢毒藥』坤卷、禅文化研究所、二〇一五年、六三頁）。
- (10) 原文の翻刻は、「四十餘季、呵仏罵祖、轉身一路、独歩青霄。畠山修理大夫被官内藤女也。嫁江州北郡塩津熊谷、後為尼。遷城東白河、居城北大原、晚陽塩津應聖寺、九月八日死」（飯塚前掲『龍谷大学図書館蔵『大徳寺夜話』をめぐる（一）——資料編——、一四六頁）。「呵仏罵祖」は仏祖を罵倒して乗り越えんばかりの境地である意、「独歩青霄」は『碧巖録』第二十七則・本則著語に「平歩青霄」とあり、「自由ぞ。本分に平歩するの心ぞ」（『碧巖録萬安抄』「電子達磨#3」画像番号二三八）という意。なお、本論で引用する原文を掲載した禅籍の画像は、花園大学国際禅学研究所の運営する電子データベース「電子達磨#3 禅語漢語考釈支援システム」により、画像番号もこれに準拠したものである（二〇二五年四月一日閲覧）。<http://saku.hanazono.ac.jp/>
- (11) 『大日本仏教全書』第一〇八卷、仏書刊行会、一九一七年、三九〇頁。
- (12) 墨蹟原本からの翻刻は、「宗久大師別称長生。賦一偈以證之曰、〈萬年松咲八千椿、留得人間百億春。勘破靈雲不答處、一条活路發機輪〉。應永辛丑臘月朔日、華叟老拙書」（『大徳寺墨蹟全集』第一卷、毎日新聞出版、一九八四年、一五八頁、ならびに東京大学史料編纂所編『大徳寺文書』第十三卷、東京大学出版会、一九八二年、二五頁）。
- (13) 墨蹟原本からの翻刻は、「描不就畫不成、這般面目誰敢弁明。竹篋相對未振蕩、良久當軒威氣生。長生久禪者寫余肖像請贊、江源院主華里叟老拙書」（前掲『大徳寺墨蹟全集』第一卷、一六五頁）。
- (14) 東京大学史料編纂所編『大徳寺文書別集・真珠庵文書之八』東京大学出版会、二〇一三年、一〇〇頁。
- (15) 前掲『大徳寺墨蹟全集』第一卷、一七七頁。
- (16) 『大徳寺禅語録集成』第一卷、法藏館、一九八九年、三〇八頁。
- (17) 前掲『大徳寺文書別集・真珠庵文書之八』、二二八頁。
- (18) 東京大学史料編纂所編『大徳寺文書』第四卷、東京大学出版会、一九五〇年、二二七～二二八頁。

(19) 前掲『大徳寺文書』第四卷、二二五～二二六頁。

(20) 前掲『大徳寺文書』第四卷、二三三～二三五頁。なお、宗久尼が塩津の円通庵と大原の高源院を嗣がせたという記述と、華叟が塩津の江源院（高源院）に居住していたという『勅謚大機弘宗禪師行狀』の伝承（『続群書類従』第九輯下、続群書類従完成会、一九二七年、七一七頁）とに齟齬が生じるが、最終的に塩津に華叟ないし宗久尼が関わった庵は「応聖寺」（のち「応昌寺」）と称されるものとなり、現代にまで続いていると考え得る。ただし、或る段階で塩津の庵のことが「高源院」としくは「江源院」と看做されていた（混同されていた）可能性も想定される。

(21) 前掲『大徳寺文書』第四卷、二二七～二二八頁。

(22) 『本福寺跡書』（千葉乗隆編『本福寺旧記』同朋舎出版、一九八〇年に所収）、影印は二二五～二二六頁、翻刻は三八三頁を参照。ルビは原文ママ、引用に際して漢字表記を引用者にて付記。

(23) 網野善彦『日本中世都市の世界』（講談社、文庫版二〇一三年、二七八～二九四頁）。また同様の論旨は三浦圭一『中世民衆生活史の研究』（思文閣出版、一九九〇年、二七九～二八四頁）を参照。

(24) 前掲『中世民衆生活史の研究』、二二六～二三三頁。また、横倉譲治『湖賊の中世都市―近江国堅田』（誠文堂新光社、一九八八年、一四五～一六七頁）の分析整理や、渡邊慶一郎『中世における近江堅田と諸勢力の動向―湖上の権益をめぐる』（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三六号、二〇一四年、一二六～一四二頁）なども参照。

(25) 服部之總『蓮如』（新地書房、一九四八年）、新行紀一「中世堅田の湖上特権について」（『歴史学研究』第三四九号、一九六九年）、森龍吉『蓮如』（講談社、一九七九）などを参照。室町期における大津堅田周辺の記録である『本福寺跡書』『本福寺由来記』の翻刻は、千葉前掲『本福寺旧記』を参照。なお、森には「堅田の一休―この地の禅縁と気風について―」（『季刊禅文化』第七九号、禅文化研究所、一九七五年、五四～六一頁）という本論にとって示唆に富む先駆的な論考がある。

- (26) 拙論「一休と浄土教―その虚と実のあいだで展開する「禅と浄土」像―」『禅学研究』第一〇二号、二〇二四年、七三〜一〇一頁。
- (27) 玉村竹二編『五山文学新集』第一巻、東京大学出版会、一九六七年、四二〜四三頁。同様に琵琶湖の水賊に旅路を脅かされる経験は、臨済宗妙心寺の東陽英朝^{（とうやうえいしやう）}（一二八〜一五〇四）にもみられたようである（芳澤勝弘訳注『少林無孔笛』第一巻、思文閣出版、二〇一七年、四三六〜四三七頁）。
- (28) 竹貫元勝「中世近江における大徳寺派の展開」（『中世仏教と真宗』吉川弘文館、一九八五年、四七五〜五二六頁）。
- (29) 『天文御日記』天文十年八月二十六日条（『真宗史料集成』第三巻、同朋舎、一九七九年、二八九頁）。
- (30) こうした状況については、山田哲也「近江湖西地域における蓮如教団の形成と展開」（浄土真宗教学研究所・本願寺史料研究所編『講座蓮如』第五巻、平凡社、一九九七年、一三〜四四頁）、伊藤裕久「中世「町場」の形成と展開―近江国堅田を事例として―」（『寺内町の研究』第三巻、法蔵館、一九九八年、一九一〜二七〇頁）、大津市歴史博物館編『企画展・近江堅田本福寺』図録（二〇二三年）などを参照。
- (31) 前掲『勅諭大機弘宗禅師行状』（『続群書類従』第九輯下、七一七頁）。なお、関連の記述は、孤峰智璨『日本禅宗史要』（貝葉書院、一九〇八年、一一五〜一二六頁）も参照。
- (32) 前掲『大徳寺文書』第四巻、一七一頁。併せて玉村竹二「近江堅田玉泉・聖瑞二庵の相承と謙巖原沖」（『日本禅宗史論集』上、思文閣出版、一九七九年、六三七〜六五八頁）参照。
- (33) 本論中で参照する『一休和尚年譜』は、大徳寺真珠庵蔵の写本、ならびに今泉淑夫校注『一休和尚年譜』2（平凡社、一九九七年）である。ただし、引用に際して書き下したものは引用者による。
- (34) 玉村前掲「近江堅田玉泉・聖瑞二庵の相承と謙巖原沖」参照。
- (35) 筑波大学附属図書館本『龍宝山大徳禅寺志』第七丁裏。同書は「国書データベース」でもオンライン閲覧が可能（二〇二五年四月一日閲覧）。<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100309494/>

(36) この九年間の修行は、本来ならば応永三十年「一休三十歳」条に出るべき内容だが、応永三十年の条は空白となっており、この応永二十二年条に組み込まれている。

(37) 「豎者」は天台宗の大会の論議で質問者から難詰されるのに答える僧侶のこと、また論場の試験に合格した僧侶のこと。華叟が下司堯家法印の一族だったことから、その甥が天台宗の称号を持つのもその血縁にあることを示唆する。玉村前掲「近江堅田玉泉・聖瑞二庵の相承と謙巖原冲」参照。

(38) 翻刻については、中本環編『酬恩庵本狂雲集』広島中世文芸研究会、一九六七年、一三一頁、ならびに『一休和尚全集』第三巻、春秋社、二〇〇三年、一〇八頁（本論中での引用では、酬恩庵本を参照して適宜調整）。

(39) 原文の翻刻は、「江州堅田祥瑞庵請師為第一祖也。師從禪興庵遷塩津高源院、臥疾七稔」（前掲『続群書類従』第九輯下、七一八頁）。

(40) 原文の翻刻は、「叟一日從安脇禪興庵遷塩津高源院、師亦與俱叟隨順世」（前掲『大徳寺禪語録集成』第一巻、三三四頁）。

(41) なお、引用した『宗慧大照禪師行狀』写本に「與俱叟速順世」ともみえるが、「速」は「とらえる」「おいつく」の意で意不通のため「随」と読む（傍線引用者）。これらに関する分析は、竹貫元勝『紫野大徳寺の歴史と文化』（淡交社、二〇一〇年、五六〜五八頁）なども参照。

(42) 「華叟は七十七歳で祥瑞庵で遷化し、遺骸は遺言で塩津の高源院に埋葬されたとは祥瑞庵側の口伝である」（山田宗敏『大徳寺と一休』禅文化研究所、二〇〇六年、二四一頁）

(43) 竹貫前掲「中世近江における大徳寺派の展開」を参照。

(44) 永田善斎は紀州の儒学者で、名は道慶、字は平安、別号に石菴・沕潜居・陶澄居士。十四才のときに京都・建仁寺の古潤慈楷に学び、のち藤原惺窩・林羅山の教えを受けた。明末期の漢籍、日本の和歌や物語、或いは仏典などについて広く修めていることが、その漢文随筆である『膾餘雜録』から窺い知れる。

(45) 『狂雲集』には、「他日、君来りて如し我を問わば、魚行、酒肆、又た姪坊」（他日君来如问我、魚行酒肆又姪

坊」(如意菴より退院し、養叟和尚に寄す)「風狂の狂客、狂風を起こし、来往す、姪坊酒肆の中」(風狂狂客起狂風、来往姪坊酒肆中)「(自贊)」などがあり、『真宗流義問答』の引用で「姪坊」としているのは「姪坊」の誤記(傍線引用者)。なお、『狂雲集』の翻刻は中本前掲『酬恩庵本狂雲集』を参照。

(46) 妻木直良編『真宗全書』第四六卷、藏経書院、一九一三年、九六頁。原文一部漢文なるも、便宜上書き下しにして表記を整え引用。なお、この文献については、前掲の拙論「一休と浄土教」でも言及している。

(47) 前掲『真宗全書』第四六卷、三九八頁。原文一部漢文なるも、便宜上書き下しにして表記を整え引用。

(48) 同前。

(49) 守山市文化財保護課編『守山市文化財保存活用地域計画』第二章、守山市、二〇二二年、五五頁。

(50) 「湖北十カ寺と一向一揆」(前掲『長浜市史』第二卷、一八八〜二四六頁)。

(51) 横倉前掲『湖賊の中世都市 近江国堅田』、大津歴史博物館前掲『近江堅田本福寺』図録などを参照。これに関連する分析は、前出の拙論「一休と浄土教」も参照。

(52) たとえば、矢内一磨『一休派の結衆と史的展開の研究』(思文閣出版、二〇一〇年)などを参照。

〔付記〕

二〇二四年五月八日ならびに二〇二五年一月二八日、調査の御許可をくださり、「応昌寺由来記」の御提供、位牌・墓地・回向草子などの閲覧や撮影など、さまざまな御力添えをくださった神照寺の現住職・大谷純生師には、心より御礼申しあげたい。なお、本論中に引用された御提供資料の翻刻は、原典の表記のままとしている。

授翁宗弼伝考（上）

——『正法山六祖伝』『再版正法山六祖伝』『授翁宗弼』章 訳注——

廣田 宗 玄

《解説》

一、はじめに

微妙大師 授翁宗弼（一二九六～一三八〇）は、妙心寺の開山である無相大師 関山慧玄（一二七七～一三六〇）の唯一の法嗣であり、妙心寺の第二代住持である。

授翁の伝記を考える場合、第一資料となるのは、基本的に『正法山六祖伝』（以下『六祖伝』）「天授授翁弼禅師」章（以下「授翁」章）ということになる。『六祖伝』は、関山慧玄以下、関山の法を継承した六人の禅者の伝記に、妙心寺史の嚆矢となる「正法山 妙心禅寺記」を付したものである。

『六祖伝』の成立過程を含む詳細については、拙著『正法山六祖伝開山 関山慧玄禅師伝』（春秋社・二〇〇九年）の「解説編」を参照頂きたいが、ここでは概略だけを述べたい。

『六祖伝』は、妙心寺第六祖・雪江宗深（せつこうそうしん）（二四〇八～一四八六）が著した「開山行実記」と「妙心禪寺記」を元にして、雪江の弟子・東陽英朝（とうようえいちよう）（二四二八～一五〇四）が編んだものである。

東陽の手に成る『六祖伝』は、すぐに出版されること無く、長く写本のまま伝承され、寛永十七年（二六四〇）に至り、妙心寺の行者であつた能僊（のうせん）によつて、ようやく正式に刊行された（以下「流布本」）。

これ以後、『六祖伝』は、関山をはじめとし、初期妙心寺の歴史や、関山から六祖雪江宗深までの六人の禅者たちの基本史料として重用されるようになる。

ただ、授翁の生涯については分からないことが多い。『六祖伝』では、万里小路藤房（までのこうじ）（藤原藤房）を授翁の前半生だと記すものの、その内容は極めて簡潔であり、妙心寺派という教団の祖師の伝として、後人が信仰の対象として敬仰するには物足りなさが感じられる。したがって、従来、授翁の伝をまとめる際に、応安年間（一三六八～一三七五）頃に編まれたとされる『太平記』などから藤房に関する記録を補足して授翁の伝は構成されてきた。ただし、『太平記』に載る藤房の出家に関する記述と『六祖伝』のものとは少なからぬ相違がある。

やがて、近世に入り、妙心寺の僧である正元師蛭（てんげんし）（二六二六～一七一〇）が編纂し、宝永三年（二七〇六）に刊行した『延宝伝灯録』や、翌四年に、同じく正元師蛭が編んで刊行した『本朝高僧伝』に授翁伝が載せられるが、両書は概ね流布本と『太平記』の説を組み合わせて構成されている。

さらに此山玄淵（しざんげんえん）（一七二二～一七八三）が編纂した『再版正法山六祖伝』（以下「再版本」）は、妙感寺などの由緒寺院との関係や伝承と矛盾なく授翁の伝をまとめている。

そもそも、再版本は、その凡例によれば、「旧版（流布本）の本文の文字、あるいは段落に関して少し間

違った箇所を、今、古写本に拠って添削した。しかし、その「訂正した」箇所に一々注をつけて判定したならば、却って雑然としてしまうであろう。だから「注記するのを」やめたのだ。（旧版本本文字、或段節稍紕繆之処、今拠古写本而校訂筆削。然其処処、一一注判之、則却寛混淆。是故止矣）」とあつて、流布本に不備があるので、寛永版刊行以前の写本に拠って校訂を加えたとしている⁽¹⁾。そうであれば、元々、授翁の伝は妙感寺などの由緒寺院との関係や伝承を踏まえて構成されていたことになる。

以下、諸史料のどこが異なるのか、具体的に検討を加えてみたい。

二、流布本『正法山六祖伝』と再版『正法山六祖伝』の相違点

では、具体的に、流布本と再版本とでは、どこが相違するのか。対照表を見て頂きたい。なお、本文中でも対校を行っているので、そちらも合わせてご確認頂きたい。

【流布本】	【再版本】
師諱宗弼、字授翁、嗣関山。城州人、俗姓藤氏「号吉田中納言藤房」小一条内大臣高藤公「又号勧修寺	師諱宗弼、字授翁、嗣関山。小一条「又号勧修寺」内大臣高藤公之裔「高藤公一十六葉之孫也」、即万

一十六葉之孫也」大臣家華族也。始任播磨守。旋昇進至黃門侍郎兼檢非違使別當。私第在北野、称柳殿。自幼好學。覃思六經、研精群籍。時以博覽強記而聞。後醍醐天皇御宇、選集名儒講論經義於禁中。連双日隻日、或及乙夜而退。上皇特命公談尚書。諸卿通曉者鮮。公講明奧義。其言一發、猶若破竹數節之下迎刃而解也。於是龍顏大喜、搢紳聳聽。公平居又知有宗門向上事、參見大燈國師。每日自北野竭来紫野、志無少倦矣。竟登籌室受衣鉢。法諱宗弼、一夕國師夢、親握公手。覺而異之。因字曰授翁。蓋取仏仏授手、祖祖相承之義也。一日奉宣使詣雲門菴。國師称玄藏主実得吾髓矣。公聞得這一言還奏聞。便自截髻出家。時年四十二歲也。待関山応詔来開正法山之日、便投席下、親炙誨勵。然法諱道号、國師所曾命也。不之改焉。一日於本有円成話豁然大悟。呈投機頌。山於句句与一拶再拶。答話如響応。山呵呵大笑。便援筆大書紙尾曰、上人今日大悟大徹矣。即

里小路藤房也。官至中納言。自幼好學、覃思六經、研精群籍。時以博覽強記而聞。後醍醐天皇、選集名儒講論經義於禁中。連双日隻日、或及乙夜而退。又花園上皇特命談尚書。諸卿通曉者鮮。藤房講明奧義。其言一發、猶若破竹數節之下、迎刃而解也。於是龍顏大喜、搢紳聳聽。此郎平居又知有宗門向上事、參見大燈國師。每日竭来紫野、志無少倦矣。竟登籌室受衣鉢。法諱宗弼、一夕國師夢、親握此郎手。覺而異之。因字曰授翁。蓋取仏仏授手、祖祖相承之義也。建武元年甲戌冬出家。時年三十九。屏其蹤跡者、殆二十年。於是乎投于関山之席下、親炙誨勵。法諱道号、國師所曾命也。不之改焉。一日於本有円成話豁然大悟。呈投機頌。山於句句与一拶再拶。答話如響応。山呵呵大笑。便援筆大書紙尾曰、上人今日大悟大徹矣。即日報衆曰、要吾禪者、只随弼上去。其時開山祖会裡旧參耆英頗多。咸依師參詳。開山入滅。師繼踵住持、為第二世矣。嗣師法者

日報衆曰、要吾禪者、只随弼上人去。于時開山祖会裏旧参耆英頗多、咸依師参詳。開山入滅。師繼踵住持、為第二世矣。嗣師法者無因因和尚、雲山峨和尚、拙堂朴和尚。皆接武住本山。華藏曇、有隣德、亦各旺化一方。師以康曆二年庚申三月二十八日遷化。世寿八十五、法臘四十三、闍維收設利。建塔於正法山西頭、名曰天授院。

無因因和尚、雲山峨和尚、拙堂朴和尚。皆接武住本山「雲山和尚、拙堂和尚之間、明江睿西堂、住持妙心於住世、則為第五世也。非嗣法而住茲山者、古来唯明江一代焉耳」。華藏曇禪師、有隣德禪師、亦各旺化一方。師以康曆二年庚申三月二十八日遷化。世寿八十五、法臘四十七、闍維收設利。建塔於正法山中、名曰天授院。

流布本と再版本の間にはかなり相違があるが、最も大きな点は、傍線部の、授翁の出家の契機と関山に参じた年である。

流布本では、「一日、宣使を奉じて雲門菴に詣ず。国師、『玄藏主、実に吾が髓を得たり』と称す。公、この一言を聞き得て、還つて奏聞す。便ち自ら髻を截りて出家す。時に年四十二歳なり。関山、詔に応じ来て正法山を開くの日、便ち席下に投じて、親炙誨励す（一日奉宣使詣雲門菴。国師称玄藏主、実得吾髓矣。公聞得這一言還奏聞。便自截髻出家。時年四十二歳也。待関山応詔来開正法山之日、便投席下、親炙誨励）」とあつて、大燈国師（宗峰妙超・一二八二〜一三三七）が関山を得髓の弟子だと評し、その言葉を聞いて藤房は髻を切つて出家した。その年齢は藤房が四十二歳の時であつた。そして、関山が詔に応じて正法山妙心寺を開創した日に関山のもとに参じたのだとしている。ちなみに、関山が妙心寺を開創したのは、建武四年（一三三七・南朝延元

二年)のこととされている。

一方、再版本では、「建武元年甲戌冬、出家す。時に年三十九。其の蹤跡を屏しりぞぐる者、殆ど二十年。是に於いて関山の席下に投じ、誨励に親炙す(建武元年甲戌冬出家。時年三十九。屏其蹤跡者、殆二十年。於是乎投于関山之席下、親炙誨励)」としている。つまり、藤房が出家したのは建武元年(二三三四)の冬、藤房が三十九歳の時であった。やがて蹤跡をくまらせること二十年、関山が詔に応じて花園にやつて来た時に、その門下に身を投じて指導を受けたということである。

つまり、流布本と再版本とは、出家の年齢が三歳、関山に参じた時期については、十七年も異なっているのである。

三、『太平記』に見える藤房の出家とその影響

先述した通り、万里小路藤房の出家の次第について詳細に記録する『太平記』卷十三「藤房卿遁世の事」条の記述は、これらの史料の記述とも、また大きく異なっている。以下、『太平記』から引用したい。

暫しばくあつて、万里小路中納言藤房卿参まゐられたり。座定まつて後、主上、また藤房に向かつて、「天馬の遠きより来たれる事、吉凶の間、諸臣の勘かんふる例、すでに先に畢おんぬ。藤房いかと思へる」と、勅問ちくもんありければ、藤房、謹んで申されけるは、『天馬の本朝に來たれる事、古今未だその例を承うけたまわねば、善惡吉凶勘かんへ申し難がたしと云へども、退いて思案を廻めらすに、これ吉事にあるべからず。……。

元弘大乱の始め、天下の士挙つて官軍に属せし事、更に他なし。ただ一戦の功を以て、勲功の賞に預からんと思へるゆゑなり。されば、世静謐の後、忠を立て恩賞を望む輩、幾千万と云ふ数を知らず。しかれども、公家被官の外は、未だ恩賞を給はりたる者あらざるに、申状を捨て、訴へを止めたるは、これ忠功の立たざるを恨み、政道の正しからざるを見て、皆己れが本国に帰る者なり。諍臣これに驚いて、雍齒が功を先として、諸卒の恨みを散すべきに、先づ大内造営あるべしとして、昔より今に至るまで、わが朝に未だ用ひざる紙銭を作り、諸国の地頭に二十分の一の得分割き分けて召さるれば、兵革の弊の上に、この課役を悲しめり。……。

「賞その功に中るときは、忠ある者進み、罰その罪に当たるときは、咎ある者退く」と云へり。痛ましいかな、今の政道、ただ抽賞の功に当たらざるのみにあらず、かねては綸言の掌を翻す憚りあり。今、もし武家の棟梁となりぬべき器用の仁出来して、朝家を編し申す事あらば、恨みを含み政道を猜む天下の士、糧を荷うて、招かざるに集まらん事、疑ひあるべからず。……。

これより後も、藤房卿、連々に諫言を上りけれども、君、御許容なかりけるにや、大内造営の事をも止められず、蘭籍桂延の御遊なほ頻りなりければ、藤房、これを諫めかねて、「臣たる道、われに於て尽くせり。よしや、今は身を奉じて退くには如かじ」と、思ひ定めてぞおはしける。……。

陣頭より車をば宿所へ帰し遣はし、侍一人を召し具して、北山の岩蔵と云ふ所へぞ上られける。ここにて、不二坊と云ふ僧を、戒の師に請じて、つひに多年、拝趨の儒冠を解いで、十戒持律の法体になり給ふ。……。

この事、やがて叡聞に達せしかば、君も限りなく驚き思し召して、「その在所を急ぎ尋ね出だして、

二度政道扶佐の臣とすべし」と、父宣房卿に仰せ下されければ、宣房卿、泣く泣く車を飛ばして、岩蔵

へぞ尋ね行き給ひける。中納言入道は、その朝まで岩蔵の坊におはしけるが、「これもなほ都近きあたりなれば、憂世の事問ふ折もこそあれ」と、厭はしくて、いづちともなく、足に任せて出で給ひにけり。

宣房卿、かの宿坊に行き給ひて、「さやうの人やある」と尋ねられければ、主の僧、「さる人は、今朝までこれに御座候ひつるが、行脚の御志候ふとて、いづちやらん、御出で候ひつるなり」とぞ答へける。

宣房卿、悲歎の涙を押さへて、その栖み捨て給へる庵室の中を見給へば、誰見よとてか書き置きけん、破れたる障子の上に、一首の歌を残されたり。

住み捨つる山を憂き世の人間はば嵐や庭の松に答へむ

「流転三界中、恩愛不能断、棄恩人無為、真実報恩者」と云ふ文の下に、

白頭にして望み断つ万重の山

曠劫の恩波底を尽くして乾く

是胸中に五逆を蔵すにあらず

出家して端的に親に報ずること難し

と、黄蘗の大義渡を題する古き頌を書かれたり。さてこそ、この人、たとひいづくの山にありとも、命の中に再会は叶ふまじかりけるよと、宣房卿、恋慕の涙に咽びて、空しく帰り給ひけれ。(岩波文庫本②

p.293～303)

万里小路藤房は、後醍醐天皇（一二八八～一三三九）が大内裏の造営を企て、また駿馬にうつつを抜かし、

贅を尽くした宴に耽つたりするばかりで、戦功のあつた者たちへの適正な恩賞を等閑なわざりにしていることなど、帝としての自覚の欠如を強く諫めた。しかし、天皇はそのような藤房の諫言に耳を貸すことはなかった。藤房は、「わたしとしては臣下たる者の道を尽くした。今となつては身を退けるにこしたことはない」と、天皇の近臣としての立場に見切りを付けて出家を志した。建武二年（二三三）三月十一日、後醍醐天皇の石清水八幡宮参拝に同行した後、一晩かけてさらに天皇を諫めた後、北山の岩倉に赴き、不二坊という僧のものとで受戒得度した。

このことを耳にした後醍醐天皇は、藤房の父親である宣房に藤房を探し求めさせる。やがて宣房は岩倉を訪れるが、すでに藤房は出奔した後であつた。その庵室には、「住み捨つる山を憂き世の人間はば嵐や庭の松に答へむ」という歌と、出家の際に唱える『悲華経』などの「流転三界中、恩愛不能断、棄恩入無為、真実報恩者」という四句の偈、さらに「白頭望み断つ万重の山、曠劫の恩波底を尽くして乾く、是れ胸中に五逆を蔵するにあらず、出家の端的親に報ゆること難し（白頭望断万重山、曠劫恩波尽底乾、不是胸中蔵五逆、出家端的報親難）」という、中国の禅僧、黄檗希運（生卒年不詳）の「大義渡」と題する古い頌が遺されていた。宣房はわが子が出家して遁世の道を選んだことを知ってむせび泣いた。

『太平記』では、藤房出家の師は宗峰妙超ではなく、不二坊という僧侶であり、その場所も京都北山とする。そして、その時期についても、建武二年三月十一日と、流布本、再版本、いずれとも違った年月日を記すのである。

ちなみに、藤房の出家の日については、公卿の名簿録である『公卿補任』では「建武元年十月五日」として、こちらが正式であるから、これに拠るべきである。

やがて、この『太平記』の記述が授翁の伝に影響を与えるようになる。正元師蛭が編んだ『延宝伝燈録』卷第二十八「京兆妙心二世授翁宗弼禅師」では、授翁の出家の次第を以下のようにまとめている。

嘗て宗門に向上の事有ることを聞きて、公より退くるの暇、初め明極俊に参ず。後、大燈国師に参じて、粗はぼ省する所有り。因りて衣鉢法号を稟うく。建武元年、窃かに脱して勇退す。城北の崑倉いんに届りて不二を拝し、冠を裂き紵ふを投じて、鍔髮せん納戒す。時に年三十八。帝、宣房に宣して、諭して還らしめんとす。宣房、物色して崑倉に到りて之を視るに、壁上に「棄恩入無為、真実報恩者」の句、並びに古人、「大義渡」に題する偈を書して、既に遁のがれ去りて跡を林藪かに匿す。師、初め、関山、大燈の道髓を得ることを聞きて、心に記して忘れず。曆応の初め、関山、詔に応じて妙心を創開す。師、来たりて掛搭す。（嘗聞宗門有向上事、公退之暇、初参明極俊。後参大燈国師、粗有所省。因稟衣鉢法号。建武元年、窃脱勇退。届城北崑倉拜不二、裂冠投紵、鍔髮納戒。時年三十八。帝宣宣房、使諭而還。宣房物色到崑倉視之、壁上書棄恩入無為真実報恩者之句、并古人題大義渡偈、既遁去而匿跡林藪。師初聞関山得大燈道髓、心記不忘。曆応初、関山応詔、創開妙心。師来掛搭。）

さらに、同じく正元が編んだ『本朝高僧伝』卷第三十二「京兆妙心寺沙門宗弼伝」では次の通りである。同じ編者であるから、当然、内容は似通っているが、『本朝高僧伝』の記述の方が、より詳細である。

嘗て宗門に向上の事有ることを聞きて、公より退くるの暇、屢しばしば大燈国師に参じて、所得頗る多し。

衣鉢法号を受けて、弟子の礼を執る。元弘の変に、帝に南方に従いて、忠烈を致すこと多し。帝の復位に及びて、遂に上卿しようけいに加わる。帝、後に盤遊かぎして度り無し。屢しば諫すれども聴きたまわず。弼、不可なることを知りて、官を棄てて遁れ去る。城北の巖倉いたに抵りて、不二大徳に就きて、冠を裂き髪を鏤さんし、具足戒を受けて、跡を山藪かに匿す。時に年三十八なり。帝、之を聞きて大いに驚き、宣房に勅して諭し還らしめんとす。宣房、物色して北巖倉に到る。大徳曰く、「其の人、今朝他に去る。所在を知らず」と。宣房入りて視れば、壁上に「棄恩入無為、真実報恩者」の句、並びに古人、「大義渡」に題する偈を書して曰く、「白頭望み断つ万重の山、曠劫の恩波底を尽くして乾く、是れ胸中に五逆を蔵すにあらずんば、出家の端的親に報ずること難し」と。宣房、其の遂に帰らざることを知りて、潸然さんぜんとして還る。弼、初め大燈国師の「関山、実に道髓を得たり」と称することを聞きて、心に記して忘れず。曆応の初め、関山、詔に応じて妙心に住す。弼、来たりて請益すること、昼夜を舍おかず。年、已に四十二なり。（嘗聞宗門有向上事、公退之暇、屢參大燈国師、所得頗多。受衣鉢法号、執弟子礼。元弘之變、從帝于南方、致忠烈多。及帝復位、遂加上卿。帝後盤遊無度。屢諫不聽。弼知不可、而棄官遁去。抵城北巖倉、就不二大徳、裂冠鏤髮、受具足戒、而匿跡山藪。時年三十八矣。帝聞之大驚、勅宣房諭還。宣房物色到北巖倉。大徳曰、其人今朝他去。不知所在。宣房入視、壁上書棄恩入無為真実報恩者之句、并古人題大義渡偈曰、白頭望断万重山、曠劫恩波底底乾。不是胸中藏五逆、出家端的報親難。宣房知其遂不帰、潸然而還。弼初聞大燈国師称関山実得道髓、心記不忘。曆応初、関山応詔、住妙心。弼来請益、不舎昼夜。年已四十二。）

『延宝伝燈録』『本朝高僧伝』では、基本的に、藤房の時代は『太平記』に、授翁となつてからは流布本に

拠った構成であるが、出家を建武元年（二三三・四）、藤房が三十八歳の時とし、関山のもとに参じたのは暦応元年（二三三八・南朝延元三年）四十二歳の時のことであるとするのである。ただし、『延宝伝燈録』『本朝高僧伝』の藤房出家年が流布本とは一年ずれていることは注意すべきである。

また、『延宝伝燈録』には、他の史料には見えない、授翁が宗峰妙超に参ずる前に、来朝直後の明極楚俊（二二六二〜二三三六）に参じたとする記述も見える。

明極は、臨済宗楊岐派松源派で慶元府（浙江省）昌国の人であり、靈隠寺の虎巖淨伏（生没年不詳）の法嗣である。諸山を歴住した後、元徳元年（二三二九）に、竺仙梵僊（二二九二〜一三四八）を伴って来朝した。そして、後醍醐帝は宮中に明極を召して法談を交わすのである。

そのことは、『太平記』巻四「先帝遷幸の事、并俊明極参内の事」条に「去んぬる元徳元年の春の比、宋朝より、俊明極とて明眼得智の禪師来朝せり。天子直に異朝の僧に御相看の事は、前々更になかりしかども、この君、禪の宗旨に御心を傾けさせ給ひて、諸方参得の御志おはせしかば、御法談のために、この禪師を内裏へぞ召されける」（岩波文庫本①・p.196〜197）とある通りである。ちなみに後醍醐天皇は、明極に「仏日だいにち 啖慧えんね」の号を与えている。

このように、『延宝伝燈録』『本朝高僧伝』に見える授翁伝には、『太平記』の影響が強くうかがえるのである。

四、授翁開創寺院の問題

さらにこれらに加えて、各地に存在する、授翁が開いたとされる寺院の由緒もまた、流布本と内容が異なる。

滋賀県湖南市三雲の、授翁の塔所である雲照山 妙感寺は、当寺に伝わる「享保の庄司答状」(2)、『正法山誌』所収と呼ばれる文書に、「亦た、和州より江州妙感寺へ御隠れ遊ばされて落髮染衣遊ばされ候、其の後妙心寺へ関山和尚御住職の節、授翁和尚も御本山へ御越し遊ばされ候」とある通り、藤房は、和州（奈良県）から江州（滋賀県）の妙感寺へ隠遁して出家したが、その後、妙心寺へ関山慧玄が住職となった時に、授翁もまた妙心寺に行つたとされている。

妙感寺には開山塔としての五輪塔があり、授翁がこの地で示寂した証左であるとし、川上孤山氏は『妙心寺史』（思文閣出版・一九一七年／一九七五年に増補版・一九八四年に再刊、p.73）に於いて、授翁は晩年、病を得て、妙感寺に隠棲し、ついに示寂したとしている。ちなみに、『六祖伝』『授翁』章には、火葬して舍利を妙心寺に塔したとするが、示寂の場所については明記していない。

また、静岡県の熱海市には、授翁開創の寺院として二ヶ寺が現存しており、暦応四年（一三四一・南朝興国二年）に護国山 興禅寺が、康永元年（一三四二・南朝興国三年）に清水山 温泉寺が、それぞれ開かれている。寺伝では、建武元年（一三三四）、あるいは延元年間（一三三六～一三四〇・北朝建武三年～暦応三年）に、遁世した万里小路藤房が、熱海村を訪れて草庵を結んで隠栖し、やがて数年して東方に赴いたとしている。

他にも、藤房が出家の後、諸方を行脚したという伝説は諸書に記されている(3)。

いずれにせよ、藤房に関する伝説では、みな出家後は諸方を行脚しているのであり、そのままでは、流布本の出家後、関山が妙心寺に晋住したという説と矛盾するのである。

五、再版本の成立

先述した通り、授翁が藤房の後半生であれば、流布本の記述は『太平記』の記述と齟齬があるし、抑も藤房の出家年は、『公卿補任』に拠れば、建武元年（二三四）十月五日、三十九歳ということになる。さらに流布本の通りに、授翁が関山に参じた時期を関山が妙心寺初住の時と解すれば、授翁開創の寺院の由緒や伝説とも齟齬が生じることになる。

しかし、授翁が関山に参じた時期を、妙心寺再住の時期だと解すれば、これらの問題は概ね解決することになる。

関山再住については、『正法山誌』巻六でも取りあげられて、編者の無著道忠（一六五三～一七四四）が次のように説明している。

関山和尚、一回妙心寺を退く。未だ何故なるかを知らず。伝記に録せず。去りて遠江州に往き、一寺に住す。亦た正法山妙心寺と号す「今、妙を改めて明と作す。直末寺に非ずして、又末寺なり」。後に崇光院の御宇に、再び関山を召して妙心に再住せしむ。故に再住の綸旨有り。今に至るまで妙心再住入院の人には、特に再住の綸旨を賜うなり。（関山和尚、一回退妙心寺。未知何故。伝記不録。去往遠江州住一寺。

亦号正法山妙心寺「今改妙作明。非直末寺而又末寺也」。後崇光院御宇、再召関山再住于妙心。故有再住綸旨。至今妙心再住入院人、特賜再住綸旨矣。」

流布本の「関山」章に抛れば、関山は宗峰から印可された後、美濃（岐阜県）で聖胎長養に励み、宗峰が示寂した後、妙心寺の住持となる。しかし、その後、関山は妙心寺から出奔したとされている。ちなみに、宗峰の示寂は、建武四年（一三三七・南朝延元二年）十二月二十二日のことである。

無著に抛れば、関山が妙心寺を出て東に向かった理由は不明、雪江の関山伝にも、このことは記録されていないとしながらも、その行き先として遠州（静岡県）の正法山妙心寺（現明心寺）を挙げている。そしてそのことは、崇光天皇による関山妙心再住の院宣が存在しているので事実であるとしている。

ここに見える崇光院の院宣とは、観応二年（一三五二・南朝正平六年）八月二十二日に下された院宣のことである。

授翁が、関山が妙心寺に再住した際に関山のもとに参じたと解すれば、藤房の出家から十七年後のこととなり、授翁開創寺院の由緒や藤房にまつわる伝承とも齟齬が生じなくなる。そして、そのような内容を持つものが、再版本の授翁伝なのである。

六、近代の研究者の授翁伝

近代以後の授翁伝については、川上孤山『妙心寺史』や天岫接三編『妙心寺六百年史』（妙心寺開創六百年

記念・雪江禪師四百五十年遠譚大法会局・一九三五年）、木村静雄『妙心寺 六百五十年の歩み』（小学館・一九八四年）などでまとめられており、他に柴野恭堂師編述『妙心開山 無相大師の御生涯』（大本山妙心寺教務部・一九四五年）や荻須純道『日本中世禅宗史』（木耳社・一九六五年）でも関山伝の検討の中で授翁の伝について少し触れられている。また、他に授翁の伝だけをまとめたものとしては、後藤亮一『圓鑑國師伝』と『圓鑑國師小伝』（共に一九二七年）がある。以下、それぞれの内容について説明したい。

まず、川上孤山師は、藤房は、建武元年（二三三四）十月五日、洛北岩倉の不二坊のもとで三十九歳で出家、やがて文和初年（二三五二・南朝正平七年）に至る間、諸方行脚の旅に出て、吉野（奈良県）、下野（栃木県）、江州三雲（滋賀県）などに居を移し、観応二年（二三五一・南朝正平六年）、関山が妙心寺に再住するに及び、洛西池上村の杉庵を訪れて関山に通参し、延文元年（二三五六・南朝正平十一年）六十一歳の時、関山の会裡に参じたとする（『妙心寺史』p.65～72）。一方で川上師は、授翁の関山への参禅の時期について、「開山大師が妙心寺を創められて、正法を流通するに及んで、彼は関山の炉鞴裡に来つて承当する所あり」（p.66）と述べていることから、授翁が一旦、妙心寺に入つた後、諸方行脚の旅に出たと考えていたようである。

また、天岫接三師は、授翁は三十九歳で隱遁（あるいは出家）し、流浪の後、四十二歳で関山が妙心寺に住してすぐにそのもとを訪れて会下となるも、未だ妙心寺に滞留するに至らず、やがて妙感寺を中心に諸方を遍歴した後、関山再住の時に正式に参じたとする（『妙心寺六百年史』p.82～85）。柴野恭堂師も概ね天岫師と同じ立場を取っている。

一方、木村静雄師は、『正法山六祖伝』によれば、授翁が出家して関山のもとに投じたのは、四十二歳のときといわれる。……授翁は、当時の南北朝対立の政治の大混乱を避けて、行雲流水の身となって地方遍歴

の旅に出ていたようである。栃木・茨城・静岡など関東の地に残るいくつかの足跡は、のちに弟子たちが進出する下地となっていた。関山が妙心寺に再住するとともに、そのもとに帰り、晩年の関山の厳格な指導に身をゆだねたのである」（『妙心寺 六百五十年の歩み』p.123～124）と、出家年は『六祖伝』に拠りながら、川上師と同様、授翁開創寺院の由緒とも齟齬のないように、出家後、妙心寺から出奔し、その後、関山が妙心寺に再住した際に妙心寺に帰ったとしている。

以上、三師の授翁伝は、基本的に流布本や『太平記』、さらに『公卿補任』に拠りながら、そこに授翁開創の寺院や藤房にまつわる伝承を踏まえて構成されたものである。しかし、その組み合わせ方はそれぞれ異なっている。ただ、抑も授翁が妙心寺から出奔したことを証する史料は存在しない。

これらに対し、荻須純道師は、宗峰が建武四年十二月二十二日に示寂し、年内幾許もない時期に宣使を派遣して、居場所のはっきりしない関山を探し出し、関山を妙心寺に入寺させるのは事実上如何なものかと、妙心寺開創の因縁に対して疑問を呈する。そして、再版本の記述をもとに、「これによってみれば授翁の出家は建武元年（一三三四）で、三十九歳の時であり、その跡を晦まして隠遁すること二十年に近いとするものである。授翁が藤房と伝えられることからすれば、藤房が官を棄て去ったのは建武元年であるから、この記述の方が妥当であるし、その後隠遁したのであるから、授翁が関山の席下に投じたのは関山の再住のときと思われる。それで妙心寺の開創を授翁の出家と結んで考えることは妥当でないように思う」（『日本中世禅宗史』p.342～343）として流布本の説を否定し、「授翁の出家は建武元年（一三三四）甲戌の冬で、年三十九歳のときであり、宗峰入滅前三年のことである。その後、授翁は約二十年、隠遁生活をし、岩蔵、丹波良峰、越前鷹巣山、吉野、下野西見野、近江三雲等にその跡を晦ましていたことを考査は考究している。そして関

山が妙心寺に再住したとき、関山の徳を慕って、妙心寺に近い池上の杉庵に住して妙心寺に来往通参し、親しく関山の鉗鎚を受けた」(同上書・p.338)とまとめ、結果的に再版本と同じ立場を取っている。授翁の単著を著した後藤師の説も荻須師と同様である。

一方、竹貫元勝氏は、『妙心寺散歩』(大寂常照禅師五百年遠譚記念・靈雲院・二〇〇四年)の中で、前半生については簡潔にしか触れていない流布本の記述にそのまま拠って授翁の伝をまとめている。

以上の通り、近代の研究者たちによる授翁伝のポイントとなる点をまとめてみたが、それぞれ見解が異なっていて非常に複雑であるので、以下、参禅の年と出家の年に注目して、諸師の説を大きく三つに分類したい。

ちなみに、①は流布本と同じ、③は再版本と同じ、②はその両説を合わせたものとなる。

①建武四年出家↓建武四年参禅「関山、妙心寺開創」Ⅱ流布本
「竹貫」

②建武元年出家↓建武四年参禅「関山、妙心寺開創」↓諸方行脚↓観応二年参禅「関山、妙心寺再住」

「川上」「天岫」「柴野」「木村」

③建武元年出家↓観応二年参禅「関山、妙心寺再住」Ⅱ再版本

「後藤」「荻須」

なお、③で、授翁の関山への参禅の年を「観応二年」としているが、再版本の注釈に「観応二年八月二十二日、崇光帝、綸旨を降して関山をして妙心寺に再住せしむ。是に於いて観応三年壬申〔今年九月二十七日、文和に改元す〕授翁隠士、近江国三雲の郷自り洛西池上村に到り、杉庵に居して妙心に来住す（観応二年八月二十二日、崇光帝、降綸旨令関山再住妙心寺。於是観応三年壬申〔今年九月二十七日、改元文和〕授翁隠士、自近江国三雲郷到洛西池上村、居杉庵而来往妙心）」とあつて、関山の妙心寺再住を観応二年八月二十二日、授翁の関山への参禅を翌観応三年のこととしている。

天岫・柴野・後藤・木村・荻須の五師は、関山が妙心寺に再住するのに合わせて参禅したとするだけで、それが観応二年であるか三年であるかを明記しない。一方で川上師だけは、観応三年に改元した文和元年まで行脚していたとしており、参禅はそれ以後のことだと考えていたようである。しかし、具体的な授翁の参禅の時期が分からない以上、「関山再住に合わせて参禅」という事実が重要であつて、観応二年であるか三年であるか、あるいは同年に改元した文和元年であるかは差ほど重要ではないと言えよう。

他にも細かく見れば、同じ年の出家、同じ年の参禅であっても、例えば出家の師の相違であつたり、通参なのか正式な参禅なのか、それぞれ内容は微妙に異なっている。

研究者によつて、授翁の伝への向き合い方は様々なのである。

七、まとめ

以上、諸史料の検討を通して授翁伝の問題点についてまとめてみた。

藤房にせよ授翁にせよ、現存する史料には限りがあつて不明な点が多く、内容に差も大きい。したがって、近代以後の研究者がまとめた授翁伝も、それに伴つてそれぞれ相違が多くなっているのである。そして、そのことは授翁の師である関山慧玄に於いても同様である。それは何故であらうか。

授翁の法嗣に拙堂宗朴（生没年不詳）という禅者がいる。拙堂は妙心寺第六代目の住持であるが、この拙堂が住持の際に、妙心寺にとつて、とても重大な事件が起こるのである。

応永六年（一三九九）、守護大名の大内義弘が足利幕府に対して反旗を翻した、いわゆる「応永の乱」が起こった。大内氏は幕府軍との戦いで討ち死にし、乱は決着致するが、その余波は妙心寺にまで及んだ。当時の將軍足利義満は、この大内氏と、時の妙心寺住持であつた、拙堂とが好を通じたとの嫌疑をかけ、妙心寺の寺地と寺座を没収し、さらに妙心寺を「龍雲寺」と改名致したのである。こうして開創六十余年にして、妙心寺は一時廃絶の憂き目に遭うことになった。

やがて、妙心寺の開山塔の微笑塔が、授翁の孫弟子に当たる根外宗利（生没年不詳）のもとに移され、根外を中心とした関山派一衆の協議により、美濃の瑞泉寺（愛知県犬山市）にあつた、無因宗因（一三二六～一四一〇）の法嗣である日峰宗舜（一三六八～一四四八）を住持に迎えて妙心寺の復興を期することとなった。時に永享四年（一四三二）の春のことであつた。

つまり、授翁寂してわずか十九年後に妙心寺は取り潰しとなつて廃墟となつたのである。開山無相大師と

二祖微妙大師の伝や、初期の妙心寺に不明な点が多いのは、こうした理由からである。

雪江宗深は、『六祖伝』の「関山慧玄」章をまとめるに当たって、その跋文に、関山伝を著した経過について次のように記している。

右に述べ来たったことは、そのまま門中の諸老宿の口伝によつて得たものである。あるいは茶呑み話の時、あるいは行脚の時「〔に聞いたことを〕、つねづね耳に残し、心に刻みつけた。最近では年老いて、十の〔ことを聞いた〕うち、八九の〔ことを〕を忘れてしまう。これからさらに〔関山禅師のことを〕聞くことを願う者もないであろう。〔そしてこれらは〕忘れ去られてしまふだろう。〔こんなことを書き残すことはかえつて〕我が家の恥を外にさらすことになるだろう。

右件件儘得之於門中諸老口碑者也。或茶話間、或遊山次、往往染耳銘肝。而今耄矣、十遺八九。無復樂聞者、恐夫失墜乎。不免家醜外揚爾。

つまり、雪江のまとめた関山の伝は、雪江が諸老宿より、茶話や行脚の折などに耳にした事実をまとめたものであつて、それ自体すでに伝聞によるものである。当時にあつてもすでにこうした方法でしか関山の伝記史料を集めることができなかったのであらう。そして、事情は授翁も同様であつたであらう。しかし、それでもなお、関山、そして授翁の法孫たちは、苦難を乗り越えて、苦心して関山や授翁の伝記をまとめあげて、その法恩に報いようとしたのである。

授翁は、関山の唯一の法嗣として妙心寺の草創期を支え、無因宗因をはじめとする五人の嗣法者を打出し、また地方へも教線を伸ばし、その後の妙心寺の基盤をつくった、応燈関一流の正統な継承者である。

南浦から宗峰へ、宗峰から関山へと、連綿と受け継がれてきた応燈関の仏法は、峻厳な関山の禪に耐え抜いた授翁宗弼によつて継承されて広がっていくのであつて、授翁の存在がなかったならば、応燈関一流の禪は滅却していたかもしれないのである。授翁の存在が、わが国の臨済禪にとつて如何に重要な存在であるかがうかがわれよう。

來たる令和九年（二〇二七）三月に、授翁示寂して六五〇年遠諱の正当法要が予定されている。こうした節目に、妙心寺派の僧は無論、臨済宗に籍を置く者は皆、改めて授翁の生涯を振り返り、関山から受け継いだ仏法を心に刻みつける必要があるだろう。

注

（１）『再版正法山六祖伝』は、此山玄淵が、流布本に不備の多いことを指摘して、寛永版刊行以前の写本に拠つて校訂を加えて編んだとされるものである。

此山は、『六祖伝考彙』（以下『考彙』）での成果をもとに再版本を著したとされている。そのことは、先に挙げた凡例の言葉から理解できる。ここで問題となるのが、再版本と『考彙』との関係である。

現在、花園大学図書館に、荻須純道師所旧蔵（もと玉龍院蔵）の『六祖伝考彙』と表紙に記された一書がある。本書はまさしく此山が『六祖伝』に冠注・傍注を加えたものであるが、内題には『再版正法山六祖伝』と記され、また校訂済みの『六祖伝』も本文として記載されている。

その標註によれば、「古写本（寛永十七年『六祖伝』以前の写本数本）の冠注や傍注、さらに『別考』（二）に加え

て」諸書を集めて編集し、『正法山六祖伝考彙』と名づけたものがある。今、注釈を省いて『考彙』と書いたものがこれである（古写本之冠註傍通^{あき}、及別考諸書会而為編者有之。目曰法山六伝考彙。今標註省而書考彙者是也」とあることから、あるいは『再版』の他に『考彙』が存在したのかもしれない。加藤正俊師は、この問題について、一旦、此山が『考彙』を作成し、それを改めて『再版正法山六祖伝』としたとしている（『関山慧玄と初期妙心寺』思文閣出版・二〇〇六年、p.23）。他に別本としての『考彙』は見当たらないことから、加藤師の判断が妥当であろう。

（2）元花園大学名誉教授の故竹貫元勝師の『妙感寺史』（愚堂国師三百五十年遠諱記念出版・中外日報社事業局・二〇〇九年、p.21）に拠れば、これは享保十四年（一七二九）に「御本山従り御尋ニ付き申し上げ候事（従御本山御尋ニ付申上候事）」として、御本山、つまり妙心寺からの問い合わせが妙感寺になされ、それに対して妙感寺村の庄屋や年寄たちが連署して返答した文書のことである。当該文書は後藤亮一編『円鑑国師伝』にも「妙心寺文書荘司の答状」と題して掲載されている。

（3）例えば、南朝の廷臣であつた松翁という人物が自らの見聞を記したものとされる『吉野拾遺』には、藤房が遁世した後、越前（福井県）の鷹巣山にいて、南朝方の武将であつた畑時能が訪れたけれども、すでに藤房の姿はなかつた、という話を取る。ちなみに、畑時能は、一三四一年に戦死する。藤房が建武元年（一三三四）に遁世してから七年後のことであつた。

また、「秋田補陀寺藤原藤房公碑」（『成斎先生遺構』巻五、竹貫元勝『妙感寺史』p.28）という碑銘碑銘には次のように見える。秋田の曹洞宗、亀像山補陀寺^{きしょうざんぼだじ}は、正平年間（一三四六―一三七〇）に秋田の豪族である秋田守季^{もりよす}が開創したものであり、越後（新潟県）蒲原、正統寺の日泉なる僧がいて、守季が日泉を開山に招いた。その際、日泉は一人の僧侶を伴つて来た。これが前中納言万里小路藤房である。藤房公は、遁世した後、発奮して越後に至り、日泉を師として出家し、多年にわたつて仕え、日泉もまた深く藤房の器を認めていた。やがて日泉は正法寺に転住し、補陀寺を藤房公に譲り、補陀寺第二世無等良雄和尚となつた。しかし、住職すること、わず

か四年、正平十七年（一三六二・北朝貞治元年）十月十日示寂した。世寿六十七であった、ということである。

つまり、これは、藤房が出家した後、秋田に移つて無等良雄という禅僧となつた、との説である。

さらに、藤房が出家した後、水死したとの説もある。無著道忠の『正法山誌』巻一に抛れば、「忠、藤房は授翁に非ずの説を聞く。偏易、之を開きて、道春春斎、之に和す。其の抛る所、異本の『太平記』に在り。曰く、『藤房、後に散聖と為りて、名を侃山主^{かんざんしゅ}に更^{あらた}む。舟を泛^{うか}べて土佐州に度^{わた}らんとし、舟、壊して溺死す。後に海浜に一僧の屍有り。或るひと以て尊氏に示す。尊氏、之を視て曰く、「藤房に肖^にたり』と」（忠聞藤房非授翁之説。偏易開之、而道春春斎和之。其所抛在異本太平記。曰、藤房後為散聖、更名侃山主。泛舟度土佐州、舟壊而溺死。後海浜有一僧屍。或以示尊氏。尊氏視之曰、肖藤房矣。』つまり、異本の『太平記』には、藤房は後に行脚僧となつて『侃山主』と改め、舟で土佐（高知県）に渡る途上で難破して溺死し、浜辺に一人の僧侶の屍が流されていたが、その屍を足利尊氏に見せたところ、『万里小路藤房に似ている』と述べた、ということである。他にも、藤房が出家して相国寺の僧となつた、という説もある。

《授翁宗弼伝 訳注》

【凡 例】

一、以下は、寛永十七年『正法山六祖伝』『天授授翁宗弼禅師』章（流布本）と『再版正法山六祖伝』『天授授翁宗弼禅師』章（再版本）、そして『延宝伝燈録』『天授授翁弼禅師』章・『本朝高僧伝』『釈宗弼』章の訳注である。今号では流布本と再版本を、次号では『延宝伝燈録』と『本朝高僧伝』を、それぞれ取りあげる。

一、対校は【一】『正法山六祖伝』『授翁宗弼』章のみ行つた。校本とその表記は以下の通り。なお、諸本の詳細については、拙著『正法山妙心寺開山 関山慧玄伝』（春秋社・二〇〇九年）の「解説編」を参照のこと。

『諸祖伝』 Ⅱ 『禪林諸祖伝』

『永正本』 Ⅱ 永正七年『宗門正燈録』卷十三所収『正法山六祖伝』

『天正本』 Ⅱ 天正十七年『正法山六祖伝』

『寛永三年版』 Ⅱ 寛永三年『宗門正燈録』卷十三所収

『再版』 Ⅱ 此山玄淵『再版正法山六祖伝』

『流布本』 Ⅱ 寛永十七年版『正法山六祖伝』

なお、『諸祖伝』は、雪江宗深が著した「開山行実記」と『妙心禪寺記』を取めた、『六祖伝』の元となったもので、金沢天徳院所蔵。その影印は曹洞宗文化財調査委員会に所蔵されている。

『永正本』は、永正七年（一五一〇）に編まれた『宗門正燈録』所収の写本であり、妙心寺塔頭聖澤所蔵で、禅文化研究所に複写が所蔵されている。『正燈録』は、東陽英朝の撰述であり、東陽が『六祖伝』を成稿した後に編んだ、『六祖伝』に連なる南嶽懷讓から関山の師である大燈までの二十三師の伝記と語を取めたものである。

『寛永三年版』は、寛永三年版『正燈録』のことであり、その十三巻目に、『正燈録』の続篇という体裁で『六祖伝』が収録されている。『寛永三年版』も同じく禅文化研究所に複写が蔵されている。

『天正本』は、天正十七年版『六祖伝』のことであり、一巻本で龍谷大学図書館所蔵。妙心寺第二十一祖である玉浦宗珉（？〜一五一九）門弟筆者と伝えられる写本である。現在、デジタルアーカイブ「龍光蔵」で閲覧可能である。

『再版』は花園大学所蔵である。

『流布本』は、寛永三年版『正燈録』の改訂版である寛永七年版『正燈録』から『六祖伝』だけを抄出し、寛永十七年に独立して刊行されたものである。荻須純道師による訓注本があり（『正法山六祖伝訓註』思文閣出版・一九七九年）、流布本の影印が付されている。また加藤正俊師も同様に『関山慧玄と初期妙心寺』（Bjss）に影印を取め、訓注を付けている。

一、訓読は、できるだけ底本、または校本の返り点や捨仮名に従った。また読みやすさを考えて、原文にも句読点を付し

た。

一、基本的に原文・訓読の字句は底本に従い、訳文については通用漢字に改めた。しかし明らかな俗字に関しては、校本に拠るなどして訂正を加えた。

一、底本に見える割注は「」で補った。また訳出するに当たって底本に無い語句を入れる場合は「」で補った。

一、「解説編」も含めて、主要な参考資料の表記は以下の通り。他のものは論中に適宜あげる。

『別考』……………草山祖芳『六祖伝考』

『考彙』……………此山玄淵『六祖伝考彙』

『再版本』……………同右『再版正法山六祖伝』

『正法山誌』……………大本山妙心禅寺開創六百年・雪江禅師四百五十年遠諱記念出版『正法山誌』（一九三五年・東林院）

『漢語』……………『漢語大詞典』（羅竹風 主編・上海辞書出版社）

『大漢和』……………『大漢和辞典』（諸橋轍次 著・大修館書店）

『漢辞海』……………『漢辞海』第四版（三省堂）

『中村』……………中村元『仏教語大辞典』（東京書籍）

『禅学』……………駒澤大学『新版 禅学大辞典』（大修館書店）

『国語』……………『日本国語大辞典』第二版（日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編・小学館）

『国史』……………『国史大辞典』（国史大辞典編集委員会編・吉川弘文館）

T ……………『大正新脩大藏経』

J ……………『嘉興大藏経』

【一】『正法山六祖伝』『天授授翁弼禪師』章

師諱宗弼、字授翁、嗣關山。城州⁽¹⁾人。俗姓藤氏「號吉田中納言藤房」⁽²⁾。小一條内大臣高藤公「又號勸修寺一十六葉之孫也」大臣家華族也⁽³⁾。始任播磨守⁽⁴⁾。旋昇進至黃門侍郎兼檢非違使別當⁽⁵⁾。私第在北野、稱柳殿⁽⁶⁾。自幼好學。覃思六經、研精群籍。時以博覽強記而聞。後醍醐天皇御宇⁽⁷⁾、選集名儒講論經義於禁中。連雙日隻日⁽⁸⁾、或及乙夜⁽⁹⁾而退⁽¹⁰⁾。上皇⁽¹⁾特命公⁽¹²⁾談尚書。諸卿通曉⁽¹³⁾者鮮。公⁽¹⁴⁾講明奧義⁽¹⁵⁾。其言一發、猶若破竹數節之下⁽¹⁶⁾、迎刃而解也。於是龍顏大喜、搢紳聳聽。

公⁽¹⁷⁾平居、又知有宗門向上事、參見大燈國師。每日自北野⁽¹⁸⁾竭來紫野、志無少倦矣。竟登壽室受衣鉢。法諱宗弼。一夕國師夢、親握公⁽¹⁷⁾手、覺而異之。因字曰授翁。蓋取佛佛⁽¹⁹⁾授手、祖祖⁽²⁰⁾相承之義也。

一日、奉宣使詣雲門菴。國師、稱玄藏主⁽²¹⁾實得吾髓矣。公聞得這一言、還奏聞。便自截髻出家。時年四十二歲也。

待關山應詔來開正法山之日、便投席下⁽²²⁾、親炙誨勵。然⁽²³⁾法諱道號、國師所曾命也。不之改焉。

一日、於本有圓成話、豁然大悟。呈投機頌。山於句句⁽²⁴⁾與一拶再拶。答話如響應。山呵呵⁽²⁵⁾大笑。便援筆大書⁽²⁶⁾紙尾曰、上人今日大悟大徹矣。即日、報衆曰、要吾禪者、只隨弼上去⁽²⁷⁾。于⁽²⁸⁾時開山祖會裏⁽²⁹⁾、舊參耆英頗多。咸依師參詳。

開山入滅。師繼踵住持爲第二世矣。嗣師法者、無因因⁽³⁰⁾和尚、雲山峨和尚、拙堂朴和尚。皆接武住本山⁽³¹⁾。華藏曇⁽³²⁾、有隣德⁽³²⁾、亦各旺化一方。師以康曆⁽³³⁾二年庚申三月二十八日遷化。世壽八十五⁽³⁴⁾、法臘四十三⁽³⁵⁾。闍維收設利。建塔於正法山西頭⁽³⁶⁾、名曰⁽³⁷⁾天授院。

(1) 城州＝雍州【天正本】(2) 城州人、俗姓藤氏「號吉田中納言藤房」＝ナシ【再版本】(3) 「號吉田中納言藤房」小一條内大臣高藤公「又號勸修寺一十六葉之孫也」＝勸修寺【天正本】(4) 播磨守＝播磨頭【天正本】(5) 黃門侍郎兼檢非違使別當＝參議羽林郎【天正本】(6) 小一條内大臣高藤公「又號勸修寺一十六葉之孫也」大臣家華族也。始任播磨守。旋昇進至黃門侍郎兼檢非違使別當。私第在北野、稱柳殿＝小一條「又號勸修寺」内大臣高藤公之裔「高藤公一十六葉之孫也」即萬里小路藤房也宣至中納言【再版本】(7) 御宇＝ナシ【再版本】(8) 雙日隻日＝雙日雙日【諸祖伝】「寛永三年版」(9) 乙夜＝甲夜乙夜【天正本】(10) ナシ＝名之曰無禮議。以不束帶而朝也【天正本】(11) 上皇＝花園上皇【再版本】(12) 公＝ナシ【再版本】(13) 通曉＝通通曉【天正本】(14) 公＝藤房【再版本】(15) 講明與義＝ナシ【天正本】(16) 下＝ナシ【天正本】(17) 公＝此郎【再版本】(18) 自北野＝ナシ【再版本】(19) 佛佛＝佛々【諸祖伝】【永正本】(20) 祖祖＝祖々【諸祖伝】【永正本】(21) 藏主＝藏司【天正本】(22) 一日奉宣使詣雲門菴。國師稱玄藏主實得吾髓矣。公聞得這一言還奏聞。便自截髻出家。時年四十二歲也。待關山應詔來開正法山之日、便投席下＝建武元年甲戌冬出家時年三十九屏其蹤跡者殆二十年於是乎投于關山之席下【再版本】(23) 然＝ナシ【再版本】(24) 句句＝句句々々【諸祖伝】【永正本】(25) 呵呵＝呵呵々々【諸祖伝】【永正本】(26) ナシ＝授【諸祖伝】(27) 去＝ナシ【天正本】(28) 于＝其【再版本】、其于【天正本】(29) 裏＝裡【天正本】(30) 無因因＝無因々々【天正本】(31) ナシ＝「雲山和尚拙堂和尚之間明江睿西堂住持妙心於住世則為第五世也非嗣法而住茲山者古來唯明江一代焉耳」【再版本】(32) ナシ＝禪師【再版本】(33) 康曆＝康歷【天正本】(34) 八十五＝八十吾【諸祖伝】(35) 四十三＝四十七【再版本】(36) 西頭＝中【再版本】(37) 日＝ナシ【天正本】

*

天授授翁弼禪師

師、諱は宗弼、字は授翁。關山に嗣ぐ。城州の人。俗姓は藤氏「吉田の中納言藤房と號す」。小一條内大臣高藤公「又た勸修寺二十六葉の孫と號すなり」大臣家の華族なり。始め播磨の守に任ぜらる。旋や昇進して黃門侍郎兼檢非違使の別當に至る。私第、北野に在り、柳殿と稱す。幼自り學を好む。思いを六經に覃うし、精を群籍に研く。時に博覽強記を以て聞ゆ。後醍醐の天皇の御宇、名儒を選集して經義を禁中に講論す。雙日雙日を連ね、或いは乙夜に及びて退く。上皇、特に公に命じて尚書を談ぜしむ。諸卿通曉する者の鮮し。公、奥義を講明す。其の言、一たび發すれば、猶お破竹數節の下、刃を迎えて解くが若し。是に於いて龍顏大いに喜び、搢紳聳聴す。

公、平居、又た宗門向上の事有ることを知りて、大燈國師に參見す。毎日、北野自り紫野に竭來して、志少しも倦むこと無し。竟に籌室に登りて衣鉢を受く。法諱は宗弼。一夕、國師夢むらく、親しく公の手を握ると、覺めて之を異なりとす。因りて字して授翁と曰う。盖し佛佛授手、祖祖相承の義を取れり。

一日、宣使を奉じて雲門菴に詣ず。國師、「玄藏主、實に吾が髓を得たり」と稱す。公、這の一言を聞き得て、還つて奏聞す。便ち自ら髻を截りて出家す。時に年四十二歳なり。

關山、詔に應じ來て正法山を開くの日を待ちて、便ち席下に投じて、親炙誨勵す。然るに法諱道號は、國師の曾て命ずる所なり。之を改めず。

一日、本有圓成の話に於いて豁然として大悟す。投機の頌を呈す。山、句句に於いて一撝再撝を與う。答話、響應するが如し。山、呵呵大笑す。便ち筆を援りて大いに紙尾に書して曰く、「上人、今日大悟大徹せり」と。即日、衆に報じて曰く、「吾が禪を要せし者は、只だ弼上人に随い去れ」と。時に開山祖の會裏、

舊參耆英、頗る多し。咸^みな師に依りて參詳す。

開山入滅す。師、踵を繼ぎて住持して第二世と爲る。師の法を嗣ぐ者、無因の因和尚、雲山の峨和尚、拙堂の朴和尚なり。皆な武を接して本山に住す。華藏の曇、有隣の徳も亦た各おの化を一方に旺^{さか}んにす。師、康暦二年庚申三月二十八日を以て遷化す。世壽八十五、法臘四十三。闍維して設利を収む。塔を正法山の西頭に建て、名づけて天授院と曰う。

*

天授授翁弼禪師

師の諱は宗弼^{あざな}であり、字は授翁である。関山^{かんざん}〔慧玄^{えげん}〕に嗣ぐ。山城の国（京都）の人である。俗姓は藤原氏である〔吉田の中納言藤房と号する〕。小一条内大臣高藤公〔又た勸修寺十六葉の孫と号している〕は大臣家の華族である。始めは播磨守^{はりまのかみ}に任ぜられた。やがて昇進して、黄門侍郎兼檢非違使^{かうもんじろう}の別当に至った。私邸は北野にあり、柳殿と称した。幼年から学問を好み、思いを〔『詩』（詩經）・『書』（書經）・『礼』（礼記）・『楽』（樂經）・『易』（易經）・『春秋』の〕六經に注ぎ、精を多くの書籍によつて磨いた。当時、博覽強記として〔人々に〕知られていた。後醍醐天皇の御代^{みよ}には、すぐれた学者を選び集めて、〔六〕經の義を禁中で講義させた。〔それは〕一日、〔あるいは〕二日に及び、あるいは乙夜（午後九時から十一時）となつて終わることもあった。〔花園〕上皇は、特に〔藤房〕公に命じて『尚書』（書經）を講じさせた。諸の公卿で〔『尚書』に〕通曉する者は少なかった。〔藤房〕公は、〔『尚書』の〕奥義を講（釈して闡^{あき}）明させた。その〔口から〕言葉を一たび発したならば、まるで竹を割るときに、二三節を絶つてしまえば刃の勢いで全て割れてしまうよう〔に痛快な説明〕であつた。ここに至つて、〔花園〕上皇は大いに喜び、貴族たちは恐れ入つて聴くだけあつ

た。

〔藤房〕公は、さらに普段、仏道における究極の宗旨があることを知っていて、大燈国師に参じていた。〔そして〕日々、北野から紫野へと往来して、〔禅道への〕志が少しも減ずることがなかった。ついに〔大燈国師の〕方丈に上がって〔嗣法の印である〕衣鉢を受けた。法諱は宗弼であつた。一夕、〔大燈〕国師は、〔藤房〕公の手をしっかりと握るといふ夢を見たが、目ざめてからこのことを不思議なことだと考えた。そこで〔藤房公に〕「授翁」といふ字あづなをつけた。思うに、〔仏が〕代々手渡し、祖師が〔代々〕受け継ぐ」といふ〔禅語の〕意味に捉えたのである。

ある日、宣使（花園上皇の意志を伝える使者）（として遣わされる命令）を受けて雲門庵を訪れた。〔大燈〕国師は、〔関山慧〕玄藏主こそ、真実に私の〔教えの心〕髓を得たものだ」と言つた。〔藤房〕公は、〔大燈〕国師の〕この一言を聞くと、〔花園上皇のもとに〕帰つて奏上した。そして〔藤房公自身は〕自ら髻みづかを斬つて出家した。〔藤房公は〕その時、四十二歳であつた。

〔建武四年（二三三七・南朝延元二年）〕関山〔慧玄〕が、詔に応じて〔花園に〕やつて来て、正法山〔妙心寺〕を開く日を待つて、〔藤房公は〕そのまま〔関山慧玄の〕門下に〔身を〕投じて指導を受けた。それなのに、法諱と道号は、国師がかつて名づけた〔授翁宗弼の〕ままで、改めなかつた。

ある日、〔出家した藤房公、つまり授翁宗弼は〕「本有円成公案の話」によつて豁然と大悟し、投機の頌を〔関山禅師に〕呈した。関山は、〔その投機の偈の〕句ごとに〔授翁に〕問うて、一度ならず二度三度と〔その境地を〕確認した。〔それに対して授翁が〕答えた言葉は、〔まるで〕響きに応ずるようであつた。関山は呵呵大笑すると、筆をとつて〔投機の偈の〕紙の末尾に大書して言つた、〔授翁〕上人は、今日、大悟大徹し

た」と。その日のうちに大衆に告げて言った、「わたしの禪を求める者は、ただ〔授翁宗〕弼上人に随えばよい」と。その時、開山祖師〔である関山〕の門下には、長く参じた老年の俊英がとても多かつたが、みな〔引き続き、授翁〕師のもとで参禅修行した。

〔やがて〕開山〔の関山〕が入滅した。〔授翁〕師は、〔関山の〕後を嗣いで〔妙心寺に〕住持して第二世となった。師の法を嗣いだ者は、無因〔宗〕因和尚、雲山〔宗〕峨和尚、拙堂〔宗〕朴和尚であるが、皆な足跡を継いで続けて本山に住した。華蔵曇、有隣徳もまた、それぞれ教化をそれぞれの地域で盛んにおこなった。〔授翁〕師は、康暦二年庚申三月二十八日に遷化した。世寿は八十五歳、法臘は四十三年であつた。荼毘して舍利を拾い、塔を正法山〔妙心寺〕の西の頭に建てて、天授院と名づけた。

*

○關山〓授翁の師である関山慧玄（一二七七～一三六〇）のこと。建治三年、信州高梨家に生まれる。建長寺の広嚴和尚について得度。嘉暦二年（一二三二）、蘭溪道隆の五十回忌に出頭し、そこで宗峰妙超のことを聞き、大徳寺にあつた宗峰に参ずる。嘉暦四年（一二三九）雲門の関字によつて大悟。翌年、宗峰より印可され、その後、美濃（岐阜県）の伊深に入つて聖胎長養につとめる。やがて建武四年（一二三三）宗峰の遷化に伴い、花園上皇の請に應えて京都へ戻り、妙心寺の開山となる。しかし程なくして再び行脚。観応二年（一二五一）南朝正平六年、妙心寺に再住。延文五年（一二三六）〇・南朝正平十五年十二月十二日示寂。世寿八十四。歴朝より「本有円成」「仏心覚照」「大定聖応」「光徳勝妙」「自性天真」「放無量光」の国師号を賜わり、明治四十二年（一九〇九）に「無相大師」の号を賜わる。法嗣は授翁宗弼のみ。詳細は拙著『関山慧玄禅師伝』を参照のこと。

○城州〓山城（京都）の国のこと。

○俗姓藤氏「號吉田中納言藤房」小一條内大臣高藤公「又號勸修寺二十六葉之孫也」大臣家華族也〓異論の多い「授翁〓

藤房説』についての記述である。『伝考』「関山」章の「黄門侍郎藤房」条にも、「此の七字、善からざるなり。此の七字よ従り、種々の旁難競い起こる。小崎知節の『おぎざちせつ仮寐夢』にも授翁和尚は藤房に非ずと云う。林氏『ほんしやうてんし本朝遼史』にも、藤房に非ずと云う。皆な此の七字に惑うなり。此の外、下に或文有り。古写本、勸修寺当の中將とあり。是を正と為す。『ちしやう知譜拙記』に勸修寺家の祖、経俊、（俊）定、定資、経顯。応安三年、從一位内大臣、同六年二月薨る。七十六。此の経顯がよろしきなり。此の時三十八歳なり。『太平記』九卷に出づ。花園帝に昼夜侍從して甚だ近密の臣なり。藤房は、建武元年十月、八幡やまほへ御幸の供奉、例よりも美麗にして供奉なされ、東寺塔の供養にも供奉して、直に十月五日、桂川には足を洗う可く、岩倉山には骨を埋む可しと云いて、岩倉の不二房に詣して、仁海僧正を師として剃髪遁世して、此の時何国に在りしやられず。故に藤房に非ず、経顯を可と為すなり（此七字不善也。從此七字、種々旁難競起。小崎知節仮寐夢、授翁和尚云非藤房。林氏本朝遼史云非藤房。皆惑此七字也。此外下有或文。古写本勸修寺当ノ中將トアリ。是為正。知譜拙記勸修寺家祖、経俊、（俊）定、定資、経顯。応安三年從一位内大臣、同六年二月薨。七十六。此経顯ガヨロシキナリ。此時三十八歳ナリ。太平記九卷出。花園帝昼夜侍從シテ甚近密之臣也。藤房、建武元年十月、八幡エ御幸ノ供奉、例ヨリモ美麗ニシテ被為供奉、東寺塔供養ニモ供奉シテ、直十月五日、桂川可洗足、岩倉山可埋骨ト云テ岩倉詣不二房、師仁海僧正剃髪遁世、此時何国にシヤラシレズ。故非藤房、経顯為可也」としている。

ここに見える勸修寺家の祖とは、『諸家知譜拙記』に拠れば、吉田経俊（一二一四～一二七六）のこと。ついで、俊定・定資・経顯と次第する。「経顯」は、勸修寺経顯（一二九八～一三七三）のこと。南北朝期の公卿で、初名忠定。永仁六年生。権中納言坊城定資の二男で、母は右少将四条隆氏の娘。檢非違使佐・藏人・右小弁・春宮亮などを経て、元徳元年（一三二九）藏人頭に補され、翌年参議に昇り、元弘二年（一三三二・正慶元年）権中納言、建武二年（一三三五）檢非違使別当、暦応二年（一三三九・南朝延元四年）中納言、同三年権大納言となり、康永元年（一三四二・南朝興国三年）、一旦、辞官したものの、延文三年（一三五八・南朝正平十三年）從一位に達した。ついで応安三年（一三七〇・南朝建徳元年）内大臣に昇ったが、同四年辞任、同六年正月五日、七十六歳で没した。その間、終始、持明院統に親近し、ことに光厳院には、立太子の日に春宮亮に補されて以来、信任され、北朝の重鎮と仰がれた。また生前坊

城のほか、勸修寺とも号したので、それが子孫の家号となった（『国史』第三卷「勸修寺経顯」条・p.284、参照）。

かりに授翁が経顯であつたとしても、万里小路藤房と同年代の人物であるから、年代的には問題ない。しかし、『国史』の記述にも見えるように、『諸家知譜拙記』に抛れば「応安三年従一内大臣。同六・二薨。七十六。号芝山」とあり、『尊卑分脈』にも「内大臣従一、母同俊実卿。応安六・二・五、薨。七十六。号芝山内大臣。又後勸修寺内大臣」とある。つまり、勸修寺経顯は、内大臣となつてから三年後に逝去しているのであつて、出家して授翁となることは不可能である。このように、授翁＝藤房説には異論も多い。無著道忠『正法山誌』には、多く授翁＝藤房説への批判説を載せている。

○吉田＝『伝考』に「大日本史、万里小路、又云、吉田宣房、隱居所吉田ニ有り。故ニ引退シテ吉田ト云トナリ」とある。「吉田家」は、藤原氏勸修寺流。後白河上皇の近臣で、源頼朝と朝廷との間を取り次いだことで知られる藤原経房（一四三～一二〇〇）を祖とする。家名は、経房が洛東の吉田に構えた別業べつぎやうによる。実務官僚の家柄で、院中の実務にも深くかかわつた。後宇多・後醍醐両天皇の側近で、建武政権時に内大臣にまで昇つた定房が、南北朝分裂後、南朝についたため衰退。北朝についた弟の隆長・資房の系統が甘露寺・清閑寺両家となる（『日本史広辞典』日本史広辞典編集委員会編・山川出版社・一九九七年、p.2186）。

また、「吉田宣房」は、万里小路藤房の父親である「万里小路宣房」のこと。

○小一條内大臣高藤公＝藤原高藤（八三八～九〇〇）。平安前期の公卿。左大臣藤原冬嗣の孫。内舍人良門の次男。承和五年生まれ。昌泰二年（八九九）には大納言に昇り、翌年、内大臣に就任。同年三月十二日没。六十三歳（『国史』第一二卷・p.201、参照）。『伝考』に「右写本小一條作勸修寺三字高藤（知譜拙記）。延喜帝外祖勸修寺贈太政大臣。昌泰三年正月任内大臣、同年三月三日薨。六十三歳、母西市正沙弥九女」とある。

○勸修寺＝「勸修寺」は、京都市山科区にある真言宗の寺院。亀甲山と号し、山階派大本山。開創は昌泰三年（九〇〇）、開基は醍醐天皇、開山は承俊律師（『国史』第三卷「勸修寺」条・p.288）。醍醐天皇の外祖父である藤原高藤の後、その子息、定方が勸修寺に西堂を建て、ついでその子息、朝忠・朝成が相い議して、累代一門中官位第一の者を氏長者と

定め、同寺を高藤流の氏寺としたので、自ずからその寺名が一門の総称となった。院政時代に権勢をふるってから急速に繁栄し、以後、一門の廷臣は多く弁官に任じ、藏人頭に補される一方、上皇や摂関に近仕して院中、あるいは摂関家の実務を執り、弁官家とか名家と呼ばれる家柄を形成した。後に数家に分かれ、吉田・甘露寺・坊城・万里小路などを称したが、南北朝時代の内大臣経頭が勧修寺を称して以来、その家の号となった。勧修寺家は、経頭が北朝の重臣として活躍してから近世初頭にかけて最も栄え、代々、武家伝奏となつて公武間に重きをなした（『国史』第三卷「勧修寺家」条・p.287 参照）。

○大臣家Ⅱ『伝考』「大臣家」条に「閑院左大臣ヨリ出ル故ニ大臣家ト云。藤房デナイト云証拠ハ本朝遼史、林説耕子作云、或曰、妙心寺住持寿翁廻是藤房也。豈其然乎。蓋彼徒之謬伝矯托也。又小崎知節うたねのゆめ飯寐夢ニモ非藤房ニト云」とある。『本朝遼史』は、林説耕斎、つまり林羅山の四男の靖が、寛文四年（一六六四）四月に刊行した隠逸伝であり、その巻下「藤原藤房」条に同文が見える。

○任播磨守Ⅱ『伝考』に「雪江和尚草本ニモ有ル。然レドモ、公郷補任ト云書ニモ不見。古写本至参議羽林郎黄門侍郎トアリ」とある。「守」は、令制で四等官の一つ。中央、地方の長官の総称。その所属する官司の職掌を統率する責任者をいうが、官司によつて文字を異にする。下に次官（すけ）、判官（じょう）、主典（さかん）がある（『国語』「かみ」長官・守」条、第三卷・p.578）。『伝考』の中に見える「雪江和尚草本」とは、『禅林諸祖伝』に収録される「西京正法山妙心寺記」のこと。「妙心禅寺記」には、「名云宗弼、字云授翁。其初称播磨守、後号宰相中將」とある。『禅林諸祖伝』については、拙著「関山慧玄禅师伝」「解説」、あるいは、拙稿「資料紹介『禅林諸祖伝』所収、「開山行実記」・「妙心禅寺記」・「流布本『正法山六祖伝』「関山慧玄」章・「妙心禅寺記」との対照を通して」（『禅学研究』第八四号・二〇〇六年）を参照のこと。

○黄門侍郎兼檢非違使Ⅱ「黄門侍郎」は、中納言の唐名。「檢非違使」は、平安室町時代に、おもに京中の警察・裁判を担当した職。檢非違使は、衛門府の警察権と弾正台の糾弾権を統合する京中警察機関として弘仁年間（八一〇〜八二四）に成立した。十世紀以降、律令裁判制度の形骸化にともなつて権限を拡大し、のちに「朝家此職ヲ置キテ以来、衛

府ノ追捕、彈正ノ糾彈、刑部ノ判斷、京職ノ訴訟、併セテ使庁ニ歸ス」（「職原抄」）と評される強大な権限を獲得するにいたる（『日本史広辞典』p.723、参照）。やがて室町幕府が成立すると、幕府の警察・裁判権が次第に強化され、使庁の権能は寺社奉行人の手に吸収され、十四世紀末には使庁の裁判の機能は停止した。なお中央の検非違使のほか、諸国にも検非違使が置かれた（『国史』巻五・p.117、参照）。

○私第在北野、稱柳殿Ⅱ『伝考』に「今云北野ニハアラズ。往古一条ヨリ上ヲ都ベテ北野ト云タ。柳殿ハ今ノ北埜近辺ノ町ヂヤト云ハアシ、柳ノ馬場ノ北ノ端ニアルナリ。柳馬場ヲ万里小路ト云ナリ。中古大坂ノ或人、京都ノ古絵図ヲコシラヘタ。在稱柳殿処。私曰、柳木アリシ故ニ稱柳殿乎。万里小路通故ニ町ヲ名万里小路。有柳樹御殿故ニ柳ノ馬場ト云タカ。本朝俗ク総ジテ神社仏閣門前通衢稱馬場。万里小路通、則柳殿エノ通衢故ニ稱柳殿馬場義ナリ」とある。

概要は以下の通り。「北野」は、江戸時代当時でいう北野ではなく、かつては一条より上をすべて北野と呼んだ。柳殿は今の「北埜」近辺の町だというのは、柳の馬場の北端にあるのである。つまり、柳の馬場を「万里小路」というのだ。平安時代に、大阪のある人が、京都の古地図を作った。そこに柳殿と称する場所があった。私見ではあるが、柳の木があつたから柳殿と称したので。万里小路通は、だから町名を万里小路といったのだ。あるいは、柳の木がある御殿なので、柳の馬場と言つたのであろうか。わが国では、俗では神社仏閣の門前通を馬場と称する。万里小路通は、つまり柳殿への通路であるが故に柳馬場と称する意味である。

後藤亮一『圓鑑國師傳』（妙心寺・一九二七年）に拠れば、『正法山六祖伝』によると、藤房卿の私第は『北野に在り、柳殿と称す』とある。一般に之を踏襲しているが、之は誤伝らしい。万里小路家は図の示す様に一条通り万里小路の西南角にあつた。柳殿は万里小路家の北にあつたので、『北の柳殿』の誤伝したものであろう（p.28、挿図）としてゐる。ちなみに、「万里小路」は、平安京の左京の南北通りの一つで、高倉小路と富小路の間にあつた。幅四丈（約二・一メートル）で、現在の柳馬場通にあたる（『国語』「万里小路」条、第十二卷・p.470）。

○後醍醐天皇Ⅱ第九代天皇。在位は文保二年（一二三二）から延元四年（一二三九・北朝暦応二年）まで。正応元年（一二二八）、後宇多天皇の第二皇子として生誕。母は藤原忠継の女談天門院忠子。名は尊治^{たかはら}。延慶元年（一二〇八）、

持明院統の花園天皇の皇太子となり、文保二年（一一三二）即位。元亨元年（一一三一）後宇多上皇の院政を廃し、親政を行なう。倒幕計画を立てるも二度にわたって失敗（正中の変「一一三四・正中元年」、元弘の変「一一三一・元弘元年」）し、隠岐に配流される。後に隠岐を脱出して再び反幕府勢力を結集して、遂に元弘三年（一一三三）、鎌倉幕府を滅亡させ、京都に還幸して親政（建武の新政）を開始した。しかし武士達の不満を生み、足利尊氏に攻められて、建武三年（一一三六・北朝延元元年）吉野へ逃れて南朝を樹立した（南北朝時代）。延元四年（一一三九・北朝暦応二年）義良親王（後村上天皇）に譲位した後、朝敵討滅・京都奪回を遺言に崩御する。聖寿五十二。『建武年中行事』・『日中行事』等を撰述し、『李花集』・『新葉和歌集』等に和歌を残す（『国史』第五卷「後醍醐天皇」条・p.893～860、参照）。

○乙夜Ⅱ昔、中国で夜を甲・乙・丙・丁・戊の五つに分けた、その一つ。現在の午後九時頃から十一時頃（『国語』「乙夜」条、第一卷・p.123）。『伝考』には、「古写本、甲乙夜トアリ。後漢書百官志中宮衛志甲乙檄相伝甲夜畢伝、乙夜相伝尽五更。甲夜ハ初夜、乙夜ハ四ツ、丙夜ハ九ツ、丁夜ハ八ツ、戊夜ハ七ツナリ。南史梁武帝、常側燈至戊夜。此時分ハ後醍醐帝モヨカッタナリ」とある。

○破竹數節之下Ⅱ『伝考』「之下」条に、「モトマデモト云ガ如シ。十八史略、齋晉記、杜預云、敵ヲ打コト破竹ノ如キト云。今ハ理ヲ分ツコトヲ云」としている。『晋書』杜預伝に「今兵威已に振う、譬えば竹を破るが如く、數節の後、皆な刃を迎えて解くなり（今兵威已振、譬如破竹、數節之後、皆迎刃而解）」とある。つまり、喩えば竹を割る様なので、最初の二三節を絶つてしまえば刃の勢いを受けて全部が割れてしまうように痛快な説き方であったということ。

○龍顔Ⅱ天皇のこと。

○櫓紳Ⅱ笏を大帯にさしはさむ。転じて、高貴の人の意（『大漢和』卷五・p.348）。

○聳聴Ⅱたちすくんで聞く。棒立ちになって震えて聞く。つつしみ敬って聴く。『漢語』に「①聳然而聴。聳、通『悚』」。

②聳動聴聞。聳、通『悚』。③恭敬地聴。注意地聴。聳、通『悚』（第八冊・p.702）とある。

○平居Ⅱふだんに。いつも。居常（『大漢和』卷四・p.491）。

○宗門向上事Ⅱ「宗門」は、教家に対して禪家が自らをいう。唐宋時代に、天台・華嚴・法相などの教家の立場を教と呼んだのに対して、禪家が教外別伝を主張して、これを宗といったことによる。宗は流派（仏教諸派）の本源、門は諸教の帰趨する要門をさす。つまり禪は仏法の総府淵源であり、仏道の正門であるという意味で、禪宗を宗門といった（『禪学』p.493）。「向上事」は、向上の一大事。仏道の究極の宗旨（『禪学』p.314）。似た語に「向上宗乘事」があり、仏法の最奥の宗義。大悟徹底した仏の境界（『禪学』p.314）。また、他にも「仏向上事」という語もあり、仏は仏教修行の理想であるが、真の修行はこれに執着することなく、仏をも超えた境界であること（『禪学』p.1086）。つまり、宗門の向上事とは、仏道の究極、大悟徹底した究極の境界であり、そこには、すでに悟りへの執着を離れた、仏をも超えた境界であるという意味を含む。

○大燈国師Ⅱ宗峰妙超（一二八二～一三三七）。臨済宗大応派。播磨（兵庫県）の人。俗姓紀氏。十一歳で書写山円教寺の戒信律師について出家して教学に励む。やがて禪家に転じ、京都で諸師に参じたのち、鎌倉万寿寺の高峰顕日（一二四一～一三二六）に参ずる。嘉元三年（一三〇五）、二十四歳の時、京都般若光庵に在った南浦紹明（大応国師）に参じ、次いで万寿寺・建長寺に南浦が歴住するのに随侍し、徳治二年（一三〇七）、宗峰二十六歳の時、大悟して南浦より嗣法する。延慶元年（一三〇八）、南浦の遷化に伴い、翌年、京都東山の雲居庵に隠栖して聖胎長養に励む。正和四年（一三一五）、紫野に小院を構えて移り住み、やがて嘉暦元年（一三二六）十二月八日、大徳寺において開堂。兩統の上皇・天皇から崇敬を受け、花園上皇より『興禪大燈国師』の号を賜り、後醍醐天皇からも「高照正燈国師」の号を賜る。建武四年（一三三七・南朝延元二年）十二月二十二日示寂。世寿五十六。法臘三十四。『大燈国師語録』三卷の他、『仮名法語』・『碧巖百則大燈国師下語』等の著が存する。法嗣は徹翁義享・海岸了義・関山慧玄等（『禪学』p.1183・1184、竹貫元勝『宗峰妙超―大燈を挑び起して―』ミネルヴァ日本評伝選・ミネルヴァ書房・二〇〇八年、参照）。

○堀来Ⅱ去来、往来（『大漢和』卷五・p.1009）。

○紫野Ⅱ「紫野」は大徳寺のこと。大徳寺は、山号は龍宝山。嘉暦元年（一三二六）創建（諸説あり）。開山は宗峰妙超。南浦紹明遷化の後、宗峰は東山雲居庵にいたが、播磨守護赤松則村がこれを聞き、紫野に法堂を建立して宗峰を請じた。

後醍醐天皇は宗峰の高徳を聞き、禁中に請じて禪要を問ひ、勅して土地を賜ひ、伽藍を草創して寺号山号を与えた。花園上皇は勅して祈願道場とし、京都五山の上に準じたが、やがて五山を辞して林下の寺院として威風をふるうこととなる。享徳二年（一四五三）回祿の厄によつて大半が焼失。続いて応仁の乱によつても兵火に襲われる。文明六年（一四七四）一休宗純（一二九四〜一四八二）が再興に尽力し、寛文年中（一六六一〜一六七三）に至つて伽藍は旧に復する（『禅学』p.810、参照）。

○籌室＝「籌」は、布薩等の時に比丘の数を数えるのに用いる小棒。付法藏第四祖優婆塞多尊者は、在世中多くの人を化導し証果を得せしめたが、一人を度することに一籌を石室に投じ、縦十八肘横十二肘の室は籌で充滿したという。転じて、籌室は住持人の居室・方丈・函丈の意に用いる（『禅学』p.854、参照）。

○衣鉢＝三衣一鉢の略。三衣は僧伽梨（大衣）・鬱多羅僧（七条衣）・安陀衣（五条衣）・僧尼の三種の袈裟。一鉢は一の鉢盂（応量器）で僧侶の食器のこと。共に僧侶の持物の中でもっとも大切なもの。転じて、仏法・仏道の意。禅宗において師僧と弟子の間に、伝法の信標として袈裟と応量器を伝えたことから、法を伝えることを衣鉢を伝える、衣鉢を継ぐ、などという（『禅学』p.103）。

○佛佛授手、祖祖相承＝例えば『密雲禪師語録』巻四「上堂開示」に「所謂仏仏授手、祖祖相承」（J10-22a）とあるようにに語録類に見える禅語であるが、用例としては後半の「祖祖相承」が「祖祖相伝」となったものが多い。古くは圓悟克勤の『円悟仏果禪師語録』巻四「住東京天寧寺〔上堂〕」に「仏仏授手、唯授此心。祖祖相伝、唯伝此妙」（T47-732c）とあり、圓悟の弟子である大慧宗杲の『大慧普覺禪師語録』巻二二「示曾機宜〔法語〕」に「仏仏授手、祖祖相伝」（T47-906c）、『大慧禪師宗門武庫』に「祖祖相伝、仏仏授手」（T47-946c）という形で見えるなど、語録類に散見する言葉である。

○雲門庵＝宗峰妙超を祀る丈室。『興禪大燈国師年譜』「建武四年丁丑〔北朝延元二年〕」条には、「火浴の後、門人、遺命に遵いて靈骨を丈室中に藏む〔雲門庵〕」（火浴之後、門人遵遺命藏靈骨于丈室中〔雲門庵〕）」とある。つまり、宗峰妙超寂後、その遺骨を大徳寺の方丈に安置するように命じた、その場所を「雲門庵」と称した、ということである。宗峰

は雲門文偃の再来と考えられていた。春作禪興編述の『大燈國師行狀』によれば以下の通り、「大応」国師相州に赴き、建長に住す。師（大燈）乃ち参随す。彼に至りて未だ十日を経ざるに、因みに案上に鎖子を放在し、忽然として関字を打透す。円融無際、真実諦当、大法現前の処に到り了わり、汗流れて背を浹す。急ぎ方丈に趨り、下語して曰く、『幾乎と路を同じうす』と。国師大いに愕きて云く、『夜来、夢に雲門の吾が室に入るを見る。爾、今日関字を透る。爾は是れ雲門の再来なり』と。師は耳を掩いて出づ（国師赴于相州住建長。師乃参随。至彼未経十日、因案上放在鎖子、忽然打透関字。到了円融無際、真実諦当、大法現前処、汗流浹背。急趨方丈、下語曰、幾乎同路。国師大愕云、夜来夢見雲門入吾室。爾今日透関字。爾是雲門再来也。師掩耳而出）（181-223a）。

○玄藏主〓関山慧玄のこと。

○國師稱玄藏主實得吾髓矣〓『流布本』「関山」章に「我が付法の諸子の中、唯だ慧玄藏主のみ実に吾が道髓を得たり（我付法諸子中、唯慧玄藏主実得我吾道髓）」とあるのに拠る。ちなみに「道髓」は、ダルマの伝記中の嗣法の弟子への言葉に由来する言葉。『歴代法宝記』に、「唐国に三人有りて我が法を得たり。一人は我が髓を得、一人は我が骨を得、一人は我が肉を得たり。我が髓を得たる者は恵可、我が骨を得たる者は道育、我が肉を得たる者は尼総持なり（唐国有三人得我法。一人得我髓、一人得我骨、一人得我肉。得我髓者恵可、得我骨者道育、得我肉者尼総持也）」（151-181a）とある。後にこれに道副が加わって四人となつて、最も優れた弟子のことを道髓、あるいは得髓の弟子と呼ぶようになる。

○一日、奉宣使詣雲門菴……公聞得這一言還奏聞〓『流布本』「関山」章では、ここを「後、数年あつて、国師、微恙を示す。萩原の太上法皇、大いに睿聞を驚かして、黄門侍郎藤の藤房に勅して、趣謁し宣問せしむ。黄門、雲門の丈室に詣して、具さに聖旨を陳べて曰く、『和尚、嗣法の諸師の中、誰か是れ最も大機大用を得たる者か。願わくは指教を承けて、百年の後、猶お玄奥を扣かんと要す』と。国師、對えて曰く、『我が付法の諸子の中、唯だ慧玄藏主のみ実に吾が道髓を得たり。然れども天生風顛の漢にして、居に定所無し。他時異日、宜しく宣詔を降して徴し求むべし』と。黄門、還つて奏聞す。上、重ねて甘露寺重相藤氏を遣わして、宣諭して曰く、『朕、將に華園の離宮を捨てて、以て禪苑

と成さんとす（後数年、国師示微恙。萩原太上法皇大驚睿聞、勅黄門侍郎藤房、趨謁宣問。黄門詣雲門丈室、具陳聖旨曰、和尚嗣法諸師中、誰是最得大機大用者。願承指教、百年後猶要扣玄奥。国師対曰、我付法諸子中、唯慧玄藏主実得吾道髓。然天生風顛漢、居無定所。他時異日、宜降宣詔而徵求。黄門還奏聞。上重遣甘露寺曲相藤氏、宣諭曰、朕将捨華園離宮、以成禪苑」として、花園上皇の使者として宗峰のもとを訪れた公卿を藤房とする。

しかし、『別考』『考叢』共に、当該箇所を藤房ではなく、勸修寺中納言経顯としている。加藤正俊師もまた『公卿補任』中の、藤房が建武元年（一三三四）十月五日に出家遁世しているとの記述を元に、建武四年のこの頃に花園上皇の周辺に藤房がいるはずはないとする（加藤正俊『関山慧玄と初期妙心寺』p.44）。

勸修寺中納言経顯については、注「俗姓藤氏（號吉田中納言藤房）……大臣家華族也」条を参照。

○便自截髻出家……親炙誨勵Ⅱ現在の妙心寺では、開創の年を大燈国師が病床にあつて山号寺号を奏上した建武四年（一三三七・南朝延元二年）にあてており、この記述に従えば、授翁の出家もまた同年となる。しかし、藤房の第一史料である『太平記』では、その出家の時期を建武二年（一三三五）三月十一日出家としていて、『六祖伝』の記述と齟齬がある。抑も、藤房の出家年は『公卿補任』に拠れば、建武元年（一三三四）十月五日、三十九歳で出家したということになって、これが正式である。これらは藤房を授翁の前半生とするのに最も問題となる点である。「解説」参照。

○親炙誨勵Ⅱ「親炙」は、その人に近づいて感化を受けること。『孟子』「尽心下」条に「聖人に非ずして能く是くの若くならんや、而るを況や之に親炙する者に於いてをや（非聖人而能若是乎、而況於親炙之者乎）」（小林勝人『孟子（下）』岩波文庫・二〇〇七年、p.398）とある。「誨勵」は教え励ます。『碧巖録』第九六則「頌評唱」に「近ごろ達磨大師、少林に住するを聞く。乃ち彼に往き、晨夕に参扣するも、達磨端坐面壁して、誨勵を聞くこと莫し（近聞達磨大師住少林、乃往彼、晨夕参扣、達磨端坐面壁、莫聞誨勵）」（T88219a）とある。

○一日於本有円成話……上人今日大悟大徹矣Ⅱ授翁の開悟の因縁。授翁に与えた関山の印可は以下の通り。「宗弼上人、本有円成の話に参得し了つて、投機の偈を呈して曰く、『此の心、一たび了して曾て失わず、人天を利益すること尽未来。仏祖の深恩報謝し難し、何ぞ馬腹と驢胎とに居らんや』と。余、問うて曰く、『此の心、何処にか在る』と。答え

て云く、『虚空に逼塞す』と。曰く、『未審し、何を以てか人天を利益せん』と。答えて云く、『行きては到る水の窮まる処、坐しては看る雲の起る時』と。曰く、『仏祖の深恩、如何が報せん』と。答えて云く、『頭には天を戴き、脚は地を踏む』と。曰く、『馬腹驢胎、為何ぞ入らざる』と。彌、便ち礼すること三拜。余、呵々と笑つて曰く、『上人、今日、大徹大悟せり』と。延文元仲春日 関山叟惠玄、宗弼上人の為に書す（宗弼上人、参得本有円成之話了、呈投機之偈曰、此心一了不曾失、利益人天尽未来。仏祖深恩難報謝、何居馬腹与驢胎。余問曰、此心在何処。答云、逼塞虚空。曰、未審、以何利益人天。答云、行到水窮処、坐看雲起時。曰、仏祖深恩如何報。答云、頭戴天脚踏地。曰、馬腹驢胎為何不入。彌便礼三拜。余呵々笑曰、上人今日大徹大悟矣 延文元仲春日 関山叟惠玄為宗弼上人書）。

ちなみに「本有円成」は、『宗門葛藤集』に「維摩經に云く、『本有円成仏、甚と為てか還つて迷倒の衆生と作る』（道前宗閑『校訂本 宗門葛藤集』 禅文化研究所・二〇一〇年、p.255）とあり、今では関山三転語のひとつとされている。なお、実際には『維摩經』にはこの語は見られない。

○参詳 参禅修行の意（『禅学』p.400）。

○開山入滅。師繼踵住持、爲第二世矣。『流布本』「関山」章では以下の通り。「師、一日東装頂笠して、弼上人來也と召す。相い携えて風水泉頭に到り、大樹の下に倚つて立ちながら、出世の始末を談じ了わつて、泊然として化し去る。『風水泉は井の名、今、妙心の庫司の前に在り。其の樹、近年尚お存すと云う』。授翁、遽かに一衆に告げて、昇いで丈室に入る。全身を奉じて本山の良隅に瘞む。塔を建てて微笑庵と名づく（師一日東装頂笠、召弼上人來也。相携到風水泉頭、倚大樹下立、談出世始末了、泊然化去『風水泉井名。今在妙心庫司前。其樹近年尚存云』。授翁遽告一衆、昇入丈室。奉全身瘞於本山良隅、建塔名微笑庵）。なお、『繼踵』は、後を嗣ぐこと（『大漢和』巻八・p.1200）。

○嗣師法者無因因和尚……亦各旺化一方。『無因因』は、無因宗因（一二三六～一四一〇）のこと。妙心寺第三祖。尾張国（愛知県）に生まれ、同国の豪族荒尾氏の一族であるという。建武元年（一二三四）、九歳で建仁寺の天潤庵にあつた可翁宗然（？～一三四五）の下に預けられ、康永元年（一二四二）、十七歳で得度。康安元年（一二六一・南朝正平十六年）、三十六歳の頃、授翁宗弼に参じ、応安四年（一二七一・南朝建徳二年）、四十六歳で嗣法する。その後、京都

に退蔵院（後に塔頭となる）を開き、また河内（大阪）に観音寺、摂津（兵庫県）に海清寺を開く。応永十七年六月四日、海清寺で示寂。世寿八十五、法臘六十九。法嗣は日峰宗舜、春夫宗宿、謙翁宗為の三人。「雲山峨和尚」は、雲山宗峨（生没年不詳）のこと。妙心寺第四世。雲山は信州の出身で、関山の俗甥であるとされる。「拙堂朴和尚」は、拙堂宗朴（生没年不詳）のこと。妙心寺第六世。『妙心寺史』（p.80）では、拙堂は河内の観音寺に住した後、妙心寺に住したとするが、加藤正俊師に拠れば、妙心寺住持となった後もしばらくは観音寺を兼務していたとする（『関山慧玄と初期妙心寺』p.208）。やがて、大内義弘の応永の乱に連座して拙堂は青蓮院に幽閉されたという（『妙心寺史』p.81）。「華蔵曇」は、常陸（^{ひたち}茨城県）に福泉寺を開創。応永十九年（一四一二）八月二十九日遷化。また「有隣徳」は、河内（大阪）の人。初め諸方を遍歴した後、授翁に参じて嗣法する。後に常陸を訪れて東福寺を開創。応永十七年（一四一〇）九月五日遷化。なお「接武」の「武」は「歩」。一歩ずつ相接して歩くこと。『礼記』『曲礼 上』に、「堂上には武を接し、堂下には武を布く（堂上接武、堂下布武）」（竹内照夫『礼記（上）』新釈漢文大系・明治書院・二〇〇七年、p.24）とある。

○園維収設利。建塔於正法山西頭、名曰天授院。『天授院』は、創建は康暦二年（一三八〇）であるが、当時の南朝の元号「天授」を院号とする。応仁の乱の後、雪江宗深が再建し、文明年間（一四六九～一四八七）に悟溪宗頓に付嘱した。その頃の天授院は、東海庵と方丈の間に位置していたが、承応二年（一六五三）の増改築にともない、現在地に移建された。今日、妙心寺の専門道場になっている（木村静雄『妙心寺』小学館・一九八四年・p.277～278、参照）。しかし、現在の天授院に授翁の開山塔は存在しない。授翁の開山塔があるのは、滋賀県三雲の妙感寺である。開創以後、近世に至る頃には無住となっていたが、寛文元年（二六六二）、愚堂東覚（一五七七～一六六一）が中興。

【二】『再版 正法山六祖伝』『天授授翁弼禪師』章 訳注

師諱宗弼、字授翁、嗣關山。小一條「又號勸修寺」内大臣高藤公之裔「高藤公一十六葉之孫也」、即萬里小路藤房也。官至中納言。自幼好學、覃思六經、研精群籍。時以博覽強記而聞。後醍醐天皇、選集名儒講論經義於禁中。連雙日隻日、或及乙夜而退。又花園上皇特命談尚書。諸卿通曉者鮮。藤房講明奧義。其言一發、猶若破竹數節之下、迎刃而解也。於是龍顏大喜、搢紳聳聽。

此郎平居又知有宗門向上事、參見大燈國師。每日竭來紫野、志無少倦矣。竟登籌室受衣鉢。法諱宗弼、一夕國師夢、親握此郎手。覺而異之。因字曰授翁。蓋取佛佛授手、祖祖相承之義也。建武元年甲戌冬出家。時年三十九。屏其蹤跡者、殆二十年。於是乎投于關山之席下、親炙誨勵。法諱道號、國師所曾命也。不之改焉。一日於本有圓成話豁然大悟。呈投機頌。山於句句與一撈再撈。答話如響應。山呵呵大笑。便援筆大書紙尾曰、上人今日大悟大徹矣。即日報衆曰、要吾禪者、只隨弼上人去。其時開山祖會裡舊參耆英頗多。咸依師參詳。開山入滅。師繼踵住持、爲第二世矣。嗣師法者無因因和尚、雲山峨和尚、拙堂朴和尚。皆接武住本山「雲山和尚、拙堂和尚之間、明江寮西堂、住持妙心於住世、則爲第五世也。非嗣法而住茲山者、古來唯明江一代焉耳」。華藏曇禪師、有隣德禪師、亦各旺化一方。師以康曆二年庚申三月二十八日遷化。世壽八十五、法臘四十七、闍維收設利。建塔於正法山中、名曰天授院。

*

師、諱は宗弼、字は授翁。關山に嗣ぐ。小一條「又た勸修寺と號す」。内大臣高藤公たかふじの裔なり「高藤公一十六葉の孫なり」。即ち萬里小路藤房なり。官、中納言に至る。幼自り學を好む。思いを六經に覃ふうし、精を群籍

に研^みぐ。時に博覽強記を以て聞^きゆ。後醍醐天皇、名儒を選集して經義を禁中に講論す。雙日隻日を連ね、或いは乙夜^{いつや}に及びて退く。又た花園上皇、特に命^{こと}じて尚書を談ぜしむ。諸卿通曉する者鮮^{すくな}し。藤房、奥義を講明す。其の言、一たび發すれば、猶お破竹數節の下、刃を迎えて解^とくが若^{ごと}し。是に於いて龍顏大いに喜び、摺紳聳聽す。

此の郎、平居、又た宗門向上の事有ることを知りて、大燈國師に參見す。毎日、紫野に塌来して、志、少しも倦むこと無し。竟に籌室に登りて衣鉢を受く。法諱は宗弼。一夕、國師夢むらく、親しく此の郎の手を握ると、覺めて之を異なりとす。因りて字^{あざな}して授翁と曰う。蓋し佛佛授手、祖祖相承の義に取れり。

建武元年甲戌冬、出家す。時に年三十九。其の蹤跡を屏^{しりぞ}ぐる者、殆ど二十年。是に於いて關山の席下に投じ、誨勵に親炙す。法諱道號は、國師の曾て命ずる所なり。之を改めず。

一日、本有圓成の話に於いて豁然大悟す。投機の頌を呈す。山、句句に於いて一撝再撝を與う。答話、響應するが如し。山、呵呵大笑す。便ち筆を援^たりて大いに紙尾に書して曰く、「上人、今日大悟大徹せり」と。即日、衆に報じて曰く、「吾が禪を要せし者は、只だ弼上人に隨い去れ」と。其の時、開山祖の會裡、舊參耆英、頗る多し。咸^みな師に依りて參詳す。

開山入滅す。師、踵を繼ぎて住持す、第二世^た為り。師の法を嗣ぐ者、無因因和尚、雲山峨和尚、拙堂朴和尚。皆な武を接して本山に住す。「雲山和尚、拙堂和尚の間、明江睿西堂住持す。妙心、住世に於いては、則ち第五世と為るなり。嗣法に非ずして、茲の山に住する者、古來、唯だ明江二代なるのみ」。華藏曇禪師、有隣德禪師も亦た各おの化を一方に旺^{さか}んにす。師、康暦二年庚申三月二十八日を以て遷化す。世壽八十五、法臘四十七。闍維して設利を収む。塔を正法山中に建て、名づけて天授院と曰う。

師の諱は宗弼であり、字は授翁である。関山「慧玄」に嗣ぐ。小一条「又た勸修寺と号する」内大臣高藤公たかふじの裔子孫であり「高藤公から〔数えて〕十六代の孫である」、つまり万里小路藤房である。官位は中納言に至った。幼年から学問を好み、思いを「『詩』（詩経）・『書』（書経）・『礼』（礼記）・『楽』（楽経）・『易』（易经）・『春秋』の六経に注ぎ、精を多くの書籍によつて磨いた。当時、博覧強記として「人々に」知られていた。後醍醐天皇は、すぐれた学者を選び集めて、「六」経の義を禁中で講義させた。「それは」一日、「あるいは」二日に及び、あるいは乙夜（＝午後九時から十一時）となつて終わることもあつた。また花園上皇は、特に「藤房に」命じて『尚書』（書経）を講じさせた。諸の公卿で「『尚書』に」通曉する者は少なかつた。藤房は、『尚書』の「奥義を講（釈して闡）明あきらかにさせた。その（口から）言葉を一たび発したならば、まるで竹を割るときに、二三節を絶つてしまえば刃の勢いで全て割れてしまうよう（に痛快な説明）であつた。ここに至つて、「花園」上皇は大いに喜び、「一方で」貴族たちは恐れ入つて聴くだけであつた。

この侍従は、さらに普段、仏道における究極の宗旨があることを知つていて、大燈国師に参じていた。「そして」日々、「北野から」紫野へと往来して、「禅道への」志が少しも減ずることがなかつた。ついに「大燈国師の」方丈に上がつて「嗣法の印である」衣鉢を受けた。法諱は宗弼であつた。一夕、「大燈」国師は、「藤房」公の手をしつかりと握るといふ夢を見たが、目ざめてからこのことを不思議なことだと考えた。そこで「藤房公に」「授翁」といふ字をつけた。思うに、「仏が（代々）手渡し、祖師が（代々）受け継ぐ」という「禅語の」意味に捉えたのである。

建武元年（一三三四）甲戌の冬、「藤房は」出家した。年齢は三十九歳であつた。それから蹤跡をくらませ

ること、ほとんど二十年。「関山慧玄が、詔に応じて花園に戻って来て、正法山妙心寺に再往した」その時に関山の門下に「身を」投じて指導を受けた。「それなのに」法諱と道号は、「大燈」国師がかつて名づけた「授翁宗弼の」ままで、改めなかった。

ある日、「出家した藤房公、つまり授翁宗弼は」「本有円成の公案話」によつて豁然と大悟し、投機の頌を「関山に」呈した。関山は、「その投機の偈の」句ごとに「授翁に」問うて、一度ならず二度三度と「その境地を」確認した。「それに対して授翁が」答えた言葉は、「まるで」響きに応ずるようであった。関山は呵呵大笑すると、筆をとつて「投機の偈の」紙の末尾に大書して言った、「授翁」上人は、今日、大悟大徹した」と。その日のうちに大衆に告げて言った、「わたしの禅を求める者は、ただ「授翁宗」弼上人にだけ随えばよい」と。その時、開山祖師「である関山」の門下には、長く参じた老年の俊英がとても多かつたが、みな「授翁」師に依つて参禅修行した。

「やがて」開山「の関山」が入滅した。「授翁」師は、「関山の」後を嗣いで「妙心寺に」住持して第二世となつた。師の法を嗣いだ者は、無因「宗」因和尚、雲山「宗」峨和尚、拙堂「宗」朴和尚であるが、皆な足跡を継いで続けて本山に住した。「雲山和尚と拙堂和尚の間に、明江睿西堂が住持した。妙心寺の住持としては、つまり第五世となるのである。嗣法せずにこの山に住した者は、古来、ただ明江一代だけである」。華藏曇、有隣徳もまた、それぞれ教化をそれぞれの地域で盛んにおこなつた。「授翁」師は、康暦二年庚申三月二十八日に遷化した。世寿は八十五歳、法臘は四十三年であつた。茶毘して舍利を拾い、塔を正法山「妙心寺」の西の頭に建てて、天授院と名づけた。

*

○關山Ⅱ【一】注「關山」条を参照。

○城州Ⅱ【一】注「城州」条を参照。

○小一條「又號勸修寺」内大臣高藤公Ⅱ【一】注「小一條内大臣高藤公」を参照。

○勸修寺Ⅱ【一】注「勸修寺」条を参照。

○後醍醐天皇Ⅱ【一】注「後醍醐天皇」条を参照。

○乙夜Ⅱ【一】注「乙夜」条を参照。

○破竹數節之下Ⅱ【一】注「破竹數節之下」を参照。

○龍顔Ⅱ【一】注「龍顔」条を参照。

○摺紳Ⅱ【一】注「摺紳」条を参照。

○聳聰Ⅱ【一】注「聳聰」条を参照。

○平居Ⅱ【一】注「平居」条を参照。

○宗門向上事Ⅱ【一】注「宗門向上事」条を参照。

○大燈国師Ⅱ【一】注「大燈国師」条を参照。

○竭來Ⅱ【一】注「竭來」条を参照。

○紫野Ⅱ【一】注「紫野」条を参照。

○籌室Ⅱ【一】注「籌室」条を参照。

○衣鉢Ⅱ【一】注「衣鉢」条を参照。

○佛佛授手、祖祖相承Ⅱ【一】注「佛佛授手、祖祖相承」条を参照。

○建武元年甲戌冬出家。時年三十九。屏其蹤跡者、殆二十年Ⅱ『六祖伝』と異なる「再販本」に特徴的な説。

なお、関山に参じた際、授翁は池上の杉庵という場所にて、そこから妙心寺に通参したという説がある。『別考』に「今花園ノ西ニ池上村ト云アリ、今、律院アリ、ソノ律院ノ処、昔、杉ノ菴ト云テ授翁和尚、安居ノ地ナリ。マダ妙

心ニ住持ナサレヌ中チ、杉菴ヨリ妙心エカヨウテ国師ニ参見ナサレタナリ。其処故ニ今ニ池上ノ庄屋ヨリ天授院二年貢ヲ納ムト云。岡崎村ニ樹下堂主安居之節、安居ノ律師ガアツテ、堂主ニ物語リアリシトナリ」とあり、川上孤山師をはじめとして諸師もまた言及している。「解説」参照。

「池上」は旧池上村のこと。池上村は、かつて双ヶ丘の一ノ丘東麓にあり、東に妙心寺、西に双ヶ丘、西北に御室門前村、南に法金剛院村に接していた。池尻村と称していた時代もあったという。十世紀中頃に仁和寺の寛忠僧都がこの地に池上寺という寺院を建立したというが、現在廃寺。この寺が、あるいは杉庵のあつた律院であつたかもしれない。

○親炙誨勵Ⅱ【一】注「親炙誨勵」条を参照。

○一日於本有円成話……上人今日大悟大徹矣Ⅱ【一】「一日於本有円成話……上人今日大悟大徹矣」条を参照。

○参詳Ⅱ【一】注「参詳」条を参照。

○開山入滅。師繼踵住持、爲第二世矣Ⅱ【一】注「開山入滅。師繼踵住持、爲第二世矣」条を参照。

○嗣師法者無因因和尚、雲山峨和尚、拙堂朴和尚。皆接武住本山。華藏曇、有隣徳亦各旺化一方Ⅱ【一】「嗣師法者無因因和尚……亦各旺化一方」条を参照。

○闍維収設利。建塔於正法山西頭、名曰天授院Ⅱ【一】注「闍維収設利。建塔於正法山西頭、名曰天授院」条を参照。

臨濟宗の回向文 訳注 (五)

—— 飯台座で唱える偈文 ——

妙心寺派教化センター 教学研究委員会

食堂じきどうとは、叢林の衆僧が食事をする場所である。『無門関』第七則・趙州洗鉢に『叢林（＝僧堂）に入つたばかりです、ご教示を』という僧に対して、趙州は、『朝食を食べたか』と訊ねた。僧堂に入つたばかりの僧が『食べました』と答えると、趙州は、『食器を洗いに行きなさい』と返答したところ、僧はハッと気づいた（趙州因僧問、某甲乍入叢林、乞師指示、州云、喫粥了也未。僧云、喫粥了也。州云、洗鉢盂去。其僧有省」（T88-293c、柳本『無門関』p.171）という有名な話がある。『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢通辯」条に「齋供は元と僧堂にて行（齋供元行于僧堂）」（26a・T81-704c）とあり、『禪林象器箋』「齋堂」条に「忠曰く、『齋堂は、即ち食堂なり。食堂は、即ち僧堂なり。今の日本の黄檗山の僧堂、外に別に齋堂を設く』と（忠曰、齋堂即食堂也。食堂即僧堂也。今日本黄檗山僧堂外別設齋堂）」（禪学叢書本・p.77）とあるように、無著道忠によると、日本の叢林に食堂が別設されるようになったのは、黄檗禅の伝来からであるという。一方、曹洞宗では、食堂を設けず、禅林の規則に従つて鉢盂を用いて粥飯を喫する行鉢は、僧堂（＝禅堂）で行われている。

さて、禪宗では、食事の際に諷経を行う。臨済宗では、通常、粥座は、『般若心経』『十仏名』『喫粥偈』

「生飯偈」「五観文」「三匙偈」、そして、食事を挟んで、「折水偈」「粥畢偈」を唱える。齋座は、『般若心経』『十仏名』『喫齋偈』『生飯偈』『五観文』『三匙偈』、同じく食事を挟んで、「折水偈」「食畢偈」の順である。今回の訳注では、『般若心経』と「十仏名」を除く、飯台座諷経で誦まれる偈文を取りあげた。

本訳注において、底本は、天倫楓隠編『諸回向清規式』、無著道忠著『小叢林略清規』を参考にして編集された禪文化研究所編集発行『新修第二版 臨済宗勤行聖典』を用いた。さらに、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）、禅文化研究所訓註・編集の江湖叢書『小叢林略清規』所収の影印本、『大正新脩大藏経』巻八一に収載の『諸回向清規式』『小叢林略清規』との字句を比較し、その異同について確認した。

以下、閲読の便宜上、『新修第二版 臨済宗勤行聖典』の原文の各段落ごとに《》で通し番号を付し、所作を含めた大まかな流れの概要を記す。

《1》喫粥偈

《2》喫齋偈

《3》生飯偈

《4》五観文

《5》三匙偈

《6》折水偈

《7》 粥畢偈

《8》 食畢偈

*

《1》 喫粥偈

粥座の時に、「十仏名」に続けて「粥有十利…」から誦む。喫粥とは、「粥を食する」という意味で、禪院では、朝食をとること。転じて、日常のはたらきをいう（『禪学』p.204）。『禪苑清規』巻一「赴粥飯」条は、「十声仏（＝十仏名。『禪学』p.487）罷めて、良久して打槌一下、首座施食す（粥に云く、粥有十利、饒益行人、果報生天究竟常樂。…已上、竝声を引いて高く唱えるなり）（十声仏罷、良久打槌一下、首座施食（粥云、粥有十利、饒益行人、果報生天、究竟常樂。…已上、竝引声高唱也）」（X63・525b）とある。『小叢林略清規』巻中・臨時清規第四「展鉢式」条は、「喫粥偈」「喫齋偈」は、「呪願」と記載。「正身合掌して、呪願の首の二句を念ず。尾の二句は声を発して之れを唱えるなり（正身合掌、念呪願首二句。尾二句発声唱之）」（22b・T81-704c）とある。また、一日二食の証しとして、『雲門広録』巻上に「問う、『如何なるか是れ正法眼』と。師云く、『粥飯の氣』と（問、如何是正法眼。師云、粥飯氣）」（T47・545c）とある。「粥飯の氣」とは、「朝の粥と昼の飯の匂い。一日二食の修行の証」（『禪語』p.205）。

《2》 喫齋偈

齋座の時に、「十仏名」に続けて「三徳六味…」から誦む。「齋」は、正午の食事のこと。朝食の粥に対す

る昼食の飯（『中村』p.48）。『禅苑清規』卷一「赴粥飯」条は、「十声仏（＝十仏名）罷めて良久して打槌一下、首座施食す（＝齋に云く、三徳六味、施仏及僧、法界人天、普同供養。…已上、竝声を引いて高く唱えるなり）（十声仏罷良久打槌一下、首座施食（＝齋云、三徳六味、施仏及僧、法界人天、普同供養。…已上竝引声高唱也））」（X63-525b）とある。『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条は、「喫粥偈」と同様、「喫齋偈」を「呪願」と記載。「正身合掌して、呪願の首の二句を念ず。尾の二句は声を発して之れを唱えるなり（正身合掌、念呪願首二句。尾二句発声唱之）」（22b・T81-704c）とある。

《3》生飯偈

『新修第二版 臨濟宗勤行聖典』では、「生飯偈」を誦んだ後、「五観文」を誦む順だが、『禅苑清規』『小叢林略清規』は、「五観文」を誦んだ後、「生飯偈」を念ずる。『禅苑清規』卷一「赴粥飯」条に「遍槌（＝遍食槌のこと。呪願了つて、鳴らすこと二下するもの。『百丈清規左觸』卷一六ノ三五）を候ち聞いて、合掌して食を揖し、次に「五観」を作す（一計功多少量彼来処。…）。然して後に出生す（未だ五観を作さず、己れが食分に非らざれば、出生することを得ざれ）。偈に云く、（汝等鬼神衆…）（候聞遍槌、合掌揖食、次作五観（一計功多少量彼来処…）。然後出生（未作五観非已食分、不得出生）。偈云、（汝等鬼神衆…）」（X63-525c）とある。

『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条は、「五観文」の後、「次に合掌して右手に刷（＝応量器を洗うのに用いる板片。『禅学』p.660）を取つて左手に仰けて之れを拈り、右手（親指と中指）をもつて飯を撮み（七粒より下らず。七粒已下は慳食となす）、左掌の上に於いて三巡し、刷の首に置き、又た二鎖（＝二つの器）の間に安くこと元の如し。合掌して生飯の偈を念ず（次合掌右手取刷仰左手拈之、右手（大指中指）撮飯

〈不下七粒。七粒已下為慳食〉、於左掌上三巡置刷首、又安二鎖間如元。合掌念生飯偈」(22b-23a・T81-704a) ㄴㄹㄹ。

《4》五観文

『新修第二版 臨濟宗勤行聖典』では、「生飯偈」に続けて「一つには…」から誦む。「五観」とは、僧侶が食事に臨んで起こすべき五つの想念。一、食物が供されるまでの人々の労苦および施主の恩。二、自分にこれを受けるにあたいする徳があるかどうか。三、多く貪らないように慎むこと。四、飢渴を医する良薬であること。五、道を修めるための食物であること(『禅学』p.331)。

『禅苑清規』巻一「赴粥飯」条には、「受食の法は、両手は鉢を捧げ、手を低くして鉢単(はつたん)を安置する敷物で、一般にいう膳の用をなす。『禅学』p.1038)を離れ、鉢を平にして之を受けよ。量に応じて受けて余り有ることを得ざれ。維那、未だ遍槌(へんすゐ)を白せざるに、鉢を擎(さか)げて先に供養を作すことを得ざれ。遍槌を候(まち)ち聞いて、合掌し食を揖(い)す(〓叉手して体を曲げ、頭を低く下げること。『禅学』p.37)し、次に五観を作す(一計功多少量彼来処…)(受食之法、両手捧鉢、低手離鉢単、平鉢受之。応量而受不得有余。維那末白遍槌、不得擎鉢先作供養。候間遍槌、合掌揖食、次作五観(一計功多少量彼来処…))」(X63-525c)とあり、『小叢林略清規』巻中・臨時清規第四「展鉢式」条には、「仍(よ)つて槌を鳴らすこと二下(是れを遍食槌と名づく)。維那、揖すれば、衆、正面にして揖す(是れを揖食と名づく)。維那は槌中(ついきちゅう)(槌砧にかけてあるふくろ。『禅学』p.872)を覆う(左袖を以て砧(ちん)〓槌砧。『禅学』p.870)辺に近づけ、右手に巾の上葉を挟んで、直ちに砧上に達す。次に五観の想念を作して云く、(一計功多少量彼来処…)(仍鳴槌二下(是名遍食槌)。維那揖衆正面而揖(是名揖食)。維那覆槌巾(左袖近砧、右手挾巾上葉、直達砧上)。次作五観想念云、(一計功多少量彼来処…))」(22b・T81-

704a) とある。「五観文」(『五観偈』)を想念することについて、『勅修百丈清規』巻六「日用軌範」条には、「…作五観想念、へ一計功多少量彼来处…」(T48-1145a) とある。

《5》三匙偈

「五観文」に続けて、「一口為断一切惡…」から誦む。食事を始める折、最初の三匙にそれぞれの誓願を念じて食事をとること。これを略して、最初の一口に三匙を含めて想念することもある。このとき念ずる偈文を三匙「三口」偈文、また、そう食事をとることを三匙「三口」食という(『禅学』p.394)。「諸回向清規式」巻五・日用諸文諸偈呪之部に「三匙」(三匙或謂三口)「一口為断一切惡。二口為修一切善。三口為度諸衆生。皆共成仏道」(57b・T81-684b)とある。『新学菩薩行要抄』説浄法第三「正食偈」条に「為断一切惡初匙、為修一切善中匙、為度一切衆後匙、迴向大菩提余英」(T74-781a)とある。

《6》折水偈

『禅苑清規』巻一「赴粥飯」条は、「食し訖わって鉢の中の余物を、鉢拭を以て浄めて之れを食せよ。頭鉢(『応量器』『禅学』p.640)に水を受けて、次第にして洗い、仍つて頭鉢の内に於いて鎖子(『応量器の内に重ねて入れる大小三個の器の総称。『禅学』p.1103)を洗うこと得ざれ。次第に「頭」鉢・鎖「子」を拭いて極めて乾かしめ、匙・筋は洗い拭いて袋の内に盛れよ。鉢の水の余を牀の下に瀝らすことを得ざれ。鉢の水を棄つる真言に曰く、『唵摩休羅細沙訶』(食訖鉢中余物以鉢拭浄而食之。頭鉢受水、次第而洗、仍不得於頭鉢内洗鎖子。次第拭鉢鎖令極乾、匙筋洗拭盛袋内。鉢水之余不得瀝牀下。棄鉢水真言曰、唵摩休羅細沙訶)」(X63-526a)とあり、『小

叢林略清規』巻中・臨時清規第四「展鉢式」条は、「次に折水桶を進む。或し飲み尽くすべからざるときは、則ち合掌して偈を念ず、〈我此洗鉢水、如天甘露味、施与鬼神衆、悉令得飽滿、唵摩休羅細娑婆訶〉と。遂して之れを折して〈捨上清を捨つるなり〉滓濁を飲む。滓濁を捨つれば罪を得る〈天台の志逢、鉢水を捨てて福を損す〉（次進折水桶。或不可飲尽則合掌念偈、〈我此洗鉢水、如天甘露味、施与鬼神衆、悉令得飽滿、唵摩休羅細娑婆訶〉。遂折之〈捨上清也〉飲滓濁。捨滓濁得罪〈天台志逢、捨鉢水損福〉）」(24b・T81・704b～c)とある。

『勅修百丈清規』巻六「日用軌範」条は、「折水は偈を想念して云う、〈我此洗鉢水…〉（折水想念偈云、〈我此洗鉢水…〉）」(T48・1145b)とある。

《7》粥畢偈

粥座において、「折水偈」の後に、「粥畢偈」を誦む。『新学菩薩行要抄』説浄法第三「正食偈」条に「食訖偈（粥の時は小食と云う）。若し食を飯らい已れば、当に願うべし、『衆生所作皆な辨じ、諸もろの仏法を具えんことを』と（食訖偈〈粥時云小食〉。若飯食已、当願衆生、所作皆辨、具諸仏法）」(T74・781a)とある。

《8》食畢偈

齋座において、「折水偈」の後に「食畢偈」を誦む。『禪苑清規』巻一「赴粥飯」条には、「鉢の水を棄つる真言に曰く、『唵摩休羅細莎訶』と。頭鉢以下、両手の五指を以て拵せて鉢の内に安く。左の手を仰げて鉢を把つて、帕複（＝ふくぎ。『禪学』p.1016）の中心に取り安く。右の手を覆て身に近き單（＝鉢單）の縁を把つて鉢盂の上に蓋い、両手にて單（＝鉢單）を疊んで鉢の口に安く。次に身に向える帕角（＝応量器を覆い

つつむ布。『禪学』p.1025)を以て鉢の上に覆い、又た牀縁(＝坐牀の縁)に垂れたる帕角を以て身に向けて之れを覆い、然して後に淨巾(＝喫食の際に膝を覆って袈裟のよごれるを防ぐ蓋膝布。『中村』p.753)を畳み、兼ねて匙筋袋(＝匙・筋を入れる袋。『中村』p.549)・鉢刷(＝禪院で、食事の時に使う、へら状のもの。略して刷ともいう。斎時には、生飯をのせ、喫粥飯の後には、鉢の中の残屑を取り除いてきれいにし、鉢器を洗うなどに用いる。『中村』p.1111)を帕(＝ふくさ。『大漢和』巻四・p.419)の上に在(お)いて、鉢拭(＝鉢を拭く布巾。『中村』p.1111)を以て之れを覆う。鉢盂を複み訖(つ)わつて、下堂(＝食事が終わって僧堂より退出すること。『禪学』p.7)の槌を聞いて、食訖の偈を念じよ(飯食訖已色力充…) (棄鉢水真言曰、唵摩休羅細莎訶。頭鉢以下、以両手大指拏安鉢内。仰左手把鉢取安帕複中心。覆右手把近身單緣蓋鉢孟上、両手疊單安鉢口。次以向身帕角覆鉢上、又以垂牀縁帕角向身覆之、然後畳淨巾、兼匙筋袋鉢刷在帕上、以鉢拭覆之。複鉢孟訖、聞下堂槌、念食訖偈(飯食訖已色力充…)」(X63-526a)とあり、また、『小叢林略清規』巻中・臨時清規第四「展鉢式」条には、「次に洗鉢の湯を進むれば(或いは刷を応器に入れて刷を以て匙を洗うことは非なり。『日用執範』に云く、『頭鉢の内に匙筋並びに鎖子(＝応量器の中にある小中大の三つの器を総称したもの。『小叢林略清規』p.100註記)を洗うことを得ざれ』と『勅修百丈清規』巻六「日用軌範」(『Sg-115b』)、応器に之れを承(う)くること飯の法の如くし、復た匙を以て揩洗し、湯と匙と与(とも)に大鎖に移して応器を拭う(二手半)。器内・器底拭(ぬ)うこと遍くして、拭巾(＝鉢巾。鉢を拭う布巾。『小叢林略清規』p.100註記)を器内に入れて櫟(＝鉢櫟。展鉢の時、応量器を置く台皿として用いられる。応量器には糸底がないから、これを支えるために設けられた小さい小皿。鎖子の中の第四鎖がこれに当てられる。『小叢林略清規』p.101註記)の上に安(お)く。次に刷を大鎖に入れ、匙を以て刷を揩(こ)り、復た刷をもつて匙を揩り、先ず匙を拭い、袋に収め、次に刷をもつて筋を揩(こ)り、拭い収む。次に左手に大鎖を拏(さ)げて、右手にて中鎖を大鎖の位に移定し、

大鎖の湯を刷と与に〔右手に刷を取る〕、中鎖に移し、大鎖を中鎖の内に側て入れ、輪らし洗い〔内より外に転す〕、刷を以て内外を揩り羹滓を去り、乃ち滴を尽くして拭い、復た拭巾を入れて、両手の大指を以て逆定〔二指の腹に力を為して、直下に累ね入る。『百丈清規左麟』卷一六ノ五三〕して応器の内に安く。次に中鎖を擧げて小鎖を中鎖の位に移し、中鎖を洗うこと前の如し。中鎖を応器の内に安くこと前の如し。次に刷を拭い、袋に収め、袋を以て暫く案の右の単外〔鉢単の外。『小叢林略清規』p.106註記〕に安き、次に右手に小鎖を取り、左手にて擧げ、或し単〔鉢単〕沾れば、則ち右手にて浄巾〔蓋膝巾・膝巾とも。行鉢の時、膝にかけて粥や汁で袈裟を汚さないために用いる布。『小叢林略清規』p.106註記〕を以て圧さえ拭い、却つて単〔鉢単〕の分折する処の右角を取つて之れを摺み、小鎖を其の上に安く。折水桶来たれば、小鎖の湯を翻し〔或し猶お飯屑有らば、則ち水を折て余濁を飲め〕、拭つて応器の内に安き、次に拭巾を摺んで小ならしめ、暫く案右の匙袋の上に安き、次に単〔鉢単〕を応器の上に安き、之れを正中に移し、先ず身に向かう袂角〔袂の角〕を覆い、次に外に向かう袂角〔袂の角〕を覆う。次に浄巾、次に匙筋袋、次に拭巾〔案右に匙袋は拭巾と共に取つて浄巾の上に安き、拭巾を展げて匙袋を蓋う〕、累ね了つて袂を結び〔両の袂角並に右に向かう〕、合掌して〔或いは鉢を頂くは非なり〕。食畢の偈を想念す〔飯食已訖色力充、…〕〔次進洗鉢湯〔或入刷心器、以刷洗匙者非也。日用執範云、不得頭鉢内洗匙筋并鎖子〕、心器承之如飯法、復以匙揩洗、湯与匙移大鎖而拭心器〔二手半〕。器内器底拭遍、入拭巾器内而安櫟上。次入刷大鎖以匙揩刷、復刷揩匙、先拭匙収袋、次刷揩筋拭收。次左手擎大鎖、右手移定中鎖於大鎖位、大鎖湯与刷〔右手取刷〕、移中鎖、側入大鎖於中鎖内、輪洗〔自内転〕以刷揩内外去羹滓、乃尽滴拭、復入拭巾而以両手大指逆定安心器内。次擎中鎖移小鎖於中鎖位、洗中鎖如前。安中鎖心器内如前。次拭刷、収袋、以袋暫安案右単外、次右手取小鎖、左手擎、或单沾則右手以浄巾庄拭、却取单分折処右角摺之、安小鎖其上。折水桶

来、翻小鎖湯（或猶有飯屑則折水飲余濁）、拭而安底器内、次摺拭巾令小、暫安案右匙袋上、次安单底器上、移之正中、先覆向身袂角、次覆向外袂角。次淨巾、次匙筋袋、次拭巾（案右匙袋共拭巾取安淨巾上、展拭巾蓋匙袋）、累了結袂（兩袂角並向右）、合掌（或頂鉢非）。想念食畢偈、（飯食已訖色力充…）」（24a～b・T81-704b～c）とある。

食畢偈の「飯食訖已色力充」は、『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四は、「飯食已訖色力充」に作る。

『勅修百丈清規』卷六「日用軌範」条には「鉢を収むるには、両手の大指を以て、迸定して次第にして入れ複ぬ。畢つて合掌して食畢の偈を想念して云う、（飯食已訖色力充…）」（収鉢以両手大指、迸定次第而入複。畢合掌想念食畢偈云、（飯食已訖色力充…）」（T48-145b）とある。

《凡例》

○本訳注で取り上げた飯台座関係の偈文は、禪文化研究所編集『新修第二版 臨濟宗勤行聖典』（禪文化研究所・二〇一七年）に拠った。

○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）、禪文化研究所訓註・編集の江湖叢書『小叢林略清規』所収の影印本との字句を比較し、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、『大正新脩大藏經』卷八一に収載されているため、各偈文の冒頭に該当する頁数・段数を表記した。

○原文・校記・書き下し文・口語訳・語注の順に並べた。

○原文は原則として、当用漢字を用いた。

○書き下し文は現代仮名遣いとした。

○口語訳は、意味が分かりやすいように原文に無い言葉を適宜補ったが、付加した部分は「」で括った。

○經典名は、正式名称が長くなる場合は、一般に使用されている略称を用いた(例えば『大方広仏華嚴經』八十卷は、八十卷本『華嚴經』。『大般涅槃經』三十六卷は、南本『大般涅槃經』と表記した)。

○引用書の表記のうち、『大日本統藏經』(出統經)は「Z」、『新版 大日本統藏經』は「X」、『大正新脩大藏經』は「T」、『嘉興大藏經』は「J」の略号を用いた。また「Z」「X」「T」「J」の次の数字はそれぞれの通冊数を示し、「」を挟んでページの数字が記入されている。ページ数の次のアルファベットは、「X」の場合「a」は「上段」、「b」は「中段」、「c」は「下段」をそれぞれ示している(例えば、「X63-97c」は「新版本統藏經」第六三冊、九七頁、下段」を、「T51-65b」は「大正新脩大藏經」第五一冊、六五頁、中段」を指す)。

○語注で使用した辞書類の略号は次の通り。

『漢語』……………『漢語大詞典』(上海辞書出版社)

『大漢和』……………諸橋轍次『大漢和辞典』(大修館書店)

『漢辞海』……………『漢辞海』第三版(三省堂)

『中日』……………愛知大学中日大辞典編纂処『中日大辞典』(大修館書店)

『仏光』……………『仏光大辞典』(仏光出版社)

『中村』……………中村元『仏教語大辞典』(東京書籍)

『望月』……………望月信亨『仏教大辞典』(世界聖典刊行協会)

『禅学』……………駒澤大学『新版禅学大辞典』(大修館書店)

『禅語』……………入矢義高監修・古賀英彦編著『禅語辞典』(思文閣出版)

○無著道忠『禅林象器箋』は、柳田聖山『禅学叢書』(中文出版社)を使用し、「禅学叢書本」と表記した。

○無著道忠『百丈清規左觚』は、(『電子達磨』・花園大学国際禅学研究所)を使用した。

○義堂周信『空華日用工夫略集』は、日文研所蔵近世写本『空華老師日用工夫略集』(国際日本文化センター・中世禅籍テキストデータベース)を使用し、「日文研本」と表記した。

○虎関師鍊『濟北集』は、正伝永源院本『濟北集』（「電子達磨」・花園大学国際禅学研究所）を使用し、「正伝永源院本」と表記した。

○『無門関』は、『新国訳大蔵經』中国撰述部「」所収、柳幹康訳注『無門関』を使用し、柳本『無門関』と表記した。

《1》喫粥(1)

（『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「施粥偈」58a~b・T81-684c、『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条「呪願」22b・T81-704a『新修第二版臨濟宗勤行聖典』第一卷・p.181）

粥(2)有十利(3)、饒益行人。果報無辺(4)、究竟常樂(1)。

（一）粥有十利：究竟常樂『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条は、「施粥偈 粥有十利 饒益行人 果報無辺 究竟常樂」(58a~b・T81-684c)に作る。『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条は「喫粥偈」「喫齋偈」を「呪願」としてを記載。「正身合掌して、呪願の首の二句を念ず。尾の二句は声を発して之を唱えるなり（正身合掌、念呪願首二句。尾二句発声唱之）」(22b・T81-704c)とある。

*

粥に十利有り、行人を饒益す。果報は無辺にして、究竟して常樂ならん。

*

粥には十種の利益が具わっており、修行者に恵みをもたらします。その果報には限りがなく、常住不變の安樂な境地を成就することができるでしょう。

*

(一) 粥しゆ 小食ともいう。字を書いても形をなさないほどの軟らかさのものを正規とし、齋食以外に用いられる(『中村』p.184)。粥について、『釈氏要覽』卷上「中食」条「粥」条に、「亦、不正食の撰かわりなり。○僧祇律に云う、『粥とは釜を出で、飢うの字を成さざるを始めて不正食と名づく』と。○増輝記に云う、『小食とは粥是れなり』と。五部の律文を読むに、粥の縁起に三有り。初めは僧祇律に云く、『仏は舍衛国に住したまう。難陀なんだの母、釜に飢うを作らしめ、逼はつて上汁を自ら飲のみむに、身中の風除き、食の消するを覚え、便ち念を作す。闍梨なせりは是れ一食の人、应当まさに粥を食したまうべし』と。乃ち水を多くし米を少なくして、二分を煎去し、然る後、胡椒、薑か撥は(『藥草の名。』大漢和』卷九・p.864)を入れ、未だ羹かに盛満せずして、持つて仏所に詣り、白して言く、『唯だ願わくは世尊、諸比丘の食粥をするを聴きしたまえ』と。仏許して仍ち為に偈を説きたまう。○次に四分律に云く、『仏、那頻頭国(『未詳』)に在りて、菰沙こさ(『比丘』の意か)は粥を施すに因り仏は之れを許したまえ』と。○後に十誦律に云く、『婆羅門王の阿耆達(『阿耆達婆羅門達』)は、八般はつぱんの粥を施す。謂えらく、乳・酪(『牛・羊・馬などの乳で作った飲料。』漢辞海』p.1450)・胡麻・豆・摩沙(『豆』)(『そら豆。』中村』p.1279)・荏(『漢辞海』p.1202)・蘇(『紫蘇。』漢辞海』p.1239) など。仏は之れを許す』と(亦不正食撰。○僧祇律云、粥出釜飢不成字始名不正食○増輝記云、小食者粥是。読五部律文、粥之縁起有三。初僧祇律云、仏住舍衛国。難陀母令作釜飢、逼上汁自飲、覺身中風除食消、便作念。闍梨は一食人、应当食粥。乃取多水少米煎去二分、然後入胡椒薑撥、未盛満羹、持詣仏所自言、唯願世尊聽諸比丘食粥。仏許仍為説偈○次四分律云、仏在那頻頭国、因菰沙施粥仏許之○後十誦律云、婆羅門王阿耆達、施八般粥。謂乳酪胡麻豆摩沙荏蘇等。仏許之』(T54:274a~b)とある。『釈氏要覽』の『摩訶僧祇律』に関する引用は、『摩訶僧祇律』卷二九「明維誦跋渠法之七」条に、「粥法とは、

仏、舍衛城に住む。時に城内の難陀（『釈尊の異母弟。『中村』p.1036）の母、憂婆斯荼羅母は、半月中に三た

び布薩を受く。八日、十四日、十五日なり。布薩日は食を作り、先に比丘に飯して後に自ら食す。明日に至りて復た布薩の食を作らんと、釜、飯を作るの上に逼る飯汁を自ら飲み、即ち身中の内、風除、宿食、消えるを覚え、飢えを覚えて食を須いて是れ念を作す。『阿闍梨は是れ一食の人なれば、应当に粥を須うべし』と。多水を取りて少米を著い、合煎して兩分を去り、然る後に胡椒、蕞荂を内れ、粥熟し已るに甕に盛満して、持して祇洹精舎に詣り、至り已りて仏足を稽首して、却いて一面に住して白して仏に言う、『唯、願わくは世尊、諸ものの比丘に粥を食せんこと聴したもう』と。仏言う、『今日従り後、粥を食することを聴す』と。其の日、檀越有りて精舎中に僧に飯らわす。諸比丘、心に疑を生じ、『世尊の制戒、処処食するを得ず。我等云何が作淨して（『法にかなったやり方で』『中村』p.438）食するを得るや』と。仏言く、『若し粥にして初めて釜より出すに、書いて字を成さざるは、是れ処処食に非らず、別衆食に非らず、満足食に非らず。若し粥にして初めて釜より出で、書いて字を成すは、処処食と名づけ、亦た別衆食、満足食と名づくなり』と。爾の時、世尊、偈を説いて呪願す（粥法者、仏住舍衛城。時城内難陀母、憂婆斯荼羅母、半月中三受布薩。八日、十四日、十五日。布薩日作食、先飯比丘後自食。至明日復作布薩食、作釜飯逼上飯汁自飲、即覺身中風除宿食消、覺飢須食作是念。阿闍梨是一食人、应当須粥。取多水著少米、合煎去兩分、然後内胡椒、蕞荂、粥熟已盛滿甕、持詣祇洹精舎、至已稽首仏足、却住一面白仏言、唯願世尊聽諸比丘食粥。仏言、從今日後聽食粥。其日有檀越、精舎中飯僧。諸比丘心生疑、世尊制戒、不得処処食。我等云何作淨得食。仏言、若粥初出釜、描不成字者、是非処処食、非別衆食、非満足食。若粥初出釜、画成字者、名処処食、亦名別衆食、満足食。爾時世尊說偈呪願）（『22.22』）とある。不正食について、『釈氏要覽』では、『摩訶僧祇律』からの引用で、『粥とは釜を出で、飢の字を成さざるを始めて不正食と名づく（僧祇律云、粥出釜飢不成字。始名不正食）（『T3-274a』）とあるが、『摩訶僧祇律』に、そのままの文章はなく、『非満足食（満足食に非らず）』とある。『飢』は、濃い粥の意。『檀粥』は、かゆの意。または濃いかゆと薄いかゆ。『飢』と『檀』は同義（『漢辭海』p.1583）。また、『不正食』について、『禪林象器箋』『粥』条に

「忠曰く、『寄帰伝、四分律等に依るに、五噉食とは、飯、麥豆飯（＝麥飯豆羹飯か。麦飯と豆のあえもの。『大漢和』巻一二・p.293）、麴（＝米や麦を炒った後で、粉にしや乾燥食品。麦こがし。はったい。『漢辞海』p.1633）、肉、餅を謂う。此れを正食と為す。五噉食は、根、茎、葉、華、果を謂う。此れを不正食と為す』と（忠曰、依寄帰伝、四分律等、五噉食、謂飯、麥豆飯、麴、肉、餅。此為正食。五噉食、謂根、茎、葉、華、果、此為不正食）」（禪学叢書本・p.661）とある。

比丘の五種の食用とされるものに、半者蒲膳尼と、半者珂但尼がある。『南海寄帰内法伝』巻一「九受齋軌則」条に、「律に半者蒲膳尼、半者珂但尼と云うことあり。蒲膳尼とは、含噉（＝食べ物を口の中に含み、『噉』は、食らわすの意。『新辞海』p.264）を以て義と為し、珂但尼とは即ち齧嚼（＝齧嚼は、歯でかむ。『新辞海』p.281）にて名を受く。半者は五を謂うなり。半者蒲膳尼とは、応に訳して五噉食と為すべし。旧に五正と云うは、義に准じて翻するなり。一には飯、二には麥豆飯、三には麴、四には肉、五には餅なり。半者珂但尼とは、応に五噉食と為すべし。一には根、二には茎、三には葉、四には花、五には果なり。其の縁無き者は、若し初の五を食さば、後の五は必ず合に喰すべからず（律云、半者蒲膳尼、半者珂但尼。蒲膳尼以含噉為義、珂但尼即齧嚼受名。半者謂五也。半者蒲膳尼、応訳為五噉食。旧云五正者、准義翻也。一飯、二麥豆飯、三麴、四肉、五餅。半者珂但尼、応訳為五噉食。一根、二茎、三葉、四花、五果。其縁無者若食初五、後五必不合喰）」（T24-2106）とあり、半者蒲膳尼は、比丘の正食とされるもので、五噉食ともいわれる。また、半者珂但尼は、歯でかんで食べるべき五種のもので、五不正食ともいう（『中村』p.114）。また、五噉食について、『四分律疏飾宗義記』飾宗義記・卷五末「畜藥戒」条に、「五噉食と謂う。旧に五正と云うは、義に准じて翻するなり。一には飯、二には麥豆飯、三には麴、四には肉、五には餅。第二に、半者珂但尼、珂但尼即ち齧嚼にて名を受く。五噉食と謂うなり。一には根、二には茎、三には葉、四には華、五には果。…（謂五噉食。旧云五正、准義翻也。一飯、二麥豆飯、三麴、四肉、五餅。第二半者珂但尼、珂但尼即齧嚼受名。謂五噉食也。一根、二茎、三葉、四華、五果。…）」（X42-152c）とある。

『増輝記』（『四分律行事鈔増輝記』）は未見。「小食」について、上述した『釈氏要覽』卷上「中食」条「粥」に、「増輝記」云う、『小食とは粥是れなり』（増輝記云、小食者粥是）（T54-274a）とあり、和訓は、『禪林象器箋』「粥」条に「忠曰、和訓古豆計^{コツケ}」とある（禪学叢書本・p.662）。「古豆計」は、「湯漬け飯」の意味である「小漬^{コヅケ}」のことか（『広辞苑』p.801）。「小食」の典拠について、『野客叢書』卷三〇「以点心為小食」条に「漫録に謂う、『世俗例えば、早晨の小食を以て点心と為す。唐より已に此の語有り。』或いは小食を謂う。亦た罕^{まれ}に出処を知る。僕謂えらく、昭明太子伝に見えたり。」と。曰く、『京師の穀貴、常饌^{じやうれ}を改めて小食と為す』と。小食の名、此れに本づく（漫録謂、世俗例以早晨小食為點心。自唐已有此語。：或謂小食。亦罕知出処。僕謂、見昭明太子伝。曰京師穀貴、改常饌為小食。小食之名本此）（『欽定四庫全書』子部・雜家類・雜考之屬）とあり、唐代からこの語があるとしている。また、禪林においては、朝食の粥を小食といい、しばらくしてから、朝食の異称になった（『仏光』p.925）。

『釈氏要覽』の『四分律』に関する引用は、『四分律』卷一〇「三十捨墮法之五」に、「復た仏に白して言く、『世尊、阿那頻頭国の諸もろの比丘に粥を食することを聴^{きこ}したまへ。若し世尊、当に比丘に粥を食することを聴したまうべくば、我れ当に尽^{じん}形寿^{けいじゆ}供給すべし』と（復た仏言、世尊聴阿那頻頭国諸比丘食粥。若世尊当聴比丘食粥者、我当尽形寿供給）（T22-629b）とある。

『釈氏要覽』の『十誦律』に関する引用は、『十誦律』「因縁品」卷四に「阿耆達婆羅門、仏の為に八種の粥を作る。酥粥、胡麻粥、油粥、乳粥、小豆粥、摩沙豆粥、麻子粥（＝麻の実の粥の意か）、清粥なり（阿耆達婆羅門、為仏作八種粥。酥粥、胡麻粥、油粥、乳粥、小豆粥、摩沙豆粥、麻子粥、清粥）（T23-462a）とあり、八種類の粥を述べている。『釈氏要覽』卷上「中食」条では、「○後十誦律云、婆羅門王阿耆達、施八般粥。謂乳・酪・胡麻・豆・摩沙・苳・蘇等」とあり、七種類が述べられている。また、粥の功德利益については、『四分律』卷一三「九十单堤法之三」に「粥を食するに五事有り。善く飢を除き、渴を除き、宿食（＝前日に炊いた飯『大漢和』卷三・p.1041。ここでは、食べたものが消化しないで胃にたまること）を消し、大小便を調適し、風

患（＝中風の病。『大漢和』巻一一「風疾」条・p.333。中風とは、脳出血による手足の麻痺や言語障害など。『漢辞海』p.1569）を除く。粥を食する者は此の五善事有り（食粥有五事。善除飢、除渴、消宿食、大小便調適、除風患。食粥者有此五善事）」（T22-655c）と五つの善事を挙げてゐる。

さらに、『空華日用工夫略集』巻二「永和五年二月三日」条に「凡そ粥に汁有るは、日本の風俗なり。大国は但だ塩・鼓・蜜等を用いるのみ。今、建長、毎日の堂中の粥菜、七文銭を以て胡麻塩を買う者あり（凡粥有汁者日本風俗也。大国但用塩、鼓蜜等耳。今建長毎日堂中粥菜、以七文銭買胡麻塩者）」（日文研本」巻二）とあり、当時の日本の叢林の様子を伝えている。

- (2) 粥有十利：究竟常樂＝諸回向清規式 巻一・諸回向之部「粥之呪願」条に「粥有十利（二句各おの一声、意中に踊す）、饒益行人（唱声左右に及ぶ）、果報無辺（唱声向床に及す）、究竟常樂（唱声満堂に満つべし）（粥有十利（二句各一声、意中誦）、饒益行人（唱声及左右）、果報無辺（唱声及向床）、究竟常樂（唱声可満堂）」（37a・T81-636a）とある。

『禪林象器箋』「咒願」条に「旧説に曰く」として、「斎・粥の咒願は、前堂、首座が之れを唱える（斎粥咒願前堂首座唱之）」（禪学叢書本・p.537）としている。『禪苑清規』巻一「赴粥飯」条は、「首座施食（粥に云く、『粥に十利有り、行人を饒益す。果報天に生じ、究竟常樂なり』と。又た云く、『粥は是れ大良薬、能く飢渴を除き消し、施受清涼を獲、共に無上道を成ず』と」（首座施食（粥云、粥有十利、饒益行人。果報生天、究竟常樂。又云、粥是大良薬、能除消飢渴、施受獲清涼、共成無上道）」（X33-525b）とある。『禪苑清規』は、「果報無辺」を「果報生天」に作る。

- (3) 十利饒益＝粥に具わる十の利益。色・力・寿・楽・辞・清辯を増し、宿食・風（＝体が麻痺して不随となる病気（『漢辞海』p.1569）を除き、飢・渴を医する等をいう（『中村』p.661）。

例えば、『摩訶僧祇律』巻二九は、「持戒清淨は人の奉ずる所なり。恭敬して時に随い粥を以て施せば、十利あつて行者を饒益す。色・力・寿・楽・辞の清、辯、宿食、風の除、飢、渴の消なり。是れ名づけて薬と為すと

は仏の説く所なり。人天に生じて常に樂を受けんと欲せば、^{まさ}応当に粥を以て衆僧に施すべし(持戒清淨人所奉。恭敬隨時以粥施、十利饒益於行者。色力寿樂辭清辯、宿食風除飢渴消。是名為菓仏所説。欲生人天常受樂、應当以粥施衆僧)」(T23462c)とあり、經典により内容が異なる。

さらに、『釈氏要覽』卷上「粥十利」条に、「一に色、二に力、三に寿、四に樂、五に詞清、俱舍に云う、『詞は訓釈の言詞を謂うなり』と。六に辨、俱舍に云う、『辯とは謂えらく展転して言に滞礙無きなり』と。七に宿食を消す、八に風を除く、九に饑(＝飢え)を消す、十に渴を消す(辨とは当に辯と作すべし)(一色、二力、三寿、四樂。五詞清、俱舍云、詞謂訓釈言詞也。六辨、俱舍云、辯謂展転言無滞礙也。七宿食消、八風除、九消饑、十消渴(辨当作辯))」(T23274c)とある。『釈氏要覽』の『阿毘達磨俱舍論』の引用は、『阿毘達磨俱舍論』卷二七「分別智品第七之二」条に「有余師の説く、『詞は謂えらく、一切訓釈の言詞なり。説いて變礙有る故に名づけて色等と為すと云うこと有るが如し。辯は謂えらく、展転して言の滞礙すること無し』(有余師説、詞謂一切訓釈言詞。如有説言有變礙故名為色等。辯謂展転言無滞礙)」(T29142a)とある。

また、十利について、『大明三藏法数』卷四三「粥有十利」条では、「色・力・寿・樂・辭・清辯・宿食・風除・飢・渴消」を、「一資色・二増力・三益寿・四安樂・五辯説・六除風・七消宿・八辞清・九除飢・十消渴」とし、次のように説明する。「一資色(＝色の素の意か)、謂えらく身軀を資益(＝利益をだす。『新辞海』p.132)し、顔容は豊盛なり。故に資色と云う。二増力、謂えらく、^{おうえい}胚羸(＝かよわくて疲れる。『大漢和』卷四・p.115)を補益(＝補い助け。『新辞海』p.1276)し、氣力を増長す。故に増力と云う。三益寿、謂えらく、元氣(＝人の精氣や生命力の根源。『新辞海』p.128)を補養し、寿算(＝寿命。『大漢和』卷三・p.297)は増益す。故に益寿と云う。四安樂、謂えらく、清淨(＝清らか、柔軟(＝柔らかくしなやか。『新辞海』p.713)にして、食せば則ち安樂なり。故に安樂と云う。五辯説、謂えらく、喉吻(＝喉と口もと。『新辞海』p.269)を滋潤し、論議は礙げ無し。故に辯説と云う。六除風、謂えらく通利(＝事柄に通じて無礙なること。『中村』p.973)を調和し、風氣は消除す。故に風除と云う。七消宿食は、謂えらく脾胃(＝脾臓と胃。『大漢和』卷九・p.330)を温暖し、

宿食は消化す。故に宿食を消すと云う。八辞清、謂えらく氣は凝滯ぎようたいすること無し、辞は清揚じしやう(「清らかに高くあがること。『大漢和』巻七・p.77)を辯ず。故に辞清と云う。九除飢、謂えらく口腹を適充みたくし、飢餒きだう(「飢えること。『大漢和』巻一一・p.377)を頓除す。故に除飢と云う。十消渴、謂えらく喉吻は霑潤てんじゆんし、渴想は随したがつて(「すぐに)消え、故に消渴と云う(一資色、謂資益身軀、顔容豊盛。故云資色。二増力、謂補益胚羸、増長氣力。故云増力。三益寿、謂補養元氣、寿算増益。故云益寿。四安樂、謂清淨柔軟、食則安樂。故云安樂。五辯説、謂滋潤喉吻、論議無礙。故云辯説。六除風、謂調和通利、風氣消除。故云風除。七消宿食、謂溫暖脾胃、宿食消化。故云消宿食。八辞清、謂氣無凝滯、辞辯清揚。故云辞清。九除飢、謂適充口腹、飢餒頓除。故云除飢。十消渴、謂喉吻霑潤、渴想随消、故云消渴」(J6-802c)とある。

(4) 究竟くわうぎやう「つまるところ」。「只竟」「終竟」ともこう(『禪語』p.96)。「究竟常業」については、出典未詳(待考)。

《2》喫齋偈⁽¹⁾

(『諸回向清規式』第五・日用諸文諸偈呪之部「施齋偈」58b・181-684c、『小叢林略清規』巻中・臨時清規第四「展鉢式」条に「呪願」と記載(22b・181-704a)、『新修第二版臨濟宗勤行聖典』第一巻・p.181)

三德六味⁽²⁾、施仏及僧⁽³⁾。法界有情⁽⁴⁾、普同供養⁽⁵⁾。

(一) 三德六味⁽²⁾：普同供養⁽³⁾。『諸回向清規式』巻五「日用諸文諸偈呪之部」条は、「施齋偈 三德六味⁽²⁾ 施仏及僧⁽³⁾ 法界有情⁽⁴⁾ 普同供養⁽⁵⁾」(58b・181-684c)に作る。『小叢林略清規』巻中・臨時清規第四「展鉢式」条は「呪願」として喫粥偈・喫齋偈を記載。「正身合掌して、呪願の首の二句を念ず。尾の二句は声を発して之れを唱う(正身合掌、念

呪願首二句。尾二句発声唱之」とある(22b・181-704a)。また、『諸回向清規式』巻一・諸回向之部「齋之呪願」条に「三徳六味(サンデルミ)(同前) 施仏及僧(シブツキヤウニ)(同前) 法界有情(ハカイリウジン)(同前) 普同供養(フツキョウヤウ)(同前)」(36b・37a・181-636a)とあり、「喫粥(シツ)」の時と同様に、三徳六味(サンデルミ)二句各おの一声、意中に踊ず「施仏及僧(シブツキヤウニ)」(唱声左右に及す) 普同供養(フツキョウヤウ)「唱声満堂に満つべし」とし、さらに、『禪林象器箋』「咒願」条に「旧説に曰く、『齋時の咒願に云う、三徳六味、施仏及僧、法界有情、普同供養』と(旧説曰、齋時咒願云、三徳六味、施仏及僧、法界有情、普同供養)」(禪学叢書本・p.337)とある。

*

三徳六味(さんとくろくみ)、仏及び僧に施す。法界の有情に普く同じく供養す。

*

三徳六味(さんとくろくみ)(二三つの徳と六つの味)「を具えた食事」を仏および僧に施します。あらゆる世界の生きとし生けるものたちに広く等しく供養します。

*

(一) 齋(さい) 正午の食事のこと。朝食の粥に対する昼食の飯(『中村』p.446)。『禪林象器箋』「齋」条に、「齋の字、和訓、登幾。即ち是れ時の字なり(齋字、和訓登幾。即是時字也)」(禪学叢書本・p.664)とある。「齋」について、『仏祖統紀』巻三三「持齋」条に、「仏言く、『日中は、三世の仏の食なり』と(毘羅三昧経○今言う中食は是れなり)。時食は若し午の時、日の影、一髪一瞬を過ぎれば即ち是れ非時なり(僧祇律)。若し比丘、非時に食すは波逸提(はいいつだい)(二比丘・比丘尼の具足戒を類別したもの)の一つで軽罰の一つ。地獄に墜ちるとも解されている。『中村』p.1091)なり(四分戒本○十誦律に波逸提、義翻して墮と為す。焼煮地獄に墮在す)。齋とは、中を過ぎて食せざるを以て体と為す(毘婆沙論)。仏言く、『一日、持齋に六十万歳の糧有り。復た五福有り。少病にして身

安く、少睡、少姪、天に生ずることを得て宿命を識る（雑譬喻經）。齋とは齋^{さい}えるなり。齋は身口業なり。齋とは祇だ是れ中道なり。後に食することを得ざるは、中道法界の外に更に別の法無きことを表すなり（請觀音疏）（仏言、日中三世仏食（毘羅三昧經○今言中食是也）。時食若午時、日影過一髮一瞬即是非時（僧祇律）。若比丘非時食者波逸提（四分戒本○十誦律波逸提、義翻為墮。墮在燒煮地獄）。齋者以過中不食為体（毘婆沙論）。仏言、一日持齋有六十萬歲糧。復有五福。少病身安、少睡、少姪、得生天識宿命（雜譬喻經）。齋者齋也。齋身口業也。齋者祇是中道。後不得食者、表中道法界外更無別法也（請觀音疏））（T93-320b）とある。

『仏祖統紀』の『毘羅三昧經』に関する引用は、『毘羅三昧經』巻上に、「日中三世仏食」というそのままの語はないが、「唯だ日中与朝のみ食は福を得（唯日中与朝食得福）」（七寺古逸經典研究叢書・第一巻『中国撰述經典』其之一・p.31.333行）とある。

『仏祖統紀』の『摩訶僧祇律』に関する引用で、比丘が早朝から正午までの間に食事をする時食^{じじき}について、『仏祖統紀』収載の「時食若午時、日影過一髮一瞬即是非時」というそのままの語は、『摩訶僧祇律』に見当たらないが、『摩訶僧祇律』巻三「明四波羅夷法之三」に、「時に食するを得て、非時に食するを得ず。是れを時食と名づく（時得食非時不得食。是名時食）」（T22-244c）とある。また、『摩訶僧祇律』巻一七「明单提九十二事法之六」条に、「非時とは、若し時過ぎること髮瞬^{ほうしゅん}。若しくは草葉^{そうよう}の如きも過ぎるに、是れを非時と名づく（非時者、若時過如髮瞬若草葉、過是名非時）」（T22-360a）とあり、食事が少しでも正午を過ぎてしまえば非時食になる。時食は、比丘が規定の時間（早朝から正午まで）のうちに食することであり（『中村』p.571）、非時食は、比丘が非時（正午から翌日の暁に至るまで）に食することという（『中村』p.1123）。

波逸提について、『四分僧戒本』に「若比丘非時食者波逸提」（T22-1027a）と同文がある。『十誦律』巻四五「尼律第四」条に「燒煮の覆障にして、若し悔過せざれば、能く道を障礙す（燒煮覆障、若不悔過、能障礙道）」（T23-333a）とあり、もし過失を後悔しないならば、修行の障害になるものとなる。

『仏祖統紀』の『毘婆沙論』に関する引用で、『薩婆多毘尼毘婆沙』巻一「總序戒法異名等」条に、「齋法は中

を過ぎて食せざるを以て体と為す（齋法以過中不食為体）」(T23-508c)とあり、齋法は、正午を過ぎて物を食べないことをいう。

『仏祖統紀』の『雜譬喻經』に関する引用で、『旧雜譬喻經』卷上に「師曰く、『一日、持齋に六十万歳の糧有り。復た五福有り。一は少病を曰う、二は身の安穩を曰う、三は少姪の意を曰う、四は少睡眠を曰う、五は天上に生ずるを得るを曰う。常に宿命を識る所行なり』と（師曰、一日持齋有六十万歲糧。復有五福。一日少病、二日身安穩、三日少姪意、四日少睡眠、五日得生天上。常識宿命所行也）」(T4-513a)とある。

『仏祖統紀』の『請觀音疏』に関する引用で、齋について、『請觀音經疏闡義鈔』卷三は、「身口業を齋さいえる者とは、『礼記』祭統に云う、『齋さいの言ことば為る齋さい（＝齋・整）えるなり。齋さいわざるを齋さいえて以て齋さいうを致す者なり。是の故に君子は大事有るに非らざるなり。恭敬有るに非らざるや則ち齋さいせず。齋さいせざれば則ち物に於いて防ぐ無きなり。嗜欲止む無きなり。其の將に齋さいえんとするに及びて、其の邪物を防ぎ、其の嗜欲をや認め、耳に樂を聴きかず』と。…故に云く、『齋さいとは、祇だ是れ中道なり。後に食することを得ざるは、即ち仏制中、後に食することを得ざるなり。…』と（齋身口業者、祭統云、齋之為言齋也。齋不齋以致齋者也。是故君子非有大事也。非有恭敬也則不齋。不齋則於物無防也。嗜欲無止也。及其將齋也、防其邪物、訖其嗜欲、耳不聽樂。…故云齋者、祇是中道。後不得食者、即仏制中後不得食也。…）」(T39-997a)とあり、『礼記』祭統に「時に及びて將に祭らんとすれば、君子乃ち齋す。齋の言ことば為る齋さいうるなり、齋さいわざるを齋さいえて以て齋さいうるを致す者なり。是の故に君子は、大事有るに非ず、恭敬有るに非ざれば則ち齋さいせず。齋さいせざれば、則ち物に於て防ぐ無きなり、嗜欲止む無きなり。其の將に齋さいえんとするに及びてや、其の邪物を防ぎ、其の嗜欲をや認め、耳に樂を聴きかず」（及時將祭、君子乃齋。齋之為言齋也、齋不齋以致齋者也。是故君子非有大事也、非有恭敬也、則不齋。不齋則於物無防也、嗜欲無止也。及其將齋也、防其邪物、訖其嗜欲、耳不聽樂）（新訳漢文体系・明治書院本『礼記』㊥p.734、T35）とある。齋さいとは、自らみづかを齋さいえることであるとす。

前述したが、齋法は、布薩の意味であり正午を過ぎて食事をしないきまりをこう（『仏教語』p.449）。『釈氏要

覽』卷上・「齋」条に、「起世因本經に云く、『烏脯沙陀、隋に増長と言う。謂えらく、齋法を受持するなり。善根を増長する故に。仏、教えたまわく、中を過ぐるを以て食せざるを齋と名づく』と(起世因本經云、烏脯沙陀、隋言増長。謂受持齋法。増長善根故。仏教以過中不食名齋)」(T54:254a)とあり、さらに、『起世經』卷七に「諸比丘、一月中、六烏脯沙他有るなり(隋に増長と言う。齋法を受持し、善根を増長するを謂う)(諸比丘、一月中、有六烏脯沙他(隋言増長。謂受持齋法増長善根))」(T1:346c)とあり、十一月に、六日の烏脯沙他つまり、六齋日があるという。

また、『釈氏要覽』卷上「齋正時」条に、『毘羅三昧經』に云う、『仏、法慧菩薩の為に四の食時を説く。一は旦時、天の食(時)と為す。二は午時、法食の時と為す。仏は六趣(六道。地獄道・餓鬼道・畜生道・阿修羅道・人道・天道)の因を断ち、三世の仏に同ぜしむる故に。日の午を制して法食の正時と為すなり』と(毘羅三昧經云、仏為法慧菩薩説四食時。一旦時為天食。二午時為法食。時仏断六趣因、令同三世仏故。制日午為法食正時也)」(T54:254a)とあり、『毘羅三昧經』卷上に「王曰く、『何等を四食と為すや』と。居士言く、『朝を諸天子の食と為す。日中を法食と為す。哺時(哺^ほ)申の刻。午後四時『大漢和』卷五・p.883)を諸もの畜生の食と為す。夜を諸もの鬼神の食と為す。唯だ日中と朝とのみ食は福を得。脯(脯^ほ)と夜との二食は皆な応に食すべからず。人をして病を得しむるは皆な脯(脯)と夜の食に従るなり』と(王曰、何等為四食。居士言、朝為諸天子食。日中為法食。哺時為諸畜生食。夜為諸鬼神食。唯日中与朝食得福。脯(脯)夜二食皆不応食。使人得病皆從脯(脯)夜食也)」(七寺古逸經典研究叢書・第一卷『中国撰述經典』其之一・p.31-330-334行)とあり、夕方と夜の食事を禁止している。

(2) 三徳六味：普同供養 Ⅱ 『禪苑清規』卷一「赴粥飯」条は、「齋に云く、『三徳六味をもって、仏及び僧に施す。法界の人天、普く同じく供養す』と。飯を鑽じて云く、『施者受者、俱に五常を獲、色力命安く、無礙の辯を得んことを』と。已上、竝、声を引いて高く唱うなり(齋云、三徳六味、施仏及僧。法界人天、普同供養。鑽飯云、施者受者、俱獲五常、色力命安、得無礙辯。已上、竝引声高唱也)」(X63-255b)とある。『禪苑清規』は、「法

界有情」を「法界人天」に作る。

- (3) 三徳六味Ⅱ南本『大般涅槃經』卷一「序品第一」に次のようにある。「諸もろの優婆塞は、仏及び僧の為に諸もろの食具を辨え、種種備足^{そな}わる。…其の食は甘美にして六種の味有り。一には苦（Ⅱ苦い）、二には醋（Ⅱ酸味）、三には甘（Ⅱ甘い）、四には辛（Ⅱ辛い）、五には鹹（Ⅱ塩辛い）、六には淡（Ⅱ塩気がない）なり。復た三徳有り。一には輕軟（Ⅱ軽くてやわらかいこと。『中村』p.486）、二つには淨潔（Ⅱけがれないこと。『中村』p.484）、三つには如法（Ⅱ規定にかない丁寧に作つてあること。『中村』p.484）なり（諸優婆塞、為仏及僧淨諸食具、種種備足。…其食甘美有六種味。一苦、二醋、三甘、四辛、五鹹、六淡。復有三徳。一者輕軟、二者淨潔、三者如法）」(T12-606a-b) とある（『新国訳大蔵經』インド撰述部 涅槃部Ⅰ『大般涅槃經』（南本）Ⅰ p.7参照）。つまり、三徳は、一、軽くてやわらかく、こつてりしたものでないこと。二、けがれないこと。三、規定にかない、丁寧につくつていること。六味は、苦味・酸味・甘味・辛味・五塩味・淡味のこと。また、『増一阿含經』には、「世尊、諸もろの比丘に告ぐ、『咒願に六徳有り。施主檀越、三法を成就す。信根成就、戒徳成就、聞成就なり。施物復た三法を成ず。物色成就、味成就、香成就』と（世尊告諸比丘、咒願有六徳。施主檀越、成就三法。信根成就、戒徳成就、聞成就。施物復成三法。物色成就、味成就、香成就）」(T2-711c) とあり、無著道忠は、『禪林象器箋』「咒願」条にて、「物色と味と香とは是れ咒願の三法。亦た三徳と称すべし」（忠曰、物色、味、香、是咒願六徳中三法。亦可称三徳）」（禪学叢書本 p.637）とし、物色と味と香りが三徳であると述べている。
- (4) 法界Ⅱ界は性の意味。法性のあらわれ、世界のこと（『中村』p.1249）。八十卷本『華嚴經』卷六「如来現相品第二」に「仏身は法界に充滿して、普く一切の衆生の前に現れ、縁に随い感に赴いて周からずこと靡し、而も恒に此の菩提の座に処す（仏身充滿法界、普現一切衆生前、随縁赴感靡不周、而恒処此菩提座）」とある（T10-30a）。
- (5) 有情Ⅱ生命をもつて存在するもの。生きもの。生あるもの。感情や意識を有するもの。古くは衆生と漢訳し、玄奘以後の新訳では、有情と漢訳する。情は心の意（『中村』p.84）。

- (6) 普同供養Ⅱ待考。

《3》生飯偈⁽¹⁾

〔『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「生飯偈」(或作出生) 56b・181-684a~b、『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条223a・181-704a、『新修第二版 臨濟宗勤行聖典』第一卷・p.182)

汝等⁽²⁾鬼神衆、我今施汝供。此食遍十方、一切鬼神共⁽¹⁾。

(一) 汝等鬼神衆…一切鬼神共⁽¹⁾ 〔『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「生飯偈」は、「生飯偈」(或作出生) 汝等鬼神衆、我今施汝供。此食遍十方、一切鬼神共⁽¹⁾ (56b・181-684a~b) に作る。善通寺本『諸回向清規式』は、「此食遍十方」(56b) に作る。『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条は、「合掌念生飯偈、(汝等鬼神衆、我今施汝供。此食遍十方、一切鬼神共⁽¹⁾) (181-704a) に作る。江湖叢書本は、「合掌念生飯偈、(汝等鬼神衆、我今施汝供。此食遍十方、一切鬼神共⁽¹⁾) (23a) に作る。

*

汝等鬼神衆よ、我れ今、汝らに供を施す。此の食は十方に遍く、一切の鬼神、供にせん。

*

あなたたち、もろもろの鬼神たちよ、私は今、あなたたちにお供えを施そう。この食べものは、十方に広く行きわたり、全ての鬼神たちが〔この食べ物〕共に〔食べることが〕できますように。

*

(1) 生飯偈 野口善敬編著『開甘露門の世界』(禪文化研究所・二〇〇八年)の中で、「この四句偈は、遵式「施食

法式』（『施食通覽』Z101-215c）に見える。名称については、「出生念偈」（『叢林校定清規總要』卷下・Z112-26c）、「出生想念偈」（『勅修百丈清規』卷六・T48-1145a）、「出生偈」（『禪苑清規』卷一・Z111-441c）、「釈氏要覽』卷上・T154-275a」、「入衆日用』Z111-473a」、「入衆須知』Z111-475c」、「施食偈」（『禪門諸祖師偈頌』卷下之下・Z116-486a）などと呼ばれ、ほとんどの資料は字句に異同はないが、『釈氏要覽』卷上は第三句が「七粒遍十方」となり、『勅修百丈清規』は、第四句が「一切鬼神供」となっている（p.229～230）としている。この四句は、臨済宗常用の『開甘露門』に収載されており、中峰明本門下における施餓鬼会、孟蘭盆会の法要次第である『幻住庵清規』附録「開甘露門」には、「心経」巻を誦し回向して云く、『汝等、鬼神衆よ、我れ今、汝らに供を施す。此の食は十方に遍く、一切鬼神共にせん。願わくは此の功徳を以て、普く於一切に及ぼし、我等と衆生と皆共に仏道を成ぜんことを』（誦心経一卷回向云、汝等鬼神衆、我今施汝供。此食遍十方、一切鬼神共。願以此功徳、普及於一切、我等与衆生、皆共成仏道）（X63-560a）とある。

鬼界の衆生に飯を施すことを生飯といい、斎時に生飯を出すことを出生（しゅつぐ）（或いは「すいきん」という（『禅学』p.511）。『禅林象器箋』「生飯」条では生飯を「サンハン」と読み（『禅学叢書本』p.561）、他にも、「三飯」「散飯」「三把」とも記し、「やんばん」の呼称がある（『中村』p.436）。

生飯について、『勅修百丈清規』卷六「日用軌範」条に、「鉢刷（＝漆の小板）を第二の鎖子（くわんす）の縫中に安じて、半寸許りを出して生飯を盛る。匙（さし）筋（はし）を以て生飯を出すこと得ざれ。七粒を過ぎず。太だ（はなは）少きは慳（むさぼり）の」食を為す。凡そ食を受くれば則ち用いて生（飯）を出すべし（鉢刷安第二鎖子縫中、出半寸許盛生飯。不得以匙筋出生飯。不過七粒。太少為慳食。凡受食則用出生）（T48-1145a）とある。さらに、『仏祖統紀』卷三三・法門光顯志第一六「出生飯」条では、生飯には曠野鬼、鬼子母等などへの施食と、餓鬼への施食の二種類があるとしている。「此れ二縁有り。一つは涅槃經、曠野鬼に施さしむ。毘奈耶律、鬼子母等に施さしむ。…二つは焰口經、阿難に託して縁と為し、餓鬼食を施さしむ（此有二縁。一者涅槃經、令施曠野鬼。毘奈耶律、令施鬼子母等。…二者焰口經、託阿難為縁令施餓鬼食）」（T49-320b）とある。以下、『大般涅槃經』、『根本説一切有部毘奈耶雜事』、

『仏説救拔焰口餓鬼陀羅尼經』をみてみたい。

南本『大般涅槃經』卷二五「梵行品之二」条に、「善男子よ、我が一時、彼の曠野の聚落の叢樹に遊いて、其の林下に在るが如し。一鬼神有り、即ち曠野と名づく。純ら肉血を食らい、多く衆生を殺す。復た其の聚に於いて日に一人を食らう。…爾の時に、彼の鬼は即ち我れに白して言う、『世尊よ、我れ及び眷属は唯だ血肉のみに仰りて以て自ら存活えり。今戒を以ての故に、当に云何が活くべきや』と。我れは即ち答えて言う、『今より當に声聞の弟子に勅すべし。仏法を修行するの処有るに随い、悉く當に其れをして汝の飲食を施さしむべし』と。善男子よ、是の因縁を以て、諸ものの比丘の為に是くの如き戒を制す。『汝等よ、今より常に當に彼の曠野なる鬼に食を施すべし。若し有るひとが、住処に施すこと能わずんば、當に是の輩は我が弟子に非ずと知るべし。即ち是れ天魔の徒党・眷属なり』と。善男子よ、如來は衆生を調伏せんと欲するが為の故に、是くの如き種種の方便を示すのみ。故に彼をして怖畏を生ぜしむるに非ざるなり（善男子、如我一時、遊彼曠野聚落叢樹、在其林下有一鬼神即名曠野。純食肉血、多殺衆生。復於其聚日食一人。…爾時彼鬼即白我言、世尊、我及眷属唯仰血肉以自存活。今以戒故、当云何活。我即答言、從今当勅声聞弟子。随有修行佛法之処、悉当令其施汝飲食。善男子、以是因縁、為諸比丘制如是戒。汝等從今常当施彼曠野鬼食。若有住処不能施者、当知是輩非我弟子。即是天魔徒党眷属。善男子、如來為欲調伏衆生故、示如是種種方便。非故令彼生怖畏也）」(T12-703a~b)とある。〔『新国訳大藏經』インド撰述部 涅槃部2 『大般涅槃經』(南本) II p.438~440参照〕。

『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷三二に、「仏言く、『善女、汝、憂うこと須いず。瞻部洲(＝閻浮提。『中村』p.632)に於いて所有、我が諸もの声聞弟子、毎に食次に於いて衆生食(＝生飯。『中村』p.631)を出し、並びに行末に於いて、食一盤を設け、汝の名字、並びに諸もの兒子を呼びて、皆な飽食して永く飢苦無からしむ』と(仏言善女汝不須憂。於瞻部洲所有、我諸声聞弟子、每於食次出衆生食、并於行末設食一盤、呼汝名字并諸兒子、皆令飽食永無飢苦)」(T24-362b)とある。

不空訳『仏説救拔焰口餓鬼陀羅尼經』に、「仏、阿難に告ぐ、『若し、族姓子等(＝良家の子。正しい信仰をも

つ人。立派な男子。善良な紳士。普通は、在家の男性に対して用いる。善男子に同じ。比丘のことを称していることもある。『中村』p.280)、四如来の名号を称えて加持し已わらば、彈指すること七偏し、食器を淨地の上に取立て、臂を展して之れを瀉そそげ。此の施を作し已わらば、其の四方に於いて百千那由佉恒河沙数の餓鬼有るも、前に各おの摩伽陀国の七七斛の食有らん。此の食を受け已わらば、悉ことごとく飽満し、是の諸もろの鬼等は、悉く鬼身を捨てて、天上に生ぜん」と(仏告阿難、若族姓子等、称四如来名号加持已、彈指七偏、取於食器於淨地上展臂瀉之。作此施已、於其四方、有百千那由佉恒河沙数餓鬼、前各各有摩伽陀国七七斛食。受此食已、悉皆飽満、是諸鬼等、悉等捨鬼身、生於天上)、『磧砂藏』第三四冊p.34b(台湾新文豐出版公司影印出版『宋版磧砂藏經』)とある(野口善敬編著『開甘露門の世界』p.109-110参照)。

生飯の起源ならびに、中国と日本における受容と展開を論じた論文に、小川太龍「生飯について―衆生への供養―」(『日本仏教学会年報』第八七号・二〇一三年)がある。その中で、『釈門正統』卷四「利生志」条を踏まえ(X75所収)、「生飯の典拠について、基本となるのは、『毘奈耶律』と『大般涅槃經』だが、『焰口經』の記述も影響を与えていることが考えられた。また、生飯の語義からも、それは儀礼的には鬼神への施食を前提とするものの、衆生への供養という性質が根底にあることが窺えるのである」としている(p.104参照)。

(2) 汝等鬼神衆…一切鬼神供々鬼神は、目に見えない超人的神秘力を有するもの。人間よりも優れた存在。神靈。善神と悪心とがあるが、特に害を与える低級な神々をいう(『中村』p.207)。また、変化自在の力を有し、仏法・国土を守護し、または凶悪を振って人畜を悩ます怪物。前者に梵天・帝釈・地祇・竜王・十六善神などの善鬼神があり、後者には夜叉・羅刹等の悪鬼神がある。一般には、乾達婆・夜叉・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽の六部鬼神を指す(『禪學』p.20)。『大智度論』卷第三二に、「復た次に、菩薩は此に於いて一鉢の食を以て、十方の諸仏を供養するに、而も十方の仏前に飲食の具は具足して出づ。譬えば鬼神は人の一口の食を得て、而も千万倍にして出だすが如し(復次菩薩於此以一鉢食、供養十方諸仏、而十方仏前飲食之具具足而出。譬如鬼神、得人一口之食而千万倍出)」(T25-300c)とある。無著道忠は、「此の文は或いは仏敕の偈と名づく。蓋し仏は弟

子を救^いしめ、曠野鬼に施すの義なり（此文或名仏救偈。蓋仏救弟子施曠野鬼之義也）（『百丈清規左牘』卷一六ノ四二）とする。

南山律宗の祖師である道宣（596～667）の『四分律刪繁補闕行事鈔』卷下・計請設則篇第二三に、「二に衆生食を出すことを明かさば、或いは食前に在りて、等得を唱え已りて之れを出す。…（二）明出衆生食、或在食前、唱等得已出之。…」(T40-137a) とある。「等得」については、『四分律刪繁補闕行事鈔』卷下・諸雜要行篇第二七に、「若し施与すること有るには、呪願して『等得』等を唱告す（若有施与呪願唱告等得等）」(T40-146b) とある。

『釈氏要覽』卷上・出生条（T54-275a）と『大藏一覽』卷六・施食文条（121-528a）は、「此食」を「七粒」に作る。

《4》五 観文⁽¹⁾

（『諸回向清規』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条は「五観偈」57a・T81-684b、『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条は「次作五観想念云、…」(22b・T81-704a)、『新修第二版 臨濟宗勤行聖典』第一卷・p.182～183）

- ② 一つには功の多少を計り彼の来処を量る⁽¹⁾。
- ③ 二つには己が徳行の全闕⁽²⁾を付⁽³⁾つて供に応ず⁽³⁾。
- ④ 三つには心を防ぎ過貪等を離るるを宗とす⁽⁴⁾。

四⁽⁵⁾つには正に良薬を事とするは形枯を療ぜんが為なり。

五⁽⁶⁾つには道業を成ぜんがために応に此の食を受くべし^(五)。

(一)『小叢林略清規』巻中・臨時清規第四「展鉢式」条は、「次作五觀想念云、一計功多少量彼來處。二付己德行全欠依供。三防心離過貪等為宗。四正事良業為療形枯。五為成道業故應受此食」(22b・T81-704a)に作る。五觀の想念(一)考え思い。『大漢和』巻四・p.1102)を為して、五觀文を唱える。(二)一つには功の多少を計り彼の來處を量る『諸回向清規式』巻五「日用諸文諸偈呪之部」条は、「一許功多少量彼來處」に作る。(三)二つには己が德行の全闕を付つて供に應ず『諸回向清規式』巻五「日用諸文諸偈呪之部」条は、「全欠」に作る。『小叢林略清規』は、「二つには己が德行の全か欠か供に應ずるかというを付る」に作る。(四)三つには心を防ぎ過貪等を離るるを宗とす『小叢林略清規』は、「三つには心を防ぎ過^{とが}を離るるは貪^{はか}等を宗と為す」と訓む(p.102)。(五)五つには道業を成ぜんがために應に此の食を受くべし『諸回向清規式』巻五「日用諸文諸偈呪之部」条は、「五為成道業應受此食」(57a・T81-684b)に作る。『小叢林略清規』は、「五には道業を成ぜんが為の故に、應に此の食を受くべし」と訓む(p.102)。

*

一つには、「この食事が目の前に運ばれるまでに」どれほどの手間がかかっているかに思いを致し、その來たるところについて推し量ります。

二つには、自分に徳(『品性』)と行(『行い』)が具わっているか欠けているかを思索して供養に応じます。

三つには、「迷いの」心「によつて生じる三過(『貪・瞋・癡』)を防ぎ、「その三つの」過ちである貪など「の三毒」から離れることを心がけます。

四つには、まさに「食事を」良薬とするのは、肉体の飢渴によつて生^{やまひ}じる病を癒やすためです。
五つには、仏道修行を成就するために、この食事をいただきます。

*

(1) 五観文 Ⅱ『釈氏要覽』卷上に「五観〈観〉は去声。凡そ粥食を喫するには、先づ須らく想を端^{たて}し、之れを誦し詖^たわつて方に食すべし。蓋し自ら警^いむるなり」(「五観〈観去声。凡喫粥食、先須端想、誦之詖方食。蓋自警也」) (T54-274c) とある。

「五観文」について、『四分律刪繁補闕行事鈔』卷中之三に「一計功多少量彼来処、二自付已德行全欠多減、三防心顯過不過三毒、四正事良業取濟形若^ニ「苦」、五為成道業世報非意」(T40-84a)とあり、続けて、道宣は、『明了論』を引いて、次のように述べる。「故に『明了論』の中に云く、『余の一切の文句、縦広の道、応に知るべし』と。解に云く、『出家の人、食を受ける時、或は受け竟りて、先づ須らく食を観じて、然して後に之れを啖^くらうべし』と(故明了論中云、余一切文句縦広道応知。解云、出家人受食時或受竟、先須觀食、然後啖之)」(T40-84a)とあり、『律二十二明了論』は、「余の一切の文句は、広道(Ⅱニルヴァーナにおもむく道。『中村』p.401)に従う、応に知るべし。偈に曰く、『能く受の五種分を成就し』と。釈して曰く、『五分有りて能く飲食を受摂すること成就す。一、能受、二、能令受、三、物、四、処所、五、辺に至るなり。…』と(余一切文句従広道知応。偈曰、能成就受五種分。釈曰、有五分能成就受摂飲食。一能受、二能令受、三物、四処所、五至辺。…)」(T24-669a)とある。

また、『五観文』について、『釈氏要覽』「五観」条は、「一計功多少量彼来処。…、二付已德行全欠応供。…、三防心離過貪等為宗。…四正事良業為療形苦。…五為成道業故応受此食」(T54-274c)とあり、『禪苑清規』卷一「赴粥飯」条は、「一計功多少量彼来処、二付已德行全欠応供、三防心離過貪等為宗、四正事良業為療形枯、五為成道故応受此食也」(X63-525c)とある。『禪苑清規』龜鏡文に、「道を成ぜんが為の故に方に此の食を受くるは、

典座に報ゆる所以なり。…己が徳行の全欠を付って供に応ずるは、街坊化主（＝山門の外に出て勸化に当たる役職『禪字』p.146）に報くる所以なり。功の多少を計り彼の来処を量るは、園頭（＝園主。叢林の菜園の管理職。『禪字』p.111）・磨頭（＝磨主。磨院（米つき小屋）にあつて精米・製粉を管理する役職。『禪字』p.1173）・莊主（＝莊舎の主人。莊園を管理する役。『禪字』p.551）に報いる所以なり（為成道故方受此食所以報典座也…付己徳行全欠応供所以報街坊化主也。計功多少量彼来処所以報園頭磨頭莊主也）（X33:54a）とあり、僧堂の役職に配した記述がある。また、『勅修百丈清規』巻六「日用軌範」条に「…五観の想念を作して云く、へ一には功の多少を計り彼の来処を量る。二つには己が徳行の全欠を付って供に応ず。三つには心を防ぎ過貪等を離るるを宗と為す。四つには正に良菓を事とするは形枯を療ぜんが為なり。五つには道業を成ぜんが為の故に応に此の食を受くべし」と（…作五観想念云、一計功多少量彼来処。二付己徳行全欠応供。三防心離過貪等為宗。四正事良菓為療形枯。五為成道業故応受此食）（T48:1145a）とある。

黄庭堅（一〇四五～一一〇五）は、士大夫を対象とした「士大夫食時五観」（『説郛』卷九五・上）の冒頭で、「古くは君子、飲食の教え有り。郷党に在りて礼を曲らかにす。而して士大夫、尊俎（＝酒だると肉を載せる台。『新辞海』p.410）に臨めば則ち之れを忘る。故に釈氏の法に約して士君子食時五観を作す（古者君子有飲食之教。在郷党曲礼。而士大夫臨尊俎則忘之矣。故約釈氏法作士君子食時五観）」とし、「一には功の多少を計り彼の来処を量る。此の食は、墾植（＝田畑を開き作物を植える。『漢辞海』p.317）、收穫、春磴（＝「春」は、穀物などを臼に入れてつき、外皮を取ったり砕いたりすること。『漢辞海』p.1177。「磴」は、石臼。臼ひくひの意。『漢辞海』p.1005。臼をひく意か）、淘汰（＝混ざり物を水で流す。『漢辞海』p.833）、炊煮して乃ち成ず。功を用いること甚だ多し。何ぞ況んや生靈を屠割（＝ほふりやく。『大漢和』卷四・p.162）して己が滋味と為すや。一人の食、十人の作勞あり。家、居すれば則ち父祖の心力を食す。営む所は、是れ己が財なりと雖も亦た余慶を承く。仕宦なれば則ち民の膏血を食すること大いに言うべからず。二には己が徳行の全欠を付って供に応ず。〔『孝経』開宗明義章・第一（＝新訳漢文体系・明治書院本『孝経』p.83）の〕親に事うるに始まり、君に事うるに中し、

身を立つるに終わる。此の三者を全うすれば則ち此の供を受く。欠くれば則ち当に愧恥なりと知るべし。敢て味を尽くさず。三つには心を防ぎ過貪等を離るるを宗と為す。心を治め性を養うに先ず三過を防ぐ。美食は則ち貪、悪食は則ち嘔、終日食して、食の従来する所を知らざるは則ち癡なり。〔『論語』学而第一（『新訳漢文体系・明治書院本』論語 p.33）の〕『君子は食飽くことを求むる無し』とは、此の過を離るるなり。四つには正に良薬を事とするは形苦を療ぜんが為なり。五穀、五疏、以つて人を養い、魚肉は以つて老を養う。形苦とは、饑渴を主病と為し、四百四病を客病と為す。故に須らく、食は医薬と為し以つて日（『自』）ら扶持すべし。是れ故に足るを知る者、箸を挙げるに常に服薬するが如し。五には道業を成ぜんが為の故に此の食を受くべし。〔『論語』里仁第四（『新訳漢文体系・明治書院本』論語 p.90）の〕君子は終食の間も仁に違ふこと無し。先ず款状を結べ。然る後、食を受く。〔『詩経』魏風 条「伐檀」（『新訳漢文体系・明治書院本』詩経 p.297）の〕彼の君子、素餐せずは此の謂なり（一計功多少量彼来処。此食墾殖、收穫、春磑、淘汰、炊煮乃成。用功甚多。何況屠割生霊為己滋味。一人之食十人作勞。家居則食父祖心力。所營雖是己財亦承余慶。仕宦則食民之膏血大不可言。二付己德行全欠応供。始于事親、中于事君、終于立身。全此三者則応受此供。欠則当知愧恥。不敢尽味。三防心離過貪等為宗。治心養性先防三過。美食則貪、惡食則嘔、終日食而不知食之所從來則癡。君子食無求飽、離此過也。四正事良業為療形苦。五穀五疏以養人、魚肉以養老。形苦者饑渴為主病、四百四病為客病。故須食為医薬以日（『自』）扶持。是故知足者箸箸常如服薬。五為成道業故受此食。君子無終食之間違仁。先結款状。然後受食。彼君子分不素餐分此之謂也）（『說郛』卷九五・上・『欽定四庫全書』子部・雜家類・雜纂之屬）とある。『山谷外集』卷九は、「為医薬以日扶持」は、「為医薬以自扶持」に作る（『欽定四庫全書』集部・別集類・北宋建隆至靖康）。『五観文』は、禪宗に限らず、広い分野で読まれていたことがみてとれる。

(2) 一つには：彼の来処を量る『功』とは、農業の仕事の意味である農功であり、「工」に通じる（『漢辞海』p.181）。『釈氏要覧』卷上「五観」条の註釈によれば、「智度論に云く、『此の食は、墾植（『田畑を開き作物を植える。』『漢辞海』p.317）、收穫、春磨（『春』は、穀物などを臼に入れてつき、外皮を取つたり砕いたりする

い。『漢辭海』p.117。『磨』は、穀物をひくつ粉にする道具。ひきうす、臼。『漢辭海』p.1007。臼をひく意か)、淘汰(=混ざり物を水で流す。『漢辭海』p.833)、炊糞(=煮炊き。『大漢和』卷七・p.381)して成するに及ぶ。工を用いること甚だ多し。一鉢の飯も作夫は汗を流すなり。食は少くとも汗は多し』と○僧祇律に云く、『施主は其の妻子の分を減じて福を求むるが故に施す』と(智度論云、此食墾植、收穫、春磨、淘汰、炊糞、及成。用工甚多。一鉢之飯、作夫流汗。食少汗多○僧祇律云、施主減其妻子之分求福故施) (154-274c) とある。

『釈氏要覽』の『智度論』に関する引用で、『大智度論』初品中十想釈論・第三には、『復た次に思惟す。『此の食、墾植し、耘除(=鋤除(取り除く))。』漢語』卷八・p.33)し、收穫し、蹂治(=蹂は踏むの意。『漢辭海』p.1374。土地を踏みなおすの意か)し、春磨し、淘汰(=淘汰に同じ。『大漢和』卷六・p.1115)し、炊煮して乃ち成す。功を用いること甚だ重し。一鉢の飯を計るに、作夫の流汗、集合す。之れを量るに食は少なく汗は多し。此の食は之れを作るに功重く、辛苦あることはくの如し。口に入れて之れを食せば、即ち不浄と成り、一つも直き所無く、宿昔(=短い時間『漢辭海』p.337)の間に變じて屎尿と為る。本と是れ美味にして、人の嗜む所なるも、變じて不浄と成れば、惡んで見ること欲せず』(復次思惟。此食、墾植、耘除、收穫、蹂治、春磨、淘汰、炊煮乃成。用工甚重。計一鉢之飯、作夫流汗集合。量之食少汗多。此食作之功重、辛苦如是。入口食之即成不浄、無所一直、宿昔之間變為屎尿。本是美味、人之所嗜、變成不浄、惡不欲見) (125-33b) とある。

『釈氏要覽』には、『摩訶僧祇律』の『施主減其妻子之分求福故施』というそのまの文は記載されていないが、『摩訶僧祇律』卷二二「明衆学法之余」条に「六群の比丘、先に多く糞を受け、後に飯を受く。時に鉢中より溢出して地に墮ちれば、檀越嫌いて言く、『我れ妻子の分を奪いて衆僧に食を飯わせ、食をして尽くさんと欲して今、地に棄てるとは、尊者知らずや、此の一粒の飯の中には而も百功あることを』と(六群比丘、先多受糞、後受飯。時鉢中溢出墮地、檀越嫌言、我奪妻子分飯食衆僧、欲尽令食而今棄地尊者不知耶、此一粒飯中而有百功) (122-404a) とある。

さらに、『新受戒比丘六念五觀法』は、道宣の『淨心誠觀法』を引き、『淨心誠觀』に云く、『一鉢の食を計るには、一鉢の汗を出す。汗は皮肉に在りて即ち是れ其の血なり。一食の功力は、作者の一鉢の血を出す。況んや復た一生、凡そ幾ばくの食をか受く。始め耕種より乃至口に入るまで、無数の雜類の小虫を傷殺す。是れ仏戒を以て日に一食を受け、性命を支持し一生を寄せ過ぐす』と(『淨心誠觀』云、計一鉢食、出一鉢汗。汗在皮肉即是其血。一食功力出於作者一鉢之血。況復一生、凡受幾食。始從耕種乃至入口、傷殺無數雜類小虫。是以成日受一食、支持性命寄過一生) (X59-602c) とあり、『淨心誠觀法』卷上「誠觀檀越四事從苦緣起出生法第十二」条に同文がある (T45-824c~825a)。

無著道忠は、『彼の來處』の「彼」は食物を指すとしている(忠曰、彼者指食物) (『百丈清規左牘』卷一六ノ三七)。

(3) 二つには：供に応ず 〓 「供に応ず」の応供は、阿羅漢と同義であり、価値ある人。尊敬すべき人。世の供養・尊敬を受けるに値する。他人からの供養に相應する者。すべてのけがれを断ち切つて、他の人から供養を受ける資格をもっている人の意 (『中村』p.131)。無著道忠は、『全缺応供』は、思うに、自分の徳が全うして、供と相應できているか、自分の徳が欠けていて供と相應できていないか、自ら思案することである(忠曰、全缺応供者、謂己德全而能与供相應歟、己德缺而不能与供相應歟、自付量之也) (『百丈清規左牘』卷一六ノ三八) としている。さらに、供養の授受について、『釈氏要覽』卷上「五觀」条は、健度の注釈書である『毘尼母經』から引用し、「毘尼母に云く、『若し坐禪誦經、三宝の事を営まずして、持戒せずして人の信施を受ければ施所墮と為す。欠くれば則ち宜しからず。全うなれば則ち可なり』と(毘尼母云、若不坐禪誦經、營三宝事、不持戒受人信施為施所隨) (墮)」。欠則不宜。全則可) (T5-274c) とあり、『毘尼母經』卷二に、「若し比丘、坐禪せず、誦經せず、仏法僧の事を営まずして、人の施しを受くれば、施所墮と為す。若し三業(身・口・意のはたらき。『中村』p.46c) 有りて、施しを受くるは過無し。若し前人に三業無きを知りて施与を転ずる者は、受施、能施二つ皆な施所墮と為す。若し比丘、檀越の施を食するは、知足を以て限と為す。若し飽きて強いて飲食する者は施

所墮と為す。若し比丘、きようまん憍慢（「おごり、慢心、思い上がり。『中村』p.240）の意を作して自ら飲食する者は施所墮と為す。何を以ての故に。世尊は長夜の中に於て常に限食（「適切な食事」）を讃歎し、最後に乃至、持戒に施す者は、能く施を受け、能く施を消すなり。仏の説いて曰うが如し、『持戒に施す者は果報益大に、破戒に施す者は果報を得ること甚だ少し』と。仏の説きたもう偈の如し。『寧ろ鉄丸を呑んで死すとも、無戒を以て人の信施を食せず。若し、食足りて已りて、更に強いて食する者は、色力を加えずして但だ其の患を増す』と。是の故に応に度無くして食すべからざるなり（若比丘、不坐禪不誦經、不啗佛法僧事受人施、為施所墮。若有三業、受施無過。若前人無三業知而輒施与者、受施能施二皆為施所墮。若比丘、食檀越施、以知足為限。若飽強飲食者、為施所墮。若比丘作憍慢意自飲食者、為施所墮。何以故。世尊於長夜中常讚歎限食、最後乃至施持戒者、能受施能消施也。如仏説曰、施持戒者果報益大、施破戒者得果報甚少。如仏説偈。寧吞鉄丸而死、不以無戒食人信施。若食足已更強食者、不加色力但增其患。是故不応無度食也）」（T2480b）とある（『新国訳大蔵經』インド撰述部 律部10『毘尼母經』p.40～41参照）。

さらに、『毘尼母經』第五に、「仏、諸もろの比丘に告げたまわく、『人の信施を食して応に懈怠すべからず。夜三時の中、二時は応に坐禪、誦經、經行すべし。一時の中は以て自ら消息みづかせよ。是れを臥具（＝寝具のこと。飲食、衣服、医薬と合わせて四供養という。『中村』p.161）と名づく』と（仏告諸比丘、食人信施、不応懈怠。夜三時中、二時応坐禪誦經經行。一時中以自消息。是名臥具）」（T2480a）とあり、『新国訳大蔵經』インド撰述部 律部10『毘尼母經』p.133参照）また、『毘尼母經』卷六に、「比丘の徒衆を養うは、主として常に応に方便して、眷属に教授すべし。多く求めしむる莫かれ。摂して坐禪、誦經、修福（＝善行の実践）せしむべし。此の三業の中に於て、応に教えて種種の方便を作すべし。一には多く求法を求むることを教う、二つには捨つる莫かれと教う、三つには勤めて方便を作して修習し学ぶことを教う（比丘養徒衆、主常応方便教授眷属。莫令多求。摂令坐禪、誦經、修福。於此三業中应教作種種方便。一教多求法、二教莫捨、三教勤作方便而修習学）」（T24833b）とある（『新国訳大蔵經』インド撰述部 律部10『毘尼母經』p.143参照）。

(4) 三つには：離るるを宗とす＝「等為宗者」について、無著道忠は、「貪等を宗と為すは、塵勞ぼんろうと雖ども八万四千ある。しかも、貪・瞋・痴が本と為す。「等」というのは、「(貪意外にも) 瞋・痴を等しく取ることだ。」「宗」は、『筆削記』一卷六一丈に云う、義の中に尊いみくすべく、重くすべく、崇尚すべきという意味であり、故に名づけて宗と為す(忠曰、貪等為宗者、雖塵勞有八万四千、而貪瞋痴為之本。等等取瞋痴。宗者、筆削記一卷六一丈云、義中可尊可重可崇尚者。故名為宗)、『百丈清規左觿』卷一六ノ三九)としている。『筆削記』の引用について、『起信論疏筆削記』卷第三に同文がある(T44:312a)。

『釈氏要覽』卷上「五観」条によると、「明了論疏に云く、『出家は先ず須らく心の三過を防ぐべし』と。謂えらく、上味の食に於いては貪を起し、下味の食には瞋を起し、中味の食には癡を起す。此れを以て慚愧を知らずして、三惡道(＝惡業によって生まれる地獄・餓鬼・畜生の三つの世界。『中村』D.454:433)に随したがう(＝墮?)すなり(明了論疏云、出家先須防心三過。謂於上味食起貪、下味食起瞋、中味食起癡。以此不知慚愧、随したがう(＝墮?)三惡道)』(T54:214c)とある。『明了論疏』は未見。『明了論疏』について元照(一〇四八〜一一一六)は、『真諦しんだ』(四九九〜五六九)は即ち陳朝翻經の三藏にして、疏五卷を出して論を解釈するも、其の文、未だ東南に流れず(真諦即陳朝翻經三藏出、疏五卷解釋了論、其文未流東南)と記している(『四分律行事鈔資持記』卷上一上・T40-176c)。

『四分律刪繁補闕行事鈔』卷下「對施興治篇第二十」条収載の『明了論疏』の引用によると、「明了論疏に云く、『律中に説く、出家の人、食を受くるに先ず須らく食後を觀じて方めて嗽はじうを得ん。凡そ食に三種有り。上食は貪を起す。応に四事を離るべし。一つには、喜樂の過を(離る)、香味に貪著して身心安樂なれば情を縦ほしにして過たのしみを取るが故なり。二つには食醉の過を離る。食し竟りて身心の力強く、他を計らざるが故なり。三つには、好顏色を求むるの過を離る。食し畢りて光悦に於いて常に勝れんこと樂ねがう。此の心を須もいず。四つには、身を莊嚴せんと求むるの過を離る。食は充滿肥円を得んと樂ねがう故なり。二は、下食は便ち嫌瞋を生ず。多く餓鬼に墮ち永く食に見えず。三は中膳、心眼を分けず多く癡捨を起す。死して畜生中に墮ち、諸もろの嗽糞糞等しんじの虫と

- 作す。初めの食は重きが故に並な地獄に入る。且しばらく略して此くの如し。此の三毒（＝善根を害する三つの毒。三つの煩惱。貪・瞋・痴。『中村』p.484）を反して三善根（＝無貪善根・無瞋善根・無痴善根の三根。一切の善法が、この三つから生まれ、それらは具体的に、施・慈・慧となつて現れる。『中村』p.480）と成し、三善道（＝三惡道の対。善業の結果、おもむく善い所の意で、修羅・人天・天の三趣をいう。『中村』p.480）を生ず。謂えらく、無貪の故に諸天に生ず。中、下の二つは知りぬべし」と（明了論疏云、律中説、出家人、受食先須觀食後方得噉。凡食有三種。上食起貪。應離四事。一喜樂過、貪著香味身心安樂縱情取適故。二離食醉過。食竟身心力強、不計於他故。三離求好顏色過。食畢樂於光悅勝常。不須此心。四離求莊嚴身過。食者樂得充滿肥凹故。二者下食便生嫌瞋。多墮餓鬼永不見食。三者中膳、不分心眼多起癡捨。死墮畜生中、作諸噉糞樂糞等虫。初貪重故並入地獄。且略如此。反此三毒成三善根生三善道。謂無貪故生諸天。中下二可知）（T40・1280）とあり、道宣が引用した『明了論疏』には、身・口・意の三業の三つの過ちについて、詳述されている。
- (5) 四つには：形枯を療ぜんが為なり＝『入衆日用』（X63-557d）、『入衆須知』（X63-560a）は、「正事」を「正似」に作る。無著道忠は、「言は、食を喫すること、薬を服すに似たるなり（言喫食似服薬也）」としている（『百丈清規左觚』卷一六ノ四〇）。

『釈氏要覽』は、「四正事良薬為療形苦」に作る。『釈氏要覽』卷上「五觀」条によると、「形苦とは、即ち飢渴を主病と為し、四百四病病（＝五臟にはそれぞれ八一種の病氣があるとして、四百五から死の一箇を除いた称。転じて、数多の病氣の意。『大漢和』卷三・p.33）、客病（＝旅先で病氣にかかること。『大漢和』卷三・p.393）と為す。故に須らく食を以て医療と為し、用つて之れを扶持すべし。粥を食す若きは、不正良薬と云うべし（形苦者、即飢渴為主病、四百四病為客病。故須以食為医療用扶持之。若食粥可云不正良薬）（T54-274c）とし、粥を「不正良薬」だとしている。また、『四分律鈔簡正記』卷一六には、「花果の細磨する若きは、即ち不正良薬と云う。粥は即ち此れ粥良薬と云う（若花果細磨、即云不正良薬。粥即云此粥良薬）」（X63-431b）とあり、花や果〔実〕を細かにすりおろしたものは、「不正良薬」だとし、粥は良薬だとしている。

さらに、『四分律刪繁補闕行事鈔』卷下二「対施興治篇第二十」条は、「四に正しく良薬を事とするの観、二つに分かつ。〔二つに〕故病を除かんが為なり。飢渴治さざれば交道業を廃す。新病を生ぜざるには、食飲減約して、宿食消滅す。又た二事を以て譬と為す。初めは車に油膏するが如し。但だ転載するを得んには焉ぞ油の美惡を問わん。二つは、險道を度らんと欲す。子有りて既に死し、飢窮まり餓急にして、便ち子の肉を食すに必ず貪味無し〔四正事良薬觀分二。為除故病。飢渴不治交廢道業。不生新病、食飲減約、宿食消滅。又以二事為譬。初如油膏車。但得転載焉問油之美惡。二欲度險道。有子既死、飢窮餓急、便食子肉必無貪味〕」(T40-128b~c)とあり、『新受戒比丘六念五觀法』「四正事良薬取濟形苦」条は、「初如油膏車」は、「初如油膏(去声呼)車」(X59-603a)に作る。「四正事良薬取濟形苦」については、『翻訳名義集』卷七・齋法四食篇第六十二条(T54-1173a)、『四分律鈔批卷第十本』(X42-901c)、『新受戒比丘六念五觀法』(X59-603a)、『律宗新学名句』卷中(X59-681b)に収載。

(6) 五つには…応に此の食を受くべし＝『釈氏要覽』卷上「五觀」条によると、「食せざれば病を成す。道業何ぞ従わん。故に段食(＝肉体を養う食物。『中村』p.344)を仮りて身を資くるなり。古人云く、『先ず款状(＝款状。口供書。罪状を記した調書。『大漢和』卷六・p.633)を結べ。既に食せば修道を忘るべからず』と(不食成病。道業何従。故假段食資身也。古人云、先結款状。既食不可忘於修道)」(T54-274c)とある。「古人云、…」について、『論語』里仁第四の「君子は終食の間も仁に違ふこと無し(君子無終食之間違仁)」(新訳漢文体系・明治書院本『論語』p.30)、『詩経』『魏風』条「伐檀」の「彼の君子、素餐せず(彼君子兮不素餐兮)」(新訳漢文体系・明治書院本『詩経』p.297)の語を引用し、『説郛』卷九五・上「士大夫食時五觀」条に、「五には道業を成ぜんが為の故に此の食を受くべし。君子は終食の間も仁に違ふこと無し。先ず款状を結べ。然る後、食を受く。『彼の君子、素餐せず』は此の謂なり(五為成道業故受此食。君子無終食之間違仁。先結款状。然後受食。彼君子兮不素餐兮此之謂也)」(『欽定四庫全書』子部・雜家類・雜纂之属)とある。「不素餐兮」の句は、『孟子』尽心章句上に、「公孫丑曰く、詩に曰う、素餐せず(公孫丑曰、詩曰、不素餐兮)」(新訳漢文体系・明治書

院本『孟子』p.468)と引用されている。また、『山谷外集』巻九「士大夫食時五観」条にも同文がある(『欽定四庫全書』集部・別集類・北宋建隆至靖康)。さらに、『遵生八牋』巻一「涪翁食時五観」条に、「五に曰く、道業を成ぜんが為に、方に此の食を受くべし。君子は終食の間も仁に違ふこと無し。先ず款状を結べ。然る後、食を受け既に食せば、道業を怠るべからず(五日為成道業方受此食。君子無終食之間違仁。先結款状。然後受食既食不可怠於道業)」(『欽定四庫全書』子部・雜家類・雜品之屬)とある。

『四分律刪繁補闕行事鈔』巻下二「對施興治篇」条に、「五に道業を成ぜんが為の観、三種あり。一つには身をして久住(＝永久に存続すること。『中村』p.293)せしめんが為の故なり。欲界の身は必ず搏食(＝段食・搯食。肉体を養う食物。生理的食物。分断して接取する意で、欲界にのみあり、香・味・触の三つにわたる物。いわゆる食物のこと。我々が常食とする米・麦などの飲食物のこと。『中村』p.341)を飯る。若し無ければ久住するを得ず。道縁(＝因縁、『漢語』巻一〇・p.1085)託するが無きが故なり。二には寿命を相續せんが為に、此の報身飯命を飯り、法身の慧命(＝智慧を生命に喩えた語。また、智慧の法身を寿命に喩えた語。『中村』p.106)を成ずるが故なり。三つには、戒定慧を修して煩惱を伏滅せんが為の故なり。『持世』に云く、『若し我倒(＝実体としての我があると思う妄想。四倒の一つ。『中村』p.160。四倒とは、四顛倒に同じ。四種のよこしまな見解。道理に背く四つの見解。生存者について、それが常・楽・我・淨であると考えること。常顛倒(＝無常なものを永遠にみること)。樂顛倒(＝苦を楽とみること)。我顛倒(＝無我を我ありとみること)。淨顛倒(＝不淨なものを清らかであることとみること。『中村』p.338)を除かざれば、此れは是れ外道(＝外の道、道に外れていること。『中村』p.306)なり。人の一杯の水をも受くも聽さず」と。『仏藏』も亦た爾り。必ず我倒を厭わば納衣(＝衲衣とも書く。ぼろぎれをつづり合わせて作った衣。衲袈裟。糞掃衣に同じ。『中村』p.1086)麤食(＝粗末な食事。『漢辭海』p.1633)に於ても心に著を生ずべからず(五為成道業觀三種。一為令身久住故。欲界之身必飯搏食。若無不得久住。道縁無託故。二為相續壽命。飯此報身飯命、成法身慧命故。三為修戒定慧。伏滅煩惱故。持世云、若不除我倒、此是外道。不聽受人一杯之水。仏藏亦爾。必厭我倒於納衣麤食不応生著)」(『40-126c)と

ある。

『四分律刪繁補闕行事鈔』の『持世』の引用に関して、『持世經』卷二「持世經五陰品第二之二」条に、「持世よ、我れ説く。是れ五陰^{我が身}を見る者、決定して五陰を説く者、五陰に貪著する者、一杯の水を受くるも聴さず（持世我説。是見五陰者、決定説五陰者、貪著五陰者。不聽受人一杯之水）（T1461a）とある。また、『仏藏經』卷下「仏藏經了戒品第九」条に、「舍利弗よ、乞食の比丘よ、応に諸法の中、無所分別する所無かるべし。常に其の心に摂して、散乱せしめずして聚落に入る。諸もろの禪定を以て自ら莊嚴し、乞食し得已わつて心、染汚せず。得る所の食を持つて聚落より出で、淨水の辺、修道すべき処に在りて、食を一面に置き洗脚して坐し、食を以て前に著き、応に厭離^{えんり}（『厭^{いと}い捨て去ること。中村』p.117）の想、不淨の想、屎尿の想、臭爛^{しゅうらん}の想、變吐の想、塗瘡^{つづ}の想、厭惡^{えんご}の想、子肉の想、臭果の想、沈重の想を生ずべし。又た、身中に於いては応に死想、青想、膿想、爛壞想を生ずべし。舍利弗、比丘、応に是くの如き想を生ずべし。貪著無き心を以て然る後、乃ち食す。但だ身を支え飢渴病を除くを以て、修道を得しむ。応に是の念を作すべし。我、此の食を食いて、先の苦悩を破して後の苦を生ぜず。心、快樂を得て調適にして患無し。身体輕便にして行步安穩なり。又た念ぜよ、此の食を食べ已つて、我れ應當^{まさ}に須陀洹果^{しゆだわんか}（『はじめて聖者の教えに入ること。声聞の修行の階梯たる四果の中の初果をいう。永遠の平安への流れに乗った者。中村』p.623）、斯陀含果^{したんか}（『もう一度だけ生まれかわつてさとする者という成果（に達していること）。また、その人。中村』p.546）、阿那含果^{あなごんか}（『もう決して欲望の世界に生まれ変わつてこないという成果。中村』p.6〜）、阿羅漢果^{あらかんか}（『阿羅漢の境地。尊敬に値する者であることの意味で、小乗仏教において弟子達の到達する最高の階位。三界の一切の煩惱を断じ尽くした位。中村』p.11）、無生法忍^{むしうほうにん}（『無生の法理の認証の意。空であり、実相であるという真理を認め、安住すること。中村』p.1331）を得るべし。舍利弗、比丘、是くの如く食うは、我、乞食を聴^{ゆる}す。舍利弗、若し乞食の比丘、得る所の食に於いて貪味の心を生じ、以て甘美と為して、是の念を作す。我れ此の食を食べ、当に好色、氣力の充盛するを得るべし。是の念を作さずとも、我れ此の食を食べ、勤めて聖道を行す。是くの如く、比丘、我乃ち一飲水を受くること聴さず。

何ぞ況んや飯食をや。舍利弗、若し食中に於いて過惡を見ず。道に出ずるを見ずして便ち食すは、寧ろ自ら手を以て股肉を割きて噉うべし。何を以ての故に。我、行者、得者に他の供養を受けることを聽す。余人を聽さず（舍利弗、乞食比丘、應諸法中無所分別。常攝其心不令散乱而入聚落。以諸禪定而自莊嚴、乞食得已心不染汚。持所得食從聚落出、在淨水辺可修道處、置食一面洗脚而坐、以食著前、応生厭離想、不淨想、屎尿想、臭爛想、變吐想、塗瘡想、厭惡想、子肉想、臭果想、沈重想。又於身中応生死想、青想、膿想、爛壞想。舍利弗、比丘応生如是想。以無貪著心然後乃食。但以支身除飢渴病、令得修道。応作是念。我食此食、破先苦惱不生後苦。心得快樂調適無患。身體輕便行步安穩。又念食此食已、我応當得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、無生法忍。舍利弗、比丘如是食者、我聽乞食。舍利弗、若乞食比丘、於所得食生貪味心、以為甘美而作是念。我食此食、當得好色氣力充盛。不作是念、我食此食勤行聖道。如是比丘我乃不聽受一飲水。何況飯食。舍利弗、若於食中不見過惡。不見出道而便食者、寧自以手割股肉噉。何以故。我聽行者得者受他供養。不聽余人）」(T15:802a~b)とある。「行者」「得者」について、『禪林象器箋』に「經に広く、行者、得者の相を説く。大意は、道を行ずる者、道を得る者を謂う（經広説行者得者相。大意謂行道者得道者）」(禪學叢書本・p.537)とし、又らに、「忠曰く、『此の經文の中に、五觀中の後の四觀の意有り。第一觀は智度論の意に依る。又た第二觀の所謂の德行は乃ち仏藏の得者行者なり。徳は得なり』と(忠曰、此經文中、有五觀中後四觀意。第一觀依智度論意。又第二觀所謂德行、乃仏藏得者行者也。徳者得也)」とつづくる(禪學叢書本・p.537)。

《5》三匙⁽¹⁾ 偈

(『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条は「三匙」(三匙或三口)(57b・181-684b~c)、『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条に無し、『新修第二版臨濟宗勤行聖典』第一卷・p.183)

一口為斷一切惡⁽²⁾、二口為修一切善⁽³⁾、三口為度諸衆生⁽⁴⁾、皆共成仏道⁽⁵⁾。

(一) 一口為斷一切惡：皆共成仏道』『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」は、「三匙〈三匙或謂三口〉一口為斷一切惡、二口為修一切善、三口為度諸衆生。皆共成仏道」(57b・T81-684b~c)に作る。

*

一口には一切の惡を斷ぜんが為にし、二口には一切の善を修せんが為にし、三口には諸もろの衆生を度わんが為にす、皆な共に仏道を成ぜんことを。

*

一口目には一切の惡を斷絶するために、二口目には一切の善を修するために、三口目には諸々の衆生を度うために食します、どうか皆な一緒に仏道を成就できますように。

*

(1) 三匙』『小叢林略清規』卷中・臨時清規第四「展鉢式」条は、「次に合掌して両手に応器を取って左掌に安き、右手に匙を取って挑い食うこと三匙（後は意に随う。必ずしも匙数に拘わらず）（次合掌両手取応器安左掌、右手取匙挑食三匙（後隨意。不必拘匙数））」(33a・T81-704a)とある。

(2) 一口為斷一切惡：皆共成仏道』『新学菩薩行要抄』説浄法第三「正食偈」条に、「為斷一切惡（初匙）、為修一切善（中匙）、為度一切衆（後匙）、迴向大菩提（余英茹等）」(T74・T81a)とある。『釈氏要覽』卷上「食法」条に「梵摩難国王経に云く、『夫れ食せんと欲せば、譬えば人身の病みて藥を服するに、趣いて其をして愈しむるが如し。貪著を得ず』と。○摩徳伽論に云く、『若し食を得る時は、口口に念を作せ。凡そ食は三匙に限りて一口と為す。第一匙に、黙して云う、「願わくは一切の惡を斷つ」と。第二匙に云う、「願わくは一切の善を修せ

ん」と。第三匙に云う、「修する所の善根を衆生に廻向し、普く共に成仏せん」と（論に準ずるに、須らく口口に念を作すべし。若し繁を省けば、但だ初口三匙、総じて念ずること亦た得ん）（梵摩難国王経云、夫欲食、譬如人身病服藥、趣令其愈。不得貪著○摩德伽論云、若得食時、口口作念。凡食限三匙為一口。第一匙默云、願斷一切惡。第二匙云、願修一切善。第三匙云、所修善根迴向衆生、普共成仏（準論、須口口作念。若省繁、但初口三匙、總念亦得）」（T54-274c~275a）とある。

『釈氏要覽』の『梵摩難国王経』の引用に關して、『仏說梵摩難国王経』に、「譬えば人の身体、瘡及び病有る者は、藥を服して趣いて其れをして愈しむる如し。貪著を得ず。夫れ施を欲する者は、皆な当に心を平らかにして大小を問わずべし（譬如人身体、有瘡及病者、服藥趣令其愈。不得貪著。夫欲施者、皆当平心不問大小）」（T14794b）とある。『摩德伽論』は未見。『薩婆多部毘尼摩得勒伽』は、『大正藏』第二三冊 所収。

『禅林象器箋』「咒願」条、『小叢林略清規詳解』「三匙」条は、『釈氏要覽』からの引用で、『摩德伽論』の同文を引く（禅学叢書本 p.538、『小叢林略清規』p.348）。

『四分律刪繁補闕行事鈔』卷下二「対施興治篇二十」条に、「伝に云く、『凡そ食は三匙を過ぐるを得ざれ。一切の惡を断ぜんが為の故に初めの匙を進め。一切の善を修せんが為の故に中の匙を進め。一切の衆生を度せんが為の故に後の匙を進め。乃至、仏道に迴向し余の菜茹等を進む…』と（伝云、凡食不得過三匙。為斷一切惡故進初匙。為修一切善故進中匙。為度一切衆生故進後匙。乃至迴向仏道進余菜茹等…）」（T40-128c）とある。『伝云…』について、『四分律行事鈔資持記』卷下二「釈対施篇」条に「次に云く、『伝は未だ何文か詳かならず。…相伝と作し之れを釈す。三匙及び菜は即ち三聚（『三聚淨戒』、四弘（『四弘誓願』）を發す。但し、二（匙）、四（匙）は、開合の異のみ」と（次引伝者未詳何文。…作相伝釈之。三匙及菜即發三聚四弘。但二、四開合異耳）」とある（T40-390a）。

『優婆塞戒經』卷五・雜品余条に、「若し自ら衣服、鉢器を造作せば、先ず仏に奉上し、并に父母、師長、和上をして先に一たび受用せしめ、然る後に自ら服す。若し仏に上る者は、以花、香を以て購う。凡そ食噉する所は

要^{かなら}ず先ず沙門、梵志に施し、然る後に自ら食す（若自造作衣服、鉢器、先奉上仏、并令父母、師長、和上、先一受用、然後自服。若上仏者、以花、香贖。凡所食噉、要先施於沙門、梵志、然後自食）」(T24-1061a)とあり、『法苑珠林』は、同様のことを「又優婆塞戒經云」と引用する(T53-612b)。続けて、『法苑珠林』巻第四・食法部第六に、「正に食を下す時、復た須らく念を作す。初め一匙の飯を下す時、一切惡を尽くさんと断じ願うべし。第二匙を下す時、一切の善を修め満たすことを願うべし。第三匙を下す時、修むる所の善根を衆生に迴施して普く共に成仏せんことを〔願うべし〕（正下食時復須作念。初下一匙飯時。願断一切惡尽。下第二匙時、願修一切善満。下第三匙時、〔願〕所修善根迴施衆生普共成仏）」(T53-612b)とある。

- (3) 惡 〓 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一一二「業蘊第四中惡行納息第一之一」条に、「問う、『何故に惡行と名づくや、惡行に何の義有りや』と。答う、『厭毀（〓毀^キ厭^キ・そしりいとうこと。『中村』p.212）すべきが故に惡と名づけ、依^え處（〓よりどころ。『中村』p.100）に遊履するが故に行と名づく。厭毀すべきが故に惡と名づくは、有る説言の如し。惡妻子・惡衣食・惡人・惡處・惡往来等』と。：復た說者有り、『苦^く受（〓受は感覺の意。肉体的な苦痛の感覺。『中村』p.206）の果を感じるが故に惡と名づけ、動転（〓驚き）捷利（〓勝利）なるが故に行と名づく』と。問う、『諸惡に沈溺して云何んが捷利なりや』と。答う、『彼の惡行者には是くの如き巧便有りて、惡行を行ずと雖も、而も世間をして其の惡を知らざらしむるが故に捷利と名づく』と。：復た說者有り、『三因縁有るが故に惡行と名づく。謂えらく、惡の思の所思なるが故に、惡の說の所說なるが故に、惡の作の所作なるが故に。惡の思の所思とは、意惡行を謂い、惡の說の所說とは、語惡行謂い、惡の作の所作とは身惡行を謂う』と（問何故名惡行。惡行有何義。答可厭毀故名惡、遊履依處故名行。可厭毀故名惡者、如有說言。惡妻子、惡衣食、惡人、惡處、惡往来等。：復有說者、感苦受果故名惡、動転捷利故名行。問沈溺諸惡云何捷利。答彼惡行者有如^は是巧便、雖行惡行而令世間不知其惡故名捷利。：復有說者、有三因縁故名惡行。謂惡思所思故、惡說所說故、惡作所作故。惡思所思、謂意惡行、惡說所說、謂語惡行、惡作所作、謂身惡行）」(T27-679b)とある。

また、惡行について、『阿毘達磨俱舍論』卷一六「分別業品第四之四」条に「此れ能く非愛の果を感じるに由

るが故に、是れ慧（『俱舍論』では心所法のうちの十大地法の一つ。『中村』p.105）を聴く者の訶厭（『叱り、憎む』）する所なるが故に。此の行即ち惡なり。故に惡行と名づく（由此能感非愛果故、是聽慧者所討厭故。此行即惡。故名惡行）」とある（T29-84b）。

さらに、『那先比丘經』卷上に、「信は惡を作せば惡を得（信作惡得惡）」（T32-697a）とあり、続けて「五惡について、「一者貪婬、二者瞋恚、三者睡眠、四者戲樂、五者所疑」（T32-697b）とある。貪婬は「みだら」、瞋恚は「怒り」、睡眠は「惰眠」、戲樂は「快樂」、所疑は「疑」とある（『中村』p.353）。五惡は五蓋のこと。心を覆う五種の煩惱（『中村』p.356）。また、十惡は、殺生・偷盜・邪婬・綺語（『ぎれごと』）・惡口・兩舌（『二枚舌』）・貪欲・瞋恚・愚癡の十の惡業をいう。このうち、はじめの三つは身の惡。中の四つは、口の惡。後の四つは意の惡。それで、「身三口四意三」という（『中村』p.651）。

（4）善『阿毘達磨大毘婆沙論』卷五一「結蘊第二中不善納息第一之六」条に「問う、『何が故に、善、不善、無記と名づくや』と。答う、『若し法、巧便の所持にして、能く愛果を招き、性安隱なるが故に善と名づく』と（問何故名善不善無記。答若法巧便所持、能招愛果、性安隱故名善）」（T27-263a）とあり、『阿毘達磨俱舍論』卷一五「分別業品第四之三」に、「頌に曰く、『安と不安と非との業、善と惡と無記と名づく』と。論じて曰く、『是くの如きを名づけて善等の業の相と為す。謂うに、安隱の業を説きて名づけて善と為す。能く可愛の異熟と涅槃とを得し、暫と永との二時に衆苦を済うが故なり』と（頌曰、安不安非業、名善惡無記。論曰、如是名為善等業相。謂安隱業説名為善。能得可愛異熟涅槃、暫永二時濟衆苦故）」（T29-80c）とある。

望月信亨『仏教大辞典』によると、善について、『阿毘達磨大毘婆沙論』卷五一に、勝義善、自性善、相応善、等起善の四種あり、勝義善は真實善と名づく。勝義諦文に於いて善と称せらるるものにして涅槃の法をいう。『菩薩瓔珞本業經』卷下「大衆受學品第七」に「第一義諦に順じて起るを善と名づく（順第一義諦起名善）」（T24-1021c）とあるのは、この意を説いたものである。自性善とは、余縁を藉（か）らず（『頼らず』）、その体性自ら善なるものにして、即ち慚愧（『みずか』）（『①慚は、自ら罪をつくらないこと。愧は、他に教えて罪をつくらせないこと。』

② 慚は、人に対して恥じること。愧は、天に対して恥じること。③ 慚は、他人の徳を敬うこと。愧は、自らの罪に対する恐れ。④ 慚は、自らを觀察することによって自らの過失を恥じること。愧は、他人を觀察することによって自らの過失を恥じること（『中村』p.439）。及び三善根（無貪善根・無瞋善根・無癡善根の三根。一切の善法がこの三つから生まれ、具体的に、施・慈・慧となつて現れる。三毒の対。『中村』p.480）をいう。相応善は、相続善、あるいは相雜善とも名づく。即ち意業の善にして、前の三善根等を相応する心、心所法（心作用。『中村』p.766）をいう。等起善とは、又た發起善と名づく。即ち意業によりて、發起せられたる善にして、身・口二業及び不相応行（心法でも色法でもない有為法のこと。『中村』p.1167。『俱舍論』では有為法は、五蘊の意。『中村』p.80）の善をいう。

『大乘阿毘達磨雜集論』卷三「本事分中三法品第一之三」に、自性善・相属善・随逐善・發起善・第一義善・生得善・方便善・現前供養善・饒益善・引摂善・対治善・寂靜善・等流善の十三種類を分別する。自性善とは信・慙及び愧、三善根乃至、謂信等十一種の善の心所法をいう。相属善とは、自性善と相応する他の心所法をいう。随逐善とは善法の習氣をいう。發起善とは所発の身語二業の善をいう。第一義善とは真如をいう。生得善とは思惟加行によらず、任運起の善をいう。方便善とは正法を聞き、如理作意して生ずる善をいう。現前供養善とは、如来に対して諸々の供養業を興すことをいう。饒益善とは四摂法（四摂事）人々を救うために、人々をおさめて守る四つのしかた。①布施（布施摂事）真理を教えたり（法施）、物を与えたりすること（財施）。②愛語（愛語摂事）やさしい言葉をかけること。③利行（利行摂事）身体の行為、口で言うこと、意に思うことの三業による善行で人々に利益を与えること。④同事（同事摂事）相手と同じ立場に身を置くこと。形を変えて人々に近づき、同じ仕事にいそしむこと。『中村』p.524）を以て有情を饒益（人々に利益を与えること。『中村』p.1068）することを用いる。引摂善は、施戒等福業を以て生天の異熟を引摂し、或いは涅槃の因を顯得することを用いる。対治善は、厭壞対治、断対治等の諸々の対治をいう。寂靜善は、一切の煩惱を断尽する涅槃界をいう。等流善とは寂靜の増上力により發起せられる神通などの功德法をいう（T31-704c~709a 収載）。また、『撰大乘論釈』卷一

三「釈智差別勝相第十之初」条に「有流善を白と為し、無流善を浄と為す（有流善為白、無流善為浄）」（T31-253b）とあり、有流善を白法、無流善を浄法と名づけられる。また、有流善は世間の善、無流善は出世の善と称せられる。その外、悪行を止息するのを止善、勝徳を行修することを行善といい、観仏などを定善、称名等を散善と云う（『望月』p.2940～2941参照）。

（5）皆共成仏道『法華経』卷三「化城喻品第七」に、「願以此功德、普及於一切、我等与衆生、皆共成仏道」とある偈の一部（T9-24c）。偈文の前に「時諸梵天王、即於仏前、一心同声、以偈頌曰」とあることから、「一心同声偈」などと呼ばれている〔野口善敬編著『開甘露門の世界』（禪文化研究所・二〇〇八年・p.231参照）】。

《6》折水偈¹⁾

（『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「折水偈」57b・T81-684c、『小叢林略清規』卷中・臨時清規卷四「展鉢式」条は「次進折水桶。或不可飲尽則合掌念佛、我此洗鉢水…唵摩休羅細娑婆訶」〔24a・T81-704b〕、『新修第二版臨濟宗勤行聖典』第一卷・p.184）

我²⁾此洗鉢水、³⁾如天甘露味。⁴⁾施与鬼神衆、⁵⁾悉令得飽滿。⁶⁾唵摩休羅細娑婆訶¹⁾。

（一）我此洗鉢水…唵摩休羅細娑婆訶『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「折水偈」は、「折水偈、我此洗鉢水、如天甘露味、施与鬼神衆、悉令得飽滿」〔57b・T81-684c〕に作る。『小叢林略清規』卷中・臨時清規卷四

「展鉢式」条は、「次進折水桶。或不可飲尽則合掌念偈、（我此洗鉢水、如天甘露味。施与鬼神衆、悉令得飽滿。唵摩休羅細婆娑訶）」(24a・T81-704b) に作る。

*

我が此の洗鉢の水は、天の甘露の味の如し。鬼神衆に施与して、悉く飽満なることを得せしめん。唵摩休羅細婆娑訶。

*

私のこの洗鉢の水は、天の甘露の味のようです。一切の鬼神に施し与えて、皆ことごとく満足させることができますように。唵摩休羅細婆娑訶（＝大なる腹を有する者のために）。

*

(1) 折水Ⅱ『小叢林略清規』卷中・臨時清規卷四「展鉢式」条は、「唵摩休羅細婆娑訶」の真言の後に続けて、「遂して之れを折して（上清を捨つるなり）、滓濁を飲む。滓濁を捨つれば罪を得る（遂折之（捨上清也）、飲滓濁。捨滓濁得罪）」(24a・T81-704b) とある。折は、『禪林象器箋』「折水桶」条に、「忠曰く、鉢水の余残を棄てる器。折水桶と名づく。蓋し、半ばを飲み半ばを棄つ。故に折と言ふ。減損の義なり」と（忠曰、棄余水餘殘器。名折水桶。蓋飲半棄半。故言折。減損之義）」（禪学叢書本・p.821）とある。折水は、粥飯を喫し終わつた後、鉢盂匙箸などを洗つた水を捨てること。また、その水のこと（『禪学』p.664）。

(2) 我此洗鉢水…唵摩休羅細婆娑訶Ⅱ『禪苑清規』卷一「赴粥飯」条は、「鉢の水の余りを牀の下に瀝らすことを得ざれ。鉢の水を棄つる真言に曰く、『唵摩休羅細沙訶』と（鉢水之餘不得瀝牀下。棄鉢水真言曰、唵摩休羅細沙訶）」(X63-526a) とある。「唵摩休羅細婆娑訶」は、「唵摩休羅細沙訶」に作る。

『勅修百丈清規』卷六「日用軌範」条に、「折水想念偈云、（我此洗鉢水、如天甘露味。施与鬼神衆、悉令得飽

満。庵摩休羅細娑婆訶」とある (T48-1145b)。「庵摩休羅細娑婆訶」は、「庵摩休羅細娑婆訶 (om mahorase svāhā) の音訳。食事、折水に誦する真言で、「大なる腹をもつ者となるように」という意味の祈祷の言葉 (『中村』p.138)。

『入衆日用』には、「未だ折水せざるに、先ず蓋膝巾 (＝食事 (展鉢) の際に膝を蓋う布巾。膝巾とも『禪学』p.139) を収むることを得ざれ。膝巾を以て汗を拭うことを得ざれ。余水を以て地上に漉ぐことを煎ぜず。折水の偈を想念せよ。『我が此の洗鉢の水は、天の甘露の味の如し。汝、諸もろの鬼衆に施す。悉く飽満を得せしめん。庵摩休羅細娑婆訶』と (未折水不得先收蓋膝巾。不得以膝巾拭汗。不煎以余水漉地上。想念折水偈。我此洗鉢水、如天甘露味。施汝諸鬼衆。悉令得飽満。庵摩休羅細娑婆訶) (X63-557b) 』とあり、南北朝時代刊『五味禪』収載の『入衆日用』は「不煎以余水漉地上」を「不得以余水漉地上」(七A・B) に作る (『電子達磨』花園大学国際禅学研究所)。『入衆須知』には、『熟水 (＝湯) ぎまし。『大漢和』卷七 (p.66) を以て洗鉢すべからず。折水は余水を以て地に漉ぐべからず。未だ折水せざるに蓋膝巾に収むべからず。折水の偈に云く、『我が此の折鉢の水は、天の甘露の味の如し。普く諸もろの鬼神に施し咸な飽満を得せしめん。庵摩休羅細娑婆訶』と (不可以熱水洗鉢。折水不可以余水漉地。未折水不可收蓋膝巾。折水偈云、我此折鉢水、如天甘露味。普施諸鬼神咸令得飽満。庵摩休羅細娑婆訶) (X63-560a) 』とある。『入衆日用』『入衆須知』は、『庵摩休羅細娑婆訶』に作る。

『禪林象器箋』「喝食行者」条に、「南禅規式云、…次折水 (折者棄義) (『禅学叢書本・p.325) 』とある。『南禅規式』は未見だが、折水器に水を棄てず、その水を飲む故事として、天台徳留禪師の法嗣である、五雲志逢禪師の話がある。『五燈会元』卷二〇「杭州五雲山華嚴院志逢禪師」条に、「一日、普賢殿中に入り宴坐するに、倏ちに一の神人有つて前に跪膝す。師問う『汝は其れ誰や』と。曰く、『護戒神なり』と。師曰く、『吾れ、宿愆の未だ殄びざること有るを思ふ。汝、之れを知るや』と。曰く、『師、何の罪か有らん。唯一、小過なるのみ』と。師曰く、『何ぞや』と。曰く、『凡そ折鉢の水も亦た施主の物なり。師毎に傾け棄つ。宜しき所あらざるなり』と。

言い訛わつて隠る。師、此れより洗鉢の水、尽く之れを飲む。積むこと久しくして因つて脾の疾を致す。十載にして方に愈ゆへ凡そ飲食を折退し、及び涕唾便利する等は、並びに宜しく指を鳴らし、呪を默念し、施心を発して傾けて之れを棄てよ」(一日入普賢殿中宴坐、條有一神人跪膝於前。師問、汝其誰乎。曰、護戒神也。師曰、吾患有宿愆未殄。汝知之乎。曰、師有何罪。唯一小過耳。師曰、何也。曰、凡折鉢水亦施主物。師每傾棄。非所宜也。言訖而隱。師自此洗鉢水尽飲之。積久因致脾疾。十載方愈へ凡折退飲食、及涕唾便利等、並宜鳴指、默念呪、発施心而傾棄之)」(X80-211b) とある。

また、『優婆塞戒經』巻第四・六波羅蜜品第十八に、「是れ国主なりと雖も、必ずしも施すこと能わず。是れ貧窮なりと雖も、施すこと能わざるに非ず。何を以つての故に。貧窮の人も亦た食分有り。食し已れば器を洗い、滌汁を棄蕩するに、食を応すべき者に施すも亦た福德を得る(雖是国主、不必能施。雖是貧窮、非不能施。何以故。貧窮之人亦有食分。食已洗器、棄蕩滌汁、施応食者亦得福德)」(T24-1056a) とあり、食後に器を洗い、その洗つた水やお湯を必要とする者に施すだけでも、福德を得ることができるとしている。

(3) 鉢||サンスクリット語 *Paṭra* の音写。僧尼が常に所持し、僧団で私有物と認められた食器のこと。材料・質量ともに規定の法にかなうことから、応量器と漢訳する。鉄製・陶土製が定めて鉄鉢・瓦鉢と称し、木鉢は外道のもの。石鉢は仏のものとして禁ぜられ三衣と同様、漸次神聖化された(『中村』p.1107)。

『仏制比丘六物図』「鉢多羅第四物」条に、「梵に鉢多羅と云う。此れ応器と名づく(梵云鉢多羅。此名応器)」(T45-900b) とあり、例えば、『那先比丘經』巻上に「那先は、師の為に応器を持ち、飯具を取りに行くに至る(那先至為師持応器、行取飯具)」(T32-704c) とある。

鉢について、『仏本行集經』巻三二「二商奉食品下」条に、「時に二商主、共に仏に白して言く、『世尊、願わくは我等の為に、此の清浄なる麴酪蜜の搏(だん)を受けたまへ。我等を慇(あつ)むが故に』と。…爾の時世尊、内に智見を生じ、即ち過去一切の諸仏、多陀阿伽度、阿羅呵、三藐三仏陀、一切尽く皆な鉢器を受持するを知る。是の時世尊、復た是くの如く念ず、『我れ今当に何の器を以てして、二商主の食、麴酪蜜の搏を受くべし』と。世尊受け

んと欲して此の心を発し已りて、時に四天王、各四方より、速疾すみやかに共に四の金鉢器を持して、仏所に往詣し、到り已りて各おの仏足を頂礼し、却いて一面に住し、而して四天王、却き住立し已つて、四の金鉢を將つて世尊に奉上し是くの如き言を作す。『唯だ願わくは世尊、此の鉢器を用いて、二商主の麴酪蜜の搏を受けん。我等を慇懃あつむが故に。我等、長夜に当に大利、大樂、大安を得るべし』と。世尊、受けず。出家人を以て合に此れを畜うべからず。彼の四天王、四の金鉢を捨て、四の銀鉢を將つて世尊に奉上し、是くの如き言を作す。『世尊、此の器に於いて食を受くべし。略説するに乃至、我れ当に大利大安を得るべきが為に』と。世尊受けず。是くの如く更に四の頗梨鉢を將つても、而しても亦た受けず。是くの如く更に四の琉璃鉢を將つても而して亦た受けず。是くの如く更に四赤珠の鉢を將つても、而して亦た受けず。次に復た更に四の瑪瑙鉢を將つても而して亦た受けず。次に復た更に四の車測鉢を將つて世尊に奉上するも、如來亦た復た其れを受けること為さず。：爾の時、四鎮の四大大王、各おの皆諸親眷屬を將ともない圍遶し、速かに自らの宮殿中に至り、各おの石鉢を執るに、端正喜ぶべし。其の色、紺青にして猶お雲隊の如し。盛るに天花を以てし其の内に著け滿ちて、一切の香を將つて、用いて塗彼の鉢に塗り、復た一切諸妙音声を持ちて彼の鉢を供養し、速かに仏所に詣り、到り已りて共に四鉢を將つて仏に奉りて、仏に白して言く、『唯だ願わくは世尊、此の石鉢を受け、此の鉢内に於いて、二商主の麴酪蜜の搏を受けん。我等を慇懃あつむが故に。各おの我等をして長夜に大利安樂を獲得せしめん』と。爾の時、世尊、復た是くの如く念ず、『此の四天王、信淨の心を以て、我に四鉢を奉り、我れ亦た合に四鉢を受持すべからず。若し我れ今、一人の辺より受ければ則ち三人の心に各おの恨み有り。若し二人の辺二鉢より受ければ、二人の心に恨み、若し三人の辺、三鉢より受ければ、一人の心に恨まん。我れ今、總て此の四鉢を受け、神通力を出して持して一鉢と作すべし』と。：爾の時、世尊、四鉢を受け已り、是くの如く次第して相重ねて安置し、左手に受已り、右手に按下し、神通力の故に、合して一鉢と成す。外に四臂（＝縁）有り（時二商主、共白仏言、世尊願為我等、受此清淨麴酪蜜搏。慇我等故。：爾時世尊、内生智見、即知過去一切諸仏、多陀阿伽度、阿羅呵、三藐三陀陀、一切尽皆受持鉢器。是時世尊、復如是念、我今当以何器而受二商主食、麴酪蜜搏。世尊欲受、発此心已、時四天

王、各從四方、速疾共持四金鉢器、往詣仏所、到已各各頂礼仏足、却住一面、而四天王、却住立已、將四金鉢奉上世尊、作如是言。唯願世尊、用此鉢器、受二商主麴酪蜜搏。慇我等故。我等長夜當得大利大樂大安。世尊不受。以出家人不合畜此。彼四天王、捨四金鉢、將四銀鉢奉上世尊、作如是言。世尊、可於此器受食。略說乃至、為我當得大利大安。世尊不受。如是更將四頗梨鉢、而亦不受。如是更將四琉璃鉢、而亦不受。如是更將四赤珠鉢、而亦不受。次復、更將四瑪瑙鉢、而亦不受。次復更將四車洹鉢奉上世尊、如來亦復不為其受。：爾時、四鎮四天王、各各皆將諸親眷屬圍遶、速至自宮殿中、各執石鉢、端正可喜。其色紺青、猶如雲隊。盛以天花著滿其內、將一切香用塗彼鉢、復持一切諸妙音声供養彼鉢、速詣仏所、到已共將四鉢奉仏、而白仏言、唯願世尊、受此石鉢、於此鉢內、受二商主麴酪蜜搏。慇我等故。各令我等長夜獲得大利安樂。爾時世尊復如是念、此四天王以信淨心、奉我四鉢、我亦不合受持四鉢。若我今於一人迦受、則三人心各各有恨。若二人迦受於二鉢、二人心恨、若三人迦受於三鉢、一人心恨。我今可總受此四鉢、出神通力持作一鉢。：爾時、世尊受四鉢已、如是次第相重安置、左手受已、右手按下、神通力故、合成一鉢。外有四臂」^{とある}（T3-802a）。

さらに、四天王が、献上した四つの鉢を釈尊が一つにした話として、『雜阿含經』卷三に、「此処に四天王、各おの一鉢を持ち、仏に奉上し、合わせて一鉢と為す（此処四天王各持一鉢、奉上於仏、合為一鉢）」（T3-167b）とあり、『過去現在因果經』卷三に、「時に四天王、仏心を知り念ず。各おの一鉢を持ち、來たりて仏所に至り、而して以つて奉上す。是に於いて世尊、而して自ら念じて言く、『我れ今、若し一王、鉢者を受くれば、余の王、必ず當に恨心を生ずべし。即便ち普く四王の鉢を受け、累ねて掌上に置く。按じて一に成さしめ、四際を現ぜしむ（時四天王、知仏心念。各持一鉢、來至仏所、而以奉上。於是世尊、而自念言、我今若受一王鉢者、余王必當生於恨心。即便普受四王之鉢、累置掌上。按令成一、使四際現）」（T3-643b）とある。

また、石の鉢が四天王から釈尊に献上された品であることについて、『大智度論』卷二六に、「我れ先に已に石鉢の因縁を説く。今當に更に説くべし。仏鉢は人より受けず。仏、初めて道を得て、食時に器を須いんと欲し、四天王、仏の心念を知り、四鉢を持つて仏に上る。三世諸仏の法は、皆な応に四天王あつて鉢を上るべし（我先

已説石鉢因縁。今当更説。仏鉢不従人受。仏初得道、飲食時須器、四天王知仏心念、持四鉢上仏。三世諸仏法、皆応四天王上鉢」(『25-253a』)とある。

また、木鉢について、『濟北集』巻九・辨議書「木鉢辨」条に、「或るひと問う、『禪家、木鉢を持つ。律の輩、多く誇りを生ず。如何』と。答えて曰く、『禪門の古徳、仏の意を知る。故に木鉢を忌まざるのみ』と。曰く、『仏の意、如何』と。曰く、『仏、木鉢を制す(＝禁じた)。三意有り。一つに垢、二つに簡、三つに因。其れ垢とは、木鉢用い已りて、垢穢を洗濯するに除かず。木の性^ふなり。蓋し印度の俗、王臣、貴族は金玉、宝器を用いて賤庶の者は多くは木器の漆^{うるし}せざるものを用ゆ。沙門の法、宝器を棄つ。若し、漆せざる木器を用えば、垢は除かず。故に瓦、鉄の二鉢を薰じて(＝焼いて。『大漢和』巻九・p.986)用いるのみ。瓦、鉄と雖も、薰ぜざれば垢有り。薰ぜば即ち垢無し。木鉢は薰ずるに堪えず。故に制す。其れ簡(＝竹ふだ。竹製のふだ。『大漢和』巻八・p.849)は、天竺の梵志種、古来、木器を用ゆ。如来後れて出て異を為すなり。故に瓦鉄を立てて簡を為すなり。其れ因とは、仏、王舍城に在りし時、樹提居士の客、海より還りて栴檀の段を持って之れに与う。居士、檀鉢を作り、高杙の上に置いて是の言を作す。『沙門、婆羅門、梯杖を以いずして、能く得る者は取れ』と。時に富樓那、迦葉、尼犍陀等の諸もの外道は、頭を挑^かげて皆な去る。寶頭盧尊者は、神足を現して鉢を取る。便に諸もの比丘に示して言く、『汝等看よ。是の鉢愛^めずる可し』と。仏、種種を呵責して云く、『何ぞ一つの木鉢の故に、過人の法を現ずるや。汝心に此の閻浮提に住まわずべし』と。寶頭盧、此れより瞿耶尼に到りて、僧坊を起し、弟子を畜え、仏法を宣ぶ。…(或問、禪家持木鉢。律輩多生謗如何。答曰、禪門古徳知仏意。故不忌木鉢耳。曰仏意如何。曰仏制木鉢。有三意。一垢、二簡、三因。其垢者木鉢用已、洗濯垢穢不除。木之性尔也。蓋印度俗、王臣貴族用金玉宝器、賤庶之者多用木器之不漆者。沙門法、棄宝器。若用不漆木器垢不除。故薰瓦鉄二鉢而用耳。雖瓦鉄不薰有垢。薰即無垢。木鉢不堪薰。故制焉。其簡者、天竺梵志種、古来用木器。如来後出為異也。故立瓦鉄而為簡也。其因者、仏在王舍城時、樹提居士客、從海還持栴檀段与之。居士作檀鉢。置高杙上作是言。沙門、婆羅門、不以梯杖能得者取。時富樓那、迦葉、尼犍陀等諸外道、挑頭皆去。寶頭盧尊者、現神足取

鉢。便示諸比丘言、汝等看。是鉢可愛。仏種種呵責云、何一木鉢故、現過人法。汝不応此閻浮提住。賓頭盧、自
 此到瞿耶尼、起僧坊、畜弟子、宣佛法。…」(「正伝永源院本」巻九・5b~6b)とあり、さらに木鉢について、
 『空華日用工夫略集』巻一「応安元年閏六月二日」条に、「前代の時、律家、吾が宗を難じて曰く、『木鉢は外道
 の制にして、仏制に非らざるなり』と。時に東福の徒、無為和尚、博学を称せらる。出て之れを駁して曰く、
 『大藏経を按ずるに蘇婆童子経という者有り。比丘、鉄、木、瓦、匏の四鉢を畜うと聴く。今、極楽律寺藏中に
 之れ有り。遂に其の藏を検するに乃ち之れを得たり。爾しより、虎関和尚、続いて「木鉢辨」を造り、その謗、
 遂に止む』と。余之れを淨智の芳庭和尚より聞き、之れを此に識して、後者をして前條(『無為昭元と虎関師
 鍊)の其の侮を外より禦ぎし微因を知らしむるなり(前代時、律家、難吾宗曰、木鉢外道制、非仏制也。時東福
 之徒無為和尚、称博学。出而駁之曰、按大藏経、有蘇婆呼童子経者。聴比丘蓄鉄木瓦匏四鉢。今極楽律寺藏中有
 之矣。遂檢其藏乃得之。自爾虎関和尚、続造木鉢辨、其謗遂止矣。余聞之淨智芳庭和尚、識之於此、而令後者知
 前條禦其侮於外之微因也)」とある(「日文研本」巻一)。

無著道忠は、『禪林象器箋』『鉢』条で、「支那、本朝、俱に木漆器を用ゆ。是れ方に土の風俗なり(支那本朝、
 俱用木漆器。是方土風俗)」(禅学叢書本・p.809)と述べている。

(4) 如天甘露味Ⅱ「甘露味」は、サンスクリット語の *amṛta* の漢訳。絶妙なる境地(『中村』p.186)。「甘露」は、
 神々(諸天)の常用する飲料。これを飲むと不老不死になるという(『中村』p.186)。無著道忠は、「人間の甘露
 と同じからず(与人間甘露不同)」としている(『百丈清規左欄』巻一六ノ五三)。また、「天甘露」について、
 『大宝積経』巻第一百二〇・広博仙人会第四九条は、「…而して彼の池の中にて、衆多の天女の遊戲し娛樂するに、
 諸もろの宝器等は、意に随う。而して色香妙なる食を現じ天甘露と名づけ、拘摩花(『拘物頭華のことか。スイ
 レン。『仏光』p.3269)の如く白きいと珂雪を逾え、甘香具足して亦た消化し易く、諸もろの苦渋、雜惡等の味
 無し(…而彼池中、衆多天女遊戲娛樂、諸宝器等随意。而現色香妙食名天甘露、如拘摩花白逾珂雪、甘香具足亦
 易消化、無諸苦渋雜惡等味)」(T11-683a)とある。『大智度論』巻第五八・大智度論釈阿難称誉品第三六条は、

- 「有る人言く、『天の甘露味は、微細にして、^{あまね} 沾^{ママ} 治^マ 能^マ 入^マ 孔^マ（＝毛）孔に入り、善男子の四大諸情は、柔軟輕利にして、樂しんで説く所有らしむ』と（有人言、天甘露味、微細沾治能入孔（＝毛）孔、使善男子四大諸情、柔軟輕利、樂有所説）」（T19474b）とあり、天の甘露味は、毛穴に入るほど微細なものだとしている。『注維摩詰經』卷第七・仏道品第八「甘露法之食」条に、「什（＝鳩摩羅什）曰く、『諸天、種種の名薬を以て海中に著き、宝山を以て之れを摩して、甘露を成さしむ。之れを食せば仙を得。不死の薬と名づく。仏法の中には涅槃の甘露を以て、生死をして永断せしむ。是れ真の不死の薬なり』と。亦た云く、『劫初の地味は甘露なり。之れを食せば則ち長生す。仏法の中には則ち実相の甘露、其の慧命を養う。是れ真の甘露食なり』と。生（＝竺道生）曰く、『天の食を甘露味と為すなり。之れを食せば長寿ならん。遂に号して不死の食と為すなり。泥洹は是れ不死の法なり。故に以て論う』と（什曰、諸天以種種名薬著海中、以宝山摩之令成甘露。食之得仙。名不死薬。仏法中以涅槃甘露令生死永断。是真不死薬也。亦云、劫初地味甘露。食之則長生。仏法中則実相甘露、養其慧命。是真甘露食也。生曰、天食為甘露味也。食之長寿。遂号為不死食也。泥洹是不死之法。故以論焉）」（T28395a）とあり、鳩摩羅什（三四四～四一三）と竺道生（三五五～四三四）は、甘露を食せば長寿、不死の薬になるとしている。
- (5) 施与鬼神衆^ニ地獄の様子を、『正法念処經』卷第十一・地獄品之七では、「五百世に於いて餓鬼の中に生まれ、人の棄てる所の器を^あ瀝^あう惡水を食う」（於五百世生餓鬼中、食人所棄瀝器惡水）（T1760c）と描写している。「鬼神」については、「生飯偈」の語注を参照のこと。

- (6) 庵摩休羅細娑婆訶^ニサンスクリット語の om mahorase svāhā の音写。折水に誦する真言で、「大なる腹をもつ者となるように」という折誓の言葉（『中村』p.131）。庵は、om の音写。インドでは、一般的に宗教的な儀式の前後に唱える神聖な音であった。もとは「しかり」という応諾を示す敬語（『中村』p.137）。摩休羅細（mahorase）は、mahā+urase^マ、maha は、「大きな」という形容詞。urase は、uras（＝胸・腹）の中性・単数・為格。「大いなる腹のために」の意。娑婆訶は、svāhā の音写。svāhā は、もとは、ヴェーダの祭祀において、神々に供物を捧げる時に唱えた文句。例えば、「インドラ神にスヴァーハー」「火神にスヴァーハー」とい

うように唱えた。それが大乘仏教に取り入れられ、さらに真言密教において盛んに用いられるようになった(『中村』p.801)。「大なる腹を有する者のために」の意(『小叢林略清規』p.10[註記])。

《7》 粥 畢 偈

(『諸回向清規式』『小叢林略清規』に無し、『新修第二版 臨濟宗勤行聖典』第一卷・p.185)

若⁽¹⁾喫粥已、当願衆生、所作皆辨、具諸仏法(一)。

(一)『諸回向清規式』卷五「日用諸文諸偈呪之部」「食畢偈」条は、「又曰〈律家〉、若飯食已訖、当願衆生、所作皆辨、具諸仏法」に作る(58a・T81-684c)。

*

若し粥を喫し已^{おわ}れば、当に願うべし、衆生、所作皆な辨じ、諸もろの仏法を具^{そな}えんことを。

*

もし粥を食し終えたら「次のように」願わなければならない、生きとし生けるものたちが、なすべきことをすべて弁^{わきま}え、諸々の仏法を具^{そな}えることができますように、と。

*

(1) 若喫粥已…具諸仏法〓若喫粥已…具諸仏法〓「粥畢偈」のそのままの文はないが、八十卷本『華嚴經』卷一四

・淨行品第十一に、「食を飯らい已り、当に願うべし、『衆生所作皆な辨じ、諸もろの仏法を具えんことを』と（飯食已訖、当願衆生、所作皆辨、具諸仏法）」とある（T10-71c）。「食訖偈」としては、例えば、『新学菩薩行要抄』説淨法第三「正食偈」条に、「食訖偈（粥の時は小食と云う）若し食を飯らい已れば、当に願うべし、『衆生所作皆な辨じ、諸もろの仏法を具えんことを』と（食訖偈（粥時云小食）若飯食已、当願衆生、所作皆辨、具諸仏法）」（T14-781a）とあり、『増修教苑清規』卷下「赴堂」条に「鉢を収むるには、両手の大指を以て、逆定し次第にして裏に入る。畢つて、椎を鳴らし、頭首、食訖偈を挙ぐ、（小食已に訖わつて、当に願うべし、『衆生所作、皆な辨じ諸もろの仏法を具えんことを』と（収鉢以両手大指、逆定次第而入裏。畢鳴椎頭首拳食訖偈、（小食已訖、当願衆生所作皆辨具諸仏法）」とある（X57-341b）。

《8》食畢偈（一）

（『諸回向清規』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「食畢偈」58a・T81-684c、『小叢林略清規』卷中・臨時清規卷四「展鉢式」条25a・T81-704b～c、『新修第二版臨濟宗勤行聖典』第一卷・p.185）

飯食訖已色力充⁽¹⁾、威震⁽²⁾十方三世雄、廻因転果不在念⁽³⁾、一切衆生獲神通⁽⁴⁾、
時清規卷四「展鉢式」条は、「想念食畢偈、飯食已訖色力充、威震十方三世雄、廻因転果不在念、一切衆生獲神通⁽⁵⁾」

（一）飯食訖已色力充…一切衆生獲神通Ⅱ『諸回向清規』卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「食畢偈」は、「飯食訖已色力充。威震十方三世雄。廻因転果不在念。一切衆生獲神通」（58a・T81-684c）に作る。『小叢林略清規』卷中・臨時清規卷四「展鉢式」条は、「想念食畢偈、飯食已訖色力充、威震十方三世雄、廻因転果不在念、一切衆生獲神通Ⅱ」

(T81-70b-c) に作る。(一) 飯食訖已色力充 『小叢林略清規』 卷中・臨時清規卷四「展鉢式」条は、「飯食已訖色力充」に作る。(三) 威震 『諸回向清規式』 卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「食畢偈」は、「威振」に作る。(四) 在念 『諸回向清規式』 卷五「日用諸文諸偈呪之部」条「食畢偈」は、「妄念」に作る。『小叢林略清規』 卷中・臨時清規卷四「展鉢式」条は、「回因転果不□念」に作る (25a)。

*

食を飯い訖已つて色力充つ、威 十方三世に震いて雄なり、因を廻らし果を転じて念に在らず、一切衆生神通を獲ん。

*

食事を終えて色の力が充たされました。その威力は十方〔の、そして過去・現在・未来という〕三世に立派にとどろぎます。因を〔果に〕めぐらせて〔輪廻にとどまらず〕、果を〔因に〕転化して〔涅槃にとどまらず〕、念に〔雑念が〕起こらず〔三昧の境地に至り、一切の衆生は〔順逆自在の〕神通力を得ることでしょう。〕

*

(一) 飯食訖已色力充：一切衆生獲神通 八十卷本『華嚴經』 卷一四・淨行品第十一に、「食を飯らい已り、當に願うべし、『衆生所作皆な辨じ、諸もろの仏法を具えんことを』と〔飯食已訖、当願衆生、所作皆辨、具諸仏法〕」(T10-71c) とある。『華嚴經』は、「飯食訖已」を「飯食已訖」に作る。

『禪苑清規』 卷一「赴粥飯」条に、「鉢盂を複み訖わつて、下堂の槌を聞いて食訖の偈を念ぜよ〔飯食訖已つて色力充つ。威は十方の三世の雄に震う。因を回し果を転じて念に在らず。一切衆生神通を獲ん〕と〔複鉢盂訖、

聞下堂槌、念食訖偈（飯食訖已色力充。威震十方三世雄。回因転果不在念。一切衆生獲神通）」（X63-526a）とある。『勅修百丈清規』卷六「日用軌範」条に、「畢^{おひ}つて合掌して食畢の偈を想念して云う、〈飯食已に訖わつて色力充つ。威は十方三世に震つて雄なり。因を回らし果を転じて在念せず。一切衆生、神通を獲ん〉と（畢合掌想念食畢偈云、〈飯食已訖色力充。威震十方三世雄。回因転果不在念。一切衆生獲神通〉）」（T49-1145b）とある。『入衆日用』は、「畢つて、合掌して食畢偈を想念せよ。云く、『飯食訖わつて已に色力充つ、威は十方三世に震つて雄なり、因を迴らし果を転じて在念せず、一切衆生神通を獲ん』と（畢合掌想念食畢偈。云飯食訖已色力充。威震十方三世雄。迴因転果不在念。一切衆生獲神通）」（X63-557c）とあり、『叢林校定清規總要』卷下「二十無量壽禪師日用小清規」には、「畢つて合掌し想念して食畢偈に云う、〈飯食訖わつて已に色力充つ。威は十方三世に震つて雄なり。因を回らし果を転じて在念せず。一切衆生神通を獲ん〉と（畢合掌想念食畢偈云、〈飯食訖已色力充。威震十方三世雄。回因転果不在念。一切衆生獲神通〉）」（X63-618a）とある。また、『禪林備用清規』卷十日用清規条は、「畢合掌想念食畢偈云」を、「了合掌念食訖偈云」に作る（X63-661b）。

『摩訶止観』の注釈書である『止観輔行伝弘決』卷第一之五に、五百人の比丘に「食畢偈」を誦ませた記述がある。「又た神驗記の如く、『外道有り。仏經に人の信施を食して説くを聞きて、後に牛馬と爲して以て施主を償う』と。乃ち五百の比丘を請す。時に上座し之れを知る。五百をして飯食訖の偈を誦ましめて已つて、外道に語つて言く、『償を償いて已に訖わりぬ。牛馬何れか在らん』と。外道発心す。上座語つて言く、『一つの法言を説くに能く須彌を鎖す。何況んや一食をや。一言尚お爾り。況んや復た発心して一切を利せんと欲するや』と（又如神驗記、有外道。聞仏經説食人信施、後爲牛馬以償施主。乃請五百比丘。於時上座知之。令五百誦飯食訖偈已、語外道言、償償已訖牛馬何在。外道発心。上座語言、説一法言能銷須彌。何況一食。一言尚爾。況復発心欲利一切）」（T46-178a）とある。『神驗記』は未見。

『釈氏要覽』卷上・施食五常報条に、「五福德経、仏言く、『人、食を持つて僧に施せば、五種の利有り。一には色、二つには力、三つには命、四つには安。五辯（彼の經には広く説文有り。此れ五つの常福報なり。若し施

者、当来に報を得れば、受者は現在の樂を獲得」と。若し上座、施食せば応に偈を誦して云うべし、『施者と受者とは俱に五常を獲得。色、力、命、安、無礙辯を得るなり』と〔五福德經、仏言人持食施僧、有五種利。一色、二力、三命、四安、五辯（彼經廣有說文。此五常福報。若施者得当来報、受者獲現在樂）。若上座施食、応誦偈云、施者受者俱獲五常。色、力、命、安、得無礙辯〕（T154:574c）とある。『五福德經』は未見。さらに、『薩婆多毘尼毘婆沙』によると、施食をすれば、次のように、五つの功德があるとす。『施食者、得五功德。一者得色、二者端政、三者得力、四者得辯、五者得寿』（卷第一・結姪戒因縁第一）（T23:512c）。

『大宝積經』卷第四一・陀那波羅蜜多品第六に、「一には菩薩摩訶薩は食を施す故に由り、長寿、才辯、安樂、妙色、雄力、勇健を獲得して、具足せざる無きなり。二つには、菩薩摩訶薩は、飲を施す故に由り、永く一切の煩惱、渴愛を離るるを獲得して具足せざるを無きなり。…（一者菩薩摩訶薩、由施食故獲得長寿、才辯、安樂、妙色、雄力、勇健、無不具足。二者菩薩摩訶薩、由施飲故獲得、永離一切煩惱、渴愛無不具足。）」（T11-239c）とある。

『過去現在因果經』卷第三に、「時に彼の林外に、一牧牛女人有り。難陀波羅と名づく。時に淨居天、来下して勸めて言う、『太子（= Gautama Siddhartha）^{シツダータ}、今は林中に在り。汝、供養すべし』と。女人、聞き已りて、心大いに歡喜す。時に地中、自然に千葉の蓮花を生じ、花上に乳糜有り。女人此れを見て、奇特の心を生じ、即ち乳糜を取り、太子の所に至りて、頭面に足を礼して以つて奉上す。太子即便ち彼女の施を受けて之れを呪願す。『今、施す所の食、食するものをして、氣力を充つるを得せしめんと欲す。当に施家をして瞻（捨）を得、喜を得、安樂無病、年寿を終保し、智慧具足せしむべし』と。太子即ち復た是くの如く言を作す、『我れ一切衆生を成熟せんが為の故に此の食を受く』と。呪願し訖已りて即ち受けて之れを食う。身体光悅し、氣力充足して、菩提を受くるに堪えるなり（時彼林外、有一牧牛女人。名難陀波羅。時淨居天、来下勸言、太子今者在於林中。汝可供養。女人聞已、心大歡喜。于時地中、自然而生千葉蓮花、花上有乳糜。女人見此、生奇特心、即取乳糜、至太子所、頭面礼足而以奉上。太子即便受彼女施而呪願之。今所施食、欲令食者得充氣力。当使施家得瞻（捨）

得喜、安樂無病、終保年寿、智慧具足。太子即復作如是言、我為成熟一切衆生故受此食。呪願訖已即受食之。身
体光悅、氣力充足、堪受菩提」(T13-639b)とあり、『大般涅槃經』卷第二・純陀品第二に、「爾の時に、世尊・
一切種智(＝一切智者)、無上調御は純陀(＝Cunda)に告げて曰く、『善き哉、善き哉。我は今、汝の為に貧
窮を除断し、無上の法雨を汝の身田に雨して、法芽を生ぜしめん。汝は今、我に寿命と色と力と安樂と無礙辯才
とを求めんと欲すれば、我は当に汝に常の〔寿〕命と色と力、安〔樂〕と無礙辯を施すべし。何を以つての故に。
純陀よ、施食に二の果報有り〔等しくして〕差〔別〕無し。何等をか二と為すや。一には受け已りて阿耨多羅三
藐三菩提を得。二には受け已りて涅槃に入る。我は今、汝の最後の供養を受けて、汝をして檀波羅蜜を具足えし
めん』と(爾時、世尊一切種智、無上調御告純陀曰、善哉、善哉。我今為汝除断貧窮、無上法雨雨汝身田、令生
法芽。汝今於我欲求寿命、色、力、安樂、無礙辯才、我当施汝常命、色、力、安、無礙辯。何以故。純陀、施食
有二果報無差。何等為二。一者受已得阿耨多羅三藐三菩提。二者受已入於涅槃。我今受汝最後供養、令汝具足檀
波羅蜜」(T12-611b)とある『新国訳大蔵經』インド撰述部 涅槃部一『大般涅槃經』(南本)I p.30参照〕。
これらについて、無著道忠は、「世尊、初め牧女の乳を受く。後に純陀が供を受くるに咒願差うこと無し(世
尊初受牧女乳。後受純陀供咒願無差)」(『百丈清規左觴』卷一六ノ頁数未記載)と述べており、六年間の苦行で
疲れ切ったシッダールタ太子への牧女の乳の供養と、釈尊への最後の布施者である純陀の供養を受ける咒願(＝
シッダールタ太子が牧女に対して、又は、釈尊、一切智者、無上調御が純陀に対して、施しとその果報について
成就を祈ること)に違いはないとしている。

(2) 威震十方三世雄『威』について、『天目山峰和尚広録』卷一之下、『山房夜話』卷下に、「威の天下に於ける
に二有り。所謂二とは、道德の威有り、権勢の威有り。道德の威は天より出で、権勢の威は人より出づ。天より
出ずる者は其の心を服し、人より出ずる者は其の形を服するのみ。然も其の心を服するの威は、特だに之れを圖
内に威あるのみにあらずして、風をして万里の外に行うも亦た之れに威あらしめ、又た止だに之れを今日に威あ
るのみにあらずして、將に声、百世の下に伝わるも亦た之れに威あらしめんとするなり(威之於天下有二。所謂

二者有道德之威、有權勢之威。道德之威出於天、權勢之威出於人。出於天者服其心、出於人者服其形耳。然服其心之威、不特威之闔内、使風行万里之外亦威之、又不止威之於今日、将声伝百世之下亦威之矣」(『五山版中国禅籍叢刊』第九卷 p.314上段) とある。「威」は儒典に多出し、例えば、『書経』の「秦誓」には「天威」という語がある(新訳漢文体系・明治書院本『書経』「秦誓上」条・p.61)。こゝでは、食事を食べ終え、天から賦与された道德の威力として訳出した。

「雄」について、無著道忠は、「雄とは、法華の所謂、世雄^{せゆう}、両足尊なり。今、色力を獲得す。故に横に十方に於いてし、豎に三世に於いてし、独り雄氣を得るなり(雄者法華所謂世雄両足尊也。今獲得色力。故横於十方、豎於三世、独得雄氣也)」(『百丈清規左觚』巻一六ノ五五) としている。「世雄」は、仏のこと。世の雄者。偉大なる勇者。世間において最も雄々しく、一切の煩惱にうち勝ったので、かくいう(『中村』p.815)。両足尊は、人間の中で最も尊い人。仏の尊称。両足とは、両足で歩くもの、人間のこと(『中村』p.1426)。

(3) 廻因転果 無著道忠は、「此れは是れ不住道なり。謂えらく因を回^{めぐ}らすとは、始覚より次第に本覚の郷に還る。生死に住せざる智なり。果を転がすとは、本覚より始覚の門に出る。涅槃に住せざる悲なり(此是不住道也。謂回因者、自始覚次第還本覚郷。不住生死智也。転果者、自本覚出始覚門。不住涅槃悲也)」(『百丈清規左觚』巻一六ノ五五) としている。「不住」はとどまらな^なこと(『中村』p.1162)。

(4) 不在念 無著道忠は、「念は、一念頃(=非常に短い時間)、極短促の時なり。言は其の自在三昧、速疾にして一念頃に在らざるなり(忠曰念者、一念頃、極短促時也。言其自在三昧、速疾不在、一念頃也)」(『百丈清規左觚』巻一六ノ五六) としている。さらに、「一念」について、『仁王護国般若波羅蜜多經』巻上・仁王護国般若波羅蜜多經觀如來品第二は、「一念中に九十刹那有り、一刹那に九百の生滅を経る(一念中有九十刹那、一刹那經九百生滅)(T835c) とある。「念^{ねん}にチラリとも雑念^{ざつねん}が起こらな^な」の意味。『禅門諸祖師偈頌』下之上・折水偈条は、「回因転果不妄念」に作る (X66-751c)。

(5) 一切衆生獲神通 無著道忠は、「言は願^{ねん}いは、一切衆生と共に此れ順逆自在の神通を得るなり(言願与一切衆

生共得此順逆自在神通也」(『百丈清規左觚』卷一六ノ五六)とあり、「神通」は、超人的な力。神通力。六神通のこと。六神通は、天眼通・天耳通・他心通・宿往通・漏尽通・神境通(『中村』p.794)のこと。天眼通は、超自然的な目。死後の世界を見通すこと。すなわち天界と地獄とを見ること(『中村』p.980)。天耳通は、自在に一切の言語・音声を聞くことのできる通力(『中村』p.984)。他心通は、他人の心のありさまを知ること(『中村』p.896)。宿往通は、『阿毘達磨俱舍論』で説かれる「宿住智証明」と同じで、自他の身の過去世における生死の相を知る智慧(『中村』p.669)。漏尽通は、生存の尽きてなくなることを確認すること。煩惱のけがれのなくなつたことを知る智(『中村』p.144)。神境通は、空を飛行し、身を隠すなどの超人的な能力。「神境智証通」の略(『中村』p.793)。

(松原信樹)

臨濟宗の回向文 訳注 (六)

—— 月分行事・年分行事(上) の回向文 ——

妙心寺派教化センター 教学研究委員会

《凡例》

○本訳注で取りあげる偈文と回向文は、主として、禅文化研究所編集『新修 臨濟宗勤行聖典』(三巻、禅文化研究所・一九九五年) *以下「新修」を省く 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『臨濟宗勤行聖典』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)は「善通寺本」、禅文化研究所訓注・編集の江湖叢書『小叢林略清規』所収の影印本(禅文化研究所・一九九五年)は「禅文化本」、『大正新修大藏経』は「大正本」と表記して、その字句を比較して、その異同について確認した。

○底本とした『臨濟宗勤行聖典』は、回向文中に具体的な経典名を挙げているが、校本によつて差があり、また現状とも異なる場合もあるため削除し、校記で指摘するにとどめた。

○『諸回向清規式』『小叢林略清規』は、ともに『大正新修大藏経』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「」で適宜ことばを補った。

○語注で『大正新修大藏經』を引用する際、その出典表記については「T」、『藏外仏教文獻』は「ZW」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』全十二冊（羅竹風 主編・上海辭書出版社）

『漢辭海』……………『漢辭海』第四版（三省堂）

『織田仏』……………織田得能『織田仏教大辭典』（大藏出版株式会社）

『中村』……………中村元『仏教語大辭典』（東京書籍）

『禪学』……………駒澤大学『新版禪学大辭典』（大修館書店）

『国語』……………日本国語大辭典第二版編集委員会・小学館国語辭典編集部『日本国語大辭典』第二版（小学館）

『百丈清規左觚』……………勅修百丈清規左觚』全二〇卷・目錄一卷（國際禪学研究所・電子達磨）

『禪林象器箋』……………『禪林象器箋』全二〇卷・目錄二卷（國際禪学研究所・電子達磨）

『諸回向清規式抄』……………『諸回向清規式抄』（禪文化研究所・二〇〇四年）

『江湖法式梵唄抄』……………『江湖法式梵唄抄』（禪文化研究所・一九六四年）

○回向には同じ用語が繰り返し使用されることが多い。本訳注は連載であり、既出の論考については、以下の通りに表記する。

臨濟宗の回向文 訳注（一）葬儀・法事の偈文と回向文……………訳注①

同（二）尊宿送喪の念誦と回向文（上）……………訳注②

同（三）尊宿送喪の念誦と回向文（下）・尊宿臨時行事の回向文……………訳注③

同(四) 日課行事の回向文……………訳注④

○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。

祝聖 諷經 回向(一)

〔『臨濟宗勸行聖典』第二卷「月分行事」p.139～140、『諸回向清規式』卷一・諸回向之部「祝聖」T81-638a・「普通寺本」卷一・四丁裏～五丁表、『小叢林略清規』卷下「第六回向文」T81-73a・「禪文化本」p.160～161／p.308b、¹「法式梵唄抄」p.144～145〕

巍々金相堂々覺皇⁽¹⁾⁽²⁾、三界独尊万靈帰仰⁽³⁾⁽⁴⁾。
大日本国(京市町)〈某〉山〈某〉寺〈院〉住持伝法沙門⁽⁵⁾⁽⁶⁾(住持道号⁽⁷⁾)。月旦⁽⁸⁾(中)令辰⁽⁹⁾。謹集合山清衆、恭趨。大仏宝殿諷誦。秘章所集鴻因端為、祝延⁽¹⁰⁾。今上天皇⁽¹¹⁾聖寿万安⁽¹²⁾。金剛無量寿仏、仁王菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜(一〇)。

(一) 祝聖諷經回向Ⅱ『諸回向清規式』(普通寺本・大正本)は「祝聖^{シユクセン}〈朔日十五日〉」に作る。『小叢林略清規』(禪文化本)では「祝聖^{シユクセン}回向」、枠外に「且望結解冬年」と記載されている。また、『小叢林略清規』(大正本)では「祝聖^{シユクセン}回向〈且望結解冬年〉」に作る。(二) 巍々金相堂々覺皇Ⅱ『諸回向清規式』(普通寺本・大正本)、は『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)共に、「巍々金相堂々覺皇」に作る。(三) 巍々金相堂々覺皇 三界独尊万靈帰仰Ⅱ

『諸回向清規式』（善通寺本・大正本）は「巍巍金相堂堂覺皇ニキンセンヤウタウタウカワフ 三界獨尊万靈サンカイツブズンバンリン（帰・俱）仰ニヤン」に作り、またルビを振る。『小叢林略清規』（禪文化本）は「巍巍金相堂堂覺皇ニキンセンヤウタウタウカワフ 三界獨尊万靈サンカイツブズンバンリン（帰・俱）仰ニヤン」と振る。『小叢林略清規』（大正本）はほぼ同じだが、「界」の上の濁点（・）の指示がなく「界」と振る。（四）三界獨尊万靈サンカイツブズンバンリン（帰・俱）仰ニヤン（善通寺本・大正本）はこれに続いて「歎仏異偈（玉毫騰輝、金色炳耀、具大人相、号正遍知、瞻之仰之、福滿沙界、天龍如此。）」が追記されている。（五）大日本国（県市町）（某）山（某）寺（院）住持伝法沙門（善通寺本・大正本）は「大日本国（某）州（某）群（某）山（某）寺住持伝法沙門」に作る。また、「大日本国」について、『諸回向清規式』（善通寺本・大正本）は「大日本国」、「小叢林略清規」（禪文化本・大正本）は「大日本国」、「大正本」は「大日本国」と振る。（六）住持伝法沙門（善通寺本・大正本）は「住持伝法沙門」と振る。（七）住持道号（善通寺本・大正本）は「住持伝法沙門」と振る。（八）月旦（中）令辰（諸回向清規式）（善通寺本・大正本）は「月旦令辰」とし、回向の末尾「摩訶般若波羅蜜」の後に「朔日（月旦）、十五日（月望）、結夏（結制）、解夏（解制）、冬至（書雲）、正月朔日（改旦）」が追記され、ルビを振る。（九）天皇（諸回向清規式）（善通寺本・大正本）は「小叢林略清規」（禪文化本・大正本）は全て「皇帝」に作る。（一〇）謹集合山清衆（摩訶般若波羅蜜）（諸回向清規式）（善通寺本・大正本）は「謹集合山清衆、恭趨、大仏宝殿誦誦。秘章所集鴻因端為、祝延。今上皇帝聖寿万安。金剛無量寿仏、仁王菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜」、「小叢林略清規」（禪文化本）は「謹集合山清衆、恭趨、大仏宝殿誦誦。秘章所集鴻因端為、祝延。今上皇帝聖寿万安。金剛無量寿仏、仁王菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜」と振る。『小叢林略清規』（大正本）はほぼ同じだが「大・上」の濁点（・）の指示がない。

巍々たる金相、堂々たる覚皇、三界の独尊、万靈帰仰す。

*

大日本国（県市町）〈某〉山〈某〉寺（院）住持伝法沙門（住持の道号）、月旦（中）の令辰に、謹んで合山の清衆を集め、恭しく大仏宝殿に趨つて、秘章を諷誦す。集むる所の鴻因は、端に為に祝延したてまつる。今上天皇聖寿万安、金剛無量寿仏、仁王菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

高大無辺にして金色に輝く釈尊よ、「威風堂堂として」威厳に満ちた釈尊よ、「欲界・色界・無色界の」三界においてただひとり尊い釈尊よ、万霊（一切の精霊）が帰依し仰ぎ慕い信じます。

大日本国（県市町）〈某〉山〈某〉寺（あるいは某院）に住持し「仏祖の」法を伝える沙門（住持の道号）は、今月朔日（十五日）の善き時に、謹んでこの寺のすべての僧侶を集めて、恭しく仏殿（本堂）に赴き、秘章（楞嚴呪）もしくは「大悲呪」を読誦しました。「それによつて」集められた鴻因（大いなる功德）は、ひとえに国家の繁栄と、天皇陛下の長寿を祈るためのものであります。今上天皇（在位中の天皇陛下）の寿命が長く安泰でありますように。「天皇陛下の長寿と国の基盤が揺るぎないものでありつづけることを祈つて」金剛無量寿仏（阿弥陀仏）よ、「恩を施し徳を布し、統化自在なる」仁王菩薩や修行者たちよ、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）巍々『禅字』によれば、「巍巍堂堂。巍巍は高く大きなかたち。堂堂はいかめしく立派なさま。姿かたちが立派で威厳に満ちていることの形容」とあり、「巍巍」と共に「堂堂」も併せて解説されている（p.195）。また、

『中村』によれば、「巍巍」は「福德の高いさま。本来は、山の高いさまを表す語。おごそか。神々しい。気高い。高くすぐれている。かがやかしい」(p.222)とあり、また「堂堂」は「ありさまの、いかめしく立派なさま」(p.1012)とあり、別々に解説されている。この他、『禪林象器箋』「嘆佛」条に「忠(＝無著道忠(一六五三・一七四五))曰く」として、「白仏に同じ。或いは儼語一聯。或いは四句偈。仏の功德を嘆ずるなり。祝聖の回向の首に、魏魏金相、堂堂覺皇、是れなり(白仏同。或儼語一聯。或四句偈。嘆仏功德也。祝聖回向首、魏魏金相、堂堂覺皇、是也)」(卷一三・81b)とあり、「巍巍」と「堂堂」一対となして仏の功德を讃嘆する語としている。

- (2) 金相 Ⅱ『大漢和』に「①その質を彫琢して美しくする。②すぐれた資質」(卷一一・p.460)とあるが、ここでは『諸回向清規式抄』の注に見るように「仏の尊称」のこと(p.20)。また、『禪字』「三十二相」項に「詳しくは三十二大人相。仏に限らずすべての大人の具える好相で、これを具えるものは、俗にあつては転輪王となり、出家すれば無上覺を開くといわれるインド古来の伝説」とあり、この「一四、身金色相」に「身体が金色で微妙な光があるもの」とある(p.38)。また、『中村』の「三十二相」項には「三十二大人相ともいう。偉大な人間のもつ三十二の瑞相。偉人の具える三十二のすぐれた身体的特徴。仏の身体に具える三十二の標相。三十二種の仏の好相よすがた。また転輪王(神話的なすぐれた君主)の身体に具わっていると考えられた三十二の特徴。その一つ一つについては経典ごとにかんがりの異説がある。仏像を刻む時、これらの特徴が留意された。もとインドで、転輪王(理想的な帝王)に具わっているとされた特相を、仏の身体に転用したものといわれる。…中略…(17)皮膚が細滑なめらかで黄金のごとくである。『大毘婆沙論』に説く身真金色相と皮膚細滑相とを合したものの。身金色相ともいう」(p.42)とある。また、「身真金色相」「皮膚細滑相」は『阿毘達磨大毘婆沙論』に「十四は身真金色相。仏身真金色と謂う(十四者身真金色相。謂仏身真金色)」、「十六は皮膚細滑相。仏皮膚細滑と謂い、塵・水住せず(十六者皮膚細滑相。謂仏皮膚細滑、塵水不住)」(15788b)と見える。

- (3) 覺皇 Ⅱ「覺王とも。覺者の王。仏は自在を得、自覺・覺地・覺行窮満するので覺者といい、また、一国を統御する国王が最上者である如く、釈尊も須弥四洲を統御する法王である、の意。仏を尊崇讃揚した語」(『禪字』

p.150)。また、『中村』「覺王」項 (p.176) に「覺皇とも書く。仏の尊称」とある。

- (4) 三界Ⅱ「欲界・色界・無色界のこと。欲界とは、五官の欲の存在する世界で六欲天・人間・畜生・餓鬼・地獄・修羅等がこの中に含まれ、布施・持戒等を欲界の善とする。色界とは、色界四禪という禪定が行われる世界で、そこには物質的なもの(色)はあっても感官の欲は除かれ、瞋恚もない。無色界とは、物質的なものもなく、純粹に精神のみがあつて無念無想の禪定としての四無色定が行われる世界」(『禪学』p.388)。また、『①仏教の世界観で、衆生が往来し、止住する三つの世界の意。三つの迷いの世界。衆生が生まれて死に輪廻する領域としての三つの世界。すなわち、欲界・色界・無色界の三つ。生きものが住む世界全体のこと。生死流転する迷いの世界を三段階に分けたもの。われわれの生死流転する世界は欲界・色界・無色界から成る。(1)欲界は、最も下にあり、淫欲・食欲の二つの欲を有する生きものの住む所である。欲の盛んな世界。この中には地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六趣(または六道)があり、欲界の天(神々)を六欲天という。(2)色界は、欲界の上であり、淫欲と食欲とを離れた生きものの住む所である。ここは絶妙な物質(色)より成るので色界という。欲を離れた清らかな世界。四禪天より成り、これを分けると十七天となる。(3)無色界は、最上の領域で、物質を超えた世界である。精神のみが存在する。高度の精神的な世界。物質を厭い離れて、四無色定を修めた者が生まれる所である。その者どもはすぐれたヨーガに入っている。これもまた天界に属するが、ここの最高処である非想非非想(処)天を有頂天と称する。これらの区分は神話的な分類ではあるが、もともと人びとの禪定。すなわち人びとの精神を静かならしめる修養の発達の段階を表す。②三界に属するもの。三界のうちに存するもの。三界の衆生。三種の領域からなるこの世界。(3)迷いの世界。迷いの境界。生死を重ねる迷いの世界。この世。人間世界。④(1)三世の諸仏の境界。(2)自己を除いた他の衆生の境界。(3)自己の一心である自己の境界をいう。⑤天界と空界と地界。⑥法界と心界と衆生界」(『中村』p.456)とある。

- (5) 独尊Ⅱ「仏のことをいう。仏は三界中において、ひとり尊いものであるからである」(『中村』p.1023)。

- (6) 万霊Ⅱ「一切の精霊のこと。諸精霊」(『禪学』p.1040)。

(7) 帰仰＝「キゴウ」として、『国語』によれば「仏に帰依し渴仰すること」(巻四・p.61)とある。また、『中村』によれば「近寄るべき、達すべき、得らるべき」(p.215)とある。ここでは前者で解する。

(8) 住持＝①仏に代わって法を伝え、仏の慧命を相続させること。②一寺の首長となる僧。住持職、住職のこと(『禅学』p.486)。「勅修百丈清規」巻二「住持章第五」に「仏教、中国に入りて四百年、而して達磨に至る。又た、八伝して百丈に至りて、唯だ道相を以て授受す。或いは岩居穴処、或いは律寺に寄す。未だ住持の名有らず。百丈、禅宗の浸盛んにして、上にして君相・王公、下にして儒老・百氏、皆な風に嚮い道を問い、有徒実に蓄ぎを以て、其の位を崇ぶするに非ざれば、則ち師法嚴ならず。始めて其の師に奉じて住持と為す。而して之れを尊んで長老と曰う。天竺の舍利弗・須菩提を称するが如し。鹵德俱に尊きを以てなり(仏教入中国四百年、而達磨至。又八伝而至百丈、唯以道相授受。或岩居穴処、或寄律寺。未有住持之名。百丈以禅宗浸盛、上而君相王公、下而儒老百氏、皆嚮風問道、有徒実蕃、非崇其位、則師法不嚴。始奉其師為住持。而尊之曰長老。如天竺之称舍利弗須菩提。以鹵德俱尊也)」(148-1119a)、また「禅林備用清規」「住持」に「仏祖の伝持、慧命を延洪す。三界を軌範して、人天を開鑿す。向上の事を明め、大法輪を転ず。(仏祖伝持、延洪慧命。軌範三界、開鑿人天。明向上事、転大法輪)(X63-646a)」とある。

(9) 伝法＝「仏祖の大法を伝授すること。嗣承上の人法と、世系上の伽藍法がある」(『禅学』p.901)。

(10) 沙門＝「梵śramaṇa、巴saṃgha、音訳舎囉摩拏・沙門那・桑門。意識勤勞・淨志・勤息・修道・貧道。剃髮して惡・不善をなさず、よく身心を調御して善を修し、涅槃に至らんと努めるもの。出家一般の総称」(『禅学』p.477)。

(11) 道号＝「法諱のほかに禅僧が用いる一種の字。表徳号。法諱の上に道号を冠して四字連称する。唐代には洞山良价や臨済義玄のように山や寺の名など所居による称呼で法諱と連称したが、宋代は晦堂祖心のように庵号や堂号で呼ぶようになり、さらに得たところの道や徳を表すため、知識や師匠のより法諱との間に字義上の関連をもたせた号を贈られたり、自ら号したりしたのが道号である。また道号のほかに用いる号を別号という。道号は禅

僧のみではなく、広く一般参禅者にも与えられた。ただ、如浄や道元のように、道号の称を世俗への迎合とみ、これを用いない者もいた」(『禅学』p.918)。

- (12) 令辰レ「めでたい日。吉日。吉辰。佳辰。佳節。令は善の意」(『禅学』p.1305)。「令は善、辰は時の意。めでたい時。すべて物事を行なうのによい日。吉辰。嘉辰。良辰」(『国語』卷一三・p.1051)。

- (13) 大仏宝殿レ「本尊を安置した仏殿のこと。仏・法・僧の三宝のうち仏宝を安置した殿堂であるから大仏宝殿という。七堂伽藍の一、法堂の前にあるを通例とする」(『禅学』p.815)。

- (14) 秘章ニ無著道忠ハは、『百丈清規左闕ひやくちやうせいぎふさけい』に「忠曰く」として「陀羅尼は秘密の語。故に秘章と云う。今は楞嚴呪を謂うなり。(忠曰、陀羅尼秘密語。故云秘章。今謂楞嚴呪也)」(卷三・五四頁三)とし、秘章は「楞嚴呪」であると明記している。また、『諸回向清規式抄しよかいきやうせいぎしきしやう』の注にも「陀羅尼をいう。こゝでは、「楞嚴呪」のこと」(『禅文化研究所編集部編・二〇〇四年・p.20])とあり、恐らく無著の説を踏襲したものと思われる。しかし、『幻住庵清規げんじゅうあんせいぎ』卷一に「但だ是れ一年十二月、初一と十五に遇うては、是れ朔望と謂う。須らく粥に就く前、大悲呪を諷そんじて祝聖す。(但是二年十二月、遇初一十五、是謂朔望。須就粥前、諷大悲呪祝聖)」(『続蔵経』卷一一・九七三頁・2511)とあり、祝聖には「大悲呪」を説誦するとも明記している。

- (15) 鴻因ニ「鴻は大きい。因は因縁。大きくすぐれた因縁功德」(『禅学』p.304)。

- (16) 祝延ニ『禅学』(p.500)によれば「国家の繁栄を祝い、国王の寿命の延長を祈ること」とあるが、ここでは「国王」は「天皇陛下」と解した。

- (17) 聖寿万安ニ『禅学』(p.95)によれば「天子の寿命が長く、安泰であること」とあるが、ここでは「天子」は「天皇陛下」と解した。

- (18) 金剛無量寿仏ニ摩訶般若波羅蜜ニ『禅林象器箋』「略三宝」条に、無著は「旧説に曰く」として「凡そ回向の尾おわりに、必ず十方三世等の語有り。此れを略三宝と名づく。謂わく、十方三世一切諸仏は是れ仏宝。諸尊菩薩摩訶薩は是れ僧宝。摩訶般若波羅蜜は是れ法宝なり。其の鳴磬法、十方に一下、諸尊に一下、摩訶般若に一下、

三宝を分かつなり。祝聖の回向の如く、金剛無量寿仏は乃わち仏宝。仁王菩薩摩訶薩は乃わち僧宝。摩訶般若波羅蜜は乃わち法宝なり。鳴磬の法、前に準じて知るべし（凡回向之尾、必者十方三世等語。此名略三宝。謂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也。其鳴磬法、十方一下、諸尊一下、摩訶般若一下、分三宝也。如祝聖回向、金剛無量寿仏乃仏宝。仁王菩薩摩訶薩乃僧宝。摩訶般若波羅蜜乃法宝也。鳴磬法、準前可知）（卷一三・84b）とし、多くの回向の終わりにある「十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜」と、略三宝の意から鳴磬の方法まで同じものであると明記している。ただし、鳴磬の方法については、『法式梵唄抄』卷上「第三章回向」「祝聖回向」の注に「磬は四声とし、金剛〇無量寿仏仁王菩薩〇摩訶薩〇摩訶般若波羅蜜〇と打つ」(p.146)ともある。また、『禅林象器箋』「金剛無量寿仏」条に「忠曰く」として、「祝聖の回向の略三宝に、金剛無量寿仏有り。無量寿とは阿彌陀の翻名なり。蓋し今、天子寿考を祝す。故に特に此の仏の名を挙げて、以て仏宝に充つるや。金剛とは堅固の義なり。皇基鞏固を持する所以なり（忠曰、祝聖回向略三宝、有金剛無量寿仏。無量寿者阿彌陀翻名。蓋今祝天子寿考。故特举此仏名、以充仏宝焉。金剛者堅固義。所以持皇基鞏固也）」とし、これに続けて、「又た、『仏説一切如来金剛寿命陀羅尼經』有りて、不空訳す。今、祝聖の回向に、無量寿の上に金剛の二字を蒙かぶむる。或いは此れ等の文に取るか（又、有仏説一切如来金剛寿命陀羅尼經、不空訳。今祝聖回向、無量寿上蒙金剛二字。或取此等文乎）」とあり、「金剛」は、不空（七〇五）七七四年・不空金剛とも）訳の『仏説一切如来金剛寿命陀羅尼經』に由来する可能性があるとも指摘している（卷一三・70b）。更に「仁王菩薩」について、『禅林象器箋』「仁王菩薩」条に「忠曰く」として、「祝聖の回向、仁王菩薩摩訶薩有り。蓋し定めて一人の名づくる所有るにあらず。經に『仁王護国般若』有り。今、略三宝、之れを取って、僧宝に充つ。又た祝聖、竊ひそかに今上に対配する所以なり（祝聖回向、有仁王菩薩摩訶薩。蓋非定有一人所名。經有『仁王護国般若』今略三宝、取之。充僧宝矣。又祝聖。所以竊対配今上也）」とあり、「仁王菩薩摩訶薩」は特定の一人の名ではなく「略三宝」であるとし、その中でも「僧法」に充てられるとしている。そして、「仁王」の意味について更に続けて『仁王護国般若經吉蔵疏』に云わく、「恩を施し徳を布す。故に名づけ

て仁と為す。統化自在の故に名づけて王と為す。』と(仁王護国般若經吉藏疏云、施恩布徳。故名為仁統化自在故名為主)と説明している(卷二三・70b~71b)。この点について、伊藤古鑑師は「仁王とは聖圭自在の徳を墨げたもので、仁とは施恩布徳の故に名づけ、王とは統化自在の故に呼んだものである」(『禪学研究』第二二号・p.70)と解されている。したがって、「金剛無量寿仏」「仁王菩薩」は仏・菩薩であるものの、天皇陛下の長寿と、国家の安寧を強く願う意を含めた語であると解することが出来る。

修正会回向(一)

『臨濟宗勤行聖典』第二卷「年分行事」p.178~184、『諸回向清規式』卷一・諸回向之部「修正看經逐日」781-629b~629c・「善通寺本」卷一・十丁表~十一丁表、『小叢林略清規』卷下「第六回向文」781-714c・「禪文化本」p.170~172/p.312a~b「法式梵唄抄」p.164~166)

仰惟⁽¹⁾三宝、咸賜証知。

〔某〕門〔院〕伏値、三陽交泰之辰⁽²⁾。上來現前清衆看閱⁽³⁾、大般若波羅蜜多經、觀音普門品、大悲円満無礙神呪⁽⁴⁾、消災妙吉祥神呪、所鳩善利回向。真如⁽⁵⁾實際、常住三宝、果海無量聖賢⁽⁶⁾、祝猷⁽⁷⁾。護法列位、諸天仙衆、守護伽藍、合堂真宰⁽⁸⁾。南方火徳星君、火部聖衆、般若会上十六善神、今上天皇⁽⁹⁾本命元辰、吉凶星斗、堂頭和尚本命元辰、大檀那建生星斗、現前一衆、各々本命元辰、吉凶照臨乾象。総日本国内、大小福德、一切神祇、修造方隅、禁忌神將、尽祈禱会上、無辺靈呪、伏願。仏運延洪、法輪常転、皇基鞏固、

仁沢普霑⁽³⁷⁾、五穀豐登⁽³⁸⁾、万民和樂、国土昇平、災難消除、專祈⁽³⁹⁾。山門鎮靜⁽⁴⁰⁾、火盜潛消、現前一衆、修行有慶⁽⁴¹⁾、進道無魔⁽⁴²⁾、般若智以現前、菩提心而不退⁽⁴³⁾、四恩總報⁽⁴⁴⁾、三有徧資⁽⁴⁵⁾、法界群生同円種智⁽⁴⁶⁾九。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜⁽⁴⁷⁾二〇二一。

(一) 修正会回向 、『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「修正看経逐日」とし、続いて「正月三元、毎日用之」と付け加える。『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は、「修正回向」とし、「禪文化本」は枠外、また「大正本」は「修正回向」に続いて「正月自朔、到三日」と記す。また、『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「修正看経逐日」と振る。更に、『諸回向清規式抄』は「修正会回向」として以下の四つを記載している。一は「法式梵唄抄」、二は「臨済宗納観」、三は「諸回向清規式」の「修正看経逐日」、四は三の「諸回向清規式」修正看経逐日に続いて記載されている「又曰」以後の回向に対応している。なお、四の回向については、本稿校注(一一)に記載した。

(二) 三陽交泰之辰 、『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「三陽交泰之辰^{ヤウカウタイシ}」(禪文化本・大正本)は「三陽交泰之辰」と振る。

(三) 看闕 、『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)、『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「看闕^{カンケツ}」と振る。

(四) 大般若波羅蜜多經：消災妙吉祥神呪 、『修正会』においては、これらのお経を必ず読誦するためそのまま記載した。なお、『臨済宗勸行聖典』、『諸回向清規式』、『小叢林略清規』、『江湖法式梵唄抄』も同じく「大般若波羅蜜多經、観音普門品、大悲円満無礙神呪、消災妙吉祥神呪」を挙げている。なお、『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「大般若波羅蜜多經、観音普門品^{ダイホヤホロミトキョウ}、大悲円満無礙神呪、消^{クワンインフジシ}災妙吉祥神呪」に作りルビを振り、また『小叢林略清規』(禪文化本)は「大般若波羅蜜多經、観音普門品^{ダイホヤホロミトキョウ}、大悲円満無礙神呪、消^{クワンインフジシ}災妙吉祥神呪」に作りルビを振り、「大正本」は、「大」の濁点(・)の指示がない。

(五) 果海無量聖賢 、『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)、『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は、「果海聖賢」に作る。なお、各所本におけるルビは校注(九)参照。

(六) 合堂真宰 、『これに続いて『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)、『小叢林略清

規』(禪文化本・大正本)は「今年歳分主執陰陽權衡造化賞善罰惡一切聰明。」と付加す。(七)天皇Ⅱ『諸回向清

規式』(善通寺本・大正本)、『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は、「皇帝」に作る。(八)專祈Ⅱこれに続いて

『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)、『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「堂頭和尚道体堅固法臘弥高。大檀那道業純真家門吉利次冀。」と付加す。(九)所鳩善利回向：法界群生同円種智Ⅱ『諸回向清規式』(善通寺本)で

は「所鳩善利回向、真如実際、常住三宝、果海聖賢、祝猷。護法列位、諸天仙衆、守護伽藍、合堂真宰。今年歳分主執陰陽權衡造化賞善罰惡」一切聰明。南方(火)德星君、(火)部聖衆、般若会上十六善神、今上皇帝本命元辰、

吉(凶)星斗、堂頭和尚本命元辰、大檀那建生星斗、現前一衆、各各本命元辰、吉(凶)照臨乾象。総日本国内、大

小福德、一切神祇、修造方隅、禁忌神將、尽祈禱会上、無辺靈呪、伏願。仏運延洪、法輪常転、皇基鞏固、仁沢普霑、五穀豐登、万民和楽、国土昇平、(災)難消除、專祈。堂頭和尚道体堅固法臘弥高。大檀那道業純真家門吉利、次冀。

〈某〉門鎮靜、(火)盜潜消、現前一衆、修行有慶、進道無魔、般若智以現前、菩提心而不退、四恩総報、三有偏資、法界群生同円種智」に作りルビを振る。また「大正本」ではほとんど同じであるが、「災」にルビはなく、「業」は

「業」と振る。『小叢林略清規』(禪文化本)は、「所鳩善利回向、真如実際、常住三宝、果海聖賢、祝猷。護法列位、諸天仙衆、守護伽藍、合堂真宰。今年歳分主執陰陽權衡造化賞善罰惡一切聰明。南方(火)德星君、(火)部聖衆、

般若会上十六善神、今上皇帝本命元辰、吉(凶)星斗、堂頭和尚本命元辰、大檀那建生星斗、現前一衆、各各本命元辰、吉(凶)照臨乾象。総日本国内、大小福德、一切神祇、修造方隅、禁忌神將、尽祈禱会上、無辺靈呪、伏願。仏運延

洪、法輪常転、皇基鞏固、仁沢普霑、五穀豐登、万民和楽、国土昇平、(災)難消除、專祈。堂頭和尚道体堅固法臘弥高。大檀那道業純真家門吉利、次冀。〈某〉門鎮靜、(火)盜潜消、現前一衆、修行有慶、進道無魔、般若智以現

前、菩提心而不退、四恩総報、三有偏資、法界群生同円種智」に作りルビを振る。なお、ルビにおける括弧は『小叢林略清規』「大正本」に依る。また、「大正本」では「大・上・善・檀・神・堂・道」の濁点(・)の指示がない。

(一〇)十方三世一切諸仏：摩訶般若波羅蜜Ⅱ『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「十方三世一切諸仏(云云)」、
『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「十方(云云)」に作る。(一一)『諸回向清規式』(善通寺本)巻一・十

一丁裏十二丁表、「大正本」・P81-6296)は「○又曰」として、更に以下の「修正会回向」を挙げルビを振る。「仰惟三宝、咸賜証知。上來現前一衆看誦真詮秘呪所鳩善利回向。真如實際常住三宝果海聖賢祝獻。護法諸天三界万靈十方至聖。今年歲分主執陰陽樞衡造化賞善罰惡一切聰明。南方火德星君火部聖衆。今上皇帝本命元辰吉凶星斗。大檀那某当生本命元辰吉凶星斗。現前一衆各各本命元辰吉凶照臨乾象。総日本国内大小福德一切神祇修造方隅禁忌神將。尽祈禱会上無辺靈呪伏願。仏運延洪法輪常轉皇基鞏固仁沢普霑五穀豐登万民和樂国土長保災難不興專祈孚祐。大檀那道業純真家門吉利次冀。某門鎮静火盜潛消現前一衆修行有慶進道無魔般若智以現前菩提心而不退四恩總報三有徧資法界群生同円種智。十方三世一切諸仏諸尊云云。」この回向文は『諸回向清規式抄』「修正会回向 四」(p.70)にも記載されている。

*

仰ぎ惟れば、三宝、咸く証知を賜りたまえ。

〔某〕門〔院〕、伏して三陽交泰の辰に値う。上來、現前の清衆、大般若波羅蜜多經、觀音普門品、大悲円満無礙神呪、消災妙吉祥神呪を看闕す。鳩むる所の善利は、真如實際、常住の三宝、果海無量の聖賢に回向したてまつり、護法の列位、諸天の仙衆、伽藍を守護する合堂の真宰、南方火德星君、火部聖衆、般若会上の十六善神、今上天皇の本命元辰、吉凶の星斗、堂頭和尚の本命元辰、大檀那の建生星斗、現前の一衆各々の本命元辰、吉凶を照臨する乾象、総じては日本国内大小福德、一切神祇、方隅を修造する禁忌の神將、尽く祈禱会上の無辺の靈呪に祝獻す。伏して願わくば、仏運は延洪し、法輪は常轉し、皇基は鞏固に、仁沢普く霑い、五穀豊かに登り、万民は和樂に、国土は昇平し、災難は消除せんことを。専ら祈るらくは、山門鎮静、火盜潜かに消え、現前の一衆は、修行に慶有り、道に進むに魔無く、般若の智は以て現前し、菩提の心は而も退かず、四恩総べて報い、三有徧く資け、法界の群生と同じく種智を円かにせんことを。十方三世一

切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

〔仏・法・僧の〕三宝よ、〔どうか、わたしたち〕みなに証知を賜えて頂けますように。

〔某〕寺院において〔新年の〕三陽交泰の時を迎えました。これまで、目の前の清浄な僧侶が『大般若波羅蜜多經』『觀音普門品』『大悲円満無礙神呪』『消災妙吉祥神呪』を〔つぶさに転読し〕読誦しました。〔それによって〕集められた功德は、平等一如の真理、常住なる〔仏・法・僧の〕三宝、〔修行を終えた〕悟りの境地にある無量なる僧侶に振り向け、仏法を護る神々、諸天の神々、諸堂伽藍を守る諸天・善神たち、南方火星君、〔南方火徳聖君の眷属である〕火部聖衆、『大般若經』を転読する法会における十六善神、今上天皇の生まれ年にあたる主星、吉凶の星々、堂頭和尚の生まれ年にあたる主星、大檀那の生まれ年にあたる星々、目の前の〔一寺院内〕全ての僧それぞれの生まれ年にあたる主星、吉凶を見守る天、総じては日本国内の大小の福德〔の功德をもたらず〕一切の天地の神々、〔寺院の東西南北〕四方の建物を修理し造営する〔日月・方位などさわりあるものとして忌み嫌う〕禁忌の〔善神悪神〕もろもろの神々、この祈祷法要上にある広大無辺なる神仏の加護にいのりの言葉を捧げます。伏して願うことには、仏の命運は末永く大きく広く〔栄え〕、法輪〔仏の教え〕が常に転じ、天皇が統治する国家の基礎がたしかで強固であり、思いやりのある気持ちには全てにうるおい、〔米・麦・キビ・アワ・豆の〕五穀〔をはじめとする全ての農作物〕は豊かに実り、全ての民衆は和やかで楽しく、国土はますます平和に、全ての災難が消えてなくなりますように。ひたすらに願うことは、山〔院〕門内は平靜に、放火する者やものを盗む者はひそかに消え去り、目の前の全ての修行者は、修行に当たっては慶ばしい功德が有り、仏道に進むに当たっては妨げとなる〔ような悪し

き」ことが無く、般若の智慧がそれ（＝修行）によつて目前に現れ、菩提さとりを求める心が後退せず、（父母恩・衆生恩・国王恩・三宝恩の）四恩の全てに報い、「欲界・色界・無色界の」三界のいのちあるものをすべて助け、あらゆる世界の生きとし生けるものたちと共に悟りの智慧が円成しますように。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。〕

＊

- (1) 仰惟三宝、咸賜証知 〓 詛注④「本尊回向」の注(一)「仰惟三宝 咸賜証知」条を参照。
- (2) 三陽交泰 〓 「新年の到来」を表す語。無著道忠『虚堂録きやうだうろく耕かう』に「忠曰く、『十一月に一陽生じ、十二月に二陽生じ、正月に三陽。即ち是れ泰の卦けの象 〓 乾下坤上なり』と(忠曰、十一月一陽生、十二月二陽生、正月三陽。即是泰卦象 〓 乾下坤上)」（禪文化研究所「基本典籍叢刊」上冊・65）と述べ、儒教の基本經典である『易経えいきやう』で用いられる図象を以て示している。また、無著は統けて、「忠曰く『周易』「伝儀」五・六丈」、『泰の卦とは天地交わるは泰なり。泰は通なり。卦為したるは、天地交わりて二氣通じるが故に泰となす。正月の卦なり』と(忠曰、周易「伝儀」五・六丈)、泰卦象曰、天地交泰。朱子本義曰、泰通也。為卦天地交而二氣通、故為泰、正月乃卦也」と述べている。「泰」は六十四卦の第十一番目の卦であり、「天地泰」とも呼ばれ一月に配される。したがって、三陽交泰とは、新年を祝賀しその年の天下泰平を祈る頌詞しょうしでもある。
- (3) 上來 〓 「これまで云云してきたところの意」（『禅学』p.590）。
- (4) 現前 〓 「まのあたり。目の前に在るもの」（『禅学』p.291）。また「①現れること。起こること。②目の前に現れていること。目の前にあること。③智の前に明瞭に現れること。④面前に。目の前で。⑤直ちに。⑥ありのままに顕現すること」（『中村』p.338）。
- (5) 清衆 〓 「修行僧のこと。清浄の大海衆。または清浄衆の略称」（『禅学』p.645）。

(6) 看閱『諸辞書に見えない。「閲覧」として「しらべ見る」(『大漢和』巻一一・p.747)とある。修正会では、各回向本が『大般若波羅蜜多經』『觀音普門品』『大悲門滿無礙神呪』『消災妙吉祥神呪』を挙げており、中でも『大般若波羅蜜多經』は全て読誦せず大半を転読(『毎巻の初・中・後の数行を読み、経巻を翻転すること)する。したがって、「諷經・看誦・看經」ではなく「看閱」としていることが推測出来る。また、『諸回向清規式』は「修正看經逐日」としていることから、「看閱」は「看經」に近い意をもちつつ、「大般若波羅蜜多經」を転読するため「つぶさに調べ見る」という意を含めて「看閱」としていると解した。

(7) 大般若波羅蜜多經『梵 Mahaprajñāparamita-sūtra。六〇〇巻。玄奘訳。唐・顕慶五(660)年正月一日から竜朔三(663)年十月二〇日に至るまで、四個年を費やして、沙門大乘光・大乘欽・嘉尚等を筆受者として訳出したもの。玄奘は自から将来した三種の梵本を校合し、全訳したとされる。玄奘はこの經を鎮護国家の妙典、人天の大宝とした。そのため、中国・日本では、講説されるよりも、むしろ鎮護の妙典として、攘災鎮護のために受持頂戴され、安置供養され、祈祷用として転読尊重されてきた。全体は一六会に分けられており、そのうちはじめの一〇会にはすべて異訳經典が存する。原本では二〇万頌にも及び、『般若心經』や『仁王般若經』を除いた一切の般若諸經(例えば『放光般若』・『光讚般若』・『大品般若』・『道行般若』・『小品般若』・『勝天王般若』・『文殊般若』・『濡首般若』・『金剛般若』・『実相理趣般若』等)をその中に含み、大小乗諸經典の中で最も大部のものであり、また、大乘諸經の中でも最も根本的基礎的なもので、諸法皆空等の仏教の中心思想がその中に盛られている』(『禅学』p.814)。

- (8) 善利『①すぐれた恩恵。②よい結果』(『中村』p.852)。
- (9) 真如實際『訳注④「本尊回向」の注(5)「真如實際」条を参照。
- (10) 果海『訳注④「本尊回向」の注(6)「果海」条を参照。
- (11) 聖賢『訳注④「本尊回向」の注(7)「聖賢」条を参照。
- (12) 祝猷『訳注④「本尊回向」の注(8)「祝猷」条を参照。

(13) 列位Ⅱ詠注④「本尊回向」の注(9)「列位」条を参照。

(14) 仙衆Ⅱ詠注④「本尊回向」の注(10)「仙衆」条を参照。

(15) 合堂真宰Ⅱ詠注④「本尊回向」の注(11)「合堂真宰」条を参照。

(16) 南方火德星君Ⅱ詠注④「火德鎮守回向」の注(6)「南方火德星君」条を参照。

(17) 火部聖衆Ⅱ詠注④「火德鎮守回向」の注(7)「火部聖衆」条を参照。

(18) 般若会Ⅱ「大般若会」とも。『大般若経』を転読する法会(『禅学』p.1638)。また、「大般若転読」は「祝聖国威宣揚、または病氣平癒・五穀豊穰・火防等の祈祷のために行う。古来、東大寺・大安寺・薬師寺の諸寺で盛んに行われ、禅宗寺院でも一月三朝をはじめとして、毎朝あるいは特に日を定めて『大般若経』を転読する」(『禅学』p.814)とある。

(19) 十六善神Ⅱ「般若の説法の会座、即ち般若会上(Ⅱ『大般若経』を転読する法会)での十六善神。『大般若経』及びその経を受持する人を守護する。禅門では祈願・祈祷する場合、『大般若経』を転読し、その法会に釈尊と十六善神の像を掲げて礼拝する。『陀羅尼集経』卷三や『般若守護十六善神王形体』に説かれるが、古来、その名称や形体には異説が多い。今、後者によって記すと以下の如くなる。一、提頭羅宅善神(持国天、二臂、右手持大刀・左手捧鉢)。二、毘盧勒叉善神(增長天、二臂、右手拔折囉・左手押腰)。三、摧伏毒害善神(二臂、右手持大刀・左手向外当胸)。四、増益善神(四臂、大刀・劍輪・楊枝・半月)。五、勧喜善神(二臂、右手持一股鉤・左手押腰)。六、除一切障難善神(六臂、三叉戟・經典・宝塔・紅蓮華・宝鉤・宝螺)。七、拔除罪垢善神(二臂、右手持五叉棒・左手拳)。八、能忍善神(二臂、右手持大刀・左手稍)。九、吠室羅摩拏善神(多聞天、金剛杵・舍利宝塔)。十、毘盧博叉善神(広目天、二臂、筆にて書写の態)。十一、離一切怖畏善神(二臂、右手独鉤杵・左手拳)。十二、救護一切善神(二臂、合掌中に未敷蓮華)。十三、摂伏諸魔善神(二臂、右手劍・左手垂下)。十四、能救諸有善神(二臂、虚心合掌し二頭指を屈す)。十五、師子威猛善神(四臂、斧・劍・梵夾・三叉戟)。十六、勇猛心地善神(二臂、外縛当心)。像は通例、忿怒の相に画かれ、大般若会の際に掲げられる。一般

に十六善神図像は中央に本尊釈迦牟尼如来、その脇侍に常啼・法湧の二菩薩、周圍に十六善神を画図し、『大般若經』の訳者玄奘三藏と深沙大将とを対向して置く。また、梵天・帝釈天を加えて十八善神ともいう(『禪學』p.497~498)。なお、『般若守護十六善神王形像』(T21:378a~378c)に見える各善神の当該箇所を、上記の番号と連動させて原文を挙げておく。「一、提頭攏宅善神 緑青色。開口現忿怒相貌。被甲冑著赤衣。右手持大刀、左手捧鉢。髮紫色也。二、毘盧勒叉善神 赤紫色。忿怒相現閉唇之形。右拔折囉、左押腰。被甲冑著白青色衣。鬢髮紺色。三、摧伏毒害善神 鬢聳立強也。赤肉色。右手持大刀、左手向外当胸。被甲冑著白衣服餘如常。四、增益善神 赤肉色。四臂容怒鬼。右第一手持大刀、第二手持劍輪、左第一手持楊枝、第二手持半月。著袈裟其色緑色。裳紅懸頸瓔珞。五、歡喜善神 緑色。頂上有孔雀。其色金色。右手持一股鉤、左手押腰。被甲冑著赤衣。鬢髮丹色。面体忿怒也。六、除一切障難善神 黄色。作瞋怒相。六臂被鮮白衣服。右手持三戟叉、次手持經典、次手持舍利宝塔、左手持紅蓮華、次手持宝鉤、次手把宝螺。戴宝冠著袈裟。吹天衣風。瓔珞環釧如常。七、拔除罪垢善神 裸形被赤緑色袈裟。髮毛聳立。赤黄色相也。右手持棒、其棒有五叉。左手作拳置頂上。瞋眼開口。利牙出上下。甚怖畏也。八、能忍善神 空色。右手持大刀、左手持槊。被頂巾。其色白下至腰纔見胄端。鬢髮紫也(已上右方立之)。九、吠室羅摩拏善神 青黑色。現瞋王相。作閉唇相。右手持金剛槓、左手捧全身舍利宝塔。被甲冑著赤衣。鬢髮紫色也。十、毘盧博叉善神 肉色。懸黑杀臂。以筆作書写之勢。被甲冑著緑色衣服。鬢髮赤色。微笑之形也。十一、離一切怖畏善神 形体如帝釈天。但頂上有髑髏。髑髏上有三股形。十二、救護一切善神 青白色。相貌如毘沙門天。左右手合掌、十指端有紅色微敷蓮華。衣服赤黄色。十三、攝伏諸魔善神 髮毛聳立。黑肉色。相貌以瓔珞為莊嚴。右手持劍、左手下掌向外。衣服黄色。十四、能救諸有善神 白緑色顔貌玉相也。二手虚心合掌屈二頭指。附中指背第一文。背上被白色袈裟。裳赤色也。十五、師子威猛善神 肉色戴師子宝冠。右第一持斧、第二手持劍、左第一手持梵夾、第二手持三叉戟。被袈裟其色紺色也。著小服虎皮。極惡忿怒也。十六、勇猛心地善神 被甲冑緑色。如能救諸有。二手外縛当胸。微笑之相也(已上左方立之)。」

- (20) 本命元辰ほんみやうしん 本命は人の生まれ年の干支。その干支に当たる星を本命星という。元辰がんしんは、人の運命は陰陽の二星によつて左右されるとして、陽八陰六に組み合わせて見出されるもの。禪語では、自己の本分にたとえて用いられる。〔『禪学』p.1168〕。また、無著道忠むしやくどうしゅ『葛藤語箋かつとうごせん』卷八「本命元辰」条（国際禅学研究所「電子達磨」・四言目録・乾・宗乗・1a）に、「忠曰く」として、「本命は自おのれの生るる歳なり。元辰とは生るる年、司つかさどる所の星辰なり。以て自己の自分に喩うなり（忠曰、本命自生歳也。元辰者生年、所司星辰也。以喩自己本分矣）」とある。よつて、ここでは「生まれた年を司る主星」と解した。
- (21) 吉凶 ①「さいわいとわざわい。禍福」〔『大漢和』卷二・p.806〕。①めでたいこと。不吉なこと。さいわいとわざわい。禍福。②吉礼と凶礼。四季のまつりと葬礼。また、婚礼と葬礼〔『漢辞海』p.237〕。
- (22) 星斗 ①「ほしのことをこう」〔『大漢和』卷五・p.803〕。「斗は北斗星など天の南北にある星座の名。ほし。星辰」〔『国語』卷七・p.1332〕。
- (23) 大檀那 ①訳注④「本尊回向」の注（19）「大檀那」条を参照。
- (24) 建生星斗 ①「その人の生年にあたる星」〔『禅学』p.289〕。
- (25) 一衆 ①「一寺院内の僧侶すべての意」〔『禅学』p.44〕。
- (26) 照臨 ①「照らしかんがみる」〔『禅学』p.302〕。
- (27) 乾象 ①「天。天象。天候」〔『大漢和』卷一・p.399〕。「天体の様子。うらないとしてみる天のかたち」〔『国語』卷五・p.61〕。
- (28) 修造 ①『国語』（卷六・p.1388）によれば、「建物などを直しつくりうこと。修理、造営すること。修復」とある。また、「修め造る」〔『大漢和』卷一・p.807〕。「修造局」として「寺院の修理」〔『禅学』p.508〕とある。
- (29) 方隅 ①「一方の隅。又、四方の隅」〔『大漢和』卷五・p.659〕。①一方のすみ。片すみ。一部分。一隅。②四方のすみ。四方。③方角。方位〔『国語』卷一一・p.1386〕。
- (30) 禁忌 ①「きらつてとどめる。或る物事を凶として忌み嫌うこと。日月・方位・医業・食餌などに就いて忌むこと」。

と」(『大漢和』巻八・p.476)。「①やわりのあるものとして忌みはばかられる物事への接近・接触を禁ずること。病氣・出産・死などの状態に関するもの、食べ物、方角、日時に関するものなどさまざまな形のものがあり、一般に、違反者は超自然的な制裁を蒙るものとされる。さわり。タブー」(『国語』巻四・p.648～649)。

(31) 神将＝「善神悪神等のもろもろの神神のこと」(『禅学』p.614)。

(32) 祈禱＝「祈願・祈保・祈念・祈請などとも。心願をこめて神仏に幸福を祈り求めること。祈晴・祈雨・祈雪・遭蝗・日蝕・月蝕、その他、除災・病人の本復・誕生日祈禱などがある。祈禱には道場をととのえ、祝香を三宝を護国護法の竜天善神などの祭神に供え、法語に除災増福の意をふくめる。禅宗では祈禱のとき堂司行者は大衆にそのむねを報じて祈禱牌を掛け、諷経し、あるいは藏経を看経する。大衆は『大般若経』を転読し、祈禱念誦を読み、祈禱千巻読経回向文をよむ。施主があれば祈禱の終わったときに、祈禱札を授与する慣わしになつてゐる」(『禅学』p.204)。

(33) 靈呪＝「神仏の加護」(『禅学』p.1302)。

(34) 法輪＝「①輪はインド古代の武器。仏の教えが他に転じて伝わるのを輪にたとえたもの。真理の輪。真実の教え。仏および仏教の象徴。②智慧の境地。法性。本当の真理。③教え。④正法輪身(三輪身の一つ)の略」(『中村』p.1239)。

(35) 皇基＝「天皇が統治する国家の基礎。皇国のもと」(『国語』巻五・p.231)。

(36) 鞏固＝「たしかでかたいこと。しっかりして動かないこと」(『大漢和』巻一一・p.162)。

(37) 仁沢＝「思いやりのある気持ちで、めぐみこと。めぐみのうるおい」(『大漢和』巻一・p.582)。

(38) 五穀＝「古くはゴクとも。①米、麦、キビ、アワ、豆の五種類の穀物。他に麻、麦、キビ、アワ、豆、また、米、麻、麦、アワ、豆とするなどの諸説がある。②穀類の総称」(『国語』巻五・p.646)。

(39) 山門＝訳注④「本尊回向」の注(23)「山門」条を参照。

(40) 火盜＝諸辞書に見えないが、「火付盗賊」の略と解した。「火付」は「火をつけること。特に、家屋に火をつけ

ること。放火すること。また、その人。放火犯人（『国語』巻一一・p.326）とあり、また、「盗賊」は「他人の財物を略奪したり破壊したりすること。また、その者。ぬすびと。どろぼう。賊」（『国語』巻九・p.98）とある。よって、「火盗」とは「放火する者やものを盗む者」の総称と解した。

(41) 修行有慶、進道無魔Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(25)「修行有慶、進道無魔」条を参照。

(42) 魔Ⅱ「梵・巴 mara。音訳魔（摩）羅・末羅、略して魔。意訳殺者・悪者・能奪命・障礙・擾乱。悪魔とも。人の身心を乱し、善を妨げ、智慧の命を殺すもの」（『禅学』p.1170）。

(43) 般若智以現前、菩提心而不退Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(26)「般若智以現前、菩提心而不退」条を参照。

(44) 四恩Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(28)「四恩」条を参照。

(45) 三有Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(29)「三有」条を参照。

(46) 法界Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(30)「法界」条を参照。

(47) 群生Ⅱ訳注④「本尊略回向」の注(8)「群生」条を参照。

(48) 種智Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(32)「種智」条を参照。

(49) 十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜Ⅱ訳注①「鎖籠〔起籠〕仏事」の注(3)「十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜」条を参照。

修正会略回向

（『臨済宗勤行聖典』第二巻「年分行事」p.165～188。『諸回向清規式』『小叢林略清規』『江湖法式梵唄抄』に無し。『諸回向清規式抄』「年中行事」p.51～52「修正会略回向」（『臨済宗納観』が見える。）

総持⁽¹⁾猶妙藥、能療衆惑病⁽²⁾。亦如天甘露⁽³⁾、服者常安樂⁽⁴⁾。

仰惟⁽⁵⁾三宝、咸賜證知。

上来⁽⁶⁾看誦、大般若理趣分經⁽⁷⁾、大悲円満無礙神呪、消災妙吉祥神呪⁽⁸⁾、所集功德回向。(本尊名) (二)般若会上諸尊菩薩、及十六善神、一切護法諸天仙衆⁽⁹⁾、日本国内大小神祇⁽¹⁰⁾、当山〈院〉⁽¹¹⁾土地合堂真宰、所祈。今上天皇聖寿万安、十方檀那福寿増長、山門繁榮、火盜潜消、海衆安穩、魔事無擾⁽¹²⁾。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

(一) 大般若理趣分經：消災妙吉祥神呪 誦誦する經典について、『臨濟宗勤行聖典』『諸回向清規式抄』は「大般若理趣分經、大悲円満無礙神呪、消災妙吉祥神呪」を挙げる。(二) 〈本尊名〉 、『臨濟宗勤行聖典』『諸回向清規式抄』は「本師釈迦如来、大聖文殊師利菩薩、大行普賢菩薩」を挙げる。

総持⁽¹⁾は猶妙藥のごとし、能く衆の惑病を療ず。亦、天の甘露の如し、服する者は常に安樂なり。

仰ぎ惟れば、三宝、咸く証知を賜りたまえ。

上来、大般若理趣分經、大悲円満無礙神呪、消災妙吉祥神呪を看誦す。集むる所の功德は、(本尊名) 般若会上の諸尊菩薩、及び十六善神、一切護法の諸天仙衆、日本国内の大小神祇、当山〈院〉土地合堂の真宰に回向したてまつる。祈る所は、今上天皇聖寿万安、十方檀那の福寿増長、山門の繁榮、火盜潜かに消え、海衆安穩、魔事無擾ならんことを。十方三世一切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

*

総持（Ⅱ）「大般若理趣分経」「大悲円満無礙神呪」「消災妙吉祥神呪」などの陀羅尼）は「ちようど」妙なる素晴らしい薬のようなものです。「これは」もろもろの修行者の煩惱の病を治します。また、天からふりそそぐ甘露のようです。その甘露を飲む者は常に身も心も安らかとなるのです。

「仏・法・僧の」三宝よ、「どうか、わたしたち」みなに証知^{さとり}を賜^{あた}えて頂^{たま}けますように。

これまで「大般若理趣分経」「大悲円満無礙神呪」「消災妙吉祥神呪」を読誦しました。「それによつて」集められた功德は、〈本尊名〉、『大般若経』を転読する法会に参集した諸もろの尊き菩薩がた、および十六善神、全ての法を護る諸天の神々、日本国内、大小の天地間の神々、この寺院の土地の護法神、伽藍を護る護法の諸天神などに回向したてまつります。祈るところは、今上天皇の寿命が長く安泰であり、世界中の檀信徒の福寿長久がますます増長し、寺院山内がますます栄え、放火する者やものを盗む者はひそかに消え去り、「山内の」僧侶はみな安らかに穏やかで、悪しきことによつて心がかき乱されることがありませんように。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。」

*

（Ⅰ）総持Ⅱ「梵 dharani」。音訳陀羅尼。意識能持・総遮。善を持して失わず、悪を持して起こらしない義で、念・定・慧をその体として所観・所聞の法を散失させないこと（『禅学』p.73）。また「善を保持して失わないようにし、悪はおこらないようにするはたらき、の意。諸仏の所説をたもつて忘失しないこと。法をただしくたもち、法を説き示したことを正しく記憶すること。聞いたものを憶持して忘れない智慧力。すぐれた記憶力」（『中村』p.877）とあるが、^ハは単に「陀羅尼」のこと。

(2) 惑病Ⅱ「惑」は、「身心が迷い混乱する状態。または、その心作用。悟りを妨げるすべての心作用の総称で、煩惱と同義。すべての迷いは貪・瞋・痴の三作用に根ざすとしてこれを三惑といい、また修行階程の差によって見惑(法執等の観念的な迷いで、頓に断ぜられるもの)と修惑(生まれながらに身体に具わっている貪瞋痴などの煩惱で漸漸に断ぜられるもの)とに分けることもある(『禅学』p.135)」。また「①煩惱に同じ。けがれ。迷い。迷いのもとになるもの。『俱舍論』界品に「もろもろの惑が世の人びとをこの生死の大海に漂わせる」とある。教理的に限定される場合は、十二因縁のうちの愛と取、あるいは愛が惑である。②(特に知的障害に対して)情的もしくは道徳的面で障害。③(修行によつて)対治されるべきもの。すなわち煩惱をさす。意をとつて「惑」と訳した。④欠点。過失」(『中村』p.146)とあり、煩惱の意。したがって、「惑病」とは「煩惱の病」と解した。

(3) 甘露Ⅱ「梵 amrita。巴 amata。音訳阿密理多。意識不死・天酒・仏教以前のヴェーダ時代から、諸天(神神)の飲料としてのソーマ酒(soma)を甘露とし、これを飲めば不死を得るとされたので、天酒ともいう。後には、これを譬喩化・精神化して、不死涅槃の理想境をいうようにもなり、仏教でも主として涅槃のことを甘露といった。甘露の法門とは涅槃への法門・説法であり、この法門を慈雨にたとえて甘露の法雨という」(『禅学』p.101)。また「①巴 amata 梵 amrita の漢訳。神々(諸天)の常用とする飲料。これを飲むと不老不死になるという。神薬。不老の霊薬。ヴェーダではソーマ(梵 soma)酒のことをいつたらしい。その味が密のように甘いといわれることから甘露といい、陶然とさせる美味なものに対しても用い、酒のことをもいう。天の酒。天から降る甘い露とも考えられたことがある。天上の不死の霊薬。神々の飲む酒。飲めば不死を得、光となり、神となるといわれる。この観念は仏教にもとり入れられて、忉利天の甘い霊液とみなされた。苦悩をいやし、長命ならしめ、死者をよみがえらせるという。最高の滋味に喩える。②味は甘く、飲むと死ぬことはないといわれるところから、仏の教えに喩える。③原語、梵 amrita は死せざる、の意であるから不死・永遠の生を意味した。④最大の境地。さとり。ニルヴァーナに同じ。まことのみち。⑤渴した時にやっと手に入った水のい」と(『中村』p.185)。

(4) 安樂「身安らかであり心喜ばしいこと」(『禪学』p.17)。

(5) 仰惟三宝、咸賜証知「註④」「本尊回向」の注(1)「仰惟三宝 咸賜証知」条を参照。

(6) 看誦「諸辞書に見えない。しかし、註④」「本尊回向」校注(二)に依れば、「上來諷誦」を、『臨濟宗勸行聖典』「午課諷經」『小叢林略清規』は「看誦」に作り、「江湖法式梵唄抄」は「諷」と「看」を併記する。」とあり、「看誦」も「諷誦」と同意であると推測できる。なお、「諷誦」は註③「祖師遠忌回向」の注(12)を参照。

(7) 大般若理趣分經「理趣」として、「一卷。唐、玄奘訳。玄奘訳『大般若波羅蜜多經』の五七八卷に当り、般若理趣分ともいい、単行書としても行われている。仏は欲界の頂、他化自在天王宮中の大宝殿裡にあつて、金剛手菩薩・觀自在菩薩・虚空藏菩薩・金剛拳菩薩・妙吉祥菩薩・大空藏菩薩・発心即転法輪菩薩・摧伏一切魔冤菩薩等の諸菩薩を中心にして、八百万の菩薩衆のために甚深微妙般若の理趣清浄の法門を説いたとされる。大般若會に際し、導師は特にこの一卷を説誦する」(『禪学』p.1265)とある。

(8) 般若會「本稿「修正会回向」注(18)「般若會」条を参照。

(9) 十六善神「本稿「修正会回向」注(19)「十六善神」条を参照。

(10) 仙衆「註④」「本尊回向」の注(10)「仙衆」条を参照。

(11) 神祇「註④」「本尊回向」の注(12)「神祇」条を参照。

(12) 土地合堂真宰「真宰」は、「真実主宰の義。護法の諸天善神をいう」(『禪学』p.611)とあり、「合堂真宰」は「諸堂伽藍を守る諸天・善神のこと」と解する。また、「土地堂諷經回向」(『臨濟宗勸行聖典』第二卷「月分行事」p.145～160)に「当山土地、護法善神、守護伽藍、合堂真宰。(当山土地の護法の善神、伽藍を守護する合堂の真宰。)」とあり、これを略して「土地合堂真宰」としたものと推測できる。したがって、「土地合堂真宰」は「土地の護法善神、伽藍を守護する護法の諸天善神」と解した。

(13) 聖寿万安「本稿「祝聖諷經回向」の注(17)「聖寿万安」条を参照。

(14) 檀那「註④」「本尊回向」の注(19)「大檀那」条を参照。

- (15) 福寿〓「福德と寿命。禪門では現今、朝課の仏殿諷経などで、檀信徒の福寿長久ならんことを祈念する」(『禅学』p.1064)。
- (16) 山門〓訳注④「本尊回向」の注(23)「山門」条を参照。
- (17) 火盜〓本稿「修正会回向」の注(40)「火盜」条を参照。
- (18) 海衆〓訳注④「本尊回向」の注(24)「海衆」条を参照。
- (19) 安穩〓「身心ともに安らかで穏やかなること」(『禅学』p.16)。
- (20) 魔〓本稿「修正会回向」の注(42)「魔」条を参照。
- (21) 無擾〓訳注④「火徳鎮守回向」の注(11)「無擾」条を参照。
- (22) 十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜〓訳注①「鎖籠〔起籠〕仏事」の注(3)「十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜」条を参照。

修正満散会回向(一)

(『臨濟宗勤行聖典』第二卷「年分行事」p.189～197『諸回向清規式』卷一・「諸回向之部」T81-630a～630b・「善通寺本」卷一・十二表～十三裏『小叢林略清規』卷下「第六回向文」T81-714c～715a・「禅文化本」p.172～174／p.312b～313a「江湖法式梵唄抄」p.167～170『諸回向清規式抄』「年中行事」p.52～54「修正満散会回向」一(『江湖法式梵唄抄』・p.55～56「修正満散会回向」二(『臨濟宗納観』・p.56～58「修正満散会回向」三が見えぬ。)

大日本国(梟市町)〈某〉山〈某〉寺⁽¹⁾住持比丘⁽²⁾(住持道号)⁽³⁾茲者伏値、元正啓祚、⁽⁴⁾四序循環之初。⁽⁵⁾謹

集合山⁽⁶⁾〈院〉清衆、自正月初一日、逐日⁽⁷⁾看閱⁽⁸⁾。大般若波羅蜜多經、觀音普門品、大悲門滿無礙神呪、消災妙吉祥神呪⁽⁹⁾。今当滿散同音諷誦⁽¹⁰⁾。〈經名〉⁽¹¹⁾所集功德回向⁽¹²⁾。〈本尊名〉⁽¹³⁾二〇、次伸祝貢⁽¹⁴⁾。大功德尊天、大弁才尊天、大梵尊天、帝釈尊天、東方持國天王、南方增長天王、西方廣目天王、北方多聞天王、堅牢地神尊天、韋駄尊天、摩利支尊天、日月兩宮天子、天界列位一切聖衆。地界水界大小明靈⁽¹⁵⁾。南方火德星君、火部聖衆⁽¹⁶⁾。今上天皇本命元辰⁽¹⁷⁾。大檀那本命元辰⁽¹⁸⁾。現前一衆各々本命元辰、吉凶星斗⁽¹⁹⁾。〈当山鎮守名〉⁽²⁰⁾二一總日本国内、大小福德、一切神祇、当坊此境旺化靈神、厨司監齋使者、主湯火神祇、修造方隅禁忌神將、尽祈祷会上無辺靈呪、憑茲善利普用回嚴、專願⁽²¹⁾。佛法興隆、信心倍增、四海安穩、五穀豐登、諸難不起、諸病悉除、次祈。山門鎮靜、火盜潜消、現前一衆、修行有慶、進道無魔、般若智以現前、菩提心而不退、四恩總報、三有徧資、法界群生同円種智。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜⁽²²⁾。

(一) 修正滿散会回向⁽¹⁾ 『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「修正滿散諷經」に作りルビを振る。また『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「修正滿散回向」に作り、「禪文化本」は梓外上部、また「大正本」は「修正滿散回向」に続いて「正月三日」に作る。(二) (県市町) ……〈某〉寺⁽²⁾ 『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「某州某山某寺」、「小叢林略清規」(禪文化本・大正本)は「某州某山某寺」に作る。(三) 寺住持比丘⁽³⁾ 『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「守塔比丘」に作りルビを振る。『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「寺住持比丘」と振る。(四) (住持道号) 『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「某諱」に作る。(五) 茲者伏値⁽⁴⁾：逐日看閱⁽⁵⁾ 『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「茲者伏値、元正啓祚、四序循環之初。謹集合〈山・院〉清衆、自於正月初一日、逐日看閱」と作りルビを振る。また、『小叢林略

清規（禪文化本・大正本）は「茲者伏値、元正啓祚、四序循環之初。謹集合（山・院）清衆、自正月初一日、逐日看闋」に作りルビを振る。（六）大般若波羅蜜多經：消災妙吉祥神呪Ⅱ「修正会」ではこれらのお経を誦誦するためそのまま記載した。なお、『臨濟宗勸行聖典』と同じく『諸回向清規式』『小叢林略清規』『江湖法式梵唄抄』も「大般若波羅蜜多經、觀音普門品、大悲円満無礙神呪、消災妙吉祥神呪」を挙げている。なお、『諸回向清規式』（善通寺本・大正本）は「大般若波羅蜜多經、觀音普門品、大悲円満無礙神呪、消（災）妙吉祥神呪」に作り、『小叢林略清規』（禪文化本）は「大般若波羅蜜多經、觀音普門品、大悲円満無礙神呪、消（災）妙吉祥神呪」と振り、「大正本」もほぼ同じだが、「大」の濁点（・）の指示がない。（七）今当満散同音諷誦Ⅱ『小叢林略清規』（禪文化本・大正本）は「今当満散同音諷誦」と振る。（八）（経名）Ⅱ『臨濟宗勸行聖典』『諸回向清規式』『小叢林略清規』『江湖法式梵唄抄』は「大仏頂万行首楞嚴神呪、消災妙吉祥神呪」を挙げる。また、『諸回向清規式』『小叢林略清規』は「大仏頂万行首楞嚴神呪、消（災）妙吉祥神呪」に作り、『小叢林略清規』（禪文化本）は「大仏頂万行首楞嚴神呪、消（災）妙吉祥神呪」と振り、「大正本」は「大」の濁点（・）の指示がない。（九）所集功德回向Ⅱこれに続いて『諸回向清規式』『小叢林略清規』は「仏果菩提」を作る。また『小叢林略清規』（禪文化本・大正本）は「仏果菩提」と振る。（一〇）（本尊名）Ⅱ『臨濟宗勸行聖典』は「本師釈迦如来、大聖文殊師利菩薩、大行普賢菩薩、般若会上諸尊菩薩、及十六善神」を挙げ、『諸回向清規式』『小叢林略清規』は「本師釈迦如来、大聖文殊師利菩薩、大行普賢菩薩」を挙げる。また、『小叢林略清規』（禪文化本）は「本師釈迦如来、大聖文殊師利菩薩、大行普賢菩薩」と振り、「大正本」もほぼ同じだが、「大」の濁点（・）の指示がない。（一一）次伸祝貢Ⅱ『小叢林略清規』（禪文化本・大正本）は「次伸祝貢」と振る。（一二）大功徳尊天：地界水界大小明靈Ⅱ『小叢林略清規』（禪文化本）は「大功徳尊天、大弁才尊天、大梵尊天、帝釈尊天、東方持国天王、南方增長天王、西方広目天王、北方多聞天王、堅牢地神尊天、韋駄尊天、摩利支尊天、日月両宮天子、天界列位一切聖衆。地界水界大小明靈」と振り、「大正本」もほぼ同じだが、「大・地」の濁点（・）、「方」の半濁音（゛）の指示がない。（一三）地界水界大小明靈Ⅱこれに続いて、『諸回向清規式』『小叢林略清規』は「今年歳分主執陰陽權衡造化賞善罰（悪）一切聡明。」が見える。なお、『小

叢林略清規』(禪文化本・大正本)は、『ネン年歳分シテ執シ陰陽權衡造化賞善罰(悪)一切聰明』と振る。(一四)南方火德星君：火部聖衆』『諸回向清規式』『小叢林略清規』は「南方(火)德星君(火)部聖衆」と振る。(一五)今上天皇本命元辰』『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)は「小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「今上皇帝本命元辰」に作り、『小叢林略清規』(禪文化本)は「今上皇帝本命元辰」と振り、「大正本」は「上」の濁点()の指示がない。(一六)大檀那本命元辰』『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「大檀那(某支干)当生本命元辰」に作り、『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「大檀那(某支干)当生本命元辰」と振る。(一七)現前一衆各々本命元辰：吉凶星斗』『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「現前一衆各々本命元辰、吉凶(凶)星斗」に作り、『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「現前一衆各々本命元辰、吉凶(凶)星斗」と振る。(一八)当山鎮守名』『諸回向清規式』(善通寺本・大正本)『小叢林略清規』(禪文化本・大正本)は「日本国伊勢太神宮、八幡大菩薩、賀茂下上大明神、松尾大明神、平野大明神、稻荷大明神、春日大明神、日吉山王、祇園牛頭天王、北野天満大自在天神、御霊八所大明神」を挙げる。なお、『小叢林略清規』(禪文化本)は「日本国伊勢太神宮、八幡大菩薩、賀茂下上大明神、松尾大明神、平野大明神、稻荷大明神、春日大明神、日吉山王、祇園牛頭天王、北野天満大自在天神、御霊八所大明神」と振り、「大正本」もほぼ同じだが、「大・上・神」の濁点()の指示がない。(一九)総日本国内：専願』『諸回向清規式』(善通寺本)は、「総日本国内、大小福德、一切神祇、当坊此境旺化霊神、厨司監齋使者、主湯(火)神祇、修造方隅禁忌神将、尽祈祷会上無辺霊呪、憑茲善利普用回向、専願。」と振り、「大正本」もほぼ同じであるが、『齋』は「齋」と振る。また、『小叢林略清規』(禪文化本)は「総日本国内、大小福德、一切神祇、当坊此境旺化霊神、厨司監齋使者、主湯(火)神祇、修造方隅禁忌神将、尽祈祷会上無辺霊呪、憑茲善利普用回向、専願。」と振り、「大正本」もほぼ同じであるが、「大・神・上」の濁点()の指示がなく、「日」は「日」、「火」は「火」、「尽」は「盡」、「嚴」は「嚴」に作る。(二〇)仏法興隆：摩訶般若波羅蜜』『諸回向清規式』(善通寺本)は「革故鼎新、以往風調雨順、国泰民安、寰中無

兵革之憂、天下免疫病之厄、次祈。〈某〉門鎮靜、海衆咸安、大檀那家門吉利、善根增長、〈災〉禍不生、三有四恩、均蒙利益者。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩「云云」に作りルビを振る。「大正本」もほぼ同じだが、「長」上の濁点（・）の指示がない。また、『小叢林略清規』（禪文化本）は「革故鼎新、以往風調雨順、国泰民安、寰中無兵革之憂、天下免疫病之厄、次祈。〈某〉門鎮靜、海衆咸安、大檀那家門吉利、善根增長、〈災〉禍不生、三有四恩、均蒙利益者。十方「云云」に作りルビを振る。「大正本」もほぼ同じだが、「大・檀・善」の濁点（・）の指示がない。

*

大日本国（鼎市町）〈某〉山〈某〉寺住持比丘（住持道号）、茲に伏して、元正啓祚、四序循環の初めに値う。謹んで合山〈院〉の清衆を集め、正月初一日より逐日、大般若波羅蜜多經、觀音普門品、大悲円満無礙神呪、消災妙吉祥神呪を看闔し、今満散に當つて同音に（経名）を誦誦す。集むる所の功德は（本尊名）に回向したてまつる。次に伸ぶるは、大功德尊天、大弁才尊天、大梵尊天、帝釈尊天、東方持国天王、南方增長天王、西方広目天王、北方多聞天王、堅牢地神尊天、韋駄尊天、摩利支尊天、日月両宮天子、天界の列位、一切の聖衆、地界水界の大小の明靈、南方火德星君、火部聖衆、今上天皇の本命元辰、大檀那の本命元辰、現前の一衆各々の本命元辰、吉凶の星斗（当山鎮守色、総じては日本国内大小福德、一切神祇、当坊の此の境に旺化する靈神、厨司の監齋使者、湯火を主とする神祇、方隅を修造する禁忌の神將、尽く祈祷會上の無辺の靈呪に祝貢す。茲の善利に憑つて普く用いて回嚴す。専ら願わくば、仏法は興隆し、信心は倍增し、四海は安穩に、五穀豊かに登り、諸難は起らず、諸病は悉く除かんことを。次に祈るらくは、山門鎮靜、火盜潛かに消え、現前の一衆は、修行に慶有り、道に進むに魔なく、般若の智は以て現前し、菩提の心は而も退かず、四恩総べて報い、三有徧く資け、法界の群生と同じく種智を円かにせんことを。十方三世一切の諸仏、

しよそんばさつまかさつ
諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

大日本国（帛市町）〈某〉山〈某〉寺に住持する比丘（住持道号）、ここに元旦の慶福を啓き、四季の移りかわりの初め〔である初春〕を迎えました。謹んでこのお寺に住むすべての修行僧を集めて、正月一日から毎日『大般若波羅蜜多經』『觀音普門品』『大悲円満無礙神呪』『消災妙吉祥神呪』を（つぶさに転読）読誦し、今〔三日間に渡る〕法会を満了するにあたって、声を共にして（經名）を読誦しました。（それによって）集められた功德は、〈本尊名〉に振り向けてまつります。次に思い明らかにしますと、大功德尊天、大弁才尊天、大梵尊天、帝釈尊天、東方持国天王、南方增長天王、西方広目天王、北方多聞天王、堅牢地神尊天、韋駄尊天、摩利支尊天、日天子・月天子、天界の列位、全ての聖衆、地界水界の大小すべての精霊たち、南方火星君、〔南方火徳聖君の眷属である〕火部星衆、今上天皇の生まれ年にあたる主星、大檀那の生まれ年にあたる主星、目の前の〔一寺院内〕全ての僧侶それぞれの生まれ年にあたる主星、吉凶の星、（当山鎮守名、総じては日本国内、大小の福德の〔功德をもたらす〕一切の天地間の神々、この寺院のこの場所に旺化する神々、庫裡にお祀りしている監齋使者、湯火を司り〔守護する〕神々、〔寺院の東西南北〕四方の建物を修理し造営する〔日月・方位などさわりあるものとして忌み嫌う〕禁忌の〔善神悪神〕もろもろの神々、この祈祷法要上にある広大無辺なる神仏の加護に供物を献げて祈ります。この恩恵によって、広く回向して嚴かに整えます。専ら願うところは、仏法はますます盛んになり、〔仏法を〕信じる心は倍增し、世の中は安らかで穏やかに、〔米・麦・キビ・アワ・豆の〕五穀〔をはじめとする全ての農作物〕は豊かに実り、諸もろの災難は起こることがなく、諸もろの病はすべて取り除かれますように。次に願うことは、山〔院〕門内は

平静に、放火する者やものを盗む者はひそかに消え去り、目の前の全ての修行者は、修行に当たっては慶よろこばしい功德が有り、仏道に進むに当たっては妨げとなる「ような悪しき」ことが無く、般若の智慧がそれ（＝修行）によつて目前に現れ、菩提さとりを求める心が後退せず、「父母恩・衆生恩・国王恩・三宝恩の」四恩の全てに報い、「欲界・色界・無色界の」三界のすべてを助け、すべての世界の生きとし生けるものたちと共に悟りの智慧が円成しますように。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。」

(1) 住持＝本稿「祝聖回向」注(8)「住持」条を参照。

(2) 比丘＝「梵 Bhikṣu。巴 Bhikkhu。音訳苾芻びしう（芻）・比呼とも。意識乞士・除土・除鐘・破煩惱。四衆（比丘・比丘尼・優婆夷・優婆塞）・七衆（四衆と沙弥・沙弥尼・正学女）の一。出家して具足戒を受けた男子の通称。比丘の具足戒としては、原始仏教以来、大小乗を通じて二百五十戒等が普通であるが、日本天台宗では、三聚・十重・四十八輕戒等の大乘戒（円頓戒）を受ければ比丘になれるとした。日本曹洞宗でも、三帰・三聚・十重の一六条の禪戒を受けるのみで比丘となるとされた。日本臨濟宗も大体これに同じ。しかし、中国の禪宗、日本の栄西の立場、黄蘗宗等では、中国の大乘仏教一般と同じく、まず小乗の二百五十戒を受けることによって比丘となるとされる。比丘は言葉としては乞士の意味であるが、種種の説明がなされている」（『禪学 p.1042』）。

(3) 道号＝本稿「祝聖回向」注(11)「道号」条を参照。

(4) 元正啓祚＝「啓祚は慶福を開くこと。元旦の祝語をいう」（『禪学 p.102』）。また、『碧巖録』巻五・第四四則「禾山解打鼓」本則の評唱に「僧云わく、『如何るか是れ新年頭の仏法』と。清云わく、『元正祚もとせいそを啓き、万物咸みなく新あらたなり』と。（僧云、如何是新年頭仏法。清云、元正啓祚万物咸新）」と見える（『Ss-181a』『岩波文庫本』中・p.135）。また、末本文美士『現代語訳 碧巖録』（中・p.171）は、「元旦に福運啓き、万物みな新なり」と

訳す。

- (5) 四序循環Ⅱ「四序」は「春夏秋冬の順序。季序をいう」（『大漢和』卷三・p.236）。したがって「四序循環」とは、四季がひとめぐりしてまた春にもどってきたことと解した。
- (6) 合山〈院〉清衆Ⅱ「一寺に集まって修行している僧衆全体」（『禪学』p.164）。
- (7) 逐日Ⅱ「①太陽をおいかける。②馬行の速やかな喻。③毎日。日毎に。日を逐って」（『大漢和』卷十一・p.500）。ここでは③の「毎日」で解した。
- (8) 看閱Ⅱ本稿「修正会回向」の注（6）「看閱」条を参照。
- (9) 大般若波羅蜜多經Ⅱ本稿「修正会回向」の注（7）「大般若波羅蜜多經」条を参照。
- (10) 満散Ⅱ「啓建に対する語。法会を満了し一同退散するをいう」（『禪学』p.1178）。なお、「啓建」とは、「法会」を始める意で、その初日のこと。法会を執行しようとするときは、あらかじめ啓建の日を書いた立札を門前に出して一般に告知する。開啓（『禪学』p.258）。
- (11) 祝貢Ⅱ「祝は祈る。貢は供物。供物を献げて祈るいふ」（『禪学』p.500）。
- (12) 大功徳尊天Ⅱ大功徳天、功徳天とも。「功徳天」は「吉祥天。毘沙門天の妃。あらゆるものに功徳を施す女神」（『禪学』p.251）とある。
- (13) 大弁才尊天Ⅱ「弁才天」は「梵 Sarasvatī。音訳薩囉薩伐底。意訳妙音天・美音天・妙音楽天。また大弁才天・大弁功徳天・弁天・弁財天とも称する。護法の天女で、無礙の弁才を有し、仏法の弘通をはかる天人、『金光明經』（大弁才天品）では、弁才天自ら『金光明經』を受持するものを守護し、さまざまな利益をもたらすという」とある（『禪学』p.1114）。
- (14) 大梵尊天Ⅱ大梵天・大梵天王とも。「大梵天」は、「梵・巴 Mahābrahma。音訳摩訶梵。色界十八天の一で初天禪の第三。大本天王の住処。大梵天王は初天禪の王で、身長は一由旬半、寿量は一劫半とされる。娑婆世界の主であり、帝釈天と共に仏法を讃歎し、これを守護するとされる。仏教に帰依している梵天王には、尸棄大梵、

光明大梵、智光大梵、善光大梵、普音大梵、随世音大梵などが伝えられている」とある（『禅学』p.816）。

- (15) 帝釈尊天Ⅱ「釈提桓因とも記され、釈迦提桓因陀羅の略で、「諸天の主たるシャクラの意」。能尊天・天主帝釈・天帝・帝釈天とも。雷の電光を神格化したもので、ヴェーダ時代、神神の中でもっとも有力なものとされ、常に悪神の阿修羅と戦ってこれを破るとされたが、仏教時代になると、帝釈に代って梵天が世界を支配する最高神とされ、帝釈は地上最高の須弥山にある三十三天（初利天）の最高宮たる善見城に住し、地界を支配するとされた。梵天とともに仏法守護の神とされる」（『禅学』p.736）。

- (16) 東方持国天王Ⅱ「梵 Dharmaśra。巴 Dhātāratha。音訳提頭頼吒。音訳安民・治国とも。護国の神。四天王の一。東方天に居し、東方世界を護る。その神像は身は赤色。左手を垂れ右手に刀を持ち、種種の天衣でその身を装飾し、須弥山の中腹第四層の東、黄金捶に住して国・人民を守り、また仏法を護るといわれる」（『禅学』p.428）。

- (17) 南方增長天王Ⅱ「梵 Virūdhaka。巴 Virūha。音訳毘留勒・毘留荼迦・毘楼勒迦。四天王（四王天）・十二天の一。人四洲の中、南方の閻浮提を守護する護法善神。須弥山の第四層級に住し、鳩槃荼等の無量百千の鬼神をその眷属とする。その像は甲冑を着け、右に大刀を取り、左手を腰に当てる」（『禅学』p.733）。

- (18) 西方広目天王Ⅱ「梵 Virūpakṣa。巴 Virūpakṣa。音訳毘留博叉・毘流波叉。意訳雑語・不好眼・悪眼・醜目。四天王の一。須弥山中腹の西方周羅善見城に住む竜衆の王で、西大洲を守り、その地の人人および仏教を守護する神で、西方天ともいわれる。この神は悪人を罰し苦しめて、仏心を起こさせるとされる」（『禅学』p.326）。

- (19) 北方多聞天王Ⅱ「梵 Vaiśravaṇa。巴 Vessavaṇa。音訳毘舍羅婆拏・吠室囉末那・吠室囉摩那・毘舍羅門。転じて毘（韓）沙門・毘沙門天。意訳多聞・遍聞・普聞・種種聞・不好身。また別に、梵・巴 Kubera・Kuvera。音訳俱吠囉・鳩鞞羅・拘鞞羅。この両者を合して拘毘羅毘沙門ともいう。四天王・十二天の一。須弥山の北面第四層に住し、八大夜叉大将をはじめ無量の夜叉衆を率いて、閻浮提の北方を守護し、財宝富貴を司り、仏法を守護するから北方天・北方多聞天王などともいう。後世の日本では、この毘沙門天は七福神の一とされている。普

通には身に七宝の甲冑をつけ、右手を腰にあて、左手に三叉戟げきをとり、または左手に宝塔を捧げ、右手に鉞くわを持っているものもある。また、四面十臂の兜拔（刀八）毘沙門もある」（『禪学』p.830）。

- (20) 堅牢地神尊天＝「堅牢・地祇・堅牢地大ともいう。大地の神をいう。地神。この神は大地を堅固にたもつから、こうよばれる。また、常に教えが流布するところにおもむいて法座の下にあつて敬い守るという。もと女神であるが、密教では男女の二神があつて、胎藏界曼荼羅外金剛部院に属している」（『中村』p.326）。

- (21) 韋駄尊天＝「梵Vandana。音訳塞建陀・私建陀・健陀・建陀・素建・韋陀。また遠陀天・遠駄尊天・大肩・偏唇鬼・陰狂とも。古来仏法、とくに僧・伽藍および齋供（食物）の守護神とされ、寺院では多くその神像を庫裏や厨房近くに祭っている。その像は、身体には甲冑をつけ、合掌して腕には宝剑を保持している。もと、湿縛（Siva）の子であると考え、天軍の一将であり、婆羅門の一神であつたが、のちに仏教の守護神とされるようになったといわれ、南方増長天王の八将の一、四天王三十二将の首将である。速く走り去ることを「韋駄天走り」というのは、この神がきわめて速く走つて来て、仏法を妨げる魔鬼を除くことから、たとえられたものである」（『禪学』p.27）。

- (22) 摩利支尊天＝「梵Mañci。意識陽炎。摩利支天とも。常にその形を隠し、障難を除き、利益を与える天部、時に菩薩と称する。もと日光を神格化したもので、日天子に属する。この天を念ずれば、他の怨敵に害されぬところから、日本では武士の守本尊とされた」（『禪学』p.117）。

- (23) 日月両宮天子＝「日天子」「月天子」の意。「日天子」は「梵Surya。巴Suriya。音訳蘇梨（利）耶・蘇哩也・素利也・修利。または梵Aditya。巴Adicca。音訳阿彌底（地）耶（野）、日天・日神とも。太陽を神格化したもので、仏教にはいつて日宮に住する日天子となつた。四天王に属す。純金の宮殿に住み、身より光を放つて四天下を照らし、その寿は天の五百歳という。宿世に善心をもつて沙門・婆羅門を供養し、十善業を修した因縁で日宮に生れたという『長阿含教』卷十二「世本緣本」。またこの天子がでかける時には七宝車に乗り、摩利支天を前にし、二妃や七曜九曜の星宿がこれに待るといふ。宝光天子・宝意天子ともいい、釈提桓因（帝釈天）の眷

属とされ、また観世音菩薩の化身ともいう。のち、密教にはいつて十二天の一となった。禪宗の寺院では歳徳善神・月天子とともに福寿の神として祠られる」(『禪学』p.983)。「月天子」は「梵 Candra。巴 Canda。音訳 捺羅・旃陀羅・戰達羅。月天・名月天子・宝吉祥天とも。もと、太陰(月)を神格化したもので、蘇摩提婆・星宿王等、種種の別名がある。仏教にはいつて、月宮に住する天子となり、十二天の一となった。身より光を発し、その寿は天の五百歳、月宮殿に住して受樂の生活を送るが、それは過去に布施等の種種の善業を修した因縁によるという」『長阿含經』卷二二「世本縁本」。また、釈提桓因(帝釈天)の眷属とされ、勢至菩薩の变化身ともいわれる。密教では仏教守護の神、禪宗の寺院では福寿の神とされ、日天子と共に歳徳大善神の左右にその名号を記し、韋駄天祠の上に祀る」とある(『禪学』p.166)。

- (24) 天界Ⅱ「①天空の上。②天上界の略。十界、また六道の一、欲・色・無色界の諸天をいう」(『禪学』p.893)。また「天上界の略。天上(梵 deva)なる世界。神なる世界の意。すぐれた樂を受けるが、なお苦しみを免れない生存の境地」(『中村』p.979)。

- (25) 列位Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(9)「列位」条を参照。

- (26) 聖衆Ⅱ「多くの聖賢。衆聖」(『禪学』p.551)。

- (27) 地界水界Ⅱ「地界」は「四大の一、地大なり。他の三大と差別すれば界という」(『織田仏』p.1214b)。「水界」は「水大の異名。一切の物質に通じて湿性の部分を水界と云ふ。能く物質を攝引する用を具す」(『織田仏』p.1006)とある。また、「四大」とは、「①地・水・火・風の四大種のこと。大とは元素のこと。一切の物質を構成する四大元素。(1)堅さを本質として保持する作用をもつ地大。(2)湿性をおさめ集める作用をもつ水大。(3)熱さを本質として成熟させる作用のある火大。(4)動物を成長させる作用のある風大、をいう。これらが集まって物質を生ずると考えたから、能造の色という。この元素説にはインドの他の思想体系にも類似の説があり、仏教中でも異説があるが、アビダルマ仏教の一般説では認識対象としての地・水・火・風は仮の四大であり、元素としての実の四大は不可見のものである、とする。②身体のこと。もと、身体は地・水・火・風の四大元素からなると

考えられていた」（『中村』p.536）とある。

- (28) 南方火徳星君＝訳注④「火徳鎮守回向」の注(6)「南方火徳星君」条を参照。
- (29) 火部聖衆＝訳注④「火徳鎮守回向」の注(7)「火部聖衆」条を参照。
- (30) 本命元辰＝本稿「修正会回向」の注(20)「本命元辰」条を参照。
- (31) 大檀那＝訳注④「本尊回向」の注(19)「大檀那」条を参照。
- (32) 吉凶＝本稿「修正会回向」の注(21)「吉凶」条を参照。
- (33) 星斗＝本稿「修正会回向」の注(22)「星斗」条を参照。
- (34) 鎮守＝訳注④「火徳鎮守回向」の注(8)「鎮守」条を参照。
- (35) 旺化＝諸辞書に見えない。「旺」は「①輝き美しい。②さかん。盛んなさま。③ひがさ。」（『大漢和』巻五・p.752）とある。
- (36) 厨司監齋使者＝「庫裡に奉祀してある諸尊のこと。監齋は庫裡を守護する意」（『禅学』p.638）。
- (37) 主湯火＝「主湯火神明」として、「湯火を司る神、竈の守護神をいう」とある（『禅学』p.513）。また、「湯火」は「熱湯と烈火」とある（『大漢和』巻七・p.139）。
- (38) 修造＝本稿「修正会回向」の注(28)「修造」条を参照。
- (39) 方隅＝本稿「修正会回向」の注(29)「方隅」条を参照。
- (40) 禁忌＝本稿「修正会回向」の注(30)「禁忌」条を参照。
- (41) 神将＝本稿「修正会回向」の注(31)「神将」条を参照。
- (42) 靈呪＝本稿「修正会回向」の注(33)「靈呪」条を参照。
- (43) 善利＝「①すぐれた恩恵。②よく結果」（『中村』p.852）。
- (44) 回厳＝訳注④「火徳鎮守回向」の注(5)「回厳」条を参照。
- (45) 信心＝「①自己の心を信ずること。人それぞれ具えもっている妙心は、本来清浄で迷悟凡聖の塵埃を受けず、

諸仏にあるも増さず、衆生にあるも減ぜず、修証功勲をかりずに、本来仏であることを心にきめて疑わぬことをいう。②深く三宝を信じて疑わぬ心」(『禪学』p.616)。

- (46) 四海〓「東西南北の四方の海。天下」(『禪学』p.417)。
- (47) 五穀〓本稿「修正会回向」の注(38)「五穀」条を参照。
- (48) 山門〓訳注④「本尊回向」の注(23)「山門」条を参照。
- (49) 火盜〓本稿「修正会回向」の注(40)「火盜」条を参照。
- (50) 修行有慶、進道無魔〓訳注④「本尊回向」の注(25)「修行有慶、進道無魔」条を参照。
- (51) 魔〓本稿「修正会回向」の注(42)「魔」条を参照。
- (52) 般若智以現前、菩提心而不退〓訳注④「本尊回向」の注(26)「般若智以現前、菩提心而不退」条を参照。
- (53) 四恩〓訳注④「本尊回向」の注(28)「四恩」条を参照。
- (54) 三有〓訳注④「本尊回向」の注(29)「三有」条を参照。
- (55) 法界〓訳注④「本尊回向」の注(30)「法界」条を参照。
- (56) 群生〓訳注④「本尊略回向」の注(7)「群生」条を参照。
- (57) 種智〓訳注④「本尊回向」の注(32)「種智」条を参照。
- (58) 十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜〓訳注①「鎖籠」「起籠」仏事」の注(3)「十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜」条を参照。

(桐野祥陽)

『花園大学国際禅学研究所論叢』投稿論文募集について

花園大学国際禅学研究所（以下国禅研）では、『花園大学国際禅学研究所論叢』への各位による投稿論文を下記の要領で募集します。

『花園大学国際禅学研究所論叢』投稿規定

一、『花園大学国際禅学研究所論叢』への投稿は、国禅研の所長・副所長・研究員・客員研究員の他、国禅研より執筆依頼を受けた研究者に限る。ただし、それ以外の投稿希望者についても、所長・副所長・研究員による推薦があれば投稿を許可することがある。

一、論文投稿は、原則として一月末日を締切日とする。

一、投稿論文は、未発表のものに限り、他の出版媒体との二重投稿を禁止する。また、連番の論文題目は不可とする。

一、論文の採否および掲載時期の決定は、編集委員会（国禅研内）において行う。その際、編集委員会は外部の査読者による意見に基づいて判断する。ただし、論評・書評・研究動向などは原則として査読対象としない。

一、論文言語は、日本語又は英語とする。

一、論文原稿は、日本語で四〇〇字×三〇―五〇枚（注・図表等を含む）程度とする。英文の場合には、これに相当する分量とする。

一、日本語の論文には欧文題目を、英語の論文には日本語の題目を付ける。

一、肖像権・著作権を有する図版・写真の掲載許可、ならびに特別な図版等の制作費は、執筆者の負担とする。

一、校正は、原則として執筆者が行う。

一、採用論文の掲載にあたっては、執筆者と協議のうえ、編集委員会において多少修正を行うことがある。

一、掲載論文の著作権は国禅研に帰属するものとし、論文の無断掲載は許可しない。

一、国禅研ホームページ及び花園大学学術リポジトリへの電子書籍アーカイブ化にかかわる「複製権」「公衆送信権」の行使は、国禅研に帰属するものとする。

一、論文原稿の提出は、国禅研あてにWordもしくは一太郎形式の電子データを電子メールへの添付で行うこと。

一、別刷は、原則として作成しない。

一、論文原稿送付及び連絡先

京都市中京区西ノ京壺ノ内町八一

花園大学国際禅学研究所

〇七五―八二三―〇五八五（直通）

E-mail: kokuze@hanazono.ac.jp

附則 この規定は、二〇二五年度より施行する。

執筆者一覧（五十音順）

飯島 孝良

花園大学国際禅学研究所副所長

王 珂（定浩）

花園大学国際禅学研究所客員研究員

衣川 賢次

花園大学国際禅学研究所客員研究員

桐野 祥陽

妙心寺派教化センター教学研究委員・国際禅学研究所客員研究員

廣田 宗玄

妙心寺派教化センター教学研究室長・国際禅学研究所客員研究員

松原 信樹

妙心寺派教化センター教学研究委員・国際禅学研究所客員研究員

柳 幹康

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副所長

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 第二十号

二〇二五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

〒八六〇
四六

京都市中京区西ノ京壺ノ内町八一

花園大学内

電話 〇七五―八二三―〇五八五

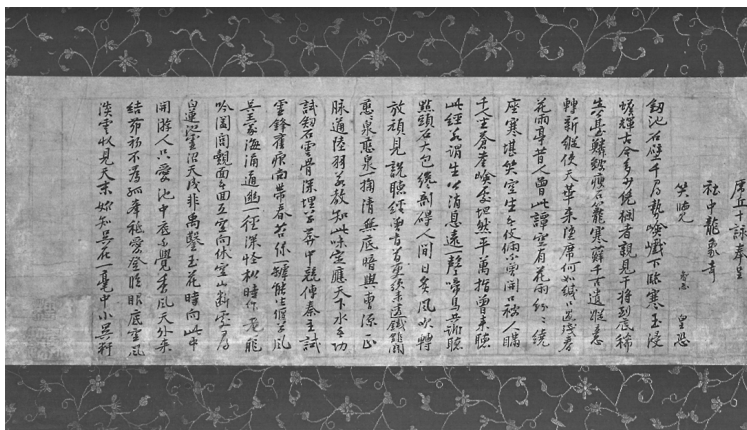
FAX 〇七五―二七九―三六四一

印刷 河北印刷株式会社

虚堂智愚禪師自筆寫本「虎丘十詠」研究

一附 「虎丘十詠」譯注一

王 珂 (定浩)
衣 川 賢 次



MOA 美術館藏虚堂智愚自筆寫本（田山方南《禪林墨蹟拾遺》圖版、1997年）

一. 「虎丘十詠」の文學性

虚堂智愚（1185～1269）が虎丘山雲巖禪寺の住持笑翁妙堪（1177～1248）に參じて藏主を務めたのは寶慶元年（1225）虚堂四十一歳のことであり、この時に「虎丘十詠」が書かれた。蘇州の虎丘は南宋時代には浙西路平江府に屬し、江南の名勝として廣く知られ、多くの文人墨客がここを訪れて詩詠を遺している。虚堂智愚「虎丘十詠」がその中でどういう特色をもっているかを考えてみたい。

南宋時代の地志『方輿勝覽』は名勝古跡に對して書かれた詩文記序を多く収録しているところに特徴と價值があり、卷2「佛寺」虎丘寺の條に引用された唐白居易詩（「題東武丘寺六韻」）は虎丘を詠じた代表的なものといふことができる。

香刹看非遠，祇園入始深。

（名利は遠くはないと見て、寺域に深く足を踏み入れた）

龍蟠松矯矯，玉立竹森森。

（龍が蟠るように曲がった松、高く垂直に聳える美しい竹）

怪石千僧坐，靈池一劍沉。

（磐石の千人坐、寶劍を沈めた劍池がある）

海當亭兩面，山在寺中心。

（花雨亭の兩面は廣い池、雲巖寺の中心は虎丘山）

酒熟憑花勸，詩成倩鳥吟。

（地酒は花が勸めてくれるし、詩作は鳥が吟じてくれる）

寄言軒冕客，此地好抽簪。

（心勞に疲れた官僚がたよ、この地こそ隱棲にふさわしい）

（「題東武丘寺六韻」『白氏長慶集』卷24）

まずこういう内容が行旅遊覽詩の常套であり、外來者の視點で風景と感慨を詠ずるものである。虎丘の景勝から十景を選んだのは虚堂に始まるようである。その第一が劍池である。清の顧湄『虎邱山志』には唐代よりの詩詠を多く録する中から、唐の李峴、宋の徐輔と僧愚虚堂（虚堂智愚）の作を並べて見よう。

闔閭葬日勞人力（呉王闔閭埋葬の時は十萬の人力を費やして造成した）

嬴政穿來役鬼功（秦王嬴政は寶劍を得ようと鬼神を驅役した）

澄碧尚疑神物在（澄んだ碧面の下に神劍財寶が有ると思って）

等閒雷雨起潭中（潭中に雷雨を起こす無駄なことをしたものだ）

（李峴「劍池」、『全唐詩』卷215）

これは秦の始皇が秦王の時、東征して虎丘に到り、闔閭の墳墓を掘って
劍を求めたがついに得られなかったという歴史故事を主題とした詠史詩で
ある。

劍去池空一水寒（劍は消え去り池は空っぽで冷たい水があるのみなのに）

遊人到此凭欄干（見物人はここへ来て欄干に凭れて眺めている）

千年來事銷磨盡（千年のあいだに傳承は擦り切れ盡くして）

只有青山好靜看（今は青山だけが依然としてあるのを靜かに見るのみ）

（徐輔「遊劍池詩」、『吳都文粹』卷4引『西清詩話』）

この詩も人事と自然を對照して詠嘆するもので、三千の名劍を殉葬した
という傳承のみがのこる池を、見物人は半信半疑で欄干から眺めていると
言う。

石壁千尋勢嶮巖

（劍池にそびえる石壁の高さは千尋、見る者を壓倒する勢いで屹立し）

下臨寒玉浸蟾輝

（下を見ると澄んだ池の水に月の光を映している）

古今多少凭欄者

（古今にどれほどの人が欄干に凭れて見下ろしたことだろう）

親見干將到底稀

（しかし水底に眠る干將の寶劍をその目で見た者はなからう）

（虚堂智愚「虎丘十詠」之一）

この虚堂「劍池」詠は前二詩に比べて、まず外來の見物人ではなく、虎
丘山雲巖寺で藏主を勤める内部の眼からの詩詠であることが異なっている。
外から來た見物人たちはみな劍が失われていることを詠嘆しているのに對
し、虚堂は「わたしだけは劍を見た」と暗示しているところが奇である。
虚堂にとって劍とは佛性の隱喩（唐の靈雲志勤の開悟の偈にいう「尋劍客」）
なのであって、禪僧虚堂智愚の虎丘山における禪修行と開悟の體驗をふま

えた「劍池」詠である點が、諸詠の中で際立っている。本詠は前二句に詞藻（文學的表現）を驅使して情景を描寫し、後二句で禪意（禪僧としての自己表出）を寓する虚堂偈の基本的構思を示して、「虎丘十詠」の冒頭に配せられている。

「虎丘十詠」の第二詠「生公臺」、第三詠「花雨亭」、第四詠「千人坐」、第五詠「點頭石」はみな東晉の竺道生に関わる一聯の故事にちなむ遺跡を詠じたもので、いずれも宋代禪僧らしい評價の反轉の特色を示している。その第五詠「點頭石」を挙げよう。

大包纔剖碍人間

（世界が天地に分かれて地上の障害物となって）

日炙風吹轉放頑

（日に焼かれ風に吹かれてしだいに頑固者にされた）

見説聽經曾肯首

（かつて講經を聞いて頷いたということだが）

更須來透鐵鎚關

（もういっぺんわたしのところへ來て鐵鎚の關門をくぐらねばならぬ）

（虚堂智愚「虎丘十詠」之五）

前二句に岩石を諧謔的に描寫したのは、つづく第三句、第四句と對比させる意圖がある。佛性を説く『泥洹經』が翻譯されて都建康に紹介された時、竺道生は精緻な研究によって「一切衆生悉有佛性」、「一闍提成佛」の理を闡明し、都の講壇から追放されて虎丘へ來た。のち完本『涅槃經』が翻譯紹介されて竺道生の説の正しさが證明され、以前の『泥洹經』は不完全なテキストであったことが解ったのである。のち「孤明先發」と評される竺道生の新説を聽聞する者は、當時虎丘には誰もなく、石に向って説いたところ、石はみな點頭して認めたと言われる。これが第三句「見説聽經曾肯首」で、これは教理を言う。第四句「更須來透鐵鎚關」が禪である。教理というものは一種の假説に過ぎず、「一切衆生悉有佛性」、「一闍提成佛」の理は正しさが證明された定理ではなく、むしろそのようにわが身に

引き受け信念として、かく生きよという要請に他ならない。それを人から聞いて點頭し安心する者を、虚堂は「もういっぺんわたしのところへ来て鐵鎚の關門をくぐらねばならぬ」と、一見厳しく批判したように見えるが、これもじつは禪僧のユーモアのセンスである。清の牧雲は虚堂の「虎丘十詠」に和偈を作って言う、

図圖無縫白雲間（白雲たなびく虎丘山に割れ目のない石がごろり）

佛性雖靈又至頑（佛性は素晴らしいがまた頑迷でもある）

奇甚當機頭一點（奇なるかな 説法を聞いて點頭したとは）

浮生穿鑿不相關（寄るべなきこの世に穿鑿しても所詮おまえはおまえだ）

（第五詠「和點頭石」）

石に「一切衆生悉有佛性」が解るものかとからかっているのである。

南宋初蘇州の人石湖居士范成大（1126～1193）も「虎丘六絶句」を書いている（點頭石、千人坐、白蓮池、劍池、致爽閣、方丈南窗、『范石湖集』卷32）。その「點頭石」絶句は禪語を用いた宋代人らしい機知の作である。

當年揮塵講何經（むかし塵尾を揮って何のお經を講じて）

賺得堅頑側耳聽（頑固な石を騙して聞かせたのかいな？）

我自吟詩無法説（おれはただ詩を吟ずるだけでたいそうな佛法など説かぬが）

石頭莫作定盤星（石ころよ秤の目盛りを見誤ってはならぬぞ）

（「虎丘六絶句」之一「點頭石」、『范石湖集』卷32）

本絶句は禪僧の偈かと思わせる諧謔味あふれる作で、末句は「誤って定盤星を認むる莫れ」という禪語。「迂闊に騙されてはならぬ」とは上述の意味であるが、ここに説教調はなく、宋代の居士らしいユーモアがある。

虚堂「虎丘十詠」は十首がみな禪僧らしい偈であって、世俗詩人ふうの詠嘆ではなく、宋詩の特徴と言われるように敘情よりも説理に眼目がある。ただし、それは「味わい寡なし」の玄言詩なのではなく、禪僧らしい自己表出として際立った形象を與えている。

第十詠「小呉軒」は十詠の掉尾を飾る小詩ながら雄篇である。雲巖寺の東南隅にあり、巖上に建てられて、「飛架は巖外に出で、その勢い極めて峻聳。」ここからの眺めは、「平林遠水は岡に聯なり、斷隴煙火の萬家は盡く檻外に在り。」「好事の者は云う、呉に過ぎりて虎邱に登らざるは俗なり、虎邱に登りて小呉軒に登らざるは亦た俗なりと」（清『虎邱山志』卷四「古蹟」）。民國時代は「望蘇臺」と稱したが「小呉軒」の額がのこされている。「屋を石壁の上に築き、臺に登りて一望するに、雉堞は皆な目前に在り」という、呉地を一望に収める絶景の建築である（民國『虎邱山小志』）。その外貌は元の顧瑛「虎丘十詠」之二「小呉軒」に次のように詠ぜられる。

雪没羣山盡（群山は雪に没し）

天垂落日縣（天は低く垂れて落日が懸かる）

馮虚俯城郭（この欄干から彼方の蘇州城郭を見下ろせば）

隱見一絲煙（一すじの煙がぼんやり見え隠れする）

（『元詩選』初集卷64）

虚堂の第十詠「小呉軒」はこれとはまったく異なる。

結茆初不爲孤峯

（小廬を結んだのは虎丘山に景勝を添えるためではない）

祇愛登臨眼底空

（ここに登って天下を見下ろし眼中に空なるを感じたいからだ）

風淡雲收見天末

（風が収まり雲が消えて天の彼方が見えた時）

始知呉在一毫中

（呉中が一本の毛の中にあることを知った）

「小呉軒」の名は孔子が東山に登って魯を小と見た故事（『孟子』盡心下）に倣い名づけられたことをふまえ、「一毫中」に呉の大地があるという華嚴の空觀の感得をもって結ぶ。

虚堂の「虎丘十詠」はどの一首も詞藻と禪意の融合した連作であり、虎丘を詠じた詩群のなかで禪僧虚堂その人を髣髴させる特異な位置を占めているとすることができる。

虚堂「虎丘十詠」に關する早い時期の評価は、自筆寫本に附された十三首の跋文に見ることができる。虚堂智愚門下の法系に聯なる人たちが自筆寫本の卷末に附した跋文である。ここには自筆寫本そのものの流傳情況を知ることのできる貴重な情報があるほかに、門下の禪僧が「虎丘十詠」をどう評価していたかをも傳えている。

先師《虎丘十詠》，往年司藏日，禪悅游戲耳。

（閑極法雲第一跋。元至元25年、1288年）

（先師虚堂和尚の「虎丘十詠」は雲巖寺で藏主であった時、禪修行中に、身に染みついた詩癖が作品に結晶したものである。）

「虎丘十詠」が單なる自然詩ではなく、禪の境地を偲に詠じたものであることを明らかにしている。

諸大老羨其句法精巧，殊不知當時曾於劍池中攏得古劍一口，膽氣不弱，將報不平遶天下，開罵人口，爲人天師，自此而發。嗚呼覽其十詠者，誰復思其劍耶？

（雲外雲岫第五跋。元大德7年、1303年）

（老師がたは「虎丘十詠」の作のみごときを賞讃するのであるが、じつは虚堂禪師が池中から古劍を拾いあげて、後年大膽にも不平の意を天下に示して人を惡罵し、人天の師となったのは、ここに始まるのである。ああ、「十詠」を讀む人に禪師の劍を理解できるであろうか？）

これは第一詠「劍池」の末句「古今多少凭欄者，親見干將到底稀」（古今にどれほどの人が欄干に凭れて見下ろしたことだろう。しかし水底に眠る干將の寶劍をその目で見た者はなかろう）の句を、虚堂ひとりが劍池から得た古劍を振って心中の不平を晴らしたのだと讀み取っている。

約翁禮藏主自吳門來遊台雁，攜徑山先師和尚處衆時《虎丘十詠》，出以爲示。展閱未既，心折涕零。（靈石如芝第十跋。大徳8年、1304年）
（約翁禮藏主が蘇州から天台へ来て、先師の雲巖寺修行中の作「虎丘十詠」を見せられた。わたしは卷子を展げて読み終わらぬうちに、先師の心がい出されて涙が溢れた。）

これもやはり「十詠」に表われた虚堂和尚の不平の心境を思い出しているのである。

笑翁和尚主虎阜，先師典竺墳，攜彼十勝爲十詠。約翁踵門，軸而示之。然語墨俱眞。不與版行，將恐刺荊於大方之眼，以惑來者乎？

（法塞第九跋。大徳8年、1304年）

（笑翁妙堪和尚が虎丘山に住持された時、先師は藏主の任にあつて、虎丘山の十景につき十詠を作られた。約翁がこれを軸装し、わたしを訪ねて来て見せてくれた。しからば内容も筆跡も先師の作であること間違ひはない。版木に起こして擴めることをしなかつたのは、先師の舌鋒が鋭^{するど}すぎて影響を考慮したからであろうか？）

かれらはみな虚堂智愚の弟子であり、その評價の語は「虎丘十詠」が書かれてから八十年後のものであるが、虚堂の「虎丘十詠」詠出を諷刺の微意をもつて作られたことをはっきりと認めている。これが虚堂禪偈の特異な文學性である。

二．「虎丘十詠」自筆寫本の流傳過程

「虎丘十詠」自筆寫本は現在日本の MOA 美術館に藏されているが、そこに至る數奇な流傳の過程が近年の研究によって知られるようになった。

まず「虎丘十詠」自筆寫本卷末に附された十三首の跋文から以下の消息がわかる。

虚堂智愚自筆本「虎丘十詠」は虎丘山雲巖寺の經藏に納められていたの

を、約翁禮藏主が見出し、これを表装して軸装卷子としたのは、「虎丘十詠」が書かれた寶慶元年（1225年）から六十三年後の至元25年（1288）であった（閑極法雲第一跋）。約翁禮藏主はこの軸装卷子を持って虚堂の弟子たちを各地に訪ねて、跋を書くことを要請した。これが以下の跋である。

蘇州薦敬寺閑極法雲第一跋（至元25年、1288年）

江西大仰山虚谷希陵第二跋（至元28年、1291年）

竺西妙坦第三跋（元貞2年、1296年）

蘇州虎丘山東州壽永第八跋（大徳元年、1297年）

天童寺東巖淨日第四跋（大徳7年、1303年）

智門寺前住雲外雲岫第五跋（大徳7年、1303年）

法塞第九跋（大徳8年、1304年）

天台湧泉寺靈石如芝第十跋（大徳8年、1304年）

天台華頂東礪道洵第六跋（大徳9年、1305年）

靈隱寺悦堂祖閭第七跋（大徳9年、1305年）

以上十首の跋は虚堂の弟子が「虎丘十詠」巻末に附したものであるが、以後の三首の跋は明代に書かれ、雲巖寺約翁禮藏主の手を離れたあとの消息を傳えている。

虚堂老人《虎丘十詠》、乃在衆日，禪寂之暇，遺習未除，游戲翰墨，示其流輩耳。若其佩運庵之法印，號令人天，開鑿盲聾，如際天之洪濤，豈可窺其涯涘哉？先輩諸老皆爲之發揚矣。日東恒中立西堂受業師，法嗣虚堂，蓋法門師孫也。購之好事者，俾書其末。因作而言曰：「此公家舊物，攜歸本國希世之寶也。宜善加護焉。」洪武九年歲在丙辰夏六月幾望日，徑山比丘天台仁叔拜首敬書。（象原仁叔第十一跋）

（虚堂老人の「虎丘十詠」は虎丘山雲巖寺での修行中に、身に染みついた詩癖によって作った禪偈を當時の凡庸な同僚どもに示したものである。虚堂は運庵普巖禪師の印可を受けて法を説き、大衆を覺醒させること大海の果てしない洪濤の如くであった。このことは偈を見た先輩老師がたが跋文に賞讃しているとおりである。日本の恒中宗立はその授業師南浦紹明和尚が虚堂老師の法嗣であるから、虚堂の法孫に當る。かれがある收藏家からこ

の「虎丘十詠」を購入し、わたしに跋文を書くよう求めてきた。これは宗門有縁の文物であるゆえ、本國へ持ち歸れば希世の寶物となるもの、大切に保管するよう希望する。洪武九年（1376年）丙辰の歲、夏六月十四日、徑山比丘天台仁叔拜首敬書す。）

これによれば、もと雲巖寺經藏にあった虚堂自筆の「虎丘十詠」は流出して、ある收藏家の所有となっていたのを、虚堂の法孫に當る日本僧恒中宗立が購入していたことが知られる。恒中宗立と第十二跋を書いた石隱宗璵は、伊藤幸司「日明交流と雲南一初期入明僧の雲南移送事件と流轉する「虎丘十詠」一」（『佛教史學研究』第52卷第2号、2009年）によると、二人はともに博多妙樂寺開山月堂宗規の弟子で、洪武4年（1371）あるいは洪武7年（1374）の遣明船で入明し、のち明朝の對日政策の轉換があり、その措置によって南京天界寺に收容され、さらに雲南へ移送されたという。

虚堂禪師四代孫，日本妙樂寺僧八十七歲宗璵，得先祖遺墨年深。若有日本僧來，附此字寄日本妙樂寺，余了心願也。宗璵石隱書。

（石隱宗璵第十二跋）

（虚堂禪師四代の末孫たる日本妙樂寺僧宗璵、先祖虚堂和尚の遺墨を得て久しい。もし日本僧がここへ來たなら、その人にこの墨蹟を託して日本の妙樂寺へ届けてもらいたい。これがわたしの切なる願いである。石隱宗璵書す。）

これは書かれた地點を記さないが、次の第十三跋によって雲南であつたことが知られる。

拜讀虚堂老祖所作《虎丘十詠》，古今之絶唱也。大元時江南諸尊宿輩皆羨跋于後，誠法門至寶。日東師恒中立翁、石隱璵翁二師念先祖遺墨欲寄歸本國，傳爲盛事耳。今經八九十年，流落於滇，不果所願。大明成化丁酉，遠孫比丘宗戒偶獲一賂，方知先輩用心如此，所以古人片言隻字莫非金玉，未敢輕棄也。一日武定公子省齋郭君歸金臺之便順，

攜此卷還京，待日本朝覲僧詣闕，將此卷付之，持歸本國妙樂寺，以了先師之願。敬跋于卷末以俟。滇城五華六十七歲遠孫比丘雪谷宗戒謹識。

（雪谷宗戒第十三跋、福岡市博物館藏）

（虚堂老師の作「虎丘十詠」は古今の絶唱である。元朝の時、跋を書いた江南の諸尊宿がたがみな賞讃しているように、まことに宗門の至寶である。日本の恒中宗立、石隱宗璵二師はこれが先祖の遺墨たることを思い、本國へ持ち歸って大切に傳えてゆこうと考えていたが、それから八九十年たった今も、墨蹟は雲南に流落して果されぬままである。明朝成化十三年（1477年）、遠孫比丘宗戒は偶然この墨蹟を見て、先輩がたのこれに寄せる思いを知った。ゆえに虚堂老師の片言隻句も貴重なのであって、軽々しく扱うことはできぬ。ある日、武定公の御子息郭省齋どのが金臺に歸られる便に乗じてこの墨蹟を託し、日本の使僧が朝廷に拜謁に來たらこれを本國の妙樂寺へ持ち歸って、先師の願いを果してもらうことにしたのである。敬んで跋を卷末に記す。滇城五華寺六十七歲遠孫比丘雪谷宗戒謹識。）

雪谷宗戒のこの跋には、虚堂智愚自筆本「虎丘十詠」を入手した日本博多妙樂寺僧恒中宗立、石隱宗璵が南京天界寺から雲南に移送されたあと、二人と交友のあった雲南五華寺住持雪谷宗戒の計らいで、再び南京へもたらし、遣明船で入明した日本人僧に託して妙樂寺へ送る期待が敍べられている。恒中宗立と石隱宗璵は日本へ歸ることなく、雲南の地に沒した。その後、南京から日本へ墨蹟を持ち歸ったのは、日本文明8年（成化13年、1476）の遣明船で入明し、北京へ朝貢し、翌年の歸途に南京を經由して歸國したこの一行の人であろうと、伊藤論文は推測している。

「虎丘十詠」が博多妙樂寺へもたらされた後の消息は、野口善敬、廣田宗玄『石城遺寶譯注』（汲古書院、2017年）の解説によって知られる。妙樂寺から妙樂寺檀那田中紹齋、博多を領有した筑前藩主黒田長政、江戸幕府將軍徳川秀忠、姫路城主酒井忠清を経て、今は熱海 MOA 美術館の所藏に歸している。十三首跋寫本は黒田長政によって分割され、現在はその一部が MOA 美術館、大和文華館、出光美術館、福岡市博物館の所藏、あるいは個人藏となっている。

附 虚堂智愚「虎丘十詠」十首譯注

底本：熱海 MOA 美術館藏虚堂智愚自筆寫本（軸装、田山方南『禪林墨蹟拾遺』圖版、1997年）

校本：博多妙樂寺藏『石城遺寶』（元禄13年版、野口善敬、廣田宗玄譯注『石城遺寶』汲古書院、2017年）

虎丘十詠奉呈社中龍象幸笑覽 智愚 皇恐

【訓讀】

虎丘十詠 くきゅうじゅうえい 社中しゃちゅうの龍象りゅうぞうに奉呈ほうていす 幸ねがわくは笑覽しょうらんされんことを 智愚ちぐ 皇恐こうきょう

【日譯】

「虎丘十詠」を靈巖禪寺の諸和尚がたに獻じて 高覽を請う 智愚 頓首

【注釋】

○虎丘十詠 虎丘山は蘇州城外西北にある。南宋の地志『方輿勝覽』卷2「平江府」「虎丘山」條に、

在西北九里。○《越絕書》：「吳王闔閭葬虎丘山下，發五都之士十萬人共治葬，穿土爲川，積壤爲丘。池廣六十步，水深一丈五尺。銅棺三重，瀕池六尺。黃金珠玉爲鳧鴈，扁諸之劍、魚腸之劍在焉。葬三日，金精上騰爲白虎，蹲踞在上。」○世說：「始皇嘗登此阜，將發塚取寶鏹，俄有白虎，始皇拔劍刺虎，虎隱入山。因名虎丘。」

（中國古代地理總志叢刊，中華書局，2003年）

（虎丘山は平江府城の北九里にある。『越絕書』に「吳王闔閭を虎丘山下に埋葬した時（紀元前496年）、五都の卒十萬を動員して土を掘り周圍に川をめぐらせ、土を積み上げて丘とし、池は廣さ六十步（約八十米）、深さ一丈五尺（約四米）。三重の銅棺の周圍には水銀の池、深さ六尺（一米餘）。黃金珠玉の水鳥を配置し、扁諸魚腸の名劍が殉葬された。埋葬して三日、金精が昇って白虎に化して墳墓の上に踞った。」言い傳えでは、「秦の始皇帝が虎丘に登って寶劍を取ろうとしたところ、白虎が現われ、始皇帝が劍で刺そうとすると逃げてしまった。ゆえに虎丘と名づけた。」と。）

また唐の『元和郡縣志』卷25「蘇州吳縣」の「虎丘山」條に、

《吳越春秋》云：「闔閭葬於此。」秦皇鑿其珍異，莫知所在。孫權穿之，亦無所得。其鑿處，今成深澗。

（『吳越春秋』に「吳王闔閭をここに葬った」と言う。秦始皇が珍寶を得ようと掘削したが行方は知られず、吳の孫權も穴を掘ったが無駄だった。その穴は今は深い水溜まりになっている。）

という。すなわち虎丘全體が墳墓として造成され、池を掘って地下宮に棺を安置し、寶劍財寶を副葬したのである。

現存する地志に唐の陸廣微『吳地記』、北宋の朱長文『吳郡圖經續記』、南宋の范成大『吳郡志』、清の顧湄『虎邱山志』、中華民國の陸鴻賓『虎邱山小志』等がある。

虛堂智愚（1185～1269）が虎丘山雲巖禪寺の住持笑翁妙堪（1177～1248）に參じて藏主を務めたのは寶慶元年（1225）虛堂四十一歳のことである（佐藤秀孝「虛堂智愚の參學期の動靜について」（下）『曹洞宗宗學研究所紀要』第20號，1988年）。

雲巖禪寺は六朝東晉の王珣、王珣兄弟の山下の兩側の別墅であつたが、のち寄進して寺とし、會昌の廢佛で破壊された後、山上に合して一寺として再建され、北宋至道年間（995～997年）に重建され、雲巖禪寺と稱し、東南の一大名利となつた（江蘇地方文獻叢書『吳地記』65頁注、江蘇古籍出版社、1988年）。

「虎丘十詠」はこの時に書かれ、その直筆墨蹟が日本に現存する。十詠は「劍池」、「生公臺」、「花雨亭」、「千人坐」、「點頭石」、「憨憨泉」、「試劍石」、「吳王冢」、「白蓮池」、「小吳軒」の十首。虛堂以前には范成大「虎丘六絕句」があるが、十景を詠じたのは虛堂に始まる。「虎丘十詠」は吳地に抄本が遺されていたらしく、明の周永年『吳都法乘』卷22に六首、清の『牧雲和尚嬾齋別集』卷8に原詩と和詩各十首、清の顧湄『虎邱山志』には十首を録する。

『宋詩記事』卷93に虛堂の「虎丘十詠」のうち「劍池」と「小吳軒」詩の二首を採録している（『虎邱山志』より採録）ところから、本詠は詩として鑑賞に堪える作と認められていたことが知られる。

○皇恐 「皇」は「惶」に通ず。恐惶頓首の意。

第一詠「劍池」

石壁千尋勢嶮巖　石壁千尋勢嶮巖たり
下臨寒玉浸蟾輝　下に寒玉を臨めば蟾輝を浸す
古今多少凭欄者　古今多少ぞ欄に凭る者
親見干將到底稀　親しく干將を見るは到底稀なり

【日譯】

劍池にそびえる石壁　高さは千尋　見る者を壓倒する勢いで屹立し
下を見ると澄んだ池の水に月の光を映している
古今にわたってどれほどの人が欄干に凭れて見下ろしたことだろうか
しかし水底に眠る干將の寶劍をその目で見た者はなかりう

【注釋】

- 劍池 『史記』吳太伯世家に據れば、吳王闔閭が越との戦いで死亡したのは吳王闔閭19年（紀元前369年）。虎丘山下に葬った時に地下宮を掘り、闔閭の棺とともに「扁諸之劍、魚腸之劍」等三千を副葬して埋めた。秦の始皇、吳王孫權が寶劍を求めて掘削したあとに水が溜まって池となり、これを劍池という。劍池は虎丘第一の名勝である。
- 石壁千尋勢嶮巖 「劍池の奥にそそり立つ巨大な石壁があり、深い池から千尋もの高さに屹立している」とはむろん詩的誇張表現。「尋」は大人の両手をひろげた幅をいう。「嶮巖」は巖の險峻なるさまであるが、魏の嵇康「琴賦」に琴の材料の桐を出す山を形容して「丹崖嶮巖，青壁萬尋」（『文選』卷18）と言ひ、五臣劉良注に「嶮巖は傾側の貌なり」とあるから、高いだけではなく、大きな巖が目前に倒れ逼るように壓倒する感じをいう。
- 下臨寒玉浸蟾輝 「劍池を見下ろすと澄んだ水に映った月が見える。」「寒玉」は清水の譬喩（白い玉を濯ぐ清水）。白居易の詩「仙娥峯下の作」に「渴望す寒玉の泉、香りは聞く紫芝の草」（『白氏長慶集』卷10）。「蟾輝」は月光の譬喩。「蟾」は月に棲むという蝦蟇。朱淑眞「秋夜感懷」詩に「滿院　秋思を含み、蟾輝　一方を映す」。いずれも詩語である。
- 古今多少凭欄者，親見干將到底稀 「古今多くの人がこの欄干から池を眺めたであろうが、この眼で干將の寶劍を見た人はなかった」とは、わ

ただけには見えるという自負を暗示した言い方であろう。ここの劍は靈雲志勤が桃花を見て悟った投機の偈「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃花後，直至如今更不疑」（『景德傳燈錄』卷11「靈雲章」）に言うところの佛性の譬喩である。「到底」は「畢竟」の義の口語。「稀」は押韻のために「無」を言い換えたもの。押韻は「巖」「輝」「稀」、平聲微韻。

第二詠「生公臺」

鱗皴瘦石籠寒蘚	りんしゅん　そうせき　かんせん　こ 鱗皴たる瘦石は寒蘚を籠め
千古遺蹤意轉新	せんこ　いしやう　い　うた　あら 千古の遺蹤　意　轉た新たり
縱使天華來墮席	たんと　てんげ　きた　せき　お 縱使い天華來り席に墮つるとも
何如緘口過殘春	くち　とぎ　ざんしゅん　す　い　か 口を緘して殘春を過ぐすに何如ん

【日譯】

薄い岩は一面の縮んだ蘚苔に蔽われている
千年前の遺蹟の前に立つと當時のことが鮮やかによみがえる
かれの講經のみごとさに天から花びらが舞い降りようとも
行く春の風情を黙して惜しむのと、さてどちらがよいか

【注釋】

○生公臺　竺道生（?～434）がここで『涅槃經』を講じたことにちなむ遺蹟。『方輿勝覽』卷2「平江府」虎丘寺の條に「生公講堂」の項があり、「生公は異僧竺道生なり。經を此に講ずるも、人の信ずる者無し。乃ち石を聚めて徒と爲し、與に至理を講ずるに、石皆な點頭す」という。『高僧傳』卷7「義解篇」に收める竺道生の傳記に次のように言う。

又六卷《泥洹》先至京師。生剖析經理，洞入幽微，洒說：「阿闍提人皆得成佛。」于時大本未傳，孤明先發，獨見忤衆。於是舊學以爲邪說，譏憤滋甚。遂顯大衆擯而遣之。生於大衆中正容誓曰：「若我所說，反於經義者，請於現身即表厲疾；若與實相不相違背者，願捨壽之時據師子座。」言竟，拂衣而遊。初投吳之虎丘山，旬日之中，學徒數百。……俄而投迹廬山，銷影巖岫。山中僧衆，咸共敬服。後《涅槃》大本至于南京，果稱：「闍悉有佛性。」與前所說合若符契。生既獲斯經，尋

即講説。

(六卷本の《泥洹經》^{ないおんぎょう}が先に都の建康に届いた。道生はその理論を深く研究し、隠されたところまで究めて、「一闡提と言われる人もすべて成佛できる」と説いた。當時はいまだ『涅槃經』の完本が伝わっていなかったにもかかわらず、結論まで読み抜いたのである。これが衆論と異なっていたため、邪説と看做されて批判が集中し、かくて公開の場で追放されることが決まった。道生は皆の前で居住まいを正し、誓いを宣べた、「もしわが説が經の精神に背いているならば、わが身に厲疾を生ぜしめよ！もし經の實相がわが説に違背せぬならば、死ぬ時には獅子座に坐せしめよ！」言い終わるや衣を拂って出て行つた。初め呉の虎丘山に投じたところ、旬日のうちにその講經を聴こうとする學僧が數百も集まった。……それから廬山に轉じ、山中に入ってひとり修行した。廬山の僧衆はみなかれに尊敬をはらった。その後、『涅槃經』の完本が建康に傳わり、果たして「一闡提も悉く佛性有り」と書かれてあり、かれの説と一致していたのである。道生は完本を得て、ただちに講義を開始した。)

- 鱗皴瘦石籠寒蘚 「竺道生が『涅槃經』を講じた有名な遺蹟だと思って來てみたら、なんと苔蒸した薄っぺらい岩(瘦石)であった。」冒頭から諧謔の意が表われている。「鱗皴」は表面が鱗狀にさざくれ立った岩面。「籠寒蘚」の「籠」は上から包むように蔽う意。
- 千古遺蹤意轉新 「ここに立つと、千年前の奇異なできごとが今なお鮮やかに想像される。」竺道生の「孤明先發」と評されたみごとに新解釋、都の講壇追放にも自己の信念を失わず、毅然として南下したこと、完本『涅槃經』の到來によって、確信していた新解釋が證明されたこと等の一聯のできごとを指す。
- 縱使天華來塵席，何如緘口過殘春 後二句は宋代の禪僧らしく、反轉させた展開になっている。竺道生がみごとに新解釋を唱えたのに對し、天が譏歎して花を雨降らせたとしても、そんな野暮なことはせず、靜かに行く春を惜しんで過ごすのに比べるなら、さてどちらがよいだろうか？「緘口過殘春」は晩唐の詩人杜荀鶴の七絶「聞子規」の句で、宋代の禪僧が好んで用いた。「楚天空闊月成輪，蜀魂聲聲似告人。啼得血流無用

處，不如緘口過殘春」。(楚地の空はひろびろとして月は圓く、ほととぎすの鳴く聲が歸郷を促す。血を吐くまで鳴いても無駄だ、今は口を閉ざして逝く春を惜しむことにしよう。)'何如'は二者を取り上げて優劣を問う疑問形式で、婉曲に後者をよしとする傾きがある。この後二句は表面上では風流を装っているが、禪僧の思惟としての根據がある。

示衆云：「汝等直饒學得佛法邊事，早是錯用心了也。不見古人道：『講得天花落地，頑石點頭，尚不干自己事』？自餘是甚麼閑？擬將有限身心，向無限中用，有甚麼交涉？如將方木逗圓孔，多少誦訛？若無恁麼事，饒汝攢花簇錦，亦無用處。未離情識在。須向這裏及盡，方得無過，方有出身路。若有一毫髮去不盡，即被塵累。豈況更多？差之毫釐，過犯山嶽。不見古人道：『學處不玄，盡是流俗；閨閣中物捨不得，俱爲滲漏』？併盡一切事，始得無過。頭頭上了，物物上通，只喚作了事人，終不喚作尊貴。」(『聯燈會要』卷22「洪州雲居道膺禪師章」)

(示衆して言った、「諸君がたとい立派に佛教學を學んだとしても、それはすでに心得違いというものだ。古人も言っているように、『教理を講義して、天が讃歎して花を降らせ、石が頷いたとしても、自己本分事とは何のかわりもない』のだ。ましてその他のことは言うまでもない。有限の身心を無限の中にはたらかせようなど、無駄なことだ。まるで四角の木を圓い穴に押し込むようなもので、なんと誤っていることか。そういう的外れがなく、説法をみごとに成したとしても、己事究明の役には立たぬ。情識を離れていないからだ。ここで究め盡くしてこそ、過^{とが}なきに到り、解脱への道が得られるのだ。もしも毛一筋でも遺ったなら、対象に煩わされる。まして多いならなおさらだ。毛一筋でも違うならば、過は山ほどにもなる。古人も言うように、『超越性を缺いた學問は、すべて俗物に陥る。心に一物でも残ったなら、それが煩惱となる』のだ。一切の事柄において究め盡くし、ひとつひとつの物において了達し、ひとつひとつの事において通達したとしても、なお〈わけ知り〉となるに過ぎず、〈尊貴の人〉と呼ぶことはできない。)

押韻は「新」眞「春」諄、平聲諄眞同用。

第三詠「花雨亭」

昔人曾此譚空有 昔人曾て此に空有を譚じ
花雨紛紛繞座寒 花雨ふること紛紛として座の寒きを繞る
堪笑空生無伎倆 笑うに堪えたり 空生に伎倆無し
不曾開口被人瞞 曾て口を開かずして人に瞞ぜらる

【日譯】

古人がかつてここで空と有を語って
法座のまわりに天から花びらがさかんに舞い降りた
まったく笑わせる 須菩提は才覺なしだ
何も言わないのに侮られたとは

【注釋】

- 花雨亭 虎丘十景の一。「下は千人坐を臨む」（『虎邱山志』卷4「古蹟」）。
- 昔人曾此譚空有，花雨紛紛繞座寒 この「昔人」が誰を指すかは知られないが、説法のみごとに天が花を降らせて讃歎した傳説は各所にあり、虎丘山にも竺道生あるいは別人のそうした傳承があったのであろう。「空有」は須菩提の説話から言えば「空」の義のことであるから、「有」はただ詩中で二字にするために附した修辭である（編義複詞）。「繞座寒」は「繞寒座」の意で、「寒」を韻字とするために倒装した。
- 堪笑空生無伎倆，不曾開口被人瞞 「空生」は須菩提の漢譯名で、「解空第一」と稱されたことによる命名。須菩提が巖中で宴坐していたのを、「空」の無言説法だと天が讃歎して花を降らせたという説話を下敷きにしている。この話は宋代になって出現したもので、虚堂も雪竇重顯の舉話を引いて批評している。

復舉：須菩提巖中宴坐，諸天雨華讃歎。尊者云：「空中雨華讃歎，復是何人？」云：「我是梵天。」尊者云：「汝云何讃歎？」天云：「我重尊者善説般若波羅蜜多。」尊者云：「我於般若未曾説一字。汝云何讃歎？」天云：「尊者無説，我乃無聞。無説無聞，是真説般若波羅蜜多。」又復動地雨華。

雪竇云：「避喧求靜處，世未有其方。他在巖中宴坐，也被者一隊漢塗糊。伊更有，者老把不住。」問云：「空中雨華讃歎，復是何人？」

(早見敗鬬了也。)'我重尊者善説般若波羅蜜多。'(惡水驀頭潑。)'我於般若未曾説一字。'(草裏走。)'尊者無説、我乃無聞。'(識甚麼好惡！總似者般底、何處有今日？)復召大衆、云：'雪竇幸是無事人、爾來者裏覓箇甚麼？'以拄杖一時趁下。

師云：'雪竇雖不善其兵機、要且暗合孫吳。今日柏巖開堂祝聖、因甚無人雨華供養？'擊拂子、'賊不入愼家之門。'

(『虛堂錄』卷3「柏巖慧照禪寺語錄」景定元年[1260年])

(また次の話を取り上げた。須菩提が巖中で坐禪をしていると、梵天が讃歎して花を降らせた。須菩提、「空から讃歎の花を降らせたのは誰か？」梵天、「我は梵天である。」須菩提、「そなたはなぜ讃歎の花を降らせたのか？」梵天、「尊者がみごとに般若波羅蜜多を説いたのに感動したからである。」須菩提、「わたしは般若について一字も説いたことはなかった。そなたはなぜ讃歎するのか？」梵天、「尊者は無説、我は無聞。無説無聞こそが真に般若波羅蜜多を説くことである。」そしてさらに大地を震動させて花を降らせた。

雪竇が評した。「喧噪を避けて静處を求めたって、世界中にみつかりはせぬ。かれが巖中で坐禪をして、あの梵天どもに邪魔されたではないか。もっとも、その他の者でも、須菩提を捉まえられはせぬ。」僧が問うた、「空から讃歎の花を降らせたのは誰かとは？」雪竇、「とっくに見破られたのだ。」僧、「尊者がみごとに般若波羅蜜多を説いたのに感動したからであるとは？」雪竇、「泥水を頭から浴びせたのだ。」僧、「わたしは般若について一字も説いたことはなかったとは？」雪竇、「草叢に逃げ込んで死んだのだ。」僧、「尊者は無説、我は無聞とは？」雪竇、「良し悪しもわきまえぬ奴だ。こんな料簡では、禪が今日のわがところまで傳わったはずはない。」そして大衆に呼びかけた、「わたしは幸い〈無事の人〉だ。諸君はここへ来て何を求めようというのか！」拄杖を振るって全員を追い出した。

師は言った、「雪竇は臨機應變の對應が得意ではないが、兵法に暗合していると言ってよかろう。今日わたしは柏巖寺で開堂の祝聖を行なったが、さて、どうして花を降らせて供養してくれる者がいないのか？」拂子で法座を撃って、「賊は愼家の門に入らぬ。」)

この須菩提の説話について『祖庭事苑』が考證している。

須菩提巖中「須菩提巖中宴坐，說法雨花。」予徧考衆經，即無此緣。「巖中宴坐」《分別功德論》：「佛謂蓮花色比丘尼言：須菩提於巖中補衣。最先見我。」且無宴坐之緣。「雨花」即《大般若》八十四：「須菩提謂橋尸迦：是花非生花，亦非心樹生。」且無贊嘆之緣。「未曾說一字」即《大般若》八十一：「善現告諸天子言：我曾於此不說一字，汝亦不聞，當何所解？」以此考之，衆經雖共有此意而無此緣。實恐後世宗匠借爲此說也。（卷1「雪竇後錄」）

（須菩提巖中「須菩提巖中に宴坐し、說法して花を雨ふらす」話は、佛典を捜してもその記述が見あたらない。「巖中宴坐」は『分別功德論』に「佛は蓮花色比丘尼に言った、『須菩提は巖中で衣を繕っていて、まっ先にわたしを見た。』」とあるが、宴坐していた話ではない。「花を雨ふらす」は『大般若經』卷八四に「須菩提が橋尸迦に言った、『是の花は生ぜし花に非ず、亦た心樹の生ずるに非ず』」とあるが、讃歎した話ではない。「未だ曾て一字をも説かず」は『大般若經』卷八一に「善現（須菩提）は諸天子に告げて言う、『我は曾て此に於いて一字をも説かず。汝も亦た聞かず。當た何の解する所ぞ？』」とあるが、ここから考えると、佛典にはその言葉は各所に見えても話の文脈が異なり、後世の禪匠が組み合わせてこの話を創作したというのが實情であろう。）

無著道忠『虚堂錄犁耕』に『祖庭事苑』を引き、これに對して、「僧肇の『涅槃無名論』に〈須菩提唱無説以顯道，釋梵絶聽而雨花〉と言うのがその雛型で、僧肇は多くの佛典をもとに縮約してこの説を作り、禪苑の諸師は僧肇の説を取って脚色したのである」（卷9、380頁、禪文化研究所、1990年）と補足している。

雪竇重顯も虚堂智愚もともに須菩提の説話に批判的であるのは、傳統的理解を故意に反轉させる宋代禪僧の性癖である。むろんそこには禪理があり、虚堂の最後の句「賊不入慎家之門」とは、わが禪は梵天のような賊がつけ入る隙はない、「空」に執著し硬直した禪ではないと言うのである。

第四詠「千人坐」

蒼崖嶮處坦然平　　蒼崖の嶮しき處　　坦然として平らかなり

萬指曾來聽此經	ばん し かつ きた 萬指曾て來り 此の經を聽く
若謂生公消息遠	しやうこう 若し生公の消息遠しと謂わば
一聲啼鳥共誰聽	いつせい ていちやう 一聲の啼鳥 誰と共に聴かん

【日譯】

青黒い崖の下は平らになっていて
かつては千人もの衆が來てこの經の講義を聞いたのだ
竺道生の話はもう遠い昔のことだったと言うなら、
今も聞こえる鳥の聲を聴きわける人は他にたれがよいのか

【注釋】

○千人坐 第二詠「生公臺」は竺道生が『涅槃經』を講じた臺、この第四詠「千人坐」は聽衆たる學僧千人が坐して聽講したとされる場所。「千人石」ともいい、生公臺の南側にあり、「廣さ可ば數畝」（『虎邱山小志』千人石）というから相當な廣さの磐石である。『吳都法乘』卷6「虎丘泉石」の「千人坐」に、『吳地記』に云う、虎丘の泉石、其の最勝なる者は劍池と千人坐なりと。『續圖經』に云う、平石にして千人を容る可し。相い傳うるに、生公に因りて名を得たりと。『吳郡志』に云う、生公の講經の處は大石盤陀にして數畝あり。高下は刻削せるが如し。亦た他山に無き所なりと。」

○蒼崖嶮處坦然平，萬指曾來聽此經 この表現からすると、高い崖の下に平らかな磐石がある。「萬指」は千人をいう。竺道生の『涅槃經』に對する新解釋の反響の大きさを示す。

○若謂生公消息遠，一聲啼鳥共誰聽 ここからが虚堂の感慨である。虚堂が千人坐に到った時、鳥の鳴き聲が聞こえた。この聲に往時の竺道生の説法がありありと聞こえる。ただし、かく聴きわける人は、わたし以外にいない。「消息遠」は遙か昔のこと。「共誰聽」は共に聴く人は誰もいない。竺道生の説法「一切衆生悉有佛性」と「水鳥及與諸佛の出す所の音聲、皆な妙法を演ず」（『觀無量壽經』）が一致することをふまえた發想である。

押韻は「經」、「聽」、平聲青韻。

第五詠「點頭石」

大包纔剖碍人間	たいいほうわづ　わか　じんかん　さ 大包纔かに剖れて人間を碍う
日炙風吹轉放頑	ひ　あぶ　うた　がん　し 日炙り風吹きて轉た頑なら放む
見説聽經曾肯首	きく　な　きよう　かつ　こうしめ 見説らく經を聽きて曾て肯首せりと
更須來透鐵鎚關	すべか　きた　てつつかん　とお 更に須らく來りて鐵鎚關を透るべし

【日譯】

世界が天地に分かれて地上の障害物となった
日に焼かれ風に吹かれてしだいに頑固者にされた
かつて講經を聞いてうなずいたということだが
こいつはもう一度わたしのところへ來て鐵鎚の關門をくぐらねばならぬ

【注釋】

○點頭石 『呉都法乘』卷6「虎丘泉石」の「點頭石」に『十道四蕃志』を引いていう、「異僧竺道生、虎丘に講經するも、寺人の信ずる者無し。乃ち石を聚めて徒と爲し、與に至理を談ずるに、石皆な點頭す。故に然名づく。」「虎邱山小志』にいう、「點頭石は白蓮池の畔に在り。故老云く、石尚お一二を存す。今可月亭の側に一巨石有り、覺石二字を篆刻すと」。

○大包纔剖碍人間，日炙風吹轉放頑 「大包纔剖」は世界が出現する開關の時をいう。ただし「大包」は「大包天地」という句に用いられて、道家では道を、佛教では佛身を暗示する抽象的な語である。天地が分かれて出現した岩石が「碍人間」、世の邪魔者となった。「日炙風吹」は炎熱風雨に晒されること。そうしてしだいに頑固、頑迷となったという諧謔。「放」は使役を表わす。

○見説聽經曾肯首，更須來透鐵鎚關 「見説」は傳聞をいう。竺道生の『涅槃經』の講義「一闍提も佛性を具え成佛できる」という新解釋を聞いて點頭し首肯したこと。禪僧虚堂は言う、しかしそんなことでは駄目だ。もう一度わたしの鐵の金鎚で鍛え直さねばならぬ。これは從來の評價を反轉させた、いかにも宋代の禪僧らしい、石に向かって言う諧謔である。

押韻は「頑」、「關」、平聲刪韻。

虚堂より一世代前の南宋蘇州の詩人范成大は地方志『呉郡志』五十巻を編纂した人でもあるが、「虎丘六絶句」（『范石湖集』詩集巻32、中華書局、1974年香港版）の作がある。その「點頭石」は、

當年揮塵講何經	當年塵 ^{しゆふ} を揮 ^{ふる} いて何經 ^{なんきやう} を講じて
賺得堅頑側耳聽	賺 ^{すか} し得 ^え たる 堅頑 ^{けんがん} の耳 ^{みみ} を側 ^{そば} てて聽 ^き くを
我自吟詩無法説	我自 ^{われ} は詩 ^し を吟 ^{ぎん} じて法 ^{ぽう} の説 ^{せつ} く無し
石頭莫作定盤星	石頭 ^{せきとう} よ 定盤星 ^{じやうばんせい} を作 ^な す莫 ^な れ

（むかし塵尾を揮って何のお經を講じて、頑固な石を騙して聞かせたのかい
な？おれはただ詩を吟ずるだけでたいそうな佛法なぞ知らぬが、石ころよ
秤の目盛りを見誤ってはならぬぞ。）

この絶句も禪語「誤って定盤星を認むる莫れ」を交えた宋代人らしい諧
謔を詠じている。

第六詠「憨憨泉」

憨泉一掬清無底	憨泉 ^{かんせん} 一 ^{いつ} 掬 ^{きく} す 清 ^{きよ} きこと底 ^{そこ} 無し
暗與曹源正脉通	暗 ^{あん} に曹源 ^{そうげん} の正脉 ^{せいみやく} と通 ^{つう} づ
陸羽若教知此味	陸羽 ^{りくう} 若 ^も 教 ^こ 知 ^{あじ} し此 ^し の味 ^{あじ} を知らば
定應天下水無功	定 ^{さだ} めて應 ^{まさ} に天下 ^{てんか} の水 ^{みづ} 功 ^{こう} 無 ^な からん

【日譯】

憨憨泉の水を手で掬う 澄んだ泉は底が見えない
地下に曹溪の正脈と通じているのだ
陸羽がこの味を知っていたなら
かれが品評したすべての水は使い物にならなかったであろうに

【注釋】

○憨憨泉 梁代の憨憨尊者が錫杖を立てると湧き出したという傳承の泉。
南宋范成大『呉郡志』巻29「土物」に「憨憨泉は寶華山寺の東山の半ば
に在り。極めて清冽なり。相い傳うるに、得道の僧、名は憨憨なる者、
錫^たを卓^いてて出^だす所と爲ると。」『虎丘山志』巻2「泉水」に「路側に在り。
梁の時の齡谿尊者の遺蹟なり。呂升卿の題字有り」、その注に「或いは
山に海湧泉有り、即ち憨憨泉なりと云うも、考う可き莫し。『蘇州府

志』に恐らくは即ち虎跑泉なる者なりと云うは非なり」という。清初にはすでに確實な由來は分からなくなっていた。憨憨尊者の事蹟は未詳。「憨」は音火含切（談韻）、癡愚の意。「峪」は音呼談切（覃韻）、赭ら顔の意。

- 憨泉一掬清無底，暗與曹源正脉通 澄んだ泉水は底知れず、韶州（廣東）の曹溪と地下で通じているに違いないという聯想。曹溪は唐代に六祖慧能が住した寶林寺で、虎丘山雲巖寺の禪、すなわちわが禪は曹溪慧能の禪の正統を繼承し、「曹溪の流れを汲んでいる」という自負である。
- 陸羽若教知此味，定應天下水無功 陸羽（字は鴻漸、?～804）は『茶經』三卷を著わし、禪院から始まった飲茶の効用と作法を説き、關聯する事項を十門に分かつて概述した。「源」（淵源）、「具」（道具）、「造」（製法）、「器」（用具）、「煮」（煮方）、「飲」（飲み方）、「事」（故事）、「出」（產地）、「略」（野點て）、「圖」（圖示）であるが、水（飲茶に適した水質）については「山水を上、江水を次、井水を下」と言うだけで、天下各地の水について品評する餘裕はなかった。宋代になると、これを試みる者が現われる。本詠に「陸羽がこの憨憨泉の水を飲んでいたら、天下の水はみな失格だと判断したことであろう」と言うのは宋代の視點であるが、宋代人らしい評價の反轉を見せている。なお、『虎丘山志』卷2「泉水」の項に「陸羽石井」があるが、「宋紹熙三年（1192）に主僧如璧が初めて開いた」というから、陸羽の名は假託である。「若教」二字は假定を表わす口語。本詠の押韻は「通」「功」、東韻獨用。

第七詠「試劍石」

雲骨深埋草莽中
競傳秦王試靈鋒
舊痕尚帶春苔綠
一罇能生偃草風

うんこつ うず そうもう うち
雲骨深く埋む 草莽の中
きそ つた しんのうれいほう ごころ
競いて傳う 秦王靈鋒を試むと
きゅうこんな おどろ しゅんたい みどり
舊痕尚お帯びたり 春苔の緑
いつと ふ
一罇能く生ず 草を偃す風

【日譯】

草叢の中に埋もれた石は
秦の始皇が靈劍の切れ味を試したと傳わる

古い刀痕には今も緑の苔が蒸し

鱗^{ひび}から風を送って草をなびかせているかのようだ

【注釋】

○試劍石 南宋の范成大『吳郡志』卷16「虎丘」に、「又た秦王試劍石、點頭石、憨憨泉有り、皆な山中の景なり。」として虎丘を代表する景勝の一に挙げている。清の顧湄『虎邱山志』卷2「泉石」に「試劍石。虎邱道旁、中開くこと截^たつが如き有り。上に紹聖年（1094～1098）の呂升卿の題字有り」。

○雲骨深埋草莽中，競傳秦王試靈鋒 試劍石の傳承に二説あり、一は秦王（のちの秦の始皇帝）、一は吳王闔閭^{こうりよ}である。唐の陸廣微『吳地記』「虎邱山」に「秦の始皇東巡して虎邱に至り、吳王の寶劍を求む。其の虎墳^{あた}に當りて踞る。始皇 劍を以て之れを撃つ、及ばずして、誤って石に中る。其の虎西に走ること二十五里、忽ち失う。」（江蘇地方文獻叢書、江蘇古籍出版社、1986年）その注に「『吳郡志』に『吳地記』を引いて、是れ秦王之試劍石なりと云い、或いは吳王と云うも、未だ孰^{いづ}れが是なるやを知らず。明の王寵の〈試劍石の賦の序〉に云う、『石は虎丘の道旁に在り、吳王劍を鑄て成り、之れを試む』と。或いは云う、秦の始皇 吳の殉劍を掘り得て之れを試すと、茲に兩つながら其の説を存す」。中華民國14年（1925）陸鴻賓『虎邱山小志』の「試劍石」に「憨憨泉の東に、石の中に分かること截^{かん}つが如き者有るは試劍石なり。列國の時、千將^{しょうばくや}莫邪、雌雄二劍を煉成して吳王闔閭^{けんよ}に獻與す。吳王適^{たまた}ま事有りて、天を仰いで暗かに卜し、即ち以て石に試むに、石分かれて二と爲る。」本詠に「競い傳う」と言うのは宋代では秦王説が有力であったことをいう。「雲骨」は岩石を言い、中國では雲は山の洞窟から出るものとされ、岩石を「雲根」と雅稱した。

○舊痕尚帶春苔綠，一罇能生偃草風 末句は『論語』顏淵篇「君子の徳は風にして、小人の徳は草なり。草はこれに風を上^{くわ}うれば必ず偃^ふす」による。「季康子が政治のあり方を孔子に問うて曰く、如し無道の惡者を殺して、有道の善人だけの社會にすることができのでしょうか。孔子對えて曰く、貴方が政治ということを行なうおつもりならば、人を殺す必要

はありません。爲政者の本質を風とすれば、人民の本質は草のようなものです。草は風に吹かれれば、必ず靡くものです。」(宮崎市定譯『論語』、岩波現代文庫、2000年) その説明にいう、「人民は爲政者の好惡に従うものであるから、[前條の] 季康子が盜を欲しなければ、人民も盜をしなくなる、という意味に取るほうがよいと思う。」「虎丘十詠」のうちで本詠のみ禪的な自己表出がないように見えるが、劍で石を撃ち割ったという殺伐とした遺跡に、虚堂が「その石の罅割れから草を靡かせる風が吹いている」と聯想したところに、若き虚堂の「教化」ということへの思いが込められているのかも知れない。本詠の押韻は「中」東「鋒」「風」鍾、東鍾韻通用。なお七絶の平仄には故意に合わせていない。

第八詠「吳王冢」

海涌通幽一徑深	かいゆう ゆう 海涌の幽に通づる一徑深し
怪松時作老龍吟	かいしゅう とき な ろうりゅう ざん 怪松 時に作す老龍の吟
闔閭覲面無回互	かうりよきめん えご 闔閭覲面して回互する無し
休向空山斷處尋	くうざん た お 空山の斷たるる處に向いて尋ぬるをやめよ

【日譯】

海涌山に暗い奥へと通づる一本の道
 松の老木が時折り龍のうなり聲をあげる
 吳王闔閭とはいま覲面に相い對しているのだ
 空山の果てまで求め行くなど無駄なことだ

【注釋】

○吳王冢 吳王闔閭の墓は劍池の下(地下宮)にある(『虎邱山志』卷5「祠墓」)。ただし虎丘山全體が吳王闔閭を葬るために人工で造成された墓地である。その造成を伝える『吳越春秋』、『越絶書』、『史記』などの記述は神秘的に描寫されている。五都の卒十萬を動員して虎丘を造成し、山下に廣さ八十米、深さ三米餘の池があり、その地下に墓室が造られ、棺は三重の銅製、周圍に水銀の池あり、金玉製の水鳥、扁諸魚腸の寶劍三千が陪葬された。葬って三日後に金精が白虎に化して墳墓に踞ったので虎丘と名づけた、云々。1955年夏に劍池を浚渫し、池底の北端に墓門

が発見された（江蘇地方文獻叢書『吳地記』「虎丘山」注）。

○海涌通幽一徑深，怪松時作老龍吟 虎丘山の別稱を海湧山という。晉の王珣『虎丘山記』に「虎丘山、先名海湧山。山の大勢は四面岡嶺。南は則ち山徑にして兩面壁立して、交林は上に合し、蹊路は下に通づ」という。これが「海涌通幽一徑深」である。「古木龍吟を作す」と言われるように、老木に風が吹いて龍の鳴き聲が聞こえる。二句は海湧山の幽邃を詠ずる。

○闔閭覲面無回互，休向空山斷處尋 古來多くの人が闔閭の墳墓を訪ね寶劍、財寶を求めた。そういう者どもとは異なり、虚堂は「わたしは今闔閭その人と覲面相い對している」と言う。「回互」は入れ替わり交替する意。「無回互」とはまがうことなき對面の意。「空山の斷たる處」とは人影の絶えた山の果て。そんなところに闔閭はいないと言うのである。押韻は「深」「吟」「尋」侵韻。

第九詠^{びやくれんち}「白蓮池」

靈沼天成非禹鑿	^{れいしやう} 靈沼 ^{てんせい} 天成にして ^う 禹の ^{うが} 鑿つに非ず
玉花時向此中開	^{ぎよくか} 玉花 ^こ 時に ^こ 此中に ^お 向いて ^{ひら} 開く
游人只愛池中底	^{ゆうじん} 游人 ^{ちちゆう} 只だ愛す ^{もの} 池中の ^{ちちゆう} 底
不覺香風天外來	^{こうふう} 不覺 ^{てんがい} 香風の ^{きた} 天外より ^{おぼ} 來るを ^{おぼ} 覺えず

【日譯】

靈なる沼は天然の造作にして禹が開鑿したのではない

玉のごとき白蓮がその時ここに花開いたのだ

見物人どもは池に咲く蓮に見惚れて

この香ぐわしさが天上より匂い來るのに氣づかない

【注釋】

○白蓮池 清の顧湄『虎邱山志』卷2「泉石」に「白蓮池は生公講臺の下に在り。周百三十歩（約二百米）、巉石旁出し、而して中に磯有り。相い傳うるに、（生公）法を説きし時、池に千葉蓮花を生ずと。故に名づく。」中華民國の陸鴻賓『虎邱山小志』「白蓮開」の項に「生公講臺の左に在り。生公法を説く。時嚴冬に當るに、池中忽ち白蓮花を生ず。」

○靈沼天成非禹鑿，玉花時向此中開 二句は白蓮池が竺道生説法の時に千葉蓮花を生じたという傳説をいう。禹は黄河治水の功によって舜より帝位を禪讓されたとされる傳説上の人。「此中」は近稱代詞「ここ」、「中」は場所を表わす口語接尾辭。

○游人只愛池中底，不覺香風天外來 この香ぐわしい匂いは極樂の池に咲く白蓮のものだ、大勢の見物人どもは一人としてそれに氣づかぬ、とは宋代人らしい詩的奇想。美しく咲き誇る白蓮を極樂のそれに見立てた。「游」（水中を泳ぐ）「遊」（陸地を移動する）二字の通用は早くもここに現われている。「底」はここでは蓮花を指す口語の代詞的用法。押韻は「開」「來」、平聲哈韻。

第十詠 ^{しょうごけん}「小吳軒」

結 ^{ぼう} 萌 ^{むす} 初 ^{はつ} 不 ^ふ 爲 ^な 孤 ^こ 峯 ^{ほう}	萌 ^{むす} を結 ^{むす} ぶは初 ^{はつ} めより孤 ^こ 峯 ^{ほう} の爲 ^{ため} ならず
祇 ^{ただ} 愛 ^{あい} 登 ^{とう} 臨 ^{りん} 眼 ^{がん} 底 ^{てい} 空 ^{くう}	祇 ^{ただ} だ愛 ^{あい} す 登 ^{とう} 臨 ^{りん} して眼 ^{がん} 底 ^{てい} の空 ^{くう} なるを
風 ^{かぜ} 淡 ^{あわ} 雲 ^{くも} 收 ^{おさ} 見 ^み 天 ^{てん} 末 ^{まつ}	風 ^{かぜ} 淡 ^{あわ} く雲 ^{くも} 收 ^{おさ} まりて天 ^{てん} 末 ^{まつ} を見 ^み れば
始 ^{はじ} 知 ^ち 吳 ^ご 在一 ^{いち} 毫 ^{ごう} 中 ^{ちゆう}	始 ^{はじ} めて知 ^ち る 吳 ^ご は一 ^{いち} 毫 ^{ごう} 中 ^{ちゆう} に在 ^あ るを

【日譯】

小廬を結んだのは虎丘山に景勝を添えるためではなく
ここに登って天下を見下ろし眼中に空なるを感じたいから
風が收まり雲が消えて天の彼方が見えた時
吳中が一本の毛の中にあることを知った

【注釋】

○小吳軒 清の顧湄『虎邱山志』卷4「古蹟」にいう、「小吳軒は（雲巖）寺の東南隅に在り。飛架は巖外に出で、勢い極めて峻聳たり。平林遠水は岡に聯なり、斷隴煙火の萬家は盡く檻外に在り。朱樂圃の文に小吳會と稱し、張氏は天開圖畫と名づく。好事の者は『吳を過ぎりて虎邱に登らざるは俗なり、虎邱に登りて小吳軒に登らざるも亦た俗なり』と。」その注に「周永年云く、或いは云う、小吳軒の名づくる所以の者は、孟子の東山に登りて魯を小とする意に取ると。」これに據ると小吳軒は雲巖寺（虎丘寺）の東南隅にあつて、巖の上に建てられ、そこから吳の城

が遙かに見わたせ、「呉を小とする軒」の名は孔子が魯の東山に登って魯を小とし、泰山に登って天下を小とした故事（『孟子』盡心篇下）にちなむという。本詠は清の厲鶚『宋詩記事』巻93「釋子下」に「劍池」とともに録す。

○結茆初不爲孤峯，祗愛登臨眼底空 「結茆」の「茆」は「茅」と同音通用し、小さな廬（小呉軒）を建てたこと。「祗」は「祇」に同じく「只」の義。「登臨」は小呉軒に登って下界を見おろす意。「眼底空」は、眼中に見えるものを空と観ずること。

○風淡雲收見天末，始知呉在一毫中 末句は八十卷『華嚴經』巻31「十廻向品」に、「無著無縛の解脫心を以て普賢の清淨法門を成就せば、一毛端の量處に於いて悉く盡虛空遍法界の不可説不可説なる一切國土を包容し、皆な明らかに見せしむ」とあるのにもとづく。また『維摩經』「不思議品」にも、菩薩が不思議解脫の状態にある時、巨大な須彌山を一個の芥子粒の中に入れ込んでも、芥子粒に増減なく、須彌山の姿にも變化はない。また大量の海水を一本の毛孔の中に注ぎ込んでも魚鼈は驚かず、海の姿にも變化はないという不思議な體驗をするという。すなわち空の立場から見ると、ものの存在や現象は假りの姿をとって現われているに過ぎず、「巨細相い容るるは、物に定まれる體無く、常ならざること」を明らかにす（『注維摩經』「不思議品」羅什注）。虚堂は小呉軒の名から、「眼底空」によって「呉は一毫中に在り」という實相を詩的に聯想したのである。押韻は「峯」鍾「空」「中」東、平聲鍾東韻通用。

本論文は、『第七屆徑山禪宗祖庭文化论坛』（2024年10月、中国杭州徑山禪寺）に掲載された論文（中國語）の原文にあたる。

『景德伝燈録』の禅宗史観

—『祖堂集』との比較分析を通じて—

柳 幹康

はじめに

拙論では『祖堂集』と『景德伝燈録』の比較分析により、後の禅宗史観に多大な影響を及ぼした後者の特徴を明らかにする。

『祖堂集』は、いわゆる「初期禅宗史書」（柳田〔1967〕が扱った801年編『宝林伝』以前の燈史）を除くと、完全な形で現存する最古の禅宗史書である。書名は祖堂（祖師堂）に列せられた禅宗祖師の伝記と言葉の集録の意で、五代十国時代の南方福建（旧閩国、945年より南唐領）において禅僧静・筠により952年（南唐保大10）に編まれた。同書は高麗に伝わり1245年（高宗32）に刊行されたが程なく忘れられてしまい、20世紀初頭に韓国海印寺から版本が発見されるまでその存在は知られていなかった。そのため後代への影響は殆ど無い⁽¹⁾。

それに対し後代の禅宗の歴史観に多大な影響を与えたのが『景德伝燈録』である。呉越国（978年に宋に帰順）出身の禅僧道原が宋初の1004年（景德1）に『仏祖同参集』20巻を編纂・献上し、真宗（在位997-1022）の勅のもと楊億（974-1020）ら当時一流の文官が修訂を加え、1009年（大中祥符2）に名を『景德伝燈録』に改めて完成、その2年後に勅許を得て大蔵経（仏教の一大聖典集）に編入された。「伝燈録」とは、法の燈火を伝える禅宗祖師の記録の意であり、皇帝の認許のもと年号「景德」を冠して大蔵経に収められたことは、国家により禅宗の正統性が公認されたことを意味している⁽²⁾。その影響のもと『天聖広燈録』（1036年）、『建中靖国統燈録』（1101年）、『聯燈会要』（1183年）、『嘉泰普燈録』（1204年）が陸續と編纂され、以上の五燈（五種の燈史）を改編して『五燈会元』（1252年）が成り、

禅宗史観が確立するにいたった。

いずれも禅宗研究において極めて重要な書物であることから、両書を扱った先行研究は非常に多い。卑見によればそれらは概ね5種——書誌研究⁽³⁾、校訂訳注研究⁽⁴⁾、拈弄^{ねんろう}研究⁽⁵⁾、歴史研究⁽⁶⁾、思想研究⁽⁷⁾——に分類できる。また『祖堂集』は後代の改変が少なく当時の口語成分が大量に保存されていることから、語法研究⁽⁸⁾も数多く為されている。しかしながら管見の限り、拙論が以下で行なうような形で両書の禅宗史観の総体を構造的に分析したものは見当たらない。そこで拙論では、両書が描く歴史の構造的な分析と比較を通じて、後者が確立した禅宗史観の特徴を明らかにする。

ここでいう構造的な分析とは、馬場〔2017〕がスリランカの仏教史書研究に導入した以下のような手法である。すなわち、史書に記録された個々の記述の虚実を穿鑿するのではなく、編纂者の「編集作業」に注意しながら「文献内在的に読み、その構造を明らかにする」ことで、「編纂者の視点」を読み解く。「編集作業」とは、編纂者が先行資料に「削除・付加・改変」を加えつつ、それらを「組み合わせ」せて「新しい内容を作り出す」ことをいう⁽⁹⁾。これまでの禅宗史書研究においては、編者の異なる複数の資料を併せて分析し、当時の歴史的事実や禅宗の動向を解明しようとするものが主であった⁽¹⁰⁾。『祖堂集』については、その「作品世界を『祖堂集』の記すままに読み取ってゆ」く同様の手法が小川〔2011:102〕によりいち早く導入されたが、その分析対象は「石頭は是れ真金舗、江西〔馬祖〕は是れ雑貨舗」という有名な句が含意する馬祖・石頭両系統の思想的相違であって、『祖堂集』が記す歴史全体ではなかった。それに対し拙論では、「編集作業」の分析により「文献内在的に」作品世界の構造を読み取るという手法を、『祖堂集』と『景德伝燈録』という二種の燈史にそれぞれ適用し、両書が描き出す「歴史」の総体を解析・比較することで、後者の特徴を明らかにする。繰り返しになるが、拙論で分析するのはあくまで両書がそれぞれ描き出す「歴史」であって、「史実」ではない。それが虚構であるか否かを問う前に、両書が語る「歴史」を虚心坦懐に読み解こうというのが、拙論のねらいである。そもそも一切の主観を排して史実を史実のままに記した「透明な史書」など存在せず、あらゆる歴史には偏見や

先入観がともなう。「編集作業」の解析により「編纂者の視点」を浮き彫りにする文献内在的・構造的分析は、かかる歴史の問題を指摘した Jonathan Walters の視点を承けつつ、馬場が新たに提示した研究手法なのであった（馬場 [2017 : 1-2]）。

『景德伝燈録』独自の観点は『祖堂集』との比較から知ることができる。両書は (a) 編者の系譜、(b) 時代、(c) 基づく資料、(d) 収録範囲の4点において近しい関係にある。すなわち、(a) 両書の編者はともに雪峰せつぽう義存ぎそん (822-908) の系譜に属し（『祖堂集』と『景德伝燈録』の編者はそれぞれ雪峰下の第3世代と第5世代に当たる）、(b) 成書も50年程しか離れておらず、(c) とともに『宝林伝』という先行の燈史を重要なソースとして参照しながら、(d) 過去7仏から33祖を経て青原・南嶽せいげん なんがく両系に至る歴代仏祖を収録する点で一致している（『祖堂集』は青原下7世・南嶽下6世まで、『景德伝燈録』は青原下11世・南嶽下9世まで）。また後に詳述する通り、その歴史観も概ね一致している。このような近しい関係にある両書の異同を比較することで、『景德伝燈録』の独自性を浮き彫りにすることができるだろう。いかなる特徴も比較を通じてでしか知り得ないことは言を俟たない。なお『景德伝燈録』が『祖堂集』の存在を認識していた形跡はない（椎名 [1979 : 68]、石井 [1987 : 83]、衣川 [2022 : 100]）。

以下本論では、(1)『祖堂集』と(2)『景德伝燈録』が描き出す禅宗の歴史を概観したうえで、(3)両者の異同を分析する。

1. 『祖堂集』の禅宗史観

『祖堂集』の分析にあたり現行本が収める仏祖246名のうち、16名を除く230名をその対象とする。これは以下のような編纂の経緯に由る。すなわち、同書は952年の成書当初は全1巻であったが、その後約10年の間に10巻に増広され、のち高麗に伝わり20巻に再編・刊行された。今日目にできる現行本はこの20巻本であり、それ以外の版本は全く知られていない。現行20巻本のうち、巻17所録の海東7禅師（元寂道義・桐裏慧徹・実相洪直・慧目章敬・登山通晓・聖住無染・双峰道允）と巻20所録の五冠順之以下9名は

『景德伝燈録』の禅宗史観

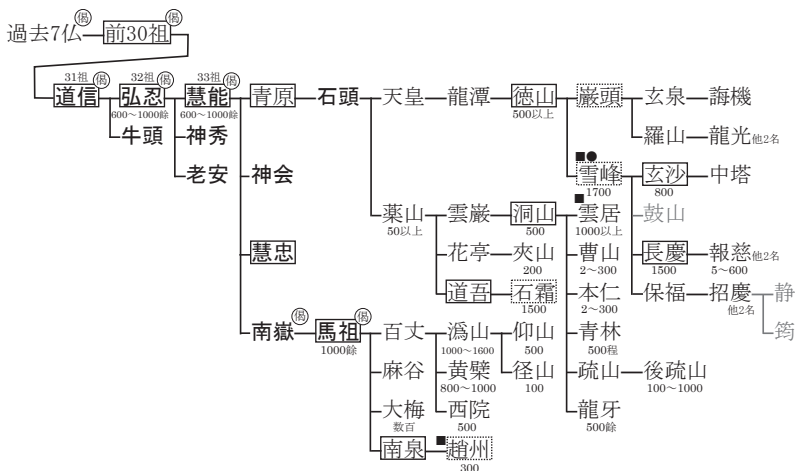


図1：『祖堂集』が示す歴史の概略

高麗における増補と推定されている。そこで彼らを除く230名、すなわち中国で成立した10巻本に収められていたと推定されている人々を分析の対象とする（ただし今回除外する16名を加えても拙論の結論に変化は生じない）。なお現行本20巻のうち、前2巻が最初に成立した原1巻本に相当すると目され、その多くが先行する唐代の禅宗史書『宝林伝』（801年成書、10巻中7巻のみ現存）の節略から成る（衣川 [2022 : 89-90, 167-168]）。

『祖堂集』が描き出す禅宗の歴史とは、過去7仏と33代の祖師を主軸としながら、正法が代々継承され、やがて雪峰に至り隆盛を極めるというものである。過去7仏は仏教を開いた釈尊とそれ以前の6名の仏であり、33代の祖師は釈尊の法を代々伝えてきた西天28祖（インドの28名の祖師）と東土6祖（中国の6名の祖師）である。西天の第28祖菩提達磨が中国に法を伝えて東土初祖となったため、全体で33名となる。同書が記す禅宗の流れの概略は上の図1のように整理できる。なお同一世代に属する者については、同書が立伝する順番に従い上から下へ配した。

表に載せたのは、全体の構造を把握するうえで必要となる以下6種の条件のいずれかに合致するものである。その条件とは、（1）伝法偈を有す

る者、(2) 伝法衣^{でんぽうえ}を伝えた者、(3) 那連耶舎^{なれんやしや}が予言^{じょうしゅ}する者、(4) 浄修^{ぜんじゅ}禪師^{ぜんし}讃に言及される者、(5) 50名以上の修行僧を集めた者までの流れ、および(6) 同書が録する最後の世代(青原下7世、巖頭・雪峰の法孫の世代)に至るまでの流れである。この6種の条件に合わない者は一部の例外を除き省略している。一部の例外とは(7) 編者の静・筠、および第三節^{くざんしんあん}で後述する鼓山神晏である。

以上7種の者の図中における表記は以下の通り。すなわち、(1) 伝法偈を有する者は名前の右上に㊦と附す。(2) 伝法衣を有する者は東土6祖のみに限られるため、特に標識を附さない。(3) 那連耶舎の予言に言及される者はゴシックで記す。(4) 浄修禪師讃に言及される者は名前を四角で囲んでおり、実線により讃の直接の対象となる者を、破線により別人に対する讃で言及される者を示す。(5) 修行者の人数は名前の下に附記する。(6) 最後の青原下7世までの流れには一見して明らかなので、特に標識を附さない。便宜上、例外的に加えた(7) 編者の静・筠に至る流れ、および鼓山については、他との違いを示すため灰色で記した。なお図中に挙げた人物のうち、編者の静・筠のみ『祖堂集』に立伝されていない。図中に附した●■については後述する。

6種の条件についてやや詳しく述べると以下の通りである。

(1) 伝法偈は法を伝える際に師が弟子に示した偈^{うた}であり、禪宗の正系(正統)を示すものである。現存資料を見る限り、敦煌本の『六祖壇経』(第33祖、東土6祖^{えのう}の慧能に帰せられる文献)に見える東土6祖の伝法偈が最古のものであり、それが『宝林伝』において改変、かつ33代の祖師(西天28祖と東土6祖)および南嶽・馬祖^{なんがく ばそ}にまで拡張され、更に『祖堂集』に至り過去7仏にまで遡及された⁽¹¹⁾。『宝林伝』は馬祖こそが禪の正系であると示すために「南嶽一馬祖」に至る代々の伝法偈を録したのに対し、『祖堂集』はそれを採用する際、自派の祖に当たる「青原一石頭^{せきとう}」の伝法偈を新たに作ることはしなかったが、慧能^{せきとう}が伝法偈を「每^{つねづ}ね諸の善知識に告げて」いたと記している(S128)。つまり『祖堂集』は『宝林伝』の伝法偈を踏襲しながらも、南嶽だけでなく「諸の善知識」にも「每^{つねづ}ね」「告げて」いたと明記することで、「南嶽一馬祖」のみを正系とする『宝林伝』の

立場には立たず、南嶽を青原ら「諸の善知識」同様、六祖の法嗣^{はつす}のひとりと見ているのである⁽¹²⁾。

(2) 伝法衣は「法信」(伝法の信)として東土の初祖達磨から六祖慧能まで代々伝授された袈裟である。かかる袈裟の存在は荷沢神会^{かたくじんね} (684-758) が初めて言い出したものであり(胡 [1930: 21])、六祖慧能以降の伝承については後に異説も出たが、『祖堂集』は『宝林伝』等を承け、伝持者の「命」が「県系の若」く危険にさらされたため、慧能^{えのん}が伝承を止めたのだと記す(S119、Van Cutsem [2023a: 2])。つまり慧可から慧能までは唯一無二の伝法衣により各代一人の正系と描かれるのに対し、慧能より下の世代はみな伝法衣を持たぬ点で平等となっている。

(3) 那連耶舎^{なれんやしや}の予言は『祖堂集』一書前半の概略を示す見取り図に相当する。彼は仏大先^{ぶつだいせん}なる達磨の同学の兄弟弟子であり、達磨に先んじて東土に來たり、13首の偈によりその後の禅宗の展開を言い当てたという。その展開とは、西天第28祖・東土初祖の達磨が西天から東土に伝えた法が二祖慧可^{えか}・三祖僧璨^{そうさん}・四祖道信^{どうしん}・五祖弘忍^{ぐにん} (601-674) を経て六祖慧能に至り、四祖道信のもとから牛頭宗6代が、五祖弘忍のもとから神秀^{じんしゅう}・老安^{ろうあん}ら北宗が傍出するほか、六祖慧能のもとから南嶽・荷沢・慧忠^{えちゅう}が出て、さらに南嶽の下から馬祖、および(慧能—青原の法を承ける)石頭^{かたく}が出るというものであり⁽¹³⁾、『祖堂集』の章立ても概ねそのような形に配置されている⁽¹⁴⁾。これも『祖堂集』以前の文献、おそらくは『宝林伝』の所説を採用したものである⁽¹⁵⁾。

(4) 淨修禅師讚とは古人を顕彰するために淨修禅師が作った讚文であり、淨修禅師は『祖堂集』を編んだ静・筠の師(より厳密に言えば彼らがいた寺の住持で、その求めに応じて序文^{しようけいぶんとう}を撰した)招慶文燈^{しやうけいぶんとう} (892-972) である⁽¹⁶⁾。讚の直接の対象となっているのは33代の祖師、および㉠青原・㉡慧忠・㉢道吾^{どうご}・㉣徳山^{とくさん}・㉤洞山^{とうざん}・㉦玄沙^{げんしゃ}・㉧長慶^{ちやうけい}・㉨馬祖^{ばそ}・㉩南泉^{なんせん}の9名であり、㉩徳山への讚においてその法嗣の㉪雪峰^{せつぽう}と㉫巖頭^{がんとう}が、㉩南泉への讚においてその法嗣の㉬趙州^{じやうしゅう}が、それぞれ言及されている。以上45名は『祖堂集』の編者、およびその師が重視していた人物だといえる。なお以下の状況から彼らが青原の流れを汲む自派の顕彰に意を払っていたことが窺える。

すなわち、①～⑬の12名のうち南嶽下は⑨⑩⑬の3名であるのに対し、青原下は8名となっている(②③④⑤⑥⑦⑧⑪⑫)。なお①青原から⑩徳山を経て⑬雪峰に繋がり、その下から⑥玄沙と⑧長慶が出る。

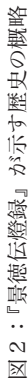
(5) 便宜的に50名という基準を設け、それ以上の修行僧を集めた者の下にその人数を記した。もちろん禅僧の価値がその下に集った修行僧の数によって決まるわけではないが、その一方で門下の規模は禅僧の名声を示す分かりやすい指標であり、『祖堂集』の編者にとっても関心の対象であった。なんととなれば雪峰の章においてその門下数を「一千餘人」と記す一方で(S346, 358)、「天佑丙寅」(906年)より「衆、一千七百に上」ったと特記しているからである(S360)。この1700という数字は、『祖堂集』が記すうち最大のものであり、それに瀉山の1000～1600、長慶の1500、雲居の1000以上が続く⁽¹⁷⁾。当時最大の教団を築いた雪峰に対し、図1において●を附した。

(6) 最後の青原下7世に収められる禅僧は巖頭・雪峰の法孫11名である。図1では煩を避け「他2名」というように一部省略したが、後の図3で全員の名を記している。彼らを最後の世代に収める意義についても後の第3節で述べる。

このように『祖堂集』は(3)那連耶舎の予言により『祖堂集』前半の概略——四祖道信のもとから出た牛頭宗、および五祖弘忍のもとから出た北宗を傍系とする一方で、六祖慧能に至る東土6祖を正系とし、慧能のもとから南嶽・荷沢・慧忠が、南嶽の下から馬祖、および(慧能—青原の法嗣)石頭が出るという流れ——を示している。うち正系についてはその証明として(1)伝法偈と(2)伝法衣の伝持を記す一方、(4)重要な禅僧には浄修禅師讃を附す。慧能の下より数多出た禅僧のうち、(5)当時最大の教団を築いたのが雪峰であり、その会下には1700人もの修行僧が雲集したのであった。

2. 『景德伝燈録』の禅宗史観

冒頭で述べた通り『景德伝燈録』は、道原が編んだ『仏祖同参集』に対



し楊億ら文官が修訂を加えて成ったものであり、その巻頭には楊億の序が寄せられている。楊億ら文官が本文に加えた修訂がどの程度のものであったかは不明だが、楊億が書き記した修訂の方針に鑑みて（衣川 [2022 : 99]）、文脈や内容を一新する大きな改変は無かったものと想像する。拙論では便宜上、本文は基本的に道原が編んだものと見なし、楊億が記した巻頭の序と区別する。ただし勅許を得て入蔵したのは楊億の序を冠した状態のものであることに鑑み、楊億の序と道原の本文を合わせた総体を『景德伝燈録』という一つの作品と見る。

当初道原が収録した禅僧の数は1755名だったと伝えられるが、楊億の序に「七仏^よより以て大法眼の嗣に至るまで凡そ五十二世、一千七百一人」と記される通り、現行本では計1701名となっている（ただし名前だけで語を留めぬ者も多い。「五十二世」は法眼より3代下の世代に当たる）。同書は世に広く伝わったため版本の種類も頗る多いが、そのなかでも原初の形を最も留めているのが金蔵^{きんぞう}本である（馮 [2014 : 176, 276]）。以下の分析はその校訂テキストを用いる。

『景德伝燈録』が記す禅宗史は、基本的には『祖堂集』同様、過去7仏と33祖を主軸としながら法が伝えられていく流れである。ただし最も繁栄したのが雪峰の会下ではなく、法眼門下であったとする点で大きく異なっている。その概略を図示すると前頁の図2のようになる。

図に載せたのは、全体の構造を把握するうえで必要となる以下5種の条件のいずれかに合致する者である。その条件とは、（1）伝法偈を録する者、（2）伝法衣を有する者、（3）100名以上の修行僧を集めた者までの流れ、（4）六祖下の大勢に関する言及のある者、（5）法眼下で特筆される者である。うち前3種は先の『祖堂集』に適用した条件6種のうち、那連耶舎の予言と浄修禅師讃、および最後の青原下7世までの流れの3種を除外したものである。除外した理由は『景德伝燈録』において、那連耶舎の予言は一書の見取り図的な役割を有しておらず⁽¹⁸⁾、浄修禅師讃は全く録されておらず、第3節で後述する通り最後の世代の扱いが『祖堂集』とは異なるからである。なお（3）人数について『祖堂集』では50名以上としたが、ここでは繁を避けるため便宜的に100名以上とした。（4）（5）

は『祖堂集』に対応する記述が無いが、『景德伝燈録』の歴史観を知るうえで重要なため新たに加えた。また例外として、(6)『景德伝燈録』の編者道原、および後述する巖頭・慧球^{えきゅう}を便宜的に加えた。

以上6種の者について図中で以下のように記している。(1)伝法偈を有する者はその右肩に㊦を附す。(2)伝法衣を伝持した者については特に標識を附さない。(3)100名以上の修行僧を集めた者についてはその下に人数を記す。(4)六祖下の大勢について言及がある者は破線で囲み、その内容を上に記す。(5)法眼下で特筆される三名は実線で囲み、右肩にその身分を記す。(6)例外的に加えた道原・巖頭・慧球は灰色で記すことで他と区別する。うち(1)(2)については『祖堂集』と同様であるため省略し、(3)～(5)については以下にやや詳しく述べる。

(3)禅僧の下に集った修行僧の数は『景德伝燈録』の編者にとっても重要な情報であった⁽¹⁹⁾。その記す所によれば、最も多くの人を集めたのが行言^{ぎょうごん}と延寿^{えんじゅ}(904-976)の2000人であり、彼ら二人はともに法眼の門流である(行言は法嗣、延寿は法孫。ともに図2で●を附した)。とくに延寿については、1700人もの人々を出家させたほか、974年には「約万餘人」もの人々に菩薩戒を授けたと記されており、その化が極めて多くの人々に及んだことが分かる⁽²⁰⁾。それに次ぐのが雪峰・長慶^{ほうぐ}・報効^{うんご}・雲居の1500人である⁽²¹⁾。

(4)六祖下の大勢について言及が見える者は、㊦青原・㊦天皇・㊦玄沙・㊦法眼・㊦慧明^{えみょう}の5名である。『景德伝燈録』の記述によれば㊦青原は、数多の修行僧が集った慧能の会下において「首に居り」、あたかも東土初祖の達磨から「髓を得」た「二祖」のようであった(K108)。㊦天皇は「青原一石頭」の法を承ける禅僧で、「石頭の法道」を盛んにした(K355)。㊦玄沙は天皇の法玄孫で、「青原・石頭の潞流の今に迫ぶまで絶えざるに致らし」めた(K491)。㊦法眼は玄沙の法孫で、「玄沙の正宗」を「江表に中興」した(K689、土屋[2024:297])。㊦慧明は法眼の法嗣で、呉越国において「盛んに玄沙宗一大師、及び地藏・法眼の宗旨^{きわみ}の臻極を談じ」、同地にその教えを根付かせたという(K728、土屋[2024:74])。このように『景德伝燈録』は青原・石頭から玄沙・地藏(=羅漢)・法眼を経て呉越国

に至る法系——編者の道原が属する系譜——を六祖下の主流として描き出しているのである。

(5) 法眼下で特筆される三名は徳韶・^{もんすい}文遂・^{えこ}慧炬である。法眼の伝には彼らを「嗣子」の筆頭に挙げ、それぞれ「呉越国師」「江南国導師」「高麗国師」となり「王侯に礼重」されたと明記している (K690、Welter [2006 : 142])。うち文遂は、徳韶の法嗣の延寿同様2000人の修行僧を集めた行言の教団を継承したと思しき禅僧である⁽²²⁾。

以上見て来たように『景德伝燈録』が描き出す禅宗史とは、(1) 伝法偈と(2) 伝法衣をその証拠として過去7仏と33代の祖師を正系として描きだしつつ、(4) 編者の道原も属する「青原一石頭一天皇一龍潭一徳山一雪峰一玄沙一羅漢一法眼」の系譜をその後の主流とし、(5) うち法眼の門下から呉越・江南・高麗三国の国師・導師を輩出するとともに、(3) 法嗣の行言と法孫の延寿がそれぞれ江南・呉越両国において2000人に及ぶ当時最大の教団を築くに至るというものであった。

3. 両書の比較分析

『祖堂集』と『景德伝燈録』を比較すると、以下の異同が知られる。

3-1. 一致点

両書が一致する点は以下の通りである。すなわち、法系の前半(過去7仏と33代の祖師)については正系・傍系を峻別するのに対し、後半(東土六祖の慧能より下)では基本的にそれを行なわない。ただし慧能下においては位次と修行者数により主流を示す。主流とされるのはいずれも、編者が属する流れ(『祖堂集』では徳山一門、『景德伝燈録』では徳山から雪峰・玄沙・法眼らを経て延寿に至る系譜)である点で一致している。

前半における正系・傍系の峻別について、『祖堂集』所録の那連耶舎の予言では、東土の四祖道信の「下より横に一宗(＝牛頭宗)を出だす」(S91)、五祖弘忍の下より「神秀和尚・老安(＝慧安)国師・道明和尚」等を「傍出」すると記される(S148)。また弘忍の言葉として「秀(＝神秀)は門外

に在り、能（＝慧能）は門に入るを得たり」という評価も録されている（S811）⁽²³⁾。

一方『景德伝燈録』では道信・弘忍のほか（K61-63）、西天第2祖の阿難、第24祖の師子^{しし}、第28祖（東土初祖）の達磨、東土の二祖慧可にもそれぞれ「旁出」がいたと明記されている（K1, 21-22, 39-40）。

このような峻別は後半の慧能下において基本的に為されていない。『祖堂集』には「六祖は曹溪^{そうけい}に住し、衣鉢^{えはつ}は後ち伝わらず。派は分かること三五六、各各^{おのお}の真源に達す」という頌^{うた}も録されており（S515）、慧能のもとより分かれた諸派がみな等しく「真源」に達していると明言される。『景德伝燈録』では慧能の門下について、「各^{おのお}の一方を化し」た「三十三人」を「正嗣」とする一方で、それ以外を「旁出」とする（K99）。ここで「旁出」とされた者のみを例外とし、それ以降、正系・傍系の区別は為されない。なお言うまでもないことだが、青原・南嶽の両名は慧能の「正嗣」に入る⁽²⁴⁾。

ただし慧能下においても位次の区別が為される。それは禅僧の伝記の配列に現われており、世代ごとに重要な人物から並べられている。世代ごとの位次の区別を追っていくと、両書ともに編者が属する系譜を六祖下の主流と見ている点では一致しているが、その主流が『祖堂集』では徳山一門、『景德伝燈録』では徳山から雪峰・玄沙・法眼らを経て延寿に至る流れとする点で異なっている。

これは両書の編者の編集作業の結果である。『祖堂集』の編者静・筠は師の文僊を含め自分たちが徳山一門に属すると認識していたのに対し、『景德伝燈録』の編者の道原^{すひん}は師兄（同じ法系に属する兄弟子）の延寿に至り東土における禅の隆盛が極まると見ていた。このような自己認識が数多の先行資料に削除・付加・改変を加え組み合わせる編集作業を通じて、世代ごとの位次の区別として表れたのである。

双方が描き出す主流の相違について、次節で詳しく論じる。

3-2. 相違点

両書の大きな相違点として少なくとも6点がある。それは、（1）六祖

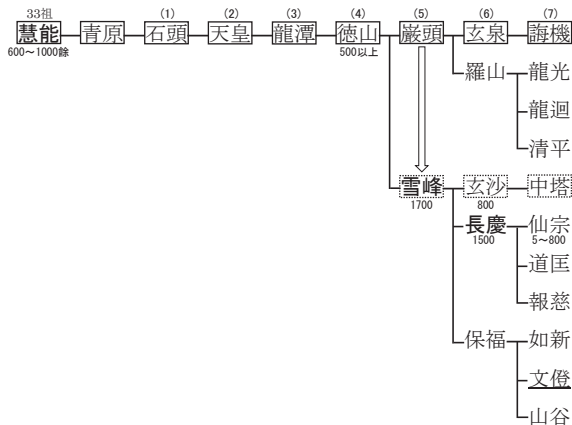


図3：『祖堂集』六祖下の位次と流れ

下の主流をどこに見るか、(2) 雪峰下における確執を録するか否か、(3) 玄沙の法嗣の筆頭を誰とするか、(4) 最後の世代を収める意義、(5) 重点が一書の前半・後半のいずれにあるか、(6) 仏祖・禅僧の言葉をどう理解するか、である。以下、これらの差異について順次見ていく。

3-2-1. 六祖下の主流

前節で述べた通り、『祖堂集』は徳山一門を六祖慧能下の主流として描き出すのに対し、『景德伝燈録』はそれを徳山から雪峰・玄沙・法眼らを経て延寿に至る流れと見ている。

まず『祖堂集』が描き出す六祖から最後の世代までの流れ——慧能から青原下7世に収められる禅僧全11名に至るまでの流れ——を図示すると、上の図3のようになる（南嶽下は現行20巻本では青原下の1世代前の第6世、推定される10巻本では第5世で終わるため、ここでは挙げていない）。

図3において石頭以下、名前の上に記した数字は青原下の世代数になる（青原下何世という表現は『景德伝燈録』に見えるもので『祖堂集』には無いが、比較を便ならしめるため便宜的に附した）。一代に複数名を記す場合、『祖堂集』が伝を収める順に従い上から下へ配した。各代で位次が最も高い者

(各代の最初に配される者)は実線の四角で囲み、雪峰とその下で位次が最も高い者は破線の四角で囲んだ。巖頭が雪峰を「大悟」させたという関係を示すため、前者から後者に伸びる矢印を記した。門下数が記される者は名前の下にそれを附し、1000名以上の者の名をゴチックで記した。加えて、『祖堂集』の編者の師文燈に下線を施した。

青原下5-7世において、「巖頭—玄泉—誨機」が最高の位次を占め、彼ら巖頭系の下位に「雪峰—玄沙—中塔」を筆頭とする雪峰系が配されている。これは『祖堂集』にとって両系が互いに対立するものではなく、ともに徳山の一門に連なるものと解されていたからであろう。このように推測する理由は以下の2つである。

第一に、巖頭(828-887)が雪峰を悟らせたという逸話が詳細に記されている。雪峰は巖頭の6歳年上であるが、卓越した禅僧である巖頭を師兄と慕っていた。二人が行脚していた際に大雪で鵝山院に閉じ込められ、そこで巖頭の言葉のもと「大悟」、「これぞ鵝山の成道だ」と喜んだのだという(S338-339、土屋[2024:32-36])。その後雪峰は徳山に見えて「頓に旨要を承」け(S346、土屋[2024:28-29])、巖頭とともに徳山の法を嗣ぐこととなるが、その「大悟」は師兄の巖頭から得たものなのであった。雪峰自身はもとより、このことを録した『祖堂集』の編者にとっても、巖頭は雪峰を「大悟」させた恩人なのであった。

第二に、『祖堂集』が最後の世代(青原下7世)として収める11名が、巖頭・雪峰両系に限られていることである。11名のうち4名(誨機・龍光・龍廻・清平)は巖頭の法孫、7名(中塔・仙宗・道匡・報慈・如新・文燈・山谷)は雪峰の法孫であり、それ以外の者は一切見えない。これはその前の世代まで異なる系統の多数の禅僧を録するのと対称的である⁽²⁵⁾。つまり『祖堂集』にとってこの11名こそが当時の禅宗を支える偉大な禅匠であり、彼らはみな徳山一門と称すべき一つのグループに属していたのである。

ただし徳山一門において最も重要な禅僧は、あくまで雪峰であった。このように言う理由は以下の二つである。(1)先述の通り雪峰が1700人という当時最大の教団を築いたことが特記されている。(2)雲居(830-902)の言葉として「南に雪峰有り、北に趙州有り」を取めている⁽²⁶⁾。雲

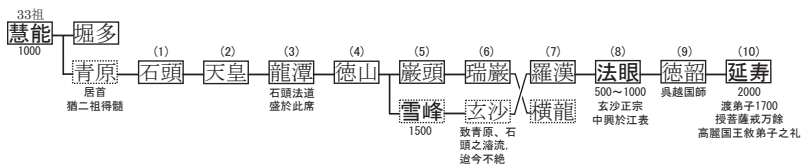


図4：『景德伝燈録』六祖下の位次と流れ

居は洞山の法嗣のうち最高の位次を占めており、その下に1000人以上もの修行僧が集った有力な禅僧であった。その雲居が当時の禅宗を代表する二大巨頭として雪峰と趙州の名を挙げたのである。趙州の下に集った修行僧は300人に過ぎなかったが、優れた力量の持ち主であり、その名声は雪峰のもとにも届いていた。雪峰のもとを訪れた修行僧が趙州の話を取りあげ問答したほか（S789）、雪峰に対する趙州の鋭い批判をめぐり雪峰門下で問答もなされている（S353）。その趙州と肩を並べる禅匠として雪峰の名を雲居が挙げたことは、雪峰とその門下にとって大いに面目を施すものであっただろうし、だからこそこの言葉を『祖堂集』に録したのでだろう（先の図1において雲居・雪峰・趙州ら三名に■を附している）。

雪峰の法嗣において、その首位を占めるのは玄沙であるが、門下数では長慶が最大である。雪峰（822-908）と玄沙（835-908）が同年に没した後、雪峰の門下を集っていた修行僧の多くが長慶（854-932）のもとへ移ったのだろう。この想像の当否に拘わらず、記された門下数を見る限りにおいて、雪峰の示寂後にその教団を支えた中心人物は長慶なのであった。

一方、『景德伝燈録』において慧能以下、各代の最初に配される者とその流れを記すと上の図4となる。各代の首位にある者を実線の四角で囲み、それ以外の者を破線の四角で囲んだ。石頭以下の名前の上には青原下の世代数を記した。名前の下には門下数、六祖下の大勢に関する記載などを記し、その門下が1000人以上に達した者の名はゴチックで記した。なお『祖堂集』の位次と流れを整理した図3では最後の世代に属する全員に至るまでの流れを記したのに対し、ここでは延寿までの流れだけを記したのは、最後の世代を収める意義が両書で異なることに由る。この点については後述する。

慧能下1世において第1位に配されるのは堀多であり、「首に居り」^な「猶お二祖の髓を得たるがごと」きであった青原は第12位に配されている。これは正法の伝統がもはやインドではなく中国にあることを誇示するために堀多を第1位に抛え、次に慧能の法嗣として古くから知られる者10名を配し⁽²⁷⁾、そのうえで新たに知られるようになった法嗣の筆頭に青原を挙げるといふ編集作業の結果である。堀多の伝には彼が「天竺」^{インド}出身の三蔵であり、「東に韶陽に遊んで六祖（＝慧能）に見え、言下に於いて契悟」と記されている（K99）。法を求め天竺に渡っていた時代は終わり、今やインドの三蔵が東土に来て悟るようになったのだ。だが青原の伝に「首に居り」と明記される通り、慧能の真髓を得た筆頭の弟子はあくまで青原なのである。

青原下第5-6世で巖頭系を最上位に置き、その下位に「雪峰一玄沙」を配するのは『祖堂集』同様であるが⁽²⁸⁾、『景德伝燈録』は雪峰が巖頭とともに徳山の法を嗣いだと記すのみで（K416, 418）、巖頭のもとで雪峰が大悟した話は録さない。また第7世において巖頭の系譜が断絶していないにも拘わらず、巖頭系の横龍の上に雪峰系の羅漢を配し第1位とするのも『祖堂集』と大きく異なる。ここから以下のことが分かる。すなわち、師弟^す（同じ法系に属する弟弟子）の雪峰よりも師兄の巖頭のほうが位次が高いこと、および「雪峰一玄沙」の師弟をセットで見るとは、『祖堂集』『景德伝燈録』の編者にとって疑う餘地のない自明のことなのであった。『祖堂集』は雪峰が玄沙の「器質の粹容なるを見て、亦た多く相接」し、「陪^{ます}す仰ぎ親しく依」つたと記し（S454）、『景德伝燈録』には雪峰と玄沙を「本と法門の昆仲^{きょうちゆう}にして親近すること師資^{しそ}の若し」と称している（K480、土屋〔2024：83〕）。ただし『景德伝燈録』が上位を譲り敬意を示すのは「雪峰一玄沙」と同世代の「巖頭一瑞巖」の2代のみで、『祖堂集』のように巖頭・雪峰両系を等しく徳山一門と見る視点は無い。とくに第5世で両系の上下関係が反転しているのは、編者道原の編集作業の結果である。

『景德伝燈録』が描き出す禅宗の主流は、過去7仏・33祖から玄沙・法眼らを経て延寿に至る流れである。途中青原下5世に至り首位は巖頭に譲り渡したが、その師弟の雪峰は1500人という当時最大の教団を築き、2代

後の羅漢に至り再び首位に復し、法眼・徳韶を経て延寿に至り、そのもとに2000人も修行僧が雲集して当時最大規模^{ながれ}の教団となったのである。その流れは「石頭の法道」「青原・石頭の^{ながれ}湊流」「玄沙の正宗」などと称されるが、最終的には延寿に極まるものなのであった。なお先述の通り法眼の法嗣の行言も隣国の南唐において同じく2000人規模の教団を築いたが、図4に示した位次から分かるとおり、『景德伝燈録』のハイライトはあくまで呉越国の延寿に当たっているのである。

延寿は文字通り『景德伝燈録』一書の掉尾を飾っている。延寿の伝は『景德伝燈録』の列伝部分の掉尾、すなわち禅僧の伝記を収める巻1-26の最後の巻に収められているからである（巻27-30は「その他」の資料に相当する部分であり、禅門散聖・諸方広語・歌詩・讃頌が収められる）。なお同書には延寿の次の世代（青原下11世）まで収録するが、その筆頭に配される子蒙^{しむ}は延寿の法嗣として名が挙げられるのみで、語は収められていない。彼を録したのはあくまで延寿の法が次世代に継承されたことを示すためであって、同書の掉尾を飾るのは子蒙ではなく延寿なのである（後の3-2-4で詳述）。

『景德伝燈録』が描き出す禅宗の主流とは、過去7仏・33祖から青原・石頭・玄沙・法眼らを経て正法が延寿へと継承されていく流れなのであった。そして延寿の伝には、彼が「宗鏡録^{すぎょうろく}」^す一百卷、詩偈賦詠^{おほ}凡そ千万言を著し、海外^{つた}に播^みわる。高麗国王、師の言教を覽て、使^{つか}を遣^つわして書^もを齎^たらし弟子の礼^のを叙^{おの}ばし」め、「彼の国の僧三十六人、親しく印記を承^おけ、前後本国に帰^おり各の一方を化^おす」と記されている（K770）。国王の帰依のみならず36名もの法嗣を得て、延寿の法は遠く海外まで伝わり、高麗の初祖とも称すべき地位を得たのであった。

3-2-2. 雪峰下における確執

『景德伝燈録』は、慧能から青原や玄沙、法眼らを経て延寿に至る系譜を主流として描写する一方で、雪峰の餘他の法嗣との間に確執があったことを記している。すなわち、「玄沙一羅漢一法眼」の法を嗣^{えみょう}ぐ慧明は呉越国に住し、その領内で「玄沙の正宗」が「閩外^{そと}に置^おかれていたのを「整^{せんこうしゆく}して之を導^{せん}かんと欲^{しゆく}」していた。のちに呉越国王の錢弘俶（在位948-978）

が「王府」で開いた法論に招かれ、雪峰の法嗣「^{すいがんれいさん}翠巖令参」ら「^{およ}禅匠」および「^{きわみ}城下の名公」を前に「^{すぐれしもの}盛んに玄沙宗一大師及び^{ひれふ}地蔵(=羅漢)・法眼の宗旨の^{きわみ}臻極を談」じて圧倒し、「時の^{すぐれしもの}群彦」はみな「^{ひれふ}弭伏」したのだという(K727-728、土屋[2024:74])。この話は『祖堂集』には見えない⁽²⁹⁾。

3-2-3. 玄沙下の筆頭

玄沙の唯一の法嗣として『祖堂集』が中塔^{ちゅうとう}慧球^{えきゅう}(?-913)を挙げるのに対し、『景德伝燈録』は羅漢桂琛^{らんかんけいちん}(867-928)を挙げ、中塔を第2位に置いている。これは『景德伝燈録』の編集作業の結果である。なぜなら『景德伝燈録』が収める中塔の伝にも彼が「玄沙室中」の「首に居」たと記されているからである(K584)。それにも拘らず同書が中塔の上に羅漢を配したのは、自派が主流であることを誇示するために他ならない。

なお『景德伝燈録』は中塔の伝において、玄沙とその師弟^{くざんしんあん}鼓山神晏(862-938)の間に意見の相違があったことを記している。すなわち、玄沙の示寂にあたり誰が後継者に相応しいかと、閩国王の王審知^{おうしんち}(在位909-925)が玄沙・鼓山に個別に尋ねると、それぞれ別の人物を推挙し、のち開堂の日に国王が住持に指名したのは、鼓山ではなく玄沙が推挙した慧球だったという(K584、土屋[2024:72-73])。この話も『祖堂集』には見えない。

また『景德伝燈録』が羅漢を玄沙の法嗣の首位に拠えるのに対し、『祖堂集』はその伝を録さず、名前にすら言及しない。後に『景德伝燈録』が記するような確執が当時既にあり、その頭目の羅漢を正規メンバーから除外したのかもしれないし、あるいは当時全く無名で彼らの目にとまりすらしなかったのかもしれない。

3-2-4. 最後の世代を収める意義

両書が収める最後の世代の意義も異なる。

『祖堂集』は最後の世代(青原下7世)に巖頭・雪峰の法孫11名のみを収めており、これにより徳山一門を担う当時の有力な禅匠全体を明示している。これが『祖堂集』の考える主要メンバーなのであった。

一方、『景德伝燈録』の最後の世代（青原下11世）には徳山に嗣法した延寿・朋彦・希辯ら三名の法嗣、それぞれ2名、1名、2名を入れるが、うち語を録するのは朋彦の法嗣法齊^{ほうざい}だけで、他4名は名が記されるのみである（K760, 794-795）。有力な禅匠のリストアップとは到底言えず、むしろ掉尾を飾る延寿の法がその次の世代にまで伝わったことを示すためのものと解すべきである。

3-2-5. 重点

『祖堂集』『景德伝燈録』の重点はそれぞれ、前半と後半に置かれている。『祖堂集』では巻1-2に過去7仏と33祖を収めた後、巻3に第31祖傍出の牛頭宗、第32祖傍出の北宗、第33祖慧能の法嗣を載せ、巻4-13に青原下7代の禅僧を、巻14-20に南嶽下6代の禅僧を録す。青原下を南嶽下の前に配することで、過去7仏から33祖を経て青原下へ法が伝わり徳山一門、なかでも雪峰の会下で禅宗が隆盛を極める一貫した流れを前半部において描き出したのである。

一方『景德伝燈録』は巻1-5に過去7仏と33祖、およびその傍出と慧能の法嗣を収めた後、巻6-13に南嶽下9代の禅僧を、巻14-26に青原下11代の禅僧を配する（残りの巻27-30は先述の通りその他の資料を収める）。慧能の法嗣を収めた巻5において青原がその首位にあると明言したうえで（K108）、その門流を後半（巻14-26）に配し、かつ延寿を最後の巻26に収めることで、慧能から青原を経て延寿に至る禅の主流が脈々と今日まで継承されてきた様子を描き出したのである（石井 [1987: 104]）。

3-2-6. 言語観

両書はともに禅僧の様々な言葉を数多収録するものの、その言語観（仏祖・禅僧の言葉をどう見るか）が異なっている。

『祖堂集』の言語観は鼓山の所説に現われていると考える。彼は雪峰の後継者として閩国王に重んじられた有力な禅僧であり、雪峰の寂後、国王が開創した寺院に住持として迎えられた。すると鼓山は居並ぶ修行僧たち^{きょうりつもん}に対し、経律論の三蔵からなる仏法、および禅道（禅宗）全体を視野に収

めたうで、それらがみな人々の機根に合わせて様々に説かれた「方便」であり、「処方」こそ異なれど「病」を癒やす薬である点で全く同じだと述べたのだという (S482)。『祖堂集』には「即心是仏」(即ぬ心こそ是れ仏なり) や「非心非仏」(心に非ず仏に非ず) など、互いに矛盾する無数の異説が含まれているが、神晏が提示したメタ的視座に立てば、それらはみな方便(機根に応じて説かれた仮の教え)であり、悟りへ導く点で何ら違いはないのであった⁽³⁰⁾。

一方、『景德伝燈録』は『祖堂集』と異なる見方を示している。それは全てを「一音」(唯一絶対の音)と看做すものである。『祖堂集』には「一音」という語が全く見えないのに対し、『景德伝燈録』は重要な四つの箇所「一音」の説が見えている。

第一が巻頭に掲げられる楊億の序であり、以下のような禅宗史観が記されている——過去の燃燈仏から授記を受けた釈尊は悟りを開いた後に對機説法(聞き手の機根に鑑みて教えを説き示)し、入滅に及んで正眼(真理を看取する正しき眼)を西天初祖の迦葉に付した。後に達磨が東土に法を伝え、五葉(五代)を経て禅宗は隆盛を迎える。すなわち、禅宗は「千燈に分かれ」て輝きを増し、「宝所に達」して「法輪を転」じ「一音を以て開演」する者が多く現われたのである——(K序1-2)。インドの大衆部や一部の大乗經典等によれば、仏は常に「一音」のみを説くが、それを聞いた者は各々の機根に応じて様々に理解するといひ(馬場[2022:83])、この説は経論の訳出により中国でも広く知られていた。つまり楊億の序によれば、釈尊の法を嗣ぐ禅僧らが仏に成り代わり東土の到る処で「一音」説法をしているのだ。

第二から第四は、道原が編纂した本文部分、慧可・法眼・延寿の伝および語に見える。すなわち、東土で初めて伝法の祖となった慧可は「一音もて演暢べ四衆は帰依」したといひ(K53)、「玄沙の正宗」を「中興」した法眼は「一音」を巡る長い問答において、一音を正しく受けとる——「一切の声は是れ仏の声、一切の色は是れ仏の色」と体得する——よう求めている(K861)。そして一書全体の掉尾を飾る延寿の章には、以下の問答が収められている。

問う、「承くるに教に言有り、『一切諸仏及び仏法、皆な此の経從り出づ』と（『金剛經』：T8.749b）、如何かいかなる是れ此の経」と。師曰く、「長時とこしなえに転じて停まらず、義に非ずま亦た声にも非ず」と。曰く、「如何にか受持せん」と。師曰く、「若し受持せんと欲せば、応須らく眼を用いて聴くべし」と。（『景德伝燈録』卷26「杭州慧日永明寺智覚禪師」：K769）

あらゆる仏と仏法の根源について尋ねられた延寿は、「永遠に転じて片時も止まることはない、それは如何なる義でも声でもない」と答える。それをどう受持すべきか更に問われると、延寿は「眼で聴くがよい」と答えたという。「一音」の二字こそ見えないものの、「転じて停まらず」という表現、および如何なる「義」「声」にも限定されず、「眼を用いて聴くべし」と言われることから、一音こそが一切の根源であると示しているのだろう⁽³¹⁾。

このように『景德伝燈録』は、禪僧が仏に替わり「一音」説法を行うという新たな見方を提示したのである。そしてそれは慧能から延寿に至る主流のみに許された特権ではなく、彼らと確執があった雪峰の餘他の法嗣にも「一音」を認めていた。雪峰の法嗣 從琛じゅうちんのものとして、以下のような問答が録されている——釈尊と同じように一音説法をしてほしいと願ひ出た僧に対し、從琛りょうきゅうは良久（暫しの沈黙）によって応えた。これこそ大衆みなの疑網を瞬時に除く一音説法だと僧が称えろと、從琛は「大衆を汚してはいかん」と返したという——（K625）。お前が理解したような「一音」は所詮分別に過ぎず、真の「一音」ではないというのであろう。この解釈の是非はともかく、雪峰の門下にも仏に替わり「一音」説法する者がいたと『景德伝燈録』は記しているのである。『景德伝燈録』は確執のあった人々をも排除することなく、みな「一音」のうちに取り込んだのであった⁽³²⁾。

道原が『景德伝燈録』に記した上述の言語観——禪僧の様々な言葉を全て「一音」と看做す理解——は、彼の師兄の延寿から承けたものと考えられる。延寿の著作『垂誡すいかい』には「三世の諸仏は同口に敷宣べ、天下の禪宗は一音もて演暢く」とある（T48.993c）。管見の限り話し手の側に着目して、禪僧が仏と同じく「一音」を説くと明言したのは延寿が最初である⁽³³⁾。そして延寿は前述の通り呉越国において2000人という当時最大規模の教団

を築くとともに、『景德伝燈録』の掉尾を飾る重要な禅僧であった。その師弟であり、『景德伝燈録』に「一音」の説を組み入れた道原が、延寿の理解を知らなかったとは考えられない。

延寿の『宗鏡録』にも同様の言語観——あらゆる教説の本質は一心の説示にあるが、それに気づかぬ者はそれぞれの機根に応じて各様に理解するという見方——が記されており（柳〔2015：93〕）、『景德伝燈録』の掉尾を飾る延寿伝にはその主著として『宗鏡録』の名が記されている。このことに鑑みれば『景德伝燈録』は、『宗鏡録』の言語観を通して仏教の総体を捉え、「凡そ五十二世」にも及ぶ伝燈——過去7仏より33祖・青原を経て延寿の法嗣の世代（青原下11世）に至るまで、歴代の仏祖・禅僧がみな一様に、一音により真理を示して仏心を伝え無数の衆生を教化してきた歴史——を描き出したのだと言える。

勅許を得て『景德伝燈録』が大藏経に編入されたことにより、東土に仏が満ち「一音」説法するという同書の言語観も定着するに至った。その証左のひとつが、『碧巖録』の著者として知られる北宋の代表的な禅僧圓悟克勤（1063-1135）の語録に冠された1133年（紹興3）の序である。そこには以下の一節が見える。「仏は一音を以て法を演説ぶ、故に一切法は此の一音を同じくす。三世の諸仏も此の一音、六代の祖師も此の一音、天下の老和尚も此の一音なり。『吾に正法眼蔵有り、摩訶迦葉に分付す』も乃ち此の一音なり。『正法眼蔵、這の瞎驢辺に滅却す』も亦た此の一音なり」（T47.713b-c）。

むすび

編者が属する法系・時代・参照資料・収録範囲の4点において近い関係にある『祖堂集』と『景德伝燈録』を取り上げ、それぞれが描き出す歴史を文献内在的に分析・比較した。

両書の共通点は以下の通りである。両書ともに伝法偈や伝法衣の受持、門下数などを記すことにより、過去7仏から33祖（西天28祖・東土6祖）を経て自派に至り禅宗が隆盛を極める流れを描き出す。第33祖（東土六祖）

の慧能^{えのう}（638-713）以前においては正系・傍系を峻別するのに対し、慧能以後はそれを基本行なわないが、位次・門下数により禅宗の主流を描き出す点でも一致している。

ただし両書は少なくとも以下の6点で異なっている。

（1）どこに禅宗の主流を見るかで異なる。『祖堂集』によれば禅宗の主流は慧能下5世（青原下4世）の徳山宣鑑^{とくさんせんかん}（780-865）の一門であり、うち徳山の法嗣雪峰義存^{せつぽうぎそん}（822-908）が閩国において国王王審知^{びんおうしん}（在位909-925）の庇護のもと当時最多の修行僧1700人を集めて隆盛を極め、その寂後は雪峰の法嗣長慶慧稜^{ちやうけいえりよう}（854-932）がその教団を支えた。一方『景德伝燈録』が描き出す主流は雪峰から玄沙師備^{げんしゃしび}（835-908）・羅漢桂琛^{らかんけいちん}（867-928）・法眼文益^{ほうげんもんえき}（885-958）・天台徳韶^{てんだいとくしやう}（891-972）を経て永明延寿^{えいめいえんじゆ}（904-976）に至る系譜であり、延寿は呉越国において国王錢弘俶^{せんこうしゆく}（在位948-978）の庇護のもと門下2000人にも及ぶ一大教団を築いたのだという。

（2）雪峰下の確執を伝えるか否かで異なる。『景德伝燈録』の記すところによれば、乾祐年間（948-956）に呉越国の王府で開催された法論において雪峰の法玄孫慧明^{えみやう}（生年不詳、954-959の没）は、雪峰の法嗣翠巖^{すいがん}（生没年不詳）らを破り、雪峰の法嗣玄沙の「正宗」を同地に根付かせた。かかる雪峰下の確執は『祖堂集』には全く見えない。

（3）玄沙の法嗣のうち誰を第1位に据えるかで異なる。『祖堂集』は玄沙の法嗣の筆頭に中塔慧球^{ちやうとうえきゆう}（?-913）を挙げるのに対し、『景德伝燈録』は羅漢を第1位に据え、その下位に中塔を配する。『景德伝燈録』の中塔の伝に彼が「玄沙室中」の「首に居」たと記すにも拘らず、その上位に羅漢を据えるのは、『景德伝燈録』の主流に列なる彼を尊重した結果である。

（4）最後の世代を収める意義が異なる。『祖堂集』は巖頭^{がんとう}（828-887）・雪峰の法孫11名の伝を最後の世代に収めており（青原下7世）、巖頭・雪峰はともに徳山に嗣いだ師兄弟^{すひんでい}（兄弟弟子）である。このことから『祖堂集』は、徳山一門を担う当時の有力な禅僧を具さに録したものと解せる。一方『景德伝燈録』の最後の世代（青原下11世）に録されるのは延寿の法嗣2名と、延寿の師兄弟朋彦^{ほうげん}（913-961）・希辯^{きべん}（921-997）の法嗣計3名のみであり、うち語を録するのは朋彦の法嗣1名のみである。それにも拘らず朋彦

の法嗣の前に延寿の法嗣2名の名を挙げているのは、延寿を尊重するとともに、その法が次世代にまで伝わったことを示そうとしてのことであろう。

(5) 重点を一書の前半・後半のいずれに置くかで異なる。『祖堂集』では巻1-2に過去7仏と33祖を、巻3に第33祖慧能の法嗣を載せ、その筆頭に青原行思^{せいげんぎょうし}(?-741)を挙げ、南嶽懷讓^{なんがくえじょう}(677-744)を末尾に配する。そのうえで青原下7代の禅僧を巻4-13に、南嶽下6代の禅僧を巻14-20に収める。その重点は自ずと前半にある。一方『景德伝燈録』は巻1-5に過去7仏と33祖、および第33祖慧能の法嗣を載せ、青原こそがその首位にあると明言し、南嶽の前に配する。そのうえで巻6-13に南嶽下9代の禅僧を、巻14-26に青原下11代の禅僧に収める(巻27-30はその他の資料を収録)。慧能門下で首位にあった青原の系譜に列なる禅僧を後半に収めることで、その流れが脈々と当時まで継承されてきた様子を描き出したのである。

(6) 仏祖・禅僧の言葉をどのように解するかが異なる。『祖堂集』はそれらをみな方便(機根に応じて様々に説かれた仮の教え)と見る視点が示されているのに対し、『景德伝燈録』には『祖堂集』にない「一音」の説——かつて仏がしたように禅僧たちも「一音」(唯一絶対の音)を発し、それを聞いた人々が機根に応じて各様に理解するという見方——が記されている。『景德伝燈録』が勅許のもと宋の初め1011年に大蔵經(仏教の一大聖典集)に収められたことで、禅僧が仏と全く同じ「一音」説法を続けてきたという理解も広まり、大宋国は「一音」説法を行う禅僧に満ち満ちた仏国土となったのであった。

*本研究はJSPS科研費(JP21K00060)の助成を受けている。拙論の執筆にあたり馬場紀寿氏から全体、野口善敬氏から結論部分、Van Cutsem, Laurent氏から『祖堂集』に関する部分に対し、それぞれ貴重なご助言をいただいた。心より感謝申し上げます。

注

- (1) 衣川 [2003] [2009] [2010] [2022: 93]、斉藤他 [2020: 279]。
- (2) 柳田 [1971]、馮 [2014]、斉藤他 [2020: 279-280]。
- (3) 書誌研究のうち『祖堂集』を扱った重要なものに衣川 [1998] [2003]

[2009] [2010] [2022]、Van Cutsem [2023c] 等がある。『景德伝燈録』を扱った重要なものに馮 [2014] がある。

- (4) 『祖堂集』の影印本に禅文化研究所 [1994] が、校訂テキストに張 [2009]、孫・衣川・西口 [2007] がある。『祖堂集』が一揃いの板木のみが現存するのに対し、『景德伝燈録』は多種の版本が現存している。後者のテキストの変遷は甚だ複雑だが、馮 [2014] によればその系統は(1) 開宝藏一金藏系、(2) 東禅寺本系、(3) 延祐本系、(4) 高麗本系の四種に大分できる。うち(1) 金藏の校訂テキストに馮 [2018] があり、(2) 東禅寺本の影印が禅文化研究所 [1994] に、(3) 延祐本の影印が『玉海景宋叢書』16 (1916) に、(4) 高麗本の影印が柳田 [1976] に収録されている。訳注研究では、『祖堂集』全体の訓注に花園大学国際禅学研究所 [2003] が、部分訳に丘山・衣川・小川 [2000]、松原・衣川・小川 [2000]、土屋・衣川・小川 [2001]、Anderl [2004 : 563-799]、禅文化研究所唐代語録研究班 [2011] [2013]、Van Cutsem [2023c : 32-39, 66-71, 110-114, 279-290] 等が、『景德伝燈録』全体の訳注に顧 [2005] [2010]、Whitfield [2015a] [2015b] [2016] [2017] [2018] [2019a] [2019b] [2020] が、部分訳に入矢監修・景德伝燈録研究会 [1993] [1997] [2013] 等がある。
- (5) 拈弄とは後代の禅僧による批評の意で、両書に収録される拈弄が、その編者が所属する派に偏っていることが指摘されている。すなわち、『祖堂集』所収の拈弄の殆どは雪峰門下によるものであり(横井 [1953 : 53])、『景德伝燈録』所収のものの多くは法眼門下によるものである(石井 [1987 : 73-74])。土屋 [2024 : 80] の整理による。
- (6) 『祖堂集』『景德伝燈録』を含む各種資料を用いて当時の禅宗の変遷を詳細に解明した最新の研究に黄 [2021] がある。
- (7) 『祖堂集』『景德伝燈録』など禅宗史書を用いて当時の思想を分析した研究のうち、最近のまとまったものに齋藤 [2020]、土屋 [2024] 等がある。前者に対し筆者は曾て書評を執筆し(拙文 [2022b])、研究手法の問題——『景德伝燈録』は全体を分析するのに対し、『祖堂集』はその部分に留まること——を指摘したが(107頁)、両書の全体を比較した際にどのような差異が見えてくるかについては筆者自身、考えがまとまらなかった。拙論はその問題意識に基づき構想されたものである。後者は『祖堂集』『景德伝燈録』『宋高僧伝』など複数の文献を組み合わせる当時の禅思想の展開を分析するものであり、拙論のアプローチ——『祖堂集』なら『祖堂集』、『景德伝燈録』なら『景德伝燈録』を、それぞれ独

立した作品と見なし、外部の資料や情報を持ち込むことなく、そこに描かれた歴史を文献内在的に読み解こうとする方針——とは自ずと異なる。拙論では外部の情報を遮断する必要があるため、話題として重なる部分が多いものの、その議論を引くことは残念ながら基本的に叶わなかった。ただし『祖堂集』『景德伝燈録』の記述そのものに対する言及・分析については、必要に応じて参照している。

- (8) 語法研究の専著に張 [2003]、林 [2006]、葉 [2010]、田 [2012] 等があり、うち前3書については衣川 [2012] [2022 : 7, 305-327] の書評がある。
- (9) 馬場 [2008 : 11] [2017 : 2]。
- (10) 小川 [2001 : 59, 64] はこれまでの禅宗史研究の流れを以下のように簡潔明瞭にまとめている。「戦前の禅宗史の分野では、史料自体の真偽や価値を吟味することなく、これこれの書物にこうあるという記述を列ねてゆく類いの研究が、ごくふつうに行なわれていた」のに対し、「文献批判を主軸とした実証的な禅宗史研究」が胡適により開始され、柳田聖山を経て今日に至っている。ただし胡適が「禅宗史の伝承を虚構として暴きたてる」「疑古」的な態度をとるのに対し、柳田は「虚構を非歴史として斬ってすてるのではなく、逆にそのような虚構が生み出されたこと自体をひとつの歴史として捉え直すという観点の転換」を行ない、「釈古」的な態度をとった。両氏の研究に比すのであれば拙論は、虚構性を暴くのもなければ、虚構が生み出された歴史を分析するのもなく、それぞれの史書が描き出す「虚構の歴史」の総体を書かれている通りに読み取ろうとするものである。なお分析の範囲を個々の文献に区切り、その内部で描き出される歴史全体の構造を読み解く点で、複数の文献から都合の良い部分を取り出し、それを恣意的に組み合わせて歴史を描き出す戦前の禅宗史研究とも異なっている。
- (11) 柳田 [1967 : 355-360]。『宝林伝』の現存部分に南嶽・馬祖の章がないため両者の伝法偈を確認することはできないが、下記3点の状況に鑑み、同書には既に収録されていたと推定できる。第一、『宝林伝』に続く『祖堂集』『景德伝燈録』が両者の伝法偈を取めている。第二、『景德伝燈録』は『祖堂集』を参照していないものの両書が収める南嶽・馬祖の伝法偈が完全に一致する。第三、両書はともに『宝林伝』を参照したことを明言している。なお『宝林伝』の逸文については、椎名 [1980] 参照。
- (12) Welter [2006 : 66, 112] は『祖堂集』が『宝林伝』から「南嶽一馬祖」

を六祖の真の後継者とする主張に従っており、文澄が馬祖の新風の継承者を自任していたと見るが、拙論では本文で論じる通りこの解釈を採らない。Welter 説への批判については、Van Cutsem [2023b : 565-569, 575] を参照。

- (13) 横井 [1954 : 37]、柳田 [1967 : 357]。『祖堂集』卷2「第二十七祖般若多羅」：「達摩大師同学兄名仏大先，此仏大先是仏駄跋陀羅三蔵之弟子。仏駄跋陀羅復有弟子名那連耶舍，於南天大化，後來此土東魏高歡鄴都，与五戒優婆塞万天懿訳出梵本尊勝經一部。……三蔵識曰：『尊勝今蔵古（尊勝者，妙智也。古者，可大師。……）……』三蔵識曰：『……白宝初平平（白宝者，玉也。玉辺作祭，璨字也。三祖名璨大師）。』……又識曰：『……路上逢僧礼（路上者，道也。礼者，信也。四祖大師名道信），脚下六枝分（脚下者，門下也。四祖下横出一宗。六枝者，牛頭融禪師等六祖）。』……三蔵又識曰：『三四全無我（三四者，七也。五祖七歳遇道信大師。無人我，出家也）。……尊号過諸量（過量者，弘字也），逢嗔不起憎（不起者，忍字也）。』……三蔵又識曰：『捧物何曾捧（捧者，恵字），言勲又不勲（勲者，能也。六祖名能）。唯書四句偈（唯書四句偈者，神秀和尚呈四句偈，恵能和尚亦呈四句偈，故言四句偈），将对瑞田人（瑞田人者，神秀和尚，南陽嘉禾県瑞田人）。』……三蔵又識曰：『心裏能蔵事（能蔵者懐，則懷讓也），説向漢江浜（説向者，説法也。漢江浜者，馬大師漢州人也。馬大師求仏心印，讓和尚説向道一也）。……』……三蔵又識曰：『艮地生玄旨（艮地者，東北也。神秀和尚從五祖下伝一枝法在北，自為立宗旨也）……足下一有分（從秀和尚足下各分宗旨，南北有異）。』三蔵又識：『靈集媿天恩（靈者，神。集者，会也。媿者，荷也。天恩者，沢也。神会大師住洛京荷沢寺）……』……三蔵又識曰：『八女出人倫（八女者，安字也，出人倫者，為国師也），八箇絶婚姻（八箇者，安字。絶婚姻者，安徒難為紹繼之）……』三蔵又識曰：『走戊与朝隣（走戊者，越字。忠国師是越州人也。与朝隣者，為国師）……』三蔵又識曰：『説小何曾小（希字是也），言流又不流（遷字是也）。草若除其首（石頭無草）……』爾時那連耶舍説此識已，告万天懿云：『今此国吾滅後二百八十年中，有大国王善敬三宝，此前諸賢悉出于世，化導群品約有千百億，後所得法，只因一師，興大饒益，開甘露門，能為首者，当菩提達摩焉。』(S89-95)。下線部については後注14で言及する。
- (14) 『祖堂集』において、(A) ①達磨から⑥慧能に至る6代の祖師は卷2に、(B) ④道信から傍出した牛頭宗は卷3の初めに、(C) ⑤弘忍から傍出した神秀・慧安ら北宗は卷3の中頃に、(D) ⑥慧能から出た3名は神

- 会・慧忠・南嶽の順で巻3の後ろに録され、(E) 続く巻4の冒頭に石頭が、巻14の冒頭に馬祖が配されている。うち (B) (C)、および (D) の神会・慧忠と那連耶舎の予言との対応は見て取りやすい。(B) では予言に見える「六枝」の語（前注13下線部）を用いて「牛頭宗」の六代の相承を明示したうえで (S138)、「已上空宗」と結んでいる (S147)。(C) では予言への注に見える「五祖下」の「一枝」の語（前注13下線部）を用いて神秀・老安ら北宗のメンバーを明示したうえで (S148)、「已上北宗」と結んでいる (S155)。(D) 神会の次に慧忠を並べる配列は、予言で示される順番の一致している。(E) 石頭を馬祖の前に置くのは予言の順と逆になっているが、これは『宝林伝』と『祖堂集』の相異なる立場を反映しているのだろう。馬祖の正統性を示すために編まれた『宝林伝』では馬祖を先に挙げていたが、それを参照しながらも「青原一石頭」の下から出た徳山一門の立場から編まれた『祖堂集』では青原を六祖の法嗣の最初に挙げ、石頭を馬祖の前に配したのだと考える。
- (15) 那連耶舎の予言全13首のうち、その全てが『祖堂集』(952年)、『伝法正宗記』(1061年、T51.767c-768b)、『祖庭事苑』(1108年、Z113.228a-230a) に、三祖僧璨を予言する第2首を除く12首が『天聖広燈録』(1036年、Z135.635a-636a) に、神秀を予言する第8首と慧安を予言する第11首の2首のみが『景德伝燈録』(1009年、K81-82) に収められている。『祖堂集』が中国で読まれた形跡はなく、北宋期に編まれた諸書が『祖堂集』を直接参照したとは考えがたいため、『祖堂集』以前に那連耶舎の予言13首が成立していたことはほぼ確実である。その現存部分に見えないため確言できないが、おそらくは『祖堂集』と『景德伝燈録』がともに参照したと明言する『宝林伝』に収められていたのだろう。Van Cutsem [2023b : 567]。
- (16) 33代の祖師 S24-131、㉑青原 S157、㉒慧忠 S173、㉓道吾 S266、㉔徳山 S277、㉕洞山 S313、㉖玄沙 S459-460、㉗長慶 S497、㉘馬祖 S618、㉙南泉 S717-718。浄修禅師讃については衣川 [2010 : 89] [2022 : 74-75]、Van Cutsem [2021] [2023b] を、文燈の生没年については衣川 [2003 : 142] [2022 : 56] を参照。
- (17) 図1に記した門下の人数について、左から右、上から下へとその出典を記すと以下の通り。(1) 弘忍、「又如五祖大師下，有五百九十九人尽会仏法，唯有廬行者一人不会仏法，他只会道」(S704)、「登時五祖下，有七百僧」(S810)、「当時七百餘人，一斉趁廬行者」(S120)、「門人一千餘衆」(S124)。(2) 慧能、「広六百衆」(S162)、「大衆千有餘人」(S187)。

(3) 徳山、「常盈五百矣」(S274)。(4) 雪峰、「聚得千七百人」(S490)、「自天佑丙寅之間，衆上一千七百」(S360)。(5) 玄沙、「匡八百衆矣」(S455)。(6) 葉山、「漸漸近有四五十人」(S224)。(7) 洞山、「聚五百衆」(S313)。(8) 雲居、「不減千有餘衆」(S365)。(9) 夾山、「匡二百衆」(S330)。(10) 曹山、「參徒冬夏盈于二百三百」(S379)。(11) 長慶、「衆上一千五百人」(S497)。(12) 報慈、「好五六百人聚頭」(S595)。(13) 石霜、「一千五百人」(S320)。(14) 本仁、「至二百三百矣」(S394)。(15) 馬祖、「大師下親承弟子惣八十八人出現于世，及隱遁者莫知其數。……說法住世四十餘年，玄徒千有餘衆」(S617)。(16) 潯山、「集徒千衆」(S250)、「有千六百人」(S725)。(17) 仰山、「五百人」(S805)。(18) 青林、「五百來人在這裏」(S397)。(19) 黃檗、「八百一千人」(S731)、「師令八百來人到洪州見州主」(S733)。(20) 徑山、「我一百來少師」(S846)。(21) 後疎山、「百千徒衆」(S552)。(22) 大梅、「衆上數百」(S674)。(23) 西院、「僧衆果至五百」(S744)。(24) 龍牙、「玄徒五百餘人」(S403)。(25) 趙州、「這裏有三百來衆」(S792)。なお参考までに法嗣に着目し、その数の多い順に並べると以下の通り。馬祖31名(164-190, 192-195)、雪峰21名(114-134)、洞山10名(84-93)、石霜9名(101-109)、六祖8名(49-56)、石頭7名(59-65)、夾山7名(94-100)、百丈7名(196-202)、南泉7名(216-222)。法嗣は便宜上、『祖堂集』に立伝される者のみを数えた(後注19に挙げた『景德伝燈録』の「有録」の法嗣に相当。「無録」(言葉は収録されず名前のみが見える者)については後注23参照)。人数の後の括弧内に記した番号は、孫・衣川・西口[2007]の目録において当該の禅僧の上に附されているものである。ただし各伝に多く記されるのは会下に集った修行者の数であり、法嗣の数ではないことから、『祖堂集』の主な関心は前者にあったと言える。この点は『景德伝燈録』も同様である。

- (18) 『祖堂集』が達磨の章で全文をまとめて掲載するのに対し、『景德伝燈録』では神秀・慧安の章に該当する部分のみを収録しており(K81-82)、一書の見取り図の役割を担っていない。
- (19) 『景德伝燈録』には、たとえどれだけの奇瑞を示そうと「仏意」を会得しないなら「邪説」であり「仏法」から遠いという清平令遵(832-906)の言葉を収めており、その奇瑞として「頭上より水を出だし足下より火を出だし、身を焼き臂を煉う」^{きた}「法を説くこと雲の如く雨の如く、講じ得て天華乱墜す」に加え、「聡慧多辯にして徒を聚むること一千二千」^{あつ}を挙げている(K388)。多くの修行僧を集めることが素晴ら

しいことだと当時一般に認識されていたことが分かる。ただし当然ながらその質も問題にされていた（後注20、(19) 龍興を参照）。なお会下の修行者数と法嗣の人数は必ずしも相関関係にはない。各巻頭の目録に示される法嗣の数を「録」（語録）の有無で分けて「有録〔無録〕」のように記すと、当時最大の2000人規模の教団を築いた延寿・行言の法嗣はそれぞれ0〔2〕名（K760）、1〔1〕名である（K759）。それに次ぐ1500人の修行僧を集めた4名のうち、雪峰の法嗣は45〔11〕名（K479、511-512）、長慶は26〔0〕名（K578-579）、報効は0〔1〕名（K756）、雲居は19〔9〕名である（K539-540）。1000人の修行僧を集めた7名のうち、弘忍の法嗣は4〔10〕 傍出107名（K63、93）、慧能は19〔24〕 傍出10名（K93-94）、法眼は43〔20〕名（K716-717、755-756）、龍興は0〔0〕名、黄檗は7〔6〕名（K282）、趙州は7〔7〕名（K253-254）、五臺は0〔0〕名である。慧能下で法嗣の総数が計20以上となる者を多い順に挙げると、馬祖75〔63〕名（K125-126、147-148、166-168）、法眼43〔20〕名、雲門文偃51〔10〕名（K613-614、641-642）、天台德韶30〔19〕名（K757-758）、鴻山10〔32〕名（K252-253）、石霜21〔20〕名（K412-413）、百丈13〔17〕名（K193-194）、雲居19〔9〕名（K539-540）、洞山18〔8〕名（K444-445）、長慶26〔0〕名、保福19〔6〕名（K612-613）、夾山11〔11〕名（K413-414）、臨濟15〔6〕名（K283-284）、石頭13〔8〕名（K350-351）、疎山12〔8〕名となり（K542）、馬祖が計138名と突出している。これは『景德伝燈録』の網羅性——「録」の無い法嗣であっても、その名を具さに挙げる編纂の方針——に由るのだろう。馬祖はいち早く世に知られるようになった禅僧であり（王〔2023：4〕）、その法嗣とされる者も多く、『景德伝燈録』が能う限り禅僧の名を蒐集したことで、同書における馬祖の法嗣の数が最大になったものと推測する。ただし先述の令遵の言葉で奇瑞とされるのは、「徒を聚むること」であって、法嗣を量産することではない。また馬祖の師の南嶽の位次は青原の下であり、六祖下の主流として描き出されていない。

- (20) 図2に記した門下の人数について、左から右、上から下へとその出典を記すと以下の通り。(1) 弘忍、「会下七百餘僧」(K59)。(2) 慧能、「学者不下千数」(K96)。(3) 雪峰、「学者冬夏不減千五百人」(K423)。(4) 玄沙、「学徒餘八百」(K485)。(5) 法眼、「先師法席五百衆」(K743)、「海參之衆常不減千計」(K685)。(6) 延寿、「衆盈二千」(K769)、「及智覺遷住永明大道場，有徒二千」(K781)。(7) 長慶、「徒

- 衆一千五百」(K495)。(8) 丹霞、「玄学者至盈三百」(K358)。(9) 清平、「領徒百餘」(K388)。(10) 安国、「徒餘八百矣」(K513)。(11) 報効、「僅千五百人随從入院大啓法筵。……今夏堂中千五百僧。」(K698)。(12) 願齊、「三百人同入新寺」(K776)。(13) 投子、「院裏三百人」(K391)。(14) 観音、「衆常数百」(K411)。(15) 保福、「学衆常不下七百」(K520)。(16) 友蟾、「衆盈五百」(K779)。(17) 石霜、「盈五百衆」(K395)。(18) 大通、「度弟子四百人, 尼衆百数」(K432)。(19) 龍興、「有衆千餘」(K521)。ただし集ったのはみな「三学講誦之徒」であり、禅僧はいなかったとマイナスの評価がされている。(20) 雲居、「徒衆常及千五百之数」(K451)。(21) 龍牙、「有徒五百餘衆, 法無虛席」(K456)。(22) 華嚴、「其徒果三百矣」(K459)。(23) 白水、「衆盈三百」(K464)。(24) 重雲、「度弟子一千五百人」(K564)。(25) 道潜、「常五百衆」(K735)。(26) 永安、「徒衆五百餘」(K571)。(27) 行言、「海会二千餘衆」(K740)。(28) 馬祖、「入室弟子一百三十九人」(K129)。(29) 黄檗、「往来海衆常千餘人」(K215)。(30) 羅漢、「化徒三百」(K298)。法諱は宗徹、玄沙の法嗣の羅漢桂琛とは別人。(31) 五臺、「衆盈千数」(K84)。(32) 西院(涅槃堂内の人数)、「時有五百許僧, 染時疾」(K273)。(33) 南泉、「自此学徒不下数百」(K170)。(34) 趙州、「遮裏一千人」(K854)。(35) 慧誠、「常聚五百餘衆」(K793)。
- (21) 図中において重雲の下に記した1500人は「度弟子」(出家させた人数)であり、その門下に集った修行者数ではないため、ここでは挙げなかった。
- (22) 『景德伝燈録』の行言の伝には「江南国主新建報慈大道場, 命師大闡宗猷, 海会二千餘衆」とあり、新たに建立された報慈大道場の最初の住持として彼が招かれ、2000人餘の修行僧を集めたと記されている(K740)。一方、同書の文遂の伝には、「乾徳二年国主延入居長慶, 次清凉, 次報慈大道場」とある(K732)。同書に「報慈大道場」に住したと記されるのはこの二人のみであるため、行言の後に文遂が住持したことが分かる。おそらく行言のもとで形成された大教団も文遂に継承されたことであろう。なお行言の伝には「別に導師の号を署す」(K740)、文遂の伝には「雷音覺海大導師と署す、礼待すること他等と異なれり」とあることから(K732)、文遂は行言以上に尊重されたことが窺える。鈴木[1985: 294]。
- (23) 「傍出」と明記はされないが、『祖堂集』が立伝する傍系の者に牛頭和尚・鶴林和尚・先径山和尚・鳥窠和尚・懶瓚和尚・老安国師・腾腾和

- 尚・破竈墮和尚の8名があり、名前だけ見える者に智巖・慧方・法持・智威・恵忠（S138）、神秀和尚・道明和尚・普寂らがいる（S148）。Van Cutsem [2023c : 130] 参照。
- (24) 青原と南嶽は慧能の「正嗣」と明記した箇所は見当たらないものの、慧能の法嗣として挙げられる法嗣33名のうち、青原と南嶽はそれぞれ第12位・第13位に配されること、および『景德伝燈録』の巻6-13と巻14-26がそれぞれ「南嶽下」「青原下」と明記して両系の禅僧を収めていることから、両者が慧能の「正嗣」と理解されていたことは確実である。
- (25) 直前の青原下6世に挙げられる者は徳山下以外では、「石頭一葉山一雲巖一洞山」か「石頭一葉山一道吾一石霜」の系譜に連なる者である。前者には雲居の法嗣2名、曹山の法嗣5名、華嚴の法嗣2名、龍牙の法嗣1名、疏山の法嗣1名がいる。後者には九峰の法嗣5名、雲蓋の法嗣1名がいる。
- (26) S284。なお禅宗研究においてこの語に初めて注目したのが入矢 [1982 : 27] であるが、それは『雲門広録』に収められる雲門文偃（864-949）の語であった。同じ言葉であっても、それが雪峰の法嗣雲門の発言とされるか、それとも雪峰と同世代の有力な禅匠雲居の発言として『祖堂集』に収められるかでは、その意味合いは大きく異なる。
- (27) 現存資料を見る限り堀多の初出は『祖堂集』であり、それ以前の古い文献には見えない。一方、その後に続く㊦法海、㊧志誠、㊨暁了、㊩智隍、㊪法達、㊫智通、㊬志徹、㊭智常、㊮志道、㊯印宗のうち、㊦㊧㊨㊩㊪㊫㊬㊭㊮㊯は敦煌本『六祖壇経』が挙げる十大弟子中にその名が見え、㊩智隍は慧能の古い伝記『曹溪大師伝』が初出であり、㊯印宗は王維（701-761）が慧能の為に撰した碑銘に見える（駒沢大学禅宗史研究会 [1978 : 225, 222, 152]）。㊨暁了は先行する現存の文献には見えないが、『景德伝燈録』によれば「北宗の門人、忽雷澄撰の塔碑」に「六祖の嫡嗣」と記されていたという（K101）。
- (28) 青原下6世について『景德伝燈録』は巻17に徳山の法孫（巖頭・感潭の法嗣）、投子の法孫（感潭の法嗣）、石霜の法孫（思明・大光・九峯・涌泉・雲蓋・谷山・中雲・棲巖の法嗣）を配し、巻18-19に雪峰の法嗣を配し、巻20に洞山の法孫（雲居・曹山・龍牙・華嚴・九峯・青林・白馬・北院・白水・疎山・欽山の法嗣）、夾山の法孫（楽普・逍遙・盤龍・黄山・韶山・上藍の法嗣）を配する。巖頭の法嗣の直ぐ後に雪峰の法嗣を並べない理由は明確ではないが、あるいは雪峰の法嗣を巻18-19にまとめるため、巻17において巖頭の法嗣を入れた後のスペースに収ま

る感潭の法嗣および投子・石霜の法孫を配したのかもしれない。

- (29) 『景德伝燈録』によれば法論が開かれたのは「乾祐中」(948-956)であり、『祖堂集』は952年に編まれた後、約10年をかけて10巻に増広されたと推定されている(衣川[2022:93])。この推定に依れば、『祖堂集』が法論の顛末を収録することは時間的に可能であった。土屋[2024:79]。
- (30) 『祖堂集』によれば馬祖は「即心是仏」と「非心非仏」をともに説いており(S172)、その法嗣の南泉は馬祖の「即心是仏」について方便——「一時の間語」^な、「外に向かい馳せ求むる病を止むる」^{ことば}のもの、「空拳・黄葉もて啼くを止むるの詞」——と明言している(S705)。「空拳」「黄葉」はともに泣く子供をあやすのに用いるもので、中に何かが入っているかのように見せる握りこぶし、金貨に譬えた黄色い葉である。また鼓山の当該の話にも「啼くを止むるの説」という同様の語が用いられている。したがって一切を方便とする見方は青原・南嶽両系に共有されていたことになるが、それが雪峰の法嗣で有力な禅僧の鼓山により高らかに宣言されたことで、より明確に『祖堂集』の言語観を規定する形になっていると考える。
- (31) 楊億の序には一連の文脈において「転法輪」「以^レ一音而開演」とあり、法輪を「転」ずることが「一音」であると理解できる(K序1-2)。法眼の問答では、「一音」の正しい理解として古人の語「一切声是仏声、一切色是仏色」が引かれていることから(K861)、分別に陥ることなく一切を仏と看取することが正しい「一音」の理解であることが窺われる。また同趣旨のテーマに不可思議な無情説法を如何に聞くかというものがあり、それを聞いた洞山は「若将耳聴声不現、眼^レ処聞^レ声方得知」と詠っている(K398)。延寿の答えに「転不停」「非義亦非声」「応須用眼聴」という同趣旨の言葉があることから、「一音」を示したものと理解できる。
- (32) 他派を排斥せず等しく一音に包摂する『景德伝燈録』の姿勢は、延寿の『宗鏡録』に通底する。『宗鏡録』は他派を排斥することなく一心(禅宗所伝の仏心)を核として仏教全体を統合する書物であり、それゆえ後の中国仏教の共有財産となった(柳[2022a])。
- (33) 禅僧もまた一音説法をすると解しうる前例に宗密(780-841)の以下のものがある。『中華伝心地禅門師資承襲図』:「然るに達磨、西より来たり、唯だ心法を伝うるのみ。……故に歴代の祖宗、唯だ此を伝うるのみなり。然るに若し感応、相い契わば、則ち一燈もて百千燈に伝うると雖

も、而れども燈燈殊なること無し。若し機と教と投ぜずんば、則ち一音もて法を演説くと雖も、而れども各各の解す所に随う。故に諸宗の異説、過は後人に在り」(Z110.870a)。ここでの一音説法は、仏の故事として引用したものとも、「祖宗」(祖師)の説法のあり方を示したものとも解釈しうる。ただいずれにせよ、その重点は己が機根に応じて様々に理解する聞き手の問題にあり、話し手に焦点を絞り「天下の禅宗は一音もて演暢く」と明示する延寿とは異なる。また『景德伝燈録』が収める宗密の言葉に「一音」の語が見えないことから、編者道原の念頭にあったのが宗密ではなく延寿の「一音」説であったことはほぼ確実である。

【略号一覧】

K:『景德伝燈録』、馮 [2018] の頁数を記す。

S:『祖堂集』、孫・衣川・西口 [2007] の頁数を記す。

T:『大正新脩大藏経』、大蔵出版、1924-34年刊行、1960-79年再刊。

Z:『卍統藏経』、新文豊出版、1976年。

【参考文献】

Anderl, Christoph

[2004] *Studies in the Language of Zu-tang ji*, Ph.D. dissertation, University of Oslo.

Van Cutsem, Laurent

[2021] The *Quanzhou Qianfo xinzhū zhuzushi song* 泉州千仏新著諸祖師頌 (S.1635): A TEI-Based Edition, *Database of Medieval Chinese Texts*, Ghent University and Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies 中華仏学研究所, <https://www.database-of-medieval-chinese-texts.be/>. 同 [2023c : 362-493] に補訂再録。

[2023a] Lineages as Network: A Study of Chan Genealogy in the *Zutang ji* 祖堂集 Using Social Network Analysis, *Religions* 2023, 14, 205, pp.1-29. 同 [2023c : 215-256] に補訂再録。

[2023b] The *Quanzhou Qianfo xinzhū zhuzushi song* (Or.8210/S.1635): Manuscript, Textual History, and Genealogy, *T'oung Pao* 109, pp.527-578. 同 [2023c : 164-214] に補訂再録。

[2023c] *The Zutang ji 祖堂集: Aspects of Textual History, Genealogy, and Intertextuality*, Ph.D. dissertation, Ghent University.

Welter, Albert

[2006] *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*, Oxford University Press, New York.

Whitfield, Randolph S.

[2015a] *Records of the Transmission of the Lamp Volume 1 : The Buddhas and indian patriarchs*, Books on Demand.

[2015b] *Records of the Transmission of the Lamp Volume 2 : The Early Masters*, Books on Demand.

[2016] *Records of the Transmission of the Lamp Volume 3 : The Nanyue Huairang Lineage*, Books on Demand.

[2017] *Records of the Transmission of the Lamp Volume 4 : The Shitou Line*, Books on Demand.

[2018] *Records of the Transmission of the Lamp Volume 5 : Heirs of Master Xuefeng Yicun et al.*, Books on Demand.

[2019a] *Records of the Transmission of the Lamp Volume 6 : Heirs of Tiantai Deshao, Congzhan, Yunmen et al.*, Books on Demand.

[2019b] *Records of the Transmission of the Lamp Volume 7 : Biographies and Extended Discourses*, Books on Demand.

[2020] *Records of the Transmission of the Lamp Volume 8 : Chan Poetry and Inscriptions*, Books on Demand.

石井修道

[1987] 『宋代禪宗史の研究』、大東出版社、東京。

入矢義高

[1982] 「雪峰と玄沙（上）」、『禪文化』106、頁21-46。のち同 [1986 : 23-54] に再録。

[1986] 『自己と超越』、岩波書店、東京。

入矢義高監修・景德伝燈録研究会編

[1993] 『景德伝燈録 三』、禪文化研究所、京都。

[1997] 『景德伝燈録 四』、禪文化研究所、京都。

王潔

[2023] 『中唐至五代石頭禪研究』、宗教文化出版社、北京。

丘山新・衣川賢次・小川隆

[2000] 『『祖堂集』牛頭法融章疏証：『祖堂集』研究会報告之一』、『東洋文化研究所紀要』139、頁39-83。

小川隆

[2001] 「胡適博士の禪宗史研究」、『駒沢大学禪研究所年報』12、頁49-76。

『景德伝燈録』の禅宗史観

のち同 [2011 : 349-391] に補訂再録。

[2011] 『語録の思想史：中国禅の研究』、岩波書店、東京。

衣川賢次

[1998] 「祖堂集礼記」、『禅文化研究所紀要』24、頁113-128。

[2003] 「祖堂集の校理」、『東洋文化』83、頁127-152。のち同 [2022 : 39-63] に補訂再録。

[2009] 「柳田先生の『祖堂集』研究」、『禅文化研究所紀要』30、頁25-69。

のち同 [2022 : 328-356] に補訂再録。

[2010] 「『祖堂集』異文別字校証：『祖堂集』中の音韻資料」、『東洋文化研究所紀要』157、頁1-126。のち同 [2022 : 107-128] に補訂再録。

[2012] 「祖堂集語法研究瑣談」、『花園大学文学部研究紀要』44、頁31-58。

のち同 [2022 : 305-327] に補訂再録。

[2022] 『『祖堂集』の文献学的研究』、京都大学博士論文、京都。

景德伝燈録研究会編

[2013] 『景德伝燈録 五』、禅文化研究所、京都。

顧宏義

[2005] 『新訳景德伝燈録』、三民書局、台北。

[2010] 『景德伝燈録訳注』、上海書店出版社、上海。

胡適

[1930] 『神会和尚遺集』、胡適記念館、台北。

黄庭碩

[2021] 『禅運と世縁：唐宋世変下の禅宗及其開展（740-1100）』、台湾大学博士論文、台北。

駒沢大学禅宗史研究会

[1978] 『慧能研究』、大修館、東京。

齐藤明・丸井浩・下田正弘・蓑輪顕量・梶原三恵子・高橋晃一・加藤隆宏

[2020] 『仏典解題事典〈第三版〉』、春秋社、東京。

齋藤智寛

[2020] 『中国禅宗史書の研究』、臨川書店、京都。

椎名宏雄

[1979] 「『祖堂集』の編成」、『宗学研究』21、頁66-72。同 [2023 : 256-265] に補訂再録。

[1980] 「『宝林伝』逸文の研究」、『駒沢大学仏教学部論集』11、頁234-257。

同 [2023 : 216-248] に補訂再録。

[2023] 『宋元版禅籍の文献史的研究 第一巻』、臨川書店、京都。

鈴木哲雄

[1985]『唐五代禪宗史』、山喜房仏書林、東京。

禪文化研究所

[1994]『祖堂集（大韓民国海印寺版）』、禪文化研究所、京都。

禪文化研究所唐代語録研究班

[2011]『『祖堂集』卷七雪峰和尚章詠注（上）』、『禪文化研究所紀要』31、頁199-286。

[2013]『『祖堂集』卷七雪峰和尚章詠注（下）』、『禪文化研究所紀要』32、頁13-138。

孫昌武・衣川賢次・西口芳男

[2007]『祖堂集』、中華書局、北京。

張美蘭

[2003]『《祖堂集》語法研究』、商務印書館、北京。

[2009]『祖堂集校注』、商務印書館、北京。

土屋太祐

[2024]『法眼：唐代禪宗の変容と終焉』唐代の禪僧12、臨川書店、京都。

土屋昌明・衣川賢次・小川隆

[2001]「懶瓚和尚『楽道歌』攷：『祖堂集』研究会報告之三」、『東洋文化研究所紀要』141、頁125-195。

田春来

[2012]『《祖堂集》介詞研究』、中華書局、北京。

花園大学国際禅学研究所

[2003]『研究報告（第八冊）』、花園大学国際禅学研究所、京都。

馬場紀寿

[2008]『上座部仏教の思想形成：ブッダからブッダゴーサへ』、春秋社、東京。

[2017]「スリランカにおける史書の誕生」、『東方學』133、頁1-14。

[2022]『仏教の正統と異端：パーリ・コスモポリスの成立』、東京大学出版会、東京。

馮国棟

[2014]『《景德伝燈録》研究』、中華書局、北京。

[2018]『景德伝燈録』、中州古籍出版社、鄭州。

松原朗・衣川賢次・小川隆

[2000]『『祖堂集』鳥窠和尚章と白居易：『祖堂集』研究会報告之二』、『東洋文化研究所紀要』140、頁59-122。

『景德伝燈録』の禅宗史観

柳幹康

- [2015] 『永明延寿と『宗鏡録』の研究：一心による中国仏教の再編』、法藏館、京都。
- [2022a] 「延寿の立ち位置：時代の転換期における禅の捉えなおし」、『中国：社会と文化』37、頁21-38。
- [2022b] 「書評 齋藤智寛著『中国禅宗史書の研究』」、『集刊東洋学』127、頁96-109。

柳田聖山

- [1967] 『初期禅宗史書の研究』、法藏館、京都。
- [1971] 「大蔵経と禅録の入蔵」、『印度学仏教学研究』20-1、頁76-83。
- [1976] 『宋版高麗本景德伝燈録』、中文出版社、京都。

葉建軍

- [2010] 『《祖堂集》疑問句研究』、中華書局、北京。

横井聖山

- [1953] 「『祖堂集』の資料価値（一）：唐期禅籍の批到的措置に関する一つの試み」、『禅学研究』44、頁31-80。
- [1954] 「燈史の系譜」、『日本仏教学会年報』19、頁1-46。

林新年

- [2006] 『《祖堂集》動態助詞研究』、上海三聯書店、上海。

『心根決疑章』と『宗鏡録』

柳 幹康

はじめに

拙論では日本初期禅宗を知るうえで極めて重要な新出資料『心根決疑章』について、(1)その全体の概略を確認したうえで、(2)同書における『宗鏡録』の重要性——一書全体の主張・構造を支えるのみならず、自利と利他の架橋という独自の役割をも担っていること——を指摘する。これにより日本禅宗黎明期における禅僧の問題意識、およびそれに応える書物として『宗鏡録』が注目されていたことが明らかになるだろう。

1. 『心根決疑章』の概略

『心根決疑章』の著者は「達磨宗」二祖の仏地房覺晏（生没年不詳）であり、このことは同書冒頭に「扶桑第二相承沙門覺晏述」と明記されていることから確認できる。「扶桑第二相承」とは扶桑（日本）の「達磨宗」と禅宗二祖の意であり、「晏」は「晏」の訛である。その末尾には1221年12月1日の撰と記されており、同時代の僧侶良忠（1199-1287）が書名を挙げて文章を引くことから、覺晏の真撰と見て間違いのない⁽¹⁾。

『心根決疑章』は日本禅宗黎明期の様子を知るうえで大変貴重な資料である。覺晏の師の大日能忍（生没年不詳）は日本臨済・曹洞両宗の祖とされる栄西（1141-1215）・道元（1200-1253）に先駆けて「達磨宗」と禅宗を日本に広めた12世紀の禅僧であり、ほどなく栄西より「妄りに禅宗を称する」邪教と批判されたこと（1198年『興禅護国論』）、および覺晏の門流が後に道元の曹洞宗に吸収されたことなどから、かねてより注目を集めていた⁽²⁾。しかしながらその系譜が早くに絶え、当時の資料も殆ど残っていなかったことから、その詳細は長らく不明であった。ところが2018年、館隆

『心根決疑章』と『宗鏡録』

志氏により『心根決疑章』が発見され、翌年その本文が⁽³⁾、2021-2023年にその訳注が公刊された⁽⁴⁾。これは日本初期禅宗研究において、まさに劃期的な出来事であった。

『心根決疑章』の書名は「心根」に関する疑いを決する文章の意で、心根とは心の働きを生む器官・拠所である。その内容は「西竺」(インド)と「東夏」(中国)の諸教「大小顕密」(大乘・小乗・顕教・密教に分類される仏説の全て)を視野に収めつつ、「識」「根」の諸説を①薩婆多宗、②唯識宗、③楞嚴会上の三種に分類し、その是非を論じるものとなっている。「識」は見たり聞いたりなど認識する働き、「根」は眼や耳など感覚器官であり、両者の理解は三種の立場により異なっている。三種の立場のうち①薩婆多宗と②唯識宗は仏教の教理体系として広く学ばれてきた俱舎・唯識という既存の両学に相当するが、③楞嚴会上は覺晏が「扶桑第二相承」として新たに提示した最高の教えである。識と根をめぐる三種の立場の所説は以下のように整理できる⁽⁵⁾(太字部分は後述)。

識 (認識)	根				
	①薩婆多宗	②唯識宗	③楞嚴会上		
			色根	心根 (肉団心)	
(1)眼識	眼根	眼根	眼根	見根	(空、 世界に遍満) 真心(覺心)
(2)耳識	耳根	耳根	耳根	聞根	
(3)鼻識	鼻根	鼻根	鼻根	覺根	
(4)舌識	舌根	舌根	舌根		
(5)身識	身根	身根	身根		
(6)意識	意根	(7)末那識	意根	知根	
(7)末那識		(8)阿賴耶識			
(8)阿賴耶識		(7)末那識			

第一「薩婆多宗」は「小乗有部」の「所立」であり、「小乗宗」「有宗」「俱舎」とも呼ばれる⁽⁶⁾。感覚器官として六根(六種の感覚器官・拠所)、すなわち眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根を立てる。うち前五種(眼耳鼻舌身の五根)は「四大」(地水火風の四元素)から成る「扶根」とする。「扶根」とは「清淨根」を扶けるものの意で、眼球・耳孔など身体的な器官を指す。「清淨根」は理念的な機能そのものとしての感官であり、「清淨四

大」から成る目に見えないものとされる⁽⁷⁾。第六の意識の場合は「四大種」ではなく、「前念」(前の瞬間)に生起していた「六識」のいずれかを後念(後の瞬間)の「意識の根」(意根)とする⁽⁸⁾。「六根」は「六識を増上^{ぞうじょう}出生^{しゅつせい}」するものであり、「清浄根」が「照能」を発揮し「六識」が起こる。

六識とは六根(眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根)を拠所として生じる六種の認識、すなわち眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識を指す。「眼識」は「見」ること、「耳識」は「聞」くこと、「鼻識」は「嗅」ぐこと、「舌識」は「嘗^{あじわ}」うこと、「身識」は「覺触^{おぼ}」えること⁽⁹⁾、意識は判断を下すことである。その具体的な流れは以下の通り——まず「清浄根」が「照能」を発揮、「色」を「照」らす。これが見たり聞いたりなどの働きである。その後心で「これは青」「これは黄色」と判断する。これが第六の意識である——⁽¹⁰⁾。有部によればひとつの瞬間に存在できるのは一つの識のみで、二つ以上の識が同時に並存することを認めないため、このような説明が為される⁽¹¹⁾。

第二「唯識宗」は、「法相」^{ほつそう}「唯識」^{ゆいしき}とも呼ばれる⁽¹²⁾。この立場は八識(眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識)を立て、第八の阿頼耶識を「本識」(根本の識)、前七識をそこから派生した「転識」(現に働いている識)とする⁽¹³⁾。

「唯識宗」の理解によれば八識の拠り所は以下の通りである。まず前五識の拠り所は先の薩婆多宗の理解同様⁽¹⁴⁾、眼・耳・鼻・舌・身という五根(扶根・清浄根)である。「第六意根」については理解が全く異なり、同一刹那の第七末那識を拠り所とする⁽¹⁵⁾。末那識は我執の原因となるものである。第七の末那識と第八の阿頼耶識は互いに相手を拠り所とする⁽¹⁶⁾。

識について言うと、「前五識」と第六の「意識」は「同一刹那」に働き⁽¹⁷⁾、その次の「刹那」に「比量」^{ひりょう}(推量)に随い「これは青」「これは黄色」などと判断する⁽¹⁸⁾。同一刹那に複数の識の存在を認める点で、先の①薩婆多宗と見解が異なる⁽¹⁹⁾。

第三は「楞嚴会上」であり⁽²⁰⁾、これこそが真の法相・法性を明かすもので⁽²¹⁾、その内容は主に「円・楞の二文」——『円覚經』と『首楞嚴經』——に基づく。『円覚經』は仏陀多羅が693年に、『首楞嚴經』は般刺

密帝^{みてい}が705年に訳出したインド由来の經典とされるが、今日では中国撰述と見る意見が一般的であり、ともに中国で広く読まれ、禪宗にも大きな影響を与えた。『心根決疑章』の作者覺晏も禪宗の流れを汲む禪僧であるが、「唯^{ただ}だ遂^{つい}に禪家をして經を解かしむるのみならば、円・楞の二文俱^{とも}に幽旨を失い、法相帶權^{たいこん}（法の相に関する浅い權^{かり}）の說に濫^おぜん」と述べているように⁽²²⁾、『円覺經』と『首楞嚴經』の「幽き旨」を理解しない当時の禪宗に対して批判的な眼差しを向けていた。

「楞嚴会上」では根について、色根^{しきこん}と心根^{しんこん}（心臓）の二種を立てるが⁽²³⁾、いずれも最終的には世界に遍満する空・清淨なる「真心^{しんしん}」に帰する⁽²⁴⁾。「真心」とは真実の心の意で、「覺心^{かくしん}」（覺りの心）とも称される。この「真心」に気づくことが開悟であり⁽²⁵⁾、開悟の前後で心臓の形に変化が生じる——迷っていた時は閉じた蓮華状であったのが、開悟すると開いた蓮華状になる——という⁽²⁶⁾。

色根は前二宗の所説に対応する次元の根である。前五識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識）については前二宗と同じ理解であり⁽²⁷⁾、眼根・耳根・鼻根・舌根・身根の五種をそれぞれ根とする。後三識（意識・末那識・阿頼耶識）については理解が異なり、三識をひとつにまとめたうえで、その根を意根とする⁽²⁸⁾。色根を構成する法^{もの}は実のところ心の知の本性が映し出したものであるため⁽²⁹⁾、最終的にはみな心に帰すという⁽³⁰⁾。

心根は前二宗では説かれぬ楞嚴会上独自の所説であり、色根の深層に相当する。「見・聞・覺・知」の四根を立て、眼識の根を見根、耳識の根を聞根、鼻・舌・身の三識の根を覺根、後三識をひとつにまとめた意識の根を知根とする⁽³¹⁾。これら「見・聞・覺・知」の四根はいずれも「心体」のうえに立てられたものであり⁽³²⁾、みな唯一の「円融清淨宝覺」（＝真心・覺心）に帰一する⁽³³⁾。かかる心根は方寸^{ほうすん}（一寸四方）の肉団心、すなわち体内の心臓のことで、そこに「神」が宿っている⁽³⁴⁾。その最初は受胎して七日目であり、その時に「識」が心臓に宿り、死ぬ時にそこから出て行く⁽³⁵⁾。

世界に遍満している真心と方寸の大きさを持つ心臓とは、虚空と器の関係に擬えられる⁽³⁶⁾。虚空は無限大で世界全体に遍満しているが、器の中

だと丸や四角の形に限定されているかのように見える。それと同様、我々の心は心臓という器に区切られているように見えるが、本来は無限大で世界に遍満している真心（＝覚心）である。すべては悟りであって煩惱は実在しない⁽³⁷⁾。それは心にあらわれた幻に過ぎず、悟れば霧散してしまう⁽³⁸⁾。この虚空と器の譬喩は、「頻伽瓶」という器を用いた同趣旨の話が『首楞嚴經』に見え、『心根決疑章』もそれに言及している⁽³⁹⁾。また覚晏が「首楞嚴之頻伽瓶喩」を用いていたことは、弟子の伝記にも記されている⁽⁴⁰⁾。

識について言うと、楞嚴会上の説は薩婆多宗に同じである。外界の色を見てから、色境（眼根の対境）が胸中に熏習され、心臓の中で識が現われ「青だ、黄色だ」と認識する⁽⁴¹⁾。

覚晏の理解によれば、前二宗の誤りと、それに対する楞嚴会上の正しい説は以下の通りである。①薩婆多宗は眼根などが鏡のように外部の対象を映しだすと誤解するが、実際のところ真心（＝覚心）と見聞覚知は、本より世界に遍ねく行き渡っているものである⁽⁴²⁾。②唯識宗は見聞覚知を心法（八識に区切られた心）と誤認するが、実際のところそれは世界に遍満する全一無相の真心（＝覚心）に他ならない⁽⁴³⁾。真心が法界に遍く行き渡っていることを知らず、それを胸中に押し込めて根本の第八阿頼耶識とするが、これは本と末を取り違えた見解に過ぎない⁽⁴⁴⁾。本当の根本は個人に限定された第八阿頼耶識ではなく、世界に遍満する^{きと}覚りの心なのである。

2. 『宗鏡録』の援用

『宗鏡録』は中国の禅僧永明延寿^{えいめいえんじゅ}（904–976）が編んだ100巻にも及ぶ浩瀚の書であり、その内容は禅宗所伝の一心^{いっしん}（世界に遍満する全一無相の心）により仏教の思想・実践の一切を一元的に統合するものとなっている。禅宗の勢力伸長にともない、中国のみならず朝鮮・日本の仏教にも多大な影響を及ぼした⁽⁴⁵⁾。『心根決疑章』も例外ではなく、『宗鏡録』から極めて大きな影響を受けている。その状況を確認するため、『心根決疑章』における『宗鏡録』援用の諸例を以下に見ていく。管見の及ぶ限り『心根決疑

章』が『宗鏡録』に言及したり、その文章を引用した例は全部で三つである。

第一に、『宗鏡録』から心に関する解釈を引用し、『心根決疑章』の主要な主張——肉団心・八識・第八識・真心を結び付ける理解——を支える柱としている。すなわち『心根決疑章』は『宗鏡録』より「肉団心（＝心臓）」「八識（＝眼・耳・鼻・舌・身・意・末那・阿頼耶識）」「第八識（＝阿頼耶識）」「真実心（＝真心）」という「四種の心」が「本と同一体」であることを示す文言を以下のように引用している（先に示した表のうち太字で表示した部分は、この「四種の心」に相当するものである）。

又宗鏡録第四云、「古釈有四。一、紇利陀耶、此云肉団心、身中五蔵心也。如黃庭經所明。二、緣慮心、此是八識。俱能緣慮自分境故。三、質多耶、此云集起心。唯第八識。積集種子生起現行。四、乾栗陀耶、此云堅実心、亦云真実心。此是真心也。然第八無別自体、但是真心。以不覺故、与諸妄想有和合不和合義。和合義者能含染淨目為蔵識。不和合義体常不變目為真如。故知四種心本同一體」〈已上〉。如是文証非但一處。 (S2. 91-92)

また宗鏡録の第四に云わく、「古釈に四有り。一は紇利陀耶、此に肉団心と云う、身中の五蔵の心なり。黃庭經に明らむ所の如し。二は緣慮心、此れ是れ八識なり。俱に能く自分の境を緣慮するが故なり。三は質多耶、此に集起心と云う。唯だ第八識のみなり。種子を積集し現行を生起す。四は乾栗陀耶、此に堅実心と云い、亦た真実心とも云う。此れ是れ真心なり。然るに第八に別の自体無く、但だ是れ真心なるのみ、不覺を以ての故に、諸の妄想と和合・不和合の義有り。和合の義、能く染淨を含むを目標けて蔵識と為す。不和合の義、体常に不變なるを目標けて真如と為す。故に知る、四種の心の本と同一体なるを」と〈已上〉(T48. 434c)。是の如き文証、但だ一處なるのみに非ず。

最後に「是の如き文証、但だ一處なるのみに非ず」とあるように、これは『宗鏡録』のみに見える独自の説ではない。実際に『心根決疑章』には、

別の文献から引かれた同様の文言も見えている。しかしながら、ここまで明快に「肉団心（心臓）＝八識全て＝第八識（阿頼耶識）＝真実心（真心）」という関係を示す論拠は他になく、かつこの図式が同書の主張を支える主要な柱となっていることから、同書にとって『宗鏡録』が重要な文献であったことが窺える。

第二に、『心根決疑章』にとって一書の主題である心根（心臓）について、三宗の是非に関わる議論を『宗鏡録』から引いている。以下のようにある。

然宗鏡録五十二云、「小乗云、『我宗取肉団与第六識為依。何要別執有第七識耶？』論主〈護法〉破云、『不可說第六依於色。第六有三分別隨念・計度・自性分別故、故若許第六依色而住者、即同前五識、應無隨念・計度二種分別』」〈已上〉。私云、今文所引小乗一説、自当深理。而護法既還違其理、難言「同前五識、無計度・隨念二種分別」者、宗鏡之中雖引其文、而不評判。遂令後学不知誰非。吾今翻破令識其非。

……

(S2. 92-94)

然るに宗鏡録の五十二に云わく、「小乗云わく、『我が宗、肉団を取り第六識の与に依と為す。何ぞ別して第七識有りと執するを要すや』と。論主〈護法〉破して云わく、『第六の色に依ると説く可からず。第六に三の分別、隨念と計度と自性との分別有るが故に。故に若し第六の色に依りて住すと許さば、即ち前五識に同じ。應に隨念と計度との二種の分別無かるべし』」と〈已上〉(T48. 722c)。私に云わく、今の文に引く所の小乗の一説、自ら深理に当たる。而るに護法、既に還って其の理に違して、難じて「前の五識に同じ、計度と隨念との二種の分別無し」と言うは、宗鏡の中、其の文を引くと雖も、而れども評判せず。遂に後学をして誰か非なることを知らざらしむ。吾れ今ま翻て破して其の非を識らしめん。……

ここで『心根決疑章』は①薩婆多宗こと「小乗」のほうが「深理」に契っており、②唯識宗の護法（Dharmapāla、530-561）の説が「理に違」っていること、および『宗鏡録』が「其の文を引く」ものの「評判」（論評）し

ないため「後学」は両宗の是非が分からなくなってしまったことに言及している。これは『宗鏡録』に対して、為すべき「評判」をしていないというマイナスの評価を与えたものではあるが、その一方で『心根決疑章』がこの『宗鏡録』の議論を引き、自説の補強に用いていることも事実である。むしろ『宗鏡録』が肉団（心臓）を第六識の拠り所とする「小乗」と、それを否定する護法の是非を「評判」しなかったからこそ、覚晏は心臓を心根とする自説の補強に『宗鏡録』の議論を利用することができたのであった。この点でも『宗鏡録』は覚晏にとって、重要な文献であったといえる。

第三に、『心根決疑章』を結ぶ最後の部分において、それまでに無かった自利・利他の関係を『宗鏡録』の「意」として以下のように言及している。これは一書全体の構成に鑑みて、極めて重要な言及であると考えられる。

問、「若爾見性之人、不修衆善否？」答、「宗鏡意云、『實際理地自行門中不受一塵、化儀門中隨時順縁応作万行』云々。」書不尽意、遂閣於筆而已。 (S3. 156)

問う、「若し爾^もらば見性^{しか}の人、衆善を修せざるや否や」と。答う、「宗鏡の意に云わく、『實際の理地には自行の門中に一塵も受けざるも、化儀^{けぎ}の門中には時に随い縁に順じて^{まさ}応に万行を作すべし』云々」と。書、意を尽くさざるも、遂に筆を^おの^のみ^みを閣く而已。

『心根決疑章』と『宗鏡録』の間で文章に若干の相違はあるものの、ここで論じられる自利・利他の関係は中国禅宗史上においても、両書においても、ともに重要なものとなっている。

まず文字の違いについて述べると、以下に対比する通り下線部以外は異なっているが、その内容に大差はない。

- 『心根決疑章』：「實際理地自行門中不受一塵、化儀門中隨時順縁応作万行」
- 『宗鏡録』卷51：「實際理地不受一塵、仏事門中不捨一法」(T48. 720b)

このように文字に若干の相違があるが、その内容は同じであり、自身自身としては一塵をも受けぬ無相なる真実の境界（＝實際理地・自行門）に立脚するが、他者に対する側面（＝化儀門・仏事門）では有相の次元において何ひとつ捨てることなく、「時に随い縁に順じて」「万行」を実践し「衆善を修」めると述べている。

これは『宗鏡録』を編んだ延寿にとっても、中国禅宗史上においても、重要な論点であった。同様の議論は延寿の別著『^{ばんぜんどう きしゅう}万善同帰集』にも見え、そこには「自利」の点では悟れば如何なる善行も必要ないのに対し、「利他」の点では「他人に勧」めるため如何なる「行」も「廃」することはできないと論じられている⁽⁴⁶⁾。悟った後も善行を為すというのは、延寿が最高の境涯とした「^{とん ごとんしゆ}頓悟頓修」—— 仏である心の自覚（＝頓悟＝自利）と仏としての実践（＝頓修＝利他）の兼備—— に合致するものであり、かつて宗密（780-841）が批判した馬祖（709-788）の再評価に繋がるものでもあった（拙著〔2015〕第3章）。

悟った後も他者を救済するために善行を行い続けるというのは、『心根決疑章』にとっても重要な関心事であったと考えられる。『心根決疑章』が論じるのは終始「心根」—— 心の働きを生む器官が心臓であり、その背景に世界に遍満する真心があること—— であり、自利・利他への言及は一書を結ぶ部分で唐突に為されるものである。それゆえに自利・利他の問題は『心根決疑章』にとって、主題に直接かわらないながらも、最後に言及せざるをえなかった重要なポイントであったことが分かる。自利（＝頓悟＝頓悟知宗）と利他（頓修＝円修辦事）の兼備は『宗鏡録』がその「意」として示すものであり⁽⁴⁷⁾、『宗鏡録』が提示したこの最高の境涯を『心根決疑章』は見落とすことなく、自身の掉尾を飾る部分において『宗鏡録』の「意」として記したのであった。

『心根決疑章』全体の構造に鑑みるなら、一書における次のような議論の展開が見えてくるだろう。すなわち、書名にも挙げた最大の論点である心根（心の働きを生む器官）が我々の体内に例外なく具わる心臓であることを明示しつつ、そこに宿る心が個に限定されたものではなく世界に遍満する無限の真心であることを明かす。そのうえで、「見性」（その本性を見た）

者の自利・利他円満のありよう——真心に目覚めた者は「一塵」も受けぬ空の世界に立ち返りながらも、「化儀」(衆生を教化する儀^{かたち})の面では「一法」も捨てることなく「時に随い縁に順じ」て「衆善」「万行」を行うこと——を示し、それによって一書を結んでいるのである。それは「真心」の存在に気づいたうえで「彼の迷津を^{あわ}惑れんで^ほ粗ば方隅を示」した『心根決疑章』の立場を示すものであると同時に、『心根決疑章』を読んだ者に対して同様に「真心」を看取し利他の道に進むよう求めたメッセージでもあっただろう。最後に引かれた『宗鏡録』の「意」は『心根決疑章』にとって、自利と利他、悟りと迷いを架橋する紐帯なのであった。

以上の三点、とりわけ最後の例から『宗鏡録』が『心根決疑章』にとって、「^{おくぶか}幽き旨」たる『円覚経』『首楞嚴経』に勝らずとも劣らぬほど重要な書物であったことが分かる。

更に言うのであれば①薩婆多宗・②唯識宗の「誤解」を示したうえで、『円覚経』『首楞嚴経』に基づく③楞嚴会上において「真心」を開示する『心根決疑章』一書の構想そのものが、『宗鏡録』より着想を得たものであると考えられる。なんとすれば『宗鏡録』には、次のような一段が見えるからである。そこでは『円覚経』『首楞嚴経』と禅宗初祖達磨の安心問答——心をめぐる問答により二祖慧可を悟らせた有名な話⁽⁴⁸⁾——を結び付け、阿難に対する釈尊の指導と、慧可に対する達磨の指導を同質のものとしている。すなわち『宗鏡録』の理解によれば『首楞嚴経』に見える釈尊の指導は、阿難が「此の妄心に執」したのを「^{しか}呵斥」りつけ、問答により「^{つきつめ}推て妄心を破」ることで、「一切処に^{あま}遍ねき」「妙明なる真心」を悟らせるものであった。一方、達磨の指導は「妄心を求むるも得」られないという体験を実際にさせることで、「一切処に遍ねき」「真心を知」らせ「仏と成ら」せるものなのであった⁽⁴⁹⁾。つまりともに、「妄心」の否定により「真心」に気づかせる構造になっているのである⁽⁵⁰⁾。この点に鑑みて「扶桑」(日本)の禅宗の「第二相承」を自任する覺晏が編んだ『心根決疑章』——『円覚経』『首楞嚴経』の「^{おくぶか}幽き旨」に基いて①薩婆多宗・②唯識宗の「誤解」を破り、心根(心臓)に宿る無限の真心を明かす書——とは、同様の構造を持つ『宗鏡録』から着想を得たものであったと見て間違いあ

るまい。かかる着想のもと覚晏は、インドで釈尊が阿難を悟らせ、中国で達磨が慧可を悟らせたのと同じように、日本において読者を開悟せしめんという「扶桑第二相承」の気概をもって『心根決疑章』を編んだのだろう。

む す び

「扶桑第二相承」こと達磨宗二祖の覚晏が編んだ『心根決疑章』は、近年発見された新出資料であり、そこからは長らく不明であった日本禅宗黎明期の様子を窺い知ることができる。その書名——「心根」に関する疑いを決する文章——からも読み取れる通り、覚晏は「心根」に対する強い関心を示していた。この関心は恐らく「仏の心を代々伝えてきた」という禅宗の新たな主張に触れて惹起されたものであろうし⁽⁵¹⁾、「薩婆多宗」（俱舍）と「唯識宗」という従来の教学に説かれる心との相違をいかに理解すべきかという問題に基づいたものでもあった。この問題に対し覚晏が得た答えとは、「薩婆多宗」が立てる六識にせよ、「唯識宗」が立てる八識にせよ、最終的にはみな「心根」（＝心臓）に宿る「真心」（世界に遍満する真の心）に帰一するというものであった。この真理を示す「楞嚴会上」は「おくぶか 幽き旨」を明かす『首楞嚴經』『円覚經』に依るものであり、この「円・楞の二文」に匹敵するほど重要なのが『宗鏡録』である。『心根決疑章』にとって『宗鏡録』は、その支柱となる「肉団心＝心（心臓）＝八識（阿頼耶識）＝真実心（真心）」の関係を明示するのみならず、「円・楞の二文」が明示しない自利・利他の関係を明らかにするとともに、一書全体の構造——「二文」により妄心を破り「真心」を示す構造——を着想する基となった書物なのであった。長い時を経て再び私たちの前に現われた『心根決疑章』からは、西天の釈尊、東土初祖の達磨に成り代わり、「真心」を読者に示すことで自利・利他円満の道へ導かんとする「扶桑第二相承」覚晏の壮大な気宇を読み取ることができる。

*本研究はJSPS 科研費（JP21K00060・23K00053）の助成を受けている。拙論の執筆にあたっては、達磨宗について館隆志先生（駒澤大学准教授）より、

『心根決疑章』と『宗鏡録』

薩婆多・唯識兩宗の所説について吉村誠先生（駒澤大学教授）と師茂樹先生（花園大学教授）より貴重なご教示を賜った。また館先生のお声がけにより『心根決疑章』の読書会に参加する貴重な機会をいただき、そこで上記の三先生に加え山口弘江先生（駒澤大学教授）からも貴重なご意見をいただいた。そのことをここに記し、深謝の意を表する。

注

- (1) 館 [2023]。
- (2) 末木 [2017a]。なお「達磨宗」は元来「(禅宗初祖の) 達磨が伝えた宗」の意で、「禅宗」の別称に当たり、特定の集団を示す固有名詞ではなかった。ところが能忍一派とともに布教を禁じられた栄西は「達磨宗」と「禅宗」を区別し、能忍一派を「達磨宗」と呼んで批判するとともに、それとは異なる自身の正しき立場を指す語として「禅宗」を用いた。その後13世紀末から14世紀初頭頃になると「達磨宗」の語は専ら能忍一派を指す固有名詞として用いられるようになった（同 [2022: 194–195]）。のち大久保 [1941: 81] が一般名詞の「達磨宗」と区別するために能忍一派を「日本達磨宗」と「仮称」して以来、術語として定着し今日もなお広く用いられている。拙論において「達磨宗」の語は、覚晏の自称した禅宗の意で用いている。
- (3) 館 [2019]。
- (4) 館・吉村・師・山口・柳 [2021] [2022] [2023]。
- (5) 『心根決疑章』の所説は基本的に『俱舎論』^{くしやろん}『成唯識論』^{じょうゆいしきろん}等に見える説に合致するが、一部異なるところもある。元来、識の拠り所である「所依」^{しよえ}と識を生む力をもつ「根」とは別の概念であり、唯識の一般的な理解によれば第七・第八の二識は互いに相手を「所依」とするのであって「根」とはしないが、『心根決疑章』はそれを「根」とする。「然七八二識互為其根」(S1. 142)。覚晏が参照した長水子璣 (965–1038) の『首楞嚴義疏注経』は一般的な理解に基づき「此七八二識更互相依」としている（巻9之1：T39. 945b。覚晏による子璣の疏の引用はS3. 144参照）。なお表の作成にあたり当初、③楞嚴会上の所説を誤解しており前五識を色根、後三識を心根に当てていたが、2024年9月8日の日本印度学仏教学会第75回学術大会パネルC「新出史料の発見よりみたる達磨宗の諸相」において吉村誠氏により現在の表の理解——八識すべてに対し色根・心根の二層があり、色根では前六識に対しては六根を、後三識については意根にまとめ、心根においては見聞覚知の四根に配当するという

図式——が示された。その指摘を踏まえ表と本文に修正を加えた。

- (6) 『心根決疑章』、「薩婆多宗」(S1. 136)、「然小乘宗……小乘有部所立如斯」(S1. 139)、「有宗」(S1. 140)、「俱舍」(S1. 144)。
- (7) 『心根決疑章』、「眼耳鼻舌身色形異者名為扶根、扶於清淨根四大故。清淨根者、義如珠寶光之明淨、一類清淨四大所成、非肉眼境、名清淨根〈清淨根義、諸教皆同〉」(S1. 136)。
- (8) 『心根決疑章』、「第六意根、非四大種、取六識之中前念六識隨一、為後意識之根」(S1. 136)。
- (9) 『心根決疑章』、「又六識者、見為眼識、聞為耳識、嗅為鼻識、嘗為舌識、覺觸為身識」(S1. 142)。
- (10) 『心根決疑章』、「見屬於眼清淨四大照色之照能。既見色已、胸中謂言、『是青』『是黃』。爾時名為眼識了別。聞覺例知。小乘有部所立如斯」(S1. 139)。
- (11) 同書には詳論されないが、有部の理解によれば一つの瞬間に存在できるのは一つの識のみであり、二つ以上の識の並存は認められない。前五識のいずれかが生じる場合、それは自身に対応する根と、前の瞬間に生じていた識のふたつを拠所とする。意識が生じる場合、直前の滅した識を拠所(意根)とする(小谷 [2019: 4])。
- (12) 『心根決疑章』、「唯識宗」(S1. 140)、「法相所立」(S1. 143)、「唯識」(S1. 144)。
- (13) 『心根決疑章』、「此教深探立第八識以為本識、七六已還名為轉識」(S1. 142)。
- (14) 『心根決疑章』、「前五根中扶根・清淨色根二義全同有宗」(S1. 140)。
- (15) 『心根決疑章』、「第六意根、其義永殊。謂以第七現在末那為其意識俱有根也」(S1. 140)。
- (16) 『心根決疑章』、「然七・八二識互為其根」(S1. 142)。
- (17) 『心根決疑章』、「於意識中与前五識同一刹那」(S1. 142)。
- (18) 『心根決疑章』、「第二刹那隨於比量謂言『此青』『此黃』等時、猶為明了意識境名似帶質也」(S1. 142)。
- (19) 小谷 [2019: 4-7]。
- (20) 『心根決疑章』、「楞嚴會上」(S1. 144)。
- (21) 『心根決疑章』、「顯於真実法相法性、永異前二」(S1. 144)、「大勘殊途、有三宗異」(S1. 136)。
- (22) 『心根決疑章』、「夫大・小・顯・密之教、西竺・東夏之說、判於識与根、廢立不一。唯遂使禪家解經、円・楞二文俱失幽旨、濫於法相帶權之說。

- 方今惑彼迷津、粗示方隅而已」(S1. 132)。
- (23) 『心根決疑章』、「楞嚴根有二種、一者色根、二者心根」(S1. 144)。
- (24) 『心根決疑章』、「窮立法相即是法性真心之體、遂令法相之外更覓於法性」(S1. 144)、「見不出入、常遍法界」(S2. 85)、「故經云、『如一見根見周法界、聽嗅嘗觸覺々々知亦復如是』〈已上〉」(S2. 102)、「夫仏一字即是惣体円融宝覺」(S2. 108)、「故經曰、『如一見根遍於法界、聽嗅嘗觸覺覺知復如是』」(S3. 161)、「見聞是常住真心」(S3. 162)。
- (25) 『心根決疑章』、「能見覺心、周遍法界。其見即是妙明無上菩提」(S2. 98)。
- (26) 『心根決疑章』、「拋秘教、凡夫心如合蓮花、聖人心似開蓮花」(S2. 85)。
- (27) 『心根決疑章』、「於色根中前五全同俱舍・唯識」(S1. 144)。
- (28) 『心根決疑章』、「六七八識、俱以肉心為所依根」(S2. 95)、「問、『賴耶・末那・意識何別?』答、『此亦無別。但是一識。隨所緣境義立三識。……』〈私云、三識同以肉心為根、義彌顯〉」(S3. 146)。
- (29) 「知の精」が「法」を映しだし、それを「根」とする。「根の元」が清淨根、それを扶ける「扶根」の「四塵」が「法」へと流れ出る。『心根決疑章』、「首經四云、『知精映法、攬法成根。根元目為清淨四大。名為意思、如幽室見。浮根〈浮根者、扶根也〉四塵、流逸奔法』〈已上〉」(S1. 146)。
- (30) 『心根決疑章』、「問、『……若以眼等識配蓮花者、眼等識為在心花所、在眼等根耶?』答、『在心識所……』」(S2. 85)。
- (31) 『心根決疑章』、「此經(『首楞嚴經』)中於心法中、立根義者見聞覺〈覺一字取嗅・嘗・觸三。三是同一、合中知。故可読『於保由』。触身覺故)知、名之為根」(S2. 99-100)。
- (32) 『心根決疑章』、「心体見聞覺知立為根義」(S1. 152)。
- (33) 『心根決疑章』、「故楞嚴云、『見聞覺知不能分隔、成一円融清淨宝覺。心根義略知如斯』」(S2. 108)。
- (34) 『心根決疑章』、「此則鳩尾骨下、巨闕穴上、彼兩際底、方寸肉団是也。又医家等説、『五藏之中、心藏其色赤矣。神住其中』」(S1. 154)。
- (35) 『心根決疑章』、「又羯邏藍識最初託処即名肉心。如是識於此処最初託、還即從此処最後捨」(S2. 87)。
- (36) 『心根決疑章』、「問、『今言識動、何謂心性不動耶?又言胸中、何謂遍法界耶?』答、『但是真覺隨根境時、似有前後及内外処。由器形異、空似有方円。但除器方、不除虚空方相所在』」(S3. 145)。
- (37) 『心根決疑章』、「此中根本心王、及見聞等六知之根、并余八種心王識体

皆如湿性不壞、未墮煩惱心数故也。故此伝曰、『本無煩惱、元是菩提。』見聞覺性遍於内外、煩惱纔現胸内一寸」(S3. 161)。

- (38) 『心根決疑章』、『方今覺樹遍空、乘於涼陰煩惱小影難留其相」(S3. 161)。
- (39) 『心根決疑章』、『由器形異、空似有方円。……〈頻伽瓶喩、此処応合〉」(S3. 145)、『首經之中瓶空之喩」(S2. 89)。
- (40) 『元祖孤雲徹通三大尊行狀記』、『永平二代懷奘和尚行狀記』、『參多武峰達磨宗覺晏上人、聞見性成仏之旨。至首楞嚴之頻伽瓶喩、知無空之去來、明無識生滅。晏即印記曰、『汝無始曠劫之無明、即解脫了也』」(『曹洞宗全書』卷16、14頁下段。S2. 90)。
- (41) 『心根決疑章』、『次明識者、此經所立識義者還同有宗所判識義。謂於見外色已色境薰入胸中之時、於肉心内発識了知、謂『青』謂『黄』、名了別識。』(S3. 143)。
- (42) 『心根決疑章』、『然小乗俱舍一宗但執眼根如鏡、外色伝影如鏡現像、不知見是心之体性、遍於法界、聞等亦爾」(S3. 162)。
- (43) 『心根決疑章』、『若唯識一宗雖以見聞覺知名為心法、亦不知見聞是常住真心。但知胸中肉心所住八識心隨縁見聞速起速滅。故論曰、『依止根本識。五識隨縁現、或俱或不俱、如濤波依水』〈已上〉」(S3. 162-163)。
- (44) 『心根決疑章』、『此宗既以周遍法界円常之見、還入胸中為第八、以本為末、何有入期?」(S3. 165)。
- (45) 柳 [2022]。
- (46) 『万善同帰集』卷下：「問、『上上根人頓悟自心、還假万行、助道熏修不?』答、『……若約自利、則何假万行熏修?無病不応服藥。若約利他、亦不可廢。若不自作、争勸他人?』」(T48. 987b-c)。柳 [2020]。
- (47) 『宗鏡録』卷40：「略有二意、一為頓悟知宗、二為円修辦事」(T48. 653b)。
- (48) 『宗鏡録』は安心問答を取り上げるものの、その問答そのものは載せていない。延寿の弟弟子の道原が編んだ『景德伝灯録』には、問答全体を以下のように録している。「光(=慧可)曰、『我心未寧、乞師与安。』師(=達磨)曰、『将心来、与汝安。』曰、『覓心了不可得。』師曰、『我与汝安心竟。』」(巻3「第二十八祖菩提達磨」：K33a)。この原型是最古の禅籍『二入四行論』に見えるが、そこでは以下の通り慧可とその弟子の問答になっている。「有人問可師……。又問、『教弟子安心。』答、『将汝心来、与汝安。』又言、『但与弟子安心。』答、『譬如請巧人裁衣、巧人得汝絹帛、始得下刀。本不見絹帛、寧得与汝裁割虚空?汝既不能将心与我、我知為汝安何物心?我実不能安虚空。』」(C1. 215-217)。達磨と慧可

の間でなされたものとして安心問答を載せる古い例は以下の二つである。『四家語録』巻5「黄檗断際禅师宛陵録」：「問、『祖伝法付与何人？』師（＝黄檗）云、『無法与人。』云、『云何二祖請師安心？』師云、『你若道有、二祖即合覓得心。覓心不可得故、所以道、「与你安心竟。」若有所得、全歸生滅。』」（CB50-51）。『祖堂集』巻2「第二十八祖菩提達摩和尚」：「又問、『請和尚安心。』師曰、『将心来、与汝安心。』進曰、『覓心了不可得。』師曰、『覓得豈是汝心？与汝安心竟。』達摩語惠可曰、『為汝安心竟、汝今見不？』惠可言下大悟。」（K72）。柳田 [1967: 436]。

- (49) 『宗鏡録』巻3：「故二祖求此妄心不得、初祖於是伝衣。阿難執此妄心、如来所以呵斥。如経云、『仏告阿難、「汝今欲知奢摩他路、願出生死。今復問汝。」即時如来拳金色臂、屈五輪指、語阿難言、「汝今見不？」阿難言、「見。」仏言、「汝何所見？」阿難言、「我見如来拳臂屈指為光明拳、耀我心目。」仏言、「汝將誰見？」阿難言、「我与大衆同將眼見。」仏告阿難、「汝今答我、『如来屈指為光明拳、耀汝心目。』汝目可見、以何為心当我拳耀？」阿難言、「如来現今微心所在、而我以心推窮尋逐。即能推者、我将為心。」仏言、「咄！阿難、此非汝心。」阿難巽然避座、合掌起立白仏、「此非我心、当名何等？」仏告阿難、「此是前塵虚妄想相惑汝真性。由汝無始至于今生認賊為子、失汝元常、故受輪転。」……」（『首楞嚴経』巻1：T19. 108c-109a）。……故円覺経云、「妄認六塵縁影為自心性。」（T17. 913b）故知此能推之心、若無因縁、即不生起、但從縁生、縁生之法、皆是無常、如鏡裏之形無体、而全因外境、似水中之月不実。而虚現空輪、認此為真、愚之甚矣！所以慶喜執而無抛、七处茫然。二祖了而不生、一言契道。則二祖求此縁慮不安之心不得、即知真心遍一切处、悟此為宗、遂乃最初紹於祖位。阿難因如来推破妄心、乃至於五陰・六入・十二处・十八界・七大性、一一微細窮詰、徹底唯空、皆無自性。既非因縁自他和合而有、又非自然無因而生。悉是意言識想分別。因茲豁悟妙明真心広大含容遍一切处、即与大衆俱達此心、同声讃仏。故経云、『爾時阿難及諸大衆、蒙仏如来微妙開示、身心蕩然、得無罣礙。是諸大衆各各自知心遍十方、見十方空、如觀手中所持葉物。一切世間諸所有物、皆即菩提妙明元心。心精遍円、含裏十方。……獲本妙心、常住不滅。礼仏合掌、得未曾有、於如来前、説偈讃仏、「妙湛総持不動尊、首楞嚴王世希有。消我億劫顛倒想、不歷僧祇獲法身。』」（『首楞嚴経』巻3：T19. 119b）即同初祖、直指人心、見性成仏。」（T48. 430c-431c）。
- (50) 『宗鏡録』によれば「妄心」の否定により「真心」を悟れるのは、それまで「ある」と誤認していた「心」（＝妄心）が実在しないことに気づ

くことで、一切皆空という本来のありように立ち返ることができるからである。世界は本来すべて空にして一体であるのに対し、我々は身勝手な分別により世界を切り分け、おのれの「心」というものが自分の内に局在していると思ひなしている。そのような分別に基づく思い込みが事実と反すると気づきさえすれば、自他を隔てていた分別が打破され、世界に遍満している「真空」「真心」そのものに成ることができるのだという。『宗鏡録』巻84：「所以金剛經云、『過去心不可得、未来心不可得、現在心不可得。』三際俱空、一心何有？以所依根本之心尚不有、能依枝末一切万法寧是実耶？故云、『千端万累何能縛？』故知但了一念空、諸塵自然破。所依既不有、能依何得生？如源尽流乾、根危葉謝。所以阿難七处執而無迦、故知邪法難扶。二祖直下求而不生、可驗解空方悟。祖仏大約只指斯宗。既不得能起之心、亦不得所生之境。心不可得故、即我喪。境不可得故、即法亡。若能人法俱空、即顯一心妙理。但以心塵相對、万法縱横、境智一如、千差頓寂。如是方能豁悟本覺靈智真心無住無依、遍周法界」(T48, 879a)。なお『心根決疑章』が「秘教」の説として、「凡夫の心」が「^レ合じた蓮花」のようで、「聖人の心」が「開いた蓮花」のようだと言べるのは (S2, 85)、分別により世界と隔絶された状態と、分別を打破して世界に開かれた状態という二種の心の有り様をイメージしてのことかもしれない。

- (51) 『心根決疑章』において直接言及されないものの、『宗鏡録』には禅宗初祖の達磨の言葉として「以心伝心」、およびその教化のありようとして「直指人心、見性成佛」「伝仏心印、言下見性、便為得道」などの句が見える。『宗鏡録』を重視し、かつ「扶桑第二相承」を自称していた覚晏が、仏の心を代々伝える禅宗の立場を知っていたことは間違いない。『宗鏡録』巻1：「今依祖仏言教之中約今学人、随見心性發明之处、立心為宗。是故西天釈迦文仏云、『仏語心為宗、無門為法門。』此土初祖達磨大師云、『以心伝心、不立文字。』則仏仏手授、授斯旨、祖祖相伝、伝此心。」(T48, 417b-c)。同巻14：「夫釈迦文仏開衆生心、成佛知見。達磨初祖直指人心、見性成佛。」(同488c)。同巻19：「只知達磨禪師、伝仏心印、言下見性、便為得道。」(同521a)。

【略号一覧】

- C：「禅の語録」シリーズ、筑摩書房、1969-1981年刊行、2016年再行。「a, b」と表記。aは巻数、bは頁数を示す。
- CB：禅学叢書3『四家語録・五家語録』、中文出版社、1974年。

『心根決疑章』と『宗鏡録』

K：「基本典籍叢刊」シリーズ、禪文化研究所、京都、1990-95年刊行。

S：『心根決疑章』、館・吉村・師・山口・柳 [2021] [2022] [2023]。「a. b」と表記。a は123の数字により訓注の上中下を示し、b は頁数を示す。

T：『大正新脩大藏經』大藏出版、1924-34年刊行、1960-79年再刊。

【参考文献】

大久保道舟

[1941]「原始僧団と日本達磨宗との関係」、『道元禪師伝の研究』、岩波書店、東京、頁75-125。同 [1953: 444-487] に補訂再録。

[1953]『道元禪師伝の研究』、岩波書店、東京。

小谷信千代

[2019]「染汚意と意根：我執の根深さの根拠」、『仏教学セミナー』17、頁1-13。

末本文美士

[2017a]「日本における臨済宗の形成：新資料から見た禅宗と達磨宗」、『禅文化』243、頁30-49。のち [2017b] [2022: 181-199] に補訂再録。

[2017b]「日本における臨済宗の形成：新資料から見た禅宗と達磨宗」、『臨済録』研究の現在：臨済禪師1150年遠諱記念国際学会論文集、頁409-428。

[2022]『禅の中世：仏教史の再構築』、臨川書店、京都。

館隆志

[2019]「称名寺所蔵（金沢文庫管理）『心根決疑章』翻刻：達磨宗新出資料の紹介」、『東アジア仏教研究』17、頁162-134。

[2023]「達磨宗と浄土宗：『心根決疑章』の受容を踏まえて」、『印度学仏教学研究』72-1、頁132-137。

館隆志・吉村誠・師茂樹・山口弘江・柳幹康

[2021]「達磨宗・仏地房覚晏『心根決疑章』訓註（上）」、『駒澤大学仏教学部論集』52、頁127-156。

[2022]「達磨宗・仏地房覚晏『心根決疑章』訓註（中）」、『駒澤大学仏教学部論集』53、頁83-110。

[2023]「達磨宗・仏地房覚晏『心根決疑章』訓註（下）」、『駒澤大学仏教学部論集』54、頁141-170。

柳幹康

[2015]『永明延寿と『宗鏡録』の研究：一心による中国仏教の再編』、法藏館、京都。

[2020] 「永明延寿の思想・実践における浄土的要素」、『印度学仏教学研究』
69-1、頁312-305。

[2022] 「『宗鏡録』の流布とその背景」、『国際禅研究』8、頁65-79。

柳田聖山

[1967] 『初期禅宗史書の研究』、法藏館、京都。

