

花園大学国際禅学研究所

論叢

第 二 十 一 号

目次

無準師範「板渡しの墨蹟」「徳敷の円爾宛て尺牘」	芳澤勝弘	1
「山門疏」の再考察		
近代龍澤寺史と山本玄峰・中川宋淵	小田直寿	65
—— 今後の調査研究のための論点整理として ——		
臨済宗の回向文 訳注（七）		
—— 年分行事（下）の回向文 ——	妙心寺派教化センター 教学研究委員会	107
南北朝期禅僧喫茶史料集成並びに訓註（二）	館隆志	145
—— 寂室元光関係史料 ——		

《書評論文》

一休研究の回顧と展望

——芳澤勝弘『一休宗純『狂雲集』再考』『一休、

胡乱を生きる』の書評を通じて日本禅宗史研究を考える——

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

——江戸刊本から明治増補本へ——

『小叢林清規』における回向文と日本の神々の勧請

原の白隠と臨済宗中興祖の成立

——近代における白隠像の形成をめぐる——

『祖堂集』の構造

——法系図の作成とその分析——

飯島孝良……207

宋力……(79)

龐超……(61)

館隆志……(33)

柳幹康……(1)

無準師範「板渡しの墨蹟」「徳敷の円爾宛て尺牘」 「山門疏」の再考察

芳澤勝弘

俗に「板渡しの墨蹟」とよばれる無準師範の円爾宛て尺牘の墨蹟がある。これと同時に日本に将来されたのが「徳敷の円爾宛尺牘」と、いわゆる「山門疏」とよばれる、二つの墨蹟である。この三つの墨蹟は、これらが書かれた時代よりものに、日本で始まった茶の湯における掛け物として珍重されて来た歴史がある。この墨蹟が現在ともに国宝・重要文化財に指定されている所以である。

一方でこの三つの墨蹟は、日本と中国との文化交流における重要な事跡に関わるものである。かつて無準師範が住する径山万寿寺が火災にあつたとき、径山で無準について学んだ東福寺開山の聖一国師（円爾）が、日本から復興のための材千枚を送つたことがあつたが、これらの墨蹟にはそのことに関する記事が含まれている。

後者の視点によつて、これらの墨蹟を「歴史文書」としてよむことを、つとに提唱したのは西尾賢隆氏である。氏は旧來の読みの誤りを訂し、日中禪宗の交流という文脈の中に、この「歴史文書」を位置づけた（西尾賢隆『中世禅僧の墨蹟と日中交流』、二〇一一年、吉川弘文館）。茶の湯文化で珍重される墨蹟美術という枠から解放したことの意義は大きい。

旧来の読みは訂正され、新しい解釈が提示されたが、なお未決事項が多くあると思われる。本稿の目的はそれらの解明にある。字が正しく書かれているか、正しく読めているか、正しく解釈されているか、という検証である。これらの検証によつて至つた結論は、無準の「板渡しの墨蹟」と「徳敷の円爾宛尺牘」とは、本人の真筆ではなく写しであるということである。

このような「写し」は茶の湯文化の隆盛のなかでしばしば見られるもので、そのことは江月宗玩の『墨蹟之寫』という膨大な史料群の中に数多く記されている事実である。「写し」そのものも、いわば日本文化の一端としてとらえねばならないだろう。本稿ではそのことについては触れないが、いずれ稿をあらためて検証してみたい。

写しとはいえ、これらの歴史文書的重要性と貴重性はいささかも減ずることではない。よくぞこのような写しが残つたものだと思ふ。殊に「徳敷墨蹟」は「板渡し」の裏事情を生々しく伝える第一級の情報を含んでいる。史料はさまざまな観点から精密に読まれなくてはならない。ここにいささか精読を試み、その一端を示し、大方のご批判を仰ぐものである。

【一】「板渡し」の墨蹟（無準師範の円爾宛尺牘）

この墨蹟はかつて、大名茶人の松平不昧公（治郷。一七五二～一八一八）が所持していたことで知られている。不昧公以前にも所蔵の移転があつたようである。戦前に松平家から国に寄贈され、現在は東京国立博物館蔵となつている。以下、全体を三つにわけて、翻刻、訓読、現代語訳、そして注をくわえる。原本の誤写

と思われるところはゴシックで示し、正しいものを《》で補い、脱字は（）で補った。また、引用文中で筆者がつけた注は（Ⅱ）と表記した。

この尺牘の写真は、国立文化財機構のHP「e國寶」<https://emuseum.nich.go.jp>で見ることが出来る。

〔一一一〕

師範和南手白日本承天堂頭長老。維時隆暑、緬惟、道体安隱。去秋初、能上人來、收書、且知住持有《為》況、老懷慰喜。又荷遠念、山門興復重大、特化千板為助。良感道義。不謂、巨舟之來。為風濤所鼓、其同宗者多有所失。此舟幸得泊華亭。

師範、和南して手づから日本承天堂頭長老に白す。維れ時隆暑、緬かに惟みるに、道体安穩なりや。去秋の初め、能上人來たつて、書を收め、且つ住持の為況を知り、老懷慰喜せり。又た遠念を荷つて、山門の興復重大なるに、特に千板を化して助を為せり。良に道義に感ず。謂わざりき、巨舟の來たらんとは。風濤の為に鼓たれ、其の同宗の者、多くは失わるる有るに、此の舟は幸いに華亭に泊することを得たり。

〈訳〉

師範、合掌礼拝して自ら書簡で日本国承天寺和尚に申し上げます。時下、盛夏の候、遙かな地から、和尚の健康なることを念じあげます、お元気のことと拝察します。

去年の秋初め、能上人が来られて、あなたからの書簡を拝受し、あなたが承天寺で仏法護持興隆をなさっている現況を知り、嬉しく存じました。また遙か遠方より思いやりを頂戴し、当寺復興の重大事業のときに、特に千枚の板をご寄付下さり援助していただきました。まことに仏道への深い思いに感動いたしております。まさか（遠く離れた日本から材木を積んだ）巨船が来るとは思いませんでした。風や浪に打たれて、多くの仲間が命を失うことが多々あるのに、この船は幸いにも華亭に着き停泊することができました。

○和南Ⅱ梵語のヲナ。合掌礼拝。『翻訳名義集』に「槃那寐。或いは槃談と名づく。訛して和南と云う。皆な我れ礼すと翻す」。『行事鈔』僧像致敬篇に、「四分に、上座の前に至つて、革屣を脱して右肩を偏袒し、合掌して両足を執つて、我が和南すと云つて礼を作すべし」。

○手白Ⅱ「手」は、自らの手で書くこと。直筆の書簡を「手柬」「手函」「手翰」などという。和語で「てづから」、「他人にさせないで、直接自分の手をくだしてするさまをいう」（『日本国語大辞典』）。

○維時隆暑Ⅱ「隆暑」は盛暑。蘇軾「蔡景繁に与う」十四

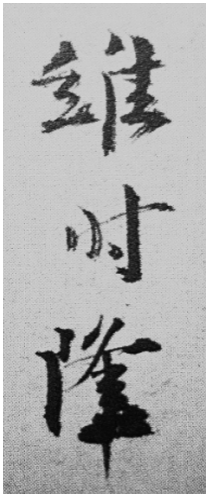
首の二に「近ごろ書を奉る、思うに必ず達せん。比日、

不審、茲の隆暑を履て尊体何如（近奉書、想必達。比日、

不審履茲隆暑、尊体何如）。「隆」字、塗り重ねたような

跡が見えるのは不審である。国立文化財機構のHP「e

國寶」<https://emuseum.nich.go.jp/>、この部分を拡大して見ることができる。



○道体安隱Ⅱ「安隱」は「安穩」に通じ用いる。經典などに「大無畏安隱之處」「無量安隱快樂」「得安隱、樂

世間の楽」などの例が多くある。

○能上人Ⅱ日本から板を届けた責任者。板の到着を確認し、無準からこの書状を預かって日本に帰った。
○収書Ⅱ能上人が持つてきた円爾からの書簡を受け取った。

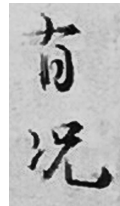
○且知住持有《為》況、老懷慰喜Ⅱ西尾氏訓、「且つ住持況有ることを知り、老懷慰喜す」（傍点芳澤。以下同じ）。「そして、あなたの近況を知ったことは、私のなによりのお慰めです」と訳す。

ここの「住持」は、いわゆる住持職のことではなく、「仏法を久住護持する（久住護持仏法）」ことをいう。『円覚經』に「一切如来、光嚴住持」。『輔教編』卷四、「広原教に曰く、〈教に住持と謂う者は何の謂ぞ〉。

〈住持とは、人に藉^かつて其の法を持し、之をして永く住^みして泯^みせざらしむるを謂う〉（教謂住持者何謂也。住持也者、謂藉人持其法使之永住而不泯也）。

「有況」は未穩。『東福寺誌』では「住持有「近」況」とするが（四二頁、これでは「近況有つて」と訓まざるを得ず、語法的に成り立たない。のちに述べるように、この尺牘は決定的な理由があつて、無準の真跡ではなく写しと思われる。したがつて、誤写の可能性もあることを考慮に入れて考えるならば、あるいは「有況」の部分は尺牘でよく用いられる「為況」ではないか。「有」と「為」の草書体は近似することもある。「為況」の例を左にあげる。

『仏光国師語録』「無象和尚に答うる書」に「忽ち恵書を拝し、且つ、為況を知る。道を以て自牧し、世表に超然として、日びに万象の与に法を説かる。老懷、欣喜に勝えず（忽拝恵書、且知為況。以道自牧、超然世表、日与万象說法。老懷不勝欣喜）。黄庭堅「徐師川に与うる書」に、「三哥、為況如何。想うに、読書作文



は廃せざらん（三哥為況如何。想不廢読書作文）。また、朱熹の「度周卿に答う」に、「比来、為況如何。読書に探道に、亦た頗る新功有りや否や（比来為況如何。読書探道、亦頗る新功否耶）」などとある。「且知住持為況、老懷慰喜」であれば文意は明瞭なものとなる。

○荷遠念_ニ西尾氏、「遠念を荷い」と訓じ、「遠大な志を引き受け」と訳し、注に「遠念は、『文選』卷二十八、陸士衡、悲哉行に「寤寐遠念多く、緬然として飛沈の若し」とある、遠くの人を思う心、といったことではなく、遠大な志、思い、という意味であろう。荷という動詞からそう考える」とする。

『漢語大詞典』「遠念」に「遠方の人あるいは物に対する思念」とある。蘇軾「達滕道に与う」六十八の六十に、「某、屏居すること昨の如し。舍弟の子由、安問を得たり。此の外、遠念を煩さされ（此外不煩遠念）。この場合、書簡を宛てた達滕道に対して「どうか遠くからご心配なさらないでください」といったもの。今ここの「遠念」は、はるか遠く日本から、径山の火災のことを案じての思いやりということ。

また「荷」は「承受恩徳」の義。『名義抄』に「カフル」の古訓がある。『日本国語大辞典』「こうぶる、こうむる」②に「ある行為や恩恵などを受ける。いただく。『蘇軾文集』「湖州謝上表」に、「臣独だ寸長も無きに、先帝の誤恩（＝過分の恩）を荷り、三館（＝昭文館・史館・集賢院という名譽ある官職）に擢實（＝拔擢）され、陛下の過聴（＝意見を誤って聴く。謙詞）を蒙り、付するに両州（＝登州と杭州の二赴任地）を以てさる（臣独無寸長。荷、先帝之誤恩、擢實三館、蒙陛下之過聴、付以両州）。この用例では「荷」と「蒙」は対になっているので、同じ意味だとわかる。

○山門興復重大_ニこの「山門」は、門のことではなく寺域全般をいう。「天下南禅寺記」に「文和天子、新たに山門を立つ、瑞龍山太平興国南禅寺と曰う」。

○特化千板為助Ⅱ「化」は、勸化。金品を信者に勧めて出させること。しかし、ここでは日本側が「寄進した」ことをいう。「千板」、「徳敷尺牘」で「版木」「蒙捨之板」というもの。この「千板」が、具体的にはどのようなものだったのかについては後出の「補説」で考証する。

○為風濤所鼓、其同宗者多有所失Ⅱ二つの「所」はいずれも受け身。「同宗」、ほかの禅僧たちのこと。

○此舟幸得泊華亭Ⅱ華亭は、現在の上海市嘉定区。

「二二」

又以、朝廷以為内地、不許抽解。維持一年、方得遂意。今到華亭、已領五百三十片。其三百五十片、尚在慶元、未得入手。余乙百四十片、別缸未到。且留能上人在此、少住後見數目分曉、却津発其婦。方得作書、致謝綱使謝丈大檀越也。

又た以みるに、朝廷、内地と為すを以て抽解を許さず。維持すること一年、方めて意を遂ぐることを得たり。今、華亭に到り、已に五百三十片を領せり。其の三百五十片は尚お慶元に在つて、未だ入手することを得ず。余の乙百四十片は、別缸未だ到らず。且らく能上人を此に留め、少らく住まつて後に數目の分曉なるを見て、却つて其の婦りを津発せん。方めて書を作ることを得て、謝を綱使謝丈大檀越に致す。

〈訳〉

また、政府は（この華亭は関税手続きのできない）内地だとして、通関手続きをすることを許さず、そのために、一年ここに留められました。そして、ここに一年、ようやく初めて、（私どもの）希望を叶えることができました。今、華亭に来て、すでに五百三十枚を領収いたしました。三百五十枚分はまだ慶元にあるので、まだ入手しておりません。その他の百四十枚分については、（それを載せた）別船がまだ着いておりません。そこで、能上人をこの地に逗留させ、しばらく滞在して（すべての材木が届いた後に）数目をはつきりと確認してもらい、それから帰りの船に出発してもらいうことになりました。ここに初めて書簡を書くことができたので、（まずは）大檀越である謝綱使に感謝を申し上げます。

○朝廷以為内地、不許抽解_〓西尾氏は「又た朝廷内地と以為し抽解を許さざるを以て」と訓じ、「ところが、朝廷は華亭を内地とし関税手続きが許可されないということ」と訳す。「朝廷」は、政府というほどの意味。原本では、「又以」の次に尊長すべき「朝廷」という語があるので、ここで改行（平出）している。よつて「又た以_{おも}みるに」と訓じて下につづけるべきであろう。

「内地」は、開港場以外の地。不開港場というに同じ。「開港場」とは、外国との通商貿易を許された港。一国内を移動する貨物に課せられる関税を「内地関税」という。「抽解」は、禪門では、禪堂での坐禅の合間における、経行_{きんぎん}の後の二便往来_{にべん}などの休憩時間を指すことがあるが、ここではそれとは別義で、古代中国の沿岸部の貿易税を指す言葉で、租税を取ることをいう。商品を検査して課税することを「驗貨抽解」という。

無著道忠の『禪林象器箋』「抽解」に、「忠曰く、或いは坐禪の中間に僧堂を出でて少らく休息す。或いは新掛搭の人、寮に帰つて安息す。皆な抽解と曰う。抽解は袈裟を抽いて解くなり。……或いは蕃船の貨物の抽貢（＝課税）するを抽解と曰う者有り。甚だ前の義と相渉らず。且らく録して聞見を広む」として、さらに以下の用例をあげている。『宋史』食貨志、互市舶（＝海関、税関）の法に云う、「熙寧の初め、市舶を立（＝設立）して以て物貨を通ず。旧法、抽解に定数有つて之を取ることを苛ならず。犀角象齒の如きは十分に二を抽く。珠は十分に一を抽く。『元史』食貨志、市舶に云う、「毎歳、舶商を蕃邦に招集して、珠翠香貨等の物を博易す。次の年廻帆するに及んで、例に依つて抽解す。是に於いて双抽単抽の制を定む。双抽は蕃貨なり。単抽は土貨なり。」「双抽」は「単抽」の二倍である。ただし、右の『元史』食貨志にいう税制は至元二十七年（一二九〇）に改められたものだから、「板渡しの墨蹟」よりのちの時代のものである。

「朝廷以為内地、不許抽解」は、分かりにくい表現だが、「税を納めることを許されなかった」のではなく「通関許可が得られなかった」ということであろう。これは「徳敷尺牘」に出る「人情銭」という特別の賦課金を請求されていた事情と関わるものと思われる。詳しくは「徳敷尺牘」のところで考証する。

○維持一年、方得遂意〓「維持」は不審。「徳敷尺牘」に「山門建造、正乏維持」とあるが、この「維持」は「持続すること。もちこたえること」という通常の意味である。同じ意味をこの文脈に当てはめると意味不明になる。貨物は引き渡されず役所の管理下となり、「そのままで一年たつた」と解した。「維」には「繋ぐ」の意味があるので、あるいは、船が華亭に繋留されたことをいうか。

○今到華亭、已領五百三十片。其三百五十片、尚在慶元、未得入手。余乙百四十片、別舡未到〓この表現に

よれば、三艘の船で運ばれたことになる。最初の船は慶元（寧波）を経て華亭に來たものか。三艘目の船は今どこにいるのか特定できないが、積んだ板の数だけは書いてある。

五百三十片+三百五十片+乙百四十片=二〇二〇枚。先の「一一一」では「千板」とあったが、それは略数ということになる。「德敷尺牘」の「二一六」では、「已先領五百三十片、帰寺訖。外三百三十片、尚在慶元府。繼用經劃請歸。余百四十片未至。亦欲知之」とあり、慶元にある分が無準の報告より二十片少なくなっていて、合計ちょうど一〇〇〇になっている。

○尚在慶元=慶元は、浙江省寧波市鄞県。

○且留能上人在此少住後見数目分曉、却津発其帰=能上人を華亭に留めて全貨物の到着をもつて総数を確認させ、それが終わってから能上人を出発させた。

「津発」は、『漢語大詞典』には「由水路運送（=水路で運送する）」とあるが、ここでは「津発其帰」とあるので、その義は適用しがたい。『幻住庵清規』「撰養」で、病僧が郷里に歸るに際しての心得をいうところで、「亦た須らく人の扶助する有つて、^{すなわ}迺其の帰を津発すべし（亦須有人扶助、迺可津発其帰）」とある。無著道忠は『禅林象器箋』「津送」で、「一山曰く、津は発なり」という説を引いた上で、多くの例を引いて詳しく考証している。「忠曰く、津の字、韻書に発の訓無し。余謂えらく、津送は人の去ること譬えば舟の津を発するが如くにして、人、之を送るなり。……今、略^はば数証を引かん」として、左の用例をあげる。

『伝灯録』招賢会通禅師章に云う、「師、帰つて寧省（=帰省）せんことを乞う。帝、其の賜う所を厚うして、有司に勅して津遣す。『禅林宝訓』に云く、「晦堂曰く、先師、衲^{のす}子の親老に省侍すと聞いて、氣

色穆然として顔面に見わる。礼を尽くして津遣す。又た云く、「死心、翠巖に住す。覺範が海外（＝辺境の地）に竄逐（＝放逐）せられ、道、南昌に過ぐと聞いて、邀（むか）えて山中に帰り、迎待（＝もてなす）すること連日、礼を厚うして津送す」。『六学僧伝』宋の道猷の伝に云う、「宋の文帝、慧観に問う、（生公の頓悟成仏の義、誰か能く復た通ずる者なる）。観、猷を以て対（こた）う。即ち臨川に詔（みことのり）して、津発して都に至らしむ」。『癡絶冲禅師録』夏中普説に云う、「是の時、円悟、道、一代に尊し。子蒼、先に書を遣わして円悟の口氣を探る（＝言葉の端々から、その本心や意向をさぐる）。然して妙喜を津発して雲居に帰らしむ」。『古林茂禅師録』の行実に、「省割、建康に下つて津発する者再び」。『翦灯余話』芙蓉屏の記に云う、「高公、崔英に奴婢各おの（ひと）りを贈る。津遣して道に就かしむ」。

これによれば、「津発」も「津遣」も「人が去りゆくを送る」義となる。

○方得作書〓この前に何らかの文があるほうが文脈は自然な流れになる。

○致謝綱使謝丈大檀越也〓「綱使」、宋から日本へ渡来し日宋貿易に従事した商人は「綱首」または「綱使」と呼ばれていた。「綱首」は船首ないしは貿易の責任者。「謝丈」、謝国明。「丈」は男性の名の下につけて敬意を表わす語。

【一三】

嘗聞、日本教律甚盛、而禅宗未振。今長老既能堅立此宗。当一々依従上仏祖所行、無有不殊勝矣。便中略此布復、未及詳具。余宜為大法多々珍愛、是祝。師範和南手白。

嘗て聞く、日本は教律甚だ盛んにして禪宗未だ振わずと。今、長老既に能く此の宗を堅立せり。當に一々、從上の仏祖の所行に依らば、殊勝ならざること有ること無かるべし。便中、略ぼ此を布復するも、未だ詳らかに具するに及ばず。余は宜しく大法の為に多々珍愛すべし、是れ祝る。師範、和南手白。

〈訳〉

かねてより、日本では教律は甚だ盛んであるが禪宗はまだまだ振ってはいないと聞いておりましたが、今や、円爾長老によつて禪宗がしつかりと建立されたのです。すべてにおいて、從上の仏祖の所行に依るならば、素晴らしい結果にならないはずはありません。便りに託してあらましを記しましたが、詳細を尽くしきつてはおりません。大法樹立のためくれぐれもご自愛下さるよう、お祈りいたします。師範、和南手白。

○嘗聞日本教律甚盛、而禪宗未振。今長老既能堅立此宗。當一々依從上仏祖所行、無有不殊勝矣。このところ、鉄牛円心（二二五四―一三二六）が編集した『聖一国師年譜』の四十一歳条には、『嘗聞日本教律甚盛、而禪宗未振。今長老既能堅立此宗。當一々依從上仏祖所行、無有不殊勝矣。云云。録到、上堂語要、甚愜老懷』とある。「云云」は省略を表わす語であるから、真蹟の尺牘を書いた無準師範自身が「云云」と記すことはありえない。この部分にさらに何らかの記述があつたが、他者（あるいは鉄牛自身）がこれを写し記録する際に「云云」と省略したことになる。

また、虎関師鍊（二二七八―一三四六）が撰述した『元亨釈書』卷七、恵日山辯円章では、この部分をつ

ぎのように記録している。「仏鑑答書略曰、嘗聞日本教律甚盛而禪宗未振。今長老既能堅立此宗。当一一依従上仏祖法式。又録到。上堂語要、甚慙老懷」。『年譜』で「所行」とあるところが「法式」、「云云」とあるところが「又」となっている。虎関師錬は何によって記録したのか。少なくとも鉄牛円心の『年譜』の記事をそのまま写したのではないようだ。「録到。上堂語要、甚慙老懷」とは、「円爾の承天寺入寺法語が届いた。中でも上堂の法語が私の思いになつた」ということである。

ここで問題となるのは、右の傍線部分の記述が、国宝本「板渡しの墨蹟」にはないことである。もしかしたら、原本からこの部分を切りのけて軸に仕立てたことも考えられるが、原本には継ぎ目などは見えないので、それは考えにくい。

ないものは写すことはできない。したがって、鉄牛と虎関は現存する国宝本「板渡しの墨蹟」を見て写したのではないことになる。国宝本とは別の資料を見たのである。鉄牛と虎関が見たものが真蹟原本か、あるいはその系統につながる資料ということになるだろう。国宝本「板渡しの墨蹟」は真蹟の原本ではなく、原本の一部を省略し抄録した写しであることを示すものである。

○便中略此布復、未及詳具。『布復』は布覆に同じ。『漢語大詞典』に「書信用語。意見を述べて相手に答え返信すること」。この前に「又録到。上堂語要、甚慙老懷」があつたとしたら、文の流れとつながりが不自然なものになる。真蹟にはさらに多くの記述があつたものと思われる。

○余宜為大法多々珍愛、是祝。『余宜』文末で相手の健康などを祈念するときの文格で、「余宜保愛（余は宜しく保愛すべし）」などという調子で用いられる。「多々」は「くれぐれも」というニュアンス。『聖一国師語録』所収の無準師範の円爾宛て尺牘に「多々、為大法自愛。不一」。『仏光国師語録』「聖一和尚に

与うる書」に「天寒、多多、為師道珍護。不宣」。「珍愛」は、保重。『蘇軾文集』「程彝仲に与う」六首の三に、「都下を盤桓（ばんかん）して、為況何如（いきういかん）。惟順時珍愛」。

最後に文章の流れを確認するために、鉄牛の記録にあつて国宝本にない部分を補つて、全体を通じた訳文をあげておく。

〈全訳〉

師範、合掌礼拝して自ら書簡で日本国承天寺和尚に申し上げます。時下、盛暑の候、遥かな地から、和尚の健康なることを念じあげます、お元氣のことと拝察します。

去年の秋初め、能上人が来られて、あなたからの書簡を拝受し、あなたが承天寺で仏法護持興隆をなさつてゐる現況を知り、嬉しく存じました。また遥か遠方より思いやりを頂戴し、当寺復興の重大事業のときに、特に千枚の板をご寄付下さり援助していただきました。まことに仏道への深い思いに感動いたしております。まさか（遠く離れた日本から材木を積んだ）巨船が来るとは思いませんでした。風や浪に打たれて、多くの仲間が命を失うことが多々あるのに、この船は幸いにも華亭に着き停泊することができました。

また、政府は（この華亭は関税手続きのできない）内地だとして、通関手続きをすることを許さず、そのために、一年ここに留められました。そして、ここに一年、ようやく初めて、（私どもの）希望を叶えることができました。今、華亭に来て、すでに五百三十枚を領収いたしました。三百五十枚分はまだ慶元にあるので、まだ入手しておりません。その他の百四十枚分については、（それを載せた）別船がまだ着いておりません。そこで、能上人をこの地に逗留させ、しばらく滞在して（すべての材木が届いた後に）数目をはつきりと確認

してもらい、それから帰りの船に出発してもらったことになりました。ここに初めて書簡を書くことができましたので、(まずは)大檀越である謝綱使に感謝を申し上げます。

かねてより、日本では教律は甚だ盛んであるが禪宗はまだまだ振ってはいないと聞いておりましたが、今や、円爾長老によって禪宗がしっかりと建立されたのです。すべてにおいて、従上の仏祖の所行に依るならば、素晴らしい結果にならないはずはありません。(云云。録到れり。上堂の語要、甚だ老懷に愜えり)。便りに託してあらましを記しましたが、詳細を尽くしきつてはおりません。大法樹立のためくれぐれもご自愛下さるよう、お祈りいたします。師範、和南手白。

【二】徳敷の円爾宛て尺牘

この墨蹟はもと長谷川家の所蔵だったもので、現在は、東京国立博物館の蔵品となっている。以下にいくつか指摘するように、脱字、誤写、上書きと思われるものが数カ所ある。しかし、この書簡には「板渡し」が行われた事情が無準師範の「板渡しの墨蹟」より詳しく述べられている。ことに、当局から「人情銭」なるものを要求され、それが支払えずに荷揚げができない状況を詳細に記している。以下、いくつかに分けて検討する。

この尺牘の写真は、国立文化財機構「e 國寶」のHP (<https://emuseum.nich.go.jp>) で見ることができ

【二一】

德敷咨目再拜上覆日本承天堂（頭）和尚尊属禅师。維時仲夏之月、暑氣益隆。共惟、高提仏鑑、日本並明、榮鎮名藍、緇素帰敬。尊候動止万福。德敷叨冒監寺之時、常聆誨。益違遠、條経七禪。相距殊邦、無由瞻礼。一誠傾仰、听夕不忘。

德敷、咨目再拜して日本承天堂頭和尚尊属禅师に上覆す。

維れ時仲夏の月、暑氣益ます隆なり。共しく惟みれば、高く仏鑑を提げて、日本に明を並べ、名藍を榮鎮して緇素帰敬す。尊候、動止万福ならん。德敷、叨りに監寺を冒せし時、常に誨益を聆けり。違遠して條ち七禪を経たり。殊邦に相距てて、瞻礼するに由無し。一誠傾仰して、听夕にも忘れず。

〈訳〉

わたくし德敷、咨目再拜して日本承天寺の堂頭和尚尊属禅师に申し上げます。

時はまさに五月、暑氣いよいよ盛んであります。恭しく惟みれば、（禅师は）高く（仏法の鏡というべき）仏鑑禅師の正法を高くかかげ、（中国の無準禅師とともに）日本にも（承天寺和尚が）その輝きを表わし、承天寺という立派な禅寺を、誉れ高く董し、僧俗の尊敬を集めておられることと存じます。

禅师におかれましては、ご健勝のことと存じます。私がかつて径山で監寺の職をさせていたいたし時には、常にお教えを頂いております。それより、お互いに遠く離れることになり、早や七年がたち、異国

にあるために拝礼することもできませんが、私のすべての誠を傾けて、朝夕にも忘れることはございません。

○徳敷 五島美術館蔵の「山門疏」に「幹縁都監寺 徳敷」と、その名前が出る。幹縁（勸縁）という募財事業の責任者である。

○咨目再拝上覆 〓あえて訳せば、（以下の件々に）お目通しいただきたく再拝して（この書簡を）申し上げます。「咨目」は諮目に同じ。『漢語大詞典』『諮目』に「咨請過目」、「お目通しを願う」という意の書簡用語。『仏光録』に載せる院豪の尺牘に、「院豪、咨目、再拝して建長堂頭大和尚の尊前に覆す（院豪咨目再拝覆建長堂頭大和尚尊前）」。他にも「咨目拝覆」「咨目百拝」などがある。書簡の末尾にも用いられる。

「再拝」、西尾氏は「拝行」とよみ、「従来、田山方南氏が……再拝と読んでいるのを、今枝愛真氏のように拝行と読まなくてはならない」（五二頁）とするが、「拝行」の語は未検。「拝」の草書体は、『草書大字典』（昭和四十七年、講談社、五五八頁）に「拝」字の草書体で字形の似たものがある。「再」字の草書体で、本尺牘の字形に近いものは、いまだ検し得ていないが、意味の上からすれば「再拝」と思われる。常盤山文庫蔵の剣門妙深の「円爾宛尺牘」の冒頭に「妙深頓首再拝」とあり、その「再拝」の書体にやや似るところがある。「再拝」は一般常識では、「書簡文の終わりに相手に敬意を表して用いる語」（『日本国語大辞典』諸橋『大漢和辞典』）とされるが、本尺牘や右に引いた剣門妙深の尺牘のように書簡の冒頭でも用いられる。本尺牘では末尾にも



出ている。「上覆」は「申し上げる」という意味の書簡用語。「覆」は告、白と同じ義。

○承天堂（頭）和尚〓「頭」の一字を脱す。冒頭の宛先人物の肩書の一字を脱するという不敬をそのままにして相手に差し出すことなどあり得ないだろう。本尺牘が真蹟の原本ではなく「写し」の疑いを免れない、ひとつの理由である。

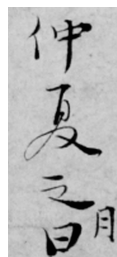
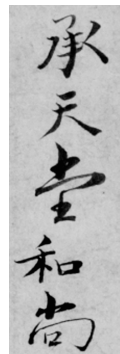
○尊属禅师〓「尊属」は目上の親族。ともに無準師範派下にある法類であることをいう。

○維時仲夏之月〓五月。「月」字を脱したため脇に補って書いてある。

○高提仏鑑、日本並明〓「仏鑑」は仏教の鏡、手本。そして仏鑑禅师（無準師範）の宗旨をあわせいう。「並明」は、「千日並明」「日月並明」などというように、

二つ以上のものが、その輝きを同じようにあらわすこと。中国には無華が輝き、日本では聖一国師が輝いている。

○栄鎮名藍、緇素帰敬〓「栄鎮」は未検。剣門妙深の円爾宛て尺牘（常盤山文庫蔵）に「栄帰上国」とあるが、その「栄」と同じ。「栄位」「栄転」「栄任」の栄の義。寺に住持することに「鎮」字を用いる例は、『仏光国師語録』に「僧云く、〈只だ相模太守、和尚を請じて名山を坐鎮せしむる如き、畢竟、何の禅瑞か有る〉」。○尊候動止万福〓ごきげんいかが。『禅林象器箋』言語門「尊候」に、「勅修清規告香に云く、参頭云く〈即日時令謹時。共しく惟みれば堂頭和尚、尊候起居万福〉。又た謝掛搭に云く、参頭云く〈移刻、恭しく惟みれば堂頭和尚、尊候起居多福〉。旧説に曰く、候は脈の証候なり。又た曰く、八刻を一辰と為し、十二辰を一日夜と為し、五日を一候と為し、三候を一氣と為し、六氣を一時と為し、四時を一歳と為す。候毎



に人の脈は変換する故に、人の起居を問うて、尊候如何と曰う。言うところは、病悩有ること無きや否やなり」。

○徳敷叨冒監寺Ⅱ「叨冒」は謙遜の表現。『雪巖語録』普説に、「山僧、這裡に到つて、叨りに主席を冒す（山僧到這裡、叨冒主席）」。

○常聆誨益Ⅱ「誨益」、「漢語大詞典」に「教益」。『無象和尚語録』「跋無學和尚法語」に「謂つつべし一言の誨益、千載の佳声なりと（可謂、一言之誨益、千載之佳声也）」。

○違遠倏經七禩Ⅱ「違遠」は、離れ遠ざかる。『蘇軾文集』「范夢得に与える」十の八に「某啓。違、遠二年、瞻仰為勞」。

三二二

山間《門》建造、正乏維持。豈謂、吾尊属眷《看》此名山、師資益著、道望感於巨檀、博施捐於大器。老龍君暗 midpoint 首、窮衲子定表開眸。恩有所帰、福無不被。

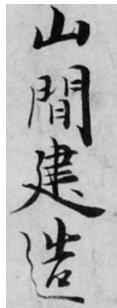
山門の建造、正に維持に乏し。豈に謂わんや、吾が尊属、此の名山を看し、師資益ます著われ、道望、巨檀を感じしめ、博施を大器に捐てんとは。老龍君、暗中に首を点じ、窮衲子、定裏に眸を開けり。恩、帰する所有り、福、被らざるは無し。

〈訳〉

(さて) 当寺の再建については、なかなか(資金を)維持しがたいものがありますが、(そんな折に)我が法縁のあなたが(承天寺という)名刹に住され、無準禪師の嗣法者としての名声がいよいよ著われ、その道望によつて(謝国明という)大檀越を感じしめ、大器に入れるような莫大な布施をしていただくことになろうとは、思いもしなかったことです。護法の龍神もひそかに領き、また径山中の僧たちも坐禪中に目を見開くほどです。その御恩沢はまさに帰すべきところに帰し、径山のすべてがその福沢を蒙っております。

○山間《門》建造、正乏維持Ⅱ西尾訳、「山中の建造物は、どうにも維持し

がたいことです」。「山間」の語では意味不通。無準師範の「板渡しの墨蹟」に「山門の興復、重大(山門興復重大)」とあるように「山門」でなけ



ればならない。この場合の「山門」は、門のことではなく寺域全般をいう。「山門造営」などとして頻出する語である。『禅林象器箋』『山門』に、「又た山門を本寺の総称と為す者有り。『伝灯録』牛頭惠忠禪師章に云う(威禪師、山門を以て付属し、訖つて出でて、延祚寺に居す)。「天下南禪寺記」に「文和天子、新たに山門を立つ、瑞龍山太平興国南禪寺と曰う」というが如し。「建造」は、いま進めている再建作業のこと。

この「山間」は、軽率な誤写である。寄付を願う尺牘を書いた当人が、このような意味不明のことを書くことは考えにくい。本尺牘が真蹟ではなく写しであると疑う理由の一つである。「乏維持」は、「乏維持資」ということであろう。

○吾尊属眷《看》此名山〓「吾尊属」は円爾。「名山」は承天寺。「眷」は「眷顧」の義、「目をかける、氣にかける」という意である。ここでなぜ「眷」字があるのか不審である。円爾が承天寺に住していることをいつているのだから「眷」字は不適當である。円爾が承天寺という名刹に「目をかけ、思いを寄せる」ということになってしまふであろう。これまでいくつか見て来たように、本墨蹟にはかなり「書き損じ」が見られる。もしかしたら、草書体がよく似た「看」を「眷」に書き損じたのではあるまいか。「看院」の看である。『虚堂録』に「人の天澤菴を看する、無し（無人看天澤菴）」。

○師資益著〓「師資」は師匠と弟子。すなわち無準師範と円爾。

○博施捐於大器〓「捐」は「捨」、寄進、寄付。「大器」小さな器に盛るようなチマチマした寄進ではなく、大きな器に放り込むほどの高額な寄付。

○老龍君暗中点首〓「老龍君」は護法の龍神。径山寺の土地神である。『臥雲日件録』文安五年正月の条に、「径山回祿（〓火災）の時、大恵塔のみ独り全し。無準怒って曰く、へ土地神、龍王、私心もて偏えに大恵塔のみを護するは何ぞや」と。袖を挙げて火を扇いで其の塔を焼かんと欲す。然れども龍王が擁護の致す所、遂に其の厄を免る、云々。「暗中」は、ひそかに。

【一三】

惟是去歲五月、大舟抵此。適徳敷之平江、督視田畝。彼時付托不得人、失於区処。是致逗留数月。忽二月間、能兄偕綱首諸公力来、委徳敷。

おもん
惟みるに是れ去歲きょさいの五月、大舟だいしゅう、此こゝに抵いたれり。適たまたま徳敷とくふ、平江びんこうに之ゆき、田畝でんほを督視とくしす。彼
の時とき、付托ふたくするに人を得ず、区処くしよを失す。是こゝに逗留とうりゅうを致すこと数月。忽たちまち二月の間、能兄のうひん、
綱首こうしゅ諸公しよこうと偕ともに力来し、徳敷とくふに委ゆだぬ。

〈訳〉

思えば、去年の五月に（日本からの）大船が当地に到着しました。ちょうどそのころ、私は平江びんこうに行つて、
（莊園の）田畑の監督の仕事をしておりました。その時に（到着した船の荷を受け入れる事務を）托す人員を得ら
れなかつたため、その（受け入れの）処理をすることができず、（板は）この地に数ヶ月の間留められること
になつてしまいました。そうしたところへ、この二月に、能上人が綱首の謝国明さんらとともにわざわざ来
られ、（その対応を）私に委ねられたのです。

○去歲五月、大舟抵此こゝいま書簡を書いているのが「仲夏（五月）」であるから、およそ一年前には着岸し
ていたことになる。

○平江びんこう江蘇省蘇州市の古称。

○督視田畝とくしでんほ江蘇省蘇州市の古称。『百丈清規証義記』『知山』に「田を管するを知田と名づく、総管を知
産と名づく。……田畝は時に応じて開墾種植す。怠慢する者は罰す。若し私弊有らば、倍罰して院を出だ
しむ」。

『径山無準禪師行狀』には、広陵にある莊園いでんの園田（＝堤防で囲んで干拓して作った田）が「隱冒」（＝不正

で税のがれのもの」と指摘され、無準みずから朝廷で事情を述べ、特別に免除されたことを記す。また、『東福寺文書』一九「徳璉尺牘案」（円爾宛）に、「二三年来、海の塗田を以て訟えを為すこと擾々たり。時に常住（＝常住錢。寺の運営費）頗る支梧（＝処理）に費して、大仏殿、今に至るも未だ完就することを得ず（二三年来、以海塗田、為訟擾々。于時常住頗費支梧、而大仏殿至今未得完就）」とある。ここにいう「圍田」や「塗田」は、水辺にある泥塗の田、新たに沼地を開発した田である。徳敷のような地位の者がわざわざ出向いているのだから、このような荘園の塗田（圍田）をめぐる諸問題の対応処理にあたっていたのかもしれない。

○彼時付托不得人、失於区処 、「区処」は処理、始末。去年の五月から今年の二月に至るまで十ヶ月ほど、対応ができず荷揚げすることができていなかったのである。「区処」の語は軽く響くが、後出でわかるように、三万緡という破格の人情錢を要求されていたのである。そんな大難題に対応できる人間がいなかったことを「付托不得人」という。その難問に対処するために、徳敷が平江から出て来たのであろう。

○是致逗留数月 、「是に逗留を致すこと数月」の訓は、漢語としては無理があるようにも思う。「是れ逗留すること数月なるを致く」とも訓める。あるいは「致」字は「故」の誤写であるかも知れない。「是の故に逗留すること数月」であれば、きわめて単純明快である。

○忽二月間 二ヶ月ではなく、二月ということ。

○能兄偕綱首諸公力来、委徳敷 、「力来」は不審。諸橋『大漢和辞典』「力来」に「いたはり勉めしめる。ねぎらふ」という義があり、『漢書』王莽伝の「力来農事、以豊年穀」の例をあげ、注に「師古曰く、力来、勤勉之也。王先謙補注に、力来、猶劳来」とするが、今ここでは「劳来 二 ねぎらう」の意は採用しが

たい。まだ何も大問題は解決していないのだから「ねぎらう」ことはないだろう。『漢語大詞典』には「力来」を立項していない。あるいは、「著力来」とか「勞力来」か。「能兄」は「板渡し墨蹟」に能上人と出る。中国に在つて「板渡し」の事業を差配した日本側の人物である。人情錢三万緡の要求という難題に対処するために、日本側の関係者、船主の謝国明らも慶元（寧波）から呼ばれたのであろう。ならば「著力来」がふさわしいが、「力めて来たつて」と訓じてもいいか。ともかく、この難題の解決を徳敷に委ねたのである。

【二一四】

為之致力、未免絳朝省。陳請爾。用過人情錢參万緡、此蓋不可免。皆徳敷於府第借貸濟用。能兄諸公歴々皆知。臨解纜之時、又無此項可還。諸人俱來面訴、作合同文、約借起來年夏信舡至送還。或言版本抵折《折》。

之が為に力を致すも、未だ朝省を経るを免れず。陳請するのみ。人情錢參万緡を用過せり。此れ蓋し免る可からず。皆な徳敷、府第に於いて借貸して濟用せり。能兄諸公、歴々として皆な知る。解纜の時に臨んで、又た此の項の還す可き無し。諸人俱に來たつて面訴し、合同文を作り、借は來年の夏、信舡の至るを起して送還することを約せり。或ものは言う、版本抵折せんと。

〈訳〉

（私はこの対応に）努力していますが、役所の手続きを経ないわけにはいかないのです。ただ陳情するしかありません。（そんな事情の中で）人情錢三万緡を払いました。これは免れようのないことです。（その三万緡は）私が役所から前借りする形で払うことにしました。能上人および諸公もみな、はつきりとそのことを承知しておられます。船の出帆の時になつても、この金子を納めることができなかつたので、関係者がともに役所に来て、（担当者に）面会して直接に訴え、（前借りして納めたという）証文を作成し、来年の夏に書信船が来てから渡すことを約束いたしました。（役人の中の）ある者は、板木^{はんぼく}（の一部を）抵当にし（人情錢分とし）て現物納入し差し引きにするのはどうかと言うものもありました。

この一段は、人情錢の三万緡を（渡すべき相手である役所から）前借りして渡すことにし約諾書を交わしたので、その三万緡は来年の船が来たときに確実に支払えるようにしてほしい、という内容である。

西尾氏はこの人情錢を「政府に入る関税」と解釈している。これに対して、「人情錢は貿易の対価」であるとしたのが榎本渉氏である（『東アジア海域と日中交流』、二〇〇七年、吉川弘文館。以下、引用はすべて同書）。

榎本氏は、この三万緡は関税でもなく贈物でもなく、貿易の対価だとしている（同書九五頁）。西尾氏はこの「貿易の対価」説を否定しているが（五〇頁）、妥当であると賛同する。ただし、左に述べるように、人情錢とは、正規の関税とは別に要求された一種の賄賂のことである。

○未免經朝省、陳請爾^ニ「朝省」は政府機関、役所のことだが、「經朝省」は、役所の手続きを経ることをいう。『蘇軾文集』「貢院劄子」四首の四に「朝省を経て状を下され、本院に送下することを蒙るも、亦た

只だ是れ条に坐して告示するのみ（有經、朝省下狀、蒙送下本院、亦只是坐条告示）。これは、「（案件が）中央官庁を経て（正式な）公文書として下され、（試験の実施機関である）貢院へと送り届けられたが、それに対する貢院の対応は、ただ既定の条文に当てはめて告示するだけのものだった」ということ。「陳請」は、希望を申し出る、陳情する。

○用過人情錢參万緡Ⅱ「用過」は、用い終わる。『一山録』『壑典座火』に「有漏の箒簍、無漏の木杓。用過し了つて甚れの処にか著く（用過了也、向甚処著）。あるいは「用過」は単に「使う、用いる」ということ。「人情錢」とは、元朝の官吏が百姓の錢財を取り立てるために、巧妙に作り出した徴取錢の名目の一つである。清、劉猷廷『広陽雜記』卷三にいう、「元朝の末年、官は貪に、吏は汚る。蒙古色目人（Ⅱ「色目」は類という義。蒙古人のような連中）、罔然として廉耻を知らざるに因る。為た何物ぞ。其の人に問うて錢を討むるに、皆な名目有り。所屬に始めて參ずるを拝見錢と曰い、事も無きに白要（Ⅱ無事平白地、何ら問題もないのに不当に要求）するを撒花錢と曰い、節に逢うを追節錢と曰い……送迎を人情錢と曰う（元朝末年、官貪吏汚。因蒙古色目人、罔然不知廉耻、為何物。其問人討錢、皆有名目。所屬始參曰拝見錢、無事白要曰撒花錢、逢節曰追節錢……送迎曰人情錢）」とある。これは元朝（一二七1―一三六八）の末年のことだが、いま「板渡し」は一二四六年のことだから、蒙古人が「人情錢」を設けるよりも、およそ百年も前の南宋時代のことである。

『広陽雜記』によれば「人情錢」は蒙古人に始まったかのようになるが、「人情」は中国で古くから一般に見られた「まいた文化」という風習である。人間関係を良好に保つための金品の贈り物を「人情」または「人事」ともいう。「人事」は禪録にもよく出る語で、極めて多様の義があるが、中には「贈り物」

を意味する用例もある。古くは、白居易が元和年間に記した「奏于嶠裴均欲入朝事宜状」に出る。この文は当時絶大な勢力を誇った藩鎮の于嶠と裴均が長安に入朝しようとした際に、朝廷の官僚や側近を買収した動きを批判したもので、それに「奏に入るには、賢愚を問わず、皆な聖恩を仰ぎ希わんと欲し、傍ら権貴に結ぶ。上は進奉（＝公的に納める献上品、上納金）を須い、下は人事（＝役人一人ひとりに渡す賄賂）を須う（入奏、不問賢愚、皆欲仰希聖恩、傍結權貴。上須進奉、下須人事）」とある。そこに何らかの目論見があれば、人倫の礼である「人情」は容易に「袖の下」となり賄賂となる。

宋代の社会風習を反映した『水滸伝』には「人情」の語で頻出する。『水滸伝』第十四回（または第九回）、林冲の言葉に、「若し人情錢物有つて他に送与える時は、便ち你を颯的の好し。若し是れ錢無ければ、你将つて土牢の裏に撒在まん（若有人情錢物、送与他時、便颯的你好。若是無錢、将你撒在土牢裏）」とある。これは「金品を渡せば、手のひらを返したように良くしてくれるが、金がなければ牢屋に放り込まれてしまう」ということで、こういう場合の人情錢は高が知れたものである。

人情錢は、体よく言い換えれば「根回しのための経費」「工作費」「必要経費」ということにもなるが、今ここでの意味はそんな社会風習のレベルをはるかに超えたもので、その実態は、「千板」の荷揚げをするためには絶対に支払わなければならない三万緡もの巨額な賄賂である。

西尾氏は前に続けて「用は人情錢三万緡に過ぐ。此れ蓋し免るべからず」と訓じ（四三頁）、「費用は切り詰めても、関税としての参万緡。免れることはできません」と訳す（四九頁）。そして、「人情錢」の注に「政府に入る関税としての金のことであろう」とする（四六頁）。これに対して榎本氏は、「関税が三万緡とすると、額が巨大に過ぎる」「またその巨額さから見て、贈物の類とも考え難い。そう考えるとこの三万

繒は、貿易対価以外考え難いのではないか」（九六頁）とし、「朝廷にお願いせざるをえないので、人情錢（贈物の錢）を使い切ったが、三万繒は支払いを免れることはない」と訳す（九六頁）。

三万繒は確かに巨額である。「板渡し」が行われたのと同じころ（仁治三年＝一二四二年）七月に、西園寺公経の経営する唐船が帰国し、錢一〇万貫、鸚鵡、水牛などをもたらしたという記録がある（『民経記』仁治三年七月四日条）。服部英雄氏の「入宋貿易の実態」（『東アジアと日本…交流と変容』所収。二〇〇五年、九州大学）では、西園寺が持ち帰った十萬貫について考証し、一貫は現代のいくらに相当するかについて諸説をあげたうえで、一貫は「八万円程度」と「十五万円程度」という二説が示されている。それを適用すれば、三万繒は二十四億円ないしは四十五億円にもなる。桁違いの額である。榎本氏が「貿易対価以外考え難い」とするのも当然のようにも思える。この換算が妥当かどうか、検証すべくもないのであるが、貨幣価値の基準を考える上で参考になると思われる一件の情報で、無準周辺の身近にある。

それは「劍門妙深の円爾宛て尺牘」（常盤山文庫）に出る記述である。この尺牘の中には、無準が臨終際に、自分の語録を開板せよ、その費用については日本の円爾上人および九条太閤に援助を仰げ、と言ったことが記されている。その部分は左のとおりである。

老師臨^{りんじう}の時、妙深及び謙侍者に面^{まへ}に囑^{しよく}して乃^{すなは}ち言^いえり、「老僧末後に語録一事を開け。約^{やく}するも万^{まん}余^よを費^つせん。唱衣鉢^{しやうえはつ}して、津送^{しんそう}の外、必ず此に及ばざること無^なかれ。若し能侍者、浙東^{せつとう}に回^{くわ}らば、委曲^{いきよく}に書を作り、尔長老^{にちやうろう}及び禪定長老^{ぜんじやう}に与^よう可^べし。必ず能く我が為に此の一事を成^{じやう}ぜん。……（師臨行時、面囑妙深及謙侍者、乃言、老僧末後開語録一事、約費万余、唱衣鉢津送外、必無不及此。若能侍者浙東回、可委曲令作書、与尔長老及禪定長老、必能為我成此一事。）」

遺言の部分を訳すと、「私が亡くなった後に、私の語録を開板して欲しい。儉約して切りつめても、一万緡以上はかかるであらう。（規定どおりに）唱衣鉢しやうえはつをして、その資金で津送しんそうを行うほかに、この語録開板だけは行つて欲しい。今度、能侍者が（日本から）寧波に戻つて来たならば、（この語録開板のことを）詳しく書簡に記し、（能侍者が日本に帰るときに託して）円爾長老と九条禅定太閤に届けよ。彼らが必ずやこれを成し遂げてくれるであらう」ということである。

無準師範の語録『仏鑑禪師語録』は全六巻である。これを開板する費用が一万余緡ということになる。これは現代の貨幣価値でいくらになるのか。刊行部数にもよるが、私の経験（一）からすれば、せいぜい一億円程度ではないかと考える。

注

（一）一九九二年から二〇〇二年にかけて、私は中国揚州で二種の刻本を刊行する事業に携わっていた。その一つは大徳寺の江月宗玩の語録『欠伸稿』全四巻（全二七九丁）の新刻本である。もう一つは『白隠禪師自筆刻本集成』全十帙十八冊の復刻であった。板木には、冬季に安徽省の山中で採取されたヤマナシ（野梨）の材が用いられた。二名の老練な職人は、銅から手製で作った彫刻刀を用いていた。すべてが八〇年前も同じと思われる伝統的な方法で進められた。用紙だけは日本で調達した雲州紙を中国に送り、これに印刷し仮製本したものを日本に持ち帰り、伝統的な和装本に仕立てた。ともに印刷部数は三〇〇部だった。木版の印刷は最大限で一〇〇〇部程度が可能ということだった。

ここに推定した『仏鑑禪師語録』の開板費用を基準にすれば、「三万緡」はせいぜい三億円までということになり、先の服部氏の試算基準を適用した「二十四億円ないしは四十五億円」とは一桁ほど少ないものになる。この三万緡（＝三億円）を「千板」の一枚に配当すると、一枚につき人情銭は三十万円となる。

いずれにせよ、「千板」という積荷がかなり価値のあるものと認識されていたということになる。このことはまた、後に検討する。

ところで、日本から送られた大量の板木^{はんぼく}には、そもそも、関税がかけられたのであろうか。この徳敷の尺牘には関税に関する記述はいっさい見えない。関税（抽解）について記すのは、無準の「板渡しの墨蹟」の「朝廷以為内地、不許抽解」という部分だけであるが、これは関税を納めたということではない。もし実際に課税されていたならば、徳敷は必ずそのこと、特に関税の額については日本に報告したであろうが、その金額などは一切書かれてはいない。書かれているのは、人情銭を後払いすることにしたので、後から必ずこれを補填して欲しいということである。

日本から届いた大量の板木^{はんぼく}は寄進されたもので、売買契約がないので課税対象にできなかったものか。「板渡しの墨蹟」にある「朝廷以為内地、不許抽解」の部分で、さらに「通常の関税を納めての通関許可が得られなかった」と訳してみたのだが、なおすつきりではない。取ろうと思えば「内地関税」という形で課することもできたであろう。もしかしたら、「以為内地、不許抽解」は、当局が船貨を留め置いて、関税よりも莫大な人情銭を徴するための口実だったのではないか。あるいはまた、無準師範は人情銭を要求されているという報告を受けていたはずだが、そのことに具体的に触れるのを避けて「朝廷以為内地、不許抽解」という曖昧な表現にし、人情銭に関わる詳細な報告は徳敷にまかせたのかも知れない。

ともあれ、当局者は公庫に入る関税ではなく、私腹に入る人情銭を要求していたのである。その当時、径山側には支払う能力がなかったので、貨物を差し押さえて、ひたすら人情銭を要求し、貸借関係まで設定して、来年までには必ず人情銭三万緡を着服できるように仕向けたのである。「板渡し」は日中仏教関

係史の中での美談となつてゐるのだが、その背景には腐敗しきつた中国の役人の姿が見える。

○此蓋不可免〓要求に従うしかありません。巨額の人情錢を請求されているのに、そつけない表現である。こういう中国の特殊事情はあなた（円爾）もご存じでしょう、という含みがあるようにも感ぜられる。

○皆徳敷於府第借貸濟用〓「府第」は役所の公邸。「借貸」は、錢を借用する。「濟用」は、運用、使用。徳敷が府第から借貸したのは、その前に出る「三万緡」である。その三万緡を「人情錢」に援用したのである。しかし、「借貸」とはいうものの、以下の記事を見れば、「三万緡」の現金が実際に動いたのではなく、借入して支払つたことにし、その分を後納するという形をとつたのである。

○能兄諸公歴々皆知〓日本側の関係者も分明歴々に承知の上でこのような措置をとつた。

○臨解纜之時、又無此項可還〓船が日本に出発する時に、金錢を渡すことができなかったのだ。「此項」は「此項錢」の略。この「項」は項目や種類という義で、金錢の単位（名目）を表す量詞となることがある。『水滸伝』第九十二回で、ずるい庫吏（〓官庫の管理人）が、手柄を立てた喬刈を言いくるめて賞金をケチろうとする場面に、「庫吏却將三貫錢把与喬刈道、〓你有恁般高術、要這錢也沒用頭。我這裡正項錢、糧、兀自起解不足、東挪西撮。你這項信賞錢、依著我、權且存置庫内、日後要用、却來陸續支取」〓とある。「官庫の役人は三貫文を喬刈に差し出して言つた、〓お前さんほどの高い術があるなら、こんな金を持っていても使い道（用頭）がないだろう。うちの役所では、正規の税金（正項錢、糧）でさえ（徴収）不足していて、あちこちからかき集めて（東挪西撮）いる状態なのだ。お前さんのこの賞金（這項信賞錢）は、まあ私の言うことを聞いて、ひとまず蔵の中に預けておけ。後で入り用になつた時に、また少しづつ受け取りに來ればいいじゃないか」〓。

○諸人俱来面訴、作合同文Ⅱ「面訴」、面会して直接訴える。「合同文」は合同文契、合同文印。関係者が署名押印した証書。

関係者がみな（役所に行つて）面会して直接訴え（借用したことを）証書にした。西尾氏はこの人情錢を「政府に入る関税」と解釈し、榎本氏は「三万緡」は「貿易の対価」と解釈していた。であるならば、「役所に入るべき関税」や「日本側に支払うべき貿易の対価」を府第（役所）に立て替えてもらつたという、不自然なことになるだろう。

榎本氏は、ここを「ここは「能兄諸公歴々として皆な知る、解纜の時に臨みて、又た此の項の還す可き無きを。諸人俱に來たりて面訴し、合同文約を作る（傍点榎本）。來年夏の信舩の至るを借起して送還せん」と読むべきであろう」とする。確かに中国の歴史文書には「契約文書」を指す「合同文約」という用語があるが、次項の冒頭に「約」という動詞がなければ、次項の文は意味を失つてしまう。よつて「合同文」であつても「合同文約」の意味があるものと解した。

また榎本氏は「つまり能兄側と徳敷の間で、代価支払いを約束する契約書（傍点芳澤）を作成したのである」とするが、そうではあるまい。徳敷と能上人たち（諸人）が役所（朝廷）と、「人情錢の後払いを」約束する合同文を作成したのである。「諸人」は能上人を含む日本側関係者であり、そこには謝国明の関係者も入つていただろう。巨船を所有して日宋間の貿易を盛んに行つていた博多綱首の関係者が契約に加わることで後払いが保証されるわけで、役所側もそれで納得したのである。綱首の側からすれば、人情錢の支払いは、将来にわたつて貿易を円滑に拡大していくための保険金にもなつたのではないか。

○約借起來年夏信舩至送還Ⅱ難訓。西尾氏はここを、「來年の夏の信舩を借起し送還に至るを約す」と訓む

が、「約借」の語は未検である。

「借」は借り。宋之問「皇甫懷州の為に官を譲る表」に「三歳の勤めを勉むと雖も、何ぞ一年の借を補わん（雖勉三歳之勤、何補一年之借）。「起」は介詞で、時間を表す語の前にあつて起点をあらわす「から」という義で解してみた。「逐年に配するの人戸の食塩、来年を起して、毎斗十文を減放す（逐年所配人戸食塩、起来年毎斗減放十文）」（『五代会要』）などとみえる。「信缸」は信船。通信船。また、「送還」は「送る」「かえす」の義もあるが、ここでは「わたす」という意である。つまり、返済の義ではないこと、左の用例に見るべし。

『五家正宗贊』白雲端禪師章に、「某甲、婦人に酒肉を買つて与えし錢の剩得三百貫有り、常住に送還す（某甲有与婦人買酒肉錢、剩得三百貫、送還常住）」とある。「常住に送還す」とは、「寺の会計（常住）にわたす（送還）」ということ。これは『大慧武庫』五祖法演和尚の章に出る佳話をふまえる表現である。五祖法演は水車小屋の責任者（磨頭）をしているときに、俗人の男女を雇つて、水車小屋の事業を上手にやりくりしていたが、ある者が「法演は婦人をひっぱりこんで酒を飲み肉を食っている」という噂を流した。法演はこれを一切否定せずにいた。そして、引き継ぎ決算のときになって、「水車小屋の運営やりくりでできた余剰金を寺の会計に入れる」といった。「送還常住」の部分が、『大慧武庫』では「常住に入れる（入常住）」となつてゐる。

来年の夏に日本の書信船が着いてから、借りたことにした錢をわたすことを約束したのであつて、実際に金を借りて「それを返した」のではない。

○或言版本抵折《折》＝「版本」は、狭義では刻版のことをいうが、ここでは板木はんぎに通用したもの。西尾氏

は「ある者は板木の傷み、割れているものがあるといっています」と訳すが、ここにいきなり板木の保存状態を問題にする言葉が入るのは唐突な感じがする。この後も一貫して、どうやって工面し人情銭を納め、貨物を円滑に受領できるかを述べているので、それに関することなくしてはならないだろう。

「抵折」の語は未検である。「抵押、抵当（さしおさえる）」という語があるように、「抵」には「し」にあてはるの義がある。また「折」は、そこなう、こぼつ、分解するの義だから「抵折」の二字は熟語としては結びつきにくい。

「折」に見えるのは「書き損じ」で、正しくは「折」、つまり「抵折」であろう。「折」には「さしひく、さしひきにする」の義があり、税を物納すること

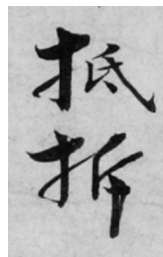
を「折税」という。「抵折」は「折抵」ともいう。蘇東坡の「初めて黄州に到

る」詩に、「只だ慚ず、糸毫しごうの事を補う無く、尚なほ官家かんけの庄酒囊あつしゆのうを費すことを（只慚無補糸毫事、尚費官家庄酒囊）」とあり、自註に「検校の官、例して折支し、多くは退酒袋を得（検校官例折支、多得退酒袋）」とある。

そして『蘇軾詩合註』に、「文献通考に、文臣の料錢、一分は見錢（＝現金）、二分は折支（＝実物支給）。

陸錫熊曰く、自註に云う所の折支は、他物を以て錢に代うるを謂う。退酒袋は法酒（＝朝廷主催の酒宴）に用い余した廃袋なり。蓋し宋時の俸料は、毎に他物を以て折抵す。退酒袋は即ち折抵の物なるのみ」とある。蘇東坡の詩は黄州に左遷された直後に作ったもので、句意は「（自分は左遷の身で）世の中に何ひとつ貢獻していないのに、いまだに国から支給される退酒袋のごときわずかな給料を費しているのを恥ずかしく思う」ということ。

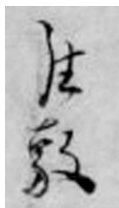
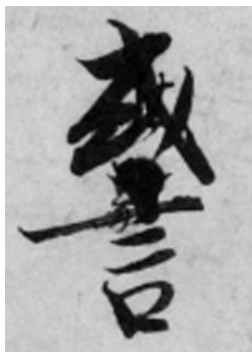
このように「抵折」は、現金で支払うのではなく他のもので物納することである。「人情銭分を板で物



納にして充当し相殺してはどうか」という案が提案されたのであろう。三万緡という巨額の人情銭を、「千板」の一部をさしひいて物納にしようというのだから、「千板」全体の価値はその数倍に見積もられていたのである。

ここでもつとも重要なことは「或言」部分は筆蹟に乱れがあり、重ね書きしたようになっていることである。拡大して見れば、下に書かれているのは小字の「徳敷」のようである。この部分を、国立文化財機構「e 國寶」のHP (<https://emuseum.nich.go.jp>) で、より高精細の拡大写真で見ることが出来る。

もしこの尺牘が徳敷の真蹟であるならば、徳敷は最初に「私徳敷が物納を提案した」と書いたが、後から「（私ではなく）ある者が」と上書きし訂正したことになる。「千板」を寄付していただいた日本側に対して、さらに巨額の人情銭の支払いを依頼し、その上また新たに勧縁をお願いする重要な書簡である。このような上書きははなだ非礼になるわけで、徳敷本人がそのような書き方したとは考えられない。さらにまた右に指摘したようにいくつかの書き損じや誤字もある。この尺牘が徳敷の真蹟ではなく、後世の日本における写しであると考えるものである。



【二一五】

徳敷実托自和尚之故、從而受之。更望鼎言於謝綱使及諸公之前、力主其事廉。半歳無爽此約、免使徳敷為負

逋人、是所真禱。

徳敷、和尚より実に托さるる故に、従つて之を受く。更に謝綱使及び諸公の前に於いて、鼎言されんことを望めり。力めて其の事の廉なることを主らん。半歳、此の約に爽うこと無く、徳敷をして負逋人たらしむることを免れよ、是れ真に禱る所なり。

〈訳〉

私はまさに無準和尚から託されて、この仕事を受けているのです。そこであらためて謝綱使および諸公の前で、お口添えしていただくことをお願いしました。この問題の処理が簡略に進むよう取り計らうことに努めます。半歳のものち（ここで証文に書かれた）約束に違ふことなく、私が税の滞納者にならずに済むことを切に祈るものです。

○徳敷実托自和尚之故従而受之』『禅林墨蹟』と西尾氏訓、「徳敷実に托して和尚之故自り、従つて之を受く」。その訳、「私は確かに無準和尚のもとから委託されてこれを受けました」。「実托」の部分、不審。

○更望鼎言於謝綱使及諸公之前、力主其事廉』難解。「之前」をどう解釈するか。右の句点のように訓んでみた。『禅林墨蹟』の訓、「更に望むらくは謝綱使及諸公の前に鼎言し力めて其の事の廉なるを主とせん」。西尾氏訓、「更に望むらくは謝綱使及諸公の前に鼎言し力めて其の事の廉なるを主べんことを」。その訳、「その上、謝国明ら諸公の前でお話し、できるだけ関税の安くなるように述べたいと思っています」。

「鼎言」は、簡野道明『字源』の鼎言に、「鼎は貴重なるもの、人に託して事をいはいむるにいふ。書言故事、託人言事、曰借鼎言。趙平原君曰、毛先生一至楚、使趙重九鼎大呂」とある。諸橋『大漢和辞典』も同じように『書言故事』を引いているが、釈義は「御言葉。他人の言を敬していふ語。貴い言、重きをなす言等の意」とあり、『字源』の釈義とはニュアンスが異なる。しかし、諸橋『大漢和辞典』の「借重鼎言（重鼎の言を借る）」の項では『史記』平原君と『故事成語考』を引いた上で、「毛遂、楚に使して三寸の舌を以て説き、趙をして九鼎の重きが如く安泰ならしめた故事より、人に物事を托するときのことば、御蔭にて事の成就するやうにといふ意」とする。『漢語大詞典』には「常用于請人説話帮助的敬詞（人に口添えしてもらい助けてもらうときに使われる言葉）」とある。『標註最新支那尺牘』（井上翠著、一九二三年、文求堂書店）では「請託語」の条に「汲引、吹嘘、嘘植、鼎言、鼎力、玉成、引薦」とある。ここの「鼎言」には、「口添え、おとりなし」という、日常的に使われる口語的ニュアンスがある(2)。

注

(2) 時代は下るが、明代の小説『禪真後史』第二回に、借金まみれで破産寸前の林錦という男が、恩人を通じて貸主に慈悲を乞う場面があり、その言にいう、「(借金のうち) 元金の銀六百両だけは工面しましたが、そのほかは粗末な絹織物や布地、雑貨の類など、合わせて百両ばかり、これを利息として納めますので、どうかお受け取りください。残りの元金四百両については、別途、借用証書を書き直し、今年の年末までにはお返します。あなたのご親戚の方(貸主)へ、どうかよろしくおとりなし(鼎言) いただけますよう、伏してお願ひ申し上げます。ご恩は一生忘れません(只措辦得本銀六百両、外有些粗緞布匹雜貨等項、共計一百余両、作為利息、伏乞笑納。余欠本銀四百両、另立券約、冬底奉償、令親処煩乞鼎言、感戴不尽)」とある。

今ここの「鼎言」は単なる「重い言葉」ということではなく、その一言で局面が変わるほどの「口添え」

である。その鼎言をするように望んだ相手は謝綱使である。徳敷は資金力のある謝国明に、役人たちの前で問題解決になる決定的に有効な口添え（鼎言）を頼んだのである。

趙の平原君の食客だった毛遂は、三寸の舌で巧みに説いて、何も失うことなく、楚との合従策を成立させたのだが、今ここでは、結局、三万緡を取り消しにしたのではなく、納めることにしたのだから、その鼎言とは「三万緡は必ず日本が後から納める」という言質だったのだらう。三万緡という人情銭を払ったのは、何としても径山に「千板」を届けたいという思いがあつたからに違いない。しかし、それだけであろうか。展開しつつあつた日宋貿易には、謝国明はもちろん、径山、承天寺も深く関わっていたのであり、これから将来にわたつて、日宋貿易が安定的に拡大し展開するための担保といった判断が双方にあつたのではないかとも思うが、この方面については専家の見解を俟ちたい。

○力主其事廉〓この処理が簡略（廉）になるようとりはからう。「主事」は、事をつかさどる。主になつて事にあたる。

○免使徳敷為負通人〓「負通」は税の滞納。実際は税ではないが、税に関する語を用いている。

【二一六】

蒙捨之板、已先領五百三十片、帰寺訖。外三百三十片、尚在慶元府。繼用經劃請帰。余百四十片未至。亦欲知之。

捨しゃを蒙こうむりし板、已に先に五百三十片を領りようし寺に帰きし訖おわぬ。外ほかの三百三十片は尚けいげんお慶元府

に在り。繼いで經劃けいかくを用もつて歸きすることを請こう。余よの百四十片は未だ至らず。亦た之を知らんと欲す。

〈訳〉

ご寄付いただいた板のうち、五百三十枚はすでに受け取り、径山に着いております。ほかの三百三十枚はまだ慶元府にありますが、ひきつづき調整して径山に届くよう要請しています。残りの百四十枚はまだ届いておりませんが、これについての事情を知りたいと思っています。

○五三〇枚は受け取って径山寺にある。三三〇枚はまだ慶元にある。そして一四〇枚は未到着。無準の「板渡しの尺牘」での数字と合致している。

○蒙捨之板（『ご寄進いただいた』）とあり、さらに「板渡しの尺牘」には「山門の興復重大なるに、特に千板を化けして助じよを為す。良まことに道義に感ず」とあり、「寺復興の重大事業のために、特に千枚の板をご寄付下さり援助していただきました。まことに仏道への深い思いに感動いたしております」というのだから、榎本説にいうような「対価を払つての貿易」ということではない。

○繼用經劃請歸（『經劃』は経画。工夫し、やりくりする。物事をうまく運ぶための段取りする。蘇軾「秦太虚に答う」七首の四、「囊中を度はかるに、尚お一歳有余を支う可し。時至れば、別に経画を作なさん。水到れば渠成る、預め慮ることを須いざれ（度囊中尚可支一歳有余。至時、別作経画、水到渠成、不須預慮）」。「袋の蓄えを見れば、まだ一年余りは生活を支えることができる。その時（お金が尽きた時）になったら、また

別のやり繰りを考えればいい」。

「二一七」

茲来侍在眷末、輒有冒懇。正統接待建已数載。惟大仏宝殿及藏殿未備、欲得。和尚運悲智力、広大門成此大縁。故非小補。謝綱使書中、亦露一機。

茲来、侍むこと眷末に在り、輒く冒懇有り。正統と接待、建て已つて数載なり。惟うに大仏宝殿及び藏殿は未だ備わらざれば、得んと欲す。和尚が悲智力を運らして広大門の門を聞き、此の大縁を成ぜば、故に小補に非ず。謝綱使、書中に亦た一機を露わせり。

〈訳〉

さてここで（あらためて）私どもからお願いがあり、非礼ながら懇願申し上げます。正統院と接待処ができて数年になりますが、大仏殿と藏殿はまだ備わっており、これを完成させたいと思っております。承天寺堂頭大和尚が慈悲と智恵の力を運らして広大な施門を開かれ、この大縁を成就なされるならば、まことに甚大なご援助となります。謝綱使からの書簡にも格別にいい考えが示されていました。

○この前までは、板の受け取り事務についての報告であるが、ここから先は新たな寄付の依頼である。

○茲来侍在眷末、輒有冒懇〓西尾氏訓、「茲に來たりて侍むこと眷求に在り、輒ち懇を冒すことあらん」。訳

に「ここに至つて願うことは心がけて、求めることにあり、あえて真心に触れることを願っています」。「眷末」は、『仏光録』「与聖一和尚書」に「某頓首再拜、東福堂上法兄和尚禪師侍者に上覆す。……福山眷末某、頓首再拜上復」とある。「眷末」は眷属の末。ここでは徳敷がへりくだつて「法縁（眷属）の末端につらなる私」といったものの。「冒懇」は、『中華近体尺牘』巻二（一八八〇年、樂天舎）に「只得冒懇、祈、即如数擲還」という例がある。「ただ、非礼ながらお願い申し上げ、即刻、数どおりにお返しいたします」。「瀆懇」というに同じ。「瀆懇」は「不敬ながらも」お願いする。「冒昧瀆懇」を略したもの。「千板」の寄贈をしてくれた日本に、三万緡の人情銭の支払いを依頼し、その上でさらに大仏殿と藏殿の勧進をするのだから、文字通りの「冒懇」であろう。

「輒」の訓には、①「もつぱら（専）」、②「たちまち（忽然）」、③「すなわち」。そのたびごとに（事に遭えば即ち然り）、④「たやすく、無造作に」がある。④の用例に、『漢書』吾丘寿王伝「盜賊、輒く亭に伏さず、免脱する者衆し（盜賊不輒伏辜、免脱者衆）」がある。『禪林象器箋』「閑人不輒入榜」に、『臥雲日件録』に云う。察堂の省西堂、入寺、拋室。閑人不輒入（閑人、輒く入らざれ）の語有り。之を問うに、省答えて曰く、唐土尊宿の室、例して閑人不輒入の榜を掲ぐ。これは「閑人、輒く入らざれ」。今ここの「輒」は、「本来お願いすべきではないが、深慮もなく無造作にお願いします」というニュアンス。蘇軾「蕭朝奉に与うる書」に「少事（二つまらぬこと）輒く聞を冒す、幸わくは率易なることを恕されよ（少事輒冒聞、幸恕率易）」とある。

○和尚運悲智力闡広大門成此大縁Ⅱ西尾氏訓、「和尚運悲なるも、智力闡広にして大門此の大縁を成さんとす」、訳に「和尚は二回も径山が焼けるという悲運に遭っています、智恵と定力は深く広く、径山の再

建という大いなる縁を成就しようとしてきていますので、ちょっとした補修といったものではありません。

つまり、この「和尚」は無準のことと解しているが、そうではあるまい。今ここは径山寺側から東福寺側に懇願している文脈なのだから、「円爾が悲智力ひちりきを運めぐらして広大こうだいの門を闢ひらき、此の大縁だいえんを成じやうぜば、故まことに小補しょうほに非ず」ということである。「悲智力」は『笑隱語録』の「文宗皇帝聖忌滿散藏經上堂」に「惟だ願わくは悲智力を忘れず、重ねて恵日を開いて昏を照らさんことを」。「闡広大門」は、友山士徳『友山録』「無遣住定恵山門疏」に「崇山峻嶺、闡広大門、風、高唱一曲龍吟、上祝万年天子」。

○故非小補Ⅱ「まことに多大なお助け」という常套的な表現。「故」は「ゆえに」ではなく、「まことに」。

『朱子語類』に「誠に小補に非ず（誠非小補）」、『蘇軾文集』に「固まことに小補に非ず（固非小補）」。

○謝綱使書中、亦露一機Ⅱ難解。西尾氏訓、「綱使に謝す書中、亦た一機を露わす」、訳に「謝国明にお礼を述べる手紙にも、一つのよい処置を示したいものです」。

普通に訓めば、「謝綱使、書中に亦た一機を露わせり」となるであろう。ならば、謝国明が徳敷に書簡を出したことになる。すでに華亭を離れている（径山に帰っているか）徳敷に（寧波にいる）謝国明から手紙が来たものか。

「露一機」は、禅録に「略露一機」「別露一機」などと出る。師と僧との間の禅問答において示される「はたらき」である。「略ほぼ一機を露わす」は、ちよつとした言葉がそこに大きなはたらきを示すことである。「別露一機」は、格別なはたらきを示すことである。「向上一機」ともいう。『碧巖録』五十二則、頌の評唱に「看よ他の具眼の宗師、等閑に一語を垂れ一機を用うることを。鰕蜨螺蚌かけんらぼうを釣らず、直に巨鼈きよちやうを釣る。也た妨げず、是れ作家なることを」とあるように、「さりげなく（等閑に）吐いた一言で、雑魚では

なく巨大なウミガメを釣り上げるような、格別のはたらきをあらわす」ということである。

今ここでは宗旨上のことではなく、比喩的に用いられており、「格別にいい考えがある」ということであらう。すでに華亭を離れた徳敷（径山に帰っているか）に（寧波にいる）謝国明から徳敷に手紙が来て、そこに「格別にいい考えが示されていた」ということになる。徳敷がその「格別にいい考え」の内容に具体的に触れていないのは、それについては謝国明が帰国したのちに、直接、承天寺老師に披露されるでしょう、という含みである。その「一機」とは何か。径山復興のための募金に関わることか、あるいは日宋貿易に関わることか。すでに三万緡を払うと決めたのだから、よほど格外の発想、構想だったのではないか。それを徳敷は禪語の「露一機」を用いて表したのである。

【二一八】

疏頌一軸、并老和尚書信、併此申呈。倘沐作成、徳敷当效綿力、以符盛意。謾有少信、具于別楮申獻。輕渺皇愧、戒存乃荷。尚《未》間敢祈、為道自珍。中興法社、以副区々之望。伏乞尊誓。不宣。徳敷咨目再拜上覆承天堂頭和尚尊属禪師侍者

疏頌一軸、並びに老和尚が書信、併せて此に申呈す。倘し作成に沐さば、徳敷、当に綿力を效して以て盛意に符うべし。謾りに少信有り、別楮に具さにし申獻す。輕渺なるを皇れ愧ず。戒存せば乃ち荷す。未だ間あらず、敢えて道の為に自珍されんことを祈る。法社を中興して以て区々の望みを副えん。伏して乞う尊誓。不宣。徳敷、咨目再拜して承天堂頭和尚尊属

禪師侍者に上覆す^{じしや じようふく}

〈訳〉

ここに幹縁疏と頌の一軸、ならびに無準老和尚の書信をあわせてお送り申し上げます。もしご配慮を賜りますれば、私徳敷は微力ながらご厚意にかなうべく努力いたします。また私が謾りに作つたものを別紙に記してお届けします。軽薄な作であるのを恐れ恥じるのですが、お手元にお留めいただければ幸甚です。どうか仏道のため自珍されますよう祈りあげます。法社を中興して、私のささやかな望みを叶えたく思います。伏してご高察を乞う。不宣。

○疏頌一軸并老和尚書信併此申呈Ⅱいわゆる「山門疏」（正しくは幹縁疏）と無準の「板渡しの墨蹟」とこの徳敷の尺牘と、この三つが同時にとどけられた。「疏頌一軸」、幹縁疏はすでに軸になっていたものが届いた。化疏はそれを持ち歩いて勸進するためのものだから、軸装されていたのである。いわゆる勸進帳である。

○倘沐作成Ⅱ「作成」は、『漢語大詞典』に「成全（Ⅱ成就させる）、照顧（Ⅱ世話をする、引き立てる）」。「沐」は、恩にうるおされる、恩をこうむる。もしご配慮いただければ。友山土俵『友山録』「操上人求偈」に、「我れ也た薄福にして住持を領す、多く作成情義を蒙ること切なり（我も薄福領住持、多蒙作成情義切）」。

○徳敷当効綿力以符盛意Ⅱ「綿力」は微力。『尺牘双魚』巻二に、「愧綿力」。東沼周巖「東山建仁禪寺化淋汗疏并序」に「伏して望むらくは、共に綿力を戮くして、此の浄縁を結ばんことを」。「效力」は、力を致す、骨を折る。「盛意」は、厚い思召し、厚意。『蘇軾文集』に「但だ老懶にして学を廢す、以て盛意を塞ぐ

もの無し」。

○謾有少信、具于別楮申献、輕渺皇愧、戒存乃荷、尚《未》間、敢祈為道自珍〓このところ、不安定である。西尾氏訓、「謾りに少信有り、別楮に具す。申献輕渺にして皇愧戒存し、乃ち荷す。尚お聞く敢えて道の為に自珍せんことを祈る」。

「謾有少信、具于別楮申献」は、「謾りに書したものを別紙で差し上げます」ということ。おそらくは徳敷の詩文であろう。「少信」は、短い手紙のことだが、ここでは「少信物」というに同じ。『蘇軾文集』「杭守に与う」に「聞龔主簿者、附少信物」などがある。音信（手紙）に添える贈り物のこと。「少」は謙遜の表現で、「わずかなものですが」「つまらないものですが」という気味。「輕渺皇愧」、輕薄な作であることを恐れ恥じる。「皇愧」は惶愧に通用。

「戒存乃荷」、「戒存」の用例は未検。相手が手元にとどめ置くことをいうらしいが、「戒存」は不審。対馬藩から朝鮮国に出した外交文書（『両国往復書牘』）などの末尾に定型的によく見られる文に「別幅雖薄、笑存乃感、不備」「菲品（つまらぬもの）表信、笑存乃感、不備」「土宜（土産物）雖薄、莞存乃感、不備」「別幅雖薄、莞存乃感、不備」「菲儀附函、笑存乃感、不備」「薄件附信、莞存乃感、不備」「晒存幸甚」などがある。「笑存」「莞存」「晒存」であれば、自らへりくだった表現になる。なお、ここにいう「別幅」は、だいたい七言詩を書いたものである。「荷」は、感荷。ありがたい。

○尚《未》間敢祈為道自珍〓「尚間」は不審。西尾氏は「尚お聞く」と訓ず。書簡の結部の挨拶語としては「未間」という語がよく用いられる。「尚」と「未」の草書体は近似することもある。「未間」は、『漢語大詞典』に「書信中習用語。指未相見期間、別後」とある。伝統的は「未だ間あらず」とか「未だ間たらず」

ず」と訓ずる。この「間」は、「時間的なへだたり」「間隔」をいう。「近いうちに（お会いできますよう）」ということで尺牘の末尾で常用される。『蘇軾文集』の書簡に「未間、万冀自重」「未間、乞保衛」「未間、惟万万為国自重」などと頻出する。『聖一国師年譜』四十二歳の条に載せる無準師範尺牘の末尾にも「未間、切宜為大法保愛」とある。また、大慧宗杲の「与無相居士尺牘」（東京国立博物館蔵）に、「未間、伏乞如時珍重」とある。「敢祈（敢えて祈る）」は「恐縮ながら、あえて願う」という、相手への敬意を含んだ謙讓の表現。『蘇軾文集』に「敢祈昭鑑」。

○副区々之望Ⅱ「区区」は自分の心、気持ちに謙遜するという言葉。朱子の「芮国器に与うる書」に「竊かに聞く、学政一新して、多士風動すと。深く区々の望みに副う（竊聞学政一新、多士風動、深副区区之望）」。

○伏乞尊督Ⅱ督は察に同じ。ご賢察、ご高察を乞う。

〈全訳〉

わたくし徳敷、咨目再拝して日本承天寺の堂頭和尚尊属禪師に申し上げます。

時はまさに五月、暑氣いよいよ盛んであります。恭しく惟みれば、（禪師は）高く（仏法の鏡というべき）仏鑑禪師の正法を高くかけ、（中国の無準禪師とともに）日本にも（承天寺和尚が）その輝きを表わし、承天寺という立派な禪寺を、誉れ高く董し、僧俗の尊敬を集めておられることと存じます。

禪師におかれましては、ご健勝のことと存じます。私がかつて径山で監寺の職をさせていただいていた時には、常にお教えを頂いておりました。それより、お互いに遠く離れることになり、早や七年がたち、異国にあるために拝礼することもできませんが、私のすべての誠を傾けて、朝夕にも忘れることはありません。

(さて) 当寺の再建については、なかなか(資金を)維持しがたいものがありますが、(そんな折に) 我が法縁のあなたが(承天寺という) 名利に住され、無準禪師の嗣法者としての名声がいよいよ著われ、その道望によつて(謝国明という) 大檀越を感じしめ、大器に入れるような莫大な布施をしていただくことになろうとは、思いもしなかったことです。護法の龍神もひそかに頷き、また径山中の僧たちも坐禪中に目を見開くほどです。その御恩沢はまさに帰すべきところに帰り、径山のすべてがその福沢を蒙っております。

思えば、去年の五月に(日本からの) 大船が当地に到着しました。ちょうどそのころ、私は平江^{びんかう}に行つて、(莊園の) 田畑の監督の仕事をしておりました。その時に(到着した船の荷を受け入れる事務を) 托す人員を得られなかつたため、その(受け入れの) 処理をすることができず、(板は) この地に数ヶ月の間留められることになつてしまいました。そうしたところへ、この二月に、能上人が綱首の謝国明さんらとともにわざわざ来られ、(その対応を) 私に委ねられたのです。

(私はこの対応に) 努力していますが、役所の手続きを経ないわけにはいかないのです。ただ陳情するしかありません。(そんな事情の中で) 人情錢三万緡を払いました。これは免れようのないことです。(その三万緡は) 私が役所から前借りする形で払うことにしました。能上人および諸公もみな、はつきりとそのことを承知しておられます。船の出帆の時になつても、この金子を納めることができなかったので、関係者がともに役所に来て、(担当者) 面会して直接に訴え、(前借りして納めたという) 証文を作成し、来年の夏に書信船が来てから渡すことを約束いたしました。(役人の中の) ある者は、板木^{はんぼく}(の一部を) 抵当にし(人情錢分とし) て現物納入し差し引きにするのはどうかと言うものもありました。

私はまさに無準和尚から託されて、この仕事を受けているのです。そこであらためて謝綱使および諸公の

前で、お口添えしていただくことをお願いしました。この問題の処理が簡略に進むよう取り計らうことに努めます。半歳のもの（ここで証文に書かれた）約束に違ふことなく、私が税の滞納者にならずに済むことを切に祈るものです。

ご寄付いただいた板のうち、五百三十片はすでに受け取り、径山に着いております。ほかの三百三十片はまだ慶元府にあります。ひきつづき調整して径山に届くよう要請しています。残りの百四十片はまだ届いておりませんが、これについての事情を知りたいと思っています。

さてここで（あらためて）私どもからお願ひがあり、非礼ながら懇願申し上げます。正統院と接待処ができて数年になりますが、大仏殿と藏殿はまだ備わっており、これを完成させたいと思っております。承天寺堂頭大和尚が慈悲と智慧の力を運^めらして広大な施門を開かれ、この大縁を成就なされるならば、まことに甚大なご援助となります。謝綱使からの書簡にも格別にいい考えが示されていました。

ここに幹縁疏と頌の一軸、ならびに無準老和尚の書信をあわせてお送り申し上げます。もしご配慮を賜りますれば、私徳敷は微力ながらご厚意にかなうべく努力いたします。また私が謾りに作つたものを別紙に記してお届けします。軽薄な作であるのを恐れ恥じるのですが、お手元にお留めいただければ幸甚です。どうか仏道のため自珍されますよう祈りあげます。法社を中興して、私のささやかな望みを叶えたく思います。伏してご高察を乞う。不宣。

【三】 山門疏 五島美術館蔵

この墨蹟は従来「山門疏」と呼ばれて来た。山門疏とは、新たに住持を迎えるときに、寺（山門）の側から新住持に送る請待の文である。しかし、ここに書かれている内容で分かるように、これは「勧縁疏」である。勧縁疏とは、有縁の人々に勧めて浄財を寄付せしめる（勧縁）ために、募縁の由来を述べるものである。募縁疏、化縁疏、幹縁疏ともいう。恐らくはこの疏の最後のところに「山門疏（山門、疏す）」と書かれているために、この文が山門疏として判断されたのではないかと思われる。また、これまで無準の墨蹟とされて来たが、無準が書いたのは署名の部分だけである。以上のことは、すでに西尾賢隆氏によつて指摘されている。江月宗玩の『墨蹟之写』元和元年の条に、この墨蹟の写しが掲載されている。釈文部分は省略して、江月の所見の部分のみを左に引く。

此文字、于堺宗橘、被見候、大坂道仲之所持也、……久間及事ハ、無準ノ様ナル事アリ、雖然、語無準ニテナキ乎、如何。

すでに江月の時代から「無準墨蹟」として通っていたのであるが、江月自身は無準の墨蹟ではないと見たのである。

五島美術館のホームページには「小堀遠州の仲介で加賀藩前田利常が、京都東福寺から金五〇〇枚で購入したと伝わる」とある。江月が見たものが現存のものと同じであるならば、「前田利常が東福寺から購入した」という記録とは齟齬する。東福寺から出たのはそれ以前のこと、大坂の道仲が所持していたことになる。いずれにしても、茶掛として珍重され今日に至っているわけである。この墨蹟の写真は五島美術館の

ホームページで見ることがあります。 <https://www.gotoh-museum.or.jp/2020/10/18/08-126/>

臨安府徑山万年正統院、本院開山特賜仏鑑円照禪師、昨蒙聖恩、宣押入内陞座。錫資金帛并五処住持所得施利。就寺之中途、勸建接待一所、延接往来雲衲、以崇報上之意。

繼蒙宸翰、特賜万年正統之院。寺宇已成、惟大仏宝殿、法宝藏殿、未能成就。謹持短疏、仰扣大檀。伏望開広大心、成殊勝事、幸々甚々。

堂堂殿宇**斧《欲》**雄哉、

須是穎林梁棟材、

拳似知音輕領話、

行看輪奐聳崔嵬。

今日 日山門疏

頭首 德洪 興能 德清

幹縁都監寺 德敷

都勸縁特賜仏鑑円照禪師 師範

臨安府徑山万年正統院、本院開山特賜仏鑑円照禪師、昨、聖恩を蒙り、宣押あり、入内陞座せり。金帛并びに五処住持にて得る所の施利を錫資す。寺の中途に就いて、接待一所を勸建し、往来の雲衲を延接して、以て上の意に崇報す。

繼いで宸翰を蒙り、特に万年正統の院を賜えり。寺宇已に成るも、惟だ大仏宝殿、法宝藏殿、未だ成就する能わず。謹んで短疏を持して、大檀に仰扣す。伏して望むらくは広大の心を開いて殊勝の事を成さば、幸々甚々。

堂堂たる殿宇、雄ならんと欲する哉、

須らく是れ穎林梁棟の材、

知音に拳似して軽く領話せしめ、

行くゆく、輪奐、聳えて崔嵬たるを看るべし。

今日 日 山門疏す

頭首 徳洪 興能 徳清

幹縁都監寺 徳敷

都勸縁特賜仏鑑円照禅師 師範

〈訳〉

臨安府径山万年正統院の開山である特賜仏鑑円照禅師は、先に聖恩を蒙り、宣押があつて入内陸座された。

そして金帛および五処住持から得た施利をたまわり、径山に到る途中に接待所を創建し、そこで往來の雲衲を接待し、それによつて上意に報いるものである。

つづいて宸翰を頂戴し、万年正統の特賜号をたまわつた。寺宇はすでに完成したが、まだ大仏殿と法藏はできてはいない。そこで謹んで短疏をもつて、大檀那に仰ぎ乞うものである。伏して願わくは、広大なる心を

開いて殊勝の大事を成就していただければ、甚だ幸甚である。

堂堂たる殿宇が（近いうちに）雄大な姿を表そうとしている。

秀で抜きん出た人物が林のように立つ叢林より出る、棟梁の材たる優れた禅傑たちが、

（この計画をもろもろの）知音に伝え、（この重大な事業を）こころよく領掌され、

やがて輪奐たる堂宇が完成して、高き山のごとく聳え立つのを必ずや看るであろう。

今日 日 山門疏す

頭首 徳洪 興能 徳清

幹縁都監寺 徳敷

都勸縁特賜仏鑑円照禅師 師範

○本院開山特賜仏鑑円照禅師〓仏鑑禅師号は、嘉熙三年（一二三九）に理宗から、円照禅師号は、淳祐元年（一二四一）に下賜された。

○宣押〓朝廷から署名された文書が宣布されること。

○入内陞座〓理宗皇帝に謁して陞座説法する。

○錫資〓錫も資も、たまう。

○五処住持〓明州清涼寺、焦山、雪竇山、阿育王山を経て径山に住した。

○施利〓『百丈清規左觚』「檀信施利」に、「檀越信士の施す所の利養の物なり」。

○就寺之中途〓径山万寿寺に到る中途に。『径山無準禅師行状』に「寺を去ること四十里に、室数百楹を築

いて、雲水を接待す」。

○接待〓接待処のこと。茶湯もて往来を接待する場所。『禪林象器箋』『接待』に、『正宗贅』香林遠禪師伝に云く〈師、後に蜀に帰り、水晶宮に於いて往来を接待し茶湯す〉。『碧巖録』に云く〈大隋の真如和尚、大安に承嗣す。後、川に帰り、先に棚口山の路次に於いて煎茶して往来を接待すること凡そ三年。後、方に出世、山を開いて大隋に住す〉。接待処は某々の寺に到る途次に設けられた。

○大仏宝殿〓仏殿のこと。

○法宝藏殿〓経藏と看経堂をかねたもの。

○謹持短疏〓五山文学の「化疏」「募縁疏」によく見える表現。「謹持短疏、徧扣十方」「因袖短疏、仰于豪檀」「仍製短疏、仰于四檀」ともいう。『禪林象器箋』化疏に左を引く。

笑隱の『蒲室集』『与友人書』に云う、「不肖、多く士大夫と交わる。嘗て其の言を聞く〈僧と与に往来するに、毎に其の袖中に物有ることを懼る。便ち殺風景なり〉。其の疏を持するを謂うなり。故に此に五年、修造已に十に七八は成る。貧を忍んで自ら力む。未だ嘗て妄りに人の門に造らず。頗る倔強に似たり」。

雲棲の『竹窓三筆』に云う、「道者有り、予に告げて曰く、〈我が輩は冠簪（士大夫のいでたち。すなわち俗人、公等は剃削（剃頭姿。僧）。夫れ剃削の者は心に世を離れ俗を絶するべし。奈何ぞ踵を長途に接いで広く募化を行なう者の、道流（僧侶）に遇うこと罕にして、恒に縉輩（俗人）を見る。手に縁薄を持して、土地神前の判官の如くなる者有り。魚撃相應し高歌唱和して因縁を談説、瞽師の者の如き有り。……清修の法門、或る者玷く有るか〉。予、以て応ずる無し」。

もともとは、僧が募縁疏を手にとって、広く諸方に勧縁して歩いたので、そのなごりが残って「謹持短

疏」という。

○仰扣〓相手を仰ぎ、自らの頭を下げる（扣頭）。『百丈清規』『祈晴切見』、「毎日命僧諷誦經呪、仰扣諸聖、所冀祈求晴霽」。

○開広大心〓『仏光国師語録』建長寺普説に、「今日、一翁長老、三昧力を施して広、大の心を運らし、四遠の貴人、四遠の檀信と共に此の大道場を成就す」。

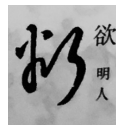
○堂堂殿宇斧《欲》雄哉〓「欲」字、從來「斧」と読んでいるが、それでは意味不通である。「斧」は誤読で、「欲」字の草書体である。

○穎林梁棟材〓「穎林」は未検。穎は秀で抜きん出る。叢林の中でひときわ抜きん出た棟梁の材たる優れた禅傑たち。

○輕領話〓「領話」は、話が分かったと受け入れること。「輕」は、輕易、容易。

○行看輪奐簪崔嵬〓「行」字、諸橋『大漢和辞典』『行』の項、⑩の釈義に、「まさに云々せんとす、まさに云々ならんとす」とし、魏文帝「異質に与うる書」の「別来、行くゆく復た四年ならんとす（別来行復四年）」、陶潜「責子」詩の「阿宣、行くゆく志学ならんとす（阿宣行志学）」の例をあげる。『漢語大詞典』では、「副詞。将、将要」という項目がある。また日本語では「行」を「ゆくゆく」と訓じ、「行く末に」やがて。将来に。これから先に」という、副詞の意味がある（『日本国語大辞典』）。

「行看」の用例は左のごとし。いずれも「いずれ将来、ゝなることを見るだろう」と解していいだろう。義堂周信『空華集』に、「蔭涼の大樹、已に凌霄、行くゆく看ん、大厦、材を搜むること急なることを（蔭涼大樹已凌霄。行看大厦搜材急）」。



天隱龍沢『翠竹真如集』に、「六十四年、能事^{のうじ}畢れり、行くゆく看ん、龍子龍孫を産することを（六十四年能事畢、行看龍子産龍孫）」。

「輪奐」は、建物の壮大美麗なるさま。「崔嵬」は、山などが高く峻しいさま。

○山門疏Ⅱここでは「山門（某寺）が疏す」という意味だから、「山門疏」ではなく「山門疏す」と訓ずる。この場合の「山門」とは、住持以下僧の全体をいう。『禪林象器箋』『山門』に、「又た闔山の住持已下、大衆を山門と称する者有り。『勅修清規』諸方名勝の掛搭に云う〈首座、知事等を請じて住持批を発して山門、相送るの意を白す〉」。

旧解はここに「山門疏」と書かれているので、この文書を「山門疏」と勘違いしたものであろう。「山門疏」とは、新住持を迎える時に、寺の側から新住持に送る請待の文疏のことである。『禪林象器箋』『山門疏』に、「旧説（江西説）に曰く、住持を請ずるに、山門の疏は勸請を敘し、諸山の疏は駕を促すことを敘し、江湖の疏、道旧の疏は賀を展ぶることを敘す」。

○頭首Ⅱ『禪林象器箋』巻六、職位類上に両班を説明して、「朝廷の制に文武の両班ある如く、禪林も之に擬す、故に東西両班あり」と。又東序西序とも云う。東序を知事と云い、世法に通達する者を以てし、都寺・監寺・副司・維叢林の熟者を以てし、首座・書記・藏主・知客・知浴・知殿の六頭首がある。

○幹縁Ⅱ勸縁に同じ。

○師範Ⅱこの部分のみが、無準による自筆署名である。

【補説】

一、三つの墨蹟の書かれた年次と、「千板」が届いた年次

三種の墨蹟はいつ書かれて、いつ日本に届いたのか。三墨蹟にはいずれも年次が明記されていない。『聖一国師年譜』では「板渡しの墨蹟」を仁治三年壬寅（一二四二）、師四十一歳の条に載せているが、これは径山が火事になった年次のところに、関連記事として入れたものであろう。

一方で三墨蹟とは別に、『栗棘庵文書』『円爾尺牘案』というものがあり、そこには「又承甲寺罹火厄」、径山の火災を知ったこと、そして「謝国明已為結縁、櫛木大板一百片、勝載其□中」、謝国明が櫛木の太板一百片を舶載したことが記され、最後に「寛元元年九月」と年次月次が明記されている。一二四三年ということになる。この「円爾尺牘案」の年次に注目したのは西尾氏であり、氏はこの年次を基準にして「板渡しの墨蹟」は淳祐五年（一二四五）に日本に将来された、としている（三二頁）。しかし、この「円爾尺牘案」がいつ中国で受領されたかを明記した資料はないし、また「板渡しの墨蹟」は「円爾尺牘案」に対する返書というわけではないので、一二四五年と確定することはできない。

それぞれの墨蹟に記された日時を表わす表現について、もう一度整理しておく。

① 板渡しの墨蹟

ここには「維時隆暑」とあるから、猛暑の最中に書かれたとわかる。おそらくは旧暦六月であろう。そして「去秋初、能上人來、收書、且知住持有為況。又荷遠念、山門興復重大、特化千板為助」とあるから、去年七月初めに千板が送られて来たことを知った。そして「朝廷以為内地不許抽解、維持一年」、この一年間

ほど留められている。日時に関わる表現は以上であるが、肝心の尺牘が書かれた年次はわからない。

② 徳敷尺牘

「維時仲夏之月」とあるから五月に書かれたことになる。また「去歲五月、大舟抵此」とあるから、船が到着してから一年後に書かれたとわかる。

そして注目すべきは「遼遠條経七禩。相距殊邦」という記事である。これは「円爾が日本に帰ってから七年たった」ということである。この記述は「板渡しの墨蹟」「徳敷尺牘」がいつ書かれたかを特定できる唯一の根拠である。円爾が帰国したのは、仁治二年「宋淳祐元年」（一二四一）だから、あしかけ七年ならば、徳敷が尺牘を書いたこの年は宝治元年（一二四七）ということになる。「板渡しの墨蹟」の要件は「徳敷尺牘」と同じものだから、同じ時に書かれたものと判断できる。ともに宝治元年（一二四七）に書かれたものである。「山門疏」には年次や日時を特定できる記述はいっさいないが、同時に日本にもたらされたのだから、やはり同じときに書かれたものである。以上を整理すると左ようになる。

一二四二年、径山回録。

一二四三年、九月、円爾、無準に書簡を書く。

櫛木大板一百片を舶載した（『栗棘庵文書』『円爾尺牘案』）。

一二四四年、関連記事なし。

一二四五年、関連記事なし。

一二四六年、五月、千板を載せた船が中国に着いた（「徳敷墨蹟」）。

七月初めに無準はそのことを知った（「板渡しの墨蹟」）。

一二四七年、四月、徳敷、円爾へ書簡を書く（「徳敷墨蹟」）。

この年の暑中に、無準は「板渡し墨蹟」を書いた（「板渡し墨蹟」）。

三墨蹟が日本に届いた年次は依然として確定はできないものの、早ければ一二四七年に、あるいは翌年一二四八年には日本に着いたものと思われる。

二、「千板」の内容は何だったのか

ところで、日本から寄贈された「千板」とは具体的にはどのようなものだったのか。「千板」は無準と徳敷の尺牘では「枚」や「片」という量詞で表現されていた。「枚」は、日本では紙一枚、皿一枚などというように、平たいものを数える量詞として定着している。したがって「千板」といえば、千枚の薄板を想起するのだが、漢語の「枚」はおよそ何にでも用いる量詞である。「百枚大石」「橘一枚」「僧一枚」「四五枚衲子」「胡餅四五枚」「蠟燭六枚」「蝦蟇九枚」「花瓶四枚」「鉄劍三枚」「一枚鶏卵」という如し。日本でも、江戸時代には駕籠を二人でかつぐことを「二枚肩」というように、人に対しても用いられた。したがって、「千枚の薄板」という先入観はまずは捨て去らねばならない。

中国に運ばれた「千板」は、既に日本で製板された板千枚ということになるが、「千枚」という数量は多いのか少ないのか。たとえば、現代の建築で五〇坪ていどの家を作り、内装と外装に標準サイズ（サブロク板基準）の板を用いるならば、一〇〇〇枚ほどは必要になるという。つまり、サイズは別として量としての一〇〇〇枚はさほど大きなものではないだろう。ましてや中国五山の第一徑山興聖万寿寺の復興建築である。必要とされた「板材」の総数は、万どころかそれ以上のものであったと思われる。その全体数に占める一〇

○○枚は、さほど多いとはいえないであろう。

となると、問題は量ではなく「千板」の内容と質である。そのことを考える上で参考になるのが、先に引いた『栗棘庵文書』『円爾尺牘案』である。それにいう、

又た承わる、甲寺火厄に懼ると。三復疎（疎）然たり。切に思う、支梧し難からんと。施主に縁有り、謝国明、已に結縁を為し、懼木の太板一百片、其の□中に勝く載す。……情に願う、径山の大仏殿を補せんと欲す（又承甲寺懼火厄、三復疎（疎）然。切思難支梧。施主有縁、謝国明已為結縁、懼木太板一百片、勝載其□中。……情願欲補径山大仏殿）。

ここに「懼木の太板一百片」という。「懼木」はヤマナシである。ヤマナシの木材は寸法安定性が高く、経年しても変形や狂いが少ないので板木として用いられる。また「太板」ともあるので、この懼木一百片は刻本の板木のようにも考えられる。しかし、「円爾尺牘案」では「又承甲寺懼火厄」といい、「情願欲補径山大仏殿」といつているように、当面喫緊の課題は径山復興工事なのだから、それに資する材であろう。

この懼木の中国への輸出については、藤田豊八遺著、池内宏編『東西交渉史の研究』南海篇（二九四三年、星文館）という著作でやや詳細に知ることができた。それにいう、

又た清倪璠の神州古史考に、「其の地に懼木宮、懼木橋有り（この部分、芳澤補）。之を前史に考するに、懼木は日本国の猷ずる所。錢王、石を臥して塘を為り、中を貫くに鉄を以てし、大木で椿を為る。功、神禹に亞ぐ。後人、修治、時を失し、漸次剝蝕し、潮水衝激し、合抱の大椿、天に參じて拔起す。土人、木を盗んで、截つて器血を作る。文理奇緻なり。乃ち知んぬ、即ち昔の所謂ゆる懼木なり（其地有懼木宮、懼木橋。考之前史、懼木日本国所猷。錢王臥石為塘、中貫以鉄、大木為椿。功亜神禹。後人修治失時、漸次剝蝕、

潮水衝激、合抱大椿、參天拔起。土人盜木、截作器皿、文理奇緻。乃知即昔所謂櫛木也」(二一九頁、ルビ芳澤)。

『神州古史考』は清代の康熙年間の倪璠(げいはん)によつて著された地方志で、書かれているのは杭州府についての記録である。注目すべきは「合抱大椿、參天拔起」という表現である。一抱えもある(合抱)大木の杭が、天に届かんばかりに(參天)聳え起つている(拔起)というのである。塘(つみ)が壊れても残つていた櫛木(ヤマナシ)の巨木のありさまである。人々はそれを盗み取つて来て、さまざまな美しい器物に仕上げたというのである。

藤田氏はつづいていう、

櫛木は沙櫛木(さしき)で琉球に産するといふが、宋時此地方に堅緻の木材を日本から輸入した所伝があり、即ち放翁家訓に「四明臨安、倭船時到、用三十千、可得一佳棺」ともあるから、「櫛木日本所獻」といへるは、或は信ずるに足るかも知れぬ。そして此等船舶の下碇した港は多分明州即ち寧波であつたらう」(二一九頁)。

ここに「櫛木は沙櫛木で琉球に産する」というのは誤りで、沙櫛木はヘゴ科の大型シダ植物でヤシの木に似たもので、櫛木とは別物である。「截つて器皿を作る。文理奇緻なり」とあるのは、これはヤマナシの特徴である。「放翁家訓」の意味は「四明(寧波)や臨安(揚州)に倭船が入つて来れば、錢三十貫も使えば、(日本の材木で作つた)立派な棺材を買うことができる」ということであつて、棺材が櫛木だったということではない。

また、同書の「宋代輸入の日本貨につきて」の章にいう、

我が日本より宋時支那に輸入せし貨物所謂舶貨は趙汝适の諸蕃志倭国条に、多産杉木羅木、長至十四五

丈、徑四尺余、土人解為枋板、以巨艦搬運、至吾泉貿易と見え、羅濬等撰述の宝慶四明志卷六に拠れば、日本即倭国、地極東、近日所出、最宜木（＝最も木に宜しく）、率數歲成圍（＝率ね數歲にして圍を成す）、……といひ、……松板、杉板、羅板を挙げ、なほ松板に注して「文細密、如刷糸而瑩潔最上品也」といへるが、これは羅板の注の偶々松板の下に混入せしなるべし。而して此等の舶貨はいふまでもなく、南宋理宗の宝慶年間（A.D.1225-1227）四明即ち今の寧波に輸入せられたるなり」（四九三頁）。

『諸蕃志』は、泉州の市舶司（＝税関の長）を務めた趙汝适（一一七〇～一二三二）の編著で、一二二五年ころ成立、『宝慶四明志』は羅濬撰で、宝慶二年（一二二六）に成立している。いずれも、「板渡し」が行われた時代のもので、そこに日本からの木材が輸入されている記述があることは注目に値する。ただし、右にいう「羅木」は本草学、名物学的には諸説があり、日本のヒノキとするのが正しいように思える⁽³⁾。羅木と羅木との同異はさておいて、この時代に、巨木を産する日本から巨材が輸入されていたのである。

注

(3) 宋周密『癸辛雜識統集』に、「倭人の所居、悉くその国所産の新羅松をもつてこれを為す。即ち羅木なり。色白うして香る、仰塵（＝天井）地板（＝床板）、皆な是なり。復た塗るに香を以てす。其の室に入るときは則ち芬郁常に異なる（倭人所居、悉以其国産新羅松為之。即今之羅木也。色白而香、仰塵地板皆是也。復塗以香。入其室則芬郁異常」。

新井白石『東雅』十六、樹竹、檜の条に、「或人、癸辛雜識に、倭国所産、即今之羅木也と見えし事を、新羅松は剔牙松なり、此方処々これ有るといふ。新羅松の如き、此方にもありぬれど、本国の人の所居、悉くこれをもて屋材とすべきほど、多かるものにはあらず、彼にして日本羅木といふ事の聞こえる始めは、宋高宗南渡の後に、日本羅木をもて翠寒堂を建給ひしと、南宋宮殿記に見えしこそ始なりけれ。彼にして羅をもて呼びし木も少

からず。陸磯詩疏に、極一名赤羅と見えし。……浙江省通志、汴州府志、閩書に見えし羅木、又癸辛雜識に羅木と云しが如き是也。翠寒堂の材、夫等の者に異なるが故に、其物をわかつべきためにこそ、日本羅木とは云ひたるらめ。その羅と云ひしは、埤雅に、櫨、一名羅といふ事を釈して、其文細密如羅、故曰羅也、といひしが如くに、此樹その文細密如羅なりければ、かく名づけいふ。また此樹歲寒を凌いで、色を落さざるものなれば、其材を得て建てられし堂を翠寒とは名づけられしなるべし。さらば其の羅木といふものは、我国にいふ所のヒノキ即是なりとぞ見えける」。

新井白石は『癸辛雜識統集』が羅木は新羅松であるとするのを批判し、羅木はヒノキのこととしている。

井岡元泉『毛詩名物質疑』卷之三、木部の櫨に、「櫨ハ即本草ノ鹿梨ナリ。アリノミト云。樹葉、梨ト一般ニシテ葉下ニ寸許ノ刺アルヲ異トス、実小ニシテ棗ノ如シ、味渋シテ食ベカラズ、櫨^マテ食故ニ、ユデナシノ名アリ、冬ニ至リ、ヨク熟シタルハ、燂ズシテ食ウベシ、然レドモ渣滓多シテ、口ニ佳ナラズ、唐山ニテハ、材用トナス、木理羅ノ如シ、故ニ櫨木ト云、倭櫨草櫨ノ二種アルコト、事物紺殊格、古要論等ニミヘタリ、宋高宗、日本ノ羅木ヲ以テ翠寒堂ヲ建ト云コト、周公謹ガ増武林旧事ニ見ユ」。

『諸蕃志』にいう「長至十四五丈、径四尺余」は、換算すれば、長さおよそ四〇メートル、幅一二八センチあまりになる。これは板のサイズをいうのではあるまい。「日本の山には杉や羅木（ヒノキ）があり、成長すれば長至十四五丈、径四尺余にもなる。それを山から切り出す」ということである。泉州の市舶司（税関）の役人だった趙汝适^{ちようじよかつ}が、日本の森林の事情を伝え聞いたことを記したものだろう。また、ここに出る「枋板」とは厚板もしくは角材のことである⁽⁴⁾。

注

(4) 『漢語大詞典』に「枋板」の項目はなく、「枋」に「堤防を築くのに用いる大木の杭（築堤堰用的大木桩）」、

「二本の柱をつなぐ角材（両柱之間起聯系作用的長形木材）」とあるが要領を得ない。『支那省別全誌』（東亜同文会編纂発行、一九二〇年、全十八卷）第十六卷の第五編林産業、第五章伐木及運材に、貴州の山中から木材を運び出す際に造る筏の詳細が報告されている。「一は大排（＝大いかだ）と呼び、剥皮せる大丸太を其底とし、角材、厚板等を其面上に排列するものとす」とあり、「大条木（＝剥皮せる大丸太のこと）三十六枝 六丈余」「枋板二、三百件 二丈四、五尺」（五三六頁）などとある。「枋板」は厚板、もしくは角材である。そして「枋板なるものは多く造船用材及び家屋建築用材に」するとある。これは清代の報告であるが、「枋板」の義は変わっていないだろう。

日本で山から切り出した巨木を「枋板」という厚板もしくは角材に加工し、それが巨船で泉州に運ばれたのであろう。

『宝慶四明志』でいう「木目は細密で刷毛のようにきめ細やかで、瑩たまのように光り輝く、最上品である（文細密、如刷糸而瑩潔最上品也）」は、ヒノキのことと思われるが、一方、ヤマナシもまた、その硬さと仕上がりの美しさから、木工品・工芸品、家具など精密切削を要するものにも用いられる高級材である。

「千板」は径山復興建築の装飾部分などに使用する硬木などの特殊材や良質のヒノキ材などが、一次加工を加えた枋板という厚板の状態で、しかも三艘の巨船で運ばれたのだから、その重量もかなりのものだったと思われる。一人二人で運べるような薄板ではなかったたのである。そして、三万緡という巨額の人情銭を渡すことにしたのだから、「千板」にはそれに見合う価値があつたと思われるのである。

最後に、「円爾尺牘案」にいう「櫛木の大板一百片」と「板渡しの墨蹟」にいう「千板」との関係である。「櫛木一百片」は「千板」のうちに含まれるのか、それとも別のものか。前に見たように、「櫛木一百片」を

舶載したのは一二四三年九月であるが、それがいつ中国に着いたかを明確に示す史料は今のところない。

「徳敷尺牘」の「去歲五月、大舟抵此」は「千板」が中国に届いたことをいうのであり、それは既に考証したように一二四六年五月のことである。つまり、「櫛木一百片の舶載」と「千板の到着」間には二年八ヶ月もの空白期間がある。

「櫛木一百片」が「千板」の内数に含まれるならば、「櫛木一百片」は日本の博多あたりに二年八ヶ月もとどめ置かれたことになる。しかし、径山側の緊急性を鑑みれば、「櫛木二百片」は「千板」よりも先に届けられたのではあるまいか。そしてその後の二年八ヶ月の間に、さらに良質な（その中には櫛木も再び入ったかも知れない）巨材をさがし集めたもの、それが「千板」ではないかと考えられる。

近代龍澤寺史と山本玄峰・中川宋淵

—— 今後の調査研究のための論点整理として ——

小田直寿

はじめに

龍澤寺は豆州三島にある「白隠の古道場」である。近代においては、「白隠の再来」と呼ばれ終戦工作にも取り組んだとされる般若窟・山本玄峰（一八六六〈慶応二〉—一九六一〈昭和三二〉年）が復興・住持するなど、近代妙心寺派の展開のなかでも特異な位置を保っている。現在、国際禅学研究所は龍澤寺の依頼協力のもと、所蔵資料の調査を行っている。筆者も研究員としてその調査に従事しているところである。

調査においてはじめ筆者に宛われたのは山本玄峰の法嗣蜜多窟・中川宋淵（一九〇七〈明治四〇〉—一九八四〈昭和五九〉年）の俳句作品の評価であった。一見、文学研究の視野と方法をそのまま適用するのがよからうかとも考えられた。しかしながら、「俳禅一如」と呼ばれる作風である以上、まずは宋淵の本質をなす禅僧としての全体像を把握し、その上で俳句をめぐる論点をも把握する段取りを取らなければならない。

そこで宋淵や遡つて玄峰について記された諸記事を渉獵し、宋淵の生涯をひとつの年表に纏めるとともに、周辺情報を一纏めとする作業に取り組んだ。基礎文献としては、中川宋淵については遺稿集『法光寿』、法話集『空華』、思出集『蜜多海月情』、追想・尺牘・年譜『蜜多余香』が存する。また山本玄峰については法話『無門関提唱』、伝記・回想集『玄峰老師』、回想集『回想 山本玄峰』等が存する。これらをもとに周辺情報を浚うことで基礎年表を作成した⁽¹⁾。

この作業の過程で中川宋淵の生涯がより明確になるとともに、その師である山本玄峰の圧倒的影響やその周辺の人々の人間的動向がおぼろげながら見えてきた。それは日本の近代史の中心動向にきわめて近いところで活躍する禅宗の動きであり、世界的な布教の様子であり、普遍的な人間教育やその挫折の様子であった。これをどのようにまとめるかが課題である。近代禅の歴史的研究である以上、禅学が基軸となることは当然であるが、斯学への立ち入り方も様々にありえよう。そこで筆者自身の研究上の立場に遡り、本研究の問題意識を明確化しておきたい。

筆者は、歴史学・哲学畑の出身である。主体的な問題意識はよりよい人生と社会の探求にある。この問いへの一環として、二〇二四年には教科書裁判（一九六五（昭和四〇）―一九九七（平成九年））で知られる家永三郎の思想像を解明する『家永三郎の思想史的研究』を刊行した⁽²⁾。また現実に根差して歴史動向を見極める作業として、現在、世界史と地域史とを地域の論理ひいては差別問題とその超克まで含み近代資本主義システムとの関係で相互展望する一書を刊行準備中である。

要するに筆者は二件、二〇年来の仕事をし終えたところであり、次の課題を模索しているところである。現在の筆者にとって根本的な課題は、人生にせよ将来にせよ、今まで以上により深い見極めである。この点

で理想主義者である家永は一種の参照軸としての地位を失わないと考えられるが、家永においても多少不十分な部分を存する美の問題、人間関係の問題、それに最も深い意味において真実を見極める目とは何かということの探求が改めて必要となると考えている。

そうした折、これまで学理の範囲で知るに留まっていた禅および禅学との機縁が生じたことは非常に感慨深い。この際そのもつとも優れた部分を学ばせていただき、ひいては御札を兼ねて些少ながら寄与したいと念願している。そしてその意味で、龍澤寺の非常に闊達な動向は大変興味深い。史料自身の示唆に導かれて研究を進める歴史研究の原則に沿いつつ、未来に向けて見出すべき諸史実を発見・定位していきたいと考えている。

事実、龍澤寺の研究調査には従来の禅宗史の枠組みを超えるかもしれない多くの論点を見出すことができる。俳文学的分析もそのなかの一つというべきであろう。そこで本検討においては、主要な論点を意識しつつ、龍澤寺と山本玄峰・中川宋淵を主人公としておおむね年次順に歴史的叙述を行うことを試みる。それにより近代龍澤寺史の概要を明らかにするとともに、今後の研究課題を解明・明確化することが本稿の課題である。

なお以下の記述においては、『玄峰老師』所収「玄峰老師略年譜」ならびに『蜜多余香』所収「宋淵老師略年譜」「海外布教のあゆみ」の内容については注記を割愛し、それ以外についてはすべて注を記載する。

一、龍澤寺の再建

1、近代龍澤寺の背景

龍澤寺をめぐる歴史的前提を概観するところから始めたい。とはいえどのように概観するかは問題意識そのものとかかわり一つの重大問題である。本論はそうした問題を観察提示するための基礎認識を固めることが目的であるから、ひとまず臨済禪とりわけ妙心寺派の宗門上の観点に従い、おおむね制度問題に絞って最低限の確認をするにとどめる。

さて近代妙心寺派史については、『妙心寺六百年史』『増補妙心寺史』が基礎文献であり、このほか『悲劇の宗政家前田誠節——臨済宗妙心寺派の近代史』が存する⁽³⁾。これらをもとに歴史的過程を追うと、おおむね次の通りとなる。

そもそも仏教界全体にわたり、廃仏毀釈の影響を無視することはできない。さらに神道国教化政策が推進められようとしたが、浄土真宗の島地黙雷の尽力により破綻、その後は各宗派が自立のための組織形成と宗門自治に向かって進んでいくことになる。

臨済宗においては前年の黄檗宗分離独立を受けて一八七六（明治九）年には妙心寺派ほか八派が独立した。一八八四（明治一七）年の太政官布告により宗制寺法が求められ、翌年には妙心寺派初の憲章である「妙心寺派憲章」が定められた。その後は妙心寺派の議会が対立の場となる⁽⁴⁾。

また明治期には教区制度や学校教育の設立運営といった実績が徐々に蓄積され、明治末には海外布教の動きも出始めた。布教先は台湾、中華民国、満州、アメリカ、ハワイ等に及んでいた。なお戦時下には国策に

より臨濟宗合同が進められたが、戦後すぐに再び独立した⁽⁵⁾。

宗門としては「明治以後の吾が妙心寺一派が最大の努力と犠牲とを傾倒し来れるものは教学と布教の二門なり」という⁽⁶⁾。ところで山本玄峰は「まともな人間は余人にまかせる。わしは世間から、あばれもの、やくざもののように見られている連中を世話する」と言っていたと伝えられる⁽⁷⁾。こうした人々の世界が、龍澤寺の歴史を形作る。

山本玄峰は、幼少期より生活の苦勞が絶えず、また柚人と交わり賭博を身に着け、眼病による半失明と四国行脚という波乱の前半生であった。その経験を通じて多くの人生経験をなしていたものと考えられる。こうした人物はひとたび立志すると、しばしば、常人には及びもつかないほどの深謀遠慮を示す。玄峰の生涯はそのような事績の蓄積そのものであり、その圧倒的影響のもと、法嗣・中川宋淵が育つのである。

2、龍澤寺の復興

白隠の古道場として、「白隠二大神足」のひとり東嶺円慈(第二世)や、山岡鉄舟に鉗鎚を施したことで知られる星定元志(第六世)の存在で知られた龍澤寺⁽⁸⁾も、大正期には荒廃していた。復興の経緯は『玄峰老師』龍澤寺の項⁽⁹⁾に詳しい。大正初年ころの老師であった翠巖宋密(第八世)が「坊ちやん育ちというか世事にかまわぬお方で、何かの保証人にされて他人の借金を背負いこんだり、不逞の輩に謀られてひどい目にあわされるなどのことつづき、経営すこぶる不振に陥つて寺は甚だしく荒れました」⁽¹⁰⁾ということであったと伝えられる。

龍澤寺復興の件は本山で問題となっており、はじめ京都臨川寺の間宮英宗に白羽の矢が立ったが、事情に

より英宗みずから適任者を物色し、玄峰が依頼を受けたという順序であつた。玄峰の師見性宗般はじめ反対したがやがて承知、一九一四（大正三）年に七月下見の上、翌一九一五（大正四）年三月下旬、少年であつた黒沢黙竜（のち東京都立川市砂川町林泉寺住職¹¹）を連れて正式に入寺した。当時龍澤寺の弟子は与五沢宋舜（？―一九四五（昭和二〇）年）・通山宗鶴（一八九二（明治二五）―一九七四（昭和三九）年。のち円福寺師家）であつたが、いずれも別のところにいた。

当時は全くの荒れ寺で、本堂・開山堂・禅堂・陰寮は建つていたものの、「典座寮の隅に茶碗一ぱいほどの味噌の腐つたのがあるだけで、そこら一ぱい鼠の糞だらけ、屋根は穴だらけで雨天には室内でも傘をささねばならぬ、蒲団などもない」¹²状態であつたと伝えられ、玄峰も座つて寝るありさまであつたという。周辺の若い衆も勝手に寺の物を持ち去るのみならず、薪にするつもりであつたのか、山内の木さえ伐つて持ち去ろうとするほどであつた。玄峰の最初の仕事は同年五月ごろ、不動堂を裏山から現在のところへ移すことであつた。

ついで禅堂を改修、白隠一五〇年遠忌において鎌倉円福寺の宗般、西宮海西寺の南天棒、多治見虎溪山の五峰無底の三老師を招いて三週間の接心会を行った。その際古い庫裡を改修することとなり、費用調達のため相国寺独山老師に染筆の寄進を依頼、白隠古道場であるからと快諾を得、さらに国民新聞副社長・無仏居士阿部充家の協力により東京で独山筆跡の展覧会を行い、四万円の資金を得た。不足分は長泉村の安生慶三郎が補填し、さらに無尽を行い応急費用を弁じた。こうして書院・庫裡・寺社寮・東司が造営された。

庫裡は一九一九（大正八）ないし一九二〇（大正九）年ごろに着手、満三年ほどで完成した。当時宗舜・宗鶴ほかの雲水がいたが、この普請においては表参道の登り口まで馬力で木材を運び、その後は当時禅堂にい

た八人が総掛かりで担いで運んだという。また参道は宗舜が独力で作ったという。この宗舜はのちに自殺したが、龍澤寺の基礎を築いた人物であり、周囲の信頼を非常に深く集めたと伝えられる¹³⁾。

3、中川宋淵の人生探求

中川宋淵は一九〇七（明治四〇）年三月一九日出生、本名中川基（なががわもとし）である。父陸軍軍医助太郎、母和子の長男として台湾基隆^{キョウリン}に出生。基は基隆での懐胎にちなむ。原籍 山口県玖珂郡岩国町錦見。のち本籍地に戻る。一九一三（大正二）年四月、六歳にて岩国小学校入学と考えられる。

一九一八（大正七）年一一歳のとき父助太郎三五歳にて逝去するも、内面にどの程度の影響があつたかは不明である。ただし母への孝行を欠かさなかつたことを考えると、いわゆる「女手一つで育ててくれた母の恩」を一層感じていたと考えられる。一九一九（大正八）年一二歳のとき岩国小学校卒業、広島市上波川町京橋筋六二―二へ転居、四月には広島県立第一中学校に入学する。この年水泳の師範助手を務めたとされる。一九二四（大正一三）年三月に広島県立第一中学校卒業、四月に第一高等学校高等科文科（甲類）入学。文学芸術との出会いはこのころである。広島一中『鯉城』三三号に臨海教育の詩的情緒を記した中川基「室積の一日」が見える¹⁴⁾。記載の卒業年が一年ずれており本人の作品であるかは検討の余地を残すが、真筆であるならこのころから文学的関心が豊かだったものとみられる。

一高入学後のこの時期、「一生の仕事として、真実此の生命を投げ出せる何者かを求めやうとしてあがいてゐた。それを見付け出し、生活の大方針が定まってからでなければ、何をするのも無意味だ」という¹⁵⁾。文学青年はしばしば心身の不調を来しながら文学にのめりこむルートを辿るが、基少年にも原因は不明な

がら希死念慮が窺える⁽¹⁶⁾。やがてショーペンハウエルの一節に感動し、「求める心」がやみ、澄み切った万象に目覚めるに至る。この経験が禅への機縁であると考えられる。

この間、俳句を沼波瓊音に師事、臈旦と号した。『詩鼈』中「附鼈」に収められた連句からは、先生として樋口功（国文学者。俳文学研究者）、天野雨山（俳人。俳諧研究者）、同窓として柴生田稔（のちアララギ派歌人。国文学者。明治大学教授⁽¹⁷⁾）、松井定之（のち国文学者。能楽研究。法政大学教授⁽¹⁸⁾）、石原英夫（号映水。俳人・国文学者。三〇歳で早世⁽¹⁹⁾）との交流が見える。同窓にはこのほか、岩淵悦太郎・宇佐美美喜三八・大津有一・松田武夫・原田清・森永種夫や、作家の藤沢恒夫らがいた⁽²⁰⁾。基青年の優秀さは周囲にもよく知られており、後年には「同級生仲間ではいちばんのできすぎ」として高見順とともに挙げられるに至る⁽²¹⁾。

一九二七（昭和二年）二〇歳の三月に第一高等学校高等科文科（甲類）卒業⁽²²⁾、四月に東京帝国大学文学部国文学科に入学する⁽²³⁾。大学キャンパスは関東大震災罹災直後でバラック通いであり、図書館も復興したばかりの時期のことであった⁽²⁴⁾。学生思潮においては民本主義からマルクス主義に進んだ東大新人会が弾圧を受けた時期にあたり、基青年入学の翌年にあたる一九二八（昭和三年）には大学当局から解散を命じられている。

宋淵は本郷浄土宗願行寺に下宿、入学後には大学オーケストラで第二バイオリンを演奏する。また東京白山勝林寺で空華室・勝部敬学の禅会に参加、諸方の禅僧を訪ねて講話を聴いた。宋淵は禅に傾倒していく。「中川君は（中略）一高時代から着用したと思われるマントを着用し、ソフトをとんがり帽子にしかぶり、余暇が生ずると、その姿で飄然と中山道などを行脚し、禅寺をたずねて一宿を請うという風であった⁽²⁵⁾」と伝えられている。

二、中川宋淵の入寺と化育

1、中川宋淵の出家得度

中川基は東京帝大では国文学を専攻するが、むしろ哲学や宗教の講義をよく聞いていたという。専攻の国文学は藤村作の時代であり、俳諧は志田義秀であった⁽²⁶⁾。藤村作は日本学界に俳文学の領域を作り上げた人物、志田義秀は日本で初めて俳諧で博士号を取り、東京帝大で連俳史を講じた人物である。一九二八（昭和三）年以降、柴生田稔や樋口功らと連句を試みている⁽²⁷⁾。

一九三〇（昭和五）年、二三歳の三月に東京帝国大学文学部国文学科卒業⁽²⁸⁾、卒業論文は芭蕉『猿蓑』の研究であった。四月に東京帝国大学大学院文学部において「俳諧全史」を攻究⁽²⁹⁾、おそらくこの年には女子専門学校（具体名は未詳）で講師として教えている。この頃一高では教授に迎える準備がなされていたとい⁽³⁰⁾、研究者としての中川基の優れた資質が窺われる。

一九三〇（昭和五）年頃より、後年師と仰ぐ般若窟・山本玄峰、東京白山道場月例禅会（正修会）にて摂化、宋淵が玄峰と法縁を結ぶ場となったと考えられる。翌一九三一（昭和六）年二四歳の三月一日、甲州塩山興嶽寺、勝部敬学のもとで出家得度、中川宋淵となった。この間の心の流れについては『詩龕』二一龕「変容」が出家の心境を示していると考えられ、その前後の各「龕」に記された動向や、その他の記載が前後の心境を示していると考えられる。

二〇龕「人の座」所収「柩」に「あたゝかな人間の能力が儼には一片も残されてをらぬ」とあり、二一龕「変容」所収句に「出家に意決す 涼しさや心をうつす水と空」、また同所収詩「変容」に「生命の幕を一寸

かゝげてお前の『在所』^{あしか}を少しいざらせばそこで身のすくむ様な展望がありとある形容詞を吸収してしまふのだ」とある。「未は博士か大臣か」式の栄達の可能性があつた宋淵が出家した理由は、栄達とは別個に存

する根源への渴望があり、それを実現する手段は禅しかないと見るに至つたのではないかと考えられる。

また社会主義思潮に対する反発も興味深い。『詩龕』『附録之三 化縁文集』に収められた「一 朱達磨化縁文」に「所謂地主小作者の關係より生ずる不愉快なる感情を一掃し『働く処に喜びあり』底の宗教的農村の経営実現に道拓かれ独のゲーテ描きて成らず露のトルストイ夢見て果たさざりき理想郷は此処向獄寺を中心にして結節さるべし」と、また同「三 大菩薩道場化縁文」に「日本は東西両文明を合流して、世界人文史一大転向を司るべき契機点（中略）牆に聞いて左傾、右傾するには及ばず（中略）深く国体の淵源を察し、国史の実脈絡を辿る時（中略）、世界統一の秘鑰をその胸裏に見出す事を得べし。『誠』の一字此れなり（中略）しかして法運漸く動いて『まこと』の人士、大菩薩の勝縁をめぐつて集る」とある。

根源への疑問と葛藤は、藤村操の自殺を画期として日本思想・文学史上の転換点である。文学史上の「立志栄達から煩悶青年へ」という図式を用いるなら、いわゆる「煩悶青年」の型に入るであろう。また理想社会への志向は民本主義時代の新人会との親和性を感じさせる。労使闘争への反発感により、当時マルクス主義化していた新人会系の思潮に反発し、自己の展望を見出そうとした様子も窺える。

宋淵は、当時最高のエリート養成機関における思想蓄積を踏まえて時代思潮の動向を俯瞰し、それら全体に対して疑問を抱き、禅に展望を見出したと考えられる。一九三四（昭和九）年宋淵二七歳のとき、東京大学陵禅会が結成され、宋淵は指導者の役割をも果たす。これもまた同質の動機を後輩に及ぼそうとしたものと考えられる。陵禅会での宋淵については回顧文献『明暗双々 東京大学陵禅会六十年史』に詳しい（31）。

2、中川宋淵の入寺と俳句

宋淵が龍澤寺に入ったのは一九三五（昭和一〇）年、二八歳のときである。そのころには僧堂の様子はとおむね整っていたと考えられる。宋淵が龍澤僧堂の改善に直接かわったかは定かではないが、甲州塩山興嶽寺時代には金策のために行動していたことが『詩龕』に収められた「朱達磨化縁文」「樺太行脚金色化縁文」にみえる。

一九三一（昭和六）年、二四歳の三月に出家得度、中川宋淵となったが俳諧への関心は強く、同年には赤津好一との談上、山梨の文人の話題となり、後日飯田蛇笏主宰『雲母』を贈られた³²⁾。九月初閉山後の富士山頂に三泊、『華嚴經』八〇巻を読誦した帰途、ホトトギス俳人で『雲母』主宰である飯田蛇笏の門を叩いている³³⁾。

蛇笏は宋淵作品を高く評価、「虚子が蛇笏がと言うけれども、俳句は宋淵に如かずである。宋淵を見出し、俳壇に示したことも、我が俳業の大なるものの一つである³⁴⁾」と論じたと伝えられ、宋淵は俳人としての名声を得ることになった。ただし宋淵の俳句学習はあくまでも学生時代にあり、俳界の影響はさほど受けていない³⁵⁾。

宋淵の特色の一つに俳句行脚があり、一九三二（昭和七）年二五歳の夏、行者長治とともに樺太行脚、一九三九（昭和一四）年には格也居士と満ソ国境行脚に出ている。格也居士はおそらく俳人で『韃靼』同人、国際運輸の吉村格也である。

一九三三（昭和八）年二六歳の六月三〇日、木食生活に入るとともに『詩龕』を編みはじめ、一九三六（昭和一一）年二九歳の三月には『詩龕』が刊行された。刊行後には刊行記念会が開催され、在米の千崎如幻と

の結縁にも繋がるが、時期未詳ながら山本玄峰からは「お前さんは俳人になってはいかん」と商量があったと伝えられる⁽³⁶⁾。

『詩龕』以後は、『命篇』（一九四九（昭和二四）年）、『遍界録・古雲抄』（一九八一（昭和五六）年）、没後『法光寿』（一九八五（昭和六〇）年）がそれぞれ刊行された。『法光寿』は他が「因行格」であるに対し、「果行格」のものであるとされる⁽³⁷⁾。

作品意図については『命篇』跋文に「余の一生は詩龕（自大正十五年至昭和十一年）命篇（自昭和十一年至現在 靈筐（将来）の三部作を以てなり、命篇は更に大菩薩篇、大陸篇、龍澤篇の三篇に分る。龍澤篇に前篇後篇あり。本書は即ち龍澤後篇の一部なり。身、龍澤寺にあり。詩文に耽着して出家の本分を失する所以のもの、ひたすら「靈筐」への道をたどればなり」とある。

さらに『詩龕』は刊行分では三三龕までであるが、稿本として六四龕までが残存している。ここでは集録冊のみ挙げれば次の通り。『詩龕』Ⅱ一〜三三龕。『龕Ⅰ』Ⅱ三四〜四一龕。『龕Ⅱ』Ⅱ四二〜四九龕。『五〇龕（仮名）』Ⅱ五〇〜五六龕。『黄鐘』Ⅱ三四・五七〜六四龕。都合、一九二六（大正一五）年一月から一九四三（昭和一八）年四月一五日までの句日記となっている。おそらく一九四三年頃にプランの変更が生じ、『命篇』の稿本の一部をなすに至ったと考えられる。

俳句のほか、北原白秋を通じて近代詩、中里介山を通じて大衆小説との接点があった。これらは『詩龕』に出ている。一九三七（昭和一二）年、三〇歳の八月一日には「大菩薩峠祭」において道友会の面々とともに「大菩薩峠」を演じ、童女大勢による「詩龕踊り」を演出した。宋淵は演劇「大菩薩峠」で与八、米友の二役を演じたという⁽³⁸⁾。

一九四一（昭和一六）年宋淵三四歳の一〇月には龍澤寺が僧堂として開山した。絶対肉食主義の宋淵は常住の役に就かず坐禅し、宋淵を規矩の整った僧堂に再修行に出す議も出たが、宋淵を預れる老師はいないとの玄峰の鶴の一声により消滅した⁽³⁹⁾。従来玄峰は宗舜を後住にと考えていたが宗舜は自分の功績を誇ることを嫌って断じて受けなかった⁽⁴⁰⁾。

そこで一九四二（昭和一七）年宋淵三五歳のとき、四月一日付で玄峰は遺言書に「龍澤寺後住を中川宋淵と決定す」と記した。宗舜は終戦直後の一〇月三日に自殺を遂げたが、理由は不明である⁽⁴¹⁾。その後一九四七（昭和二二）年宋淵四〇歳の年、玄峰はついに「あとは宋淵さんに継がせる」と発言した。宋淵にとっては寝耳に水であつたが、継ぐ決意をしたのであつた⁽⁴²⁾。

このあたりから宋淵の独自性が表れ始める。一九四九（昭和二四）年四二歳の三月から九月にかけて、宋淵は第一回アメリカ巡錫に出向き、これが禅仏教アメリカ布教史上の大きな機縁の一つとなるが、玄峰はこのアメリカ行きに賛同しなかつたという⁽⁴³⁾。その理由については現時点で不明である。

山本玄峰との関係は、何よりもまず、僧堂規矩の点からいえば無理のある宋淵を、玄峰が確かに受け容れたところにある。その内容たるや、「宋淵老師をして今日あらしめられた、その深謀遠慮の経緯は、われわれ事業の後継者の養成に多少意を用いる者にとつて、またとない教訓を与えられる⁽⁴⁴⁾」という程であつたという。

玄峰の影響は無論圧倒的であるが、その最大の影響点は、文学者中川基を消去し、禅僧中川宋淵を確立させたところにある。禅と他諸芸との緊張関係は、五山文学は言うに及ばずしばしば見られるところであるが、ここでは禅と俳文学との関係として再演されたと考えるべきであろう。

もつとも消去したはずのものが再び現れたところに、俳禅一如の老師にして米欧布教僧・中川宋淵が表れるのである。玄峰は師家としての宋淵を「うちの新命老師（『宋淵』）などは、学問もしておるし、方便もいいし、いろいろ親切に話もしてくれるじやろう⁽⁴⁶⁾」と評していた。

三、山本玄峰の終戦工作

1、山本玄峰の平和思想

山本玄峰は「禅宗は臨済將軍というくらいのもので、世の中のりくつをこねまわす学者や、上の方のどうにもこうにも手の合わん人間を濟度していくのが禅宗じゃ。だから昔から柳生但馬守のような劍客とか、宮本武蔵のような劍客とか、明治維新当時でも勝海舟とか鉄舟とか西郷とかいう大豪傑で、ただで承知のできん者が禅をやつた⁽⁴⁶⁾」と述べているが、それだけに禅宗と政治との結びつきもまた深いものとなりやすいと見受けられる。

山本玄峰のもとにも伝承があつた。玄峰の語るところによれば、西南戦争の直後には山本玄峰の師の師にあたる日多庵河野伽山が伊藤博文の肝いりで道林寺における接心を行い、勝海舟・高橋泥舟・山岡鉄舟らが参禅した。また山岡鉄舟はこのときに伽山に帰依し、のち全生庵につながる。また伽山は伊藤博文がつくかたちで明治天皇と面会したという⁽⁴⁷⁾。

「白隠の再来」と謳われた山本玄峰本人もまたこうした流れを体現した人物であつた。当然宋淵もそれを親しく見たものと考えられる。玄峰は「めいめいの本心、自性、自身の本心も知らずに、危ないのじやから、

ここは、うーんと坐るほかない。今は日本も危い、危い。主となつて国家のこの危急の場合を率いていかんならん人たちが、自分自身が危なくて見ておれん。戦争のおこる前にいろんな事件がおこつた⁽⁴⁸⁾」云々と述べているが、この一語からは禅と政治思想との結合関係、およびその實際が窺える。

また「人のために社会のためにならんならん。けれどもどこまでも人間本位じゃ、人間を離れて説いた法はない。何といつても人間が一番大切である。(中略)いつもカラツと照つた秋の月の下に住んでおるような氣持で、明るい安楽な生活をどうかしてさせてやりたい。仕事はいろいろ分担していくのじやが、自分の宿因、宿つた因縁ということを知りて、わしにはこれより以上の徳もなければ、いくら勉強しても今生ではこれ以上のことはできないということを見定めて、未来をはつきり承知する⁽⁴⁹⁾」とある。

あるいはまた一喝して腰を抜かせた体験を引き、「それは理くつじやない。みな禅定力から出る力じや。それじやからどんなところで人と応接して、ハアイといつて頭を下げておつても、人一倍の力を持つておらねばならん。外交官など向うの威力に吞まれておつたら何もできない。こつちはいつでも明鏡台じや。向うの思つておることがすつかり写つてくる。みなめいめい含藏識を持つておる、そこへ畳み込んで開發する。坐禅の徳というのは尊い⁽⁵⁰⁾」とある。

政治行動には決斷の胆力と行動の不動心を要するから、政治と禅僧との接点が生じるのは必然だつたであろう。そのような立場から政治問題にも強くかわつていったと考えられる。もつとも、以下しばらくの主人公は山本玄峰であり、宋淵はそれに随行する立場となる。

玄峰は「わしの部屋は乗合舟じや。村の婆さんも来れば、乞食も来る。大臣も来れば、共產党までやつて来る……みな同じ乗合船のお客さまじや⁽⁵¹⁾」と言つたと伝えられる。とりわけ終戦工作においては、玄峰

のもとですべての立場の人々がともに動くことになる。

2、山本玄峰の戦争認識

山本玄峰の行動は世界的な視野を持つものであった。その具体的な表れとしては一九二三（大正一二）年、宋淵はいまだ一六歳のときであるが、玄峰外遊の折、米国大統領ハーディングと意気投合、さらにバーミンガムで開催中の世界平和研究会で「世界平和と仏教」について講演したとの記録が残る。

一九三四（昭和九）年九月一日、玄峰は井上日召のため特別弁護を行った。日召は国家刷新を希求し、法華経に依拠したことで知られるが、壮年時代に満州で坐禅をして幾つかの公案も通過していた⁽⁵²⁾。その上で政治上の挫折から一九二六（大正一五）年に建国会を脱会、真実を求めて玄峰のもとに参禅するに至った⁽⁵³⁾。その後一九二九（昭和四）年に同志の求めで玄峰のもとを去り、血盟団事件を起こすに至る。

玄峰は日召の死刑求刑を聴いて特別弁護人として立つことを決意した。「本人としてもとてもいふにはれぬ立派な心境になつてゐる。（中略）これを察しうるのはわし位のもんです⁽⁵⁴⁾」との立場から、「和合を破り国家国体に害を及ぼすものは、たとひ善人といはれるとも、殺しても罪はないと仏はいう、（中略）日召が真の仕事をするのはこれからと思ふ⁽⁵⁵⁾」と陳述した。日召は無期懲役となり、一九四一（昭和一六）年、紀元二千六百年の恩赦により出獄、他の人々とともに再び玄峰のもとに参ずることになる。

一九三五（昭和一〇）年六月、山本玄峰を含む日華仏教研究会会員一人が日華親善のため中国本土に渡つたのであるが、その後新京で玄峰と須原秀文とを招いた歓迎会が開催された。主催は大橋忠一満洲国外交部次長であった。その席上、新京に妙心寺別院開創の機運が生じた。

翌一九三六（昭和一一）年七月には満州国新京特別市神泉路に玄峰を開山とする妙心寺別院が開創され、満州国皇帝はじめ諸大官の歓迎を受けたのであった。一月二九日には禪堂開單式が開かれ、以後布教が続けられることになる。

以後新京妙心寺には次の人々が出入りしていたと伝えられる。大橋忠一・河本大作・東宮鉄男・吉村格也・川人勝一・中村琥逸・半田敏治・松田芳助・星子敏雄・伊藤六十次郎・里見良作・平田九郎・原口統太郎・江藤夏雄・板垣守正・鄭孝胥・臧式毅らである⁽⁵⁶⁾。

これらの人々はいずれも満州政治の中心であり、その会話の中で時代を見抜く目がさらに磨かれたことは疑いない。一九四〇（昭和一五）年一月、山本玄峰は病気を理由に別院住職を退任、内地へ戻るが、実際には満州要職者の言を総合して日本の敗戦を察知、「えらいこっちゃ」の一語を残し帰国と伝わっている⁽⁵⁷⁾。

一九四一（昭和一六）年初頭、玄峰は日中戦争終結のため、紀元二千六百年恩赦により前年出獄していた井上日召を伴って蒋介石に面会しようとするが軍部の反対にあい挫折した⁽⁵⁸⁾。五月一日、井上日召・田中清玄・四元義隆が龍澤寺に入山する。直日は宋淵、典座は宗舜であった。

玄峰の反戦思想はすでに多くの人々に向けて現れており、時期未詳ながら山本五十六に「百戦百勝は一忍にしかず」との書を与えたことがあると伝えられる⁽⁵⁹⁾。また世間では好戦況の報じられていた一九四三（昭和一八）年秋、ドーリットル空襲が行われるが、玄峰は当日の新聞を読むや否や「これはもうだめだ、日本は負ける⁽⁶⁰⁾」と語っていたという。

3、山本玄峰の終戦工作

戦争末期、玄峰のもとには次の人々が出入りしていたという。米内光政海相、井沢多喜男枢密顧問官、富田健治書記官長、鈴木貫太郎首相、迫水久常書記官長、吉田茂、樺山愛輔元日米協会長、安倍能成、岩波茂雄、菊池盛登静岡県知事。いずれも日独伊三国同盟に反対し、戦争の早期終結を求める和平派の面々であった⁽⁶¹⁾。

東条内閣との関係では、一九四四（昭和一九）年四月一九日、すなわち先記ドゥーリットル空襲の翌日に、内務大臣安藤紀三郎の要請により同大臣のもとに出向いた。迎車が皇居前を通過した際「ときに、坊主の値段も下落したものよなあ。俺がたかが内務大臣に呼ばれて出かけていくんだものなあ。昔なら法のためとあらば、法皇さまでも寺までお出でになられたものだぞ」と言つたと伝えられる⁽⁶²⁾。さらに六月ごろには東条英機本人からも面会希望があつたが、我見ありとみて断つたという⁽⁶³⁾。

さらにこの頃には、田中清玄に対し、貞明皇后および昭和天皇がそれぞれ国と国民を心配している旨を独り言ちたという⁽⁶⁴⁾。おそらく玄峰は、皇室内部および数多くの政権中枢部の人々の内意を知る立場にあつたのであろう。玄峰にとつての課題は、「戦争遂行」が強く叫ばれ反対者が次々と投獄されるなかで、天皇を含めた終戦の意思をいかにして統一し、戦争終結を実現するかにあつたと考えられる。

一九四五（昭和二〇）年一月、玄峰は蠟八接心において田中清玄に「これから日本をどうするか」と問うた。三日目に察した清玄が「日本は敗けて戦争をやめるしかありません」と答えると、「そうじゃ。日本は大関じゃから綺麗に負けにやいかん」と答えた。

玄峰は続けて「日本は、やれ聖戦完遂や、やれ本土決戦やと我慢や我見にとらわれておつたら、国体を失

い、国は壊滅し、国民は流浪の民になるぞ。今こそ日本は戦争に負けて、国を救うんじや。どうだ、命を賭けた人間が五人おりやあ、できる。どうだ、お前できるか！」と言った。それを獅子王のごとく感じた清玄は立ち上がって心の底から「やります」と絶叫したという⁽⁶⁵⁾。

鈴木貫太郎との関係が終戦工作に直結した。四元義隆の回顧では三四歳のとき、それが数え年であれば一九四一（昭和一六）年に、四元は鈴木貫太郎と出会い腹藏なく話すことができたという。そこで四元は直感的に鈴木と玄峰を引き合わせることを思いつき、実際に東京で引き合わせた⁽⁶⁶⁾。

一九四五年三月末のこの面会において、二人は「ばかな戦争」は「やめねばならぬ」と「鏡の合うごとく」にびつたり合つたとされる⁽⁶⁷⁾。帰途玄峰は、車内で「こういう人間がいるから四元、日本は大丈夫だ」と大いに喜んだという⁽⁶⁸⁾。

田中は野木將軍邸前内田眼科医院での面会であつたとするが⁽⁶⁹⁾、四元は鈴木邸での面会であつたとする。いずれにせよ、四元によれば、その時点では鈴木への大命降下は思いもかけず、前後の時期、四元は別の機会に近衛次期内閣の前提で鈴木と会談したとされる⁽⁷⁰⁾。

四月六日、鈴木は首相となるが、田中によれば、鈴木は自身に総理大臣の内命が下つた際、玄峰に相談したと回想する。玄峰は鈴木が人の善悪を見抜くものではないから平時の宰相には向かないが、尽忠無私であり本来なら二二六事件で死んだはずの身だからこの非常時には向くと勧めた⁽⁷¹⁾。

八月八日深夜、四元は終戦になる決定を知り玄峰に報知した。鈴木総理の親衛隊の一人松岡健一が龍澤寺の玄峰に手紙を届けた⁽⁷²⁾。さらに八月一二日早朝には総理鈴木貫太郎の使者が山本玄峰に終戦の決断を告げに訪れたのであつた。玄峰は鈴木に「忍びがたきを忍び、行じがたきを行じ」の一節ある手紙を送つ

た⁽⁷³⁾。終戦の詔勅と重なるものである。

新憲法制定時における「象徴」をめぐるエピソードも興味深い。もし事実であるとすれば、天皇「象徴」の語の日本側提案者であるということになるからである。現時点では櫛橋渉・田中清玄の証言があるものの、アメリカ側の史料を欠き、新憲法との影響関係については厳密に確定できないが、証言内容と評価の見通しを簡単に紹介しておく⁽⁷⁴⁾。

一九四五年一二月二日、田中清玄が天皇と面会、天皇制護持の見解を告げ、のちに山本玄峰・鈴木貫太郎に面会内容の一部始終を報告した（のちに吉田茂にも報告したと伝えられる）。さらに翌日もしくは翌年一月、櫛橋渉は田中が天皇に面会したことを聞きつけ、天皇の位置づけについて田中に相談した。田中は師の見解を聞くべきだとして玄峰を紹介した。

田中はクリスマス前のエピソードであるとし、櫛橋は一月であるとする。後者であるとすれば、櫛橋は幣原喜重郎に抜擢され、内閣書記官長となっていたことになる。櫛橋の回想によれば、天皇を除外したい極東委員会の内意を受けたGHQより相談を受け、櫛橋はアイデアを求めていた。

櫛橋は幣原に報告、櫛橋自身が面会することになり、田中とともに三島を訪れた。竹倉温泉にいた玄峰は「天皇の件で来たな」といい、とつとつと昔話を語りながら、天皇不親政および「象徴」の語を授けた。櫛橋はこの話を持ち帰り、幣原に伝えた。櫛橋はこれが日本国憲法の「象徴」の語となったのであると述べている。

以上がもし大筋で史実であるとすれば、象徴天皇制成立経緯の一端が窺えることとなる。以上が戦中戦後政治史における玄峰の活躍のおもなものである。その後田中・四元が自民党政権の背後でフィクサーとし

て活躍したことはよく知られている。

なお戦時下の中川宋淵の動向は必ずしも明らかではない。一九四二（昭和一七）年には母中川和子を龍澤寺に迎えているが⁽⁷⁵⁾、玄峰と異なり政治的にはあまり動いていなかった可能性もある。一方グロテスク趣味の天宿窯で知られた上口愚朗（テラー・陶芸家）と交流しており、茶人としての宋淵の様子も伺える⁽⁷⁶⁾。この時期詩禅一如・茶禅一如の境界が深まってきたものと考えられる。

戦後すぐの時期には、それぞれ「○○童子」と名乗る「童子会」を結成、以後とりわけ一年に一度中秋の名月の際に会って清談を楽しんだと伝えられる。結成者は木村行蔵（警察。黙童子）、海童普門（尺八。海童子・怪童子）、宋淵（空童子・食う童子）の三名、のち一九五八年頃には衣笠貞之助（映画監督・演出家）、市川猿之助（俳優）、坂口愚朗（前述。愚童子）、村井順（内閣調査室長。笑童子）等十数名にのぼったという⁽⁷⁷⁾。

四、アメリカ・イスラエル布教と龍澤寺継承

1、中川宋淵と千崎如幻

山本玄峰は禅宗の未来について次のように述べていた。「日本もこれから先、ソ連とどうなつていくやらわからんけれども、どんな政党ができてこようが、われわれの正法は人間の力で動かすことはできない。どんな力でも動かすことはできない。そういう正法を護持していくのじや。それには氣を丹田に満たして、一点の妄想もまじえず、六根清浄でなければならん。（中略）走る馬をむち打つように時間を惜んで接心をしていただきたい。これが本当の伝灯の大菩薩と申さねばならん。このうちにそういう人が一人でもあつても

raitai. これがわしの最上無上のお願いである。もうこれからの禪宗坊主は世界的の見識をそなえた人物でなければならん」⁽⁷⁸⁾。宋淵の後半生はこの点を推し広げ、かつ課題にぶつかったものと考えられることもできる。

宋淵がアメリカとの法縁を得たきっかけは一九三四（昭和九）年二七歳の『詩龕』の刊行に遡る。九月『婦人公論』誌に掲載された『詩龕』紹介記事を棚橋秋旻女史が見出し、これを在米千崎如幻に報知した。一二月には千崎如幻、宋淵に第一信を送る。宋淵にとり米国との接触の端緒となった。

翌一九三五（昭和一〇）年一月、宋淵は千崎如幻に対し返信。以後交友関係を持つ。如幻は「祖国に同志を見つけた！」「と感じたと伝えられるが、具体的な内容は現時点で明確ではない⁽⁷⁹⁾。如幻もまた詩歌を好んだため⁽⁸⁰⁾、そこに接点が存した可能性が高いであろう。

千崎如幻は禅のアメリカ布教の開拓者の一人であり、一九三〇年ごろロサンゼルスに移り、「東漸禅窟」を開設したことで知られている。一九三九（昭和二四）年一月には宋淵が渡米を企図したものの成功しなかった。しかも日米戦争の開始に伴い一九四二（昭和二七）年には日系人収容により終戦まで収容を余儀なくされた⁽⁸¹⁾。

一九四七（昭和二三）年宋淵四〇歳のとき、山本玄峰より龍澤寺後住を託された。その年玄峰は妙心寺派管長となり、翌一九四八（昭和二三）年に退任するが、その直後である一九四九（昭和二四）年三月から九月にかけて、四二歳の宋淵は第一回アメリカ巡錫に出向いた。このとき玄峰は行つてはならぬと言ったと伝えられるが⁽⁸²⁾、宋淵は出立した。

三月二〇日頃、俳句上の師である飯田蛇笏のもとを訪れ、松尾、石原八束とともに歓談し、大菩薩峠に登

り、東京支社（雲母か）歓送句会に臨んだ。三月二六日横浜発。親しい句友に見送られてゴールドン号乗船。

日本人乗客二四九名、そのほかアメリカ・ロシア・ドイツ・フランス・ユダヤ人等が乗っていたという⁽⁸³⁾。

四月四日ホノルル着、同七日サンフランシスコ着。このとき千崎如幻と初めて会見し、一泊した。翌八日陸路ロサンゼルスへ移動、ロサンゼルス都ホテル内に存した旧東漸禪窟を拠点にカリフォルニア州各地を巡錫、神智学協会などで講演を行った。九月ロサンゼルス発、海路帰国した。

この年は鈴木大拙が渡米、コロンビア大学に教えた時期でもある。多数の著作により後年の米国禪ブームに大影響を与えた。一九五〇年代にはアメリカでZenブームが本格化した。この時期のアメリカ禪は「ビート禅」と呼ばれる⁽⁸⁴⁾。

一九五四（昭和二九）年四七歳の折、年譜には「米国の求道者エッケン・Pカプローを発心寺へ紹介す」とある。これはロバート・エッケン（エイトケンとも表記）とフィリップ・カプローを指していると考えられる。翌一九五五（昭和三〇）年二月には第二回渡米を行い、空路にてロス東漸禪窟千崎如幻に面会した。さらに翌一九五六（昭和三一）年宋淵四九歳の年には千崎如幻が五〇年ぶりに来日し龍澤寺に来山、玄峰と相見し親交を結んだ。

宋淵のアメリカへの意欲は強く、一九五七（昭和三二）年夏には研泰禅士こと後の嶋野栄道に渡米を促した。また翌一九五八（昭和二三）年の一〇月以降の時期、宋淵は隠寮にて棚橋秋旻、島野栄道と三人で千崎如幻のテープを聴き、愚朗茶碗を囲んで円相に手を繋ぎ、「いつかアメリカでこのようにして会いましょう」と固く約束を交わしたと伝えられる⁽⁸⁵⁾。

その年五月六日に千崎如幻は遷化したが、宋淵に対し東漸禪窟を整理する依頼の遺言を行った。そこで七

月一六日第三回渡米において、空路ロスに向かい、如幻の遺言に従い東漸禅窟を整理、報恩接心を円成した。その際の侍者はロバート・エッケンであつた。

2、アメリカ布教の拡大とイスラエルとの接点

一九六〇年代に入ると、アメリカの禅が実践中心のものへと転換、ヒッピー、カウンターカルチャーとも結合してさらなる隆盛を迎えた。一九六〇（昭和三五）年一月には第四回渡米を行い、二月一日にはハワイ禅堂にて接心を行った。この禅堂はココ庵といい、庵主はロバート・エッケンであつた。ココ庵とはエッケン邸である。四月帰国。同年八月二〇日には研泰禅士がハワイへ出発した。宋淵は見送りのため横浜に向向いている。

一九六一（昭和三六）年、宋淵五四歳のとき、一月から二月にかけて第五回渡米を行った。一月二八日空路ホノルル着、旧ココ庵において接心ののち、サンフランシスコ経由ニューヨークに飛び、二月七日ダラウェア州ウエルミントンにて接心、同二六日ホノルルに戻り、ハワイ大近くの新ココ庵にて接心を行い、三月八日に空路帰国した。なお六月三日には山本玄峰が遷化、八月には研泰禅士（嶋野栄道）がハワイに出立した。

一九六三（昭和三八）年、宋淵五六歳のとき世界行脚を行った。一月二九日に出立、インド・ヨーロッパ・イスラエル・アメリカを巡った。このときが第六回渡米であり、ロス在住の如幻遺弟である光心居士を伴った。俗名をグッディングという。四月一日帰国した。その後一九六五（昭和四〇）年一二月三十一日には研泰禅士（嶋野栄道）がハワイよりニューヨークへ転錫した。

一九六八（昭和四三）年宋淵六一歳の六月から九月にかけて第七回渡米ならびに第一回渡イスラエルを行った。出立に先立つ六月四日、紐育禪堂へ向け本尊仏、扁額が出立し、同月二十九日には安谷量衡とともにホルル経由ロス着、七月一日より七日にかけてオハイにおいて接心、九日にはタサハラ禅道場に投宿した。同月二十六日には宋淵の命で中川球童がイスラエルのオリーブ山に移った。なお球童は宋淵の後を襲った鈴木宗忠ののち、一九九〇（平成二）年、龍澤寺を継承した。

同月三〇日ロス発ニューヨーク着、八月二日より八日までタキシードパークにおいて接心、同月二三日より二九までリッチフィールドにおいて接心を行った。さらに九月一日にはニューヨーク市マンハッタン紐育禪堂を正法寺と命名、開單式を執り行つた。これは宋淵の道友の法縁と嶋野栄道のニューヨーク移転により実現したものであった。

九月一六日、宋淵はニューヨークよりエルサレムに飛び、中川球童の護るオリーブ山に留錫、其仏寺と命名した。宋淵がエルサレムの禪グループを「オリーブ（O L I V E）山の死海（D E A D S E A）サンガ」と名づけたのもこの時期であると考えられる⁸⁶。同月九月二十九日に帰山した。ちなみにキリスト教との接点も近くなったようであり、一九六九（昭和四四）年六二歳の年末一二月二四日には不二聖心女学院のクリスマスライブに出向している。

3、渡米の拡大と大菩薩禪堂の建設

一九七〇年代に入ると、アメリカ禅は安定拡大期に入る。一九七〇（昭和四五）年宋淵六三歳の年、宋淵は体調不良に悩まされたが、二月六日には鈴木宗忠が第二回渡英、宋淵回復後の三月一九日にはニューヨーク

ク禪堂より二名のアメリカ人雲水が来山し、相見している。四月六日にはエルサレム菩薩会の一四名が来山し相見した。同月一五日の入制大接心は不調であつたが、接心後に中川球童並びにイスラエル一行と相見した。さらに同月、のち広徳寺住職となる正倫禪士が渡米した。八月一四日には鈴木宗忠が第二回渡英より帰山した。

同年八月より一〇月、第八回渡米を行つた。嶋野栄道同道、八月一八日空路ニューヨーク着、正法寺において接心、二四日より三二日までリッチフィールドにおいて第一回接心、九月六日より一三日までリッチフィールドにおいて第二回接心を行つた。二一日ニューヨーク発ロス着、二二日より二九日までサンタバーバラにおいて接心を行つた。一〇月一日には佐々木承周のもとを訪問、同日夜には棚橋秋旻大姉宅にて如幻遺弟の会である旧菩薩会の集いに出席した。三日にロス発帰国、九日に帰山した。

一九七一（昭和四六）年宋淵六四歳の四月、のち仏土寺住職となる宗甫禪士が渡米した。さらに六月には第九回渡米を行い、六月一三日牧島如九画伯同行、直行便にてニューヨーク着、同市キャッキル大菩薩禪堂に留錫、七月四日にはビーチチャー湖畔大仏開眼式に参加した。この頃ニューヨークにはまだ本格的な禪堂がなく、既存建物を禪堂として使用したという。

一九七二（昭和四七）年、宋淵六五歳の四月、のち霊梅院住職となる弘道禪士が渡米した。さらに七月から九月にかけて第一〇回渡米、第二回渡イスラエルを行つた。七月二六日ロス着、紐育禪堂の嶋野栄道、弘道禪士、王星居士が出迎えた。同月三〇日より八月六日までロス郊外サンバナディーノにて接心、ロス郊外のマウントボルディ禪センターに佐々木承周老師を訪問した。

八月七日には大陸横断自動車旅行に出向いた。伴僧は嶋野栄道、弘道禪士、王星居士であつた。同月一九

日から二〇日にかけてジャパンハウスにて薬師寺高田好胤管長、法竹、海堂普門師などと交流した。また紐育禪堂にて嶋野栄道の伝法入寺式を挙行、ニューヨーク郊外にて接心を行った。

九月六日より一三日まで旧大菩薩禪堂において接心、おそらくこのとき、宋淵はニューヨーク国際山大菩薩禪堂の命名にあたり、「よし、これでいこう。これしかない」と言い大菩薩禪堂と命名した⁽⁸⁷⁾。さらに同月一三日にはニューヨークキャッキル新禪堂地鎮祭を執行し、同日ニューヨークよりイスラエルに向けて出発、その後基仏寺において接心を行った。また同年一〇月には宗甫禅士が米国滞在を終えた。

4、アメリカ布教のさらなる拡大

一九七三（昭和四八）年六六歳の五月、宋淵は住職を退任、六月には心鏡室鈴木宗忠が晋山した。また同月には弘道禅士、米国滞在を終えた。一九七四（昭和四九）年、宋淵六七歳の一月より五月まで第一回渡米・第三回渡イスラエルを行った。

一月六日、嶋野栄道とともに海路カリフォルニア丸にて渡米、二六日シアトル着、大陸横断鉄道にてニューヨークへ向かい、二月一日にニューヨークに着いた。同月一五日より一六まで紐育禪堂にて接心、三月一日より二四日まで旧大菩薩禪堂において接心を行い、四月一日にはニューヨークのジャパンハウスにて「大菩薩の夕」を開催した。

同月五日、ワシントン花心禅堂を訪問、同八日より一四日まで旧大菩薩禪堂において接心、接了後に新大菩薩禪堂上棟式を行った。おそらくこの直後には、桜花爛漫の下、棚橋秋旻、島野栄道と三人で茶を点てた。これは一九五七年末頃の約束と関連したものであるとされる。同月一六日にはイスラエルへ出発、オリーブ

山基仏寺において接心、五月一日には中川球童へ伝法式を行った。またこの年には梅城和尚が米国滞在を終えた。

一九七五（昭和五〇）年、六八歳の宋淵は第二回渡米を行った。これは八月から翌年二月まで半年に及ぶ大規模なものであった。このときは六月一日に牧島如九作「釈迦涅槃絵」を予め米国へ送り、八月二日、仏師中野清光同行のもとロス経由ニューヨークへ移動、同月三〇日より九月六日まで旧大菩薩禪堂にて接心、同一二日より一四日まで紐育禪堂正法寺において接心、一二月一日より八日まで紐育禪堂正法寺において臘八接心、同月二五日より翌一月二日までベトナム人寺院にて接心を行った。

翌一九七六（昭和五二）年には一月一七日より二五日まで新築のニューヨーク大菩薩禪堂にて接心、同月二五日スイスに向け出発、シュテルベルグのスターマウンテンで接心、高山科学研究所に留錫、二月に帰山した。

なお宋淵はお籠りにて欠席したが、同年六月二六日には大菩薩旅行団がニューヨークへ出発、七月四日には国際山大菩薩禪堂金剛寺開単大接心、落慶入仏式が開催された。またこの年には禅のアメリカ伝播史である『NAMU DAI BOSA』も刊行された。一九八二（昭和五七）年宋淵七五歳のとき、六月から八月にかけて最後の渡米となった第一三回渡米を行った。

宋淵以後も龍澤寺後住はみな海外布教に力を入れており、先述の鈴木宗忠はイギリス・イタリア・ドイツを巡錫、ロンドン禪堂（金剛山般若寺）を建立し、海外特にヨーロッパ布教に尽力した。中川球童はイスラエルに一三年いたのちニューヨークに転錫、ブロードウェイにソーホー禪堂を開設した。また球童の後住である後藤栄山はドイツ・イギリスを巡錫、パリ郊外サンジェルベメディエーションセンターに於いて大接心

会を行った⁽⁸⁸⁾。

五、龍澤寺の維持継承とその後

山本玄峰が龍澤寺の復興に尽力し宋淵に後を委ねたことは先述の通りである。一九五〇（昭和二五）年、四三歳の宋淵は九月一八日付で住職請願届を提出、翌一九五一（昭和二六）年四四歳の二月一日に垂示式を挙行、四月二五日には宋淵が龍澤寺第十世住職として晋山し、山本玄峰は八六歳にて退任した。

その一年後の一九六一（昭和三六）年宋淵五四歳の六月三日、山本玄峰は遷化した。七月一日、宋淵は全生庵にて「玄峰老師年譜普説」を行っていた⁽⁸⁹⁾。翌一九六二（昭和三七）年五五歳の六月三日には山本玄峰の小祥忌を執行し、九月二八日には湯之峰温泉に「玄峰塔」を建設した。

宋淵は龍澤寺継承後、その維持のためいくつかの活動を行っている。周辺の宅地化のなかでの僧堂の環境を整備するため国師林を造営することとし、一九六五（昭和四〇）年五八歳の八月一日、発願のため「龍澤正法護持会趣意書」を草した。また一九六七（昭和四二）年六〇歳の二月一五日には龍澤初版本『白隠禪師年譜』を復刻刊行した。

同年四月一日から八日までの報恩大接心では、接心参加の雲水その他の人々が国師林造営の植林作務に従事した。後年の各老師の名前が見えるという。また国師林造営記念として『龍澤禪寺開山上堂普説』を復刻刊行した。

このほか、一九六三（昭和三八）年五六歳のときには寺内の水道である般若水道建設を発願した。この水

道は三月二七日に開通し、一九六九（昭和四四）年六二歳の二月に開通完工式が行われた⁹⁰。講義も何度か行っており、同年一〇月一八日の入制大接心では『臨濟録行録』を、一九七〇（昭和四五）年六三歳五月の大接心では『臨濟録上堂』を講じた。

ただしこの時期から体調不良が生じている。一九六五（昭和四〇）年九月、裏山で後頭部を負傷、竹が突き刺さり脳に達するものであり⁹¹、一月まで東大病院に入院した。その影響のためかは史料上定かではないが、一九六七（昭和四二）年六〇歳の年末には精密検査を受けた。以後療養のため「お籠り」することが増えた。一九七〇（昭和四五）年一月の蠟八大接心は体調不良により休講、心鏡室鈴木宗忠が代参した。

一九七三（昭和四八）年六六歳の五月一二日に宋淵は住職を退任、六月三日には心鏡室鈴木宗忠が晋山式を行つた。またこのとき山本玄峰の十三回忌も行われた。翌一九七四（昭和四九）年には妙心寺より歴住開堂に推挙されたが断り、関係者を驚かせた⁹²。一九八三（昭和五八）年七六歳の一〇月五日に三島駅新幹線ホームにて肋骨骨折、一九八四（昭和五九）年三月一日午前四時三〇分、急性心不全にて死去した。七七歳であった。

その後龍澤寺は、先述の心鏡室鈴木宗忠（一九二二〈大正一〇〉—一九九〇〈平成二二〉年。晋山一九七三〈昭和四八〉年）より、死活庵中川球童（一九二七〈昭和二一〉—二〇〇七〈平成一九〉年。晋山一九九〇〈平成二二〉年）、松華室後藤栄山（一九三〇〈昭和五〉—現在。晋山二〇〇八〈平成二〇〉年）を経て、二〇二五（令和七）年より臨濟宗妙心寺派宗務総長の野口善敬が住職を兼務し、現在に至る⁹³。

おわりに

山本玄峰・中川宋淵の系譜は、近代禪宗史上のみならず日本国家ひいては世界の動向にまで重大な影響を与えた驚嘆すべき存在であつたといわなければならない。その舞台となつたのがまさに龍澤寺であつた。以上の叙述より考えるに、歴史的評価としては、平和実現、後進育成、海外布教、芸術評価、寺院経営が挙げられる。この五点につき今後の研究のための示唆を行い、併せて史料解釈の特性にも触れて結びとしたい。

まず平和実現から論じたい。山本玄峰の軌跡からは、禅僧が修行を通じて体得した真理を説くだけでなく真理そのものを体現しようとする姿を見出すことができる。現時点ではほとんどが伝承にとどまり、史料による裏付けは今後しなければならないとはいえ、戦争遂行下の内外政治の複雑な力関係のなかで、玄峰は日本政治中枢の平和への意思統一において凝集核の役割を果たしたと見受けられるのである。

従来、玄峰の政治思想は、天皇への崇敬ならびに井上日召を擁護し⁽⁹⁴⁾田中清玄を転向させた⁽⁹⁵⁾点などから、臨済宗の戦争協力と一体のものであると捉えられてきたが⁽⁹⁶⁾、事はそれほど簡単ではない。天皇と国民のことを考える姿勢が、結果として平和創造へと展開したのである。このような場合、ある人物の思想は後人が想定する意味で直線的に結果を導くのではないという点にこそ着目しなければならない。

歴史の問題は構造の問題として捉えることもできるが、意思の問題として捉えることもできるのである。構造は事態を促進するが、意思は事態を構築させる。我々は人間である以上、意思の問題を欠くことはできない。とりわけその凝集核の役割を果たす人々は、構造への介入者として重大な意義を持つ。後者の立場から歴史を描くならば、龍澤寺の存在は必ずや見るべきものであると考えられる。その上で、各関係者の視野

が日本の利害の枠内に留まっていた可能性を顧慮したとき、当時の平和思想の意義と限界が浮かび上がってくるであろう。

ついで後進育成と海外布教の問題である。山本玄峰による子弟教育は、中川宋淵の存在によって示されるであろう。その先に、俳禅一如の龍澤寺住持にして欧米布教僧・中川宋淵が現れるのである。玄峰は師家としての宋淵を「うちの新命老師（＝宋淵）などは、学問もしておるし、方便もいいし、いろいろ親切に話もしてくれるじやろう」と評していた（97）。

海外布教についてはおおむね順調に進んだかにみえるが、宋淵の後進がアメリカの禅堂で行ったとされる不行跡問題は大きな論点を投げかけている（98）。歴史的評価は必ず一種の介入の意義を帯びるから、関係各位に配慮しつつ、海外布教の歴史的全体像を視野に入れて評価することが必要であろう。

つぎに宋淵俳句の問題である。宋淵の作家としての特性は、俳句作品が飯田蛇笏に見いだされたこと、連句の多さ、俳句のほかの諸芸術との接点等にあるが、中心は俳句であろう。俳文学史の流れは子規の俳句革新が一応主軸であるが、宋淵の作品は東大俳文学の学術研究の成立発展を背景として形成されたものであり、独特である。

歴史にイフはないが、宋淵の直前、一高では守随憲治が近世文学の教授、のち東大教授となっている。戦後守随は近世文学研究の再建に尽力するが、中川基がこの役割を負った可能性も考えられる。評価の際は、このような人物が作り上げた俳句である点を、俳禅一如の点とともに評価する必要があると考えられる。

最後に寺院経営の問題である。寺院の運営と発展は常に課題であるが、龍澤寺の復興と展開からは近代における課題状況とその解決の一事例が浮かび上がる。他の寺院との比較を行いつつ、地域の歴史的変容や檀

家の人々の消長とともに進む寺院の位置づけの変化とそのなかでの生き残りの過程を描くならば、多くの傑物を生んだ歴史的土台としての龍澤寺の存在意義もまた見えてくるであろう。

このほか、史料解釈の特性についても留意したい。当然のことながら、当研究は禅をめぐる無数の人間が交錯するところに成り立つ。史料の全体像もまた極めて個性の強い人間と人間との強烈なぶつかり合いのなかで形作られている。

この強烈な意図の海をかき分け、そのなかから妥当な史実を見極めるのは決して容易ではない。誰が何のために何を遺し、したがって何を遺していないのか、またどこでだれが話を膨らませ、あるいは縮めているのか、多くを見極めて研究を進めなければならない。またこうした世界を分析するには、通俗的な人物批評の言葉をそのまま術語に昇華することが必要である。

たつた一人の老僧山本玄峰が、田中清玄・四元義隆・井上日召という昭和史きつての武闘派たちを御し、その全部を戦争終結のエネルギーに転化させていたというだけでも、龍澤寺に充満した人格力とその凝集性は、我々研究者が通例想定する「世間」というものからみて桁外れの水準に達していたといわざるをえない。この世界は、個人の人格力およびその凝集性においておそらくは近代日本史上においても度外れた水準に達していたと評価しうる。玄峰の影響を受けた人物が、戦後の国際政治史においても重要な局面に関与した事実を踏まえるならば、その人格的凝集力の威力は日本国内を超えて世界史的気脈をも有しうるものであったと考えられる。

龍澤寺の存在は極めて興味深く、右に挙げた諸論点も、より詳しく研究を進めるならば、それぞれゆに一論考を形作るであろう。また前近代についても非常に重要な史料が膨大に存する。近代のみならず前近代

も含めて今後研究を進めていくならば、充分に一冊の研究書籍となるであろう。龍澤寺史の研究はこれからであると言わなければならないのである。

注

(1) 本論に用いた主要参考文献の書誌は左記の通り。

① 山本玄峰について

山本玄峰『無門関提唱』大法輪閣、一九六〇年。

高木蒼悟『玄峰老師』大蔵出版、一九六三年。

玉置弁吉編著『回想 山本玄峰』春秋社、一九七〇年。

「山本玄峰老師」三島市誌増補版編さん委員会編纂『三島市誌』本文編増補、三島市、一九八七年。第一章人物4所収。

帯金充利『再来 山本玄峰』大法輪閣、二〇〇二年。

※帯金書は適切な記事の抄出とともに玄峰の生涯の要点をまとめており手頃であるが、多少創作めいたところがある。傑僧の伝説化であるから受容史としては興味深いが、玄峰の歴史の実像の解明に役立てることは難しく、注意が必要である。

帯金によれば玄峰は宗舜自死を契機として「成仏の法」を見出したとされる(二一九―二二一、二四四―二四九、二四九―二五〇、二九四―二九五、三二〇―三二三、三三四―三四〇頁)。それは帯金の描く玄峰の最高到達点であるのみならず、事実であるとすれば玄峰による極めて重要な到達点の記事であるが、他書に記載が見えない。

そこであらためて検証すると、右エピソードの構成個所のみはすべて出典記載がなく、創作の疑いを捨てることができない。帯金の描く玄峰像は、他者の死により自己の精神を省察するという意味で近代

的自我の悩みであり、禪者として人間を見抜いて鋭い対機説法を行う玄峰の姿から考えても違和感がある。そのため姑くこれを除かざるを得ない。

② 中川宋淵について

中川宋淵『詩龕』詩龕堂、一九三六年。

中川宋淵『命篇』私家版、一九四九年。

中川宋淵『遍界録・古雲抄』龍澤寺、一九八二年。

中川宋淵『法光寿』龍澤寺、一九八五年。

中川宋淵『空華』龍澤寺、一九八六年。

鈴木宗忠ほか『蜜多海月情』龍澤寺、一九八七年。

鈴木宗忠『蜜多余香』龍澤寺僧堂、一九九〇年。

東京大学陵禅会六十年史編集委員会編『明暗双々 東京大学陵禅会六十年史』ぺりかん社、一九九五年。

③ 山本玄峰・中川宋淵の双方に互るもの

江本宗昭『夢のごと 明るき山の 蟬しぐれ』——植松宗家と玄峰老師・宋淵老師』私家版、二〇〇四年。

④ 関係者の回想等

(ア) 田中清玄

田中清玄『統治者の条件——日本人は何をなすべきか』情報センター出版局、一九八三年。

田中清玄『世界を行動する』情報センター出版局、一九八三年。

田中清玄『田中清玄自伝』ちくま文庫、二〇〇八年。

大須賀瑞夫著、倉重篤郎編『評伝田中清玄——昭和を陰で動かした男』勉誠出版、二〇一七年。

徳本栄一郎『田中清玄——二十世紀を駆け抜けた快男児』文藝春秋、二〇二二年。

(イ) 四元義隆

金子淳一『昭和激流 四元義隆の生涯』新潮社、二〇〇九年。

四元義隆聞書「総理の指南番『宰相とは何か』を語る」『経済往来』三七卷一二号、経済往来社、一九八五年一月。(以下「四元聞書(注1③)(イ)」と略記)

(ウ) 井上日召

井上日召『一人一殺 血盟団事件首謀者の自伝』河出書房新社、二〇二三年。

⑤ 妙心寺派および龍澤寺史

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。

川上孤山著・萩須純道補述『増補妙心寺史』思文閣、一九七五年。

藤田和敏『悲劇の宗政家前田誠節——臨濟宗妙心寺派の近代史』法蔵館、二〇二一年。

臨濟会編『昭和・平成禅僧伝 臨濟・黄檗篇』春秋社、二〇〇〇年所収「龍澤僧堂」

(2) 小田直寿『家永三郎の思想史的研究——その生涯・学問・実践と「否定の論理」』日本評論社、二〇二四年。

(3) 書誌についてはいずれも前掲注1参照。

(4) 『悲劇の宗政家前田誠節』「おわりに」。

(5) 『増補妙心寺史』所収萩須純道「明治以降の妙心寺」参照。

(6) 『妙心寺六百年史』五四五頁。

(7) 『山本玄峰』五八頁。

(8) 第八世に至る沿革については妙心寺派宗務本所総務部編『昭和改訂正法山妙心禅寺宗派図』大本山妙心寺、一九七七年。六一四—六一五頁参照。

(9) 『玄峰老師』五四—六五頁。

(10) 同五四頁。

- (11) 『玄峰老師』六一頁ならびに建長寺史編纂委員会編『建長寺史』末寺編、建長寺、一九七七年。五七五頁。
- (12) 『玄峰老師』五五頁。
- (13) 同六四、一九九―二〇二頁。
- (14) 広島県立広島国泰寺高等学校百年史編集委員会編『広島一中国泰寺高百年史』母校創立百周年記念事業会、一九七七年、三二〇頁。
- (15) 『詩龕』序品。二頁。
- (16) 『詩龕』所収「陵禪会私記」。「西寮大煙突上（中略）指頭一度此の鉄鎖を離さば、落々磊々、生死去来棚頭の傀儡に似て何ぞ易々飄々たるや。正に身を翻し、此れが実験にとりかゝらんとして、慄然色を失ひ地に下りたりけり。（中略）妙義の岩を攀ぢては、紅血一閃化しすらんと再び死神の誘ひを受け」とある。
- (17) 柴生田稔『思い出す人々――わが点鬼簿より』短歌新聞社、一九九二年、一九四頁。
- (18) 「松井定之・略歴」松井定之ほか『能の観賞』大槻清韻会、一九八四年、二五二頁。
- (19) 『懸葵』第三四卷七号（通卷三九五号）、懸葵発行所、一九三七年七月、七四頁。
- (20) 志田延義『志田延義エッセイ・シリーズ6（爪立ち人生）』至文堂、一九九九年、五七頁。
- (21) 河野一之『財経凹凸鏡』財務出版、一九七五年、一一七頁。
- (22) 大蔵省印刷局編『官報』一九二七年四月二七日、日本マイクログ写真、一九二七年、七三五頁。
- (23) 東京帝国大学編『東京帝国大学要覧』昭和二至三年、東京帝国大学、一九二八年、三四三頁。
- (24) 前掲志田『志田延義エッセイ・シリーズ6（爪立ち人生）』五六頁。
- (25) 同五六頁。
- (26) 『法光寿』所収「俳句と私」一八〇頁。
- (27) 『詩龕』附龕「附録第一連句集」。
- (28) 『東京帝国大学一覽』昭和五年度、東京帝国大学、一九三〇年、五五一頁。

- (29) 同四五四頁。
- (30) 山本光「宋淵老師のお若い頃」『蜜多余香』八頁。
- (31) 『明暗双々』書誌は前掲注1の②参照。
- (32) 赤津好一「塩山の宋淵老師」『蜜多余香』二二頁。
- (33) 同右。
- (34) 飯野燦雨「俳禅一如——中川宋淵における季語」『雲母』七〇号（通巻八〇七号）、雲母社、一九八四年二月、二三頁。ただしこの発言は引用であり、出典は現時点で不明である。
- (35) 『法光寿』所収「俳句と私」一八〇頁。
- (36) 同二二五頁。
- (37) 同二二五頁。
- (38) 赤津好一「塩山の宋淵老師」『蜜多余香』二二頁。
- (39) 笠原承彦「龍澤僧堂開單のころ」『蜜多余香』二九頁。
- (40) 『玄峰老師』所収「宗舜和尚」二〇一頁。
- (41) 同二〇二頁。
- (42) 前掲笠原「龍澤僧堂開單のころ」『蜜多余香』三〇頁。
- (43) 同頁。
- (44) 加藤幸助「玄峰老師のことども」『回想 山本玄峰』六二―六三頁。
- (45) 『無門関提唱』三一五―三一六頁。
- (46) 同九七頁。
- (47) 同二九一―二九三頁。
- (48) 同一七八頁。

- (49) 同二九七頁。
- (50) 同三一〇頁。
- (51) 田中清玄「玄峰老師言行録」『回想山本玄峰』一〇五頁。
- (52) 『一人一殺』八二頁。
- (53) 同一九一―一九九頁。
- (54) 『玄峰老師』一九六頁。
- (55) 同一九八頁。
- (56) 『玄峰老師』二六六―二六七頁。
- (57) 前掲笠原「龍澤僧堂開單のころ」『蜜多余香』二八頁。
- (58) 『一人一殺』二七八―二七九頁。
- (59) 乙竹あい『父、御木本幸吉を語る』御木本グループ、一九九三年、一八七頁。
- (60) 平井玄恭『仏道は人の道――正法眼蔵隨聞記講話』関の会、一九九三年、一四九頁。
- (61) 『田中清玄自伝』二七一―二一八頁。
- (62) 同一九九頁。
- (63) 同二一八―二一九頁。
- (64) 『統治者の条件』二四―二五頁。
- (65) 以上、『世界を行動する』二二八―二二九頁。
- (66) 四元聞書（注1③（イ））八四頁。
- (67) 田中「玄峰老師言行録」『回想山本玄峰』一〇六―一〇七頁。同『統治者の条件』二一七―二一九頁。四元聞書（注1③（イ））八四頁。玉木弁吉「玄峰塔について」『回想山本玄峰』一六頁。
- (68) 同頁。

- (69) 『統治者の条件』 一一七頁。
- (70) 四元聞書（注一③（イ）） 八四頁。
- (71) 『統治者の条件』 一一八―一一九頁。
- (72) 四元聞書（注一③（イ）） 八六―八七頁。
- (73) 田中清玄「玄峰老師言行録」、『回想山本玄峰』 一〇七頁。
- (74) 以下の記載は、櫛橋渉「老師と新憲法秘話」、『回想山本玄峰』 一〇七頁、『田中清玄自伝』 一三六―一四二頁、『評伝田中清玄』 二四七―二六三頁より概要を整理したもの。なお『憲法調査会総会議事録』 第三委員会報告書には「この事実が『象徴』の動機となつたという証拠はないようである」（六頁）とあり、裏付けの確認が俟たれる。
- (75) 前掲笠原「龍澤僧堂開單のころ」『蜜多余香』 二九頁。
- (76) 『命篇』 二九、三四頁。
- (77) 木村行蔵『自然・人生・職場』警察図書出版、一九五八年、一三六―一三頁。また同「天恵多き裸族に野蠻の尊称」菅原通済『馬鹿と利巧』明玄書房、一九五九年にも同様の記載がある。
- (78) 山本玄峰『無門関提唱』 三四一頁。
- (79) 嶋野栄道「千崎如幻師と宋淵老師の交流」『蜜多余香』 一〇六頁。
- (80) 末村正代「千崎如幻の後半生と欧米人來日禪修行——円福寺 Zen Hospice の設立と三宝教団修行ルートの確立」『南山大学宗教文化研究所報』 第三三卷、二〇一三年、六四頁。
- (81) 前掲末村「千崎如幻の後半生と欧米人來日禪修行」前掲誌六二―六六頁。
- (82) 前掲笠原「龍澤僧堂開單のころ」『蜜多余香』 三〇頁。
- (83) 中川宋淵「アメリカ行脚（一）」『雲母』 三八八号、雲母社、一九四九年七月号、二八頁。および同誌三八六号、一九四九年五月、四九頁。

- (84) 藤井修平「仏教は西洋でいかに変化したか——ヨーロッパの禅を中心に」『中央学術研究所紀要』四八号、二〇一九年、五四頁。
- (85) 島野栄道「勝縁曼荼羅——棚橋秋旻大姉のこと」『禅文化』一五三号、禅文化研究所、一九九四年七月、四四頁。
- (86) R・J・ツイウエルブロスキー「イスラエルの弟子として」『蜜多余香』八六頁。
- (87) 島野栄道「千崎如幻師と宋淵老師の交流」『蜜多余香』一〇八頁。
- (88) 『昭和平成禅僧伝』「龍澤僧堂」一八七—一八九頁。
- (89) 中川宋淵「玄峰老師年譜普説」は『回想山本玄峰』に記載がある。
- (90) 前掲江本『夢のこと 明るき山の 蟬しぐれ』二七四頁。
- (91) Kazuaki Tanahashi and Roko Sherry Chayat, comps. and trans., *Endless Vow: The Zen Path of Soen Nakagawa*, introduction by Eido Tai Shimano (Boston: Shambhala Publications, 1996), 35-37.
- (92) Tanahashi and Chayat, *Endless Vow*, 44.
- (93) 『昭和平成禅僧伝』「龍澤僧堂」一八七—一八九頁。
- (94) ブライアン・アンドルー・ヴィクトリア著、エイミール・イズ・ツジモト訳『禅と戦争——禅仏教の戦争協力』光人社、二〇〇一年、一三三—一三四頁。
- (95) 市川白弦「宗教者の戦争責任を問う」『市川白弦著作集』第四卷（宗教と国家）、法蔵館、一九九三年、四〇—四六頁。
- (96) 右二書のほか、水田全一『戦闘機臨済号献納への道——【検証】臨済宗の戦争協力』ウインかもがわ、二〇〇一年。四七—四八頁参照。ここでは山本玄峰の新京別院への着任が「植民地での『教化報国』」の一環として位置づけられる。
- (97) 山本玄峰『無門関提唱』三一五—三一六頁。

(8) The Zen Studies Society 浄土会 “A Statement on Eido Shimano Roshi” 参照。

<https://zenstudies.org/a-statement-on-eido-shimano-roshi/>

臨濟宗の回向文 訳注（七）

—— 年分行事（下）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、禪文化研究所編集『新修 臨濟宗勤行聖典』（三巻、禪文化研究所・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」、禪文化研究所訓注・編集の江湖叢書『小叢林略清規』所収の影印本（禪文化研究所・一九九五年）は「禪文化本」、『大正新修大藏經』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經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『大正新修大藏經』巻八一に収められているため、各偈文・回向文の冒頭に該当する頁数・段数を併せて表記した。

○原文・校記・書き下し文・口語訳・語注の順に並べた。

○原文・校記・書き下し文・口語訳・語注ともに常用漢字を用いた。

○書き下し文は、現代仮名遣いを用いた。

○現代語訳は直訳を心がけたが、必要と思われる場合は「」で適宜ことを補った。

○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」、『新版大日本統藏經』は「X」、『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』……………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）

『禪林象器箋』……………『禪林象器箋』全二〇巻・目錄二巻（国際禅学研究所・電子達磨）

○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、以下の通りに表記したい。

臨済宗の回向文 訳注（一）葬儀・法事の偈文と回向文……………訳注①

同上（二）尊宿送喪の念誦と回向文（上）……………訳注②

同上（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

同上（四）日課行事の回向文……………訳注④

同上（五）飯台座で唱える偈文……………訳注⑤

同上（六）月分行事・年分行事（上）の回向文……………訳注⑥

○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。

仏涅槃会回向（一）

『臨濟宗勤行聖典』第二卷「年分諷經」p.208～211『諸回向清規式』卷一・諸回向之部「仏涅槃忌半齋」17a・181-631a' 『小叢林略清規』卷下「仏涅槃忌回向」181-715c・「禪文化本」p.177/p.314a' 「江湖法式梵唄抄」p.175～176

大円満覚応迹⁽¹⁾西乾⁽²⁾⁽³⁾、心包太虚量周沙界⁽⁴⁾⁽⁵⁾。

仰冀真慈⁽⁶⁾、俯垂昭鑑⁽⁷⁾。

山門⁽⁸⁾（一）今月十五日伏値、本師釈迦如来大和尚、入般涅槃之辰⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾。

虔備香華灯燭⁽¹¹⁾、茶菓珍饈⁽¹²⁾、以伸供養。

謹集合山⁽¹³⁾（現前⁽¹⁴⁾）（三）比丘衆同音諷誦⁽¹⁵⁾。

大仏頂万行首楞嚴神呪、所集殊勳⁽¹⁶⁾、上酬慈蔭⁽¹⁷⁾、伏願。

如在靈山⁽¹⁸⁾、莫忘四衆⁽¹⁹⁾、不離宝座⁽²⁰⁾、普化十方⁽²¹⁾、六道群生⁽²²⁾、同円種智⁽²³⁾。

十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜⁽²⁴⁾。

- （一）仏涅槃会回向Ⅱ『諸回向清規式』では「仏涅槃忌半齋二月十五日」に作り、『小叢林略清規』では「仏涅槃忌二月十五日」に作る。
- （二）山門Ⅱ『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、「某門」に作る。
- （三）合山（現前）Ⅱ『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、「合山」と「現前」を併記して作る。

*

大円満覺、迹を西乾に応ず、心は太虚を包みて、量は沙界に周ねし。

仰ぎ冀わくば、真慈、俯して昭鑑を垂れたまえ。

山門今月十五日、伏して本師釈迦如来大和尚入般涅槃の辰に値う。虔しく香華灯燭、茶菓珍饈を備え、以供養を伸ぶ。謹んで合山（現前）の比丘衆を集め、同音に大仏頂万行首楞嚴神呪を誦誦す。集むる所の殊勲は、上、慈蔭に酬いんことを。伏して願わくば、靈山に在すが如く四衆を忘るること莫く、宝座を離れず、普く十方を化し、六道の群生、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。

*

広大円満な仏の悟りは、そのすがたをインドに現しました。（仏の）心は大なる虚空を包み込み、その広大な心のはたらきは無量無数の世界すべてにゆきわたっています。

仏祖の慈悲もて、どうか「わたしたちを」ご照覧ください。

当山では、今月の十五日、本師釈迦如来大和尚の入滅の時を迎えました。「敬意を込めて」恭しく香・華・灯燭・茶・菓子・ご馳走を供え、供養いたします。つつしんでこの寺に住むすべて（目の前）の僧侶を集めて、声をそろえて『大仏頂万行首楞嚴神呪』をお唱えします。「こうした供養によつて」集めたすばらしい功德は、慈しみに満ちた仏恩に酬い奉るものであります。伏して願うことには、「かつての説法のある」靈鷲山にいらつしやるかのように、「比丘（男性の出家者）・比丘尼（女性の出家者）・優婆塞（男性の在家信者）・優婆夷（女性の在家信者）」すべての仏教徒をお忘れなく、「仏がお座りになられている」蓮華座を離れずに、普く世界中を教化し、迷いの世界にいる生きとし生けるものたちが共に悟りの智慧を円

成致しますように。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) 大円満覚 〓 「大円」は、「大きな円相、円融自在の表詮、大円成」(『禅学』p.785)、「大円覚」は、「円満で完全なる大覚。仏の悟りのこと」(『禅学』p.765)。「幻住庵清規」卷一「世範」条、「朔望(朔望は一日と十五日) 祝聖回向」に「大円満覚応迹西乾、心包太虚量周沙界。某州某庵住持臣僧某。月旦月望令辰。謹集合庵僧道衆誦誦大悲円満云云神呪、所集洪因、端為祝延。今上皇帝聖寿万安。金剛無量寿仏。仁王菩薩摩訶薩云云」(X63-578a)とあり、「祝聖回向」の「嘆仏」として唱えられていたことが分かる。
- (2) 迹 〓 「現れたすがた、教化のすがた、救いのすがた」(『中村』p.615)。
- (3) 西乾 〓 「インドの別称。乾は天。中国から指して西方天竺のこと」(『禅学』p.372)。
- (4) 太虚 〓 ①究極の境地。②全くの空無。空無なること」(『中村』p.304)。ちなみに『浄土境観要門』卷一に「此の相を觀んと欲せば、応に須く先づ万法は唯心にして一切は唯識なるを了るべし。故に経に云く、『心は太虚を包みて量は沙界に周ねし』と。又た云く、『心は工なる画師の如し。種種の五陰を造る』と(欲觀此相、応須先了万法唯心一切唯識。故経云、心包太虚量周沙界。又云、心如工画師。造種種五陰)」(T47-290a)と見える。
- (5) 沙界 〓 「恒沙界、または恒河沙世界の略。恒河にある沙のように無量無数の多くの世界」(『禅学』p.466)。
- (6) 真慈 〓 訳注③「祖師遠忌回向」の注(4)「真慈」条を参照。
- (7) 昭鑑 〓 訳注③「祖師遠忌回向」の注(5)「昭鑑」条を参照。
- (8) 山門 〓 訳注④「本尊回向」の注(23)「山門」条を参照。
- (9) 本師 〓 「ほんじとも読む。釈迦牟尼仏のこと。根本の師という意」(『中村』p.1261)。
- (10) 入般涅槃 〓 「入滅の意。仏および僧侶の死をいう」(『禅学』p.986)。なお、「涅槃」は「梵 nirvana / 巴

nirvana 語源からいえば、nirvanaとは吹き消すことで、貪瞋痴の三毒煩惱の火を吹き消すこと、または煩惱の火が吹き消されている状態」をいい、「涅槃会」は「涅槃忌ともいい、三仏忌（降誕会・成道会・涅槃会）の一。釈尊は二月十五日に入滅したので、後世この日に、釈尊涅槃像をかけ、『涅槃経』『仏遺教経』等を読誦して行う報恩の供養法会」（『禪字』p.1001）。『禪林象器箋』「第四類 節時門」章・「忌日」条には、「釈氏要覽」に云く」として、「二月十五日の仏涅槃日には、天下の僧俗、営会（＝法会を営む）し供養すること有り。即ち忌日の事なり。俗の礼に『君子に終身の孝有り』と。『忌日』の謂なり。又た『不楽の日（＝音楽を催さない日）』と謂う。飲樂せざるが故に。或いは『諱日』と云い、或いは『遠日』と云う。『遠日』は猶お『曲礼』の「喪事は遠日を先にす」に濫す（＝起源する）。釈子（＝仏弟子）の師亡すれば『帰寂の日』と称すべし。蓋し釈氏は忌諱むこと無きが故に」と。『首楞嚴経』に云く、『時に波斯匿王、其の父の為に諱日に斉を営む』と。長水（＝長水子璿）の疏に云く、『先王の崩ずる日は、忌諱の辰なり。故に『諱日』と云う。諱は忌なり。吉事に拏ぐることを忌み、其の名を諱避するを以てなり』と（釈氏要覽云、二月十五日、仏涅槃日、天下僧俗、有営会供養。即忌日之事也。俗礼君子有終身之孝。忌日之謂也。又謂不楽之日。不飲樂故。或云諱日、或云遠日（遠日、猶濫曲礼喪事先遠日）。釈子師亡可称帰寂之日。蓋釈氏無忌諱故。首楞嚴経云、時波斯匿王、為其父王。諱日営斉。長水疏云、先王崩日、忌諱之辰。故云諱日。諱忌也。以忌拏吉事、諱避其名）（卷三・22a）とある。また、『禪苑清規』卷二「念誦」条に「大衆に白す。如來大師、般涅槃に入る。今皇宋元符二年に至り、已に二十四十七年（以後年に随いて之を増すなり）を得たり。是の日に已に過ぐれば命も亦た随つて滅ず。少水の魚の如し、斯に何の樂か有らん。衆等當に勤めて精進し、頭燃を救うが如くすべし。但だ無常を念じて慎しんで放逸することを勿れ。伽藍土地護法安人。十方施主増福増慧。為如上緣念。清淨法身等云云（白大衆。如來大師、入般涅槃。至今皇宋元符二年已得二十四十七年（以後隨年増之）。是日已過命亦隨滅。如少水魚、斯有何樂。衆等當勤精進、如救頭燃。但念無常慎勿放逸。伽藍土地護法安人。十方施主増福増慧。為如上緣念。清淨法身等云云）」（X63-527c）とある。また、「入般涅槃」は「尊宿龕前念誦」に見えるが、この語が「尊宿龕前念誦」に取り入れられ

た背景については、訳注②「尊宿龜前念誦・龜前念誦諷經回向」の注(一)条に詳しい。

- (11) 香華 〓 訳注③「祖師遠忌回向」の注(7)「香華」条を参照。
- (12) 珍饈 〓 訳注③「祖師遠忌回向」の注(9)「珍饈」条を参照。
- (13) 合山 〓 訳注③「祖師遠忌回向」の注(10)「合山」条を参照。
- (14) 現前 〓 訳注③「祖師遠忌回向」の注(11)「現前」条を参照。
- (15) 諷誦 〓 訳注③「祖師遠忌回向」の注(12)「諷誦」条を参照。
- (16) 殊勳 〓 訳注③「尊宿山頭念誦」の注(13)「殊勳」条を参照。
- (17) 上酬慈蔭 〓 訳注④「伝燈祖師回向」の注(6)「上酬慈蔭」条を参照。
- (18) 靈山 〓 「靈鷲山の略。王舎城の東北にそびえるやま」(『中村』p.1429)。『石溪心月禪師語録』巻一に「上堂。挙す。南陽国師三たび侍者を喚ぶ。侍者三たび応ず。師云く、是れ父有り、是れ子有りと。国師云く、將に謂えり、吾れ汝に辜負す、却つて是れ汝吾れに辜負すと。師云く、靈山に在りて、親しく此の語を聞くがごとしと。雪竇云く、国師三たび喚ぶ。点ずれば即ち到らずと。師云く、雲嶺上に生ず。侍者三たび応ず。到れば即ち点じず。師云く、月波心に転ず。將に謂えり、吾れ汝に辜負す、却つて是れ汝吾れに辜負すと。(上堂。挙。南陽国師三喚侍者。侍者三応。師云、有是父、有是子。国師云、將謂吾辜負汝、却是汝辜負吾。師云、如在靈山親聞此語。雪竇云、国師三喚。点即不到。師云、雲生嶺上。侍者三応。到即不点。師云、月転波心。將謂、吾辜負汝、却是汝辜負吾」(X71-44a)とある。
- (19) 四衆 〓 「仏教教団を構成する人。比丘(出家の男)・比丘尼(出家の女)・優婆塞(在家信者の男)・優婆夷(在家信者の女)。四部衆、四輩とも」(『禅学』p.432)。「仏教教団の中の出家の衆と在家の衆。四衆の仏教徒。仏教者のくわん」(『中村』p.515)。
- (20) 宝座 〓 「仏の座所。蓮華座」(『漢辞海』p.396)。
- (21) 六道 〓 「有情が善悪業因によつて到る六種の路 (sattī 趣)で地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六界。

衆生が輪廻する道途であるから六道といい、衆生がそれぞれ因業に乗じて趣くところであるから六趣という」

『禪学』p.1319)、「世の人ひつ」(『中村』p.1457～1458)。

(22) 群生Ⅱ訳注④「本尊略回向」の注(8)「群生」条を参照。

(23) 種智Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(32)「種智」条を参照。

(24) 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(4)「十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜」条を参照。

仏誕生会回向(一)

『臨済宗勤行聖典』第二卷「年分諷経」p.212～215『諸回向清規式』卷一・諸回向之部「仏誕生忌半斎」17b・181-631a～b、『小叢林略清規』卷下「仏誕生会回向」181-715c・「禅文化本」p.177～178/p.314a～b
「法式梵唄抄」p.177～178)

大円満覚応迹⁽¹⁾西乾⁽²⁾⁽³⁾、心包太虚量周沙界⁽⁴⁾⁽⁵⁾。

仰冀真慈⁽⁶⁾、俯垂昭鑑⁽⁷⁾。

山門⁽⁸⁾三三今月初八日伏値、本師釈迦如来大和尚、聖誕之辰⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾。

虔備香華灯燭⁽¹¹⁾、茶菓珍饈⁽¹²⁾、以伸供養。

謹集⁽¹³⁾三合山⁽¹⁴⁾(現前)⁽¹⁵⁾比丘衆同音諷誦。

大仏頂万行首楞嚴神呪、所集殊勳⁽¹⁶⁾、上酬慈蔭⁽¹⁷⁾、伏願。
 憫昏々⁽¹⁸⁾之群類⁽¹⁹⁾、昭以毫光⁽²⁰⁾、拔蠱々⁽²¹⁾之四生⁽²²⁾、証茲妙果⁽²⁴⁾。
 十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

(一) 仏誕生会回向 、『諸回向清規式』では「仏誕生忌半齊四月初八日」に作り、『小叢林略清規』では「仏誕生会回向四月八日」に作る。
 (二) 山門 、『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、「某門」に作る。
 (三) 謹集 、『小叢林略清規』では集謹とする。
 (四) 合山(現前) 、『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、「合山」と「現前」を併記して作る。
 (五) 昏々 、『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、「昏昏」に作る。
 (六) 蠱々 、『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、「蠱蠱」に作る。

*

大円満覚、迹を西乾⁽¹⁾に應ず、心は太虚⁽²⁾を包みて、量は沙界⁽³⁾に周ねし。

仰ぎ冀⁽⁴⁾わくば、真慈⁽⁵⁾、俯して昭鑑⁽⁶⁾を垂れたまえ。

山門今月初八日、伏して本師釈迦如来大和尚聖誕の辰に値う。虔しく香華灯燭、茶菓珍饈を備え、以て供養を伸ぶ。謹んで合山(現前)の比丘衆を集め、同音に大仏頂万行首楞嚴神呪を誦誦す。集むる所の殊勳は、上、慈蔭に酬いんことを。伏して願わくば、昏々の群類を憫んで以て毫光を照らし、蠱々の四生を抜いて、茲の妙果を証せしめたまわんことを。十方三世一切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

広大円満な仏の悟りは、そのすがたをインドに現しました。「仏の」心は大いなる虚空を包み込み、その

広大な心のはたらきは無量無数の世界すべてにゆきわたっています。

仏祖の慈悲もて、どうか「わたしたちを」ご照覧ください。

当山では、今月の初八日、本師釈迦如来大和尚の聖誕の時を迎えました。「敬意を込めて」恭しく香・華・灯燭・茶・菓子・ご馳走を供え、供養いたします。つつしんでこの寺に住むすべて（目の前）の僧侶を集めて、声をそろえて『大仏頂万行首楞嚴神呪』をお唱えします。「こうした供養によつて」集めたすばらしい功德は、慈しみに満ちた仏恩に酬い奉るものであります。「こうした供養によつて」集めたすばらしい功德は、慈しみに満ちた仏恩に酬い奉るものであります。伏して願うことには、「迷いという」暗闇にいたるすべての世界の生きとし生ける者たちを憐れんで、仏の智慧の光でもって「その暗闇を」照らし、もの道理に暗い（がために）、迷いの世界「をさまよう」あらゆるいのちある者を救つて、この妙なる仏果を悟らせることができますように。世界中の、そして過去・現在・未来という三世の一切の諸もろの仏がたよ、諸もろの尊き菩薩がたや修行者たちよ、偉大なる完成された最高の智慧よ。「この功德が成就しますように。」

*

- (1) 大円満覚Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注(1)を参照。
- (2) 迹Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注(2)を参照。
- (3) 西乾Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注(3)を参照。
- (4) 太虚Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注(4)を参照。
- (5) 沙界Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注(5)を参照。
- (6) 真慈Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注(4)「真慈」条を参照。
- (7) 昭鑑Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注(5)「昭鑑」条を参照。
- (8) 山門Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(23)「山門」条を参照。

(9) 本師「本訳註「仏涅槃会回向」注(9)を参照。

(10) 聖誕「天子や皇太后、また神や仏の誕生日」(『漢辭海』p.1163)。また、「誕生会」とは「釈尊または各宗の祖師の誕生日に催す法会。また降誕会ともいう」(『禪字』p.837)。「禪林象器箋」第十六類「報持門」章・「二祖三仏忌」条には、「二祖とは、達磨及び某寺の開山なり。或いは云く、達磨百丈の二忌なり。三仏とは、涅槃忌、誕生会、成道会なり。忠曰く、『誕生と成道とは忌に非ず。然るに二祖三仏忌と言うは、多に随いて名を得るなり』と。正月十七日を百丈忌と為し、十月五日を達磨忌と為す。然るに日本古来百丈忌を修せず、故に某寺の開山忌を加えて、以て二祖忌と為す。凡そ開山忌は常住より之を経営す。達磨百丈の二忌は、修財を率いて營弁す。常住之を措致するに非ず(二祖者、達磨及某寺開山也。或云、達磨百丈二忌也。三仏者、涅槃忌、誕生会、成道会也。忠曰、誕生成道非忌。然言二祖三仏忌、隨多得名也。正月十七日、為百丈忌、十月五日為達磨忌。然日本古来不修百丈忌、故加某寺開山忌、以為二祖忌矣。凡開山忌自常住經營之。達磨百丈二忌、率衆財營弁。非常住措致之)」(卷十三・12a)とあり、「三仏忌」と呼ぶ理由について言及している。ちなみに、「仏誕生会」の際に行う「浴仏(灌仏とも)」について、『禪林象器箋』第十六類「報持門」章・「浴仏」条に『仏祖統紀』に云く、『摩訶利頭經』に四月八日は是れ仏生日なり。人民仏を念じ仏の形像を浴す』と。旧説に曰く、「浴仏香湯の方、沈香(一両)、白檀(一両)、甘松(半両)、丁子(半両)、薰陸(半両)、芎藭(半両)、鬱金(一錢三分)、此の七種、淨布囊に盛りて、鎰内に投じ、淨水三揆を用いて、煎じて二揆を減じて鎰を移して、之を冷まし、然る後浴盆に盛る」と。『天中記』に云く、「四月八日、浴仏、都梁香を以て青色水と為し、鬱金香赤色水と為し、丘陵香、白色水と為し附子香黄色水と為し、安息香を黒色水と為し、以て仏頂に灌す(仏祖統紀云、摩訶利頭經、四月八日は仏生日。人民念仏浴仏形像。旧説曰、浴仏香湯方、沈香(一両)、白檀(一両)、甘松(半両)、丁子(半両)、薰陸(半両)、芎藭(半両)、鬱金(一錢三分)、此七種。盛淨布囊、投於鎰内、用淨水三揆、煎減二揆移鎰、冷之、然後盛浴盆。天中記云、四月八日、浴仏、以都梁香為青色水、鬱金香為赤色水、丘陵香、為白色水、附子香為黄色水、安息香為黒色水、以灌仏頂)」(卷十三・33a-b)とある。

- (11) 香華 〓 詠注③ 「祖師遠忌回向」の注(7) 「香華」条を参照。
- (12) 珍饈 〓 詠注③ 「祖師遠忌回向」の注(9) 「珍饈」条を参照。
- (13) 合山 〓 詠注③ 「祖師遠忌回向」の注(10) 「合山」条を参照。
- (14) 現前 〓 詠注③ 「祖師遠忌回向」の注(11) 「現前」条を参照。
- (15) 諷誦 〓 詠注③ 「祖師遠忌回向」の注(12) 「諷誦」条を参照。
- (16) 殊勳 〓 詠注③ 「尊宿山頭念誦」の注(13) 「殊勳」条を参照。
- (17) 上酬慈蔭 〓 詠注④ 「伝燈祖師回向」の注(6) 「上酬慈蔭」条を参照。
- (18) 昏昏々々 〓 『禪学』に「昏昏地」として「昏は暗闇。地は助詞。心のはたらきを欠き智慧の光明の暗いこと」とある(p.366)。
- (19) 群類 〓 「機類種種なる衆生のこと。群機。群生。群萌。有情。衆生」(『禪学』p.256)。「群生」については、詠注④ 「本尊略回向」の注(8) 「群生」条を参照。
- (20) 毫光 〓 「仏の眉間にある白毫の光。仏の智慧の光にたといえる」(『中村』p.405)。
- (21) 拔 〓 「救う」の意(『漢辞海』p.586)。
- (22) 蠢々 〓 「うごめく。動き乱れるさま」(『中村』p.675)。
- (23) 四生 〓 「四種類のあらゆる生きもの。いのちあるもの。迷いの世界のあらゆる生きもの。あらゆる生きものをその生まれ方の相違によって四つに分類している。(1) 胎生。母胎から生まれるもの。人間や獣をいう。(2) 卵生。卵から生まれるもの。鳥のようなものをいう。(3) 湿性。湿気の中から生まれるもの。ぼうふらや虫などをいう。はじめした所から生まれる。(4) 化生。過去の自分の業の力によってつくり出された存在。よりどころなしに、忽然として生まれたもの。天人や地獄の衆生などはこれに属する。人間は胎生で、餓鬼は胎生のものと化生のものがあり、天人(神々)と地獄の衆生とは化生であり、畜生は胎生のものと卵生のものと湿性のものがある。中有も化生である。胎生・卵生・湿性・化生をつぎつぎにめぐること。四度の生死をいう」

（『中村』 p.523）。

（24） 妙果^{（24）}「みことな結果。妙因、妙行によつて得た証果、すなわち仏果。さとり」（『中村』 p.1302）。

（25） 十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜^{（25）} 条を参照。

山門施食会（孟蘭盆会）回向（一）

（『臨濟宗勤行聖典』第二卷「年分諷經」 p.220～226『諸回向清規式』卷一・諸回向之部「施餓鬼七月十五日」 22b～23a・T81-632b～c『小叢林略清規』卷下「孟蘭盆会回向七月十五日」 T81-716b～c・「禪文化本」 p.179～182/p.315b～316a『江湖法式梵唄抄』 p.182～184）

仏身充満^{（1）}於法界^{（2）}、普現一切群生前^{（3）}、

隨緣赴感^{（4）}靡不周^{（5）}、而常處此菩提座^{（6）}。

仰冀洪慈^{（7）}、俯垂昭鑑^{（8）}。

山門^{（9）}（二）今月十五日^{（10）}、乃衲子自恣之辰^{（11）}、是孟蘭盆救苦之日^{（12）}（三）。

嚴備六味妙供^{（13）}。謹集現前清衆^{（14）}、稱揚聖号^{（15）}、課持秘呪^{（16）}、今当滿散^{（17）}、同音諷誦^{（18）}。

大悲円満無礙神呪^{（19）}、開甘露門^{（20）}、大仏頂万行首楞嚴神呪^{（21）}（觀音普門品）^{（22）}、所鳩善利仰讚^{（23）}。

十方常住三宝^{（24）}、果海無量聖賢^{（25）}（五）、祝献^{（26）}。

護法⁽²⁸⁾列位、諸天仙衆⁽²⁹⁾、地界水界⁽³⁰⁾、大小明靈⁽³¹⁾。

總日本国内、一切明靈、一切權現⁽³²⁾、三界万靈、十方至聖、憑茲善利、普用回嚴⁽³⁴⁾、次冀。

尽祠堂内、各々⁽³⁵⁾靈位、同受法味⁽³⁶⁾、以護⁽³⁷⁾佛祖之化門⁽³⁸⁾、各增威光⁽³⁹⁾、而除國家之災障⁽⁴⁰⁾、專祈。

資薦⁽⁴¹⁾各人多生父母⁽⁴²⁾、歷劫冤親⁽⁴³⁾、一切幽靈⁽⁴⁴⁾、河沙⁽⁴⁵⁾餓鬼⁽⁴⁶⁾、咸出迷衢⁽⁴⁷⁾、同登覺路⁽⁴⁸⁾。

十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

(一) 山門施食会(孟蘭盆会) 回向『諸回向清規式』では「施餓鬼七月十五日」に作り、『小叢林略清規』では「孟蘭盆会回向七月十五」に作る。

(二) 山門『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、「某門」に作る。

救苦之日『諸回向清規式』では「救苦之日預於斯日」に作る。

(四) 大悲円満無礙神呪、開甘露門、大仏頂万行首楞嚴神呪(觀音普門品)『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、『大仏頂万行首楞嚴神呪』とする。

(五) 果海無量聖賢『諸回向清規式』では「果海聖賢」に作り、『諸回向清規式』では「国界家」に作る。

(六) 各々『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、「各各」に作る。

*

仏身は法界に充滿して、普く一切の群生の前に現ず、縁に随い感に赴いて周からずということ摩し、而も常に此の菩提の座に処したもう。

仰ぎ冀わくば、洪慈、俯して昭鑑を垂れたまえ。

山門今月十五日、乃ち衲子自恣の辰にして、是れ孟蘭盆救苦の日なり。

嚴かに六味の妙供を備え、謹んで現前の清衆を集め、聖号を称揚し、祕呪を課持し、今滿散に当たつて、同

音に大悲円満無礙神呪、開甘露門、大仏頂万行首楞嚴神呪（観音普門品）を誦誦す。

鳩むる所の善利は、仰いで十方常住の三宝、果海無量の聖賢を讃え、護法の列位、諸天の仙衆、地界水界、大小の明霊、総じては日本国内、一切の明霊、一切の権現、三界の万霊、十方の至聖に祝献す。

茲の善利に憑つて、普く用いて回嚴す。次に冀わくば、尽祠堂内の各々靈位、同じく法味を受け、以て仏祖の化門を護り、各々威光を増して、国家の災障を除かんことを。

専ら祈るらくは、各人多生の父母、歴劫の冤親、一切の幽霊、河沙の餓鬼に資薦し、咸く迷衢を出でて、同じく覺路に登らんことを。

十方三世一切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

仏身はすべての世界に充ち満ちて、等しくすべてのいきものの前に姿をあらわします、

「仏の」機縁にしたがい、「すべての人びとの」思い（や悩み）に駆けつけ、「その神通力は」すべてにいきわたらないということはなく、しかも、つねにこの金剛宝座（すなわち仏がお座りになるところ）にとどまつておられます。

大いなる慈悲もて、どうか「わたしたちを」ご照覧ください。

当山では、今月十五日は、自らが互いに自己の犯した罪を告白し、懺悔して許しを乞う日であり、「すべてのいきものを」盂蘭盆の苦しみから救う日です。厳かに六種の味のすばらしい供物をそなえ、つつしんで目の前の清浄な僧たちを集め、「仏の」名号を賛嘆し、秘呪を誦持し、今この日の満了にあたつて、声をそろえて『大悲円満無礙神呪』『開甘露門』『大仏頂万行首楞嚴神呪』（『観音普門品』）をお唱えします。（名号

の賛嘆や秘呪ダラニの誦持などによつて」集められた功德は、つつしんで世界中の常住なる「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たちを讃え「るとともに」、仏法を護る神々、諸天の仏たち、地上・水中・陸海の大小の精霊たち、すべて集めては、日本国内のすべての精霊たち、すべての神々、「欲界・色界・無色界の」三界のすべての霊、世界中の智慧が最高な方々に祈り捧げるものであります。この功德によつて広く回向して厳かに整えます。次に願うことには、祠堂内すべての各々靈位が、共に仏法の奥深い教えを受けて仏祖の化門おしえを護り、各々が、輝かしい光を増して、国家の災いやさまざまな穢れを除き去り、「この世界を」清めますように。ひたすらに願うことは、各々の過去世「において生み育ててくれた全て」の父母、「過去世からの」永きにわたつて怨みを持つ者や親しい者、すべての死者の靈魂、無量無数の飢餓に苦しむものに手向けて、すべてみな迷いの世界を抜け出し、ともに覺りの路に登ることができまうように。

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。」

*

(一) 仏身 〓 「仏陀の身」(『禪字』p.1087)、「仏の肉身のこと。仏の身体」(『中村』p.1194)。「仏身充滿於法界……而常處此菩提座」について、『大方広仏華の嚴經』卷六「如來現相品二」に同文が見える。「勝音菩薩、蓮華の台に坐し、諸の菩薩衆は蓮華の鬚に坐す。各其の上に於いて次第に坐す。其の一切の法において、勝音菩薩、深き法界を了り、大歡喜を生ず。仏の行ずる所に入り、智に疑滞無く、測るべからざる仏の法身の海に入り、一切の刹の諸の如來の所に往きて、身の諸毛孔において悉く神通を現す。念念に普く一切の法界を觀、十方の諸仏、共に其の力を与う。普く一切の三昧に安住せしめ、尽く未來劫、常に諸仏を見ゆ。無辺の法界、功德の海の身、乃至一切の三昧解脱、神通變化、即ち衆中に於いて、仏の威神を承し、十方を觀察して、而して頌を説いて曰く、

『仏身は法界に充滿し、普く一切の群生の前に現れ、縁に随い感に赴いて周ねからざるは靡きも而も恒に此の菩提の座に処す。……普く衆生の為に大光を放ち、各雨は法雨もて其の心を称す』と(『勝音菩薩、坐蓮華台、諸菩薩衆坐蓮華鬚。各於其上次第而坐。其一切法、勝音菩薩、了深法界、生大歡喜。入仏所行、智無疑滯、入不可測仏法身海、往一切刹諸如來所、身諸毛孔悉現神通。念念普觀一切法界、十方諸仏、共与其力。令普安住一切三昧、尽未來劫、常見諸仏。無辺法界、功德海身、乃至一切三昧解脫、神通變化、即於衆中、承仏威神、觀察十方、而説頌曰、仏身充滿於法界 普現一切衆生前 隨縁赴感靡不周 而恒処此菩提座……普為衆生放大光 各雨法雨称其心』)(T10-29c~30a)、すなわち勝音菩薩の説いた頌の一部である。そして『大慧普覺禪師語録』卷十五、ある僧が忠(『南陽慧忠』)国師に問う場面、「古徳云く、『青青たる翠竹は尽く是れ真如、鬱鬱たる黄花は般若に非ざる無し』と。有る人は許さず、『是れ邪説なり』と。亦た有る人は信じて云う、『不思議なり』と。若為なるかを知らず」に対して、忠国師は「此れは蓋し普賢文殊の境界にして、諸の凡小にして能く信受するには非ず。皆な大乘了義經の意と合す。故に『華嚴經』に云く、『仏身は法界に充滿し、普く一切の群生の前に現れ、縁に随い感に赴いて周ねからざるは靡きも而も恒に此の菩提の座に処す』と。翠竹は既に法界を出でず、豈に法身に非ざらんや」と答え(僧問忠国師、古徳云、青青翠竹尽是法身、鬱鬱黄花無非般若。有人不許、云是邪説。亦有信者云、不思議。不知若為。国師曰、此蓋普賢文殊境界、非諸凡小而能信受。皆与大乘了義經意合。故華嚴經云、仏身充滿於法界 普現一切群生前 隨縁赴感靡不周 而恒処此菩提座。翠竹既不出於法界、豈非法身乎。)(T47-875a)、また、『祖堂集』卷三、「(僧)又た問う、古徳曰く、『青青たる翠竹は尽く是れ真如、鬱鬱たる黄花は般若に非ざるは無し』と。有る人は許さず、『是れ邪説なり』と。亦た有る人は信じて云う、『不思議なり』と。若為なるかを知らず。師曰く、此れは蓋し普賢文殊大人の境界にして、諸の凡小にして能く信受するには非ず。皆な大乘了義經の意と合す。故に『華嚴經』に云く、『仏身は法界に充滿し、普く一切の群生の前に現れ、縁に随い感に赴いて周ねからざるは靡きも而も恒に此の菩提の座に処す』と。翠竹は既に法界を出でず、豈に法身に非ざらんや(又問、古徳曰、青青翠竹尽是真如、鬱鬱黄花無非般若。有人不許、是邪説。亦有人信言、不可思議。

- 不知若為。師曰、此蓋是普賢文殊大人之境界、非諸凡小而能信受。皆与大乘了義經意合。故華嚴經云、仏身充滿於法界 普現一切群生前 隨緣赴感靡不周 而恒処此菩提座。翠竹既不出於法界、豈非法身乎」とあり、どちらも『華嚴經』の經文として同文が見える一方、『碧巖錄』第九十七則「金剛經輕賤」では、「古人道く、『青青たる翠竹は尽く是れ真如、鬱鬱たる黄花は般若に非ざる無し』と。若し見得徹し去らば、即ち是れ真如。忽し未だ見得せずんば、作麼生か喚んで真如と作さん。『華嚴經』に云く、『若し人、三世一切の仏を了知せんと欲せば、応に法界の性は一切唯心の造なることを觀ずべし』と（古人道、青青翠竹尽是真如、鬱鬱黄花無非般若。若見得徹去、即是真如。忽未見得、且道作麼生喚作真如。華嚴經云、若人欲了知三世一切仏 応觀法界性一切唯心造」(T48:220c) とあり、同じ『華嚴經』でありながら、「若人欲了知三世一切仏 応觀法界性一切唯心造」の經文を引用している。ちなみに、『禪林象器箋』第十七類 諷唱門 章・「嘆靈」条には、「旧説に曰く、『亡俗回向の首語を嘆靈と言ふ、淨極光通達 寂照含虚空』と、是れなり。忠曰く、『嘆仏嘆真、其の義自存せり、亡俗の如きは則ち仏祖に例して以て其の徳を嘆ずべからざるなり。唯だ善を修し仏徳を憑みて、而して其の靈を拔濟するのみ。何ぞ靈徳を嘆ずるに用いん。故に施食法の回向の首語の如く曰いて、仏身充滿於法界 普現一切群生前、淨極光通達 寂照含虚空、是也。忠曰、嘆仏嘆真、其義自存矣、如亡俗則不可例仏祖以嘆其徳也。唯修善憑仏徳、而拔濟其靈耳。何用嘆靈徳。故如施食法回向首語曰、仏身充滿於法界 普現一切群生前、豈是嘆亡靈徳者哉。故予謂、嘆靈之目杜撰也」(卷十三・83b-84a)とし、嘆仏と嘆靈の違いを述べる。なお、『幻住庵清規』卷一、「世範」条にあつては、「国忌回向」(X63:578a)・「為病人解釈念誦」(X63:585b)に同文が見える。
- (2) 充滿Ⅱ「みちていること。みちみちた、の意」(『中村』p.664)。
- (3) 法界Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(30)「法界」条を参照。
- (4) 群生Ⅱ訳注④「本尊略回向」の注(8)「群生」条を参照。
- (5) 隨縁Ⅱ「因縁に隨順する。機縁に隨う。機根の縁に應じる」(『禪学』p.627)。

- (6) 赴 Ⅱ「①でかける②駆けつける③身を投げる④加わる⑤志望を急ぎ知らせる」(『漢辞海』p.1386)。
- (7) 処 Ⅱ「居住する、留まる、家にいる、つきあう」(『漢辞海』p.158)。
- (8) 菩提座 Ⅱ「菩提」は「梵／巴 bodhi 意識道・覚・智」(『禅学』p.1151)、「ちとり。正智のはたらき。さとの智慧。迷いから目覚めること。智慧のはたらきによって無明がなくなつた状態」(『中村』p.1221～1222)。「菩提座」は「金剛宝座の意」(『中村』p.1222)。
- (9) 洪慈 Ⅱ「洪」は「大きな、大いなるの意」(『漢辞海』p.82)。「洪慈」は「大いなる仏祖の慈悲の意」。
- (10) 昭鑑 Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注(5)「昭鑑」条を参照。
- (11) 山門 Ⅱ訳注④「本尊回向」の注(23)「山門」条を参照。
- (12) 衲子 Ⅱ「禅僧のこと。衲衣を着した僧の意。衲僧」(『禅学』p.1008)、「衲はもと、ぼろきれを補修してつづいた衣を意味し、袈裟のこと。子は者の意。修行僧。普通、禅僧が自分をさすときに用いる」(『中村』p.1089)。
- (13) 自恣 Ⅱ「欲するがままに得ること。安居が終わつた最終の日に、修行僧らが互いに自己の犯した罪を告白し、懺悔して許しを乞ふこと。旧律では七月十五日、新律では八月十五日に行う」(『中村』p.552)。
- (14) 盂蘭盆 Ⅱ「インドの俗語 ullambana の音訳で、倒懸(やかやまに懸る)の意の梵語 avalambana の訛といわれ、死後さかさに吊されるような苦しみを救うために行う祭儀とされる。盂蘭盆の典拠となる『盂蘭盆経』によると、仏弟子目犍連の母が生前の罪業のために、七月十五日の自恣(夏安居の解散式)の日に、百味の飲食を衆僧に供養し、また餓鬼に施すところの施餓鬼会を催し、その功德によつて七世の父母の餓鬼界における苦しみ、および次世の父母の苦悩が除かれるとしている」(『禅学』p.38)、「日本では斉明天皇三年(六五七)以来行われている。江戸時代には七月十三日から十五日までを盂蘭盆とした。農閑期の都合から、ある地方では旧暦によつて行い、関西地方などでは、八月の同日に行う」(『中村』p.30)。「盂蘭盆会」については、『禅林象器箋』「第十六類 報褥門」章・「盂蘭盆会」条に、「七月十五日、僧自恣の時、当に七世の父母、及び現在の父母、扈難中の者の為に飯百味五果、汲灌の盆器、香油挺燭、床敷臥を具え、世の甘美を尽くして、以て盆の中に著けて十方の

大德修僧に供養すべし。此の日に当たりて、一切の聖衆、或いは山間に在りて禪定し、或いは四道果を得、或いは樹下に在りて経行し、或いは六通自在にして声聞縁覺を教化す。或いは十地の菩薩大人（『仏や菩薩』權りに比丘と現じて大衆の中に在りて、皆同一心に鉢和羅飯を受く。清淨戒を具する聖衆の道、其の德汪洋たり（七月十五日、僧自恣時、當為七世父母、及現在父母、屢難中者具飯百味五果、汲灌盆器、香油挺燭、床敷臥具、尽世甘美、以著盆中供養十方大德衆僧。當此之日、一切聖衆、或在山間禪定、或得四道果、或在樹下経行、或六通自在教化声聞縁覺。或十地菩薩大人權現比丘在大衆中、皆同一心受鉢和羅飯。具清淨戒聖衆之道、其德汪洋」（卷十三・24a-b）とある。なお、『盂蘭盆會』は「施食會」とも称されるが、『禪林象器箋』第十九類 喪薦門」章・「施食法」条に、『勅修清規』月分須知に云く、『七月十五日、晚盂蘭盆會を設く、諷經施食（又た施餓鬼食の処に見ゆ）』と。『幻住庵清規』に普施法食の文を載す。日本禪林行ずる所と異なるなり。『救拔焰口餓鬼經』に云く、『阿難独り静処に居す、中夜忽ち一の餓鬼を見ゆ。名を焰口と曰い、口中火燃え、咽針鋒の如し。阿難に白して言わく、「汝三日の後、我が趣中に死せん。」阿難惶怖して問う、「何の方便かあらん」餓鬼答えて言わく、「汝明日若し能く百千那由多恒河沙数の餓鬼、並びに百千の婆羅門仙等に布施し、摩伽陀国所用の斛を以て各一斛の飲食を施し、並びに及んで我が為に三宝を供養せば、汝寿を増すを得、我をして餓鬼の苦を離れせしめて、天上に生ずるを得ん」阿難仏に白す、仏阿難に告ぐ、「怖れる勿れ、我能く方便せん、陀羅尼有り、名づけて『無量威德自在光明勝妙力』と曰う。即ち能く俱胝那由他、百千恒河沙数の餓鬼及び婆羅門仙等に上妙の飲食を充足して、一一皆摩伽陀国所用の斛、七七斛の食を得ん。能く彼の衆に食せしめて、苦身を解脱して、天上に生ずるを得ん。阿難、汝今受持せば、福德寿命、皆増長することを得ん。」陀羅尼を説いて曰く、『曩謨薩縛。佉摩路。嚩路枳帝。唵三跋羅三跋羅吽』仏阿難に告ぐ、「若し人長寿福德増榮を求めて檀波羅蜜を満足せんと欲せば、毎晨朝、及び一切時に於いて悉く障礙無し、一の淨器を取りて、盛るに淨水を以て少飲麴、及び餅飯等を置きて、右手に器を按じ、前の陀羅尼誦すること七遍（云云広説、具さに引く能わず）」と（敕修清規月分須知云、七月十五日、晚設盂蘭盆會。諷經施食（又見施餓鬼食處）。幻住庵清規載普施法食文。与日本禪林所行異也。

救拔焰口餓鬼經云、阿難独居静处、中夜忽見一餓鬼。名曰焰口、口中火然、咽如針鋒。白阿難言、汝三日後、死我趣中。阿難惶怖、問何方便。餓鬼答言、汝於明日若能布施百千那由他恒河沙數餓鬼、並百千婆羅門仙等、以摩伽陀国所用之斛各施一斛飲食、並及為我供養三宝、汝得增壽、令我離於餓鬼之苦、得生天上。阿難白仏、仏告阿難、勿怖、我能方便、有陀羅尼、名曰無量威德自在光明勝妙力。即能充足俱胝那由他、百千恒河沙數餓鬼及婆羅門仙等上妙飲食、一一皆得摩伽陀国所用之斛、七七斛食。能食彼衆、解脫苦身、得生天上。阿難、汝今受持、福德壽命、皆得增長。說陀羅尼曰、曩謨薩縛。怛佉孽跢。嚩路枳帝。唵三跋羅三跋羅吽。仏告阿難、若人欲求長壽福德增榮滿足檀波羅蜜、每於晨朝、及一切時悉無障礙、取一淨器、盛以淨水、置少飲麴、及餅飯等、右手按器、誦前陀羅尼七遍（云云広説不能具引）（卷十四・61b～62b）とある。また「施食」についても同じく『禪林象器箋』「第十九類 喪薦門」章・「施餓鬼食」条に「施食具さには施餓鬼食と言う。『釈門正統』に云く、『若し夫れ施食の法は、又た一切の天人の知る所に非ず、惟だ如来、大慈を以て普覆、一切の含靈、其の飢餓苦悩を受けるに忍びず、故に面然鬼王の縁起を仮りて、阿難尊者をして一搏食を以て呪を誦して之を施さしむ。今緇素通じ行なう。之を施餓鬼食と謂う。経律に出ず所、三の不同有り。一に『涅槃經』に之を曠野鬼と謂い、二に『焰口經』に之を焰口鬼と謂い、三に『鼻奈耶律』に之を訶利帝母と謂う、皆如来の善權示迹に由りて、後の学者をして、依りて之を行ぜ俾む、其の行ずる所を觀るに、力を用いること甚約に、功を取むること甚だ博し。夫の靈輒戈を倒にし、漂母返哺の儔を回視するに、誠に天淵の間有り、所謂曠野鬼並びに訶利帝母は、今仏弟子たるもの食う毎に必ず生飯を出すは是れなり。所謂焰口鬼及び婆羅門仙は、今仏弟子たるもの、至心に弁ずる所の斛食を云うものは是れなり（施食具言施餓鬼食。釈門正統云、若夫施食之法、又非一切人天所知、惟如来、以大慈普覆、不忍一切含靈、受其飢餓苦悩、故仮面然鬼王縁起、令阿難尊者以一搏食誦呪施之。今緇素通行。謂之施餓鬼食。経律所出、有三不同。一涅槃經謂之曠野鬼、二焰口經謂之焰口鬼、三鼻奈耶律謂之訶利帝母、皆由如来善權示迹俾後之学者、依而行之、觀其所行、用力甚約、收功甚博。回視夫靈輒倒戈、漂母返哺之儔、誠有天淵之間、所謂曠野鬼並訶利帝母者、今為仏弟子每食必出生飯者是也。所謂焰口鬼及婆羅門仙者、今為仏弟子、至心所弁斛食者

是也) (卷十四・62a~63a) とあり、さらに、『禪林象器箋』第十九類 喪薦門 章・「開甘露門」条では、「施食法を亦た開甘露門と曰う(施食法亦曰開甘露門)」(卷十四・63a~b) とある。

- (15) 六味 詁注⑤ 「喫齋偈」の注(3) 「三徳六味」条を参照。
- (16) 現前 詁注③ 「祖師遠忌回向」の注(11) 「現前」条を参照。
- (17) 清衆 詁注⑥ 「修正会回向」の注(5) 「清衆」条を参照。
- (18) 称揚 詁注③ 「尊宿山頭念誦」の注(13) 「称揚」条を参照。
- (19) 聖号 詁注③ 「尊宿山頭念誦」の注(14) 「聖号」条を参照。
- (20) 課持 詁注③ 「課」は①試験する。こころみる②成績を評定する③割り当てた仕事の完成を督促する④要求する⑤習う⑥税として割りあてる(『漢辞海』p.1338~1339)。
- (21) 秘呪 詁注③ 「秘密呪」のこと。詁注④ 「普回向①」の注(4) 「楞嚴秘密呪」条を参照。
- (22) 滿散 詁注⑥ 「修正滿散会回向」の注(10) 「滿散」条を参照。
- (23) 諷誦 詁注③ 「祖師遠忌回向」の注(12) 「諷誦」条を参照。
- (24) 善利 詁注④ 「火徳鎮守回向」の注(4) 「善利」条を参照。
- (25) 果海 詁注④ 「本尊回向」の注(6) 「果海」条を参照。
- (26) 聖賢 詁注④ 「本尊回向」の注(7) 「聖賢」条を参照。
- (27) 祝猷 詁注④ 「本尊回向」の注(8) 「祝猷」条を参照。
- (28) 列位 詁注④ 「本尊回向」の注(9) 「列位」条を参照。
- (29) 仙衆 詁注④ 「本尊回向」の注(10) 「仙衆」条を参照。
- (30) 地界水界 詁注⑥ 「修正滿散会回向」の注(27) 「地界水界」条を参照。
- (31) 明霊 詁注④ 「韋駄天回向」の注(9) 「明霊」条を参照。
- (32) 権現 詁注④ 「仏が衆生済度のために現世に化現すること。仏・菩薩が仮に神として垂迹の化身を日本に現したとい

う本地垂迹の説によつた神がみの称」(『禪学』p.364)、「權化・応現・示現ないふこと」(『中村』p.433)。

(33) 至聖 〓 訳注④ 「祠堂回向」の注(6)「至聖」条を参照。

(34) 回嚴 〓 訳注④ 「火徳鎮守回向」の注(5)「回嚴」条を参照。

(35) 祠堂 〓 訳注④ 「祠堂回向」の注(5)「祠堂」条を参照。

(36) 法味 〓 「仏法の妙味、また妙味ある仏法」(『禪学』p.1143)、「真理の本質」(『中村』p.583)。

(37) 仏祖 〓 訳注③ 「尊宿山頭念誦」の注(17)「仏祖」条を参照。

(38) 門 〓 「入口。また出入をいう。区限。同じ法系や家風に属する範囲の称」(『禪学』p.1229)。

(39) 威光 〓 「みいず。たけき光。威力」(『中村』p.33〜34)。

(40) 障 〓 「とりで。しきり。じやまもの。やこへかえ」(『漢辞海』p.1547)。

(41) 資薦 〓 「資はたすける、あたえる。薦はすすめる。手向けてまへへいふ」(『禪学』p.441)。「禪苑清規」卷七

「亡僧」条に、「塔前十念」詞に云く、切に以んみれば、歿故某人、既に縁に随いて順叙す。乃ち法に依りて茶毗す。百年の弘道の身を焚き、一路涅槃の径に入る。仰いで尊衆に憑みて、覺靈を資助す。乃ち十念を称し、罷りて云く、上來聖号を称揚し、往生を資薦す。惟だ願わくは、慧鏡分輝し、真風彩を散ち、菩提の園裏に覺意の花を開敷し、法性海中に塵心の垢を蕩滌し、茶三奠を傾け、香一炉に爇かん。用薦雲程、和南聖衆(塔前十念詞云、切に歿故某人、既隨縁順寂。乃依法以茶毗。焚百年弘道の身、入一路涅槃之径。仰憑尊衆資助覺靈。乃称十念、罷云、上來称揚聖号、資薦往生。惟願、慧鏡分輝、真風散彩、菩提園裏開敷覺意之花、法性海中蕩滌塵心之垢、茶傾三奠、香爇一炉。用薦雲程、和南聖衆)」(X63-541c)とある。

(42) 多生 〓 「罪障深くしていくたびも生死を繰り返す身。六道輪廻の生」(『禪学』p.364)。「多生父母、歴劫怨親」については、『増修教苑清規』卷二「安居門第七」章「蘭盆会」に「某路某寺住持比丘某と比丘衆 七月十五日、伏して目連大士救親の辰に値う。預じめ半月に懺法を熏修し、經文を諷誦して楽邦の聖号を繫念し、茲に満散に盂蘭盆を修設し、常住の三宝、十方の衆僧に供養す。集むる所の殊助は生身の父母、歴劫の怨親、法界の

含靈に答報し、同じく淨域に生ずる。伏して以んみれば、乾を父と称し坤を母と称す。誠に覆燾の偏ならざる。

仏尊むべく法師とすべく、謂く依歸の託有り、諸子塗炭に厄窮し、至人塵凡に利樂す。皇覺博濟の心を推し、物機遍く赴く。青提倒懸の苦を抜き、緣感斯こに彰し、教百世の余に伝う。時七月の望に届いて、秋風乍起たちまこる。遊子の念を悲しむ。故郷の白雲孤飛して吾が親其の下に含いうを想う。況んや霜露沾濡して、而して既に降り、乃ち君蒿悽愴以て堪え難く、生じて三年、懷に免ず。豈に勝れて言わんや。一日其の力を用いる有り、孰か報うを擬せん。蘭盆供設の殮を奉じて、蓮社懺摩の法を行う。要期昔に在り、志を今に剋す。伏して願わくは、我等多生の父母、歴劫の怨親、愛河千尺の狂瀾を枯して、余滴を留めず。性空一輪の帰月を淨して、高く重輝を朗す。

若しくは没し、若しくは存し、常に安じ常に樂す。謹んで疏す。某年七月 日疏(某路某寺住持比丘某比丘衆七月十五日、伏値目連大士救親之辰。預於半月薰修懺法、誦誦經文繫念衆邦聖号、茲者滿散修設盂蘭盆、供養常住三宝、十方衆僧。所集殊助答報生身父母、歴劫怨親、法界含靈、同生淨域者。伏以、乾称父坤称母。誠覆燾之不偏。仏可尊法可師、謂依歸之有託、諸子厄窮於塗炭、至人利樂於塵凡推。皇覺博濟之心、物機遍赴。拔青提倒縣之苦、緣感斯彰、教伝百世之余。時届七月之望、秋風乍起。悲遊子念。故郷白雲孤飛想吾親舍其下。況霜露沾濡、而既降、乃君蒿悽愴以難堪、生三年、免于懷。豈勝言者。有一日用其力、孰擬報乎。奉蘭盆供設之殮、行蓮社懺摩之法。要期在昔、尅志于今。伏願、我等多生父母、歴劫怨親、枯瓮河千尺之狂瀾、不留余滴。淨性空一輪之帰月、高朗重輝。若没、若存、常安常樂。謹疏。某年七月 日疏)(X57-336b-c) に見える。

(43) 父母＝「父と母。自己の本源」(『禅学』p.1097)。

(44) 歴劫＝「りゃっこうとも。永遠の時を經過すること」。劫(Kalpa 劫波)は長年月。永い時間(『禅学』p.1269)。「幾多の長い生涯を經つ修行すること」(『中村』p.1421)。

(45) 冤親＝「自分を害する者と自分を愛してくれる者」(『中村』p.136)。ちなみに、『禅学』では、「怨親平等」として「怨憎する人人に対しても、親愛する人人に対しても、差別することなく、慈悲愛護の念をもつて接すること。慈悲喜捨の四無量心を修し、最後の捨心に至って、怨親平等が実現される」(p.131)とある。

- (46) 幽霊＝「死者の靈魂の意」(『禪字』p.1246)、「亡魂・亡靈に同じ。禪宗で、比丘尼の死後、法名の底字として用いることがある」(『中村』p.1386)。
- (47) 河沙＝「恒河沙の略。ガングジス河の砂。無量数を示す」(『禪字』p.158)。
- (48) 餓鬼＝「梵 preta／巴 Peta 音訳薛荔多。三惡趣・四惡趣・六趣の一。前生に慳貪嫉妬をもって、身・口・意の惡行をした報いとして趣くところとされ、常に飢渴に苦しむところからこの名がある」(『禪字』p.149)。「鬼は死者のたましいのこと。恐ろしいものを意味しない。餓はつけたりの字である。古代インドでは祖靈のことを preta (逝きし者) とよび、それは子孫の供え物(食物など)を期待していると考えられていた。この觀念が仏教にとり入れられ、飢えて食物を待つ死者と考えられた。六道の一つの餓鬼道に住む者。惡業の報いとして餓鬼道に墮ちた亡者。飢餓に苦しむ者。福德のない者が陥り、常に飢え・渴き・苦しみに悩まされて、たまたま食物を得ても、これを食べようとすると、炎が発して食べることができないといわれる」(『中村』p.162)。
- (49) 衢＝「四方八方に通じる道路。みち」(『漢辭海』p.1289)。
- (50) 覺路＝訳注①「龜前念誦」の注(8)「薦清魂於覺路」条を参照。
- (51) 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(4)「十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜」条を参照。

小 施 食 会 回 向 (施食略回向) (一)

(『臨濟宗勤行聖典』第二卷「年分諷經」p.215～217「諸回向清規式」卷一・諸回向之部「施食略通回向」27b～28a・T81-633c「小叢林略清規」卷下「施食略回向」T81-716a・「禪文化本」p.183～184/p.315a)

上來稱揚聖号、課持祕呪諷誦。⁽¹⁾⁽²⁾⁽³⁾⁽⁴⁾⁽⁵⁾⁽⁶⁾

大悲円満無礙神呪、開甘露門⁽²⁾、所集功德奉為。⁽⁷⁾

(法名) (各々) 靈位、有緣無緣⁽³⁾、三界万靈、十方至聖、伏願。⁽⁸⁾

資薦各人多生父母、歷劫冤親、一切幽靈、河沙餓鬼、咸出迷衢⁽¹⁷⁾、同登覺路。⁽¹⁸⁾

十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。⁽¹⁹⁾

- (一) 小施食会回向 、『諸回向清規式』では「施食略通回向」に作り、『小叢林略清規』では「施食略回向」に作る。
(二) 大悲円満無礙神呪、開甘露門 、『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに、『大悲円満無礙神呪』のみを挙げ
る。
(三) (法名) (各々) 靈位、有緣無緣 、『諸回向清規式』では「某名」に作り、『小叢林略清規』ではこの箇所
を欠く。

*

上來、聖号を稱揚し、祕呪を課持し、大悲円満無礙神呪、開甘露門を諷誦す。集むる所の功德は、(法名)
(各々) 靈位、有緣無緣の三界万靈、十方の至聖の為にし奉る。伏して願わくば、各人多生の父母、歴劫の
冤親、一切の幽靈、河沙の餓鬼に資薦し、咸く迷衢を出でて、同じく覺路に登らんことを。十方三世一切の
諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

これまで名号を賛嘆し、秘呪^{ダラニ}を誦持し、『大悲円満無礙神呪』『開甘露門』を誦致しました。（「それによつて」集められた功德は、（法名（各々）の靈魂、有縁無縁の「欲界・色界・無色界の」三界のすべての靈、世界中の智徳が最高な方々のために捧げるものであります。伏して願うことには、各々の過去世（において生み育ててくれた全て）の父母、（過去世からの）永きにわたつて怨みを持つ者や親しい者、すべての死者の靈魂、無量無数の飢餓に苦しむものに手向けてまつり、すべてみな迷いの世界を抜け出して、ともに覺りの路に登ることができるよう。）

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） 上来^ニ訳注③ 「尊宿山頭念誦」の注（12）「上来」条を参照。
- （2） 称揚^ニ訳注③ 「尊宿山頭念誦」の注（13）「称揚」条を参照。
- （3） 聖号^ニ訳注③ 「尊宿山頭念誦」の注（14）「聖号」条を参照。
- （4） 課持^ニ本訳注 「山門施食会（孟蘭盆会）回向」の注（20）を参照。
- （5） 秘呪^ニ「秘密呪」のこと。訳注④「普回向①」の注（4）「楞嚴秘密呪」条を参照。
- （6） 諷誦^ニ訳注③ 「祖師遠忌回向」の注（12）「諷誦」条を参照。
- （7） 功德^ニ訳注③ 「茶毘回向」の注（4）「功德」条を参照。
- （8） 至聖^ニ訳注④ 「祠堂回向」の注（6）「至聖」条を参照。
- （9） 資薦^ニ本訳注 「山門施食会（孟蘭盆会）回向」の注（41）を参照。
- （10） 多生^ニ本訳注 「山門施食会（孟蘭盆会）回向」の注（42）を参照。

- (11) 父母〓本詁注「山門施食会(孟蘭盆会) 回向」の注(43)を参照。
- (12) 歷劫〓本詁注「山門施食会(孟蘭盆会) 回向」の注(44)を参照。
- (13) 冤親〓本詁注「山門施食会(孟蘭盆会) 回向」の注(45)を参照。
- (14) 幽靈〓本詁注「山門施食会(孟蘭盆会) 回向」の注(46)を参照。
- (15) 河沙〓本詁注「山門施食会(孟蘭盆会) 回向」の注(47)を参照。
- (16) 餓鬼〓本詁注「山門施食会(孟蘭盆会) 回向」の注(46)を参照。
- (17) 衢〓本詁注「山門施食会(孟蘭盆会) 回向」の注(49)を参照。
- (18) 覺路〓詁注①「龕前念誦」の注(8)「薦清魂於覺路」を参照。
- (19) 十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜〓詁注①「鎖龕〔起龕〕仏事」の注(4)「十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜」条を参照。

達磨忌回向(一)

〔臨濟宗勤行聖典〕第二卷「年分諷經」p.226～229『諸回向清規式』卷一・諸回向之部「達磨忌宿忌半齊」30a・T81-634a～b、『小叢林略清規』卷下「達磨忌回向」T81-716c・「禪文化本」p.184～185/p.316a～b、『江湖法式梵唄抄』p.184～185)

浄法界身本無出沒、大悲願力示有去來⁽¹⁾。

仰冀真慈、俯垂昭鑑⁽⁶⁾。

⁽⁷⁾

山門⁽⁸⁾ 三 今月初五日伏値、初祖菩提達磨円覚大師大和尚、示寂之辰⁽⁹⁾。

虔備香華灯燭、茶菓珍饈⁽¹¹⁾、以伸供養⁽¹²⁾。

仍集合山比丘衆同音諷誦⁽¹³⁾。

大仏頂万行首楞嚴神呪、所集殊勳、上酬慈蔭⁽¹⁴⁾、伏願⁽¹⁵⁾。

不捨悲心、憫三界六凡之衆、再来末世⁽¹⁶⁾、現一花五葉之春⁽¹⁷⁾。

十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜⁽¹⁸⁾。

宿忌の場合は、「示寂之辰」の次に、「預於斯晚」（預め斯の晩に於いて）を加え、「茶菓珍饈」を「茶湯之儀」（茶湯の儀）に改め、「同音」を除く。

（一）達磨忌回向 〓 『諸回向清規式』では「達磨忌宿忌半齊」に作り、さらに割り注の形で、「十月初五日塔頭用之本寺皆用疏」の十四字が入る。『小叢林略清規』では「達磨忌回向」に作り、さらに割り注の形で「十月五日」の四字が入る。 （二）『諸回向清規式』では「示現去来」に作る。 （三）山門 〓 『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに「某門」に作る。 （四）示寂之辰 〓 『諸回向清規式』では「示寂之辰」に続き、割り注の形で「預於斯晚宿忌用之」の八字が入る。 （五）菓珍饈 〓 『諸回向清規式』では「湯之儀」と「菓珍饈」を併記する。 （六）末世 〓 『諸回向清規式』では「末世」に作る。 （七）十方三世…… 〓 『小叢林略清規』では「十方云云」とし、回向文を挙げた後、「宿忌示寂之辰下加預於斯晚茶菓珍饈為茶湯之儀除同音両字」を追記する。

*

浄法界の身、本、出沒無し、大悲の願力、去来有ることを示す。

仰ぎ冀わくば、真慈、俯して昭鑑を垂れたまえ。

山門さんもん今月初五日こんげつしよごにち、伏ふして初祖菩提達磨しよそぼだいだるま円覚大師えんかくだいし和尚おしょう示寂じしやくの辰しんに値おう。

虔うやうやしく香華灯燭かうげうしよく 茶菓珍饈さかちんしゆうを備そなえ、もつて供養くようを伸のぶ。

仍よつて合山がつさんの比丘衆びくしゆを集あつめ、同音どうおんに大仏頂万行だいぶつちやうまんぎやうしゆ楞嚴神呪りやうげんしんしゆを誦ふじゆ誦すす。

集あつむる所の殊勲とくこうは、上かみ、慈蔭じいんに酬むくいんことを。

伏ふして願ねがわくば、悲心ひしんを捨すてず、三界さんがい六凡りくぼんの衆しゆを憫あわれんで、再ふたび末世まつせに來きたつて、一花五葉いつけごようの春はるを現あらわしたま

わんことを。

十方三世一切じつぽうさんぜいっさいの諸仏しよぶつ、諸尊菩薩摩訶薩しよそんぼさつまかさつ、摩訶般若波羅蜜まかはんにやはらみつ。

*

浄きよらかな法界ほふかいにおけるこの身は、もとより「生死しじを」出たり入ったりすることはありません。大いなる慈悲じの願力がんりき（衆生を救済しようと願う仏祖のはたらき）は、「生死しじの」往來わうらいが「假有仮滅かりいうかりめつという現象げんさうとして」あることを示します。

仏祖の慈悲もて、どうか「わたしたちを」ご照覧しやうらんください。

当山とうざんでは、今月の五日、初祖菩提達磨しよそぼだいだるま円覚大師えんかくだいし和尚おしょうが亡くなられた時を迎えました。「敬意を込めて」恭うやうやしく香・華・灯燭・茶・菓子・ご馳走ちしうを供え、供養くよういたします。そこでこの寺に住むすべての僧侶らを集めて、声をそろえて『大仏頂万行首楞嚴神呪だいぶつちやうまんぎやうしゆりやうげんしんしゆ』をお唱むえします。「こうした供養によつて」集めたすばらしい功德くどくは、「大師だいしの」慈悲に酬むくい奉るものであります。伏して願うことには、「大師におかれましては」慈悲の心を捨てず、「欲界・色界・無色界よくがいしきがいむしきがいの」三界のうちで六道りくどうを彷徨わうかうう生きとし生けるものたちを憐れみ、再び末法の時代に生まれ來たつて、かつて禪宗の教えが花開いたように、仏の正法が花開く春はる（のよう）なす

ばらしい隆盛」をもたらしていただきますように。世界中の、そして過去・現在・未来という三世の一切の諸もろの仏がたよ、諸もろの尊き菩薩がたや修行者たちよ、偉大なる完成された最高の智慧よ。「この功德が成就しますように。」

*

(一) 浄法界身本無出沒 『浄法界』は「清浄法界の略。真如を指している」、「浄法界身」については『本無出沒』と二句一連として仏祖回向文に用いられる。清浄なる法界の身。仏祖の法身は平等常住で生死出沒のないことをいう(『禅学』p.236)。勅修百丈清規 卷二「報本章第三」章・「仏成道涅槃」条には、「成道会」において、「維那仏に白して云く、『正覚山前睹明星而悟道 大千界内揭慧日以流輝』と疏を宣べ畢りて、諷経、回向(維那白仏云、正覚山前睹明星而悟道 大千界内揭慧日以流輝 宣疏畢、諷経、回向)」、「涅槃会」において、「維那仏に白して云く、『浄法界身本無出沒 大慈願力示有去来』と疏を宣べ畢りて、諷経、回向(維那白仏云、浄法界身本無出沒 大慈願力示有去来 宣疏畢、諷経、回向) (T48-1116a~b) とある。同じく『勅修百丈清規』卷二「報本章第三」章・「百丈忌」条に、「初夜、回向」として「浄法界身本無出沒 大悲願力示有去来。仰冀慈悲俯垂昭鑑……」(T48-1180)とあり、「涅槃会」・「百丈忌」の際に唱えられていたことが分かる。また、『円悟仏果禅师語録』卷二に、「上堂して云く、『本来是れ仏、成と不成と無く、正体湛然。出と不出を離れ、本分事上に直得す、万里片雲無し、猶お未だ放過すべからず、更に什麼の諸余を説かん。其れ或いは機に随いて且く箇の出世と不出世を論ず。所以に道う、『浄法界の身、本、出沒無し、大悲の願力、生を受くるを示現す』と。且く道え、釈迦老子即ち今什麼の処に在る。只だ知る、事の目前を過ぐるを逐う、覺せず、老いて頭上より来たるを」と。下座(上堂云、本来是仏、無成不成、正体湛然。離出不出、本分事上直得、万里無片雲、猶未可放過、更說什麼諸余。其或隨機且論箇出世不出世。所以道、浄法界身本無出沒、大悲願力示現受生。且道、釈迦老子即今在什麼処。只知、事逐眼前過、不覺、老徒頭上来。下座) (T47-719b)とあり、ほぼ同じ文が見える。

- (2) 大悲＝梵／田 maha-karuna 偉大なる慈悲。衆生の苦を救済する仏菩薩の大慈悲心をいう。『禪学』p.84)。
- (3) 願力＝『織田』によれば「誓願の力」(p.369)。ちなみに『中村』は「大悲願力」として「一切衆生を救済しようという大慈悲の阿弥陀仏の本願力」と解釈している (p.927)。
- (4) 示＝「人につけて知らせる。人に見せる。はっきり表す。教える。導く」(『漢辞海』p.1025)。
- (5) 去来＝「行くことと去ること。往来。生じ滅すること。物を得ることと失うこと」(『禪学』p.234)。
- (6) 真慈＝訳注③「祖師遠忌回向」の注(4)「真慈」条を参照。
- (7) 昭鑑＝訳注③「祖師遠忌回向」の注(5)「昭鑑」条を参照。
- (8) 山門＝訳注④「本尊回向」の注(23)「山門」条を参照。
- (9) 初祖菩提達磨円覚大師＝また「達磨忌」として「達磨大師の忌日である十月五日に、禪宗寺院で行われる法会」(『中村』p.367)。「初祖菩提達磨」について、『仏祖統紀』巻二十九「諸宗立教志第十三」章・「達磨禪宗」条に「初祖達磨円覚禪師 二祖慧可大祖禪師禪師 三祖僧璨鏡智禪師 四祖道信大医禪師 五祖弘忍大満禪師 六祖慧能大鑑禪師 直指人心、見性成佛、至れるかな。斯れ吾が宗の觀心の妙旨なり。之教外別伝と謂うは、豈に果たして此れを外にして、教と為さんや。誠に此の道心を以て宗と為し、言説の相を離れるに由る、故に、強いて此の方便の談を為すのみ。然らずんば、何を以て楞伽を出示して教を覽て心を照らしめん。何を以て大乘の入道教に籍りて宗を悟らんと言わんや。此の宗に同じく為し、達磨禪宗志を撰す(教を覽、心を照らすは本志に見ゆ。教に籍りて宗を悟るは、達磨の入道四行に見ゆ)。初祖菩提達磨は南天竺の香至王子なり(初祖達磨円覚禪師 二祖慧可大祖禪師禪師 三祖僧璨鏡智禪師 四祖道信大医禪師 五祖弘忍大満禪師 六祖慧能大鑑禪師 直指人心、見性成佛、至矣哉。斯吾宗觀心之妙旨也。謂之教外別伝者、豈果外此為教哉。誠由此道以心為宗、離言説相、故、強為此方便之談耳。不然、何以出示楞伽令覽教照心耶。何以言大乘入道藉教悟宗耶。為同此宗撰達磨禪宗志(覽教、照心見本志。藉教悟宗、見達磨入道四行) 初祖菩提達磨。南天竺(香至王子)」(T49-290c～291a)とある。「円覚大師」の諡については、『禪林象器箋』「第六類 称呼門」章・「大師」条に、『伝灯録』

菩提達磨の章に云く、『師化縁已に畢り、伝法人を得るを以て端居、而して逝す。即ち後魏の孝明帝、太和十九年、丙辰の歲、十月五日也。代宗〈李唐の第九主〉円覚大師と諡す、塔に空觀と曰う』と。『釈氏要覽』に云く、『師は範なり、大は小の言を簡ぶなり（伝灯録菩提達磨章云、師以化縁已畢、伝法得人端居而逝。即後魏孝明帝、太和十九年、丙辰歲、十月五日也。代宗〈李唐第九主〉諡円覚大師、塔曰空觀。釈氏要覽云、師範也、大簡小之言也）』（卷五・82）とある。『初祖菩提達磨円覚大師』は、『勅修百条清規』卷二「尊祖章第四」章・「達磨忌」条の「上來念誦功德。奉為初祖菩提達磨円覚大師大和尚。上酬慈蔭。十方三世一切云云」（T86-118a）が初出である。

- (10) 示寂〓訳注③「祖師遠忌回向」の注(6)「示寂」条を参照。
- (11) 香華〓訳注③「祖師遠忌回向」の注(7)「香華」条を参照。
- (12) 珍饈〓訳注③「祖師遠忌回向」の注(9)「珍饈」条を参照。
- (13) 合山〓訳注③「祖師遠忌回向」の注(10)「合山」条を参照。
- (14) 諷誦〓訳注③「祖師遠忌回向」の注(12)「諷誦」条を参照。
- (15) 殊勳〓訳注③「尊宿山頭念誦」の注(13)「殊勳」条を参照。
- (16) 上酬慈蔭〓訳注④「伝燈祖師回向」の注(6)「上酬慈蔭」条を参照。
- (17) 悲心〓訳注③「尊宿山頭念誦」の注(20)「悲心」条を参照。
- (18) 三界六凡〓『禪学』では、「六凡四聖」〓「六種の凡夫界と四種の聖人界。六凡は六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上）のこと。四聖は声聞・縁覚・菩薩・仏をいう」(p.1320)、また「三界六道」〓三界（欲界・色界・無色界）と六道」(p.386)とある。『楞伽阿跋多羅宝経註解』卷四に、「大慧よ、略して心・意・意識及び習気を説くに、是れ五受陰の因なり。是の心・意・意識・習気は、凡と愚、善と不善の妄想を長養す。略して説くは、下に広説に対して言うなり。心識・習気は乃ち生死の因、五陰は乃ち生死の果なり。心識・習気の長養することゝを了らざるに由りて、故に三界六凡、有漏の妄想利那有り、善と不善と即ち三善三惡なり（大慧、略説

心意意識及習氣、是五受陰因。是心意意識習氣、長養、凡愚、善不善、妄想。略說者、对下広説而言。心意意識習氣乃生死之因、五陰乃生死之果。由不了心意意識習氣長養、故有三界六凡、有漏妄想剎那。善不善即三善三惡也」(T39-419c) とある。

- (19) 末世「末法の世をいう」(『禪学』p.1175)、「末の世。後の時代。末世。末法の時代。仏法の衰えた世。つまり現代、その当世をいう」(『中村』p.1283)。

- (20) 一花五葉之春「『禪学』では、「一華」＝「一輪の花。仏の正法そのもの、または仏性現成そのものにたとえる」とし、また「一華開五葉」＝「達磨の伝法偈『吾本来弧の茲土、伝法救迷情、一華開五葉、結果自然成』、古来、達磨の予言として知られ、達磨から五代の祖師を経て禪宗の教えが花開くとも、あるいは禪宗が五家として分かれて、その花を開かせるであろうと予言したとも解されている」(ともにp.40)とする。「一華五葉」として、『鎮州臨濟慧照禪師語録』巻一「臨濟慧照玄公大宗師語録序」に「薄伽梵(＝仏)『正法眼藏涅槃妙心』摩訶迦葉に付す、是第一祖たり、二十八祖菩提達磨に逮びて、十方三世諸仏の密印を提して震旦に来る、是の時中国始めて知る、仏法に教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏の有ることを。厥の後、優鉢羅花(＝蓮華)時に出現し、芬芳(＝かんばしい香り)、馥郁(＝香りのよいさま)、一華五葉、香風地に匝る、宝色は天を照らし、各無量の光明を放ち、大千世界を輝映す(薄伽梵「正法眼藏涅槃妙心」付摩訶迦葉、是為第一祖、逮二十八祖菩提達磨、提十方三世諸仏密印而來震旦、是時中国始知、仏法有教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏。厥後、優鉢羅花於時出現、各放無量光明、輝映大千世界)」(T47-495a～b)とあり、『禪宗頌古連珠通集』巻六には、「廓然として聖無し、全身を露わす。觀面(くわんめん)に相すれば、己を呈し津を隔つ。梁邦並びに魏苑問うこと莫れ。一華五葉自然に春なり(廓然無聖露全身。觀面相、呈己隔津。莫問梁邦並魏苑。一華五葉自然春)」(X65-508a)とある。

- (21) 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(4)「十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜」条を参照。

仏成道会回向（一）

『臨濟宗勤行聖典』第二卷「年分諷經」p.230～233『諸回向清規式』卷一・諸回向之部「仏成道忌半齋」30b～31a・T81-634b『小叢林略清規』卷下「仏成道会回向」T81-716c・「禪文化本」p.185/p.316b「江湖法式梵唄抄」p.186～187

大円満覚⁽¹⁾応迹⁽²⁾⁽³⁾西乾⁽³⁾、心包⁽⁴⁾太虚量周沙界⁽⁵⁾。

仰冀⁽⁶⁾真慈、俯垂昭鑑⁽⁷⁾。

山門⁽⁸⁾三三今月初八日伏値、本師釈迦如来大和尚、成道⁽¹⁰⁾之辰。

虔備⁽¹¹⁾香華灯燭、茶菓珍饈⁽¹²⁾、以伸供養。

謹集⁽¹³⁾山比丘衆同音諷誦⁽¹⁴⁾。

大仏頂万行首楞嚴神呪、所集殊勳⁽¹⁵⁾、上酬慈蔭⁽¹⁶⁾、伏願。

色空明暗、咸宣微妙法音⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾、蠢動含靈⁽¹⁹⁾⁽²⁰⁾、共証智慧德相⁽²¹⁾⁽²²⁾⁽²³⁾。

十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜⁽²⁴⁾。

- （一）仏成道会回向Ⅱ『諸回向清規式』では「仏成道忌半齋臘月初八日」に作り、『小叢林略清規』では「仏成道回向十二月八日」に作る。
- （二）応迹西乾Ⅱ『諸回向清規式』では「応邇西乾」に作る。
- （三）山門Ⅱ『諸回向清規式』・『小叢林略清規』ともに「某門」に作る。

*

大円満覺、迹を西乾に應ず、心は太虚を包みて、量は沙界に周ねし。

仰ぎ冀わくば、真慈、俯して昭鑑を垂れたまえ。

山門今月初八日、伏して本師釈迦如来大和尚成道の辰に値う。虔しく香華灯燭、茶菓珍饈を備え、以て供養を伸ぶ。謹んで合山の比丘衆を集め、同音に大仏頂万行首楞嚴神呪を誦誦す。集むる所の殊勲は、上、慈蔭に酬いんことを。伏して願わくば、色空明暗、咸く微妙の法音を宣べ、蠢動含靈、共に智慧徳相を証せしめたまわんことを。

十方三世一切の諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

*

广大円満な仏の悟りは、そのすがたをインドに現しました。「仏の」心は大なる虚空を包み込み、その広大な心のはたらきは無量無数の世界すべてにゆきわたっています。

仏祖の慈悲もて、どうか「わたしたちを」ご照覧ください。

当山では、今月の初八日、本師釈迦如来大和尚が覺りを開き、仏となられた時を迎えました。「敬意を込めて」恭しく香・華・灯燭・茶・菓子・ご馳走を供え、供養いたします。つつしんでこの寺に住むすべての僧侶らを集めて、声をそろえて『大仏頂万行首楞嚴神呪』をお唱えします。「こうした供養によつて」集めたすばらしい功德は、慈しみに満ちた仏恩に酬い奉るものであります。伏して願うことには、ありとあらゆる事物事象が、ことごとく、言葉にできない程に素晴らしい教えを説き、すべてのいきものに共に智慧と徳相（「徳をそなえたすがた」）を得させることができますように。世界中の、そして過去・現在・未来という三世の一切の諸もろの仏がたよ、諸もろの尊き菩薩がたや修行者たちよ、偉大なる完成された最高の智慧よ。

〔この功德が成就しますように。〕

*

- （1） 大門満覚Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注（1）を参照。
- （2） 迹Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注（2）を参照。
- （3） 西乾Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注（3）を参照。
- （4） 太虚Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注（4）を参照。
- （5） 沙界Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注（5）を参照。
- （6） 真慈Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注（4）「真慈」条を参照。
- （7） 昭鑑Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注（5）「昭鑑」条を参照。
- （8） 山門Ⅱ訳注④「本尊回向」の注（23）「山門」条を参照。
- （9） 本師Ⅱ本訳註「仏涅槃会回向」の注（9）を参照。
- （10） 成道Ⅱ「成仏得道の意。道は菩提の旧訳。菩提を完成して仏となること。成仏・得仏・得道・成正覺とも。成道は一般的意味であるが、特に釈尊が菩提樹下で十二月八日にさとりを得て、仏となったことをいう」（『禪学』p.573）。また、「成道会」として「釈尊成道日に行う法会。臘八会。その成道の月日については、異説があり、南方仏教では、降誕・成道・入滅をすべてヴェーサーカ月の満月の日（大体五月の初め頃）とし、中国や日本では十二月八日を成道日とし、この日に成道会を行うことが宋代頃から行われ、この風習が、近代日本では、仏教各宗に採用されるようになった」（『禪学』p.573～574）とする。
- （11） 香華Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注（7）「香華」条を参照。
- （12） 珍饈Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注（9）「珍饈」条を参照。

- (13) 合山Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注(10)「合山」条を参照。
- (14) 諷誦Ⅱ訳注③「祖師遠忌回向」の注(12)「諷誦」条を参照。
- (15) 殊勳Ⅱ訳注③「尊宿山頭念誦」の注(13)「殊勳」条を参照。
- (16) 上酬慈蔭Ⅱ訳注④「伝燈祖師回向」の注(6)「上酬慈蔭」条を参照。
- (17) 色空Ⅱ「色と空。有と無。存在と非存在。色即空の意で、色が空であること、あらゆる存在が無自性であること」(『禪学』p.420)。
- (18) 明暗Ⅱ「明と暗。明は差別の現象で、偏位を示し、暗は平等の理体で、正位を示す」(『禪学』p.1215)、「明と闇。明るさと暗さ。光と影」(『中村』p.1306)。
- (19) 微妙Ⅱ訳注④「開経偈」の注(1)「微妙」条を参照。
- (20) 法音Ⅱ「説法の声。のりの声。仏菩薩などの説法の音声」(『禪学』p.1121)、「読経の声」(『中村』p.1229)。
- (21) 蠢動含靈Ⅱ「蠢動はうごめき動く、含靈は生きもの。転じて一切の生物を総称するいう」(『禪学』p.521)。
- (22) 智慧Ⅱ「事物の実相を照らし、惑いを断つて、さとりを完成するはたらき。物事を正しくとらえ、真理を見きわめる認識力。叡智(英知)。真実の智慧。智と慧。この場合には、慧は、さとりを導くもの、さとりにおいて現れるもの。智は、世の中に向かって発現するもの、差別・相対の世界においてはたらくものである」(『中村』p.950)。
- (23) 徳相Ⅱ「仏のすぐれたすがた」(『中村』p.1021)。
- (24) 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(4)「十方三世一切諸仏…摩訶般若波羅蜜」条を参照。

南北朝期禅僧喫茶史料集成並びに訓註（一）

——寂室元光関係史料——

館 隆 志

はじめに

本論は、南北朝期に活躍した禅僧の「喫茶」史料を収集し、注釈を加えて研究者への便宜を図り、南北朝期禅林における喫茶文化の具体像の一端を明らかにすることを目的とする。禅籍の精密な文献読解を用いて、喫茶のみならず栽培や贈答を含む茶文化の実態を探り、禅林における多様な喫茶の実践のあり方を解明する方法は、ここでは便宜的に「禅茶文献学」と呼んでおく。

すでに、鎌倉期に活躍した禅僧の喫茶史料については、「鎌倉期禅僧喫茶史料集成並びに訓註」と題して研究し、それらを合わせた『鎌倉時代禅僧喫茶史料集成』（勉誠出版、二〇二三年）を公刊しており、本論はその続篇となるものである。

「鎌倉期禅僧喫茶史料集成並びに訓註」では、出来得るだけ網羅的に収集し、年次順に訓註を重ねていつ

たが、南北朝期のものは史料が極めて多くなり、収集も容易ではない。そこで、研究上必要と判断される史料を優先的に取り上げ、順次読解を進めることで、最終的にできるだけ網羅的な形へと近づけていく方針をとる。

なお、本プロジェクトでは、禅語録・書簡・行状記などを中心とする一次史料を基盤として、鎌倉・南北朝・室町を貫く禅林喫茶文化の受容と変容を通時的に整理することを視野に入れている。今後は曹洞宗における喫茶実践も含め、禅林喫茶文化の全体像を再構築する予定である。

『南北朝期禅僧喫茶史料集成並びに訓註（一）』では、臨済宗大覚派で、永源寺の開山である寂室元光（一二九〇～一三六七）の喫茶関係史料を収集し紹介する。『鎌倉時代禅僧喫茶史料集成』では、師流である蘭溪道隆（一二二三～一二七八）、約翁徳儉（一二四四～一三三〇）の喫茶史料を紹介しており、この系譜における喫茶文化の受容状況がわかると考えるためである。

寂室元光と喫茶文化

寂室元光は、南北朝という激動期において、単なる一地方の禅僧ではなく、宋・元における禅林の作法を、地域社会に根づかせたと考えられる禅僧の一人である。特に隠棲や自給自足の生活を好んだ禅僧の語録は後世に残りづらいことを踏まえるならば、この時代の禅林における基本の茶文化を知り得る極めて貴重な事例となっている。

寂室の語録や行状記には、禅寺における日常修行での喫茶文化や儀礼の献茶のほかにも、栽培・摘茶・贈

答など多様な喫茶文化の実践が記され、禅林における修行生活と茶との関わりを具体的に示している。

寂室の茶に関する言行は、師流である蘭溪道隆・約翁徳儉の喫茶文化を継承しながらも、東福寺や建長寺、元朝での修行経験を踏まえつつ、永源寺という新たな地方寺院において独自に展開した点に大きな特徴がある。

すなわち、寂室の喫茶文化には、①宋・元の出典や作法を踏まえた規範性、②永源寺周辺の自然環境を背景にした茶の栽培や摘茶の実践性、③法談・接客・仏事・贈答における社会との接点など茶の社会性が認められ、中世禅寺の生活文化を具体的に知るうえで重要な手がかりとなる。また、彼の語録に見える茶の描写は、単なる嗜好品ではなく、坐禅と同様に日常修行の一つとして茶が位置づけられる点でも注目される。

加えて、永源寺周辺では中世末以降、茶の生産が拡大し、江戸期には「政所茶」として流通するに至ったことがよく知られている。寂室の茶に関する記録は、後世の茶産地形成に先行する中世の背景を示す史料としても重要である。なお「政所茶」の中世の淵源については、今後の課題としたい。

寂室自身が摘茶の修行によって師家に見出され、以後も摘茶を重視したことは、他の禅僧にはほとんど例がない特異な事例である。寂室の系譜を通じて、宋・元の喫茶文化が畿内東部にどのように定着したかを考える上でも、寂室の茶関連史料は欠くことができない。

本論では、寂室元光の喫茶関係史料の読解を通して、南北朝期禅林における喫茶文化の具体像を明らかにし、茶が儀礼・日常生活・教化活動でどのような役割を果たしていたかを、史料に基づき把握することを目指すものである。

凡例

一、本論で紹介する史料は、南北朝期の禅僧の喫茶、および茶に関する史料である。ここで収集した南北朝期禅僧の史料とは、建武の新政の期間を含む、元弘三年（一一三三）から明徳三年（一一三九）までに示寂した僧侶の史料を、順次紹介する予定である。

一、論題は「南北朝期禅僧喫茶史料集成並びに訓註」であり、これに順次数字を付していく。ただし、この番号はあくまで便宜上のものであり、禅僧の生没年や史料の成立年次順ではない。

一、本論に掲げる史料番号は、人物ごとに通し番号を付して示す（例「寂室一」）。したがって、本論全体を通じた一括の通し番号は採用しない。

一、使用する漢字は常用漢字を基本とした。旧字体は新字体に直し、適宜、句読点訓点を付した。引用に際して用いた史料はそれぞれに明記しているが、点丸については、筆者の手によるものもある。

一、割註や本文よりも小さな文字で表記されている場合は「〜」にて表記した。

一、各史料は、原文を掲げたうえで、書き下し、語注、現代語訳の順に掲載した。書き下しに際しては「訓」と表記し、訓読訳（書き下し）の略として用いた。書誌情報は、それぞれの語注の冒頭に記した。

一、注釈と訳文は、あくまで限られた情報から導き出される範囲のものであり、参考程度に留めていただきたい。

一、読解に際して、漢字の読みは全体を読みやすくするためにできるだけ掲載するように努めた。ただし、仏教や禅の専門用語は、時代や宗派、研究者によっても相違があるため、難しい問題を含んでいる。そのため、漢字の読みについても参考程度に留めていただきたい。

一、訳文の後に、それぞれの文献における喫茶史料としての位置づけや、茶に関連する特徴的な語を【】で記し、内容の要約や、喫茶史料としての見解を記した。

一、出典などを含む細かい注については補注として、それぞれの史料の最後に掲載した。すでに掲載済みの補注は、既出と記した上で、その史料番号を示した。

一、本論で掲載した史料は、その多くが大学院のゼミでも講読したものであり、掲載にあたってはそれらの成果も踏まえたものとなっている。ゼミの参加者は、二〇二四年は法政大学非常勤講師・彭丹、駒澤大学大学院・吉岡綿美、LETHI TRAMY¹、積南梨香、PEDETTI FILIPPO²、二〇二五年は法政大学非常勤講師・彭丹、駒澤大学大学院・LETHI TRAMY³、積南梨香、永瀬智子の四名である。また、訳注に際しては、特に中国語としての文法や意味について、彭丹先生よりご指導を賜った。

一、出典に用いた史料のうち、主立った書籍の略称は以下の通り。

『大正新修大藏経』、大正一切経刊行会、一九二四～一九三四年＝大正蔵。

『大日本統蔵経』京都蔵経書院編集・刊行、一九〇五～一九二二年（影印版、卅統蔵経、新文豊出版、一九七七年）＝統蔵。

『続群書類従』（底本続群書類従完成会版訂正三版、八木書店、一九七五～二〇〇〇年）＝続群。

『寂室録抄』駒澤大学所蔵＝江戸時代写、寂室抄。

『頭書 永源寂室和尚語録』元禄十年刊＝元禄本。

『永源寺町史・永源寺編』永源寺町史編さん委員会、二〇〇二年＝永源町史。

『蘭溪道隆禅師全集』第一卷、思文閣出版、二〇一四年＝蘭溪全。

『訓註 永源寂室和尚語録』全三卷、禅文化研究所、二〇一六年＝訓註本。

『鎌倉時代禅僧喫茶史料集成』館隆志、勉誠出版、二〇二三年＝鎌倉禅茶。

「寂室一」『永源寂室和尚語』上「偈頌」

再遊大和寺

此地得重遊、春殘院落幽。花難帰樹上、雪易点人頭。鳴竹風吹夢、烹茶客自留。明朝又携杖、去要臥林丘。

【訓】再び大和の寺に遊ぶ。

此の地重ねて遊ぶことを得たり。春残りて院落は幽なり。花は樹上に帰り難く、雪は人頭を点じ易し。竹鳴れば風は夢を吹き、茶を烹れば客は自ら留まる。明朝又た杖を携え、去りて林丘に臥さんことを要す。

○『永源寂室和尚語』…寂室元光の語録。天理図書館には、永和三年の後跋を有する無刊記の五山版が所蔵される。

正保二年（一六四五）、元禄十年（一六九七）刊本（冠註）、享保元年（二七一六）、寛延四年（一七五二）刊本（冠註）、嘉永五年（一八五二）など、江戸時代に度々刊行された。○寂室元光：臨済宗大覚派の寂室元光（一二九〇～一三六七）のこと「補1」。○掲載書籍：「大正蔵八一・一〇二a」「訓註本上・三五」。○再遊大和寺：「補2」。○

大和寺：大和寺という固有名詞ではなく、大和（奈良）の寺という意味と推定される。○院落：中庭。○花難帰樹上

：「補3」。○雪易点人頭：「補4」。○竹鳴：「香巖撃竹大悟」の公案を踏まえる「補5」。○林丘：林と丘。人里離れた所。

【訳】再び大和（奈良）の寺に遊行する。

この「大和の」地に再び遊行する機会を得た。春が残っていて中庭は幽玄である。「散った」花が樹の上に再び戻ることはないが、雪は容易に人の頭に落ちて「くるかのように自然と老いて白髪が増えて」くる。竹が鳴ると風は夢を吹き払い、茶をいれると客は自然と留まる。明朝にはまた杖を携えて、林丘（人里離れた所）に行つて横になりたいものだ。

【入室の際の茶】【客人に対する茶】【茶話】寂室元光が大和（奈良）の寺を訪れた際の偈頌。奈良の寺で茶を入れてもらったものと思われる。禪寺か否かは不明であるが、奈良の寺院内で茶が飲まれていた事例といえる。この時代に、寺院で客人に茶をいれることが定着しはじめていることが示唆されている。

〔補注〕

〔1〕 寂室元光：臨済宗大覚派の寂室元光のこと。備州の藤原氏。山城国三聖寺の無為昭元のもとで沙弥となり、鎌倉禅興寺の約翁徳儉、一山一寧に歴参す。さらに入元し天目山の中峰明本、径山の元叟行端などに参学し、帰国後に約翁徳儉の法を嗣ぐ。備後永徳寺、摂津福源寺、近江永源寺の開山となる。円応禅師と諡する。『永源寂室和尚語』二卷がある。

〔2〕 再遊大和寺：『寂室和尚行状』「和之安部就于文殊像前、七日断絶飲食、身上熬香祈爾、求無上道之冥助」（続群九上・五八四）、『永源開山円応禅師紀年録』「詣和州安部於文殊像前期七日、煉頂祈修道抵于成也」（訓註本下・九）。寂室元光は十八歳の時に大和（奈良）の安部文珠院に七日間滞在している。この時の遊行を踏まえたものであろう。安部文珠院の旧寺地は桜井市安倍木材団地一丁目であり、現在は「安倍寺跡」として国の史跡に指定されている。

〔3〕 花難帰樹上：『景德伝灯録』卷十七の京兆華嚴寺休静章に「問、大悟底人為什麼却迷。師曰、破鏡不重照、落華難上枝」（大正蔵五一・三三八a）とある。

〔4〕 雪易点人頭：唐代の高蟾の「春」に「明月断魂清藹藹、平蕪歸思緑迢迢。人生莫遣頭如雪。縱得東風也不消」（『四庫全書』「經部」「總集類」）とある。老いていくことの形容として用いられている。

〔5〕 竹鳴：『香嚴撃竹大悟』の公案を踏まえる。『聯灯会要』卷八の香嚴智閑章に「一日、芟除草木、因抛瓦礫、撃竹作声、忽然省悟。遽帰沐浴、望為山作礼。嘆云、和尚大慈恩臨父母。当時若為我說破、何有今日之事。乃述偈云、一撃忘所知、更不自修治。動容揚古路、不墮悄然機。処処無蹤跡、声色外威。諸方達道者、咸言上上機。為山聞得云、此子徹也」（続蔵一三六・二八三c）とある。

〔寂室2〕『永源寂室和尚語』上「偈頌」

憶友人

山院春深客不来。空庭花落没蒼苔。欲留流景怕無策。猶等佳人念未灰。身老尤宜居世外。雲閑只合臥巖隈。午眠一覺茶三椀。望斷千峰推闥開。

〔訓〕友人を憶う。

山院春深くして客来たらず。空庭花落ちて蒼苔没し。流景を留めんと欲すも怕らくは策無し。猶お友人を等て念未だ灰にせず。身老いては尤も宜しく世外に居すべし。雲閑かにして只だ合に巖隈に臥すべし。午に眠り一覺して茶三椀。千峰を望断して闥を推して開かん。

○掲載書籍：「大正蔵八一・一〇二b」〔訓註本上・四六〕。○山院：山寺。○空庭：人気がないものさびしい庭。○蒼苔：青々とした苔。○流景：流れ去ってしまう景色。落日のけしき。夕日。○怕無：恐無と同じ。○佳人：すばらしき人。○千峰：多くの峰。多くの山々。○念未灰：まだ念頭から消え去らないという意。○世外：塵世の外。世俗の外。○巖隈：岩の曲がり込んだところ。○望断：遠くてはつきりみえない。はるか遠く見えなくなるまで見続ける。人を思念するたとえに用いられる。○闥：ぐぐり門。小門のこと。○茶三椀：「補1」。

〔訳〕友人を憶う。

山院（山寺）では春が深くなっても客（友人）は来ない。人気がない庭に花が落ちて青々として苔をかくしている。移り変わる景色を留めようと願うがおそらくその手立ては無い。それでもなおすばらしき人（友人）を待ちその思いは衰えない。体が老いたら世俗を離れるのが最も相応しい。雲は閑かにただ巖の隅に横たわっているべきだ。午に眠って覚めてから茶を三椀飲んだ。（友人の来訪を願い）千峰を遠く望んで門を押して開こう。

【眠気覚まし】 【茶三椀】 昼寝の後、寝起きに茶を三椀飲んでゐる。おそらくは覚醒を促しているものと思われる。ただし、禅僧は日常的に茶を飲んでゐるため、眠気覚ましとしての効能を期待して飲んだために、三椀が必要になつてゐるものと思われる。

【補注】

（一） 茶三椀…『景德伝灯録』卷十二の吉州資福如宝禅師章に「問、如何是和尚家风。師曰、飯後三椀茶」（大正藏五一・二九八c）とあるを踏まえるか。

【寂室3】『永源寂室和尚語』上「偈頌」

摘茶

枝頭葉底著精神、無限芬芳遠襲人。体用之中収不得。一籃漏泄十分春。

【訓】 茶を摘む。

枝頭葉底著精神を著けば、限り無き芬芳遠く人を襲う。体用の中収めるも得ず、一籃漏泄す十分の春。

○掲載書籍：「大正蔵八一・一〇二b」【訓註本上・四八】。○摘茶…一山総出の普請で茶を摘んだことに因む偈頌。

○著精神…しつかりやる。○芬芳…よい香りをただよわせること。○体用…本体と作用【補1】。○籃…竹や柳の枝、籐などを編んで作つた取つ手のついた容器。かご。○漏泄…もれる。しみとおる。

【訳】 茶を摘む。

【茶樹の】 枝の先と葉の付け根にまで気持ちをごらして茶を摘めば、限り無き【茶の】 良い香りは遠くの人にもでも広がる。【瀉山と仰山の摘茶の問答の】 本体と作用は収めようにもできず、【茶を摘んだ】 籠から漏

れ出しているのは満ち足りた春ではないか。

【永源寺での茶の栽培】【政所茶】【越溪茶】茶の香りは仏心のたとえでもあり、その仏心は気持ちいをこめて修行すれば、本体や作用にも収まりきれず、世界全般に広がることを、茶摘みが行われたことを踏まえて読んだもの。茶を摘んだ時の偈頌が残されているため、永源寺やその周辺で茶が栽培されていたと考えられる。普請での摘茶が行われたのであろう。寂室は摘茶を重要な修行の一つと考えているが「寂室11」、自身が東福寺での摘茶の際に禅僧に見出されたことによる「寂室13」。江戸時代には、永源寺やその周辺の茶は越溪茶、政所茶として知られるようになる。また、『寂室和尚語録』巻下「説」「越溪」によれば、越溪は「然面無_レ矜伐之色」、口絶_二勞苦之言_一。只疾_二世情之爛似_レ泥_一。凶_二吾道貌清如_レ水而已_一。一日袖_レ紙需_二別称_一、因号_二越溪_一者、蓋越之若耶溪天下勝概」（大正蔵八一・一二三a）とあり、その道貌を清くありたいと願っていた秀格に対して寂室元光が与えたもので、越州（浙江省）若耶溪に因む。また、『寂室和尚語録』「法語」「示秀格禪人」には「蒲団竹椅之上、良不_レ在_レ言也。採_レ薪拾_レ菓鋤_レ圃汲_レ溪処正好、参究底時節」（大正蔵八一・一二九b）とあり、寂室元光は越溪秀格に禅寺における作務こそ、参究するに相応しい修行であるとして、作務の大切さを説いている。

〔補注〕

- (1) 体用…『聯灯会要』巻七の瀉山靈祐章に「師摘_レ茶次、謂_二仰山_一云、終日摘_レ茶、只聞_二子声_一、不_レ見_二子形_一。仰撼_二茶樹_一。師云、子只得_二其用_一、不得_二其体_一。云、未審、和尚如何。師良久。仰云、和尚只得_二其体_一、不得_二其用_一。師云、放_二子三十棒_一」（続蔵一三六・六五a～b）とある問答を踏まえる。

「寂室4」『永源寂室和尚語』上「偈頌」

戊午仲春借榻於東禅之客欄作涉句之留。偶遊花岳庵訪于心公法兄。觀其韜鏢之韻致幾乎追配瓊亮之高風也。愚謾遊江湖垂二十載。以未獲歸休之計為愧矣。紫栗青鞋他日重来。從公乎水辺林下非愚誰歟。因述俚語紀其志云耳。

（三首、中略）

潤水旋添茶鼎湯。山花時助石樓香。破蒲団上無余事。又見林巔掛夕陽。

〔訓〕戊午仲春借榻を東禅の客欄に借りて涉句の留りを作す。偶たま花岳庵に遊んで心公法兄を訪ずぬ。其の韜鏢の韻致を觀るに幾乎んど瓊・亮の高風を追配す。愚謾りに江湖に遊んで二十載を垂るも、未だ歸休の計を獲ざるを以て愧と為す。紫栗・青鞋他日重ねて来たらん。公の水辺林下に従うは愚に非らざれば誰か。因りて俚語を述べ其の志を紀すのみ。

（計四首中、三首中略）

潤水旋に添うるは茶鼎の湯、山花時に助く石樓の香。破蒲団上に余事無し、又た林巔の夕陽を掛くるを見る。

○掲載史料：「大正蔵八一・一〇三C」〔訓註本上・九〇〕。○借榻：他人の寢床を借りて眠ること。○東禅：東禅寺。〔寂室抄〕に「濃州」とある。現在、美濃（岐阜県）に東禅寺があるが、この現在の東禅寺と『寂室録』の東禅寺が同一のものかは不明。○花岳庵：花岳山吉祥寺（大徳寺派）が永源寺より数km離れたところにあり（可児郡御嵩町古屋敷）、その前身に当たるか。○涉句：十日以上。○韜鏢：鞘光鏢彩。自分の才能や功績、地位などを包み隠して、他人に知られないようにすること。○韻致：洗練された風雅なおもむき。○瓊・亮：南岳明讀和尚と西山亮座主のこ

と。隱士として知られる。○江湖：漢語としての一般的な意味は、世間。世の中。民間である。禪林の用語としては、江は揚子江、湖は洞庭湖をさし、唐の馬祖道一は江西に住し、石頭希遷は湖南に住し、各法幡を建てて禪風を挙揚した当時、雲水の僧徒が江西・湖南に集まった。このことから、雲衲の集まる所を江湖という。○紫栗・青鞋：粗末な法服と草鞋。○澗水：谷川の水。陸羽『茶経』に「其水、用山水上、江水次、井水下」とある。○旋：副詞。ほしいままに。思うままに。○茶鼎：鼎の形をしている茶釜。陸羽『茶経』に「風爐、以銅鑄之、如古鼎形」とある。○石樓：石の樓台。○山花：山の花のことではあるが、ここでは山中で生活する寂室自身をたとえたものか。○破蒲団：破れた蒲団。蒲団は坐禪の敷物で、蒲団を坐り破るほど修行をするたとえ「補1」。○林巔：こずえの先。○石樓香：香山に石樓を構えた白居易のことを踏まえる「補2」。

〔訳〕戊午の年の仲春に私は東禪寺の客棟の一室を借り、十数日にわたる逗留をしていた。たまたま花岳庵に遊びに行き、法兄である心公を訪ねたところ、才や功績を隠されつつも洗練された風雅なおもむぎに、ほとんど南岳明讚和尚や西山亮座主の清らかな高風を思わせるほどであった。愚かなる私は、江湖を漂泊することすでに二十年になろうとしているが、なお隠棲して身を休める方法を得られないことを恥じている。粗末な紫の法衣に青い草鞋を履き、いつの日か再びここを訪れたい。公の水辺・林下の清境に従うのは私でなければ一体誰であろうか（私しかあるまい）。ここに私の拙い言葉を述べて、その志を記しておくのみである。

（計四首中、三首中略）

思うままに山泉を汲んで茶鼎にくわえれば、山花はときおり石樓の香を助けてくれる（山居への気持ちがあふれてくる）。破れた蒲団の上にただ坐禅していたら、いつの間にか木々の梢に夕陽がかかっているではないか。【入室の際の茶】【茶話】【茶鼎】寂室元光が、美濃の東禪寺に遊行した際、心公法兄に入室し、そこで茶話したものだと思われる。各地の禪寺に茶は必ずあるものであり、方丈に入室すれば茶が出され、あるいは問答

し茶話することが行われた。このような光景は、中世の禅寺の日常的な状況であった。茶を飲んだあと、ただ坐禅をしていたらすっかり日が暮れていたのである。

〔補注〕

（一）破蒲団…『五灯会元』卷七の福州長慶慧稜章「杭州塩官人也。姓孫氏。稟性淳澹。年十三於蘇州通玄寺出家登戒。歷參禪苑。後參靈雲問、如何是仏法大意。雲曰、驢事未去、馬事到来。師如是往來雪峰・玄沙二十年間、坐破七箇蒲団、不明此事。一日捲簾、忽然大悟」（統藏一三八・一五二c）。

（二）石楼香…香山に石楼を構えた白居易のことを踏まえる。『新唐書』卷一九「白居易伝」に「与弟行簡、從祖弟敏中友愛。東都所居履道里、疏沼種樹、構石楼香山、鑿八節灘、自号醉吟先生、為之伝。暮節惑浮屠道尤甚、至経月不食葷、称香山居士。嘗与胡杲、吉旼、鄭勣、劉真、盧真、張渾、狄兼謨、盧貞燕集、皆高年不事者、人慕之、絵為九老図。（中略）後履道第卒為仏寺。東都江州人為立祠焉」とある。『五灯会元』卷十五の明州育王山懷璉大覚禪師章に「治平中上疏丐帰。仍進頌曰、千簇雲山万壑流。閑身帰老此峰頭。余生願祝無疆寿。一炷清香滿石楼。英廟依所乞、賜手詔曰、大覚禪師懷璉受先帝聖眷、累錫宸章。屢貢誠懇。乞帰林下。今從所請、俾遂閑心。凡経過小可庵院、任性住持。或十方禪林、不得抑逼堅請」とある。大覚禪師懷璉が山居を皇帝に願つた際の上奏文の偈頌に、白居易を踏まえた「一炷清香滿石楼」があり、これを受けて、懷璉は詔にて山居を許された。寂室元光の「山花時助石楼香」はこれを踏まえたもの。

〔寂室5〕『永源寂室和尚語』上「偈頌」

与翼姪訪石塔客居

道人踏雪問寓舎。月照寒窓坐対床。瓦鼎烹茶春一盞。豈同政老橘皮湯。

〔訓〕翼姪よくてつの石塔せきとうの客居あかに訪うに与う。

道人どうじん雪を踏んで寓舎ぐうしゃを問う。月寒窓かんそうを照らして坐して床しょうに対す。瓦鼎がてい茶を烹て春一盞。豈に政老せいろうの橘皮湯きつぴとうに同じからんや。

○掲載書籍…「大正蔵八一・一〇五b」〔訓註本上・一四六〕。○翼姪…詳細は不明である。「姪」は法姪のこと、同門の僧侶のことを指す。この場合は師翁の蘭溪道隆の系譜に属する僧のこと〔補1〕。○石塔…石塔教寺。滋賀県の天台宗寺院である阿育王山石塔寺のこと。寂室元光が延文四年（一三五九）の七十歳の時に寓居した。『紀年録』七十歳条を参照。○客居…旅先での一時的な住まい。○道人…仏道を実践する人。この場合は、翼姪を示す。○床…刊本には「牀」とある〔補2〕。○瓦鼎…茶鼎のこと。○政老…法眼宗の惟政（九八六〜一〇四九）のこと〔補3〕。○政老橘皮湯…彼が客人に橘皮湯を勧めた故事がある。橘皮湯は蜜柑又柑橘の皮を煎じる湯のこと〔補4〕。

〔訳〕翼姪が石塔寺の仮住まいを訪れたときに与えた偈頌

仏道修行中の翼姪が雪路を踏んで、石塔寺を訪ねてきた。月が寒い窓を照らす中で禅床に向かつて坐っている。茶鼎で茶をいれば春一杯であり、惟政和尚の〔葉石代わりの／大変清らかな〕橘皮湯とどうして同じであろうか、いやない（より素晴らしい）。

〔補注〕

（一）翼姪…『永源寂室和尚語』上に「翼姪請」「似則固似。是則未是。離相離名、非彼非此。歷劫何嘗現全體」がある。ちなみに、翼姪が大覚派の僧であるならば、「翼姪請」は『蘭溪和尚語録』卷上「建長寺語録」に「上堂。六月炎烝。何処彈避。清涼境界、無人至。英靈衲子別有生涯、不借他家鼻孔出氣。雖然更須冷汗一回。任使熏天炙地。到這裏似則也似、是則未是。何故、日行千里非良驥」（蘭溪全一・二二）を踏

まえるか。

(2) 床…禅籍で登場する「床／牀」は、一般的には「禅牀」であり、禅倚や坐禅する場所のことを指す。ただし、古典を踏まえていた場合、机を意味する場合がある。たとえば、鈴木旦「中世禅僧の詩に表現された書院窓」(『建築史学会』四十三、二〇〇四年)では、この『永源寂室和尚語』の事例を「書窓の机を床と記す初期の例である」と指摘する。茶は机で飲むものという先人観から、このような指摘があつたものと想定されるのである。ただし、机としての用例と考えられる場合、ほとんどは「書」とともに登場するのであり、現時点ではこの事例をもつて「床」を「机」としての意味で禅林で用いられた事例とは認められない。中世の禅林における茶礼や茶の湯の時代まで、茶は禅床(ゆか)に置かれていたのであり、本論ではそのような事例にならつて、ここでも「床」は、坐禅をする「禅床(禅牀)」を意味するものと理解したい。この時代の坐禅は面壁であるが、食事をする際や茶を飲む際は通路側を向いて座り、浄縁と呼ばれる坐禅をする場所の前にある木製の場所に、食や茶を置いて飲食する。教寺での寓居中ではあるが、この時代の茶礼に机を使つたものは伝えられていないことは踏まえらるべきであろう。

(3) 政老…法眼宗の惟政(九八六～一〇四九)のこと。秀州の人。天台山で三観を学んだ後、径山の惟業に参じてその法を嗣ぐ。臨安(浙江省)功臣山の浄土院に住する。官人の帰依を受けたが、訪問にあつて常に牛に乗つて出かけたため、政黄牛と称された。

(4) 政老橘皮湯…『五灯会元』卷十の杭州浄土院惟正章に「九峰韶禅師嘗客於院。一夕将臥。師邀之曰、月色如_レ此、劳生擾擾。对_レ之者能幾人。峰唯唯而矣。久之呼童子使_レ熟炙。峰方饑、意作_レ菓石。頃乃橘皮湯一杯。峰匿_レ笑曰、無乃太清乎」(続蔵一三八・二二〇a)とある。また、『宗鏡録』卷七十一「明旦、邊有_レ詔命。既对。適遇。太官進_レ食。糕糜一器。上以其半。賜晋公。晋公食_レ之。又以賜_レ之。既退而腹脹。歸_三于私第_一、召_レ医視_レ之。曰、食物所_レ壅。宜服_三少橘皮湯_一。至_レ夜可_レ飲_三漿水_一。明旦、疾愈。思_三前吏言_一召_レ之。視其書云、明晨相公只食_三一飮半糕糜_一。橘皮湯一碗。漿水一甌。則皆如其言」(大正蔵四十八・八一五c)とあり、食べ過ぎの薬と

しての服用法もあつたようである。

【入室の際の茶】【茶話】【瓦鼎】寂室元光が石塔寺に仮住まいをしていた際、尋ねてきてくれた「翼姪」に茶を入れている。重要なことは、仮住まいであつても茶をいれる準備が整つてゐることである。この時代には、客人にいれる茶はすでに必須のものとして考えられていることがわかる。この日の茶一杯は菓石代わりでありつつ、大麥清らかな橘皮湯よりも遙かにすばらしい、それそのものが「春」であることを詠んでいる。

「寂室6」『永源寂室和尚語』巻下「小仏事」

特峰和尚拈香

恭惟〈某人〉仏通の伝英裔、大福中興主盟、提唱宗乗也。雷馳電激、崖崩石裂、居常懷抱也。氷枯霜烈、雲閑水清。咸謂龍淵復興波浪。慧日重增高明。自從一回仮示生滅之相。至今雲愁霧慘。鬼哭神驚。老拙昔年俱在巨福山中。肩摩衫属風前月下同坐同行。悔不与他道著末後句。今日狹路相逢。不免借水献花去。〈挿香云〉沈水一炉茶一盞。黄梅時節雨慳晴。

【訓】特峰和尚の拈香

恭しく惟れば〈某人〉仏通の伝の英裔、大福中興の主盟にして、宗乗を提唱するなり。雷馳せ電激し、崖崩れ石裂け、居常の懷抱なり。氷枯れ霜烈しく、雲閑かに水清し。咸な謂う、「龍淵復た波浪を興こし、慧日重ねて高明を増す」と。一回仮に生滅の相を示してより今に至るまで、雲愁い霧惨み、鬼哭き神驚く。老拙昔年俱に巨福山中に在りて、肩摩り衫属ね、風前月下、同坐同行す。悔ゆらくは他の与に末後の句を道著せざることを。今日狹路に相逢う。免れず水を借りて花を献じ去ることを」と。〈香を挿んで云う〉沈水

一 炉茶一盞。黄^{おうばい}梅の時節、雨晴るるを慳^おしむ。

○掲載書籍：「大正蔵八一・一一八c」「訓註本下・八四」。○特峰和尚：癡兀大慧の弟子か。詳細は不明「補1」。

○拈香：拈香文の略。拈香の後、死者に哀悼の意を表して朗読する文のこと。○某人：姓名を伏せる場合や正名を省略する場合に用いる。○仏通：臨済宗聖一派の癡兀大慧（仏通禪師、一二二九～一三二二）のこと「補2」。○的伝：嫡伝。嫡子から嫡子へ次第に伝えること。正統に受け継がれていること。○英裔：英俊な裔子（子孫）の略。すぐれた法孫。○大福：瑞雲山大福寺のこと「補3」。○中興：宗門及び一寺を再興すること。また、その任に当たった人のこと。○主盟：ここでは住持のこと。○宗乘：宗門（禪門）の教え。○雷馳電激：「電激」いなづまのようにはげしくおこる。雷鳴が走り電光が激しくおこること。厳しく鋭いことのとえ。○崖崩石裂：威勢はなはだしく、何人も寄り付けない俊烈なさまのとえ。○居常：つねひごろ。平常。○懷抱：思い考える。○水枯霜烈：高潔で厳格なさま。○雲閑水清：雲がゆったりと流れ、水が清く澄んでいること。行脚僧を意味する雲水に掛かっている。○龍淵：龍が棲む深いふち。径山万寿寺（浙江省余杭県）の方丈額を龍淵室と言う（『扶桑五山記』卷一）。それ故に寂室元光は、円爾の法孫である特峰和尚の拈香法語で「龍淵」の言葉を用いた（無準師範—東福円爾—癡兀大慧）。○復興波浪：再び波しぶきを立たせるといふ意。無準和尚の禅法を再び興隆せしめる旨をいう。「龍淵」に掛かっている。○恵目：仏の智慧を日光が世界をあまねく照らすのにたとえている。東福寺の山号。ここでは東福寺開山聖一国師を派祖とするその一門を指す。○重増高明：重ねて高々と光明を輝かすこと。○仮示生滅之相：本来不生不滅であるが、方便力によって仮に生滅の相を現わすこと。○雲愁霧慘：悲しくもの寂しいさまを形容する。○鬼哭神驚：鬼神さへも泣き悲しむこと。極度の悲痛を形容する。○老拙：自分をへりくだっている語。ここでは寂室元光の自称。○巨福山：鎌倉建長寺の山号。ここでは建長寺のこと「補4」。○肩摩衫屬：肩が触れ合い衣服を連ねる。大衆として同参であつた旨をいう。○風前月下：風吹く月明かりの下での意。○同坐同行：共に坐禅経行に努めたさま。○道著：言い切る。言い当てる。○末後句：多くの場合は遺偈を指すが、ここでは寂室元光が特峰和尚に最後にたむける言葉の

意。○狹路相逢：狭い道で出逢う。逃げ場のない状況。○借水献花：仏前に供えてある水を借りて花を献じる。得難い機会を逃さないようにすること。○挿香：香を焚く。○沈水：沈水香のこと。水面に置けば沈んでしまうので、沈水香と名付けられた。○一炉：一たび焼香すること。○下句：約翁徳儉が寂室元光の帰郷に際して送った偈頌『約翁和尚語録』巻下「送元光侍者帰郷」「到家句子忽閑情、一錫薫風遠問程。三喚声前如会得、黄梅時節雨慳晴」の結句のこと。○黄梅時節：梅の実が黄色く色付く梅雨の時節。○雨慳晴：雨が続き晴れ間が少ない。雨の降り続くさま。

〔訳〕謹んで思うに特峰和尚は、仏通禪師（癡兀大慧）のすぐれた法孫にして、大福寺中興の住持であり、禅の教えを提唱していた。「その教えは」雷や電光のようになるとく、崖は崩れて石が裂けるほど「で人を寄せ付けない厳しさ」であり、日頃の心中はこのようであった。水のように枯れ、霜のようにはげしく「厳格であり」、雲の如くに静かで水の如くに清らかであった。誰もが口をそろえて言う、「龍淵（無準師範の禅法）が再び波を起こし（「て仏法を興隆し」、慧日（聖一派）がますます光輝くであろう）」と。ひとたび仮に生死の相を示してから今に至るまで、雲は憂いを帯び霧は哀愁に満ち、鬼神さえ泣き悲しんでいる。私はその昔、共に巨福山（建長寺）にて、肩をすり合わせ、衣の袖を寄せ合つて、風そよぐ月明かりの下、ともに坐禅修行に励んだ。心残りには、特峰和尚に最後の一句を言っておかなかったことだ。今日は思いがけず「特峰和尚に」お会いできたので、水を借りて花を献げざるを得ないのだ」と。香を焚いて云う、「沈水香一片を炉にくべて焼香し、茶一杯を供える。梅の実が熟する〔梅雨の〕時節、〔私の涙は枯れず〕雨は降り続いていく」と。

〔補注〕

（１） 特峰和尚：「寂室抄」は、「此東福門徒仏通弟子、大福寺住持、中興開山ナルヘシ」と痴兀大慧の直弟子と見
なすが、「元禄本」頭註には、「特峰。未詳。古抄東福痴兀大慧、嗣聖一。諡仏通。其嗣有「大福嶺翁寂雲」。想特
峰其後歟。宗派不_レ載之」とあり、仏通禅師の法孫と見る。この「大福嶺翁寂雲」は、大福寺開山仏通禅師の法
嗣で、仏通禅師の後席を継いで大福寺に住し、真福寺文庫所蔵「菩提心論隨文正決」奥書により、元徳元年（一
三二九）ごろまでは大福寺を住していた（真福寺文庫所蔵「菩提心論隨文正決」奥書）。この「拈香」によれば、
嶺翁寂雲の後に、特峰が大福寺の住持になったと考えられる。

（２） 仏通：臨済宗聖一派の癡兀大慧のこと。伊勢（三重県）の人。平清盛の後裔という。叡山に出家して、密教に
通じた僧侶であった。円爾に参じた後に改衣して、後に円爾の法を嗣ぐ。伊勢に長松山安養寺、瑞雲山大福寺の
開山、東福寺第九世となる。『東福仏通禅師十牛訣』『枯木集』がある。仏通禅師と諡す。

（３） 大福：瑞雲山大福寺のこと。『大慈庵仏通禅師行状』に「曾在勢州。開山於両寺。曰「安養」〈号「長松山」〉。
曰「大福」〈号「瑞雲山」〉と伝える。大福寺はその後、仏通禅師の弟子嶺翁寂雲が開山した太平山無量寺（三重
県伊勢市小俣町）の末寺となり、慶長年間（一五九六～一六一五）以前に廃寺となったと考えられている。

（４） 巨福山：巨福山建長寺のこと。神奈川県鎌倉市山ノ内にある臨済宗建長寺派の本山。山号は巨福山、本尊は地
蔵菩薩、開基は北条時頼、開山は蘭溪道隆。建長元年（一二四九）に創建された。蘭溪道隆以降、兀庵普寧・大
休正念・無学祖元などが住した。暦応四年（一三四二）八月二十三日、室町幕府によって鎌倉五山の第一位に列
せられて今日に至る。

【祖師忌の献茶】 かつて共に修行した仲間に対して、忌日に法要を行なったもの。法語の内容から、献茶が
行われたことがわかる。禅僧の葬送儀礼や迫害の仏事に際して、焼香とともに、茶が極めて重視されていた
ことがわかる。

「寂室7」『永源寂室和尚語』下「説」

石澗説

余性喜遊山水之間。一日飯罷、拉同志兩三輩、入屋後山、從樵徑行殆乎數里。松風吹耳空翠湿衣。忽見一洞壑、幽邃崕岬、陰風凜凜。老木交枝、古藤垂蔓。兩崖對峙、如側翠屏。中有巨石、高丈余許。屹然特立、若削青鉄。硤礪礪怪奇可觀。澗沢被物草木華滋。溪山明媚。蓋疑内含美玉而乃致然乎。下有澗泉色似揆藍。泓然激灑浸爛雲根。瞪目俯臨令人心寒股慄而已。亦恐有靈物蜿蜒於茲歟。余聊有感懷。即謂同志曰、坐吾語汝。古隱士夏揖塵世、遠尋雲山、棲遲空谷之中、考槃寒溪之上。守志堅確、天翻地覆不移不轉。心源淵深、歲積月累、弥清弥澄。唯羞世人知住处、亦恐声名流江湖。而今回觀石澗、与古隱士之道貌頗相逼似也。汝意謂何如。同志弘袂起咲曰、老夫実耄耶。若但謂酷愛彼石澗天生清絶佳致、則良以可也。引古隱逸偷庸比倫、何其言之訛戢如是。豈復非好事者哉。余失所對赧面而休。夕陽已懸木末、相呼而歸。翌旦泉姪來相訪。瀹茗同啜。次話及乃事。泉云、或号吾石澗靡識所由。正欲來從老夫而聞其説。幸希記山中所見所語。在石澗字尾矣。余曰、前所言者是同志所捨。汝用是奚為。泉云、彼已非我。我亦非彼。彼我各異、用捨寧同。余不獲已援毫書贈云。

〔訓〕石澗説

余の性は山水の間に遊ぶことを喜ぶ。一日飯罷りて、同志兩三輩を拉きて、屋後の山に入り、樵徑より行くこと殆乎んど數里なり。松風耳を吹き、空翠衣を湿す。忽ち一の洞壑を見るに、幽邃崕岬にして、陰風凜凜たり。老木枝を交え、古藤蔓を垂る。兩崖對峙して、翠屏を側てるが如し。中に巨石有り、高きこと丈余許り。屹然として特立し、青鉄を削るが若し。硤礪礪として怪奇觀る可し。澗沢物に被らしめて草木華滋し。

溪山明媚たり。蓋し疑うらくは、内に美玉を含んで、而も乃ち然ることを致すや。下に潤泉有りて、色藍を
 扱むに似たり。泓然激灑として雲根を浸爛す。瞪目して俯して臨む、人をして心寒く股慄かしむのみ。亦た
 恐らくは靈物有りて茲に蜿蜒たるか。余聊か感懷有り。即ち同志に謂いて曰く、「坐りて吾汝に語らん。古
 の隱士復か塵世を捐り、遠く雲山を尋ね、空谷の中に棲遲し、寒溪の上に考槃す。志を守ること堅確にして、
 天翻し地覆すも移さず転ぜず。心源淵深にして、歲積月累ぬれば、弥々清く弥々澄まん。唯だ世人の住処
 を知るを羞じ、亦た声名の江湖に流るるを恐る。而今石澗を回觀すれば、古の隱士の道貌と頗る相逼似なり。
 汝の意は何如と謂わんか」と。同志袂を払い起きて咲つて曰く、「老夫実に耄せるや。若し但だ「酷だ彼の
 石澗の天生・清絶・佳致を愛す」と謂わば、則ち良に以て可なり。古の隱逸を引き儉に庸いて比倫せば、何
 ぞ其の言の骯骯たること是の如し。豈に復た好事者に非ざらんや」と。余は對うる所を失して赧面して休す。
 夕陽は已に木の末に懸かり、相呼んで帰る。翌旦泉姪来りて相訪う。茗を瀹て共に啜る。次いで話は乃ち事
 に及ぶ。泉云く、「或は吾の石澗と号すること所由を識らず」と。正に來りて老夫より其の説を聞かんと欲
 す。幸いに希わくは山中の所見所語を記す。石澗の字尾在るか」と。余曰く、「前に言う所は是れ同志の捨
 つる所なり。汝是れを用うるは奚と為す」と。泉云く、「彼已に我れに非ず。我れも亦彼に非ず。彼我各お
 の異なり、用捨寧んぞ同じからんや」と。余已むを獲ずして毫を援りて書して贈ると云う。

○掲載書籍：「大正蔵八一・一二二b」「訓註本下・一九三」。○石澗：石の多い谷川「補一」。洞窟の名であり、道
 号でもある。○飯罷：昼飯を終えたあとすぐ。○拉：引き連れる。○樵徑：きこりが通う山道。○殆乎：ほとんど、
 およその意味。○数里：室町時代の一里は、五町（約四五五m）から六町（約六五五m）とされる。○松風：松を吹
 く風。○空翠：滴るやうな緑色を呈すること「補2」。○濕衣：湿った衣服。濡れた衣服。○洞壑：ほらあなと谷。

ほらあな。○幽邃…静かで奥深い。幽深。幽遠。○嶺岬…山の深いさま。○陰風…冬の風。北風。逆風。○凜凜…寒さがしみるさま。○屹然…山のそびえたつさま。独立して屈せぬさま。屹屹。毅然。○青鉄…青味を帯びた鉄。○砒礞…岩や崖が険しいようす。○礪礞…平らでない岩石。○潤沢…うるおう。うるおす。○被…あまねく満ちる。○滋(茲)…草木がふえそだつ。しげる。○明媚…鮮やかで美しいさま。○揆…手でもむ。こする。○藍…タデ科の一年草。葉から藍色の材料をとる。藍色。○泓然…奥深く広がっているさま。○灑浸…水のあふれるさま。○浸爛…浸は侵食の意で、爛はくずれてぼろぼろのさま。水によって洞窟内の岩が侵食されてぼろぼろになっている様を指している。○雲根…雲は岩石の間から生ずるので岩の根、岩盤。○瞪目…驚いたり、あきれて目を見張る。○靈物…神靈。鬼神。妖怪。○蜿蜒…蛇や龍などがくねくねと進むさま。○揖…ゆずる。辞退する。遠慮して辞退する。○棲遲…のんびりして暮らす。人目につかぬ所で安らかに暮らす。隱栖すること。○考槃…こうはん。隱栖の室を作り、己の思うままに楽しみをなすこと。『詩経』「衛風・考槃」「考槃在澗、硯人之寛」による。○堅確…かたくたしか。○天翻地覆…天ひるがえり地くつがえる。天地がひっくり返る。○心源…心。心の本性。心の本源。清淨心。真実心。○江湖…漢語としての一般的な意味は、世間。世の中。民間である。禅林の用語としては、江は揚子江、湖は洞庭湖をさし、唐の馬祖道一は江西に住し、石頭希遷は湖南に住し、各法幡を建てて禅風を挙揚した当時、雲水の僧徒が江西・湖南に集まった。このことから、雲衲の集まる所を江湖という。○回觀…ふりかえり見る。○道貌…道德ある相貌。ここでは風格。○逼似…逼肖。酷似する。○老夫…寂室和尚のこと。○耄せる…老いること。○天生…天が物を生ずる。生まれつき。天賦。○清絶…非常に清らかなこと。○佳致…自然の景色のよい趣・風情のこと。○隱逸…世の中をかくれのがれる。また、その人。隱者。○比倫…比べる。匹敵する。○軌轍…まがる。屈曲する。表現が回りくどいことを言う。○好事者…物好きな人。物事に深く心を寄せる人。○赧面…赤面。顔を赤らめるさま。きまりが悪いさま。○姪…法姪。石澗泉という名の禅僧。○瀹茗…茶をいれること「補3」。○老夫…老夫は本来は自分を指す一人称である。泉姪の言葉としては不自然な表現であるが、寂室はこの語を含む文言を泉姪に書いて与えるに際し、泉姪が寂室を呼んだ敬称を、自らを指す一人称「老夫」へと改めて記したのである。○奚為…どうしてゝなのか。○援

毫：筆を執る。

〔訳〕私の性格は山水の景色を遊行することを喜ぶものだ。ある日、昼の食事を終えてすぐに、志を同じくする三人の仲間を連れて、お寺の裏山に入り、薪を運ぶ山道をたどっておよそ数里の距離を行った。松の風は耳元で音を奏で、山に満ちる滴るような翠が衣服を湿らせているかのようにではないか。突然現れた洞窟を見ると、奥深く幽玄で険しくえぐれたような地形に、冷やかな風が吹いていた。〔洞窟の前では〕老木の枝が入り組み、古藤の蔓が垂れ下がっている。〔洞窟の〕両側の崖は翠色の屏風のように向かい合う。その中に巨大な岩があり、丈余（約三m）の高さでそびえ立ち、まるで青みがかった鉄を削り出したようであった。今にも崩れてきそうだが恐ろしくも珍しい姿は見るに値する。潤いはすべてに恵みを与えて、草木も咲き誇っている。だから谷も山も鮮やかに美しい。もしかしたら、本当は巨石の中に美しい玉があるからこのようにすばらしい景色になっているのではないか、と思ってしまうほどだ。洞窟の中の下には谷の水が流れていて、その色は藍を手でもんだようである。川は奥深く、水が満々と流れ込んで岩盤を浸して崩し、その根元まで濡らしていた。驚いて見下ろせば、足が震えてしまうほどであった。この川には、あるいは神霊の龍がいて、くねくねと動いているかのようだ。私は少しばかり思うところがあつて同志にこう言った、「坐つてあなたと語りたい。古の隠者は長らく俗世をはなれ、遠くの雲山を尋ね、深谷の中に隠棲し、寒々しくも清らかな小川のほとりに住まいを構える。隠棲する志はかたく、天地がひっくり返つても動じない。月日が積み重ね、奥深い心はいよいよ清くますます澄みとおるようになる。ただ世人に住処を知られるのを嫌い、名が世間に流れるのを恐れる。今、この石澗を振り返りみれば、まるで古の隠者の〔住まいの〕ようではないか。あなたはいかが思われるか」と。同志は袖を払つて〔勢いよく〕立ちあがり笑つて言つた、

「和尚、老いられたのではないですか。もし「ただこの石澗の天然で大変清らかなおもむきを愛しているのだ」とおっしゃるだけならば、まことに結構なことです。「しかしながら」、古の隠者（の住まい）をわからないようにして引き合いに出し、石澗と比べているのなら、なんと回りくどい言葉でしょう。それは単なる物好きのお言葉ではありませんか」と。私は返す言葉もなく赤面して話を打ち切った。夕陽も既に枝の先に懸かつており、お互いに声を掛け合つて帰った。翌朝、泉姪が私を訪ねてきた。お茶をいれて一緒に飲み、次に前日のことに話が及んだ。泉が言う、「私は「石澗」と号するがその由来を知りません。そこで、先生（老夫）にその話しをお聞きしたく参りました。どうかお願いいたします、山中で見聞きしたことや考えたことお示しください。石澗には究極的な意味があるのでしょうか」と。「寂室は」「前に言ったことは、同志が捨てたものだ。君がそれを使うのは何のつもりか」と聞いた。泉は答えた、「同志は私ではありません。また私も彼ではありません。彼と私はそれぞれ異なる、何を用いるか捨てるかはどうして同じことがあろうか」と。私はやむをえず筆を取つて書いて贈つた。

【入室の際の茶】 【客僧への茶】 【茶話】

寂室は三人の同土を連れて石澗という洞窟に行く。そこで、「かつて石澗と号した」一人の同土と隠居したい旨を暗に話すが、軽くあしらわれる。翌朝、「かつて石澗と号した」同土の弟子である泉姪が永源寺にやつてきたので茶と一緒に飲んだ。そして、同土の弟子は自分も石澗と号することを話し、その由来を教えて欲しいと願う。同土から「石澗」洞窟での話を聞いてくるように言われたのである。いづれにしても、若い禅僧が尋ねてやつてきた際に禅僧が茶をいれ、ともに茶を飲んでから深い話に至った、中世禅林の具体的な一場面が漢詩の中に記されている。

〔補注〕

（1）石澗：石の多い谷川を意味する「石澗」と名づけられた洞窟のこと。洞窟の名であり、道号でもある。現在でも場所の特定には至っていないが、永源寺から四、五km離れたところに、「奇人の窟」と呼ばれる日本コバの登山ルート上にある岩屋がある。登山者などの写真を見ると、この岩屋の特徴と「石澗」の特徴に共通点が見られる。

（2）空翠：滴るような緑色のこと。王維「荆谿白石出、天寒紅葉稀。山路元無雨、空翠溼人衣」を踏まえる。

（3）瀹茗：茶をいれること。瀹茗や煎茶はもとは煮ることを意味する漢字であるが、これは本来団茶という喫茶法が茶葉を煮て作ることに由来するものであり、瀹茗、煎茶で茶をいれることそのものを意味するようになった。そして、喫茶法が変化しても言葉そのものは瀹茗や煎茶として残ったのである。したがって、瀹茗とあっても必ずしも茶を煮ているわけではないことには注意が必要である。そこで、本論では茶をいれるとして訳している。

〔寂室8〕『永源寂室和尚語』下「書簡」

又〔答実翁和尚〕

越弟来出示所賜手教。焚香繙閱仍審。此日道福兼昌興寢清勝、忻慰無已。細味来論、区区痛責愚林下掩閑懶於趨世。又云、風雲際会、以膺峻擢。夫何見期太過。何以敢当。自非厚荷存撫、則安得到於此耶。靡勝銘感之至。愚壯歲随衆之日、東西班牙列尚以不敢措意、何況大焉者乎。是無他。蓋深自量已知分也。頽齡幾乎耳順、蒙昧与年相称矣。当初所得於師友者。十不記一。好一個棄物。天壤之間、鮮有我顧者。独頂山居兄平日道義不寒。退与此廐院子。素有山田数畦蔬圃二三畝。分甘作個秃頭老農、躬耕手種、聊以卒歲、亦足以自娛。幸勿煩憂懸。但欲得此生之中追隨左右及方山竺峰諸公高躅、詣于嵩山拜祖塔、罷而帰龍峰啜茗話旧、亦未可得

也。徒增悵快耳。似聞、上利嘗罹元弘兵火衆屋一燼、如今所經營者止於仏殿一挙而已。厨下清淡、時或俵米度日之多矣。常人分上必不獲無少勞慮。左右寬量大度、寧復目前世故足介高懷也哉。切希、垂念乃祖之道危如累卵、不倦槌払發揮正宗、無窮法利溥賑迷徒、是則副愚不肖小弟等所以渴望。至祝至禱。問及元泰今夏在此聚首。渠又無日不慕左右道風。怕是秋涼將宗禪、同去執侍座下也不定。姑此略布。極熱、為法保箇。不宣。

〔訓〕 又た〔実翁和尚に答う〕

越弟来たりて賜る所の手教を出だし示す。香を焚きて繙閱し仍つて審らかにす。此の日道福兼ねて昌え興寢清勝なること、忻慰して已むこと無し。細かに来論を味わうに、区々として愚の林下に掩閑して世に趨るに懶ることを痛責す。又た云く、「風雲の際会、以て峻擢を膺けたまえ」と。夫れ何ぞ期せらるること太だ過ぎたるや。何を以てか敢えて当たらんや。自ら厚く存撫を荷うに非ずんば、則ち安んぞ此に到ることを得んや。銘感の至り勝うること靡し。愚壯歳にして衆に隨うの日、東西班列すら尚お以て敢えて意を措かず、何ぞ況んや大なる者をや。是れ他無し。蓋し自から深く已を量り分を知るゆえなり。頽齡幾乎んと耳順にして、蒙昧の年と相称す。当初師友より得る所は十に一も記さず。好一個の棄物なり。天壤の間、我れを顧みる者有ること鮮なし。独り頂山居兄は平日道義寒からず。退いて此の廢院子を与う。素より山田数畦、蔬圃二三畝有り。分に甘じて個の禿頭の老農と作り、躬耕手種し、聊か以て歳を卒われば、亦た以て自ら娛しむに足れり。幸わくは憂懸を煩わすこと勿かれ。但だ此の生の中左右及び方山・竺峰の諸公の高躡に追隨して、嵩山に詣でて祖塔を拜し、罷わりて龍峰に帰り茗を啜つて旧を話さんことを得んと欲すも、亦た未だ得可からざるなり。徒に悵快を増すのみ。聞くに似たり、上利嘗て元弘の兵火を罹りて衆屋一燼し、如今経営する所の者は止だ仏殿に於いて一挙するのみ。厨下清淡にして、時に或いは米を俵じて日を度ること多しと。常

人の分上は必ずしも少なき勞慮無きことを獲ず。左右の寛量、大度は、寧ろ復た目前の世故高懷に介むに足らんや。切に希わくは、念を乃祖の道の危うくして累卵の如くなるに垂れて、槌・払倦まずして正宗を發揮し、無窮の法利、薄く迷徒を賑わさば、是れ則ち愚不肖の小弟等が渴望する所以に副わん。至祝至禱。問い及びし元泰は今夏此に在りて首を聚む。渠れ又た日として左右の道風を慕わすということ無し。怕らくは是れ秋涼に宗禪を將いて、同に去きて座下に執待せんも也た定まらず。姑く此に略ぼ布く。極めて熱し、法の爲に保蓄せよ。不宣。

○掲載書籍：「大正蔵八一・一二三c・一二四b」「訓註本下・二一八」。○実翁和尚：臨濟宗大覚派の実翁聡秀（？）
 ～一三七二～のこと「補1」。○越弟：使僧を務めた越の下字がある僧侶。○手教：手紙。教示の意を含む丁寧語の書札。○焚香：香をたく。焼香する。○繙閱：書物を開いて読み調べること。○興寝：起居。日常の立ち居振る舞い。○清勝：書簡文で相手が健康で元氣なことをよろこぶ挨拶の言葉。○忻慰：喜びを感じることを指す。門を閉ざして暮らすこと。○掩関：ある場所が扉を閉ざすことによつて社会から隔絶した状態にあることを指す。○来論：来てざとす隠棲する。○趨世：世務に赴く。世間の雑務に奔走する。官職を帯びて動く官寺や大寺院の職任を担うことも含む。○痛責：きびしく責める。○風雲際会：名君と賢臣が出会うこと。時運にめぐり合うこと。機会を捉えること。○峻擢：特別にぬき用いる。不次の拔擢。昇進する。○見期：期待される。○存撫：撫存。慰問する。なぐさめあんずる。○銘感：深く胸に刻んで感謝する語。○壮歳：働きざかりの年頃。壮年。○隨衆：ある師家のもとで修道しているもの。○東西班列：両班。禅宗寺院で、寺院運営における東班と西班のこと「補2」。○措意：心意をくぼる。○何況：ましてはなおさらのことだ。○頽齡：老衰。衰えていく年齢。○耳順：六十歳のこと。『論語』『為政』第二に「吾十有五而志于学。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而从心所欲、不踰矩」とあるを踏まえる。○蒙昧：愚かで道理に暗いこと。○相称：相応と同意。○好一箇：よい。立派な。○棄物：棄てられて用いられ

れない物。廃物に同じ。○天壤…天と地。世の中に。天下に。○頂山居兄…臨濟宗大覚派の頂山全居（生没年不詳）のこと「補3」。○道義不寒…温情深い。○廃院子…小さな廃院を意味する。寂室が住している寺を謙つたもの。頂山が住持していた備前の大土山慈光寺か。「寂室抄」は、「左伝如云弊村類也。言此院本実翁居処也。然今我退被付与開山。故云退与」と記述。詳細は不明。○山田…山の中・間にある田んぼ。○畦…土地の広さを表す単位。「畝」に同じ。○蔬圃…野菜をつくる畑のこと。菜園。○畝…土地を表す単位で一畝は約三〇坪（九九平米）。○躬耕手種…自ら畑を耕し、種を蒔いて作物を育てること。自給自足。○卒歳…歳がおわる。この場合の年は一年と一生の二つの意味を有すると判断し、訳文では「年（二年／生涯）」と補った。○左右…尊称であり、ここでは実翁和尚を指す。○方山…約翁徳儉の法嗣である方山元矩（生没年不詳）のこと。『仏灯国師語録』の「建長寺録」「南禅寺録」の編者であり、寂室禅師とは兄弟弟子にあたる。○竺峰…不詳。○高躅…高尚な行爲。○嵩山…建長寺の開山塔頭を嵩山西来庵と言う。西来庵の門には今も嵩山の扁額が掲げられている。○祖塔…蘭溪道隆の霊塔。○龍峰…龍峰庵のこと。約翁徳儉の塔頭。現在は龍峰院と言い建長寺塔頭の一つとして現存する。○茗…上質な茶。良い茶。○悵快…なげくこと。がっかりして心が楽しまないこと。○似聞…風の便りに聞く。噂に聞くの意。○上利…相手の寺院に対する尊称。ここで言う東勝寺は、鎌倉の東勝寺のことを指すと推定される。○衆屋…多くの建物。○一燼…焼きつくされたこと。○経営…家屋などを造る。○厨下…庫厨。庫院。寺院の台所。○清淡…きれいでさっぱりしていること。この場合は庫院がさっぱりして食べ物がないことを、別の綺麗な表現で呼称したものと考えられる。○俵…ばらばらに散らす。わけ与える。「俵米」の意味が取りづらいが、食料がないという事態からすれば、施入されている米を日々使う分を細かくわけて、薄いお粥にして飢えをしのでいたのではないかと推定。○度日…日を過ごす。生活する。○常人分上…普通の人の力量。「分上」は、本来の持ち前、器量、力などの意。○劳慮…憂の義。○寛量…寛大。○大度…大きな度量。○愛復…二字で「寧」の意味。○世故…生計。○高懷…高尚な心。○垂念…配慮する。心配する。○危如累卵…危於累卵。『韓非子』「十過」「故曹小国也、而迫於晋楚之間、其君之危猶累卵也」、『史記』「范雎伝」「秦王之国、危於累卵。得臣則安。然不可以書伝也」などに基づく。積み上げた卵のように不安定で危険なさま。○槌・

払：槌は槌砵で修行生活で用いる鳴らし物。払は払子で住持が説法に用いる。ここでは住持の修行僧への教化・指導を指す。○倦：疲労する。疲れる。○無窮法利：限らない大法の利益。○賑：救済する。○愚不肖：愚か者。自身の卑称。○小弟：自分をへりくだっている語。○至祝至禱：切に祈念いたします。「祝」「禱」は、共に祈る義。○元泰：「寂室抄」に「僧名也」とあるが詳細は不明。○聚首：修行のために参集すること。○秋涼：陰暦八月の異称。○宗禪：「寂室抄」に「僧名也」とあるが詳細は不明。○執侍：師に随待してその諸用に務めること。○座下：貫下と同じ意の敬語。手紙のあて名に書き添えて、相手への敬意を表すことば。○略布：大略を書きつらねること。○保齋：睡眠などを適度にとること。自愛に同義。○不宣：十分に意を述べつくさない意で、手紙の終わりに添える語。不悉。不尽。

〔訳〕又〔実翁和尚に答える〕

実翁和尚から頂戴したご書状を越弟が持参して示してくれました。香を焚いて恭しく拝読し、繰り返し読み内容を確かめました。仏道も幸福もますます栄え、起居清勝たることお慶び申し上げます。よくよくお手紙を味わいましたが、事細かに世を捨て林下に隠居する私のことを厳しくお叱りいただきました。また、「時節が至ったのだ、そのお役を受けられよ」と仰せられました。私への高すぎるご期待に恐縮の限りです。どうして私などがそのようなお役につくことができましようか。いつも暖かくお気をかけていただいたこと、それがなければ、私はどうしてここまでやってくることができましようか。感激の至りでございます。私は若い頃には僧堂の東西の両班に列することさえ考えたことがありませんでした、ましてや大きな責務（である大利の住持）などどうして担えましようか。他に理由はありません。ただ自身の分をよく知っているだけのことです。年老いて六十に近づいているに、まだ愚かで道理に暗く、年齢にふさわしくなつてはおりません。かつて師や法友から学び得たものは十分の一も記憶しておりません。誠に立派な役立たずよ。天地の間

に私を顧みる人はほとんどありません。ただ頂山全居和尚だけは、平素より温情が厚く、自ら退いてこの空き寺を与えて下さいました。この寺にはもとの田んぼが数畦と野菜畑が二三畝（六〇〇九〇坪）あります。この状況に甘んじて坊主頭の老農夫となり、自給自足をして、どうにか年（二年／一生）が終わるのであれば、またそれも楽しい暮らしです。どうか心配なさらないで下さい。ただ、生涯のうちにあなた様や方山和尚や竺峰和尚の素晴らしい行いを見習い、建長寺嵩山西来庵へ行き蘭溪和尚の靈塔を礼拝して、それが終わりましたら龍峰庵に帰って良い茶を飲みながら、共に昔の話を語り合いたいと思っておりますが、まだその機会がありません。ただただ残念な気持ちが増していくばかりです。聞くところによると、貴寺はかつて元弘の兵火にかかつて多くの建物が焼き尽くされ、今は仏殿のみが再建されたということです。庫院（台所）は貧しく、時には「頂いた」米を（より細かく）配けてその日どうにか過ごされることも多いとのこと。普通の人の力量では、まったく憂慮せずに済むというわけにはいかないものです。目前の世の雑事など、貴兄の高懐の妨げとなるはずなどありません。切にお願いすることは、祖師の大道が危うく由々しき事態にあることを配慮していただき、学人接化に飽くことなく、正しい宗旨を発揮して、尽きることはない仏法の利益をもつて、あまねく迷情の衆徒を救済しくださることこそ、私どもが切望することでございます。（その成就を）心より祈念申しあげます。お尋ねの元泰は今年の夏ここで修行をしていました。彼は一日として貴兄の道風を慕わない日はありませんでした。恐らく涼しい秋の季節になりましたら、宗禪と一緒にそちらへ行つて貴兄に随待するでしょうがまだ決まっております。大略を書きました。酷暑の折、どうか法のためにも御身を大切にされますように。不宣。

【茶話】【交誼の茶】実翁聡秀からの書簡に対する返信である本書簡において、寂室は、実翁から大刹住持へ

の就任を請われたものの、これを丁寧な形で辞したとみられる。寂室は、頂山和尚から譲られた小規模な廃院に移り住み、田畑を耕して自給自足の生活を送り、その静かな山林生活こそが自らにふさわしい境地であることを率直に伝えている。そのうえで、生あるあいだに実翁和尚をはじめ、方山和尚・竺峰和尚ら諸友の高風に学び、建長寺西来庵における蘭溪道隆の霊塔を参拝し、その後龍峰庵に帰って、師・約翁徳儉の塔頭において茶を酌み交わしながら旧交を温めたいとの願いも述べている。ここで語られる「茗を啜って旧を話す」茶は、清規に定められた日常修行の茶でもなく、仏祖に供える献茶でもない。むしろ、禅僧どうしの交誼を確かめ合い、共に歩んだ修行の歳月を語り直すための、交際の・生活的な茶である。すなわち、本書簡に見える喫茶は、清規だけでは捉えきれない、中世禅林の生活実践としての「交誼茶」の実態を示す貴重な史料と言える。

〔補注〕

（一）実翁和尚：臨済宗大覚派の実翁聡秀のこと。葦航道然の法を嗣ぐ。入元して古林清茂に参じた。帰国後は下野の長福寺の開山となる。鎌倉の東勝寺、淨妙寺に住し、建長寺の第三十五世となった。詳細は不明ながら、多くの著名な禅僧の語録や漢詩集にその名が登場する。

（二）両班：東班と西班のこと。両序（東序・西序）ともいう。中世の禅宗寺院の制度では、寺院の経営面を司る知事が東班、修行面を司る頭首が西班といわれた。東班は都寺・監寺・副寺・維那・典座・直歳の六知事。西班は首座・書記・藏主・知客・知殿・知浴の六頭首。本来は協力して叢林を運営していくべき立場であるが、東班は経済力を持つて寺院の実権を握り、西班は住持に出世できるという性格から、しだいに両班の隔絶や対立が生じることもあった。

（三）頂山居兄：臨済宗大覚派の頂山全居のこと。備前（岡山県）の慈光山と西祖寺を開く（現在はともに廃寺）。

西祖寺で六十歳で示寂し、遺言で寂室元光にその後席を託している。『寂室録』卷上「仏祖贊」「頂山和尚」、卷下「小仏事」「頂山和尚拈香」、卷下「小仏事」「西祖頂山和尚」、卷下「小仏事」「頂山和尚入塔」がある。「頂山和尚入塔」には「滅却通玄正伝、掃蕩瑞龍活計」とあり、通玄が桑田道海の塔頭、瑞龍が靈巖道昭の塔頭であるから、大覚派の僧侶とみられる。寂室元光の法友であり理解者の一人。

〔寂室9〕『永源寂室和尚語』下「書簡」

又〔答実翁和尚〕

上覆。茲者区区奉屈無他、祇欲共啜苦茗・食淡飯、而少慰遠別之懷耳。想亦人事繁冗、打疊行李未弁。今既不敢勉強到請矣。前見許進発日、蒙賜面違、感戴至意。然迂回兩里路也、是許多担閣、切勿下訪、為幸。乃米麴等零碎物子、件件少許上納、愧作可量。要兄候調、參隨一挙、与他商量也好。昨以数紙、干瀆神用、得罪得罪。余付要兄道達、不備。

〔訓〕又〔答実翁和尚〕

上覆。茲者区区に屈を奉ずるは他無し、祇だ苦茗を共に啜り淡飯を食して、遠別の懷を少しく慰めんと欲するのみ。想うに亦た人事繁冗にして、行李を打ち疊むこと未だ弁ぜず。今既に敢えて勉強して到り請うことをせず。前に進発を許すを見るの日、面違を賜うことを蒙り、至意感戴す。然れども迂回すること兩里の路なり。是れ許多の担閣、切に下訪すること勿れ、幸いと為す。乃ち米麴等の零碎の物子、件件少し許り上納す。愧じて量る可し。兄と候調して參隨の一挙せんことを要す。他と商量するも好し。昨日数紙を以て、神用を干瀆す。得罪、得罪。余は兄に付して道達せんことを要す。不備。

○掲載書籍…「大正蔵八一・一二四b」「訓註本下・二二三二」。○実翁和尚…臨済宗大覚派の実翁聡秀（？）一三七一のこと「既出」。○上覆…返信書簡の冒頭定型句。○茲者…このたび。ここに。○区区奉屈…「区区」はつまらない、ささやかな意。「奉屈」は相手を煩わせる、負担をかける意。○祇欲…耳…ただうしただけである。○苦茗…苦い銘茶。○淡飯…粗末な食事。○繁冗…わづらわしい。○行李…荷物。○不敢…あえてくせず。どうしてもしない。○面違…直接会うことができなかったこと。○両里路…二里。室町時代の一里は、五町（約五四五m）から六町（約六五五m）とされる。○担閣…旅程を滞らせる。足止めとなる。書簡文では、訪問による相手側の行程遅延を懸念する場面で用いられる。○下訪…訪ねて来ること。○麴…小麦粉。小麦粉製品を指す場合もあるが、ここでは小麦粉の意。○零碎…こまごまとした。○件件…あれやこれや。○上納…贈呈。○候謁…謁見。訪問し拝謁すること。○参随…同行。随行。○商量…議論する。相談する。○干瀆…みだりに煩わす。みだりに侵す。○得罪…感情を害すること。○道達…導く。○不備…不充分。添え状の結びの常套句。

〔訳〕 拝復。

お返事申しあげます。このたび、ささやかな無理をお願い申し上げたのは他の理由からではありません。ただ、兄とともに苦く良いお茶をすすり、淡い食事をともにして、遠く離れてしまったさびしさを、少しでも慰めたいと願っただけのことなのです。きつとあなたもまた人の世の務めに追われ、まだ荷物の支度も整っていないことでしょう。今こちらから強いてそちらに行ってお招きするようなことは決していません。先日、出立の日程をお知らせいただきながら、直接お目にかかれませんでした、お心遣いを賜りましたこと感謝申しあげます。しかしながら、「お越しいただくには」二里もの遠回りです。大分遅れてしまいますから、お越しくださることはなさらぬようお願い申し上げます。さて、米や麵（小麦粉）などこまごまとした物、どれも少しづつではありますがお届けいたしました。まことに恥ずかしい限りです。兄にお目にかか

り一緒に行動したいと願っております。ほかの方ともご相談ください。昨日はたびたび書状を送り、あなたの大切な務めを煩わせてしまいました。誠に申し訳なくご容赦願います。そのほかのことは兄よりお導きください。粗略ながらお返事いたします。

【苦茗】【交誼の茶】本書簡は、実翁聡秀からの書簡に対する寂室元光の返信であり、両者の親密な関係を背景として、「苦茗を共に啜り、淡飯を食す」という素朴な願いが率直に述べられている。ここに見える「苦茗・淡飯」は、特定の儀礼や式法を指す語ではなく、僧の日常生活における質素な飲食を象徴する表現として用いられていると考えられる。寂室が望んだのは、同道の友として日常の茶食を共にすることであり、この記述は南北朝期の禅院生活における喫茶の位置づけをうかがわせる史料といえる。すなわち、本史料に見える喫茶は、清規などに規定された儀礼的な「茶礼」を指すものではなく、僧の日常的な修行生活のなかで行われていた喫茶を反映するものである。禅院において喫茶が制度的な儀礼としてのみ存在していたわけではなく、日常修行の一部としてのみ存在していたわけでもなく、同道の僧との交際としても実践されていたことを示す具体的な事例といえる。

「寂室10」『永源寂室和尚語』下「書簡」

寄無夢和尚

某甲拝覆雄峰前前板座元禅师。違奉既是幾乎三十有余年、然無一日不在瞻望風采之中。忽辱過訪。忻慰之至、豈可勝言哉。第恨象駕登途太疾、不獲陪從清談究尽歎曲耳。聆羊皮一片、龜茶二袋、聊表微忱者。幸勿罪瀆。伏希慈亮。為道自重。不備。

【訓】無夢和尚に寄す。

某甲、雄峰の前前板座元禪師に拝覆す。違奉して既に是れ幾と三十有余年なり。然れども一日として風采を瞻望するの中に在らざること無し。忽ち過訪を辱なくす。忻慰の至り、豈に勝げて言う可けんや。第だ恨むらくは、象駕登途太だ疾くして、清談に陪従して歎曲を究め尽くすことを獲ざるのみ。羚羊皮一片、鹿茶二袋、聊さか微忱を表す者なり。幸わくは浼瀆を罪すること勿かれ。伏して希わくは慈亮。道の為めに自重せよ。不備。

○掲載書籍：「大正蔵八一・一二四c～一二五a」「訓註本下・二四六」。○無夢和尚：臨濟宗聖一派の無夢一清（一二九四～一三六八）のこと。「補1」。○拝覆：頭語。『禅林象器箋』第二十類言語門「拝覆」に「忠曰、覆申覆也。俗訛為反覆酬答之義非也」とある。○雄峰：ここでは百丈山のこと、別名で大雄峰という「補2」。○前板座元：前堂首座のこと。首座は、僧侶のなかでも手本や模範となる僧のことをいう。「前堂首座」とは、前堂の雲水を指導する首座のことで、後堂首座に対して言う。「前前板座元」とあるのは、前の前板座元（前堂首座）という意味。無夢一清は、在元中に百丈山の東陽德輝のもとにあつて、前板座元を勤めていたのであろう。○違奉：「違」は離れること。「奉」は敬意を示す副詞。○風采：立ち居振る舞いや人柄。風格。○瞻望：遠くを仰ぎ見ること。敬意をもつて心の中で慕い仰ぎ見ること。○過訪：訪問すること。○忻慰：うれしく思い慰められること。○象駕：立派な車。人に対する敬称としても使われる。○登途：登程。旅に出発すること、旅立ち。○清談：世俗を離れた優美な話。高尚な話。○陪従：つき従うこと。お供すること。ここでは、同席するという意。○歎曲：うちとけて人と交わる。親密な交わり。真心のこもった会話。○羚羊皮：かもしかの毛皮。贈り物に用いられた高級素材。○鹿茶：粗末な茶。質素な茶の意。○微忱：わずかな忱（まこと）。わずかばかりの誠意。○浼瀆：汚すこと。謙遜の言葉として用いられる。○慈亮：慈しみの眼で見る。手紙の中で相手の了解を望む意として常用される。○自重：自身の健康・身を大切

にすること。○不備…拝覆（頭語）に対する結語。

〔訳〕無夢和尚への便り。

大雄峰（百丈山）の前前板座元禪師であられた無夢一清和尚さまにお便り申し上げます。お別れしてからすでに三十有余年が経ちました。しかしながら、一日としてあなた様の徳を慕わない日ありませんでした。帰朝されて間もなく、すぐに来訪をいただきましたことは大変恐れ多いことです。この上なく喜ばしく、とても言葉では言い尽くすことができません。ただ残念なことは、出立があまりにも早く、清談の場に同席してのうちにけた会話をするまでの時間がなかったことです。羚羊皮れいようひの一片と、鹿茶そさを二袋、わずかばかりの真心としてお届け致します。私の失礼をどうかお許しください。何卒、慈悲の心で私の気持ちを察し下さい。仏道のためご自愛下さい。粗略ながらお返事いたします。

【贈答品としての茶】寂室元光が、無夢一清に「羚羊皮一片、鹿茶二袋」を送っている。この場合の鹿茶は謙辞と考えられる。寂室は寺内で茶を栽培し、茶を摘んでおり、この茶摘みという作務を寂室は極めて重視していた。したがって、ここで言う「鹿茶」は自身の住持する寺で採れた茶を送ったものと考えられ、自分で摘んだ茶ではないかと推定される。自らが摘んだ茶であればこそ「鹿茶」という謙辞を用いた可能性が高い。禅僧が手摘みの茶を送る例とすれば、鏡堂覚円が建仁寺から、鎌倉の北条貞時に親収（手摘み）の「新茶」を送っている（『鏡堂和尚語録』巻二「偈頌」、『鎌倉禅茶15—17』）。表現上は「鹿茶二袋」であるが、「羚羊皮一片」と共に送っていることから、それに見合う上質の茶を送っていると判断され、茶に貴重な贈り物としての位置づけが見られることになる。寂室元光が茶をどのように考えていたのかを考える上で、きわめて重要な史料である。

〔補注〕

（１） 無夢和尚：臨濟宗聖一派の無夢一清のこと。玉溪慧椿に参じた後、嘉元（一二三〇三〜一二三〇六）の初め入元し、三十年と長期間の滞在する。廬山の龍巖徳真、雪峰山の樵隱悟逸、百丈山の東陽徳輝に参ずる。観応元年（一二三〇）三月に帰朝し、延文四年（一二六一）に東福寺の第三十世となる。その後は、中央と距離をおき、師である玉溪慧椿ゆかりの備国（岡山県）井山宝福寺の住持となった。

（２） 雄峰：百丈山のこと。江西省奉新県の西方に位置する。西北の最も高所を大雄峰という。山中に唐代の馬祖道一の法嗣である百丈懷海によつて開創された大雄山大智寿聖禪寺がある。百丈懷海によつて、この地で行われた禅僧の修行生活は、後に清規という形でまとめられた。この地で後にまとめられた清規を『百丈清規』というが、これは早くに失われたらしい。その後、元統三年（一二三五）に惠宗の勅命により東陽徳輝が『勅修百丈清規』の編纂を行っている。

〔寂室11〕『永源寂室和尚語』下「法語」

示応山善庵主

昔出家学道之流、才入衆来、三蔑縛腰、執爨負舂、不憚劳苦。殆臨危亡之不顧、蓋為法忘軀耳。所以盧郎踏碓乎黄梅糟廠、演祖主磨於白雲山中、百丈為説大義頂去開田、木平每見新到令其搬土。或者折薪論柴枯。或者摘茶辦体用。或者斟井上肩折担悟道。或者束桶失手墮地了禪。皆是外若尽日順做務而奔波。内不須臾参玄之正念。故往往一機一境、壑著磕著。方知此事不必在竹椅蒲団面壁静默之中。吾応山善公、自入空門以来、未嘗一雲偷安逸体。初開松泉、今抛明光。鑿山夷址、穿崖引泉、栽松種竹、縛籬鋤圃、咸将躬為、不敢欲役人。酷有古徳之風度。遐邇靡不嘆服。老拙与公傾蓋之日雖不久矣、其義情濃厚無由為喻。一日出紙求字。写

之以酬其請云。

【訓】 応山善庵主に示す。

昔出家学道の流、才かに衆に入り来たり、三蔑もて腰を縛り、執爨負舂、勞苦を憚らず。殆んど危亡に臨んでも顧みざること、蓋し法の為に軀を忘るるのみ。所以に盧郎は碓を黄梅の槽廠に踏み、演祖は磨を白雲山中に主り、百丈は大義を説かんが為に頂きに去りて田を開らき、木平は新到を見る毎に其をして土を搬ばしむ。或は薪を折りて柴枯を論じ、或いは茶を摘みて体用を辨じ、或は井を斟んで肩に上げ担を折りて道を悟り、或いは桶を束ね失手にて地に墮として禅を了す。皆な是れ外に尽日作務に順じて奔波するが若きも内には須臾も参玄の正念を忘れず。故に往往に一機一境、壑著礪著す。方に知る、此事は必ずしも竹椅蒲団、面壁静黙の中に在ざることを。吾が応山の善公、空門に入りてより以来、未だ嘗つて一霎も偷安逸体せず。初め松泉を開き、今明光に抛る。山を鑿り址を夷らげ、崖を穿ち泉を引き、松を栽え竹を種え、籬を縛り圃を鋤くに、咸く躬を將て為し、敢えて人を役せんことを欲す。酷だ古徳の風度有り。遐邇嘆服せざること靡し。老拙公と蓋を傾むくること日久しからずと雖も、其の義情の濃厚なることを喩えと為すに由無し。一日紙を出し字を求む。之を写して以て其の請に酬ゆと云う。

○掲載書籍：「大正蔵八一・一二九b～c」【訓註本下・三四八】。○応山善庵主：不詳。○才入衆来：纔入衆来。始めて僧侶の仲間入りをする。○三蔑縛腰：三本の竹縄を帯代わりにして腰を縛る「補1」。○執爨負舂：炊事や米つきの典座作務。「爨」はかしぐ、飯を炊く。「舂」はうすづく、臼で栗などをつく「補2」。○殆臨危亡之不顧：あやうく身の危険に臨むようなことになつても氣にかけない。○為法忘軀：仏法のために我が身命を顧みないこと「補3」。○盧郎踏碓乎黄梅槽廠：「六祖碓房」の故事「補4」。○盧郎：禅宗六祖の曹溪慧能（六三八～七一一）のこと

〔補5〕。○黄梅：黄梅山のこと〔補6〕。○演祖主磨於白雲山中：「五祖磨事」の故事〔補7〕。○演祖：臨濟宗楊岐派の五祖法演（？～一一〇四）のこと〔補8〕。○白雲山：安徽省安慶市の白雲山のこと〔補9〕。○百丈為説大義頂去開田：「百丈開田」の故事〔補10〕。○百丈：唐代、南嶽下の百丈惟政（生没年不詳）のこと〔補11〕。○大義：仏法の大きな道理。○木平見新到令其搬土：「木平搬土」の故事〔補12〕。○木平：唐代、青原下の木平善道（生没年不詳）のこと〔補13〕。○新到：新参の僧。○折薪論柴枯：〔補14〕。○摘茶并体用：〔補15〕。○体用：物事の本体とその作用。○斟井上肩折担悟道：〔補16〕。○束桶失手墮地了禅：〔補17〕。○壑：塞。ふさぐ。○此事：此の事。仏法の一大事。○竹椅：竹製の坐禅椅子。○蒲团：坐禅用の敷物。○面壁静黙：壁に向かって静かに坐禅すること。この時代は曹洞宗、臨濟宗の相異なく、壁に向かう面壁坐禅であつた〔補18〕。○空門：空の思想を一貫して説くことから、仏教・仏門のことを指している。○一霎：ひとしきり。しばらくの間。○偷安：一時の安息を貪ること。怠けること。さぼること。○逸体：身を安ずる。逸身に同じ。○松泉：備中の曹源寺にあつた松泉庵を指すか〔補19〕。○明光：不詳。○鑿山夷址：鑿山は山を切り開いて道や河を通すこと。夷址で跡地で平らにしたことを指す。松泉庵を開山する際に、山を切り開き、跡地を平らにしたことを指す。○栽松種竹：作務などの労作の修行。その代表的なものとして松や竹が植えられることが取り上げられている〔補20〕。○栽松：『臨濟録』『臨濟栽松』の故事を踏まえる〔補21〕。○籬：かき。まがき。竹や木の枝を粗く編んだかきねのこと。○圃：はたけのこと。○古徳：古の徳の高い人。昔の有徳の人。昔の高徳の僧。○風度：なりふりやおもむきを表す言葉で、すぐれた様子や気高い人格のことを指す。○遐邇：遠近に同じ。遠い所と近い所。またその人々。○嘆服：歎服に同じ。感服すること。感心して心から従うこと。○傾蓋之日：知り合つてからの日数〔補22〕。○義情：「義」は真理。「情」は誠実さや他人への思いやり。

〔訳〕 応山善庵主に示す。

昔出家学道の僧侶は、初めて大衆の中に入ったばかりの頃から、三本の竹縄で腰を縛り、炊事や白づきをし

て、その苦勞をいとわなかった。身を危険にさらすことになっても顧みることなく修行していたが、まさに仏法の為にその生命を忘れて修行していたからである。だから廬行者（慧能）は黃梅山の米つき小屋で碓を踏み、法演は白雲山で磨事をつかさどり、百丈は仏法の大義を説く前に先に「僧と共に」田を開きに行き、本平は新到を見るごとに土を運ばせたのである。ある時は薪を割りながら榮枯盛衰（の道理）を語り、ある時は茶を摘みながら体用を論じ、ある時は井戸から水を汲んで肩に上げ、担ぎ棒を折って仏道を悟り、ある時は桶を束ねる最中に手が滑って地面に落としたところで会得した。それらすべてが外からは一日中作務に追われているように見えるが、内には少しばかりも玄妙な道理を探るという正しい思いを忘れたことはなかった。それゆえ、しばしば一つの機縁や一つの境地において、塞つたりぶつかったりして悟るのである。

必ず知らなければならないのは、此の事（仏法の一大事）は必ずしも竹椅や蒲団にて、面壁しながら静かに坐禪していることの中のみにあるのではない、ということである。応山善庵主は、仏門（禪門）に入つて以来、これまで一度もわずかな時間でさえ怠けたり身体を休めたことがない。まず松泉を開山し、今は明光を拠点としている。山を切り開いて地面をならし、崖を削つて泉から水を引き、松や竹を植え、まがきを編んで、畑を耕したが、それらすべて自分自身で行い、敢えて他者の手を借りなかった。真に古徳の風格があり、誰もがみな感服したのである。私は善庵主と知り合つて親交を始めてから間もないが、その奥深い真理とその思いは他にたとえようがない。ある日、「善庵主が」紙を出して文字を求められた。それに応じてこの文を書いてその思いに報いた。

【摘茶】ここでは、茶を摘むことの古則が引用されているのみなので、直接的な喫茶史料とは言えない。しかしながら、寂室は摘茶を含む種々の作務を列記した上で、「此事は必ずしも竹椅蒲団、面壁静黙の中に在

ざることを」と述べているのである。すなわち、寂室元光は作務を坐禅と同様に、禅の此事（一大事因縁）を会得する修行の一つだと理解しており、その代表的な作務の一つとして摘茶を取り上げているのである。茶を摘むことは、寂室元光にとつて、極めて重要であつたことは、他の史料からも窺うことができる。茶を摘むことがまさに此事を明らかにするための大切な修行の一つとして位置づけられることが明記される、極めて貴重な史料と言える。

【補注】

（1）三蔑縛腰…『五灯会元』卷五の葉山惟儼章に「一日、祖問、子近日見処作麼生。師曰、皮膚脱落尽、唯有「一真実」。祖曰、子之所得、可謂協於心体、布於四肢。既然如是將三条蔑束取肚皮、随处住山去。師曰、某甲又是何人、敢言住山。祖曰、不然。未有常行而不住。未有常住而不行。欲益無所益、欲為無所為。宜作舟航。無久住此。師乃辭祖返石頭」（統蔵一三八・八二b）とある。これを踏まえた、『天目明本禅師雜錄』「松花慶歌」「半生幻住西天目、每愛好山如骨肉。破鎚無米不下床、瘦腰三蔑從教」（統蔵一二二・三七五b）なども踏まえているのかもしれない。

（2）執爨負春…炊事や米つきの典座作務。『禅林宝訓』卷一「浮山遠和尚曰、古人親師折友、曉夕不敢自怠。至於執爨・負春・陸沈賤役、未嘗憚勞。予在葉泉、備嘗試之。然一有顧利害較得失之心、則依違・姑息靡所不至。且身既不正、又安能學道乎」（大正蔵四八・一〇一八a）、『天目中峰広録』卷十一「山房夜話中」「及達磨東邁、百丈未生、牛頭横出一枝、南北宗分兩派。皆腰鎌荷鍤、火種・刀耕執爨負春、鵝衣丐食、鉄石身心、冰霜懷抱、以仏祖大事因縁一肩負荷、了無畏怯、蓋行処既親、所到必的矣」（大蔵経補編二五・八〇一a）。

（3）為法忘軀…『六祖壇経』「行由第一」「次日、祖潛至碓坊、見能腰石舂米、語曰、求道之人、為法忘軀、当如是乎。乃問曰、米熟也未。惠能曰、米熟久矣。猶欠篩在。祖以杖擊碓三下而去。惠能即會祖意、三鼓

入室」(大正蔵四八・三四九a)。

- (4) 盧郎踏碓乎黃梅槽廠…「六祖碓房」の故事。『五灯会元』卷一の五祖弘忍章に「咸亨中有二居士。姓盧名慧能。自新州来参謁。祖問曰、汝自何来。盧曰、嶺南。祖曰、欲須何事。盧曰、唯求作仏。祖曰、嶺南人無仏性。若為得仏。盧曰、人即有南北、仏性豈然。祖知是異人。乃訶曰、著槽廠去。盧礼足而退、便入碓房、服勞於杵臼之間、昼夜不息」(統蔵一三八・一八c)とある。

- (5) 盧郎…禪宗六祖の曹溪慧能のこと。范陽(河北省)の盧氏。新州(広東省)に生まる。五祖弘忍の法を嗣ぐ。韶州(広東省)曲江県の曹溪山宝林寺(後の南華寺)で禪風を発揮した。大鑑慧能、六祖慧能ともいう。著作に『金剛経解義』がある。門下には青原行思、南嶽懷讓、荷沢神会などがあり、後世にいたつて発生した五家七宗の禪はすべて慧能の法系から展開した。

- (6) 黃梅…蕪州(湖北省)黄梅県西四〇里にあり、梅が多いのでこの名がある。この黄梅の地は、四祖道信や、五祖弘忍の東山法門の本拠地であり、黄梅の西南城外に五祖弘忍が活躍した東禪寺がある。ここで言う黄梅は、五祖弘忍の活躍し、六祖慧能が受法した東禪寺のことを指す。

- (7) 演祖主磨於白雲山中…「五祖磨事」の故事。『五灯会元』卷十九の五祖法演章に「師澹然礼辞。至白雲、遂掌僧問、南泉摩尼珠話、請問。雲叱之。師領悟。獻投機偈曰、山前一片閑田地。叉手叮嚀問祖翁。幾度壳来、還自買、為憐松竹引清風。雲特印可、令掌磨事」(統蔵一三八・三六五b)とある。

- (8) 演祖…臨濟宗楊岐派の五祖法演のこと。綿州(四川省)の鄧氏。白雲守端の法を嗣ぐ。蕪州(湖北省)の五祖山(東山)において、楊岐派の宗風を挙揚した。弟子に圓悟克勤・仏鑑慧勲・仏眼清遠の三仏がいる。『法演禪師語録』三卷がある。

- (9) 白雲山…舒州(安徽省)安慶府桐城県の東二〇里にあり、山中には白雲巖山海会禪寺がある。白雲守端が住したことで知られる。

- (10) 百丈為説大義頂去開田…「百丈開田」の故事。『景德伝灯録』卷九の百丈惟政章に「一日謂僧曰、汝与我開

田了、我為汝說大義。僧開田了帰、請師說大義。師乃展開両手」（大正蔵五一・三五八c）。

- (11) 百丈：南嶽下の百丈惟政のこと。百丈懷海の法を嗣ぐ。一説に馬祖道一の法嗣とも。涅槃和尚。洪州（江西省）奉新県の百丈山二世。細かな行実是不明。

- (12) 木平見新到令其搬土：「木平搬土」の故事。『景德伝灯録』卷二十の木平善道章に「師凡有新到僧、未許参礼、先令運土三担。而示偈曰、南山路仄東山低。新到莫辞三転泥。嗟汝在途経日久、明明不曉却成迷」（大正蔵五一・三七〇a）。

- (13) 木平：青原下の木平善道のこと。袁州の盤龍可文の法を嗣ぐ。真寂禪師と諡する。詳しい行実是不明。『景德伝灯録』二十、『聯灯会要』二十五、『五灯会元』卷六の木平善道章には、木平が金陵の李氏に招かれて、問答をしたことが記されている。

- (14) 折薪論柴枯：『五灯会元』卷五の葉山惟儼章に、「道吾、雲巖侍立次、師指按山上枯柴二樹、問道吾曰、枯者是、榮者是。吾曰、榮者是。師曰、灼然一切処、光明燦爛去。又問雲巖、枯者是、榮者是、巖曰、枯者是。師曰、灼然一切処、放教枯淡去。高沙弥忽至。師曰、枯者是、榮者是。弥曰、枯者從他枯。榮者從他榮。師顧道吾、雲巖曰、不是、不是」（続蔵一三八・八二c）とある柴枯を語つたものを踏まえる。ここには、折薪という話は見えないが、『五灯会元』卷十八の仏心本才章に「窃觀隣案僧說曹洞広録、至葉山採薪帰、有僧問、甚麼処来。山曰、討柴来。僧指腰下刀曰、鳴剝剝、是箇甚麼。山拔刀作斫勢。師忽欣然、擲隣案僧一掌。揭簾趨出、衝口說偈曰、徹、徹。大海乾枯、虚空迸裂。四方八面絶遮欄、万象森羅齊漏泄」（続蔵一三八・三四八b）とあり、『曹洞広録』に記されていた葉山が採薪した際の問答などの情報が合わさつたものか。

- (15) 摘茶并体用：既出「寂室3」。

- (16) 斟井上肩折担悟道：『五灯会元』卷十六の天衣義懷章に「礼明、明覺於翠峰。明問、汝名甚麼。曰、義懷。明曰、何不名懷義。曰、當時致得。明曰、誰為汝立名。曰、受戒来十年矣。明曰、汝行脚費却多少草鞋。曰、和尚莫瞞人好。明曰、我也没量罪過。汝也没量罪過。你作麼生。師無語。明打曰、脱空謾語漢出去。入室次

覚曰、恁麼也不_レ得。不_レ恁麼、也不_レ得。恁麼不_レ恁麼、總不_レ得。師擬議。覺又打出。如是者數四。尋為_二水頭_一。因汲_レ水折_レ担忽悟。作_二投機偈_一曰、一二三四五六七。万仞峰頭独足立。驪龍領下奪_二明珠_一。一言勸_二破維摩詰_一。(統藏一三八・三〇二a)。

(17) 束桶失手墮地了禪：『五灯会元』卷十四の真歇清了章に「師一日入_レ厨看_レ煮_レ麵次、忽桶底脫。衆皆失_レ声。曰、可_レ借_レ許。師曰、桶底脱自合_レ歡喜。因_レ甚麼却煩惱。僧曰、和尚即得。師曰、灼然。可_レ借_レ許一桶麵。」(統藏一三八・二七〇b)、『禪林僧宝伝』卷二十二の雲峰文悅章に、「地坐_レ後架。架下束破桶盆自_レ架而墮。忽開悟。頓見_レ芝從前用處。走搭_レ伽梨。」(統藏一三七・二六五a)。

(18) 面壁靜默：中世日本から江戸時代にかけての面壁坐禪については、館隆志「鎌倉期の禪林における面壁坐禪」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第十二号、二〇一一年。同「江戸期の禪林における面壁坐禪」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第十四号、二〇一三年。同「文献にみる坐禪の変遷」『禅文化研究所編「新坐禪のすすめ」禅文化研究所、二〇二一年を参照されたい。

(19) 松泉：「寂室抄」に「松泉。疑是備中ツ、山松泉庵歟。今現曹源寺末庵明光、在_二備中国_一未_二分明_一。云_二明光寺_一歟」とある。また、松泉庵について『瑞石歴代雜記』巻一の至徳元年(一三八四)条に「松嶺、備中に在_二りし時_一、英(靈仲禪英)を招いて松泉庵に居しめて往来道話す」とある。「松嶺」は寂室の法嗣に松嶺道秀(一三三〇～一四一七)、靈仲禪英(一三三〇～一四一〇)はそれぞれ寂室元光の法嗣。

(20) 栽松種竹：『天聖広灯録』巻十五の穴山延昭章に「問、如何是鑊頭辺事。師云、山前一片閑田地、種_二竹栽松_一一境寛」とあり、「鑊頭辺事」すなわち作務などの労作の修行として、「種竹栽松」が上げられている。禪寺で松や竹を植えることは作務の代表的なこととして知られていたと考えられる。ただし、『仏光国師語録』巻三「建長寺語録」「上堂。福山無_二本抛_一。一味説脱_レ空。有時暗中抛_レ号、有時換_レ手点_レ胸。朝看_二南北_一、暮看_二西東_一。乗_レ風不_レ如_レ歩_レ月。種_二竹不_レ如_レ栽_レ松_一」(大正蔵八〇・一五〇c)とあるように、禪寺では松を栽培することの方が重視されていたようである。これは、「臨済栽松」の故事に依ると推定される。

(21) 栽松：『臨濟錄』「師栽松次、黄檗問、深山裏栽許多_二作_一什麼。師云、一与_二山門_一作_二境致_一、二与_二後人_一作_二

標榜_一。道了、将_二鑿頭_一打_レ地_三三下_二。黄檗云、雖然如是、子已喫_二吾_一三十棒_二了也_一。師又以_二鑿頭_一打_レ地_三三下_二、作_二嘘嘘声_一。黄檗云、吾宗到_レ汝、大興_二於世_一」。

(22) 傾蓋之日：知り合つてからの日数。「傾蓋」は車蓋（車を覆うかさのようなもの）を接し合つて語り合うこと。

『孔子家語』に「孔子之郷。遭_二程子_一於塗。傾蓋而語。終日甚相親」とある。

〔寂室12〕『永源寂室和尚語』下「法語」

示園林方長老

言前領旨、句外明宗。独立乾坤、眼空宇宙。若約衲僧門下、則喚來教他洗脚始得。這般現成說話、正是家常茶飯。宜且高閣。真個要欲截斷生死根株、拶到_二仏祖田地_一、當須退步、就已頻下鈍工、參取趙州無字。是則把本修行也。園林圭岩長老、雖既住院匡徒、以大事因縁為念、獲見問及。厥志可嘉。仍迅筆以贈云。

〔訓〕園林_{おんりん}の方長老_{ほう}に示す。

言前に旨を領じ、句外に宗を明らかにする。独り乾坤に立ち、眼宇宙を空す。若し衲僧門下に約せば、則ち喚び来たりて、他をして脚を洗わせしめて始めて得ん。這般の現成の說話、正に是れ家常茶飯なり。宜且しく高閣すべし。真個に生死の根株を截斷し仏祖の田地を拶到せんことを要欲せば、當に須らく歩を退き、己に就いて頻りに鈍工に下り、趙州無字を參取すべし。是れ則ち本を把りて修行するなり。園林圭岩長老、既に院に住して徒を匡すと雖も、大事因縁を以て念と為し、獲見し問及す。厥の志を嘉す可し。仍ち迅筆に以て贈りて云う。

○掲載書籍：「大正蔵八一・一三二c」【訓註本下・三九〇】。○園林方長老：臨濟宗大覚派の圭巖方（生没年不詳）のこと。詳細は不明「補1」。○宗旨：宗の要旨。宗門の奥義。○乾坤：天と地。○宇宙：ひさしとはり。空間と時間。天地世界。○洗脚：坐禅前に足を洗うこと「補2」。○現成：ありのままに現れること。○家常茶飯：尋常茶飯。日常の飯を食べ茶を飲むこと「補3」。○高閣：こうかく。高いところに放置する。○仏祖田地：菩薩の境地。祖師の境地。○就已：自己をかえりみる。○己頻下鈍工：「補4」。○鈍工：時間をかけてコツコツした努力。地道な努力。○趙州無字：「趙州無字」の公案「補5」。○大事：一大事。一大事因縁。もつとも重大な因縁。一大事のための因縁。仏法の一大事。○獲見：お会いする機会をえること。○問及：尋ねてそのことに話が及ぶこと。

【訳】園林の方長老に示す。

言葉に出る前にその旨を領解し、言葉の句を超えて宗旨を明らかにする。天地に独り立ち、その眼で宇宙に一切空を見る。もしこれを衲僧の門下にあてはめれば、呼び寄せて脚を洗い「そこで祖師西来意を問うてこそ」ようやく得られるのだ。このような現成の説話は、まさに日常茶飯の類である。しばらく棚上げしよう。まことに生死の根本を截ち切り、仏祖の境地に逼り至ろうと望むならば、まさに一步を退いて、己自身がたびたび愚鈍な修行僧となり、「趙州の無字」の公案に参禅すべきである。これこそ、本質をとらえて修行するということである。園林圭岩長老は、すでに住院して修行僧を指導する立場になっているが、一大事の因縁を心に思い、直接面会して質問されたのだ。その志は大変素晴らしいと思う。そこで速筆をもつてこれを贈る。

【家常茶飯】直接的な喫茶史料ではない。ただし、ある説法を「家常茶飯」と評しているが、これは禅院においては実際に日常の喫茶が一般化していたからこそ説得力を持つ言葉である。鎌倉時代、南北朝時代にお

いて禅林では日常的に茶が飲まれていたのである。

〔補注〕

（１）園林方長老：臨濟宗大覚派の圭巖方（生没年不詳）のこと。詳細は不明ながら、『永源寂室和尚語』上「偈頌」「寄圭巖方書記（時住円林寺）」「吾兄帰隠旧園林、衰朽猶居雲壑深。又是天寒歲云暮、擁爐聽雪憶知心」（大正藏八一・一〇五a）があり、「吾兄」という表現からは、寂室元光の兄弟子と推定される。おそらく、約翁徳儉のもとで同門であつたのであろう。また、永源寺で書記を務めている際に、園林寺の住持となつたようである。

（２）洗脚：足を洗う。行脚僧が一寺に掛搭する際に、よこれた足を洗うこと。『臨濟録』「趙州行脚時參師、遇師洗脚次、州便問、如何是祖師西來意。師云、恰值老僧洗脚、州近前作聽勢。師云、更要第二杓惡水潑在。州便下去」（大正藏四七・五〇四a）、『古尊宿語錄』卷十四「趙州真際禪師語錄之余」「師因到臨濟。方始洗脚。臨濟便問、如何是祖師西來意。師云、正值洗脚。臨濟乃近前側聆。師云、若會便會。若不。更莫。啗啄作麼。臨濟抃袖去」（統藏一一八・一六五d）とある。趙州と臨濟の問答は、史料によつて問答の主導者が異なる。足を洗うことは、平常（家常）に仏法があることを示しているのであろう。また、足を洗つたことを見せたのちに「祖師西來意」を問うことが始まっている。

（３）家常茶飯：日常の飯を食べ茶を飲むこと。『古尊宿語錄』卷四十「雲峰悅禪師後住雲峰語錄」に「上堂、僧房閑寂夏修持、閉戸疎人怪亦知。儂家自有同風事、千里無來却肯伊。且作麼生是同風事。還會麼。餲餅蒸作、家常茶飯。一言半句、古人葛藤。雲峰与、你向無交涉。下座」（統藏一一八・三四三a）とあり、『嘉泰普灯録』卷三の芙蓉道楷章に「乃問、仏祖言句、如家常茶飯。離此之外、別有為人言句也無。曰、汝道、寶中天子敕、還飯堯舜禹湯也無。師欲進語。青以仏子撼師口曰、汝発意來、早有三十棒也。師即開悟。再拜便行。青曰、且來、闍梨。師不顧。青曰、汝到不疑之地耶。師以手掩耳」（統藏一三七・四一a～b）とある。

(4) 己頻下鈍工…『大覺禪師語錄』卷下に収録された、蘭溪道隆の「普説」に「諸仁者既要參禪學道、莫以_レ今

時_中為_レ勝_上。當以_二古人_一為_レ標準。決不_二相_レ賺、終有_レ麗天之明。宗社中雜用_レ心者極多。雖_レ有_二參禪之名_一、然無_二參禪之美_一。或習_二古人奇言妙句_一、或伝_二俗士斷簡殘編_一。每至_二坐_レ時無_レ安妥相。此乃不_二純一用_レ心之過、非_二知識良友之咎_一。儼移_二此心於不知不會處_一、下_二拙鈍工夫_一十年二十年、驀然和不_二知不會拙鈍底_一、一時番転、便見不知而知不會而會。巧自拙、智自鈍」(大正藏八〇・九三b)とある。この普説は、鎌倉時代の『蘭溪和尚語録』には収録されなかつたもので、再刊時に収録されたことが刊記に記されている。「鈍工」は、蘭溪道隆の普説を踏まえたものなのかもしれない。

(5) 趙州無字…『趙州狗子話』『趙州無字』の公案。『趙州真際禪師語録』の示衆に「問、狗子還有_二仏性_一也無。師云、無。學云、上至_二諸仏_一下至_二螻子_一、皆有_二仏性_一、狗子為_レ什麼_二無_一。師云、為_レ伊有_二業識性_一在_上」(続藏一八・一五七c)とあり、『從容錄』第十八則「趙州狗子」に「拳、僧問趙州、狗子還有_二仏性_一也無。州云、有。僧云、既有、為_二甚麼_一却撞_二入這箇皮袋_一。州云、為_二他知_二而故犯_一。又有_レ僧問、狗子還有_二仏性_一也無。州曰、無。僧云、一切衆生皆有_二仏性_一、狗子為_レ什麼却無。州云、為_レ伊有_二業識_一在_上」(大正藏四八・二三八c)とある。

〔寂室13〕『紀年録』

三年乙巳。十六。

一日、隨衆摘茶。有一僧、視師以為奇貨。謂曰、汝才不凡。胡其匏繫於此。方今関左有約翁儉公、天下緇徒龍門也。汝儼入彼鑪鞴、則大器必成矣。師依其言、乃拉是僧偕行。翁時董禪興席。師到則執弟子礼。前夜翁夢、如諸聖降現光明照燭於山河。故以元光為法諱志瑞也。

〔訓〕三年乙巳。十六。

一日、衆に随つて茶を摘む。一僧有り、師を以て奇貨と為す。謂いて曰く、「汝の才不凡なり。胡ぞ其れ此に匏を繋ぐや。方今、関左に約翁儉公有り、天下緇徒の龍門なり。汝償し彼の鑪鑪に入らば、則ち大器必ず成ぜん」と。師其の言に依り、乃ち是の僧を拉ぎて偕に行く。翁、時に禅興の席を董す。師到るや則ち弟子の札を執る。前夜、翁夢るに、諸聖の降現し光明山河を照燭するが如し。故に元光を以て法諱と為し瑞を志すなり。

○『紀年録』：寂室元光の孫弟子にあたる和甫斉忍の編纂によるもので、寂室の記事が年次順にまとめられている。和甫は靈仲禅英（一三〇〇～一四一〇）の法を嗣いだ僧侶であり、正長元年（一四二八）に永源寺の十一世となる。

『紀年録』は、応安二年（二三六九）に円応禅師と諡された記事で終わる。○掲載書籍：「訓中本別・八」。○随衆摘茶：禅院の普請としての茶摘みを指す。『紀年録』により、十四歳で三聖寺の無為昭元に参じ、十五歳で落髪受具しているため、本段は無為昭元のもとでの普請作務「摘茶」と判断できる。この時、無為昭元は三聖寺の二世であり、

嘉元三年（一三〇五）十二月に東福寺に入寺する。したがって、正確に言えば寂室の三聖寺修行中ということになる。しかし、三聖寺は東福寺に隣接した寺院であり、東福寺の塔頭の役割をも担っていた。東福寺と三聖寺の立地状況からみても、東福寺の「普請」での「摘茶」に、三聖寺の所属する寂室も「一山」総出の「普請」として参加したと考えるのが自然であろう。○奇貨：珍しい宝。逸材。司馬遷『史記・呂不韋伝』「子楚、秦諸庶孽孫、質於諸侯。車乘進用不饒、居處困、不得意。呂不韋賈邯鄲、見而憐之曰、此奇貨可居」に基づく語。○匏繫：匏（ひさご）を繋ぐ。転じて、滞留する、留まるの意。○関左：関東。京都から見て「関（鈴鹿関・不破関など）の左（東）」で、ここでは関東のこと。○約翁儉公：臨済宗大覚派の約翁徳儉（一二四〇～一三二七）のこと「補一」。○龍門：黄河中流の急流。魚が登り切れば龍に化するとされる。すぐれた師家のいる叢林にたとえる。○緇徒：黒衣の徒で僧侶のこと。○鑪鑪：鑪と鑪（ふいご）。鍛錬を受ける道場のたとえ。○禅興：禅興寺のこと。○董席：寺の住持を勤めること。○光明照燭：仏・聖衆の瑞相が光明を放ち、一山を照らすという夢。『祖庭事苑』等にも類例が見られる。○法諱：法

名。出家後に新たに付される僧名。○志瑞：吉瑞の意を汲んで命名に反映。

【訳】三年乙巳（二三〇五）。十六。

ある日、修行僧の一行とともに茶を摘んでいたところ、一人の僧が寂室を見て逸材であると感じた。そこで言った、「あなたの才能は非凡である。どうしてここにとどまろうとするのか。今まさに関東には約翁徳儉和尚がおられ、天下の修行僧が志を立てて集う登龍門のような存在となっている。もしあなたが約翁和尚のもとに入門すれば、大成することは疑いない。寂室はその言葉に従い、その僧とともに関東へ向かった。当時、約翁は禅興寺の住持を務めていた。寂室が到着すると、すぐに弟子の礼をとって参じた。その前夜、約翁は夢を見ていた、それは諸聖が降り立ち、放つ光明が山河を照らし出すような瑞相であつた。そこで約翁はその瑞相にちなんで寂室に「元光」という法名を授けたのであつた。

【東福寺での茶の栽培】【摘茶】鎌倉期以降、禅院では茶樹の栽培が僧の作務として行われており、東福寺も境内やその周辺に茶園を備えていた。この点については、白雲慧暁（？～一二九七）『仏照禅師語録』『東福寺語録』の「普請種茶」があることから、鎌倉時代の東福寺における茶の栽培が確認されるため、当時の状況にも符合している「鎌倉禅茶10―8」。禅院では、修行僧が一山総出の普請作務で行う茶摘みもその重要な修行であつた。寂室は十四歳で無為昭元に参じ、十五歳で受具しているため、本段の「随衆摘茶」は、出家直後の東福寺における正式な修行作務としての茶摘みと理解できる。隣寺であり塔頭である三聖寺僧として参加したものであろう。鎌倉時代後期の東福寺でも、茶の栽培が行われていたと考えられ、若年僧が普請として参加するのは自然である。また、寂室の伝記に摘茶の記事が残されている点は、東福寺における茶栽培の実態と、摘茶が修行僧の修行として重視されていたことを示す貴重な史料と言える。ただし、弥天永釈

撰「寂室和尚行状」には、「十五薙髮。從僧適江之田上県、偶見一僧閉関宴坐、愛慕風標心中発願。十六東行。投礼禅興約翁和向受具、因徴前夢曰元光」（続群九下・五八四）とあり、この記述はない。

〔補注〕

（一） 約翁俊公：臨済宗大覚派の約翁徳儉のこと。もと相模（神奈川県）鎌倉の路傍の棄子である。幼きときより建長寺の蘭溪道隆に預けられ、十六歳で東大寺にて受戒。道隆が建長寺から建仁寺へ移るに従つて侍し、後に入宋して諸師参学する。帰国後に、鎌倉の長勝寺の開山となり、東勝寺、浄妙寺、禅興寺を歴住する。その後、京都建仁寺、鎌倉建長寺の住持となり、文保二年（一二二一）に後宇多上皇の請によつて、京都南禅寺の住持となる。仏灯国師と諡する。『仏灯国師語録』がある。

〔寂室14〕『永源寂室和尚語』下「江州永源寺開山円応禅師行状」

斯年十五落髮受具。適江州田上県。偶見一僧返関宴坐。心窃愛慕。從此要学離文字法。一日随衆摘茶。有一僧、視師以為奇貨謂曰、汝才不凡。胡其匏繫於此。方今関左有約翁俊公、天下緇徒龍門也。汝儻入彼鑪鞴。則大器必成矣。師依其言乃拉是僧偕行。翁時董禅興席。師到則執弟子礼。前夜翁夢、如諸聖降現光明照燭於山河。故以元光為法諱志瑞也。

〔訓〕斯の年十五落髮受具す。江州田上県に適ゆく。偶たま一僧の関より返りて宴坐するを見る。心窃かに愛慕す。此より離文字の法を学ばんと要す。一日衆に随つて茶を摘む。一僧有り、師を視て以て奇貨と為す。謂いて曰く、「汝の才不凡なり。胡ぞ其れ此に匏繫するや。方に今関左に約翁俊公有り、天下緇徒の龍門なり。汝儻し彼の鑪鞴に入らば、則ち大器必ず成ぜん」と。師其の言に依り乃ち是の僧を拉えて偕に行く。翁

時に禪興の席を重す。師到りて則ち弟子の礼を執る。前夜翁夢みらく、諸聖の降現し光明の山河を照燭するが如し」と。故に元光を以て法諱と為し瑞を志すなり。

○「江州永源寺開山円応禪師行状」：一条文守の撰になる寂室の伝記。○掲載書籍：「大正蔵八一・一三四b」。○落髪：剃髪して髪の毛を落とすこと。出家。○受具：具足戒を授かること。本来は具足戒を授かることを意味するが、日本の場合は菩薩戒の場合であっても受具と表記される。○江州田上県：江州は近江国、田上県は天津市東南端あたりにあったあった地名（現在の田上地域）。○宴坐：くつろぎ坐る。○離文字法：不立文字の禪宗の教え。

【訳】その年十五歳の時に剃髪して受戒した。近江（滋賀県）の田上県に行ったところ、たまたま一人の僧侶が関より戻ったのちに静かに坐禅するのを見た。そして、心の中でひそかに素晴らしいことと思ひ憧れた。これ以降、離文字法である禪宗を学びたいと思うようになった。ある日、修行僧の一行とともに茶を摘んでいたところ、一人の僧が寂室を見て逸材であると感じた。そこで言った、「あなたの才能は非凡である。どうしてここにとどまろうとするのか。今まさに関東には約翁徳儉和尚がおられ、天下の修行僧が志を立てて集う登龍門のような存在となっている。もしあなたが約翁和尚のもとに入門すれば、大成することは疑いがない」と。寂室はその言葉に従い、その僧とともに関東へ向かった。当時、約翁は禪興寺の住持を務めていた。寂室が到着すると、すぐに弟子の礼をとつて参じた。その前夜、約翁は夢を見ていた、それは諸聖が降り立ち、放つ光明が山河を照らし出すような瑞相であった。そこで約翁はその瑞相にちなんで寂室に「元光」という法名を授けたのであった。

【東福寺での茶の栽培】【摘茶】既出。

〔寂室15〕『瑞石歴代雜記』卷一

師歳十六。一日随衆摘茶。有一僧視師、以為奇貨謂曰、汝才不凡。胡其匏繫於此。方今関左有約翁儉公、天下縉徒龍門也。汝償入彼鑪鑪、則大器必成矣。師依其言乃拉是僧偕行。翁時董禅興席（相州鎌倉福源山禅興寺）。則執弟子礼。前夜翁夢、如諸聖降現光明照燭於山河。故以元光為法諱志瑞也。

〔訓〕師歳十六。一日衆に随つて茶を摘む。一僧有りて師を視て以て奇貨と為す。謂いて曰く、「汝の才非凡なり。胡ぞ其れ此に匏繫す。方に今関左に約翁儉公有り、天下の縉徒の龍門なり。汝償し彼の鑪鑪に入れば、則ち大器必ず成ぜん」と。師其の言に依りて乃ち是の僧を拉きて偕に行く。翁時に禅興の席（相州鎌倉福源山禅興寺）を董す。則ち弟子の礼を執る。前夜翁夢むらく、諸聖降現して光明の山河を照燭するが如し。故に元光を以て法諱と為して瑞を志すなり。

○『瑞石歴代雜記』…永源寺に残る史料に基づいて編纂された永源寺の編年体歴史書であり、弘化四年（一八四七）に永源寺の関係者によって成立した。○掲載書籍…『永源町史・五三六頁』。

〔訳〕師歳十六。ある日、修行僧の一行とともに茶を摘んでいたところ、一人の僧が寂室を見て逸材であると感じた。そこで言った、「あなたの才能は非凡である。どうしてここにとどまろうとするのか。今まさに関東には約翁徳儉和尚がおられ、天下の修行僧が志を立てて集う登龍門のような存在となっている。もしあなたが約翁和尚のもとに入門すれば、大成することは疑いない。寂室はその言葉に従い、その僧とともに関東へ向かった。当時、約翁は禅興寺の住持を務めていた。寂室が到着すると、すぐに弟子の礼をとって参じた。その前夜、約翁は夢を見ていた、それは諸聖が降り立ち、放つ光明が山河を照らし出すような瑞相であった。そこで約翁は寂室に「元光」という法名を授け、吉瑞を託したのであった。

【東福寺での茶の栽培】【摘茶】既出。

【寂室16】『弥天永釈語録』

維貞治六年龍集丁未季秋初吉、開山永源寂室和尚大禪師示寂於含空台正寢。越七日小師比丘永釈哀慟匍匐、謹以清茶香鉢之奠、致祭於靈塔前。其文曰、

嗚呼哀哉。師已棄我、忽戢化權、滅昏衢之明燭、失苦海之慈航。天耶非天耶。双淚竭而虞血、命耶非命耶。中心熱而探湯。風吹双林宣暢拘戸之遺教。石瘞隻履顛揚少室之旧章。天地震悼、鬼神哀傷。秀氣低壓諸峰、瑞石翳鬱。正脈分列万派、永源在洋。維孫維子以繁以昌。煮北焙之茗、熬南溟之沈。寂定不昧、鑑斯微忱。嗚呼哀哉。尚亨。

【訓】維れ貞治六年龍集 丁未季秋初吉、開山永源寂室和尚大禪師寂を含空台の正寢に示す。七日を越え小師比丘永釈哀慟匍匐し、謹んで清茶香鉢の奠を以て、祭を靈塔前に致す。其の文に曰く、「嗚呼哀しき哉。師已に我を棄つ。忽ち化權を戢め、昏衢の明燭を滅し、苦海の慈航を失す、天か天に非ざるか。双淚竭きて血を虞る、命か命に非ざるか。中心熱して湯を探る。風双林を吹いて拘戸の遺教を宣暢す。石に隻履を瘞め少室の旧章を顛揚す。天地震悼し、鬼神哀傷す。秀氣低く諸峰を壓え、瑞石翳鬱す。正脈万派に分列するも、永源は洋に在り、維れ孫維れ子以て繁し以て昌んなり。北焙の茗を煮て、南溟の沈を熬く。寂定味まず、斯の微忱を鑑みよ。嗚呼哀しき哉。尚亨。」

○掲載書籍…永源寺所蔵『弥天永釈語録』による。『弥天永釈語録』にはこの記事を合わせ合計八箇所に茶に関する記事が見られる。江戸時代に編纂された編年体の歴史書『瑞石歴代雜記』巻一「永源町史・五五一」にも同文が収録

される。○含空台：永源寺の寂室の示寂地。後に開山を奉る含空院として整備される。○初七日：師の遷化後七日目に初七日の祭文として読んだ。○永釈：臨済宗大覚派の弥天永釈（？～一四〇六）のこと「補1」。○哀慟：悲しんで泣き叫ぶ。○匍匐：地に伏す。○清茶香饌之奠：清らかな茶と、香ばしい供物を備える。○嗚呼哀哉：祭文で用いる典型的感嘆句。○師已棄我：『瑞石歴代雜記』巻一には「已（開祖在世作胡字滅後改已字）」と作る。『瑞石歴代雜記』によれば、弥天永釈は師の生前に案文を作っていたのだろう。その案文には「胡」の字にしていたが、亡くなったあとに「已」と改めたと伝承されていたとみられる。○戟化權：化權は權化で、仮にこの世に現された姿の意。權化（化權）を収めるで遷化のことを指す。○昏衢：暗い十字路。暗い十字路に迷って心が安らかではないこと。○慈航：衆生を渡す慈悲の船。○双林：双林は沙羅双樹のこと。釈尊入滅地の拘尸那揭羅（クシナガラ）に生えており、釈尊は沙羅双樹に囲まれて示寂した。○拘尸：拘尸那揭羅（クシナガラ）のこと。釈尊入滅地。○石壓隻履：隻履を石に埋む。達磨が片方の履を石棺に残して印度に旅だったという「石履達磨」の故事に基づく「補2」。寂室の葬送の記事の下火仏事法語が残っておらず、あるいは寂室も達磨と同じように火葬しなかった可能性はあるか。○薊薊：草木が盛んに茂るさま。禅林、叢林というように修行僧が集まる場所は林にたとえられ、ゆえに、草木が茂るさまは、修行道場が栄えている様子を指す。○北焙之茗：北苑（福建省建甌）で焙製される最上級の名茶。宋代には皇帝献上の龍鳳団茶を産出。永源寺周辺の茶を高級茶になぞらえて「北焙」と称した可能性も考えられる。○南溟之沈：南溟はるか南方にひろがる海。南方産の沉香。○寂定：迷いから解脱した心安らかな境地。○尚亨：祭文の結語。

〔訳〕貞治六年（一二六七）龍集丁未の季秋（九月）上旬吉日に永源寺開山の寂室元光和尚大禅師は、含空台正寝において遷化された。七日が過ぎ、小師比丘の永釈は深く悲しみ、地に伏して、澄んだ茶と香ばしい供物を供え、霊塔の前で祭を行った。祭文に言う、「ああ、なんと悲しいことか。師は已に私をお捨てになった。突然に遷化され、この我が心の暗闇を照らしていた明かりを消し、私は苦海を渡す慈悲の船を失ったのだ、天のしわざかそれとも天ならぬことか。涙は尽きて血が流れ出でるかと思うほどの悲しみである、これ

は命なのかもはや命ではないのか。胸は熱くまるで煮えたぎる湯のようである。風は釈尊入滅の双林を吹きわたり、拘尸那竭の門に残された教えを広く伝える。石棺に片方の履を残され少室（達磨）の旧章（古からの教え）を明らかにしている。天地も震え悲しみ、鬼神も哀しむ。秀れた気は諸峰を覆い、瑞石は鬱然として靈威をあらわす。正統の法脈は万派に分かれて広がったが、永源の法流は大海のように広大であり、弟子も孫弟子も多く活躍している。（師のために）北焙の茶をいれ、南海の沈香を焚く。師の迷いのない寂靜なる心は曇ることはない、この誠の証（祭文）を必ずご覧くださるであろう。ああ、なんと悲しいことか。どうかお受け取りください」と。

【葬送儀礼の献茶】【北焙之茗】寂室元光の初七日、法嗣の弥天永釈が寂室に對して、清茶と香饅を備えた上で祭文を述べている。実際に備えたということが明記されている点、備えたことを踏まえた内容の祭文であり、実際の儀礼と祭文の一致は重要である。「北焙之茗」は「南溟之沈」と對で用いられている。実際に輸入した「北焙」を用いた可能性もあるが、永源寺周辺の茶を「北焙之茗」として讃えた可能性も十分に考え得る。この永源寺周辺の茶は、江戸時代に「政所茶」という銘茶として知られるようになる。

〔補注〕

（１）永釈：臨済宗大覚派の弥天永釈のこと。寂室元光の法を嗣ぐ。甲斐浄光寺の住持を務めた後、近江の永安寺の開山となる。三河（愛知県）の甘泉寺、天恩寺の開山にもなる。永源寺に『弥天永釈語録』が残る。見性悟心禅師と諡す。

（２）石瘞隻履：「石履達磨」の故事。陝州（河南省）東の熊耳山に葬られた達磨が、片方の草鞋を残して西天に帰ったという故事をふまえた一節。『聯灯会要』卷二の菩提達磨章に「祖於後魏太和十九年丙辰歲十月初五日、端坐而逝。十二月二十八日、葬熊耳山。後三年、宋雲使西域、遇祖于葱嶺。手携隻履、飄飄独行。雲問、

師今何往。祖云、西天去」（続蔵一三六・二三〇c）とある。

〔寂室17〕「月心慶円祭文」

維貞治六年歲次丁未九月朔旦、永源開山寂室和尚入般涅槃於含空台。越一日、法姪比丘慶円謹以香茗之奠、百拜致祭于尊靈曰、惟師行解潔如水霜、学通内外、識見難量。壯年決志遠遊大唐、從容歷遍淮浙江湘昌、訪諸知識、登諸覺場。迨于中年、志滿帰郷、乃隱山林、断土利名羈、歲深月久、行履難藏。瑞石山下幻出宝坊、德輝赫赫、道誉揚揚。玉臣恭敬、不以為慶。勸請住持天龍・建長、聞之廻避、厭之推讓。正喜吾門法道殷昌、為大宗匠、為大棟梁。龍峰・牧阜扶起有望。那期一旦病入膏肓、知縁既尽、不用医方。俄爾無声、屹然坐亡。臨行自在、遺言孔彰。龜子不留、当夜便葬。於戲、苦海遽覆慈航、昏衢灯滅。杳々茫茫、祖庭寥落、誰復聯芳。円也不料、来此送喪。空切追慕、不勝痛傷。槌胸叫屈、告訴彼蒼、哀哭数声、涕淚数行。時当秋季、景色淒涼、金風撼々、玉露瀼々。悲歎之余、俛写些章、表誠貢獻、一茶一香。大寂定中、庶幾宴享。真相如活、巍々堂々、靈光不昧、煒々煌々。再来未願力莫忘。尚饗。

〔訓〕維れ貞治六年歲次丁未、九月朔旦、永源開山寂室和尚、般涅槃に含空台に入りたまう。一日を越えて、法姪比丘慶円、謹んで香茗の奠を以て、百拜して尊靈に祭を致して曰く、「惟えば、師の行解の潔きこと氷霜の如く、学は内外に通じ、識見量り難し。壯年に志を決して遠く大唐に遊び、從容として歷遍し、准・浙・湘・昌に諸知識を訪い、諸もろの覺場に登る。中年に迫り、志滿ちて郷に帰り、乃ち山林に隱る。土利名羈を断つこと歳深く月久しくも、行履藏し難し。瑞石山下に宝坊を幻出し、德輝きて赫赫にして、道誉揚場たり。玉臣の恭敬、以て慶びと為さず。天龍・建長の住持を勸請せらるも、之を聞きて廻避し、之を厭い

て推し譲る。正に喜ぶべし吾が門の法道殷昌なるを。大宗匠と為り、大棟梁と為る。龍峰・牧阜、扶起す望み有り。何ぞ期せん、一旦病膏肓に入り、縁既に尽くを知りて医方を用いず、俄爾として声なく、屹然として坐亡す。行に臨んでは自在にして、遺言孔だ彰かなり。龕子を留めず、当夜便ち葬る。於戲苦海遽かに慈航を覆し、昏衢の灯滅す。杳々茫茫として、祖庭寥落、誰か復た芳を聯ねん。円も也た料らずも、此に來たりて喪を送る。空しく切に追慕して、痛傷勝えず。胸を槌ちて叫屈し、彼の蒼に告訴し、哀哭数声、涕淚數行。時に秋季に当たり、景色淒涼、金風城々として、玉露瀼々たり。悲歎の余に、些かの章を俛して写し、誠を表して貢獻し、一茶一香を捧ぐ。大寂定の中に、庶幾くは宴享したまえ。真相活するが如く、巍巍堂々として靈光味まず、煒々煌々たり。再来し末の願い力めて忘るること莫かれ。尚饗。

○掲載書籍：図録『永源寺の歴史と美術』（粟東歴史民俗博物館、二〇〇三年、三二頁）。『瑞石歴代雜記』卷一「永源町史・五五二」にも同文が載る。○月心慶円：臨濟宗大覚派の月心慶円（生没年不詳）のこと「補1」。○歳次丁未：干支曆による年記。貞治六年（一二六七）は丁未に当たる。○朔旦：月初めの朝（朔日早朝）。○般涅槃：涅槃に入る。示寂の意。○含空台：永源寺の寂室の示寂地。後に開山を奉る含空院として整備される。○法姪：同門の僧侶のことを指す。○香茗之奠：香と茶を供えること。○行解潔如氷霜：行いと悟りが氷や霜のように清らかであること。○從容：ゆったり落ち着いたさま。○准浙湘昌：准・浙・湘・昌は中国の地名。中峰明本の活動地の周辺であり、准州は江西省建昌府一帯、浙江は杭州、湘州は湖南省長沙付近、昌は南昌のこと。○覺場：悟りを開くべき修行の現場。○土利名輶：名譽・利益という束縛の縄。○赫赫：光り輝くさま。○玉臣：高官・貴人の敬称。○殷昌：ゆたかできかんなこと。繁盛。○天龍：京都嵐山にある靈龜山天龍寺のこと「補2」。○建長：鎌倉山ノ内の巨福山建長寺のこと「補3」。○龍峰：龍峰庵。建長寺の約翁徳儉の塔頭。○牧阜：牧護庵のことか。南禅寺の約翁徳儉の塔頭。○病入膏肓：膏肓は心臓の下の膏と横隔膜の上の肓、体の奥深くで薬も針も届かない場所を指す言葉。「病入膏肓」

で病が治療ができない状態のことを指す。○屹然…山が高くそびえ立つさま。人に屈しないさま。○俄爾…まもなく。○坐亡…坐禅したまま入寂すること。○龜子不留当夜便葬…龜（棺）を残さず、その夜すぐに葬った。火葬を行わず土葬か「補4」。○慈航…衆生を渡す慈悲の船。○昏衢…暗い十字路。暗い十字路に迷って心が安らかではないこと。○杳々茫々…暗くぼんやりしている。視界のかすむさま。○聯芳…芳香（法脈）をつなぐ者。○叫屈…理不尽な目に遭ったことを声をあげて訴える。無念を嘆き訴える。○淒涼…寒気がするほど物寂しいさま。○金風…秋風。○撼々…枝葉が落ちる様子。○瀼瀼…露の一面にひろがるさま。○大寂定…涅槃・解脱の境地。○宴享…儀式的な宴。ここでは茶と香での供養を受けること。○巍々…高く大きくそびえ立つ様子。雄大で威厳がある様子。○焯々・煌々…ともに光かがやく様子。○尚饗…お受けください。祭文の結句として用いられる。

〔訳〕時に貞治六年（一二六七）丁未の歳の九月一日の朝、永源寺開山の寂室和尚は、含空台において静かに示寂された。その翌日、法甥比丘の慶円は、謹んで香と茶を供え、百回拝礼して尊い御霊に祭文を奉り申し上げた、「思うに、師の行ないと悟りの清らかさは氷霜のように澄みわたり、学問は内典・外典にも通じ、師の見識は到底量ることができないものでした。また壮年のころ、志を固くしてはるばる大唐に渡られ、ゆつたりと落ち着いた様子で、准・浙・湘・昌の諸地方を巡って数多くの善知識を訪ね、さまざまな覚りの場に登られました。やがて中年になり、志が満ち足りて郷里へ帰り、山林に身を隠された。世俗の利益や名誉といった束縛の手綱を断つことは長かったが、その修行のお姿は隠しようもなく明らかであった。瑞石山のふもとに宝坊（永源寺）を建立され、その徳の輝きは赫々として光を放ち、道徳の名声は世に高らかであった。高官・貴人が恭しく敬つても、少しも慶びとはされなかった。天龍寺や建長寺の住持として請われても、これを聞くや即座に辞退し、大利の住持となることを嫌って他の僧侶を推挙して譲られた。まことに喜ぶべきことは、わが宗門の法道が大いに盛んであることであり、師こそは大宗匠であり大棟梁であった。

先師・約翁和尚の遺徳を扶け起こす望みは大いにあったのだ。誰が予期しえただろうか、あるとき病が治療できないような状態になり、すでに縁が尽きたことを悟られていつさいの治療を用いられなかった。まもなくしずかに声を発することもなく、整然と坐禅したまま人寂された。臨終に臨まれても自在であり、その遺言はきわめて明晰であった。龕（棺）を留め置くことなく、その夜のうちにすぐさま葬った。ああ、慈悲の船が苦海のただ中で突然ひっくり返ったようなもので、暗闇を照らしていた明かりは消えてしまった。視界は暗く定まらず、祖庭は寂れてしまったではないか、誰が再びこの素晴らしい法脈を連ね得ようか。慶円ははからずもここに来て師を送ることになった。胸中はむなしく、ひたすらに追慕し、心痛は堪えがたいものだ。胸を打ちその無念を声をあげて嘆き訴え、蒼天に向かって叫び、数声むせび泣き、涙は数行にわたって流れ続けた。折しも秋の九月、景色は物寂しく、秋の風が枝葉を散らせ、玉露はしたたつて冷ややかである。悲しみのあまり、うつむいてこの小文を書き記し、心からの誠意を表して、一杯の茶と一炉の香を献じる。大寂定の中にあつて、どうかこの供えを安らかに受けたまえ。真実のお姿は今なお生き生きとして、堂々とそびえ立ち、靈光は決して曇らず、燦然と輝いている。どうか後日に再び来たつて私の最後の願いをどうか忘れられることのないように。謹んでお受けください。

〔補注〕

(一) 月心和尚：臨済宗大覚派の月心慶円のこと。延文年中に信仲自敬とともに入元。臨済宗大覚派の月翁元規の法を嗣ぐ。美濃定林寺、鎌倉建長寺、京都建仁寺、南禅寺に住する。南禅寺本地院に塔する。法嗣に一華心林がいる。月翁元規は約翁徳儉の法を嗣いだ僧侶である。したがって、寂室と同門の僧侶ということになり、故に祭文を記したものと考えられる。寂室の訃報を聞いてすぐに京都から駆けつけたのであろう。

(2) **天龍寺**：靈龜山天龍寺のこと。京都市右京区嵐山にある臨済宗天龍寺派の大本山。山号は靈龜山、本尊は釈迦

如来、開基は後醍醐天皇、開山は夢窓疎石。暦応二年（二三三九）、後醍醐天皇の供養のために創建された。同寺は夢窓派の住持する寺となり、相国寺とともに夢窓派の拠点となり、中世禅宗の中心的な役割を果たした。貞和五年（一三四九）八月、室町幕府により京都五山の第一位に列せられ、今日に至る。

(3) **建長**：巨福山建長寺のこと。神奈川県鎌倉市山ノ内にある臨済宗建長寺派の本山。山号は巨福山、本尊は地藏菩薩、開基は北条時頼、開山は蘭溪道隆。建長元年（一二四九）に創建された。蘭溪道隆以降、兀庵普寧・大休正念・無学祖元などが住した。暦応四年（一三四二）八月二十三日、室町幕府によって鎌倉五山の第一位に列せられて今日に至る。

(4) **龜子不留当夜便葬**：亡くなった当夜のうちに葬られたと記される点は、禅院における一般的な葬儀作法（入龜・拳龜・鎖龜・茶毘・収骨・納骨など一連の儀礼過程）と比較すれば、著しく簡略であり異例である。師・約翁徳儉が生前より簡略葬を遺言したことが知られ（館隆志「鎌倉期禅僧の葬送と靈骨器―建長寺塔頭からの発見事例を通して―」『禅学研究』九一、二〇一三年）、寂室の葬儀もこれに倣った可能性が高い。ただし寂室の場合は、それ以上に儀礼を省いた形であったとも考えられる。本史料は「龜子不留」と明記し、龜（棺）に納めなかったことを示す。ここから、①龜に入れないまま火葬に付した可能性、②龜に入らず即日土葬した可能性の双方が導き得る。しかし、火葬・茶毘に関わる語（焚化・焼身・収骨等）が史料群に全く認められない点を踏まえると、即時の土葬の可能性がより高いのではないか。いずれにせよ、寂室について入龜・拳龜・鎖龜に相当する法語が一切伝わらないことは、この記述によって十分に説明される。寂室自身は遺誡で「汝等見余氣絶、急須收窆。切莫留遺骸以使人見之。掩土疊石既畢。勸乎同志、只諷首楞嚴神呪一遍而已」と述べており、遺誡の内容から見ても、当夜のうちに龜を用いずそのまま土葬された可能性は十分に想定される。石を積んで覆う形（掩土疊石）から、簡易な石室・石棺状の埋葬形態を採った可能性も否定できない。なお、寂室が当初火葬されていない可能性については、館隆志「寂室元光―清高なる禅僧の生涯」『禅文化』二四二、二〇一六年）においても触れ

られている。ただし、その後に改めて火葬された可能性を否定するものではない。

【香茗之奠】寂室がなくなつた翌日の祭文を唱える前、焼香してから茶が供えられてから百拝の礼拝が行われた。祭文はその後を読まれたが、「一茶一香」とあるように、焼香と同列に扱われており、茶の供養が禅僧の葬送儀礼において如何に重要な儀礼であつたかがわかう。

一休研究の回顧と展望

——芳澤勝弘『一休宗純『狂雲集』再考』『一休、胡乱を生きる』の
書評を通じて日本禅宗史研究を考える——

飯島孝良

序 本稿のねらい

近年、芳澤勝弘氏により、『一休宗純『狂雲集』再考』（春秋社、二〇二三年）と『一休、胡乱を生きる——一休和尚年譜』を読む』（思文閣出版、二〇二五年）が刊行された。これは、長らく難解とされてきた一休宗純（一三九四～一四八二）の研究を大いに躍進させる画期的な業績であるとともに、等閑に付されることの多い中世日本禅宗史研究としても刷新が図られたと言い得る。

いま、一休研究が長らく問題含みであるとか、中世日本禅宗史研究が等閑に付されたといったことを述べたが、これはこうしたテーマに関わってきた飯島自身の偽らざる実感でもある。芳澤氏の両著を読むと、禅

学の来し方と行く末に思いを致さざるを得ない。本稿では、まずは両著の書評という形式をとりつつ、とくに一休を具体的事例として日本禅宗史研究を概観してみたく考える。

第一章では、一休の真筆に成る『狂雲集』『自戒集』から近現代にかけての一休論まで、一休に関する諸言説を振り返り、その問題点を析出する。第二章では、一休研究の背景というべき禅学研究の在り方を詳細に解明するため、戦後における花園大学の変遷を概観し、その影響下でどのように禅学が形成されていったのかを分析する。第三章では、芳澤氏の両著が提示するポイントを整理して、読者がその成果を如何に活かし得るかを検討する。いわば、両著を読むということは、書面上で展開される訳注作業に読者もその一員として参加することであり、「電子達磨#3」などを活用して、辞書類・抄物類を基にした禅籍解釈が可能となってくるものと考えられるのである。第四章では、日本禅宗史研究など禅学の展望を描く。具体的には、臨済義玄（?～八六七）とそのことばへのアプローチの在り方や、中国禅宗史と日本禅宗史との関連性、日本史学との対話の可能性、漢文学や国語学では参照されてきた抄物にある新たな可能性、或いは美術史学で取りあげられてきた禅画をはじめとした禅文化へのアプローチなど、今後についても考察していきたい。

一．一休研究の回顧

①一休の語ったもの／一休を語ったもの

一休に関わる文献といえは、まずは一休自身の手になるものを挙げねばならない。一休の漢詩文の集成である『狂雲集』、同時代の大徳寺——とくに兄弟子の養叟宗頤（ようそうそうい、一三七六～一四五八）とその一派——の墮落

を痛烈に批判した『自戒集』、ならびに一休の画賛が付された頂相の墨蹟などが、第一次史料と位置付けられる。『狂雲集』や『自戒集』には、罵詈雑言というべき激烈な表現の数々があり、或いは臆面もなくエロスを表していることから、一休が「破戒坊主」であるというイメージが人口に膾炙するようになった。

一方、『一休骸骨』『一休水鏡』などの仮名法語は、長らく一休の真筆と看做されてきたが、これは昨今の研究で『幻中草打画』という一休によるものではない写本との相似性が指摘され、『骸骨』『水鏡』などは正確には一休に仮託したものであることが明らかになっている⁽¹⁾。いわば、室町期から一休には実像と虚像が入り混じる事態が生じていたのである。

また、一休の没後に編纂されたのが、『一休和尚年譜』である。一休には、高僧であれば編纂される言行録——即ち「語録」——がなく、この年譜がそれに準ずるものといえる。この『年譜』のなかでも、一休のさまざまな言動に虚実が入り混じっており、この点は芳澤氏の『一休、胡乱を生きる』においても詳細に検討されている(後述)。

近世以降になると、いわゆる「とんち坊主」の一休さんを伝える説話集が公になり、『一休咄』^{ばなし}『一休関東咄』『一休諸国物語』などが刊行される。これらのとんち話は、その殆どがフィクションであり、実際の一休には結びつかないものと考えるべきである。『狂雲集』自体、旧来の宗門では門外不出とされ、世俗でも寛永年間に版本が刊行されるまで、容易に目にすることはなかった⁽²⁾。『狂雲集』の版本が世に出回ったことで、一休自身のことばに基づいた一休像の造型も試みられるようになったのである。山東京伝(二七六一〜一八二六)の戯作本『本朝酔菩提全伝』(二八〇九)は、その好例である。その他、能(「一休」・浄瑠璃(『松の葉』一六九七年、『色竹』一七〇六年)・歌舞伎(『敵討一休咄』一七五四年)・講談(松月堂吞玉口演『一休禪師』

一八九六年、瓢々亭玉山口演『頓智一休禪師』(一八九六年)などでも一休が語られるようになり、浮世絵の類も数多い。或いはまた、一休のものとされる墨蹟は、茶席で非常に珍重されて掛けられることも多かった⁽³⁾。このことから、芸術的モチーフとしても長らく人気が高かったものと考えらえる。

②戦前まで(明治～大正～昭和)

幕末期には「快僧」としてのイメージは定着しており、「宗純、心機快活、談諧戲謔、物我相忘、貴賤一視、志し慈恵に存し、得るに随い施すに随う。兒童馴れ愛しみ、鳥雀就いて啄む。【中略】作る所の頌偈を号して狂雲集と曰う。自ら筆を下して天下老和尚と曰う。世挙つて活僧と称す⁽⁴⁾」(飯田忠彦『大日本野史』巻二五・列伝第四「後小松帝の二皇子」)などとされている。この傾向は、近代に到っても継承されているといえる。

そのため、戦前までに刊行された一休伝は多くが「とんち坊主」的なものである。これらはいわゆる御伽噺や奇人伝などの類が多い。大正期において一休を小説や戯曲に取り上げたのは、例えば武者小路実篤(一八八五～一九七六)である。評伝『一休』(講談社、一九三七年)や戯曲「或る日の一休」(『白樺』第四巻第四号、一九二二年四月)をはじめ、徳川期の伝承に基づいて一休と地獄太夫との対話を取り上げた作品もある。この時期の実篤は、イエスや釈尊や孔子など東西文明を代表する偉人について多数執筆し、教養主義世代の青年が模範とすべき精神を模索している⁽⁵⁾。その実篤が描く一休像は、破戒やエロスを臆面もなく披露するが、それは深い「意義」があつての言動なのだ、とするところに特徴がある。そうした読み解きには、西欧に由来する潔癖なまでの博愛主義が反映されている。実篤は一休を何度も取り上げているが、これら作品の

多くは、一休仮名法語や『一休咄』などの伝承に従った創作がなされている⁽⁶⁾。地獄太夫の話、蓮如（二四一五～一四九九）との交流、正月に憫懷を携えて「御用心、御用心」と軒並み訪ねまわる、といった有名な逸話から構成されている。作中には一休の漢詩文が引用されるものの、その数は少なく、『狂雲集』はあまり参考にしていないと思われる（『自戒集』はほぼ引用がない）。こうした事情があつてか、森女への言及はなく、また養叟への言及もみられない。

また、歴史学者がものした一休論としては、牧野信之助^{まきのしのすけ}（二八八四～一九三九）の「一休宗純と時代」（二九二八年）が先駆的なものといえる。牧野の所論は三十頁ほどと短いものではあるが、応仁・文明年間の時代状況を探るうえで一休を軸に論じようとした点に特徴がある。更に、『一休和尚年譜』が直弟子の手によるため「引き倒しの感」が否めないことを考慮し、『狂雲集』にみえる「伝記的断片、若しくは、その心情を、出来るだけ丹念に選り出して、その時代としての禅師を描かんとする⁽⁷⁾」点も眼を引く。牧野自身、その素描が「いつでも書き更えられて、やがて承認されるべき一肖像を得ん日を私かに期待している」と率直に述べている点も、好感が持てるものである⁽⁸⁾。牧野は、時代（特に禅門）への反抗心や、父・後小松天皇（一二七七～一四三三）への敬慕、或いは師・華叟宗曇^{かそうどうどん}（一二五二～一四二八）に対する厳肅な姿勢など、「人としての一休には時に、襟を正さしむるものがある⁽⁹⁾」と論じている。但し、牧野にとつては『狂雲集』に不明な点が多く、禅語を読み解く能力を欠くという自覚と謙遜もあり、数多くの一休の姪詩（殊に森女に関するもの）はいちいち引用するのも躊躇われるほどだった、と繰り返し言及している。

この他の一休伝としては、明治新仏教運動を唱導して東洋大学の学長も務めた高島米峰^{たかしまいほう}（二八七五～一九四九）が『一休和尚伝』（文明堂、一九〇四年）を、仏教学者の古田紹欽^{ふるたしやうきん}（一九一一～二〇〇二）が『一休』（雄山閣、

一九四四年）を刊行した。これらにおいては旧来の頓智話に留まらず、『狂雲集』『自戒集』『一休和尚年譜』ならびに一休仮名法語などにも目が配られ、民衆を教化するイメージが多く語られている¹⁰⁾。

③戦後

一休の像は時代を経るごとに多様になっていくが、その像の多様性は一休に関わるテキストの多層性を意味する。一休在世当時に著された『狂雲集』や『自戒集』はもとより、直弟子による『一休和尚年譜』、同時代における記録や評価（『大徳寺夜話』など）、近世における一連の「とんちばなし」、などなど……。しかも、その像は伝承や版本など文字メディアのみならず、頂相（肖像画）や浮世絵にもなれば、歌舞伎や落語の題材にもなった。このようにして、一休の「語り」は多様化していくのである。そして、快活でユーモアあふれる「とんち坊主」の一休の像は、それが『狂雲集』『自戒集』という一休自身のことばと精神の読み解きにまでつながることは、長らくなかったのである。

そのひとつの転換点は、やはり敗戦ということになってくる。禅学者の市川白弦（いちかわはくげん）（一九〇二―一九八六）の『一休―乱世を生きた禅者』（NHK出版、一九七〇年）によれば、軍国主義と皇国仏教が過ぎ去った戦後だからこそ、「とんち坊主」ではない一休の「破戒無慚」の風狂禅が前景化されるに到ったという¹¹⁾。市川は『一休』と同年に刊行した『仏教者の戦争責任』（春秋社）で知られるが、その問題意識は、仏教者が何故体制に対して否をつきつけられなかったのか、という立場である。そうした反骨精神の模範を、一休に求めようというわけである。勿論、すべての一休論が反戦的とは限らないが、少なくとも敗戦直後から本格的に言及される一休像は、「とんちの一休」よりも詳細かつ複雑になっていく。そしてそのイメージも、「批判精

神」「反逆」「破戒」「エロス」などが以前より全面に押し出されたものになったのである。こうして乱世の禪者・一休宗純は、戦後の知識人に多く語られ、『狂雲集』や『自戒集』の研究がようやく着手されるようになるのである。以下、戦後の歴史家や文学者など——いわば戦後禪知識人というべき存在——によつて論じられた代表的なものを列挙する。

* 芳賀幸四郎『東山文化の研究』（一九四五年）、『中世禪林の学問および文学に関する研究』（日本学術振興会、一九五六年）

* 唐木順三『詩とデカダンス』（創文社、一九五二年）、『応仁四話』（筑摩書房、一九六六年）、『禪と自然』（法藏館、一九八一年）

* 加藤周一『三題噺』（筑摩書房、一九六五年）

* 川端康成『美しい日本の私』（一九六八年ノーベル賞受賞記念講演／のち講談社、一九六九年）

* 水上勉『一休』（中央公論社、一九七五年）、『一休文芸私抄』（朝日出版社、一九八七年）、『一休を歩く』（NHK出版、一九八八年）

* 市川白弦『禪と現代思想』（徳間書店、一九六七年）、『一休―乱世に生きた禪者』（NHK出版、一九七〇年）、市川白弦「一休とその禪思想」（『原典日本の仏教思想』第十巻、岩波書店、一九九一年、五三六―五七一頁）

* 岡松和夫『風の狂へる』（小沢書店、一九八一年）、『一休伝説』（講談社、一九九一年）

こうした一休像が、戦後日本の歴史と文化が探究される際に多くの問いを投げかけ、日本の自己像を構想する際にいわゆる禪文化というものが大きな参照軸になった点を、拙著『語られ続ける一休像―戦後思想史からみる禪文化の諸相』（ぺりかん社、二〇二二年）で論じた。

これまで刊行された主な『狂雲集』の訳注

一九〇九	森大狂『一休和尚狂雲集』（民友社）
一九六四	伊藤敏子「狂雲集諸本の校合について」（『大和文華』第四一号）
一九七二	市川白弦『中世禅家の思想』（岩波書店）〔『狂雲集』抄訳〕
一九七四	二橋進『一休 狂雲集』（徳間書店）〔抄訳〕
一九七五	富士正晴『日本詩人選二七 一休』（筑摩書房）〔抄訳〕
一九七六	中本環『狂雲集・狂雲詩集・自戒集』（現代思潮社）
一九七八	柳田聖山『日本の禅語録十二 一休』（講談社）〔『狂雲集』抄訳〕
一九八〇	柳田聖山『一休「狂雲集」の世界』（人文書院）〔十数首の抄訳〕
一九八七	柳田聖山『大乘仏典中国・日本篇二六 一休・良寛』（中央公論社）〔『狂雲集』抄訳〕
一九九七	平野宗浄・蔭木英雄『一休和尚全集』第一巻・第二巻（春秋社）〔『狂雲集』奥村本の全訳〕
二〇〇八	石井恭二『一休和尚大全』上・下（河出書房新社）〔『狂雲集』奥村本の全訳〕
二〇二三	芳澤勝弘『一休宗純「狂雲集」再考』（春秋社）〔約三百首の訳出〕

なお、『狂雲集』の諸本には、酬恩庵本、奥村重兵衛本、真珠庵本、蓬左文庫本、群書類従本、成實堂本、東北大学付属図書館本、冲森直三郎本、藤田美術館本などがある（「電子達磨#3」では酬恩庵所蔵の版本が閲覧可能である）。『狂雲集』の活字本としては、森大狂『一休和尚狂雲集』（民友社、一九〇九年）がはい例であるが、『狂雲集』全体の原文を知るには、伊藤敏子「狂雲集諸本の校合について」（『大和文華』第四一号、

一九六四年）に収録された『狂雲集』の翻刻（二〇六〇頁）が役立つ。『狂雲集』の全訳としては春秋社版『一休和尚全集』（一九九七年）に収録されたものがあり、その第一巻を平野宗浄（一九二八～二〇〇二）が、第二巻を蔭木英雄氏が担当した。個人による全訳としては石井恭二『一休和尚大全』（二〇〇八年）がある。

このようにみていくと、一休について論じる視点は、以下のような種類がみられると考え得る。

- （１）歴史学者による宗派史・寺院史として
 - （２）宗門出身者による教学として
 - （３）哲学者・思想家による宗教思想として
 - （４）文学者や評論家など知識人による文化（史）的な語りとして
- これは、「禅学」なるものがいくつかの分野が入り混じった状態と看做されることも関連すると思われる。そしてそれは、臨済宗の研究教育機関たる花園大学における「禅学」においても、同様の在り方を示していたといえる。次章では、昭和期に形成されていた禅学研究の詳細を、花園大学の動向を事例に概観する。

二．戦後における禅学研究の概観——花園大学の動向を例に

①戦後新制大学における学制改革——山田無文・市川白弦・荻須純道

戦後まもなく、花園大学は市川白弦が中心となつて、仏教学科と社会学科を計画したが、校舎・面積などの都合で仏教学科に一本化された。この学科において、にいむらいまする新村出（二八七六～一九六七）や久松真一（二八八九

（一九八〇）の参加が教授陣に重きをなしたという⁽¹²⁾。市川は、アナキスト哲学者の小笠原秀実（二八八五～一九五八）の下で西田哲学を受容しながら、とくに禅の思想や仏教倫理について探究し、一九二六年に臨済宗大学を卒業するとともに大学図書館勤務、一九三六年に臨済学院専門学校教授、一九四三年から四九年まで同校学監兼学部長を歴任した。その市川と学生時代から無二の親友であったのが、山田無文（一九〇〇～一九八八）である⁽¹³⁾。

一九四九年一月二十六日、「新しく花園大学学長に山田無文老師を推戴することとなった」と妙心寺派機関誌『正法輪』に公示され、「本学として初めて同窓出身の学長であり、今回専任学長として母校の学運を双肩に担われるに至ったことは、きわめて意義が深い」と記されている。その山田無文は、「花園大学通信」第三号（一九五六年十二月）において、花園大学の使命を「どこまでも堅実なる臨済僧侶を養成すること」「利巧者を造ることではなくして、信賴される禅僧を造ること」とし、次のように指摘している。

本学の如き特殊学園には、特殊の使命があることを自覚しなければならぬ。世間の学校と同じような事をやるならば、何も本派（妙心寺派）が苦しい財政の中から無理をして、本学の経営をする必要は少しもない。社会にはいくらも、もつと完備した公立学校がある。【中略】その中から一人でも二人でも、禅という人間性の最高峯を極める者が現れるならばそれは則ち皆の成功である。妙心寺一派の成功であり、人類の成功である⁽¹⁴⁾。

同じく「花園大学通信」第三号には、学監を務める日本中世禅宗史家の荻須純道（一九〇七～一九八六）が、行学一如という理念を次のように表明していた。

妙心寺派が学校教育に着手してからすでに年久しい。であるにもかかわらず、も一つ振るわないのはな

ぜか？不立文字の禪は学的なものを軽んじたきらいはなかったか？今日においては学究者の育成により
よき理解と施設、組織といったものに一段の考慮が払われなければならない⁽¹⁵⁾。

こうして、戦後の禪学ならびに臨済宗学が求められていくこととなった。それは、宗門子弟の育成と学術方法の確立という両方向から禪学を模索するものであったといえる。いわば、学長の山田無文は「行」の面から、学監の市川白弦や荻須純道は「学」の面から、戦後間もない花園大学の形成を課題とし、ともにプレーイング・マネジャーとしての存在感をいかになく發揮して大学を牽引したのである。とくに山田無文『自己を見つめる―ほんとうの自分とは何か』（禅文化研究所、一九八二年）は今なお版を重ねるほどのベストセラーとなり、『無文全集』全十六卷（禅文化研究所、二〇〇三～二〇〇四年）にその法話や提唱が網羅されている。

②「未分化」な状態にあった禪学

戦前において、臨済学院専門学校は、文部省の認可を経て一九三六年四月より学部を開講させた。開講科目には、以下のようなものがみられた⁽¹⁶⁾。

＊後藤瑞巖^{ごとうずいがん}（学長、実践禅宗学）

＊久松真一^{くくしみんいち}（教授、神秘主義と禅）

＊福嶋俊翁^{ふくしましゅんのおう}（教授、禅宗文学演習）

＊衛藤即心^{えとうそくおん}（教授、正法眼蔵の研究）

＊鈴木大拙^{すずきだいせつ}（博士、楞伽經の研究）

＊松本文三郎^{まつふみぶんさぶろう}（博士、經典批評）

* 鈴木宗忠すずきむねちゆう（博士、大乘仏教原理）

また、一九五四年度当時の主な専任教員担当科目は、次のようなものであった¹⁷⁾。

* 山田無文（提唱）

* 小笠原秀実（倫理学）

* 福嶋俊翁（東洋文学・五山文学・東洋哲学史）

* 市川白弦（英語・仏教哲学）

* 平田高士〔精耕〕（ドイツ語・サンスクリット）

* 今津洪嶽いまづこうがく（仏教学特講・三論教学・禅学原理）

* 伊藤古艦いとうこかん（仏教学特講・天台教学）

* 柳田聖山（仏教学特講・禅宗史書）

* 柴山全慶しばやまぜんけい（禅学概論）

* 荻須純道（仏教史概論、仏教史講読）

更に一九六九年度から一九七七年度までに開講された主な科目には、以下のようなものがみられた¹⁸⁾。

* 山田無文（実践禅学）

* 大森曹玄おおもりそうげん（禅学概論・坐禅と公案・実践禅学）

* 平田精耕（禅学思想史・碧巖録・無門関）

* 平野宗浄ひらのそうじやう（禅学思想史・五家の禅宗・臨済録）

* 柳田聖山（仏教思想史・禅学史書研究・正法眼蔵）

* 荻須純道 (中国禅宗史・日本禅宗史)

* 西尾賢隆 (中国仏教史)

* 竹貫元勝 (日本仏教史)

* 市川白弦 (仏教倫理と社会)

* 入矢義高 (漢文学・五山文学・維摩經)

* 木村静雄 (看話・公案禅・日本近世禅)

* 加藤正俊 (禅文化)

* 横井清 (国史学)

* 西村恵信 (哲学概論・宗教学・宗教史)

このように列挙すると、花園大学で講じられた禅学は、提唱などによる伝統的な教学はもとより、印中日の仏教学・仏教史、坐禅や公案参禅の指導、仏典や禅籍の読解、日中の禅宗史、仏教の倫理観、漢詩文の読解、哲学・思想・宗教学など、多岐にわたるものであった。いわば、禅宗に関わるものを多角的に——或いは明確に分化せぬままに——学ぶというのが、当時の花園大学における禅学であった。

これに関連して、小林圓照氏が当時の禅学を担う仏教学科を総括して、ふたつの「花大コンプレックス」に陥っていたと指摘している。即ち、自分の宗旨に自信が無いがゆえの「仏教学科解体論」という「自虐の極み」に陥っていたこと(コンプレックス①)、更には禅宗が「学問を二義的・過渡的にしか見ない」こと(コンプレックス②)であった¹⁹⁾。ここには、「禅学には何が出来なのか、何かをなすべきではないか」という自己批判的な態度と、「禅学では行こそ重んじるべきで、研究などの学は不要」という高踏的な態度との矛盾

がある。いずれも禅を標榜するうえで提示され得る態度ではあるが、花園大学を「世間並みの大学に」という要求に迫られたがゆえに、一種の苦し紛れの案を捻り出そうとしているとも映ったようである。それまで、同好の士の寄り合いで化学反応のない「純粹培養」状態が続いたがために、世評や他学科との力学を付度すること、禅学の方角性が見失われかねない事態に陥っていたと見て取れる。

③坂本静一の影響

そうしたなか、それほど長い期間ではなかったものの、坂本静一（生没年不詳）による禅籍講読は、後代に少なからぬ影響を及ぼしたようである。坂本は十九歳のときから円覚寺で坐禅を始めたのち、最後は飯田いいた欽隠（一八六三～一九三七）に参禅した古参の居士で、朝日新聞に記者として三十年務めてから花園大学の教員となった。その坂本の指導の下、柳田聖山（一九二二～二〇〇六）や平野宗浄（一九二八～二〇〇二）などのちに花園大学の禅学を担う若手を中心となり、敦煌出土の禅宗史書として貴重であった『祖堂集』の研究会が一九四九年秋に立ち上がった。この『祖堂集』などの禅録を手刷の謄写版にして広く学外の識者に配布する「花園大学祖録テキスト刊行会」も組織され、約十年間にわたって『禅門撮要』『禅門拈頌集』『法集別行録』などが次々と復刻もしくは編集されていったという。

柳田が研究会の様子を回顧するところによれば、まず坂本が白文の『祖堂集』を読み上げ、「とにかく漢字で書いてあるのだから、漢和辞典一冊あれば読めないことはない」と、一人ずつ当てて、「ウソでも何でも、とにかく言え言え」と、点も何もない白文をムリヤリ読ませる」のだという⁽²⁰⁾。この当時、難解な仏教漢文は「意味がわからなければ、まずは四字ずつ切れ」といわれたというが、柳田も坂本の指導を通して

「漢字で書いてある以上、意味がない筈がない」「四字づつ点を打てば読めるという自信ができました」と述懐している。胡適（二八九一～一九六二）や鈴木大拙（二八七〇～一九六六）らによって着目された敦煌出土の禅籍を、何とかして読みたい——柳田や平野は、新制大学となつて戦後の新たな息吹を感じながら、いわば「力業」というべき方法で禅学を求めていった。

④柳田聖山の仕事

柳田は『初期禅宗史書の研究』（法藏館、一九六七年）を世に問い、叢書『禅の語録』全二十巻（筑摩書房、一九六九～二〇一六年）にも携わるなど、多数の専門書や随筆集を刊行することで、一躍禅学の一家を成した。柳田の学術的な歩みをたどるとき、その発端は久松との師弟関係にあったと言ひ得る。柳田自身の回顧によれば、「戦中戦後の数年間、久松真一の人と学問を、唯一の生き甲斐としていた」という。妙心寺春光院の奥にあつた久松の草庵・抱石庵には、太平洋戦争末期から戦後に京大仏教青年会の若き研究者が集つていた。この集いは発展的に解散したのちに「学道道場」となり、京都・北野の選仏寺や京都・花園の妙心寺東海庵などを道場に実究（坐禅）や論究（討議）が展開されたという⁽²¹⁾。これがのちに「FAS協会」となつたのは、よく知られている⁽²²⁾。この学道道場で雑務の一切を担っていた柳田静江（宗葩^{そうは}）⁽²³⁾と結婚するなど、柳田は久松の下で大きな転機を得た。

その一方、大学は学園紛争に突入していくこととなる。一九六九年の晩秋、学園紛争の只中にあつた花園大学では昼夜を問わぬ大衆団交が七十日間を超え、教授会と対立した。その答弁に立つた柳田（当時文学部長）は懇切丁寧に対応し、「とにかく何につけても固定化・形骸化をとても嫌われる⁽²⁴⁾」人格で学生からも

親しまれていたようであった。そのため、「過激派を助長する柳田を切れ」などという声もあがったという。このとき、大学総務部長の職にあった佐野大義（京都円町・法輪寺前住職）は、「夜を日について連続する団交で堂々と倫理と論理によつて学生に対応している。【中略】然かもあの細い身体で颯風に立ち向っている。団交が夜半に終つて、研究室で研究をつづける学究の姿は尊い。私は柳田文学部長を信じる、そして断乎として守る」と反論し、柳田を辞めさせるなら先に自分の首を切るべきである、とまで啖呵を切つたという⁽²⁵⁾。

その柳田が京都大学人文学研究所へ転出することが決まつたとき、山田無文学長は「花大の学問的權威を失うことで、まことに遺憾に堪えない。しかし、わが国最高学府京都大学の教授として先生が迎えられることは一面本学の名誉でもある」と述べ、学生の中には、「先生の使われる言葉は、一つ一つが皆生きているのだ。花大に来て良かったと思つた。禅学を専攻することにしたのも先生故であつた。その先生が花大を去られると知つたとき、私は本当に驚いた。これは詐欺である」と述べる者もいた⁽²⁶⁾。それほど親しまれたといえる一方、この移籍以降の柳田自身が大きく変容していくこととなる。柳田は、当初は文献学的研究で鳴らしたものの、七十年代半ば以降、とくに抽象的で銜学的な叙述を好むようになり、禅僧を論じるならば自分とその対象とが「ぴったり一致した」ようにならなければ真に体得したことにならない、というところがあつた。柳田にとつて、これこそ恩師であつた久松真一の「禅学」を正統的に継承していくことに他ならなかつたのである（詳細は以下⑦で後述）。

⑤花園禪学における中国禪宗史研究と「入矢旋風」

戦後の花園大学が禪学研究の新たな方向性を模索するなか、入矢義高（一九一〇～一九九八）が大きな旋風を巻き起こし、中国禪宗史研究に新機軸を打ち出した。その研究は、禪のことばを唐宋代の口語として捉え、中国語学や中国文学の成果を活用しながら分析しようとするものであった。花園大学というごく小規模な私立大学で催される研究会から、国内外にも波及するほどの動きとなっていたことに、学内は俄かに沸き立ったという⁽²⁷⁾。

入矢・柳田の世代が影響を受けたものに、大正教養主義の姿勢がみられる。明治三十年代から四十年代に到る頃、デモクラシーの新しい波が押し寄せ、「修養」は世俗から離れた禪者の観点ではなく、現実社会に生きる人々の立場から考えるべきものとなっていた。いわばそれは、「修養」が禪的な修行から日常における実践となっていく過程でもあった。幅広い年齢層・社会層で『碧巖録』が読まれ、禪寺に参じること増えてきたなかで、読書も自己鍛錬もより一般化していったことは確かである。宗教としての禪よりも通俗化した「修養」として、岡田虎二郎（一八七二～一九二〇）による岡田式静坐法の登場はその典型例である⁽²⁸⁾。

入矢によれば、デモクラシーやリベリズム、或いは「思想的ロマンティズム」の大正期とは、「かつての明治政府の上からの「近代化」政策が、実はその見せかけの文明主義の裏に、原理主義的なナショナリズムの非情さを孕んでいたことへの反撥が導き出した時代」であると指摘し、次のように述べる。

その反撥の情念は、さまざまな形を取って噴出した。社会主義運動に見られるような外向性のものと、広くいつて人生探究、より具体的には自己凝視に根ざした内省的告白と求道の遍歴^{ペダグ}という内向型とが、その顕著な現われかたであった。しかもこの後者の内省的・求道的な情念は、すでに明治末期から萌^もし

ていたのであって、例えば北村透谷や国木田独歩らの文学作品や、最も求心的な形では綱島梁川の求道記録に、その軌跡をはつきり見ることが出来る。阿部次郎の『三太郎の日記』（大正三年）や、和辻哲郎の『ゼエレン・キエルケゴオル』（同上四年）は、まさにその延長線上に位置づけられる著作であって、前田利鎌もきつとこれらを熟読していたにちがいない⁽²⁹⁾。

こうした指摘は、まさに「修養」の時代にあつた青年たちの在り方を如実に伝え、入矢自身もそうした大正期の「思想的ロマンティズム」の後継世代であることを感じさせる。その入矢に言わせれば、自身が影響を受けた前田利鎌^{まえだ とがま}（一八九八―一九三一）の『宗教的人間』（一九三三年／のち『臨済・莊子』として岩波書店より一九九〇年に復刊）の臨済論を次のように紹介する。

「臨済」十章は、いわゆる臨済宗的な教条説法とは全く無縁である。大学で西洋哲学を専攻しただけあって、随処に斬新な理解が示され（例えば「四料揀」についての明快な新解釈）、時にはデイルタイの〈生の哲学〉に立つた解釈かと思われるところでも、必ず彼みずからの内省的思弁の裏打ちがある。全篇を貫いての情熱的な文体は、まさに圧倒的というほかはないが、【中略】臨済に酔っているとでも言いたいほどの傾倒ぶりが、なんのためらいもなく呈示されている。この率直さは、決して皮肉ではなしに、まさに感動的であるといえよう⁽³⁰⁾。

ここである「臨済宗的な教条説法とは全く無縁」という指摘は、利鎌の『臨済録』理解が宗門におけるものとはまた異なる思想的なものだという看方であり、かつまた入矢自身の学術的な立場からみて親和的に評価したともいえるだろう。

同様に利鎌の臨済論に大きな影響を受けたと表明するのは、柳田聖山である。

臨濟義玄の禪とその語録にこころひかれて、すでに二十年をこえる。当初の興味は、もちろん宗門の伝統的な提唱や、わずかばかりの参禪の経験によるのであり、一方では前田利鎌氏の『臨濟・莊子』の、すぐれた文章に魅せられたためであつたが、やがて中国仏教の歴史や思想の舞台のうえに、臨濟という一個の宗教者を位置づけることによつて、かれの禪思想の本質を理解したいと思うようになった⁽³¹⁾。利鎌の論述を通して、臨濟にある反体制的・伝統批判的な野人の性格を強く意識させられたとされ、入矢や柳田自身の臨濟論に相当の影響を与えるものとなつていたのである⁽³²⁾。

⑥戦後中国禪研究におけるテキスト分析の特徴―聖書学と共通した性格

こうした動向から、近代における禪籍の普及による禪の世俗化には、以下の点に特徴が見出せる。

(A) 禪寺や宗派に強く依存せず、個人的に禪を受容すること

(B) 知識階級における西欧近代知性に対するアンチテーゼとなり、合理精神からの解放を求めること

(C) 体験知の重視がみられ、いわゆる哲学的分析とはまた異なる「修養」の文化として展開すること

こうした動向の背景として想起されるのは、近世から続く禪籍の刊行と世俗での受容である。徳川期にみられる出版文化の発達と仮名法語などによる一般層の仏教人気は、『無門関』など禪籍を求めるものにもなつていた。室町期末以降に幻住派や曹洞宗に重視された『無門関』は、徳川期にはその版本のみならず抄物^{しよもの}（仮名書きによる漢籍や禪籍の注釈書）や下語集^{あきよしめづ}（師家が学人に示した見解を集めたもの）も世俗に広まり、近代以降も広く受容されることとなつている。高僧による提唱も多く読まれるとともに、昭和期に入ると禪籍は実践を求めてだけではなく學術の分析対象にもなつていった。こうして、口頭で示されてきた禪者の見解が、

出版文化において書物として共有されていく。そうした過程で、禅籍が語学的にも文学的にも哲学的にも多様に読まれるようになっていくのである⁽³³⁾。

そうした読み方について、天龍寺派管長も務めた平田精耕（一九二四～二〇〇八）の次の評は、宗門と世俗における禅籍の読まれ方を示すものとして、象徴的である。

禅の祖録の読み方は人によつていろいろあるであろうが、大別すると二つの方法が考えられる。一つは実践的な読み方であり、他は学問的な読み方である。【中略】従来の禅者たちの祖録の読み方は、主として実践的な読み方であり、むしろ学問的な読み方は真の祖録の読み方ではないとして閉却される傾向であつたといつてよい。しかし、「確実性」を尊ぶ科学的現代社会に在つては、すでに禅の祖録といえども学問的な読み方を不問に付しておくことは許されなくなつてきた。単なる実践的な読み方だけでは「独りよがり」やドグマに陥つてしまう恐れがある。もちろん、実践的な読み方を全く欠いてしまつては、単なる学術的興味の対象となつてしまう。それはおよそ祖録を作つた禅の祖師たちの意に反することとなるであろう。『無門関』を読むにあたつては、この祖録の二つの読み方はそのどちらも欠くこともできないのである⁽³⁴⁾。

以上のように、禅籍を読むことに代表されるような禅の受容は、近代に至つて行と学——即ち実践と学術——の二面を有し得るような動向がみられてきたのである。

このうち、禅籍を中古漢語に着目して文献学的に読み解いていく二十世紀の禅学では、叙述を出来る限り客観的に読むことを旨とする（『教条主義的な解釈を採らないようにする』ことが目指された。そのため、例えば、臨済の末期の句も文字通りの「絶望」として解釈された⁽³⁵⁾。これらはいわば、臨済を宗祖としてでは

なく「人間」として捉える方向性に重なっていく。そうした「人間臨濟」の把握については、近代のフランスやドイツで提唱された聖書学における「歴史的イエス」の問題も関連してくるだろう。近代的な文献重視の論証を旨とする聖書学では、十字架上での「エリ、エリ、レマ、サバクタニ（神よ、神よ、何故我を見棄て給うや）」が、神の真意がみえなくなつたゆえの「絶望」として解釈されることがみられる。いわばそれは、「人間イエス」の苦悩を文字通りに捉え、必ずしも超能力を有して神の全能を体現した存在とはいえない側面を明らかにしようとする立場である。これこそが福音書をひとつの史料として科学的・客観的に解明する作業であり、聖典といわれるものを「文学社会学」的に読み解く必要を主張するものとなつた³⁶。こうした手法を科学的なものとして受けとめ、禅籍もまた同様の方向性で読み解こうとする向きはあり得たことであらう。「人間臨濟」に「絶望」を読み取ることが、神話の解体とドグマからの解放と思われたともいえる。また、二十世紀の禅学において、宋代禅は形式的なうえに難解であり、扱いの難しいものとも思われていた。例えば、「唐代の禅には、宋以後の禅に見られるような宗派の別によるセクシヨナリズムがほとんどない上に、国家権力による統制とか、またはなんらかの政治体制への附和といった事態はほとんどなかったから、禅者は文字通り自由に、おのれの信ずるままに語り、かつ行動することができた。従つてそれらの記録は、宋代以後のものに比べて、遙かに個性色が豊かであり、潑刺としている。それぞれの禅師の一言一句も、その人ならではの言葉として提出されたものであり、その人の全人格によつて裏打ちされている。紋切り型の、ありふれた常套句を使うことは全くないと言つてよい³⁷」。こうした評価は、中国禅宗史研究における同時代の認識としてしばしばみられた。

こうした宋代禅に対する見方からは、宗門のドグマに触れず、解釈しがたい禅語は忌避するといったもの

となり、とりわけ公案禪は意味の通らぬやりとりであって分析対象ではない、と看做されることとなる。日本の禪もまた、室町期あたりには宋代の禪語を受容することで口語を理解する必要を感じたものの、基本的に宋代の禪のことばは意味不明（であるからこそ耳目を引いた、とも評された。或いは、室町期にみられたいわゆる五山文学（室町禅林文芸）にしても、術学的表現によつて形骸化したものにすぎず、漢詩文としても「和習」がみられる未熟なものとして厳しい評価が下されることが多かった³⁸⁾。

それゆえ、柳田は、戦後に自らの学術的な立場を確立するにあたって、「禪は体験だ、本を読んで判るものではない」など、威圧的、暴力的ともみえるドグマ³⁹⁾から解放されることを求めた——「思えば私の仕事の出発は、そうしたドグマへの敬遠にかさなる。【中略】戦争と参禅は、同義異語だった⁴⁰⁾」とまで言い切る。伝統やドグマによらぬ禪学研究を模索したとき、柳田の行き当たったのが敦煌文書の文献学的研究であつた。柳田をして禪学者として一家を成さしめた『初期禅宗史書の研究』は、六十年代に進展した敦煌学とも相まって、初期禅宗史書の文献学的研究を確立したものである。

しかし、柳田にとって、恩師・久松真一の標榜する禪学は無視し得ぬものであつた。久松が一九四五年に花園大学で講義した記録である「禅学即今の問題」（『禅文化研究所紀要』第一号（一九六九年）に所収）で提示するところは、ふたつの「禅学」に要約し得よう。即ち、ひとつには史実を徹底的に検討する合理主義に依る歴史的立場であること、もうひとつは超時間的な「禅」そのものを行や実践によつて体得し、それをドグマとせず常に創造的に受け継いでいこうとする立場であること、この二面なのである。こうしたふたつの「禅学」は、戦争を生き抜いて新たに禅に向き合おうとしていた柳田にとって、決定的な示唆だったのではない。そしてこのふたつの「禅学」を踏まえることが、柳田の学術的姿勢を問い直すうえで不可欠になつ

てくる。柳田が『一休「狂雲集」の世界』（人文書院、一九八〇年）を公刊したのは、まさにそうした久松以来の独特な「禅学」を体現しようと試みたひとつと位置付け得る。それ故に、柳田の一休理解はきわめて不可解なものとなっていたのである（これについては、以下⑦で詳述）。

⑦公案禅とは何かという問い―伝統抜きには学べないもの

拙著『語られ続ける一休像』第四章でも既述のように、柳田は『一休「狂雲集」の世界』をはじめとした一連の一休論を刊行し終えた九十年代終り頃になると、「如何に体験が確か（であると自任して）でも、テキストが訓めなくては駄目、如何にテキストが訓め（たつもり）でも、体験があいまいでは不可⁽⁴⁾」と考えるようになる。柳田は、行き詰った初期禅宗研究の限界を打破する道を「体験」にも模索していたのである。柳田が初期禅宗研究の限界を乗り越えるためには、それまでは「宗門の範囲内」として禁欲し扱わなかった伝世資料（宋代禅）にも着手する外なくなつた、ということであつた。但し、初期禅宗と馬祖以降の禅風には断絶があり、その断絶は「禅」の通時代的普遍性≠非歴史的「禅」そのものを語ることでも乗り越えねばならない、と考えていたといえる。これは『初期禅宗史書の研究』とは異なる、いわば伝統的な公案観への転回であつた⁽⁴⁾。即ち、柳田は文献批判の立場にこだわつつも、その一方で思想研究へも深く入っていくこととなつたのである。

日本に伝統的な公案禅へ回帰する柳田の姿勢が、鈴木大拙や久松真一からの強い影響によることは、花園大学での最終講義でも表明されていた。

鈴木先生は、昭和初期に、英文で『Essays in Zen Buddhism』という三冊の『禅論集』をお出しになつ

た。これは敦煌学以前の、日本の伝統的な禅仏教というものを、非常に誇らかに主張したものです。もともと鎌倉で修行なさった鈴木先生は、白隠に始まる公案禅をやられた。【中略】これは、伝統的な公案禅を踏まえた、主体的な禅学概論であつたと思いますし、やがてそのハワイ論争であきらかになる、主演者を説くということ、主演者の実在を提起するということ、これが、久松先生の「東洋的に形而上的なもの」と、発想を一にしているわけです⁽⁴³⁾。

ここで柳田がいう「主演者」が超歴史的な「禅」そのものであり、「東洋的に形而上的なもの」に一致するものであるのは明らかであろう。まさにここに、柳田の禅学研究の基本姿勢が表明されているといえよう。即ち、「現在は学問にしても、歴史的研究ばかりでしょう。仏教にしても、禅宗でさえも不立文字、教外別伝といいながらも、今日は歴史研究が主になっているでしょう。これぢやね、どうも禅というものが生きているとは云えません。哲学者でさえも今はそれでしょう。仏教学、宗教学が今日歴史的研究に走っているようでは駄目ですね⁽⁴⁴⁾」という久松の批判が、柳田を少なからず揺さぶっていたのであろう。そのとき、柳田は公案に主体的に打ち込む修行法たる看話禅を、改めて語らねばならないと考えた。というのも、久松ら京都学派の哲学者へ流れ込んでいたのは、大慧が宋代に打ち立てて以来、日本の白隠にまで受け継がれた看話禅の系統に他ならなかったからである。殊に宋代においては、燈史・語録が相次いで台頭する一方、大慧の看話禅のように文脈や意味連関の遮断を試みる体験至上の在り方も現れて来ていた⁽⁴⁵⁾。こうして柳田は歴史を超えた真理としての「禅」そのものを希求し、この大慧の「看話禅」の流れを汲む白隠の公案禅へと関心を傾けていき、体験を重視していわゆる禅文化を宣揚する久松との交点を探ることとなる。

とすると、一休現象をひとつの「公案禅」として受容しようとする柳田の姿勢は、久松真一が提唱してい

た姿勢——真に禪の伝統を受け継ぐということが超時間的になされねばならず、例えば臨済との関わりにおいて「自分と臨済とがびったり一致したという時、自分は臨済をついでいると言うことが出来る」⁽⁴⁶⁾というような理解——に影響を受けたものと思われる。つまり、一休と自分とが「びったり一致した」というような理解こそ、久松が「主体的公案」と示したような姿勢そのものだったのではないか。

とはいえ、こうした姿勢は、中国禪を文献学として分析することを貫くような立場とは、真逆となることになる。だが、「自己とは何か」という永遠の問いの上に立脚する禪においては、こうした「学問か体験か」という自己分裂が生じ得るのではないか。私見では、柳田のとくに後半生に公にされた諸著作——それは一九八〇年の『一休『狂雲集』の世界』以降のものといえる——には、そうした自己分裂というべき記述が数多くみられると考える。いわばこれは、日本禪宗史という自らに連なる問題に焦点を当てようとするとき、不可避的に出来する問題とも思われる。

⑧日本禪宗史の位置づけと一休への言及——戦時体制への反省と主体的問題意識の発露

戦中から花園大学の学監を務め、敗戦後数十年を経て『仏教者の戦争責任』（春秋社、一九七〇年）を公にした市川白弦は、その同年に『一休——乱世に生きた禅者』（NHK出版）を刊行している。この同時刊行は、戦争責任と日本の禪を自らの眼で批判的に論じようとした市川の立場を象徴するものであった。市川にとつて、一休とその禪を問い直すことは、自らの関わってきた禪とその伝統を問い直すことと同義であった。

その市川に臨済学院（当時）で直接に学んだ経験とともに有している水上勉（一九一九～二〇〇四）と柳田聖山は、対談の中で市川の思い出や印象を語っている。重要なものであるため、いささか長く引用する。

柳田 もうすこし臨済学院の話がききたいですね。水上さんと私とは四年ほど時期がずれてるんだけど、

共通の先生というのは市川白弦先生だけですかね。市川先生が専門学校の教授になられたのは、確か私がそこに入った年で、それまでは中学の専任でしたね。私が教わったのは英語とギリシャの教育史だった。つまり、ああいう反戦思想の持主ですから、学校側が敬遠して大事な学科は持たせなかつたんじゃないかな。ほかにやり手がなくて——といつて教育史の専門の先生をよそから頼むと金がかかるから(笑)。

水上 ぼくの記憶では、市川先生は火ばかり焚いとつたな。後に浪速高校に行つた先生と仲がよくてね、

二人で校庭の隅で火ばつかり焚いてはつた。

柳田 やりきれなかつたんだろうと思いますよ。あの時代、カメレオンが木に登ると色を変えるように、

先生も色を変えてはつたんでしょうね(47)。

これは、市川の立場が同時代にどのようにみえていたか、生々しく証言するものといえよう。この証言を含む両者の対談には、戦争責任を問い、天皇制を批判し、ひいては日本の禅宗の在り方を批判した市川に対する敬意や畏怖が込められている。

日本の禅宗における天皇の問題は、水上や柳田のような世代にとって、そのまま自身が辛酸を舐めた戦時中の反省へと直結するものであつた。そしてそれは、市川や水上や柳田などが、後小松天皇の御落胤たる一休を論じるうえでも、陰に陽に問題視されていく——のみならず、一休を論じるうえでも本当に皇統であつたのか自体を疑問視していく——といったものになつていった。これは、一休の実像を知るうえで重大な障壁として横たわり続けたのである。

⑨ 眞の自己を問い直すということ——「ほんとうに自由で創造的に生きる」ということ

このように概観すると、ひとつの印象が思い浮かぶ。つまり、戦時中の日本を反省し、その反省のうえにどのように戦後の日本があり得るのか——そうした生々しい自問自答が、禅学と相まって深められていったと言えないだろうか。七十年代まで、学内では「花園村」という自称がよく用いられ、山田無文学長をやさしい村長さんとするファミリーとも感じられたという。そうした「花園村」という共同幻想は、七五年に学生数が千名を超えるあたりで崩壊し、小規模だからこそユニークなことができるのでは」という願望もまた、バブル期までに膨張の一途を辿るマンモス化によって、旧来みられた花園大学の姿を見失わせたといえよう。学園紛争喧しい頃の花園大学で問われたことを、当時の学生が次のように回顧している。

昭和四十四年九月、学生と大学当局、教授会との学内改革についての大衆団交が開かれた。学生を縛っていた「諸規定の撤廃」から「学問とは何か」「宗教（禅者）の眞の立場はどうあるべきか」といった人間としての、宗門人としての根本にかかわる問題までが提起され、日夜真剣に討議が続いた。この二か月半に及ぶ（途中一時中断はあったが）団交を支えたものは、お互い花大人としての見えざる「信頼」であった。まさに家庭的花園大学であったからこそできた長所でもあった⁽⁴⁸⁾。

また、花園大学の一九七四年用大学案内には、「花園大学とは？」と題した一文が掲載された。中世史家で史学科助教授の横井清（一九三五～二〇一九）による⁽⁴⁹⁾この一文は、若者へ入学を次のように呼びかけていた——

くるしい大学の「経営」と研究・教育との間で、どのようにすれば「花園大学のいのち」を生かしきることが可能なのか。その道を、まるでバカみたいに私たちは模索しています。「へんな大学!!」そうで

す！とてもへんちくりんな大学です。【中略】

とにかく小さいキャンパスの中でのこと。たがいに論を交わし、「人間の真実」をたしかめあうことでしか「花園大学」のほんとうの発展はないと、私たちは考えております⁽⁵⁰⁾。

このとき、企画広報委員会をはじめとした大学教職員は、いわゆる受験エリートではなく、「学力に偏りがあろうとも、何か自分の中に豊かな才能をひそめている青年」がほしいという方針を打ち出し、「非凡なる凡人」よ集え、と呼びかけようとしていた、というのである。そのうえで学生全体の「学力水準」は高めていきたい、というのは矛盾に陥るが、この矛盾する願いを悩みながら実現するためには、結局は建学の精神というべき禅を学ぶことにほかならないとうったえかけることとなったようである。翌七五年の大学案内には、次のような学生と職員との問答も記されていた――

Q. 「勉強することがボダイ心であり、禅の精神だとすると、それぞれの学科の勉強のほかに、建学の精神はいりませんか」

A. 「まったくその通りです。要は、各学科の勉強が本当に創造的で、健康であればよいのです。学問が片よつた物語りや、就職のためにあるのなら、何と空しいことでしょう」

Q. 「花園大学には、そんなすばらしい学科が、開かれているのですか」

A. 「残念ながら、これは理想です。しかし、学生も教職員も一生懸命にそのことばかり考えています。いつも、歩きながら考え、立ちどまっては足もとを見つめているのです」

Q. 「ずいぶん変った大学ですね」

A. 「変った諸君に入ってほしいのです」

このあと、更に次のような一文も添えられていた――

「禪」というものは、いわゆる「宗教」そのものさえも「突きぬける」という性格をその中にもつています。たとえどのように伝統のカラが厚くても、そこに何かのカラを残しては、人間の本当のあり方にはならないという立場――つまり、あらゆるカラを脱した、自由で創造的なあり方が人間本来のものであるということを自らに実証する生き方です。ユニークといえばこれほどユニークなものはありません。【中略】

……とはいっても、花園大学が現にその存在意義を十分に発揮している、などとありもしないことをいうつもりはありません。私たちの大学は設備・制度・運営の上ではまだまだ、とても不十分です。それにそのような精神の活ばつな展開が全学的になされているわけでもありません。むしろ、ある部分では依然として「古い鎖」をひきずって歩いている、というのが現実です。

しかし、そういった状況の中でこそ、真に自己を問いなおすことができなくてはなりません。どのような分野で学び、研究するにしても、私たちが、近代的理性の立場を根源的に批判し、その底にあるものを自覚するのでなければ、あらゆる学問は生きてこないので。ほんとうに自由で創造的に生きるという「禪」の精神を単に形式や伝統のカラの中におしこめるのではなく、つねに現代にとりもどし、^{〔マ マ〕} 甦がえらせる永続的な営みの中に、花園大学の向かうべき方向をたずねたいと思います^{〔51〕}。

いささか引用が長くなつたが、これは二〇二六年現在の花園大学にも、ほぼそのまま当てはまるように感じられる。全く変化していないといえようし、根本的な問題意識はいつまでも古びるものではない、ともいえるのであろう。

こうした認識を示していた当時の企画広報室長が、その後に大学職員から公益財団法人禅文化研究所の編集主幹へ転出し、禅学研究に深く関わり、次第に白隠をはじめとした日本禅宗史研究を展開するようになる。更には花園大学国際禅学研究所の副所長へと再転出し、一休に関する研究書を公刊するのである。その人こそ、芳澤勝弘氏である。

三、『一休宗純』『狂雲集』再考』『一休、胡乱を生きる』の存在意義

① 芳澤勝弘氏のあゆみ

前出の通り、大学職員から禅文化研究所へ転じ、雑誌『禅文化』の編集として辣腕を振るった芳澤氏は、まずは禅学の基礎研究というべきものに取り組んだ。例えば、『無文全集』の編集のように祖師方の獅子吼を刊行物として公のものとし、豊富な情報量で知られた『漢語大詞典』を逆引きできるような便宜を図った『多功能漢語大詞典索引』（禅文化研究所・漢語大詞典出版社、一九九七年）などがある。一方、当時最新鋭の中国禅宗史研究についても、夙に批判的な再検討を呼びかけるなど、禅学が常にかかれた論議の場となるよう呼び掛けていた。例えば、『禅語辞典』書評（『花園大学研究紀要』第二十五号、一九九三年）、岩波文庫版『碧巖録』簡記（『禅文化研究所紀要』第七十六号、一九九八年）、「畫賛解釋についての疑問―五山の詩文はどう讀まれているか」（『禅文化研究所紀要』第二十五号、二〇〇〇年）といったものがある。ことに「畫賛解釋についての疑問」においては、中世日本美術史研究の精華には大いに学ぶところがあつたとしつつ、それら研究において（一）原本が正しく釈文されていないこと、あるいは意図をもって読み換えがなされていること、（二）理解

できない部分を「ない方がよい」として削除しようとしていること、(3)「和習」という批判が頻りになされているが、その多くの場合が「和習」ではなく中国の詩に用いられている語であること、(4)經典ないし禪録に典拠をもつ表現が理解されていないこと、(5)蘇東坡・黄山谷などをふまえた表現であることが的確に把握されていないこと、(6)五山の詩に特有な修辭・語彙についての理解がないこと、などが詳細に検証され、いわゆる禪文化の粹というべき画賛が正當に読み解かれていないことを鋭く指摘している。

氏が五十代に差し掛かって着手された『白隠禪師仮名法語』（一九九九～二〇〇三年）は、日本臨濟宗中興の祖と称されながらも、その言行について詳細なところがみえていなかった白隠慧鶴（二六八六～一七六九）の実相を知らしめるものとなるとともに、禪語のみならず近世の日本語に特有の俗語や方言（伊豆弁や江戸ことば）にも目を配った読解を試み、白隠をはじめとした日本の禪を説明する方法論を示してみせた。そうした視座からは、近世以来の日本において禪籍や漢籍における俗語を文献学的に整理分析した辞書類が見い出され、桂洲道倫（二七二二～一七九三）ら近世の禪僧たちによつて編まれた『諸録俗語解』（禪文化研究所、一九九九年）を再編集したうえで復刊し、五山より徳川期を通じて作詩の典型とされたアンソロジーの『江湖風月集訳注』（二〇〇三年）の編注を担当した。これらにより、近世に流通していた禪語・漢語・詩文の考釈のうち、きわめて有用な事例が公にされ、他の研究者にも便宜を図られた。その集大成というべきウェブ版データベースが、花園大学国際禪学研究所の開発した「電子達磨#2」であった。その成り立ちとねらいを知るために、現在運用されている「電子達磨#3」内の「電子達磨のあゆみ」にある芳澤氏の一文⁵²を転載する。この「電子達磨」で構築されたシステムこそ、芳澤氏の重視する方法論を反映したものだからである。

いわゆる禅学と称する分野で扱われる文献は、そのほとんどが漢文である。これらを解説してゆくには通常の漢語辞典だけではおよそ間に合わないのである。禅学に関する辞書類も整備されつつあるとはいえ、まだまだ完備というにはほど遠い状態である。登山家が未踏峰の山に挑むときには、みずからルートを開きつつ、岩場の隙間に鉄杭^{ナット}を打ち込んで、これにロープを結わえて、これをたよりにして登攀してゆくのだが、それと同じような作業が求められるのである。

では、禅学の分野では先人の開発してくれたルート、つまり後学者のためになるような工具書^{ツル}がまったくないのかといえば、決してそういうわけではない。室町時代以降、禅は日本文化の形成に大きな影響を与えて来たのであり、禅学はいわばメジャーな学問領域であつたといえる。しかも漢文は日本人にとつての唯一の外国語でもあつた。多くの先人たちが輝かしい、すぐれた精華を残してくれているのである。いわゆる「抄物」を含めた注解書である。

それらの中には、版本として刊行されたものもあるが、すべてが公刊されているというわけではない。多くは写本として伝わっているのだが、人知れず埋もれているものも少なくないのである。そして、印刷が容易ではなかつた時代に於いては、写本は人々に写されることによって広まっていったのであるが、この「写しの文化」はかならず「烏焉馬」の誤謬を含む。つまり写し間違いである。こうしてできたいくつかの写本のうち、長い歴史のなかで消滅を免れて今日まで残っているものも少なくないのである。写本は多くの場合、数が希少である。中にはたつた一種類しか存在しないような「天下の孤本」も多い。そして、当然のことながら写本は人の手によつて書かれたものであり、中には判読しがたい草書まじりのものもある。現代人が読みかつ利用するには、これまた大きな困難がともなう。そもそも、貴重な写

本を閲覧する機会を得ること自体が一大困難である。

このような、禅学における困難を解決する一助として、二〇〇五年に花園大学国際禅学研究所で考案されたのが、「禅学総合資料庫 電子達磨 #2infoib」である。

主として、寺院に秘蔵されてきた貴重な歴史的遺産を、ご許可をいただいて、まずはデジタル画像にする。同時に、複製本を作成する。写本には「天下の孤本」が多いので、複製本を作成することは大いに意味があるのである。ついで、当該文献に含まれる基本テキストを作成する。そして、このテキスト・データと画像データをリンクするのであるが、これには Infocon 社のデジタル・アーカイブ・システム Infoib を採用した。公文書、古文書、貴重書、研究成果、学術情報などのデジタルコンテンツをインターネット上で広く公開するためのデジタル・アーカイブ・ソリューションである。

このデジタル・アーカイブ「電子達磨」は、いわば、印刷文化史におけるもつとも原初的な形態である写本と、デジタルによる情報処理というもつとも先端的な要素を結合したものである。「電子達磨 #2infoib」が公開されるや、禅学をはじめ、国文学・国語学・漢文学・日本史学などで活用され、学術機関のみならず国内外の一般層にも幅広く利用されてきた。搭載したコンテンツも随時増加してきた。

芳澤氏が六十代に差し掛かった頃には、白隠に関する墨蹟調査や読解が一層推し進められ、その成果は『白隠―禅画の世界』（中央公論新社、二〇〇五年）のような新書から『白隠禅画墨蹟』（二玄社、二〇〇九年）のような大部の書籍まで、多様な形態で世に問われるものとなった。その禅風を国内外に知らしめる講演会として、「白隠フォーラム」も例年開催されることとなった。更には、東京・渋谷の Bunkamura ザ・ミュージアムにて白隠展が開催され、禅文化に関わるものとしては異例の集客数をみせた（なお、Bunkamura はそ

れまで西欧絵画を取り扱うことを主としており、徳川期の墨蹟を取り扱うのはこのときが初めてのことであった也。併せて、徳川期の大徳寺で著名であった江月宗玩（二五七四～一六四三）が五山文学の素養を基に著わした『欠伸稿』の訳注（思文閣出版、二〇〇九年）や、国宝の墨蹟を詳細に読解しながら禅画とは如何なる表現形式であるかを明らかにした『瓢鮎図』の謎（ウェッジ、二〇一二年）など、その成果は学術空間に留まらず広く知られるものとなり、漢詩文や美術史に関心のある一般層からも注目を集めるものとなったといえよう。

詮ずるに、芳澤氏の問題意識は、禅学という方法そのものの不明を課題とするものであり、宗門の伝統において形成されてきた抄物・辞書類とその知的体系アルシューラに基づいて禅籍を読み解いていくものと言えるのではない。そして、このように解明されたところを日本史学や美術史学にも呼応させることで、各分野で充分に参照されることのなかった禅学の蓄積を活用させることにあると言えよう。画賛研究の一環として芳澤氏が門脇むつみ氏と編集した『若冲画賛―賛を読んで知る若冲画の秘密』（朝日新聞出版、二〇一四年）などは、その一例と位置付け得る。これは、旧来は日本の画賛を「和習」として斥けて来た『禅林画賛―中世水墨画を読む』（毎日新聞社、一九八七年）の問題を、それまでみられなかった視座から超克しようしたものともみえる。そうした芳澤氏の成果と問題意識に呼応するような研究もみられてきており、例えば妙心寺派教学研究委員会（注3）の諸師による一連の『圓悟心要』訳注（注3）や拙著『語られ続ける一休像』などは、日本の禅籍に特有の問題を忌避せずに正面から捉え直そうとしたものといえる。即ち、旧来の辞書類では当てはまらない釈義を想定すべきであり、『禅学大辞典』『禅語辞典』など中国の禅籍を用例にとるものでは適切な解釈が不可能なものが多いことを、新たな課題として引き受けていくという姿勢である。

そうした観点から日本禅宗史を究めてきた芳澤氏が、その蘊奥を傾けて一休を読み解いたのが、『一休宗

純『狂雲集』再考』と『一休、胡乱を生きる―『一休和尚年譜』を読む―』である。以下、その詳細について検討する。

②『一休宗純『狂雲集』再考』について

按ずるに、本書のねらいは次のようなところにあるのではないか―(A) 日本の禅籍を、特有の漢語・禅語や背景知識を踏まえて読み解くこと、(B) 日本の禅籍のなかでもとりわけ難解と言われた一休のことはを解明し、その実像に接近すること、(C) 旧来、一休とその時代を理解するために援用されてきた中国禅宗史や五山文学や中世日本史学などの先行研究を、徹底的に批判していくこと(とくに柳田聖山による先行研究の旧弊を打破すること)。こうした点の不可避性については、拙著『語られ続ける一休像』第四章ならびに補論でも指摘したことがあるが、まさにそうした課題に正面から対決したのが本書である。

芳澤氏の著述スタイルにあるのは、先行研究との批判的な対話であり、より確かな解明のための徹底した関連文献の渉猟であり、かつまた自らの釈義に関して読者との開かれた論議の展開であるように見受けられる。その著作群で、芳澤氏は「電子達磨」に挙げられた各文献を活用して解釈しており、その詳細について読者に「電子達磨」を確認してほしいことを明記しているが、それは読者にもまた当該の文献を吟味して、自説について更に検討してもらいたいとの思いが込められているように感じられるのである。したがって、飯島が本書の各分析に当たる際、次のようなプロセスを試みることにした。

(1) 原文を読む

(2) 注釈を読む

(3) 訓読文を読んで原文と見比べる

(4) 自らも辞書類や抄物などを参照して理解を試みる(このとき「電子達磨#3」がきわめて有用)

このうち、本書は(2)の注釈がじつに豊かである。ここに列挙された釈義は、我々が他の禅籍を吟味するときにも大いに参考になる指摘が数多い。また、この注釈においては、先行研究がきわめて厳密に批判されている。本書の大きな課題としてあるのは、こうした旧解にみられる誤謬を如何に改めていくかにあり、芳澤氏の問題意識において大きな位置を占めるものと見受けられる。言い換えれば、戦後の禅学研究においてみられた釈義を批判的に再検討して乗り越えていこうとする試みであり、禅学を志す者にとっては大きな意義がある。

と同時に、この先行研究の批判的再検討は、一休や日本の禅には関心があるが基礎知識はあまり持ち合わせていないという読者にとって、かなりハードルが高くみえる可能性がある。いわば、はじめて一休の実像に接しようとする読者であると、本書で示された情報の見極めに苦慮するかもしれない。ただ、芳澤氏の提示する以下のような問題提起は、数多くの読者には示唆的であろう。

そもそも、漢詩文という形式は非常に端折った表現で成り立っているため、構文上において主客関係がとりにくい。五山文学(室町禅林文芸)に属するものもその例に漏れず、主語を確定するためにはその背景を充分に踏まえないければならない。一休の漢詩文もまた、その構文がとりにくいものが少なくなかったが、これをいわゆる「和習」として切り捨てることは、一休を知るも何も不可能になることを意味する。少なくとも、当の一休や同時代人にとって、その漢詩文は「意味不明」ではなかった筈である。困難を伴うものではないが、前出のように、一休とその時代を理解するために援用されてきた中国禅宗史や五山文学や中世日本

史学などを充分に踏まえ、その内容が明らかになるよう徹底的に読み直していくことが求められるのである。

一休の精神をめぐってとくに問題になるのは、臨済の理解である。即ち、「よく滅ぼす者がよく興す」ということである。芳澤氏も再三指摘するように、一休は、臨済以来の禅風を強く意識している。とくに、臨済が最後の一句として示した「瞎駄辺滅却」をめぐって、宗門の教えが如何に嗣がれていくかを繰り返し問うていた。これについては拙著⁽⁵⁴⁾でも既述したが、ここで改めて確認しておきたい。

臨済は、臨終に際して直弟子の三聖慧然（生没年不詳）に己の境地を示すよう求め、これに三聖が一喝を以て応じたところ、「吾が正法眼蔵、瞎駄の辺に滅却す」——「こんな瞎駄のところで仏法は滅却だ」と口にして遷化した、という（『臨済録』行録「大正蔵第四七卷五〇六頁下」）。「瞎」は盲人を、「駄」は口バを指し、「瞎駄」というとどぎつい差別的表現であり、臨済は伝えるべき仏法が直弟子のところで「滅却」したというのである。

この「瞎駄辺滅却」は、宗門ではさまざまに解釈され、旧くより「抑下の托上」（くさしながらも実際はみとめる）語と解釈されてきたものである。例えば、大徳寺派に近いと考えられる『臨済録』の抄物（カナ書きの解説書）には、次のような解釈が伝えられている。

老宿下語、恩大難酬。【中略】向瞎駄辺滅却スト云タ程ニ林際ノ仏法ハ断絶シタナンゾト云ハ悪イ咬ス
デナルコトヨ。（駒澤大学図書館本『臨済抄』下⁽⁵⁵⁾）

つまり、「師の恩にはじつに酬い難いが、ここで仏法が断絶したとするのは理解がズレておるぞ」としているのである。また、徳川期に万安英種（二五九一～一六五四）がまとめた『臨済録万安抄』には、次のようにある。

抑シテ托上スル也。瞎駙ハ三聖ヲ指シ、又正法眼蔵ヲ指ス。【中略】或ハ云ク、伝授ノ語也。林際ノ仏法ハ滅却ノ二字ヲ以テ、宗風、今日ニ盛也。滅却ト云々処デ今日ニ到ルマデ相續スル也。（『臨濟録万安抄』、一六三二年、五十二丁裏「電子達磨#3」画像番号二〇九）

このように、「瞎駙辺滅却」の宗門における伝統的な解釈では、厳しく絶交したようにみえてもその境地に将来を托す「伝授の語」であり、「滅却とは言っても今まで相續している」というその力学を重視したと考えられる。伝統的な禪語の釈義を集成した『禪語字彙』において、「我法は此盲駙馬に蹂躪されて、メチャ／＼に成て仕舞ふぞ。臨濟大師が師に臨んで、弟子の三聖に云つた語にて、我法汝に依て大に興らん、反語なり⁽⁵⁶⁾」とするのも、ここまで確認した伝統的解釈の最大公約数的なものといえよう。

一休は、臨濟禪の法系について、「臨濟の児孫、誰か伝す、宗風滅却す、瞎駙辺。芒鞋竹杖、風流の友、曲^{きよく}泉木床、名利の禪」〔臨濟児孫誰的伝、宗風滅却瞎駙辺。芒鞋竹杖風流友、曲泉木床名利禪〕（『狂雲集』）という。これは、「臨濟の法孫の中で、真に臨濟の精神を受け継いだのはおるか。臨濟の宗風滅却の精神を貫徹し、草鞋と杖を風流の友とする、この瞎駙（一休）のみ。高座にのぼつて禪を説く者どもは、どれも名利を求めているばかり」といった趣旨である。宗門が名利を貪るばかりであることを批判し、自らは一鉢一杖の自在の境地——これを「風流の友」としているが——を貫くことを表明する。そしてそのためには、臨濟の宗風が滅却されねばならない、というのである。更に、「東土西天、血脈通ず、黄梅の消息、廬公に付す。臨濟門中に秘訣有り、瞎駙辺に宗風を滅却す」〔東土西天血脈通、黄梅消息付廬公。臨濟門中有秘訣、瞎駙辺滅却宗風〕（『狂雲集』「密伝」）ともいう。「釈尊の法は、西天四七（インドの釈尊から数えて四七＝二十八番目の菩提達磨へ）、東土二三（その達磨が中国に来て二三＝六番目の祖師へ）と血脈正しく伝わつたとされてお

ろうが、その法は（最も優れた首座とされた神秀^{じんしゅう}ではなく）、南方からやってきた粗野ながらも鋭い境地を示してみせた盧行者^{ろあんじや}（慧能）にこそ付与された。臨済門下においては、「正法眼蔵、瞎駟の辺に滅却す」の一句こそ密伝そのものの⁵⁷、といった大意である。このように、「よく滅ぼす者こそよく興す」ということを重ねて強調していた、というのが芳澤氏の明らかにした一休の精神であり、飯島もこれは一休を論じるうえで不可欠な論点であると考えている⁵⁷。一休の言動は複雑で矛盾が多いともいわれるが、形あるものや権威めいたものを決して許容せず、真に自らが信じ得るものを求める姿勢は、一休において一貫していると考えられるからである。この一点をゆるがせにせずに読めば、一休の諸々の言動を支える根拠はみえてくるように考えられる。

また、『狂雲集』には、正規の燈史にみえない逸話がいくつか出てくるのは、非常に興味深いところである。例えば、讒言によつて下獄することとなった虚堂智愚^{きどうちぐ}（一一八五～一二六九）を、物初大観^{もつじたいかん}（一二〇一～一二六八）が救済しようとして朝廷に奏上したという逸話がある。これは無著道忠^{むちゃくどうちゅう}（一二六五～一七四五）の注釈書『虚堂録犁耕』^{きどうくわくりこう}「電子達磨^{でんしだまろ} #3」画像番号七三三」でも釈義がみえるが、物初の語録にはみえないものである。一休は、こうした逸話を用いているのである（『狂雲集』「観物初、虚堂和尚を誘^そつて云く、〈妄惡無道^{もうあくむどう}なり〉と。因^よりて一偈^{いちげ}を作^なして徒^とに示す。頌^{じゆ}に曰く^い」⁵⁸／「大徳寺の騒動に思う」九首の三⁵⁹）。或いは、虎巖浄伏^{こげんじやうふく}（生没年不詳）が元の南進に際して自ら武装して元の兵隊に協力したという逸話（一休の他には『江湖風月集』にみえる程度⁶⁰）や、楼子和尚が妓楼の前で〈你、既に無心ならば、我もまた休す〉という歌を聞いて悟つたという逸話を、一休が「好色」と結びつけて活用するもの⁶¹などもみえる。これらの逸話は、室町期の禅林にそうした異伝があつたと思われるもので、日本禅宗史で着目された貴重なテキストといえよう。芳澤氏の指

摘するように、それらは「いつの間にか淘汰され消えていったのだろうか、一休だからこそ、このような異聞にこだわり注目したのではあるまいか⁽⁶²⁾」。

先行する一休論のうち、しばしば疑義が呈されたのが、後小松天皇の御落胤問題である。一休が後小松天皇の血脈にあるとの記述は、『一休和尚年譜』 応永元年（一休生誕時）条や『和長卿記』 明応三年（二四九四）八月一日条にもみえるが、とりわけ玉村竹二「一休宗純御皇胤説の再確認⁽⁶³⁾」で、一休が御落胤であることには既に結論が出ている。この点には芳澤氏も同意しており、飯島も異論のないものである。実際、一休は後小松天皇の灰塚のある泉涌寺を訪い、その威光を尊崇することばを多くのこしている。或いはまた、足利義政（一四三六～一四九〇）や日野富子（二四四〇～一四九六）らによつて乱れた世を憂い、後土御門天皇（一四四二～一五〇〇）に対して「扶桑国裡、安危の苦しみ、傍に忠臣有りて、心は乱糸」——いま、日本は危機に喘いでおりますが、陛下のおそばに心乱れて懊悩する（杜甫のごとき）忠臣がありましょう——と表明し、まさに自分こそがそうした忠義を抱いていると表明する。芳澤氏の分析によれば、自らが皇統にありながらも野に在つて、国家にせよ大徳寺にせよ、本来あるべき体を成していないと嘆くところには、一休自身の感情複合が感じ取られるという。飯島もこの点は見逃せぬものと考ええる。だからこそ、一休は杜甫（七一二～七七〇）や杜牧（八〇三～八五三）のようにアウトサイダーとして辛酸を舐めた者に共感も覚えるのであろうし、舌鋒鋭く批判も展開するのだろうと考えられる。なお、玉村によれば、御落胤説を反対するのは「主として宗門出身の学者に多い」ともいうが、これについて芳澤氏は「皇胤説を受け入れたくない禅学者は、稀代の傑僧である一休を、天皇制をも超越した絶対自由人としたい思惑があつたのではないか⁽⁶⁴⁾」とも指摘している。この「絶対自由人」というモチーフは、とくに戦後日本にみられた民主主義や個人主義の影響

や、或いは形骸化した体制への批判精神の重視などが、禅学においても関連したとみえる。更には、「人間イエス」を導出しようとした近代聖書学に呼応して「人間臨濟」を析出することを試みた柳田らの臨濟論を経て、一休を既成宗教に留まらない「人間」として、制度批判の象徴として、或いはラディカルに死生観や倫理観を問い直す普遍的なモデルとして、描き出そうとするものになったのではないか。先に、戦後の花園大学などで学園紛争に直面して巻き起こった諸問題を概観したのは、こうした一休論の深層を確かめるためでもあった。

ここまで述べてきたように、日本の禅籍を理解するには、中国の禅籍＋漢籍＋史書などを踏ま^え、^え、^えということが必要となってくる。そして、解釈を試みていくと、禅宗の伝統的な了解を踏まえた表現である場合と、必ずしも禅の理を踏まえているわけではない場合（＝単に漢詩文の修辭を用いただけである）場合がみられる。これこそ『一休宗純『狂雲集』再考』においてとくに重視される点であり、一休のことばをことごとく曲解してきた柳田聖山を徹底的に批判する動機となつている点である。柳田は、一休のあらゆる表現に禅の理を読み込もうとし、連想に連想を重ねた奇説を示し、一休の御落胤説を否定し、自分こそが誰も言わなかった一休の像を解明したと主張してやまなかった。そのうちの一例を挙げれば、「大燈忌宿忌以前対美人」の「美人」を大燈であるとする珍説である。この句で、一休が女と房事をしながら宿忌の真面目な諷経を笑つたのではなく、大燈国師（宗峰妙超、一二八三～一三三八）と夜通しひびぎを交えて語り明かしたのだ、とするのである。柳田は、中国古典文学において「美人」が必ずしも女性を指すものではなく、むしろ自らが崇敬し重視すべき人物を指すものであり、ここである「美人」が大燈国師であるに違いないとするのである⁽⁶⁵⁾。また、柳田は一休と「美人」大燈とにあるのは「男同志の愛情、つまり男色のあいだがら。一休は大灯と、

大灯の望み通り、眉を結び肩を交え、その血をのこすこと⁽⁶⁶⁾」とも解釈する。つまり男色をエロティックに取らず、大燈と一休との伝燈の受け継ぎと曲解するのである。柳田は、何か自分の価値観から男色というものに物珍しさを抱いたかのような口ぶりであり、それ自体が歪んだ見方と言わざるを得ないが、男色そのものは当時の禪門では当たり前に行われたことである⁽⁶⁷⁾。一休にも、「少年の風流に貪着す、風流は是れ我が好仇^{（こうきゅう）}」〔貪着少年風流、風流是我好仇〕や「八十の窮僧、大藟^{（だいらい）}苴^{（そ）}、姪坊の興半ばにして尚お勇巴^{（ゆうは）}」〔八十窮僧大藟苴、姪坊興半尚勇巴〕（「自贊」）など、破戒の最たるものの女色に加えて「勇巴」——即ち男色——をも「風流」として味わう句がみられる。いずれも姪詩と読み得るものではあるが、柳田はこれをエロスとして読むことはない。むしろ『狂雲集』は「大徳寺の開山大灯国師と、その法系の源流である虚堂、更に遡ると松源、円悟、柳岐、臨濟、百丈、六祖惠能、達磨という、歴代の祖師に対する賛歌の集大成⁽⁶⁸⁾」と看做されるのである。エロスを忌避してことごとく禪の理を読み込もうとするあまり、解釈がずいぶんねじ曲がつてしまっている。芳澤氏が丁寧に整理するように、一休が「美人」を用いた二十七例のうち、釈尊を指しているのはわずか一例であり、達磨や虚堂やその他祖師を指す例がひとつもないことが明示されている⁽⁶⁹⁾。或いは柳田は、一休の詩は「ほとんど一字一句といつていいくらい、中国の作品をふまえ、そこから文字や素材を借りてきている⁽⁷⁰⁾」ともいう。だが、連想や勘違いによつて意味を成さない注釈が数多いことを芳澤氏は指摘し、「中国の故事などに詳しくない読者はいちいち調べるわけではないから、「なるほどそういうものか」と思つて読み進むよりほかはないのである⁽⁷¹⁾」とも批判している。

もうひとつ、柳田が一休の踏まえている文献として挙げているものに「大燈国師遺誡」がある。「無能^{（むのう）}に味^{（あじ）}有り、狂雲^{（きやううん）}の屋、折脚鐺^{（せつあや）}中、飯^{（はん）}一升^{（いっしょう）}」〔無能有味狂雲屋、折脚鐺中飯一升〕——世に受け容れられぬ無能

にこそ味わいがあり、我が狂雲子一休の家風である、庵に入つて米一升を足の折れた鍋で炊く——という句にある「折脚鐺中飯一升」という表現は、確かに「大燈国師遺誠」にもみえるものである。芳澤氏は、「大燈国師遺誠」が一休の時代より後に作られたとして詳細に検討を加え、「一休の時代にもし大燈国師の名を抜いて己の言葉のように用いることはなかっただろう。そもそも「折脚鐺」云々の本拠は『伝燈録』巻二十八、汾州大達無業国師の上堂による⁽⁷²⁾」という。芳澤氏も引用するように、夙に無著道忠『風流袋』〔電子達磨#3画像番号一七一八〕にも「大燈国師遺誠」について言及があり、後半部分が通常の遺誠の文であるものの、前半は別の法語であるため、これを付加するのは誤りであると指摘している。また、江月宗玩『墨蹟之写』には墨蹟を実見したいくつかの記録（元和五年上・同年下・寛永十二年）があり、この前半部分の写しは大燈国師の「示衆」「法語」としている⁽⁷³⁾。つまり、そもそも一休の時代に「大燈国師遺誠」はみられなかったのであつて、いま大徳寺で通行しているものも、ふたつの墨蹟がいずれかの段階で組み合わさつて写されて現代に伝わるものである、ということになる。これもまた、芳澤氏のきわめて厳密な文献考証によって解明された貴重なポイントであろう。

このように、『一休宗純『狂雲集』再考』を読み通していくと、柳田をはじめとした『狂雲集』の各種訳注にある種々の問題点がよくわかるのであるが、その誤謬のあまりの多さに読者も辟易としてくるほどであろう。ところが、現状としては柳田訳『狂雲集』（中央公論新社、二〇〇一年）が今なお書店に並んでおり、一休論として手に取りやすい状態になつてしまつている。絶版となつている『一休『狂雲集』の世界』を復刊させようという声も聞こえてきたことがあるが、柳田の一休論にある問題点はよくよく認識しておいてもらねばならない。

その他、今後の中世日本禅宗史に関わる論点として、大徳寺の周辺に如何に女性信徒が多かったのかは、これまでの研究では史料的に充分でなかったところであり、当時の状況をうかがい知るうえで重要な要素であろう⁽⁷⁴⁾。或いはまた、兵乱の多発する室町期において、僧の武装がどれほどのものであったのかも、一休のことはを通してよくみえてくる。こうした分析は、今後より深めていくべき論点として注目に値するだろう⁽⁷⁵⁾。

③『一休、胡乱を生きる』について

本書は、一休研究にとどまらず、日本の室町期とそのなかにあつた臨済宗の動向を多角的に捉えるうえで参考になるものである。年譜の読解であるから、当然ながら時系列で分析が進められていくが、読者によっては、特定のテーマを念頭に置きながら『年譜』に表された内容を捉えていくことも可能であろう。

『一休和尚年譜』については、今泉淑夫による校注(『一休和尚年譜1・2』平凡社、一九九八年)や平野宗淨による訳注(『一休和尚全集』第三卷、春秋社、二〇〇三年)などがよく参照されてきたが、このたび芳澤氏が読み直したことで、多くの不明点が明らかにになり、旧解にみられた誤謬も刷新された。

まず大きいポイントは、『年譜』の各本において、編集に不十分な点が少なくないと明らかになったことである。『年譜』には、真珠庵に収蔵されている祖心紹越^{そしんじょうえつ}(二四四四～一五一九)の筆による本と没倫紹等^{もつりんじょうとう}(一四一二?～一四九二)の筆による本と南山宗寿(生没年不詳)の筆による本があり、このうち最も校訂の多いものが南山本であるが、これらの写本のいずれも編集が不充分なのである。例えば、応永二十年(一休二十歳)条にあるべき記述が次の応永二十一年条に入ってしまった。応永二十七年(一休二十七歳)条には

「五月、先師（『華叟』、一券を書す」とあるのに、華叟はこの同じ年に「前年、已に純子（『一休』に付す」と述べたとしている。そうであるならば、華叟のこの発言は応永二十八年以降のもでなければならぬことになる。こうした未整理な記述は、祖心や没倫ら直弟子たちが『年譜』を編纂する段階で気づくべきことであるが、不整合なまま現存しているところが少なくない。芳澤氏は、文を作成する当人が犯すとも思われない文意の通じぬ写し間違いなどもみられることから、直弟子のうち誰が『年譜』の起草者なのかは確定しがたく、その祖本が別に存在した可能性を指摘している⁽⁷⁶⁾。同様の史料的な問題は、大徳寺の歴代を列挙した『大徳寺世譜』にもみられ、各項の情報が少なすぎたり、他の史料と照合すると年次がずれていた⁽⁷⁷⁾りすることが指摘される。

また、『一休和尚年譜』のなかにも日本式漢文というべきものがみられ、その扱いが常に厄介者扱いされてきた。本書中の一例を挙げれば、宝徳三年「一四五二」一休五十八歳条には、春作禪興撰「大燈国師行状」を引いた「不録艱難行乞、不刪之行（不刊之行）」という箇所がある。「不刊之書」「不刊之典」といえば「不刊（文字をけずらぬ）」の書＝不滅の書籍といった意味になるが、芳澤氏は次のように指摘する――「この原文は「不刪之行」となっており、「行」の語は「不刊（『書いたものを削り取る』）にはつながりにくいように思う。もしかしたら「不刪の行」ではなく「刪之不行」ではないか。ならば「之を刪つて行えず」と訓める。このばあいの「行」は、刊行（『版に刻んで世に出す』）の「行」の義となる⁽⁷⁸⁾」。このように、かなり苦慮しながら読解が試みられ、読者にも考えさせられるところが多い。旧来、このように語順や構文が複雑になっているものは、日本式漢文として「和習」と判定され、「誤記」とされるのがオチである。とはいえ、その表現そのものが文献に実在している以上、ただ誤記であると断じるよりも、前後の文脈も踏まえて慎重

に対応すれば意味が見えてくる可能性があるのではないか。

各条の記述内容のうち、これまで指摘されてきたことが大幅に刷新されたのが、一休が二十七歳のときに「鴉を聞いて省有り」といい、その所見を示したという偈の解釈である。この偈はよく知られるもので、一休の逸話としてしばしば語られるところであろう。一休は、師・華叟が「おまえは作家（達人）の境地ではなく羅漢の境地である」と師・華叟が指摘したところ、一休は「某は只だ羅漢なることを喜び、作家を嫌うのみ」と応答し、華叟は「你是是れ真の作家なり」と述べたとする。だが、これが字義通りの意味であるならば、一休が示したのはいわゆる「投機の偈」ではなく「不投機」というべきものだというのが、芳澤氏の見解である。この偈が基づいている王昌齡「長信秋詞」詩では、班婕妤はんしやうよという宮女が皇帝の寵愛を失い、君のまします昭陽宮にとまる鴉は日の光を帯びているのに、私はその宮殿に近づけもしない」という嘆きをうたっている。この内容と一休自身の姿勢に関連性を見出す芳澤氏は、「大悟十八遍、小悟其の数を計えず」（雲棲株宏『竹窓二筆』）と言われるように、「一旦の悟り」など相対的であり、絶対的な大悟というようなものではないと感じていたのではないか、それゆえに偈で「昭陽宮には近づけぬ班婕妤」という相対に比較して、正直にそれに甘んずるという態度を示したのではないか、とする。即ち、一休が後年になっても一貫して大悟の担保たる印可状を決して容認しなかったところと、この態度は軌を一にするという。蓋し卓見である。

また、二十代の一休は、薬研などの力仕事が不得手で、しばしば京都で「香包及び雛婦彩衣」を売っていたというが（応永二十三年・一休二十三歳条）、これは畳紙の紙製品や扇を売るような職業婦人（畳紙売）と称される）と同様の商売であったと指摘がある。これは、一休自身が若い頃から女性たちと接触したり交流し

たりした痕跡を示すものとも思われるが、厳しい求道生活を旨とすべきいっぽしの禅僧としては、いささか「線が細い」ようにもみえる。だが、このイメージを一休はかなり重視していたようで、「狂雲、目を遮る壳扇の手」（『自戒集』）だとか「壳扇一生、度生の計」（同前）と表するとともに、文安五年（二休五十五歳）には、陶山公の旧宅であつた壳扇庵に住まっていたという。芳澤氏が丁寧に整理した経緯から按ずるに、一休にとつては畳紙や扇をつくるような内職が性に合う——もしくは親しみのある——ものであつて、一口に「女性との接触」といつても、一休はいわゆるエロス一辺倒というわけではないことがうかがわれる。

更に、本書で指摘された点で小さくないのは、師・華叟との関係である。とくに、一休が華叟の存在を知つたきっかけについてはこれまで不明瞭であつたが、応永十九年（二休十九歳）条には、御寺・泉涌寺での席上で「今、龍室（『大徳寺』の仏法、舖席盛んに聞くも、惟だ曇首座（『華叟宗曇』一任有る在り）」との評を耳にし、一休が「吾れ江源を望んで登龍門と為さん」と述べた、とある。即ち、「大徳寺で出色なのは華叟和尚のみ」との評を聞いた一休が「その華叟和尚のおられる江源を我が登龍門としたい」と意を決した、というのが本書の分析である。この「江源」が華叟の寓居たる江源院であることも含めて、その経緯が明快になったところである。華叟との問答についてはいえば、応永二十四年（二休二十四歳）条に、「百丈と瀉山の問答（『景德伝燈録』第九卷・瀉山靈祐章「大正蔵第五一卷二六四頁中」）——炉の奥底に小さな火が潜んでいたことを百丈に示され、弟子の瀉山がハツと悟つた逸話——に基づいたやりとりが見出せるが、これも先行する各種訳注の旧解では不十分な解釈となつていた箇所である。芳澤氏の解釈で、一休の応答がじつに機転の利いたものであるかが明らかになつてゐる（78）。

そして、本書の特徴のひとつが、同時代の記録として公家の日記類から多く引用していることである。室

町期に兵乱や災害がしばしばみられたことはよく知られているが、とりわけ目立つのが火事に関する記事である。失火にせよ放火にせよ、火事による消失がじつに多いのである。例えば相国寺の七重塔などは、応永十年に落雷で炎上し、その後北山に移して再建するが応永二十三年「二四一六」の正月九日から十日にかけてまたも炎上、その後は七重の大塔は相国寺東南の旧地に戻されて再建されるも、文明二年「二四七〇」に三度目の炎上と、燃えては建て直し、また燃えては建て直しの繰り返しであった。火事も京の各所で枚挙に暇がないほど多発しており、いわば動乱の室町期を象徴する現象となっていたことがみてとれる。

④評者・飯島の課題に関連する問い

芳澤氏の両著は、一休に限らず中世日本禅宗史を再考するための“道具立て”を数多く読者に与えてくれている。そして、柳田聖山をはじめとした先行研究を徹底的に批判し、その問題点を奥の奥まで抉り出している。初歩的なものから専門的なものまで、諸々の問題が余すところなく指摘されているため、禅学に縁遠い者や、はじめて『狂雲集』や『一休和尚年譜』を読むという者、或いは「一休の実像についてサツと掴みたい」という者には、どうしても一読即解というわけにはいかないであろう。ただ、むしろそうした先入見のない視座から、両著の示すところを味わい、自らの眼で一休とその時代を学ぼうとする者には、大いに得るものがあるのは間違いない。先に述べたように、芳澤氏からの問題提起に対して読者諸氏も積極的に関わり、疑問点をぶつけていくようにして自らも調べ、読み解き、考え抜いていくことが求められる。飯島自身も、読んでいく中で考えさせられたいくつかの問いがある。

例えば、『一休宗純『狂雲集』再考』（二二九～二三〇頁）において、一休による言外宗忠の賛——「端無く^{はしな}

も滅却す、大燈の家、鉄眼銅睛、劍樹の牙——を取りあげ、ここを「ゆくりなくも大燈国師の法を滅却（することによって興）した言外和尚は、真の眼を具し、言鋒の鋭いお方である」とする。「無端」は「端無く（も）」と訓み、「ゆくりなくも」という訳語が与えられるが、この釈義をとると「言外和尚は思いもかけず偶然に大燈以来の仏法を滅却した」とも読め、「瞎駟の辺に滅却す」とする臨済以来の精神を徹底して「よく滅する者がよく興す」としていた一休の精神とうまく噛み合わないように思われる。確かに「端無し」は「無雜作、わけも無い、故意ならず等の意」（『禪語字彙』五五頁）で、「無端はあじきなしと云心、又何のよしもなきと云義なり」（『錦繡段抄』第四卷十一丁表「電子達磨#3画像番号一二三」という釈義をよくみるが、これが副詞で用いられるときは「ゆくりなくも」「うつかり」という方向に捉え得る場合と、「ただちに」「そのまま」という方向に捉え得る場合が考えられる。今回の場合、「ただちに」「そのまま」の方向で解釈すべきように思われる。例えば、「二月の晩梅、元と臭骨、端無く粉砕して酬恩を叫ぶ」（『欠伸稿』乾巻「天信受世法眼宗及が二十五回忌の香語」[「電子達磨#3画像番号五」]）といい、晩梅の咲く季節に我が身をただちに粉砕して恩に報いることを表明したり、或いは「預め今日、小齋を設け、謹んで一会の清衆を延請して、大仏頂神呪を諷演す。山僧、往日、正法山中に於て一瓣の爛枯柴を拾い得て、懷藏すること久し。端無く即今に拈じ來りて、一炉に熱却す」（『虎穴録』巻下二十一丁表裏「慈父眞叟道詮禪門二十五年忌拈香」[「電子達磨#3画像番号九二」]（80））といい、拈香に際してとっておきの香木を惜しまずただちに炉にくべることを述べるものがみえる。したがって、「端無くも滅却す、大燈の家」は、「ありのままただちに大燈国師の法を滅却（すること興）した」と解すべきと考えられた。

このような「瞎駟辺滅却」の精神と、一休に授けられたという印可状が再三にわたって破却されたとする

『一休和尚年譜』の記述（一休四十七歳条、五十五歳条ほか）とは、軌を一にしているようにもみえる。ただ、芳澤氏も指摘するように、『年譜』の編者は印可状が故^あ、つて存在しないのだと言わんとするがために、一休による破却をあまりに強調しすぎているのである⁽⁸¹⁾。この背景にあるのは、一休の時代に前後して、悟りの証明として与えられる印可状の有無が、実際上の問題となつてきていたと思われる点である⁽⁸²⁾。一休が形式主義を批判するあまり、一休からの嗣法を明確に示すものが無いとなると、一休の門下にとつて周囲に示しがつかないことはあり得る。これはまた、一休が兄弟子の養叟とその一派が安易な入室参禅を授けていることを批判する点と照らし合わせても、やはり厄介な問題を呼び起こすこととなる。というのも、一休もまた、入室参禅の指導はしていたように見受けられるからである。とくに、一休四十五歳条と四十八歳条にみえる子天（中川）紹育という弟子についての言及は見逃せない。この子天紹育はかなり親しく指導されたようであるが、一休四十四歳時と六十三歳時に二度にわたり破門されている。にもかかわらず、「宗純十三回忌出錢帳」（『真珠庵文書』第一巻）によれば、一休の十三回忌には「壹貫文 中川紹育」とあり、子天紹育が参列していたことがわかる⁽⁸³⁾。こうした事実をどう捉えるべきか——一休が、一種のダブル・スタンダードに陥っていたようにもみえる。敢えて私見を述べれば、一休自身が入室参禅を絶対的な指導方法とはせず、破門したとしても師弟関係はことによれば継続し得るものと考えていたのではないか。そうであるならば、大悟や印可を相対的に捉えていた一休の姿勢とも合致するのではなからうか——とはいえ、弟子の方が師・一休の思いをどれほど理解し得ていたかは、また別に考察が必要である。

嗣法という点に関連して、一休が八十一歳で大徳寺の住持となつたというところにも、史料からはみえにくいところがある。芳澤氏も指摘する通り、一休はそもそも大徳寺に出世しなかつた華叟を尊崇していたの

であつて、たとえ勅命だとはいえ、住持となつたのはどういふわけか——世の求めに對して、意を枉げてでも応えようとしたようにもみえるのは、世に阿る者を唾棄して原理原則に厳密な一休にしては、どこか現実主義的な振る舞いにもみえる。しかも、酬恩庵藏「大徳寺衆請狀」によれば、文明十二年「二四八〇」に八十七歳で再住の要請があつたといわれ、翌十三年条に大徳寺の正門と偏門を建てて銅池を築いたというが、この記述が再住した一休の大徳寺の再興への関与を示すのか、判然としない。この苦しい時期にあつた大徳寺を、一休がどのように盛り立てようとしたのか、『一休和尚年譜』は詳細を記していないのである。師の行実を高めて記録すべき『年譜』がこれでは不十分きわまりないのであるが、それだけ住持としての一休の活動が目立つたものではなかつたのだらうか。『年譜』をはじめとした史料の整わなさもあつて、この時期の一休についてはなお検討を要する。これは、『年譜』などの不充分さを繰り返して指摘した芳澤氏の問題提起を引き継ぐことにもなるう。

もうひとつ、一休について連想されることの多い「姪」についてである。その内実については、長らくさまさまに語られてきた。エロスの実践が一休のすべてとはいわずとも、自らをありのまま直視するうえでその「苦」をごまかさず明らかにしようとし、そうしたなかで「姪する」自己を露悪的なまでに語り続けたのではないかというのが、飯島の受けとめ方である（詳細は稿を改めて論じる）。禅宗の伝承において、酒肆姪坊は、文殊菩薩や二祖慧可や布袋和尚も出入りするようなところだが、一休は弟子に對する遺誠において、「山中におるのも酒肆姪坊におるのもどちらもよろしい、だが指導のためといつて禅を教え導く者がおればそれは仏法の盗人で我が門の怨敵」と言い遺している⁽⁸⁴⁾。したがつて、一休の精神に照らして断罪される者とは、虚飾に満ちた振る舞いで禅を説き、善男禅女を誑かして私腹を肥やす「野狐精」のような悪い指

導者なのである。『自戒集』において、養叟一派は『臨濟録』などでも言われるような⁽⁸⁵⁾善男善女に狐を憑かせて誑かす輩と看做される。これに対して、一休が自己をごまかさずありのままに生きるために、酒や色や詩に「姪する」(『狂雲集』)ことと仏道を究めることとは、矛盾しないどころか大きく関連しているものと思われる。

こうした精神に、早い段階で関心を寄せたのが、浄土教の一派であった。一休自身が法然への崇敬と浄土教への改宗の意思を表明するなどしたことは、むしろ近世の真宗で着目された事実がある。近世の真宗学者・敬信の『真宗流義問答』巻三下には、永田善齋⁽⁸⁶⁾(二五九七～一六六四)の漢文随筆『膾餘雜錄』(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〈姪⁽⁸⁷⁾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。実到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^{ついで}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^{これ}が為に妨げられず、有徳の故也⁽⁸⁸⁾。

引用文のうち、「紫野一休宗純」から「年八十八歳云云」までが『膾餘雜錄』巻二⁽⁸⁹⁾からのものであり、このなかで既に「実到大悟明眼の一異人」であると評価されている。これに追補する形で、一休にはその世話

をしていた尼^いの、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「二四二八」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も判然とはしない。この記述における「尼」は、どうやら必ずしも受戒の比丘尼を指しているのではなく、寺院に出入りしている女性を広く指しているようにみえるものである。そして、天津堅田で真宗門徒に近いところにあった一休や華叟も肉食妻帯をしていたという記述には、有徳であることから誰も咎めることがなかったことを強調する意図がみえる。それは翻って、親鸞（一一七三～一二六三）や蓮如以来、肉食妻帯をいとなめ教えを受け継いできた真宗の在り方を、改めて意識させるものといえる。史料にない「華叟が妻帯していた」という記述は、真宗教学の我田引水の感はあるが、一休の「姪」に積極的な意義を見出そうとするのが禅宗の内外にわたっていったのは、興味深い現象であろう（詳細については、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」『禪學研究』第一〇二号、二〇二四年を参照）。

こうした「ポスト一休」のイメージ展開というのは、言い換えれば『狂雲集』をはじめとした一休のことがどのように読まれたか、或いは一休がどのように語られ続けていったのかに関わるのである。

結 一休をはじめとした日本禅宗史研究の展望——その課題

① 「無礼講」としての学的交流の必要

芳澤氏はその著作で先行研究を徹底的に点検し、正しいものには率直に同意し、問題があると思えば遠慮

なく厳正な批判を向けている。その芳澤氏は、『一休宗純『狂雲集』再考』のあとがきを、次の一文で終えている。

このたびの仕事を通じて、毎日、先生たちと面晤している気分である。先生たちをお迎えして、贅沢なシンポジウムでもしているように思う。私は大学で禅学を専攻したわけでもない。悩みながら自分なりの試行錯誤を繰り返して来ただけである。だから、無師独学だと自認して来たのだったが、今では、私が出会った方はすべて先生だったのだと痛感している次第である。諸先生方よ、冥中であつて冀わくは俯して照鑑を垂れたまわんことを(90)。

禅学研究というものがあるのであれば、分野や方法の如何を問わず、ひとつのテキストを先入見なしに読み解こうとする姿勢が求められるのであり、そのための論議はオープンに行われるべきである、という態度が必要と思われる。このたび、芳澤氏が公にされたふたつの大著は、その試みを実演して後学に示すものであると強く感じた。

鎌倉時代末期、公卿で儒学者である日野資朝(ひのすけとむ) (二二九〇～一三三二)とその親類である日野俊基(ひのとしもと) (？～一三

三三)は、天皇側近の公家や武士や僧侶を集め、互いの身分の上下の区別がわからないような服装をして、力ある者同士で歓談を行う寄合が催されたという。このように、既存の序列(「礼」)を無化して親しく交わりながら心底を確かめ合う場を「無礼講」といい、のちの茶寄合や連歌会のような学芸サロンの爆発的流行に結びつくなど、諸文化にも影響を及ぼしたという(91)。いま、日本禅宗史研究に求められるのも、こうした立場の異なりを問わない、開かれた学的交流を形成することのようにも思われるのである。

②日本禅宗史研究の取り組む課題の現在

私事にわたることと誠に恐縮であるが、このように述べてきた当方自身、花園大学の出身ではなく、もともと禅学との所縁も深かったわけでもなく、ひょんなことから国際禅学研究所の仕事を拝命した人間に過ぎない。ただ、花園大学には他大学の院生時代からしばしば訪問し、貴重な史料類や専門書を多くコピーするなど、たいへんな恩義にあずかってきた。臨済宗に関わる禅学研究の一大拠点であるとの印象を抱きながら、禅学研究というものが果たしてどのような経緯で形成されていったのか、少なからぬ関心があったのも確かである。そうしたとき、大学の機関誌『花園大学通信』のバックナンバーをよく出納してもらい、その来し方を門外漢としてうかがい知った。昭和期の花園大学の動きと、ことに戦後に発展した一休研究とに少なからぬ関連があるのではないか——芳澤氏の『一休宗純『狂雲集』再考』を拝読して、そうした思いをより強くしたのである。国際禅学研究所の関わる範囲で考えてみても、禅学研究が形成した歴史の厚み、そしてその取り組むべき課題の多さを痛感し、嘆息するほかない。

いま、禅学研究においては、学問の世界と修行の世界との乖離や対立よりも、学問的な成果を踏まえて禅籍を読むという動きが生まれて来ている。修行もせず印可も受けていない者には禅はわからぬ、ということでもなく、誤りの多い昔ながらの読みにしがみついて頑迷固陋なドグマに閉じこもっているといった等閑視する、ということでもなく、行と学が健全な交流と協力を構築する時代になってきている、という声も聞こえてくる⁽⁹²⁾。その意味では、戦後間もない花園大学で、山田無文学長や市川白弦・荻須純道両学監の念願していた『行学一如』の禅学が、次第に形を成してきているようにも感じられる。

前述の通り、禅学では中国禅宗史研究が先行し、日本禅宗史はあまり顧られなかった感が否めない。宗門

のなかで禅籍・漢籍がどのように読まれてきたか、その体系的な把握は今もなお課題であろう。かつて、『国訳禅学大成』（二松堂書店、一九二九～一九三〇年）などの戦前の禅学では、宗門で長らく受け継がれてきた禅籍や漢籍の抄物に基づいて理解が試みられてきた。この『国訳禅学大成』が言うところの「国訳」は、いわゆる訓読と注解によるものであるが、本書が示す注解のなかには現代的な視座からも参考になるものがある。こうした前近代の成果を、禅学の新しい読解が発展してきたなかでもなお活用し得るのではないか——新しい知見と技術をより活かすための伝統の再活性化を目指して、数多くの禅宗文献を通観して禅語・漢語の解釈を可能にするデータベースが、国際禅学研究所の運用する「電子達磨#3」である。このデータベースが果たす役割は、ひとつの「温故知新」といべき試みとして小さくないものと考えている。

このデータベースをリニューアルするに際し、サイト上には次のようなガイダンスを掲載した。

有益な辞書はあまたある。しかし、完璧な辞書というものはあり得ない。こと禅学のような限られた領域では、この分野での研究所産は必ずしも豊かではない。この「電子達磨」は最新の成果と古くからある抄物類とを通貫して検索し、禅語の意味を検討し考釈するための支援システムである。具体例として、徳川時代の学僧・無著道忠が撰述した禅学叢書については、現在の水準から言っても該博な知識に基づく詳細な研究で成されているが、「電子達磨」はこれを多く提供している。また、禅語の辞書類、公案の注釈書というべき『禅林句集』（『句双紙』）、『臨濟録』『碧巖録』の抄物類、禅門で重んじられてきた漢詩文に関する注釈書類、日本臨済宗中興の祖・白隠禅師の禅籍類など、禅学研究に不可欠な文献とそこに収録された術語が一括で検索できる。しかも曖昧検索機能となっているため、新旧字体を問わないで検索できるという大きな特徴も高く評価されてきた。現在もなお上記の資料に関連したものが新たに

見出されており、今後も国内外において貴重な禅学資料を増強する計画である⁽⁹³⁾。

このようなデータベースは、伝統的な禅籍理解を参照するうえで非常に有用であるとともに、次世代の研究者が自身の眼で新たに解釈を試みるうえでも強力な武器となるものと考えている。具体的には、禅籍や漢詩類の抄物類を公開するものであることから、まずは仏教研究者に活用されるものと考えられる。とくに、『臨濟録』や『碧巖録』などは難解をもつて知られるが、こうした重要なながら難解な禅籍を解釈するうえで大いに参考になる注釈書を収録する「電子達磨」は、これまでもきわめて重宝がられてきた。今後、こうした動向に大いに資するものといえる。

また、禅学以外でいち早く抄物類に学術的価値を見出したのは、じつは国語学においてであり、抄物にある書込みそのものを、室町時代語や徳川時代語の重要な日本語資料として扱うものであった。これに加えて、抄物類にある訓読そのものに国語学的価値を見出す研究も多く、今後の活用が引き続き期待される。殊に、五山文学（室町禅林文芸）の注釈も豊富に収録する「電子達磨」は、国内外の研究者にも重宝されている。近年は、京都大学黄氏口義研究会編『抄物を読む』（臨川書店、二〇二四年）においては「言語面だけでなく、解釈面でも役に立つことが多い。二〇二三年現在、抄物を横断的に検索できるWebサイトは「国立国会図書館デジタルコレクション」とこのデータベースのみ」（二五〇頁）と評価されるほか、張超氏（フランス国立高等研究実践学院専任研究員）⁽⁹⁴⁾やブライアン・スタインガー氏（プリンストン大学准教授）⁽⁹⁵⁾からも格別の評価を受け、それぞれの研究に御活用頂いている。

或いは、「電子達磨#3」は、旧来は寺院史を旨としてきた中世史ないし近世史の研究者にも、資するところはきわめて大きいだろう。東京大学史料編纂所の調査では、大徳寺に収蔵された抄物や出錢帳などが新

たに見出されており⁽⁹⁶⁾、「電子達磨」所収史料などと照合して読み解くことが求められよう。加えて、美術史学では、禅画や禅林墨蹟が数多く論じられてきたが、それらは書体や表具などを論じたり、表現形式の特徴や時代性を分析したりすることが多く、そこに書き込まれる画賛の読解は等閑に付されてきた。白隠禅画をひとつの禅的テキストとして読解することはもちろん、江戸深川で英一蝶^{はなふさいちちよう}（二六五二〜二七二四）や宝井^{たからい}其角^{きかく}（二六六一〜二七〇七）と白隠とに交流があるなど、文化史的な交流を説明することも必要となつていく⁽⁹⁷⁾。伊藤若冲^{いとうじやくちゆう}（二七二六〜一八〇〇）にしても、近年の人氣に比して禅的背景の説明は充分ではなかった。前出の『若冲画賛』が多くの点を明らかにしているが、多産で知られる若冲においては、禅学の知見を活かして説明するべきところはお残されているのではないか。

こうした方法論が発展するなか、禅宗史——とくに禅僧に関わる行実——を捉えるうえで、テキストが成立するなかで虚と実が入り混じることがあることを、改めて意識しておく必要がある。夙に柳田の『初期禅宗史書の研究』で指摘されて以降、これは宗教テキスト分析論としても共通認識になつてきているが、いわゆる禅文化というものについても、そうした虚と実のどちらにも意識を向けていくことが求められるだろう。というのも、禅文化は中世日本で禅宗の影響を受けながら形成されたと言われてきたが、禅文化というものが意識化されたのは、岡倉天心『東洋の理想 The Ideals of the East』（一九〇三年）やアーネスト・フェノロサ『東亜美術史綱 Epochs of Chinese and Japanese Art』（一九二二年）などの著述によるところが大きい。こうした語りは、二十世紀初頭に西欧列強がアジア諸国に進出するなか、日本の独自性を英文で世界へ喧伝し、他に類をみない文化を形成してきた国家として国際社会に埋没させないようにするものでもあった。これを受けて、第二次大戦へいたる時期に、日本文化の独自性を英文で世界へ改めてうったえかけようとした

ものとして、鈴木大拙『禅と日本文化』（初版一九三八年）を位置付けることが出来るであろう。その意味では、禅文化というものは中世から連綿と意識的に形成されてきたわけではなく、むしろ二十世紀に伝統と近代の相剋を問うなかで、そのイメージが形成されてきたというのが正確なところであろう。

③ 一休に関わる課題と今後の展望

一休研究に限っても、まだまだ解明すべき問題が残されている。今から十年ほど前までは、一休について研究しようと思っても、一休のことばそのものが難解であるために先行研究も乏しく、そもそも研究対象とするのが困難とも言われていた。或いは、一休の破天荒で批判精神に溢れる人格そのものが嫌がられたり、エロスをはじめとした露悪的表現にアレルギー反応が示されたり、とくに学術的な世界で一休のイメージは良好にみえなかった（飯島自身、或る禅学研究者に「一休などの研究をしようとする人間の気が知れない」と面と向かって言われたことが思い出される）。一休ほどアクが強いと、愛着を覚える者もあれば唾棄してやまない者もあり、まさに毀誉褒貶甚だしき存在であつたのは間違いない。更に言えば、一休研究を取り巻く「空気」のようなものを鑑みるに、そもそも禅学研究の主流は何といつても中国禅宗史研究であり、その影響下にある日本禅宗史研究は亜流であるという価値判断もあつたように見受けられる。

とはいえ、後代のイメージはどうあれ、まずは一休が何を考え、どう行動し、どう表現したか、そのテキストを虚心坦懐に整理分析することが不可欠であろう。例えば、『狂雲集』については、芳澤氏によつて三百首余が読み解かれた。これはたいへん大きな前進であり、まさに画期的な業績に他ならないが、これは一休の残したものの全体からみると三十%ほどにあたる。つまり、読み解くべき一休の漢詩文はまだ多く残され

ているのである。また、『自戒集』についても訳注などが求められるが、これは単に漢詩文であるのみならず、室町期特有の俗語も多用されている点に注意を要する（この点を指摘した先駆的論攷に、矢内一磨「一休宗純『自戒集』の語彙とその比喩するもの」『文学・語学』第二〇七号、二〇一三年、一三五―一四七頁などがある）。或いはまた、一休の頂相にある自賛や墨蹟も、一休の精神を知るうえで第一次史料となるのは間違いない（そのひとつの試みとして、拙論「一休像の展開と受容―森女との関係を軸に―」『日本仏教総合研究』第二三三号、二〇二五年などを参照）。

また、幸いなことに、一休に関わる新たな史料が近年もなお見いだされてきている。花園大学国際禅学研究所では、一休とその門下が深くかかわった酬恩庵（京都府京田辺市）、少林寺（滋賀県守山市）、祥瑞寺（滋賀県大津市）、応昌寺（現・曹洞宗神照寺、滋賀県長浜市）などに収蔵された頂相や墨蹟の調査を実施し、その現状について分析に努めている（前掲の拙論「酬恩庵一休寺の宝物について―史料調査の報告と紹介―」、同じく拙論「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―」『花園大学国際禅学研究所論叢』第二十号、二〇二五年などを参照）。その詳細な読解はまだこれからというところであるが、こうした一休ならびにその門下の動向を明らかにするには、京都・琵琶湖畔・大坂などの郷土史に関わる史料に着目し、その地域の政治経済的な流れを踏まえた歴史文化の解明――即ち地政学的な読み解き――が求められる。何故なら、中世以来、臨済宗が民へどのように広がり得たのか、或いはどのように定着し得なかったのかなど、その可能性と不可能性を明らかにするには不可欠な視点であると考ええるからである（前掲の拙論「一休とその弟子たち―「不伝の伝」をめぐる―」なども参照）。

更に、いわゆる禅文化に関わる資料は、禅宗が山内から世俗へと入っていく、次第に民が文化として受容

する経緯を我々に伝えるものとして重要である。とくに、虚と実の入り混じるテキストとしての一休ばなしとその影響も、いわば『ポスト一休』というべき文化史的現象として解明する必要がある。前述のように、一休像は幕末から近代には歌舞伎・講談・落語にも取り上げられるようになるが、これについても一層の資料調査や分析が求められる(拙論「近世文藝における一休像の禅文化史研究―山東京伝『本朝酔菩提全伝』の創作にある独自性を分析例に―」『宗教研究』第一〇〇巻一輯、二〇二六年なども参照)。

そして、花園大学国際禅学研究所の主催イベントとして「一休フォーラム」を毎年開催し、一休をはじめとした日本禅宗史研究の活性化を目指している。

【二〇一三年度】

- * 「この妖怪に、再び取り組む―『一休宗純『狂雲集』再考』刊行にちなんで―」(於東京・学士会館)
- * 「一休フォーラム IN KYOTO」(於京都・酬恩庵一休寺)

【二〇一四年度】

- * 水上勉没後二十年記念フォーラム「水上勉と、一休」(於福井・若州一滴文庫)
- * 「一休フォーラム―一休と女性たち―」(於東京・学士会館)

【二〇一五年度】

- * 「坂口尚と一休」展(於明治大学米沢嘉博記念図書館・現代マンガ図書館) 開催記念フォーラム「坂口尚からみる禅と日本マンガ文化」(於明治大学リバティホール)
- * 「一休フォーラム IN 守山」(於守山市役所大ホール)

こうした試みは、日本禅宗史研究を禅学のみに閉じることなく、国文学・歴史学・美術史学など関連分野と

の開かれた交流を築こうとするものに他ならない。今後も幅広い関心を寄せて頂けるように腐心する所存である。

更に言えば、禅やそれに関わる諸文化は、宗門の内部のみならず世俗の広い層へと禅の精神が広まるプロセスを知らしめる。いわば、一休とその後継世代において展開する文化史的展開は、日本人にとって禅というものが示してきた意義を詳細に示すものといえるだけに、その解明は慎重な姿勢が必要である。蓋し、現代のメディアで主流を成しつつあるのは、ユーチューブをはじめとしたSNSであろう。かてて加えて、ネットメディアに掲載された情報を集約してAIが「最大公約数」というべき見解を示してくれる時代である。そうしたとき、たとえ一休の実像を導き出そうとしても、それに覆いかぶさるくらいに虚像の方が湧き出てきてしまえば、実像へのアプローチも無に帰するであろう。研究ベースで確かな情報を紡いでいかなければ、これまで以上に誤解の入り混じった一休像や禅イメージが増幅していくように思われる。実際、SNSには一休や禅文化に関する出典不明の情報が蔓延しており、危惧を強めているところである。

花園大学では、一九八八年に国際禅学研究所を組織して以来、国内外に禅学の可能性をうったえかけてきた。日本のみならず、世界各国が常に激変するなかで、先達の先生方がその時期に応じたアプローチを展開してこられた。戦後世界の紆余曲折を経て、禅宗の生まれ故郷というべき大陸中国では、文化大革命（一九六六―一九七七年）などにより寺院や史料が喪われたこともあって、日本でなければ禅学に接することがなわぬ時期もあった。その結果、「禅」はChanとよりZenとして国際的に受容されてきたが、それは鈴木大拙の功績ばかりでなく、鎌倉期以来の禅を保持し、諸々の文化や思想にまで高めてきた日本の歴史的

な背景があつてこそであつたように思われてくる。いわば、日本において禅の伝統が護持されてからこそ、戦後に中国禅宗史の大きなうねりが生み出され、日本禅宗史そのものの批判的な見直しが可能になつてきたのではなからうか。いわば、中国禅宗史研究と日本禅宗史研究が創造的で活発な交流が継続されてこそ、この日本という国で禅に接する我々の「自己」に焦点が当たるのであり、日本の文化と歴史を臨済禅から考える意義が明らかになつてくるように考えられる。何故なら、禅は「自己」そのものを常に根底から問うものだからである。

先に、戦後の禅学において、一休を既成宗教に留まらない「人間」として捉え、制度批判の象徴として、或いはラディカルに死生観や倫理観を問い直す普遍的なモデルとして捉えようとする流れがあつたことを述べた。一休の像は、それを見つめる者の合わせ鏡のようになり、戦後日本において苦悩しつつ新たな価値観を求める人びとに、自らを問い直す契機をもたらしたと考えられる。そうしたとき、一休自身はどうかといえば、「東海純一休」という自任を表現し続け、臨済以来の禅を日本にいる自分こそが担っていると思つていたのである。その姿は、現代日本で禅学に関わる我々にとつても、きわめて象徴的なものと思えてならない。

注

- (一) 飯塚大展「一休仮名法語集解題」(『一休和尚全集』第四巻、春秋社、二〇〇〇年、三一九〜三四四頁)、早苗憲生「骸骨考―国立歴史民俗博物館蔵『骸骨』の紹介―」(『松ヶ岡文庫研究年報』第十九号、二〇一一年、一〜一九頁)、ならびに恋田知子『仏と女の室町 物語草子論』(笠間書院、二〇〇八年)などを参照。また、「九相図」と『一休骸骨』との関連を中世文学の視点で論じたものとしては、今西祐一郎『死を想え『九相詩』と

『一休骸骨』（平凡社、二〇一六年）がある。

(2) 五島美術館編『一休——とんち小僧の正体』図録（二〇一五年、一五七頁）などを参照。

(3) 近世のメディアにおける一休人気については、岡雅彦『一休ばなし——とんち坊主の来歴』（平凡社、一九九五年）などを参照。

(4) 飯田忠彦『野史』第九（国文社、一八八二年、三三頁）および飯田忠彦（漆山又四郎訳）『訳文大日本野史』第一（春秋社、一九四三年、二三四頁）。

(5) イエスは、『二八歳の耶蘇』（『白樺』第五卷第三号、一九一四年一月）、『耶蘇』（一九二〇年）など。釈尊は、『わしも知らない』（『中央公論』第二九卷第一号、一九一四年一月）『釈迦と其弟子』（一九二四年十二月）、『釈迦』（一九三四年十一月）など。孔子は、『孔子』（一九四一年）など。自身の人道主義を深めるうえでこうした宗教者にたずねるところにも、実篤のひとつの特徴があるといえる。

(6) 「或る日の一休和尚」（『白樺』第四卷第四号、一九二二年四月）、「三和尚」（『太陽』一九一四年九月）、「一休に聞いた話」（『白樺』第十一卷第四号、一九一九年二月）、「一休の独白」（『不二』第一卷第四号、一九二三年六月）、「一休和尚に就いて」（『重光』一九三二年十一月）、「一休 曾呂利 良寛」（講談社、一九三七年）、「一休と地獄太夫」（『世界文化』第一卷第九号、一九四六年十月）、「一休と地獄太夫の対話」（『新潮』第四三三号第十二号、一九四六年十二月）、「一休さん」（少年少女講談社文庫、一九七四年）など。

(7) 牧野信之助『武家時代社会の研究』刀江書院、一九二八年、四四九頁。

(8) 前掲『武家時代社会の研究』、四六三頁。

(9) 前掲『武家時代社会の研究』、四五九〜四六〇頁。

(10) 高島の『一休和尚伝』は、詩人としての一休は余り評価しないものの、平民的教化を成し得た存在として重視するものである。同様の評価に、足立栗園「一休禅師と平民教化」（『批判的日本仏教史』警醒社、一八九九年）などがある。

- (11) 市川白弦『一休―乱世を生きた禅者』NHK出版、一九七〇年、一二〇―一二二頁。
- (12) 花園大学三十年史編集委員会『花園大学三十年のあゆみ』花園大学、一九七九年、四二頁。
- (13) 市川に関わる諸問題のより詳細な検証は、拙著『語られ続ける一休像―戦後思想史からみる禅文化の諸相』第三章で展開してあるので、参照されたい。

- (14) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二五五頁。
- (15) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二五六頁。
- (16) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、三三―三四頁。
- (17) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二五九頁。
- (18) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、三〇〇―三〇二頁。
- (19) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二九三―三〇一頁。
- (20) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二六九頁。初出は『駒澤大学仏教学部論集』第九号、一九七八年、一―二八頁。

(21) 学道道場には阿部正雄（一九一五―二〇〇六）や上田泰治（一九一八―一九九二）といった哲学者をはじめとして多くの学生が集い、熱心な論究の末に以下のような綱領が定められたという。

一、本道場は絶対の大道を学究行動し以て世界甦新の聖業に参ず。

一、本道場は宗教上思想上の固陋なる因襲に墮し、又は皮相安易なる追隨に奔ることなく、よく現実の深底に徹し自主妙応の大用を発す。

一、本道場は偏学の無力偏行の盲目を誡め学行一如大道に慕直向前す。

一、道人は順逆境中不拔の道念を堅持し、道場日には必ず参じ、以て道場の紹隆を期す。

藤吉慈海（ふじよし かい一九一五―一九九三）はその創立委員のひとりであり、久松からは「超三業の念仏」なる公案を与えられ、自得したという（藤吉自身は「経過については詳説できないが、相当に苦勞したことは事実である」と述

懐している)。以上、藤吉慈海『現代の浄土教』（大東出版社、一九八五年、二〇七～二〇九頁）を参照。

- (22) FASは、Formless self, All humankind, Superhistorical history（無相の自己、全人類、超歴史的历史）の頭文字であり、FAS協会のテーマである。FASの動向や特徴については、藤吉慈海「FAS禅について」、『印度学仏教学研究』第二五卷第一号、一九七六年、四三～四六頁）、同「FAS禅の特色」、『印度学仏教学研究』第二九卷第二号、一九八一年、五二～五七頁）などを参照。

- (23) 哲学者の柳田謙十郎（一八九三～一九八三）を父に持ち、FAS協会などを中心に茶禅一味を探究したことで知られる。著書に『一会の茶』（大東出版社、一九八六年）など。

- (24) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二二六頁。

- (25) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二三四頁。

- (26) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二二六～二二七頁。

- (27) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、六一九～六二〇頁。

- (28) 坪内逍遙（一八五九～一九三五）、巖谷小波（一八七〇～一九三三）、木下尚江（一八六九～一九三七）、相馬

御風（一八八三～一九五〇）、更に漱石夫人・夏目鏡子（一八七七～一九六三）などが積極的に行じたところに、

岡田式静坐法の人気が窺い知れる。岡田式静坐法については、『岡田式静坐法』（実業之日本社、一九二二年）、

栗田英彦「国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料―解説と目録」（『日本研究』第四七号、二〇一三年、二三

九～二六七頁）、同「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」（『宗教研究』第八九卷第三号、

二〇一五年、四七一～四九四頁）などを参照。

- (29) 入矢義高『臨済・莊子』解説（前田利鎌『臨済・莊子』岩波書店、一九九〇年、二五二頁）。

- (30) 前掲『臨済・莊子』解説（『臨済・莊子』、二五三～二五四頁）。

- (31) 柳田聖山「臨済義玄の人間観―『臨済録』おぼえがき―」（『禅文化研究所紀要』第一号、一九六九年、六五頁）。

- (32) また、「こうした臨済の反伝統的な本質を、莊子やニーチェと対比することによって、野心的に解明しようと

されたものである。たしかに、臨済には老子や莊子に似て、儒教的な名教の域を破ろうとする、根源的な絶対自由人の魅力がある」とも述べている（前掲『臨済義玄の人間観』、八四頁）。これについては、拙論「近代の居士禅における禅籍の位置―前田利鎌の『修養』を中心に」（『禅学研究』第一〇〇号、二〇二二年、四一三―四四〇頁）も参照。

(33) こうした過程を『無門関』に着目して分析したものとして、デイディエ・ダヴァン『無門関』の出世双六』平凡社（二〇二〇年）は非常に参考になる。

(34) 平田高士『無門関』筑摩書房、二〇一六年「初版一九六九年」、一―二頁。

(35) 「平心に読めば、まさに落胆の嘆息であるが、しかし宋代ではほとんど例外なくこれを高い趣旨に取って、三聖に法を託したものとさえる。しかもこの記録は古版の『景德伝灯録』には見えず、『天聖広灯録』（二〇三六年）になって始めて現れる」（入矢義高訳注『臨済録』岩波文庫、一九八九年、訳者解説）、或いは「この一段は、臨済が弟子たちの将来に絶望して死んだことをものがたる。かれは、ついに弟子一人も許さなかったのである」（柳田聖山『臨済録』に何を学ぶか『禅文化』第六八号、一九六八年）など。

(36) こうした聖書学的な観点については、大貫隆『イエスという経験』岩波書店、二〇〇三年）、ゲルト・タイゼン『新約聖書―歴史・文学・宗教』（教文館、二〇〇三年）ほかを参照。

(37) 入矢義高『空花集―入矢義高短編集』思文閣出版、一九九二年、一四五頁。或いはまた、次のような指摘もある――「唐五代の禅――いわゆる「純禅の時代」――の本来面目が活き活きと甦ってくるにつれて、宋代の禅籍は頑迷な宗門のドグマの象徴と看なされ、軽視から、時には嫌悪の対象にさえなっていた。しかし、唐五代の禅の原像の解明は、逆にそれとの対比において、宋代禅の独自性を考えることも可能にした」（小川隆『中国禅宗史―「禅の語録」導読』筑摩書房、二〇二〇年、三四五頁）。

(38) 例えば、次のような評がみられる――「当時禅僧が禅宗の講話をするに当って、宋・元の俗語をその儘使ふことが多かった。その風が転じて、我が国にも口語体の文章が行はれ始めた。即ち言文一致の文体は室町時代に初

めて開けたのであつて、是は我が国語の歴史に於ては重要なことである。我が禅僧の宋・元に渡つた者或は彼の国より来た禅僧などが、語録の類を齎らし、之を提唱講話するに当つて、多く宋・元の俗語体の書などを講釈した。それを俗語その儘に筆記したものが即所謂「抄」である。それ等の「抄」は講話を俗語のまゝに筆記し、言文一致を以て何々「ぞ」何「であるぞ」といふやうな風に書いて居る（辻善之助『日本仏教史』第四卷・中世篇之三、岩波書店、一九四九年、三八九頁）。或いは、「禅が日本に伝えられてから約四百年の間、江戸初期に至るまでの時期には、日本人にとつては漢語の文語・口語の区別は全く不可能であつた。【中略】従つてそれらの古訓の大部分は、現在の研究水準からすれば、原義を取り違へた誤りだらけである。同じような事情で、禅の文献に多用される本場の話し言葉を初めて読まれた日本人は、その異様な表記文字と発音に接して、それを禅特有の言語として受容してしまつたらしい形跡がある。それまで古典漢文のみの教養を受けて、まともな口語文の文献に接したことのない当時の人びとにとつては、それは無理もないことであつた。そして、その禅の言葉の異様さが、同時に禅の教えの新鮮さへ人びとの魅力を誘引する役割を果たしたのであつた」（入矢義高『『句双紙』解説』『新日本古典文学大系52—庭訓往来・句双紙』岩波書店、一九九六年、五六七頁）。

(39) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』法蔵館、一九六七年、六六一頁。

(40) 同前。

(41) 「著者解題」〔柳田聖山集〕第一卷、六七〇頁。傍点は原文のまま。

(42) 戦後に柳田や入矢らによつて文献学的禅籍理解が確立するまでは、禅問答は理解すべきものではなく、むしろ理解不可能なところに意味があると解すべきとされてきた。例えば、中世史家の芳賀幸四郎（一九〇八—一九九六）が師家として弁舌を振るうとき、「禅籍をいかに読むか」と題した小文であるにも関わらず「初心の間は、禅籍など読む暇があつたら大いに坐るべしである。咄!!」などと述べて憚らなかつたのである（『講座禅第六巻 禅の古典—中国』筑摩書房、一九六七年、七二—〇頁）。こうした看話禅的な禅問答の理解が今なおみられる事情として、小川隆氏は「禅宗文献のなかには、なぜか敦煌文献Ⅱ初期禅宗、伝世資料Ⅱ馬祖以後の禅宗という断

絶があるのだが、発見者としてひたすら前者の開拓的研究に尽力していた胡適が、馬祖以後の禅の理解についてはそうした一般通念を超えるに至らなかったということは、今日の時点で考えて、不思議なことでも非難されるべきことでもない」と指摘している（『語録の思想史—中国禅の研究』岩波書店、二〇一一年、三七二頁）。

(43) 「私の五十年—花園大学最終講義」（『禅文化』第一六〇号、三一—三二頁）。

(44) 久松真一「湘山老師と現代の禅」『禅文化』第八六号、一九七七年、三二頁。また、次の一節は、「抱石先生」

久松真一との応答が、柳田に如何に決定的なものだったかを感じさせる——「晩秋の一日、岐阜の長良に抱石先生を訪うた。ずいぶん、久しぶりであった。昔とかわらぬ話に熱が入って、時のたつのを忘れた。「殺仏殺祖」の書の前で、単なる文献学と歴史学に墮している今の仏教学への、はげしい御批判をうけたまわって、己れの身のちぢむ思いであった。完全に降伏である。「経語録、不浄を拭う東司紙、空手で創れポストモダン史」という短冊をいただいて帰る途中、FASを殺し、ポストモダンを超える歴史を書かねばならない、とふつと考えた」

（柳田『中世漂泊』法蔵館、一九八一年、二二頁）。

(45) こうした特徴を有する宋代禅は、柳田自身の矛盾的な姿勢と相まっていくものとなる。何故なら、宋代の「看話禅」そのものが、歴史的個性を喪失して超時空化する傾向を自らの歴史的個性としていたからである。この点については、前川亨「看話のゆくえ—大慧から顔丙へ」（『専修大学人文科学年報』第三七号、二〇〇七年、一〇八—一三三頁）などを参照。

(46) 久松の前掲「禅学即今の問題」、四〇頁、ならびに前掲の拙著『語られ続ける一休像』第四章も参照。

(47) 水上勉・柳田聖山『人生と宗教と文学と』日本実業出版社、一九七七年、四五頁。このなかで、柳田はまた、「お上がこわい、世間がうるさいということがあるんですね。なにかお上が動かなければ動けないというのが禅の中にはある。【中略】やっぱり祝聖につながるお上でしょうね。あの戦争批判ができなかったのも同じだと思います。人殺しはしちやいかん、人殺しはしたくないと、当り前のことがお上の前では言えなかった。臨済号まで献納した」（同書二一四頁）とも指摘している。

- (48) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、一〇六頁。
- (49) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、一八一頁。本書中、横井の退任は花園大学の一時期の終焉を象徴するものとされ、学園紛争直後に就任以来、常に花園大学改革の中心的存在であったとされている。「明晰な論理・さわやかな説得力。鋭い問題剔出。『花園大学の仕掛人』と異名を取る所以であった」(同前)。
- (50) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、一八九頁。
- (51) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二〇三〜二〇四頁。
- (52) <http://saku.hanazono.ac.jp/about> (二〇二六年三月三十一日現在閲覧)。
- (53) 花園大学国際禅学研究所『圓悟心要』研究会『圓悟心要』訳注(一)〜(四)、『妙心寺派教学研究紀要』第十一〜十四号、二〇一三〜二〇一六年。
- (54) 前掲の拙著『語られ続ける一休像』(三二四〜三五二頁)を参照。
- (55) 駒澤大学文学部国文学研究室編『禅門抄物叢刊』第九、汲古書院、一九七五年、四五二頁。本書に付された解説では、この抄物は三卷三冊室町期末(天文年間末頃)の『臨濟録』写本を基に、大徳寺系(養叟門下)に属する禅匠によって提唱講述されたものと推定されている。
- (56) 前掲『禅語字彙』、六四八頁。
- (57) 前掲の拙著『語られ続ける一休像』補論、ならびに拙論「一休とその弟子たち―「不伝の伝」をめぐる」(古勝隆一・何燕生・クリスティアン・ウィッテルン編『語りえぬものを語る―禅の言葉と思想』法藏館、二〇二六年、五四五〜五七一頁)なども参照。
- (58) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、五六〜五八頁。
- (59) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一六九〜一七一頁。
- (60) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一八七頁。
- (61) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、二二一〜二三頁。

- (62) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、五七頁。
- (63) 『日本禅宗史論集』下之二、思文閣出版、一九八一年、七六九〜七八五頁（初出は『禅文化』第七九号、一九七五年）。
- (64) 前掲『一休、胡乱を生きる』、五頁。
- (65) 以上については、『岩波講座日本文学と仏教 第五卷―風狂と数寄―』（二四五〜一五一頁）、ないし『一休「狂雲集」の世界』（一五〇〜一六八頁）を参照。
- (66) 前掲『岩波講座日本文学と仏教 第五卷―風狂と数寄―』、一五四頁。
- (67) 例えば辻善之助は、男色を大らかに謳う五山文学や公家の日録は「一読嘔吐を催すばかりである」（『日本仏教史』第四卷・中世篇之三、岩波書店、一九四九年、四五〇頁）ときわめて否定的にその特徴を論じている。一方、南方熊楠は「一概に不潔とか非倫とか（男道すなわち真の友道は五倫の一たり）忌むべきとか穢らわしいとか非理とかいうて世俗に媚びるようでは、【中略】何の研究も成らぬもので一生凡俗に随順してその口まねをするものなり」（長谷川興蔵・月川和雄編『南方熊楠男色談義―岩田準一往復書簡』八坂書房、一九九一年、六九頁）とし、「とにかく本邦でこのことを論ずる輩少しも浄と不浄とをわかつたざるは、子を多く生んだ夫婦を多淫好淫と判ずるようなやりかたで、はなはだ正鵠を失し玉石混乱を免れず」（同二七頁）と述べている。これらを受けて、芳澤氏は「室町時代では、「男色」は何ら疑問を持たない、ごく当たり前の、空気のように不可欠な「文化的要素」であつたとすら言つてよい。五百年あまりのちの現在では、事情は大きく変わり禅僧も妻帯することが多いのだが、室町時代の標準から見ると、この現状のほうがむしろ異常に見えよう」と論じている（『仙翁花―室町文化の余光（三）』、『禅文化』第一八七号、二〇〇三年、一四二頁）。
- (68) 『大乘仏典（中国・日本編）第二六卷 一休・良寛』中央公論社、一九八七年、六一五頁。
- (69) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一三〜一九、五二四〜五三〇頁などを参照。
- (70) 前掲『一休「狂雲集」の世界』、一〇〇頁。

- (71) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、五八七頁。
- (72) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一七七頁・一五三〇・一五三三頁。
- (73) なお、崇福寺蔵『墨蹟之写』については、花園大学国際禅学研究所のHPで写本の画像が公開されているので、参照されたい。<http://riz.hanazono.ac.jp/newhomepage/utsushi/>（二〇二六年三月三十一日現在閲覧）。
- (74) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一四、七二・七五、二二〇頁、三六八・三九五頁などを参照。
- (75) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、三二八・三六二頁などを参照。
- (76) 前掲『一休、胡乱を生きる』、三九九頁。
- (77) 前掲『一休、胡乱を生きる』、二二八頁。
- (78) 前掲『一休、胡乱を生きる』、七五・七八頁。
- (79) 芳澤勝弘編『欠伸稿訳注』乾巻、思文閣出版、二〇〇九年、四二頁。
- (80) 芳澤勝弘編『悟溪宗頓 虎穴録訳注』思文閣出版、二〇〇九年、四八二・四八三頁。
- (81) 拙論「酬恩庵一休寺の宝物について―史料調査の報告と紹介―」（『花園大学国際禅学研究所論叢』第十九号、二〇二四年、一・三三頁）ならびに前掲の拙論「一休とその弟子たち―「不伝の伝」をめぐる―」などで既に述べてある。
- (82) 玉村竹二「大徳寺の歴史」（『日本禅宗史論集』下之二、思文閣出版、一九八一年、三一・三五六頁）などの分析を受け、加藤正俊は、大燈派下では印可の事実は重要であっても、印可状の有無はそれほど問題にならなかったのではないかと推察する（加藤正俊「日峰宗舜をめぐる二三の問題」『禅学研究』第七三号、一九九五年、一二六・一二七頁）。
- (83) 東京大学史料編纂所編『大徳寺文書別集―真珠庵文書之一』（東京大学出版会、一九八九年、一九頁）、ならびに前掲『一休、胡乱を生きる』、（三六三頁）を参照。
- (84) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、五七六頁。

- (85) 「好人家の男女なんによ、這この一般の野狐の精魅に著つかれて、便すなわ即ち捏怪ねっかいす。瞎屢生かつるせい、飯錢こまを索るる日有ること知らん」〔好人家男女、被這一般野狐精魅所著、便即捏怪。瞎屢生。索飯錢有日在〕(『臨濟錄』「大正藏第四七卷四九七頁下」)という一節について、『臨濟錄摘葉鈔』第三卷二十三丁表裏「電子達磨#3画像番号一〇九」は「從來無事の好男女、魔魅の説く所を信じ、種種の奇怪なる事なを作し、妖怪の徒と成る、恰あたかも好肉上に瘡かさを剋さるに似たる也。精魅は、惡知識を指す」〔從來無事好男女、信魔魅所説、作種種奇怪事、成妖怪之徒、恰似好肉上剋瘡也。精魅者指惡知識〕とし、『臨濟錄撮要鈔』第二卷三十一丁裏「電子達磨#3画像番号六八」は「姦邪の精靈、舛さに倚り木に附して好人家の男女を惑乱す、指邪師・惡知識を指して云う也」〔姦邪精靈倚舛附木惑乱好人家男女、指邪師惡知識云也〕とする。一休の用例としては、「餓鬼の苦多く、也また畜生、人家魔魅して、凡情を長す。飢渴病苦、五噎ごえの患、邪師知識は野狐精なり」〔餓鬼苦多也畜生、人家魔魅長凡情、飢渴病苦五噎患、邪師知識野狐精〕(『狂雲集』「偶作」)などがみられる。
- (86) 永田善齋は紀州の儒学者で、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・建仁寺の古潤慈禪に学び、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、その漢文隨筆である『膾餘雜錄』から窺い知れる。
- (87) 『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」〔他日君来如問我、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」)などとあり、『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)。
- (88) 前掲『真宗全書』第四六卷、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。
- (89) 早稲田大学図書館本『膾餘雜錄』第二卷十二丁裏。
- (90) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、六二五頁。
- (91) 兵藤裕己『後醍醐天皇』岩波書店、二〇一八年、六二～六五頁。

- (92) 横田南嶺・小川隆「対談・語録の読みかた 読まれかた」(『季刊禪文化』第二七七号、二〇二五年、九〇二七頁)を参照。
- (93) <http://saku.hanazono.ac.jp/about> (二〇一六年三月三十一日現在閲覧)。
- (94) 「宋代禪門と士大夫の外護」(『駒澤大学仏教学部論集』第五〇号、二〇一九年、二一八「167」〜一九七「188」頁)ほか。
- (95) 「五山文学形成期における道号嶺の流行」(『禪學研究』第一〇二号、二〇二四年、三三三〜四九頁)ほか。
- (96) 例えば、岡本真「春浦宗熙・実伝宗真『籌子』の解題と翻刻」(『東京大学史料編纂所紀要』第三六号、二〇二六年、一三三〜一六〇頁)など。
- (97) 注目すべき論攷として、馬淵美帆「白隠慧鶴による英一蝶作品の受容」(板倉聖哲・高岸輝編『日本美術のつぐられ方―佐藤康宏先生の退職によせて』羽鳥書店、二〇二〇年、四一三〜四三五頁)などを参照。

『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

小田直寿

花園大学国際禅学研究所研究員

篠塚純海

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

宋力

花園大学国際禅学研究所客員研究員

舘隆志

駒澤大学仏教学部准教授

龐超

花園大学大学院博士課程

柳幹康

東京大学東洋文化研究所准教授・国際禅学研究所副所長

芳澤勝弘

花園大学国際禅学研究所客員研究所員（顧問）

花園大学国際禅学研究所論叢 第二十一号

二〇二六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

〒
180
8501

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

『祖堂集』の構造

—法系図の作成とその分析—

柳 幹康

はじめに

拙論では『祖堂集』の記述に従って法系図を作成し、その構造について分析を加える。

『祖堂集』は、祖堂（祖師を祀る堂）に列せられた禪宗祖師の伝記・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952年（南唐保大10）に編まれた。もと1巻であったが、程なく10巻に増広されて「海東」こと朝鮮に伝わり、20巻に再編されて1245年（高宗32）に刊行された。ところが世から忘却され、20世紀初頭に韓国海印寺から版木が発見されるまでその存在を知る者はいなかった。従って後代への影響は殆ど無いが、後の大きな改変を免れていることから、当時の禪宗を知るための一級資料として広く注目されている（衣川 [2003 : 127] [2010 : 88–89] [2013 : 200–198] [2022 : 6, 74, 167–168]）。

『祖堂集』を扱った先行研究は非常に多く、それらは概ね以下の6種に分類できる。すなわち、（1）書誌研究、（2）校訂訳注研究、（3）拈弄研究、（4）歴史研究、（5）思想研究、（6）語法研究である（拙論 [2025a : 32]）。しかしながら管見の限り、同書所収の禅僧全員を網羅して法系図にまとめたものは無い。この作業は元来、一書全体の構造を見る上で最も基礎となるものである。それにも拘らず、これまで全体の法系図が作成されていなかった理由としては、次のような事情——従来の研究は各種史料の背後に潜む「史実」の解明に傾注しており、各史料をそれぞれ独立した一つの作品と看做し、そこに描かれる「歴史観」の総体を把握する視点を欠いていたこと——が挙げられるだろう⁽¹⁾。

『祖堂集』の構造

そこで拙論では以下、(1) 同書の記述——「相承^{そうじょう}」と「位次^{いじ}」——に従って全員を網羅する法系図を作成し、(2) その構造に分析を加える。

「相承」とは上の世代の法が下の世代の誰に伝えられたのかという縦の関係であり、「位次」は同一世代において複数の禅僧をどのような順番で録するのかという横の関係である。うち「位次」については基本的に、重要な禅僧ほど先に配される傾向にあり、とりわけ最初に挙げられる禅僧はその世代を代表する意味合いを有する。この「相承」と「位次」に基づくことで、燈史^{とうし}——法系（法の燈火を伝える系譜）を軸に歴代祖師の言行を収め禅宗の歴史を描き出す書⁽²⁾——ごとに特色ある法系図（伝法の系図）を復元することができる。以下に記す『祖堂集』の法系図は、今後の同書の研究において基本資料として長く参照されるものになると期待する。

1. 『祖堂集』の法系図

『祖堂集』が記す「相承」と「位次」に従い、そこに名に見える仏祖禅僧ら全259名を網羅する形で法系図を作成すると、末尾の図『『祖堂集』全体の法系図』のようになる（全4頁）。ただし過去7仏と達摩以前の27祖は繁を避けて一々名を挙げず、「過去7仏」「27祖」とまとめている⁽³⁾。

図に記した名前は原則『祖堂集』所録の法諱^{ほうぎ}（出家者としての本名）としたが、それが見えない者については同書の呼称を用いている。その名を記す際に、以下の通り表記を使い分けている。

1. 太字：独立の章を有する者246名⁽⁴⁾。その傍らに孫・衣川・西口[2007]が附す通し番号を記した。そのうち、朝鮮で増補された可能性の高い者8名⁽⁵⁾は、灰色で記した。

2. 細字：独立の章は有さないが、名と相承が記される者13名。その内訳は以下の通り⁽⁶⁾。

- ・[28] 達摩^{だるま}以下の1代2名（道育^{どういく}・総持^{そうじ}、S98）
- ・[39] 弘忍^{くわにん}以下の2代3名（神秀^{じんしゅう}・普寂^{ふじやく}・道明^{どうみょう}、S148）
- ・[41] 法融^{ほうゆう}以下の5代5名（智巖^{ちがん}・慧方^{えほう}・法持^{ほうじ}・智威^{ちい}・恵忠^{えちゅう}、S138）

- ・[50] 神会^{じんね}以下の3代3名（磁州^{じしゅう}如^{にょ}・惟忠^{いちゅう}・遂州^{すいしゅう}円^{えん}、S288）

「相承」を示す線は破線と実線の二種を使い分け、破線は傍系を、実線はそれ以外を意味する。『祖堂集』において傍系と示される部分には、以下の三個所がある。

- ・[28] 達摩下の道育・総持。本文部分には達摩の言葉として「三人の我が法を得たる有り。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。我が髓を得し者は恵可、我が骨を得し者は道育、我が肉を得し者は尼総持なり」とあり（S98）、髓を得た恵可よりも道育・総持が劣ることが明示されているため傍系とした。これは朝鮮で附された序文が二人を「初祖^{どうしん}傍出」とする理解とも合致する（S3）。
- ・[38] 道信の「下より横に一宗〈＝牛頭宗〉を出だす」とある（S91）。
- ・[39] 弘忍の下より「神秀和尚^{ろうあん}・老安〈＝慧安^{えあん}〉国師・道明和尚」を「傍出」とすると記される（S148）。

牛頭宗初祖の[41] 法融、および弘忍下の神秀・老安より下はそれぞれ実線とした。これは法融・神秀・老安から見てその下は傍系ではなく正系に当たることによる。

作図にあたり同書が記す「位次」に従い、各世代の禅僧を配した。世代ごとに上から下に見ていくと、傍らに附した数字（独立の章を有する者の通し番号）が昇順となっている通りである。師弟間で位次が逆転している（師の世代ではAの位次がBより高いのに対し、次の世代ではAの法嗣の位次がBの法嗣より低い）場合は、その「相承」を示す線が交差する形になっている。たとえば[91] 匡仁^{こうにん}の位次は[92] 居遁^{こどん}より高いが、匡仁の法嗣[145] 後疎山^{ごそざん}の位次は居遁の法嗣[144] 蔵嶼^{ぞうじょ}より低い。そのため[91] 匡仁と[145] 後疎山を結ぶ線と、[92] 居遁と[144] 蔵嶼を結ぶ線が交差している。なお細字の者は章を有さず「位次」が明示されないため、図では「相承」の線が複雑にならない形で適宜配置している。

- [57] 石頭希遷から[152] 誨機まで、位次が第一位の者の上に①～⑦の

『祖堂集』の構造

番号を附した。これは [49] 青原行思・[56] 南岳懷讓下の世代数を示す。青原下何世という表現は『祖堂集』には無いが、便宜上附した。

『祖堂集』において「相承」が明示されない者に [191] 陳慧忠^{ちん え ちゅう}(7)、[244] 隱山^{いんざん}、[245] 興平^{こうへい}、[246] 米嶺^{べいりん}がいる。うち [191] 陳慧忠は同書が記す「位次」に従い、[190] 無了^{むりょう}と [192] 黒磻^{こくかん}の間に配した。ただし「九歳にして亀洋^{きやう}〈＝無了〉の庵に詣り出家す」とあるため、『祖堂集』は出家の師 [190] 無了に附随して録したことが分かる⁽⁸⁾。余他3名については図の右下に別記し、参考までに『景德伝燈録』に基づきその法系を名前の前に括弧で記した⁽⁹⁾。

それ以外の表記については、次節で述べる。

2. 分 析

法系図について、以下の6点を指摘することができる。

2-1. 自己認識：徳山一門

『祖堂集』の自己認識は「徳山一門」—— [74] 徳山宣鑑^{とくざん} (780-865) とその法を承ける人々——であった。図では当該する者全体を濃灰色の線で囲み、その背景を薄灰色にしている。この点については既に拙論 [2025a] で指摘しているが、『祖堂集』全体の構成を論じるうえでも重要であるため、本節で簡単に述べておきたい。

『祖堂集』が収録する最後の世代は青原下第7世であり、[152] 誨機^{かいき}から [162] 行崇^{ぎょうすう}までの計11名である。『祖堂集』の編者である静^{じやう}と筠^{いん}が [161] 省燈^{しやうとう} (文燈とも、892-972) の門下にいたこと、11名の法系を上に通つていくと皆 [74] 徳山宣鑑に行き着くことから、その自己認識は「徳山一門」であったと考えられる (拙論 [2025a: 44])。

『祖堂集』はこれまで、雪峰^{せつぽう}下の燈史と記述されることが多かった⁽¹⁰⁾。もちろん編者の静・筠は [83] 雪峰義存^{ぎそん} (822-908) の法嗣省燈の門下におり、この認識は誤りではない。だが厳密に言えば、彼ら一派の祖は雪峰義存ではなく、その師の [74] 徳山宣鑑とするべきである。なぜならもし、

彼らの祖が〔83〕雪峰義存であり、その師兄（兄弟子）の〔82〕嚴頭全藏（828-887）の一門と袂を分かったものと考えていたなら、その孫弟子の代まで〔82〕嚴頭全藏の門流を〔83〕雪峰義存の門流の上に置かなかったはずだからである（実際『景德伝燈録』では師兄の嚴頭全藏を雪峰義存の上に配するが、その孫弟子の代では自派に繋がる雪峰義存の法孫を首位に抛えている）。また『祖堂集』は〔66〕龍潭崇信（生没年不詳）の法嗣として〔74〕徳山宣鑑しか録していないことから、彼らの自己認識は、龍潭崇信ではなく徳山宣鑑の一門であったと見ることができる⁽¹¹⁾。

徳山の法嗣である〔82〕嚴頭全藏・〔83〕雪峰義存の師兄弟、およびその法嗣・法孫らは、福建という地縁でも結ばれていた。嚴頭全藏・雪峰義存はともに福建の出身であり、雪峰義存を外護した王審知（在位909-925）は福建を領土とする閩国の初代王であった。嚴頭全藏は湖北に住したものの⁽¹²⁾、雪峰義存が住した雪峰山（象骨巖とも）は福建にあり、両者の法嗣・法孫も福建と縁のある者が多い。すなわち、『祖堂集』の記録によれば、

- ・嚴頭の法嗣全4名のうち3名が福建出身で、そのうち1名が福建に住し⁽¹³⁾、
- ・嚴頭の法孫全4名のうち2名が福建出身であり⁽¹⁴⁾、
- ・雪峰の法嗣全21名のうち13名が福建出身で12名（うち9名が福建出身）が福建に住し⁽¹⁵⁾、
- ・雪峰の法孫全7名のうち5名が福建出身で5名（うち3名が福建出身）が福建に住している⁽¹⁶⁾。

注目すべきが嚴頭の法嗣〔113〕道閑である。彼は福建の出身で、嚴頭に嗣法した後に王審知に招かれて福建の羅山に住し（賈〔2010：360〕）、その章は嚴頭の法嗣のなかで最も長く、かつ『祖堂集』が録する嚴頭の法孫全4名のうち3名が道閑の法嗣となっている。このことから道閑が福建にあって嚴頭・雪峰の両系を繋ぐ重要な存在であったことが窺える。

ただし徳山門下の中心人物はあくまで雪峰義存であり、彼により1700人という当時最大の教団が築かれたことを『祖堂集』は特記している（拙論〔2025a:37〕）。そこで図では雪峰義存を黒の四角で囲み、背景を白色とした。

2-2. 位次（1）：雪峰が参じた投子と洞山

青原下第4世の位次を見た際に、最初の4名が〔74〕徳山宣鑑、〔75〕とうす だいどう投子大同（819-914）、〔77〕しんざん そうみつ神山僧密（生没年不詳）、〔78〕洞山良价（807-869）となっている。これは、雪峰の行脚の経歴を反映している可能性が高い（〔76〕そうどう けいほう しゅうみつ草堂（圭峰）宗密（780-841）は青原下ではないため今は外し、次節で詳しく論じる）。

『祖堂集』にはその記載は無いが、『景德伝燈録』には「雪峰和尚、三廻みたび投子に到り、九度洞山に上る」と記されている（K26.n/772、鈴木〔2009：52〕）。つまり雪峰は最終的に〔74〕徳山に嗣法したが、〔75〕投子と〔78〕洞山の二人とも縁が深かったのである。このことを記録しない『祖堂集』においても、この二人の位次が高くなっているのは、その編者にも同様の理解があったからであろう。なお〔78〕洞山の上位に〔77〕神山が配されているのは、彼が洞山の師兄であることに鑑みれば怪しむに足りない⁽¹⁷⁾。図ではこの〔75〕投子大同と〔78〕洞山良价の二人を破線で囲み、背景を薄灰色とした。

2-3. 位次（2）：神会下の宗密と洞山下の雲居

青原下ではない〔76〕草堂宗密を、青原下の〔75〕投子大同と〔77〕神山僧密の間に割り込ませているのは、〔78〕洞山良价とその法嗣に対する徳山一門の（a）評価と（b）緊張感を反映している可能性が高い。

（a）徳山一門の〔78〕洞山良价に対する評価は低いものであった。徳山の法嗣において最高の位次にある〔82〕巖頭全歳は、かつて洞山良价のもとに「三十年」もいたが、その力量を認めず、以下のように評したという、「洞山、好個よき仏なるも、只ただ是れ光無き奴なり」（S337、小川〔2011：138〕、土屋〔2024：37〕）。これはもとより巖頭全歳個人の言葉であるが、『祖堂集』の自己認識が徳山一門であり、その法嗣の首位に巖頭全歳を配していることに鑑みれば、これが彼らの共通理解であったと言えるだろう。一方、〔75〕投子大同に対する低い評価は見当たらない。

（b）洞山良价の法嗣〔84〕うんご どうよう雲居道膺（830-902）は、徳山宣鑑の法を嗣ぐ雪峰義存にとってライバル的存在であった。そもそも徳山宣鑑が世に出た

のは洞山良价の約10年後のことであり（注(11)参照）、徳山一門は洞山一門の後塵を拝する存在であった。両教団の次世代を担う雲居道膺と雪峰義存（822-908）は8歳しか離れておらず、ともに青原下5世であり、それぞれ1000人、1700人という大規模の教団を擁するとともに（拙論 [2025a : 34]）、互いにその存在を意識していた⁽¹⁸⁾。一方、[75] 投子大同の法嗣は『祖堂集』には収録されていない。つまり徳山一門にとって [75] 投子大同は単なる過去の敬うべき禅僧であるのに対し、洞山一門は脅威となる同時代の存在だったのである。

このような (b) 洞山一門に対する緊張感と、(a) その祖洞山良价に対する低い評価とに基づき、かつて雪峰義存が参じた [75] 投子大同と [78] 洞山良价のふたりを上位と下位に配し、さらにその懸隔を強調するために、全く法系の異なる [76] 草堂宗密をその間に割り込ませたのであろう。『祖堂集』において草堂宗密に対する評価は見当たらないが、その4代前の [50] ^{かたくじんね} 荷沢神会は、その世代の首位を占める [49] ^{せいきよ} 靖居（青原）^{ぎようし} 行思にやり込められたという話が録されている⁽¹⁹⁾。つまり洞山一門は、徳山一門同様、青原の系譜に列なっているが、その実、青原にやり込められた神会の門流よりも下だと言いたいのであろう。

図では雪峰にとってライバルであった [84] 雲居道膺を実線の四角で囲み、背景を灰色としている。また [76] 草堂宗密と、その4代前の [50] 荷沢神会、および後者の上位にある [49] 靖居行思を破線の四角で囲んだ。

2-4. 位次 (3) : 雪峰のライバル趙州

雪峰にとってもうひとりのライバルであった [220] ^{じようしゅうぜんしん} 趙州全諗⁽²⁰⁾についても、『祖堂集』は別段敬意を払っていない。図では先の雲居同様、実線の四角で囲むとともに、背景を灰色にしている。

拙論 [2025a : 44-45] でも述べた通り趙州は、傑出した禅僧であり、その名声は雪峰のもとにも届いていた。雪峰に参じた修行僧が趙州の話をとりあげ問答したほか⁽²¹⁾、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おり⁽²²⁾、更には「南に雪峰有り、北に趙州有り」という雲居の言葉も録されている⁽²³⁾。ところが趙州の位次は、当該世代（青

『祖堂集』の構造

原・南岳下3世) 全35名のうち第33位、その師 [195] 南泉普願^{なんせん ふがん}の法嗣全7名のうち第5位と、かなり低くなっている。つまり『祖堂集』は位次の点で、趙州に対し何ら敬意を払っていないと言える。

2-5. 位次(4): 師弟間の逆転の有無

『祖堂集』において徳山一門の禅僧は整然と配されているのに対し、それ以外の部分では師弟間での位次の逆転——上の世代ではA、Bの順になっているのに対し、下の世代ではBの法嗣、Aの法嗣の順になっている例——が以下の通りま見られる。

・[63] 薬山惟儼下

- ・[69] 徳誠^{とくじょう}の位次は [71] 円智^{えんち}より高いが、徳誠の法嗣 [81] 善会^{ぜんかい}の位次は、円智の法嗣 [79-80] 仲興^{ちゅうこう}・慶諸^{けいしよ}より低い。
- ・[80] 慶諸^{けいしよ}の位次は [81] 善会^{ぜんかい}より高いが、慶諸の法嗣 [101-109] 懷祐^{えいゆう}～宝蓋^{ぼうがい}の位次は、善会の法嗣 [94-100] 令超^{れいちよう}～寰普^{かんぶ}より低い。
- ・[91] 匡仁^{くわいじん}の位次は [92] 居遁^{こどん}より高いが、匡仁の法嗣 [145] 後疎山^{こうそさん}は、居遁の法嗣 [144] 蔵嶼^{ざういつ}より低い。

・[163] 馬祖道一下

- ・[174] 懷暉^{わいけい}の位次は [175] 智藏^{ちざう}より高いが、懷暉の法嗣 [207-208] 玄昱^{げんいつく}・公綏^{こうき}の位次は、智藏の法嗣 [203-206] 処微^{しよび}～洪直^{こうちよく}より低い。
- ・師の世代では [178] 宝積^{ほうしゃく}・[179] 宝徹^{ほうてつ}・[180] 齊安^{さいあん}の順に挙げられるが、法嗣の世代では齊安の法嗣 [209-210] 道常^{どうじよう}・梵日^{ぼんにち}、宝積の法嗣 [211] 普化^{ふけ}、宝徹の法嗣 [212] 無染^{むぜん}の順となっている。
- ・[181] 靈嘿^{れいもく}の位次は [182] 法常^{ほうじよう}より高いが、靈嘿の法嗣 [214] 正原^{しょうげん}の位次は、法常の法嗣 [213] 天龍^{てんりゅう}より低い。

つまり『祖堂集』は、自派の配列には注意を払っていたのに対し、それ

以外の配列についてはそこまで厳密ではなかったのである。

2-6. 朝鮮における増補と当初の構成

朝鮮においてどの程度の増補がなされたかについて、研究者の間で意見が分かれているが（注(5)参照）、その如何に関わらず、『祖堂集』全体の構成には改変が加えられていなかったと言える。

朝鮮で増補された可能性の高い禅僧 8 名は前述の如く、法系図において灰色で示している。その全ては馬祖道一であり、彼らに繋がる禅僧を見ると、馬祖道一の世代においても、その法嗣の世代においても位次が低い。その名前と位次を列挙すると以下の通り。

- ・[163] 馬祖道一、3 位⁽²⁴⁾。
- ・馬祖道一の法嗣のうち、増補された可能性の高い禅僧につながる者は以下の 6 名。
 - ・[171] ひやくじょう え かい 百丈懷海、15 位。
 - ・[174] しやうけい え き 章敬懷暉、18 位。
 - ・[175] さいどう ち ぞう 西堂智蔵、19 位。
 - ・[179] ま よくほうてつ 麻谷宝徹、23 位。
 - ・[180] えんかんさいあん 塩官齊安、24 位。
 - ・[195] なんせん ふ かん 南泉普願、38/39 位⁽²⁵⁾。

拙論では、朝鮮での増補の有無・多寡の如何に関わらず、現行の『祖堂集』はもとの構成——編者静・筠が帰属する徳山一門を上位に抛える構成——を留めていると推定する⁽²⁶⁾。その理由は以下の 3 点に整理できる。

第一、増補があった場合、その可能性の高い 8 名はみな馬祖下である。もし増補時に全体の構成を改めたのであれば、馬祖道一の位次が第 1 位となっているはずだが、実際にはそうならない。馬祖下の禅僧を増補した者にとって重要なのは馬祖門下であり、徳山一門を上位に抛える必要はなかったであろうから、現在の構成は徳山一門の手で編まれた当初の形を留めていると言える。

『祖堂集』の構造

第二、これまで増補の可能性が指摘された者は、上記8名のほかに、以下の2種12名がいる（下記のアルファベットは注(5)に従う）。

(a) 朝鮮僧2名。雪峰義存に嗣法した後、中国の寺院に住持。その記録が中国に残る。

(d) 中国僧10名。馬祖道一に嗣法し、中国に記録が残る。

注(5)に記した通り、拙論では上記12名の増補の可能性は低いと判断し、候補から除外していた。だが仮に彼らがみな朝鮮での増補であったとしても、現行の『祖堂集』の構成が朝鮮伝来以前の原型を留めているという拙論の主張は揺るがない。なぜなら、(d)についてはみな馬祖下であるため、先の第一の場合と同様であり、(a)の2名は徳山一門で位次が低く（[128] 靈照は19位、[130] 玄訥は21位）、彼らのために徳山一門全体の構成を改めたとはいえられないからである。もしそうしたのであれば、この2人は上位に引き上げられていたはずだが、実際にはそうっていない。

第三、増補が無かったのであれば、もとより現行の『祖堂集』は当初の構成を保っていることになる。

3. まとめ

拙論では『祖堂集』が記す「相承」「位次」に従い、同書に録される仏祖禅僧ら全259名を法系図にまとめた。うち独立の章を有する者は246名、名前のみ見える者は13名である。

この法系図は『祖堂集』全体の構成を可視化したものであり、それに基づき以下の6点を指摘した。(1)『祖堂集』の自己認識は「徳山一門」にあり、そのなかで1700人にも及ぶ史上最大の教団を築いたのが雪峰義存であった。(2)雪峰の師の世代である青原下第4世は、徳山宣鑑・投子大同・神山僧密・洞山良价の順となっている。これは雪峰の師である徳山を首位とし、その下に雪峰が何度も参じた投子と洞山を配し、かつ洞山の上位にその師兄である神山を抛えたものと見られる⁽²⁷⁾。(3)うち投子と

「神山・洞山」の師兄弟の間に青原下ではない草堂（圭峰）宗密を割り込ませている。これは洞山門下に対する徳山門下の見方——洞山の力量を認めず、かつその法嗣の雲居をライバル視していたこと——を反映している可能性が高い。（４）雪峰にとってもうひとりのライバル趙州全諗（從諗）について、その位次はかなり低くなっており、この点で『祖堂集』の編者が特に敬意を払っていなかったことが分かる。（５）同書において師弟間における位次の逆転がまま見られるのに対し、徳山一門の禅僧はそれが無く整然と配されている。これは同書が自派の位次に細心の注意を払っていたことを示している。（６）全体の構成は旧閩国領内の徳山一門の手で編纂された当初の姿を保っており、朝鮮で馬祖下の禅僧が増補されたとしても全体の構成そのものは改変なく踏襲された。

これまで「相承」「位次」に基づく全体の法系図の作成は行われてこなかったが、そこにこそ燈史（禅宗史書）の歴史観——自他をどのように分け禅宗の流れ全体をどう捉えるか——が色濃く反映しているのである。

*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と Van Cutsem, Laurent 氏から数多くの貴重なご助言をいただくとともに、小林遼太郎氏には法系図と引用文の確認作業をしていただいた。また2025年7月からは一般財団法人普回向（代表理事、越村吉隆氏）より禅宗研究に対しご支援をいただいている。各位に心より感謝申し上げる。

注

- （１）『祖堂集』の訳注・解説に際し法系図が作られることはあったが、そこに記される全員を網羅したものではなく、かつ同書の記す「位次」にも注意を払っていない（柳田 [1984: 296] [1985: 260] [1990: 485]）。近年 Van Cutsem [2023: 234-243] は『祖堂集』所収の禅僧全員について、Gephi (The Open Graph Viz Platform) を用い図示しているが、一見して明らかな通りそれは主要な禅僧を中心に、その周辺に弟子を配する形となっており、同書が記す「位次」を反映させる拙論の作図とは目的が異なる。

また拙論 [2025a: 34] において、『祖堂集』の「相承」と「位次」に従い法系図を作成したが、そこで挙げたのは同書の歴史観の概略を示

すのに必要な89名に過ぎない（便宜的に附した編者2名、および「他2名」と附記した者は除外）。それに対し今回は、『祖堂集』に名に見える全259名を法系図に収めること、およびその全体に分析を加えることを目的としている。一部の例外——同書の帰属意識が「徳山一門」であること、そのなかで雪峰門下が隆盛を極めたと認識されていたことの指摘——を除き、議論も重複していない。例外的に重複する箇所については既発表の拙論に言及する形で、そのことを示している。

なお『祖堂集』を独立した一つの作品と看做し、その「作品世界を『祖堂集』の記すままに読み取ってゆ」く手法は小川〔2011：102〕が初めて用いたもので、そこから啓発を受けた。ただし小川の分析対象は「石頭は是れ真金舗、江西〔馬祖〕は是れ雜貨舗」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るのに対し、拙論ではそこに収録される禅僧全員を法系図に整理することを目的としている。また馬場〔2008：11〕〔2017：2〕がスリランカの仏教史書研究に導入した構造的な分析——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」かすことで、「編纂者の視点」を読み解く手法——からも啓発を得ている。

- (2) 燈史について柳田〔1967：11〕は「達磨系の禅の師資相承の系譜を中心とし、歴代の祖師たちの機縁問答や上堂示衆などを収録したもの」と述べ、齋藤〔2020：9〕は「達磨を祖師と奉ずる禅宗において仏法伝授の系譜をなす祖師たちの言行を記した書」と定義している。拙文では両説を承けつつ、やや表現を変えて「法系（法の燈火を伝える系譜）を軸に歴代祖師の言行を収録し禅宗の歴史を描き出す書」を「燈史」と定義する。表現を改めた理由は、次の二つ——（1）一書を構成する軸が法系であることを明示するため、（2）定義に「燈」と「史」の二字を入れるため——である。「燈史」の具体例としては、今回扱う『祖堂集』、および拙論〔2025b〕で扱った五燈・『五燈会元』などが挙げられる。
- (3) 「過去7仏」「27祖」と略記した部分について、その詳細を示すと以下の通りである。「過去7仏」は〔1〕毘婆尸仏、〔2〕尸棄仏、〔3〕毘舍浮仏、〔4〕拘留孫仏、〔5〕拘那含牟尼仏、〔6〕迦葉仏、〔7〕釈迦牟尼仏。「27祖」は〔8〕大迦葉、〔9〕阿難、〔10〕商那和修、〔11〕優婆鞠多、〔12〕提多迦、〔13〕弥遮迦、〔14〕婆須密、〔15〕仏陀難提、〔16〕伏駄密多、〔17〕脅、〔18〕富那耶奢、〔19〕馬鳴、〔20〕毘羅、〔21〕龍樹、〔22〕迦那提婆、〔23〕羅睺羅、〔24〕僧伽難提、〔25〕伽耶舍多、〔26〕鳩摩羅多、〔27〕闍夜多、〔28〕婆修盤頭、〔29〕摩拏羅、

[30] 鶴^{かくろく}勒、[31] 師^し子、[32] 婆^ば舍^{しゃ}斯^{した}多、[33] 不^ふ如^{にょ}密^{みた}多、[34] 般^{はん}若^{にや}多^た羅。

- (4) 単独の章を有する246名のうち最後の [246] 米^{べい}嶺^{れい}のみ、原本で改行されず、基本的な伝記も録されていない。Van Cutsem [2023 : 239]。
- (5) 朝鮮における増補について、様々な説が提示されており、未だ一致を見ていない。諸説を整理するにあたり、増補の可能性について言及された者を下記の通り (a)～(d) の4種に分けて記す。拙論ではそのうち (b+c) 8名について、増補の可能性が高いと判断する。なお拙論では、朝鮮半島という地域を示す語として「朝鮮」の二字を用いている。なぜなら当時は新羅 (前57-後935) から高麗 (918-1392) への移行期であり、二国^二の名を用いると論述が煩瑣になるからである。

- (a) 雪峰^{れいしやう}義存に嗣法した朝鮮僧2名 : [128] 靈^{れい}照^{しやう}、[130] 玄^{げん}訥^{とつ}。
- (b) 馬祖道一の法孫にあたる朝鮮僧で、「九山」(後述)の祖とされる7名 : [204] 道^{どう}義^ぎ、[205] 慧^え徹^{てつ}、[206] 洪^{こう}直^{ちよく}、[207] 玄^{げん}昱^{いく}、[210] 梵^{ぼん}日^{にち}、[212] 無^む染^{ぜん}、[219] 道^{どう}允^{いん}。
- (c) 仰^{きやう}山^{ざん}慧^え寂^{じやく}に嗣法した朝鮮僧1名 : [238] 順^{じゆん}之^し。
- (d) 『祖堂集』の最後に配される馬祖下の中国僧8名 : [239] 米^{べい}、[240] 宝^{ほう}寿^{じゆしやう}沼^{しやう}、[241] 志^し閑^{かん}、[242] 存^{そん}奨^{しやう}、[243] 後^ご魯^ろ祖^そ、[244] 隱^{いん}山^{ざん}、[245] 興^{こう}平^{びやう}、[246] 米^{べい}嶺^{れい}。

増補の可能性について最初に論じたのは椎名 [1979] であり、(b) と (c) を朝鮮での増補と推測した。その理由は以下の通り。(b) は「九^く山^{ざん}」(9世紀から10世紀前半にかけて成立した朝鮮仏教の九つの主要な門流)の祖とされる禅僧であり、かつ『祖堂集』の半世紀ほど後に中国で編まれた『景德伝燈録』には名が記されるのみで、伝を欠く。(c) は『祖堂集』において、西天初祖の [8] 大迦葉に喩えられるなど非常に重視された朝鮮僧であり、その章は単独で巻20の5分の4を占めるように「異例の紙幅を構成」する。したがって、いずれも増補の可能性がある。

この (b+c) 8名を朝鮮での増補とする説は、衣川 [2003 : 144-148]、Anderl [2004 : vol.1 30-32] により採用され、それを補強する根拠も提示された。ただし衣川は後、それに加えて (d) も朝鮮での増補と見たが、その理由は記していない (衣川 [2022 : 90, 168])。

また近年 Van Cutsem [2023 : 121-122] は (a+b) 10名——これは『祖堂集』が録する朝鮮出身の僧全てに当たる——について、朝鮮で増補されたことを証明する確固たる根拠は存在せず、朝鮮での増補人数は

0～10のうちの全ての可能性がある」と論じている。

なお極端な例として、梁 [2000 : 57] は全体の 9 割を後代の増補とする。だがこれは衣川 [2003 : 151]、Anderl [2004 : vol.1 32-39] が指摘するように、曲解に過ぎず、採用することはできない。

拙論では椎名 [1979] が示し、衣川 [2003 : 144-148]、Anderl [2004 : vol.1 30-32] が補強した理由に基づき、(b+c) の 8 名を朝鮮で増補された可能性が高いと見る。(a) は夙に椎名 [1979 : 71] が「中国の寺院に住した高德で、『伝燈録』〈＝『景德伝燈録』〉にも見録され」ており、『祖堂集』のみが特別に扱うわけではない」ため、増補の可能性は低いと判断する。(d) については理由が示されておらず、もとより中国の禅僧であり、朝鮮での増補を疑うに及ばないと判断し、そのリストから外す。

ただし Jorgensen [2005 : 740] が述べる通り、確固たる証拠が無いため畢竟何名であったかは確定できない。またその人数の多寡、および増補の有無の如何に関わらず、本論部分で述べる結論——現行の『祖堂集』は南方福建で編纂された当初の構造を保存しているという推定——は変化しない。

なお拙論 [2025a : 33-34] では衣川 [2022 : 90, 168] を承けて (b+c+d) 16 名を朝鮮での増補と見たが、ここでそれを (b+c) 8 名に修正する。ただし既に「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」と述べていた通り、この修正を加えても同論の結論に変化は生じない。

加えて一点、朝鮮における増補の有無によりその意味づけが異なる興味深い記述について指摘しておきたい。(b) 馬祖道一の法孫にあたる朝鮮僧 7 名のうち以下 3 名の章には、その法が朝鮮に帰したと記されている。第一が [204] 道義であり、馬祖すべの法嗣 [171] 百丈懷海は彼に対し「江西〈＝馬祖〉の禅脈、総て東国〈＝朝鮮〉の僧に属さん歟」と述べたという (S750)。第二が [212] 無染であり、馬祖すべはその当来を予見して「若し東人の目撃みす可き者を得ば、菓を道中に駄かれ、慧水ひをして丕おいに海隅かいぐう〈＝朝鮮〉を冒おわしめよ。徳を為おすこと浅ひきに非じ」と法嗣 [179] 麻谷宝徹に述べ、宝徹は無染に「禅侯ぜんこうを東土〈＝朝鮮〉に冠わたらしめよ」と告げたという (S762)。第三が [219] 道允であり、馬祖の法嗣 [195] 南泉普願は彼に対し「吾わが宗の法印、東国〈＝朝鮮〉に帰せ矣」と述べたという (S782)。先述の通り以上 3 名の章はいずれも朝鮮で増補された可能性が高い。本当に朝鮮での増補であるなら、その背

後にあるのは「馬祖の法が伝わったことで仏教の中心は中国から我が朝鮮へと移った」という朝鮮僧の自負心ということになる（衣川 [2003 : 145] [59-60, 345]）。それに対し（その可能性は低いと考えるが）、もし中国で編纂された当初よりこのように記されていたのであれば、それは「馬祖の法は既に朝鮮に伝わり中国では廃れ、今や我ら徳山一門こそが中国仏教界を席卷している」という編者の自負心の現れということになる。『祖堂集』の編者の自己認識が徳山一門であることは、本文2-1で論じている。

- (6) 柳田 [1964 : 47]、Van Cutsem [2023 : 130]。
- (7) [191] 陳慧忠は [50] 慧忠と区別するため、俗姓の「陳」を冠した。
- (8) 『祖堂集』は [163] 馬祖道一の法嗣として [190] 無了を、それに続き [191] 陳慧忠を挙げるが、実際にはいずれも馬祖の法嗣ではない。[190] 無了 (787-867) は馬祖 (709-788) の示寂時、わずか2歳に過ぎなかった。無了が馬祖に嗣法したとする説は、黄滔 (840-911) が撰述した無了の碑文に初めて見えるもので、『祖堂集』はこれを採用したのである（賈 [2010 : 76-77]）。[191] 陳慧忠 (817-882) が生まれたのは馬祖の寂後である（賈 [2010 : 77]）。
- (9) 『景德伝燈録』において [244] 隠山は「馬祖法嗣」として立てられた「潭州龍山和尚」の章に「亦た隠山とも云う」と注記されている（K8.n/190）。[245] 興平は「馬祖法嗣」として「京兆興平和尚」の章が立てられている（K8.n/188）。[246] 米嶺は「馬祖法嗣」として「米嶺和尚」の章が立てられている（K8.n/180）。柳田 [1964 : 45-46]、孫・衣川・西口 [2007 : 序9]、張 [2009 : 12]。
- (10) 柳田 [1984 : 1585] は『祖堂集』の編者静・筠が当時師事していた省僊について「雪峰下3世の孫」と述べ、「『祖堂集』は、そんなこの地（＝比較的平穏で経済力の向上した閩越）の雪峰下の弟子たちの、盛んな活動を背景として成立」したと記す。楊 [1995 : 595] も静・筠について雪峰の法系に属すると述べ、衣川 [2022 : 360] も『祖堂集』の「編纂者が雪峰門下である」と記している。
- (11) 『景德伝燈録』は龍潭崇信の法嗣として徳山宣鑑のほか「洪山泐潭宝峰和尚」を挙げている（K15.2/381）。もし『祖堂集』の自己認識が「龍潭一門」であつたなら、同様にその名を挙げていたことであろう。
なお「[40] 第33祖恵能― [49] 青原行思― [57] 石頭希遷― [59] 天皇道悟― [66] 龍潭崇信」の法系を最初に掲げたのは、徳山一門であつたと推定されている（賈 [2010 : 266]）。賛寧 (919-1001) が当時

の碑文など各種資料を渉獵して編んだ『宋高僧伝』(988年)では、「唐荊州天皇寺道悟伝」を立て、以下のように記している——天皇道悟は「径山国一(=道欽)禪師に投じて「足を礼し始めて畢おわるや密かに宗要を受あけ、「服勤すること五載にして随いつせいて亦た印可たま」された。その後、「道塗あやまりの乖錯ごうさく」があるのではないかと疑い「重ねて諮訪たずぬること有り」、「建中の初め〈780年〉鍾陵しゅうりょうの馬大師(=馬祖道一)を詣たずね、二年〈781年〉秋、石頭上士(=石頭希遷)を謁たずね、「凡そ三たび哲匠ていしやうに遇あ」つたのであった。その弟子に「龍潭禪院釈崇信」がおり、「後ち徳山鑑師、其の門より出で、宗風、大いに盛んとな」つた——(巻10: T50.769a-770a、賈 [2010: 65])。つまり『宋高僧伝』(とそれが参照したであろう碑文)によれば、天皇道悟が印可を得たのは径山国一(『祖堂集』の[43]道欽)からであつて、その後に[163]馬祖道一と[57]石頭希遷にも参じて、その悟境に誤りなきことを確認したのである。それに対し同じく『宋高僧伝』が立てる「唐朗州徳山院宣鑑伝」には、「石頭宗師(=石頭希遷)の二葉(=二世)」である「龍潭信禪師に造り、「機、教かみと符ふ」つたとある(巻12: 同778b-c)。つまり『宋高僧伝』が参照したであろう[74]徳山宣鑑の碑文には、彼が[57]石頭希遷の法孫である[66]龍潭崇信に嗣法したと明記されていたことになる。なお『宋高僧伝』の編者贊寧と同時期に、同じ呉越国内には徳山下5世の天台徳韶(てんだいとくしやう)とその門下が活躍しており、彼らもまた徳山は龍潭に嗣法したと認識していた。天台徳韶の法嗣道原は龍潭の法嗣として徳山の言行を『景德伝燈録』に収めている(K25.n/717)。

法系に関し、かかる変遷——「径山道欽—天皇道悟」から「石頭希遷—天皇道悟」への移行——が生じた経緯は、以下のようなものであったと推測する。

- i. 天皇道悟(748-807)の碑文が撰された頃、径山道欽・馬祖道一・石頭希遷はみな「哲匠」と認識されていた。しかしながらこの三名の当初の知名度には相違があつた。その概略は以下の通り。
 - ・径山道欽(715-793)は生前768年に都に召され皇帝代宗(在位762-779)より「国一禪師」の号を賜っており(T50.764c)、早くより名声が鳴り響いていた。
 - ・馬祖道一(709-788)も生前から有名で、門下より著名な禅僧を輩出し(賈 [2010: 49])、うち鵝湖大義(746-818)が貞元年間(785-805)に、章敬懷暉(しょうけいゑき)(756-816)が808年に、興善惟寛(こうぜんゐかん)(755-817)が809年にそれぞれ入内し、その宣揚により「恵能—南岳

懷讓一馬祖道一」の法系が知られるようになった（T50.761b、賈 [2010 : 249-252]、小川 [2016 : 146-147]）。馬祖自身も元和3-12年（808-817）に大寂禪師と追諡された（賈 [2010 : 48]）。
 ・石頭希遷（700-790）は馬祖下で編まれた『宝林伝』（801年）に立伝されており一定の知名度はあったが（椎名 [1980 : 193]）、その門流は独立した一派として認識されていなかった（賈 [2010 : 262]）。石頭希遷の寂後30年以上たった長慶年間（821-824）に門人道銑が文人劉軻に頼み、碑文に以下のように書いてもらった。「江西は大寂く＝馬祖道一を主とし、湖南は石頭く＝石頭希遷を主として自り、往来憧憧、二大士く＝馬祖・石頭）に見えずんば無知と為せ矣」（T50.764a）。これはあくまでその没後30年後の門人の認識を投影した記述であり、当時その知名度は馬祖に及ばなかった。その後に石頭希遷の名を挙げる早い例は、838年以降の執筆と見られる圭峰宗密（780-841）の『禪源諸詮集都序』であり、劉軻の撰文から14年以上後のことである。無際大師と追諡されるのは更に40年ほど後、僖宗（在位873-888）の時のことである（石井 [2013 : 85]）。『禪源諸詮集都序』の執筆年について、鎌田 [1975 : 67-68] は833年以降としていたが、吉川 [1992 : 140] が指摘する通りそこには宗密の師澄観が838年の示寂に際し遺囑した言葉が含まれていることから、それ以降であることが分かる（伊吹 [2025 : 338]）。

以上の三人のうち生前に皇帝より賜号されたのは径山道欽のみであり、馬祖道一は没後18年以上、石頭希遷は没後80年以上を経てからの追諡であった。天皇道悟の碑文撰述時に、生前に賜号を受け夙に名声を博していた径山道欽をその師と記すことは、その一門にとって誇らしいことであっただろう。なお馬祖道一の碑文にはその門徒として「道悟」の名を挙げている（C5.211）。それが天皇道悟であるとすれば、彼は馬祖のもとを訪れた際に頭角を現わしていたのであろう。

- ii. 中国史上最大規模の仏教弾圧である会昌の破仏が845年に断行された後、いち早く禅宗を復興したのが瀉山靈祐（771-853）であった。彼は馬祖道一の法孫であり、破仏の20年以上前の元和年間（806-820）末に瀉山に住持した。破仏の際には還俗したが、その落ち着いた振る舞いにより名声を高め、破仏が終わると、たまたま同地の観察使（長官）となっていた崇仏家の裴休（791-864）に取立

てられ、再び瀉山に住持した。その時期は裴休が同地を離れる847年以前だったと考えられる。その門下には一千餘もの修行僧が雲集し、「天下、以て称首〈第一人者〉と為」したという（賈 [2010: 264, 355]、尾崎 [2007: 51, 53, 58]）。その頃、石頭希遷とその法嗣薬山惟儼（744-827）は「寝頓」（無名）であったが、「石頭希遷一薬山惟儼一雲巖曇晟一洞山」の法系を掲げる洞山良价が世に出たことにより、石頭の名声が高まった（『宋高僧伝』巻13: T50.786b）。洞山良价が世に出た年を賈 [2010: 264] は851年、惟名 [2010: 72] は852年とする。薬山惟儼は元来、馬祖道一と最も関係の深い禅僧であったが（賈 [2010: 74-75]）、石頭にも参じたことがあったため、洞山良价はそれを石頭希遷の法嗣と看做した。その理由について賈 [2010: 264] は、当時勢力が盛んな瀉山靈祐や、勃興しつつある臨済義玄（?-866/867）ら馬祖の「嫡系部隊」に対抗するため、洞山良价が石頭希遷を担ぎ出したのだと見ている。馬祖道一に並ぶ「二大士」として碑文が残された石頭希遷は、馬祖道一の直系に対抗するために好都合な旗印であっただろう。

- iii. 更にその後、「咸通」（860-874）の「初め」に徳山宣鑑（780-865）が世に出て一大教団を築き（『宋高僧伝』巻12: T50.778c）、「径山道欽一天皇道悟一龍潭崇信」の法系を「石頭希遷一天皇道悟一龍潭崇信」に改め、その法を嗣ぐことを宣言した（賈 [2010: 266]）。天皇道悟の碑文には彼が径山道欽に印可を受けた後、馬祖道一・石頭希遷を訪ね己が悟境を確かめたとあったが、徳山宣鑑は天皇道悟が最後に会った石頭希遷に嗣法したと看做したのである。これは正傍の価値観——径山道欽が属する牛頭宗は傍系に過ぎず、恵能に至る流れこそが正系だという見方——が当時既に定着しており、石頭希遷を介して恵能に法系を繋げようとしたのであろう。

なお青原行思が弘濟禅師と追諡されたのも、その法嗣の石頭希遷と同じ僖宗（在位873-888）の時であり、洞山や徳山らによる顕彰活動が功を奏した結果であると考えられている（賈 [2010: 266]）。

- (12) [82] 巖頭全歳の出身は福建（泉州南安県）であり、湖北（鄂州唐寧）に住した（S335）。
- (13) 『祖堂集』が録する巖頭全歳の法嗣 [110-113] 4名のうち、[110] 玄泉彦の出身地は不明で、河南（懷州）に住し（K17.28/469）、[111] 師彦は福建（閩越）の出身で浙江（台州）に住し（K17.27/468）、[112] 慧宗は福建（福州長溪）の出身で江西（吉州）に住し（S448）、[113]

- 道閑^{どうかん}は福建（長溪）の出身で福建（福州）に住している（S449）。うち
 [110] 玄泉彦の所住地と [111] 師彦の出身地・所住地の記録は『祖堂
 集』には見えず、『景德伝燈録』に依る。
- (14) 『祖堂集』が録する巖頭全藏の法孫 [152-155] 4名のうち、[152] 誨^{かい}機^き
 は河北（清河）の出身で湖北（鄂州）に住し（S568）、[153] 隱微^{いんび}は江
 西（吉州新淦）の出身で江南（金陵）に住し（S570）、[154] 從盛^{じゅうせい}は福
 建（福州閩）の出身で江西（高安）に住し（S572）、[155] 惟曠^{いこう}は福建
 （福州閩清）の出身で江西（吉州）に住した（S574）。
- (15) 『祖堂集』が録する雪峰義存の法嗣 [114-134] 21名のうち、[114] 師備^{しび}
 は福建（福州閩）の出身で福建（福州）に住し（S454）、[115] 皎然^{こうねん}は
 福建（福州）の出身で福建（福州）に住し（S461）、[116] 智孚^{ちふ}は福建
 （福州）の出身で江西（信州）に住し（S464）、[117] 玄通^{げんつう}は福建（福
 州福唐）の出身で福建（大普）に住し（S465）、[118] 道慙^{どうふ}は浙江（溫
 州）の出身で浙江（越州）に住し（S466）、[119] 令參^{れいさん}は浙江（湖州）
 の出身で浙江（明州）に住し（S477）、[120] 懷岳^{えがく}は福建（泉州仙遊）
 の出身で福建（漳浦）に住し（S479）、[121] 師郁^{しよく}は福建（泉州莆田）
 の出身で浙江（西興）に住し（S480）、[122] 神晏^{しんあん}は河南（梁国）の出
 身で福建（福州）に住し（S481）、[123] 紹卿^{じょうきやう}は福建（泉州莆田）の出
 身で福建（漳州）に住し（S484）、[124] 弘韜^{ぐとう}は福建（泉州仙遊）の出
 身で福建（福州）に住し（S485）、[125] 慧稜^{えりやう}は浙江（杭州海塩）の出
 身で福建（福州）に住し（S489）、[126] 從展^{じゅうてん}は福建（福州福唐）の出
 身で福建（漳州）に住し（S499）、[127] 偃禪^{えんぜん}は江蘇（蘇州中吳府嘉
 興）の出身で広東（韶州）に住し（S512）、[128] 靈照^{れいしょう}は海東（東国）
 の出身で浙江（浙江）に住し（S519）、[129] 從弁^{じゅうえん}は福建（福州閩）の
 出身で福建（福州）に住し（S525）、[130] 玄訥^{げんとつ}は海東（東国）の出身
 で福建（泉州）に住し（S526）、[131] 延宗^{えんしゆう}は福建（泉州莆田）の出身
 で江西（吉州）に住し（S527）、[132] 惟勁^{いけい}は福建（福州永泰）の出身
 で湖南（南岳）に住し（S528）、[133] 鑑真^{かんじん}は出身地不明で浙江（越
 山）に住し（S531）、[134] 道溥^{どうふ}は福建（福唐）の出身で福建（泉州）
 に住した（S533）。
- (16) 『祖堂集』が録する雪峰義存の法孫 [156-162] 7名のうち、[156] 慧^え
 救^{きゆう}は福建（泉州莆田）の出身で福建（福州）に住し（S575）、[157] 毗^び
 禪^{ぜん}は出身地は不明で福建（福州）に住し（S578）、[158] 道匡^{どうこう}は広東
 （漢国朝州）の出身で福建（泉州）に住し（S581）、[159] 光雲^{こううん}は福建
 （泉州莆田）の出身で福建（福州）に住し（S589）、[160] 如新^{にょしん}は福建

『祖堂集』の構造

- (福州福唐)の出身で安徽(舒州)に住し(S598)、[161]省儉^{しょうけん}は福建(泉州仙遊)の出身で福建(泉州)に住し(S599)、[162]行崇^{ぎょうそう}は福建(福州長溪)の出身で安徽(舒州三祖塔)に住した(S607)。
- (17) 『祖堂集』には「洞山と密師伯との来たるを見る」とあり(S715)、「密師伯」とは洞山の弟子から見た「師伯」(法系上の伯父、すなわち師の兄弟子)である神山僧密を指す。小川 [2011: 123]。
- (18) 『祖堂集』の雪峰義存の章には、彼と問答した僧が雲居道膺^{うんこ}に参じ、その時のやりとりを雪峰に伝え、雪峰が「者の老漢め。老僧、臂長からば、則ち便ち打つこと二十棒せんに」云々と言ったことが記されている(S350)。また投子大同の章には雲居道膺^{うんこ}が、「南に雪峰有り、北に趙州有り」と述べ、優れた禅匠として名高い趙州全諗^{じょうしゅうぜんしん}(従諗)に匹敵する人物として雪峰義存を挙げたと記されている(S284)。このほか、洞山良价の章には、その問いに答えられなかった雪峰義存に代わり、雲居道膺^{うんこ}が示した一句が記されている(S304)。
- (19) [49] 靖居(青原)行思の章には、「曹溪^{そうぎ}〈=33祖惠能〉の密旨を伝えて自ら、便ち廬陵に復り、群生を化度」っていた彼と、「曹溪」からその下を尋ねた[50] 荷沢神会の以下のような問答が記されている。「師、神会に問う、「汝^{なん}じ何方^{いずく}従りか来たる」。対えて曰く、「曹溪^{そうぎ}従り来たる」。師曰く、「何物^{なに}をか将得^{もちえ}て来たる」。会、遂^{かく}て身を震わし示す。師曰く、「猶^なお瓦礫^{がりやく}を持てる在^ぞ」。会曰く、「和尚の此間^{ここ}、真金の人に与うる有るに莫^{あら}ず不^や」。師曰く、「設^た使い有るも、汝^{なん}に与えて什摩^{いずく}処^{ところ}に向いてか著^おかん」(S156-157)。書き下しにあたり小川 [2011: 102-103] を参照した。なお小川はこの問答を、[57] 石頭希遷と [64] 潮州大顛^{ちようしゅうだいいてん}の問答と併せて解釈するが、ここでは単純に、神会が行思にやり込められた話と解する。
- (20) 『祖堂集』は趙州の法諱を「全諗」とするが、『宋高僧伝』など後の資料は「従諗」とする(S784)。
- (21) 『祖堂集』の[220] 趙州全諗(従諗)の章には、(1) 趙州の言葉について雪峰に尋ねた僧が、雪峰に蹴り倒された話、(2) 趙州のもとにいた僧が雪峰を訪れた際に、事前に趙州から教わっていたように問答したところ、「君子は遠く離れていてもその風格は同じ」と雪峰が認めた話のふたつが収録されている。詳細は以下の通り。(1) 「人有り挙して雪峰に問う、「趙州の無資主の話、作摩生にか道わん」。雪峰便ち踏倒す」(S787)。(2) 「問う、「学人し南方に去くに、忽然と雪峰、趙州の意を問わば、作摩生にか祇対えん」。師云く、「冬に遇わば則ち寒く、夏に遇

わば則ち熱し」。進みて曰く、「究竟^{つまるごと}趙州^{ちゅうしゅう}の意旨^{いしん}、如何^{いかん}」。師云く、「親^{みずか}ら趙州^{ちゅうしゅう}従り来たり、語を伝うる人に不是^{あらず}ず」。其の僧、雪峰^{せつふく}に到り、果たして問う所の如し。其の僧、一一、上の如く挙げ對う。雪峰曰く、「君子千里同風なり」(S789)。入矢 [1982: 31-33] 参照。

- (22) 『祖堂集』の[83]雪峰義存の章には、雪峰の「天地まるごと一つの眼だ。お前らはどこにクソを垂れるつもりか」という言葉について、趙州がそれを鋭く批判したこと、さらこの言葉について雪峰の法嗣 [119] 翠巖令参が洞山良价の法嗣 [91] 疎山匡仁と問答したことが記されている。詳細は以下の通り。「僧、蘇州西禪 <[220] 趙州全諡の師兄弟>に問う、「三乘十二分教は則ち問わず、祖師の西より来たる^{かなめ}的^た的^{うべな}の意、只だ一言せんことを請う」。西禪、^{ぼつす}^た^い^ず^く^を豎起つるに、其の僧、肯わず。後ち雪峰に到るに、師問う、「^{なん}^は^{うべな}^や^い^ず^く^を^{なん}^じ^に^い^か^に^か来たる」。對えて云く、「西禪より来たる」。師云く、「^{なん}^は^{うべな}^や^い^ず^く^を^{なん}^じ^に^い^か^に^か来たる」。師云く、「^{なん}^は^{うべな}^や^い^ず^く^を^{なん}^じに

- (23) 『祖堂集』の[75]投子大同の章に、雲居道膺門下の僧が投子に参じた際に「ここと比べて雲居のところはどうか」と尋ねられ答えられなかった。そこで師の雲居に尋ねたところ、雲居は「南には雪峰、北には趙州」と言ったのだという。この言葉には二つの意味が込められていると推測する。第一に、雲居がいた雲居山の南北にはそれぞれ雪峰・趙州があるという位置関係を「ありのまま」に答えることで、いまこのように現前している真理を示そうとした。第二に、南北に並び立つ雪峰・趙州の両雄に伍しているという自負を示した。この推測の当否に拘わらず、雪峰の法孫の門下にいた編者静・筠と、彼らが属する徳山一門にとって、

雪峰のライバルである雲居が、同じくライバルであった趙州に比肩する禪匠として雪峰の名を挙げたことは、大いに面目を施すものであっただろうし、だからこその話を『祖堂集』に収めたのであろう。『祖堂集』の記載は以下の通り。「師〈＝投子大同〉、僧に問う、「什摩処従りか来たる」。對えて曰く、「雲居より来たる」。師曰く、「此間地と何似ぞ」。僧、對うる無し。却歸り雲居に拳似す。雲居云く、「南に雪峰有り、北に趙州有り」」(S284)。

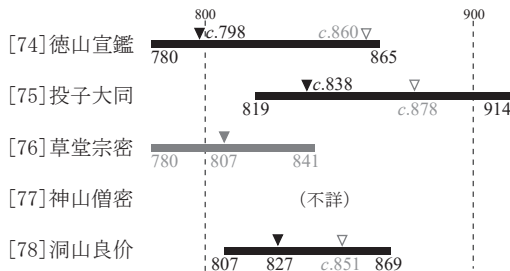
- (24) 法系図に配した通り、[57] 石頭希遷、[58] 耽源^{たんげんおうしん}耽真、[163] 馬祖道一と数え、馬祖道一の位次は第3となる。なお[57] 石頭希遷と[58] 耽源耽真の間に細字で示した磁州^{じしゅう}如は、『祖堂集』において位次が明示されていないので、カウントしない。
- (25) 相承が明示されない[191] 陳慧忠を加えるか否かにより、[195] 南泉普願の位次は39位か38位となる。[191] 陳慧忠については注(8)参照。
- (26) 『祖堂集』は952年の成書当初、全1巻であったが、ほどなく10巻に増広され、その後朝鮮に伝わり、20巻に再編されて1245年に上梓された。現行の『祖堂集』はこの1245年に彫刻されたものであり、それ以外の版は一切現存していない(衣川[2003:127][2010:88-89][2013:200-198][2022:6,74,167-168])。編者の静・筠は、952年の成書時に省燈が寄せた序文に見えるのみで(S序1)、彼らが10巻本への増広にどの程度関わったのか、中国での増広と朝鮮での再編においてどのような補訂改変が為されたのかは分からない。拙論の本文において朝鮮での増補が為される前のもとの構成と言ったのは、中国で増広された10巻本の姿を指す。本文で論じた通り、その構成は静・筠が所属する徳山一門を上位に拠える形となっていることから、仮に952年の成書後に彼らの手を離れ、増広が別人によって為されたとしても、それは同様に徳山一門に帰属意識を有する者だったと考えられる。

なお増広が為された時期と場所については、いまだ見解の一致を見ていない。衣川[2022:93-95]は1巻本が編まれた場所、すなわち泉州招慶寺において増広が為され、その作業は960年頃に完了したと推測する。それに対しJia[2023]は、現行本とほぼ同じ内容が952年に同寺(泉州招慶寺)で完成しており、1巻・10巻・20巻の相違は全体の分け方の違いに過ぎず、内容に増減が生じたわけではないとする。Van Cutsem[2023:133-163]はJiaの議論の一部に疑念を呈しつつも、現行本とほぼ同じ内容が952年に完成していたという同様の可能性を再考すべきと論じる。

拙論は衣川説の大枠——952年に1巻本が成立し、その後ほとんど現行本とほぼ同じ内容の10巻本に増広され、朝鮮に伝わった後に20巻に再編・上梓されたという見方——に基づいている。その最大の理由は、Jia らが言うように単なる分巻の違いに過ぎなかったのであれば、のち朝鮮で序文を撰する際に「^{いじょう}已上の序文並びに祖堂集^{なら}一卷、先に此土〈＝朝鮮〉に行われ、爾後ち^{のみ}十卷齊な到れり」というように（S序1）、わざわざ「一卷」「十巻」と書き分けなかっただろうと考えるからである。だが仮に Jia らの説——952年には既に現行本とほぼ同じ内容が完成しており、もと分巻なしの1巻であったのが、中国では10巻、朝鮮では20巻に再編されたという見方——が正しいとしても、拙論の主張——朝鮮で上梓された『祖堂集』の現在の姿は徳山一門により編纂された当初（Jia らの説では952年に完成した分巻なしの1巻本、衣川説では増広を経て960年頃に成った10巻本）の構成を留めているという理解——に変化は生じない。

- (27) 拙論では位次について、重要な禅僧ほど先に配される傾向があると考ええるが、あるいは (a) 出生・(b) 受具足戒・(c) 出世（住持）・(d) 示寂の年に基づくという見方もあるかもしれない。もちろん燈史の編纂にあたりそれを考慮した可能性が皆無とはいえないが、少なくとも『祖堂集』青原下第4世の最初の5名——[74] 徳山宣鑑、[75] 投子大同、[76] 草堂宗密、[77] 神山僧密、[78] 洞山良价——については下の表に示した通りそうでないかと断言できる。

この表は上述5名の (a)～(d) の年を比較するために作成したものである。表では『祖堂集』が挙げる順に上記5名を上から下に配し、その生涯の長さを黒の太線で示し、その左端と右端にそれぞれ (a) 生年と (d) 没年を示した。加えて、▼の記号により (b) 受具足戒の年を、▽の記号により (c) 出世の年を示した。うち黒色は『祖堂集』に明記



『祖堂集』の構造

されるもの、灰色は『祖堂集』には記録が無く、他から情報を補ったものである（詳細は後述）。なお具足戒とは、正式に出家する際に受ける戒律（中国で行われた『四分律』によれば男性は250戒、女性は348戒）であり、それを受けてから法臘（出家者としての歳）を数える。次の段の引用文中に見える「僧夏」「僧臘」が法臘であり、出家者教団内の序列を決める重要なものであった。

5名の各年とその根拠を列記すると以下の通りである。

[74] 徳山宣鑑は780年に生まれ、798年頃に具足戒を受け、865年に没した。このことは『祖堂集』に「咸通六年乙酉歳〈865〉十二月三日……奄然順化。春秋八十四，僧夏六十五」と記される（S276）。出世は『宋高僧伝』に「咸通」（860-874）の「初め」とある（T50.778c）。

[75] 投子大同は819年に生まれ、838年頃に具足戒を受け、914年に没した。このことは『祖堂集』に「於甲戌歳〈914〉四月六日跏趺端坐，俄然順化。春秋九十六，僧夏七十六矣」と記される（S286）。出世の年は『景德伝燈録』に「師居投子山三十餘載」と記される「三十餘」（31-39）から逆算して874-882のいずれかとなる。表ではその中央の値である878年に記号▽を附した。

[76] 草堂宗密は780年に生まれ、807年に具足戒を受け、841年に没した。このことは『宋高僧伝』に「元和二年〈807〉……此年進具于拯律師。……会昌元年〈841〉正月六日坐滅於興福塔院。……俗齡六十二，僧臘三十四」と記される（T50.741c-742a）。

[77] 神山僧密は不詳。

[78] 洞山良价は807年に生まれ、827年頃に具足戒を受け、869年に没した。このことは『祖堂集』に「師自咸通十年己丑歳〈869〉三月一日剃髮被衣，今擊鍾，儼然而往，大衆號慟。師復覺……至八日使開浴。浴訖，端坐長往。春秋六十二，僧夏四十一」と記される（S312）。出世は851年頃（前注(11) ii）。

表に記した通り、(a) 出生・(b) 受具足戒・(c) 出世・(d) 示寂のいずれの基準でも『祖堂集』の位次にはならない。(a) 出生では、[74] 徳山宣鑑、[76] 草堂宗密（徳山と同年）、[78] 洞山良价、[75] 投子大同の順となる。(b) 受具足戒では [74] 徳山宣鑑、[76] 草堂宗密、[78] 洞山良价、[75] 投子大同の順となる。(c) 出世では [76] 草堂宗密、[78] 洞山良价、[74] 徳山宣鑑、[75] 投子大同の順となる。

(d) 示寂では [76] 草堂宗密、[74] 徳山宣鑑、[78] 洞山良价、[75] 投子大同の順となる。([77] 神山僧密はいずれも不詳。[76] 草堂宗密の出世(住持)の年も不詳だが、余他の者の出世はみな宗密の示寂後なので、前後関係は確定できる。ただし宗密が著述を行った場所と時期は比較的詳しく知られている。鎌田 [1975 : 62-68] 参照)。

このことから『祖堂集』の位次は、本論で示した以下のような操作の結果であると考える。(1) 編者が属する徳山一門の祖 [74] 徳山宣鑑を首位に据える。(2) その法嗣の雪峰義存と関係の深い [75] 投子大同と [78] 洞山良价をその下に配する。うち洞山が下位に配されるのは、彼に対する徳山一門の評価が低かったことによる。(3) 投子と洞山の懸隔を強調するため、系譜の異なる [76] 草堂宗密をその間に挿入する。(4) 洞山の上位にその師兄の [77] 神山僧密を配する。

なお徳山下第1世において [83] 雪峰義存は師兄の [82] 巖頭全蔵の下位に配されるが、少なくとも以下の3点において、『祖堂集』とその編者にとって巖頭以上に重要な人物であった。第一、門下1700名という当時最大の教団を築いた(拙論 [2025a : 37])。第二、収録される法嗣・法孫の数は巖頭より多い。法嗣・法孫の数は巖頭が [110-113] 4名・[152-155] 4名であるのに対し、雪峰は [114-134] 21名・[156-162] 7名となっている。第三、編者の静・筠は雪峰の法孫 [161] 省僊の門下におり、彼らにとって雪峰のほうがより近い人物であった。ただし静・筠について知られることは、編纂当時省僊の門下にいたということだけで、その法を嗣いだかどうかは不明である(拙論 [2025a : 36] [2025b : 282])。

【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、b は頁。
- K : 『景德伝燈録』、a/b と表記。a は中国国家図書館のウェブサイト(中華古籍資料庫・趙城金藏、http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=10021&showType=1&indexName=data_892&fid=ZHCH1078、2025年6月30日閲覧)の巻・コマ数。コマ数に n と記す場合は、その部分が現存しないことを示す。b は馮 [2018] の頁数を記す。
- S : 『祖堂集』、孫・衣川・西口 [2007] の頁数を記す。
- T : 『大正新脩大蔵経』、大蔵出版、1924-34年刊行、1960-79年再刊。

『祖堂集』の構造

【参考文献】

Anderl, Christoph

- [2024] *Studies in the Language of Zu-tang ji*, Ph.D. dissertation, University of Oslo, Oslo.

Jia, Jinhua (賈晋華)

- [2023] The Dating of the *Zutang ji* and the Shaping of Classical Chan Literature and History, *The Eastern Buddhist* 3 (1), pp.1–25.

Jorgensen, John

- [2005] *Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an*, Brill, Leiden.

Van Cutsem, Laurent

- [2023] *The Zutang ji 祖堂集: Aspects of Textual History, Genealogy, and Intertextuality*, Ph.D. dissertation, Universiteit Gent, Ghent.

石井修道

- [2013] 『石頭：自己完結を拒否しつづけた禪者』唐代の禪僧3、臨川書店、京都。

伊吹敦

- [2025] 『荷沢神会研究：神会の生涯・著作・思想とその史的意義』、法藏館、京都。

入矢義高

- [1982] 「雪峰と玄沙（上）」、『禪文化』106、頁21–46。のち同 [1986：23–54] [2012：23–55] に再録。
[1986] 『自己と超越』、岩波書店、東京。
[2012] 『増補 自己と超越：禪・人・ことば』、岩波書店、東京。

小川隆

- [2011] 『語録の思想史：中国禪の研究』、岩波書店、東京。
[2016] 『「禪の語録」導読 禪の語録20』、筑摩書房、東京。のち同 [2020] として再刊。
[2020] 『中国禪宗史：「禪の語録」導読』、筑摩書房、東京。

尾崎正善

- [2007] 『滄山：滄仰の教えとは何か』唐代の禪僧5、臨川書店、京都。

賈晋華

- [2010] 『古典禪研究：中唐至五代禪宗発展新探』、Oxford University Press、Hong Kong。修訂版に同 [2013]、再修訂版の日本語訳に [2017]。
[2013] 『古典禪研究：中唐至五代禪宗発展新探（修訂本）』、上海人民出版社、

上海。

- [2017]『古典禪研究：中唐より五代に至る禪宗の発展についての研究』
(齋藤智寛監訳、村田みお訳)、汲古書院、東京。

鎌田茂雄

- [2013]『宗密教学の思想史的研究』、東京大学出版会、東京。

衣川賢次

- [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。
[2010]「泉州千仏新著諸祖師頌と祖堂集：附 省燈（文燈）禪師をめぐる泉州の地理」、『禅学研究』88、頁75-113。のち同[2022：64-88]に補訂再録。
[2013]「『祖堂集』の基礎方言」、『東洋文化研究所紀要』164、頁139-204。のち同[2022：147-193]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。

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。のち同[2023：256-265]に補訂再録。
[1980]「『宝林伝』巻九巻十の逸文」、『宗学研究』22、頁191-198。のち同[2023：205-125]に補訂再録。
[2010]『洞山：臨済と並ぶ唐末の禅匠』唐代の禅僧7、臨川書店、京都。
[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

- [2009]『雪峰：祖師禅を实践した教育者』唐代の禅僧9、臨川書店、京都。

禅文化研究所唐代語録研究班

- [2011]「『祖堂集』巻七雪峰和尚章訳注（上）」、『禅文化研究所紀要』31、頁199-286。

孫昌武・衣川賢次・西口芳男

- [2007]『祖堂集』、中華書局、北京。

張美蘭

- [2009]『祖堂集校注』、商務印書館、北京。

土屋太祐

- [2024]『法眼：唐代禅宗の変容と終焉』唐代の禅僧12、臨川書店、京都。

馮国棟

『祖堂集』の構造

[2018]『景德伝燈録』、中州古籍出版社、鄭州。

柳幹康

[2025a]「『景德伝燈録』の禅宗史観：『祖堂集』との比較分析を通じて」、
『花園大学国際禅学研究所論叢』20、頁31-68。

[2025b]「禅宗史観の確立：五燈から『五燈会元』へ」、『東洋文化研究所紀要』188、頁286-231。

柳田聖山

[1964]「祖堂集の本文研究（一）」、『禅学研究』54、頁11-87。

[1967]『初期禅宗史書の研究』、法藏館、京都。

[1982]「『祖堂集』解題」、『祖堂集索引 下冊』、京都大学人文科学研究所、
京都、頁1567-1606。

[1984]『純禅の時代：祖堂集ものがたり』、禅文化研究所、京都。

[1985]『続・純禅の時代：祖堂集ものがたり』、禅文化研究所、京都。

[1990]『祖堂集』大乘仏典中国・日本篇13、中央公論社、東京。

楊曾文

[1999]『唐五代禅宗史』、中国社会科学出版社、北京。

吉川忠夫

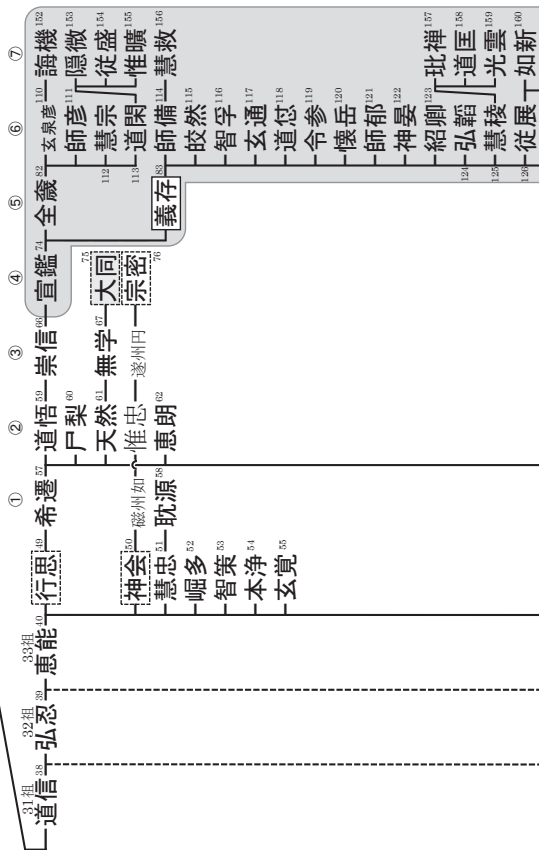
[1992]「裴休伝：唐代の一士大夫と仏教」、『東方学報』64、頁115-277。の
ち同[2020：463-650]に補訂再録。

[2020]『六朝隋唐文史哲論集Ⅱ：宗教の諸相』、法藏館、京都。

梁天錫

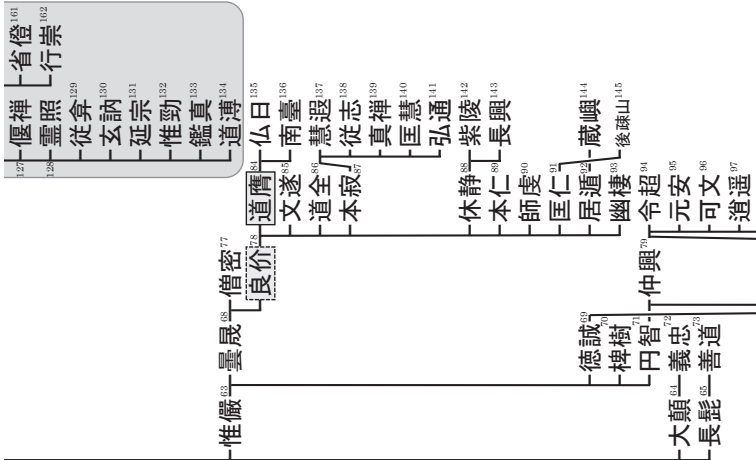
[2000]「《祖堂集》通考：宋代麗僧補編仏教禅宗早期燈録研究之一」、『能仁
学報』7、頁27-76。

過去7仏—27祖—^{28祖}達摩³⁵—^{29祖}慧可³⁶—^{30祖}僧肇³⁷

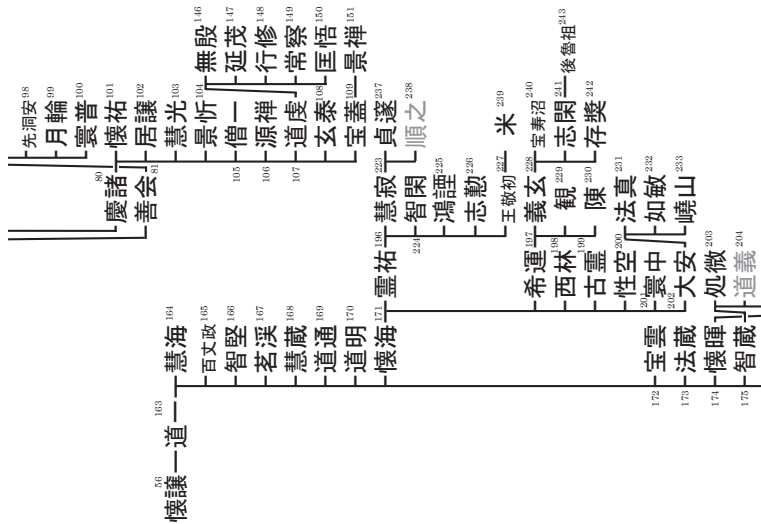


図：『祖堂集』全体の法系図 (1/4)

『祖堂集』の構造

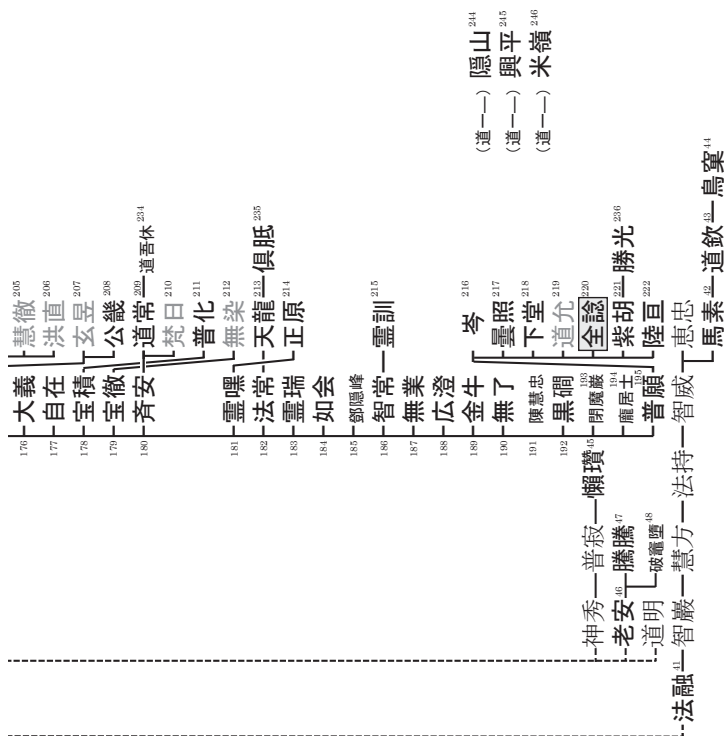


図：『祖堂集』全体の法系図 (2/4)



図：『祖堂集』全体の法系図 (3/4)

『祖堂集』の構造



図：『祖堂集』全体の法系図 (4/4)

原の白隠と臨済宗中興祖の成立

ー近代における白隠像の形成をめぐるー

舘 隆志

はじめに

白隠慧鶴（1685～1768）の評価として、知られているものに、「白隠を讃える里謡」の「駿河には過ぎたるものが二つあり、富士のお山に原の白隠」〈現行型〉、「臨済宗中興祖」、「五百年間出」がある。このうち、「白隠を讃える里謡」は、特に地域の紹介などでも取り上げられる機会があり、広く知られた言葉である。「臨済宗中興祖」は仏教史や禅宗史などで紹介される機会が多く、「五百年間出」は、ごく稀にしか出現しない素晴らしい僧侶との意味をこめて臨済宗で呼ばれたもので、臨済宗の中では誰もが知る白隠への賛辞の言葉として知られている。

このうち、「五百年間出」についてはすでに研究があるため⁽¹⁾、本稿では、「白隠を讃える里謡」と「臨済宗中興祖」について取り上げてみたい。「白隠を讃える里謡」「臨済宗中興祖」の成立・伝播については芳澤勝弘氏をはじめとした白隠の先行研究でも取り上げられたことがなく、本稿でこれを初めて具体的に検証するものである。

調査方法は、各種データベースを中心に著作を網羅的に調査し、それぞれの語を抽出し考察する方法である。データベースの精度に依存するものの、それぞれの語句の登場時期を確認でき、その後の継承状況は明確になるため、言葉の変遷については十分に論証可能である。

本稿は、近世以降に形成された白隠像のうち、「白隠を讃える里謡」および「中興祖」称の成立過程を、里謡・地方誌・宗学文献・観光史料における表記の変遷から考察し、その呼称がいかにして広まり、定着にいたったのか、その経緯を具体的に検証したい。

なお、現存刊本および主要地方史料を中心とし、かつデータベース上の初出を含めて代表的な事例を抽出し分析の対象とした。また、妙心寺派の正法輪アーカイブシステムを用いて『正法輪』の記事検索も行った⁽²⁾。同システムはPDFのOCRに基づく検索であるため、OCRの精度に依存せざるを得ず、旧字や印刷状態によっては見落としが生じる可能性がある。しかしながら、検索システム上で確認される語句の初出時期が、他の刊本・辞書・地方出版物における用例の出現時期と大まかに一致することは重要であり、語句や表記の成立時期を検討するうえで有力な傍証となる。

「白隠を讃える里謡」について

現在、「白隠を讃える里謡」は「駿河には過ぎたるものが二つあり、富士のお山に原の白隠」〈現行型〉[A]という言葉で知られる。その起源については不明であり、白隠研究の大成者である芳澤勝弘氏は「いつごろ、だれによっていいはじめられたのかわからないが、白隠のことを評して、「駿河にはすぎたるものが二つあり、富士のお山に原の白隠」と、名峰とならび称され、うたわれるようになった」⁽³⁾と記している。しかしながら、この言葉の変遷をたどると、もとの言葉が、〈現行型〉の通りではなかったことが分かる。

どれが最古かは現時点で明確にはできないが、明治30年代には、「駿州に二種の名物あり。一に富士山、二に原の白隠」[B]⁽⁴⁾とあり、森大狂(1867～1929存、没年未詳)も、明治35年(1902)刊行の『近世禅林言行録』で「里俗に謡ふていはく、駿河には過ぎたるものか二つあり、一に富士山、二に原の白隠」[C]⁽⁵⁾と伝える。「駿州に二種の名物」は[B]の特徴であり、ここにしか記載がない。一方、[C]の「駿河には過ぎたるものか」は〈現行型〉にまで受け継がれることになるが、やはり五七と語呂が良いことは影響したと思われる。

この森氏の著述の内容は、明治43年(1910)刊行の服部俊崖(1877～1922)の『白隠和尚言行録』では「里俗に謡ふていはく、駿河には過ぎたるものか二つあり、一に富士山、二に原の白隠(森大狂氏『近世禅林言行

録』)⁽⁶⁾として引用されているように、後にはそれが出典としてあげられている。これを踏まえるならば、この時代においても、「白隠を讃える里謡」の出典として、森氏の著述までしかたどれなかった可能性がある。この言葉自体は、〈現行型〉に近いが、この時代は一・二と順位を付けているのが特徴である。

この「白隠を讃える里謡」を臨済宗僧侶として広く紹介したのは、竹田黙雷（1854～1930）であろう。竹田黙雷は明治40年（1907）刊行の『黙雷禅話 続』では「正受老人の法嗣が、「日本に過ぎたるものが二つ、駿河の富士に原の白隠」と自ら云はれた白隠禅師である」[D]⁽⁷⁾と、明治41年（1908）刊行の『禅機』では「不二山と云えば白隠禅師の和歌にコンナのある「日本に過ぎたるものが二つあり駿河の不二に原の白隠」⁽⁸⁾と、大正9年（1920）刊行の『大機大用』では「日本に過ぎたるものが二つ、駿河の富士に原の白隠。これは、有名な、白隠禅師が不二山の画賛ぢや」⁽⁹⁾と紹介している。

釈宗演（1860～1919）も大正8年（1919）刊行の『叩けよ開かれん』で「彼の、日本には過ぎたるものが二つあり、駿河の富士と原の白隠、と自ら詠まれた白隠禅師」[E]⁽¹⁰⁾と紹介している。釈宗演の伝承したものは、[D]が五七五七七に整えられたかのような印象を受ける。このように、初期の「里謡」はそれぞれに明確な相違が確認されることから、「里謡」は口伝による可能性が示唆される。江戸時代末期から、このような口伝があった可能性が想定されるのである。

これに先立つ大正7年（1918）に刊行された、釈宗演を主管とする雑誌『禅道』100号「白隠研究」における円覚寺本山主事の佐藤虎丘「富士山と白隠禅師」では、「日本には過ぎたる者は駿河の富士に原の白隠…之は唐人が富士と白隠禅師とを激賞した賛辞である」⁽¹¹⁾と記されている。「白隠不二山画賛」として伝わっていた〈日本には型〉の変形であるが、〈日本には型〉に合わせる形で、「唐人」からの「賛辞」を起源とする話が追加されている。ただし、これはその後に受け継がれることはなく、釈宗演自身もこれを採用しなかったのである。

これらを踏まえるならば、臨済宗を象徴する禅僧（竹田黙雷、釈宗演）が

伝承した〈日本には型〉[D] [E] は、「白隠不二山画賛」（未詳）という白隠自身の言葉として伝わっていたことになる。この画賛は明治31年(1898)の『白隠和尚全集』⁽¹²⁾にも収録されず、現在に至るまで確認されていない。

いずれにしても、〈現行型〉の駿河は、静岡県（駿河、伊豆、遠江）の一部であり、その駿河に富士山と白隠をすぎたるものとする[A]と、日本に過ぎたるものとして富士山と白隠を紹介する、[D] [E] とでは大きな相違が存在する。

当時の臨済宗を象徴するような禅僧二人が、富士山と白隠を日本を代表するとして白隠が詠んだとする「白隠不二山画賛」に基づく内容を紹介していることは興味深い。一方で、この「白隠不二山画賛」に基づく、「日本には過ぎたるもの」とする「白隠不二山画賛」については、竹田黙雷、釈宗演の他に、臨済宗僧侶でこのことを述べたものがないことは注視する必要がある。したがって、「白隠不二山画賛」そのものが里謡として口伝された可能性が高い⁽¹³⁾。

この言葉は「◎白隠禅師の墓。日本に過ぎたるものが二つあり。するがの富士と原の白隠。これ白隠自賛の詠なり。きけば一読傲慢の嫌があるようだけれども、再誦すれば禅師が人格偉大なるを敬慕せしめる」⁽¹⁴⁾として、当時の沼津の観光ガイドにも記載されているが、沼津においてもこの言葉は受け継がれることはなかった。伝承とはいえ、〈日本には型〉の言葉が壮大すぎたのかもしれない。

ただし、明治41年（1908）刊行の『妙心寺御開山関山国師御伝』「白隠和尚曾て寒山拾得の図を作りて、上に題して曰く、天下の悪知識を払ふ此翁と。遂翁其上に賛して曰く、まづ第一に原の白隠と、以て其の機鋒を見るべし」⁽¹⁵⁾とあるが、「五百年間出」とともに、日本を代表する僧侶として白隠を讃える風潮は、江戸時代の後期にはすでに存在したのであり、〈日本には型〉もそれほど壮大とまでは言えない。問題なのは、この〈日本には型〉の出典がよくわからず、現存していないことである。本稿では「白隠不二山画賛」も、「里謡」の一つであつたと考えておきたい。

一方、曹洞宗僧侶であり、学者としても知られた忽滑谷快天（1867～1934）は、明治39年（1906）刊行の『禅学講話』で「時の人が、駿河には

過ぎたるものが二つあり、一に富士山、二には白隠、といふたと申す」[F]⁽¹⁶⁾と記しており、「駿河には」とする[B]に基づくものが、一般的に知られていたのではないかと推定できる。

そして、忽滑谷快天の時点では[B]も、五七五七七の形で整えられていることがわかる。〈日本には型〉も、〈駿河には型〉も和歌の形式に徐々に整えられていったことが伝わり、当時はこの形で理解された⁽¹⁷⁾。曹洞宗僧侶で永平寺貫首を務めた日置黙仙(1847～1920)による、大正5年(1916)に刊行された『無一物処』には「駿河には名高いものが二つある。富士の高根と原の白隠」⁽¹⁸⁾とあるように、いくつかの変形版も存在するものの、〈駿河には型〉で確定していくことになる。この変形版は、大正6年(1917)5月15日刊『正法輪』通号384号(1917年5月15日)に掲載された雲崧道士「白隠禅師に参得せし女性」にも同文が載る。

また、この時代に雑誌媒体に掲載された広告に目を向けてみると、明治43年(1910)3月12日刊『正法輪』通巻第272号に掲載された『白隠広録』の広告には、「駿河の富士に原の白隠」〈省略型〉[G]とあり、この広告は明治43年6月12日刊『正法輪』通巻第275号、明治43年10月12日刊『正法輪』通巻第279号にも掲載された。『白隠広録』は沼津の大聖寺より刊行されたものであり、この時点では沼津でもその表記が定まっていない状況がみてとれる。

これらを踏まえたのであろうか、明治45年(1912)に刊行された釈宗演『坐禅和讃講話』の刊記の後の光融館の広告の中で紹介された『白隠和尚全集』⁽¹⁹⁾には「吾国に過ぎたるものが二つあり駿河の富士に原の白隠」[H]とあり、〈吾国に型〉が登場する。これは、ほとんど流行らなかったようで、松尾礫天『一休逸話集一禅界奇傑』⁽²⁰⁾で同じく光融館の『白隠和尚全集』の広告に用いられた以外は用例が確認できない。

そして、〈駿河には型〉はさらに整理されていき、昭和の初め頃には、たとえば『少年日本地理文庫5(中部地方)』に「駿河の国に過ぎたるもの二つあり、富士の御山と原の白隠」[I]⁽²¹⁾と、「富士の御山」とあることが注目される。この時期以降、「一に富士山」「駿河の富士」という記述は少なくなる。

「駿河の富士と原の白隠」は語呂が良いが、それだと〈日本には型〉にしなければならない。〈駿河には型〉では、「一に富士山」「二に白隠」にすると語呂が良いが、「原」という地名が消えてしまい、地元からは歓迎されないだろう。「原の白隠」の語呂の良さと、地元愛を踏まえつつ変形させた結果、「富士の御山に原の白隠」となったのではないかと想定される。

この間、昭和11年（1936）10月1日刊『正法輪』通号850号に掲載された古田紹欽「愚堂・無難・正受の関係」では、「世に白隠を称して、『駿河に過ぎたるものが二つあり、富士の^{ヤマ}芝山、原の白隠』」[J]と紹介され、現行型に近づいていくことがわかる。

こうして、昭和31年（1956）の『静岡県現代人物史』⁽²²⁾には、「駿河には過ぎたるものが二つある、富士のお山と原の白隠」[K]と紹介され、『玄峰老師』⁽²³⁾には、「駿河には過ぎたるものが二つあり富士のお山と原の白隠」[L]（＝[A]）とあり、「二つある」か「二つあり」かの表記が揺れつつも〈現行型〉が史料上に見え始め、[K]と[L]はこの後はしばらく両方が記載されつつ、昭和の終わりには[L]が大勢を占めるようになり、[L]の形が〈現行型〉の[A]になっていくことが確認できる。

江戸末期あたりに登場したと考えられる「白隠を讃える里謡」には、宗派の権威付けを伴う〈日本には型〉[D] [E]と、地域文化の定着を示す〈駿河には型〉[B] [C]系統が存在する。これらは、それぞれ別に、五七五七七という和歌の形態に合わせ、「原」の地名を入れるか否かということに合わせて次第に内容と表記が整えられ、最終的に〈駿河には型〉と〈日本には型〉が統合されていき、昭和の後半には〈現行型〉[A]が流布することになったと考えられるのである。

こうして、「白隠を讃える里謡」は、伝承を踏まえて形が整えられた上で、広く世に知られるようになり、後世に伝わっていくこととなった。郷土叢書や観光資料を通じて、宗派的な権威による〈日本には型〉よりも、地元愛に後押しされた〈駿河には型〉のほうが、広まることになったのである。

そして、昭和初期以降に郷土史叢書や観光案内に繰り返し紹介されるな

表1 白隠を讃える里謡の変遷

ラベル	出典（簡略）	年代	文言	型分類
A	現行型（地域・観光資料ほか）	現代	駿河には過ぎたるものが二つあり、富士のお山に原の白隠	駿河には型
B	著者不明「白隠禅師の逸話其一」（『三眼』8、三眼社）	1900	駿州に二種の名物あり。一に富士山、二に原の白隠	駿河には型
C	森大狂『近世禅林言行録』（金港堂）	1902	駿河には過ぎたるものが二つあり、一に富士山、二に原の白隠	駿河には型
D	竹田黙雷『黙雷禅話 続』（興教書院）ほか	1907～1920	日本に過ぎたるものが二つ、駿河の富士に原の白隠	日本には型
E	釈宗演『叩けよ開かれん』（小西書店）	1919	日本には過ぎたるものが二つあり、駿河の富士と原の白隠	日本には型
F	忽滑谷快天『禅学講話』（井冽堂）	1906	駿河には過ぎたるものが二つあり、一に富士山、二には白隠	駿河には型
G	『白隠広録』広告（『正法輪』通巻第272号ほか）	1910	駿河の富士に原の白隠	省略型
H	釈宗演『坐禅和讃講話』刊記内・光融館『白隠和尚全集』広告	1912	吾国に過ぎたるものが二つあり駿河の富士に原の白隠	吾国には型
I	橋本賢康『少年日本地理文庫5（中部地方）』（厚生閣書店）	1930（昭和初期）	駿河の国に過ぎたもの二つあり、富士の御山と原の白隠	駿河には型
J	古田紹欽「愚堂・無難・正受の関係」（『正法輪』通号850号）	1936	駿河に過ぎたるものが二つあり、富士の芝山（ママ）、原の白隠	駿河には型
K	村本喜代作『静岡県現代人物史』（山雨楼叢書刊行会）	1956	駿河には過ぎたるものが二つある、富士のお山と原の白隠	駿河には型
L	高木蒼梧『玄峰老師』（大蔵出版）	1963（昭和期）	駿河には過ぎたるものが二つあり富士のお山と原の白隠	駿河には型

かで、地元の象徴として再解釈され、〈現行型〉の定型が広く普及した可能性はある。このように、宗派の称賛から地域文化を象徴する語句として受容されていく様相が、これら一連の史料からみてとれるのである。

以上から、〈駿河には型〉（地域的顕彰）と〈日本には型〉（宗派的伝承）が並んで用いられつつ、大正～昭和初期にかけて観光や郷土史料などの文献で融合しつつ、戦後に〈現行型〉に定着していったものと考えられる。

臨済宗「中興祖」称の成立—沼津における表記の採用—

前節で検討した里謡の変遷は、発生地点は明確ではないものの、中央の主導を介さずに地域的な口伝として形を変えていき、全国的な定型へと整えられていった。同じように「臨済宗中興祖」という称号もまた、中央の宗門が主導したのではなく、地方において先行して形成され、後に全国へと広まっていった尊称である。

そこで次に、「臨済宗中興祖」について考察してみたい。「臨済宗中興祖」の成立過程は、芳澤勝弘氏でさえ状況からの推定にとどまざるを得なかった未解明の問題であることは留意すべきである⁽²⁴⁾。

白隠の弟子の東嶺円慈（1721～1792）は白隠を「臨済中興」とは思っていないかった。『宗門無尽燈論』巻上39丁の中で、「臨済中興」⁽²⁵⁾と記しているが、ここでいうのは臨済義玄による禪宗の中興を指す語りであり、白隠を指すものではない。

この記述を踏まえるならば、白隠やその直接の門流たちには、臨済宗が絶えたという意識は皆無であり、したがって、白隠が臨済宗を中興したという意識は少なくともこの時点ではなかったことであろう。東嶺とともに白隠門下を代表するのが峨山慈棹（1727～1797）であり、峨山の門弟として卓洲胡僊（1760～1833）と隠山惟琰（1751～1814）が出て、この系譜が後世に伝えられることとなった。白隠の系譜が全国に広がるのは、この卓洲と隠山あたりからと考えられており、ほぼ江戸末期に当たる。したがって、白隠を「臨済宗中興祖」とする評価が起り得るとすれば、江戸末期の卓洲と隠山以降ということは言えるだろう。

しかし、それはその可能性を提示したに過ぎない。この時点では誠拙周樗（1745～1820）が白隠とは異なる系譜と指導方法であり⁽²⁶⁾、誠拙の系譜も鎌倉・京都を中心に広がっていたのである⁽²⁷⁾。誠拙には孫弟子も在ったように、江戸時代末期には白隠の系譜が宗門を占めていたわけではない。この時点で白隠派の僧侶が白隠を「臨済宗中興祖」とは言わなかったであろう。また、如何に白隠派が隆盛していたとしても、他の臨済宗の系譜の僧侶もそのようには考えなかったのではなかろうか。

明治になると、臨済宗では白隠派以外の僧侶はほぼ壊滅し、日本の臨済宗の系譜は白隠派に占められることになる。したがって、「臨済宗中興祖」の称の発生や定着は、明治になって以降のことではないかと推定することが可能である。

明治元年（1868）、明治政府が神仏分離令を發布すると、全国各地で廃仏毀釈が急速に進み、寺院・仏像・仏具が破壊されるなど、臨済宗もその大きな打撃を免れなかった。さらに明治5年（1872）には、政府が臨済宗・曹洞宗・黄檗宗をまとめて「禅宗」として一宗一管長制を敷き、教化活動に動員しようとした。この間、僧侶の肉食・妻帯の許可や還俗の公認など、教団の根幹を揺るがす政策が次々と打ち出された。

こうした状況のなか、明治7年（1874）には臨済宗と曹洞宗が分離してそれぞれの独立が認められ、翌明治8年（1875）には大教院が廃止されて宗派の自主的な運営が可能となった。これを機に、明治9年（1876）以降は臨済宗各派が独立を果たし、明治維新で荒廃した各寺院の再興が本格化していく。その代表例として、円覚寺派の今北洪川（1816～1892）が荒廃した鎌倉の円覚寺を再興したことが挙げられる。

その後、明治22年（1889）に明治憲法が發布され、信教の自由が明記されると、仏教復興の土壌がようやく整い、仏教典籍の刊行もこの頃から本格的に始まっていった。たとえば、妙心寺派の刊行物で言えば、明治25（1892）の妙心寺派宗報『正法輪』である。また、明治37年（1904）の『臨済宗聖典』は臨済宗としてまとまった形での刊行として挙げることができる。

白隠を顕彰するものとして、妙心寺派としての最初の動きは、白隠生誕200年のおりの明治17年（1884）に正宗国師号が下賜されたのをはじめとする。白隠は妙心寺派の高僧の一人として位置づけられたのである。

この年に出版された、明治17年（1884）の『白隠禅師仮名菴』乾⁽²⁸⁾の冒頭の「正宗国師ノ小伝」には「法幢大ニ振フ。竟ニ已墜ノ宗風ヲ挽回ス。篋下十余員ノ善知識ヲ得タリ。実ニ吾宗中興ノ祖ト言フ可シ」とあり、白隠を「中興」とする表記が登場している。正宗国師号の下賜が白隠の評価を高めていく中で、「吾宗中興ノ祖」の称が生まれたものと考えることが

できる。

ただし、江戸時代に廃れていた宗風を復興したことを、「中興」と呼ばれた理由として記すが、これは歴史的な事実とは異なっている。少なくとも、白隠門流の僧侶たちは江戸時代の前期から中期にかけての臨済宗は廃れてはいなかったと考えていたようであるから、この歴史の理解は、当時の臨済宗僧侶の伝承や考え方に適うものではなかったと想定される。後述する「臨済宗中興祖」の称として用いられる時には、この理由は記されていないのである。顕彰する意図で「中興」と名付けられたものの、その理由は継承されず、「中興」のみが使われるようになる⁽²⁹⁾。

明治32年(1899)雑誌『禅宗』57号⁽³⁰⁾には、沼津の松蔭寺が百五十年遠忌を機として、松蔭寺の再建や維持のために設立した「鵠林会」の記事があり、その規則の中で白隠を「吾宗中興」と表記していることは重要であろう。この頃の沼津に白隠を「中興」とする評価が届いていることがわかるためである。

その後、明治34年の釈宗活(1871~1954)『性海一滴』(26頁)⁽³¹⁾には「吾宗中興の祖」とあるが、この言葉はその後はほとんど用いられることはなかった。この言葉は「臨済宗中興」として置き換わり、用いられることになったからであろう。

白隠を「臨済宗中興」とする史料として、古いものは明治28年(1895)に刊行された『沼津案内 増補』⁽³²⁾の「和尚は臨済宗中興の大徳にして」とあるのが、現在確認できる範囲では最古である。しかし、これに先立つ明治24年(1891)刊の初版『沼津案内』⁽³³⁾(煙雨楼主人=長尾折三編⁽³⁴⁾、間宮喜十郎発行)には当該称が見えないため、この四年間に沼津あたりで称号が採用されたとみられる。ここに、「臨済宗中興祖」称が地元僧侶や知識人らによって流通した端緒がある。

この「臨済宗中興祖」の形成や流通を精査すると、当時の沼津の政治・経済・文化の中枢にいた人々が関与していた可能性が高いことが明らかになる。『沼津案内 増補』の編纂体制は、間宮喜十郎が編者、間宮徹太郎が補、和田鷹峰が校閲である。

『沼津案内 増補』の編者の間宮喜十郎(1850~1895)は、生粋の沼津出

身の有力者で、沼津文庫（公立図書館）の設立や沼津尋常小学校の校長を歴任した。『沼津案内』の編纂にもかかわり、『沼津小誌』編纂を通じて郷土史を体系化し、没後の明治28年（1895）11月に『沼津案内 増補』が刊行された。間宮喜十郎は沼津の大聖寺に埋葬された⁽³⁵⁾。白隠は若かりし頃に大聖寺の息道和尚のもとで修行しているなど⁽³⁶⁾、白隠と縁の深い寺として知られている。

間宮徹太郎については経歴の詳細は確認できないが、この頃は沼津中学校の書記を務め、後に沼津高等女学校の教員などを務めている。また、昭和2年（1927）刊行の『沼津町誌』の編者の一人にその名がみられる。

校閲者の和田鷹峰（伝太郎）は、静岡県会議長を務め、のちに初代沼津市長となる和田義猛の父であり、当時の沼津の政財界の中核に位置する人物であった。彼は沼津の文化・経済・観光の振興に深く関与し、御用邸設置を契機とした沼津の近代都市化を推進した中心人物でもある。

特に和田鷹峰（伝太郎）は白隠の作品を収集しており、明治35年（1902）に刊行された『白隠広録』第二輯⁽³⁷⁾の口絵に、第五図として「大黒像画賛」の写真、第八図として白隠自刻木像の写真が、和田伝太郎所蔵として収録されている⁽³⁸⁾。一方、この「臨済宗中興」の称号が沼津発の尊称として先行していたことは、同時期の宗派中枢の動向と対照することで明確になる。

この『白隠広録』は大聖寺住職上村義秀⁽³⁹⁾の編纂によるもので、義秀は釈宗演に参じていたことから、巻頭の白隠紹介文は宗演による。ここには「臨済宗中興」に類する語はなく、「五百年間出」のみが記載される。釈宗演は上村義秀から沼津あたりで流布されていたろう「臨済宗中興」の呼称を聞いていたと思われるが、この時点ではこれを採用しなかったのである。

このことは、当時（1902年）の時点で「臨済宗中興」が宗派的な表現としてはまだ安定しておらず、宗演といった中央系・宗門系の僧侶は依然「五百年間出」を主流の尊称として用いていたことを示す。前述したように、『正法輪』通号272号に掲載された『白隠広録』には「駿河の富士に原の白隠」という〈省略形〉の里謡が掲載されている。妙心寺派内で、白隠

を「中興」とする尊称を流布する姿勢が慎重であったとみられる。

一方、『沼津案内 増補』（1895年）にすでに「臨済宗中興の大徳」と記されていたことは、これより数年前に地域の僧侶ネットワーク内で「中興」称が先行して形成・受容されていたことを意味する。

したがって、『白隠広録』側に「中興」語が欠如していることは、「中興祖」称が宗派中心ではなく地方発であったことを、時間差というかたちで裏づけているのである。この点からも、『沼津案内 増補』の「臨済宗中興」は、中央の宗学にこの表記が定着する以前に、地元沼津の僧俗の協力によって採用された可能性が高い。

決定的なのは「臨済宗中興祖」の採用の形跡、編纂過程そのものに痕跡として残っている点である。『沼津小誌一付沼津近世大事記』⁽⁴⁰⁾に収録された間宮喜十郎の草稿版『沼津小誌』には、「松蔭寺。原町笑園ノ東二町ニ在リ。鶴林山ト号シ白隠禪師ノ住セリ所ナリ〔 〕」とあり、「中興祖」の記述が無い点である。したがって、草稿段階では未採用で、刊行過程（『増補』）で初めて入った可能性が高い。

ここで重要な点は、この「中興祖」の称が、僧侶社会の内部尊称に由来すると理解されうる点である。想定されるのは、前述した明治17年『白隠禪師仮名菴』乾「正宗国師ノ小伝」の「吾宗中興ノ祖」の称であり、これが恐らく沼津あたりまで届いたのであろう。前述した雑誌『禅宗』57号「鶴林会」の「吾宗中興」の記事がこれに当たる。沼津の僧侶はこれを受容した上で、外部的にも使用可能な「臨済宗中興祖」と改めたとと思われる。

明治29年（1896）の『仏教各宗綱要』七には、「此時若シ白隠慧鶴〈後桜町天皇ハ新機独妙禪師ト諡ス〉ノ其後ノ承クルニ非ンハ、豈今日アランヤ。鶴ハ五百年間出ノ師、憤テ宗門ノ積弊ヲ掃蕩シ法窟ノ奥秘ヲ發揮ス。日本本宗ノ中興師ヲ措テ誰カアル」⁽⁴¹⁾とあり、白隠を禅宗中興の師とする評価を載せている⁽⁴²⁾。臨済宗における当時の白隠の系譜がなければ絶法していたかもしれないという危惧を感じとることができる。

また、これらの白隠を中興祖と見なす動きが始まっている風潮を前提に、地元の臨済宗僧侶などが「吾宗中興」を「臨済宗中興」と改め、これを地域エリートが採択した可能性が高い。『仏教各宗綱要』の編纂時点の記述

は、「中興祖」ができあがる過程が示されていると見て良い。

これを象徴するように、同じく明治29年(1896)の『大日本人名辞書』⁽⁴³⁾には、比較的長く白隠を紹介しつつも、白隠を讃える言葉とすれば「白隠は高僧なり」とのみ記している。そして、大正元年(1912)の『仏教辞林』⁽⁴⁴⁾の臨済宗の項目で、「白隠禅師起るに及び、宗風を中興す」として「中興」の記述があらわれはじめ、大正4年(1916)の『禅宗辞典』の「白隠」の項目に「実に臨済宗中興の偉人なり」⁽⁴⁵⁾とあり、この称号が徐々に定着していった状況が窺える。したがって、称号は僧侶社会の口伝的尊称として存在し、それを地域エリートが編集・出版の場で文字化し、これが後に定着していったと理解するのが自然である。

なお、この呼称が受容され展開した宗教的環境としては、白隠の修行初期の地であった沼津原一帯の臨済宗の地域の僧侶ネットワークが挙げられる。廃仏毀釈後の壊滅的な状況下、白隠門流を中心とする在地僧侶たちが「吾宗中興」の尊称を内部からの敬意と誇りとして共有し、それを編者・補・校閲が中心となって僧侶とともに「臨済宗中興祖」と表記の変換を行い、郷土振興・地域教育の意図のもと公的な観光案内に採用・公刊したと考えられる。

ただし特定の寺院に起源を限定することは困難であり、後の展開からしても、沼津の僧侶たちがこの称号を積極的に宗派中枢へ発信しようとした形跡はみられない。したがって、本称号は地域の僧俗ネットワークから生まれた尊称が、僧侶たちにとっては意図せざる形で全国へと転化していったものと理解すべきであろう。

沼津の刊行案内として、明治34年(1901)に刊行された『沼津廻華一付・沼津繁昌記』⁽⁴⁶⁾にも、「禅師は臨済宗中興の大徳にして」とあり、白隠の生まれた沼津では明治41年(1908)刊行の『沼津公園誌』(谷彦一編、沼津公園誌発行所)にも「禅師ハ臨済宗中興ノ大徳ニシテ」とある。これらの事例は、称号が単発的な造語ではなく、出版物を通じて地域社会に受容され、顕彰の定型句として定着していったことを示している。

以上のことから、「臨済宗中興祖」称の成立は、中央の宗門政策や宗学的評価の結果ではなく、地方社会における宗教的尊敬と郷土的誇りの融合

から生まれたものであったと結論づけられる。僧侶が抱いた敬意「吾宗中興ノ祖」を、沼津の僧侶や、教育者・実業家層が近代的出版の枠組みの中で「臨済宗中興祖」と表記の変換を行い、地域発の尊称として全国化させた、この構図こそが本称号の特徴と言える。

仏教学者と禅僧による全国的普及

仏教学者の村上専精（1851～1929）は明治31年（1898）に刊行された『和漢仏教年契』⁽⁴⁷⁾の中で、「白隠。名慧鶴、姓杉山氏、駿州浮島原人、臨済中興祖也」と述べている。村上専精も真宗僧侶であり、佐々木月樵のあとをうけて大谷大学学長を務めている。管見によれば、現時点で確認しうる限り最古の仏教学者による「臨済中興」の記事になる。

仏教学者の佐々木月樵（1875～1926）による明治36年（1903）に刊行された『実験之宗教』には⁽⁴⁸⁾「白隠禅師は、臨済宗中興の祖、誰知らぬ人なき禅門近世の大徳であります」、「白隠禅師は臨済宗中興の祖、伊豆龍澤寺の開山であります」とある。佐々木月樵は大谷大学の学長となり、後には鈴木大拙を大谷大学に招聘することに尽力しているが、この『実験之宗教』の刊行時にはそれらの交流はまだ生じていなかったとみられる。明治の白隠の評価を記した学者によるものとして貴重である。いずれにしても、白隠を「臨済宗中興」とする考え方は、真宗系の学者によって、受け入れられ始めた可能性が想定される。

明治40年（1907）に刊行された『禅学要鑑』⁽⁴⁹⁾は、相沢恵海の編集になるが、禅宗諸派の協力によって作られた、禅宗の要綱を集め編集されたものである。この中に「実に臨済中興の善知識なり」とあることは、当時の臨済宗に白隠を「臨済中興」とする考え方が広まっていたであろうことが示唆されるのである。

曹洞宗總持寺貫首を務め、多くの著述を残した学僧でもある孤峰智瑤（1879～1967）は、明治41年（1908）に刊行された『日本禅宗史要』⁽⁵⁰⁾で「臨済中興の祖白隠慧鶴禅師」と記している。宗派を超えて白隠を「臨済中興の祖」とする評価が広まりはじめていたと考えられる。

服部俊崖（1877～1922）によって明治43年（1910）に刊行された『白隠和尚言行録』には「白隠は実に臨済宗中興の英祖」⁽⁵¹⁾と記している。服部俊崖は『望月仏教大辞典』の編纂にも関わった黄檗宗の僧侶である。黄檗宗は隠元の系譜が途絶えたのち、萬福寺は白隠の系譜によって住持が継承されてきた。その黄檗宗の僧侶は、白隠をもって「臨済宗中興の英祖」と呼ぶことに、問題がないと判断していたことになる。

ちなみに、明治31年（1898）に刊行された『白隠和尚全集』⁽⁵²⁾にはこの記事はない。この点は「原の白隠」と同じである。史料上は、『白隠和尚言行録』以降、白隠について述べる際に、「臨済中興」「臨済宗中興」が用いられるようになっていくことが示されている。

明治44年（1911）の『新註白隠法語集』には「日本禅宗中興の祖」⁽⁵³⁾とある。その後、大正元年（1912）の近重真澄（1870～1941）『禅学瑣談』⁽⁵⁴⁾も「日本禅宗中興の祖」を用いた。その後、昭和10年（1935）の宮裡祖泰の『白隠禅師法語集』などで「日本禅宗中興の祖」⁽⁵⁵⁾と用いられることもあったが、その用例は多くなく、21世紀以降の書籍で見かけたことはない。この称は、この時点ではまだ「中興祖」の表記に振れ幅があることを示している。

ここで、「臨済中興」「原の白隠」の広がりを確認するために、広告に記された文言の変遷に注目したい。『白隠和尚全集』の刊行年の広告として、『花の園生』第8年（12）（文明社、1898年）に掲載された『白隠和尚全集』の広告の紹介文には、「元禄以降禅宗漸く振はす。其の命脈懸糸に類したる時に当りて、白隠和尚掘起し高く宝鏡を懸けて人天を接化す。恰も獅子王の吼えるか如く百獣脳裂す。之より禅風大に揚り、今日の禅宗（臨済）悉く白隠の児孫に非るはなし。真に五百年間出の大宗師たるの称に背かす、其一生八十余年の間、向上のものは仏祖も窺ひ難く、老婆なるは婦人小児も解するを得べく（後略）」⁽⁵⁶⁾とあり、「臨済中興」も「原の白隠」も記されていない。

また、忽滑谷快天の『禅家亀鑑講話』（光融館、1911年）の紹介文に付随する広告には「白隠和尚一代八十余年間横説豎説児孫の為に垂示するもの甚だ多し。向上のものは仏祖も窺ひ難く、老婆なるは婦人小児も解する

を得べく（後略）」とあり、当初の広告の後半部分に基づくものが掲載されているが、この時点でも「臨済中興」も「原の白隠」も記されていない。

ところが、明治45年（1912）に刊行された釈宗演『坐禅和讃講話』の刊記の後の光融館の広告には、明治42年刊行の『禅関策進講義』の紹介文に「臨済宗中興の祖白隠禅師も其雲水時代に本書を愛読」とあり、また『白隠和尚全集』の紹介文にも「吾国に過ぎたるものが二つあり駿河の富士に原の白隠と謠はれたる臨済中興の名匠」とある。1898年の刊行時の広告には見られなかったこれらの称が、この間に広まったことが、この広告の文言から推定されるのである。

また、明治44年（1911）の『夜船閑話氷釈一禅の腹式呼吸』「実に臨済中興の善智識とす」⁽⁵⁷⁾と、明治45年（1912）の『詳注夜船閑話』で「実に臨済中興の善智識とす」⁽⁵⁸⁾とある。大正7年（1918）に刊行された、釈宗演を主管とする雑誌『禅道』100号「白隠研究」の冒頭の白隠紹介記事では「臨済中興の祖」⁽⁵⁹⁾とある。このようにして、白隠を紹介する際には、この「臨済宗中興」「臨済中興」などの尊称が用いられるようになっていくのである。

以上を踏まえるならば、当初は「吾宗中興ノ祖」という僧侶内部の称であったものが、外部に使用可能な形で「臨済宗中興」「臨済中興」と表記の変換を行い、まず沼津の辺りで流行し、次第に学者などに用いられ、その評価が禅僧たちにまで届き、一般的に広がっていったことが広告に記された文言からも裏づけられる。

したがって、当初は「臨済宗中興」「臨済中興」は白隠を「沼津の偉人」として讃えるために用いられた呼称とみられる。そして、この称号の浸透は、明治仏教の再編過程と並行して進んだ可能性が高いと考えられるのである。

また、大正4年（1915）に境野黄洋（1871～1933）『活ける宗教』で、「臨済禅中興の名を得た人である」⁽⁶⁰⁾として、「臨済禅中興」の呼称が使われ始めてから、「臨済禅中興」も多く使われるようになっている。

大正4年の『般若心経説教集一名家担任説話』の霄春翁「第三席 觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時」には、「原の白隠和尚と云へば、臨済禅中興

の名僧智識でありました」⁽⁶¹⁾と記されている。霄春翁は詳しくはよくわからないものの、福井県小浜市にある臨済宗妙心寺派常高寺の住持を務めた僧侶である。白隠を「臨済禅中興」とする評価は、広がりをはじめているのである。

しかし、世間の広まりとは異なり臨済宗僧侶はこの称を明治・大正期には積極的に用いていなかったようであり、この時期に臨済宗僧侶の出版物のなかに、「臨済宗中興」「臨済中興」「臨済禅中興」の称はほとんど記されていない。

釈宗演は大正9年に刊行された『最後の一喝』の中で「臨済中興の両老漢」⁽⁶²⁾として、白隠と誠拙の二人を紹介している。ここで注目すべきは、宗演が白隠単独ではなく誠拙周樗との並称という形式でこの称を受容した点である。宗演が率いる円覚寺派にとって、誠拙周樗は鎌倉の禅の復興者として重要な位置を占めているからである。並称という形式は、地方発の称号を受容しつつも、円覚寺や鎌倉の禅を中興させた誠拙周樗への敬意を踏まえた、宗演なりの受容として理解すべきであろう。したがって中央は地方発の尊称をそのまま追認したのではないのであり、称号の伝播は単純な浸透ではなく、受容する側の文脈による再解釈を伴っていたと理解すべきであろう。

このように円覚寺派管長の釈宗演にとって、誠拙もまた江戸時代に臨済禅を中興した人だったのである。明治35年（1902）の時点では採用していなかった宗演が、誠拙との並称という形で「臨済中興」を受け入れたことは、この称号が臨済宗全体に広まりはじめていた状況を端的に示している。

昭和10年（1935）に刊行された妙心寺派管長の神月徹宗（1879～1937）の『隻手のひびき一禅話』には、「白隠禅師は臨済禅中興の祖と仰がれる高僧である」⁽⁶³⁾と記している。妙心寺派ではこのようにして、「臨済禅中興」として記されるのが基本となった。妙心寺派では現在もこの「臨済禅中興祖」の呼称を用いており、「臨済宗中興」は使わないことを基本としている。

いずれにしても、地方や学者にみられる「臨済宗中興」「臨済中興」の称が、史料上においてではあるが、妙心寺派の本山で用いられるまでには

時間差があるのであり、地方から始まった称が、さまざまなジャンルに広まっていき、それが臨済宗全体に浸透していくさまをみてとることができる。

昭和4年に刊行された『岩波講座 世界思潮』第3冊の野々村直太郎(1871～1946)「現代宗教思潮(二)」 「本書の断案」 「第二章 現代と宗教的誘因」では、「臨済禅中興の偉傑白隠」⁽⁶⁴⁾と記している。『岩波講座 世界思潮』は当時それなりの影響力があったと考えられるため、臨済宗から始まった「臨済禅中興」との称が、一般にも広がる契機となった可能性がある。

また、白隠の系譜は江戸時代後期以降の萬福寺の系譜でもあり、白隠は臨済宗と黄檗宗の二つの宗派にまたがるため、「臨済禅中興」とする表記が相応しいとする考え方がある。現在の臨済宗・黄檗宗諸派は多くの場合、この理由によって「臨済禅中興」の呼称を使う場合がある。この考え方には十分な説得力が存在するが、一方で「臨済禅中興」という言葉は、このような当時の臨済宗、黄檗宗の状況を踏まえた上で登場した称ではなく、後に学術的に符合していたことからこの呼称が採用されたと考えの方が自然であろう。

これらのことは、『正法輪』の記事検索からも傍証される。妙心寺派の正法輪アーカイブシステムを用いて検索すると、「吾宗中興」の語は、すでに明治32年(1899)12月15日刊『正法輪』第97号所収「鶴林会規則」に「本会ハ正宗国師百年兼百五十年遠諱ヲ期シテ報恩大法会ヲ企図シ併セテ吾宗中興国師ノ古道場ヲ」と見え、さらに明治38年(1905)4月12日刊『正法輪』第213号「感興余録」にも「近く吾宗中興白隠禅師の如き身老境に臨み」と確認できる。したがって、『正法輪』上でも、まず宗門内部の尊称としての「吾宗中興」が先行していたことがわかる。

これに対し、「臨済中興」はやや遅れて明治45年(1912)2月12日刊『正法輪』第295号の「白隠禅師」に「実に臨済中興の善智識」と現れ、さらに昭和4年(1929)3月15日刊第668号の「白隠忌に随喜して」に「臨済正法中興」と見える。

また、「臨済禅中興」ないし「臨済禅の中興」は、昭和4年(1929)5

表2 「中興」称号の異形・変遷一覧

年代	称号表記	出典（簡略）	使用主体	備考
1884 (明治17)	吾宗中興ノ祖	『白隠禪師仮名菴』乾 「正宗国師ノ小伝」	宗派内部	内部尊称の初出。正宗国 師号下賜と同年に登場
1895 (明治28)	臨済宗中興の大 徳	『沼津案内 増補』（間 宮喜十郎編）	地方（沼津）	草稿段階では未採用。刊 行過程で初めて採用。地 方発の証拠と位置づけ。
1896 (明治29)	日本本宗ノ中興 師	『仏教各宗綱要』七 （仏教各宗協会編）	仏教学者	白隠の系譜なければ絶法 の危惧を記す
1898 (明治31)	臨済中興祖	村上專精『和漢仏教年 契』	仏教学者（真宗）	学者による確認最古用例
1899 (明治32)	吾宗中興	雑誌『禪宗』57号「鵠 林会」規則／『正法 輪』第97号	地方 （沼津・松蔭寺）	沼津僧侶ネットワークへ の浸透を示す
1901 (明治34)	臨済宗中興の大 徳	『臨済廬華』（渡辺竹次 郎著）	地方（沼津）	沼津刊行物に定型句とし て定着
1903 (明治36)	臨済宗中興の祖	佐々木月樵『実験之宗 教』	仏教学者（真宗）	学者による積極的採用
1907 (明治40)	臨済中興の善知 識	『禅学要鑑』（相沢恵海 編）	禅宗諸派協力編	宗派横断的な採用を示す
1908 (明治41)	臨済中興の祖	孤峰智瑛『日本禅宗史 要』	曹洞宗学僧	宗派を超えた採用
1910 (明治43)	臨済宗中興の英 祖	服部俊崖『白隠和尚言 行録』	黄檗宗僧侶	黄檗宗による採用
1912 (明治45)	臨済中興の禪知 識	『正法輪』第295号	妙心寺派機関誌	宗派中枢への浸透の初出
1915 (大正4)	臨済禅中興	境野黄洋『活ける宗 教』	仏教学者	「臨済禅中興」表記の初 出
1920 (大正9)	臨済中興の両老 漢	釈宗演『最後の一喝』	臨済宗 （円覚寺派管長）	白隠・誠拙の並称。宗演 なりの再解釈
1929 (昭和4)	臨済禅の中興	『正法輪』第672号（徳 富蘇峰）	妙心寺派機関誌	「臨済禅中興」の機関誌 初出
1935 (昭和10)	臨済禅中興の祖	神月徹宗『隻手のひび き』	妙心寺派管長	妙心寺派本山における正 式採用

月15日刊第672号の徳富蘇峰「白隠禪師と阿倍川義夫—安倍川義夫は無名の英雄なり」に「白隠は僧侶となったが臨済禅の中興と仰がれ」とあり、昭和10年（1935）10月15日刊第826号にも「臨済禅中興の祖を敬慕し白隠の古道場を改修」と確認できる。これらは、本稿で確認した一般刊本や地方出版物における用例の推移、すなわち「吾宗中興」という内部的表現があり、それがのちに「臨済中興」「臨済禅中興」へと開かれた表現に展開

していく過程とほぼ整合しているのである。

一方で「臨済宗中興」「臨済宗の中興」については、大正4年(1915)2月1日刊『正法輪』第331号の葦津実全「宗門無尽灯論を読む(一)」で、「臨済宗の中興は五祖法演禪師にして」とあるものの、この記述は白隠のことを指していない。そして、「臨済宗中興」は現段階では同データベース上で検索にかからないのである。

もちろんOCRの認識精度、旧字・字体差、組版上の問題に左右される可能性を考慮すべきであるが、戦前までの記事に現時点で一点も「臨済宗中興」が確認できないことと、妙心寺派では現在も白隠の尊称として「臨済宗中興」を用いないことを基本とすることは無関係ではない。したがって、『正法輪』アーカイブの検索結果は、妙心寺派内部で刊行された『正法輪』においても、「吾宗中興」から「臨済中興」「臨済禪中興」へと表現が推移していったことを示しているのである。

おわりに

以上のように「白隠を讃える里謡」「臨済宗中興祖」「五百年間出」という白隠にたいする三つの尊称は、それぞれ異なる経路をたどって全国に定着した。

まず「白隠を讃える里謡」については、江戸末期に口伝として存在したと考えられる〈日本には型〉と〈駿河には型〉の二系統が、宗派的権威と地域的愛着をそれぞれの背景としながら並行して流通し、大正から昭和初期にかけて観光・郷土史料を媒介として融合していった。最終的に〈現行型〉「駿河には過ぎたるものが二つあり、富士のお山に原の白隠」が定着したのは戦後のことであり、中央の宗門主導ではなく、地域の出版・観光振興の文脈の中で自然に収斂していったものである。

次に「臨済宗中興祖」については、本稿の検討から明らかになったのは、この称号の成立が中央の宗門政策や学術的評価の結果ではなく、地方において尊称の表記が変換されるという過程を経て全国に浸透していったということである。なお、当初「吾宗中興ノ祖」と称する際に記された理由で

ある、江戸時代に白隠が臨済宗を復興したというものは、後には継承されず、その後は多くの場合で理由が明記されることはなかったのである。

その過程を整理すれば、次のようになる。明治17年(1884)に宗派における尊称として生まれた「吾宗中興ノ祖」が、沼津の僧侶・教育者・実業家層によって「臨済宗中興」として公的な尊称へと変換した上で、これがなんらかの形で公刊され、その後仏教学者がこれを採用し、白隠著述の解説書が順次刊行される中で全国の臨済宗僧侶へと浸透し、定着した。宗派的権威の中心人物であった釈宗演がこの称号を受容し始めるまでに、沼津での公刊から25年以上の時間差があったことは、称号が中央主導ではなく地方の熱意と外部からの評価によって定着していったことを端的に示している。

もともと、宗演による受容は単純な追認ではなかった。宗演は白隠と誠拙周樗を「臨済中興の両老漢」と並称する形でこの称を受け入れており、円覚寺や鎌倉の禅を中興した誠拙周樗に対する敬意を踏まえた、宗演なりの受容であったと読むことができる。称号の伝播とは、受容する側の文脈による再解釈を伴うものであった。

この時間差は、妙心寺派機関誌『正法輪』のアーカイブ検索によっても傍証される。同誌上では「吾宗中興」が明治32年(1899)に先行して現れ、「臨済中興」は明治45年(1912)、「臨済禅中興」はさらに遅れて昭和4年(1929)に初出する。内部尊称から外部的表現への推移という時間差は、機関誌上においても一般刊本と整合する形でみられ、称号の地方先行・中央後追いという本稿の結論と符合している。

ただし留意すべきは、地方発の「臨済宗中興祖」という表記は、妙心寺派においては最終的に採用されず、現在も「臨済禅中興祖」の呼称を用いることを基本としている点である。中央は地方発の尊称を単純に追認したのではなく、「臨済宗中興」を「臨済禅中興」へと変換した上で受容したのである。白隠の称号の伝播は、表記においては単純な形で地方先行・中央後追ではなく、内容の浸透と表記の変換が同時に進行していたと理解すべきであろう。

釈宗演、大崎龍淵著『白隠禅師伝』(文明堂、1907年)には「謂べし白

隠禅師は近世済門の復興者なりと。吾人は禅師が広く禅三派の間を歴訪して、普ねく天下の宗匠に参叩せし上より見れば、達磨禅の宣伝者として、近世禅林の中興を以て推すも毫も溢美にあらざるを断言せん」とある。明治時代において白隠の系譜が臨済宗を占めていたことをもって白隠を「近世済門の復興者」と位置づける考え方が流通していたことが、この記述からも裏づけられる。「中興」の呼称が定着していく中で、それに相応しい白隠の事蹟が次第に整理・紹介されるようになったのである。

白隠を「中興」とする考えは、江戸時代の実態よりも、むしろ明治以降の臨済宗の状況にこそ適ったものであった。しかも、地方発でありながら全国に受け入れられた、きわめて稀有な例と言える。

一方、見過ごすことのできない重要な点は、沼津から発信されたこの称号が、結果として当時の状況と符合していたという事実である。廃仏毀釈後の壊滅的な状況の中、白隠以外の系譜が途絶えた状況では、白隠がいなければ臨済宗は途絶えていたのではないかという危惧さえ生じたことであろう。

現在、臨済宗・黄檗宗はどの修行道場で修行しても互いに認め合う体制が整っており、修行・指導方法においても大枠では白隠による公案の実践体系を継承する方法で統一されている。現在の臨済宗・黄檗宗の枠組みを作り出した転換点が白隠であることは疑いなく、「臨済宗中興祖」という称は、その成立過程が地域の教育・地域振興と重なりながら絡み合ったとはいえ、結果として白隠の歴史的役割を的確に捉えた尊称として定着したと結論づけることができる。そして、その称号は表記をかえつつ「臨済禅中興祖」として妙心寺派でも定着したのである。

白隠の称号が、地方の敬慕と宗門内部の尊敬とを媒介しつつ、現在の臨済禅の姿を象徴する呼び名として定着したことは、地域と宗門双方の歩みの成果として評価されるべきであろう。

なお、白隠に対する第三の称賛の語である「五百年間出」の定着過程は、以上に見た「里謡」および「中興祖」称とは様相を異にしている。瀧瀬尚純氏の研究が明らかにするように、「五百年間出」は元来、禅語録において傑出した祖師を称える一般的な語であったが、白隠晩年に、特に愚堂東

寔（1577～1661）への賛辞として多用されるなかで、白隠自身が自己をも評する言葉として使用するようになった。

さらに、その意識は門下の弟子たちにそのまま継承され、朝廷からの禪師号宣下の勅書にも「間出偉人」の語が用いられるに至り、さらに明治期の国師号追贈の請願文にも採用されるなど、宗門内部・門流による継承を軸として定着していったものと考えられる。「里謡」が地域の口伝から郷土資料を経て全国化し、「中興祖」称が地方の僧俗による公刊を端緒として外部から宗門へと浸透したのとは対照的に、「五百年間出」は白隠門流の内側から積み上げられた評価が、そのまま宗門全体へと受け継がれていったのである。

本稿は、以上の検討を通じ、「原の白隠」という地域的な呼称や、「臨済中興」「臨済宗中興祖」などの呼称が、近代の宗派史再編においていかに全国的象徴へと転化したかを示した。白隠像の形成が、中央の宗門主導ではなく、宗派内部の尊称の地方での翻訳を端緒とし、地方の熱意と郷土振興への志向によって推し進められたという本稿の知見は、近代仏教史における称号の成り立ちの多様性を裏付けるものである。

[補記]

正法輪アーカイブシステムを用いた『正法輪』の調査については、臨済宗妙心寺派の御許可を頂き、興祖微妙大師六百五十年遠諱大法会事務局の協力のもと、妙心寺派宗務本所特別研究員の志水一行師のご尽力によって行うことができました。正法輪アーカイブシステムの試用開始は本稿の脱稿後となりましたが、その検索結果は本稿の考察と矛盾するものではなく、結果としてこれを補うものでもありました。記して感謝申し上げます。

注

- (1) 瀧瀬尚純「「五百年間出」の語をめぐる一白隠慧鶴評価の変遷」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』20、67-72頁、2019年。
- (2) 正法輪アーカイブシステムは現在（2026年03月31日）試用段階であり、1943年1月号～2009年12月号については順次公開予定である。したがって、ほぼ戦前までの記事が検索可能となっている。
- (3) 芳澤勝弘著『白隠一禅画の世界』中央公論新社、2005年、「第一章 富

土山と白隠」。また『白隠禅画墨蹟』解説編、二玄社、2009年、505「おふじさん」解題にも「いつごろ、誰によって言いはじめられたのか分からないが、白隠のことを評して、「駿河にはすぎたるものが二つある、富士のお山に原の白隠」と、名峰とならび称され、うたわれるようになった」とある。

- (4) 著者不明「白隠禅師の逸話 其一」(『三眼』8、三眼社、1900年、44頁)。
- (5) 森大狂『近世禅林言行録』金港堂、1902年、4頁。
- (6) 服部俊崖『白隠和尚言行録』内外出版協会、1910年、76頁。
- (7) 竹田黙雷『黙雷禅話 続』興教書院、1907年、47頁。
- (8) 竹田黙雷『禅機』井冽堂、1908年、17頁。
- (9) 竹田黙雷『大機大用』日新閣、1920年、56頁。
- (10) 釈宗演『叩けよ開かれん』、小西書店、1919年。
- (11) 『禅道』100号「白隠研究」1918年。なお本記述については国際禅学研究所の富増健太郎氏のご教示による。
- (12) 『白隠和尚全集』光融館、1898年。
- (13) 臨済宗の師家の間では、長い年月をかけて、さまざまな師家書き入れした禅籍などが伝承されていくことがある。あるいは、このような師家に伝承される禅籍や、師家のネットワークの中で伝承されていたのかも知れない。令和7年12月14日に沼津市中大寺において、釈大眉(1882～1964)手沢本の禅籍を閲覧調査した。それらの禅籍には、おそらくは先師などから伝承したとみられる多くの書き入れがあり、その上でさらに「大眉曰」として自身の言葉の書き入れを加えていた。このような形で師家間に伝承された可能性も想定される。
- (14) 『沼津之葉』平山岩太郎編、蘭契社、1908年。
- (15) 『妙心寺御開山関山国師御伝』正法輪協会編、正法輪協会、1908年、25頁。
- (16) 『禅学講話』忽滑谷快天、井冽堂、1906年、56頁。
- (17) 「駿河には過ぎたるものが二つあり一に富士山二には白隠 白隠禅師」(『禅の要術一精神錬磨』神谷篤倫、森江書店、1908年、160頁)、「駿河には過ぎたるものが二つあり一に富士山二には白隠」と俗謡にまで歌われたる白隠禅師」(吉村雄鳳『因縁百話』、鴻盟社、1910年、136頁)。
- (18) 日置黙仙『無一物処』東垂堂書房、1916年、137頁。
- (19) 釈宗演『坐禅和讃講話』光融館、1912年。
- (20) 松尾燦天『一休逸話集一禅界奇傑』光融館、大正3年。
- (21) 『少年日本地理文庫5 (中部地方)』橋本賢康著 厚生閣書店、1930年、

156頁。

- (22) 『静岡県現代人物史』村本喜代作著、山雨楼叢書刊行会、1956年、323頁。
- (23) 『玄峰老師』高木蒼梧著、大蔵出版、1963年、65頁。
- (24) 芳澤勝弘「白隠研究の現状と課題」(『国際禅研究』8、163-176、2022年)で白隠研究を総括しているが、「いつごろから「日本臨済禅中興の祖」と呼ばれるようになったのかは定かではないが、没後100年にはすでにそのような認識が定着しつつあったと思われる。没後100年はちょうど明治元年に当たる」と述べている。白隠研究の大成者である芳澤氏においても、「日本臨済禅中興の祖」がいつ頃から始まったのかについては、状況から推定せざるを得なかった。拙論では「臨済宗中興」「臨済中興」は明治期以降であり、「臨済禅中興」は大正に入ってからではないかと推定している。
- (25) 『宗門無尽灯論』巻上39丁の中で、臨済宗祖師のことを数名取り上げて述べた上で「臨済中興。若不如是児孫、豈有今日」と記している。臨済義玄が禅宗を中興して以降、自身の代まで絶えることなく続いているからこそ、今日があるという趣旨である。したがって、そもそも東嶺円慈は白隠の代も含めて、禅宗が衰退しているとは考えていなかったとみられる。
- (26) この系統の祖と目されるのが古月禅材(1667～1751)であり、誠拙の師である月船禅慧(1702～1781)はこの系譜を受け嗣ぐ。少し後の時代の評価ではあるが、江戸時代後期の鎌倉の禅は、「夫れ鎌倉坐禅とは、一則の公案を以て修し、禅定を第一」(川辺真蔵『近世禅僧伝』所収の坂上真浄自伝『忘来時路録』)としていたと評価されている。当時流行していた白隠の公案禅とは異なっていたらしい。
- (27) 館隆志「誠拙周樗の鎌倉における禅の復興」『禅文化』252、2019年、40-48頁。
- (28) 『白隠禅師仮名菴』乾、清水珊瑚編、其中堂、1884年。著者の「臨済沙門修道」の詳細はよく分からない。
- (29) 瀧瀬尚純「「五百年間出」の語をめぐる一白隠慧鶴評価の変遷」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』20では、「江戸中期の臨済僧、白隠慧鶴(一六八五—一七六八)は「隻手音声」の公案を創出し、公案体系を整え、数々の語録・仮名法語や独創的な禅画墨蹟を多数遺したことから、「日本臨済禅中興の祖」と仰がれている」との評価を載せる。
- (30) 雑誌『禅宗』57号、禅定窟、1899年。
- (31) 釈宗活『性海一滴』白鳩社、1901年、26頁。

- (32) 『沼津案内 増補』問宮喜十郎編、問宮徹太郎補、和田鷹峰校、1895年、29頁。
- (33) 『沼津案内』煙雨楼主人編、問宮喜十郎、1891年。
- (34) 旧版編者の煙雨楼主人（長尾折三、1866～1936）は高松藩医の長男で医学出版人という知識人であり、沼津兵学校設立に関わった江原素六（1842～1922）ら新時代の指導者とも交友があった。著書に『噫医幣』（吐鳳堂、1902年）がある。
- (35) なお、大聖寺は昭和20年（1945）の沼津大空襲で焼失し、寺蔵の由緒・所在記録の多くが失われて、白隠の墨跡数点やその弟子東嶺門慈の墨跡一点が残るのみであり、明治～戦前期における顕彰の実態を実物史料で連続的に追うことは現在困難である。令和7年11月8日の大聖寺住職上村貞嘉師への聞き取り調査による。
- (36) 『白隠和尚年譜』元禄12年条（1699）に「侍息道于沼津大聖」とあり、元禄16年条に「師十九歳春、辞大聖」とある。
- (37) 『白隠広録』大橋春崖、上村義秀編、天眼寺、大聖寺、明治35年。
- (38) 像の底部には「明和元年八月、為親孝行清女、白隠作之」とあったという。『白隠広録』第二輯「図版解説」（大橋春崖、上村義秀編、天眼寺、大聖寺、明治35年）。清女像については、芳澤勝弘「白隠禅師仮名法語・余談（五）お多福美人のこと」（『禅文化』167、1998年、137-139頁）に詳しい。「第五図 大黒像画賛」「第八図 白隠自刻木像（明和元年八月）」がいずれも和田伝太郎蔵であり、編者上村義秀が当時大聖寺住職であったことから、編纂過程において和田との協力があったと推定される。両遺品はいずれも戦災で焼失。
- (39) 上村義秀については、大聖寺現住職上村貞嘉師の聞き取りにより、沼津沢田の大中寺に滞在していたことがわかり、大中寺住職の下山光悦師にも聞き取り調査をしたが（令和7年11月8日）、関係史料などは残っていなかった。
- (40) 『沼津小誌一付沼津近世大事記』沼津資料集成12、問宮喜十郎、沼津市立駿河図書館、1985年、86頁。
- (41) 『仏教各宗綱要』七、仏教各宗協会編、貝葉書院、1896年、5丁。
- (42) 『日本仏法史』（標註増補2版、田島象二著、其中堂、1897年、195頁）でも、「実ニ禪門中興ノ祖ト謂ベシ」とある。
- (43) 『大日本人名辞書』補遺2訂、増補版、経済雑誌社、1896年、609頁。
- (44) 『仏教辞林』藤井宣正著、島地大等補、明治書院、1912年、864頁。
- (45) 『禅宗辞典』山田孝道、光融館、1915年、890頁。

- (46) 『沼津廻華一付・沼津繁昌記』 渡辺竹次郎著、蘭契社、1901年、37頁。
- (47) 村上専精『和漢仏教年契』 金港堂、1898年、343頁。
- (48) 佐々木月樵『実験之宗教』 文明堂、1903年、275頁、292頁。なお引用に際しては生没年は省略した。
- (49) 『禅学要鑑』 相沢恵海編、瀬川書房、1907年、231頁。
- (50) 孤峰智璨『日本禅宗史要』 貝葉書院、1908年、245頁。
- (51) 服部俊崖『白隠和尚言行録』 偉人研究、第64編、内外出版協会、1910年。
- (52) 『白隠和尚全集』 光融館、1898年。
- (53) 『新註白隠法語集』 石上学人編、富文館、1911年、2頁。
- (54) 近重真澄「禅学瑣談」『小松島講演会夏期講演集 第1回』 小松島講演会、1912年、187頁。
- (55) 宮裡祖泰『白隠禅師法語集』 文仁会、1935年、4頁。
- (56) 『花の園生』 第8年(12) (文明社、1898年)。引用に際して読点を補った。
- (57) 『夜船閑話氷積一禅の腹式呼吸』 弘学館、1911年、3頁。
- (58) 『詳注夜船閑話』 宝永館、1912年、2頁。
- (59) 『禅道』 100号「白隠研究」1918年、3頁。
- (60) 『活ける宗教』 丙午出版社、1915年、312頁。
- (61) 『般若心経説教集一名家担任説話』 武藤恵真編、貝葉書院、1915年、93頁。
- (62) 釈宗演『最後の一喝』 帝国出版協会、1920年、187頁。
- (63) 神月徹宗『隻手のひびき一禅話』 臨済学院専門学校出版部、1935年、1頁。
- (64) 『岩波講座 世界思潮』 第3冊、岩波書店、1929年、231頁。

『小叢林清規』における回向文と 日本の神々の勧請

龐 超

はじめに

『小叢林清規』^{しょうそうりんしんぎ}とは、江戸時代の禅僧無著道忠^{むじやくどうちゆう}（1653–1745）が貞享元年（1684年）臘月に作成するものである。ここで言う「小叢林」とは、伽藍の規模が小さく、常住僧の数も限られている寺院を指す。『小叢林清規』は三巻に分かれ、上巻は目録・例言^{れいげん}・通用清規及び日分清規・月分清規などの行事に関する記述があり、中巻には臨時清規、下巻には回向文と図式が含まれる。拙論では、『小叢林清規』の内容を分析し、回向文において日本の神々が勧請される状況やその順番を解明するとともに、無著道忠が室町時代末期に成立させた『諸回向清規』^{しよえこうしんぎ}の内容を受け継ぎ、上七社の順に神を勧請していることを明らかにする。なお、拙論で扱う上七社とは、11世紀には確立された二十二社の中でも第一位から第七位に位置づけられた神社のことである。具体的には、現在の伊勢神宮、石清水八幡宮、賀茂下上（賀茂御祖神社および賀茂別雷神社）、松尾大社、平野神社、伏見稲荷大社、春日大社がこれにあたる。

これまで禅宗における神々の勧請をめぐる研究において、石川 [1985] は主に曹洞宗に焦点を当ててきたが、臨済宗の禅僧による神々の勧請の実態については、十分な分析がなされてこなかったといえる。二階堂 [2015] や育古 [2021] の研究は、臨済宗における仏教外の神々の勧請に着目した点で意義深いだが、その関心は主に伽藍神に置かれており、日本の神々を対象とした勧請の様態については、未だ踏み込んだ検討の余地を残している。さらに、筆者は既稿「室町時代禅宗の回向文と日本の神の勧請について—『諸回向清規』と『南禅諸回向』を中心に—」（龐 [2025]）に

において、日本の禅僧による回向文中の神々の勧請について考察を行った。しかし、同稿での分析は室町時代末期の臨済宗に限定されており、江戸時代における変遷や展開については十分に論じられていない。したがって、江戸時代における臨済宗の禅僧がいかなる意図と形式をもって日本の神々を勧請したのか、その実態を詳細に分析・検討することは、依然として不可欠な課題である。

以下では、『小叢林清規』における日本の神々の勧請状況を踏まえ、次の順序に従って分析を進める。(一) まず、『小叢林清規』に見られる仏教以外の神々の勧請状況を整理し、同清規における勧請の様態が、日本の室町時代における禅僧の作法を継承したものであることを指摘する。この方式は、顕密仏教における神々の勧請の伝統を保持しつつ、一方で宋元より伝来した勧請儀礼をも融合させたものであった。また、『諸回向清規』との比較を通じて、『小叢林清規』の勧請方式が『諸回向清規』を援用したものであることが確認できる。無著道忠は、神々の勧請の順序や回向文に現れる神号に対して、特段の改変を加えていないのである。(二) 次に、『小叢林清規』と室町時代に成立した諸清規とを比較することにより、『小叢林清規』における日本の神々の勧請方式が『諸回向清規』の作法を継承しつつ、その源流は『万年山相国承天禅寺諸回向并疏』(以下『相国寺諸回向并疏』)に求められる可能性が高いことを明らかにする。(三) さらに、『小叢林清規』と、室町時代・江戸時代に成立した臨済宗の清規あるいは回向文を比較することにより、禅宗が回向文の中で日本の神々を勧請し始めた当初から、法要において寺院所在地の日本の神々を優先的に勧請する傾向が一貫して存在する点を指摘する。

以上の分析を通じて、『小叢林清規』における日本の神々の勧請方式の理解を深化させるとともに、日本の臨済宗における勧請儀礼の伝承過程を明らかにする一助としたい。

1 『小叢林清規』と神々の勧請

まず、『小叢林清規』の中に勧請される神は『諸回向清規』、『南禅諸回

向』などの清規と同じ、「インドの神」、「中国の神」と「日本固有の神」の三種に分類できる。「インドの神」とは護法神として仏教に取り入れる梵天・帝釈天などのインド固有の神々である。「中国の神」とは火徳星君のような中国の道教の神及び伽藍神。「日本固有の神」とは伊勢大神宮、八幡大菩薩などの神祇信仰又は神仏習合の神々である。

そして、『小叢林清規』『修正滿散回向（正月三日）』の中で日本の神を勧請する順番は、以下のようになる。

①－②⑦は、諸仏から日本の神々の名に便宜的に付けたものである。

大佛頂萬行首楞嚴神呪消災妙吉祥神呪所集功德回向。佛果菩提。①本師釋迦如來。②大聖文殊師利菩薩。③大行普賢菩薩。次伸祝貢。④大功德尊天。⑤大辯才尊天。⑥大梵尊天。⑦帝釋尊天。⑧東方持國天王。⑨南方增長天王。⑩西方廣目天王。⑪北方多聞天王。⑫堅牢地神尊天。⑬韋駄尊天。⑭摩利支尊天。⑮日月兩宮天子。天界列位一切聖衆。地界水界大小明靈。今年歲分主執陰陽權衡造化賞善罰惡一切聰明。⑯南方火徳星君火部聖衆。今上皇帝本命元辰。大檀那某支干當生本命元辰。現前一衆各各本命元辰吉凶星斗。日本國⑰伊勢大神宮。⑱八幡大菩薩。⑲賀茂下上大明神。⑳松尾大明神。㉑平野大明神。㉒稻荷大明神。㉓春日大明神。㉔日吉山王。㉕祇國牛頭天王。㉖北野天滿大自在天神。㉗御靈八所大明神。總日本國內大小福德一切神祇當坊此境旺化靈神厨監齋使者主湯火神祇。(T81 714c-715a)

①釈迦如來 ②－③菩薩 ④－⑤諸天 ⑥中国の神（道教の神・星信仰の神・本命星君） ⑦－②③日本の神々（上七社の神々） ④・⑤・⑥日本の神々（中七社・下八社の神々 一部の神のみ） ⑦日本の神々（二十二社に属せぬ神々）

『小叢林清規』の中では、神々が大体インド・中国・日本の順番で勧請される。すなわち、仏、菩薩などの仏教の神を勧請した後、大功德尊天、大弁才尊天などの天部に属するインドの護法神を勧請する。その後、南方火徳星君などの中国の神及び本命星君を勧請する。最後は伊勢大神宮などの

日本の神々を勧請する。神々の勧請の順序について、筆者（龐 [2025]）はこの勧請の順序は禅僧が最初に考案したものではなく、禅宗が伝わる前の平安時代から存在していたことを指摘している。勧請される神々の中でも、特に「韋駄尊天」および「韋天將軍（韋琨將軍）」の勧請状況については注視を要する。そもそも「韋駄天」は、他の諸天と同様にインドに起源を持つが、中国への伝来後、道宣、道世、宗曉らの著述による影響を受け、次第に「韋琨」と同一視されるようになった⁽¹⁾。それに伴い、韋駄天は「三州護法神」の身分が付与され、監齋使者とともに勧請される形式が確立した⁽²⁾。こうした勧請様態は、宋元期における日宋・日元の仏教交流を通じて日本へ流入し、日本の禅僧が神々を勧請する際にも、当然のごとくこれら宋元伝来の勧請儀礼の影響を受けることとなった⁽³⁾。しかしながら、無著道忠は『小叢林清規』において、このような勧請方式をそのまま踏襲してはいない。道忠は、諸天の一尊としての「韋駄天神」と、監齋使者とともに勧請される「三州護法韋氏尊天（韋琨將軍）」とを、明確に二尊の別神として分かち、それぞれを勧請する形をとったのである。具体的に見れば、『小叢林清規』「修正滿散回向（正月三日）」において韋駄尊天は諸天の一尊として勧請されているが、「韋駄天諷經」に際して道忠は、その儀礼を「韋將軍諷經回向」（T81 713c）へと改めている。さらに、『諸回向清規』における「祝獻三州奉爲庫司護法韋駄尊天厨司監齋使者守護井竈一切明靈主管田園諸大神將」（T81 629a）との内容を、「三州護法韋氏尊天厨司監齋使者。守護井竈一切明靈主管田園諸大神將」（T81 713c）へと書き換えているのである。以上の通り、韋駄天の勧請様態を検討することで、日本禅僧による神々の勧請の順序は、単なる顕密仏教的な「天竺・震旦・本朝」の順序の模倣や継承に留まるものではないことが確認できる。すなわち、顕密の勧請方式を援用しつつも、一方で宋元の仏教儀礼を積極的に吸収し、諸天の一尊であった韋駄天に「三州護法」の身分を持たせ、監齋使者等とともに勧請する形を整えたといえる。ただし、無著道忠がその過程で韋駄天と韋天將軍のアイデンティティを区別した事実は、日本の禅林が宋元伝来の儀礼を受容する際、単なる無批判な模倣に終始せず、独自の解釈や再構成を加えていたことを物語っている。

さらに、日本の神々を勧請する方式は以下の二つに分けられる。一つ目は神号を唱えず、「日本国内大小福德一切神祇」のように一括して勧請されるかたちである。二つ目は個別に神号を唱えて、神を勧請する形式である。『小叢林清規』の中に、日本の神を勧請する場合は11箇所があり、その中に神号を唱えず、神を勧請する場合は4箇所、神号を唱えて神を勧請する場合は7箇所である。そして後者の場合、上七社の神を勧請した後、中七社・下八社の神及び地方の神を勧請している。具体的には、まず神祇信仰の二十二社の順番を参照し、上七社の神を勧請する。法要によって、上七社のすべての神の神号が現れない場合もある（3箇所）。その他の神を勧請する順番は上七社の順番と一致する（4箇所）。その後、祇園牛頭天王八王子、日吉山王、北野天満大自在天神などの中七社と下八社の神と熊野三所大権現、愛宕四所大権現などの神を勧請する。日本の神々の勧請と法要の関係について、『小叢林清規』の中に日本の神を勧請する場合は11箇所、その中に7箇所は修正、結制、解制などの僧侶の修行に関する法要で、4箇所は信者向けの法要である（その中に2箇所は祈祷の法要）。すなわち、日本の神を勧請する法要はほぼ僧侶の修行に関する法要及び信者向けの祈祷の法要である。

最後に、この時期の曹洞宗の禅僧が日本の神を勧請するけれども、二十二社（上七社）の影響を受けていないと考えられる。例えば、^{まんざんどうはく}叡山道白（1636-1715）『東林語録』「築鎮守壇記」の中に「特勧請天照大神。白山権現。住吉大神。稻荷明神。八幡大菩薩。香椎宮。志賀神。天満大自在天神。櫛田明神。寶満菩薩。彦山三所権現。護法龍天等。設祭於壇上。以敬焉。以拜焉。」（T82 582b）の記述から、^{とうりん ぎやく}叡山道白は上七社の順番に応じて神を勧請することをせず。1753年に刊行する^{めんざんずいほう}面山瑞方（1683-1769）『^{とうじょうそうどうしんぎやう}洞上僧堂清規行法鈔』「楞嚴會啓建」の中に「伊勢大神 稻荷明神 白山権現 愛宕権現 天満天神 護衛伽藍十八善神」（曹洞宗全書刊行會 [1972 : 94]）を勧請し、「修正大勝文」の中に「伊勢大神宮 稻荷大明神 白山大権現」（曹洞宗全書刊行會 [1972 : 122]）を勧請し、上七社の順番に応じて神を勧請する内容も見つけない。曹洞宗の禅僧は、二十二社の順番に従って神を勧請することはなかったと考えられる。言い換えれば、室町時代と同じように、上七社の順番に

『小叢林清規』における回向文と日本の神々の勧請

応じて神を勧請する禅僧は臨済宗の禅僧だけであると考えられる。

2 『小叢林清規』における日本の神々の勧請の様態とその継承

『小叢林清規』の成立以前、すでに平安時代の顕密仏教僧や、鎌倉・室町時代の日本禅僧は、回向文の中で日本の神々を勧請していた⁽⁴⁾。前述のとおり、『小叢林清規』には11箇所にわたり日本の神々が勧請されており、これを室町時代に成立した『諸回向清規』の記述と比較すると、これら11箇所はいずれも『諸回向清規』からの引用であることが確認できる。無著道忠は儀礼の部分において『諸回向清規』の内容を一部改変しているものの、日本の神々の勧請に関しては、順序および具体的な神号のいずれにおいても『諸回向清規』と一致している⁽⁵⁾。したがって、『小叢林清規』における日本神々の勧請方式は、『諸回向清規』を典拠としていると考えられる。しかし、比較の範囲をさらに広げると、『小叢林清規』に見られる神々の勧請方式は『諸回向清規』に始まるものではなく、より早く成立した禅僧の著作の中にも同様の勧請方式を確認することができる。本章では、この勧請方式の伝承過程について分析を行う。

(1) 『小叢林清規』と日本禅僧における神々の勧請順序の伝承について

前述のように、『小叢林清規』における神々の勧請順序は、まず二十二社のうち上七社の神々を勧請し、次に中七社および下八社の一部の神々を選択的に勧請し、最後に二十二社に属さない神々を勧請するという構成をとっている。『小叢林清規』の該当部分は『諸回向清規』に由来するものであり、このような勧請方式が室町時代末期に成立した『諸回向清規』に見られることは疑う余地がない。さらに、この勧請方式は『諸回向清規』のみならず、同時期に成立した『南禅諸回向』にも確認されるため、室町時代末期にはすでに多くの寺院で共通して用いられていた方式であったと考えられる(龐 [2025])。この勧請方式の淵源を遡ると、春屋妙葩^{しゅんおくみょうは} (1312-1388) および『相国寺諸回向并疏』に行き着く。まず、貞和六年 (1350) に成立した春屋妙葩の願文には、『小叢林清規』や『諸回向清規』に極め

て近い勧請方式がすでに確認されるのである。

①―⑧は、日本の神々の神号に便宜的に付けたものである。

謹焚妙香九拜奉請南無十方常住佛陀耶。南無十方常住達磨耶。南無十方常住僧伽耶。本師釋迦牟尼世尊。當來導師彌勒尊。及盡虛空界十方三世一切諸佛。兩部界會諸尊聖衆。大慈悲父圓通大士。大聖文殊師利菩薩。大行普賢菩薩。虛空藏菩薩。地藏菩薩摩訶薩等。盡虛空界一切諸大薩埵。已說今說當說包虛空界大毘盧法寶一切諸修多羅藏。回心向大五百應眞。西天東土諸大祖師。及盡十方諸賢聖僧。伏願影現道場。證明妙葩所發願。復次焚香至心奉請兩部界會諸大明王諸大天童。金剛會上八大金剛。護法摧邪諸大金剛。浮幢利海功德尊天。辯才尊天。帝釋尊天。四大天王等。護法一十八尊天。天界列位一切仙衆。地界無量諸大神祇。水界無數諸大龍王。三界應禱聖聰十方無極玄造①日本國伊勢大神宮。②八幡大菩薩。③賀茂大明神。④松尾大明神。⑤平野大明神。⑥稻荷大明神。⑦春日大明神。⑧北野天滿大自在天神等。六十六州諸大權現諸大明神。伏願光降道場。洞鑑某甲所發誓願。(T80 722c-723a)

春屋妙葩の願文を分析すると、まず上七社の神々を勧請し、次いで下八社のうち北野天滿神を勧請していることが確認できる。この構成は、『小叢林清規』における「まず上七社の神々を勧請し、その後、中七社および下八社の一部の神々を選択的に勧請する」という方式と一致している。また、春屋妙葩の願文全体には密教的要素が濃厚に認められることから、前章で述べたとおり、この勧請方式は平安時代以来の顕密仏教における勧請儀礼を継承したものであると考えられる。春屋妙葩は相国寺第二世住持であり、同寺の建立および落慶に際して行われた法要儀礼の実質的な制定者であった(開山の夢窓疎石は勧請開山である)。したがって、『相国寺諸回向并疏』にも、春屋妙葩の願文と類似した勧請方式が見られる。『相国寺諸回向并疏』を分析すると、日本の神々を勧請する回向文は全26箇所あり、そのうち21箇所には勧請される神々の神号が明記されている。これら21箇所の回

向文を検討すると、相国寺における勧請の順序は春屋妙葩の願文の特徴を踏襲し、まず上七社の神々を勧請し、その後に中七社および下八社の一部、さらに二十二社以外の神々を勧請していることが明らかである。

以上の分析から、次のような結論を導くことができる。すなわち、『小叢林清規』における勧請の順序は、起源的には密教の勧請儀礼に由来するものであり、春屋妙葩ら禅僧は密教に深い造詣を有しつつ、法会においてその儀礼を取り入れ、禅宗の回向文の一部として再構成したものである。しかしその後、日本禅宗が宋元時代の仏教儀礼を積極的に吸収していく過程で、密教の要素は次第に薄まり、代わって韋駄尊天（韋琨將軍）・伽藍神など宋元仏教に由来する護法神の勧請が加わり、最終的に『小叢林清規』に見られるような勧請方式が形成されたのである。

（２）『小叢林清規』にみる日本禅僧が勧請する日本の神々の神号

本章第１節では、『小叢林清規』における密教および禅宗の勧請順序の継承状況について論じた。『小叢林清規』における神々の勧請方式は、まず上七社の神々を勧請し、次に中七社および下八社の一部の神々、さらに二十二社以外の神々を選択的に勧請するというものである。しかし、もし注目点を中七社・下八社の神々の神号に絞って検討すると、日本の禅僧が日本の神々を勧請する際の特徴がさらに明確となる。

『小叢林清規』に現れる中七社・下八社の神々の神号は、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱である。このうち、祇園牛頭天王・北野天満大自在天神は各４回、日吉山王は３回出現する。一方、『小叢林清規』に神号が記される回向文は計７箇所であり、そのうち中七社および下八社の神々が選択的に勧請されるものは４箇所である。したがって、『小叢林清規』における日本の神々の主要な勧請対象は、上七社の神々、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱、そしてその他の神々という構成であると理解できる。前述のとおり、『小叢林清規』の内容は『諸回向清規』を参照しており、日本の神々の勧請方式の最初の形態は、春屋妙葩や『相国寺諸回向并疏』にまで遡ることができる。したがって、『相国寺諸回向并疏』などに記される中七社・下八社の神々の神号分

析も極めて重要となる。

まず、春屋妙葩の願文および『相国寺諸回向并疏』に記録された中七社・下八社の神々の神号を確認すると、春屋の願文には上七社以外の神として北野天満大自在天神のみが現れる。一方、『相国寺諸回向并疏』における21箇所の神号が記載された回向文を分析すると、日吉山王が9回、祇園牛頭天王が10回、北野天満天神が20回出現し、その他の中七社・下八社の神々はほとんど現れない。すでに述べたように、『小叢林清規』においても中七社・下八社の諸神として出現するのは日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱のみである。この点からも、『小叢林清規』の神々の勧請方式が『相国寺諸回向并疏』と高度な一致を示すことが確認できる。

次に、『小叢林清規』の典拠である『諸回向清規』における中七社・下八社の神々の勧請状況をみると、『諸回向清規』のうち47箇所の回向文に神号が現れ、そのうち日吉山王が30回、祇園牛頭天王が30回、北野天満天神が40回、住吉大明神が6回、梅宮大明神が1回出現する。これらと比較すると、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満天神の三柱が圧倒的に多く勧請されていることが明らかであり、これは『相国寺諸回向并疏』に見られる勧請傾向とも完全に一致する。すなわち、『諸回向清規』は『相国寺諸回向并疏』の勧請方式を継承していると考えられる。

さらに、『諸回向清規』に加えて、『南禅諸回向』にも同様の勧請上の特徴が確認される。すなわち、『南禅諸回向』の一部の回向文には二十二社すべての神号が記されているものの、より多くの回向文には中七社および下八社のすべての神の神号は現れない。『南禅諸回向』における中七社・下八社の神々の神号の出現状況を統計すると、祇園牛頭天王が18回、北野天満天神が18回、日吉山王が11回、住吉大明神が8回出現しており、ここからも、中七社および下八社の神々のうち、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱の神の神号が『南禅諸回向』において最も多く出現することが確認される。したがって、『南禅諸回向』の一部の回向文においては、中七社・下八社の神々が他の神々とともに併せて勧請されているものの、実際に勧請の対象として神号を唱えられている中七社・下八社

の神々に限定してみれば、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱が、もっとも重視されるべき勧請対象として扱われていることが理解できる。以上の点から推察すれば、『南禅諸回向』における日本諸神の勧請方式は、『相国寺諸回向并疏』を完全に踏襲したものではないにせよ、『諸回向清規』と同様、同書の影響下に成立した蓋然性が高い。換言すれば、中七社・下八社の神々を勧請する際に、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱の神号のみを唱えるという形式は、特定の寺院に固有の作法にとどまらず、広く京都五山において共有されていた可能性が極めて高いといえよう。

最後に、室町時代末期から江戸時代にかけて成立した資料として、『南禅諸回向』、『諸回向清規』のほかに、相国寺の『萬年年中行事記』（元禄6年（1693）成立）と東福寺の『恵峯桃洞年中回向并疏』が挙げられる。江戸時代に成立した『萬年年中行事記』は、室町時代に成立した『相国寺諸回向并疏』と比較すると、勧請される神々の内容が大幅に減少している。しかし、具体的な儀礼に着目すると、『萬年年中行事記』は『相国寺諸回向并疏』における勧請方式を踏襲しており、すなわち、上七社の神々を勧請したのち、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神を代表として中七社および下八社の神々、ならびに二十二社に属さない神々を勧請するという方式を継承している。東福寺の勧請儀礼は、『相国寺諸回向并疏』が成立する以前から、すでに東福寺僧によって回向文中で日本の神々が勧請されていた点に特徴がある。ただし、その勧請方式は二十二社の順序に依拠する『相国寺諸回向并疏』とは異なり、「五社（八幡大菩薩・賀茂大明神・稲荷大明神・春日大明神・日吉山王）」を中心とした構成をとる。また、戦国時代もしくは江戸時代に成立した『恵峯桃洞年中回向并疏』（檀那ご誕生疏）に見られる勧請の順序である。同書では、まず上七社の神々を勧請し、次いで日吉山王・住吉大明神・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神を、最後にその他の神々を勧請するという形式が採られている。こうした勧請の方式は、東福寺に伝統的な「五社」を中心とする順序とは一線を画すものであり、むしろ『相国寺諸回向并疏』に収録された勧

請様態に近似している。確認されるのは『恵峯桃洞年中回向并疏』の一箇所限定されるものの、東福寺における勧請儀礼がこの種の方式、すなわち相国寺側の影響を蒙っていた事実は否定し得ないであろう。

以上の分析を通じて、室町時代から江戸時代に成立した複数の回向文および清規を総合すると、禅僧は二十二社の順序を参照しつつも、実際に神号を読み上げる対象は限定されていたことが明らかである。典型的には、まず上七社の神の神号を唱え、その後、中七社・下八社のうち日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱を中心に神号を唱え、その他の神々については「日本国内大小福德一切神祇」として一括勧請するという形態が一般的であった。すなわち、第1節で論じた勧請順序と同様に、中七社・下八社の神々を選択的に勧請する方式は、室町時代から江戸時代にかけての臨済宗禅僧に広く共有された実践であったと考えられる。そして、『小叢林清規』の勧請方式はまさにこの系譜上に位置づけられる。さらに、室町時代および江戸時代の各種回向文を仔細に比較すると、より明確な発展的連関を見出すことができる。すなわち、『小叢林清規』にみられる日本の神々の勧請方式は、『相国寺諸回向并疏』に端を発したのち、五山諸寺に継承され、『諸回向清規』がそれらを集成し、最終的に無著道忠が『小叢林清規』に取り入れたという流れである。

(3) 『小叢林清規』と祈祷儀礼の減少

『小叢林清規』の内容は『諸回向清規』を参照・引用して成立しているものの、日本の神々を勧請する法要の数には顕著な差異が認められる。すなわち、『諸回向清規』においては、日本の神を勧請する法要が計73箇所確認されるのに対し、『小叢林清規』において同様の法要はわずか11箇所にとどまっている。このように『小叢林清規』において神々の勧請の法要が減少した要因としては、同清規において祈祷に関する回向文が大幅に削減されたことが挙げられる。例を挙げれば、祈祷回向の数は『諸回向清規』の25箇所から、『小叢林清規』では2箇所へと激減している。また、『諸回向清規』に見られた「祈雨諷經」や「唐船祈祷」などの法要に関する回向文は、『小叢林清規』には一切収録されていない。さらに、こうし

た祈祷回向の削減に伴い、『諸回向清規』に散見された、特定の神徳に基づいて神々を勧請するという形式も、必然的に姿を消すこととなった。言い換えれば、『小叢林清規』において勧請される上七社の神々などは、護法伽藍神や王城鎮守大明神として勧請されており、海の神や水神のような特定の神を勧請する状況はないと考えられる。祈祷などの法要が減少した理由は、『小叢林清規』は、小叢林において用いられた清規である。ここで言う「小叢林」とは、伽藍の規模が小さく、常住僧の数も限られている寺院を指す。これらの寺院は、五山のように国家的・公的な祈祷を多数担う大寺院とは異なり、その性格上、祈祷の内容も比較的簡略なものにとどまる傾向がある。したがって、無著道忠は『諸回向清規』を引用する際、善月祈祷や疾病祈祷などの清規部分を抽出して引用し、唐船祈祷等の内容については省略している。

3 『小叢林清規』と地域の神の勧請

伊勢神宮などの二十二社に属する神社は朝廷から特別な地位を賜った神社であり、地方の一宮と一緒に国家と地方の神社の等級を構成する。その中でも伊勢神宮は最上位の地位を占め、鎌倉時代からの日本禅僧が日本の神を勧請する時、伊勢天照大神を勧請する場合は多い。伊勢大神宮、稲荷明神などの神を勧請する寺院は京都にある寺院だけではなく、北陸地方にある曹洞宗の寺院も伊勢大神宮などの神を勧請する⁽⁶⁾。『小叢林清規』において勧請される神々には、上七社の神だけでなく、御霊八所大明神などの二十二社に属せぬ神も勧請される。すなわち、二十二社以外の神を勧請する状況も注目すべきである。回向文における二十二社以外の神々の勧請状況を分析することによって、日本の禅僧と寺院所在地の神々との関係を明らかにすることができる。

(1) 『小叢林清規』において勧請される近畿地域の神々

『小叢林清規』の中に勧請される二十二社に属せぬ神は熊野三所大権現、今宮大明神、御霊八所大明神、愛宕四所大権現である。熊野三所大権現の

総社は今の和歌山県にあって、今宮大明神や御霊八所大明神や愛宕四所大権現の総社は今の京都府にある。すなわち、『小叢林清規』の中に勧請される神々はほぼ近畿地方にいる神々である。前述のとおり、『小叢林清規』は『諸回向清規』の内容を引用し、回向文の中に勧請される神も『諸回向清規』と一致する。しかし、注意すべきは、『小叢林清規』が寺院内で実際に施行される清規であり、『禪林象器箋』のような禅宗用語辞典でも、禅宗儀礼を体系的に記録した著作でもないという点である。『小叢林清規』には、無著道忠が多くの清規・儀礼を参照しつつ、その内容を取捨・改変した痕跡が明確に認められる。すなわち、無著道忠が『諸回向清規』の内容を引用するにあたり、回向文において勧請されている日本の神々の神号およびその勧請順序を当然ながら意識していたはずである。前述したとおり、『小叢林清規』における日本の神々の勧請順序および神号は、『諸回向清規』と完全に一致している。これは、無著道忠が回向文に記される日本の神々の勧請内容について、一切の変更を加えなかったことを示している。換言すれば、無著道忠にとって、小叢林においては『諸回向清規』に記載される日本の神々の勧請方式をそのまま適用することに、何ら問題がなかったということである。また、小叢林の場合、五山のような大寺院とは異なり、各地の信衆の祈祷を広く担う必要はない。したがって、南禅寺や相国寺のように、在地の神々を中心に勧請しつつ、他地域の神々にも配慮する必要は当然ながら生じない。その点からも、小叢林において『諸回向清規』の勧請方式をそのまま採用することは自然であったと考えられる。

(2) 日本禅僧と当該地域の神々の勧請

前述のとおり、『小叢林清規』において勧請される二十二社以外の神々は、その総本社が近畿地方に所在する神々が大半を占めている。そして、禅僧が本地の神々の勧請を重視する傾向は、室町時代末期および江戸時代に限られるものではなく、禅宗が日本に伝来した初期段階から、禅僧は法要の中で当該地域の神々に関心を寄せていた。寺院所在地域の相違に伴い、各地域の寺院における日本の神々の勧請順序にも明確な差異が生じていた

のである。さらに、本地の神々への関心は日本禅僧に限ったものではなく、渡来僧もまたこうした文化的影響を受け、日本での説法において禅宗と地域の神との関係に言及する例が見られる。ここで特筆すべきは蘭溪道隆^{らんけいどうりゅう} (1213-1278) の事例である。蘭溪は渡来僧であり、本来であれば説法の中に日本固有の神の神号が登場することは想定し難いが、『大覚禅師語録』には伊勢大神宮・八幡大菩薩・二所大権現・三嶋大神といった神々に関する記述が確認できる⁽⁷⁾、伊勢大神宮と八幡大菩薩の総本社は関東圏には存在しないものの、この二柱は特別な地位を有する神であるため、関東・関西を問わず、多くの寺院の回向文において最初に勧請される傾向がある⁽⁸⁾。注目すべき点は、二所大権現および三嶋大神の二柱である。鎌倉時代において、二所大権現は関東の守護神とみなされ⁽⁹⁾、三嶋大神もまた伊豆に鎮座する神であった。蘭溪道隆は『歳旦上堂』の中で二所大権現と三嶋大神の神名を挙げており、これにより中国の禅僧である蘭溪も禅宗と鎌倉周辺の神々との関係に関心を持つことがわかる。それだけでなく、後の室町時代においても、文明11年(1479年)⁽¹⁰⁾に成立した『巨福山建長興国禅寺諸回向並疏冊子』では、蘭溪道隆と同様に、伊勢大神宮と八幡大菩薩を勧請した後、箱根権現、走湯大権現、三島大明神、富士浅間大菩薩、日光大権現(現日光二荒山神社)など、関東や鎌倉周辺の神々を先に勧請し、その後に皇城境内の伊勢大神宮と八幡大菩薩を除く他の二十二社の神々を勧請している。このことから、鎌倉の禅僧たちは法要の中でまず地域周辺の神々を重視し、その後に他の地域の神々に関心を向けていたことがわかる。冒頭および前章で『小叢林清規』における神々勧請の状況を論じた際にも触れたように、『小叢林清規』で勧請される神々の多くは、その総本社が近畿地方に位置する神々である。そして、この傾向は『小叢林清規』に特異なものではなく、室町時代および江戸時代においても、京都の禅寺では、勧請される日本神々は総じて近畿地方の総本社を中心として構成されていた。そもそも二十二社という社格制度自体が、近畿地方の神々を中心として成立した制度であるため、『小叢林清規』をはじめとする近畿地方の臨濟宗寺院における神々の勧請の方式は、当地の神々を中心とする構造を基盤としていると理解できる。

おわりに

以上の分析を通じて、『小叢林清規』および室町時代・江戸時代に成立した臨済宗諸清規・回向文を比較検討した結果、以下の三点の結論を得るに至った。

第一に、『小叢林清規』における日本神々の勧請儀礼は、『諸回向清規』にみえる関連儀礼を踏襲している点である。すなわち、概ね上七社・中七社および下八社の一部の神・その他の神々という順序で日本の神々を勧請する方式である。もっとも、『小叢林清規』が『諸回向清規』の勧請儀礼を踏襲していることは明らかであるが、室町時代に成立した多数の回向文を分析した結果、この勧請方式は春屋妙葩および『相国寺諸回向并疏』にその淵源を有することが判明する。

第二に、『小叢林清規』の回向文には、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱神の神号のみが出現するという特徴がある。これは『相国寺諸回向并疏』や『諸回向清規』における儀礼の継承であるが、室町時代および江戸時代に成立した諸清規・回向文を参照すれば、中七社・下八社の神々のうちこれら三柱を重点的に勧請することは、相国寺等の個別寺院に限られるものではなく、京都に所在する五山諸寺に広く共有された慣行であることが理解できる。そして、無著道忠は『小叢林清規』の編纂過程において、室町時代以来の五山諸寺で共有された日本の神々の勧請方式を踏襲しており、独自の判断に基づいた調整や改変を施した形跡は認められない。

第三に、『小叢林清規』の回向文で勧請される二十二社以外の神々は、その総本社が近畿地方に所在する神々が大半を占めており、この現象は『小叢林清規』に限られない。『諸回向清規』などにおいても、総本社が近畿地方にある神々が中心に勧請されている。他方、鎌倉の建長寺の回向文では、関東地方の神々が、総本社が近畿に所在する二十二社の神々よりも先に勧請されている。このことは、神々の勧請順序が地域によって異なること、すなわち、各地域の禅僧がその所在地に根付いた神々をより重視していたことを意味している。

『小叢林清規』における回向文と日本の神々の勧請

本論文では、『小叢林清規』における日本の神々の勧請順序とその実態について分析した。しかしながら、資料的制約により、現段階では京都・鎌倉五山十刹以外の地方寺院における日本の神々の勧請方式について体系的な分析を行うことができない。今後、調査の過程でさらなる関連史料が見出されれば、日本の中世から近世前期にかけての禅僧による回向文中の神々の勧請について、より詳細な検討を進めていきたい。

【付記】

『巨福山建長興国禅寺諸回向並疏冊子』の閲覧・使用を御許可下さった巨福山建長寺様、臨済宗建長寺派廣福寺副住職白川宗源氏に感謝申し上げます。

『万年山相国承天禅寺諸回向并疏』（謄写本）の閲覧を御許可下さった東京大学史料編纂所に感謝申し上げます。

【参考文献】

『萬年年中行事記』東京大学史料編纂所蔵、元禄6年（1693）

<https://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/w01/detail/full-disp/00402364?page=1&itemsperpage=200>

『恵峯桃洞年中回向并疏』（写本）東京大学史料編纂所蔵

<https://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/w01/detail/full-disp/00058751?page=1&itemsperpage=200>

伊藤聡『神道とは何か 増補版』、東京：中央公論新社、2025年

尾崎正善「翻刻・『慧日山東福禅寺行令規法』」『鶴見大学佛教文化研究所紀要』第4巻、1999年、pp.55-75

九州国立博物館、円福寺『木造大応国師坐像 修理報告書』、太宰府：九州国立博物館、2013年

石川力山「中世曹洞宗と靈山信仰」『印度学仏教学研究』第33巻 第2号、1985年、pp.441-446

小早川浩大「禅宗儀礼における挙哀仏事の変遷について」、『宗学研究紀要』第37巻、2024年

脊古真哉「ガラン神考」、吉田一彦（編）『神仏融合の東アジア史』、名古屋：名古屋大学出版会、2021年、pp.353-410

禅文化研究所編集部訓註・編集『諸回向清規式（抄）』、京都：禅文化研究所、1995年

禅文化研究所編集部訓註・編集『小叢林略清規』、京都：禅文化研究所、1995年

曹洞宗全書刊行會編纂『續曹洞宗全書』第2巻、東京：曹洞宗全書刊行会、1976年

曹洞宗全書刊行會編『曹洞宗全書・清規』、東京：曹洞宗全書刊行會、1972年
二階堂善弘「明代江南における伽藍神」『関西大学東西学術研究所紀要』第48巻、2015年、pp.59-68

龐超「室町時代禅宗の回向文と日本の神の勧請について—『諸回向清規』と『南禅諸回向』を中心に—」、『禪学研究』103号、2025年、pp.29-59

注

- (1) 宗曉(1151-1214)『金光明經照解』の中に次のような記述は見られる。
「韋駄天神。此天姓韋名琨，乃南方增長天王下八將之一耳。」(X20 521c)
- (2) 『幻住庵清規』「歲旦普回向」の中に次のような記述は見られる。「護伽藍神，合堂真宰，庫司護法，韋駄(駄)尊天，厨司監齋使者，主湯火井竈神祇，」(X63 578b)
- (3) まず、『慧日山東福禅寺行令規法』「山門修正祈禱看經榜」の中に次のような記述は見られる。「各宮侍衛神祇山林界相守護神祇，厨司韋駄天神、監齋使者……」この記述から明らかなように、ここでの韋駄天神は他の諸天とともに勧請されているのではなく、監齋使者等とともに勧請されていることが確認できる。そして、『諸回向清規』における韋駄天は、重層的な身分を有している。第一に、諸天の一尊として、摩利支尊天等の他の諸天とともに勧請される身分である(T81 714c-715a)。第二に、宋元の儀礼の影響を受け、摩利支尊天とともに勧請される際、「三州護法」の称号が付与される身分である(T81 648b)。第三に、宋元の儀礼を直接的に参照し、監齋使者とともに勧請される身分である(T81 629a)。こうした韋駄天の重層的な身分は、日本の禅僧が顕密仏教の勧請儀礼を援用しつつ、同時に宋元の勧請儀礼の影響をも受ける中で、次第に「韋天將軍」と「韋駄天神」を同一視するに至った過程を物語っている。
- (4) この点について、筆者は拙著「禅宗の回向文と日本の神の勧請について—『諸回向清規』と『南禅諸回向』を中心に—」の中にすでに論じている。さらに、大分県豊後高田市に所在する海門山円福寺の第四世住持である蘭谷本英が、延元2年(1337年)に『梁朝傳大士頌金剛經』(九州国立博物館・円福寺[2013:14])を筆写した際の記録においても、日本の神々の勧請に関する記述が確認される。
- (5) 先に述べた通り、無著道忠は『諸回向清規』の勧請方式をそのまま踏襲せず、勧請の過程において「韋駄尊天」と「韋天將軍」を明確に区分し

た。ただし、これら二尊は日本の神ではないため、本稿における（日本の神々の勧請状況に関する）比較対象からは除外することとする。

- (6) 面山瑞方『洞上僧堂清規行法鈔』『楞嚴會啓建』の中に「**伊勢大神 稻荷明神** 白山權現 愛宕權現 **天満天神** 護衛伽藍十八善神」を勧請し、「修正大勝文」の中に「**伊勢大神宮 稻荷大明神** 白山大權現」を勧請する。卍山道白『東林語録』『築鎮守壇記』の中に「特勸請**天照大神**。白山權現。住吉大神。**稻荷明神**。**八幡大菩薩**。香椎宮。志賀神。天満大自在天神。櫛田明神。寶満菩薩。彦山三所權現。護法龍天等。設祭於壇上。以敬焉。以拜焉。」の記述もある（本注の引用文献の出典は、曹洞宗の諸神勧請を論ずる箇所（五頁）において既に注記した。詳細は当該箇所を参照のこと）。
- (7) 『大覚禪師語録』『歳旦上堂』の中に次のような記述は見られる。「木人儉眼看。引得伊勢祠山八幡二所三嶋大神等。踊躍讚歎云。我賢劫未聞亦未見。從今以後。展五神通。護持梵刹。斯道興隆。」(T80 60a)
- (8) 伊勢大神宮および八幡大菩薩の本社はいずれも近畿地方には所在しないが、これら二柱の神は特別な地位を有する神格として位置づけられている。禅僧が二十二社の順序に則って日本の諸神を勧請する以前より、すでに回向文の中において両神の神号が言及されていたことが確認される。伊勢大神宮および八幡大菩薩に関しては、平安時代において天皇家の祖神として位置づけられており（伊藤 [2025: 68]）、院政期には、天照大神および八幡大菩薩が国家を加護するという「二所宗廟觀」が発展した（伊藤 [2025: 204]）。このような観念は、鎌倉時代に至ってもなお社会的に大きな影響を及ぼしていた。たとえば、曹洞宗の禅僧瑩山紹瑾（1268-1325）は、伊勢大神宮を日本開闢の神とみなし、「祝獻日本開闢天照大神」（T82 437b）と記している。また、天台宗の僧侶が貞治6年（1367年）に作成した「延暦寺申状」においては、八幡神と源氏との密接な関係性が以下のように強調されている。（「抑源家者寄氏於八幡 令運於萬代 大菩薩者 異國降伏明神 日域尊重之宗廟也 始雖固基跡於西鎮之雲 猶為通保護於東域之月 行教和尚三衣上 八幡三所御影向 貞觀年於移坐男山……」）。このように、禅宗が日本に伝来した鎌倉時代においても、顕密仏教を含む日本社会は一貫して伊勢大神宮および八幡大菩薩を特別な地位に置いていたことがうかがえる。
- (9) 『慧日山東福禪寺行令規法』の中に「關東守護二所大權現」（尾崎 [1999: 66]）の記述がある。
- (10) 本の扉には「文明龍集己亥仲冬」とある。

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

—江戸刊本から明治増補本へ—

宋 力

(一) はじめに

普化宗は日本禅宗日本独自の一派であるが、その修行方法は坐禅や念仏、経行などの伝統的な修行に代えて尺八を吹奏する「吹禅」を特徴とする。「吹禅」という修行法は鎌倉時代の臨済宗の僧である心地覚心が、南宋求法の際に学び、日本に持ち帰ったと伝えられており、この経緯が『虚鐸伝記国字解』に記録されている。

本稿は、江戸刊本および明治増補本『虚鐸伝記国字解』の内容と構成を概観したうえで、同書の刊行が普化宗の存在合理性を法脈の側面からいかに根拠づけたのかを分析する。ついで、両刊本の異同を詳細に対照・検討し、さらに当時の時代的背景を踏まえつつ、『虚鐸伝記国字解』刊行の必然性を論ずる。

(二) 文献解題

『虚鐸伝記国字解』は、江戸期において虚無僧および尺八の伝統をめぐって形成された、普化宗の起源を語るうえで重要なテキストである。本書は漢籍『虚鐸伝記』を底本とし日本語による注解を施すという体裁で成立しており、普化宗の起源や虚無僧の身分・系譜を物語的に構築することを主眼とするものであって、史実を直接復原しうる「歴史記録」として扱うことはできない。

なお、『虚鐸伝記国字解』には江戸刊本と明治増補本という二つの版本が伝存している。

一 『虚鐸伝記』について

『虚鐸伝記』は、その内容構成から見れば、「普化一尺八―虚無僧」を軸に展開される起源叙事と制度化のための説明書として概括しうる。すなわち「虚鐸」（尺八の異称）を中核的象徴として掲げ、普化禅師（『臨濟録』に見える異僧）に関する逸話および普化宗の伝承系譜を語ることによって、尺八吹奏（いわゆる吹禅）を禅宗の正統に連なる修行実践として位置づけ、さらに近世虚無僧の身分的正当性を、遡及可能な法脈の連鎖のうちに据えようとするものである。主題としては、普化宗の起源と歴史、虚無僧の起源と系譜、ならびに普化尺八曲（本曲）の由来などが含まれる。

本文献は、遊行乞食者の伝統と尺八実践とを再統合し、そのうえで禅宗内部における宗派化の主張を提示する。したがって、日本仏教史および近世宗教社会史の研究において『虚鐸伝記』の価値は、事実の復原に求められるというよりも、むしろ正当性の起源を語る文献的証拠として、江戸後期の虚無僧が文献叙述を通じて自らの歴史的 position、社会的機能、宗教的帰属をいかに再構築したかを示す点にある。

二 「国字解」部分について

いわゆる「国字解」とは、付随的な訓点や簡略な注記ではなく、『虚鐸伝記』という漢文文献に対する日本語による解釈を指す。すなわち、仮名交じり文によって本文の文意を通俗的な日本語へと解きほぐすと同時に、その解説のなかに価値判断を織り込む点に特徴がある。

「国字解」は注解部分として巻次構成の内部に組み込まれ、漢文叙事と日本語解説とが重層化したテキストを形成する。これにより、読解の便が図られるだけでなく、講習・伝播にも適した媒体となったと考えられる。作者の意図に関しては、花田伸久氏による分析が示すように、山本守秀は跋文において、刊行の動機を当時の尺八吹奏に対する「反省」に明確に結び付け、近世の吹奏者が「古義」を知らないことを問題視した。そのため家秘の「虚鐸伝記」を「易しく和解」して上梓し、托鉢修行者が禅機に立脚して吹禅の精神的指針を再建することを期待したのである。換言すれば、「国字解」は、伝説的素材を修行規範と主体倫理へと転化する機能を担っ

ている⁽¹⁾。

三 江戸刊本

江戸刊本は寛政七年（1795）に京都で刊行され、1981年に東京（日本音楽社）で再版された。編集者山本守秀（生没年未詳）の注釈によると、本書は寛永年間（1624-1643）に、遁翁（生没年未詳）の著作『虚鐸伝記』が阿野中納言公繩卿（1729-1781）まで伝わり、阿野中納言公繩卿はこの漢文で書かれた著作を山本守秀による江戸刊本に入れ、三巻本（上、中、下）の書籍にした。

上巻には以下の内容が含まれている。

1. 柿原遵（生没年未詳）による天明元年（1781）撰の「虚鐸伝記序」。
2. 本書の著者である山本守秀による『虚鐸伝記』漢文原文の移録。
3. 中国唐代の普化和尚（普化宗において祖師として仰がれる）、および心地覚心の簡単な紹介。
4. 普化和尚（生没年未詳）の法脈の伝承。
5. 本宗における法事の道具、僧服、並びに吹奏の曲の紹介。
6. 普化宗寺院の一覧。
7. 普化宗本則、すなわち宗門僧侶の修行における肝要な規則。
8. 編者山本守秀による注釈、および虚無僧（普化宗僧侶の通称）の創始者とされる楠正勝（1351-1400）の生涯。

中巻の内容は『虚鐸伝記』の漢文原文と和文変体仮名による注解、すなわち「国字解」の部分であり、漢文原文には訓点と片仮名によるふりがなが付されている。

下巻には以下の内容が含まれる。

1. 「普化和尚小伝」、すなわち普化禅師の伝記。
2. 「法灯国師伝記」、すなわち法灯国師の伝記。
3. 「跋虚鐸伝記之語」、すなわち後記の部分。

上巻の『虚鐸伝記』には、普化宗の修行方法である「吹禅」の起源と日本への伝来が記されている。その内容は概ね次のとおりである。

ある日、普化和尚は張伯に出会い、張伯は普化和尚の禅風を深く敬慕し、師事したいと願ったが、和尚に拒絶された。その後、張伯は尺八の音で普化和尚の振鐸の拍子を模倣し、「虚鐸」という曲を創作した。

南宋時代、心地覚心(1207-1298)が渡海求法の際、偶然「虚鐸」の第十六代伝承者である張参に出会い、二人は杭州護国寺で共に禅を修めた。覚心は「虚鐸」の音色を好み、その技法を授けてもらい、張参の真伝をすべて受け継いだ。建長六年(1254)、覚心は日本に帰国し、その後「吹禅」の方法を弟子の寄竹に伝え、寄竹がこの修行方法を日本で広めた。

四 明治増補本

明治期の『虚鐸伝記』単行本は、大正14年(1925)に東京の楽文堂より刊行された。署名は山本守秀「解註」、河本逸童「増補」であり、ここでの「増補」とは本文叙事を大幅に改作することではなく、前置きの論述や追補的注釈を付加する編集を指す。その構成上の特徴は、主として次の三点に整理できる。

1. 全巻冒頭に「直訳」として「尺八の由来」の章を新設する。これは『虚鐸伝記』漢文原文にもとづく解説である。
2. 「尺八の由来」という別立ての解説を付す。上記の尺八起源叙述のうち理解困難な箇所について、説明・補証・語釈を施し、当時の読者の読解を助けることを目的とする。
3. 江戸刊本における変体仮名の手写部分を校訂する。江戸刊本では、『虚鐸伝記』『普化和尚小伝』『法燈国師伝記』『虚無僧の祖楠正勝』などの諸章が手写体で示され、判読しにくい。明治増補本はこれらを点校して可読性の高い標準字体へ改めた。あわせて、江戸刊本『虚鐸伝記』の「国字解」部分についても文体を調整し、推量的な言い回しを

断定的な叙述へと改変している。

普化宗が近世において制度化されたのち、その宗門に関する伝承が担った中核的課題の一つは、「禪（普化禪師）-法器（尺八／虚鐸）-行持（吹禪・托鉢）」という構造を設定し、尺八実践を禪門の正統的修行の内部へ編入することにあった。『虚鐸伝記国字解』は、まさにこの要請のもとで、「縁起-伝記-制度」という編成をとり、禪宗の一派としての正統性を叙述し、同時に規範テキストとして機能した。

しかし明治維新以後、国家による宗教制度の再編と社会治安上の配慮を背景として、普化宗は明治4年（1871）に太政官布告によって廃止され、関係僧侶は民籍に編入された。

しかし、その後も「教会」等の形態を介した再組織化・復興の試みがなされ、こうした政治制度上の断裂が、明治増補本の刊行に直接的な歴史的動因となった。すなわち明治増補本は、近世段階で形成された宗門叙事の再利用である。

（三）江戸刊本の出現が解決した問題

本文献の出現がどのような役割を果たし、どのような問題を解決したのかに注目することが重要である。つまり本文献の出現は普化宗の成立に対する歴史的・理論的な基盤を提供したと考えられる。その具体的内容は以下の三点である。

一 普化宗の成立における法脈上の正当性を確立したこと

普化宗は自らを禪宗の一派と位置づけており、禪宗には依拠すべき特定の經典が存在しないため、特に法脈の伝承を重視している。『虚鐸伝記』は張伯と普化禪師との関係を結び付け、さらに張伯の家系の伝承と心地覚心との関係構築により、「吹禪」という修行方法が禪宗の法脈上において正当であることを示した。

孫名參，壯年而既熟此音。且為性嗜佛教，到舒州靈洞護國寺學禪于

寺僧、本邦僧學（覺）心者亦遊學于此。同學相唱和、而與參友善矣。一時閑話之次、語及先世傳虚鐸、今尚存其曲事。且調之弄之、一奏入妙。學心一賞三歎、跪坐膝行曰：“奇哉！妙哉！世之眾管未聞如此清調妙曲、可賞可愛者。伏請教授一曲、傳妙音于日本。”⁽²⁾

（和訳）

張伯の孫の名は参であつた。若くしてすでにこの音曲に熟達しており、しかも生来仏教を好んでいたため、舒州靈洞の護国寺に赴いて、寺の僧から禅を学んだ。日本僧の覺心もまたこの地に遊学していたので、二人は同学として互いに親しく交わり、参と覺心とは深い友情を結んだ。あるとき、雑談の折に、参の家には先祖代々虚鐸が伝えられており、今もなおその曲譜が残っているという話になった。そこで参は虚鐸を取り出して吹き鳴らしたところ、ひとたび奏するや、たちまち妙なる境地に入った。これを聞いた覺心は、一度これを称賛し、さらに幾度も感嘆して、ひざまずきながら進み出て言った。「なんと不思議で、なんと見事な音でしょう。世にあるさまざまな管楽器の中でも、私はこれほどまでに清らかで美しい曲を聞いたことがありません。まことに賞賛し、愛好すべきものです。どうかお願いですから、そのうちの一曲をお授けいただき、この妙音を日本に伝えさせてください。」

二 宗派の基本的な服装および修行態度を確立したこと

以莞圓笠號天蓋、以脫為不敬。蔽以對客、此即市中棲遲幽居耳。且吾輩之僧、死則袱巾以包尸、副子為席、中結以結之、埋之土中、乾坤張以為碑銘、虚鐸以為樂葬。⁽³⁾

（和訳）

竹で編んだ丸い笠は「天蓋」と呼ばれ、理由もなくこれを脱ぐことは不敬にあたるとされる。来客の際にも笠で顔や姿を覆うが、それは俗世のただ中にありながら、あたかも世を離れて静かに暮らしている

かのような生き方を示すものである。また、われわれ僧侶は、死後には荷物を包む布で遺体を覆い、副衣を敷物とし、その中央を結んで土中に埋葬する。天地そのものを墓碑銘とし、虚鐸の音を葬送の楽とするのである。

これにより、普化宗が禅宗における伝統を継承し、従来の仏教經典や修行法を重視しない傾向を有することがうかがえ、普化宗の僧侶はその服装規定においても他派と明確な差異を示している。

三 宗派の修行上の特色を確立したこと

不剃髮，不著法衣，服俗衣，不為文。穿掛絡，抱米囊，莞圓笠以蔽面。逍遙於市，戸戸發虚鐸。遠行即服上施手巾，著腳絆草鞋。⁽⁴⁾

(和訳)

髪は剃らず、僧侶の法衣もまとわず、俗人の衣服を身に着け、仏典の学習にも従事しなかった。身には絡子を掛け、懷には米袋を入れ、竹で編んだ丸い笠で顔を覆っていた。町中を歩き回り、家々の門前で虚鐸を吹いた。また、遠出をするときには、手ぬぐいを頭に巻き、脚には脚絆を着け、草鞋を履いていた。

坐禅や念仏、経行などの伝統的な修行に代えて尺八を吹奏すること。いわゆる「吹禅」である。

普化宗は「吹禅」を禅修の方法として位置づけ、托鉢遊行という実践のうちに教化的機能を担わせつつ、その宗門的淵源を唐代の普化禅師にまで遡らせてきた。ここでいう「普化」の語義については、「普化」とは本来「普ねく教化する」意を有する⁽⁵⁾。

さらに、『維摩詰所説経』仏国品に説かれる「仏以一音演説法、衆生随類各得解」⁽⁶⁾は、同一の音声が衆生の根機に応じて多様な了解を生起させることを示しており、音声による「方便」としての教化を備えることを示唆する。かかる理解は、「吹禅」が芸術的次元において教化機能を行使

しうることを理論的に基礎づけるものといえよう。

托鉢遊行において「吹禪」が教化的機能を担うことを、行為論の次元から支える理論として、仏教の布施思想における「三輪清浄」を挙げることができる。

以應一切智智心，而修般若波羅蜜多，以無所得而為方便，與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提，不見施者、受者、施物，三輪清浄而行布施。⁽⁷⁾

すなわち布施は、施者・受者・施物という三項関係（「三輪」）によって成立するが、大乘般若思想は、いずれか一輪でも実体視して執着するかぎり、布施は取相に汚染され、功德は清浄ならざるものとなると説く。ゆえに、施者は「我が施す」という自己執着を離れ、受者も「我が受ける」という受得執着を離れ、布施の対象たる施物もまた縁起の仮和合として本性空であると観ずるとき、三者は同一の空性において平等となり、布施は「三輪空寂」として成就する。

能施所施及施物，於三世中無所得，我等安住最勝心，供養一切十方佛。⁽⁸⁾

ここから敷衍すれば、普化宗における「吹禪」は、音声という施物を媒介として他者に作用しながらも、その音声を自己の所有物として把持せず、また受け手もそれを世俗的利益として固着せず、さらに音声自体を無自性として観ずることによって、托鉢という受領の局面をも含めて三輪平等の地平へと回収しうる。すなわち、吹奏（能施）と托鉢（受施）とは対立する二契機ではなく、三輪空寂において相即する一つの行として構造化され、その点で「吹禪」は芸能的行為を超えて、空性に根ざした教化の実践として理論的に基礎づけられるのである。

以上のとおり、本書の歴史的意義は事実を提供する点にあるのではなく、普化宗および虚無僧が、各時代においてテキスト化された宗門内の伝承を

通じて起源・法脈・修行の正統性を構築したのかを示す点に存する。

(四) 江戸刊本と明治増補本の相違点

『虚鐸伝記国字解』江戸刊本と明治増補本の差異を、「虚鐸伝記序」・『虚鐸伝記』漢文本文・「国字解」部分という三つの構成要素に即して検討する。

一 「虚鐸伝記序」について

「虚鐸伝記序」は江戸刊本にのみ収載され、明治増補本ではこの部分が削除されている。『虚鐸伝記』は『虚鐸伝記国字解』の巻首テキストとして、居士柿原遵が撰し、題記に天明元年（1781）を掲げる。

本文はまず、「虚鐸伝記序」という文献の出処を説明するところから叙述を開始する。

去冬隆寒密雪，銀姿四山。歩自寓居，訪友人山本守秀。守秀喜客，酒載滿案。偶坐譚古，即出一書題曰虚鐸傳記也。余展開而讀焉，普化禪師振鐸法語，乃覺心禪師傳來之微旨也。⁽⁹⁾

(和訳)

昨年の冬、厳しい寒さのなかで雪がしんと降り積もり、四方の山々は一面に白く染まっていた。私は仮住まいを出て道を歩き、友人の山本守秀を訪ねた。守秀は来訪を喜び、酒や肴を卓いっぱい並べてもてなしてくれた。ちょうど席に着いて古今の話をしているうちに、守秀は一冊の書物を取り出し、『虚鐸伝記』と題するその書を私に示した。私はそれを開いて読んでみると、普化禪師が鐸を振って説いた法語は、まさしく覚心禪師から伝えられた深遠な趣旨を伝えるものであると感じた。

続いて、当該文献の内容に対する主観的肯定を強調している。

一看此記，疑鐵如瓦解冰消。⁽¹⁰⁾

(和訳)

この記述をひとたび目にすると、それまで抱いていた疑念はたちまち氷が解けるように消え去った。

さらに重要なのは、この序が単なる讃辞にとどまらず、明確な目的性を帯びている点である。序文は一方で、系譜と曲譜の連続性を強調する。

只此譜之不絶如霧海之闊，如虚空之無限。⁽¹¹⁾

(和訳)

ただ、この系譜が絶えることなく、あたかも霧の海が果てしなく広がるように、また虚空が限りなく続くように受け継がれてきたことに、私はあらためて思い至った。

他方で、叙事素材の史料的信頼性に対しては一定の距離を保っている。たとえば仏教史伝資料を援用しつつ、本書には文字の誤りが含まれる可能性があること、また一部の叙述は正統的な伝記資料に必ずしも直接の根拠を見いだしがたいことを指摘している。

法燈國師法號為學心，考云元亨釋書，有覺心者，恐文字之誤而已。又無傳笛音於虚竹（寄竹）之文。⁽¹²⁾

(和訳)

法燈国師の法号は「学心」である。『元亨釈書』には「覚心」と記される例も見られるが、これはおそらく文字の誤りであろう。なお、虚竹（寄竹）に笛の音を伝えたとする記事は見当たらない。

そして、一見中立的な態度を装いながら、たとえ説話性が濃厚であって

も、これを法脈伝承と規範化の意図を担う叙事テキストとして読むことが可能である、という含意を読者に示唆している。

用可矣，不用亦可矣。⁽¹³⁾

(和訳)

用いてもよいし、用いなくてもよい。

以上により、「虚鐸伝記序」が解決しようとする問題は、厳密な実証史料に全面的に依拠しえない条件のもとで、いかにして「吹禅」の実践に受容可能な正統化の解釈枠組みを与えるか、という点にある。同時にそれは、本文内部に含まれる伝奇的叙述に対して、留保しつつ読解可能性を設定する試みでもある。

二 『虚鐸伝記』 漢文の原文について

江戸刊本では漢文原文のみが掲げられ、訓読文は付されていない。これに対し明治増補本では、訓読部分のみが収載され、漢文原文は省かれている。さらに、読者の理解を助けるため、明治増補本は訓読中の難解な語彙・概念に注釈を施し、これを文末に付している。

三 『虚鐸伝記』の解釈——国字解

『虚鐸伝記』漢文に対する注解は、江戸刊本と明治増補本とで叙述の大枠は概ね一致している。ただし、局所的には文体や語気に差異が認められる。

総じていえば、江戸刊本は推量的な言い回しに傾くのに対し、明治増補本はより断定的な叙述を採用する。

原文：曲名虚鈴，以舊募鐸音命之器命之曲，而為虚鐸。鐸鈴以相似，後世誤為虚鈴。⁽¹⁴⁾

(江戸刊本)

元来世に尺八といふは此きょたくの事なり。其おこりは、此きょくの名をきょれいという。もとれいのねをうつしたる物なるゆえ名付たり。これをきにめいじこれをきょくにめいじて、きょたくとすとは、しかるゆえに、きょたくと名付て、ふゑの名にもしたり。吹やうの名にもしたる事なり。これはたくとれいは器物のよくあいにたるゆえに、後世あやまりて、きょれいとなすにや。たくとれいとはよく似たるものなればすえになるにしたがい、ついにその名を取りちがへて、きょれいとよび来たるなり。ひつきやう、器物の名ときょくの名と、うちまぜていいならはせるなるべし。

(明治増補本)

世に尺八といふは此きょたくの事なり。其おこりは。此曲の名を虚鈴といふ。もとれいのねをうつしたる物なるゆへ名付けたり。これを器に命じ之を曲に命じてきょたくとすとは。しかる故にきょたくと名付けて。笛の名にもしたり。又曲の名にもしたる事なり。これはたくとれいとは器物のよく相似たる故に後世ついに其名を取りちがへて。きょれいとよびたるなり。即ち器物の名と吹く曲の名とをうちまぜていいならはせるなるべし（尺八の本曲に虚鈴となづくるもの多くあるよりかくいへるなり）。

1. 両者の語気の差異

1) 江戸刊本の叙述（口語性・留保性）

江戸刊本は全体として口語的であり、記述には断定を避けた語気が認められる。具体的には、次のような叙述の段階が確認できる。

江戸刊本では「…にや」「…なるべし」等の推量表現を要所に配しつつ、器名と曲名の混淆を説明している点に特徴がある。

2) 明治増補本の叙述（書面性・断定性）

明治増補本は基本的な注解内容を江戸刊本と共有しつつも、局所的には

表記・語法の整序を通じて、より書面語的かつ断定的な叙述へと改められている。相違点としては、概ね次の諸点が挙げられる。

①江戸刊本に見える疑問・推量的表現「…にや」を断定形へと置換し、「後世ついに其名を取ちがへて、きょれいとよびたるなり」のように叙述の断定化を徹底している。

②末尾に括注を増補し（「尺八の本曲に虚鈴となづくるもの多くあるより……」）、曲目の系譜（本曲の命名慣行）を根拠として当該呼称の成立を説明する。

このように、明治増補本では編集者が解釈の収束を担い、読者に代わって結論を提示する姿勢が相対的に強いと言える。

例えば、

原文：且以器名称尺八，唯為曲名大失其真者乎。⁽¹⁵⁾

（江戸刊本）

かつ器の名、尺八としやうずるを以て、只きょくめいとなせるは、おおいにそのしんをうしなうものかとは。近來此ふゑの名をからにて、あるいは、洞簫のこととし、日本にて尺八といふによつて、いにしへの名を取りちがへうしなふて、ふきやうの名ばかりになるは、大きにあやまりなり。

（明治増補本）

かつ近來此笛の名を唐にて洞簫の如く。日本にて尺八といふにより。いにしへの名を取りちがへうしなふて。吹く曲の名ばかりになせるは大きに誤なり。

2. 文法および語気の差異

1) 起句における論断形式（反語的疑問の有無）

●江戸刊本：

「かつ器の名、尺八としやうずるを以て、只きょくめいとなせるは、

おいにそのしんをうしなうものかとは。」

ここでの「…ものかとは」は、推量的疑問として機能し、単なる疑問というよりも「そのようにするのは、かえって真実性を損なうのではないか」という疑義・否定含みの語気を帯びる。すなわち、論者が判断を即断せず、読者に問いを投げかける形で叙述を進める点に特色がある。

●明治増補本：

全体として直叙・断定の傾向が強く、江戸刊本に見られる推量的語気は相対的に弱化している。

2) 叙述の確定度

●江戸刊本：

「近来此ふゑの名をからにて、あるいは、洞簫のこととし、日本にて尺八といふによって…」

この叙述には次の特徴が認められる。

- ①「唐」を「から」と仮名で記し、表記上、漢字による明示を行わない。
- ②「あるいは」を用いることで、「そう見る者もいる」といった可能性・伝聞性を保持している。
- ③「洞簫のこととし」により、当該笛を中国側の洞簫に比定する見解を提示するが、断定には踏み込まない。

以上により、江戸刊本は「近来」という新近の傾向を示しつつも、判断を留保した未確定的叙述（保留の語気）として構成されている。

●明治増補本：

「近來此笛の名を唐にて洞簫の如く。日本にて尺八といふにより。」
ここでは、

- ①「唐」を漢字で明示し、表記の曖昧さを抑えている。
- ②「あるいは」を削除し、伝聞・可能性の層を取り払っている。
- ③「洞簫の如く」と連接させることで、「唐では洞簫のようである」という叙述の確定度を高めている。

したがって、明治増補本は「或有人如此言」という形ではなく、編集者が見解を整理して提示する定論化（断定化）の色彩が強い。

以上により、江戸刊本は訓点的・口授の注解として理解へ導く語りを志向し、明治増補本は近代的編集物として解釈を確定する記述を志向したと総括できる。両者の差異は単なる表記の相違にとどまらず、注解の機能——読者への提示方法、概念の確定度、史的同定の強度——の変容を示すものであり、近世から近代にかけての注解文化の転換を考察する上でも重要な手掛かりとなる。

（五）両刊本に見られる誤り

『虚鐸伝記国字解』の版本比較を進める過程で、いくつかの問題点が確認される。両刊本に見られる誤写・誤釈等を弁別することは、テキスト流伝の経路を明らかにするうえで有益であるだけでなく、「国字解」が理解枠組みを形成する際に内包する限界と偏向を評価するための重要な切り口ともなる。

一 江戸刊本『虚鐸伝記』漢文原文における問題点

原文：孫名參，壯年而既熟此音。且為性嗜佛教，到舒州靈洞護國寺學禪于寺僧，本邦僧學心者亦遊學于此。⁽¹⁶⁾

（和訳）

孫の名は参といった。若くしてすでにこの音曲に熟達しており、また生来仏教を好んでいたため、舒州の靈洞護国寺に赴いて、寺の僧から禪を学んだ。日本の僧である学心もまたこの地に遊学していた。

「学心」とはすなわち心地覚心を指す。彼は鎌倉時代の著名な禅僧であり、かつて渡海して南宋に赴き求法した。心地覚心が修行した護国寺は舒州には所在せず、杭州西湖の畔にある。

北宋の『元豊九域志』と南宋の『方輿勝覽』に詳細な記載がある⁽¹⁷⁾。

宋の時の舒州は今の浙江省の杭州ではなくて、安徽省内に位置していた。

原文：虚空藏堂下，通夜**抽凝丹誠**。(18)

(江戸刊本における解釈)

つやし、たんせいをぬきんでこらすとはこくうぎうぼさつのどうのもとにこもりて、通夜するなり。たんせいをぬきんでこらすとは、丹はあかきなり。人の心の臓は火にたとえて赤しとす。心にまことあるを丹誠といふ。ぬきんでとは、心を一つにして、ぬき出して二心なき也。こらすとは、一つにあつむる心、他念なきと云。

「国字解」の説明によれば、「抽凝丹誠」は雑念を取り去り、精神を一点に集中させる意として理解しうる。しかし、古漢語の用例としては、「抽」がこのような意味で「丹誠」と結びつく例はなく、少なくとも管見の限り、その用法は確認しがたい。もっとも、「抽+丹誠」という連語自体は日本漢文資料にも見え、たとえば『吾妻鏡』には「爲抽丹誠」という句式が認められる。

篤光申源家御祈祷。爲**抽丹誠**。參籠社頭。既三ケ日。不出里亭。(19)

(和訳)

篤光は源家のための祈祷を願い出て、至誠を尽くすために社頭に参籠した。すでに三日目になるが、里亭を出ていない。

「抽凝丹誠」は、これを（「抽丹誠」の語法を）前提としつつ、さらに「凝」を添えることによって、丹誠をいっそう凝集させて専一ならしめるという修飾を重ねた表現として捉えることができる。

二 江戸刊本「国字解」部分の問題点

1. 「鐸」の様式について

普化禅師所用の鐸について、江戸刊本では次のように解釈している。

鐸とは金口木舌とてかねにて作りて舌は木なり。鈴の舌ははがねなり。⁽²⁰⁾

しかし、「金口木舌」という表現は、中国古典・礼制文献においては木鐸を指す語であり、あらゆる「鐸」が一律に「金口木舌」の様式に属するわけではない。たとえば、次のような用例がある。

旛鐸：文事舊木鐸，金鈴木舌也。武事舊金鐸，金鈴鐵舌也。⁽²¹⁾

(和訳)

文事においては木鐸を振る。木鐸とは、金属製の鈴に木製の舌を付したものである。武事においては金鐸を振る。金鐸とは、金属製の鈴に鉄製の舌を付したものである。

したがって、「鐸」は明確に二類に区分されるといえる。すなわち、舌（内部の撞撃具）が木製のものを木鐸、金属製のものを金鐸と称する。換言すれば、「金口木舌」は文事に用いられる木鐸の特徴を示す表現にすぎず、同じく「鐸」に属する金鐸では、その舌（内部の撞撃部）は金属製となる。

普化禅師所用の鐸を論ずるにあたっては、まず中国古典における「木鐸」「金鐸」の用例を確認しておく必要がある。『尚書』『胤征』孔伝には、次のように見える。

木鐸，金鈴木舌，所以振文教。⁽²²⁾

木鐸が金製の鈴体に木製の舌を備えることが明示されている。

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

また、『周礼』「小宰」鄭注には、次のようにある。

木鐸，木舌也。文事奮木鐸，武事奮金鐸。⁽²³⁾

さらに、賈公彦疏には次のように見える。

鐸皆以金為之，以木為舌，則曰木鐸，以金為舌，則曰金鐸也。⁽²⁴⁾

したがって、少なくとも中国礼制文献の注釈の伝統においては、鐸は舌の材質に即して木鐸と金鐸とに区別されていたといえる。

他方、漢訳仏典における「鐸」の用法は、必ずしもこの礼制における器物の分類をそのまま前提としていない。たとえば、『文殊師利宝蔵陀羅尼經』には、次のようにある。

傘蓋幢旛鐘鼓磬鐸⁽²⁵⁾

ここでいう「鐸」は、明らかに鐘鼓や磬と並列される鳴物として用いられている。

また、『実相般若波羅蜜經』には、次のように見える。

繪蓋幢幡眾彩交映，珠瓔寶鐸風動成音⁽²⁶⁾

ここに見える「寶鐸」は、舌の材質を問題とするものというよりも、むしろ懸垂され、風に应じて音を発する莊嚴具として理解するのが適切である。

さらに、『不空絹索神變真言經』にも、次のような記述がある。

半月滿月寶鐸金鈴，寶珠瓔珞處處懸列，微風吹動皆演法音。寶蓋幢幡奇花雜拂⁽²⁷⁾

宝鐸・金鈴のような鳴物と、宝蓋・幢幡のような視覚的荘厳具とが併置されている。

ゆえに、漢訳仏典に見える「鐸」は、礼制文献における木鐸・金鐸の厳密な区分とは別に、儀礼空間を構成する鳴物・荘厳具として、より広く用いられていると理解すべきである。

2. 普化禪師の禅偈について

普化禪師は鐸を振り鳴らしつつ、「明頭来明頭打、暗頭来暗頭打。四方八面来旋風打、虚空来連架打」と唱えたとされる。

(江戸刊本における解釈)

まづ、明頭来明とう打とは、あからさまに來たらば、あからさまに打てやろう。くらまぎれに來たらばくらまぎれに打てやろふなり。頭の字を付たるは、出ひがしらに打といふ義也。漢來れば漢現じ、胡來れば胡現ずるの心なり。⁽²⁸⁾

衣川賢次氏によれば、まず「打」は実際の打撃動作を指すのではなく、いわゆる代動詞として機能し、広く諸動作を総称する動詞である⁽²⁹⁾。本箇所「打」は、「応対する」の意として理解すべきである。さらに、「頭」は頭部を狙うことを意味するのではなく、接尾的に用いられる語素であり、「明」「暗」といった形容語を名詞的性格へと転化させる機能を担う。⁽³⁰⁾

江戸刊本は、さらに次のように説明している。

あきらかなる場ならば、あらかに、くらきところならばくらまぎれ。我法は明暗にかかはらぬぞ、男女・貴賤・賢愚にも、心のあきらかな、心のくらきにもかかはらぬというを、暗とうらいやあんとうだとはいふなり。四方八めんらいや、せんふうだとは、四方八面よりくるときは、つじのまふがごとくにうつとなり。是、市町に出られたる故、つじかぜとよびかけての説法なり。こくうらいやれんがだとは、こくう

よりくるときは、からさほにて、むぎをうつようにうつとなり。(31)

さらに、ここでいう「明頭」「暗頭」「四方八面」「虚空」は、現実の方位や空間を指示するものではなく、あくまで代称として一切の煩悩の根源を指し示すものである。すなわち、いかなる煩悩が到来しようとも、直心をもってそれに対峙すべきであるという趣旨にほかならない。

加えて、「からさほ」は「唐棹」を指し、麦・大豆・粟などの穀物の脱穀に用いられた中国の伝統的農具である。長柄の先端に回転する短棒を付し、これを振り回して穀物を打ち、粃殻や穂から実を分離するために使用された。

3. 河南府と鎮州について

『虚鐸伝記』本文における「河南府」という行政区画の説明に際し、江戸刊本は「河南」を鎮州の内に属する地名として解し、また「府」を都市を意味する語として説明している。

原文：かなんはちんしうの内の地名なり。府は府城のことにて。(32)

当該箇所「河」は「河南府」を指示するものではなく、唐代において鎮州と趙州とを分かť境界河川たる滹沱河⁽³³⁾を指すと解すべきである。すなわち、滹沱河を挟んで鎮州と趙州が相対置されるという地域的把握に立つとき、河川を基準とする南北呼称は、山岳を基準とする場合とは反転し、河の北岸を「南」、南岸を「北」と称するという地名慣行が前提される。したがって、滹沱河の北岸側に位置づけられる鎮州が「河南」と称されうることになる。

中国の伝統的方位観には山南・水北を陽、山北・水南を陰とする原理が共有されており、河川を基準として形成された「河南／河北」等の呼称は、行政区画名とは別層においても用いられ得た点に留意すべきである。したがって、『虚鐸傳記国字解』の記述は誤っていない。宋代の随筆『容齋隨筆』にも次のように言う。

山南為陽，水北為陽，穀梁傳之語也。若山北水南則為陰。⁽³⁴⁾

(和訳)

山の南側は陽とされ、水の北側もまた陽とされる。これは『穀梁伝』に見える語である。これに対して、山の北側や水の南側は陰とされる。

4. 張伯が尺八によって鐸の韻律・節奏を模擬したことについて

原文：以管為鐸音，故號為虛鐸。⁽³⁵⁾

(江戸刊本における解釈)

それゆへ、にわかに竹を新に切て笛を作り、吹て見れば、鐸の音の出る笛を得たり。其音たへにして、ころにかなひけるゆえ、たくの音をうつし得たり。⁽³⁶⁾

尺八は竹製の気鳴楽器であり、鈴鐸の音色そのものを再現することはできない。したがって、本文にいう「以管為鐸音」も、江戸刊本の説明も、ここでの「音」を鐸の音色と解するのではなく、その音高（音調）や律動（節奏）を指すものとして理解すべきである。

三 明治増補本の問題点

本論第一部で述べたとおり、明治増補本には『虚鐸伝記』の漢文原文が収載されていない。しかし江戸刊本と比べると、同本は『虚鐸伝記』漢文本文の訓読にもとづく「尺八の由来」を新たに付し、さらにその内容に対する注釈を増補している。明治増補本における問題点は、主としてこの二つの部分に集中している。

1. 「尺八の由来」における問題点

「尺八の由来」と題する訓読部分の主要な問題点は誤字にあり、具体的には字形・構造の近い漢字への取り違い（類似字の誤写）が多く認められる点である。

『虚鐸伝記』の漢文原文をベースに、以下の誤りが挙げられる。

①禪心**殊功**を以て師を敬ふこと益々甚し⁽³⁷⁾

「殊功」は誤記であり、正しくは「殊切」に作るべきである。即ち、禪への志向が殊更に切実であるという意味である。

②**頭然**として靈夢あり⁽³⁸⁾

「頭然」は誤字であり、正しくは「頭然」に作るべきである。即ち、明らかに靈夢があるという意味である。

③**須叟**して管聲斷え⁽³⁹⁾

「須叟」は誤字であり、正しくは「須臾」に作るべきである。即ち、しばらくして、管声は絶えたという意味である。

④夢中に聞く所の二曲を**幕擬**し⁽⁴⁰⁾

「幕擬」は誤字であり、正しくは「摹擬」に作るべきである。即ち、夢中に聞き得た二曲を摸擬するという意味である。

⑤先に聞く所を**霧海虎**と號し、後に聞く所を**虚空虎**と號せよと⁽⁴¹⁾

「虎」は誤字であり、正しくは「簏」に作るべきである。即ち、二曲あり、一は「霧海簏」と称し、一は「虚空簏」と称すという意味である。

⑥掛絡を穿ち**禾囊**を抱き⁽⁴²⁾

「禾囊」は誤字であり、正しくは「米囊」に作るべきである。

(六)『虚鐸伝記国字解』出現の時代背景

一 浪人の流民化問題

徳川政権の成立は、戦国乱世の終息を意味する一方で、多数の浪人の発生という統治上の課題をももたらした。関ヶ原合戦後から大坂の役後にかけて、改易・減封・転封などによって主家を失う武士が累積し、近世初頭には浪人問題が政治的危機として広く意識されていた⁽⁴³⁾。大名の死没に伴って生じた浪人を加えると、その総数は四十万を超えた⁽⁴⁴⁾。

このようにして、多数の浪人が流民へと転化し、社会の安定に対する潜在的な危険はますます高まった。徳川幕府は、これら浪人を社会に定着させ、社会秩序を混乱させない方策を急務として求めていた。

二 江戸時代における徳川幕府の宗教に対する統制

戦国末期には、一向一揆や法華一揆にみられるように、宗教勢力が軍事的・政治的主体として大きな影響力を有していた⁽⁴⁵⁾。織田信長は比叡山延暦寺や石山本願寺など武装化した宗教勢力に対して軍事的制圧を加え、豊臣政権も寺社に対する法的統制と保護を並行して進めた⁽⁴⁶⁾。徳川政権は、こうした織豊期の政策を引き継ぎつつ、諸宗・諸寺院法度、寺社奉行制度、宗門改などを通じて宗教秩序の再編を進めたのである⁽⁴⁷⁾。

浪人の問題に対して、徳川政権は武断と文治の二重の統治手法を採用した。すなわち、一方では『武家諸法度』を公布して上から大名権力を引き締め、浪人の発生を抑制し、他方では『慶長掟書』を公布して既存の浪人集団に「虚無僧」という宗教的身分を付与し、社会が合法的・制度的にこれを吸収し得るようにした。抑圧と懐柔が併走するメカニズムのもとで、浪人は江戸社会の秩序へと再び織り込まれていった。具体的な政策として、『武家諸法度』と『慶長掟書』が公布された。

1. 『武家諸法度』によって浪人発生の源流を断つ

『武家諸法度』は、徳川幕府が全国の大名を対象として制定した根本法規である。起源は元和元年（1615）大阪夏の陣後の「十三条」にさかのぼ

り、寛永十二年（1635）に徳川家光により「十九条」へと増補され、内容はいつそう精密となり、統制も一段と厳格化した。これにより、江戸時代の「幕藩体制」の基盤が確立された。

- ①軍事的制限：私的な同盟および合戦を禁じ、兵器ならびに兵員の動員は許可制とする。

新儀ヲ企テ徒党ヲ結び誓約ヲ成スノ儀、制禁ノ事。（中略）万事江戸ノ法度ノゴトク、国々所々ニ於テコレヲ遵行スベキ事。⁽⁴⁸⁾

（現代日本語訳）

謀反を企て、仲間を募り、誓約を交わす等の行為を禁ずる。（中略）すべて幕府の法令に従い、いかなる場所においてもこれを遵守すること。⁽⁴⁹⁾

- ②政治・行政の規制：地方権限の中央への収攬（集権化）と司法裁断権の中央帰属。

江戸ナラビニ何国ニ於テタトヘ何篇ノ事コレ有ルトイヘドモ、在国ノ輩ハソノ処ヲ守リ、下知相待ツベキ事。（中略）何所ニ於テ刑罰ノ行ハルトイヘドモ、役者ノ外出向スベカラズ。但シ検使ノ左右ニ任セルベキ事。⁽⁵⁰⁾

（現代日本語訳）

江戸または他藩でいかなる事件が生じて、国元に在る者は所領（持ち場）を守り、幕府からの命令を待つこと。（中略）他所で刑の執行が行われている場合でも、所管の者以外は出向いてはならない。検視の任に当たる者に委ねること。⁽⁵¹⁾

目的は大名の軍拡を抑止することである。軍拡を容認すれば浪人は容易

に吸収され、幕府を脅かしうる。他方で浪人の再生産メカニズムを縮小する。厳格な統制の下、地方武士の私闘・みだりな出動および庇護の提供を禁圧することにより、浪人の増量を抑え込んだ。

2.

『慶長掟書』(1614)によって既存の浪人集団を普化宗の僧侶とした。

浪人の発生源を断つだけでなく、既存の浪人も適切に処置しなければならない。『慶長掟書』は、浪人集団の僧侶化に対して合法的な枠組みを与えた。当該文書は、徳川家康が浪人を憐恤し、彼らを保護するために虚無僧に特権を付与した旨を述べ、さらに当該掟書が慶長十九年(1614)に下達されたと主張する。しかし、掟書の原本は現存せず、今日伝存するのは抄本のみであって、その種類も多岐にわたる。

一般に、成立年代が下るほど本文の改変・増補が拡大する傾向が認められる。そこで本稿では、寛政四年(1792)に幕府へ提出された版本を用い、核心部分を抄出して掲げる。

虚無僧托鉢修行之節、同行忒人之外許可不申事。

虚無僧托鉢之節、刀脇指並武具類一切為持申ス間敷、惣而(すべて)イカツカマシキナリカタチ致間敷、尤モ壹尺以下ノ刃物為懷劍差免可申候事。

虚無僧之儀ハ天下之家記諸士之席ニ相定候上ハ常ニ武門ノ正直ヲ不失、何時ニ而モ還俗申付候間、表ニ八僧之形ヲ學、内心ニ而ハ武家武者修行之宗法ト可心得者也、其為、日本国之往來自由指免置。⁽⁵²⁾

(現代日本語訳)

虚無僧は、托鉢修行に際し、随行者を二名を超えて伴ってはならない。

虚無僧の托鉢に際しては、刀劍及び武具の携帯を一切禁ずる。威嚇的又は威圧的な態度を示してはならない。ただし、刃長一尺以下の小刀(懷劍)に限り、例外として携帯を許すものとする。虚無僧の制度

は天下家臣の席次に列するものと定められた以上、常に武士としての廉直を保持すべきである。

虚無僧は随時、還俗を命ぜられることがある。ゆえに、外見は僧形に倣うとしても、内心は武家の武者修行の宗法を規範とすべきである。このため、日本国内における自由往來を特に許すものとする。⁽⁵³⁾

幕府は浪人に合法的な身分を与える一方で、同じ身分を利用した政治的・武力的な活動を厳しく禁じたのである。『慶長掟書』は懐柔であると同時に統制でもあった。限定的な承認によって虚無僧を幕府の社会構造の内部に組み込み、もって浪人が政権および社会の安定に及ぼす脅威を低減したのである。

三 虚無僧の組織化過程

近世初期の虚無僧は、当初から明確な宗門的系譜や制度的構造を備えていたわけではない。その組織化はむしろ、幕府による宗教統制および社会治安政策からの圧力の下で、複数の制度的措置を通じて段階的に形成されていった過程として捉えるべきである。

ただし、その前提として看過できないのは、虚無僧に先行する遊行的宗教者の存在である。原田正俊氏はすでに、放下僧・暮露を南北朝期・室町期にみられる半僧半俗の宗教者として位置づけ、彼らが禅宗受容と民衆的実践の接点に成立した存在であったことを論じている。すなわち、「ぼろぼろ」「暮露」は近世に突如出現したものではなく、中世後期以来の遊行・門付・勧進・芸能を伴う宗教者層の系譜のなかで把握されるべき存在であり、近世虚無僧の成立を考えるうえでも、その前史として重要な位置を占めるのである⁽⁵⁴⁾。

そのうえで、保坂裕興氏によれば、近世の虚無僧の組織化は、十七世紀における遊行・托鉢者層（ぼろぼろ・薦僧等）からの分化と、尺八吹奏を伴う「乞う」実践の再定位を端緒とし、幕府による寺社統制および治安上の要請のもとで「一宗」としての枠組が付与されていく過程として理解しうる。さらに保坂氏は、虚無僧寺院の成立とその相互連関が、虚無僧を個別

の漂泊者から寺院制度へ回収された行者へと転換させる契機となった点を指摘している⁽⁵⁵⁾。

江戸期には一月寺・鈴法寺が関東の総触頭として諸派寺院を統括し、関西では京都明暗寺が根本道場の一つとして機能することで、触頭―末寺関係を軸とする統括構造が整備された⁽⁵⁶⁾。

長谷川佳澄氏によれば、こうした上位統制は十八世紀に入ると、入門資格の武士化や免許・印判・天蓋等の標識管理を通じて内部規律を精緻化し、近世身分秩序へと接続されていた⁽⁵⁷⁾。

他方、欧米の研究によれば、旅の自由などの特権を支える正統性は、縁起・系譜・伝記的叙述を介して言語化され、近世後期には宗派史の構築それ自体が制度の維持装置として機能したとされる⁽⁵⁸⁾。

上記の先行研究はいずれも、主としてマクロ的視角からの議論である。以下では筆者が文献に即して、普化宗が具体的にいかにして政府の承認と寺院側の受容とを獲得していったのかを論ずる。

1. 寺社奉行による公認の獲得

延宝五年（1677）、武蔵国（現在の埼玉県）青梅の鈴法寺は、虚無僧寺院における内部規約を詳述した一通の文書を寺社奉行に提出した。これは通称『普化宗門之掟』と称され、虚無僧が古い教誡に則って行動規範および生活様式を定めることを宣言する点に特色がある。

その主たる内容は以下のとおりである。

- 一、御公儀御法度、勿論不及申事、
- 一、背国法たる者到来之節、於有其理は無異儀早速可追返事、
- 一、宗門如古法之夙晨月夕、看経看教、臥子起寅、天下泰平、国土安全、豊作長久祈祷専可勤、
- 一、往来行脚之弟子等、於先々一宿飲酒樗蒲可停止、漫不可致夜行多語事⁽⁵⁹⁾

（趣旨）

- 一、公儀の御法度を守れ。
- 一、諸国の国法を守れ。
- 一、朝夕の読経と祈禱をきちんと勤めよ。
- 一、宿泊先で酒を飲み博打をしてはならず。夜に出歩いて大声を出してはならない。

鈴法寺がこれらの条文を提出した行為は、虚無僧側が既に相当程度整備された規範体系を有し、それを遵守することによって社会的混乱を惹起しない旨を、統治当局に対して明示的に表明する政治的实践として理解できる。

これを受けて寺社奉行は、同年十二月に返信文書を発給した。虚無僧の統制に関する要点を簡潔に示すものとして位置づけられている。

- 一、本寺之住職者、其末寺並本寺之弟子仲間、以衆評撰器量、可相立之。縦雖有由緒、師弟子以相對、後住契約並遺狀不可立之。於末寺住職者、其寺之弟子共相談之上、窺本寺、可居置之事。
 - 一、弟子契約之義、改其人、慥取証人、可極之。為背大法追放人等、不可抱置之事。附、虚無僧之作法、古來相定之通、從本寺、弥念入レ急度可申付事。
 - 一、末寺並弟子中、背一宗之法令、仕置之時、小科之者斷本寺、可任差図。大科之族者、違奉行所、落着可申付之。理不盡之働仕間候事。右之条々堅可相守之。若於違背之者、可為曲事者也。
- 延宝五年巳年十二月十八日

大田撰津守 御印
板倉石見守 御印
小出山城守 御印
虚無僧諸派
本寺中
末寺中⁽⁶⁰⁾

(現代日本語訳)

一、本寺の住職は、末寺ならびに本寺の弟子仲間の衆評によって器量を選定し、これを任命すべきである。たとえ由緒があるとしても、師弟が相對して後住に関する契約ならびに遺状を作成してはならない。末寺の住職については、当該寺院の弟子らが協議したうえで本寺に伺いを立て、これを据え置くべきこと。

一、弟子契約については、当該人物を改め、確実な証人を取り立てたうえで、これを確定すべきである。大法に違背して追放された者等を抱え置いてはならない。付言すれば、虚無僧の作法は古来定められてきたとおり、本寺においていよいよ念を入れ、嚴重に申し付けるべきこと。

一、末寺ならびに弟子のうち、一宗の法令に背いて処罰を行う場合には、小科の者については本寺に断りのうえ、その指図に任せるべきである。大科に及ぶ者の類については奉行所に申し達し、落着のうえ処置を申し付けるべきである。理不尽な振る舞いをしてはならない。

右の条々、堅く相守るべきである。もしこれに違背する者があるときは、曲事者たるべきものとする。

この『御觸書』は普化宗史の展開においてきわめて重要な画期をなす文書である。これ以前、普化宗は幕府によって宗門として公的に承認された団体ではなく、みずからを普化宗と称し、尺八吹奏を修行の実践形態として掲げていたにとどまる。

しかるに、当該文書の末尾には寺社奉行名の連署と印信が付されており、その形式的要件からみて、普化宗がこの時点で統治当局による一定の公認を獲得したことがうかがえる。すなわち普化宗は、少なくとも公的手続の上では、幕府の承認を背景とする合法的な宗教集団として位置づけられる契機を得たのである。

2. 臨済宗寺院との本末関係の構築

寺社奉行による公認のみでは、虚無僧が長期にわたり安定した地位を維持するにはなお不十分であり、むしろ幕府が承認する「本末制度」の枠組みへ自らを接続することが不可欠であった。そこで十八世紀前半、虚無僧寺院は、証文や系譜の整備・提示を媒介として臨済宗寺院との末寺関係を取り結び、「臨済宗本寺—普化宗寺院（末寺）」という従属的構造を形成していった。

たとえば明暗寺は、元禄十六年（1703）に興国寺へ末寺加入の申請を提出し、二年後の宝永二年（1705）には、興国寺から明暗寺へ本寺証文が交付された。

（139書名）末寺證文之事、（年代）元禄十六癸未年九月廿七日、（内容）宗教、（成立）文書、（形態）大紙、（数量）一、（備考）明暗寺。

（142書名）明暗寺当山末寺之證、（年代）宝永二乙酉年臘月三日、（内容）宗教、（成立）記録、（形態）中紙、（数量）一、（備考）無。⁽⁶¹⁾

これは、明暗寺を興国寺の末寺として承認することを意味する。臨済宗が選択された理由については、臨済宗開祖臨済義玄と普化禪師との伝承上の結びつきが、普化宗側にとって対外的な説明の枠組みとして有効に機能し得たためであろう。

既成宗派の寺院ネットワークに接続することにより、虚無僧は、対外的に説明可能な宗門帰属と身元保証を獲得し、異端視あるいは漂泊集団として一括排除されるリスクを低減させた。その結果、虚無僧は形式上宗門としての合法的地位を付与されるとともに、行政実務の面でも寺院ネットワークを介して把握・識別・管理されやすい存在へと転化していったのである。

3. 虚無僧寺院の濫觴

興国寺に所蔵する一通の文書は、十七世紀初頭の段階で普化宗内部に複数の派別が分化し、また全国各地に寺院が展開していたことを示唆している。こうした史料の存在は、普化宗の制度化が単線的な生成史ではなく、

地域的展開と内部編成の複合過程として進行した可能性を示す点で重要である。

薦僧開山普化和尚末派十六派アリ、
ワカサリ門派、筑紫ニイヌヤロウ門派、北國ノキハ門派、中國ノキハ門派、伊勢ニサカハヤシ門派、五畿内ヤワタノキハ門派、武蔵ニカ
ゝり門派、美濃ニ若衆門派、上州ニサラハ門派、中武蔵ニヨリタケ門
派、下總ニキンゼン門派、下野ニコキクハ門派、奥州ニタンシヤクヨ
ロコヒ門派、常陸ニウメジ門派、奥州ニタンシヤク派ヨ、北國ニカン
タンキノハ門派、リワカル派アリ、

暮露

寛永五仲春念一日⁽⁶²⁾

以上により、四国地域を除けば、日本のほぼ全域にわたって普化宗寺院が分布していたことが確認される。

四 江戸時代における漢籍の訓点・国字解風潮

江戸時代、武士以外の階層の教養が向上するに伴い、儒教・仏教の典籍の読解はもはや士大夫層の専有物ではなくなった。多数の教材は「訓点化」や「国字解化」が施され、庶民でも理解できるよう工夫された。幕府は朱子学を正学としたが、私塾や藩校、町人学問所においても『四書』『孝経』などの読解が重視され、とくに読本形式の国字解は学塾教育の標準教材として広く用いられた。

したがって、『虚鐸伝記国字解』が刊行された時期（1795年）は、中国哲学・宗教典籍の翻訳・訓点・国字解が盛んであった時期と重なる。例えば、『論語国字解』や『大学国字解』の漢籍訳注はいずれも十八世紀末に相次いで世に出たものである。

江戸初期の徳川幕府は、宗教に対する絶対的統制の下、浪人という社会安定に関わる問題に直面していた。その最適な方策の一つは、何らかの名

目で新たな宗派を設立し、すべての浪人をその宗派に帰属させ、登記・管理することであった。ちょうど当時流行していた漢籍の訓点化や訳注の風潮は、この新宗派の存在理由を論述する著作を創作する上で格好の手段となったのである。

(七) 終わりに

本稿では、江戸刊本および明治増補本『虚鐸伝記国字解』の内容と構成を概観したうえで、同書の刊行が普化宗の存在合理性を法脈の側面からいかに根拠づけたのかを検討し、あわせて両刊本の異同ならびに本文に見られる誤りを対照しつつ、その刊行が要請された時代的背景について考察してきた。

第一に、江戸刊本・明治増補本の内容と構成を通覧することによって、『虚鐸伝記国字解』が単なる由来譚や史実の記録ではなく、普化宗の起源・法脈・修行・作法を総合的に叙述する宗門のテキストであったことが確認できた。とりわけ江戸刊本は、由来・伝記・規範・寺院一覧等を一体のものとして編成することにより、普化宗の自己理解を支える近世的宗門文献としての性格を有していた。

第二に、『虚鐸伝記国字解』は、普化禅師、張伯・張参、心地覚心、寄竹へと連なる継承の筋立てを示すことによって、「吹禅」を禅宗の法脈に由来する修行実践として叙述していた。そこでは、尺八吹奏を単なる芸能や遊行の技法としてではなく、禅門に根拠をもつ行として位置づけることが重要であり、この叙述の枠組みこそが、普化宗の存在合理性を法脈の側面から支える論理として機能していたと考えられる。

第三に、江戸刊本と明治増補本との対照から、両者のあいだには、構成・表現・注解の方法において無視しえない差異が存在することが明らかとなった。江戸刊本が近世的な宗門文献として、由来・法脈・規範を総合的に提示していたのに対し、明治増補本は、普化宗廃止後の読者を意識しつつ、「尺八の由来」の新設、注釈の補強、表記の校訂などを通じて、説明性と可読性を高める方向で再構成されていた。また、本文に見られる誤

りや異同も、単なる瑣末な問題ではなく、テキストの受容・編集・再編の過程を示す重要な手がかりとして理解すべきことが確認できた。

第四に、こうした刊行と再編の背景には、近世における浪人対策や幕府の宗教統制、虚無僧集団の組織化、さらに近世後期の訓点本・国字解本の出版文化が存在していた。加えて、明治維新以後の宗教制度再編と普化宗廃止という歴史的断絶は、宗門叙事を新たな読者に向けて再提示する必要を生み、明治増補本の刊行を促したと考えられる。したがって、『虚鐸伝記国字解』の刊行は偶然的な出来事ではなく、それぞれの時代状況のなかで要請された営為として位置づけることができる。

以上の検討から、『虚鐸伝記国字解』は、普化宗が自らの起源・法脈・修行をどのように叙述し、その存在合理性をいかに構築したのかを読み解くうえで不可欠の文献であることが明らかとなった。また、江戸刊本と明治増補本との差異、および本文に見られる誤りや異同を視野に入れることによって、同書が置かれた歴史的な文脈と編集意図を、より具体的に把握しうることも示された。

もっとも、本稿では『虚鐸伝記国字解』の内容・構成・法脈叙述・版本差異の検討を中心としたため、本文に見られる個々の誤りの形成過程や、他の普化宗関係史料とのあいだの比較、さらに各叙述の典拠関係については、なお十分に論じ尽くすことができなかった。これらの点については、今後の課題としたい。

注

- (1) 花田伸久「虚無僧の天蓋（二）」『哲學年報』56（九州大学文学部、1997年）25-73頁。
- (2) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。（日本語訳は筆者）
- (3) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。（日本語訳は筆者）
- (4) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。（日本語訳は筆者）
- (5) 衣川賢次『臨済録訳注』81頁、大法輪閣、2023年。
- (6) 『維摩詰所説経』巻上（後秦・鳩摩羅什訳）『大正新脩大藏經』第14巻（經集部1）、No.475、538a02-07。
- (7) 『大般若波羅蜜多經』巻第五（唐・玄奘奉詔訳）『大正新脩大藏經』第5巻、No.220、271a23-24。

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

- (8) 『大乘本生心地観経』巻第一(唐・闍賓国三藏般若奉詔訳)『大正新脩大藏経』第3巻、No.159、296b10。
- (9) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (10) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (11) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (12) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (13) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (14) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (15) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (16) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。(日本語訳は筆者)
- (17) (宋)王存『元豊九域志』、中華書局、1984年；(宋)祝穆『方輿勝覧』、中華書局、2003年。
- (18) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (19) 『吾妻鏡』黒板勝美・国史大系編修会編『国史大系 第32巻 吾妻鏡 前編』新訂増補、東京：吉川弘文館、1964年。(日本語訳は筆者)
- (20) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (21) 唐・慧琳撰『一切経音義』100巻、『大正新脩大藏経』第54巻、No.2128。(日本語訳は筆者)
- (22) 漢・孔安国伝、唐・孔穎達等正義『尚書正義』廖名春・陳明整理、呂紹綱審定、北京大学出版社、2000年、巻七「胤征第四」。
- (23) 漢・鄭玄注、唐・賈公彦疏『周禮注疏』趙伯雄整理、王文錦審定、北京大学出版社、2000年、巻三「天官冢宰第一・小宰」。
- (24) 漢・鄭玄注、唐・賈公彦疏『周禮注疏』趙伯雄整理、王文錦審定、北京大学出版社、2000年、巻三「天官冢宰第一・小宰」。
- (25) 『文殊師利宝蔵陀羅尼経』、大正蔵20、No.1185B、805b20-21。
- (26) 『実相般若波羅蜜経』、大正蔵8、No.240、776a14-15。
- (27) 『不空絹索神変真言経』巻第一、大正蔵20、No.1092、227a13-14。
- (28) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (29) 衣川賢次『臨済録訳注』、大法輪閣、2023年。
- (30) 衣川賢次『臨済録訳注』、大法輪閣、2023年。
- (31) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (32) 山本守秀『虚鐸伝記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (33) 滹沱河は河北省を流れる河川で、石家荘(正定周辺を含む)域の地理理解に関わる主要河川として説明される。『日本大百科全書(ニッポニカ)』項目「滹沱河」。

- (34) 洪邁『容齋隨筆』孔凡禮點校（北京：中華書局、2005年）「容齋四筆」卷十六「郡県用陰陽字」。（日本語訳は筆者）
- (35) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (36) 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、1981年。
- (37) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (38) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (39) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (40) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (41) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (42) 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）
- (43) 中野達哉「近世前期における江戸の牢人―『弘前藩江戸日記』・江戸町触の分析を中心に―」『駒沢史学』79、2012年、27-57頁。
末木文美土『日本仏教史―思想史としてのアプローチ』東京：新潮社〈新潮文庫〉、1996年、233-290頁。
- (44) 末木文美土『日本仏教史―思想史としてのアプローチ』東京：新潮社〈新潮文庫〉、1996年、233-290頁。
- (45) 仁木宏「宗教一揆」大津透ほか編『岩波講座 日本歴史 第9巻 中世4』、岩波書店、2015年、175-210頁。
- (46) 同前。伊藤真昭『京都の寺社と豊臣政権』、法藏館、2003年、166頁。
- (47) 小島信泰「日本近世の国家と仏教」『東洋哲学研究所紀要』31、2015年、49-80頁、72-74頁。
林晃弘「慶長期における徳川家康の寺院政策―学問料を中心に―」『史林』95巻5号、2012年、750-780頁。
- (48) 近藤瓶城「台徳院様御代 武家諸法度」『改定史籍集覧 第17冊（雑類）』、1903年。
- (49) 進士慶幹『近世武家社会と諸法度』、学陽書房、1989年。
- (50) 近藤瓶城「台徳院様御代 武家諸法度」『改定史籍集覧 第17冊（雑類）』、1903年。
- (51) 進士慶幹『近世武家社会と諸法度』、学陽書房、1989年。

- (52) 岡田富士雄『虚無僧の謎一吹禪の心』、秋田文化出版、2001年。
- (53) 筆者訳（底本：近藤瓶城編『改定史籍集覧』第17冊〈雑類〉、近藤出版部（近藤活版所）、明治36〔1903〕年、所収「台徳院様御代 武家諸法度」）。
- (54) 原田正俊「放下僧・暮露にみる中世禅宗と民衆」『ヒストリア』129号、大阪歴史学会編、1990年、25-54頁。なお、同論考は同『日本中世の禅宗と社会』、吉川弘文館、1998年、18-54頁に再録。
- (55) 保坂裕興「十七世紀における虚無僧の生成—ぼろぼろ・薦僧との異同と「乞う」行為のあり方—」塚田孝・吉田伸之・脇田修編『身分的周縁』（京都：部洛問題研究所出版部、1994年）161-216頁。
- (56) 国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第12巻（東京：吉川弘文館、1991年）「普化宗」108-109頁；総合仏教大辞典編集委員会編『総合仏教大辞典』下巻（京都：法蔵館、1987年）「普化宗」1210頁。
- (57) 長谷川佳澄「近江国における虚無僧取締り」菅原憲二編『記録史料に関する総合的研究Ⅶ 記録史料と日本近世社会Ⅵ』（千葉：千葉大学大学院人文社会科学部研究科、2012年3月28日）24-51頁。
- (58) James H. Sanford, “Shakuhachi Zen: The Fukeshū and Komusō,” *Monumenta Nipponica* 32, no.4 (1977): 411-440.
Max Deeg, ‘Shakuhachi-Zen’: From Historical Legitimation to the Spiritualisation of a Buddhist Denomination in the Edo Period,” *Japanese Religions* 32, nos.1-2 (2007): 7-38.
- (59) 神宮司庁古事類苑出版事務所編『古事類苑』第9巻（宗教部：仏教十五・普化宗）、吉川弘文館、1967年。
- (60) 群馬県立文書館所蔵「関縁家文書」請求番号 P7801・文書番号299「御觸書（本寺末寺住職選定方法、弟子身元確認等に付條々）」（延宝5年12月〈1677〉、差出：太田摂津守・板倉石見守・小出山城守、宛：虚無僧諸派本寺中・末寺中、竪1通、写）。(<https://archive.keiyou.jp/gpa/komonjo/catalog/p7801>)
- (61) 目黒絶海、小山豊、大野治、小出潔、森安秀濤、池端孤山、西口芳男『興國寺文書目録』、東京：虚無僧研究會、昭和五十七年、13頁。（西口芳男先生提供）
- (62) 高野山史編纂所（編）『高野山文書 第9巻 旧高野領内文書（一）』、京都：高野山文書刊行会、1936年、263頁。

参考文献

【史料・原典】

- 山本守秀『虚鐸傳記国字解』（日本音楽社、1981年）。
- 山本守秀（解註）・河本逸童（増補）『虚鐸伝記』（東京：楽文堂、大正14〔1925〕年）。
- （宋）王存撰『元豊九域志』（北京：中華書局、1984年）。
- （宋）祝穆著『方輿勝覧』（北京：中華書局、2003年）。
- 黑板勝美・国史大系編修会編『国史大系』第32巻『吾妻鏡 前編』新訂増補（東京：吉川弘文館、1964年）。
- 唐・慧琳撰『一切経音義』100巻（『大正新脩大藏經』第54巻、No.2128）。
- 唐・玄奘奉詔訳『大般若波羅蜜多經』巻第五『大正新脩大藏經』第5巻。
- 唐・闍賓国三藏般若奉詔訳『大乘本生心地観経』巻第一『大正新脩大藏經』第3巻。
- 『文殊師利宝蔵陀羅尼経』（T20, no.1185B, p.805b20-21）。
- 『実相般若波羅蜜経』（T08, no.240, p.776a14-15）。
- 『不空絹索神変真言経』巻第一（T20, no.1092, p.227a13-14）。
- 『詩経』王風〈采葛〉（『十三経注疏』所収、北京：中華書局、1980年〔影印本〕）。
- 近藤瓶城編「台徳院様御代 武家諸法度」（近藤瓶城編『改定史籍集覧』第17冊〈雑類〉、1903年、所収）。
- 高野山史編纂所編『高野山文書』第9巻「旧高野領内文書（一）」（京都：高野山文書刊行会、1936年）。
- 群馬県立文書館所蔵「関縁家文書」P7801-299「御觸書（本寺末寺住職選定方法、弟子身元確認等に付條々）」＊写、延宝5年12月、豎1通（差出：太田摂津守・板倉石見守・小出山城守／宛：虚無僧諸派本寺中・末寺中）。
- 神宮司庁古事類苑出版事務所編『古事類苑』第9巻（宗教部：仏教十五・普化宗）（東京：吉川弘文館、1967年）。
- 劉昫等撰『旧唐書』（北京：中華書局、1975年〔点校本〕）。
- 洪邁『容齋隨筆』孔凡禮點校（北京：中華書局、2005年）。

【研究文献】

- 花田伸久「虚無僧の天蓋（二）」『哲學年報』56（九州大学文学部、1997年3月）。
- 衣川賢次『臨濟録訳注』（大法輪閣、2023年）。
- 周振鶴・傅林祥・林涓・任玉雪ほか『中國行政區劃通史・唐代巻』（復旦大学出版社、2017年）。
- 末本文美士『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』（新潮社〈新潮文庫〉、

『虚鐸伝記国字解』と普化宗の形成

1996年)。

進士慶幹『近世武家社会と諸法度』(学陽書房、1989年)。

岡田富士雄『虚無僧の謎—吹禪の心』(秋田文化出版、2001年)。

保坂裕興「十七世紀における虚無僧の生成—ぼろぼろ・薦僧との異同と「乞う」行為のあり方—」塚田孝・吉田伸之・脇田修編『身分的周縁』(京都:部落問題研究所出版部、1994年)。

長谷川佳澄「近江国における虚無僧取締り」菅原憲二編『記録史料に関する総合的研究Ⅶ 記録史料と日本近世社会Ⅵ』(千葉:千葉大学大学院人文社会科学部研究科、2012年)。

目黒絶海、小山豊、大野治、小出潔、森安秀濤、池端孤山、西口芳男『興國寺文書目録』東京:虚無僧研究會、昭和五十七年。

中野達哉「近世前期における江戸の牢人—『弘前藩江戸日記』・江戸町触の分析を中心に—」(『駒沢史学』79、2012年)。

仁木宏「宗教—揆」大津透ほか編『岩波講座 日本歴史 第9巻 中世4』(岩波書店、2015年)。

伊藤真昭『京都の寺社と豊臣政権』(法藏館、2003年)。

小島信泰「日本近世の国家と仏教」(『東洋哲学研究所紀要』31、2015年)。

林晃弘「慶長期における徳川家康の寺院政策—学問料を中心に—」(『史林』95巻5号、2012年)。

原田正俊「放下僧・暮露にみる中世禅宗と民衆」(『ヒストリア』129号、大阪歴史学会編、1990年)。

James H. Sanford, “Shakuhachi Zen: The Fukeshū and Komusō,” *Monumenta Nipponica* 32, no.4 (1977).

Max Deeg, “Komusō and ‘Shakuhachi-Zen’: From Historical Legitimation to the Spiritualisation of a Buddhist Denomination in the Edo Period,” *Japanese Religions* 32, nos.1-2 (2007).

漢・孔安国伝、唐・孔穎達等正義『尚書正義』廖名春・陳明整理、呂紹綱審定(北京大学出版社、2000年)。

漢・鄭玄注、唐・賈公彦疏『周禮注疏』趙伯雄整理、王文錦審定(北京大学出版社、2000年)。

【辞典・参考資料】

平凡社編『世界大百科事典』(東京:平凡社、1955~1959年)。

国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第12巻(東京:吉川弘文館、1991年)。

総合仏教大辞典編集委員会編『総合仏教大辞典』下巻(京都:法藏館、1987年)。