

普化宗成立に関する考察

——「暮露虚無僧本則」を手がかりに

宋力

（一）はじめに

普化宗は日本禪宗の独自な一派であるが、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寛心（一二〇七—二二九八）が、南宋へ渡って仏法を求めた際に学び、日本に持ち帰ったと伝えられている。

中世期にその存在が指摘される「薦僧（こもそう）」は、後世に「虚無僧」と総称される尺八托鉢者の前史として位置づけられている。彼らは諸国を行脚しつつ遊行の生活を送り、雨露をしのぐために菰を持ち歩いたと説明される。生業としての尺八吹奏を基盤に、路上・門前における勧進や托鉢を行う点で、広義の漂泊的芸能者・乞食者の範疇に属しつつも、行脚・修行・法脈といった仏教的語彙や身分表象をま

- 1 井出幸男「中世尺八追考——伝後醍醐天皇御賜の尺八を中心に——」『高知大学学術研究報告（人文科学編）』四一（一九九二年）一一—一〇頁。中世段階の職能表象としての「こも僧」については、「三十二番職人歌合」（塙保已一編『群書類従』第十八輯（経済雑誌社、明治三十五（一九〇二）年翻刻）五十七—六十一頁）も参照。
- 2 井之口章次「虚無僧」『日本大百科全書（ニッポニカ）』第二版（東京：小学館、一九九四年）：ジャパンナレッジ（サンプル項目）。「雨露をしのぐために菰を持ち歩いた」。

とい、宗教実践と芸能実践の境界領域に成立した存在であったと言えよう。³ すなわち、薦僧は単なる演奏者ではなく、布施の獲得を媒介として「修行者」としての自己像をも構築しうる、仏教色を帯びた托鉢芸能者として理解される。⁴

近世初頭に入ると、こうした尺八托鉢者は次第に集団化し、自己の正統性をめぐる言説の編成を強めてゆく。⁵ その過程で、「虚無僧」という名称が広く流通し、さらに彼らを包含する宗門的枠組みとして「普化宗」が語られるようになる。⁶ とりわけ十七世紀には、諸寺院組織との関係の形成や、一定の規範・由緒の整備を通じて、虚無僧集団が制度的輪郭を帯びていった。⁷ しかしながら、ここで直ちに「普化宗」を、近世の初期段階から一貫した自立的宗派として措置することはできない。むしろ問われるべきは、尺八托鉢者の集団が、いかなる契機と制度的条件のもとで「普化宗」という名称のもとに宗教団体としての自己規定を確立し、外部(寺院社会・領主権力・世俗社会)に対してそれを有効に作動させうる段階へ移行したのか、という点である。⁸

換言すれば、彼らはいったいつ頃から、「普化宗」という名称のもとに宗教団体として成立し、自他

- 3 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、一九九四年)一六一―一二一六頁。
- 4 保坂前掲論文(注3) 参照(とくに「乞う」行為・托鉢をめぐる自己規定/周縁的宗教者像の議論)。
- 5 保坂裕興「虚無僧——普化宗はどのように解体した——」高埜利彦編『民間に生きる宗教者』(シリーズ近世の身分的周縁1、東京：吉川弘文館、二〇〇〇年)一九七―二三四頁。
- 6 『国史大辞典』二二(吉川弘文館、一九九一年)一〇八一―一〇九頁「普化宗」福島邦夫執筆。
- 7 石井良助編『江戸町方の制度』増補新訂(東京：新人物往來社、一九九五年)三五二―三七二頁(普化宗関係の触書・規律類を収録)。
- 8 保坂前掲論文(注5) 参照(保坂氏は「普化宗」を近世初期から一貫した自立宗派として前提しない立場であり、制度条件と対外的作動という問題設定をしている)。

ともにその組織的実体を認知しうる段階に至ったのであろうか、ということである。

この初期段階の実態については、「高野山文書」所収の「暮露虚無僧本則」に関連する記載が見出される。以下に、同史料の叙述を手がかりとして、本文を逐次に読み解きつつ、その内容と含意を検討してゆきたい。

(二) 文献の解題

一、「高野山文書」

「高野山文書」とは、高野山金剛峯寺および山内の諸塔頭に伝来した古文書群の総称であり、中世寺院の運営・経済基盤(荘園・寺領)と、その宗教実践を支えた制度的条件を復元するうえで、第一級の史料群として位置づけられる。⁹⁾

とりわけ中核をなすのが、「宝簡集」・「統宝簡集」・「又統宝簡集」と総称される文書群で、「宝簡集」五十四卷六九二通、「統宝簡集」七十七卷(六帖)八三一通、「又統宝簡集」一六七卷(九帖)一九七九通から成るとされる。これらは、御影堂宝庫に収められていた古文書のうち主要なものを近世に選り出し、卷子・帖として成卷(成帖)したものだ¹⁰⁾と説明されている。

9 「高野山文書」『世界大百科事典』(旧版、平凡社、一九五五―一九五九年)項目「高野山文書」。

10 文化庁「国指定文化財等データベース」国宝「又統宝簡集」(員数：一六七卷・九冊、所有者：宗教学法人金剛峯寺) (<https://kumishitei.bunka.go.jp/heritage/detail/201/829>)。文化遺産オンライン (bunkani.ac.jp) 国宝「統宝簡集」(員数：七十七卷・六冊、所有者：宗教学法人金剛峯寺) (<https://kumishitei.bunka.go.jp/heritage/detail/201/828>)。

内容面では、寺領(莊園)関係文書が多数を占め、官省符・寄進状・願文・解状・売券など、発給主体も形式も多様であるため、莊園制・寺院社会のみならず、古文書学(書式・文言・作成実務)の観点からも格好の材料を提供する。さらに、著名人の自筆書状等を含む稀覯史料を内包する点も指摘されている。¹¹⁾

第九卷は、中世期における高野山領莊園に関わる史料を比較的多く収録する巻として位置づけられる。そのなかには、「興国寺文書」ならびに「暮露虚無僧本則」などが収められている。

二、「暮露虚無僧本則」の概要

「暮露虚無僧本則」は、和歌山県日高郡由良町興国寺に所蔵する文書であり、寛永五年(一六二八)という年紀を有する点で注目される。

「暮露虚無僧本則」は、大きく分けて、端書、問答体の本文、補足的叙述(歌・譬喩・虚無僧所屬組織の地名列挙等)という三層から成る。

まず冒頭部には、異筆の端書として「法燈国師帰朝之節連来四居士……」という形で、法燈国師(覚心)の帰朝と「四居士」をめぐる由緒が簡略に記され、当該集団の起源を高僧の渡宋・帰朝説話へ接続する枠組みが与えられている。これに続き、別の端書として「海道本則紀伊国由良ヨリ出」¹²⁾が置かれ、文書の伝来・出所を示唆する情報が付加される。

111 小山靖憲「高野山文書」平凡社編『改訂新版世界大百科事典』平凡社、二〇〇七年。

12 『高野山文書(十二卷ノ内)』第九卷「旧高野山領内文書(一)」、高野山文書刊行会、一九三六(昭和十一)年、二六一頁。

ついで中核をなす本文は、全体として問答の形式で展開する点に特徴がある。すなわち「薦僧は何処から来たのか」といった問いを起点として、薦僧の持物・装束・所作を一つずつ取り上げ、それぞれに仏教的象徴解釈を付与するという叙述が続く。例えば、笠は「天蓋」、肩に掛ける布は神仏具に比せられ、背負う薦や袋・繩・網等も、地水火風空や「有無」といった教理語彙へと読み替えられてゆく。さらに尺八そのものについても、節・孔・切口等の形態要素を胎藏界・金剛界や「三身一体」等の密教教理に連関させる説明が付され、持物全体を宗教的記号体系として再編成する構えが明瞭である。

末尾部には、問答の連鎖からやや離れて、譬喩的叙述や地名・関所への言及、さらに歌に云うとして歌謡的表現が挿入されるなど、テクストの調子に変化する段が見られる。これらは、問答体で提示された象徴解釈を、語り・ことば(歌)・地理表象へと拡張しつつ、薦僧の存在を「古くもなく、今もなし」などの逆説的表現によつて特異化する機能を担うと考えられる。

なお、編者が付した表題は「暮露虚無僧本則」とされる一方、本文中の主要呼称は「薦僧」であり、「虚無僧」という語が本文には見えないことが非常に重要である。この点は、近世初期における呼称の揺れを示す。

三、暮露とは

日本仏教史の研究文脈において「暮露」は、字義どおりの「夕暮れの露」を指す語としてではなく、

主として当て字として理解され、通例「ぼろ」と読まれる。ここでいう「ぼろ」は、語感・用法の上では「襤褸(ぼろ)」（破衣・破布）に近接し、転じて、破衣をまとい、遊行しつつ托鉢・乞食を行う者を指示する呼称として用いられてきた。¹⁴したがって「暮露」は、破れ衣を指す表現であると同時に、当該の生活形態・身分表象(遊行・門付・托鉢)を含み込む社会的カテゴリーとして位置づけられる。

また「暮露」は、後世に制度化される虚無僧の前史的段階を示す呼称として語られることが多い。¹⁵とりわけそのイメージ形成を跡づけるうえで、最も早い段階の言及例としてしばしば指摘されるのが『徒然草』であり、同書に描かれる「ぼろぼろ」像は、宗教的実践の外形をまといつつも鬪諍や我執を露呈させる周縁者の姿を通じて、当時の社会における暮露の受容と評価の一端を示すものとして注目される。

宿河原といふ所にて、ぼろぼろ多く集まりて、九品の念仏を申しけるに、外(ほか)より入り来たるぼろぼろの、「もし、この御中に、いろおし房と申すぼろやおはします」と尋ねければ、その中より、「いろをし、ここに候ふ。かくのたまふは誰」と答ふれば、「しら梵字と申す者なり。おのれが師、なにがしと申しし人、東国にて、いろをしと申すぼろに殺されけりと承りしかば、「その人に会ひ奉りて、恨み申さばや」と思ひて、尋ね申すなりといふ。

いろをし、「ゆゆしくも尋ねおはしたり。さること侍りき。ここにて対面し奉らば、道場をけがし侍るべし。前の河原へ参り合はん。あなかしこ、脇さしたち、いづかたをもみつぎ給ふな。あまたのわづらひにな

13 『梵論』『精選版 日本国語大辞典』小学館、二〇〇六年。

14 『襤褸』『デジタル大辞泉』小学館。

15 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』部落問題研究所出版部、一九九四年。

らば、仏事の妨げに侍るべし」と言ひ定めて、二人、河原へ出で合ひて、心行くばかりに貫き合ひて、ともに死ににけり。

ぼろぼろといふ者、昔はなかりけるにや。近き世に、「ぼろんじ」、「梵字」、「漢字」などいひける者、その始めなりけるとかや。

世を捨てたるに似て、我執深く、仏道を願ふに似て、鬪諍をこととす。放逸無慙(はういつむざん)のありさまなれども、死を軽くして、少しもなづまざるかたの、いさぎよく思えて、人の語りしままに書き付け侍るなり。¹⁶

『徒然草』は、日本中世を代表する随筆文学の一つであり、吉田兼好撰とされ、成立は十四世紀前半に比定される。作品全体は「徒然なるままに」という閑居随想の基調のもと、短章の連なりによって、見聞・読書所感・世態人情、ならびに無常観を多面的に描き出している。

『徒然草』が成立した後醍醐天皇期は、南北朝分裂へ向かう政治的動揺のさなかにあたり、暮露の出現も概ねこの時期前後に位置づけられる可能性がある。作中に「ぼろぼろといふ者、昔はなかりけるにや」と見えることからすれば、兼好の時代にさほど隔たらない新出の社会的類型として認識されていたことが示唆される。さらに同段では、師弟関係を前提としつつ師の仇討を物語の中核に据え、二人の暮露が道場を汚すことを避けて河原へ場所を移し、介入や助勢を拒んだうえで相刺し違えて、しかも「少しもなづま

16 吉田兼好『徒然草』第百十五段、佐竹昭広・久保田淳校注『方丈記・徒然草』(新日本古典文学大系39)、岩波書店、一九八九年。

17 吉田兼好『徒然草』佐竹昭広・久保田淳校注『方丈記・徒然草』(新日本古典文学大系39)、東京：岩波書店、一九八九年、第百十五段。

ざる」潔い死として語られている。

ここで留意すべき点は二つある。第一に、暮露は仏徒として描かれる一方、その社会的出自は必ずしも純粹な僧侶層に限定されず、むしろ動乱期に周縁へ押し出された武家層(敗残の武士・浪人等)を含みうると推測されることである。¹⁸ 後世、虚無僧が「勇士浪人の一時的な隠れ蓑」と語られることがあるが、そうした社会的機能は、暮露が言及される段階からすでに現実において作動していた可能性がある。

第二に、この段階の暮露が尺八を用いていたことを裏づける文献上の確証は、現時点では確認できないことである。

もつとも、暮露と尺八が直接結びつかないとしても、尺八そのものが当時の上層文化圏に存在していたことまで否定されるわけではない。例えば、古代・中古以来の管絃文化を伝える文献(宮廷的雅楽・遊興の場面描写等)には尺八への言及が認められ、たとえば『源氏物語』にも管絃の場面をめぐる記述が見出される。以下、その箇所を引く。

……例の御遊びならず、大箏築、尺八の笛などの大声を吹き上げつつ……²⁰

時代が下って、後白河天皇の保元三年(一一五八)正月には、左近将曹清原助種の子が、内裏において古譜に拠り尺八を吹奏したと伝えられる。

18 花田伸久「虚無僧の天蓋」『哲學年報』55、九州大学文学部、一九九六年。

19 岡田富士雄「虚無僧の謎——吹禅の心」(『慶長捷書』を引用する部分) 秋田文化出版、二〇〇一年。

20 紫式部『源氏物語』卷六「末摘花」、阿部秋生・秋山虔・今井源衛・鈴木日出男校注・訳『新編日本古典文学全集 二〇 源氏物語(二)』小学館、一九九四年。

保元三年正月廿三日内裏ニ左近將曹清原助種カ子ニテ侍リケル者、仰ヲ承テ古譜ヲモ吹タリケル、メツラシカリケル事ナリ²¹

保元三年(一一五八)正月二十三日、内裏において左近將曹清原助種の子として近侍していた者が、仰せを承り、古譜をも吹奏したという。まことに稀有の出来事であったと記される。

さらに時代が下って、後醍醐天皇の皇子である征西將軍宮懷良親王が尺八に堪能であったことが、『芳野拾遺物語』に見える。

卷第三 第二十 つくしの御子尺八を好ませ給ふ事

つくしの宮の、御年もゆかせ給はざる御時、尺八をめし、天性妙を得させ給ふ。²²

卷第三・第二十 つくしの御子が尺八を嗜まれたこと

つくしの宮は、御年いまだ進まれぬ折に尺八を召され、天性にして妙を得させ給う。

22 21 豊原統秋(著)・正宗敦夫(校訂)『體源鈔』(『日本古典全集』第一一三) 東京：日本古典全集刊行会、一九九三年。国史研究会編『国史叢書(第二十)』(所収「芳野拾遺物語(吉野拾遺)」) 東京：国史研究会、一九一六(大正五)年。

以上を総合すれば、『徒然草』の時代には、尺八が貴族社会において確かに愛好され・流行していたことが確認できる。他方で、発生初期の暮露集団においては、尺八がなおその実践構造に組み込まれていなかったとみるべきである。しかるに、当該集団は後に尺八と結びつくことによって「虚妄僧」と称され、さらに普及の風儀を撰取して、禅宗の一派であるかのごとき外形を帯びつつ「虚無僧」へと展開していった。²³

四、薦僧とは

「薦僧(こもそう)」とは、主として尺八を携えて諸国を遊行し、門前や路傍に立って吹奏しつつ施しを乞う有髪の托鉢者を指す語である。その名称は、身辺に「薦」——菰草を編んだ敷物——を携行する点に由来すると一般に説明される。²⁴ 薦は旅中の坐臥具として用いられるだけでなく、雨露をしのぐ覆いとしても機能しえた。²⁵

この種の尺八吹奏托鉢者の姿が図像として確認できる早期の例として、中世末期成立の絵巻『三十二番職人歌合』が注目される。²⁶ 『三十二番職人歌合』は、中世日本(十二〜十六世紀)に展開した「職人歌合」

23 花田伸久「虚無僧の天蓋(二)」「哲學年報」56(九州大学文学部、一九九七年)二五―七三頁、特に二六―二九頁(『虚無僧伝記国字解』の理念と「虚無僧」称の叙述)。

24 「ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典」「虚無僧」「尺八を吹いて物ごいをする僧」「薦(こも)僧：初めは薦をたずさえて流浪する者の称」等の説明による。

25 国立国会図書館レファレンス協同データベース「虚無僧について知りたい。」(近畿大学中央図書館作成、二〇一四年)(回答中に「普化宗に属する有髪の托鉢僧」等の整理が見える)。

26 『改訂新版 世界大百科事典』(東京：平凡社、二〇〇七年)所収「三十二番職人歌合」。



算をき(算置、右)、こも僧(薦僧、左)の歌合——サントリ-美術館
(泉武夫『竹を吹く人々——描かれた尺八奏者の歴史と系譜』(仙台:東北大学出版会、2013年3月)31頁)

群の一つに数えられ、いわゆる『三十六歌仙絵巻』に代表される歌合絵巻の描法・構図を踏まえつつ、十五世紀末に至って社会的存在感を増しつつあった「職人」を主題として、三十二の職種を左右に配して構成したものである。体裁は絵巻物であり、詞書と図像によって同時代の職能者像を提示する点に史料的价值が認められる。

そのうち第六番には「こも僧」の姿が登場し、尺八を携えた遊行者として描出されている点は、薦僧像の形成過程を考察するうえで有用である。

諸本により「こも僧」「薦僧」「虚妄僧」などと表記され、呼称・記法には一定の揺れが認められる。²⁷しかし、図像においては文字どおり「薦」を巻いて背後に負う姿が描かれており、この点から、当該人物の身分的性格が漂泊者・放浪者に近いものであったことが推定される。

このような尺八吹奏の「こも僧／薦僧」が、のちに近世の「虚無僧」へと展開したという理解は、江戸期の諸文献においてもしばしば言及されている。

たとえば、

虚無僧もまた世とともにその風俗をかへて、今はむかしといたく異なり。²⁸

以上より、虚無僧という社会的表象は、江戸時代を通じて静態的に固定されたものではなく、制度的環境や社会的要請の変化に応じて、その形態と意味づけを漸次変容させていったことがうかがえる。

薦僧といふ者、古はぼろぼろといひし者也。²⁹

「薦僧」は、いわゆる「ぼろ(暮露)・「ぼろぼろ」、さらには「ぼろんじ(梵論師)」などと称された存在と、社会的実態の上で密接に隣接していた。

虚無僧、こもそうと音読す。故に或は菰僧と云ふ…

…あるひは梵論寺とも又ぼろぼろとも云ふ…³⁰

- 30 29 28
喜多村信節『嬉遊笑覧』下巻六上「音曲」、(名著刊行会、一九七九年) 四三頁。
伊勢貞丈、島田勇雄『貞丈雜記』平凡社東洋文庫、九八―九九頁、一九八五年。
喜田川守貞・宇佐美英機『近世風俗志——守貞謾稿』(岩波文庫、一九九六―二〇〇二年) 三二―三五頁。

本文料は、「虚無僧」を明示的に「こもそう」と読ませると同時に、「ぼろぼろ」系の別称をも併記して列挙している。

さらに、たとえば、

…虚無僧修行毎ニ之ヲ吹…³¹

以上により、江戸期においては、尺八が虚無僧の修行と結びつくという理解が、すでに常識的認識として定着していたとみてよい。

(三) 「暮露虚無僧本則」の読解

本文献は問答体で記され、まず問いを立て、ついでそれに対する答えを示す構成をとる。

(1) 原文：(端書) (異筆) 「法燈國師歸朝之節連來四居士、國佐、理正、僧恕、寶伏、」(端書) 「海道本則紀伊國由良ヨリ出」

この端書の叙述は、近世以降における普化宗および虚無僧の起源理解を支える中核的要素である。す

31 寺島良安編『和漢三才図会』上冊（東京：東京美術、一九七〇年）二九七頁。

なわち、覚心(法燈国師)が入宋し帰朝するに際して四居士(宝伏・国佐・理正・僧恕)を伴い、これを紀伊国由良の興国寺と結び付けて語る点に、その要諦がある。

しかも当該端書の冒頭には「異筆」との注記が付されている。したがって、この部分は本文固有の層ではなく、後人が「異筆」として付加した前置説明である可能性が高い。換言すれば、その機能は、本文で論ぜられる薦僧・暮露といった周縁的僧群に対して、承認可能な祖師系譜を与えることにあつたと解しうる。

また「紀伊国由良」は現和歌山県由良町を指し、覚心の事蹟との照合からみて、ここで意図される寺院は興国寺である可能性が高い。覚心は同寺の開山として位置づけられているからである。

以上を総合すると、端書は「法燈国師帰朝——四居士連来」という叙事によって、本文が扱う薦僧／暮露という周縁的集団を禅門の祖師譜系へ接続し、さらに「紀伊国由良より出」という句によって、その出自を特定の寺院(興国寺)へ帰属させることで、テキスト全体の権威性・正統性を補強しようとしたものと言える。

(2) 原文：薦ハ何クカラ來テソフソ、暗頭來也、暗キ國カラカ、明頭來也、明ナル國カラ歟

「暗頭來・明頭來」という表現は、『臨濟録』に見える普化禪師の唱えた禅偈に典拠を有する。

因普化常於街市搖鈴云：「明頭來明頭打，暗頭來暗頭打，四方八面來旋風打，虚空來連架打。」師令侍者去，纔見如是道，便把住云：「總不與麼來時如何？」普化托開云：「來日大悲院裏有齋。」侍者回舉似師。師云：

「我從來疑著這漢。」³²

(現代語訳)

普化はいつも人の集まる街なかで鈴を振りながら、「明るみからなら、明るみでやる。暗がりからなら暗がりでやる。四方八方からなら、旋風でやる。虚空からなら、連架でやる」と歌っていた。師は侍者に、その歌を聴いたら、普化を捕まえて、「それ以外でならどうする？」と問うよう言い含めた。侍者が言われたとおりにすると、普化は突き放して、「明日大悲院でお斎のふるまいがある！」と言った。侍者は帰ってきて報告した。師、「以前からあいつをただ者でないと思っていたが、やはりそうだった。」³³

本史料における「明頭來・暗頭來」の理解はきわめて素朴であり、語義を字面どおりに受けて、「明」を明るい所、「暗」を暗い所として把握しているにとどまる。

これに対して、衣川賢次氏は当該句の性格と語義について、より踏み込んだ解釈を提示している。

「明頭來」云々は普化が乞食のときに唱えたいっふう変わった口上であろう。「明頭」は明るみから、正面から。「暗頭」は暗がりから、背後から。「明頭」、「暗頭」の「頭」は形容詞について名詞化する接尾辞(明るい→明るみ)。ここでは場所を表わす³⁴

34 33 32
衣川賢次『臨濟録訳注』(大法輪閣、二〇一三年) 九一頁。
衣川賢次『臨濟録訳注』(大法輪閣、二〇一三年) 九一頁。
衣川賢次『臨濟録訳注』(大法輪閣、二〇一三年) 九二頁。

江戸時代に流布した『臨濟録』抄本には、本句に関する評唱・注釈が散見する。そこで本稿では、とりわけ「明頭来明頭打・暗頭来暗頭打」について明確な解釈を提示する抄本を取り上げ、その注釈内容を分析する。

1. 『臨濟録直記』

原文：明頭来トハ意子ヲカカサズ分明ニ打アラハレテ問来ルヲ云く、暗頭来トハ句中ヲ含テ何トモ意子ノハカリ難キテ云く、明頭打暗頭打トハ分明ニ問来ルヲモ句中ヲ含テ問来ルヲモアタルヲ幸ニ問不容髮打テノクル。³⁵

『臨濟録直記』の趣旨は「明頭来」とは、明るい場所から来ることを指すのではなく、意旨(意子)を覆い隠さず、問いを分明に呈して来ることをいう。すなわち、来者が自己の問題意識と意図とを、そのまま眼前に提出する来り方である。これに対して「暗頭来」とは、暗い場所から来るのではなく、句中に含意を潜ませて意旨の測りがたき問いとして来ること、すなわち含蓄的・婉曲的な問い方によって来ることを指す。さらに「明頭打・暗頭打」とは、分明の問いであれ含意の問いであれ、そのいずれに対しても直ちに応接することを意味し、とりわけ「問不容髮」と表現される即応性——思量分別の介入を許さぬ當下性——を強調する。ここでいう「打」は、明暗の辨析を目的とするのではなく、師家が問いの根柢を截断するための適切な処置として理解している。

35 柳田聖山(編)『臨濟録抄書集成』上冊(『禅学叢書唐代資料編』一〇)(京都：中文出版社、一九八〇年)七七頁。

2. 『抄』

原文：聡抄，明不明，劈脊便打，然則是非共打云義也。圭抄，此義好，恁麼來便打。不恁麼來便打，等類也。或抄，明頭來也打者，現成底也。洞家謂之偏位也，暗頭來也打者，本分也。是正位也。³⁶

(日訳)

聡抄は、「明であろうと不明であろうと、ただちに背を打つ。ゆえに是非いずれをも併せて打つ、という義である」と説く。圭抄もまたこの解釈を肯定し、「そのように来ればすぐに打ち、そのようではなく来てもすぐに打つという類である」と述べる。さらに或抄は、「明頭来にして打つとは現成の境地であり、洞家(曹洞宗)ではこれを偏位と名づける。暗頭来にして打つとは本分の境地であり、これを正位という」として、偏正(偏位・正位)の枠組に接続して説明する。

(1) 「聡抄」の趣旨

「聡抄」は「明不明、劈脊便打」という句を、明白・不明白のいずれであれ、まず「劈脊便打」(直ちに背を打つ)とする趣旨として解し、その帰結を「是非共打」——是非の分別そのものをも併せて打破する——と要約する。対象の明暗(明不明)を判別・評価することではなく、「打」をもって分別を超越し、思

36 柳田聖山(編)『臨濟録抄書集成』上冊(『禪学叢書』一〇)(京都：中文出版社、一九八〇年)三〇四頁。

量の介入を遮断する応接の働きとして位置づける。

(2) 「圭抄」の趣旨

「圭抄」は「恁麼來便打。不恁麼來便打」という句を、来者が「恁麼」に来るか、あるいは「不恁麼」に来るかを問わず、ともに直ちに打つべきであるという趣旨として解する。すなわち、問いが分明に提出される場合であれ、含意を潜ませた婉曲的な問いとして提出される場合であれ、両者は同一のカテゴリーに属するものとして等価に打破され、来者が「明／暗」といった相待を足場としているのに対し、立場上の優位を得ようとする余地を許さないのである。

(3) 「或抄」の趣旨

「或抄」は、いわゆる「洞家」(曹洞宗)の語彙を直接導入し、「明頭來／暗頭來」を五位説の偏正の枠組へと架橋して解釈する。すなわち、「明頭來にして打つ」ことを「現成底」と捉え、曹洞宗の用語に即してこれを「偏位」と名づける一方、「暗頭來にして打つ」ことを「本分」と捉え、これを「正位」と位置づける。ここでは、明暗の字義的対比は後景化され、普化禪師の語句が「偏正」という教理的カテゴリーへと再編される点に特徴がある。

3. 『夾山抄』

原文：明頭者出世有功用，有佛，有眾生，又是偏位也。暗頭者不出世，無功用，無佛，無眾生，又是正位也。³⁷

(日訳)

明頭とは、出世して功用（はたらき）を具える位であり、そこには仏も衆生も立てられるが、これは偏位に属する。これに対して暗頭とは、出世せず功用を具えない位であり、仏も衆生も立てられず、これが正位に当たるとする。

『夾山抄』は、『抄』において曹洞宗の理論枠組が導入されたことを踏まえつつ、そこからさらに一歩進めて「明／暗」の含意を敷衍して解釈する。すなわち「明頭」（偏位）は、出世して功用を有し、「仏／衆生」という相待がなお成立している位相として説明される。換言すれば、それは言説化や施設（概念的設定）や運用が可能な次元において現成する在り方である。これに対して「暗頭」（正位）は、不出世で功用を欠き、「無仏無衆生」と表されるように、相待が泯絶した本分の位相として把握される。

4. 『摘葉抄』

37 柳田聖山（編）『臨濟録抄書集成』上冊（『禪学叢書』一〇）（京都：中文出版社、一九八〇年）五六九頁。

原文：是現成本分，偏正隱顯中出來。普化勘破，於其上打之（眼目二十七）『臨濟宗要訣』下曰：明頭來暗頭來，佛也殺祖也殺³⁸

（日訳）

これは、現成の本分をベースとして、偏正・隱頭の分節のうちから顕出してきたものである。普化禪師はその問題を勘破し、まさにその上において打ち下ろしたという（『人天眼目』卷二十七）。また『臨濟宗要訣』卷下には、「明頭來、暗頭來は、仏も殺し祖も殺す」と説かれている。

「現成本分」が「偏正隱顯」より出づるといふ叙述は、明／暗（あるいは偏／正・顯／隱）を相互に対立する二項として固定するのではなく、同一の構造の側面として把握することを意味する。ここで「普化勘破、於其上打之」とされるのは、「打」が概念的区分の説明や教理的注解のために行われるのではなく、師家がその機関を「勘破」したうえで、当下において直截に処断する働きとして位置づけられることを強調するものである。さらに「仏也殺、祖也殺」といふ句は、この「打」の精神を極限化し、仏・祖といった聖名すらも安住の拠り所として許さず、いかなる依止をも断つべきことを示す。

江戸時代に流布した『臨濟録』抄本の注釈は、しばしば「明／暗」を字面どおりの明処・暗処という空間的対比として把握するのではなく、むしろ疑問の方式として理解し、「打」を核心として当下における截断を強調し、分別思量の介入を許さない方向で読解を展開する。さらにそれらは、当該句を「偏正」

38 柳田聖山（編）『臨濟録抄書集成』下冊（『禅学叢書』一〇）（京都：中文出版社、一九八〇年）一一二―一八頁。

等の教理的枠組へ架橋して位置づけることが多く、宗門的再編および訓誡的解釈の傾向を色濃く帯びている。

これに対し、現代の解釈（衣川賢次氏の研究を代表例として）は、語の用法と場面の復原に基づく語義説明を重視し、可読性と検証可能性の確保を目的とする点に特色がある。その結果、当該句を直ちに修行上の教理として体系化することは相対的に抑制される。

(3) 原文：コモノカムリタル笠不審カ候ヨ、ソレ天蓋トモ申ナリ

「天蓋」とは、仏教儀礼において仏像あるいは導師（説法者）の上方に懸け、笠状に設えられる荘嚴具をいう。

本句は、外見上「不審」とされる笠を、虚無僧を標示する深編笠、すなわち「天蓋」として明確に位置づける叙述である。花田伸久は虚無僧の天蓋を論ずるなかで、関連する叙述がそれを円筒形として描写し、天蓋によって面部を覆い隠す点を指摘している。³⁹⁾

この観点からみれば、本句はまず「不審」という語によって外部者の直観的違和を提示し、ついで答語においてそれを「天蓋」と正名する。すなわち、遮面ゆえに疑惑を招きうる器物を、宗門の標識へと転換する叙述技法が、ここに端的に表現されている。

39 花田伸久「虚無僧の天蓋」『哲學年報』56（九州大学文学部、一九九六年三月）

(4) 原文：肩カツキタル布ニフシシガ候ヨ、神ノ前テノ御斗帳、佛ノ前テノ鐘ノ緒、虹蟠トモ申ナリ

1. 肩カツキタル布

ここでいう「肩に掛けたる布」とは、頸部から懸けて胸前に垂らす、あるいは肩に斜め掛けする小型の袈裟類を指す可能性が高い。たとえば掛絡は、禅宗僧（浄土系などにも用例がある）が用いる方形の略式袈裟で、両肩を通して胸間に掛けて用いるものとして説明される。⁴⁰ また、絡子は禅僧が平素に用いる小略袈裟であり、掛絡と同義に扱われることもある。

したがって、本句にいう「布」は、単なる襟巻き状の布片ではなく、宗門の叙述によつて制度化された法衣の一部として理解するのが妥当である。

2. 神ノ前テノ御斗帳

御斗帳とは、神龕（御神体）前に懸垂する小帳を指し、転じて身体前面を覆い隠す布状の垂れをいう場合もある。⁴¹ 本句は、肩に掛けた布帯を神前の御斗帳に比附することで、それを神前儀礼空間に属する帷帳として位置づけ、世俗的な布片を聖なる用具へと読み替える叙述を示している。

40 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』「絡子」項（東京：小学館、二〇〇五—二〇〇六年）。
 41 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』第三卷（東京：小学館、二〇〇六年）。

3. 佛ノ前テノ鐘ノ緒

より一般的な表記は「鉦の緒」であり、鉦に結び付けて打ち鳴らすための綱・紐を指す。⁴²本句の趣旨は、肩に掛けた布が、仏前で鉦を鳴らす緒と同様に、礼拝の所作と宗教的な音声とを媒介するものであるという象徴的把握にある。

さらに注目すべきは、同一の物品が「神前の帷帳（御斗帳）」であると同時に「仏前の鉦の緒」であるとされる点である。ここには、中世から近世にかけて一般的にみられる神仏習合的修辭が明瞭に認められ、⁴³二つの聖なる語彙体系を併置することによって、当該器物を重層的に正名する叙述戦略が示されている。

4. 虹蟠

日本語語彙において、「虹蟠」という語は必ずしも一般的な語として確認し難い。「蟠る」は本来、輪状に曲がつて巻く、すなわちとぐろを巻く意を含む。以上を踏まえ、前掲の「鐘ノ緒」の語義・用法を参照するならば、「虹蟠」は「紅蟠」の義であり、儀礼的性格を帯びて垂下する布条または幡旗の類を指す比喩的表現である可能性が高い。

さらに漢籍注釈では、虹を「蟠蝮」とする説明が見える。

42 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』第三卷（東京：小学館、二〇〇六年）。
43 国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』吉川弘文館、一九七九—一九九七年。

虹，蠅蝮也。陰陽交接之氣著於形色者也。⁴⁴

(日記)

虹とは、いわゆる蠅蝮である。これは陰陽が交接する気が、形や色として可視化されたものである。

(5) 原文：セラフタニ枚ノ御座ニフシンカ候ヨ、サン候、地水火風空ノ義ナリ、下一面目ハ三無不可得ノシメカクシノギナリ

(現代語訳)

背負う二枚の御座は不審に思われるが、これは地・水・火・風・空の義に配当される。また下方の一面目は、「三無不可得」を締め隠す義を表すとされる。

1. 地水火風空

「地水火風空」とは、仏教(とりわけ密教)の文脈において、世界・万物(および身心)の構成要素を地・水・火・風・空の五種として把握する説、いわゆる「五大」(梵: pañca-mahā-bhūta)を指し、

44 (清)陳寿祺撰・陳喬樞述、馬昕・米臻点校『三家詩遺說考』(北京:中華書局、二〇二四年)所収の蔡邕『月令章句』。

また密教的には「五輪」とも言い換えられる。⁴⁵

2. 三無不可得

「三無不可得」とは、いわゆる「三世心不可得」——過去・現在・未来の心はいずれも把捉しえない——という趣旨を指し、その典拠は『金剛經』に求められる。

須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。⁴⁶

すなわち、心は執取、把捉し得ないという意味である。本箇所では、背負う二枚の御座（坐具）に対し、密教的な「五大」と、禪的な「三世心不可得」という、異なる教理的意味づけが重ねて付与されている。

(6) 原文：中ニ入テセヲフタ袋ハフシソウガ候、ソレ天地ヲ沙汰シタ乾坤トモ申也。

(現代語訳)

中に物を入れて背負う袋は不審におもわれるが、これは天地を司るものとして「乾坤」とも称される。

46 45 中村元『広説佛教語大辞典 縮刷版』東京：東京書籍、二〇一〇年。
『金剛般若波羅蜜經』(鳩摩羅什訳)、『大正蔵』第八冊、748c15-16。

乾坤とはすなわち天地をいう。本句にいう「天地ヲ沙汰シタ乾坤」中、「沙汰」が物事を処理する意をもつことを踏まえ、「背負う袋」を天地を取り仕切る(包摂する)かのように言い立てる誇張的表現として理解できる。すなわち、行脚者が背負う日用品を天地を負うものとして解釈し、世俗的器物に宇宙論的含意を付与する叙述である。

なお、普化宗関係の別史料である『虚鐸伝記国字解』にも、乾坤に関連する器物として「乾坤張」が言及されており、同系の象徴化の枠組みがうかがわれる。

遠行即服上施手中、著脚胖草鞋。大包袂以蔽副子乾坤張。(国字解：是は小板をもって為之。一面には書乾坤張の三字、一面には不生不滅の四字を書し、歩行にこれを持。)¹⁷

(現代語訳)

遠行に臨んでは、服上に手中を施し、脚絆を締めて草鞋を履く。また、大きな包袂をもって副子を覆い、これを「乾坤張」と称する。(国字解：これは小さな板をもって作る。一面には「乾坤張」の三字を書し、他の一面には「不生不滅」の四字を書して、歩行の際にはこれを携える。)

「乾坤張」の用法については、『虚鐸伝記国字解』の記述によれば、虚無僧が死亡したのちにこれを碑

47 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、一九八一年。

銘として立てるものとされる。

吾輩之僧死則袱中以包尸、副子以為席。中結以結之、埋之土中、乾坤張以為碑銘、虚鐸以為樂葬。⁴⁸

(現代語訳)

われらのような僧が死ぬときには、大風呂敷で遺骸を包み、中央を結んで締め、(ふくす||敷物類を)下に敷いて埋葬する。そうして、その上に「乾坤張」を立てて墓志銘のようにし、虚鐸を吹いてこれを吊うのである。

(7) 原文：薦ノ持タル竹ニフシシカ候ヨ、尺八者コモノ重寶ヲ以テ、四節四穴ト表スルナリ、裏一穴ハ一心菩提明ト表スルナリ、内ノ暗ハ閻魔法界ノ家ナリ、三ツノ節ハ三身一體、本ノ切口ハ胎蔵界、上ノ切口ハ金剛界、上ノ圓キ歌口ハ心月明ノマナヒナリ、合テ七百餘尊ナリ

(現代語訳)

薦を背負う者が手にするその竹(すなわち、尺八)は不審に思われるが、尺八は薦僧にとつて最も肝要な宝物であり、四節四孔を象徴する。背面の一孔は一心菩提明を表し、尺八の内なる幽暗は閻魔法界の宅とされる。また尺八の三所の節は三身一体に配当され、根元の切口は胎蔵界、上端の切口は金剛界を象徴する。

48 山本守秀『虚鐸傳記國字解』、日本音楽社、一九八一年。

さらに上端の円形の吹口(歌口)は、心月明を模倣している。これら(すなわち、両部に関わる諸尊)を合すれば七百余尊に及ぶ。

1. 尺八の形制

本箇所という尺八は、表に四つの指孔、裏に一つの指孔を備えるものであり、日本の尺八体系において最も典型的な五孔制を示す。

この孔制は、後世の普化尺八に限らず、より早い中世段階の尺八、たとえば一節切・三節切にも確認される。⁴⁹

2. 三身一体

仏教の教義において「三身」とは、一般に法身・報身(受用身)・応身(変化身)を指すが、これらは互いに無関係な三尊の仏を意味するのではなく、仏の「一体」が三様の現れ(相)ないし作用として示されるものと理解される。したがって、密教の要諦は単に「仏に三身がある」という点に尽きず、むしろ法身(すなわち大日如来)が直接に説法しうる(法身説法)こと、そしてその説法が三密(身・語・意)を相として

49 高桑いづみ・野川美穂子「調査報告・現存する一節切——正倉院と虚無僧尺八のはざままで——」『芸能の科学』33(二〇〇六年)四三―七八頁。

50 中村元編『岩波仏教辞典 第三版』(東京:岩波書店、二〇二三年)。

展開される点に存する。⁵¹

① 「三身」について

空海は『弁頭密二教論』の冒頭において、仏の「三身」を手掛かりに、顕教と密教の説法主体・説法形態の差異を対応づけて示している。すなわち、応化身・受用身・法身の各位相に応じて、顕・密それぞれの教説のあり方を位置づけるのである。例えば次のようにいう。

夫佛有三身、教則二種……應化開説三乘、受用説顯一乘、法佛談話内證三密。⁵²

(日訳)

仏には三身があり、教はまた二種に分かれる……応化身は三乗を開説し、受用身は一乗を顕説し、法仏は内証の三密を談ずる。

さらに空海は同段において、『金剛頂経』の説を引きつつ、「受用身」を他受用身と自性受用仏(自受用身)とに分け、密教が拠って立つのは、まさに自性受用仏が説示するところの「三密門」であることを明

51 鈴木晋雄「新義真言教学の〈強み〉と〈弱み〉——「新義教学 vs 古義教学」という視点から——」『現代密教』33

(東京：智山伝法院、二〇二四年三月三十一日) 九五—一〇五頁。

52 空海『辯顯密二教論』、密教文化研究所弘法大師著作研究会編『定本弘法大師全集』第三卷、高野山大学密教文化研究所、一九九四年三月。

確にする。すなわち、応化身の三乗説法、他受用身の顕大乘説法に対して、自性受用仏は、身・語・意の三密を門として内証の法を顕現するのであり、ここに顕密の説法主体と説法形態の差異が体系的に位置づけられるのである。⁵³

初變化身説三乗教……次他受用身説顯大乘……次自性受用佛……各説三密門。⁵⁴

(目次)

初めに變化身が三乗の教を説き、次に他受用身が大乘を顕説し、さらに自性受用仏がそれぞれ三密門を説く。

したがって、三身は抽象的な分類にとどまるものではなく、誰がいかなる法を説くのかという説法主体の差異に直結する概念である。すなわち、顕教は主として応化身・他受用身の説法を所依とするのに対し、密教は法身(自性受用)の自受用を重視し、三密による説法を中核に据える。⁵⁵

53 藤井淳「《顕》と《密》」『仏教文化研究論集』8、二〇〇四年、五一―八三頁(空海『二教論』冒頭の顕密定義＝説法主体の差異としての整理を論ずる)。

54 空海『辯顯密二教論』密教文化研究所弘法大師著作研究会編『定本弘法大師全集』第三卷、高野山大学密教文化研究所、一九九四年三月。

55 藤井淳「《顕》と《密》」(『仏教文化研究論集』8、二〇〇四年、五一―八三頁)は特に、顕教＝応化仏(他受用身・變化身)の説法／密教＝法身仏(自性・自受用仏)の説法、三密門という整理を明示している。竹村牧男「空海の『大日経』「住・心品序分」の解釈について」(『東洋学研究』60、二〇二三年、一七―三三頁)は空海が大日経(序分)をどう読み、顕密差異(説法主体・教相)へ連結するかを扱った研究である。

② 「三身一体」について

「三身」と「一体」の関係はしばしば「三身同一身」として表現される。これは、三身を機能・位相に応じて分説しうる一方で、その体性においては互いに離れず、究極的には三身が不異であることを示す概念である。

三身即一身名為密⁵⁶

(日訳)

法身・報身・応身の三つが一体である「三身即一」は、方便(権教)では説かず、隠したことを表す密教の教えである。

これを踏まえると、尺八の形態的特徴(三つの竹節)が、密教の「三身一体」思想と結び付けて解釈され、尺八の様式そのものに教義的意味を付会する説明の枠組みが成立している。すなわち当該文献は、器物の形状を教理の表象として再符号化することで、尺八を単なる楽器ではなく、密教的世界観に回収される宗教的記号として位置づけようとするのである。

56 智顛撰・灌頂記『妙法蓮華經文句』卷第九(『大正藏』第三十四冊、129c15-18)。

3. 本ノ切口ハ胎藏界、上ノ切口ハ金剛界

胎藏界と金剛界は、真言密教において両部曼荼羅が示す二つの世界(法門)であり、しばしば対として並称される。一般に、胎藏界は『大日経』の体系に、金剛界は『金剛頂経』の体系にそれぞれ関連づけられ、両者の相補的關係を通じて密教世界観の全体構造が構成される。

4. 合テ七百餘尊ナリ

本文が尺八の上下両端をそれぞれ胎藏界・金剛界に配当することは、尺八という器物をそのまま両部曼荼羅の宇宙論的枠組みへ包摂する操作にはかならない。すなわち、胎藏界／金剛界という二重世界(「理(慈悲)」と「智(智慧)」の相補的關係として把握される)を、尺八の形態要素に貼り付けることによって、尺八を単なる楽器ではなく、密教的世界観を体現しうる宗教的記号として再定位しているのである。

また「七百余尊」という言い回しは、中世く近世にしばしば見られる両部諸尊の数量叙述と整合的である。たとえば『太平記』には、「胎藏界七百余尊・金剛界五百余尊」といった形で、両部の諸尊数を具体的に数示する表現が見え、当該史料における「七百余尊」も、そうした通念的な数量イメージを踏まえて構成された可能性が高い。

胎藏界七百余尊、金剛界五百余尊をば、入道太政大臣清盛公、手ら書たる尊容也。⁵⁷

(8) 原文：コモト云フソノ水上ヲタツヌルニ古モナク、今モナシ、亦云、三界ハ無法、見モノ、マ、ニ、柳ハ緑、花ハ紅トモ申ナリ

(現代語訳)

薦(こも)という、その源を尋ねてみると、昔もなく今もない。あるいは三界無法と言う。見よ、柳は緑で、花は紅である、ともいうことだ。

表面上は「薦」の来処を問うているように見えるが、その実、源を尋ね来処を追究する問いそのものを禪的な「不可得」の宗旨へと転化している点に特徴がある。すなわち、そもそも「薦」の起源を問い詰める営為自体が妄求であることを示唆し、これを「三界無法」という仏教的立場によって裏つけたうえで、最終的には「柳は緑、花は紅」という句によって、分別知を離れた当下の如実へと帰着させるのである。

「柳ハ緑、花ハ紅」を引用する目的は、「薦」の由来を説明するためではなく、由来を追う問いそのものをそこで断ち切り、眼前の事実へ引き戻すために引かれている。つまり「三界無法／不可得」の立場を「当下」として示し、薦僧の起源問題に関する追究を意図的に回避しようとする。

57 長谷川端(校注・訳)『太平記(四) 卷第三十一―卷第四十』新編 日本古典文学全集57、東京：小学館、一九九八年。

1. 「三界ハ無法」

「三界無法」は、禅宗語録において頻出する定型句の一つである。

例えば、

上堂云：三界無法！霜天皎月，何處求心？山高水深，四大本空。不辨西東，佛依何住？⁵⁸

(日記)

上堂：「三界には法がない。霜の降りる澄み切った天空に皎々たる月が懸かるとき、いったいどこに心を求めるというのか。山は高く水は深いが、地・水・火・風の四大は本来空である。東西の別さえ立てがたいなら、仏はいずこに依り住むというのか。」

欲界・色界・無色界という「三界」のいずれにも、固定した実体としての真理は存在しない、という仏教の言説である。

2. 「柳八緑、花八紅」

「柳緑花紅」もまた、禪宗語録においてしばしば用いられる比喩表現であり、その例としては、『天聖廣燈録』卷三十「真州定山惟素山主章」に、

問：如何是一味法界？ 師云：花紅柳緑。⁵⁹

『五燈會元』卷八「酒仙遇賢禪師章」にも確認される。

秋至山寒水冷，春來柳緑花紅。⁶⁰

ここで言われる要点は、「道」を体得するにあたって、ことさらに近きを捨てて遠きを求める必要はなく、むしろ日常の営みそのものが「道」である、ということであろう。したがって「柳緑花紅」は、単に春の景物が美しいという比喩ではなく、「道」を外に探しに行くのではなく、いま眼前の景と、それを受け取る自己の「見聞覺知」そのものにおいて道が現前する、という禪的転回を端的に示す表現であろう。中唐の馬祖道一を中心とする洪州禪では、覚りを特別な境地や彼方の真理として措定せず、むしろ日常の感覚・認識作用がそのまま本性の発現であり、仏性の作用であるという理解を提示した。

60 59 『天聖廣燈録』卷三十（正續藏 X78, No.1553, p.574a24）。
宋・普濟撰『五燈會元』前田慧雲・中野達慧共編、今枝愛真編集（東京：琳琅閣書店、一九七一年）

この点については、道元禪師もまた相應の論述を示している。

恁麼ならば、山河をみるは仏性をみるなり、仏性をみるは驢騾馬背をみるなり。⁶¹

ここでいう「道」とは、別に玄妙なる境地を他処に求めて到達すべき対象なのではなく、むしろ眼前の諸相(山河大地・驢騾馬背)といった具体的事物を見ることに現成している。

(9) 原文：コモト云ソノ水上ノナカリセハ、世ニヲチ人ノ家ハナキモノ、サテ亦長門ニテ赤間力關、洛陽ニテ相坂ノ關、奥州ニテ白河ニ所ノ關、三關今役ナクシテ、天地同根、萬物一體、天地豊繞ノコモニ、關モ役モナシ

(現代語訳)

「コモ」というものの根源が存在しないのであれば、この世に落ち人の住まう家は成立しえない。さらに、長門における赤間ヶ関、洛陽における逢坂関、奥州における白河の関という二所の関を挙げる。これら三関は、いまや役目を失い、天地同根・万物一体の理が示されるのであって、天地を豊かに繞るコモのものには、関も役に立たないとされる。

61 道元『正法眼蔵』「仏性」：大久保道舟編『道元禪師全集』上卷(東京：筑摩書房、一九六九年)一六一―一七頁。

1. 「三関」について

赤間ヶ関は古称の一つで、山口県下関周辺（関門海峡域）に相当する。逢坂（相坂）関は、京都と近江を結ぶ交通の要衝に設けられた関隘であり、古代における畿内防衛の中核的関所の一つとして位置づけられる。また白河関は、陸奥（奥州）方面へ通ずる要路を押さえる関として知られる。⁶²

当該箇所では、「長門の赤間ヶ関」「洛陽⁶³の逢坂関」「奥州の白河（の二所の関）」という「三関」が、すでに役なくしてとされる点を導入として、「コモ」なるもの（ないしその担い手の集団）もまた関も役なしと語られる。すなわち、かつて軍事的・交通統制上の拠点として機能した関所が機能喪失に至ったのと同様に、自己の側もまた既存の秩序のうちで定められた役用を失った存在である。

「ヲチ人」は古表記の「オチ人」に相当し、通常は漢字で「落人」または「落ち人」と記される。一般に、戦に敗れて人目を避けつつ逃亡し、潜伏する者を指す語である。⁶⁴

(10) 原文：コモノ棒ニフシンカソロソ、ギ、スレハ白雲萬里

（現代語訳）

薦僧が手にしているその棒が不審に思われるが、その疑問を持って、「白雲万里」を離れるというのであ

62 小学館編『日本大百科全書（ニッポニカ）改訂版（東京：小学館、一九九四年）。

63 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』（京都を中国の洛陽になぞらえての呼称）（東京：小学館、二〇〇五―二〇〇六年）。

64 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』（東京：小学館、二〇〇五―二〇〇六年）。

る。

ここでいう「棒」は、一般に行脚者が携行する拄杖と理解しうる。これは前段における「天蓋」「掛絡」「乾坤の袋」「定袋」等と同様に、外在的な器物が仏教的法義の象徴へと読み替えられる連鎖の一環として位置づけられる。

「白雲万里」という語は、仏法の真諦が言語表現によって尽くし得ないものであり、したがって積極的に説明されるべき対象でもない、という不可説・不説の含意を示す表現として理解される。

例えば、

師云：若論第一義、西天二十八祖唐土六祖、立在下風。一大藏教白雲萬里。⁶⁵

(日記)

師曰く、「仏法の究極を論じようとするならば、西天二十八祖および中土六祖といえども知らなかった。まして、大藏教にも書かれてはいなかった。」

本史料は問答体を枠組みとして、「不審」として提示される薦僧の装束・携行具・行動を、回答側が逐一「〜とも申なり」「〜の義なり」と正名し、仏教語彙によって象徴化する構造をもつ。すなわち、薦僧

の外形と実践を、密教（五大・両界・三身等）と禪語（不可得・三界無法・柳緑花紅等）の双方を交差させて再解釈し、その世俗的流転と行脚を、宗門的に承認可能な法義体系へ転写する点に、本史料の核心的機能が認められる。

とりわけ、端書における祖師・寺院への接続（法燈国師帰朝・四居士・紀伊由良）と、本文における普化の句の援用（暗頭来・明頭来）は、周縁的集団を禪門の系譜へ接合する「前提設定」として働く。他方、笠を天蓋、肩掛けを神仏具、背負い具を天地・五大、尺八を両界・諸尊・三身へと配当する叙述は、外見上は乞食・放浪と隣接しうる実態を、宗教的象徴へと反転させる装置である。以上により、本史料は史実叙述というよりも、薦僧／暮露の存在を宗教的合法性を帯びた自己説明に組み替える規範的言説として位置づけられる。

(11) 原文：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、中國ニノキハ門派、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、リ門派、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、

普化宗十六派に関する叙述としては、本史料が現段階で最も早い記録に位置づけられる。本史料によれば、薦僧の修行集団は十六の門派に分かれ、いずれも普化和尚を開山祖師として奉じる点が明示されている。分布に関しては、四国を除く全国各地に門派の所在が掲げられ、とりわけ関東が最も集中する地域として描かれる。具体的には、十六派中六派が関東に配当されており、さらに一部の門派は近世後期に至

るまで存続したことが示唆される。

なお、十六派の派名とおおよその分布地域を記す史料としては、『一閑先生尺八筆記』も挙げられる。宮地一閑は江戸時代中期の尺八演奏者であり、生没年は未詳である。通称は宇右衛門という。尺八三大流派の一つである琴古流の開祖黒沢琴古(一七一〇—一七七二)の門弟として知られるが、のちに独立して「一閑流」を立て、その祖となった。⁶⁶

その記載により存続派の把握が可能となる。ただし、抄写過程における誤写・誤字や用字の不統一等の要因により、両史料が列挙する派名は必ずしも一致しない点に留意を要する。

古十六派と云うは

斬詮 即ち今の金先派、火下 今の活惣派、

宗和 今の根笹派、根笹派伝統の書には司祖派と申す由なり、

寄竹 梅士 小菊 夏潭 後短尺派と号し今不智派と云う、

右七派相統す。

芝隣 酒林とも、義文 大桜とも、隠巴、

司祖 雄南 野ノ派 短尺 多門義とも、

66 上田正昭・西澤潤一・平山郁夫・三浦朱門(監修)『日本人名大辞典』講談社、二〇〇一年。

兒派 野木、

右九派断絶す⁰⁶⁷

両史料の派名は、表記体系が異なる(A || 『暮露虚無僧本則』 || 仮名中心、B || 『一閑先生尺八筆記』 || 漢字中心)ため、対応関係は音韻的近似と意味的近似によって推定するほかない。以下、対応の蓋然性が高いものから挙げる。

1. 対応が高確度のもの

1) キンゼン門派 (A) ⇕ 斬詮 (B) || 金先派

仮名「キンゼン」と漢字「斬詮／金先」は音が近く、Bが今の「金先派」と明記する点も含め、同一系統と見てよい。

2) ヨリタケ門派 (A) ⇕ 寄竹 (B)

67 写本『一閑先生尺八筆記』／一閑「撰」：山本万年校（早稲田大学蔵書）(address: www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ch11/ch11_04064/index.html)

音形一致。

3) ウメジ門派 (A) ↓ 梅士 (B)

音形一致。

4) サカハヤシ門派 (A) ↓ 芝隣 (B) || 酒林

Bが「酒林とも」と異称を明示しており、Aの「サカハヤシ」と一致する。

5) タンシヤク… (Aの二項) ↓ 短尺 (B)

Aには奥州で「タンシヤク」系が二重に現れるが、少なくとも短尺系名称が存在すること自体はBの「短尺」と対応する。

以上、年代を異にする二つの史料を対照すると、『暮露虚無僧本則』に列举された普化宗諸派は、その後の歴史的推移のなかで一部が消滅し、他方で一定の派は存続したことが確認される。他方で、同史料をもつて直ちに普化宗の実体的成立を断定することには慎重さも要するものの、少なくとも「普化和尚」を開山とする門派秩序を明示し、宗門的自己規定(由緒・系譜・分派枠組み)を可視化した点において、『暮露虚無僧本則』を普化宗の成立とその後の展開を画する一つの画期として位置づけることは妥当であろう。

(四) 結語

本稿は、尺八托鉢者集団がいかなる契機と制度的条件のもとで「普化宗」という名称のもとに宗教団体として自己規定を確立しえたのか、という問いを起点に、実態をうかがいうる史料として「高野山文書」所収の「暮露虚無僧本則」を取り上げ、逐次読解を行った。その結果、第一に確認されるのは、同史料が「薦僧」の装束・携行具・所作をめぐる問答体を骨格とし、外形的には乞食・放浪と隣接しうる実態を、密教語彙(五大・両界・三身等)と禪語(不可得・三界無法・柳緑花紅等)を交差させて象徴化し、宗門的に承認可能な法義体系へと転写する「自己説明／規範化」の装置として機能している点である。

第二に、端書が法燈国師帰朝・四居士・紀伊由良といった要素によって周縁的集団を祖師・寺院の系譜へ接続し、さらに本文冒頭で普化の句(暗頭来・明頭来)を援用することにより、薦僧の由緒と修行を禅門内部の言説へ接合する「前提設定」を与えている点が重要である。ここでは、歴史的事実の叙述というよりも、当該集団が外部(寺院社会・領主権力・世俗社会)に対して自己の宗教的正統性を作動させるための語り口と記号体系が編成されている。

第三に、同史料の外題が「暮露虚無僧本則」である一方、本文の主要呼称が「薦僧」で「虚無僧」語が見えないという呼称の揺れは、近世初期における命名と内部呼称の位相差を示唆し、史料利用に際してはこの層位を峻別する必要がある。加えて、末尾の「十六派」列挙は、普化和尚を開山とする末派の存在を明示し、のちに確立していく宗門的枠組みの早期形態を示す手がかりとなる。

以上により、「暮露虚無僧本則」は、普化宗成立の起源事実を直接に語る史料というより、薦僧／暮露

の實踐を、仏教的象徴と祖師系譜へ組み替えることで宗教的合法性を提示しようとする規範的言説として位置づけられる。

参考文献

【史料・原典】

高野山史編纂所(編)『高野山文書 第九卷 旧高野領内文書(一)』京都：高野山文書刊行会、一九三六年。

塙保己一(編)『群書類従』第十八輯 東京：経済雑誌社、明治三十五(一九〇二)年(翻刻)。

吉田兼好(著)／佐竹昭広・久保田淳(校注)『方丈記・徒然草』(新日本古典文学大系三九) 東京：岩波書店、一九八九年。

紫式部 (著) / 阿部秋生・秋山虔・今井源衛・鈴木日出男 (校注・訳) 『新編日本古典文学全集二〇 源氏物語 (二)』 東京：小学館、一九九四年。

紫式部 (著) / 池田亀鑑 (校注) 『源氏物語 (一)』 東京：岩波書店、一九六〇年。

豊原統秋 (著) / 正宗敦夫 (編纂校訂) 『體源鈔』 東京：日本古典全集刊行会、一九三三年。

国史研究会 (編) 『国史叢書 第二〇卷 芳野拾遺物語・吉野拾遺』 東京：国史研究会、一九一六年。

喜多村信節 (撰) 『嬉遊笑覧』 東京：名著刊行会、一九七〇年。

喜田川守貞 (著) / 宇佐美英機 (校訂) 『近世風俗志 (守貞謄稿)』 東京：岩波書店、一九九六—二〇〇二年。

伊勢貞丈 (著) / 島田勇雄 (校注) 『貞丈雜記』 東京：平凡社 (東洋文庫)、一九八五年。

寺島良安 (著) / 島田勇雄・竹島淳夫・樋口元巳 (訳注) 『和漢三才図会』 東京：平凡社 (東洋文庫)、一九八五—一九九一年。

山本守秀(解註)『虚鐸傳記國字解』東京：日本音楽社、一九八一年。

長谷川端(校注・訳)『太平記(四)』東京：小学館、一九九八年。

大正新脩大藏經刊行会(編)『大正新脩大藏經』第八卷(所収「金剛般若波羅蜜經」No.235)東京：大藏出版、一九二四—一九三四年。

大正新脩大藏經刊行会(編)『大正新脩大藏經』第三十四卷(所収智顛撰・灌頂記「妙法蓮華經文句」No.178)東京：大藏出版、一九二四—一九三四年。

(宋)普濟(撰)『五燈会元』前田慧雲・中野達慧(共編)／今枝愛真(編集)京都：琳瑯閣、一九七二年。

大正新脩大藏經刊行会(編)『大正新脩大藏經』第四十七卷(所収(宋)紹隆等編「圓悟佛果禪師語錄」No.1997)東京：大藏出版、一九二四—一九三四年(再版：一九六八年)。

《法演禪師語錄》卷一 (CBETA 2025.R3.T47.no.1995)。

(清)陳壽祺(撰)・陳喬樞(述)／馬昕・米臻(点校)『三家詩遺說考』北京：中華書局、二〇二四年。

『一閑先生尺八筆記』一閑(撰)／山本万年(校)〔早稲田大学図書館蔵〕。

【研究文献】

井出幸男「中世尺八追考——伝後醍醐天皇御賜の尺八を中心に——」『高知大学学術研究報告(人文科学編)』41、一九九二年。

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、一九九四年。

保坂裕興「虚無僧——普化宗はどのように解体したか——」高埜利彦(編)『民間に生きる宗教者』(シリーズ近世の身分的周縁1) 東京：吉川弘文館、二〇〇〇年。

石井良助(編)『江戸町方の制度』増補新訂、東京：新人物往来社、一九九五年。

岡田富士雄『虚無僧の謎——吹禪の心』秋田：秋田文化出版、二〇〇一年。

花田伸久「虚無僧の天蓋」『哲學年報』55、九州大学文学部、一九九六年。

花田伸久「虚無僧の天蓋(二)」『哲學年報』56、九州大学文学部、一九九七年。

泉武夫『竹を吹く人々——描かれた尺八奏者の歴史と系譜』仙台：東北大学出版会、二〇二三年三月。

高桑いづみ・野川美穂子「調査報告・現存する一節切——正倉院と虚無僧尺八のはざままで——」『芸能の科学』33、二〇〇六年。

衣川賢次『臨濟録訳注』東京：大法輪閣、二〇二三年。

鈴木晋雄「新義真言教学の〈強み〉と〈弱み〉——「新義教学VS古義教学」という視点から——」『現代密教』33、智山伝法院、二〇二四年。

大久保道舟編『道元禅師全集』東京：筑摩書房、一九六九年。

藤井淳「《蹟》と《密》」『仏教文化研究論集』8、二〇〇四年。

竹村牧男「空海の『大日経』「住、心品序分」の解釈について」『東洋学研究』60、二〇二三年。

柳田聖山(編)『臨濟録抄書集成』上冊・下冊(『禅学叢書唐代資料編』一〇)京都:中文出版社、一九八〇年。

【辞典・参考資料】

小学館(編)『日本大百科全書(ニッポニカ)』改訂版(全二十五卷)東京:小学館、一九九四年。
国史大辞典編集委員会(編)『国史大辞典』吉川弘文館、一九七九—一九九七年。

小学館国語辞典編集部(編)『精選版 日本国語大辞典』全三卷、東京:小学館、二〇〇五—二〇〇六年。

小学館(編)『デジタル大辞泉』小学館。

ブリタニカ国際大百科事典小項目事典編集部(編)『ブリタニカ国際大百科事典小項目事典』東京:ブリタニカ・ジャパン。

小山靖憲「高野山文書」平凡社(編)『改訂新版 世界大百科事典』東京:平凡社、二〇〇七年。

「三十二番職人歌合」平凡社(編)『改訂新版 世界大百科事典』東京:平凡社、二〇〇七年。

平凡社(編)『改訂新版 世界大百科事典』東京:平凡社、二〇〇七年。

駒沢大学内禅学大辞典編纂所(編)『禅学大辞典(新版)』東京:大修館書店、一九八五年。

中村元(編)『岩波仏教辞典 第三版』東京:岩波書店、二〇二三年。

中村元『広説仏教語大辞典(縮刷版)』東京：東京書籍、二〇一〇年。

上田正昭・西澤潤一・平山郁夫・三浦朱門(監修)『日本人名大辞典』東京：講談社、二〇〇一年。

【電子資料】

CBETA(中華電子佛典協會)『CBETA電子仏典集成』2025.R3

早稲田大学図書館「古典籍総合データベース」(所収「二閑先生尺八筆記」)。

国立国会図書館レファレンス協同データベース「虚無僧について知りたい。」(近畿大学中央図書館作成、

二〇一四年)。