ISSN 0289-9604

禅文化研究所紀要

第三十五号

２０２１年5月

公益財団法人 禅文化研究所

禅文化研究所紀要
第三十五号
（二〇二一年五月）

ANNUAL REPORT of THE INSTITUTE FOR ZEN STUDIES

No.XXXV MAY 2021

Table of Contents

What Is *Tathāgatagarbha* Thought? TOKIWA Gishin 1

The *Dacheng wusheng fangbi anmen* and *Shikan* Meditation on the Objects of Sense Perception: Liberation Everywhere NAKAJIMA Shirō 33

Annotated Translation of the *Zutang ji*, vol. 10 (Part 3): Chapter on Master Jingqing (Part 2) The Annals of the Ancestral Hall (*Zutang ji*) Study Group ... 79

Book Review: *Research on the Jingde chuandeng lu*, by Feng Guodeng KINUGAWA Kenji 191

A Personal Interpretation of "The Sutra of Mountains and Rivers" (Chapter 29 of the *Shōbōgenzō*) MATSUOKA Yukako 221

What Hanging Scrolls in the Ryōsoku-in Collection at Kennin-ji Tell Us About the Korean Diplomat and Calligrapher Pak Tokwong OKABE Ryōichi 411

The Framed Calligraphies of the Members of the Kan'ei 13 (1636) Joseon Mission to Japan and the Calligraphies' Connection to the Japanese Zen Priests at the Temple Iteian on Tsushima KATAYAMA Mariko..... 437

Addendum to the Catalogue of Texts in the Ryōsoku-in Collection at Kennin-ji (Part1) TAGUCHI Kōshi 479

Additional Information on the Chinese Grammatical Construction *Buke-ye* 不可～也 ZHAN Xuzuo *5*

Features of the Jiali-era Edition of the *Linji lu* XING Dongfeng *11*

A Collation of Chinese Characters Used in Secular Literature and Those Used in Zen Literature WANG Changlin *19*

A Discussion of Song-dynasty Priests' Styles and Style Gathas WANG Rujuan *37*

Thoughts on *Gadou* 伽斗 ZHOU Zheng..... *53*

禅文化研究所紀要

第三十五号

目　次

如来蔵思想とは何か……常盤　義伸……1

一切処解脱――『大乗無生方便門』と対境止観――……中島　志郎……33

『祖堂集』巻一〇譯注（三）鏡清和尚章（二）…禪文化研究所唐代語録研究班……79

書評　馮國棟『景德傳燈錄研究』（浙江大學古籍研究所中國古典文獻學研究叢書、中華書局、二〇一四年）
……衣川　賢次……191

正法眼蔵　第二十九　山水経　私釈　［上］……松岡由香子……221

建仁寺両足院蔵掛軸に見る朴徳源とその周辺……岡部　良一……411

以酊庵輪番制と京都所在寛永十三年来日朝鮮通信使揮毫の扁額について……片山真理子……437
建仁寺両足院所蔵聖教目録添足　一……田口　幸滋……479
『ランカーに入る』正誤表……1
〃不可～也〃補説……詹　緒左……5
話説嘉暦本《臨濟錄》……邢　東風……11
漢字俗寫與禪籍校勘……王　長林……19
宋代禪僧道號及道號頌論略……王　汝娟……37
〃伽斗〃考……周　正……53

如来蔵思想とは何か

常盤　義伸

一『楞伽経』と『如来蔵経』
二「如来蔵」の語の由来
三『仏華厳経入法界品』と『勝鬘経』との「如来蔵」
四『如来蔵経』の「如来蔵」
五　大乗『大般泥洹経』の「如来蔵」
六『宝性論』における「如来蔵」理解
七『宝性論』の『如来蔵経』解釈
八『大乗起信論』の「如来蔵」

一『楞伽経』と『如来蔵経』

「如来蔵（如来を蔵するもの）」の原梵語 tathāgatagarbha（如来を産む母胎）が「衆生」を指す言葉だということは、この語の定義として研究者の間では充分了解されていると言ってよい。さらには、仏教史上この語を紹介した最初期のテキストとして『如来蔵経』の名を挙げることも、研究者の間に共通して見られ

ることである。しかし問題はその先にある。「如来」tathāgata とは、生老病死に苦しむ「衆生」sattva が自己と世界との如実の相、真如 tathatā としての不生不死を悟った覚者 buddha ブッダ、すなわち如の到来、と解されるが、「如来蔵」の語は、衆生がその目覚めていない本来のあり方としての如来そのものだ、あるいは、そこまで言わなくても、少なくとも、如来の本性を衆生自身の中に隠し持っていることを意味するとなれば、それは仏教思想としてはどういう根拠に立って言うのか、という疑問が呈せられて来る。

この疑問は、実際に仏教史上に現れている。紀元四三五年にインド僧グナバドラがランカーから中国に齎し四四三年に漢訳したと伝えられる四巻本『楞伽経』の巻二冒頭に、次の問答が見られる。拙訳（『ランカーに入る―すべてのブッダの教えの核心―』〈禅文化研究所、二〇一八年 第38段〉でそれを紹介する。

さてそこでマハーマティ・ボサツ大士は、世尊にこう言った、「世尊は経文の中で如来の母胎のことを述べておられます。それによりますと世尊は、如来の母胎とは［如来の法性のこととして］衆生の本来の清浄さを言うとされ、それが如来の三十二相を具えたままますべての衆生の肉体に隠れてある様子は、あたかも極めて貴重で高価な宝石が汚れた衣類に包まれてあるかのように五蘊十二処十八界に包まれてあり、欲望と憎しみと無知と虚妄な妄想の垢に汚されてある、しかも平常で安定して至福で恒常だと諸仏が説かれている、とされます。世尊よ、この如来の母胎ということは異教の自我論とどうして同類ではないのですか。異教者たちも、常住の創造者が属性を離れて遍在で不滅だという自我論の教説を表明します」と。

世尊が言われた、「私が説く如来の母胎は異教者の説く自我と同類ではありません。そうではなく

て、如来たちは空・無相・無願、真如、真実際、法性、法身、涅槃、無自性、不生、不滅、本来寂静、本来涅槃などの語の意味をもつ如来の母胎という教説を作っているのです。如来・応供・正覚者たちは、無知な人々に対して、彼らが恐れる無我という語を避けるために、妄想を離れ現象に捉われない境地を如来の母胎という教説で示すのです。未来と現在とのボサツ大士たちは、この教えについて不滅の霊魂的な自我説として捉われることがあってはなりません。

例えば陶芸家は、極微の集まりである一塊の粘土から、さまざまの容器を手と技術と木片と水、轆轤、紐、そして大変な労力を合わせることによって作り出します。同様に如来たちは何らかの特徴を持つものが無我であること、あらゆる分別の特徴を離れていることを、空性を知る智慧、空慧、と方便に巧みなことが合わさって、時には如来の母胎説により、時には無我説によって、陶芸家のようにさまざまの同義の語や比喩を用いて示します。それゆえ如来の母胎の教説が異教の自我論と同類であることはありません。如来の母胎という教説とは、そういうものです。

自我説に捉われている異教者たちの関心をひきつけるために如来たちは、如来の母胎の教説でもって宣言します、ああ、どうすれば虚妄な自我を分別する固定した見解に陥った人たちが空、無相、無願の三解脱の領域に属する考え方に達して速やかに無上の正覚を得ることになるだろうか、と。この目的をもって如来・応供・正覚者たちは如来の母胎という教説を作るのです。さもなければ、これは異教の自我論と同類です。それゆえにこそ、異教の固定した見解が終息するために君は如来の母胎の無我説に徹する必要があります。」

そもそも「如来の母胎」の語の由来は何か。この質問者が言及する教説の出典は、紛れもなく『如来

蔵経』である。それの現存するテキストは漢訳二点（ブッダバドラ四二〇年訳とアモーガヴァジュラ＝不空〈七〇五～七七四年〉訳）と（八世紀末の）チベット語訳とである。ブッダバドラの漢訳（大正蔵十六、六六六番）でその「如来蔵」の語の由来を確かめてみる。

大正蔵の一頁三段、全体で四頁十一段という短いこの経の終わり三段にその由来が述べられている。世尊が金剛慧ボサツに言う。過去久遠無量劫に常放光明王という名の如来がおられた。何故その名があったか。このブッダがボサツの時、神々の世界から人間界に降りてこられ、母胎に入って（降神母胎）常に光明を放たれ、その光は十方の世界に徹して照らした。その光を見たものはすべて歓喜し、長く悪道を離れた。このボサツが母胎にいる間（処胎）も母胎を出て誕生（出生）した時も、ないしはブッダとなられた時、涅槃に入られた時、そしてさらには、そのお骨を収めた塔廟からさえも、常に光を放たれた。それで世人はこのブッダを常放光明王とお呼びしたのだ。この方が初めてブッダとなられた時、無辺光という名のボサツが進み出て「如来蔵」の教え（「如来蔵経」）の内容を問うたところ、すべてのボサツたちの修行に役立つことを考えて、無数の比喩からなる如来蔵大乗経典を説かれた。一座を終えるのに五十大劫の時間をかけられた。このときの質問者、無辺光ボサツこそは誰あろう、この私なのだ、と。

二「如来蔵」の語の由来

言うまでもなく、ここに見られるボサツの「降神母胎」あるいは「処胎」「出生」などの語は、我々に例えば『普曜経』（大正蔵三、一八六番、竺法護〈二三九～三一六年〉訳）の初めに延々とシャカムニの出生の由来を述べる箇所を思い浮かべさせてくれる。シャカムニは今生以前、トソツ天という神々の世界にボサツとして住し、あらゆるブッダの法蔵を悟り自在の境地にあり、さらに人間の世界に入って自他の救

いを実現したいと決意し、神々に別れの説法をした後、シャカ族の王妃、マーヤーを母として選び、神々の世界から降って夫人の胎に入った（降神処於母胎）。夫人は夢に六本の牙の白象が胎内に入るのを見、今まで見たことも聞いたこともない思いで身心の安穏を覚えた。胎内のボサツは集まってきた神々に無言の説法を片手の指で行い（挙一手指）、喜ばせた、などと描写されている。ボサツが在胎十箇月で出生した七日後に夫人は命を終えてトーリ天という神々の世界に昇ったとされる。

以上に略述した『普曜経』の初めの箇所の内容から、我々は「如来蔵」の語の由来を的確に読み取ることが出来る。如来の母胎とは、ボサツとしての如来を胎内に宿したマーヤーに代表される衆生を指す。衆生の胎内に宿ったこの「ボサツとしての如来」は、生物学的には胎児だがその境涯は如来であるボサツと解されている。如来の母胎である衆生は、その限りでは衆生であって衆生ではない、同じくボサツである。「如来蔵」の語の本義はこの後者、衆生ではない衆生を指す。しかし『如来蔵経』は、衆生の胎内に宿ったボサツとしての如来、ないし衆生のなかに隠されている如来の本性こそが「如来蔵」の本義だと主張する一方で、胎の役割を果たす衆生の存在意義を認めることには極めて消極的、否定的である。その詳細は後で触れる。

この『如来蔵経』の考え方への批判に言及する『楞伽経』の如来蔵理解は、これとは極めて対蹠的に、如来のための胎の役割を果たす衆生に積極的な意義付けをすることが注目される。四巻本『楞伽経』巻四（拙訳第１１２段）に次の説明がある。

（質問）「世尊よ、お教え願います、五蘊・十二処・十八界という人間存在の構成要素の集まりが生滅しますが、自己が存在しないのに何が生じ滅するのでしょうか。無知者たちは生じ滅することを頼

りにして生滅の苦を除くことを必要とも思わず、従って苦の滅である涅槃のことを知りません。」

（答え）「如来の母胎が、善と不善との因となり、あらゆる趣（進入する存在の様態）の生命を出生するものとして、舞台上の演技者のように諸趣の危機的状況の中に現れます。自身は自己と自己の所有ということを離れているのに悟っておらず、そのために無知と欲望と業との三縁が具体化した生老病死として現れます。異教者たちは悟らずにこれを創造の因とする考えに固執します。それは無始時来のさまざまに拡充する幻想の粗悪な習性をもつアーラヤ識と呼ばれ、無明の住地に生ずる七識とともにあり、大海の波浪のように常恒で中絶することのない当体として、無常の過失を離れていますが、自我を宇宙生成の根本とする主張とは関わりがなく、本性は徹底して無垢清浄です。」

「如来の母胎の名で呼ばれるアーラヤ識が働きを止めその本来の在り方に転じない限り、現に働いている七識が消滅することはありえないでしょう。その理由は、アーラヤ識を因とし対象として七識が働くからです。」

「もしもアーラヤ識と呼ばれる如来の母胎がないと仮定すれば、生も滅もないことでしょう。しかし生と滅とは、無知者と聖者との両方にあるのです。修行者は、自内証の聖智の境涯である現在の安楽に住しながら方便としての重荷「である生滅」を捨てません。この、如来の母胎・アーラヤ識という境界は、声聞・独覚の憶測からなる見解をもつものには、本来清浄であるにも拘らず不浄であるかのように偶来の煩悩に汚されたものとして彼らには見えますが、如来たちには全く違います。如来た

ちには、掌中のアーマラカ果実のように現前の境界であるのです。」

引用文中、如来の母胎とアーラヤ識とが別物ではなく、呼び名が違うだけだとすることは読むものに違和感を与えるが、『楞伽経』の立場からすれば、不自然なことは全くないようである。アーラヤ識とは衆生性そのものを表すあり方であり、時には「対象と見られるものは自心に他ならない」というときの「自心」の語でも表される、現実の根本的な概念である。そういう、いわばアーラヤ識の本来のあり方である「如来の母胎」の語を「アーラヤ識」の代わりに用いたところに、本経の特別の意図が看取される。すなわち異教の一つ、サーンキャ思想の身心二元論への批判である。

彼らの聖典『サーンキャ・カーリカー』によると、純粋知を意味する男性原理プルシャと原自然を意味する女性原理プラクリティとがお互いに相反する意図の下に共同作業をする中から迷妄の世界が展開するが、プルシャがプラクリティを離れて独立することで目的の解脱を果たす一方で、プラクリティは迷妄世界展開の作業を別のプルシャと共に繰り返す、とされる。これに対して『楞伽経』が如来の母胎とアーラヤ識とが別物ではなく呼び名が違うだけだとするのは、一方が他方をそれぞれの内容とすること、違いは覚の現前・不現前にあること、を意味する。如来の母胎が現前していないときは、煩悩と業とのもととしてのアーラヤ識、つまり衆生が自心の本来に目覚めていないときであり、アーラヤ識がアーラヤ識でないときは、如来の母胎が現前し、衆生が自心の本来に目覚めているとき、である。両者は、サーンキャ派の二原理のようには別物でなく、従って、一方が他方から離れればよいというものではなく一体である。ここで働く覚とは、空性の覚である。『楞伽経』のブッダが『如来蔵経』の如来蔵思想を批判する要点も、ここにある。如来の母胎が現前するときに「如来の母胎・その核心」という特別の表現がなされることが

ある。そのときそれは、三種の自性の第三、真実性を指す。

三『仏華厳経入法界品』と『勝鬘経』の「如来蔵」

『楞伽経』の如来の母胎は、サーンキャ思想のこの女性原理プラクリティと対比して取り上げられている。それはアーラヤ識の本来のあり方というだけではなく、アーラヤ識そのものの別名とされていることが知られる。この点は先の『如来蔵経』の場合には見られない特徴だが、その違いは、既に指摘したように、文字通り「如来の母胎」であったマーヤー夫人の役割を重視する所にある。『楞伽経』巻四からの先ほどの引用文の少し後に挙げられる四偈のうちの最初の偈は次のようである。

　如来たちを産む胎が、七識と結びついて生ずるのは二の把握の故で、それが止むのは了知したときのこと。（第52偈）

この偈の冒頭 garbhas tathāgatānāṃ は単数主格の「胎」を複数属格の「如来たちの」が修飾する形になっている。この表現を端的に示すのが、『仏華厳経』入法界品のマーヤー夫人の項である。大正蔵九、二七八番、ブッダバドラ訳によって、梵本 Vaidya-ed.Gaṇḍavyūhasūtram,1960 とその日本語訳、梶山雄一監修、『さとりへの遍歴』下（中央公論社、一九九四年）を参照して、要点だけを略述する。

ボサツの行を学びボサツの道を修する仕方を求めて遍歴するなかで青年スダナ（善財）は、トーリ天から姿を現したマーヤー夫人に会い、そのことを訊ねた。これに対して、夫人はこう応えた。

私は超自然的な智力を得たいという大願を成就することができました。シャカ如来の母となったのです。私は、人間世界のカピラ城シュッドーダナ王宮でシッダールタ太子を生みました。ボサツがトソツ天での命を終え、人間世界に降りて来られたのです。現在・過去の十方の無量無辺のブッダたちがボサツとしての最後の生を迎える時の母となること、それこそは私の誓願であったのです。実際私は、現・賢劫に現れこの世界において正覚者・ブッダとなられるすべて方々の母となったのです。私の誓願はそこまでです。勝れたボサツ方が自ら大悲の母胎を具え、衆生を教化する心に飽きることなく、自在の真理を悟り身体中にブッダの自在な神力を発揮される勝れた行為がどのようにして出来るようになるかは、私の知る能力を超えています、と。

この最後に挙げた言葉の意味は、私には当初分かりにくかったが、今はこう考える。すなわち、自分はシッダールタ太子の出生を通して過去・現在のすべてのブッダの母となることが出来た。出生から七日の短命で終わった自分は、ブッダの母であったという功徳のおかげで死後トーリ天に住することになった。ブッダの母であることは大悲の母胎を具えたボサツの行に他ならない。しかし自分は短命で、衆生を教化することに飽きることなく努めるボサツの行と道とを究めることが出来なかった。ボサツの行と道とをお訊ねのあなたに私がお教えできることは何もありません、と。トーリ天のマーヤー夫人のこの思いを受け継いでそれを見事に体現する女性が現れた。それが、許しを得てブッダの前で如来蔵の真理を獅子吼したとされるシュリー・マーラー（勝鬘）夫人と言ってよかろう。（現代語版　高崎直道訳『勝鬘経』、『大乗仏典12如来蔵系経典』〈中央公論社、一九七五年〉所収）

それはともかく、『楞伽経』のブッダが用いた「如来たちの母胎」の語は、死後トーリ天に住したマー

ヤー夫人の言葉として伝えられる『仏華厳経』入法界品の表現に明らかに見られる。

『勝鬘経』（大正蔵十二、三五三番、グナバドラ四三六年訳）の如来蔵思想は、『楞伽経』では、ブッダが影響を与えてシュリー・マーラー夫人に、如来の境地と同じ内容のことを説いてもらったとまで言っているくらいで、その理解が高く評価されている。そこでは「煩悩蔵」の語がアーラヤ識に相当するもののようである。四諦の第三、苦滅は自性清浄で如来の法身とも言われ、一切の煩悩の殻、煩悩蔵を離れている。如来蔵とは、法身が煩悩蔵と離れない状態とされる。

この如来蔵の実相を知るものは、如来の空智である。如来の空智によれば、煩悩に覆われている如来蔵は煩悩を離れていて、煩悩はない。それが不可思議なブッダの諸特性と別ではないという点で、如来蔵は空ではない。同じことは生死についても言うことができる。生死は如来蔵による。如来蔵は生死の真の根拠である。生も死も如来蔵である。しかし如来蔵には生も死もない。如来蔵は有為の相を離れている。如来蔵は常住不変である。

このように現実の実相を獅子吼する王妃シュリー・マーラーは、しかし「如来の母胎」の語の由来を説明することはしない。それにも拘らず、この人がトソツ天のマーヤー夫人の思いを継承するかに見えることに不自然さは全くない。むしろ「如来の母胎」を説くものとしては、彼女は最高に適切な役割を果たしたと言ってよい。

四『如来蔵経』の「如来蔵」

『如来蔵経』のブッダは、「ボサツ処胎出生」の意義を九種の比喩でもって説明し、その内容を「如来蔵大乗経典」と称する。それらの比喩に共通して強調されることは、衆生の煩悩の殻に隠されている如来

の本性、法性、を指摘することであり、それを隠す衆生性である煩悩の殻は捨てられるべき余計なもの、とすることである。漢訳で、第一の比喩で衆生がそういう捨てられるべき煩悩の殻に隠された如来蔵を持つとするところは、チベット語訳によれば、如来の法性をもつとなっている。漢訳で「如来蔵」といっている箇所のどこにも如来の母胎という理解は見られない。一々の比喩を要約して見よう。（現代語版　高崎直道訳『如来蔵経』、上記『如来蔵系経典』所収、参照）

（1）ブッダは成道後十年の一時、王舎城近くの山中の建物内にいて、聴衆を前にして奇跡を見せられた後、説法された。即ち、眼前に無数の蓮華が現出し、未開の華中に各々ブッダの姿があり、それらが空中に一杯に広がった。一々の華は無量の光を発していっせいに開花し、忽ち萎んで、中にブッダの座禅する姿が現れた。それを見て怪しむ聴衆の代表者の質問に答えてなされたのが、次の説法である。「私は『如来蔵』という名の教説を紹介するためにこのような場面を見せた。私の眼で見ると、すべての衆生が自らを悩ます貪欲、怒り、無知という煩悩の只中に如来の智、如来の眼をもつ如来が落ち着いて、動揺を離れてある。それは私と同じ特徴を持つ如来の法性だ。その意味で衆生には常に如来の法性がある。これは諸法の法性なのだ、如来が世にあろうとなかろうと拘りない真実なのだ。しかし如来は世に現れてこの真実を説く。もしもボサツがこの真実を信じて専心に修学すれば、必ず解脱できてブッダとなり、如来の働きをすることになる」と。

（2）「蜜蜂の巣が樹にぶら下がり、無数の蜜蜂がその巣を護っている。それらの蜂を取り除いて人がその蜜を取る。人々が煩悩の殻に覆われている様子は蜜蜂が巣を護るのに似る。煩悩の真っ只中に

如来が座するのを見て、私は煩悩の蜂を追い払って如来を清めるために、人々に教えを説く。」

（3）「穀物の実が籾殻に包まれている間は、実が人の食用に供されることはできない。籾殻は取り除かなければならない。……」

（3）は（2）と同じ趣向なので途中から後は省略した。萎んだ蓮華、蜜蜂、籾殻はそれぞれの中身を生み出した、いわば母胎だが、それらは余計なもの排除すべきもの、必要なのは中身だけ、とは余りにも利己的で貧しい発想ではないか。

（4）「金塊が誤って糞便の堆積の中に落とされてから何十年も放置された場合、そのままでは人の用に役立たないので、何とかしてその汚物を除いて取り出さなければならない。この場合、汚物は煩悩であり、金塊は如来の法性に比せられる。」

この比喩のどこに「如来の母胎」の意味があるのか。

（5）「貧者の家の敷地の下に宝蔵があることを知らずに終わる場合に比せられるのが、衆生の内にある如来の法蔵を知らずに終わることである。私はぜひ衆生にこの大法蔵が自身の中にあることを知らせ、衆生が自らその倉を開いて、人々に如来の法の大施主となってもらいたい。それで私がボサツたちに説くのだ、ブッダの眼を以て観れば、すべての衆生には如来の［法］蔵があるのだと。」

この箇所の比喩と説明とは大乗の『涅槃経』に引用されており、その発想が評価されていたことが知られる。そこに用いられる「如来蔵」の訳語は、如来の勝れた法の宝庫の意味である。

（6）「アームラ樹の実は、皮殻の内部の種が腐らないかぎり、地中に入れば大樹に成長する。同様に、衆生の煩悩の殻の内には如来の宝蔵がある。私はボサツたちにそのことを説き示して、果樹の実が大樹になるように、速やかに無上覚を成就するように願う。」

文中の漢訳語「如来の宝蔵」は、チベット語訳では「胎児となった如来の法性」（梵語に還元すれば、garbhabhūta-tathāgatadharmatā）である。このチベット語訳はこの経全体の文脈を踏まえるものである。

（7）「例えば、純金の仏像を携えて旅をする人がいて、その人が奪われることを恐れて仏像を悪臭のする襤褸切れに包んで所持していたが、行路で命を終えたために仏像は路上に放置されたが悪臭のする襤褸切れに包まれていたために誰にも気付かれなかった。その襤褸切れが除かれたとき、人々はみな仏像を尊敬の思いで礼拝した、という場合を考える。私は、衆生がさまざまの煩悩のために生死流転を繰り返すが彼らの内に私とよく似た如来の清浄な身があるのを見る。それで私は衆生に説法して煩悩を除き如来の智を清めるようにさせるのだ。」

私の紹介では、漢訳で「如来の妙蔵」とあるところを「如来の身」とするチベット語訳に従った。

（8）「孤独な女が身分の高い人の子を身ごもって、ゆくゆくはその子が世界を制覇する王者となると思われるが、当の女はそのような事情を知らずに自分が惨めな人間だとの思いに終始する。同様に、衆生は煩悩の殻の中に如来の宝蔵があることを知らずに自分を軽んじている。私は彼らに自分を卑下せずに各自に仏性のあることを信じさせ、自覚・覚他のブッダとなるように促したい。」

文中の漢訳語「如来の宝蔵」と「仏性」とは、チベット語訳からの還元梵語では tathāgatagotra「如来の種性（如来となる可能性）」となっている。

（9）「鋳型の中の純金の像の場合、外殻は煩悩に喩えられる。これを金剛の智慧の槌で叩き割って衆生の中にあるブッダの身を開く。」

以上に略述した九喩で漢訳が「如来蔵」となっていてそれを経の編者が「如来の母胎」の意味に解していると見られる箇所はなく、すべて「如来の法性」の意味に解していることが知られる。

五　大乗『大般泥洹経』の「如来蔵」

『如来蔵経』の九喩の第五、貧者の家の敷地の地下の宝庫の喩を引用する大乗の『涅槃経』の現存テキストとしては、漢訳二つとチベット語訳とがある。そのうち漢訳は、だいたい同時期に別々に訳出されたが、一方は他方と同じ範囲以上に遙かに増広された部分を含んでいる。即ち、ダルマクシェーマ四二一年訳『大般涅槃経』四十巻（大正蔵十二、三七四番）と法顕がブッダバドラと四一八年に共訳した『大般泥

涅経』六巻（大正蔵十二、三七六番）とである。チベット語訳は前者四十巻本に近い。ここでは原初の形をもつと見られる法顕訳六巻本を用いる。

六巻、十八品の第八、四法品にブッダの次の表現がある。拙訳で示す（８７０下―８７１上）。

「私はこの大涅槃に住して積極的に大事を実現する。……涅槃の姿を示してしかも涅槃してしまうことはない。再び人間世界の五欲の中に受胎して生まれる姿を現し、父母たちは私をわが子とみなす。しかも私は過去無数劫からこのかた愛欲は永く尽き、穢れのない身、穢れた食事をしない身、清浄な法身で、諸種の生を断っているが、目的を実現するための方便の智でもって世間に従い、人間世界に生まれて幼児の姿を現し、北に向って七歩行き、我は天・人・アシュラたちの間でこの上ないものとして尊敬されると宣言し、歓喜、賛嘆した父母は、私たちの息子はこの世に未曾有の存在だと言い、人々は奇特なことよと言ったが、私はいまだ嘗て幼児であったことはなく、無数劫からこのかた赤子の行動を離れている。」

上に如来蔵思想の由来を辿って、衆生の胎内に宿ったボサツとしての如来は単なる胎児には止まらないとする発想に出会ったが、これはその徹底した一例である。同じ四法品の、もう少しあとの箇所に次の発言がある（８７４下）。

「その解脱が他ならぬ如来なのだ。諸々の欺き・たぶらかしを離れ解脱である私が入る処が如来の母胎だ。」

ここでは、漢訳「如来蔵」とチベット語訳の原語 **tathāgatagarbha** とが一致している。第十三、如来性品冒頭でブッダは『如来蔵経』第五喩を、それとは言わずに展開して見せる。その箇所（８８３中）の拙訳を示す。

「真実の自己が如来性なのだ。これがすべての衆生にあることを知るべきだが。ただし、これは衆生の無量の煩悩に覆われ隠されているために現前しない。例えば、貧者の屋内に貴重な宝を納めた倉があることを家の主が知らないでいる時に、宝のおかれている状況をよく知る男がその貧者に、『お前、この家を出てわしのところで働かないか。そうすれば、わしはお前の知らないところにある金銭財宝をお前に与えてやる』、と言う。貧者は言う、『おらはここを出てゆくわけにいかん。わしのうちのどこかにある宝の倉を捨てることはできんから』、と。男は言う、『お前の智慧では宝のありかは分からん。とにかくわしのところへ来て働けば、お前に使い切れないほどの宝を与えてやる』、と。貧者は承知した。男が貧者の屋内から財宝を取り出して与えたところ、貧者は歓喜し感謝して、あの人は本当に頼りになる人と知った、という。衆生はすべてこの貧者と同じこと。それぞれ一人ひとりに如来の本性があるにも拘らず、無量の煩悩に覆い隠されてそのことを全く知らないでいる、そういう衆生を如来は誘導し開化して自身に如来の本性があることを知って歓喜し信受させるのだ。」

私が「如来の本性」と訳した漢訳「如来性」に対応するチベット語訳の原梵語は二語、**tathāgatagarbha; buddhadhātu** 即ち「如来の母胎」と「ブッダの本性」である。ここでは前者は、この経の文脈からすれば間違いで、後者、すなわち「仏性」とも訳される方が正しい。しかし、この後に続く多くの偈のなかで

ブッダは、如来性と如来蔵とが別ではなく同じことだと言っているように見える。漢訳テキストはチベット語訳との対応も悪く分かりにくいが、本経の立場をよく表しているように思われる一箇所を拙訳で掲げる（８８６上はじめ四行八句）。

「良医の適切な処方・治療で人は平等性に落ち着く
その平等性はこれを如来蔵と名付ける
如来性を聞くことができれば一切の界を離れ
常住・不変易で　有にも無にも執着しない」

「平等性」の語のチベット語訳からの還元梵語 tattvadhātu（真実性）は「如来性」tathāgatadhātu と同義に思われるので、この偈は『涅槃経』のブッダが如来性と如来蔵 tathāgatagarbha との同一視とそれらの語に対する究極の立場を宣言するものだと私は解する。漢訳「離於一切界」に対応するチベット語訳還元梵語は sarvadhātūn prahāya「一切の性を捨てて」である。界、性などと訳される梵語 dhātuḥ は、「本質的な構成要素」を意味し、それを捨てる、と言う。

六『宝性論』における「如来蔵」理解

上に紹介した『如来蔵経』の「九喩」を本格的に取り上げて独自の如来蔵思想という宗教論を展開したテキストが現れた。ラトナマティ〈五一一～一五年〉漢訳『究竟一乗宝性論』（大正三十一、一六一一番）の梵本 Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra,ed.by E.H.Johnston and T.Chowdhury,Patna,1950. はチ

ベット語訳とともに漢訳より後代のもので、原テキスト（以下、『宝性論』と呼ぶ）の成立年代は著者名と共に不明だが、大乗の『涅槃経』からの引用を含み、『楞伽経』への言及はなく、『楞伽経』にも本論への言及はないので、その成立は『楞伽経』と同時代、五世紀の初め、またはその後、と考えてよい。（参照文献：和訳＝宇井伯寿著『宝性論研究』岩波書店、一九五九年。梵文・漢文テキスト＝中村瑞隆著『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』山喜房仏書林、一九六一年。チベット語訳＝中村瑞隆著『蔵和対訳究竟一乗宝性論研究』鈴木学術財団、一九六七年。英訳　高崎直道著 A Study on the Ratnagotravibhaga(Uttaratantra)Being a Treatise on the Tathagatagarbha Theory of Mahayana Buddhism,Roma 1966.）

梵文本論は、中村瑞隆編注の梵漢テキスト奇数ページと偈番号によれば、次の五部からなる（偶数ページは漢訳を載せる）。同じ著者編注の蔵和テキストも同じ構成である。

（1）如来蔵品（p.1~155）　偈1～167
（2）菩提品（p.155~173）　偈1～73
（3）功徳品（p.173~185）　偈1～39
（4）仏業品（p.185~211）　偈1～98
（5）賞讃品（p.211~219）　偈1～28

以下、『宝性論』が自身の中心テーマを提起する様子をなるべく簡潔に見てゆきたい。

「本論全体を解説するために論の初めに提起する論の骨組みは七種の金剛句、ブッダ、ダルマ、ガナ、ダートゥ、ボーディ、グナ、ブッダカルマである。」（（1）偈1）

すなわち仏、法、僧、如来の本性、覚、覚の特性、覚者の働き、の七句のことだが、「世尊はあらゆる現象の平等性を覚了して法輪を巧みに展開され、果てしない弟子衆を教化された」という経（『大集経』

第一品初めと第二品末との要略）の表現（大正十三、三九七番）に上の七種の句のうちの六句が含まれているとして（p.5）、本論は残りの第四句「如来の本性」を「如来蔵」を説明するために用いる（（1）偈16とその下の説明文、p.27）。

「「存在が存する限りの範囲」とは、知られる限りの範囲に及ぶ智がすべての衆生にブッダの智の本性があるのを見抜くので言われることである。」（（1）偈16）

「出世間智である空慧（prajñā）は、知られる限りのあらゆる対象に及ぶが、それはすべての衆生に、畜生に至るまで如来蔵があることを見抜く。この洞察はボサツの修行の初地に生ずる。それが遍在するという仕方で現象世界を徹見するからである。」（p.27）

ブッダの智の本性、如来の本性は、そこから仏・法・僧の三宝を生ずる因として「種性（gotra）」と呼ばれる。それはまた「有垢の真如」として如来蔵とも言われる。

「有垢の真如、無垢の真如、離垢のブッダの特質、ブッダの働き、これらは勝義を見るブッダたちの知るところであり、清浄な三宝が生まれる本のところである。」（（1）偈23）

「そのうち有垢の真如は、煩悩の殻を離れない真如のことで、それが如来蔵と言われるものである。無垢の真如は、ブッダの境地に住する姿であり、法身（dharmakāya）とも言われる。」（（1）偈24下）

◎「如来蔵」の意味

「先に有垢の真如について、あらゆる衆生は如来蔵だと言ったが、その意味は何か。

『ブッダの智が衆生たちの中に隠れてあるのと、かの無垢の真如が本来不二であるのとの理由で、ブッダの種性にそれが果となった時を仮定して、すべての人間は如来蔵（ブッダを胎児としてもつ母胎）

tathāgatagarbha だと言われる。』（（1）偈27）

『すべての人間にブッダの身体が行き亘っているからと、真如に差別はないからと、ブッダの種性であるからという理由で、すべての人間は常に如来蔵だ。』（（1）偈28）

これら三つの理由の説明は、この後、本論では『如来蔵経』に従ってなされよう。」（p.49）

◎金剛句第四と第五、六、七句との関係

「覚せられるべきもの、覚、覚の支分、目覚めさせる働きは、この順に初句は因、後の三句は因が完全な智になるための縁である。」（（1）偈26）

本論の第四句に対する考察は、次の十種の意義についてなされる。

1．自性。2．因。3．果。4．働き。5．結合。6．有る。7．位。8．遍在性。9．不変性。10．無差別。（（1）偈29、下）（pp.49.51）

〈1．自性、2．因〉

◎衆生のなかに隠れてある如来の本性が現前するに至るための四条件

「その自性が常に汚れを離れていることは清浄な宝石、虚空、水のよう。そのことが知られるのは、覚の真理への信頼（dharmādhimukti）、勝れた空慧（adhiprajñā）、三昧（samādhi）、慈悲（karuṇā）による。」（（1）偈30）

◎如来の本性の特性

「それは如意宝珠のように思いを実現する力、虚空のように不変異であること、水のように潤いがあることを自性とする。」（（1）偈31）

「如来の法身には如意宝珠のような力がある。真如は虚空の不変異性に似る。如来の種性は衆生への慈悲において水の潤いに似る。」（同下）

◎如来の本性が隠れて現前しないようにする障碍をなすもの

「1．覚の真理への妨害、2．我見、3．生死の苦しみへの恐怖、4．衆生への潤いの欠如が四つの障碍である。その具体例は、生死の有を欲求し仏教者でありながら大乗の教えを憎み否定するイッチャンティカ。2は、空性を知らない異教者と空性に有見を抱く仏教者。3は、声聞乗。4は、独覚乗。」（（1）偈32、下）

◎如来の本性を証得し現前させる因

「最上乗への信頼が種子（bīja）、空慧がブッダの覚の真理を生む母（mātā）、禅定の喜びは母胎にあること（garbhasthānam）、慈悲を乳母（dhātrī）として育てられる、息子として生まれた人々こそはムニたちの若い弟たちである。」（（1）偈33、34）

ここには「如来蔵」の語の由来を示すブッダ生誕の奇跡を伝える語の大乗的解釈がある。

〈3．果、4．働き〉

◎如来の本性が現前する果、如来の本性の働き

「果は、清浄、自己、楽、常住の究極を究めること（pāramitā）であり、働きは、生死の苦しみに絶望して生死を離れた寂静を達成したいと欲し深く願うことである。」（（1）偈35）

「ボサツが大乗の覚の真理への信を修することによって、イッチャンティカたちが大乗の教えを妨げ生死に抱く不浄な喜びを覆し清める。」（（1）偈36下）（p.59）

「空慧の究極を究めることによって身心に自己ありと観る他の異教者たちが非真実の自己に執し喜ぶの

を覆して真の自己の究極を究める。」(pp.59.61)

「生死の苦しみを恐れる声聞乗の人たちが生死の苦の止むことだけを喜ぶのを覆し、虚空が宝庫となる三昧などを修する人々が世間・出世間のあらゆる安楽の極みを究めることになる。」(p.61)

「衆生の利益に全く関心をもたない独覚乗の人々が社会と交わらずにいることを喜ぶのを覆し、大悲を修する人々が絶え間なく常に生死の世界の初めから衆生に対する利益を浄化することになるので、常住の究極が究められるに至る。」(pp.61.63)

「もしも衆生にブッダの本性(buddhadhātuh)がないとすれば、生死の苦に絶望することも、そして涅槃を求め強くあこがれて深く願うこともなかろう。」(p.69)

(『勝鬘経』ではこの偈の「ブッダの本性」の代わりに「如来蔵」の語が用いられている。)

〈5. 結合〉

◎衆生の内に隠されてある如来の本性は三種の因を伴う(1)偈42・43下)

1. 法身の汚れを清める因=大乗への信頼を修すること
2. ブッダの智を伴う因=空慧と三昧とを修すること
3. 如来の大悲が起きる因=ボサツの慈悲を修すること

◎如来の本性は三種の果を伴い光り輝く(1)偈44下)

1. 五神通—対立する黒闇を破ることに関わる
2. 漏(煩悩)が尽きたと知る智—業・煩悩を徹底して焼き尽くすことに関わる
3. 漏の尽きること—徹底して煩悩障の垢を離れ、所知障の疑いが晴れる。二障とも根拠のない偶然性のもの、非本来性のものとして

〈6．有る〉

◎如来の本性は衆生にも有る

「凡夫と聖者とブッダとは真如と離れてはいないから、衆生たちに如来の母胎があると見真者たちは説く。」（（1）偈45）

（「如来の母胎」と「如来の本性」とを区別しないこの見真者の説は『如来蔵経』を意識するものと見てよい。本論は初めからそのことを想定していると考えられる。）

「顚倒しているのは凡夫たち、それの逆であるから真理を見るもの。如実に無顚倒で戯論を離れているのは如来たち。」（（1）偈46）

「如来の本性が一切の現象の真如と等しく清浄性を特徴とすることは、般若経など、無分別智を教える経典に説かれていることである。」（同下）

（偈で「如来の母胎」と言われたものは釈文中で「如来の本性」と言い換えられている。）

〈7．位〉

◎如来の本性は凡夫、ボサツ、ブッダの三位にそれぞれ別名で知られる（（1）偈47、48）

〈8．遍在性〉（（1）偈49、50）

◎如来の本性は虚空のように遍在し、分別することがない

〈9．不変性〉（（1）偈51）

◎如来の本性は凡夫の過失を偶来のもの非本来性のものとして結びつき（（1）偈52～65）、ボサツの徳と結びつき（（1）偈66～78）、ブッダの究極性と結びつく（（1）偈79～83）ものとして本質は不変である

「心の本来は明浄であり、虚空の如く、虚妄な分別から生ずる偶来の貪欲などの垢によって煩悩を被っ

ても、決して変質することはない。」（1）偈63）

「生と死、病と老とから解脱して如来の本性たる自性を誤りなく知ったボサツたちは生などへの執着がないが、世間への慈悲が生ずるので生などの存在に関わってゆく。」（1）偈66）

「この如来の本性は、ブッダの境地にあって徹底して離垢、清浄、明浄な本来性にあるものである。」（1）偈82下）

〈10．無差別〉

「この清浄位において徹底した浄化が究極に達した如来蔵が無差別であることの偈。

それは法身、如来、聖諦、第一義の涅槃である。従ってブッダであることのほかに涅槃は存しない。太陽と光明とのように両者の特質は分けられないから。」（1）偈84）

「要するに無漏の法界である如来蔵に四つの意味を表す四つの名がある。すなわち、ブッダとその特質とは分かち得ない。ブッダの種性は如に達して如来となる。間違いなく稔り豊かで本来寂静である。」（1）偈86）

七『宝性論』の『如来蔵経』解釈

本論は以上に十項目に分けて考察した「如来の本性」を、次にそれが煩悩の殻に隠された状況から「如来蔵」と称する。

「無始時来存在しながら結びつくことのない煩悩の殻と、無始以来存在して結合している自性の清浄な法性とに関して、九種の比喩で以て無辺の煩悩の殻に隠された如来蔵というもののことを経典によって理解すべきである。」

「萎んだ蓮華のなかにブッダの姿、蜂たちの間に蜜、籾のなかに穀物、汚物の中に黄金、地中に宝庫、小粒の実の中に大樹の芽、腐敗した布の中に黄金の仏像が」（（1）偈96）

「低い身分の女の腹に王者となる人が、泥中にブッダの宝像があるように、偶然的な煩悩の殻に覆われた衆生にこの如来の本性が具わっている。」（（1）偈97）

「蓮華、生き物、籾殻、汚物、地面、臭布、低い身分の女、苦悩の火に焼かれた地界、に似るのが煩悩の垢。ブッダの姿、蜜、よく詰まった実、黄金、宝庫、インドイチジクの樹、宝像、インド世界の支配者、垢を離れた宝像、に似るのが最高の如来性。」（（1）偈98）

「諸々の煩悩は卑しむべき蓮華の萼に似、如来の本性はその中のブッダの姿に似るとして言う、例えば変色した蓮華の萼に囲まれた如来の輝く千の姿を無垢の神の眼をもつ人が花びらの萼の中から解放するようなもの。」（（1）偈99）

◎本論が『如来蔵経』の九喩から導き出す独自の宗教論

〈1．法身、2．真如、3．如来性〉

「自性は法身、その真如、および種性である。即ち順に三喩、一喩、五喩と知れ。」（（1）偈144）

「即ちブッダの姿と蜂蜜と穀物の実との三喩はブッダの法身そのものとして如来の本性が理解されるべきである。黄金の一喩は真如そのものとしての如来の本性。宝庫、樹木、宝像、インド世界の支配者、黄金像の五喩はブッダの三身を生ずる種性そのものである。」（同下）

〈1．法身〉

「以上の三喩、即ち蓮華中のブッダの姿、蜜蜂の巣の中の蜜、穀物の殻の中の実は、如来の法身が衆生界に完全に行き亘っていることの意味を表すものだと言うことで、一切の衆生たちが皆如来の母胎だとい

うことになる（tathāgatasyeme garbhāḥ sarvasattvā iti）。」（（1）偈147下）

（宇井伯寿氏訳「一切衆生は如来のこの諸々の胎児（蔵）である」。（p.582）

高崎直道氏訳“these, all living beings, are the Matrix (interio) of the Tathāgata, (i.e. the Matrix in which the Tathāgata penetrates)”p.286. Footnote 140: …“the compound has the sense of ‘one who is within the Tathāgata’”（常盤訳「注　この複合語は、衆生は如来の内部にいるもの、と言う意味を表す」）

〈2. 真如〉

「自性が変化できず優れて美しく清浄なので、黄金の塊の喩が真如について用いられた。」（（1）偈148）

「このように一個の黄金の喩が真如の遍満性を示すとすれば、真如はこの一切の衆生にとっては胎児としての如来のまま（即ち自身が如来の母胎であることを知らないままだ）ということになる（tathāgatas tathatāiṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām iti）。」（同下）

「如性はあらゆるものに対して無差別ではあるが、清浄になったときは（それが）如来たることである。またそれ故に、身体あるものすべてはそれ（如来性を産み出すところ）の胎蔵である。」（同下引用偈）

（『大乗荘厳経論』第9章第37偈、長尾雅人訳）

（『大乗荘厳経論』和訳と註解　長尾雅人研究ノート1』長尾文庫、二〇〇七年三月。同偈下注「この偈には甚だ疑惑が多く、いわゆる如来蔵思想の興起に応じて何人かがこれを付加したと考えるのが最も妥当なのではあるまいか。」）

〈3. 如来性〉

「残りの五喩、即ち地下の宝庫、地中の果実、悪臭のする襤褸切れに包まれて路上に捨てられた宝像、低い身分の女が懐胎する世界の支配者の胎児、焼かれる前の泥土中の金像は、ブッダの三身が生ずる因と

しての如来性の意味を持つ。一身は清浄な自性身、次の二身は、受用身と化身とである。」（（1）偈149～152）

「このように五喩は衆生の中のブッダとなる因としての本性を示唆するものとして、いわば、これらの一切の衆生をその母胎とするものが如来の本性だということになる（tathāgatadhātur eṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām iti）。」（同下）

「如来であることとは、三種の仏身として展開したということ。従って如来の本性とは三種の仏身を得るための因ということである。ここでいう本性とは因という意味だ。従って、こう言われたわけである。一人ひとりの衆生に如来の本性が現れて胎児として存在するが、かれら衆生はそのことを悟らない（sattve sattve tathāgatadhātur utpanno garbhagataḥ saṃvidyate na ca te sattvā budhyanta iti）、と。」（同下）

「こうも言われている。本来の性は無始時のもの、あらゆる現象の拠り所。それがあるとき一切の生死の趣があり、さらに涅槃の証得もある（anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca //）、と。」（同下引用偈）

最後の引用偈は無着の『摂大乗論』本文初めに由来するもの。その「性」は『宝性論』では「如来の本性」、『摂大乗論』では「アーラヤ識」。

『宝性論』の如来蔵思想の本質的な特徴は以上の考察で明らかになったと私は考える。即ちそれは、『宝性論』自身が設定するように凡夫、ボサツ、ブッダの三位のうち凡夫の位において他の二位における と同様に「如来の本性」が「有る」ことを明らかにすることに力を尽くし、『如来蔵経』の単純な九喩の議論を自性の三要素、法身・真如・如来性に分けて組織化し、経末に言及される「降神処胎」の神話に戻

して如来蔵の定義を試みるという緻密な宗教論に再構成することによって、高度な学術上の水準を誇示したと言ってよかろう。しかし基本的には『宝性論』は、『如来蔵経』の如来蔵の有的理解の延長線上にある。

八『大乗起信論』の「如来蔵」

六世紀半ばに招かれて中国・梁に来てまもなく戦乱の渦中に置かれたパラマールタ・真諦三蔵が難を避けて旅する途上、伴侶の衆僧と護衛の役人たちに請われて行った講義から作られた『大乗起信論』が紹介する如来蔵思想は、『宝性論』のそれら三位の別は承知しながら、一つの「衆生心」によって大乗の意味を明らかにするなかで、『宝性論』とは対蹠的に、衆生心そのものの中でいかにも生きて働く真如というものを感得させる全く趣の異なるものである。世親造・真諦訳『仏性論』の存在は、『大乗起信論』が『宝性論』の内容を知悉した真諦によって作成されたことを伝えている。（『起信論』が「馬鳴菩薩造」真諦訳とされるのは、『仏性論』が「天親菩薩造」真諦訳とされるのと同工異曲であり、ともに真諦自身の考えに由来するものに他ならないが、これはともに後代の読者に余計な誤解を与える行為といわざるを得ない。とりわけ「馬鳴菩薩造」の方は、時代錯誤の問題をはらむだけに、本論をインド大乗仏教思想を代表する究極の論書として中国社会に紹介したと思われる真諦の意図に反して、逆効果をもたらす恐れがあり、残念である。）

（『仏性論』には、『宝性論』のご自身による優れた研究成果を縦横に駆使した高崎直道氏の解説がある。『新国訳大蔵経　論集部2　仏性論・大乗起信論（旧・新二訳）』大蔵出版、二〇〇五年）

『大乗起信論』（大正三十二、一六六六番）が冒頭の帰敬偈に、ブッダ、ダルマ、ガナの三宝に帰依し、

人々に疑いを除き邪執を捨てて大乗の正信を起こしてもらうことを願ったのと同趣旨の表現は『宝性論』にも見られ、論中に共通する引用語や術語を用いることも少なくなく、そのために現代の『起信論』研究書にはその解説に『宝性論』を参考にするものが多く見られる。しかし少なくとも「如来蔵」の理解には、これは注意を要する。この点をテキストについて、私の意訳を通して見てゆきたい。

『起信論』は先ず、大乗の中心概念「衆生心」が世間と出世間との両方の真理を含みそれによって大乗の意味内容を明らかにすると言う。なぜなら、この心の真如こそは大乗の主体であり、この心の生滅の因縁が大乗の主体の特徴を示すことが出来るからだ、と。そこで、大乗の意味内容とは、優れた主体である心の真如が一切の現象の平等で増減がないという真如でもあること、この真如が無量の功徳を具えて如来蔵と言われる優れた特徴を持つこと、そこから一切の世間・出世間の善の因果を生ずる優れた働きをもつこと、なぜならこれこそ一切のブッダの乗り物であり一切のボサツが如来の境地に達する乗り物だからだ、と。（575下）

ここで「如来蔵」は衆生心の真如が無量の功徳を具えていることだと定義が示されていること、しかもこの定義がこの後も一貫して提示されていることに注意する必要がある。即ち、衆生心の真如は不生で不滅、いかなる対象性をも離れている。なぜなら、すべての現象はもともと言葉で表現される対象性、それが不生だ不滅だと表現する可能性をも離れている。しかもこの真如のあり方自体は否定できない。この点で一切の現象はみな真実だからである。しかしまた、それがあると主張することもできない。一切の現象が同じく如だからである。一切の現象が言葉で表すことも心で思うこともできないから真如なのだ、と。

しかし、言葉で分別する立場から言えば、究極的に真実を表現する点で真如は如実空である。同時にそれ自体に無漏の功徳を具えている点で真如は如実不空である（576上）。

この後、不生不滅の如来蔵が生滅の根拠として取り上げられる。即ち、如来蔵を拠り所として生滅の心がある、と。生滅の心は一切の現象が生滅を離れていることに無自覚だから起るので、それが起ることは実は不生不滅である真如の自覚がないからである。この、不生不滅の真如の覚がないところに不覚である生滅が起ることを、本論は「不生不滅と生滅とが和合して一体でも別々でもない」と、謎めいた言い方をし、さらにこれをアーラヤ識と称し、そしてアーラヤ識に覚と不覚とがある、と言う。その覚は、思いを離れ、虚空に等しく、如来の平等を究めた法身として本覚、始覚に対して本来の覚だと。そして前と同じ表現、本覚に依って不覚があると言い、しかしそこ、先に言う「和合」、に留まらず、不覚に依って始覚があると言う。（同中）

その「和合」はどうして破られるのか。それは「不覚」が「覚」と離れた別物ではないからである。不覚は「本覚が汚染に随っている姿」であり、「智が汚染を浄化する姿」「不思議な働きの姿」である。不覚・無明の姿は覚の本性を離れず、その限りではそれは破壊できないものだが、本来のものではなく、真に破壊できないものは覚の智性である。本覚の「不思議な働きの姿」は「智の浄化する姿」に依ってあらゆる優れた境界を作り出し、こうして無量の功徳の姿が絶えることなく続き、人々の能力に自然に応じてさまざまに利益を齎す、と言う。（同下）

また言う、真如自体の姿は凡夫、声聞、縁覚、ボサツ、ブッダというすべての区別において増減がなく、過去に生じたのでなく、未来に滅するのでなく、徹底して常恒で、本来あらゆる功徳を満たし、優れた智慧の光明があり、現象世界を遍く照らし、真実を識知し、自性清浄な心であり、常住・安楽・自己・清浄であり、清涼不変自在であるなど、思議を越えた無数の覚の内容を具えて欠けるところがない、それでこれを如来蔵とも名付け、如来の法身とも名付ける、と言う。（５７９上）

「邪執を斥ける」という項目の下で本論が如来蔵に対する誤った見解を指摘して訂正する姿勢を見ると、それらはすべて、以上に考察してきた本論の立場を確認するだけのものである。（580上）

『起信論』の「如来蔵」は、それが一方で「真如・如来法身」とされ他方で「アーラヤ識」と同一視される点で明らかに『楞伽経』の理解を受けるものであり、また遡っては『仏華厳経入法界品』の「大悲の母胎」に辿りつく理解を示すものと私は考える。真諦訳『仏性論』は、高崎直道氏の詳細なご研究で明らかなように、訳者が『宝性論』の論理に三性説を加えるなどして、「世親造」の大乗の一論書として敬意をもって紹介する姿勢を示したものだが、例えばその如来蔵説に訳者・真諦がそのまま同調したとは見えない。むしろその内容を確認するために訳出し、大乗論として必要な再編を試みた、と見るべきではないか。『起信論』造論の意図が、広大な論の文の多さを煩わしく思い、要点を少ない文に捉えてしかもそこに含まれる豊かな内容から充分な理解ができることを心に願う人に応えることにあるとし、目的が如来の根本の義を誤りなく解釈して能力のある人を大乗の真理に耐えられるようにし、それに耐えられない人々にも大乗の信を修するように案内するという実践的な表現で終始し、いかにも『究竟一乗宝性「分別」論』の存在を意識した様子がそこに窺われる。論主が題名を「大乗に信を起こす論」としたところにも、力点の置き所の違いが鮮明である。

（二〇二〇年五月十八日）

付言

二〇一八年七月三十日に本研究所から発行していただいた研究報告『大乗仏教経典・楞伽経四巻本・ランカーに入る――すべてのブッダの教えの核心――復元梵文原典・日本語訳と研究』初版本に、八月初め、急遽梵文と日本語訳との正誤表（p.1）を添えていただきましたが、同年九月、正誤表続を作成して

発表の機会を待っておりました。今回、拙稿発表の折にこれら二つの正誤表を一つにまとめて発表する便宜を図っていただき喜んでおります。なお、本研究所紀要前号、第三十四号所載の拙稿「宝経としての『楞伽経』」で、漢訳四巻本が「宝経」の名で呼ばれた理由を尋ねてパーリ本『ラタナ・スッタ』の内容を検討した上で『楞伽経』梵本も「ラトナ・スートラ」と呼ばれていたと考えるべきだ、と論じましたが、今は、「宝経」の名は飽くまで第三者による敬称であるべきだとして、改称の考えを放棄したことを付言します。ゴータマ・シャカムニがランカーの地に出むいて一切のブッダの教えの核心を説いたと胸を張って主張する経典製作者がわざわざその教えを「宝経」と持ち上げる必要はない、これは飽くまで漢訳者が原典に敬意をこめて添えた形容語だと私は考えるに到りました。

一切処解脱――『大乗無生方便門』と対境止観――

中島　志郎

1 『大乗無生方便門』第一総彰仏体
2 『大乗無生方便門』の思想的背景
3 『大乗無生方便門』の影響関係
4 結論

1 『大乗無生方便門』第一総彰仏体

『大乗無生方便門』（以下『無生方便門』）は、初期禅宗のいわゆる北宗で依用された「大乗五方便」と総称される一群の文献のうち、最古層に目され、かつ最大の分量が残される[1]。

本稿は、韓伝強『禅宗北宗敦煌文献録校与研究』に収める六本の「五方便」校訂本（一『大乗無生方便門』、二『通一切経要義集』、三『大乗五方便北宗』之一、四『大乗五方便北宗』之二、五『五方便之無題』、六『五方便

之諸経要抄』）のうち、一『大乗無生方便門』（S.0735V, S.2503, S.7961, 北 1351V の校訂本）を基準に、余の五本を適宜参照して『無生方便門』の論理、特に禅定、解脱をめぐる論理の特徴に焦点を当てて、少しく分析を加えたい。もとより『無生方便門』を含む「五方便」諸本には複雑な成立過程と種々の変遷が指摘されている[2]が、今は最も古層と考えられる第一本のうちに、神秀と普寂周辺の思想的特徴を考えて見たい。

『無生方便門』は全体として五門体系として理解するのが宗密以来の通説である。

第一総彰仏体（『大乗起信論』）。
第二開智慧門（『法華経』）。
第三顕示不思議法（『維摩経』）。
第四明諸法正性（『思益経』）。
第五自然無礙解脱道（『華厳経』）。

の五門（五方便）からなる[3]。（以下、韓本校訂の六本と各本の五門それぞれを数字で表記する。例、1-1は第一『無生方便門』の第一総彰仏体の意味）

『無生方便門』第一　総彰仏体の授菩薩戒儀以後の所説の基本的な枠組みを確認しておきたい。第一総彰仏体では、菩薩戒授受の受戒儀を経て、問答と説法が始まるという設定であるが、先ず、第一総彰仏体（離念門）冒頭の「授菩薩戒儀」とは、発願、請聖、受三帰、問五能、懺悔、正受、坐禅の七項目で、在家信者に対する開法儀軌と理解されている。その次第は、

　各胡跪合掌、当教、次請十方諸仏、次教受三帰、次問五能、次各称己名、懺悔罪言、汝等懺悔竟

と授戒儀が続き、受戒者への宣言が告げられる。即ち、

1-1

⑴三業清浄、如浄瑠璃、内外明徹、堪受浄戒。菩薩戒是持心戒、以仏性為戒性。心瞥起即違仏性、是破菩薩戒。護持心不起、即順仏性、是持菩薩戒。（韓（2018）p114）

冒頭に初期禅宗に広く浸透していた菩薩戒定義と授戒儀が明かされる。菩薩戒は持心戒であり、仏性を戒性とする。『梵網経』巻下冒頭、序にいう「一切衆生、皆有仏性。一切意識色心、是情是心、皆入仏性戒中」（T24-1003c）を承けた、菩薩戒の定義と云える。「菩薩戒」自体は『無生方便門』の主題とはならないが、持心戒としての仏性（戒性）は、『無生方便門』全体の論理的源基と云える。即ち、心が瞥起すれば仏性に違う、これは破菩薩戒であり、心不起の処を護持すれば仏性に適う、それが菩薩戒を護持することである。菩薩戒は持心戒である以上、単に受戒の戒体獲得では終わらず、戒性は持心を要する。それは心瞥起、心不起として、以後の論理を一貫する基本原理である（後述）④。

次いで、各令結跏趺坐以下は、授菩薩戒儀と懺悔に続く、和と子の呼応と唱和の一段とされる。

1-1の続き

⑵諸仏如来有入道大方便。一念浄心、頓超仏地。和擊木、一時念仏。和言、一切相惣不得取。所以『金剛経』云、凡所有相、皆是虚妄。看心若浄、名浄心地。〈中略〉

和言三点是何。子云是仏。身心得離念。不見心、心如、心得解脱、不見身、色如、身解脱。……略⑤。

眼根清浄、眼根離障、耳根清浄、耳離根障。如是乃至六根清浄、六根離障。一切無礙是即解脱。不見六根相、清浄無有相。常不間断、即是仏。（韓（2018）p115）

「一切相惣不得取」というのも、第一総彰仏体の特徴であり、有相虚妄を『金剛経』で証している。六根清浄とは六根離障であり、一切無礙なればそれが解脱である。六根の相を見ず、清浄とは相がな

いことである。そこに間断なければ、それが仏である。

ここに引く『金剛経』を印順は「無相」の意にとって「看浄」の経証とする（邦 p202）。しかし、それでは「解脱」を導出できないことは後述する。身心得離念は身心不見、身心如、身心解脱まで、結論的な提示であるが、解脱は別所では、解脱是自在義。……若随六塵境、不名自在、不随六塵境、属是自在。（韓（2018）p205）と、自在を義とするなど、解脱の義は、種々の同義語に翻転して論理が展開して行く。

※参考　諸本の類似箇所

1 - 3　問、是没是不思不議。答、心不思、口不議。心不思、心如、心離系縛、心得解脱、口不議、色如、色離繫縛、色得解脱。心色倶離繫縛、是名不可思議解脱。（韓（2018）p134）

1 - 3　心不思、則不見須弥芥子大小相、亦不見有入不見不有入。作如是見乃名真見。……問是没是住不可思議解脱法門。起心思議是縛。不起心思議、則離繫縛、即得解脱。心不思、心如是智、口不議色如是恵、是名不思議智恵解脱法門。（韓（2018）pp135-6）

3 - 1　離心心如、離身身如、身心如如、随境不起、即是如来平等法身。（韓（2018）p165）

4 - 1　不見身、身解脱。不見心、心得解脱。身心惣不見、身心惣解脱。即是菩提心。若存身心相、身心不得解脱。解脱是自在義。（韓（2018）p205）

1 - 1の続き

(3)是没是仏？仏心清浄、離有離無。身心不起、常守真如。（韓（2018）p115）

仏とは何かといえば、仏心清浄であって身心不起のところに常に真如を守る、六根清浄六根離障にして

一切無礙ならば、それが解脱なのである。六根の相を見ず、清浄にして相無く、間断なきが仏である。以下、身心と離念から解脱に至る論理が詳説される。では真如とは何か、

1-1の続き

⑷是没是真如？心不起、心真如。色不起、色真如。心真如故心解脱。色真如故、色解脱。心色俱離、即無一物、是大菩提樹。（韓（2018）p115-6）

真如とは何か。身心不起にして、常に真如を守る、真如とは不起、心色不起が心色真如である、心色不起ならば心色真如で、それぞれ心解脱、色解脱である。心色の倶離（不起）が無一物、大菩提樹である。この心色の論理展開は心色二項とその統合（心色倶離）という論理で随所に展開され、無一物、大菩提樹は、覚性円満、如来平等法身（同p116）ともされ、そのまま覚の三義（自覚覚他覚満）に対応する。

覚三義とは自覚覚他覚満の三義だが、心、色から心色倶には覚三義は心（自覚）色（他覚）、心色倶離（覚満）が基本的な構図で対応する。（後述）

伊吹氏は、この心色を起信論の用例によると推測している（伊吹（2016）p91）。即ち、「顕示従生滅門入真如門、所謂推求五陰、色之与心。六塵境界畢竟無念、以心無形相」（T32.579c. 大竹（2018）p222）の一段を提示する。『無生方便門』は確かに『起信論』の心色の構図を前提にしているが、直ちに五陰の色心（受想行識）関係には還元できない。『起信論』の六塵境界を畢竟無念とする心は、この直前にも、

所謂従本已来色心不二というのだが、『無生方便門』では浄法界の心（一切境界本来一心、離於想念）に対して十八界もまた浄法界の色真如であるような心色関係であり、『起信論』の「離心則無六塵境界」との決定的相違点であろう。

次に問題としたいのが、続く一段に引かれる、『無生方便門』の基本原理をなす『起信論』の一節である。『起信論』の覚義に始まる心体離念の一段をそのまま敷衍して、法界一相以下の諸定義を枚挙する一段である。『無生方便門』にいう、

1-1の続き

(5)仏是西国梵語、此地往翻名為覚。「所言覚義者、為心体離念。離念相者、等虚空界、无所不遍。法界一相、即是如来平等法身。於此法身、説名本覚。」覚心初起、心无初相、遠離微細念、了見心性、性常住、名究竟覚。(韓(2018)p116)

語は『起信論』心生滅門の阿梨耶識の定義に続く一段「所言覚義者以下、説名本覚。」「覚心初起、……名究竟覚」である。覚義を心体離念、離念相は虚空界に等しく、無所不遍、以下の法界一相、平等法身、法身を説いて本覚と為すまでは、基本原理を明かした決定的な一段である。

『起信論』⑥にいう、

心生滅者。依如来藏、故有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。此識有二種義、能摂一切法、生一切法。云何為二。一者覚義。二者不覚義。

所言覚義者、謂心体離念。

離念相者、等虚空界、無所不遍、法界一相、即是如来平等法身。依此法身、説名本覚。……

覚心初起、心無初相。以遠離微細念故。得見心性。心即常住名究竟覚。是故修多羅説。若有衆生能観無念者。則為向仏智故。又心起者。(T32-576b,大竹(2018)p34/p112)

阿梨耶識の二義が、能摂一切法、生一切法、という能摂能生の義で、すなわち覚、不覚に対応する。ただ了見心性、性常住、名究竟覚は『起信論』のままではない。

※参考　諸本の類似箇所

2 - 1　和言　仏是西国梵語、此土名覚。釈所言覚者、謂心体離念。離念相者、等虚空界、无所不遍。已上為覚義。法界一相、已上為覚他。即是如来平等法身。是名覚満。依此法身、説名本覚。名三覚。……覚有三種。（韓（2018）p142）

3 - 1　仏是西国梵語、此地往翻名為覚。覚在何没処。覚在心裏。心在阿没処。心在身裏。……所言覚者為身心離念。離念是仏道。（韓（2018）p163）

4 - 1　答仏西方梵語、此云覚。所言覚者、心体離念。離念相者、等虚空界、无所不遍。法界一相、即是如来平等法身。法身有三義、体、依、聚。離念是体、依体修行不間断故、由不間断、恒沙煩悩成無漏功徳聚。聚是不散義。問云何是三覚義、答自覚覚他覚満。自覚覚心、覚他覚色、心色倶覚、名為覚満。意根不起自覚、五根不起覚他、六根惣不起名為覚満。（韓（2018）p206）

5 - 1　和言　仏是西国梵語、此土名為覚。所言覚者、離念相看、等虚空界、无所不遍。法界一相、即是如来平等法身。法身有三義、体、依、聚。和言　解時来、離念是体、依体修行、由修行故、得不間断、煩悩恒沙得。……（韓（2018）p218）

『無生方便門』第一総彰仏体は『起信論』「為心体離念」を以て根本原理「離念（としての体）」を定礎する。この体（浄心、心不起）から心生滅門の覚義の一段「等虚空界、无所不遍。法界一相、即是如来平等法身。於此法身、説名本覚。」（T32-576b）に連なるのであり、冒頭に掲げた「心瞥起、即違仏性、是破菩薩戒。護持心不起、即順仏性、是持菩薩戒。」という二項の構図の上で、離念之体、心不起、無心に対する心瞥起の諸相が有相虚妄（『金剛経』にいう）以下の否定対象に配されるのである。

1 - 1の続き

(6)仏是西国梵語、此地往翻名為覚。所言覚義者、心体離念。離念是仏義、覚義。略釈仏義、具含三義、亦名即心方便。（韓（2018）p116）

さらに仏即覚義について、続く一段では上段とほぼ同文が引かれる。離念が仏義とするが、元来の『起信論』心生滅門の阿梨耶識の覚不覚をめぐる論理を離れ、ただ覚の一義を摂り仏即覚に収斂させている(7)。

その仏を覚義に釈するとき、三義が含まれ、即心方便と名づける。以下『起信論』（所言覚義者、心体離念）からは離れて、仏即覚義に覚の三義（自覚、覚他、覚満）を立て、心色、主客と云った二項とそれを統合する「倶」を覚満に当てるという独自の解釈を展開する。

1 - 1の続き

(7)問、是没是三義？自覚、覚他、覚満。離心自覚、不縁五根。離色覚他、不縁五塵。心色倶離、覚性（行）円満、即是如来平等法身。離念相者、等虚空界、无所不遍。（韓（2018）p116）

仏の三義とは自覚、覚他、覚満である。離心が自覚であり、五根に縁らず、離色が覚他であり、五塵を縁ぜず、心色を共に離れれば覚性円満、それが如来平等法身である。離念の相は虚空界に等しく、遍かざる所無し。心色がともに五根五塵と関わらない心色倶離は浄法界の根本的性格であり、離念之体というべきを離念相としているが、次段では離念無心というように、離念に意味がある。『起信論』に諸仏如来法身平等、遍一切処。（T32-581c 大竹（2018）p277）とあるを承けるが、『起信論』では諸仏如来離於見想、無所不遍といい、衆生妄見に対する如来の力能の意だが、『無生方便門』では離念之体に等しい。

※参考　諸本の類似箇所

2 - 1　仏是覚。覚有三種、一自覚、二覚他、三覚満。釈言、離心名自覚、離色名覚他、心色俱離、名覚満。満者、謂一念離、一切離、無離無不離、即是満浄如来。（韓（2018）p143）

4 - 1　問、云何是三覚義。答自覚覚他覚満。自覚覚心、覚他覚色、心色俱覚名為覚満。意根不起自覚、五根不起覚他、六根惣不起名為覚満。問云、何自利利他、悉円満。答、意根不起自利、五根不起利他、六根惣不起、名自利利他悉自円満。（韓（2018）p206）

覚の三義を立て、自覚は離心であり五根に縁ぜず、覚他は離色であり五塵を縁ぜず、心色俱離するのが覚性円満、如来平等法身である。三義を問うて以降、諸語義の定義が提示される。曰く等虚空界、法界、浄法界、仏界、再度、浄法界、如来、三身仏、法身体、最後に聚義を問うて第一総彰仏体は閉じる(8)。

1 - 1の続き

(8)問、是没是等虚空界、无所不遍。是没是遍不遍。答、虚空无心、離念无心、无心則等虚空界、无所不遍。有念則不遍、離念即遍、法界一相、則是如来平等法身。（韓（2018）p116）

無心なれば虚空に等しく、有念は不遍である。離念が遍であり、法界一相である、これが如来平等法身である。

身心離念が心身解脱であるとして、清浄即離障に説き及び、六根清浄は六根離障、一切無礙が即ち解脱（韓（2018）p115）を受けて、「離心自覚、不縁五根、離色覚他、不縁五塵」と、心色（自覚、覚他）が根塵に不縁であることを染浄、凡聖といった二項の不可分の論理として示し、あらためて、法界を十八界とし

て展開するのが、以下の一段である。

1-1の続き

⑼問、是没是法界。意知是法界、是十八界。眼見意知、念起、多想生、隔障不通。是染法界、是衆生界。（韓（2018）p117）

法界一相、則是如来平等法身という『起信論』由来の語を承けて、では法界とは何かが問われる。法界以後、浄法界、仏界の諸定義が提示されたが、再度、浄法界の義が問われ、十八界の染浄をめぐって展開する。つまり法界一相に対し、意が働きだすと、法界は十八界だと展開する。この十八界は眼根以下諸根の作用があるのだが、しかし『無生方便門』の論理は、意に意知念起と意知離念を分かって、前者を染法界、是衆生界、後者を浄法界、是仏界に区分する。

『起信論』の阿梨耶識に準じて云えば、法界一相を摂一切法の体として、十八界を阿梨耶識の生一切法の用として理解できるが、『無生方便門』の関心は意知念起（染法界衆生界）と意知離念（浄法界仏界）の二分にある。法界とは何か、法界一相の一方で、意が対境の法に作用して、直ちに十八界に展開する。その法界が、十八界を構成要素としつつも、六根六識六塵が作用（念起）すれば、想を生じて障害となる。眼に見て意が知る、念が起きて多想が生まれ、障となって通じない、これが染法界、衆生界（に堕す）である。これに対して、十八界の一々はそのままでも逆に離念であれば隔障がない、それは浄法界、仏界である。

即ち1-1の続き

⑽是没是浄法界？眼見意知離念、即無隔障、是浄法界、是仏界。（韓（2018）p117）

浄法界とは何か、眼に見て意が知るも離念ならば隔障が無い、これが浄法界、仏界である。

法界一相と十八界は舒巻関係であり、体用関係とも理解される。その基本構図に、十八界を用の場面として、意の作用の有無、離念と念起が分かたれ、そのまま染法界と浄法界の二種に対置される。

この染浄関係にも依然として、冒頭の心起心不起、瞥起不起を仏性違順、あるいは体用関係に配した基本論理が働いている。

次の問いではその浄法界、仏界を問う、

1-1の続き

⑾是没是仏界。法界一相、意知処是法、是（法）界。眼見色、耳聞声、鼻覚香、舌知味、身覚触、意知法、意通知上五種法。若心起同縁、即是染法界。是衆生界。若不起心同縁、即是浄法界、是仏界。（韓（2018）p117）

仏界とは何か、法界は一相であり、意の知る処とは、法であり界である。眼見色等々、六根六識六境の作用を意が通じて五種法を知る。もし心が同様に起これば（心起同縁）、染法界、衆生界である。もし心が同縁に起きなければ（不起心同縁）、それが浄法界、仏界である。再度、染法界が心起に替わって意識の同縁として説明される。

1-1の続き

⑿法界一相　於十八界中有二、一染一浄。先染後浄。眼見色、意識同縁知、眼等五根依塵、五処起染。（即）一切処染、即是染法界、是衆生界。（韓（2018）p117）

かくして法界一相を展開した十八界には染浄の二あり。眼見色（眼処）にここでは意識が働けば（意識同

縁知）、眼等五根は皆な同様に塵によって五処起染、一切処染となる、それが染法界、衆生界である。

そして上に続く一段、再度、浄法界の定義である。

1-1の続き

⑿問、是没是浄法界。浄法界者、於離念中、眼見色、不分別、即於眼処得解脱。余四亦同。五処解脱、即一切処解脱、一切処解脱、即一切処浄、即是浄法界、是仏界。

離念相者、等虚空界、無所不遍、属自、法界一相、属他。（韓（2018）p116-7）

※参考　諸本の類似箇所

2-1　眼見色、意同知、染法界、心不起、不同知浄法界。余根准上。（韓（2018）p145）

6-5?所以言大空者、五根与塵合時、意識不以五識同縁、五識無分別、則是空。空則是智、智則是成所作智。智中含恵、故名大恵。……塵不見根、根離染、則是大恵。……（韓（2018）p223）

浄法界とは、離念中にあっては、眼が色を見るも、分別しないこと、それが眼処に解脱を得ること（眼処解脱）である。余の四処も同様である。念不起の処（根識は色に作用しても意の分別は働かない）、離念中では五根に対し意が不分別である、それが五根の五処解脱であり、一切処解脱である、すなわち一切処浄であり、浄法界、仏界である。

ここでは五処起染、一切処染、即染法界、衆生界と五処解脱、一切処解脱、浄法界、仏界と、染浄（解脱）が端的に対比されるが、染浄の二種法界の相違は、意根と五根の関係（意知法）に対し心の起不起が、

あるいは前五識（眼耳鼻舌身）と意識の合相において、意識の作用有無（分別不分別）が染浄、生仏を分ける。

離念中「意不起（不分別）」の眼見色不分別、延いては五根不分別が五処解脱、一切処解脱であり、一切処浄、浄法界、仏界である⑨。

※参考　諸本の類似箇所

1-2　同形の論理　心不起是根本智と知見自在、則不染六塵は後得智、浄法界、仏界は根本智、知見自在即不染六塵。明知知見自在於証後得、為諸（証）後得智。根本後得、処処分明、処処解脱、処処修行。眼見色、心不起是根本智、見自在是後得智。耳聞声、心不起是根本智、聞自在是後得智。（韓（2018）p125）

1-3　心不思、口不議。（韓（2018）p134）

於空無相無作法中、以自調伏、名之為慧。五陰空、空解脱、六塵無思、無相解脱、心無所縁、無作解脱、是名三解脱門。（宇井（1935）p364）

2-1　通　法界一相　和問、法是麼。子言意知名法、意知五根法所到、名界。眼見色、意同知、染法界。心不起、不同知、浄法界。余根准上。以通六根陀羅尼。出『仏名経』第六巻、若自在並名仏。

問仏是何。子云、是覚、覚是離。眼離一切色、是名眼陀羅尼自在仏。余准上。（韓（2018）p144）

2-1　眼見色、意同知、染法界、心不起、不同知、浄法界。悉摂一切色塵、是名物持度門、是名自在。余准上、眼界色界眼識界、余根准上。（韓（2018）p145）

2-1　法界一相者。意知是法界、是十八界。眼見意知、念起、多想生、隔障不通。是染法界、是衆生界。眼見意知、離念、即無隔障、法界一相者。（韓（2018）p165）

3-1　法界一相……同文

法界一相者、意知是法界、是十八界。眼見意知、念起、多想生、隔障不通。即是染法界、是衆生界。眼見意知離念、即無隔障、即是浄法界、是仏界。（韓（2018）p165）

3-2　明知知見自在、於証後得、名後得智。眼見色、心不起是根本智、見自在是後得智。……根本後得、処処分明、処処解脱、処処修行。根根不起証証浄、心心不起根根聖。（韓（2018）p173）

3-3　心不思、口不議。心不思心如、口不議身如、身心如如、即是不思議如如解脱。（韓（2018）p185）

3-5　意根是智門、五根是恵門。（韓（2018）p202）

3-5　眼見色、心不起是真空、色不染根、見自在　是妙有（韓（2018）p198）、心不起是真空、見聞覚知是妙有（韓（2018）p207）

4-1　問云何法界一相。答法界一相即是無相、無相即実相、実相是法身体。問云何浄法界、答心起是染法界、不起心是浄法界。問云何開閉一切悪趣門、十八不共法。答眼耳鼻舌身意内有六根、外有六塵、中間六識、三六十八界。六根不起六道不生、六道不生即是開閉、一切諸悪趣門、常在於彼無為安楽。……（韓（2018）p206-7,p208）

4-1　六根不動是開方便門。……心不起是体、見聞覚知是用。（韓（2018）p210）

印順『中国禅宗史』で強調する「不動」[10]について、若干言及しておきたい。即ち、『無生方便門』第一総彰仏体に続く第二開智慧門は、『法華経』を依用して開智慧、開仏知見の修行を明かす。第二開智慧門は、本稿の範囲外であるので、最小限の言及に留めるが、同章について印順は「不動」の語に注目する。即ち、第二冒頭

和尚打木、問言、聞声不？聞、不動。此不動是従定発恵方便、是開恵門。聞是恵、此方便非但能発恵、亦能正定、是開智門。即得智是名開智門（韓（2018）p120）

に始まる一段、印順も、聞にして不動こそ定から恵を起こす方法であるというが、次の開恵門（能発恵）、開智門（能正定）の弁別が曖昧である。つまり、

是没是不動。答心不動。心不動是定、是智、是理。耳根不動是色、是事、是恵。此不動是従定発恵方便開恵門。（韓（2018）p121）

心不動は定、智、理、耳根不動は色、事、恵の関係であり、「五根惣是恵門」に対し「非但能発恵、亦能正定、是開智門」に続けて、「意根為智門」「意根不動是開智門」といって、意の不動こそ開智の定義なのである。印順が次に引く一段、

菩薩開得恵門、聞是恵、於耳根辺証得聞恵、知六根本来不動、有声無声声落謝、常聞。（韓（2018）p122）

この一段について印順は以悟入六根本来不動――耳等見聞覚知性常在為方便、開発智慧（印順（1971）p145/184）というが、六根本来不動を知るのは意の能力であって、意根不動が智、六根不動が恵の関係は第一総彰仏体で見た「意不起」の論理に等しいのである。本来、第二開智門の課題は根本智を明かすにある。即ち、

1-2　眼見色心不起、是根本智。見自在是後得智。……意知法心不起、是根本智。知自在、是後得智。（韓（2018）p125）

この根本智と後得智の関係は、眼以下の四根も同様である。意根不動も心不起も根本智であり、それは解脱根本無分別智に収斂するのである。

第二開智慧門では、心色の不動が定（智、理）と慧（事）に配され従定発慧の開慧門となる。「意根不動是開智門」と「聞声耳根不動、是開慧門」（韓（2018）p120）の関係が「六根本来不動」を導く等々、第一

総彰仏体の論理を想起させる説示が頻出するのは容易に看取できる。第二でも、智恵、根本智と後得智、六根不動、と云った論理が展開するが、その基本構図は、二項対立とその総合（覚三義のように）と、共通点と一貫性がある。

つまり不動は『無生方便門』の離念之体に通じる根本義を指しているのであり、唐突に使用されているのではない。今は『随自意三昧』や『法華経安楽行義』にも説かれる不動を確認しておく[11]。

慧思『随自意三昧』中に、

名檀波羅蜜。於諸衆生無所損傷、離罪福想、名尸波羅蜜。菩薩行時、心想不起、亦不動揺、無有住処、十八界一切法不動、故名為羼提波羅蜜、……念念具足六波羅蜜。（Z98-688b）

あるいは慧思『法華経安楽行義』に、

観此妄念、畢竟無心、無我無人…無所得故、是名不動。如随自意三昧中説。菩薩自於十八界中、心無生滅。亦教衆生無生滅。始従生死、終至菩提、一切法性畢竟不動。所謂眼性色性識性、耳鼻舌身意性、乃至声香味触法性、耳識因縁生諸受性、鼻舌身意識因縁生諸受性、無自無他、畢竟空故、是名不動。（T46-700c）

等々、『随自意三昧』はそもそも六威儀禅定において六波羅蜜を行じるのであり、歴縁対境止観の原形を提供しているのだが、菩薩行威儀において心想不起、十八界一切法不動といい、『法華経安楽行義』の一切法性畢竟不動、畢竟空故、是名不動等は智顗の対境止観に忠実に継承されているのである（後述）[12]。

十八界に問題を戻すと、『起信論』の文脈では推求五陰、六塵境界、一切色法、一切境界といった語句は散見できるが、法界一相が十八界（陰入界）に展開する論理は直接には見られない。

しかし、『無生方便門』は法界一相に意が介在すること（意知法）で十八界に論理を展開させた。

法界一相と十八界（陰入界）は、体用関係とも理解されるのであり（法界一相と法界十八界の体用、展摂関係は『起信論』の関心外である）、この体用も離念、心不起、浄と有念、心瞥起、染の二項対立的配置として冒頭の仏性違順に遡る基本論理である。眼見色心不起、是根本智。（韓（2018）p173）

この法界一相と十八界の架橋は、『起信論』に依りながら根塵識、十八界を浄法界として「一切処解脱」を導出する論理に展開したのは『無生方便門』の独自性と云える。問題は意と五根との関係、特に意根の分別の有無が、染浄の分岐点、五処起染と五処解脱の分岐点である。十八陰入界の論理の追跡が必要なのである。（大竹（2018）pp109-111 参照、後述）

すでに宇井（1935）が宗密『圓覚経大疏釈義鈔』巻三之下（Z14-554a）の地文に沿って『五方便』の全体を分析している[13]。宗密『大疏鈔』に引く「第一総彰仏体」の一段では、

眼見色、意同知染法界、意不同知浄法界というだけで眼処得解脱や、五処解脱に言及しない。宗密の引く第二開智慧門には、眼見色、不被色塵礙、眼菩提云々（宇井（1935）p361）の文も見えるが、それを円満大菩提、根本智と分類するだけである。宇井の解説も『大疏鈔』の逐語解説であって、「十八界分は常に空寂であり、細かにいへば、根根凡て空、塵塵皆静、更に無心聖正である」「眼が色を見れば、これ色心対立であるから、妄念の現はれであり、従って意は、眼と同じく、染法界を知り、浄法界を知ることはない」[14]と染法界、浄法界を心瞥起即十八界、無心即一相で整理するだけである（同書の「北宗残巻」では五処解脱即一切処解脱の件を採録している（同書 p452）。また第二門で「意と五根との不動で、智慧門が開いて、知見が明かとなる」とか「眼が色を見て、其色塵に障礙せられないならば、眼は菩提である」（同書 p362）と解説しているが、宗密同様、それ以上の分析ではない）。

※参考　諸本の類似箇所

2-1　覚三義、染浄法界。……六根解脱門云、眼空無我、無我所性自空。余准上。耳根無我、無我所性自空、余准上。如来平等法身。（韓（2018）p143-146）

4-1　問見身不、答不見。問見心不、答不見。不見身、身解脱、不見心、心解脱。身心惣不見、身心惣解脱、即是菩提心。若存身心相、身心不得解脱。解脱是自在義。不見身心相、無去亦無来。蕩然無一物、菩提門自開。……解脱是自在義。若随貪嗔痴、不名自在義。不随貪嗔痴、是則自在義。若随六塵境、不名自在、不随六塵境、即是自在。（韓（2018）p205）

5-1　不見身、身解脱、不見心、心解脱。身心惣不見、身心相為、其大之在心、無去亦無来。蕩然無一物、菩提門自開。（韓（2018）p217）

かくして十八界の分析は、染法界が衆生界、浄法界は仏界の二法界（法界一相、於十八界中有二、一染一浄）に分かち、衆生（染）、仏（浄）が対比される。

ではなぜ染浄の二があるのかと云えば、『起信論』の染浄の二分法が想起されるが、『起信論』が心生滅門、四種の法薫習[15]として理解するのに対し、『無生方便門』では冒頭に掲げる心体離念の「体」の根本定義による。体は不動にして寂静、浄にして能摂、本覚の故に覚は仏義である。そこから二項対立的に染浄は区分され、特徴的な種々の同義語による二項対立の分類の構図が生まれるのである。

先には、覚の三義をめぐって、

(7)自覚、覚他、覚満。離心自覚、不縁五根。離色覚他、不縁五塵。心色倶離、覚性（行）円満、即是

如来平等法身。（韓（2018）p116）

離心は五根を縁ぜず、離色は五塵を縁ぜず、心色倶離、覚性円満と、離心離身の論理を展開している。その前段では、染浄の別が説かれ、染浄は衆生界と仏界にも配当され、心色等二項の倶離が、自覚覚他から覚満の覚三義にも、配当できる。

それは冒頭の心瞥起と心不起の関係でもあるが、同じく覚の三義の次の段で法界を問い、

意知是法界、是十八界。眼見意知、念起、多想生、隔障不通。是染法界是衆生界。（韓（2018）p116）

意が働いて念起すれば、それは染法界、衆生界である。不縁五根不縁五塵も、六根六境を自覚覚他に配しただけで、別の論理ではない。

1-1の続き

浄法界を問う最後に、

⑭離念相者、等虚空界、無所不遍、属自、法界一相、属他。（韓（2018）p117）

というのも、2-1に「無所不遍。已上為覚義。法界一相、已上為覚他」とも云い、属自は自覚、属他は他覚の意味である⑯。

この直後に　如来の義を問うて、

⑮離心心如　離色色如、心色倶如　即覚満　覚満即是如来。又意根不起、心如、五根不起、色如。心色如如、不随境起、即是如来平等法身。於此法身、説名本覚。覚心初起、心無初相、遠離微細念、了見心性。性常住、名究竟覚、是法身仏。（韓（2018）p117）

以下、三身仏の提示。

この一段も、すでに　最初に仏を問い　身心不起、常守真如と云い、その真如を問うた答え、

⑯是没是真如？心不起心真如。色不起色真如。心真如故心解脱。色真如故色解脱。心色倶離、即無一物、是大菩提樹。（韓（2018）pp115-6）

この心色の論理展開は心色二項とその統合揚棄（心色倶離）という論理で随所に展開され、無一物、大菩提樹は、覚性円満、如来平等法身（韓（2018）p116）ともされ、そのまま覚の三義（自覚覚他覚満）に対応する。上来、身心、心色は法界一相と十八法界、あるいは体用関係に収斂する二項論理である。

心起心不起、念起念不起、意の同知不同知、染浄の二別があり、これら心色の各解脱からその心色を合わせて倶離して「離心之体」に帰すること心色倶離、覚性（行）円満、即是如来平等法身という二項揚棄の論理と、自覚覚他を統合する覚満という覚三義を重ねて理解している。その論理の必然性は必ずしも説得的ではないが、二項や三義を駆使しながら、その根本は心不起、法界一相にして無相という不動の心真如本覚にある。それは『起信論』の結構同様、二項図式で展開する。

二項図式は、冒頭の授戒儀に、心瞥起即違仏性、是破菩薩戒。護持心不起即順仏性、是持菩薩戒（韓（2018）p114）と定礎されて以来、体用関係他の二項関係を表す『無生方便門』の基本構図である。『無生方便門』に頻出する同義語の枚挙として、結局は離念之体（真如・仏性・戒性）を常守することに帰着するのだが、

順仏性（心不起）。離念　無隔障　体　法界一相　六根不動　根本智　無分別智　浄法界　仏界

違仏性（心瞥起）。念起　隔障　用　十八界（見聞覚知）　六根動　後得智　分別智　染法界　衆生界

といった仏性違順の二項の構図は体用関係自身も含む、本質的な区分の図式である。二項の基本構図とは、韓（2018）にも体用関係を軸に二項図式で理解しているが⑰、これは第一総彰仏体に限らず、全体を

一貫する論理の基本構図だからである。

では、この二項対立図式から十八界の一切処解脱がどのような論理で説かれるのか。染浄二法界は、五処起染と五処解脱に分かたれ、六根解脱とも一切処解脱とも表される解脱とは、いかなる定義を得られるか。

心不起は法界一相を起点として、一相が十八界に展開した。そこに心色、身心、体用、意と五根の二項図式が分かたれた、しかし、浄法界仏界、真如、離念之体は、法界一相、一相無相、根本無分別智（本智）の二項図式に帰着する。それは二項の統合揚棄というのも妥当ではなく、染浄、衆生仏等々、二項を分立しても、順仏性、心不起に連なる一相にして無相の根本無分別智が、十八界の当処（五処・一切処）に顕現すると了解するのが『無生方便門』の一貫した真理である。

まとめ

1-1　覚満即如来。又意根不起、心如、五根不起、色如、心色如如、不随境起、是如来平等法身。（韓（2018）p119）

あらためて三身仏（報身、法身、化身）の定義が提示され（省略）、体用分明で第一総彰仏体は結ばれる。即ち、

1-1　体用分明？離念名体、見聞覚知是用、寂而常用、用而常寂、即用即寂。（韓（2018）p119）

ここは体用関係が常寂常用の一如とされることから、印順は「寂照者因性起相、照寂者摂相帰性」と一挙に性相一如へ論理を進める（印順（1971）p143/邦p181）が、上来考えたように、『無生方便門』の離念（体）に対し見聞覚知（用）は染浄、衆生界仏界で二分されているのであり、ここでの性相一如も印順の解

するような染浄不問の一如ではなく、直前の「意根不起、心如、五根不起、色如、心色如如」を承けて必ず離念、心不起の浄法界、仏界の義である。したがって「舒則弥淪法界　巻則惣在於毛端」は冒頭以来の法界一相と十八界の展摂（舒巻）関係なのであって、それは浄法界でのみ可能な関係なのである。とすれば第一総彰仏体（3-1）の結句「由離念故　万境皆真」は浄法界仏界の「由離念故　一切処解脱」の義であるのは明らかだろう。かくして「已上第一了」、第一総彰仏体は閉じられる。

菩薩戒受戒儀に始まって、仏性への違順が、心瞥起、不起という根本姿勢に定礎されると、以下、染浄を始めとする概念の二項対立が図式的に反復される。念起、多想生、隔障不通、染（法界）、衆生界と離念、即無隔障、浄（法界）、仏界で、十八界の染浄二法界にもなり、心色（身）は体用、法界一相（摂）と十八界（展）の関係でもある。

法界（法界一相）意知是法界、是十八界、意知念起　染法界　衆生界と、意知離念　浄法界　仏界に定式化された法界一相と十八界（陰入界）には、体用関係他の二項図式が伏在するが、『起信論』自身の論理からは、法界一相と十八界（陰入界）には論理的な関連はない。従って『起信論』は十八界（陰入界）を分析対象ともしていない。しかし『無生方便門』は、仏即覚義に覚三義（自覚覚他覚満）を加え、自覚（不縁五根）覚他（不縁五塵）と配することで、その他の二項図式と共に法界一相と十八界（陰入界）を二項対比の構図に設定した。

『無生方便門』の最大の関心は、やはり眼処得解脱に始まる、五処解脱、一切処解脱にある。なぜそれは解脱と呼ばれるのか。

2 『大乗無生方便門』の思想的背景

天台智顗『小止観』歴縁対境止観の影響[18]

六根六境十八界を観察対象として取りあげるのは、天台智顗（五三八～五九七）の止観体系を想起する。止観体系のうち、慧思の「随自意三昧」を継承する歴縁対境止観を中心に考えてみたい。

天台教学で云えば『摩訶止観』の四種三昧の非行非坐三昧が随自意三昧であることは周知の通りだが、『覚意三昧』『小止観』（歴縁対境止観）も同義であるとする。『摩訶止観』十乗観法の陰入界が端坐と歴縁対境止観の二門を立てるが、特に『小止観』（歴縁対境止観）が、歴縁対境止観を詳説しており、特に対境止観が注目される。

それはいわば十八界の随自意三昧（六威儀禅定、非行非坐、歴縁対境止観）の実践であるが智顗「止観法門」は、止観双運を歴縁対境止観として体系化した。その歴縁対境止観は、一切処一切行を依とした、不可得空、一切空寂の観取を目的としている。

ただ『摩訶止観』第一大意では陰入界の分析は簡略であり（T46-15c）因縁和合生眼識眼識因縁生意識、第七正修、十乗観法の第一観陰入界境でも端坐の教説が圧倒的で、巻第七下にいたって歴縁対境（T46-100b）が説かれるが、慧思の『随自意三昧』を指示するだけで、対境止観は三諦円融や五限の論理の概説に止まる（T46-100c-101c）。むしろ六根六境を空寂、不可得の論理で整理したのは『小止観』である[19]。

『小止観』（歴縁対境止観）第二明歴縁対境止観者（T46-467c）は端身常坐に対して「若於一切時中、恒修定慧方便、当知是人必能通達、一切仏法」として歴縁対境止観（歴縁修止観と対境修止観）が明かされる。この対境止観（六根門中修止観）で六根六境十二事の対治法として止観倶行が説かれる。今、「眼見色」を例に取ると、

次六根門中修止観者。一眼見色時修止者。随見色時、如水中月、無有定實、若見順情之色、不起貪愛。若見違情之色、不起瞋悩、若見非違非順之色、不起無明及諸乱想。是名修止。

云何名眼見色時修観。応作是念。随有所見即相空寂。所以者何。於彼根塵、空明之中、各無所見亦無分別。和合因縁、出生眼識。次生意識、即能分別種種諸色。因此則有、一切煩悩、善悪等法。即当反観、念色之心、不見相貌。当知、見者及一切法、畢竟空寂、是名修観。（T46-468c）[20]

眼根を止と観で対治するとは、眼が色を見るときに、ものを見ても水中の月の如く、定まったものではないと知り、貪愛を起こさない。瞋悩も起こさず、ほかの様々なことに接しても、無明、乱想を起こさない、それが止の修行である。

眼が色を見るときに観を修するとは、ものを見ても、その姿は空寂である。根も境も空であって、見るものもその判断も無い。因縁が和合して、眼識が生じ、次に意識が生まれて種々の分別を働かせる。それによって煩悩や善悪が生まれる。それらを思う心を観察すると、その姿かたちは見えない。このように見るものも一切の法も、結局、空寂である、これを観を修するという。

この対境止観は六根六境にわたって観察が遂行されるのであり、

「一切法皆不可得。則妄念心息（不起）是名修止」「一切法畢竟空寂、是名修観」（T46-467c-468a）

という、高度な空観の了解を目指す止観倶行の論理で一貫する[21]。「若見非違非順之色、不起無明、及諸乱想」という修止は『無生方便門』に照らして云えば、「心不起」に同義であり、「当知見者及一切法、畢竟空寂」という修観は、一切法畢竟空寂という「法界一相」に重なる。また上に、智顗が止観による対治を明かして、

於彼根塵、……和合因縁、出生眼識。次生意識、即能分別種種諸色。因此則有、一切煩悩、善悪等法。（T46-468c）

というのも、『無生方便門』が眼等六根（五根）に対して、意識の分別作用（心起）を無明、一切煩悩の因として、離念之体、心不起、念不起である浄法界の根塵の論理に対するに等しい。

ただその性は浄法界、仏界の真如仏性である。また心不起の根本智であって、染法界という意同縁の根塵界ではない。智顗の対境止観の到達点（一切法皆不可得、畢竟空寂）『無生方便門』に継承されて、十八界の浄法界、仏界に展開された。ただ天台止観があくまで止観による六根対治に終止するに、『無生方便門』の所説は、心不起、六根不動が解脱であるという、止観の対治を五処解脱、一切処解脱に新たに発展させたのである。

その智顗の思想的淵源といえるのが、南嶽慧思（五一四～五七七）『随自意三昧』である。智顗「非行非坐三昧」や「歴縁対境止観」が所依とした南嶽慧思『随自意三昧』との接点を確認しておきたい。

『随自意三昧』坐威儀品第三では特に六根六境（塵）、六受を観心の対象として挙げ、微細な観察を詳説している。

答曰、内観者是内六根、眼耳鼻舌身意。外観者、是外六塵、色声香味触法、内外観者、中間六識眼

識、……衆生十八界、内有六根界、外有六塵界、中有六識界（Z98-695b-696a）

菩薩爾時、観此眼根、作是念、何者是眼、云何名根。……無眼名字是為眼無作解脱門、亦得名為無縛。（Z98-697b）[22]

以下に眼耳鼻舌身の（無作）解脱門が続くが、

新学菩薩、応先観察、意触諸法。問曰、余五根皆有処所、眼耳鼻舌身、有可見処。今此意識、相貌何似、住在何処、為当在内、為当在外、為在中間、為在五蔵、為何所似名意識。

答曰、非五根非五識、非内外非中間、亦不在余処。何以故、五蔵対五根、五根対五塵、根塵合生五識、今此意根、都無処所。（Z98-699a）

これに対して、眠威儀臥品第四では、

如大集経中、仏告舎利弗、因眼見色生貪愛者、即是無明、為愛造業、名之為行（Z98-702a）

と、『大集経』（因眼見色而生愛心。愛心者即是無明。（T13-164a））を引いて六根六塵の作用を無明と認識しているのである。

また同じく慧思の『法華経安楽行義』の対応箇所は、

是名不動。如随自意三昧中説。……一切法性畢竟不動。所謂眼性色性識性、耳鼻舌身意性。乃至声香味触法性。耳識因縁生諸受性。鼻舌身意識因縁生諸受性。無自無他畢竟空故。是名不動。自覚覚他、故名曰安。自断三受不生。畢竟空寂、無三受故。諸受畢竟不生。是名為楽。一切法中、心無行処。亦教衆生一切法中、心無所行、修禅不息并持法華。故名為行。（T46-700c）

心不驚者。驚之曰動。卒暴怱怱、即是驚動。善声悪声、乃至霹靂。諸悪境界、及善色像。耳聞眼見、心皆不動。解空法故。畢竟無心。故言不驚。（T46-702b）

等々、無自無他畢竟空が不動と解されるのであり、『無生方便門』の「不動」の原義と見てもよい一段である。

第一総彰仏体（離念門）も冒頭に『金剛経』の「無相（有相虚妄）」を掲げて経証とするが、しかし、そこから心起、念起、染法界、衆生界と心不起、離念、浄法界、仏界の対比に展開する、十二処十八界の染浄対比が修道の原理となっているが、では離念や心不起、『小止観』にいう一切法皆不可得、一切法畢竟空寂の対治が、なぜ解脱と理解できるのか。対治の止観から解脱への発展が、可能になった根本原理とは何か。『涅槃経』の次の一段を見ておきたい。

『南本涅槃経』巻第五「四相品下」　いわゆる百句解脱

善男子。真解脱者名曰遠離一切繫縛。若真解脱、離諸繫縛、則無有生、亦無和合。（T12-392a）

又解脱者、断諸有貪、断一切相一切繫縛、一切煩悩一切生死、一切因縁一切果報。如是解脱即是如来。如来即是涅槃。（T12-395c）

真解脱は遠離一切繫縛であり、一切相一切繫縛以下、煩悩生死、因縁果報を断つことで、解脱は如来とも呼ばれる。『涅槃経』の解脱の定義から云って、「遠離一切繫縛」とは心不起、前五識に対する意識の不起（無分別）である。『無生方便門』にも見える根本智と後得智で云えば、根本智は根本無分別智（不空訳『摂大乗論釈』等）、根本無分別（智）こそ法界一相、等虚空界、如来清浄法身に重なる離念、心不起の当体である。

先に見た六根不動というも同様である。

３-５　意根是智門、五根是恵門、……六根不起。由六根不起故、一切法不取捨。（韓（2018）p202）

不可得空、空寂は智顗の「一切法皆不可得。則妄念心息（不起）是名修止、一切法畢竟空寂、是名修観」

の対境止観を承けつつ、その内実を対治法から『涅槃経』の解脱定義に根拠を発展させることで、一切処解脱に展開できた。「遠離一切繋縛」を介して解脱の意義を獲得したのであり、浄法界、仏界の実践となったのである。

3 『大乗無生方便門』の影響関係

以下、禅宗文献に見いだせる『無生方便門』の十八界や五処解脱に関連する教説を検討したい。

まず浄覚撰『楞伽師資記』道信章（『入道安心要方便門』）にも六根六境の空（本来空、常空寂）を解脱門と呼ぶ教説が展開されている[23]。

道信の仏即是心に略言して五種あり、知心体、知心用、常覚不停、常観身空寂、守一不移　動静常住、明見仏性云々に続く一段で、ここでは十八界の根塵識の分析に注目しておきたい。

1『楞伽師資記』道信章（七）

知眼本来空、凡所見色者、須知是他色。耳聞声時、知是他声。鼻聞香時、知是他香。舌別味時、知是他味。意対法時、知是他法。身受触時、知是他触。如此観察、知是為観空寂、見色知是不受。不受色、色即是空、「空即無相、無相即無作、此是解脱門」。学者得解脱、諸根例如此。復重言説、常念六根空、寂爾無聞見。『遺教経』云、是時中夜、寂然無声。当知如来説法、以空寂為本。常念六根空寂、恒如中夜時。昼日所見聞、皆是身外事、身中常空浄（柳田（1972）p225）[24]

道信章（七）「不出不入、不去不来、即是如来之義」以下、六根六境の空寂を観じて、眼の本来空と共

に色の空を知って動じない、『維摩経』にいう、空無相無作、これが解脱門であると。修行者が解脱を得るとは、諸根についてこのようである、常に六根の空を観察せよ、云々。（柳田（1972）p227）[25]

上来、見たように眼見色以下、諸根が六境に識作用するのだが、知るのは意識である。道信章のこの一段には明言されていないが、意識が根境、根塵合同を承けて「知」るのであり、そこで染浄を分かつのが『無生方便門』であったが、道信章の云わんとするところ、「知」とは空寂を観ずるのであり、見色するも意が不起（不受）であれば、不受色、色もまた空に帰するのである。次いで、六根六塵の分析を通して無相無作を「解脱門」と呼ぶに到る。「空即無相、無相即無作、此是解脱門」の語は『維摩経』によるが、上来からの文意は独自の解釈である。「学者得解脱、諸根例如此」というのであるから、心不起、念不起、六根不起、六根不動の五処解脱に外ならない。

同　道信章（九）（初学坐禅の第一）

若初学坐禅時[26]、於一静処、真観身心。四大五蔭、眼耳鼻舌身意、及貪嗔癡、為善若悪、若怨若親、若凡若聖、及至一切諸法、応当観察。従本以来空寂、不生不滅、平等無二、従本以来、無所有、究竟寂滅、従本以来、清浄解脱。不問昼夜、行住坐臥、常作此観。（T85-1288c）

（中略）

復次、若心縁異境覚起時、即観起処、畢竟不起。此心縁生時、不従十方来、去亦無所至。常観攀縁、覚観妄識、思想雑念、乱心不起、即得麁住。若得住心、更無縁慮、即随分寂定、亦得随分息、諸煩悩畢、故不造新、名為解脱。看心結煩熱、悶乱昏沈、亦即且自散適、徐徐安置、令其得便、心自安浄。唯須猛利、（T85-1289a, 柳田（1972）pp249-50, 韓（2018）p325）

2 『六祖壇経』の無念

『六祖壇経』[27]

善知識、我自法門、従上已来、頓漸皆立、無念為宗、無相為体、無住為本。何名為相無相、於相而離相。無念者、於念而不念。無住者、為人本性、念念不住。前念今念後念、念念相続、無有断絶。若一念断絶、法身即離色身。念念時中、於一切法上無住。一念若住、念念即住、名執縛。於一切法上、念念不住、即無縛也。以無住為本。善知識、外離一切相、是無相。但能離相、性体清浄是。是以無相為体、於一切境上不染、名為無念。於自念上離境、不於法上念生。莫百物不思、念尽除却、一念断。即無。別処受生。学道者用心、莫不識法意。自錯尚可、更勧他人迷。不自見迷、又謗経法。是以立無念為宗、即縁迷人於境上有念、念上便起（邪）見、一切塵労妄念、従此而生。然此教門、立無念為宗。世人離境、不起於念。若無有念、無念亦不立。無者無何事、念者念何物。無者離二相諸塵労。真如是念之体、念是真如之用。性起念、雖即見聞覚知、不染万境、而常自在。維摩経云、外能善分別諸法相、内於第一義而不動。（『旅順博物館蔵敦煌本六祖壇経』上海古籍出版 2010 pp21-24）

「無念者、於念而不念」、無念とは、何も思わないことではない。人間の本性は念念不住（無住為本）であり、念は人間の本性であり、真如の起こす作用である（真如是念之体、念是真如之用）。眼耳鼻舌などの知覚器官には、「思う」という能力はない。これら六つの器官は、ただ知覚を行うだけだが、それは実は自性、即ち真如の作用である。……「外界のどんな影響も受けない」という状態でいられるなら、それが「無念」であり、「自由」なる解脱である（真如是念之体、念是真如之用、性起念、雖即見聞覚知、不染万境、而常自在）（印順（1971）p150/ 邦 p190,pp262-3/ 邦 pp324-5）

『壇経』は「無相」「無念」と呼ぶが、印順も無念とは何も思わないことではなく、「於一切境上不染、名為無念。於自念上離境、不於法上念生」を無念の定義としている（印順（1971）p359／邦p443）。同じく「自性起念、雖即見聞覚知、不染万境、而常自在」というも無念の作用に同義である（前同）。それは「真如是念之体、念是真如之用」という真如と念の体用関係に導かれるのだが、自性の作用としての念（無念）は、見聞覚知と共に外境に染まることはない（不受外境所染）。「立無念為宗、世人離境不起於念」も端的に念不起を明言している。

『無生方便門』の根本原理、離念之体に対して心（念）の起不起を十八界の染浄に配する『無生方便門』と共通の論理である。離念之体に対する見聞覚知の展開（対境）が意識の不分別（不染）によって五処解脱、一切処解脱に至る過程（浄法界）は、「不染万境、而常自在」と別ではない。

「南方宗旨」は東山法門に伝わった禅の基礎（東山所伝禅門隠義）として南北共通の宗旨であったと指摘する（印順 p264／邦p326）のであり、別所ではあるが、

1-2　知見自在即不染六塵。明知知見自在於証後得、為諸後得智。……眼見色、心不起是根本智、見自在是後得智。（韓（2018）p125）あるいは、

4-1　問、云何是解脱義。答解脱是自在義（韓（2018）p205）等というのも、強い共通性を窺わせる。しかし、『無生方便門』の静態的な二項対立図式は見聞覚知、五処解脱、一切処解脱の場面でも維持され続けるが、「離念之体」「心不起」に帰着する守心の論理を南宗は批判的に克服するのであり、いわゆる離念から無念への展開と評されるところである。

3 『悟性論』

『悟性論』は『破相論』『血脈論』と共に一括して、「少林三論」「達磨三論」などと呼ばれ、その来歴の古さが指摘されるが、成立事情は不明な点が多い。[28]

その『悟性論』にいう、

> 衆生心生、則仏法滅。衆生心滅、則仏法生。心生則真法滅、心滅則真法生。……眼見色時、不染於色。耳聞声時、不染於声。皆解脱也。眼不著色、眼為禅門。耳不著声、耳為禅門。総而言之。見色性者常解脱。見色相者常繫縛。不為煩悩繫縛者、即名解脱。更無別解脱。(T48-371c)

この一段を『無生方便門』に対応箇所を求めるなら、冒頭の「衆生心生、則仏法滅」以下も、染浄、衆生界仏界、念起念不起の二項対立を取意的に提起したと云える。また、『無生方便門』が、

> 問、是没是浄法界。……離念中、眼見色、不分別、即於眼処得解脱。(韓(2018) p117)

浄法界とは、離念において眼見色は不分別である、それは眼処において解脱を得ることである。六根六境に離念の体が不動であるとき色性を見て色相を見ない、性相が解脱と繋縛の分岐点となるのである。『壇経』の「性起念、雖即見聞覚知、不染万境、而常自在」の「性」理解と共に、『無生方便門』に同様の所説がある。

『無生方便門』の浄法界が、一貫して離念の体を清浄の体として、用である十八界に不染であること、につきる。『悟性論』の六塵不染も、別の論理ではない。不染が解脱であり、不著が禅門となる。

『悟性論』の「見色性者常解脱。見色相者常繫縛」、性を見るは解脱、相を見は繫縛というのも1-1では、仏性を戒性と呼び、

> 了見心性、性常住、名究竟覚。(韓(2018) p116)

北宗文献として『修心要論』と『観心論』の分析は不可避であるが、今は論点の確認に留める。

4 『観心論』の性格[29]

『観心論』の論理は、志求仏道、当修何法という問いに、唯観心一法、総摂諸行、名為最要。

心者万法之根本也。一切諸法、唯心所生。若能了心、則万行倶備。（韓（2018）P66）

という唯心の原理を立て、自心に浄心、染心の二を見る。

其浄心者、即是無漏真如之心、其染心者、即是有漏無明之心。（同右 P67）

その無明之心は、

取要言之、皆因三毒　以為其本。若応現六根、亦名六賊。其六賊者、則名六識也。（同右 P69）

三毒を本とし、それは六根に現われては六賊、即ち六識となる。したがって解脱を求める者は、除其三毒、及以六趣、自然永離一切諸苦。

解脱の定義は「仏性者即覚性也。但自覚覚他、智恵明了、離其所覆、即名解脱」と、唯心の原理から三毒、六賊という無明煩悩の蓋覆を払う客塵煩悩説に立つ。

これは唯心説には立たない『無生方便門』の心色、体用関係から五根解脱、五処解脱という展開と対照的である。

『観心論』は唯心と坐禅正道を基本とする意味で、天台止観法門の教理的中心を承けているとも見られる。『観心論』と『無生方便門』の相違の思想背景は容易に推測できないが、そもそも天台止観（『天台小止観』）が、端坐と歴縁対境止観の二門体系であり、前者の唯心主義と後者の陰入界観中心と、その後の継承の力点の差と理解できるであろう。

※　付記　伊吹氏論文（伊吹（1997）p316）が、『無生方便門』の二乗批判と神会の北宗批判の類似（影響関係）をすでに指摘している。さらに神会『壇語』（十六）（禅文化研究所 p93）は『無生方便門』五処解脱の影響を明言できるが、別稿を期す。

4　結論

『無生方便門』第一総彰仏体の特異な論理、五処解脱、一切処解脱に注目して、その特徴の論理の一端を考えた。

念不起、心不起の離念之体（真如）を墨守する、そのことが仏性（戒性）に適うことであり、心不起、念不起が清浄の原理となって、五根五境の五処に対して意根の作用の「不起」を実現することが、解脱の力動性を生む。心不起にはじまり識不生に終わる識心不起の主張に終始するのである。柳田聖山は、『無生方便門』の一節を引いて、「知覚の独存と無碍解脱は、実は南宗のものである。知見の独存とは、要するに心体自から知を具する意である。……心不起そのまま知であるという意である。」（柳田（1999）pp260-3）印順にも継承される「作用即性説」の源流である。しかし、知覚の独存と無碍解脱は、明らかに『無生方便門』の立場であり、対境止観が源流である。

『無生方便門』は心不起、離念に尽きるのであって、「心体自から知を具する」本智といっても、第二開智慧門の本智は根本無分別智といってよい。そこには逆に南宗の影響があるというのが柳田の含意であろうが、知覚の独存と無碍解脱は意の不起、不縁五根による無礙解脱の根本無分別智と別ではない。

そこには体用関係、心色関係、展摂関係などの二項関係が幾重にも重なるが、根塵識十八界の展開であ

る五処、さらに一切処に解脱を見る浄法界の論理は、対境の空寂、不可得を「看取」することに尽きる。

では五処に意根が働かないことがなぜ解脱（菩提）と呼ばれるのか。この十八界と解脱の関係は、禅思想としては従来注目されてこなかったが、智顗の止観法門の歴縁対境止観、特に対境止観を重要な手掛かりとすることで、解脱を導出する道筋が見えた。

それは慧思『随自意三昧』以来、智顗の『覚意三昧』『小止観』『摩訶止観』の内で明確に継承されてきた陰入界の観察法だが、さらにその延長線上に道信に始まる初期禅宗に継承され、独自の解脱思想へ、あるいはもっと成熟した頓悟解脱の経験的事実の確証へ展開してゆく。

確かに、随自意三昧や非行非坐、覚意三昧、歴縁対境止観といった天台教学の概念は禅宗文献に見出すことはできない。わずかに一行三昧の言及があるだけで、その一行三昧もその語義は転変して行く（韓(2018) 北宗）。いずれもその後の禅宗で詳説されることはない概念だが、しかし四威儀、六威儀、十八界を禅定の対象、あるいは実践そのものとして理解する思想系譜は道信以来、確実に継承されていた[30]。

『無生方便門』も例外ではなく、随自意三昧や歴縁対境止観の対境止観から、一歩進んで菩薩戒や『起信論』、『涅槃経』を摂取して十八界の染浄法界を経て五処解脱、一切処解脱の宣言となった。それはいかなる思想展開なのか。

禅定が坐禅に止まらないことは、智顗はいうまでもなく後世、禅宗自身が身を以て体現してきた。しかし従来、諸氏の見解は、馬祖道一に代表される南宗禅の特徴を、日常生活や世俗化に禅を拡大させたと見るのだが、それはつまり鈴木大拙[31]や柳田聖山以来の「真の坐禅」（柳田（1967）pp451-2）は坐禅にあらず、という理解を敷衍したものである。

禅定を坐禅中心で理解してきた従来説は、坐禅の克服を上記のように理解するほか無いのだが、坐禅の批

判と克服に目を奪われた結果、二人に代表される近代の禅学は一挙に日常性や世俗の宣揚に踏み込んだ。

神会以来『頓悟入道要門論』そして『大乗心行論』に至るまで、行住坐臥を禅定として理解する教説は禅宗の内でも古層に属する。しかしそれは慧思や智顗の非坐の禅定（随自意三昧、歴縁対境止観）が、その後の北宗にまで継承されていたと考えれば、坐禅の痕跡もないもう一つの禅定観が働いているのは当然である。

本稿では北宗と南宗の思想的連続性が強調されるかに見えるが、南宗禅の特異性とは北宗の到達点がかえって北宗の教理的蓄積を自己批判する禅思想の発展だからである。

むしろ普寂と浄覚『楞伽師資記』の時代を転機として、北宗は端坐正道（坐禅為主）に転換すると見るべきで、『楞伽師資記』には坐禅中心の意図が、その破綻と共に伺える[32]。

しばしば、禅の日常底への解放として語られる禅者の修行や証悟の機縁の問題は、軌範通りの坐禅修行や戒律の克服として理解され、ついには禅宗は三昧という概念からも解放される。だが「日常生活中」という日常生活一般や世俗化に飛躍する以前に、出家修行者の六威儀（日常底）を、一切処一切行即禅定と理解する慧思、智顗以来の随自意三昧、歴縁対境止観の思想的脈絡が検証されるべきであろう。

後世、南宗禅の頓悟が馬祖禅「不出法性三昧」（『景徳伝燈録』巻28）[33]を経て、志閑桃華や香厳撃竹といった成熟した唐禅に至る過程は単純ではないが、桃花、撃竹といった一見、偶然とも見える機縁がもたらす悟りの光景は、しかしなぜ桃花や撃竹で悟ったのか、それはどんな偶然なのか。

そもそも時節若至見仏性というとき、時節因縁という機縁は単なる偶然（時節若至）ではない。本覚門の立場からは、本覚（既至）故に始覚の偶然的顕現があるのであり、「時節因縁」は必然の偶然、偶然の必然なのである。

桃花や擊竹の「偶然」は、眼処解脱、耳処解脱そして五処解脱、一切処解脱といった随自意三昧や対境止観を淵源とした『無生方便門』の禅定思想に醸成された必然の偶然である。随自意三昧、歴縁対境止観を道信以来の南宗禅の思想的淵源として、五処解脱、一切処解脱の禅定から先一歩のところに、その否定的克服として南宗禅の日常底がようやく成立するのであると云えよう。

慧思『随自意三昧』に端を発する六威儀禅定、あるいは智顗「歴縁対境止観」を承ける『無生方便門』の五処解脱、一切処解脱は、普寂や浄覚世代の北宗の修道観（端坐正道）の従来的理解と矛盾する結論となるかも知れない。しかし、智顗の止観体系は元来が端坐と歴縁対境止観の二門体系に拠る人間の一切行を観察すると云ってよい。東山法門の禅定には坐禅に対する歴縁対境止観がもう一方の禅定観として継承されたと思われる。本稿は特に対境止観を考察した。

注

①宇井伯寿『禅宗史研究』（岩波書店 1935）鈴木大拙『禅思想史研究第三』（岩波書店 1968 pp167-72）田中良昭・程正『敦煌禅宗文献』（大東出版社 2006 pp94-101）、伊吹敦「大乗五方便の成立と展開」2012」では『大乗無生方便門』は、神秀と普寂系でまとめられたとし、変遷を図示している（p54）。同氏には特に普寂（六五一～七三九）晩年の説法と見られるという指摘がある（伊吹「戒律と禅宗」p104）、韓（2018）p226 の五方便系統図も参照。

②『大乗無生方便門』他、五方便（『起信論』『法華経』『維摩経』『思益経』『華厳経』）を称する諸本がある『大乗無生方便門』の体系は、宗密『円覚経大疏鈔』三之下に、五門の体系で紹介している。

③印順の見解は「離念門」（第一総彰仏体）で完結していると云い、一方「第二不動門」（第二開智慧門）と二門を本質、作用（体用具足）関係に対応させて理解している。（印順 1970 p146/ 邦 p185.同 p165/p208）また伊吹敦は、原形である『大乗無生方便門』

は五章五方便という理解は認められないと指摘する。伊吹（2016）p71 及び同氏（2012）、田中（1983）p462-7 等参照

④柳田（2001）p226 印順（1971）p142/ 邦 p178 等参照。伊吹は冒頭の授戒儀が「五方便」の変遷過程で次第に生滅して行くことを指摘して、そこに北宗の変貌過程を見ている（伊吹（2012）pp43-50）。私見ではこの菩薩戒受戒は、仏性・戒体獲得の事実として道信以来むしろ原理的な重要性を持っていると思われる。

⑤印順（1971）p142/ 邦 p178 参照。和言三点是何以下、心色俱離、即無一物、是大菩提樹まで、印順の独自解釈、即ち、尽虚空看而一物不可得、就是看浄。離念就是浄心、浄心就是仏。所以和尚又問三点是什麼。離念就是身心不起、身心不起就是一切不可得。所以、「看心」「看浄」是「離念門」。離念就是身心不起、身心不起就是真如、就是解脱、所以「無一物是大菩提樹」云々。しかしこれは離念が身心不起、身心不起は即ち真如であり、それが解脱であるという本文の追認であり、その論理展開の意味は理解できない。伊吹（2016）p179 も参照。

⑥『起信論』の染浄の二分法とは、

是心従本已来、自性清浄。而有無明。為無明所染。有其染心。雖有染心而常恒不変。是故此義唯仏能知。所謂心性常無念。故名為不変。（T32-577c）

『起信論』の心生滅門には、四種の法薫習、浄法（真如）と染法（無明業識六塵）を説く。

復次有四種法薫習義故。染法浄法、起不断絶。云何為四。一者浄法名為真如。二者一切染因名為無明。三者妄心名為業識。四者妄境界所謂六塵。（T32-578a）

南岳慧思『大乗止観法門』、

是故論云。阿梨耶識有二分。一者覚。二者不覚。覚即是浄心。不覚即是無明。此二和合説為本識。（T46-653c-654a）

⑦『起信論』の論理構成では、

心生滅者。依如来藏、故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。此識有二種義、能攝一切法、

生一切法。云何為二。一者覚義。二者不覚義。（T32-576b）

「心生滅門」冒頭の阿梨耶識の二種義として、能攝一切法、生一切法の義があり、ついで覚不覚の二義を立て、その覚義の下に心体離念、離念相者、等虚空界が説かれる。

⑧これら一連の語義解釈の方法を柳田は「一種の観心釈」（「北宗禅の思想」柳田（1999）p259）と呼び、同様の問題を天台教学「観心釈」とは距離を置く意味で伊吹敦は「心観釈」と呼ぶ（伊吹(2012)他）。そもそも「通」の立場を表明する『無生方便門』にとって、同義語の枚挙は通経（教）の個別局面での概念操作と云える。それは通仏教としての禅宗の特徴ともなろう。ちなみに柳田の依拠する『北宗五方便第一号本（無生方便門）』（鈴木三 pp161-70）は、2『通一切経要義集』（韓（2018）p147）であるが、諸本の成立年代の考証は重要だが、本稿の課題とは直ちに関連しない。

⑨宗密『圓覚経大疏釈義鈔』巻三之下　第二開智慧門に引く、

菩提者不可以身心得、寂滅是菩提、滅諸相故。眼見色、不被色塵礙、眼菩提、云々。耳鼻舌身意亦然。（Z14-555a）

ここで宗密は眼解脱を眼菩提と呼ぶ。宇井（1935）pp361-362 参照

⑩印順（1971）p145 邦 p185 は『無生方便門』第二開智慧門（1 - 2）に依って「不動」を論じるが、しかし次いで『無題』（3）本（宇井『禅宗史』第八『北宗残巻』第七（甲）が該当する）に依って不動を評するのだが、原文は『大乗五方便北宗』之一の第五自然無礙解脱門の節要（韓 3-5 pp200-2）である。二本は厳密には別本であり説相の相違も看取される。

⑪菅野博史『新国訳大蔵経　法華経安楽行義』大蔵出版（2018）p281 注91、塩入「考察」p34 等参照。

⑫拙稿「「随自意三昧」研究ノート」『禅学研究』第九七号（2019）。

⑬宇井（1935）pp356-361 において宗密『圓覚経大疏釈義鈔』巻三之下（Z14-554a）の地文に沿って『五方便』の全体を分析している。宗密「第一総彰仏体」に引く

瞥起心即有心色、破壊法身。色是色蘊、謂五根六塵。心即四蘊、蘊是積聚義、亦名為陰。陰是覆蓋義、謂、離念故無心、

無心即無色。色心清浄、五蘊常空、故名一相。十二処十八界例知、謂、若離根塵識、即界分常空寂、根根空、塵塵静、根根無心、塵塵是聖。聖者正也。眼見色、意同知染法界、意不同知浄法界。耳等皆然。瞥起心即十八界、無心即一相。一相者無相、対境不動名如、不随応是来。（Z14554a）

⑭宇井（1935）pp359,p362,p452 等。

⑮『起信論』前掲注⑥参照

⑯『無生方便門』2 - 1

離念相者、等虚空界、無所不遍。已上為覚義。法界一相、已上為覚他。即是如来平等法身。是名覚満、依此法身、説名本覚、名三覚。（韓（2018）p143）

⑰韓（2013）p336 参照。体用及其関係として、①離念是体、見聞覚知是用。寂是体、照是用。②寂而常用、用而常寂。寂而常用、則事則理、寂而常用、用而常寂。則空則色、用而常寂、則色則空を提示している。

⑱関口真大『天台小止観の研究』山喜房仏書林 1954,p49 天台小止観の正修第六の章の組織を見ると、最初に、「修止観者、有二種。一者、於坐中修、二者、歴縁対境修」。といって、二門に大分している。…即ち、静中の止観と動中の止観、とに二大分するが如き思想……であり、湛然が『法華文句記』巻第一に於いて、『摩訶止観』一部を仏説経典の三分法に擬し、「二十五方便為序、入観坐儀為正、行住歴縁為流通」（T34-158b）としている。

⑲『摩訶止観』巻第五上 第七正修、十境の第一陰入界境（五陰十二入十八界） 十境互発 法修発の法と歴縁対境止観との比較。『摩訶止観』「陰入一境常現前、……法者、眼耳鼻舌陰入界等、皆是寂静門、亦是法界」（T46-49c）（T46-52b）第一観陰入界境（端坐の十乗観法と歴縁対境） 若迷心、……若迷色、……

⑳大野（1994）p409/p424 新田雅章『天台小止観』p160 等参照。

㉑止観双運は『起信論』止観二門共相助成も同様である、

若行若住若臥若起。皆応止観倶行。所謂雖念諸法、自性不生、而復即念因縁和合、善悪之業、苦樂等報、不失不壊。雖念因縁、善悪業報、而亦即念性不可得。若修止者、対治凡夫、住著世間。能捨二乗怯弱之見。若修観者、対治二乗、不起大悲、狹劣心過、遠離凡夫、不修善根。以此義故。是止観二門。共相助成不相捨離。若止観不具。則無能入菩提之道。（T32-583a）

柳田聖山（1972）p209 参照。

㉒塩入（1989）p38。

㉓すでに印順にも道信『入道安心要方便門』と五門体系の比較検討がある。印順は道信『安心要方便』を素材に『五方便』が生まれたとし、五方便の五門それぞれの対応箇所を指摘している。道信二にいう、

何以故、一切諸事、皆是如来一法身故、住是心中、諸結煩悩、自然除滅。於一塵中、具無量世界、無量世界、集一毛端、於其本事如故、不相妨礙。『花厳経』云、有一経巻、在微塵中、見三千大千世界事……。

を引いて五方便の第三、第五に想定している。印順(1971)p147/ 邦 pp186-7。しかし六根不動を取り上げつつ、五処解脱、一切処解脱の理解は釈然としない。

㉔韓（2018）p321, 柳田（1972）p226、韓（2013）p291 では道信の守一不移と『修心要論』の守心が完全同一とは云えない、ただ道信の守一不移が『修心要論』守心の理論的根拠を与えている、と指摘している。

㉕『維摩経』深慧菩薩曰、是空是無相是無作、為二。空即無相、無相即無作。若空無相無作、則無心意識。於一解脱門、即是三解脱門者、是為入不二法門（T14-551b）

㉖道信の「若初学坐」の語ではじまるが、後段には、不問昼夜、行住坐臥、常作此観、と云い、歴縁対境止観の六威儀禅定を示唆する語句も見える。坐禅は編者浄覚等の加筆挿入の可能性を考えたい一段で、同書の坐禅への加筆改訂の可能性は随所にある。

㉗那「無念」是什麼意義呢？「於自念上離境、不於法上念生」、就是無念。念是心、心所対的是境（法）。一般人在境上起念、如境美好、於境上起念、起貪。境相悪、就於境上起念、起瞋。一般人的「念」、是依境而起、随境而転的。這様的念、是妄念、終日為境相所役使、不得自在。……所以要「無念」——「於自念上離境、不於法上念生」。也就是不依境起、不逐境転。……而這様的見聞覚知、却不受外境所染、不受外境的干擾、（性自空寂）而念念解脱自在。（印順（1971）p359／邦 p444）印順は「直従見聞覚知性去悟入的法門、初由不知的梵僧、伝来広州」と達磨の禅が楞伽禅に通じるものであり、南宗禅を先取りするものと見、広州一帯に行われたと見る。しかし南宗禅（作用即性説）と性急に短絡して、念不起が解脱であることと、体たる真如や本智が直ちに用に転じ出ることを混同した短絡的理解であり、見聞覚知に悟入の機縁となる染浄の別は弁別されていない。柳田聖山にその先例はある（柳田（1999）「北宗禅の思想」p263）が、ここに無生方便の五処解脱一切処解脱と南宗の一切行一切処「機縁（始覚）」の相違が伺える。

㉘柳田（1967）p451,p458 注⑬ 引用箇所に見られる『無生方便門』との類似や『禅門経』の引用（行住坐臥、皆是禅定）からも、私見では歴縁対境止観を承けて、解脱門に発展させていると理解できる。

㉙韓（2018）p66『観心論』参照。

㉚賈（2013）p145／邦 p232「自然而然地在日常生活中実践禅、獲得主体的真正自由」と馬祖禅を評価し、潘桂明「日常生活的一切方面」、杜継文、魏道儒「馬祖着力把禅推進世俗生活之中、使禅生活化」（『中国禅宗通史』p233）等々を紹介している。伊吹敦「戒律と禅宗　小乗戒と菩薩戒、都市仏教と山林仏教、国家と宗教」でも、「日常生活の全てがそのまま絶対化されねばならなかった」。9/17 日常性の全体作用等、馬祖に大成される南宗禅的特徴は、古くは柳田聖山以来の南宗禅理解「日常性」に遡行する。しかし馬祖禅の到達点がそうだとして、坐禅の否定が直ちに「日常生活中実践禅」ではないこと、それ以前にまず歴縁対境止観等の非坐禅定を想定するべきで、慧思『随自意三昧』は、その先駆形態であった。韓（2013）p271 参照。

㉛鈴木大拙『禅の思想』（全十三 p83）では、天桂『正法眼蔵辨註』「坐禅は坐臥にあらず」を承けて、「坐禅が大用現前底である」という道元の独自解釈を肯いつつ、鈴木もまた坐禅の義を「拡大解釈」して、禅の本義に重ねようとする。しかし坐禅は単なる坐禅ではない「真の坐禅（は坐禅に非ず）」という坐禅の意義づけは、「禅」の定義となっても、坐禅の根拠づけとはならない。むしろ禅には、坐禅か坐禅の否定（自然主義）かではなく、坐禅に別立する一切処解脱（五処解脱）の禅定が伏在していたといえる。そして道元はむろん禅者はそもそも「禅は坐臥にあらざる」「坐」を超えた一切処解脱の禅定に達していた。

㉜拙稿「随自意三昧研究ノート」『禅学研究』第九七号 禅学研究会（2019） pp51-80 拙稿「随自意三昧と一行三昧」『禅学研究』第九五号 禅学研究会（2017） pp109-12

㉝晋華（2013）p144/ 邦 p231。上記注㉚参照。

略記一覧

伊吹（1997） 伊吹敦 特論「南宗禅」の誕生（『シリーズ・東アジア仏教』第三巻 春秋社 1997）pp305 - 324

伊吹（2009） 伊吹敦 「「戒律」から「清規」へ――北宗の禅律一致とその克服としての清規の誕生――」『日本仏教学会年報』74 2009 pp49-90

伊吹（2012） 伊吹敦「「大乗五方便」の成立と展開」『東洋学論叢』37 東洋大学 2012

伊吹（2016） 伊吹敦「初期禅宗と『大乗起信論』」『東アジア仏教学術論叢』巻4 東洋大学 2016.02

印順（1971） 印順『中国禅宗史―従印度禅到中華禅』正聞出版社 1971、伊吹敦訳、山喜房仏書林 1997

大竹（2018） 大竹晋『大乗起信論の成立史』国書刊行会 2018

大野（1994） 大野栄人『天台止観成立史の研究』法蔵館 1994

大野（2004）　大野栄人他『天台小止観の訳注研究』山喜房仏書林 2004　p184 注79
賈（2013）　賈晋華『古典禅研究　中唐至五代禅宗発展新探（修訂版）』上海人民出版社 2013、邦訳、汲古書院 2017
韓（2013）　韓伝強『禅宗北宗研究』宗教文化出版社 2013
韓（2018）　同　『禅宗北宗敦煌文献録校与研究』江蘇人民出版社 2018
塩入（1988）　塩入法道 1988「慧思・智顗における随自意三昧について」（『印仏研究』36（2）　p248）
塩入（1989）　塩入法道 1989「南岳慧思における随自意三昧の考察」『大正大学綜合仏教研究所年報』11
塩入（1990）　塩入法道『中国初期禅観思想における首楞厳三昧について』印度学仏教学研究38（2）1990　p677-680
菅野（1994）　菅野博史『中国法華思想の研究』春秋社 1994
菅野（2012）　菅野博史『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』大蔵出版 2012
田中（1983）　田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』大東出版社 1983　p288（「道信研究」1964）
柳田（1961）　柳田聖山「禅門経について」『塚本善隆博士頌寿記念　仏教史学論集』塚本博士頌寿記念会 1961 pp877-881
柳田（1967）　柳田聖山『初期禅宗史書の研究』法蔵館 1964
柳田（1972）　柳田聖山楞伽師資記『禅の語録2　初期の禅史Ⅰ』筑摩書房 1971
柳田（1999）　柳田聖山『禅仏教の研究　柳田聖山集　第一巻』法蔵館 1999
柳田（2001）　柳田聖山『禅文献の研究上　柳田聖山集　第二巻』法蔵館 2001

参考文献

『禅思想史研究　第三』170-171-12345

関口真大『達磨大師の研究』p255.

関口『達磨の研究』

杜継文・魏道儒『中国禅宗通史』江蘇人民出版社 2007 第二章第二節 pp.84-87

徐文明『中土前期禅学史』北京師範大学 2013

ベルナール・フォール・蒋海怒訳『正統性的意欲―北宗禅之批判系譜』上海古籍出版社 2010 pp66-7（原著 Bernard Faure,The Will to Orthodoxy,69.）

拙稿「随自意三昧と一行三昧」『禅学研究』第九七号 禅学研究会 2017 3

『祖堂集』巻第一〇譯注（三）鏡清和尚章（二）

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

禪文化研究所唐代語錄研究班の『祖堂集』研究會は二〇〇九年一一月から讀解を開始し、すでに一〇年を經、この間、二〇一一年までに卷七雪峯和尚章の譯注を完成し、『禪文化研究所紀要』第三一號、第三二號に掲載、これを補訂合冊して二〇一四年一一月に「唐末五代轉型期の禪宗―九、十世紀福建禪宗の思想史的動向（一）『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注」を作成（私家版）、二〇一六年三月に「『祖堂集』卷十譯注（一）」［玄沙和尚章、長生和尚章、鵝湖和尚章、大普和尚章］を『禪文化研究所紀要』第三三號に掲載し、「『祖堂集』卷一〇譯注（二）」［鏡清和尚章（一～一〇）］を『禪文化研究所紀要』第三四號に掲載した。「鏡清和尚章」（全四十一則）會讀は二〇一一年一一月に開始、二〇一四年四月に終了した。ここに「『祖堂集』卷一〇譯注（三）」として「鏡清和尚章」の後半譯注三一則を整理し掲載する。會讀を擔當して譯注資料を提供したのは、久保讓、メルクーリ・オズワルド、鈴木洋保、古勝亮、川島常明、鈴木史己の諸氏と西口芳男、衣川賢次であり、本稿は當日の資料と討論の結果をふまえて西口が整理起稿し、衣川が檢討を加えたものである。

中唐馬祖道一（七〇九～七八八）に始まる唐代禪宗は、その後一世を風靡し、晩唐期になると、禪宗の

大衆化現象を背景に庸俗的理解が瀰漫し、その教説の再検討ということが禪思想界の中心的課題として認識されるに至った。このことは『祖堂集』に記錄された雪峯章（卷七）、その弟子たちの各章（卷一〇～卷一二）を閲讀することによって、明確に看取できる。一〇世紀福建で資料收集、編纂された『祖堂集』はその具體相を知ることのできる重要資料である。唐宋交替期の禪宗の思想史的把握は、『祖堂集』という資料を細心に讀解し譯注を作成することを通してのみ可能になるはずである。

研究會は現在『祖堂集』卷一一潮山和尚章までを會讀した。整理でき次第、『禪文化研究所紀要』に順次掲載してゆく豫定である。

二〇二〇年七月三〇日

禪文化研究所唐代語錄研究班　西口芳男
衣川賢次

［凡例］

一．本譯注は禪文化研究所唐代語錄研究班『祖堂集』研究會の會讀成果である。『祖堂集』卷一〇鏡清和尚章（全四一則の後半三一則）の校訂本文、訓讀文、日本語譯、注釋から成る。

二．譯注の底本は禪文化研究所影印大字本『祖堂集』（基本典籍叢刊，一九九四年）であるが、これを校訂排印した中華書局版『祖堂集』上册（孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校，中國佛教典籍選刊，二〇一〇年，第二次印刷版）を參考にした。

三．段落は中華書局版『祖堂集』に從って分段し、各則にタイトルをつけた。本文の文字の異同は中華書局版に校記があるので本譯注にはあらためて加えず、問題になる異文は注釋中に論ずることにした。

四. 注釋に引用した典籍は、基本的に上掲中華書局版『祖堂集』附錄二「關於祖堂集的校理」四.「祖堂集校勘擧例」（九三八頁）に列する版本をもちいる。『祖堂集』本文には中華書局版の則番號を附し、檢索に便ならしめた。

［目次］

鏡清和尚章　＊印は本書にのみ收錄される則
一一、無源に住せず
一二、心を措定してはならぬ
一三、玄中玄
一四、〈道は人に合う心無し〉を問え
一五、佛國より來る
＊一六、來朝更に楚王に獻じ看よ
＊一七、明目の人はぴたりと出逢う
＊一八、伶俜辛苦
＊一九、皮骨髓の得法
＊二〇、糞掃の一納衣
＊二一、天龍の一句
＊二二、文殊の劍
二三、雨滴聲

二四、應天の鰻鯉
＊二五、好晴好雨
＊二六、經首第一は何という字か
＊二七、一人の口より出で、千人の耳に入る
＊二八、行脚に出ることとは
＊二九、惺惺なるになにゆえ苦惱を受けるのか
＊三〇、現象のなかの眞面目とは
＊三一、なぜ耳で見、眼で聞けないのか
＊三二、象骨山頌
＊三三、一歩も動くな
＊三四、名は省超
＊三五、徑直の路
＊三六、良久の檢討
＊三七、金剛不壞の體と牯羊角
＊三八、談體頌
＊三九、景禪を哀嘆して吟ず
＊四〇、悟玄頌
＊四一、洞山の過水偈

〔一一〕無源に住せず

問：「無源不住，有路不歸時如何？」師曰：「這个師僧！得座便坐！」

【訓讀】

問う、「無源に住せず、路有るも歸らざる時は如何。」師曰く、「這个の師僧！座有れば便ち坐せ！」

【日譯】

問う、「わたしは根本に安住しないという地平にも安住せず、根源への道があってもそこを通って歸ろうとは思いません。いかがでしょうか。」師は答えた、「おい、そこの坊さん、席があったら坐れ！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八杭州龍册寺道怤禪師章にも收めるが、金藏廣勝寺本、『四部叢刊』第三編所收本（至正二五年刊本）、福州東禪寺版、元延祐本みな「無源有路不歸時如何」に作り、「不住」二字を脱す。（高麗本は本書に同じ）。

○**無源不住，有路不歸**　「無源」とは根源への歸還（返本還源）を拒否する考えかた。根源とは本性、佛性。いかにも「人人悉く佛性有り」と言われるが、そういう佛教の教理を無條件に受け入れるのではなく、「見色即見心」の痛切な體驗を通して體得すべきものだという、この時代の禪の考えかたを示している。石頭希遷が南嶽懷讓に言った「諸聖を慕わず、己靈を重んぜざる時は如何？」（諸佛の教えに從わず、自己の靈性をも重んじない。本書巻四石頭和尚章）の「己靈を重んぜず」、また臨濟義玄が言った「外に凡聖を取めず、内に根本に住せず（外面には凡聖の名に執われず、内面には本體に依りかからぬ）」（衣川賢次譯注『臨濟錄』【五一】示衆二（2））の「内に根本に住せず」に相當する。南泉普願も言う、「我れ行脚せし時、一个の老宿有りて某甲に教えて道く、『返本還源せよ』と。噫！禍事なり！」（わた

しがむかし行脚していた時、お目にかかった老師はわたしに教えた、『根本に歸れ』と。おお！うっかり乗せられるところだったのだ！）」（本書巻一六南泉和尚章）。「路有るも歸らず」も同じ意味で、「無源（平）不住（仄），有路（仄）不歸（平）」として修辭的にきれいな對句仕立てにしている。僧はこの思想を誇らしげに示して、鏡清和尚に認可を求めた。

○師曰：這个師僧！得座便坐！「這个師僧」は目の前にいる僧を「そこなる坊さんよ」と輕蔑して呼ぶ言いかた。「這个～」は罵る口調である。「師僧」はがんらいは「師たる僧」の意味であったが、もとの敬意は失われて使われるようになった。ただしこう呼ぶのは自分の弟子ではないという區別の意識がある。「得座便坐」は「得座被衣」という場合の、行脚を終えて一寺の住持となって接化する意。つまり、「行脚して見識をひけらかしてまわるのはいいかげんに止めて、それを實踐すればよかろう」。「無源不住，有路不歸」は認識として誤りではないが、高次の實踐課題であり、「悉有佛性」という教理に安住せず、自己の佛性を信じ、佛として生きる要請なのである。

〔一二〕心を措定してはならぬ

問：「如何是心？」師云：「是則第二頭。」云：「不是如何？」師云：「又成不是頭。」僧曰：「是不是惣不與摩時作摩生？」師云：「更多饒過。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ心。」師云く、「是なれば則ち第二頭。」云く、「不是は如何。」師云く、「又た不是頭と成れり。」僧曰く、「是も不是も惣て與摩ならざる時は作摩生。」師云く、「更に多饒に過ぐ。」

【日譯】

問う、「何を心とするのでしょうか。」師、「（心は）何かであるといえば第二の頭になる。」云く、「何かでないならどうですか。」師、「何かでない第三の頭となるだけだ。」僧、「そういうものも、そういうものでないものも、すべてそうでない場合はどうですか。」師、「ますます増えるだけだ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八杭州龍册寺道怱禪師章にも收む。

○**如何是心？**　本書巻一四江西馬祖章に「汝今各信自心是佛，此心即是佛心」と説かれるように、佛である自らの心、その心とは何なのか、ということは禪僧として明らかにしなければならぬ大問題であった。達摩と慧可の安心問答にあるように、心は不可得、これこれだと措定できない。本書巻二菩提達摩和尚章第八則、「問：『請和尚安心。』師曰：『將心來！與汝安心。』進曰：『覓心了不可得。』師曰：『覓得豈是汝心？與汝安心竟。』達摩語慧可曰：『爲汝安心竟，汝今見不？』慧可言下大悟。」（問う、「和尚、どうか心をおちつかせてください。」達摩、「心を差し出しなさい、君を安心させてあげよう。」慧可は進み出て答えた、「心をいくら探しましても、まったく見つけ出せません。」達摩、「探し出せたとしても、どうしてそれが君の心であろうか。君を安心させてやったぞ。」達摩は駄目押しをして慧可に言う、「君を安心させてやったが、君はわかったか。」慧可はただちに大悟した。）

○**是則第二頭**　心はこれこれだと措定できない。もし「心は何かである」と答えたなら、それは自分の心に、妄想された心（第二頭）を付け加えたようなもの。「第二頭」は無いものであり、そこから妄想されたもの、第二義に落ちたものの意が派生した。『中論』巻二・觀三相品の第三二偈、「若法是無者，是即無有滅。譬如第二頭，無故不可斷。（若し現象している存在が無であるなら、滅することは無い。第二

の頭は無であるが故に斷ち切ることができないのと同じである。）」（T三〇・一一下）。本書巻二〇米和尚章、「師因教僧問仰山：『今時還假悟也無？』仰山云：『悟則不無，爭奈落第二頭何？』師肯之。」（米和尚が僧に「現今では悟ることが必要でしょうか」と問わせると、仰山は「悟るということはなくはないが、その悟りが第二頭に成り下がってしまうのはどうしようもない」と言ったので、米和尚はそれを認めた。）

○**不是如何？**　鏡清に「是則第二頭」と言われて、「心は何かでない」と言えばどうかと問いなおした。

○**又成不是頭**　「それも〝不是頭〟と成るだけだ。」それもまた「～であると措定しない（不是）」という措定をしていることに他ならない。『景徳傳燈錄』は「又不成是頭（又た是と成らざる頭なり）」に作り、意は同じ。ここの「不是頭」は「不是というもの」の意。「～頭」は名詞化するはたらきをもつ。「第二頭」に「第二の頭」と「第二のもの」の兩義があり、「不是頭」は後者の類化である。

○**是不是惣不與摩時作摩生？**　「是」も駄目、「不是」も駄目だと言われたので、「是でも不是でもないならよいのか」と問う。

○**更多饒過**　そのように前の措定を否定する措定をいくら續けても、妄想の頭が増えつづけるだけである。「多饒」は同義複詞。その用例としては、『法苑珠林』巻五二・哀戀部に「多饒財寶，倉庫盈溢（たくさんの財寶が倉庫に滿ちあふれている）」（T五三・六七三下）と見える。「過」は多くなってゆくという動向を表わすようである。

〔一三〕玄中玄

問：「如何是〈玄中玄〉？」師云：「不是是什麼？」僧曰：「還得當也無？」師云：「木頭也解語。」因此頌曰：

「一向隨他走，又成我不是。
設尒不與麼，傷著他牽匱。
欲得省要會，二途俱不綴。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ〈玄中玄〉。」師云く、「是れならざるは是れ什麼ぞ。」僧曰く、「還た當を得たるや。」師云く、「木頭も也た解く語る。」此れに因りて頌して曰く、

「一向に他に隨いて走るは、又た我れ是れならざると成る。
設尒い與麼ならざるも、他の牽匱を傷著す。
省要に會せんと欲得せば、二途俱に綴する莫かれ。」

【日譯】

問う、「どのようなことが〈玄妙中の玄妙〉でしょうか。」師、「〈玄妙中の玄妙〉でないものとは何だ。」僧、「そういう考えで當っているのでしょうか。」師、「木でも物を言うぞ。」これによって頌を作った。

「ひたすら〈玄妙中の玄妙〉について行っても、かえって自分は〈玄妙中の玄妙〉ではないということになるだけだ。
たといそうでなくても、その牽匱を損なうことになる。
もし肝心なところをおさえたいなら、二つの道にともにかかわってはならぬ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八杭州龍冊寺道怱禪師章にも收む。ただし、鏡清の頌は本書にのみ見えるもの。

○**如何是玄中玄？**「玄中玄」は、『老子』第一章「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門」を典拠とする表現である。ここでは一切の限定を超えた佛性・法身を形容するもの。丹霞天然の「弄珠吟」にいう、「般若神珠妙難測，法性海中親認得。隱現時遊五蘊山，内外光明大神力。此珠無狀非大小，晝夜圓明悉能照。用時無處復無蹤，行住相隨常了了。……非自心，非因緣，妙中之妙玄中玄。森羅萬像光中現，尋之不見有根源。（般若の神珠は玄妙にして思い測り難いが、法性海中に身近に認められ、隱れたり現われたり時には五蘊山に遊ぶ、これこそ大神力を持った内外を輝かす光明である。この珠は形狀も大小もないが、晝も夜も圓かに明るく全てをよく輝かす。はたらくときには場所も痕跡も探し出せないが、行住坐臥に常につき從ってありありと現われている。……自心によってあるのでもなく、因緣によってあるのでもない、〈妙中之妙〉、〈玄中玄〉であり、森羅萬像がその光中に現われているが、そこに探し求めてもその根源を探し當てられぬ。）」（本書卷四丹霞和尚章）しかし、禪はそれを聖なるものとして追い求めることを誡める。『景德傳燈錄』卷一〇趙州觀音院從諗和尚章、「僧問：『如何是玄中玄？』師云：『汝玄來多少時耶？』僧云：『玄之久矣。』師云：『闍梨若不遇老僧，幾被玄殺。』」（僧、「どのようなことが玄妙中の玄妙でしょうか。」師、「君はそれを玄妙なるものにしてどれほどになる。」僧、「玄妙にして久しいです。」師、「もしわしに出遭わなければ、その玄妙なる解脱の深坑に墜ちて禪僧としての命を失うところだった。」）

○**不是是什摩？**　そうでないものとは何だ。一切法が〈玄中玄〉ではないか。

○**還得當也無？**「それで當を得ているのでしょうか。」すべてが〈玄中玄〉だということで正しいのでしょうか。「得當」は、ぴたりとかなっている。本書卷三先徑山和尚章、「問：『如何是祖師西來意？』師曰：

『汝問不當。』曰：『如何得當?』師曰：『待我死，即向汝道。』」（問う、「祖師西來意とは。」師、「君の質問は當を得ておらぬ。」「どうすればぴたりといきますか。」師、「わしが死んだときに言ってやろう。」）

○**木頭也解語**　樹木も物を言うぞ。それが一切法は〈玄中玄〉だという證據だ。『觀無量壽經』に「水鳥樹林及與諸佛，所出音聲皆演妙法，與十二部經合。」（T一二・三四四中）これは極樂淨土の描寫であるが、現世のすべての無情物にも佛性が有り、説法するというのは中國佛教の發想である。

○**一向隨他走，又成我不是**　〈玄中玄〉をひたすら追い求めても、そうしたところで追いかけている我は「不是（〈玄中玄〉ではない）」ということになるだけだ。

○**設尒不與摩，傷著他牽匱**　「設尒不與摩」とは、〈玄中玄〉は已に具足しているとして、「あるがままの自己でよい」のだとし、追い求めないありかたのこと。

「牽匱」は雙聲の語でさまざまに表記される。綣繢（『玄沙廣錄』巻上・『雲門廣錄』巻下）・棬樻（『景德傳燈錄』巻一八玄沙章）・圈繢（『碧巖錄』）など。「もと〝圈圚〟に作り、繩索を用いて作った輪を指す。框框（しきたり）・固有の規則のたとえ、猶お圈套（わな）のごとし」（雷漢卿・王長林『禪宗文獻語言論考』四一・四二頁、上海教育出版社、二〇一八年）。ここでは「人をからめ取るしかけ、からくり」（『禪語辭典』）というのではなく、他（玄中玄）の牽匱（枠組み・ありかた）のこと。ではなぜそれが、〈玄中玄〉（佛性・法身）を損うことなのか。それが一切の限定を絶したものであるなら、「我が身に具足している」（追い求める必要はない）と限定してしまうのは却って矛盾であり、それを傷つけることにほかならない、ということであろう。

○**欲得省要會，二途俱不綴**　「省要」は、「要點」「主旨」の意。「二途」は、追い求めることと追い求めないこと。「綴」は繫結・連接の意。

〔一四〕〈道は人に合う心無し〉を問え

問：「古人有言：〈人無心合道〉。如何是〈人無心合道〉？」師云：「何不問〈道無心合人〉？」「如何是〈道無心合人〉？」師云：「白雲乍可來青嶂，明月那堪下碧天！」

【訓讀】

問う、「古人言う有り、〈人無心にして道に合う〉、如何なるか是れ〈人無心にして道に合う〉。」師云く、「何ぞ〈道は人に合う心無し〉を問わざる。」「如何なるか是れ〈道は人に合う心無し〉。」師云く、「白雲は乍ろ青嶂に來る可くも、明月は那ぞ碧天を下るに堪えん！」

【日譯】

問う、「古人は〈人は無心なるとき道とひとつになれる〉と言いました。〈人は無心なるとき道とひとつになれる〉とはどういうことでしょうか？」師、「〈道には人とひとつになる心はない〉ことを、どうして問わぬか。」「では、〈道には人とひとつになる心はない〉とはどういうことでしょうか。」師、「白雲が青き峯にかかることはあっても、明月が碧天から落ちることはありえない。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八、『五燈會元』巻七にも錄す。兩書ともに第二句を「明月那教下碧天」に作る。

○**古人有言**　本書巻二〇隱山章の洞山頌をふまえた問答である。

洞山便問：「如何是賓中主？」云：「白雲蓋青山。」「如何是主中主？」云：「長年不出戸。」「賓主相去幾何？」云：「長江水上波。」「賓主相見，有何言説？」云：「清風拂白月。」又偈曰：「青山白雲父，白雲青山兒。白雲終日依，青山都不知。欲知此中意，寸歩不相離。」洞山因此頌曰：「道無心合人，人

無心合道。欲知此中意，一老一不老。」

洞山が問う、「賓中の主とは？」隱山「白雲が青山をおおう。」洞山「主中の主とは？」隱山「主人は外に出ることはない。」洞山「賓と主とはどれほど離れているか？」隱山「長江の水と波のごとし。」洞山「賓と主が相見するとき何を言うか？」隱山「清風が白月を拂う。」隱山は偈を作った、「青山は白雲の父、白雲は青山の子。白雲は終日青山に依りかかっても、青山はまったく取り合わない。ここの關係を言うならば、寸歩も離れぬということだ。」洞山も頌を作った、「道には人とひとつになろうという心はないが、人は無心のとき道とひとつになれる。ここの關係を言うならば、一方は老い［有限］一方は老いぬ［無限］ということだ。」

僧は洞山の頌（「無心合道偈」と呼ばれる）「人無心合道」の意義を問うた、「道とひとつになるために、どうすれば〈無心〉になれるのか」。しかし、「無心」とは、道と合一しようという目的意識のないことであるから、問いとして誤っている。だから鏡清は答えていう、「洞山は〈道のほうは人とひとつになろうという氣はない〉と言っているではないか」。

○白雲乍可來青嶂，明月那堪下碧天！「道無心合人」の意義を問うた僧に對する答え。隱山は道と人との關係（不即不離）を父子（一體）に譬え、白雲と青山（親和的）の形象で示したが、洞山の頌はむしろ兩者の隔絶（一老一不老）を直截了當に言う。鏡清はそれをまた明月によって表象した。鏡清は、道と人の合一（それは「悟り」にほかならない）への道、「無心」になる秘訣を人から教えてもらおうという質問の僧の姿勢を峻しく拒絶する。「無心」に到る方法などありえず、そういう目的意識をもつことこそが「無心」からもっとも遠く、根本的に背馳する態度だと言うのである。ここの「乍可」は「只可」（ただ～だけはあり得るが、［……はあり得ない］）の義。唐詩の例、高適「封丘縣」詩、「我れは本と孟諸の野に漁樵たりて、一生自是より悠悠たる者なり。乍だ草澤の中に狂歌す可くも、寧ぞ風塵下に吏

と作るに堪えん?」（『高常侍集』巻三）。ただしこの用法は多くはなく、普通は「寧可」の義に同じく、「むしろ～であっても……」という譲歩を表わす。杜荀鶴「秋日閑居寄先達」詩、「乍可ろ百年意に稱う無きも、一日として詩を吟ぜざらしむること難し。」（『唐風集』巻二）のように「乍可」の後には望ましくない事柄がくる。本書巻四石頭章の「寧可永劫沈淪，終不求諸聖出離（むしろ永遠に地獄に堕ちようとも、けっして佛の助けを得て三界を脱け出ようとは思わない）」の句は『黄龍慧南禪師語錄』には「乍可永劫受輪迴，不從諸聖求解脫」と引用されている。

〔一五〕佛國より來る

新到參次，師問：「闍梨從什麼處來?」對云：「佛國來。」師云：「只如佛以何爲國?」對云：「清淨莊嚴爲國。」師云：「國以何爲佛?」對云：「以妙靜眞常爲佛。」師云：「闍梨從妙靜來? 從莊嚴來?」僧無不對答。師云：「噓！噓！到別處有人問汝，不可作這个語話。」

【訓讀】

新到の參ずる次、師問う、「闍梨は什麼處よりか來る。」對えて云く、「佛國より來る。」師云く、「只だ佛の如きは何を以てか國と爲す。」對えて云く、「清淨莊嚴を國と爲す。」師云く、「國は何を以てか佛と爲す。」對えて云く、「妙靜眞常を以て佛と爲す。」師云く、「闍梨は妙靜より來るか、莊嚴より來るか。」僧は對答せざる無し。師云く、「噓！噓！別處に到りて人の汝に問う有るも、這个の語話を作す可からず。」

【日譯】

行脚を志したばかりの僧が參問に來たとき、師は訊いた、「そなたはどこから來たのだ。」「佛國からま

いりました。」師、「ところで佛は何を國としているのか。」「清淨莊嚴を國としています。」師、「國は何を佛としているのか。」「妙靜眞常を佛としています。」師、「そなたは妙靜眞常より來たのか、清淨莊嚴より來たのか。」僧は訊かれて答えないということはなかった。師、「シッ！シッ！よそに行って問われても、そんな受け答えをしてはならぬぞ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八にも採られる。

○**新到參次**　「新到」は、出家して行脚を志したばかりの修行僧。レベルの低い僧が多かった。このような僧につきあって、以下のように丁寧な對應をしている例は稀少である。

○**闍梨從什摩處來？**　誰のところで修行してきたのか。僧自身の修行の内實を問うものでもある。

○**佛國來**　「佛國」は寺名であろうが、未詳。

○**師云：只如佛以何爲國？**　ここで鏡清は教義問答をしようするのではない。「佛國」の名に因んで新到僧の修行の内實を試問する。つまりは「佛はどこにおられるか」「佛とは何か」という問い。「只如」は、「例としてとりあげたり、論及したりする機能がある。ただし『祖堂集』の用法では、句の冒頭に冠することが多い。ほとんど發語辭のごとく、これから何か發言するということを示すだけである」（太田辰夫『中國語史通考』二〇四～五頁）。なお名に因んでの問いには、次のような例がある。

本書巻一七處微和尚章、「師問仰山：『汝名什摩？』對曰：『慧寂。』師曰：『阿那个是惠？阿那个是寂？』對云：『只在目前。』師曰：『你猶有前後在。』對曰：『前後則且置，和尚還曾見未？』師曰：『喫茶去！』」（處微が仰山に問う、「名は何という。」「慧寂です。」處微、「どれが慧で、どれが寂か。」「和尚の目の前におります。」處微、「まだ前後が殘っているぞ。」仰山、「前後のことはさておいて、和尚はわたくし

を見たことがおありですか。」處微、「茶を飲んでこい！」）

『景德傳燈錄』巻一〇仰山章、「師問僧：『名什麽？』曰：『靈通。』師曰：『早箇入了也。』」（仰山は僧に問う、「名は何だ。」「靈通です。」仰山、「さっそくだが燈籠に入ってくれ。」「もう入っております。」）

『景德傳燈錄』巻二六婺州智者寺全肯禪師章、「初參天台。天台問：『汝名什麽？』曰：『全肯。』天台曰：『肯箇什麽？』師乃禮拜。」（天台、「名は何というか。」「全肯です。」天台、「何を肯定しておる。」そこで全肯は禮拜した。）

○**清淨莊嚴爲國**　單に佛國のありさまを形容しただけの教學的な答え。佛の本來のありかが答えられていない。

○**師云：國以何爲佛？對云：以妙靜眞常爲佛**　鏡清は一問だけで見捨てずに、さらに問うが、結果は同じだった。

○**師云：闍梨從妙靜來？從莊嚴來？**　鏡清はそれでもさらに導きの手を差し伸べる、「汝はどこから來たのか」「汝は誰なのか」（つまり汝自身が佛ではないのか）と。

○**僧無不對答**　結局、この僧は基本的な佛教學の知識で答えるだけで、行住坐臥にかかわらぬ本來の自己に氣づかぬままに終わった。なお『景德傳燈錄』は「僧」を「曰」に誤る。

○**噓！噓！到別處有人問汝，不可作這个語話**　君がよそに行って「どこから來たか」と問われても、鏡清から來たといって今のような受け答えをしてはならぬぞ。わしが恥ずかしいからな。「噓」は制止、不滿、驅逐の意を表わす。大東文化大學中國語大辭典編纂室編『中國語大辭典』、「しっ、靜かにさせたり、追い拂ったりするとき」（角川書店、二七六五頁右）。以下のような用例がある。

本書巻七巖頭章、「夾山有僧到石霜，纔跨門，便問：『不審。』石霜云：『不必，闍梨！』僧云：『與麼則珍重。』其僧後到巖頭，直上便云：『不審。』師云：『噓！』僧云：『與麼則珍重！』始欲廻身，師云：『雖是後生，亦能管帶。』其僧却歸，擧似夾山。夾山上堂云：『前日到巖頭石霜底阿師出來，如法擧著！』其僧纔擧了，夾山云：『大衆還會麼？』衆無對。夾山云：『若無人道，老僧不惜兩莖眉毛道去也。』却云：『石霜雖有殺人之刀，且無活人之劍；巖頭亦有殺人之刀，亦有活人之劍。』」

夾山の僧が石霜に行き、門に入るや、「こんにちは」と挨拶した。石霜「その必要はない、闍梨よ。」僧「ではさようなら。」その僧は後に巖頭に行き、ただちに堂に參じて言った、「こんにちは。」巖頭「シッ！」僧が「ではさようなら」と引き返そうとすると、巖頭「若輩だが、しっかりと身についておる。」僧は歸って夾山に話した。夾山は法堂に上って言う、「前日、巖頭と石霜に行ってきた坊さんは進み出て、ありのままに話してみよ。」僧が話し終るや、夾山「諸君、わかったか。」誰も答えられなかった。夾山「答える者がおらぬなら、わしの兩莖の眉毛が抜けるのを覚悟で言ってやろう。」そうして言った、「石霜には人を殺す刀はあるが、人を活かす劍がない。巖頭には人を殺す刀も人を活かす劍もある。」

『臨濟錄』行錄、「師栽松次，黃檗問：『深山裏栽許多作什麼？』師云：『一與山門作境致，二與後人作標榜。』道了，將钁頭打地三下。黃檗云：『雖然如是，子已喫吾三十棒了也。』師又以钁頭打地三下，作噓噓聲。黃檗云：『吾宗到汝，大興於世。』」

臨濟が松を植えていると、黃檗が問う、「こんな山奥にそんなに植えてどうするのだ。」臨濟、「一つには山門の風景のため、二つには後輩たちへの道しるべです。」言い終わるや、鍬を三度地に打ちつけた。黃檗、「そうではあるが、君はとっくにわしの三十棒を食らったぞ。」臨濟はまたもや鍬で地を三度たたき、「シッ！シッ！」とやった。黃檗、「わが宗は君の代になって、大いに繁榮しよう。」

〔一六〕來朝更に楚王に獻じ看よ

師有時上堂，衆集，良久云：「來朝更獻楚王看！珍重。」

【訓讀】

師有る時上堂し、衆集まる。良久して云く、「來朝更に楚王に獻じ看よ。珍重。」

【日譯】

師がある日上堂し、大衆が集まった。しばし沈黙し、そして言った、「明日また璧を楚王に獻ぜよ。お大事に。」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄。

○**良久**　默することによって第一義を示した。「良久」については、『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）」（『禪文化研究所紀要』第三一號、二〇一一年）第七則「有時上堂，衆立久」の注、及び第二四則「良久」の注を參照。

○**來朝更獻楚王看！**「良久」が受け止められなかった大衆に言う、「明日あらためて玉を（持っていると氣づいたなら）私に見せてみよ。」『韓非子』和氏篇の故事を用いる。

『景德傳燈錄』卷一九安國明眞大師弘瑫章、「問：『如何是一毛頭事？』師拈起袈裟。僧曰：『乞師指示。』師曰：『抱璞不須頻下淚，來朝更獻楚王看。』」

問う、「洪州水老和尚が〈百千の三昧も無數の妙義も、たった一本の毛の先に含まれているという根源のことがわかった〉と叫んだのは、どういうことだったのですか。」師は袈裟を持ちあげた（佛性のはたらきを示した）。僧、「ご教示をお願いします。」師、「璞（あらたま）を持っているのに何も泣くことはない、明日また楚王に獻ぜよ。」

〔一七〕明目の人はぴたりと出逢う

問：「明能相見，其理如何？」師云：「可惜與汝道却。」僧曰：「只如可惜道却，意旨如何？」師云：「慳弥不免施。」「如何是慳弥？」師云：「可惜道。」僧曰：「不免施又如何？」師云：「對汝道却。」

【訓讀】

問う、「明能く相い見ゆ、其の理は如何。」師云：「惜しむ可し、汝が與に道い却るを。」僧曰く、「只だ〈惜しむ可し道い却るを〉の如きは意旨如何。」師云く、「弥を慳しむは施すを免れず。」「如何なるか是れ〈弥を慳しむ〉。」師云く、「道うを惜しむ可し。」僧曰く、「〈施すを免れず〉は又た如何。」師云く、「汝に對して道い却れり。」

【日譯】

問う、「明目の人は互いにぴたりと出逢うというのは、どういう道理なのですか。」師、「君に言ってしまうのを惜しむ。」僧、「〈言ってしまうのを惜しむ〉というのは、どういうことですか。」師、「珍を出し惜しみすると施すことになる。」「〈珍を出し惜しみする〉とはどういうことなのですか。」師、「言わないということだ。」僧、「〈施すことになる〉とはどういうことなのですか。」師、「君に言ってやったではないか。」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄。中華書局版『祖堂集』では〔一六〕と一連の問答としているが、明らかに別の問答であるので訂正し、第一七則とする。従って以下、則番號が一をプラスしたものになる。

○**問：明能相見，其理如何？**「明」は明目の達道者。「明能相見」とは、達道者同士の相見のことであり、出逢った一瞬に黙ったままで相手と契合する「目擊道存」（『莊子』田子方篇）という理想的な出逢

い。

本書巻七雪峯和尚章第五三則、「問：『目擊相扣，不言教搩者如何？』師云：『弥也（彌陀）要急相投。』」（問う、「一瞬のうちに見て取り、探りを要しない者をどう思われますか」。師、「阿彌陀さんがあわてて驅けこんで來た！」）。

また本書巻一〇鵝湖和尚章第五則、「問：『利（離）婁相擊，不側耳者如何？』云：『哲。』」（問う、「離婁のごとき明目の人同士が對面しても、耳を傾けないわたしをどう思われますか。」師、「明哲だな。」）

○師云：可惜與汝道却　「君に言ってしまうのを惜しむ」とは、言葉を交せば「明能相見」とはならないからだ。また、（法のために）人を大切にするからであり、教えることで却って君を教壞してしまう、そのことを慮ってのことだ。

本書巻七雪峯和尚章第一一則：「問：『學人道不得處，請師道。』師曰：『我爲法惜人。』」（問う、「わたくしが言葉で言えないところを、どうか言ってください。」師、「わしは法のために人を大切にしている。」）『雪峯語錄』巻上：「問：『如何是學人眼？』師云：『爲國惜才，爲法惜人。』」（問う、「わたしの眼とはなんでしょうか。」師、「國のためには才能を大切にし、法のためには人を大切にする。」）

○師云：慳珠不免施　珍寶（法）を出しおしみする、つまり言わない・教えないことが、結果として（法）を人に施していることになるからだ。君に言わぬことこそが、君を教壞せず、却って君に對して親切なのだ。なお「慳珠不免施」は俗諺か。

○如何是慳珠？師云：可惜道　珍寶を惜しむとは、言わないということだ。

○僧曰：不免施又如何？師云：對汝道却　「言わないことだ」と君に言ってやったではないか。

〔一八〕伶俜辛苦

問：「寶在衣中，爲什麼伶俜辛苦？」師云：「過在阿誰？」僧曰：「只如認得，又作麼生？」師云：「更是伶俜。」僧曰：「認得爲什麼却伶俜？」師云：「不媿己有。」

【訓讀】

問う、「寶は衣中に在りしに、爲什麼にか伶俜辛苦す。」師云く、「過は阿誰にか在る。」僧曰く、「只だ認得するが如きは、又た作麼生。」師云く、「更に是れ伶俜なり。」僧曰く、「認得するに爲什麼にか却って伶俜なる。」師云く、「己有を媿さず。」

【日譯】

問う、「寶は自分の襟にあったのに、なぜ放浪して苦労したのでしょうか。」師、「それは誰のせいなのか。」僧、「では、わが身にあると氣づいたら、どうなりますか。」師、「もっと苦しい。」僧、「氣づいたのに、なぜ苦しいのですか。」師、「自分のものにはならないから。」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄。

○**寶在衣中，爲什麼伶俜辛苦？**「寶在衣中」は法華七喩の「衣珠喩（衣裏繫珠喩）」（『法華經』五百弟子受記品）が典故。ある人が友人を訪れ、酒に醉って眠ってしまい、友人は役所の急用で外出しなければならなくなったため、その人の衣の裏に無價の寶珠を縫いつけて出かける。その人はそれを知らず、衣食のために何年も苦しむが、後に友人に出會ってそのことを知り歡喜した。衣裏の寶珠は、衆生が本來具有している佛性の譬え。「伶俜辛苦」も法華七喩の「窮子喩（長者窮子喩）」（『法華經』信解品）に見える語。幼少のときに長者である父のもとを離れて放浪していた窮子が、偶然に大富豪である父の屋敷

の門口に立つと、長者はすぐに息子だと知り、使いの者に命じて連れてこさせたが、窮子は捉えられると思い、悶絶してしまう。それを見た長者は、息子を自由にし、後日、長者の屋敷で働くようにさせた。こうして徐々に慣らして屋敷の重要な仕事をさせるようにして二十年がたち、もう大丈夫であると見届け、死期を知った長者は親族・國王・大臣らを集めて言う、「諸君當に知るべし、此れは是れ我が子なり。我が生みし所なり。某城中に於いて、吾れを捨てて逃走し、伶俜辛苦すること五十餘年なり。……此れ實に我が子にして、我れは實に其の父なり。今、我が所有の一切の財物は、皆な是れ子の有なり。」

○**師云：過在阿誰？**「衣中珠」という觀念を擔ぎまわっているだけで、自己の問題としてとらえられていない僧自身に問題があることを示唆する。

○**僧曰：只如認得，又作麼生？**「過在阿誰」が自分のことを言われているのだとは氣づかずに問う。「寶珠は我が身にありと分かっていたなら〈伶俜辛苦〉することはないのではありませぬか。」

○**師云：更是伶俜**　自分にあると分かったらもっと苦しい。

○**僧曰：認得爲什摩却伶俜？**「衣中珠」を自らのこととせず、客觀的な教義問答に始終する僧にとって、鏡清の答えは予想に反するものであった。「却」は意外の語氣を表わす。

○**師云：不媿己有**　佛性は己にあるとはいえ、自分のものになっていないから。洞山良价は「三身中阿那个身不墮衆數（三身のうち、どの身が有爲の諸法に落ちないのですか）」と問われて「吾常於此切（わたしは常に有爲に落ち込まぬようにどう生きたらよいかを切實につとめようとしている）」と答えたように、法身と五蘊身は別ではないけれども、法身として生きることは困難であり、禪者の辛苦するところ。

媿、貴二字は近音（『廣韻』媿，俱位切，止攝見母至韻合口三等去聲［*kwi］：貴，居胃切，止攝見母未

韻合口三等去聲「*kiwai」。また『祖堂集』所收偈頌の詩韻においても至（脂）未（微）の同用例が二例ある。巻一四章敬和尚章第六則「賈島碑銘」（子止字志里止位至未未）、巻一九香嚴和尚章第二五則「明古頌」第七韻段（諱未置志愧至）。晩唐五代の韻文（敦煌變文、唐五代曲子詞、晩唐詩）には止攝支脂之韻と微韻の同用例が多く、すでに四韻の區別は失われていたようである。したがって媿＝貴とみてよい。

本書巻一二禾山和尚章第六則：「諸和尚！不是天生自然，吾非聖人，經事多知矣。此个門中，也須精確。親近高格者，不可斷言語。若是聲聞之輩，則有取捨之理；若是全收，一法不取，一法不捨。媿無偏見，皆取來往之次，方知有無。（諸和尚！是れ天生自然ならず，吾は聖人に非ず，事を經て知ること多し。此个の門中も也た須らく精確なるべし。高格に親近する者は、言語を斷つ可からず。若し是れ聲聞の輩ならば、則ち取捨の理有らん。若し是れ全收ならば、一法も取らず、一法も捨てず。偏見無からんことを媿せば、皆な來往の次を取て、方めて有無を知る。）」

和尚たちよ！生まれて自然に、というのではない。わたしは生まれながらにして知る聖人ではない。經驗を積んで多くを知るようになったのだ。わが禪門では、精密確實にやる必要がある。高格の禪者に親しく指導を受けようとする者は、言語を斷ちきってはいけない。もし聲聞の連中なら、えり好みするもよかろう。もしすべてを受け入れるというなら、一物も取らず、一物も捨てぬ。偏見なきことを旨とし、實踐往來した時に、始めてそれの有無がわかる。

また『撫州曹山元證禪師語錄』「解釋洞山五位顯訣」、「今見諸學士詮揀先人意度，似有誤彰（音障），不免聊爲敘其差，當媿（音貴）在不混其功。」

いま修行者たちが先人の意圖を穿鑿し推測しているのを見ると、間違いがあるようであり、どうしても少しばかりそのズレを説明しないわけにはゆかないのは、先人の功績に混亂を起こさないようにしたいからだ。

『祖庭事苑』巻一『雲門室中錄』、「媿圖當作貴圖。」

『雲門廣錄』巻中室中語要、「擧：世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七歩，目顧四方，云：『天上天下，唯我獨尊！』師云：『我當時若見，一棒打殺，與狗子喫却，貴圖天下太平。』」（T四七・五六〇中）。

〔一九〕皮骨髓の得法

問：「如何是皮？」師云：「分明个底。」「如何是骨？」師云：「綿密个。」「如何是髓？」師云：「更密於密。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ皮。」師云く、「分明个底。（はっきりと）」「如何なるか是れ骨。」師云く、「綿密个。（めんみつに）」「如何なるか是れ髓。」師云く、「更に密よりも密なり。」

【日譯】

問う、「皮とはどういうことですか。」師、「はっきりしている。」「骨とはどういうことですか。」師、「綿密にある。」「髓とはどのようなことですか。」師、「密よりもさらに密だ。」

【注釋】

○本則は本書のみに收錄されるもの。「皮肉骨髓四人得法」の傳承を背景にした問い。得法説は『歷代法寶記』第一祖菩提達摩多羅章に「肉骨髓三人得法」として初めて見え、得法の深淺を言わないが、暗に得髓を第一とする。『寶林傳』巻八第二九祖可大師章は「血肉骨髓四人得法」、宗密『裴休拾遺問』は「肉骨髓三人得法」の深淺を説き、『祖堂集』巻二は『歷代法寶記』を承け、『景德傳燈錄』巻三菩提達

磨章は「皮肉骨髄四人得法」であり、その深浅を詳しく論じている。

○**如何是皮？**　皮を得たというのはどういう得法のありかたか。

○**分明个底**　（表面にあるから）はっきりしている。この口語表現は『祖堂集』の用例から見ると、「～个」は、［A］名詞を修飾する定語（「好个問頭」「好个佛殿」など）、［B］副詞として動詞を修飾する状語（「早个對和尚了也」「早个呈示和尚了」など）、［C］獨立して述語となる（「師指面前狗子，既是明明个，爲什麼刺頭在裏許？」〈それがあることは明白なのに、なぜ頭の内につっこんで見えないのか？〉）。また「～底」は、［D］述語として獨立し、状態を表わす（「莫終日口密密底」〈一日中こそこそ相談していてはだめだ〉「如對尊嚴須得兢兢底」〈佛を仰ぐごとくに戦々兢々としてあれ〉）、［E］［～底＋動詞］の型で、副詞として動作の方式をあらわす（「呵呵底笑」〈カラカラと笑った〉「樹下坐忽底睡著」〈樹下に坐して、ふと眠ってしまった〉）、［F］［～底＋名詞］の型で名詞を修飾する、または名詞化する（「道不得底事」〈言うことができぬ事柄〉「虚底不可得」〈虚なるものは不可得だ〉）。

ここの「分明个底」は、獨立した述語として状態を表わすものである。

○**如何是骨？師云：綿密个**　骨は見えないが皮の下に「綿密にある。」

○**如何是髄？師云：更密於密**　髄は骨の中にあるから、「密よりももっと密だ。」このように軽くあしらうのは、法として傳えるべきものがあるのではないこと、傳法ということを否定するものである。

『趙州錄』巻上、「師示衆云：『迦葉傳與阿難，且道達磨傳與什麼人？』問：『且如二祖得髄又作麼生？』師云：『莫謗二祖。』」

師（趙州）は大衆に言った、「迦葉は阿難に傳えた、では達磨は誰に傳えたか答えよ。」問う、「（傳えた人がいないような口ぶりですが）二祖が髄を得たことは、どうなるのですか。」師、「二祖を誹謗してはならぬ。」

また百丈懐海も云う、「若し別に語句の人に教えるもの有り、別に法の人に與うるもの有りと道わば、此れを外道と名づけ、亦た魔説と名づく」（『天聖廣燈錄』巻九）。

〔二〇〕糞掃の一納衣

問：「如何是糞掃一納衣？」師云：「迦葉被來久。」進曰：「納衣下事如何？」師云：「親付阿難傳。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ糞掃の一納衣。」師云く、「迦葉被し來ること久し。」進みて曰く、「納衣下の事は如何。」師云く、「親しく阿難に付して傳う。」

【日譯】

問う、「どういうことが一着のぼろきれの僧衣なのですか。」師、「例のあの迦葉が長く着ていたものだろう。」さらに問う、「それを着る修行者の行ないはどうなのですか。」師、「じきじきに阿難に傳えた。」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄である。

○**如何是糞掃一納衣？**「糞掃」は塵芥として棄てられたぼろきれ、それを縫い合わせて作った僧衣が糞掃衣であり、袈裟のこと。荷澤神會が傳衣説を立て（『菩提達摩南宗定是非論』）、世尊の袈裟が傳法の證として、西天二十八祖、東土六祖に傳わったと傳承されるようになった。したがって「糞掃一納衣」とは、佛より從上來傳持されてきた宗乘を暗示している。しかし、宗乘として傳える法があるのではなく、自らのこととして自性自悟するのみであり、人に問うことではない。ゆえに鏡清は問われて當たり障りのない返事をし、相手にしなかった。

○**師云：迦葉被來久**　それはあの迦葉が長く着ていたものだろう。迦葉は世尊より與えられた糞掃衣を身につけ、慈氏佛（弥勒佛）の出世を待つと傳承されている。本書巻一大迦葉尊者章、「今我が此の身に佛の與えし所の糞掃の衣を著け、及び僧伽梨等を持り、五十七倶低六十百千歳を經て、慈氏佛の出世まで、其をして朽壞せしめず。」

○**進曰：納衣下事如何？**　「納衣下事」は、衲僧たるものの本來の任務のこと。それは自己本分事を明らめることであり、やはり他人に問うことではない。

『景德傳燈錄』巻一六越州雲門山拯迷寺海晏禪師章、「僧問：『如何是衲衣下事？』師曰：『如人齩硬石頭（石を齧るような無益な問いだ）。』」

『雪峯語錄』巻上、「問：『如何是衲衣下事。』師云：『衲衣下覓取（衲衣を着ている君自身にこそ覓めよ）。』」

○**師云：親付阿難傳**　鏡清はまともに相手せずに言う、「それなら阿難に付囑したよ。」『寶林傳』巻一第一祖大迦葉章、「尒の時、迦葉は阿難に告げて言う、『汝今當に知るべし、昔婆伽婆は涅槃せんと欲し時、大法眼を以て我に付囑す、我れ今、年朽い、形は久しく留まらず、今、正法を將て汝に付囑す、汝善く守護せよ。』」

〔二一〕天龍の一句

問：「如何是天龍一句？」師云：「伏汝大膽。」進曰：「與摩則學人退一歩。」師云：「覆水難收。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ天龍の一句。」師云く、「汝の大膽なるに伏す。」進んで曰く、「與摩ならば則ち

學人退くこと一歩せん。」師云く、「覆水は收め難し。」

【日譯】

問う、「どのようなことが天龍和尚の緊要の一句なのかお聞かせください。」師、「君の大膽なのにはまいったな。」さらに言う、「それなら一歩退きます。」師、「ぶちまけた盆の水はもとには戻らぬ。」

【注釋】

○本話は本書のみの收錄。

○**如何是天龍一句**　和尚の家風を言いとめた一句をお聞かせください。「天龍」は杭州天龍寺で、鏡清が越州鏡清院の次に住したところ。『宋高僧傳』卷一三後唐杭州龍册寺道怤傳、「武肅王錢氏欽慕，命居天龍寺，私署順德大師。」また『景德傳燈錄』卷一八杭州龍册寺順德禪師章にも「錢王欲廣府中禪會，命居天龍寺。始見師乃曰：『眞道人也！』致禮勤厚，由是吳越盛於玄學。其後又創龍册寺，延請居焉。」

○**伏汝大膽**　ものおじせずによくもそのような問いが出来るとは、おそれいった。わしにそのような一句があると思っていたとは、まいったな。

本書卷四藥山和尚章第八則、「有人拈問漳南：『古人石上栽華，意作摩生？』漳南曰：『伏汝大膽。』却曰：『還會摩？』對曰：『不會。』云：『癩人喫猪肉。』」

ある僧が藥山の語を取り上げて漳南（保福從展）に訊いた、「古人の〈石の上に華を咲かせる〉とはどういう意味ですか。」漳南、「（頭で考えても分からぬ消息のことを）よくも恐れることなく訊けるとは降參だ。」こんどは漳南が訊き返した、「わかったか。」「わかりません。」漳南、「〈癩病やみは豚肉を食いたがる〉ということだ。」

○**與摩則學人退一歩**　それなら、問いは取り下げます。

本書卷一三招慶和尚章第一一則、「問：『古佛道場，如何得到？』師：『更擬什摩處去？』學云：『與

摩則學人退一歩。』師云：『亂走作摩？』」

問う、「古佛の道場には、どうすれば行き着けますか。」師、「（この場こそ道場なのに）その上どこへ行こうというのだ。」學人、「それなら一歩退きます。」師、「進んだり退いたりむやみに歩きまわってどうする。」

『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』（『古尊宿語録』巻三七）、「問：『波澄浪息，爲什麼摩尼不現？』師云：『汝且喚什麼作摩尼？』學云：『與麼學人退一歩。』師云：『汝無端進前退後作麼？』」

問う、「波はおさまり、澄みきっているのに、どうして摩尼珠は現われないのですか。」師、「君は何を摩尼珠だと思っているのだ。」學人、「それなら一歩退きます。」師、「君はわけもなく進んだり退いたりして、どういうつもりか。」

○覆水難收　もうとりかえしは出來ぬ。（人に求めるという）君の内實がまる見えになった、問いを取り下げても、もうそのことは隱しようがない。項楚『敦煌變文選注（増訂本）』九二三頁、「大目乾連冥間救母變文幷圖一卷」注「覆水難收：後悔莫及（後悔先に立たず）の比喩。《後漢書・何進傳》（列傳第五十九）：『國家の事は亦た何ぞ容易ならん、覆水は收む可からず。』李白《白頭吟》：『覆水再び收むるも豈に杯に滿たんや、棄妾已に去って重ねて回り難し。』」（中華書局、二〇〇六年）。「覆水は盆に返らず」は漢の朱買臣の故事で、李白はこれを用いている。

〔二二〕文殊の劍

問：「如何是文殊釰？」師便作斫勢。「只如一釰下得活底人又作摩生？」師云：「出身路險。」「與摩則大可畏。」師云：「不足驚怛。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ文殊の釵。」師便ち斫る勢いを作す。「只だ一釵の下に活くるを得たる底の人の如きは又た作摩生。」師云く、「出身の路は險し。」「與摩ならば則ち大いに畏る可し。」師云く、「驚怛するに足らず。」

【日譯】

問う、「文殊の劍とはどういうものでしょうか。」師は、さっと切りつけるそぶりをした。「切られて生きている人は、いったいどのような人でしょうか。」師、「（なるほど）悟りを得るにいたる道は險しいものだな。」「それならば、（文殊の釵は）たいへん嚴肅なものですね。」師がいう、「驚くには及ばぬ。」

【注釋】

○本話は本書にのみ收錄される。

○**如何是文殊劍**　「文殊劍」とは、世尊の言いつけで、世尊を害しようと文殊が手に持った利劍のことであり、それによって罪相に惱む比丘たちを救った。『大寶積經』卷一〇五〈善住意天子會〉（またその異譯である『聖善住意天子所問經』卷下、T一二・一三二上～中）に見える。五通を得た五百人の菩薩が過去に犯した五逆の罪を見、我心分別（我が實體として存在するという誤った分別）を起こしてその罪に惱み、忘ずることが出來ず、無生法忍を獲ることが出來ないでいた。それを察した世尊は、その分別心を除いてやろうとする。佛の威神力を承けた文殊は劍を持って世尊を害せんとし、それを見た菩薩たちは、我・人・衆生・壽命等の一切法は實體がなく、空にして幻化の如くであり、罪を得るものも無く、罪自體も不可得であることを知り、無生法忍を獲得した。頌していう、「文殊大智人，深達法源底。自手握利劍，馳逼如來身。如劍佛亦爾，一相無有二。無相無所生，是中云何殺。（文殊は絶大な智慧があ

り、法の根本に深く達し、利剣を握って、如來の身を害せんと迫った。諸法の實相は一相平等であるように、剣と佛も一相だ。無相であり生ずるものはなく、ここにどうして殺ということがあろう。」（T一一・五九〇上）。なお『祖庭事苑』巻六「文殊仗劍」條に經典を要約した記述がある。

文殊の剣に言及した問答には、他に以下のものが見られる。

本書巻八雲居和尚章第二六則、「問：『文殊丈［仗］釵，擬殺何人？』師云：『動者先死。』僧曰：『萬里無寸草處作摩生？』師云：『誰人受殺？』僧曰：『不辨生死底人作摩生？』師云：『不由人。』」

問う、「文殊は剣を持ってどういう人を殺そうとしたのですか。」師、「（文殊の剣以前に）動念すれば死ぬ。」僧、「萬里の果てまで草一本生えていない（一切の相のない）ところではどうでしょうか。」師、「殺される人などおらぬ。」僧、「死んでも死んだと思わぬ人はどうなりますか。」師、「文殊の剣（法）は人がどうこうできるものではない。」

『景德傳燈錄』巻二二婺州報恩寶資曉悟大師（嗣長慶慧稜）、「問：『如何是文殊劍？』師曰：『不知。』僧曰：『只如一劍下活得底人作麼生？』師曰：『山僧只管二時齋粥。』」

問う、「文殊の剣とは。」師、「知らぬ。」僧、「文殊の剣に切られて生きている人はどのような人ですか。」師、「わしはただ朝晝に飯を食うだけだ。」

『景德傳燈錄』巻二二泉州招慶院道匡禪師（嗣長慶慧稜）、「問：『文殊劍下不承當時如何？』師曰：『未是好手人。』僧曰：『如何是好手人？』師曰：『是汝話墮也。』」

問う、「文殊の剣に切られてもそれをうけがわぬ場合はどうでしょうか。」師、「まだ腕利きではない（師が切ったところ）。」僧、「では腕利きとは（僧は師が切ったのをうけがってしまった）。」師、「語るに墮ちた。」

○只如一釵下得活底人又作摩生？　文殊の剣を被っても生きている私をどう評價されますか。

○師云：出身路險　文殊の剣を被れば、もはや生死の相などなくなり一相であるのに、まだ生死に執われているとは、「なるほど、出身の路はけわしいものだな。」

「出身」は解脱すること、悟りを得ること。『景徳傳燈錄』巻一八漳州報恩院懷岳禪師（嗣雪峯）、「問：『如何是學人出身處？』師曰：『有什麼物纏縛閣梨？』曰：『爭奈出身不得何？』師曰：『過在阿誰！』」問う、「どういうことが私の解脱でしょうか。」師、「何が君を縛りつけているのか。」「解脱できないのはどうしようもありません。」師、「過は誰にあるのか。」）

○與摩則大可畏　「出身路險」が、自分（僧）を批判して言われているのに氣づかず、「險」と言われたので「おそろしいことです」と應じただけ。

○師云：不足驚怛　「なにもぎょっとするようなことではない。」僧を突き放した。

〔二三〕雨滴聲

師問僧：「外邊是什摩聲？」學人云：「雨滴聲。」師云：「衆生迷己逐物。」學人云：「和尚如何？」師云：「洎不迷己。」後有人問：「和尚與摩道，意作摩生？」師云：「出身猶可易，脱體道還難。」

【訓讀】

師僧に問う、「外邊は是れ什摩の聲ぞ。」學人云く、「雨滴の聲。」師云く、「衆生は己を迷って物を逐う。」學人云く、「和尚は如何。」師云く、「洎んど己に迷わざらんとす。」後に人有りて問う、「和尚與摩に道う、意は作摩生。」師云く、「出身は猶お易かる可きも、脱體に道うは還って難し。」

【日譯】

師は僧に問うた、「外は何の音か？」僧、「雨垂れの音です。」師、「衆生は己を迷って物を逐う。」僧、

「和尚はどうなのですか。」師、「あやうく己を見失うところだった。」のちに別の人が問うた、「和尚があのように言われたのは、どういう意味だったのですか。」師、「解脱することはまだ易しいが、さながらに言い留めることは逆に難しい。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八、『雪竇頌古』第四六則、『宗門摭英集』巻中、『宗門統要集』巻九、『碧巖錄』第四六則、『聯燈會要』巻二四、『禪門拈頌集』巻二五、『五燈會元』巻七にも錄す。『景德傳燈錄』、『宗門摭英集』は前半のみ。他本は後半も僧との問答とするが、別人の問いに答えたとするのは本書のみ。この違いは重要である。

○**衆生迷己逐物**　『楞嚴經』巻二にいう「一切衆生，從無始來，迷己爲物，失於本心，爲物所轉。故於是中，觀大觀小。若能轉物，則同如來，身心圓明，不動道場。於一毛端，遍能含受十方國土。（衆生はみな無始劫よりこのかた、自己の本心を見失って物に支配されている。ゆえにそこで大きい小さいなどと妄りに觀察するのである。もし物に支配されるのを轉換できたなら、如來と同じく身も心も圓滿澄明、あらゆる場所が道を知る道場となり、毛先に全世界を納める境地［物を轉ずる主體的境地］が得られる。）」をふまえる。僧は堂外の簷（ひさし）に垂れる雨の滴の音だと、なにげなく答えたことを、鏡清は素朴實在の分別妄想だと斷じた。

○**學人云：和尚如何？師云：洎不迷己**　僧は預想外の叱責に驚き、「では和尚は何だと言われるのか」と反問した。鏡清の答え「洎不迷己（わたしはあやうく自分を見失うところだった）」とはどういうことか、わかりにくい。本章の配列からいえば、本則を含む一聯の主題は「見色見心」、ここでは「聞聲悟道」であろう。ならば鏡清は「わたしは外物に轉ぜられはしない（聲を聞いて道を悟るのだ）」と言うはずで

あるが、「洎不迷己」という答えかたは、そういう意味にはならない。むしろ「自分のほうが自己を見失いかけていたのだ」という意味になる。

○後有人問：和尚與摩道，意作摩生？師云：出身猶可易，脱體道還難　のちに別人から「洎不迷己」と答えた意圖を問われ、あらためて明かした。「出身」はこの場合は「聞聲悟道」すなわち、雨滴の音を聞いて、それを聞くわが本心の見聞覺知の作用を悟ること。それはなお容易であるが、「脱體に道う」（「雨滴聲」だと言う）ことのほうがむしろ難しい。「雨滴聲」は外の簷（ひさし）に垂れる雨の滴の音そのものを「さながらに言い留めた」のであって、それを「汝の心である」（六祖の風幡の問答のように）と言わねばならぬとかんがえるのは、かえって「佛法中の見」ではないか。そういう鏡清の反省が、僧との對話によって思い知らされたのであろう。本則の問答において、鏡清が「洎不迷己」と答えたところでいったん終わっていて、僧は結局それ以上問わなかったのは、おそらく鏡清自身がみずからの誤りをさとった沈痛なおももちであったからであろう。鏡清もそれ以上の言葉を加えなかった。その反省が熟して、のちに別人から意圖を問われたとき、「出身猶可易，脱體道還難」という言葉に定著したのであろう。「聞聲悟道」ということ自體が誤りなのではない。それは人の時節因緣が熟したときにのみ訪れる僥倖である。『正法眼藏』卷下葉縣歸省和尚條にそのことをものがたる話がある。

因僧請益趙州栢樹子話。省曰：「我不辭與汝說，還信麼？」云：「和尚重言，爭敢不信？」曰：「汝還聞簷頭雨滴聲麼？」其僧豁然，不覺失聲云：「唧！」省云：「汝見箇甚麼道理？」僧即以頌對云：「簷頭雨滴，分明瀝瀝。打破乾坤，當下心息。」省忻然。

僧が「趙州栢樹子の話」について教えを請うた。歸省、「わたしがきみに説いてやることはかまわぬが、きみは信じるか。」僧、「和尚の重いお言葉、どうして信じられぬことがありましょう。」歸省、「きみは簷頭（ひさし）の雨滴の音が聞

こえるか。」そのとき僧は、はっとして、聲をつまらせ、「やっ！」。歸省、「きみはいま、どういうことが見えたのか。」僧は頌で答えた、「簷頭の雨滴、分明なること瀝瀝たり。乾坤を打破して、當下に心息みぬ。」歸省はおおいに喜んだ。

これが「見色見心」、「聞聲悟道」のありうべき端的な作用である。

なお、入矢義高先生に「鏡清雨滴聲」を論じた一聯の文章があり、參照せられるべきである（『増補 求道と悦樂 中國の禪と詩』岩波現代文庫、二〇一二年。また衣川の解説參照）。

〔二四〕應天の鰻鯉

師又問僧：「離什處？」學云：「離應天。」師云：「還見鰻鯉不？」學人云：「不見。」師云：「闍梨不見鰻鯉？鰻鯉不見闍梨？」云：「物有與摩。」云：「闍梨只解愼初，不解護末。」

【訓讀】

師は又た僧に問う、「什處をか離る。」學云く、「應天を離る。」師云く、「還た鰻鯉を見るや。」學人云く、「見ず。」師云く、「闍梨が鰻鯉を見ざるか、鰻鯉が闍梨を見ざるか。」云く、「物て與摩なる有り。」云く、「闍梨は只だ初めを愼むを解くするのみにして、末を護るを解くせず。」

【日譯】

師はまた僧に訊いた、「どこから來たのだ。」修行者、「應天からです。」師、「うなぎを見たか。」修行者、「見ません。」師、「君がうなぎを見なかったのか、うなぎが君を見なかったのか。」修行者、「どちらもそうです。」師、「君は最初は愼重だったが、終わりは全うできなかった。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八にも採られるが、「物有與摩」を「總不恁麼」に、「闍梨只解愼初，不解護末」を「闍梨只解愼初護末」に改めている。『禪林類聚』卷二〇・龜魚類は『景德傳燈錄』を承ける。『禪門拈頌集』卷二五鏡清章、高麗本『景德傳燈錄』は「物有與摩」を「總不恁麼」に改め、後ろは「不解護末」としている。

○**離什處？**　單に來た場所を問うのではなく、どこで何を學んで來たのか。また六祖が懷讓に「什摩物與摩來？」（本書卷三懷讓和尚章）と問うたように自己本分を問うものでもある。

『景德傳燈錄』卷一八杭州龍册寺順德大師道怤章、「師問荷玉：『什麼處來？』曰：『天台來。』師曰：『我豈問汝天台？』曰：『和尚何得龍頭蛇尾！』師曰：『鏡清今日失利。』」（荷玉に問う、「どこから來たのか。」「天台です。」師、「わしは君に天台を問うておらぬ。」「よくもまあそんな中途半端な！」師、「わしの今日の接化は失敗だった。」）

○**離應天**　「應天」は越州應天山寺。元徽年間（四七三～四七七）に慧基が會稽の龜山に寶林寺を建て（『高僧傳』卷八釋慧基傳）、會昌（八四一～八四六）のとき毀廢し、乾符元年（八七四）に重建して應天寺と改められた。その後、宋代に崇寧萬壽禪寺、天寧萬壽禪寺、紹興七年（一一三七）に報恩廣孝禪寺、まもなくして報恩光孝禪寺と改められた（『嘉泰會稽志』卷七報恩光孝禪寺條）。龜山は「府の東南二里二百七十二歩に在り、山陰（浙江省紹興市）に隷す。一名飛來、一名寶林、一名怪山」（『嘉泰會稽志』卷九）。

○**還見鰻鯉不？**　（應天から來たのなら）鰻鯉を見たかとは、對象を見聞覺知するはたらきを契機として自己本分（自己に具足する佛性の自覺）を見届けたかという「見色見心」を問うもの。越州應天山寺は鰻

井で有名であったから、こういう問いが自然に出た。五臺山で文殊（五臺山の主）を見たかという問いが、本来の自己の面目を見届けたかという問題に歸著するように、ここもそう理解してよいだろう。

本書巻一九陳和尚章、「又問僧：『什麼處來？』云：『遊臺山去來。』『還見文殊麼？』云：『見。』『什麼處見？』對云：『臺閣上見。』師云：『見泥堆。』又云：『近前！你識文殊麼？』云：『不識。』師云：『年高臈長，占得上座頭，竝無氣息。』」

僧に問う、「どこから來たのか。」「五臺山に行っていました。」「文殊菩薩に會ったか。」「會いました。」「どこで會ったのだ。」「（佛藏を收めた）臺閣で會いました。」「泥を積みあげた像を見ただけだな。」陳和尚はさらに言った、「近こう寄れ！（近前した僧に）どうだ、文珠と面識になったか。」「面識しません。」陳和尚、「君は夏臘ばかりくって、上位の座席に坐っていても、まったく息をしておらぬ。」

「鰻鯉」は、鰻鱓、鰻鰍、鰻鱷などとも表記。應天寺に鰻井があることは有名であり、靈鰻が出入りすると傳承され、その鰻井は徐浩（七〇三～七八二）の五言古詩《寶林寺作》に「深泉鰻井開」と詠われたものだとされる。

『宋高僧傳』巻七釋希圓傳、「釋希圓、姓は張氏、姑蘇の人なり。宗親は豪富なれども獨り家を捨て戒法に登りて從り、便ち講肆に遊び、一方に滯らず、勤めて三學を修む。良や歲稔を深しくして尤も博く通ずるに至る。時に俊邁なるを推され、因りて講訓を命ぜらる。光啟中（八八五～八八七）、徐約の軍亂に屬り、孫儒、地を略し、吳苑俶めて擾る。圓は通玄寺由り商船に附り、地を甬東（越の地）に避く。其の估客（行商人）は偕に越人なり。篤く圓を重い、召して會稽の寶林山寺に居らしむ。（中略）山の冢に井有り。井に鰻鰍有り。水に盈縮有りて、大江の潮候（潮の滿ち引きの時刻）に應ず。甚だ靈怪多し。一に「此の處は、禹が浙江の蛟蜃の屬を鎖す」と云い、其の名を蛆と曰う。蛆に雙耳有り、其の色

は蒼黄なり。或し竹木に緣らば必ず風雨至る。今或いは石窾より出でて僧居の溝渠中に入る。人を見て驚かず。握れば則ち跳梁して怒狀の如し。唯だ偏えに圓の房に入る。圓が手に執らば宛轉して屑よく就う。乃ち之が爲に歸戒を受け、風雹の妖を作すこと勿からしむ。（下略）」

『夢溪筆談』巻二〇、「越州應天寺に鰻井有りて、一大磐石上の其の高さ數丈に在り。井は才かに方數寸にして、乃ち一石窾なり、其の深さは知る可からず。唐の徐浩詩に〈深泉に鰻井開く〉と云うは即ち此なり、其の來亦た遠し。鰻時に出遊するを、人之を取りて懷袖の間に置くも、了に驚猜ること無し。鰻の如きなれども鱗有り、兩耳は甚だ大、尾に刃の跡有り。相い傳えて云う、〈黄巢曾て劍を以て之を剉る〉と。凡そ鰻出遊すれば、越中必ず水旱疫癘の災有り、鄉人常に此を以て之を候う。」

○學人云：不見　文字通りに「鰻鯉を見なかった」という意と、本來の自己を見届けてきたかという問いだと判って、眼は自らの眼を見ないように、「自己は（我が本來の）自己を見ることはない」（見色見心批判）の意にもとれる。もし見たなら對象化された妄想である。

○師云：闍梨不見鰻鯉？　鰻鯉不見闍梨？　「不見」の内實を確かめようとして問う。「見なかった」では、通常なら「それでは應天で修行した意味がない」「無駄な修行だった」と叱られるところ。ところが鏡清は「見色見心」というテーゼに疑問を抱いていた（前則のように）から、僧の「不見」をそのように受け取って、問いただした。しかし、なぜこのような問い方をしたのか。「凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故心；色不自色，因心故色。故經云：見色即是見心」（『馬祖の語錄』一九七頁）と馬祖が言うように、「見」は主（心）と客（色）との相互依存の關係によって成り立つからであろう。

○云：惣有與摩　「どちらが見なかったのか」と問われたなら、僧だけが鰻鯉を見なかったのでは不自然だから、「どちらもです」と答えた。しかしこれなら、互いに相手を見ず、主だけで客がなく、見も不

見も成り立たぬことになり、先に「不見」といったことと矛盾する。『景徳傳燈錄』は「惣有與摩」（用例は本書本則のみ）を奇妙だと見て、「總不恁麼（まったくそういうことではありません）」に改めた。これだと、そもそも見る對象がない（對象化されない）ということで「不見」と言ったのですの意。

○**闍梨只解愼初，不解護末**　僧の答えに期待を裏切られたためにかく言った。最初の「不見」はまだしも、後の「惣有與摩」はてんで駄目だ。『景徳傳燈錄』等の「總不恁麼」なら、答えとして筋が通っているから、従って『景徳傳燈錄』は「闍梨只解愼初護末」と改めたのである。しかし「只解愼初」とあれば、次の句は「不解（能）護末」「未知護未」というように否定句でなければならない。もともと『祖堂集』のようであったことが露呈している。

〔二五〕好晴好雨

師示衆云：「好晴好雨。」又云：「不爲好晴道好晴，不爲好雨道好雨。若隨語會，迷却神機。」僧問：「未審師尊意如何？」頌曰：

「好晴好雨奇行持，若隨語會落今時。
談玄只要塵中妙，得妙還同不惜伊。」

【訓讀】

師、衆に示して云く、「好晴好雨。」又た云く、「好晴なるが爲に好晴と道わず、好雨なるが爲に好雨と道わず。若し語に隨って會せば、神機を迷却す。」僧問う、「未審師の尊意は如何。」頌して曰く、

「好晴好雨は行持奇なり、
若し語に隨って會せば今時に落つ。
玄を談ぜんには只だ塵中の妙なるを要すのみ、
妙を得れば還って伊を惜しまざるに同じなり。」

【日譯】

師（鏡清）が大衆に「好き晴れ、好き雨」の話をして、言った、「好き晴れといっても天氣のことではない。好き雨といっても天氣の話ではない。もしこの言葉通りに受けとるなら、見色見心の神妙なはたらきを失う。」僧が問う、「何をおっしゃりたいのですか?」師は頌を作っていう、

「好き晴れ、好き雨」と言いとめるのは佛法を行ずる見事なありかた。
しかし言葉通りに受けとったなら、世間の事柄になってしまう。
深い道理を語るには、「物が見えると心が見える」という妙を得なくてはならない。
この妙を得たならば、それをもはや後生大事にすることはないのだ。

【注釋】

○本話は他に見いだせず、本書にのみ收錄。

○**好晴好雨**　好燈籠・竪拂・庭前柏樹子など、外界の事象を見聞覺知するはたらきを通して佛性が具わっていることを自覺させようとするもので、馬祖の「見色即是見色」（『宗鏡錄』卷一）の悟道論より導き出された方便接化であり、好晴好雨もその一つ。しかし、これが「借事明心，附物顯理」というような命題となって教條化してしまうと、主體的に自覺させる（または自覺する）ことを旨とする禪の本筋を逸脱し、パターン化された物まねの接化に墮し、やがて、これをもって禪だという理解に墮してしま

う。徳山や臨濟はそこを痛罵する（衣川賢次「徳山と臨済」徳山和尚示衆（九）、臨済和尚示衆（六）、『東洋文化研究所紀要』第一五八册、二〇一〇年）。

本章第七段では、溈山靈祐の「見色便見心」に間違いがあるかと雪峯に訊かれた鏡清は、「與摩商量，不如某甲钁地（そんな議論をするより、钁をふるって作務をしているほうがましです）」と言って、命題として議論することは戯論だとして退けている。しかし本段では、弟子たちに「好晴好雨」の方便接化の意圖するところを、丁寧に説いてやっている。

なお外物を示してする接化を「借事明心，附物顯理」と命題化して理解したのは溈山門下の僧たちである。

『景德傳燈錄』巻一〇池州甘贄行者章、「又問一僧：『什麼處來？』僧云：『溈山來。』甘云：『曾有僧問溈山：〈如何是西來意？〉溈山擧起拂子。上座作麼生會溈山意？』僧云：『借事明心，附物顯理。』甘云：『且歸溈山去好。』」

ある僧に問う、「どこから來たのか。」僧、「溈山です。」甘贄、「以前に僧が溈山に〈西來意とは〉と訊いたところ、溈山は拂子を立てた。そなたは溈山の意をどうわかっているのだ。」僧、「外界の事象にことよせて心を明かし、理を顯示したのです。」甘贄、「溈山にもどって修行をやりなおすがよろしい。」

また同巻一一香嚴智閑章でも、溈山から來た僧は「彼中商量道：即色明心，附物顯理」と答えている。

○不爲好晴道好晴，不爲好雨道好雨。若隨語會，迷却神機　天氣の話をしているのではなく、「見色見心」の話なのだ。もし「よい天氣だ」「よいお濕りだ」と言葉通りに受け止めたなら、「見色見心」の靈妙なはたらきを失うことになる。禪宗が大衆化した時代に應じた鏡清の老婆心切。

「若隨語會，迷却神機」は、本書巻一九香嚴和尚「與學人玄機」頌に言う、「妙旨迅速，言説來遲。纔隨

語會，迷却神機。揚眉當問，對面熙怡。是何境界？同道方知。（妙旨を悟るのは一瞬だが、その悟りを言葉に定著するのは後になる。その言葉通りに理解したなら、「見色見心」の妙智のはたらきを失う。眉を揚げることを問いとし、向かいあって顔を和ませる。これがどういう悟りの境地か、同じ道を歩む者であってこそわかるのだ。）」

○好晴好雨奇行持，若隨語會落今時　好晴好雨を「見色見心」と理解すれば、ややもすれば色と心とに分かれてしまいがちになる。馬祖が「心不自心、因色故心、色不自色、因心故色。故經云、見色即是見心。」（『馬祖の語錄』一九七頁、『宗鏡錄』巻一）と説くように、心と色は二ではなく一如であるのだから、（心を見ていると思うのではなく）心と色とが分かれることなく、さながらに「好晴好雨」と言いとめることこそ、みごとな佛法の行じかたである。もし天氣の話しだと理解したなら、ただの相對に墮ちた世間話だ。第二三則の「雨滴聲」では、雨垂れの音を我が心であると思うのは却って「佛法中の見」に墮したものだと反省して「出身猶可易，脱體道還難」と言ったが、「好晴好雨奇行持」は正面から肯定している。

「行持」は、佛法を行ずること。本書巻一三報慈和尚章第三四則、「因僧辭，師問：『六根無用底人，還有行持佛法也無？』對云：『有。』師云：『既是六根無用，於佛法中作摩生行持？』其僧叉手，進前退後。師便喝出云：『將爲是作家，若與摩見知，更須行脚遇人去好。』別僧代，良久，師肯之。」

僧が辭去するにより、師が問う、「六根の作用をもって佛性の發露とせぬ人も、佛法を行持することが有るか。」答えて言う、「有ります。」師、「六根にしかるべきはたらきがないのに、佛法をどのように行持するのだ。」僧は叉手し、進前退後した。師はすぐさま怒鳴りつけた、「作家だとばかり思っていたが、そんな見解なら、もう一度行脚してしかるべき人と出遭わねばならぬ。」別の僧が代って、沈默をもって示すと、師はそれを認めた。

「落今時」とは相對の次元に墮つること。『景德傳燈錄』巻一五石霜山慶諸禪師章、「一代時教，整理時人脚手。凡有其由，皆落在今時。（世尊一代の説法は、衆生濟度の方便接化にすぎない。その時々の個別に即した方便接化は、相對の事象に墮ちたものである。）」

○**談玄只要塵中妙，得妙還同不惜伊**　「見色見心」がちゃんと分かっていてこそ佛法の話しができるというものだ。「塵中妙」とは、外境を見て、それを見ることを通してわが本心のはたらきを悟ること。『景德傳燈錄』巻二九香嚴襲燈大師頌一九首の第七「顯旨」頌に「得意塵中妙，投機露道容。（意に塵中の妙を悟り、時節因緣が訪れたとき道のすがたが顯現する。）」

なお「得妙還同不惜伊」は「悟了同未悟」（第五祖提多迦の傳法偈）という言い方と同じ。

〔二六〕經首第一は何という字か

問：「經首第一，喚作何字？」師曰：「穿耳胡僧笑點頭。」

【訓讀】

問う、「經首の第一は、喚びて何の字と作すや。」師曰く、「穿耳の胡僧笑いて點頭す。」

【日譯】

問う、「經典の最初にあるのは何という字なのですか。」師、「達磨さんが笑ってうなずいておるぞ。」

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○**經首第一，喚作何字？**　經典の冒頭は「如是我聞」、その「第一」は「如」であるのは僧なら誰もが知っていること。ここはそのことではなく、經題の上に書かれた〆は何の字なのかと問うものだろう。

經題の上の𠂉と、心の字謎である「以字不成，八字不是」が結びついて問題にされていた。「以字不成，八字不是」については『景德傳燈錄』巻一二陳尊宿章に「問：『以字不成，八字不是，是何章句？』師彈指一下云：『會麼？』云：『不會。』師云：『上來表讚無限勝因，蝦蟇跳上梵天，蚯蚓走過東海。』」（問う、「以の字にもならず、八の字でもない、何という文字でしょうか。」師は指をパチンと弾いて云う、「わかったか。」「いいえ。」師、「いまの唱讃は無限の勝因だ、蝦蟇は梵天に跳ね上がり、ミミズは東海を走り過ぎた。」）これを『雲門廣錄』巻中室中語要では「經頭以字」（T四七・五五九上）と言う。陳尊宿の因緣を大慧宗杲は次のように取り上げている。

僧問睦州：「經頭以字不成，八字不是。未審是甚麼字？」州彈指一下云：「會麼？」僧云：「不會。」州云：「上來講讚無限勝因，蝦蟇勃跳上天，蚯蚓驀過東海。」師云：「這僧只問經頭一字，睦州盡將善知衆藝差別字輪，以龍龕手鑑唐韻玉篇，從頭註解，撒在這僧懷裏。」（大慧云う、「この僧は經頭の一字を問うただけなのに、衆藝差別の字輪を知り盡くしていた睦州は、龍龕手鑑・唐韻・玉篇でもって、かたっぱしから註解し、この僧の胸の内にまき散らした。）（『大慧語錄』巻九「熊伯莊請秉拂」）

また慧洪『智證傳』「經首所題𠂉字」條に「上藍謂余曰：『經軸之上，必題此𠂉字是底義？』予以指畫圓相，橫貫一畫曰：「是此義也。」上藍愕然。余乃爲説偈曰：『以字不成八不是，法身睡著無遮閉。衲僧對面不知名，百衆人前呼不起。』」

上藍長老が私に訊いた、「經軸の上には必ずこの𠂉字が書き付けてあるが、どういう意味か。」私は指で圓相を畫き、そこに一本の線を横に引いて言った、「この意味だ。」長老は驚いた。私はそこで偈でもって言ってやった、「以の字にもならず八でもない、法身は眠っていても隱れてはいない。衲僧（そなた）は對面していても名を知らず、大勢の前で呼んでも目覺めない。」

字謎としての「以字不成八不是」と「經首所題𠂉字」とは、もともとは別のことであったが、雲門が「經頭以字」と言っていることから、十世紀初頭のころに結びつけて考えられていたと思われる。『景德傳燈錄』巻二一漳州羅漢桂琛禪師章に次の問答を録している。

問：「八字不成以字不是時如何？」琛曰：「汝實不會？」曰：「學人實不會。」師曰：「看取下頭注脚。」

問う、「八の字にもならず、以の字でもないときの字は何という字ですか。」桂琛、「本當にわからぬのか。」「本當にわかりません。」桂琛、「下に書いてある注解を讀むがよい。」

羅漢桂琛（八六九～九二八）がいう「下頭注脚」とは、經典の本文のことであるから、このころ既に結びつけられていた。本則は修行僧となってまだ日の浅い問僧が、經首の題の上の字「𠂉」に疑問をもって鏡清に問うた。

○穿耳胡僧笑點頭　ピアスをした胡僧とは達磨のこと。心を「以心傳心」によって東土に傳えた達磨がうなずいて笑っているとは、心を暗示したもの。この一句は七言詩で歌うように言った。

「穿耳胡僧」は、「碧眼胡僧」などと同じく西方出身の僧侶のこと、特に達磨を指す。「點頭」はうなずくこと、同意や承認を表わす。この句の初出は、紫湖巖利蹤に嗣いだ南泉再傳の弟子である台州勝光和尚の語として本書巻一九に次のように見える。

問：「如何是佛法兩字？」云：「即便道。」進曰：「請師道。」云：「穿耳胡僧笑點頭。」

問う、「どういうことが佛法ということなのですか。」「そなたが言えばよかろう。」さらに言う、「どうか　言ってください。」「（互いに言わないのを）達磨が笑ってうなずいておる。」

〔二七〕一人の口より出で、千人の耳に入る

問：「西來密旨，如何通信？」師云：「出一人口，入千人耳。」「如何是出一人口？」師云：「釋迦不説説。」「如何是入千人耳？」師云：「迦葉不聞聞。」

【訓讀】

問う、「西來の密旨は、如何が通信せん。」師云く、「一人の口より出で、千人の耳に入る。」「如何なるか是れ一人の口より出づ。」師云く、「釋迦は説かずして説く。」「如何なるか是れ千人の耳に入る。」師云く、「迦葉は聞かずして聞く。」

【日譯】

問う、「達磨大師が西天より來て傳えられた綿密なる奥義を、どのように（私に）傳達されますか。」師、「一人の口より出て、千人の耳に入った。」「一人の口より出るとは、どういうことでしょうか。」師、「釋迦は説かずして法を説いた。」「千人の耳に入ったとは、どういうことでしょうか。」師、「迦葉は聞かずして法を聞いた。」

【注釋】

○本話は本書にのみ收錄されるもの。

○**西來密旨，如何通信？**「西來密旨」とは、「祖師西來意」のこと。それを今どのように傳達されますか。「密旨」は、もともとは「皇帝の隱密の勅旨」の意であるが、ここでは「綿密なる奥義・意圖」の意。

「通信」は傳達すること。本書卷六投子和尚章第一三則、「問：『省要處還通信不？』師曰：『是你與摩問我。』僧曰：『如何識得？』師曰：『不可識。』僧曰：『畢竟作摩生？』師曰：『直是省要。』」

問う、「そのものズバリのところは、傳えられますか。」師、「そのように私に問うておる君自身だ。」僧、「それをどのようにして識ることができますか。」師、「識ることはできぬ。」僧、「つまりはどういうことですか。」師、「不識（それ）こそが省要だ。」

○出一人口，入千人耳　「（言葉で傳達したなら）一人（わたし）の口から出た言葉は、大勢の人の耳に入る（誤って傳わる）。」言うこころは、言葉によって傳達するのではない。『景德傳燈錄』巻一三風穴延昭禪師章、「問：『西祖傳來，請師端的。』師曰：『一犬吠虛，千猱啀實。』」（問う、「西天より達磨が傳えたものを、どうか端的に聞かせください。」師、「一匹の犬が（實體のない）空に向かって吠えると、何かあると思った多くの野犬が吠えたてる。」）

馬祖が「汝今各信自心是佛，此心即是佛心。是故達摩大師從南天竺國來，傳上乘一心之法，令汝開悟」（本書巻一四江西馬祖章）と説いたように、佛性はすべての人にそなわり、己自身の心が佛の心にほかならないことを悟らせるために達磨は中華に來た。これは言語や知識によって理解するものではなく、各人が自らの體驗によって悟るものである。「西來の密旨」は、師から弟子へ、綿密に（以心伝心）かつ言語を用いず（不立文字）に傳えられるものだが、それが言語化された場合には、誤謬と不確實性を伴い、奥義の眞髄を失って擴散してしまう。「一人の口より出で、千人の耳に入る」とは、そのことである。

『林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虛堂集』第六二則「問百巖教」の頌古評唱、「世尊自成正覺以來，開闡化門，不慳法施。於四十九年，搖廣長舌，談無礙辯。出一人口，入萬人耳。自古至今，廣宣教法，西乾東震，莫不流通，傳布而已哉。……吾佛所説，雖形於言而本非言，然詮於文而本忘詮。得之者言言般若，失之者句句瘡疣。妙明一句，非飽參衲子，超情離見，叱妙呵玄者，莫出其彀。」

世尊は悟りを開かれてからは、方便による法門を開き、説法することを惜しまず、四十九年のあいだ、廣く長い舌を揺らせ、滞ることなく辯舌を振るわれた。一人の口より出た言葉は、萬人の耳に入った。昔より今に至るまで、教えの法は四方に説かれ、西天にも中華にも流通し、廣く傳わった。……佛が説かれたのは、言語化されてはいるが、もとより言葉ではない。文章に表現されているが、意を得ればもとより言詮は棄てられるのだ。意を得た者にはどの言葉も般若であり、意を失った者にはどの一句も瘡疣（はれもの）になる。凡情を超え出、知見解會を離れ、玄妙なるものを價値づけすることのない修行の出來た禪者であってこそ、言葉の殻を破って、そこから妙明の一句（密旨）を取り出せるのだ。

○如何是出一人口？師云：釋迦不説説。如何是入千人耳？師云：迦葉不聞聞　「出一人口，入千人耳」と答えた鏡清の意圖がわからなかった僧は、次に「出一人口」と「入千人耳」のそれぞれは何であるかと、愚直に尋ねる。それに對して鏡清は「釋尊の口から出た言葉は方便であり、眞實の法は説かないことによって説かれた。だから千人の弟子が耳に聞いた言葉も方便だったのであり、佛法を繼承した摩訶迦葉は、言葉を聞くことなく眞實の法を聞いたのだ」と親切に教える。

釋迦不説説　迦葉不聞聞　二句がならんで言及されるのは玄沙師備の教説においてである。『景德傳燈錄』卷一八玄沙章、「四十九年是方便。只如靈山會上有百萬衆，唯有迦葉一人親聞，餘盡不聞。汝道迦葉親聞底事作麼生？不可道如來無説説，迦葉不聞聞，便當得去。」

釋尊の四十九年の説法は方便だった。たとえば靈山の法會に百萬もの衆が集（つど）ったが、ただ迦葉一人だけが釋尊の眞意を直接に聞き取れたのであって、他の者はみな聞き取れなかった。迦葉が直接に聞き取れたのは何だったのか答えてみよ。「如來は説くことなくして説き、迦葉は聞かずして聞いた」と答えて、濟ませてしまってはならぬぞ。

玄沙は次の南陽慧忠の教説によっている。『景德傳燈錄』卷二八南陽慧忠國師語、「又問：『迦葉在佛邊

聽？爲聞不聞？』師曰：『不聞聞。』曰：『云何不聞聞？』師曰：『聞不聞。』曰：『如來有說不聞聞，無說不聞聞？』師曰：『如來無說。』曰：『云何無說說？』師曰：『言滿天下無口過。』」

又た問う、「迦葉は佛のそばにいて聽聞しましたが、法を聞いたのですか、聞かなかったのですか。」師、「聞かずに聞いた。」「聞かずに聞いたとはどういうことですか。」師、「聞いて聞かないのだ。」「如來が說かれたうえで聞かずに聞いたのですか、說かれること無く聞かずに聞いたのですか。」師、「如來は何も說かなかった。」「どういうことが說かずに說くということなのですか。」師、「如來の言葉は世界中に知れわたっていても如來には咎めをうけるいわれはない。」

佛典では、『維摩經』弟子品・大目犍連に「夫れ法を說くとは、說く無く示す無し、其れ法を聽くとは、聞く無く得る無し」（T一四・五四〇上）、『金剛經』に「須菩提よ、法を說くとは、法として說く可きもの無し、是れを法を說くと名づく」（T八・七五一下）と說かれる。

〔二八〕行脚に出ることとは

問：「學人擬被納，師意如何？」師云：「一任高飛。」僧曰：「爭奈毛羽未備何？」師云：「唯宜低弄。」僧曰：「如何是低弄？」師云：「逢緣不作，對境無心。」僧曰：「如何是高飛？」師云：「目覩優曇，猶如黃葉。」「如何是優曇？」師云：「一劫一現。」「如何是黃葉？」師云：「此未爲眞。」僧曰：「與摩則更有向上事在。」師云：「灼然！」「如何是向上事？」師云：「待你一口吸盡鏡湖水，我則向你道。」

【訓讀】

問う、「學人、納を被んと擬す、師意如何。」師云く、「一に高飛するに任す。」僧曰く、「毛羽未だ備らざるを爭奈何せん。」師云く、「唯だ宜しく低弄すべし。」僧曰く、「如何なるか是れ低弄。」師云く、「緣に

逢いて作さず、境に對して無心。」僧曰く、「如何なるか是れ高飛。」師云く、「目に優曇を覩るも、猶お黄葉の如くす。」「如何なるか是れ優曇。」師云：「一劫に一現す。」「如何なるか是れ黄葉。」師云く、「此れ未だ眞と爲さず。」僧曰く、「與摩ならば則ち更に向上の事有り。」師云く、「灼然！」「如何なるか是れ向上の事。」師云く、「你の一口に鏡湖水を吸い盡くすを待ちて、我れ則ち你に向かって道わん。」

【日譯】

問う、「私は行脚に出たいのですが、師のご意見をお聞かせください。」師、「高く飛翔するがよかろう。」僧、「羽がまだ生えていないのを、どうしたものでしょう。」師、「低く飛んだらよかろう。」僧、「どういうことが低く飛ぶことなのですか。」師、「どのような縁に遇っても妄念を起こさず、對象に對して無心であれ。」僧、「高く飛翔するとはどういうことですか。」師、「目に優曇華を見ても、黄葉を見るようにするのだ。」「優曇華とはどういうことですか。」師、「一劫に一度花が咲く。」「黄葉とはどういうことですか。」師、「眞實だと思わぬことだ。」僧、「それならまだ上の消息があるのですね。」師、「いかにもそうだ。」「上の消息とはどういうことですか。」師、「君が一口で鏡湖の水を飲み切ったなら、君に言ってやろう。」

【注釋】

○本話は本書のみの收錄である。

○**學人擬被納**　「被納」は衲衣を著て禪の修行をすること。本書での他の二例（卷一四百丈和尚章第一三則「因此便被納學禪」、卷一六潙山和尚章第二二則「因此被納學禪」）では、法師が禪僧に轉向したことを指すが、ここは次に「一任高飛」とあるから、行脚の僧衣（毳衣）を著て行脚に出ること。

○**一任高飛**　勝手に飛びまわれ。自己の外に馳求しようとする僧を突き放した。

『玄沙廣錄』巻上、「師一日拈起蘿蔔問僧：『者箇蘿蔔，你作麼生？』前後可百余人下語，悉竝不契。後有元昌，對云：『某喫，和尚。』師云：『喫什麼？』昌云：『喫蘿蔔。』師云：『知得，知得。』師又云：『我比來問你諸人是箇喫底物，是你不會了，只管覓對話，有什麼了期？我今直向你道，承言須會宗。喫是喫底，用是用底，莫與麼黑白不分。我時時向你道，直須辨緇素。莫與麼儱侗，無有是處。我一日十二時中，未曾不將爲事，猶尚如此。莫道下一轉語得了，也是尋常。若與麼，一任諸人高飛遠颺。不用在者裏打蹬。」

玄沙は大根を取りあげて僧らに問うた、「この大根、君らどう受けとめるか。」前後して百人ほどの僧が見解を述べたが、みな師の意に契わなかった。その後、元昌なる者が答えた、「私が食べます、和尚。」玄沙、「何を食うのだ。」元昌、「大根です。」玄沙、「分かった、分かった。」さらに言った、「さきほど私は君らにこの食い物を示したが、（それによって自分自身の心に氣づいて欲しいという）私の意圖が分からずじまいで、ぺちゃくちゃやるばかりで、けりのつく時がない。いま君らに言ってやろう、〈師の指示を聞いたなら宗乘（心）が分からなければならぬ〉。食い物は食い物、それを食う者は食う者だ。見さかいがつかぬようであってはならぬ。私はいつも君らに〈ずばりと核心をつかまねばならぬ〉と言ってやっているのに、そのようにぼうっとしていてはならぬ。私はいつでも、この事を心掛けてきたのに、君らはまだこのざまだ。〈一回言いとめてしまえば、どうということはないのだ〉などと言ってはならぬぞ。そういうことなら、勝手に高く遠く舞い上がればよい。私のところでうろつきまわらないでくれ。」

○爭奈毛羽未備何？「一任高飛」を勸められたと勘違いし、「とても私はそこまでの實力はまだ備わっていません。」

『大智度論』巻八三、「衆生を度す可きを觀るに、根に利鈍有り。具足する者は度す可し、具足せざる者

は未だ度す可からず。又た菩薩も亦た自ら善根の具足・不具足を知ること、鳥子の自ら毛羽の具足を知り、爾して乃ち飛ぶ可きが如し。」（T二五・六四一上）

『景德傳燈錄』巻一七羅山道閑章、「定慧上座參，師問：『什麼處來？』曰：『遠離西蜀，近發開元。』又進前問：『即今作麼生？』師曰：『喫茶去！』慧猶未退。師曰：『秋氣稍暖，去！』慧出法堂外，歎曰：『今日擬打羅山窠，弓折箭盡也。休，休。』乃下，參衆。明日，師上堂，慧出問：『豁開戶牖，當軒者誰？』師乃喝。慧無語。師又曰：『毛羽未備，且去！』」

定慧上座が參問した。羅山、「どこから來た。」「遠く四川の地を離れ、今日は福州開元寺より來ました。」さらに進み出て問う、「今、進み出た作用はどうでしょうか。」羅山、「茶を飲んで來い！」定慧は納得できず、退かなかった。羅山、「秋の寒気も今日はやわらいだ、出てゆけ！」定慧は法堂の外に出て、ため息をついて言った、「今日は羅山の要塞を打ち破って印可を得ようとしたが、弓が折れ矢が盡きてしまった。もう止めておこう。」そこで僧堂に行って大衆に混じた。次の日、羅山が法堂に上って法座の席に著くと、定慧は進み出て問うた、「門戸を構えて、その正面にいるあなたは何者か。」羅山は喝した（自己のことをお留守にして、私のことを訊いてどうする）。定慧はなぜ叱責されたかわからず何も言えなかった。そこで羅山は言った、「君はまだ羽が生えそろっておらぬ、下がりなさい。」

○**師云：唯宜低弄**　羽が生えそろっていないなら、低く飛べばよろしい。呉文英（一二〇〇～一二六〇）『夢窗詞』乙稿巻二《玉蝴蝶感秋》、「倦螢透隙，低弄書光。（飛び疲れた螢は室内に迷い込み、低く飛んで書物を照らす）。」

○**僧曰：如何是低弄？師云：逢緣不作，對境無心**　「唯宜低弄」と言われて、ここで「一任高飛」が認められたものでないことに氣づき、一つ一つ教えを乞う。

「逢緣不作，對境無心」は、もと『寶藏論』離微體淨品の句、「夫離微之義，非一非二，非以言說可顯。要以深心體解，朗照現前，對境無心，逢緣不動。（法性の體と用は、一でも二でもなく、言葉で表現できない。必ず眞實を見抜く奥深い心で體認し、目の前の對象をはっきりと見てとり、對象に對して無心、どのような境遇にも心は不動でなければならない）」（T四五・一四六中）。

○僧曰：如何是高飛？目覩優曇，猶如黃葉　どんなに希有で勝れた法を聞いても、それを極則とせず、啼く赤子をあやす黃葉の錢（方便）だとせよ。

目覩優曇　優曇華は三千年に一度花が咲くといわれ、それを見るとは會い難き出來事に出會う譬えであり、人と生まれて如來の教え（經法）を聞くこと。『廣弘明集』巻二九〈伐魔詔并序〉、「夫れ三界に生在れ、恒に四魔の嬈す所と爲り、生死に沈淪み、六趣に遍在す。若し一たび人身を得て及び經法を聞くは、優曇を見るに譬え、浮孔に值うに喩う。」（T五三・一〇二一下）。

猶如黃葉　幼兒を泣きやますために黃葉を黃金だと言って與えることで、黃葉は方便の譬え。南本『大般涅槃經』巻一八嬰兒行品の次の話を踏まえる。「又た嬰兒行とは、如ば彼の嬰兒の啼哭する時、父母は即ち楊樹の黃葉を以て、而して之に語って言わく、『啼く莫かれ、啼く莫かれ、我れ汝に金を與えん。』嬰兒は見已るや、眞金の想いを生じ、便ち止みて啼かず。然れども此の楊葉は實に金には非ず。木牛・木馬・木男・木女を、嬰兒は見已りて、亦復た男女等の想いを生じ、即ち止みて啼かず。實に男女に非ざれども、是の如く男女の想を作すを以ての故に、名づけて嬰兒と曰う。」（T一二・七二九上）。本書巻一七公畿和尚章、「僧問：『如何是道？如何是禪？』師云：『有名非大道，是非俱不禪。欲識此中意，黃葉止啼錢。（名は眞の道ではない、肯定も否定も禪ではない。ここの意を知りたいなら、道と言うのも禪と言うのも幼兒を泣きやませる方便だ。）』」

○如何是優曇？師云：一劫一現　一劫に一佛出世し、經法を説く喩え。『法華經』方便品の偈「過去の無數劫に、無量に滅度する佛は、百千萬億種にして、其の數は量る可からず」に注して吉藏は言う、「上半に乃ち多劫の多佛を擧ぐるは、良に一劫一佛を以ては未だ證と爲すに足らざれば、故に多劫の多佛を擧げて衆生に信心を生ぜしむ」（『法華義疏』巻四、T三四・五〇四中）。また李文會居士（一〇九一～一一五八）は『金剛經』の「一佛二佛三四五佛に於いて而して善根を種えしのみならず、已に無量千萬佛の所に於いて諸の善根を種ゆ」に「一劫に一佛の出世するを謂う」と注している（明成祖集註『金剛般若波羅蜜經集註』、『大藏經補編』第二一册八三二頁）。

「劫」は西天における無限の時間單位。その長さを表わすのに「芥子劫（一立方由旬の城に芥子を滿たし、百年ごとに一粒を取り出して全てなくなっても劫は盡きない）」と「盤石劫（一平方由旬の盤石を白氈で百年に一度拂って盤石が盡きても劫は盡きない）」がある。

○如何是黃葉？師云：此未爲眞　黃葉は黃金ではないように、如來の經法も方便である。

○僧曰：與摩則更有向上事在。師云：灼然！　如來の經法（優曇華）はまだ眞でない（方便）なら、まだその上があるのですね。その通りだ。「灼然」は、明らかであるさま。「更有向上事在」ということは明らかだ。

○師云：待你一口吸盡鏡湖水，我則向你道　そのこころは、言葉では言えない。なぜなら、私が君に教えられることではないから。「向上事」とは宗乘のこと、「己事究明」だからである。「鏡湖」は後漢永和五年（一四〇）會稽太守馬臻の耕地水利工事によって造られ、歷代にわたって增築されたが、北宋に干拓されてほぼ湮滅し、いま浙江省紹興市西南四里のところにある鑑湖はその殘迹である（『中國歷史地名大辭典』一五頁、中國社會科學出版社）。

『景徳傳燈録』巻八龐居士章、「後之江西，參問馬祖云：『不與萬法爲侶者，是什麽人？』祖云：『待汝一口吸盡西江水，即向汝道。』居士言下頓領玄要。」（後に江西に往き、馬祖に參じて問う、「萬法と一緒にいない者とは、どういう人なのですか。」馬祖、「君が一息で西江の水を飲み盡くしたなら、君に言ってやろう。」居士はすぐに玄要を會得した。）

〔二九〕惺惺なるになにゆえ苦惱を受けるのか

問：「惺惺爲什摩却被熱惱？」師云：「爲不是那邊人。」僧曰：「如何是那邊人？」師云：「過這邊來。」僧云：「未審這邊如何過？」師云：「惺惺不惺惺。」僧曰：「惺惺不惺惺時如何？」師曰：「魯班失却手。」

【訓讀】

問う、「惺惺なるに爲什摩（なにゆえ）にか却って熱惱を被る。」師云く、「是れ那邊の人ならざるが爲なり。」僧曰く、「如何なるか是れ那邊の人。」師云く、「這邊に過ぎ來（きた）れ。」僧云く、「未審（はた）這邊に如何が過ぎん。」師云く、「惺惺なるに惺惺ならず。」僧曰く、「惺惺なるに惺惺ならざる時は如何？」師曰：「魯班手を失却す。」

【日譯】

問う、「私ははっきりと目覺めていますのに、どうして身心に苦惱を受けるのでしょうか。」師は言った、「あちらの人ではないからだ。」僧、「どういうのがあちらの人なのですか。」師、「こちらに來なさい。」僧、「どのようにしてそちらに行くのですか。」師、「君は目覺めていると明言したのに、實は目覺めていなかったのだ。」僧曰：「目覺めているのに目覺めていない場合、どうなるのですか。」師曰く、「魯班もどうすることもできぬ。」

【注釋】

○本話は本書にのみ收錄されるもの。

○**惺惺爲什摩却被熱惱？**「惺惺」は、はっきり目覺めていること。すなわち「法身」という自覺を持っていること。「わが幻化の空身が法身だとわかっているのに、どうして苦惱を受けるのでしょうか」とは、肉身と法身の關係についての問いである。

本書卷一四茗溪和尚章、「師有時云：『吾有大病，非世所醫。』有人問先曹山：『古人有言：〈吾有大病，非世所醫。〉未審喚作什摩病？』曹山云：『攢簇不得底病。』僧云：『一切衆生還有此病也無？』曹山云：『人人盡有。』僧云：『一切衆生爲什摩不病？』山云：『衆生若病，則非衆生。』僧云：『和尚還有此病也無？』山云：『正覓起處不可得。』僧云：『未審諸佛還有此病也無？』山云：『有。』進曰：『既有，爲什摩不病？』山云：『爲伊惺惺。』」

ある時、師は言った、「吾に大病有り、世の醫す所に非ず。」ある僧が先の曹山和尚に問うた、「古人は『私に（衆生病む故に我れ病むという）大病がある。いかなる名醫も醫せぬ』と言いましたが、何という病なのですか。」曹山、「五蘊が集まって起こる病ではない。」僧、「一切の衆生にもこの病はありますか。」曹山、「誰にでも有る。」僧、「衆生はどうしてこの病にかからないのですか。」曹山、「衆生がこの病にかかれば衆生ではないからだ。」僧、「和尚にもこの病はあるのですか。」曹山、「病の起こるところが見當たらぬ（いかなる名醫も醫せぬ病には實體はない）。」僧、「諸佛にこの病はありますか。」曹山、「有る。」僧、「有るのに、どうして發病しないのですか。」曹山、「諸佛ははっきりと（我が法身に）目覺めているからだ。」

「惺惺」が法身にかかわって言及されることは、本書卷三慧忠國師章第一一則、

魚軍容問師：「住白崖山時如何修行？」師喚家童子，童子來，師乃以手摩童子頭曰：「惺惺直言惺惺，

曆曆直言曆曆，以後莫受人謾。」

魚軍容が問う、「白崖山に住されていたときは、どのように修行されたのですか。」師は僕童を呼び、來ると師は僕童の頭を撫でて言った、「覺醒していたらただ覺醒していると言い、これからは人にだまされるでないぞ。」

また『玄沙廣錄』巻下〔一〕（一九）には瑞巖師彦の「惺惺著」を批判して言う、

師問僧：「甚處來？」云：「瑞巖來。」師云：「瑞巖有什麼言句？」云：「和尚尋常喚主人公，自應喏。又云：不妨惺惺。」師云：「一等弄精魂，猶教些子。」又云「你何不在彼中？」云：「和尚遷化也。」師云：「如今還喚得應麼？」

玄沙、「どこから來た。」僧、「瑞巖です。」玄沙、「瑞巖は何と教えているか。」「和尚はいつも〈主人公よ〉と呼んで、自分で〈ハイ〉と返事し、〈なかなかしっかりしておるな〉と言っています。」玄沙、「そんな狐憑きをやらかすとは、まだまだだな。」さらに訊く、「どうしてそこにとどまらなかったのだ。」僧、「遷化されたからです。」玄沙、「いま呼べば返事するかな。」）

などによってあきらかである。

「被熱惱」は、身心が煩惱による苦しみを受けること。『法華經』信解品、「世尊！ 我等以三苦故，於生死中受諸熱惱，迷惑無知，樂著小法」（T九・一七中）。また『普曜經』巻五偈頌、「淫怒癡塵勞，衆生被熱惱；諸塵得休息，皆悉念正眞」（T三・五一四上）。

なお教學では「惺惺」は「寂寂」と對になって言及され、「惺惺」は無記無見を治癒するが、亂想の病を起こすものである（牛頭『心銘』、玄覺『永嘉集』など）。

○師云：爲不是那邊人 君は生身の人だからだ。君の肉身がそのまま法身というわけではない。「那邊」は本來性の世界、「這邊」（現象世界）に對して言われる。本書巻四天皇和尚章に參考となる次の問答が

ある。

師初問石頭：「離却智慧［智：傳燈作定］，何法示人？」石頭曰：「老僧無奴婢，離什麼？」進曰：「如何得玄旨？」石頭曰：「你解撮風［風：傳燈作空］不？」師曰：「若與摩，則不從今日去也。」石頭曰：「未審汝早晩從那邊來？」師曰：「專甲不是那邊人。」石頭曰：「我早个知汝來處。」師曰：「和尚亦不得贓賄於人。」石頭曰：「汝身現在。」師曰：「雖然如此，畢竟如何示於後人？」石頭云：「你道阿誰是後人？」師禮謝，深領玄要。

天皇が石頭に問う、「智慧を用いずに、どういう方法で人を導くのですか。」石頭、「私のところにはそのような召使いなどおらぬ。何を用いないというのだ。」天皇はさらに訊いた、「ではどうやって玄旨を得るのですか。」石頭、「君は風がつかまえられるか。」天皇、「空無相だと言われるなら、今の現實の世界をなみすることになります。」石頭、「君はいつあちらにいったのだ。」天皇、「私はあちらから來たのではありません。」石頭、「私はとっくに君の立場がわかっていた。」天皇、「和尚も私に身に覺えのない罪を著せないでください。」石頭、「君の身がここに現にある（のは那邊が這邊だという證據だ）。」天皇、「そうではあっても、つまりはどのように後人に教えるのですか。」石頭、「だれが後人か言ってみよ。」天皇は禮謝し、深く玄要を悟った。

○僧曰：如何是那邊人？　問僧は「那邊」「這邊」という禪の用語が分かっていない。

○師云：過這邊來　あちらからこちらへ、僧を歩かせることによって、こちら側でのみ「那邊人」が現實化されることを示唆した。あとの第三〇則にいう「活人投機」（活きてはたらく人が法身に契合する）の機會を與えた。

『景德傳燈錄』卷二六杭州報恩永安禪師章、「問：『如何是西來意？』師曰：『汝過這邊立。』僧移步。師曰：『會麼？』曰：『不會。』師示偈曰：『汝問西來意，且過這邊立。昨夜三更時，雨打虛空濕。電

影豁然明，不似蚰蜒急。』」

問う、「西來意とは。」師、「こちらへ來て立て。」僧は移動した。師、「分かったか。」「分かりません。」師は偈でもって言った、「君が西來意を問うたので、こちらへ來て立たせたのだ。昨夜の眞夜中、雨が虚空を濡らせた。稲妻がパッと光ったが、君はげじげじ蟲があわてて走るのにも及ばない。」

○僧云：未審這邊如何過　問僧は鏡清が「過這邊來」と言ったことの意圖がわからなかった。

○師云：惺惺不惺惺　僧がはじめに「惺惺」と言いながら、全く「不惺惺」だったのをからかって言う。「君は知ったかぶりをしただけだ。」

『松源崇嶽禪師語錄』巻下、「上堂。擧。僧問白兆和尚：『如何是萬行？』兆云：『今年桃核也無；説什麼爛杏？』又問：『如何是妙覺？』兆云：『若是妙藥，見示一服。』僧云：『不問這箇。』兆云：『你問什麼？』僧云：『妙覺。』兆云：『若是皂角，分付浴頭。』師云：『這僧不妨懵懂，白兆終是惺惺不惺惺，藥因救病出金瓶。』擊拂子，下座。」

僧が白兆和尚に問う、「どういうことが菩薩の六度萬行でしょうか。」白兆、「今年は桃の核すらないのに、腐った杏のことなど問題にならぬ（私のところにはそんな造地獄の業などない）。」さらに問う、「妙なる悟りとはどういうものでしょうか。」白兆、「薬のことなら、いま一服もってやったぞ。」僧、「薬のことではありません。」白兆、「では何を問うたのだ。」僧、「妙なる悟りのことです。」白兆、「石鹸なら、浴頭にわたしてある（禪では、妙覺とは人の妙覺のことではなく自己の妙覺のこと、それなら君にわたしてある）。」松源、「この僧は暗愚だが、白兆も結局は知ったかぶりをしただけで、病に應じた薬を金瓶より出すことができなかった。」拂子で禪牀を擊って音を聞かせ、下座した。

○師曰：魯班失却手　本當は「不惺惺」であるのに、「惺惺」だと思っているような者には、魯班もどう

しようもない。「魯班」は、春秋魯の國の木工の名匠、公輸班（こうしゅはん）。「班」は「般」「盤」とも表記される。

〔三〇〕現象のなかの眞面目とは

問：「如何是聲色中面目？」師云：「現［顯］人不見。」僧云：「太綿密生！」師云：「體自如此。」僧云：「學人如何趣向？」師云：「活人投機。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ聲色中の面目？」師云く、「現［顯］人は見えず。」僧云く、「太綿密生！」師云く、「體自（おのずか）ら此（かく）の如し。」僧云く、「學人如何んが趣向せん？」師云く、「活人は機に投ず。」

【日譯】

問う、「現象のなかの眞面目とはどういうものでしょうか。」師、「尊貴なる人は見えない。」僧、「なんと綿密な！」師、「本體おのずからしかり。」僧、「わたくしはいかに向かえばよいのでしょうか。」師、「活動する者はその機に投ずる。」

【注釋】

○本則は他に收錄を見ない。

○**問：如何是聲色中面目？**「聲色」は六根（眼耳鼻舌身意）を通して感覺されるもの（色聲香味觸法）の代表で、現象世界を指す。僧の問いは、この感覺される現象世界にいかにして自己の眞面目（法身）を見る（知る）のかという、「見色見心」、「聞聲悟道」の問題である。馬祖が説いた「性在作用」ということを現實に體驗する「見色見心」、「聞聲悟道」はいかにして實現されるかが、雪峯門下で問題となっていた。

○師云：現［顯］人不見　「現」は「顯」の避諱（唐中宗李顯）であろう。「顯人」は一般に貴顯の人、聲譽ある人をいうが、ここは尊貴なる法身を指す。「法身無相」であるから見えない。本書に「現人」の語はもう一例ある。

有京中大師到潙山，參和尚後，對坐喫茶次，置問：「當院有多少人？」師云：「有千六百人。」大師云：「千六百人中，幾人得似和尚？」師云：「大師與麼問，作什麼？」大師云：「要知和尚。」師云：「於中也有潛龍，亦有現人。」大師便問衆僧：「三界爲鼓，須彌爲槌，什麼人擊此鼓？」仰山云：「誰擊你破鼓！」大師搜覓破處不得。因此被納學禪。（卷一六潙山和尚章第二二則）

ある京師の座主が潙山に至って、和尚に參見したのち、對坐して茶を飲んでいたとき訊ねた、「當院にはどれほどの僧がおいでか。」師、「千六百人です。」座主、「千六百人のうち、どれだけの僧が和尚ほどの境地に至っておりますかな。」師、「そんなことを訊ねて、どういうおつもりか。」座主、「和尚の力量を知りたいのです。」師、「なかには潛龍もいれば、顯貴もおりますぞ。」座主はそこで衆僧に問うた、「三界を太鼓とし、須彌を槌（ばち）にして、どんな人がこの太鼓を打てるかな。」仰山がいう、「誰があんたの破れ大鼓など打つもんか！」座主はどこが破れたところかわからなかった。このことによって、衲衣に著替えて禪を學ぶこととなった。

ここでは「潛龍」（天子となるべき人）と「現人」が竝擧されているから、「現人」は「顯人」の避諱と見るべきであろう。同じく潙山章の末にも「師匡化四十二年，現［顯］揚宗教」という同じ避諱の例があることも傍證となる。『祖堂集』にはこの避諱例が多く、その部分が唐代の資料にもとづくことを證するものである（「現赫」、「現慶」、「現道」、「現揚」、「現露」、「露現」、「隱現」、「幽現」、「眞理本無名，因名現眞理」、「人能弘道道能現」等みなその例）。

○僧云：太綿密生！　「綿密」は法身の形容。確かに存在している貌。本章第六、第九則に雪峯の語とし

て、「又一日雪峯告衆曰：『當當［堂堂］密密底』。」、「峯又時云：『爭得與摩尊貴！得與摩綿密！』」。

○**師云：體自如此**　「綿密」が法身の本體としてのありかたである。

○**僧云：學人如何趣向？**　本體にいかに向きあえばよいか。「趣向」は對象をめざして進み、わがものとしようとする姿勢。しかし「道」を對象化して求める姿勢は、つねに批判されてきた。

（張秀才）有偈曰：「光明寂照遍恒沙，凡聖含靈共一家。一念不生全體現，六情纔動被雲遮。遣除煩惱重増病，趣向眞如亦是邪。任逐境緣無罣礙，眞如凡聖是空花。」（卷六石霜和尚章第八則）

張拙秀才の偈に言う、「光明は全世界をあまねく寂かに照らし、凡聖の差別なくすべての有情は平等のともがらである。疑念が萌さなければ、本體はすべて露われ、喜怒哀樂の情がわずかも動けば、雲に蔽われる。煩惱を除こうとするのは病を増すばかり、眞如へと向かおうとするのも誤った考えだ。緣に隨い境に任せばなんの妨げもない。眞如凡聖はすべて妄想である。」

師問：「如何是道？」南泉云：「平常心是道。」師云：「還趣向否？」南泉云：「擬則乖。」師云：「不擬時，如何知是道？」南泉云：「道不屬知不知。知是妄覺，不知是無記。若也眞達不擬之道，猶如太虛，廓然蕩豁。豈可是非！」師於是頓領玄機，心如朗月。（卷一八趙州和尚章第二則）

師は問うた、「道とはいかなるものでしょうか。」南泉、「平常の心でいることが道である。」師、「それに向かってめざすのでしょうか。」南泉、「めざすと外れる。」師、「めざさなければ、どうして道だと知れましょうか。」南泉、「道は知る知らぬに屬さない。知ることは妄覺、知らぬことは無記である。もし眞に何物をもめざさぬ道に至ったなら、心は太虛のごとく、ひろびろと晴れやかだ。是非を超越しておる。」師は聞くや、一擧に眞理の機微をさとり、圓かな月のような心境となった。

○**師云：活人投機**　「活人」は死漢に對する語。見聞覺知をはたらかせる活きた人は、現象に機敏に投じ

て契合する。心を對象に向け、捜し求めるのではない。「見色見心」、「聞聲悟道」ということ起こるのは偶然に訪れる僥倖であるから、その機を逃すなと言う。長沙景岑「投機頌」に、

處處眞，處處眞，塵塵盡是本來人。眞實説時聲不現，正體堂堂沒却身。（本書巻一七岑和尚章第二二則）

いたるところが眞實、いたるところが眞實、個個すべてが本來人。眞實が説かれるときその聲はなく、本體は堂堂と露われていながら眼に見えぬ。

これが機に投じて眞理を見た人の述懐であろう。

〔三一〕なぜ耳で見、眼で聞けないのか

問：「聞處爲什麼只聞不見？見處爲什麼只見不聞？」師云：「各各自緣不緣他。」

【訓讀】

問う、「聞處は爲什麼（なにゆえ）に只だ聞くのみにして見ざる、見處は爲什麼に只だ見るのみにして聞かざる。」師云く、「各各自ら緣じ、他を緣ぜず。」

【日譯】

問う、「どうして耳は聲を聞くだけで見えず、どうして眼は色を見るだけで聞こえないのですか。」師、「各々それ自身で認識する相手をみいだし、ほかの相手を認識したりしないのだ。」

【注釋】

○本則は他に收錄を見ない。

○**聞處爲什麼只聞不見？見處爲什麼只見不聞？**　なぜあたりまえのことが、疑問となって問われたのだろうか。洞山良价の無情説法の偈に「若將耳聽聲不現、眼處聞聲方得知。（耳で無情の説法を聞こうと

してもその聲は聞こえず、眼に聲が聞けてはじめてそれが分かるのだ。）」（本書巻五雲巖和尚章第八則）とあるような聞き方が、どうして私にできないのかという問題意識である。「耳で見なくてはならないのに見えません、眼で聞かなくてはならないのに聞こえません、どうしてなのですか。」前の第三〇則に「如何是聲色中面目」と問われたように、なぜ「聲色中の面目」が見聞覺知できないのか。「見色見心」「聞聲悟道」がなぜ私にはできないのか。

○各各自緣不緣他　耳根は耳根の對象を聞くだけ、眼根は眼根の對象を見るだけ。感覺器官とはそういうものだ、そこを超える（離れる）のだ。それなのに、却って見聞覺知することで妄心を起こし、如實（ありのまま）に對象を見聞覺知することができずにいる。黄檗『傳心法要』は、見聞覺知に妨げられて本體が見えなくなっていることを次のように説いている。

祇認見聞覺知爲心，爲見聞覺知所覆，所以不睹精明本體。但直下無心，本體自現，如大日輪昇於虛空，徧照十方，更無障礙。故學道人唯認見聞覺知、施爲動作，空却見聞覺知，即心路絶，無入處。但於見聞覺知處認本心。然本心不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起見解，亦莫於見聞覺知上動念，亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法，不即不離，不住不著，縱横自在，無非道場。（入矢義高『傳心法要・宛陵錄』二〇頁）

見聞覺知のはたらきが心だとばかり誤解し、見聞覺知にさえぎられて、精明なる本體が見えないのだ。いますぐ無心であれば、本體はおのずと顯露しており、太陽が大空に昇って十方をあまねく照らして、まったく妨げがないようなものなのだ。それだから見聞覺知を心だとばかり誤解して施爲動作している修行者たちは、その見聞覺知を否定除去されてしまうと思考の路が絶たれて、悟入への手掛かりを失うことになる。だから、まずはほかならぬその見聞覺知の場のところに、己の本心を認めよ。しかし、本心そのものは見聞覺知に從屬するものでもなく、かと

いってそれを離れているのでもない。要するに、見聞覺知しても知見解會を起こさぬこと、また、見聞覺知しているところに思念をめぐらさぬこと、また見聞覺知を離れて心を求めたり、見聞覺知を捨てて法を求めたりしてはならないのだ。見聞覺知と即かず離れず、居坐らず執著しなければ、縦横自在にふるまって、どこもかも道の顯露の場なのだ。

「各各自緣不緣他」は、『金光明經』巻一空品の偈句「六情諸根，各各自緣，諸塵境界，不行他緣（六根のおのおのの根は、それぞれが自らの對象を相手とし、他の對象を相手としない）」を用いて答えたもの。その偈にいう、

是身虛僞，猶如空聚。六入村落，結賊所止。一切自住，各不相知。眼根受色，耳分別聲；鼻嗅諸香，舌嗜於味；所有身根，貪受諸觸；意根分別，一切諸法。六情諸根，各各自緣，諸塵境界，不行他緣。心如幻化，馳騁六情，而常妄想，分別諸法，猶如世人，馳走空聚，六賊所害。（T一六・三四〇上）

是の身は虛僞なること、猶お空聚（六根の實體のないことを無人の聚落に喩えたもの）の如し。六入の村落は、結賊（煩惱という賊）の止まる所なり。一切は自らに住し、各の相い知らず。眼根は色を受け、耳は聲を分別し、鼻は諸香を嗅ぎ、舌は味を嗜み、所有る身根は、諸觸を貪受し、意根は一切諸法を分別す。六情の諸根は、各各自ら諸塵の境界を緣とし、他の緣を行せず。心は幻化の如くにして、六情に馳騁し、而して常に妄想し、諸法を分別すること、猶お世人の、空聚に馳走し、六賊に害せらるるが如し。

なお「各不相知」について、智顗『金光經文句』巻四は「眼に見、耳に聞き、鼻に嗅ぎ、舌に嘗め、身に觸り、意に緣し、各の所伺が有って、誤まることがない、それで各の相い知らずと言うのである。」（T三九・六七下）と釋している。

鏡清が教理の語でそっけなく答えているのは、質問者の問いが顛倒しているからである。「無情説法」

とは人が何らかの對象に觸れて眞理を悟った時に「無情物がわたしに眞理を説いてくれていたのだと知った」ということであって、これがすなわち「見色見心」「聞聲悟道」である。この時の渾身の感動が「五官通用」「六根互用」と説明される（いわゆる「通感」）。この事態は畢竟遇然がもたらす僥倖なのであって、これを意圖して「耳で見よう」「眼で聞こう」と目論むのは顚倒である。衣川賢次「感興のことば―唐代五台轉型期の禪宗における悟道論の探究―」（『東洋文化研究所紀要』第一六六册、二〇一四年）參照。

〔三一〕象骨山頌

師題象骨山頌曰：「密密誰知要？明明許也？森羅含本性，山岳盡如如。」

【訓讀】

師は「象骨山頌」を題して曰く、「密密たる誰か要を知らん、明明たるを許さんや。森羅は本性を含み、山岳は盡く如如たり。」

【日譯】

師は「象骨山頌」を作った。「明明密密なるもの、その要を誰が知るだろう、知ろうとすることが許されるだろうか。森羅萬象は密密明明なるものを收め、象骨山にはあるがままの眞實の姿がすべて現われている。」

【注釋】

○本偈頌は本書に收めるのみ。

○**象骨山頌**　恐らくは雪峯のもとで修行していたときに作ったものであり、雪峯の家風を頌すとともに自

らの家風を重ねあわせる。象骨山は雪峯山のこと。福州侯官縣（今福州市閩侯縣）にあり、義存が住して以後、ある年に夏にも山頂に雪が殘っていたことから、閩王王審知が雪峯と名づけたと傳承される（『三山志』巻三四 寺觀 侯官縣「雪峯崇聖寺」條 引『閩中實錄』）。鏡清が初めて義存に參じたときのことが本章第三則に見え、「師初めて閩に入り、靈雲に參ず。……却（のち）に續いて象骨に到る。象骨問う、汝は是れ什麼處（いずこ）の人ぞ」とあることから、鏡清は雪峯山が象骨山と呼ばれていた時期に義存に入門したことがわかる。

○**密密誰知要？ 明明許也無？** 二句は詩の形式による互文。「密密明明たる〈法身〉を概念として知ることはできない。ただ象骨山の森羅萬象にそれが具現しているのだ」。「密密明明」「明明密密」はともに法身の形容であり、それははっきりと隱れもなく現われ出ている。雪峯が「堂堂密密」と言っていたことは、本章第六則、

又一日，雪峯告衆云：「當當［堂堂］密密底。」師便出對云：「什麼當當［堂堂］密密底！」雪峯從臥床騰身起云：「道什麼！」師便抽身退立。

また別の日、雪峯は大衆に告げて言った、「堂堂密密たるもの。」師はこれを聽くや、前に進み出て言った、「なんたる〈堂堂密密たるもの〉だ！」雪峯はベッドからガバッと飛び起きて言った、「何だと！」師はあとずさりして、もとの位置に立った。

また玄沙師備も次のように説く、「太尉日用常如此，還會麼？明明密密地，無一法不是現太尉形相。（太尉殿も日々常にこのように用いておられるのです、おわかりですか。明明密密として、大尉殿の姿を具現しておらぬものはないのです。）」（『玄沙廣錄』巻中〔三〇〕（一））。

「密密明明」「明明密密」については、「『祖堂集』巻一〇譯注（二）鏡清和章（一）」（『禪文化研究所紀

要』第三四號、二〇一九年）の第六則「堂堂密密」の注を見よ。

〔三三〕一歩も動くな

問：「十二時中如何行李？」師云：「一歩不得移。」僧曰：「學人不會，乞師指示个入路。」師云：「不過於此。」師乃頌云：

「當此支荷得，勝於歷劫功。
多途終不到，一路妙圓通。」

【訓讀】

問う、「十二時中、如何（いかん）が行李（あんり）せん。」師云く、「一歩も移すを得ず。」僧曰く、「學人會せず、乞う、師の个の入路を指示されんことを。」師云く、「此れに過（まさ）るなし。」師乃ち頌して云く、

「此に當たりて支荷し得れば、歷劫の功に勝れり。
多途は終に到らず、一路妙圓に通ず。」

【日譯】

問う、「一日二十四時間、どうように修行すればよいでしょうか。」師、「一歩も動いてはならぬ。」僧、「私にはわかりません、どうか手がかりを示してください。」師、「これに勝るものはない。」師はそこで頌を作った。

「今この場で佛の大法を自らに擔うことができたなら、悠久にわたる修行の功よりも勝れている。
あれこれと修行を積んでも結局は到達できぬ、この一筋の路こそが圓妙なる法に通じているのだ。」

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○**十二時中如何行李？**「行李」は「行履」（「李」「履」、止旨韻同用）に同じ。日常の修行のありかた（『禪語辭典』）。『景德傳燈錄』卷一八漳州報恩院懷岳禪師章、「僧問：『十二時中如何行履？』師曰：『動即死。』曰：『不動時如何？（動かなければよいのですか）』師曰：『猶是守古塚鬼（まだ墓守の亡靈にすぎぬ）。』」同卷二四清涼院文益禪師章、「問：『十二時中如何行履？』師曰：『步步踏著（一步一步地面を踏みつけるのだ）。』」

○**一步不得移**　何か特別な修行というものがあるのではない、それは常に即今のこの場で顯現し現成している。「行履」に動き行くというイメージがあることと對比させて答えたものであろう。『玄沙廣錄』卷上〔六〕の上堂にいう、

上堂云：「我在此間住，已得八九年。一日十二時中，未有一時移易，皎皎地。且作麼生會？你見不？山中和尚道：〈人人盡有箇古鏡，亙古亙今。〉向你道，是箇什麼物便喚作古鏡？莫只道如常好。也須將爲事始得，莫當等閑。」問：「十二時中如何用心？」師云：「得與麼顚倒！」進云：「還得也無？」師云：「猶寐語在。」

「わしはここに住してすでに八九年にもなったが、毎日朝から晩まで、一瞬たりとも動くことなくきらきらと輝いている。これをどう判ってくれるか。諸君は知っているだろう、山中和尚が〈各人みな昔から今まで一枚の古鏡をもっている〉と言われたことを。さて、諸君に訊ねるが、そもそも何を古鏡と呼ぶのか。〈ありのままがよい〉などと言ってはならぬ。大事なことだと思わねばならぬ。いい加減に扱ってはならぬ。」問い、「一日中、どのように氣をつけたらよろしいでしょうか。」師、「よくもまあそのようにひっくり返ったものだ。」重ねての問い、「（このまま

で）よろしいでしょうか。」師、「まだ寝ごとを言っておる。」

また本書巻一五汾州和尚章第二則の馬大師の説示にいう、

一切心性，不生不滅。一切諸法，本自空寂。是故經云：「諸法從本來，常自寂滅相。」又云：「畢竟空寂舍。」又云：「諸法空爲坐。」此則諸佛如來住無所住處。若如是知，即是住空寂舍，坐法空座，擧足下足，不離道場。言下便了，更無漸次，所謂不動足而登涅槃山。

心の本性は不生不滅、一切のものはもともと空寂である。だから經典にも「一切のものは始めから變わることなく寂滅の姿である」といい、また「どこまでも空寂の家だ」、また「一切のものは空を場所とする」と言っている。つまりは、諸佛如來はとどまることのない場所にとどまるということだ。こうとわかれば、空寂の家に住み、諸法の空なる座に坐り、足の上げ下げにも悟りの場を離れぬ。こう聞いたとたんに片（かた）がついて、修行の階梯も無くなることが、「足を動かさずに涅槃の山に登る」ということだ。

○**學人不會，乞師指示个入路**　行履（日常の起居動作）を訊いたのに、「一歩も動いてはならぬ」と言われて、何のことか分からなかった。

○**不過於此**　「一歩も動かぬこと」よりも勝れた行履があるのではない。それは行履することとは、何の關わりもない。かえって、ことさらに行履すれば、それに乖くことになる。

○**當此支荷得，勝於歷劫功**　今この場（一歩不移）で大法を自らに擔うことができたなら、歷劫に行履するよりも勝っている。

「支荷」は佛法の眞理を自己のものとして擔うこと。雪峯門下で使われた用語らしい。同じような意味をもった用語に「承當」「擔荷」がある。

本書巻一〇長慶和尚章第二七則、「師有時云：『靈利參學底人，更不到這裏來。』僧問：『既不到這裏來，

和尚爭得委他靈利？』師云：『只見他不到這裏來，委他靈利。』僧云：『向什摩處支荷？』師云：『看汝不是這个脚手。』」

ある時、長慶は言った、「俊敏な修行者は、決してここにやって來ることはない。」僧、「ここに來ないのに、どうして俊敏と分かるのですか。」長慶、「彼がここに來ないことこそが、俊敏な證據だ。」僧、「（參問に來ないで、その人は）どこでそれを己のものとしたのですか。」長慶、「君にはその本領を發揮する腕前はない。」

また『景德傳燈錄』巻一八鵝湖智孚章、「鏡清問：『如何是即今底？』師曰：『何更即今？』清曰：『幾就支荷。』師曰：『語逆言順。』」

鏡清、「いま顯露している者とは。」師、「今がそうなのにそれ以上即今があるものか。」鏡清、「あやうくそのまま受けとめるところでした。」師、「逆らった言いようだが、實はすなおな言い方だ。」

「歷劫功」は、輪廻を繰り返し三祇劫にわたって修行を積むことによって成佛を意圖すること。

黃檗『傳心法要』〔三〕、「本佛上實無一物，虛通寂靜，明妙安樂而已。深自悟入，直下便是，圓滿具足，更無所欠。縱使三祇精進修行，歷諸地位，及一念證時，祇證元來自佛，向上更不添得一物。却觀歷劫功用，總是夢中妄爲。」

この心という本來の佛には、なに一つ實體はなく、カラリと透明で靜まりかえっており、ふしぎな平和のなかに安らいでいる。そこをみずから深く洞見すれば、即今そのままに佛であり、ありありと德の完成者として、何一つ欠けるものはない。たとい數えきれぬ永劫の時を重ねて精進修行に勵み、もろもろの段階を踏み越えた末でも、最後の一念のひらめきに到達した悟りは、おのれが本來佛であったということ、その上に何ひとつさらに付け加えるものはないということの悟りにほかならぬ。この悟境に達してから、今まで經てきた長い間の修行をふりかえって見れば、すべては夢のなかの迷妄の所行だったと氣づくだろう（譯は入矢義高『傳心法要・宛陵錄』一二頁）。

○**多途終不到**　「多途」は悟るための多くの手立て。『天聖廣燈錄』巻二〇嶽州永福院朗禪師章、「直下無事，早相埋沒，何況多途？却成増疾。（ただちに無事であれ、と説くのでさえ君らを愚弄しているのだ。さまざまな方途を説くなどもってのほか、却って病が増すだけだ。）」

○**一路妙圓通**　散文では「一路通圓妙」とすべきを詩句の押韻と平仄の關係から「一路妙圓通」としたもの。この一筋の路が、佛の圓滿靈妙なる法に通じている。

「圓妙」は、ここでは佛の悟りの形容。『景德傳燈錄』巻五江西志徹禪師章、「汝今依言背義，以斷滅無常及確定死常，而錯解佛之圓妙最後微言，縱覽千徧，有何所益？（君は言葉の概念によって妄想した相に執われて言葉の眞意に違背し、斷滅すれば二度と生ずることのない無常や、堅固不動にして死骨のように生動することのない常でもって、佛陀が涅槃するときに説かれた圓妙なる悟りの微言を誤って解している。たとい千遍讀んでも、何の役にも立たぬ。）」

「一路」は、諸佛が涅槃に入る一筋の路。『首楞嚴經』巻五の偈、「十方薄伽梵，一路涅槃門。（十方の諸佛は、涅槃門へと一筋の路を行く。）」

〔三四〕名は省超

師問僧：「你名什摩？」對云：「省超。」師便作偈曰：

「省超之時不守住，更須騰身俊前機。
太虛不礙金烏運，霄漢寧妨玉兎飛？」

【訓讀】

師、僧に問う、「你、名は什摩（なん）ぞ。」對えて云く、「省超。」師便ち偈を作りて曰く、

「省超の時も守住せず、更に須らく騰身して前機に俊なるべし。
太虚は金烏の運るを礙げず、霄漢寧ぞ玉兎の飛ぶを妨げん。」

【日譯】

師は僧に問う、「そなた、名は何というのか。」答えていう、「省超です。」師はそこで偈を作った。

「省超と名のった境位に固執せず、さらにそこより俊敏に大空へ超出するのだ。
大空は太陽が運行するのを礙げない、夜空がどうして月の飛翔を妨げたりしよう。」

【注釋】

○この話は他に錄されていない。

○**師問僧：你名什摩？** 初相見のときに名を問う禪思想史的意義は、(1)名の意味から議論を發するもの、(2)その名をもつ主人公（佛性、本分、本來性）を檢證しようとするもの、(1)(2)の兩方が絡み合っているもの(3)がある。

(1)の例。

本書卷七夾山和尚章第七則、「又問：『你名什摩？』對曰：『佛日。』師曰：『日在什摩處？』對云：『日在夾山頂上。』師曰：『與摩則超一句不得也。（そんなことなら私の一句を超えることはできぬ。）』」

本書卷八雲居和尚章第一〇則、「師問僧：『你名什摩？』對云：『行密。』師云：『是什摩行得與摩密？（どういう行がそんなにも綿密なのか。）』無對。師代云：『雖則如此，有人未許專甲在。（こんな私ではありますが、和尚が認めてくれないのです。）』」

本書卷一六南泉和尚章第四二則、「道吾到南泉，師問曰：『闍梨名什摩？』道吾對云：『圓智。』師云：『智不到處作摩生？』道吾對云：『切忌說著。』師問曰：『灼然！說著則頭角生也。（その通りだ！言い

とめたなら畜生になってしまうぞ。)』」

『景德傳燈錄』卷二六婺州智者寺全肯禪師、「初參天台，天台問：『汝名什麼?』曰：『全肯。』天台曰：『肯箇什麼?』師乃禮拜（和尚を肯うのです)。」

(2)の例。

本書卷六洞山和尚章第一九則、「師問僧：『名什摩?』對曰：『專甲。』師曰：『阿那个是閣梨主人公?』對曰：『現祇對和尚即是。』師曰：『苦哉！苦哉！今時學者例皆如此。只認得驢前馬後，將當自己眼目。佛法平沈，即此便是。客中主尚不弁得，作摩生弁得主中主?』」

師が僧に問う、「名は何だ。」「なにがしです。」師、「どなたが君の主人公か。」「いま現に和尚に應對している者です。」師、「何ともやり切れん！ いまどきの修行者はみなこのようだ。驢前馬後につき従う奴婢（作用）を自己本來の面目だと勘違いしている。佛法が埋沒するとはこのことだ。客（作用）中より主人公を見分けられないのに、どうして主中主（主人公そのもの）を見分けられよう。」

本書卷八雲居和尚章、「洞山問：『閣梨名什摩?』師稱名『專甲。』洞山云：『向上更道。』師云：『向上道則不名專甲。』洞山云：『如吾在雲巖時祇對無異。』」

『景德傳燈錄』卷一一福州壽山師解禪師章、「洞山問云：『閣梨生緣何處?』師云：『和尚若實問某甲，即是閩中人。』洞山云：『汝父名什麼?』師云：『今日蒙和尚致此一問，直得忘前失後。』」

洞山、「そなたの故郷はどこだ。」師、「言葉通りに私に問われているのなら、閩の生まれです。」洞山、「君を生んだ本當の父の名は何というのだ。」師、「いま和尚にそう問われて、前後を忘れてしまいました（本來人を定言するのを回避した)。」

(3)の例。

本書巻一七處微和尚章、「師問仰山：『汝名什麼？』對曰：『慧寂。』師曰：『阿那个是惠？阿那个是寂？』對云：『只在目前。』師曰：『你猶有前後在。』對曰：『前後則且置，和尚還曾見未？』師曰：『喫茶去！』」

師が仰山に問う、「君の名は。」「慧寂です」師、「どれが惠で、どれが寂か。」「和尚の目の前にいます。」師、「まだ前後が残っているぞ。」「前後のことはさておき、和尚はそれを見たことがおありなのですか。」師、「茶を飲んで眼を醒ましてきなされ。」

『景德傳燈錄』巻一一襄州鷲嶺明遠禪師章、「初參長慶，長慶問曰：『汝名什麼？』師曰：『明遠。』慶曰：『那邊事作麼生？』師曰：『明遠退兩步。』慶曰：『汝無端退兩步作麼？』師無語。長慶代云：『若不退步，爭知明遠？』師乃喻旨。」

初めて長慶に參じたとき、長慶が問う、「君の名は何というのか。」師、「明遠です。」長慶、「（遠きを明らめるというが）あちらはどうであったか。」師、「明遠ではありますが（あちらのことにつきましては分かりません）、引き下がります。」長慶、「わけもなく退歩してどうするのだ。」師は答えられなかった。長慶は代わって答えてやった、「もし退歩し作用しなければ、明遠（わたし）（の本分事）をどうしては知ることができましょう。」そこで師は長慶の意圖を理解した。

○對云：省超　「わが主人公はしかとここにあり」というつもりで自己を提示した。馬祖洪州禪の思想に據った態度。「省超」には超越せる省悟という意味がある。

○省超之時不守住　「省超」と答えたときの境位、すなわち、今現に作用する自己の他に「本来なる自己」はないという見解に安住することを戒めた。「守住」は境地を後生大事に守りつづけること。

『百丈廣録』、「夫教語皆三句相連，初中後善。初直須教渠發善心，中破善心，後始明好善。菩薩即非菩

薩，是名菩薩。法非法非非法，總與磨也。若秖説一句，令衆生入地獄。若三句一時説，渠自入地獄，不干教主事。説道如今鑑覺是自己佛，是初善；不守住如今鑑覺，是中善；亦不作不守住知解，是後善。」

そもそも教えは初善・中善・後善と三句がつづくものである。初めの教えは人に善心をおこさせるものであり、次の中善の教えはその善心への執著を打破し、後善で初めて正しいまっとうな善のあり方を明らかにするのだ。「菩薩は菩薩ではない、これを菩薩という」、或いは「法は法ではない、非法でもない」というような教えのことである。一句だけしか言わなければ、衆生を地獄におとしいれることになる。三句をつづけて同時に説けば、その人は自らすすんで地獄に入ろうが、教える側の責任ではないのだ。「いまの知覺のはたらきが自己佛だ」と説くのは初善であり、「そのような知覺のはたらきに安住してしまわない」と説くのが中善であり、「また安住してしまわないという考えも起こさない」と説くのが後善である。

○**更須騰身俊前機**　「前機」は目前の機、主人公を問題にする師資對面の問答の場におけるはたらき（機用）。「騰身」は「ありのままの自己の是認」からの超出。「騰身」と「俊前機」の關係は、「前機に俊敏」に「騰身」しなくてはならぬということで、七言句の制約から、句づくりが逆になったもの。すなわち「更に須らく前機に俊にして騰身すべし」。

○**太虛不礙金烏運，霄漢寧妨玉兎飛？**　「太陽は大空を運行し、月は夜空を巡る。」本來性の自己が何の妨げもなく躍動する世界を詩的に形象した。

〔三五〕徑直の路

師因在帳裏坐，僧問：「乍入叢林，乞師指示个徑直之路。」云：「子既如此，吾豈悋之？近前來！」學人遂近前，師以手撥開帳，云：「嗄！」學人禮拜，起云：「某甲得个入處。」師遂審之，渾將意解。師乃

頌曰：

「我適抑不已，汝領不當急。
機竪尚虧投，影沒大難及。」

【訓讀】

師は因に帳裏に在りて坐するに、僧問う、「乍ち叢林に入る、乞う師、个の徑直の路を指示せられよ。」云く、「子既に此の如し、吾れ豈に之を悋しまんや。近前し來れ。」學人遂て近前す。師は手を以て帳を撥開して、云く、「嗄！」學人禮拜し、起ちて云く、「某甲个の入處を得たり。」師遂て之を審らかにするに、渾て意を將て解せり。師乃ち頌して曰く、

「我れ適は抑え已まざるに、汝の領すること急に當らず。
機竪つるすら尚お投ずるを虧く、景沒すれば大いに及び難し。」

【日譯】

師は方丈の帳の内に坐していたとき、僧が問う、「叢林に入ったばかりです、ただちに悟入できる路を示してください。」師、「君がそういうつもりなら、私はやぶさかでない。前に進み出なさい。」そこで學人が進み出ると、師は手で帳をパッと開いて言う、「嗄！」學人は禮拜し、起ちあがって言う、「手がかりを得ました。」師は内實を確かめてみると、頭でわかっていただけだった。師はそこで頌して言った、

「私は抑えきれずに指示したが、君は自身のこととしてハッと分かったのではなかった。
契機が示されたのに投合できず、光が消えてしまったあとでは取り返しがつかぬ。」

【注釋】

○本話は本書のみの收錄である。

○**師因在帳裏坐**　「帳」は紙帳、寝るときに用いる防寒のためのとばり。『慈受深和尚廣錄』巻二偈讃「退歩」、「萬事無如退歩眠，松床紙帳暖如氈。夢中説話無花草，況是山僧不會禪？（何事も一歩退いて眠るのが一番、松葉の寝床に紙のとばりは毛氈のように暖かだ。草花を夢にも見ることはない、まして禪など知らぬ山僧なのだから。）」また蘇軾詩「自金山放船至焦山」、「困眠得就紙帳暖，飽食未厭山蔬甘。（ねむいときは暖かい紙のとばりの中にふせるばかり、山で採る野菜のうまさ、たらふく食べても厭きはしませぬ。譯は小川環樹・山本和義『蘇東坡詩集』第二冊、筑摩書房）」

○**僧問：乍入叢林，乞師指示个徑直之路**　「乍入叢林，乞師指示」は新參の僧がする問いで、用例は多い。「『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯注（上）」第二二則參照（『禪文化研究所紀要』第三一號）。「徑直之路」は、てっとりばやく開悟に至る手がかり。慧霞門人廣輝述「重集洞山偏正五位曹山揀語幷序」（『重編曹洞顯決』所收）、「若し樞要の門を知れば、徑直の路に通じ易く、未だ綱宗の趣に達せざれば、長く言句の中に迷う。」

鏡清も若きころ、玄沙に參じて次のように問うている。

『玄沙廣錄』巻上、「道怤上座，夜靜入室，稱名禮拜：『某特與麼來，乞和尚慈悲指箇入路。』師云：『你還聞偃溪水聲麼？』進云：『聞。』師云：『從者裏入。』」

道怤上座が眞夜中に入室し、名を告げ禮拜して言う、「私が特にこのように參りましたのは、悟る手がかりを示していただきたいからです。」師、「君は偃溪の川の音が聞こえるか。」道怤、「聞こえます。」師、「そこから入れ。」

○**云：子既如此，吾豈悕之？近前來！**　昔、やむにやまれず夜中に玄沙の寢所に押しかけて問うたことを思い出し、僧の一途な思いを受け止めて、指示してやった。

「近前來」は作用させることによって佛性の在處（ありか）を直指するもので、馬祖の「性在作用」（『景德傳燈錄』

巻三菩提達磨章の波羅提尊者の語）という命題より生まれた接化。

『景德傳燈錄』巻六、「洪州泐潭法會禪師，問馬祖：『如何是西來祖師意？』祖曰：『低聲，近前來！』師便近前，祖打一摑云：『六耳不同謀，來日來！』師至來日，猶入法堂云：『請和尚道。』祖云：『且去！待老漢上堂時出來，與汝證明。』師乃悟云：『謝大衆證明。』乃繞法堂一匝便去。」

洪州泐潭法會禪師が馬祖に問うた、「達磨が西來した意圖は何だったのですか。」馬祖、「シッ！近こうよれ。」師が近づくと、馬祖は平手打ちして言った、「密談は三人でするものではない、明日來なさい。」明日になると師はまた法堂に入って言った、「どうか言ってください。」馬祖、「しばらくあっちに行っておれ。私が上堂するときに來なさい。君に證據を見せてやろう。」そこで師は氣がつき、「（我が西來意を）みなさんに證明していただけるのを感謝します」と言って、法堂をぐるりと一周して證據を示して出ていった。

○學人遂近前，師以手撥開帳，云：嗄！ 近前（作用）の意をはっきりとわからせようと、鏡清自身も帳を開いて（作用して）みずからの本分を僧に提示するとともに、「嗄」とドスの利いたしわがれ聲を發して、さらに念を入れた。『宗門統要集』巻九潭州報慈藏嶼禪師章に次の話頭が有る。

師贊龍牙眞云：「日出連山，月圓當戶。不是無身，不欲全露。」龍牙一日在帳中坐，僧問：「不是無身，不欲全露，請師全露。」牙撥開帳子云：「還見麼？」僧云：「不見。」牙云：「不將眼來。」師後聞乃云：「龍牙只道得一半。」雲門偃令僧擧：「我與你道。」僧擧了，雲門云：「我不妨與你道。」

報慈和尚が龍牙の頂相に贊すらく、「つらなる山々に日が昇り、月はまどかに家々を照らす。身がないのではない、全身を現わしたくないのだ。」ある日、龍牙が帳（とばり）の内に坐していると、僧が問うた、「報慈は〈身がないのではない、全身を現わしたくないのだ〉と贊しましたが、どうか全身を現わしてください。」龍牙は帳を開いて言った、「見たか。」僧、「見えません。」龍牙、「眼で見るものではない。」後に報慈和尚はそのことを聞いて言った、「龍牙は半分

言えただけだ。」雲門文偃が僧にその話を取り上げさせ、「私が君に言ってやろう。」僧が話しおわるや、「君に大いに言ってやったぞ。」

また「嗄」が「性在作用」を示す方便であること、以下の例がある。

『臨濟錄』行録、「師行脚時到龍光。光上堂。師出問：『不展鋒鋩，如何得勝？』光據座。師云：『大善知識，豈無方便！』光瞪目，云：『嗄！』師以手指云：『者老漢今日敗闕也！』」

師は行脚に出て、龍光院に到った。龍光和尚は師のために法堂で法座に昇り説法した。師は前に進み出て問うた、「剣を抜かずに勝利をおさめるには、どうなさるか？」龍光は居ずまいを正した。師、「大善知識ともあろうものが、方便を持たぬはずはなかろう！」龍光は眼を怒らせて、聲を發した、「嗄！」師は龍光を指さして、「この老人、今日敗れたり！」（譯は衣川賢次『臨済録』〔九六〕、新國譯大藏經・中國撰述部①―7〈禪宗部〉）

本書巻六投子和尚章第二四則、「問：『便請和尚直指！』師：『嗄！』僧曰：『即這个？別更有也無？』師曰：『莫閑言語！』」

問う、「ただちに直指してください。」師、「嗄！」僧、「それですか、他にもあるのですか。」師、「無駄口をたたくな！」

『雲門廣錄』巻中室中語要、「擧：僧問資福：『古人拈槌竪拂，意旨如何？』福云：『嗄！』師云：『雪上加霜。』」

提起する。僧が資福和尚に問うた、「古人が槌を持ち上げ拂子を立てたのは、どういう意圖があってのことですか。」資福、「嗄！」雲門、「よけいなことだ。」

『宗門統要集』巻六鎮州三聖慧然章、「師雲遊到德山，參堂次，堂中首座乃踢天泰也，遂問：『夫行脚人須具本色公驗，作麼生是上座本色公驗？』師云：『嗄！』座再問，師乃打一坐具，云：『這漆桶！前

後觸悞多少賢良？』座便人事。」

師は諸方を行脚して徳山の叢林に到った。僧堂に入ったとき、踢天泰なる首座が問うた、「行脚人は本物の通行手形を持っていなければならぬが、そなたの通行手形はどういうものか。」師、「嗄！」首座が問い直すや、師は持っていた坐具で首座を打って言った、「この愚か者！今までどれほどのまっとうな修行者にふとどきなことをしてきたのだ。」首座はそこで尋常の挨拶の禮を行なった。

○師遂審之，渾將意解　潙山門下の僧が「借事明心，附物顯理」（第二五則參照）と命題化して理解したように、この僧もそうであり、「活人投機」（第三〇則）できなかった。

○我適抑不已，汝領不當急　寢所にまで來て問う君の熱意に默っておれなくなって指示したが、君は己のこととして分かることができなかった。「當急」とは「活人投機」して「感興のことば」（衣川賢次「感興のことば」『東洋文化研究所紀要』第一六六册）が發せられなかったこと。

○機堅尚虧投，影沒大難及　「機」は糸口、きざしの意で、鏡清の啓發を指し、「投」はその啓發に對して契悟すること。「影沒」とは、雷光の如き「機」との一瞬の契合がかなわず、その機會を失うこと。本書卷一五歸宗和尚章第四則の（法身についての）偈の第九・一〇句にいう、「機堅箭易及，影沒手難覆。（時節因緣の機會が訪れたとき矢は容易に的に當るが、光が消えると契合するのは容易ではない。）」

〔三六〕良久の檢討

因擧：長慶上堂，衆僧立久。有僧出來云：「與摩則大衆歸堂去也。」長慶便打。

後有僧擧似中招慶，招慶云：「僧道什麼？」對云：「僧無語。」招慶云：「這个師僧！爲衆竭力，禍出私門。」

尋後有僧擧似化度，化度却問其僧：「只如長慶行這个杖，還公當也無？」對云：「公當。」化度云：「或有人道不公當，又作麼生？」對云：「若是與摩人，放他出頭始得。」化度云：「在秦則護秦。」

化度却擧似師，云：「只如長慶有與摩次第，不合行這个拄杖。」師云：「大師代長慶作麼生折合？」化度云：「但起來東行西行。」師云：「與摩則木杓落這个師僧手裏去也。」

時有人拈問師：「只如長慶行這个拄杖，意作麼生？」師云：「宗師老懶，無自出身。」

【訓讀】

因みに擧す。長慶上堂し、衆僧立つこと久し。有る僧出で來って云く、「與摩ならば則ち大衆は堂に歸り去らん。」長慶便ち打つ。

後に有る僧、中招慶に擧似す。招慶云く、「僧は什麼と道いしや。」對えて云く、「僧は無語なり。」招慶云く、「這个の師僧！衆の爲に力を竭くすも、禍は私門より出づ。」

尋後に有る僧、化度に擧似す。化度却って其の僧に問う、「只だ長慶の這个の杖を行ずるが如きは、還た公當なるや。」對えて云く、「公當なり。」化度云く、「或し人有りて公當ならずと道わば、又た作麼生。」對えて云く、「若是し與摩なる人ならば、他をして出頭放しめて始めて得し。」化度云く、「秦に在りては則ち秦を護る。」

化度却に師に擧似して云く、「只だ長慶に與摩の次第有るが如きは、合に這个の拄杖を行ずべからず。」師云く「大師は長慶に代わりて作麼生が折合せん。」化度云く、「但だ起ち來って東行西行するのみ。」師云く、「與摩ならば則ち木杓は這个の師僧の手裏に落ち去るなり。」

時に有る人、拈じて師に問う、「只だ長慶の這个の拄杖を行ずるが如き、意は作麼生。」師云く：「宗師も老懶し、自ら出身する無し。」

【日譯】

次のような話頭がある。長慶和尚が上堂して（良久し）、衆僧は立ちつづけていたところ、ある僧が進み出て、「そういうことなら大衆は僧堂に歸ります」と言ったところ、長慶和尚はその僧を打った。

後にある僧が、中招慶（道匡）にこれを話した。招慶、「打たれた僧は何と言ったか。」僧、「その僧は無語でした。」招慶、「この僧め！和尚は衆の爲に盡力したが、自分で墓穴を掘ることになったのだ。」

その後、ある僧が化度和尚にこの話をした。化度和尚はその僧に問うた、「長慶が拄杖を食らわせたのは、正當だったのか。」僧、「正當でした。」化度、「正當ではないという人がいたら、いったいどうするのだ。」僧、「そんな人がいたら、ここに出てきてもらいましょう。」化度、「それは身内びいきというものだ。」

化度和尚はのちに師に話して言った、「長慶和尚はあのような狀況で、拄杖を食らわせるべきではなかったろう。」師、「大師なら長慶に代わってどのように始末されるか。」化度、「立ち上がって東に歩き西に歩くだけだ。」師、「それなら權柄はこの師僧の手の内に握られていることになりますね。」

後に有る人が、以上のことを取り上げて師に訊いた、「長慶和尚がこの拄杖を使ったのは、どういうことだったのですか。」師、「さすがの宗師も老いぼれて、彼自らも救濟できなかったのだ。」

【注釋】

○本話も本書にのみ收錄されるものである。雪峯門下の「良久」（沈默）という接化に對する見直し、新たな接化が必要であると認識され始めていたことを示す則である。「『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯註（上）」第二四則（『禪文化研究所紀要』第三一號）參照。

○**因擧**　話頭を取り上げて話題にするときの文頭の形式。この話頭をめぐって以下のやりとりがあった。

○長慶上堂、衆僧立久　上堂した長慶は沈黙し、衆僧は説法を聴聞しようと立ちつづけていた、という状況。「良久」の二字はないが、「衆僧立久」によって、そのことが示されている。また「良久」が、第一義を提示するものであること、「『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯註（上）」第四則（『禪文化研究所紀要』第三一號）參照。

長慶が雪峯の「良久」という手法を繼承していたことは、『景德傳燈錄』巻一八長慶章に見える長慶院での次の上堂によって明らかである。

上堂，良久，謂衆曰：「還有人相悉麼？不相悉，欺謾兄弟去。只今有什麼事？莫有窒塞也無？復是誰家屋裏事？不肯當荷，更待何時？若是利根參學，不到遮裏來。還會麼？如今有一般行脚人，耳裏總滿也。假饒收拾得底，還當諸人行脚事麼？」時有僧問：「行脚事如何學？」師曰：「但知就人索取。」

師上堂，良久曰：「莫道今夜較些子。」便下坐。

上堂し、沈黙することしばしして、大衆に言った、「わかったものはいるか。わからないなら、君たちをだましたことになってしまう。いま何の問題があるのか。もやもやするものでもあるのか。いったい誰のことか。いま己のこととして受けとめなければ、いつその時がこよう。利根の修行者なら、（外に法を求めて）ここにやって來たりはせぬ。わかるか。いま行脚してあちこちで説法を聞きまくっている修行人がいるが、たとい收獲があったとしても、（自己を知るという）君たちの行脚の大事に相當しようか。」その時、僧が問うた、「行脚の大事はどのように學べばよいのですか。」師、「君は人に求めてばかりいる。」

師（長慶）は上堂し、沈黙することしばしして、「今夜はもうひとつだったと言ってはならぬぞ」と言って、すぐに下座した。

○有僧出來云：與摩則大衆歸堂去也　長慶が沈黙したまま説法しないので焦れて、衆のために説法を促す

意で言った。

○長慶便打　長慶が打ったのは、「良久」の沈黙こそが第一義を提示した説法であることを、僧が受けとめなかったからである。

○中招慶　天成二年（九二七）十月、泉州の招慶院第一世の慧稜（八五四～九三二）は福州侯官縣の怡山西禪寺（長興中［九三〇～九三三］、長慶に改む）に移り、第二世となったのは慧稜に嗣いだ道匡禪師（生卒年未詳）であるから、中招慶とは招慶道匡（『祖堂集』巻一三）のこと。

『景德傳燈錄』巻二一泉州招慶院道匡禪師章、「自稜和尚始居招慶，師乃入室參侍。暨稜和尚召入長樂府，盛化于西院，師繼踵，住於招慶。學衆如故。（慧稜和尚が招慶院に入られたときから、師は親しく教えを受け、そばに仕えた。稜和尚が長樂府の西院に招聘され教化するようになると、師は招慶院を継承して住持となったが、修行者の數は元のままだった。）」ここから本書では、慧稜を先招慶、道匡を中招慶、省僜を後招慶と稱する。

○招慶云：僧道什摩？對云：僧無語。招慶云：這个師僧！爲衆竭力，禍出私門　長慶の僧が打たれた時、「何と言ったか」と中招慶が訊いた。中招慶に話した僧もその場にいたのである。中招慶の言った「這个の師僧！」はこの僧も含んでいる。長慶和尚は宗乘を説破せず、沈黙して辛棒づよく爲人してやったが、その意圖が受けとめられず、努力が裏目に出て、上堂は失敗に終わり、結局は自分で禍を招くことになった。中招慶は僧に對してのみならず、長慶に對しても不滿を表明した。

『景德傳燈錄』巻一七撫州荷玉山玄悟大師光慧章、「師上堂，良久。有僧出曰：『爲衆竭力，禍出私門。未審放過不放過？』師默然。」

荷玉和尚は上堂し、沈默した。僧が進み出て言う、「そのように衆のために盡力されましたが、何も傳えられないと

いう禍を自分で招いておられます。私がこう言ったことをお許しくださいますか。」師は默っていた。

○**尋後有僧擧似化度**　中招慶に擧似した僧とは別の僧が、化度和尚に長慶の話を擧似した。「化度」は雪峯に嗣いだ杭州西興化度悟眞大師。『祖堂集』巻一〇、『景德傳燈錄』巻一八などに傳がある。

○**只如長慶行這个杖，還公當也無**　長慶の沈默の意圖を解さぬ僧を拄杖で打ったのは、正しかったのか。「公當」は、公正で當を得ていること。

○**化度云：或有人道不公當，又作摩生**　化度（わたし）は適切ではなかったと思っているが、君はどう考えるか。「或有人道不公當」という言い方で、化度自身がそう思っていることを暗に示している。

○**對云：若是與摩人，放他出頭始得**　僧は適切ではないと思っている人が化度和尚だとは氣づかずに言った、「ここに出てこさせて辯明させればよいのです。」「放」は使役。大田辰夫「古代語における使役の兼語動詞としては《使》のほかに《令》《遣》があり、唐代から《放》《著》などが用いられるようになった」（『中國語歷史文法』二四二頁）。

○**化度云：在秦則護秦**　主體性のない御都合主義。ここは僧が長慶の打が正しかったと言ったことに對して、「身内びいきだ」と難じたもの。化度も長慶の沈默という手法に批判的である。

『五燈會元』巻六本嵩律師章、「昔有官人入鎭州天王院，覩神像。因問院主曰：『此是甚麼功德？』曰：『護國天王。』曰：『秖護此國？徧護餘國？』曰：『在秦爲秦，在楚爲楚。』曰：『臘月二十九日，打破鎭州城，天王向甚處去？』主無對。」

昔、ある役人が鎭州天王院にやって來て神像を見て、院主に問うた、「これはどういう神像か。」院主、「國を守護する天王です。」役人、「この國を守護するだけか、他の國をも守護するのか。」院主、「秦では秦を守護し、楚では楚を守護します。」役人、「どうにもならなくなって、鎭州城が破られたら、天王はどこへ行ってしまったのか。」院主

は答えられなかった。

○化度却擧似師，云：只如長慶有與摩次第，不合行這个拄杖　化度和尚は「適切ではない」という自分の考えを鏡清に確かめようとした。

○師云：大師代長慶作摩生折合？「折合」は、決著をつける。『雲門廣錄』巻中、「擧：僧問雲居：『山河大地，從何而有？』居云：『從妄想有。』僧云：『與某甲想出一鋌金得麼？』居便休去。僧不肯。師聞得云：『已是葛藤，不能折合得，待伊道〈想出一鋌金得麼〉，拈拄杖便打。』」

次のような問答がある。僧が雲居に問う、「山河大地は、どこから出現したのですか。」雲居、「（君の）妄想より出現した。」僧、「私に金の延べ棒を妄想で出していただくことは、よろしいですか。」雲居は問答を打ち切ったが、僧は認めなかった。それを聞いて雲門は言った、「言葉の應酬で決著がつけられないからには、僧が〈金の延べ棒を妄想で出していただくことは、よろしいですか〉と言ったとたん、拄杖で打ってやる。」）

○化度云：但起來東行西行「東行西行」は佛性をはたらかせた動作。「性在作用」の端的。化度は長慶が沈黙の手法の失敗を棒打によって糊塗したことを批判し、作用を示すべきだと言うのである。ただしこれも從來の宗乘の枠組みであって、それを脱した接化とはなっていない。

○師云：與摩則木杓落這个師僧手裏去也　それなら權柄（主導權）は僧に握られている。鏡清は沈黙という手法に懐疑的だったので、長慶に説法を促した僧は沈黙という手法を理解しなかったのではなく、その手法の破綻を見抜いていたのだと解釋した。化度も棒打すべきではなく、「作用」を示せと言った。つまるところ、かの僧が沈黙という手法を認めなかったところから一連のやりとりが起こることになったのであるから、かの僧が權柄を握っていたことになる。これが鏡清の理解である。「木杓」は木のひしゃく。そのひしゃくの柄が僧の手の内のある、即ち權柄を握られている。

『大慧語錄』卷一四秦國太夫人請普説、「文殊是七佛之師，爲甚麼出女子定不得？ 罔明菩薩爲甚麼出得女子定？ 衆中商量道，杓柄在女子手裏。」

文殊は七佛の師であるのに、どうして女子を禪定より目覺めさせられなかったのか、罔明菩薩はどうして目覺めさせられたのか。衆僧の内では議論して「杓柄が女子の手に握られていたからだ」と言っている。

○師云：宗師老懶，無自出身　原本は「老懶」を「老攔」、「無」を「兼」に作る。「懶」「攔」は近音による誤り（「攔」は平聲干韻、「懶」は上聲旱韻）、「無」「兼」は形似により誤る。「さすがの長慶ももうろくして、自分をも救濟できなかったのだ。」

「出身」は「救濟」の意。『臨濟錄』上堂に云う、「一人在孤峯頂上，無出身之路（一人は高く聳える山の頂上にいて、救濟の方便を持たぬ。譯は衣川賢次『臨濟錄』、新國譯大藏經・中國撰述部①―7〈禪宗部〉）。」また『景德傳燈錄』卷一五投子大同章、「僧問：『抱璞投師，請師雕琢。』師曰：『不爲棟梁材。』曰：『恁麼即卞和無出身處也。』（僧が問う、「璞（あらたま）を持って師に參じました、どうか雕琢して玉（ぎょく）にしてください。」師、「君は禪匠の器にはならぬ。」僧、「それなら卞和（べんか）は救われません。」）」

〔三七〕金剛不壞の體と牯羊角

師又時上堂云：「盡十方世界都來是金剛不壞之體。唯怕牯羊角。」時有人問：「如何是金剛不壞之體？」師云：「世界壞時作摩壞？」「爲什摩唯怕牯羊角？」師云：「要汝盡却。」「如何是牯羊角？」師云：「洎道驚殺汝。」僧曰：「體壞時，角還存也無？」師云：「不是過夏物。」僧曰：「只如牯羊角盡時，還得相應也無？」師云：「不同汝歸意。」僧曰：「不同歸意者如何？」師云：「千金不改耕。」僧曰：「只如牯羊角，明得什摩邊事？」師云：「上士聊聞便了却，中下意思莫能知。」

有人拈問資福：「作摩生是金剛不壞之體？」資福以手點胸。「作摩生是牯羊角？」資福以兩手頭上作羊角勢。有人擧似師，師因此示衆云：「角鋒不密，太露太現。金剛不壞體，唯怕牯羊角。提其角，只要出其體。體角俱備，諸人作摩生會？」

【訓讀】

師又る時上堂して云く、「盡十方世界は都來て是れ金剛不壞の體。唯だ牯羊角を怕る。」時に人有りて問う、「如何が是れ金剛不壞の體。」師云く、「世界壞るる時も作摩ぞ壞れん。」「爲什摩にか唯だ牯羊角を怕る。」師云く、「汝の盡却するを要す。」「如何が是れ牯羊角。」師云く、「泊んど道いて汝を驚殺せんとす。」僧曰く、「體壞るる時、角は還た存するや。」師云く、「是れ夏を過ごす物にあらず。」僧曰く、「只だ牯羊角の盡くる時の如きは、還た相應するを得たるや。」師云く、「汝の歸意に同じからず。」僧曰く、「歸意に同じからざる者は如何。」師云く、「千金も耕を改めず。」僧曰く、「只だ牯羊角の如きは、什摩邊の事をか明得む。」師云く、「上士は聊か聞きて便ち了却するも、中下は意思して能く知る莫し。」

有る人拈じて資福に問う、「作摩生が是れ金剛不壞の體。」資福手を以て胸を點ず。「作摩生が是れ牯羊角。」資福兩手を以て頭上に羊角の勢を作す。有る人師に擧似す。師此れに因りて衆に示して云く、「角鋒は密ならず、太だ露われ太だ現ず。金剛不壞の體は、唯だ牯羊角を怕る。其の角を提げんとせば、只だ其の體を出すを要す。體角俱に備わる、諸人作摩生が會す。」

【日譯】

師はあるとき上堂して言った。「世界全體が金剛のごとき堅牢不壞の身體である。ただひとつ牯羊角だけを怖れる。」そのとき、僧が問うた、「金剛のごとき堅牢不壞の身體とはなんのことでしょうか。」師、「世界が壞滅するときも、それは壞れはせぬ。」僧、「ではなぜ牯羊角だけを怖れるのですか。」師、「それ

だから、きみに牯羊角を盡くしてもらいたいのだ。」僧、「牯羊角とはなんのことですか。」師、「おっと、わしが言ってきみを吃驚（びっくり）させるところだった。」僧、「堅牢不壞の身體が壞れるとき、角はのこりますか。」師、「それは夏安居（げあんご）を過ごす物ではない。」僧、「牯羊角が盡きたとき、眞理とひとつになれますか。」師、「きみの考える歸著と同じではない。」僧、「わたしの歸著と同じではない師の歸著とはなんでしょうか。」師、「千金を積まれても、隱遁をやめぬ。」僧、「牯羊角というのは、どういう次元を明らかにしているのでしょうか。」師、「上乘の機根なら少し聞いてただちに了解決著するが、中下の者は考えこんでも解らない。」

ある僧がこのことを資福和尚に話し、訊ねた。「金剛のごとき堅牢不壞の身體とはなんのことでしょうか。」資福は手で自分の胸を指して示した。僧、「牯羊角というのはなんのことでしょうか。」資福は兩手で自分の頭の上に羊角のかたちを作って見せた。このやりとりを別の僧が師に話すと、師は大衆に向かって言った。「角の先は堅密ではないから、すべて露顯している。金剛不壞の身體は、ただ牯羊角だけを怖れる。その角を提げようとすれば、その身體を現わし見せなくてはならぬ。さあ、身體と角が出そろった。諸君はどう理解するのか。」

【注釋】

○本則は他書に見えず、本書のみの收錄である。

○**盡十方世界都來是金剛不壞之體**　世界全體が堅牢なる「眞如法身」である。自己と世界がひとつになった體驗（「物我一如」）を法身の自覺として表現したもの。かつて長沙景岑（？～八六八）は「盡十方世界は是れ沙門の眼、盡十方世界は是れ沙門の全身、盡十方世界は是れ自己の光明、盡十方世界は自己光明裏に在り、盡十方世界は一人として自己に不是（あら）ざる無し。」（『景德傳燈錄』卷一〇）と言い、師の雪峯

義存（八二二～九〇八）はこれを承けて「盡大地は是れ汝」（『雲門廣錄』巻上）と言い、その弟子の雲門文偃（八六四～九四九）は「盡大地は是れ法身」（『雲門廣錄』巻中）、玄沙師備（八三五～九〇八）は「盡十方世界は是れ箇の眞實人の體」（『玄沙廣錄』巻中）、「仁者よ、眞實は甚麼處にか在る。汝今他の五蘊身田の主宰を出さんと欲得さば、但だ汝の秘密金剛體を識取せよ」（『玄沙廣錄』巻下）と言い、また九峯道虔（石霜慶諸嗣、？～九二二）は「盡乾坤は都來て是れ汝が當人の箇の體」（『景德傳燈錄』巻一六）と言っている。「金剛不壞之體」は『大般泥洹經』巻五〈文字品〉に「如來の法身は金剛不壞」（T一二・八八七下）とあるのに據る。雪峯系の禪の思想史において、雪峯の弟子たちは初め雪峯の超越志向をこのように模倣していたが、後にはこういう揚言を「佛法中の見」として超克してゆくのである。玄沙師備はいう、「更に一般の人有って好惡を識らず、便ち道う、〈總て説き了れり。人人具足し、人人成現す。盡十方世界は都來て只だ是れ我が去處にして、更に青黄赤白、明暗色空、及び地水火風無し。更に什麼を説かば即ち得からん〉と。若し與麼の見解ならば、且つは喜ぶ勿交涉なるを。只だ儱侗の眞如と成るのみ。吉凶を辨ぜず。什麼の用處か有らん。」（『玄沙廣錄』巻上）。玄沙の「三句の綱宗」においても、これは第一句であり、究極としない。本則もこれを檢證しようとするものである。なお入矢義高「雪峰と玄沙」、「雲門の禪　その〈向上〉ということ」（『増補 自己と超越 禪・人・ことば』岩波現代文庫、二〇一二）參照。

○唯怕牯羊角　「牯」は「羖」の同音字（『廣韻』公戶切、姥韻上聲）。羖羊は宋の羅願『爾雅翼』によると牡の黑羊をいう（巻二二羖條）。「羖羊角」は『涅槃經』如來性品に、刀が羊角のように見えたという譬えとして出る。妄想によって分別された幻をいう。本則でこれを金剛と對置するのは、羚羊角と混同したためであろう。羚羊角が金剛石をも能く碎くことは『資治通鑑』巻一九五唐貞觀十三年に引く傅

奕の語に見える（「我聞有金剛石，性至堅，物莫能傷，唯羚羊角能破之。」また周密『齊東野語』巻一六「金剛鑽」にも）。「羚」を「羖」に誤ることは『本草綱目』巻五一獣部麤羊の條に見える（人民衛生出版社、一九八一）。すなわち、羚→羖→牯（羖の俗字）→牯。（したがって「羚羊掛角」（沒蹤跡）ということではない。）この牯羊角（羚羊角）は「金剛不壞之體」を脅かすものとして持ち出されている。「金剛不壞之體」は「眞如法身」の譬喩であり、牯羊角は妄想の譬喩であるが、これがなにを指しているのかがこの一則の關鍵である。

○時有人問：如何是金剛不壞之體？師云：世界壞時作摩壞？「金剛不壞之體」は世界が壞滅するときにも壞れない。これについて龍牙居遁はつぎのように言っている。

龍牙和尚云：「夫言修道者，此是勸喩之詞、接引之語。從上已來，無法與人。只是相承種種方便，爲説出意旨，令識自心。究竟無法可得，無道可修。故云：菩提道自然。今言法者，是軌持之名。道是衆生體性。未有世界，早有此性；世界壞時，此性不滅，喚作隨流之性，常無變異動靜，與虚空齊等，喚作世間相常住，亦名第一義空，亦名本際，亦名心王，亦名眞如解脱，亦名菩提涅槃，百千異號，皆是假名。雖有多名，而無多體，會多名而同一體，會萬義而歸一心。若識自家本心，喚作歸根得旨。譬如人欲得諸流水，但向大海中求；欲識萬法之相，但向心中契會。會得玄理，擧體全眞。萬像森羅，一法所印。」（『宗鏡録』巻九八）

そもそも〈道を修せよ〉というのは、励まして言うものであり、導くための言葉だ。もともと人に與える法はない。ただ受け繼がれてきたさまざまな方便で佛法の趣旨を説き示して、自己の心を解らせるのだ。つまりは得（う）べき法もなく、修行すべき道もない。だから「菩提の道は自然である」と説かれている。いま〈法〉というのは、（規範として）保持すべきものに名づけたものだ。〈道〉は衆生の本性のことであり、まだ世界が出現しなかった

ときにも、すでにこの性はあったし、世界が壞れるときにも、この性は消滅せず、流れにまかせる性と呼んで、とこしえに變易も動靜もせず、虛空のようである。そのことを〈世間の生滅變化する姿はそのままで常住の姿〉とか、〈第一義空〉〈本際〉〈心王〉〈眞如解脫〉〈菩提涅槃〉などと呼び、さまざまに呼ばれているが、みな假りに名づけたものだ。名は多いが本體は一つだ。多名だが同一の本體なることを知り、よろずの教義が一心に歸一することを知る。そうして自分自身の本心が解ったなら、〈根源に歸って玄旨を得た〉と呼ぶ。たとえばさまざまな川の水を得たいなら、大海に求めればよいように、諸法の相を知りたいなら、心に契合すればよいのだ。玄理を會得したなら、全體がまるごと眞であり、すべての現象と存在は、心が現出したものなのだ。

ここにいう「不滅の此の性」を鏡清は「金剛不壞之體」と言っているわけであるが、すべて假りの名であって、つまりは「一心」の謂いである。趙州從諗（七七八～八九七）は「此の性」はなにかと問われて「四大五陰」の肉身と答えた。

「未有世間時，早有此性：世界壞時，此性不壞。從一見老僧後，更不是別人。只是一箇主人公。遮箇更用向外覓物作什麼？正恁麼時，莫轉頭換腦。若轉頭換腦，即失却去也。」時有僧問：「承師有言：『世界壞時，此性不壞。』如何是此性？」師曰：「四大五陰。」僧曰：「此猶是壞底。如何是此性？」師曰：「四大五陰。」（『景德傳燈錄』巻二八趙州從諗和尚上堂語）

「壞れる」と言ったのは大隨法眞（八三九～九一九）であるが、上引の趙州と同じ立場を裏から言ったのである。

『景德傳燈錄』巻一一益州大隨法眞禪師章　僧問：「劫火洞然，大千俱壞。未審此箇還壞也無？」師云：「壞。」僧云：「恁麼即隨他去也。」師云：「隨他去也。」

同じ問いに龍濟紹修（羅漢桂琛嗣）は「壞れぬ」と答え、理由を「此の性は大千世界と同じだから」と

言った。

『景德傳燈錄』卷二四　問：「劫火洞然，大千俱壞。未審這个還壞也無？」師曰：「不壞。」曰：「爲什麼不壞？」師曰：「爲同於大千。」

つまり「金剛不壞の法身」は同時に「四大五陰の肉身」である。

○**爲什摩唯怕牯羊角？師云：要汝盡却**　なぜ牯羊角だけを怖れるのか――（それには答えず）きみに「盡却」してもらいたいのだ。「盡却」はあとに「牯羊角盡時」というのから推して「なくす、なくなる」意。何をか？「牯羊角」をである。

○**如何是牯羊角？師云：洎道驚殺汝**　「牯羊角」とは何か――わたしからは言わない。

○**僧曰：體壞時，角還存也無？師云：不是過夏物**　金剛不壞の身體が「牯羊角」によって壞れるときも、「牯羊角」は壞れずにのこりますか――壞れない。趙州がいう「壞れぬ四大五陰」。

○**僧曰：只如牯羊角盡時，還得相應也無？師云：不同汝歸意**　では、「牯羊角」が盡きる時が來たら、ピタリと（眞理と）一體になれるのでしょうか――きみの考えている歸著とは異なる。僧はわが身とはべつに〈眞理〉があって、それとひとつになるのが究極だと考えている。

○**僧曰：不同歸意者如何？師云：千金不改耕**　ではわたしの考える歸著と異なる師の歸著とはなんでしょうか――それはけっしてきみに言わない。

○**只如牯羊角，明得什摩邊事？**　「牯羊角」がなにをいうのか、僧にはわからなかったため、どういう次元を明らかにするものかを問うた。

○**上士聊聞便了却，中下意思莫能知**　「證道歌」の「上士は一決して一切了じ、中下は多聞にして多く信ぜず」（『景德傳燈錄』卷三〇）に據る。上士なら（道を聞けば）ただちに解るはずだ。鏡清は教えず、

僧はわからぬままに終わった。

○**資福**　資福貞邃、仰山慧寂の嗣。生卒年未詳。本書巻一九。

○**資福以手點胸**　手で胸をポンと示した。「金剛不壞之體」とはこの（生身の）自己だ。

○**資福以兩手頭上作羊角勢**　両手で自己の頭上に羊の角のかたちを作って見せた。「（生身の）自己」にないもの、妄想というつもり。

○**師因此示衆**　資福の示唆をふまえて、鏡清はもういちど問題提起をする。「牯羊角は堅密ではないから、すべて露顯している。金剛不壞の身體は、ただ牯羊角だけを怖れる。その角を持ち上げようとすれば、その身體を現わし見せなくてはならぬ。さあ、身體と角が出そろった。諸君はどう理會するのか。」金剛不壞之體は「眞如法身」、牯羊角は四大五陰の肉身、兩者は一體、そしてそのいずれも妄想の所産にすぎない。それが諸君の今ある自己なのだ。さあ、これをどう用いるのか。

〈三八〉談體頌

又談體頌云：

「體含衆像像分明，離體含形形轉精。
清明妙淨誰能弁？釋迦掩室竭羅城。」

【訓讀】

又た「談體頌」に云く、

「體は衆像を含みて像は分明、體を離れて形を含めば形轉た精なり。
清明妙淨なる 誰か能く弁ぜん？釋迦は室を竭羅城に掩う。」

【日譯】

さらに「體を談る頌」を作って言った、

「金剛不壞の體は無數の姿となって現われ 個々の姿はみな鮮明、
その體を離れて現われた姿はいよいよ精明だ。
清明妙淨なるその當體を誰か言擧げできよう、
釋迦牟尼佛も摩竭陀の城で居室を閉ざされたという。」

【注釋】

○本頌は本書のみの收錄。内容は前則とつながっている。

○**體含衆像像分明**　金剛不壞の體は森羅萬象に現われて、どの像も鮮明。「體含衆像」は前則にいう「盡十方世界都來是金剛不壞之體」を言い換えたもの。

○**離體含形形轉精**　「金剛不壞之體」という觀念妄想を離れた心に現われた像はよりいっそう精明だ。「離體」とは、前則での「金剛不壞之體」も「牯羊角」も觀念妄想でしかないという、そうした一切の觀念妄想を離れたありかたをいう。「一切の觀念を離れたありかた」とは、一切の限定を絶した當體と相應することであり、『傳心法要』に次のように言うのが參考となろう。

此心無始已來，不曾生，不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量名言，蹤跡對待，當體便是，動念即差。猶如虛空無有邊際，不可測度。（入矢義高『傳心法要・宛陵錄』六頁）

この心は無始よりこのかた、生ずることもなく、滅することもなく、一切の色の範疇に屬さず、姿かたちもなく、有るとか無いとかで規定できず、新しいとも古いとも考えられず、長くもなく短くもなく、大きくもなく小さくも

なく、一切の限定・表現を絶し、跡づけることもできず、相對的なありかたを離れてあり、そのものそのままがそれであり、それを思念したとたんに差誤する。それは涯がなく、おしはかることのできぬ虚空のようである。

なお「體含衆像像分明」が、觀念的に言い止められたものであるのに對して、「離體含形形轉精」は自らの體驗に裏打ちされた表現のように感ぜられる。

○清明妙淨誰能弁？釋迦掩室竭羅城　「清明妙淨」は、一切の限定を絶した當體。「釋迦掩室竭羅城」は『肇論』涅槃無名論の句「釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毘耶」による。

夫涅槃之爲道也，寂寥虚曠，不可以形名得；微妙無相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虚而永久，隨之弗得其蹤，迎之罔眺其首，六趣不能攝其生，力負無以化其體。潢漾惚恍，若存若往，五目不覩其容，二聽不聞其響。冥冥窈窅，誰見誰曉？彌綸靡所不在，而獨曳於有無之表。然則言之者失其眞，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其軀。所以釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毘耶，須菩提唱無説以顯道，釋梵絶聽而雨華；斯皆理爲神御，故口以之而默，豈曰無辯？辯所不能言也。

涅槃の道は、空寂として虚空の広大なるがごとく、形や名によっては捉えられず、その微妙なる無相のさまは、心の分別作用によっては知ることはできない。一切の存在を超えて別次元に昇っていて、太虚を呑み込んで永久である。その後ろについていっても其の蹤を見いだせず、その前から迎えようとしてもその兆候は見えず、六道の迷いの存在はその生を制御できず、造化の力負によっても其の體は變化することがない。はてしもなくとらえがたく、いま存しているようでもあり、去ってしまったようでもあり、五眼（肉・天・慧・法・佛の五眼）でもその容は見えず、二聽（天耳・人耳）もその響きは聞こえない。冥冥として窈窅、誰も見たり知ったりはできない。遍滿して存在しないところとてなく、しかも有る無しという二見を超え出ている。そういうことであるなら、それについて言擧げすれば、その眞のあり方を見失い、こういうものだと知って斷定すれば愚者になってしまい、それは有るの

だとしたならその本來のあり方と食い違い、無いのだとしたならその體を傷つけることになる。それゆえ、釋迦牟尼佛はマガダ國で居室を閉ざして法を言擧げせず、維摩居士はヴァイシャーリーの町で口を閉ざし、須菩提は説かぬことを主張することで道を明らかにし、帝釋や梵天は聽くことを斷ちきる聞き方をして華を雨ふらせ讃嘆した。これは眞實の理法によって神（こころ）が制御されていたので、口は默していたのである。どうして何も説かなかったといえよう、言葉で説くことができない消息だったのである。

「竭羅城」は、釋迦牟尼が悟った法はあまりにも難解であるため、「默然なるに如かず」として、マガダ國で數十日も法を説かれなかった、そのマガダ國を指す。しかし、梵名 Magadha は、摩掲陀・摩竭陀・摩竭提・摩伽陀・摩訶陀・默竭陀・墨竭提・摩竭・摩掲と音譯され（望月『佛教大辭典』四二七二頁）、「竭羅」とは表記される例を見ないが、『首楞嚴經』の舞台となった室羅筏城に引き寄せて言ったものか。

〔三九〕景禪を哀嘆して吟ず

又因嘆景禪吟：

（一）嘆汝景禪去何速？雖不同道當眼目，尒今永劫不曾虧，地水火風還故國。
（二）好也好，也大奇，忙忙宇宙幾人知？瑩淨寧閑追路絶，青山涤嶂白雲馳。
（三）歌好歌，笑好笑，誰肯便作此中調？難提既與君湊機，其旨無不諧其要。
（四）格志異，氣骨高，森羅咸會一靈毫。雖然示作皆同電，出岫藏峯徒思勞。
（五）希奇地，劍吹毛，脱罩騰籠任性遊。此界他界如水月，幾般應跡妙逍遙？

【訓讀】

又た景禪を嘆ずるに因りて吟ず、

（一）汝景禪を嘆ず　去ること何ぞ速やかなる。同道して眼目に當らざると雖も、尒今も永劫にも曾て虧かず。地水火風　故國に還る。

（二）好し也た好し、也大奇。忙忙たる宇宙　幾人か知る。瑩淨寧閑として追路絶え、青山涤嶂に白雲馳す。

（三）好き歌を歌い、好き笑いを笑う。誰か肯えて便ち此中の調べを作さん。難提既に君と機に湊い、其の旨は其の要に諧わざる無し。

（四）格志は異にして、氣骨は高し。森羅は咸く會す一靈毫。示作すると雖然も皆な電に同じ、出岫藏峯徒らに思勞するのみ。

（五）希奇の地、劍は吹毛、脱罣騰籠し性に任せて遊ぶ。此界他界は水月の如し、幾般か應跡して妙に逍遙せん。

【日譯】

また景禪の早世を哀嘆して詠ず。

（一）ああ！なんじ景禪よ、世を去ること何と速やかなる。
同じ道を歩んで眼の前にいることはなかったが、
君の本性は今も永遠に虧けることはない。
君の肉身は本來の家郷に歸ってしまった。

（二）よしよし、すばらしいぞ。

果てしなく廣がる宇宙に君が本來の家郷に歸ったことをどれだけの人が知っていよう。
清くひそと靜まり、もはや君の跡を追う路は絶えた。
青い山、綠の山竝みに白雲が行き交っているだけだ。

（三）君はよく歌い、よく笑った。
今やそのような調べを歌える者は誰もいない。
難提は君との機緣がかなっていたからには、
難提の氣持ちは君の願いにぴたりと合っていたのだ。

（四）高雅な志は人にすぐれ、信念を曲げぬ精神は氣高い。
君の一本の毛にも森羅萬象が具足している。
世に化現して電光のように一瞬にして消え、
山の洞窟より出た雲が峯を藏（かく）すように、人はむなしく思いを馳せる。

（五）なんともみごとな、吹毛の劍。
その劍もて君は生死の籠罩（ろうとう）より抜きん出て、思いのままに遊ぶ。
こちらの世界もあちら世界も水に映る月のように實體としてあるのではないが、
どれほどの人が君の化現のようにみごとに（生死に）逍遙できよう。

【注釋】

○本則は本書のみの收錄である。

○**又因嘆景禪吟**　若くして亡くなった景禪を悼んで詠んだもの、五章より成る。「景禪」は未詳、また鏡清との關係もよくわからないが、おそらく鏡清とともに雪峯に參じた道友であろう。景禪とは、僧諱の

一字が「景」の人、雲門文偃を偃禪と稱する例（巻一一雲門和尚章）が本書にある。

○**嘆汝景禪去何速？雖不同道當眼目**　「當眼目」、意は「當眼」（眼前に在り）に同じ。

○**尒今永劫不曾虧，地水火風還故國**　「尒」原本は「个」に作るが、「尒」の破字である。「曾て虧かざる」ものとは、汝の本性。「地水火風」は景禪の色身を構成する四大。「還故國」は、本來の家郷（法身）に歸ること。

○**好也好，也大奇，忙忙宇宙幾人知？**　「好也好，也大奇」は、故國（本來の家郷）に歸ったことを言う。「忙忙」は「茫茫」に通ず。

「茫茫宇宙」は「茫茫宇宙人無數」（はてしなき宇宙に生きる人は數知れず）の句として用いられている。『趙州錄』巻中、「問：如何是和尚家風？師云：茫茫宇宙人無數。云：請和尚不答話。師云：老僧合與麼。」また『古尊宿語錄』巻三九智門祚禪師語錄、「茫茫宇宙人無數，幾箇男兒是丈夫。」

「幾人知」とは、（宇宙に人は無數だが）故國に歸ったことを幾人が知っていようかの意。

○**瑩淨寧閑追路絶，青山涤嶂白雲馳**　沒蹤跡なるを詠ず。「涤」は「綠」と音通。

○**歌好歌，笑好笑，誰肯便作此中調**　豁達にして英年早逝した景禪を惜しんで言う。

○**難提既與君湊機，其旨無不諧其要**　「難提」は雪峯義存の卵塔の號であり、雪峯を指す。景禪は鏡清とともに雪峯に參じた道友であり、雪峯の禪に契合した。

雪峯が自ら作った「塔銘」に言う、「卵塔號難提」（『雪峯語錄』巻下、『明覺禪師語錄』巻一）。また鼓山士珪（一〇八三～一一四六、嗣佛眼清遠）「十無偈」の一つである「無縫塔」（慧忠國師の無縫塔を滿月のごとき法身に喩えた偈）に、「團欒佛眼不能窺，底事巍巍聖莫知。香霧幾重藏不得，寒光一點照無時。髑髏識盡方還爾，色相情忘始到伊。覿面堂堂難辨的，曾郎潦倒號難提。（圓月のような無縫塔は佛眼でも窺

うことはできず、どうしたことかその雄大なさまを聖人も知らぬ。どんなに深い霧も隠しおおせず、一點の寒光が不斷に光っている。意識の滅盡した髑髏になってはじめてこのようになり、この身の妄情を忘じてこそ塔に到達する。目の當りに現われていても見て取りがたいが、老いた雪峯はそれを難提と號した）」（『人天眼目』巻六）。

『祖庭事苑』巻一雪竇洞庭錄に、「難提：梵に塔婆と云い、此に方墳と言う。或いは支提と云い、或いは難提と云い、此に滅惡と言う。或いは抖藪波と云い、此に贊護と言う。或いは窣堵波と云い、此に靈廟と云い、或いは高顯と云う」とあるのは、難提を塔婆の意と解する最初である。

「湊機」は「投機」に同じ。「湊」は「投」「逗」と同韻の借字。『祖堂集』巻一三福先招慶和尚章、「遂に乃ち毳を擁いて參尋し、初め鼓山・長慶・安國に見ゆるも、未だ機緣に湊わず、保福の門に登るを以て、頓に他遊の路を息む。」

○格志異，氣骨高，森羅咸會一靈毫　君は氣高い精神をもち、その一本の髪の毛にも森羅萬象が具足して（生まれてきて）いる。「格志」の用例は、わずかに宋・孔平仲『清江三孔集』巻二五「送郭聖原歸廬陵」に、「文章豪逸難爲敵、格志孤高自出凡。（文章は豪放で匹敵するものはなく、孤高なる氣高い志はおのずと非凡だった）」と見える。

「森羅咸會一靈毫」は、華嚴の「一即多、多即一」の意。『法王經』、「於一毛孔中安置一切世界，一切世界入一衆生身」（T八五・一三八五下）。

○雖然示作皆同電，出岫藏峯徒思勞　君の化現は電光のように一瞬の間、それは洞窟より湧き出た雲が瞬時にして綠の峯を隱してしまったかのように人にむなしい思いを起こさせる。

「示作」は、佛・菩薩が衆生濟度のためにさまざまな姿をもって世に出現すること。八〇巻『華嚴經』

巻六八、「我れ時に即ち種種の方便を以て、而して之を救濟す。海難の者の爲には船師・魚王・馬王・龜王・象王・阿修羅王、及以び海神を示作し、彼の衆生の爲に悪風雨を止め、大波浪を息め、其の道路を引き、其の洲岸を示し、怖畏するを免れしめ、悉く安隱を得せしめん。」（T一〇・三六九下）。

「同電」は、瞬時に消え去る稲妻のよう。「證道歌」、「大千世界は海中の漚、一切聖賢は電拂の如し」（『景德傳燈錄』巻三〇）。

「出岫藏峯」の用例としては、『丹霞子淳禪師語錄』巻下頌古第一四則、「僧問洛浦：如何是祖師西來意？浦云：青風覆處，出岫藏峯，白月輝時，碧潭無影。（見えないが、しかと顯現している）。」

○希奇地，劍吹毛，脫罩騰籠任性遊　「希奇」はめったにないすばらしいさま、「地」は情態をあらわす副詞詞尾（志村良治『中國中世語法史研究』八七頁）。

「劍吹毛」は吹きつけた毛をも斷ち切る鋭利な吹毛の劍、悟境や機鋒の喩え。『碧巖錄』第一〇〇則本則評唱、「劍刃上に毛を吹いて之を試すに、其の毛自ら斷つ。乃ち利劍之を吹毛と謂う。」

「脫罩騰籠」は、罩を脫し籠より飛び出る、即ち拘束するもの（ここでは生死）より自由になる意。臨濟曰く、「你若欲得生死去住，脫著自由，即今識取聽法底人，無形無相，無根無本，無住處，活撥撥地。（死ぬも生きるも自分で決める自由を得たいならば、いまここで説法を聽いている、固定した姿もなく、活きいきと自由に活動する人間が誰であるかを、しかと見届けよ！）」（日譯は衣川賢次『臨濟錄』注458、新國譯大藏經『六祖壇經・臨濟錄』所收）。

○此界他界如水月，幾般應跡妙逍遙　「此界」はこの現象世界、「他界」はあの世のことではなく、先に「地水火風還故國」と吟じたように本來身（法身）の世界のこと。「如水月」とはどちらも實體としてあるのではなく「空」であり、生じたり滅したりするものではない。「水月」は諸法無自性なる喩えとさ

れる十喩の一つ。

「應跡」は「應迹」とも書き、機縁に應じて衆生のために假りにこの世に姿をあらわす（化現する）こと。『宋高僧傳』巻七大宋東京天清寺傳章傳、「年甫めて十一、乃ち本邑の唯識師なる秘公を禮して師と爲す。……髮を削り周羅を去るに及んで、秘公に隨い五臺に遊び、文殊が應跡の地を禮す。」

〔四〇〕悟玄頌

又悟玄頌曰：

「有路省人心，學玄者好尋。
旋機現體骨，何用更沈吟？
莫嫌淺不食，猶勝意思深。
魚若有龍骨，大小盡堪任。」

【訓讀】

又た「悟玄頌」に曰く、

「路有り 人心を省るに、玄を學ぶ者は好んで尋ぬ。
旋機せば體骨現わる、何ぞ更に沈吟するを用いん。
嫌う莫かれ 淺くして食わざることを、猶お深きを意思するに勝る。
魚若し龍骨有らば、大小盡く堪任えん。」

【日譯】

また「玄旨にめざめる歌」に言う、

「自心を悟る道があるのに、
　修行者は好んで外に玄旨を探しまわる。
外に探しまわる生き方を變えれば、骨格は全貌を見せる。
　どうしてもたもた考えこむことがあろう。
君らはここは水が淺くて大物の魚が釣れぬと嫌ってはならぬ。
　深いところへ移って釣ろうと思い煩うよりも、ここにいる方がよい。
龍門の瀧を昇る龍骨があれば、
　大きくとも小さくとも佛法を荷う力はあるのだ。」

【注釋】

○本頌は本書のみの收錄。

○**有路省人心，學玄者好尋**　「省人心」は他に用例を見ないが、「わが心（人心）を悟る（省）道があるにもかかわらず」の意に解す。「學玄者」は修行僧（玄學者）。「好尋」は「よろしく尋ねゆけ」ではなく「自ら好んで外に探しまわる」意。つぎの例を見よ。

『景德傳燈錄』卷二六廬山圓通院緣德禪師章、「師上堂示衆曰：『諸上座，明取道眼好，是行脚僧本分事。道眼若未明，有什麼用處？只是移盤喫飯。道眼若明，有何障礙？若未明得，強説多端，也無用處，無事也好尋究。』」

　皆さん、道眼がはっきりと開いていればよろしい、それこそが行脚僧の本分事なのだ。もし開いていなければ、何の役にもたたぬ、ただ叢林を渡り歩いて飯を食っているだけだ。開いていれば何のさまたげもない。開いていなければ、あれこれ説いてやっても役にたたず、本來無事なのに外に尋ね探ることになる。

○旋機現體骨，何用更沈吟？「旋機」は、ハンドルを轉じて向きを變えること。ここでは「好尋」（外に馳求するあり方）を轉ずること。

『無異元來禪師廣錄』巻三、「上堂：『天地與我同根，萬物與我一體。肇公祇知全身拶入，要且不會轉位旋機，殊不知説箇一體，已成兩橛。不見道：喚作如如，早是變易了也。』」

「天地は我と同じ根より生じ、萬物は我と一體だ」と僧肇は言ったが、ただ全身を天地萬物に突き入れることを知っていただけで、結局は位置を轉じ機軸を轉ずることが分かっておらず、一體だと言擧げした時點で、すでに二つになってしまっているのに氣づいていなかった。「それ！如如と言ったとたんに、變わってしまった」と言われているではないか。

「體骨」は、骨格・骨組み、肝心かなめの部分。『朱子語類』巻七五、「乾坤即是易之體骨耳。」

「沈吟」は、「思量（考えこむ）義」（『俗語言研究』第三期《討論天地》〝吃沈底〟條、王鍈説）、「遲疑（決斷できずにぐずぐずしているさま）」（同前、馮春田説）。第六句に「猶勝意思深」とあるから、ここは「思量」の義。

○莫嫌淺不食，猶勝意思深「ここでは何も得られぬと嫌ってはならぬ。得るものがないことのほうが、水の深いところへ移ろうと思索することより勝っている。」「淺不食」とは、淺瀬で魚が餌に食いつかないと思うこと。そこには魚がいないからであろう。魚とは「學玄者」が探し求めている法のこと。「わたしのところ（淺）では、君たちが釣り上げようとしている魚はいない」とは、德山が「我宗無語句，實無一法與人」（『景德傳燈錄』巻一五）と言うように、ここには君たちに與える法はない意。

「意思」（考え思う）ことは、禪では誤ったありかたとされている。『天聖廣燈錄』巻二九南康軍雲居山契瑰禪師章、「諸上座，人人具足，各各圓成，僧是僧，俗是俗，男是男，女是女，現行現用。譫訛在什

麼處？爲什麼特地不知去？過在阿誰？恁麼說話，事不獲已。還有會處麼？於此會得，不妨省徑。更若意思卜度，轉踈轉遠，不如歇去。珍重！」

皆さん、どの人も具足し、めいめいが圓滿に成就しており、僧は僧、俗は俗、男は男、女は女で、いま現に用いている。どこが難解なのか、どうして知らぬことになったのか、誰のせいか。このように言うのも、やむを得ぬ事情からだ。理解したか。ここが理解できれば、話はてっとり早い。このうえ考えて推し量れば、ますます踈遠となる。（外に求めることを）止めるにこしたことはない。ご苦勞だった。

○魚若有龍骨，大小盡堪任　君たち自身が龍となる骨（佛性）をもった魚なら、大小となく皆な佛法を荷う資格があるのだ。魚を釣るなどいらぬことだ。

〔四一〕洞山の過水偈

問：「古人有言：『切忌隨他覓，迢迢與我踈。』如何是『切忌隨他覓』？」師云：「犯令也。」「如何是『迢迢與我踈』？」師云：「不啻十萬八千里。」「如何是『我今獨自往』？」師云：「單馬罄騎。」「如何是『處處得逢渠』？」師云：「遍身是眼。」「如何是『渠今正是我』？」師云：「可殺端的。」「如何是『我今不是渠』？」師云：「識弁奴郎始得。」

【訓讀】

問う、「古人言う有り、『切に忌む他に隨って覓むるを、迢迢として我と踈なり』と。如何なるか是れ『切に忌む他に隨って覓むるを』。」師云く、「令を犯せり。」「如何なるか是れ『迢迢として我と踈なり』。」師云く、「啻だに十萬八千里のみならず。」「如何なるか是れ『我れ今獨り往く』。」師云く、「單馬罄騎。」「如何なるか是れ『處處に渠に逢うを得たり』。」師云く、「遍身是れ眼。」「如何なるか是れ『渠今正に是れ

我』。」師云く、「可殺だ端的。」「如何なるか是れ『我今是れ渠ならず』。」師云く、「奴郎を識弁して始めて得し。」

【日譯】

問う、「古人は『けっしてそれに求めてはならぬ、はるかに己と疎遠となるばかりだ』と言いましたが、『けっしてそれに求めてはならぬ』とはどういうことですか。」師、「法令を犯しているのだ。」「『はるかに己と疎遠となるばかりだ』とはどういうことですか。」師、「（洞山和尚の言う通り）ただに十萬八千里どころではない。」「『私は今ひとり歩んでいる』とはどういうことですか。」師、「（洞山和尚の言う通り）一人だ。」「『至る處で渠に出逢う』とはどういうことですか。」師、「全身が眼だ。」「『渠は今まさに我である』とはどういうことですか。」師、「全くその通りだ。」「『我は今渠ではない』とはどういうことですか。」師、「（洞山和尚の言う通り）召使いと主人を見分けなくてはならぬ。」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄。

○**古人有言：切忌隨他覓，迢迢與我疎。如何是切忌隨他覓？** 古人とは洞山良价（八〇七～八六九）のこと。洞山が行脚して川を渡っていたとき、水に映った己の姿を見て大悟したときの偈（「過水偈」と呼ばれる）の各々の句について問う。しかし、己にとって最も切實な問題を問うことこそが禪僧であってみれば、洞山の一句一句について問うなど、禪僧としての資質が疑われるものであろう。したがって、このような問いに對して鏡清はまともに相手していない。

「過水偈」については本書卷五雲巖和尚章、また『景德傳燈錄』卷一五、『傳燈玉英集』卷八、『正法眼藏』卷中八六則、『聯燈會要』卷二〇、『禪門拈頌集』卷一七、『五燈會元』卷一三、『五家正宗贊』卷三

の各々の洞山良价章、さらに本書巻七巖頭和尚章第一三則、『宗門統要集』巻八巖頭章、『洞山錄』、『雪峯語錄』などに見える。いま最も詳しく經緯が語られている本書巻五雲巖和尚章のものを示すと次のようである。

師臨遷化時，洞山問：「和尚百年後，有人問：還邈得師眞也無？向他作摩生道？」師云：「但向他道：只這个漢是。」洞山吃沈底。師云：「此一著子，莽鹵呑不過，千生萬劫休。闍梨瞥起，草深一丈，況乃有言！」師見洞山沈吟底，欲得説破衷情。洞山云：「啓師：不用説破。但不失人身，爲此事相著。」師遷化後，過太相齋，共師伯欲往潙山。直到潭州，過大溪次，師伯先過。洞山離這岸，未到彼岸，時臨水覩影，大省前事，顔色變異，呵呵底笑。師伯問：「師弟有什摩事？」洞山曰：「啓師伯：得个先師從容之力。」師伯云：「若與摩，須得有語。」洞山便造偈曰：「切忌隨他覓，迢迢與我疎。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須與摩會，方得契如如。」後有人問洞山：「雲嵓道：只這个漢是。意旨如何？」洞山云：「某甲當初，洎錯承當。」……又問洞山：「雲嵓道：只這个漢是。還知有事也無［事：傳燈無］？」洞山云：「先師若不知有，又爭解與摩道？」良久，又曰：「若知有事［事：傳燈無］，爭肯與摩道？」

師（雲巖）が遷化されるとき、洞山が問うた、「和尚の亡きあと、師の肖像が描けたかと問われたなら、何と答えればよいでしょうか。」師、「ただこの男こそがそうだと言え。」洞山は黙り込んだ。師、「この一手はたやすく飲み込めるものではない、千生萬劫にして決著するものだ。ちらりとでも念が動けば、妄想のまっただなかだ。まして言葉を用いるなどもってのほかだ。」黙って思案している洞山を見て、師は心の内を説き明かしてやろうとした。洞山、「師よ、説かなでください、人の身があるかぎり、どこまでも此の一事に食らいついてまいりますから。」師が遷化された後、三年の喪があけ、洞山は師伯（洞山の師兄の神山僧密）と共に潙山に赴こうした。ただ

ちに潭州まで行って、大きな谷川を渡ろうとしたとき、師伯が先に川を渡った。洞山はこちらの岸を離れ、まだ向こう岸に到らぬ途中、ふと水面に映った自分の姿を目にし、はっと以前の師との因縁を大悟し、顔色もすっかり變わり、カラカラと大笑した。師伯が問う、「師弟よ、何ごとだ。」洞山、「師伯に申し上げる。先師のそこはかとないお蔭を蒙りました。」師伯、「それなら、しかるべき一句がなければならぬ。」そこで、洞山は偈を作って言う、「けっして自らの影に求めてはならぬ、それではるかに己と疎遠となるばかりだ。我は今ひとりで行き、至る処で渠（それ）に出逢う。渠は今まさしく我であった、しかし我は今渠ではない。このように會得すべきだ、そうしてはじめて實相に契合できるのだ。」

後にある人が洞山に質問した、「雲嵓が『只だ這个の漢こそ是れなり』と言ったのは、どういう意味だったのでしょうか?」洞山、「その時わたしは、あやうく間違って受け取ってしまうところだった。」……さらに問う、「雲嵓が『只だ這个の漢こそ是れなり』と言ったのは、有ることを知っていたのでしょうか?」洞山、「有ることを知らなかったら、どうしてあのように言えただろうか。」しばし沈黙して、さらに言った、「有ることを知っていたなら、あのようには言われなかっただろう。」

○師云：犯令也　その人（自己本分）を顧みることなく、影に求めるなら、法令（眞理）に背くものだ。佛法を求めて馬祖のもとに參問に來た大珠慧海に、馬祖は「即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少，使用自在。何假向外求覓?（いま私に問うている者こそが君の寶藏であり、そこには一切が具わり、足らざるものとてなく、自在に使えるのだ。外のものに求める必要はないのだ。）」（『景德傳燈錄』巻六大珠慧海章）と教示している。また黄檗『傳心法要』、「唯此一心，更無微塵許法可得，即心是佛。如今學道人，不悟此心體，便於心上生心，向外求佛，著相修行，皆是惡法，非菩提道。（大事なのはこの一心だけであり、それは不可得なのだ。この心こそが佛にほかならない。いまの修行者は、この心の本體を悟らず、

不可得の心の上に分別の心を起こし、外に向かって佛を探し求め、姿かたちに執われて修行している。みな眞理に反するやりかたであって、菩提の道ではない）」（入矢義高『傳心法要・宛陵錄』七頁）。

○**師云：不啻十萬八千里**　「十萬八千里どころの隔たりではない。」「十萬八千里」は、西天と東土の距離であるが、ここは無限の隔たりを表わす喩え。本書巻一三・韶州靈瑞和尚章、「問：如何是西来意？師曰：十萬八千里。」

○**師云：單馬磬騎**　單騎、一匹の馬。「磬」は「犖」と音通、したがって「磬騎」も「一匹の馬」の意。

○**師云：遍身是眼**　「處處得逢渠」とは、それは大した眼だ、まるで身體（からだ）一面が眼だな。洞山をからかって言う。

○**師云：可殺端的**　洞山の言いかたを「全くその通りだ」と肯ったもの。

○**師云：識弁奴郎始得**　洞山の言う通り「主人と奴隷を見分けなくてはならない。」「他」（影）と「我」（肉身としての自己）と「渠」（法身としての自己）の関係を峻別すること。

書評　馮國棟『景德傳燈錄研究』

（浙江大學古籍研究所中國古典文獻學研究叢書、中華書局、二〇一四年）

衣川　賢次

一部の書物をトータルに知るための學問的研究が文獻學であるが、それは當該の書物の内容と外觀から始まって、著者とその成書の背景、流通（受容と影響）の歷史などを包括する、つまりはある書物を理解するためのあらゆる分野の學問的知識を動員して取り組まれるべき綜合的領域である。『景德傳燈錄』三十卷という禪宗のもっとも基本的な書物にそのような研究書があればと、禪學の研究者ならば望まない人はない。周知のように書誌學と言われる分野は、ある書物の外觀（版式）と流通した版本の系譜を構成することを旨とし、内容には踏み込まないことを原則として、内容に涉る思想史的、言語學的、文學的な領域は、それぞれ專門性が強いゆえにその專門家に委ねるというのが通例で、一種の分業が成立している。ただし、それぞれの領域は相互に關聯し、したがって相互依存の關係にある。八宗兼學、通經的な學問は稀代の碩學にして初めて可能であるが、しかしながら一經に專通する學問は不可能ではない。『景德傳燈錄』という重要な禪宗典籍にはそういう專門學者があってよいし、またなくてはならない。なぜなら、第一に、『景德傳燈錄』は禪のテクストであるから、本文自體が難讀難解であり、これに精通した信頼できる學者の文獻學的研究が、この書物を閱讀し利用する人にとって必要だからである。第二に、『景德傳燈錄』は北宋初に成立し、ただちに禪宗の基本書と認定されて、以後の各時代にわたって多くの版本

が刊行されたから、その受容の情況は複雑で、どの版本が優れかつ利用しやすいテクストであるのかを知る必要があり、各機關が所藏する善本は一般的には容易には目睹しがたく、書誌學、版本學の專門家の精査に賴らねばならないからである。

本書は禪宗の基本典籍『景德傳燈錄』に對する初めての綜合的な研究書である。著者の博士論文（復旦大學、二〇〇四年）を十年を費やして修訂し、浙江大學古籍研究所中國古典文獻學研究叢書の一册として出版（中華書局、二〇一四年）された力作である（本文五一四頁）。内容は以下のとおり。

口繪（十一種の版本の書影）
引言
一：近世の禪學研究と燈史の運命
二：『景德傳燈錄』研究史の回顧
三：本書が採用した研究方法
第一章『景德傳燈錄』成書の背景と學術的淵源
一：宋初の佛教文化の建設
二：宋代佛教史學の繁榮
三：『景德傳燈錄』以前の燈史の撰述
第二章『景德傳燈錄』の編者と成書の過程
一：道原の平生と法眼文益門下の學風
二：『景德傳燈錄』の成書

三：『景德傳燈錄』の資料の來源
第三章『景德傳燈錄』の刊行と版本の源流
一：『景德傳燈錄』の初刻と大藏經への編入
二：『景德傳燈錄』の歷代版刻
三：『景德傳燈錄』版本源流考
第四章『景德傳燈錄』の注
一：『景德傳燈錄』の原注
二：『景德傳燈錄』の後世の附注
第五章『景德傳燈錄』の文學性
一：『景德傳燈錄』の記事の藝術性
二：『景德傳燈錄』の言語の文學性
三：『景德傳燈錄』所收の偈頌詩歌
四：「詩によって禪を證する」
第六章『景德傳燈錄』の宋代文人への影響
一：宋代文人の『景德傳燈錄』閱讀と參究
二：王隨とその『傳燈玉英集』
三：宋代人による宋詩の注と『景德傳燈錄』
「未完の思考――『景德傳燈錄』の文化史的意義」
附錄「傳統、現代と後現代の間――近現代禪宗研究の歷程への考察」

本書は著者の博士論文であるから、博論として要請された必要な限りの多方面の主題に及んでいるが、著者は初めに三方面の研究法を提示している。一．文獻學的方法。これが本書の主要部分。二．宗教傳播の視角。これは『景德傳燈錄』の受容史。三．宗教文學の視角。これは『景德傳燈錄』の文學性の分析。『景德傳燈錄』の成書と版本の研究は日本の學者が先鞭をつけた。著者は當然この基礎の上で研究を進めている。したがって、第一に、本書が從來より蓄積された『景德傳燈錄』研究を正しく理解し紹介しているか、そして第二に、『景德傳燈錄』に對する從來の認識に新しく加えうる本書の研究成果は何かを檢討しよう。以下、著者の研究を概括したうえで若干の指摘をしたい。

一．『景德傳燈錄』の成書の過程

編者永安道原は當初『佛祖同參集』二十卷を編纂し、景德二年（一〇〇五）に朝廷に上進した。眞宗はこれを文臣楊億、李維、王曙ら三人に刊削裁定せしめ、大中祥符二年（一〇〇九）に校定本『景德傳燈錄』三十卷として完成、ついで同四年（一〇一一）に敕によって大藏經（開寶藏）に編入され、汴京の印經院において初めて印成された。（第二章「『景德傳燈錄』の編者と成書の過程」）

案ずるに、成書の過程は『景德傳燈錄』のもっとも基本的な書誌情報であるが、從來は必ずしも明確になってはいなかった。『景德傳燈錄』（三十卷）がもとは道原が編纂した『佛祖同參集』（二十卷）であったことを指摘したのは石井修道氏で、楊億に「佛祖同參集序」（『武夷新集』卷七）があり、これと「刊削景德傳燈錄序」（金藏本『景德傳燈錄』卷首。石井氏が用いたのは四部叢刊本『景德傳燈錄』卷首の「景德傳燈錄序」である）を對照して初めてこのことが明らかとなった(1)。成書と上進の時期は本書中に「皇

宋景德元年（一〇〇四）甲辰」（巻三）の紀年があることによって、従來はこの年が成書と上進の時期と見なされていたが、著者は王隨「傳燈玉英集序」に眞宗の「在宥之九年」に「編成『傳燈錄』三十軸，詣闕進焉」とあり、かつ『續資治通鑑長編』に眞宗の即位を至道三年（九九七）三月とすることから、在位九年目は景德二年（一〇〇五）であり（このことは椎名氏がすでに指摘している(2)）、この年を『佛祖同參集』の成書と上進の時期と決定した。さらに従來より注意されていたように、本書中の記事でもっとも新しいのは巻二十六「温州瑞鹿寺本先禪師章」の「大中祥符二年（一〇〇九）二月」であるから、このころが楊億等の刊削校定の完成の時期である。『景德傳燈錄』という書名はこの時に名づけられたはずである（ただし著者は斷定していない）。大藏經への編入については、楊億が編纂に關わった『大中祥符法寶錄』巻二十に『景德傳燈錄』を「大中祥符四年（一〇一一）詔編入藏」とし、その内容を記録している。『大中祥符法寶錄』の完成は大中祥符八年（一〇一五）であるから、この時が『景德傳燈錄』の初刻ということになる（ただし著者は開寶藏の修訂異本が三種あるうち、「熙寧（一〇六八～一〇七七）本に初めて入藏した」とも言う。本書一五〇頁）。『景德傳燈錄』が一般に讀まれるようになるのは、この時以後である。『大中祥符法寶錄』に記録する『景德傳燈錄』の構成は本文三十巻、目録三巻で、これは現存諸本のうち金藏廣勝寺本（『中華大藏經』所收）に一致し、これによって初刻本のすがたをうかがうことができる。

『佛祖同參集』から『景德傳燈錄』へと變わった時に、はたして思想内容に變化があったかという問題は關心が持たれるところである。楊億らが字句の校訂を行なった結果、兩書の間に思想的變化が起こったかについて、石井氏は單に『佛祖同參集』という書名から、道原の原書はその屬する法眼宗の「教禪一致」を宗旨としていたのを、楊億は臨濟禪の影響を受けて「教外別傳」に改變したのであろうと推測(3)

したが、著者はこれを否定している。著者はまず、「佛祖同參集序」と「刊削景德傳燈錄序」の對照（これは上述のように石井氏がすでに行なっている）から、後者は前者の基礎の上に刪改を加えて成ったものゆえ、兩者の思想に變化がないことを確認し、つぎに楊億が汝州刺史の時の李維に宛てた書簡（『天聖廣燈錄』卷十八、『景德傳燈錄』延祐本附錄。これも石井氏が檢討したが、結論を異にしている）には自身の禪學閱歷を、まず法眼宗に禪を學び、のち臨濟宗の廣慧元璉に參じたと敍べており、楊億が汝州刺史に赴任したのは大中祥符七年（一〇一四）であり、『景德傳燈錄』入藏（一〇一一年）ののちであるから、その説は成立せず、『景德傳燈錄』に附せられた注も主として法眼宗の人の拈徵代別であること（これも石井氏がすでに行なっている）も傍證となるとした（本書一一三頁）。

案ずるに、『佛祖同參集』から『景德傳燈錄』への思想的變化があるか否かは、『佛祖同參集』と『景德傳燈錄』を比較して初めて證明できることであって、『佛祖同參集』が傳わらない以上、比較のしようがなく、變化を認める説は臆測にすぎない。もともと『佛祖同參集』という書名は、「佛祖と同參する」、すなわち修行者が佛祖とともに修行するという意味、つまりは佛祖として行脚修行するということである。この語は玄沙師備の上堂語から採られている。

你諸人還識得行脚事也未？我如今直向你道：十方諸佛與我，同參同行脚爲道伴。日夜未曾不是。還會麽？若會，如今便會取。若不會，又作麽生説道不會？莫只與麽説葛藤去！（『玄沙廣錄』卷上）

諸君は行脚の意義がわかっているか？わたしは今、諸君にはっきりと言ってやろう。十方の諸佛が

たがわたしと同參、同行脚する修行仲間で、日夜一時も離れぬということである。わかるか？もしわかるなら、今ただちに了解せよ。もしわからぬなら、そのわからぬことをどのように言うのか？ただ議論ばかりしていてはいけない。

したがって、のちの法眼宗の「教禪一致」を指すものではない。

『佛祖同參集』と『景德傳燈錄』の比較はできないが、『佛祖同參集』、『景德傳燈錄』と『祖堂集』はともに唐末五代の同時代資料にもとづいて編纂されたと推測されるから、『景德傳燈錄』（開寶藏本に近い金藏本）と『祖堂集』が收錄する同一の對話を丹念に比較することによってその差異を見出し、『景德傳燈錄』の特徵を導き出せる可能性はある。ただし、これは博士論文をもう一本書くほどのテーマである。著者は『景德傳燈錄』と『祖堂集』の關係を、繼承關係なしという從來の意見（『景德傳燈錄』は『祖堂集』を參考にしていない）[4]に對して判斷を保留し（「頗不易論」）、『祖堂集』と『景德傳燈錄』中に同配列の問答があるならば、その共通の資料は南嶽惟勁の『續寶林傳』であろうと推測している（本書一三四頁注）。この點は石井氏も同じで、柳田聖山先生以來の推測であるが、傳存しない本を引き合いに出して論點をはぐらかす以前に、まず兩者の比較をすべきである。

二、『景德傳燈錄』版本の系譜

宋代の『景德傳燈錄』の刊本は單刻本と藏經本の二系統があり、前者には三種（十五行本と十三行本および十一行本）、後者には二種（福州東禪寺崇寧藏版、元豐三～五年［一〇八〇～一〇八二］と福州開元寺毗盧藏版、政和二年［一一一二］～紹興二十一年［一一五一］）がある。ただし開元寺版は東禪寺版の翻刻であ

る。元代の刊刻には單刻本三種と藏經本二種があるが、前者の延祐三年（一三一六）希渭刻本が優れた校訂本として『大正新脩大藏經』にも收錄され、影響が大きい。明清時代には二種の單刻本、六種の藏經本が刊行されたが、いずれも宋版を繼承するものである。これらの版本の源流は著者によれば四項に總括される。一．開寶藏の系統。金藏本、南宋單刻本（四部叢刊本第三編所收本の二種）を代表とし、これらが道原・楊億の原本にもっとも近い。二．福州東禪寺版（崇寧藏）の系統。南宋から元初にかけて刊刻された磧砂藏、明の南北藏、清の龍藏、民國の普寧藏などすべてこの系統に屬する。その特徴は開寶藏の字句・章節に對して、臨濟宗の資料とりわけ『天聖廣燈錄』にもとづく改變がなされていることである。三．元延祐本の系統。開寶藏系を底本として校改を施し、注記によって東禪寺版との異同を記し、冒頭に「西來年表」を附す。四．この他に高麗刻本（高麗恭愍王二十二年［一三七三］）があり、開寶藏系を底本とするが、『五燈會元』によって增補改變したところが多い。以上の諸本の定位を本書一七五頁に源流圖を掲げている（第三章「『景德傳燈錄』の刊行と版本の源流」）。

案ずるに、成書の過程が明らかになったあとは、『景德傳燈錄』の現存諸本を精査してその系譜を作成し、現時點で閱讀に利用できるもっともよいテクストを定めることである。著者の總括した『景德傳燈錄』版本の四系統は鈴木哲雄・椎名宏雄氏の提示した三系統[5]に高麗本を加えたものである。金藏本は初刻本（開寶藏）にもっとも近いと推定されるが、缺卷（卷四、卷十一、卷十四、卷二十一、卷二十三、卷二十六）があり、四部叢刊本（第三編子部に收錄する鐵琴銅劍樓藏本）は三十卷であるが、宋元版五種の複雜な合綴本であり、その結果重複・缺紙さえある。そのうちの宋版二種は、從來の研究では北宋刊本（一種は北宋嘉祐年間、もう一種は治平年間以後）と見られていたが、その刻工が靜嘉堂文庫藏『新唐書』の刻工

と共通し、南宋初の良工であるとする尾崎康論文[6]に従って、著者も南宋初と推定した。ただし、椎名宏雄氏はのちの論文ですでに尾崎論文に基いて訂正している[7]。著者はこのことを知らず、鈴木・椎名氏の舊説を何度も引用し批判している（本書一八〇～一八六頁）のは、中國の讀者に誤解を與えるものである。あとの三種は元延祐三年版に據る補寫および「西來年表」、元至正二十五年刊本である（ただしこの四部叢刊影印本の底本「中國國家圖書館藏鐵琴銅劍樓藏本」のテクストの實地調査はいまだ行なわれていないようである）。

著者は『景德傳燈錄』宋版單刻本をまず十五行本と十三行本に分け、前者十五行本は中國國家圖書館藏丁氏八千卷樓舊藏本（存十四卷）、中國國家圖書館藏瞿氏鐵琴銅劍樓舊藏本（存三卷、四部叢刊影印本中の一種）、北京大學圖書館藏李盛鐸木樨軒藏本（存三卷）、上海圖書館藏本（存一卷）、アメリカ國會圖書館藏本（存一卷）、後者十三行本は鐵琴銅劍樓舊藏本（存二十四卷餘、四部叢刊影印本中の別の一種）を著錄している。さらに宋刻十一行本（存二十七卷、李盛鐸舊藏、中國國家圖書館藏）があり、これは南宋初年の刊本で、内容は東禪寺版と同じという。以上は目下もっとも廣範圍に及ぶ記述である。

宋代の藏經本には福州東禪寺版と開元寺版があるが、後者は前者の翻刻である。したがって、宋版の『景德傳燈錄』の完本を求めるならば福州東禪寺版ということになる。東禪寺版（北宋版）は四部叢刊本所收の二種の宋版（南宋版）に比べ刊行年代は早いが、内容に增補改變のある新しいテクストである。東禪寺版が金藏本、四部叢刊本に比べて改變の多いことは知られていたが、著者の研究によってその多くが『天聖廣燈錄』（景祐三年〈一〇三六〉）にもとづく、臨濟宗系統の資料による改變であることが明らか

になった。著者は第三章「『景德傳燈錄』の刊行と版本の源流」の第三節「『景德傳燈錄』版本源流考」において、字句の改變の對照表を圖表一〇（一九〇～二〇〇頁）に示している。これによれば東禪寺版は誤字を訂正し、もとの文章を讀みやすく通俗化した跡が見られること、さらに章節の大幅な改變があり、南嶽下（南嶽懷讓、百丈懷海）、および臨濟下（臨濟義玄、風穴延沼等）の章が甚だしく、その對照表を圖表二一（二〇一～二一一頁）に具體的に示し、この改變が『天聖廣燈錄』にもとづき、編纂者李遵勗と同じく首山省念の法孫にあたる福州聖泉寺紹登によることを推測している。これによって東禪寺版『景德傳燈錄』の臨濟宗寄りの性格が明らかになった。われわれ禪文化研究所『景德傳燈錄』研究班は東禪寺版（東寺藏）を「廣く流通しよく讀まれたテクスト」と認めて訓注の底本と定め、『景德傳燈錄 三』（卷七～卷九、一九九三）、『景德傳燈錄 四』（卷十～卷十二、一九九七）、『景德傳燈錄 五』（卷十三～卷十五、二〇一三）を刊行し、現在も活動を繼續中であるが、著者の研究はわれわれの東禪寺版に對する認識をより明確にしてくれた。

附帶して言えば、著者が指摘するように、南嶽懷讓から臨濟下の風穴延沼までの章において、東禪寺版が『天聖廣燈錄』に據って開寶藏本（金藏本を代表とする）を改變したとは言っても、具體的に見ればそれなりの取捨がある。東禪寺版は基本的には開寶藏本を繼承しているのであるから、部分的に、ただし重要なところで『天聖廣燈錄』本文を採用していると言ったほうが適切であろう。『天聖廣燈錄』は『景德傳燈錄』よりのちに編纂された燈史であるから、東禪寺版が開寶藏本を改變した章節に對應する『天聖廣燈錄』本文がない場合も多く、その場合の東禪寺版の改變が何の資料にもとづくのかはいまだ明らかになってはいない。これは一則ごとの閱讀研究によって解明されねばならない。

また、著者が利用した『天聖廣燈錄』は續藏本であるが、これは福州開元寺版（紹興十八年［一一四八］刊刻）に據って排印したもので、これと『中華大藏經』所收の金藏本（天眷二年［一一三九］～大定十三年［一一七三］刊刻）を比べると、兩者の間にはかなり多くの異同が見られる。わたしは『臨濟錄』のテクスト校訂にさいして、『四家錄』を收錄する『天聖廣燈錄』卷八、九、十の開元寺版と金藏本を對校してみたことがあるが、金藏本（開寶藏本）は誤脫の多い粗劣テクストであり、開元寺版は校訂のゆきとどいた優良テクストであった(8)。紹登が『景德傳燈錄』を修訂するのに用いた『天聖廣燈錄』は言うまでもなく福州の開元寺版である。

寫本はカラホト（黑水城）出土寫本（存卷十一殘卷）を紹介し、本文は四部叢刊所收十五行本と等しく、開寶藏系の古いテクストと認めている（一八六頁）。また日本に遺存する宗峰妙超（大燈國師、一二八二～一三三七）書寫『景德傳燈錄』三十卷（影印本がある）はいまだ廣く知られておらず、著者も取り上げていないが、今後の調査が待たれる。

なお、西口芳男氏が禪文化研究所刊基本典籍叢刊東禪寺版『景德傳燈錄』に附した解題は、東禪寺版の特色を敍べ、現存諸本と一九八〇年代までの研究成果を整理しており、著者はこれを利用していないが參照さるべきである(9)。また西口氏がかつて指摘したように現在われわれが利用するのにもっとも便利なテクストは民國八年（一九一九）に鉛字排印された普寧藏本で、これは常州天寧寺本（東禪寺版系）を底本として、四部叢刊本、磧砂藏本、『傳燈玉英集』、元延祐本、明嘉興藏本、清龍藏本等を校本とし、底本にない楊億の序、希渭の重刻狀、序跋、「西來年表」等を補入し、ゆきとどいた注記があり、句讀もほぼ正確である（臺灣眞善美出版社、新文豐出版公司影印本が通行している）。すなわち、將來『景德傳燈錄』の

校訂本を作成する時はこれを底本とすべきである[10]。

この「『景德傳燈錄』の版本の系譜」の章が本書のもっとも重要な成果であり、『景德傳燈錄』の研究に對する貢獻は大きい。思うに中國でこの種の研究をすることは、實はたいへんなことなのである。中國の圖書館は書物を保存し後世に傳えてゆくことを使命としているので、貴重書の閲覽は容易なことではなく、覆寫は基本的に許されない。版本の研究は全體を仔細に檢討する必要があるから、著者の研究は時間も苦勞も想像以上に要したであろう。現在ではネット上に公開されることもあるが、これに據るだけでは正確を期し難い。本書の記述にもその制約があったことが推測できる。また日本の研究書や論文を參照する必要があるから、論著資料を入手し、日本語文獻を十全に讀解した點でも、わたしは著者の努力と研鑽を讃えたい。

三、『景德傳燈錄』の注

『景德傳燈錄』に附された注は、道原・楊億の原注と後世の附注に分けられる。原注は初刻本に近い金藏本（存二十四卷）によって見ることができ、その内容は音義、史料の來源、徵拈代別の著語にわたっているが、徵拈代別の著語こそが道原・楊億の時代の禪の古則に對する受けとめかた、すなわち當時の禪の思想を知る手がかりとなり、さらに宋代の文字禪、公案禪へと導く重要な關節でもある。この著語は主として道原の屬する法眼系の人によって占められている。後世の附注は元延祐本に大量に現われ、校勘と考證（時間、名物、事跡等）に關する注が多い（第四章「『景德傳燈錄』の注」）。

案ずるに、『景德傳燈錄』の注は本文を理解するのに役に立つ重要な組成部分であるから、著者もこの注の問題を重視して一章をその考證に充てた。特に徵拈代別の著語に對して著者自身の案語を附し、その意味を吟味しているのは、『景德傳燈錄』の内容、すなわち禪の語錄の讀解に踏み込んだ本書の特徵である。徵は徵問、拈は拈古、代は代語、別は別語で、『景德傳燈錄』の古則について道原・楊億が注を附し、その禪的な意圖を問い、あるいは古則に批評を加え、古則の當事者の無對無語に代って答語し、あるいは別に回答を出すものである。道原・楊億の原注は、前代および同時代の主として法眼系の禪僧の著語を引いているのであるが、これは古則に對する當時の受容のありかた（上堂、小參、勘辨のさいに引用して論ずる）を示している。ただ著者は「道原は『傳燈錄』が成ったあと、當時流行していた拈頌代別作品を注の形式で正文の中に分散させた」（二九三頁）と推測しているが、著語が附せられた古則を本文に採錄したと考えるべきであろう。

徵拈代別は古則に對する問題提起であるが、著者は著語を引用し、その問題提起に案語を附してこれに答え、解釋を施す條が十七あり、以下にそのいくつかを檢討してみよう。

（一）徵、拈五．卷十一婺州金華山俱胝和尚章

師將順世，謂衆曰：「吾得天龍一指頭禪，一生用不盡。」言訖示滅。

玄沙云：「我當時若見，拈折指頭。」

玄覺云：「且道，玄沙恁麼道，意作麼生？」雲居錫云：「只如玄沙恁麼道，肯伊不肯伊？若肯，何言拈折指頭？若不肯，俱胝過在什麼處？」（二八六頁）

著者はこの「天龍一指頭禪」を解釋して「佛法はいわゆる一即一切、一切即一であるから、一指は萬物を包攝できているのである。しかし一指頭禪は容易に一物、一機、一境を佛性だと誤解させてしまいやすい。ゆえに玄沙は『もしおれがその場にいたら、その指をへし折ってやる』と言ったのである」と言う。

案ずるに、天龍和尚は大梅法常の弟子で、馬祖系の禪僧である。「一指を竪てる」のは、馬祖の「性在作用」を示す一連の動作のひとつであり、「一即一切」という教理とは無關係である。上引の著語のあとに、先曹山（本寂）が「倶胝承當處鹵莽，只認得一機一境。」と言うように、中唐の馬祖の二世代あと、晩唐時代になると、馬祖禪の「性在作用」、「見色見性」という接化が形骸化して、表面的な模倣者が續出し、これに對する批判・反省が起こった。玄沙師備が「おれなら、倶胝の指をへし折ってやる」と言い、玄覺行言、雲居清錫はその意圖を問うているだけだが、曹山本寂は、「倶胝の承當處（「性在作用」説の受けとめかた）は淺はかで、天龍の模倣にすぎない」と言うのは、同じく倶胝和尚の開悟も接化も馬祖禪を單純化した、本物ではないと批判しているのである。

（二）代語一：卷七池州魯祖山寶雲禪師章

僧問：「如何是言不言?」師云：「汝口在什麼處?」僧云：「無口。」師云：「將什麼喫飯?」僧無對。

洞山代云：「他不飢，喫什麼飯！」（二八八頁）

著者は解釋して言う、「『不言の言』とは實際には言うことができないものである。この僧の問いは師

家の『鎖口の問い』を試すものだ。魯祖は正面から答えず、『君は口があるのに、なぜ自分で答えず、人に問うのか?』と反問した。僧は自分に口があると認めたら、自分が持ち出した答えられない難問に答えねばならぬから、『口はない』と言った。魯祖は『口がないなら、何で飯を喰っているのか?』とたたみかけると、僧は何も言えなかった。洞山はそこに代語して、『かれは腹がへっていないから、飯など喰わぬ』と言った。この語は雙關語で、『何で飯を喰うのか』に答えたと同時に、『法身は不變不動ゆえ、本來飯など喰う必要がない』ということを暗示している。」

案ずるに、この一則は次のように考えるべきである。「言いて言わざる」とは、『金剛經』に「法を説くとは、法の説くべき無き、是れを法を説くと名づく」、また『注維摩經』に「其れ説く所無き故に、終日説いて未だ嘗て説かず」と言われるように、「説くべき法というものはない」ことを言うのである。僧は「わたしにそのように法身として法を説いてくれ」と要求した。魯祖はそのことを承知のうえで、これに對してわざと現實に引き戻し、「きみの口はどこにあるのか?」と問うた。僧は法身のことを問われたと思い、「(法身には)口はありません」と答えたため、「口がないなら、きみは普段何で飯を喰っているのか!」と言われ、答えに窮した。洞山はこう答えるべきだと、僧に代って言った、「それは飢えることがない。飯など喰う必要がない」。この答えは、法身の理解として正しいが、言外にその僧を皮肉って、「かれは法身の觀念で腹いっぱいなので、飯など喰う必要はないのだ」という含みがある。發心出家し、禪僧となって師友を訪ね行脚し、めざすところは、法身を體認し、法身として生きることである。教理としての「悉有佛性」、「法身と肉身の不即不離」は承知しているはずであるが、やはり深刻な體驗を經なければ、觀念的になりやすく、この僧はこの點で不徹底を露呈した。洞山は法身の問題について「吾常に此

に於いて切なり」と言っている。

（三）別語五．巻二十六廬山大林寺僧遁禪師章

有僧擧：「僧問玄沙和尚：『向上宗乘，此間如何言論？』玄沙云：『少人聽。』今問師，不知玄沙意旨如何？」師曰：「待汝移却石耳峰，我即向汝道。」

歸宗柔別云：「且低聲。」（二九二頁）

著者は本則を解釋して言う、「禪の眞義というものは言葉で傳えることができない。ゆえに、『口を開けば誤る』、『禍は口から出る』と言われる。修行者が持ち出す禪の本義に關する問いに、禪師はいつもさまざまなやり方で答えを拒絶する。香嚴が樹に上って口で枝を銜える話、馬祖が一口で西江水を吸い盡くしたらという話は、みなこういう終極問題に答えたくない口實である。この公案において、僧遁禪師が『きみが石耳峰を移したら、言ってやろう』と言ったのも、石耳峰を移すことができないように、向上の宗乘は言うことはできぬとの意である。この答えは馬祖の『一口で西江水を吸い盡くしたら言ってやろう』と同じであるから、歸宗義柔は僧遁禪師の語が馬祖の窠臼を出るものではなく、よい答えではないと見て、別語して『且らく低聲せよ』と言ったのだ」。

案ずるに、「禪の眞義というものは言葉で傳えることができない」とはどういうことか、著者は考えていないようだ。「向上の宗乘」とは、いにしえの佛陀より傳えられてきた教えの核心という意味であるが、それは禪宗が相承してきた佛教の根本義でもある。僧は玄沙に「ここ（福州玄沙院）では、このことをど

う論じているのか」と問うたのであるが、玄沙は「少人聽」（だれも聴く人がいない）、つまりここではそういうことを教えず、議論もしないと答えた。その理由を玄沙は別のところで次のように言っている。

仁者，宗乘是什麽事？不可由汝用功莊嚴便得去也。不可他心宿命便得去也。會麽？只如釋迦出頭來，作得如許多變弄，説十二分教，如絣灌水，大作一場佛事。向此門中用一點不得，用毫頭伎俩不得。知麽？如同夢事，亦如寐語。沙門不應出頭來。不同夢事，蓋爲識得。知麽？識得即是大出脱底人、大徹頭人。（『玄沙廣録』巻下）

諸君、宗乘とはどういうものか？きみたちが修行を積んで飾り立てることによって得られるものではない。他心通や宿命通によって得られるものではない。分かるか？お釋迦さんが出てきて、あまたの手管を弄して十二分教を説き、瓶より水を灌ぐように一滴も漏らさず傳えて、佛事を盛大に演じたとしても、そんなものはわが禪門においては何の役にも立たず、毛一すじほどの技量も發揮できはしないのだ。分かるか？そんなものは夢のようなもの、寝言みたいなものだ。そんなことで沙門が本來の面目を發揮できるはずはないのだ。夢と同じくしないのは、しかと自己の面目を見て取っているからなのだ。分かるか？見て取れたなら、大解脱の人であり、大悟徹底した人である。

すなわち、「宗乘」とは、釋迦が説いた種々の方便説法のことではなく、自己を識得すること、自己を知ること（己事究明）がそれであり、それこそが大悟徹底した人だと言うのである。自己を知ることであるから、人に問うべきことではなく、人が教えられることでもない。「宗乘」とはあくまでも問う僧の

自己のことである。これが「言葉で傳えることはできない」と言うことの意味である。『玄沙廣錄』には「宗門中事」（宗乘）について以下の問答がある。

百法座主問：「如何是宗門中事？」師云：「是大德事。」云：「作何體悉？」師云：「不用體悉。」（卷中）

問：「如何是宗門中事？」師云：「瞌睡作麼！」云：「和尚何不接學人？」師云：「者鈍漢！」（卷下）

本則では玄沙が「少人聽」と答えた意圖を問われ、「石耳峰を移すことができたら、教えてやろう」と僧遁禪師は答えた。むろんこれは馬祖の「一口吸盡西江水」の變奏であるが、歸宗義柔（法眼文益下の同門）がわたしならこう答える、として別語した、「且らく低聲せよ」（シーッ、大きな聲で言ってはいけない）とは、「そんなことを訊ねて、人に聞かれたら笑われるぞ」とたしなめたのである。

四、『景德傳燈錄』の文學性、宋代文人への影響

本書第五章「『景德傳燈錄』の文學性」、第六章「『景德傳燈錄』の宋代文人への影響」の二章は從來の『景德傳燈錄』研究にない、本書の創新である。「『景德傳燈錄』の文學性」では、禪僧の傳記に見られる傳奇的、戲曲的な敍述や文學的表現、對話の諧謔、修辭的技法（譬喩、曲解、比擬、歇後）などの特徵を概觀し、收錄・引用される偈頌詩歌について内容と表現の特色（多様な形式、形象性）を概説している。「詩によって禪を證する」という一節では、禪と詩の表現方法の一致（體驗の個性的表現、象徵・比喩の運用）、禪僧の詩的表現愛好などを論ずる。「『景德傳燈錄』の宋代文人への影響」の章では、宋代文人

にとって『景德傳燈錄』が『楞嚴經』、『圓覺經』、『維摩經』とともに、佛教を學び、禪に參ずる必讀書であったことの具體相を敍べる。影響のうちの「抄集」の項ではもっとも早い例として晁迥『法藏碎金錄』（一〇二七年）、ついで蘇轍（一〇三九～一一一二）の抄錄一卷、曾慥『類説』（卷二十、一一三七年）、胡寅の抄錄三卷（『傳燈玉英集』からの抄錄、一一五〇年）を擧げる。王隨『傳燈玉英集』十五卷（存九卷）については一節を設けて專論し、王隨居士の師承關係、佛門人物との交友を敍べ、『傳燈玉英集』は『景德傳燈錄』を約半分の量に取捨削減しているが、『景德傳燈錄』初刊本の原貌をよく傳えていることを論ずる。「閱讀」の項では張商英（『羅湖野錄』卷上）、呉恂（同卷下）が『景德傳燈錄』を讀んで參禪した情景を紹介し、閱讀の例として陳舜兪（『廬山記』）、陳與義（『增廣箋注簡齋詩集』卷九「次韻謝天寧老見貽」詩）、胡仔（『苕溪漁隱叢話』前集卷二十）、理學家の鄒浩（『道鄉集』卷二）、朱熹（『朱子語類』卷百二十六）、曾丰（『緣督集』卷六）、また女子の參禪の例として項氏（劉宰『漫塘集』卷三十）、樓慧靖（『佛祖統紀』卷二十八）を紹介する。「題詠」の項では詩題に『傳燈錄』の書名を入れた詩（王安石、蘇軾、蘇轍、王庭珪）を紹介し、また「宋代人による宋詩の注と『景德傳燈錄』」の節では、宋詩は典故を愛用したが、その新しい典故のひとつに『景德傳燈錄』の故事の援用があり、詩注にはそのことを明らかにし、またさかんに作られた宋代詩話にもしばしば取り上げられたことを紹介している。この二章は文學出身の著者らしい『景德傳燈錄』の新研究である。

案ずるに、『景德傳燈錄』の宋代文學への影響というテーマは從來書かれなかった。しかし、今や各種のデータベースの檢索を利用すれば容易に書けるのであり、この二章もそのようにして書かれている。したがって、問題になるのはその精度である。宋詩の注に出典として『景德傳燈錄』を引く場合、往々にし

て不正確なのは施注者が記憶に頼っているからである。

たとえば、蘇東坡の詩「秋後風光雨後山，滿城流水碧潺潺。煙雲好處無多子，及取昏鴉未到間」（『集注分類東坡詩』巻九「追和子由去歲試擧人洛下所詠詩五首暴雨初晴樓上晩景」）の注に「『傳燈錄』曰：大愚禪師曰：佛法無多子」とあるのを、著者は出典を巻十二臨濟章とし、大愚ではなく臨濟の語だと訂正している（三九六頁）。さらに「無多子」について、「子は接尾辭で唐五代では一般に少ないことを示す數量詞の後ろにつき、無多子は沒有多少の意」と説明し、例として「想君本領無多子，畢竟難禁這一頭」（『五燈會元』巻十八雲巖天游禪師章）を引く。著者は「無多子」の構造を「無多」＋「子」と見ているようだが、「無」＋「多子」であって、「多子」を「多」の口語形と見るべきである。「子は接尾辭で唐五代では一般に少ないことを示す數量詞の後ろにつく」という説明もいいかげんで、江藍生・曹廣順『唐五代語言詞典』では、名詞接尾辭の用法を「唐人對小玩偶例稱〝子〟」（唐代の人は小さな玩具について子をつけて呼ぶ）と説明し、「黃金人子」、「一瓷新婦子」、「昆侖子」などの人形の例を擧げている。「無多子」はたしかに「沒有多少」には違いないが、「佛法無多子」とはどういう意味か？『景德傳燈錄』巻十二「臨濟章」は異同の多いところで、金藏本、四部叢刊本（巻十二は南宋前期刊本）、元延祐本は「佛法也無多子」であるが（『傳燈玉英集』は巻六を缺く）、東禪寺版は「元來黃檗佛法無多子！」である。前者は「佛法とは言っても多くあるわけではない」、後者は「黃檗の佛法はあれこれあったのではなかったのだ！」。つまり黃檗が説法でいつも言っていた「即心是佛」という「ひとつの事」を言う。宋の胡宏の「人に贈る」詩にいう、「孝弟（悌）須是知本根，萬般功用且休論。聖門事業無多子，守此心爲第一門」（『五峰集』巻二）。儒教の教えに遵って行なうべき根本はただひとつ、孝悌である。すなわち「無多子」には「ひとつ」を言う場合があり、「佛法無多子」はその例である。

また『王荊公詩注』巻四十二「與道原步至景德寺」詩「前時偶見花如夢，紅紫紛披競深淺」李璧注「『傳燈錄』：陸亘大夫見南泉，南泉云：『老僧見一株花，如夢相似。』陸當下有省。」（三九九頁）の例で、著者は出典を巻八「池州南泉普願章」だと指摘しているだけで、この引用の誤りを訂正していない。正しくは次のようである。

陸亘大夫向師道：「肇法師甚奇怪！道『萬物同根，是非一體』。」師指庭前牡丹花云：「大夫，時人見此一株花如夢相似。」陸罔測。

南泉は「時人」と言っているが、じつは婉曲に陸亘を指して、「そなたは僧肇の佛教的萬物齊同論に惑わされて、目前に實在する花の美しさを見ていない」とたしなめているのである。僧肇の語は「天地與我同根，萬物與我一體」（「涅槃無名論」）であるが、陸亘は引用のように記憶していた。これに對する答えは、「佛教の理論、佛教の術語が形成されぬ以前の地平において（そういう觀念に囚われずに）、ひとり孤獨に修行せよ」と言った南泉らしい對話である。王安石の詩はこの意を受けとめて、「わたしは以前花を見ても、南泉が言ったように、夢のようにしか見ていなかったが、今はこの花が紅や紫の鮮やかさを競うように咲き誇っているのをさながらに見ている」と詠じたのである。李璧注の引用では逆になっているのであるから、これでは注釋の用をなさない。

宋詩の詩語の注に『傳燈錄』を引くケースを著者が「行話」（業界用語）、「俗語」の出處として解説しているのは、禪語錄の口語語彙研究者の注意を引くところであるが、時に正確を缺く説明が見られる。

「一轉語」を「轉撥機鋒之語」、「點撥人覺悟之語」（三九四頁）と解しているが、「轉」は回數を表わす南方方言の量詞であり、『朱子語類』にも見えるのであるから、禪宗特有の語（行話）とは言えない。また文末の「在」を「作爲詞綴，唐宋時用於動詞或動詞短語之後，表示動作或狀態之延續」（三九七頁）と説明するのも正確ではなく、確認・強調を表わす文末助詞とすべきである。

『景德傳燈錄』の宋代文人への影響という著者が設定した新しいテーマは、對象を宋詩の注だけに限らず、宋代の筆記（文人隨筆）を視野に入れると、より豊かな成果が得られるであろう。ただし、これは評者の望蜀の談である。

五．「未完の思考―『景德傳燈錄』の文化史的意義」

この終章は本書の結論にあたる論考で、『景德傳燈錄』を文化史の角度からその性質を論ずる。すなわち『景德傳燈錄』の出現はどういう意義を持つのかという問題である。著者は三つの面を指摘している。一．『景德傳燈錄』は敕によって大藏經に編入され、國家の承認を得た宗教聖典として、禪宗内において學習され、以後の燈史編纂の規範となったのみならず、佛教界、一般人士にまで「禪の知識」を提供する源泉となった。二．禪宗は他の教宗と異なり、所依の經典を持たないから、佛陀以來の傳承の正統性を證明するために燈史が編纂されたが、『景德傳燈錄』は法眼宗の燈史として出現し、その後は臨濟宗からの修正を施す東禪寺版が現われ、元延祐本も注で法系を辯じ、つづく四燈史も正統宗派を主張する性格を持つ。三．『景德傳燈錄』が記錄した唐五代の禪宗は地方を根據地とした分派であったが、宋朝の統一を契機として、『景德傳燈錄』は地域性を突破し、禪を統一的に系統化したことによって、禪僧は傳統の中に自己の位置を見出し、傳統は當世の禪僧を加えて生命を獲得するという「相互證明のうちに傳統と當世を

聯結する」役割りを果たした。

案ずるに、二と三は禪宗燈史の性格と役割りを言うもので、一が「文化史的意義」に當たる。「『景德傳燈錄』が宋代以後の禪の言説の標準を提供した」とは言っても、「法眼宗の正統性」を示したテクストが、それとは別に、宗派性を超えた禪一般の共通知識となったことの論證は、實は今後の課題であろう。『景德傳燈錄』が馬祖系を南嶽下第八世まで（卷六～卷十三）記錄し、石頭系を青原下第十一世まで（卷十四～卷二十六）收錄したところに、まず中唐馬祖の禪が唐代禪の基調であることを示し、さらに宋初の編者道原が「法眼宗の正統性」を主張しているのを看取することはできる。しかし宋代士大夫たちが「禪とはなにか?」をどのように認識したのかは、おそらくかれらが直接に接觸した個々の禪僧を通してであった。そのことは宋詩の『景德傳燈錄』引用だけでなく、より廣い探究によってこそ知られる。これは博論をもう一本出せと言っているのではない。著者は文獻學的な實證研究を積み重ねながら、最後に大上段の結論を急ぎすぎたのであろう。いきなり結論で「未完の思考」とは何を言うのか、わたしは最初戸惑ったが、どうやら「禪の正統性への運動」を意味しているようである。「正統性への意欲」など、胡適の南北宗鬪爭史觀の影響を受けた歐米學者の好んだテーマで、中國の學者が古典禪、宋代禪の研究にこれを持ち込む必要はない。この問題は本書の附論にも關わっている。

六．附錄「傳統、現代と後現代の間——近現代禪宗研究の歷程への考察」

この附論は近現代における中國禪宗史研究を著者なりに總覽した長編の學習札記である。『景德傳燈錄』、『宋高僧傳』等を代表とする禪宗の傳統的資料の敍述を歷史的事實とみなしてこれを祖述する過

去（近代まで）の「傳統的研究」に對して、新資料と客觀性、合理性、論理的整合性の觀點による批判を加えた「現代的研究」が現われ、さらにこれが前世紀八〇年代からの「後現代（ポストモダン）的研究」が、客觀性を自認した「現代的研究」の意識せざる恣意性を暴き出したことによって、今や中國禪宗史研究、燈史研究は困境に陥った。著者は「近現代の禪宗研究の遺産の基礎の上に、いかにして傳統的研究を斬り捨てることなく、また現代的研究の盲點を反省し、さらに後現代的研究の問題提起に答えて、いかに禪宗研究の新方法と新規範を打ち立てるかは、現在の禪宗研究が向き合わねばならない課題である」（四一八頁）との認識から、中國語、日本語、英語で書かれた大量の研究著作を網羅整理し詳細かつ批判的に回顧し總括した。この點でこの附論は目下もっとも充實した中國禪宗史研究の總括である。著者は「傳統的研究」、「現代的研究」、「後現代的研究」の成果を詳述したあと、最後に整理して、つぎのように問いかけている。

上述のように、後現代史學の興起は現代史學が無意識に抱えこんでいた理論の前提に對して、全面的な批判を加え、現代史學自身が氣づかなかった問題を暴き出したと言ってよい。しかし、われわれは後現代思潮の洞察に驚歎すると同時に、これに對しても問いを提起せざるを得ない。後現代は「眞理」、「知識」の形成過程を洞察した時に、過去に隱蔽された問題を發見したのであるが、それと同時に「眞理」それ自身に對する追究を棚上げしたのである。後現代は人びとの認識過程の歷史性と複雜さを發見すると同時に、人の認識能力に對しても懷疑を投げかけた。後現代思潮のもとで、禪宗研究は「歷史の眞實」の考證から「歷史記述の眞實」の研究へと轉換し、「歷史の眞實」の追究から「歷史を理解する眞實」の考察へと轉換した。この轉換の過程で過去に隱蔽され不問にされた問題に、研

> 究者は不斷に直面させられることになった。「歷史の眞實」と「歷史を理解する眞實」は分かち難いが、問題は、われわれが兩者をはっきりと分けて考えることを放棄してよいのか、と同時に、「眞理」の追究をも放棄してよいのかというところにある。
>
> われわれはすでに後現代思潮の潮流のなかにあり、「何であるか」の追究から「何故そうなのか」の描寫へと轉換した。しかし「何故そうなのか」がより明確となったとしても、人びとの「眞理」に對する追究と憧れを解消することはできないであろう。「知識の形成過程」がより眞實となったとしても、人びとの人生の修養とは何の關わりも持たないであろう。ただ別の面で人類の知識がひとつ増えたにすぎない。傳統的な禪の敍事が「善の追求」にあったとするなら、その目的は人生における悟りを導くことにある。現代的な禪の敍事が「眞の追求」にあったとするなら、その目的はすでに發生し過ぎ去った過去のすがたを追求することにある。では、後現代的な禪の敍事は何を追求しているのであろうか。後現代は何を追求しているのかという問い自體、あるいは後現代にとっては無用な問いかもしれない。しかし問題は、人間として、われわれは意義の追求を放棄してよいのかというところにある。（四八七～四八八頁）

案ずるに、これは百年の研究史を至極眞面目に學習してきた著者の率直な疑問の提示と志向の表明であり、この附論が單なる紹介にとどまらず、ここまで導いた長文の敍述は、高く評價さるべきである[11]。

著者は本書『景德傳燈錄研究』を書くにあたって、現今における中國禪宗史研究の困境を解決せねばならなかった。冒頭「引言」の「近世の禪宗研究と燈史の運命」に僞史とされた燈史を研究することに意義はあるのかという問題を提起している。かつて鈴木大拙と胡適の間に禪の本質をめぐる論爭があり、大

拙の立場は暗黙のうちに禪宗内部の「傳統的」研究に據っていた。胡適は合理主義的な「實證」研究、いわば近代人の信ずる「歴史の眞實」を標榜する實證主義によって燈史を僞史だと批判し、これに對して、實證研究を踏まえたうえで、柳田聖山先生は「僞史にもこれを作り出した宗教的眞實」があり、燈史の研究とはこれの思想史的探究でなければならないと反論し、そうしてこの「歴史を理解する眞實」の探究が一般にも承認されるに至った。これがいわゆる「現代的」研究である。「後現代（ポストモダン）の研究」とは、柳田先生の薫陶を受けた歐米學者が、實證研究も思想史的探究も跳び越えて、從來の禪宗史研究を評論するものであった。純粋な「眞實」や「客觀」なるものがあると思うのは幻想錯覺ないし傲慢にすぎず、「實證」し「探究」したものは、結局は研究者の置かれた時代的、社會的、思想史的環境の影響を受け、甚だしくは研究者個人のただの好惡、先入見、イデオロギーの産物であったにすぎず、そのことを意識しなかっただけだとしたのである、と。すべてを相對に解消して、研究の列から距離を置き、先人の成果を高みに立ってあざ笑う、まことに高踏的破壞的な評論である。こういう評論が成り立つのは、「禪でゴルフをやる」とか、「禪で株をやる」というような言いかたが流行する歐米でのことにすぎない。いったんこういう評論に馴染むと、「研究」など眞面目にできなくなってしまい、後現代的思潮に乘ってこう言い放った學者は事實その後、何の「研究」もできなくなった。後現代的思潮の主張は、歴史的文獻も特定の環境のなかで「作られた」産物であって、文學と同じ性質を持ち、「事實」や「眞實」などというシロモノではなく、文學創作と同じに扱うべきだとするのである。そういう面もたしかにあろう。したがって、結局は文獻を丹念に正確に、すなわちわれわれの馴染み深い言いかたでは、「何が言われているか」と同時に「どのように言われているか」を「思想史的に」讀み解く、ウラもオモテも總合的に讀み取るという原點に歸著する。禪宗文獻の研究はその點ではまだまだ理想にほど遠い現狀であるから、基本的文獻

である『景德傳燈錄』の本書のような實直な文獻學的研究は、十分なる存在の意義があり、かつ高い價値を有しているのである。

（二〇二〇年八月五日稿）

【注釋】

(1)石井修道『宋代禪宗史の研究』（大東出版社、一九八七年）第一章第二節「『佛祖同參集』と『景德傳燈錄』」。

(2)椎名宏雄「『傳燈玉英集』の基礎的考察」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第九號、一九七七年）。

(3)石井修道『宋代禪宗史の研究』第一章第二節「『佛祖同參集』と『景德傳燈錄』」、第七節「皮肉骨髓得法説の成立背景について」。

(4)椎名宏雄「『祖堂集』の編成」（『宗學研究』第二一號、一九七九年）、石井修道『宋代禪宗史の研究』第一章第五節「『祖堂集』と『景德傳燈錄』」。鈴木哲雄「『祖堂集』對照『景德傳燈錄』」（『愛知學院大學禪研究所紀要』第二二號、一九九四年）は兩書の記載を對照させた勞作で、これを見れば『景德傳燈錄』は『祖堂集』を參考にしていないことは明白である。

(5)鈴木哲雄、椎名宏雄「宋・元版『景德傳燈錄』の書誌的考察」（『愛知學院大學禪研究所紀要』第四・五號、一九七五年）

(6)尾崎康「宋刊新唐書について」（『斯道文庫論集』第一一輯、一九七四年）。尾崎論文は靜嘉堂文庫本『新唐書』を長澤規矩也が北宋嘉祐（一〇五六～一〇六三）刊本とした舊説を檢證して、刻工名から南宋紹興七年（一一三七）刊本と改め、四部叢刊本第三編子部に收錄する鐵琴銅劍樓藏本『景德傳燈錄』にも同じ刻工名が見えることに言及し、これによって鐵琴銅劍樓藏本『景德傳燈錄』（卷四～九、卷十三～三十）は南宋紹興刊本と改めた。ただし著者は黃永年『唐史史料學』（上海書店、二〇〇二年）が引用した尾崎論文に據っている。

(7)椎名宏雄「宋元版禪籍研究（八）―景德傳燈錄・萬僧問答景德傳燈全錄―」（『印度學佛教學研究』第三五卷第一號、一九八六年）。四部叢刊本『景德傳燈錄』卷四～九、卷十三～三十を南宋紹興四年（一一三四）刊本、卷十～十二を南宋前期刊本と改めた。いわく、「（四部叢刊本を）いたずらに宋版として無批判に用いる者が後を斷たず、また、筆者の誤った舊稿がそのまま引用される責任上、看過できない」。つまり四部叢刊本が宋元版五種の合綴本であるにもかかわらず、すべてを宋版として引用する非を指摘している。

(8)拙稿「臨濟錄テクストの系譜」（『東洋文化研究所紀要』第一六二册、二〇一二年）。

(9)西口芳男「東禪寺版『景德傳燈錄』解題」、禪文化研究所刊基本典籍叢刊『景德傳燈錄』（禪文化研究所、一九九〇年）。研究論文目録（一九八八年まで）、東禪寺版と四部叢刊本との異同表を附す。

(10)著者は本書刊行ののち、點校本『景德傳燈錄』（中國禪宗典籍叢刊、中州古籍出版社、二〇一九年）を出版した。底本は金藏本で、缺卷を東禪寺版によって補っているのは、古版を尊重したのであるが、四部叢刊本等の宋版は入校していない。なお些細なことであるが、著者は日本貞和四年（一三四八）覆刻本『景德傳燈錄』の京都大學谷村文庫藏本の頭注にしばしば引かれる一山一寧を「入元僧」と言う（本書二五八頁）のは渡日元僧の誤りである。一山一寧の禪錄注釋については拙稿「日中禪宗交流資料中有關漢語史料鉤沈―介紹『五燈會元一山抄』與『愚中周及年譜抄』」（『禪宗語言叢考』、復旦大學出版社、二〇二〇年）參照。なお、著者は谷村文庫本『景德傳燈錄』を「元延祐本系統」としているが、じつは福州開元寺版の覆刻本で、元延祐本の序跋を補寫しているのである。これは日本における『景德傳燈錄』の最初の出版である（西口芳男「福州東禪寺版『景德傳燈錄』について」注37、『禪文化研究所紀要』第一五號、一九八八年）。

(11)龔雋、陳繼東『中國禪學研究入門』（研究生・學術入門手册、復旦大學出版社、二〇〇九年）には、この歐米流「後現代的研究」を詳細に紹介し、その價値を大いに賞讃しつつも、最後にはやはり次のような感想を漏らしている、「し

かし、われわれから見ると、精巧な敍述と外緣性の文化批判は、やはりかれらを禪の思想の内部へ參入させるものではなく、かれらの著述の價値、効用と力量も、有効に禪の〈現場〉を〈表現〉できていない。このことも〈われわれ〉が〈かれら〉の禪學著述を讀む時にいつも感ずるある種の隔靴掻痒なのである」（「禪學著述と西洋世界」、二六六頁）。

正法眼蔵　第二十九　山水経　私釈　［上］

松岡　由香子

凡例
はじめに
一章　山の活計
一節　山水の功
一、而今の山水は……道現成なり。228
二、ともに法位に住して……現成の透脱なり。251
三、山の諸功徳高広なるをもて……山より透脱するなり。262
二節　青山常運歩
一、大陽山楷和尚示衆云……運歩のゆえに常なり。268
二、青山の運歩は……退歩歩退ともに撿點あるべし。282
三、未朕兆の正当時……小見小聞の沈溺せるのみなり。299
三節　各々の見成
一、しかあれば、所得の功徳を挙せるを形名とし……一隅の管見なり。316
二、転境転心は大聖の所呵なり、……東山水上行なり、審細に参究すべし。329
三、石女夜生児は……生児現成の修証なりと参学すべし、究徹すべし。346

二章　山と水

一節　東山水上行

一、雲門匡真大師いはく……修証活計に透脱ならん。　361

一、いま現在大宋国に……自然の外道児なり。　377

三節　諸水と諸山

一、しるべし、この東山水上行は……修証即不無なり。　399

凡例

一、『正法眼蔵』の巻名は《　》でくくり、引用は〈　〉で表した。

一、漢文で書かれた『永平広録』『宝慶記』はテキスト（春秋社本）によって書き下した。その番号はテキストの番号である。頁数と区別するために、横書きの算数字で示した。

一、『永平元和尚和歌集』の番号はテキストの番号である。

一、諸解釈の引用の頁数は（　）の中に漢数字で記した。

一、田中忠雄の『道元』は戦前に出たものであり、旧字、歴史的仮名づかいを用いているので、新字、現代仮名づかいに改めた。

一、テキスト　略号

この巻は道元の真蹟完本がある稀な巻である。真蹟本をテキストにする。したがって本文についての問題はほとんどないが、句読点は『河村本』を用いた。矢印の下は略号である。

『道元集』中世禅籍叢刊　第二巻（臨川書店、二〇一五）

『道元禅師全集』第一巻　河村孝道（春秋社、一九九一）→『河村本』

◎《山水経》以外の道元のテキスト

『正法眼蔵』　『道元禅師全集』第一巻、第二巻（春秋社、一九九一、一九九三）

『永平道元和尚広録』（『永平広録』）　『道元禅師全集』第三、四巻（春秋社、一九八八）

真字『正法眼蔵』（『三百則』）　『道元禅師全集』第五巻（春秋社、一九八九）

『宝慶記』　『道元禅師全集』第七巻（春秋社、一九九〇）

『永平元和尚和歌集』（『和歌集』）　『道元禅師全集』第七巻（春秋社、一九九九〇）
「尽未来際不離吉祥山示衆」　『道元禅師全集』第五巻　河村孝道（春秋社、一九九〇）

◎［註釈の参照］

『道元』上　『日本思想大系』12　寺田透、水野弥穂子（岩波書店、一九七〇）→『思想』・頭注
『正法眼蔵』二　岩波文庫　水野弥穂子（岩波書店、一九九〇）→『文庫』脚注
『正法眼蔵　正法眼蔵随聞記』　日本古典文学大系』81　西尾実、鏡島元隆、酒井得元、水野弥穂子（岩波書店、一九六五）→『文学大系』・頭注

◎［現代語訳］

『正法眼蔵』全訳注（二）増谷文雄（［講談社学術文庫］講談社、二〇〇四＝『現代語訳　正法眼蔵』第二巻、一九七三、角川書店）→［増谷訳］
『原文対照現代語訳　道元禅師全集』第三巻　水野弥穂子（春秋社、二〇〇六）→［水野訳］

他にも次のようなさまざまな現代語訳があるが、あまり参照しなかった。

全訳『正法眼蔵』巻二　中村宗一（誠信書房、一九七二）、抄訳『道元』日本の名著7　玉城康四郎（中央公論社、一九八三）、抄訳『道元』鏡島元隆（講談社、一九九四）、『正法眼蔵』2　石井恭二（河出書房新社、一九九六）、『現代語訳　正法眼蔵』第二巻　西嶋和夫（金沢文庫、一九九八）

◎［諸解釈］

《山水経》巻全体を解釈するもので参照するのは次のものである。

田中忠雄『道元』（新潮社、一九四三）→田中『道元』

古田紹欽『正法眼蔵　山水経・春秋　私釈』（宝文館、一九六〇）→古田『私釈』
安谷白雲『正法眼蔵参究―山水経・有時』（春秋社、一九六八）→安谷『参究』
森本和夫『正法眼蔵　花開いて世界起る』（山水経・梅花）（大蔵出版、一九八二）→森本『花開』
森本和夫『道元を読む』（春秋社、一九八二）→森本『道元』
内山興正『正法眼蔵　山水経・古鏡を味わう』（柏樹社、一九八八）→内山『味わう』
なお『正法眼蔵註解全書』第一巻にある江戸時代までの諸註解は、ほとんど参照しなかった。
参照する場合の略号は、次のとおりである。

略号	書名	
『聞書』	『正法眼蔵抄』に収む	詮慧提唱
『御抄』	『正法眼蔵抄』（泉福寺所蔵）（一三〇三―一三〇八）	経豪著
『弁註』	『正法眼蔵弁註並調弦』（一七三〇）	天桂伝尊著
『聞解』	『正法眼蔵聞解』（一七五五―一七七六）	面山瑞方著
『私記』	『正法眼蔵私記』（?―一七八八）	安心院蔵海著
『那一宝』	『正法眼蔵那一宝』（一七九一）	父幼老卵著
（以上『正法眼蔵註解全書』による）		
『啓迪』	『正法眼蔵啓迪』（一八七三頃）	西有穆山提唱（大法輪閣、１９６５）

◎［一部でこの巻を解釈する部分があるもの］
倉澤幸久『道元思想の展開』（春秋社、二〇〇〇）一九三頁以下→倉澤『展開』
頼住光子『道元―自己・時間・世界はどのように成立するのか』（ＮＨＫ出版、二〇〇五）→頼住『道元』

◎［論文］

竹村牧男「道元の言語哲学」（『講座　道元』第四巻、春秋社、一九八〇）→竹村「言語」

頼住光子「道元の世界認識に関する一考察―『正法眼蔵』「山水経」巻等をてがかりとして」（『倫理学紀要』第6輯、東京大学文学部倫理学教室、一九九〇）→頼住［一考察］

佐藤悦成『『正法眼蔵』「山水経」考」（『印度学仏教学研究』40号2、印度学仏教学研究会、一九九二）→佐藤［考］

◎［参考文献］

小川隆『禅思想史講義』（春秋社、二〇一五）

はじめに

○執筆状況と『正法眼蔵』七十五巻での位置づけ

この巻は『正法眼蔵』の巻の中でも比較的早い仁治元年（一二四〇）十月十八日、道元四十一歳の示衆である。

《現成公案》《摩訶般若波羅蜜》《一顆明珠》《即心是仏》《洗面》《洗浄》《礼拝得髄》《谿声山色》《諸悪莫作》《有時》《伝衣》に次ぐ十二番目である。深草の興聖寺で、ようやく雲水も集まりだした頃であろう。時は晩秋であるが、周りは樹々に囲まれた寺であったろう。

これ以前に説かれたもので、この巻に特に関係するものは《有時》と《谿声山色》である。《谿声山色》は同じ年の四月に、《有時》は直前の十月一日頃（開冬日）に書かれている。

《谿声山色》と《山水経》は、巻名からは似た主題のようであるが、内容はかなり異なっている。

そして七十五巻本編集においては《山水経》は巻二十九、《谿声山色》は巻二十五と、中頃に位置づけられて、かならずしも最重要な巻とはいえない。《有時》も、道元のきわめて独自な思惟が表明されているのであるが、巻二十に配されており、同じような位置づけである。

おそらく道元は、修証と直結する内容を持つ《現成公案》《身心学道》《行仏威儀》《大悟》《坐禅箴》《坐禅儀》や、禅仏教において誤解されてきた重要語句を正しく示す《仏性》、《即心是仏》、《心不可得》《古仏心》などを最重要なものとして、最初に集めたのであろう。

《現成公案》《有時》などが道元独自の用語によるその展開であるのに対して、《山水経》は、とりわけ独自の用語を用いるわけではないが、きわめてユニークな思惟が言語化されている。またその中にいわゆる「禅宗」の批判を入れているが、同じように禅宗批判を含む巻には無事禅などの批判を含む《坐禅箴》、

白居易への批判を含む《諸悪莫作》、悟りの浅深、女性蔑視批判の《礼拝得髄》、洞山五位批判の《春秋》、大慧宗杲批判《説心説性》、《自証三昧》、三教一致批判の《諸法実相》などがある。《山水経》はそのような批判の魁を含む。

《山水経》はかなり長い。長い順では《行持》、《仏性》と次第して、第十五番である。また、この巻は主に、取り上げられる公案（則）の難しさから、比較的難解な巻とされてきたようで、解釈はさほど多くはない。

一章　山の活計

一節　山水の功徳

*

一、　而今の山水は、古仏の道現成なり。

［注釈］

○**而今**　既成の熟語では、今から後、これから、という意味であり、「而今而後」と四字でも同じ意味である。ただ道元が「而今」というのは、道元独自の用い方であり、七十五巻本『正法眼蔵』中の三十四巻に八十六回使われる道元の根本語の一つである。詳しくは私釈にゆずるが、「今から後」という意味ではなく、また時間的な今現在や「いまここ」ではなく、打坐において現成している時である。

ところで、『日本思想大系』の『道元上』も、それに基づく岩波文庫、『正法眼蔵　正法眼蔵随聞記　日本古典文学

大系』も、これを「しきん」と読んでいる。

『文学大系』・頭注には、「シキンは唐音読み。いまと訓ずる」とあるが、なにを典拠にしているか不明である。『思想』凡例でも、振仮名は、「底本にあるものは片仮名で、校訂者によるものは平仮名でつけた。校訂者による振仮名は歴史的仮名づかいによった」とある。しかし、真筆本にある片仮名の振仮名は三十二箇所あるが、もちろん、「而今」にはないし、どの真蹟本にも「而今」はない。

その振仮名について一言すれば、真蹟本にある振仮名は、とても道元自身が付けたものだとは思われない。それは称名寺蔵の『真字正法眼蔵』（中）につけられた片仮名の振仮名によく似た字体であり、違った読みが字の左右にあることも同じである。たとえば「耽溺」には右に「チムシヤク」、左に「シツミ、ヲホル」とある。『文学大系』では「チムジヤク」と振仮名がある。あるいは強弱（ケウニヤク）、湿乾（シツカム）、動静（トウシヤウ）、冷暖（リヤウナム）と熟語が振仮名をつけて左右二行にあるのも三つある。左の読みは「コハク　ヨハシ」、「シメル　カハク」、「スサケシ　アタタカナリ」であり、道元が読みをつける必要があったとは考えられない。また、而今をはじめ、ほとんどが校訂者のつけた振仮名である。なぜ、辞書にもない唐音で読まなければならないのか、分からない。ほとんど振仮名のない真筆本であるのに、読者をいたずらに混乱させるだけではなかろうか。ことに岩波文庫はもっともよく読まれるものであるだけに、残念である。

○古仏　「古仏」の道元の用法は二つある。一つは新古の古の意味を含むもので、例えば〈正伝しきたりて、古仏今仏なり〉《仏教》など五箇所あるが、もう一つは古に深い尊敬の意味を込めて「禅師」などの代わりに仏祖に対して用いる。如浄に対する「先師古仏」がもっとも多く、『正法眼蔵』に四十三箇所ある。ここでは誰を指すかは明確ではない。

○道現成　道現成の「道」は、「道う（い）」ということで、《山水経》という巻名からも「言葉」であり〈諸仏の道現成、これ仏教なり〉《仏教》とある用法と同じである。

【現代語訳】

「打坐の」今の山・水は、古仏の道（ことば）の現成である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

而今の山水とは、いまの山水、現在まのあたり見るこの山水である。（五）

この文章は今も残る宇治の興聖宝林寺で書かれた。山々は秋深い空にまのあたり迫り、もののふのやそ宇治川はこれを縫うて走る。そのせせらぎに耳を傾けながら、道元は、而今の山水、と云うたのである。正法眼蔵山水経というが、山水経と名付ける仏説や大蔵が別にあるわけではない。ただ山水は、道元のわけても好むところであった。（六）

われらの参学する正法眼蔵山水経の巻はこの（宝林寺が開かれた）時から四年後の示衆にかかる。……越前への移住は、これより三年後の寛元元年であった。この行履を顧みれば、道元の山水を恋うる跡まことに歴々たるものがある。（七）

そして、山居の偈頌を二首引く。

夜坐更闌（こうた）けて眠（ねむり）未だ熟せず／情（まこと）に知る、辨道は山林に可なることを／渓声耳に入り月眼（まなこ）に至る／此の外更（ほか）に何の用心をか須（もち）いん

西来の祖道我れ東に伝う／月に釣り雲に耕して古風を慕う／世俗の紅塵飛んで到らず／深山雪夜草庵の中（同）

また鎌倉から帰山して「今日山に帰るに雲喜気あり。山を愛するの愛初（はじめ）より甚（はなはだ）し」と語ったことをいい「傘松道詠の心も、殆どみな山水にあると云うことができる」と二首を引く。

山のはのほのめくよいの月影に光もうすくとぶほたるかな
我庵は越（こし）のしらやま冬こもり凍（こおり）も雪も雲かかりけり（八）

山水経の姉妹ともみるべき巻に、正法眼蔵谿声山色なる優れて美しき文章がある。峯の色渓の響きは、みながら、わが仏々祖々の声と姿とであった。城邑聚落に住せず、権門勢家に近づかず、ただ深山幽谷に居して一箇半箇を説得せよとは、その師天童如浄の慈誨である。（九）

而今の山水は、頑石の住するところである。道元は学道の人は須く貧なるべし、と語った。（一〇）志を重しとすれば、必ず清浄を願い、清浄を願えば、やがて水の功徳を尊ぶのである。山水の水は、道元において、清浄を学する心に繋がっている。……而今の山水とは、いままのあたり見聞するところの宇治草庵の秋色深き渓声山色である。（一二、一三）

（検討）

田中が引用している和歌などは確かに道元が山水を愛でる真情であり、山水と共にある実生活で、山居が辦道には必要だということはその通りだと思う。「いままのあたり見聞するところの」というが、これ

は筆者（田中）が今、見聞するということだろうか。叙述からは、そうとは思えない。道元が、《山水経》を書いている今、見聞するということのように読める。しかし、道元のいう〈而今の山水〉は、そんな限定されたことではあるまい。「而今」の意味、重みが顧慮されていない。

ちなみに、小さなことだが、今の宇治興聖寺は、道元の建てた深草興聖宝林寺ではない。一六四八年宇治山田（山城の朝日茶園）に再興されたものが宇治仏徳山興聖寺である。また、田中の文では《谿声山色》巻に和歌があるように読めるが、和歌は「傘松道詠」で「峯の色渓の響きも、みながら、わが釈迦牟尼仏の声と姿と」である。また「城邑聚落に住せず、権門勢家に近づかず、ただ深山幽谷に居して一箇半箇を説得せよ」は、如浄の言葉ではなく、道元が法語八に引く船子が夾山に与えた言葉「向後、城隍聚落に住することなかれ。……深山鑊頭の辺に向いて一箇半箇を接取して」ではなかろうか。もっとも『建撕記』（原本は『元古仏縁記』一五八九年に遡る）には、如浄の言葉として「国王大臣に近づかず、聚洛城邑に居せず、すべからく深山幽谷に住して、閑人を雲集するを要せず、……もし一箇半箇を接得することあらば、仏祖の慧命を嗣続して」とある。

田中は、道元の〈古仏の道現成〉を、〈古仏の道〉で切り、「古道を挙揚する」（一五）「而今の山水と古道」（一六）というが、道は言葉であり、「古仏の道現成」と続けて読まれるべきである。このような誤りは『聞書』の「古仏道と云ひ」（二七九）、『聞解』「古仏の大道現成する」（二一八）などに由来しよう。

古田『私釈』

（『啓迪』は）「風流を弄ぶ山水ではない、これ仏道の山水ぢゃ」といっているが、普通我々が口にする山水と云うことから区別するためには、山水経の山水を仏道の山水とよんでもよかろう。……道元

に取って大切なことは「而今の山水」であり、絶対現在の山水である。（一〇、一一）

山は山、水は水として而今に常住不変の働きをなしているのである。山は動かず、水は流れて何時とて変わらぬ働きをなしているのである。（一二）

（検討）

古田が「仏道の山水」と呼ぶ内実は「而今に常住不変の働き」をなしていることだと思われるが、「常住不変」は実体を形容する詞で、「働き」が常住不変だとはいうまい。水は流れ、凍るし、蒸発するものであるが、そのどこが常住不変だろうか。「絶対現在」とは如何なることだろうか。また、道元はすぐ後で、〈青山常運歩〉と古仏の言を引き、さらに〈東山水上行〉も引いており、山の運歩がこの節の主題であるのに、どうして「山は動かず」と言うのか、理解に苦しむ。

安谷『参究』

まえがきで、田中『道元』（七、八、九頁）の前出した諸句をほぼ引用して「私も全く同感であって、外に言いようはない」（四三）と感服している。また原田老師の提唱の言葉を次のようにいう。

「而今」の語を提唱なさるときに、「而今」とはたんなる今ではない。無限の過去から今日に到るまで全部をひっくるめて、而して今だ、といわれたことを覚えている。（四五）

時間空間の全部をあげて、而今の外には何物もないという響きを感じる。……それだから今という存在は無限の時間を呑んでいる今である。これを一応、而今と称する。（同）

空間のない時間というものも有り得ないが、時間のない空間というものも有り得ない。……どのよ

うな絶海の孤島でも、人跡未踏の山奥でも、無限の過去からの歴史を持っているし、未来永劫、存在する限り、その土地の歴史がつづく。（四六）

元来時間と空間とは二つでないから、絶対に交叉しようがない。時間といえば時間で全部尽きるし、空間といえば全部空間で尽きている。時間と空間が出逢うということは有り得ない。いわんや、時間と空間との交叉点に立っている自分などというものが、時空の外に有るべきではない。……されば時間といっても空間といっても自己といっても、全く同一物であって、ただわれわれがその呼び方をかえてふたたびそれを頭に描くだけのことである。このような内容を「而今」という言葉であらわしている。（同）

而今というも、山水というも、同体異名にすぎない。これを仏道であるというので、古仏の道現成なりと示されたのではあるまいか。（四七）

「古仏の道」という言葉には、もう一つ大切なひびきを感じる。古仏とは直接には次に出てくる大陽山楷和尚をさし、間接的には雲門匡真大師その他のすべての仏祖をさすであろうけれども、主として大陽山楷和尚をさし、その楷和尚が説道なされた「青山常運歩」の語をさしているおもむきを味わい得る。それは次のところに「いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す」とあるのを見ると、そのように受け取れる。（同）

（検討）

安谷は《有時》を念頭に、ここで時間と空間と自己を解釈しているように見える。そして「山水経・有時」という副題で、両巻の註解を一書にしている。その着眼点は評価したいし、「而今」を重視しているのも評価する。ただ時間を離れて空間はない、而今の外に何もないというと、いかにも道元の《有時》の

思想に合っているように聞こえる。しかしながら、道元の〈有時〉は、時間と空間ではない。〈時すでにこれ有なり、有はみな時なり〉とは、「時間・空間」と言表される幅をもった「間」を排しているのであり、安谷がなしている「時間と空間」への言及はおよそ《有時》の内実とは異なる。《有時》には「空間」は説かれない。

「人跡未踏の山奥」なり「孤島」なりが、「無限の過去からの歴史を持っている」といえるだろうか。その存在するものは、普通は、時間の中で生成してきたので、存在として考えれば、実はつい最近まで存在しなかったし、もうじき存在しなくなる。いずれにしろ仏教に「未来永劫、存在する」ものはない。

「而今というも、山水というも、同体異名」などと言えるのだろうか。

その「山水」が「仏道」であるとも、考えられない。「古仏の道」という田中の誤りをひきずっているからであろう。

とはいえ、「古仏の道」を「大陽山楷和尚をさし、間接的には雲門匡真大師」など古仏たちの「説道」としているのは、その通りであろう。

森本『花開』

「而今の山水」が「古仏の道現成」であると記されているのを読めば、それだけでも、すでに、この場合の「山水」がたんなる客観的な〝自然〟というようなものではないことの見当がつくはずなのである。（一〇）

文字通り、「而今」は「今」ではないのである。それは「今という今」なのであり、「今である今」なのである。……「永遠のいま」なり「絶対の今」なりときめつけることも誤解のもととならずには

すまないであろう。（一二）

そもそも「而今」がたんなる「今」ではないとすれば、「而」という字のはたらきに注目せざるをえない。それは、「如」に通じるのである。……『正法眼蔵』のなかでは第三十一「諸悪莫作」の巻において、「如今」という言葉がつぎのようなふうに用いられている「……如今の修行なる四大五蘊のちから、上項の四大五蘊を修行ならしむるなり。（一三）

「古仏」という場合の「古」は、「新」との相対的な「古」ではなくて、いわば絶対的な「古」なのである。（一六）

あらゆる「仏」は「古仏」なのであり、「古仏」でない「仏」は考えられないからである。……「古仏」は「古である仏」なのであって、そのようなものの現成が「而今の山水」にほかならないわけである。（一七）

「道」を「ことば」として読みなおしてみても、なお「古仏の道現成」を「古仏のことばの実現」と受け取る向きもあるかもしれないが、じつは、「ことば」とは、それ自体が「現成」なのであってみれば、このような受け取り方はしりぞけられなければなるまい。このような受け取り方には、依然として、「古仏」を個人的な主体的人格としてとらえる態度がつきまとっているのである。（一九）

「山水」は〝もの〟ではなくて〝ことば〟なのであり、「古仏」もまた〝こころ〟ではなく、〝ことば〟なのである。……そんなわけで「山水」は「諸法」であり、「古仏」は「仏法」であるとしても、「諸法の仏法なる時節」である「而今」において、「ともに」おなじく「法」なのであり、同一のものなのである。（二二）

森本『道元』［5日本人と自然］

従来、ややもすれば、安易に「山水経」とか「谿声山色」とかいった巻が、自然を愛する日本人には好まれやすく、理解されやすいというような通念のはびこっている気配がみられるからであった。（四七）

（川端康成がノーベル賞講演で引用した和歌に対して）「道元の和歌『春は花　夏ほととぎす　秋は月　冬雪さえて　冷しかりけり』も『本来の面目』と題されているとおり、かならずしも自然愛を詠ずるものではないのだ。」（同）といい、「むしろ、まさにそのような通念こそ、〝初心の情量〟として、捨ててかからなければならないものなのである。」（四八）という。

近代西洋文明の行きづまりに際会して、あらためて日本的な文化に注目するために道元を見直そうとするような態度はまったく錯誤だといわねばならない。（五三）

森本『道元』［6わが山水体験］

その道場を包むように迫っていた山の姿と、道場の真下を流れる谷川の響きに、日夜身近かに接しているうちに、それまで味わったことのないひとつの新たな経験のなかに踏み込んでいる自分を感じたのである。それは、言葉になりにくいものであったが、あえて言葉を探ろうとすると、きまって思い出されるのが『山水経』であり『谿声山色』なのであった。（五八）

（検討）

たしかに森本『道元』が道元の言葉を日本人の自然愛の表れとする通念を批判するのは妥当であろう。そうではあるが、道元であれ、仏道であれ、それらはやはり「近代西洋文明の行きづまり」に対置しうるものではなかろうか。それゆえ、現在に至るまで、西洋人、南米も含めた西洋文明の染み付いた人々に、道元や仏道は受用されていると思われる。

森本がいうように道元が「山水」というのは、ネイチャー、客観的対象としての自然ではないとしても、道元が実際に見ていた、それに囲まれていた山紫水明の自然と無関係なものではありえない。森本も、スイス・イタリアに近いフランスの町の峡谷で行われた摂心に参加して、先の感慨を持ったという。誰も自然科学者でないかぎり、「客観的対象としての自然」を問題にはするまい。

日本とヨーロッパということでいえば、ヨーロッパでは人が住む場所は、壁で囲まれた都市（町）であり、その郊外に農地や森があるのに対して、日本は、自然を取り込んだ町（京都や奈良など大都会も）であり、その四季折々の自然の美しさはやはり世界の中でも際立っていると思われる。目に見え、耳に聞こえる自然だけではけっしてないが、それを離れて《山水経》がいわれているのでもないだろう。

しかし、より詳しく論じている『花開』には、疑問点が多い。

〈而今〉というキーワードを、他の語「如今」と通ずるとして「如今」の説明を一頁（一四）にわたって解釈するのは、厳密に選び取られた詞を用いる道元のテキストに対する態度ではなかろう。

「『今という今』なのであり、『今である今』」といっても、意味ははっきりしないし、それを「永遠のいま」と言えば、誤解のもとになる、と『花開』でいっておいて、すでに森本の『読解』では、「永遠の現在」といい、『読解』シリーズでは観念的な詞が目に付く。

「古仏」についても、道元は〈正伝しきたりて、古仏今仏なり〉《仏教》とも使う。この場合は新古の古であり、古仏でない仏（新仏）もある。

また、「道」を正しく「ことば」と捉えても、「古仏のことば」ではないとして、「山水」も「古仏」もことばであり、法であるから同じであるという。そんなことが本文から読み取れるだろうか。

内山『味わう』

「而今」とは、いまという意味ですが、われわれが「いま」という場合、今の時代とか今の世の中とかいうように、いまとは、いかにも幅があるような感じで使われている。しかし厳密にいえば、一瞬前はもう過去であって、今ではない。一瞬後はまだ未来であって今ではない。つまり「いま」とはそういう今ではない、過去と未来にはさまれてまったく長さを持たぬ無の一点です。これは『有時』の巻で申し上げたことですが、而今とは結局前後際断している。前後際断しているということは無である。その無の今が、尽有尽界、時々刻々に展開している。これが生命実物です。……この『山水経』でいう山も、山を見て、これが山であるという以前、分別の働く以前の、実物の山です。（二一、二二）

また《山水経》から汲み取るべきこととしてこう言われる。

つまりここでは、動・不動、常・無常という二つに分けた考え――つまり山は不動、川は流れて止まらない、と普通は考えているのが、そうではない。動といえば、山も水も動いている。不動といえば、山も水も動かない。そういう二つに分かれる以前の生命実物に目を開くということが大切だ、ということをいいたいのです。（二七、二八）

（検討）

この「而今」の解釈は一見、安谷の「時間」解釈を批判している正しい解釈のように見える。だが、《有時》巻の〈時すでにこれ有なり、有はみな時なり〉のどこにいまは「無の一点」という余地があろうか。どこに「一瞬間」という時間だけで論じられる事態があろうか。ただ《有時》の解釈としては「無の一点」ということを除いてはほぼ妥当しよう。また「見て」「分別の働く以前」は『善の研究』（西田幾多郎）の「たとえば、色を見、音を聞く刹那、……この色、この音は何であるかという判断すら加わらない

前をいうのである。それで純粋経験は直接経験と同一である」と同じことをいっているのではなかろうか。

西田はそれを「純粋経験」といい、内山は「実物の山」という。はるかに表現が異なるのであるが、哲学者ではない内山には「実物」とは何か、ということは考えられていないのだろう。

『文庫』脚注

《山水経》を「山水が自己の正体の不変の真実（経・スートラ）であることを説く」（一八四）とする。

（検討）

「自己の正体」とは何か。いずれにせよ「不変の真実」というようなことがいえるのか。そもそも「不変」を使うのは、仏法の解釈としてまずいのではあるまいか。

竹村「言語」

而今の山水は、古仏の道得が現成したものに他ならないという。（二〇二）

ここで古仏の道現成の道はあくまで道うでなければならない。だからこそ、仏の説法・転法輪として、山水＝経なのである。なぜそれが道うの現成かといえば、空劫已然即而今活計、朕兆未萌即現成透脱として、脱落即現成の法位に住しているからである。それは永遠の「現身説法の化儀」（「谿声山色」）である。とするなら、かつて脱落即現成において成立する道得（言語表現）があるという言い方をしたが、もはや脱落底の自己表現、脱落即現成がただちに道得である。性の説・心の説であると言うべきであろう。ここにおいて道得は、言語表現を脱して表現一般に拡がる。こうして山水だけではない、あらゆる事象は、説法として存在しているのである。（二〇二、三）

《古仏心》の〈いはゆる問処は、……華開の万木百草、これ古仏の道得なり、古仏の問処なり、世界起の九山八海、これ古仏の日面月面なり、古仏の皮肉骨髄なり〉を引いてこういう。

それは、結局、一切の存在が脱落底の自己表現としてある、脱落即現成の位に住しているからである。（二〇三）

（検討）

まず、道が「いう」でなければならない、というのは妥当であろう。しかし、「脱落即現成において成立する道得」というが、「脱落」は自己の事態であるのに対して、「現成」は、〈公案、証究、密有〉の現成であり、つまり法の現成であって、「道得」に直結するものではない。ここでは、その「古仏の道」は、やはり次に引かれる二人の禅師の詞に限定されよう。

倉澤『展開』

この巻では、言語の問題が論じられる。（一九二）

「今、目の前の山水は」と訳す。目の前の山・水がそのまま本来的基盤であり、かつ本来的基盤の上に真実の存在として現れ出ているものであることが、説かれている。（一九三）

（検討）

言語の問題が論じられるという点については、二章二節の無理会話として存在しないことはないが、それがこの巻の中心的問題ではなかろう。また「目の前の山・水がそのまま本来的基盤であ」ると言うが、何の本来的基盤なのか、その上に「目の前の山・水が……真実の存在として現れ出ている」のであれば、

論理的に目の前の山水も、本来的基盤も真実の存在も同じことになる。それは本覚思想と変わらない解釈となろう。

同様に玉城康四郎『道元』も「いま目のあたりに見る山水」（一八三）と訳す。

佐藤［考］

自然そのものが釈尊の長広舌であるとのみ主張すれば、禅師が「俗」の立場と観る道教の無為自然に陥ってしまう危険を内包している。しかし、その危険性は、受領する主体である「己」が確立されることにより消滅するのであり、その確立は只管打坐の行により現成するのである、と道元禅師は記すのである。（二四七）

（検討）

これは一見妥当するように見える。ただ「受領する主体である『己』」というが、何を受領するか。山水をか。また「『己』が確立される」という表現は、少々問題を感じるが、それは、「『身心脱落の結跏趺坐』とは、日常的に自己と認識している心意識や感覚・知覚活動を停止させ、外界を知識・経験という濾過器を経由させずに捉えることが、禅師の思想の基盤となっていたといえる」（二四八）という説明において、感覚器官に受容される事態であることが明確になっていて、その通りであろう。

『文学大系』・巻頭解説

この巻の題号である『山水経』は、自然主義的な印象を与えるが、この山水は決してそのような観照的なものではない。この山水は、永遠の真実であり、具体的現実の無限絶対の真実であったのであ

る。即ちここにいう山水は我々の本来の面目であって、観照された自然ではなかったのである。「而今の山水は古仏の道現成」「空劫以前の消息」といわれているのはこのためである。

『文学大系』・頭注

今まのあたりの山水。この山水が真実の現成である。この山水は、尽十方界、大自然の意味で、これと相対している自分も山水である。つまりこの山水は、我々がながめる対象として存在するものではない。

（検討）

「この山水は……観照的なものではない」としても、それは「永遠の真実」や「無限絶対の真実」と表現できるようなものだろうか。「永遠」とは何か、「真実」とは何か、「無限絶対」とはいかなることをいうのか、いずれにしてもそのように抽象的にいえるような事態ではなかろう。それは「まのあたりの山水」なのだろうか。「今まのあたりの山水」と「我々がながめる対象として存在する」山水とはどう違うのだろうか。また「目の当たりの山水」が、どうして「これと相対している自分も山水である」などといえるのだろうか。

［水野訳］は「而今（いま）」とルビを振り、括弧の中に「（ここに古仏の道を修行している人の見る）山水」と入れている。

（検討）

「修行している人の見る」山水、と限定しているわけであるが、その「見る」はふつうの「見る」ということを出ていないように聞こえる。

「山水」とは道元にとっては、単なる自然の景物ではなくて、存在の確固たる在りようを開示するものであった。（一〇三）

「而今」という詞であるが、これは中国語としては単に「今」を意味する言葉である。しかし、道元は、この言葉を、証りの一瞬、真理の開示される一瞬という非常に重い意味を担わせて使っている。（一〇四）

ここでテーマとなっている「山水」とは、常識が日常的自明性のうちに把握するような「山水」ではなく、非日常的な特権的瞬間における「山水」なのである。（同）

「而今の山水」に出会うという事態は、諸仏諸祖の言葉をまって始めて成立する事態であり、その言葉は、われわれがどう山水を認識するべきであるかを指示するという意味で、規範性を持っている。（一〇五）

（検討）

「而今」を吟味しているのはいいが、「証りの一瞬、真理の開示される一瞬」というような事態は道元にはない。悟りは一瞬ではなく〈行仏〉とか〈修の証〉とか、〈仏向上事〉など、継続する行を離れてはない。「常識が日常的自明性のうちに把握するような『山水』ではない」ということは正しいだろうが、「特権的瞬間における『山水』」といえば、「見性」のような感じであり、いずれにしても「瞬間」の事態ではあるまい。また、祖師の言葉は、「どう山水を認識するべき」というようなことであろうか。問題はどう山水を認識するか、ではあるまい。

【私釈】

まず、「而今の山水」の「而今」が問題である。

「而今」は、［注釈］で述べたように『正法眼蔵』で三十四巻に八十六回も使われる道元の根本語の一つである。その用法は、いちおう、「かつて」や「のち」ではない「いま」という意味で、たとえば〈この時節、かつてさきにあらず、さらにのちにあるべからず、ただ而今のみにあるなり〉《看経》といわれ、「而今の」と名詞につくことも〈而今の因縁〉《安居》《大悟》《祖師西来意》、〈而今の示衆〉《仏向上事》などとある。そして更に、たんに時間的な「今」には尽きない意味を持つ重要な用法がある。

そのような「而今」は、特に《有時》では〈彼方にあるににたれども而今なり。丈六八尺もすなはちわが有時にて一経す、彼処にあるににたれども而今なり〉といわれ、〈われ〉と不離の時として示される。「われ」と不離であるということは、それが「さとりのとき」というニュアンスを帯びる。

〈今時人還假悟否……〉の問答を商量して〈いはくの今時は、人人の而今なり、令我念過去未来現在、いく千万なりとも今時なり、而今なり〉《大悟》といわれており、ここにも「さとり」とは「人人の而今」であることが示されている。

さとりの意味を含む「而今」であるが、道元にとって「さとり」は、一時の体験ではありえず、修証一等の打坐において現成していることであり、〈恁麼時の而今〉《谿声山色》は、継起する而今であるともいえる。

これが、次のように「正当恁麼時」の「而今」であり、道元独自の用法の典型である。

〈みなともに大悟を拈来して、さらに大悟するなり。その正当恁麼時は、而今なり。〉《大悟》

さて、《山水経》では、〈而今の山水は〉といわれていて、諸釈がなしたような「今、目前の」という意味に尽きるはずはない。頼住「一考察」は、「而今の山水」を、特別な瞬間を経験した仏祖の山水であり、私たちはその仏祖の言葉によってはじめて「而今の山水」に出会うということになる、とした。後半はともかく、「特別な瞬間を経験した仏祖の山水」ではない。先にもみたように道元には特別な体験、ということはない。たしかに「而今」には、さとりの時という意味合いがあろうが、それは道元においては打坐における現成である。説明をつければ、正当恁麼時という而今の、打坐において現成している山水である。

その〈而今の山水〉は、田中がいう「現在まのあたりに見るこの山水」や、水野のいう「古仏の道を修行している人の見る」山水ではない。現代の解釈は多く田中や水野のように人が目で知覚するという意味で、「目にしている」「見ている」山水としている。

「現在まのあたり見る」「いままのあたり見聞するところの宇治草庵の」（田中）
「今、目の前の山水」（倉澤）
「いま目のあたりに見る山水」（玉城）
「今まのあたりの山水」（『文学大系』・頭注）

このように言うとき、山水とそれを見ている人がある。そして、人間が見ている山や川がそのまま悟りを顕している、ということになる。この間違いを、道元はこう指摘して批判する。

〈諸仏如来ひろく法界を証するゆえに、微塵法界、みな諸仏の所証なり。しかあれば、依正二報と

もに如来の所証となりぬるがゆえに、山河大地・日月星辰・四倒三毒、みな如来の所証なり。山河をみるは如来をみるなり。……かくのごとくいふともがら、稲麻竹葦のごとく、朝野に遍満せり。しかあれども、このともがら、たれ人の児孫といふことあきらかならず、すべて仏祖の道をしらざるなり。たとひ諸仏の所説となるとも、山河大地たちまちに凡夫の所見なかるべきにあらず。諸仏の所説となる道理をならはず、きかざるなり。なんぢ微塵をみるは法界をみるにひとしといふ、たみの王にひとしといはんがごとし。〉《四禅比丘》

「而今の山水」は、人によって見られた山水ではないし、道元が見ていた山水でもない。〈而今の山水〉が現成するには、その打坐の場に山水が環境としてあることが必要である。「現成」は、なにもないものが、現成するわけではない。〈万法すすみて自己を修証する〉《現成公案》のではあるが、「万法」という漠然としたものが現成するのではない。

坐禅する私を包む山水は〈身処にきき、心処にきく、……眼処聞声これ可必不必なり〉《谿声山色》といわれているようなあり方である。坐禅の時、六根はその特定の対象に対しては働かない。目は何かを見ない、耳は何かを聞かない、肌は何かを感じない、鼻は何かを嗅がない、舌は何かを味わわない、意識は何かについて働かない。けれども六根は、そのまま十方に開放されてある。「何を、どのように」という分別なく、聞こえ、見られ、嗅がれ……不思量底を思量するのである。〈而今の山水〉は、そこに見られ聞かれ、感じられた山水である。「証上に」「あらしめ」られた「万法」《辦道話》である。

道元は実際に風光明媚な深草や、深山である越前の山奥に道場を建てて弟子と共に住んだ。道元が生涯、いかに堂宇の周りの自然を愛したかは、田中『道元』が書いている通りである。

永平寺や山深い多くの禅堂であれば、打坐において〈而今の山水は〉が、成り立つだろうが、都会やビルの中では、〈而今の山水〉とはならない。仏道の〈山水〉を参究する時、あらためて人間にとっての環境とはなにかを、深く考えるべきではあるまいか。

如浄は若い道元に対して、「初心の弁道功夫する時は」と、必要な条件として色々挙げる中で、「伎楽・歌詠等の声を聞くべからず。諸々の舞妓を見るべからず。諸の残害を見るべからず。諸の卑醜の事を見るべからず。屠所を歴見すべからず。……往いて、大魚および大海・悪画・傀儡を観ることなかれ。尋常には応に青山渓水を観るべし」（『宝慶記』（5））という。見るべきものは、山水のほかは『了義経』だけである。また如浄は「直に須く深山幽谷に居して、仏祖の聖胎を長養すべし。必ず古徳の証せしところに至らん」（『宝慶記』（10））と教えた。

仏法の弁道の場について、インドにおいて、坐禅は、阿蘭若つまり人里近くの森林であった。そこは比丘の寝所でもある林であり、人々が集まって生活する聚落（村）ではない。ゴータマ・ブッダの残された言葉（スッタニパータ四、五章など）は、あまり自然を説いていないが、後の経典では霊鷲山（耆闍崛山）が説法の場と設定されることもある。『長老偈』（テーラガーター）では、その安らぎが周りの自然の風光と関係していることが、多くの偈で伺われる。例えばこういわれる。

碧（あお）き雲の色を帯び、麗しく、冷ややかな水あり、清き流れあり、インダゴーパカ草に覆われたこれらの岩山は、わたしを楽しませる。（テーラガーター一三）

清く澄んだ水あり、ひろびろとした岩盤あり、黒面の猿と鹿がいて、水と苔で覆われている岩山は、わたしを楽しませる。（テーラガーター一一三）

樹木の根元の茂みの中に進み入って、心のうちに安らぎを落ち着けて、瞑想せよ、ゴータマよ。怠ることなかれ。（テーラガーター一一九）

……この大地は緑草ゆたかに、水がみちている。空は雲が美しい。心喜べる人には、温良なるすがたがある。（テーラガーター一二一）

愛しい台地には、雨が降り注ぐ。山々には仙人がしばしば訪れる。岩山では、孔雀が甲高く鳴いている。それらの岩山は、わたしを楽しませてくれる。しっかりと決意して瞑想に沈潜しようと欲しているわたしにとって、［この場所で十分である。］（テーラガーター一〇六五、六六）

世俗の（在家の人）たちがざわめかず、鹿の群れが往来し、さまざまの鳥が群がるそれらの岩山は、わたしを楽しませてくれる。（テーラガーター一〇六九）

ちなみにここに「岩山」とあるが、その描写からは樹木が茂った山だと思われる。

中国においても、経典翻訳や教学の研鑽が大都市でなされたのに対して、禅宗は、四祖（黄梅の双峰山）、五祖（黄梅の憑茂山）あたりから、山での修行となり、石頭・馬祖あたりから山作務があり、園頭がいて農作業もしていたと思われる。南泉の鎌の公案があり（『五灯会元』巻三）、趙州は「大蘿蔔頭（大根）を出す」（『趙州録』巻上）と答えている。いっぽう、念仏は長安など大都市で流行した。

それゆえ〈山水〉は、竹村が「あらゆる事象は、説法として存在している」、「一切の存在が脱落底の自己表現としてある」というようには、何にでもおきかえられる（普遍化できる）ものではない。彼がそこで引用する〈華開の万木百草、これ古仏の道得なり、古仏の問処なり、世界起の九山八海、これ古仏の日面月面なり、古仏の皮肉骨髄なり〉《古仏心》でも、「万木百草」は山にあるもので、「九山八海」も山と水

にほかならない。

「而今の山水」は、打坐において〈万法すすみて自己を修証する〉、その万法としての山水でなければならない。なぜとりわけ「山」と「水」なのか、ということも、この巻の中で順次示されてくる。

〈而今の山水は〉に続けて〈古仏の道現成なり〉といわれる。

「古仏」は、ひとつには「而今」に対する「古」であり、今・古のレトリックとして、「仏」や「諸仏」でなく〈古仏〉といったともいえよう。しかし、それ以上に、道元の尊敬する仏祖に対する尊称が「古仏」であり、安谷が言及しているように、後でその言葉が言及される大陽山楷和尚や雲門など「山」について道(ことば)を言い得た仏祖のことである。

ところで、〈而今の山水〉の「山水」を自己とする解釈がある。『文庫』脚注では「山水が自己の正体の不変の真実（経・スートラ）であることを説く」とある。不変の真実が経・スートラであるのもおかしいが、どうして山水を自己の正体（これも意味がわからないが）というのか。それはおそらく最初の註解書『聞書』に「この山水古仏也と可心得」（二八一）、『私記』に「山水の自己なり」（二一九）などとあるからだろう。

〈道現成〉の「道」は、竹村が「あくまで道(い)う」という通り「道(い)う」あるいは「道(ことば)」である。

そして「古仏の道」は、二節以下の祖師たちの詞であろう。まさにそこで道得されたように、「而今の山水」は現成している。ちなみに『文庫』脚注は古釈をひきずって「仏道の現成」とする。

＊

二、　ともに法位に住して、究尽の功徳を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり。

［注釈］

○**法位に住して**　『法華経』方便品「是法住法位、世間相常住」（T9,9b）による。同じ詞を道元は〈是法住法位、世間相常住なり〉《恁麼》、〈法住法位なり、世相常住なり〉《諸法実相》と引く。

次の用例にあきらかなように、ものが普通は変化している、変遷していると見える状態を、前後から断たれた「ひとときの位」として、捉える。

＊道元用例

〈薪は薪の法位に住してさきあり、のちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、後あり、先あり。……生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。〉《現成公案》

それはとりわけ、《有時》では、去来に対するあり方に対比していわれる。

〈いま世界に排列せるむまひつじをあらしむるも、住法位の恁麼なる昇降上下なり。ねずみも時なり、とらも時なり〉。

〈むま〉は、十一時から、十三時まで二時間であり、時計の長針を見れば分かるように動いているものである。それを〈むま〉という住法位の上下だという。薪という住法位の前後と同じことである。打坐における〈有時の而今〉であるから、このように言えて、〈有時の住位なり。住法位の活鱍鱍地なる、これ有時なり。……去来と認じて、住位の有時と見徹せる皮袋なし〉《有時》と、住法位が、静止したものでも、去来でもないことをいう。

○**空劫已前**　劫（世界期の単位）は順番に空劫、成劫、住劫、壊劫があり、その世界期の初めである空劫以前、時間以前。

○**活計**　くらしむき、生業。活きる働き。

○**朕兆未萌**　「朕」は名詞では①縫い目、②前兆、きざしの意、「兆」はきざし。「萌」も、①萌える、芽が出るという意味で、②きざしでもある。ものの前兆さえ未だ萌さない時。働き出る様子のまったくない時。

○**透脱**　脱落と似たような意味で使われる。たとえば〈浄を超越し、不浄を透脱し、非浄非不浄を脱落するなり〉《洗面》、〈脱落しきたり透脱しきたるに、かならず姓なり〉《仏性》、〈ただ眼睛の活出なり、自他を脱落す、ただ吾髄の附嘱なり、自他を透脱せり〉《自証三昧》

「透脱」と「脱落」の微妙な違いがはっきりするのが次の例である。〈自己の身心骨髄に脱落ならしむべし、自己の山河尽界に透脱ならしむべし〉《見仏》。人間の事態に関しては「脱落」が使われ、（万）法の事態に関しては「透脱」が使われる。それが明らかなのは、『正法眼蔵』における三十回の用例のほとんどが、次のように人間ではない事態に対して使われるからである。

〈以表するがゆえに諸仏体を透脱す。〉《仏性》、〈身心をもぬくる道とせり、……これを参究して向来をも透脱すべし、末上をも透脱すべし、正当恁麼時をも透脱すべし。〉《恁麼》、〈声色透脱の道あり。〉〈搆本宗末おのづから透脱なるべし。〉《阿羅漢》、〈諸仏の大道、その究尽するところ、透脱なり、現成なり、その透脱といふは、あるひは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり。〉《全機》、〈四海五湖、もし透脱せざらんは、徧参にあらず。〉《徧参》、〈滅は滅を跳出透脱するを滅とす。〉《三十七品菩提分法》、〈正法眼蔵の仏祖の正伝せる鉢盂、これ透脱古今底の鉢盂なり。〉《鉢盂》

なおこれが「透体脱落」の短縮形、あるいは同じ意味とはいえないのは、「透体脱落」は七十五巻本では、ただ一箇所〈悉有を会取することかくのごとくなれば、悉有それ透体脱落なり〉《仏性》と使われるだけだからである。

【現代語訳】

（山も水も）ともにひとときの定まった位であり、究め尽くされた功徳を成就している。時が始まる以前の様子であるからこそ、いまの生き生きした営みである。ものが萌す以前の自己であるから、現成の透脱である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

法位に住するとは、そのものになり切るというような心である。山は山に成りきって、余物をまじへない時節に、その本来の面目功徳を究尽するのである。古仏の生死去来も、その時々の住法位である。……若し山の山を見るが如く、山になりきって参学するにあらざれば、脚を嶮崖に労役するであろう。山の峨々たるは、法位に住して然るのであって、決して主体的に背伸びしている姿ではない。（一七）

山の聳ゆるや峨峨。峨峨たるは、山の本来の面目である。……その本来の面目功徳を究尽するのである。（一七）

身心を挙して古仏の道に住すれば、山水ともに法位に住して究尽の功徳を成ずる。われと山水と古仏身は、奇しくも同時の現成である。而今の山水は、わが尽力現成せしめるところである。（二〇）

声色の現れるのは、渓山の自己を挙似する力である。この力に引かれて、われは汝を渓声山色と見

聞する。究尽の功徳とは、畢竟してこの力をいう。（二二）

ここで空劫已然とあるのは、詳しく言えば成住壊空の四劫以前という意味である。山水の悠久は、何千億万年を四つ合わせた時間よりも更に以前に遡るが故に、而今の活計である。……いま山水の自己は、父母も生まれず、朕兆も未だ現れざる底の自己であるから、現成の透脱なりという。……この自己は我の自己でなくして、山水の自己、朕兆未萌の自己なるが故である。（二四、二五）

〈検討〉

〈法位に住する〉について、「山は山に成りき」るとか、山が「主体的に背伸びをしている姿ではない」というのは、どういうことだろうか。その後、「山になりきって参学するにあらざれば、脚を嶮崖に労役するであろう」と書かれているから、修行者が山に成りきるということらしいが、そんなことができるだろうか。「古仏の道に住すれば」は、「道」が「ことば、いう」という意味であるから、誤った解釈であろうが、田中はそこから「われと山水と古仏身」が同時の現成であるという。「古仏身」ということはいわれていない。「而今の山水は、わが尽力現成せしめる」というが、どのようになのか、その尽力の内実が少しも見えない。どうも〈究尽の功徳を成〉ずるのは、「渓山の自己を挙似する力」ということになるが、そのようなことはいわれていない。

空劫以前を「四劫以前」や「更に以前に遡る」というが、時間的に捉えるのは誤りである。またこの〈自己〉は「山水の自己」だろうか。この巻に「山（水）の自己」という表現はない。

安谷『参究』

法位に住するとはなんのことか。山は山の法位に住し、水は水の法位に住することだ。それを簡単

にいうと、山は是れ山、水は是れ水だ。だが凡人の見た、山はこれ山ではない。常識で考えた水はこれ水ではない。ともに究尽の功徳を成ぜる山であり、水である。（四七）

究尽の功徳を成ずるとは、なんのことか。山は山で三世十方を尽くしている。水は水で全宇宙を尽くしている。山も水も、ともに時間空間を呑んだ而今である。……もちろん、山というも水というも、本来の自己のことであるのは、いうまでもない。（四八）

空劫以前とは、一般に天地開闢以前と解するが、この言葉には、われわれの思想、概念、認識、信仰等の心識の作用以前というひびきが主である。……したがって、空劫以前の消息というも、而今の活計というも、同じことである。……活計とは、生活の事実ということだ。（四八）

朕兆未萌も空劫以前と同じで、なんらのきざしも、まだあらわれない時代という言葉であるが、これもやはり心識の作用以前という重要なひびきを持っている。そして「消息」というかわりに「自己」と、あからさまに本来の自己を点出して、それが而今なる山水だと示している。山水を自己の外に見ている凡人には、青天のへきれきである。（四九）

（検討）

「法位に住して」に関しては、「凡人の見た」、「常識で考えた」山水ではない、というのは当たっていようが、〈究尽の功徳を成ぜる〉山では、ずれる。本文は〈法位に住して、究尽の功徳を成ぜり〉といわれている。なぜ山が「三世十方を尽くして」いるのか、水が「全宇宙を尽くしている」のか。もし安谷が《有時》の（時時の時に尽有尽界あるなり）を念頭においているとすれば、それは何に対しても言えることであり、山の功徳ではあるまい。またその内実は、はじめは「山が……尽くしている」といわれるが、けっきょく、本来の自己で、人が究尽することになる。また「空劫以前」を時ではなく、「心識の作用以前」と

いうのは、その通りであろう。ただ本来の自己を而今の山水だというのは、妥当だろうか。

森本『花開』

……「空劫」より前ということであるから、あらゆる事物現象の生ずる以前、すなわち「諸法」の成立する以前を意味する。（二三）

ありのままの絶対的真実の状態が「朕兆未萌」なのであってみれば、そんなところに、個人的主体としての自己などというものがあるわけがない。この場合の「自己」は「朕兆未萌」にとっての「自己」なのであり、「そのもの」なのである。ところがそういうものであるからこそ、「現成の透脱」であるといわれるのだ。「透脱」とは「透り脱ける」ことであり「ぬけ出る」ことであって、「脱却」なり「解脱」なりを意味するが、そのことはただちに、ありのままの姿、すなわち真実相が顕現することを意味するはずであろう。（二三、二四）

（検討）

空劫已前は、時間的以前ではあるまい。「『朕兆未萌』にとっての『自己』」とはなんだろうか。それでは「朕兆未萌」という〝ものがら〟が、自己ということになるが、そんなものはない。「ありのままの絶対的真実」、「ありのままの姿」というが、その「ありのまま」とはどのようなことだろうか。

内山『味わう』

だから「空劫已前」というのは、そういう成住壊空以前、あらゆる思考以前のところです。普通の人は、時間というものを、永遠の過去から永遠の未来に向かって流れていると思い、そしてその中

の一点に自分が生きていると考えている。ところが生命実物としてはそうではない。いつも言うように、私は私の住まう世界をもって生まれて来、その時間とともに生き、最後に時間とともに死んでゆく。（二九）

父や母が生まれていない以前の自分の本来の面目とは、要するに生命実物です。概念以前、思いで思う以前、一切分離以前の生命実物です。すると山は山でない。水は水でない。それを「現成の透脱なり」という。「透脱」とは、透過脱落です、山が、山と決まった概念でつかまえられる以前。つまり無相、相がない。（三一）

（検討）

空劫已前を時間ではなく、「思考以前」「概念以前」というのは妥当であろう。だが、それを「生命実物」と共なる時間とするが、それでは「私の住まう世界」の時間が、空劫已前とならないだろうか。空劫已前の自己は「本来の面目」と言い換えられるが、それが「生命実物」であるといわれると、生命実物とは何か、この世にある時、生まれたものではないのか、と問われよう。人が、思考以前にどのようになれるのだろうか。それを明らかにしなければ、本能と間違われるかもしれない。「透脱」とは、透過脱落だと言っても内実がわからない。また、それは山の「無相」だ、といっても、道元はすぐ後で、山の究尽の功徳を具体的有様（有相）として説明している。

頼住［一考察］

……この「不生」という言葉は、たとえば、《現成公案》の「たき木はいとなる。……しるべし、薪は薪の法位に住して、さきあり、のちあり。……死も一時のくらゐなり」という言葉からもわかる

とおり、「法位に住して」、すなわち、在るべきあり方を実現して、絶対的なものとなっていることを、意味する。つまり、一つ一つの認識行為が絶対的なものであり、この「一念」以外に、真理の成就する場合はない、と道元はいうのである。（九一）

〔検討〕

「住法位」とは「在るべきあり方を実現」していることだろうか。そしてそれが「一つ一つの認識行為が絶対的なもの」である一念だといわれるが「絶対的なもの」という言い方は、道元の解釈、いやおよそ仏法の解釈にふさわしくあるまい。また道元も仏道も「認識行為」を絶対化することはあり得ない。

【私釈】

〈ともに〉は、山と水が「ともに」である。後に展開されるように、山と切り離せない水である。

〈法位に住して〉とは、〔注釈〕にも書いたように《現成公案》で、燃えている状態である「薪、灰となる」について、ふつうに人が見る無常、去来の姿ではなく、薪や灰は、前後が切れている「ひとときの位」であるという。

［水野訳］では「法位（法としてあるべきあり方）に住って（とどまって）」（二二七）とあるが、法位は、漢字の語感からくるこのような状態ではなく、この「住」は停まるというより、「在る」というニュアンスが強い。頼住［一考察］の「在るべきあり方を実現して」も、同じように、語感を頼る誤りに思える。

〈而今の山水〉は、打坐において現成している山水であるから、普通の意識的判断である〈去来の相〉《有時》ではなく、〈有時の而今〉《有時》、すなわち打坐の「いまここ」の〈ひとときのくらい〉《生死》である。

その山水が〈究尽の功徳を成ぜり〉というのは、どのようなことであろうか。〈而今の山水〉は、打坐における山水である。つまり、人間の知覚や判断、造作を離れた山水は、そのままで素晴らしい働きをしている。その〈功徳〉はすぐ後の三で、〈山の諸功徳、高広なるをもて〉と言及され、二節はじめでも〈山は、そなはるべき功徳の虧闕することなし〉と展開されるので、そこで見たい。

それが〈究尽の〉功徳であるのは、人における仏道の究尽と呼応しているからである。打坐は〈頭頭に辺際をつくさずといふ事なく、処処に蹈翻せずといふことなし〉《現成公案》といわれるように、いつも究尽されており、その現成である万法も究尽されている。坐禅して功夫して最後に辿り着くのが究尽なのではない。打坐において人間の働きをやめれば、万法は自ら（おのずか）現成するのである。《現成公案》も〈仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり〉で結ばれている。仏道修行や成仏の影響は、人間がかかわらないところ、人間が覚知できないところで、万法において成就される。

つまり山や水は、人間の活動を離れた時、すなわち打坐の時に、はじめて本来の素晴らしいありかたとして成就する。

そのことが〈空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり〉といわれる。〈空劫已前の消息〉とは、大方の諸釈のように、ふつうはやはり時間がはじまった時（世界創造など）というのを考えて、それ以前のことかと思うが、それも直線的時間を前提として、その前ということになる。けれども唯識で明らかにされているように、時間も空間も我々の意識以前の心の作用（阿頼耶識）で作られるものである。したがって〈空劫已前の消息〉とは、時間的な永劫の過去ではなく、私たちの意識以前、認識以前のところ、阿頼耶識の止滅したところである。それは打坐のところ、身心脱落のところをおいては、ない。

〈各各の脱殻うるに、従来の知見解会に拘牽せられず、曠劫未明の事、たちまちに現前す〉《谿声 山色》

といわれるように、人が各々脱穀を得る、すなわちいままでの所与のすべてを脱落させるときに、現成するのが曠劫未明の事、すなわち空劫已前の消息である。

それを「概念以前、思いで思う以前、一切分離以前」（内山『味わう』）というのは、間違いではないが、生命実物としての「我」が残る。そのもっと深い無意識の我、時間・空間・言語を立てる「識」のなくなったところであろう。父母の未だ生まれないその前とは、歴史的社会的に形成されてきた言語や認識、そして時空意識が生まれる以前、集合的無意識以前でもある。そこにはもはや「自己」も「他己」もない。

このような〈万法すすみて自己を修証する〉《現成公案》といわれるような万法と自己のかかわりが、これらの道元の叙述の通奏低音であろうが、それを、「自己なる山水」（田中）としたり、安谷のようにすぐに「本来の自己」といったり、内山のように「生命実物」といったりして、人間に引きつけない方がいいだろう。

〈而今の活計〉とは、例えば五月の青葉であるとか、秋の真っ赤な紅葉がはらはらと落ちるさまというように、生き生きと働いている山河である。それが究尽の功徳の一例であろう。諸釈は、山の功徳、水の功徳の具体性を欠いている。道元がこの巻で示したい一つのことは、具体的な「山水の功徳」であろうと思われる。『文庫』脚注は〈而今の活計〉を「現在の我々の生きている現実」とするが、そうではあるまい。

このように〈空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり〉は、まずは山水のあり方をいっているが、その山水のあり方が、すでに見たように打坐という人（自己）のあり方を離れてあるわけではない。そのことを明瞭に示すのが、続く〈朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり〉である。

〈朕兆未萌の自己〉は、明確に人のあり方をいっている。この巻で〈自己〉と使われるのは、次のよう

に、すべて山と水などに対する人の自己である。

〈もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をもいまだしらざるなり。……自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり、青山すでに有情にあらず非情にあらず、自己すでに有情にあらず非情にあらず。〉

〈青山の運歩、および自己の運歩、あきらかに撿點すべきなり〉

〈水の水に修証するがゆえに、水の水を道著する参究あり。自己の自己に相逢する通路を現成せしむべし。〉

〈魚をつるあり、人をつるあり、道をつるあり、これともに古来水中の風流なり。さらにすすみて自己をつるあるべし。〉

ここで、はっきり、山など万法と自己は異なるものとされている。それゆえ、「山水の自己」（田中『道元』）、「本来の自己を点出して、それが而今なる山水だと示している」（安谷『参究』）、「山というも水というも、本来の自己のことであるのは、いうまでもない。」（同）というのは誤った解釈である。

五欲を伴って生まれるその以前、別の詞でいえば「父母未生以前」の自己として現成する、それはまぎれもなく打坐の而今である。

そして〈朕兆未萌の自己〉は、〈現成の透脱なり〉と示される。「朕兆未萌の自己の現成なり」、でもよいのではないかと思うが、それが〈現成の透脱〉といわれるのは、なぜだろうか。

〈透脱〉は、この《山水経》巻に七回も言及される大事な用語である。ちなみに「脱落」は一回も使わ

れていない。なぜか。すでに［注釈］でみたように、「脱落」が人に対して使われるのに、「透脱」は、万法や事態に対して使われている。この巻が人間の修証のあり方ではなく、万法のあり方を説くからである。そこで、人の自己を示す〈朕兆未萌の自己〉の〈現成〉に、さらに〈透脱〉が加えられて、その自己が、透明に万法へと消えていく趣きが感じられる。

この巻は修証する自己ではなく、〈すすみて自己を修証する〉万法、とりわけ打坐の場にあらまほしい万法である山水のありようにこそ、焦点を当てて論じられていく。《現成公案》や《有時》や《諸悪莫作》などが、自己のあり方における諸法を展開しているのに対して、この巻は、ほとんど自己を消して、あるいは自己を脱落して、ただ山水のあり方として展開しているといえまいか。

*

三、　山の諸功徳、高広なるをもて、乗雲の道徳、かならず山より通達す。順風の妙功、さだめて山より透脱するなり。

［注釈］

○**乗雲**　『文学大系』・頭注に『文選』永明九年策秀才文「崆峒有順風之請、華封致乗雲之拝（崆峒に順風の請あり、華封に乗雲の拝を致す）」とある。ここから「乗雲」と次の「順風」が採られたことは、『永平広録』巻八、法語に「俗猶有崆峒・華封之拝請、順風・乗雲之詞、播于百世。（俗に猶お崆峒・華封の拝請あり。順風・乗雲の詞あり、百世に播（ほどこ）す）」（一四）とあることから明らかである。

その『文選』の言葉の出典は、『荘子』天地篇である。

「堯観乎華。華封人曰、……千載厭世、去而上僊、乗彼白雲、至于帝郷。（堯、華に観ぶ。華の封人曰く、……千載世を厭えば、去りて上僊し、彼の白雲に乗りて帝郷に至る。）」略したところを解説すれば、華の封人が堯を、祝福して、一、男子が多いこと、二、富、三、長寿に恵まれるように言ったのに対して、堯が断ったので、その三つが優れていることを封人が反論して、長寿で千年生きることができ、この世が厭になったら雲に乗って帝郷に行ける、といった。

『文庫』脚注は「淮南子、原道訓」の「乗雲陵霄、与造化俱」を出典としている。

○**道徳**　人の踏み行うべき道であるが、老子に『道徳経』があり、恬淡、虚無の学としてもっぱら道と徳を説く。「道徳」という詞は七十五巻本ではここだけに見える、荘子・老子の「道徳」は十二巻本では批判してこういわれる。〈古徳曰、老子・荘子、尚自未識小乗能著所著・能破所破、況大乗中若著若破。是故不与仏法少同。然者世間愚者迷於名相、濫禅者惑於正理、欲将道徳・逍遥之名斉於仏法解脱之説。豈可得乎。（老子・荘子、尚お自ら小乗の能著所著、能破所破を識らず。況んや大乗の中の若しは著し、若しは破するをや。是の故に仏法と少しく同じからず。然れば、世間の愚者、名相に迷い、濫禅の者は正理に惑い、道徳・逍遥の名を将て仏法解脱の説に斉しめんと欲う。豈に得べけんや。）《四禅比丘》

○**順風**　乗雲と同じく『文選』の「崆峒有順風之請」から採られているが、その出典は『荘子』在宥篇の「広成子南首而臥。黄帝順下風、膝行而進（広成子、南首にして臥す。黄帝、下風に順い、膝行して進み）」である。「下風」とは、他人の支配を受ける低い地位。この話はこの巻の四章三節にも関説される。《古鏡》にも〈軒轅黄帝膝行進崆峒問道乎広成子……（軒轅黄帝、膝行して崆峒に進んで道を広成子に問う……）と引かれる。

『文庫』脚注の「順風のような自在なはたらき」は当たっていない。

【現代語訳】

山の多くの功徳は非常に広く高いのであるから、雲に乗（って帝郷に到る、と防人が天子を祝すような臣下の礼としての）道徳は、かならず山から深く（人に）達し、（天子が聖人に教えを乞うために）謙虚に低い地位に順うような優れたあり方は、きっと山から（の影響で）透脱するのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

傍観された山水は死せる自然である。乗雲の道徳、順風の妙功の通達透脱する筈は断じてあり得ない。いま、自己なる山水は、古仏の身心を獲て、我をも人をも朕兆未萌の自己に帰せしめる道徳・功徳である。生の始は朕兆未萌のところに、死の終は空劫已前のところにある。（二六、二七）

（検討）

「自己なる山水」が、「古仏の身心を獲て」「朕兆未萌の自己に帰せしめる」とは、いったい如何なることをいうのだろうか。また「自己に帰せしめる道徳」とは何であろうか。「朕兆未萌」も「空劫已前」も同じことの言い換えであるが、一方は「生の始」、他方は「死の終」というのは、如何なる理由なのか。「生の始に冥く、……死の終に冥い」（空海）迷える解釈ではなかろうか。

安谷『参究』

山といったから高広という言葉が自然にあらわれ、乗雲という言葉も自然に出てきたのであろう。さらに雲に縁をかりて、風という言葉が自然に出たのであろう。山の功徳とは、前にのべた究尽の功

徳である。それをいま高広の二字にしぼった。それはもちろん本来の自己の功徳である。（四九）

（検討）

単純に「山」といったから「高広」、「乗雲」「順風」という言葉が自然に出たわけであろう筈はない。ちゃんと出典を踏まえているのだ。そして解釈の帰結を「本来の自己の功徳」に持っていくのは、「山すなわち自己」という誤りの上塗りである。

森本『花開』

ここでは、もはやかならずしも人間界の「山」のことが語られているわけではない。なにしろ「道徳」にせよ、「妙功」にせよ、仏道の霊妙なる「功徳」のことを指しているのである。……同じく黄帝が広成子に教えを請うくだりの「順下風、膝行而進」によるものであって、いずれも、人間界にかかわるとはいえ、伝説的な徳行の説話なのである。（二五）

（検討）

「仏道の霊妙な『功徳』」とは何であろうか。ここは意味不明の仏道の功徳や伝説の徳行の話なのではなく、山の様々な働きが人間の徳を涵養する話であろう。

内山『味わう』

ここでいう山は今述べてきたように、概念でつかんだ山ではない。不取於相の山、生命実物としての山です。そうであればこそ乗雲の道徳、順風の妙功が生じる。雲が涌き、風が吹いてくるという実際活動がある。……五月ごろにはさわやかな風が心地よく吹きおりてくる。そういう実際的な働きと

いうものは結局、概念で掴んだ山では駄目なのだ。（三二）

〈検討〉

「生命実物としての山」というが、「五月ごろにはさわやかな風が心地よく吹きおりてくる」というのは、概念ではないかもしれないが、人が体験する山の功徳になってしまう。そういう外面的な、山が人間に与える影響も内包していようが、道元が引いた出典に含意されていることにまったく触れていない。

【私釈】

この一段は、冒頭の〈究尽の功徳〉の最初の開示であり、この後に、道元が様々な山と水の功徳を展開していく原形ともいうべき叙述である。

原形というのは、《山水経》は『正法眼蔵』には珍しく、中国の老荘思想の言葉が多く引かれており、その初出となること、第二に実際の山・水の素晴らしい働きと、それに呼応し影響された人間のあり方が、この巻のテーマの一つであり、ここにそれが凝縮されている、という意味である。

〈山の諸功徳〉の第一に〈高広〉が、挙げられており、富士山を連想すれば明らかなように、山が他のものときわだって異なるのは、高く、広いということであろう。大きな高い山には夏には必ず白雲がむくむく湧き、秋や冬にはさわやかな風や冷たい木枯らしが吹き下ろす、それはどんなにかすばらしい働き（功徳）であるか、という、自然の恵みが念頭に置かれてはいるだろうが、道元はそれを『文選』の一句「崆峒有順風之請、華封致乗雲之拝」をからめて詩的に描く。「乗雲の道徳」というのは、典拠に照らして考えれば、封人（防人）が天子を諭したことが、道徳の「忠」に当たるのだろうか。ちょっと苦しい解釈であるが、高い山が必ず上昇気流による雲をもたらすという働きを、人の内面の涵養に関わるものとして

出したのであろう。

そのことを指摘しているのは、森本『花開』だけであるが、それを「伝説的な徳行の説話」とだけいうのは、当を失していよう。

［水野訳］も「雲に乗って大空に上るほどの道の功徳は、必ず山から通達するのであり、風に順う不可思議の功徳も定って山から透脱けるのである。」（二二七）とするが、意味は明瞭ではない。

「順風」は、熟語としては帆をはらませる追い風であるが、やはり出典によって、夏に山から吹き下ろす冷涼な風の素晴らしい働きと、天子が聖人に対する謙遜な低い地位にあるような振舞が優れたものであるとして、それ（風・振舞）が山の影響によって透り抜ける、としたのだろう。〈透脱〉は、「～を透脱」という用例が十四回、「～に透脱」が四回あるのに対して、この場合の〈～より透脱〉はここだけである。山から吹き抜けるという語感と重なってこうなったのかもしれない。

この山の功徳を田中『道元』、安谷『参究』は自己に焦点をあて、森本『花開』は人間界の山ではないと人間界と切り離す。しかしむしろ、内山『味わう』が「さわやかな風が心地よく吹きおりてくる」というような、人間にわかる実際の山の功徳と、その内面に及ぼす影響を重ねているのだろう。この後の山・水の働き（功徳）も、ふつうに理解できることと、仏道からの参究と、両方が出されていると思われる。

山水、すなわち私たちを癒し、あるいは励まし、あるいは叱咤し、あるいは深く包む山や渓が、この巻では、あくまで主人公なのである。それがなかったら、どんなにか私たちの生活、人生は貧しく淋しくなるだろう。そういう山だからこそ徳の高い人も好んで住むのであろう。その風光は、仏道とも深く関係すると道元はいう。

〈谿声山色の功徳によりて、大地有情同時成道し、見明星悟道する諸仏あるなり。〉《谿声山色》

二節　青山常運歩

＊

一、　大陽山楷和尚、示衆云、青山常運歩、石女夜生児。

山は、そなはるべき功徳の虧闕することなし。このゆえに常安住なり、常運歩なり。その運歩の功徳、まさに審細に参学すべし。山の運歩は人の運歩のごとくなるべきがゆえに、人間の行歩におなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ。

いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す、これその得本なり。常運歩の示衆を究辦すべし、運歩のゆえに常なり。

［注釈］

○**大陽山楷和尚**　芙蓉道楷（一〇四三～一一一八）投子義青の法嗣。投子の師の大陽警玄の住したところが大陽山。道元の法系の祖師

○**示衆云**　出典『嘉泰普灯録』巻三　芙蓉道楷章

上堂。良久曰、青山常運歩。石女夜生児。便下座。

○**運歩**　①持ち運び歩くこと、②歩を運ぶこと、歩くこと、③物事の成り行きなどの意味があり、「歩く」よりは広い意味。

○**石女**　生まず女、子どもを産めない女、特に「生児」と共にある場合は次の二例のようにこの意味である。あるい

は石の女。しかし、「石作りの女人像」（『文庫』脚注）ではないだろう。

「問、承教有言。如化人煩悩如石女児。此理如何。師曰、闍梨直如石女児去（問う、教えを承るに言あり。化人の煩悩の如きは石女の児の如し。此の理、如何。師曰く、闍梨、直に石女児の如く去け）」『景徳伝燈録』巻十五盤山和尚章（T51,325a）

「結子空華生児石女。且作麼生会（子を結ぶ空華、児を生む石女。且らく作麼生か会す）」『景徳伝燈録』巻二十六光慶寺遇安章（T51,424c）

○**虧闕**　「虧」も「闕」も欠けるという意味。

○**行歩**　動物や人間が歩いて行くこと。「駕以白牛、膚色充潔。形体殊好。有大筋力。行歩平正。其疾如風（駕するに白牛を以てし、膚色は充潔し、形体は殊好なり。大筋力有って行歩は平正なり。その疾きこと風の如し）」『法華経』譬喩品（T9,12c）

＊道元用例

〈成桂知客と廊下を行歩するついでに〉《仏性》

○**得本**　末節ではなく根本を得ること。

「如今且要識心達本。但得其本不愁其末。他時後日自具去在（如今、且く心を識り本に達するを要す。但だ其の本を得て、その末を愁えざれ。他時後日、具し去るなり）」『景徳伝燈録』巻十八仰山章（T51,283a）

○**究辦**　辦は、「辦道話」の辦で、つとめる、処理するという意味であり、辦でも辯でもないので、識別する、弁える

という意味はない。したがってつとめ窮めることであり、坐禅をつとめ究めること。

【現代語訳】

大陽山の（芙蓉道）楷和尚が僧たちに示して云った、「青山常運歩、石女夜生児」と。

山は、そこに具わるべき功徳（はたらき）が欠けることがない。このために「常に安住」であり、「常に運歩」である。その運歩の功徳（はたらき）をほんとうにこと細かに参じ学するがよい。山の運歩は人の運歩のようであろうから、人間が歩いて行くのと同じ様には見えないからといって、山の運歩を疑ってはならない。

いま仏祖が説いた言葉（青山常運歩）は、すでに「運歩」を指しており、これこそ、その根本を得たものである。（道楷和尚の）「常運歩」の僧たちへの示しを、つとめ究めるがよい。運歩しているから、常である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

山の運歩をうたがうことなかれ、という言葉は、明かに権威を以て響く。古仏の道を踏みしめるところに現成する権威である。（三二）

田中はこのようにいってから、皮肉骨髄を得る話をいろいろ語り、皮の道得を次のようにいう。

仮令（たとえ）肉の道得の如くならずとも、断じて遅疑すべきでない。……善知識若し仏と云は蝦蟇蚯蚓ぞと云ば蝦蟇蚯蚓を是ぞ仏と信じて日頃の知解を捨つべきなり、と随聞記にある。これは皮肉の道得で

あって、骨髄の道得ではない。骨髄は却って相好光明を説く。……それ故に、青山常運歩、石女夜生児の示衆を孤疑するのは、明かに仏祖を離れるわざである。（三七）

われは既にして仏祖道楷に参入して、いささかも山の運歩を疑著せぬ。山の運歩はすなわち人の運歩のごとしと解して、いささかも動著せぬ。この不動は、おほよそ凡夫的活計の能くするところではない。（三九）

常と運歩との矛盾せず、対立せず、常をいわば一切は常、運歩を言はば一切は運歩で尽きるということである。（四一）

（検討）

道元には仏道を踏みしめた権威というようなものは、まったくない。だから、仏は蚯蚓だといって信じるような「皮肉の道得」であろうとも、権威をかさにきるのは、道元とは関係ない。疑うな、とあるからといって「山の運歩を疑著せぬ」といってみても、不動の（妄）信をいうだけで、解釈にはなっていない。それでは無理会話と同じことである。「仏祖道楷に参入して」などと平気でいえるのは、おれは凡夫ではない、という響きを感じる。「常をいわば……」以下は『御抄』流の一方究尽の論理であろうか。いずれにせよ、〈運歩のゆえに常なり〉の解釈とはなっていない。

古田『私釈』

山は動かぬと見る一面だけの功徳しか持たないようなものではなく、常に不動であれば、また常に動くと見るもう一面の功徳も併せ具備しているのである。……山の運歩を静中の動と解し、山は動静の二面を備えているものであるとしても、なおその動と言うことがどうして言われるか判然としないし、山

にも生滅変化があると解し、動かぬように見えていても動いているのであるとしても、なおまたこのような動静の対比がどうして言われなくてはならないのかの理由が、判然としないのである。（一五）

山の運歩が常運歩である事は「運歩のゆえに常なり」ということになるのであり、運歩が不断の運歩であるから運歩が常であるのであり。……（一六）

（検討）

山の安住と運歩は、静と動と言い換えることはできないし、またそれは人が山を見る二面ではなかろう。安住と運歩は、動静の「対比」ではないが、そうとしてもその理由は、判然としないとだけいわれる。

安谷『参究』

青山常運歩について、人から聞いた話として平原見明師は、托鉢して国有地にも木を植えてあるいたところ、ある人に「国有地では木が大きくなっても伐れない（売れない）」といわれて、「山に木がないと山が哭くんじゃ」といったという。

山も木があれば喜ぶという話としては分かるが、ここでの常運歩とは関係なかろう。

また常運歩、常安住についてはこういう。

常運歩というも、常安住というも、ともに自己本来の山の面目を道破しているのである。……人間の運歩も、山の運歩も、天地万物の運歩も、仏道修行の運歩も、みな同じことだ。……片足が大地に

ついて、常安住のとき、他の片足が前進して、常運歩だ。……なんぴとも、自己の境遇や使命に安住し、満足し、感謝し、歓喜踊躍してこそ、そこに無限の進歩向上がある。（五六）

（検討）

「自己本来の山の面目」と理解することによって、道元が山と人の運歩の関係をいっているのが見えなくなる。そして人の仏道修行の説教をするが、片足は常安住、片足が常運歩などとは、道元の本文とは無関係である。

内山『味わう』

この場合、山の運歩というと、諸行無常なのだから当然だろう。あらゆるものは生成流転するのだから、山だって生成流転する道理だなどと考えるのは概念的な話でしかない。あるいは地質学などでは、地球上の山が何紀にどうしてできたといった話をするが、これは、山は動いているが、俺は動いていないということを前提とした観察者の話でしかない――。いずれも見られるものと見る者が分かれている。そうではなくて、生命実物としては、山と自己が分かれる以前の山です。そういう山の歩みです。……生命実物としてはどうせ尽有尽界時々刻々である。尽十方界それぐるみの歩みです。（三四）

（検討）

安易な一見科学的な解釈が間違っているという指摘はよいだろうが、「生命実物としては、山と自己が分かれる以前の山」ということ自体が、内山の道得ではあっても、何の解釈にもそれを使っていて観念化している。これなら山でなくても何でも分かれる以前のあり方といえばすむことになる。安谷と同様に、道元が〈山の運歩は人の運歩のごとくなるべき〉という大事な点が、この解釈では出てきようがない。

道元は「青山常運歩（山は常に歩いている）」と世界のありようを語っている。常識では不動であるはずの山が動くというのである。……真理はこの異質のありようを通じて浮き彫りにされるのである。

この言葉（青山常運歩＝筆者）は、正しい世界のとらえ方についての最終解答を、人々に対して教え込む言葉ではない。……道元はこの言葉を発することによってまず意図しているのは、山に対して私たちが通常持っている既成概念を突き崩すことである。（三六）

「運歩のゆえに常なり」といわれているように、無窮の運動が続けられているということが「常」であり、「常安住」といわれている。つまり、「常」（永遠）とは、何も動きのない固着した状態ではなくて、無窮の運動が続いているという、無窮性の中に読み取られるのである。そしてその運動が無窮のものであるからこそ、仏教は今日まで伝わってきたとされる。（五四）

「運歩」とは文字通りには歩くことを意味するが、この文脈において道元は、仏道において実践する、行為するということを「運歩」という言葉で象徴させているものと解釈できる。仏教では「行（歩くこと）・住（とどまること）・坐（すわること）・臥（伏す）」を四威儀として人間の行為を代表させ、僧にとっては「行・住・坐・臥」のすべてが修行であるとする。（同）

このようなことを考慮するならば、「青山」と人間が「運歩」するというのは、「歩く」という局面に限らず、行為のすべてにまで拡張して考えることができる。そしてその行為というのはたんなる日常的な行為ではなく、仏道修行、つまり真理の体得をめざす実践ということである。（五五）

（検討）

正しい世界の捉え方を教え込むのではないというのは、当然のことだろうが、既成概念を崩すというこ

とが主眼だろうか。また〈常〉を「永遠」とするが、常には永遠という意味はない。そして「無窮の運動が続けられている」というのは、その中に「常運歩」の意味を含ませてしまっているのであり、〈運歩のゆえに常なり〉の解釈にはならない。また〈人の運歩〉は行住坐臥ではないし、行住坐臥を「無窮の運動」とはいうまい。

【私釈】

まず文章の区切り方であるが、この〈山はそなはるべき功徳の〉で始まる段落は、道元直筆本には三章の〈強弱にあらず〉まで改行がない。ほとんどのテキスト（春秋社版、岩波文庫、思想体系、石井訳本）は、〈山の運歩をうたがふことなかれ〉で改行し、〈いま仏祖の説道〉から〈青山の運歩をもしるべきなり〉を一段落とする。文学大系は〈常運歩の示衆を究辨すべし〉で改行して〈運歩のゆへに常なり〉から新しい段落とする。

しかし、ここは〈青山常運歩〉の〈常〉が参究されており、それは〈運歩のゆへに常なり〉まで続いていると思われる。なぜなら、〈いま仏祖の説道〉とは〈常運歩の示衆〉であり、それが〈運歩のゆへに常なり〉と参究されており、これ以下に「常」が言及されることはないからである。いっぽう、〈青山の運歩は〉で新しい段落が始まり、その疾さ、〈不覚不知〉が参究され、〈青山の運歩〉をめぐっては〈小見小聞に耽溺せるのみなり〉まで続く。

安谷『参究』は〈大陽山楷和尚〉以下の節を、ずっと長くとって〈不覚不知、不見不聞、這箇道理なり〉までを第二段落とするが、〈青山の運歩は〉と始まる段落は、少なくとも〈青山の運歩をもしるべきなり〉まで続いているし、その後にも〈青山の運歩〉は、〈青山すでに有情にあらず〉の段落でもその次

の段落でも〈青山も運歩を〉、続く段落でも〈青山は運歩不得〉と続き、〈小見小聞に耽溺せるのみなり〉で終わる。それゆえ、安谷が〈不見不聞、這箇道理なり〉で改行するのは、妥当ではあるまい。

さて、一節で〈而今の山水は古仏の道現成〉といわれた、その「古仏の道」の一つが「青山常運歩」である。

これを道得した芙蓉道楷は、道元の尊敬する仏祖たちの中でも特異な扱いをされている。《行持下》にその言が載る祖師であるが、それは『嘉泰普灯録』第二十五巻諸方広語に載る広語（X79,442b）千百字以上を、すべてそのまま（「努目」を「怒目」とするなどいくつかの字の変更はあっても）引用している。以下、訓み下して示す。（ ）内は『嘉泰普灯録』の語。［ ］内は説明。

夫れ出家は、塵労を厭い、生死を脱することを求めんが為に、心を休め、念を息め、攀縁を断絶す。故に出家と名づく。豈に等閑の利養を以て、平生を埋没すべけんや。直に須らく両頭撒開し、中間放下して、声に遇い色に遇うも、石上に華を栽うるが如く、利を見、名を見るも、眼中に屑を著くに似たるべし。況んや無始より以来、是れ曾て経歴せざるにはあらず。又是れ次第をしらざるにはあらず。頭を翻じて尾と作すに過ぎず。止だ是の如くに於て、何ぞ須らく苦苦として貪恋すべけん。如今、歇まずんば、更に何れの時をか待たん。所以に先聖は人をして只要ず今時を尽却せしむ。能く今時を尽さば、更に何事か有らん。若し心中の無事なることを得れば、仏祖も猶是れ冤家なるがごとし。一切の世事、自然に冷淡にして、方に始めて那辺に相応せん。

你見ずや隠山は死に至るまで肯て人に見えず。趙州は死に至るまで肯て人に告げず、匾担は橡栗［どんぐり］を拾うて食と為し、大梅は荷葉を以て衣と為す。紙衣道者は只紙を披り、玄太上座は只

布を著る。石霜は枯木堂を置きて衆（人）と与に坐臥し、只だ你が心を死了せんことを要す。投子は人をして米を辦ぜしめて、同煑共餐（飡）し、爾が事を省取することを得んと要す。且く従上の諸聖、此の如くの榜様［手本］有り。若し長処無くば、如何んが甘んじ得ん。諸仁者、若し也た斯に於て体究せば、的に不虧［欠けることのない完全な］の人ならん。若し也た肯て承当せざれば、向後、深く恐るらくは費力（苦労）せん。

山僧、行業取るところ無くして、忝くも山門に主たり。豈に坐ら常住を費して、頓に先聖の付嘱を忘る可けんや。今は輒ち古人の住持たる体例に略斆（学）せんと欲す。諸人と議定して、更に山を下らず、斎に赴かず、化主［人々に施物を請い、法を説く僧］を発せず。唯だ本院の荘課［荘園の年貢］一歳の所得を将て、均しく三百六十分と作し、日に一分を取りて之を用い、更に人に随いて添減せず。以て飯に備うべきには則ち飯と作し、飯と作すに足らざれば則ち粥と作し、粥と作すに足らざれば則ち米湯と作すべし。新到の相見は、茶湯のみ、更に煎點［煎茶と点心］せず。唯だ一茶堂を置きて、自ら去きて取用す。務めて縁を省き、専一に辦道せんことを要す。

又況んや活計具足し、風景疎ならず。華は笑むことを解し、鳥は啼くことを解す。木馬長鳴し、石牛善走す。天外の青山色寡く、耳畔の鳴泉声無し。嶺上猿啼き、露、中宵［真夜中］の月を湿す。林間、鶴唳き、風、清暁の松を回る。春風起る時、枯木龍吟し、秋葉凋みて、寒林、華散ず。玉堦、苔蘚の紋を鋪き、人面、煙霞の色を帯ぶ。音塵寂爾として、消息宛然［そっくりそのまま］たり。一味蕭條［ひっそりものさびしい］として、趣向［目ざす］すべき無し。

山僧今日、諸人の面前に向って家門を説く。已に是れ便を著けず。豈更に去いて陞堂し入室し、拈槌竪払し、東喝西棒し、張眉怒（努）目して、癲病の発するが如く相似すべけんや。唯だ上座を

屈沈する［貶める］のみにあらず、況んや亦た先聖に辜負［そむく］せん。

你見ずや、達磨西来し、少室の山下に到り、面壁九年す。二祖立雪断臂するに至る。謂つべし、艱辛を受け尽すと。然れども達磨曾て一詞を措了せず。二祖曾て一句を問著せず。還た達磨を喚んで人の為にせずと作し得んや、二祖を喚んで師に求めずと做し得んや。山僧、古聖の做処を説著するに至る毎に、便ち身を容るるに地無しと覚え、後人の軟弱なることを慚愧す。又況んや百味の珍羞、遞に相い供養し、我は四事［飲食・衣服・臥具・医薬］具足して、方に発心すべしと道うをや。只恐らくは做手脚不迭［間に合わず］して、便ち是れ隔生隔世し去らん。時光、箭に似たり。深く惜しむべしと為す。然も是の如くなりと雖も、更に他人の、長に従って相い度すること在らん。山僧、也た強いて你を教えること得ず。諸仁者、還た古人の偈を見るや。山田脱粟の飯、野菜淡黄の齏［和え物］、喫することは則ち君が喫するに従す。喫せざれば東西するに任す、と。伏して惟んみれば同道、各自努力せよ。珍重。

祖師の語でこれほど長く原文を引用される例はない。もっとも『嘉泰普灯録』の「広語」には「青山常運歩……」の句はなく、その第三巻の芙蓉道楷章にあるのだが、この広語に、なぜ道楷が「青山常運歩」といったのか、それを理解する鍵がある。〈石女夜生児〉については、四節でふれられるので、そこで論じたい。

〈青山常運歩〉の句は、広語の「更に山を下らず、斎に赴かず。化主を発せず」といわれるように、絶対に山から下りないで、在家の供養である斎を受けず、極限的簡素な生活をしているからこそ、出てきたものである。道楷にとって山水は、ただ環境世界としてあるということにとどまらず、日々の日常に、目

に見、耳に聞き、肌で感じていたのである。その様子は次のようにいわれる。

風景疎ならず。華は笑むことを解し、鳥は啼くことを解す。木馬長鳴し、石牛善走す。天外の青山色寡く、耳畔の鳴泉声無し。嶺上猿啼き、露、中宵の月を湿す。林間、鶴唳き、風、清暁の松を回る。春風起る時、枯木龍吟し、秋葉凋みて、寒林、華散ず。

日々、朝夕、いや刻々、同じ山はない。これはたまたま廬山に遊行した蘇東坡《谿声山色》や、私たちが出かけて眺める山とはまったく違うのである。

〈山は、そなはるべき功徳の虧闕することなし〉という、山に具わっている功徳とは、「風景……煙霞の色を帯ぶ」というようなことである。強いていえば「匾担は橡栗を拾うて食と為し、大梅は荷葉を以て衣と為す」というどんぐりや蓮の葉をもたらすことも、山の功徳であろう。

〈このゆえに常安住なり〉とは、「音塵寂爾として、消息宛然たり。一味、蕭條として、趣向すべき無し」という、そのあるがまま、ひっそりとして何の手を加えるべきこともない、静かなさまであろう。〈常運歩なり〉は、まさにこの刻々移り変わるさまであろう。しかし、それに尽きるものでもない。

とはいえ、この見られ聞かれ感じられる青山を捨象するわけにはいかない。その点を指摘する解釈は少ないが、そこをはっきりさせないと、《山水経》から、なにか仏法（の真理、縁起）という抽象的なものを帰納してしまうことになりかねない。

たとえば、《諸法実相》巻には、「唯仏与仏、乃能究尽、諸法実相」あるいは「阿耨多羅三藐三菩提、皆属此経、此経開方便門、示真実相」という仏教用語、経典の句をめぐって、縷々、難解な論が展開される。そして三教一致批判の後、突如としてある夜の如浄の普説の具体的状況が細かに述べられて、入室話、〈杜鵑啼、山竹裂〉が挙げられる。そして〈天童よりこのやまにいたるに、いくそばくの山水とおぼ

えざれども、美言奇句の実相なる、身心骨髄に銘しきたれり。かのときの普説入室は、衆家おほくわすれがたしとおもへり。この夜は微月わづかに樓閣よりもりきたり、杜鵑しきりになくといへども、静閑の夜なりき〉と締め括られる。

ホトトギスが啼くのは、耳に聞こえる自然の声である。それが諸法実相なのではない。それが諸法実相ならば本覚思想である。だが、それを離れて諸法実相はない。ホトトギスは聞こえず、坐禅修行のないところで、〈杜鵑啼、山竹裂〉をいくら解釈し、味わってみても、諸法実相とはなんの関係もない。それゆえ〈而今の山水〉、すなわち打坐のところに現成する山や水の具体性は、なんとしてもこの巻全体を通じて見失ってはならない重要なポイントだと思われる。

では、五感で捉えられたのではない〈常安住なり、常運歩なり〉は、どのようなことか。

青山が〈常安住〉であるのは、いわば普通の人でもいう道（ことば）であり、誰も疑問には思わない。それに対して〈常運歩〉は、古仏の道である。山の二面性や、人の見方の二面性（古田『私釈』）ではない。山は無数の面をもっていようし、人の山に対する見方も数多ある。常識に対し、それを覆す言葉（頼住『道元』）ではあろうが、ただ奇矯な詞なのではなく、実態がある〈古仏の道〉であるからこそ、〈その運歩の功徳、まさに審細に参学すべし〉といわれ、〈常運歩の示衆を究辦すべし〉といわれる。

さて〈青山常運歩〉は、青山は常に運歩する、と読めば、「青山」は主語であるから、青山という一つのものがあって、その青山が、いつも、運歩しているということになる。だが、そういう理解こそが問題なのである。

この発語が示しているのは、〈而今の山〉である。発語しているのは、古仏である。それを忘れて〈山の運歩は人の運歩のごとくなるべきがゆえに〉といわれると、人という固定したものが、足で前に歩いて

いくのと同じようなことかと、考えてしまう。そういうことではまったくない。

ここでいう〈人の運歩〉とは、安谷『参究』のいうような、「人が歩くこと」ではなく、「人の歩み」、すなわち人の春秋である。これは、現に生きているその全体であって、何か動作をする（足を運ぶ）ことではない。〈青山常運歩〉が発語されている仏とは、たしかに道楷ではあるが、仏ということからいえば、坐禅の人のほかにない。坐禅は何かすることではない。いっぽう寝ることも「寝る」が動詞であるように何かをすることである。なにもしない打坐の事態において、「わたし」という固定した「もの」は、実は落ちる。ただ而今、而今の自己が現成するばかりある。あえていえば、この現成が「運歩」である。この運歩において、万法も現成し、したがって山も現成し、運歩する。

そのありさまを道元は〈去来は尽十方界を両翼三翼として、飛去飛来し、尽十方界を三足五足として、進歩退歩するなり〉《身心学道》ともいう。なにか、動く「もの」、歩む「もの」、去り、来る「もの」があるのではない。全体が全体として去来する。あえて言ってみれば、尽十方界とは地球であり、それが翼をはやして、太陽のまわりを飛び回っているようなものである。だからまた、それは光陰ともいえる。人の光陰と山の光陰は等しいといってもいい。あるいは私の一年の歩みは、この木の一年の歩みと同じであるといってもいい。

そして〈人間の行歩におなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ〉とつづく。〈人間の行歩〉とは、ここでは足を使って歩くことを意味して、運歩に比べれば「歩く」という要素が強いだろう。道元は人間が歩くように見えないが、〈山の運歩をうたがふことなかれ〉という。〈青山〉は尽十方界の一端として、三足五足で進歩退歩することがあろう。それはどうやって知ることができるのだろうか。そのことが次に問題となる。

〈いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す、これその得本なり〉とは、道楷を仏祖と呼び、〈説道〉すなわちその説いた道（ことば）である「青山常運歩」は「運歩」ということを示した根本を得た言葉としている。

ところで、元来、この言葉は問答ではなく、道楷が上堂してしばらく黙っていてから、このように述べて座を下ったのであるから、弟子たちが各自参究せよ、という指示の言葉である。道元も〈常運歩の示衆を究辦すべし〉という。

そしてその参究の要を、〈運歩のゆえに常〉であるという。つまり、道楷の〈常運歩〉を、道元は〈常〉と〈運歩〉という二つの言葉に分け〈運歩のゆえに常なり〉と出す。ここでも、「青山は常に運歩する」という主語と動詞になる言い回しを避けている。打坐の私はいつもいまここ、常であるが、それはまた〈昔日はこのところよりさり、今日はこのところよりきたる、さるときは漫天さり、きたるときは尽地きたる、これ平常心なり〉《身心学道》という、運歩（光陰）をふまえた「常」であろう。

*

二、　青山の運歩は其疾如風よりもすみやかなれども、山中人は不覚不知なり。山中とは世界裏の華開なり。山外人は不覚不知なり。山をみる眼目あらざる人は、不覚不知・不見不聞、這箇道理なり。もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をも、いまだしらざるなり。自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしられざるなり、あきらめざるなり。自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり。青山すでに有情にあらず、非情にあらず。自己すでに有情にあらず、非情にあらず。

いま青山の運歩を疑著せんこと、うべからず。いく法界を量局として、青山を照鑑すべしとしらず。青山の運歩および自己の運歩、あきらかに撿點すべきなり、退歩歩退ともに撿點あるべし。

［注釈］

○**其疾如風**　出典は前出『法華経』譬喩品「駕以白牛、……行歩平正。其疾如風（駕するに白牛を以てす……行歩は平正なり、其の疾きこと風の如し）」（T9,12c）。

○**世界裏の華開**　般若多羅の付法の偈にある言葉。『宝林伝』（巻七欠巻）に初出し『祖堂集』に次のように出る。「而して吾が偈を聴け、曰く、心地に諸種を生ずるは、事に因り復た理に因る。果満ちて、菩提円かなれば、華開きて世界起る。」（巻二）『景徳伝燈録』巻二にもほぼ同じように出る。（T51,216b）

道元は《空華》でこの則を展開。一人が覚りを開く（只管打坐する）と世界全体が覚りとなること。

○**山中人**　〈踰城し入山する、出一心・入一心なり、山の所入なる思量箇不思量底なり〉《身心学道》から山に入るとは、出家学道することであろう。それによって「山中人」は、仏道修行者と推測され、道元はこう引用する。〈（志閑）師云、いかならんかこれ山中人。末山いはく、非男女等相。師いはく、なんぢなんぞ変ぜざる。末山いはく、これ野狐精にあらず、なにをか変ぜん。師、礼拝す〉《礼拝得髄》

山中人を仏道に入った出家修行者とすれば、そこにはもはや男女の相はないであろう。志閑はその答えを深く頷いたのである。

『文学大系』・頭注は「山は尽十方界であるから、山に中・外の別はない。ここの中・外は同じく山の上での中・外で、両者同じく山中人である」という奇妙なものである。『御抄』の「山中人とは以山人と談［ずる］也。別人のあるにあらず、ゆえに不覚不知也。山外人とは、又山の外に別に外人あるべきにあらず、山中のうえには山外人と云

事もあるべし。」（二二二）という解釈からきたのであろう。

『思想』・頭注は「『山中人』とは世界をあらしめる開花を見るひとだの意」とするが、〈華開〉を「見る」人だろうか。〈華開〉は見えるのか。

○**不覚不知・不見不聞**　出典『法華経』安楽行品「如来方便、隨宜説法、不聞不知、不覚不問、不信不解（如来は方便して、宜しきに随って説法するも、聞かず知らず、覚らず問わず、信ぜず解せず）（T9.38c）

○**這箇道理**　この道理。不覚不知・不見不聞を指すと取る。［水野訳］は「這箇道理を不覚不知であり不見不聞である」とするが、道理に当たるものが記されていないから、この読みは取らない。

○**疑著**　著は助詞で、動詞の後に置かれて動作の進行や完成を示す。疑っている。

○**しらん**　「知らむ」の音便。知る＋む（推量の助動詞）。知っているだろう。

○**べきなり**　べしの未然形（べき）＋なり（断定）。助動詞「べし」は①推量（……にちがいない）、②予定（……することになっている）、③当然（……するはずだ）、④適当（……するのがよい）、⑤可能（……することができよう）などの意味があるが、ここでは③当然、と取る。きっと……するはずである。

○**非情**　有情（衆生）に対して、木石のように感情がなく、身心が動かないもの。無情と同義語。ただし、無情が一般的である。道元も、この箇所と《伝衣》《袈裟功徳》《谿声山色》《洗浄》にのみ「非情」を使う。それに対して「無情」は七十五巻本に九十八回使われる。

＊道元用例

〈布は生物の縁にあらざるか。情非情の情、いまだ凡情の情を解脱せず、いかでか仏袈裟をしらん。〉《伝衣》

○**いく法界**　幾つの法界。道元は〈しばらく方隅法界を建立するのみなり、無想天はかみ、阿鼻獄はしもとせるにあらず〉《山水経》、〈天上人間大千法界〉《仏性》、〈法界のいく三界も、衆生の種品おなじかるべきなり〉《仏経》、〈法

界ことごとく発菩提心なり、……自出一隻手なり、異類中行なり、地獄、餓鬼、畜生、修羅等のなかにしても発菩提心するなり〉《身心学道》、〈天上人間法界等〉《行仏威儀》などと使う。天台宗の『仏祖統紀』にいう声聞・縁覚・菩薩・仏に六道を加えた十法界（T49,448b）のようなことを指すのだろう。

○**量局**　限定された範囲、量。

○**照鑑**　明らかに見る、照らし合わせて見る。特に神仏などが、明らかに見ることをいう。道元は他に一度だけ如浄の言葉として使う。

〈提挙聡明、照鑑山語、不勝皇恐（提挙［人名、銀子、一万錠を布施］聡明なり、山語を照鑑す。皇恐に勝えず）《行持下》。この「山語」は、如浄が「山僧」と自称しているので如浄の言葉であろう。

○**撿點**　「撿」（検は俗字）は、調べる、引き合わせる、しめくくる、などという意味であり、「點（点）」は「検査する、逐一照合する」という意味で、二つの事柄を比較して調べたり、道理を逐一調べて検査するという意味になる。

＊道元用例

〈大水小水を檢點し〉《現成公案》

〈十年後なるか、一念万年なるか。子細に撿點し、撿點を子細にすべし〉《行仏威儀》

〈而今の自己、これ却迷なるか、不迷なるか、撿點将来すべし〉《大悟》

などのほか、《観音》、《画餅》、《授記》、《礼拝得髄》、《密語》、《自証三昧》にも出る。

【現代語訳】

青山の運歩は疾風よりもっと早いのではあるけれども、山中の人（修証者）は覚知しないのである。「山中」とは世界内での華開（仏による覚りの世界）である。山の外にいる人は覚知しないのである。山をみる

眼目のない人は、覚知せず、見聞しないこと、この道理である。もし山の運歩を疑っているならば、自己の運歩もまだ知らないのである。自己の運歩がないわけではない。自己の運歩をいまだ知らないのであり、明らかにしていないのである。自己の運歩を知るような（人）ならば、きっと青山の運歩をも知るはずである。青山はすでに、有情ではなく、非情ではない、自己はすでに有情ではなく非情ではない。いま、青山の運歩を疑たがうことはできない。どれだけの法界を限度として、青山を照らし鑑るべきだとも知らない。青山の運歩と自己の運歩とを明らかに比べて調べて見るがよい。（進歩だけでなく）退歩も、歩き退くことも、ともに比べて調べてみるがよい。

【諸釈の検討】

田中『道元』

人も身心を挙して力走すれば、其疾如風よりも速やかな韋駄天となる。それゆえ青山運歩の其疾如風を疑著すべきではない。それとともに、青山運歩の参学が、実に人人の力走乃至力量次第であることを思うべきである。（四二）

山に居る人山を見ず故、山中人は山の運歩について不覚不知である。なんとあわれなことではないか。併し、山を出て他境に身を置くさすらい人は、さらに一層嗤うべきである。（四二）

さて、山中人は不覚不知なり、という道元の誘いに瞞ぜられてはならぬ。この言葉だけならば、山に居る人山を知らずという凡常の見解で解けそうであるが、この凡見を持っては、次ぎの山外人は不覚不知なりが通らない。……然るに、この二句の間に、山中とは世界裏の華開なり、とある。……世界裏に一華開くときを山中といい、また山外ともいう。山の中外は尽世界が山となった時節であるから全山裡の中外である。山ならぬ場所はどこにもないからである。（四三、四四）

あわれに見える不覚不知の愚かさが、すなわち祖道を生きるものの面目である。（四五）

「啓迪」は不覚不知に二た通りあって、一には覚知すべきものがなくての不覚不知、二には覚知することが出来ずしての不覚不知、山中及び山外人の不覚不知は前者であり、山を見る眼目あらざる人の不覚不知は後者であるとしてゐる。……解釈としてはまことにこうでなければならぬ。ただ道元の行文には、そのような二た通りの区別が、あらわに出ていない。恐らく、道元はこの区別をも不覚不知したのである。そこにこそ、及び難い古人の力量がある。（四六）

朕兆未萌の自己、古仏の道現成の山である。乃至、朕兆未萌の山、古仏の道現成の自己である。……古仏の道の温かなる身心を、しばらく運歩という。身心あるが故に、生命あり、生命あるが故に能く運歩するのである。青山の運歩をいわゆるアニミズムに比擬するならば、アニミズムこそは古仏の道である。アニミズムを原始的自然人の信仰に比擬するならば、アニミズムこそは、原始も原始、朕兆未萌の原始人の信仰である。原始というのは、根源という程の意味であり、失われた昔日の遺骸ではなく、受持して而今に伝わる根源である。（四八、四九）

非情も法を説くことがある。これを無常（ママ）説法という。それゆえに非情（無情）にあらずと云われる。有情も兀坐することがある。兀兀地というのは、坐して非思量の境涯にあるをいう。すなわち有情に情なく、思量なき有様である。それ故に有情にあらずと言われる。（四九、五〇）

すでに尽法界の青山なるが故に、幾枚の法界を量とするや測り知るべからざるものがある。青山も運歩も辺際なき故、十法界というも、乃至華厳にいわゆる四法界、無尽法界も、これらを一定量として照鑑するすべがない。……運歩には、ただ前進のみでなく、退歩もある。その退歩歩退の有様をも審細に思いあきらめよ。……例えば行仏威儀の巻にも、威儀儀威とある。なぜかように打ち返すかと

言えば、仮に威と儀とを分ち説くことがあっても、両者の対峙に陥るのを嫌うのである。（五一）

〈検討〉

〈青山の運歩は其疾如風よりもすみやかなれども〉を解釈して、人は力走して韋駄天のようになるから山の運歩もそうである、とは、恐れ入る解釈である。〈運歩〉は歩いたり走ったりすることではない。山中人を「山に居る人」として「不覚不知」だからあわれだとし、山外人の不覚不知は嗤うべきだという。だが、田中にとって、それはいちおうの解釈で、この二句の間に、「山中とは世界裏の華開」があり、それゆえ、山中山外といっても「山ならぬ場所はどこにもない」という。それは『御聴書抄』の「山ならぬ所あるべからざる道理なるがゆえに、不覚不知なるべし」（二二六）や『聞解』の「一切この山中を外れたものは無い」（二二二）の踏襲であろうが、的を外している。また、この不覚不知を「祖道を生きるものの面目」であるという。せっかく〈世界裏の華開〉を《梅花》によって解釈しても、それを「山中といい、また山外という」というのでは、道元がいう山中人と山外人の区別を無みしてしまっている。「山を見る眼目あらざる人の不覚不知」と前二者は違うというのはその通りであろうが、道元にはその区別が出ていないとはどういうことだろうか。その区別を読み取ることが、道元の詞を読むということではないか。

また「古仏の道の温かなる身心を、しばらく運歩という」と、古仏の言葉の身心は生命があるから、よく運歩するという。そして「アニミズムこそ古仏の道」と言い切る。青山の運歩をアニミズムだというのは、アニミズムの誤解である。アニミズムとは、現代人が霊魂をもっているとは考えない大石や大樹など、動物や植物、無生物の中に霊魂（アニマ）が存在するという宗教観である。

〈有情にあらず〉の解釈は、〈自己すでに有情にあらず〉の解釈ならばその通りであろうが、〈非情にあらず〉は、無情説法のゆえだとは思えない。

〈いく法界を量局として〉の解釈は、妥当なものではあろう。〈退歩歩退〉などと表現するのは、果たして田中がいうような意味だろうか。

古田『私釈』

山中の人は山とともに人が常安住、常運歩であって、別に山の動不動を覚知する必要はないわけである。山の運歩が人の運歩であって山と人がわかれていないのである。（一七）

また「山外人は不覚不知なり」の下に著語して「山を見る眼目あらざる人は、不覚不知不見不聞」と書き添えたものに違いないのである。……重要な点は花の開くことではなくて山中が世界であるということであり、道元が山中を一大世界と見たことを、見落としてはならないのである。（一八）

青山と自己とは有情非情の区別によってわけられるものではなく、有情非情を超越しているのである。青山が自己で、自己が青山であって二つのものでは有り得ないのである。（二一）

道元自筆の《山水経》は「しらす」になっているが、草稿本では可知とあったものを清書に際して誤って不知と読んで、「しらす」と書き下したかと思われるのである。（二二）

（検討）

古田は〈山中人〉を「山と人がわかれていない」といい、青山が自己であるというが、それでは山中人、山外人と分けて説いている道元の区別が無意味になる。また、〈山外人……〉の著語が、続く〈山を見る眼目あらざる人……〉であるとは、道元の文を見る眼目のない人だろう。さらに山中を一大世界とすれば、〈山中人〉は世界の中にいる人となり、出世間の僧ではない。その考えは「老卵の『那一宝』に山中の人とは仏門に入る三乗の人をいい、山外の人とは人天の仏門に入らない人をいうのであると説いてい

るのは賛成しかねる」（一九）というところにも表れている。

また自筆本《山水経》を国の重要文化財にするのに携わった人が、「不知」と「可知」という全く正反対の意味を、道元が清書で間違った、というようなありえないことをいうのはいかがなものか。

安谷『参究』

万物の流れる本当の姿などは、われわれ凡夫には、とても見えない。ただ大ざっぱな想像をめぐらすに過ぎない。（五七）

山中人とは青山の運歩を大悟大徹した人のことだということになる。（五八）

「不覚不知」という同じ言葉をここでは二た通りに使っている、一つは文字通りの不覚不知であり、もう一つは覚不覚を超越し、知不知を超越した意味に用いている。すべてのものごとが、自己と同化して、一体になってしまうと、意識にのぼらないものである。悟りもまたそれと同じことで、悟りが自己の人格と同化し、自己の生活と一体になってしまうと、悟りらしいものが意識にのぼらなくなる。それをここでは「山中人は不覚不知なり」と示されたのである。山外人の不覚不知は、山をみる眼目のない凡夫の不覚不知である。（五九）

ここ（もし山の運歩……＝筆者）の解説も、二、三の本を拝見したが、いずれも自己と山とを二つに見て、それが一つだと、理窟でくっつけた継ぎ目のあとが見える。無縫塔になっていない。多くは概念の操作に流れている。……自己が一歩あるくのは、全宇宙が一歩あるくのだ。（六三）

自己の運歩とは、歩くことだけではない。生活の全部を代表しているのだ。それを要約すると、行住坐臥だ。著衣喫飯だ。痾屎送尿だ。……だから自己の運歩を知れば、青山の運歩が明瞭的確になる。

運歩はすべて青山だということが明瞭になる。（六三、六四）

すべての存在を有情と非情とに分けるのは、常識論だ。それは便宜上かりに分類するだけのことであって、本当は分けられない。……「青山すでに有情にあらず非情にあらず、自己すでに有情にあらず非情にあらず」の一句は、この物心二元の凡見を徹底的に打破して、絶対一元の真実の世界にめざめさせる力がある。この真実の世界をかりに名づけて仏性といい、無字、隻手等というのである。（六四、六五）

山も川も、地球も月も、すべて活きている。全宇宙は活物だ。いや活仏だよ。これをビルシャナ仏ともいう。山も水もつねに成長する。（六五）

青山があって、それが流動運歩するのではない、運歩流動を青山というのだ。……ただ自己の真実に徹することが肝要だ。（七〇）

（検討）

〈青山の運歩〉は、はたして「万物の流れる本当の姿」だろうか。また、本文を読んだ道元が「不覚不知」を二通りではなく三通りに解釈しているのは分かるはずである。覚った人の不覚不知を「悟りが自己の人格と同化し、自己の生活と一体になってしまうと、悟りらしいものが意識にのぼらなくなる」という。これはいったん悟った後のことをいう見性禅の人ならではの言い方であるが、道元は〈覚知にまじはるは証則にあらず〉《辦道話》と、「悟った」という体験を否定してそれを〈不覚不知〉としている。また古田と同様に、〈山外人〉と〈眼目あらざる人〉の不覚不知を同じこととするが、見性禅ではそうなるのだろうか。

「運歩」を日常生活や活きていると捉えることは誤りとはいえないが、それだけで充分だろうか。また

全宇宙をビルシャナ仏と言ってしまえば、密教の観点でもあろうが、ヒンドゥー教のブラフマンとあまり変わらないことになる。

内山『味わう』

人と山と、人が山に対すればこそ、覚知する。しかし、自己と山との分かれる以前なら不覚不知です。つまり最初に申し上げた「而今」なら、こうだ、ああだと判断する余地がまったくない。その山中とは、「世界裏の華開なり」という。これは、般若多羅尊者の偈に「華開いて世界おこる」とあるのをひっくり返したもので、山中といえば、どっちへどう転んでも自己ぎりの自己の生命、その生命実物の中です。……ただ坐禅している。浮かぶものは浮かび、消えるものは消える。これが風景であり山中の世界裏の華開だ。（三五）

〈検討〉

山と人との関係を道元は、山中、山外、見る眼目がない、と三通りにいっているのに、「自己と山との分かれる以前」といってしまえば、参究不可能になる。また、坐禅していることと〈世界裏の華開〉に深い関連があるとはいえようが、これでは坐禅中が「世界裏」になり、そこで浮かび、消える思いが〈華開〉になってしまう。そうではあるまい。

森本『花開』

《梅花》で「尽界華情なるゆへに、尽界は梅花なり」といわれ、「尽界梅華なるがゆえに、尽界は瞿曇の眼睛なり」と述べられる。「瞿曇」は「ゴータマ」の音写で、釈迦牟尼仏を指すのであるから、

けっきょく、梅花は尽界であり、仏の悟りそのものであるということになる。このように「世界裏の華開」とは、普遍的な真実そのものとしての「尽界」の消息を示すものであってみれば、それに等しいものと説明されている「山中」もまた「尽界」にほかならない山そのものであることが了解されるであろう。そして、ひとつの梅の花が「尽界」にほかならなかったように、「山中人」も「山」そのものであって、つまりは「尽界」に他ならないのである。したがって、「山」そのものである「山中人」が「山の運歩」を「覚知」することはないのである。（三〇）

（検討）

《梅花》でいわれていることは、森本が書いているように、悟りの世界であろう。しかしそれは「普遍的な真実そのものとしての『尽界』」であろうか。「『山中人』も『山』そのもの」で尽界でもある、結局「山」だけ、尽界だけなのだから不覚不知であるというのは、『御聴書抄』の「世界裏の華開とは、山と世界が同［じ］程なる也」（二二六）の影響だろう。

頼住［一考察］

つまり、山も自己も運歩しているということである。これについて道元は「もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をもいまだしらざるなり。自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしらざるなり、あきらめざるなり、自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり」（上三三一―二）ともいっている。ここでは「運歩」が、単なる「歩くこと」ではなくて、存在の隠蔽されていた在りようを開示する言葉となっている。全世界の全事物も運歩、すなわち、無窮にして無常なる運動変化をなしつづけているのである。このように全世界の全事物が運動変化するとは、先述

の分節化以前の次元における事態である。この連関の動的な連続性を、道元は同じ「山水経」巻で、水を引きあいに出して、「水之道は上下縦横に通達（上三三七）」、全世界に遍満するといっている。

（一〇九）

〈検討〉

「『運歩』が、たんなる『歩くこと』ではなくて、存在の隠蔽されていた在りようを開示する言葉」だというのは、その通りであろう。それを「全世界の全事物が運動変化する」といってしまうと、科学の地動説のようになり、事物が存在して、それが運動するという意味になりかねない。たとえば、「薪が灰となる」は、「無窮にして無常なる運動変化」とはいうまい。

【私釈】

さて、ここから〈運歩〉の覚知の問題である。〈運歩〉とは、前節で山の刻々の現成と解された。〈青山の運歩〉は、〈其疾如風よりもすみやか〉であるといわれる。「其疾如風」は「行歩平正。其疾如風」という『法華経』からの引用であるが、それを漢文のまま出すのは道元独特である。

「運歩の疾さ」であるが、それは〈行歩〉の疾さではない。つまり、歩いたり移動したりする早さではない。それが〈なれども〉と逆接で受けられ、そのあとその疾さの〈不覚不知〉がさまざまな人に於て言われる。さきに人の運歩はその光陰でもあるとした。〈其疾如風〉よりも早い「矢のごとし」と形容される光陰は、人にそれと知覚されるものではない。

道元はその山の運歩の疾さの不覚不知を、人の三つのレベルで説明する。

第一の〈山中人〉とは、たんに山の中にいる人ではなく、注釈で見たように修行者とりわけ修証してい

る人である。その山とはすぐ後で〈山中とは世界裏の華開なり〉と解説されている。〈世界裏の華開〉とは、般若多羅の偈、「華開いて世界起る」からきたもので、それは、「華開」くと譬えられたひとりの「覚り」が、個人の事柄（一華）にとどまるのではなく、まさに一人の覚りと同時に、新しい覚りの「世界が起る」ことであり、「尽十方界是自己」といいうる事態の現成であることを示す。

その仏と世界の関係を、道元は《空華》に〈仏祖にあらざれば、華開世界起をしらず、華開といふは、前三三後三三なり、この員数を具足せんために、森羅をあつめていよよかにせるなり〉と説いているように、仏祖である時に了知される事態であり、尽界がさとりになることを、〈森羅をあつめていよよかにせる〉と言表している。「いよよか」とは「いよやか」と同じで高くおごそかなさま、多いさまなどを表す。打坐のところ（仏）に現成する世界の荘厳を示す。この道元の《空華》の〈華開〉の解説によって、いっそう〈山中人〉は山に譬えられている仏法の中にある仏であり、自己も全世界もさとりとなっていることがわかる。

〈山中人〉の〈不覚不知〉は、《辦道話》の「覚知にまじはるは証則にあらず」や、《現成公案》の〈諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちいず〉とある、その不覚不知でもある。そこでは〈山の運歩〉に対しても不覚不知である。

第二の〈山外人〉とは、山に入ってはいない人で、このずっと後に〈世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂顆（ねい）眼睛はるかにことなり〉（四章一節）といわれるように、世間にいて外から山をのぞむ人々である。山中人との対比でいえば、修証していない人であるが、それでも山をのぞむ、見るという山とのかかわりがある。仏道を歩む以前の人たちは、山の運歩、自己の運歩を知らないのではあるが、それでも〈いのちは光陰にうつされてしばらくもとどめがたし、紅顔いづくへかさりにし、たづねん

とするに蹤跡なし〉《恁麼》といわれるように、その疾さを、うすうす感じてはいるが、知ってはいない。

最後の〈山をみる眼目あらざる人〉は、山が運歩するなどとは思い及ばず、日常においても、光陰矢の如しとも思わない人、自分の確固たる存在や山の不動の存在を疑わない凡人のことであり、もちろんそれらの人も〈不覚不知・不見不聞〉であるのは、当たり前のこの道理、〈這箇道理〉である、ということになる。

以上は、山の運歩の「疾さ」の不覚不知であった。だが、人はそもそも山が「運歩」する、などということを、疑うのが当たり前である。山が鳴動はすることがあっても、運歩するとは思いも及ばない。

道元は、不覚不知だから、山の疾い運歩を「信ぜよ」とはいわない。むしろ〈もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をもいまだしらざるなり〉という。

自己の運歩は、山の運歩とは違って〈不覚不知〉の事柄ではなく、〈自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしらざるなり、あきらめざるなり〉という。自己の運歩は、かえって知るべきこと、あきらめるべきことなのである。山の運歩も〈自己の運歩をしらんがごとき、青山の運歩をもしるべきなり〉といわれて、〈自己の運歩〉が知れるようになって、はじめて山の運歩を知るべきなのである。

〈自己の運歩〉とは、もちろん、自分が歩くことや活動することや、動くことではない。

〈運歩〉は、先にみたように、打坐のところで、すでに不覚不知に刻々に現成している事態である。〈自己の運歩〉は、むしろ、私が活動をやめて、身体が動くことをやめるだけではなく、心も動くことをやめて、身心脱落したときに現成する。そこではじめて、次のようにいわれることが理解できる。

〈青山すでに有情にあらず、非情にあらず。自己すでに有情にあらず、非情にあらず〉

これは、たんに有情、非情という区別（分別）を無化（撥無）するためにだけ言われているのではない。

〈すでに〉という一言が大事である。

〈すでに〉とは、参学し修証する自己が、身心脱落したところ、空劫以前をいう〈すでに〉であり、そこではもはや脱落した自己として、有情でも非情でもない。そのことに対応して、対象としてあった万法も脱落する。〈青山すでに有情にあらず、非情にあらず〉なのである。

自己と世界の枠組みが、打坐の而今、解体されるのであり、初めから「二つに分かれる以前」でもなく、「自己＝世界」なのでもなく、自己が世界になり切るのでもない。打坐においてはじめて「尽十方界真実人体」という事態が言われうるのである。

そこでは〈運歩を疑著〉することができない、といわれる。疑うことができない、とは自明だ、ということだろうか。それなら知ることができるということで、〈山中人は不覚不知〉にはならない。打坐のとき、知的に知ろうとしても、逆に疑おうとしても、まさに不覚不知であり、そうすることができない。それでは、どう自己および青山の運歩を知ることができるのか。

道元は続いて、〈いく法界を量局として、青山を照鑑すべしとしらず〉という。

〈いく法界〉は、田中『道元』の十法界か、四法界かという解釈でもいいだろうが、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天なども一つ一つ法界といわれているおり、後の章で、水について〈かれが瓔珞はわれ水とみる、水を妙華とみるあり。しかあれども華を水ともちゐるにあらず、鬼は水をもて猛火とみる、濃血とみる。龍魚は宮殿とみる、樓臺とみる、あるひは七宝摩尼珠とみる、……人間これを水とみる〉（三章二節）といわれる龍魚・天・鬼・人間などその一つ一つが「法界」であるとも解釈できるのではあるまいか。青山も、鳥法界や、樹木法界や、法界によっていくらでも無数にある。その諸法界の見方（照鑑）をいうのだろう。あるいは〈山もおほかるべし。大須彌小須彌あり、横に処せるあり、竪に処せるあり、

三千界あり、無量国あり、色にかかるあり、空にかかるあり〉《身心学道》といわれるような三千世界、色界空界などの法界とも取れる。

〈青山を照鑑す〉という〈照鑑〉とはいかなることだろうか。宏智の「坐禅箴」を道元は、「不對緣而照、其照自妙」《坐禅箴》と引用する。「縁に対せずして照らす」というような坐禅における在りようなのだ。続く「坐禅箴」の引用は「其知自微、曾無分別之思」である。〈自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり〉という「知る」は、この「事に触れずして知る」という知りかたであり、その知は「曾て分別の思無し」と言われる。分別で知るのではない知である。道元はこのような意味で、打坐において自己の運歩を知り、青山を照鑑すべきだというのであろう。その知りようの詳細がこう要請される。

〈青山の運歩および自己の運歩あきらかに撿點すべきなり、退歩歩退ともに撿點あるべし〉という。

ここに〈撿點〉という用語が出てきたが、〈撿點〉は〈参究、参学、道取〉などとどう異なるのだろうか。〈撿點〉の「撿」は「調べる、探す」という意味であり、「點（点）」は「検査する、逐一照合する」という意味で、二つ以上の事柄を照合し比べて調べるという意味になる。《現成公案》で〈時節の長短は大水・小水を撿點し、天月の広狭を辨取すべし〉といわれた。大水小水の二つの撿點であり、〈夜間を日裏よりおもひやると、夜間にして夜間なるときと撿點すべし、すべて昼夜にあらざらんときと撿點すべきなり〉《観音》は、三つの場合を撿點すべしといわれている。

ここでは〈青山の運歩〉と〈自己の運歩〉、〈退歩〉と〈歩退〉の撿點である。

比べて調べるといっても、自己の運歩こそ、知るべきなのだろうが、この巻では、それはほとんどいわれない。山水の運歩に集中される。

ここまで〈運歩〉という用語でいわれてきたが、〈運歩〉は、暗々裏に一方向に進むということを含意する。その一方向は安易に数直線的時間理解に取り込まれる。そこで、〈運歩〉だけでなく〈退歩〉といわれるのだろう。退歩があれば、〈歩退〉つまり歩き退くというあり方もあろう。道元の時理解は非常にユニークである。けっして直線的な過去現在未来ではない。それは時における〈経歴〉という働きについて次のように言っていることからも明らかであろう。

〈有時に経歴の功徳あり、いはゆる今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す。今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す〉《有時》

そのようなことを含意しての〈運歩〉、〈退歩歩退〉であろう。

＊

三、　未朕兆の正当時、および空王那畔より、進歩退歩に運歩しばらくもやまざること撿點すべし。運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり。運歩もし究極あらば、仏法不到今日ならん。進歩いまだやまず、退歩いまだやまず、進歩のとき、退歩に乖向（けこう）せず、退歩のとき、進歩を乖向せず。この功徳を山流とし、流山とす。

青山も運歩を参究し、東山も水上行を参学するがゆえに、この参学は山の参学なり。山の身心をあらためず、やまの面目ながら、廻途参学しきたれり。

青山は運歩不得なり、東山水上行不得なる、と、山を誹謗することなかれ。低下の見処のいやしき

ゆえに、青山運歩の句をあやしむなり。小聞のつたなきによりて、流山の語をおどろくなり。いま流水の言も、七通八達せずといへども、小見小聞に沈溺せるのみなり。

［注釈］

○**未朕兆**　朕兆未萌（一章一節二）と同じ。

○**空王那畔**　空王について『仏教語大辞典』（中村元）は「空劫の最初の仏を空王仏という」というが、その出典はこの《山水経》である。『文庫』脚注も「過去空劫に出現した空王仏の時代」というが、「空劫」とは世界成立以前であるから、そこに仏はいない。「空王仏」は多くの経典、たとえば『法華経』（T9,30a）『観仏三昧海経』（T15,688c）などに出るが、これらは釈迦が昔発心して従った仏の名である。この「空王那畔」という言葉は道元以前にはない。道元も他に一度だけ〈古仏心といふは空王那畔にあらず、粥足飯足なり〉《発無上心》と使う。似た表現である「空王以前」は〈所以空王以前老拳頭也〉《阿羅漢》、〈空王以前より見釈迦牟尼仏なり〉《見仏》、〈空王のさきに成道せり、空王ののちに成道せり、正当空王仏に同参成道せり〉《他心通》と使うので、道元独自の用語であろう。

「那畔」は、「那」はここでは「あの、あれ」という意味で、「畔」は「あぜ」であるが、「かたわら、ほとり」という意味もある。したがって、「あのあたり、そのあたり」という意味になろう。これは、禅語録では「威音那畔」と使われている。「威音那畔誰辨端倪」（『圜悟禅師語録』T47,725b）や「為威音那畔空劫已前事」（『大慧語録』T47,893b）、「又喚作父母未生時事。又喚作空劫已前事。又喚作威音那畔消息」（『大慧語録』T47,892a）などとある。「威音」は『法華経』の常不軽菩薩品に出る「威音王仏」で、同名の仏が二万億人いたとされる。ことに『大慧語録』は、父母未生時、空劫已前、威音那畔が同意語であることを示している。だが《佗心通》の用法をみても、道元は〈空王那畔〉を「空劫已前」とは若干違う意味で使っていよう。「空劫已前」は《山水経》にも使われていたの

で、両方を使い分けていたのだろう。

○**乖向**　「乖」はそむく、もとるの意。「向」は動詞ではむかう、名詞では方向の意で「背き向かう」。罣礙と似た意味。

○**山流　流山**　「山流」は「山」が主語であり、なにか存在するものを表し、その存在するものが流れるということになる。「流山」は流れる山で、山は固定して存在するものではなく、動き変化する意味になる。

○**東山水上行**　出典「問如何是諸仏出身処。師云。東山水上行（問う、如何ならんか、是れ諸仏出身の処。師云く、東山水上行。）」（『雲門匡真禅師広録』守堅集 T47,545c）

○**廻途**　廻はめぐらす、むきを変える、もとに戻す。「途」は道。「廻途」で途を廻らすの意か。『正法眼蔵』でここだけの用語。

○**七通八達**　十分に通じている。次の用例からいっても「七通八達と全体に通達しない」［水野訳］ではないだろう。

＊道元用例

〈雲居山弘覚大師、この道を七通八達するにいはく〉《行持》

〈これを仏道の性相とすべし、この玄沙の明鏡来の道話の七通八達なるとしるべし〉《古鏡》

【現代語訳】

いまだ何物も萌さない、まさにその時、ならびに空王の辺りから、進歩退歩において運歩が一時も止まないことを、点検するがよい。運歩がもし休むことがあるならば、仏祖は出現しないのである。運歩にもし究極があるならば、仏法が今日に至るということはないだろう。

進歩はいまだ止まらず、退歩もいまだ止まらない。進歩のとき、退歩に相反しない。退歩のとき進歩に

相反しない。この功徳を山が流れるとし、流れる山とする。青山も運歩を修行し究め、東山も水上行を修行し学ぶのであるから、この参学は山の参学である。山の身心をあらためず、山の面目そのままで、道を廻って参学してきたのである。

青山は運歩できない、東山は水上を行けないといって、山（青山、東山）を誹謗してはならない。（自分の）低級な見方が卑しいために、「青山運歩」の句を疑うのである。聞き知ることが少なくて劣っているために、「流山」の語におどろくのである。いま「流水」という（普通にいわれる）言葉も、十分良く通達していないのであるけれども、狭いわずかな見聞に沈み溺れているだけである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

山流は山流るであるが、山流るでは、今まで静止していた山が流れ始めたという思いも附著する。この思いを払うために、流山すなわち流るる山と打ち返すのである。退歩歩退は言葉を奇にしたものであるが、矢張りこの心持がある。……尤も退歩歩退の場合は、直ぐその次に出ている『進歩退歩』と意味内容の差異は殆どない。（五一、五二）

空王那畔はさきに述べた四劫中、空劫の時現れる仏を空王といい、那は彼の意、畔は辺の意、従って空劫以前と同義である。……つまり、青山の運歩の無辺際にして全法界に渉る所以のみならず、その無窮にして未朕兆より未だかつて間断なき所以を辨取せよという心である。（同）

山水経の文章は、悉く覚知を山水に没した姿である。そこに、参学の困難な所以がある。山水経の巻で、自我の覚知は全く蹤跡を残さない。赤肉団辺振古風は、山の進歩退歩の中に埋没されている。

（五三、五四）

運歩は時の経歴であり、経歴は時の功徳である。もし経歴することがないならば、諸々の山川草木は、固定した有時（あるとき）に殺到して相互に罣礙障害し、古今の時も重なり合って動きがとれないであろう。正法眼蔵有時にこれを説いて次のようにいう。……経歴はそれ時の功徳なるがゆえに。古今の時かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も時なり、石頭も時なり。自他すでに時になるがゆえに、修証は諸時なり。……。青原に運歩の尽力があり、時に経歴の功徳あるが故に、青原、黄檗、江西、石頭の如き仏々祖々も出現したのである。（五七）

同じ巻にはまた、この尽界の頭々物々を、時々なりと覿見すべし、物々の相礙せざるは、時々の相礙せざるがごとし。このゆえに、……成道もかくのごとし、という。（五七）

青原も黄檗も飛去した有時（あるとき）でなく、有時（うじ）の而今である。その有時（うじ）の而今に経歴の功徳がある。もし、青原を飛去する時に一任するならば、彼は而今に不到であり、彼は今日無意味であろう。またもし彼に経歴の功徳がないならば、彼は永遠に不死不動不壊の凝然たる固まりであって、誰でも何時でも彼に逢うことができるであろう。（五八）

乖向せずとは、従来用いた罣礙せず、相礙せずと同様の義、邪魔しないことである。進歩の時は進歩の究尽、退歩の時は退歩の究尽、両者対峙せざるが故に、乖向せずという。このような風光を表すために、古仏は快便難逢とか大隔とか云うた。（六一）

従来山水への参学はわれらの参学だという思いがあった。仮令尽法界の山なる時節と決定しても、なおその参学には自己の覚知を附著したのである。果然、青山が青山の運歩を参究し、東山も東山の水上行を参学すると聞いて、再度驚倒せしめられるのである。（六六）

いま得るにあらずして、本来の面目に帰るのである。いま帰るにあらずして、山の住位は元来、初めよりその帰った姿を示すものであった。この心を、山の身心をあらためず、山の面目ながら、廻途参学しきたれり。という言葉に託してある。廻途という言葉については、さまざまの解釈があるけれども、いまはくだくだしく言わず、途をめぐらしきたるという意味に解する。途を廻って朕兆已前の而今に帰るを、廻途参学しきたれり、という。（六八）

（検討）

〈空王那畔〉について、この田中『道元』の解釈を『仏教語大辞典』が採ったのかもしれない。ほぼ全ての解釈がこれに倣っている。

「山流流山」の説明は、だいたい当たっていよう。ただ〈退歩歩退〉については、それが〈進歩退歩〉と差異はないとは思われない。進歩の究尽とはどのようなことをいうのか、不明である。

〈運歩〉を「時の経歴」というのは、その通りのようにも思うが、道元は〈経歴はそれ時の功徳〉《有時》といい、「経歴」の中に時が含まれているのである。どうも田中の理解は、「時」が停まることなく動いていることが、「時の経歴」であり、そのような理解から経歴がなければ「固定した有時（あるとき）に殺到す」るという言い方をし、「古今の時も重なり合」うという。道元が〈古今の時かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども〉《有時》というのは、時の経歴をいうためではなく、〈青原も時なり、黄檗も時なり、……〉《有時》というためである。もっとも《有時》との共鳴に着目した点は評価できる。

ただ「青原に運歩の尽力があり、時に経歴の功徳あるが故に、青原、黄檗、江西、石頭の如き仏々祖々も出現した」というのでは、〈運歩〉が人間の努力することになり、〈経歴〉が「青原、黄檗、江西、石頭」などと並んで出ることの意味に採られかねない。そういう誤解を防ぐ意味でも、道元は時代順になら

べないで、このような順番にしたのではなかろうか。時代順なら青原、石頭、江西（馬祖）、黄檗となる。

また田中が「山水経の文章は、悉く覚知を山水に没した姿である。そこに、参学の困難な所以がある」というのは、その通りであろう。この巻では一章と二章二節その二で自己と山水がいわれる他は、自己の側の言及がほぼ、ない。その点で（六六）の自己の覚知が付かない「青山が青山の運歩を参究」するといわれるのは、同感する。

また「乖向せず」と「快便難逢とか大隔」はおなじような意味になるというのは、甚だ疑わしい。〈山の身心をあらためず……廻途参学〉の解釈で四度も「帰る」といわれるが、〈廻途〉には帰るという意味はなく〈運歩〉にも〈退歩〉にも帰るという意味はない。「帰る」というと「還源返本」を連想してしまう。ただ「廻途」という言葉の解釈はその通りであろう。

古田『私釈』

天地の未だわかれない以前のその時、あるいは空劫威音王那畔、久遠の昔の仏である威音王のかの時よりこのかた……（二三）

青山常運歩、この運歩するところに仏祖の出現があり、仏法の今日に伝わる所以があるのであり、蔵海の『私記』には「仏祖の出現これ運歩なり」といっているのである。（二三）

『辨註』に退歩歩退は退歩進歩の写誤ではないかといっている一説には耳を傾けてもいいものがあるような気がするのである。（二四）

また東山水上行ということからいい得られる流水の語も、小見小聞に……（二六）

ただ厄介なのは「七通八達せずといへども」とある一句で、この一句の註解は先覚者も明確にして

いないのであり、『御抄』も「つやつや流水の道理いかなるとも七通八達せざるなり」と七通八達しないことであると解しているように窺われる。……「七通八達自在を得て」（聞解）とか「七通八達せるゆえに」（私記）とか解しているのであり、否定が肯定におき換えられているのであり……「その運歩は流水のように七通八達するわけのものではないが」と附言したものではないかと想像されるのである。（二六）

（検討）

空劫は、世界成立以前で何もないのだから、威音王はいない。またここは威音王ではなく、空王といわれている。「七通八達」は『聞解』に「其［の］流るると計り一方の小見小聞に沈溺せるのみで、七通八達自由自在を得て水の流面不流面といふことを知らぬ」（二二九）などが、否定を肯定にしているのはその通りであるにしても、「流水の言も」と主語がはっきりしているので、「運歩」を主語とはできないので「運歩が流水のように」とは解釈できない。また「歩退」は「進歩」の写誤だなどおよそありえない『辨註』の妄想にどうして耳を傾けられるのだろうか。《山水経》は道元の直筆本であり、古田はその鑑定人である。真蹟には「退歩退」とあって、挿入として下の退の右上に歩とあるのだ。『辨註』のみならず田中『道元』に影響されたのだろうか。

安谷『参究』

未朕兆の正当時というのも、空王那畔というのも、同じことであるが、（六九）

山みずからが山を参学するのであって、他人の頭のハエをおっているのではない。自己が自己を究明するのだ。（七二）

廻途参学という言葉については、どの本を見ても、あまり明確な解説がないようだが、前後の言葉から見て廻向返照の退歩を参学しきたれりというような意味であろうと思う。（七二、七三）

山とは自己であることは、いまさら、いうまでもない。……だから山の身心をあらためる必要はない。吾人の生理作用や心理作用をとりかえる必要は毛頭ない。衆生本来成仏だ。……ただ廻途参学することが大切だ。廻光返照することが大切だ。貪瞋痴それなにものぞと、本当に廻光返照して、衆生の三毒が、たちまち仏の三徳に転ずるところの関棙子をつかまえることが大切だ。……山を誹謗することなかれ。私にはとても仏道修行はできないの、私にはとても見性悟道できないのと、自己を誹謗することなかれだ。（七三）

（検討）

「山とは自己である」、と単純に言い切ってよいのだろうか。道元はかならず山と自己を分けて述べる。「廻向返照の退歩」の退歩は、自己の内側に向かうことだと思うが、山の退歩はやはり進歩に対する逆の動きで、どちらも運歩の方向をいうだけであり、ここに坐禅の廻向返照を読み込むことは無理だろう。〈山を誹謗する〉をただちに「自己を誹謗する」とすることはできまい。

森本『花開』

「空王那畔」は「空劫已前の消息」に関連して理解できるはずである。「空王」とは過去空劫に最初に出現した仏であり、「那畔」は「かなたのほとり」を意味するのだ。（三二）

この「運歩」は、絶対的な「運歩」であるから、「進歩」と「退歩」とは相対的なものではなくて、「進歩」が「退歩」にそむくことはないし、「退歩」が「進歩」にそむくこともないのである。

……たんに「山が流れる」としたのでは、「山」を能動的な主体としてとらえることになりかねないため、さらに、「流れる山」という側面も付け加えられるわけである。（三四）

（検討）

〈空王那畔〉は田中『道元』と同様の解釈であり、踏襲とおもわれるがその批判に準ずる。

絶対的な「運歩」、相対的ではない「進歩」「退歩」とは、いかなることか。また「山が流れる」は山を能動的主体とすることなのか。

内山『味わう』

生命実物は、何を持って量るか。量るべき仕切り、限り、というものはない。（四二）

空王那畔とは過去の空劫に世に出た空王仏という仏がいたという。つまり、その空王仏以前ということで、結局、未朕兆と同じ意味です。言い換えれば生命以前のこと。（四三）

たとえば進歩とは生まれてくること、生ですが、退歩とは死をいう。さらに「歩退」とはいつも言う「生まれる以前に堕ろされた」ということです。（同）

だいたいわれわれは生と死という両足で歩いている。刻々に生で歩み、刻々に死で歩む。時々刻々生死しているところで生きている。……ほんとうに生き生きした自己は、まさに常運歩している自己でなければならない。……その歩みが止まってしまえば、お釈迦様もこの世に現れなかったに違いない。また歩みに窮まりがあれば、仏法も今日まで伝わらなかっただろうという。（四四）

山が流れる、流れる山、いずれも山の運歩をいう。（四五）

〈検討〉

〈空王那畔〉は、従来の説の踏襲だが、〈那畔〉も「以前」と同じというところが、さらに間違いの上塗りである。

山の運歩の話が、人の歩む話になり、「生と死という両足で歩く」というが、進歩が生で退歩が死であれば、時々刻々右足が前に進歩し、左足が後ろに退歩して、そもそも歩くことはできない。まして、ここは人の生死の話ではなく、山の運歩の話である。「常運歩している自己」ならば、なぜお釈迦さまがこの世に生まれることになるのか、理解できない。〈山流・流山〉も適切な解釈とは思えない。

【私釈】

〈未朕兆の正当時、および空王那畔より〉といわれている。〈未朕兆〉と〈空王那畔〉をすべての解釈が同じことだとするが、［注釈］のように同じ意味ではなく、道元は使いわけている。最初の〈未朕兆〉は、諸釈の通り、「朕兆未萌」であろうが、その〈正当時〉といわれ、〈正当時〉は大事な詞である。

〈正当時〉という用語は七十五巻本にはこれ以外には次のように二回使われるだけである。

〈示真実相は蓋時にして初中後際断なり、その開方便門の正当開の道理は、尽十方界に開方便門するなり、この正当時、まさしく尽十方界を覿見すれは、未曾見の様子あり〉《諸法実相》、〈恁麼の正当時節〉《恁麼》

それに対して〈正当恁麼時〉は五十二回使われて、〈これ衆生成仏の正当恁麼時なり〉《三昧王三昧》に代表されるように、「恁麼」が坐禅による身心脱落「さとり」を意味するので、多くは人が主格である。

例にあげた《諸法実相》では、真実相が開かれる時であり、主格は人ではない。《恁麼》でも、ここでは正当時（節）の形容が「恁麼」であるから、「正当恁麼時」と同じである。運歩に「恁麼（さとり）」とはいいにくいから〈正当時〉といわれているだけで、内実は「正当恁麼時」であろう。たんなる「朕兆未萌」とは違う、人の打坐という実存のかかわる事態が〈未朕兆の正当時〉であろう。そういう実存と〈および〉は並列して〈空王那畔より〉と続く。「空王仏」つまり古い昔の仏のあたりから、となり、山の運歩に時間的な契機がはいり、〈進歩退歩に運歩しばらくもやまざること撿點すべし〉といわれる。

〈進歩退歩〉といわれるのはなぜか。それは運歩というとき、人はたいてい直線的に動くことを考える。特に時間は未来から過去に一直線に動く、流れると考えられがちである。

『正法眼蔵』には「進歩」という詞は十九回使われるが、その内、十五回《仏性》、《行仏威儀》、《身心学道》、《一顆明珠》、《坐禅箴》、《授記》、《諸法実相》、《面授》、《眼睛》、《祖師西来意》は「退歩」と合わせて使われている。例えば〈無量阿僧祇劫までも、捨身受身しもてゆく、かならず学道の時節なる進歩退歩学道なり〉《身心学道》。また「退歩」は都合十六回使われるが、進歩と合わせて使われないのは、この巻で後に出る〈退歩歩退ともに〉だけである。いかに道元が直線的に一方向へ進む時間、という観念を批判してみていたかが分かる。運歩に〈進歩退歩〉がいわれるのは、それがなければ、〈運歩〉は一定方向に進むことを無意識に含意してしまうからであろう。

〈運歩〉については、田中のしたように、ここを《有時》巻との関連で読むことはできよう。まして、同じ年同じ月に両巻は説かれたのであるから。だが田中は「運歩は時の経歴であり」と言うが、厳密にいえば、道元は「時の経歴」とはいっておらず〈有時に経歴の功徳あり〉という。「経歴」の中に時の契機が入っているのである。《有時》巻でいえば、〈有時の経歴〉が、たとえば〈山の運歩〉とパラレルに考え

られるだろう。《有時》では、〈わが尽力する有時なり〉といわれる。自己の実存、より厳密にいえば打坐の実存があってはじめて〈有時〉である。そのことが、ここでは〈未朕兆の正当時〉で表されているのだろう。

しかし、道元は詞を概念化して了解してしまうことを極度に警戒する。「有時」という詞は、《有時》巻に初出して、五十二回使われるが、《有時》の他は、《空華》、《神通》、《諸法実相》に各一回、（引用で「ある時」の意味で《仏向上事》で一度使われるのは入れない）たった三回使われるだけである。そして「運歩」は、この《山水経》にしか使われない。それゆえ、《有時》との関連を述べることは慎重にしたい。

〈運歩〉は、打坐のところで、すでに不覚不知に刻々に現成している事態であった。その事態は人においては打坐のところで露わになることであるが、そのとき初めて生起することではなく、いつもすでにある実相である。だから、それが止むということはありえない。それを私たちの意識が山とか自己とか、机とか実体のある個物として捕捉して、それらの個物が、移動するとか、滅するとか、時間的な変化として認識する。このように世界という空間があり、時間があって、その中に個人や個物が、一時的に存在し、やがて無くなると思うのがふつうの見方である。

だから仏祖についても、中国という空間世界に例えば青原という個人が、ある時に出世して、それは今はない、と思う。

ところが道元は〈運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり〉という。逆にいえば、運歩がやむことがないから仏祖が出現するということである。

これは《有時》では〈山も時なり、海も時なり。……時もし壊すれば山海も壊す、時もし不壊なれば山海も不壊なり。この道理に、明星出現す、如来出現す、眼睛出現す、拈華出現す〉と対応する。山が時で

あり、時の不壊が仏祖出現の道理であるが、それは山は運歩し、その運歩が止まないと同じことである。あるいは直接に〈青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり〉という。

仏祖が「時」であるということは、その時「有時であり、仏祖を離れない」が、〈つらなりながら時々なり。有時なるによりて吾有時なり〉という自己の運歩の事態と切り結ぶからである。「自己の運歩」というと、自己というものがあって、それが運歩するという意味に解される。そうではなく自己は運歩しているのである。だからそれが止むということはない。もし時が止めば、自己もなくなる。

そして、運歩である自己は、〈尽十方界真実人体〉《身心学道》といわれる自己である。だからその運歩は〈去来は尽十方界を両翼三翼として、飛去飛来し、尽十方界を三足五足として、進歩退歩するなり〉《身心学道》といわれる尽十方界の運歩でもある。

つづいて〈運歩もし究極あらば、仏法不到今日ならん〉といわれる。

〈運歩もし究極あらば〉とは、〈究極〉とは、行き着いたところであり、それ以上先はなく、やはり運歩は休することになる。そうであれば、仏祖は不出現であり、仏祖が不出現であれば、仏法は、今日に到らない。なぜなら、「仏法」というものがあってそれが伝わるのではなく、仏祖が説き、生きる道が仏法だからである。それはなにも誰か「仏祖」の話ではなく、運歩する自己であるから、打坐して仏となることができるのである。もっともここでは道元は自己には触れない。

〈進歩いまだやまず、退歩いまだやまず〉は、〈運歩〉のけっしてとどまることのない事態を、あらためて強調している。

〈進歩のとき、退歩に乖向せず、退歩のとき、進歩を乖向せず〉とは、《有時》では〈今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す〉といわれ、〈物々の相礙せざるは、時々の相礙せざるがごとし〉といわれ

ていたことに対応しよう。ただ、ここでは「乖向」という言葉が使われ、背き向かう、すなわち反対方向に向かうのではない、という意味が含まれる。なぜならば、退歩も進歩も先にみたように、自己の運歩であると同時に尽十方界の運歩であり、進歩のときは、尽十方界が進歩するのであって、そこに残る何かがあるわけではないから、その方向を妨げる「何か」は存在せず、退歩に乖向することはないのである。

〈この功徳を山流とし、流山とす〉という。功徳というとメリットかと思うが、そうではなく働きという意味である。「流山」と「山流」の違いは、注釈に記した通りであるが、普通には「山流」といえば、「山が流れる」と取る。しかし、それでは「能所二見を撥う」（田中『道元』）わけではないが、「山」という主語になる「あるもの」があり、そのあるものである山が流れるということになる。だが、山は常に運歩していて「流れる」のであり、したがって流れる山だけなのである。そのことを明確にするために〈流山とす〉と加えられる。ここには次章の水上行の流山も含意されていよう。

〈青山も運歩を参究し、東山も水上行を参学する〉という言表は、この節でもっとも注目すべき言表である。

これを「山とは自己であることは、いまさらいうまでもない」（安谷『参究』）と安易に自己と山を一つ、同一とする解釈は慎むべきであろう。

また山が、人間のように「運歩」したり、山が水上を行くなどということはありえず、それを参学（修行）するというなどがあろうか、といぶかる向きもあろうが、道元はそのような人に対して、こういったのだろう。

〈青山は運歩不得なり、東山水上行不得なる、と、山を誹謗することなかれ。低下の見処のいやしきゆえに、青山運歩の句をあやしむなり。小聞のつたなきによりて、流山の語をおどろくなり〉。「東山水上

行」を、道元は「流山」とみなしたのだろう。

道元は主に自己のあり方を説くが、それ以上に自己と尽十方界とのかかわりを説くところに、どの禅師とも仏教教学とも違う、道元の仏法の一大特徴がある。《現成公案》の終わりは、〈仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり〉と結ばれていた。自己をならい、身心脱落して開かれる世界は、世界の清浄化であり荘厳である。

今日の世界の危機は、人間の資源乱獲、化学的合成物の大量生産、大量消費という働きにより、大気、土壌、海、河川が汚染され、そのための恐るべき気候変動の災害である砂漠化、洪水、森林火災、熱波、が人類や動植物を襲っている。人間のあり方が、あらゆる自然のあり方に深く関わっていることは、いまや仏教の教理ではなく、科学的に証明でき、肌で実感できる現実である。

それゆえ、仏道が諸法を浄め、荘厳するために、自己のあり方を説くのは、まことに道理である。しかし、道元は、自然そのもの、万法そのもののもっている働きに、仏道を読み込む。私たち人間の修行や成仏ではなく、山の修行（参究・参学）を説き、〈山の仏祖となる〉道理をとく。さらに後には〈水の水をみる参学あり。水の水を修証するゆへに、水の水を道著する参究あり〉ともいう。

考えれば、私たち、人が参学し、修証するのは、何か特別なことをするわけでも、何かを獲得することでもない。考え事でいっぱいになっている頭脳を解放し、生産と消費に明け暮れて働かせている手足、身体を止め、そのまま、あるがままになることである。しかし、そのようなありのままのあり方は、実は青山をはじめ、あらゆる自然がおのずからなしているあり方に他ならない。

〈青山も運歩を参究し、東山も水上行を参学する〉と道元はいうが、特別な参究、修行を要請しているわけではない。山も、あらゆる自然も、おのずから自己を脱落した働きであり、如法な、私を入れないあ

り方、自身の欲望を持たないあり方をしている。

〈山の身心をあらためず、やまの面目ながら、廻途参学しきたれり〉といわれるのは、山が、春には淡い紫黄に芽吹き、秋には紅葉の錦をまとい、冬には真っ白の銀世界に埋もれるそのことが、さながらの参学なのであろう。それは人間に対しても、山の持つ働き、メリットでもあり、だから「功徳」なのである。

この万法のさながら（宛ら＝そのままそっくり）の参学は、『正法眼蔵』で他にも〈雪山の雪山のために大悟するあり、木石は木石をかりて大悟す〉《大悟》ともいわれる。

このことの意味を、深く考える必要があると思う。私たちの勝手な見方による山や樹木の見方を離れれば、それらがいかに偉大な、「参学」とか「成仏」というにふさわしい存在であるか、感じることができるはずである。私はかつて屋久島のヤクスギランドに一人で訪れたことがある。そのとき、大杉が「よくかえってきたね」と言ったのである。いや、私にはたしかにそう聞こえた。私は声を放って号泣した。今思えば、大杉たちはまるで仏たちや菩薩たちであるようだ。山を霊山と感じる人々は古来たくさんいただろう。そのような山に対する畏敬が、〈青山も運歩を参究し、東山も水上行を参学する〉の行間から感じられる。

〈やまの面目ながら、廻途参学しきたれり〉の「廻途」は、どういう意味が込められているか、手がかりはほとんどないが、「運歩」が〈未朕兆の正当時、および空王那畔以前より〉であるから「ずっと道を廻って」という、参学の長さを表す意味にとった。

先に〈青山は運歩不得なり、東山水上行不得なる、と、山を誹謗することなかれ〉を、人間的な凡見に対していわれている、と取ったが、実際は、僧侶に向かって道元は説いているので、仏祖の道得に対して、このような常識にとらわれた見方をしていては、とうていダメであり、そのことが見処が「卑しい」、聞くことが「拙い」といい「低下・小聞」と貶める言葉となっている。

そういう人たちは〈流山〉に驚くだけでなく、〈流水〉という常識的表現についても、多様に極めることがなく、小さな見聞に沈溺しているという。こういわれるのは、のちに一水四見など、流れる水も、主体によっていかようにも見えるし、表現されることの伏線であろう。

三節

＊

一、　しかあれば、所積の功徳を挙せるを形名とし、命脈とせり。運歩あり、流行あり。山の山児を生ずる時節あり、山の仏祖となる道理によりて、仏祖かくのごとく出現せるなり。

たとひ草木・土石・牆壁の現成する眼睛あらんときも、疑著にあらず、動著にあらず、全現成にあらず。たとひ七宝荘厳なりと見取せらるる時節現成すとも、実帰にあらず。たとひ諸仏行道の境界と見現成あるも、あながちの愛処にあらず、たとひ諸仏不思議の功徳と見現成の頂顙をうとも、如実これのみにあらず。各各の見成は、各各の依正なり。これらを仏祖の道業とするにあらず、一隅の管見なり。

［注釈］

○**形名（けいめい）**　出典『荘子』天道篇。

故書に曰く、形あれば名ありと。形名なる者は、古人にもこれ有るも、先にする所以に非ざるなり。古えの大道を語る者は、五変して形名を挙ぐべく、九変して賞罰言うべきなり。（五）

①形と名前、②実態と名称、③述べた意見と、実際に行った行為など、③は「韓非子」の説にもある。君子の行動

と名があうと、無為となる。

ここでは「形をあらわす名」と取る。

『文学大系』・頭注は「形と名」とし、「形と名ではなく、単に名（形にふさわしい）と解すべきだろう。」とする。

［水野訳］は「形とし名とし」。

○**命脈**　①命、いのち。②相続された仏祖の慧命。ここでは②も含意しよう。②の出典『宏智広録』巻五、「若佞廖辨得、敲諸仏之骨髄、得祖師之命脈。」（T48,67c）

○**流行**　ここでは山流や流水の「流」に「行」をつけて名詞化したもので、不易流行の流行ではない。

○**草木・土石・牆壁……諸仏行道**　）出典は『像法決疑経』（いわゆる偽経）

一時仏在跋提河辺沙羅双樹間、度須跋陀羅竟。諸大菩薩・声聞弟子・諸大梵王・天・龍・鬼・神・諸国王等、一切大衆厳然不散……今日座中無央数衆各見不同、或見如来入般涅槃……或見此処沙羅林地尽是土砂草木石壁、或見此処金銀七宝清浄荘厳、或見此処乃是三世諸仏所行之処。或見此処即是不可思議諸仏境界、真実法体。……如来所説総含万法、演説一字一句一音所唱、能令一切衆生随種種類種種根性各得不同所解各異（一時、仏、跋提河辺の沙羅双樹の間に在して須跋陀羅を度し竟る。諸大菩薩・声聞弟子・諸大梵王・天・龍・鬼・神・諸国王等の一切大衆、厳然として散らず。……今日、座中の無央数の衆、各見同じからず、或いは如来の入般涅槃するを見、……或いは此処（ここ）の沙羅林地を尽く是れ土砂草木石壁と見、或いは此処を金銀七宝清浄荘厳と見、或いは此処を乃ち是れ三世諸仏の所行の処と見、或いは此処を、即ち是れ不可思議諸仏の境界、真実法体と見る。……如来の所説は総て万法を含んで、一字一句一音の唱える所を演説し、能く一切衆生をして種種の類、種種の根性に随いて各（おのおの）、所解同じからず、各、異なるを得せしむ。T85,1335c-1337a）

○**動著**　著は助詞で、動詞の後に置かれて動作の進行や完成を示す。動には、おどろく、騒ぐ、感動するという意味

もある。『文庫』脚注は「こころを動かすこと」とする。七十五巻本の用法では〈いたづらに風火の動著する心意識を〉《仏性》以外は、十四巻において、すべて否定、禁止の語とともに使われる。ここでも〈動著にあらず〉と否定である。動揺する、右往左往するという意味にとる。

○**実帰**　真実に帰すべき本来の所。

＊道元用例

〈行持これ世人の愛処にあらざれども諸人の実帰なるべし〉《行持上》、〈百千人の面面なり、おのおの実帰をもとむ〉《行持上》、〈ただ正伝仏法に帰敬せん、すなはちおのれが学仏の実帰なり〉《袈裟功徳》など。

○**あながちの**　「あながち（強）」は副詞であれば（下に打消の語を伴って）決して、必ずしも、むやみに、の意味になり、形容動詞であれば①身勝手だ、②いちずだ、③むりやりだ、④はなはだしいという意味になるが、ここでは形容動詞の語根「あながち」に格助詞「の」（性質、状態を示す）が付いたものと解する。「いちずに」の意。

○**見現成**　見の現成。先の〈道現成〉に対していわれたのであろうか。

○**見成**　〈見成〉は、宗門では伝統的に「現成」と同じだとされてきたが、「現成」とは別の言葉である。《現成公案》に〈得処かならず自己の知見となりて、慮知にしられんずるとならふことなかれ。証究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも見成にあらず。見成これ何必なり〉と違いが説かれる。

○**道業**　この「道」はここでは言葉の意味で、言語としての営み、働き。

○**管見**　管からのぞき見るような狭い見解。

【現代語訳】

そうであるから（山の）積み重ねてきた功徳（はたらき）を挙げて、形をあらわす名とし、（仏祖の）命脈としている

のである。運歩があり、流行あり、山が山児を産む時節があり、山が仏祖となるという道理によって、仏祖はこのように出現しているのである。

たとえ、（山は）草木・土石、牆壁（かきねかべ）が現成しているのだという法の眼睛（まなこ）があるようなときも、疑いではなく、動揺することではなく、全て現成しているのでもない。たとえ（山は）七宝で飾られていると見取（みと）られる時節が現成しても、それが真実の帰処ではない。たとえ（山は）諸仏が道を行ずる境界であるという見方が現成しても、必ずしも強いて愛すべき処ではない。たとえ（山は）諸仏による霊妙な優れた功徳（はたらき）であるという見方の現成が最高を極めても、真実のありのままは、これのみではない。それぞれの見るところは、それぞれの環境とその主体によるのである。これらを仏祖の言語の営みとするのではない。管から見たような狭い見解に過ぎないのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

これにも、随分と脳漿をしぼった解釈がある。併し、所積の功徳とは、「啓迪」に倣って直ぐ後に出る運歩・流行の功徳と見てもよく、寧ろ既出の流山・流水、さらに遠く遡って乗雲・順風の功徳をも含むと考えてよい。これらの所積の功徳を挙揚発揮するのが、山の形名であり命脈である。山の形名は、これらの功徳を挙似する姿であり、それが山の御いのちである。（七一、七二）

一類の仏教者は、この娑婆世界を草木土石の現成と見る。山を土石牆壁の集積する穢土と見る。併し、かくの如く見る眼睛があり人があっても、この娑婆この山を疑著し動著して、のがれ出たり改造し直したりすることはない。さればと云って、この穢土を全法界の全現成とするのでもない。……こ

れに反して山を七宝荘厳なりと見取する世界観もある。この仏教的世界観と雖も、ただ穢土観の裏返しで、凡常の業感より暫くかような見方をするに過ぎぬ。（七五）

因みにこの文章が、七宝荘厳なりと見取せらるる時節現成すとも……という風に重大に書かれていることに注目すべきである。時節や現成というのは、道元では共に一大事の場合である。七宝荘厳の見取は、仏教では一大事であるから、たとえかかる一大事成ると雖も、これを実帰の境界と許すわけには行かぬという悲壮な響きがこもっている。……行文はさらに一大事の深慮に突き進む。たとえ世界すなわち山を諸仏行道の境界と見る時節現成あるも、この境界すらひたぶるに恋いわたるべき実帰の場所ではない。（七六）

かくの如き各各の見成（現成に同じ）は、各自の見るところ、めいめいの見られるところであって、これらの見解を仏祖の道業としているのではない。断じて云えば、これらはすべて一隅の管見に過ぎぬ。（七七）

〈検討〉

〈所積の功徳〉の解釈は妥当であろう。だが、「（運歩・流行の）功徳を挙揚発揮するのが、山の形名である」、といっても、「山の形名」がいかなることか、これでは明らかにならない。

山が主題であるのに、なぜ主体としての「一類の仏教者」や客体として「娑婆世界」が出てくるのか。また土石牆壁の集積する所がなぜ「穢土」になるのか。おそらく『聞解』「先ず蔵教の人の見解はこの娑婆の草木土木の現成する穢土と見る。（二三一）」の影響であろう。また〈疑著にあらず、動著にあらず、全現成にあらず〉と続けていわれていることを、「疑著し動著して、のがれ出たり改造し直したりすることはない」と〈動著にあらず〉で切って、いわれていないこと、すなわち「のがれ出たり改造し直した

り」を勝手に付け加えるのはおかしい。〈七宝荘厳……時節現成〉とあっても、それを「一大事」だとか、「悲壮」だとか「深慮」とか、それこそ動著・疑著するべきではなかろう。ここは、ただ各々の見の不十分さを経典にそって述べているだけである。また〈見成〉はけっして「現成」ではない。

古田『私釈』

山には積もるところの功徳があり、その功徳をもって山の形名とし、山の命脈としているのである。山は名山とか、高山とかいうだけでは、山の功徳をいい現していないのであり、不動が山の命脈でもない。山は運歩しているのであり、……山は仏祖として生きているのである。（二九）

……そのとおりに映ったのであるから疑いもなければ不確定に思って心の動くこともないのである。……この「全現成にあらず」の一句は、「疑著にあらず、動著にあらず」とあるにならんでいわれているのではなく、次にでてくる「実帰にあらず」、「愛処にあらず」、「如実これのみにあらず」とあるのにならんでいわれている。（二九）

……仏祖の見る山の完全な見方とは違った一遇（ママ）の管見……（三〇）

〈検討〉

山が仏祖となるということは、山が仏祖として生きているということではないだろう。「運歩するところに」なぜ「仏祖の出現」や「仏法の今日に伝わる」ことがあるなのか、『私記』を引用しているだけでは意味がない。

〈疑著〉、〈動著〉は、それらとならべて〈全現成にあらず〉となって切れる。〈全現成にあらず〉だけを、「たとひ」で始まる仮定節を含む後の三つと並べることはできない。〈仏祖の道業〉は「仏祖の見る山

の完全な見方」ではない。仏祖であろうとも、見る山はやはり一隅の管見であって「見方」である限り「完全な見方」はあり得ない。

安谷『参究』

山を草木や土石の集積と見て、単に無価値と思い、穢土と思っているような凡見をさすものではなくて、「草木牆壁瓦礫みな仏事をなす」との見識が現成するほどの眼睛があっても、それはまだ徹底、山を疑著したのでもなく、徹底、山に動著したのでもないから、したがって、山の全現成ではないというほどの意であろうと思う。（七八）

七宝荘厳は譬喩であって仏国土を意味するものと思う。山すなわちこの世界を仏国土なりと見取せられるほどの時節が現成しても、まだまだ仏道の実帰でない。（同）

山すなわち自己の日常生活が、諸仏の道を行ずる境界なりとの見地が現成しても……。（同）

青山の運歩、すなわち自己の行履が、諸仏不思議の功徳、言い換えると、一切の思想を超越した仏境界なりとの見識現成というような、仏祖の頂顙を得たとしても、事実それだけが仏道の全部ではない。（同）

いかに尊い境地に到達しても、そこに知見解会が残っている間は、まだまだ自己が仏道になったのではない。それらは、ほんの仏道の一部にすぎない。言い換えると、それらの知見は、仏道修行の途上における、その時その時の光景にすぎない。道元禅師が天童如浄禅師に参じて、最後のおしらべを受けたときの、道元禅師のお言葉でいうと、「これはこれ暫時の伎倆」だ。（七九）

（検討）

道元は山についていっているのに、「山すなわちこの世界」、「山すなわち自己の日常生活」、「青山の運

歩、すなわち自己の行履」といろいろ勝手に拡張解釈しているが、それが安谷の解釈の特徴である。また『聞解』や田中『道元』を承けているのだろうが、草木土石も「無価値」「穢土」というわけはなく、七宝荘厳が「仏国土」でもあるまい。「疑著、動著」は、この解釈のように肯定的に使われているのだろうか。また「いかに尊い境地に到達しても、そこに知見解会が残っている間は、まだ自己が仏道になったのではない。……仏道修行の途上における、その時その時の光景にすぎない」という。仏道を究極の悟りにむかう途上とすることは、修証一如をいう道元のとるところではない。また道元は「知見解会」に否定的ではあるが、「知見解会」を捨てるとはいわない。それをいう公案禅のあり方が示唆されている。ところで、「見」「見取」は、「知見解会」や「見識」とは微妙に違うだろう。

如浄に参じて、道元がいった「これはこれ暫時の伎倆」は、謙遜の言葉であって、「いえいえ、まだ不十分です」ということであり、〈各各の見成〉はそれでは不十分だと断定する意味でいわれており、内実が異なる。

内山『味わう』

この段は『像法決疑経』というお経の文句をもととした話です。……つまり四つの見方を並べていっているわけですが。同じように山というものについても、これを草や木、土や石、牆壁といったそれらの因縁でなりたっているという見方もある。しかしそういう見方をしても、ほんとうに山を現したことにはならない。（五三）

要するに、それぞれの見方は、それぞれの角度から見た世界でしかなく、ほんとうの生命実物である仏祖の道業ではない。（五四）

（検討）

ざっとしすぎてはいるが、だいたいそのとおりであろう。ただ〈仏祖の道業〉は、内山の「生命実物」と同じことだろうか。

森本『花開』

「山」には「運歩」もあるし、「流れ行く」ということもあるのであるし、「山」が「山の児」を生むという時節もあるのだ。「山」がたんなる客観的対象物ではなくて、「仏祖」となる道理がある為に、「仏祖」が、このように出現したのである。なにしろ、「而今の山水」は「古仏の道現成」なのであった。（三六）

第一は「山」を「草木土石牆壁」として、たんに物質的対象と見なす見解であるが、このような認識力をもつときも、それを疑ってみることもなく、揺り動かしてみることもなく、……じつは全体的現成のすがたであり、現成公案であるというふうにとらえかえすこともないのである。（三七）

（四つの見解を総括して）いずれも、依然として、二元論的な対象的把握の弊を脱し切っていないのだ。（同）

（検討）

ただ道元の言葉をなぞるだけである。どうして「而今の山水」は「古仏の道現成」なら、山が山の児を生み、仏祖となるのか。

〈動著〉は「揺り動かす」ことではなく、〈全現成にあらず〉は、その見解が全現成ではないということであろう。総括してのべるところも、例えば〈諸仏不思議の功徳〉のどこが〈対象的把握〉なのだろう

か。二元論的なものはだめ、という先入見からの解釈である。また『聞解』の見当はずれの天台四教に当てはめるという解釈を長々と引用しているが、あやまった解釈を引用しても仕方ない。

【私釈】

〈しかあれば、所積の功徳を挙せるを形名とし、命脈とせり〉とは、前とどう繋がるのか。

ここより前で「功徳」が言及されるのは、冒頭を除けば〈山はそなはるべき功徳の虧闕することなし〉、〈その運歩の功徳〉、〈この功徳を山流とし、流山とす〉である。つまり、運歩、流山が山の功徳だということで、それを形として名（句）となっているのは、「青山常運歩」「東山水上行」である。これは山の功徳を挙揚したものである。そして、これこそが仏祖が伝えてきた命脈だ、ということである。

〈運歩あり、流行あり〉とは、その形名である「青山常運歩」「東山水上行」の通りに、実際そうであることを、もう一度〈運歩あり、流行あり〉と示している。〈流行〉は東山が水上を「流れ行く」と解せよう。詳しいことは次章に譲るが、その功徳（はたらき）は、山の山ながらの参学といえよう。

〈山の山児を生ずる時節あり〉の〈山児〉とは、最初に挙げられた道楷の二句目〈石女夜生児〉と関係しよう。その句についても後に言及されるが、その〈時節〉は夜であり、それは私たちの不覚不知の時節、さとりの時節を意味しよう。人（衆生）が仏になるという一般には不可能事が、私たちに知られずに成就する。そのように私たちには知られずに〈山の山児を生ずる〉時節があり、それが、〈山の仏祖となる道理〉である。

〈山の仏祖となる道理〉は、《有時》の〈山も時なり、海も時なり。……この道理に、明星出現す、如来出現す〉と呼応する。つまり、前の節の三に〈運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり〉といわれ

た、逆のこととして、運歩があるから、仏祖が出現する。この仏祖は山の仏祖か人の仏祖か、と問うのは愚かである。人が脱落したところが仏祖だからである。〈居士の悟道するか、山水の悟道するか〉《谿声山色》と問うように、悟道して仏祖となる時、もはや居士という個人はないし、山水は、もはやわたしたちが知見解会する山水ではない。

次の段落で道元が言いたいことは、山の功徳を全面的に挙しているのは、「青山常運歩」「東山水上行」であって、その他いかように山を形容し、その功徳を挙しても、それは見取であり、ある見（方）であって、それらすべてはそれぞれの環境と主体に制約されたものであり、管見にすぎないということである。

したがって、明示されていないが、四つの〈たとひ〉の後に、それぞれ「山は」を入れると内容がはっきりする。山を如何ように表現する見も十分ではない、しかし、実にさまざまな見がありうるということを示している。その山についての色々な見方は、資料の『像法決疑経』をほとんどそのまま道元はなぞっている。

その経では「土砂草木石壁と見る。或いは此処（ここ）を金銀七宝清浄荘厳と見、或いは此処を乃ち是れ三世諸仏の所行の処と見る。或いは此処を即ち是れ不可思議諸仏の境界」とあり、それを道元は〈たとひ草木・土石・牆壁の現成する眼睛あらんときも、疑著にあらず、動著にあらず、全現成にあらず。たとひ七宝荘厳なりと見取せらるる時節現成すとも、実帰にあらず。たとひ諸仏行道の境界と見現成あるも、あながちの愛処にあらず、たとひ諸仏不思議の功徳と見現成の頂額をうとも、如実これのみにあらず〉と敷衍する。経典では「山」ではなく、「沙羅林地」をいかに見るか、が説かれているが、要は同じ一つの処をどう見るかということである。

『像法決疑経』では、それらはたんに様々に見る、ということであったが、道元はそれに〈全現成にあ

らず〉、〈実帰にあらず〉、〈あながちの愛処にあらず〉、さらには諸仏不可思議の功徳という見方としては最高のものであっても、〈如実これのみにあらず〉と、不完全なものとする。この点は経典に言及されていない。続く〈各各の見成は、各各の依正なり〉は、経典でも「種種の類、種種の根性に随いて各、所解同じからず」といわれていた。「所解」と「見成」は、思って判断するのと、見て判断する違いであろう。また経典がただ種類、その根性によって違う、といっているのを、道元はさらに〈各各の依正なり〉と深める。「正」すなわち主体の違いだけではなく、それと「依」すなわち環境世界の違いであるとする。それは、後に一水四見を説く伏線でもあろう。

『像法決疑経』では、見る主体は最初に言及される一切大衆である「諸大菩薩・声聞弟子・諸大梵王・天・龍・鬼・神・諸国王」であり、修行者、俗弟子だけではなく、梵王・天・龍・鬼・神と人間以外も含む。ここで重要なことは、何であれ、見解、見取、会取、思い、思量など、それが「見」である限り、管見すなわち狭い部分的な見方に過ぎないということである。ここに道元の「見」に対する非常に徹底的な立場が窺われる。

そしてそれはゴータマ・ブッダの言葉と響き合う。

> もしも人が見解によって清らかになり得るのであれならば、あるいはまた人が智識によって苦しみを捨て得るのであるならば、それでは煩悩にとらわれている人が（正しい道以外の）他の方法によっても清められることになるであろう。このように（筆者＝人がまったく清らかになるのは見解による）語る人を「偏見ある人」と呼ぶ。（スッタニパータ 789）

彼は已に得た（見解）［先入見］を捨て去って執着することなく、学識に関しても特に依拠すること

をしない。人々は（種々異なった見解に）分かれているが、かれは実に党派に盲従せず、いかなる見解をもそのまま信じることがない。（スッタニパータ 800）

ここに、微妙な問題がある。「見現成」と「道現成」の違いの問題である。見、あるいは見解が覚りではない、ということは分かる。

見性禅では禅問答における弟子の発語（見解）や身体動作は、たいていはそれぞれのさとりの境地（の表明）だと見なされてきた。それには浅深があり、さらには言語表現を脱したところが、本当の悟りであるとも見られてきた。その好例が達摩の四員の弟子の見解に対する評価「皮肉骨髄」である。無言で立っていても、それは見解の表明の一種である。

〈正伝なきともがらおもはく、四子おのおの所解に親疎あるによりて、祖道また皮肉骨髄の浅深不同なり。皮肉は骨髄よりも疎なり、とおもひ、二祖の見解すぐれたるによりて、得髄の印をえたり、といふ。かくのごとくいふいひは、いまだかつて仏祖の参学なく、祖道の正伝あらざるなり。しるべし、祖道の皮肉骨髄は、浅深にあらざるなり。たとひ見解に殊劣ありとも、祖道は得吾なるのみなり。〉《葛藤》。

このように道元は「見解」に浅深のあることは認めるが、それを問題にしない。いく通りにも言えるし、あるいは示されるが、いずれも見解なのである。大事なことは、〈祖道は得吾なるのみなり〉と、人間の見解とは無関係な「そのこと、恁麼」であり、それは〈祖道は一等なり〉《葛藤》といわれて平等で

ある。見解とか知解解会とかいうものも、まったく不要だというわけではない。ただそれは「さとり」ではなく、どこまでも依正によって限定された一隅の管見なのである。

ところで、〈これらを仏祖の道業とするにあらず〉といわれた、仏祖の道（ことば）の行為とはなんであろうか。それが「青山常運歩」。「東山水上行」であろう。

＊

二、　転境転心は大聖の所呵なり、説心説性は仏祖の所不肯なり。見心見性は外道の活計なり、滞言滞句は解脱の道著にあらず。かくのごとくの境界を透脱せるあり。いはゆる青山常運歩なり、東山水上行なり。審細に参究すべし。

［注釈］

○**転境転心**　大正大蔵経には道元のこの箇所だけにある言葉。続く四字熟語との整合性で、そこで言及される「心」を含む四字熟語となっているのだが、内実的に考えられるのは、いわゆる「公案」とされる問答、句で、境が心を転ずるとか、心が境を転ずることに用いられることであろう。

○**大聖**　仏道のすぐれた修行者。

＊道元用例

〈大聖の行履、はるかに凡境を出離せるのみなり。大聖もし磨塼の法なくば、いかでか為人の方便あらん。〉《古鏡》

これは南嶽を大聖とする。

〈伝持法蔵の大聖、むかふべき処在にあらず……人これを壁観婆羅門といふ。〉《行持下》これは達磨を大聖とする。

［水野訳］では「大聖」に（ほとけ）とルビを振る。古田『私釈』は「釈迦」。しかし釈迦に限る必要はないだろう。

○**所呵**　「呵」は大声で責める、叱る。叱責するところ。

○**説心説性**　心や性を説くこと。僧密と洞山の問答に〈裏面に人有りて説心説性す〉《説心説性》などと出る。『思想』・頭注は「見心見性」とともに「『心』『性』を独立したものとしてこれを説いたり、これを見得せよという説」というが、例えば「見性」をそのようにいうことはないだろう。『文学大系』・頭注は「心や性という特別な実体をたてることを仏祖は認めない」というが、これも「実体」かどうかではなく、「心を説き、性を説く」ことが批判されているのである。『文庫』脚注は「心（主観）と性（主観の本体）の二つを立てて説く」とするが、禅宗でいう「心」や「性」はそういうことではあるまい。

○**所不肯**　「肯」はがえんずると訓読し、承知する、許可するの意。認めないもの。

○**見心見性**　これも四字熟語としては大正大蔵経に、この箇所しかない。前の〈説心説性〉にあわせて、「見性」を批判するために、道元は〈見心見性〉としたのだろう。

「見性」は、宋代の禅宗では「不立文字・教外別伝・直指人心・見性成仏」が標語になっているが、道元はそれをこう厳しく批判している。

〈仏法、いまだその要、見性にあらず。西天二十八祖・七仏、いづれの処にか仏法の、ただ見性のみなりとある。六祖壇経に、見性の言あり、かの書、これ偽書なり。付法蔵の書にあらず、曹谿の言句にあらず、仏祖の児孫、またく依用せざる書なり。〉《四禅比丘》。

『文庫』脚注は「心とか性とかいって自己の正体を見きわめようとする」というが、そういうことではあるまい。

○**滞言滞句**　言句に拘泥すること。「滞言」は永嘉玄覚が「豈滞言而惑理。（豈に言に滞り、理に惑わんや）」

（T51,242b）といい、「滞句」は鼓山興聖国師が「句不当機、言非展事。承言者喪、滞句者迷。（句、機に当たらず、言、展事に非ず。言を承くる者は喪し、滞句の者は迷う）」（T51,351a）と使う。いずれも批判である。『碧巌録』第十二則評唱では智門光祚の上堂語として引く。「言無展事。語不投機。承言者喪。滞句者迷。（言は展事無く、語は投機せず。言を承くる者は喪し、滞句の者は迷う。）」（T48,p153b）

【現代語訳】

境を（心に）転じ、あるいは心を（境に）転ずることは、すぐれた修行者の叱るところである。心や性を説くことは仏祖が認めないところである。「見心、見性」は、仏教ではない宗教のやり方である。言句に拘泥することは、解脱（した者）の言い方ではない。このような境界を透脱するものがある。ここでいう「青山常運歩」である。「東山水上行」である。審細（こと〳〵まか）に参究するがよい。

【諸釈の検討】

田中『道元』

青山を境とし、見るものを心に擬することは、能所対峙の常見であって、大乗の談でないことは明かであるが、転境帰心、転心帰境といえども、なお対峙の名残をとどめている。さらに向上して、いかにして山河大地を自己に帰せしめん、というのも、ここに呵するところの転境である。いかにして自己を転じて山河大地に帰せしめん、という古仏長沙の応答も、ここに呵するところの転心である。これをも含めて、転境転心は大聖の呵する所という。説心説性は道元みずから正法眼蔵説心説性において、仏祖最要の道として挙揚するところ、いまはこれをも仏祖の肯んぜない所という。心を云い、

性を説くのは実際戯論として仏祖の所不肯である。禅門では見心見性を最要とするが、いまは外道のいわゆる霊知と異なるなしと斥ける。畢竟相応の知見を悉く退治せしめんとする慈誨である。（七八）

知見解会は、ひとりでに如何ようにも向上することができる。先人の喪身失命底に現成せる道も、知見解会に取って以て容易に自家薬籠中のものとすることが出来る。（七八、七九）

（検討）

〈転境転心〉以下四句熟語の四つを「相応の知見」と捉えている。しかし、〈転心転境〉や〈見心見性〉が「知見」であるとはとうていいえまい。知見だととれば、前段の〈管見〉からのつながりはつくが、そうではない。ここには「知見解会」は少しも言及されていないのだから、道元が言及しない「知見解会」を持ち出し、それについて《行仏威儀》などを引用して、二頁にわたって論を展開しているが、妥当ではあるまい。また「説心説性」が《説心説性》巻の叙述と違うことは指摘されても、その理由は言及されていない。

古田『私釈』

心と対象とを二元的にわけて見る見方は大聖釈迦の呵する所であり、心と説き性と説いてそのいずれかであるとするのも仏祖の肯わないところである。山は心であるとか、性であるとかいわれるものではないということである。また見心見性といって心性を二つに見るのは外道であり、大乗のすぐれた説とはいえないのである。ここでは小乗教を指していっているのであり、どんなにこの教が活溌なものであっても取るべきではないとして斥けているのである。滞言滞句、言句に滞るものは解脱を得ることはできないのであり、山の功徳といってもその功徳の言句にとどまっているのでは解脱の道著

とはならないのである。（三〇、三一）

『辨註』によると、……ことに滞言滞句を重大視し、道元の「審細に参究すべし」といっていることをこの点にしぼって、この示誨こそを参究せよとしているのである。（三一）

〔検討〕

〈説心説性〉について『聞解』が「転境帰心、転心帰境抔（など）と二つ物を見るは小乗の見で大聖如来の呵する処なり。大乗では能所を分けぬ……」（二三二）とあるのを受けた解釈であるが、自己（心）と万法（境）の関わりを説くのが道元であり、「転境帰心、転心帰境」も禅の詞の常套であって、境と心を説くことが批判されているわけではまったくない。〈説心説性〉は、禅宗の重要な詞である「性」と「心」を説くもので、《説心説性》巻に明らかなように「そのいずれかである」というようなことではない。〈見心見性〉はいわゆる「見性」と「見心」であり、「心性」を二つに見ているわけではない。「見性」が仏性を見る、とされていることは常識であり、宋代に盛んになったそれを、道元は〈外道の活計〉とこき下ろしているのである。古田は臨済宗であり、いわゆる「見性禅」が批判されるのはまずいとおもったのだろうか。〈見心見性〉が小乗の教えだなど聞いたことがない。

安谷『参究』

奪境不奪人は転境だ。奪人不奪境は転心だ。それらは一時の道具だから、用が済んだら捨てるのだ。心と説き性と説くのもそうだ。道元禅師は『正法眼蔵説心説性』の巻に置いて、「説心説性は仏道の大本なり。」と示しておられるが、それでいて、ここでは、仏祖の肯（うけが）わざるところなりと、厳し

くそれを尻(しりぞ)けている。言を承けては、すべからく宗を会すべしだ。言葉の精神をうけとることが大切だ。（七九）

間違った直指人心見性成仏は禅門の一本槍だ。だが見性にも明暗浅深の差が非常にある。……見性を軽くあつかえば、見性などとるに足らないものだ。……それが大悟といわれるほどのものであっても、それをかついだら、頭上に頭を重ねたばけものとなる。だから外道の活計だ。（八〇）

言句だけに限るのではない。日常の行履もすべてそうだ。滞ったら解脱道ではない。（同）

（検討）

「転心転境」とは、たとえば「一切語言、山河大地。一一転帰自己」（『碧巌録』T48,142b）というようなことで、臨済の四料簡（奪境不奪人など）とは異なる。安谷が、それを臨済の四料簡の中の二つであるとすることは誤りであるが、さらに彼はそれを「一時の道具」である、と認めて開き直っている。道元は〈あに四料簡等に、道味ありとして学法の指南とせんや〉《仏経》といっているのを知っての上であろう。また「見性」も道元が厳しく批判していることを承知で「見性を軽くあつかえば、見性などとるに足らないものだ」、「それをかついだら……ばけものとなる」と、「見性」が、正しく用いられればと暗示して食い下がり、なんとか「見性」を認めさせようとしている。恐れ入るばかりである。

森本『花開』

（前の三節一について）これらすべてが、なお二元論的な対象認識にすぎないとして、道元によって批判されているわけである。したがって、ここから次の節へは、きわめて論理的な当然の展開なので

ある。（三八）

基本になる二元論的図式が温存されたままでは、対象的認識の誤謬を脱し切れないであろう。（三九）

第二十五「渓声山色」の巻につぎのような問答が紹介されている。長沙景岑禅師に……。なるほど、その両者（心と境＝筆者）の関係は、たとえば第四「身心学道」の巻にもあるとおり、「しばらく山河大地日月星辰、これ心なり」であり、……また第九「古仏心」の巻に紹介されている大証国師と僧との問答において……。（四一）

「説心説性」とは、「心を説き性を説く」ことであるが、「転心転境」にたいする批判が二元論の拒否であったように、ここでは固定された本質主義、ないしは実体主義が批判されているのだとみなすことができよう。すなわちここで批判されているのは、第五「即心是仏」の巻において、……。（四二）

このような意味においてここでは「説心説性」が「仏祖の所不肯なり」としてきびしくしりぞけられるのであるが、一面的にこのような見方に執することもまたさけられねばならないのである。たとえば、第四十二「説心説性」の巻においては……。（四五）

さらにつづいてつぎのようにも説かれる。「おほよそ仏仏祖祖のあらゆる功徳は、ことごとくこれ説心説性なり。平常の説心説性あり、牆壁瓦礫の説心説性あり。いはゆる心生種種法生の道理現成し、心滅種種法滅の道理現成する、しかしながら心の説なる時節なり、性の説なる時節なり。しかあるに、心を通ぜず、性に達せざる庸流、くらくして説心説性をしらず、談玄談妙をしらず、仏祖の道にあるべからざるといひ、あるべからざるとをしふ。説心説性を説心説性としらざるによりて、説心説性を説心説性とおもふなり。これことに大道の通塞を批判せざるによりてなり。」ここまで読めば、

もはや、この「説心説性」の巻で説かれていることと、「説心説性は仏祖の所不肯なり」とのあいだに矛盾がないことが了解されるはずである。（四六）

「山水経」の巻の本文で「仏祖の所不肯」とされている「説心説性」においては「『心』や『性』が『説』とは切り離された客観的対象物となる傾向」をもっているということができるであろう。そして、そのような傾向は、つぎの「見心見性」においてさらに顕著なのである。（四八）

いまかりに敦煌本『六祖壇経』を開いてみれば、つぎのような（見性の＝筆者）用例が目につく。（四つの引用、唐木順三の見解など略す＝筆者）道元が利用したかと思われる流布本『六祖壇経』につぎのようなくだりがあるからである。「汝の本性は、……（中略＝筆者）即ち見性成仏と名づけ、また如来知見と名づく」このような見解は、いわゆる〝自然外道〟への途を開くものとなりかねないがゆえに、道元としてはどうしても認めるわけにはいかないのである。（四九、五〇）

「滞言滞句」は、言語活動が融通無碍の活発なものでないことを意味するものと理解すべきなのだ。（五一）

（検討）

この解釈だけが、それまでの叙述とここことの関連を指摘しているが、その解釈がまったく的外れであるから、関連があるとはいえない。

「転心転境」について《渓声山色》巻の問答を引用するのはいいが、それを《身心学道》や《古仏心》の「心」に関する問答に広げるのは、それらは道元が「心」を肯定して使っているので、問題がまったく異なり適当ではない。

〈説心説性〉は先尼外道の説だとして《即心是仏》の先尼外道批判を長々と引用するが、関係はない。

いったい、道元は〈説心説性〉〈見性見心〉も、ここでは何も詳しくは展開していないのに、《身心学道》《古仏心》《説心説性》や《仏性》など色々な『正法眼蔵』の巻を長く引用して、そのことによりかえって本文で道元がいおうとすることを分からなくしている。

道元の思想には、当然ながら時代によって変化があったのに、明白に論旨が異なるこの巻と《説心説性》の〈説心説性〉を「矛盾がない」などとどうしていえるのか。また「心」や「性」は、「『説』とは切り離された客観的対象物となる傾向」があるというが、心や性はモノではないのだから「客観的対象物となる」ことはないだろうし、そもそも道元は「心」や「性」を批判しているのではなく、「説心説性」を批判しているのである。

道元の見性批判は、十二巻本の《四禅比丘》以外は、『六祖壇経』の説に対してなされているのではない。「滞言滞句」の理解も禅宗史との関連がまったく欠落している。

内山『味わう』

「転境転心」とは、心（自己）と境（環境）という二つを立てて、心が境を転ずるとするのがいわゆる観念論で、逆に境が心を転ずるとするのは、いわゆる実在論ですが、それらいずれも「大聖の所呵」つまり、仏様がおしかりになるところです。……というのは、もともと心とか性とかいう特別の存在を立てて見（ママ）るというのは仏法ではないからです。さらにこの心や性という特別のものを立てて、これを見るという「見心見性」は、まったく、外道のすることでしかない。（五七）

「滞言滞句」、言葉に拘泥するのでは、生命実物を見ることができない。要するになにかを取り立てたら、これがしこりになってしまうのですね。（五八）

〈検討〉

「転境」が観念論で、「転心」が実在論だとは、まったく思われない。また「心」とか「性」を立てるから〈見心見性〉が批判されているわけではない。道元はここで心や性を批判しているのではなく、「見心見性」という体験と、その原理となるような師家のあり方を批判している。〈滞言滞句〉に関しても、これが公案を扱う一つの悪いあり方だということが、見落とされている。

【私釈】

ここでは〈転心転境〉〈説心説性〉〈見心見性〉〈滞言滞句〉の四句への批判が、唐突に出てくるように見える。諸解釈はそのことについての言及はほとんどなく、言及しているのは的外れな森本『花開』だけである。これらの句は、文字の上ではこれまで説かれてきた〈青山常運歩〉〈東山水上行〉などをめぐる言葉とまったく切り結ばない。いったい、ここはそれ以前の叙述とどうかかわるのだろうか。

その関わりが、最後の〈かくのごとくの境界を透脱せるあり、いはゆる青山常運歩なり、東山水上行なり〉である。

すなわち、〈青山常運歩〉〈東山水上行〉は〈転心転境〉〈説心説性〉〈見心見性〉〈滞言滞句〉というような境界で扱ってはならないのである。これらの扱いの間違いが、次節で〈現在大宋国に、杜撰のやから……〉と出る。これは、宋代禅宗の固有の問題であろう。

宋代に入って『宗鏡録』百巻や、『景徳伝燈録』三十巻とそれに続く灯史が編まれたほか、公案集である『雪竇頌古』に評唱などを加えた圜悟の『碧巌録』（一一二五年）、大慧の『正法眼蔵』六六三則（宋版一一四七年）が編まれた。そして道元を含め、禅宗の修行者はそれらの公案を商量していく。この視点を

もって、四句の問題を見てみたい。

さて、最初に〈転心転境〉とある。これは諸解釈も指摘しているように、《山水経》と主題が似ている《谿声山色》における長沙岑禅師と僧の問答にも関連しよう。道元は、僧が境を転じて自己（心）に帰せしめようとし、長沙が自己（心）を転じて境に帰せしめようとしたことに対して、転心も転境も否定して、その問答に対して道元は〈いまの道取は、自己のおのづから自己にてある、自己たとひ山河大地といふとも、さらに所帰に罣礙すべきにあらず〉と、どちらかに帰するということ自体がだめであると答えている。これは『碧巌録』に第二則評唱「百丈道一切語言。山河大地。一一転帰自己。（百丈道う、一切の語言、山河大地。一一転じて自己に帰す。T48,142b）」、第三十九則評唱「百丈道。森羅万象。一切語言。皆転帰自己。」（T48,177b）〔どちらも百丈の語録には存在しない。〕とあるのが「転境」の代表であろう。、これは宋代ならずとも、たとえば安谷が「而今の山水は、認識以前の本来の自己であり、本来の自己の脱体現成である」（四九）、「山とは自己であることは、いまさら、いうまでもない」（七三）といっていることである。まさにそれを、〈大聖の所呵なり〉と道元は断じる。このように「青山常運歩」を間違うのである。

「大聖」は［注釈］にも挙げたように釈迦や仏とする必要はない。他の仏祖でもいいわけである。

次の〈説心説性〉は大慧宗杲が「昔、達磨、二祖に謂いて曰く、汝、但だ外に諸縁を息め、内に心喘ぐなかれ。心牆壁の如くにして以て道に入るべし。二祖、種種に説心説性すれども倶に契わず」（『大慧語録』T47,925b）を引いてよく批判していたことであり、例えば次のようである。

「是れ説心説性して得、説玄説妙、説理説事して得ること莫きや。既に総不得なり。只だ、恁麼に休し去るべからず。既に休し去るべからず。又た説心説性、説玄説妙し、説理説事すべからず。」

（同、T47,830c）

これは当時の文芸化していた禅語録の理知的参究に対する、看話禅からの批判で、公案を知解したり、言葉で説くことの批判である。

「説心説性は是れ汚染。説玄説妙は是れ汚染。」（同、916b）、
「這裏に到りては説仏説祖、説心説性、説玄説妙。説理説事、説好説悪、亦た是れ外辺の事なり。」（同、927b）

いっぽう、無事禅の批判の言葉として肯定的にも用いた。大慧の師、圜悟はこう無事禅を批判する。

「有般底人は道う、本来一星事も無し。但只だ茶に遇っては茶を喫し、飯に遇っては飯を喫す、と。此れは是れ大妄語、之を未だ得ざるに得たりと謂い、未だ証らざるに証れりと謂うと謂う。元来、曾て参得透せざるに、人の心を説き性を説き、玄を説き妙を説くを見ては、便ち道く、只だ是れ狂言なり。本来無事なるを、と。一盲、衆盲を引くと謂うべし。」（『碧巌録』第九則評唱、T48,149b）

「上載とは、爾が与に説心説性し、説玄説妙して、種種に方便することなり。若し是れ下載ならば、更に許多の義理玄妙無し。有底は一担の禅を担うも、趙州の処に到りて、一點もまた使うこと不著。一時に他が与に打畳され灑灑落落たらしめ一星事無し。之を悟り了れば還って未悟の時に同じと謂う。」（『碧巌録』第四十五則評唱、T48,182b）

ところで、道元も、仏教や公案を知解したり、解説することを批判するのは当然であり、この箇所と同様に、初期、中期にはそれを批判していた。

＊道元用例

上堂。云。自非祖師西来、余外未知法実帰。何況能知仏向上事。談玄説妙未是。説心説性未是。若放玄妙無所住処、若遣心性無所繋処、是由但向声色裏求活計而已。……（上堂。云く祖師西来に非ざるよりは、余外は未だ法の実帰を知らず。何に況や能く仏向上事を知らんや。談玄説妙は未だ是ならず。説心説性は未だ是ならず。若し玄妙を無所住処に放ち、若し心性を無所繋の処に遣たば、是れ但だ声色裏に活計を求むるに由る而已なり……）（『永平広録』96）

正知道非仮、直了悟是重。此時、使得拄杖兮、打散説玄説妙、渾無迷蹤。拈得竹篦兮、打砕説性説心、那存旧轍乎……（正しく道の仮に非ざることを知り、直に悟の是れ重きことを了る。此の時、拄杖を使得して、説玄説妙を打散す、渾て迷蹤なし。竹篦を拈得して、説性説心を打砕す、那ぞ旧轍を存せん。……）（『永平広録』巻八法語五）

このように道元の法語には、「悟」を重視して、言語文字を軽視する語が多い。

《山水経》を書いて三年後、越前吉峰寺に移ってから、「説心説性」を肯定する《説心説性》が書かれたが、それは大慧宗杲批判としてである。そのことは今は問題にしまい。

〈見心見性〉は、その重心が「見性」批判にかかる。

「見心」自体は、『景徳伝燈録』にも馬祖の言葉として「森羅万象一法之所印。凡所見色皆是見心（森羅万象は一法の印する所なり。凡そ見る所の色は皆な是れ心を見るなり）」（T51,246a）といわれており、「見色便見心」として、仰山（同、283b）、首山（同、304b）、龍冊寺順徳（同、348c）、龍華寺真覚（同、352b）、長慶（同、354c）などが言及している。「見心」の批判はここ以外の道元の著作には無く、他の禅師でも「見色見心」は批判されても「見心」だけの批判は聞かない。

次に「見性」についてみたい。

道元の時代に盛んであった臨済禅の各派は、黄龍派の無事禅以外は「見性」を期したといっても過言ではあるまい。楊岐派の虎丘紹隆が伝える禅に特に見性が盛んであり、しかも日本に伝えられた禅宗四十六伝のうち三十六伝が虎丘派である。日本達磨宗も楊岐派の流れで、その文献には『見性成仏論』や見性を説く初期禅文献『血脈論』がある。懐奘が道元に初相見したとき、見性が論題になったことを『伝光録』はこう伝える。「（懐奘は）猶ほすでに多武の峰に参ず。頗るに見性成仏の旨に達す。……元和尚始めて対談せし時、両三日は只だ師の得所に同じ。見性霊知のことを談ず。」

さらに大慧宗杲の見性（看話）禅は、宋の士太夫の間でも僧侶の間でも非常に盛んになっていた。大慧の師である圜悟の『碧巌録』には次のように「見性」が、他の「不立文字」、「直指人心」と共に使われ、禅の標語になっている。

「単伝心印。開示迷塗。不立文字。直指人心。見性成仏。」（第一則評唱、T48,140b）
「如祖師西来。単伝心印。直指人心。見性成仏。」（第九則評唱、同、149a）
「直心為見性之功。」（第十則評唱、同、151a）

「謂之教外別伝。単伝心印。直指人心。見性成仏。」（第十四則評唱、同、154c）

いっぽう、道元の「見性」に対する批判は、初期にはない。

直指人心、拳頭頂顆、見性成仏、鼻孔眼睛、得皮得髄二三枚、微笑拈華開五葉。（『永平広録』巻十自賛十四）

それが《山水経》が説かれた翌年にあたる仁治二年頃からはっきり批判される。例えば次のようである。

〈しかあれば教は赴機の戯論なり、心は理性の真実なり、この正伝せる一心を、教外別伝といふ、三乗十二分教の所談にひとしかるべきにあらず、一心上乗なるゆえに、直指人心見性成仏なりといふ、この道取いまだ仏法の家業にあらず、出身の活路なし、通身の威儀あらず。〉（《仏教》仁治三年）

上堂。挙。僧問趙州。如何是不錯底路。趙州云、明心見性是不錯底路。後来云、趙州祇道得八九成。我即不然。若有人問、如何是不錯底路。即向他道、家家門裏透長安。（上堂。挙す。僧趙州に問う。如何か是れ不錯底の路。趙州云く、明心見性、是れ不錯底の路。後来云く、趙州、祇（ただ）八九成を道得す。我は即ち然らず。若し人あって如何が是れ不錯底の路と問わば、即ち他に向いて道う、家家の門裏、長安に透る。上堂一五四寛元四年）

上堂。直指人心、天地懸隔。見性成仏、毫釐有差。黄檗吐舌頭、未覆三千界。青原垂一足、踏翻大虚空。為甚恁麼。大衆、還要委悉遮箇道理也無。良久云、微笑破顔猶未休。（上堂。直指人心、天地懸隔す。見性成仏、毫釐も差有り。黄檗、舌頭を吐くも、未だ三千界を覆わず。青原一足を垂れて、大虚空を踏翻す。甚と為してか恁麼なる。大衆、還た遮箇の道理を委悉せんと要すや。良久して云く、微笑破顔、猶お未だ休まず。上堂三三四　宝治三年）

ここで、「見性」を批判するのは、見性禅は、〈青山常運歩〉のような一見、道理に反するように見える公案を使って見性させるからである。ちなみに大慧はこの〈東山水上行〉によってではないが、それが機縁となって得道したのである。

『大慧語録』巻十七にはこうある。

後来在京師天寧、見老和尚陞堂。挙僧問雲門。如何是諸仏出身処。門曰、東山水上行。若是天寧即不然。如何是諸仏出身処。薫風自南来殿閣生微涼。向這裏忽然前後際断。譬如一綟乱糸将刀一截截断相似。当時通身汗出。」（後に来りて京師の天寧に在りて、老和尚の陞堂に見ゆ。挙す、僧、雲門に問う。如何か是れ諸仏出身処。門、曰く、東山水上行。若し是れ天寧ならば即ち然らず。如何が是れ諸仏出身処。薫風南より来りて殿閣微かに涼を生ず、と。這裏に向いて忽然として前後際断す。譬えば一綟の乱糸、刀一截を将いて截断するに相似するがごとし。当時、通身汗出ず。T47,883a）

〈見心見性〉は、他の三つよりも、もっと厳しい「外道の活計」と断じられている。とりわけ「見性」は《四禅比丘》で批判して言及する以外は、「見性」という語でさえ、七十五巻本では一箇所引用にあるだけで、道元は使わない。晩年の十二巻本《四禅比丘》では、諸解釈も引用するように口を極めて「見性」を

批判している。

〈滞言滞句〉批判に関していえば、次の「語句論量」批判が近いだろうか。

誠夫、仏祖単伝之旨、言外領略之宗者、不在先哲公案之処、古徳証入之処、不在語句論量之処、問答往来之処、不在知見解会之処、思量念度之処、不在談玄談妙之処、説心説性之処。唯放這柄、不留瞥地、当処団欒、故能満眼矣。（誠に夫れ、仏祖単伝の旨、言外領略の宗とは、先哲公案の処、古徳証入の処に在らず、語句論量の処、問答往来の処に在らず、知見解会の処、思量念度の処に在らず、談玄談妙の処、説心説性の処に在らず。唯だ這の柄を放ち、瞥地も留めずんば、当処団欒なり、故に能く眼に満つ）（『永平広録』巻八、法語十一）

これも当時の禅僧が公案（則）に対して著語や評唱、代語などをつけて文芸的に商量していたことに対する厳しい批判であろう。『碧巌録』の著語や評唱、『従容録』の宏智の百則公案につけた評唱も、「滞言滞句」といえないことはなかろう。道元は『碧巌録』を使わないし、大慧はその傾向を批判して師のまとめた『碧巌録』を焼いたという。

ところで多くの解釈（『聞解』、古田『私釈』、森本『花開』、『思想』・頭注）は「転心転境、説心説性、見心見性」について、心と境、心と性と二つに分けて出されることが間違いであると指摘する。しかし、心や性をぬきに仏教はありえない。心や性に限らず、いろいろ分けて説くことは当たり前である。道元も《現成公案》で「自己」と「万法」を分けて説いている。分けて説くことが誤りではなく、公案をこのように扱

うことが問題なのである。

〈かくのごとくの境界〉とは、四句にあらわれるような仏祖の語句に対する境界であろう。これらの取扱いを透脱するものが〈青山常運歩〉、〈東山水上行〉であり、そして次に述べられる「石女夜生児」である。それらこそが〈古仏の道現成〉である。

*

三、　石女夜生児は、石女の生児するときを夜といふ。おほよそ、男石・女石あり、非男女石あり。これよく天を補し、地を補す。天石あり、地石あり。俗のいふところなりといへども、人のしるところまれなるなり。生児の道理しるべし。生児のときは、親子並化するか。児の親となるを、生児現成と参学するのみならんや、親の児となるときを、生児現成の修証なり、と参学すべし、究徹すべし。

［注釈］

○**石女**　〈石女夜生児〉は、すでにこの一章二節でとりあげた芙蓉道楷の「青山常運歩。石女夜生児」の後半。『思想』・頭注は「女の石像」、『文庫』脚注は「石造りの女人像」という。『文学大系』の補注は「石女とは、青山と同様に人間生活ではない」とする。石女は、一つには「うまずめ」であり、一つには石の女である。像である必要はなにもない。

○**おほよそ**　副詞。①総じて、およそ。広く見渡して。②普通、通りいっぺんに。③たいてい、ほとんど。ここでは①の意。「おしなべて」と似ているが若干違う。

○**男石・女石**　このあと〈俗のいふところ〉とあるから、その出典を出す釈がある。すなわち『聞解』は『四分律』

『石林燕語』『劉義慶幽明録』（一三四、五）などを引き、『渉典続貂』（黄泉無著、江戸後期）では『述異記』によって、男石については、「明山に二石あり、これは昔二人の男子が化して石になったもので、伝えて世に男石と称する」と。女石も同じ書に「五色の石を見てこれを携え帰るとたちまち化して女子になった」という（三〇三）。また『酉陽雑俎』に曰く、秦王が美女を蜀王に献じたが、是を迎えると化して石になった（同）とある。

○**天石あり、地石あり**　「天石」は『渉典続貂』に、鮑昭の詩に曰く、「青亘揺煙樹、穹跨負天石」、地石は中国の『物理論』に曰く、「土の精を石と為す。云々」とある。

○**天を補し地を補す**　『淮南子（えなんじ）』覧冥訓「往古の時、四極廃れ九州裂け、天兼ねて覆わず，地周く載せず……是に於て女媧、五色の石を錬り、以て蒼天を補い、鼇の足を断ちて以て四極を立て……」。

○**並化**　あい並んでなる。「化」は、「成る」というような意味だろう。同時に親となり、子となるの意にとる。『思想』・頭注では「子は親に変じ、親は子に変ずるという下に記された考えか。『化』は変化。『並化』は『伝灯録』巻二十四、梁山縁観章によれば『二尊化ヲ並ベズ』という風に訓む語」とする。

【現代語訳】

「石女夜生児」は、石女が児を生む時を夜という。総じて、男石、女石があり、男女ではない石がある。これらが天を補完し地を補完する。天の石があり、地の石がある。（このようなことは）世俗（の典籍）でいうことではあるが、人がそれを知ることは稀である。「生児」という道理を知るがよい。生児のときは、親と子が同時に親となり、子となるのか。子が（児を生んで）親となることを、生児現成であると参学するだけであろうか。親が児となるときを、生児現成の修証であると参学するがよい、徹底して究めるがよい。

石女はいわゆるうまずめであるが、彼女には夜に児を生むほどの大力量がある。……つまり親が親になるのは、子を生んだ刹那である。生む前の親は、ただの人か、それとも子か。生んだ瞬間に、その子が親となるのである。親子並化の道理は確かにある。（八五）

ここで思い当たるのは、正法眼蔵三界唯心の巻に出ている次ぎの一句である。――吾子かならず身体髪膚を慈父にうけて毀破せず虧闕せざるを子現成とす。すなわち、子の出生といえども、動物的な生む生まれるの沙汰では実は透過出来ないのである。（八六）

……親の子となるに疑著するならば、子の親となるにも疑著せねばならぬ。（八七）

父子のまことに一体不二なるときは、かくの如くでなければならぬ。出生の時と出生の以後とにおいて、父子の道理に異変があるべきではない。……慈父吾子の一体をいうとも、父子の分は断じて乱れぬ。親の子となるは、両者の身分を紊（みだ）るのではない。……吾子の道は、決して其父の道にまぎるるべきではない。（八九）

御抄には、石女生児は所詮胎内より小児を生ずる義にてはあらず、只石女の当体を以て夜生児と談ずる歟（か）、と説いてある。併し、かように見てしまえば、生児のことはただの譬喩か寓意か。石女の当体というからには、恐らく余人所不見底の大なる用意があるであろう。しかもこれに従い難く思われたのは石女の当体を夜生児と言い切ったところから、児の親となり親の児となるということも、おしなべて、文字の上下したる許（ばかり）也、只同事歟、という風に解されてしまった点にある。（九〇）

私記にも、影室にいわくとして、同じように説かれている。……辨註には、児の親となり、親の

児となるとはいかん、此句は、児のために親となり、親のために児となると云義なり、錯解すべからず、とある。この釈にも、一渡りの道理はあるが、これでは落ち着かぬふしが残る。そういう風に対峙の跡を残すのでは、何故、わざわざ、児の親となるを生児現成と参学するのみならんや……というような文章が出て来るか、矢張り腑におちぬものがある。（九一）

胎内を卑しいものと思う一念の付着するあれば、どうしても胎内を撥無する言葉が出て来る、胎内裡に修証あることは、宗門の先人も十分にあきらめなかったようである。（九二）

沙門たるの身心においては生児現成とは畢竟して仏仏祖祖の皮肉骨髄をうけて、これを毀破せず虧闕せざることである。しかもこの威儀は一隅の宗門的管見でないから、石女の胎内を厭い逃れんとする気色はいささかも見えない。（九三）

「夜」は「密」の心である。令嗣の誕生は、必ずひそかに密に行われる、それを夜というのである、祖先の志を継ぐということも理論の光に照明されたり、白昼公然と大衆の喝采を浴びたりして行われるのではない。（九五）

住山の石女が深夜ひそかに児を生むのである。かくして出生した石女の児は、恐らく住山の頑石であろう。（九六）

（検討）

八四頁から九七頁まで一三頁にわたって〈石女夜生児〉が解釈されているが、道元の本文の言葉を無視して、古い諸解釈に引きずられている。

田中独自の解釈について見ていきたい。

第一に、石女が児を生むことを、大力量として不条理と見ていない。だが、それはおかしい。

第二に、そのため石女が子を生むことを、実際にありえる話として解釈しており、『御聴書抄』の解釈を「ただの譬喩か寓意か」とあげつらい、胎内は卑しいのではないという。もちろん『御抄』の後半の解釈は批判される通りであるが、『御抄』は、はじめ八行にわたって「歟」という疑問詞を七回も使うほど、その解釈に難渋している。つまり、まず①〈石女〉について「子生まざる女を云［う］歟」。②「石を云歟」。③〈夜〉について「昼夜の夜にあらざる歟」。④「胎内より小児を生ずる義にてはあらず、只以石女当体（石女の当体を以て）夜生児と談［ずる］歟」。⑤「男石非男女石とは石女の道理の上に例［せば］如此（此の如く）の功徳荘厳可有（有るべき）歟。そして⑥児の親となるは、「只同事歟」、⑦「石女を親となし、児となる、不可有差別（差別有るべからざる）歟。」（二三六）このように解釈が難しいとしているのを、「只石女の当体を以て夜生児と談ずる歟」一つだけ取り上げて、しかも的外れな批判をしている。もちろん、田中がいうようには実際にありえることではなく、譬喩というより寓意に近い。

第三に、《三界唯心》を引いているが、そこに〈父子あひならべるにあらざるを、吾子の道理といふなり〉とあるのを無視して「親子並化の道理は確かにある」という。それが仏道にとって持つ意味を、《三界唯心》の叙述と、この巻の叙述を混ぜて解釈するが、適切ではあるまい。

第四に、本文のどこにも「胎内」という語やそれを仄めかす語はないのに、『御抄』が④「胎内より」と使ったからといって、「胎内裡に修証」があるというのはおかしい。

第五に、沙門の小児現成を考えること自体がおかしい。また「夜」を「密附」という方向で解釈しているが、そうだろうか。最後に田中は、石女が生んだ児が「住山の頑石」だというが、住山の頑石とはなにか、それもまったく腑におちない。

古田『私釈』

石女夜生児といったことを芙蓉道楷が青山常運歩に併せて示衆したのは、この青山が常に運歩するというそのことのさらに的確な表現のためであり、山の山児を生むとは実に石女が児を生むということがわからないととても納得のいくことではなかろう。山が山児を生むとは常識では考えられないとんでもない話であるが、石女が生児するといったら女であるからには或はその可能性が首肯できないこともないのである。……その石女が立派に子供を生んだとわかったら、山が父として山児を生むということもわからなかろうはずはないのである。（三三）

石女生児の問題の鍵はどうもこの「夜」の一時にあると見てもいいようであり、……（三三）

つまり『辨註』の述べている「所明の見なき」であって、石女生児というからには普通の眼では見えないのであり、所明の見のないところを見徹するのでなくてはこの不合理は解けないのである。（三四）

『私記』は「石女の外に生児なきなり」としているが、実際その通りで、石女と生児とは別ではないのである。しかし生児といっているのであるから子供を生むのでなくてはならぬのであり、石女は生む働きをもっていなくてはならないのであり、石女の外に生児はないといっても全く生まないというのでは話にならないのである。……繰り返してふれるが石女の生んだ子供はその生んだ親の石女でもあるのであり、この生児の道理はかく誤解され易いので、よくよく知らなくてはならないし、参究し、参徹しなければならないとしているのである。（三七）

（検討）

一、芙蓉道楷が「石女夜生児」と言った意図は、「青山常運歩」の「さらに的確な表現」でも、それを

「納得」させるためでもないだろう。

二、「石女夜生児」は、石女も子を生む可能性がある、というのは見当はずれであり、あり得ない話が「わからなかろうはずはない」という話になってしまった。

三、「夜」に着目しても、いったい何を見徹するのか不明であり、『辨註』がその前に「不生の生を明すなり」というのを無視している。もっとも『辨註』の解釈も的はずれであるが。

四、『私記』が「石女の外に生児なきなり」としているというが、その理由は「山河の児子は石女の全体なるがゆえに、あいならばざるなり」（二三五）であり、だいぶ違う。だが古田はそれを根拠に「石女と生児とは別ではない」という。「あい並ばない」と「不別」はちがうが、『私記』の解釈も妥当ではなかろう。

五、生んだ子が親でもあることを「よくよく知らなくてはならない」といっても、何をいおうとしているのか、分からない。

安谷『参究』

肉体をもった人間の女が、子を生むことを、石女夜生児というのだ。……石女夜生児は、いま現にある事実だ。そして未来永劫、石女は夜生児する。人間も犬も猫も立派に子を産むよ。（八二）

当たりまえのことなら、なぜ「石女夜生児」などという、わかりにくい表現をするのかという疑問が起こるはずだ。それは分別妄想のない仏境界の行履を示すのに、最も適切な言葉であるから、それでお用いになるのだ。（八三）

『啓迪』にも「肉身の女が実は石女ぢゃ」とある。それはよいが、肉身の女が石女であるという内

容が少しも示されていない。そして「生むことはずんずん生む、これは山は動不動を離れ、石女は生不生を離れて居るからぢゃ、これが法界脱体の現相ぢや」とあるが、これでは言葉の遊戯であって、なんのことだかさっぱり分からない。（同）

児が親になるとは、児を生むことだ、子を生まなければ親にはなれない。法子法孫を生むことが大切だ。法子法孫を生まなければ仏法断絶だ。（八七）

子が親になるのは世間普通の話だ。世の中は食うてはこしてねておきて（ママ）／子がおやになり子がおやになる／仏法では親が子となることが大切だ。だが容易になれるものではない。親が親なら子も子だと、言われるような師勝資強の間柄でなくては、親が子になれない。禅語に「白頭の子、黒頭の父につく」というのもそれだ。白頭は老々大々たる親だ。それが子の位に立つ。それが黒頭の父だ。世間でも老いては子に従うという。世法と仏法と全同全別だ。（八八）

子が一人前になると全部を子にゆずって、親が親づらをしないのが道だ。子也全機現だ。これを子のときは親はないというのだ。子がその全機を発揚するとき、親は安心して瞑目できる。（八八）

（検討）

安谷も、『啓迪』も〈石女〉を人間の女として、当たり前に女が子がを産むことだ、という未曾有の解釈をする。それを「石女夜生児」というなら、道元のいうのとは別の意味の無理会話となり、女が子を産むことだと「妄想分別の理窟をくっつけ」（八三）ない、で知ることは、およそ不可能である。また安谷は〈生児〉を、法嗣、法孫を生むこととするが、道元はそういうことを含意していたのだろうか。「世法と仏法と全同全別」というが、全同の話としか聞こえない。世間のことと違うところがあるのだろうか。世間でも「老いては子に従え」だけではなく、還暦といい、老いた親が子に還るという。

「石女」はもちろん「うまずめ」ではあるけれども、たんにそれだけではなく文字通り「石の女」と理解されなければならない。（五二）

「石女の生児するとき」が「夜」だということは、世俗の通念ではとらえ切れないところであり、分別的判断の及ばないところであるということを物語っている。（同）

夜来（《谿声山色》の引用＝筆者）とは、「現成」に対する「公案」なのであり、「差別」に対する「平等」なのであって、個別的な現象の相を超えた普遍的理法の相なのである。（五三）

たしかに「夜」は暗いのであるけれども、その「暗」とは、たんに「明」に対立する「暗」ではなくて、第二十「古経」の巻において「明鏡」の「明」と「古鏡」の「古」について認められているような微妙な関係が「明」と「暗」の関係でもあるわけである。……ところで「古鏡」の巻において「明」と「古」との関係は、つぎのような疑問形の積みかさねによってしか表現できないようなものとしてとらえられているのである。「明鏡の明と古鏡の古と、同なりとやせん、……古鏡に明の道理ありやなしや」（五三、五四）

（検討）

石女に両意があることはそのとおりだが、「児を生む」とはいかなることか、「それを一面的に固定して理解してはならない」というが、それだけである。内実のない解釈である。

また「夜来」を解釈して、石女の場合もこのようなことを意味しているとするが、その解釈が妥当であろうか。またさらに夜から連想される「暗」に関して《古鏡》が引かれ、ふたたび「夜」に関して「なお、夜については、第十八『観音』の巻のなかで……『如人夜間背手模枕子』という言葉をめぐって展開

されている、次のような考察が参考になるであろう」と、《観音》が引かれて論じられるが、詞の関連から他の巻の引用を次々出して解釈するのは、概念、観念、用語をひきずらない道元の解釈としてふさわしいだろうか。

内山『味わう』

そのうまず女が、夜子供を生んだという。仏教のこういう話も、今日のように科学が発達した時代になると、それほど不思議なこととは感じない。……つまり宇宙塵は石みたいなものだし、それが時間をかけるとこうして生物ができて子を生む場合もあるのだから「石女夜生児」といっても別に不思議ではない。（五八、五九）

つまり、夜とは明暗不到のところ、一切視覚以前のところを意味している。石女も、一切分離以前のところ、生とか滅とか男とか女とかを超えている。女を超えているが、子を生む。いわば本不生の子を生むから石女夜生児です。（五九）

子が生まれて、初めて生んだほうが親になる。生まれたほうが子になる。親と子が並化する。並んでできあがるわけだ。さらに子によってはじめて親になるのだから、親が子であるという道理もある。（六〇）

そして生んだ方が親、生まれた方が子というふうに人間は分別する。分別が先じゃない。生命実物が先なのだ、いやほんとうは、あとさきをいう分別ぐるみが生命実物なのだ。（六一）

石女夜生児とは本不生の親が本不生の子どもを生み、本不生の子どもを育てるということです。本不生とは、生滅、親子、男女、自他など、そういう二つに分ける以前、一切分離以前をいう。（六四）

「石女夜生児」はもともと「本不生の石女」が「本不生の児を生む」ということなのだが、……

（六七）

（検討）

内山『味わう』の最初の部分では無理会話ではない、ということを言いたいためか、人が納得できる話に仕立てているが、科学的に理解できるような「別に不思議ではない」話だろうか。「親が子であるという道理もある」というが、本文は「親が児となる」である。また内山の解釈はいつも「分かれる以前」にもっていき、分かれる以前が生命実物ということになる。一切分離以前だから「本不生の石女」、「本不生の児」というが、そうだろうか。それをもって〈生児のときは、親子並化するか。児の親となるを生児現成と参学するのみならんや。親の児となるときを、生児現成〉は、ふつうに子を生むことで説明できる話となる。

『文学大系』・頭注では「子が親になる（新しいものが古くなる）のみならず、親が子になる（古いものが新しくなる）のが、無限絶対のあり方だからである。なぜなら無限絶対には新古・時間の差別はないからである」とあるが、親が子になることが「無限絶対のあり方」とは誰も思えまい。

【私釈】

諸解釈を見るとまともなものは皆無であるが、やはりここは解釈が非常にむずかしい。

「石女夜生児」は芙蓉道楷が、「青山常運歩」とともに出した句である。僧の問いの答えではなく、上堂して「良久して」すなわちしばらく沈黙してから、こう言って座を下ったのである。つまりそれだけで、非常に大切な事柄（仏法の根幹）を言い切ったといえる句ではなかろうか。

「石女」は道楷の句では「産まず女」という意味であるが、『御抄』の「歟」のついた第一第二のように、道元の解釈では「石の女」という意味が含まれてくる。道楷の句としては、石女が子を生むという、有り得ないことが生じるということであろう。

これは仏法の根幹の事柄であるはずだから、仏にはけっしてなれない衆生が仏になることをいう、と解釈できる。つまり石女は、こどもを産めないから、仏になることはできない衆生を表す。仏でないから衆生なのである。〈児を生む〉は、その衆生が仏に成る、というあり得ないことを表す。ここでは〈石女〉が衆生で親であり、生まれた仏が児である。

同じようなことを、浄土真宗では「つんぼが立ち聞きして、『あかなんだ』と聞き得たことである」（沢木興道老師の話）と説く。つんぼだから、聞こえるはずはない。聞こえるはずがないことを聞く、これが、「石女児を生む」にあたろう。「立ち聞きして」とあるのは、真宗であるから、直接に対話して正面から聞くのではなく、「立ち聞き」、すなわち横超である。聞いた内容は「お前は仏だ」、ではなく「あかなんだ」であることが重要である。人間の側のいっさいがだめだとはっきり分かるところ、人間がまったくお手上げになるところが、じつは成仏である。「わたし」がなくなるからだ。私が成仏することは、ありえない。私が落ちるから「仏」である。そして「つんぼ」（差別用語といわないでほしい）である。何を言ったかわからない。夜に通じる。

さて、道元は〈石女の生児するときを夜といふ〉という。夜、石女が生児するのではない。

「夜」とは、暗くて分からない、ものが見えない時節である。石女が子を生むところは、誰にも見えない、それと人に知られない。衆生が仏に成るという「さとり」は、他人にも自己にもそれと知られることはない。そのことは道元が「覚知に交まじわるは、証則にあらず」『辦道話』、〈諸仏のまさしく諸仏なる

ときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちいず。しかあれども証仏なり〉《現成公案》といっていることである。

〈各各の脱殻うるに、従来の知見解会に拘牽せられず、曠劫未明の事、たちまちに現前す。恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり、汝も不期なり、仏眼も覷不見なり。人慮あに測度せんや〉《谿声山色》ともいわれる。打坐において、衆生が行方不明になるから、「仏に成る」というよりは、もはや迷わない究極の安心である。

ところが道元は、すぐには〈児を生む〉の解釈には入らないで、〈おほよそ男石・女石あり、非男女石あり〉と、まったくちがった方向に言葉をつなげる。この一段と前後をつなげるのは、「石女」だけであり、「石女」は「石の女」から「女石」すなわち女の石に移行している。ここから〈人のしるところまれなるなり〉までは、希有な中国の俗典の知識のようなものであり、仏道となんの関係があるのか、といぶかしく思う。おそらく、山水、換言すれば人の周りの自然が主題だから、その一つである「石」にも言及してみたのだろうか。「石女」から連想されて、女石があり、男石があり、非男女石があり、天石、地石がある、と続けたのではなかろうか。

このような言語的インスピレーションを伴う参学は、道元の思惟の特徴ではある。《身心学道》では、こういわれる。

〈山河大地といふは、山河はたとへば山水なり、大地はこのところのみにあらず、山もおほかるべし。大須弥小須弥あり、横に処せるあり、竪に処せるあり、三千界あり、無量国あり、色にかかるあり、空にかかるあり。河もさらにおほかるべし。天河あり、地河あり、四大河あり、無熱池あり、北倶盧洲には四阿耨達池あり。海あり池あり。地はかならずしも土にあらず、土かならずしも地にあらず、土地もあるべ

し、心地もあるべし、宝地もあるべし、萬般なりといふとも地なかるべからず、空を地とせる世界もあるべきなり〉

強いて、仏道との関連を探せば、芙蓉道楷の上堂には「木女石人」が登場する。この上堂は道元も見たであろう『嘉泰普灯録』では、「青山常運歩」の上堂の次に挙げられている。

上堂。入道之径。内虚外静、如水澄凝。万象光映、不沈不浮。万法自如。所以道、火不待日而熱、風不待月而涼。堅石処水。天瞽猶光。明暗自爾。乾湿同方。若能如是。岩前枯木半夜開華。木女擔籃清風月下。石人舞袖共賀太平。野老謳歌知音者和。於斯明得。何必重登塔廟。再見文殊。道在目前。一時参取。（入道の径は、内に虚［虚の異体字］しく外に静なること、水の澄み凝るが如し。万象の光映じて、沈まず浮かず。万法、自ら如なり。所以に道う、火は日を待たずして熱く、風は月を待たずして涼し。堅石、処水、天瞽［雷のこと］猶お光る。明暗自ら爾り。乾湿、方を同じくす。もしよく是の如くならば、岩前の枯木、半夜に華開き、木女、籃を擔［携の俗字］う清風の月下。石人、袖を舞し共に太平を賀す。野老、謳歌し知音の者、和す。ここにおいて明得すれば、何ぞ必ずしも重ねて塔廟に登り、文殊に再見せん。道は目前に在り。一時に参取せよ。

（X79,309b）

ここに「木女」と「石人」、そして「堅石」「岩」が登場する。『宝鏡三昧』には「木人まさに歌い、石女立って舞う」と同工異曲の「石女、木人」が登場する。そして彼等が詠い舞うのも、あやまたず「半

夜」で「月下」であるから、「夜」であり、誰にも見られず、知られない。

そのように「石」を展開した後で、偈の内容に戻って〈生児の道理しるべし〉という。

〈生児の道理〉とは、生まれるはずのない石女の子が生まれる道理であり、さきほど見たように衆生が仏に成ること、仏法の道理と取りたい。この解釈では親が衆生で子が仏である。その道理において、〈生児のときは、親子並化するか。児の親となるを、生児現成と参学するのみならんや、親の児となるときを、生児現成の修証なり、と参学すべし、究徹すべし〉と展開される。人間や動物が児を生むとき、〈生児のとき〉は、かならず親子並化するのであろうが、成仏では、衆生と仏は同時に並んであることはない。仏の時は衆生ではなく、衆生の時は仏ではない。

親子並化しない、ということは、《三界唯心》で、〈子現成〉についていわれるところで、その証を求めることができる。もっともそこでは〈吾子、子吾、ことごとく釈迦慈父の令嗣なり〉といわれて、父が仏であって、その子になることが成仏であり、今の場合と逆である。

〈吾子かならず身体髪膚を慈父にうけて、毀破せず、虧闕せざるを、子現成とす。而今は父前子後にあらず、子前父後にあらず。父子あひならべるにあらざるを、吾子の道理といふなり。与授にあらざれどもこれをうく、奪取にあらざれどもこれをえたり〉

〈生児の道理〉は、ここでは〈吾子の道理〉である。そして、〈父子あひならべるにあらざる〉といわれている。蛇足ではあるが、《三界唯心》の〈吾子かならず身体髪膚を慈父にうけて、毀破せず、虧闕せざるを、子現成とす〉は、《諸悪莫作》の〈作仏祖するに衆生をやぶらず、うばはず、うしなふにあらず。しかあれども脱落しきたれるなり〉とまさしく呼応する。

〈児の親となるを、生児現成と参学する〉というのは、諸解釈もいうように、子どもであった者が、親

になることが、子が生まれるということであるから、了解できる。

だが、〈親の児となるときを、生児現成の修証〉であると参学せよ、といわれると、ふつうはまったくお手上げである。しかし、すでに〈石女夜生児〉の解釈で、〈石女〉が衆生で親であり、生まれた仏が子である、とした。親（石女、衆生）が、仏（子）と成るのが成仏であるから、まさに〈親の児となるとき〉であり、それは一度生まれたら、それで終わりではなく、不断の修証が要請される。〈仏となりてさらに仏を見る〉のであるから、〈生児現成の修証〉にほかならない。最後は〈生児現成の修証なり、と参学すべし、究徹すべし〉と結ばれる。〈生児現成〉は了解すべきことではない。どこまでも自らが実際に修行をすることによって、究徹すべきなのである。

二章　東山水上行

一節　雲門の道現成

＊

一、　雲門匡真大師いはく、東山水上行。

この道現成の宗旨は、諸山は東山なり、一切の東山は水上行なり。このゆえに、九山迷盧等の現成せり、修証せり。これを東山といふ。しかあれども、雲門いかでか東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん。

［注釈］

○**雲門匡真大師**　雲門文偃（八六四～九四九）匡真は諱。雪峯義存（石頭系）の法嗣、玄沙師備と兄弟弟子。雲門宗の祖。語録に『雲門広録』などがある。

○**東山水上行**　一章二節三に既出

○**諸山**　「諸山」は訓みくだせば「あらゆる山」である。ところが『御聴書抄』は「今の諸山と云［う］は尽界なるべし」（二三八）という。それを承けて『文学大系』・頭注は「諸山は尽界のことをいう。東山も尽界のことで、東西南北に対する東山ではない。無限の宇宙には中心がないからである」とする。いずれも適当ではあるまい。

○**東山**　『思想』・頭注に「固有名詞である。浙江省紹興県の南にあり、雲門寺の所在」というが、雲門はその雲門寺に住したのではないから誤り。雲門は広東省韶関市曲江区にある霊樹寺の首座となり、後に韶州の雲門山（広東省韶関市乳源県）の光泰院に住した。テキストで三番目に言及される「東山」について、『文庫』脚注は「東山と自己と別物でない真実を知らないことをいう」とあるが、境を転じて自己に帰する解釈。

○**九山迷盧**　「迷盧」は蘇迷盧（シュメール）山で須弥山のこと。「九山」は古代インドの地理で、須弥山を中心に七金山があり、外海を取り巻く鉄囲山を加えて九山になる。よって「九山迷盧」は全世界の山々となる。

○**皮肉骨髄**　『中華伝心地禅門師資承襲図』に初出する達磨の弟子がそれぞれ達磨の皮肉・骨・髄を得たと言って印可された故事。『景徳伝燈録』第三巻達磨章では三人から四人になる。達摩の伝えた法の内実。

○**修証活計**　修行・証と活計　「活計」の原義は「暮し、なりわい」。そこから日常の働きの意味。

【現代語訳】

雲門匡真大師がいった、「東山水上行」。

この道の現成の根本的意味は、諸山は東山であり、一切の東山は水上行なのである。こういうわけで

（世界にある）九山や（その中心の）シュメール山等が現成しているし、修証している。これを東山という。そうではあるが、雲門がどうして東山の皮肉骨随（法の内実）、その修証や働きにおいて透脱しているであろうか。

【諸釈の検討】

田中『道元』

東山の「東」とは何か。啓迪が光妙［明＝筆者］の巻を引いて説くように、東方は彼此の俗論にあらず法界の中心なり、というときの「東」である。（九九）

水上行は、常運歩の参学を以て十分に透過することができる。（一〇〇）

雲門も東山の大面目を道破しながら、みずからその骨髄を透脱しては居るまい。東山水上行とは、それほどの言葉である。――ここでは雲門の言葉を卓上（他より高く優れていると評価する＝筆者）し、勢余って雲門自身を貶した形になってゐる。辨註には、雲門いかでか云云は誤写で、人々いかでか、というべきところであると解されている。この解釈は、全くの誤りで、雲門を貶すれば貶するだけ、雲門の言葉は輝くのであるから、実をいえば、この上もなく雲門を卓上した言葉である。かような言葉使いは、禅門に非常に多く、道元にも時々現われるところである。（一〇一）

（検討）

〈水上行〉と〈常運歩〉を同じ意味だとしている。根本的にはそうではある。青山の句は山についてだけ述べているが、東山の句は水との関わりで述べている、という違いがあるが、内実でもいささか違うであろう。雲門を貶すのは、雲門の詞があまりに良いので、筆の勢いで貶しただけで、実は雲門を褒めてい

ると解釈しているが、そうだろうか。そのような言葉使いをしている道元の例などがあるとは思えない。

古田『私釈』

東西南北すべての山が東山でないものはなくして水上行しているとする以上に大規模に世界の地軸をなしているような山さえも周囲の山々を一丸にして東山として水上行していることになるのであり、誠に雄大壮観な水上行と言わなくてはならないのである。雲門は「如何なるか是れ諸仏出身の所」と問われて、東山水上行の答えを以てしたのであるが、諸仏が生まれ出る根源の処が東山水上行であると答えていることを思うと、この東山が水上を渡って行くとしていることにこそ究弁しなくてはならない真理があるのであり、「小聞つたなきによりて、流山の語をおどろくなり」と道元が前に戒めているように、この山が流れるということに驚くようなことがあっては話にならないのである。（三九、四〇）

一見雲門を非難しているようなことに解せられることになるのである。……文意としてはどうも『弁註』のように雲門の二字は衍字であるとした方がよさそうであり、道元がこの山水経の一巻を浄書するに際して、雲門の二字を誤って書き入れたのであろうとしていいかも知れないのである。（四一）

しかし『御抄』とか『聞解』などの註釈から『啓迪』に至るまで、これらのいずれを見てもこの一句の句意は雲門を非難して落としているようではあるが実は尊重して挙げているということになるのであるとし、「いや、なかなかどうして雲門はわかっているのだ」という意味のことをいっているものとしているのである。（同）

「重く聞こえさせるために暫く雲門を落としてみせるぢゃ」という解し方は無理を免れないようであり、無難な解釈としては雲門の二字を衍字と見た方がよさそうに思えるのである。（四一、二）

皮肉骨髄と身体的にいっていて、東山水上行を生きた人間の活動と同じように見ていることであり、……この場合も山の水上行は人の水上行でもあるのであり、そこで修証は活計という語を伴って表されなくてはならないものが出てくるのであり、……（四二）

（検討）

ここを「雄大壮観な水上行」などというのは、「東山水上行」を文字通りに視覚的に理解しているからであるが、果たしてそのようなことであろうか。また「東山が水上を渡って行く」ことを「究弁しなくてはならない真理」というが、「水上を渡って行く」のではなかろうし、そんな「真理」があるのだろうか。古田は、非難しているようで尊重しているという『御抄』から田中までの解釈を、無理な解釈とみなして『辨註』の衍字説を取る。確かに彼らの説は無理であろうが、だからといって衍字説でいいのか。道元の真筆本があるのに、道元が書き間違えたとは不可思議な見方である。また皮肉骨髄を肉身のことと取り、「人の水上行でもある」というが、皮肉骨髄を肉身と取ることは、禅語の意味からしてありえないし、人間が水の上を行くことと、「水上行」とは関係がなかろう。

安谷『参究』

諸仏出身の処とは、なんのことか。これを一円相で示したのを、しばしば見るが、一円相と、東山水上行と、全く同じ精神が見えなくてはだめだ。（九〇）

東山水上行は、もちろん青山常運歩とその精神は同じだから、説明を省略する。（九二）

すべての山とはなんのことであったか。主観も客観もない。そのようなことを、まだ頭に描かない、朕兆未萌の本来の自己のことではなかったか。その自己の日常生活を水上行というのだ。……このゆえに九山迷盧等の現成もあり修証もあるのだ。これも譬喩だ。だがこの言葉はインド古代の世界観から来ている。……須弥も九山もみな東山だといって、本来の自己の生活に、無量無辺の方面があり、様子があることを、迷盧等の現成せり、修証せりと示されたのだ。（九三）

〈雲門いかでか……〉については、「この一段の見方は、私も田中忠雄氏と同感である」（九四）という。

（検討）

ここには載せていないが『啓迪』の引用に一頁、その批判に一頁を費やしているが、どちらもどちらという感じである。しかし、一円相と東山水上行が同じ精神だ、という説明なしの示しは、私には「東山水上行」を無理会話として扱っていると思われる。東山と本来の自己をただちに同一視するのは、「転境転心」の典型ではあるまいか。また「朕兆未萌の本来の自己」に日常生活があるだろうか。日常生活が色々あることを〈迷盧等の現成せり、修証せり〉といっているとは思えない。

内山『味わう』

これまでは山の参究でしたが、ここからは水の参究になる。（六九）

諸山とは、ただそのあたりにある山だけではない。一切尽界ということです。……そしてこの尽界は「水上行なり」という。みんな水の上を歩いている。（七〇）

この「水」というのも自己尽界です。しかし「水上行」だから流れている。『有時』の巻にあてはめていえば、自己尽界時時の水上行です。（同）

迷盧とは須弥山のこと……九山という、つまり自己尽界です。その自己尽界が水上行という事実を現成し修証している。（七〇、七一）

雲門大師が東山水上行と言われたのだが、はたして大師が東山全体を修証し、活計の自由を得ているのだろうかということですが、道元禅師はそれをもっと根本的に洗いたてて話されようとしているわけです。（七一）

（検討）

ここから「水の参究」だろうか。水は次章に詳しく説かれるし、ここでは「東山」が論じられているのだから、山の参究の続きであろう。『御聴書抄』に「今の諸山と云［う］は尽界なるべし」（二三八）とあるから、それに倣って諸山を尽界として、なんでも「自己尽界」ですましているが、自己尽界とは何か。《有時》をなぞって言ってみても解釈にはならない。また内山は、雲門について、雲門はそう言ったが実際はそうだろうか、と言と行の齟齬、不一致のようにとっているが、そうだろうか。

森本『花開』は「東山」について『御抄』『聞解』の解釈を引き、『啓迪』が指摘した《光明》の箇所を引用しているのみで、自らの言説はない。

【私釈】

先ず、雲門の則を挙げるこの章全体についてであるが、おおきく二つの意図をもっていよう。ひとつは、「東山」と「水上」が《山水経》という巻名の「山」と「水」に関わっており、すでに見たように〈東山水上行〉は、〈青山常運歩〉と同様に、仏法の要諦だからそれを詳しく参究することである。

いまひとつは雲門のこの句を、当時の禅宗がどのように扱ってきたか、という問題であり、それが第一の問いの究明の間を割って取り上げられている。なぜならこの段の最後の雲門批判が、宋代禅宗の問題と関わるからであろう。

さて〈この道現成の宗旨は、諸山は東山なり〉とはじまる。〈諸山は東山〉といわれて、雲門の句の「東山」が固有名詞の「東山」でも、東西南北の「東の山」でもなく、「諸山」あらゆる山と普遍化されている。それをさらに強調して〈一切の東山は〉と言い直されて〈水上行なり〉と続く。およそ山という山はすべて、水上行であるという。〈水上行〉は、すでに一章三節一でみたように、青山常運歩の「運歩」と同じ意味とした。古田のような、文字通り山が水の上を流れていくのでも、内山のように「水の上を歩いている」のでもない。〈運歩〉とは、先にみたように、打坐のところで、すでに不覚不知に刻々に現成している事態である。

その刻々現成している事態は、『聞解』がいう「刹那も生相なく、刹那も滅相無し」（二三八）ではなく、強いていえば「有時」であり、それは安谷がいう「自己の日常生活」ではなくて、田中のいうように「常運歩」と同じ事態である。それゆえに道元はここではこれ以上詳しくは拈提せず、〈このゆえに、九山迷盧等の現成せり、修証せり〉といわれる。

〈水上行〉が、打坐において現成する事態であり、万法のあるがままである。なぜそれが九山迷盧（あらゆる山）の現成であり、修証であるのか。こういわれる。

〈われらが行持によりて、この道環の功徳あり。これによりて、仏仏祖祖、仏住し、仏非し、仏心し、仏成じて、断絶せざるなり。この行持によりて、日月星辰あり、行持によりて、大地虚空あり。〉

《行持上》

そうであれば、われらの行持によりて山水ありともいえる。つまり打坐において現成する〈水上行〉であるとき、〈九山迷盧等の現成せり〉というのは、よくわかろう。また打坐であるから自己の修証がそこにあるのは当然であるが、先に見たように山も参学し修証し、成仏する。〈九山迷盧等の現成せり、修証せり〉といわれるのも、これに照らせば頷けるであろう。道元は〈修証せり〉と付けることによって、修行者のあり方を離れた〈東山〉ではないことを言い表そうとしたのかもしれない。

だが、続く〈しかあれども、雲門いかでか東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん〉の言葉は、思わず耳を疑う。

雲門は直前に〈雲門匡真大師〉と尊称で名指され、その言い得た句〈東山水上行〉は、〈道現成〉といわれた。それは、雲門への全面的肯定と聞こえる。それにもかかわらず、雲門が〈東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん〉ということがあるだろうか。雲門の言葉はこの巻の最後にも「古仏曰く」とその言句が出されているのであるから、〈雲門〉と何の尊称、敬称もつけない否定的評価には、『辨註』の衍字説まで出て、それを支持する解釈者（古田）もあるほど、誰でも「はてな」と思ってしまう。

なぜ道元は雲門をけなすのか。ここで少しじっくり、道元と雲門の関係をみてみたい。

雲門に対しては、道元はここだけではなく、高評と低評価の混じった微妙な表現をしている。雲門の則を肯定して取り上げる《光明》では、こうある。

〈雲門山大慈雲匡真大師は、如来世尊より、三十九世の児孫なり、法を雪峰真覚大師に嗣す。仏衆の晩進なりといへども、祖席の英雄なり。〉

〈祖席の英雄〉は高く評価した言葉には違いないが、〈仏衆の晩進〉は、仏衆といっているのだから、正法を得た仏であると認めて、しかも〈晩進〉と低い評価を加える。「晩進」は後輩という意味もあるが、たとえば〈徳山のむかしあきらめざることは、いまきこゆるところなり。龍潭をみしよりのちも、なほ婆子を怕却しつべし。なほこれ参学の晩進なり、超証の古仏にあらず〉《心不可得》と、古仏ではない劣った者という意味に使っている。

《仏経》でも、叙述が進むにつれ、微妙に高評価から否定へと移っている。

〈雲門は雪峰の門人なり。人天の大師に堪為（かんい）なりとも、なほ学地といふつべし。これらをもて得本とせん、ただこれ愁末なるべし。臨済、いまだきたらず、雲門いまだいでざりし時は、仏祖なにをもてか学道の標準とせし。かるがゆえに知るべし、かれらが屋裏に仏家の道業つたはれざるなり。〉

〈人天の大師〉に耐えうる人ならば、立派な仏祖であるはずだが、なお修行途上の〈学地〉であり、その上の「無学」ではなく、臨済と共に〈仏家の道業〉は伝わっていないという。

では、道元は雲門の何を高く評価し、何をけなすのか。《嗣書》に貶しも褒めもしない叙述がある。

〈ときに道元、宗月首座にとふ、和尚いま五家の宗派をつらぬるに、いささか同異あり、そのこころいかん。西天より嫡嫡相嗣せられば、なんぞ同異あらんや。宗月いはく、たとひ同異はるかなりとも、ただまさに雲門山の仏はかくのごとくなると学すべし。釈迦老師なににによりてか尊重他なる、悟道によりて尊重なり、雲門大師なににによりてか尊重他なる、悟道によりて尊重なり。道元この語をき

くに、いささか領覧あり、いま江浙に大刹の主とあるは、おほく臨済・雲門・洞山等の嗣法なり。〉

ここでの評価は、当時の禅宗では五宗のうち、潙仰宗と法眼宗はすでに法統が絶えているので、残る臨済宗、雲門宗、曹洞宗〈洞山〉のうち、一つの宗祖としての中立的な評価であろう。宗月が、釈迦も雲門も悟道しているから尊重するのであるというのを道元も頷いている。

臨済宗は〈見在、大宋には臨済宗のみ天下にあまねし〉《辦道話》といわれるように、楊岐派、黄龍派などとして一番栄えていた。雲門宗は、石頭系であり、薬山、洞山から道元に至る曹洞系ではないものの雪峯の法嗣であり、玄沙や長慶と兄弟弟子である。

道元が雲門を評価する場合、雪峯から嗣法していることが、高く買われている。先の《光明》でも〈法を雪峰真覚大師に嗣す〉といわれ、《仏経》でも〈雲門は雪峰の門人なり〉と指摘される。さらに《行持下》では〈いまの雲門、法眼の、あきらむるところある、みな石頭大師の法孫なり〉といわれ、《面授》では〈雲門大師はこれ黄檗の法孫なること。なんぢ〈承古禅師〉いかでか百丈・黄檗の道処を測量せん。雲門大師の道処、なんぢなほ測量すべからず〉と、黄檗の法孫ということが評価されている。また《仏道》でも、次のようにいわれる。

〈雲門山匡真大師、そのかみは陳尊宿に学す、黄檗の児孫なりぬべし、のちに雪峯に嗣す。この師、また正法眼蔵を雲門宗と称ずべしといはず。……おほよそ雲門・法眼等は、青原高祖の遠孫なり、道骨つたはれ、法髄つたはれり。〉

ここにいささか、宗派意識によって雲門を高く評価している面はいなめないだろう。だが、もちろんそれだけではあるまい。

雲門は、道元の公案集である真字『正法眼蔵』（三百則）に十六則が挙げられていて、とても多いといえよう。

なぜなら雲門は、「不立文字、教外別伝」などという宋代禅宗の標語とはちがって、道元と同じく言葉を非常に大切にした。仏の教えと実践の双方の必要性を知悉していたといえる。『雲門広録』に載る弟子に対する遺誡は次のように結ばれている。

臨行略示遺誡。努力努力。好住。還会麼。若不会、仏有明教。依而行之。（行くに臨みて略遺誡を示す。努力せよ、努力せよ。好く住せよ。還た会すや。若し会せずんば、仏に明教あり。依りて之を行ずべし。T47,575c）

「努力」は、修行を努めよ、ということであり、もし、わたし、雲門の言葉が理解できなければ、仏には明らかな教があるのだから、それに依って修行せよ、と言われているのである。あるいは『雲門広録』には「葛藤言句」を実学という。

挙実学是葛藤言句。拈槌竪払時節。於実学猶在半途。（挙す。実学は是れ葛藤言句なり。拈槌竪払の時節は、実学に於ては猶お半途に在り。T47,557b）

実学は、言句にかかずりあうことで、言句を用いず槌を取り上げたり、払子を立てたりして身体で示すのは、実学の道の半ばであるという。「葛藤言句」といっても、仏法の常套語などをこね回すことではない。

横説竪説菩提涅槃真如仏性。総是向下商量。（横説竪説す、菩提・涅槃・真如仏性。総に是れ向下の商量なり。T47,557b）

それゆえ、雲門の言葉は、道元も同意するところが多く、『永平広録』には上堂で十七回、小参で一回、法語で二回触れられている。そこで明確に批判されているものはなく、同感して唱和するものが多い。

たとえば三百則で挙げられる「因みに僧、問う、如何なるかこれ塵塵三昧。師曰く、鉢裏の飯、桶裏の水」（一五八）は、「……良久して云く、雲門の三昧、塵塵を現じ、能く食輪と兼ねて法輪を転ず。桶に満たして担い来りて鉢を満たしむ。世尊の授記、用い来りて新たなり」（『永平広録』一三八）と唱和される。

また「僧雲門に問う。承るに、古言えることあり。牛頭、横説竪説するも、未だ向上の関捩子有ることを知らず、と。如何ならんか是れ向上の関捩子。門云く、東山西嶺青し、と。或し永平に問うもの有らん、如何ならんか是れ向上の関捩子と。祇だ他に対えて道わん、帝釈の鼻孔、長きこと三尺。」（同二〇七）これも唱和であろう。

雲門の問答が詳しく挙げられる『正法眼蔵』《光明》巻や《画餅》巻でも、その言葉を批判することはない。

ところが、その言葉が宋代の禅僧の間で重視されてくる時点で、道元とのすれ違いが起る。雲門の句

は、その法孫である雪竇が編んだ雪竇頌古百則のうち十八則と一番多く採られ、それを臨済宗の圜悟が垂示と評唱をつけて『碧巌録』とした。道元もそれを宋から将来したとされる。『無門関』は、まだ将来されていなかったが、その四十八則には第二十一雲門屎橛、第三十九雲門話墮がある。それは臨済宗では見性のための公案集とみなされていった。つまり、門人や臨済宗の人々のその句の扱いが、道元においては問題視されるのである。たとえば、こういわれる。

〈あるひは為人の手をさづけんとするには、臨済の四料簡、四照用、雲門の三句、洞山の三路、五位等を挙して、学道の標準とせり。先師天童和尚、よのつねにこれをわらふていはく、学仏あにかくのごとくならんや。仏祖正伝する大道、おほく心にかうぶらしめ身にかうぶらしむ。これを参学するに、参究せんと擬するにいとまあらず、なんの閑暇ありてか、晩進の言句をいれん。〉《仏経》

当時の禅修行者の〈学道の標準〉が〈臨済の四料簡、四照用、雲門の三句、洞山の三路、五位等〉であるが故に、雲門が貶されている。「雲門の三句」とは、「函蓋乾坤」「截断衆流」「隨波逐浪」（T47,576b）であるが、『雲門広録』の本文にはない、後に付加された門人の言葉である。

次の言葉も臨済・雲門と並べて批判されている。

〈趙州古仏のいまの示衆、これ仏道なり。自余の臨済・徳山・大潙・雲門等のおよぶべからざるところ、いまだ夢見せざるところなり。〉《葛藤》

〈わづかに臨済・雲門の両三語を諳誦して、仏法の全道とおもへり、仏法もし臨済・雲門の両三語に道尽せられば、仏法今日にいたるべからず、臨済・雲門を仏法の為尊と称しがたし。〉《見仏》

それでも、雲門には一定の評価がついている。《自証三昧》でも大慧宗杲を徹底的に批判しているが、雲門にはこう言及する。

〈大宋国紹興のなかに、径山の大慧禅師宗杲といふあり。もとはこれ経論の学生なり。遊方のちなみに宣州の琅禅師にしたがひて、雲門の拈古、および雪竇の頌古・拈古を学す、参学のはじめなり。雲門の風を会せずして、つゐに洞山の微和尚に参学すといへども、微つゐに堂奥をゆるさず。〉《自証三昧》

もし、雲門の風を会していたら、こうならなかったという感じが読み取れる。この雲門の風が「東山水上行」だったのである。

いまこの〈雲門いかでか……〉の場合も、すぐ続いて〈現在大宋国に、杜撰のやから……〉が続く。私は、ここで雲門を低く評価をするのには、もう一つの理由もありうると思う。これだけでは、〈雲門いかでか、東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん〉というには不足する。

〈東山の皮肉骨髄、修証活計〉とは何か。〈皮肉骨髄〉は、法の内実の受取方であり、〈修証活計〉は、修証と日常的働きであろう。山の仏法の内実とは、なんであろうか。ありのままで人間や他のあらゆるものを、貴賤や好悪などで差別しない、それも「山の皮肉骨髄、修証活計」の一面であろう。しかし、人は貴賤に迷い、名利に迷う。

雲門が最初に住持したのは韶州の霊樹山である。その開堂説法は、その地の時の皇帝（といっても僻地である広東、広西を支配した南漢の異民族の王）劉龔（りゅうげん）の請を受けたものであり、その「請疏」はこう記される。

弟子韶州防禦使、兼防遏指揮使、権知軍州事、銀青光祿大夫、検校兵部尚書。御史大夫上柱国何希範、洎闔郡官僚等。請靈樹禪院第一座偃和尚。恭為皇帝陛下開堂説法、上資聖寿者。（弟子、韶州防禦使、兼ねて防遏指揮使、権知軍州事、銀青光祿大夫、検校兵部尚書、御史太夫、上柱国の何希範、洎び闔郡の官僚等、靈樹禪院の第一座、偃和尚に請う。恭しく皇帝陛下の為に開堂説法して、上わくは、聖寿を資けんことを。）（T47,576a）

皇帝の為の説法、皇帝の為の寺院、そこには当然さまざまな保護・特権がある。五年ほどして同じ韶州の自然の中の雲門山に移るが、そこで作られた伽藍は、「其後劉氏復治雲門大伽藍（其の後、劉氏、復び雲門の大伽藍を治る）」（『伝法正宗記』T51,757b）と伝えられるように、同じ為政者の寄進である。そして「大漢韶州雲門山大覚禅寺大慈雲匡聖宏明大師碑銘並序」によれば、雲門は入内して金銭や香薬など様々なものを賜られ「匡真大師」の大師号が下された。中宗劉晟も一ヶ月余り雲門を入内させて、美麗な衣や香薬、そして塔額「宝光之塔・瑞雲之院」を賜ったとする。（常盤大定『支那仏教史蹟記念集評解』一一八、仏教史蹟研究会、一九三一）

「青山常運歩」と言った芙蓉道楷が、生涯、山を下りずに簡素な生活を貫き、入内を拒否して流されたのを思えば、その生き様すなわち修証活計はあまりに違う。どこか道元には、この雲門の「活計」を許せない感情があったのではなかろうか。雲門は芙蓉道楷が《行持下》に長々と引用されていたのとは対照的に、《行持》に祖師として挙げられていない。その道得は評価できても「修証活計」、すなわち行持には取り上げるべきものはなかったのだろう。

《山水経》と同じ年に成った《谿声山色》では、「修証活計」がこう戒められていた。

〈はじめて発心するときは、他人のために法をもとめず、名利をなげすてきたる。名利をもとむるにあらず、ただひとすぢに得道をこころざす。かつて国王大臣の恭敬供養をまつこと、期せざるものなり。しかあるに、いまかくのごとくの因縁あり、本期にあらず、所求にあらず。人天の繋縛にかかはらんことを期せざるところなり。しかあるを、おろかなる人は、たとひ道心ありといへども、はやく本志をわすれて、あやまりて人天の供養をまちて、仏法の功徳いたれりとよろこぶ。国王大臣の帰依しきりなれば、わがみちの見成とおもへり。これは学道の一魔なり、あはれむこころをわするべからずといふとも、よろこぶことなかるべし。……前仏いはく、不親近国王・王子・大臣・官長・婆羅門・居士、まことに仏道を学習せん人、わすれざるべき行儀なり。〉

ここから見れば、雲門は国王大臣に恭敬供養された、いわば本志を忘れた人になる。加えて、宋代の禅宗では、公案が流行し、もっとも担ぎ出されたのが雲門の語句である。そこで次に、宋代杜撰の長老の批判が続く。

二節　無理会話

＊

一、――いま現在大宋国に杜撰のやから一類あり、いまは群をなせり。小実の撃不能なるところなり。かれらいはく、いまの東山水上行話、および南泉の鎌子話ごときは、無理会話なり。その意旨は、もろもろの念慮にかかはれる語話は、仏祖の禅話にあらず、無理会話これ仏祖の語話なり。かるがゆえに、

黄檗の行棒、および臨済の挙喝、これら理会およびがたく、念慮にかかはれず。これを朕兆未萌以前の大悟とするなり。先徳の方便、おほく葛藤断句をもちゐるといふは、無理会なり。

かくのごとくいふやから、かつていまだ正師をみず、参学眼なし。いふにたらざる小獃子なり。宋土、ちかく二三百年よりこのかた、かくのごとくの魔子・六群禿子おほし。あはれむべし、仏祖の大道の廃するなり。これらが所解、なほ小乗声聞におよばず、外道よりもおろかなり。俗にあらず、僧にあらず、人にあらず、天にあらず、学仏道の畜生よりもおろかなり。禿子がいふ無理会話、なんぢのみ無理会なり。仏祖はしかあらず。なんぢに理会せられざればとて、仏祖の理会路を参学せざるべからず。たとひ畢竟じて無理会なるべくは、なんぢがいまいふ理会もあたるべからず。しかのごときのたぐひ、宋朝の諸方におほし。まのあたり見聞せしところなり。あはれむべし、かれら念慮の語句なることをしらず、語句の念慮を透脱することをしらず。在宋のとき、かれらをわらふに、かれら所陳なし、無語なりしのみなり。かれらがいまの無理会の邪計なるのみなり、たれかなんぢにをしふる。天真の師範なしといへども、自然の外道児なり。

［注釈］

○**杜撰**　「杜撰」は著作などに誤りが多いことをいい、そこから、著作などに限らず、いい加減なことをいう。

○**せり**　せ（動詞「す」の已然形）＋「り」。りは、助動詞で継続の意。

○**小実の撃不能**　「小実」は「少実」として『雲門広録』に「莫空記説。多虚不如少実（空しく記説する莫れ。多虚は少実に如かず）」（T47,548c）とあり、文字の多虚に対する「少実」であるが、ここでは多くの人の虚妄に対する少数

の人の真実の意に取りたい。

○**南泉の鎌子話**　出典『宏智広録』（巻四 T48,45b）と道元の真字『正法眼蔵』にあるが、若干異なる。真字『正法眼蔵』は次の通りである。

池州南泉山願禅師、一日山に在りて作務す。僧有り、過ぎて師に問う、南泉の路、什麼の処に向かってか去く。師、鎌子を拈起して曰く、我が這の茅（茆の通字）鎌子、三十文銭に買得せり。僧曰く、茅鎌子の三十文銭に買うことは問わず。南泉の路、什麼の処に向かってか去く。師曰く、我れ如今、使得して正快なり。（真字『正法眼蔵』原文は略す。中五十四）

道元の法語三（『永平広録』巻八）、頌古八十一（『永平広録』巻九）にもある。また『建中靖国続燈録』巻十八、『聯燈会要』巻七、『五燈会元』巻三にも採られている。

○**無理会話**　理解することができない話頭。

日本の大燈国師（一二八三～一三三八）の法語（後に遺戒として伝わる）として「只須十二時中、向無理会処、究来究去（只だ須らく十二時中、無理会の処に向つて、究め来り究め去るべし）。」（沢庵宗彭編集『草稿本大燈国師年譜』〈一六一七〉）がある。

○**黄檗の行棒**　「衆に謂いて曰く、是れ你諸人、顛（狂気）を患う那、作麼。棒を把って一時に趁い出して云く、尽く是れ一隊の酒糟を喫する漢」（『祖堂集』巻十六黄檗章）、道元の言及。〈仏法の大意を黄檗にとふこと三番するに、かさねて六十棒を喫す〉《行持上》

○**臨済の挙喝**　〈挙喝〉は大声を挙げる。「僧問、如何是仏法大意。師便喝。僧礼拝。師云、這箇師僧。却堪持論（僧問う、如何なるか是れ仏法の大意。師便ち喝す。僧、礼拝す。師云く、這箇の師僧。却って論を持すに堪えたり）」

（『臨済録』T47,496b）

○**葛藤断句**　「葛藤」「は、葛と藤で蔓植物であり、蔓がもつれ絡むように面倒なこと。心理や人間関係に使うが、禅では思惟や言語、文字などを指し、それを断ち切る句。だが、雲門は「実学を挙せばこれ葛藤言句なり」（『雲門広録』）といい、道元も《葛藤》で、「葛藤」を高く評価する。

○**小獃子**　「獃」はおろか、ぼんやりすること。『文学大系』・頭注に「獃は犬の子がちいさくてばかなこと。愚か者」とあるが、子犬は無関係。

○**ちかく二三百年よりこのかた**　道元の《山水経》示衆は一二四〇年だから、一〇〇〇年前後から、ということで、宋は九六〇年に始まるから宋代。

○**六群禿子**　律において、その原因となった邪悪なことをした人を六群比丘と総称した。例えば「問六群比丘。汝実爾不。答言実爾世尊」（六群比丘に問う。汝、実に爾るや。答えて言く、実に爾り、世尊よ）」（『五分律』T22,12c）。そこから愚蒙な出家者を呼ぶ。「禿子」は比丘の蔑称。ただ頭を剃っただけの無道心の出家者。『涉典続貂』に「『涅槃経』巻三金剛身品に載せる」といい、田中『道元』も継承するが、北本『涅槃経』巻三金剛身品には「禿人」と出る。「我涅槃後濁悪之世国土荒乱。互相抄掠人民飢餓。爾時多有為飢餓故発心出家。如是之人名為禿人（我、涅槃の後、濁悪の世に国土荒乱し、互に相い抄掠し人民飢餓す。爾の時、多く飢餓の為の故に発心する出家あり。是の如くの人を名づけて禿人と為す）。」（T12,384b、南本『涅槃経』T12,624a も同じ）

○**小乗声聞**　「声聞」は「縁覚」と共に小乗の修行者をいう。道元は〈小乗声聞の法をもて大乗菩薩の法の威儀進止を判ず〉《三十七品菩提分法》というように、しばしば「大乗菩薩」に対する「小乗声聞」と使う。《伝衣》、《礼拝得髄》、《四禅比丘》。

○**所陳**　述べるところ。言うこと。

○**天真**　①自然のままで飾り気がないこと、②無邪気、素朴なさま、③帝王の容貌など。道元は〈希代の勝躅なり、天真の行持なるべし〉《行持》、「天真の仏法に証会し」《辦道話》などと使っており、そこでは「真実」という意味に近い。

【現代語訳】

今現在、大宋国ではいい加減なことをいう連中がいて、いまは群れをなしている。数が少ない真実な者が太刀打ちできるものではないのである。かれらがいうには、いまの東山水上行の話や南泉の鎌子話のようなものは、理性では会得できない話頭である。その意味するところは、思念や慮知にかかわる語話は、仏祖の禅話ではない。理性で会得できない話こそ仏祖の語話である。そうであるから黄檗の棒を使うことや臨済の大声を挙げることなど、これらは理解がおよばなく、思念や慮知にかかわらない。これを、ものの兆しさえみえない以前の大悟とするのである。先輩の大徳の方便が、絡み合う言句を断つ句を用いるというのは、無理会なのだ。

このようにいう連中は、いまだかつて正師に会ったことがなく、修行し学ぶ眼力がない。いうに足らない愚かなものである。宋においてこの二三百年来、このような魔者や邪悪な僧どもが多いのだ。残念におもうがよい、仏祖の大道が廃れているのである。かれらの理解するところは、小乗の修行者にさえ及ばない。他宗教の者よりも愚かである。俗人でもなく僧侶でもない、人間でもなく天人でもない、仏道を修行する動物たちよりも愚かである。坊主もどきがいう理性で会得できない話頭とは、お前だけが理性で会得できないのである。仏祖はそうではない。お前に理解されないからといって、仏祖の理解できる筋道を修行し学ばずにいてはならない。もしつまるところ理による会得ができないのであるならば、お前がいまい

う理による会得もあたるはずがない。このような連中が、宋朝の諸方に多くいる。まのあたりに見聞したことである。残念だとおもうがよい。かれらは念慮が語句であることをしらないし、語句が念慮を透脱することをしらない。宋に居たとき、かれらを笑ったが、かれらは（何も）陳べることができず、沈黙していただけである。かれらがいまいう理性で会得できないという邪な考えだけである。いったい誰がお前に教えたのか。本当の師匠がいないとはいえ、自然に出来した外道の徒弟である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

古仏の道得を神秘の一隅に祭り上げる徒輩は、これを無理会の話と言う。理解の及ばぬところ、人知や言説を超えたところ、論ずべからず、議すべからず、思議すべからずと彼等は言う。かくの如き一群が、現在支那に跳梁跋扈して、少数の真実の学人を以ては撃ち攘（はら）うことが出ないほどの勢力を得ているのである。（一〇四）

小獃子とは、馬鹿者という意味である。道元の憤りは心頭より発し、渾身より涌き上がる。無理会話の輩は、ただに小獃子というにはとどまらぬ。（一〇五）

しかも、いまは却っていわゆる不立文字の徒を斥破するのである。知見を棄てて行ずると言えば、まことに間然するところなき態度の如くであるが、その脳裏には一片の無理会話のようなものが巣作っているに過ぎぬ。すなわち、彼等の棒喝を振り回す荒々しい行履の来所を突きとむれば、同じく仏道の窠窟を獲る。いたずらなる棒喝の徒は、学仏道の畜生より更におろかである。（一〇六）

この憤りは、道元においては、威儀即仏法・作法是れ宗旨なる綿密の家風を強力な背景としてい

る。これを見逃しては、道元で最も大切なものが逸せられたことになる。（一〇七）

理会およびがたく、念慮にかかわれず、などという人々は仮令（たとえ）頭燃を払うて行ずると雖も行の一念々々に大悟と呼ばれるいみじきものの訪れを待つのである。報酬を待つというさもしさは、蔽うべくもない。（一〇八）

もし念慮にかかわらざる境界を朕兆未萌已前の大悟と言うならば、大悟の人は喜びも悲しみも失うて飄々乎たる古（ママ）木死灰の流類であろう。（一〇九）

南泉が三十年に亘って研ぎすました鎌をさしつけて、道の骨髄を説く大事のときに、僧はなおも道は道はと問いつづける。《現成公案》の巻にいわゆる、人はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり、とはこの有様であろうか。（一一二）

知れば何ものでもない二十文、三十文であるが、……この二十文は、古来の経済学者が脳漿をしぼって、なお且ついまだに理会せざるほどの大問題である。（一一三）

汝の立てる不立文字も文字に非ずやという心持で、なんじがいまいう理会もあたるべからず、といったのである。（一一四）

東山水上行等を無理会の語句と言うが、この語句といえども、念慮の語句、すなわち慮知念覚の現れたものである。禿子はこれを知らず、況んや、これらの語句が慮知念覚を透脱して出できたった消息を窺い知らんや。いまの語句は、念慮の念慮を透脱したものである。（一一四）

それは、だれにならうたということもなく、師匠に教えられたわけでもなく、自然にほしいままに獲得した天然外道の見解である。（一一五）

無理会の学風は一方において断見外道であり、同時に自然の外道見すなわち天然外道である。断見

外道と天然外道とは、その来所は畢竟一つであって、ともに学道の故実を紊（みだ）るものである。そういうことを如浄が諄々と説き、その要点を道元が書き留めておいたのである。

——道元拝問す、諸方古今の長老等の曰く、聞いて聞かず、見て見ず、直下一点の計較無き、乃ち仏祖の道なりと。是を以て、拳を竪て払を竪て、喝を放ち棒を行じて、学者をして一も卜度すること無からしめ、遂に則ち仏化の始終を問わず、二生の感果を期すること無し。これ等の類、仏祖の道たるべきや。和尚示して云く、若し二生なくんば、実に是れ断見外道なり。仏々祖々人のために教を設くるに、都て外道の言説なし。……この慈誨によって、道元の平素の信念はいよいよ決定したのであろう。学人の為に所得無しとは、明かに無理会のことである。（一一六、七）

〈検討〉

無理会話を言う者は「古仏の道得を神秘の一隅に祭り挙げる徒輩」ではなく、その内容を理解できない言葉だとする者であろう。〈小実の撃不能〉の解釈も〈小歇子〉の解釈も、「不立文字の徒」という解釈もその通りであろう。

〈黄檗の行棒、および臨済の挙喝〉を道元が批判するのは、荒々しいからではなく、それらが〈理会およびがたく、念慮にかかはれず〉と解釈されうることがダメなのである。それを「荒々しい行履」と解釈して、道元で「最も大切なもの」が威儀だとして、このあと、『永平清規』十篇をあげるのは、ここの解釈としては不適切、不要である。また無理会話の輩が修行して大悟を待つ、というのは、必ずしもこの道元の本文からは出て来ない。

さらに田中は念慮にかかわらないところを大悟とする類は古（枯）木死灰の徒だというが、「枯木死灰」とは、むしろ坐禅をして煩悩・欲望を断滅しようとする小乗の徒をいうのではなかろうか。また南泉鎌子

話で、鎌を拈起（おしつけるではなかろう）するのは「道の骨髄を説」いたのだろうか。また「二十文」を「経済学者が脳漿をしぼって」も理会できないことならば、鎌の突きつけと共に、まさにこれこそ「無理会話」とすることになる。

「念慮の語句」の「の」格助詞は、本文では主語を表している（［水野訳］も［増谷訳］も同じ）のに、田中は連体修飾語ととっている。したがってその解釈も誤る。

田中が引用する『宝慶記』第三は、今の場合にふさわしい引用であるが、ここで、「断見外道なり」と如浄がいうのは、道元が「二生の感果を期すること無し」というのを受けて、その見解をいうのであり、今の本文は断見外道とは関係がない。

〈天真の師範なしといへども〉とは、「自然にほしいままに獲得した天然外道」ではなかろう。また本文は〈自然の外道児〉であり、「自然外道」ではない。なお、田中はこの後も〈杜撰のやから〉と同じ〈杜撰の臭皮袋〉が言及されるとして《仏経》を長く引用し三教一致批判に及んでいるが、論点が異なるので、ここに挙げるのは却って《山水経》の主旨を乱すおそれがある。

古田『私釈』

東山水上行のような公案は、通解することができないことから無理会の公案であると称し、いかにも無理会であることが悟りの境地であるように誤認し、古来先徳が教え示された公案は理会すべき筋合いのものでないように思い込んでいるのを、いうに足らない愚か者の考えであると誡めているのである。これはややもすると公案に対しての誤った見解に陥りやすいのを衝いていっているものと思われるが、参禅するもの自身が自己のまだ参徹していないのを何等顧みることなく、自分が通解できな

いことだけの理由で、公案は無理会のものであり、公案はそのように見るべきものであるというのであったら、公案とはわからないものの代名詞に外ならないものになりさがって仕舞う結果となるのであり、道元はこの誤解のあってはならないことを強く諭しているのである。（四四、四五）

南泉鎌子の話（公案）についていえば、その公案とは唐の南泉普願が、一僧に南泉へ行く路はいずれの方へ行ったらよろしいかと問われたとき、答えて自分の持っていた鎌をその僧に指し示して、この鎌を三十文で買ったといい、重ねてその一僧に南泉への行く路を尋ねられると、それに答えてこの鎌は使いつけて切れ味はまさによろしいと言ったと言う話であるが、……どっちだどっちだとばかり尋ね廻っているからいつまでしても路が見出せないのであり、路は一僧の面前に即今通じているのであり、何を血迷ってうろたえているのかと言わざるを得ないのである。

黄檗、臨済が問者に対して言説の問答無用とばかりに或は棒をもってし、或は喝をもってしたとしてもそれは決してわけのわからん理会し難いことではないのであり、道元はこれを無理会とみなすことに対して厳しい反論を加えているのである。（四六）

東山水上行の公案にしても、ただ無理会のものであるというのでは、理会念慮を頭から否定しているだけの事でしかないのであり、この公案に通徹するところがなくてはならないのである。「修証せり」と言われるところがなくてはならないのである。修証の上にあっては東山は水上行していることは現成しているのであり、決して理会し難いような、不可解なことではないのである。（四九）

殊に注目しなくてはならないことは「念慮の語句」ということを重んじたことであり、東山水上行をいえば東山が水上を渡って行くことそのことを念慮の語句と見たことであり、念慮の語句を絶した不可解のものとは見なかったことであり、念慮を離れない事実としたことである。すなわち東山は念

慮の上に水上行の歴然たるものがあるとしたのである。そうしてさらにその「語句の念慮」を透脱することがなければならないとしたのであり、……（五〇）

とにかく道元が理会ということを強調したことは同じ公案を見るにしても別な見方として、その見識に服しないわけには行かないのである。（五一）

（検討）

〈無理会話〉に関しては、「自分が通解できないことだけの理由で、公案は無理会のものであり」と批判しているが、「通解」という言葉を使って、あたかも公案が理解できるものであるかのような印象を与える。「隻手の音声」のように見性禅で用いる公案は、理会することができるとは思わない。道元が公案になっていく古仏の道を無理会話として批判しているのを見ていない。〈南泉鎌子話〉も、「路は一僧の面前に即今通じている」ということなら、南泉の語話の内容は何でもいいことになりかねない。

また棒喝を「無理会とみなすことに対して厳しい反論を加えている」というが、そうであれば棒喝が理解できるものとなってしまう。むしろ無理会として「これを朕兆未萌已前の大悟とする」ことが批判されているのだろう。

「この公案に通徹するところ」、「『修証せり』と言われるところ」は、やはり「公案禅」の扱いであり、通徹するのではなく、その意味が参究されるべきなのである。「念慮の語句」については、田中と同様のあやまりである。

また「同じ公案を見るにしても別な見方として」道元を高く評価しているが、これを「公案」とみること自体が、古田による道元とは「別の見方」であって、すでに道元と千歩も離れている。無理会話だからこそ、見性禅で使うことができる「公案」となるのではなかろうか。

この一段も田中氏の文を引用したいけれども、引用文としては、あまり長いので割愛する。けれども、私にも共感を禁じえない点が非常に多い。……南泉が「この鎌はよく切れるよ」と答えた。南泉の血の出るような親切なご指導ぶりが拝めたかなあ！説明するのは造作もないが、人から聞いたのでは、知識となるだけで、身につかない。身につかないとは、その人の人格にもならないし、生活にもならないと言うことだ。仏道を身につけようと思ったら、こういう歯のたたないお言葉を、如何、如何と着実にかみしめて、なるほどありがたいお言葉だと骨身に徹しなければだめだ。（九七）

葛藤は比喩的の表現であって、公案のことだ。公案にひっかかるとあたかも葛や藤の蔓にひっからまったように二進（にっち）も三進（さっち）もいかなくなるのに譬えたのだ。断句とは、われわれの分別妄想を、一撃のもとにぶち切ることだ。句といっても言葉だけではない。態度も動作もそれだ。葛藤公案も実は断句の作用をするのだ。それで葛藤断句という。（九八）

禅の内容を理知に訴えて縦横に説いたのが仏教教理だ。だから順序を言うと、先ず以て仏教教理を研究することが必要だ。その結果、禅の実地の修行によらねば、本来の自己はつかまえられないという結論に達する。それから修行にとびこむことになる。（九九）

……本来の自己という、名刀の切れ味を見失っているから、それで葛藤断句を用いて、後天的の分別妄想をぶち切る必要がある。けれども、理知の作用そのものがわるいというのではない。ただそれが本来の自己を見出す邪魔となるから、一時それらを棚に上げておけというにすぎない。（一〇〇）

「（天真の）師範なしといへども」の「いへども」には、こだわらないがよい。こういう言葉づかいは、眼蔵にはしばしば出ている。誰も汝に教える天真独朗の正師がいないものだから、それで自然外

道の見解におちるのだ、というほどの精神と見ておく。」（一〇四）

（検討）

歯が立たず、噛み締めるしかない言葉を、無理会話というのではなかろうか。「説明するのは造作もない」というが、その説明は語句の意味とは、まったく関係のない見性禅での説明であろう。

〈葛藤断句〉は、道元では良い意味では言わないが、公案禅（安谷の禅）では、「葛藤断句を用いて、後天的の分別妄想をぶち切る必要がある」というのだから、これはまったく〈葛藤断句をもちゐるといふは、無理会なり〉という道元の批判そのものである。見性禅では理知を「一時棚に上げ」るのだから、まぎれもなく、公案を無理会話として使うのである。

安谷が「外道の見解」というのは、衛藤即応の元の岩波文庫には「外道児」ではなく、「外道見」となっているからなのであるが、それでも先に見た通り「自然外道」ではない。「自然の外道見」である。

森本『花開』は最後の文で「ほんとうの真実を教える師がいなくて、自然に外道になったのであろう」（六五）とするが、逆接の「いへども」、「児」が解釈されていない。

内山『味わう』

この場合、「念慮」とはわれわれ人間が分別心をもってする慮知念覚のこと、それに対して「語句」とは、人間生命の真実の自己表現としていわれている。つまり、ここに言われていることは、われわれの念慮をただ否定すればよいのではない。われわれが念慮をもっていることは、人間生命の自己表言としての「語句」なのである。しかしまた同時にこの語句、人間生命の真実の自己表現は、実

はわれわれの慮知念覚をはるかに超えているものなのだということです。……そういう知性理性ぐるみの人間の真実でなければならない。言い換えれば、「念慮ぐるみの語句」というものがある。その念慮ぐるみの人間の真実であって初めて、念慮をこえている。道元禅師の言われんとするところはここです。よく「曰く言い難し」などというが、それだけでは駄目なのだ。その言い難しのところを如何にして言うか。そこを道元禅師は究明されようとしている。（七八）

〈検討〉

〈語句〉を「人間生命の真実の自己表現としていわれている」と読み取ることは行き過ぎであろう。「念慮ぐるみの語句」というが、道元は〈念慮の、語句なること〉、念慮が語句であるといっている。「念慮ぐるみの人間の真実」は、人間であるからには、たしかに念慮を超えているが、人間が念慮を超えているという話ではなく、「語句」が念慮を透脱する、超えるといっている。道元は〈語句〉が人間の念慮を離れて、それ自体で働くことをいう。

頼住「一考察」

「念慮」が「語句」であるとは、「念慮」すなわち知覚に基づく認識は、必ず、言語によって表現される、ということである。この場合、言語に先立って認識がある。しかし、道元は、言語が常に、それに先立つ認識に依存するとは限らず、言語がこれまで抱いていた認識を突き崩し、新たな認識をもたらすことが、有り得ると主張する。「語句」は「念慮」を「超脱する」のである。われわれの通常の認識経験においては、言語化された認識であるところの概念が、固定化され、既成概念としてわれわれの認識の準拠枠となる。われわれは、この準拠枠によって事物に接し、日常の様々な事態に対処

する。しかし、既成概念では処理できない「語句」が、この固定化された認識の枠組みを破壊し、新たなる認識をもたらす、と道元は主張する。（九六）

これらの「語句」の意味を認識せんとすることは、そのような語句が位置付けられ得ない世界をカッコに入れることであり、それらが位置づけられ得る世界を把握せんとすることなのである。（九七）

……仏祖の一言一句を「審細に参学すべし」と繰り返した道元にとって、仏祖の言葉に対する認識行為とは、世界の真なる姿を把握するために、すなわち、仏法を体得するために不可欠のものだったのである。仏祖の言葉とは、諸存在の真なる在りようを開示するものであり、我々を、正しき認識へと導くものである。（同）

（検討）そういうことなのであろう。

【私釈】

〈いま現在大宋国に、杜撰のやから一類あり〉といわれる。『正法眼蔵』で大宋国の禅僧を批判するのは、この巻が最初ではなかろうか。《山水経》が説かれた仁治元年（十月）、同じ年の三月には《礼拝得髄》では、まだ大宋国の状況が次のように日本との対比で褒められている。

〈見在大宋国の寺院に、比丘尼の掛搭せるが、もし得法の声あれば、官家より尼寺の住持に補すべき詔をたまふには、即寺にて上堂す。住持以下衆僧、みな上参して、立地聴法するに、問話も比丘僧なり。これ古来の規矩なり。〉

さらに『秘密正法眼蔵』に入る同じ巻の付記部分には〈あはれなるかな、小国辺地にうまれぬるに、かくのごときの邪風ともしらざることは。天竺唐土にはいまだなし、我国のみなり〉と説かれて唐土は高く評価されている。その後に、道元は宋代禅宗の諸傾向に対しては非常に厳しい言葉をもって批判するようになる。その理由も考えたい。

〈杜撰のやから一類〉とは、〈一類〉だから、一つのグループをいうように聞こえる。しかも〈いまは群をなせり〉というのであるから、それらがいっぱいあるということになる。はたしてどんなグループなのだろうか。

すでに述べたように、道元入宋の当時から禅宗は「臨済宗のみ天下にあまねし」という状況であった。臨済宗の中でも十一世紀には楊岐派と黄龍派が盛隆し、十二世紀には、楊岐派の五祖法演（?～一一〇四）、圜悟克勤（一〇六三～一一三五）らの公案禅、大慧宗杲（一〇八九～一一六三）の看話禅が盛んになった。

問題は当時の日本の禅宗の状況である。大慧の弟子である仏照徳光の法を、日本達磨宗の大日能忍が書状によって嗣ぎ、大慧と兄弟弟子になる虎丘紹隆の法系の蘭渓道隆（一二一三～一二七八）が一二四六年に博多に着き、やがて鎌倉で法を広める。同じ法系の無準師範（一一七七～一二四九）をついだ円爾弁円は、一二四一年に宋から帰朝し、京都で東福寺を開いている。楊岐派の無門慧開が『無門関』を一二二八年に編んだが、その無門に心地覚心（一二〇七～一二九八）は嗣法して、紀伊由良に西方寺を開いている。

大宋国のみならず、日本の入宋伝法の禅師たちも、ほぼ楊岐派であり、看話禅、公案禅である。道元がまさに〈小実の撃不能なるところなり〉といわざるを得ない状況があったのである。

その人々は〈いまの東山水上行話、および南泉の鎌子話のごときは、無理会話なり〉という。

ところで、「無理会話」あるいは「無理会」は、諸の灯史にその用語はなく、宋代の『大慧禅師語録』

にのみ二箇所見出される。

示衆。古人道、他人住処我不住。他人行処我不行。不是与人難共聚。大都緇素要分明。喝一喝云、猶有這箇在。雲門即不然。他人住処我亦住。他人行処我亦行。瞥喜瞥瞋無理会。新羅夜半日頭明。且道与古人相去多少。試定当看（示衆。古人道えり、他人の住処は我れ住まず。他人の行処は、我れ行ぜず。是れ人と共に聚まること難からず。大都緇素［黒白］分明なることを要す。喝一喝して云く。猶お這箇の有る在り。雲門は即ち然らず。他人の住処我亦た住す。他人の行処我亦た行ず。瞥喜し瞥瞋するは無理会なり。新羅の夜半、日頭明らかなり。且く道え、古人と相い去ること多少ぞ。試みに定当して看よ）。（T47,838b）

古人とは楊岐の弟子、白雲守端禅師であり、「いえること」は「他人～要分明」までである。それに対して大慧は、雲門は違うといい、古人と反対の態度をとり、ちらっと見て喜び、ちらっとみて怒るのは「無理会」であり、新羅云々の句をあげる。大慧は古人とどれほど違うか、決めてみよ、という。この「無理会」がいかなる意味か、あまりよく分からないが、雲門が批判して言っていることだろう。もう一つある。

如何是祖師西来意、庭前柏樹子。恁麼会、便不是了也。如何是祖師西来意。庭前柏樹子。恁麼会方始是。爾諸人還会麼。這般説話、莫道爾諸人理会不得。妙喜也自理会不得。我此門中無理会得理会不得。蚊子上鉄牛。無爾下嘴処。（如何なるか是れ祖師西来意、庭前柏樹子。恁麼に会せば、便ち是ならずして了る也。如何なるか是れ祖師西来意、庭前柏樹子。恁麼に会せば方に始めて是なり。爾、諸人、還た会すや。這般の説話、爾、諸人、理会すること不得と道うこと莫れ。妙喜また自ら理会すること得ず。我が此の門中には無理会に得、理会に得ず。蚊子、鉄牛に上る。爾、嘴を下ろす処無し。T47,881b）

ここでは同じ問答に対して、一度は「是ならず了る」といい、一度は「方に始めて是なり」といってい

るわけで、理解できない話である。そして大慧は「我が此の門中には無理会にして得、理会して得ず」というのだから、無理会が大慧一門の作法ということになろう。

大慧と雲門とは因縁があり、「諸仏出身の処」に対して、圜悟（天寧）は、雲門の「東山水上行」をそうはいわないと別の句を言ったのに対して、大慧は得悟したのである。

後来在京師天寧。見老和尚（圜悟克勤）陞堂。挙僧問雲門、如何是諸仏出身処。門曰、東山水上行。若是天寧即不然。如何是諸仏出身処。薫風自南来殿閣生微涼。向這裏忽然前後際断。譬如一綟乱糸将刀一截截断相似。当時通身汗出。（後に京師に在りて天寧に来たり、老和尚［圜悟克勤］の陞堂するに見ゆ。挙す、僧、雲門に問う、如何か是れ諸仏出身の処。門曰く、東山水上行。若し是れ天寧ならば即ち然らず。如何か是れ諸仏出身の処。薫風、南より来たり、殿閣微涼を生ず。這裏に向いて忽然として前後際断す。譬えば一綟の乱糸、刀を将ちて一截し截断するに相似たるが如し。当時、通身、汗出ず）。（T47,883a）

つまり大慧は「一綟の乱糸、刀を将ちて一截し截断するに相似たる」という、圜悟のまさに〈葛藤断句〉で得悟している。道元はそのことについて〈大宋国紹興のなかに、徑山の大慧禅師宗杲といふあり、……雲門の風を会せずして、つゐに洞山微和尚に参学すといへども〉《自証三昧》と言及している。

以上のことから、群をなしている〈杜撰のやから一類〉は、大慧宗杲の看話禅の人々を念頭に置いているということができよう。

かれらの語話理解を道元は〈その意旨は、もろもろの念慮にかかはれる語話は、仏祖の禅話にあらず、無理会話これ仏祖の語話なり。かるがゆえに、黄檗の行棒、および臨済の挙喝、これら理会およびがたく、念慮にかかはれず。これを朕兆未萌已前の大悟とするなり。先徳の方便、おほく葛藤断句をもちゐるといふは、無理会なり〉という。

〈念慮にかかはれる語話〉すなわち、参究して理解できる話は、仏祖の禅話ではない、という。

ふつう、禅で理解できない話といえば、引用した大慧の二番目にある「祖師西来意・庭前の柏樹子」とか、『辨註』があげているような趙州喫茶去、禾山打鼓、雲門須弥、洞山麻三斤などであり、これらは趙州以外は『碧巌録』の第四十四、第十二則、『従容録』第十九則である。

だから理知で分からない黄檗の行棒、および臨済の挙喝を大悟だとするという。大慧宗杲もまた棒喝を評価する。

上堂。拈拄杖卓一下喝一喝云、徳山棒、臨済喝。今日為君重拈掇」（拄杖を拈りて卓一下、喝一喝して云く、徳山の棒、臨済の喝。今日、君の為に重ねて拈掇す）。（『大慧禅師語録』T47,816b）

ここでは黄檗の棒に代わって徳山の棒になっているが、「徳山の棒・臨済の喝」は、道元が目の敵にした指導方法である。臨済は馬祖系、徳山は石頭系であるにもかかわらず、「棒・喝」という、言語を使わない荒い弟子の導き方が、「祖席の英雄」ともてはやされてきたので、道元は彼等をこう批判する。

〈世人あやまりておもはく、臨済・徳山も国師にひとしかるべしと。〉《即心是仏》、〈徳山・臨済等には、為説すとも承当すべからず。〉《仏向上事》、〈自余の臨済・徳山・大潙・雲門等のおよぶべからざるところ〉《葛藤》、〈先師をもて臨済・徳山に斉肩なりとおもへり。〉《仏道》、〈臨済・徳山のおよぶべきところにあらず。〉《密語》、〈臨済・徳山のともがらしるべからず〉《無情説法》、〈近来ある臨済徳山、およびかの門人等、いく千万枚の野狐にか堕在せん。〉《大修行》

ところで、〈東山水上行〉は別にして、〈南泉の鎌子話〉は、無理会話でないとしたら、どのような理解

できる話なのか。試みに見てみたい。

南泉は山作務に出ているので、ちゃんと法衣を着ないで、むさ苦しい格好をしていたのであろう。そこに僧が「南泉和尚のところへ行く道はどちらの方ですか」と尋ねる。目の前に南泉がいても、その風采から判断して南泉だと気が付かない。そこで南泉は鎌を取り上げて「私のこの鎌を、たった三十銭で買うことができたのだ」という。「私のこの鎌」は、私自身ということだ。それが「たった三十銭」、ずいぶん安く見られているものだよ、と。つまり、君は私を安い労働者のように見ているね、というわけである。僧はそれでも気がつかず、「鎌のことは聞いていない、南泉にはどっちにいくのだ」と聞く。人を見る目がまったくないのである。それで南泉は親切に「この鎌は使い込んで、よく切れるわい」と付け足す。趙州の「大蘿蔔頭」と同じである。わしこそよく切れる南泉だが……。

しかし、これも当時の杜撰の長老たちには無理会話となっていたのだろう。もっともこの南泉鎌子話は『宏智広録』にしかなく、わずかに『続伝灯録』の澧州夾山霊泉自齢禅師（大鑑下第十三世）の語に、好笑南泉提起処、刈茆鎌子曲彎彎．参！」（『五灯会元』T51.539c）と、関説されるのみである。

〈先徳の方便、おほく葛藤断句をもちゐるといふは、無理会なり〉は、先の大慧の得道の因縁を見れば瞭然としている。

この〈葛藤断句〉に対して雲門、道元が批判して「葛藤」を大いに評価しているのは、すでにこの章の冒頭で見たとおりである。「葛藤」は『雲門広録』には二十二箇所言及されているが、ほとんど肯定的に使われる。典型は次のようなものである。

「上堂云、我今日共汝説葛藤（上堂して云く、我、今日共に汝に葛藤を説く）」（T47.550c）。似たようなも

のに「師云、我共汝説葛藤。」（同、546b）、「我毎日共爾葛藤不能到夜。」（同、563a）、「我与爾葛藤。」（同、564a）

などがあり、大胆に次のようにも説く。

「塵沙諸仏尽在這裏説葛藤去。便下座（塵沙の諸仏、尽く這裏に在って葛藤を説き去る。便ち下座す）。」（同550b）

道元もまた言語表現を大切にして、それに生涯をかけたとさえいえる人であり、口唇皮禅の趙州とならんで雲門の偉大さを認識していたと思われる。その雲門の言葉を理解できないものだとする手合いに対しては、激越な批判の言葉が浴びせられる。

〈小獣子〉、〈魔子・六群禿子〉、〈外道よりもおろか〉〈学仏道の畜生よりもおろか〉は、究極の悪口といえる。道元の激しい言葉をなじることもできようが、公案、見性に関して道元が抱いていた危惧は、まったく正しく、禅というものが仏道ではなく、特殊体験を求めるインドのヨーガ一派のようになっていくことを、洞察した深い憂慮なのであろう。日本においても中国においても、孤立するしかない道元の悲壮な想いが伝わってくる。

〈一三百年よりこのかた〉とは、宋代であり、『景徳伝燈録』（一〇〇四年）や諸禅師の広録が編まれ、その後に語録から前後の文脈抜きで問答だけが切り離されて、公案集である『碧巌録』（一一二五年）や『従容録』（一一二三年）ができ、それらは公案として見性を得る手段となった頃であろう。

続いて〈禿子がいふ無理会話、なんぢのみ無理会なり、仏祖はしかあらず。なんぢに理会せられざればとて、仏祖の理会路を参学せざるべからず〉と叱責する。この言葉を、現代では心して傾聴し、虚心に手を尽くして仏祖の言句を参学したいものである。

今の臨済宗をあながちに批判するわけではないが、秋月龍珉の『公案』では「（室内での公案に対する）見解は、もちろん言葉だけではなく動作で呈することもある。だがたいていは師家のにべもなき否定にあうだけである。……こうしたことが幾月となく何年となくうまずたゆまず繰り返される。巻頭にのべた臨済の参禅における師匠黄檗の棒こそ、この段階における師家の典型である。師家はただ否定するだけが務めのごとくである」（七〇）といわれると、やはり公案は無理会話としか思えない。

ここでのハイライトは〈念慮の、語句なることをしらず、語句の、念慮を透脱することをしらず〉であろう。

〈念慮の、語句なることをしらず〉とは、人間の念慮、つまり思考や認識は言語によってはじめて成り立つ。念慮は語句である。それにとどまらず、語句はそれを発した念慮の主体を離れて、語句として自立して働く。〈語句の念慮を透脱する〉である。

前者〈念慮の、語句なること〉を明らかにするエピソードがある。

言葉を失ったヘレン・ケラーは、思慮することができず、動物のように感覚的に反応するだけだった。「水・ウォーター」という言葉を知ったとたんに念慮が働き、世界が彼女に開かれたのである。

後者の〈語句の念慮を透脱すること〉をあきらかにするエピソードもあげよう。

奈良少年刑務所の更生プログラムの詩作で次のような詩を読んだ子がいた。

「空が青いから／白をえらんだのです」

たった、それだけ。講師の寮美千子さんは「Aくんは、ふだんはあまりものを言わない子でした。そんなAくんが、この詩を朗読したとたん、堰を切ったように語り出したのです。……（亡くなったお母さんが＝筆者）『つらいことがあったら、空を見て。そこにわたしがいるから』とぼくにいってくれました。それが最後の言葉でした。……Aくんが、そういうと、教室の仲間たちが手を挙げ、次々に語り出しました。……たった一行に込められた思いの深さ。そこからつながる心の輪。「詩」によって開かれた心の扉に、目を見開かれる思いがしました」（奈良少年刑務所詩集、新潮文庫）

〈語句の念慮を透脱する〉、そこに言葉を用いる禅者、趙州や雲門、道元は、賭けるのである。語句（言葉）は、発語者の念慮を超えて、語句自身の力によって人々を気づかせ導く。その「語句のちから」を、「公案」は無理会として削り取り、見性の道具に仕立ててしまう。

三節　諸水と諸山

＊

一、しるべし、この東山水上行は、仏祖の骨髄なり。諸水は東山の脚下に現成せり。このゆえに、諸山、くもにのり、天をあゆむ。諸水の頂𩕳（ちょうてい）は諸山なり。向上・直下の行歩（ぎょうほ）、ともに水上なり。諸山の脚尖、よく諸水を行歩し、諸水を趯出（てきしゅつ）せしむるゆえに、運歩七縦八横なり、修証即不無なり。

［注釈］

○**骨髄**　皮肉骨髄の「骨髄」で、大事な宗旨という意味を帯びる。

○**脚尖**　脚の先。

○**趯出**　「趯（てき）」は躍に同じ。躍り出る。

○**修証即不無**　六祖と南嶽の問答で「祖曰。什麼物恁麼来。曰説似一物即不中。祖曰、還可修証否。曰修証即不無。汚染即不得（修証はすなわちなきにしもあらず。染汚することはすなわち得ず）」（T51,240c）という南嶽の答えの一部。上の句である「修証即不無」に、下の句である「汚染即不得」が含意されていよう。

【現代語訳】

しるがよい、この「東山水上行」（という道得）は、仏祖の真骨頂である。さまざまな水は東山の足下に現成している。このためにさまざまな山は雲に乗って動き、天を歩く。さまざまな水の頂きは諸山である。（山が）上方にも、下方にも歩いて行くのは、どちらも「水上」なのである。諸山の脚の先端はさまざまな水を歩き行くことができ、さまざまな水を湧出させるのであるから、その動く歩みは縦横無尽なのである。（山の）修証がないわけではない（がそれは、それと人間には分からない）。

【諸釈の検討】

田中『道元』

陰々たる東山に暁風将に至らんとし、昏煙縹渺（ひょうびょう）としていまだ画図を展べざるとき、すでに脚下にして滔々たる諸水は現成し、或は曲に随い、或は巌瀑の逆水となって高く天をうつ。この、すでにしてというこころを含んで、諸水は東山の脚下に現成せり、という。現成せりの「せり」に無限の響きがある。峨峨たる山上、雲自ら巻き自ら舒ぶ。否、否、諸山はくもにのり天をあゆむのである。この風光は風景ではない。この風光の偉大は、風景の雄大ではない。風景に古仏の命脈が貫通した姿であ

る。この故に、雲山の縹渺たるを言わずして、乗雲の功徳を描き、その天翔りゆく姿を詠むのである。（一二五、一二六）

『御抄』に、以山為水、以水為山（の）道理なるべし、とあり、山水各別の凡見を打破してあるのは、まことに親切であるとおもう。『啓迪』もこれに倣っている。（一二七）

もし、画家がいて、山水のいまだ画図を展べざる刹那を描かんとするならば、彼は東山と諸水との何れより、先ず筆をそめるであろうか。（一二八）

諸山くもにのり天をあゆむ、という言葉はまことにわが身心を朕兆未萌のところに汲引する。（一三〇）

この宗風が、おのずから諸山を乗雲飛翔せしめるちょう光前絶後の文体を現じつつあるのである。（同）

もし諸水涸れることあらば、これをわが脚尖より躍出湧湧せしめん。この故に、わが水上の運歩は、しばらくの間断なく、七縦八横して活撥々である。（一三一）

不無は「無」の否定であるが、直ちに「有」と同じではない。東山の水上行は東山の身心及び脚尖を挙して行ずる修証であるが、その「ある」は不無である。……この不染汚を、われらはさきに透脱と呼んだ。（一三二）

（検討）

田中は美文を弄しているつもりであろうが、最初に出る「諸山くもにのり天をあゆむ」は、一三〇頁にいわれる他、全八頁の解釈に八回登場する。すなわち手を変え品を変えて「古仏の命脈の風景に貫通せる姿」（一三〇）などと描写するわけである。だが、それは田中の自己満足的詠嘆であって、意味があるとは思えない。

『御抄』が山と水とを格別ではないとすることを「まことに親切」と評価しているが、山と水と格別ではない、とはどのようなことだろうか。「諸水の現成は、東山現成の直下である。……東山はその脚下に諸水を現成せしめる」というようなことならば、山と水は同じになって当然であろう。もし『御抄』のいうことが山と水は同じということなら、「水の脚下に山を現成せしめる」となって意味をなさないのではあるまいか。

どうも田中は「いまだ画図を展べざるとき」、「画図を展べざる刹那を描かんとするならば」と、絵に描くような山水を思い浮かべているが、山を先に描こうが、水を先に描こうが、ここでは何の関係もない。また道元のここの描写を「光前絶後の文体」「言語宛轉無礙、千古未曾有の提唱である」といって褒めても、どこがいいのか、言いえない。それは、「古仏の命脈が貫通」するなどという自分の言葉に酔っているだけではなかろうか。

いったい、ここで何を道元は言いたいのか、「諸山くもにのり天をあゆむ、という言葉はまことにわが身心を朕兆未萌のところに汲引する」というが、「朕兆未萌のところ」は、けっして言葉によって汲引されるようなものではない。自分が祇管打坐を行ずるしかないのである。

〈諸山の脚尖、よく諸水を行歩し、諸水を趯出せしむる〉に対してつけられた解釈は「諸水涸れることあらば、これをわが脚尖より躍出湧湧せしめん」であるが、いったい諸水が涸れることがあろうか。東山はあらゆる山であり、その脚下にあらゆる水が現成する、といわれているのである。そういうあり得ない仮定をした上でいわれる「わが脚尖」「わが水上の運歩」とは、いったい誰の「わが」なのだろうか。田中が自分の足の先から水を出すというのだろうか。

古田『私釈』

諸山の頂寧より修証即不無なりまでは、山と水との不離の関係をいっているのであり、山は上に聳えているものである。水は下に流れているものであって、山の行歩は上ったり下ったりするであろうが水の上の行歩であるかぎり「ともに水上なり」で、山の行歩は水を離れてはあり得ないものとしているのである。（五四）

「修証即不無なり」は『啓迪』に率直に「解しにくい、それで色々に云ふが、これは不染汚のことみればよい」とし、……やはり「解しにくい」としてよく説明してはいないのである。不染汚などということの可否はともかくとして、この箇所は古来の註釈者が皆さじを投げているところのようであり、『私記』にしても……大体、突然にこのような一句がここにあるのはおかしいのであり、到底この一句のままを前後に関係をつけて解釈することは難しいのであり、私見によれば「修証即不無なり」は著語のようなかたちで道元が書き入れた一句と考えられるのであり、本文に続けてみるべき性質のものではなかろうと思うのである。修証即不無の意味は、修証すなわち無きにあらずと言うことで、東山水上行の活動性はそうなるべき修証を俟ってはじめて可能なのであり、……修証という体験が欠くべからざる要件であるとしているのである。（五五）

（検討）

最初の部分は山と水との不離の関係ではあろうが、山の水上の行歩とは何であるのか、山が上ったり下ったりするのだろうか。「修証即不無なり」について『私記』、『聞解』、『辨註』などを批判している。しかし、分かりにくいからといって、それを道元の著語で元来本文にはなかった、とするのは、解釈として逸脱である。

安谷『参究』

このご文章を表面からみると、山水の風光を写し得て妙なりと言いたいが、道元禅師は画家や詩人ではない。仏祖道を一身に担い、生命をかけて、これを護持しておられるのだ。（一〇七）

山というても水というても、朕兆未萌以前の自己のことだ。その自己を東山と表現し、その自己の行履が自由無碍で、常に不染汚の修証であることを水と示しているのだ。……諸山とは諸人のことだ。われわれのことだ。四六時中、雲にのり、天をあるいているじゃないか。飛行機乗りのことじゃないよ。吾人の平常底だ。（一〇八）

（検討）

最初の指摘は、田中『道元』を褒めちぎってきた安谷も、さすがにうんざりしてこのように釘を刺したのだろう。だが、安谷のようにみな自己の話としてしまうと、実際の山や水が視界から消えてしまう。自己と万法の関わりは安谷師からは見えてこない。われわれが雲にのり、天を歩いているというが、はたしてそのようなことだろうか。

森本『花開』

この「東山水上行」という言葉は、仏法の真実そのものを現成させている力量ある仏祖の言語表現であるから、「仏祖の骨髄なり」と言われるのである。そして、「諸水は東山の脚の下に現成せり」と言われるのも、すでに「東山」とは個別的な山ではなく、山そのものであり、全宇宙であり、全自己であるのだから、「水」もまた個別的なものではなく、同じく全宇宙であり、全自己なのであって、「山」と「水」とは切り離すことができないのである。……具体的な形態をもつものとしての「山」

の基盤には、不定形的で流動的な「水」があるわけであるから「山」には自在無礙な運動が確保されているのであって、「このゆへに諸山くもにのり天をあゆむ」ともいわれるのである。（六六、六七）

（検討）

「東山」や「水」が、なぜ「全宇宙であり、全自己」なのか。また山が「くもにのり天をあゆむ」のは、山の自在無礙な運動というが、山がどう運動するのだろう。山を「具体的な形態をもつもの」というが、山もまた後に〈山流〉といわれるように不定形的で流動的でありうる。

内山『味わう』

つまりここに言う山と水は、もはやたんにわれわれのいう山と水に分別された後の山水ではない。山と水と分別される以前の、山と水と続いている生の実物としての山水です。このようなぶっつづきの山水を、既に分別したわれわれのコトバをもっていうならば、結局「諸水は東山の脚下に現成せり」です。（八〇）

山と水と二つに分かれる以前の、ぶっつづきの生命体。（八一）

いきなり「修証即不無」と出てくるのでまた驚くかもしれないが、驚くのは山も水もそれこそ世間的な概念として、向こう側の山と水を考えているからです。生命実物としての山水であるかぎり、自心（自己の生命）と万法（山水という万法）と分かれる以前のことなのだから、決して驚くことはない。何より自己自身の修証のことなのだ。……今、今、どこまでもそのアタマを手放し、手放しして、生命実物に覚め覚めしていくのが修証です。（八二）

〈検討〉

これも伝統的解釈である山と水が別ではないという流れをうけて自己に帰しているように見えるが、内山の場合は、そこに坐禅の修証を入れている。だが「生命実物」は、やはり概念でしかないだろう。

【私釈】

まず、この箇所を、どう区切るかに諸説がある。特に段落を切る解釈は少ないが、田中『道元』はここから三節とする。古田『私釈』もここそれに続く「水は強弱にあらず」以下をつづけて十一段とする。それに対して［増谷訳］はこの章全体を「東山水上行の句を論ずる」と題して、ここで終わらずに次の〈他己の他己を参徹する活路を進退すべし、跳出すべし〉までとする。しかし、これらの説は、次に〈水に強弱あり〉とどう続くのか、そこに「東山水上行」との接点がまったくないから、不合理である。

それに対して『思想』、『文学大系』、『文庫』は〈雲門匡真大師いはく〉からここまでを一続きとする。［水野訳］もそうである。

私はこの『思想』などと同じく、〈雲門匡真大師〉からここまでを、東山水上行をめぐる一段とするが、それはこの章の主題である東山の参究が、〈いま現在大宋国に、杜撰の……〉が挿入的に入っていて〈自然の外道児なり〉で終わり、ふたたび〈しるべし、この東山水上行は〉と戻っているのだと思うからである。だから、ここの叙述と〈東山水上行〉のはじめの雲門への言葉が対応していると見られるのである。

すなわち〈雲門いかでか東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん〉といわれた〈東山の皮肉骨髄〉が、ここでは〈東山水上行は、仏祖の骨髄〉と応じられ、〈修証活計に透脱ならん〉が、ここでは〈修証即不無〉と応じられ、修証の〈活計〉に対応するかのように〈運歩七縦八横〉といわれているからである。こ

れを解釈の鍵としたい。

雲門は「如何なるか是諸仏出身の処」という問いの答えとして「東山水上行」と示した。それは〈青山常運歩〉と同じであり、やや静的な洞察であるが、青山常運歩の「運歩」と同様な意味ととった。どういうことか。

人はふつう、東山の下、水は行くと見る。「東山下水行」である。そこには、山というものは動くはずがない、という前提があり、また自分自身を動かないものとして、山の側に身を置いて、水を流れ行くと見るからである。この見方と同じような誤りを《現成公案》では〈人、舟にのりてゆくに、目をめぐらしてきしをみれば、きしのうつるとあやまる〉と示す。今の場合と逆に、自分が動いているのであるが、そのことを動いている船に乗ることによって、船にいる自分は動かないから、自分も船も動かないと思い、かえって動かない岸を動くと錯覚する。〈目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしるがごとく〉とあるように、実は、自分を載せて、自分も船も動いているのである。

この譬えのように、舟に乗って水の側に身をおいて山を見れば、山が水上を行くということになる。列車に乗っていれば、山（景色）の方が、飛び去り、動くのである。しかし、これは「岸は動かない」、「水は動かない」ということではない。動かないものは、そもそもなにもない。《都機》で『円覚経』を引いて〈いま如来道の雲駛月運舟行岸移は、雲駛のとき月運なり、舟行のとき岸移なり。いふ宗旨は、雲と月と同時同道して同歩同運すること、始終にあらず、前後にあらず。舟と岸と同時同道して同歩同運すること、起止にあらず、流転にあらず〉といわれる通りである。それは教学でいえば「無常」であり、あるいは固定して存在するものが何もないから「空」なのであり、大乗仏教の要でもある。「東山水上行」も、不動の代表ともいえる「山」に対して「行」と出して、一切の時々刻々の現成を表すので、この句は〈仏

祖の骨髄〉だといわれる。

この〈仏祖の骨髄〉は、さらに前段の〈雲門いかでか東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん〉と重ねてみると、雲門の念慮では届いていない意味を道元が指摘していると思われる。この〈東山水上行〉は、雲門が思念していた事柄から離れ、念慮を透脱した「語句」として道元の手中で自在に活きる。

道元は山の働き、水の働き、いわば〈修証活計〉を「東山水上行」に見出していう。

〈諸水は東山の脚の下に現成せり〉。〈諸水〉も、すでに静止的に山の麓に川が在ると前提されているものではなく、東山の脚の働きのもとに〈現成〉するといわれる。山が山としての働きをしている時、すなわち山ながらの修証の時、その脚下の水は、山の斜面にそって上昇気流となって昇る。〈諸水の頂顙は諸山なり〉といわれるように、山の頂きに水蒸気として昇って行けば、山上は冷涼で水蒸気から雲を涌き上がらせる。その絶妙な水の活計活動と山との関係が〈諸山、くもにのり、天をあゆむ〉と形容されている。山が雲に乗り天を歩むというスケールの大きい描写をしながら、道元の観察眼は、〈向上・直下〉の水の行歩に向けられる。

上昇した雲は、山の頂顙で冷却されて雨となる。雨は山肌を伝わって流れ、せせらぎとなり、小川となり、やがて大河にそそぐ。〈諸山の脚尖、よく諸水を行歩し、諸水を趯出せしむる〉のである。水が流れない山はなく、山に抱かれない水はない。砂漠には山がないのである。そのことが〈諸水は東山の脚の下に現成せり〉と見事に表現されている。

また〈諸水の頂顙は諸山なり〉といわれるように、どんな大河でも小川の水も、岩から湧き出る水も地下水も、全て山から流れ出ており、水の源を遡った頂上は、諸山である。〈諸水の頂顙は諸山なり〉と描写される通りである。

山からすれば〈向上・直下の行歩、ともに水上なり〉となる。山の働き、活計が元になって、窪地に溜まる池、急峻な崖の瀧、山肌を流れて逆巻く川などさまざまの水を表出する。〈向上〉は山の上方であり、そこでもせせらぎがあり、霧、雲があって、その上に山があり、向下として山を下っても、山裾には必ず小川や河があって、山はそこでも水の上を行くということになる。

このような山と水の関係は、今日特に重要である。山は海の故郷といわれるように、山から落ち葉などの栄養素を含んだ水が渓水になり、小川になり、やがて海に注ぐ。それによって豊かな漁場ができるのである。また屋久島のように二千メートル級の山があるところは、三百六十六日雨が降るといわれ、小さな島でも鬱蒼とした樹林を形成し、豊かな動植物の楽園となる。近年の温暖化で高山の氷河が溶けて、冬の干魃と春の洪水という大災害がもたらされ、麓は飲料水にも困る。あらゆるいのちを支える山と水であり、道元はこの霊妙な山と水が織りなすいのちの仕組みに気がついていたのだろう。

宗門の解釈は、山と水とを別格ではなく、分かれる以前というが、そのような解釈からは、山が水を躍り出させる、山の足先が水を歩むと道元の詠う山と水の生き生きした関係は出てこない。

雲門がここで批判されるのも、雲門はすっきりした一句にまとめてものをいうが、細やかな自然の描写といったことには疎い。道元は『雲門広録』はみていないだろうが、そこには「山河大地」が十五回も言及され、山や水にも「問如何是学人自己。師云。遊山翫水」（T47,545c）「這辺経冬、那辺過夏。好山好水」（同、547b）、「如何是向上関棙子。師云、東山西嶺青」（同、550c）などがあるが、山と水の力働的関係を把捉するものはない。日常に山と水に親しまなかったからではなかろうか。

道元は、全法界が仏法の現成であることを、中国の諸禅師のように静的に示すのではなく、人間の修証と感応し交響する、万物の働きとして捉えた。そこに山の修証という言表も出て来る。山水の山水ながら

の修証であり、人のあり方と万物のあり方は深く関わるのである。その山の働きの〈七縦八横〉は、だが、人間の目にはそれと見えない。「修証は即ち無きにしもあらず」である。それは人間の感覚には染汚しないのである。

建仁寺両足院蔵掛軸に見る朴徳源とその周辺

岡部　良一

はじめに

建仁寺両足院には幕命により対馬に於いて朝鮮外交文書作成に携わった五山碩学以酊庵輪番僧関係の貴重な資料が多く残る。その中の朴徳源・趙景安合作掛軸はこれまでの二人の認識を覆し、その所蔵文書は輪番僧の新たな側面を浮き彫りにした。特に朴徳源は日本に墨蹟が多く残り、従来朝鮮通信使随員小通事と推定されるも詳細は不明であった(1)。そこでこの掛軸を元に彼は通信使と関係ないことを二度にわたり発表した(2)。二人はどのような人物か、なぜこの掛軸が両足院にあるのか、宝暦度から約半世紀の間に何があったのか、その後新しく見つかった墨蹟史料と宗家・両足院等国内で見られる文書を軸に、以酊庵僧の動きと朝鮮書画の流入について考察する。この分野について、近年池内敏氏は韓国国史編纂会所蔵史料を駆使し新しい視点で分析されている(3)。お陰で過去の拙稿を見直す機会を得た。

一

朴徳源に注目した切掛けは、全国の通信使関連の寺院扁額調査の際、亀岡市金剛寺扁額「金剛窟」（朴徳源書）に接した時で、従来の通信使随行員説に対する疑問が生じて来た。その理由は

①『海槎日記』等肝心の各次座目に彼の名前が無い。

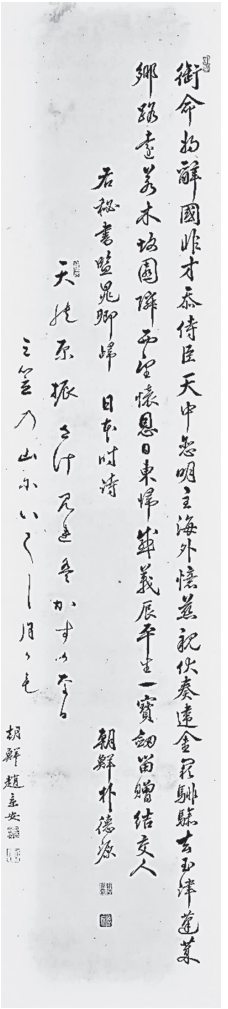
②根拠とされた史料を検討するにいずれも誤解と状況証拠に基づく推測で、座目に見えない理由も示されていない。

③一度の往復道中、多忙な通信使中官小通事にしては墨蹟数が多すぎる（現在三〇点確認）。

④金剛寺扁額は為書に「日本国僊叟禅師」とあり、他寺院の朝鮮扁額と比べ違和感を覚える(4)。

⑤『楽郊紀聞』巻十の「同じ小通事朴徳源といふもの」については「宝暦信聘の時」に当たらない。

等であった。「小通事」は通信使以外にも対馬への渡海訳官使（以後訳官使と略称）一行、それに東萊府や倭館での下級通訳としても活動していたからである。



そんな折、右の建仁寺両足院蔵掛軸の存在を知る[5]。そこには日本人周知の阿倍仲麻呂（唐名晁衡）の漢詩（朴徳源書）と和歌（趙景安書）が二人の手で揮毫されていた。つまり朴徳源と趙景安が同時代の人と判明したのである。旧稿では安永九年（一七八〇）訳官使（問慰行）の際に対馬で贈られ、時の以酊庵僧の両足院高峰東晙が持ち帰ったものと推測したが、新史料の出現により、それ以後の訳官使の際に贈られたとする方が合理的と考えるに至った[6]。ともあれ二人の合作とは非常に珍しく、徳源が日本で注目される契機となった墨蹟で、この二人について判明したことから取り上げる。

まず趙景安であるが、『訳科榜目』の乾隆甲午増廣（一七七四・安永三年）の及第者十九人の最後に次の記載が見つかった。

趙重明、字景安、聖敏子、辛酉生。本坡平。倭学教晦通政。

父の趙聖敏は漢学、祖父の趙時彬は蒙学、曾祖父の趙鐵碩は漢学と、代々訳官の家であった。生まれは辛酉、寛保元年（一七四一）、及第は安永三年（一七七四）、三十四歳の時である。出身地は坡平（京畿道坡州市）。実名は趙重明、景安は字である。最終職官は倭学教晦通政、つまり正三品堂上官であった。また『宗家文書』「総目録」（21-43）寛政九年（一七九七）七月十日条に「堂上景安趙僉知、今病死候段、申出候事」とみえる。前年の「館守日記」（83-77）寛政八年丙辰（一七九六）五月三日の覚に「渡海堂上官景安趙僉知、有故許遞、其代士正朴（朴俊漢）僉知改定事」とあり、これで対馬への渡海直前に急に交代した理由が病気のためと判明した。つまり彼の没年は寛政九年、享年五十七歳であった。

次に朴徳源であるが、生年は不明なるも年齢は景安より十歳以上若く、恐らく宝暦年間（一七五一～六四）の生まれと思われる。その根拠としてまず『幽玄斎選・韓国古書画図録』（以下『図録』と略称）所収「寄題・日本大舎人永井桂斎公四友楼」「壬子春（寛政四年）朝鮮学宮掌議朴徳源拝記」（No.357）の揮毫時

期は学宮つまり成均館の掌議で、斎生（学生）のリーダー掌議は英祖四十年（一七六四）五月、三十歳代と決まったことがある(7)。

また朴徳源と交流し懇意だった次の人物からも推測できる。

天瑞守選：以酊庵僧。宝暦六年（一七五六）正月十一日生。『東福寺誌』

永井光郷：官人。宝暦六年（一七五六）六月八日生。『地下家伝』三

小田幾五郎：通詞。宝暦五年（一七五五）生。『通訳酬酢』序文

さらに両足院蔵掛軸の落款より新たな事実が判明した。二人の落款印を比較すると、

朴徳源：①関防印「明二・明ㇲ」、②朱文印「朴潤漢氏」、③白文印「徳源」

※①の二字目の左上からの線は傷と思われる。

趙景安：①関防印「癡笑者」、②白文印「従吾所好」（論語・述而篇）、③朱文印「景安」

※①について李元植氏蔵短冊の款署「癡咲人」と同意。笑と咲は同じ。

とある。趙景安の落款が一般的様式であるのに対し、朴徳源の関防印は「明ㇲ」、意味は心にわだかまりの無いさまをいう。この印は前出の壬子（寛政四年）「寄題」にも使用され、その白文印は「朴生之印」とある。対して掛軸は「朴潤漢氏」、これが実名だとあまり使用されない例である。②③の白朱が逆でしかも関防印に傷とあれば慌てて準備した落款印と思える。恐らく成均館入学当時のものであろう。つまり二人は上司（景安）と部下（徳源）の関係で、共に文字に勢いがあり若々しく感じる。また『通訳酬酢』「六、浮説の部」によると、東萊府の訳官たちの間で阿倍仲麻呂の詩歌はよく知られていた。

二

趙景安は安永三年（一七七四）及第後、倭学訳官として任官、一般判事（通訳）として安永九年の訳官使に随行したと考える[8]。『宗家文書』を検索すると、「大差使差備官（応接担当官）」を経て「別差判事」「監董官堂下判事」となる。その後主簿に昇進。「堂下別差主簿」「裁判差備官主簿」「訓導主簿」を経て堂上官となる。別差には一年ずつ二度（天明三年と天明七年〈一七八三、一七八七〉）、訓導は二年間（寛政二年～四年）務めてから堂上僉知（寛政五年）に昇進している。訳官使堂上官任命は寛政七年であった。

一般的に訓導と別差は「両訳」と呼ばれ、多くの訳官や小通事の上司として、東萊府にいて毎年の八送使などの倭館業務を指揮監督していた。なお訳官使と景安との関係だが、天明三年は「別差判事」、天明七年は「別差主簿」で、渡海せず釜山にて倭館業務を行っていた[9]。

趙景安の訓導時期は、幕府が通信使を易地聘礼に変更交渉を始める時で、その生々しい記録が『建仁寺両足院以酊庵関係資料』（以下『両足院資料』と略称）に私信の写「密件」として残る[10]。内容は交渉相手の東萊府使が尹弼秉に交替、その対応や情報交換が釜山の議聘参判使平田隼人と家老大森繁右衛門の間で行われる。朝鮮側折衝は訓導（趙景安）と別差（朴景和）となるが、彼らは日本側の期待に動くものの朝鮮側上司の反発を招き、寛政四年七月と八月に訓導・別差・小通事は二度も杖罪を受け、景安は体調を崩し交代する。杖罪の理由は勝手に日本側に立ち業務怠慢行為と咎められたのである。この事件は『辺例集要』にも見えるが、その後彼は堂上官に昇進しているからこの件は不問にされたのであろう。以後易地聘礼交渉は延々と文化六年（一八〇九）まで続く。

景安は対馬藩の信頼を得ていた訳官で、次は天明四年（一七八四）閏正月九日条（「毎日記」420-75）の彼

の誠実な人柄が窺える逸話である。

別差景安趙判事より、私儀（景安）明日役義交代仕筈に御座候。誠に在役中偏に御心添を以、諸事順便に御差図被下候故無滞交代仕り、別て忝仕合奉存候段、挨拶丁寧に申出候付返答良久取繕申遣ス。また両国通訳は交代時、餞別として互いに短簡を交換している。次は同年閏正月十一日条（「毎日記」420-76）の日本側からの記録だが、当然返礼物もあった。

拙者（館守幾度主膳）近々帰国に付相祝例の通、出船音物真文短簡相添東萊釜山え。右同断に付、（略）、其外下り合判事景安趙判事、君剛金主簿、士剛鄭僉正え和文短簡相添出船、音物近日送り遣ス筈也。

管見に及んだ趙景安の墨蹟は次の通り。これらの和歌、俳句、漢詩は短冊や色紙が多いことから倭館での日本人通詞との交流時の墨蹟ではないか。それがやがて日本に広がったものであろう。

〈和歌〉

さきぬとハ　泊（いは）ての里の　いはねとも　よそまてしるる　匂ふ梅がえ

※狩野正栄（至信）水墨画に貼付色紙（私蔵）

秋はなお　ゆうまくれこそ　堂々（たた）ならね　荻のうはかせ（上風）萩のした（下）露

※『和漢朗詠集』「秋興」より藤原義孝の歌

〈俳句〉

父に似て　子の這（はい）かかる　案山子（かかし）かな

※款署は「癡咲人」（扇面俳句）

萍（うきくさ）や　今朝はあちらの　岸に咲

※中川乙由作。『麦林集』巻二夏の部「夏草」より(11)

青柳も　手を伸してや　水の月

※以上四点、李元植『朝鮮通信使の研究』より

〈漢詩〉

「携幼入室、有酒盈樽」「朝鮮　趙景安」　※陶淵明「帰去来辞」より抜粋。一行書（私蔵）

「人生待足何時足、未老得閑方是閑」「朝鮮 趙景安」　※陳継儒『小窓幽記』より。二行書（私蔵）

三

一方朴徳源であるが「裁判記録」（167-75）天明八年（一七八八）二月廿四日条に以酊庵客館にて

今日和尚（東福寺熙陽龍育）御詩作御持参にて御直に訳使へ御渡。尤拙者訳官奉行え御挨拶有之、訳使より通詞中を以相応に御挨拶申上、此節上官の内、朴徳源と申物書き参り居候付、和尚御対面被成度御挨拶有之候付、訳官奉行申談御行規人へも相達御対面有之、是より亦御詩作御持参にて御遣被成候付、相応御挨拶申上引退御帰後、右御詩作訳官奉行へ差出候様に通詞中へ相達置ク。

とあり、対馬への渡海が確認された。

この時の渡海人員は「館守日記」（57-54）天明七年十一月廿三日条に

訳官：二人（李聖欽・丁老卿）、上官：廿五人、中官：廿五人、下官：十三人、都合訳使共六十五人。

とある。その内訳は、『増正交隣志』巻六「問慰行」に

堂上官一員・堂下官一員（以上倭人称上上官）軍官十人、伴倘・随陪各二人。船将・都訓導・書契色（職）各一人、（以上上官）小童四名、小通事四名（居首一名陞上官）、禮単色・厨房色・盤纏色・戸房色・及唱砲手各一名、使令四名、吹手六名、旗手四名、沙工・潦手・水尺各一名。奴子五名。（以上中官）。格軍三十名（以上下官）。

と見えることが参考になる。朴徳源は小通事ながら四名の首として上官となり、達筆であったため、書契色（職）も務めていた。次回寛政八年以後の訳官疑獄事件で、彼は「偽造契書」の罪となるが、天明八年の経験を買われたものであろう。書契職は毎度訳官使に上官として随行している。「物書き」の表現には書家と書契職の二つの意味が含まれよう。

また「分類事考」十六番「死刑」（18-24）文化二年乙丑（一八〇五）九月六日条に

講定官敬天玄僉知・訓導陽元玄判官、入来申聞候は、子細有之、伯玉崔同知・華彦崔同知・金聖印・朴徳源、際門内に於て刑罪に行候段、相届候事。（「総目録」24-22、同文）

とあり、死亡時期が確定した。『訳科榜目』で確認すると、伯玉崔は字で、実名は崔瓘、初名が崔珣。時に四十六歳。華彦崔も字で実名は崔國禎、時に五十一歳。ともに倭学訳官である。

一方『辺例集要』巻十四「雑犯」の

乙丑（一八〇五）八月、（略）偽造書契之崔珣、崔國禎、写書契之朴潤漢、刻図署之金漢謨、令按覈使、與東萊府使、大張軍威、彼人所見處、梟首於館門外。

九月初六日午時。同罪人四名、草梁前路、並梟示。

と比較すると、朴徳源の実名は朴潤漢、金聖印は金漢謨と判明する。両足院掛軸の落款印は実名であった。つまり同一事件を日本側史料は字で、朝鮮側史料は実名で記録されていたのである。

『辺例集要』に「書給本府居朴潤漢」とあることから、朴潤漢つまり朴徳源は東萊府に居生した書生と判明する。『増正交隣志』巻三「率属」によると、小通事は、三十名の定員で倭館の業務を担当する小童（三十名）と館直（三十名）の中から順番に選抜して、首通事・陪通事・書記通事など十七の部署に分かれ、訓導と別差の業務を補佐し、倭館関係の文書整理、諸物品、交易品の管理、倭船出入などの通訳を担当

する「倭学生徒」と分かる。『訳科榜目』に名が無いことから彼は何度も登用試験に臨むも及第せず、事件に巻き込まれ生涯を終えた小通事であった。また実名の朴潤漢から事件の首謀者朴俊漢（士正）と同族（本密陽）と思われ、やむなく加担したのであろう。処刑は厳しく、四人は晒し首であった。

なお朴徳源は小通事でも特別扱いで、寛政九年九月二十日（「館守日記」91-83）や寛政十年三月十三日（同94-17）には館守戸田頼母が小田幾五郎など日本通詞との宴席に親しく彼を招いている。その理由は朴徳源を「兼て存居候人」と評して、易地聘礼実現に向けて、寛政八年以後の朴士正（朴俊漢）指示による偽造書契協力への供応の意味もあった。処刑関係者は対馬藩と協力し、通信使易地聘礼推進派であった。

四

次いで朴徳源に関する他史料を検討する。まず「館守日記」寛政八年十一月七日条（86-62）に萬松使船に託した出来事として

東向寺禅蔵主（司）事、当春（四月十二日）渡りの節、以酊庵一老（東福寺霊雲院・天瑞守選）より詩作言伝り（朴）徳源え相渡候処、其後和韻入来、此方（館守戸田頼母）え差出付、朝鮮方頭役方え書状相添、小茂田重左衛門え相渡差越候事。（「総目録」21-79で確認）

とある事実は、以酊庵僧天瑞守選と朴徳源の私的交流を表している。二人の交流はその後享和三年（一八〇三）四月、以酊庵再住となった守選の舞鶴市海臨寺扁額「北丹禅窟」「甲子（文化元年）仲秋上澣朝鮮朴徳源書」（裏に「本崎惠山霊雲選大和尚、対州帰洛御贈恵」と刻字）の揮毫依頼に結び付く。

同様な動きは再住の東福寺熙陽龍育にも見られ、寛政十二年二月十七日には「和扇・唐紙類には注文書

の通、朴徳源え書為致候様」とわざわざ彼を指名して注文している[12]。つまり東福寺では天明八年の熙陽龍育以来、朴徳源の評価は高かった。寛政七年の天瑞守選、寛政十一年の熙陽龍育再住、享和三年の天瑞守選再住、文化八年の月耕玄宜へと続く。

この間に天龍寺の象田周耕も輪番を二度務め、いずれも朴徳源と交流の跡を残している。寛政四年春永井桂斎（皆川淇園の弟子）への書簡「寄題」や、亀岡市金剛寺扁額（住持の僊叟は天明六年に就任）も彼が関係していると思われる[13]。更に文化六年の訳官使堂下官であり、文化八年の通信使上判事で知られる卞文圭（字玉汝、号梅軒・乙酉生）も倭学訳官で丹後峰山の全性寺と長安寺に扁額が残るが、文圭の及第は享和元年（一八〇一）（『訳科榜目』）、同三年には差備官として倭館に出入りしていた（「館守日記」116-63）。当然二度の対馬渡海前にも朴徳源や以酊庵僧の動向を知っており、彼の墨蹟の流れも再住象田周耕が関係した可能性が高い。これら三寺院とも天龍寺派に属するからだ。

次に最近片山真理子氏により、新たな史料・香川県観音寺市興昌寺の金屏風から朴徳源の俳句二句、和歌二首が確認された[14]。この屏風には文化度聘礼使節一行の詩文が大半で、五十七枚が貼られているが、その中の次の四点が朴徳源（号聾窩）の墨蹟である。

14 昨日まで　目の眩ふ（まふ）　池の（いけ）　若葉かな　　朝鮮聾窩（朱文方印）悳源（短冊）

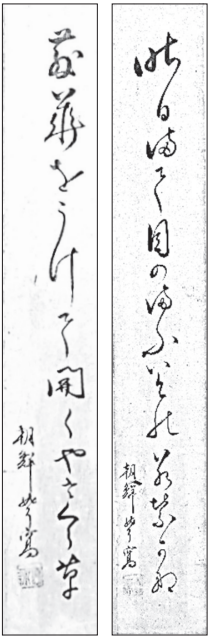
19 散華（ちるはな）を　うけて開くや　さくら草　　朝鮮聾窩（朱文方印）悳源（短冊）

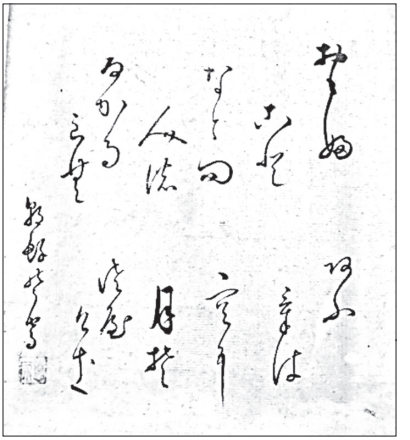
29 おもふこと　なと問人の　なかるらむ　あふけは空に　月そさやけき

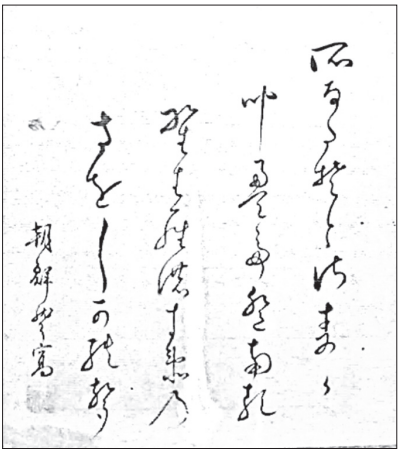
朝鮮聾窩（朱文方印）悳源（紙本）『新古今和歌集』慈円より

46 そなたそと　さすか呻枝（うなるえた）となる　野はらのすえの　小牡鹿（さをしか）の聲

朝鮮聾窩（朱文方印）悳源（紙本）







いずれももの寂しい感じで、従来のものと雰囲気が異なる[15]。この屏風は文政十年（一八二七）と天保八年（一八三七）の二度以酊庵輪番僧を務めた東福寺・願海守航が、母の墓がある興昌寺に寄進したものである。同屏風に貼られた母の「寿」から、母の法事と関係すると思われるが、その時期は不明という。

願海守航の師匠にあたる天瑞守選は享和三年四月から文化二年四月まで二度目の以酊庵僧を務め、朴徳源とは旧知の仲であった。しかしこの時期、朴徳源にとって懇意であった上司が次々と病死・失脚と悲運な出来事が続いていた。寛政八年の訳官使朴士正（俊漢）はすでに亡く（寛政十一年正月病死）、その後享和三年五月には崔伯玉（珥）が人参交易をめぐる役務怠慢で全羅道へ配流、翌文化元年十二月にはかつての訓導・朴景和（致儉）が五十二歳で病死、崔華彦（國禎）も役務怠慢で文化二年五月に咸鏡道へ配流と続く[16]。やがて訳官疑獄事件が明るみになり、朴徳源ら四人の処刑は文化二年九月六日。前掲四点は同じ落款印で、どれも事件の風評が流れていた頃と思われる。

願海守航は月耕玄宜の伴僧として文化八年の対馬聘礼に初めて参加[17]。つまり願海と朴徳源との直接の交流は無く文化度聘礼の際に初めて多くの使節団と詩文応酬を行っている。『東福寺誌』によれば東福寺二六九世となった天瑞守選は文政六年（一八二三）九月に死去。朴徳源から天瑞守選へ贈られた俳句や和歌が、文化聘礼後に守選から願海へと渡ったものであろう。その時期は明和七年（一七七〇）没の願海母五十回忌が文政三年（一八二〇）に当たるのでその前と考える。徳源の墨蹟は今後も見つかるであろう。

なお海臨寺扁額「北丹禅窟」の二つある落款印のうち、下が「悳（德）源」に対し、上の一字目は聾の籀文文字、二字目は窩の仮借文字・邁の篆書体である[18]。この「聾邁（窩）」と李元植氏蔵掛軸「淇園」の落款は同じで他には見えず、これでその年代は文化元年頃と判明、すると皆川淇園を意味し、その門人の注文と思われるが経緯は不明である。

更に徳源の詩句印（遊印）も次の二種類の十四文字印を確認した。

①「淡如秋水閑中味、和似春風静後功」（明・呉与弼）。『図録』（No.354）「酌酒会臨泉水」（王維）詩。

②「是非不入東風耳、花落華開只読書」（清・陳洪綬）。私蔵「白璧酬知己」「黄金謝故人」（楊炯）詩。

いずれも書家の題材として有名。使用時期は不明だが、当時の彼の心境を表したものであろう。

また徳源・景安の墨蹟の中には日本人の和歌（『古今集』・『新古今集』・『和漢朗詠集』）や俳句（『麦林集』）が見える。これは注文の結果か学習の痕跡か判明しないが、日本文化に精通していた証となろう。

五

注目すべきは大量の朝鮮書画の流入は寛政元年（一七八九）七月十八日条の館守戸田頼母による次の通達（「裁判記録」169-16）が契機となったことである。

朝鮮人書画取帰の儀、以前より御制止有之候処、以来左の通、取帰御免被仰付儀候段、館守より為知手紙来ル。朝鮮人書、同画、参拾枚宛。

この背景には前年六月の松平定信による通信使延聘交渉開始がある。当時通信使来聘を期待し、朝鮮人書画を求める日本人が多かったからで延期に伴う措置であろう。相当量の朝鮮書画が日本に流入したと思われ、朴徳源の遺墨の多くもこの通達以後のものと考える。扇面詩の吉村周圭について[19]『大阪人物誌』は「寛政頃の人」とするが整合しており、他の墨蹟の揮毫時期も合理的に説明がつく。

『宗家文書』に見る朝鮮書画流入の一端は次の通りである。

★「総目録」（17-27）。寛政三年二月十八日条。（以酊庵僧：天龍寺象田周耕）「以酊庵御用の品、御目付封印の儀、御代官方より申出、及差図の事。」

★「館守日記」（69-22）。寛政五年四月廿一日条。（建仁寺環中玄諦）「以酊（庵）和尚より御注文の朝鮮人書差越事」

以下、同内容の以酊庵関係を列記する。

★「館守日記」（73-16）。寛政六年五月八日条。（建仁寺環中玄諦）
★「分類事考」（14-13）。寛政七年三月十三日条。（建仁寺環中玄諦）
★「館守日記」（87-47）。寛政九年二月十四日条。（東福寺天瑞守選）
★「館守日記」（94-74）。寛政十年四月十八日条。（相国寺松源中奨）
★「館守日記」（97-47）。寛政十年十一月八日条。（相国寺松源中奨）
★「分類事考」（21-205）。享和三年二月十二日条。（天龍寺象田周耕）

なお池内敏氏は「御取寄物」（韓国国史編纂委員会所蔵）を詳しく分析し、右例以外に歴代以酊庵僧による書画の注文が数多くあったことを明らかにしている[20]。『両足院資料』を見ると、以酊庵との往来書簡や回覧書簡が多く残り、五山では多くの情報が共有されていた。

これ以外に特筆すべきは時の老中戸田采女正氏教も注文していることである。「館守日記」（87-60）寛政九年（一七九七）二月十八日条には

戸田采女正（美濃大垣七代藩主氏教）様公用人より朝鮮人え、詩歌為書、朝鮮何々と姓名数毎に書、押印等為致取整之儀注文被申越、色紙二冊（内壱冊紙数拾枚・内壱冊紙数十九枚）箱入にて今度被差越候付、右之趣を以早々出来候様可被取斗旨、御代官方え以手紙相達。

とあり、同年五月二日に目的達成（「総目録」21-96）するが、わざわざ日本から色紙二冊を渡し「詩歌為書、朝鮮何々と姓名数毎に書、押印等」と細かい注文を出している。

また朴徳源ら四人処刑の前にも「分類事考」（14-13）文化二年乙丑閏八月廿九日条に

講定使書役土井善治、拙者（番盛之介）書役三木田藤助より願の品に依、朝鮮人書拾五枚、画拾五枚

壱人に右の通ツヽ被差免。

と見え対馬藩士も注文していた。その後書画の取寄せは一層拡大していく。建仁寺永源庵則堂通銓の場合、文政六年（一八二三）六月は書画三五〇枚、同七年正月は扇面六十四枚、唐紙三十八枚（以上画の分）・同十枚（書の分）と大量の発注であった[21]。

六

さて残された課題は両足院掛軸の揮毫時期である。まず安永九年説見直しの理由は、新史料・天明元年（一七八一）七月二十八日付木村蒹葭堂宛の相国寺梅荘顕常書簡[22]に、これまでの書画の流入は「国禁の固厳と隣交の不款密と役人輩の麁俗不韻とにて何事も考事不相通候。扨又御頼の書画も一向未着其便候」と、書画に対する役人の無理解をあげ、続いて「乍然相頼遣候て、一向不相成来候由、先住和尚（高峰東晙）も被申候」と見え、これまで関係者に頼むも一向に書画が手に入りにくいことを東晙自身が述べているからである。次の相国寺岱宗承嶽は天明三年訳官使接待中より病状悪化、帰京後に他界。その次の天龍寺湛堂令椿は天明五年三月八日に色紙十枚を送り書画を注文しているが[23]、結果は不明、しかも掛軸の用紙は色紙ではない。つまり寛政元年の解禁までは以酊庵僧の個人的な取寄せのみで、原則書画の持出は厳禁であった。

揮毫時期は同じ関防印を持ち、正規な押印形式に訂正されている寛政四年春筆「寄題」以前となる。該当するのは天明七年（一七八七）十二月から翌年三月の家治卒弔慰の訳官使の時で、趙景安は渡海していないからその直前ではあるまいか。同八年二月六日条には訳官使二人（李聖欽・丁老卿）からの音物目録が

見えるが、堂下官丁老卿（一星）の音物十七品内に「彩画一張、書本一張」とあることに注目したい（「裁判記録」167-60）。贈り先は「奉呈・以酊庵禅榻」[24]。この「書本」こそ両足院掛軸を指すと考える。

その理由は、天明七年訳官使の堂上官が病のため次々と交替していたことにある。崔来儀から韓士敏へ（八月十三日）、更に訓導李聖欽を充てる（十一月十六日）という非常事態（「裁判記録」165-166）であった。丁老卿はこの間継続して渡海準備の実務者であったため日本側の要求を熟知していた。彼は渡海後の二月九日に音物に対する返物を日本側に注文している[25]が、同様な動きは逆の形で事前にあったのであろう。また直前まで訓導であった李聖欽（命和）は宝暦度通信使の次上通事でもあり、日本側の事情に精通していてこの交代への不安はなかった[26]。「裁判記録」（166-26）天明七年十月十四日条に、渡海訳堂上（韓士敏）病気につき「訳使弔慰別幅物、其外御公私御先祖様御霊前御備物、且自分音物類、不残持下候段、扨亦御書付にて御達被置候」とあり、以後音物の総入替えがあったと分かる。この「書本」は李聖欽の了解の下、別差趙景安が部下朴徳源と揮毫し、丁老卿からの音物としたのであろう。前述の一項で掛軸の落款印から慌てた様子を指摘したが、李聖欽が訳官使に内定（十一月十三日）してから出帆（十二月六日）までの短期間に揮毫したと考えれば整合する。時に景安四十七歳、徳源は三十歳前後であった。

天明八年二月初、以酊庵にて墨蹟を拝見した熙陽龍育はその達筆ぶりに感銘し漢詩を作成、三項で述べた同月二十四日に対面を申し出たと考える。『東福寺誌』によると龍育は天明八年六月に帰京しているが、その後五山出世総代である両足院高峰東晙に贈ったものであろう。同書によると龍育は明和五年（一七六八）東福寺桂巌龍芳再住に伴僧として同行、天明三年三月碩学、同六年輪番僧として対馬赴任となり、東晙とは年齢も近く指導を受けた間柄であった。

ただし朴徳源はこの時のみの渡海ではなかろう。いきなり上官・書契職とは思えないからである。安永

九年、天明三年の訳官使の際、小童或いは小通事として随行し、後の寛政八年訳官使にも疑獄事件絡みで渡海していたと思われるが、当該随行員名簿未見のため詳細は不明である。

七

書画の流入には以酊庵輪番僧が大きく介在していた。その背景を知る史料が『両足院資料』に散見する。まず天明八年四月に五山碩学惣代恵林院（相国寺塔頭）が奉行所に願い出た嘆願書[27]がある。「近年五山碩学一同困窮仕り、取続がたく」とあるように、以酊庵輪番僧が困窮を理由に勤務の継続の困難を訴え出たものである。これは安永（一七七二）～天明（一七八九）までの様子が窺える史料で、対馬行は出費がかさみ、帰京後借金に苦しむ者もある、これでは取続人才を育てることはできない、なんとか善処をという内容である。この時、老中や側用人・寺社奉行に代表（梅荘顕常）を送り嘆願している。四寺（天龍・相国・建仁・東福）へ各二百石の加増要求は各寺百石に減額されひとまず決着[28]。しかし文化八年にも信使来聘に伴う出費救済嘆願書があることから[29]、以酊庵僧の困窮は依然として解消しなかった。

次に同資料「対州土産物控」（142-564）は、安永十年（天明元年）両足院高峰東晙の帰京の際の土産物帳と判明した[30]。そこには世話になった多くの僧侶や奉行所役人、町人、対馬藩京屋敷侍等九十人程が記載されているが、その中に豪商・豪農と思える人物が見えることである。

◎油苞（油紙）、鷲羽、華燭、胡桃子・柏子（漢方薬カ）・水建（茶道具）：大村彦太郎（以後妻静、子与一郎、藤本五兵衛、古沢平右衛門と続く）
◎指画韓画二・油苞一枚・四角香爐一：江龍吉右衛門。◎□分二斤・韓書弐枚：植野宇右衛門。

◎同・同：濱田勘右衛門。◎国分二斤・韓人書弐枚：市川三右衛門。◎同・同：西村与右衛門。

大村彦太郎は江戸呉服商白木屋六代商全のことで、両足院は庫裏の改築を通して白木屋と縁が深い。他の五人には韓画・韓書・韓人書がそれぞれ二枚ずつ土産となっている。恐らくこの五人は韓人書画の蒐集や売買も行う人たちで、以酊庵僧には書画購入の手数料的な返礼があったと思われ、彼らの困窮を知っていた幕府も黙認していたのであろう。

また「椎茸・団扇一握、藤井光郷」との記述も見出した（142-565）。藤井光郷は改名し永井光郷（『地下家伝』）、彼は寛政四年朴徳源から「四友楼」の漢詩を贈られ、『皆川淇園門人帳』に「京師永井大舎人大允光郷」と見える[31]。これは以酊庵僧と淇園門人との交流を示す史料でもある。『淇園文集』巻六「題扇面画帖首」は当時文人たちが競って名書画を集め、特に明和年間より今文化二年に至るまでは書画帖作りが流行としている[32]。彼らはあらゆる伝手を用い以酊庵僧に接触、朝鮮書画を求めたことが窺える。

一方朝鮮側の事情はどうか。本稿では朴徳源と趙景安の墨蹟を主とし、朴徳源の活躍時期が重なる訳官疑獄事件については触れていない。最近同事件を扱った『宗家文庫史料一紙物』の中に「徳源」の名前が発見され、事件への関与が確認された[33]。その中の朴士正（俊漢）が渡海直前の丙辰（寛政八年）六月二十八日、小田幾五郎に願い出た借金「通事等の捌弊条の千両」の背景には小通事等の困窮が窺われる[34]。前年の正祖十九年乙卯（一七九五・寛政七年）六月は「近聞、都下市直高騰日甚云、貧士窮民之飢餓」[35]というありさまで、しかも壬子（寛政四年）から乙卯（寛政七年）の四年間は凶作続きのため、備蓄していた非常用米穀も次第に減縮し、丙辰（寛政八年）も深刻な状態であった[36]。その影響は釜山倭館にも現れ、対馬への米輸出の際「当節の新年条米品麁悪の上、大分砂等を交ぜ居、是偏に米掛の役人の姦曲」と疑われ、外交問題になった[37]ほどである。

墨蹟の多くが日本側の注文による朝鮮での揮毫であった[38]。この倭館を中心とした動きの背景には以酊庵僧と書画家の経済的救済という側面もあった。易地聘礼をめぐる朝鮮廟堂対立の中、朴徳源は日本での評判に書家としての生きがいと揮毫収入を得ていたのではないか。これが彼の墨蹟の多い理由である。

おわりに

倭学訳官趙景安（実名趙重明）の生没年確定により朴徳源（実名朴潤漢）の実態解明は進展した。二人とも宝暦度通信使の後に対馬派遣の訳官使と関わった通訳で、和歌や俳句に長けていた。特に朴徳源は成均館で学ぶ小通事ながら天明七年訳官使に上官「書契職」として参加。当該掛軸はこの渡海直前、別差趙景安と共に公的音物として準備され、輪番僧から両足院へ贈られたものであろう。以後彼は日本で能筆家として知られ、その墨蹟は通信使を待ち望む人々の人気を得る。二人とも日本側の信頼は厚かったが、易地聘礼の難交渉に巻き込まれ、景安は杖罪起因による病死、徳源は処刑と晩年は不遇であった。

朴徳源の墨蹟（含扁額字）は東福寺（熙陽龍育・天瑞守選）、天龍寺（象田周耕）の以酊庵再住僧や、建仁寺（環中玄諦）、相国寺（松源中奨）の輪番僧を通して日本各地に拡大していく。その背景には寛政元年の書画持出解禁後の両者の生活困窮が窺える。通信使空白期の書画流入は訳官使（於対馬）に限らず、毎年の八送使（於倭館）や臨時の参判使、飛船等でも頻繁に行われていた。海峡を往来したこの事実は従来朝鮮通信使に偏りがちな書画や寺院扁額等文化財の流入について見直しを示唆するものと言えよう。

末筆ながら『宗家文書』（国立国会図書館）や『両足院資料』（筑波大学図書館）のデジタル公開に努力され

た多くの関係者に感謝する。また両足院や興昌寺の史料等については片山真理子氏に大変お世話になった。池内敏氏には拙論に対して的確な論評と新史料を示していただいた。その他多くの方のお陰で、蹟きながらも朴徳源や周辺の人々及びその背景に近づくことができた。厚くお礼を申し上げる。

【註】

(1)例えば李元植氏が通信使とし、辛基秀は第十次延享度、上田正昭は第十一次宝暦度と推定する。『青丘学術論集二十一集・朝鮮通信使関係資料目録』（二〇〇二年）は両論併記。その影響は大きく今では通信使説が「定説」とまで言われ、寺院関係の解説はこの説のままである。

(2)拙稿「小通事朴徳源の再検討」『朝鮮通信使地域史研究』創刊号、二〇一五年。
拙稿「朴徳源に関する新史料考」同第二号、二〇一七年。

(3)池内敏『絶海の碩学』第十五章「日朝間の贈物誂物」二〇一七年、名古屋大学出版会。

(4)例えば「日本国」「日本」と記す次の史料は朝鮮で書かれている。
★『図録』所収「寄題日本大舎人永井桂斎公四友楼」「壬子春（寛政四年）朝鮮学宮掌議朴徳源拝記」。
★『楽郊紀聞』巻十二。「集」「贈別　日本国対馬州通官住永恵助」癸巳（天保四年）之孟秋。

(5)高麗美術館。二〇一三年十月十九日～「朝鮮通信使と京都」展。

(6)註(3)第十五章・注(6)四七五頁。

(7)『英祖実録』巻一〇三。英祖四十年甲申（一七六四）五月戊辰（十七日）条。「令掌議斎任、非満三十者、毋得擬差」。仮に寛政四年（一七九二）を三十歳とすると、第十一次通信使の宝暦十四年（一七六四）は幼児で、彼の通信使説は破綻する。

(8)洪性徳「朝鮮後期における対日外交使行と倭学訳官」日韓歴史共同研究報告書、二〇〇五年。訳官使堂上官は渡海経験者から選抜されている。彼の経歴から渡海の可能性は安永九年のみである。

(9)拙稿「朴徳源に関する新史料考」で景安は両年とも渡海と判断したが、誤読・誤解で訂正する。

★天明三年の場合、七月九日に対馬府中到着。対馬出発は九月十日。「裁判記録」(159-9)天明三年九月十六日条に「別差(趙景安)小舩より出迎、館着の祝詞申聞」「札の辻え別差壱人罷出、着岸の祝詞申聞ル」とある。つまり別差は迎える側である。

★天明七年の場合、府中着は天明七年十二月二十五日、対馬発は翌年三月十日。「裁判記録」(167-3)天明七年十二月六日条に「今日渡海訳上船に付」「札の辻迄両訳(訓導・別差)差備官に通詞中相附為暇乞罷出候付、双方相応に挨拶仕」とあり、訓導・別差は見送る側である。

(10)『両足院資料』(筑波大学附属図書館「沖縄の歴史情報」巻十デジタル公開。)22「密件」寛政四年八月五日付書簡「東莱の下府の当日(七月廿日)杖罪訓導十五杖、別差ハ十杖、其外小通事迄も廿杖程ツヽも被打候」、八月八日付書簡「昨日訓導別差共に東莱にて又杖罪在之」。『辺例集要』巻十六に「壬子(一七九二)八月、府使尹弼秉時、訓導趙重明(景安)・別差朴致儉(景和)等、入来倭人、不為一一點視、諉以約條定額、循例手本者、極為痛駭」とある。

(11)本郷民男氏の御教示。俳句誌『春耕』二〇一九年七月号「韓の俳諧(5)朝鮮国通事の俳句(上)」。

(12)註(3)、第十五章「日朝間の贈物誂物」。「御取寄物」表154・注(12)三八五頁。

(13)金剛寺扁額落款「徳源之印」は、寛政四年「寄題」の「朴生之印」と似ている。寛政四年以後、象田周耕を通して注文したと考えるが、寛政八年の訳官使との関係は不明。また註(12)によると、東福寺天瑞守選が寛政八年二月十四日「朝鮮紙に朝鮮人による額字など」、相国寺松源中奨が同十年九月十九

日に「額書キ紙六枚」と注文しているが、これは五山を中心に僧侶間で扁額文字を注文し合ったことを示す。鈴鹿市白子青龍寺蔵「體用山」はこの頃のものであろう。

⑭片山真理子「東福寺二七三世願海守航と興昌寺蔵朝鮮通信使関係詩箋貼交屏風について」『立命館文学』六五九号、二〇一八年十一月。番号は論文中の番号。ただしNo.14、No.46は岡部の解読。

⑮俳句「西東同じ心の月見哉」『楽郊紀聞』巻十。「泰平や具足の餅のかびる迄」菅宗次氏蔵。和歌「はるを知るまがきの竹の朝露は　千代もかはらぬいろやそふらん」扇面詩。

⑯★寛政十一年（一七九九）正月十七日「館守日記」（98-21）士正朴僉知病死の段、都表より左右相達候趣、任官より通詞中を以相届。

★享和三年（一八〇三）『承政院日記』（純祖三年二月九日條）崔琱全羅道長興府へ配流。

★文化元年（一八〇四）十二月二十二日「総目録」（23-56）講定官景和朴僉知病死の事。

★文化二年（一八〇五）五月二十九日『承政院日記』（純祖五年）講定官崔國禎（華彦）、施以定配之典事承伝啓下矣。崔國禎方在慶尚道東萊地云、咸鏡道明川府定配所、以承伝内辞意具罪目。

⑰『両足院資料』「韓使来聘一件雑記」第一（40）第二（137）第三（14）。『津島日記』五月二十二日条。「以酊庵禎長老及び加番宜長老共に登城。（中略）伴僧二人・若党四人」とある。『清山島遊録』にも対馬での一葦上人、負暄上人との詩文応酬がある。

⑱『篆刻字林』五一五丁、四五九丁。兵庫県浜坂臨済宗満願寺住職寺田康道氏の御教示。

⑲扇面詩歌（『大系朝鮮通信使・巻六』所載。一九九四年）日本法眼周圭画の賛。註⑮和歌。

⑳註⑫池内論文「御取寄物」。表154。これらの輪番僧は在任中「和扇、唐紙、色紙」などを大量に朝鮮に送り書画を注文している。その際日本側から細かい指示があった。池内氏は寛政十年二月二十二

日松源中奨の事例をあげ、日本からの扇面に「詩歌俳句の類」「注文書巻込有之」などの注文添書が見られると指摘。この傾向は次の熙陽龍育も同様で、寛政十二年四月十三日、唐紙に「詩・かな壱枚毎に朝鮮何某と書載、印為致候」と見える。

(21) 註(12)池内論文「御取寄物」表15-2。三八〇頁。

(22) 大谷篤蔵「蒹葭堂来翰集・翻刻」(『女子大文学・国文編』第十六号)大阪女子大、一九六四年。書簡番号六(七月二十八日付)。

(23) 註(12)池内論文「御取寄物」表15-4。その他「対州土産物控」にも書画が散見する。

(24) 『両足院資料』41「訳官一件雑録」(414)天明元年正月九日条。以酊庵宴席後の音物の贈り先は毎回同様と考える。「禅榻」は住持の意。

(25) 「裁判記録」天明八年二月九日条(167-61)。「堂下より(通詞)安武徳次郎を以相頼候は、都にて頼の品も有之、無余儀入用の品々此節帰国掛相調帰度御座候間、書付之通り相調候様御免被仰付被下候」。

(26) 「館守日記」(57-44)天明七年十一月十三日条「訳使李(聖欽)同知に相済候付ては、是迄の始終掛合の事は能々存候前故」。「裁判記録」(166-38)ではこの人事を「珍重」と歓迎している。

(27) 『両足院資料』83「碩学御用向きにつき恵林院口上書」。同47「碩学一件につき書留」。ともに「奉願口上覚」と見える。

(28) 『両足院資料』115「碩学中出願雑記」。寺社奉行を通して嘆願。『東福寺誌』に寛政元年五月八日高峰東晙が五山出世総代として参府謝礼と見えることから願は達成されたと思われる。

(29) 『両足院資料』14「朝使来聘一件雑記・第三」(582)文化八年十一月、寺社奉行へ提出。

(30) 『両足院資料』142「対州土産物控」の末尾(568)には「杉原十帖・山崎初右衛門」とあり、同95「対

州御在番中日記（第五）」安永十年六月十五日条（579）に「御帰山、（対馬藩）京留守居・山崎初右衛門中門外え出迎」、同十九日条（580）「山崎え届物遣之」とある。

(31) 註(2)拙稿「朴徳源に関する新史料考」参照。

(32) 『淇園文集』巻六「題扇面画帖首」「此帖云、広求四方名人画、蓋自明和年間至今文化二年、所集無慮数十家而猶博致未止云、可謂勤求致盛者矣」。同巻八「蒹葭堂記」は淇園と蒹葭堂の交流を示す。木村蒹葭堂も梅荘顕常と交り書画を求めている。註(22)参照。

(33) 酒井雅代氏により『宗家文庫史料一紙物目録1』（長崎県教育委員会。二〇〇九年）（1156-51-2）に「徳源」の名が確認された。「朝鮮信使易地聘礼交渉をめぐる外交交渉―交渉の現場から―」（二〇一九年五月三日、於釜山）町田一仁氏のご好意により取得。

(34) 松原孝俊・岸田文隆編『朝鮮通信使易地聘礼交渉の舞台裏―対馬宗家文庫ハングル書簡から読み解く―』（九州大学韓国研究センター叢書3。二〇一八年）の史料編六〇～六五頁「史料8・9書簡」。

(35) 『正祖実録』十九年乙卯（一七九五）六月癸未（四日）条。同書同年七月甲寅（五日）条。

(36) 『正祖実録』二十年丙辰（一七九六）六月丙申（二十二日）条。

(37) 「裁判記録」（174-50）寛政七年三月二十七日条。同年（174-55）四月十日条。

(38) 愛知県豊明市三田家所蔵「芝蘭」について、金有声「蘭画」と同所で発見されたため朴徳源の通信使宝暦度随行の証拠とされた。しかし同時発見の「好書真難致」を揮毫した翠軒は「金鈕。字は子固。号は翠軒。世宗二年庚子（一四二〇）生」（『朝鮮書画人物辞典』）と判明。「蘭画」に合う漢詩を釜山にいる朴徳源に注文し、それを金有声や翠軒の墨蹟と一所に保管したと考えると矛盾しない。

【主な参考文献】（本文や註の引用文献は除く）

田保橋潔『近代日鮮関係の研究』一九七二年、宗高書房。
映像文化協会編『江戸時代の朝鮮通信使』一九七九年、毎日新聞社。
田代和生『近世日朝通交貿易史の研究』一九八一年、創元社。『新・倭館』二〇一一年、ゆまに書房。
『通訳酬酢』近世日朝交流史料叢書1、二〇一七年、ゆまに書房。
三宅英利『近世日朝関係の研究』一九八六年、文献出版。
田中健夫「対馬以酊庵の研究」（『前近代の国際交流と外交文書』所収）一九九六年、吉川弘文館。
泉　澄一「江戸時代、日朝外交の一側面―対馬以酊庵輪番制度と関係史料について―」一九九七年、『関西大学東西学術研究所紀要』十号。
李　元植『朝鮮通信使の研究』一九九七年、思文閣出版。
西村圭子「対馬宗家の近世朝鮮貿易に関わる以酊庵史料について―建仁寺両足院所蔵文書を中心に―」（日本女子大学史学研究会『史艸』第三十八号所収）、一九九七年。
仲尾　宏「朝鮮渡海訳官使と対馬藩」（『朝鮮通信使と徳川幕府』所収）一九九七年、明石書店。
上田正昭・辛基秀・仲尾宏『朝鮮通信使とその時代』二〇〇一年、明石書店。
貫井正之『豊臣・徳川時代と朝鮮』第五章「朝鮮通信使初出史料」二〇一〇年、明石書店。
菅　宗次「朝鮮通信使による日本語韻文史料―発句、和歌などの短冊色紙をめぐって―」二〇一一年、（『前近代における東アジア三国の文化交流と表象―朝鮮通信使と燕行使を中心に―』二十九号所収）。
堀崎嘉明「近世東阿野村の医家三田氏―医療と文化交流の姿―」（『知多半島の歴史と現在』十八号所収）二〇二四年。
朴　真完「倭館における朝鮮語通詞・日本語訳官の交流様相とその意義」（『アジア歴史研究報告書』二〇一七年度』所収）、ＪＦＥ21世紀財団。

以酊庵輪番制と京都所在寛永十三年来日朝鮮通信使揮毫の扁額について

片山　真理子

〈目次〉

はじめに
以酊庵輪番制のはじまり
京都所在梅隠揮毫の扁額
梅隠に関する史料
（一）名は全榮、字は達甫、号は梅隠
（二）来日時の全榮
まとめにかえて

はじめに

本稿は寛永十三年（一六三六）に朝鮮通信使の一員として来日した梅隠なる人物が揮毫した扁額に関し、京都にいくつかの作例が木額となって使用されており、それらについての報告である。その書体に備わる

力強さ、清潔さ、どことなく異国的な情緒漂う興趣に筆者は魅了された。そもそも梅隠とは誰なのか？という疑問と興味の発端は京都という土地柄を隣国とのかかわりの観点で探りたいという感覚が芽ばえたことである。梅隠とは朝鮮通信使の一員であり、写字官という役目で江戸時代初期、寛永十三年秋から翌年帰国する十四年春のころに日本に数か月滞在した人物で後述する。日本は恒に舶来の異国文化がもたらされた歴史があり、臨済宗もその一つに挙げられよう。墨跡、書に関しても南宋の書家・張即之（一一八六～一二六六）などの筆が入宋、入元した禅僧らによって日本へ持ち帰られている。日本ではこれらは書の美感を讃えられるだけでなく、海を渡ってきたという渡来を敬われ、貴重なる文物として大切にされてきた。異国、書の発祥の地からもたらされた書へのあこがれと源流に尊敬の念を抱くように、長きにわたり日本に根づく感性のなかで珍重されてきた。そして、本稿に寄せる隣国朝鮮から日本に渡ってきた梅隠揮毫の扁額からも江戸時代の日本の様子の一端がうかがえる。筆者が関心を寄せた、書の美点のほかの理由は、それが固有の寺名や山号、住持の号であり、唯一無二の存在であることである。常時方丈や軒に掛額されて、その建造物の名称を掲示するというその場に限定された役割を果たし、ほかの場所では使用することは決してない。そして額字には、揮毫する側と揮毫してもらう側に何らかの特別な関係性があるはずである。間柄は一様ではなく、土産や取次も含めてさまざまあると考えられるが、本稿のテーマにしているのは寛永十三年十月五日に釜山を出港して十一日に対馬へ来島した一行が翌年二月二十五日に釜山へ帰国するまでの間、日本国内で揮毫されたと推測される額字についてである。対馬厳原を日本での起点にして下関、瀬戸内海を横切り、大坂に上陸。淀川の川船に乗り換えて京都経由で東海道を歩いて江戸、そして日光を参詣した朝鮮人。号を「梅隠」といい、本名は全榮。写字官、能筆家が揮毫した額字を考察する。本稿は調査対象を京都市内という一地域に限り、進めたものであるが、調査をはじめた当初には建仁寺の正

伝永源院に掲げられる「正傳院」一枚の存在を知るにすぎなかった。この「正傳院」の存在が発端となり、次第に妙心寺麟祥院の「麟祥院」、そして龍安寺門前の多福院の「多福」、相国寺慈照院の「棲碧」、建仁寺西来院の「西来院」、妙心寺境外塔頭金臺寺の「鳳臺院」と「河北山」という順で扁額および額字がいずれも現役で使用され、方丈に掲げられていることを知ることとなったのである。

以酊庵輪番制のはじまり

隣国朝鮮との史的背景を確認すると、江戸時代、朝鮮国王から公式な名目で派遣された使節団は十二度を数える。この時代に先行して文禄・慶長の役（壬辰倭乱・丁酉再乱[1]）で、戦のために日朝関係が著しく悪化。断絶していた両国間の関係はある一定の沈黙の期間を経て、国交が回復してから互いの体面を保ち、平静な時間を過ごした。江戸時代の朝鮮通信使といわれているものは朝鮮から日本へと、相互ではなく、一方通行となり、日本からの使節団が朝鮮国王の居城がある漢城（ソウル）へ向かうのは江戸時代では一度だけとなった。理由は文禄・慶長の役で被った甚大な痛手であり、朝鮮の地理や地勢などの軍事的に利用されそうな情報を日本側に知られないように警戒したためである。その日本からの使節の代わりを果たしたのが対馬藩であり、朝鮮通信使の来日と国交回復が決まった際には、対馬藩は江戸幕府から朝鮮外交担当を命じられた。朝鮮交易の独占権も付与され、さらに慶長十四年（一六〇九）に締結された日朝国家間での規約、己酉約条[2]で朝鮮は対馬藩主を日本国王使としての特権を認めた。江戸時代、第一回の使節来日は慶長十二年（一六〇七）である。江戸時代以前から朝鮮との外交の拠点として倭館が釜山などに存在し

ていたが、慶長十二年に古くなった倭館は新たに豆毛浦に移動。その面積は一万坪に及んだ。倭館とは日本人専用に作られた居留地で外交や交易を行う場所である。内部には外交交渉や宴会を開催する宴享庁を中心として東館と西館ではさみ、外交文書を取り扱う僧侶が住む東向寺（臨済宗）、日本側の番所などが朝鮮側の理解を得た対馬藩によって着工された。慶安元年（一六四七）には対馬藩からの館守が常駐するようになり、交易の発展にともない豆毛浦倭館は手狭になり、船の接岸時に施設が不十分で不便があったため、さらにまた延宝六年（一六七八）に場所を変え、草梁倭館が新設され、移転した。草梁倭館は現在の龍頭山公園一帯であり、面積は十万坪に及んだ。同時代の長崎の出島の二十五倍という広大な面積で新倭館とも呼ばれ、開市大庁、裁判庁、浜番所、そして、倭館の敷地内にやきものを焼く窯場も築かれ、対馬から釜山へ渡った松村弥平太、舟橋玄悦ら陶工頭が釜山で日本からの注文による朝鮮陶磁の焼成に携わった(3)。江戸時代の様々な事情があり、隣国朝鮮との外交は対馬藩が独占して釜山の倭館へ出入りし、本拠の対馬においては以酊庵に臨済宗の碩学僧を招いて、対朝鮮外交文書の起草や実務にその力を発揮するように導いたことは周知の事実である。

本稿で考察する朝鮮通信使一員である梅隠が日本へ赴く寛永十三年は京都五山の学僧より選ばれた碩学が対馬以酊庵へ派遣されて、最初の朝鮮使節が来日した年である。それ以前の来日は名目が回答兼刷還使（一六〇七年、一六一七年、一六二四年）で、文禄・慶長の役によって日本へ渡っていた朝鮮人被虜の帰国がその目的であった。「回答」とは日本の国書への返事を意味し、「刷還」とは調査して連れ帰ることを意味する。回答兼刷還使の来日の前には断交が続いたなかで折衝までには相応の年月を経て、朝鮮僧・松雲大師（一五四四～一六一〇）が慶長九年（一六〇四）に探賊使として日本側の真意を把握するために来日し、

京都の本法寺に滞在した。慶長十年（一六〇五）三月五日に徳川家康が伏見城へ入り、松雲大師と会見し、徳川家康に朝鮮侵略の意思はなく、日本に滞在している朝鮮人の帰還を取り付けた。後に対馬藩から家康が送るべき国書が送られて、それを受けた朝鮮国王は三度にわたり回答兼刷還使を派遣した。その後寛永の頃になると、日朝関係の回復の兆しが見えはじめ、ようやく安定した時期に差し掛かるのである。しかし、秘密裏に行われた国書の改ざんが明るみになった柳川一件[4]で、初代の景轍玄蘇[5]（一五三七～一六一一）に次いで以酊庵二世となった規伯玄方（一五八八～一六六一）は玄蘇の遷化の後、二十四歳にして代を継ぐには僧侶としての修行と経験が体面上必要となり、京都の南禅寺へ七年間修行に出向く。その修行の後に以酊庵へ戻るが、三度目の回答兼刷還使を迎えた。その際には国書改ざんの罪を玄方が負わされ、南部藩（盛岡藩）お預けの身となる[6]。初代玄蘇と二代玄方の時代を経て、寛永十二年以後、僧尼の登録や住職の任免などを管轄する僧録司の任には以心崇伝（一五六九～一六三三）のあとを継いだ南禅寺金地院最嶽元良（一五八三～一六五七）より玄方の後の任に玉峰光璘、棠陰玄召、洞叔寿仙が推挙され、順次対馬以酊庵へ輪番で向かうことになった。輪番とは、当番、加番、代番の役割を割り当てるもので、当番が対馬以酊庵へ駐在し、加番は当番を補佐・援助し、代番は当番、加番がともに病など職務が行えない状況となった場合に代役として務めるという制度である[7]。このようにしてはじまった以酊庵輪番制は、江戸幕府による京都五山派寺院に対する政策の一つで、室町幕府の時代に置かれた制度に倣いつつも異なりがあるものである。元和元年（一六一五）にはそれまで長きにわたり続けられた鹿苑僧録は蔭涼職とともに廃止され、改めて南禅寺金地院の以心崇伝を僧録司に任命した。「五山十刹諸山之諸法度」が制定され、寺院の統制が幕府と南禅寺金地院の主導で行われた。そのなかで学徳ある五山僧のなかから碩学が選ばれ、碩学料を与えられたが、碩学は漢文によった作詩に長け、筆にもかなりの腕前を持ち、そして京都五山の

碩学が対馬での朝鮮修文職（対州修文職、日韓書契などという）に一役を買うこととなった。朝鮮通信使が来日する場合は基本的に当番、加番が対馬で出迎えて、接伴僧としてお供の任で徳川幕府の所在地である江戸へ。寛永十三年にはさらに家康を祀る日光東照宮までの間を往還し、一団との対話役として道案内役となった。数か月にわたった道中では宴を開催し、詩文唱和を繰り返し、詩文と書の腕前を発揮し、ある意味では知識、学問の高さを競う文化的な対決でもあった。そうして交流した一行が対馬まで戻ったあとは、釜山へ帰還する一行を見送った。学識のみならず異国からの客人の立場を慮りつつ大旅行に同伴する任務であり、気力と体力は強靱であって、大方の処置に対応できる理解者であることが要されたことであろう。以酊庵輪番制は引き受けたあとその一度に限らず、なかには再住（二度）、参住（三度）などと出向いた回数が複数回数える例もある。以酊庵輪番制は、寛永十二年、東福寺の宝勝院の輪番にはじまり、慶応三年、東福寺の大機院で最終となっている。二百三十二年にわたった以酊庵輪番制と十二回の朝鮮使節の来日の様子は以下のようになる。

【以酊庵の世代と使節の様子】太字は使節の派遣と重要事項

世代位次	道号法諱（本山）寺院名	輪住年次（西暦年）	備考
初	景轍玄蘇（大明特賜本光禅師）	天正八年（一五八〇）～慶長十六年（一六一一）	対馬島主宗義調、博多聖福寺の景轍玄蘇を招き、朝鮮外交にあたらせる。後、玄蘇は対馬厳原に以酊庵を結ぶ。
	日本国王使	庚辰（天正八年／一五八〇）	正使 景轍玄蘇。漢城へ上京。
	探賊使 朝鮮僧松雲大師、朴大根ら来日	慶長九年（一六〇四）	十二月二十七日～翌年三月二十七日、京

都本法寺滞在。

朝鮮使節①丁未（慶長十二年／一六〇七）回答兼刷還使来日（総勢五〇四名）二月二十九日～七月三日 接伴僧 景轍玄蘇。

二　規伯玄方、景轍玄蘇の遷化に伴い、二世となるが、その前に七年間、京都南禅寺に修行に出向く。

元和五年（一六一九）～寛永十二年（一六三五）

朝鮮使節②丁巳（元和三年／一六一七）回答兼刷還使来日（総勢四二八名）七月五日～十月十八日 接伴僧なし。

日本国王使辛酉（元和七年／一六二一）御所丸送使訪朝 正使 規伯玄方、副使 宗智順ら釜山倭館へ。

朝鮮使節③甲子（寛永元年／一六二四）回答兼刷還使来日（総勢四六〇名）十月二日～翌年三月五日 接伴僧 規伯玄方。

日本国王使己巳（寛永六年／一六二九）上京使訪朝 正使 規伯玄方、釜山倭館から漢城へのぼる。

柳川一件（寛永十年／一六三三）柳川調興による国書書き替え暴露で露見、寛永十二年三月に処分決定。玄方は南部藩へ流配される。

僧録司の南禅寺金地院最嶽元良より玄方の後の任務に玉峰光璘、棠陰玄召、洞叔寿仙が推挙される。

三　玉峰光璘（東福寺）宝勝院　寛永十二年（一六三五）十一月～十三年八月　以酊庵輪番制のはじまり。

四　棠陰玄召（東福寺）南昌院　寛永十三年（一六三六）八月～十五年三月

朝鮮使節④丙子（寛永十三年／一六三六）通信使来日（総勢四七八名）十月六日～翌年二月二十五日 接伴僧 玉峰光璘、棠陰玄召。

五　洞叔寿仙（天龍寺）慈済院　寛永十五年（一六三八）四月～十六年四月
再　玉峰光璘　寛永十六年（一六三九）四月～十七年三月
再　棠陰玄召　寛永十七年（一六四〇）四月～十八年四月
再　洞叔寿仙　寛永十八年（一六四一）四月～十九年三月
参　棠陰玄召　寛永十九年（一六四二）三月～二十年三月
六　鈞天永洪（建仁寺）十如院　寛永二十年（一六四三）四月～二十一年四月

朝鮮使節⑤癸未（寛永二十年／一六四三）通信使来日（総勢四七七名）四月二十七日～十月二十九日　接伴僧　鈞天永洪、周南円旦。

七　周南円旦（東福寺）艮岳院　正保元年（一六四四）四月～二年三月
八　茂源紹柏（建仁寺）清住院　正保二年（一六四五）四月～三年五月
再　鈞天永洪　正保三年（一六四六）五月～四年五月
再　周南円旦　正保四年（一六四七）五月～同年九月
再　茂源紹柏　正保四年（一六四七）十一月～慶安三年十月
参　鈞天永洪　慶安三年（一六五〇）十月～承応二年二月　承応二年二月十日、以酊庵で示寂。
九　賢渓玄倫（天龍寺）鹿王院　承応二年（一六五三）四月か～三年五月
十　九巌中達（建仁寺）大統院　承応三年（一六五四）五月～明暦元年六月
参　茂源紹柏　明暦元年（一六五五）六月～三年四月

朝鮮使節⑥乙未（明暦元年／一六五五）通信使来日（総勢四八五名）六月九日～翌年二月十日　接伴僧　茂

源紹柏、九巌中達。

十一　覚雲顕吉（相国寺）慈照院　明暦三年（一六五七）四月～万治二年五月
十二　天沢円育（東福寺）艮岳院　万治二年（一六五九）五月～寛文元年五月
十三　顕令通憲（建仁寺）永源庵　寛文元年（一六六一）六月～三年五月
十四　太華令瞻（東福寺）龍眠庵　寛文三年（一六六三）五月～五年四月
十五　虎林中虔（天龍寺）慈済院　寛文五年（一六六五）四月～七年四月
十六　春蔀宗全（相国寺）富春軒　寛文七年（一六六七）五月～九年五月
十七　泉叔梵亨（天龍寺）寿寧院　寛文九年（一六六九）五月～十一年六月
十八　江岳元策（天龍寺）南芳院　寛文十一年（一六七一）六月～十二年六月　寛文十二年六月二十五日、以酊庵で示寂。
十九　愚渓等厚（相国寺）玉龍庵　寛文十二年（一六七二）八月～延宝元年五月
二十　南宗祖辰（東福寺）本成寺　延宝元年（一六七三）六月～三年閏四月
二十一　蘭室玄森（天龍寺）妙智院　延宝三年（一六七五）四月～五年四月
二十二　雲外東竺（建仁寺）両足院　延宝五年（一六七七）五月～七年五月
再　南宗祖辰　延宝七年（一六七九）五月～天和元年六月
二十三　汝舟妙恕（相国寺）光源院　天和元年（一六八一）六月～同年十一月　天和元年十一月二十六日、以酊庵で示寂。
二十四　太虚顕霊（相国寺）慈雲庵　天和二年（一六八二）三月～貞享元年六月

朝鮮使節⑦壬戌　（天和二年／一六八二）通信使来日（総勢四七三名）六月十八日～十一月一日　接伴僧　太

虚頭霊、南宗祖辰。

二十五　古霊道充（天龍寺）延慶庵
二十六　松堂宗植（建仁寺）清住院
二十七　黄巌慈璋（建仁寺）大統院
二十八　天啓集仗（相国寺）瑞春庵
二十九　東谷守洵（天龍寺）南芳院
三十　松隠玄棟（東福寺）南昌院
三十一　文礼周郁（天龍寺）真乗院
三十二　中山玄中（天龍寺）妙智院
三十三　別宗祖縁（相国寺）慈照院
三十四　雪堂令研（東福寺）龍眠庵
再　松堂宗植
三十五　関仲智悦（天龍寺）寿寧院
三十六　月心性湛（天龍寺）真乗院
三十七　雲壑永集（建仁寺）永源庵

朝鮮使節⑧辛卯（正徳元年／一七一一）通信使来日（総勢五〇〇名）七月五日～翌年二月二十五日　接伴僧

別宗祖縁、雲壑永集。

再　中山玄中
再　関仲智悦

貞享元年（一六八四）四月～三年三月
貞享三年（一六八六）閏三月～元禄元年四月
元禄元年（一六八八）四月～三年四月
元禄三年（一六九〇）四月～五年四月
元禄五年（一六九二）四月～七年五月
元禄七年（一六九四）五月～九年三月
元禄九年（一六九六）四月～十一年四月
元禄十一年（一六九八）四月～十三年五月
元禄十三年（一七〇〇）五月～十五年六月
元禄十五年（一七〇二）六月～宝永元年六月
宝永元年（一七〇四）六月～三年四月
宝永三年（一七〇六）四月～五年四月
宝永五年（一七〇八）四月～七年五月
宝永七年（一七一〇）五月～正徳二年五月

正徳二年（一七一二）五月～四年三月
正徳四年（一七一四）三月～享保元年二月　享保元年二月十一日

以酊庵で示寂。

享保元年（一七一六）三月～三年五月
享保三年（一七一八）五月～五年五月

朝鮮使節⑨己亥（享保四年／一七一九）通信使来日（総勢四七五名）六月二十日～翌年一月七日　接伴僧

月心性湛、石霜龍菖。

享保五年（一七二〇）五月～七年四月
享保七年（一七二二）四月～九年閏四月
享保九年（一七二四）閏四月～十一年四月
享保十二年（一七二六）五月～十三年四月
享保十三年（一七二八）四月～十五年四月
享保十五年（一七三〇）四月～十七年四月
享保十七年（一七三二）四月～十九年四月
享保十九年（一七三四）四月～元文元年四月
天文元年（一七三六）四月～三年四月
天文三年（一七三八）四月～五年四月
天文五年（一七四〇）四月～寛保二年四月
寛保二年（一七四二）四月～延享元年四月
延享元年（一七四四）五月～三年四月
延享三年（一七四六）四月～寛延元年四月

三十八 石霜龍菖（東福寺）即宗院
　再　月心性湛

朝鮮使節⑨己亥（享保四年／一七一九）通信使来日（総勢四七五名）六月二十日～翌年一月七日　接伴僧

月心性湛、石霜龍菖。

三十九 古渓性琴（天龍寺）宝寿院
四十　天衣守倫（東福寺）不二庵
四十一 蘭谷祖芳（相国寺）松鷗庵
四十二 雲崖道岱（天龍寺）延慶庵
　再　天衣守倫
四十三 雪巌中筠（建仁寺）普光庵
四十四 藍渓光瑄（東福寺）宝勝院
四十五 藍坡中珣（相国寺）長得院
四十六 東明覚沅（建仁寺）堆雲軒
　再　雲崖道岱
　再　雪巌中筠
四十七 維天承瞻（相国寺）巣松軒
四十八 瑞源等禎（天龍寺）妙智院
四十九 翠巌承堅（天龍寺）三秀院

五十　玉嶺守瑛（東福寺）不二庵　寛延元年（一七四八）四月～三年五月

朝鮮使節⑩戊辰（延享五年／一七四八）通信使来日（総勢四七五名）二月十六日～八月九日　接伴僧　翠巖承堅、玉嶺守瑛。

五十一 天岸覚皎（建仁寺）堆雲軒　寛延三年（一七五〇）五月～宝暦二年六月

再　維天承瞻　宝暦二年（一七五二）六月～四年五月　一説に宝暦元年六月。

再　瑞源等禎　宝暦四年（一七五四）五月～六月　宝暦四年六月十八日、以酊庵で示寂。

再　翠巖承堅　宝暦四年（一七五四）十一月～六年六月

五十二 北礀道爾（建仁寺）普光院　宝暦六年（一七五六）六月～八年五月

五十三 天叔顕台（相国寺）慈照院　宝暦八年（一七五八）五月～十年五月

五十四 拙山周寅（天龍寺）寿寧院　宝暦十年（一七六〇）五月～十一年八月

五十五 桂巌龍芳（東福寺）即宗院　宝暦十二年（一七六二）四月～明和元年四月

再　玉嶺守瑛　明和元年（一七六四）四月～三年六月

朝鮮使節⑪甲申（明和元年／一七六四）通信使来日（総勢四七七名）十月六日～翌年六月二十一日　接伴僧維天承瞻、桂巌龍芳。

五十六 昊巌元穹（天龍寺）招慶院　明和三年（一七六六）六月～五年六月

再　桂巌龍芳　明和五年（一七六八）五月～七年六月

五十七 海山覚暹（建仁寺）常照院　明和七年（一七七〇）五月～安永元年六月

五十八 岱宗承嶽（相国寺）養源軒　安永元年（一七七二）六月～四年三月

再　海山覚暹　安永四年（一七七五）三月～六年二月　安永六年二月七日、以酊庵で示寂。

五十九　湛堂令椿（天龍寺）妙智院　安永六年（一七七七）八月～八年六月

六十　高峰東晙（建仁寺）両足院　安永八年（一七七九）六月～天明元年五月

六十一　梅荘顕常（相国寺）慈雲庵　天明元年（一七八一）五月～三年五月

再　岱宗承嶽　天明三年（一七八三）五月～四年五月

再　湛堂令椿　天明四年（一七八四）五月～六年五月

六十二　澥陽龍育（東福寺）南昌院　天明六年（一七八六）五月～八年五月

六十三　環中玄諦（建仁寺）常光院　天明八年（一七八八）五月～寛政二年四月

六十四　象田周畊（天龍寺）寿寧院　寛政二年（一七九〇）四月～四年三月

再　環中玄諦　寛政四年（一七九二）三月～七年四月

六十五　天瑞守選（東福寺）霊雲院　寛政七年（一七九五）四月～九年五月

六十六　松源中奨（相国寺）慈照院　寛政九年（一七九七）五月～十一年四月

再　澥陽龍育　寛政十一年（一七九九）四月～享和元年四月

再　象田周畊　享和元年（一八〇一）四月～三年四月

再　天瑞守選　享和三年（一八〇三）四月～文化二年四月

六十七　汶川恵汶（相国寺）勝定院　文化二年（一八〇五）四月～四年五月

六十八　嗣堂東緝（建仁寺）一華院　文化四年（一八〇七）五月～六年四月

六十九　龍潭周禎（天龍寺）寿寧院　文化六年（一八〇九）四月～八年閏二月

七十　月耕玄宣（東福寺）未雲軒　　文化八年（一八一一）閏二月～九年五月　文化九年五月、以酊庵で示寂。

朝鮮使節⑫辛未（文化八年／一八一一）通信使、対馬聘礼（総勢三二八名）閏三月十三日～七月三日 接伴僧 月耕玄宣、龍潭周禎。

七十一　大中周愚（相国寺）光源院　　文化十年（一八一三）二月～十月
七十二　別源周汪（天龍寺）妙智院　　文化十年（一八一三）十月～十二年四月
　再　嗣堂東緝　　文化十二年（一八一五）四月～十四年三月
七十三　月江承宣（天龍寺）三秀院　　文化十四年（一八一七）三月～文政二年閏四月
七十四　霊巌龍根（東福寺）即宗院　　文政二年（一八一九）閏四月～四年四月
七十五　以中玄保（相国寺）晴雲院　　文政四年（一八二一）四月～六年四月
七十六　則堂通銓（建仁寺）永源庵　　文政六年（一八二三）四月～八年四月
七十七　盈冲周整（相国寺）慈照院　　文政八年（一八二五）四月～十年四月
七十八　願海守航（東福寺）大機軒　　文政十年（一八二七）四月～十二年四月
　再　以中玄保　　文政十二年（一八二九）四月～天保二年四月
七十九　剛中周侃（天龍寺）寿寧院　　天保二年（一八三一）四月～四年四月
　再　則堂通銓　　天保四年（一八三三）四月～六年四月
　再　盈冲周整　　天保六年（一八三五）四月～八年四月
　再　願海守航　　天保八年（一八三七）四月～十年四月
八十　南海英歓（天龍寺）弘源寺　　天保十年（一八三九）四月～十二年四月

八十一　全室慈保（建仁寺）霊洞院　天保十二年（一八四一）五月～十四年四月
八十二　荊叟東玟（建仁寺）両足院　天保十四年（一八四三）四月～弘化二年四月
八十三　北澗承学（相国寺）晴雲院　弘化二年（一八四五）四月～四年四月
　再　南海英歆　弘化四年（一八四七）四月～嘉永二年四月
　再　全室慈保　嘉永二年（一八四九）四月～四年四月
八十四　宋州師定（東福寺）霊源院　嘉永四年（一八五一）四月～六年四月
八十五　龍巌周績（天龍寺）妙智院　嘉永六年（一八五三）四月～安政元年四月
　再　荊叟東玟　安政元年（一八五四）四月～安政三年四月
八十六　春扃光宣（東福寺）即宗院　安政三年（一八五六）四月～五年四月
八十七　橘洲周僑（相国寺）養春軒　安政五年（一八五八）四月～万延元年四月
　再　宋州師定　万延元年（一八六〇）四月～文久二年四月
八十八　清陰周昞（天龍寺）招慶院　文久二年（一八六二）四月～元治元年四月
　参　荊叟東玟　元治元年（一八六四）四月～慶応二年四月
八十九　玉澗守俊（東福寺）大機院　慶応二年（一八六六）四月～慶応三年正月

（参照）伊藤東慎『黄龍遺韻』両足院　一九五七年十一月、田代和生『書き替えられた国書』中央公論社　一九八三年六月、田中健夫『前近代の国際交流と外交文書』吉川弘文館　一九九六年十月、長崎歴史文化博物館『対馬藩と朝鮮通信使―十二万点の宗家文書が語る歴史の真実』二〇一三年十月、池内敏「以酊庵輪番制考」『絶海の碩学―近世日朝外交史研究』名古屋大学出版会　二〇一七年二月

対馬以酊庵輪番制がはじまった寛永十二年（一六三五）を起点に変化がある。「馬上才」の興行と、そ

の翌年の朝鮮通信使が「泰平の賀」という名目での来日である。「馬上才」とは朝鮮の曲馬のことで、徳川家光（一六〇四～一六五一）の要請によって、日本においてはじめて行われた。疾走する馬上で逆立ちするなどの曲芸であり、イベント性の高いパフォーマンスである。「馬上才」の興行は通信使という名目の意味が回答兼刷還使とは性格が異なるものとして位置づけられた証でもある。また翌年の朝鮮通信使来日は、「泰平の賀」という、家光の襲職のような明らかな具体性がない名目だが、朝鮮側が使者の名称を「通信使」に復旧したという意味で江戸時代において最初の通信使となり、重要である。これまでの研究の慣例で、江戸時代の朝鮮通信使を回答兼刷還使のところから数えて十二回とするのは朝鮮国王が発した使節の回数を指してのことである。朝鮮側の国書で回答兼刷還使までは将軍の称号を「日本国王」としていたが、これより「日本国大君」に改められた。ところで天皇、皇室は政治的に外交には関わらず、室町時代も江戸時代でも将軍家が外交僧を抱えて掌握している。以酊庵輪番制の発動とともに朝鮮使節の来日はそれまでにはなかった新たな時代の幕開けとなり新たな江戸時代の通信使がはじまったのである。そしてこの寛永十三年来日の一団に本稿の主題である梅隠が含まれていたのである。

京都所在梅隠揮毫の扁額

さて、現状で確認できた梅隠揮毫の扁額・額字は以下の七枚である。七枚の内訳は相国寺派一枚、建仁寺派二枚、妙心寺派四枚で、京都五山のうち東福寺派、天龍寺派については現状で不明である。おおよその手掛かりとなったのは洛中洛外、京都の扁額所在の様子をまとめた書物『拾遺扁額要覧』である。木版での文字情報で示されており、この情報をもとに所在が確認できたのは建仁寺山内西来院である。本書を見る前には西来院にはかねてより山門の上に朝鮮国の学士・

清川なる人物の「甘露門」と「漸入佳境」の二枚の所在を認めてきたが、方丈懸額の「西来院」へ行き着いた。『拾遺扁額要覧』が編まれた嘉永期の段階で、このほかにも建仁寺大統院と龍安寺宜春院にも「朝セン梅隠」との記載がある。現在建仁寺の大統院では梅隠揮毫の扁額は見いだせない状態にあり、その理由を検討するなら大正十三年（一九二四）に火に遭い、本堂・庫裏・書院などが全焼。現在の建物は昭和五年（一九三〇）に再建されている件がある。龍安寺の宜春院は明治の頃に妙心寺山内へ移転するが、その後廃寺となっており、見つけることができなかった。それから東福寺塔頭で寛永十三年～十五年四月に以酊庵輪番だった玉峰光璘（宝勝院）と棠陰玄召（南昌院）の両院は廃寺となり現存しない。『拾遺扁額要覧』には東福寺「当山朝鮮人筆多略之」とあるが、現状での調査は力が及ばず、未確認である。

①木額「棲碧」縦 36.0㎝横 62.0㎝

「梅隠」（印文不明）　慈照院

③木額「西来院」縦 55.0 横 101.0㎝

②木額「正傳院」縦 55.0㎝横 101.0㎝

「梅隠」（「■翁」朱文方印） 西来院

「梅隠」（「■翁」朱文方印） 正伝永源院

⑤木額「多福」縦 36.7㎝横 115．2㎝

④木額「麟祥院」縦 83.5 横 210.0㎝　麟祥院

「為日本全久公／書時丁丑仲春／也」
「朝鮮梅隱」（「梅隱」朱文方印）　多福院

⑦額字「河北山」縦 63．1cm横 139．8cm
「梅隠」（「斗巌散人」朱文方印） 金臺寺

⑥額字「鳳臺院」縦 52．7cm横 136．2cm

「梅隠」（「斗巌散人」朱文方印） 金臺寺

「梅隠」（「斗巌散人」朱文方印） 金臺寺

さて、作例は、並べた画像にあるように堂々とした書体で、弾力があり、とめ、はね、はらいがことさら強調されており、筆順を目線で追ってしまう。なかでも多福院「多福」の字は擦れた様子も木額に写されている。慈照院「棲碧」の額だけは縁はなく、一枚板で素朴である。落款については①「棲碧」②「正傳院」③「西来院」の三枚には同様の「梅隠」落款が見いだせるが、「■翁」（朱文方印）がみられる。このなかで①「棲碧」は摩滅で印文の存在自体も不明であるが、形を「正傳院」「西来院」落款と見比べると同一の形式と推定できる。印章未読の点は検討の余地を残す。

さて、「棲碧」については、慈照院の住持昕叔顕晫（？～一六五八）の号であり、院内の棲碧軒に長らく掛額されてきた。棲碧軒は寛永九年（一六三二）に桂宮親王御学問所として建てられた書院であり、皇室より下賜された宗旦狐の伝説がある茶室「頤神室」と合体した建物である。当院は室町幕府八代将軍足利義政や桂宮の菩提寺であるが、桂離宮造営に用いられた資材が充てられている。昕叔顕晫の著『鹿苑日録』七十二、寛永十四年正月十八日の条には「斎後赴宗対馬守殿。六条法華堂也。呈杉原十帖・金扇一本。対面。時高麗上官之衆書誂之書物。自由之体驚目。予亦誂大字二ケ」と記され、寛永十三年に、来日した一行が江戸からの帰りに京都で泊まった六条法華堂、つまり六条法華堂と称されていた本圀寺に投宿した時、寛永十四年（一六三七）一月十六～十九日のうち、十八日に昕叔顕晫が訪ね、「時高麗上官之衆書誂之書物。自由之体驚目。予亦誂大字二ケ」とあるのはまさにこの「棲碧」という大字であろう。「予亦誂」という表現からは自分もまた、誂えるという、他者の寺院のために取り次ぐというような、複数枚の存在を示唆し、自身が中心的な役割を担っていたと自任していたと考えられる。さらに誂える、という表現が出てお

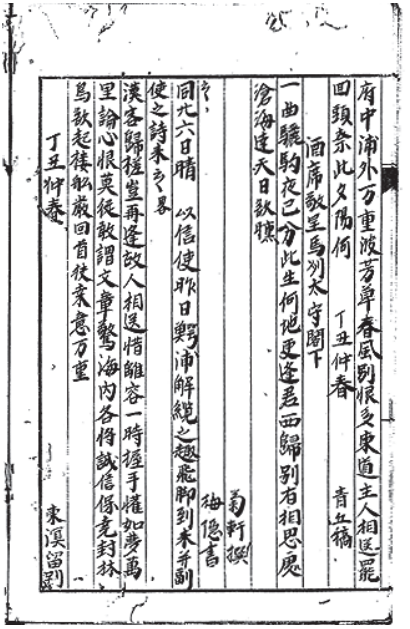
り、これは額字にしたためる内容を注文していた様子を表している。昕叔顕晫は慈照院七世で父は江戸前期の公卿で有職故実に精通していた日野輝資（一五五四～一六二三）であり、彼は千利休に就いて茶道を学び、徳川家康・秀忠に学を講じるなど専ら文雅の道を能くした人。そしてさらに対馬藩主の宗義成（一六〇四～五七）の妻ふくは姪（兄日野資勝の娘）であり、慈照院昕叔顕晫はこの度の通信使来日、入洛において六条法華堂で面会する宗対馬守殿が、姪の嫁ぎ先という関係性は注目に値する[8]。②「正傳院」③「西来院」の二枚は扁額の大きさもさほど違いはなく、同じ建仁寺山内塔頭であり、同時期の揮毫と、木額の製作も同じ手か同工房のものであろうか。慈照院「棲碧」は長きにわたった日照のもとで板は乾き、摩滅した状態であるが、「正傳院」と「西来院」のへ扁額は方丈の軒の下で、ある程度の日差しや風雨をしのいでいる。一方で慈照院棲碧軒は切妻造の屋根の破風で構造上に違いがある。三ケ寺の木額には似通った落款「梅隠」とその下には印章が刻まれている。昕叔顕晫は正伝院の茶道有楽流の祖である織田有楽斎（一五四七～一六二二）と生前より友好関係があり、寛永十一年に年忌に参っている様子[9]が見られる。有楽斎は織田信長の弟で利休七哲のひとりであり、元和四年（一六一八）に荒廃した正伝院を再興した。明治五年（一八七二）、廃仏毀釈の混乱期に正伝院は永源庵があった建仁寺本坊の北側に移り、二寺が合併して正伝永源院となっている。

次に④「麟祥院」扁額には落款はない。麟祥院所蔵の覚書に「麟祥院額朝鮮梅隠筆[10]」とあり、『拾遺扁額要覧』ほか、『都林泉名勝図絵』のなかに「額は朝鮮梅隠の筆」と記されており、梅隠揮毫と認識できる。「麟祥院」の額はなにしろ巨大ということを申し添えたい。幅は二一〇cmあり、先の三枚の扁額の幅の二倍以上に達する。妙心寺山内の麟祥院は寛永十一年（一六三四）に春

日局（斎藤福、一五七九～一六四三）が菩提寺に定め、鍋島勝茂の子碧翁愚完を開祖に迎え建立した。このころに織田・豊臣らの家臣の菩提寺が数多く建立された京都で、さらには朝幕間での対立事件、紫衣事件も起こっているが、監視の目的でこの地に建立されたとの見方が有力である。春日局は徳川家光の乳母であり、大奥を取り仕切った女である。天正七年（一五七九）に明智光秀の家老・斎藤利三を父に生まれ、父が捕らわれて亡くなった幼少期は海北友松に引き取られた。苦難の時代を過ごし、稲葉正成の妻となるが、離縁。のちに家光の乳母となり、大奥の内外で権勢を振るった。麟祥院の建立の時期が通信使の来日の時期に近く、かつ家光は寛永十三年の通信使をもてなした御大将である。扁額の外に朝鮮より献上された什物には迦葉の尊像がある。「同年（寛永十三年）七月為当寺本尊朝鮮人献上之迦葉仏大厨院様御寄付」と『麟祥院由緒記』（京都麟祥院蔵）に記されており、これは寛永十三年の通信使来日、十月に先駆けての記録である。さて、もう一つの麟祥院、東京文京区湯島の枳殻（からたち）寺と称される東京麟祥院にも、かつて梅隠筆の「麟祥院」扁額が存在していた様子が『東京名所図会（本郷区之部）』[11]にある。「麟祥院　竪弐尺横五尺八寸　唐人梅隠筆の額あり」と記載があり、その寸法はcmに直すと六〇・六×一七五・七cmである。京都の麟祥院扁額「麟祥院」は縦八三・五×横二一〇・〇cmであるため、これとは寸法が違う別の扁額である。東京の麟祥院には寛永二十年（一六四三）に人生を全うした春日局の墓があり、局の菩提寺として生前に整備がなされ、寛永元年（二年とも）に報恩山天鐸寺を建立し、寛永十一年には家光公の命で寺名を天鐸山麟祥院と改めた。京都妙心寺の麟祥院とは並走して存在するが、妙心寺は御水尾天皇（一五九六～一六八〇）より下賜された御所の釣殿を移築し、春日局の木像を安置した。春日局は晩年、江戸と京都の麟祥院を行き来している。東京麟祥院の方は第二次世界大戦の戦火で焼亡しており、現在確かめることができなくなっている。東西において江戸時

代徳川家の権力を誇る特有の成り立ちがある寺院である。

⑤「多福」には院の字はなく、二文字だが「為日本全久公／書時丁丑仲春／也」「朝鮮梅隠」「梅隠（朱文方印）」という為書が見られる。東京国立博物館所蔵国際交流史料データベースにて公開されている『朝鮮信使記録』（東京国立博物館蔵）、また建仁寺両足院が所蔵する『信使来聘記録之略』にも同様の記述が見られる。「丁丑仲春」、または「酒席敬呈馬州太守客下」に「梅隠書」という記載があり、多福院の扁額の「書時丁丑仲春也」はこの頃のものと考えられる。「丁丑仲春」というと、寛永十四年二月にあたり、通信使が大坂を離れ、瀬戸内から対馬を経て帰国する時期にあたる。



両足院所蔵史料（函181−54号）
『信使来聘記録之略』部分

一行が釜山に戻った二月二十五日より後に記した可能性もあるが、寛永十三年の通信使が日本へ出発したあとで清から国土を侵攻され、清国の臣下として礼を尽くし、明の元号を廃し、清の元号を用いている。朝鮮王の長男次男を清国へ送るなどの条約、丁丑約条が降伏の際に結ばれたが、この丙子胡乱[12]（丙子の乱）の発生によって、帰還時は清の兵が朝鮮を撤退した後のこととはいえ、決して穏やかな文化的な精神が保たれるような状況ではなかったはずである。そうした混乱時に果たして揮毫し、日本へ送る余裕があったか、疑問である。

さて、この「為日本全久公／書時丁丑仲春／也」の「全久公」は、多福院の七代住持である桂芳全久を指す。桂芳の出自等は不詳であるが、『正誤仏祖正伝宗派図』を纏め、その序に「桂芳今居龍安多福禅庵展所編之正図（中略）周捜旁討已垂廿年」とあるように長年勉学に励まれた学僧だったと想像される。推察するには以酊庵の両僧、つまり接伴僧の玉峰光璘、棠陰玄召を通じてもたらされたものであろう。来歴については不詳ながら、本額字は通信使帰国間際、対馬で揮毫したものと推定する。

⑥「鳳臺院」⑦「河北山」の二枚は金臺寺所蔵で、原書である。これまで原書から転写した木額ばかりを目にしてきたが、紙本墨書であり、木額は制作せずに原書をそのまま「鳳臺院」は和額、「河北山」は軸装に仕立てている。金臺寺は平安時代に泉涌寺末寺金臺寺として建立後、慶長十三年（一六〇八）妙心寺一三一世輝岳宗暾が国泰寺と改称し、開祖第一世として入寺。寛永四年（一六二七）輝岳和尚により再度寺基が改められ、鳳臺院と称された。明治九年（一八七六）は金臺寺の称に復帰、妙心寺境外塔頭となった。額字の「鳳臺院」は丙子のころの寺名であり、「河北山」は山号である。一見して「河壮山」とも読める書である。二枚とも墨書の落款「梅隠」「斗巖

散人（朱文方印）」である。金臺寺の作例は原書で、また「斗巖散人」という印章は後述する史料のなかで確認できる号「斗巖」と合致する。伝承については不詳だが、「斗巖散人」の印章と原書である点で貴重な作例といえる。

梅隠に関する史料

（一）名は全榮、字は達甫、号は梅隠

梅隠について朝鮮側に資料でその人物史をたどると「斗巖全公墓誌銘」により、万暦己酉年六月十二日に生まれた全榮（一六〇九～一六六〇）と確認できる。梅隠を「全榮」と記すものもあるが、全榮であろう[13]。本貫は完山（全州市）。字を達甫、号を斗巖、梅隠。梅隠は号のひとつであり、斗巖は金臺寺所蔵の「鳳臺院」および「河北山」の落款で「斗巖散人」とあるものに合致する。寛永十三年にあたる崇禎丙子に全榮が日本へ出向いた際に多くの倭人から争って書を乞われたこと、万余の軸を掃き尽くしたことなどその時の様子も墓誌銘の一部に示されている[14]（斗巖全公墓誌銘　『韓国文集叢刊』東林家（東林集）ⓒ韓国古典翻訳院、データベースより。次ページに図版掲載）。

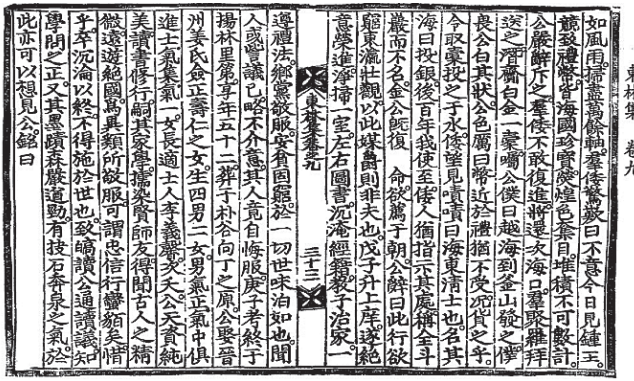
また、『戊子式年司馬榜目』（韓国国立中央図書館蔵）（古 6024―223）の「進士試」には「幼学全　榮　達甫己酉　本全州　居草渓／父奉訓郎行重林道察訪　雨／永感下　雁行兄昶　潤　漾　弟濂　庶兄濬」とある。出身は全羅北道全州の完山で、住まいは慶尚南道陜川郡の草渓とあり、全榮の出自、号、本貫など「斗巖全公墓誌銘」の内容と一致する。

鄉以禮以經母邱文獻公實型之子孫儒粹公實成之資風尚祥盛德彌長用訓十古垂此銘章永仕鄉
訓行　表陵參奉柳致鎬謹撰

斗巖全公墓誌銘　幷序

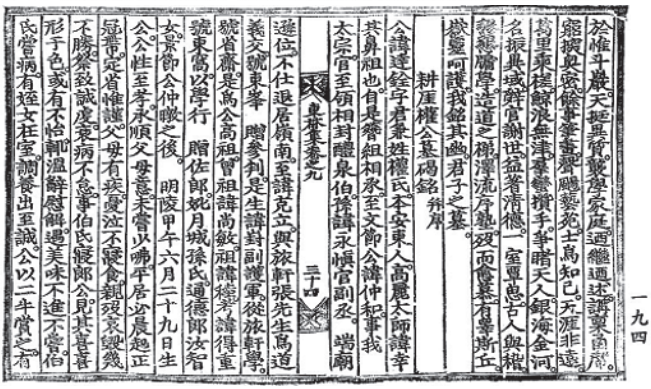
嗚呼此斗巖全公之墓隧道尚闕誌刻公人世孫中極以大宗伯李公益運之狀授致鎬請爲銘致鎬辭不獲謹按公諱榮宇達甫曾號斗巖之曰梅隱全氏本出完山始祖諱息敬仕高麗爲禮部尚書入本朝有諱夏民官修撰至諱永綏官郡守於公爲高祖曾祖諱綱從仕郎祖諱致遠以學行薦授司圃署別

提不就壬辰島夷之亂倡起義兵世稱瀅溪先生考諱雨從瀅溪義戰守有功上嘉其忠義除別提號曄是堂娶南平曹氏承仕郎光緖女萬曆己酉六月十二日公生有異質幼已有志於學既長遊鄭愚伏李蒼石之門聞心性理氣之說及易艮諸書皆精究默會兩先生亟稱謂公尤精於筆藝動健雄峭肥瘦疎密各臻其妙人之得之者若鄭鼎禹碑東溟金學士世濂素重公才器每稱華國手崇禎丙子東溟使日本啓請公偕行寤扶桑瞰日域極幽遐曠蕩之遊既至羣俊全集攜手爭七書公左右應副運筆



如風雨掃萬餘軸羣倭驚歎曰不意今日見鍾王競致禮幣皆海國珍寶熒煌色奪目堆積不可數計公辭鮮斥之羣倭不敢復進將還大海口羣聚雜拜送之留爾白金一橐囑公僕曰越海到釜山發之僕長公白其狀公色厲曰帶近於禮猶不受況貨乎今取棄投之于水傳笑見嘖嘖曰海東清士也名其海曰投銀後百年我使至倭人猶指示其處稱全斗巖而不名金公既復　命從薦于朝公辭曰此行欲驅東瀛壯觀以此媒譽則非夫也茂子升士庠遂絕意學進淨掃一室左右圖書沉淹經籍教子治家一

遵禮法鄉黨敬服家有園龍於一切世味泊如也聞人或嘗議己略不介意其人竟自悔服庚子考終于揚林里第享年五十二葬于朴谷向丁之原公娶晉州姜氏僉正壽仁之女生四男二女男氣正氣中俱進士氣集氣一女長適士人李義馨次夭公天資純美讀書修行嗣其家學撫衆賓師友得聞古人之精微遠遊絕國萬異類所敬服可謂忠信行蠻貊矣情乎卒沉淪以終不得施於世也致鎬讀公通讀錄知學問之正又其墨蹟森嚴道勁有技石奔泉之氣於此亦可以想見公緒曰



於惟斗巖天挺異質襲家學家庭遺訓述讀衆圖席窮搜史密儀事掌畫觀鸞苑士爲知己天涯非遠萬里乘槎鯨浪無津暮雲攢手拳睛天人銀海金河名振典禁解官謝世益著清德一室萬邑古人與稽羣縣儒學遺道之標潭流厚塾歿而愈葬有餘慶嗚呼謹我銘其幽君子之墓

耕厓權公墓碣銘　幷序

公諱達銓字君兼姓權氏本安東人高麗太師諱幸其鼻祖也自是簪組相承至文節公諱仲和事我太宗官至領相封醴泉伯孫諱永愼官副承　端朝

遯仕不仕退居嶺南至諱克立與旅軒張先生爲道義交號東峯　贈參判是生諱對副護軍從旅軒學號省齋是爲公高祖曾祖諱尚敏祖諱繹考諱得重號東窩以學行　贈佐郎妣月城孫氏通德郎汝智女景節公仲嗽之後　明陵甲午六月二十九日生公公性至孝承順父母意未嘗以疾乎居近晨趨正冠帶定省惟謹父母有疾憂泣不寢食親嘗粥饘幾不勝祭致誠慶衰病不怠事伯氏寢郎公即其昔喜形于色或有不怡輒溫辭慰解遇美味不進不嘗伯氏嘗病有姪女在室調養出至誠公以二牛賞之有

（二）来日時の全榮

次に来日時の全榮の様子について、接伴僧・両僧（玉峰光璘・棠陰玄召）と併せて抜き書きする。

（1）「又曰**両僧**以能詩自負、及見使道詩、不敢作一句、**璘僧**則曰、沿路唱酬、則得其詩篇多矣、勝負不必較、我則欲製送、**召僧**則以為不可、故**璘僧**亦不敢書送、又曰**両僧**前日所得使道詩、極以為寶、草書多未暁、幸令下人、楷書一本以贈、仍請曰、俺若得一首詩、誇耀江戸諸将、光華倍百、幸乞留念、遂口占、選體四首、令**全榮**書贈。島主頓首称謝。従事官亦次韻以贈。」寛永十三年十一月四日大坂『海行摠載二』「金東溟海槎録　上」より

（2）「倭人求書画者。日夜坌集。朴之英趙廷玹金明國。不勝其苦。金明國至欲出涕。倭人最重**全榮**書法」寛永十三年十一月十四日大坂『海行摠載二』「金東溟海槎録　上」より

（3）「**璘西堂**以五色花牋為一軸、願得往来詩篇、其制似我國僧詩軸、其紙則我國花牋也、倭人絶貴之、粘連数百幅、且請必得親筆、余以応接為苦、令**全榮**書之、数日乃畢。書法又酷類余、亦不能辨、不料降一格為此體也、相対軒渠」寛永十四年（一六三七）正月五日条『海行摠載二』「金東溟海槎録　下」

（4）「令**全榮**放書題之。倭人不暁草書。此人快読無差誤。」（丁丑　一六三七）一月十四日森（ママ）山『海行摠載二』「金東溟海槎録　下」より

（5）「留本誓寺（中略）以硯匣金函桐紙分軍官、以詩経贈**全榮**」一月二十三日『海行摠載二』「金東溟海槎録　下」より

（6）「留河口宿船上、**召長老**送金屏六坐、願得書富士山律詩。令**全榮**書送、即紀伊大納言所求云」一月二十九日『海行摠載二』「金東溟海槎録　下」より

（7）「至藍島（中略）倭人絶重書画、求**全榮**筆者尤多。謂之**梅隠**。名振一國。至是島、求者願得見**梅隠**。行中告以衣紫者是也。訳官尹廷羽、着紫衣下舟、求者四集、攢手乞書、倭通事見之、力言其不為梅隠、始得出、行中為之胡盧。」二月十一日『海行摠載二』「金東溟海槎録　下」より

（8）「留藍島（中略）願得筆法。所書詩不願古人作」二月十二日『海行摠載二』「金東溟海槎録　下」より

（9）「対馬乗船（中略）権伐**全榮**朴之英金明國趙廷玹文弘績、掛硯各一硯匣各一大手鏡各一」二月二十二日『海行摠載二』「金東溟海槎録　下」より

（10）「聞見雑録」条「能書官幼学**全榮**」『海行摠載二』「金東溟海槎録　下」より

（11）十三年丙子　十九歳「今冬朝鮮信使来朝其筆吏**全梅隠**因　先考之求而書向陽軒三字以為余号」『本朝通鑑　首巻』「鵞峰林先生自叙譜略」より

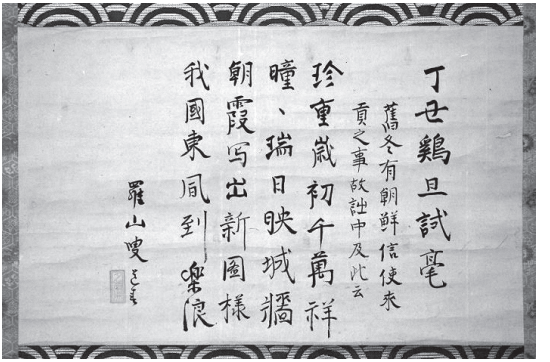
先の項で「斗巖全公墓誌銘」で導きだされた生年により、寛永十三年の際に全榮は二十七歳。上官からの指令が多く、代筆や指令に従ったものが見られる。（6）の富士山律詩を書き送った紀州の大納言は徳川頼宣（一六〇二～七一）である。徳川家康の十男で、紀州徳川家の初代。（2）の「倭人最重全榮書法」、（7）「倭人絶重書画、求全榮筆者尤多。謂之梅隠。名振一國」という表現は当時日本で彼の筆が人気で噂になった様子をあらわしている。それから道中での接伴僧・玉峰光璘、棠陰玄召（両僧、璘西堂、召長老）との詩文唱和など接伴の様子のほか、朝鮮人から見た倭人は草書については得意でなかったらしいことなども垣間見ることができる。

ここで取り上げた寛永十三年に先駆けた寛永元年（一六二四）の例で、林羅山（一五八三～

一六五七）が朝鮮使節第三回目回答兼刷還使の来日の際に写字官・李誠國（号は梅庵）に「夕顔巷」という自身への額字を乞うた、というエピソードがある。足立栗園『近世立志伝』「第一、林羅山」（積善館、一九〇二年）[15]に見られ、「寛永元年〈中略〉一行中の学者李誠國といふものとも筆語をして、為に夕顔巷の三字を書かしめ、之を自分の塾の堂額としたとの事であります」とある。父・羅山のこのエピソードになぞらえて（11）は羅山の三男、林鵞峰（一六一八～八〇）が「向陽軒」三字を全榮に求め、自身の号・向陽軒の揮毫を十九歳で入手している[16]。現在李誠國揮毫の「夕顔巷」の確認はできないが、全榮揮毫の「向陽軒」は重要文化財のリストには挙げられる。なお、これは全榮ではないが寛永十三年全榮の上官で副使の金世濂（号は東溟）が狩野山雪筆「歴聖大儒像」二十一幅に着賛しており、その儒者肖像は湯島聖堂大成殿に掛けられた。現在、十五幅は東京国立博物館、六幅は筑波大学附属図書館に現存する。林家は代々大学頭として徳川幕府において重要な位置を占めた一家だが儒教を国教とした朝鮮からの使節との交わりでは隣国での儒教の情報を得、湯島聖堂に儒家の画像を掛幅し、また朝鮮からの使者に塾の堂額、つまり扁額を乞うて使用した件は、立志伝でも語られるような逸話である。

林羅山は朝鮮からきた使節との対話を若い頃から経験しており、探賊使として京都に滞在した松雲大師をはじめ、通算六度にわたって朝鮮使節に接遇した人である。羅山は京都出身で、建仁寺で禅を学び、建仁寺大統院の古澗慈稽（一五四四～一六三三）を師とした。のちに藤原惺窩（一五六一～一六一九）と出会い、儒学へ傾注し、結果的には朱子学を修めた。惺窩の推挙により徳川家

康に謁見し、家康をはじめ四代にわたって侍講を勤める。大統院は古澗慈稽によって再興がはじめられたが、寛永十四年のころには九巖中達（一五五九～一六六一）が住持であり、再建が済んでいたため、通信使来日時には寺堂が整っていたはずである。そして後のことになるが、九巖中達は以酊庵十世として、輪番で対馬以酊庵へ向かっている。



「丁丑鷄旦試毫七言絶句」林羅山書

寛永 14 年（1637）紙本墨書

縦 33.7㎝横 53.4㎝　個人蔵

丁丑鷄旦試毫
　舊冬有朝鮮信使來
　貢之事故詘中及此云
珍重歲初千萬祥
瞳々瑞日映城牆
朝霞写出新圖樣
我國東風到樂浪
　羅山叟 道春
「夕顔巷」朱文重郭方印

本書は林羅山が新年の元旦に示した七言絶句で新出の資料である。以下の『羅山林先生詩集巻第十一』一三四によれば、字句に多少の異同が見えるが、大方合致している。

丁丑元旦試為
朝鮮信使所恵黄毛筆臘晦
信使発途今日逗留神奈川
珍重歳初千万祥
瞳々瑞日映城墻
朝霞写出新図様
我国東風到楽浪

寛永十四年

『羅山林先生詩集巻第十一』一三四により、本書「丁丑鶏旦試毫七言絶句」は通信使が歳末に羅山へ贈った黄毛筆、つまり朝鮮より持参された筆を受け取り、早速羅山が用いたと考えられる。羅山は寛永十三年の通信使来日において一団との交歓を進んで受け、博学羅山の才能を発揮した。ここまで梅隠扁額について考察を試みたが、当時の朝鮮との関係において、京都五山の役割のほかに林羅山の存在は一考に値するのではなかろうか[17]。朝鮮通信使が朝鮮帰国後に告げた様子には両僧と道春（林羅山）をほめたたえる様子が見える[18]。徳川幕府に召し抱えられ、家康をはじめ、秀忠、家光、家綱四代将軍に仕え、侍講として儒書や史書を講じ、常に将軍の傍らで儀式や法度の草案や外交文書の起草にあたっていた才識と機運にめぐまれた人である。羅山が江戸時代初期に誇った絶大な権力は紀州の大納言や京都五山の碩学らとは南禅寺金地院を通じており、大きなつながりがある重要な人物と推測できる。羅山は京都での扁額の伝来に関わるひとつの鍵を握る人物である可能性を検討したが、それはまた別の機会に精査することにしたい。

まとめにかえて

以酊庵輪番制は寛永十二年に発動し、京都五山の碩学としてはじめて東福寺宝勝院の玉峰光璘が以酊庵三世として対馬へ向かい、翌年に通信使を迎えた。その通信使一行に含まれた梅隠、つまり全棨は能書官幼学（写字官）であり、その書は倭人に争うように乞われた。「倭人絶重書画求全棨筆者尤多。謂之梅隠。名振一國」と記されるように「全棨」の書を求めた人は最も多く、梅隠の名が日本にとどろいていたという。墨技に長けた朝鮮通信使の能筆家として政治的に安定した時期に差し掛かった際に来日した梅隠。京都五山の碩学がその来日の際に機微に富む学才でもてなした経緯と寺名や号の揮毫は、以酊庵輪番制と無関係の所産ではありえない。筆墨の妙を常に追究する禅僧たちが成す性であり、互いに漢詩や筆墨の文化に向き合い、一字一句に精魂を込めている日々を過ごしている立場は対等であり、以酊庵輪番、対朝鮮外交という任務の特異性は自尊心を高らかに保たせたであろう。

本稿では扁額の来歴が確かめられるものとして、慈照院の「棲碧」は住持本人が自身の号となっている学問所棲碧軒の扁額の誂えに関与した様子が史料からうかがえ、さらに対馬藩との間には縁戚関係に及ぶ例があったこと、また、接伴僧ばかりでなく在京の身で事をなした様子も興味深く、そのことが、梅隠揮毫の扁額の存在を通じて確かめられた。そして、麟祥院の例は特殊であり、徳川家光において通信使の揮毫した扁額で盛大に堂内が誂えられたものと考えられる。隣国の朝鮮国王が江戸時代に入ってはじめての通信使を派遣したという、外交の転換期を迎えた安泰を示す大きな効果を狙ったことがその背景である。そして、朝鮮通信使の来日と連動し、額字の揮毫を求めることには憚るものもなく、寛永期のひとつの流行と読み取れる。東福寺、天龍寺については未調査であり、寺史を含め来歴不詳となった件は多く残した

が、今後の考証を進めるためには、京都五山の以酊庵輪番制と対馬藩、儒学の大成者であり当時権力を誇った林羅山の人脈や嗜好、林家に伝わった扁額の様子もよりよく検討しなければならないだろう。このたびは、梅隠揮毫の扁額について現状の報告となった。課題を拡大させたが改めて史料を集め、調査の方法を改め、検討材料を吟味する機会を持ちたいものである。

【注釈】

(1)「文禄・慶長の役」は文禄元年（一五九二）と慶長二年（一五九七）の二度、各二年にわたり豊臣秀吉の意思で朝鮮国土へ出兵した、朝鮮と明の連合軍との戦い。朝鮮では壬辰倭乱・丁酉再乱、明では万暦朝鮮役という。文禄元年三月に肥前名護屋に本営が置かれて、四月に第一陣が釜山に達し、戦端を開いた。朝鮮半島の大部分を占拠し、明への侵入を目論んだ（唐入り）。しかし、文禄二年四月停戦協定の成立に伴い撤退した。秀吉は同年六月に明帝の娘を后妃に迎えることや勘合船を復活させること、そして朝鮮を割譲することを条件として提示したが、聞き入れられなかった。そのことに不満を抱いた秀吉は慶長二年に再出兵した。蔚山の戦いや泗川の戦いでは明軍の援軍に包囲され、秀吉の思うままにはいかなかった。同三年八月に秀吉の死により、戦いは終結した。その際に朝鮮の地は焦土と化し、数多くの人々は戦乱で命を奪われた。そのほか日本へは多くの被虜が連行され、儒教関係の書籍や銅活字、陶芸など学問・文芸・文化の発展も促した。儒教に関しては藤堂高虎の水軍によって儒者李滉（李退渓一五〇二～七一）の門人・姜沆（一五六七～一六一八）が日本へ連れ帰られた。三年の抑留の後、慶長五年（一六〇〇）に帰国するが、伏見居留の際に相国寺の藤原惺窩と交わり、惺窩は姜沆より朱子学を学び、のちに林羅山や石川丈山など門人を抱えた。

(2)己酉約条は慶長十四年（一六〇九）に締結された日朝間（朝鮮と対馬島主宗氏との間）で結ばれた条約。慶長十四年が己酉の干支であることに因む名称。従前の朝鮮と対馬間の諸約条に依拠し、日本から朝鮮へ渡航する使者の資格や接待に関して定めたもの。これにより対馬は朝鮮との貿易を再開した。その後明治初期に外務省が対馬藩の外交業務を接収するまでは効力をもっていた。

(3)泉澄一「寛文末～延宝期の釜山窯をめぐって 対馬藩・表書札方毎日記を中心にして」（『関西大学東西学術研究所紀要』十五、pp23~52、一九八二年三月）に、寛文から延宝期の釜山窯について対馬藩の日記から考察されている。そこには寛文十一年（一六七一）四月十三日の項に「額字之覚、鹿王院　此字之額三枚有之、大寧院、此字二枚有之……」とあり、額字や御本茶碗の注文についてなどの報告がある。

(4)田代和生『書き替えられた国書』（中公新書六九四、中央公論社、一九八三年六月）に詳述されている。

(5)博多聖福寺、京都東福寺ほかの住持を歴任後、天正八年（一五八〇）対馬の大名・宗義調の招きにより対馬へ渡った。対馬府中の西山寺（臨済宗）に住み、対朝鮮外交を行った。天正十三年（一五八五）に豊臣秀吉の関白就任の後、同十七年に強硬な命で対馬島主宗義智、豪商島井宗室と共に朝鮮に渡り、秀吉の日本統一を祝賀する使節を要請。同年十八年に黄允吉、金誠一らが来日。聚楽第にて見引した。その際に「征明嚮導」の命を「仮途入明」（明入りのために朝鮮の道を借りたい）と意図をかえて交渉したが、朝鮮側は拒絶。天正二十年に十六万の兵力を九州名護屋で編成し、釜山に上陸した。開戦戦役の渦中、小西行長に同行して、度々、朝鮮と和議の交渉に当たった。文禄四年（一五九五）、秀吉の命により明に渡り、その際に万暦帝から本光国師の号を賜う。文禄・慶長の役で焦土と化した朝鮮とは国交がないままの時期を経て、慶長十六年（一六一一）に朝鮮修文職の役院として対馬に瞎驢山以酊庵を開

創。以酊庵の名は玄蘇の生まれ年の干支が丁酉、すなわち天文六年（一五三七）であることに因む。

(6)田代和生『書き替えられた国書』によれば、規伯玄方が流された南部藩（盛岡藩）で「方長老」と呼ばれ、学問・文化の指導者として尊敬された様子が記されている。南部鉄器や黄精飴、高麗くるみなどは方長老在盛生活二十四年間で遺した足跡と考察される。玄方は万治元年（一六五八）に赦免され、京都南禅寺に移る。のちに南禅寺末寺の大阪九昌院に移り、寛文元年（一六六一）に遷化した。

(7)桜井景雄「禅宗秘話（四）対州修文職について」（『禅文化』三九、一九六六年一月）の「碩学と対州修文職」の章（p21~23）に詳述される。

(8)慈照院住職と令夫人より扁額「棲碧」の存在と「梅隠」の筆であること。それから慈照院にまつわる歴史についても詳しくご教示いただいた。

(9)「寛永十一年十二月二十日　有楽居士年忌」『鹿苑日録』七

(10)「覚／京都麟祥院寛永十一申戌年／大猷院様御建立　御朱印／弐百石稲葉春日二位局之／菩提　所／方丈梁七間半桁九間半／惣間　海北友雪筆／麟祥院額朝鮮梅隠筆／霊屋壱間半四面／絵　狩野奥意筆」（京都麟祥院蔵）

(11)『復刻 新撰東京名所図会』第四十八編、東陽堂版、一九〇七年。『東京名所図会［第一〇］（本郷区之部）』睦書房、一九六九年三月

(12)丙子胡乱（一六三六年十二月二十九日から翌年二月二十四日）は清が朝鮮を侵略して制圧し、服従させたものである。これについて、来日していた通信使一行がその情報を得た一六三七年二月二十一日の様子は、帰国真際の対馬のこととして金東溟『東槎録』下に記される。「二十一日辛卯雨留馬島候風義成願行上船宴連日苦請（中略）倭館人飛報虜事情也。書中有云虜騎犯京。大駕出次南漢。今則已為講和

退去。大駕還都云。得報震駭心膽倶絶。欲為痛哭則不当但仰天掩泣会曙（二月二十一日に対馬で倭館の人から緊急の知らせを受ける。その内容は都に清の蛮兵が侵入し、朝鮮国王は南漢山城に逃れた。現在講和が成立し、敵兵は撤退。王の輿は都に還ったという。この報を受け、聞き驚き、声を上げて哭きたいがそういうわけにもいかない）と、帰還目前にして飛報に接している。

⑬梅隠は「全榮（전영／ぜんえい）」と表記されるものがあるが、「全榮（전형／ぜんけい）」と考えられる。韓国国史編纂委員会のページ「承政院日記２０３４冊」順祖十三年十一月七日を参照すると、崇禎丙子に全榮が日本へ出向いた際に書を乞われた様子や「全致遠・全雨・全霽・全榮三世學行」と三世代に渡り、全榮と示されている。　http://sjw.history.go.kr/id/SJW-H13110070-03000

また、（韓文）이상규 〝1636 년 일본사행록『海槎日記』의 작자와 내용소개〟한일관계사연구 Vol.57, 2017.8. pp. 497-554（イサンギュ【資料紹介】一六三六年日本使行録『海槎日記』の作者と内容紹介」『韓日關係史研究』五七、pp497-554）二〇一七年八月にも全致遠完、学士毅、号濯渓、宣廟初以行誼除別提、不就、壬辰倡義、眉叟撰誌銘。子［雨］壬辰倡義、力戦有功。子［榮］字達甫、己酉生、丙子赴日本、戊子司馬、庚子卒、号斗巖」とあり、家系図「全致遠―雨―禔、漾、榮、濂」等と示した上で『全進士東槎録日記』の原書の影印本の紹介がある。そこにも「榮」と墨書で筆記される。日本側の報告では李元植『朝鮮通信使の研究』思文閣出版、一九九七年に「全榮（梅隠）丙子年」（p57,622）と「全榮」と紹介。その他、『江戸幕府儒官林家関係資料』のなかに林家史料―林家本―３７「全梅隠筆向陽軒号」一幅「小中華全梅隠」「全榮達甫」という表記がみられる。

⑭韓国古典翻訳院の総合データベース「東林先生文集巻之九」「碑誌碣」「斗巖全公墓誌銘」（p.357～359）参照。http://db.itkc.or.kr/imgviewer/item?itemId=MO#imgviewer/imgnode?grpId=&itemId=MO&g

ubun=book&depth=5&cate1=Z&cate2=&dataGubun=%EC%B5%9C%EC%A2%85%EC%A0%95%EB%B3%B4&dataId=ITKC_MO_1201A_0090_030_0050

⑮国立国会図書館デジタルコレクション「近世立志伝（一林羅山）」（p37／25コマ）https://dl.ndl.go.jp/infondlj/pid/777677

⑯重要文化財：平成十四年度指定：指定名称『江戸幕府儒官林家関係資料』のなかに林家史料―林家本―37「全梅隠筆向陽軒号」一幅（一九五・六×五三・〇㎝）「小中華全梅隠」「全榮逵甫」という表記で東京大学史料編纂所のホームページ https://www.wap.hiu-tokyo.ac.jp/ships/shipscontroller「史料の所在（所蔵資料目録データベース（Hi-CAT））」で検索できる。

⑰李元植「林羅山と朝鮮通信使」『朝鮮学報』一一九・一二〇号、一九八六年七月では「江戸初期の信使と日本文士との接触にあたって、早くから多数の朝鮮本の渉猟を行い、朝鮮の各種の知識を獲得し聡敏の力を以て幕府四代に歴任しながら明暦度に至るまで韓使と華々しく交渉をなして日韓文化の交流に活躍した」として、交歓の実態を検討し、大学頭の一覧も供し、林羅山の人物像を紹介している。

⑱『謁東溟先生集巻之十 海槎録』최종정보 謁東溟先生集巻之十 一 善金世濂道源著／海槎録下には「三月初九日戊申晴 平明發行渡漢江。江岸一帶。閭舍蕩盡。自竹山至江上二百里之間。無復人煙。流離者已成鬼色。及入城。南大門鍾樓以下左右行廊。盡成灰燼。闕中侍衛將士不成貌樣。承政院移于內班院。備邊司移于承政院。一行復命。命引見。上問風俗山川。土地軍民。戰船兵器及關白政治。義成能否。竝一一陳達。又問彼國之人有能文者乎。上使對曰。不成文理。詩則尤不好。臣世濂對曰。召長老、璘西堂行文儘好。國中唯道春之文爲最。沿路及江戶。多有來問者。皆以理氣性情等語爲問。不可以蠻人而忽之。上曰。聞彼中素多災異。今亦有之耶。對曰到江戶。有地震之變。但災變影也。人事形也。日本奢侈

已極。自古災禍。未有大於奢侈者。此則變之大者。上喟然曰。比言甚是矣。國家之患。必出於奢侈。」

とある。

【参考文献】

（書籍）

・伊藤東慎『黄龍遺韻』両足院、一九五七年十一月
・宮尾しげを『東京名所図会・本郷区』（東陽堂版復刻版）睦書房、一九六九年三月
・内藤雋輔『文禄・慶長役における被擄人の研究』東京大学出版会、一九七六年五月
・竹田益州『栄西禅師と建仁寺』日本仏教研究所・ぎょうせい、一九八一年四月
・木村静雄『妙心寺―六百五十年の歩み』妙心寺大法会事務局、一九八四年四月
・田代和生『書き替えられた国書』中公新書六九四、中央公論社、一九八三年六月
・姜沆著、朴鐘鳴訳注『看羊録―朝鮮儒者の日本抑留記』平凡社、東洋文庫 四四〇、一九八四年十二月
・仲尾宏『朝鮮通信使と江戸時代の三都』明石書店、一九九三年八月
・田中健夫『前近代の国際交流と外交文書』吉川弘文館、一九九六年十月
・李元植『朝鮮通信使の研究』思文閣出版、一九九七年八月
・日韓共通歴史教材制作チーム『朝鮮通信使―豊臣秀吉の朝鮮侵略から友好へ』明石書店、二〇〇五年四月
・池内敏『絶海の碩学―近世日朝外交史研究』名古屋大学出版会、二〇一七年二月
・田中節孝『以酊庵―江戸時代の日朝交流の要』鶴翼山西山禅寺、発行年月不明

・上村観光「対州以酊庵の沿革」『禅林文芸史譚』大鐙閣、一九一九年九月
・松田甲「僧玄蘇朝鮮の初旅」『続日鮮史話』第一篇、朝鮮総督府、一九三一年三月
・桜井景雄「禅宗秘話（四）対州修文職について」『禅文化』三九、禅文化研究所、一九六六年一月
・泉澄一「江戸時代、日朝外交の一側面―対馬以酊庵輪番制度と関係史料について」『関西大学東西学術研究所紀要』十、一九七七年九月
・若木太一「朝鮮通信使と石川丈山―「日東の李白」考」『語文研究』五一・五三、九州大学国語国文学会、一九八二年六月
・姜在彦「善隣の使節―朝鮮通信使」図録『朝鮮通信使と紀州』和歌山市立博物館、一九八七年十月
・田代和生「近世における対馬と朝鮮」『玄界灘の島々 海と列島文化 第三巻』小学館、一九九〇年十二月
・秋宗康子「対馬以酊庵に赴いた相国寺輪番僧について」『立命館文学』五二二、立命館大学人文学会、一九九一年六月
・仲尾宏「通信使外交の画期―寛永十三年の聘礼」『善隣と友好の記録大系朝鮮通信使第二巻 丙子・寛永度 癸未・寛永度』、明石書店、一九九六年八月
・李元植「朝鮮使節と日本文人との交歓」『 〃 』明石書店、一九九六年八月
・田中健夫「対馬以酊庵の研究―近世対朝鮮外交機関の一考察」『前近代の国際交流と外交文書』吉川弘文館、一九九六年十月
・仲尾宏・許芝銀「朝鮮通信使の編成―員訳と座目一覧―」『世界人権問題研究センター研究紀要』十二、二〇〇七年三月
・北野良枝「狩野山雪「歴聖大儒像」をめぐって」『アジア遊学』一二〇、勉誠出版、二〇〇九年三月
・吾妻重二「日本における『家礼』の受容―林鵞峰『泣血余滴』、『祭奠私儀』を中心に―」『東アジア文化交渉研究』三、二〇一〇年三月

・仲尾宏「正伝永源院」『みんなで学ぼう 京都と韓国の交流の歴史』五、韓国民団京都府本部、二〇一一年十二月
・池内敏「以酊庵輪番制と東向寺輪番制（対馬藩特集―主体としての対馬・対馬藩）『九州史学』一六三、二〇一二年十月
・片山真理子「金義信の墨跡「妙喜庵」をめぐって―附〈影印〉『拾遺扁額要覧』」『朝鮮通信使地域史研究』創刊号、縁地連朝鮮通信使関係地域史研究会、二〇一五年十月
・池世梨「以酊庵輪番僧による近世朝鮮文物の伝来について―茶道具を中心に」『アジア史学論集』十、京都大学大学院人間・環境学研究科松浦茂研究室、二〇一六年一月
・이상규【資料紹介】「1636년 일본사행록『海槎日記』의 작자와 내용 소개」『한일관계사연구』五十七、二〇一七年八月

（図録）
・東京国立博物館『朝鮮通信使 近世200年の日韓文化交流』東京国立博物館、一九八五年十月
・京都国立博物館『京都最古の禅寺建仁寺』読売新聞大阪本社、二〇〇二年四月
・アートキューブ編集室『禅院の美術―建仁寺 正伝永源院の名宝―』和泉市久保惣記念美術館、二〇〇〇年四月
・京都国立博物館『亀山法王七〇〇年御忌記念南禅寺』朝日新聞社、二〇〇四年一月
・筑波大学日本美術史研究室、筑波大学附属図書館『江戸前期の湯島聖堂―筑波大学資料による復元研究成果の公開』筑波大学附属図書館、二〇〇五年十月
・釜山博物館『長い交わり―韓国と日本』釜山博物館、二〇〇八年九月
・許南植、久山隆昭『相国寺塔頭慈照院所蔵朝鮮通信使遺物図録』朝鮮通信使事業会、共同刊行 相国寺塔頭慈照寺、二〇〇八年十二月

・花園大学歴史博物館『春日局ゆかりの寺　麟祥院展』花園大学歴史博物館、二〇〇九年四月
・京都国立博物館『狩野山楽・山雪』毎日新聞社、二〇一三年三月
・長崎歴史文化博物館『対馬藩と朝鮮通信使―十二万点の宗家文書が語る歴史の真実』長崎歴史博物館、二〇一三年十月
・高麗美術館『朝鮮通信使と京都「誠信の交わり」への道―松雲大師と雨森芳洲』高麗美術館、二〇一三年十月
・釜山博物館『朝鮮時代の通信使と釜山』釜山博物館、二〇一五年十月
・特別展「徳川家康」及び「豊かなる朝鮮王朝の文化」「茶の湯の名品」企画運営委員会ほか『豊かなる朝鮮王朝の文化―交流の遺産―日韓国交正常化50周年記念　徳川美術館・蓬左文庫開館80周年記念秋季特別展』特別展「徳川家康」及び「豊かなる朝鮮王朝の文化」「茶の湯の名品」企画運営委員会、二〇一五年九月
・花園大学歴史博物館『湯島麟祥院―春日局と峨山慈棹』二〇一六年四月
・釜山博物館『ＵＮＥＳＣＯ 世界記憶遺産通信使記録物』釜山博物館、二〇一八年十月

（謝辞）本論を記すにあたり、多方面の識者や理解者よりご助力とご理解をいただきました。
金臺寺、西来院、正伝永源院、慈照院、多福院、麟祥院（京都・東京）をはじめ、韓国古典翻訳院、両足院、花園大学情報センター、大野直哉、岡部良一、金鍾珉、金惠卿、郷司泰仁、佐々木悦也、志水一行、田口幸滋、東野鈴奈、木村弥生（敬称略）よりご協力を頂戴いたしました。こころより御礼を申し上げます。

令和二年（二〇二〇）一月に遷化された島崎義孝師（多福院住持）のご霊前に捧げます。

合掌

建仁寺両足院所蔵聖教目録添足　一

田口　幸滋

禅文化研究所では、二〇一七年から三年間、建仁寺両足院所蔵文化財の撮影・調査を行った。かねてより両足院の什物を保管する土蔵については老朽化が懸念されていたが、以前から当院の文化財の整理をすすめていた片山真理子氏（東京藝術大学美術学部附属古美術研究施設非常勤講師）の協働により、二〇一七年から三年を目処に改修・修復工事を行うことが決定し、収蔵される文化財の移動・保管と、調査・研究のため、そのうちの書画関係と図書・聖教類が、花園大学歴史博物館に寄託された。

そこで、二〇一八年一月十一・十七・二十五日、二月七・二十一・二十八日、三月八日、五月三十日、九月三日に、寄託された書画（絵画百七点、書跡九十二点、屏風七点）および工芸品三点（展覧会出品作品）の調査・デジタルカメラによる撮影を、花園大学歴史博物館との共同調査というかたちで実施した。その後、主要禅籍についてもアーカイブ化することとなり、稿者は、その主要禅籍の写真撮影や収納状況の確認などのため、二〇一八年六月から関与し、書函全体の簡単な整理と、八百二件・一八〇一点の撮影を行った。

これら共同調査・研究の成果については、「花園大学歴史博物館開館二十周年記念　両足院―いま開かれ

る秘蔵資料―」展を二〇二〇年四月から開催する予定だったが、新型コロナウイルス感染症の収束の見通しが立たないことを鑑み、現在、会期等調整中となっている。また、特に学術的・文化的価値が高いと評価される資料については、デジタルアーカイブスとして、ウェブサイト上で一般に公開する予定である。

建仁寺塔頭両足院といえば、中国の宋・元時代の版本から、抄物のような古写本などを所蔵する、「建仁寺の学問づら」を代表する学者垂涎の的として知られている。

近代以降の両足院の図書・聖教類の目録に関しては、まず「藏書目録：明治二拾年（一八八七）取調」がある。この目録は「第百五十一番」までと、「第百六十番」（最終丁は「第五十八番」の書き損じを使用）からなっている。また、『昭和法寶總目録』三（『大正新脩大藏経』別巻、大蔵出版、一九三四年）に、「七二　建仁寺兩足院藏書目録」（以下、「昭和法宝総目録本」と称する）が掲載されている。この目録は「第百五十九番」までの著録で、京都帝国大学蔵本の翻刻といわれるが、これとほぼ同内容のものが両足院にも蔵されている。この目録については、たとえば「第四十四番」から「第五十二番」に禅僧の語録が掲載されているが、イロハ順になっているなど、分類・整理された印象をうける。

現在使用されている蔵書目録（以下、「現在所用目録」と称する）は、当院第十九世・佐賀東周師寂後の大正十三年（一九二四）ごろに作成されたものであることが、第二十二世・伊藤東慎師の「瑞渓周鳳の『刻楮集』について」（『禪學研究』第五十七号、花園大学、一九六九年二月）に記載されているが、この目録は「第百八十一番」までの著録となっており、第二十世・後藤東突師以降の住職によって色々な情報が書き込まれながら、現在に至っている。

昭和法宝総目録本と現在所用目録では、二十箱ほどの増加が確認できるが、ここに至る詳しい経緯等については不明である。また、番号の付されていないものもあり、現在は二百におよぶ木箱で構成されている。

近年の両足院図書・聖教類全体を対象とした調査としては、まず、一九五八年から慶應大学斯道文庫による調査とマイクロフィルムによる撮影が開始され、二〇〇九年までの成果について、「慶應義塾大学斯道文庫研究所斯道文庫撮影建仁寺両足院蔵書マイクロフィルム目録初編」（『斯道文庫論集』第四十五輯、慶應義塾大学附属研究所斯道文庫、二〇一〇年）としてまとめられており、調査は現在も継続中である。二〇〇六年には京都大学大学院文学研究科国語学国文学研究室等による調査があり、その成果として、木田章義・宮紀子編『両足院：学問と外交の軌跡』（平成十八年度・東方学会関西部会　京都大学大学院文学研究科国語学国文学研究室等、二〇〇六年）がある。

また、二〇〇四年から二〇一〇年までの七年間、独立行政法人国立文化財機構京都国立博物館学芸部上席研究員（当時）の赤尾栄慶氏が研究代表をつとめ、善本を中心とする解題を付した総目録を作成することを目的に、科学研究費補助金を用い、各分野の専門家を集めて、書誌学的項目と内容に関する悉皆調査（課題番号16320046・19320055）が行われたことにより、研究成果報告書「建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲ」（以下、「建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲ」と称する）という、詳細な書誌学的事項を収録した三冊一具の総目録が作成され、両足院に所蔵される図書・聖教類の全貌を明らかにした。

今回、奇しくも両足院の図書・聖教類の全容を概観するという機会に与り、その結果として、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲで「欠」あるいは「なし」となっていた、「第四十七番」・「第百四十五番」・「第百八十番」、それと別置されていた若干の未紹介図書・聖教類が確認できた。そこで、然るべきかたちを以てその内容を報告しておくべきと考え、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲのつけ足しというかたちで、本稿を草した次第である。報告については二回に分け、今回はまず「第百八十番」と別置されていたもの、次に「第四十七番」と「第百四十五番」を行う予定である。

今回の調査は、「第百八十番」函を二〇二一年一月二十八日から二月一日に、別置本を二〇二一年二月八日、十五日から十八日、三月八日から九日まで、花園大学内において行った。対象としては、「第百八十番」の二箱と、別置として蔵内に置かれていたものを収納した大型のダンボール箱・全八箱、計十箱を対象に行い、その結果、百十七件・二三三点の報告となった。

凡例

一、本目録は、建仁寺両足院に所蔵されている図書・聖教類の目録である。

一、内容は、別置本を中心とした、百十七件・二三三点である。

一、本調査は、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲを底本として使用し、現在所用目録を参照するかたちで行った。

一、目録掲載については、まず「第一番」から「第百八十一番」までに収納されているものを函単位で、次に別置されているものという順序で掲げた。なお今回、これまで未紹介の図書・聖教類若干の調査を行ったが、これらについては「番外」とした。

一、別置されているものについては、小箱や包紙等によって収納されている状態を一つの「まとまり」ととらえ、その「まとまり」単位（ゴシック体で表記）で掲げて、収納状況に関する情報を併記した。

一、「まとまり」の順序は、各々の「まとまり」の中で最初に配列される図書・聖教類が、これまでの目録で確認できる場合、それを優先し、図書、史料、経典類の順に掲げ、整理番号を頭書した。

一、また、「まとまり」の中の順列については、まず、その「まとまり」の中にこれまでの目録で確認できる図書・聖教類がある場合には、函の番号を【　】に括って掲げ、確認できない場合には、原秩序を尊重して、「まとまり」の中で収納されている順序で掲げた。

一、記載内容は以下の項目によった。ただし、該当項目にあたる情報が記載できない場合は省略に従った。

番号　図書・聖教名　刊写　巻数　員数　著者・編者名　形状　表紙　料紙　法量　紙数　匡郭　版心　本文　外題　首題　尾題　柱題　刊記・奥書　印記　書入　備考

一、複数の物理的単位をもつものについては、先に総括名称、次いで共通情報を掲げ、以下、物理的単位ごとに個々に関わる情報を記述した。

一、各図書・聖教類の頭にある番号は、各函内および別置の整理番号を示しており、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲで確認できる場合には、それに従った。

一、確認できない場合には、現在所用目録を参照し、番号が特定できる場合については、その番号を[]で括って表示した。

一、また、現在所用目録で確認できるものの、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲで特定できない場合には、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲの該当する函の末尾に配列されている図書・聖教類に追加するかたちを採用し、その番号を（）で括って表示した。

一、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲおよび現在所用目録で確認できず、対象にこれまでの調査によって付与されている番号等がある場合には、それに従った。

一、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲおよび現在所用目録で確認できず、対象にもこれまでの調査による番号等が付されていない場合には、未整理図書・聖教類として「番外」扱いとし、仮番号を付した。

一、名称については、図書・聖教類の場合、首題・外題・尾題・柱題の順に従い、無記のものは適宜仮題を付与して［　］で括って表記し、史料の場合、古文書学に基づく名称を付した。

一、稿者が名称を補記する必要があると判断したものについては、「：」を付して［　］で括って記述

した。

一、欠損について、主なものは巻次の後ろに（　）を付してその中に誌し、その他の欠損に関わる情報については備考欄に記述した。

一、形状は原則として現状を記録し、成立時の形状が改変されていると推定される場合には、その旨を記述した。

一、員数は、冊・帖等で示した。

一、法量は縦×横の順に掲げた。単位はセンチメートル（糎）である。

一、一紙形態のもので、二紙以上にわたる場合には、最大寸法のみを掲げ、他は省略した。

一、紙数については、本体を構成している物理的な紙数を記述した。

一、個々の内容をうかがう手がかりとして、外題・首題・尾題・奥書等の抄出を行った。

一、首題等がみられない場合には、文首・文尾の引用を試みた。

一、これらの引用は、目録という性格上、ある程度の性質や類似するものと区別し得る程度とした。

一、割書や小文字等は〈　〉で括って表記し、改行は「／」で示した。

一、虫損・破損等により判読できない場合には、その文字の字数分を□で、字数不明の場合は「　」で示した。また、推測できる場合には（　）で括って記述した。

一、原文の抹消箇所については「――」で示し、明らかな誤字や特殊な表記等には、（ママ）を付した。

一、解説の表記は常用漢字を原則としたが、原文の引用にあたっては、なるべく現況を伝えるように、可能な限り原文の記述に従った。

一、「禅文化研究所デジタルアーカイブス　禅の至宝」対象資料については、備考欄に「ZDA No.：（整

理番号）」と記した。ただし、これらの記号等は、今後の事業の進展によって変更される可能性がある。

一　第百六十八番

54　雲門匡真禪師広録　刊本〔覆宋刊本〕三巻　三冊

（唐）雲門文偃撰　守堅編　（宋）宗演校

袋綴装（四つ目綴）　丹色卍繋ぎ（紗綾形）地雲龍文表紙（後補表紙）

〔匡郭〕左右双辺・有界　一七・三×一一・二

〔版心〕多くの丁は上黒魚尾のみで魚尾下「雲」「巻幾」「丁幾」、部分的に上下下向黒魚尾あり、上魚尾下「雲」「巻幾」、下魚尾下「丁幾」

〔本文〕漢字　毎半葉十一行・一行二十字

〔刊記〕「板在福州鼓山　王溢刊」

〔印記〕各冊巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠）

〔書入〕朱点・朱引、朱墨の書き入れあり

〔備考〕覆福州（南宋）刊本で、鎌倉末期の刊行

本紙より天と背に幅を持たせた紙で裏打して製本

各冊、冊首右下に「主永一」の墨書あり

各冊、冊首に「雲門匡真禪師広録　三巻三冊／唐雲門文偃撰　南宋刊／168-54-1（～3）」の記載（鉛筆書き）のある短冊状の和紙あり

現在所用目録、「雲門廣録（五山）　三」と記載

建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲでは、「第百六十八番」54号で同書の宋版を掲げているが、調査の結果、覆宋刊本と推定

ちなみに宋版は別置扱いで、蓋箱に「絶海録―全十冊」の貼紙の朱塗りの小箱に収納されており、こちらにも、各冊の冊首に「雲門匡真禪師広録／168-54-1（～3 止）」と記載（鉛筆書き）のある短冊状の和紙が挟み込まれている

ZDA No.：168-29

上：二四・八×一七・二　三十一丁、表紙二紙、遊び紙一紙

〔外題〕「雲門廣録　上」（表紙左上　書き題簽、墨書）

〔首題〕「雲門匡眞禪師廣録巻上并序」

〔尾題〕「雲門匡眞禪師廣録巻上／／住福州鼓山圓覺宗演　校勘」

〔備考〕表紙に「雲門廣録／上中下3冊／バラ／箱なし／168」の付箋貼付

中：二四・七×一七・二　四十六丁、表紙二紙、遊び紙一紙

〔外題〕「雲門廣録　中」（表紙左上　書き題簽、墨書）

〔首題〕「雲門匡眞禪師廣録巻中／門人明識大師賜紫

守堅集」

〔尾題〕「雲門匡眞禪師廣録卷中／／住福州鼓山圓覺
宗演　校勘」

下：二四・八×一七・三　三十二丁、表紙二紙、遊び紙一紙

〔外題〕「雲門廣録　下」（表紙左上　書き題簽、墨書）

〔首題〕「雲門匡眞禪師廣録卷下／門人明識大師賜紫
守堅集」

〔尾題〕「雲門匡眞禪師録卷下」

〔備考〕巻末左上に「以雪菴和尚〈之本〉写朱墨了矣」
の墨書あり

二　第百七十三番（黒漆塗木箱）

1　新脩科分六学僧伝　刊本　三十巻（一之三）　一冊

（元）曇噩述

袋綴装（紙縒留、包背）　茶色表紙（後補表紙）

〔匡郭〕左右双辺・有界　二〇・三×一四・三

〔版心〕双黒魚尾、黒口　上魚尾下「柱題」「巻幾」、下
魚尾上「丁幾」

〔本文〕漢字　毎半葉十行・一行二十字

〔印記〕巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠）

〔書入〕朱点・朱引、欄外・本文中に朱墨の書き入れあり

〔備考〕南北朝期の刊行で、欠損部分に補写あり
建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲの同書の項に記される、「表紙に『共十二』と書入れあるも現存は十一冊　外題の番号は『二』が欠。巻一～三にあたるものか」に該当
調査時、当該冊のみ薄葉紙に包まれた状態で別置に混入していたが、確認後もとの箱に返納したため、当該図書は十二冊揃となった

一之三：二七・〇×二〇・三　七十七丁、表紙二紙

〔外題〕「六學僧傳　一之三」（表紙左上　書き題簽、墨書
〔他の冊と同一の筆跡〕、題簽下「二」（墨書）

〔首題〕「新脩科分六學僧傳卷第一／／潮東沙門　曇噩　述」

〔尾題〕「新脩科分六學僧傳卷第三」

〔柱題〕「僧傳」

三　第百八十番

〔備考〕現状、二箱で構成（一：1～25、二：26～49と番外）

各冊の冊首に、名称と番号を記した紙片が挟み込まれており、既に調査が行われていることが推測されるため、当該函の調査は、この記述に従ってすすめた
近代以降の当院住持の私物が混在している可能性あり

1　阿毘達磨発智論　刊本〔唐本〕　二十巻　五冊

迦多衍尼子造　〔唐〕玄奘訳
線装本（四針眼）　香色表紙（原表紙）
〔匡郭〕左右双辺・有界　一八・〇×一二・五
〔版心〕無魚尾、横単線で三格に分かち、第二格に「柱題」「巻幾」「丁幾」、第三格象鼻右に「千字文函号」「巻幾」
〔本文〕漢字　毎半葉十行・一行二十字
〔刊記〕「〈中華民國六／佛曆二千九百四十四〉年歳次丁巳（一九一七）〈陽／陰〉歴（ママ）〈十二／十〉月〈八號／廿四日〉節届大雪／常州天甯寺清鎔謹識／湖北陶舫渓擇」
〔柱題〕「阿毗達磨發智論」
〔書入〕第一冊の欄上に鉛筆と黒インク、第二・三冊の欄上に黒インク書による書き入れあり
〔備考〕冊首に「阿毗達磨發智論／180-1-1（～5止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

巻一之四：二四・〇×一五・二　八十三丁、表紙二紙
〔外題〕「發智論〈巻一／之四〉「傍」一至四　第一冊」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「阿毗達磨發智論巻第一」
〔尾題〕「阿毗達磨發智論巻第四」

巻五之八：二四・二×一五・二　八十一丁、表紙二紙
〔外題〕「發智論〈巻五／之八〉「傍」五至八　第二冊」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「阿毗達磨發智論巻第五」
〔尾題〕「阿毗達磨發智論巻第八」

巻九之十二：二四・二×一五・三　七十四丁、表紙二紙
〔外題〕「發智論〈巻九之／十二〉「傍啓」九十一二　第三冊」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「阿毗達磨發智論巻第九」

〔尾題〕「阿毗達磨發智論卷第十二〈説一切／有部〉」
〔備考〕表紙破損

巻十三之十六：二四・二×一五・三　九十七丁、表紙一紙
〔外題〕「發智論〈卷十三／之十六〉」「啓」三至六　第四冊」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「阿毗達磨發智論卷第十三」
〔尾題〕「阿毗達磨發智論卷第十六」

巻十七之二十：二四・二×一五・二　八十八丁、表紙一紙
〔外題〕「發智論〈卷十七／之二十〉」「啓」七至十　第五冊」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「阿毗達磨發智論卷第十七」
〔尾題〕「阿毗達磨發智論卷第二十〈説一切／有部〉」

2　撰集抄　刊本〔嵯峨本〕　九巻　三冊

［西行］記
袋綴装（四つ目綴）　白色雲母摺表紙（原表紙）　雲母引
料紙
古活字版　無辺無界　二二・〇×一五・五
〔本文〕漢字ひらがな交じり、二字・三字・四字の連彫
　活字　毎半葉九行・一行十八字程度
〔備考〕慶長から元和（一五九六～一六二四）の刊行
　活字の版下は角倉素庵の筆跡という（昭和女子大学図書館・桜山文庫本『撰集抄』識語）
　川瀬一馬氏『古活字版之研究』（日本古書籍商協会、一九六七年）に掲載
　高木浩明氏「嵯峨本再見：嵯峨本『撰集抄』についての書誌的報告」（『汲古』四十九号　汲古書院、二〇〇六年六月）において該書は伝本に含まれていない。また、同氏によって指摘される上巻八ウ・八行目の「物こふ」は、吉田幸一氏蔵・古典文庫本の系統
　巻五第八話「勝円僧正事」の丁上部に「此事載在妙応集　天明二年／壬寅四月廿二日愚拝／観音於三井北林院々主法印大／僧都寛寿曰云云　因而註之宝／冠後光蓮台共後日所補　本尊／之長凡四尺許　即園城寺南院／中北林院之本尊而／今現存矣　世古景雷謹志」の貼紙（墨書）あり
　冊首に「撰集抄／180-2-1（～3　止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

昭和法宝総目録本、「第百四十七番」に著録
ZDA No.：180-02

上：二七・七×二〇・二　五十八丁、表紙二紙
〔外題〕「撰集鈔〈上〉」（表紙左上　香色行書刷り題簽）
〔首題〕「撰集抄巻第一　西行記」
〔備考〕巻末に「右撰集三巻於大津求之／酬岳／戒光院」の識語（墨書）あり

中：二七・八×二〇・二　六十五丁、表紙二紙
〔外題〕「撰集鈔〈中〉」（表紙左上　香色行書刷り題簽）
〔首題〕「撰集抄第四〈中〉」

下：二七・八×二〇・二　五十丁、表紙二紙
〔外題〕「撰集鈔〈下〉」（表紙左上　香色行書刷り題簽）
〔首題〕「撰集抄第七〈下〉」

3　十八史略　刊本　七巻（存巻七）　一冊

（元）曾先之撰　（明）陳殷音釈　王逢点校
袋綴装（五つ目綴、綴紐脱落）　黄色松皮菱繋ぎ文様表紙（原表紙）
二六・〇×一八・五　六十七丁、表紙二紙
〔匡郭〕四周単辺・有界　二一・八×一四・四
〔版心〕無魚尾　上「柱題」「巻幾」、下「〇」「丁幾」
〔本文〕漢字、句点・返り点・送りがな付、頭注あり
毎半葉十一行（注文双行）・一行二十二字
〔外題〕「〈標記／増補〉十八史畧　七」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「立（ママ）齊先生標題解註釋文十八史略巻之七」
〔尾題〕「新刊校正立齋先生標題註解十八史畧巻之七畢」
〔柱題〕「標記増補十八史畧」
〔刊記〕「明治八年（一八七五）十一月十四日版権免許／同十四年五月十一刻出版／同十六年三月廿八日再版御届／同同（ママ）年五月刻成発兌／再校者〈故人〉岩垣東園／出版人　川端藤兵衛／出版人　出雲寺文次郎／出版人　藤井孫兵衛」
〔印記〕巻首右下部「閏□／之印」（朱陽方印）
〔備考〕冊首に「立齋先生標題解註／釋文十八史略七巻／存巻七／180-3-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

4　暗号密令：東山左辺老師法語・暗号密令拾遺：坿年譜　刊本　三巻・付年譜　四冊

〔竹田默雷〕　藤田玄路・内村退帚共編

袋綴装（五つ目綴）　茶色表紙（原表紙）

〔匡郭〕四周単辺・無界　二〇・二×一四・一

〔版心〕無魚尾　上方「柱題」「巻幾」を白枠に入れ、下方に「丁幾」

〔本文〕漢字、句点・返り点・送りがな付　毎半葉十行・一行二十字

〔柱題〕「暗號密令」

〔刊記〕法語：刊記なし、拾遺：「昭和十一年（一九三六）十一月十日印刷／昭和十一年十一月十五日發行／…發行者　竹田顕川／印刷者　貝葉書院　河村一學」

〔備考〕冊首に「暗号密令／同拾遺／180-41（～4止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

巻上：二五・九×一八・六　六十八丁、表紙二紙

〔外題〕「暗號密令　巻上」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「暗號密令巻上／東山左邉默雷老師法語」

〔尾題〕「暗號密令巻上終」

巻中：二六・〇×一八・五　六十九丁、表紙二紙

〔外題〕「暗號密令　巻中」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「暗號密令巻中／東山左邉默雷老師法語」

〔尾題〕「暗號密令巻中終」

巻下：二六・〇×一八・六　八十三丁、表紙二紙

〔外題〕「暗號密令　巻下」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「暗號密令巻下／東山左邉默雷老師法語」

〔尾題〕「暗號密令巻下終」

拾遺：二六・〇×一八・七　六十九丁、表紙二紙

〔外題〕「暗號密令拾遺〈坿〉季譜」（表紙左上　原刷り題簽・双辺）

〔首題〕「暗號密令拾遺／東山左邉老師法語坿季譜」

5　暗号密令：東山左辺老師法語　刊本　三巻　三冊

〔竹田默雷〕　藤田玄路・内村退帚共編

袋綴装（五つ目綴）　茶色表紙（原表紙）

〔匡郭〕四周単辺・無界　二〇・二×一四・一

〔版心〕無魚尾　上方「柱題」「巻幾」を白枠に入れ、下方に「丁幾」

〔本文〕漢字、句点・返り点・送りがな付　毎半葉十行・一行二十字
〔柱題〕「暗號密令」
〔刊記〕「昭和五年（一九三〇）三月一日印刷／昭和五年三月十五日發行／…發行者　竹田顕川／印刷者　貝葉書院　河村泰太郎」
〔備考〕冊首に「暗号密令／（全3冊）／180-5-1（～3 止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

巻上：二六・二×一八・八　六十八丁、表紙二紙
〔外題〕「暗號密令　巻上」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「暗號密令巻上／東山左邉默雷老師法語」
〔尾題〕「暗號密令巻上終」

巻中：二六・二×一八・八　六十九丁、表紙二紙
〔外題〕「暗號密令　巻中」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「暗號密令巻中／東山左邉默雷老師法語」
〔尾題〕「暗號密令巻中終」

巻下：二六・一×一八・八　六十九丁、表紙二紙
〔外題〕「暗號密令　巻下」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「暗號密令巻下／東山左邉默雷老師法語」
〔尾題〕「暗號密令巻下終」

6　暗号密令：東山左辺老師法語　刊本　三巻（存巻中下）二冊

〔竹田默雷〕　藤田玄路・内村退帚共編
袋綴装（五つ目綴）　茶色表紙（原表紙）
〔匡郭〕四周単辺・無界　二〇・二×一四・一
〔版心〕無魚尾　上方「柱題」「巻幾」を白枠に入れ、下方に「丁幾」
〔本文〕漢字、句点・返り点・送りがな付　毎半葉十行・一行二十字
〔柱題〕「暗號密令」
〔刊記〕「昭和五年三月一日印刷／昭和五年三月十五日發行／…發行者　竹田顕川／印刷者　貝葉書院　河村泰太郎」
〔備考〕冊首に「暗号密令／闕巻上／2冊／180-6-1（～2 止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

巻中：二六・〇×一八・七　六十九丁、表紙二紙

〔外題〕「暗號密令　巻中」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「暗號密令巻中／東山左邉黙雷老師法語」
〔尾題〕「暗號密令巻中終」

巻下：二六・〇×一八・六　六十九丁、表紙二紙
〔外題〕「暗號密令　巻下」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「暗號密令巻下／東山左邉黙雷老師法語」
〔尾題〕「暗號密令巻下終」

7　異部宗輪論述記発軔　刊本　三巻　三冊

小山憲栄編輯
袋綴装（四つ目綴）　深緑色・四つ割菱繋ぎ地に「文」
「政」「堂」（原表紙）　表紙見返しに標題紙あり
〔匡郭〕四周単辺・無界　二二・八×一六・〇
〔版心〕単黒魚尾、下横単線　魚尾下「柱題」「巻幾」、下横線上に「〇」と「丁幾」、横線下に「本願寺編輯場藏」
〔本文〕漢字、句点・返り点・送りがな・真名注・頭注
　付　毎半葉九行・一行十九字（注文単行、低一格）
〔柱題〕「異部宗輪論發軔」
〔刊記〕「明治二十四年（一八九一）四月廿一日印刷／仝年四月廿五日出版／…永田長左衛門」（裏表紙見返し、「山城屋　藤井佐兵衛」）
〔備考〕冊首に「異部宗輪論述記／發軔／180-7-1（～3止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

上：二六・〇×一八・四　四十九丁、表紙二紙
〔外題〕「異部宗輪論述記發軔　上」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「異部宗輪論述記發軔巻上」
〔尾題〕「異部宗輪論述記發軔巻上終」

中：二六・〇×一八・四　五十丁、表紙二紙
〔外題〕「異部宗輪論述記發軔　中」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「異部宗輪論述記發軔巻中」
〔尾題〕「異部宗輪論述記發軔巻中終」

下：二六・一×一八・四　五十丁、表紙二紙
〔外題〕「異部宗輪論述記發軔　下」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「異部宗輪論述記發軔巻下」
〔尾題〕「異部宗輪論述記發軔巻下終」

8　円覚経略疏註　刊本　四巻（存巻上之一）　一冊

（唐）圭峰宗密述

袋綴装（五つ目綴）　赤茶色表紙（原）　表紙見返しに標題紙あり

二六・二×一八・六　五十七丁、表紙二紙

〔匡郭〕四周単辺・無界　一八・八×一四・七

〔版心〕単魚尾　魚尾下「柱題」「巻幾」、下方「丁幾」

〔本文〕漢字、句点・返り点・送りがな付、頭注あり　毎半葉七行（注文双行）・一行十七字

〔外題〕「〔上部破損〕圓覺経畧疏〈乾〉」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「大方廣圓覺脩多羅了義經略疏註卷上〈之／一〉」

〔尾題〕「大方廣圓覺脩多羅了義経略疏注卷上〈之／一〉」

〔柱題〕「圓覺疏」

〔印記〕最終丁裏左下部、裏表紙見返し右下部に「小川」（朱陽円）あり

〔備考〕冊首に「圓覺経畧疏／180-8-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

9　仏所行讃経　刊本　五巻　二冊

馬鳴菩薩造　（北涼）曇無讖訳

袋綴装（五つ目綴）　赤茶色表紙（原表紙）

〔匡郭〕四周子持ち枠・無界　二一・七×一四・六

〔版心〕無魚尾　上部「經」、中程「柱題」「巻幾」と「丁幾」、下部に「典一」（～五）とあり、各おの白枠に入る

〔本文〕漢字　毎半葉十行・一行二十字

〔柱題〕「佛所行讃經」

〔書入〕欄上と文中に黒インクによる英語と日本語の書き入れあり

〔備考〕版元、刊年記なし（江戸末～明治）　冊首に「佛所行讃經／180-9-1（～2止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

上：二六・三×一八・八　八十九丁、表紙二紙

〔外題〕「佛所行讃經　上」（表紙左上　書き題簽、墨書）

〔首題〕「佛所行讃經卷第一」

〔尾題〕「佛所行讃經卷第三」

下：二六・五×一八・八　七十一丁、表紙二紙

〔外題〕「佛所行讃經　下」（表紙左上　書き題簽、墨書）
〔首題〕「佛所行讃經卷第四」
〔尾題〕「佛所行讃經卷第五」

10　法華玄義釈籤傍註　刊本　十巻（存巻第一上～巻第三上）　五冊

慧澄口授　岩佐普潤編
袋綴装（五つ目、康熙綴）　山吹色表紙（原表紙）
〔匡郭〕四周双辺・無界　二一・八×一六・〇
〔版心〕単黒魚尾、下横線　魚尾上「柱題」、魚尾下「巻」「第幾」「丁幾」、下横線下「貝葉書院藏板」
〔本文〕漢字、句点・返り点・送りがな・真名注付、頭注あり　毎半葉十行から十二行・一行二十字（注文単行、低一格）
〔柱題〕「法華玄義釋籤傍註」
〔刊記〕「明治三十二年（一八九九）七月十日印刷／同年同月十三日出版」（～明治三十三年七月一日印刷／同年同月五日發行、巻第二上と巻第三上の刊記が互い違い）
〔備考〕冊首に「法華玄義釋籤傍註／巻一上（～巻三上）／180-10-1（～5 止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり
巻第一上：二六・三×一八・七　九十八丁、表紙二紙
〔外題〕「法華玄義釋籤傍註　巻第一上」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「法華玄義釋籤傍註卷第一上」
〔尾題〕「法華玄義釋籤傍註卷第一上〈終〉」
〔刊記〕「明治三十二年七月十日印刷／同年同月十三日出版：發行所　貝葉書院」
〔備考〕表紙見返しに覚書（洋紙・インク書）数紙あり
巻第一下：二六・三×一八・八　六十九丁、表紙二紙
〔外題〕「法華玄義釋籤傍註　巻第一下」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「法華玄義釋籤傍註卷第一下」
〔尾題〕「法華玄義釋籤傍註卷第一下〈終〉」
〔刊記〕「明治三十二年九月十日印刷／同年同月十五日發行　法華玄義釋籤傍註／巻第一下奥附：發行所　貝葉書院」
〔備考〕裏表紙見返しに覚書一紙あり

巻第二上：二六・三×一八・八　六十三丁、表紙二紙
〔外題〕「法華玄義釋籤傍註　巻第二上」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「法華玄義釋籤傍註巻第二上」
〔尾題〕「法華玄義釋籤傍註巻第二上〈終〉」
〔刊記〕「明治三十三年七月一日印刷／同年同月五日發行法華玄義釋籤傍註／巻第三上奥附…發行所　貝葉書院」

巻第二下：二六・三×一八・八　九十三丁、表紙二紙
〔外題〕「法華玄義釋籤傍註　巻第二下」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「法華玄義釋籤傍註巻第二下」
〔尾題〕「法華玄義釋籤傍註巻第二下〈終〉」
〔刊記〕「明治三十三年四月一日印刷／同年同月十五日發行　法華玄義釋籤傍註／巻第二下奥附…發行所　貝葉書院」

巻第三上：二六・四×一八・八　六十一丁、表紙二紙
〔外題〕「法華玄義釋籤傍註　巻第三上」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「法華玄義釋籤傍註巻第三上」
〔尾題〕「法華玄義釋籤傍註巻第三上〈終〉」
〔刊記〕「明治三十二年十一月廿八日印刷／同年十二月五日發行　法華玄義釋籤傍註／巻第二上奥附…發行所　貝葉書院」

11　大乘法界無差別論疏　刊本〔唐本〕　二巻　一冊

〔唐〕法藏撰
線装本（四針眼）　香色表紙（原表紙）
二三・九×一五・二　七十一丁、表紙二紙
〔匡郭〕左右双辺・有界　一七・三×一二・三
〔版心〕無魚尾、横単線で三格に分かち、第二格に「柱題」「巻幾」「丁幾」
〔本文〕漢字　毎半葉十行・一行二十字
〔外題〕「大乘法界無差別論疏」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「大乘法界無差別論疏巻上／唐魏國西寺沙門法藏撰」
〔尾題〕「大乘法界無差別論疏巻下」
〔柱題〕「法界無差別論疏」
〔刊記〕「賀縣于式枚／萍郷文廷式　共施洋銀五十圓／

光緒二十一年（一八九五）秋八月金陵刻經處鋟板」、刊記下に「上海功德林／佛經流通處／…」（緑陽方印）あり

〔印記〕刊記下に「伊藤／東愼」（朱陽円印）あり

〔書入〕欄上、鉛筆による書き入れあり

〔備考〕冊首に「大乗法界無差別論疏／180-11-1 止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-12

12　［諸書抜萃録］写本　一冊

袋綴装（紙縒留）　茶色表紙

二四・八×一八・〇　百三十三丁、表紙二紙

〔本文〕漢字かな交じり　毎半葉九行から十行程度、不定

〔外題〕「　全」（表紙左中ほど　直書、墨書）

〔文首〕「信筆為寶光書／得月樓前春未饒、青山影裏雪初消、隔池両樹梅花白、髣髴／孤山第四橋…」

〔文尾〕「…ひき寄て　結べバ芝（柴）の庵なり　解れバ元の　野原なりけり」

〔印記〕冊首、冊尾に「祖傳／之印」「萬念／□（所カ）下」「釋氏／祖□（傳カ）」（すべて朱陽方印）あり

〔備考〕内容は、仏光国師「信筆為宝光書」、「法灯国師擬寒山」、弘法大師「東寺碑文」ほかで構成

冊首に「〔偈頌法語等抜書〕／180-12-1 止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-12

13　父母恩重経私注　写本　一冊

佐賀閩洲書写

袋綴装（包背）　共紙表紙

二四・九×一六・八　十四丁、表紙二紙

〔本文〕漢字、返り点・送りがな・カタカナ交じり注記付　毎半葉四行・一行十四字

〔外題〕「父母恩重経」（表紙左上　直書、墨書）

〔首題〕「佛説父母恩重經」

〔奥書〕「于時明治三十年（一八九七）／十一月十八日／大分郡賀來村／萬法山極楽寺／徒佐賀閩洲（印記）／拝寫之」

〔印記〕奥書左上、署名下に「桓／紹」（朱陽方印）あり

〔備考〕冊首に「佛説父母恩重経〔注〕／180-13-1 止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-13

14　参暇雑記：自明治二至五年　一冊

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二五·三×一八·三　四十三丁、表紙二紙

〔本文〕漢字かな交じり

〔外題〕「参暇雑記」（表紙左　直書、墨書）、また表紙右上に「明治二己巳八月十日」（表紙右　墨書）の墨書あり

〔文首〕「十日　参暇拙知事古涯座元新加被申付」

〔文尾〕「…書面聞届候事／但シ地代金之議者…」

〔備考〕明治二年（一八六九）八月十日から壬申（同五年）四月十二日までの記録

冊首に「参暇雑記（明治二年至五年）／180-14-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-14

15　ちまたの石ふみ　写本　一冊

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二四·七×一七·五　四十八丁、表紙二紙

〔本文〕漢字かな交じり　毎半葉十行程度・一行不定

〔外題〕「知満多能石不美」（表紙左　直書、墨書）、表紙右下に「□（育カ）女」の墨書

〔文首〕「楚〈同〉暁の鴫の羽羽（ママ）かきも、羽者（か）き君がこぬよ者　王礼ぞかすかく／ぞに打あふハ第四等の活用也」

〔文尾〕「を〈花をみる月をながむる…／　ヂャノニと心得事〉」

〔備考〕拝郷蓮茵による著作の抄録カ

書写者によるものか、表記や説明に、原本と異なるところがある

冊首に「ちまたの石ふみ／180-15-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

16　聖福寺之事：訴訟状之案文并返書之写　一冊

〔雲外東竺〕筆カ

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二四·五×一七·八　十七丁、表紙二紙

〔外題〕「聖福寺一件」（表紙中央　直書、墨書）

〔首題〕「聖福寺之事訴訟状之案文〈并〉返書之写」
〔備考〕建仁寺による書状（案）と、黒田家等からの回答をまとめたもので、成立は江戸時代前期とみられる
内容は、雪江朔座元（雪江永朔）下向（年未詳十月日・建仁住持東堂連署書状案、年未詳十月二十三日・返簡、年未詳臘月五日・建仁住持東堂中達（九岩中達）等連署書状案ほか、梅南信首座（梅南龍信）下向〈明暦三丁酉（一六五七）七月十五日発足〉七月十三日・大統院達長老等連署書状、八月朔日・回答、天桂尭（天桂慈尭）下向〈万治二年亥（一六五九）〉（万治二年）五月三日・大統院達長老等連署書状、覚（一　先年以使僧申入処…）、六月朔日付回答、立首座下向〈延宝九年（一六八一）二月二十二日発足、三月二十五日帰寺〉二月二十五日・建仁寺住持通憲（顕令通憲）等連署書状案、三月二十五日・口上之覚書（福岡町奉行衆宛）、三月八日・回書（黒田家）、同（町奉行）、竺西堂（雲外東竺）下向〈延宝九年五月十一日発足〉四月十三日・建仁寺通憲書状案で構成
安国山聖福寺は福岡県にある臨済宗の寺院。栄西（一一四一～一二一五）によって創建され、建仁寺派に属していたが、近世初期に黒田長政（一五六八～一六二三）が九皐宗疇（？～一六一九）を住職に迎えたことにより、それ以降は妙心寺派に属する僧侶が住持をつとめた
ただし、寺伝（小畠文鼎編『聖福寺史』聖福寺文庫刊行会、一九六四年）によると、正式に妙心寺派として転派したのは安政四年（一八五七）のことであり、この時の記録が秘蔵されているという
本書は、江戸前期における聖福寺の帰属に関する建仁寺側の記録であるが、これによって、この一件が、江戸時代を通じて行われていたことがわかる
冊首に「聖福寺之事／訴訟状之案文并返書之写／180-16-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-16

17　諸彦入寺法語并月舟陞座　写本　一冊

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙
二七・八×二一・三　二十丁、表紙二紙

〔外題〕「諸彦入寺法語〈并〉月舟陞座」（表紙右　直書、墨書）
〔文首〕「△雪岩和尚道林語／済北之道、出乎平常、語默動静…」
〔文尾〕「…天下蒼生／汝作舟　久立珍重」
〔印記〕巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠）
〔備考〕桃山から江戸初期の成立
　内容は、雪岩和尚道林語ほか、景徐和尚相国入寺法語、正宗和尚東山入寺法語、慈照院殿三十三回忌陞座（月舟寿桂）で構成
　冊首に「諸彦入寺法語／并月舟陞座／180-17-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり
　ZDA No.：180-17

18　授戒式　写本　一冊

袋綴装（紙縒留・包背）　共紙表紙
二八·〇×二〇·四　三十丁、表紙二紙
〔外題〕「授戒式」（表紙左　直書、墨書）
〔文首〕「△當日莊嚴道場、安置五師及祖像護法神等…」
〔文尾〕「…帰／堂、次比丘尼、次優婆塞優婆夷」
〔備考〕明治期の成立
　冊首に「授戒式／180-18-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり
　ZDA No.：180-18

19　［諸書抜萃録：東陵和尚語ほか］　写本　一冊

東陵永璵ほか
袋綴装（紙縒留）　共紙表紙
二八·五×二一·〇　十九丁、表紙二紙
〔文首〕「東陵和尚住天龍資聖禅寺入院語〈観應二年辛卯（一三五一）八月十九日〉／山門…」
〔文尾〕「…乃祖單傳之旨光分万象栄及諸鄰／謹疏／今月日疏」
〔備考〕建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲ、「第百六十四函」番外2号「〔道号表〕」と同形態
　内容は、東陵和尚（東陵永璵）住天龍資聖禅寺入院語〈観應二年辛卯八月十九日〉、龍山和尚（龍山徳見）住建仁寺疏　古鏡千（古鏡明千）、諸山疏　此山在（此山妙在）、東陵和尚住天龍資聖禅寺山門疏　菊趣園（菊趣慧園）、「書夢窓国師天龍十

境頌巻末」、［跋夢窓国師雲居三塔頌軸］、十月旦祭開山〈夢窓〉国師、東陵和尚住南禅寺入院佛事〈観應三年四月八日〉、深都寺秉炬、□都官、徳監寺、固山和尚住天龍疏（観応三年四月） 古元、［夢中問答再跋（竺仙梵僊）］等で構成

冊首に「東陵永璵他法語并疏／集成／180-19-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

東陵永璵の語については、玉村竹二編『五山文学新集』別巻二（東京大学出版会、一九八一年）所収の『璵東陵日本録』の底本である東京大学史料編纂所蔵の謄写本（上村観光氏原蔵）との異同が確認でき、また、此山妙在や古源邵元等による疏なども録されている

ZDA No.：180-19

20 **［禅林著作表：イロハ順］ 一冊**

袋綴装（紙縒留） 共紙表紙

二八・〇×二一・〇 二十七丁、表紙二紙

〔文首〕「イ〈井〉／一代經論總釋 榮西禪師…」

〔文尾〕「嵩山録三〈文明十四写／内閣藏〉」

〔備考〕建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲ、「第百六十四函」番外2号「〔道号表〕」と同形態

冊首に「〔禅林著作一覧 イロハ分け〕／180-20-1//」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-20

21 **［禅僧法諱下字表：五十音順］ 一冊**

袋綴装（紙縒留） 共紙表紙

二八・〇×二一・五 十五丁、表紙二紙

〔文首〕「祖阿〈應永八年奉義満命使明…」

〔文尾〕「南洲 珍〈西□〉」

〔備考〕建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲ、「第百六十四函」番外2号「〔道号表〕」と同形態

冊首「〔禅僧法諱一覧／五十音分け〕／180-21-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）ZDA No.：180-21

22 **梵文聞書（悉曇抄） 写本 一冊**

袋綴装（四つ目綴） 薄茶色（もと縹色系カ） 表紙

二三・五×一五・三　二十四丁、表紙二紙
〔外題〕「梵文聞書〈□（私カ）〉／聖應之／純教房」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「梵文聞書」
〔奥書〕「［　］永正十六年［　］（己卯カ、一五一九）十月十七日［　］（ノ夜）子尅書畢」
〔備考〕本紙、裏打ち補修。虫損甚だしい
　冊首に「梵文聞書／180-22」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

23　菅神渡宋伝衣画像記　写本　一冊

鷹峰卍山（卍山道白）作
袋綴装（紙縒留）　二五・二×一六・八　二紙
〔首題〕「渡宋天神傳衣画像記」
〔備考〕『鷹峰卍山和尚広録』巻第二十六に収録
　冊首に「渡宋天神傳衣画像記／180-23-1 止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり
　ZDA No.：180-23

24　莊子内篇註　刊本〔唐本〕　四巻（存巻上之一至二）　一冊

（明）憨山德清註
線装本（四針眼）　香色表紙（原表紙）
二三・五×一五・一　七十丁、表紙二紙
〔匡郭〕左右双辺・有界　一六・五×一二・三
〔版心〕横単線で三格に分割、第二格「柱題」「巻幾」・右小字「小題」・「丁幾」、第三格象鼻右「素七」
〔本文〕漢字　毎半葉八行・一行二十字
〔外題〕「莊子内篇註〈巻一／之□（破損）〉」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「莊子内篇註卷之二／明匡廬逸叟憨山釋德清註」
〔尾題〕「莊子内篇註卷之二」
〔柱題〕「莊子内篇註」
〔印記〕表紙見返し「上海功徳林」（赤陽横長方印）、巻末「上海功徳林」（赤陽横長方印）、「伊藤」（朱陽円印）、識語署名部分「伊藤／東愼」（朱陽円印）
〔書入〕欄上・本文中に訓点や注記などの書き入れあり（墨インク書き、鉛筆書き）
〔備考〕巻末に「龍大予科三四　建仁寺両足院　伊藤東愼」の墨書あり

冊首に「莊子内篇註／存巻一至二／180-24-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

25　纂訂評註老子道徳経　刊本　二巻　二冊

（宋）蘇轍解　（元）呉徵註　（日本）木山槐所編

袋綴装（四つ目綴）　朱色卍繋ぎ（紗綾形）地表紙（原表紙）

〔匡郭〕四周双辺・有界　一七・一×一一・六

〔版心〕単黒魚尾、白口　魚尾上「柱題」、魚尾下「巻幾」「丁幾」

〔本文〕漢字、句点・返り点付　毎半葉九行・一行十六字（注文双行）

〔柱題〕「老子道徳經」

〔刊記〕「明治廿三年八月廿一日印刷出版／明治廿三年九月一日貳版發行／明治廿六年三月一日三版發行」

〔印記〕「杉浦」（朱陽楕円印）

〔備考〕上巻表紙見返し、「宋蘇轍元呉徵註／日本木山槐所編／〈訂／正〉第参版／評註老子道徳經／版權所有　松山堂藏版」とあり

上巻裏表紙見返し、下巻表紙見返しに「明治四十三年九月求之／杉浦秀賢」の墨書あり

冊首に「評註老子道徳経／180-25-1（～2 止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

上：二二・七×一五・〇　四十丁、表紙二紙

〔外題〕「〈木山／鴻吉／編纂〉評註老子道徳經　上」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「〈纂／訂〉評註老子道徳經巻上／宋　眉山蘇轍子由解／日本東京木山鴻吉編」

〔尾題〕「〈纂／訂〉評註老子道徳經巻之上終」

下：二二・七×一五・一　四十二丁、表紙二紙

〔外題〕「〈木山／鴻吉／編纂〉評註老子道徳經　下」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「〈纂／訂〉評註老子道徳經巻之下／宋　眉山蘇轍子由解／日本東京木山鴻吉編」

〔尾題〕「〈纂／訂〉評註老子道徳經巻之下〈大尾〉」

26　詩語砕金　刊本　二巻　一冊

泉要編　石作貞訂正

袋綴装（六ツ目綴）赤茶色表紙

二二・五×一四・八　六十四丁、表紙二紙

〔匡郭〕左右双辺・有界　一六・二×一一・七

〔版心〕単黒魚尾、下横単線、白口　魚尾上「柱題」、魚尾下「巻之幾」、下横線下「丁幾」

〔本文〕漢字・採録語の左にカタカナで振り仮名、右に平仄、下に語意を施す　毎半葉十行

〔外題〕「詩語砕金　全」（表紙左　直書、墨書）

〔首題〕「詩語砕金巻之上／東都　泉　要士徳　編纂／信陽　石作貞士幹　訂正」

〔尾題〕「詩語砕金巻之下〈終〉」

〔柱題〕「詩語砕金」

〔刊記〕安永五年（一七七六）跋

〔書入〕欄上・本文中に墨書・朱書の書き入れあり

〔備考〕後遊び紙に、「澗月求之／慶應三龍舎丁卯萩月初寉／久悲破損再造作文／萬成寺弟子」、異筆「夢窓軒／樵隠齋」「恵啓」の墨書あり

冊首に「詩語砕金／180-26-1 止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

27　［臨済宗九派寺院名簿］　七冊

袋綴装（紙縒留）

〔備考〕明治十一年（一八七八）三・四月ごろの成立

明治五年（一八七二）、明治政府によって仏教諸宗は七宗（天台宗・真言宗・浄土宗・禅宗・浄土真宗・日蓮宗・時宗）に統合されたが、同七年には「臨済宗一宗独立許可」が出て臨済宗と曹洞宗となり、同九年には九派（天龍寺派・相国寺派・建仁寺派・南禅寺派・妙心寺派・建長寺派・東福寺派・大徳寺派・円覚寺派）が独立した。当該史料は九派当時、各地の中教院から明治政府へ提出したとみられる寺院名簿

各冊、冊首に「〈無題〉／180-27-1（～7 止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-27

第一冊：二六・〇×二〇・〇　六十四丁、表紙二紙

〔外題〕「臨濟宗九派寺院表〈六冊／之内〉」（表紙左　直書、墨書）、「東京府／神奈川縣／山梨縣／静岡縣」（表紙中央　直書、墨書）

第二冊：二五・七×一九・五　四十七丁、表紙二紙

〔外題〕「臨濟宗九派寺院表〈六冊之内〉」（表紙左　直書、墨書）、「埼玉縣　秋田縣／群馬縣　青森縣／長野縣　岩手縣／新潟縣　宮城縣／山形縣　福島縣／栃木縣　千葉縣／茨木（ママ）縣」（表紙中央　直書、墨書）

第三冊：二五・八×一九・四　六十七丁、表紙二紙

〔外題〕「臨濟宗九派寺院表〈六冊／之内〉」（表紙左　直書、墨書）、「岐阜縣／愛知縣／三重縣／和哥（ママ）山縣」（表紙中央　直書、墨書）

第四冊：二五・六×一九・五　二十一丁、表紙一紙

〔外題〕「臨濟宗九派寺院表〈六冊之内〉」（表紙左　直書、墨書）、「岡山縣／廣島縣／島根縣／山口縣」（表紙中央　直書、墨書）

第五冊：二五・三×一九・五　四丁、表紙二紙

〔首題〕「山口縣中教院所轄寺院簿」

第六冊：二五・八×一九・三　三十一丁、表紙一紙

〔外題〕「臨濟宗九派寺院表〈六冊／之内〉」（表紙左　直書、墨書）、「愛媛縣　熊本縣／高知縣　長崎縣／大分縣／福岡縣」（表紙中央　直書、墨書）

第七冊：二五・〇×一九・五　十九丁、表紙一紙

〔文首〕「福岡縣下中教院所轄大徳寺派簿」

〔文尾〕「長崎縣下佐賀／明治十一年四月　臨濟宗中教院／内務卿大久保利通殿」

〔備考〕「臨濟宗大教院」の罫紙

28　［禅三派寺院住職名簿］　六冊

袋綴装（紙縒留）

〔備考〕明治六年（一八七三）五・六月ごろの成立

明治五年からの禅三派（臨済宗・曹洞宗・黄檗宗）時代の寺院名簿で、地方の触頭寺院などから提出させたものとみられる

各冊、冊首に「〈無題〉／180-28-1（～6止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-28

第一冊：二六・七×一九・五　三十六丁、表紙二紙
〔外題〕「豊岡縣下禪三派名簿」（表紙左　直書、墨書）、「イ」（表紙左上　朱書）

第二冊：二七・〇×一九・五　十五丁、表紙二紙
〔外題〕「鳥取縣下禪三派名簿録」（表紙左　直書、墨書）、「ロ」（表紙左上　朱書）

第三冊：二八・二×二〇・二　七丁、表紙二紙　二十二丁、表紙二紙
〔外題〕「島根縣下臨濟派名簿〈洞派合冊（朱書）〉」（表紙左　直書、墨書）、「ハ」（表紙左上　朱書）
〔備考〕二冊合冊

第四冊：二七・〇×一八・五　八丁、表紙二紙
〔外題〕「〈濵田縣　□山ノ分　濵田　津和野合冊〉／禪三派／寺院住職姓名簿」（表紙中央　直書、墨書）、「ニ」（表紙左上　朱書）

第五冊：二五・〇×一七・八　八丁、表紙一紙　六丁、表紙一紙　八丁、表紙一紙
〔外題〕「濵田縣下／禪三派／寺院住職姓名簿」（表紙中央　直書、墨書）
〔備考〕三冊合冊
「濵田縣管下岩見國　那賀郡」、「〃　鹿足郡」などの罫紙使用

第六冊：二五・五×一七・三　十五丁
〔外題〕「ト」（表紙左上　朱書）
〔首題〕「臨済／小田縣兩派名簿　〈清書□ 今差返り之物　此分少々書損有〉」（本紙右上　墨書）
〔備考〕「小田縣小教院」の罫紙使用

29　禪三派名員録：[禪三派寺院住職名簿]　一括
一・二、一括紙糸留（一：未装〔紙包〕、二：袋綴装〔紙縒留〕）
〔備考〕一の包紙：因州鳥取龍峰寺差出、両足院宛の郵便包紙
禪三派（臨済宗・曹洞宗・黄檗宗）時代の名簿で、28の清書とみられる
各冊、冊首に「〈無題〉／180-29-1（～2止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-29

一：二八・〇×二〇・〇　九十七紙

〔首題〕「豊岡縣下禪三派名員録」

二：二八・〇×二〇・〇　二十二丁

〔首題〕「山口縣下禪三派名員録」

30　［禅三派教導職試補撰挙願書并名簿］　十冊

袋綴装（紙縒留）

〔備考〕明治六年（一八七三）六月の成立で、大教院宛明治政府は、一般の神官・僧侶を補して教導職とした。当該史料はその選挙における願書・名簿で、地方の触頭寺院や本寺などから提出させたものとみられる

各冊、冊首に「（無題）／180-30-1（～10止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-30

第一冊：二七・〇×一九・六　四十七丁、表紙二紙

〔外題〕「豊岡縣禪三派試補願書」（表紙左　直書、墨書）、「壹」（表紙左上　朱書）

第二冊：二七・一×一九・三　三十一丁、表紙二紙

〔外題〕「鳥取縣下禪三派試補願書」（表紙左　墨書）、「貳」（表紙左上　朱書）、「ロ」（表紙右上　墨書）

第三冊：二六・六×一九・〇　十二丁、表紙一紙　二十五丁、表紙二紙

〔外題〕「島根縣下濟派〈洞派別冊　合冊〉／試補打合〈並〉願書」（表紙中央　直書、墨書）、「三」（表紙左上　朱書）

〔備考〕二冊合冊

第四冊：二四・五×一六・八　十五丁、表紙一紙

〔外題〕「〈濱田縣下臨濟派／洞家共〉／教導職試補撰擧」（表紙中央　直書、墨書）、「四」（表紙左上　朱書）

〔備考〕「濱田縣管下岩見國　那賀郡」、「〃　鹿足郡」などの罫紙を使用

第五冊：二五・〇×一七・六　九丁

〔首題〕「山口縣下試補」、「五」（左上　朱書）
〔備考〕「中教院明道學舍」の罫紙を使用

第六冊：二五・九×一七・七　十二丁、表紙一紙　六丁、表紙一紙
〔外題〕「廣島縣管下禪宗試補撰擧名簿〈轉級願共〉」（表紙中央　直書、墨書）、「六」（表紙左上　朱書）
〔備考〕二冊合冊
「廣島縣中教院」の罫紙を使用

第七冊：二五・〇×一七・四　七丁
〔首題〕「小田縣下兩派試補」、「七」（左上　朱書）
〔備考〕「小田縣小教院」の罫紙

第八冊：二四・四×一六・六　四丁
〔首題〕「北條縣下三派試補」、「八」（左上　朱書）

第九冊：二五・〇×一七・七　九丁、表紙一紙
〔外題〕「教導職試補撰擧／臨濟派」（表紙中央　直書、墨書）、「當分不用　山口縣ナリ　見合〈セニ〉入〈ルモ〉シレン」（表紙右　墨書）、「番外」（表紙左上　朱書）
〔備考〕「濱田縣管下岩見國　那賀郡」、「中教院明道學舍」の罫紙

第十冊：二四・三×一六・五　十四丁
〔首題〕「撰擧試補」（表紙右　墨書）、「番／外」（左上　朱書）
〔備考〕第一葉右上に「廣島縣草案之分　本紙別〈ニ〉有」（墨書）と認められる
「廣島縣中教院」の罫紙

31　［臨済宗教導職名簿・訓導］　一冊
九本山事務所職務課
袋綴装（紙縒留）
二八・四×二〇・三　五十一丁、表紙一紙
〔外題〕「訓導／九本山事務所／職務課」（表紙中央　直書、墨書）
〔備考〕教導職「訓導」の名簿
補明治五年（一八七二）七月九日～十四年二月十日
「臨濟宗」の罫紙

冊首に「（無題）／180-31-1 止」と記された紙片
（薄葉紙・鉛筆書き）あり
ZDA No.：180-31

32　**［臨済宗教導職名簿：権訓導］　一冊**
九本山事務所職務課
袋綴装（紙縒留）
二八・三×二〇・三　七十二丁、表紙二紙
〔外題〕「權訓導／九本山事務所／職務課」（表紙中央　直書、墨書）
〔備考〕教導職「権訓導」の名簿
補明治五年（一八七二）四月二十九日～十二年十一月二十一日
「臨濟宗」の罫紙
冊首に「（無題）／180-32-1 止」と記された紙片
（薄葉紙・鉛筆書き）あり
ZDA No.：180-32

33　**幼学詩韻　刊本　一冊**
成徳隣伯敬・檜長裕君益編輯
袋綴装（四つ目綴）　縹色表紙（原）
二一・三×一四・四　五十四丁、表紙二紙
〔匡郭〕左右双辺・有界　一五・四×一一・四
〔版心〕単黒魚尾、下横単線、白口　魚尾上「柱題」、魚尾下「巻幾」、下横線上「丁幾」
〔本文〕漢字：採録語の左にカタカナで振り仮名、右に平仄、下に語意を施す　毎半葉九行
〔外題〕「幼（題簽破損）　完」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「幼學詩韻／北總／成徳隣伯敬／檜長裕君益／編輯」
〔尾題〕「幼學詩韻〈終〉」
〔柱題〕「幼學詩韻」
〔刊記〕「享和二壬戌年（一八〇二）正月／江戸書林…」
〔備考〕表紙に「東福禪寺／通天橋〈ニ而〉夜座［　］」、裏表紙に「東福僧堂／聖侍［　］」の墨書あり
冊首に「（無題）／180-33-1 止」と記された紙片
（薄葉紙・鉛筆書き）あり

34　**幼学詩韻　刊本　（欠首尾）　一冊**

成徳隣伯敬・檜長裕君益編輯

袋綴装（紙縒留）　二二・二×一五・二　四十九丁

〔匡郭〕左右双辺・有界　一五・五×一一・一

〔版心〕単黒魚尾、下横単線、白口　魚尾上「柱題」、魚尾下「巻幾」・右小字「小題」、下横線下「丁幾」

〔本文〕漢字：採録語の左にカタカナで振り仮名、右に平仄、下に語意を施す　毎半葉九行

〔首題〕「幼學詩韻／北總／成徳隣伯敬／檜長裕君益／編輯」

〔柱題〕「幼學詩韻」

〔印記〕冊首右下「佐賀」（朱陽円印）、同欄上「藤田」（朱陽円印）、「義春」（朱陽円双枠）

〔備考〕33とは版が異なる

冊首に「（無題）／180-34-1 止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

35　**幼学詩韻三編：附幼学詩話　刊本　（欠首尾）　一冊**

小里景儔・吉田清輯　東条耕閲

袋綴装（紙縒留）　二二・〇×一四・八　五十二丁

〔匡郭〕左右双辺・有界　一六・〇×一一・八

〔版心〕単黒魚尾、下横単線、白口　魚尾上「柱題」、魚尾下「巻幾」・右小字「小題」、下横線下「丁幾」

〔本文〕漢字：採録語の左に返り点、右に仄声、下に語意を施す　毎半葉十行

〔首題〕「幼學詩韻三編／永溪　小里景儔子朋／靈鳳　吉田清　士廉／同輯」

〔柱題〕「幼學詩韻三編」

〔印記〕冊首中央下部、目録下「佐賀」（朱陽円印）

〔備考〕冊首に「（無題）／180-35-1 止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

36　**新編文語砕金　刊本　二巻（存巻上）　一冊**

太田屋顕編

袋綴装（四つ目綴）　茶色表紙（もと縹色カ）

二一・五×一五・二　六十五丁、表紙二紙

〔匡郭〕四周双辺・有界　一七・六×一二・〇

〔版心〕単黒魚尾、下横線、白口　魚尾上「柱題」、魚

尾下「卷之幾」、下横線上「丁幾」

〔本文〕漢字：採録語の左に送り点、右に送りがな、下に語意を施す　毎半葉十行

〔外題〕「新編文語碎金」（表紙左上　書き題簽）

〔首題〕「新編文語碎金卷之上／太田屋頴　編輯」

〔尾題〕「新編文語碎金卷之上〈畢〉」

〔柱題〕「新編文語碎金」

〔備考〕冊首に「（下冊なし）／180-36-1 止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

37　孟子（校正訓点四書）　刊本　二巻　二冊

（宋）朱熹集註

上：綴紐脱落、下：袋綴装（紙縒留）　臙脂色卍繋ぎ（紗綾形）文表紙（原表紙）

〔匡郭〕左右双辺・有界　一五・五×一〇・二

〔版心〕単黒魚尾、黒口　魚尾上「柱題」、魚尾下「卷之幾」・右小字「小題」・「〇」「丁幾」

〔本文〕漢字、句点・返り点・傍訓付　毎半葉九行・一行十八字

〔柱題〕「孟子」

〔刊記〕「文化十癸酉歳（一八一三）春新刻／天保十三壬寅（一八四二）春再刻／安政三丙辰歳（一八五六）冬三刻／書林…」

〔印記〕上下とも冊首に「法幢山」（朱陽円印）

〔備考〕叢書名の記載なし

上巻尾欠、下巻裏表紙欠落

冊首に「（無題）／180-37-1（〜2 止）」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

上：一八・二×一二・八　四十一丁、表紙一紙

〔外題〕題簽剥落（表紙左上）

〔首題〕「孟子　朱熹集註」

〔尾題〕欠落

下：一八・二×一二・八　七十一丁、表紙一紙

〔外題〕「〈改正／［　］〉孟子　下（左側上部剥落）」（表紙左上　原刷り題簽）

〔尾題〕「孟子大尾」

38　論語集註　刊本〔唐本〕　十巻（存巻七至八）　一冊

（宋）朱熹集註
線装本（四針眼、綴紐脱落）　茶色表紙（原表紙）
二〇・〇×一三・四　三十三丁、表紙二紙
〔匡郭〕四周双辺・有界　一四・九×一〇・四
〔版心〕単黒魚尾　魚尾上「柱題」、魚尾下「巻幾」・「丁幾」
〔本文〕漢字、句点付　毎半葉九行・一行二十字（注文双行）
〔外題〕「論語集註〈子路　憲問／衛靈公　季氏〉」（表紙左上　外題印刷）
〔首題〕「論語巻之七　朱熹集註」
〔柱題〕「論語」
〔備考〕紙力低下のため取扱注意
　冊首に「全10巻のうち／巻７８のみ／180-38-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

39　〔略韻〕　刊本　（存下平侵十二至厳凡十六）　一冊

袋綴装（四つ目綴、綴紐脱落）　灰色表紙
一八・〇×一二・八
〔匡郭〕四周単辺・無界　一六・〇×一〇・三
〔版心〕双花口魚尾　上魚尾下「韻目」・「〇」「丁幾」
〔本文〕漢字、返り点・送りがな付
〔文首〕「侵十二／【乾】潯〈水深也、又水厓也…」
〔文尾〕「［　］〇棱嚴咒」
〔書入〕朱点・朱引、欄上・本文中に墨書・朱書の書き入れ
〔備考〕本紙固着のため披見不可
　冊首に「（無題）／180-39-1止」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

40　〔明治初年仏教政策関係文書〕　七点

袋綴装（紙縒留）・一紙形態混在、薄葉紙包
〔備考〕明治初期の宗教政策に関する文書の控など
　収納される薄葉紙に、「〔明治初期大教院／関係書類〕／180-40（7点）／」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり
　当時の建仁寺管長は、当院第十五世・荊叟東玫。これらは、それに関連するものと推測される
　ZDA No.：180-40

一：「〔覚書〕（教院の規則に付）」　横帳
　一二・五×三二・四　二丁
〔文首〕「（前欠カ）□教院ヲ興隆シ諸宗（神官）及神官（諸宗）／マテ彼
　我ヲ忘却シ一致シテ同心／戮力國教ヲ恢張スル
　ノ条勿論／ノ┐ニソロ…」
〔文尾〕「…其餘小同小異ノ／事々適宜便宜ノ件々ハ／
　後ノ規則條々ニ分列ス」

二：「〔書状案〕（諸末派代理人之儀）」　一紙形態
　一八・〇×四五・〇　一紙（継紙二紙）
〔文首〕「三府五港七十二縣代理人ノ儀、兼〈而〉御承
　／知も被下候通…」
〔文尾〕「八月朔　相國寺承珠印／列嶽大和尚」（別筆）
〔備考〕別筆は荊叟カ。また、貼継があり、「追日…」
　と所見が認められている

三：「〔御達ノ覚〈目録抄出〉〕：「〔明治五年四月至六月〕」　竪帳
　二四・五×一六・八　二丁
〔首題〕「御達ノ覚〈目録抄出〉」
〔文首〕「一　教則三條〈四月〉…」
〔文尾〕「一　諸末寺従前別格ノ分可申出」

四：「〔覚書〕（布教に付）」　一紙形態
　二四・二×三三・九　一紙
〔文首〕「一　謹テ三條ノ旨ヲ守ルヘキ事　一　深ク宗
　意ヲ信スヘキ事／一　厚ク祖先ヲ敬スヘキ事／
　右ノ趣違犯ニ於テハ神佛ノ冥罰ヲ蒙ルヘキ■也
　／右合議決定ノ事／一　第一　従前ノ…」
〔文尾〕「一　第八　社中朝夕神佛ノ廣前ニ於テ別毘三
　條ヲ風讀シ異端／妖邪ノ煽惑セサル様、懇到誓
　願セシムヘシ」

五：「口上覚（宗名之儀）」　竪帳　二四・五×一六・九　二丁
〔文首〕「口上覺／宗名之儀者、天竺ニ而佛所説之經、
　或ハ菩薩所造之論ニ／依而…」
〔文尾〕「申八月傳写　増上内通玄院□□之文」
〔備考〕江戸中期から明治初頭にかけて争われた、浄土
　宗と浄土真宗間の「真宗」の名前を巡る宗名論
　争に関するもので、浄土宗（増上寺）側の主張と
　みられる

六：「〔願書下書〕（僧タル者ハ）」　一紙形態
　二七・九×四〇・六―一紙

〔文首〕「一　僧タル者ハ諸民教導ノ職任ニソロヘハ…」
〔文尾〕「…教法萬國ヘモ相及／ヒソロ様ニモ相成ルヘクト奉存ソロ此段御開届成シ下サレ／ソロ条偏ニ奉願ソロ也」

七：「設小教社議」　一紙形態　二七・八×二八・九　一紙
〔文首〕「設小教社議／大教院建築ノ議、既ニ立テ〈将ニ〉営繕ノ事ヲ舉ン／トス…」
〔文尾〕「壬申七月　六級課議」

41　**［道歌集］残欠　写本　一冊**

一紙形態（紙縒等脱落）
二二・八×一六・八　四紙
〔文首〕「後世願フ人ニ　死テ后ヲ佛ト人ヤ思フラン…」
〔文尾〕「ハツカシト問テ錯ル法ノ道、フミ迷フベキ人ハカナシキ」
〔備考〕江戸後期から明治時代の成立とみられる
　内容は、至道無難の『即心記』や、仙厓義梵（仙カ）の「老人六歌選」ほかで構成
　冊首に「〔狂歌集〕残欠／180-41//」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり
　ZDA No.：180-41

42　**［絶海録考証］草稿残欠　写本　一冊**

［高峰東晙編］
袋綴装（紙縒留）　二五・二×一七・五　三紙
〔文首〕「〈巻一ノ二丈〉／△満翁　了道號満翁、初為天台宗…」
〔文尾〕「…信州人也、嗣絶海在相國／典賓之職」
〔備考〕絶海中津（一三三六～一四〇五）の語録である『絶海和尚語録』について、当院第十三世・高峰東晙が註解した『絶海録考証』の草稿の残欠か覚書の類いとみられる
　冊首に「〔絶海和尚語録註〕／180-42//」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり
　ZDA No.：180-42

43　**［華厳五教章注解］零葉　写本　一紙**

［高峰東晙］編カ

一紙形態（紙縒等脱落）　二五·二×一六·八　一紙
〔文首〕「△光曜宮殿等　経曰…」
〔文尾〕「…此□浄土、而亦不離以」
〔備考〕内容は、『華厳一乗教義分斉章』巻第一の「施設異相第八」の部分、「光曜宮殿等」から「此華厳〈ハ〉皆云在華蔵〔厳〕界内摩竭国等」まで
冊首「〔華厳一乗教義／分斉章註〕零葉／180-43／／」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）

44　**〔詩語辞典〕残欠　写本　一括**
一紙形態（紙縒等脱落）・薄葉紙包
一九·四×一三·八　四十六紙
〔文首〕「赤泉〈負丘山上有一一／飲之不老〉…」
〔文尾〕「…分〈ソムク諸侯一一〉」
〔備考〕冊首「左下虫損部分／注意〔聯句用熟語辞典〕／180-44／／」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり
ZDA No.：180-44

45　**馬島朝鮮別幅目録　一冊**
袋綴装（紙縒留）　共紙表紙
一二·五×一八·〇　七丁、表紙一紙
〔外題〕「〈馬島／朝鮮〉別幅目録」（表紙左　直書、墨書）、「五伍／七漆」（表紙右上　墨書）
〔首題〕「△朝鮮別幅」
〔備考〕「別幅」は贈答品一覧。これらの品は、朝鮮・馬島（対馬）ともに持参したが、その内容は、第一船・一特送使船・以酊庵送使船など、船によって異なる。この目録は、朝鮮と対馬それぞれの持参品の名称や数量を船別に書き上げたもので、内容から年例送使時のものとみられる
　また、児名送使（対馬島主である宗氏の嫡子の名前で派遣される送使）のところでは、「義真送使」とみられる。この名称について、対朝鮮通交関連の覚書をまとめた「対韓使船要説」（建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲ、「第百八十一函」41号、ZDA No.181-041）の児名送使の項に、「…寛永十九年彦満之圖書差越。彦満者義眞之兒名故義眞送使共号ス。其後太守之子息有之時者…」とあるところから、本書の内容が、府中藩第二代藩主・宗義成

（一六〇四～一六五七）の時代、年例送使としての児名送使が始められた時期のものと推測される

冊首に「〈馬島朝鮮〉／別幅目録／180-45／」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-45

46　［山門疏］　二通

一紙形態〔奉書紙七ツ折半〕

〔備考〕法量は広げた状態のもの

「［山門疏　二通］／180-46」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：180-46

一：三二・七×四四・一　一紙

〔首題〕「東嶺西堂住建長山門」

二：三二・八×四五・八　一紙

〔首題〕「憲道和尚再住相国山門」

47　回向記（過去帳）　一帖

折本装　緑青色蓮華唐草文表紙

一三・三×五・七　三十三折

〔外題〕「回向記」（表紙中央　直書、墨書）

〔備考〕紙背数葉に真言を認める

冊首に「…回向記（外）／180-47」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

48　袖珍有司武鑑　刊本〔横帳〕　一冊

袋綴装（三ツ目）　薄黄色表紙（原表紙）

七・一×一六・二　九十一丁、表紙二紙

〔匡郭〕四周単辺・有界　五・六×一四・四

〔版心〕無魚尾　横単線で二格に分割、第二格「丁幾」

〔本文〕漢字ひらがな交じり

〔外題〕「〈袖／珍〉有司□（武）鑑　全」（表紙左　刷り題簽）

〔刊記〕「文久元辛酉年（一八六一）毎月改／御書物師　出雲寺萬次郎板」

〔備考〕又丁。巻末に出版広告あり

冊首に「〈袖珍〉有司武鑑（外）／180-48」と記

された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

49　一刀流兵法目録　写本　一巻

巻子装　一八・六×三・八

〔首題〕「一刀流兵法目録／同外物之事」

〔奥書〕「天明七年／丁未（一七八七）四月吉日／若槻菊太郎殿／参」

〔備考〕法量は巻いてある状態のもの

冊首に「一刀流兵法目録／180-49／」と記された紙片（薄葉紙・鉛筆書き）あり

【番外】

1　祖堂集　刊本〔謄写版〕　二十巻（存巻第十三之第十六）　一冊

（中国・五代）静・筠共編

袋綴装（四つ目綴、綴糸脱落）焦茶色表紙（原表紙）

二五・〇×一七・七　六十四丁、表紙一紙、遊び紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉十四行・一行十八字

〔備考〕端本。また、百二十八頁までで後欠

本書は、南唐保大十年（九五二）に成った禅宗灯史の一つで、祖師たちの堂奥の意から、祖堂集と名付けられた

原本は、花園大学図書館に所蔵される朝鮮・海印寺版（高麗・高宗三十二年〈一二四五〉開板）。この本が花園大学図書館に入った経緯については、「戦後の學制改革で、臨濟學院専門學校は、新制度の花園大學となる。當時、鈴木大拙の直弟子を自認していた緒方宗博先生が、學校の新しい出發を記念して、祕蔵の『祖堂集』原本を、大學圖書館に寄贈された」（柳田聖山『祖堂集索引』下冊、京都大學人文科學研究所、一九八四年）という

また同館には、もう一点、別の海印寺版『祖堂集』が存在する。これは、花園大学国際禅学研究所所長（当時）の柳田聖山師が、一九九一年六月に韓国の海印寺と僧伽大学を訪問された際に寄贈されたもので、原板による新摺本である

本書は、行数・字数とも原本通りに手書き謄写版で作成されたもので、昭和二十六年（一九五一）から数年間、柳田師によって、花園大学から出版された

2　建仁寺塔頭末寺略伝記　複製本　一冊

私製：複写版　袋綴装（綴り紐結び留め）　クラフト厚紙表紙

二六・七×一九・八　八十九紙、表紙二紙

〔外題〕「建仁塔頭末寺畧傳記　霊洞院蔵」

〔書入〕部分的に注記（青インク書き）あり

〔備考〕当院第二十二世・伊藤東慎師が作成と推測

建仁寺霊洞院所蔵とみられる本の複製。感光紙による複写で、少々退色がみられる

原本表紙、「建仁塔頭末寺畧傳記」（表紙左上直書、墨書）、「住持方用」（表紙右上　直書、墨書）。複写された表紙の中央に、「享保四年（一七二一）編　cf. 大龍菴□」の記述（青インク書き）あり

本編の三箇所に「（参考・草稿本）」と注記される異本の複写が入り、また、末尾に異本の目録（題名「東山建仁寺畧傳目録」、右下に「常光／文庫」の赤インク書きあり）と、丁表に題名（「建仁及塔頭末寺略傳」）、裏に「此畧傳享保七年寅冬改正之」の墨書が確認できる複写紙が入る

ZDA No.：番外-2

3　元寇史料集：付解説　一箱

国民精神文化研究所

二六・四×七・五　本編二軸、解説一冊

〔刊記〕昭和十年（一九三五）

〔備考〕國民精神文化文献　二

本編と解説とを併せて一箱に収納。法量は収納してある箱のもの

一：「元寇史料集　一」　一軸

巻子装

〔首題〕「正傳寺文書・石清水八幡宮文書」

二：「元寇史料集　二」　一軸

巻子装

〔首題〕「壬生官務家日記」

三：「解説」　一冊

大和綴装　二六頁、表紙二紙

〔首題〕「元寇史料集解説」

四　桐箱（一件五点）

〔備考〕腹紐付きで、指物師によって作成（底板内側に署名あり）されたもの

【第二十八番】

(11)　仏果圜悟禅師碧巌録　刊本〔妙心寺正眼庵・特大版〕十巻　五冊

〔宋〕雪竇重顕頌古　圜悟克勤評唱

袋綴装（五つ目綴）　柿渋塗り表紙

〔匡郭〕左右双辺・有界　一七・七×一一・四

〔版心〕黒魚尾、中黒口　上下向魚尾下「柱題」「巻幾」「〇」、下双魚尾の間「丁幾」

〔本文〕漢字　毎半葉十一行・一行二十一字

〔柱題〕「碧巌」（一部「碧岩」、「碧」）

〔刊記〕巻首扉・右「杭州北橋北街東嵎中張氏書隠印行」、左「山城州西京妙心禅寺内正眼菴新刊」

〔印記〕各冊巻首、「兩足院」（朱陰長方飾枠）

〔書入〕朱点・朱引、墨書による訓点・送りがな・欄外に詳細な注記の書き入れあり

〔備考〕覆元〔延祐四年跋〕刊本で、室町時代の刊行

特大版で、全体的に多めに余白がとられているが、これは書き入れしやすいように作成されたものと伝わっており、該書にも室町から江戸初期あたりとみられる書き入れが多数確認できる

現在所用目録、「第廿八番」に著録、欄上に「別」の墨書あり

ZDA No.：28-6

巻一之二：三〇・一×二〇・八　八十二丁、表紙二紙

〔外題〕「　巻一／聖諦第一義　趙州至道　馬祖不安／徳山挾複問答　雪峰粟米粒　雲門好日／恵超問佛　翠岩眉毛　趙州四門／睦州掠虚頭漢／　巻二／黄蘗噇酒糟漢　洞山麻三斤　巴陵銀椀／雲門對一説　雲門倒一説　鏡清啐啄／香林久坐(上下)成労　國師無縫塔　倶胝一指／竜牙西來意」

〔首題〕「佛果圜悟禪師碧巌録巻第一／師住澧州夾山靈泉禪院評唱／雪竇顯和尚頌古語要」

〔尾題〕「佛果圜悟禪師碧巌録巻第二」

巻三之四：三〇・一×二〇・七　六十丁、表紙二紙

〔外題〕「　第三／智門蓮花　雪峰鼈鼻蛇　保福妙峰頂／潙山老牸牛　蓮花峰庵主拈杖　百丈奇特／雲門体露金風　南泉不説心佛　大隋壊／趙州蘿蔔／　巻四／麻谷三匝　定上座大悟　資福掩却門／仰山五老峰　文殊無著　長沙遊山／盤山無法　風穴鉄牛　雲門花薬欄／南泉指庭前花」

〔首題〕「佛果圓悟禪師碧巖録巻第三」

〔尾題〕「佛果圓悟禪師碧巖録巻第四」

巻五之六：三〇・二×二〇・八　五十一丁、表紙二紙

〔外題〕「　巻五／趙州大死底人　龐居士好雪　洞山無寒暑／禾山解打皷　趙州布衫　鏡清雨滴聲／雲門六不收　朗上座捧炉神　三聖透網金鱗／雲門塵々三昧／　巻六／雪峰岩頭末後句　趙州石橋　百丈野鴨子／雲門展兩手　道吾不道　良禅客一鍬破三關／趙州田庫奴　趙州五年分疎不下　趙州何不尽這語／雲門拄杖化龍」

〔首題〕「佛果圓悟禪師碧巖録巻第五」

〔尾題〕「佛果圓悟禪師碧巖録巻第六」

巻七之八：三〇・一×二〇・八　四十九丁、表紙二紙

〔外題〕「　巻七／風穴國家興亡　雲門一宝秘在　南泉斬猫児／趙州戴鞋　外道問佛　岩頭引頸囚／傅大士講經　惠寂惠然　麻谷女人拜／潙山却請和上道／　巻八／五峰和尚併却　雲岩和上有也未　馬祖蔵頭白／金牛喫飯來　烏臼消得恁麼　丹霞喫飯也未／雲門餬餅　十六開士入浴　投子一切聲佛聲／趙州孩子六識」

〔首題〕「佛果圓悟禪師碧巖録巻第七」

〔尾題〕「佛果圓悟禪師碧巖録巻第八」

巻九之十：三〇・二×二〇・八　六十七丁、表紙二紙

〔外題〕「　巻九／藥山麈中王　大竜堅固法身　雲門古佛露柱□／維摩入不二法門　桐峰菴主虎声　雲門厨庫山門／雲門藥病相治　玄沙三種病人　雲岩大悲手眼／智門般若体用／　巻十／鹽官犀牛扇子　世尊陞座　大光野狐精／楞厳非物非汝　長慶羅漢三毒　趙州三轉語／金剛經輕賤消滅　西院兩錯　国師十身調御／巴陵吹毛剣」

〔首題〕「佛果圓悟禪師碧巖録巻第九」

〔尾題〕「佛果圓悟禪師碧巖録巻第十終」

五　薄葉紙包〔一件四点〕

〔備考〕蓋箱天板と身箱に、「第四十五箱の内（別出）／勅規桃源鈔　四冊」の墨書のある箱があるが、大きさが合わないため、現在では箱を残しながら、該書を薄葉紙で包んで収納

【第四十五番】

[22]百丈清規抄　写本　四冊

雲章一慶講　桃源瑞仙録　〔高峰東晙〕跋・補綴

袋綴装（四つ目綴）　亜麻色表紙（高峰東晙補）

〔本文〕漢字カタカナ交じり　毎半葉十四行（第三冊のみ十三行）

〔奥書〕「寛正三年（一四六二）歳在壬午八月十日、瑞林之東軒抄畢、蓋／雲翁始講於恵日之宝渚而、終巻於鷲峰、従己卯（長禄三年・一四五九）春迄今前後／四更星霜焉…」

第四冊の末尾、高峰による識語「昔寛正中、東福雲章講勅修清規、相國桃源以國字記／其所聞世稱之雲桃鈔、一日書賈携此書来、題曰隨／方毘尼、讀之所謂雲桃鈔者也、毎巻有光隣印記、隣／者東福寳勝院芳卿之名而去雲章桃源不遠矣、竊／知古物、復讀到第二巻末記曰、明應五丙辰（一四九六）書之、因是／推考此鈔成僅廿五年也、至今安永丙申（一七七六）既二百八／十年、於是奇而居之、補綴裱褙、以為珍襲／東晙誌」あり

〔印記〕各冊巻首「光／鄰」（黒陽円印）

高峰識語署名下、「東晙／之印」（朱陰方印）、「高／峰」（朱陽方印）

〔書入〕朱点・朱引、欄上・本文中朱墨の書き入れあり

第一冊：二八・八×二〇・八　七十丁、表紙二紙、遊び紙二紙

〔外題〕「勅規桃源鈔　（「叅」朱陽楕円印）　一」（表紙左上書き題簽、墨書）

第二冊：二九・一×二一・〇　六十六丁、表紙二紙、遊び紙二紙

〔外題〕「勅規桃源鈔　（「叅」朱陽楕円印）　二」（表紙左上書き題簽、墨書）

第三冊：二八・七×二一・〇　九十丁、表紙二紙、遊び紙二紙

〔外題〕「勅規豺源鈔　（「叅」朱陽楕円印）　三」（表紙左上書き題簽、墨書）

第四冊：二九・〇×二〇・八　九十七丁、表紙二紙、遊び紙二紙
〔外題〕「敕規桃源鈔（「夋」朱陽楕円印）　四」（表紙左上書き題簽、墨書）

六　折込帙（一件一三点）

〔備考〕四方帙、題簽白紙

【第百五十六番】

1　**毛詩抄**：毛詩環翠口義　**写本**　**二十巻**　**十三冊**

〔清原宣賢〕講　林宗二・林宗和筆
袋綴装（包背）　焦茶色表紙（補修：原表紙利用）
〔本文〕漢字カタカナ交じり
〔印記〕各冊巻首「両足院」（朱陰長方飾枠印）
〔備考〕本書は、室町時代に清原宣賢によって行われた『毛詩』の講義を林宗二と林宗和が書写したもの。古くから最善本として知られており、『〈両足院叢書〉林宗二・林宗和自筆毛詩抄：毛詩環翠口義』（臨川書店、二〇〇五年）として影印刊行されている表紙・本紙ともに補修があるが、前掲書の解説に「影印するには傷みすぎている…最小限の修理を行い」とあるので、大体はこの時のものと推定できる。また、第八冊の丁番号「3」「4」の間に「14」が、また第十三冊で「13」と「14」の間に無番号の丁が見られるが、刊行されている影印も同じ順序で掲載されているので、まずは指摘のみにとどめる
ZDA No.：156-1

巻一：二四・七×一八・三　五十八丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈第一〉□（十）三冊之□（内）」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩序抄」
〔尾題〕「毛詩抄第一」
〔奥書〕「五十□（八カ）丁」

巻二：二三・九×一八・五　四十二丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈第二〉十三冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩抄巻第二」
〔尾題〕「二終」

巻三：二四・〇×一八・三　四十丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈第三〉十三冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩巻第三」
〔尾題〕「毛詩巻第三」

巻四：二四・三×一九・〇　三十九丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈第四〉十三冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩巻第四」
〔尾題〕「毛詩巻第四」
〔奥書〕「天文八年四月十日」

巻五之六：二四・九×一八・五　五十七丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠□（口）義〈五之六〉十三冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩抄第五」
〔尾題〕「毛詩巻第六」

巻七之八：二四・二×一八・九　五十四丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈七之八〉十三冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩抄巻之七」
〔尾題〕「毛詩抄巻之八」

巻九之十：二四・二×一八・八　四十八丁、表紙二紙
〔外題〕「□（毛）詩環翠口義〈九之十〉十三□（冊）之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩抄巻第九」
〔尾題〕「毛詩抄巻第十」
〔奥書〕巻十尾「天文八□〈己／亥〉〔閏〕七夕書之了」

巻十一之十二：二四・三×一八・七　五十一丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈十一之十二〉□□（十三）冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩抄巻之十一」
〔尾題〕「毛詩抄巻之十二」
〔奥書〕巻十一尾「天文八年〈己／亥〉毛閏六月四日於法隆寺脇坊抄之　安盛」、巻十二尾「天文第八〈己／亥〉閏六月十七日於法隆寺抄之／太子／傳講在之」

巻十三之十四：二四・一×一八・五　五十丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈十三之十四〉十三冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩之抄巻十三」
〔尾題〕「毛詩抄巻之十四」
〔奥書〕巻十三尾「天文第八〈己／亥〉閏六月廿二日於法隆寺太子傳講演次抄之／安盛」、巻十四尾「閏六廿六」

巻十五之十六：二四・二×一八・四　六十一丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈十五之□（十）六〉十三冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩抄巻之十五〈六月九日〉」
〔尾題〕「毛詩巻第十六」
〔奥書〕巻十五尾「天文第八己亥七月三日於法隆寺脇坊抄之、侍於定誉律師太／子傳（講）席間暇之時節抄之了」、巻十六尾「天文〈己／亥〉八年九月十三日於南都旅停書之／今日轉害會執行、貴賤群集近代之壯観也」

巻十七：二四・一×一八・四　四十二丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈□（第）十七〉十三［　］（冊之内）」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩抄第十七」
〔尾題〕「毛詩巻之十七」

巻十八：二四・〇×一八・三　五十二丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈第十八〉十三［　］（冊之内）」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩巻之十八〈天文甲午（三年・一五三四）卯月十四日〉」
〔尾題〕「毛詩抄巻之十八」
〔奥書〕「天文八年〈己／亥〉九月廿五日一部功畢、西大寺愛染万座執行」

巻十九之二十：二四・〇×一八・八　六十八丁、表紙二紙
〔外題〕「毛詩環翠口義〈□（十九）之廿〉十三冊之内」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「毛詩抄巻第十九」
〔尾題〕「毛詩抄巻之二十」
〔奥書〕巻十九尾「天文八年〈己／亥〉七月十一日於法隆寺抄之了、今日太子傳結願了」、巻二十尾「天

文八年〈己／亥〉七月七日於法隆寺脇坊抄之、
正義四十巻畢了／安盛」

七　折込帙〔一件六点〕

〔備考〕四方帙、題簽白紙

【第百五十六番】

2　柳文抄　写本　四十三巻　六冊

袋綴装（四つ目綴）枡型　焦茶色表紙
〔本文〕漢字カタカナ交じり　毎半葉十四行・一行不定
〔印記〕各冊巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠印）
〔備考〕本書は、中国の文人・柳宗元の詩文についての注釈書で、林宗二の書写。『〈両足院叢書〉柳文抄』（臨川書店、二〇一〇年）として影印刊行されている

こちらも、第一冊の巻之三と巻之四の間の丁番号「62」が欠けており、第二冊で「52」と「53」が互い違い、第三冊の「50」と「51」の間に「53」が入り、第四冊で「35」と「36」の間に「23」と「24」が入り、第六冊の「4」と「5」の間に無番号の一丁が見られるが、これらも刊行されている影印と同じ順序なので、まずは指摘のみにとどめる

小口書「柳抄風（～頌）」（毛詩の序にある詩の六義、風・賦・比・興・雅・頌）
本紙、虫損補修あり
ZDA No.：156-5

序・巻一之六：二三·九×二〇·三　八十五丁、表紙二紙
〔外題〕「柳文抄〈序一之六〉」（表紙左上　書き題簽、墨書）
〔首題〕「柳文序抄」

巻七之十六：二三·九×二〇·四　五十四丁、表紙二紙
〔外題〕「柳文抄〈七之十六〉」（表紙左上　書き題簽、墨書）
〔首題〕「柳文抄巻之七」

巻十七之二十二：二三·八×二〇·四　五十九丁、表紙二紙、遊び紙二紙
〔外題〕「柳文抄〈十七之廿二〉」（表紙左上　書き題簽、墨書）
〔首題〕「柳文刻楮抄第十七」

巻二十三之二十九：二三・八×二〇・五　六十丁、表紙二紙
〔外題〕「柳文抄〈廿三之廿□（九）〉」（表紙左上　書き題簽、墨書）
〔首題〕「柳文抄廿三」

巻三十之三十九：二三・七×二〇・五　四十九丁、表紙二紙
〔外題〕「柳文抄〈三十之卅九〉」（表紙左上　書き題簽、墨書）
〔首題〕「柳文抄巻卅一〈此以下至卅四自書〉」

巻四十之四十三：二三・九×二〇・四　四十一丁、表紙二紙
〔外題〕「柳文抄〈四十之四十三／終〉」（表紙左上　書き題簽、墨書）
〔首題〕「柳文抄第四十」
〔奥書〕「永禄第八乙丑（一五六五）十月朔日書写之了、□（禅カ）昌院継天首座本借用／宗二六十八歳不休庵／書之」

八　木箱〔一件二点〕

〔備考〕「一　時代記／百五十七番／大日本帝王略記／重撰倭漢皇統編年合運圖／祖師部／洛下埜釋圓智撰」の書付あり

【第百五十七番】

[62]　倭漢皇統編年合運図　刊本〔古活字版〕　二巻　二冊

円智撰述
袋綴装（五つ目綴）　黄土色表紙
古活字版　有界（上下二段）
〔本文〕漢字
〔柱題〕「年代記」
〔印記〕各冊巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠）
〔書入〕部分的に朱点・朱引あり
〔備考〕上代から慶長九年（一六〇四）までの和漢対照の年代記で、慶長五年（一六〇〇）に初版が刊行され、八年、十年、十六年に版が重ねられた
本書は、その慶長八年版で、川瀬一馬氏の『古活字版之研究』（日本古書籍商協会、一九六七年）に掲載。上冊は垂仁天皇五十三年まで、下冊は垂仁天皇五十四年以降を収録し、「慶長九」「甲辰」までが刻される
また、慶長十年乙巳以降、寛永十七年庚辰

（一六四〇）までの年号と干支を追記し、元和元年（一六一五）では「五七大坂落城」、寛永三年（一六二六）には「九六主上幸長安二条」と追記（墨書）がある

昭和法宝総目録本では「第百三番」に著録、「倭漢年代記〈慶長活〉二」と記載される

現在所用目録では、「時代紀　二」と記載され、欄上に「別」の墨書、本行にピンク色で「小箱ニ入ル」と誌される

第一冊：三一・九×二一・五　七十丁、表紙二紙

〔首題〕「重撰倭漢皇統編年合運圖／洛下　埜釋圓智　撰」

第二冊：三二・〇×二一・三　七十五丁、表紙二紙

九　布帙〔二件二点〕

〔備考〕帙の材質で表紙・背・裏表紙を覆い、反対側は板帙のように紐で結ぶ形状

「僧録大和尚語等　天文年間寫／悦巖詩集　天正六年寫」の貼紙あり

【第百六十番】

[19]　悦巖之詩集　写本　一冊

悦巖東悰撰

袋綴装（四つ目綴）薄茶色表紙

二五・五×一六・三　十九丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉九行・一行十八字

〔外題〕「悦巖之詩集」（表紙左上　直書、墨書）

〔文首〕「東風二月澗邊梅猶爲餘寒全未開…」

〔文尾〕「…朝天多　八月梅花一炷香　詣北野神廟〈八月廿五〉」

〔奥書〕「天正第六〈戊寅〉（一五七八）仲秋初七令書写了（花押）」

〔書入〕朱点、一部に朱引あり

〔備考〕当院第五世・悦巖東悰（一四六〇～一五二九）の詩集で、百四十五首を収録

総裏打補修を施す

現在所用目録には、欄上に「別帙入」と注記（墨書）あり

冊首に「悦巖之詩集」と記された紙片（半紙、鉛筆書き）と、「未了」と記載（鉛筆書き）された短冊状の和紙あり

ZDA No.：160-23

【番外】

4　［水上山万寿禅寺一件之事］　一冊

袋綴装（四つ目綴）　茶色表紙

二四・五×一六・八　九丁、表紙二紙

〔本文〕毎半葉九行程度

〔文首〕「僧録大和尚令肥前家老衆〈江〉被遣候□／札之写」

〔文尾〕「天文龍集〈丁酉〉（六年・一五三七）冬十月十七日、前南禅茂彦／叟善叢暮齢七十八於無價□□拝讃」

〔書入〕部分的に朱点・朱引あり

〔備考〕書状、僧伝、讃等の写し

内容は、（年未詳）五月二十三日　金地院崇竟書状　多久長門・鍋島若狭宛、（年未詳）十月廿五日付　東福寺書状（首欠カ）、東福寺條々之事、元亨釈書「慧日山辯圓」抄録（「肥州有榮尊者。與爾跨海游宋地。尊三歳／而帰。領水上山寺、及爾還改禅林、請爾／開山。自居板頭〈云々〉」、恵峰大同菴再興化縁疏并序、神子和尚賛、在山禅師（在山素瑤）真讃、□（肖）伯禅師（肖伯令恵）寿像賛／茂彦善叢賛で構成されている

水上山万寿寺は、佐賀県にある臨済宗寺院。仁治元年（一二四〇）に神子栄尊（聖一派・一一九五～一二七二）によって創建されたが、現在は南禅寺派に属している

本書によって、万寿寺の帰属をめぐる一件があったことがうかがえるが、内容から、近世初期あたりの東福寺側の記録とみられる

最後に記録される「肖伯禅師寿像賛」の賛者である茂彦善叢は、（番外）17［「諸書抜萃録」］でも関与がみとめられ、また、ほぼ同じ装幀と扱いがみられることから、これら二本の伝来には、何らかの関わりがあると思われる

総裏打補修（表紙も同時カ）を施す

冊首に「僧録大和尚語〈等〉」と記載（鉛筆書き）された短冊状の和紙あり

ZDA No.：番外-4

一〇　薄葉紙包〔一件一点〕

【第百六十三番】

[28]　**古澗慈稽禅師語録：附祭梅仙和尚文及悼梅仙和尚偈并和韻　写本　一冊**

古磵慈稽撰　［梅仙東逋］

袋綴装（紙縒留）　新補表紙（伊藤東慎補）

二六・五×二〇・三　九丁、原表紙四紙、新表紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉十三行・一行二十字から二十五字程度、不定

〔外題〕「〈題簽／私設〉古澗（稽禪師）〔和尚〕語録　東慎識」（表紙左上　直書、墨書）、「一六三番／合本（大統古磵和尚入寺法語　一六三番／陞座及問禅　六〇番）」（表紙中央　直書、墨書）

〔文首〕「慈稽拝／建仁入寺拙語謹録呈／諸大老師法座前　慈悲改正／山門…」

〔文尾〕「…□來月落涅槃光　宗仲」

〔印記〕「壹／宗」（黒陽重郭方印）

〔書入〕朱点・朱引あり

〔備考〕本書は、表紙等の情報によると、当院第二十二世・伊藤東慎師によって、「第百六十三番」の『大統古磵和尚入寺法語〈并〉問禅』と、「第六十番」の『陞座〈并〉問禅』が合冊されたもの

内容は、古澗慈稽（？～一六三三・建仁寺第二百九十四世）の建仁寺における入寺式での法語、慶長十三年（一六〇八）九月におこなわれた常光院殿大歛忌（四十九日）における釣天永洪（一五九二～一六五三）の問禅法語、当院第七世・梅仙東逋（一五二九～一六〇八）への祭文、悼偈・和韻で構成

本書は、江戸時代初期の成立で、印記から建仁寺普光庵の一宗元乗（？～一六三七）の手沢本と推定される

現在所用目録には、書名の上に「古澗稽禅師語録〈ト改題〉六」という付箋紙あり。この「六」以降、第六十番に収納される「陞座及問禅」との合冊について書かれていたとのことだが現在は欠落している

ZDA No.：163-28

一一　木箱〔二件二点〕

〔備考〕「第百六十八番」、『澹居稾』同箱
蓋箱天板に「五山版／無門和尚因禅寺語録／澹居稾」の墨書、身箱に「一六八／澹居稾　一　五山版／無門和尚語録　一　全」の貼紙あり

【第百六十五番】

[8]　無門和尚語録　刊本〔覆元刊本〕　一冊

（宋）無門慧開撰　普敬等録
袋綴装（四つ目綴）　柿渋塗り表紙
二一・三×一四・九　五十九丁、表紙二紙、遊び紙二紙
〔匡郭〕左右双辺・有界　一七・二×一二・一
〔版心〕単黒魚尾　中程あたり「丁幾」
〔本文〕漢字　毎半葉十行・一行二十字
〔首題〕「無門開和尚住湖州報因禪寺語録〈月林和尚開山／師爲第二代〉／侍者　普敬　録」
〔尾題〕「無門和尚語録終」
〔奥書〕「參學比丘慧廣化到寶鈔伍兩／參學弟子程普覺丁　堅　顧　覺通／女弟子朱氏妙慧共捨寶鈔伍兩／小師　嗣源　嗣本　募緣重新刊／行庶廣流通至元己卯（十六年・一二七九）中秋日謹識」
〔印記〕巻首・巻尾、本編第一丁オ、「兩足院」（朱陰長方飾枠）、巻首に鼎印（印文未詳、朱陽印）、本編第一丁オ、「禪門」（朱陰長方印）
〔書入〕朱点・朱引あり
〔備考〕無門慧開（一一八三～一二六〇）は中国・南宋時代の人。無門が著わした公案集、『無門関』は、日本の禅林において『碧巌録』と同様に重要視された
本書はその語録。中国・元時代、至元己卯（十六年・一二七九）年に刊行された本を日本で覆刻した覆元刊本で、鎌倉末の刊行とみられる
程公許の序から「建康府保寧禪寺語録」までが刊本で、「開山護國仁王禪寺語録」以降は補写
小口書「無門録　全」
巻末に「野狐□（口偏に「延」字）唾」等が認められた短冊状の紙が貼付されている
保管状況から、現在所用目録において、「第百六十五番」に掲載されているものと推定するが、目録の書名欄上にピンク色で「不足」と書き入れられている
ZDA No.: 165-10

一二　薄葉紙包（木箱）〔一件一点〕

〔備考〕箱あるも破損。そのため薄葉紙を紙紐状にして箱を一括りにし、該書と一緒に薄葉紙で包まれている

【第百六十八番】

24　**西山西禅寺入寺法語：［大圭和尚語録］**　写本　一冊

［大圭宗价］撰

袋綴装（四つ目綴、綴紐脱落ぎみ）　焦茶色表紙

二五・七×一八・六　二十六丁、表紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉十一行から十四行程度

〔外題〕「西山西禅寺入寺法語」（表紙左上　直書、墨書）

〔首題〕「西山西禅寺入寺法語」

〔奥書〕「以上廿六丁」

〔備考〕成立は室町ごろと推測される

内容は、西山西禅寺入寺法語、萬年山真如禅寺入寺法語、東山建仁禅寺語録（享徳甲戌三年〈一四五四〉八月十七日）で構成

表紙見返しに当院第二十世・後藤東岌師による、「一山―雪村―太清―叔英―大圭／建仁百八十六世・大圭和尚、名宗价、嗣／叔英宗播、播嗣太清渭　松蔭軒／昭和五年二月三日節分於／尊天堂番所　龍宗識」の貼紙（墨書）あり

小口書、「西山入寺語」「大圭」（異筆）の墨書

現在所用目録の「第百六十八番」上の貼紙に著録

本書を収納する薄葉紙には、「四七、西山西禅寺入寺語　両足院蔵／壱冊」と墨書のある和紙の短冊が同封される

十七丁裏に、「徳政令の事（朱書）　建（朱印）」という付箋紙があり、その部分には、「天下徳政之群賊蜂起故爾云／由寺中徳政之紛争而九月十九日暫退席、及十一月而歸住」と誌される

ZDA No.：168-54

一三　薄葉紙包（木箱）〔三件三点〕

〔備考〕蓋箱は破損して天板の一部のみで、身箱はあるものの蓋箱と一具ではなく若干小さい。現状は、身箱に図書を入れて、上に天板を置き、その上から薄葉紙で包まれている

蓋箱天板に「大燈國［　］／一滴［　］」と、「拈香［　］」の付箋紙あり

【第百六十八番】

(61)　**大燈国師行状：[付通翁鏡円記録抜萃]　写本　一冊**

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二四・七×一九・一　十四丁、表紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉十行・「大燈國師行状」：一行二十字、「普照大光國師百年忌陞座…」以降：一行二十一字

〔外題〕「大燈國師行状」（表紙左上　直書、墨書）

〔文首〕「大燈國師行状／大應國師、唱臨済（マヽ）宗旨、於横嶽・萬寿・建長也。幾乎四…」

〔文尾〕「…慈誨／於是名延暦寺講師曰宗山」

〔書入〕朱点、一部に朱引と注記あり

〔備考〕成立は、室町時代末期から近世初期あたりと推測される

内容は、大燈国師（宗峰妙超）行状／春作禅興撰、普照大光国師（通翁鏡円）百年忌陞座就于正眼禅院／大愚性智撰、大光国師自賛、大光国師与東寺虎聖宗論、同影之賛、南禅正眼院大光国師与東寺虎聖問答（後欠カ）で構成。「大燈国師行状」は『続群書類従』巻第二百三十（第九輯下）に収録

現在所用目録の書名の右に鉛筆書きで、「百六十九ノ南禅寺記ニ入ル」と書き込みがあり、『南禅寺記』の書名の下に同じく鉛筆書きで、「〈大燈國師行状／百六十八ゟ〉」とあるが、現状とは一致しない

冊首に、「七　大燈國師行状　両足院藏／壱冊」と墨書された短冊と、片面に「史七／大燈國師行状」（墨書）とあり、もう片面に「百六十八（墨書）／京都東山建仁寺塔頭／両足院（印）」とある荷札、また、「未／2010.10」と鉛筆書きされた和紙の短冊が入る

ZDA No.：168-6

(62)　**拈香下火等：[無等和尚法語集]　写本　一冊**

[無等以倫]撰

袋綴装（紙縒留）　後補表紙（カ）

二二・二×一三・七　四十七丁、表紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉八行・一行二十字

〔外題〕「〈拈香／下火〉等／二本□内」（表紙左上　直書、墨書）

〔文首〕「大日本国山城州京師居住奉佛弟子…」
〔文尾〕「…一念若回光、五障忽解脱」
〔書入〕一部朱点・朱引あり
〔備考〕作者の当院第二世・無等以倫は、伊藤東慎師の『黄龍遺韻』（両足院、一九五七年）による
成立は、室町時代と推測され、自筆の可能性もある
伝によると、無等は摂津の広厳寺の住持をしたのち、知足院の守塔となったとのことだが、本書も、応安元年（一三六八）九月二十七日に広厳寺で行われたという「佛日燄慧禅師明極和尚三十三年忌拈香」法語が掲載され、それ以降に行われた知足院等での法語が確認できるところから、無等の伝記と一致している
また、至徳二年（一三八五）に行われたという「知足院彌勒佛點眼」では、「先師真源大照禅師（龍山徳見）塔處／東山知足禅院、相共守塔比丘、立岩本公座元撰擇／良工刻彫厳飾弥勒尊像、以安置于本院」とみえる。この「立岩本公」は、無等と同じ龍山徳見の法嗣の立岩寿本と推定され、初期知足院の様子を物語っており、重要である
表紙見返しには、「拈香下火集」と墨書された付箋紙と、「五二、拈香下火集　壱冊　両足院藏」と墨書された和紙の短冊が貼付されている
ZDA No.: 168-62

(71)

一漚余滴　写本　一冊

中巌円月撰
袋綴装（四つ目綴）　茶色刷毛目横縞表紙
二五・二×一九・五　十五丁、表紙二紙
〔本文〕漢字　毎半葉十三行・一行十九字
〔外題〕「一漚餘滴」（表紙左上　書き題簽）
〔首題〕「一漚餘滴」
〔印記〕巻首右下「□／□」（朱陽方印・印記未詳）
〔書入〕一部に朱点・朱引あり
〔備考〕玉村竹二編『五山文学新集』第四巻（東京大学出版会、一九七〇年）所収
また、同書において、上村観光編『五山文学全集』第二巻にも、両足院蔵本の「東海一漚餘滴」が掲載されるが、本書とは内容が異なるものであり、現在この本が蔵書の中に存在していないとす

る玉村氏の指摘があるが、今回の調査でも同様の結果を得たので付記しておく

冊首に、「一、一滴餘滴　壱冊　両足院藏」と墨書された短冊と、片面に「一六八」（墨書）とあり、もう片面に「京都東山建仁寺塔頭／両足院（印）」とある荷札が入る

ZDA No.：168-42

一四　黒塗箱〔七件七点〕

〔備考〕収納されている七件のうち、六件は料紙二折（一紙形態）で、紙帯などで一括りとなっている

また、四件で紙背文書が確認できるが、もと袋綴装と思われるものもあり、故意に綴じ糸が外されている可能性がある。

【第百六十八番】

(63)　攢東：〔入寺疏語集〕　写本　一括

一紙形態（紙帯括り）　共紙表紙

二六・八×二二・五　三十七紙

〔本文〕漢字

〔外題〕「攢东」（表紙左上　直書、墨書）

〔文首〕「松壑西堂□（住）建仁山門［　］／去年印今年印…」

〔文尾〕「…今朝四月初一　世尊不説ニ鶏鳩樹上鳴〈□□〉特謂□□無覓處、誰知轉□□〈□／來〉」

〔印記〕巻首右下に二箇所あるも、墨抹のため不詳

〔書入〕部分的に朱点・朱引あり

〔備考〕現在所用目録、「第百六十八番」に著録される「攢東（写）　一」カ。ただし、外題の「东」字は、「东」とは別字で、「東」の略字と思われる

内容は、前半は入寺疏（山門・諸山・江湖・同門など）、後半は「元旦」や「祖忌」などの項目における語録からの抄録となっており、松壑西堂住建仁入寺疏（山門・諸山・道旧・江湖・同門）、常庵西堂住建仁江湖、圭甫西堂住東福江湖、前真如芳卿西堂住東福諸山、少蕙和尚住相国諸山、曇英西堂住宝林山門、東嶺西堂住真如同門、東輝西堂住建仁入寺疏（山門・諸山・道旧・江湖・同門）、河清西堂住建仁入寺疏（山門・道旧・江湖・同門）、蘭室和尚住建長江湖疏で構成され、表紙見返しに、「松□建仁入門仏事」と「東輝建仁入門仏事」

法語が誌される

また、紙背文書が確認でき、その中には「永□（瑾カ）（花押）／識慮（別の文書では「十如院」）」や、知足院・霊泉院の名前のある「贈進祖忌奉加銭…周□（花押）」とみられるものがあるが、この「永□」が十如院の雪嶺永瑾であるならば、室町後期あたりのものと推定可能と思われる

虫損あり

ZDA No.：168-63

(67)　先師文集：［水拙文集残欠］　写本　一括

［祖渓徳濬］撰

一紙形態（紙帯括り）　素紙表紙（後補表紙カ）

二三·七×二〇·四　十一丁、表紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉十七行・一行二十三字から二十九字程度、不定

〔外題〕「先師／文集」（表紙左上　直書、墨書）、「春沢乎／□□和尚ヲ云」（表紙右　小字墨書）

〔文首〕「［　］望。灯下執筆。病眼有花。字々欹斜。勿怪也。万祝若／［　］嗇。不宣／与慈視／爾来音耗不嗣…」

〔文尾〕「…有客掀□而坐。□（恋）山而来耶。背山而［　］倘非楽山□水者。不可」

〔書入〕朱点・朱引あり

〔備考〕本来、『水拙文集』は、手簡、説、記、雑文から構成されているが、本書は手簡の後半から記の中ほどまでの残欠本

手簡のみ「水拙手簡」として『続群書類従』巻第三百五十八（第十三輯下）に所収

現在所用目録、「第百六十八番」に「先師文集（写）　一」と著録

虫損あり

ZDA No.：168-19

【第百七十番】

[2]　嬾室語録：［仲方和尚語録］　写本　一括

［仲芳円伊］撰

一紙形態・紙帯括り　共紙表紙

二九·五×二一·七　六十五紙

〔本文〕漢字　毎半葉十三行・一行二十一字

〔首題〕「嬾室語録」
〔文首〕「〇佛祖諸讃／出山像」
〔文尾〕「…即答他道、今日四月八日」
〔書入〕部分的に朱点・朱引あり
〔備考〕もと袋綴装と思われるが、綴じ糸が外され、紙帯で一括りにされている
建仁寺長慶院開基・仲芳円伊（一三五四～一四一三）の語録
内容は、「懶室漫稿」（『五山文学全集』第三巻、所収）の「佛祖讃」以降にみられるが、若干の異同がある
後半、虫損
ZDA No.：170-2

【番外】

5　**［月舟和尚作品集］**　写本　一括

［月舟寿桂］撰
一紙形態・紙帯括り　二五・五×二一・五　四十八紙
〔本文〕漢字　毎半葉十行から十三行・一行十八字から二十一字程度、不定
〔文首〕「答祖渓書／僕去歳夏、以事適越…」
〔文尾〕「…不知何人為公作詩、莫愧梅花下之僧」
〔備考〕もと袋綴装とみられるが、綴じ糸が外され、紙帯で一括りにされている
建仁寺一華院開基・月舟寿桂（一四七〇～一五三三）の作品集
月舟の作品は、四六文集である『幻雲稿』や『幻雲文集』など、後人によって分類・整理されているが、本書はそれらが未整理のまま混在している。また文首の「答祖渓書」は続群書類従本では「復祖渓老人書」と題が改められているなど、多くの異同が確認できることから、この写本は後人による編纂前のものと推測される
さらに、この史料には紙背文書が存在し、「永源庵／古岳座元禅師（建仁寺第二八五世・古岳永淳）」等と見えるところから、室町後期から近世初期ぐらいまでのものと推測される。宛所には「蔵春軒」と「永源庵」に宛てたものが多い。蔵春軒は清住院の寮舎の名称であるとともに、『東山建仁禅寺并諸塔頭略記』（『第三十六番』三十二号）によると、永源庵の寮舎（細川元有〔幽斎の祖

父〕の建立）としても確認できるため、特にここに関しては、注意深く考察を進めていく必要があると思われる

ZDA No.：番外-5

6　倒々痴：［秉払法語集］　写本　一括

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二六・五×二一・六　十九丁、表紙二紙

〔本文〕漢文

〔外題〕「倒々痴」（表紙左上　直書、墨書）、「遵首座〈西來派〉代鉄叟和尚　防州惠竺首座〈同派　二會〉／藝州玄棟首座〈中峯派／二會〉　防州玄策首座〈西來派／二會〉／宗悦首座〈妙心派／二會〉　承祥第一座〈嵯峨派　二會〉／元真首座〈西來院　二會〉　紹益首座〈關山派　□（二）會〉／昌演首座〈中峯派　二會〉」（表紙中央　墨書）、「秉払」（表紙右　墨書）

〔文首〕「索話／煎西來百尺井…」

〔文尾〕「…□云、巣父不牽牛、許由不洗耳」

〔印記〕表紙中央あたりに朱鼎印（印文未詳）

〔書入〕朱点・朱引、本文中に朱で書き入れあり

〔備考〕秉払法語を集めた作品で、江戸時代前期ごろの成立

内容は、紹益首座（三江紹益・高台寺開山）、防州惠竺首座（乾龍惠竺・建仁寺如是院）、芸州玄棟首座（充甫玄棟・洞春寺第二世）、防州玄策首座（建仲玄策・妙玖寺第二世）など、安土桃山時代から江戸時代前期に活躍した僧たちの法語が収録されている

ZDA No.：番外-6

7　百官鈔：官職淵源　写本　一括

〔林宗和〕筆（カ）

一紙形態（紙紐括り）　共紙表紙

二六・八×二二・七　三十九紙（含表紙二紙）

〔本文〕漢字カタカナ交じり　毎半葉十二行から十五行

〔外題〕「宦職淵源」（表紙左上　直書、墨書）

〔首題〕「百□（官）鈔上」

〔尾題〕「百官鈔畢」

〔奥書〕「天文八年己亥（一五三九）壬六月廿日終功畢

於南都法隆寺瓦坊□／于時太子伝講談□五度之
時也　宗和」

〔備考〕本書は、官職等についての注釈書で、奥書によると林宗和の書写本。また奥書の日付によると、両足院本『毛詩抄』と同時期の書写となる
本編冒頭五紙のみ清書されたものか、紙質や書かれ方が異なる
その清書部分以外には紙背文書があり、宛所には「宗和殿」「宗和入道」「破關齋」などが、差出には「紹長（花押）」などが確認できる
瓦坊は、管見によると法隆寺別当の居住する坊であるところから、この時期の宗和の事績や、その交友関係等がうかがえるものと思われる
昭和法宝総目録本では、「第百四十六番」に著録されているが、現在所用目録には未掲載
ZDA No.：番外-7

8　**［伝庵和尚大徳寺視篆法語］写本　一括**

［伝庵宗器］撰
一紙形態（紙帯括り）　共紙表紙
二五・五×二二・〇　十六紙（含表紙二紙、後遊び紙一紙）
〔本文〕漢字　毎半葉九行から十二行
〔外題〕「視篆語／傳菴入寺法語　全」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「本寺視篆拙語　傳菴」
〔印記〕首題部分「兩足院」（朱陰長方飾枠）
〔書入〕朱点・朱引あり
〔備考〕もと袋綴装と思われるが、綴じ糸が外され、紙帯で一括りにされている
伝庵宗器（？～一五三三）は大徳寺第八十八世。本書は、伝庵の大徳寺入寺式の法語を収めたもの。入寺法語の尾に「大永八歳（一五二八）四月十二日」、退院上堂の尾に「大永八年四月十四日退院畢」とあり、具体的な日時が判明する
真珠庵本（『大徳寺禅語録集成』第三巻所収　大本山大徳寺、一九八九年）には、登座の下に「忘却此語故小参釣語及之」とあるが、本書ではこの部分は見られない。ちなみに真珠庵本では、これに続けて「山門疏　常庵筆」などが記載されている
また、紙背文書が確認できる。宛所には春松院とみられるものがあるが、春松院は以天宗清

（一四七二～一五五四）が名乗っていた寺院名であり、伝庵と同時代、室町後期のものと推測することも可能かと考える

現在所用目録の「第百七十一番」に著録される

「視篆拙語（写）　一」カ

ZDA No.：番外-8

一五　木箱〔二件二点〕

〔備考〕蓋箱天板の右上に「第百六拾八番」、左上に「花上集／168大雅遺韻　1冊」、側面に「168　大雅遺韻（写）　一冊／168　以篤禅師（写）　一冊」の貼紙あり

【第百六十八番】

(64)　信仲篤禅師疏：「以篤禅師疏」　写本　一冊

信仲明篤（以篤）撰

袋綴装（四つ目綴）　右上から左下への柿渋刷毛目表紙（後補、高峰東晙カ）

二五・八×二一・八　七十六丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十三行

〔外題〕「〔　〕（信仲）篤禅師疏」（表紙左上　書き題簽、墨書、高峰東晙筆）

〔文首〕「山門疏　日本釈　以篤　信仲／大愚和尚住恵日…」

〔文尾〕「…況是丈人之行力、興先業母負遠期」

〔印記〕巻首、「兩足院」（朱陰長方飾枠）

〔備考〕信仲以篤は明篤ともいい、聖一派の人。四六文の作成に秀で、惟肖得巌や江西龍派等と並び称されたという。本書は、その信仲の四六文集

昭和法宝総目録本では「第四十二番」に「信仲疏〈寫〉　一」、現在所用目録では「百六十八番」に「以篤禪師疏〈（写）〉　一」と記載される

この書は、当院第十三世・高峰東晙によって改装されたとみられる。また、外題については、「篤」以上が剥落しているため明らかではないが、「篤」字の上は二字程度の空きであり、かつ二文字目に人偏らしき部分が見えるので、この書も、高峰がよく用いた道号に法名の系字を省いた下字のみを連ねて「禅師」を付ける命名法（この命名法については、玉村竹二氏の「惟肖巌禅師疏」の解説〈「惟肖得巌集解題」「二　諸本」10　『五山文学新集』

第二巻、東京大学出版会、一九六八年〉など）を用いて命名され、題簽が認められたと推測される

本編は、室町後期の寄合書による筆写とみられ、小口書に「信仲疏」とある

前遊び紙（もと見返しカ）表左上に「二二」、以篤禅師疏　両足院蔵／壱冊　一六八」と墨書された短冊状の和紙が貼り付けられている

冊首に「以篤禅師疏（写）1冊」とある和紙と、片面に「集22／以篤疏壱冊」もう片面に「百六十八／京都東山建仁寺塔頭／両足院」とある荷札あり

ZDA No.：168-16

(65)　花上集：［大雅遺韻］　写本　一冊

文挙国契（文挙契選）編

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

前半：二七・八×一九・八、後半：二三・六×一七・八

二十三丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　丁表面毎半葉十一行、裏面十行

〔外題〕「大雅遺韻」（表紙左上　書き題簽、墨書）

〔首題〕「花上集」

〔印記〕巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠）、題簽「竹／□」（朱陰円印）

〔書入〕部分的に朱点・朱引あり

〔備考〕室町時代の詩集

内容は、義堂周信や絶海中津等、二十人の詩が十首ずつまとめられており、成立は彦龍周興の序に「享酉」とあるところから、長享三年（一四八九）とみられる。『続群書類従』巻第三三〇（第十二輯上）に掲載

編者については、一般的に「文挙国契」とされるが、序に「玉府文舉少年」とあるのみで、「国契」の名は確認できない。また、『東山歴代』（高峰東晙撰、両足院蔵）には「文挙〈契〉選　越雪住光音山門疏紫岩下〇花山集ヲ選フ人乎」とあり、また玉村竹二氏の『五山禪僧傳記集成』（思文閣出版、二〇〇三年）や、市木武雄氏の『五山文学用語辞典』（続群書類従完成会、二〇〇二年）等においても同人と記載しているため、（　）内に補記した

本書は、序文から「謙巖」までは他本と同じだ

が、その次が「鄂隠」、「惟肖」という順番になっており、「惟肖」以降は鈔配。また、この部分は順番がまったく他本と異なっており、若干異同もあるようである

さらに、『花上集』が終わった次の丁に、杜甫の「碧瓦初寒外」や「晩涼看洗馬」等を題した句の残欠（一丁のみ）がある。『大雅遺韻』の名称は他本では確認できず、管見ではこの両足院本のみなのだが、もちろん他本にこの杜甫の詩の部分はない。となると、この部分が「大雅遺韻」という可能性もあるのではなかろうか

裏表紙には、前半の「惟肖」の部分が、裏返して使用されている

昭和法宝総目録本では「第五十七番」に著録

冊首に「57大雅遺韻　花上集　1冊」と「168大雅遺韻（写）1冊」とある和紙が入る

ZDA No.：168-18

一六　木箱（二件三点）

〔備考〕「第百六十八番」、『竹居集』同箱

身箱に「竹居集　二　江西一節集　一／一六八」の貼紙あり

【第百六十八番】

(66)　江西一節集　写本　一冊

心田清播編

袋綴装（四つ目綴）香色表紙

二二・二×一六・〇　三十一丁、表紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉十六行・一行二十字

〔首題〕「江西一節集」

〔尾題〕「江西一節集終」

〔備考〕桃山時代から江戸初期の成立

玉村竹二氏による「江西一節集」の解説（「心田清播集解題」「二　諸本」11『五山文学新集』別巻一）の中に、「巻首に『兩足院』の白文朱印がある」と記載がある。しかし、該書においては、成立や字数などの特徴には合致するものの、印記は見られない

表紙右下に「月（カ）」の朱書あり

ZDA No.：168-49

一七　木箱〔三件三点〕

〔備考〕蓋箱に貼紙があるものの、剥落箇所が多く確認できず〔天□〔葩〕［　］／［　］□□〔漬録カ〕／［　］〕

【第百六十八番】

(68)　**天葩雑集　写本　一冊**

江西龍派撰　〔南江宗沅〕筆

袋綴装（五つ目綴）　薄茶色表紙

二七・〇×二〇・八　百五十丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十七行・一行二十七字

〔首題〕「天葩雑集」

〔奥書〕「續翠撰此集之始、沅南江書焉。翠傳九渕。九渕遊大明之日、吾以／先靈源翁所寫、換此一冊。欲傳諸末世、貴其始也。統志焉」

〔印記〕巻首、「兩足院」（朱陰長方飾枠）、「即宗院」（朱陽長方印）、巻尾、識語下、「正／宗」（朱陽方印）、「九／淵」（朱陽方印）

〔書入〕朱点・朱引あり

〔備考〕江西龍派（?～一四四六）は、建仁寺霊泉院開基の一庵一麟（一三二九～一四〇七）の法嗣。本書はその抄録集とみられ、序・記・書・箚子・表・策問・伝・賛・論・説・祭文・碑・跋・雑文・録から構成される

末尾の正宗龍統（一四二八～一四九八）の奥書によると、この書は南江宗沅の筆で、裏表紙見返しに、当院第二十世・後藤東突師による、「京都相国寺ノ禅僧ナリ。宗沅字南江ト云フ／號ハ漁菴ト云、相国寺ニ在リテ詩名アリ。後／法衣ヲ脱シテ俗ニ皈シ、和泉堺海會寺／ニ寓シ漁菴ト號ス。著作鷗巣集アリ／昭和庚午五仲春　龍宗東突誌」の貼紙がある

また、識語には、この書は江西龍派から九渕龍睬（?～一四九八）に伝来したが、九渕が中国・明で遊学している間に、正宗によって霊源翁（瑞巌龍惺・一三八四～一四六〇）の写したものと、この本を交換したことが述べられている

小口書「天葩」

冊首に「五〇、天葩雑集　壱冊　両足院藏」と墨書された短冊状の和紙あり

ZDA No.: 168-27

見聞録：古徳入寺語　写本　一冊

咄々子編

袋綴装（四つ目綴）　左上から右下への柿渋の刷毛目表紙（後補表紙）

二四・四×二〇・〇　八十五丁、表紙二紙、遊び紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十五行

〔外題〕「見聞録〈古徳入寺語〉」（表紙左上・書き題簽、墨書）

〔首題〕「見聞録巻第一／咄々子編集」

〔印記〕巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠）

〔書入〕朱点入り

〔備考〕本書は、入寺法語を集めたもので、義堂周信や絶海中津をはじめ四十人以上による八十以上の語が掲載されている。首題には「見聞録巻第一」とあるが、巻二以降は見られない

恐らく当院第十三世・高峰東晙師によって改装されており、題簽もその時に師によって認められたものと思われる。また、前遊び紙表にも、師による「此編所載之語今其本録泯滅不伝者多矣如無等子喩（子瑜）／履中勉之夢菴草堂大拙遠芳等是也／編者咄々子未詳誰人観其所編則蓋天文以前之人也」の墨書がある

編者の咄々子については未詳であるが、室町後期ごろの成立と推測される

冊首に「五三、見聞録　壱冊　両足院藏」と墨書された短冊状の和紙あり

ZDA No.：168-41

【番外】

9　太清和尚語録　写本　一冊

太清宗渭撰

袋綴装（紙縒留）　素紙表紙（新補、近代以降）

二九・五×二三・七　五十四丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十二行から十四行・一行二十三字程度、不定

〔外題〕「太清宗渭和尚語録」（表紙左上　書き題簽、墨書）

〔文首〕「索話／［　］句全提、直下更無纖翳、千車合轍、玄機随処斉彰、衆中…」

〔文尾〕「…十二入十八界、一切万有無非自己、本来面目、本地風光□患今」

〔備考〕太清宗渭（一三二一～一三九一）は、雪村友梅の

法嗣

内容は、相州路青龍山東勝禅寺（語）、相州路金宝山浄智禅寺語、播州路赤松山宝林永昌禅寺語録、太平興国南禅寺入院、南禅再住、相国承天禅寺語録で構成されている

冒頭三丁ほど裏書が見られるが、裏打補修によって確認できず、また、ところどころ若干の互い違いが生じているようにもみられる

表紙は、近代になって付された（補修も同時カ）と推測される。その表紙右上および最終丁裏の左端に、「太清和尚諱宗渭嗣法雪村」（直書、墨書）とある

現在所用目録には未収だが、昭和法宝総目録本では「第四十六番」に著録

ZDA No.：番外-9

一八　木箱（二件二点）

〔備考〕「第三十番」、『禅苑清規総要』同箱

天板右上に「第百六拾九番」の貼紙、右下に「劍関禅師語録　169／禅苑清規　一冊　30」の付箋、身箱に「劍関禅師語録　一」と「禅苑清規　一」の貼紙あり

【第百六十九番】

[9]　劍関和尚語録　刊本〔宋版〕　一冊

（宋）劍関子益撰　善珙・徳修等編

線装本（四針眼）　黄色裂表紙（後補表紙）

三〇・〇×一九・六　三十八丁、表紙二紙、遊び紙：前二紙・後二紙

〔匡郭〕左右双辺・有界　二〇・四×一四・三

〔版心〕序のみ双黒魚尾、白口　下方に「丁幾」

〔本文〕漢字　毎半葉十行・一行十八字

〔外題〕〔表紙左上　無地題簽貼付〕

〔首題〕「劍關和尚初住隆興府興化禪寺語録／侍者　善珙　徳修　編」

〔尾題〕「劍關和尚語録終」

〔印記〕序・巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠）、裏に「□峰／庵記」（朱陽双枠印）

〔書入〕部分的に朱点・朱引あり

〔備考〕劍関子益（生没年未詳）は劍州（四山省）の人で、東福寺開山の円爾と同じ無準師範（一一七八～

一二四九）の法嗣

本書は、南宋後期の刊行とみられる。天下の孤本と位置付けられており、漢籍で主に貴重本を保護・保存する際に用いられるという金鑲玉という方法で製本されている。裏表紙見返しに、その経緯として、「〈昭和十年一月／康徳二年一月〉（一九三五）二十八日〈日本東京水野梅暁／満州長白栄厚〉／命修繕書工石興周修補／両足院蔵本宋□剣関禅師語録一／本以資法宝永存」と認められている

ZDA No.: 169-10

一九　薄葉紙包（木箱）〔一件一点〕

〔備考〕身箱に収納（蓋箱なし）され、上から薄葉紙で包まれる

（第百七十一番）

[2]　抜：[諸書抜萃録]　写本　一冊

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二三・八×一八・二　二十九丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十三行・一行二十五字程度、不定

〔外題〕「抜」の大書（表紙左上　直書、墨書）、「[　]／達磨眼睛渾不顧常尋讀作一聯詩／元亨釈書　南遊集　東皈集　廣灯嵩山語　普濟國[　]／建仁開山行状　大應國師塔銘　霊洞高山塔銘　別源塔銘／佛光塔銘〈文□〉　此山傳灯录化疏　若木集抜　紫野徹翁行□／[　]」（表紙中央　直書、墨書〈異筆カ〉）

〔文首〕「少室九年　曹溪一宿　少室分皮髄　刹々宝絲網　塵々車軸花…」

〔文尾〕「…應永乙巳（三十二年・一四二五）三月日／住霊山徳禅第四世孫小比丘禅興謹状」

〔書入〕朱点・朱引、上部の空白に朱書での注記あり

〔備考〕語録などの抜萃集

内容は、[中峰広録]、元亨釈書、南遊集、東皈集、建仁開山行状、如是院此山和尚天潤庵伝灯録化縁疏〔重刊景徳伝灯録疏〕、霊山徳禅寺徹翁義亨禅師行状ほかで構成

ZDA No.: 170-2

二〇　布帙（一件八点）

〔備考〕「荘子集注［　］石印」の題簽あり

【番外】

10　荘子集釈　刊本〔唐本〕　十巻　八冊

郭慶藩孟純輯

線装本（四針眼）　香色表紙（原）、封面「郭慶藩先生輯／荘子集釋／掃葉山房石印」、封面裏「民國十三年石印」

〔匡郭〕四周双辺・無界

〔版心〕単黒魚尾、下横単線　魚尾上「柱題」、魚尾下「巻幾」、下横線上「丁幾」、横線下「掃葉山房石印」

〔本文〕漢字

〔柱題〕「荘子集釋」

〔書入〕部分的に朱点・朱引、本文・欄上に注記（鉛筆書き）あり

〔備考〕小口書「荘子集釋八冊」

帙題簽、剥落箇所多し

第一冊：一九·九×一三·二　三十九丁、表紙二紙

〔外題〕「荘子集釋〈掃葉山房石印〉」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「荘子集釋卷一／湘陰　郭慶藩　孟純輯」

〔尾題〕「荘子集釋卷一終」

第二冊：一九·九×一三·二　三十一丁、表紙二紙

〔外題〕「荘子集釋〈掃葉山房石印〉」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「荘子集釋卷二／湘陰　郭慶藩　孟純輯」

〔尾題〕「荘子集釋卷二終」

第三冊：一九·九×一三·二　五十二丁、表紙二紙

〔外題〕「荘子集釋〈掃葉山房石印〉」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「荘子集釋卷三／湘陰　郭慶藩　孟純輯」

〔尾題〕「荘子集釋卷四終」

第四冊：一九·九×一三·二　三十四丁、表紙二紙

〔外題〕「荘子集釋〈掃葉山房石印〉」（表紙左上　原刷り題簽）

〔首題〕「荘子集釋卷五／湘陰　郭慶藩　孟純輯」

〔尾題〕「荘子集釋卷五終」

第五冊：一九・九×一三・二　二十六丁、表紙二紙
〔外題〕「莊子集釋〈掃葉山房石印〉」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「莊子集釋卷六／湘陰　郭慶藩　孟純輯」
〔尾題〕「莊子集釋卷六終」

第六冊：一九・九×一三・二　三十六丁、表紙二紙
〔外題〕「莊子集釋〈掃葉山房石印〉」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「莊子集釋卷七／湘陰　郭慶藩　孟純輯」
〔尾題〕「莊子集釋卷七終」

第七冊：一九・九×一三・二　四十一丁、表紙二紙
〔外題〕「莊子集釋〈掃葉山房石印〉」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「莊子集釋卷八／湘陰　郭慶藩　孟純輯」
〔尾題〕「莊子集釋卷八終」

第八冊：一九・九×一三・二　五十五丁、表紙二紙
〔外題〕「莊子集釋〈掃葉山房石印〉」（表紙左上　原刷り題簽）
〔首題〕「莊子集釋卷九／湘陰　郭慶藩　孟純輯」
〔尾題〕「莊子集釋卷十終」

二一　薄葉紙包〔一件一点〕

【番外】

11　**校訂莊子正文　訂正再版　刊本　一冊**

〔莊子〕著
袋綴装（四つ目綴）　茶色表紙（原）　見返しに「大正七年四月新刊／〈校／訂〉莊子正文／觀文堂」
二二・五×一五・九　百三丁、表紙二紙
〔匡郭〕四周単辺・無界
〔版心〕単黒魚尾、下横単線　魚尾上「柱題」、魚尾下「卷之幾」・「小題」、下横線上右「丁幾」、横線下「觀文堂藏版」
〔本文〕漢字、句点・返り点付
〔外題〕「〈校／訂〉莊子正文　〈訂正再版〉」（表紙左上　刷り題簽）
〔首題〕「莊子卷之一」
〔尾題〕「莊子卷之六　終（大尾）」

〔柱題〕「〈校／訂〉荘子正文」
〔書入〕部分的に、本文・欄上に注記あり（鉛筆・黒インク書など）

二一　布帙（二件二点）

〔備考〕帙の材質で表紙・背・裏表紙を覆い、反対側は板帙のように紐で結ぶ形状
「夢窓國師年譜〈文和三年妙葩刊／五山版〉／夢窓國師年譜〈足利時代五山僧／寫之〉」の貼紙あり

【番外】

12　**天龍開山夢窓正覚心宗普済国師年譜　刊本　一冊**
春屋妙葩撰
袋綴装（四つ目綴、綴紐脱落ぎみ）　茶褐色表紙
二四・六×一六・七　六十八丁、表紙二紙
〔匡郭〕左右双辺・有界　一八・八×一三・四
〔版心〕双黒魚尾（上下下向）、小黒口　上魚尾下「柱題」、下魚尾下「丁幾」
〔本文〕漢字　毎半葉十行・一行二十字
〔外題〕「夢窓年譜」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「天龍開山夢窓正覺心宗普濟國師年譜／臨川禪寺住持小師　妙葩　□〈編〉」
〔柱題〕年譜部分「譜」、西山夜話部分「話」、臨川家訓部分「訓」、塔銘部分「塔銘」
〔印記〕巻首「後宇多天皇建治元年乙亥」下「兩足院」（朱陰長方飾枠印）　首題下に異なる印記があるが、墨にて抹消
〔書入〕朱点・朱引あり
〔備考〕七朝帝師、夢窓疎石（一二七五～一三五一）の年譜
南北朝末の刊行で、川瀬一馬氏の解説（『五山版の研究』（日本古書籍商協会、一九七〇年）では、「後の再刊と目すべき一本」と位置付ける。又丁（「又十七」）あり
欄上に年齢とみられる数字が記入（朱書・墨書）されているが、暦応あたりでズレが生じており、観応元年には「七十三」、二年には「七十六」とある
本書は、現在所用目録では、「第六十三番」に写本とともに二本が、「第百六十九番」（書名の下に「五山」と誌される）でもう一本が確認できる

が、その「第六十三番」の書名の欄上には、写本とともに「別」という鉛筆による記入がある

それを念頭に現状をみていくと、「第六十三番」の刊写二本が別置本の二本であることが推測されるが、「第百六十九番」の一本はその通り確認でき、かつ現在「第六十三番」に別の一本（相国寺刊）がみられるので、合計四本となる。昭和法宝総目録本では、「第六十三番」に、「夢窓年譜　三部　写／五山版・新版・妙葩　三」とあるので、それ以降に一本増えたことが判明するが、詳細については不明である

ちなみに、収められている帙の貼紙に、「文和三年妙葩刊／五山版」（墨書）とあるが、この文和三年（一三五四）は碑銘に関する年であり、刊行とは無関係と思われる

虫損補修を施す

13　天龍開山夢窓正覚心宗普済国師年譜　写本　一冊

春屋妙葩撰

袋綴装（四つ目綴）　茶褐色表紙

二五・八×一八・七　六十一丁、表紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉十一行・一行二十字

〔外題〕「夢窓年譜」（表紙左上　直書・朱書）

〔首題〕「天龍開山夢窓正覚心宗普濟國師年譜／臨川禅寺住持小師　妙葩　編」

〔書入〕朱点・朱引、墨書による訓点、朱書・墨書による注記等あり

〔備考〕貞和版とみられる五山版の写し

収められている帙の貼紙には、「夢窓國師年譜〈足利時代五山僧／写之〉」（墨書）と誌される

虫損による総裏打補修を施す

ZDA No.：番外-12

二三　布帙（一件三点）

〔備考〕「古渡録」の題簽あり

【番外】

14　古渡録　刊本　三冊

〔竹田頴川〕撰　建仁寺専門道場編

袋綴装（四つ目、康熙綴）　鉄紺色表紙（原表紙）

印刷　四周双辺・無界
〔版心〕単黒魚尾、下横単線　魚尾下「柱題」、下横線上右「丁幾」
〔本文〕漢字、漢字ひらがな交じり
〔柱題〕「古渡録」
〔刊記〕「昭和四十六年十一月九日印刷／昭和四十六年十一月九日発行／編輯兼発行者　建仁寺専門道場／印刷者　貝葉書院／発行所　建仁寺専門道場」（住所省略）
〔備考〕下半分、水濡れ痕
巻上：二三・八×一六・六　百四丁、表紙二紙、巻頭グラビア十四紙
〔外題〕「古渡録〈上〉」（表紙左上　刷り題簽・単辺）
〔首題〕「古渡録巻上／小師　某甲等編」
巻中：二三・八×一六・五　百六丁、表紙二紙
〔外題〕「古渡録〈中〉」（表紙左上　刷り題簽・単辺）
〔首題〕「古渡録巻中／小師　某甲等編」
巻下：二三・八×一六・五　七十丁、表紙二紙
〔外題〕「古渡録〈下〉」（表紙左上　刷り題簽・単辺）
〔首題〕「古渡録巻下／小師　某甲等編」

二四　薄葉紙包（木箱）〔一件一点〕

〔備考〕身箱破損のため、蓋箱に収められ、その上から薄葉紙で包まれる
蓋箱貼紙「節用集　■（黒抹の下に「饅頭屋」と誌す）本　一」
該書の巻首部分の写真（モノクロ）、同箱

【番外】

15　節用集〔両足院本〕写本　存上（自伊至久）　一冊

袋綴装（四つ目綴）　暗褐色表紙
二五・七×一九・〇　七十五丁
〔本文〕漢字：採録語の右に片かなで振り仮名を施す
毎半葉八行（注文双行）・一行十五字程度、不定
〔外題〕「節用集」（表紙左上　直書、墨書）
〔首題〕「節用集」
〔文首〕「△伊　板生〈丹州夜／久ノ郷在〉　筏〈桴〉　沉石〈舟ノ／碇〉　籲〈留魚／物也〉／天／地

印度〈天竺／也〉　一部〈奥州馬出処／或一閉伊〉　一口〈城州〉…」

〔文尾〕「…口惜　難回避　如件　比　賦　草臥　労甘　窕」

〔印記〕首題下「兩足院」（朱陰長方飾枠）、「宗□（億カ）」（黒陽方印）

〔書入〕朱点・朱引あり

〔備考〕室町末期から近世初期の成立とみられる印度本の系統で、「伊」より「久」まで「伊」の下、追加語句と思われる語彙が書してあるうち、「筏」と「沈石」については国会図書館蔵『伊京集』など他の本でも確認できるが、「板生」と「籔」については未掲載で、両足院本のみで確認できる

小口書「上自伊至久」（朱書）

現在所用目録には未収だが、昭和法宝総目録本では「第百四十八番」に著録

ZDA No.：168-番外-15

二五　布帙〈二件二点〉

〔備考〕帙の材質で表紙・背・裏表紙を覆い、反対側は板帙のように紐で結ぶ形状

「明月記〈文祿五／年校〉／禪語録〈天文頃／書寫〉」の貼紙あり

【番外】

16　明月記歌道事　写本　一冊

〔後成恩寺禅閤（一条兼良）〕抄

袋綴装（四つ目綴）　灰茶色表紙

二六・二×二〇・五　四十二丁、表紙二紙、原表紙二紙、遊び紙一紙

〔本文〕漢字ひらがな交じり　毎半葉十二行（注文双行）・一行二十三字～二十六字程度、不定

〔外題〕「明月記〈□（歌カ）［　］〉」（表紙左上　直書、墨書）

〔首題〕「明月記〈歌道事〉」

〔奥書〕「私勘云／定家卿／建保二年二月十一日　任参議〈従三位／元侍従　即日賜兼宇〉　同三年正月十三日　兼伊与〔予〕権守／同四年正月十三日　兼治部卿　三月廿八日　辞侍従　十二月十四日　叙正三位〈俊

忠卿去天永二年／春日行幸行事賞〉／本云／以後成恩寺禅閤殿下令書抜給御自筆之本／所書写之也／〈本云〉此写本不審繁多之間 或推以改之或模写字形 今求得資直卿筆之本直之／異本之由□之猶非無不審者也／文禄五初秋五日校之」

〔書入〕朱書による書き入れあり

〔備考〕藤原定家卿（一一六二～一二四一）の『明月記』の和歌に関する記事について、文治四年（一一八八）から建保四年（一二一六）までを抄出したもので、作成者は奥書から一条兼良（一四〇二～一四八一）と考えられている

本書は、遠藤珠紀氏の「『明月記歌道事』伝本について」（『明月記研究』十四号　八木書店、二〇一六年一月）によると、続群書類従本の系統で、永青文庫本に近い特徴が確認できる

裏打補修を施してあり、収められる帙の貼紙には、「文禄五年（一五九六）校」とある

冊首には、「未／2010.10」と記載のある短冊状の和紙と、「明月記」と書かれた半紙の紙片が入る

ZDA No.：番外-16

17　［諸書抜萃録］　写本　一冊

［茂彦善叢］

袋綴装（四つ目綴）　赤茶色表紙

二七・〇×二〇・二　二十九丁、表紙二紙、後遊び紙一紙

〔本文〕漢字・一部カタカナ交じり　毎半葉十五行から十六行程度

〔文首〕「言々錦繡句句珠璣〈三〉…」

〔文尾〕「…楼明月　硯滴星」

〔奥書〕『圜悟録』尾、「志玉都寺助鈔壹佰貫文　帝偉都文助鈔壹佰伍拾貫文、壬申／夏五念二筆畢矣」

『鶴林玉露』尾、「右鶴林玉露自甲集至丙集而書訖、其餘未能覧焉。有待新書□／須覓而閲之。永正九年壬申六月廿八日　恕庵書于有隣室下」

『圓覺集解』尾、「右圓覺集解十二巻、択善者書之次第、紛乱□三三者在巻之所可／考写、皆永正八暦辛未秋九月十有五、書有隣室下　恕庵」

〔書入〕朱点・朱引あり

〔備考〕諸書抄録・見聞集。作者は、茂彦善叢（？～一五四一）と推定する

内容は、『圜悟仏果禅師語録』、『鶴林玉露』、『円覚経略疏』等の抄録と、見聞した事項を誌した

もの。その中には「近代四六集抜書」や、雪嶺永瑾による「四睡図賛」、また「天文五年丙申（一五三六）十二月廿二日、大徳寺開山大灯国師正当二百年忌也…曦者、東堂二緉、西堂一緉、平僧五百文也」などの記述もみられる

また、「圜悟録」の尾にみられるのは、抄録の助筆代だろうか。そうであれば、代金を支払って抜萃録を作成していたことになる。当時、瑞渓周鳳の『刻楮集』をはじめ、多くの抄録が作成されたが、この記述は、その中で金銭を支払って作成されていたものが存在する証拠となり、大変興味深い

本書の作者とみられる茂彦善叢は、【番外】4「「水上山万寿禅寺一件之事」」でも関与がみとめられ、また、ほぼ同じ装幀と扱いがみられることから、これら二本の伝来には、何らかの関わりがあると思われる

冊首に「禅語録」と記された紙片（半紙・鉛筆書き）あり

ZDA No.：番外-17

二六　紙箱〔二件二点〕

〔備考〕「第百六十八番」、『潤甫玉禅師語録』同箱

蓋箱天板に「宗門御改帳」等の墨書あり

天板右上に「第百六拾八番」、側面に「潤甫玉禅師語録　一　正宗録　一」の貼紙あり

【番外】

18　**追悼偈：［潤甫周玉三十三回忌預修］**　写本　一冊

［潤甫周玉］

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二三·七×一七·九　四丁、表紙二紙、前遊び紙一紙、後遊び紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十三行・一行二十一字

〔外題〕「追悼偈」（表紙左上　直書、墨書）、「潤甫周玉（卅三回忌）雲峰、龍興、玉岫」（表紙右上　貼紙・墨書）

〔文首〕「来歳季夏念三、即先師　潤甫老漢三十三回忌之／辰也…」

〔文尾〕「…拱手窓前立他時　宗澄頓首」

〔印記〕巻首「兩足院」（朱陰長方飾枠）

〔備考〕本書は、潤甫周玉（一五〇四～一五四九）の

三十三回忌にあたり、正当年の前年である天正八年（一五八〇）に、周辺の僧等によって作られた追悼偈をまとめたもので、その当時の成立とみられる

冊首の付箋、「追悼偈〈潤甫〉一」

名前が確認できるのは、景廬梵伎、鉄叟景秀、英甫永雄、明室宗昨、春沢永恩、古澗慈稽など。両足院からは「南城東逋」（当院第七世・梅仙東逋）が確認できる

現在所用目録、および昭和法宝総目録本では未確認

ZDA No.：番外-18

二七　薄葉紙包〔五件五点〕

【番外】

19　東山建仁禅寺淋汗幹縁疏　一帖

［拙庵東養］製

折本装　雲母引料紙

二七・七×一一・五　十五折

〔外題〕「東山建仁禪寺淋汗幹縁疏」（表紙中央　書き題箋）

〔日付〕「享保七年壬寅（一七二二）六月日」

〔備考〕当時、禅林では毎年六月に開浴したが、本疏はその費用を募縁するためのものであり、幹縁疏はいわゆる勧進帳のこと

内容は、疏・住持以下各塔頭の住職等による署名と施入金額・開浴銭下行で構成されており、下行の項目には、薪代や柄杓代のほか、水汲や火焼等がみられる

右側若干欠損、裏表紙欠落

表紙見返しに「拙菴西堂製之」の墨書あり

疏、「昔海上人知浴求頌於宏智禪師其／略曰妙觸宣明佛子住首楞嚴會有／斯人豈浪語哉凡叢林浴僧之設其／典不可闕焉是故吾山毎歳隨例暑天淋汗雖然税斂菲薄而乏樵汲之／資巳製短疏徧募衆縁冀破慳恪以設澡灌則人々妙觸宣明箇々首楞／嚴會之人者也詞曰／［　］／［　］／杓頭八倒七顛簸湯裡生蓮華文彩已露／烈焔中飛雪雹六月猶寒與其服仲都玄／冰丸孰若讀退子明水賦全無雨點萬壑／奇峰聳夏雲忽破暑蒙一陣清風動天地／弄向上爪解黏去縛現離垢相絶類超倫／上方井流下方井盈徧慰

群渇僞錢日多／真錢日少願得等施／享保七年壬寅（一七二二）六月　日／［　］／□□（證明）／賢護尊者」

ちなみに、ここでは両足院の名前は確認できず、知足院として「東竺（当院第十世・雲外東竺）」「東養（第十一世・拙庵東養）」「知亮」の署名がみられる

ZDA No.：番外-19

20　東山建仁禪寺淋汗化縁疏　一帖

折本装　卍繋ぎ（紗綾形）地花桐文表紙　雲母引料紙

二六・二×一二・四　十六折

〔外題〕「東山建仁禪寺淋汗化縁疏」（表紙中央　書き題簽）

〔首題〕「東山建仁禪寺淋汗化縁疏」

〔日付〕「明和六年己丑（一七六九）六月日」

〔備考〕裏表紙欠落、本紙一部固着、右側下方若干欠損

疏、「暑月淋汗其規久矣吾山産微／力乏樵汲故募稠人欲補不足／古徳銘云洗心滌慮日新又新／可謂清昇之本施財助功其報／影響勧以短疏詞曰／驢年洗去毘藍園裡毒花開龍泉／蕩来浮幢刹海流香遠這中參得／飽叢林話直下笑倒熱闍梨禪大／家著力於火柴頭寒□□□□／摸體清赤肉上沙界絶□□□□／水獲清凉自然鑊湯無冷處金體／光相之福如指掌乎青綺文繻之／神希點頭耳／明和六年己丑六月　日／知浴比丘　謹疏／／證明／賢護尊者」

こちらも両足院の名前は確認できず、知足院として「東晙（第十三世・高峰東晙）」「玄璆」の署名がみられる

疏、高峰製カ

ZDA No.：番外-20

21　黄龍十世録　写本　（存巻上）　一冊

［龍山徳見］　無等以倫撰

袋綴装（四つ目綴、綴紐脱落）縹色表紙

二三・三×一六・七　六十六丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉九行・一行二十字

〔外題〕「黄龍十世録　上」（表紙左上　書き題簽、墨書）

〔首題〕「龍山和尚住山城州東山建仁禪寺語録」

〔奥書〕巻末「寓禅居菴下正璞謹拝写」

〔書入〕朱点・朱引、墨書による注記あり

〔備考〕上巻のみ
別本（「第四十五番」12号）では下巻末にある栄西の和歌が、「寧州兜率禅寺請龍山和尚疏」の前に記載されている
無等の序の日付の上に、「矜居陵反□／不自安見又／戒也又恭也／凌競懼貞／今一一者戒与恭之義也」の墨書あり
小口書「十世□」
表紙見返しに、当院第二十世・後藤東突師による、「旧目録／百三番に入レ有□（リ）シ本也／昭和十三年七月卅一日／突識」の貼紙あり
昭和法宝総目録本の「第百三番」には、「黄龍十世録〈寫〉　缺本　一」と記載があり、この本の存在が確認できると同時に、当時から欠本状態だったことがわかる
ZDA No.：番外-21

22　物初和尚語録　刊本〔覆宋刊本〕　一冊

（宋）物初大観撰　徳溥等編
袋綴装　縹色表紙（原表紙カ）
二四・四×　一七・八　五十丁、表紙二紙
〔匡郭〕左右双辺・有界　一八・七×一一・九
〔版心〕単黒魚尾、下横単線　魚尾下「柱題」、下横線　上「丁幾」
〔本文〕漢字　毎半葉十一行・一行二十字
〔外題〕「物初□（録）〈〔　〕〉」（表紙左上　書き題簽、墨書）、題簽下「月中巌刊本／（「癸」〔高峰東晙〕朱陽楕円印）」の貼紙
〔首題〕「物〔　〕（初和尚住臨安府法相禪院語録）／〔　〕　（門人　徳溥）等　編校」
〔柱題〕「物初」
〔刊記〕「法孫比丘圓月施財／命工鏤板以垂後學／功徳報答四恩三有」
〔印記〕冊首「兩足院」（朱陰長方飾枠）
〔書入〕朱点・朱引あり
〔備考〕昭和法宝目録本、「第四十八番」に著録
川瀬一馬氏の『五山版之研究』（日本古書籍商協会、一九七〇年）に掲載
総裏打ち補修を施す。本紙一部固着、全体的に背から一・二糎ほど欠損
ZDA No.：番外-22

23　**物初和尚語録　刊本〔宋版〕　一冊**

〔宋〕物初大観撰　徳溥等編

線装本（四針眼、綴紐脱落）薄小豆色表紙（原カ）

二五·七×一五·九　六十一丁、表紙二紙

〔匡郭〕左右双辺・有界　一九·二×一二·二

〔版心〕単黒魚尾、下横単線　魚尾上小字「文字数」、魚尾下「柱題」・「丁幾」、下横線下小字「刻工名」

〔本文〕漢字　毎半葉十一行・一行二十字

〔外題〕「觀物初録　完」（表紙左上　書き題簽、墨書）

〔首題〕「物初和尚住臨安府法相禪院語録／門人　徳溥等　編校」

〔柱題〕語録部不定（無題、「物」、「物初」、「物初五」、「物初語」）、法語以降「物初」

〔刊記〕「碩人魏氏道昌施財／命工鏤板以垂後學／功徳報答／四恩三有」

〔印記〕冊首、第三丁表「兩足院」（朱陰長方飾枠）、冊首「智勝／禪院」（朱陽楕円印）、「喜□」（朱陰長方印）

〔書入〕朱点・朱引あり

〔備考〕昭和法宝目録本、「第四十八番」に著録

小口書「觀物初録完」（墨書）

本紙中ほどに、「（番外）物初和尚語録　一冊」（黒ペン書）と記された紙札あり

総裏打ち補修を施す

背上部破損、本紙一部固着

ZDA No.：番外-23

二八　黒塗箱〔十四件三五点〕

〔備考〕蓋箱天板に「平成二十三、七末現在／未調査」の付箋あり

【番外】

24　**真文　一冊**

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二四·四×二〇·二　二丁、表紙一紙

〔本文〕漢字　毎半葉九行・一行二十字

〔外題〕「真文」（表紙左　直書、墨書）

〔文首〕「日本／朝鮮／時令…」

〔文尾〕「文化／對馬州」

〔備考〕江戸時代、幕府は朝鮮との外交において、南禅寺を除く京都五山に属する碩学僧を選び、対馬

の以酊庵に輪住させ、外交文書の起草などの任にあたらせた。この史料は、文化年間に朝鮮へ宛てて書かれた書契だが、冒頭の書式や末尾の署名などが省略されている

文化年間における以酊庵住持には、四年と十二年に、当院第十四世・嗣堂東緝が就任しているので、その時に起草したものとみられる

ZDA No.：番外-24

25　出陣　一冊

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二七・九×二一・二　十五丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十六行・一行不定

〔外題〕「出陣」（表紙左　直書、墨書）

〔文首〕「△出陣　天文四年（一五三五）九月廿四日　□侍者／曹源一滴其源流也…」

〔文尾〕「…今嵩学者、機関蕙草罷参」

〔書入〕朱点・朱引あり

〔備考〕「出陣」は法戦に出ることで、問答のために出て行くことを意味している。本書は、この語を集めたもの

ZDA No.：番外25

26　菩薩戒義疏科写本　一冊

袋綴装（紙縒留）　共紙表紙

二六・七×二〇・三　十八丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十行

〔外題〕「［　］疏科」（表紙左上　直書、墨書）、表紙右上に「暑　全」の朱書あり

〔首題〕「□（菩）薩戒義疏科」

〔尾題〕「菩薩戒義疏科」

〔原刊記〕「（慶元己未（一一九九）夏日四明／延慶教蔵續刊行）／（應永二年乙亥（一三九五）六月十八日彫刻畢／法勝寺住持沙門政鎮　「開板良賢」（四周単辺枠）」

〔奥書〕「□□（元亀カ）四癸酉二月中以三井□□／急用之間不擇紙筆之□之寫□／□書之也　泉芙」

〔備考〕『菩薩戒義疏』の文段を科判したもの

表紙、上部と下部（以降計三紙）欠落

表紙見返しに、「天台大師菩薩義記科文〈智證大

師述〉／尊通私云十重四十八輕［　］／永正十八年〈辛／巳〉（一五二一）五月至六月義記講談之次合
□［　］／見之処得義□者莫太焉作者誰人哉重
［　］／尊契□（記）」とある

27　**［回向帳］**　一冊

袋綴装（紙縒留）　罫紙（十行）
二二・〇×一五・八　三丁
〔本文〕漢字　毎半葉十行
〔文首〕「總持猶妙藥　能療衆惑病／亦如天甘露　服者
常安樂／南閻浮提大日本國山城州洛陽東山建仁
寺兩足禪院住持…」
〔文尾〕「…生々紹陰（隆）佛種。處々建／立法幢。普導
含識。同生淨邦。十方三ー一」
〔備考〕諸々の行事で唱える回向文を抜き書きしたもの
内容は、祈祷回向、十大願文、『千手経』の大
悲呪相貌の言（大慈悲心是、平等心是…）、内仏諷
経回向、開眼供養諷経回向で構成
破損ぎみ

28　**伝灯抜萃：［灯史抜萃録］**　写本　一冊

［雲外東竺］筆
袋綴装（紙縒留）　共紙表紙
二四・四×一七・六　十七丁、表紙一紙
〔本文〕漢字　毎半葉十一行から十二行・一行二十一字
から二十四字程度、不定
〔外題〕「傳燈抜萃／承應癸巳（二年、一六五三）」（表紙左
上直書、墨書）
〔首題〕「續高僧傳／唐釋道宣撰」
〔書入〕朱点・朱引あり
〔備考〕両足院第十世・雲外東竺による抄録で、江戸時
代中期の成立
内容は、唐・道宣撰『続高僧伝』（残欠カ）、宋・
道原撰『伝灯録』（前欠カ）、元・円極居頂撰『続
伝灯録』からの抜き書きと、黄庭堅撰『山谷詩
集』の私注にて構成
表紙見返しに「〇一切偈名祇夜　大論（大智度
論）三十三ノ十八反」、巻頭頁には達磨の「路行
跨水復逢羊…」、神秀の「身是菩提樹…」、慧能の
「菩提本無樹…」の偈を墨書す
筆者は、冊首の付箋紙「傳燈抜萃〈雲外筆〉

一」によった
ZDA No.：番外-28

29　観音懺儀　刊本　一帖

折本装　雲母引料紙　一八・二×一〇・〇　四十三折
〔匡郭〕無界
〔本文〕漢字　毎半葉四行・一行十二字
〔首題〕「観音懺儀」
〔尾題〕「観音懺儀」
〔書入〕黒字で節回しの音譜などが誌され、部分的に朱引あり
〔備考〕内容は、大悲円満無礙神呪、観音懺儀、妙法蓮華経観世音菩薩普門品第二十五で構成され、観音経のみ六行・十七字
表紙欠
首葉見返しに「東山建」、最終葉に「昱藏主」の墨書あり

30　［経典：陀羅尼経］　一冊

袋綴装（四つ目綴、綴紐脱落ぎみ）　共紙表紙
一七・二×一二・一　十丁、表紙二紙
〔本文〕漢字カタカナ交じり、ルビ入
〔外題〕「諸　陀羅尼經」（表紙左上　直書、墨書）
〔文首〕「〇金剛壽命陀羅尼經／唐南　天竺三藏　金剛　智　共　沙門智蔵　奉紹譯／唵…」
〔文尾〕「平等大智　今將頂禮」
〔備考〕陀羅尼などの抜き書き
内容は、金剛寿命陀羅尼経、聖六字増寿大明陀羅尼、増慧陀羅尼、仏説大愛陀羅尼経、仏説除一切疾病陀羅尼、略一切経、仏説文殊経、略文小法花、南無金剛堅固勝会三仏、仏説呪目経、浄眼陀羅尼、不動明王呪、釈迦□呪、舎利礼などで構成
表紙見返しに「両足院／京都府京都市／建仁寺町四條南四□□／建仁寺山内両足院」、最終頁に「建仁寺山内／両足院／會下用」、裏表紙に「明治拾七歳三月廿九日寫之／建仁寺内両足院室ニ於テ／美濃國／美濃國中嶋郡八神村□□所持」の墨書あり

31　**〔金剛般若波羅蜜経〕残欠　刊本　一纏**

折本装　雲母引料紙　二〇・六×七・二　九折

〔匡郭〕無界

〔本文〕漢字　毎半葉五行・一行十七字

〔文首〕「於法實無所得。須菩提於意云何。菩薩莊嚴…」

〔文尾〕「…最上乘者説。若有人。能受持讀誦。廣爲人説」

〔備考〕破損、表紙欠

「莊嚴浄土分第十」の前半から「持経功徳分第十五」の中ほどまで

32　**金剛般若波羅蜜経　刊本　一帖**

折本装　灰青地蓮華模様（原表紙、裏表紙無）

二五・七×九・〇　四十五折

〔匡郭〕界線無

〔本文〕漢字　毎半葉五行・一行十七字

〔外題〕「□（金）剛般若波羅蜜經」（表紙中央　原刷り題簽）

〔首題〕「金剛般若波羅蜜經／後秦弘始年鳩摩／羅什於長安逍遙園譯」

〔尾題〕「金剛般若波羅蜜經」

〔印記〕「金剛經啓請」下、三種印記あるも印影不明瞭

〔備考〕冒頭絵入り

末尾に「右經ノ第一分ノ著衣ノ著ノ字張畧切清テ可／讀餘ハ皆濁音也同ク入舍衛ノ入ノ字ニツ／トツメテ可讀〇／經中字ノ右ニ〇アルハアタリテ可讀後文倣初／經中ノ不不也ハ上ハフノ音下ハホツノ音詳于／韻書／經中ニ法相トツ、ク處ホツトツメテ可讀餘／ハ皆ツムヘカラス非法相ヲモツムヘカラス／用ノ字皆イユウト可讀呉〈ハ〉イユウ漢〈ハ〉イヨウ也／涕泪ノ涕ノ字タイト可讀呉〈ハ〉タイ漢〈ハ〉テイ也／訓讀ノ時〈ハ〉テイト可讀／尚恨賤等ノ字見字書皆是濁音也然レトモ古／來清音〈ニ〉用來レリ以故不改之但シ法尚應／捨ノ尚ノ字濁テ可讀〇／斯經世誦者多不音句正讀惜乎令世尊／之聲教少其持誦之功仍爲其分句間加／黒點其不誤者措之且以其中難知亦皆／附于此而理以假名其字義及切等詳出／于韻書〈并〉諸經音義等〇」

裏表紙欠洛

33　悦可寮須知　一帖

折本装　薄橙色　一八・二×九・〇　十六折

〔外題〕「悦可寮須知」（表紙中央　書き題簽、墨書）

〔文首〕「〈朔／日〉／祝聖〈大悲呪／消災呪〉　就祖堂　諷経〈楞厳呪／通回向〉…」

〔文尾〕「…布薩／上堂諷經／夏中ニハ則火徳放参早晨□（日カ）中諷經無／自四月五日至七月十四日□之」〔奥書〕「文化九年（一八一二）／四月廿二日」

〔備考〕紙背に「望闕楼」「阿弥陀堂」「佛誕生」「開山千光忌」「将軍諱」等の回向文の部分や「聲出薬法」などが認められている

ZDA No.：番外-33

34　［経典］　一帖

［朴宗東俌］ほか筆

折本装　縹色（はがれぎみ）　雲母引料紙

一三・八×八・一　十九折

〔本文〕漢字・カタカナ・梵字、一部に返り点・ルビが入る

〔文首〕「佛說多聞強／記陀羅尼咒／浮多弗嘍…」

〔文尾〕「…△須咒水七偏（徧）與病人飲之無過三五度即差」

〔奥書〕「東俌沙弥」

〔備考〕各種法要や日常の勤行で使用していたとみられる私製の経本

内容は、真言および経典各種で構成

奥書に「東俌沙弥」とあるところから、当院第十七世・朴宗東俌の私物と推定される

35　［護摩供次第］　写本　一冊

袋綴装（四つ目綴）　共紙表紙

一四・〇×一九・九　三十五丁、表紙二紙

〔本文〕漢字　毎半葉十三行・一行不定

〔文首〕「口傳云、天等ヲ供スルニハ…」

〔文尾〕「…無量／聖衆眷属前後囲繞」

〔奥書〕「御本云、以御本書之畢／弘長二暦（一二六二）正月十三日於□□（醍醐）寺、以報恩院僧正、御本書／写并校点了。仰云、遍智院御説兎同年十二月廿四日／僧正御房奉傳授了。頼瑜／或写本云／文永十年（一二七三）三月廿四日、賜覚洞

院御草本書写之了／恐悦無極、尤可秘藏。師主仰云、此私記者為宰相／入道圓靜〈俗名／修範〉以故遍智院僧正御房為取筆／令草之矣。當本其本也〈云々〉　澄禪〈三十九才〉／写本云、先師僧正御書也　傳領道教〈年三十二才〉」

〔備考〕護摩壇の荘厳などの解説で、一部、図入り

内容は、毘沙門天法、不動法、不動護摩私記で構成。巻首に勝倶胝院のものという口伝を、末尾に不動法道場観の抜萃（不動明王像）を誌す

ZDA No.：番外-35

36　［備忘録］　一冊

袋綴装（包背装）　共紙表紙

一四・〇×二〇・〇　三十四丁、表紙二紙

〔文首〕「大正三年十月十七日…」

〔文尾〕「…大正四年七月七日／相国寺中長得院／小畠文鼎（花押）」

〔備考〕大正三年（一九一四）から同四年までの備忘録

内容は、大正三年十月十七日と同四年三月二十五日の図書（『天台〈宗義集／小部集〉』一冊）の貸し出し記録、大正四年二月十一日の「開敦煌会」の名簿、同七月七日の相国寺長得院の小畠文鼎師への図書（『翰林五鳳集目録』一冊）の貸し出し記録など

37　饅頭屋町合塔ノ碑文　二十二紙

後藤東亥撰

一紙形態　三九・五×二七・三　一紙

〔本文〕漢字カタカナ交じり

〔首題〕「饅頭屋町合塔ノ碑文」

〔識語〕「昭和六年（一九三一）五月建之／京都市中京區烏丸通三條南入／饅頭屋町祠堂係謹白／兩足院十九世龍宗識」

〔備考〕すべて同版、計二十二紙をまるめて収納。内容は、伊藤東慎師の『黄龍遺韻』（両足院、一九五七年）に全文が掲載されている

撰者の後藤東亥師は、現在、両足院第二十世に数えられているが、この碑文では自ら十九世と誌している

欄外に、「昭和九年五月拝領複寫　松本軒公木

文庫」とあり

二九　布帙〔五件五点〕

〔備考〕帙の材質で表紙・背・裏表紙を覆い、反対側は板帙のように紐で結ぶ形状

「建仁寺碩學料納帳〈天正　慶長／元和〉」の貼紙あり

【番外】

38　西院村水帳：天正十九〈辛卯〉年　十月廿八日　一冊

竪帳

二九・〇×二一・七　十二丁〈含、表紙二紙〉墨付七丁

〔外題〕「天正十九〈辛／卯〉年／西院村水帳　建仁寺／十月廿八日」

〔文首〕「〈□□町かいと〉／畠　貳畝　參斗九升七合　常光　□□」

〔文尾〕「都合百貳拾七石六斗壹升四合」

〔備考〕「水帳」は検地帳のこと。この帳簿は、貢租賦課のための基本台帳。耕地の名称・広さ・名請人の名称などを記録したもので、天正十九年（一五九一）時のもの

ZDA No.：番外-38

39　建仁寺常住臨時并定下行帳：慶長七寅年　十月吉日

一冊

竪帳

二七・二×二〇・八　九丁〈含、表紙二紙〉墨付七丁

〔外題〕「慶長七寅年／建仁寺常住臨時〈并〉定下行帳／十月吉日」

〔文首〕「八朔□」

〔文尾〕「貳斗二升　風吹〈ニ〉付［　］」

〔備考〕建仁寺の財政帳簿。慶長七年（一六〇二）付で、所々「霊洞」や「両足」などの塔頭名も確認できる

ZDA No.：番外-39

40　両足院碩学料納帳：元和元〈乙卯〉年　十月吉日

一冊

竪帳　三〇・五×二一・五　十六丁〈含、表紙二紙〉墨付十四丁

〔外題〕「元和元〈乙卯〉年／両足院碩学料納帳／十月吉日」
〔文首〕「碩学料散在帳／△京廻在之分」
〔文尾〕「惣都合四拾石参斗五升二合〈此外参□三合ハ／著□不足〉」
〔備考〕元和元年（一六一五）時における両足院の碩学料徴収の帳簿。耕地の広さ・納める量・名請人の名称などが記載されている
ZDA No.：番外-40

41　両足院碩学料納帳：元和四〈戊午〉年　十月吉日

一冊
竪帳　三〇・一×二一・九　二十三丁（含、表紙二紙）墨付十六丁
〔外題〕「元和四〈戊午〉年／碩学料帳／十月吉日」
〔文首〕「碩学料散在帳／京廻在之分」
〔文尾〕「西院〈ニ〉在之分／参石貳斗八升六合　□兵衛」
〔備考〕両足院碩学料徴収帳簿の元和四年版
中に、桃源瑞仙の『史記抄：史記桃源抄』「秦本紀」の残欠（写本　一紙のみ　綴り痕らしき小穴が確認でき、もと冊子と思われる）が入る
同書は現在、当院の蔵書中では見当たらないが、当院第十世・雲外東竺が編んだという、寛文四年（一六六四）付の書籍目録の「儒書之類」に、「史記桃源抄〈不足〉　十九冊」と所在が確認できるところから、当時あったものが何らかの理由で散逸したうちの一紙、または、底本未詳本の写し等と推測される
ZDA No.：番外-41

42　「建仁機縁」残決　写本　一紙

一紙形態　二五・二×一六・五　一紙
〔外題〕「建仁機縁　四冊之内／大統院／十如院／興善院／瑞光菴／光澤菴／禅居菴／妙喜菴」〈表紙中央　直書、墨書〉
〔備考〕表紙のみ
同じ形態のものが、建仁寺両足院所蔵聖教目録Ⅰ～Ⅲ「第百五十七番」の24号1～3番で確認できる

本書も恐らく同一の筆者とみられ、掲載される塔頭からも、本書が存在すれば「四冊之内」の一冊として、四冊揃となると思われるが、残念ながら内容は不明

ただし、題名の「建仁機縁」が、「第百五十七番」24号では左肩であるのに対し、本書は右上に認められているので、同書の草稿か別本と考えるのが妥当と思われる

三〇　**紙帙**〔一件二点〕

〔備考〕表紙中央に題簽、「地蔵菩薩本願經〈句讀假名／新板改正〉」（摺り題簽）あり

【番外】

43　**地蔵菩薩本願経**　刊本　二帖

折本装　藍鼠色表紙（原表紙）雲母引料紙

無辺無界

〔本文〕漢字、総ルビ入り　毎半葉四行・一行十七字

巻上：二二・九×七・八　六十四折

〔外題〕「地藏菩薩本願經卷上　〈假名／改正〉」（表紙中央　刷り題簽）

〔首題〕「地藏菩薩本願經卷上／于闐國三藏沙門　實叉難陀　譯」

〔尾題〕「地藏菩薩本願經卷上」

巻下：二二・九×七・八　六十四折

〔外題〕「地藏菩薩本願經卷下　〈假名／改正〉」（表紙中央　刷り題簽）

〔首題〕「地藏菩薩本願經卷下／于闐國三藏沙門　實叉難陀　譯」

〔尾題〕「地藏菩薩本願經卷下」

〔備考〕無刊記

三一　**木製経箱**〔一件八点〕

〔備考〕蓋箱と身箱、金属で固定

【番外】

44　**妙法蓮華経**　刊本　八帖

折本装　紺地蓮華唐草文表紙（原表紙）四周単辺・無界

〔本文〕漢字　一部ルビ入り　毎半葉四行・一行十七字
〔刊記〕「元祿五年壬申（一六九二）二月吉旦／天保五年
甲午（一八三四）再刻　慈海宋順　校正」「雒東
書師　岡村元春樓敬書寫／洛陽書林　北邨吉兵
衛刊行／伊藤　次郎兵衛」

巻第一：二八・二×九・〇　六十五折、表紙二紙
〔外題〕「妙法蓮華經卷第一」（表紙左上　金色刷り題簽）
〔首題〕「妙法蓮華經序品第一／姚秦三藏法師鳩摩羅什
奉　詔譯」
〔尾題〕「妙法蓮華經卷第一」

巻第二：二八・一×九・一　七十五折、表紙二紙
〔外題〕「妙法蓮華經卷第二」（表紙左上　金色刷り題簽）
〔首題〕「妙法蓮華經譬喩（ママ）諭品第三　二」
〔尾題〕「妙法蓮華經卷第二」

巻第三：二八・一×九・〇　七十一折、表紙二紙
〔外題〕「妙法蓮華經卷第三」（表紙左上　金色刷り題簽）
〔首題〕「妙法蓮華經藥艸諭品第五　三」
〔尾題〕「妙法蓮華經卷第三」

巻第四：二八・二×九・〇　六十二折、表紙二紙
〔外題〕「妙法蓮華經卷第四」（表紙左上　金色刷り題簽）
〔首題〕「妙法蓮華經五百弟子受記品第八　四」
〔尾題〕「妙法蓮華經卷第四」

巻第五：二八・一×九・〇　六十七折、表紙二紙
〔外題〕「妙法蓮華經卷第五」（表紙左上　金色刷り題簽）
〔首題〕「妙法蓮華經提婆達多品第十二　五」
〔尾題〕「妙法蓮華經卷第五」

巻第六：二八・一×九・一　六十五折、表紙二紙
〔外題〕「妙法蓮華經卷第六」（表紙左上　金色刷り題簽）
〔首題〕「妙法蓮華經如來壽量品第十六　六」
〔尾題〕「妙法蓮華經卷第六」

巻第七：二八・一×九・〇　六十折、表紙二紙
〔外題〕「妙法蓮華經卷第七」（表紙左上　金色刷り題簽）
〔首題〕「妙法蓮華經常不輕菩薩品第二十　七」
〔尾題〕「妙法蓮華經卷第七」

巻第八：二八・二×九・一　五十四折、表紙二紙

〔外題〕「妙法蓮華經卷第八」（表紙左上　金色刷り題簽）
〔首題〕「妙法蓮華經觀世音菩薩普門品第二十五　八」
〔尾題〕「妙法蓮華經卷第八」

執筆者一覧（掲載順）

常盤　義伸	花園大学名誉教授
中島　志郎	花園大学教授
禪文化研究所唐代語錄研究班	禅文化研究所
衣川　賢次	花園大学特任教授
松岡　由香子	禅文化研究所研究員
岡部　良一	郷土史家
片山　真理子	花園大学歴史博物館研究員
田口　幸滋	禅文化研究所所員
詹　緒左	安徽師範大學文學院教授
邢　東風	愛媛大学教授
王　長林	四川大學中國俗文化研究所副研究員
王　汝娟	中国復旦大学出版社副編審
周　正	安徽師範大學文學院講師

『禅文化研究所紀要』は、32号より原則的に
電子書籍での刊行となりました。
下記の禅文化研究所ウェブサイトにて無料
公開させていただいております。
http://www.zenbunka.or.jp

禅文化研究所紀要　第三十五号
二〇二一年五月三十一日発行
編集兼
発行者　公益財団法人　禅文化研究所
〒六〇四―八四五六　京都市中京区西ノ京壺ノ内町八―一
花園大学内
電　話　〇七五―八一一―五一八九
ＦＡＸ　〇七五―八一一―一四三二

『ランカーに入る』正誤表

CORRECTIONS OF THE SANSKRIT TEXT ROMANIZED AND THE JAPANESE TRANSLATION OF LANKAVATARA SUTRAM

Gishin TOKIWA, June 2020

復元梵文

1. p.5,verse17a:labhate ⇒ labhyate
2. p.11, (6) A footnote: (N 34[15]) “asvabhāvapadam” corrected. G.: 離自性句 . Cf.(49) 非自性句 .
3. p.12, (26) A footnote: (N 35[4]) “nirābhāsapadam anirābhasapadam” corrected. G.: 所有句無所有句 .
4. pp.15-16:ālayavijiñānasyābhūtaparikalpavāsanā- ⇒ tajjātivijñānāvaraṇāsad-bhūta-
5. p.16.footnote 52 is changed into:“ālayavijñānasyābhūtaparikalpavāsanā-”corrected.G: 若覆彼真識種種不実諸虚妄滅 .
6. p.42,2,3:-*ā*nutpāda*nirodha*- ⇒ -*ā*nutpād*ānirodha*-.G.: 不生不滅 .
7. p.49, bottom 3rd. line: mahamate ⇒ mahāmate
8. p.52, 1. 1: tatraedam ⇒ tatredam
9. p.57, 1. 6: grāhyagrāhakābhinivṣṭāḥ ⇒ grāhyagrāhakābhiniviṣṭāḥ
10. p.70, 1. 1: vijñāna*niruddhe* ⇒ vijñāne *niruddhe*
11. Ibid., footnote 144: “vijñanavaicityaṃ” ⇒ “vijñānavaicitryaṃ”
12. p.76, 1. 9: cittodadhipravṛttitaraṅgavijñānalakṣaṇaḥ *samādhi*sukhasamāpatti-manaso ⇒ cittodadhipravṛttitaraṅgavijñānalakṣaṇo
13. Ibid, 1. 10: svacittadṛśyaviṣayabhāvābhāvaparijñānān manaso *samādhi-sukhasamāpatti*manomayaḥ ⇒ svacittadṛśyaviṣayabhāvābhāvaparijñānāt *samādhisukhasamāpatti*manomayaḥ
14. Ibid., 1. 14: (T 498a) anekalakṣaṇa*bala*vaśitā ⇒ anekalakṣaṇa*bala*vaśitā (T 498a)
15. Ibid., footnote 3: Before “sukha” a word is added.G.: 三昧楽正受故 . ⇒ “sukhasamāpatti-manaso” deleted.G.: 識相不生 .
16. Ibid., footnote 5: Three words are added before “manomayaḥ kāya”.G: 三昧楽正受意生身 . ⇒ The word “manaso” be deleted, three words being added

before “manomayaḥ kāya”.

17. p.84, footnote 51: Four ⇒ The four
18. p.88, 1. 2: jñanam ⇒ jñānam
19. Ibid., verse 43b: ābhāsavarjitam ⇒ *ābhāsavarjitam*
20. Ibid., verse 43d: *jñanaṃ* ⇒ *jñānaṃ*
21. p.89, verse 45d:: loko ⇒ lok*o*
22. Ibid., footnote 91: and placed ⇒ , placed
23. p.91, 1. 10: tredam ⇒ tatredam
24. Ibid., verse 46d: *prachidyate* ⇒ *pracchidyate*
25. Ibid., verse 47a: bhāvājñānarutagrāhāt ⇒ bhāv*ā*jñānarutagrāhāt
26. p.98, 1. 6: bāhyabhāvābhāv*ā*nabhiniveśāt ⇒ bāhyabhāvābhāvā*n*abhiniveśāt
27. Ibid., footnote 153: “bāhyabhāvābhāvād” ⇒ “bāhyabhāvābhāvād-”
28. p.101,105: 2. 2: nitya*vaidhuryadharma*darśanāc ⇒ nityavaidharm*ya*darśanāc
29. p.106, 1. 3: tathāgatasva*tā*kuśalā ⇒ tathāgatasva*bhāva*kuśalā
30. Ibid., footnote 3 is changed into:“akṛtako na kṛtakaṃ na”delected.G.: 非事非因 .
31. p.108,107: 2. 4: *yad* anutpādaḥ ⇒ *yo‘nutpādaḥ*
32. p.114, verse 19a: na bāhyabhāvaṃ *abhāvaṃ* ⇒ na *hi* bāhyabhāv*ābhāvo*
33. Ibid., footnote 64: “nābhāvam” ⇒ “-bhāvaṃ nābhāvam”
34. p.116, 3. 5: ‘nityatā kāraṇaṃ sarvabhāvābhāvaḥ kāryaṃ ⇒ *bhāvābhāvo ‘nityatāyāh* kāryaṃ[84]
35. Ibid., inserted as footnote 84: (N206[5]) “‘nityatā kāraṇaṃ sarvabhāvābhāvaḥ kāryaṃ” corrected. G.: 是（性→）性無性無常事 .
36. p.120, bottom 2nd. line: tathāgatasvapratyā ⇒ tathāgatasvapratyā-
37. p.121, 1. 3: na mi ⇒ na mi-
38. p.126, 2. 3: tathātā ⇒ tathatā
39. p.127, 2. 8: mahamate ⇒ mahāmate
40. p.129, bottom line: ‘vināsī ⇒ ‘vināśī
41. p.130, 1. 13: tathagatānāṃ ⇒ tathāgatānāṃ
42. Ibid., 116 headline: “*gaṅgānadībālukāsamās tathāgatāḥ*” ⇒ ***“gaṅgānadībālukāsamās tathāgatāḥ”***
43. p.135, (iii) 1. 8: ālayān abodhāc ⇒ ālayān*av*abodhāc

44. p.136, footnote 234: ālayān abodhāc ⇒ ālayān*av*abodhāc
45. p.138, footnote 245 and 246: *śikṣāsamuccayaḥ* ⇒ *Śikṣāsamuccayaḥ*
46. Ibid., footnote 246: śāntidevá's ⇒ Śāntideva's

日本語訳

1. p.68 下、1 行目：滅 ⇒ 不滅
2. p.181 上、偈 19、1 ～ 2 行：外の存在は非存在ではないが心の捕捉したものではないとして ⇒ 外の存在も非存在もなく心の捕捉したものもないとして
3. p.184 下、15 行：無常性が因で、あらゆる存在がなくなることは果ですが、⇒ 存在がなくなることは無常性の果ですが、

“不可～也”補說

詹　緒左（安徽師範大學文學院，蕪湖，241000）

（1）師曰：“不可只喫東西風也。”（《祖堂集》卷四《藥山和尚》）[1]

上揭例中“也”，曹廣順、梁銀峰、龍國富在《〈祖堂集〉語法研究》中分析爲“表示祈使（禁止、命令）的語氣助詞”。[2] 衣川賢次先生在其新著《禪宗語言叢考》中不贊同這一說法，他認爲：

> 其實此處的“不可～也”實際上是“喫風是不可能的”之意的判斷句。引用此一節如下：“師問僧：‘汝從什麼處来？’對曰：‘南泉来。’師曰：‘在彼中多少時？’對曰：‘經冬過夏。’師曰：‘与麼則作一頭水牯牛去也。’對曰：‘雖在彼中，不曾上他食堂。’師曰：‘不可只喫東西風也。’對曰：‘莫錯，和尚！自有人把匙筯在。’”（卷4《藥山章》）意爲藥山問：“你是從哪兒來的？”僧：“我從南泉而來。”師：“你在那兒住了多久？”僧：“從冬到夏。”師：“那樣的話，你變成了水牯牛了吧。”僧：“雖然住在那兒，我一次都沒去過食堂。”師：“你該不會喫的風吧。”僧：“和尚，別搞錯了，讓我用匙筯喫飯的人確是有的。”僧人解釋爲有爲自己勞役的僕人，表明自己尊貴。馬祖主張語言行動是佛性的流露，藥山主張佛性的尊貴。從南泉（馬祖弟子）處來的僧人因爲知道藥山的思想，所以作此回答。[3]

衣川先生依據上下文的語境，尤其是結合禪學的思想背景來探討句意和詞義，這種研究方法確實是我們國內學者所缺乏的，顯然更能切近“文心”，也更能讓人信服。

不過，這一研究似還可以再深細一些。“不可”句，現有的《祖堂集》諸點校本、校注本、選注本均如此標點。但若對照禪錄中相關的記載，這樣的標點也許就值得考慮。此則公案非常有名，故屢見揭載。其中“不可”句，

《聯燈會要》卷十九《藥山章》錄作“ 儞口欽南風那？ ”《宗門統要續集》卷十一 (上)《藥山章》寫作“ 口欽南風那？ ”（《禪林象器箋》第二類《殿堂門》中，“ 欽 ”作“ 飲 ”，餘同），而在《五燈會元》卷五、《五燈嚴統》卷五、《五燈全書》卷九《藥山》本傳中，此句又記作“ 口欽東南風那？ ”

彼此對讀，我們就不難看出以下幾點：

其一，“ 只喫 ”的“ 喫 ”，其義相當於“ 欽 ”和“ 飲 ”，也就是我們現在常說的“ 喝西北風 ”的“ 喝 ”，儘管不同禪籍中此句的“ 風 ”向略有改變，或“ 南 ”，或“ 東南 ”，或“ 東西 ”。

其二，“ 不可～也 ”對應於“ ～那 ”，則表明它更有可能是用來表示反問語氣的，故“ 不可 ”句似宜標點作：“ 不可只喫東西風也？ ”其大意是說：難道要喝東西風嗎？試比較衣川先生的譯句：“ 你該不會喫的風吧。”語氣似覺有些過於溫婉，略嫌“ 藥 ”性不足。其實，此處“ 不可 ”屬強勢表達，用來表反詰語氣的（這一用法國內的大型語文辭書均未收列），而常與之配合使用的“ 也 ”亦有此種用法。下面是禪籍中的幾則用例：

（2）僧問保福：“ 雪峯平生有何言句，得以羺羊掛角時？ ”福云：“ 我不可作雪峯弟子不得？ ”師云：“ 一千五百箇布衲，保福較些些子。”（《明覺語錄》卷三；《圓悟佛果禪師語錄》卷十七《拈古》“ 不可 ”句作“ 我不可作雪峯弟子不得那 ”）

（3）臨濟問監院：“ 什麼處去來？ ”院云：“ 州中糶黃米來。”臨濟以拄杖面前劃一劃，云：“ 還糶得這箇麼？ ”院便喝，濟便打。典座至，濟乃舉前話，典座云：“ 院主不會和尚意。”濟云：“ 爾又作麼生？ ”典座便禮拜，濟亦打。師云：“ 喝亦打，禮拜亦打，還有親疎也無？若無親疎，臨濟不可盲枷瞎棒去也？ ”（《黃龍語錄 · 遷住歸宗語錄》）

（4）上堂：“ 即心是佛更無別佛，即佛是心更無別心。如拳作掌，似水成波，波即是水，掌即是拳。此心不屬內外中間，此佛不屬過未現在。既不屬內外中間，又不屬過未現在，此心此佛悉是假名。既是假名，一大藏教所說者，豈是真耶？既不是真，不可釋迦老子空開兩片皮掉三寸舌去也？畢竟如何？但知行好事，休要問前程。”（《大慧語錄》卷三）

（5）又因一日，翠微在法堂行道次，師而近前接礼。問曰：“西来密旨，和尚如何指示於人？”翠微駐步須臾。師又進曰：“請和尚指示！”翠微答曰：“不可事須要第二杓惡水漿潑作摩？”師於言下承旨，礼謝而退。（《祖堂集》卷六《投子和尚》）

以上四例中“不可”均表反問語氣，例3、4用的正是“不可～也”。例5中“不可事須”，日本禪籍俗語言研究會編、禪文化研究所發行的《俗語言研究》將其列入“待質事項”。[4] 因難以解釋，此句的標點遂多歧異。《佛光大藏經·禪藏》本標點爲：“不可事，須要第二杓惡水漿潑作摩？”[5] 吳福祥、顧之川點校本、張華簡體字點校本標點爲：“不可，事須要第二杓惡水漿潑作摩？”[6] 張美蘭校注本標點爲：“不可，事須要第二杓惡水漿潑？作摩？”[7] 中華書局本標點爲：“不可。事須要第二杓惡水漿潑作摩？”[8] 另有論者釋“不可事”爲“非法之事，此指行非法之事的人”，[9] 標點同臺藏本。其實還是表示反問語氣的。此句《聯燈會要》卷十九、《五燈會元》卷五《無學禪師章》作：“更要第二杓惡水那？”《景德傳燈錄》卷十四《無學禪師章》錄作：“更要第二杓惡水作麼？”而《古尊宿語錄》卷三十六《投子語錄序》則記作：“更要第二杓惡水潑？”再比較《古禪師語錄》：“上堂，良久。大眾不散。師云：‘做甚麼？不可須待惡水潑那？下去！’”或比較《古尊宿語錄》卷三十七《鼓山先興聖國師法堂玄要廣集》：“更有一格人，腳不跨石門，怪他得麼？不可事須踏前踏後，納箇如何醉人相似？”可見“更～那”“更～作麼”“更～”和“不可～也”“不可～那”“不可事須～”的用法庶幾相當。例5句的意思不外是說：難道一定要再潑第二杓污水嗎？更有意思的是，“不可”既是“叵”字的緩讀，故而“叵”亦可用來表示反問的語氣，如《新唐書·呂才傳》：“因官命氏，因邑賜族，本同末異，叵爲配宮商哉？”金王若虛《新唐書辨中》：“張柬之初與楊元琰共乘艫江中，私語外家革命事。柬之執政引爲右羽林將軍，謂曰：‘江上之言，君叵忘之？’”顯然這裡的“叵”即“不可”，亦即豈，難道是也。

其三，我們還可以順帶解決一則校勘問題。“不可”句的“只”，原文作“口”，中華本校改作“只”（上引衣川先生的分析也錄作“只”），校記：“只：原字破損作‘口’，據禪文化研究所本校記校定。”[10] 然上揭《聯燈會要》卷十九、《宗門統要續集》卷十一、《五燈會元》卷五、《五燈嚴統》卷五、《五燈全書》卷九本章中均錄作“口”，知校改難以信從。再說，“口喫東西風”

對應的是“有人把匙筯在”（用勺子筷子喫飯的人），改作“只喫”就等於隱去了比較的對象，話語的形象感、生動感也隨之減弱。

“照影渠看我，涵虛地壓天。”（《紫柏老人集》卷之二十五《明月池》）[11] 角度變，方法變，“看”出來的結果自然也是不一樣的。像衣川先生那樣密切聯繫上下文的語境，並將之置於禪學的思想背景來探討句意和詞義，必要時再輔以異文的比較（衣川先生新著《禪宗語言叢考》，開篇鉅作《禪籍的校讎學》以及《〈臨濟錄〉文本的系譜》，其中就有很多這方面精彩的分析。），而這，纔是研究禪宗典籍語言的正途。以前我們的研究方法常常只滿足於就句論詞、就句論句，現在看來有時候還真的“不可也”。

1 [南唐] 釋靜、筠編，孫昌武、衣川賢次等點校：《祖堂集》，中華書局，2007 年，第 227 頁。
2 曹廣順、梁銀峰、龍國富：《〈祖堂集〉語法研究》，河南大學出版社，2011 年，第 330 頁。
3 [日] 衣川賢次：《禪宗語言叢考》，復旦大學出版社，2020 年，第 153-154 頁。
4 禪籍俗語言研究會編：《俗語言研究》第 4 期，1996 年，第 177 頁。
5《佛光大藏經》，臺灣佛光山宗務委員會印行，1994 年，第 273 頁。
6 [南唐] 釋靜、筠編，吳福祥、顧之川點校：《祖堂集》，嶽麓書社，1996 年，第 132 頁。
[南唐] 釋靜、筠編，張華點校：《祖堂集》，中州古籍出版社，2001 年，第 203 頁。
7 [南唐] 釋靜、筠編，張美蘭校注：《祖堂集》，商務印書館，2009 年，第 165 頁。
8 [南唐] 釋靜、筠編，孫昌武、衣川賢次等點校：《祖堂集》，中華書局，2007 年，第 280 頁。
9 譚偉：《〈祖堂集〉文獻語言研究》，巴蜀書社，2005 年，第 264 頁。
10[南唐] 釋靜、筠編，孫昌武、衣川賢次等點校：《祖堂集》，中華書局，2007 年，第 227 頁。
11 紫柏尊者：《紫柏老人集》，上海古籍出版社，2013 年，第 582 頁。

參考文獻

曹廣順、梁銀峰、龍國富 2011《〈祖堂集〉語法研究》，開封：河南大學出版社。
譚偉 2005《〈祖堂集〉文獻語言研究》，成都：巴蜀書社。
《佛光大藏經》1994 高雄：臺灣佛光山宗務委員會印行。
[南唐] 釋靜、筠編，孫昌武、衣川賢次等點校 2007《祖堂集》，北京：中華書局。
[南唐] 釋靜、筠編，吳福祥、顧之川點校 1996《祖堂集》，長沙：嶽麓書社。

[南唐] 釋靜、筠編，張華點校 2001《祖堂集》，鄭州：中州古籍出版社。
[南唐] 釋靜、筠編，張美蘭校注 2009《祖堂集》，北京：商務印書館。
[明] 紫柏尊者 2013《紫柏老人集》，上海：上海古籍出版社。
[日] 衣川賢次 2020《禪宗語言叢考》，上海：復旦大學出版社。
[日] 禪籍俗語言研究會編 1996《俗語言研究》第 4 期。

【要旨】

「不可～也」の句には「まさか～などということがあろうか」という強い反問の用法がある。『祖堂集』巻四藥山章「不可口喫東西風也？」（まさか風を食っていたなどということがあろうか？）は『聯燈會要』巻十九藥山章では「儞口欲南風那？」（おまえは南風を食っていたのか？）と言い換えているとおり、「不可～也？」は「～那？」に近い。同様の例は、

『明覺禪師語錄』巻三：「我不可作雪峯弟子不得？」（わたしに雪峯和尚の弟子の資格がないとでも言うのか？）、

『黃龍語錄 · 遷住歸宗語錄』：「若無親疎，臨濟不可盲枷瞎棒去也？」（もしふたつの對應に違いがないなら、臨濟和尚が妄りに棒打したことになるが、そんなことがあろうか？）

『大慧語錄』巻三：「既不是眞，不可釋迦老子空開兩片皮掉三寸舌去也？」（釋迦の説法が眞實でないとしたら、釋迦が舌先三寸で無駄口をしゃべっていたことになるが、そんなことがあろうか？）

『祖堂集』巻六投子和尚章：「不可事須要第二杓惡水潑潑作摩？」（二杯目の汚水を撒こうとして、いったいどうするのか？）

『古尊宿語錄』巻三十七『鼓山先興聖國師法堂玄要廣集』：「不可事須踏前踏後，納箇如何醉人相似？」（酔っぱらいのようにふらふらと前に行ったり後ろに戻ったりして、如何、若何と訊ねまわる輩を、ここで受け入れることなどできようか？）

以上のように「更～那？」、「更～作摩？」、「更～？」と「不可～也？」、「不可～那？」、「不可事須～？」の用法は近く、「～」の部分を強く否定するのである。

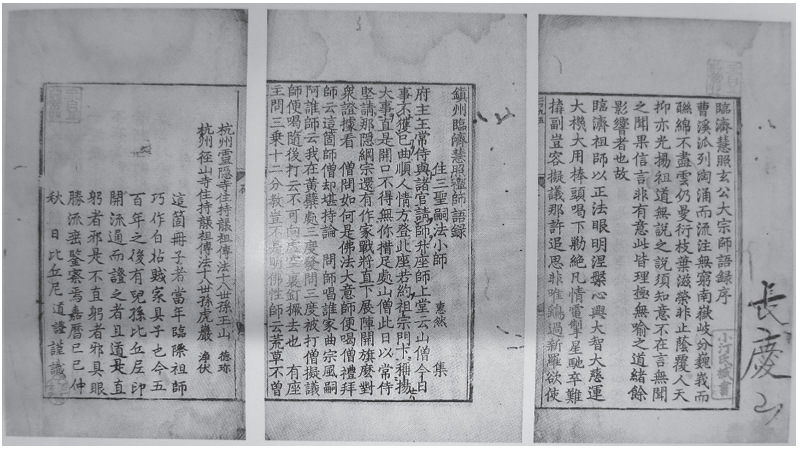
なお、『祖堂集』巻四藥山章「不可口喫東西風也？」の「口」を中華書局版は「只」に改めているのは誤りである。

話説嘉暦本《臨濟錄》

邢　東風

歷史上，唐宋時期的禪宗語錄曾大量傳入日本，而後又被翻刻復製，廣為流通，所以有很多的唐宋禪宗語錄是通過日本刊本保存下來的。其中唐代臨濟義玄禪師的語錄《臨濟錄》一書，在日本號稱「錄中之王」，備受尊崇，先後出現了各種各樣的刊本，其種類和數量之多，遠遠超出了中國。日本現存的《臨濟錄》古刊本中，最早的是從中國傳入的宋本，例如天理圖書館收藏的宋版《續開古尊宿語要》第一集中的《臨濟慧照禪師語》、東洋文庫收藏的所謂「元槧本」《臨濟錄》、成簣堂文庫收藏的宋版《古尊宿語録》第二册的《臨濟錄》，等等。比宋本稍晚的是在日本刊刻的「五山版」。所謂「五山版」，是指從鎌倉時代末期到室町時代末期，先後在鎌倉五山（建長寺、圓覺寺、壽福寺、浄智寺、浄妙寺）和京都五山（南山寺、天龍寺、建仁寺、東福寺、萬福寺）等禪宗寺院刊行的木版書籍，包括禪籍、語録、詩文集、佛經等等，其中有很多唐宋元時期的中國禪宗典籍。現存最早的五山版《臨濟錄》，是静嘉堂文庫收藏的元應二年（1320）刊本，以前被誤認為是元代的「雪堂本」（又稱「元刊本」）[1]，其實是宋本的復製。其次是嘉暦四年（1329）刊本，比元應本稍晚，含有雪堂本的內容，我們稱它為「嘉暦本」。關于嘉暦本，前輩學者如陸川堆雲、柳田聖山也曾提到，但是都沒有詳細談到它的內容，也沒有說清它和其他刊本的關係。大約一年前，由于偶然的機會，我有幸看到嘉暦本《臨濟錄》的實物，因而想在這裡作一簡要介紹，以供讀者共享。

關于嘉曆本，幾年前我在考察雪堂本《臨濟錄》的時候開始注意到它，理由是它的內容和雪堂本比較接近。當時衣川賢次先生提醒我參考柳田聖山主編的《臨濟錄抄書集成》一書，我注意到其中有寬永七年（1630）刊本《鎮州臨濟惠照禪師語錄鈔》（以下簡稱《臨濟錄鈔》），這是一部《臨濟錄》的註釋本，其中的臨濟語錄原文就是嘉曆本的內容，註釋文字是後人所加。根據這部《臨濟錄鈔》可以斷定，日本歷史上還有一部嘉曆本的《臨濟錄》，它的刊刻年代接近元應本，內容接近雪堂本，在日本刊行的《臨濟錄》中，是一部年代較早、內容特殊的本子，值得重視。不過，我一直不清楚這個本子是否還有保存，也不知道在哪裡可以找到，關于它的內容，只能通過《臨濟錄鈔》來推測，由于沒見過這個本子的原物，所以不能確定它到底是什麼樣子。



嘉歷本《臨濟錄》[2]

2019 年 11 月 16 日，東京古書會館舉辦古籍展賣會，我從展賣品目錄上看到嘉曆本《臨濟錄》赫然在冊，目錄上是這樣寫的：

臨済録　五山版　嘉暦四年刊　比丘尼道証開版　原装　小汀文庫旧蔵　一冊

真不敢相信自己的眼睛，這不就是我一直期盼的嘉曆本吗！千載難逢的機會，于是專程跑去觀看。由于展賣會上都是價格昂貴的拍賣品，不許拍照，也不能仔細翻閱，所以這裡只能介紹我看到的大概内容。

封頁　臨濟慧照大宗師語錄（手寫）
　　臨濟語錄
序　從倫序（第一紙(3)）
　　郭天錫序（第二、三紙）
　　普秀序（第四、五紙）
　　（以上三序的版式為頁 9 行，行 18 字）
　　馬防序（第六紙）
　　（馬防序的版式為頁 9 行，行 17 字）
正文　鎮州臨濟慧照禪師語錄
　　住三聖嗣法小師 惠然 集
　　（第一至三十五紙，版式為頁 11 行，行 20 字）
　　住鎮州保壽嗣法小師 延沼 謹書
碑文　真定十方臨濟慧照玄公大宗師道行碑銘
　　正議大夫御史中丞行御史臺事 王博文 撰並書
　　通奉大夫參知政事樞密副使 商挺 題額
　　（第一至六紙）
開版題記　這個册子者，當年臨濟祖師巧作白拈賊家具子也。今五百年之後，有兒孫比丘尼印開流通而證之者，且道是直躬者邪？是不直躬者邪？具眼勝流，垂鑒察焉。嘉曆己巳仲秋日比丘尼 道證 謹識。
底封　内側　新庄奥村（手寫）
　　自澄主（手寫）
外側　臨濟慧照玄公大宗師語錄（手寫）
　　自澄主（手寫）

以上内容，如果孤立地看，恐怕看不出什麼名堂，只有把它和其他相關的刊本、特別是宋元版的《臨濟錄》結合起來考察，才能了解它的來源、影響、特色、價值，及其在《臨濟錄》流傳史上的地位。

首先是序文部分。

嘉曆本有四篇序文，即從倫序、郭天錫序、普秀序、馬防序，其中從倫、郭天錫、普秀的三序來自雪堂本，馬防序來自宋本。宋本《臨濟錄》原來只有馬防序，元代的雪堂普仁禪師重刻《臨濟錄》時，撤掉了馬防序，而代之以從倫等人的三序，于是三序成為雪堂本的一大特徵。從中國國家圖書館保存的雪堂本《臨濟錄》來看，它的書首部分殘缺，現在只有普秀序，接下來是臨濟語錄的正文，可見雪堂本原來沒有馬防序；又根據嘉曆本可以推測，雪堂本原來在普秀序之前還有從倫序和郭天錫序。通過嘉曆本的三序，可以了解雪堂本序文部分原有的樣子。不過，嘉曆本三序是頁 9 行，行 18 字，雪堂本是頁 9 行，行 20 字，二者版式稍有不同。

雪堂本傳入日本以後，日本也出現了帶有三序的《臨濟錄》刊本。就目前所知來說，嘉曆本最早，其次是寬永七年刊行的《臨濟錄鈔》，再後來就是《大正藏》第 47 册收錄的《臨濟錄》。《大正藏》本《臨濟錄》是根據德富蘇峰（1863 – 1957）收藏的永享九年（1437）刊本（今藏石川武美記念圖書館）排印的，這個底本確實帶有三序，然而三序部分不是刻版印刷物，而是手寫上去的。起初我也不了解這個情況，後來衣川賢次先生告訴我，于是我到石川武美記念圖書館作了調查，發現該書三序部分的紙張、色澤、字形、頁面樣式等等都和刊本印刷的正文部分非常相似，假如不是特別留意的話，不太容易看出它們的差別。另外，日本現存的永享九年本《臨濟錄》，除了德富蘇峰舊藏本之外，還有國立公文書館保存的林羅山舊藏本、國會圖書館藏本等，這些本子都没有三序，可見德富蘇峰舊藏本在永享本中是一個非常特殊的例子。這個補寫的三序，當初依據的很可能就是嘉曆本；由于它被編入《大正藏》，從而得以廣為流傳。

嘉曆本的第六紙是馬防序，頁 9 行，行 17 字，與宋本馬防序完全相同。關于序文的處理，嘉曆本既採用雪堂本的三序，又採用宋本的馬防序，于是成為四序並存的形態。由于嘉曆本的影響，後來帶有三序的日本刊本《臨濟錄》也採取了這樣的形態。

其次是臨濟語錄的正文。

嘉曆本這個部分的標題是「鎮州臨濟慧照禪師語錄」，這是宋本的題目，元代雪堂本的題目是「臨濟慧照玄公大宗師語錄」；接下來一行是「住三聖嗣法小師 惠然 集」的編者落款，這樣的落款在宋元本中都一樣；然後是臨濟語錄正文，共 35 紙，頁 11 行，行 20 字，這樣的版式與宋本相同，而不

同于雪堂本的頁 10 行、行 20 字；最後是「住鎮州保壽嗣法小師 延沼 謹書」的書寫人落款，這樣的落款在宋元本中都有，但是宋本接下來還有「住大名府興化嗣法小師 存獎 校勘」的校勘者落款，而雪堂本沒有。

從上面的對比可以看出，嘉曆本的臨濟語錄的題目、編者落款、正文的版式、書寫者落款都是採用宋本，同時又依照雪堂本的樣子，去掉了宋本最後的校勘者落款。總之，這個部分基本上沿襲了宋本的樣式，只有最後一點依照了元代雪堂本。至于臨濟語錄的內容，宋本、雪堂本、嘉曆本一樣，都屬于宗演本系統。

再次是王博文的碑文。

這是繼臨濟語錄正文之後的附錄部分，內容是元代王博文撰寫的《真定十方臨濟慧照玄公大宗師道行碑銘》，和雪堂本一樣，共 6 紙。這篇碑文原來是王博文受雪堂普仁禪師的委託而作，後來雪堂刊刻《臨濟錄》時，又把它附在書後一同出版，所以它也成了雪堂本不同于宋本的一個重要標誌。嘉曆本的這個附錄確是來自雪堂本，然而雪堂本的附錄除了這篇碑文以外，還有其他內容，即郭天錫撰寫的《大名臨濟慧照玄公大宗師碑記》、《臨濟慧照玄公大宗師真贊》，以及支持雪堂本開版的贊助人名單。對于這些內容，嘉曆本只採用了王博文的碑文，其他都沒有採用。

王博文的這篇碑文，也見于後來的日本刊本《臨濟錄》，例如上面提到的《臨濟錄鈔》，還有元禄十一年（1698）刊本《臨濟語録摘葉》，以及享保十二年（1727）刊本《臨濟慧照禪師語錄》，由此也可以看出，嘉曆本在日本刊本《臨濟錄》的流傳史上有過長久的影響。其中享保本經過無著道忠（1653-1745）的校訂，書後附有道忠的跋文。1967 年，為紀念臨濟義玄禪師圓寂 1100 周年，日本臨濟禪師奉贊會將這個本子重新出版，後來又傳入中國，于是才引起中國方面對這篇碑文的注意。

再其次是開版題記。

這個部分只有 70 餘字，刻在嘉曆本的最後一頁，它是比丘尼道證撰寫的開版題記，由此可知嘉曆本的刊行是由道證主持的。關于道證的情況，今已不詳，據陸川堆雲的研究，道證除了刊刻《臨濟錄》以外，還刊行過《圜悟心要》(4)，即北宋圜悟克勤（1063-1135）的語録，大概她是一位特別熱心于刻經事業的尼師吧。

題記的大意是說：這部《臨濟錄》（裡的說法）是當初臨濟祖師傳法的道具，時隔五百年之後，我作為臨濟的子孫，把它刻印傳播，加以印證，這樣做到

底算不算是忠實于祖師呢？還請有道之人幫我鑑定。一般來說，刻印經典是一種積功德的行為，可是道證好像對自己的行為不太自信，這是為什麼呢？關于這個問題，只要看看郭天錫為雪堂本作的序就明白了。按照郭天錫的說法，雪堂普仁刻印《臨濟錄》，未免有把臨濟祖師拋棄的東西「重新拈出供養」的嫌疑，不知現在的僧人能否接受。在郭氏看來，禪本來不拘泥文字，對于祖師來說，他們的語錄就好比吐掉的唾液，不值得珍惜，可是雪堂普仁把它重新刻印流通，也不怕被人說成拾人牙慧，這樣做其實是出于對祖師的孝敬。道證的態度也是一樣，她一方面要宣傳臨濟祖師，一方面又擔心人們執著祖師的文句，于是用疑問的方式提醒人們。

最後是封頁和底封上的手寫文字。

這些文字不是嘉曆本原有的內容，而是這個本子的收藏者留下的痕跡。封頁上的「臨濟慧照大宗師語錄」，是雪堂本「臨濟慧照玄公大宗師語錄」的縮寫，省去了原有的「玄公」二字。底封內側的「新庄奧村」、「自澄主」，可能是收藏者的名號，底封外側的「臨濟慧照玄公大宗師語錄」，就是雪堂本《臨濟錄》的書名。很顯然，這些文字的書寫者、亦即這個本子當初的收藏者，很可能看到過雪堂本，至少是很了解雪堂本的書名。

關于這個本子的收藏情況，恐怕「自澄主」是目前已知的最早收藏者，但是我們不清楚他是何許人也；後來為藤園堂所有，藤園堂是名古屋的一家書店，現在還有；再後來成為小汀利得的藏品，展賣品目錄上提到的「小汀文庫」，就是指小汀氏的藏書。小汀利得（1889-1972）是著名的記者、經濟評論家，曾任《日本經濟新聞》主筆、社長，生前喜好藏書，收藏有多種五山版，其中包括這個嘉曆本《臨濟錄》(5)。此次展賣會後，不知落入誰手。

這個本子一直被私人收藏，因而難得一見。那麼嘉曆本的《臨濟錄》，除了我看到的這個本子之外，是否還有其他藏本呢？關于嘉曆本的藏本，以前陸川堆雲和柳田聖山都曾提到。陸川堆雲提到的是東京上野圖書館藏本，不過從他的敘述來看，他所說的那個藏本應當是永享本《臨濟錄鈔》(6)。恐怕陸川堆雲也沒見過嘉曆本，他是通過《臨濟錄鈔》了解嘉曆本的。柳田聖山提到國會圖書館藏本：「嘉曆四年（1329）比丘尼道證出版（東京國會圖書館藏）」(7)。從這樣的記敘來看，國會圖書館收藏的應當是嘉曆本《臨濟錄》的原本，不過，現在的國會圖書館沒有顯示有此藏本，不知道這個本子現在哪裡，也不清楚柳田聖山是否親眼看過這個本子，以及這個藏本和我看到的本子是否為同一物件。總之，關于嘉曆本的藏本，今後還需要調查。

嘉暦本的刊行年代僅次于元應本，它的內容兼採宋本和元代雪堂本，在日本刊本《臨濟錄》中，它是一個年代很早、內容獨特的本子，完全可以和元應本一同稱爲五山版《臨濟錄》的雙璧。

嘉暦本保存了雪堂本的一部分內容，又影響到後來的一部分《臨濟錄》刊本，可見雪堂本通過嘉暦本而得到流傳和發生了影響。實際上，雪堂本刊出以後，它在中國發生了怎樣的具體影響，目前還不清楚，但是它在日本確實發生了影響，促成嘉暦本的出現，嘉暦本又影響到後來的《臨濟錄》刊本，通過這樣的流傳，當初雪堂本的一部分內容如三序和王博文的碑文得以保存下來，到了近代和現代，又通過《大正藏》的傳播和中日文化交流，這些內容才重新被中國方面了解。雪堂本在中國雖有保存，但是數量極少，如今只有「天下孤本」，而且殘缺不全，少了從倫和郭天錫的序文，假如當初沒有嘉暦本，我們就無從了解雪堂本三序的全貌，可見嘉暦本對于雪堂本的保存、流傳乃至復原都功莫大焉。在中日兩國的《臨濟錄》流傳史上，嘉暦本又和雪堂本構成雙璧，它是中日佛教文化交流的結晶，彌足珍貴。

2021 年 1 月　于松山

日本語要旨

日本において各種の『臨済録』刊本が出版され、最古の元応本（1320 年）とこれに次ぐ嘉暦本（1329 年）はのちの『臨済録』刊本に深い影響を及ぼしたが、この嘉暦本については従来詳しく紹介されたことがなく、『臨済録』流伝史上の地位が明確ではなかった。筆者はこのたび小汀文庫旧蔵の嘉暦本『臨済録』を実見する機会を得、以下の特徴を確認することができた。一、嘉暦本は宋本の馬防序と元本（雪堂刊本）の従倫序、郭天錫序、普秀序および王博文の碑文を併せもつ独特の内容で、五山版『臨済録』の中で元応本と双璧をなす重要な刊本である。二、嘉暦本は雪堂刊本を継承しており、現在中国国家図書館にのみ蔵する天下の孤本の残缺部分をこれによって補うことができ、雪堂刊本の原貌を復元することができる。三、嘉暦本の内容はのちの『臨済録鈔』（寛永 7 年、1630）に継承され、元応本とともに日本の『臨済録』刊本の祖本の地位にある。

【注脚】

⑴參見椎名宏雄《宋元版禪籍の研究》，大東出版社，1993 年，第 598 頁。

⑵引自《古典籍展観大入札会目録》，東京古典会發行，2019 年，版圖第 12 頁。
⑶這裡所謂「紙」，日語叫作「帖」，是指綫装書裡的一張紙，被對折成两頁。
⑷參見陸川堆雲《臨済及臨済録の研究》，喜久屋書店，1949 年，第 168-169 頁。
⑸參見反町茂雄《蒐書・業界・業界人》，八木書店，2019 年，第 113 頁。
⑹參見陸川堆雲《臨済及臨済録の研究》，第 168-169 頁。
⑺柳田聖山《臨済録ノート（続）》,《柳田聖山集》第四卷，法藏館，2017 年，第 170 頁。

漢字俗寫與禪籍校勘 *

王　長林 **

提　要　印刷本禪宗文獻由於流通廣泛而成爲學術界研究的主要對象，但其文字訛誤的問題卻十分普遍，因此釐清文本的訛誤應該是禪籍文獻研究的首要工作。對勘是禪籍校讎的重要方法，但若局限於印本互勘，有時既不能發現文字歧誤，也不能追溯原始錯誤。文章以日本漢文寫本禪籍爲中心，利用寫本用字實例及漢字俗寫的一般規律，分類討論三十例印刷本禪籍（主要是《大正藏》和《卍續藏》）文字訛混的情況，並進一步解釋訛誤的原由。從中既能窺見漢文寫本禪籍俗字校勘學價值，又可以擴充“古籍文字相通、相混”的通例。不容忽視的是，利用印本也足以校勘寫本，所以該提倡寫本與印本的互校，這是禪宗文獻整理行之有效的方法。

關鍵詞：禪宗文獻　寫本　印刷本　俗字　校勘

禪宗文獻是佛教史和漢語史研究都十分重視的材料，就其製作方式和流傳途徑來看，大體經由寫本—印刷本—電子本三個環節。其中，印刷本主要包括雕版印刷本、木活字印本和金属活字印本，是當前學術界研究的主要對象，但時代更早的寫本禪籍關注明顯不足，很不利於禪宗文獻語言研究走向深入。寫本禪籍是指用軟筆或硬筆書寫在紙本上的禪宗典籍，以目前存世的材料來看，大致可以分爲兩類：一類是敦煌寫本禪籍，主要屬於“初期禪宗史”的寫本文獻；另一類是宋代以降禪籍的寫本文獻，散藏於東亞漢字文化圈各個國家和地區的圖書館及私人文庫，尤以日本爲最。印刷本禪籍流通最爲廣泛，便於研究者取閱，加之以印刷本爲資料來源創製的各種電子佛典數據庫十分流行，這反過來又加深了人們對印刷本的依賴。但眾所周知，印刷本禪籍的文字訛誤問題又十分普遍，從《大正藏》《卍續藏》《中華大藏經》等收錄的禪宗文獻的校勘記我們就可窺見一斑。校勘記在匯聚版本異文的同時，也解決了不少文字訛誤，極具校勘學價值。但校勘記主要是根據版本異文比對，一般“只指異，不辨正”，也並沒有參考寫本禪籍，所解決的

問題極爲有限。有人曾做過抽樣統計，發現《大正藏》校勘錯誤率大約爲13.6%，錯誤類型主要包括誤校和漏校[1]，可見佛典校勘任重道遠，利用也須尤爲謹慎。

衣川賢次先生説："佛教典籍文本的訛誤問題，由來已久。禪籍尤其是禪宗語錄，與一般因傳播致誤的情況不同，最初記錄的文字就有訛誤。"[2]尤其是早期的唐宋禪宗文獻，很可能初刻本或較早期的刻本就已有文字訛誤，後代的覆刻本又不斷地承襲，因此僅憑刻本對勘是很難解決這些原始的訛誤問題，這里試舉兩例：

【蹳】

《明覺禪師語錄》卷六《送化主》："春色依依籠遠樹，卷衲搭藤**蹳**輕屨。塵世茫茫無限人，不知誰問曹溪路。"（T47/710c[3]）

"**蹳**"歷代字書不載，詞義費解。筆者檢覈中華藏（底本是永樂北藏）、乾隆大藏經、新文豐版嘉興藏、新文豐版卍正藏並作"**蹳**"，別無旁參。其實，北宋睦庵善卿《祖庭事苑》就已經關注到這個字，卷四《雪竇祖英下》"**蹳**"條："正作躡，足輒切，蹈也。"（X64/370b）善卿認爲"**蹳**"本應該寫作"躡"，"躡輕屨"文從字順，所以"**蹳**"當爲"躡"之俗誤。這也反映出早在宋本中已存訛誤，而《永樂北藏》等明代乃至以後的版本均沿作"**蹳**"，便不足爲怪。

【海豎山椒】

《虛堂錄》卷九："達磨忌，拈香：'應般若多羅之讖，嫩桂無差；破流支三藏之疑，詞鋒峻烈。從此六宗斂影，正脈流通，一花五葉，滿地吹香。海豎山椒，咸沾聖澤。'"（T47/1049b）

"海豎山椒"一詞中"山椒"較爲易解，日本寬文9年《頭書校正虛堂和尚語錄》釋云："椒，通作嶕。山巔曰山嶕。"但"海豎"載籍鮮見，稽考無從。《虛堂和尚語錄》於南宋咸淳5年（1269）在福州鼓山刊行，旋即傳至日本被翻刻，筆者檢覈鎌倉時代正和2年（1313）刊室町時代補刻本（五山版）、寬文9年（1669）堤六左衛門刊本、長慶年間（1596-1614）木活字印本均作"豎"，可以推測宋刻本或許就已作"豎"，諸和刻本只是承襲舊字。但這個於義無所取的"豎"很可能是個訛誤字，無著道忠禪師《虛堂錄犁耕》對此有辨解：

"海豎"未詳，恐"海亹"乎？《叢林公論》曰"山陲海亹之人"，《正字通》子上曰："亹，又謨盆切，音門。《大雅》'鳧鷖在亹'《詩緝》云：'山當水路，另水勢斷絶也。'黃庭堅詩'帶月旌旗宿渚亹'注：'水流峽中，兩岸對出若門。'"

豎《正字通》酉中曰:“豎，又童僕之稱，又凡卑鄙者亦曰豎。《史[記]酈食其傳》‘沛公罵曰“豎儒”，晉阮籍登廣武歎曰‘時無英雄，使豎子成名’。”

○ 今若解爲“海邊鄙民童僕輩”，則不與“山椒”字相類，諸韻書無訓相諧者，且闕疑，俟博覽。[4]

道忠也苦於旁無所參，故懷疑“豎”是“亹”之誤，這一觀點很有見地：首先，“亹”與“豎”字形有相近之處；其次，“亹”與“椒／嶕”均屬地理名詞，近義對文。所舉“山陲海亹”一詞也是絶佳的參證，《叢林公論》云：“師[5]道聲藉甚幾半天下，山陲海亹之人謂生佛于世。”（X64/768a）《漢書·景武昭宣元成功臣表》“先登石亹”顔師古注：“山絶水曰亹，音門。”故“海亹”即海崖、海岸，“山陲”指山邊，“山椒”指山巔，“海亹山椒”與“山陲海亹”的結構相仿，屬於反義對舉的並列式複合詞，轉喻指二者的上位概念——普天之下，《虚堂錄》“海竪山椒，咸沾聖澤”即世間普沾聖澤，《叢林公論》也是説天下人均謂佛活出世。

通過以上兩例我們可以體察出僅是刻本禪籍之間的校勘，有時並不能發現歧誤，也不能追溯文本的原始錯誤。有鑒於此，本文嘗試利用漢文寫本禪籍和漢字俗寫的一般規律，來破解通行的印刷本禪籍（主要是《大正藏》和《卍續藏》）的文字訛誤問題，並進一步解釋訛誤的原由，初步展示漢文寫本禪籍在俗字研究和禪籍校勘方面的學術價值。本文主要利用的寫本禪籍共 6 部，均爲日本寫本，其中 5 部公佈於日本国立国会図書館デジタルコレクションについて：《禪苑蒙求》3 卷[6]、《天台無見覩禪師語錄》2 卷附 1 卷[7]和《月磵禪師語錄》2 册不分卷[8]、《月江禪師語錄》2 卷[9]和《清拙和尚語錄》1 册不分卷[10]。《禪苑蒙求》卷末附記：“大永六丙戌二月廿五日就大慈侍眞寮筆”，《天台無見覩禪師語錄》卷末附記：“享保十九年甲寅秋八月念日赤城沙門玄璠拜謄。”因而抄寫時間明確，即公元 1526 年和 1734 年，其餘三本抄寫的時間不詳，但大體也可以認定是室町、江戶時代的寫本。最後一部《樵隱和尚初住福州大中祥符禪寺語錄》2 册不分卷雖爲日本寫本，但現藏於中國國家圖書館，抄寫及舶回時間均不詳[11]。

一. 利用寫本文字校勘

寫本禪籍是印刷本禪籍重要的原始資料來源，是禪宗文獻流佈與傳承的重要載體。寫本禪籍書無定體，俗字滿篇，印刷本倘若未加明辨，則難免錯誤楷化，因此復覈古寫本是釐清印刷本訛誤十分必要的工作。兹以卍續藏

本《月磵禪師語錄》《月江禪師語錄》《樵隱悟逸禪師語錄》和《禪苑蒙求瑤琳》四部禪籍爲例，對比寫本可以看出，卍續藏本部分訛誤字其是直接受到寫本用字的影響。

例 1.【舡—肛】

《月磵禪師語錄》卷上：“ 難難，虛空捏聚不成團；易易，無手牧童穿穴鼻。也不難也不易，斷頭舡子加篙枻。”（X70/511c）

“ 舡 ”《漢語大字典》和《中華字海》均不收，“ 舡子 ”義費解，覈寫本作“ ”，實爲“ 肛 ”字，禪籍慣見“ 斷頭船（肛）子 ”一詞，例多不備舉。然“ 肛 ”與“ 舡 ”字形殊異，何由致誤呢？按：根據寫本字形可見，偏旁“ 舟 ”之橫筆斜出，編者或誤以爲是“ 丘 ”之撇畫“ ”，未加細辨而又增筆楷化爲“ 舡 ”。

例 2.【麼—磨】

《月磵禪師語錄》卷上：“ 伶俐衲僧聊聞舉著，便乃掉臂而過，當別甑炊香供養伊。其或如虎看麼，似鴨聽雷，要望山僧主丈子，三生六十劫。”（X70/511c）

內典中有“ 老虎看水磨 ”之說，如明無相《法華經大意》卷上：“ 師曰：‘ 文字之師，皆如是見。’曰：‘ 如何是離文字一句？ ’師曰：‘ 老虎看水磨，轉看轉不知。’”（X31/487a）又作“ 大蟲看水磨 ”，《古尊宿語錄》卷四七《東林和尚雲門庵主頌古》：“ 從來五逆怕聞雷，不似大蟲看水磨。孤峯頂上要同行，十字街頭還共坐。”（X68/333a）《月磵禪師語錄》的“ 麼 ”顯然是“ 磨 ”字之訛，檢寫本作“ ”，部件“ 石 ”爲草書寫法，與“ 幺 ”“ 么 ”形近，卍續藏不辨而與“ 麼 ”相混。

例 3.【芭—芑—芒】

《月磵禪師語錄》卷上：“ 八十樵翁無賴查，芭鞋踏破亂山霞。那知一跡不到處，別有葛洪僊處家。”（X70/514b）

“ 芭鞋 ”內典僅此一例，“ 芭 ”常見的“ 芭蕉 ”“ 香草 ”義也與之不契。檢覈寫本，字作“ ”，雖與“ 芭 ”形近，但實爲“ 芒 ”字，“ 芒鞋 ”即草鞋。又同卷：“ 鐃州城裏一分鈔，買柄芑花帚。（X70/509b）“ 芑 ”或爲“ 苎 ”之俗，《說文·艸部》：“ 苎，白苗，嘉穀也。”又稱“ 白梁粟 ”。《集韻·止韻》：“ 芑，《說文》：‘ 白苗，嘉穀。’”或作爲人名，《中華字海》：“ 芑，音待考。人名。宋代有‘ 豐芑 ’，爲嘉定十三年進士。”[12] 然二義與文意均不契。檢寫本作“ ”，其實也是“ 芒 ”字，“ 芒 ”狀如茅，俗稱“ 芭茅 ”，杆高壯直，葉片線狀披針形。

“芒花帚”就是用芒茅編製的掃帚。

例 4.【犀—羣】

《月磵禪師語錄》卷上：“興化開空馬犀之眼目，大覺施拔鯨牙之手段。”（X70/517c）

“馬犀”不可解，“犀”寫本作“ ”，實是“羣”字，卍續藏不辨，誤以爲“犀”。“開空馬群之眼目”係化用伯樂相馬的典故，韓愈《昌黎先生文集》卷二一《送温處士赴河陽軍序》：“伯樂一過冀北之野，而馬群遂空。夫冀北馬多，天下伯樂雖善，知馬安能空其群邪？”

例 5.【此—屹】

《月磵禪師語錄》卷下：“只今吾匯尊宿散于天下名山者累百，今觀古智此錄，乃羣飛中之鸞鳳也。鼾像運之靈光，此頹波之砥柱。”（X70/526a）

該例末後二句極具對仗性，“像運”指像法（佛滅後五百年爲正法，正法後一千年爲像法）之時運，“頹波”指衰頹的世風，二詞屬反對，“靈光”與“砥柱”屬正對，但“鼾”與“此”失對。檢寫本字作“ ”，實爲“屹”，“屹”即“聳立”，與“鼾”義近，正相對諧。“止”作爲構字部件俗寫常與“山”常混，如叢書集成初編本《干祿字書·上聲》：“、此，上通下正。”同書：“峙、、跱，上俗，中下正。”高麗本《龍龕手鏡·口部》：“ 、 ，二俗，音企。”所以“此”或寫作“山”旁，《隸辨》卷六《偏旁》：“此，《説文》作‘’，從止從匕。隸變如上（筆者按即“ ”），亦作‘ ’，或作‘ ’。”寫本《月磵禪師語錄》“此”亦偶作“ ”。而“乞”不論是單用還是作爲構字部件，常寫成“ ”（《敦煌俗字譜·乙部》）、“ ”（《干祿字書·入聲》），高麗本《龍龕手鏡·金部》：“ ，俗。訖，正。”同書《山部》：“ ，魚訖反。崒，山貌也。”部件“ ”略變又寫作“ ”，如明崇禎 7 至 9 年（1634-1636）朝鮮京畿道龍腹寺、廻龍寺合刊《禪門拈頌集》卷一“食 ”，“”即“訖”。進一步訛變即作“ ”，如“乾”俗寫可作“ ”或“ ”[13]，《佛教難字字典》也收字形“”“ ”[14]。綜上可見，“屹”的構件“山”與“止”、“乞”與“ ”俗寫均有混用，遂導致印本將“屹”誤識作“此”。[15]

例 6.【旗—撫】

《月磵禪師語錄》卷上：“上堂：‘不是而[向]上事，亦非格外機。蚯蚓抹過東海，蜘蟟吞却須彌，木人旗掌笑揚扇。’”（X70/520a）

後三句屬於禪宗“格外談”，但末後句“旗掌”不辭。校勘記：“旗，疑撫。”覈寫本確作“”，校勘記所疑不誤。二字相混與行草相近有關，如“撫”

作“ ”（明黃道周[16]）、“”（宋吴琚），“旗”又作“”（明文徵明）、“ ”（明徐渭），構件“扌”與“方”、“無”與“旡”草書均很近似，故致訛混。

例 7.【措—指】

《月磵禪師語錄》卷下：“天上明光四度登，古今屈措幾人曾。放光近向廬山頂，莫謂文殊夜放燈。”（X70/529a）

“屈措”費解。覈驗寫本“措”作“ ”，顯然寫本爲是。“屈指”義謂彎屈指頭計數，詩句是説古今算來曾有幾人能登上光明之天。按：“措”“指”相混外典也有用例，如四部叢刊影宋本《楊萬里集》卷一一四《詩話》：“山谷戲筆，嘗書范文正公爲舉子時作《蘆賦》，有云：‘陶家甕内，淹成碧綠青黄；指大口中，嚼出宫商徵羽。’”“指”汲古閣明抄本、文淵閣四庫全書本並作“措”[17]，“措大”是對讀書人的謔稱。

例 8.【 —撼】

《月磵禪師語錄》卷下：“雲寒窣堵玉稜層，自酹西湖一勺清。老舌熾然無慈在，錢塘潮宋王城。”（X70/528c）

“”大型字書不收，檢覈寫本作“ ”，實乃“撼”字，“”即“撼”形近訛誤字，這與俗書“扌”與“礻”相混有關。

例 9.【器— 】

《月磵禪師語錄》卷下：“破菴老祖示眾：‘不是心，不是佛，語猶壎器中，具黄鍾大召［呂］音。”（X70/531c）

何爲“壎器”，語文辭書不收。檢“器”寫本作“ ”，實爲“”變形俗寫。“”又作“”（《玉篇·口部》），中部“丩”訛變作“斗”。《爾雅·釋樂》：“大塤謂之。”邢昺疏：“孫炎曰：‘音大如叫呼聲。’”《廣韻·嘯韻》：“，大壎。”故“壎”屬同義複合詞。

例 10.【録—綠】

《月磵禪師語錄》卷下：“秋風一來，芃芃穲稏，皆璠璵碔砆，結錄懸黎，充然有萬斯倉。”（X70/532c）

“穲稏”指稻穀，“璠璵碔砆，結錄懸黎”乃形容稻穀繁盛貌，“璠璵”“碔砆”“懸黎”皆爲美玉名，故“結錄”詞義當同。故“錄”當爲“綠”之形訛，《戰國策·秦策三》：“臣聞周有砥厄，宋有結綠，梁有懸黎，楚有和璞。”考寫本作“ ”，可資爲證。

例 11.【櫓—槽】

《月磵禪師語錄》卷下：“汝等不剗丹霞草，不傳盧老衣，只麽虚生浪死，

野塚同棲。再入洪爐重煆煉，始知髑髏元是水。山僧爲汝別開櫓廠，大僧是依。”（X70/533a）

“櫓廠”不辭。語錄前文言“不傳盧老衣”，“盧老”即六祖慧能，“別開櫓廠”也是化用五祖弘忍接引慧能的典故“著槽廠去”。所以“櫓”是“槽”的形近訛誤字，寫本正作“槽”。

例 12.【路—踏】

《月礀禪師語錄》卷下：“笑黃梅度六祖，倒握蘭橈。擬華亭接夾山，路飜船子。”（X70/533b）

引例關涉禪林兩則渡船接人的典故。前者指慧能得法後，弘忍撐船送慧能夜渡九江。後者是指夾山善會得華亭船子和尚法旨後，以爲別有法門而不忍離去，華亭踏翻船舷投水而逝。《聯燈會要》卷二一《夾山章》：“師即辭行，頻頻回顧，誡喚云：‘闍梨，闍梨。’師回首，誡竪起橈子云：‘汝將謂別有那？’乃覆舡入水而逝。”（X79/179a）“覆舡”就是“踏飜船子”。寫本作“跲飜”，可見卍續藏“路”係“跲”的形近訛字。這種俗寫也見於《宋元以來俗字譜》引《太平樂府》和《嬌紅記》，是中日通行的民間俗體字。

例 13.【扞—打】

《月江正印禪師語錄》卷上：“者箇是什麼法界，若也不會，更與汝指出。經歸藏，禪歸海，是藏主法界。客來須看，賊來須扞。”（X71/120a）

禪籍慣見“客來須看，賊來須打”這句俗諺，“看”又作“待”，另考《月江正印禪師語錄》的江戶刊寶永版的木活字本也作“打”，可見卍續藏本“扞”字有誤。檢覈寫本，字作“扜”，當是“打”增筆訛俗字，卍續藏本“扞”涉寫本的俗寫楷化而致誤，而“看”與“扞”叶韻，也可能是訛混的誘發因素。

例 14.【艾—芟】

《禪苑蒙求瑤琳》卷上《香嚴擊竹》：“一日因山中艾除草木，以瓦礫擊竹作聲，俄失笑間，廓然自省。”（X87/051a）

關於香嚴擊竹公案，禪籍多有載述，大正藏本《景德傳燈錄》、卍續藏本《五燈會元》本章均作“芟”，“芟”義“除草”，無疑纔是確切的，“艾除”不辭。查寫本《禪苑蒙求》字作“艾”，該字當是“芟”的省筆俗寫。而“艾”俗書或增筆作“艾”（《隸辨》引《校官碑》），與“艾”構成同形字，卍續藏本錯誤地回改作“艾”。又，後唐景霄《四分律行事鈔簡正記》卷四：“固者實也，令者使也，謂實依佛語。使我艾除条虬，抄纂要詞，撮略正文，直顯其義（此即刪繁意也）。”（X43/071c）該例“艾”也是“芟”之誤。

例 15.【以—次】

《禪苑蒙求瑤林》卷中《法華赴齋》:“至和三年仁宗始不豫，國嗣未立，天下寒心。上夜焚香默禱曰：‘翌日化成殿具齋，虔請法華大士俯臨無却。’清旦上道衣凝立次待，俄馳奏言法華自右腋門徑趨至寢殿，侍衛呵止不可。”（X87/066a）

“次待”難解，查寫本字作“”，當爲“以”字，文意是説清早仁宗皇帝披道衣，凝立以待法華禪師。同條“故以爲名”的“以”寫本作“”，與“”相近，其實均爲“以”的草書寫法。而“次”寫本禪籍又寫作“”“”（見寫本《天台無見覩禪師語錄》），草書也寫作“”（懷素《大草千字文》）、“”（鮮于樞《千字文》）等字形。二字草書左邊均爲兩點，字形很相近，卍續藏不辨寫本“以”的草書而錯誤楷化作“次”。

例 16.【拳—奉】

《禪苑蒙求瑤林》卷上《圓照戲端》:“村裏師子村裏弄，眉尾與眼一齊動。開却口，肚裏直，籠統不愛人取拳。直饒弄到帝王宮，也是一場乾打閧。”（X87/059b）

“取拳”不辭，稽覈寫本，字作“ ”，日本寬永 17 年（1640）西村九郎兵衛刊本又作“ ”，二字實爲“奉”字。圓照禪師偈又見卍續藏本《月江正印禪師語錄》，也作“取奉”（X71/122b）。“取奉”義指趣迎奉承，内典多見，如《大慧宗門武庫》:“今之士大夫受人取奉。慣恐惡發別生事也。”（T47/952c）《石門文字禪》卷一七《欽禪者乞偈》:“欽禪一等行脚，莫聽虜子取奉。若説有法可傳，但作眼見鼻孔。”（J23/654c）究其訛誤緣由，也與“奉”俗寫有關。俗書“ ”與“”無别，“奉”刻本作“”即其例，又如“奏”俗寫作“ ”[18]、作“”（見寫本《禪苑蒙求》）。又如“春”或訛作“”，卍續藏本《天聖廣燈錄》卷一六《汾州善昭禪師》:“因北地寒，僧眾難立，云：‘且住小參，候眷暖。’”（X78/497a）“奉”篆體作“ ”，下端的部件既可隸定爲“丰”，又隸定爲“手”，所以“奉”又寫作“ ”（見叢書集成新編本《經典文字辨證書》），又篆書“ ”隸定作“舉”或“擧”，也與之類同。

禪籍亦見“拳”誤作“奉”之例，如林泉從倫《虛堂集》卷一第二則《石頭曹溪》:“啼哭樣奉猶自可，爛泥隱刺更難甘。”（X67/324b）“奉”國家圖書館藏明刻本、哈佛大學漢和圖書館藏萬曆庚寅京都太平倉張鋪印行本《林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虛堂習聽錄》並作“拳”，又萬松行秀《請益錄》卷二第五十二則《雪峰古鏡》:“勝默和尚喚作叉手罵丈母，亦號啼哭樣拳。”

（X67/485b）均以“拳”爲是，“啼哭樣拳”語本佛經“空拳止啼”的故事。

例 17.【龐—龐】

《禪苑蒙求瑤林》卷上《元珪放戒》：“嵩嶽元珪禪師謁安國師頓悟玄旨，遂卜居岳之龐塢。”（X87/062c）

“龐”日本寬永 17 年（1640）西村九郎兵衛刊本同，然寫本《禪苑蒙求》作“”。今按：寫本爲是。“庞”爲“龐”之俗寫，又作“厖”，日本近世以降的文獻較常見，《宋元以來俗字譜·龍部》也收載“厖”字（例出元刊本《古今雜劇》），可見中土文獻也有使用。嵩山元珪禪師機緣又見錄於大正藏本《景德傳燈錄》卷四、卍續藏本《聯燈會要》卷三、《五燈會元》卷二本章，均作“龐”，可資參證。20 世紀 70 年代龍門石窟研究院李文生收集到一方開元十三年（725）元珪禪師的紀德幢，恰巧也記載了這件事，但記述稍異：“長安中，嵩山南三十里龐塢士庶延請，因往居之，由是道俗咸稱‘龐塢和尚’焉。”[19]“塢”指“四面高中間低的地方；村落”[20]，“龐塢”即指龐姓村落。“龐”刻本作“龍”，與部首“广”“宀”相混有關，如《廣韻》載“庀”爲“宅”的古文，《集韻·皓韻》：“ ，或作。”《正字通·广部》：“，俗窗字。窗，俗作窓，又譌爲。”“龍”又作地名，《集韻·東韻》“盧東切”：“龍，都龍，縣名，在漢九眞郡。”楊寶忠考證“都龍”之“龍”乃“龐”字之變[21]，於此相類，可以互參。

例 18.【印—卯—耶】

《樵隱悟逸禪師語錄》卷二《蓬萊清水遠庵主》：“毬門無關鍥限古，印塇瑞靄祥烟開。漲波梅雨激泉澗，倚天金碧飛樓臺。”（X70/316a）

“塇”爲“塔”之別體，內典“印塇／塔”鮮見。寫本作“ ”，實爲“卯”之俗寫，並非“印”字。“卯塔”即壘卵而成的石塔，內典屢見不鮮。“卯”又可與形近的“耶”相混，《樵隱悟逸禪師語錄》卷二《寶公塔》：“漫天鐵網煩[22]巾下，完耶偏尋舊覆巢。”（X70/309c）“耶”寫本《樵隱語錄》作“ ”，也是“卵”字，詩偈語本《世説新語》“覆巢之下復有完卵”的典故。

例 19.【帕—帖】

《樵隱悟逸禪師語錄》卷二《龍藏主請跋大慧書後》：“肅觀妙喜老人與性庵主手帕，首云：‘以竹篦用事，無須臾閑，爲道憂也。二處得人，百姓幸甚，爲國喜也。”（X70/308a）

“手帕”雖詞義淺近，但禪林在手帕（手絹）上書字贈友則屬罕見。考國圖藏寫本字作“ ”，是爲正字，“手帖”即手寫的書信，方與文意吻合，

卍續藏本“帕”係“ ”的訛誤字。

例 20.【留—當】

《樵隱悟逸禪師語錄》卷二《贈畫士》：“渠今非我我非渠，太虛無影澄氷壺。山林鍾鼻分已殊，大手留寫凌烟圖。”（X70/316b）

“留寫”不辭，“大手留寫”殊覺扞格。覈國圖藏寫本作“ ”，實爲“當”的俗寫，巧合的是又與“留”草書寫法“ ”（宋趙構《洛神賦》）、“ ”（宋黃庭堅《廉頗藺相如列傳》）、“ ”（明祝允明《前後赤壁賦》）十分相近，編者不辨錯誤回改作“留”。

二. 利用俗寫規律校勘

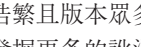
曾良説：“中國古籍在流傳過程中有它自己的書寫特點和文字通例，瞭解這些對於古籍整理是有重要意義的。”是爲知言，曾先生爬梳載籍，條列古籍文字相混、相通 81 例，如果我們知道這些“古籍文字通例，可以起到舉一反三的效果。”[23]“通例”中如“尃–專”“叚－段”“𠂤－屯”以及“互－氐”等數十例訛混現象也多見於禪宗文獻，爲禪宗文獻閱讀及整理帶來極大的便利。然禪籍卷帙浩繁且版本眾多，文字訛混情況較爲複雜，有必要針對禪籍用字的實際情況發掘更多的訛混通例，這不但對禪宗文獻語言研究有所助益，也可以爲其他類別古文獻整理與研究提供參考。

1. 以俗寫規律糾正寫本之誤

由於寫本禪籍書無定體，印本禪籍對應的寫本也不免存在或多或少的錯誤，而印本未予勘辨又承襲寫本之誤，導致以訛傳訛。如果簡單地將寫本與印本對校，自然不會發現問題，這時便需要利用俗寫規律並參考寫本的用字習慣，破除寫本的疏誤，印本的訛誤便迎刃而解。茲舉二例：

例 20.【眾—家】

《月磵禪師語錄》卷上：“無端盡把潑眾私，攤向人前誰點癡。對面不能掀倒去，滿天風雨謾凄其。”（X70/507b）

江戶寫本作“  ”，卍續藏本的“眾”係寫本“”的異體，然“潑眾私”費解。其實，“眾”當是“家”之誤，“潑家私”本義是破爛家具，禪宗借用來指接人的設施手段，如《五家正宗贊》卷一《睦州陳尊宿》：“古寺藏身，潑家私當甚破漆椀。”（X78/581c）義同“破家具”，如《法演禪師語錄》：“小繩錢貫，大繩井索，日急要用笊籬木杓，雖然破家具，應用有處著著錯，南

北東西水洒不著。”（T47/651c）卍續藏本《月澗禪師語錄》“ 家 ”與“ 眾 ”相混另有於用例，卷上：“ 有般漢聞與麼告報，便道一生二，二生三，三生萬物，召家云：‘ 如斯領會，笑倒街頭石敢當。’”（X70/506b）校勘記云：“ 家，疑眾。”所疑甚確，“ 召眾 ”即召集眾僧。按：“ 眾 ”與“ 家 ”相混係由於二字俗寫相近的緣故。《説文·宀部》“ 家 ”古文作“ ”，隸定作“ ”（字見宋本《玉篇》），增點筆寫作“ ”（字見《集韻》），又略“ 宀 ”下橫筆作“ 家 ”，《康熙字典·宀部》“ 家 ”字引《五音篇海》“ 同家 ”。“ 眾 ”的俗體或增點作“ ”，部件“ 氷 ”與“ 豕 ”俗寫多相混，故“ 眾 ”寫本《月磵禪師語錄》就常寫作“ ”或“ ”[24]，與“ 家 ”十分相近，卍續藏本蓋不辨二字俗體而誤。

例 21.【杲—果】

《月江正印禪師語錄》卷中：“ 又霍山昭和尚云：‘ 即心即佛，嘉眉杲閬，懷裏有狀。非心非佛，筠袁虔吉，頭上插筆。不是心，不是佛，不是物，漳泉福建，頭匾似扇。’”（X71/137b）

“ 杲 ”查核寫本確作“ ”，但寫本是個錯字，應當作“ 果 ”，引例“ 嘉眉果閬 ”“ 筠袁虔吉 ”“ 漳泉福建 ”十二字均爲州名，而“ 嘉眉果閬 ”隸屬四川，即嘉州（樂山）、眉州（眉山）、果州（南充）和閬州（閬中）。

2. 以俗寫規律彌補寫本之缺

理論上每部印刷本禪籍都有對應的寫本，甚至不止一種，如關於大梅山常禪師，有金澤文庫藏鎌倉時期湛睿、昭和 10 年熊原政男的兩部寫本《大梅山常禪師語錄》，山本文庫另藏寶曆 2 年蘭溪衍香寫《大梅禪師開堂錄》。關於天巖祖曉禪師駒澤大學圖書館藏天明 9 年寫本《天巖祖曉禪師語錄》，陸川文庫藏寫本《天巖祖曉禪師法語》，等等，不一而足。但由於多種原因，絶大多數的印刷本禪籍暫時不能找到與之對應的寫本，不免遺憾。但如果我們能有效地利用已有寫本禪籍用字及其書寫的慣例，並結合漢字俗寫的一般規律，也可以破解印刷本禪籍爲數不少的文字訛誤。

例 22.【顏—顧】

《增集續傳燈錄》卷一《南劒州劒門安分庵主》：“ 卓拄杖一下曰：‘ 冤有頭，債有主。’遂左右顏視曰：‘ 自出洞來無敵手，得饒人處且饒人。’”（X83/272a）

揆度文意，“ 顏 ”顯然是“ 顧 ”字之誤，“ 顧視 ”爲詞。按：“ 顏 ”又作“ 顏 ”，部件“ 彡 ”俗寫作三點，如《俗書刊誤·刪韻》：“ 顏，俗作 ，非。”又省作兩點作“ ”[25]。而“ 顧 ”的俗寫也可省略部件“ 隹 ”爲兩點作“ ”[26]。寫

本禪籍也有用例，如寫本《禪苑蒙求》卷中《雲門抽顧》：“雲門 鑒咲嘻”，擬議遭渠 鑒咦。”可見“顧”與“顏”二字俗書相近，故混爲一談[27]。

例 23.【亦—赤】

《宗鑑法林》卷二《迦釋文佛》：“者貼老鼠藥，佳人恨喫著。喫著便成顛，不鬅頭定亦脚。”（X66/284c）

“亦脚”不可解，疑“亦”爲“赤”之誤。“鬅頭”“赤脚”均模擬人瘋癲之態，禪籍多見連用之例，如《五燈嚴統》卷二四《石車通乘禪師》：“我手何似佛手，赤脚蓬頭便走。直得透上玄關，管取合著狗口。”（X81/307b）《萬如禪師語錄》卷七：“問：‘如何是賓中賓？’師云：‘赤脚鬅頭走四鄰’。”（J26/467c）究其訛誤之由，也當與二字俗寫相混有關，如《説文·攴部》：“赦，置也，从攴，赤聲，始夜切。赦，赦或从亦。”“亦”爲“赤”之省[28]，“赦”“赦”歷代辭書多有記錄，《龍龕手鏡》將“赦”視爲俗體。又如朝鮮京畿道龍腹寺、廻龍寺刊《禪門拈頌集》卷二八“天童覺頌”：“沒蹤 ，断消息，白雲無提，清風何色。”又該書多收“佛跡琪”禪師的頌古，“跡”常作“”，也是“赤”與“亦”相混之例。

印刷本禪籍“亦”“赤”相混較爲多見，茲再舉二例。卍續藏本《月磵禪師語錄》卷上：“今夜薦福劃斷了也，雖然，諸人二六時中，東行西行，赤渙照顧始得。”（X70/518c）校勘記云：“‘赤渙’疑‘亦須’。”查寫本《月磵禪師語錄》確作“ ”，校勘記所疑確當。又如卍續藏本《五燈全書》卷八一《大雄骨巖峰禪師》：“舉千巖長祖云：‘諸人不把無明爲事，無明赤不把諸人爲事。’”（X82/436c-437a）“千巖長祖”即“佛慧圓鑒千巖禪師”，該例又見《千巖禪師語錄》：“無明也不把你諸人爲事，諸人也不把無明爲事。”（J32/210a）比較可以確定，《五燈全書》的“赤”也是“亦”之誤，“亦”即“也”。

例 24.【軟—畝】

《古林清茂禪師語錄》卷二：“從上來事，不異如今，開口不在舌頭上。大力量人，擡脚不起，明眼人落井。猫有軟血之功，虎有起屍之德。”（X71/217b）

禪籍慣見“猫有畝血之功”一語，因而可以肯定上例的“軟”爲“畝”之誤。卍續藏誤辨當與二字形近相混有關。“畝”的部件“亩”俗寫常作“ ”，如“畝”作“ ”（高麗本《龍龕手鏡·欠部》），“插”作“”（《宋元以來俗字譜》），“鍤”作“ ”（高麗本《龍龕手鏡·金部》）等等。而字頭“ ”往往又寫作“ ”，如“重”作“ ”，“種”作“ ”（均見於寫本《月磵禪師語錄》），“畝”也寫作“ ”，稽覈日本正德 2 年（1712）刊本《古林和尚語錄》正作“ ”，

與“軟”字形相近，卍續藏失察致誤。又寫本《月江禪師語錄》：“麻三斤，乾屎橛。臘人冰，鵝護雪。猫有 血之功，虎有起屍之德。”徑將“歃”誤寫成“軟”，足可參證。此外，“軟血”另見於卍續藏本《大川普濟禪師語錄》（X69/770a）、《揩黑豆集》卷八《茆溪行森禪師》（X85/362a）以及嘉興藏本《雨山和尚語錄》卷九（J40/564a），均當作“歃血”，可見印本禪籍“歃”與“軟”多有混淆[29]，尤須注意。

例 25.【頎—頭—欣—領—傾】[30]

《天聖廣燈錄》卷一四《寶應禪院顒禪師》：“問：‘龍躍江湖時如何？’師云：‘瞥瞋瞥喜。’學云：‘頎湫倒嶽時如何？’師云：‘老鴉沒觜。’”（X78/485c）

引例又見卍續藏本《五燈會元》卷一一本章，作“傾湫倒嶽”（X80/227c），兩相比照，可以斷定《天聖廣燈錄》的“頎”是“傾”之誤。“傾”本從人頃聲，俗寫往往“亻”與部件“匕”結合得更緊密，而“匕”豎筆又不出頭，寫作“ ”（高麗本《龍龕手鏡·人部》）、“ ”（述古堂本《集韻》），或訛變作“”（《篆隸萬象名義·人部》）。而“匕”末筆豎鉤略爲收簇，與“亻”旁結合則字形近似“斤”，如寫本《環溪和尚語錄》“傾”就寫作“ ”，庶幾與“頎”同形，若不仔細分辨，疏誤在所難免。印本禪籍不乏誤例，如卍續藏本《羅湖野錄》卷上“不顧頎危”（X83/381b）、同書卷二“頎慕其風采”（X83/391a）以及卍續藏本《瞎堂慧遠禪師廣錄》卷二“頎心志心”（X69/569c），諸例“頎”均是“傾”之誤。

“傾”也訛寫作“頃”，“頃”字書不載，如大藏經補編本《蒲室集》卷一：“道重丘山，詞頃江漢，潛子折衝，百氏確論。”（B24/195a）卍續藏本《圓覺經疏鈔隨文要解》卷十一：“池喻眾生成佛處，波如流轉生死時。〔或頃倒轉動〕。”（X10/135a）這些訛誤也可追溯寫本禪籍，如享保 19 年（1734）寫本《妙明眞覺無見覩和尚住華頂善興禪寺語錄》：“單方巴豆子，盡底爲泄。”寫本《清拙和尚語錄》：“蓋如舊，白頭如新。”此外，佛典中“頃”還是“欣”的訛俗字，大正藏本隋吉藏《淨名玄論》：“四諦示欣厭門，先苦集，後滅道，於頃厭門，逆觀次第。”（T38/890a）“頃”大正藏本吉藏《大乘玄論》作“欣”（T45/061c），與前句“欣厭”同。“欣厭”或作“忻厭”“厭欣”，厭離穢土欣求淨土之義。部件“欠”與“頁”的草書相近，如“須”寫作“”（三國皇象）、“頃”寫作“”（宋陸游）等[31]。“欣”的部件“欠”與“页／頁”相混，部件“斤”又與“丘”相混[32]，遂誤辨成“頃”字。

內典中“傾”還與“領”相混，如林泉從倫《虛堂集》卷一第十二則《夾

山不會》：“舉僧問夾山：‘會處即不問，不會處請師一言。’（何不傾話？）”（X67/330a）“何不傾話”爲從倫著語，“傾話”不辭，“傾”字國家圖書館藏明刻本、哈佛大學漢和圖書館藏萬曆庚寅京都太平倉張鋪刻本《林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虛堂習聽錄》分別作“ ”和“ ”，顯然“領”字爲是。“領話”又稱作“領取話頭”，禪籍多見，二字形近相混。

例 26.【挹—拖】

《天聖廣燈錄》卷一八《翠峯禪院慧月禪師》：“三要收不盡，四句豈能該。假便（使）言前明得，猶在半途。直饒言詮但忘，未免挹泥帶水。”（X78/551b）

“挹”字《漢語大字典》不收，《中華字海·手部》：“挹，同‘抱’。字見隋《處士范高墓誌》。”（388 頁）“挹”又作“挹”，《中華字海·手部》：“挹，同‘抱’。見《龍龕》。”（338 頁）曾良、鄭賢章也指出古籍中有“色”與“包”相混的情況[33]，然而引例中的“挹”顯然是“拖”字之誤，“拖泥帶水”爲詞。印本的“挹”當據寫本俗體楷化而來，如寫本《月江禪師語錄》：“普賢高繫象王袴，妙德長 獅子衫。”同書：“雲門截鐵斬釘，雪竇泥帶水。”又“施”之部件“ ”也寫作“色”，如寫本《禪苑蒙求》有“行者 銀”公案。“駾”又寫作“ ”，如《天聖廣燈錄》卷一八《大乘山德遵禪師》：“僧問：‘西天一佛出世，地布黃金，今日出世，有何祥瑞？’師云：‘破布裹眞珠。’進云：‘恁麼即圓融下號，光透娑婆。’師云：‘驢 青布袋。’”（X78/510c）

卍續藏另有二字訛混之例，如《禪門諸祖師偈頌》卷二《慈受禪師示眾箴規》：“五更洗面，本爲修行。吐唾挹盆，喧聒大眾。”（X66/752b）《增修教苑清規》卷二“早起”：“放簾箔出後架，不得挹鞋咳嗽作聲。轉手取桶洗面，不宜多湯嗽口。”（X57/340a）二例“挹”均當作“拖”。

例 27.【州—列】【洲—洌】

《大慧普說》卷二：“昔有僧問趙列：‘如何是玄中玄？’州云：‘你玄來多少時？’僧云：‘玄來久矣。’州云：‘賴遇老僧，洎合玄殺這屢生子。’”（M59/837b）

“趙列”之“列”顯然是“州”之誤，隨後“州”字不誤，“趙州”即趙州從諗禪師。“州”寫本禪籍如《月磵禪師語錄》多寫作“ ”或“ ”，寫本《月江禪師語錄》作“”，與“列”極爲相近，刻本不辨而混。又，以“州”爲聲符的“洲”，寫本《月磵禪師語錄》也寫作“ ”，近似“洌”字，故刻本禪籍亦見二字相混之例，如大藏經補編本空谷景隆《尚直編》“神洌赤縣”（B24/89a）、“南瞻部洌三千洌渚”（B24/ 126b），諸“洌”均爲“洲”之誤。

例 28.【逵—達】

《禪苑蒙求目錄》收錄“逵磨雙履”，但正文題目又作“達摩隻履”（X87/64a），講述達摩隻履西歸的典故。顯然目錄的“逵”是“達”之誤，“雙”又爲“隻”之誤。按：“逵”與“達”相混與“達”的俗寫有關，如日本早稻田大學圖書館藏道謙編《大慧錄》[34]：“嘗作 磨祖師贊，大播叢林。”“ ”與“逵”近似。二字訛混禪籍另有用例，如嘉興藏本《雲門匡眞禪師語錄》：“問：‘如何是內外光？’師云：‘向什麼處問？’學云：‘如何明逵？’師云：‘忽然有人問，你作麼生道？’進云：‘明逵後如何？’師云：‘明即且置，還我逵來。’”（J24/375c）三個“逵”大正藏本《雲門匡眞禪師廣錄》均作“達”（T47/546a），後者爲是。

例 29.【眞—空】

《天聖廣燈錄》卷二〇《韶州雲門山朗上座》載《葛藤歌》：“無事強生多種解，爭如無事。且尋常，猶被虛眞笑一場。”（X78/523b）

“虛眞”不辭，校勘記：“‘眞’疑‘空’。”考日本宮內廳圖書寮文庫藏崇寧藏配補毘盧本確作“空”，校勘記所疑甚確。然“空”何以誤作“眞”呢？當與二字草書寫法有關。“空”草書作“ ”（唐張旭《古詩四帖》[35]）、“ ”（宋黃庭堅《憶舊遊》）、“ ”（金蔡松年《跋蘇書李白二詩》）等形，而“眞”草書作“ ”（唐李懷林《絕交書》）、“ ”（宋米芾《吾友帖》），字形相近，編者不辨，據“空”的草書錯誤地回改成“眞”。按：中華藏本《天聖廣燈錄》卷二十以涵芬樓本爲底本，但作“ ”字（C73/341c），覈涵芬樓底本作“眞”，中華藏校改未出校勘記，改作“直”並無依據。

三. 結語

本文以日藏漢文寫本禪籍爲中心，利用寫本用字實例及漢字俗寫的一般規律，分類討論近三十例印本禪籍文字訛混的情況，從中既可以窺見漢文寫本禪籍俗字校勘價值之一斑，又得以擴充“古籍文字相通、相混”的通例，這對學界通行的印刷本禪籍整理或有裨益。但需要補充説明的是，相對於印刷本，寫本禪籍文字訛誤可以説是有過之而無不及，而印刷本經由學者的勘辨校對，部分寫本的疏誤得以勘正，所以利用印本其實也可以糾正寫本之誤，茲贅舉一例：

例 30.【虛—灵】

《禪苑蒙求瑤林》卷二《德普預祀》：“諸方尊宿死，叢林必祭，吾以爲

徒虚設。吾若死，汝曹當先祭。”（X87/066a）

該例的“虚”寫本作“ ”，西村九郎兵衛刊本作“”，二本實爲“靈”字。引例又見於《禪林僧寶傳》《續傳燈錄》等禪籍，“靈”或作“虚”。德普禪師認爲死後的祭祀是“徒虚設”，即徒勞無益的擺設，所以要求弟子生前祭祀，文意通順，卍續藏不誤。古籍中“雨”與“虍”偏旁常相混，“靈”部件“巫”訛變作“亚”，字形作“”，與“靈”字形相近易混。寫本不辨，徑寫“靈”之俗體“灵”，離題更遠。可見，利用印本也足以校勘寫本，這示我們寫本與印本須相互關照，不可偏廢。換而言之，禪籍寫本與印本對勘是禪宗文獻整理究行之有效的方法，值得提倡並加以廣泛地運用。

* 本文是中國國家社會科學基金青年項目“元明清禪宗文獻詞語論考”（項目編號：18CYY040）的階段性成果，初稿承蒙衣川賢次教授審閱指導，後提交至“第六屆文獻語言學國際學術論壇”（上海大學，2020 年 9 月），眞大成、張磊、徐秀兵等先生也提出中肯的修改意見，並致謝意！

** 作者簡介：王長林，男，博士，四川大學中國俗文化研究所副研究員，研究方向訓詁學、佛教文獻語言、漢語詞彙史。

⑴方廣錩《古籍數字化視野中的 < 大正藏 > 與佛典整理》，《上海師範大學學報》（哲學社會科學版），2015 年第 4 期。

⑵衣川賢次《禪籍的校讎學》，《中國俗文化研究》第 1 輯，巴蜀書社，2003 年。

⑶文章引用佛教文獻用例，其後標註文獻代碼、頁碼和欄數，如 T48/272a 表示《大正藏》第 48 册第 272 頁 a 欄。其中，C 爲《中華藏》，J 爲新文豐版《嘉興藏》，T 爲《大正藏》，M 爲《卍正藏》，X 爲《卍續藏》。中華電子佛典協會推廣的“CBETA 電子佛典集成”爲本課題研究提供極大便利，謹致謝意！

⑷無著道忠《虚堂錄犁耕》，京都：禪文化研究所影印，1990 年，1027 頁。

⑸筆者按：指眞歇了禪師。

⑹網址：https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2532307

⑺網址：https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2537818

⑻網址：https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2607475

⑼網址：https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2608927

⑽網址：https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2537749

⑾圖片公佈在中國國家數字圖書館，網址：http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shanbenjiaojuan/medaDataDisplay?metaData.id=5391463&metaData.lId=2817884。

第 1 册末附有 3 張付箋，最後一張寫道：“不肖劣孫龍崇自讚丶祖，于時天文癸巳春二月中旬。”天文癸巳是公元 1533 年，但這是付箋作讚的時間，並不一定是抄寫時間。

⑿冷玉龍、韋一心編《中華字海》，北京：中國友誼出版公司，2000 年，252 頁。後文引用僅隨文標明頁碼。

⒀參秦公、劉大新《廣碑別字》引隋《仲思那造橋碑》、隋《橋紹墓誌》，北京：國際文化出版公司，1995 年，231 頁。

⒁李琳華《佛教難字字典》，臺北：常春樹書坊，1990 年，6 頁。

⒂禪籍“此”又偶與“比”相混，如林泉從倫《虛堂集》卷一第六則《沙彌住庵》：“共垂隻手著力扶持，比迴爨弄幾箇能知。”（X67/327a）“比迴”不辭，國家圖書館藏明刻本、哈佛大學漢和圖書館藏萬曆庚寅京都太平倉張鋪刻本《林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虛堂習聽錄》分別作“此”“此”，顯然“比”乃“此”之誤。

⒃文章所引的書法字形取自網絡版“書法字典”，網址：http://www.shufazidian.com/。

⒄參辛更儒《楊萬里集箋校》，北京：中華書局，2007 年，4395-4396 頁。

⒅參秦公、劉大新《廣碑別字》引魏《元恩墓志》，北京：國際文化出版公司，1995 年，133 頁。

⒆參李文生《讀禪宗大師 < 珪和尚紀德幢 > 書後—禪宗史上又一個“六祖”和“七祖”》，《敦煌研究》2004 年第 6 期。

⒇參《漢語大詞典》義項❷。嵩岳一帶以“塢”指村落另有用例，如宋梅堯臣《同永叔子聰游嵩山賦十二題》之《公路澗》：“我來袁公溪，斷岸猶殘壘。僵柳遠臨灣，新蒲初出水。行行古台近，兩兩驚禽起。雞犬何處聞，人家深塢里。”“深塢”即深村。

㉑楊寶忠《疑難字三考》，北京：中華書局，2018 年，123 頁。

㉒“煩巾”不辭，“煩”爲“炊”之誤。

㉓曾良《俗字及古籍文字通例研究》，南昌：百花洲文藝出版社，2006 年，52 頁。

㉔又如“聚”寫本《月磵禪師語錄》也寫作“[illegible]”“[illegible]”等形，部件“禾”亦訛作“豕”。

㉕參見《隸辨》引《景北海碑》《韓敕碑》。

㉖參秦公、劉大新《廣碑別字》引齊《靜明造像記》。北京：國際文化出版公司，1995 年，767 頁。

㉗二字又與“頠”相混，如元念常《佛祖歷代通載》卷九：“承聖元年，三藏眞諦將歸天竺，至廣州，刺史歐陽顏延之制止，寺沙門東愷等請譯《起信》《俱舍》等論，諦有氣宇，風神爽邁。”（T49/553a）“顏”校勘記載《縮册大藏經》作“顧”，“顏”“顧”均不確，係“頠”之誤。

㉘段玉裁主張“亦”亦聲，王筠認爲“亦”爲“赤”之省，今取後説。

⑵⑼明清小説又多見“ 畝 ”與“ 插 ”相混的用例，“ 插 ”實爲“ 畝 ”的換旁俗字，參曾良《明清小説俗字研究》，北京：商務印書館，2017 年，199 頁。

⑶⑽鄭賢章曾論及《新集藏經音義隨函錄》和《觀音義疏》中“ 傾 ”與“ 頃 ”“ 頃 ”訛混的情況。參鄭賢章《〈新集藏經音義隨函錄〉研究》，長沙：湖南師範大學出版社，2007 年，615 頁；《漢文佛典疑難俗字匯釋與研究》，巴蜀書社，2016 年，444 頁。這里我們再廣其用例，並補充“ 頃 ”與“ 欣 ”互訛之例。

⑶⑴按：部件“ 頁 ”與“ 欠 ”禪籍另有用例，如卍續藏本《樵隱悟逸禪師語錄》卷二“ 漫天鐵網煩巾下 ”（X70/309c），“ 煩巾 ”不辭，查國家圖書館藏日本寫本《樵隱語錄》作“ 炊巾 ”，“ 煩 ”乃“ 炊 ”之誤。又，同書“ 諸方五味正炊香 ”（X70/316b）“ 炊 ”在寫本誤作“ 煩 ”。可見“ 煩 ”“ 炊 ”相混，寫本、印本均見。

⑶⑵“ 丘 ”作爲構字部件又可與“ 江 ”相混，如明崇禎 7-9 年朝鮮京畿道龍腹寺、廻龍寺刊《禪門拈頌集》卷二：“ 圓悟勤頌：‘ 大象不遊兔徑，鸐雀安知鴻鵠？ ’”“ 鴻 ”字書一般視作“ 鵷 ”的俗體，但這里顯然是“ 鴻 ”之訛。

⑶⑶曾良《俗字及古籍文字通例研究》，南昌：百花洲文藝出版社，2006 年，166 頁。鄭賢章《< 新集藏經音義隨函錄 > 研究》，長沙：湖南師範大學出版社，2007 年，59 頁。

⑶⑷刊刻時地不明，有紹熙元年（1190）跋，與卍續藏本屬同一個系統。

⑶⑸《古詩四帖》是否張旭眞跡，書法界存有爭議，感謝徐秀兵先生賜示。

⑶⑹例參曾良《俗字及古籍文字通例研究》“‘ 虍 ’、‘ 雨 ’二旁不別例 ”，南昌：百花洲文藝出版社，2006 年，101-102 頁。

【論文提要】

印刷本の禪宗文獻は廣く流通しているため、研究の主要な資料となっているが、文字の誤りが非常に多い。ゆえにテクストの誤りを正すことがまず要請される。諸テクストを對校することは禪籍校勘の基本であるが、範圍を印本だけに限った場合、文字の異同を發見できないばかりか、誤りの原因を遡源できないケースがある。本論文は日本の漢文禪籍寫本を利用し、寫本の用字の實例を檢討し、漢字俗字學の理論を用いて、印刷本禪籍（主として『大正藏』本と『卍續藏』本）の文字の誤り 30 例を擧げ、その誤りの原因を解明した。禪宗文獻の整理には寫本と印刷本を互校することが必要である。

宋代禪僧道號及道號頌論略*

中国復旦大学出版社副編審　王　汝娟

【摘要】自北宋後期開始，禪林興起了立道號之風，常見的是庵堂道號、由法名或地名引申、以禪僧個性或行爲特徵命名等，並有一些戲謔性的道號。此風在後世流布蔓延，以致氾濫爲一些禪僧自我標榜的工具。道號多爲自己或有聲望的老禪師、士大夫所命名，使用時一般遵循「道號＋法名」或「道號＋法名殊名」的規則。宋代禪僧好立道號之習，是士大夫文化影響以及「文字禪」風潮下的產物。與道號相伴隨，產生了「道號頌（偈）」這一發達的禪門特有文體，對禪林「文學圈」的形成與穩固起到了重要的紐結作用。

【關鍵詞】禪僧道號　源流　儒釋互滲　道號頌

周裕鍇先生「談名道字——中國古人名字中的語言文化現象考察」一文對僧人的法名與表字進行了細緻深入的解說[1]，予人諸多啟發。今筆者不揣譾陋，圍繞禪僧的另一種稱呼——「道號」以及由此而創作的「道號頌」的相關問題，略作粗淺考察。

一．禪僧道號源流略考

首先有必要對禪僧道號之源流略作梳理。就整個佛門而言，道號的起源或可追溯到梁武帝普通四年（523）。據『釋氏通鑒』記載，是年「制中外毋斥法師惠約名，別號智者。沙門別號，自是而始」[2]。而從僧史、燈錄、語錄等記載來看，從唐代到北宋中後期，禪宗僧人絕大多數並無專門的道號，人們多以其所居之地名、山名或寺名尊稱之，禪僧自己亦往往以此自稱，如青原（行思）、南嶽（懷讓）、百丈（懷海）、首山（省念）、雪竇（重顯）、黃龍（慧南）、靈雲（志勤）等。[3]不唯禪宗，佛門其他宗派亦是如此，例如天台（智顗）、慈恩（窺基）、荊溪（湛然）、圭峰（宗密）等。同一地、一山、一寺，高僧

大德代代更迭，於是自然會產生「稱呼共享」的現象，譬如「黃龍」可能指慧南，也可能指祖心，等等，需要根據具體的語境來判別。因此從理論上來說，以地名、山名或寺名作爲禪僧的稱呼，並不具有「特指」的意義；但實際上，在大部分情況下並不會引起混淆，譬如上舉的青原、南嶽、百丈、首山等，人們通常只會認爲是行思、懷讓、懷海、省念等，而基本不會有歧見。這種具有普泛意義、使用較廣的稱呼方式，在相當大的程度上具有了「定指」的功能，因此我們可以將其視爲後來廣泛使用的真正意義上的「道號」的前身。

禪僧中較早擁有明確的道號的，可能是道林（734 ～ 833）、馬祖道一（709 ～ 788）的弟子慧海以及會昌間（841 ～ 846）的溫州禪僧無繹。『宋高僧傳』卷一一載：

> **（道林）見秦望山峻極之勢，有長松枝繁結蓋，遂棲止於松巔。時感鵲覆巢於橫枝，物我都忘，羽族馴狎，由茲不下，近四十秋。每一太守到任，則就瞻仰，號「鳥窠禪師」焉。**(4)

『景德傳燈錄』卷六載：

> **越州大珠慧海禪師者，建州人也，姓朱氏。……自撰『頓悟入道要門論』一卷，被法門師侄玄晏竊出江外，呈馬祖。祖覽訖，告眾云：「越州有大珠，圓明光透，自在無遮障處也。」眾中有知師姓朱者，迭相推識結契，來越上尋訪依附。時號「大珠和尚」者，因馬祖示出也。**(5)

『永寧編』載：

> **溫州瑞安本寂禪院僧無繹，因武宗會昌沙汰，隱於東北谷，結庵禪定，閱十年，藤蘿纏繞，儼然不動，人號之「藤蘿尊者」。**(6)

由此可以看出，道林由於棲於樹巔鳥巢四十載，故人以「鳥窠禪師」稱之；馬祖取珠「圓明光透，自在無遮障處」之義隱晦地褒賞慧海，同時「珠」又諧音慧海之俗姓「朱」，因而眾人敬稱慧海爲「大珠和尚」；無繹則因久隱於山谷，身體被藤蘿纏繞，故而人稱「藤蘿尊者」。總之，此三位禪僧無論是自己還是他人，皆非有意要立道號，只是被偶然地附會了一個「號」，並流

傳開來了而已。然而與上述以地名、山名、寺名爲號者的一個本質區別是：這些地名、山名、寺名之號都是客觀的、中性的，不帶有任何情感、道德意義；而「鳥窠禪師」、「大珠和尚」、「藤蘿尊者」這類稱號，則或多或少地包含了某些主觀的、正面的情感、道德上的評判，被賦予了或隱或顯的「意義」，儘管這種「意義」尚不如北宋後期以後的道號那麼明顯。

自北宋後期開始，立道號之風在禪林悄然興起，常見的是以庵堂爲道號，例如晦堂（祖心）、湛堂（文准）、長靈（守卓），等等。(7)除了常見的庵堂道號以外，也有一些其他的命名道號的方式，譬如由法名、地名關聯引申，『禪林象器箋』中即對此有舉例：

> **『明極俊禪師語要』曰：「……崇福胤公藏主，問號於予。予曰：夫胤者，繼也，嗣也，受經所稟師訓，名既曰胤，宜以『嗣宗』二字號其道。」**
>
> **忠曰：『語要』所言，道號字義自炳然。**
>
> **虎關煉和尚曰：「聖一在中華時，需道號於無準。準曰：汝鄉里名何？一曰：駿河州久能。準云：不可別求，但『久能』爲號，可也。」**(8)

還有以禪僧個性或行爲特徵命名的，例如：

> **賦性絕雕飾，機語皆質直，故有「百拙」之號。**(9)
>
> **告眾曰：「適來有個漢，牙如劍樹，口似血盆。手把一條垂絛，如鐵鞭相似，老僧親遭一下。汝等諸人，切須照顧。」自此號曰「鐵鞭」。**(10)

等等。除了正式的道號以外，還有一種帶有戲謔意味的特殊道號，宋代的幾部禪門筆記裏面即有不少記載：

> **白頭因。因事立號，叢林素有之。因以少年頭白，故得是名。如嘔頭副、赤頭璨、鑊頭通、安鐵胡、覺鐵嘴、劉鐵磨、清八路、米七師、忽雷澄、踢天太、鑒多口、不語通、黑令初、明半面、一宿覺、折床會、岑大虫、獨眼龍、矬師叔、周金剛、簡浙客、陳蒲鞋、泰布衲、備頭陀、大禪佛、王老師、瀏陽叟，皆禪林之白眉。聞其名者，莫不慕其所以爲道也。**(11)
>
> **龜山光和尚……喜（大慧宗杲）見之，曰：「此正是禪中狀元也。」因號爲「光狀元」。**(12)

如無明，三衢人。參雲蓋智，悟汾陽十智同真話，凡說禪，便說十智同真，叢林號爲「如十智」。(13)

中際可遵禪師，號野軒。早於江湖以詩頌暴所長，故叢林目之爲「遵大言」。(14)

蔣山佛慧禪師，叢林號「泉萬卷」者，有「北邙行」曰：……(15)

端往參禮，機緣相契，不覺奮迅翻身作狻猊狀，嶽因可之。自是叢林雅號爲「端獅子」。(16)

台州護國元禪師，叢林雅號爲「元布袋」。(17)

別峰遍身有長毫，時號「珍獅子」。(18)

從上舉數例來看，這些帶有戲謔意味的道號多是「因事」而立。與正式道號多爲二字不同，它們基本是三字，或彰禪師修爲，或表禪師文采，或述禪師性情，或狀禪師形貌，等等，生動而貼切，饒有趣味。

對於道號的種種命名緣由，『叢林盛事』有如下概括和總結：

大抵道號有因名而召之者，有以生緣出處而號之者，有因做工夫有所契而立之者，有因所住道行而揚之者，前後皆有所據，豈苟云乎哉？(19)

這段話指出了道號命名皆有所依據，而非隨意爲之，常見的依據是「名」、「生緣出處」、「做工夫有所契」、「所住道行」等；同時其中也透露出一個信息：道號具有彰顯修爲、道行的作用。正因爲如此，道號成爲一些禪僧自我標榜、自我炫耀的工具。『叢林盛事』中接著說道：

今之兄弟，纔入眾來，未曾夢見向上一著子，早已各立道號，殊不原其本故。(20)

由此可以看出，擁有道號對於禪僧而言是一件較有榮光的事，道號成爲這些急功近利的禪僧們裝點門面、顯示自己悟道之深的一個招牌。這種風氣代代相承，以致道號愈來愈淪爲附庸風雅之具，流毒不小。明代笑話書『解慍編』中即記載了一則與此相關的笑話：

> **党太尉性愚駭，友人致書云：「偶有他往，敢借騣足一行。」太尉驚曰：「我只有雙足，若借與他，我將何物行路？」左右告曰：「來書欲借馬，因致敬，乃稱騣足。」太尉大笑曰：「如今世界不同，原來這樣畜生也有一個道號。」**[21]

「如今世界不同，原來這樣畜生也有一個道號」，巧妙地諷刺了道號氾濫、失去其原有典型意義的現象。

在宋代禪林這股熱衷於立道號的風潮中，長翁如淨（1163～1228）較爲特殊，雖然時人以「淨長」之道號稱之，但他不願以此自稱。其遠法孫面山瑞方在如淨行錄中專門談及此事：

> **祖師諱如淨，在世不自稱道號。其爲人也頎然豪爽，是故當時叢林號曰「淨長」，用茲後來爲傳者，亦隨呼長翁也。**[22]

由這段記述可知，如淨拒絕自稱道號乃是有意爲之，似乎具有一種對抗世俗的意味。這也從一個側面反映出當時道號甚爲普遍和流行，以致於被個別矯然不群的禪僧視作一種流俗劣跡而厭惡排斥。而如淨之法嗣、日本曹洞宗開創者永平道元（1200～1253），亦是日本禪僧中罕見的無道號者，或許與其師之影響不無關係。

二．道號的命名、使用及其文化背景

禪僧出家後捨棄俗名，改稱法名，同時也可以有表字、道號。道號除了上舉的戲謔性質的以外，一般來說其取得主要有如下幾種途徑。一是自號，如庵堂道號多爲禪僧自己命名，再如「雪巢一和尚，自號村僧」[23]、「徑山本首座，自號無住叟」[24]、「白雲海會守從禪師……自號竹靈叟」[25]、「蜀僧普首座，自號性空庵主」[26]、「歸里居梅巖十餘年，自號雲山耕叟」[27]，等等。二是由德高望重的尊宿所擬，如「師請道號，惠以無著號之」[28]、「庵主名志清，欲求別號，號之曰碧潭」[29]、「自是如癡似兀而度日，準書『兀庵』二大字遺之，因以爲號焉」[30]、「親見死心，對曰：『死心非真，真非死心。虛空無狀，妙有無形。絕後再穌，親見死心。』於是死心笑而已。靈源禪師遂以空室道人號之」，[31]等等。此外還有個別由禪僧所交好的士大夫所命名，例如北宋著名詩僧道潛，「以詩見知於蘇文忠公，號其爲參寥子」[32]。

從現有文獻來看，自北宋後期道號興起之後，表字、道號的地位或謂普及程度並非對等，相對而言，道號的使用更爲常見和普遍。以南宋禪僧爲例，我們根據其語錄、行狀、塔銘以及燈錄、筆記等相關資料，可確定或大致認爲有字的，僅曉瑩（字仲溫）、居簡（字敬叟）、廣聞（字偃溪）、元肇（字聖徒）、普嚴（字少瞻）、行鞏（字石林）、如珙（字子璞）、夢真（字友愚）、祖元（字子元）、紹嵩（字亞愚）等寥寥十餘人；然而，據現有文獻來看，南宋禪僧基本上都有道號，有些禪僧的道號還不止一個。表字與道號普及程度的巨大差異，是極爲顯見的。

在對宋代禪僧的稱呼上，與表字一樣，道號也必須採用全稱，而不採用簡稱；道號與法名一起連用時，則大多採用「道號＋法名」[33]四字連稱或「道號＋法名殊名」三字連稱的形式，道號在前、法名在後，跟表字與法名連用時通常的法名在前、表字在後的習慣有所不同。以『大藏經』、『卍續藏』所收宋代禪僧語錄爲例，語錄名之全稱多採用「道號＋法名＋禪師語錄」的形式，簡稱則多用「道號＋和尚／禪師語錄」的形式，如『北磵居簡禪師語錄』、『虛堂和尚語錄』等；再例如『禪宗頌古聯珠通集』，在標示北宋後期以及南宋禪僧作者時，亦大多採用「道號＋法名殊名」的形式，如「瞎堂遠」（瞎堂慧遠）、「野軒遵」（中際可遵）、「懶庵需」（懶庵鼎需）等。這除了反映出道號的普及程度之高外，也從一個側面透露出道號如同士大夫之字一樣，具有「表德」這種功能，以道號稱呼禪僧，帶有尊敬和美化的意味。從這個意義上來說，禪僧道號與士大夫表字之性質、功能較爲相似。

值得注意的是，在禪宗的話語系統裏，「道號」與「法號」並非一回事。從用例來看，「法號」多指僧人法名。例如：

> **匾簷山曉了禪師者，傳記不載。唯北宗門人忽雷澄撰塔碑，盛行於世。略曰，師住匾簷山，法號曉了，六祖之嫡嗣也。**[34]
>
> **便往江西再謁馬師。未參禮，便入僧堂內，騎聖僧頸而坐。時大眾驚愕，遽報馬師。馬躬入堂視之曰：「我子天然。」師即下地禮拜曰：「謝師賜法號。」因名天然。**[35]
>
> **問僧：「甚處來？」曰：「九華山控石庵。」師曰：「庵主是甚麼人？」曰：「馬祖下尊宿。」師曰：「名甚麼？」曰：「不委他法號。」**[36]
>
> **大師法號義存，姓曾氏，泉州南安邑人也。**[37]

因而，我們有必要區分「道號」與「法號」，不可將兩者混同。

那麼，北宋後期以來的禪僧們爲何熱衷於立道號、使用道號呢？單從禪僧群體的內部看，似乎很難找到這個問題的答案；但若把觀察視野擴大到士大夫群體，則不難發現其與士大夫有著某種共同的趨向。周裕鍇「維摩方丈與隨身叢林——宋僧庵堂道號的符號學闡釋」中指出：「當禪僧日益將庵堂作爲生活空間與精神空間之時，其功能便與士人的書齋有了某種相通之處。如果我們橫向比較一下宋代禪僧庵堂道號與士人室名別號的符號學意義，便可看出二者之間有不少的共性。」如果把道號這種「符號」的「意義」進一步往前追溯到「起源」，那麼這一共性也同樣存在。楊慎『升庵集』卷五〇「別號」條云：

> **幼名，冠字，長而伯仲，沒則稱謚，古之道也。未聞有所謂別號也。杜甫李白倡和，互相稱名；張仲吉甫雅什，但聞舉字。近世士夫，多稱別號，厥名與字，懵然莫知。傳刻詩文，但云張子李子，或云某庵某齋，當時尚不諳其誰何，後此安能辨其甲乙。……又近日民風漓猾，白衣市井，亦輒稱號。永昌有鍛工戴東坡巾，屠宰號一峰子。一善謔者見二人並行，遙謂之曰：「吾讀書甚久，閱人固多，不知蘇學士善鍛鐵，羅狀元能省牲，信多能哉！」相傳以爲笑。**(38)

趙翼『陔餘叢考』卷三八「別號」條則更進一步追溯號的源流：

> **未必上古之人如後世於字、名外，別立一號，以自標榜也。別號當自戰國時始。……然其人類多隱逸者流，欲自諱其姓名而爲此，非如後人反借此以自標異也。兩漢之時尚少。……至達官貴人，則自以官位相呼，不聞別署一號以托高致也。達官貴人之有別號，蓋始於宋之士大夫，亦謂之道號。如長樂老、六一、老泉、半山、東坡之類，相習成風，遂至販夫牙儈，亦莫不各有一號。宋人小說載某官拿獲一盜，責其行劫，盜輒曰：「守愚不敢。」詰之，則「守愚」者，其別號也。盜賊亦有別號，更何論其他矣。近有人譏別號詩曰：「孟子名軻字未傳，如今道號卻紛然。子規本是能言鳥，又要人稱作杜鵑。」可爲一笑也。**(39)

趙翼指出，在宋代以前，有別號（道號）的多是隱逸者之流，目的在於隱藏

真實姓名；自宋代開始，則士大夫群體中也風行起了道號；士大夫對於道號的熱衷，又輻射到了其周邊群體及庶民階層，使之紛紛效仿。而禪僧既然出家，本已捨棄俗姓、俗名，統一姓「釋」，另立法名，已無以別號來隱藏姓名之需要；但自北宋後期開始，道號卻在這個群體中日漸流行，以至到了南宋幾乎各禪僧皆有道號，則顯然如楊慎、趙翼所云，是士大夫取別號之習強大輻射下的產物——「民風漓猾，白衣市井，亦輒稱號」、「相習成風，遂至販夫牙儈，亦莫不各有一號」，與禪宗的士大夫化不無關係。宋代尤其是南宋禪僧與士大夫之間空前密切的交流互動，使得禪僧們踵武士大夫之風雅，以道號標榜趣味性情；同時士大夫們也往往以「居士」或上引楊慎文中所謂的「某庵」爲號，如東坡居士（蘇軾）、淮海居士（秦觀）、後山居士（陳師道）、石湖居士（范成大）、無盡居士（張商英）、無垢居士（張九成），一庵（蔡沆）、月庵（劉思恭）、草庵（胡安國）、復庵（李直方）、晦庵（朱熹）、雲庵（李邴），等等，不遑枚舉。這種「禪」與「儒」相互的、雙向的交融滲透的潮流，其蔓延的極致便是禪僧道號與士大夫之號「意義共享」或者趣味趨同的現象，譬如僧人的庵堂道號與士人書齋號的「意義共享」（如了庵、了堂—了齋，山堂—山齋，可庵—可齋、可軒，等等）現象就極爲明顯。

除了受士大夫的影響之外，宋代禪僧好立道號之習或許也是「文字禪」風潮下的產物。道號本質上是一種人爲設置的「符號」，以佛家的立場來看，屬於「相」的範疇，而「凡有所相，皆是虛妄」（『金剛經』），宗門「第一義」是不需要也沒有辦法用言語來表達的。『壇經 · 頓漸品』中就記載：

> **一日，師告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否？」神會出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」師曰：「向汝道『無名無字』，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茅蓋頭，也只成個知解宗徒。」**

在慧能看來，最高的「本源佛性」是「無名無字」、不能用語言道出的，否則便只是「知解宗徒」而已。慧能還在一首偈中說「妄立虛假名，何爲真實義」，也是同樣的意思。禪宗又主張「無分別心」，即從「佛性」的角度而言，無論是人獸，還是草木，抑或牆壁瓦礫，都是有「佛性」的，故而平等無差別。「爲你眾生界中見解偏枯，有種種差別，故立此差別名號，令汝於差別處識取此無差別底心」[40]，立種種人人有殊的「名號」不過是爲開導無明眾生的權宜

之舉而已。而從中唐到北宋，隨著禪宗從「不立文字」逐漸走向「不離文字」，與「文字」關係極爲密切的道號也開始大行其道，無疑是一種文飾的體現：

> **道號之稱，雖起於末世，然義各有取，或因性急，而以韋自勉；或因性緩，而以弦自厲。有思親而號望雲，有隱江湖而號散人，紛然不同。然皆士流則有之。今也不然。而胥吏之徒，往往而有以號者眾也。恒慮其相同，崇尚新奇，有名木者號曰半林，有姓管名簫者號曰四竹，穿鑿亦甚矣，於義何居，且習以成俗，而稱謂之間，有不諳大義者。或責其友曰：「我長於汝也，曷不以號稱而字我邪？」嗟夫！孔子祖也，子思孫也，嘗稱仲尼；明道兄也，伊川弟也，嘗稱伯淳。蓋字之者，乃所以尊之也，何獨取於號乎？古者相語名之，質也；周人尚之以字，文矣；末世別以號稱，彌文也哉？**(41)

這段話中所謂的「道號」雖並非專指僧人道號，也包括士大夫甚至胥吏等在家人之號，但其實質是一樣的：從古至今，從稱名、到稱字、再到稱號，是一個從「質」、到「文」、再到「彌文」的過程，號是「末世」的產物。關於此，郎瑛『七修類稿』卷五一「道號」條、褚人獲『堅瓠集』十集卷一「別號」條等亦皆有論及，茲不贅述。

三．道號頌的興盛及其文學、文化意義

道號在宋代禪林的風行，並非一個孤立的文化現象，也給禪門文學帶來了較大的影響。概言之，主要有兩個方面：一是「道號頌（偈）」這一禪門特有文體的發達；二是對禪林「文學圈」的形成與穩固所起的重要紐結作用。

前文已經談到，禪僧道號與士大夫表字具有很強的相似性。在士大夫群體中，起源於中唐、興盛於兩宋的「字說（序）」是一個重要的文類。(42)此風亦波及禪林，例如惠洪『石門文字禪』中就收錄了 9 篇爲僧人所作的「字序」。(43) 道號風行後，道號頌亦隨之誕生，並且後來居上，聲勢日隆，在數量上、影響上都遠遠超越了禪僧所作的字說（序）。一個顯著的體現是南宋宗杲集、清代性音重集的『禪宗雜毒海』（八卷）中「道號頌」佔據了整整一卷（卷七），共收作品百餘首，其諸位作者中，生平可考或可略知者，皆生活於兩宋或宋元之際，其中較早的是參寥（道潛，1043 ～ 1106）、靈源叟（惟清，？～ 1117）、志芝庵主（嗣法黃龍慧南）等。除此之外，道號頌亦時時可

見於一些禪僧語錄、詩文集、筆記等文獻中，譬如『希叟紹曇禪師語錄』卷六收錄了「漩翁」、「黑山」等 27 首道號頌，『石溪心月禪師語錄』卷三收錄了「損翁」、「溪翁」等 20 首道號頌，等等，不勝枚舉。較之惠洪『石門文字禪』中的 9 篇字序，北宋後期至整個南宋，道號頌在數量上的直觀性優勢，是非常顯著的。

道號頌一般直接以所頌道號爲標題，形式上大多爲七言絕句，亦偶有四言、五言或六句、八句、十句者；內容上，則主要是圍繞著道號的文字，闡述字義或進一步申發出「理」（佛道禪理），這一點與字說（序）較爲相似。例如：

滅堂

瞎驢一喝驚天地，臨濟家風始大張。累及兒孫成話欛，無門無戶可承當。（浙翁琰）

無礙

三家村裏謳歌去，十字街頭爛醉來。紅粉佳人歸宿處，伽黎倒搭舞三台。（大川濟）

月航

平如鏡面曲如鉤，落在波心攪不浮。索性一篙都撼碎，冬冬擂鼓轉船頭。（參寥）(44)

「滅堂」緊扣「滅」字，首句本於臨濟義玄「誰知吾正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻」之語，之後對其繼續申發。「無礙」化用了多個禪宗典故，用四個並列性句子，從四個方面描述了事事「無礙」的景況。「月航」前兩句寫「月」，後兩句寫「航」，表達了佛性的普遍與永恆，但人又不必拘執於佛法的見解。它們既是在闡述作道號頌者對於佛道禪理的見解，同時又是對受頌者的讚揚；不僅具有理趣，也具有較強的文學性、形象性，含蓄蘊藉，恰到好處地運用典故而又最終落實到「本地風光」，而並非枯燥單調的機械式說理。因而無論是從數量上還是文學價值上，道號頌都理應在禪門文學中佔有一席之地。

從道號頌寫作者的身份來看，多爲當時較有名望的高僧或詩僧，禪僧往往以得到他們的一首道號頌爲榮，甚至直接求其爲自己立道號。如此，則必定有多番書劄、人際往來或詩文唱酬。例如『叢林盛事』中就記載了了演與道融爲同一禪僧的前後兩個道號作道號頌之事：

> 竦空谷者，餘杭人，在象田演座下充維那。爲人清苦貧甚，冬則蘆華當絮，自非本色叢林，斷不放複。故演爲頌其道號曰：「谷空空谷谷空空，空谷全超萬象中。流水落華渾不見，清風明月卻相容。」後在天童沿流縛屋，號曰「吊古」。多有兄弟陪其勝遊。余時在玉几拙庵老人會中，以頌寄之曰：「聞君縛屋傍山阿，遠吊龍湫諾詎羅。未必將身潛碧嶂，且圖蹺足向清波。韻傳空谷人難到，門掩山華雪不過。我待秋風洗巖壑，杖藜相與傲煙蘿。」(45)

這段記述，一則透露出道號頌在維持禪林人際關係中的重要作用，二則也顯示出當時禪林文學風氣之濃、文學交流之盛。不難推測，這位禪僧也應當會致以答謝書劄或詩文之類。

除了個別寫作的道號頌外，還有多名禪僧圍繞同一個道號爲之作頌的「同題創作」，如「無傳」就是一例：

> 鍾山正知客，忽起故山之思，往別北磵於常熟慧日。磵喜其爲正傳室中真子，乃以「無傳」號之。山中勝集，皆有出山句。橫推豎推，無非以祖祖相傳，傳而無傳，不是無傳，而曰無傳。蓋無傳即正傳，正傳即正無傳也。噓，無傳之旨，果如是耶？若言以心傳心，卻喚什麼作心？即世諦則瀉求之，可乎？離世諦則偽求之，可乎？或曰，到處見成親受用，不從蔥嶺帶將來。皆非吾所能知也。要識無傳之旨，當從正無傳問之。(46)

很顯然，此次雅集的一項主要活動即是爲無傳作道號頌，並且事後這些作品被彙集爲一編，石溪心月爲之寫下了這篇跋文。此類由道號頌編集而成的頌軸（或頌編、偈編）在南宋甚爲流行，成爲當時禪林文學的一道引人注目的風景。(47) ——南宋禪僧們在參禪修道之餘，不僅個人沉迷於舞文弄墨，還舉行詩文雅集、圍繞同一主題進行創作，足可見文字禪之風的浸染之深，更足見士大夫文化在禪門的滲透之深。

正如前文所述，道號具有彰顯修爲、道行的作用，因此常常含有印可、褒賞之意，故道號以及道號頌還往往被寫成書法作品贈予弟子或參學者，如此它在維繫禪林「文化圈」、「文學圈」之豐富與穩固上所起的作用就顯然更

爲重大。例如，南宋虎丘派僧人普寧（1199～1276），嗣法無準師範，「自是如癡似兀而度日，準書『兀庵』二大字遺之，因以爲號焉」[48]；日本東京的常盤山文庫藏有斷溪妙用贈入宋日僧白雲慧曉（嗣法圓爾辨圓）道號頌之墨跡，落款爲「右爲日本曉禪翁題白雲雅號。咸淳己巳，住越東山斷溪老樵妙用拜手」，鈐「越關妙用」、「東山老樵」二印；同年，溪西廣澤亦有贈白雲慧曉道號頌墨跡（大阪藤田美術館藏），落款爲「日本曉上人以白雲爲號，佛日溪西廣澤證以二十八字，咸淳己巳上元後二日書」，鈐「廣澤」、「溪西」二印；京都長福寺藏有宋末元初禪僧古林清茂爲弟子月林道皎所題道號及道號頌墨跡，卷首書「月林」二大字，中爲四句頌，落款爲「皎藏主號，爲書，仍賦云。時泰定四年三月望日，金陵鳳臺清茂」，鈐「休居叟」、「金剛幢」二印。顯而易見，在宋元時代，道號頌已超越了文體、文學本身，而成爲禪僧之間交流思想、維繫情誼、禮節往還等的一種重要媒介。

在文學史上來看，道號頌固有其地位與價值；但如果將其置於思想史上來看，則不免違背了禪宗「不立文字」的本旨，執著拘泥於語言文字，在語言文字上苦心孤詣、盡逞機巧，失去了早期禪宗那種質樸活潑的機鋒、「直指人心」的力量，確爲禪道「爛熟」乃至「衰落」[49]時代的一個明證。對此辯證關係，元初的渡日禪僧竺僊梵僊有很深刻的體認：

> **至於景定、咸淳之間，所謂大道衰，變風變雅之作，於是雕蟲篆刻競之，仿效晚唐詩人，小巧聲韻，思惟煉磨，而成二十八字，曰「道號頌」。時輩相尚，迨今莫遏。於中雖有深知其非，而深欲絕去之者，然以久弊，不能頓除，勉隨其時，曲就其機，亦復不拒來命。時或秉筆，覿面信手賦塞所需，聊爲方便接引之意也。然以其音律諧和，與夫事理句意俱到，而活脫者，使或哦之，誠亦可人。然譬如食蜜，中邊皆甜，宜乎人其愛之。若夫欲濟饑餒，不可得也。**[50]

他肯定了道號頌的文學價值，也痛心其氾濫之狀，最後更一針見血地指出「若夫欲濟饑餒，不可得也」，譬如蜂蜜，甜則甜矣，卻不得濟饑——終究非禪人學「道」之正途。這個評價，置於思想史上而言，是較爲全面和公允的。

【注脚】

＊【基金項目】中國國家社科基金後期資助一般項目「南宋『五山文學』研究」

宋代禪僧道號及道號頌論略

（19FZWB057）

⑴周裕鍇：「談名道字——中國古人名字中的語言文化現象考察」，『四川大學學報』（哲學社會科學版）2008 年第 1 期，第 10—18 頁。

⑵釋本覺：『釋氏通鑒』卷五，『卍續藏』第 76 冊，第 51 頁。

⑶參周裕鍇：「維摩方丈與隨身叢林——宋僧庵堂道號的符號學闡釋」，『新宋學』第 5 輯，上海：復旦大學出版社，2016 年，第 6—22 頁。

⑷釋贊寧：『宋高僧傳』卷一一，北京：中華書局，1987 年，第 255 頁。

⑸釋道原：『景德傳燈錄』卷六，『大正藏』第 51 冊，第 246 頁。

⑹釋覺岸：『釋氏稽古略』卷三引，『大正藏』第 49 冊，第 840 頁。

⑺詳參周裕鍇：「維摩方丈與隨身叢林——宋僧庵堂道號的符號學闡釋」，『新宋學』第 5 輯，上海：復旦大學出版社，2016 年，第 6—22 頁。

⑻無著道忠：『禪林象器箋』，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1979 年，第 203 頁。

⑼釋圓悟：『枯崖漫錄』卷一「衢州報恩百拙登禪師」條，『卍續藏』第 87 冊，第 28 頁。

⑽釋圓悟：『枯崖漫錄』卷一「鐵鞭韶禪師」條，『卍續藏』第 87 冊，第 25 頁。

⑾釋善卿：『祖庭事苑』卷二，『卍續藏』第 64 冊，第 329 頁。

⑿釋道融：『叢林盛事』卷上「龜山光」條，『卍續藏』第 86 冊，第 691 頁。

⒀釋道融：『叢林盛事』卷上「如無明」條，『卍續藏』第 86 冊，第 692 頁。

⒁釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷下「野軒詩頌」條，『卍續藏』第 86 冊，第 678 頁。

⒂釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷下「泉大道頌」條，『卍續藏』第 86 冊，第 680 頁。

⒃釋曉瑩：『羅湖野錄』卷上，『卍續藏』第 83 冊，第 375 頁。

⒄釋曉瑩：『羅湖野錄』卷上，『卍續藏』第 83 冊，第 375 頁。

⒅釋圓悟：『枯崖漫錄』卷三「介石朋禪師」條，『卍續藏』第 87 冊，第 44 頁。

⒆釋道融：『叢林盛事』卷下「庵堂道號」條，『卍續藏』第 86 冊，第 702 頁。

⒇釋道融：『叢林盛事』卷下「庵堂道號」條，『卍續藏』第 86 冊，第 702 頁。

㉑樂天大笑生纂輯：『解慍編』卷九「道號非人」條，明逍遙道人刻本。

㉒面山瑞方編：『天童如淨禪師行錄並序』，寶曆二年（1752）刊本。

㉓釋道融：『叢林盛事』卷下，『卍續藏』第 86 冊，第 700 頁。

㉔釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷上「徑山本首座」條，『卍續藏』第 86 冊，第 669 頁。

㉕釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷上「海會守從」條，『卍續藏』第 86 冊，第 670 頁。

㉖釋曉瑩：『羅湖野錄』卷上，『卍續藏』第 83 冊，第 379 頁。

㉗釋圓悟：『枯崖漫錄』卷三「福州越山法深禪師」條，『卍續藏』第 87 冊，第 45 頁。

㉘釋念常：『佛祖歷代通載』卷二〇，『大正藏』第 49 冊，第 700 頁。

⑵⑼釋了覺等編:『石田法薰禪師語錄』卷三「示清庵主」,『卍續藏』第 70 冊,第 345 頁。
⑶⑽虎關師煉:『元亨釋書』卷六,『大藏經補編』第 32 冊,第 204 頁。
⑶⑾釋曉瑩:『羅湖野錄』卷上,『卍續藏』第 83 冊,第 376 頁。
⑶⑿釋曉瑩:『雲臥紀譚』卷上「道潛參寥子」條,『卍續藏』第 86 冊,第 663 頁。
⑶⒀關於「法名殊名」,詳參周裕鍇:「談名道字——中國古人名字中的語言文化現象考察」,『四川大學學報』(哲學社會科學版)2008 年第 1 期,第 10—18 頁。
⑶⒁釋道原:『景德傳燈錄』卷五,『大正藏』第 51 冊,第 237 頁。
⑶⒂釋道原:『景德傳燈錄』卷一四,『大正藏』第 51 冊,第 310 頁。
⑶⒃釋普濟:『五燈會元』卷五「長髭曠禪師」,北京:中華書局,1984 年,第 266 頁。
⑶⒄釋龍集:「雪峰義存禪師語錄敘」,『雪峰義存禪師語錄』卷末附,『卍續藏』第 69 冊,第 90 頁。
⑶⒅楊慎:『升庵集』卷五〇「別號」條,『文淵閣四庫全書』本。
⑶⒆趙翼:『陔餘叢考』卷三八,乾隆五十五年刻本。
⑷⑽釋宗杲:『正法眼藏』卷三,『卍續藏』第 67 冊,第 630 頁。
⑷⑴徐官:『古今印史』「道號」條,『寶顏堂秘笈』本。
⑷⑵參張海鷗:「宋代的名字說與名字文化」,『中山大學學報』(社會科學版)2013 年第 5 期,第 16-30 頁;劉成國:「宋代字說考論」,『文學遺產』2013 年第 6 期,第 64-76 頁。
⑷⑶參周裕鍇:「『石門文字禪校注』的學術意義」,『光明日報』2018 年 8 月 8 日第 11 版。
⑷⑷三首俱見於『禪宗雜毒海』卷七,『卍續藏』第 65 冊,第 92、90、91 頁。
⑷⑸釋道融:『叢林盛事』卷上「竦空谷」條,『卍續藏』第 86 冊,第 695 頁。
⑷⑹釋心月:「跋無傳頌」,『石溪心月禪師雜錄』,『卍續藏』第 71 冊,第 78 頁。
⑷⑺關於禪林頌軸(或頌編、偈編),參拙作「南宋『五山文學』研究」第八章第一節,復旦大學博士學位論文,2015 年。
⑷⑻虎關師煉:『元亨釋書』卷六,『大藏經補編』第 32 冊,第 204 頁。
⑷⑼參忽滑谷快天著、朱謙之譯:『中國禪學思想史』(下),上海:上海古籍出版社,2002 年。
⑸⑽轉引自無著道忠:『禪林象器箋』「經錄門」,北京:全國圖書館文獻縮微複製中心,1979 年,第 604 頁。

【論文要旨】

禪僧の道號は通常地名・山名・寺名を法諱(法名・法號)に冠して用いられ、中にはまま特殊な例もあった(鳥窠道林、大珠慧海、藤蘿尊者など)が、北宋後期から個性的・諧謔的な道號を立てることが流行し始め、

禪僧は道號以外に「自號」を立てたり、著名文人が與えたりすることも行なわれ、影響は庶民にまで及んだ。これは士大夫との交流から起こったもので、士大夫が室名や居士號をもつのと同じであるが、宋代禪僧の士大夫化や「文字禪」の風潮と關わりがあり、士大夫の書いた「字説」「字序」（與えたあざなの説明）に倣った禪僧の「道號頌」が多く出現した。これらは佛道禪理によって立號の由來を説き、その人を讃えるもので、高い文學性をもち、禪林内の文學交流の手段として盛行し、日本には藝術的價値の高い頌軸が多く遺存している。

“伽斗”考

周　正（安徽師範大學文學院，蕪湖，241000）

（1）嘗講《花（華）嚴》，輒有一僧加毀云：“是乃伽斗，竟何所解？”當夜有神加打，死而復蘇。其見聞者，皆深敬異。（大正藏本唐道宣《續高僧傳》卷八《釋僧範》）

“伽斗”是佛典中的疑難詞語，李明龍據上引例認爲“‘伽斗’是僧家的罵詈語，意爲老年無知”，並以經疏爲據，轉引如下：

> 摩訶羅者，《羯磨疏》[1]云：“此外國語，此翻爲殺者[2]，能損眾生法身慧命也。”有云：“摩呵羅，此翻伽斗也。老年出家曰伽底死，慳癡曰斗（未詳）。”賓云：“摩呵羅者，此翻無知，或言老年也，被七棒打等者。”（唐大覺[3]《四分律行事鈔批》卷十三《訃請設則篇》）[4]

此說雖然有據，但實則誤解了這段材料。例中“摩訶（呵）羅”是梵文 mahalla 的音譯，可意譯爲老，無知（形容詞）；老，老衰者（陽性名詞）。[5]《四分律鈔批》卷十一《持犯方軌篇十五》：“摩呵羅者，應（玄應）師言：譯云無知，或云老也。”《翻譯名義集》卷五《名句文法篇第五十二》：“摩訶羅，此云無知。”《翻梵語》卷六《雜人名》：“摩呵羅：譯曰老，亦云大。”又同卷“摩訶羅：譯曰差，亦云無知。”可知“摩訶羅”的解釋當以“賓（唐人應賓）云”爲是，乃年老無知之意。《大智度論》卷九《大智度初品中放光釋論之餘》：“有一比丘語王言：‘此人摩訶羅，不多讀經，何以大供養如是？’”“此人摩訶羅”即此人年老無知的意思。

進而言之，“伽斗”一詞較早出現在唐道宣著述中，據筆者的檢索，在唐代文獻中凡 4 見，除上文揭舉 2 例，另 2 例分別見於《續高僧傳》卷二十七《唐京師普光寺釋明解傳三十八》、《法苑珠林》卷二十四《利益部

第九》。我們研究發現“伽斗”並非“摩訶（呵）羅”的翻譯，“伽斗”對音的是梵文 ghātavya，梵語 ga、gha 一般對音“伽”，tav=tau 對音“斗”，末尾音節 ya 可不對音[6]。梵文 ghātavya 派生於動詞詞根 han（殺，打），是將來被動分詞（FPP）形式。[英] 威廉姆斯《梵英詞典》：“Ghātavya: to be killed, may or ought to be killed, deserving death.”[7] 可譯爲被殺的，應當被殺的，該死的之類的意思。

另據大覺《四分律行事鈔批》卷六《篇聚名報篇第十三》：“謂莫唱[8]落迦芯蓊，憙盜他財物等是（莫喝落迦，此云大愚鈍者，謂都無有所識，舊云‘摩訶羅’是。有人云：‘摩訶羅此翻爲伽汁。’未詳出處）。”值得注意的是“摩訶羅此翻爲伽汁”句，其中“伽汁”“伽斗”二者同出大覺之手，必有一誤。我們認爲當以作“伽斗”者爲是，“伽汁”乃“伽斗”的形近而誤。理由如下：其一，“伽汁”不詞，文獻中僅此一例；而“伽斗”符合梵文的對音，文獻中有較多用例。其二，從字形來看，“汁”是左右結構，翻檢歷代碑刻、墨蹟手劄、俗字典等資料，均未見與“斗”相似者；而“斗”卻極易誤成“汁”，例如《白石神君碑》作“ ”，《韓敕碑》作“ ”[9]，敦煌遺書Φ 096《雙恩記》中作“ ”[10]，蘇軾《李太白仙詩卷》作“ ”，其形均與“汁”形逼近。再者，上引例（1）“伽斗”的“斗”，興聖寺本作“升”，“升”顯然亦是“斗”之形誤，趙城金藏、高麗藏以及《古今圖書集成博物彙編神異典》均錄作“伽斗”，可以明證。

“摩訶羅”和“伽斗”二者詞義本來相距甚遠，《羯磨疏》中“此翻爲殺者”實則解釋“伽斗”之義，而並非訓釋“摩訶羅”，只是由於譯者未明二者的確切含義，從而將其混淆，這纔出現了“摩呵羅，此翻伽斗也”這種翻譯音譯詞的怪異現象。李文將“伽斗”釋爲“老年無知”，實際上是對“摩呵羅，此翻伽斗也”“摩呵羅者，此翻無知，或言老年也”這兩句話遞迴性的理解，而並未明瞭“摩訶羅”“伽斗”的意思實則迥然相異。

前揭例（1），又見於唐懷信《釋門自鏡錄》卷一《齊鄴下大覺寺僧範布薩見神責豎義事》：“嘗講《法華經》，輒有一僧毀云：‘竭斗何所解？’當即有神，特加打楚，死而復蘇。其見聞者，皆深敬異。”二例合觀，所敘正同，一作“伽斗”，一爲“竭斗”，它們顯然是佛典中常見的異文替換現象。或校改此“伽斗”爲“竭斗”[11]，大可不必。從音理上說，《廣韻·戈韻》：“伽，求迦切。”《廣韻·月韻》：“竭，其謁切。”《廣韻·薛韻》：“竭，渠列切。”“伽”“竭”同是群母字，“伽”是果攝開口三等字，“竭”是山攝開口三等字，故可陰入

對轉。再看下面一例：

(2) 夫晚出家者有十種罪過：一者健鬪，世言竭斗，俗氣成性，我心自在，意淩徒眾，不受呵責。(道宣《淨心誡觀法》卷二《誡觀晚出家人心行法》)

例中道宣言“健鬪，世言竭斗”，換言之，“健鬪”世間讀作“竭斗”[12]；而“竭斗”異文作“伽斗”，“健鬪”又可與“伽斗”相涉。“伽斗”本是個音譯詞，最初譯者對其意義並不十分清楚，文獻中使用次數甚少，加之音轉的關係，“伽斗”成爲“健鬪”“竭斗”的記音詞，從而與“健鬪”意義相同，本義遂失。[13] 宋允堪《淨心誡觀發真鈔》卷三：“健鬪者，以出家既長，多事粗獷，健與人鬪也。”“健與人鬪”就是“我心自在，意淩徒眾”，勇於和人諍斗、逞強，故“伽斗”有諍斗，逞勝之義。例(1)中僧範講《花(華)嚴經》，被一僧斥爲健鬪好諍之人，竟能有何真見實解，結果還招致神靈的懲罰。再如《新修科分六學僧傳》卷十八：“洺州宋尚禮，家世儒者，其文章好爲譎詭輕薄語，所處素窘儉，屢乞貸戒德寺，久而僧益厭苦之。尚禮作《伽斗賦》以誚，流俗爭誦，以爲口實。”例中宋尚禮因生活窘迫，常借貸於戒德寺，久之招致寺中僧侶的嫌厭，遂作《伽斗賦》以“譎詭輕薄”之語相譏誚，則“伽斗”亦是“意淩徒眾”“健與人鬪”之類的意思。

再來看禪籍中的用例：

(3) 師因見聖僧，便問僧：“此個聖僧年多少？”僧曰：“恰共和尚同年。”師喝之，曰：“遮竭斗不易道得。”(《景德傳燈錄》卷二十三《韶州大梵圓和尚》)

(4)這老竭得恁饒舌，清淨伽藍一時漏泄。(《禪宗頌古聯珠通集》卷十八《祖師機緣》海印信頌)

例(3)“竭斗”猶“健鬪”，謂黠慧好諍的禪僧，義同《釋門自鏡錄》中的“竭斗”。例(4)“老竭”即“老竭斗”的省略，“得恁饒舌”，正謂其黠慧好諍也。“健與人鬪”者，其性必黠慧好諍，其行多特立險絕。所以禪籍中“竭斗”(亦作“碣斗”“磔斗”“揭斗”“傑斗”等[14])又可引申指特立險絕。其例如：

(5) 獨坐獨行真竭斗，無規無矩老禪和。四方八面難拘檢，天下誰能奈

你何。(《禪宗頌古聯珠通集》卷二十《祖師機緣》)

(6) 咄！這村僧，百拙千醜。用處顢頇，舉止磔斗。(《無門開和尚語錄》卷下《法孫天龍長老思賢請》)

(7) 碣斗禪和，行履各別，腳高腳低，東瞥西瞥，轉處自然活鱍鱍。(《虛堂和尚語錄》卷六《跛腳碣上座起龕》)

(8) 老潟山，真傑斗。肯一不肯一，舌頭不出口。父子雖親妙不傳，八角磨盤空裏走。(《愚庵智及禪師語錄》卷六《小參》)

(9) 咄！這枯槁形容，平生太煞揭斗。電光石火之機，兩舌一還無口。直截根源不肯談，愛引禪徒荒草走。(《丹霞子淳禪師語錄》卷一《禪人寫師真求贊》)

例 (5) 既云 " 獨坐獨行 "" 無規無矩 "" 難拘檢 "" 奈你何 "，則 " 竭斗 " 顯然是指行止特立險絕。例 (6) " 磔斗 " 即 " 碣斗 " 之異構，" 舉止磔斗 " 亦謂其舉止特立險絕。餘例均此義。

1 疑是道宣《四分律隨機羯磨疏正源記》，今本無。

2 《法華經義記》卷一：" 魔羅是外國語，此方言殺者，若通途爲論，一切惡知識盡皆是魔。" 魔羅是梵文 māra 的音譯，殺爲意譯。

3 《四分律鈔批》卷七末：" 景雲元年十二月十三日，於授記寺錄至此故記。時屬嚴寒，無容思擇，俟乎暇日，更擬決詳，脫有尋者，敬存餘意。僧大覺記之。" 景雲乃唐睿宗年號，景雲元年是西元 710 年，據此推知大覺生活的年代稍晚于道宣 (596-667)。

4 李明龍《〈續高僧傳〉文化詞語劄記》,《南昌航空大學學報》2012 年第 1 期，第 80 頁。

5 荻原雲來《梵和大辭典》，新文豐出版社，1979 年，第 1012 頁。

6 此則對音材料，承蒙儲泰松先生告知，在此謹表感謝！按：梵漢對音中末尾音節可對音，也可不對音。如 buddha 末尾音節對音，可對音爲 " 杜多 "" 佛馱 "" 佛陀 " 等；末尾音節不對音，可對音爲 " 佛 "。 ānanda 末尾音節對音，可對音爲 " 阿難陀 "；末尾音節不對音，可對音爲 " 阿難 "。

7 M. Monier Willams *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: At The Clarendon Press，1872 年，第 307 頁。

8 藏經原文下有校記：" 唱疑喝。"

9 [清] 顧藹吉《隸辨》，中華書局，1986 年，第 116 頁。

10 黃征《敦煌俗字典》，上海教育出版社，2005 年，第 90 頁。

11 [唐] 道宣著，郭紹林點校《續高僧傳》，中華書局，2014 年，第 255 頁。

12《廣韻 · 願韻》:“ 健, 渠建切。” 群紐去聲字。《廣韻 · 月韻》:“ 竭, 其謁切。” 群紐入聲字。“ 健 ”“ 竭 ” 聲紐和主要元音相同，聲調和韻尾相異，像這種去聲讀作入聲的現象是極其罕見到的。“ 健 ” 在音譯詞中可讀 qián, 一般用於地名, 如 “ 健陀羅 ”（又作乾陀羅、犍陀羅），抑或是讀 qián 這個音。這種現象如何解釋，有俟智者。

13 “ 健闘 ”，漢語中固有詞，用於戰鬥義，《漢語大詞典》引《後漢書 · 馮異傳》:“ 諸將非不健闘，然好擄掠。” 根據道宣的記載和唐人的音讀，將其與 “ 竭斗 ”“ 伽斗 ” 相關聯，而唐人並不甚明瞭 “ 伽斗 ” 的本義。

14《廣韻 · 月韻》:“ 碣, 其謁切。”《廣韻 · 薛韻》:“ 傑, 渠列切。”“ 碣 ”“ 傑 ” 音韻地位與 “ 竭 ” 相同，宋時產生 “ 碣斗 ”“ 傑斗 ”。《廣韻 · 月韻》:“ 揭，居竭切。”“ 揭 ” 屬於見母山攝開口三等字，見母群母同在見組可相通，同樣陰入對轉，產生 “ 揭斗 ” 一詞。

參考文獻

黃征 2005《敦煌俗字典》，上海：上海教育出版社。
李明龍 2012《〈續高僧傳〉文化詞語劄記》,《南昌航空大學學報》第 1 期。
王重民等編 1957《敦煌變文集》，北京：人民文學出版社。
張涌泉、黃征 1997《敦煌變文校注》，北京：中華書局。
中華電子佛典協會 2018 CBETA 電子佛典。
[唐] 道宣著，郭紹林點校 2014《續高僧傳》，北京：中華書局。
[清] 顧藹吉 1986《隸辨》，北京：中華書局。
[日] 荻原雲來編 1979《梵和大詞典》，臺灣：新文豐出版公司。
[英]M. Monier Willams 1872 A Sanskrit-English Dictionary, Oxford: At The Clarendon Press.

【論文要旨】

本論文は佛教語「伽斗」および關聯する語彙について考察した。道宣『續高僧傳』巻八釋僧範傳に僧範が『華嚴經』を講義した時に「是れ乃ち伽斗なり。竟(は)た何の解する所ぞ？」という批判を浴びた。従來の解釋ではこの語を梵語の音譯詞として「老年にして無知」の義としているが、對音の操作を誤った結果である。『釋門自鏡錄』巻一では「竭斗」と表記しており、道宣『淨心誡觀法』巻二「誡觀晩出家人心行法」に擧げる十種の罪過の第一に「健闘。世に竭斗と言い、俗氣の性と成り、我心自在にして、意に徒

衆を凌ぎ、呵責を受けず」と説明するものに當る。宋の允堪『淨心誡觀發眞鈔』は「健鬪とは、出家すること既に長きを以て、多事粗獷にして、健んで人と鬪う」と敷衍している。すなわち「伽斗」が「竭斗」、「健鬪」となったのである。『景德傳燈錄』卷二三「韶州大梵圓和尚章」の「遮の竭斗は道い得ること易からず」もこの義であり、禪籍には音轉して近音字の「碣斗」「磔斗」「揭斗」「傑斗」という表記も現われた。