ISSN 1345-7527

宗学研究紀要

第 30 号

2017年3月

曹洞宗総合研究センター

宗学研究部門

二〇一七年三月

宗学研究紀要

第三十号

曹洞宗総合研究センター　宗学研究部門

目　次

「空劫已前」考……小早川浩大（一）
『洞谷記』記載「看経法」に関する一考察……石原　成明（一七）
道元禅師を通して見た如浄禅師の実像……清野　宏道（二九）
「瑩山禅師撰『伝光録』の構成法」再考……加藤　龍興（五三）
『上井覚兼日記』にみる中世の寺院機能
　―曹洞宗福昌寺を中心に―……澤城　邦生（八一）
「瑩山清規」亡僧章の出典研究……角田　隆真（八九）
『曹洞宗関係文献目録』（23）……（一六〇）

「空劫已前」考

小早川　浩　大

一、はじめに

宋代曹洞宗の宗風を示す語に「劫外の宗風」がある。この語は世界成立以前、分別意識の生ずる以前を直下に承当することを意味するものという(1)。そして、「威音王以前」や「父母未生以前」などの語をもって示されるが、今回取りあげる「空劫已前」もその一つとして用いられる。この語は、芙蓉道楷（一〇四三～一一一八）を始めとする宋代曹洞宗において特に重んじられており、また、日本の曹洞宗においても『正法眼蔵』や『伝光録』のなかで拈提される重要な用語である。

この「空劫已前」については宋代になって登場する語であるが、何時頃、どのような理由で用いられるようになったものであろうか。また、どのような意味をもって使用されたのであろうか。そこで、本稿ではこれらの点について用例の確認を通して検討する。そして、その成立や意味の変遷について考察するものである。

二、空劫をめぐる問答

まず、空劫をめぐる問答について確認することとしたい。空劫とは、世界が成立（成劫）、維持（住劫）、崩壊（壊劫）、虚空（空劫）と変遷する四つの時期、四劫のひとつである。『阿毘達磨倶舎論』第十二「分別世品」（大正蔵二九巻六三頁上～中）によれば、それぞれの期間は二十中劫であり，すべて合わせ八十中劫をもって大劫と称する。そして、この空劫の期間では、世界が壊滅した後、次の成立を迎える成劫までの間、虚空のみあるとするものである。

後に、禅僧たちがこの「空劫」を主題とした問答を交わすようになる。その最初期のものをみると、南泉普願（七四八～八三五、馬祖道一法嗣）に以下の問答が確認できる。

師問僧、空劫中還有人修行也無。対云、有。師云、是阿誰。対曰、良欽。師曰、居何国土。僧無対。

師、僧に問う。「空劫中還た人の修行するあり否」。対えて云

く、「有り」。師云く、「是れ阿誰」。対えて曰く、「良欽」。師曰く、「何れの国土にか居さん」。僧、対え無し。

この問答は『祖堂集』（九五二）巻一六「南泉普願章」（基本典籍叢刊『祖堂集』五八九頁、禅文化研究所、一九九四）にみえるものである。空劫にあって修行する人が存在するかとの問いである。後に、この問答は『景徳伝灯録』（一〇〇四）巻八「南泉普願章」（基本典籍叢刊『景徳伝灯録』一二〇頁下。禅文化研究所、一九九〇。以下、『伝灯録』）では「空劫中還た仏あり否」と録されるが、同じく巻二八に収録される「南泉普願和尚語(2)」において、南泉の上堂のなかに次のように取りあげられている。

池州南泉普願和尚上堂曰……兄弟、近日禅師太多、覓箇癡鈍人不可得。不道全無、於中還少。若有出来、共你商量。如空劫時、有修行人否。有無作麽不道。阿你尋常巧脣薄舌、及乎問著、揔皆不道。何不出来。莫論仏出世時事。兄弟、今時人担仏著肩上行。聞老僧言心不是仏、智不是道、便聚頭擬推老僧。無你推処。你若束得虚空作棒、打得老僧著、一任推。

池州南泉普願和尚上堂に曰く……兄弟、近日禅師太だ多きも箇の癡鈍人を覓め得る可からず。全く無しとは道わず、中に於て還た少なり。若し有らば、出て来れ、你と共に商量せん。空劫の時に修行の人あり否の如きは、有りや無しや作麽ぞ道わざる。阿你は尋常巧脣薄舌なるに、問著するに及べば、揔べて皆な道わず。何ぞ出て来たらざる。仏出世の時の事を論ずる莫れ。兄弟、今時の人は仏を肩上に担著い行ず。老僧の「心は是れ仏ならず、智は是れ道ならず」と言うを聞くや、便ち頭を聚めて老僧を推さんと擬す。你が推す処無し。你、若し虚空を束得ねて棒と作し、老僧を打得著えれば推すに一任せん。

（五八八頁下～五八九頁上）

この上堂では、さきにみた『祖堂集』と同様の「空劫の時に修行の人あり否」との問答を取りあげながら、「仏出世の時の事を論ずる莫れ」として、仏が世に出現してからのことを論ずることを禁止する。さらに「今時の人は仏を肩上に担著い行ず」と述べ、「仏」という固定観念に執われていることを指摘するのである。そして、「空劫の時に修行の人あり否」をもって仏がまだ世に出ていない「仏未出世時」の消息を問い、「仏」を絶対視することを回避させようとするのである。

また、南泉の法嗣である趙州従諗（七七八～八九七）にも次の問答（『伝灯録』巻一〇・趙州従諗章）が確認できる(3)。

僧問、空劫中還有人修行也無。師云、汝喚什麽作空劫。僧云、無一物是。師云、這箇始称得修行。喚什麽作空劫。僧無語。

僧問う、「空劫中還た人の修行する有り也無」。師云く「汝、

什麼を喚んで空劫と作す」。僧云く、「無一物是れなり」。師云く、「遮箇にして始めて修行と称し得る。什麼を喚んで空劫と作さん」。僧、語無し。　（一五六頁上）

さきにみた南泉の語と同様の「空劫中還有人修行也無」との問いが確認できる。この問いに対し、趙州は空劫とは何かを問い、僧から「無一物」の答えを導き出している。これにより「修行」という概念をあらためて僧に問い直すのである。

これらの用例をみると、「空劫」は本来の意味である壊劫と成劫の間の虚空のみの世界ということから転じて、仏が世に出る前の「仏未出世時」の意味として捉えられていることがわかる。そして、これにより修行者が既に抱いている「仏」や「修行」の概念を問いなおす為に用いられるのである。

このほか、『伝灯録』には梁山遵古（生卒年不詳、投子大同法嗣）に「問、空劫無人能問法、即今有問法何安。師曰、大悲菩薩甕裏坐」（三〇四頁下）との問答がみられるが、『祖堂集』や『伝灯録』には「空劫已前」の語はみられない。つまり、「空劫已前」の語はこれ以降に登場することになるのである。そこで、次にこの点について確認することとしたい。

三、空劫已前について

まず、「空劫已前」の語について確認してみると、北宋代の薦福承古（？～一〇四五、以下、古塔主）の接化を伝える話のなかにみることができる。洪覚範（一〇七一～一一二八）撰『禅林僧宝伝』（一一二二）。柳田聖山・椎名宏雄編『禅学基本典籍叢刊』第五巻、臨川書店、二〇〇〇）巻一二「薦福古禅師」条のなかには次のようにある。

景祐初、范文正公仲淹守饒、四年十月、迎以住薦福。示衆曰、衆生久流転者、為不明自己。欲出苦源、但明取。自己者、有空劫時自己、有今時日用自己。空劫自己是根帯。今時日用自己是枝葉。又曰、一夏将末、空劫已前事還得相応也未。若未得相応、争奈永劫輪廻何。有什麼心情学仏法、広求知解。被知解風吹入生死海。若是知解、諸人過去生中、揔曽学来。多知多解、説得慧辯過人、機鋒迅疾、只是心不息、与空劫已前事不相応。因茲悪道輪廻、動経塵劫、不復人身。如今生出頭来、得箇人身、在袈裟之下、依前広求知解、不能息心、未免六趣輪廻。何不歇心去。如癡如迷去、不語五七年去、已後仏也不奈汝何。古徳云、一句語之中須得具三玄。故知、此三玄法門是仏知見。諸仏以此法門度脱法界衆生、皆令成仏。今人却言、三玄是臨済門風、誤矣。

景祐の初、范文正公仲淹守饒、四年十月、迎えて以って薦福に住せしむ。衆に示して曰く、衆生の久しく流転するは、自己を明かさざるが為なり。苦源を出でんと欲すれば、但だ明取せよ。自己には空劫時の自己あり、今時日用の自己あり。

空劫の自己とは是れ根帯なり。今時日用の自己とは是れ枝葉なり。

又た曰く、一夏将末、空劫已前の事、還た相応を得る也未。若し未だ相応するを得ざれば、永劫の輪廻を争奈何せん。什麼の心情有ってか仏法を学び、広く知解を求めん。知解を被むれば風吹かば生死の海に入らん。若是し知解なれば、諸人の過去生中に揔べて曽つて学び来らん。多知多解をもて慧辯の過人を説得し、機鋒迅疾なるも、只是だ心息まずして、空劫已前の事と相応せず。茲によりて悪道輪廻し、動じて塵劫を経るも、人身に復さざらん。如今生じて出頭し来り、箇の人身を得て、袈裟の下にあるも、依前として広く知解を求むるに、心を息むこと能わずして、未だ六趣輪廻を免れず。何ぞ心を歇まざらしめ去らん。癡の如く迷の如くし去り、語らずして五七年し去り、已後、仏も也た汝を不奈何ともせず。古徳云く、一句語の中、須得らく三玄を具うるべし。故に知る、此の三玄の法門、是れ仏知見なり。諸仏、此の法門を以て、法界衆生を度脱し、皆成仏せしめる。今の人、却って言う、三玄は是れ臨済の門風なりとは誤れり。

（三六頁上～下）

これは古塔主が景祐四年（一〇三七）饒州薦福寺（江西省上饒市鄱陽県）にておこなった示衆の記録である。ここで古塔主は衆生が長く迷い流転する理由として「自己を明らかにしない」ことをあげる。そして、その自己には「今時」と「空劫時」の二種類があり、「今時日用自己」を「枝葉」、「空劫自己」を「根帯」と捉えている。つまり、現実の日常世界で活動する自己と、それに対する本来性の自己との二種類があるというのである。それはまた、南泉のいう「仏出世時」と「仏未出世時」に対応するものといえよう。古塔主はこの本来性の自己を明らかにすることを説くのである。

なお、このような古塔主の捉え方について、覚範は同条の賛のなかで批判し、さらに「題古塔主両種自己」（『石門文字禅』巻二五）を著し「二つの自己を立てるは過りなり」（前出『禅学基本典籍叢刊』六五三頁下）として古塔主の解釈を批判している。これに対しては、祖琇（生卒年不詳）が「代古塔主与洪覚範書」（『僧宝正続伝』巻七、続蔵二B・一〇、三一〇左下）を著して反駁するなど、古塔主の自己に対する解釈については当時議論になったものである。

さて、この古塔主の示衆は「又た曰く」とつづく。そして、ある夏安居の末に「空劫已前の事、還た相応を得る也未」と問うたことが記録される。ここでは「空劫已前の事」と一体にならなければ、迷いの輪から抜け出られないと述べている。そして、多知多解によらず、心を鎮め、空劫已前の事を体得することを求めるのである。かくして、古塔主の示衆のなかに「空劫已前」の語が確認されるが、管見によればこれが最

初期の用例である(4)。

なお、古塔主と同じ雲門宗の雪竇重顕（九八〇～一〇五二）撰「瀑泉集」（『明覚禅師語録』巻四）には次の上堂がみられる。

上堂云、不得春風華不開、箇箇道我会。会即且致、作麼生挙。代云、時人相師。又云、空劫已前徒指注、空劫之後錯商量。正当空劫什麼人為主。代云、本是将軍致太平。

上堂に云く、春風を得ざれば華開かず、箇箇の道、我れ会す。会すは即ち且致す、作麼生か挙さん。代りて云く、時人、相師す。又た云く、空劫已前、徒らに指注し、空劫の後、錯って商量せん。正当の空劫、什麼人か主と為す。代りて云く、本より是れ将軍、太平を致す。（大正蔵四七巻六九二頁下）

雪竇の上堂の語として「空劫已前」、「空劫の後」とのように用いられていることが確認できる。このように「空劫已前」の語は古塔主や雪竇重顕の活動時期、北宋前期の頃に用例が確認できるのである。

なお、その後、霊芝元照（一〇四八～一一一六）の「南山律宗祖承図録」（『芝園遺編』巻三）のなかに、つぎのように「空劫已前」の語を確認できるのでみてみたい。

諸経律論次列七仏。雖取空劫已前三仏足成其数。亦将表示法道相承有由。其例五也。

諸経律論の七仏を次列するに、空劫已前の三仏を取りて足して其の数を成すと雖も、亦た将に法道相承を表示するに由あり。其の例、五なり。（続蔵二・一〇、二八五右上）

この記述は、元照が当時の律宗における相承を取りあげ、その乱れを批判するものである。批判にあたって、その理由として「儒家」、「禅宗」、「天台」、「西天二十四祖」、「諸経律論」の各相承をとりあげたうちの一つである。ここでは七仏に対し、「空劫已前の三仏」を取り入れて構成することに擬議があるとする。ただし、その相承に関しては根拠が明記されている点を評価し、律宗の相承に根拠が明記されないことを批判するのである。

この記述についてはあらためて検討するが、「空劫已前」の語は、北宋の時代にあって禅問答に限らず用いられていた語であったといえよう。

このようななかにあって、宋代曹洞宗が特にこの語を重要視することとなるのである。そこで、次にこれについて確認することとしたい。

四、宋代曹洞宗における「空劫已前」

宋代曹洞宗における「空劫」の用例を確認すると、投子義青（一〇三二～一〇八三）に次の語がみられる。これは「浮山

遠和尚出十六題」（『続古尊宿語要』〔一二三八〕巻二「投子青和尚語」）の第二「識自宗」である。

仏祖言時路転乖、石人語話頗同諧。徒施棒喝門庭迅、擬動之間早自埋。空劫威音前、別有一壺天。御樓観射猟、豈是刈茆田。

仏祖言う時路転た乖き、石人の語話、頗ぶる諧を同じくす。徒らに棒喝を施して門庭迅く、動かんと擬する間、早に自ら埋る。空劫威音前、別に一壺天あり。御樓に射猟を観ずれば、豈に是れ茆田を刈らん。（続蔵二・二三、四五一右下）

ここに「空劫威音前」の語がみられることから、「空劫」や「威音」をもって曹洞宗の宗風を示す語として定着したとされるものである(5)。これ以降、投子の法嗣たちがこの語を用いた宗風を展開するのである。

まず、投子の法嗣である芙蓉道楷の「小参」（『続古尊宿語要』巻二、芙蓉楷禅師語）では以下のように用いている。

謝新旧知事小参。有進有退、今古常儀。……今夜山僧、与祖師雪屈、勧汝諸人、莫向経巻冊子上尋求。設使言語文字中、有箇入処、譬如螢火之光、自救不了。你若向空劫時、悟明自己、譬如百千日月、光明無量、無辺衆生、一時度脱。你若未明、直須退歩就己始得。

新旧の知事に謝す小参。進あり退あるは、今古の常儀。……今夜山僧、祖師の与(ため)に屈を雪ぎ、汝ら諸人に勧めん、経巻冊子上に尋求する莫れと。設(たと)使い言語文字中に箇の入処あるも、譬えば螢火の光の如くにして、自ら救い了(き)れず。你若し空劫時に向いて自己を悟明すれば、譬えば百千の日月の如く、光明無量にして無辺の衆生、一時に度脱せん。你若し未だ明かさざれば、直須(すべか)らく退歩して己に就いて始めて得し。（続蔵二・二三、四五三左下）

この小参のなかで、空劫時において自己を悟明するとの表現がみられる。そして、空劫時に自己を明めることで無量の光に照らされ、無辺の衆生を度脱すると述べるのである。このように、道楷は「空劫時」と「自己」とを用いて説示している。そして、同様の傾向が道楷以下にも継承されており、その用例を確認することができるのである。

たとえば道楷法嗣の浄因法成（一〇七一～一一二八）には以下の示衆（『聯灯会要』〔一一八三、以下『会要』〕巻二九、浄因法成章）がみられる。

示衆云、只這箇負累殺人、認作空劫時自己、分明頭上安頭。更言落在今時、何異霜加雪上。直得純清絶点、猶有流注真常。縦然転位回機、大似日中逃影。所以道、二由一有、一亦莫守。一心不生、万法無咎。

示衆に云く、只だ這箇は殺人を負累するのみ、認めて空劫時の自己と作すは、分明に頭上に頭を安ずるなり。更に今時に落在すと言うは、何ぞ霜を雪上に加えるに異ならん。直に純清絶点なるを得たるも、猶お真常に流注するあり。縦然い位を転じ機を回らすも、大いに日中に影を逃がすに似たり。所以に道わく、「二は一に由りて有り、一も亦た守る莫れ。一心生ぜざれば、万法咎無し」。　（続蔵一Ｂ・九、四六一右上）

ここには「空劫時の自己」として用いられている。そして、『信心銘』の語とともに安易に空劫時の自己を認めることへの批判がなされる。

また、同じく道楷法嗣の鹿門法灯（生卒年不詳）の問答（『嘉泰普灯録』〔一二〇四。以下、『普灯録』〕巻五、鹿門法灯章）には次の用例が確認される。

成都華陽人。族劉氏。少依大慈宝範為僧。卑聴華厳、得其要、棄謁芙蓉。容見乃問、如何是空劫已前自己。師於言下心跡泯然。従容進曰、霊然一句超群象、迥出三乗不仮修。蓉拊而印之。後開法鹿門。

成都華陽人。族は劉氏。少くして大慈宝範に依りて僧と為る。華厳を聴かしめ、その要を得るも、棄てて芙蓉に謁す。容、見て乃ち問う、「如何なるか是れ空劫已前の自己」。師、言下に心跡泯然たり。従容に進めて曰く、「霊然の一句、群象を超え、三乗を迥出し、修を仮らず」。蓉、拊してこれを印す。後に鹿門に開法す。　（続蔵一Ｂ・一〇、五四右下～左上）

これは道楷と鹿門法灯との問答である。鹿門法灯は「空劫已前の自己」によって得るところがあったとする。この記述は『五灯会元』（一二五一。以下、『会元』）巻一四（続蔵一Ｂ・一一、二六九右下）も踏襲するものである。

ただし、「鹿門灯禅師塔銘(6)」（『石門文字禅』巻二九）では次のように記されている。

振策即行、登大洪、謁道楷禅師。楷問、如何是空劫自己。対曰、霊然一句超群象、迥脱三乗不仮修。不落有無、更道取一句。曰、待某甲無舌、即与和尚。道楷駭之。師乃伏膺戻止、承顔接辞。

策を振いて即ち行きて、大洪に登り、道楷禅師に謁す。楷問う、「如何なるか是れ空劫の自己」。対えて曰く、「霊然の一句、群象を超え、迥かに三乗を脱して修を仮らず。有無に落ちずして、更に一句を道取せよ」。曰く、「某甲の舌無きを待て、即ち和尚に与えん」。道楷、之に駭く。師は乃ち伏膺戻止して、顔を承けて辞を接す。　（七二六頁上～下）

ここでは、鹿門法灯が「空劫の自己」によって得るところがあったと記されており、『普灯録』や『会元』とは異っていることが確認できる。

つぎに、丹霞子淳（?～一一一九）とその法嗣となる宏智正覚（一〇九一～一一五七）との問答について「勅諡宏智禅師行業記」（一一六六。禅籍善本古注集成『宏智録』〔名著普及会、一九八四〕。以下、『宏智録』）のなかに次のように確認できるのでみてみたい。

霞問、如何是空劫已前自己。師曰、井底蝦蟆吞却月、三更不借夜明簾。霞曰、未在、更道。師擬議。霞打一払子云、又道不借。師忽悟作礼。霞云、何不道取一句子。師曰、某甲今日失銭遭罪。霞云、未暇得打你。且去。

霞問う、「如何なるか是れ空劫已前の自己」。師曰く、「井底の蝦蟆、月を吞却し、三更に借りず、夜明の簾」。霞曰く、「未在、更に道え」。師、擬議す。霞、一払子を打ちて云く、「又た借りずと道うや」。師、忽ち悟りて礼を作す。霞云く、「何ぞ一句子を道取せざらん」。師曰く、「某甲、今日銭を失して罪に遭う」。霞云く、「未だ你を打得する暇あらず。且らく去れ」。

（三一七頁）

この問答によれば、丹霞が宏智に「如何是空劫已前自己」と問いかけており、これにより宏智が悟り、作礼したとの記述が確認できる。

また、同じく丹霞の法嗣である真歇清了（一〇八八～一一五一）にも同様の問答を確認することができる。これについては、『普灯録』と『会元』のそれぞれの記述をみてみたい。

『普灯録』巻九、真歇清了章

左綿安昌人。族雍氏。襁褓入寺見仏。喜動眉睫、咸異之。年十一、依聖果清俊、歴七稔試法華得度、往成都大慈習経論、領大意。出蜀至沔漢。扣丹霞。入室次、霞問、如何是空劫時自己。師擬対。霞曰、你閙在。且去。一日登鉢盂峰、豁契悟。

左綿安昌の人。族は雍氏。襁褓に寺に入り仏に見ゆ。喜動眉睫、咸なこれを異とす。年十一、聖果に依り清俊、七稔を歴て法華を試し得度し、成都の大慈に往きて経論を習い、大意を領ず。蜀を出て沔漢に至り、丹霞を扣く。入室の次、霞問う、「如何なるか是れ空劫時の自己」。師、対せんと擬す。霞曰く、「你閙在。且らく去れ」。一日、鉢盂峰に登り、契悟を豁く。

（続蔵二B・一〇、七五左上）

『会元』巻一四、真歇清了章

左綿雍氏子。襁褓入寺見仏。喜動眉睫、咸異之。年十八、試法華得度、往成都大慈習経論、領大意。出蜀至沔漢、扣丹霞之室。霞問、如何是空劫已前自己。師擬対。霞曰、你閙在。且去。一日登鉢盂峰、豁然契悟。

左綿雍氏の子。襁褓に寺に入り仏に見ゆ。喜動眉睫。咸なこれを異とす。年十八、法華を試し得度し、成都の大慈に往きて経論を習い、大意を領ず。蜀を出て沔漢に至り、丹霞の室を扣く。霞問う、「如何なるか是れ空劫已前の自己」。師、対せんと擬す。霞曰く、「你闇在。且らく去れ」。一日、鉢盂峰に登り、豁然として契悟す　（続蔵二B・一一、二六九左下）

以上のように、『普灯録』では真歇は丹霞から「如何是空劫時自己」と問われている。一方、『会元』では丹霞から「如何是空劫已前自己」と問われており、相違が確認される。なお、『会元』巻一四には真歇の語として「僧問、如何是空劫已前自己。師曰、白馬入蘆花」（二七〇左上）との問答も録されている(7)。

このほかにも、「崇先真歇了禅師塔銘(8)」（『明州天童景徳禅寺宏智覚禅師語録』巻四）には次のようにみられる。

出荊楚、歴沔漢、投鄧之丹霞山淳禅師之席。一日入室。霞問、如何是空劫以前自己。師擬進語。霞、与一掌。師豁然開悟。翼日、霞示妙密詰其証詣。猶珠之影随、谷之響答也。

荊楚を出でて、沔漢を歴て、鄧の丹霞山淳禅師の席に投ず。一日、入室す。霞問う、「如何なるか是れ空劫以前の自己」。師、語を進めんと擬す。霞、一掌を与う。師、豁然として開悟す。翼日、霞、妙密を示して、其の証詣を詰る。猶お珠の影随い、谷の響の答うるがごとし。

（前出、『宏智録』五〇八頁下）

ここでは、丹霞から「空劫以前の自己」と問われて開悟したとなっている。このように『普灯録』のみ「空劫時」となっており、相違が確認されるのである。しかし、さきにみたように丹霞が宏智に対して「如何是空劫已前自己」を問うていた点も踏まえると、真歇は丹霞の「如何是空劫已前自己」の問いにより開悟したといえるのである。

以上のように、宋代曹洞宗では、投子義青以降、「空劫」を主題とする問答をもって接化がおこなわれていた。そして、芙蓉道楷は「空劫」と「自己」とをもって法嗣の鹿門法灯や丹霞子淳に問うていた。さらには道楷もすでに「空劫已前自己」を問うていたと思われる。そして、その法嗣である丹霞子淳は宏智や真歇に「空劫已前自己」を問い、両者を契悟へと導いたのである。

五、大慧による「空劫已前」批判

さきに宋代曹洞宗における「空劫已前」の用例について確認した。ただし、「空劫已前」の語は曹洞宗に限らず、臨済宗においても多数その用例を確認することができる。

それらは北宋末期から南宋代にかけて、開福道寧（一〇五

三〜一一一三、五祖法演法嗣）に「空劫已前、数量難該」（『会要』三四八右上）とあるほか、廓庵師遠（生卒年不詳、五祖法演下）に「直向威音那畔、空劫已前軽軽覷著。提起便行、捺著便転」（『普灯録』一二七左下）、中巌雲能（一一一六〜一一六五、黄龍慧南下）に「室中問崇真氈頭。如何是你空劫已前父母。真領悟云、和尚且低声」（『普灯録』八七右下）とのように用いられているのである。

このような中にあって、その用例が複数確認される人物に圜悟克勤（一〇六三〜一一三五、五祖法演法嗣）がいる。そこで、圜悟についてみてみると、たとえば「披剃小参」（『圓悟仏果禅師語録』〔一一三三。以下『圜悟録』〕巻一〇）には次のように確認できる。

諸人還知此一秋毫麽。若知去、未開口已前、未挙意已前、生仏未兆已前、空劫已前、好薦取。既薦得則巻而懐之。

諸人、還た此の一秋毫を知る麽。若し知り去れば、未だ口を開かざる已前、未だ意を挙せざる已前、生仏未だ兆さず已前、空劫已前を好く薦取せよ。既に薦得すれば則ち巻きて之を懐かん。

（大正蔵四七巻七六〇頁下）

このように、圜悟は用いているが、他にも「秖如生仏未分、空劫已前、威音王那辺、還有結制解制也無」（『圓悟録』巻九、七五二頁中）、「直饒空劫已前威音那畔、一時座断」（同巻一〇、七五六中）、「只如空劫已前那畔一段事作麽生」（同巻一一、七五九下）などの用例がみられるのである。

ここには「未開口已前」、「未挙意已前」、「生仏未兆已前」の語とともに「空劫已前」、「空劫已前、威音王那辺」、「空劫已前那畔」の語がみられ、圜悟が積極的にこれらの語を用いている様子が窺われる。つまり、圜悟においては曹洞宗独自の語であるとの限定は無かったように思われるのである。

この「空劫已前」の語を曹洞宗独自のものと印象づけた人物がいる。圜悟の法嗣である大慧宗杲（一〇八九〜一一六三）である。では、大慧はどのようにこの語を用いただろうか。その言説の一例をあげると『大慧法語』「示呂機宜(9)」に次のようにみられる。

近世叢林有一種邪禅。執病為薬、自不曾有証悟処。而以悟為建立、以悟為接引之詞、以悟為落第二頭、以悟為枝葉辺事。自己既不曾有証悟之処。亦不信他人有証悟者。一味以空寂頑然無知、喚作威音那畔空劫已前事、逐日噇却両頓飯事、事不理会、一向嘴盧都地打坐、謂之休去歇去。纔涉語言便喚作落今時、亦謂之兒孫辺事。将這黒山下鬼窟裏底為極則、亦謂之祖父従来不出門。以己之愚返愚他人。釈迦老子所謂、譬如有人自塞其耳。高声大叫求人不聞。此輩名為可憐愍者。

近世の叢林に一種の邪禅あり。病に執して薬と為し、自ら曾

つて証悟の処あらず。而して悟をもって建立と為し、悟をもって接引と為すの詞、悟を以て第二頭に落ちると為し、悟を以て枝葉辺事と為す。自己既に曾つて証悟の処あらず。亦た他人の証悟あるというを信ぜず。一味に空寂頑然無知をもって、喚んで威音那畔、空劫已前の事と作し、逐日、両頓飯の事を噇却し、事理会せず、一向に嘴盧都地に打坐し、之を休去歇去と謂う。纔かに語言に渉るや便ち喚んで今時に落つと作し、亦た之を兒孫辺事と謂う。這の黒山下鬼窟裏底を将って極則と為し、亦た之を祖父従来不出の門と謂う。己の愚を以て返て他人を愚す。釈迦老子の所謂、譬えば人の自らその耳を塞ぐこと有るが如し。高声に大いに叫び人を求めるも聞かず。此の輩、名づけて憐愍すべき者と為す。

（大正蔵四七巻九〇一頁下）

大慧は近頃邪禅があると述べ、それに対して「一味に空寂、頑然無知であることを威音那畔、空劫已前の消息などと言い、毎日毎日、二回の飯を食らい、何ひとつ理解せず、一向に口を尖らせて坐り込み、これを完全な休息の境地だと思い込む」とのように述べている。このように大慧は「空劫已前の事」を攻撃対象とするのである。同様の例が大慧には複数確認することができるが(10)、これがいわゆる黙照邪禅批判である(11)。その批判対象に真歇があり、宋代曹洞宗の禅者がいるのである。そして、これらに向けて大慧が繰り返し用いることにより、結果として「空劫已前」の語が曹洞宗独自のものとして位置づけられたといえよう。

六、「空劫已前」の成立について

さきに「空劫已前」の語について、北宋代になって用いられた語であるとした。それは『祖堂集』や『伝灯録』に用例がみられないこと、そして、古塔主や雪竇重顕にその利用が確認されたことによる。

また、元照撰『芝園集』に「空劫已前の三仏」との語がみられたことから、その用例が禅問答に限らないものとした。なお、同じ元照述『四分律含注戒本疏行宗記』巻四には「前下通示、七仏謂空劫前取三仏、空劫後取四仏、故云両分等」（続蔵一・六二、五〇八右下）ともみられるのである。

この点について考えるにあたり、南宋天台の僧である竹庵可観（一〇九二～一一八二）撰『竹菴艸録』「諸宗立祖」にある次の記事を参考とする。

毎謂学者、伝灯録雖経楊文公高眼、未知七仏之説。所以諸経説七仏者、断自釈迦行因、三阿僧祇後、百劫修種相福、翹足讃弗沙如来、功超九劫、九十一劫、空劫前三仏、成劫後四仏。出世前後、時劫隔遠。即非仏仏以法相伝。

毎に学者に謂わく、伝灯録は楊文公の高眼を経ると雖も、未

だ七仏の説を知らず。所以は諸経の七仏を説く者、釈迦の行因より、三阿僧祇の後、百劫に種相の福を修し、足を翹だて弗沙如来を讃し、功は九劫を超え、九十一劫となるを断ち、空劫前の三仏、成劫後の四仏とするなり。出世の前後、時劫隔てて遠し。即ち仏仏、法を以って相伝するに非ず。

（続蔵一・六、一九七左下）

「諸宗立祖」項では禅宗の伝法に関する批判がなされている。そして、上記の記述では、南屏梵臻（生卒年不詳。四明知礼法嗣）と仏日契嵩（一〇〇七～一〇七二。洞山晓聡法嗣）との往復の語を取りあげ、『伝灯録』の「七仏」に対して批判するのである。『伝灯録』では七仏がそれぞれ出現し、代々法を伝えたとする。この点に対し、それぞれの仏の出現には間隔があることから、直接に法を伝授することができないとの主張である。このことから「仏仏、法を以って相伝するに非ず」とするのである。なお、禅宗における過去七仏については『祖堂集』にすでにみられる。しかし、ここでは『伝灯録』に付せられる楊億（九七四～一〇二〇）の序文に対し言及している。その序文には「由七仏以至大法眼之嗣（七仏より以て大法眼の嗣に至るまで）」として七仏に関する記述もみられることから「楊文公の高眼を経ると雖も」との表現がなされるのである(12)。

つまり、「空劫前三仏」とあるのは過去荘厳劫における毘婆尸仏、尸棄仏、毘舎浮仏の三仏のことを指し、「成劫後四仏」とは現在賢在劫における倶留孫仏、倶那含牟尼仏、迦葉仏、釈迦仏の四仏のことを指すものであり、『伝灯録』における七仏を指すのである。このことを踏まえると「空劫已前」とは、本来、過去荘厳劫を指す語であったといえよう。そこから、現在の世界が成立する以前との意味に用いられるのである。

なお、『伝灯録』の成立は景徳元年（一〇〇四）、北宋初期にあたる。奇しくも「空劫已前」の語が北宋代より使用されることを鑑みると、『伝灯録』の登場を契機に「空劫の前」との概念が用いられるようになったのではないかと考えるのである。

さきににみたように、南泉には「空劫中還有人修行也無」や「空劫中還有仏也無」として「空劫」を主題とする問答がみられた。趙州の問答にもこの語が取り入れられることから「空劫」を問う際の常套句になっていたと思われる。また、「空劫」を問う場合、その多くは「空劫時」と「今時」との対比をもって用いられていた。このような問い方がすでに定着していたと思われるのである。

そのようななか、『伝灯録』の七仏を契機に「空劫」の前との概念が現れる。そこで、「空劫已前」の語を用い、定型句のようになった「空劫」の問いを、さらにその前を問うことで深化させたものとして用いられたのではないかと考える

のである。

なお、「真州長蘆崇福禅院語録」（『宏智録』巻一）の上堂には次の語がみえる。

上堂挙、魯祖凡見僧来便面壁。南泉云、我尋常向人道、空劫已前承当、仏未出世時体会、尚不得一箇半箇、似儞恁麽驢年去。

上堂。挙す、魯祖凡そ僧の来るを見て便ち面壁す。南泉云く、我れ尋常人に向て道う、空劫已前に承当し、仏未出世時に体会すも、尚お一箇半箇を得ず。儞、恁麽に驢年し去るが似し。（五〇頁）

「南泉云く」として「我尋常向人道、空劫已前承当、仏未出世時体会、尚不得一箇半箇、似儞恁麽驢年去」との語句がみられるが、これは『祖堂集』巻一四「魯祖和尚章」の以下の話に基づくものである。

其僧辞南泉、便去魯祖処。師纔見僧来、便面壁坐。其僧不在意、却帰南泉。南泉問、到魯祖処摩。対曰、到。泉曰、廻太速乎。対曰、魯祖和尚纔見某甲、便面壁坐。所以転来。南泉便云、王老僧初出世時、向你諸人道、向仏未出世時体会、尚自不得一個半個。是伊与摩驢年得一個半個摩。

其の僧、南泉を辞し、便ち魯祖の処に去く。師、纔かに僧の来るを見るや、便ち面壁して坐す。其の僧、意在らず、却て南泉に帰す。南泉問う、「魯祖の処に到る摩」。対えて曰く、「到る」。泉曰く、「廻太速乎」。対えて曰く、「魯祖和尚、纔かに某甲を見るや、便ち面壁して坐す。所以に転た来る」。南泉便ち云く、「王老僧初めて出世する時、你ら諸人に道わん、仏未出世時に体会するも、尚自お一個半個を得ずと。是れ伊れが与摩に驢年して一個半個を得る摩」。（五四七頁～五四八頁）

ここには、さきの上堂に該当する「王老僧初出世時、向你諸人道、向仏未出世時体会、尚自不得一個半個。是伊与摩驢年得一個半個摩」との語句がみられる。しかし、上堂にある「空劫已前承当」との語はみられない。このことから、後世に南泉の語として取り入れられたものであることがわかる。

さきに南泉が問答において「空劫」を用いていたことをみたが、南宋の頃には「空劫已前」に置き換えられたものが一般化していたといえよう。

七、小結

以上のように「空劫已前」の語に着目し、用例からその成立と意味について考察をおこなった。

これによれば「空劫已前」については、「空劫」の語をさらに深化させた語として北宋代になって用いられることとなっ

たと思われる。

そして、その契機となったのは『景徳伝灯録』が採用した「叙七仏」の記述である。この七仏の解釈に対しては、禅宗のみならず律宗や天台宗においても関心事となり、議論を生んでいる。その議論のなかに「空劫前」「空劫已前」との語がみられるが、そこでは過去荘厳劫を指す語であったのである。

このようななか、宋代曹洞宗がこの語を重要視する。投子義青から芙蓉道楷の門下で用いられ、丹霞子淳が用いた「空劫已前の自己」は宏智正覚や真歇清了を開悟へと導いたのである。

同様に臨済宗楊岐派の圜悟克勤もこの語を積極的に用いたが、その法嗣である大慧宗杲によって黙照邪禅への一連の批判のなかで多用されている。そして、これにより当時の曹洞宗の宗風を代表する語として認知されるようになったものといえるのである。

この「空劫已前」の語は、後に日本の曹洞宗においても重要視され、特に「空劫已前の自己」は、真歇清了や宏智正覚の宗風を象徴する語として用いられていく。それらがどのように用いられ、展開したかについては今後の課題としたい。

註

（1）石井修道『宋代禅宗史の研究』（大東出版社、一九八七）二七二頁。

（2）唐代語録研究会第二班訳註「『南泉語要』第一則上堂訳注」（『禅文化研究所紀要』第一九号、三頁～八頁。禅文化研究所、一九九三年）参照。

（3）入矢義高監修・景徳伝灯録研究会編『景徳伝灯録』三（禅文化研究所、一九九三年）一四五頁参照。

（4）『大顛祖師註解』に「直下承当空劫以前自己」（続蔵一・四二、三四左下）との用例がある。同書については、『仏書解説大辞典』九（大東出版社、一九三五）七〇頁～七一頁や、『新纂禅箱目録』（駒沢大学図書館、一九六二）三八四頁において大顛宝通（七三二～八二四）撰とされる。しかし、椎名宏雄「「大顛和尚注心経」とその作者」（駒沢宗教学研究会『宗教学論集』一三〔一九八七〕三二七頁～三三八頁）において、芙蓉道楷下三世報恩大顛通であるとされる。筆者も、当該用語については明らかに宋代のものと考える。

（5）前出『宋代禅宗史の研究』二二四頁。なお、ここでは「空劫前」を「成住壊空をくりかえす世界の成立以前」と捉えている。

（6）前出『宋代禅宗史の研究』四七〇頁～四七八頁に翻刻および訓註がなされている。

（7）若山悠光「『真州長蘆了和尚劫外録』定本作成の試み―

カラホト本を底本とし、訓読文を付す―」（『駒澤大学禅研究所年報』二五、駒澤大学禅研究所、二〇一三）四一七頁にも本問答が確認される。

（8）前出『宋代禅宗史の研究』四九八頁～五〇八頁に翻刻および訓註がなされている。

（9）石井修道訳『大乗仏典一二・禅語録』（中央公論社、一九九二年）一六一頁～一六二頁参照。

（10）このほか、大慧の語録中に「黄徳用請普説」（大正四七巻八六七頁中）、「示東峯居士」（八九二頁上）、「示智通居士」（八九三頁中）、「答宗直閣」（九三三頁下）などがみられる。

（11）默照禅批判については、先行研究として柳田聖山「看話と默照」（『花園大学研究紀要』第六号、一九七五）、石井修道「大慧宗杲とその弟子たち（六）―真歇清了との関係をめぐって―」（『印仏研』二三・一、一九七四）がある。また、最近の研究として若山悠光「大慧宗杲の默照禅批判と真歇清了」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』四八、二〇一五）、梁特治「「看話と默照」統合的理解への試論―大慧宗杲の默照禅批判を中心に―」（『臨済宗妙心寺派教学研究紀要』一二、二〇一四）がある。

（12）このほか宗鑑撰『釈門正統』巻四（一二三七、続蔵二B・三、四〇九左上～四一〇右上）では禅宗の七仏偈などへの批判がなされ、その原因として『伝灯録』の序分のほか、『宝林伝』にあるとする。

『洞谷記』記載「看経法」に関する一考察

石原成明

はじめに

『洞谷記』には石川県羽咋市にある洞谷山永光寺の開創より、太祖瑩山禅師の示寂までの行実が綴られている。その大部分は瑩山禅師の著作とされ、瑩山禅師の伝記、及び永光寺草創期の様子を知る上で貴重な資料といえよう。

この『洞谷記』に関する先行研究を総覧するに、『洞谷記』写本の翻刻や本書成立に関する考察といった書誌学的見地からの研究と、瑩山禅師の新撰部分を限定する試みや、瑩山禅師の伝記に関する研究がその大部分を占めていると感じる(1)。無論、これらの研究は本書の価値と内容を広く世に公開し、また瑩山禅師の人物史を形成する上で大きな学術的寄与を果たしたわけであるが、本書に記される内容は瑩山禅師に関するものだけではなく、本書成立時における永光寺の様相が記されているにも関わらず、あまり着目されることもなく学術の俎上に上げられずにいる。

この『洞谷記』には他の清規類にも記載されない細かな法要差定等に関する内容も含んでおり、今回取り上げる「看経法」もその一つである。具体的作法に加え、民俗的風習を含んだ記載も見られる事から、筆録当時の永光寺教団の状況や、教団内の作法の変遷などを調べる上で重要な資料となると筆者は考える。

これら『洞谷記』の記載を追うことで、初期曹洞宗教団の法要の様相といったものが見て取れるのではないかとの問題意識のもとに、筆者は平成二十八年度曹洞宗総合研究センター第十八回学術大会にて「『洞谷記』における看経について」と題し、発表を行った。その内容の一部は『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第十八回）に掲載予定であるが、紙幅の関係上、その全てを掲載することは適わなかった。よって前掲と一部内容が重複するが、本稿にてその全体を記載することとしたい。

『洞谷記』記載の看経について

先述の通り、『洞谷記』には他の清規類にも記載されない細

かな法要差定等が残されているが、これらに着目した研究は現状あまりなされていない。これは瑩山禅師の時代の清規を研究する上では、綿密な規定がなされた『瑩山清規』が存在し、差定などを考察する際には大部分がこの『瑩山清規』によることで充足できると捉えられているためと筆者は考えるが、今回題材として取り上げた看経についても実際に『瑩山清規』内に幾度か記載が残されている。その全てを以下に記す(2)。

①「看経通回向」

看経通回向

上来看経誦呪功徳、回向三宝累祖、一切護法守道善神、日本諸神、三界万霊、伽藍鎮守、合堂真宰。増加威光。所冀、仏祖久住、利済人天、加被護念、助発道心、消除罪障、道業純熟、広度衆生、四恩三有報謝者。十方三世云云。

『瑩山清規』巻上（『常済大師全集』二八〇頁）

②「年中行事・七月一日」

七月一日季初。僧堂巡堂次、主人与大衆触礼。自七月一日、施餓鬼。結縁看経之牓、便宜処出之。牓云、

法王解制之辰、衆僧自恣之日。行道周円、功徳成就。当于此時、釈尊説法於牓利、報大術之恩。目連設食於盆器、救悲母之苦。嗚呼目連尊者、得神通見母儀生処、遂救済之。我等道眼瞎却、不能見今生恩処生処、不知受何苦在何悪趣。仏言、世人為子造多罪、堕在三途、長受苦。然則彼此之受苦者、我業所致也。若不抜済、永劫沈淪。有何極矣。故各住悲愍懇哀之心、誦念大乗経並秘密神呪諸尊宝号等、回向十界聖凡之衆。円満報地、停息苦患。品目在後。

大乗妙法蓮華経　梵網菩薩戒経　盂蘭盆経

仏遺教経　某経　某呪

元亨四年七月日　堂司比丘　某甲敬勧化。

『瑩山清規』巻下（『常済大師全集』三四五～三四六頁）

③「年中行事　十二月十日以降」

十日以後。開坐禅、出歳末看経牓。牓云、

無縁大慈、平等利済群生、広大接化、一同救度含類。是以、歳末故転数日、寺中専勧看経、回向寺領田畠耕死蠢動含霊、乃至、檀越所領所生牛馬六畜及山林受生禽獣虫類水陸一切前亡後滅。上自三宝手足供給之人工火客、下至畜生残害横死之下賤愚蒙、皆所助僧宝大悲之威神力、悉得感小因能大之勝果矣。読経念仏誦呪章句在衆意、無分量。祇回接諸衆生之慈心、等修利済群品之妙行也。敬白。品目具于後。

妙法蓮華経　梵網菩薩戒経　大円覚経

元亨四年十二月日　堂司比丘某甲敬勧化。

『瑩山清規』巻下（『常済大師全集』三五九頁）

④「年中行事除夜」

除夜施餓鬼了、維那宣疏云、

南閻浮提大日本国能州酒井保洞谷山永光寺開闢某甲等、
今月晦日。迎年窮歳尽之除夜、将救所縁群生亡魂。兼日令勧化合山緇白、而諷諸経神呪、除夜令引率現前一衆、而同誦楞厳神呪。所集殊勲、救済群萌者。
右潜以、蠢蠢含類、非大悲無救済。昏昏群生、捨仏経争解脱。螻蟻混持経者手水而逝、蝸牛当聴法人杖下而死、倶脱畜類、同生忉利。況乎、五百聖者昔為五百蝙蝠。十千游魚今為一万羅漢。所縁永劫不朽壊、下種累毛成就来。若然者、駈使奴婢牛馬寺領水陸受生、決為生生同法。必為世世道伴。憐愍而可祈転凡入聖。哀顧而可念増道損生。看経誦呪大意、兼日押貼具之。品目如後。
妙法蓮華経　梵網菩薩戒経
上来諷誦経呪。所集功徳、回向山内含生所縁群類。仏種縁熟脱苦得楽、法界衆生同円種智者。十方三世云云。

『瑩山清規』巻下（『常済大師全集』三五九～三六〇頁）

⑤「年中行事・正月から年中」
龍天回向、自正月一日起首、月月日日諸衆不怠、看経持課、報答龍天護法恩。頗是寺院恒規之弁務也。龍天回向簿、自年末打調、年始看経過。而始出之或衆寮若土地前。
表書式。

回向龍天功徳簿
洞谷山永光禅寺

洞谷山永光禅寺
奉為天龍善神、諷誦経典。念誦陀羅尼章句、称念諸仏菩薩宝号。報答護法安人之恩。永為恒規、依而行之。元亨四年正月一日正月一日起首。正伝云、勧発同行衆。諷誦経典梵文陀羅尼章句。称念諸仏菩薩宝号。報答天龍護法之恩。祖訓云。一年内勧発同行。諷誦経典梵文。回向龍天護法之恩。
除夜回向矣。

『瑩山清規』巻下（『常済大師全集』三六二～三六三頁）

①は『瑩山清規』巻上に記される看経通回向である。これは通常の看経を行う際に読むべき回向文であろうと考えられ、本文が記された当時はこのような回向文をもって法要が営まれていたと推察される。

②と③と④は施食供養の際に行われたと推察される看経に関するものであり、②と③には看経の際に張り出す牓の書式及び内容が記されている。

⑤には毎日龍天に対して看経すべきことが指示されているが、これは日常的に行う性質の法要であろうことから、おそらくは施主を交えないものと思われる。

『瑩山清規』内の看経に関する記載を総覧したが、回向や看経牓は詳細に記載されるも、実際に看経がどのように行われていたのか具体的に内容を特定する記述は残されていない。看経の作法に言及がなされていない理由を考えるに、龍天へ

の看経は毎日行うべき旨が記載されていることから、多少作法が異なろうとも日常的な法要行持と考えられており、敢えて特筆して書き残す意味がなかったのではないかと推察する。では振り返って『洞谷記』を見れば、看経に関する詳細な記述が残されているものが存在する。

看経ノ法

施主請セハ二看経ヲ一者、如キハ二祈祷看経ノ一、就テ二大殿ニ一行フレ之。仏前ニ安置ス経ヲ一、主人焼香、礼三拝シテ而著座ス。行者引クレ経、普同合掌頂戴、揚テレ声読経。或ハ有テレ疏、書ス二看経ノ願旨ヲ一。経終テ、維那読ム二之ヲ仏前ニ一、設テレ架ヲ銀銭ト与レ疏焼クレ之ヲ。銀銭疏等ハ、随テ二便宜ニ一仏前ニ安置ス。読経ノ際、供司行者、縵声ニ打ツレ磬、声不レ二断絶セ一。若就テ二僧堂ニ一看経ナラハ者、施主ノ座後門ノ右リニ安スレ之、唄師ノ座左リニ安スレ之ヲ。主人焼二香シ聖僧ニ一、礼三拝ス、大衆普同著座ス。唄師先引テレ声ヲ唱フレ唄マ、云何唄ナリ也。或只引レ経後、大衆普同合掌シテ唱フ二開経ノ偈ヲ微音ニ一。施主胡跪シテ炉ニ行香シテ、主人ノ前、首座ノ前、毎ニ二板頭一問訊巡堂ス。次読レ疏、焼二銀銭ヲ一。待二斉時一、或ハ行者行クレ襯。又経ノ始終、只焼香礼拝。経中証明聴経、若就テ二経蔵ニ一看経セハ、揚テレ声読経、細文按看モ無シレ妨。主人焼香、及ヒ施主ノ焼香、如シハ二僧堂大殿ノ一、便宜ノ処設ク二施主ノ座ヲ一。或ハ梵唄打ツレ磬ヲ、大衆普同礼拝。什経抽出。読経ハ者、大殿僧堂是儀同也。一大蔵経転読ハ者、必就テ二経蔵ニ一、排日排経ス。若又主人両班、焼香礼拝、及至施主焼香礼拝スレハ、一転輪蔵ノ之転経ナリ也。又只焼香巡堂ハ、経蔵ノ転経ナリ也。亦古人請転大蔵経ハ、僧下テ二禅牀ヲ一、一匝シテ云、転半提シ畢ヌ。施主云ク、我請二転一蔵ヲ一、恨クハ只転コトヲ二半蔵ヲ一。此ノ外又有リ二転経一。下座。叉手全提又半提、此ノ外又據坐。良久シテ曰ク、又タ是レハ半提、此ノ外有リ二全提経一、難シ二記録シ一。仏祖屋裏、有リ二如キノ此転経一。随テ二施主ノ所請ニ一、有リ二種種ノ転経一、勿レ認ルコト二格式ヲ一。或ハ依リ二寺院ノ旧規ニ一、或ハ依ル二主人ノ指規ニ一。

（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八七～八九頁）

以上が大乗寺流布本『洞谷記』に記載される「看経法」の記載である。返り点や送り仮名に不慥かな点が散見されるが、資料の記載に倣い、敢えてそのまま引用した。しかしながらこの記載が全ての写本に共通して残されているわけではない。『洞谷記』は私見の限り五種の写本が存在しており、その内容によって古写本系統と流布本系統の二通りに類別されるが、この記載は流布本系統にのみ記載され、古写本系統には記載されていない(3)。

筆録当時においてこの作法で看経が行われていたであろうことは想像に難くないが、この資料がどの時期に書かれたものか判然としない。流布本系統の中でも最も古い資料は大乗寺流布本であるが、その成立は奥書を見るに、

享保三冬安居日、現住大乗法孫比丘燈照玄於碧巖室内敬書。

（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』一一四頁）

とあり、享保三年（一七一八）の成立であることがわかる。瑩山禅師の没年とされる正中二年（一三二五）と比べると四〇〇年近い隔たりが存在するため、この記載が瑩山禅師の頃の作法を伝えているとは断定しがたい。

流布本の成立に関して河合泰弘氏は様々な論文で考察しているが、大乗寺流布本『洞谷記』のもとと考えられるものに「永光寺室中所伝之秘録」（現存せず）があり、この成立を寛永一九年（一六四二）から慶安四年（一六五一）までの可能性が高いと推察されている(4)。幾分古くはなるが、それでも瑩山禅師の没年から考えても三〇〇年を超える隔たりが存在する。このことから『洞谷記』記載の「看経法」をそのまま瑩山禅師時代の作法として鵜呑みにするわけにはいかず、この作法がどのような時代のものか判断する必要があると考える。

今回、流布本『洞谷記』の看経に関する記載を取り上げた理由として、まず、道元禅師の著作に看経に関する記述が残されていることが挙げられる。『正法眼蔵』「看経」巻の記述との類似性が確認されるのかという検証を行い、瑩山禅師より古い時代の作法との類似性が高ければ、近代の清規との比較から、おそらくは古いものと想定されるのではないかとの憶測がなされると考える。そして「看経」巻にみられない特徴的な作法が見出された際には、永光寺に比較的近い大乗寺において定められた『椙樹林清規』との部分的な比較検討を行う(5)。道元禅師の時代や、瑩山禅師の時代にも見られなかった作法がこちらにあるとするならば、比較的一七世紀もしくは一八世紀に近い年代で組み込まれた作法の可能性が高いということになるかとの推察がなされるかと考える。

比較する看経の主旨

まず道元禅師の『正法眼蔵』「看経」巻を見るに、

現在仏祖の会に、看経の儀則それ多般あり。いはゆる、施主入山請大衆看経、或は常転僧看経、或は僧衆自発心看経等なり。このほか、大衆為亡僧看経あり。

（『道元禅師全集』巻一、三三七頁）

とあり、「施主入山請大衆看経」、「常転僧看経」、「僧衆自発心看経」、「大衆為亡僧看経」等といった目的で行われていたことがわかる、また、

聖節の看経といふ事あり。

（『道元禅師全集』巻一、三四〇頁）

との表現もあり、このような際に看経が催されていたということができると考えるが、「看経」巻の内容は「施主入山請大衆看経」を基本として書かれている。

対して、『洞谷記』の記載には、

施主請セハ二看経ヲ一者、

（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八七頁）

とあり、こちらも施主が請するものを全提として書かれている。よって今回取り上げて比較するのはこの施主による看経としたい。一見しても道元禅師の著述の方が細かく記載されているため、代表的な箇所を抜粋する形で比較検証する。

●場所について

『正法眼蔵』「看経」巻

施主入山請僧看経は、当日の粥時より、堂司あらかじめ看経牌を僧堂前、および諸寮にかく。粥罷に拝席を聖僧前にしく。

（『道元禅師全集』巻一、三三七～三三八頁）

もし常住公界の看経には、都鑑寺僧、焼香・礼拝・巡堂・俵銭、みな施主のごとし。（『道元禅師全集』巻一、三四〇頁）

『洞谷記』

施主請セハ二看経ヲ一者、如キハ二祈祷看経ノ一、就テ二大殿ニ一行フレ之ヲ。

（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八七頁）

若就テ二僧堂ニ一看経ナラハ者、施主ノ座後門ノ右リニ安スレ之、唄師ノ座左リニ安スレ之ヲ。（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八八頁）

若就テ二経蔵ニ一看経セハ、揚テレ声読経、細文挍看モ無シレ妨。

（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八八頁）

まず看経を行う場所であるが、道元禅師は僧堂を基本としていると考えられる。しかしながら、「常住公界」との表現もあるため、場所はある程度、適宜に行っていたのではないかと推察する。

対して『洞谷記』の記載では、「大殿」との表現があるため、大雄宝殿、つまりは仏殿で行われることを基本としていたことが読み取れる。しかしこちらも僧堂や経蔵における看経も想定していたことが読み取れる。用途に応じて場所を変えていたとも想定されるため、場所に関してはあまり差異が認められないように感じられる。

●施主位について

『正法眼蔵』「看経」巻

知客、いまし施主をひきて雲堂にいる。施主、まさに雲堂前にて手炉をとりて、ささげて入堂す。（中略）入堂するときは、知客、さき、施主、のち、雲堂の前門の南頰よりいる。

（『道元禅師全集』巻一、三三八頁）

施主、揖聖僧、をはりて、知客にしたがひて雲堂前にいでて、巡堂前一帀して、なほ雲堂内に入りて、聖僧にむかひて拝三拝す。拝、をはりて、交椅につきて看経を証明す。交椅は、聖僧のひだりの柱のほとりに、南にむかひてこれをたつ。或は南柱のほとりに、北にむかひてもたつ。

（『道元禅師全集』巻一、三三九頁）

『洞谷記』

若就テ二僧堂ニ一看経ナラハ者、施主ノ座後門ノ右リニ安スレ之、唄師ノ座左リニ安スレ之ヲ。（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八八頁）

次に施主の位置であるが、「看経」巻によれば、前門の南側、つまり、大衆が前門から入堂する時と同様、左側より入って巡堂し、聖僧の左の柱のほとり、もしくは南柱のほとりに座るとの規定がなされている。

対して『洞谷記』の記載では、後門の右に施主の座を設けると規定されている。後門から敢えて前門まで回って入堂とは考えにくく、おそらくは入る門が異なる、もしくは先に入っておいて後門の右にいるということか。いずれにしても待機するであろう施主の位が異なっていると考えられる。

●布施（看経銭）について

『正法眼蔵』「看経」巻

つぎに看経銭を俵す。銭の多少は、施主の心にしたがふ。（中略）俵する法は、僧のまへにこれをおくなり、僧の手にいれず、衆僧は、俵銭をまへに俵するとき、おのおの合掌してうくるなり。俵銭、或は当日の斎時にこれを俵す。もし斎時に俵するがごときは、首座施食ののち、さらに打槌一下して、首座、施財す。（『道元禅師全集』巻一、三三九頁）

『洞谷記』

待二斉時ヲ一、或ハ行者行クレ襯。（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八八頁）

布施に関して「看経」巻では基本、巡堂後直ちに僧堂内で配られるとあるが、当日の斎時に配る場合も想定されている。

対して『洞谷記』では明確に斎時との記載がなされている。

●物品について

『正法眼蔵』「看経」巻

施主、まさに雲堂前にて手炉をとりて、ささげて入堂す。（『道元禅師全集』巻一、三三八頁）

『洞谷記』

施主胡跪シテ炉ニ行香シテ、主人ノ前、首座ノ前、毎ニ二板頭一問訊巡堂ス。次読レ疏、焼二銀銭ヲ一。（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八八頁）

看経の際に用いる物品であるが、ここに大きな違いが見て取れる。「看経」巻では手炉を用いることが規定されているが、『洞谷記』にはその記載がない。対して銀銭を焼くという表現が見られるが、こちらも「看経」巻をはじめとし、管見の限り道元禅師の著作には銀銭を焼くという作法は残されていない。この『洞谷記』に記された銀銭を焼くとの作法が、いつの時代から洞門関係の資料に見えるかという問題を明ら

かにすることで、この看経法が規定された時代を探る判断材料の一つになるかと考え調査を試みた。

まず『瑩山清規』には銀銭を焼くという儀式は比較的多く見られる。

七月一日　季初。僧堂巡堂次、主人与大衆触礼。自七月一日施餓鬼。結縁看経之牓、便宜処出之。（中略）晩間施餓鬼供、庫下所管。大旛四流、小旛二十五流、銀銭疏等、皆維那所管也。（中略）

上来諷誦経呪功徳、回向無尽法界一切群類、財法飢饉悪趣鬼神、邪黨天魔僻修含生。飽満法味、咸発正智、軽重諸業皆得解脱、隠顕利益。同円種智者。十方三世云云。

悲愍　疏上
黒　紙
二十五類

南閻浮提大日本国能州酒井保洞谷山永光寺開闢某甲等謹封

疏并銀銭旛皆焼之。次楞厳呪無啓唱也。

『瑩山清規』巻下（『常済大師全集』三四五～三四九頁）

除夜施餓鬼了、維那宣疏云、（中略）

上来諷誦経呪。所集功徳、回向山内含生所縁群類。仏種縁熟脱苦得楽、法界衆生、同円種智者。十方三世云云。

加銀銭倶焼。可漏同盂蘭盆会。

『瑩山清規』巻下（『常済大師全集』三五九～三六〇頁）

これは盂蘭盆会や施食供養の時などに行われていた作法であるようで、禅林寺本にも見られることから(6)、かなり古い時点でも行われていたことがわかる。しかしながら、この作法があるが故に、古いと断定できるわけではない。前掲の如く卍山本の『瑩山清規』にも踏襲されるのみに留まらず、他の清規類にも見受けられる。一例ではあるが『椙樹林清規』「年中行事」の「除夜」にも、

諷経後に知殿銀銭疏文看経牒を焼て浄地にうづむべし。

（『曹洞宗全書』「清規」、五四七頁）

とある通り(7)、江戸時代になっても継承されていた作法であった。よって、この銀銭等を焼くという作法が「看経法」撰述時期の判断材料にはなり得なかったわけであるが、ここに両者の大きな違いが見て取れる。

●配役について

『正法眼蔵』「看経」巻

知客、いまし施主をひきて雲堂にいる。

（『道元禅師全集』巻一、三三八頁）

或は施主巡堂のあひだ、梵音あり。梵音の座、或は聖僧のみぎ、或は聖僧のひだり、便宜にしたがふ。

（『道元禅師全集』巻一、三三九頁）

『洞谷記』

維那読ム二之ヲ仏前ニ一、設テレ架ヲ銀銭ト与レ疏焼ク レ之ヲ。

（『諸本対校瑩山禅師『洞谷記』』八七～八八頁）

唄師先引テ声ヲ唱フレ唄ヲ、云何唄ナリ也。

（『諸本対校瑩山禅師『洞谷記』』八八頁）

或ハ梵唄打ツレ磬ヲ、大衆普同礼拝。

（『諸本対校瑩山禅師『洞谷記』』八八頁）

役僧に関する記載であるが、「看経」巻では知客の役割が指示されるのに対し、『洞谷記』では維那の役割が記載されている。これは看経の作法が異なるためか、もしくは当時施主を交えた看経を行う上で当然に行われていたであろう維那の役割は敢えて記載もされないということも想定できる。しかしながら、「看経」巻の方では聖僧への三拝等の細かな作法まで記載される反面、知客の作法は記されていないことから、作法が異なっていたと考える方が自然ではないかと考える。

もう一点、大きな判断材料と考えられることに唄師の存在がある。この唄師という表現は卍山本『瑩山清規』の羅漢供養にも見られる。

羅漢供養式（中略）

来某日羅漢供養法用僧事

式師堂頭和尚〈又随時老僧勤之。〉

唄師　某甲上座

勧請　某甲上座

讃頭　〈某甲上座某甲上座〉

伽陀　某甲維那

祭文　某甲上座

散華　某甲上座

梵音　某甲上座

錫杖　某甲上座

（中略）

次唄師唱梵唄。唄云。

如来妙色身世（以下略）

『瑩山清規』巻上（『常済大師全集』二九六頁）

しかしながらこの記載は禅林寺本には見られない。

「看経」巻にも梵音という配役は見られる事から、この役僧が梵唄を唱えた可能性も考えられるが、卍山本『瑩山清規』の時代になると唄師と梵音という二つの配役が見られる。道元禅師が示された役僧がどちらに近いものか判断できないが、いずれにしろその配役名は梵音とされており、いつ頃から配役に唄師が加えられるようになったのかは不明のままである。しかしながら、例えば『椙樹林清規』にも羅漢供養の箇所に唄師の表現があることから、永光寺付近の洞門寺院において、いつ頃から唄師という役が定着したのかを明らかにすることで、『洞谷記』「看経法」の撰述時期を推定する材料と成り得るのではないかと考える。

●引用する因縁について

『正法眼蔵』「看経」巻

趙州観音院真際大師、因有婆子、施浄財請大師転大蔵経。師下禅床、遶一帀、向使者云、転蔵已畢。使者廻挙似婆子。婆子曰、比来請転一蔵、如何和尚只転半蔵。（中略）
益州大隋山神照大師、法諱法真、嗣長慶寺大安禅師。因有婆子、施浄財請師転大蔵経。師下禅床一帀、向使者曰、転大蔵経已畢。使者帰挙似婆子。婆子云、比来請転一蔵、如何和尚只転半蔵。（中略）
高祖洞山悟本大師、因有官人、設斎施浄財、請師看転大蔵経。大師下禅床、向官人揖。官人揖大師。引官人俱遶禅床一帀、向官人揖。良久向官人云、会麽。官人云、不会。大師云、我与汝看転大蔵経、如何不会。

（『道元禅師全集』巻一、三三三～三三五頁）

『洞谷記』

亦古人請転大蔵経ハ、僧下テ二禅牀ヲ一、一匝シテ云、転半提シ畢ヌ。施主云ク、我請二転一蔵ヲ一、恨クハ只転コトヲ二半蔵ヲ一。此ノ外又有リ二転経一。下座。叉手全提又半提、此ノ外又據坐。良久シテ曰ク、又タ是レハ半提、此ノ外有リ二全提経一、難シ二記録シ一。

（『諸本対校　瑩山禅師『洞谷記』』八八～八九頁）

最後に看経に関する古則の引用である。「看経」巻では趙州従諗・大隨法真・洞山良价の因縁が書かれており、これらに共通することは、禅床を降り、そして禅床を一匝したとのことである。

『洞谷記』にも禅床を降り一匝したとする記載が残されているが、「叉手全提又半提」以降の内容が追記されており、この出典は未詳である。この因縁も出典や、あるいは類似した資料が見つかれば、撰述年代を判断する材料になり得るのではないかと考えるが、未だ見つけられずにいる。

まとめ

『洞谷記』記載の清規部分「看経法」に着目し、その前後に撰述された洞門文献との比較から、成立年代と内容の考察を行った。筆者の感想としては、道元禅師の時代の作法や、因縁の引用などに、部分的な類似、もしくは継承していると思われる箇所はあるものの、銀銭を焼く等の全く異なる作法も多く見られることから、作法を継承しているというよりは、かなりの変遷を受けたものとの印象を拭えない。

成立年代に関しても、今回の検証のみで判断することは勿論できないが、個人的には禅林寺本『瑩山清規』成立の時代よりも、更に時代は下るのではないかと考えている。今後、より正確に年代を推定するためには唄師という表現、配役が曹洞宗においてどの時点で採用されたのかが一つの鍵となるのではないかと思われる。

無論、唄師の存在、登場によって即ち撰述時期を判断する等といった早計なことは出来ようはずはないが、今回取り上げた「看経法」以外にも様々な作法が『洞谷記』には示されており、これら一つ一つを丁寧に読み、検証考察を加えることが、この清規部分の撰述時期、また禅林寺本『瑩山清規』から『椙樹林清規』の間の作法の一例、そして成立年代や洞門の作法の変遷といったことの解明に繋がると考える。

註

（1）代表的な『洞谷記』に関する先行研究を以下に記す。写本の翻刻では、大谷哲夫氏が翻刻した「資料　大乗寺秘本「洞谷記」」（『宗学研究』一六、一九七四年）をはじめとし、河合泰弘氏の「『洞谷記』二種対照（一）～（三）」（『禅研究所紀要』二六～二八、一九九八～二〇〇〇年）、「『洞谷記』二種対照　二-（一）・（二）」（『禅研究所紀要』三〇・三一、二〇〇一・二〇〇三年）の他、東隆眞氏監修の『諸本対校 瑩山禅師『洞谷記』』（春秋社、二〇一五年）等が上げられる。

本書成立に関する研究は、河合泰弘氏が「「洞谷記」の成立に関する一考察」（『宗学研究』三六、一九九四年）、「流布本『洞谷記』の成立について―成立年代を中心として―」（『宗学研究』三九、一九九七年）、「『洞谷記』の編集動機について（一）―流布本『洞谷記』の底本成立の背景―」（『愛知学院大学短期大学部研究紀要』九、二〇〇一年）、「流布本『洞谷記』の諸本成立について」（『禅研究所紀要』二九、二〇〇一年）、「『洞谷記』の原形について」（『禅研究所紀要』三三、二〇〇五年）等と数多くの業績を残されている。

瑩山禅師の新撰部分を限定する試みは、竹内弘道氏が「瑩山禅師の著作について（二）―「洞谷記」親撰部分限定への一試論―」（『宗学研究』二九、一九八七年）にて行っており、瑩山禅師の伝記に関する研究では、同氏の「瑩山禅師伝の考察（一）―世寿五八歳説の出現をめぐって―」（『印度学仏教学研究』三八（二）、一九九〇年）や、河合泰弘氏の「『洞谷記』に基づく瑩山略年譜」（『禅研究所紀要』三四、二〇〇六年）、「瑩山伝の変遷―誕生から幼少期―」（『東海仏教』五九、二〇一四年）等が挙げられる。

（2）今回『瑩山清規』を引用するにあたり、延宝八年（一六八〇）開版の卍山本を底本とする『常済大師全集』（大本山總持寺蔵版、一九三七年）を用いたが、普済善救が永和二年（一三七六）に書写した禅林寺本の資料的価値を鑑み、多少文字の相違はあれども、禅林寺本にも同義の記載がある場合、本文の掲載は控えその出典箇所のみを記載する。

「看経通回向」（禅林寺本『瑩山清規』地、二三丁右）・「年中行事・七月一日」（禅林寺本『瑩山清規』天、二四丁右～二四丁左）・「年中行事十二月十日以降」（禅林寺本『瑩山清規』地、九丁左～一〇丁右）・「年中行事除夜」（禅林寺本『瑩山清規』地、一〇丁右）・「年中行事・正月から年中」（禅林寺本『瑩山清規』地、三丁左）

（3）『洞谷記』五種の写本は以下の通り。

①石川県大乗寺所蔵本（大乗寺古写本）
②福井県永福庵所蔵本
③石川県大乗寺所蔵本（大乗寺流布本）
④石川県永光寺所蔵本
⑤駒澤大学図書館所蔵本

この五種のうち①②は古写本系統、③④⑤流布本系統とされる。

本論で流布本系統の写本を引用する際には、最も古いとされる大乗寺流布本を用いた。また永福庵所蔵本は翻刻されておらず、また一般公開も一時的、また部分的にしかなされていないため確認出来ていない。しかしながら永福庵所蔵本は『永福面山禅師宝物集』（永福会、二〇〇八年）を見るに正徳四年（一七一四）十二月二十四日に大乗寺で謄写されたとのとの由来が記されている。この原本は現在も残される大乗寺古写本と想定され、同写本に「看経法」の掲載はないことから、永福庵所蔵本にも記されていないと推察される。仮に「看経法」が加筆されていたとしても、その書写年代の事由により、「看経法」を古い作法と断定することは不可能と考える。

（4）『諸本対校 瑩山禅師『洞谷記』』記載の河合泰弘氏による解題参照。

（5）『椙樹林清規』は月舟宗胡と卍山道白が『永平大清規』『瑩山清規』などに基づき、延宝二年（一六七四）頃に制定したとされる。原型に近い完本とされるものは享保一三年（一七二八）の写本があり、尾崎正善氏によって黄檗宗からの影響が指摘されている。（尾崎正善「『椙樹林清規』の『黄檗清規』受容について」『曹洞宗研究員研究紀要』二三参照）

（6）禅林寺本『瑩山清規』天、二四丁右～地、一丁左・禅林寺本『瑩山清規』地、一〇丁右～一〇丁左に同様の記載あり。

（7）『曹洞宗全書』における『椙樹林清規』の記載を、片仮名から平仮名に改めた。

〔付記〕本論で使用した資料には、現在の人権的観点からは不適当と考えられる表現が存在するが、決して差別を肯定・再生産することを意図して掲載するものではない。

道元禅師を通して見た如浄禅師の実像

清野宏道

一、はじめに

いうまでもなく、道元禅師（一二〇〇―一二五三）に関する考察上、正師たる如浄禅師（一一六二―一二三七）との思想的関連性は極めて重要な位置を占める。かつて、鏡島元隆氏が「如浄と道元」（『道元禅の思想的研究』、春秋社、一九七三年一一月）において、

道元禅師（一二〇〇―一二五三）の宗教は、如浄（一一六二―一二二八）と出遭わなかったならば、成立しなかったに違いないし、成立したにしても、まったく違ったものとなったであろうが、逆に如浄その人も道元禅師との邂逅がなかったならば、歴史に埋没され、その名を史上に留めることはなかったかも知れない。（二五一頁）

と述べた通り、その出会いは相互における千載一遇の機縁であったといえよう。ただ、如浄禅師その人の宗風が、どれほどそのままの形態で道元禅師に根ざしているかということは、例えば家永三郎氏が「道元の宗教の歴史的性格」（『中世仏教思想史研究』、法蔵館、一九四七年八月）において、「道元の宗教は本来国民的地盤から遊離した大陸仏教の機械的移植」（六一頁）と主張した経緯があるように、道元禅の形成や展開をどのように把握するかという問題にも関わってくる。それはまた、仏教思想史上における道元思想の特色を如何に見定めるかということでもある。

道元禅師と如浄禅師の思想関連に関する考察は、先学によって従来より行われてきた(1)。それは、この問題が道元禅研究における最も根本的な課題の一つであることの裏返しでもある。しかし、未だ以て定説を見ないのは、『如浄語録』を通して見た如浄像と道元禅師を通して見た如浄像に隔たりがあるためとされる。

この問題に対する代表的な研究は、鏡島氏による一連の論攷といえる(2)。その最たる特徴は、宋朝禅の特色を、（一）社会史的に見れば、世俗に順応すると共に国家に協賛する禅風、（二）教理史的に見れば、前代の禅風の継承祖述・折衷融合の立場、即ち教外別伝思想と三教一致思想の流行、（三）

教団史的に見れば、五家に分派した宗派禅と定め(3)、この観点より『如浄語録』を通して見た如浄禅師を宋朝禅者、道元禅師を通して見た如浄禅師を宋朝禅批判者と論断したことである。その上で、道元禅師が入宋以前に学んだ日本天台の諸相を宋代の禅風に重ね、「道元禅は如浄禅師の思想そのままではなく師資一体の上に成り立つものであり、道元禅師によって日本的に展開されたもの」と結論づけている(4)。

これ以降、新たな見解が提示されていない状況を見ると、鏡島氏の論考はそれまでの研究動勢に一石を投じるものであったといえよう。いわば、如浄禅師研究の基礎は鏡島氏によって確立されたといっても過言ではないのである。その意味において、鏡島氏の研究は卓越した成果といい得る。

しかし、両禅師の思想的関連性という課題を通して如浄禅師の実像を解明しようとする時、これが真に正鵠を射た唯一にして最善の手法と言い得るのであろうか。即ち、如浄禅師という一人格に対し、一方においては宋朝禅者、他方においては宋朝禅批判者という分断的・隔絶的な把握が可能であるのかということである。確かに、『如浄語録』と道元禅師を通して見た如浄像は、それぞれ大枠においては宋朝禅者・宋朝禅批判者と見なし得る。しかし、その見解に収まらない面も見られると考える。要するに、『如浄語録』にも宋朝禅批判者的な面が、道元禅師を通して見た場合にも宋朝禅者的な面が垣間見られるということである。では、如浄禅師の実像をどのように把握すべきであるのか。検討の余地は残されているように思われる。

本考察では、如浄禅師の教示が詳述されている『宝慶記』を中心とし、先ず『宝慶記』自体の考察を行った上で、鏡島氏の研究方法に準じ、特に道元禅師を通して見た如浄像に焦点を絞ってその実像を再検討したい(5)。

二、『宝慶記』の諸相

道元禅師の著述中、如浄禅師との関係を最も詳細に伝える資料は『宝慶記』といえよう。周知の通り、同書は道元禅師が在宋中に受けた如浄禅師の薫陶記録といえる文献である。

先ずその記録期間についてであるが、従来は宝慶元（一二二五）年から同三（一二二七）年とされてきた。しかし、伊藤秀憲氏は『如浄語録』等との関係等からその期間を一年から一年半程と推定している(6)。

この点について、『宝慶記』第二条の記録から参問の初めは宝慶元年七月二日と見なされるが、問題となるのはその終わりの時点である。『正法眼蔵』（以下『眼蔵』、底本は春秋社『道元禅師全集』〈以下『全集』〉）「行持下」には、

某甲今年六十五載、…住二持山門一、暁二諭方来一、為レ衆伝レ道なり。

（『全集』一、一九九頁）

とあり、また『宝慶記』にも、

今年六十五歳、至」老弥堅。　（『全集』七、四四頁）

とある。従来、如浄禅師六十五歳は宝慶三年とされてきたが、佐藤秀孝氏の説によれば宝慶二年に相当するという(7)。これに関し、『如浄語録』巻下「天童景徳寺語録」の末尾には、「仏成道上堂」（一二月八日）に続いて「退院上堂」が記されている。ただ、これらには年号等が記されていないため、具体的な年月は不明である。そこで、『如浄語録』を遡って見ると、「仏成道上堂」の四つ前には、『永平広録』（以下『広録』）巻八（一八小参）に用いられている「古今大雪満長安…」の上堂がある。鏡島氏によれば、これは宝慶元（一二二五）年一一月のものとされる。更に、「仏成道上堂」の二つ前には「霜風号肅殺…」の上堂があり、これは宝慶二（一二二六）年一一月のものとされる(8)。この点を踏まえ、『如浄語録』の記録が時系列に沿っているとすれば、巻末の「仏成道上堂」は宝慶二年一二月八日の記録と考えられる。

また、如浄禅師が道元禅師に与えた「嗣書」には「大宋宝慶丁亥　住天童如浄」（『全集』六、二二二頁）とあり、嗣書の伝授が宝慶丁亥（三年）であったことを伝えている。

更に、如浄禅師が退院以前に南庵に移住して老を養っていたとされること(9)、如浄禅師の示寂が宝慶三年七月一七日であること等を勘案すると、先の「退院上堂」は宝慶二年一二月八日から宝慶三年春頃までの記録と考えられよう。ただ、「仏成道上堂」と「退院上堂」との間に「歳旦上堂」等の歳末・新春の上堂が記されていないことを考慮すると、如浄禅師の退院は宝慶二年中である可能性も考えられる。こうした状況から具体的な『宝慶記』の記録期間を推し量ると、その期間は最長で宝慶元年七月二日から宝慶三年春頃までの凡そ一年半強と推察されよう。

次に、その原形・成立・性格等についてであるが、これに関しても異論がある。主な先学の所説を鑑みると、先ず宇井伯寿氏は『宝慶記』（岩波書店、一九三八年一〇月）の「後記」において、「天童山如浄禅師の方丈に於て親しく聞ける所を所謂メモの形に於て其都度記し置かれたもの」（一〇五頁）とし、道元禅師本人は後世に遺す意志はなかったと見ている。

秋重義治氏は、「宝慶記考」（『秋重義治博士遺稿集 道元禅の大系』、八千代出版、一九八三年八月）において、「永平寺方丈に於て其他の遺書と共に本書が見出された当時、現存の記録の分だけは一応纏つた形に於て見出され既に宝慶記の題名が附されてゐたものと考へて宜からう。…想ふに本書は元々他人に示さんが為めに書き留められたものでなく飽く迄も自己の求道の縁にと識し留められたものであつて、いはゞ道元の修道日記に外ならぬものである。…宝慶記の記録の順序はそのまゝに道元と如浄との間に交はされた問答商量の順序、経

路を現すものである」（四頁）と述べている。

大久保道舟氏は『道元禅師全集』下巻（大久保道舟編著、筑摩書房、一九四四年九月）の「解題」において、「師匠の如浄について問われし法門の要領を、そのまま問答体に記録せられたもので、一種の在宋日記である」といい、更に「もと日記の断簡であったことが知られ」（五四一頁）ると述べている。

水野弥穂子氏は、『現代語訳・註　道元禅師宝慶記』（大法輪閣、二〇一二年一月）において、日記や断簡の類いではないと論じた上で、「これは、道元禅師の二十数年前の日記や手控そのままではなく、誰かの手が加えられて整理されたものであることを意味するであろう。その整理は、道元禅師自身がしたと考えるほかない」（九八頁）と推察している。

池田魯参氏は、『宝慶記―道元の入宋求法ノート―』（大東出版社、一九八九年六月）において、「『宝慶記』は、日記の類の断簡でもなく、また、最初から道元によってこのように整理されていたものでもない」と述べ、続けて、「恐らく、『宝慶記』は、元来はそれぞれの項目ごとに別々に記録されていたはずであり、それらの片々の記録文書がまとまって発見された当初のようすから、懐奘が一つづまりの記録として、一条の紙に写し取ったと見るのが穏当であろう」（一八八―一八九頁）と推察している。

鈴木格禅氏は、『全集』七の「解題」において、「よく知らるるように、本書はもと、道元によって、幾葉かの、ないし、幾十葉かの断簡に書筆されていたものを、懐奘が書き写して巻子本としたものである」（三一四―三一五頁）と述べている。

原形に関する諸氏の見解を整理すると、宇井氏は「メモ」、秋重氏は「日記」、大久保氏は「日記の断簡」、水野氏は「道元禅師が整理した記録」、池田氏は「項目ごとの記録文書」、鈴木氏は「道元禅師自筆の断簡」となろう。また、成立については、道元禅師の編集とする見解と、懐奘による書写・編集とする見解に大別される。

これに関連し、『宝慶記』の条数についても異論がある。周知の通り、懐奘書写本とされる愛知県全久院本（以下『全久院本』、底本は『道元集　中世禅籍叢刊　第二巻』〈以下『道元集』〉）に明確な条数は記されていない。そのため、本文の分段は各々の手に委ねられることになる。諸氏の見解を見ると、宇井氏は五〇条、秋重氏は五一条、大久保氏と水野氏は四五条、池田氏は四二条、鈴木格禅氏・河村孝道氏等による『全集』は四四条となっている。本稿では底本とする『全集』の四四条説に準じることとする。では、その原形についてはどうであろうか。

『宝慶記』が懐奘禅師の書写であることを前提とした場合、先ず『全久院本』では道元禅師の「拝問」や如浄禅師の「示

云」「慈誨云」等に準じて行が改められている点が注目される。これが懐奘禅師の手によるものか、本来的な体裁であるかは定かではない。しかし、例えば『全久院本』八紙には、

堂頭和尚云你看一遍好彼録説得是也…眷属而有内外親疎之高低也道元拝問云既為仏祖之眷属…

『道元集』（三三六―三三七頁）

とある。これは、「禅宗」という呼称の是非に関する商量の一部分であり、『全集』では第一四条に該当する。この一段は、「拝問仏々祖々之大道」（『道元集』、三三五頁）という道元禅師の言葉に始まり、以降、四度の質問と各々に対する如浄禅師の応答によって構成されている。先の文における「堂頭和尚云」は二回目の質問に対する如浄禅師の回答、「道元拝問云」は三回目の質問となる。『全久院本』において、この一段の他の箇所は「拝問」や「堂頭和尚云」等の文言に準じて改行が施されているのであるが、先の部分は一連の文として記されている。こうした状況は、例えば、如浄禅師が著襪子の法を教示する「堂頭和尚夜話云元子…著韈之法也無道元揖白云」（『道元集』、三五〇頁）という部分等、他にも散見される。

仮に、道元禅師の親筆が一連の文であり、これを懐奘禅師が行を改めて書写していたとすれば、こうした部分も改行されていなければならないであろう。この点を踏まえると、『宝慶記』の記述、『全久院本』の体裁は、道元禅師の親筆に基づいた懐奘禅師の純然たる書写と言い得るのではなかろうか。

次に、親筆の形態に関してはどうか。通例、『宝慶記』の第一条と第二八条は書簡と目されている。従って、道元禅師によるその写しが存していたと考えられる。そうであれば、それは独立した単体であったと推測されよう。加えて、『宝慶記』の奥書には、

建長五年癸丑十二月十日、在二於越宇吉祥山永平寺方丈一而書二写之一。右先師古仏御遺書之中在レ之。草二始之一、猶在二余残一歟。恨者不レ終レ功。悲涙千万端。　懐奘

（『全集』七、四八頁）

とある。この中の「草二始之一」の箇所について、水野氏は「草始」の主体を道元禅師としているが(10)、素直に読む上では、例えば池田氏が提言しているように、「草始」したのは従来の解釈の通り懐奘禅師と考えられる(11)。ここで注目すべきは、「猶在二余残一歟。恨者不レ終レ功」の箇所である。書簡の写しが単独の形態であったとすれば、それ以外の事項も個別の紙面に記された状態であったと推測される。それは、もし道元禅師が全てを一連の紙面に纏めて（或いは綴りとして）浄書していたとすれば、書簡のみが単独であったとは考え難いからである。だからこそ、懐奘禅師は「余残」と記したのではなかろうか。また、この箇所からは、鈴木氏が「道元自筆の記録は、この他にもあったに相違ない、否、あるに決まっ

ているという断定的な余韻をのこす」（『全集』七、三四一頁）と述べているような懐奘禅師の心境を察することができる。親筆が一つの纏まりであったとすれば、ここまで確信的に「余残」の存在を想定するであろうか。

これに関連して、『宝慶記』の記事には条項を跨いで重複する内容が見られる。簡略に例を示すと、第一〇条（『全集』七、一四頁）では如浄禅師の「你是雖二後生一、頗有二古貌一…」という訓示に対して道元禅師は足下に拝を設け、更に如浄禅師が「能礼所礼性空寂、感応道交難思議」と追示している。この「能礼所礼性空寂…」は、『法華三昧行事運想補助儀』（以下『運想補助儀』、大正四六、九五六上）等に記されている一文である。成立年代からして、道元禅師と如浄禅師が閲覧した可能性が最も高い文献は『運想補助儀』と考えられるのであるが、同文は第一八条でも道元禅師が感応道交の道理を諮問する端緒として記されている。両条は、内容の主眼に異同があるとはいえ、「能礼所礼性空寂…」を中心に問答が展開していることに変わりはない。

また、第一二条には「緩歩の法」が記されている。当該箇所に、「緩歩以レ息為レ限而運レ足也…」（『全集』七、一四頁）とあることから、この「緩歩」は「経行」といえるが、これと同じ内容が第二四条では「一息半趺の法」として、第四〇条では「経行の法」として示されている。

更に、道元禅師が如浄禅師より承けた最要の薫陶ともいうべき「身心脱落」について、第一五条には「身心脱落者、坐禅也。祇管坐禅時、離二五欲一、除二五蓋一也」（『全集』七、一八頁）とある。これが第二九条では、「仏祖児孫、先除二五蓋一、後除二六蓋一…五蓋加二無明蓋一為二六蓋一也。唯除二無明蓋一、即除二五蓋一也。…祇管打坐作二功夫一、身心脱落来、乃離二五蓋・五欲等一之術也」（『全集』七、三六頁）と、五蓋に無明蓋を加えた六蓋を除く要術として展開している。更に第三一条においては、「弁二肯仏々祖々身心脱落一、乃柔軟心」（『全集』七、三八頁）と、柔軟心として示されている。

こうした状況は他の条にも見られるが、これらは特に内容の重複、或いは非常に強い関連性が認められる条項である。これによって、道元禅師は同じ内容を幾度も如浄禅師に質問していたことが知られるのであるが、『宝慶記』の原形を考えた場合、それを道元禅師自身の整理によるものとするならば、このような状態に整えた所以が問題となろう。つまり、道元禅師が整理、乃至は浄書していたとすれば、同内容は一つの項目として書き改められるか、一連の纏まりとして編集されている方が自然であるように思われるのである。上記のように、同じ内容が個別に、複数の箇所に記載されている状況を見ると、その原形は項目ごとに分かれた単独のものと思われる。

また、『宝慶記』の筆録順序も検討される問題である。これは、いわば『宝慶記』の記事が年代順か否かということでもあるが、先学の見解には異論がある。

例えば、伊藤氏は記録年時を推定し得る条項を、第二・第一〇・第二〇・第三九（伊藤氏の底本は大久保道舟氏『全集』）の四つに絞り、『眼蔵』等の記述と関連付けて考察した上で、各々の記事を、

第二段　宝慶元年七月二日。
第一〇段　宝慶元年夏安居中。
第二〇段　宝慶元年夏安居中か、解夏後間もなく。
第三九段　宝慶二年

と推定している。そして、「四十五段中四段のみでは、全体が年時順に排列されていると断定することはできないが」と断った上で、「全体もおおよそ年時順に排列されていると考えてよいのではなかろうか」（前同）と論じている。

他方、池田氏は各条項の性格を検討した上で、「当然、『宝慶記』の記事が、年月日の順を追って順序正しく書かれていた（あるいは重ねられていた）ものとは考えにくい」（『宝慶記―道元の入宋求法ノート―』、前掲、一九〇頁）と論じている。

伊藤氏の説に準じれば、確かに『宝慶記』は概ね時系列に準じて記されていると考えられなくもない。ただ一点、第六条に注目したい。同条は道元禅師が『首楞厳経』と『円覚経』の正当性を如浄禅師に問う一段である。道元禅師はこの二経を諸大乗経に劣るものと見て、その判断を如浄禅師に質問している(12)。これに対して如浄禅師は、「先代祖師、未曾見経也」と暗に道元禅師の見解を認めている。

これに関連すると考えられるのが、『如浄語録』巻下「天童景徳寺語録」の、

上堂。世尊道。一人発真帰源。十方虚空悉皆消殞。師拈云。既是世尊所説。未免尽作奇特商量。天童則不然。一人発真帰源。乞児打破飯椀。　（大正四八、一二八中）

という上堂である。ここの「一人発真帰源。十方虚空悉皆消殞」は、『首楞厳経』巻九の「汝等一人発真帰元。此十方空皆悉銷殞」（大正一九、一四七中）という経文に基づく一文といえる。同様の文は、『円覚経』の「無辺虚空覚所顕発」（大正一七、九一四中）という経文に対する解釈として、『円覚経略疏』にも「若有一人発真帰源。十方虚空一時銷殞」（大正三九、五四二中）とある。これによって、先の上堂は『首楞厳経』、並びに『円覚経』を主題とするものであることが知られる。この上堂の内容は、『眼蔵』「転法輪」巻、『広録』巻二（一七九上堂）に依用されている。その「転法輪」巻には、「いますでに五祖の演和尚・仏性泰和尚・先師天童古仏、ともにこの句を挙しきたれり」（『全集』二、一八三頁）とある。

この一文からすれば、道元禅師は先の上堂を目の当たりにしている可能性があると考え得る。ただ、『如浄語録』が仁治三（一二四二）年に到来していることを考慮すれば、その内容を踏まえた記述である可能性も否定できない。

もし、『如浄語録』が年時に順じて記されているとすれば、先の上堂の直前には、先述した「古今大雪満長安…」の上堂があり、その二つ後には「霜風号肅殺…」の上堂がある。前者が宝慶元年一一月二五日の寒雪に因んだ上堂、後者が宝慶二年一一月の上堂であることは、先に述べた通りである。こうした点を踏まえると、第六条は宝慶元年一一月末から宝慶二年一一月の間、しかも比較的前者に寄った時期の拝問と考え得るのではなかろうか。これを伊藤氏の説に重ねて見ると、時期的には「第三九段　宝慶二年」（前掲）の周辺に該当すると思われる。そうであれば、『宝慶記』の記録は完全なる年時順ではないといえよう。

これに伴って俎上に載せられるのが、如浄禅師の示訓を表す「示云」「慈誨云」等の文言である。『宝慶記』では第一七条における「了義経」の拝問の途中より如浄禅師の示訓が殆ど「慈誨云」等と記されている。

この状況を証左として、便宜的に第一七条までを前半部分、第一八条以降を後半部分と捉え、『宝慶記』の全体を道元禅師の拝問順、即ち年時に準じた記録と提言したのは秋重氏である(13)。これは重要な指摘であるが、考慮すべきは第一八条以降にも「示云」の記事（第三一・三八・四〇条）が散見されることである。この点について秋重氏は、前半における拝問事項の多くが当時の仏教事情に対する道元禅師の批判的質問であると述べた上で、後半部の「示云」は「前半の使用例とちがつて、如浄の自発的垂示であることを知るべきである」（「宝慶記考」、前掲、四八頁）と一言するのみである。

しかし、後半部における「慈誨云」の中にも如浄禅師の自発的垂示は散見される（第二二～二六・三二・三五・三七・三九・四一・四二・四三）。加えて、「夜間示二道元一」（第三八条）等、他とは異なる記事もある。『宝慶記』冒頭の書簡における「不レ拘二時候一」（『全集』七、二頁）という道元禅師の請願や、これに対する「元子参問、自レ今已後、不レ拘二昼夜・時候一」という如浄禅師の回答等を踏まえれば、道元禅師の拝問、如浄禅師の垂示は深夜にも行われていたことが推察される。そうであれば、『宝慶記』には夜間の問答商量や垂示も記されていると考えられよう。その点を踏まえると、第三八条のみが夜の示訓とは考え難い。翻って見れば、「夜間示二道元一」は他と同様に「堂頭和尚示云」「堂頭和尚慈誨云」等であっても不都合はないのである。

確かに、『宝慶記』を俯瞰すると、秋重氏の所説のように第一七条を分岐点として、全体が年時に順じて記されている

ようにも見える。その意味においては、全体を年時順とする伊藤氏の所論も的を射ていると言い得る。しかし、詳細に検討してみると、先述した第六条のように年時としては後半に位置付けられる可能性がある条項が見られたり、単純に「示云」「慈誨云」という記述形式では論定し得ない状況もあるように思われる。これらを踏まえると、『宝慶記』の順序に関しては、大枠においては年時に沿っていると考えられるが、完全な年時順ではないといえよう。

以上の諸事項を勘案すると、『宝慶記』は、宝慶元年七月二日から宝慶三年春頃までの凡そ一年半強の記録と考えられ、『全久院本』の体裁から懐奘禅師による純然たる写筆と思われる。その原初形態については、明確に書簡と判断し得る条項がある点、全体を通して内容に重複が見られる点からは各項目が単独のものであったことが察せられ、また、年時的には後半部分の内容とも考えられる条項が最初の部分に記されている点、各条項の文頭における「示云」「慈誨云」等の記述形式を明らかな年時の証左と定めるには困難を伴う点等から、全体は完全な記録年時順ではないといえよう。

これらに加え、水野氏がその原初形態に関して、「十段と三十一段とには、「和尚或時召して示して曰く」「和尚或時示して曰く」という書き出しがある。これは、道元禅師の二十数年前の日記や手控そのままではなく、誰かの手が加えられて整理されたものであることを意味するであろう。その整理は、道元禅師自身がしたと考えるほかない」（『現代語訳・註 道元禅師宝慶記』、前掲、九八頁）と指摘している点を考慮し、総括的に推察すると、『宝慶記』は本来、道元禅師によって完全に浄書・整理されたものでも、かといって全くの未整理でもなく、各事項はある程度整えられた文章と体裁で個別の紙に記されており、それが大凡の順序で重ねられていた（或いは纏められていた）が綴られてはおらず、各紙面に条数等は記されていなかったと考えるのが穏当と思われる。中には、もとあった記録を後年書き直したものや、如浄禅師の薫陶を回顧し、改めて筆を起こしたものも含まれていたかも知れない。各条項の書き出しが整合しているようで統一されていないのは、そのためではなかろうか。

記録期間や原初形態についてはいかにしても推測の域を出るものではない。ただ、それ以上に重要なことは、『宝慶記』が道元禅師と如浄禅師という個々人の仏法商量の記録ということである。池田氏が「道元が整理したものであるから価値があるのでもなければ、断簡の寄せ集めなどではなく著作意図の明らかな本であるから価値があるのでもない。まぎれもなく『宝慶記』は、道元が如浄から聞いた個々の教説内容の深さと重みにおいて価値があるのである」（『宝慶記―道元の入宋求法ノート―』、前掲、一九〇頁）と述べていることは首肯し

得る見解と思われる。勿論、『眼蔵』等にも如浄禅師に関する記録は散見される。しかし、『宝慶記』は道元禅師が直に接した如浄禅師の実際をより端的に伝える資料といえよう。その意味において、同書における如浄禅師の言葉には道元禅師に対してのみ述べた本意が含まれているとも考え得るのである。

三、世俗・国家との相関

鏡島氏は宋朝禅の一様相として、社会史的に見れば、世俗に順応すると共に国家に協賛する禅風という特色を指摘している。この点に関する如浄禅師について、従来、『如浄語録』を通して見た場合は宋朝一般の禅者と変わらず、国家・世俗へ順応していると見なされてきた。一方、道元禅師を通して見た場合は、『眼蔵』に、

> 先師は、十九歳より離郷尋師、辨道功夫すること、六十五載にいたりて、なほ不退不転なり。帝者に親近せず、帝者にみえず、丞相と親厚ならず、官員と親厚ならず。
>
> 「行持下」巻（『全集』一、一九七頁）

等と記されていることもあり、これに対して批判の立場を取っているとされてきた。

『宝慶記』においても如浄禅師のそうした姿勢は垣間見られる。例えば、第五条には酒肉五辛の禁止や教理的な学道方法等、弁道功夫に関する三六種の用心が記されているのであるが、その第一五項に「不可親近国王・大臣」（『全集』七、八頁）とある。また、第一〇条には、「你是雖二後生一、頗有二古貌一。直須下居二深山幽谷一、長中養仏祖聖胎上。必至二古徳之証拠一也」（『全集』七、一四頁）という訓示が見られる。知られるように、これは『建撕記』（底本は『諸本対校永平開山道元禅師行状建撕記』〈大修館書店、一九七五年四月〉）の、

> 帰国後。莫レ親近二付国王大臣一。不レ居二聚洛城隍一。須レ住二深山窮谷一。不レ要二雲集閑人一。多レ虚不レ如レ少レ実。撰二取真箇道人一。以為レ伴。若有レ接二得一箇半箇一。嗣二続仏祖之恵命一。扶二起古仏之家風一。者也。
>
> 「瑞長本」（『建撕記』、三一頁）

という記事等と符合する内容である。その他、『眼蔵』「行持下」には、先述の記事の他、寧宗皇帝（一一六八―一二二四）より紫衣・師号を下賜されるもこれを辞退したこと、並びに皇族の一人である趙提挙が如浄禅師を請して先父の冥福祈願を営み、銀子一万鋌を布施するもこれを固辞したこと等が象徴的に記されている。

これらの記事のみを以て見れば、従来の所論通り、如浄禅師は国家や世俗への親近に対して否定的な姿勢を取っているとも考えられる。国家に対する協賛やそれに伴う親密的な関係、及び禅林の住持自らが勧化に趣くほど世俗との交流が盛

んであった当時の風潮に照らして見ると、こうした如浄禅師の態度は異質とも言い得よう。しかし、こうした状況のみを基準として無条件に如浄禅師を国家・世俗への親近を否定した宋朝禅批判者と見なし得るのであろうか。ここで注意を払いたいのが、『宝慶記』第五条の三六項目における第二一項目に記されている「莫視聴名利之事」（『全集』七、一〇頁）等の記事である。いわば、如浄禅師は「名利を目的とした」国家・世俗への親近を否定していると思われるのである。つまり、否定の比重は名利に置かれており、国家・世俗との関係自体については平静の態度で臨んでいると考えられるのである。ここでは特に、国家に対する姿勢に焦点を当てたい。

名利に対する如浄禅師の批判は、道元禅師における著述の随所に見られる。『宝慶記』第五条の記事もその一つであるが、その他、例えば『眼蔵』には、

某甲、そのかみ径山に掛錫するに、光仏照、そのときの粥飯頭なりき。上堂していはく、仏法禅道、かならずしも他人の言句をもとむべからず、ただ各自理会。かくのごとくいひて、僧堂裏都不レ管〈僧堂裏、都て管せず〉なりき。雲来兄弟也都不レ管〈雲来の兄弟も也た都て管せず〉なり、祇管与二官客一相見追尋〈祇管に官客と相見追尋す〉するのみなり。仏照、ことに仏法の機関をしらず、ひとへに貪名愛利のみなり。

「行持下」巻（『全集』一、一九七―一九八頁）

とある。これは如浄禅師の言葉として記されており、文に従えば、大慧宗杲（一〇八九―一一六三）の法嗣である拙庵徳光（一一二二―一二〇三）が径山に住していた際に「仏法・禅道は必ずしも他に教示を求めるべきではなく、各人が道理を得るべきである」と示した上堂に対し、「そのために徳光は僧堂の中も大衆も手放しにして朝廷の客人と交流するばかりであった」という。それに続けて、徳光が仏法の真義を弁えず、ただ貪名愛利に固執していたと記されている。これは、道元禅師の回顧ともいうべき記述であるが、ここに名利に対する如浄禅師の厳しい批判が見て取れる。

では、国家との関係自体についてはどうか。これに関しては傍証的であるが、例えば『宝慶記』第二条には道元禅師の教外別伝・祖師西来に関する拝問に対し、

世界不レ可レ有二二仏法一也。祖師未レ来二東土一、東土有二行李一、而未レ有レ主。祖師既到二東土一、譬如二民得レ王也。当爾之時、国土・国宝・国民皆属レ王也。（『全集』七、四頁）

という如浄禅師の応答が記されている。ここに「世界不レ可レ有二二仏法一…譬如二民得レ王…皆属レ王」とあることから、如浄禅師は教に内外の別を立てず、達磨の到来によって全ての教が達磨に帰属するという見解を有していることがわかる。ここで注意すべきは、教等を「国土・国宝・国民」に、祖師（達磨）を「王」に例えて垂示していることである。いわば、

一切の教や衆生（国土・国宝・国民）は達磨（王）の眷属であること、更にいえば達磨（王）によって教や衆生（国土・国宝・国民）はその本義を発揮し得ることを表明しているのである。これは、『如浄語録』巻上「再住浄慈寺語録」において、正法の弘通が適うのは世間を太平に統治する皇帝の威徳よると示していることに通じる内容といえるのであり(14)、ここに『如浄語録』と重なる如浄禅師の姿勢が看取される。

こうした譬えは、仏を父、衆生を子とする父子の譬喩と同様、諸経論に散見される常套の表現方法であるが、如浄禅師が国家に対する親近を絶対的に否定していたとすれば、教外別伝・祖師西来の意義を「王」と「国土・国宝・国民」という関係で示している点に疑問が残ろう。このような状況は『宝慶記』等における他の箇所にも見られるが、特に第一四条の、

堂頭和尚云。西天東地、抛二積年之所弁一而進也。譬如下人間上二丞相一之朝、不レ兼二諫議一。然而教二其子孫一之日、又施二諫議之進退一者上也。仏祖之学道亦復如レ是。雖下因二諫議等之清廉一上中丞相上、、、之日無二諫議之議一、諫議之日不レ議二丞相之儀一。但所レ学者、皆是治国安民之忠行也。忠節是一心也。更非二二心一。（『全集』七、一八頁）

という一段が印象的であると考える。これは、道元禅師による、「一隅に拘らない仏祖の大道を強いて禅宗と称する経論師も善知識に出会ったことがあるはずであるのに、彼らはなぜそれまでの所学を抛って仏祖の席に位を連ね、昼夜に坐禅するのか」という拝問に対する応答である。

ここで如浄禅師は、世間における丞相と諫議の関係に準えてその意義を示している。いうまでもなく、丞相は宰相、諫議は諫議大夫のことで直言を以て皇帝を諫める役職である。つまり、如浄禅師は国政における官職の在り方に照らして仏祖の学道を説いているのである。文に従えば、「丞相は子孫の訓育は別として通常は諫議の役目を行わない。仏祖の学道もこれと同様に、諫議として清廉に事を為して丞相に上ったとしても、丞相は丞相、諫議は諫議として各々の分を弁えた上で事に当たる。ただ、そのように分別したとしても、それは全て、国を治め、民を安んずる忠行なのであるから、忠という一心において各々は等しく、別に二心があるのではない」という。即ち、丞相・諫議が各々の事を全うする様子に重ね、学人それぞれが而今の仏道に専心すべき在り方を示しているのである。

如浄禅師が国家との関係に対する絶対批判の立場を道元禅師に示していたとすれば、国主や官吏の賛美に繋がるような垂示を行うとは考え難い。こうしたところに、無暗に国家と仏法の関係を否定しない如浄禅師の意識が見て取れるように思われる。

以上を勘案すると、如浄禅師は名利の志求については徹底的に批判しているが、国家、或いは世間との関係自体については、一概に否定していないように思われる。つまり、名利を先とした積極的な国家との結び付きについては絶対否定の立場であるが、仏法の宣揚や弘法を主眼とする関係については寛容な姿勢が見られるということである。これは、先述した趙提挙による法会開催の請願において、「只有二道理一、某甲陞座説法、提挙聡聴得否。提挙曰、下官只聴歓喜」（「行持下」巻、『全集』一、二〇〇頁）と、銀子の布施は辞退するも一会を開き陞座しているところに明らかであろう。そうであれば、道元禅師が伝える「帝者に親近せず、帝者にみえず、丞相と親厚ならず、官員と親厚ならず」（前掲）や「直須下居二深山幽谷一、長中養仏祖聖胎上」（前掲）等という如浄禅師の訓示は、名利の獲得を第一とする権勢との安易な親近を諫める言葉として弁えられよう。道元禅師はこうした如浄禅師の訓示を表面的に受け止めず、その本意を領得したからこそ、時の政権者と関わることができたのではなかろうか。

四、思潮に対する立場

宋朝禅における教理的特徴は、教外別伝思想と三教一致説といえるが、鏡島氏はこれに加えて「前代の禅風の継承祖述・折衷融合の立場」という要素を指摘している。従来、これらに対する如浄禅師の姿勢について、『如浄語録』を通して見た場合は肯定者であるが、『眼蔵』等を通して見た場合は批判・否定の立場に立つとされてきた。確かに、道元禅師の著述に記されている如浄禅師は、大凡そのように把握し得ると思われる。ただし、教外別伝については先に触れた『宝慶記』第二条に記されているが、三教一致説に関しては『宝慶記』はもとより『眼蔵』においても如浄禅師自身の言葉として批判の言句が明記されていない点に注意すべきである。

周知の通り、道元禅師が三教一致説等を徹底的に論駁していることは「仏経」「深信因果」等の諸巻に明らかである。即ち、如浄禅師は道元禅師における批判の証左として取り上げられていると言い得るのである。ここでは特に三教一致説に焦点を絞るが、中でも如浄禅師との関係においてその批判が展開している「諸法実相」巻と「四禅比丘」巻に注目したい。

「諸法実相」巻が『法華経』「方便品」の「仏所二成就一第一希有難解之法。唯仏与レ仏乃能究二尽諸法実相一」（大正九、五下）等の経文に基づき、存在を含む一切の法（諸法）が各々の本来性を発揮している実相の全体であることを説く一巻であることは知られる通りである。道元禅師は巻の中程で「法師品」の「一切菩薩阿耨多羅三藐三菩提皆属二此経一。此経開二方便門一示二真実一相」（大正九、三一下）を引用し、これ

を「皆属此経」「開方便門」「示真実相」の三つに分けて解釈を施している。こうしたところに、『法華経』に対する深い考究の足跡を窺い知れるのであるが、それに続けて、

しかあるを、近来大宋国杜撰のともがら、落処をしらず、宝所をみず、実相の言を虚設のごとくし、さらに老子荘子の言句を学す。これをもて、仏祖の大道に一斉なり、といふ。また、三教は一致なるべしといふ。あるひは三教は鼎の三脚のごとし、ひとつもなければくつがへるべし、といふ。愚癡のはなはだしき、たとひをとるに物あらず。

（『全集』一、四六三頁）

とある。これは道元禅師による三教一致説批判である。文頭に「大宋国杜撰のともがら」とあることから、この一段が宋朝禅林の諸師に向けられた批判の言葉であることは明らかである。文に従えば、「近来の宋の諸師達は、仏法の深奥を知らず、本義を見ず、実相の文言を虚妄の説のように扱って老荘の典籍ばかりを学び、それらと仏道の同義・同格を説いている」という。また、「三教は鼎の脚のようなものであるから、一つでも欠くことはできないと述べている者もいる」ともいう。道元禅師は、こうした三教一致論者に対し、「愚癡のはなはだしき」と評価している。「諸法実相」巻ではこれに続けて、西天における仏法の発祥、釈尊五〇年の説法による衆生の教化、降魔による成道の開顕が示されているが、その後に、

しかあれども、いまだ儒教・道教を震旦国にとぶらはざれば、仏道の不足といはず。もし決定して三教一致ならば、仏法出現せんとき、西天に儒宗・道教等も同時に出現すべし。しかあれども、仏法は天上天下唯我独尊なり。かのときの事、をおもひやるべし、わすれ、あやまるべからず。三教一致のことば、小児子の言音におよばず、壊仏法のともがらなり。かくのごとくのともがらのみおほきなり。あるひは人天の導師なるよしを現じ、あるひは帝王の師匠となれり。大宋仏法衰薄の時節なり。先師古仏、ふかくこのことをいましめき。

（『全集』一、四六四頁）

とある。これも道元禅師の説示であるが、ここでは儒道二教に関わらず仏教は仏教として成立していることを示し、更に「三教が根本的に一であれば、西天における仏法興起の時点において儒道二教も発祥しているはずであるが、釈尊における天上天下唯我独尊の通り、仏教は天地において一法である」と説いて仏教の純粋性を強調している。そして、「これを思って忘れ誤ってはならない」と戒め、三教一致論者を小児にも及ばない破戒のものと論難している。また、「そうした者が人天の導師と称されて皇帝の師となっているために宋の仏教が衰退している」と悲哀の念を述べている。

この一段は、「先師古仏、ふかくこのことをいましめき」と

結ばれているが、その全ては如浄禅師の言葉ではない。つまり、道元禅師は如浄禅師に仮託して三教一致説、並びに三教一致論者を批判していると言い得るのである。こうした状況は「四禅比丘」巻にも見られる。

「四禅比丘」巻は、四禅を四果と錯覚して第四禅を阿羅漢果と誤認する無聞の比丘を戒める前半部と、それを基盤として三教一致説を批判する後半部に大別される。従って、前半部は後半部の契機として位置付けられるわけであるが、後半部は『嘉泰普灯録』（以下『普灯録』）の、

臣聞二孤山智円之言一曰、吾道如レ鼎也、三教如レ足也。足一虧而鼎覆。臣嘗慕二其人一稽二其説一。乃知、儒之為レ教、其要在二誠意一。道之為レ教、其要在二虚心一。釈之為レ教、其要在二見性一。誠意也、虚心也、見性也、異レ名同レ体。究二厥攸レ帰、無下適而不中与二此道一会上。云云。

「進聖宋嘉泰普灯録上皇帝書」（卍続七九、二六九中）

という序文より始まる。これは『普灯録』の編者である雷庵正受（一一四六―一二〇八、以下正受）の上書である。その点を考慮すると、正受は孤山智円（七九六―一〇二二、以下智円）の説に依拠して三教一致説を敷衍したと考えられるが、文中の「吾道如レ鼎也、三教如レ足也」という記述は、先述した「諸法実相」巻の「あるひは三教は鼎の三脚のごとし、ひとつもなければくつがへるべし、といふ」という説示に重なる。従って、道元禅師における主な批判の対象は、こうした正受・智円の所論と考えられよう。

ここでは、儒道仏それぞれの本旨を「誠意」「虚心」「見性」と定め、これを「異レ名同レ体」として三教の一致を唱えている。殊に、仏教をして「見性」と打ち出している点などは、道元禅師の見性批判に通じるといえよう。「四禅比丘」巻では、これに続けて「かくのごとく、僻計生見の輩のみ多し、ただ智円・正受のみにはあらず」（『全集』二、四二六頁）、「正受・智円、いまだ仏法の一隅をしらざるによりて、一鼎三足の邪計をなす」（『全集』二、四二七頁）と批判の言葉が継がれており、更に『摩訶止観』『止観輔行伝弘決』（以下『輔行』）等を用いた論証が展開している。その中に、

しるべし、仏法と荘・老と、いづれか正、いづれか邪、をしらず、混雑するは、初心の輩なり。いまの智円・正受等これなり。ただ愚昧の甚だしきのみにあらず、稽古なきいたり、顕然なり、炳焉なり。近日宋朝の僧徒、ひとりとしても、孔・老は仏法に及ばず、としれる輩なし。名を仏祖の児孫にあれる輩、稲麻竹葦のごとく、九州の山野にみてりといふとも、孔・老のほかに仏法すぐれいでたりと暁了せる一人・半人あるべからず。ひとり先師天童古仏のみ、仏法と孔・老とひとつにあらず、と暁了せり、昼夜に施設せり。

（『全集』二、四三二頁）

という一段がある。ここでは、「仏法と儒道二教の正邪を弁えず混同するのは初心の見識であり、智円・正受が正にこれである」と難じ、両者を「愚昧の甚だしきのみにあらず、稽古なきいたり、顕然なり、炳焉なり」と弁駁している。加えて、批判の対象を宋朝禅林の諸師に広げ、「近来、宋の僧徒において儒道二教が仏法に及ばないことを理解している者はない。名ばかり仏祖の児孫と称する者が随所におり、中国全土を探しても仏教が儒道二教より優れた教えであることを心得ている者は一人もいない」と説き、宋における仏法の衰退を主張している。そして文末において、三教の不一致を明言し、これを施説したのは如浄禅師のみであることを強調している。「四禅比丘」巻では、このように三教一致批判が展開しているのであるが、ここに如浄禅師の言葉は見当たらない。先述した「諸法実相」巻と同じく、その全てが道元禅師の説示なのである。

『眼蔵』等において如浄禅師と三教一致批判が併記されているのは上述の箇所のみといえる(15)。そこに記されている如浄禅師の位置は、どちらも道元禅師における三教一致批判の証左といえるのであり、如浄禅師自身の垂示と見なし得る批判は記されていない。これは『宝慶記』においても同様である。また、『如浄語録』にも窺うことはできない。こうした状況からすれば、道元禅師は如浄禅師を三教一致批判者として記しているが、そこに見出される如浄禅師の実像は、明確な三教一致説批判者、或いは宋朝禅批判者とは断定し得ないように思われるのである。

とはいえ、道元禅師が全くの根拠なく、自らの三教一致批判に如浄禅師を援用するとも考え難い。推測の域は出ないが、如浄禅師よりの口伝、或いは明記されない程度の示唆は与えられていたようにも思われる。また、池田氏が指摘しているように、天台学を如浄禅師と道元禅師における共通の教学と見れば(16)、例えば、「四禅比丘」巻にも引用されている『輔行』の、

老荘尚自不レ識二小乗能著所著能破所破一。況大乗中若著若破。是故不下与二仏法一少同上。然世愚者迷二於名相一。濫禅者惑二於正理一。欲下将二道徳逍遥之名一。斉中於仏法解脱之説上。豈可レ得乎。　三之四（大正四六、二四七上）

といった、智顗（五三八―五九七）や湛然（七一一―七八二）の三教一致批判を介して互いの見識を深めた可能性も考えられる。これらを勘案すると、三教一致説に対する如浄禅師の姿勢は、批判的な面を持ち合わせていたとしても、それは道元禅師が宣揚するほど重厚なものではなかったと考えられよう。つまり、身心脱落や坐禅弁道上の要心のように、繰り返し明示するほどの意義を有していなかったと言い得るのである。

五、宗派禅に対する見識

鏡島氏が指摘しているように、五家に分派した宗派禅は宋朝禅における特色の一つである。道元禅師は、例えば「仏道」巻において、

先師古仏、上堂示衆云、如今箇箇、祇管道二雲門・法眼・潙仰・臨済・曹洞等家風有レ別者、不二是仏法一也、不二是祖師道一也。（『全集』一、四七七頁）

と宗派禅に対する如浄禅師の態度を記している。ここに「先師古仏、上堂示衆云」とあるが、『如浄語録』等に同様の記事は見当たらない。従って、これは道元禅師における在宋中の手控えやメモに基づくか、或いは直接聴聞した上堂の要点を示した説示といえよう。ここでは、五家各々に家風の別があること、即ち宗派の概念を以て禅を捉えることを「不是仏法」「不是祖師道」と批判している。また、この文の後には、

先師示衆曰、近年祖師道廃、魔党畜生多、頻頻挙二五家門風一、苦哉、苦哉。（『全集』一、四八〇頁）

とも記されている。五家の門風が盛んに説かれるのは祖師の道が荒廃しているためであるという。こうした如浄禅師の姿勢に対し、道元禅師は、同じく「仏道」巻において、

しかあるに、近代の庸流、おろかにして古風をしらず。先仏の伝受なきやから、あやまりていはく、仏法のなかに五宗門風あり、といふ。これ、自然の衰微なり。これを拯済する一箇半箇、いまだあらず。先師天童古仏、はじめてこれをあはれまんとす。人の運なり、法の達なり。（『全集』一、四七六頁）

と讃辞を述べている。即ち、禅を宗派の枠で捉えることは祖道に適っておらず、これを初めて指摘したのは如浄禅師であるというのである。宗派禅を最初に否定したのが如浄禅師であるかは不明であるが、この記事に従えば、道元禅師は如浄禅師より初めて宗派の別が祖道に反することを知らされたと言い得る。同巻における、「先師古仏を礼拝せしよりのちは、五宗の乱称なるむねをしりぬ」（『全集』一、四七七頁）という一文が如実にそのことを示している。そうであれば、例えば「恁麼」巻において、「各各の宗旨をたてて仏法を度量する、仏道の法度にあらず」（『全集』一、二一一頁）と説くような道元禅師の態度は、如浄禅師の薫陶によるものといえよう。

これらの記事からすれば、如浄禅師は徹底した宗派禅否定の立場にあると言い得るが、のみならず更に一歩進んで、「禅宗」という宗称すら否定している点が特徴的である。「禅宗」という呼称の起源については不明瞭であるが、例えば澄観（七三八―八三九）の『大方広仏華厳経疏』巻一五に「禅宗六祖共伝二斯喩一」（大正三五、六〇九中）という記述が見られること等から、既に唐代において広く認知されていたと考えら

れる。従って、宋代における「禅宗」の呼称は、唐代のそれよりも普遍的であり、概念的にも確立されていたことが想定される。そうした最中にあって如浄禅師は、例えば『宝慶記』一四条に、

堂頭和尚示曰。不レ可下以二仏祖大道一猥称中禅宗上也。今称二禅宗一、頗是澆運之妄称也。禿髪之小畜生所二称来一也。古徳皆所レ知也。往古之所レ知也。（『全集』七（一六頁））

とあるように、仏祖の大道をして「禅宗」と称するべきではなく、これを妄称と見なしていたという。これは、先述した道元禅師における「仏々祖々之大道、不レ可レ拘二一隅一」。何強称二禅宗一耶」（『全集』七、一六頁）という拝問に対する応答である。その点を踏まえると、道元禅師はこの商量を行う以前から「禅宗」の呼称、或いは宗派禅の風潮に疑問を抱いていたといえる。

この他、「三十七品菩提分法」巻や『広録』巻三（二〇七上堂）、巻七（四〇九上堂）等にも道元禅師の宗称否定は記されているが、問題は如浄禅師がそうした立場に立った所以である。明確な根拠がなければ、当時普遍的であった「禅宗」という呼称を殊更に否定する必要はないはずである。

この点について、先の『宝慶記』一四条には、

大凡世尊大法、単二伝摩訶迦葉一、嫡々相承廿八世、東土五伝而至二曹渓一、乃至今日、如浄則仏法之摠府也。（『全集』七、一六頁）

とある。これは如浄禅師自身の言葉として記されている。即ち、如浄禅師は釈尊から慧能禅師（六三八―七一三）に到る単伝の大法を全て具えているというのである。それは、いわば「全仏法」の立場といえよう。宗派に分派すると仏法の一部のみが強調され、宗称が立つと自派の在り方のみを正統とする方向へと流れ、それに固執する事態に陥りかねない。だからこそ、ここでは禅が「禅宗」として宗派に分かれる以前の慧能禅師の位置を以て自身の法門を「仏法之摠府」と記しているのではなかろうか。これは、禅の復古的志向と言い得る立場である。

道元禅師はこのように如浄禅師の姿勢を記しているが、これに通じる記事は『如浄語録』にも見られる(17)。『如浄語録』巻上「明州瑞巌寺語録」における、

建法幢立宗旨。明明仏勅曹渓是。拳払子云。法幢已建。宗旨已立。且道。如何是曹渓仏勅。還相委悉麼。太平歌有道。万化楽無為。拳庭前柏樹子話了云。西来祖意庭前柏。鼻孔寥寥対眼睛。落地枯枝纔臉跳。松蘿亮鬲笑掀騰。（大正四八、一二五下）

という上堂がそれである。ここで如浄禅師は、先ず永嘉玄覚（六七五―七一三）の『証道歌』における「建法幢立宗旨。明明仏勅曹渓是渓是」（大正四八、三九六上）を拈提し、それに

対して「法幢已建。宗旨已立」と示している。つまり、慧能禅師の時点こそ禅門における「法幢」「宗旨」の枢要であり、起点であると表顕しているのである。そして、その仏勅は太平の世における行仏道を謳歌することであり、万民に仏化が及んで無為なることである説いている。続く「庭前柏樹子話」の拈挙は、慧能禅師の仏勅が一切に働いていることの形容といえよう。いわば、而今における仏法の躍動を慧能禅師の「法幢」「宗旨」に結んでいるのである。

道元禅師の記述を通して見ると、確かに如浄禅師は五家の宗派禅を否定していると言い得る。しかし、『宝慶記』等の記述からすれば、焦点はむしろ「禅宗」という宗称否定に据えられているといえはしまいか。結果的にはそれが宗派禅の否定に繋がることは明らかであるが、宗称否定と宗派禅否定とでは、その射程や比重に径庭があると言い得る。即ち、宗称否定は宗派禅否定を包含するが、宗派禅否定は宗称否定にまで及ばないと考えられるのである。

これらを勘考すると、如浄禅師の本意は単なる宗派禅否定ではなく、「禅宗」という宗称の否定といえよう。『宝慶記』や『如浄語録』の記事からすれば、その所以は禅仏法が分断的に捉えられる以前の釈尊から慧能禅師までの立場を自身の主軸に据えたためと思われる。それは、宗派的区分に拘らない純禅の立場とも言い得る。「仏法之摠府」というのは、そうした自負の表れといえよう。しかも、道元禅師の記述からすれば、単に宗称を否定するのではなく、それを超えていくような姿勢も看取される。その意味において、如浄禅師における宗称の否定は宗称の超越と弁えられよう。『如浄語録』巻下「天童景徳寺語録」の開炉上堂における、

只箇柴頭煨火種。諸方聿起競開炉。天童直截超宗処。炉与柴頭尽底無。（大正四八、一二七中）

という一文の「天童直截超宗処」は、そうした意志に基づいた昭然たる表明と言い得るのではなかろうか。

六、小結

以上、『宝慶記』自体の検討を含め、従来の所論に照らして道元禅師の著述を通して見た如浄禅師の実像を観照してきた。先ず、『宝慶記』の諸相について、記録の期間は宝慶元年七月二日から宝慶三年春頃までの凡そ一年半強と考えられる。また、その原形等については、道元禅師が完全に整理したものでも、全くの未整理でもなく、各事項がある程度整えられた文章と体裁で個別の紙に記されており、それらは大凡の順序で重ねられていた（或いは纏められていた）が綴られてはおらず、各紙面に条数等は記されていなかったと思われる。また、『全久院本』の記述形態からすれば、懐奘禅師における書写は原初資料の純然たる写筆であったと推察されるので

ある。こうした『宝慶記』の性格からすれば、そこに記されている如浄禅師の記録は、当時の様相を伝える資料として信頼性を有するといえよう。

先行研究において、道元禅師の通して見た如浄禅師は宋朝禅批判者と目されてきた。宋朝禅の特色を社会史・教理史・教団史の三要素に見出し、これらを通して如浄禅師の諸相に迫った鏡島氏の研究は傾聴すべき論考である。しかし、『如浄語録』と「道元禅師の著述」という双方向、いわば中国的視点と日本的視点という異なった観点から見たとしても、如浄禅師が一人の人格である以上、その実像が完全に乖離するとは考え難い。そのため、鏡島氏の説に準じて考察を進めたわけであるが、第一に社会史的観点、特に国家との関係性については、名利を目的とする国家との親近は厳しく戒めるも、仏教の流布や教化を先とする関係については一概に否定していないように思われる。即ち、名利・権力の獲得と国家との関わりを峻別して弁えていると考えられるのである。

第二に教理史的観点、特に三教一致説に関しては、道元禅師の記述をそのまま受け止めるならば、如浄禅師を三教一致批判者と見なすことは可能である。その意味において、従来の研究は当を得ているといえるが、注意すべきは、そこに明確な如浄禅師の言葉が記されていないことである。即ち、如浄禅師は道元禅師における三教一致批判の証左として記されているのである。ここに力点を置くならば、如浄禅師をして三教一致批判者と断定することは難しいと思われる。

第三に教団史的観点については、道元禅師の記述を俯瞰すると宗派禅に対して否定の立場にあると言い得る。しかし、『宝慶記』等を詳細に検討すると、宗派禅というよりも「禅宗」という宗称に対して強い否定を示していることがわかる。従って、如浄禅師における批判の対象は、五家という狭隘な範疇ではなく、仏道の一宗として把捉される禅門の概念そのものにあったと考え得るのである。

こうした状況を踏まえると、道元禅師を通して見た如浄禅師を単純に宋朝禅批判者と論断することは困難といえよう。その志向は、宋朝禅という枠ではなく、宋朝仏教全般に及んでいるのである。その意味において、如浄禅師は宋朝禅者のみならず、宋朝仏教者として異質な側面を具えていたといえよう。

確かに、鏡島氏が指摘するように、『如浄語録』を通して見た如浄禅師は宋朝禅者、道元禅師を通して見た如浄禅師は宋朝禅批判者と、表面的には理解し得る。ただ、それは完全な乖離ではなく、各々における比重の相違であると思われる。つまり、『如浄語録』は宋朝禅的則面、いわば当時の禅林における現実的則面を比較的多く取り上げており、一方の道元禅師における記述は、そうした中で度々示された宋朝禅批判

と見なし得るような如浄禅師の姿勢を強調的に打ち出したものと考えられるのである。いわば、道元禅師は自身の意志に重なる如浄禅師の本意、或いはその理念や理想を自家薬籠中のものとなし、象徴的に記していると言い得るのである。それらの記述は、天童山において如浄禅師が語り道元禅師が銘記した、仏道者における理想像の表象ともいえよう。

思うに、家永氏による「道元の宗教は本来国民的地盤から遊離した大陸仏教の機械的移植」という主張から三〇余年の歳月が経過し、鏡島氏をはじめとする先学の研究によって如浄禅師に対する認識が定着した。しかし、如浄禅師研究に未解明の部分が種々残されていることは周知の通りである。『宝慶記』が完全に道元禅師の手によるものか否かという問題を含め、如浄禅師を宋朝禅者・宋朝禅批判者という二者択一の視点で一方に決定付けるのではなく、その狭間に垣間見られる諸相を十分に考慮しながら、その実際を今一度、再検討する必要があるのではなかろうか。

註

(1) 伊藤慶道氏『道元禅師研究』(大東出版、一九三九年七月)。岡田宜法氏「如浄道元両祖の思想関聯」(『日華仏教研究会年報』五、一九四二年二月)。宇井伯寿氏「投子義青とその以後の法系」(『第三禅宗史研究』、一九四三年四月)。家永三郎氏「道元の宗教の歴史的性格」(『中世仏教思想史研究』、法蔵館、一九四七年八月)。中村元氏『東洋人の思惟方法』(みすず書房、「第一部」一九四八年五月・「第二部」一九四九年七月)。高崎直道氏『古仏のまねび』(角川書店、一九六九年五月)。角田春雄氏「天童如浄と永平道元」(『印仏研』三八、一九七一年三月)。高橋秀栄氏「如浄語録を通してみた如浄禅師」(『印仏研』三九、一九七一年一二月)。石井修道氏『宋代禅宗史の研究』(大東出版社、一九八七年一〇月)、同氏『道元禅の成立史的研究』(大蔵出版、一九九一年八月)。佐藤秀孝氏「如浄会下の道元禅師―身心脱落と面授―」(『印仏研』七四、一九八九年三月)、同氏「道元禅師在宋中の軌跡」(『印仏研』八〇、一九九二年三月)。伊藤秀憲氏『道元禅師研究』(大蔵出版、一九九八年一二月)。杉尾玄有氏「もう一つのすばらしい『正法眼蔵』へ―鏡島先生〈単伝〉〈汎伝〉〈直通〉が照射する如浄の実像と『正法眼蔵』―」(『宗学研究』四二、二〇〇〇年三月)、同氏「如浄批判から『正法眼蔵』の根こそぎ見直しへ」(『宗学研究』四四、二〇〇二年三月)、同氏「如浄譴責の巻々から何を学ぶか―十方法界の仏法=『正法眼蔵』―」(『宗学研究』四六、二〇〇四年三月)、同氏「初めに深謀遠慮の施設(せせつ)ありき―「X(エッキス)年『如浄語録』当来」から七十五巻本「拾勒」へ

―」（『宗学研究』四八、二〇〇六年三月）。何燕生氏「道元における修証思想の一考察―如浄との比較を通して―」（『論集』一九、一九九二年）、同氏「『天童如浄禅師続語録』考」（『駒澤大学禅研究所年報』七、一九九六年三月）、同氏「如浄研究ノート―特にその生涯と語録をめぐって―」（『論集』二六、一九九九年）。吉田道興氏「高祖道元禅師の如浄禅師よりの伝戒に関する問題点」（『宗学研究』三〇、一九八八年三月）、同氏「如浄会下における道元禅師：相見・入室・身心脱落・嗣法・伝戒考」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一四、二〇一三年一〇月）。その他、多数の論考がある。

（2）鏡島氏における如浄禅師と道元禅師の思想関連に関する論考は、先の「如浄と道元」（前掲）をはじめ、「天童如浄禅師研究について」（『禅研究所紀要』一〇、一九八一年三月）、「『如浄語録』と道元禅師」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』四一、一九八三年三月）等、多数あるが、特に『天童如浄禅師の研究』（春秋社、一九八三年八月）がその集大成といえよう。

（3）石井氏「鏡島元隆著『天童如浄禅師の研究』」（『駒澤大学仏教学部論集』一四、一九八三年一〇月）によれば、これは「道元禅師と宋朝禅」（『道元禅師とその門流』、誠信書房、一九六一年一〇月）の要約とされる。

（4）「如浄と道元」（前掲）。

（5）本稿は、既に提示した拙稿「如浄禅師の実像に関する一私見―『如浄語録』を通路として―」（『宗学研究紀要』二八・二九合併号、二〇一六年三月）の続考である。如浄禅師研究の経緯や鏡島氏の所説等については当該論文に記しているため、本稿では詳述しないこととする。

（6）伊藤氏は『道元禅研究』（前掲）において、「『宝慶記』というのは、これまで考えられていたような、宝慶元年から三年までの記録というのではなく、宝慶元年七月二日より宝慶二年までの、一年から一年半ほどの短い期間の参師問法の記録ということができよう」（四〇八頁）と論じている。

（7）「如浄禅師示寂の周辺」（『印仏研』六七、一九八五年一二月）。また、伊藤氏は、「『仏鑑禅師語録』の上堂年次考―宝慶三年如浄示寂説を確かめる―」（『中国仏蹟見聞記』七、一九八六年八月）においてこれを支持している。

（8）『天童如浄禅師の研究』（前掲、三〇一・三〇六頁）。

（9）『天童如浄禅師の研究』（前掲、八八頁）。

（10）『現代語訳・註 道元禅師宝慶記』（前掲、九八頁）。

（11）『宝慶記―道元の入宋求法ノート―』（前掲、一八七―一八八頁）。

（12）不レ同二自余之大乗諸経一、未レ審二其意一。雖レ有下劣二諸

経一之言句上、全無下勝二於諸経一之義勢上耶。頗有レ同二六師等之見一。畢竟如何決定。（『全集』七、一二頁）。

(13) 秋重氏「宝慶記考」（前掲、四五―四八頁）、「宝慶記考補遺」（『秋重義治博士遺稿集 道元禅の大系』、前掲、一二九頁以降）。

(14) 所謂瞎人天眼目。眼目開明。破仏祖門庭。門庭振耀。毘賛皇都花錦。発揮大古風光。普応群機。聊随時節。…四海五湖明似鏡。太平無象賀堯天。（大正四八、一一二六中）。

(15) ちなみに、道元禅師における三教一致批判は『永平広録』巻五（三八三上堂）にも見られる。同上堂は長文であるため要点のみを記すが、当該箇所には、「所以勿レ見二孔子・老子之言句一、勿レ見二楞厳・円覚之経典一。〈時人以二楞厳・円覚教典一多謂二禅門所依一。師常嫌レ之。〉」（『全集』三、二五二―二五六頁、〈 〉内は割注）とあり、儒道二教の文言と併せて楞厳円覚の二経を見聞すべきではないことが示されている。ここの「勿レ見二楞厳・円覚之経典一」は『宝慶記』第六条に重なる内容と言い得るが、これのみならず三八三上堂には五根五欲の抑制や名利に対する強い否定等が記されており、とりわけ『宝慶記』との強い関連性が窺われる。ここで特に注意すべきは、本文と割注の関係である。本文では孔・老の言句と楞厳・円覚二経の閲覧を共に否定しているが、割注では楞厳・円覚の閲覧にのみ言及し、これを「師常嫌レ之」として否定している。これは『宝慶記』第六条の、「先代祖師、未二曾見レ経也」（『全集』七、一二頁）という如浄禅師の垂示に合致する。しかし、もう一方の、「所以勿レ見二孔子・老子之言句一」に対する言及はない。もし、如浄禅師が道元禅師に三教一致説批判、或いは孔・老の言句に対する否定を明示していたとすれば、こちらの箇所も割注において並記され、如浄禅師の訓示として記されていても問題はないように思われる。

(16) 『宝慶記―道元の入宋求法ノート―』（前掲、一八九・二〇四頁以降）。

(17) この点については、拙稿「如浄禅師の実像に関する一私見―『如浄語録』を通路として―」（前掲）において詳述している。

「瑩山禅師撰『伝光録』の構成法」再考

加藤龍興

一　論攷の目的

本稿は、その論題が示すが如く、瑩山禅師の提唱録である『伝光録』の構成法について再検討を試みるものである(1)。全五三章より成る『伝光録』の各章の内容は、周知の通り横関了胤氏により創案された(2)「本則」「機縁」「提唱」(3)「頌古」の四段構成でもって捉えられる傾向にあり、事実この捉え方（解釈法）が、同氏以降の諸研究者並びに諸研究書によって、あたかも前例踏襲であるかの如く採用されてきた(4)、と言い得る側面が厳然としてあるのだが、その一方で、近年この解釈法に疑問の声が投げ掛けられている(5)点にも、当然ながら注目すべきであり、細心の注意を払う必要がある。

本論で議論の俎上に載せるところの前述の問題を内包する一連の「『伝光録』の構成法」を巡る考察を行うに際しては、最初に先行研究を俯瞰し、識者諸賢がどのような見解を過去に示してきたのかを改めて網羅的に確認するといった基本的な手続きを踏まえた上で、筆者自身の考えを明確に示していくという道筋により進めていく。そしてその考究を通じて、『伝光録』の解釈法に一石を投じることを狙いとしたい。

二　先行研究の確認

本節では、今述べたように、筆者自身の考えを明示する予備的な事柄として、「『伝光録』の構成法」が先学諸賢により如何に捉えられてきたのかを歴史的視座から確認することに主眼を置く。つまり、厖大に蓄積されてきた『伝光録』研究のうちでも、「構成法」「段落分け」等にまつわる研究史に的を絞って概観することで、本題に入るための示唆を得るのである。以下には、注目に値する言及事項を主に発表された（刊行された）年代順に項目立てて回顧しながら、逐次検討を加えていくこととしたい。

二―一　古写本及び仏洲仙英開版本の状況

周知の如く、古写本の『伝光録』は本文内容を特に段落に分けることはなく、一続きの文で表記されていただけである。

同じく、最初の刊本である仏洲仙英著『瑩山和尚伝光録』（柳枝軒、一八五七年）でも、同様の体裁が採られていた(6)。古写本等については、このような理解が研究者間で従来なされてきた、と言うことが出来る。

しかしながら、筆者が精査すると、後述する横関氏区分の「頌古」に当たる部分については、現存最古の写本である乾坤院本で既に改行等がされているし、「本則」に相当する箇所についても、稀ではあるが「本則」とそれ以降の部分との間に空欄が施されてあったり、改行されていたりする等の表記上の特性が発見されるため、これらの点について無視することは当然許されず、精察する必要がある。そこで、確認のために乾坤院本の写本(7)から例証してみたい。

【「本則」とそれ以降の部分との間に空欄がある】

釋迦牟尼佛見明星悟道曰我与大地有情同時成道　夫釈迦牟尼佛西天……　（『乾坤院本』五頁）

【「本則」とそれ以降の部分で改行される】

第十四祖龍樹尊者因十三祖竜王請ニ赴テ如意珠ヲ受師問云此珠世中至宝也是有相ナリヤ無相也ヤ祖云汝只有相無相ヲノミ知此珠有相ニ非無相ニ非コトヲ知ス又未此玉ノ玉ニ非コトヲ不知師聞深領ス。

師ハ西天竺國人也又龍勝名……　（『乾坤院本』二九頁）

【「頌古」の部分が改行される】

……今日大乗児孫ヲ雲外ニ尋言ヲ青天ニツケント思諸人要聞ンコトヲ麽。

家破レ人亡（テス）非内外身心何処（ニカ）隠形（ヲ）来（ラン）（『乾坤院本』六頁）

【「頌古」とそれ以前の部分との間に空欄がある】

……思聞カン事要也良久云　皓渺波濤縦滔天清浄海水何曽変　（『乾坤院本』二九頁）

このように、「本則」「頌古」に限っては、現存最古の写本である乾坤院本の時点で既に独立した項目として捉えられていた可能性が推し量られるのである。これに対して、「機縁」と「拈提」との間に境目を設ける改行等（区分）を全く見せていないことについては、別の意味で注視すべきであろう。

二―二　石川素童禅師『伝光録白字辨』での解釈

前項の考察から、「本則」「頌古」は古くから区分の兆しを見せていたことが確認された。時代は降って大正一四年（一九二五）三月に公刊された石川素童禅師垂示・新井石禅補筆『伝光録白字辨』（大本山總持寺、以下『白字辨』）は、『伝光録』全文を講読した最初期の研究業績である。

同書に於ける「『伝光録』の構成法」の捉え方を確かめると、冒頭で「本則」を提示し、それに引き続いて瑩山禅師が「御垂示（御提唱）」をなされるとの解釈法でもって終始一貫していることが明らかである。例えば、第一番目の章である

「首章（釈迦牟尼仏章）」では「本則」の部分を提示した後に、次の見解が明示されている。

　此れから以下五十三章、釋尊から永平寺第二代孤雲禪師に至るまでの歴代列祖の悟道の機縁、皆初めに本則を提示して其れを太祖が諄々として御垂示なさるのである。即ち今こゝに提出したのが此の釋尊章の本則である。本則の意味は以下の御垂示に於て自然に明了になるのであるから、今こゝで講釋するには及ばない。（『白字辨』七頁）

同じく、「第一章（摩訶迦葉尊者章）」「第二章（阿難陀尊者章）」でも、「本則」の掲示後に、

　此れは第一章の本則である。本則の意味は例の如く次下の御提唱に於て明らかに窺がふことが出來る。（『白字辨』二八頁）

　此れだけが第二章の本則である。其の意趣は例の如く次下の御提唱に於て明瞭になる。（『白字辨』五六頁）

と示唆を与えておられ、「本則」「御垂示（御提唱）」の二段でもって解釈されていたことが確実視される。石川禅師が説示される「御垂示」とは、横関氏区分の「機縁」「提唱」「頌古」の三段を合わせたものと言い得るであろうから、細分化して解釈する横関氏の考え方とは当然一線を画するものである。つまり、この石川禅師の解釈法では、『伝光録』を切れ目のない一連の文章として読んでいくため、横関氏の区分法により後々問題として浮上してくる「「機縁」と「提唱」とをどこで区切るのか」という疑問点は、全く生じないのである。この点に大きな特長（利点）があると筆者は感じている。

　但し、『白字辨』には別の側面がある点にも目を向けなければならない。それは、前述の如く「本則」の直後に太祖の「御提唱」が始まると述べる一方で、その「御提唱」の中で更に「此れから愈々本則の御提唱である」「以下まさしく太祖の御提唱である」等とも述べられていることにある。傍証のために、先ずは「愈々」という語が添えられている諸章を確かめると、「第五章（提多迦尊者章）」「第六章（弥遮迦尊者章）」での使用が認められ、後述する横関氏区分の「提唱」開始位置(8)に当たる他ならぬその場所での記載という点で重なり合うため、自ずと注視される。具体的に示すと、

　此れから愈々本則の御提唱である、（『白字辨』一三三頁）

　乃ち此れから愈々本則の御提唱である、（『白字辨』一四八頁）

とあり、各々「第五章（提多迦尊者章）」「第六章（弥遮迦尊者章）」の「提唱」開始位置（横関氏区分）であるところの、「実に是れ出家は我我なきの我を顕はす。……」（『宗務庁』四四頁）「夫れ仙を学し寿命長遠なることを得、……」（『宗務庁』四八頁）」に対応する正にその場所で、「愈々本則の御提唱である」と示唆されているのである。

　同様に、「まさしく」についても、傍証のために『白字辨』から幾つか取り上げて指摘すると、例えば「第九章（伏駄密

多尊者章）」「第一三章（迦毘摩羅尊者章）」「第一四章（龍樹尊者章）」「第二一章（婆修盤頭尊者章）」で、次のような全く同一の表現法を用いて示唆が与えられている。

以下まさしく太祖の御提唱である

（『白字辨』一九三頁、二五三頁、二七〇頁、三八九頁）

前述の如く、各々「第九章（伏馱密多尊者章）」「第一三章（迦毘摩羅尊者章）」「第一四章（龍樹尊者章）」「第二一章（婆修盤頭尊者章）」の「提唱」開始位置（横関氏区分）である、「実に父母は我親に非ず、……」（『宗務庁』六五頁）「老人仆地より、……」（『宗務庁』八五頁）「夫れ竜樹は異道を学し神通を具す。……」（『宗務庁』九一頁）「此因縁、殊に是れ学道の尤も秘訣なり。……」（『宗務庁』一三〇頁）に符合する関係性を見出すことが可能である。

このことから、石川禅師は「本則」より後の部分を基本的には全て太祖の「御提唱」と捉えつつも、本格的な提唱部分とそうでない部分とに区分する意識があったことが読み取られる(9)だけでなく、その本格的な提唱部分が後述する横関氏の「提唱」部分と合致する点に注目がなされるのである。これらの点は、決して見過ごされてはならないと筆者は思慮する。何故なら、横関氏が後に「機縁」と「提唱」とに区分を試みた潜在的要素をここに見出すことが出来るからである。

このような点にまで推察の範囲が及ぶところであるが、繰り返すように、石川禅師ご自身は「機縁」と「提唱」とに二分して（別の項目として）捉えなかったという事実を、何よりも重く受けとめたい(10)。乃ち、石川禅師は、大きな括りでは「本則」より後の部分を全て太祖による「御提唱」と見做しているのであって、その御提唱の内部に細かな階層を設けて解釈されていた、と要約し得るのである。

二―三　孤峰智璨禅師『冠註伝光録』での段落分け

大正から昭和の時代に移り、昭和九年（一九三四）五月に孤峰智璨禅師が『冠註伝光録』（鴻盟社）を発表された。同書の特徴を端的に示すなら、改行や段落が初めて明確に表示された点にある(11)。詳述すると、「本則」「頌古」等といった各区分を明示する項目名（小見出し）は表記されていないものの、恐らく読み易さを配慮して適度に段落分けがなされているため、それ（項目名）を意識して改行が施されているようにも解され得る(12)。それ故、読み手によって解釈が分かれるであろうが、最も留意したいのは、本書も未だ「四段の構成法」を標榜したものではない、という一点である。

二―四　横関氏による「四段の構成法」の採用

孤峰禅師が前掲の書を上梓してから六年後の昭和一五年（一九四〇）一〇月に、横関了胤著『異文対挙出典遍考伝光録詳解』（仏教

社、以下『伝光録詳解』）が公刊された。繰り返すが、他ならぬ本書で「本則」「機縁」「提唱」「頌古」の「四段の構成法」が初めて採用されることとなり、『伝光録』の風景を一変させた。では、何故氏がこの概念を創案するに至ったのかを顧慮すると、「凡例」のある一頁下段で、氏は、

……次に本文に段落がない、段落のない文章は誠に判りにくい、古人は科半學と稱し、段落に重きをおいた。よつて毎章を本則、機縁、提唱、頌古の四段に分ち、提唱を更に數段に分けた。

との見解を明かされており、同氏著『瑩山禅師伝光録』（岩波書店、一九四四年九月）の三頁にある「例言」の中でも、

一、本書の校訂に當り、仙英本の原形を遺存するに努めたが、讀解の容易ならんことを旨とし、左の諸點を修正した。」

と述べるのに続いて、

1. 全篇を通じて章段を設け、一則を一章とし、之に番號を附し、又一章を、本則、機縁、提唱、頌古の四段に分け、更に提唱の部分を數段に分けた。

と言明されている。つまり、「読解の容易さ（読み易さ）」を主たる目的として、この構成法を氏が設けた経緯を読み取ることが出来るのであるが、それに留まらず、既に検証したように、先行する『白字辨』『冠註伝光録』で打ち立てられた解釈法が、この構成法の下地になっている点にも思慮が及ぶところである。これらの基礎的な事柄を念頭に置くことで、氏に由来する構成法についての私見の要約としたい。

二―五　『冠註伝光録』の改訂版刊行

さて、興味深いことに、横関氏が『伝光録詳解』を発刊してから一六年後の昭和三一年（一九五六）四月に、先程紹介した孤峰智璨禅師が『冠註伝光録』の訂正増補再版をされた。言い換えると、横関氏による四段の区分法が無批判に踏襲された形で改訂版が発行されたのである。ここから、氏の区分法の影響度の大きさを察することが出来るものと考える。

二―六　横関氏の構成法に対する研究者の評価

孤峰禅師による改訂版の刊行からも明白であるが、横関氏が設定した構成法の後学の研究者への影響は計り知れない。そこで、この構成法がそれ以降の研究者や研究書に如何に扱われ、どのような評価を受けてきたのかについても論及していきたい。考証に際しては、便宜上追随する向き、積極的に高く評価する向き、否定的に評価する向きの三つの異なった視座から、それぞれ論究を進めていく。

二―六―一　便宜上追随する向き

既述のように、『伝光録』の読解を平易にするという意図に

より、横関氏は例の構成法を創設した。簡潔に述べると、後続の研究者の殆どは、この考え方に追随していると言い得る。

その諸相を例証するために、原則発表年次順にその一端を列挙していくと、乾坤院本の部分訳を初めて公にされた田島柏堂著『日本の禅語録 第五巻 瑩山』（講談社、一九七八年四月、以下『瑩山』）では、五八頁にある「凡例」に於いて、

（イ）首題「伝光録」、各章題および「本則」、「機縁」、「拈提」、「頌古」の文字は底本にはない。また、その区切りもないが、今これを便宜上加えた。

と記されている。

次に、『覆刻　諸嶽山蔵版 伝光録』（大本山総持寺僧堂興隆会、一九八三年六月）では、六頁の「覆刻凡例」の中で、

一、覆刻にあたっては、忠実に原本に従うことを原則としたが、看読の便を考慮して、次の点を改めた。

本則・機縁・拈提・頌古は、各各改行した。

とある。「看読の便を考慮して」は、既に確認した横関氏の考え方に賛同する姿勢と受け止められよう。

又、『瑩山禅』第一巻（山喜房仏書林、一九八五年三月、以下『瑩山禅I』(13)）でも、「凡例」の中の七頁から八頁にかけて、前例踏襲の如く、

六、写本（毛筆本）には、各章中の項目別が無い。それが後、版本となった場合、本則・機縁・拈提・頌古の四項目に類別されるようになった。例えば次の如くである。昭和九年五月十五日鴻盟社発行、孤峰智璨『冠註伝光録』、昭和十七年十一月二十一日岩波書店発行（文庫本）、横関了胤校註『伝光録』。（但、当岩波本は、拈提ではなく提唱、鴻盟社本は拈提）。今回の当『伝光録』講解にても、便宜上、本則・機縁、拈提・頌古の類別法を依用した。

とあり、ここでも「便宜上」という根拠でもって採用されたことが理解できる。

同様に、『伝光録』全章を現代語訳された東隆眞著『現代語訳伝光録』（大蔵出版、一九九一年一二月）の巻頭にある「凡例」の中でも、

一、底本には、その全章に、見出しなどはなかった。読者の便宜のため、本書では、「主題」、「略伝と宗教体験の契機」、「解説」、「結びの詩」の四節に区分し、それを示した。

との断り書きがなされていることから、やはり読み手の便を配慮して横関氏の区分を採り入れた経緯が明確である。

そして更には、『宗務庁』でも、三六四頁にある「解題」の一に於いて、

また、『伝光録』の説示方法が一貫して、第一に主題をあげ、第二に主題にまつわる機縁をあげ、第三に主題及び機縁について禅師の宗教眼による心のこもった懇切な説明があり、第四に七言二句または七言四句の偈頌でしめくくっているが、

先人はこの区分の第一を本則、第二を機縁、第三を提唱、第四を頌古と名付けている。（横関了胤師の各著参照）。この分類は読者にとって極めて利便有効であるため、本書の編集に際してもこの方法を採用したが、第三の提唱を拈提に変更した。すなわち本則・機縁・拈提・頌古の区別である。なにゆえに提唱を拈提に変更したかについては、提唱と拈提の意味するところは、ほぼ同じであるが、辞典によれば、提唱は祖録の講述、拈提は古則・公案の提起の意味となっていること、また瑩山禅師の著述に『信心銘拈提』が存することにより、拈提を用いた。

とあるので、ここでも類似する「読み手にとって利便有効であるから」という動機が記されているのである。

以上に掲げた諸事例は、何れも「便宜上（読解のし易さを考慮して）」という理由で、横関氏によって発案された四段の区分法に準じたことを明示するものである。言い換えると、必ずしも積極的に評価しているとまでは言い切れないが、少なくとも肯定的に捉えていることは確実視されるため、その点には配慮しなければならないと考える。

二―六―二　積極的に高く評価する向き

次には、便宜上追随する（肯定的に受け止める）に留まらず、積極的に高く評価する識者の見解に焦点を当ててみたい。

永久岳水氏は、『伝光録物語』（鴻盟社、一九六五年四月）の一八五頁から一八六頁にかけて『伝光録詳解』について触れ、一八六頁で次のような高い評価を与えている。

仙英本には科段は分けられていないが、ここでは本則、機縁、提唱、頌古の四段に分ち、段落が施してある。これは本書の特徴であって、伝光録の閲読上、どれだけ学人を資益するか計りしれないものがある。

下線部のうちでも、囲み線での言及は勿論のこととして、傍点部の「伝光録の閲読上」との叙述にはやはり注目したい。ここでも「読み手にとって有益である」という観点から評価されているのである。換言すると、前項で考察した「便宜上」という視座とも自ずと重なり合うものであろう。

前項で取り上げた東隆眞著『現代語訳伝光録』の一一頁でも、以下のような論評がなされている。

横関老師は、『伝光録』研究の先駆者の一人であります。『伝光録』を読みやすいものにするために、禅門の代表的語録である『碧巌集』や『従容録』あるいは『無門関』などの構成にヒントをえて、本則、機縁、提唱、頌古の四部構成とされたのでしょう。この四部構成は、はなはだ当をえたものとして、その後、学者や師家の高い評価をえております。実際、『伝光録』の本文内容にてらしあわせてみて、まことに結構であると考えます。

この発言により、東氏は横関氏発案の「四段の構成法」を全面的に支持している(14)ことが容易に理解されるが、その中でも「学者や師家の高い評価をえております」とある点には意を留めたい。何故なら、ここから東氏のみならず、多くの有識者が称揚していた様子が、垣間見られるからである。

次には、鈴木哲雄氏の見解の確認に目を移す。鈴木氏は、「平成二十二年（二〇一〇）六月四日東海管区總和会総会講演資料」として著された『伝光録摘要』（慈眼山福王寺、二〇一〇年六月）の中の二八頁下段から二九頁上段にかけて、次のような捉え方を明示されている。

……横関了胤編『異本對學出典攷證傳光録詳解』（東京、佛教社、昭和一五年一〇月）は不滅の『伝光録』研究の著述である。ここでは一則を、本則・機縁・提唱・頌古に分かち、内容を理解し易くしている。これは貴重である。特に機縁は、本則をつかむための補助材料であり、佛洲は『景徳伝燈録』『五燈会元』等を引いて、本則の背景を知らしめようとしている。瑩山禅師も当然機縁に当たる部分を諸燈史・語録等を引いて述べられるが、佛洲の引き方とは異なり、瑩山禅師の訓み方及び説くところは異なる。この違いの最もよく表れるのが乾坤院本である。瑩山禅師の提唱の息遣いは乾坤院本によく出ている。囲み線での発言内容からも明白であるが、「四段の構成法」について非常に高く評価していることが窺い知られ、そしてここでも注視されるのは、「内容を理解し易くしている」と述べられている点にある。つまり、読み手に対する配慮を最優先して横関氏が手掛けた点が、やはりその称賛に繋がっていると解されるのである。

以上のように、本項では、簡潔ではあるが、横関氏が設定した「四段の構成法」を高く評価する三氏の見解を通観した。微視的には、各々の見解には差異が認められるものの、前項でも列挙した便宜上賛同する諸学者の見解との共通した認識が、同様にここでも多分に見出された点については、銘記すべきところであると考える。

二―六―三　否定的に評価する向き

さて、本項では、前二項とは真逆で、「四段の構成法」という解釈の仕方に異を唱える学者の意見を紹介し、そこでなされている言及事項の考査を試みる。周知の如く、比較的近年に『曹洞宗報』の紙面上で「伝光録 さらなる宗旨の展開」と題した『伝光録』研究（『伝光録』全章の講読）の連載（二〇一〇年一月～二〇一五年六月）に尽力された池田魯參氏は、横関氏の区分法に否定的な考え方を随所で示している。

例示すると、既に示したように『曹洞宗報』八九二号（二〇一〇年一月）の六四頁上段から下段にかけて、

最後にもう一点。流布本は各章の見出し句を示し、以下に

「本則・機縁・拈提・頌古」の四段の構成を明記しています。伝光録のこの表記法は、実は昭和十五年に刊行された横関了胤編『異文対挙出典遡考伝光録詳解』（一九四〇年・仏教社刊）から始まります。横関了胤校訂『瑩山禅師伝光録』（一九四四年・岩波書店刊）の文庫本の流布でこの内容構成は確定的なものになりました。この後に出る現代語訳注研究書はいずれもこの方式を踏襲しています。

しかし、仙英本も古写本も、このような章節はもちろんのこと段落さえ示されず、ただ延べ書きになっているだけです。各章の見出し句や「本則」の呼称法はともかく、「機縁」「拈提」の段落の切り方は各書で微妙に異なりますし、「頌古」は伝光録本文に明示するように「著語」ほどに解する方がふさわしいと考えます。『詳解』は、仙英本を原本とし、仏洲仙英和尚の行実を精査し、和尚の伝光録刊行の功業を顕彰し、伝光録本文を精読して客観的な評価に堪え得る学問研究書としてその成果は抜群のものといえますが、四段の構成法には疑義を提するものです。

との基本的なスタンス（考え方）を表明されている。下線部に目を向けると、池田氏が「四段の構成法」を疑問視するに先立って、その根拠が略述されている。それを簡潔に纏めて述べると、氏は、「本則」というカテゴリー（範疇）については一応認める（否定しない）が、結句の部分である「頌古」については、瑩山禅師ご自身が『伝光録』のなかでお使いの言葉である「著語」程度の意味合いとして解する方が適切であるとの見方を明かされている[15]。又、「機縁」と「拈提（提唱）」とに分断する際の区切り方が各研究者により食い違いを見せている（必ずしも一致していない）という事実を挙げることにより、そのように分断すること（区分して解釈すること）自体に特段の意義を見出せない、と提言されているようにも受け止められる。

「機縁」と「拈提」とに分断する解釈法に対する池田氏による批判は、ここだけには留まらず、別の箇所でも散見される。例えば、『曹洞宗報』九一〇号（二〇一一年七月）の一一五頁下段から一一六頁上段にかけて、

瑩山禅師は次のように提唱されます。「機縁」と「拈提」に分断するのは適切でありません。

と断言されている。では、何故に池田氏は「機縁」と「拈提」とに分断することを不適切な解釈法と捉えるのであろうか。その理由について述べられている箇所を、『曹洞宗報』八九五号（二〇一〇年四月）の一〇〇頁下段から掲げてみたい。

ところで横関了胤氏創案の分段法にしたがい、ここまでを「機縁」とし、この後を「拈提」と分けますと、伝光録が何を示そうとしたのかわからなくなります。分段のない伝光録の原の姿で読む方がいいでしょう。

傍点部分の発言から、分断することにより『伝光録』が示そうとしている事柄がはっきりしなくなるといった弊害が生じることを危惧されている。これに類似する主張が、『曹洞宗報』九一六号（二〇一二年一月）の六〇頁上段から下段にかけても見られ、

流布本（横関本）は、ここで「機縁」と「拈提」に分けますが、文脈が寸断されるのでこの分段法は頂けません。前の問答を受けて瑩山禅師の提唱があり、さらに一連の課題が展開するからです。

と叙述されている。つまり、「機縁」と「拈提」とに分けると本来繋がっている筈の文脈が途切れてしまうから、文章の前後関係が判然としなくなり、太祖が伝えようとしていた説示内容が正しく把握できなくなってしまう、という負の側面について警鐘を鳴らしているものと受け止められるのである。

同様のこととして、『曹洞宗報』八九七号（二〇一〇年六月）の三三頁上段でも、

例によって、横関了胤氏はここまでの提唱を「機縁」とし、この後の文を「拈提」として分けます。再三申しますように、この分段法には何の根拠も認められません。かえって瑩山禅師の説示の息づかいを寸断してしまいます。こういうふうに分けないで一連の文脈で読む方がいいでしょう。

と主張されている。ここでも、一連の文脈として読み進めるべきことが推奨されていると共に、横関氏が設けた分段法については、根拠を欠くものとして批判がなされている。

上掲の同氏の識見を要約すると、横関氏区分の「本則」「機縁」「拈提」「頌古」のうちの「機縁」「拈提」「頌古」の三区分は、瑩山禅師の「提唱」に他ならない。要するに、池田氏は「本則」と「提唱」との二段で『伝光録』を読み解くべきである、との所見を強調されているのである(16)。

二―七　先行研究の確認を終えて

以上、「『伝光録』の構成法」の研究史という視座から、先行研究の確認作業を縷々行った。横関氏創案の「四段の構成法」を議論の中心に据えて行ったものであるが、古写本の中で既に「本則」「頌古」の段落分けの兆候が表記上見られたこと等についても、一応の指摘を試みた次第である。

纏めとして言えることは、何れの研究者も「本則」の部分については特段の否定がなされていない。だから、『伝光録』の本文を区分して解釈するに際しては、「本則の部分」と「それより後ろの部分」とに大別する（二分する）という捉え方に限定するならば、誰もが異論の無い解釈法であると断言することが出来る。その上で問題として浮上してくるのが、池田氏が再三にわたって疑義を提せられていたように、横関氏が設けられた「機縁」「拈提」「頌古」の三区分が本当に必要な

区分であるのか否か、という点である。従って、次節以降では、ここに係る問題点について筆者が考えるところを明示していくこととしたい。

三　「頌古」を独立して捉えるべきか

既に指摘したように、池田魯參氏は、「「頌古」は伝光録本文に明示するように「著語」ほどに解する方がふさわしい」との考えを表明されていた。確認のために、『伝光録』の本文で他ならぬこの「著語」という語が瑩山禅師ご本人によって使用されている個所を傍証するところから、この点についての再検討を始めたい。筆者の見落としがない限り、以下に引用する三例が指摘できる(17)。

若し那人を識得せば、諸人一時に埋却せん。若し然らば倒却刹竿を我外に求むべからず。今日大乗の子孫、また著語せんと思ふ。諸人、聞かんと要すや。

【頌古】

藤枯樹倒山崩去。渓水瀑漲石火流。

「第二章（阿難陀尊者章）」（『宗務庁』三〇頁）

汝等が勇猛精進にして志を発し、吾我を吾我とせず、直に無我を証し、速に無心なることを得て、身心の作に拘ることなく、迷悟の情に封ぜらるることなく、生死窟に留ることなく、生仏の綱に結ぼふることなく、無量劫来、尽未来際、曽て変易せざる我あることを知るべし。著語に曰く。

【頌古】

心機宛転称心相。我我幾分面目来。

「第一七章（僧伽難提尊者章）」（『宗務庁』一一〇頁～一一一頁）

若し恁麼ならば、他は是れ目前の法に非ず、耳目の所到に非ずといふとも、一糸毫の礙滞なく見得し、一微塵の異路なく了得すべし。且く如何が弁別して此因縁に著語することを得ん。

【頌古】

性空無内外。罪福不留蹤。心仏本如是。法僧自暁聡。

「第三〇章（鑑智大師章）」（『宗務庁』一七四頁～一七五頁）

これらの用例からも明らかだが、何れも横関氏区分の「頌古」に相当する章末の漢詩を述べる直前で、「著語せんと思ふ」「著語に曰く」「著語することを得ん」という御言葉を、太祖ご本人が発せられているのである。従って、先ずはこの点を最大限に尊重しなければならないと判断する。

そして、文脈及び「著語」という語が有するニュアンス(18)から、恐らくは「提唱」を終えるに当たって最後に一言漢詩を付け加えて結びとします、という程の意味合いで瑩山禅師が提唱をなされていた情景を思い浮かべることが出来る。乃ち、「拈提（提唱）」から分離して「頌古」という独立した（形式だった）一項目を立てるよりも、「提唱」の末尾を飾る

結句として捉える方が、文面からもより自然であるし、至極真っ当な解釈であると見做されるのである(19)。

又、この「著語」という語の代用的な類似表現が他の章でも見られるので、併せて提示しておく。例えば、

諸禅徳、如何が這箇の道理を会することを得ん。便ち代て一語を着けん。早く須らく体前に眸を附くべし。

【頌古】

心月眼華光色好。放開劫外有誰翫。

「第四一章（後同安大師章）」（『宗務庁』二三八頁～二三九頁）

とある。ここからも、「最後に一言付け加えて提唱を終えることとします」というニュアンスが自然と伝わってくるであろう。これらの点から、瑩山禅師は「頌古」という一つの枠組み（カテゴリー）を思い描いた上で結びの漢詩を詠まれていた訳では決してないことが推定されるのである(20)。繰り返しになるが、この太祖の御意向を何よりも重んじたいと思う。

さて、更に別の角度からも私見を述べてみたい。着眼点は、次に掲示するように「第一三章（迦毘摩羅尊者章）」「第三九章（雲居弘覚大師章）」で漢詩を述べる直前に、「良久して曰く」という記載がなされていることについてである。

今朝、又此因縁に依て、卑語を著けんと欲す。聞かんと要すや。良久して曰く。

【頌古】

浩渺波涛縦滔天。清浄海水何曽変。

「第一三章（迦毘摩羅尊者章）」（『宗務庁』八七頁～八八頁）

今日又如何なる言ありてか、此因縁を識破し得たりとせん。又聞かんと思ふや。良久して曰く。

【頌古】

名状従来不帯来。説何向上及向下。

「第三九章（雲居弘覚大師章）」（『宗務庁』二三九頁）

『禅学大辞典（新版）』（大修館書店、一九八五年二月）を参照すると、「良久」という語は「しばしの間、無言のさまをいう語。学人に回光返照させるときや言詮不及底を示すときにも用いる。」（一二八二頁）と説明されている。この解釈に準ずるのであるならば、瑩山禅師が漢詩を述べられるまでの間に、しばし無言の時間があったことが推し量られるところである。そして、この箇所についての東氏の訳出を参照すると、

今朝、また、このことを示すにつけても、つたない言葉を添えたいとおもう。聞いてくれるか。

〈瑩山禅師は、ややしばらくして、言われた〉

〈結びの詩〉 広びろとした大海の波濤が、たとい天までおしよせても、清浄な海の水は、かつて変ることはない。

（『現代語訳伝光録』一九一頁）

今日、どのような言葉で、これまで述べてきたことがらを説きつくしたといえるだろうか。また、聞いてくれるか。

（ややひさしくして、申す）。

〈結びの詩〉本来、おのれには、名前や姿・形など、ありはしない。どうして、更に言ってみよだのどうだのと言うのか。

（『現代語訳伝光録』三七五頁）

とある。つまり、東氏はこの部分を〈　〉（　）書きで訳出する(21)ことで、瑩山禅師の御言葉には当たらない(22)ことに注意を向けさせ、尚かつ強調しているのである。

さて、結句の直前で「良久して曰く」と述べるスタイル（体裁）は、道元禅師の上堂を侍者達が編集して成立した経緯を有する『永平広録』での諸事例を想起させるものでもあるため、同書(23)から幾つか取り上げ用例確認をしておきたい。

3上堂。云。見機而作、未是好手。現身而構、不肯承当。所以云、是什麼物恁麼来。如何是什麼物恁麼来底道理。良久云、真不掩偽、曲不蔵直。

〈3上堂。云く。機を見て作すも、未だこれ好手ならず。身を現じて構うるも、肯て承当せず。所以に云う、「これ什麼物か恁麼来る」と。如何ならんかこれ什麼物か恁麼来る底道理。良久して云く、真は偽を掩わず、曲は直を蔵さず。〉

（『全集』三・四頁～五頁）

18上堂。云。十五日向上風高月冷、十五日向下海晏河清。正当十五日天長地久。既得恁麼、須是恁麼。進得一歩仏来祖来。退得一歩赤心片心。不進不退、莫道山僧無為人手好。莫道諸人無証契処好。既聞恁麼、要行恁麼否。良久云、不背千人与万人、身心脱落参堂去。下座。

〈18上堂。云く。十五日向上は風高く月冷やかなり、十五日向下は海晏かに河清し。正当に十五日は天長えに地久し。既に恁麼を得たり、須くこれ恁麼なるべし。一歩を進め得れば、仏来り、祖来る。一歩を退き得れば、赤心片心なり。進まず退かざるとき、道うことなかれ、山僧、為人の手なかる好しと。道うことなかれ、諸人、証契のところなかる好しと。既に恁麼なるを聞けり、要ず恁麼なるを行ずるや。良久して云く、千人と万人とに背かず、身心脱落し参堂去。下座す。〉

（『全集』三・一四頁～一七頁）

417上堂。記得。僧問趙州、万法帰一、一帰何処。趙州云、我在青州作一領布衫、重七斤。又僧問古徳、万法帰一、一帰何処。古徳云、黄河九曲。師云、二員老漢恁麼為人。若是永平又且不然。忽有人問万法帰一、一帰何処、祇向他道、一条拄杖七尺余。大衆委悉麼。良久云、欲問春来意、梅華自不知。

〈417上堂。記得す。僧、趙州に問う、「万法一に帰す、一何れのところにか帰す。」趙州云く、「我、青州にあって一領の布衫を作る、重さ七斤。」また僧、古徳に問う、「万法一に帰す、一何れのところにか帰す。」古徳云く、「黄河九曲。」師云く、二員の老漢は恁麼為人す。もしこれ永平ならば、また且く然らず。忽し人ありて万法一に帰す、一何れのところに

か帰すと問わば、祇だ他に道うのみ、一条の拄杖は七尺余りと。大衆、委悉すや。良久して云く、春来の意を問わんと欲れど、梅華は自ら知らず。〉　（『全集』四・四頁～七頁）

囲み線を含む下線部は、前掲の『伝光録』での表現法と同様の形式であると受け止められる。見ての通り、『永平広録』では「良久して云く」以降の結句を「頌古」という形式では捉えていない（区分して表示してはいない）。言葉を換えて述べるなら、区切りを付けずに丸ごと単体の「上堂」として伝えている[24]のである。この視点も大いに参考となるであろう。

上記の考究から総合的に判断するに、「拈提」と「頌古」とに峻別する必要性はないものと愚考する。勿論、敢えて分けることによってビジュアル的に（視覚的に）最後の漢詩の部分が際立つ（一目瞭然となる）、といった利点も確かにあるであろうが、実際に御提唱をなされていた瑩山禅師ご自身に果たしてそのような意図があったのかと思いを馳せるなら、不要と判断せざるを得ない[25]。それ故、『伝光録』を通読する場合には、特段必要のない区分表記であるとの結論付けをひとまずし、ここでの論攷を終えることとしたい。

四　「機縁」「拈提（提唱）」の区分再考

さて、本節では、「機縁」と「拈提（提唱）」との区分（分断）の妥当性を論点の中心に据えて考察を進めていく。方途としては、「機縁」と「拈提」との定義付け、「機縁」と「拈提」とに区分する論拠、「機縁」と「拈提」とに区分しない論拠という三つの視座から、段階的に順序立てて考究内容を整理しつつ、慎重に論を展開していく。

四―一　「機縁」「拈提」の定義を巡る考察

言うまでもないことであるが、両者の区分を熟考する際の事始めとして、「機縁」「拈提」の定義付けをしておかなければならない。何故なら、何をもって「機縁」とし何をもって「拈提」とするのかが判然としない状況下では、区分する際の根拠や基準が曖昧になってしまい、結果として本稿で目指すところの本題に進展させることが出来ないからである。それ故、先ずは「機縁」及び「拈提」が指し示す事柄や部分が何であるのかをはっきりとせるところから着手したい。

そしてその際に手助けとなるのが、やはり碩学の研究者による含蓄のある語義説明や解釈である。つまり、先行する諸研究で「機縁」「拈提」が如何なる概念として捉えられ通説化されてきたのかを詳細に分析することで、本節で行う考究の取り掛かりとするが、それを遂行するために、諸研究者による言及事項[26]を俯瞰する上での簡便な一覧表を作成し[27]、真っ先に提示を行いたい。乃ち、この表を座標軸として、両段の定義付けに係る再検討を開始するのである。

書名と頁数	「機縁」についての見解	「拈提（提唱）」についての見解
『伝光録物語』14 頁～15 頁	第二節は機縁である。伝光録五十三章の中、一章一章の主標的人物である祖師の行歴、本師との関係交渉に関する説述である。機縁の部分は長いもの短いもの、詳しいもの簡略のもの、種々様々である。	第三節は宗要であり拈提である。悟則公案を解釈し、其の真義を探りて、公案の本旨を解明すると共に、会下の参禅弁道の学人を無上道に誘引、其の修行心弁道心を開発促進せんとする説法である。此の宗要提唱の部分が伝光録の中心であり主眼である。瑩山古仏の宗師家としての本面目も、禅的教養の深さも、此の第三節に現れて居る。瑩山古仏は此の提唱、此の拈提を行わんがために伝光録を開示されたものであろう。
『伝光録物語』21 頁	機縁と言うのは、五十二祖の行歴及び師資の機縁、師資干係の成立した事情経過、言はば仏祖門下の成人教育過程一切である。	提唱と言うのは、本則の意義を解釈批判して其の深義を闡揚すると共に種々の禅的教育を行ひ、学者の道心を策励昂揚せんとする垂訓説話である。提唱は提起し唱説し説示する意と解すれば、評唱よりは広義となるから、伝光録の場合は評唱と言うよりも、提唱とか拈提と言った方が宜いであろう。
『伝光録物語』24 頁	次に大悟者の行業を掲げ、	第三位に悟則の意義を禅的に解釈し提唱して参学人を無上道へと策励して、
『伝光録物語』25 頁	第二も古禅書に記されたる行歴、師資の因縁を借り来りて用いたるもので、言はば古禅書の借用再現である。	第三の提唱と第四の偈頌が瑩山古仏の肚裏より流出したものであって、就中第三の提唱開示の法文こそ、伝光録の伝光録たる特異性面目が発揮されている部分である、
『瑩山』46 頁	次の機縁は、弟子が師匠の導きによって結ばれた因縁をいい、師資証契、面授嗣法の経路が述べてある。つまり仏祖の悟入する行歴が説示されている。	拈提は、本則の奥義を解釈するとともに、これを提起して説法することであって、ここに『伝光録』の真面目が発揮されているのである。
『現代語訳伝光録』11 頁	機縁というのは、その章に登場する祖師のひととなり、あるいは本則になった祖師の悟道の由来を示した部分であります。	提唱とは、本則や機縁についての瑩山禅師の解説と、参学者にむけての激励の言葉であります。
『太祖瑩山禅師』184 頁	機縁とは、その章に登場する祖師の略伝と、本則の悟りの由来を示した部分。	提唱とは、本則と機縁に関する瑩山禅師の見解と、修行者の学道の要点と激励をのべた部分。
『宗務庁』364 頁	第二に主題にまつわる機縁をあげ、	第三に主題及び機縁について禅師の宗教眼による心のこもった懇切な説明があり、
『伝光録摘要』29 頁	特に機縁は、本則をつかむための補助材料であり、佛洲は『景徳伝燈録』『五燈会元』等を引いて、本則の背景を知らしめようとしている。瑩山禅師も当然機縁に当たる部分を諸燈史・語録等を引いて述べられるが、佛洲の引き方とは異なり、瑩山禅師の訓み方及び説くところは異なる。	そうすると「提唱」が禅師の声咳である。このところに禅師の禅思想の表現及び禅師の人格が如実にあらわれる。
『瑩山禅師伝』69 頁	機縁＝章の主人公とも言うべき祖師の伝記。	拈提＝本則と機縁に関する瑩山禅師の解釈。……瑩山禅師独自の見解が表れているのは、言うまでもなく拈提の箇所です。拈提において、修行者に呼びかけるような言葉＝「大乗の児孫よ（大乗とは大乗寺のこと）」が多く見られることからも、法座より篤く語りかける瑩山禅師のお姿が思い浮かぶような文体なのです。
『瑩山禅師伝光録Ⅰ』2 頁	機縁は、各祖師の祖師の伝記と悟りの機縁、	拈提は、本則と機縁に関する瑩山禅師の解釈、……この内、瑩山禅師の見解が示されるのは、言うまでもなく拈提の箇所である

初めに、「機縁」についての諸氏の見方を確かめてみたい。各所で繰り返し説明されている『伝光録物語』の要点は、「大悟者たる祖師の行歴、本師との関係交渉に関する説述（師資の機縁、師資干係の成立した事情経過）」「古禅書に記述されている行歴や師資の関係を瑩山禅師が借用して再現したもの」の二点に纏めることが出来る。非常に適確な解釈であると思量されるため、後の研究者の捉え方も、大方この解釈の域に収まるものと看取される。

例えば、前者（「祖師の行歴」等という捉え方）については、『太祖瑩山禅師』で「祖師の略伝」、『瑩山禅師伝』『瑩山禅師伝光録Ⅰ』で「祖師の伝記」等と至って簡潔に解されているが、詳述すれば、やはり前掲の通りの解釈となるであろうし、同じく「悟り」との兼ね合いの中で解されている点に着眼すると、『瑩山』で「仏祖の悟入する行歴が説示されている」、『現代語訳伝光録』『太祖瑩山禅師』で「祖師の悟道（悟り）の由来を示した部分」、『瑩山禅師伝光録Ⅰ』で「悟りの機縁」というように、各々類似する考え方が示されている。

後者（「古禅書既述の祖師の行歴等を借用して再度述べたもの」等という捉え方）に視座を移すと、『伝光録摘要』での示唆がよく重なり合い、諸燈史や語録等を引用し瑩山禅師が述べた部分との考えを示されている(28)。このように、総合すると、概ね類似した見解を諸氏が論じていると言うことが出来る。

続いて、「拈提（提唱）」の捉え方についての確認を行う。前述の如く、こちらも『伝光録物語』での詳述が際立つ。呼称については「宗要」「拈提」「提唱」と多様性を見せているが、「「評唱」よりも「提唱」及び「拈提」が適切である」との見解が示されている点を、先ずは念頭に置きたい。

次に、解釈を概観し窺い知れる要点を整理すると、「本則（悟則、公案）についての瑩山禅師による解釈」「学人に対して道心を促す意図での説法（参学者への策励の言葉）」「瑩山禅師の本面目（特異性）が如実に表出している『伝光録』の主眼（中心部分）」と纏めることが出来る。後の研究者による捉え方も、やはりこの解釈法にほぼ一致しており、例えば『瑩山』での説明文は、顕著な類似を見せている。又、「参学者への策励の言葉が綴られているところ」という捉え方に関しては、『現代語訳伝光録』『太祖瑩山禅師』『瑩山禅師伝』の間で、同様の示唆が確認されるところである。

その一方で、注意すべき相違点を挙げると、『伝光録物語』『瑩山』では、前述の通り「本則（悟則、公案）についての瑩山禅師による解釈」とされていたの対し、後の多くの研究書（『現代語訳伝光録』『太祖瑩山禅師』『宗務庁』『瑩山禅師伝』『瑩山禅師伝光録Ⅰ』）が、「本則及び機縁についての瑩山禅師による解釈」と定義付けていることにある。乃ちこの差異により、「拈提」とは、「本則」についてだけ講釈したところなのか、

それとも「機縁」もその対象に含むのか、といった疑問が生じるのである。この定義の違いは、安易に見過ごしてはならないと考える。何故かというと、仮に「機縁」もその対象とするのであるならば、「機縁」という領域（カテゴリー）の存在性が絶対的なものとなるであろうし、逆に「本則」だけを対象とするのであるならば、「本則」で叙述されている部分に対し講釈されている箇所のみが、「拈提」という領域として設定される、といった具合に明らかに異なった解釈法が適用される可能性を秘めているからである。従って、この点には細心の注意を払わなければならない旨を付記しておく。

以上、注視すべき種々の要点について指摘した。この考証でもって、先学諸賢が表明された「機縁」「拈提」についての所見（解釈）に係る一連の論考を終えることとしたい。

四―二　「機縁」と「拈提」とに区分する論拠

「機縁」と「拈提」との定義付けをひとまず終了したので、次には「機縁」と「拈提」とに二分する肯定的根拠について考査してみたい。換言すると、如何なる理由で二段に分けることが可能となるのか、という点について再考するのである。

そしてこの考察を行うに際しては、鈴木哲雄氏による次の発言を参照する必要があるものと筆者は強く感じている。

禅師が提唱に入る最初の言葉が「それ」である。この言葉は発語の辞といわれる。『伝光録詳解』で、「提唱」と区分するのは、このようなはっきりした語が用いられているからである。これ以外の語で、提唱に入る最初の言葉に、

実に・適来の因縁・この因縁・上来の因縁・参学の因縁・然りしより・かくのごとく・そもそも

がある。「それ」と同じく多用されるのが「実に」である。「まことに」という意である。前の「機縁」の内容を全面的に受けた語である。「適来の因縁」ではっきりするように、「提唱」の前の部分を「機縁」とするのはこの語によって出てくる。「かくのごとく」も上来を受けて、以下禅師の意見が表明されるのである。「そもそも」も改まって述べる語で、発語の辞の用をなす代名詞である。（『伝光録摘要』三〇頁下段）

元来一続きであり区切りのない『伝光録』の文を、「機縁」と「提唱」との異なった領域に二分する根拠が、同氏の下線部での発言から明確となっている。更に、鈴木氏が具体的に「それ・実に・適来の因縁・この因縁・上来の因縁・参学の因縁・然りしより・かくのごとく・そもそも」(29)と列挙することにより指し示す「発語の辞（「提唱」に入る際の書き出しの言葉）」の存在こそが、「提唱」の始まりを告げる合図に他ならず、それと相俟って、その直前に「機縁」という別の項目（領域）が存在することが自ずと推定できる、との認識を氏は主張しているのである。

この意見は、的を射ており、説得力のあるものと受け止められるが、果たしてこれだけを根拠にして両段に区分することが可能なのか、と問われるならば、必ずしも充分なものではないと筆者は考える。その訳は、同じ章の中でもこれらの言葉が散見される（複数回にわたって使用されている場合がある）し、横関氏の区分法での「提唱」の冒頭句（書き出しの言葉）が前掲の「発語の辞」以外の表現で記載されている場合も多々認められる(30)からである。それ故に、このような例外が存在することからも、やはり十全とは言い得ないのである。

従って、これとは他の根拠についても探り考究しなければならないが、両段の区分を決定付ける揺るぎない論拠を今のところ筆者は見出せていない(31)。そのため、この点についての精密な解明については、今後の自身の研究に俟ちたい。

四―三　「機縁」と「拈提」とに区分しない論拠(32)

さて、前項とは真逆で、「機縁」と「拈提」とに区分することを是としない見方についても考究する。方法論としては、「機縁」と「拈提」とに分断することにより発生してくる問題点（不可解さ、不自然さ、矛盾点）を可視化することで、そのような問題点の表出こそが両段に分け隔てることに異を唱える（否定的な見解を示す）論拠に他ならない、との論理展開を軸として、ここでの考察を推し進めていく。

先般、筆者は、『伝光録』の「機縁」「拈提」間の区切り方が研究者間で異彩を放っていることに焦点を当てた口頭発表を試みた(33)。この考察により、各研究者間で示される具体的な区分の違いの諸相を確認するに至ったわけだが、「何故このような違いを見せているのか」ということを改めて自問自答すると、「横関氏の区切り方が適切でないと後学の研究者が考えたため、それとは異なった区分を示したからである」との至極当然な理由が思い浮かぶ。

だが、別の角度から考えると、そもそも「機縁」と「拈提」とに分けることに困難さが伴うため、結果として研究者間で異なった区分表記が散見されるとも思考されるのである。そこで、この点を熟慮するために、先程検証した「機縁」と「拈提」との定義付けを今ここに活用してみたい。確認のため今一度略述すると、「機縁」は「祖師の伝記を古禅書から借用して述べた部分（本則をつかむための補助材料）」、「拈提」は「本則（及び機縁）に関わる太祖の解釈と参学者への策励を説示した部分」という全く異なった趣旨として峻別されていた。この視座を基準とし、区分の食い違いを見せている幾つかの章を取り上げて(34)可能な限り緻密に考証していく。

先ずは、「第二章（摩訶迦葉尊者章）」で横関氏の区分とは異なる東氏の見解（『現代語訳伝光録』一一五頁）を表示する。

【本則】

第二祖、阿難陀尊者、問迦葉尊者曰、師兄、世尊、伝金襴袈裟外、別伝箇什麼。迦葉召阿難。阿難応諾。迦葉曰、倒却門前刹竿著。阿難大悟①。

【機縁】

夫れ阿難尊者は、王舎城の人なり。姓は刹帝利、父は斛飯王。……（中略）……之に依て迦葉に随ふこと亦二十年、あらゆる正法眼蔵、悉く通達せずといふことなし。

【拈提】

夫れ祖師の道の他家に類せざること、之を以て証本と為すべし。阿難すでに多聞第一、広学博達なり。仏まのあたり聴許しましますこと多し。然れども、尚ほ正法を伝持し、心地を開明することなし。迦葉、畢婆羅窟にして、如来の遺教を結集せんとせしとき、阿難、未証果なるに依て、彼の室に入ることを得ず、許さず。時に阿難、密に思惟して、速かに阿羅漢果を証す。而して入らんとするに、迦葉の曰く、既に証果せば神通を現じて入るべしと。時に阿難、小身を現じて鑰の穴より入る。終に畢婆羅窟に入る。諸弟子悉く曰く、阿難は仏の給仕として多聞にして広学なり。一器の水を一器に伝ふるが如し。少しも遺漏なし。願くは阿難を請して再説せしめん。迦葉、阿難に語て曰く、衆悉く汝を望む。汝再び座に登り、請ふ宣説せよ。時に阿難、密に如来の付嘱を護し、又迦葉の所請を受て、遂に立て衆の足を礼し、座に登りて、如是我聞一時仏住と宣説して、一代の聖教悉く宣説す。迦葉、諸弟子に語て曰く、如来の所説と異れりや、否やと。諸弟子曰く、如来の所説と一字も異れるなしと。諸弟子は皆是れ三明六通の大羅漢なり。聞漏らすことなし。異口同音に曰く、知らず、是れ如来再来しましますか、是れ阿難の所説かと疑ふ。仏法の大海水、流て阿難の身に入ると讃歎す。如来の所説、今に流伝するは阿難の所説なり。実に知る、此道は多聞に依らず、証果に依らざることを。之を以て証拠と為すべし。然も尚ほ迦葉に随ふこと二十年、今の因縁の処にして始めて大悟す。既に如来の成道の夜に生れし人なり。華厳等は聞かざる所なり。然れども仏の覚三昧を得て、聞かざる所を宣説す。然れども祖師道に於て不入なることは、我等が不入と全く以て一同なり。抑も阿難は乃往過去の昔、空王の所にして、今の釈迦仏と同時に阿耨多羅三藐三菩提心を発しき。阿難は多聞を好む。故に未だ正覚を成ぜず。釈迦仏は精進を修しき。之に依て等正覚を成じたまふ。実に知る、多聞は道の障礙たること、是れ其証拠なり。故に華厳経に曰く、譬へば貧窮の人の他の宝を算へて自ら半銭の分なきが如し。多聞も亦復た是の如しと。親切に此道に訣著せんと思はば、多聞を好むこと勿れ。直に勇猛精進すべし。然るに敢保すらくは、伝衣の外、更に事あるべしと。因て或時問て曰く、師兄、世尊金襴の袈裟を伝る外に、別に箇の甚麼をか伝ふと。迦葉、時到る

ことを知て、阿難と召す。阿難応諾す。迦葉声に応じて曰く、門前の刹竿を倒却著せよと。阿難、声に応じて大悟す。仏衣自然に阿難の頂上に来入す(1)。其金襴の袈裟といふは、正しく七仏伝持の袈裟なり。……

（『宗務庁』二五頁～二七頁）

「本則」の下線部①に対応する文言が下線部（1）であると言える。恐らく東氏はこの点に着目し、「本則」終了部分と「機縁」終了部分とを合わせようとの意図から前掲の如き区切りを入れたと推察できる。そうすると、網掛けで表示した部分は、東氏はまだ「機縁」の範囲内の叙述と考える一方で、横関氏を始めとする他の研究者は【拈提】の冒頭句「夫れ祖師の道の他家に類せざること、之を以て証本と為すべし。」に着目し、既に「拈提」の領域内での言説であるとの異なった見解が示されるため、何れの領域なのかが結局判然としない不透明な部分となってしまうのである。

この不透明さを導き出す主因を、筆者は「祖師の伝記の示唆」と「瑩山禅師の御見解の表明（大衆への策励）」の混在にあると考えている。換言するならば、定義付けで峻別されていた筈の「機縁」と「拈提」との両要素を共に含んだ部分である(35)ため、必然的に分割不能なのである。この事実は、「機縁」と「拈提」とに区分することを拒絶する有力な論拠になり得るものと筆者は見ている。

そしてこれと同様の評釈が指摘できるのが、次に掲げる「第三章（商那和修尊者章）」であり、『瑩山』（一〇三頁）と『現代語訳伝光録』（一一三頁）が横関氏の区分に異を唱える。

【本則】

第三祖、商那和修尊者、問阿難陀尊者、何物諸法本不生性。阿難指和修袈裟角①。又問、何物諸仏菩提本性。阿難又取和修袈裟角引。時和修大悟②。

【機縁】

師は、摩突羅国の人なり。梵には商諾迦といひ、此には自然服といふ。和修生れしとき、衣を着て生る。……（中略）……故に阿難、和修の袈裟角を指す(1)。

【拈提】

夫れ袈裟といふは梵語、此には壊色といひ不生色といふ。実に是れ色を以て見るべきに非ず。又かみ諸仏より、しも一切の螻蟻蚊虻に到るまで、其依報正報悉く是れ色なり。一辺の所見此の如し。然れども便ち又是れ声色に非ず。故に三界の出づべきなく、道果の証すべきなし。此の如く会すと雖も、和修再び問ふ、何物か諸仏菩提の本性なると。曠大劫よりこのかた、錯まらざること恁麼なりと雖も、一度有ることを知らざれば、徒に眼にさえらる。故に諸仏出生の処を明らめんと恁麼に問ふ。喚ぶに従ひて応じ、叩くに従ひて出ることを知らしめんとして、殊更に和修の袈裟の角を取て引き知らし

む。時に和修大悟す(2)。実に夫れ無量劫よりこのかた、相錯らざること此の如くなりと雖も、一度築著せざるが如きは、自己の諸仏の智母なることをも知るべからず。……

（『宗務庁』三三頁～三四頁）

「本則」の下線部①が下線部（1）に対応し、下線部②が下線部（2）と対応関係にあると推定されよう。田島氏と東氏は、「機縁」終了部分を「本則」のそれに一致させる試みで、下線部（2）の叙述をもって「機縁」が終わるとの考えを示されたことが察知される一方で、横関氏らは【拈提】の冒頭句「夫れ袈裟といふは梵語、此には壊色といひ不生色といふ。実に是れ色を以て見るべきに非ず。」を根拠に、禅師の御教示がここから始まるとの見方を示す。

従って、ここでの網掛け部分の御口述も、同じく「太祖の御見解」と「祖師の伝記」とが混在している箇所と思量されるため、「機縁」「拈提」の何れか一方に決定付けることが、やはり出来ない。それ故、両段に区分すること自体が不可能であり、矛盾をきたすと考えざるを得ないのである。

このように、「機縁」と位置付けられる区分内に於いて、「太祖の御見解や大衆への策励」等といった本来「拈提」内にあるべき御言葉が発見され、逆に「拈提」という領域内で「祖師の伝記」等の本来「機縁」内にあるべき文言が散見されるのは、論理的欠陥を内包しているから、結局は両区分が無意味であることに帰謬しよう。それ故に、区分せず丸ごと一つの「提唱」として把握すべきだと考えるのである。

ところで、横関氏区分の「機縁」が太祖の「提唱」であることを裏付ける全く別の根拠がある。乾坤院本『伝光録』の「第四五章（芙蓉山道楷禅師章）」（『乾坤院本』九四頁）では、「師爰開悟ス」という横関氏区分の「本則」終了箇所に相当する部分の正に直後で「師拈云」という語句が記載され、その直ぐ後に横関氏区分の「機縁」に当たる「師諱道拈楷幼ヨリ閑静ヲ好テ……」が続いていくという記述が確かめられる。この点について、東氏は頭註の中で「師拈云は伝光録提唱者たる瑩山和尚のことを侍者が録したもので本文のうえからは不要」との見解を示している。

筆者もその意見に賛同するが、特に留意すべき点は、「本則」の直後から太祖の「拈提」が始まると現存最古の写本が伝えているという事実である。別言すると、「本則」と「拈提（提唱）」との二段構成の妥当性を歴史が証明しているとも言えるため、この点も「機縁」と「拈提」とに分けることを否定する判断材料と見做し得るものと筆者は考えるのである。

四―四　本節での考察を終えて

筆者の恣意に基づいて、上述の通り一応の検討を加えたが、「機縁」と「拈提」との区分については、更に多方面からの考

察を要するものであると痛感する。その点で、筆者が示してきた見解は、後々の研究成果によっては覆る可能性を帯びていることも、最後に併せて申し述べておきたい。

五　結語

以上、本稿では、「『伝光録』の構成法」に関係する種々の考察を、先行研究を今一度整理し直して熟思することを基調に試みた。論題に「瑩山禅師撰」との言句を冠したのは、正安二年（一三〇〇）一月に大乗寺で御提唱を始められた瑩山禅師ご自身が、果たして「四段の構成法」を意識した上で説示されたのか否かの真相に迫りたい、との思いが筆者にあったが所以である。又、本論で繰り返し論じてきたとおり、「『伝光録』の構成法」の解釈（捉え方）には、研究者間で見解の相違が多種多様に認められるという切実な問題が今なお厳然として横たわっているため、識者の間で統一した見解（定説）が未だ構築されていない実情がある。この点にも啓発されたが故に、当論文を作成しようと思い立ったのである。

本論では、横関了胤氏創案「四段の構成法」の是非を争点に掲げた論攷を行った。再確認すると、確かにこの区分法は同氏が一九四〇年に『伝光録詳解』で公にされたのが嚆矢であるが、厳密に述べると、同氏よりも六年前の一九三四年に孤峰智璨禅師によって著述された『冠註伝光録』で既に改行や段落分けが明示されていた。

そして更に遡ると、これらの著述が刊行されるよりも前の一九二五年に出版された石川素童禅師垂示『伝光録白字辨』が対照すべき資料として挙がり、同書では「本則」と「御垂示（御提唱）」との「二段構成」で原則捉えられていたものの、微視的には横関氏区分の「拈提」に重なる「本格的な御提唱」とそれに先立つ「副次的な御提唱」とに細分化して解されていた点が、綿密な読解により明瞭となった。つまり、横関氏が「四段の構成法」を発案するに至った下地が、先行するこれらの著述に内在していたのである。

時代は降り、横関氏以降の研究者が悉く氏の構成法を採用していった点は研究史上周知のことであり、氏の構成法を評価する向きが多くある一方で、鋭い批判が確認される点は、やはり看過し得ない。肯定する側と否定する側との双方がその論拠を勿論示されていたが、この見解の相違についての厳密なる再検証並びに筆者自身の見解の明示こそが本稿の狙いであり、必ずしも充分なものではなかったかもしれないが、筆者が指し示そうとした提言の一端も示せたかと考える。論を閉じるに当たり、暫定的な結論を以下に要約しておく。

既に強調した通り、「機縁」として区分されている領域内に於いて「拈提」内に配されるべき言葉の端々が散見される点に筆者は着目した。言い換えるなら、太祖は古禅書の文句を

借用して祖師の伝記を述べつつも、その途中で（伝記を完全に説き終える前に）自身の見解を表明したり大衆への策励を行っている場面があるのである。この一事実は、そもそも「機縁」と「拈提」とにはっきりと分断することが出来ないことを物語っていると言い得る。つまり、必ずしも全ての章が該当するわけではないが、太祖は「本則」を掲げた後、「祖師の行歴の紹介」と「自身の見解の明示等」の二項目を同時進行で（並行して）なされていた一面を読み取ることが出来たため、「機縁」終了後に「拈提」へと移行するという前提や図式が成り立たないものと看取された。そして更には、乾坤院本『伝光録』で記載を見せる例の「師云拈」という語が「本則」終了後の位置で確認されたことも、両区分不要の論拠となり得ると思考せられた。「機縁」と「拈提」との区分に関しては、これらの点に留意すべきであると再度主張したい。

他方、「頌古」に関しては、池田氏の提言通り瑩山禅師がお使いの「著語」という語が内包するニュアンスや文脈を論拠とし、更には『永平広録』の構成法をも顧慮するならば、やはり独立した一区分として捉えるのではなく、「提唱」内の最後尾を飾る一言（一句）と解釈する方が、説示者である禅師の意思にも添うため、より適確であると判断した。

上記の考察結果から、筆者の現時点での立場を明確にするなら、「四段の構成法」を否定的に捉える向きに傾斜していると実感しているところであるが、論文中でも述べたように、『伝光録』の構成に関しては、今なお精緻に検討を加えるべき事柄が実に多くあるとも思案する次第である。これら未解決の諸課題については、他日を期して考究することとしたい。

註

（1）本稿は、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第十八回）』に所載予定の拙論「『伝光録』の区切り方に関する一考察―「機縁」「拈提」間を中心に―」に密接に関係するため、重複する箇所を含む。又、本論で提示する引用文には、人権上問題視され得る表現を含むが、その点を肯定・助長する意図は全くない。

（2）横関了胤著『異文対挙 出典遡考』伝光録詳解』（仏教社、一九四〇年一〇月）参照。尚、四年後に文庫本として出版された同氏著『瑩山禅師伝光録』（岩波書店、一九四四年九月）でも全く同じ区分法を表示する。

（3）「提唱」という項目は「拈提」と言い換えられる（変更されている）場合がある。例えば、宗務庁版『伝光録』（曹洞宗宗務庁、二〇〇五年五月、以下『宗務庁』）の三六四頁では「第三の提唱を拈提に変更した。すなわち本則・機縁・拈提・頌古の区別である。なにゆえに提唱を拈提に変更したかについては、提唱と拈提の意味するところは、ほぼ同じであるが、辞典によれば、

提唱は祖録の講述、拈提は古則・公案の提起の意味となっていること、また瑩山禅師の著述に『信心銘拈提』が存することにより、拈提を用いた。」とある（傍線筆者）。本論では、両語を区別せず同義として扱う。

（4）　池田魯參氏は、「横関了胤校訂『瑩山禅師伝光録』（一九四四年・岩波書店刊）の文庫本の流布でこの内容構成は確定的なものになりました。この後に出る現代語訳注研究書はいずれもこの方式を踏襲しています。」（『曹洞宗報』八九二号、六四頁）との示唆を与えている。

（5）　後でも取り上げるが、池田氏は、「各章の見出し句や「本則」の呼称法はともかく、「機縁」「拈提」の段落の切り方は各書で微妙に異なりますし、「頌古」は伝光録本文に明示するように「著語」ほどに解する方がふさわしいと考えます。……（中略）……四段の構成法には疑義を提するものです。」（『曹洞宗報』八九二号、六四頁、傍線筆者）との知見を明示されている。

（6）　これらの点についても、池田氏により既に指摘がなされている（『曹洞宗報』八九二号、六四頁参照）。

（7）　乾坤院本の底本は、東隆眞校注『乾坤院本伝光録』（隣人社、一九七〇年、以下『乾坤院本』）を使用する。尚、当論文中で諸文献を引用する際には、該当部分を明確にし考察の便宜に資するために、傍線や囲み線等の文字飾りを付す場合がある。……は省略を意味する。

（8）　後述するが、横関氏の区分をそのまま踏襲する研究書が多くあり、『宗務庁』もその一つに数えられる。本稿では、横関氏の区分を示す底本として同書を使用する。尚、註（3）でも触れたが、『宗務庁』では「提唱」ではなく「拈提」という名称を用いる。

（9）　石川禅師が用いる「愈々」という言葉からも明白であるが、説示の順番を考えると、「本格的な御提唱」に先立つ形で「そうではない副次的な御提唱」が説かれている、と理解されていたと推知される。

（10）　言い換えるなら、切れ目のない一続きの文章として読み進めるべきとの意図が察せられるのである。

（11）　但し、改行されても直後の行の行頭で一字下げがなされていないため、改行されているのか否かが判然としない箇所も混在していると言わなければならない。

（12）　孤峰禅師によりなされた具体的な改行位置が、横関氏区分の「機縁」「提唱」と如何に対応してくるのかを探る試みも重要であると考える。この点についての筆者の見解を述べると、想定通り符合する部分が散見される。つまり、横関氏の区分法に何らかの影響を与えた可能性がここからも推測されるのである。

（13）　同様に、『瑩山禅』第二巻・第三巻・第四巻を『瑩山禅Ⅱ』・『瑩山禅Ⅲ』・『瑩山禅Ⅳ』と略表記する。

（14）　その一方で、同氏は、同書の同頁で「なお、横関老

師が五十三章の各章で、本則、機縁、提唱、頌古の四部に分けた具体的な区分が、すべてことごとく適正であるかどうかはともかくとして、少くとも、右の四部の区分法そのものは、そのまま採用していいのではないかと思われます。仮字『正法眼蔵』も、巻によっては、本則、機縁、提唱、頌古の四分法を参考にして読むと、理解の助けになる場合もあるのではないでしょうか。」との慎重な見方も示す（傍線等筆者）。この点にも留意したい。

(15) この視点は非常に重要であると筆者も考える。何故かというと、実際に提唱をなされた瑩山禅師ご本人が「著語」という言葉を用いられていたのであるから、当然それに従って我々も解釈すべきであると深思されるからである。そして、この「著語」という言葉の概念から推し量るに、瑩山禅師は「拈提（提唱）」内の付記という意味合いで漢詩を章末に披露されていたことが推知されるのである。この点については、次項でも再度取り上げて多角的な視点から考察する。

(16) 池田氏によるこの二段構成での解釈法は、前掲の『白字辨』と立場を同じくしていると言い得る。

(17) 繰り返し述べるが、当論文中で表示する『伝光録』のテキストは『宗務庁』を用いるので、そこに記載されている【頌古】等の小見出しも削除せずにそのまま表示する。尚、『伝光録』の本文中には「頌古」という語の記載は全く認められない。この点も念頭に置きたい。

(18) 「著語」という語の意味について考えると、『宗務庁』三〇頁の頭註にある語義説明では「古則・祖師の言行に対する寸評」とある。

(19) 別言するなら、漢詩の部分は「提唱」の一部（最終部分）に他ならないと考えられるのである。恐らく、池田氏が指し示そうとした趣旨も同様のものであると筆者は推察する。仮に漢詩の部分を「提唱」から切り離して立項するとしても、「頌古」ではなく「著語」と呼称すべきであろう。何故なら、既に指摘した通り、瑩山禅師ご本人が「著語」と明言されているのであるから。尚、太祖はここで取り上げた「著語」よりも「卑語」「卑頌」という語を多用している。「卑」という言葉の使用から、禅師による謙遜の態度が察せられるところである。

(20) 『伝光録物語』でも、「一書一篇の終りを偈頌で結末をつけるとか、提唱拈提を偈頌の単文を以て括ると言うことは、禅門の茶飯事であって、伝光録に於ても一章一章、篇の結びとしているのである。」（一五頁）との見方が示されている。下線部の言及だけから考えるならば、偈頌（漢詩）は提唱（拈提）に含まれると解釈するのが適切であろう。故に、「提唱」とは別立てで「頌古」を設ける必要はないと感じるのである。

(21) 池田氏も、『曹洞宗報』九一一号（二〇一一年八月）

の一〇八頁で、「（しばらく間があって）」との表示をなされている。東氏と同様に解釈されたことが窺えよう。

(22) 「良久して曰く」の記載に関しては、『瑩山禅Ⅱ』の一九頁から二〇頁にかけて、「若しこの語が伝光録に本来からあるとするならば、伝光録は太祖の草稿ではなくして、伝光録の講筵に参じていた学人・侍者・編纂等のうちのものの筆録であるという有力な証左たり得ると思う。何とならば、太祖自らかかる語は、記載しない筈であるからである。」との補説がある。尚、『乾坤院本』では二九頁と八四頁で「良久云」と表記されている。

(23) 同書（『永平広録』）の底本として、『道元禅師全集』（春秋社、以下『全集』）全七巻のうちの三巻及び四巻を用いる。底本にある返り点やルビについては省略するが、訓読文は底本通り〈　〉で表示する。

(24) 編者である侍者のみならず、上堂された道元禅師ご自身にもそのような意図は無かったものと思惟する。

(25) 気掛かりな点も指摘しておくと、既述の通り、乾坤院本では最後の漢詩の多くが改行して記述されていた。この表示の背景については不明だが、推測するに、筆録した侍者か写本の伝写をした者が漢詩を際立たせるためになした可能性が考えられるところである。

(26) 参照する著述を列挙すると、『伝光録物語』、『瑩山』、『現代語訳伝光録』、『太祖瑩山禅師』（東隆眞著、国書刊行会、一九九六年九月）、『宗務庁』、『伝光録摘要』、『瑩山禅師伝』（宮地清彦著、曹洞宗宗務庁、二〇一一年四月）、『瑩山禅師『伝光録』―諸本の翻刻と比較（一）―』（鶴見大学仏教文化研究所伝光録研究会編著、二〇一五年三月、以下『瑩山禅師伝光録Ⅰ』）である。

(27) この一覧表は、前註で示した諸文献での要点となる記載事項を部分的に抜き出して表示したものである。

(28) 但し注目すべきは、『伝光録摘要』では仏洲仙英の引用と瑩山禅師のそれとの間に相違が見られると強調されている点にある。この点については、『瑩山禅師伝光録Ⅰ』でも「各写本を比較、特に仙英本と各写本との校合においては、「機縁」の部分に注目すべきである。それは、この祖師の伝記・行実の部分に関しては、仙英の手が入っている可能性が高いからである。」（二頁下段）との類似する指摘がなされている。又、鈴木氏が「機縁」を「本則をつかむための補助材料」との見方を表されている点にも留意したい。ここから、「本則」と「機縁」とに共通性を見出されていたことが察せられよう。

(29) 鈴木氏がここに列記する「発語の辞」は、横関氏の区分法を基にしたものであるため、その横関氏の区分法に誤りがあるならば、必然的にこれらの言葉も不適格であると言わなければならない。この点にも注意したい。

(30) 具体的に示すと、「第一〇章（脇尊者章）」の「知る

べし、仏祖の功業として、……」（『宗務庁』七〇頁）、「第一三章（迦毘摩羅尊者章）」の「老人仆地より、……」（『宗務庁』八五頁）、「第一六章（羅睺羅多尊者章）」の「古今学道の人、無慚無愧にして……」（『宗務庁』一〇二頁）、「第二四章（師子尊者章）」の「其最初、師資相見の時、……」（『宗務庁』一四五頁）、「第二五章（婆舎斯多尊者章）」の「宿因を顕発すと云は、……」（『宗務庁』一四八頁）、「第三〇章（鑑智大師章）」の「其最初参見の時、……」（『宗務庁』一七四頁）、「第三一章（大医禅師章）」の「正に諸師の行状、何れも勝劣なしと雖も、……」（『宗務庁』一七八頁）、「第三二章（大満禅師章）」の「父に受けず祖に受けず、仏に嗣がず祖に嗣がず……」（『宗務庁』一八二頁）、「第三三章（大鑑禅師章）」の「乃ち瀉瓶の時に曰く、米白まれりや未しや。……」（『宗務庁』一九〇頁）、「第三八章（洞山悟本大師章）」の「祖師何れも其徳勝劣なしと雖も、……」（『宗務庁』二一九頁）、「第三九章（雲居弘覚大師章）」の「師初め翠微に見へてより、……」（『宗務庁』二二七頁）、「第四二章（梁山和尚章）」の「師これより逗機多く密有の言あり。……」（『宗務庁』二四二頁）、「第四四章（投子和尚章）」の「如来の正法輪、東西密密として伝来し、……」（『宗務庁』二五二頁）、「第四五章（芙蓉山道楷禅師章）」の「是の如く低細綿密に那一著子を明らめ来る。……」（『宗務庁』二六一頁）、「第四六章（丹霞淳禅師章）」の「其最初の咨問に曰く、如何なるか是れ、……」（『宗務庁』二六八頁）が反例として挙がる。これらは「それ・実に」等の「発語の辞」を欠く。

(31) この理由については種々の要因が考えられる。池田氏のご指摘通り、この分段法には根拠がない可能性が一考される。仮に横関氏が自身の感性を頼りに区切りを入れたものであるならば、確たる根拠が導き出せなくても不思議ではない。又、後述するように、両段の区分の仕方が識者の間で必ずしも一致を見せていないという研究状況を、その理由に挙げることも出来よう。

(32) 既に繰り返し紹介したので再説は控えるが、池田氏の意見がやはり大いに参考となるであろう。筆者は、氏とは別の角度からこの点について論攷を試みる。

(33) 二〇一六年一一月一六日に曹洞宗檀信徒会館で開催された曹洞宗総合研究センター第十八回学術大会で、筆者は「『伝光録』の区切り方に関する一考察」と題した発表をした。この発表を纏めた論文は註（1）参照。

(34) 「本則」は漢文のみを表示（返り点は省略）する。点線は横関氏とは異なる「拈提」開始位置を示す。

(35) 言い換えると、「機縁」が終わってから「拈提」が始まるという順序の原則が崩れることとなり、「機縁」と「拈提」との並行が見て取れるのである。

『上井覚兼日記』にみる中世の寺院機能

――曹洞宗福昌寺を中心に――

澤城邦生

一．初めに

本論では『上井覚兼日記』（以下『日記』）の記述を通して、戦国期の寺院機能を検討していく。上井覚兼（一五四五～一五八九、以下「覚兼」）は、薩摩の戦国大名島津義久の老中として活躍した武将であり、『日記』は彼が老中職に就任する直前と思われる天正二年（一五七四年）八月一日から天正十四年（一五八六年）十月十五日までの記録である。足掛け十三年に渡る膨大な記録であるが欠損部も多く、天正十一年一月から同十四年十月までの約四カ年の記録が『日記』の主要部分となる。現在『日記』は昭和二十九年に刊行された『大日本古記録　上井覚兼日記』で翻刻・編纂されており、本論でも検討資料して用いる(1)。

『日記』の内容であるが、島津家中における訴訟・交渉・合戦等々の詳細な記録であり、戦国期研究において貴重な史料となっている。また内政や外交だけなく、当時の教養や信仰生活などの文化・風俗等に関しても豊富な情報を提供する(2)。

さらに『日記』には島津家菩提寺である曹洞宗玉竜山福昌寺や、当時の住職十八世代賢守仲等に関する記述が散見され、戦国期寺檀関係を分析するうえでも恰好の研究対象といえる。なお福昌寺であるが、応永元年（一三九四）開創の寺院で、開山は石屋真梁（一三四五～一四二三）、開基は島津元久（一三六三～一四一一）である。真梁は島津氏一族の出身で、後に出家し通幻寂霊の法嗣となり、元久から福昌寺の開山として招かれた。以来福昌寺は島津家菩提寺として明治の廃仏毀釈まで存続することとなる(3)。

さて上述のように、『日記』は戦国期研究において有益な情報をもたらすが、本論では島津家菩提寺である福昌寺に関する記述を抽出して、特に「アジール」と「戦死者供養」に焦点を当て、当寺が有していた機能あるいは求められた役割について論じていく。

二．アジールとしての機能

中世における寺院機能を検討した研究では、しばしば「アジール」としての側面が関心事となっていた。アジールとは「聖域」「避難所」などと訳され、社会的規範を犯した者を一時的に匿う、保護を与える、あるいは助命を嘆願するような場所を指す概念である。本論で扱う『日記』に関しても、それらの研究分野の中で度々取り上げられており、特に天正二年十二月十九日から二十一日にかけての事件(4)は注目されている。

事件の概略を示すと、肥後天草郡の領主である志岐鎮經の使者の同伴者を、鹿児島郡吉野において襲った罪人が福昌寺へ逃げ込んだ。島津家老中は彼らを引き渡すように当時の住職代賢守仲に要求したが、守仲は即座の引き渡しを拒んでいた。しかしその後、盗賊請取の触役人坂本右衛門尉はかまわず寺に入り、鎮守の前で罪人を打ち取ってしまったのである。これに対して守仲は童子を連れて寺を出てしまった。島津家老中や福昌寺の末寺である南林寺が守仲を引き留めたが、仲介は難航する。出寺の理由を守仲は「このようなことになったのは、老中衆に非があるのでもなく、ましてや太守である島津義久公に恨みがあるわけでもない。ただ寺家に災難が起こってしまったのである。そこで、このような事件を日本中の教訓とするために出寺するのである」と述べている。一方、出寺した守仲に対して義久がその居所まで出向いて帰寺をすすめている。そして義久の仲介により、後日、守仲が老中衆に謝罪する運びとなった。

以上が事件のくだりであるが、この一連の記述から、罪人が寺院に避難し一時的に保護を願うという風習が存在していたこと、そして寺院側も罪人の一時保護を行い為政者側と引き渡しに関する交渉を行っていたこと、さらには寺院特権を犯された場合の抗議方法として、住職が出寺という手段を用いていた等の事柄を確認することができる。

このように戦国期の寺院機能を推測する上で貴重な情報が掲載されているが、『日記』からアジール機能を検討したものとして、例えば広瀬氏や神田氏の研究(5)などがあげられる。広瀬氏は上述の天正二年十二月の事件をアジール特権が次第に許されなくなった事例として論じている。福昌寺は代々「不入」の地であったと思われるが、その境内で島津家臣による殺害事件が発生したという事実は、島津家家中において福昌寺の存在意義が変化しているということを示すものとして分析している。つまり住職守仲の出寺という行為も、為政者に対する必死の抵抗と捉えることができるのだ。

アジールは戦国期を最後として、近世には衰退していったとする見方が大勢となっているが、『日記』は戦国期末期とい

う時代の転換期の記録という点から、アジール機能に関しても中世から近世への過渡期の事例として検討することが可能であろう。

なおアジールに関連する事項として、福昌寺が勘気を被った人間を一時的に預かっていた記述、あるいはその赦免を願い出ている記述(6)なども同史料より確認することができる。

三、戦死者供養の役割

前項では、『日記』にみる福昌寺のアジールとしての機能を報告したが、次に福昌寺が果たした役割として施餓鬼会(7)の執行があげられる。その様子は以下の記述より伺うことができる。

（天正十二年三月）二十六日、出仕如常、有馬殿舎弟被参候、宇土よりも使僧進覧也、此度御勝利共候、如此之刻ハ、於其地施餓鬼被成事御佳例候、福昌寺入院始と申、早々御越山候て彼儀被執行候て肝要之由、被仰出候、即書状を以福昌寺へ被仰渡也、此節諸口御計策此事候間、明日八城へ可被移御座之儀定也、（後略）※括弧内・傍線筆者

この記述では、有馬晴信の弟と使僧が来訪し戦勝報告がなされるとともに、福昌寺の住持職に就いたばかりの十九世天海正雲に対して、当地での施餓鬼会執行が要請されている。この戦いは「沖田畷の戦い」といわれ、当時南九州を勢力下においていた島津氏・有馬氏連合軍と北九州で勢力を伸ばしていた龍造寺氏との間に起こった戦いである。合戦は天正十二年三月二十四日に肥前島原半島で行われ、龍造寺氏の実質的当主である隆信以下、龍造寺有力家臣が討ち死にして、島津・有馬連合軍の圧勝に終わったという(8)。当時の島津氏にとって龍造寺氏は九州地方における最大の敵と想定されており、龍造寺氏との直接対決は家中にとって最大の関心事であっと思われ、合戦直前の『日記』中にも、続々と島原地域の情報が届いていたことがわかる。戦勝の第一報は合戦翌日の二十五日には覚兼のもとへ届いており、翌々日の二十六日には施餓鬼会執行に向けての準備が開始されている。

さて引用箇所傍線部にあるように、施餓鬼会執行を「御佳例」としているのは注目すべき点であろう。佳（嘉）例とは「めでたい先例。吉例」という意味であるが、戦勝後に施餓鬼会を行うことは、家中にとっての吉祥であり、戦勝地における施餓鬼会執行が島津氏にとって慣習となっていたことを示唆している。これらのことは以下の記述からも確認することができる。

（天正十三年九月）二十四日、（中略）明日於隅床戦場、大施餓

（鬼）如御佳例可被成ため、福昌寺東堂御越也
（同）二十五日、（中略）此日、隈庄戦場にて大施餓鬼也、福昌寺御来儀にて執行被成　※括弧内・傍線筆者

「隅庄戦場」とは肥後国隈庄を指し、天正十二年から同十三年に行われた島津氏・相良氏と阿蘇氏の戦いの舞台になった場所で、同十三年閏八月十五日に島津氏側の勝利に終わっている(9)。そして同地でも合戦終了の翌月には施餓鬼会が執行されていることがわかる。このように佳例として行われていた施餓鬼会であるが、『日記』の以下の記述はその法会の重要さを物語っているものであろう。

（天正十二年六月）二十八日、（中略）此朝、御談合事澄候、日州高城表ニて豊後衆滅亡候、当年七回ニ相当候、然者於彼堺大施餓鬼之由被仰出候条、山田新介へ談合申、閇目候、都於郡地頭へ、長持寺高城へ越有へ由申候
（天正十二年七月）八日、（中略）従財部使預候、鎌田新介也、此間かこ嶋へ辛労申之由、高城表にて施餓鬼之調達之事申候、難成侘之事、（中略）施餓鬼調達之事者、連々被成候儀候、殊ニ豊州衆滅亡候て今年七回ニ相当候間、別て大施餓鬼之由被仰出候、寄々之儀と申、是非共ニ御閇目肝要候、御物等之儀者、今少山田新介へ談合申候て、委可申候、（後略）
九日、如常、就施餓鬼之儀、高城・財部へ関右京亮越候する由申付候へ共、洪水故留候、（後略）
十一日、（中略）従財部、施餓鬼調達侘之儀前刻承候つれ共、頻と申候間、何と様にも挍量次第候、併御物之事ハ被下候ハてハのよし也、柏原将監殿まて使也、委承由返事なされへき由、柏将へ申候、
十二日、如常、高城へ遣候書状返書到来候、施餓鬼之儀細々納得候、然者調達之事、従財部侘之様に候哉、左も候ハハ高城より一かたに閇目候する由承候、御物等之事ハ拙者挍量可申之由承候也、御主殿作之切符書状相副、嶽米良殿へ遣候、並山裏諸所へも同前ニ遣候、（後略）
十三日、（中略）此日、高城へ施餓鬼之儀談合之為、関右京亮遣候也、（後略）
十四日、（中略）従高城関石被帰候、施餓鬼之儀高城・財部談合を以調儀可輙之由也（後略）
十六日、如常、従山田新介殿使者也、関右京亮へ意趣聞せ候、前刻より度々申渡候施餓鬼之事来二十三日・四日ニ相定候、然者調之事、財部と談合可被成之由申候、何と様にも拙者分別次第挍量可有之通也、先日財部と談合被成候へと申渡候、彼方之儀共承合候へハ、六々敷共被申候、当者此度之事者、新介殿一方に高城より御調達肝要候、財部之事ハ指置候て、此等相応之御奉公後日可申付之由申候也、兼又新介殿並衆中かこ嶋御祭礼御供之事、施餓鬼御日取指延候間、其隙過候ては迚も参上成ましき由承候、是又尤

存候、当年之事ハしかと被居候て、施餓鬼閉目被成候て肝要之由申候也、（後略）※括弧内・傍線筆者

なお「高城表」とは、天正六年十一月に日向国で行われた島津氏と豊後大友氏との戦い、いわゆる「耳川の戦い」の戦場跡地を指している(10)。

引用箇所は日向国高城における施餓鬼会に関して、覚兼・日向国高城地頭の山田有信・同国財部地頭の鎌田政心の三者間のやり取りであるが、概略を示せば次の通りである。

まず七月八日に政心から施餓鬼会に関する任を辞退したいとの訴えがあった。この愁訴を覚兼は退けて政心に催行を命じ、翌日には有信・政心のもとへ施餓鬼会に関しての使者をたてた。その後、政心から愁訴を撤回する旨が伝えられ、さらに有信から施餓鬼の準備に応ずる旨が伝えられた。後日「施餓鬼会は二十二・二十四日に執り行なう」と有信から伝達があり、さらに政心の協力は得られそうにないので、単独で準備する意向であることが覚兼に伝えられた。十六日に至って覚兼から有信に対して、単独で準備するよう伝達が行われたのである。

以上三者間のやり取りを垣間見てきたが、念入りに施餓鬼会執行の準備が進められていることがわかる。特に当時老中であった覚兼の施餓鬼会執行への並々ならぬ意欲を感じることができる。八日の記述（傍線部）では「高城における施餓鬼会はこれまで欠かさず行われてきた法会であり、特に今年は七回忌にあたるため、特に力を入れて執行しなければならないと（義久公が）言われていた。特別の機会であるので、しっかりと勤めることが肝要である」（筆者意訳）と述べている。さらに十六日の記述（傍線部）では山田有信の使者に対して「施餓鬼会をその日取りにしたため、その間に（諏訪大祭へ）参加することがとても無理だということは承った。それはもっともなことである。今年はそちら（高城）にいて、施餓鬼会準備を滞りなく行うことが肝要である」（筆者意訳）と申し付けている。

なお記述中の「かこ嶋御祭礼」とは、毎年七月に催行される諏訪神社における祭礼を指しており、『日記』からも毎年多くの家臣が参加していたことが伺える(11)。そして『日記』では覚兼が祭礼の手配を行っている記述が散見され、さらには覚兼の一族が元々は諏訪性を称していた(12)ことなどから、覚兼自身が「かこ嶋御祭礼」への参加を諸将に強く促す立場であったことが想像される。その祭礼への不参加を許容してまで、高城表の施餓鬼会に重きをおいていたのである。

さてこの記述に従えば、「高城表」における施餓鬼会は毎年執行されたことになるが、このことは「高城表」以外でも毎年施餓鬼会を執行していたことを示唆している。ではそのよ

うに施餓鬼会を催行し続けた理由とは何か。圭室氏によると、日本においては平安時代にはすでに貴族の間で施餓鬼会が催されていたが、それが一般化したのは中世後期であり、特に禅宗によって広められたという。中世後期は一般には戦乱の時代と認識されるが、当時の武将は戦が終わるたびに施餓鬼会を催していたという。これらの法会は追善供養であり当然戦死者の冥福を祈るものであるが、その背景として死霊への恐れがあると圭室氏は指摘する。氏は五つの事例を示して（例えば『太平記』にみる足利尊氏・直義の天竜寺建立理由や、『明徳記』にみる足利義満の明徳の乱後の経王堂建立理由等）当時一般民衆の間には戦死者の霊は必ず祟り、災難をもたらすという通念が存在しており、それら祟りへの恐れが動機となって施餓鬼会が行われていたと論じている(13)。

『日記』の執筆時期は、島津氏が九州統一へ突き進む時期と軌を一にしており、多くの戦が行われていた。当然敵味方に関わらず多くの戦死者がでたことであろう。上述の圭室氏の指摘のように、戦死者の霊は祟る存在となるという当時の社会通念のもとでは、戦場跡地で戦死者慰霊法要を行うことは非常に重要な行為であったと思われる。戦死者の追善供養である施餓鬼会は一般民衆に対して安心をもたらすとともに、そのことは戦の継続していく為政者にとっても、民心掌握という面で資するものがあったと想定できる。そしてそれら重要な意味を持つ施餓鬼会の執行には、当然僧侶という宗教者の存在が欠かせなかったわけである。

天正十二年島原・同十三年隈庄における両施餓鬼会には、鹿児島より福昌寺が出向いており、高城においても同様であったと思われる。鹿児島から島原や隈庄という遠方地まで赴き施餓鬼会の導師をつとめていることは、島津家菩提寺である福昌寺の大きな役割の一つであったことを物語っている。

四．まとめ

以上のように『上井覚兼日記』の中から、アジールと戦死者供養に焦点を当て、福昌寺の機能を検討してきた。

最初にアジール機能を取り上げたが、ここで福昌寺と島津家の関係を確認してみよう。冒頭で述べたように、福昌寺は七代当主元久より代々島津家菩提寺として存在していた。まず開創当初、元久より寺院特権を認める禁制や福昌寺への尊崇を定める約定が出されている(14)。さらに永正十二年（一五一五）には十三代当主島津忠隆が「然者至福昌寺末寺末庵、縦雖大犯三カ条之者走入、不可及刃傷之儀、況于本寺之領哉」という約定を福昌寺に与えている(15)。そして福昌寺の寺院規模については、時代はかなり下るが、江戸時代後期に編纂された『三国名勝図会』によれば、大伽藍を備えた南九州屈指の大寺で、最盛期には千五百人の僧侶がいたといわれて

いる(16)。

このように福昌寺は代々島津家から厚遇されており、『日記』からも住職守仲が太守義久より厚い帰依を受けていたことが伺える。これらの要素を兼備していた名刹福昌寺は、島津家家中においては特別な地位を認められる存在であり、そのような戦国大名とゆかりの深い菩提寺だからこそアジールの機能を有していたともいえるであろう。

次に福昌寺の役割として戦死者供養（施餓鬼会）を取り上げた。『日記』では戦勝地における施餓鬼会が佳例として執行されていた様子を伺い知ることができたが、原田氏は中世における禅宗の施餓鬼会について以下のように論じている。中世に宋の禅林の規式を移入した禅宗では積極的に施餓鬼会が修され、その様式は平安時代以来日本で行われていた施餓鬼会とは異なったものであった。そして室町期には施餓鬼会をより整備していくことにより、顕密諸宗以上の力を当該分野で発展させたという。原田氏は、日本の中世社会における施餓鬼会の重要性を指摘するとともに、禅宗がこの分野で大きな位置を占めていたことを明らかにしている(17)。

これら禅僧に期待されていたという鎮魂の力に関して、本論では他宗等との比較はできないが、『日記』の記述から、曹洞宗福昌寺が施餓鬼会執行の役割、つまり鎮魂を司る存在としての役割を島津氏から期待されていたとはいえるであろう。

以上断片的な検討となってしまったが、当該史料からみえるのは、アジールや戦死者供養を戦国期の寺院が担っていたことである。このように戦国期の寺檀関係を検討するにあたり『日記』は非常に良質な史料といえよう。なお本論ではアジール・施餓鬼会のみに焦点を当てたが、『日記』にはその他にも義久の病気平癒祈願(18)や覚兼への道号授与(19)など興味深い記述をみることができ、これらは今後の検討課題としていきたい。

註

（1）東京大学史料編纂所編「大日本古記録　上井覚兼日記 上」岩波書　一九九一年（一九五四年初版）。東京大学史料編纂所編「大日本古記録　上井覚兼日記 中」岩波書店 一九九一年（一九五五年初版）。東京大学史料編纂所編「大日本古記録　上井覚兼日記 下」岩波書店 一九九一年（一九五七年初版）。

（2）例えば、伊東久之「戦国時代における地方文化と京都－領国文化の構造をめぐって－」、玉山成元「上井覚兼の信仰－とくに晩年を中心として－」（ともに『福島金治編「戦国史大名論集十六島津氏の研究」吉川弘文館 一九八四年』に収録）などがあげられる。

（3）石屋禅師遠忌奉修会「石屋禅師と福昌寺」一九三四年。

（4）『日記』天正二年十二月十九日・二十日・二十一日条。

（5）広瀬良弘「戦国大名の家中統制と寺院－曹洞宗寺院を中心に－」（中尾堯編「論集日本仏教史六戦国時代」雄山閣一九八八年）、神田千里「中世の宗教的アジール」（高埜利彦・安田次郎編「新体系日本史一五宗教社会史」山川出版　二〇一二年）を参照のこと。

（6）『日記』天正三年正月十二日・十三日条、『日記』天正十三年十月十七日条。

（7）現在曹洞宗では「施食会」という呼称に統一しているが、本論では史料での呼称を踏襲して「施餓鬼会」と表記する。なお「施餓鬼会」から「施食会」への呼称変更の経緯に関しては以下の文献に詳しい。桜井秀雄「宗教儀礼と差別－『行持規範』改訂について－」曹洞宗宗務庁　一九八七年。曹洞宗人権擁護推進本部編「曹洞宗人権学習基礎テキスト　これだけは知っておきたい Q&A改訂版」二〇〇七年。

（8）『日記』天正十二年二十五日条。

（9）『日記』天正十三年閏八月十五日条。

（10）二木謙一「年表戦国史」新人物往来社　一九七八年　四〇頁。なお戦場跡地には山田有信によって供養塔が建立され「宗麟原供養塔」と呼ばれた。「俚俗宗麟原トスル臺地ノ南端ニアリ天正六年島津義久大友宗麟ノ大軍ヲ此地ニ邀撃セシ時戰死セル者ノ霊ヲ同十三年島津氏ノ将山田新介供養ヲ行ヒ建立セシ石塔ナリ　塔ハ六地藏燈籠型ニシテ南面シ總高約九尺竿石ノ四周ニ銘文アリ正面ニ謹奉訓誦大乗妙典一千部爲戰亡各霊千時天正十三年二月彼岸日大施主源有信山田新介ト刻セリ又六角火袋型塔身ノ各面ニハ地藏尊像ヲ陽刻シ敵味方供養塔トシテ著名ナリ」（国指定文化財等データベース　文化庁）。

（11）『日記』天正十一年七月二十五日条、天正十二年七月二十四・二十五日条、天正十三年七月十四・十五日条。

（12）東京大学史料編纂所編「大日本古記録　上井覚兼日記 下」岩波書店 一九九一年（一九五七年初版）二一三頁。

（13）圭室諦成「葬式仏教」大法輪閣　一九六三年　一九六～二〇二頁。

（14）註三。

（15）網野善彦「無縁・公界・楽－日本中世の自由と平和－」平凡社選書　一九八六年（一九七八年初版）三七頁。

（16）五代秀堯、橋口兼柄 共編「三国名勝図会」巻之五　一九〇五年（国立国会図書館デジタルライブラリーで閲覧可能）。

（17）原田正俊「五山禅林の仏事法会と中世社会－鎮魂・施餓鬼会・祈祷を中心に－」一九九九年　禅学研究　七十七号　五九～九二頁。

（18）『日記』天正十一年二月四日条。

（19）『日記』天正十一年二月七日・八日条。

「瑩山清規」亡僧章の出典研究

角田隆真

一、はじめに

一―一、問題の所在

現在の宗門行持において、葬送儀礼は重要な行持の一つであるが、その中でも亡僧の葬送儀礼は、約九〇〇年前に制定された現存する最古の清規である「禅苑清規」にも規定され、その歴史は極めて長い。日本曹洞宗においても「瑩山清規」において規定され、その後の諸清規においても―いくらかの変化こそあれ―「瑩山清規」と同じく規定されてきた。そのため、曹洞宗門内はもちろんのこと、宗門外からも様々な研究がされているのであるが、その研究はまだ十分とは言いがたい。

近年、日本における清規の研究については、「瑩山清規」の新たな書写本が発見されたり、あるいは日本成立の諸清規が翻刻されたりといった、多くの成果が次々と発表され、書誌学的にも新たな研究の余地が多く生じた分野である。亡僧葬送法についても、過去にいくつかの顕著な功績があげられているが、このために新たな研究の余地がいくらか残されている分野である。

本論文では、近年、禅林寺より発見された「瑩山清規」の書写本をもとにして、中国成立の各清規および日本成立の諸清規との比較をすることにより、「瑩山清規」がどのように成立したかを探ろうとする研究の一環である。但し、各清規の記述量は少なくないため、本論文では亡僧葬送法に絞り詳細に比較した。従って、「瑩山清規」の出典を総合的に解明するためには、再び全体的な視点に立って考察する必要があることは当然である。

一―二、亡僧葬送法の先行研究

亡僧葬送法について研究した論文については、主に以下の二つが挙げられる。

成河峰雄「禅宗の喪葬儀礼」（「禅研究所紀要」第二四号所収、一九九六）：印度仏教における葬送儀礼から中国禅におけ

る葬送儀礼について時代を追って論述されている。特に中国禅における葬送儀礼については、仏教伝来以前の中国における、儒教による伝統的な葬送儀礼を踏まえた上で議論されており、非常に興味深いものである。また、禅宗における葬送儀礼については、主に「禅苑清規」と「勅修百丈清規」における尊宿及び亡僧の葬送儀礼について、詳細に論じられている。

この研究では中国禅における葬送儀礼について、詳細に研究されているが、日本の清規には言及されていないため、中国禅と日本禅の間の関係という点においては研究の余地が残されていると言うことができる。

佐藤昌史「宗門葬祭儀礼の変遷―亡僧葬法を中心として―」（「教化研修」第三三号所収、一九九〇）：当論文は、中国の清規から日本の清規における、時代的には北宋の「禅苑清規」から現代日本の『昭和修訂曹洞宗行持規範』（曹洞宗宗務庁、一九八八）に至るまでの、古今中日の幅広い清規を網羅し、それらの亡僧章における差定を詳細に比較したものである。

当論文における幅広く網羅された研究成果により、当時は亡僧葬送法における研究は一定の達成を見たと言うことができた。しかし、近年、禅林寺において未出の「瑩山清規」が発見されたことにより、従来の瑩山清規研究に新たな研究の余地ができたと言えよう。

一―三、「瑩山清規」諸本について

「瑩山清規」（以下「瑩規」）諸本については、従来より多くの研究がされてきたため、本論文ではそれらの論文を参考にする形で概略を述べていくことにする。まず、従来の主な先行研究としては以下のものがある。

山端昭道「『瑩山清規』の写本について」（「宗学研究」第一五号所収、一九七三）

尾崎正善「『瑩山清規』の変遷について―2―諸本の系統に関する覚書」（「曹洞宗宗学研究所紀要」第六号所収、一九九三）

ここに近年、禅林寺において新出の「瑩規」が見つかり、それに伴い、新たな研究成果が出されている。（以下、「瑩規（禅）」とする）

竹内弘道「新出の禅林寺本「瑩山清規」について」（「宗学研究」第三三号所収、一九九〇）

尾崎正善「翻刻・禅林寺本「瑩山清規」」（「曹洞宗宗学研究所紀要」第七号所収、一九九四）

竹内弘道「禅林寺本『瑩山清規』の考察」（「宗学研究」第四六号所収、二〇〇四）

これらの研究の研究によると、従来より知られてきた「瑩

規」諸本は以下の通りである。

・大乗寺蔵　永享六年本　永享六年（一四三四）書写
・大乗寺蔵　愚休書写本　文明八年（一四七六）書写
・永光寺蔵　麟広書写本　明応十年（一五〇一）書写
・永光寺蔵　光椿書写本　文亀三年（一五〇三）書写
・月舟開版　『瑩山清規』　延宝五年（一六七七）開版
・卍山開版　『瑩山清規』　延宝八年（一六八〇）開版（以下「瑩規（流）」）

右諸本の他にも、文亀元年（一五〇一）書写の山上嘉久氏所蔵本があるが、これは麟広書写本と一体のものであったと言われているため、従来の書写本は右一番目から四番目までの四系統が知られていると言うことができる。山端氏によると、これらの四系統の写本は梵清和尚書写本に明白に依っており、基本的には全く一致するものと考えて差し支えないようだ(1)。また、月舟開版本は愚休書写本の系統に類似していると言われており、卍山開版本は月舟の弟子の卍山が開版したにもかかわらず、月舟開版本からはかなりの手が加えられていると言われている。（但し、卍山が月舟開版本から変更を加えた部分としては、内容の削除・増補は僅かであり、その排列に関して手が加えられていることが知られている。）(2)現在の『曹洞宗全書』宗源下（曹洞宗全書刊行会、一九七一）に所収の「瑩山清規」はこの卍山開版本であり、所謂、流布本とよばれている。

これらの「瑩山清規」諸本については、『瑩山禅』シリーズの第六巻および第七巻（山喜房仏書林、一九八八）において、すでに対校がなされているため、本論文では改めて比較するまでもないが、本論文では比較対象とする従来既知の「瑩山清規」諸本としては『曹洞宗全書』宗源下に所収の流布本を用いることにする。尚、『瑩山禅』シリーズが対校の底本としているのは、卍山が延宝九年（一六八一）に開版している版本―所謂、本山版―だが、本論文で研究対象とする亡僧章においては「瑩規（流）」と本山版の違いは確認できなかった為、本論文で比較対象とする従来の諸本の代表として「瑩規（流）」を使用することは問題ないと考える。

ここに新出の写本が福井県禅林寺から見つかったのである。次に、「瑩規（禅）」を尾崎氏の解題を参考にして紹介すると次のようになる(3)。

「瑩規（禅）」は永和二年（一三七六）に普済善救（一三四七～一四〇八）が加州法園林浄住寺の紀綱寮（維那寮）において書写したものである。尾崎氏は、この真偽について、浄住寺の記述が奥書の他に三箇所見られること、仏紀の記述に関して、天皇の世代数に関しての三点から正しいものと推測している。書写者の普済善救は通玄寂霊の法嗣であり、寂霊十哲の一人に挙げられている。構成については、「瑩規（禅）」は「年中・日中・月中」という行事の順番で、その後に「回向文」

を付すというに形になっている。この構成の順番については『正法清規』と同一であり、現在の流布本のそれとは異なっている。

本論文に於いては、この「瑩規（禅）」について、『禅宗清規集』に所収のものを底本として比較検討していくことにする(4)。

一―四、中国成立の各清規について

今回検討対象にする中国成立の清規を列挙してみる。中国成立の清規について、鏡島元隆氏は以下のように述べている(5)。

いま、わが国で成立した清規はしばらく措いて、『禅苑清規』以後、中国宋元代に成立した諸清規を列記してみれば、左のようである。

一、『入衆日用清規』（嘉定二年　一二〇九　無量宗寿）
二、『入衆須知』（景定四年頃　一二六三頃）
三、『叢林校定清規総要』（咸淳十年　一二七四　惟勉）
四、『禅林備用清規』（至大四年　一三一一　沢山弐咸）
五、『幻住庵清規』（延祐四年　一三一七　中峰明本）
六、『勅修百丈清規』（至元四年　一三三八　東陽徳輝）

右の中、『禅苑清規』は北宋、『日用清規』・『入衆須知』・『校定清規』は南宋、『備用清規』・『幻住庵清規』・『勅修清規』は元代に成立したものである。しかし、『日用清規』および『入衆須知』は叢林の初学対象の啓蒙的清規であり、『幻住庵清規』は中峰明本一家の清規で広く行なわれたものでないから、『禅苑清規』・『校定清規』・『備用清規』・『勅修清規』の四清規が中国清規としては重要な清規である。

以上より、本論文では比較対象とする中国の清規は、「禅苑清規」（以下「禅規」）・「叢林校定清規総要」（以下「校規」）・「禅林備用清規」（以下「備規」）・「勅修百丈清規」（以下「勅規」）の四清規を主に用いることにする。尚、「瑩規」は元亨四年（一三二四）の制定とされ、「勅規」成立以前の制定であるが、今回比較検討の中心とする「瑩規（禅）」が一三七六年の書写であり、こちらは「勅規」成立以降のものであるため、「勅規」も比較検討の対象とすることにする。また、「入衆日用清規」は日々の行持を規定した清規なので、本論文において検討対象から除外するが、「入衆須知」および「幻住庵清規」（以下「幻規」）は参考程度に比較検討することにする。

二、「瑩規」と各清規および諸本との比較

先に述べた通り、本論文では中国成立の清規としては「禅規」・「校規」・「備規」・「勅規」の四清規を用い、「瑩規」の諸本としては、「瑩規（禅）」および「瑩規（流）」を検討対象とすることにする。

二―一、「瑩規（禅）」における亡僧章の構成

まずは「瑩規（禅）」における亡僧章の構成を見ていくことにしよう。（各構成表題は筆者補足。字体、句読点は尾崎氏翻刻版を引用(6)。括弧内は二行分割部分。）

龕前念誦

切以、生死交謝、寒暑迭遷。其来也電激長空、其去也波停大海。是日即有新円寂（某甲）、生縁既尽、大命俄落、了諸行之無常、乃以寂滅而為楽。恭覈大衆、粛詣龕幃、誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。仰憑尊衆念（十仏名在之）。上来念誦功徳、回向新円寂（某甲）覚霊、荘厳種智者。十方、、

次大悲呪一遍　上来諷誦大悲―神呪。功徳、回向（某甲）覚霊、荘厳種智者。十方三世、、（回向畢。知客若侍者楞厳神呪始之）亡僧既出時念誦。

挙龕念誦

欲挙霊龕、赴荼毘之盛礼、仰憑尊衆、誦諸聖之洪名。用表挙(擎イ)違上資覚路。（十仏名。回向如前。大悲呪一返）

山頭念誦進退説明

山門仏事時、先知事焼香。其後維那焼香。為起龕仏事請人。起龕了後、維那出。十仏名（須速也）両班可問訊。次菩提院而主人焼香。罷後知事焼香。後維那焼香了、為下火請人。如法問訊可請主人下火。説法罷、知事供茶。其後維那出念誦。

山頭念誦

切以是日即有新円寂（某甲）、既随縁而順寂。乃依法以荼毘。焚百年（弘道虚幻）之身入一路涅槃之径。仰憑尊衆、資助覚霊。（十仏名如前）回向上来称揚聖号、資助覚霊往生。惟願恵鏡分輝、真風散彩、菩提園裏、開敷覚意之花、法性海中、蕩滌塵心之垢。茶傾三奠、香熱一炉、奉送雲程、和南聖衆。次大悲呪一反回向如前。（次知客若侍者楞厳呪始之）

唱衣念誦

唱衣念誦（大衆集。維那鳴磬一下云）

浮雲散而影不流、残燭尽而光自滅。今茲估唱、用表無常。仰憑尊衆、奉為新円寂某上座、資助覚霊、円満種智。（十□(仏)名在之）

復磬鳴云、夫唱衣法、蓋稟常規、新旧短長、自宜照顧。銭須足佰。無以新錫相兼。磬声断後、不得翻悔。謹白。

唱衣罷。大悲呪一反、回向。上来大衆念誦、並唱衣物功徳、並用回向、新円寂（某）。資助覚霊、円満種智。毎煩大衆念。十方三世一切、、。

二―二、中国成立の各清規との比較―出典は何か？―

この区分を基にして中国成立の各清規および各「瑩規」と比較していく。

二―二―一、龕前念誦

まずは「瑩規（禅）」の龕前念誦の差定について確認すると次のようになる。

念誦文・十仏名・回向
大悲呪一遍・回向
楞厳呪

佐藤氏の研究によると、大悲呪と楞厳呪は「校規」以降に清規に明記されるようになったことがわかる(7)。従って、右差定と中国成立の各清規の差定を比較してみると、「瑩規（禅）」がベースとしているのは「校規」以降の清規であることがわかる。また、中国成立の清規には十仏名の後の回向が無く、十仏名からそのまま大悲呪の挙経をするのに対し、「瑩規（禅）」は十仏名の後に一旦回向を挟んでから大悲呪を挙経するようになっている。一方で、楞厳呪の回向は中国発祥の清規には存在するが、「瑩規（禅）」には差定としての記載もない。

次に細かく文字毎に見ていくと、次の四カ所が特徴的な箇所であると言える。

①大命俄落

ここは中国成立の清規は「大命俄遷」となっており、「落」の字は「瑩規（禅）」独特のものと言えるが、この「落」の字がどのようにして入ってきたのかは不明である。

②乃以寂滅而為楽

「瑩規（禅）」では「乃以寂滅而為楽」となっているが、中国成立の清規は全て「乃寂滅而為楽」と「以」の字はない。

③恭哀大衆

この部分は「禅規」のみが「恭投大衆」となっており、それ以外の清規は「恭哀大衆」となっている。従って、この部分からも、「禅規」より後の清規を出典にしていることがわかる。

④誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。

龕前念誦の項で最も特徴的なのがこの部分であると言って良い。今回比較対象とした中国成立の主な四清規―すなわち「禅規」・「校規」・「備規」・「勅規」―はどれも「誦諸聖之洪名、薦清魂於浄土」となっており、「瑩規（禅）」とは異なった文言である。ところが、「入衆須知」は、他の中国成立の清規とは異なり、この部分が「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路」と「瑩規（禅）」と同じ文言となっている。

二―二―二、挙龕念誦

まずは「瑩規（禅）」における差定を確認する。

念誦文・十仏名・回向
大悲呪一遍

挙龕念誦の差定については特に注目すべき箇所もないが、中国成立の清規には挙龕念誦の際に大悲呪を唱えるという記述はない。また、「備規」および「勅規」に至り、念誦の後に往生呪を唱えると書かれているが、「瑩規（禅）」にはそのような差定はない。尚、往生呪とは〔大正蔵〕第一二冊にある「抜一切業障根本得生浄土神呪」のことであり、浄土経呪の一つとして浄土思想が深くあらわされたものである(8)。

この部分では「瑩規（禅）」とその他の各清規に特に大きな差は見られないが、強いて言うならば次の一カ所である。

①仰憑尊衆

この部分は、「禅規」および「備規」は「尊衆」となっており、「校規」および「勅規」は「大衆」となっている。ちなみに「入衆須知」は「尊衆」となっている。

二―二―三、山頭念誦

「瑩規（禅）」における差定は以下の通りである。

進退説明文
念誦文・十仏名・回向
大悲呪一遍・回向
楞厳呪

山頭念誦の差定で特に注意すべきことは、念誦文の前に進退説明文が附されていることである。後述するが、中国成立の清規には、進退説明文と念誦文が組み合わさっている形式と、別立てになっている形式の二種類がある。この「瑩規（禅）」の山頭念誦は、進退説明文が念誦文と組み合わさっている形式である。

また、「瑩規（禅）」では念誦文の後に十仏名を唱えることになっているが、中国成立の各清規では念誦文の後は阿弥陀仏を十念することになっており、このことから「禅規」では山頭念誦を「塔前十念」と呼んでいる。この阿弥陀仏十念を十仏名に変えたところは、「十」の数字的同一性を残しながらも、明らかな浄土色の払拭が見られる箇所である。

次に山頭念誦の前にある進退説明文を見ていく。この進退説明文は、山頭念誦の前に行われる法事についての進退を述べたものである。法事についての差定は以下の通りである。

山門仏事
焼香（知事・維那）
拝請（仏事人）
起龕

十仏名
菩提院
　焼香（主人・知事・維那）
　拝請（下火人）
　説法
　知事供茶
　維那念誦

これら法事の差定が、〔焼香→拝請→起龕／説法供茶〕となっている所は中国成立の清規も同じである。ただし、中国では秉炬の法事が涅槃台一カ所で全て行われるのに対し、日本では山門で起龕した後に菩提院で下火するため、法事が二回行われているといった違いがある。

念誦文について見れば、以下の箇所に違いがある。

①切以是日即有新円寂

中国成立の清規を見れば、「禅規」には「切以歿故某人」とあるのに対して、「校規」以降の主な清規は「是日則有新円寂某甲上座」と「切以」は無い。

参考までに「入衆須知」を見てみると、「切以是日即有新円寂（某人）」とあり、この部分は「瑩規（禅）」と一致していることがわかる。

②上来称揚聖号、資助覚霊往生

「禅規」では「上来称揚聖号、資薦往生」となっており、「備規」ではこの後半部分が「資助往生」となっている。また、「校規」では「上来称揚十念、資助往生」となっており、「勅規」も「校規」と同じである。前半部分が「称揚聖号」となっているのは、「禅規」または「備規」に倣ったと言うこともできるし、あるいは念誦を阿弥陀十念から十仏名に変更したという浄土思想払拭の過程で、「称揚十念」では整合性がとれないために「称揚聖号」に変更したと言うこともできるだろう。

一方、後半部分は中国成立の清規は全て「資助（又は薦）往生」となっており、浄土思想が色濃く出ている部分である。「瑩規（禅）」でもこの「往生」の文言は残っており、浄土思想の払拭は完全にはできていないと言える。「瑩規（禅）」にはこの部分に「覚霊」という言葉が出てくるが、中国成立の主な清規にはこの言葉は見られず、ただ「幻規」にのみ「上来称揚聖号、資助覚霊。」と見える。

③奉送雲程

この部分は「禅規」のみ「用薦雲程」となっており、それ以外の清規では「奉送雲程」となっている。従って、「瑩規（禅）」のこの部分は「禅規」以外の清規を典拠としていると言える。ちなみに、「奉送雲程」となっている最初の清規は「入衆須知」である。

ここに出てくる「雲程」とは往生浄土の思想を反映させた

言葉であり、ここからも「瑩規（禅）」では浄土思想が残っているということができる(9)。

二―二―四、唱衣念誦

「瑩規（禅）」における差定は以下の通りである。

鳴磬一下・念誦文・十仏名

復鳴磬一下・念誦文・大悲呪一遍・回向

この部分において「瑩規（禅）」と中国成立の清規との間に見られる差は、中国成立の清規では大悲呪を唱えるという記述はないのに対し、「瑩規（禅）」では大悲呪を唱えるというところである。中国成立の清規間では特に異同はないが、「備規」のみは念誦回向が両念誦文の間に来ているという違いがある。

次に各文言の相違を見ていく。

①資助覚霊、円満種智。

この部分は「禅規」・「校規」・「勅規」には「資助覚霊往生浄土」とあり、「備規」にはこの部分は記載がない。「往生浄土」が「円満種智」に変更されているこの部分からは「瑩規（禅）」における浄土思想払拭の形跡を見ることができる。

②銭須足佰。無以新錫相兼。

この部分には、中国成立の各清規で文字にそれぞれ違いがあることが分かる。まず「瑩規（禅）」と同じ文字であるのが「校規」で、「禅規」は「（或七十七陌或七十五陌）」と但し書きがある。「備規」は「不須足陌」とあり、「勅規」は回向文には記載がない。

③唱衣念誦回向

唱衣念誦回向は、「禅苑清規」が「上来大衆念誦并唱衣物功徳。並用廻向歿故某人。」となっているのに対し、その他の清規は（多少の違いはあるにせよ）「上来唱衣念誦功徳、奉為某上座」と簡略化されている。従ってこの部分は「瑩規（禅）」は「禅規」を典拠としていると言うことができるだろう。尚、この部分にも「資助覚霊、往生浄土」という回向文が「資助覚霊、円満種智」に変えられるといった、①と同じ変化が見られる。

二―三、「瑩規（流）」との比較―その後の変遷について―

まずは「瑩規（禅）」と「瑩規（流）」の差定を比較してみよう。

〔表一〕

	「瑩規（禅）」	「瑩規（流）」
龕前念誦	念誦文 十仏名 回向	念誦文 十仏名 回向

	大悲呪一遍 回向 楞厳呪	大悲呪 回向 楞厳呪
挙龕念誦	念誦文 回向 大悲呪一遍	念誦文 回向 大悲呪
山頭念誦	進退説明文 念誦文 十仏名 回向 大悲呪一遍 回向 楞厳呪	—— 念誦文 十仏名 回向 大悲呪 回向 楞厳呪
二七日 送骨念誦	——	念誦文 回向 大悲呪
唱衣念誦	鳴磬一下 念誦文 十仏名 復鳴磬一下 念誦文	鳴磬一下 念誦文 十仏名 復鳴磬一下 念誦文

	大悲呪一遍 回向	大悲呪 回向

右表を見ると、「瑩規（禅）」と「瑩規（流）」は山頭念誦における進退文と、二七日送骨念誦の項目で違いがあることがわかる。

次に各念誦について、細かい文言に着目して見てみることにする。

二―三―一、龕前念誦

龕前念誦の項目で大きく異なるのは念誦文の後半部分である。以下、列挙する。

「瑩規（禅）」：了諸行之無常、乃以寂滅而為楽。恭哀大衆、粛詣龕幃、誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。

「瑩規（流）」：諸行無常。寂滅為楽。粛請現前大衆。敬誦諸聖洪名。所集鴻福。荘厳覚路。

両者を比較してみると、似ていると言えば似ているが、その内容はかなり添削編集され、その結果として対句の関係まで変化してしまっていることが分かる。添削改変された部分としては、「瑩規（禅）」から「薦清魂於覚路」の部分が削除され、「所集鴻福。荘厳覚路。」の部分が追加されていること

がわかる。この部分は尾崎氏も指摘しているが(10)、「瑩規（禅）」以降の浄土思想払拭の過程と考えて良いだろう。

二―三―二、挙龕念誦

この部分については、「瑩規（禅）」と「瑩規（流）」の間に相違点はない。

二―三―三、山頭念誦

山頭念誦については、進退説明文の有無という大きな違いがあるが、こちらについては前述したため、今はその他の部分について見ていく。念誦文中に「資助」と「助資」の語の違いはあるが、大きな違いとしては回向文中にある以下の三つの部分である。

①上来称揚聖号、資助覚霊

「瑩規（禅）」と「瑩規（流）」が異なるのは、この後半部分である。「瑩規（禅）」では「資助覚霊往生」であったのに対し、「瑩規（流）」では「資助覚霊」と「往生」の文言が削除されており、これは先にも出てきた日本曹洞宗の浄土思想払拭の一部と考えることができるだろう。

②法性海中、活動無垢之波

山頭念誦で最も大きな改変が加えられているのはこの後半部分である。「瑩規（禅）」は中国成立の諸清規通りに「蕩滌塵心之垢」となっているが、「瑩規（流）」では「活動無垢之波」となっている。

③因薦雲程

「瑩規（禅）」では「奉送雲程」となっていたところが、「瑩規（流）」では「因薦雲程」となっている。これは「禅規」の「用薦雲程」と近い。中国成立の清規で「入衆須知」以下「奉送雲程」となり、「瑩規（禅）」でも同様になっていた箇所が、「瑩規（流）」では「禅規」の文言に近づいた。

二―三―四、二七日送骨念誦

この項目は「瑩規（流）」にのみ見られる項目であり、「瑩規（禅）」には見られない。佐藤氏によると、中国成立の清規においては、「禅規」（一一〇三年成立）および「校規」（一二七四年成立）には見られず、「備規」（一三一一年成立）以降の清規に「起骨仏事」として見られ、日本では「送骨念誦」として「瑩規」（尚、佐藤氏が用いている「瑩規」は流布本である）に初出である(11)。但し、「送骨念誦」の回向文は中国成立の清規には見られないものである。

二―三―五、唱衣念誦

大きな違いとしては以下の部分がある。

①莫以新錫相兼

この部分は「瑩規（禅）」では「銭須足佰。無以新錫相兼。」となっているが、「瑩規（流）」では「莫以新錫相兼」となっている。後半部分の「無」と「莫」の違いは意味上そこまで大きな違いではないが、前半の「銭須足佰」が削除されたのは大きな違いであると言えよう。中国成立の清規を見ると、「備規」まではこの部分の記述があるが、「勅規」になってこの部分の記述が削除されている。これは「瑩規（流）」が「勅規」の影響を受けて「銭須足佰」を削除したと考えることもでき、あるいは鏡島氏によると「銭須足佰」は「禅規」が成立した当時の貨幣制度が基になっているようであり(12)、清規と唱衣制度が来朝するにあたって貨幣制度の違い等から清規が実際の生活になじまないという観点から変化したと考えることもできる。また、金子奈央氏は僧堂による唱衣制度が、「勅規」においては「唱衣古法」と呼ばれる競売制度以外に、「鬮拈法」いわゆるくじ引き制度という新たな方法も出てきたと指摘していることから(13)、「銭須足佰」という競売制度を前提とした記述がなじまなくなってきたと考えることもできる。この点についての詳細な検討は今後の課題としたい。

細かい部分としては以下の点がある。

・浮雲散而影不留：「禅規」および「瑩規（禅）」では「流」となっているのに対し、「入衆須知」以降の中国成立の清規および「瑩規（流）」では「留」となっている。両者は発音が一緒なので発音による混同と考えることもできるが、意味は「影流れず」と「影留まらず」で正反対なため、この点の詳細な検討は今後の課題としたいところである。

・十仏名の前の「念」：「瑩規（禅）」には見られないが、「瑩規（流）」には見られる。

・再労尊衆念：「瑩規（禅）」では「毎煩大衆念」となっているが、「瑩規（流）」は「再労尊衆念」となっており、これは「禅規」と同じ文言である。

三、考察

三―一、出典は何か

「瑩規（禅）」が中国成立のどの清規を出典としているかを考える上で、以下の四点から考察してみたい。

(1)全体から見る形式的な違いについて

まず見出せるのは、形式的な違いである。亡僧章における記述の仕方として、「禅規」では、冒頭で紹介した成河氏の区分に従えば、〔初化〕・〔誦戒〕・〔津送〕・〔城隍に送葬する場

合〕・〔唱衣の法〕・〔念誦〕のようになっている。これを見ると、各項目内では時間順になっているものの、この項目自体の配列は時間順ではなく項目別であり、念誦は別立てになっている。これに着目して、亡僧章内における配列順について、各清規を見てみると、「校規」では入龕に始まり唱衣に終わるまで項目自体が時間順になっており、念誦もこれらの項目に組み込まれていることがわかる。この「校規」の配列は「禅規」と比べて大いに変化した箇所であると言うことができよう。

その後の清規を見てみると、「備規」は〔病僧円寂〕から始まり〔亡僧後事〕に至るまで時間順になっているかのように見えるが、念誦だけは津送の後に〔念誦式〕と別立てになっており、この点では「禅規」と同じ形式をとっていると言える。一方、「勅規」は亡僧章について、〔抄割衣鉢〕から〔入塔〕まで、念誦文が組み込まれた、所謂「校規」と同じ形式になっていることがわかる。即ち、念誦文が本章の説明に組み込まれているかどうかという形式に沿って見れば、「禅規」「備規」と「校規」「勅規」に分けて考えることができるのである。

これを基にして、「瑩規（禅）」がどのような形式になっているのかを見てみると、章題にも「亡僧時可行持　念誦」とある通り、その大半が念誦文のみの構成となっているため、この点で中国成立の（進退を説明する性格の）清規とは存在意義がかなり異なっていると言うことができるが、その中でも山頭念誦に進退説明の文が付いていることは注目に値する。このように念誦と進退が組み合わさって述べられている形式は、「校規」や「勅規」のそれに似ていると言って良い。

また、全体の区分をそれぞれの目次より見てみると、「瑩規（禅）」は〔年中〕・〔月中〕・〔日中〕の区分に分けられていることがわかる。このように、全体が年・月・日の区分で分けられている清規は中国成立のものでは「幻規」のみである。それ以外以前にも、例えば「校規」では巻の最後に〔月分須知〕〔無量寿禅師日用小清規〕のような月分や日用の基準で配置された章が存在するが、「校規」における〔月分須知〕や〔無量寿禅師日用小清規〕は全体を年・月・日に分ける構想で作成された章ではなく、あくまで特別行持以外の補足として、巻末に記載されていると見るのが妥当であろう。但し、日本成立の清規においては、〔日中〕は「毎日行われる行持」、〔月中〕は「毎日は行われないが、特定の日に毎月行われる行持」、〔年中〕は「毎月は行われないが、特定の日に毎年行われる行持」という区分基準であるのに対し、中国成立の清規は、〔日用〕が「毎日行われる行持」、〔月分〕が「特定の日に行われる行持」と、中国の〔月分〕の内容は日本の〔年中〕の内容と類似しており、これらの中日の清規における年・月・日の区分を議論するに当たっては、この点において

注意が必要である。

(2)各部分の細かい文言について

次に、細かい文言に着目して「瑩規（禅）」と中国成立の清規を比較してみると、以下の〔表二〕のようにまとめられる。これを見ると、念誦文については「瑩規（禅）」は、中国成立の主要な清規の中では―「禅規」と一致する箇所もいくらか見られるが―「校規」に最も近いことがわかる。「校規」の成立年代は咸淳一〇年（一二七四）であり、「瑩規」の成立よりも明らかに前であるため、「瑩規」が「校規」の影響を受けうると推測することは妥当である。

一方で、龕前念誦の「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路」や山頭念誦の「切以是日即有新円寂」の部分からは、「入衆須知」の影響が色濃く見える。先述の通り、「入衆須知」は未詳の点が多い清規であるが、そのおよその成立年代は一二六〇年代である。「校規」は一二七四年成立であることも踏まえて、一二七〇年代からその直後の中国の禅宗界と瑩山門下の教団との交流史に着目し、両清規の関連性が明らかにできれば、中国禅宗史および日本禅宗史に新たな発見があるものと思われ、この点については今後の課題としたいところである。

(3)「入衆須知」と「慧日山東福禅寺行令規法」の影響について

二―二による「瑩規（禅）」と中国成立の各清規との比較検討より、「瑩規（禅）」には「禅規」、「校規」、「備規」といった重要な四清規の他に、「入衆須知」との関係が強いことが分かった。具体的には、龕前念誦の「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。」と、山頭念誦の「切以是日即有新円寂」の部分である。（〔表二〕参照）

「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。」の部分については、後述するが、浄土思想の払拭の観点から論じられることがある箇所である。尾崎氏は「瑩規（流）」との比較により、日本曹洞宗における浄土思想払拭の過程がわかる箇所であると述べているが、こちらの方面からも研究が必要である(10)に同じに同じ。

「入衆須知」については、撰者不詳、成立年代不明と未詳の部分が多い清規である。鏡島元隆氏と石井修道氏はその三八念誦の項より、その成立年代を景定四年（一二六三）頃と推測している(5)に同じに同じ。「入衆須知」については資料が少ないだけに、その研究は未詳の部分が多く、研究が困難な部分があるが、右で述べた通り、「瑩規（禅）」が「入衆須知」にのみ記述の文言が引用されているという箇所も存在する。「入衆須知」と「瑩規（禅）」との関係性には注目すべきところがあり、この詳細については今後の課題としたいところであるが、本論文では現段階で考えられる部分についての

み論述したい。

中国成立の清規の他にも、日本成立の清規で「瑩規」以前に成立したものについても検討する必要がある。日本で成立した僧堂規矩を定めた現存最古の清規として知られているのは、現在内閣文庫に所蔵されている「慧日山東福禅寺行令規法」（以下、「慧山古規」）である。この清規については尾崎氏が既に「瑩規」との関係についても論じているが(14)、今一度、亡僧章の部分から検討してみたい。

まずは尾崎氏の論文を引用して「慧山古規」の成立について述べると、「慧山古規」は文保二年（一三一八）に直翁智侃（一二四五～一三三二）が編集した清規であり、現在内閣文庫に存在するものは永正二年（一五〇八）に了菴桂悟が修復書写したものである(14)に同じ。さらに尾崎氏は「本清規の内容は、円爾（一二〇二～一二八〇）の径山参学時代、もしくは帰朝直後の東福寺で定めた規矩の集大成である可能性もあり、その記述内容は成立時期を大きく遡る可能性も考えられる。」と推測している(15)。

ここで「慧山古規」の亡僧葬送法に関する部分を以下に挙げる(16)。（太字部分は「瑩規（禅）」との重複部分、波線部分は注目すべき箇所である。）

亡僧龕前念誦

切以、生死交謝、寒暑迭遷。其来也電激長空、其去也波停大海。是日却有新円寂（某上坐）生縁既尽、大命俄遷。**了諸行之無常、乃寂滅而為楽。恭哀大衆粛詣龕幃、誦諸仏之洪名。薦精魂於覚路。仰憑大衆念**

十仏名　大悲咒　回向

上来念誦諷経功徳、奉為新円寂（某上坐）**資助覚霊、荘厳報地。**伏願、神超浄域、業謝塵労、蓮開上品之花、仏授一生之記。再労尊衆念、**十方三世云々。**

挙龕念誦

欲挙霊龕赴荼毘之盛礼。仰憑尊衆誦諸聖之洪名。用表攀違上資覚路念。十仏名

涅槃台念誦

是日即有新円寂某上坐。**既随縁而順寂。乃依法以荼毘。焚百年弘道之身、入一路涅槃之径。仰憑尊衆資助覚霊。**南無西方極楽世界大慈大悲阿弥陀仏十声。**上来称揚聖号資助往生。惟願慧鏡分輝、真風散彩。菩提園裏開敷覚意之花、法性海中蕩滌塵身之垢。茶傾三奠香熱一炉。奉送雲程和南聖衆。大悲咒。**回向。上来念誦諷経功徳、奉為某上座荼毘之次、荘厳報地、十方三世云々。

請小仏事式

山門請　為　新円寂（某上坐）下火　起龕　鎖龕　起骨

入骨　某寺某和尚小師　生縁某州人事　行年（幾歳）

今月　日堂司　某拝請

（中略、住持遷化式）
唱衣念誦
浮雲散而影不留、残燭尽而光白滅。今茲法唱用表無常。
仰憑尊衆、奉為新円寂某人、資助覚霊往生浄土念。十仏名
鳴磬一下云
夫唱衣之法、蓋禀常規、新旧短長、自宣照顧、銭須足陌、無以新錫相兼、磬声断後、不得翻悔、謹白。
唱衣了回向（大悲咒）
上来大衆念誦并唱衣物功徳、並用回向新円寂某資助覚霊、荘厳報地、再煩尊衆念、**十方三世云々。**

注目すべき点としては、以下のものがある。
・「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。」は「瑩規（禅）」と一致する点。ここからは「瑩規（禅）」と同様に「入衆須知」の影響が考えられる。
・大悲呪を読誦する点、山頭念誦で「上来念誦諷経功徳、奉為某上座荼毘之次、荘厳報地、十方三世云々」と回向する点、唱衣念誦で「浮雲散而影不留」とする点。ここからは中国成立の清規のうちでも「校規」以降の清規の影響が見て取れる。
・山頭念誦の名称を「涅槃台念誦」とする点、唱衣念誦の念誦文を「仰憑尊衆、奉為新円寂某人、資助覚霊往生浄土」とする点。ここからは「校規」の強い影響を受けていることがわかる。

以上の点から、「慧山古規」の亡僧章は「校規」の影響を強く受けていることがわかるが、中には「入衆須知」の影響を受けている箇所もあり、「慧山古規」が全体としていずれの中国成立の清規の影響を受けているのかは更に広い視点からの研究が必要である。しかし、いずれにせよ、「慧山古規」が一二六〇～一二七〇年代に中国で成立した清規の影響を受けている事からすると、円爾が入宋参学時代（一二三五～一二四一）あるいは帰朝直後に「慧山古規」（あるいはそのもととなる規定）を定めたという尾崎氏の論は―「慧山古規」の一部に円爾制定の「規式」の影響が存在することが氏により確認されつつも―全体的な視点からは再考の余地があると考える。

更に、「慧山古規」を「瑩規（禅）」と比較してみると、そのほとんどが一致することがわかる。（山頭念誦の回向については、「瑩規（禅）」では「回向如前」となっているため、ほぼ一致していると見て良いだろう。）特徴的な共通点としては、先述したが、「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。」の部分が「入衆須知」と一致する点である。一方、特徴的な相違点としては、龕前念誦の大悲呪回向の部分や山頭念誦の阿弥陀仏十声、あるいは唱衣念誦の「往生浄土」といった浄土色が色濃く出ている部分

が変更又は削除されている点である。

「瑩規（禅）」と「慧山古規」の比較を、(2)で比較したものに重ね合わせてみると以下の〔表二〕のようになる。この表を見ると、「瑩規（禅）」が「慧山古規」と近いことが視覚的にも確認できる。

以上の(1)から(3)より、亡僧章を見る限りでは、「瑩規（禅）」に至る清規の流れとして、以下の事項が推定できる。

・中国成立の清規のうち、「校規」を中心として、一部に「禅規」や「入衆須知」（もしくは「備規」も含まれるかもしれない）の影響を受けた、「慧山古規」が日本で成立した。（あるいは「慧山古規」に近い内容のもので中国から日本に将来した書写本が存在したかもしれない。）

・「慧山古規」のうち、浄土色が強い部分が日本曹洞宗独自に編集（すなわち削除又は変更）されて「瑩規」が成立した。

〔表二〕

	禅規	校規	備規	勅規	慧山古規	備考
龕前念誦 ①	○	○	○	○	○	
龕前念誦 ②	○	○	○	○	○	
龕前念誦 ③	○	◎	◎	◎	◎	
龕前念誦 ④	△	△	△	△	◎	「入衆須知」に完全一致箇所あり。
挙龕念誦 ①	◎	○	◎	○	◎	「入衆須知」に完全一致箇所あり。
山頭念誦 ①	△	○	○	○	○	
山頭念誦 ②	○	△	○	△	○	「幻規」に大部分一致箇所あり
山頭念誦 ③	△	◎	◎	◎	◎	
唱衣念誦 ①	△	△	—	—	△	
唱衣念誦 ②	○	◎	△	—	◎	
唱衣念誦 ③	○	△	×	×	○	

※各部分については本論文二―二で比較したもの
◎…完全一致が見られる箇所
○…大部分で一致が見られる箇所
△…やや異なるが同一部分が見られる箇所
×…多くで異なる箇所

(4)浄土思想の払拭について

また、竹内氏は「瑩山禅師門下の葬儀観」において、「瑩規（流）」と「禅規」を比較し、瑩山禅師門下における浄土思想の払拭を論じており、「瑩規（禅）」の発見により浄土思想が残っている文言が「瑩規（禅）」に見つかったことにより、瑩山禅師門下においてその払拭が一時に行われたものではなく、徐々に行われてきたものであることを論じている(17)。さらに、尾崎氏も『禅宗清規集』「解題」において、龕前念誦の「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路」の部分について「禅規」

から現行の念誦回向文までの比較を通じて、浄土思想払拭の過程が明らかにされることになると指摘している(10)に同じ。

今回の比較検討により、亡僧葬送行持全体としては、中国成立の清規から「瑩規（禅）」を経て「瑩規（流）」に至るまで、浄土思想の払拭が段階的に為されていることが確認できた。だが、従来、瑩山禅師門下における浄土思想払拭の事例とされてきた「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。」の部分については、(1)で検討した通り、その文言は中国成立の「入衆須知」や日本成立の「慧山古規」にも見いだされ、決して瑩山禅師門下に独特のものではないことがわかった。「慧山古規」には阿弥陀仏十声も残っており、「慧山古規」においては浄土思想がそのまま受け継がれていることから考えても、この部分が浄土思想払拭の事例と見ることは困難である。

しかし、これにより瑩山禅師門下にて浄土思想の払拭がなされたわけではなかったと言うことはできない。「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。」の部分以外にも、例えば、龕前念誦回向の「蓮開上品之花、仏授一生之記」が削除されていたり、あるいは山頭念誦において阿弥陀仏十念が十仏名に変更されていたりといった、浄土思想の影響が色濃く表れている部分が削除または編集されていることも確認でき、瑩山禅師門下において一定の浄土思想の払拭の動きがあったことは確かであろう。すなわち、浄土思想の払拭が瑩山禅師門下においてなされたことは間違いないのだが、それは不完全なものであり、範囲も限定的であったということが確認されたのである。

三―二、その後どう変化したのか

本論における比較も差定より行ったため、まずは差定に注目して「瑩規」の変化を考察する。

先述の通り、「瑩規（禅）」以外の清規に所収の亡僧葬送法については佐藤氏が既に詳細に論じているが、佐藤氏によると、送骨念誦は、その名称は「瑩規」に初出であり、その起源は中国の諸清規における起骨念誦である。佐藤氏の作成した表によると、中国の諸清規における起骨仏事は「備規」より始まり、「幻規」・「勅規」に受け継がれている(11)に同じ。また、「瑩規」における変遷を見てみると、二七日送骨念誦は愚休書写本、麟広書写本、光椿書写本の三つにほぼ同じ文言で共通して見られるというから（永享六年本には〔年中〕の項目しかないため、そもそも不明である）(18)、これらの写本が共通して底本としている梵清書写本にもこの念誦があったと考えて良いだろう。「瑩規（禅）」に見られず、梵清書写本にあったと考えられることから、この二七日送骨念誦の項目は梵清の加筆の段階で入ってきたことになる。梵清がどの清規を見てこの項目を加筆したかはここでは詳細には論じないが、「瑩規（流）」に見られる送骨念誦の回向は中国成立の清規に見るこ

とはできないため、今後の課題とせざるを得ない部分が少なくない。

また、山頭念誦における進退説明文でも、送骨念誦と同様に、愚休書写本、麟広書写本、光椿書写本の三つに共通して見られないことから、梵清書写本の段階で既に削除されていたことが考えられる。本論文では亡僧章での比較のみに議論を限定するが、梵清書写本に至って進退説明文が削除されたことにより、亡僧章に関しては、梵清書写本はそれまでの「瑩規」と比較して、清規における物事作法を規定する性格よりも回向集の性格が強まったと言うことができる。

次に各部分について検討する。各部分についても、右でも用いた愚休書写本、麟広諸写本、光椿書写本（以上を三書写本とする）の比較からその部分がいつ変更されたのかを推測してみたい。該当箇所において「瑩規（禅）」と三書写本および「瑩規（流）」の比較を示したものが左の〔表三〕である。

〔表三〕

龕前	挙龕	山頭念誦			二七日	唱衣念誦			
		①	②	③		①	留	念	再労
○	差異なし	△	○	○	（禅）になし	○	○	（愚）（大）	○

※各部分については本論文二―三で比較したもの
○：三書写本と「瑩規（流）」で一致するが、「瑩規（禅）」とは異なるもの
△：三書写本間では一致するが、「瑩規（流）」で異なるもの
（X）：ある書写本においてのみ「瑩規（流）」と異なるもの

右表の記号は※で説明したが、換言すれば、○は梵清書写本以前の段階で変更されていたと推定されるもの、△は梵清書写本以後の段階で手が加わったと推定されるものである。

このうち、山頭の①「上来称揚聖号、資助覚霊」は、「瑩規（禅）」では「上来称揚渉号、資助覚霊往生」、三書写本では「上来称揚聖号、資助雲程」、「瑩規（流）」では「上来称揚聖号、資助覚霊」と、数度に亘り変更が加えられている箇所である。また、唱衣念誦の「円満種智念」の「念」は、「瑩規（禅）」、愚休書写本、光椿書写本にはなく、麟広書写本、「瑩規（流）」には存在するといったものである。

右の表を見ると、「瑩規」の亡僧章については、内容的には、梵清書写本以後の変化と思われる箇所は少なく、その多くが「瑩規（禅）」と梵清書写本の間で変化が加わったことがわかる。すなわち、（「瑩規（禅）」と梵清の間に編集した者がいないと仮定したならば、）梵清が後の「瑩規」に与えた影響は非常に大きく、同時に「瑩規（禅）」の発見の影響が重大なものであったことを改めて示しているのである。この梵清による大きな改変が、当時叢林で行われていたもの―既に慣習化され

ていたもの―を梵清が慣習に合致するように清規に手を加えただけなのか、あるいは梵清が何か意図を以て清規を改変したのか、これからはこの観点からも研究が必要であると言えよう。

四、まとめ

本論文では、亡僧葬送法について、「瑩規（禅）」と中国成立の諸清規および日本成立の「慧山古規」、「瑩規（流）」の詳細な比較を行った。その結果、以下のことがわかった。

・亡僧葬送法については、「瑩規（禅）」（一三七六年書写）は、中国成立の清規のうち「校規」（一二七四年成立）にその内容が近く、最も類似している清規は日本成立の「慧山古規」（一三一八年編）である。

・従来、瑩山禅師門下における浄土思想の払拭の事例とされてきた「誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。」は、中国成立の「入衆須知」や日本成立の「慧山古規」にも見られるものであり、瑩山禅師門下独特のものではなく、更には日本独特のものでもない。

また、以下の内容が確認できた。

・右記の通りながら、「瑩規（禅）」において浄土思想の払拭がなされた痕跡は他にもあり、瑩山禅師門下で浄土思想払拭の動きがあったのは確かである。

・「瑩規（流）」との比較により、日本曹洞宗では段階的に浄土思想の払拭がなされてきたことが確認できた。

そして、これらより、以下のことが推定できる。

・中国成立の清規のうち、「校規」を中心として、一部に「禅規」や「入衆須知」等の影響を受けた、「慧山古規」が日本で成立した。（あるいは「慧山古規」に近い内容のもので中国から日本に将来した書写本が存在したかもしれない。）そして、「慧山古規」のうち、浄土色が強い部分が日本曹洞宗独自に編集（すなわち削除又は変更）されて「瑩規」が成立した。

尚、本論文では亡僧葬送法に絞って論考したため、全体的な視点より推論が行われていない。「瑩規」の成立過程については、さらに範囲を広げ、総合的な考察を行う必要があるが、これについては今後の課題としたい。

註

（1）山端昭道「瑩山清規の写本について」（『宗学研究』第一五号所収、一九七三）二〇五頁

（2）尾崎正善「『瑩山清規』の変遷について」（『宗学研究』第三五号所収、一九九三）一三八頁～一四二頁

（3）『中世禅籍叢刊』第六巻、『禅宗清規集』（臨川書店、二〇一四）七八〇頁～七九四頁

（4）同右、七一六頁～七一七頁
（5）鏡島元隆『禅苑清規』（曹洞宗宗務庁、一九七四）解説、二頁～三頁
　尚、本論文に於いては、「禅苑清規」については鏡島元隆『禅苑清規』二三七頁～二四八頁を、その他の中国成立の清規については『大正新脩大蔵経』（大蔵出版、一九二七）および『大日本続蔵経』（国書刊行会、一九八七）を底本として論じることとする。
（6）『禅宗清規集』七一六頁～七一七頁
（7）佐藤昌史「宗門葬祭儀礼の変遷」四八頁～五三頁
（8）『禅学大辞典』（大修館書店、一九七八）一二一頁
（9）桜井秀雄『曹洞宗回向文講義』二六九頁
（10）『禅宗清規集』解題（瑩山清規）七九一頁～七九二頁
（11）佐藤昌史「宗門葬祭儀礼の変遷」五二頁
（12）鏡島元隆『禅苑清規』二四七頁
（13）金子奈央「『勅修百丈清規』における唱衣法：遺品の動きを中心に」（「宗教研究」第八四号四分冊所収、二〇一一）一一五七頁
（14）尾崎正善「『慧日山東福禅寺行令規法』について」（「鶴見大学紀要」第三六号所収、一九九九）
（15）尾崎正善「翻刻・『慧日山東福禅寺行令規法』」（「鶴見大学仏教文化研究所紀要」第四号所収、一九九九）五六頁
（16）同右、七一頁～七三頁
（17）竹内弘道「瑩山禅師門下の葬儀観」（「宗学研究」第四五号所収、二〇〇三）一三四頁～一三五頁
（18）『瑩山禅』第六巻（山喜房仏書林、一九八八）一七五頁

〔資料編〕念誦文（「瑩規（禅）」は全文。その他は該当箇所のみ。）

龕前念誦

「瑩規（禅）」

切以、生死交謝、寒暑迭遷。其来也電激長空、其去也波停大海。是日即有新円寂（某甲）、生縁既尽、大命俄落、了諸行之無常、乃以寂滅而為楽。。恭哀大衆、粛詣龕幃、誦諸仏之洪名、薦清魂於覚路。仰憑尊衆念（十仏名在之）。上来念誦功徳、回向新円寂（某甲）覚霊、荘厳種智者。十方、、
次大悲呪一遍　上来諷誦大悲―神呪。功徳、回向（某甲）覚霊、荘厳種智者。十方三世、、（回向畢。知客若侍者楞厳神呪始之）亡僧既出時念誦。

「禅規」

龕前念誦（亡僧初入龕。堂司告衆鳴鐘集之龕前、住持人已下知事・頭首并堂主次第拈香畢、維那声磬歎仏罷云、切以生死交謝寒暑迭遷。其来也電激長空。其去也波停大

海。是日即有歿故比丘某、生縁既尽大命俄遷。了諸行之無常乃寂滅而為楽。恭投大衆粛詣龕幃誦諸聖之洪名薦清魂於浄土。仰憑大衆念。清浄法身等。又廻向云、伏願神超浄域業謝塵労、蓮開上品之花仏授一生之記。又云、再労尊衆念。十方三世等）。

「校規」

龕前念誦。斎罷、堂司行者、報寮挂牌。至昏鐘鳴、衆集。住持至、焼香一炷。帰知事上手立。（知事預点茶湯。表山門祭。）維那出、焼香一炷。転身、請法事人。鎖龕了、維那出、揖住持、出班焼香。次揖両班焼香、転身問訊住持。帰位畢、維那出位。朝龕念云。（切以生死交謝寒暑迭遷。其来也電撃長空。其去也波停大海。是日即有新円寂某甲上座、生縁既尽大命俄遷。了諸行之無常乃寂滅而為楽。恭裒大衆。粛詣龕帷。誦諸聖之鴻名。薦清魂於浄土。仰憑大衆念。清浄云云）挙大悲呪。回向云。（上来念誦諷経功徳。奉為新円寂某甲上座。伏愿、神超浄域、業謝塵労。蓮開上品之花、仏授一生之記。再労尊衆念。十方云云）知客平挙楞厳呪畢、回向云。（上来諷経功徳。奉為某上座。荘厳報地。十方云云）住持帰知事上手立。江湖道旧郷人、次第設祭。末後挙大悲呪。回向与知客同。

「備規」

（宿夜）切目生死交謝寒暑迭迁。其来也電激長空。其去也波澄大海。是日則有新円寂（某甲）上座。生縁既尽大命俄迁。了諸行之無常乃寂滅而為楽。恭裒大衆。粛詣龕幃。誦諸聖之洪名。薦清魂於浄土。仰憑大衆念。清浄法身毗盧遮那仏。（十聖号了）挙大悲呪。上来念誦諷経功徳。奉為新円寂（某甲）上座。伏願、神超浄域、業謝塵労。蓮開上品之花。仏授一生之記。再労大衆念。十方三世（云云）。

「勅規」

大夜念誦。来早出喪。（中略）上香畢、維那向龕念誦云（切以生死交謝寒暑迭遷。其来也電撃長空。其去也波停大海。是日則有新円寂某甲上座。生縁既尽大夢俄遷。了諸行之無常乃寂滅而為楽。恭裒大衆粛詣龕幃。誦諸聖之洪名。薦清魂於浄土。仰憑大衆念。清浄法身毗盧云云）挙大悲呪。回向云。（上来念誦諷経功徳。奉為新円寂某甲上座。伏願、神超浄域、業謝塵労。蓮開上品之花。仏受一生之記。再労大衆念。十方三世一切云云）知客平挙楞厳呪。回向云。（上来諷経功徳。奉為新円寂某甲上座。荘厳報地。十方三世云云）住持仍帰東序上首立。江湖道

旧郷人法眷、次第設祭。末挙大悲呪。回向与知客同。

「瑩規（流）」

龕前念誦。切以。生死交謝。寒暑互遷。其来也電激長空。其去也波停大海。是日即新円寂（某甲。）生縁既尽。大命俄落。諸行無常。寂滅為楽。粛請現前大衆。敬誦諸聖洪名。所集鴻福。荘厳覚路。仰憑尊衆念。（十仏名。）回向。上来念誦功徳。回向新円寂（某甲）覚霊。荘厳報地者。十方三世云云。

次大悲呪。回向。上来諷誦大悲円満無礙神呪功徳。回向新円寂（某甲）覚霊。荘厳報地者。十方三世云云。

次楞厳呪。知客若侍者始之。

挙龕念誦

「瑩規（禅）」

欲挙霊龕、赴茶毘之盛礼、仰憑尊衆、誦諸聖之洪名。用表挙違上資覚路。（十仏名。回向如前。大悲呪一返）

「禅規」

挙龕念誦（詞云、欲挙霊龕赴茶毗之盛礼。仰憑尊衆誦諸聖之洪名。用表攀違上資覚路。念十声仏号罷便行。）

「校規」

挙龕念誦（宜略緊念）云。（欲挙霊龕赴茶毗之盛礼。仰憑大衆誦諸聖之洪名。用表攀違上資覚路念。清浄云云）念仏罷、維那焼香一炷。請法事人、起龕。

「備規」

（起龕）欲挙霊龕赴茶毗之盛礼。仰憑尊衆誦諸聖之洪名。用表攀違上資覚路念。清浄法身（十聖号了、便起行）。

「勅規」

聖節内、不可白椎。堂司行者、径覆住持両序。粥罷報堂云。（請首座大衆。聞鐘声延寿堂諷経。）鳴僧堂鐘、衆集、維那念誦。宜略緊念云（欲挙霊龕赴茶毘之盛礼。仰憑大衆誦諸聖之洪名。用表攀違上資覚路念。清浄法身毘盧遮那仏）畢、住持転東序上首立。維那出焼香、請起龕仏事、挙畢、行者鳴鈸、擡龕出山門首。若煑茶湯転龕、龕則向裏安排香几。首座領衆両行排立、維那炷香請仏事。候挙仏事而行。如不転龕、径出門外維那向裏合掌而立。挙往生呪、大衆同念。両両次第合掌而出。各執雪柳。行者排立門外、低頭合掌、待揖僧衆行尽。亦随後送。維那随龕、都寺押喪。

「瑩規（流）」
欲挙霊龕赴茶毗之盛礼仰憑尊衆誦諸聖之洪名用表攀違上資覚路念。（十仏名次大悲呪。）

山頭念誦進退説明
「瑩規（禅）」
山門仏事時、先知事焼香。其後維那焼香。為起龕仏事請人。起龕了後、維那出。十仏名（須速也）両班可問訊。次菩提院而主人焼香。罷後知事焼香。後維那焼香了、為下火請人。如法問訊可請主人下火。説法罷、知事供茶。其後維那出念誦。

「禅規」
既至塔頭住持已下焼香、略声法事下火訖（当有法語）。十念阿弥陀仏、再声法事罷散。或有諷経、各随自意。

「校規」
涅槃台念誦。大衆立定、維那焼香一炷。転身、請住持秉炬。（直歳度火炬。無直歳、則監作行者度）法事罷、維那面龕念。

「備規」
喪至涅槃台。住持上香。知事上湯茶。維那上香、請住持秉矩。住持焼香、和南大衆。進前立。人力把傘。直歳問訊、度火把。秉炬畢、維那做山頭仏事。上首知事、上茶上香。知客、平挙楞厳呪。回向、郷人挙経。（即江湖経也）道旧郷人、伴化亡。維那往来撿視。堂司行者、送化亡人飯、収骨、迎回延寿堂供養。諷経三日。

「勅規」
喪至涅槃台。知事焼香上茶。次住持上香帰位。維那出焼香請住持秉炬仏事。直歳問訊度火把。候挙仏事畢。維那向龕念誦

「瑩規（流）」
なし

山頭念誦
「瑩規（禅）」
切以是日即有新円寂（某甲）、既随縁而順寂。乃依法以荼毘。焚百年（弘道虚幻）之身入一路涅槃之径。仰憑尊衆、資助覚霊。（十仏名如前）回向上来称揚聖号、資助覚霊往生。惟願恵鏡分輝、真風散彩、菩提園裏、開敷覚意之花、法性海中、蕩滌塵心之垢。茶傾三奠、香熱一

炉、奉送雲程、和南聖衆。次大悲呪一反回向如前。（次知客若侍者楞厳呪始之）

「禅規」

塔前十念（詞云、切以歿故某人、既随縁而順寂。乃依法以茶毗。焚百年弘道之身入一路涅槃之径。仰憑尊衆資助覚霊。乃称十念罷云、上来称揚聖号資薦往生。惟願慧鏡分輝真風散彩、菩提園裏開敷覚意之花、法性海中蕩滌塵心之垢、茶傾三奠香爇一炉、用薦雲程和南聖衆。）

「校規」

（是日則有新円寂某甲上座。既随縁而順寂。乃依法以茶毗。焚百年弘道之身。入一路涅槃之径。仰憑尊衆資助覚霊。南無西方極楽世界。大慈大悲阿弥陀仏。十声罷。上来称揚十念資助往生。惟愿慧鏡分輝真風散彩、菩提園裏開敷覚意之花、法性海中蕩滌塵心之垢、茶傾三奠香爇一炉、奉送雲程和南聖衆）挙大悲呪畢、回向云。（上来念誦諷経功徳、奉為某甲上座。茶毗之次、荘厳報地。十方三世云云）知客平挙楞厳呪畢、回向云。（上来諷経功徳、奉為某上座。茶毗之次、荘厳報地。十方三世云云）。

「備規」

（茶毘）是日則有新円寂（某甲）上座。既随縁而順寂。乃依法以茶毗。焚百年弘道之身。入一路涅槃之径。仰憑尊衆資助覚霊。南無西方極楽世界。大慈大悲阿弥陀仏。（念十遍了）上来称揚聖号資助往生。惟願慧鏡分輝真風散彩、菩提園裏開敷覚意之花、法性海中蕩滌塵心之垢、茶傾三奠香爇一炉、奉送雲程和南聖衆。挙大悲呪了。上来念誦諷経功徳、奉為新円宿（某甲）上座。茶毗之次、荘厳報地。十方三世一切諸仏（云云）。

「勅規」

（是日則有新円寂某甲上座。既随縁而順寂。乃依法以茶毘。焚百年弘道之身。如一路涅槃之径。仰憑尊衆資助覚霊。南無西方極楽世界。大慈大悲阿弥陀仏。十声罷。上来称揚十念資助往生。惟願慧鏡分輝真風散彩。菩提園裏開敷覚意之花、法性海中蕩滌塵心之垢、茶傾三奠香爇一炉、奉送雲程和尚聖衆。）知事候念茶傾香爇時、躬出傾爇、表山門礼。維那就行之非礼也。挙大悲呪、回向云。（上来念誦諷経功徳、奉為新円寂某甲上座。茶毘之次、荘厳報地。十方三世一切云云。）知客平挙楞厳呪、回向同前（但無念誦二字。）郷人法眷、諷経回向（亦同）。

「瑩規（流）」

切以是日即有新円寂（某甲）既随縁而寂滅乃依法而荼毗焚百年弘道之身入一路涅槃之径仰憑尊衆助資覚霊念。（十仏名。）

回向。上来称揚聖号資助覚霊惟願慧鏡分輝真風散彩菩提園裏開敷覚意之華法性海中活動無垢之波茶傾三篋香爇一炉因薦雲程和南聖衆。

次大悲呪回向如前。

次楞厳呪。知客若侍者始之。

唱衣念誦

「瑩規（禅）」

唱衣念誦（大衆集。維那鳴磬一下云）

浮雲散而影不流、残燭尽而光自滅。今茲估唱、用表無常。仰憑尊衆、奉為新円寂某上座、資助覚霊、円満種智。（十□（仏）名在之）

復磬鳴云、夫唱衣法、蓋稟常規、新旧短長、自宜照顧。銭須足佰。無以新錫相兼。磬声断後、不得翻悔。謹白。

唱衣罷。大悲呪一反、回向。上来大衆念誦、並唱衣物功徳、並用回向、新円寂（某）。資助覚霊、円満種智。毎煩大衆念。十方三世一切、、。

「禅規」

唱衣前念誦、大衆集維那鳴磬一下云、（浮雲散而影不流。残燭尽而光自滅。今茲估唱用表無常。仰憑尊衆奉為歿故某人上座、資助覚霊往生浄土念。清浄法身云云等。）復鳴磬云、夫唱衣之法、蓋稟常規。新旧短長自宜照顧。銭須足陌。（或七十七陌、或七十五陌。）無以新錫相兼。磬声断後不得翻悔。謹白、唱衣竟乃云、（上来大衆念誦并唱衣物功徳、並用廻向歿故某人資助覚霊往生浄土。再煩大衆念十方三世一切諸仏。並以志誠念仏。不得戯笑語話乖角。）誦戒煎湯、唱衣点茶並係庫司所管。准律死屍并衣物並不得塔下過。亦不得於塔下焼死屍。

「校規」

唱衣。堂司預挂牌、鳴鐘集衆坐定。維那起身、打磬一下。念誦云。（浮雲散而影不留。残燭尽時光自滅。今茲估唱用表無常。仰憑大衆奉為某上座、資助覚霊往生浄土念。清浄云云）十声畢、打磬一下云。（夫唱衣之法、蓋稟常規。新旧短長自宜照顧。銭須足陌。無以新錫相兼。磬声断後不得翻悔。謹白。）再打磬一下。

「備規」

（唱衣）浮雲散而影不留。残燭尽而光自滅。今茲估唱用表無常。仰憑大衆念。清浄法身毗盧遮那仏。（十聖号

了。）唱衣了念。上来唱衣念誦功徳、奉為（某甲）上座。
莊厳報地。十方三世一切諸仏（云云）。

「勅規」

維那起身鳴磬一下。念誦云。（浮雲散而影不留。残燭尽而光自滅。今茲估唱用表無常。仰憑大衆奉為某甲上座、資助覚霊往生浄土念。清浄法身毘盧遮那仏云云）十号畢、鳴磬一下云。（夫唱衣之法、蓋稟常規。新旧短長自宜照顧。磬声断後不許翻悔。謹白。）再鳴磬一下。拈度牒、於亡僧名字上、横剪破云。（亡僧本名度牒一道、対衆剪破。）鳴磬一下、付与行者。捧呈両序。維那解袈裟安磬中、却換掛絡。堂司行者、依次第拈衣物、呈過逓与。維那提起云、某号某物一唱若干。如估一貫、則従一伯唱起。堂司行者、接声唱衆中応声。次第唱到一貫、維那即鳴磬一下云。（打与一貫。）余号並同。或同声応同価者行者喝住云。（双破。）再唱起鳴磬為度。堂司行者、問定某人名字。知客写名上単。侍者照名発標。付貼供行者、逓与唱得人。供頭行者仍収衣物入籠。一一唱畢、鳴磬一下。回向云。（上来唱衣念誦功徳、奉為円寂某甲上座莊厳報地。再労尊衆念。十方三世云云）近来為息喧乱、多作鬮拈法。（見住持章。）衣物過三日不取者照価。出売造板帳。

「瑩規（流）」

唱衣念誦。（鳴磬一下。誦云。）
浮雲散而影不留。残燭尽而光自滅。今茲估唱用表無常。
仰憑尊衆。奉為新円寂（某甲。）資助覚霊。円満種智念。
（十仏名。）
十号畢復鳴磬一下云。
夫唱衣法。蓋稟常規。新旧短長自宜照顧。莫以新錫相兼。磬声断後。不得翻悔。謹白。
唱衣罷大悲呪回向。上来大衆念誦並唱。衣物功徳並用。
回向新円寂（某甲。）資助覚霊。円満種智。再労尊衆念。
十方三世云云。

〈編集後記〉

◆曹洞宗総合研究センター宗学研究部門の研究報告誌『宗学研究紀要』第三〇号をお届け致します。本号には、当部門に関係する在籍研究員によって執筆された研究論文計六篇と、「曹洞宗関係文献目録（23）」を収載致しました。

研究論文は、各研究員がそれぞれの研究課題を設け、日々研鑽を重ねてきた成果の一端を発表するものです。ご高覧頂き、ご叱正頂ければ幸いです。

「曹洞宗関係文献目録」は、主として二〇一四年度に発行された曹洞宗関係の書籍・論文等多岐にわたる文献群の書誌情報を収集し、分類化して掲載したものです。今号の報告で二三回目を数えますが、次年度以降も引き続き続編を掲載してまいります。

又、目録情報につきましては、曹洞宗公式ウェブサイトである「曹洞禅ネット」（http://www.sotozen-net.or.jp/）からも、オンライン検索が可能となっておりますので、併せてご活用して頂けたら幸甚です。

◆当部門の研究活動の詳細につきましては、「曹洞宗総合研究センター報」に報告しておりますように、研究員一同は、共同研究や個人研究に加え、当センター設置の各プロジェクトに参画しつつ、宗務庁の委託業務も受け持っております。

◆本紀要の発刊は、研究環境を整えて下さっております全国の御寺院様、学恩を賜っております諸先生方をはじめ、当センター関係者の皆様方のご支援によるものに他なりません。今後も宗学研究の進展に寄与すべく、研究活動を鋭意継続していく所存ですので、変わらぬご指導・ご鞭撻の程を、重ねてお願い申し上げます。

（編集担当　加藤龍興　九拝）

宗学研究紀要　第三十号

二〇一七年三月三十一日　発行

編集発行人　曹洞宗総合研究センター所長　大谷哲夫

発行所　曹洞宗総合研究センター

〒一〇五－八五四四　東京都港区芝二－五－一　曹洞宗宗務庁内

電話　〇三（三四五四）七一七〇番

ＦＡＸ　〇三（三四五四）七一七一番

印刷所　三協美術印刷株式会社

４．研究方法

寺院・教団の未来予測試論　人口動態予測を基として
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp301 ～ 306）　H26.7　平　子　泰　弘

５．経営・経済

旧多々良学園に関する報告書
曹洞宗報 948 別冊　H26.9　曹洞宗宗務庁

８．その他

禅宗語録入門読本（21）　丹霞（上）
禅文化 232　pp59 ～ 66　H26.4　小　川　隆
栄西の法名について　えいさい・ようさいの発音
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp195 ～ 200　H26.7　舘　隆　志
〈特集［一］〉大般若　功徳と祈り
禅の風 43　pp4 ～ 23　H26.8
〈特集［二］〉祈禱
禅の風 43　pp26 ～ 37　H26.8
禅宗語録入門読本（22）　丹霞（中）
禅文化 234　pp88 ～ 95　H26.10　小　川　隆
禅宗語録入門読本（23）　丹霞（下）
禅文化 235　pp101 ～ 108　H27.1　小　川　隆
問答から公案へ　禅問答小史
仏教文化 54　pp66 ～ 80　H27.3　小　川　隆

＜学術講演＞禅の教育法

日本仏教教育学研究 23

pp9 ～ 22　　H27.3　　池　田　魯　參

總持寺における臨床宗教師育成事業　基礎的なコミュニケーション能力を養う

日本仏教教育学研究 23

pp184 ～ 189　　H27.3　　前　田　伸　子

Ⅺ．禅と諸宗（禅以外の仏教各宗）

『見性成仏論』における修行論

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp153 ～ 158　　H26.7　　古　瀬　珠　水

愚中周及『稟明抄』考　『宗鏡録』受容の一考察

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp177 ～ 182　　H26.7　　千　葉　　正

『釈禅波羅蜜次第法門』における五門禅について

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp183 ～ 188　　H26.7　　大　松　久　規

『釈禅波羅蜜次第法門』「験善悪根性」の註釈的研究

曹洞宗研究員研究紀要 45

pp1 ～ 69　　H27.3　　大　松　久　規

Ⅻ．その他

1．宗教学・キリスト教・哲学・人間学

今川氏治政下の曹洞宗・白山信仰

放送大学日本史学論叢 2

pp77 ～ 92　　H27.3　　小　島　邦　弘

＜学術講演＞禅の教育法

日本仏教教育学研究 23

pp9 ～ 22　　H27.3　　池　田　魯　參

ソーシャルメディアを活用した布教教化の可能性
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp283 ～ 288）　H26.7　阿　部　宗　道
「宗教の消費化」と安心の確立　救いとしての帰依・受戒の機能
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp289 ～ 294）　H26.7　関　水　博　道
対象喪失・悲嘆に対する「支え」を考察する
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp295 ～ 300）　H26.7　久保田　永　俊
布教モデル研究「就活生のための禅講座」実施報告
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp326 ～ 336）　H26.7　教化研修部門研究部
特集「坐禅会を活発にするには」 参禅道場の会 座談会＜後編＞
参禅の道 61　pp14 ～ 31　H26.9
特集「坐禅会を活発にするには」 アンケート結果
参禅の道 61　pp31 ～ 37　H26.9
「道本円通」を本当に実感する為に
参禅の道 61　pp39 ～ 55　H26.9　山　下　良　道
坐禅会紹介　札幌市 大昌寺坐禅会
参禅の道 61　pp69 ～ 71　H26.9　佐　藤　照　禅
明日のお寺を考える 活動・イベント
曹洞宗・安穏寺 独自の座禅会は、
形式にとらわれず「わたくししない」境地に至ることを目的とする
仏事 173　pp74 ～ 77　H27.2
特集「坐禅会を活発にするには」 座談会「地方寺院の取り組み」＜前編＞
参禅の道 62　pp26 ～ 45　H27.3
坐禅会紹介　長野県 盛隆寺坐禅会
参禅の道 62　pp54 ～ 57　H27.3　吉　川　矩　雄
安心へと導くには　対機を観、法を伝えるとは
曹洞宗総合研究センター　H27.3
こころの問題研究プロジェクト委員他

３．実践

青空としてのわたし
幻冬舎　H26.5　山下良道

苦しみに寄り添う　僧侶がかかわることの意義と展望
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp201 ～ 206　H26.7　西岡秀爾

「禅社員研修」のニーズに見る現代社会における「禅」の価値
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp225 ～ 230　H26.7　宇野全智

曹洞宗における数珠を用いた布教・教化方法について
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp231 ～ 236　H26.7　上月泰龍

現代社会に求められている供養とは　ペット供養からの比較検討
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp237 ～ 242　H26.7　鷲山晃道

体験型仏教研修における回心の研究　事例報告を中心に
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp243 ～ 248　H26.7　君島真実

緩和ケアに関わる宗教者に求められるもの　CPE を参考に
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp249 ～ 254　H26.7　澤城邦生

公益法人としての寺院　NPO 法人と宗教法人の比較
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp265 ～ 270）　H26.7　本多清寛

過疎地における寺院の取り組みについて　巡礼地での実態調査を通して
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp271 ～ 276）　H26.7　堀江紀宏

高校生における仏教坐禅教育とその影響について
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp277 ～ 282）　H26.7　大澤香有

禅のことば　開拓心田

禅の友 783	p1	H26.11	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　戒名のおはなし

禅の友 783	pp10 ～ 11	H26.11	尾　﨑　正　善

新・禅語を読む　無言誠有功

跳龍 751	p18	H26.11	木　村　尚　徳

禅のことば　冬嶺秀孤松

禅の友 784	p1	H26.12	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　劇的！ビフォー・アフター

禅の友 784	pp10 ～ 11	H26.12	丹　下　覚　元

新・禅語を読む　遇一行 修一行

跳龍 752	p16	H26.12	木　村　尚　徳

禅のことば　知音

禅の友 785	p1	H27.1	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　回向のお話

禅の友 785	pp12 ～ 13	H27.1	尾　﨑　正　善

新・禅語を読む　和気兆豊年

跳龍 753	p22	H27.1	木　村　尚　徳

禅のことば　確

禅の友 786	p1	H27.2	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　煩悩ウォッチ「妖怪 自我ニャン」

禅の友 786	pp10 ～ 11	H27.2	丹　下　覚　元

新・禅語を読む　花枝自短長

跳龍 754	p22	H27.2	木　村　尚　徳

禅のことば　是

禅の友 787	p1	H27.3	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　その命を思って

禅の友 787	pp10 ～ 11	H27.3	髙　橋　悦　堂

新・禅語を読む　騰騰任天真

跳龍 755	p36	H27.3	木　村　尚　徳

法っとするおはなし　お経を唱えて

禅の友 777	pp18 ～ 19	H26.5	尾　﨑　正　善

新・禅語を読む　松樹千年翠

跳龍 746	p32	H26.5	木　村　尚　徳

禅のことば　本然清浄

禅の友 778	p1	H26.6	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　どかん！

禅の友 778	pp10 ～ 11	H26.6	丹　下　覚　元

新・禅語を読む　雨奇晴好

跳龍 747	p24	H26.6	木　村　尚　徳

禅のことば　因一事長一智

禅の友 779	p1	H26.7	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　命は誰のものか

禅の友 779	pp10 ～ 11	H26.7	髙　橋　悦　堂

新・禅語を読む　冷暖自知

跳龍 748	p24	H26.7	木　村　尚　徳

禅のことば　逼生蚕作繭

禅の友 780	p1	H26.8	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　ご先祖さまはどこにいる

禅の友 780	pp12 ～ 13	H26.8	尾　﨑　正　善

新・禅語を読む　言猶在耳

跳龍 749	p18	H26.8	木　村　尚　徳

禅のことば　体露金風

禅の友 781	p1	H26.9	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　遠くに彼岸を求めない

禅の友 781	pp10 ～ 11	H26.9	丹　下　覚　元

禅のことば　一條白練

禅の友 782	p1	H26.10	酒　井　大　岳

法っとするおはなし　いちどきりの

禅の友 782	pp10 ～ 11	H26.10	髙　橋　悦　堂

新・禅語を読む　大衆一如

跳龍 750	p24	H26.9･10	木　村　尚　徳

10．葬送儀礼

葬送儀礼について　伝統的民俗と仏教的意味付け
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp255 ～ 260　H26.7　寺　門　典　宏
『葬送儀礼と民俗』刊行記念シンポジウム「これからの葬儀を考える」講演録
曹洞宗総合研究センター　H26.10
相澤秀生・粟谷良道・椎名宏雄・津城寛文・朝長廣太郎・平子泰弘

11．回向文・香語

「施財偈」考
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp319 ～ 324）　H26.7　古　山　健　一

12．建築

坐禅堂のような本堂建立
参禅の道 61　pp66 ～ 68　H26.9　斎　藤　広　海
宗門の坐禅堂（１）　静居寺坐禅堂
参禅の道 62　pp70 ～ 72　H27.3

X．教化

2．法話

禅のことば　破草鞋
禅の友 776　p1　H26.4　酒　井　大　岳
法っとするおはなし　雪掻正見
禅の友 776　pp18 ～ 19　H26.4　髙　橋　悦　堂
新・禅語を読む　羯諦羯諦
跳龍 745　p16　H26.4　木　村　尚　徳
禅のことば　桃李不言
禅の友 777　p1　H26.5　酒　井　大　岳

５．禅林生活・食事法

週末 禅僧ごはん

主婦と生活社　H26.5　吉　村　昇　洋

雑学から学ぶ仏教（50）　道元禅師に学ぶ

大法輪 81-7　pp200 ～ 203　H26.7　瓜　生　　中

心が疲れたらお粥を食べなさい　豊かに食べ、丁寧に生きる禅の教え

幻冬舎　H26.9　吉　村　昇　洋

＜大法輪アーカイブス＞宮中の「永平寺料理」 昭和三十四年五月号より

大法輪 82-3　pp232 ～ 235　H27.3　秋　山　徳　蔵

６．袈裟

道元禅師の廣福寺蔵「二十五条衣」について（下）

傘松 847　pp15 ～ 21　H26.4　川　口　高　風

夢窓疎石の大掛絡と大掛絡の変遷

傘松 848　pp15 ～ 18　H26.5　川　口　高　風

如法衣について（上）

傘松 849　pp15 ～ 18　H26.6　川　口　高　風

如法衣について（中）

傘松 850　pp15 ～ 18　H26.7　川　口　高　風

如法衣について（下・完）

傘松 851　pp18 ～ 26　H26.8　川　口　高　風

８．授戒会

説戒（22）

傘松 847　pp8 ～ 14　H26.4　奈　良　康　明

説戒（23・完）

傘松 848　pp9 ～ 14　H26.5　奈　良　康　明

９．法式

適温焼香の実践　宗侶の焼香法は不適切

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

（pp307 ～ 312）　H26.7　来　馬　明　規

坐禅に学ぶ

さくら舎　H26.4　大　童　法　慧

「只管打坐」雑考（14）　くつろぎのなかで思いに出会う

傘松 848　pp20 ～ 27　H26.5　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（15）　思いがつながっていく道において練達する

傘松 849　pp19 ～ 27　H26.6　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（16）　アレクサンダー・テクニークから坐禅を見ると…

傘松 850　pp19 ～ 27　H26.7　藤　田　一　照

坐禅における「重心」の考察

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp219 ～ 223　H26.7　小　杉　瑞　穂

「只管打坐」雑考（17）　アレクサンダー・テクニークから坐禅を見ると…（２）

傘松 851　pp27 ～ 35　H26.8　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（18）　アレクサンダー・テクニークから坐禅を見ると…（３）

傘松 852　pp16 ～ 24　H26.9　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（19）　坐禅を覆う五つの蓋 - 五蓋論（１）

傘松 853　pp16 ～ 23　H26.10　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（20）　貪欲蓋に取り組む五つのステップ - 五蓋論（２）

傘松 854　pp16 ～ 24　H26.11　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（21）　瞋恚蓋に取り組むワーク - 五蓋論（３）

傘松 855　pp18 ～ 26　H26.12　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（22）　坐禅中の眠気の諸相と対応の仕方 - 五蓋論（４）

傘松 856　pp19 ～ 27　H27.1　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（23）　五蓋という龍に上手に乗る - 五蓋編（５）

傘松 857　pp17 ～ 25　H27.2　藤　田　一　照

「只管打坐」雑考（24）　疑蓋を超えていく道 五蓋編（６）

傘松 858　pp17 ～ 25　H27.3　藤　田　一　照

宗門寺院の根幹は坐禅なり

参禅の道 62　pp4 ～ 7　H27.3　椎　名　宏　雄

江戸期の禅林における面壁坐禅

参禅の道 62　pp46 ～ 52　H27.3　舘　　隆　志

『続・曹洞宗宗勢のあゆみ』(38)　布教活動（寺院の教化）

曹洞宗報 948　pp51 ～ 60　H26.9　宗史編纂委員会

『続・曹洞宗宗勢のあゆみ』(39)　各種団体

曹洞宗報 950　pp68 ～ 74　H26.11　宗史編纂委員会

『続・曹洞宗宗勢のあゆみ』(40)　曹洞宗研究員

曹洞宗報 951　pp43 ～ 45　H26.12　宗史編纂委員会

『続・曹洞宗宗勢のあゆみ』(41)　布教師の養成

曹洞宗報 952　pp118 ～ 129　H27.1　宗史編纂委員会

『続・曹洞宗宗勢のあゆみ』(42)　曹洞宗宗制の見直し

曹洞宗報 953　pp54 ～ 65　H27.2　宗史編纂委員会

「向きあう 伝える 支えあう」

あれから五十年、私は何を求め、何を説き続けたのか

平成 25 年度布教師養成所講義録

pp153 ～ 176　H27.3　辻　淳　彦

行学一如の現代的意義　仏教から保育（教育）の本質を考える

日本仏教教育学研究 23

pp157 ～ 162　H27.3　佐　藤　達　全

Ⅸ．清規・禅戒

1．清規

中世禅籍叢刊（6）　禅宗清規集

臨川書店　H26.4

中世禅籍叢刊編集委員会

『禅苑清規』に対する元照の評価　「長蘆賾禅師文集序」を手がかりとして

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp171 ～ 176　H26.7　山　本　元　隆

4．修行・坐禅法

「只管打坐」雑考（13）　坐禅における「思量」の問題

傘松 847　pp22 ～ 30　H26.4　藤　田　一　照

３．各論

（２）身心脱落

「身心脱落」考（前）　シュタイナーの視点から
大法輪 81-6　pp200 ～ 207　H26.6　塚　田　幸　三

「身心脱落」考（後）　シュタイナーの視点から
大法輪 81-7　pp196 ～ 199　H26.7　塚　田　幸　三

「脱落身心」考（前）　シュタイナーの視点から
大法輪 81-9　pp168 ～ 173　H26.9　塚　田　幸　三

「脱落身心」考（後）　シュタイナーの視点から
大法輪 81-12　pp178 ～ 182　H26.12　塚　田　幸　三

４．人権関係

＜ DVD ＞明日へ・『ひと』として　啓発から行動へ
曹洞宗宗務庁　H26.4　曹洞宗宗務庁

寺族の「保護」は可能か
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp207 ～ 212　H26.7　瀬　野　美　佐

「伝光義」編纂の試み　平等と個の尊重を目指す教化論
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp213 ～ 218　H26.7　渡　部　鋭　幸

曹洞宗における差別戒名への取り組み
ヒューマンライツ 319
pp18 ～ 23　H26.10　伊　藤　謙　允

５．その他

『続・曹洞宗宗勢のあゆみ』（35）　梅花流詠讃歌の人権問題
曹洞宗報 943　pp181 ～ 196　H26.4　宗史編纂委員会

『続・曹洞宗宗勢のあゆみ』（36）　梅花講
曹洞宗報 945　pp71 ～ 83　H26.6　宗史編纂委員会

『続・曹洞宗宗勢のあゆみ』（37）　布教教化活動（宗門の教化）
曹洞宗報 946　pp65 ～ 68　H26.7　宗史編纂委員会

「禅宗」における仏骨奉迎の記事について（上）
愛知学院大学教養部紀要 62-4
（pp115 ～ 152）　H27.3　川　口　高　風

曹洞宗における切紙伝授の起源について
五位説における「銭」の比喩を中心として
インド哲学仏教学研究 23
pp85 ～ 97　H27.3　Licha, Stephan

２．経典・祖録など

（１）修証義

『修証義』成立後の諸問題
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp27 ～ 32　H26.7　吉　田　道　興

曹洞宗檀信徒の生き方学としての「傍訳 修証義」副読本
仏教出版　H26.11　中　野　東　禅

（２）従容録

時節の経験的背景『従容録』「第二則達磨廓然」について
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp165 ～ 170　H26.7　河　村　康　仁

手放せば仏 「従容録」にまなぶ
春秋社　H26.12　青　山　俊　董

（３）碧巌録

『金剛経』にみる禅宗の経典観 『碧巌録』「金剛経軽賤」からの一考察
仏教経済研究 43　pp135 ～ 153　H26.5　岩　井　貴　生

（７）参同契・宝鏡三昧

『参同契』易学考　太極圖の由來と關連して
東方学報 89（京都大学人文科学研究所編）
（pp259 ～ 296）　H26.12　徐　　大　源

（８）宏智録ほか

雪竇頌古百則の研究（１）
人間文化 29（愛知学院大学人間文化研究所紀要）
pp1 ～ 27　H26.9　佐　藤　悦　成

《神蔵寺》

龍華山 神蔵寺史

龍華山 神蔵寺　H26.11

川口高風監修・柴田隆全著

《明光寺》

明光寺専門僧堂のご紹介

曹洞宗師家会正法 3

pp42 ～ 44　H27.3

《弥勒寺》

＜詣 禅寺を訪ねる＞迦葉山龍華院弥勒寺　民衆の信仰と歩む天狗のお山

禅の風 43　pp46 ～ 51　H26.8

Ⅷ. 宗義

1．大綱

「新しい時代に望まれた曹洞宗」（８）　文学と医療史の立場から

跳龍 745　pp18 ～ 21　H26.4　大　友　泰　司

「新しい時代に望まれた曹洞宗」（９）　文学と医療史の立場から

跳龍 746　pp28 ～ 31　H26.5　大　友　泰　司

「新しい時代に望まれた曹洞宗」(10) 最終回　文学と医療史の立場から

跳龍 747　pp15 ～ 18　H26.6　大　友　泰　司

正信論争考（11）　榑林博士の信について（３）

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp159 ～ 164　H26.7　竹　林　史　博

宗教科教育における「只管」について

駒沢大学仏教学部論集 45

pp287 ～ 306　H26.10　永　井　俊　道

曹洞宗の霊魂観

大法輪 81-11　pp88 ～ 92　H26.11　菅　原　研　州

曹洞宗の「宗報」における仏骨奉迎の記事について

愛知学院大学教養部紀要 62-1･2

（pp159 ～ 194）　H26.11　川　口　高　風

曹洞宗大本山總持寺所蔵「理由書」と御移転の背景
鶴見大学仏教文化研究所紀要 20
pp121 ～ 211　H27.3　下室覚道・水落絢香

（4）その他

《愛知専門尼僧堂》

愛知専門尼僧堂の歴史（略歴）
曹洞宗師家会正法 3 pp58 ～ 65　H27.3

《安養寺》

安養寺史考
H26.10　佐　藤　光　隆

《最乗寺》

大雄山誌論考（13）
大雄 134　pp34 ～ 37　H26.4　足柄史談会編

大雄山の昭和史メモ（最終回）
大雄 134　pp44 ～ 45　H26.4　小早川　浩　大

大雄山誌論考（14）
大雄 135　pp34 ～ 37　H26.7　足柄史談会編

大雄山の歴史メモ（１）
大雄 135　pp44 ～ 45　H26.7　小早川　浩　大

大雄山誌論考（15）
大雄 136　pp32 ～ 35　H26.10　足柄史談会編

大雄山の歴史メモ（２）
大雄 136　pp44 ～ 45　H26.10　小早川　浩　大

大雄山誌論考（16）
大雄 137　pp36 ～ 39　H27.1　足柄史談会編

大雄山の歴史メモ（３）
大雄 137　pp50 ～ 51　H27.1　小早川　浩　大

《西明寺》

西明寺蔵『龐居士語録』の詩偈について
印度学仏教学研究 63-2
pp250 ～ 254　H27.3　大　橋　崇　弘

《正法寺》

正法寺史考　H27.1　佐　藤　光　隆

稗貫・和賀の曹洞宗寺院抄録

曹洞宗岩手県第四教区事務所

H27.3

曹洞宗岩手県第四教区会編

７．寺史

（１）天童山

天童山の晦巖大光について　道元禅師が参じた阿育王山の大光長老

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp189 ～ 194　H26.7　佐　藤　秀　孝

明庵栄西の在宋中の動静について（下）

虚庵懐敞の天童山入寺と栄西の随侍および帰国

駒沢大学仏教学部論集 45

pp91 ～ 134　H26.10　佐　藤　秀　孝

（３）總持寺

總持寺資料編纂室便り（１）『続鶴見ケ丘』編集について

跳龍 748　pp14 ～ 17　H26.7　尾　﨑　正　善

總持寺資料編纂室便り（２）　関東大震災慰問記録

跳龍 749　pp32 ～ 35　H26.8　尾　﨑　正　善

總持寺資料編纂室便り（３）　弘誓会と聖観音菩薩（１）

跳龍 750　pp18 ～ 21　H26.9･10　尾　﨑　正　善

總持寺資料編纂室便り（４）　弘誓会と聖観音菩薩（２）

跳龍 751　pp20 ～ 23　H26.11　尾　﨑　正　善

總持寺資料編纂室便り（５）　弘誓会と聖観音菩薩（３）

跳龍 752　pp20 ～ 23　H26.12　尾　﨑　正　善

總持寺資料編纂室便り（６）　御移転当初の年末・年始行事

跳龍 753　pp15 ～ 19　H27.1　尾　﨑　正　善

總持寺資料編纂室便り（７）　節分の豆撒き・追儺会

跳龍 754　pp16 ～ 21　H27.2　尾　﨑　正　善

總持寺資料編纂室便り（８）　大正年間の配役・『法歳周円簿綴』（１）

跳龍 755　pp19 ～ 23　H27.3　尾　﨑　正　善

曹洞宗大本山總持寺の御移転による能登門前の動向について

文化財学雑誌 11　(pp41 ～ 54)　H27.3　水　落　絢　香

４．近代

明治初年の宗教政策
　　曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
　　pp3 ～ 8　　H26.7　　圭　室　文　雄

曹洞宗教団の再編成 「末派総代議員会議」を中心に
　　曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
　　pp9 ～ 14　　H26.7　　宮　地　清　彦

両大本山の動向
　　曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
　　pp15 ～ 20　　H26.7　　尾　﨑　正　善

明治期以降曹洞宗人物誌（６）
　　愛知学院大学教養部紀要 62-4
　　（pp93 ～ 114）　　H27.3　　川　口　高　風

６．地方史

＜講演＞北陸の禅　曹洞宗の源流
　　日本仏教綜合研究 12
　　pp1 ～ 16　　H26.5　　東　　隆　眞

「能仁新報」よりみた名古屋の仏教（８）
明治三十三年一月～明治三十三年四月
　　愛知学院大学教養部紀要 62-1･2
　　（pp119 ～ 158）　　H26.11　　川　口　高　風

「能仁新報」よりみた名古屋の仏教（９・完）
明治三十三年五月～明治三十三年六月
　　愛知学院大学教養部紀要 62-3
　　（pp84 ～ 130）　　H27.2　　川　口　高　風

名古屋の寺院に関する木版資料について（13）
　　愛知学院大学教養部紀要 62-3
　　（pp131 ～ 168）　　H27.2　　川　口　高　風

徳源寺の涅槃銅像について
　　禅研究所紀要 43（愛知学院大学禅研究所）
　　pp63 ～ 97　　H27.3　　川　口　高　風

中世曹洞宗の展開と公案禅
日本仏教学会年報 79
pp127 ～ 150　H26.8　安　藤　嘉　則
林下曹洞宗における相伝史料研究序説（９）　西明寺所蔵史料（其一）
駒沢大学仏教学部論集 45
pp135 ～ 205　H26.10　飯塚大展・土屋圭子
鎌倉期の禅林における中国語と日本語
駒沢大学仏教学部論集 45
pp259 ～ 286　H26.10　舘　隆　志
中世曹洞宗における公案禅
東海仏教 60　pp17 ～ 30　H27.3　大　橋　崇　弘

３．近世

近世曹洞宗における僧録設置に関する諸問題について
仏教経済研究 43　pp213 ～ 235　H26.5　永　井　俊　道
近世曹洞宗における僧侶養成制度とその変容について
結制制度の変化を中心に
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp117 ～ 122　H26.7　山　本　世　紀
近世曹洞宗における僧録設置について　越中国における僧録設置から考える
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp123 ～ 128　H26.7　永　井　俊　道
江戸期の授戒会について　越後新発田宝光寺配下寺院を中心として
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp141 ～ 146　H26.7　深　井　一　成
曹洞宗宝永年間僧録寺院帳
大本山總持寺　H27.1　圭 室 文 雄 編
片仮名本『因果物語』にみる近世禅僧の供養儀礼
施餓鬼と観音懺法を中心に
駒沢大学仏教文学研究 18
pp153 ～ 172　H27.1　徳　野　崇　行
江戸時代初期の『正法眼蔵』研究について
禅学研究 93　pp81 ～ 103　H27.3　菅　原　研　州

文化財調査委員会調査目録及び解題（317）
静岡 1303 大洞院
曹洞宗報 945　pp85 ～ 98　H26.6　曹洞宗文化財調査委員会
文化財調査委員会調査目録及び解題（318）
愛知 869 長興寺
曹洞宗報 947　pp105 ～ 129　H26.8　曹洞宗文化財調査委員会
文化財調査委員会調査目録及び解題（319）
長野 419 宗徳寺、425 真光寺、427 霊松寺、428 大澤寺、429 天正寺、430 長谷寺
曹洞宗報 950　pp107 ～ 130　H26.11　曹洞宗文化財調査委員会
文化財調査委員会調査目録及び解題（320）
島根 268 龍雲寺、272 聖徳寺、295 妙義寺、315 永明寺、320 興海寺、332 興源寺
曹洞宗報 952　pp97 ～ 110　H27.1　曹洞宗文化財調査委員会
文化財調査委員会調査目録及び解題（321）
静岡 790 長福寺、1303 大洞院、1305 海蔵寺、1307 雲林寺
曹洞宗報 954　pp114 ～ 116　H27.3　曹洞宗文化財調査委員会
禅学関係雑誌論文目録（2010 年）
禅学研究 93　pp35 ～ 55　H27.3
松ケ岡文庫所蔵の禅籍について（７）
松ケ岡文庫研究年報 29
pp101 ～ 118　H27.3　松ケ岡文庫禅籍目録研究班
松ケ岡文庫未整理資料について（報告）
松ケ岡文庫研究年報 29
pp61 ～ 81　H27.3　吉　永　進　一

Ⅵ．史伝

２．中世

中世禅宗における代付説の展開
駒沢大学大学院仏教学研究会年報 47
pp61 ～ 82　H26.5　横　山　龍　顯

《良寛（思想）》

『純粋芸術家良寛』抄（４）円通寺での孤独
仏教界の堕落を許せない原理主義者良寛
聚美 11　pp102 ～ 105　H26.4　新　関　公　子

子どもに読んであげたい365 日のおはなし
成美堂出版　H26.4　野　上　　暁

良寛は世界一美しい心を持つ菩薩だった
考古堂書店　H26.5　本　間　　明

備中円通寺修行時代の良寛和尚の一考察
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp147 ～ 152　H26.7　柴　口　成　浩

日本人よ、ひとり往く生と死を怖れることなかれ（２）
良寛とヴィトゲンシュタイン
新潮 45 33-9　pp214 ～ 225　H26.9　山　折　哲　雄

新作能「国上」の世界　良寛慈愛の手まり
考古堂書店　H26.12　斎　藤　達　也

日本文化と禅　明恵上人、良寛禅師の和歌とその背景
禅 47　pp15 ～ 26　H27.1　堀　井　妙　泉

良寛さんの戒語
考古堂書店　H27.2　良寛著・新井満自由訳

愛語の奇跡　良寛さまの「愛語」に廻天の力を見た
考古堂書店　H27.2　吉　岡　二　郎

良寛たずね道八十八ヶ所巡り　そのぬくもりに逢いに行く
H27.3
新潟県長岡地域振興局企画振興部編

Ⅴ．総記

文化財調査委員会調査目録及び解題（316）
愛知 895 常光寺（続）
曹洞宗報 943　pp221 ～ 234　H26.4　曹洞宗文化財調査委員会

《芙蓉道楷》

北宋末南宋初期における曹洞宗祖師の実証的研究（１）

大洪報恩、芙蓉道楷について

仏教経済研究 43　pp181 ～ 211　H26.5　胡　建　明

《卍山道白》

卍山道白禅師東林語録訳註

汲古書院　H26.11

野口善敬監修・「東林語録」研究会編

卍山禅師と博多

曹洞宗師家会正法 3 pp45 ～ 53　H27.3　本　多　寛　尚

《宮崎奕保》

七十八世遺聞録 寫禽跡　随伴参話

H26.9　中　村　典　篤

《良寛（詩偈）》

漂泊のふたり　良寛・井月の俳句

俳壇 31-4　pp120 ～ 124　H26.4　大　星　光　史

校注良寛全句集

春秋社　H26.5　良寛［著］・谷川敏朗著

校注良寛全歌集

春秋社　H26.5　良寛［著］・谷川敏朗著

校注良寛全詩集

春秋社　H26.5　良寛［著］・谷川敏朗著

＜法学者の本棚＞谷川敏朗 校注 良寛全詩集

＜新装版＞「童心のお坊様」の真像

法学セミナー 59-10 p1　H26.10　笹　倉　秀　夫

『寒山詩』と良寛　天真仏・衣内宝を中心に

徳島文理大学文学論叢 32

pp81 ～ 86　H27.3　下　田　祐　輔

良寛の石碑拓本集　滋賀文教短期大学図書館所蔵

H27.3 滋賀文教短期大学図書館編

二九

D.T.Suzuki's English Diaries　XI. 1956 to 1959, 1962

松ケ岡文庫研究年報 29

pp1 ～ 60　H27.3　KIRITA, Kiyohide

鈴木大拙の禅思想史観を再考する視座

一九三〇年代から四〇年代の記述を中心に考える

東京大学宗教学年報 32

pp117 ～ 135　H27.3　飯　島　孝　良

《天桂伝尊》

天桂伝尊の戒律観

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp135 ～ 140　H26.7　志　部　憲　一

《天性》

『仏祖正伝記』の研究

禅研究所紀要 43（愛知学院大学禅研究所）

pp41 ～ 61　H27.3　菅　原　研　州

《天童如浄》

「風鈴頌」再考

印度学仏教学研究 63-1

pp71 ～ 74　H26.12　永　井　賢　隆

如浄像再考　『如浄語録』を中心に

曹洞宗研究員研究紀要 45

pp135 ～ 153　H27.3　永　井　賢　隆

《東皐心越》

東皐心越事蹟考

駒沢大学仏教学部研究紀要 73

pp1 ～ 27　H27.3　永　井　政　之

《南英謙宗》

南英謙宗撰『伝法偈下語』の意義　如浄・道元に関する説示を中心として

印度学仏教学研究 63-2

pp148 ～ 153　H27.3　龍　谷　孝　道

《風外本高》

三河 風外本高墨蹟集 虚心坦懐

思文閣　H26.6　小　原　智　司

仏教思想に基づく道徳教育の可能性　鈴木正三と一休の生き方と思想
日本仏教教育学研究 23
pp146 ～ 151　H27.3　岩　瀬　真寿美

《鈴木大拙》

湯浅譲二（作曲家）＋河野保雄（美術コレクター・音楽評論家）（５）
芭蕉（その２）、鈴木大拙の禅と芸術について
音楽現代 44-6　pp122 ～ 125　H26.6　湯浅譲二・河野保雄

＜書評＞竹村牧男著『〈宗教〉の核心 : 西田幾多郎と鈴木大拙に学ぶ』
西田哲学会年報 11
pp134 ～ 137　H26.7　氣　多　雅　子

「師弟の縁」鈴木大拙と柳宗悦
紫明 35（紫明の会）pp14 ～ 19　H26.8　猪　谷　　聡

昭和期神道理解の二局面　鈴木大拙と和辻哲郎
明治聖徳記念学会紀要 51
pp72 ～ 93　H26.11　小　堀　桂一郎

鈴木大拙の日本的霊性論における記紀の神々
比較文化研究 114　pp57 ～ 68　H26.12　澤　　智　恵

禅の現代的意義について　鈴木大拙の思想に学ぶ
禅文化 235　pp81 ～ 88　H27.1　竹　村　牧　男

Selected works of D.T. Suzuki
University of California Press　H27.1　Richard M. Jaffe

＜新装版＞鈴木大拙の言葉　世界人としての日本人
朝文社　H27.1　大　熊　　玄

情報技術と力　鈴木大拙の科学批判に学ぶ
人間社会研究 12（相模女子大学）
pp109 ～ 149　H27.3　橋　場　利　幸

鈴木大拙の研究　現代「日本」仏教の自己認識とその「西洋」に対する表現
博士論文（駒沢大学）　H27.3　Grace, Stefan P.

鈴木大拙の思想における宗教経験とその現代的意義
博士論文（関西大学）　H27.3　末　村　正　代

カビール詩と鈴木大拙居士との出会い
松ケ岡文庫研究年報 29
pp1 ～ 13　H27.3　小　林　圓　照

山頭火の風景（29）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う
大法輪 81-10　p205　H26.10　田　主　誠
山頭火の風景（30）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う
大法輪 81-11　p235　H26.11　田　主　誠
山頭火の風景（31）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う
大法輪 81-12　p235　H26.12　田　主　誠
山頭火百景　さてどちらに行かう風がふく
春陽堂　H26.12　渡　邊　紘
山頭火の風景（32）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う
大法輪 82-1　p153　H27.1　田　主　誠
山頭火句集　【700 句】
久栄堂書店　H27.1
種田山頭火著・久栄堂書店編
山頭火の風景（33）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う
大法輪 82-2　p157　H27.2　田　主　誠
山頭火の風景（34）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う
大法輪 82-3　p55　H27.3　田　主　誠

《心地覚心》

心地覚心の禅思想
印度学仏教学研究 63-1
pp223 ～ 228　H26.12　高　柳　さつき

《鈴木正三》

聖人のみもとに 自利利他のこころをたずねて
鈴木正三、天職理論から現代まで
教学院紀要 22　pp27 ～ 44　H26.5　佐　藤　光　達
＜書評と紹介＞三浦雅彦著『鈴木正三研究序説』
宗教研究 88-3　pp774 ～ 776　H26.12　芹　川　博　通
鈴木正三の合理的思惟による仏教理解
人間の福祉 29　pp77 ～ 89　H27.1　三　友　量　順
鈴木正三の精神思想　精神的余暇の人間形成
山喜房仏書林　H27.3　濵　﨑　要　子

《源翁心昭》

『卍山広録』所収の源翁心昭の塔銘について

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp129 ～ 134　H26.7　上　野　徳　親

『新編鎌倉史』所収の源翁心昭伝について

『大日本史料』所収の源翁伝との比較

曹洞宗研究員研究紀要 45

pp71 ～ 90　H27.3　上　野　徳　親

《沢木興道》

＜新装版＞禅に聞け　澤木興道老師の言葉

大法輪閣　H27.1　櫛谷宗則編集

《山頭火》

山頭火の風景（23）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う

大法輪 81-4　p129　H26.4　田　主　誠

山頭火の風景（24）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う

大法輪 81-5　p72　H26.5　田　主　誠

山頭火の風景（25）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う

大法輪 81-6　p213　H26.6　田　主　誠

山頭火旅情鑑賞事典

勉誠出版　H26.6　北　影　雄　幸

山頭火秀句鑑賞事典

勉誠出版　H26.6　北　影　雄　幸

山頭火の風景（26）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う

大法輪 81-7　p29　H26.7　田　主　誠

文人御馳走帖

新潮社　H26.7　嵐　山　光三郎

山頭火の風景（27）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う

大法輪 81-8　p213　H26.8　田　主　誠

山頭火の風景（28）　漂泊の俳人・種田山頭火を想う

大法輪 81-9　p179　H26.9　田　主　誠

特集：21 世紀山頭火の旅

ことばの翼詩歌句 42　H26.9

＜東海地区例会＞鈴木正三と大内青巒の排耶論について

比較思想研究 41　pp155 ～ 158　H27.3　菅　原　研　州

《峨山韶碩》

峨山韶碩禅師と明峰素哲禅師（１）

跳龍 747　pp19 ～ 21　H26.6　山　口　正　章

峨山韶碩禅師と明峰素哲禅師（２）

跳龍 748　pp20 ～ 22　H26.7　山　口　正　章

峨山韶碩禅師と明峰素哲禅師（３）

跳龍 749　pp20 ～ 22　H26.8　山　口　正　章

峨山韶碩禅師と明峰素哲禅師（４）最終回

跳龍 750　pp14 ～ 17　H26.9･10　山　口　正　章

まんが 總持寺二祖 峨山さま

大本山總持寺大遠忌事務局　H26.12

尾﨑正善監修・竹内七生作画

峨山韶碩禅師六五〇回大遠忌記念シンポジウム

「峨山禅師の禅風とその相承―人材育成の先達に寄せて―」講演録

曹洞宗総合研究センター　H27.3

尾﨑正善・佐藤秀孝・松田陽志・宮地清彦・山口正章

峨山韶碩禅師の御遺徳　六五〇回大遠忌にむけて

鶴見大学仏教文化研究所紀要 20

pp213 ～ 250　H27.3　尾　﨑　正　善

《義雲》

『義雲和尚語録』の注釈資料（２）　資料編（２）

文研会紀要 26（愛知学院大学大学院文学研究科）

pp1 ～ 20　H27.3　伊　藤　秀　真

《月潭全龍》

＜新訂版＞月潭全龍和尚語録

国書刊行会　H26.5　阿部圭佑・安藤嘉則

《建綱》

建綱と建撕の関係（８）　瑞長の弟子長雲

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp111 ～ 116　H26.7　熊　谷　忠　興

瑩山禅師『伝光録』 諸本の翻刻と比較（１）
鶴見大学仏教文化研究所　H27.3
鶴見大学仏教文化研究所伝光録研究会

Ⅲ．両祖に同時に論及したもの

両祖の「出家」義再考
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp93 ～ 98　H26.7　池　田　魯　參

教外別伝・見性成仏等をめぐる両祖の違いについて
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp99 ～ 104　H26.7　竹　内　弘　道

Ⅳ．その他の祖師

《岩上覺成》

岩上覺成老師
参禅の道 62　pp59 ～ 67　H27.3　柴　田　芳　憲

祖師父覺成師の思い出
参禅の道 62　pp68 ～ 69　H27.3　岩　上　晨　光

《宇井伯寿》

東洋の論理 空と因明
書肆心水　H26.6
宇井伯寿・竜樹・陳那・商羯羅塞縛弥

仏教思潮論　仏法僧三宝の構造による仏教思想史
書肆心水　H26.11　宇　井　伯　寿

《内山興正》

The Zen Teaching of “Homeless” Kodo
Wisdom Publications　H26.10　Kosho Uchiyama

《大内青巒》

大内青巒居士の研究　その評価について
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp21 ～ 26　H26.7　菅　原　研　州

伝光録　さらなる宗旨の展開（53）
曹洞宗報 944　pp381 ～ 384　H26.5　池　田　魯　參
伝光録　さらなる宗旨の展開（54）
曹洞宗報 945　pp50 ～ 53　H26.6　池　田　魯　參
伝光録　さらなる宗旨の展開（55）
曹洞宗報 946　pp39 ～ 42　H26.7　池　田　魯　參
『伝光録』芙蓉山道楷禅師章の一考察
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp87 ～ 92　H26.7　小早川　浩　大
『伝光録』鑑智僧璨大師章の一考察
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
（pp313 ～ 318）　H26.7　加　藤　龍　興
伝光録　さらなる宗旨の展開（56）
曹洞宗報 947　pp77 ～ 80　H26.8　池　田　魯　參
伝光録　さらなる宗旨の展開（57）
曹洞宗報 948　pp33 ～ 36　H26.9　池　田　魯　參
伝光録　さらなる宗旨の展開（58）
曹洞宗報 949　pp258 ～ 261　H26.10　池　田　魯　參
伝光録　さらなる宗旨の展開（59）
曹洞宗報 950　pp59 ～ 62　H26.11　池　田　魯　參
伝光録　さらなる宗旨の展開（60）
曹洞宗報 951　pp37 ～ 40　H26.12　池　田　魯　參
『伝光録』における「力」の用例について　自力と他力の観点から
印度学仏教学研究 63-1
pp218 ～ 222　H26.12　宮　地　清　彦
伝光録　さらなる宗旨の展開（61）
曹洞宗報 952　pp76 ～ 79　H27.1　池　田　魯　參
伝光録　さらなる宗旨の展開（62）
曹洞宗報 953　pp19 ～ 22　H27.2　池　田　魯　參
伝光録　さらなる宗旨の展開（63）
曹洞宗報 954　pp89 ～ 92　H27.3　池　田　魯　參

現代に生きる道元禅師（1200 年 -1253 年）の教え
愛知学院大学教養部紀要 62-4
pp69 ～ 91　H27.3　田　中　泰　賢

６．道元と諸宗・文学

（２）禅家・禅の語録・経典など

道元禅師より見たる般若心経解説
仏教企画　H26.7　長　井　龍　道

道元禅師と『禅宗頌古聯珠通集』
印度学仏教学研究 63-1
pp207 ～ 213　H26.12　清　野　宏　道

７．他領域からのアプローチ（哲学・キリスト教・現代思想など）

大乗仏教思想の教育的意義および教材化（２）
人物伝 (源信、法然、道元) を活用した授業開発
名古屋産業大学論集 24
pp35 ～ 47　H26.11　岩　瀬　真寿美

〈時〉と〈鏡〉超越的覆蔵性の哲学
道元・西田・大拙・ハイデガーの思索をめぐって
関西大学東西学術研究所叢刊 50　H27.3　井　上　克　人

Ⅱ．瑩山紹瑾

２．伝記

慈悲の人 瑩山禅師を歩く
学研パブリッシング　H26.5
百瀬明治・杉田博明・粟津征二郎

３．撰述

（２）伝光録

伝光録　さらなる宗旨の展開（52）
曹洞宗報 943　pp149 ～ 152　H26.4　池　田　魯　參

道元禅師成仏論における成仏の条件について
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp33 ～ 38　H26.7　菅　原　研　州
道元禅師における「阿羅漢」の定義
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp39 ～ 44　H26.7　山　浦　　歩
道元禅師の諸法実相観　特に「諸法」の概念について
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp45 ～ 50　H26.7　清　野　宏　道
道元禅師における祈りの一解釈
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp51 ～ 56　H26.7　西　澤　まゆみ
道元禅師の撰述書よりみる鵝湖禅師観
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp57 ～ 62　H26.7　清　藤　久　嗣
『正法眼蔵』における「見性批判」について（続）
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp75 ～ 80　H26.7　粟　谷　良　道
道元の悟り　非人情への覚悟
大法輪 81-12　pp106 ～ 109　H26.12　井　上　克　人
道元禅師の結界観
印度学仏教学研究 63-1
pp214 ～ 217　H26.12　西　澤　まゆみ
道元禅師における救済の理念
曹洞宗研究員研究紀要 45
pp155 ～ 173　H27.3　西　澤　まゆみ
前後際断と有時の経歴　道元禅師における「存在と時間」私考
印度学仏教学研究 63-2
pp140 ～ 147　H27.3　石　井　清　純
道元禅師の修行観 時と事を限らず遇一行修一行と勤める
曹洞宗師家会正法 3 pp9 ～ 27　H27.3　青　山　俊　董

道元の思想と書（８）

大法輪 81-10　pp169 ～ 175　H26.10　岩　井　孝　樹

＜退任記念講演＞中国禅と道元禅　その連続面と非連続面とについて

駒沢大学仏教学部論集 45

pp1 ～ 52　H26.10　石　井　修　道

釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（６）

傘松 854　pp8 ～ 15　H26.11　奈　良　康　明

道元の思想と書（９）

大法輪 81-11　pp155 ～ 163　H26.11　岩　井　孝　樹

釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（７）

傘松 855　pp9 ～ 17　H26.12　奈　良　康　明

道元の思想と書（10）

大法輪 81-12　pp147 ～ 153　H26.12　岩　井　孝　樹

釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（８）

傘松 856　pp11 ～ 18　H27.1　奈　良　康　明

道元の思想と書（11）

大法輪 82-1　pp144 ～ 152　H27.1　岩　井　孝　樹

釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（９）

傘松 857　pp8 ～ 16　H27.2　奈　良　康　明

道元の思想と書（12）

大法輪 82-2　pp148 ～ 156　H27.2　岩　井　孝　樹

道元禅師の思想的研究

春秋社　H27.2　角　田　泰　隆

釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（10）

傘松 858　pp8 ～ 16　H27.3　奈　良　康　明

道元の思想と書（13）

大法輪 82-3　pp146 ～ 153　H27.3　岩　井　孝　樹

（２）各論

井筒俊彦と道元

井筒俊彦（KAWADE 道の手帖）

pp153 ～ 161　H26.6　頼　住　光　子

道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（50）
禅の友 786　pp12 ～ 15　H27.2　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（51）
禅の友 787　pp12 ～ 15　H27.3　晴　山　俊　英

４．思想

（１）総論

図解 早わかり！　道元と曹洞宗 一行三昧　ムダに考えない。ただ坐る
三笠書房　H26.4　中　野　東　禅
道元の思想と書（２）
大法輪 81-4　pp130 ～ 137　H26.4　岩　井　孝　樹
道元の思想と書（３）
大法輪 81-5　pp144 ～ 151　H26.5　岩　井　孝　樹
釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（１）
傘松 849　pp9 ～ 14　H26.6　奈　良　康　明
道元の思想と書（４）
大法輪 81-6　pp148 ～ 154　H26.6　岩　井　孝　樹
道元　仏道を生きる
春秋社　H26.6　ひ　ろ　さちや
釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（２）
傘松 850　pp8 ～ 14　H26.7　奈　良　康　明
道元の思想と書（５）
大法輪 81-7　pp149 ～ 155　H26.7　岩　井　孝　樹
釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（３）
傘松 851　pp9 ～ 17　H26.8　奈　良　康　明
道元の思想と書（６）
大法輪 81-8　pp152 ～ 159　H26.8　岩　井　孝　樹
釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（４）
傘松 852　pp8 ～ 15　H26.9　奈　良　康　明
道元の思想と書（７）
大法輪 81-9　pp136 ～ 143　H26.9　岩　井　孝　樹
釈尊と道元禅師　釈尊伝を中心にして（５）
傘松 853　pp8 ～ 14　H26.10　奈　良　康　明

＜研究会＞「食と日本文化」再考　共通テーマ基調報告
日本文化研究 11　pp5 ～ 21　H27.3　佐々木　俊　道
「食と日本文化」再考　『典座教訓』を中心として
日本文化研究 11　pp98 ～ 118　H27.3　佐々木　俊　道

（知事清規）

＜改訂版＞いのちの働き　知事清規を味わう
H27.2　内　山　興　正

（７）道元禅師和歌集（傘松道詠）

『道元禅師和歌集』の考察（３）　御詠歌「梅花」の和歌は他作か
曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15
pp105 ～ 110　H26.7　丸　山　劫　外

（９）正法眼蔵随聞記

道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（40）
禅の友 776　pp10 ～ 13　H26.4　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（41）
禅の友 777　pp10 ～ 13　H26.5　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（42）
禅の友 778　pp12 ～ 15　H26.6　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（43）
禅の友 779　pp12 ～ 15　H26.7　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（44）
禅の友 780　pp14 ～ 17　H26.8　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（45）
禅の友 781　pp12 ～ 15　H26.9　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（46）
禅の友 782　pp12 ～ 15　H26.10　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（47）
禅の友 783　pp12 ～ 15　H26.11　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（48）
禅の友 784　pp12 ～ 15　H26.12　晴　山　俊　英
道元さまが教えてくれた心のコンパス　『正法眼蔵随聞記』に学ぶ（49）
禅の友 785　pp14 ～ 17　H27.1　晴　山　俊　英

『永平広録』巻十 道元禅師観月尊像 自賛

曹洞宗師家会正法 3 pp28 ～ 37　H27.3　齋　藤　芳　寛

（3）学道用心集

『永平初祖学道用心集』における一念三千の意義とその背景

駒沢大学大学院仏教学研究会年報 47

pp17 ～ 23　H26.5　河　村　康　仁

＜エッセイ・仏教教育を考える＞

現代仏教教育の一視点から『学道用心集』を読む

日本仏教教育学研究 23

pp119 ～ 126　H27.3　吉　田　道　興

（5）永平清規

（典座教訓）

道元・典座教訓の秘密と魅力

山水居書房　H27.1　佐々木　敬　祐

第一期 主題講話

平成 25 年度布教師養成所講義録

pp1 ～ 24　H27.3　竹　林　道　豁

第二期 主題講話

平成 25 年度布教師養成所講義録

pp25 ～ 49　H27.3　竹　林　道　豁

第三期 主題講話

平成 25 年度布教師養成所講義録

pp57 ～ 77　H27.3　竹　林　道　豁

『典座教訓』に学ぶ（1）　心物一等の弁道

平成 25 年度布教師養成所講義録

pp79 ～ 103　H27.3　粟　谷　良　道

『典座教訓』に学ぶ（2）　二人の老典座

平成 25 年度布教師養成所講義録

pp105 ～ 125　H27.3　粟　谷　良　道

『典座教訓』に学ぶ（3）　喜心・老心・大心

平成 25 年度布教師養成所講義録

pp127 ～ 151　H27.3　粟　谷　良　道

本山版『正法眼蔵』の対校本について

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp69 ～ 74　H26.7　秋　津　秀　彰

本山版『正法眼蔵』対校本一覧（１）

曹洞宗研究員研究紀要 45

pp91 ～ 134　H27.3　秋　津　秀　彰

（テキスト）

禅籍の英訳について　『正法眼蔵』を中心として

印度学仏教学研究 63-2

pp(17)～(20)　H27.3　山　浦　　歩

（要巻の解釈）

『正法眼蔵―仏性―』の解釈（４）

曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 15

pp63 ～ 68　H26.7　神　谷　　隆

『正法眼蔵』「仏性」巻にみられる道元の世界観に関する一考察

日本の哲学 15　pp115 ～ 132　H26.12　頼　住　光　子

（全体の思想的考察）

＜書評と紹介＞辻口雄一郎著『正法眼蔵の思想的研究』

宗教研究 88-3　pp769 ～ 773　H26.12　杉　本　耕　一

正法眼蔵入門

角川ソフィア文庫　H26.12　頼　住　光　子

（各巻の思想的考察）

『正法眼蔵』「龍吟」巻について

曹洞宗総合研究センター術大会紀要 15

pp81 ～ 86　H26.7　石　原　成　明

『正法眼蔵』「大修行」「深信因果」両巻における深信因果と撥無因果

東海仏教 60　pp73 ～ 86　H27.3　吉　田　武　昭

（２）永平広録

『永平広録』祈晴上堂の考察

駒沢大学大学院仏教学研究会年報 47

pp25 ～ 45　H26.5　西　澤　まゆみ

道元「永平広録 真賛・自賛・偈頌」

講談社　H26.6　大　谷　哲　夫

現代語訳・注『訂補 建撕記』道元禅師の伝記を読む（29）
付録（祖席旧参、教家の古参、血脈度霊）
大法輪 81-10　pp42 ～ 47　H26.10　吉　田　道　興

（5）栄西・明全との関係

＜コラム＞道元禅師と栄西禅師の相見について
栄西禅師八百年御遠忌を記念して
参禅の道 61　pp58 ～ 65　H26.9　舘　隆　志

明全と道元の師弟関係をたどる（1）
週刊仏教タイムス 2603
p2　H26.11　大　谷　哲　夫

明全と道元の師弟関係をたどる（2）
週刊仏教タイムス 2605
p2　H26.12　大　谷　哲　夫

明全と道元の師弟関係をたどる（3）
週刊仏教タイムス 2609
p2　H27.1　大　谷　哲　夫

明全と道元の師弟関係をたどる（4）
週刊仏教タイムス 2611
p2　H27.2　大　谷　哲　夫

（6）在宋期の動静

新到列位問題についての一試論
駒沢大学大学院仏教学研究会年報 47
pp7 ～ 16　H26.5　永　井　賢　隆

笑庵了悟と晦巖大光　道元が在宋中に参学した阿育王山の大光長老をめぐって
駒沢大学仏教学部研究紀要 73
pp29 ～ 95　H27.3　佐　藤　秀　孝

3．撰述

（1）正法眼蔵

（文献的研究）

本山版『正法眼蔵』の本文編輯について
駒沢大学大学院仏教学研究会年報 47
pp109 ～ 127　H26.5　秋　津　秀　彰

Ⅰ．永平道元

１．総記

道元　道は無窮なり

ミネルヴァ書房　H26.6　船　岡　誠

２．伝記

（１）伝記全般

『道元禅師伝記史料集成』の刊行を終えて　道元禅師の伝記史料を整理する

（中間報告）

禅研究所紀要 43（愛知学院大学禅研究所）

pp1 ～ 40　H27.3　吉　田　道　興

（２）建撕記・三祖行業記

現代語訳・注『訂補 建撕記』道元禅師の伝記を読む（23）

鎌倉下向・時頼に菩薩戒授与、蘭溪和尚との交信

大法輪 81-4　pp34 ～ 41　H26.4　吉　田　道　興

現代語訳・注『訂補 建撕記』道元禅師の伝記を読む（24）

鎌倉白衣舎偈、帰山上堂語、玄明擯出、僧堂異香、庫院告示

大法輪 81-5　pp48 ～ 55　H26.5　吉　田　道　興

現代語訳・注『訂補 建撕記』道元禅師の伝記を読む（25）

羅漢供養法会、衆寮箴規、尽未来際不離永平寺、中秋翫月、住侶制規

大法輪 81-6　pp36 ～ 43　H26.6　吉　田　道　興

現代語訳・注『訂補 建撕記』道元禅師の伝記を読む（26）

義重一切経書写、山居頌十五首、後嵯峨院紫衣下賜、不思議鐘声等三箇霊瑞

大法輪 81-7　pp42 ～ 48　H26.7　吉　田　道　興

現代語訳・注『訂補 建撕記』道元禅師の伝記を読む（27）

微症発症、八大人覚の教示、眼蔵百巻構想、懐奘の本山入院、禅師自縫の袈裟

大法輪 81-8　pp42 ～ 49　H26.8　吉　田　道　興

現代語訳・注『訂補 建撕記』道元禅師の伝記を読む（28）

上洛療養、頌歌、覚念邸止宿、法華経唱誦、遺偈、示寂、荼毘、帰山入滅式

大法輪 81-9　pp34 ～ 41　H26.9　吉　田　道　興

Ⅸ．清規・禅戒
１．清規 …… (32)
４．修行・坐禅法 …… (32)
５．禅林生活・食事法 …… (34)
６．袈　裟 …… (34)
８．授戒会 …… (34)
９．法　式 …… (34)
10．葬送儀礼 …… (35)
11．回向文・香語 …… (35)
12．建　築 …… (35)

Ⅹ．教　化
２．法　話 …… (35)
３．実　践 …… (38)

XI．禅と諸宗（禅以外の仏教各宗） …… (40)

XII．その他
１．宗教学・キリスト教・哲学・人間学 …… (40)
４．研究方法 …… (41)
５．経営・経済 …… (41)
８．その他 …… (41)

一五六

Ⅱ．瑩山紹瑾
２．伝　記 …… (14)
３．撰　述
（２）伝光録 …… (14)

Ⅲ．両祖に同事に論及したもの …… (16)

Ⅳ．その他の祖師（祖師名の五十音順） …… (16)

Ⅴ．総　記 …… (23)

Ⅵ．史　伝
２．中　世 …… (24)
３．近　世 …… (25)
４．近　代 …… (26)
６．地方史 …… (26)
７．寺　史
（１）天童山 …… (27)
（３）總持寺 …… (27)
（４）その他（寺院名の五十音順） …… (28)

Ⅷ．宗　義
１．大　綱 …… (29)
２．経典・祖録など
（１）修証義 …… (30)
（２）従容録 …… (30)
（３）碧巌録 …… (30)
（７）参同契・宝鏡三昧 …… (30)
（８）宏智録ほか …… (30)
３．各　論
（２）身心脱落 …… (31)
４．人権関係 …… (31)
５．その他 …… (31)

目　次

Ⅰ．永平道元
1．総　記 …… (6)
2．伝　記
（1）伝記全般 …… (6)
（2）建撕記・三祖行業記 …… (6)
（5）栄西・明全との関係 …… (7)
（6）在宋期の動静 …… (7)
3．撰　述
（1）正法眼蔵
（文献的研究） …… (7)
（テキスト） …… (8)
（要巻の解釈） …… (8)
（全体の思想的考察） …… (8)
（各巻の思想的考察） …… (8)
（2）永平広録 …… (8)
（3）学道用心集 …… (9)
（5）永平清規
（典座教訓） …… (9)
（知事清規） …… (10)
（7）道元禅師和歌集（傘松道詠） …… (10)
（9）正法眼蔵随聞記 …… (10)
4．思　想
（1）総　論 …… (11)
（2）各　論 …… (12)
6．道元と諸宗・文学
（2）禅家・禅の語録・経典など …… (14)
7．他領域からのアプローチ
（哲学・キリスト教・現代思想など） …… (14)

一五八

凡　例

1．当目録は、平成26年度に刊行された日本曹洞宗に関する文献および過去の『曹洞宗関係文献目録』の遺漏分を蒐集、分類したものである。

2．蒐集した文献は、単行本・研究論文・雑誌新聞等の掲載記事・叢書所収の月報などで、論文や雑誌掲載記事が後に単行本として刊行された場合は、双方を挙げた。

3．分類は原則的に、曹洞宗宗学研究所編『曹洞宗関係文献目録』（平成２年１月）の分類法に従った。ただし、該当する文献が無い項目は、割愛した。

4．項目内の配列は、原則として刊行年月順とした。刊行年月が同一の場合は、著者名の五十音順としたが、同一書籍に所収されている場合には掲載順とした。ただし、「その他の祖師」と「寺史・その他」は、それぞれ祖師・寺院名の五十音順とした。

5．項目の表記は、論文等の場合は、主題・副題・収録誌名（出版社名）・頁数・刊行年月・著者名の順とし、単行本は、表題・副題・出版社名・刊行年月・編著者名とした。ただし、論文等が同一誌に複数回にわたって掲載されている場合には、煩雑を避けるため頁数は省略した。

6．博士論文については、授与年月・授与大学を記載した。

7．過去の採録分は、曹洞禅ネット（http://www.sotozen-net.or.jp）の宗学研究部門・データベース（曹洞宗関係文献目録オンライン検索）にて検索可能である。併せて利用頂きたい。

曹洞宗総合研究センター宗学研究部門編

曹洞宗関係文献目録（23）

平成26年４月～平成27年３月

この目録は、曹洞宗総合研究センター編『曹洞宗関係文献目録』Ⅲ（曹洞宗総合研究センター　平成25年１月〈平成14年4月から平成22年3月までの文献を収録〉）の続編です。本目録に未収録の文献がございましたら、情報をお寄せ下さい。なお、データの誤りや遺漏以外の問い合わせ（論文のコピー依頼等）には、応じかねますのでご了承ください。

BULLETIN OF SOTO ZEN STUDIES

No.30 March 2017

CONTENTS

A Study of 'Kongjie yiqian'
KOBAYAKAWA, Kōdai…(1)

On the Record of *Kankin-hō* or The way of Reading Buddhist Scriptures in *"Tōkokuki"*
ISHIHARA, Jōmyō…(17)

Zen Master Rujing's Real Life of Focusing on Dōgen
SEINO, Kōdō…(29)

A Reconsideration on the Constitution Method of "Denkōroku" by Zen Master Keizan
KATŌ, Ryūkō…(53)

A Study of a Role of the Temple in the Middle Ages through "Uwaikakuken nikki"
—Focusing on Fukushōji Temple in the Sōtō Sect
SAWAKI, Hōshō…(81)

The Source Study of Funeral Services in the "Keizan Shingi"
TSUNODA, Ryūshin…(89)

《Joint Research》

The Bibliography of Sōtō Zen Studies (Part XXIII) ……(160)

BULLETIN

OF

SOTO ZEN STUDIES

（SHUGAKU KENKYU KIYO）

No. 30　March　2017

Edited　by

SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES

ZEN STUDIES DEPARTMENT

MINATO-KU, TOKYO, JAPAN