

宗学研究紀要

第 31 号

2018年3月

曹洞宗総合研究センター

宗学研究部門

二〇一八年三月

宗学研究紀要

第三十一号

曹洞宗総合研究センター

宗学研究部門

目次

『宏智録』にみえる浮山法遠の宗風に関する一考察	
——『禪門諸祖師偈頌』を手がかりに——	小早川浩大（一）
『洞谷記』記載「講戒略式回向文」について	石原成明（一三）
瑩山禪師の説示法に関する一視座	
——仙英本『伝光録』に散見される「 ^乃 至」の批判的研究——	加藤龍興（二五）
「禪苑清規」と「校定清規」の比較	
——維那の職掌を通じて——	角田隆真（六九）
太容梵清関係史料	
——總持寺門徒連署契状・当山一派記・梵清請益録・玉宝山龍隱寺略記——	秋津秀彰（八九）
『正法眼蔵抄』「三界唯心」卷	
——テキスト、現代語訳と註（二）——	新井一光（一一九）
伝統仏教教団における恒例法要の実施状況	
——各宗勢調査報告書を通して——	澤城邦生（一二二）

『宏智録』にみえる浮山法遠の宗風に関する一考察

『禪門諸祖師偈頌』を手がかりに――

小早川 浩 大

1. はじめに

北宋代の曹洞宗において、大陽警玄（九四三―一〇二七）の法は浮山法遠（九九一―一〇六七）を経て投子義青（一〇三三―一〇八三）へと相承される。いわゆる代付として捉えられるものだが、宗門においては特に江戸期に大きな問題として一大論争を巻き起こしている^①。ただし、この問題については『伝光録』において仏祖の嗣承であると捉えられていることから、宗門ではこのように受け止めるべきものである。

ただ、そうではあるが、浮山在世の時代に眼を向けてみれば、何故、浮山を介した嗣承が可能となったのかという疑問が生じる。この問題を検討するにあたっては、浮山の宗風を確認する必要がある。すでに先行研究である石井修道「浮山法遠の人と思想」（『禅文化研究所紀要』二四、一九九八）において考察がなされているが、浮山自身に関する資料が決して多くないことから、その全貌が明らかになっているとは言えないだろう。

そこで、以上のことを踏まえ、本稿では浮山の宗風に焦点をあてて検討を試みようとするものである。なお、検討するにあたっては、浮山から少し時代が下がった宋代曹洞宗の宏智正覚（一〇九一―一一五七）の語録である『宏智録』（桜井秀雄監修・石井修道編『宏智録』上、名著普及会、一九八四。以下、頁数のみ表記）を中心にみていくこととする。『宏智録』には浮山に関する記述がみられることから、これらを手がかりとして考察することとしたい^②。

2. 浮山の九帯について

浮山の九帯に関する資料として洪覚範（一〇七一―一一二八）撰『禪林僧宝伝』（一一二二）巻一七「浮山遠禪師」章に記される。ここでは「又住浮山、既老退休於会聖石。因閱班固九流、遂擬之作九帯。敘仏祖教義、博採先德機語、參同印証」（続蔵二B一〇、二五五左上―左下）とある。これについて

は、前漢の司馬談（？～前一〇）が諸子百家を陰陽家・儒家・墨家・法家・名家・道家の六家に分類し、後漢の班固（三二～九二）が編集した『漢書芸文志』（七八）では、さらに縦横家・雜家・農家の三家を加えて九流に分類する。浮山はそれに習い、博く収集した仏祖の教義や先徳の機縁・契悟を分類して九帯にしたものである^③。それらは仏正法眼帶、仏法藏帶、理貫帶、事貫帶、理事縱橫帶、屈曲帶、妙挾兼帶、金鍼双鎖帶、平懷常実帶の九つであり、これを参學者たちは伝授していたという。

このように、同書には「浮山九帯」については各帯の項目名のみが列記されるが、『宏智録』巻四「明州天童山覚和尚小参」には小参の主題として浮山九帯がとりあげられており、各帯に対する詳細な記述（二六〇頁～二六二頁）がみられる。それでは、宏智は九帯をどのように捉えていたであろうか。この点について以下に確認することとしたい。

この小参では僧の「及尽淵源、洞明根蒂、周旋普応、不昧来機（淵源を及尽し、根蒂を洞明にし、周旋して普く応じ、来機を味さざれ）」との問いから始まる。そして、九帯における各帯に関する僧と宏智との問答（①～⑨）が録されている。さらに、これに続いて各帯に対する宏智の見解（a）～（i）が述べられているのである。

そこで、これらの記述を各帯に併せて列挙すると以下のと

おりとなる。

「正法眼藏帶」

① 如何是正法眼藏帶。師云、衲僧做処深沈、裏許機絲宛転

(a) 正法眼藏帶也、是吾祖密密伝心処。箇時妙不通風、靈自有眼、照得破、提得起、穿得過、弄得出、直然是恰恰好好周旋去。

「仏法藏帶」

② 僧云、如何是仏法藏帶。師云、一切文言唱説処、祖師諸仏印心時。

(b) 仏法藏帶也、一切語言、一大藏教、縱橫説時、無一句分外底。所以道、四十九年中、未曾説一字。

「理貫帶」

③ 僧云、如何是理貫帶。師云、露裸裸赤洒洒、超一切。

(c) 理貫帶也、箇時如青天無雲、湛水無波。直下透得過、廓無依倚、妙絶癡痕。

「事貫帶」

④ 僧云、如何是事貫帶。師云、明歴歴常飄飄、順一切。

(d) 事貫帶也、物物頭頭、心心法法、根根塵塵、在在処処、無纖毫外来底。便能縦縦橫橫、蕭蕭洒洒、唯心自性、了無一物。

「理事縱橫帶」

⑤ 僧云、如何是理事縱橫帶。師云、裏許出頭来応世、分宗施設不同途。

(e) 理事縱横帶也、向裏頭能出、外面能帰。淨裸裸赤洒洒、沒可把。便能突出於鬧浩浩中、明歷歷処、常順寂寥時節、了無鬧浩浩者。

〔屈曲垂帶〕

⑥ 僧云、如何是屈曲垂帶。師云、宛轉是非從曲直、箇時消息解通風。

(f) 屈曲垂帶也、徧東我東、徧西我西、徧南我南、徧北我北。自住其間、元無一點剩法。

〔妙叶兼帶〕

⑦ 僧云、如何是妙叶兼帶。師云、転尽了無依、当処全超越。

(g) 妙叶兼帶也、那時超宗越格、功尽智忘。密密有合体底時節、方名妙叶。

〔金針双鎖帶〕

⑧ 僧云、如何是金針双鎖帶。師云、正去徧来自回互、其間消息密全該。

(h) 金針双鎖帶也、箇時正能徧徧、徧能來正、於其中間、未曾応事。子能成其父、臣能奉其君、俱在門裏、未現相狀。便解向裏頭受用。

〔平懷常実帶〕

⑨ 僧云、如何是平懷常実帶。師云、徧問我答時、要且無分外。

(i) 平懷常実帶也、一切諸事、遍歷得尽、方能応事。自然堆堆地、四稜塌地。在僧同僧、在俗同俗、在高同高、在下同下、

〔宏智録〕にみえる浮山法遠の宗風に關する一考察（小早川）

隨縁赴感、逐浪隨波、更無特地、了不相礙。於不礙中、自然恰好。所以道、無心道者能如此、未得無心也大難。

これに基づき、各帶についてみてみると、まず「正法眼藏帶」については、僧の問いに対し、「衲僧の做処、深沈にして、裏許に機絲宛轉す」として、僧は奥深き世界にて修行し、そこでは機織りの糸が止まることなく廻轉しているものと答えている。そして、評(a)においては、正法眼藏帶とは「吾が祖、密密伝心の処」として仏祖が親密に伝えた心であると述べる。また、それは風をも通さぬほど綿密なものであり、靈妙なる眼をもつて事象を看取し、恰好の処に周旋（回轉）するものと捉えている。

つぎに、「仏法藏帶」については、僧の問いに対し、一切の言葉や教えは祖師や諸仏の心を映し出したものと答えている。そして、評(b)において「一切の語言、一大藏教、縦横に説く時、一句の分外の底無し」として、一切の言葉や教えが縦横無尽に説かれるにあたり、一言一句たりとも仏法から外れるものは無いものと捉え、それ故に「四十九年中、未だ嘗て一字を説かず」との表現がなされると述べる。

「理貫帶」では、僧の問いに対し、「露裸裸、赤洒洒」として何の支障もなく、ありのままに一切を超越しているものと答えている。そして、評(c)において「青天に雲無く、湛水に波無きが如し。直下に透得過し、廓きにして依倚無く、妙に

して癡痕を絶す」として、一点の曇りも無く晴れ渡る空のようにに罣礙無き処と捉えている。

「事貫帯」では、僧の問いに「明歴歴、常飄飄」として明瞭に顕在し、常に飄々として一切が障礙なく従順であるものと答えている。そして、評(d)においては、事物の一つひとつが法界にあつて何ら過不足も無く、縦横に洒脱然として並んでいるが、唯心自性であつて、覺了すれば一物すら無きものと述べている。

「理事縦横帯」では、僧の問いに「裏許（内側）より出頭し来り世に応」じながら、宗を分けて施設し、道を異にすると答えている。そして、評(e)においては、内外を往来しながら、ありのままにわずかな滞りも無く、把握できないものとする。そして、開浩浩（雑多なところ）に飛び出しても、雑踏に紛れることなく、明瞭に、常時、罣礙なき寂寥の時節に順じている。しかし、覺了すればそもそも雑多なるものなど存在しないとする。

「屈曲垂帯」では、僧の問いに、是や非、曲や直との二辺に停滞することなく廻転し、障礙なく風通しが良いものと答えている。そして、評(f)において「爾が東なれば我も東、爾が西なれば我も西、爾が南なれば我も南、爾が北なれば我」として時宜に応じ、たとえ留まつても一点の余剰すら無きものと捉えている。

「妙叶兼帯」では、僧の問いに「転じ尽き、了ずれば無依」として無罣礙となり、当処にて全てを超越すると答えている。そして、評(g)において、宗とか格とかの枠組みを超越し、功や智などの相對を忘じ尽くし、親密に一体となつたところと述べている。

「金針双鎖帯」では、僧の問いに、正位（本来性）と偏位（現実態）とが回互しながらも親密に繋がり、両者を兼ねているものと答えている。そして、評(h)において、正位と偏位が回互しながら常にその中間にあつて有無相對の二辺に留まることはないとする。子が父となることもあり、家臣が主君に仕えることもありながら、ともに回互のうちにある。そして、いまだ姿かたちを現わすことはないが、その内面にて受用されているものと述べる。

「平懷常実帯」では、僧の問いに、問いと答えの間には僅かな差異がないものと答えている。そして、評(i)において「二切の諸事、遍歷得し尽して方めて能く事に応」ずとして、一切の諸事が遍歷し尽くしたところで初めて事物に相應するものであり、そこで「自然に堆堆地の四稜塌地す」として、恰も自然に堆積した台地が崩れ去るように疑念が水解するものと捉える。また、「僧に在りて僧に同じ、俗に在りて俗に同じ、高に在りて高に同じ、下に在りて下に同ず。縁に随い感に赴き、浪を逐い波に随いて、更に特地無し」としてその

時々、あり様に順じて、殊更に特別なところはないとする。そして、覺了すれば障礙なく、自然なあり様になるものと捉え、それ故に「所以に道わく、無心の道とは能く此の如し。未だ無心を得ざれば也た大いに難し」と述べ、無心となることの重要性を説くのである。

各帯に対する宏智の見解は上記のとおりとなる。そして、九帶そのものに対して、宏智は「所以、浮山和尚九帶尽是衲僧周旋做処」として「浮山九帶」はすべての修行者が修行すべき処と捉えている。また、次のような記述もみられる。

僧云、九帶已蒙師指示。向上還有事也無。師云、恰似合面睡著。師乃云、諸仏之到處、祖師之伝處、衲僧之証處、衆生之得處。若也分曉去、其間門門戶戶、関関隔隔、一時打得透。何処不相応。

僧の「向上還た事ありや」との問いに「恰も合面睡著に似たり」と答え、下を向いて俯せで寝ているようなものと述べる。そして、「諸仏の到處、祖師の伝える處、衲僧の証する處、衆生の得る處」であるが、覺了すれば何の隔たりも無く、相應していると捉えている。

以上のことから、宏智が「浮山九帶」について肯定的に捉えていることがわかる。そして、宏智自身が九帶そのものに精通していることが確認されるのである。

かくして、「浮山九帶」に関する宏智の見解を確認したが、

『宏智録』にみえる浮山法遠の宗風に関する一考察（小早川）

上記以外の浮山に関する記述はどのようなものか。そこで、これについて以下に確認することとしたい。

3. 『宏智録』にみえる浮山に関する記述

『宏智録』における「浮山九帶」以外の記述を確認すると、以下のものがみられる。

上堂。僧問、夾山道、猿抱子婦青嶂後、鳥啼花落碧巖前。…中略…進云、不恁麼去時如何。師云、一溪春水夾花流。進云、只如浮山道、**犀因翫月紋生角、象被雷驚花入牙、**又且如何。師云、爾又向胡餅上压汗。僧礼拜。

（卷三・上堂、一六四頁）

ここに「浮山道わく」に続く語は『禪林僧宝伝』卷一七「浮山遠禪師」章に「遠曰不作境会、作麼生会。僧曰、師意如何。曰、**犀因玩月文生角、象被雷驚花入牙**（或遠云、直饒不作境語会、亦未会在。何謂也云犀因玩月文生角、象被雷驚花入牙也）」（続蔵二B一〇、二五五左下）とみえるものである。この「犀因翫月紋生角、象被雷驚花入牙」との語は他の箇所にも用例が確認される。

拳雲門示衆云、直得觸目無滯。達得名身句身一切法空。…師云、賓主不諧、二俱有過。各与二十棒、祇如向上一竅、又作麼生。**犀因翫月紋生角、象被雷驚花入牙。**

（卷二・拈古、一三六頁）

『宏智録』にみえる浮山法遠の宗風に関する一考察（小早川）

六

小參僧問。如何是和尚親切為人底句。師云、文彩未痕。初消息難伝際。…又不見僧問古德云、如何是和尚本來心。古德云、**犀因翫月紋生角、象被雷驚花入牙。**（卷四・小參、一三九頁）
このように、『宏智録』のなかで複数の用例が確認される。ただし、「上堂拈。僧問淨果、如何是本來心。果云、**犀因翫月紋生角、象被雷驚花入牙。**」（卷三・上堂、二〇八頁）との用例もみられ、ここでは護国淨果大師（後晋、晉疏山匡仁法嗣）の問答として記される。ただし、淨果大師におけるこの語の用例は未見である。

これ以外の浮山の語を確認すると以下の通りである。

上堂云、一亘清虚夜正央、桂宮老兔冷噴霜。混融明暗無分处、誰弁箇中偏正方。所以道、正位雖正却偏、偏位雖偏却正。正恁麼時、作麼生弁。良久云、歷歷機前双照眼、堂堂象外万年身。（『広録』卷一・上堂、九頁～一〇頁）

冬至上堂。浮虚境上、新新三世遷移。堅牢地中、隱隱一陽萌動。…所以借虚空為体、以森羅為用。普赴四天下供而不勒、罔撰一印中空而無外。（『広録』卷三・上堂、一六二頁）

上堂、一陣清霜千峯寒色、裏許是誰看轉側。家風克紹紹非功、撫背忽驚兒脫白。所以九峯道、紹是功紹了非其功。且道、作麼生履踐。良久云、粗中弁細猶可知、細中之細復何稀。（『広録』卷三・上堂、一七六頁）

小參云、好兄弟、普天一色。…所以道、正位雖正却偏、偏位

雖偏却罔。正偏宛轉若支離、失却手中珠墮地。恁麼行履、還是本色衲僧也未。（『広録』卷四・小參、二八八頁～二八九頁）

上記の傍線部は「紫塞野人雪子吟」（以下、「雪子吟」）の序文にみえる語句である。「雪子吟」は『禪門諸祖師偈頌』（椎名英雄編『五山版中国禪籍叢刊第十一卷』、臨川書店、二〇一四、一頁～七三頁。以下、「偈頌」）に収載される偈頌である。「雪子吟」には浮山が註釈を付しているが、拙稿において撰者が同安常察であることと、序文も浮山によるものであることを確認した⁴。さきにみたように『宏智録』にもこの序文の語が確認される。なお、二重傍線部は「雪子吟」本文の語句である。以上のことから宏智が「雪子吟」を依用していることが確認できるのである。

浮山は「雪子吟」のほかにも「筠州洞山价禪師玄中銘」と「洞山价禪師新豐吟」にも註釈を付している。そこで、これら三書は浮山の宗風を知るにあたつて欠かすことのできない重要な書であるが、これらは『偈頌』に併せて収載されているのである。それでは、宏智自体がこの『偈頌』を依用したのかについて確認することとしたい。この点を確認するにあたり、同じく『偈頌』に収載される同安常察撰「十玄談」に注目し、確認することとしたい。

4. 『宏智録』にみえる『十玄談』の引用

『宏智録』の語句を検討すると、同安常察撰「十玄談」の語を多用していることが確認できる。それらを示すと以下のとおりである。

- (1) 上堂云、機輪未動、影像俱忘。無迹可尋。：良久云、手指空時天地転、迴途石馬出紗籠。(卷一・上堂、一二頁～一三頁)
(2) 上堂拏玄沙云、撈籠不肯住、呼唤不回頭。古聖不安排、至今無處所。：還會麼。鷺鷥立雪非同色、明月蘆花不似他。

- (3) 上堂拏僧問洞山。亡僧遷化向甚麼處去。山云、火後一莖茆。：還會麼。良久云、堪嗟去日顏如玉、却嘆迴時鬢似霜。(卷一・上堂、一四頁)

- (4) 上堂云、只箇家風、八面玲瓏。：諸禪德且道、其中事作麼生。良久云、万古碧潭空界月、再三撈摭始忘知。(卷一・上堂、四六頁)

- (5) 上堂僧問、清虚之理、畢竟無身時如何。：良久云、還相委麼。万年松徑雪深覆、一带峯巒雲更遮。(卷三・上堂、一六八頁)

- (6) 天臺節上堂。一人之父。：真実穩密處。諸人還体悉得麼。權拈挂衣云是仏、却装珍御復名誰。(卷三・上堂、二〇四頁～二〇五頁)

『宏智録』にみえる浮山法遠の宗風に関する一考察(小早川)

- (7) 鴻福聰和尚人寺上堂。僧問、正不立玄、偏不附物時如何。師云、金針双鎖備、叶路隱全該。：僧云、手指空時天地転、迴途石馬出紗籠。師云、超方者委。：(卷三・上堂、二二頁)
(8) 示衆拏、仰山夢往弥勒所。居第二座。：諸禪德。全功負墮。一色猶迷。作麼生体悉得恰好相応去。權拈挂衣云是仏、却装珍御復名誰。(卷三・上堂、二二九頁)

- (9) 小參僧問。如何是針線貫通底時節。師云、細細行將去、密密其中來。僧云、堪嗟去日顏如玉、却嘆迴時鬢似霜。(卷四・小參、二五〇頁)

- (10) 小參僧問、淨極光通達。寂照含虚空。：所以道、迢迢空劫莫能收、豈与塵機作繫留。若能恁麼去也、生死了不著我。(卷四・小參、二六九頁～二七〇頁)

- (11) 小參僧問記得。芙蓉和尚有四転語。：僧云、手指空時天地転、迴途石馬出紗籠。師云、頭角生也。(卷四・小參、二八〇頁)
(12) 小參云、諸緣放尽、正念無私。：且道、如何履踐得恁麼相応。万古碧潭空界月、再三撈摭始忘知。兄弟此箇田地、還曾履踐得端的也無。恁麼徹底過來、須知有全身応用時節。：(卷四・小參、二九一頁)

以上の太字にあたる語句が『宏智録』に用いられる「十玄談」の語句である。

「十玄談」は「心印」、「祖意」、「玄機」、「塵異」、「演教」、「達本」、「還源」、「廻機」、「転位」、「一色」の十項目からな

『宏智録』にみえる浮山法遠の宗風に関する一考察（小早川）

八

り、各項目にそれぞれ同安が偈頌を付している。そこで、上記について各項目との該当箇所をみると、「祖意」に(1)・(7)・(11)の三箇所、「玄機」に(10)の一箇所、「達本」に(3)・(9)の二箇所、「還源」に(5)の一箇所、「廻機」に(4)・(6)・(8)・(12)の四箇所、「一色」に(2)の一箇所となり、計一二箇所の該当箇所が確認される。

このように、宏智が「十玄談」から複数箇所を引用していたことがわかる。ただし、「十玄談」には複数のテキストが存在する⁽⁵⁾。「十玄談」は『景德伝灯録』（二〇〇四。以下、『伝灯録』）に所収されるが、『伝灯録』には東禅寺本、高麗本、四部叢刊本・五山版本などの諸本が存在し、そこに所収される「十玄談」は諸本によって項目名や偈頌の語句が異なる。この点については拙稿にて検討したが、そこで、この検討結果を踏まえながら前出の引用箇所について確認すると、「祖意」(1)・(7)・(11)にみえる「回途石馬出紗籠」の句や「玄機」(10)にみえる「豈与塵機作繫留」の句、そして「達本」(3)・(9)にみえる「堪嗟去日顔如玉、却嘆回時鬢似霜」の各句が、いずれも『偈頌』収載の「十玄談」にみられる語句であることがわかる。

このことから、宏智が『偈頌』を利用していたことが確認できるのである。

5. 浮山の宗風と曹洞宗旨について

さきにみたように『宏智録』には浮山の「九帯」に関する記述がみられた。そこには「浮山九帯」に関する詳細な見解が示されていた。なお、晦巖智昭編『人天眼目』（二一八八、大正蔵四八卷三〇八頁上〜三一〇頁中）にも詳細に録されるが、さきにみた『宏智録』とは異なるものである。この記述の相違については『人天眼目』の成立に段階がみられるため、更なる検討が必要であり、一概には論ぜられない⁽⁶⁾。ただし、『宏智録』の記述から、少なくとも宏智の見解について確認することができるであろう。

さきに『僧宝伝』の記述では後漢の班固の九流にならない、博く収集した仏祖の教義や先徳の機縁・契悟を分類して九帯にしたとあった。しかし、宏智の記述をみると浮山の九帯は単なる分類ではなく、いわゆる「機関」の体裁を取っているものといえる。後に編纂された『人天眼目』にも機関の一つとして取りあげられていることから、そのことは頷けよう。しかし、そうであれば、『僧宝伝』の記述のものが宏智の頃には機関として変化したのか、そもそも本来浮山の九帯はこのような形であったものかということになる。

『宏智録』には「洞山三種語」や「芙蓉和尚有四転語」などの表現がみられ、機関に対する宏智の関心が窺われる。さ

きに、宏智が「雪子吟」の序文にある「正位雖正却偏、偏位雖偏却円」との語句の引用を確認したが、この序文には更に「此是有語中無語、無語中有語。宛轉廻互、始終無滯其間」(二〇頁上)との記述もみられ、浮山が五位の機関を用いていたことが確認できる。宏智自身にも「五位」を取り入れた接化が確認されるが、ちなみに『禪門諸祖師偈頌』からも、わずかだが「洞山五位頌」、「洞山五王子頌」に関する引用が確認できる。このような点が宏智と浮山とを結びつける接点であったと考えられよう。

なお、『人天眼目』卷三「曹洞宗」の項目には、湛堂德淳(南宋、大鴻善果法嗣、楊岐派五世)の「要訣」が収録される。これは五家各派の概要を述べたものであるが、曹洞宗に関する記述が以下のとおりにみられる。

新豊一派荷玉分流。始因過水逢渠、妙見無情說法。当今不触、展手通玄。列五位正偏、分三種滲漏。夜明簾外、臣退位以朝君。古鏡台前、子轉身而就父。雪覆万年松徑。夜半正明、雲遮一帶峯巒。天曉不露、道樞綿密、智域困深。默照空劫已前、湛湛一壺風月。坐徹威音那畔、澄澄滿目烟光。不萌枝上花開、無影樹頭鳳舞。機絲不挂、箇中**双鎖金針**。文彩縱橫、裏許暗穿玉線。双明唱起、交鋒処知有天然。兼帶忽來枯木上、須能作主、不存正位。那守大功、及尽今時、寧容尊貴。截斷情塵見網、掣開金鎖玄関。**妙協**全開、歷歷類中混

【宏智録】にみえる浮山法遠の宗風に關する一考察(小早川)

跡。**平懷常実**、明明炭裏藏身。卷舒不落功勲、来去了為變易。欲使異苗蕃茂、貴在深固靈根。若非柴石野人、争見新豊曲子(柴石野人浮山円鑑之別号也)。

(三二〇頁下―三二二頁上)
ここでは、曹洞宗旨を示すにあたり、「五位正偏」、「三種滲漏」などの機関や「空劫已前」、「威音那畔」との「劫外の宗風」を表現する語が用いられている。そして、その最後には「若非柴石野人、争見新豊曲子」とある。まさに浮山がいたからこそ曹洞宗の流れが後世へと継承されたと評価するものである。いわゆる浮山の代付に關して認識していたことがここからも確認できるが、さらにこの記述には太字のように「九帶」の項目名にみられる「**双鎖金針**」、「**妙協**」、「**平懷常実**」との語が用いられており、曹洞宗旨と関連させて九帶を把握する様子が窺われる。

さらに宏智が、同安常察撰「雪子吟」に付した浮山の序文について、偏正五位の視点をもつて引用していたことをみた。この偏正五位の機関については曹山本寂(八四〇―九〇一)によつて創唱されたものである。また、同じく同安撰として『十玄談』があるが、宏智が用いた『偈頌』所収「十玄談」には大陽警玄(九四三―一〇二七)による註釈が付されている。(二〇頁下―二二頁上)。大陽には曹山の機関である「曹山三種墮」に対する註釈が伝わることから、これらの点を踏ま

え、浮山と太陽が同安と曹山を介して繋がつていることを拙稿にて検討した⁹⁾。『人天眼目』巻三において、「九帶」の「屈曲垂帶」に対し、「夫垂者、聖人垂機接物也。屈曲者、脱珍御服、著弊垢衣也。同安云、権掛垢衣云是仏、却装珍御復名誰。珍御名不出世。垢衣名出世」（三〇九頁中）として『十玄談』『廻機』の語句を用いて関連させて解釈していることや、また、時代は下がるが為霖追需編『禪海十珍』（二六八七）において「論曰、十玄談、前五首徹法源底、後五首履踐玄塗、与洞山五位冥然契合」（『為霖禪師旅泊菴稿』巻四、続藏二・三一、四五左下）として「十玄談」を「五位」と関連させて解釈することも、同安や浮山の宗旨に曹洞宗旨と近似するものがあることがその一因として考えられる。ただし、浮山自身はあくまで北宋臨濟宗の葉県帰省法嗣である。そして、参学した汾陽善昭（九四六—一〇二三）と葉県とのいづれに嗣法するかを葛藤した上で葉県に嗣法していることから臨濟宗侶の自覚があることは疑いようがない¹⁰⁾。浮山は自身が「録公」と号するように各宗派に関する広範な見識を持ち併せていた人物である¹¹⁾。このことから、浮山の広範な見識のうち、曹洞宗旨に近いところに対して曹洞宗側の方が反応を示したものといえよう。

「十玄談」については、前半の五項目である「心印」「祖意」「玄機」「塵異」「演教」は宗旨を明かすものであり、後

半の五項目である「達本」「還源」「廻機」「転位」「一色」は修行者の実践を示すものであるという¹²⁾。これを踏まえると、『宏智録』の引用箇所二二箇所のうち、宗旨に関する「祖意」が三箇所、「玄機」が一箇所であった。これに対し、修行者の実践を示す「達本」が二箇所、「還源」が一箇所、「廻機」が四箇所、「一色」が一箇所となる。これによれば、修行者の実践の方に宏智の関心が示されているということになる。いずれにせよ、『宏智録』には「雪子吟」や「十玄談」からの引用が確認された。そして、それらの各語句について確認すると、「師云」や「良久云」として宏智自身の語として用いられるが、あたかも常套句のように用いられていることに気付く。

また、それ以外の用例として、「僧云」とのように、僧による問答の語として用いられている例も確認できる。さきに見てきたように、『宏智録』における「浮山九帶」に関する記述は、小参における主題として僧の問答に取り上げられたものであった。つまり、僧が「浮山九帶」や「十玄談」の内容を認識し、それを前提として問答をかけたということになる。このことから、当時の叢林において「浮山九帶」や「十玄談」が身近なものとして受用されていた様子が窺われるのである。

6. 小結

以上のように『宏智録』にみえる浮山法遠に関する記述を確認してきた。そこには、「浮山九帯」に関する宏智の詳細な記述が確認されたことから、「浮山九帯」に対する宏智自身の見識があったことが確認された。それによれば、宏智は「浮山九帯」を機関として捉えていたといえる。そして、「雪子吟」序文の偏正五位に関する記述の引用例も確認できたことから、「九帯」だけではなく、「五位」という点においても浮山に関心を寄せていたものといえよう。

浮山の宗風には、曹洞宗に近似するものがある。それは、曹山本寂や同安常察を介して大陽警玄との繋がりを持つなど、曹洞宗旨に親密であったことによる。宏智の関心が引き寄せられたのはまさにその点にある。そして、何よりもこのことが大陽の法を投子義青へと繋ぐことを可能たらしめたものと考えてるのである。この点については、今後もさらに検討していきたい。

また、『宏智録』にみえる僧の問答には「浮山九帯」や「十玄談」の語句が用いられていたことから、当時の叢林に浸透していた様子が窺われる。そして、『宏智録』に多数の引用が確認された「十玄談」は『禪門諸祖師偈頌』のみに収載されるテキストを用いたものであった。このことから、宏智が

浮山の註釈が付される「雪子吟」や「十玄談」を用いるにあたり、『偈頌』を活用していたことが確認されたのである。ほかにも洞山の「玄中銘」や「新豊吟」などを収載することからも、『偈頌』は宋代の曹洞宗旨を知るにあたり重要な書といえよう。

なお、今回の検討のなかで、特に宋代曹洞宗における同安常察の「十玄談」の影響の一端を確認したが、「十玄談」自体の成立や、そこに表される同安の思想などについては触れることができなかったため、今後の課題としたい。

〈参考文献〉

- 椎名宏雄「『人天眼目』の諸本」(『宗学研究』二〇、一九七八)。
石井修道「宋版『宏智録』六冊について」桜井秀雄監修・石井修道編『宏智録』上、五二二頁～五五四頁、名著普及会、一九八四)。
椎名宏雄「高麗版『人天眼目』とその資料」(『駒澤大學佛教學部研究紀要』四四号、一九八六)。
石井修道「宋代禪宗史の研究」(大東出版社、一九八七)。
椎名宏雄「『禪門諸祖師偈頌』の文獻的考察」(『田中良昭博士古稀記念論集・禪学研究の諸相』、大東出版社、二〇〇

『宏智録』にみえる浮山法遠の宗風に関する一考察（小早川）

三二

三二。

愈炳根「同安常察の「十玄談」をめぐる問題—十玄談の成立について—」（『印度學佛教學研究』五一—二、二〇〇三）。

土屋太祐「公案禪の成立に関する試論—北宋臨濟宗の思想史」（『駒澤大學禪研究所年報』一八、二〇〇七）。

椎名宏雄『洞山』（臨川書店、二〇一〇）。

註

- (1) いわゆる代付説については、石井修道『宋代禪宗史の研究』二〇九頁—二三三頁に詳しく検討される。また、近世の宗門においては、たとえば面山瑞方『洞上金剛杵』では、大陽と投子との両者の間に面授が成立したとの立場で論を展開し、代付説を否定する試みがみられたことなどがあり、拙稿『洞上金剛杵』の考察」（曹洞宗総合研究センター學術大会紀要一一、二〇一〇）にても検討した。
- (2) 石井修道『宋代禪宗史の研究』（大東出版社、一九八七）一二四頁に宏智への影響が指摘されている。
- (3) 前出『宋代禪宗史の研究』二二四頁。
- (4) 拙稿『禪門諸祖師偈頌』にみえる浮山法遠の註釈について（『印度學佛教學研究』六六—二、二〇一八）。
- (5) 愈炳根「同安常察の「十玄談」をめぐる問題—十玄談の成立について—」参照。

(6) 椎名宏雄「高麗版『人天眼目』とその資料」に五山版（二三〇三）、高麗版（二三九五）、明藏本（一五八六）の異同対照表がみられる。

(7) 前出『宋代禪宗史の研究』三二〇頁参照。

(8) 石井修道「曹山本寂の五位説の創唱をめぐる」（『宗学研究』二八、一九八六）参照。

(9) 前出、拙稿『禪門諸祖師偈頌』にみえる浮山法遠の註釈について。

(10) 『建中靖国統灯録』巻四「舒州浮山円鑑禪師」章の上堂に以下のようにある。「上堂云、昨日拈香、擬為汾陽和尚。又緣孤佗葉鼎老人。既為葉鼎老人、又乃孤負佗汾陽和尚。然雖如是、一客不煩兩主、一鳥不棲二林。於此二途、須至一決。何故、成山假就於始實、修途託至於初歩。如斯更不向汾陽陽裏競棹孤舟、却向汝海枯木上生花、別迎春色」（統藏二B九、四一右上一右下）。

(11) 「因又目之録公名耳」（『統灯録』巻四、四〇左下）。

(12) 前出の為霖道霈編『禪海十珍』にみえるほか、『林間録』巻下に「前五首示其旨要、後五首使履踐之」（統藏二B二一、三三三左上）とみえる。

『洞谷記』 記載「講戒略式回向文」について

石 原 成 明

はじめに

『洞谷記』とは、石川県羽咋市にある洞谷山永光寺の開創より、太祖瑩山禪師の示寂前後までの行実を、瑩山禪師自身が記した日記を中心に綴られたものである。本書は瑩山禪師の晩年の行実や、永光寺草創期の様子を知る上で貴重な資料と位置付けられており、写本の翻刻や本書成立に関する考察等の書誌学的見地からの研究や、瑩山禪師の新撰部分を限定する試み、また瑩山禪師の伝記に関する研究を中心に行われてきた。

しかしながら、本書に記載される内容は瑩山禪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や、他の清規類にも見られない当時の法式作法等の記述が残されているが、これらの記述に関してはあまり着目もされず、學術の俎上に載せられずにいる。

これらの記載を調査することで、本書筆録当時の永光寺教団の状況や、教団内で行われていた法要作法の様相といった

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『洞谷記』に記された看經に関する記述に着目し、拙稿『洞谷記』における看經について」（曹洞宗総合研究センター学術大会紀要）（第十八回）、拙稿『洞谷記』記載「看經法」に関する一考察」（『宗学研究紀要』第三〇号）を発表した。

今回は同様の知見から同書記載の「講戒略式」なる儀式に着目し、その回向文の文意を明らかにすることを目的とする。

「講戒略式」について

『洞谷記』の写本は古写本系統と流布本系統とに大別されるが、この「講戒略式」は流布本系統にのみ記載されており、古写本系統には記されていない^①。

「講戒略式」とはおそらく「講戒」を簡略化した儀式と推定するが、そもそもこの「講戒」という儀式自体明らかにされていないところが多い。

例えば道元禪師が記された『出家略作法』の末文には、講戒受戒、其儀別也。詳之者少。何況大僧菩薩之戒相、明之

者不多。今所撰者、講戒之流也。而菩薩戒儀式、伝授之者稀。今聊存略作法、而示受授之儀也。不同諸阿笈摩教及諸教家所云。若依此儀可受授者、可得戒。唐土・我朝、先代人師釈戒之時、詳論菩薩戒体、甚以非也。論体、其要如何。如来世尊、唯説戒之徳、得否、不論体之有無。但師資相摸、即得戒而已。

『出家略作法』（春秋社『道元禪師全集』六、二〇八頁）との記述が残されており、これより講戒と受戒は本来別の儀式であること、また『出家略作法』に記された内容は、講戒の種類に属すること、そして菩薩戒の儀式を伝える者も稀であるため、略作法をもつて受戒の儀として示されたことが読み取れる。

しかしながら道元禪師は数多い著作の中で、本箇所以外に「講戒」の語を用いていないため、正式な作法や具体的な受戒と講戒の違い等を明らかにすることができない。

また瑩山禪師が示された『瑩山清規』にも講戒に関する記述が残されているが、その内容は「臨時設齋設粥餽錢等」の場において、講戒や諷經を行うとの定めの中に留まり、具体的な儀軌までは記されていない。

臨時設齋設粥餽錢等。隨時両班商議。講戒諷經。諷經或隨施主意樂。又応施主所請。上堂講經。任施主所望。斎僧餽錢者。寺中三宝諸聖。病僧。請假僧皆行之。沙弥童行僧三分之一

也。

『洞谷記』に記載された「講戒略式」は古写本系統には記載されていないものの、洞門における「講戒」の儀式の一端に触れるものと考ええる。しかし未だ他の講戒に関する新出資料を見出せずにいるため、「講戒」なる儀式の全体像の解明は据え置き、今回はその一部分「講戒略式」の「回向文」（本稿では「講戒略式回向文」と表記する）に焦点当て、その文意の解説につとめることとする。

「講戒略式回向文」の疑問点について

「講戒略式回向文」の本文は以下の様に記載される。

回向

今日、大檀那百年無恙、持「東母西母齡」、福祚無邊。論「梅生松子命」、孝行之門前、捧「百年不凋之花枝」、水井之窓下、弄「千歲不夜之月光」。殊今日所奉「訪亡者某甲、莊嚴報地」、圓「滿覺路」。平生已護「持佛祖相承之正戒」、位同「大覺」已。眞文何疑。今日重讀「誦頓」写。一實眞如妙經、即成就佛身金言是新。非想味劣之上、慧風扇驚心。無間大城之底、法雨洒消苦。若爾者、上蒼蒼頂、下至「冥冥底」、濟度施「冤親」、利益與「存亡」。願以此功德、普及於一切、我等與「衆生」、皆共成「佛道」。

流布本『洞谷記』（諸本対校瑩山禪師『洞谷記』、九八頁）

この文章を解説したものに、山喜房仏書林『磬山禪』第九卷があり、通釈と称して以下の様に解釈されている。

回向

本日、大檀越は、百年間無事であつて、東方や西方の子の母となる程の命を保持し、さいわいは無辺であり、梅や松のように丈夫で、健康な寿命を保っている。孝行の門前には、百年もしおれることのない華の枝を捧げている。水を飲み豆を食し、貧しく暮す中で、父母を孝養する生活には、千歳もの長い間、夜も晝の如く月の光りが照り輝いている。特に、本日訪い奉る所の、――亡者某申――の報いられているその所を莊嚴し、覺りへの路が円満であるように祈るものである。生前、すでに仏祖相承の正しい戒法を護持し、その覺りたるや、仏陀と同じ位に偉大な境地に達してしまつてゐる。經典の眞実の文字を、どうして疑うことができようか。本日、重ねて平等にして眞実である眞如の妙なる經典を――誦誦し速やかに書写し――速やかに仏身を成就すると言ふ、この金言を、今新たに（拝受することである）。知識淺薄で、愚かである自分には、尊い智慧の光がふり注いで、こころを驚かすことである。広大な無間地獄の底に、法の雨がそそいで、苦しみを消すのである。それであるから上は青い遙かな天の頂上から、下は暗い地の底に至るまで、済度を怨む者と親しい者に施こし、利益を、生者と亡者のためにひとしく共に与える。願うと

ころは、この功德を以つて、あまねく一切に及ぼし、我等と衆生と、皆共に仏道を成就するように、というのである。

『磬山禪』第九卷、三〇―三二頁

大凡このような主旨の内容であることは筆者も同意するところではあるが、幾つか解釈に疑問を持つところもあるため、正確な文意の獲得を目指し解釈を試みる。

筆者が大きく疑問を持ったのは三点、「東母西母齡」「梅生松子命」「水井之窓下」の解釈である。「磬山禪」では、右記の通釈以外に語釈を施しており、該当部分の語釈には以下のように記載されている。

東母西母齡＝東方や西方の子の親となつてゐるものの、命の意であると思われる。『磬山禪』第九卷、二九頁

梅生松子命＝梅や松のように、丈夫で健康であるという意であると思われる。『磬山禪』第九卷、二九頁

これらを見るに語意を確定できておらず、その解釈は曖昧であり、『磬山禪』語釈執筆者の推測の範囲を超えていない内容であることがわかる。

また「水井之窓下」の解釈であるが、流布本系統の三本（大乘寺所蔵本・永光寺所蔵本・駒大所蔵本）共に「井」の字の右に「一作菽」の書き込みがあることから、「水井」ではなく「水菽」と判断し、

水菽＝水を飲み、豆を食し、貧しく暮す中で、善く父母を孝

養する意であると思われる。

『瑩山禪』第九卷、二九頁

との記載がなされている。しかしながら、「水井」ではなく「水救」の語を採用した具体的理由は明記されず、また語釈の内容も推測の範囲を超えるものではない。

「梅生松子命」とは

まずは「梅生松子命」の語義を明らかにしたい。「梅生松子」と言う表現に類似したものは日本古典籍の中に幾つか見られるが、有名なものに『平家物語』が挙げられる。

聖も哀れに思ひけれ共、我さへ心よはくはかなはじと思ひ、涙おしのごひ、さらぬ体にもてないて申しけるは、「まことにさこそはおほしめされ候らめ。たかきも賤きも、恩愛の道は力及ばぬ事也。中にも夫妻は一夜の枕をならぶるも、五百生の宿縁と申候へば、前世の契浅からず。生者必滅、会者定離は浮世の習にて候也。すゑの露、もとのしづくのためしあれば、たとひ遅速の不同はありとも、をくれ先だつ御別、遂になくてしもや候べき。彼離山宮の秋の夕の契りも、遂には心を摧くはしとなり、甘泉殿の生前の思もおほりなきにしもあらず。松子・梅生生涯の恨あり。等覚、十地、猶生死の掟にしたがふ。たとひ君長生のたのしみにほこり給ふ共、此御なげきはのがれさせたまふべからず。たとひ又百年の齢をたち給ふ共、此御恨はただおなじ事と思食さるべし。

『平家物語』巻第一〇「維盛入水」

（岩波書店『平家物語』下、一三九頁 ※傍線部筆者）

これは熊野三山の参詣をすませた平維盛が、那智の沖で入水する直前の場面を描いた箇所である。念仏を唱えながらも妻子を恋しく思う気持ちを断ち切れずにいる維盛に、滝口入道時頼があわれに思いながらも、浄土にて救われることを説いた内容であるが、傍線部の如く「松子・梅生生涯の恨あり。等覚、十地、猶生死の掟にしたがふ。」との記載が残されている。「松子・梅生」と『洞谷記』の記載とは順番は異なっているが、同一のものを指していると思われる。この語に関して、岩波書店『平家物語』下に記載された脚注を参照するに、

赤松子と梅福。ともに漢代の仙人で、不老長寿として知られたが、それでも最後には死の悲しみを免れることは出来なかつたことをいう。

岩波書店『平家物語』下、二四〇頁「脚注」

とあり、松子は赤松子、梅生は梅福という二人の人物としている。

この松子（赤松子）は中国、上古の仙人とされ、『列仙伝』よりその名が見られる。同書には次の様に記載される。

赤松子者、神農時雨師也。服水玉以教神農。能入火不燒。往往至崑崙山上、常止西王母石室中、隨風雨上下。炎帝少女追

之、亦得仙俱去。高辛時、復爲雨師。今之雨師本是焉。

『列仙伝』 卷上「赤松子」

(集英社『山海経・列仙伝』、六三七頁)

『列仙伝』によれば赤松子は神農の時代の雨師で、崑崙山の西王母の石室で雨を司っており、炎帝(神農)の娘とともに仙人となったと伝えられる。

同様に梅生は梅福とも称され、『漢書』よりその名が見られる。

揚胡朱梅云伝第三十七

揚王孫者、孝武時人、学黄老之術、家業千金、厚自奉養生、亡所不致。(中略)梅福字子真、九江寿春人也。少学长安明(尚書)、(穀梁春秋)、爲郡文学、補南昌尉。後去官帰寿春、数因縣道上言變事、求仮軹伝、詣行在所條对急政、輒報罷。(中略)至元始中、王莽顯政、福一朝棄妻子、去九江、至今伝以爲仙。其後、人有見福於会稽者、変名姓、爲吳市門卒云。

『漢書』 卷六七「梅福伝」

(中華書局第九冊、二九〇七～二九二七頁)

『漢書』によれば梅福は字を子真と称し、九江郡寿春の出身とされる。郡の文学や、南昌県の尉に補任されたが、後に辞職。寿春より国政に進言するも受け入れられず、後に故郷を離れて仙人になったと伝えられている。

これより「松子」も「梅生」もいずれも仙人と伝えられる人物であることがわかる。先に挙げた岩波書店『平家物語』の脚注では、両者を「不老長寿として知られた」とするが、ここに挙げた文中からは両者が不老長寿であったことは読み取れない。

しかし日本の平安時代中期、藤原明衡によって撰述された『本朝文粹』には紀納言の詩文として「白箸翁」という話が残されており、この中で「松子」と「梅生」の名に触れられている。

貞観之末、有一老父。不知何人、亦不得姓名。常遊市中、以壳白箸爲業。時人号曰箸翁。人皆相厭、不買其箸。翁自知之、不以為憂。寒暑之服、皁色不變。枯木其形、浮雲其跡。鬢髮如雪、冠履不全。人如問年、常自言七十。時市樓下、有壳卜者、年可八十。密語人曰、吾嘗爲兒童之時、見此翁於路中。衣服容貌、与今無異。聞者怪之。疑其百余歲人。然持性寬仁、未曾見喜怒之色。放誕慎謹、隨時不定。人或勸酒、不言多少、以醉飽爲期。或涉日不食、亦無飢色。滿市之人、不得量知其涯涘。後頓病終市門之側。市人哀其久時相見、移尸令埋東河之東。後及二十余年、有一老僧、謂人云、去年夏中、頭陀南山、忽見昔翁居石室之中、終日焚香、誦法華經。近相謁曰、居士無恙。翁咲不答。去亦相尋、遂失在所。余輒聽此言、猶疑虛誕。然而梅生不死、松子猶生、古既有之。難

可全責。亦恐消没不伝於世。故記所聞、貽於來葉云爾。

「本朝文粹」

（新日本古典文学大系二七、二七二頁 ※傍線部筆者）

貞観の末に平安市中で白箸を売っていた翁（白箸翁）の話である。白箸翁は自身の年齢を七十歳と自称していたが、八十年近く前から白箸翁の姿は変わらないとの話もあった。この白箸翁が病死したので市中の人で埋葬したが、二十年後その姿を見たという者が現れた。珍しい話であるが、先例に鑑みれば梅生は死なないという話もあるし、松子はさらに生き続けたといった話もある。珍しい話だからこれを書き留めておいた、との内容である。

本文の主旨は白箸翁という人物の不老長寿と不死（厳密に言えば死からの復活となるか）という不可思議を伝えることにありと思われるが、そこに引証された梅生と松子は同様の不可思議な存在としての例示であり、この時点に於いて梅生と松子という人物は不死なる存在としての語義を有していることが読み取れる。

以上より、「梅生松子命」は永遠に等しい寿命の意を有する語と判断する。

「東母西母齡」とは

「梅生」「松子」の人物像とその意味するところを明らかに

した。この「梅生松子命」の解釈を参考に「東母西母齡」の語意を考えてみたい。まず、回向文の内容を推察するに、檀越の長寿を祈願する内容と思われるため、「梅生松子命」も「東母西母齡」も同様の意味と解すべきかと考える。

そのように仮定したならば、「東母西母」も長寿の代表と思われる人物の可能性がある。中国古典文学において長寿の譬喩として挙げられる人物に西王母がいる。西王母は先に挙げた「列仙伝」「赤松子伝」にもその名が記されているが、元は『山海経』（前四世紀から三世紀頃にかけて徐々に成立したと考えられる）より登場し、その淵源は殷墟の甲骨文字の卜辞に見られる「西母」という神とされている^②。『山海経』『西山経』に記される西王母の姿は、

西王母其状如人、豹尾虎齒而善嘯蓬髮。

『山海経』 卷二「西山経」（藝文印書館、一九丁右）とあり、人と獣を掛け合わせたような描写がなされているが、漢代以降になると元の両性具有の姿から男神の東王公が切り離され、女神の姿と伝えられるようになった。

西王母にまつわる話で最も有名なものの一つに『西遊記』が挙げられる^③。

孫悟空が三蔵法師と出会う前、玉帝からの勅令を受け、蟠桃園の管理を任されていたが、仕事などしないどころか、蟠桃園に実る特別な桃を食べてしまった。この蟠桃と呼ばれる

桃であるが、三千年に一度熟するものは、食べると仙人になり、六千年に一度熟するものは、食べれば不老長寿を得、九千年に一度熟するものは、食べれば天地と齡を等しくすると謳われるものであった。さらに、孫悟空は太上老君のもつ金丹と称する不老不死の薬をも飲み尽くし、激怒した玉帝率いる天軍と大戦の末、捕獲される。しかし、蟠桃と金丹を食べた孫悟空に打つ手なく、玉帝は釈迦如来にお願し、釈迦如来は自身の大きな手のひらをもって孫悟空を五行山の岩山に封じこめたというあらすじは非常に有名であろう。この話に登場する孫悟空が食べた特別な桃が実る蟠桃園とは、西王母の所有する土地とされている。

つまり『西遊記』が記された時点で、既に西王母は不老長寿を司る仙人として扱われていることがわかる。

この他、前漢の武帝が長寿を願った際、西王母より三千年に一度咲くという仙桃七顆を賜ったという話や、もとは仙女であった嫦娥が地上に下りたために不死でなくなつたため、西王母の不老不死の薬を飲んだ話等、西王母にまつわる話を挙げれば枚挙に暇がないが、その多くは不老不死、不老長寿に関わるものである⁽⁴⁾。『洞谷記』に記された「西母」はこの「西王母」のことと考えられ、梅生・松子と同様に長寿を表す意として用いられていると考える。

では「東母」とは誰を指すのかという問題であるが、「東

母」として想定される人物を道教等で語られる神や仙人より見いだすことは出来なかった。ただし筆者は「東母」は誤字であり、「東父」が正しかったと結論付けたい。

この「東父」とは元の両性具有とされた西王母から切り離された男神の東王公のことを指す。西王母が女仙を司るのに対し、東王公は男仙の領袖とされる。東華帝君や東王父とも称され、こちらも靈妙な力を持ち不老長寿とされている。

『神異経』「東荒経」によれば、

東荒山中有大石室、東王公居焉。長十丈、頭髮皓白、人形鳥面而虎尾、載一黑熊、左右顧望。

『神異経』「東荒経」(藝文印書館、二丁表)とあり、東荒山の太石室に住んでおり、身長は一丈で頭髮は白く、人の姿であるが鳥の顔と虎の尾を持つと伝えられている。

この東王公と西王母は東父・西母とも称され、一対の存在としての用いられることが『全晋文』に所収される傅玄「正都賦」等より確認される。

東父翳青蓋而遐望、西母使三足之靈禽。

傅玄「正都賦」(『全晋文』卷四五、三三丁左)また空海著とされる『三教指帰』では、両者を合わせた四字の表現がなされている⁽⁵⁾。

若叶彼道、若得其術、即改形改髮、延命延寿。死籍教削、生

葉久長。上則跨蒼蒼而翱翔、下則躡倒景而徜徉、鞭心馬而馳八極、油意車以戲九空。放曠赤烏之城、優遊紫微之殿。視織女於機上要姁娥於月中。訪帝軒而為伴、覓王喬而為徒。察莊鵬之牀、見淮犬之迹、窮列馬之厩、盡牽牛之泊、任心偃臥、逐思昇降。淡泊無慾、寂寞無聲、与天地以長存、将日月而久樂。何其優哉如何其曠矣。東父西母何足怪乎。是蓋吾所聞字靈玉之密術歟。

『三教指帰』卷中「虚亡隠士論」

（岩波文庫『三教指帰』、一三一頁 ※傍線部筆者）
「正都賦」では東父と西母の特徴のみの記載であるが、『三教指帰』「虚亡隠士論」では、仙人としての術を得たならば、寿命を延ばすことが説かれており、長寿を代表する人物として「東父」「西母」両者の名を一度に挙げています。

この「東父西母」の語は当時一般的にも知られていたと考えられる。例えば『平家物語』では次の様に記されている。

いま又かかる御目にあはせ給ふも、先世の宿業なり。世をも人をも恨みおぼしめすべからず。大梵王宮の深禪定のたのしみ、思へば程なし。いはんや電光朝露の下界の命においてをや。切利天の億千歳、ただ夢のごとし。卅九年を過ぐさせ給ひけむも、わづかに一時の間なり。たれか嘗たりし不老不死の薬。誰かたちたりし、東父・西母が命。秦の始皇の奢りをきはめしも、終には麗山の墓にうづもれ、漢の武帝の命を

をしみ給ひしも、むなしく杜の苔にくちにき。生あるものは、必滅す。釈尊いまだ梅檀の煙をまぬかれ給はず。楽尽て悲來たる。天人尚五衰の日にあへりとこそうけ給はれ。

『平家物語』「大臣殿被斬」

（岩波書店『平家物語』下、三三九頁 ※傍線部筆者）
内大臣平宗盛が斬首の直前、実子清宗の様子と自身の命について本性房湛豪に尋ねた。ここに挙げた文章はその質問に対する湛豪の答えである。湛豪は返答はあらゆる時間など一瞬に過ぎず、不老不死などはなく、生者必滅を説くものであったが、ここで用いられている「東父西母」の語は、直前の「不老不死」の語と対に用いられており、「東父西母」という表現は当時より不老不死を意味する一般的な語として用いられていたことが確認される。

以上より、「東母西母齡」は「東父西母齡」の誤写の可能性が高く、「梅生松子命」同様、長寿の意として解すべき語と考える。

「水井之窓下」に関して

先述の通り「水井之窓下」は「瑩山禪」では「一作菽」の書き入りを優先し、「水井」ではなく「水菽」を採用している。菽は「豆」の意味を持ち、『礼記』「檀弓下」には、

子路曰、傷哉貧也。生無以為養、死無以為礼也。孔子曰、啜

菽飲水尽其歡。斯之謂孝。斂首足形、還葬而無樟、称其財。斯之謂礼。

『礼記』『檀弓下』

（全釈漢文大系第十二卷『礼記』上、二七四頁）とあり、この故事を元にした「菽水之飲」（貧しい生活をしながらも、親に孝養を尽くして喜ばせること。）との熟語もあることから、おそらくは前文の「孝行之門前、捧_三百年不凋之花枝_二」との表現と関連づけて、孝行の文字から「水菽」を採用したと想定する。この解釈は一応の説得力を持つものと考ええるが、筆者は原本通り「水井之窓下」であった場合も解釈は可能であり、むしろ「水井」にて解釈した方が妥当性を得るのではないかと考える。

筆者が「水菽」ではなく「水井」を妥当と考える理由であるが、本回向文冒頭部は「今日、大檀那百年無_レ恙、持_三東母西母齡_二、福祚無邊_一」とあり、大檀越に百年恙無く幸福が無限に起こることを願いながら、「菽水之飲」と表現される貧しい生活を策励するという内容に矛盾が生じていることに由来する。

大檀越の長寿や福作を願いながらも、「殊今日所_レ奉_レ訪亡者某甲、莊_二嚴報地_一、圓_二滿覺路_一。」とある通り、本回向文の主旨はあくまで亡者へ功德を廻らすことにある。そのため、亡者供養自体を孝行の具体的行動と解釈したならば、『瑩山

樺』のように孝行と水菽の語を強引に関連づけて解釈する必要はないのではなからうか。

では「水井之窓下、弄_三千歳不夜之月光_二。」の一文を如何に解釈するかという問題に移るが、「水井」とは中国語で井戸を意味する語であり、本文は「井戸の中の水に月明かりが絶えない」ことを意味した文章と解釈する。この月光が井戸の水に映る状態とは、常に水が涸れないことを表していると考ええる。

この『洞谷記』記載の回向文が書かれた正確な年代は不明であるが、大乘寺古写本が書写された永享四年（一四三二）から、大乘寺流布本が完成した享保三年（一七一八）の間であることは確実であり^⑥、当時の水利技術を考慮すれば、水の確保は作物の出来に直結する重要な問題であったと推察される。

一四二七年を中心とする応永の大飢饉は有名であるが、中でも応永二六年（一四二六）の大旱魃が甚大な被害をもたらしたことが指摘されており、その後の長禄・寛正の飢饉も長禄三年（一四五九）の全国的な旱魃に端を発している。また応永二七年当時、すでに畿内では三毛作が行われていたことが確認されており、農業の発達から、水の重要性が高まり、天候不順による大雨よりも旱魃を恐れていたことが指摘されている^⑦。

近世（江戸時代）に入り数多くの水利施設が建設され、特に

元禄（一六八八—一七〇四）前後から享保（一七一六—一七三六）へかけて水の支配技術が発達し、農業生産の増加がなされた。しかし当時の生産力のもとでは水利技術の進歩がもたらした効果は限界に達し、増加傾向の灌漑需要に対し、利用可能な用水の不足は続いていたことが指摘されている⁸⁾。水問題は作物の出来不出来のみならず、大災害に直結する問題であり、水の利権を廻る争いは水論と呼ばれ、境相論を伴う大きな紛争の火種ともなっていた。しかしながら江戸時代に入っても水の枯渇を解消する最終的な手段は雨乞いの祈祷とされていた現状がある⁹⁾。

「孝行之門前、捧百年不凋之花枝、水井之窗下、弄千歳不夜之月光。」と記された「花枝」や「月光」の語は、蓮華や優曇華、また円月相といった所謂悟りを表す言葉との類似表現とも考えられ、仏の加護が永遠に続くことを願うこととの両義性も想定されるが、井戸の水が涸れず、水不足に悩むことのない生活を願うことは、本回向文冒頭部における大檀越に百年恙無く幸福が無限に起こることを願うことと合致し、「水救」よりも「水井」を採用する方が妥当性を得るのではないかと考える。

まとめ

以上、『洞谷記』記載の「講戒略式回向文」の解釈につい

て、特にこれまで明確にされていなかった語義を中心に考察を試みた。『洞谷記』の研究は未だ多いと言えず、特に流布本系統のみに記載された数々の儀軌作法を対象とした研究は皆無に等しい。今回は「講戒略式回向文」を取り上げたが、他にも多くの作法等に関する未解決の問題が多数存在する。これらを細密に解釈し、語義を明確にすることが、当時の永光寺及び、その周辺の事情の解明に繋がると考える。

註

（１）現在『洞谷記』は五種の写本が確認されている。

① 石川県大乘寺所蔵本（大乘寺古写本）

② 福井県永福庵所蔵本

③ 石川県大乘寺所蔵本（大乘寺流布本）

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は流布本系統に類別される。本稿において古写本系統の写本を引用する際には、大乘寺古写本を用い、流布本系統の写本を引用する際には、流布本系最古とされる大乘寺流布本を用いた。また②の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ない。しかしながら永福庵所蔵本は『永福面山禪師宝

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乘寺で謄写されたとの由来が記されている。この原本は現存の大乘寺古写本と想定され、同写本に「講戒略式」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する。

(2) 西王母の伝承に関しては徐朝龍著『三星堆・中国古代文明の謎―史実としての『山海経』に詳しい。』

中国古代の神仙伝説の中で、西王母ほど知名度の高い神はいないであろう。『山海経』およびそれ以降の文献に記述され、漢代から三国時代にかけて、とりわけ画像石、画像碑、神獸鏡および画像鏡などに登場し、神話世界の中心的存在をなしていた。西王母は『山海経』に見えるような恐怖を覚えさせる姿をした神から、漢代の遺物に見られる優しい貴婦人というイメージを強く与える女神まで、時代とともに大きく変遷をとげてきた。その背景に社会構造の変化や祭祀儀礼の変容があったことはいうまでもない。そして、両性を具有する原西王母はさらに対をなす男神の東王公（『神異経』）と女神の西王母とに分裂し、この対をなす神は時代の変遷とともに冥界の支配者という性格を強く備えるようになった。（中略）では中国において絶大な影響力をもつ西王母伝説はいったいいつ、どこで発生したのか。歴史学者、胡・陳夢家氏によると、殷墟の甲骨文字の

卜辞にすでに「西母」という神が見え、それが西王母の前身であるという。（『三星堆・中国古代文明の謎―史実としての『山海経』、一六四―一六五頁）

(3) 『西遊記』に関する記述は中野美代子訳『西遊記』一（岩波書店、二〇〇五年）を参考とした。

(4) 西王母と不老不死との関係について、若林歩は「西王母と桃の関係性―不死の薬と仙桃・蟠桃」にて、桃を手がかりとして不老不死伝説の形成過程を論じている。

(5) 『三教指帰』は通説では空海の著作とされてきたが、現在では河内昭圓『三教指帰と空海―偽撰の文章論』、同氏『三教指帰―偽撰説の提示』より儀撰であることが指摘されている。

(6) 『洞谷記』写本の成立に関しては、『諸本対校瑩山禅師洞谷記』記載の河合泰弘による解題に詳しい。

(7) 室町時代の早魃事情に関しては、伊藤信博「室町時代の食文化考―飲食の嗜好と旬の成立」、藤木久志編『日本中世気象災害史年表稿』、清水克行『大飢饉、室町社会を襲う！』を参考とした。

(8) 近世における水論をめぐる状況は王翔『紛争と正義―日本近世の水論とその処理』に詳しい。

(9) 雨乞に関する研究は高谷重夫『雨乞習俗の研究』に詳しい。

『洞谷記』記載「講戒略式回向文」について（石原）

二四

参考文献

- 東隆眞監修『諸本対校瑩山禪師 洞谷記』（春秋社、二〇〇五年）
- 市原享吉・今井清・鈴木隆一『礼記』上（集英社、全釈漢文大系第十二卷、一九七六年）
- 伊藤信博「室町時代の食文化考―飲食の嗜好と旬の成立―」（『多元文化』十四、二〇一四年）
- 王翔『紛争と正義―日本近世の水論とその処理』（筑波大学博士論文、二〇一三年）
- 郭璞『山海経』（藝文印書館、百部叢書集成、一九六九年）
- 梶原正昭・山下宏明校注『平家物語』下（岩波書店、新日本古典文学大系四五、一九九三年）
- 加藤精神訳注『三教指帰』（岩波文庫、一九三五年）
- 河内昭圓『三教指帰』偽撰説の提示（『大谷大学研究年報』四五、一九九四年）
- 河内昭圓『三教指帰と空海―偽撰の文章論』（法蔵館、二〇一七）
- 光地英学・松田文雄・新井勝龍『瑩山禪』第九卷（山喜房仏書林、一九九〇年）
- 清水克行『大飢饉、室町社会を襲う！』（吉川弘文館、二〇〇八年）
- 徐朝龍『三星堆・中国古代文明の謎―史実としての『山海経』（大修館書店〈あじあブックス〉、一九九八年）
- 高谷重夫『雨乞習俗の研究』（法政大学出版局、一九八二年）
- 東方朔『神異経』『東荒経』（藝文印書館、百部叢書集成、一九六七年）
- 藤木久志編『日本中世気象災害史年表稿』（高志書院、二〇〇七年）
- 前野直彬『山海経・列仙伝』（集英社、全釈漢文大系三三、一九五七年）
- 若林歩「西王母と桃の関係性―不死の薬と仙桃・蟠桃」（『国文目白』五一、二〇一二年）
- 拙稿『洞谷記』における看経について（『曹洞宗総合研究センター』学術大会紀要（第十八回）、二〇一七年）
- 拙稿『洞谷記』記載「看経法」に関する一考察（『宗学研究紀要』第三〇号、二〇一七年）

瑩山禪師の説示法に関する一視座

——仙英本『伝光録』に散見される「^乃至」の批判的研究——

加 藤 龍 興

一 はじめに

先般、筆者は、曹洞宗総合研究センター第一九回学術大会に於いて『伝光録』に散見される「^乃至」についてと題した口頭発表を行った⁽¹⁾。その発表題目が示す通り、『伝光録』で屢々表記が確認される「^乃至」という用語に的を絞り自身の見解を表明したものであるが、発表時間の制約上、充分に論説することが出来なかった諸点が過分に残されていた。そこで、本稿では、それら未着手の部分に光を差し向けることを主たる狙いとしながらも、再検討を含めた上でのよりきめ細かな論放を試みることを趣旨⁽²⁾とした。従つて、本論は、必然的に同発表内容と重なる部分を多分に含むものであることを予め明記しておく。

先ずは、確認のために同学術大会での考察に基づき筆者が獲得するに至った要点の一端について、補足説明も適宜交えつつ振り返り、当論文の導入部分としよう。

周知のように、我々が通常目にする『伝光録』の大半は、仏洲仙英師が安政四年（一八五七）に京都の柳枝軒より開版した『瑩山伝光録』（以下「仙英本」）を基礎とする⁽³⁾ものであるが、この『仙英本』については、古写本の『伝光録』との比較上で、種々雑多な改編⁽⁴⁾の実態を必ず考慮しなければならない。そして更に注意すべきは、後述の通り『仙英本』に年代的に先行する書写本である『可睡齋本』に於いても、既に同様の改編がなされていたことにある。

さて、このような酷似した体裁を有している『仙英本』と『可睡齋本』とを特徴付ける記述法の一つに、「本則」として太祖が取り上げた内容の一部分を、もう一度「提唱」で説き示される際、改編者が「^乃至」という特殊な表記を用いて機械的に省略していることを指摘することができる。

この特殊表記について注視すべきことは、『仙英本』を底本とした種々の刊本のうちの殆どが、この表記法を軽視した（見落とした）ためか、「^乃至」ではなく普通に「^乃至」と記載

していることにあつた。より具体的に述べると、大内青巒氏が明治一八年（一八八五）八月に鴻盟社から刊行した諸獄山藏版『伝光録』が「乃至」の初出と位置付けられた。

又、『仙英本』自体にも本来「乃至」と表すべきところを「乃至」と誤表記した痕跡が新たに少しく確認された⁽⁴⁾。これらの点から、仙英師は、自身の著述に誤記という不備を含みつつも、『可睡齋本』以外の古写本には明記されていた『伝光録』の本文の一部を、この表記でもって省略したこと⁽⁵⁾を意識的に周知させようと図つたのだが、これを底本とした箸の後の刊本の殆どがその意図を十分に汲み取らなかつたために、あたかも古写本中で既に「乃至」という語句が記載されていた（瑩山禪師が実際にそのような御言葉を用いて説示された）かのような印象を与えかねない点で危惧される、との懸念を筆者は強調した⁽⁶⁾。そして、古写本との具体的な比較検討を行つた結果、『仙英本』で確認される恣意的な改編の一端も明瞭となつたため、『仙英本』に由来する諸々の『伝光録』は、必然的にこれらの問題点を内包している、との結論付けを一通り行つた次第である。

さて、『可睡齋本』についても、先行研究で明かされている重要事項の確認をしておこう。成立年代（書写年次）を示すと、弘化二年（一八四五）であるから、確かに先行はするが、たつた一二年先に成立したに過ぎないとも言える。だから、

両著の關係性を深く考える上で争点となるのである。そしてこの点については、今から半世紀以上も前に、山端昭道氏が、『可睡齋本』が仙英師の手による可能性までも推察し、『伝光録』仙英本と可睡齋蔵本について」（『宗学研究』第一三号、一九七一年三月、以下山端「一九七二」一四八頁下段から一四九頁上段にかけて、次のような大変興味深い識見を示された。

すなわち、可睡齋蔵本の伝写系統を更に究明しなければならぬ訳であるが、これが謄写された弘化二年（一八四五）は、仙英本開版の安政四年（一八五七）を遡ること僅か十二年にすぎず、この時すでに仙英和尚は『伝光録』開版の準備に取り組んでいたし、またこの種の写本が従来他に発見されていなかったことから、仙英和尚自身の手によって成された可能性が多分にあるからである。

この山端氏の考え方に見事に対峙するかのうちに、田島柏堂氏は、『伝光録』の引用語句の出典について」（『禪研究所紀要』第四・五合併号、一九七五年三月、以下田島「一九七五」三一頁に於いて、全く異なつた解釈を示唆する。

また本文について可睡齋本と仙英刊本とを比較するに、両本の間には、文体、使用文字、仮名遣い等、一見して近似していることがわかり、可睡齋本には仙英刊本と同様に、乾坤院本以下の古写本の文章を改文、増文、削除、省略、錯簡訂正

などの個所の一致する点が多く認められる。されば仙英和尚は、『可睡斎本または同系統の写本を底本として、これを書写し開版したものであることがわかり、同和尚の手によつて殆んど改文、増文等を行なったという更改説も妥当でないことを、ここに付言しておく。

つまり、田島氏は『可睡斎本』が仙英師の手によるものではないとの所見を明確に示されているのである。山端氏と田島氏との間で確認される見解の相違（『可睡斎本』に仙英師が関与したのか否か）については、当然ながら今後解明が果たされるべき重要な課題と言ひ得るところであるが、本稿ではこの争点には立ち入ることはせず、『仙英本』と『可睡斎本』とが体裁上顕著な一致を見せているという一事実をひとまず再確認するに留めて置く。

二 予備的な事柄の再確認

さて、筆者が本論で推し進める論致に先立ち、念頭に置くべき幾つかの予備的な事柄について今一度顧慮しておきたい。乃ち、先行業績の見直しを一通り簡潔に行うのである。

『仙英本』と『可睡斎本』との酷似については、山端「一九七二」一四八頁上段から下段で次の通り示されている。

(5) 省略。古写本で、各章冒頭に祖師の悟則を挙げ更にそれがそのまま再示される場合、この両書では「……乃至……」

と二十字以下に省略されている。

又、永久岳水氏は、『長円寺本』と『仙英本』との対比という見地から、『伝光録物語』（鴻盟社、一九六五年四月）一一五頁から一一六頁にかけて、次のような洞察をされている。

長円寺謄写本にありて、仙英本に見られない例証を挙げよう。仙英本提多迦尊者章の最初の法文の終りに

師曰 出家者乃至師乃大悟

と言う一句がある。長円寺本に於ては、このの漢文が総て和文体の法文であるが、乃至の二字に当る所にも法文が記されている。

師云、出家は無我我故、即心不生滅也、心不生滅常道也、諸仏も常也、心形相なし、穆多曰、汝是大悟也、須能自通達、師聽て即大悟す

とある。仙英本に於て略されているところに、本文が実記されているのである。この例証は少くないが繁を避けて一例に止める。法話の時には幾度同一事を繰返しても差支えないが、文章となると冗漫となり用不著となる。其れで仙英本に於ては略したものか。若し然りとすれば、総持太祖垂誨の実情は謄写本の方に現われている事となるのである。

東隆眞氏も、『永光寺本』と『仙英本』との対比から、東「一九六八」七二頁から七三頁で同様の考え方を示す（7）。

B 省略の例

たとえば、永光寺本第四十祖章のなかで、「恁麼ノ事ヲ得ント思ハ即是恁麼人ナルベシ既ニ是レ恁麼ノ人也何ソ恁麼ノ事ヲ愁ン恁麼ノ事得難シト」とある個所は、仙英本では、「欲得恁麼事乃至何愁恁麼事恁麼事即難得」となっている。即ち、永光寺本その他の写本に見える傍点の部分は、仙英本になると乃至の二文字に省略して片づけてしまった。これは文章の重複を避けたものと推察するほか、他に理由がない。この例もまた多くみられる。

両氏の発言から、文章の重複を避けるという意図で仙英師が適宜省略したとの共通認識を読み取ることが可能であるが、永久氏がとりわけ強調する「若し然りとすれば、総持太祖垂誨の実情は謄写本の方に現われている事となるのである」という意見については、特に重く受け止めたい。何故かということ、同氏の提言通り、『仙英本』に記載されている一連の

「乃至」という略表記によって、本来明文化される筈の瑩山禪師ご本人の説示法（太祖が実際どのように説示されたのか）が見えなくなっている、と自ずと解されるからである。

逆説的に述べるなら、『仙英本』（『可睡斎本』）に基づくこれら不明瞭な諸点を、古写本を参照することで詳細に解き明かすことこそが、本稿の執筆意図に他ならず、その究明は、今述べたように太祖による説示法の実態解明に当然資するものとなるが、同時に、『仙英本』（『可睡斎本』）がどのような方法や経緯でそのように改編されるに至ったのか、といった改編の過程をより精確に見極めるための重要な手掛かりともなし得るであろう。従って、次節では、この視座から、慎重かつ緻密な方途でもって具に検討していくことに注力するが、その前に、当該表記が検出される諸章を鮮明化した一覽表⁽⁸⁾を左に提示して、本節での考証を終える。

章名	【可睡斎本】	【仙英本】	【宗鏡行】
0 釈迦牟尼仏	×		
1 摩訶迦葉尊者	×		
2 阿難陀尊者	×		
3 商那和修尊者	×		
4 優婆塞多尊者	×		
5 提多迦尊者	×	p.17 左, 113	p.44, 19
6 旃遮迦尊者	×	p.20 右, 12	p.48, 16
7 婆須密多尊者	×	p.23 右, 112	p.54, 14
8 仏陀難提尊者	×		
9 伏駄密多尊者	×	p.28 右, 112	p.65, 17
10 脇尊者	×		
11 富那夜奢尊者	×		
12 馬鳴尊者	×		
13 迦毘摩羅尊者	×		
14 龍樹尊者	○	p.40 左, 11	p.91, 12
15 迦毘提婆尊者	○	p.44 右, 110【乃至】に見える	p.98, 13
16 羅睺羅多尊者			
17 僧伽毘羅提尊者			
18 伽耶舍多尊者	○	p.52 左, 13	p.114, 13
19 鳩摩羅多尊者	○	p.56 右, 111	p.120, 15
20 闍夜多尊者	○	p.57 左, 110	p.124, 19
21 婆耆婆頭尊者	○	p.61 右, 16	p.130, 12
22 摩訶羅多尊者			
23 鳩摩那尊者			
24 獅子尊者			
25 婆舍所多尊者			
26 七如密多尊者	○	p.72 右, 14【乃至】に見える	p.152, 113
27 般若多羅尊者	○	p.74 右, 13	p.156, 114
28 菩提達磨尊者			
29 大祖大師	○	p.81 右, 110	p.169, 114
30 龍智大師	○	p.82 左, 13	p.172, 112
31 大旃師師	○	p.84 右, 18	p.176, 111
32 大滿師師	○	p.86 左, 11【乃至】に見える	p.181, 111
33 大龍師師			
34 弘濟大師	○	p.92 左, 17【乃至】に見える	p.195, 11
35 無際大師			
36 弘道大師	○	p.98 右, 113	p.206, 111
37 雲巖無住大師	○	p.101 右, 112	p.212, 19
38 洞山悟本大師	○	p.106 右, 117-8	p.221, 11【拈提】内
39 雲居弘覺大師	○	p.108 左, 15	p.226, 13
40 同安丕師師	○	p.111 右, 15	p.232, 14
41 後同安大師			
42 梁山和尚	○	p.115 右, 19	p.242, 11
43 大陽明安大師	○	p.118 左, 13	p.248, 11
44 投子和尚	○	p.120 左, 13	p.252, 14
45 芙蓉山道楷師師	○	p.126 右, 11	p.261, 11
46 丹霞淳師師			
47 悟空師師	○	p.131 左, 14	p.270, 112
48 天童珙師師			
49 雪竇鑑師師			
50 天童淨和尚			
51 永平元和尚			
52 永平昇和尚			

※【可睡斎本】は頁数の記載を欠くため、確認される章に○を附した。
 ×は同書の大木部分（巻一）を示す。
 ※用例が確認される『仙英本』『宗鏡行』については、各頁数行数及び備考（留意点）を具体的に表示した。
 ※空欄は、用例が確認されないことを意味する。
 ※【宗鏡行】で該当する「乃至」は、上掲の一例を除き、他は全て【機録】内での使用となっている。

三 『仙英本』に於ける「^乃至」の全使用例概観⁹⁾

前節で掲げた一覧表からも明らかなように、『仙英本』の一特徴である「^乃至」(「乃至」)の使用箇所は計二七例を数える。換言すると、二七の章に亘って用例が検出されるのである。周知の如く『伝光録』は全五三章で構成されているから、実に半数以上の章でこの用法が確認されるということになる。本節では、これら全二七例について漏れなく微細なる検討を加えていく¹⁰⁾わけだが、それに先立って、考察への道筋を明確化しておきたい。

まず、使用する諸本について示すと、『仙英本』を代表するテキストとして『宗務庁』を用いる。その理由も併記すると、『仙英本』に比して『宗務庁』の方が広く宗門内外に現在流通しているため、その一般的な便宜を図ったが所以である。又、今回の局所的な検討範囲に限っては『宗務庁』で代用しても特段問題がないと判断したためでもある¹¹⁾。他方、『宗務庁』に對比する古写本については、現存最古の写本という観点から複数ある『伝光録』の写本群のうちでも第一級の資料とも言うべき『乾坤院本』を使用し¹²⁾、これら両書の部分的な言及事項についての比較検討を、可能な限り精密に実行することを狙いとする。

次に、考察の順序について述べると、『宗務庁』の「本則」

並びに「提唱」にある該当箇所をはじめに示し¹³⁾、それらに対応するであろう『乾坤院本』での言説を対比させ¹⁴⁾、更にはそれらの説示の淵源と見做し得る諸典籍を並べ立てる¹⁵⁾ことで、瑩山禪師ご自身がどのように説示されていたのかをじっくりと見定めていく¹⁶⁾、といった基本姿勢で進めるが、更に詳述すると、次の二点について特に綿密なる検証を企図したい。つまり、『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同に係る考査、並びに『乾坤院本』『宗務庁』間に存在する異同についての検討、との二段階より成る考究である。

このうちの前者について説明を加えると、『宗務庁』(「仙英本」)では同じ文言の繰り返しとして処理されていたところであるが、『乾坤院本』(古写本)で果たして本当に同文で記載がされていたのかを最初に精査する。既に述べた通り、この点については必ずしも同文ではない諸点を、部分的に筆者は発表した。故に、再確認を含めて進めるものである。同文であれば、とりあえず大きな問題はないことになる¹⁷⁾が、異なった説かれ方をしているのであるならば、当然大きな問題点¹⁸⁾として取り上げられなければならない、まさにそこを明瞭にしていくことによって、隠されていた太祖の説示法を浮かび上がらせることに力を注ぎたい。

他方、後者については、『宗務庁』(「仙英本」)で画一的に同一視する「本則」「提唱」の当該箇所が『乾坤院本』(古写

本）のどの表現に基づいて対応しているのか、あるいは対応していないのかについて、文献による裏付けを重んじつつも、推理を交えつつ、思弁する。換言すると、浩瀚な仏典（禅籍）に遡源されるであろう典拠（出典）をはっきりさせることで、『仙英本』と『可睡齋本』の大きな特徴である改編に係る過程や背景について明確にしていきたい。そして、この出典に纏わる精察に関しては、鈴木哲雄氏による次の発言¹⁹⁾も決して看過されてはならない、と筆者は実感するところである。

横関了胤編『^{出典考}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『景德伝燈録』『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。瑩山禪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、瑩山禪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。瑩山禪師の提唱の息遣いは乾坤院本によく出ている。

この指摘から、鈴木氏は『仙英本』と『乾坤院本』との間で出典が異なっていることを主張している、と理解することが出来る。別の言い方をするならば、氏は太祖が何を典拠としたのかについては明言しないものの、太祖と仙英師との間

で引用の仕方が相違する²⁰⁾点に注意を向けさせようとしていることが窺い知れるのである。氏によるこの有益な示唆についても、念頭に置いて考察を進めることとしたい。以下には、章毎に項目立てをし²¹⁾、前述の二つの視座に則する形で、当該箇所を分析を精細に行っていく。

〔一〕【第五祖提多迦尊者章】

〔「宗務庁」「本則」の当該箇所〕

出家者、無我我故、無我所故、即心不生滅故、即是常道。諸仏亦常。心無形相、其体亦然。毘多曰、汝当大悟、自心通達。師乃大悟。（四三頁）

〔「宗務庁」「提唱」の当該箇所〕

出家は乃至、師乃ち大悟す。（四四頁）

〔「乾坤院本」「本則」の当該箇所〕

出家無我我故即不生滅也心不生滅即是常道ナリ諸仏又常ナリ心無形相毘多ノ曰ク汝是大悟也師乃大悟ス。（二四頁）

〔「乾坤院本」「提唱」の当該箇所〕

出家ハ無我々故即心不生滅也心不生滅常道也諸仏モ常也心形相ナシ毘多云汝是大悟也須能通達師聽テ即大悟ス。（一四頁）

〔推定される典拠〕²²⁾

夫出家者無我我故。無我我故即心不生滅。心不生滅即是常道。諸仏亦常。心無形相其体亦然。尊者曰。汝当大悟心自通

達。宜依仏法僧紹隆聖種。〔景德伝燈録〕卷一、『大正蔵』五一・二〇七頁下）

夫出家者。無我我故。心不生滅。心不生滅。即是常道。故諸

仏亦常。心無形相。其体亦然。祖云。汝当大悟。心自通達。

即為剃度。易名提多迦。〔聯燈会要〕卷一、『続蔵』一三

六・二二五頁左上）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、『乾坤院本』「提唱」にある「須能通達」を「本則」で欠くため、「提唱」の方が詳しい。囲み線外については、「本則」で「師乃大悟ス」とあるところが「提唱」では「師聴テ即大悟ス」とあるため、太祖が言葉を多少換えて述べられたことが推測される。ここを重く受け止めるのであるならば、『宗務庁』で認められる「師乃大悟（師乃ち大悟す）」の統一化には、瑩山禪師の御口述を忠実に反映させていないという点で問題があることとなる。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『乾坤院本』「提唱」にある「須能通達」が、『宗務庁』の「自心通達」に相当するのであろう。又、『宗務庁』にある「其体亦然」を『乾坤院本』では欠くが、「典拠」は明らかに一致を見せている。このことから、自ずと「典拠」に基づいた改編が想定される²³⁾のである。尚、『宗務庁』は「師乃大悟（師乃ち大悟す）」「自心通達」を併記するから、『乾坤院

瑩山禪師の説示法に関する「視座（加藤）

本」の「本則」と「提唱」とを組み合わせたような記述になっているとも捉えることが出来るであろう²⁴⁾。

※（二）【第六祖弥遮迦尊者章】

〔宗務庁〕「本則」の当該箇所

仏言修仙学小、似繩牽挽。汝可自知、若棄小流、頓歸大海、当証無生。師聞契悟。（四七頁）

〔宗務庁〕「提唱」の当該箇所

仏言く、仙を修し小を学するは、乃至、師聞て契悟す。（四八頁）

〔『乾坤院本』「本則」の当該箇所〕

仏言修仙ノ学小ハ似繩牽挽汝可自知矣。若棄小流ヲ頓歸大海。当証ス無生ヲ師聞契悟。（一五頁～一六頁）

〔『乾坤院本』「提唱」の当該箇所〕

仏云仙ヲ修シ小ヲ学スルハ繩ヒキマトウニ似タリ汝自知スヘシ。（一六頁）

〔推定される典拠〕²⁵⁾

祖云。仏言。修仙敬学小道似繩牽。汝可自知之。若棄小流。頓歸大海。当証無生。弥遮迦聞語。豁然契悟。（『聯燈会要』

卷一、『続蔵』一三六・二二五頁左上）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、『乾坤院本』「提唱」は「本則」の途

中の部分までしか記載をしていない。「本則」にある「若葉小流ヲ頓ニ帰ル大海ニ当証ス無生ヲ」を欠くため、瑩山禪師が意図して省いた可能性を読み取ることが出来る。囲み線外についても、「本則」にある「師聞契悟」を「提唱」で欠く。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

「本則」については『乾坤院本』『宗務庁』間で大差はないが、前述の通り『乾坤院本』『提唱』は「本則」の途中までしか述べていないので、『宗務庁』は『乾坤院本』『本則』に自ずと近似する。

又、その点とも相俟つて、『宗務庁』『提唱』は本来太祖が説かれてはいない余分な記載を附与していることになる。この点については前回も発表した²⁶が、確認のために再説すると、『乾坤院本』では、この直後に「夫仙ヲ学シ寿命長遠ナルコトヲ得神通妙用ヲ得ト云トモ過去八万劫未来八万劫通理ス前後遠クカンカウルコトナシ」と述べており、前掲の「仏云仙ヲ修シ小ヲ学スルハ縄ヒキマトウニ似タリ汝自知スヘシ」に連結していく(文章が繋がる)。従つて、『仙英本』にある付け足しはそもそも不要であり、付け足したことで却つて本来あった筈の太祖による「提唱」の流れを断ち切ってしまったとの懸念が生じるのである。それ故、太祖の説示法を正しく伝えていないという点で、当然問題視される²⁶。

尚、「典拠」では「弥遮迦聞語。豁然契悟。」とあるところ

が、『乾坤院本』と『宗務庁』では「師聞契悟(師聞て契悟す)」とあるので、『仙英本』は「典拠」のままには変更されなかったことも推知される²⁷。

〔三〕【第七祖婆須密多尊者章】

〔「宗務庁」「本則」の当該箇所〕

置酒器於弥遮迦尊者前、作礼而立。尊者問曰、為是我器、為是汝器。師思惟。尊者曰、為是我器者、汝之本有性。若復汝器、我法汝当受。師聞大悟無生本性。(五三頁)

〔「宗務庁」「提唱」の当該箇所〕

酒器を弥遮迦尊者の前に置く。乃至、大に無生本性を悟る。

(五四頁)

〔「乾坤院本」「本則」の当該箇所〕

置酒器ヲ弥遮迦尊者ノ前ニ作礼側立ス。尊者問曰、為セン是我人。為是汝器師思惟尊者云、為是我器者汝之本有性ナリ。若復汝器ヲハ我法汝受ヘシ師聞大悟無生本性。(一八頁)

〔「乾坤院本」「提唱」の当該箇所〕

酒器ヲ尊者前ニラク尊者問曰是吾器ナリトヤセン是汝器ナリトヤセン師側立思惟ス乃尊者示曰若是我器ナラハ汝本有性也若又汝器ナラハ汝吾法ヲ受ヘシ師乃大悟ス。(一八頁)

〔推定される典拠〕

未詳²⁸

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』「本則」にある「作礼側立ス」と「提唱」にある「師側立思惟ス」の記載位置（配列順序）が異なる²⁹。囲み線外については、「本則」で「大悟無生本性」とあるところが「提唱」で「乃大悟ス」とあり、「本則」で「弥遮迦尊者」とあるところが「提唱」で「尊者」とある。つまり、提唱時には簡略化して述べられたことが理解されるのである。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「弥遮迦尊者」「作礼側立ス」「大悟無生本性（大に無生本性を悟る）」を併記するから、『乾坤院本』「本則」に近似する³⁰。別の角度から述べると、『乾坤院本』「提唱」は「本則」と種々の点で異なっていたから、『仙英本』はそこを反映させておらず、注意する必要がある。

〔四〕【第九祖伏駄密多尊者章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

汝言与心親、父母非可比。汝行与道合、諸仏心即是。外求有相仏、与汝不相似。欲識汝本心、非合亦非離。（六四頁）

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

「汝言与心親。乃至、非合非離。」（汝が言、心と親し、乃至合に非ず、離に非ず。）（六五頁）

瑩山禪師の説示法に関する一視座（加藤）

〔『乾坤院本』「本則」の当該箇所〕

汝言ハ与心親、父母非可比。汝行与道合、諸仏心即是。ナリ外ニ有作ノ仏ヲ求ハ与汝不相合、欲識汝本心、非合亦非離。（二二頁）

〔『乾坤院本』「提唱」の当該箇所〕

汝言ハ心ト親、父母並ヘキニ非。汝行道ト合、諸仏又乃是セ也。外ニ有作ノ仏ヲ求ハ、汝ト相合セス。汝本心ヲ知ト思ハ、合ニ非又離ニ非。（二二頁）

〔推定される典拠〕³¹

尊者以偈答曰、汝言与心親、父母非可比。汝行与道合、諸仏心即是。外求有相仏、与汝不相似。欲識汝本心、非合亦非離。

伏摩蜜多聞師妙偈便行七步。（『景德伝燈録』卷一、『大正藏』五一・二〇八頁下）

〔考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〕

囲み線内については、概ね相似するが、「比」「並」や「識」「知」のような表記上の使用漢字の差異が認められる。使用漢字は、「本則」が「典拠」に近似する。同じく、囲み線外も相似する。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は「比」「識」を併記するから、『乾坤院本』「本則」に近似する。相違点を示すと、『乾坤院本』で「有作ノ仏」とあるところが『宗務庁』で「有相仏」とある。「典拠」に基づいた変更であることが推察されよう。

〔五〕【第一四祖龍樹尊者章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

師問曰、此珠世中至宝也、是有相耶、無相耶。祖曰、汝只知有相無相、不知此珠非有相非無相。亦未知此珠非珠。師聞深悟。(八九頁)

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

師問て曰く、此珠、世中の至宝なりや。乃至、師聞て深悟す。(九一頁)

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

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(二九頁)

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

師問云此珠世中至宝是、有ナリヤ無相ナリヤ祖云汝只有相無相ヲノミ知テ此珠有相無相ニ非コトヲ不知又即此玉ノ玉ニ非コトヲ不知説ヲ聞テ明メテ(三〇頁)

〔推定される典拠〕

未詳^②

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』「本則」で「是有相ナリヤ」とあるところが「提唱」で「是、有ナリヤ」とあり、同じく「本則」で「有相ニ非無相ニ非コト

ヲ」とあるところが「提唱」で「有相無相ニ非コトヲ」と、「本則」で「未」とあるところが「提唱」で「即」とあるといった差異がある。囲み線外については、「本則」にある「也」を「提唱」で欠き、「本則」で「師聞深領ス」とあるところが「提唱」で「説ヲ聞テ明メテ」とある。よって、太祖による言い換えがここでも見て取ることが出来る。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「也(なりや)」「是有相耶」「非有相非無相」「未」「師聞深悟(師聞て深悟す)」を併記するから、『乾坤院本』「本則」に近似する。微妙な差を示すと、『乾坤院本』「本則」で「師聞深領ス」とあるところが『宗務庁』で「師聞深悟(師聞て深悟す)」とある。

〔六〕【第一五祖迦那提婆尊者章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

謁龍樹大士、將及門。龍樹知是智人、先遣侍者、以滿鉢水、置於座前。尊者觀之、即以一針投、而進之相見、忻然契會。

(九七頁)

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

竜樹大士に謁す。乃至、忻然として契會す。(九八頁)

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

龍樹謁正門ニ到ントスル時龍樹侍者ヲ遣滿鉢水ヲ以座前置シ

ム一ノ鉢ヲ以是ニ投進忻然開悟、(三三頁)

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

即龍樹ニ見ユ其門ニ至ラントスルニ龍樹是智人ナリト知テ先
侍者ヲシテ満鉢水座前置シム師一ノ針ヲ以是ニ投ニ奉ル然ヨ
リ忻然コト契会シ、(三三頁)

『推定される典拠』⁽³³⁾

後謁龍樹大士將及門。龍樹知是智人。先遣侍者。以満鉢水置
於坐前。尊者觀之即以一鍼投之而進。欣然契会。(『景德伝燈
録』卷二、大正藏)五一・二二一頁中)

後謁龍樹大士將及門。龍樹知是智人先遣侍者以満鉢水置於座前
尊者觀之即以一針投之而進欣然契会、(『五燈会元』卷一、『統
藏』一三八・八頁左上)

〈考察①〉『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同

囲み線内については、『乾坤院本』「本則」で「正門ニ到ン
トスル時」とあるところが「提唱」で「其門ニ至ラントスル
ニ」とあり³⁴⁾、同じく「本則」で「投進」とあるところが
「提唱」で「投ニ奉ル」とある。又、「提唱」にある「是智人
ナリト知テ」を「本則」では欠く。囲み線外についても、
「本則」で「謁」とあるところが「提唱」で「見ユ」とあり、
「本則」で「開悟」とあるところが「提唱」で「契会シ」と
ある³⁵⁾といった差異がある。

〈考察②〉『乾坤院本』『宗務庁』間の異同

瑩山禪師の説示法に関する一視座(加藤)

『宗務庁』は「謁(謁す)」「將及門」「知是智人」「投、而
進」「契会(契会す)」を併記するから、『乾坤院本』の「本
則」「提唱」を組み合わせたような記述と捉えられるが、「典
拠」に最もよく符合する。「典拠」との関係で特筆すべきは、
『宗務庁』「本則」で「而進之」と表示していることである。
つまり、明版の『景德伝燈録』等に依拠した可能性が高いこ
とが推知される³⁶⁾のである。これに対し、太祖は、「典拠」
に依拠しつつも、ご自身の御言葉を用い、「本則」「提唱」の
説示をされた可能性が察知される。

〔七〕【第一八祖伽耶舍多尊者章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

有時聞風吹殿銅鈴聲。尊者問師曰、鈴鳴耶風鳴耶。師曰、非
風非鈴、我心鳴耳。尊者曰、心復誰乎。師曰、俱寂靜故。尊
者曰、善哉善哉、繼吾道者非子而誰。即付法藏。(一一二頁)
『宗務庁』「提唱」の当該箇所
有時、風の殿の銅鈴を吹く声を聞て、**乃至**、即ち法藏を付
し、(一一四頁)

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

一時聞風吹殿銅鈴尊者問師云鈴鳴耶風鳴耶師云非風非鈴我心
鳴也尊者曰復誰乎や師云俱寂靜故尊者云善哉々々繼吾道者
非子シテ而誰即付法藏ヲ、(二二七頁)

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

有時風殿ノ銅鈴ヲ吹ヲ聞三問云鈴鳴ヤ風鳴ヤ師云鈴鳴非風鳴
非我心鳴也尊者云心亦誰ソヤ師云俱寂靜ノ故ニ尊者云善哉々
我道ヲ続ン者汝ニアラスハ誰ヤ即法藏ヲ続（三八頁）

〔推定される典拠〕³⁷⁾

名伽耶舍多。他時聞風吹殿銅鈴聲。尊者問師曰。鈴鳴耶風鳴

耶。師曰。非風非鈴我心鳴耳。尊者曰。心復誰乎。師曰。俱

寂靜故。尊者曰。善哉善哉。繼吾道者非子而誰。即付法偈曰

〔景德伝燈錄〕卷二、〔大正藏〕五一・二二二頁中

名伽耶舍多他時聞風吹殿鈴聲祖問曰鈴鳴邪風鳴邪舍多曰非風

鈴鳴我心鳴耳祖曰心復誰乎舍多曰俱寂靜故祖曰善哉善哉繼吾

道者非子而誰即付法偈曰〔五燈會元〕卷一、〔統藏〕一三

八・九頁左上（左下）

〈考察①〉『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』「本則」で「尊者問師云」とあるところが「提唱」で「問云」とある等の違いがある。囲み線外でも些細な違いがあり、「本則」で「一時」とあるところが「提唱」で「有時」とあり、「本則」で「即附法藏ヲ」とあるところが「提唱」で「即法藏ヲ続」とある。

〈考察②〉『乾坤院本』『宗務庁』間の異同

『宗務庁』は、「有時」「尊者問師曰」「即付法藏」を併記す

るから、『乾坤院本』の「本則」「提唱」を組み合わせたような記述になっている。尚、「典拠」を参照すると、「有時」ではなく「他時」とあり、「即付法藏」ではなく「即付法」「即付法眼」とあるので、「典拠」の通りには書き換えられなかったことが、従前の通り察せられる。

〔八〕【第一九祖鳩摩羅多尊者章】

〔「宗務庁」「本則」の当該箇所〕

昔世尊記曰、吾滅後一千年有大士。出現於月支國。紹隆玄

化。今汝值吾、応斯嘉運。師聞発宿命智。（一一九頁）

〔「宗務庁」「提唱」の当該箇所〕

昔世尊記して曰く、乃至、宿命智を發す。（一二〇頁）

〔「乾坤院本」「本則」の当該箇所〕

昔世尊記曰、吾滅後一千年二有大士出現月氏國紹隆ン玄化ヲ今

汝值吾応斯嘉運ナル師聞発宿命智ヲ（四〇頁）

〔「乾坤院本」「提唱」の当該箇所〕

世尊來記ヲ示ニ即宿命智ヲ發（四〇頁）

〔推定される典拠〕³⁸⁾

尊者曰。昔世尊記曰。吾滅後一千年有大士。出現於月氏國。

紹隆玄化。今汝值吾応斯嘉運。於是鳩摩羅多發宿命智。（『景

徳伝燈錄』卷二、〔大正藏〕五一・二二二頁下）

〈考察①〉『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同

囲み線内については、『乾坤院本』「提唱」に示されている「即」という一言で、太祖が「本則」にあった文句を丸くこと省略した様子が知られ得る。囲み線外については、「本則」で「昔世尊記曰」とあるところが「提唱」で「世尊来記ヲ示」とあり、表現上の差異も見て取れる。既に指摘したように、瑩山禪師による意図的な表現の交換とも解され得よう。

〔考察②〕『乾坤院本』『宗務庁』間の異同

『宗務庁』に表示されている「乃至」という語の記載位置と『乾坤院本』に明記されている「即」という言葉の言及位置とが見事に一致することに気付かされる。『可睡斎本』及び『仙英本』に散見される一連の本文省略の淵源（発端）を、我々はまさにここに求めることが出来るのかも知れない³⁹。従って、『宗務庁』は『乾坤院本』の「本則」「提唱」の双方に近似するとも言えるわけだが、『宗務庁』で「昔世尊記曰（昔し世尊記して曰く）」とあることを考慮すると、『乾坤院本』「本則」により一致を見ていることが理解でき、同時に「典拠」とも整合する。しかしながら、『乾坤院本』『宗務庁』の「本則」で「師聞」とあるところが、「典拠」では「於是鳩摩羅多」とあるから、ここについては、「典拠」に依拠した書き換えがされていないとも受け取られるところである。

〔九〕【第二〇祖闍夜多尊者章】

瑩山禪師の説示法に関する一視座（加藤）

〔「宗務庁」「本則」の当該箇所〕

汝雖已信三業、而未明業從惑生、惑因識有、識依不覺、不覺依心。心本清淨、無生滅、無造作、無報應、無勝負、寂寂然、靈靈然。汝若入此法門、可與諸仏同矣。一切善惡、有為無為、皆如夢幻。師聞承言領旨、即發宿慧。（二二三頁）

〔「宗務庁」「提唱」の当該箇所〕

汝已に三業を信ずと雖も、乃至、即ち、宿慧を發す。（二二四頁）

〔「乾坤院本」「本則」の当該箇所〕

汝已雖信三寶ヲ宋明業ハ從惑生或ハ因識ニ有アリ識ハ依不覺ニ不覺ハ依コトヲ心心ハ本清淨也汝若人此法門可與諸仏同矣一切善惡有為無為皆如夢幻師聞發宿惠ヲ（四一頁）

〔「乾坤院本」「提唱」の当該箇所〕

汝既雖信三寶ヲ宋明業從惑生惑因識有識依不覺々々依心心ハ本ヨリ清淨ナリ生滅ナク造作ナク報應ナク勝負ナシ寂々然リ靈々然リ汝若此法門ニ入ハ諸仏ト同カルヘシ一切善惡有為無為皆夢幻ノ如師言クヲケ旨ヲ領シテ即發宿惠ヲ（四一頁）四二頁）

〔推定される典拠〕⁴⁰

汝雖已信三業、而未明業從惑生。惑因識有。識依不覺。不覺依心。心本清淨、無生滅、無造作、無報應、無勝負、寂寂然、靈靈然。汝若入此法門可與諸仏同矣。一切善惡有為無為皆如夢

幻。闇夜多承言領旨。即、發宿慧懇求出家。（『景德伝燈録』卷

二、『大正藏』五一・二二三頁上）

汝雖已信三業而未明業從惑生或因識有識依不覺不覺依心心本
清淨無生滅無造作無報應無勝負寂寂然靈靈然汝若入此法門可
与諸仏同矣一切善惡有為無為皆如夢幻闇夜多承言領旨即、發宿
慧懇求出家（『五燈会元』卷一、『統藏』一三八・一〇頁右
上）

〈考察①〉『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、『乾坤院本』「提唱」にある「生滅ナ
ク造作ナク報應ナク勝負ナシ寂々然り靈々然り」を「本則」
で欠いており、「提唱」で「師言クヲケ旨ヲ領シテ」とある
ところが「本則」で「師聞」とあることから、「提唱」の方が
詳述であり、「典拠」とも相關する。囲み線外については、相
似するが、「提唱」にある「即」を「本則」では欠く。

〈考察②〉『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は「無生滅、無造作、無報應、無勝負、寂寂
然、靈靈然」「師聞承言領旨」を併記するから、『乾坤院本』
「提唱」に近似する。けれども、『乾坤院本』で「三宝」と
あるところが『宗務庁』と「典拠」では「三業」とあり、
相違を見ている点には注意を要する⁽⁴⁾。又、前述の通り、
『乾坤院本』「提唱」で「師言クヲケ旨ヲ領シテ」とあり、
『宗務庁』「本則」で「師聞承言領旨」とあるところが、「典

拠」では「闇夜多承言領旨」と実記されている。それ故に、
ここからも改編者が「典拠」の中に記載されている文句を取
捨選択していた一面を読み取ることが出来る。

〔二〇〕【第二一祖婆修盤頭尊者章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

我不求道、亦不顛倒。我不礼仏、亦不輕慢。我不長坐、亦不
懈怠。我不一食、亦不雜食。我不知足、亦不貪欲。心無所
希、名之曰道。時師聞已發無漏智。（二二八頁）

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

我は道を求めず、乃至、無漏智を發し、（二三〇頁）

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

不求道亦不顛倒不礼仏亦不輕慢我不長坐亦懈怠我不一食不雜
食我不知足亦不貪欲心無所希名之曰道ト時二師聞已發無漏
智ヲ（四三頁）

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

道ヲ求ス又顛倒セス吾不礼仏又不輕慢吾長坐セス又懈怠ナラ
ス我一食又雜食セス吾知是ナラス貪欲ナラス心頭処ナキヲ是
ヲ名道ト云婆須盤頭聞竟云無漏智ヲ發（四四頁）

〔推定される典拠〕⁽⁴²⁾

我不求道亦不顛倒。我不礼仏亦不輕慢。我不長坐亦不懈怠。
我不一食亦不雜食。我不知足亦不貪欲。心無所希名之曰道。

『時遍行聞已』発無漏智歎喜讚歎。(『景德伝燈録』 卷二、『大正

蔵』 五一・一二三頁上)

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』「本則」で「我不知足亦不貪欲心無所希名之曰道ト」とあるところ「提唱」では「吾知是ナラス貪欲ナラス心頭処ナキヲ是ヲ名道ト云」とあり、「本則」で「時二師聞已テ」とあるところが「提唱」では「婆須盤頭聞竟テ」とあるため、換言が読み取れる。囲み線外については、ほぼ一致する。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は「我不知足、亦不貪欲。心無所希、名之曰道」[時師聞已]を併記するから、『乾坤院本』「本則」に近似し、「典拠」にも相似してはいるものの、「典拠」では「時遍行聞已」とある。従って、当章でも、全面的には「典拠」に従わなかった背景が窺える。

※(一一)【第二六祖不如密多尊者章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

汝欲出家、当為何事。師曰、我若出家、不為別事。祖曰、不為何事。師曰、不為俗事。祖曰、当為何事。師曰、当為仏事。祖曰、太子智慧天至、必諸聖降迹。祖即許出家。(一五

一頁)

瑩山禪師の説示法に関する一視座(加藤)

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

汝出家せんと欲す、当に何事をか為すべき。乃至、祖出家を許す。(一五二頁)

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

汝出家セントス何事ノタメニカスヘキ師云吾力出家センコトキ其事ノタメニ非祖即出家ヲ許ス。(五五頁)

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

汝出家セントス何事ノタメソニカスヘキ吾出家センカ如ハ是事ノタメニ非尊者云汝正何タメニカセサル師云俗事ノタメニ非尊者云正何ノ事ノタメナルヘキノ師云正仏事ノタメナルヘシ尊者云太子智慧天真ナリ必是聖降セルナラン即出家ヲ許(五五頁)

〔推定される典拠〕⁽⁴³⁾

太子遂求出家。祖問太子曰。汝欲出家当為何事。曰我若出家不為其事。祖曰。不為何事。曰不為俗事祖曰。当為何事。曰当為仏事。祖曰。太子智慧天至必諸聖降迹。即許出家。(『景德伝燈録』 卷二、『大正蔵』 五一・一二五頁中～下)

密多遂求出家祖問曰汝欲出家当為何事密多曰我若出家不為其事祖曰不為何事密多曰不為俗事祖曰当為何事密多曰当為仏事祖曰太子智慧天至必諸聖降迹即許出家(『五燈会元』 卷一、『統感』 一三八・一二頁左上)

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、『乾坤院本』「本則」が「提唱」に比して大幅に略記されており、「提唱」にはある「尊者云汝正何タメニカセサル師云俗事ノタメニ非尊者云正何ノ事ノタメナルヘキソ師云正仏事ノタメナルヘシ尊者云太子智慧天真ナリ必是聖降セルナラン」という文言を「本則」では欠いている。囲み線外については、概ね相似するが、「本則」にはある「祖」が「提唱」では見られない。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「祖曰、不為何事。師曰、不為俗事。祖曰、當為何事。師曰、當為仏事。祖曰、太子智慧天至、必諸聖降迹。」を記載するから、『乾坤院本』「提唱」に近似する。又、『乾坤院本』『宗務庁』間の違いを示すと、『乾坤院本』の「本則」「提唱」で各々「其事」「是事」とあるところが、『宗務庁』では「別事」とある。この点について、前掲の「典拠」では「其事」とあるが、明版の『景德伝燈録』では「別事」とあるため、『仙英本』はこれに倣ったものと推定される⁽⁴⁴⁾。

〔二二〕【第二七祖般若多羅尊者章】

『宗務庁』『本則』の当該箇所

二十六祖曰、汝憶往事否。師曰、我念遠劫中。与師同居。師演摩訶般若、我転甚深修多羅。今日之事。蓋契昔因。（二五

五頁）

『宗務庁』『提唱』の当該箇所

尊者曰く、汝往事を憶ふや否や。乃至、蓋し昔因に契へり。（二五六頁）

『乾坤院本』『本則』の当該箇所

廿六祖云憶や往事ヲ否師云念遠劫与師同居セリ（五六頁）

『乾坤院本』『提唱』の当該箇所

尊者問云往事ヲ思ヤ師云吾遠劫ヲ思エハ師ト同居セリ尊者云同為トハ何事ソ師云師摩訶般若ヲ宣吾ハ菩薩修多羅ヲ転ス尊者云今日ノ事深宿因契ヘリ（五六頁）

〔推定される典拠〕⁽⁴⁵⁾

尊者曰。汝憶往事否。曰我念遠劫中与師同居。師演摩訶般若。我転甚深修多羅。今日之事蓋契昔因。（『景德伝燈録』卷二、〔大正藏〕五一・二二六頁上）

祖曰汝憶往事否童曰我念遠劫中与師同居師演摩訶般若我転甚深修多羅今日之事蓋契昔因（『五燈会元』卷一、〔統藏〕一三八・一二三頁右上）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線の内と外を併せて考えると、『乾坤院本』「本則」は「提唱」に比べて大幅に略記され、「提唱」にはある「尊者云同為トハ何事ソ師云師摩訶般若ヲ宣吾ハ菩薩修多羅ヲ転ス尊者云今日ノ事」「深宿因契ヘリ」という文句を欠いている。

「提唱」での当該箇所比べて「本則」での言及部分が極端に短いという事例は、直前に検討を加えた「一一」でも確認された⁽⁴⁶⁾が、この特異な事例については、池田魯參氏が、『曹洞宗報』九二六号（二〇一二年一月）五〇頁の下段で、以下の通り大変有益な示唆を与えておられる。

また伝光録の垂示は、「本則」として体裁を整えることなく、本章のような形で説かれることもあったのではないかと推測されます。より臨場感のある光景を乾坤院本は伝えます。

池田氏が述べる「本則」として体裁を整えることなく」という見解について、筆者は、太祖の意図によるものと受け止めている。換言すると、瑩山禪師は意識的に「本則」を至って簡潔に掲げ、間髪を入れずに「提唱」に入られた様子を、我々は目に浮かべることが出来るのではないか。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「師演摩訶般若、我転甚深修多羅。今日之事」「蓋契昔因」を併記しているから、『乾坤院本』『提唱』に近似するが、相違点も散見され、『乾坤院本』で「遠劫」とあるところが『宗務庁』で「遠劫中」と、『乾坤院本』で「深宿因契へり」とあるところが『宗務庁』で「蓋契昔因（蓋し昔因に契へり）」とある。これらの点に関し、「典拠」は『宗務庁』に克明に一致するため、「典拠」に基づいて書き直されたことが確実視される。

更に、注目すべき相違点を示すと、『乾坤院本』『提唱』に実記されている「尊者云同為トハ何事ソ師云」が『宗務庁』では見られないことが指摘でき、この「尊者云同為トハ何事ソ師云」は、説示者である瑩山禪師と聞き手である大衆との間にあった遣り取りの一端を鮮明に叙述したものであるのではないかと筆者は推測する。つまり、「本則」の終わり方で「同居した」とありますが、何があったのですか」という弟子の問い掛けに対し、「瑩山禪師は仰った」という流れで、太祖による「提唱」がいよいよ展開していく、といった生き生きとした情景を我々は思い浮かべることが出来るのではないかと別言すると、先程筆者が示した「太祖による意識的な「本則」の略述」は、直後の「提唱」をよりドラマチックにしようとした太祖の狙いによるものとも推察されるのである。そしてこの解釈法が、前掲の池田氏の見方（「より臨場感のある光景を乾坤院本は伝えます」）に重なり合うことについては、言を俟たないであろう。

「二三」【第二九祖太祖大師章】

『宗務庁』『本則』の当該箇所

一日告祖曰、我既息諸縁。祖曰、莫成斷滅去否。師曰、不成斷滅。祖曰、何以為驗。師曰、了了常知、故言之不可及。祖曰、此是諸仏所証心体。更勿疑也。（一六七頁）

『宗務庁』『提唱』の当該箇所

有時、大師に告て曰く、我既に諸縁を息む、**乃至**、更に疑ふことなし。(一六九頁)

『乾坤院本』『本則』の当該箇所

一日告祖云我既息諸縁祖云莫成斷滅否師云不斷滅祖云以何為驗師云了常知ノ故二言之不可及祖云此是諸仏所証也(一六〇頁)

『乾坤院本』『提唱』の当該箇所

有時大師二告云吾既諸縁ヲヤム大師問云斷滅ヲ成スルナランや師云斷滅ニ非大師云何以驗セン師云了常知故言モ不可及大師云是ハコレ諸仏所証味也要疑事ナカレ(六一頁)

『推定される典拠』⁴⁷⁾

慧可曰。我已息諸縁。師曰。莫不成斷滅去否。可曰。不成斷滅。師曰。何以驗之云不斷滅。可曰。了了常知故。言之不可及。師曰。此是諸仏所伝心体。更勿疑也。(景德伝燈録) 卷三、『大正藏』五一・二二〇頁上)

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』『本則』で三つとも「祖云」とあるところが「提唱」で「大師問云」「大師云」「大師云」とあるため、提唱時に表現を換えたことが推知される。又、「本則」で「諸仏所証也」とあるところが「提唱」で「諸仏所証味也」とある等の差異もある。

囲み線外については、「提唱」にある「要疑事ナカレ」を「本則」では欠いている。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「祖曰」「更勿疑也」を併記するから、『乾坤院本』の「本則」「提唱」を組み合わせたような記述になっている。『乾坤院本』『宗務庁』間の違いを示すと、『乾坤院本』で「不斷滅(斷滅ニ非)」とあるところが『宗務庁』で「不斷滅」とあり、『乾坤院本』で「諸仏所証也(諸仏所証味也)」とあるところが『宗務庁』で「諸仏所証心体」とある。無論「典拠」を基礎とした書き改めと言えるが、「典拠」では「祖曰」でなく「師曰」とあるので、全面的には「典拠」に追従していないことがやはり窺える。

〔二四〕【第三〇祖鑑智大師章】

『宗務庁』『本則』の当該箇所

問曰、弟子身纏風恙⁴⁸⁾、請和尚懺罪。祖曰、將罪來、与汝懺。師良久曰、覓罪不可得。祖曰、我与汝懺罪竟、宜依法僧住。(一七二頁)

『宗務庁』『提唱』の当該箇所

問て曰く、弟子が身、風恙に纏はる。**乃至**、宜く仏法僧に依て住すべし。(一七二頁～一七三頁)

『乾坤院本』『本則』の当該箇所

問云弟子身風恙ニマトルワル⁽⁴⁹⁾請和尚懺羅罪ニ祖云罪ヲ
將來汝ニ懺ヲ罪与ン師良久シテ云罪性ヲ求ニ終不可得也祖云
吾汝懺罪ヲ了ス又宜仏法僧ニ依住スヘシ^(六二頁)

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

問云弟子身風恙ニマトルワル請和尚懺罪センコトヲ參祖云罪ヲ
將來汝ニ懺ヲ与ン師良久云罪ヲ求不可得ナリ祖云吾汝ニタメ
ニ懺罪シ了ス又宜仏法僧ニ住^(六二頁)

『推定される典拠』⁽⁵⁰⁾

而問師曰弟子身纏風恙。請和尚懺罪。師曰。將罪來与汝懺。
居士良久云。覓罪不可得。師曰。我与汝懺罪竟。宜依仏法僧
住。^(景德伝燈録 卷三、大正蔵 五一・二二〇頁下)

而問祖曰弟子身纏風恙。請和尚懺罪。祖曰。將罪來与汝懺。士良久曰。
覓罪不可得。祖曰。与汝懺罪。竟。宜依仏法僧住。<sup>(五燈会元 卷一、
統蔵 一三八・一七頁右上)</sup>

〈考察①〉『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』「本
則」で「罪性ヲ求ニ終不可得也」とあるところが「提唱」で
「罪ヲ求不可得ナリ」とあり⁽⁵¹⁾、同じく「本則」で「吾汝懺
罪ヲ了了ヌ」とあるところが「提唱」で「吾汝ニタメニ懺罪
シ了ヌ」とある等の僅かな差異がある。これに対し、囲み線
外については、ほぼ一致する。

〈考察②〉『乾坤院本』『宗務庁』間の異同

『宗務庁』は「覓罪不可得」「我与汝懺罪竟」を併記するが
ら、『乾坤院本』の「本則」「提唱」を組み合わせたような記
述になっているが、「典拠」の影響もあるう。

〔二五〕【第三二祖大医禅师章】

〔宗務庁〕「本則」の当該箇所

願和尚慈悲、乞与解脱法門。祖曰、誰縛汝。師曰、無人縛。
祖曰、何更求解脫乎。師於言下大悟。^(一七六頁)

〔宗務庁〕「提唱」の当該箇所

願くは和尚、慈悲、乃至、師言下に於て大悟す。^(一七六頁)

〔乾坤院本〕「本則」の当該箇所

願和尚慈悲、乞与解脱法門、ヲ祖云誰カ縛汝師云無人縛祖云何更
求ヤ解脱ヲ師於言下大悟ス。^(六三頁)

〔乾坤院本〕「提唱」の当該箇所

願和尚慈悲ヲ以解脱門ヲ乞与祖云誰汝ヲ縛師云人縛ナシ祖云
何ソ更ニ解脱ヲ求ルヤ師言下大悟。^(六四頁)

〔推定される典拠』⁽⁵²⁾

礼師曰。願和尚慈悲。乞与解脱法門。師曰。誰縛汝。曰無人
縛。師曰。何更求解脫乎。信於言下大悟。<sup>(景德伝燈録 卷
三、大正蔵 五一・二二二頁下)</sup>

礼祖曰願和尚慈悲乞与解脱法門祖曰誰縛汝曰無人縛祖曰何更
求解脫乎信於言下大悟。^{(五燈会元 卷一、統蔵 一三八・}

一七頁左上）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』「本則」で「解脫法門」とあるところが「提唱」で「解脫門」とあり微妙に異なる。囲み線外についても、「本則」で「師於言下大悟」とあるところが「提唱」では「師言下大悟」とある等の些細な差が見て取れる。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は「解脫法門」「師於言下大悟（師言下に於て大悟す）」を併記するから、『乾坤院本』「本則」に近似するが、「典拠」にも相似する。しかしながら、「典拠」では「信於言下大悟」とある。既述のように、ここでも「典拠」通りには書き改められていないことが確実視される。

ところで、当章に関しては、『大昌寺本』⁵³で発見される特異な記述についても附言しておかなければならない。当該箇所を同書から次に抜粋すると、

年始十四ニシテ三祖大師ニ参シテ上件ノ商量アリ勞伏スル
コト九歳後ニ吉州ニシテ受戒ス（一六〇頁）

との文言を確かめることができ、当然ながら注目に値する。つまり、ここでは「即」や「乃至」という語を用いてはいないが、その代わりに「上件ノ商量アリ」というひとときを省略した形で表現法を使用することで、提唱内容の一部を省略した形

跡が鮮明となっているのである。「乃至」を多用する『仙英本』（『可睡齋本』）の体裁と比較しても、一風変わった省略方法と言えるのではないかと筆者は実感している。

そして、この「上件ノ商量アリ」が『乾坤院本』「提唱」のどの部分に相当するのかを模索してみると、

聞云願和尚慈悲ヲ以解脫門ヲ乞与祖云誰汝ヲ縛師云人縛ナシ祖云何ソ更ニ解脫ヲ求ルヤ師言下大悟（一六四頁）

に対応することが分かる。それ故、『宗務庁』の「乃至」よりも広範囲な部分を、他ならぬこの言葉でもって省略したことが窺えるのである。特筆すべき事例と言えよう⁵⁴。

〔一六〕【第三祖大満禪師章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

問曰、汝何姓。師曰、性即有、不是常姓。祖曰、是何姓。師曰、是仏性。祖曰、汝無姓耶。師曰、性空故無。祖默識其法器、（一八〇頁）

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

問て曰く、汝何の姓ぞ。乃至、祖黙して其法器なることを識り、（一八一頁）

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

問云汝ハ何姓ソ師云姓即アリ是常姓ニ非祖云是何姓師云是仏性祖云汝無姓ナルヤ師云性空故祖法器ナリト默識シテ（一六

五頁)

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所]

問云汝ハ何姓師云姓ハ即アリ是常姓ニアラス祖云は何姓師云
仏性祖云無姓ナルヲヤ師云仏性空故祖器ナリトシテ(六五
頁)

『推定される典拠』⁽⁵⁶⁾

一日往黄梅県路逢一小兒。骨相奇秀異乎常童。師問曰。子何
姓。答曰姓即有不是常姓。師曰。是何姓。答曰。是仏性。師
曰。汝無性耶。答曰。性空故。師默識其法器。(景德伝燈
録) 卷三、『大正蔵』五一・二二三頁中)

一日往黄梅県路逢一小兒骨相奇秀異乎常童祖問曰子何姓答曰
姓即有不是常姓祖曰是何姓答曰是仏性祖曰汝無姓邪答曰性空
故無祖默識其法器(『五燈会元』卷一、『続蔵』一三八・一八
頁右上)

〈考察①〉『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』「本
則」で「性空」とあるところが「提唱」で「仏性空」とあ
る。囲み線外についても、「本則」で「祖法器ナリト默識シ
テ」とあるところが「提唱」で「祖器ナリトシテ」とある。
太祖による言い換えや略述が想定されよう。

〈考察②〉『乾坤院本』『宗務庁』間の異同

『宗務庁』は、「性空」「祖默識其法器(祖黙して其法器なる

瑩山禪師の説示法に關する一視座(加藤)

ことを識り)」を併記するから、『乾坤院本』「本則」に近似す
る。更に「典拠」についても考証すると、特筆すべき点に、
明版の『景德伝燈録』で異読を見ることが指摘でき、
明版以外で「姓即」「汝無性耶」とあるところが、明版で
「性即」「汝無姓耶」とある⁽⁵⁶⁾から、『宗務庁』(仙英本)は
明版の『景德伝燈録』に依ることが理解される。この点に關
して、もう一つの典拠として筆者が挙げた『五燈会元』では、
「姓即」「汝無姓邪」とあるように、共に「姓」という語が用
いられ、かつ『乾坤院本』でも「本則」「提唱」共に「姓」
という語で記載されている。従って、瑩山禪師は『景德伝燈
録』ではなく『五燈会元』を典拠とされた可能性が考えられ
るのである。この点は、古写本と『仙英本』との間で典拠の
相違を見せているところであるから、格別に留意する必要が
あるものと思量する。

ところで、当章でも、『大昌寺本』では大幅な本文省略が
を見ている。当該箇所を抜き出すと、

後黄梅路上ニシテ四祖ノ出遊ニ値祖法器ナリト默識シテ(一
六四頁)

と示され、ここに対応するであろう『乾坤院本』「提唱」での
当該箇所を掲げると、

後黄梅路上ニシテ四祖ノ出遊ニ値四祖此童子ノ骨相奇秀ナル
ヲ見異ト問云汝ハ何姓師云姓ハ即アリ是常姓ニアラス祖云是

何姓師云仏性祖云無姓ナルヲヤ師云仏性空故祖器ナリトシテ
（六五頁）

を指摘することが可能である。つまり、実線を引いた文言に相当する文面を『大昌寺本』では欠いているのである。先程の事例とは異なり、省略したことを明示する「上件ノ商量アリ」といった表現は見られないが、欠落する文言が、『宗務序』の「乃至」でもって略されていた部分の周辺に重なることや、直前の章での前例があることを考慮するならば、単なる欠落というよりも意図的な中略と解釈する方が妥当ではないであろうか。この点にも、深い配慮が求められるべきであると考える⁽⁵⁷⁾。

〔二七〕【第三四祖弘濟大師章】

〔「宗務序」「本則」の当該箇所〕

問曰、当何所務即不落階級。祖曰、汝曾作甚麼來。師曰、聖諦亦不為。祖曰、落何階級。師曰、聖諦尚不為、何階級之有。祖深器之。（一九四頁）

〔「宗務序」「提唱」の当該箇所〕

問て曰く、当に何の所務か即ち階級に落ちざるべき。乃至祖、深く之を器とす。（一九四頁～一九五頁）

〔「乾坤院本」「本則」の当該箇所〕

問云正如何ナル所務カ階級ニ落サルヤ祖云汝曾何事ヲカ作ス

祖云何階級ニカラチン師云聖諦ナヲ作サス何階級カアラン祖云如是々々（七〇頁）

〔「乾坤院本」「提唱」の当該箇所〕

問云正如何所務カ階級ニカ落サルヘキヤ祖云汝曾何事カ作師云聖諦モ又作サス祖云何階級カアラン師云聖諦ナヲナサス何階級カアラン祖深器ナリトス（七〇頁）

〔推定される典拠〕⁽⁵⁸⁾

後聞曹谿法席乃往參礼。問曰。当何所務即不落階級。祖曰。汝曾作什麼。師曰。聖諦亦不為。祖曰。落何階級。曰聖諦尚不為。何階級之有。祖深器之。（景德伝燈録）卷五、『大正藏』五一・二四〇頁上）

問曹谿法席乃往參礼問曰当何所務即不落階級祖曰汝曾作甚麼來師曰聖諦亦不為祖曰落何階級師曰聖諦尚不為何階級之有祖深器之（『五燈会元』卷五、『統藏』一三八・八〇頁左下）

〈考察①「乾坤院本」の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、『乾坤院本』「提唱」にある「師云聖諦モ又作サス」を「本則」では欠き、「本則」で「ヲチン」とあるところが「提唱」では「アラン」とある。囲み線外については、「本則」で「祖云如是々々」とあるところが「提唱」で「祖深器ナリトス」とある。

〈考察②「乾坤院本」「宗務序」間の異同〉

『宗務序』は、「師曰、聖諦尚不為」「落」「祖深器之（祖、

深く之を器とす」を併記するから、『乾坤院本』の「本則」「提唱」を組み合わせたような記述と捉えられるが、「典拠」に克明に一致する。相違点を示すと、『乾坤院本』で「汝曾何事ヲカ作ス（汝曾何事カ作）」とあるところが、『宗務庁』では「汝曾作甚麼来」とあるため、「典拠」の違いに依拠する可能性が一考される。乃ち、『景德伝燈録』での「汝曾作什麼」と『五燈会元』での「汝曾作甚麼来」とに各々由来しているのではないかと推量されるのである。既に指摘したことだが、『乾坤院本』と『仙英本』とで出典を異にしている点には、細心の注意が必要である。

【二八】第三六祖弘道大師章

『宗務庁』「本則」の当該箇所

三乘十二分教、某甲粗知。嘗聞南方直指人心見性成佛、実未明了、伏望和尚慈悲指示。頭曰、恁麼也不得、不恁麼也不得。恁麼不恁麼總不得。子作麼生。師罔措。頭曰、子因縁不在此。且往馬大師処去。師稟命恭礼馬祖。仍伸前問。祖曰、我有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目、有時揚眉瞬目者是、有時揚眉瞬目者不是。子作麼生。師於言下大悟。便礼拜。祖曰、你見甚麼道理便礼拜。師曰、某甲在石頭処、如蚊子上鉄牛。祖曰、汝既如是、善自護持。（二〇五頁）

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

瑩山禪師の説示法に關する一視座（加藤）

三乘十二分教は某甲粗ぼ知る。乃至善く自ら護持せよ。（二〇六頁）

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

三乘十二分教ハ惟儼等知リ、嘗聞南方直指単伝正法眼蔵、実未明了ナラス伏望ハ和尚慈悲ヲ以因縁開示セヨ頭云汝因縁爰二恁麼也不得不恁麼也不得恁麼不恁麼惣不得師付思ス頭云汝因縁爰二非且馬祖処二行ヘシ師命ヲ受馬祖ヲ礼シ光問ヲ宣祖云我有時ハ教渠ヲ揚眉瞬目有時教伊揚眉セシメス有時教伊揚眉瞬目セシムル是也有時教渠揚眉瞬目セシムル不是也師言下大悟即礼拜ス祖云如何道理ヲ見カ即礼拜スル師云吾石頭ニアリシ二蚊子鉄牛二登二似リ祖云既能如是ナラ能自護持セヨ（七四頁）

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

三乘十二分教惟儼等知、嘗聞南方直指単伝正法眼蔵、実二未明了ナラス伏望開示、頭示恁麼也不得不恁麼也不得恁麼不恁麼惣不得、師ラクコト頭云汝因縁爰非且馬祖処行師命ヲ受敬テ馬祖ヲ礼前問ヲナス馬祖示云吾有時教渠揚眉瞬目セシム有時教渠揚眉瞬目セシメス有時教渠眉瞬目セシムル是ナリ有時教渠揚眉瞬目セシムル不是也師爰大悟シ礼拜ス祖云汝如何道理ヲ得カ礼拜スル師云吾石頭二在二蚊子鉄牛二駕スル如シ祖云若能如是ナラハ汝自護持スヘシ（七四頁―七五頁）

『推定される典拠』⁽⁵⁹⁾

便問三乘十二分教某甲粗知（嘗聞南方直指人心見性成佛実未明了伏望和尚慈悲指示頭曰恁麼也不得不恁麼也不得恁麼不恁麼總不得）作麼生師曰措頭日子因緣不在此且往馬大師處去師稟命恭礼馬祖仍伸前問祖曰我有時教伊揚眉瞬目有時不教伊揚眉瞬目有時揚眉瞬目者是有時揚眉瞬目者不是子作麼生師於言下契悟便礼拜祖曰你見甚麼道理便礼拜師曰某甲在石頭處如蚊子上鉄牛祖曰汝既如是善自護持（五燈会元）卷五、『統藏』一三八・八二頁右上（右下）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、次の諸点で差異が認められる。「本則」で「伏望ハ和尚慈悲ヲ以因縁開示セヨ」とあるところが「提唱」で「伏望開示」とあり⁶⁰、「本則」にある「汝因縁爰二」を「提唱」では欠く⁶¹。これらの点から、「本則」の方が詳述されている傾向を見て取ることが出来る。又、「本則」で「師佇思ス」とあるところが「提唱」では「師ヲクコト」とある⁶²。この他にも、「本則」で「師言下大悟即礼拜ス」とあるところが「提唱」では「師爰大悟シ礼拜ス」とあり、「本則」で「如何道理ヲ見力即礼拜スル」とあるところが「提唱」では「汝如何道理ヲ得カ礼拜スル」とある等といった多種多様な相違点が散見される。

囲み線外については、大きくは相似するものの、「本則」で「能自護持セヨ」とあるところが、「提唱」で「汝自護持スヘ

シ」とあり⁶³、差異も見せている。これら些細な表現上の差異は、既に幾度となく触れてきたように、太祖が言葉を変えて述べられた跡形と見做すことが可能であろう。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、『乾坤院本』の「本則」「提唱」双方に記載されている文言に一致する言句が散りばめられているため、双方を組み合わせたような文面と解し得るのだが、「典拠」（五燈会元）由来の大幅な変更と言った方が的を射ており、明らかに「典拠」に酷似する。しかしながら、「典拠」で「師於言下契悟便礼拜」とあるのに、『宗務庁』では「師於言下大悟 便礼拜」とあり、同じく『乾坤院本』でも「師言下大悟即礼拜ス（師爰大悟シ礼拜ス）」とあったことを考慮するならば、全面的には「典拠」に依拠していないことも至って平明に読み取れる。換言すると、『仙英本』は、大きくは「典拠」に拠りつつあるけれど、意識的に古写本の文句を所々で残している、と捉えられるのである。繰り返しになるが、この点は、『仙英本』が具体的にどのような手順で改編されていたのかを精密に探る上で、看過されてはならないところであると再度強調したい。

又、『乾坤院本』『宗務庁』間に存在する明らかな違いを縷々指摘しておく、『乾坤院本』で「惟儼等知リ（惟儼等知）」とあるところが『宗務庁』で「某甲粗知（某甲粗は知

る」とあり、『乾坤院本』で「直指单伝正法眼蔵」とあるところが『宗務庁』で「直指人心見性成仏」とあり、『乾坤院本』で「師佇思ス（師ヲククト）」とあるところが『宗務庁』で「子作麼生。師罔措」とあり、『乾坤院本』で「如何道理ヲ見力即礼拝スル（汝如何道理ヲ得カ礼拝スル）」とあるところが『宗務庁』で「你見甚麼道理便礼拝」とあり、『乾坤院本』で「吾」とあるところが『宗務庁』で「某甲」とある等が列挙される。

これら種々の違いが発見される背景について考えると、改編に際して用いられた「典拠」（『五燈会元』）に帰因すること間違いのないのだが、逆説的には、太祖が「典拠」に記載されていた文面のままには必ずしも説示されなかった（瑩山禪師が自身の表現法でもって換言的に提唱された）ことを如実に物語っているとも推測し得る。そして、この推測が妥当であるならば、他ならぬここにこそ、瑩山禪師の独創性の一端を、我々は垣間見ることが出来るのではないか。

〔一九〕【第三七祖雲巖無住大師章】

『宗務庁』『本則』の当該箇所

師曰、百丈有・時上堂、大衆立定、以拄杖一時趁散。復召大衆、衆回首。丈曰、是甚麼。山曰、何不早・恁麼道、今日因・子得・見海・兄。師・於・言・下・大悟。（二二二頁）

瑩山禪師の説示法に関する一視座（加藤）

〔宗務庁〕「提唱」の当該箇所

師曰く、有・時上堂、乃・至、師・言・下・に・於・て・大悟・す。（二二二頁）

〔乾坤院本〕「本則」の当該箇所

師云百丈有・時上堂ス大衆正二集百丈云拄杖ヲ以テ一時二打下ス即高声喚云大衆ト二回頭丈云は何ソ山云何早・恁麼・不・言・師・言・下・二・大悟・ス（七七頁）

〔乾坤院本〕「提唱」の当該箇所

師云一日上堂大衆正集百丈拄杖以一時二打下ス高声喚云大衆ト二回頭丈云は何山云何ソ早・恁麼云サル汝・因・海・兄・ヲ・見・得・タリ師・爰・大悟・ス（七七頁）

〔推定される典拠〕⁶⁴

山又問更説甚麼法師曰有・時上堂大衆立定以拄杖一時趁散復召大衆衆回首丈曰是甚麼山曰何不早・恁麼道今日因・子・得・見・海・兄・師・於・言・下・頓・省（『五燈会元』卷五、『統感』一三八・八七頁右下）
（左上）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、『乾坤院本』「提唱」にある「汝因海兄ヲ見得タリ」を「本則」では欠く⁶⁵。囲み線外については、「本則」で「有時」とあるところが「提唱」で「一日」とあり、「本則」で「師言下二大悟ス」とあるところが「提唱」で「師爰大悟ス」とある等の違いがある。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「有時」「因子得見海兄」「師於言下大悟」を併記するから、『乾坤院本』の「本則」「提唱」を組み合わせたような記述となっている。尤も、『宗務庁』は「典拠」により符合する。だが「典拠」では「師於言下頓省」とあるから、この部分については承けなかったことも同時に推し量られるのである。従前の通り、「典拠」について部分的にしか従っていない改編者の姿勢が見て取れよう。

※〔二一〇〕【第三八祖洞山悟本大師章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

乃述偈呈雲巖曰。也大奇也大奇、無情說法不思議。若將耳聽終難會、眼処聞声方得知。巖許可。（二二七頁）

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

乃ち偈を述て曰く、也大奇也大奇、乃至、眼処に聞く時方に知ることを得ん。師、雲巖に問ふ、某甲余習未だ尽きざるこ
とあり。（二二〇頁～二二二頁）

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

即呈所解ヲ云也太奇々々、無情說法不思議若將耳睡声不現、眼処聞声方得知雲岩許可ス（七九頁）^{（66）}

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

即偈ヲ呈スルニイタレリ然トモ有時ナヲ雲岩ニ申云早某甲余
習未尽（下リ）（八〇頁）

〔推定される典拠〕^{（67）}

師乃述偈呈雲巖曰 也大奇 也大奇 無情解説不思議 若將
耳聽声不現 眼処聞声方得知 遂辭雲巖（景德伝燈録）卷
一五、『大正藏』五一・三二二頁下）

乃述偈曰也大奇也大奇無情說法不思議若將耳聽終難會、眼処聞
時方得知師問雲巖（『五燈会元』卷二三、『統藏』一三八・二
三四頁右下）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

『乾坤院本』「提唱」に囲み線を附することが出来ないことから
も分かるように、「本則」「提唱」間に同一の表現が確認さ
れず、明らかな異文となっている。従つて、ここを「本則」
の反復（再説）と位置付けることは本来不可能であると受け
止められる。よつて、『宗務庁』の「乃至」を用いた表記は、
明らかに古写本から乖離しているから、極めて恣意的に改編
された実態が闡明である。太祖の説示を大きく変容させてし
まった典型例とも言い得よう。

〈考察②『乾坤院本』「宗務庁」間の異同〉

『乾坤院本』「提唱」が「本則」の再説ではないから、『宗
務庁』は『乾坤院本』「本則」に近似する。「典拠」も交えて
精査すると、『宗務庁』は明版の『景德伝燈録』に基づく可
能性が高いが、「眼処聞声方得知」とも記載をしているから、
この点については、『乾坤院本』との一致も見せている。そ

れ故、改編者は部分的に明版の『景德伝燈録』に依つて書き換えたと推定されるのである。

又、『乾坤院本』の出典については、『景德伝燈録』を基礎としながらも、『五燈会元』との合糅等が推測される。

〔二二〕【第三九祖雲居弘覺大師章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

山問曰、闍黎、名什麼。師曰、道膺。山曰、向上更道。師曰、向上道即不名道膺。山曰、与吾在雲巖時祇対無異也。

（二二五頁）

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

山問ふ、闍黎、名は什麼ぞ。乃至、祇対と異なることなし。

（二二六頁）

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

山問而今闍梨カ名ハ何ソ師云今又道膺山云向上二更云師云向上二ハ即道膺トハ名シ山云吾雲岩二在テ祇対セシニ異コトナシ（八二頁）

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

山因師問云而今闍梨カ名ハナソ師云今モ又道膺山云向上二更云師云若ク向上道ハ即道膺トハ名シ山云吾シ雲岩ニ祇対セシ言ト一般ナリ（八二頁）

〔推定される典拠〕⁽⁶⁸⁾

瑩山禪師の説示法に関する一視座（加藤）

洞山問曰闍梨名什麼。曰道膺。洞山云。向上更道。師云。向上道即不名道膺。洞山曰。与吾在雲巖時祇対無異也。（景德伝燈録）卷一七、『大正藏』五一・三三四頁下）

〔考察①〕『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同

囲み線内については、概ね相似するが、『乾坤院本』「本則」にある「在テ」を「提唱」は欠く一方で、「提唱」にはある「若」を「本則」で欠くといった相違点が存在する。囲み線外については、「本則」で「山問」とあるところが「提唱」で「山因師問云」とあり、同じく「本則」で「祇対セシ言ト一般ナリ」とあるところが「提唱」で「祇対セシ言ト一般ナリ」とある。これらも、瑩山禪師が提唱時に表現を換えられた痕跡として受け取ることが出来よう。

〔考察②〕『乾坤院本』『宗務庁』間の異同

『宗務庁』は、「在」「祇対無異也（祇対と異なることなし）」を併記するから、『乾坤院本』「本則」に近似するものの、「典拠」の方がより咬み合っているとと言える。

※〔二二〕【第四〇祖同安不禪師章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

欲得恁麼事、須是恁麼人。既是恁麼人、何愁恁麼事。（二三頁）

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

恁麼の事を得んと欲せば、**乃至**、何ぞ恁麼の事を愁へん。（二

三二頁）

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

欲得恁麼事ヲ須是恁麼人即是恁麼人何愁恁麼事（八四頁）

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

恁麼事ヲ得ント思即是恁麼人也既是恁麼人也何ソ恁麼事ヲ愁

ン（八四頁）

『推定される典拠』⁽⁶⁹⁾

欲得恁麼事須是恁麼人。既是恁麼人何愁恁麼事。（『景德伝燈

録』卷一七、『大正蔵』五一・三三五頁下）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線の内も外も、『乾坤院本』の「本則」「提唱」間で大

差がないが、傍点部が示す僅かな差異は認められる。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「須」「既」「恁麼人」を併記するから、『乾

坤院本』の「本則」「提唱」を組み合わせたような記述となっ

ているが、「典拠」にも合致する。

〔二三〕【第四二祖梁山和尚章】

『宗務庁』「本則」の当該箇所

師無対。**安曰**、学仏、未到這箇田地最苦、汝問我道。師問、

如何是衲衣下事。**安曰**、密。師乃大悟。（二四一頁）

『宗務庁』「提唱」の当該箇所

師無対。**乃至**、師乃ち大悟す。（二四二頁）

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

師無対**安曰**学道仏未到這ヶ田地ニ最苦ナリ汝問我道師問如何

是衲衣下事**安云**密師終大悟ス（八八頁）

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

同**安**法衣ヲ取次同云如何カンは衲衣下事**安云**密師大悟シ（八

六頁）⁽⁷⁰⁾

『推定される典拠』⁽⁷¹⁾

問如何是衲衣下事。師曰。密有瑞。（『景德伝燈録』卷二四、

『大正蔵』五一・四〇六頁下）

室中暗坐問如何是衲衣下事師曰密師与瑞長老坐次（『五燈会

元』卷一四、『続蔵』一三八・二六〇頁右上）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、『乾坤院本』「本則」にある「**安曰**学

道仏未到這ヶ田地ニ最苦ナリ汝問我道」を「提唱」では欠く

ため、太祖が意識して省かれた可能性が推測される。囲み線

外については、「本則」で「師終大悟ス」とあるところが「提

唱」で「師大悟シ」とあり、多少異なる。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』に「**安曰**、学仏、未到這箇田地最苦、汝問我道」

が記載されているから、『乾坤院本』「本則」に近似するが、

『乾坤院本』『本則』で「師終大悟ス」とあるところが『宗務庁』で「師乃大悟」とある等の違いもある。非常に些細な点ではあるが、ここでの「終」から「乃」への変更は、改編者自身の恣意によるものと思われる。

〔二四〕【第四三祖大陽明安大師章】

〔宗務庁〕「本則」の当該箇所

如何は無相道場。山、指観音像曰、這箇是具処士画。師擬進語。山急索曰、這箇是有相底、那箇は無相底。師於言下有省。(二四七頁)

〔宗務庁〕「提唱」の当該箇所

如何が是れ無相の道場。乃至、師遂に省あり。(二四七頁、二四八頁)

〔乾坤院本〕「本則」の当該箇所

如何は無相道場山指観音像ヲ云此具処士力画師擬進語山急索云這ケ是有相底那ケは無相底師言下領悟(八九頁)

〔乾坤院本〕「提唱」の当該箇所

如何は無相道場山指観音像ヲ云是ノ具処士力画師擬進語セント擬山急索云這ケ是有相底師言下明コトアリ(八九頁)

〔推定される典拠〕⁽⁷³⁾

初到梁山問如何は無相道場山指観音曰這箇是具処士画師擬進語山急索曰這箇是有相底那箇は無相底師遂有省(『五燈会元』)

瑩山禪師の説示法に關する一視座(加藤)

卷一四、〔統蔵〕一三八・二六一頁左上

〔考察①〕『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同

囲み線内については、『乾坤院本』『本則』にある「那ケは無相底」を「提唱」では欠く。囲み線外については、「本則」で「師言下領悟」とあるところが「提唱」では「師言下明コトアリ」とある。これも太祖による言い換えであろう。

〔考察②〕『乾坤院本』『宗務庁』間の異同

『宗務庁』に「那箇は無相底」が記載されているから、『乾坤院本』『本則』に近似すると言えるが、『乾坤院本』『本則』で「師言下領悟」とあるところが、『宗務庁』『本則』で「師於言下有省」とあり、『宗務庁』『提唱』で「師遂に省あり」とあるため、それぞれ異なった記述を見させている。この点について、「典拠」では「師遂有省」とあることから、改編者はそれに基づいたと推定できるが、前述の通り「本則」での記述と異なる点には注意したい⁽⁷⁴⁾。

又、「典拠」で「観音」とあるところが『乾坤院本』と『宗務庁』とで「観音像」とあることから、改編者はあらゆる言葉を「典拠」通りに書き直した訳ではないことも、やはり判明するのである。

※〔二五〕【第四四祖投子和尚章】

〔宗務庁〕「本則」の当該箇所

令看外道問仏、不問有言、不問無言因縁。經三載、一日問曰、汝記得話頭麼、試拈看、師擬對、鑑掩其口。師了然開悟。（二五一頁）

『宗務庁』『提唱』の当該箇所

外道問仏の話を看せしむ。**乃至**、師了然として開悟し、（二五二頁）

『乾坤院本』『本則』の当該箇所

外道仏二問有言トワス無言ヲモトワス世尊良久シテ如何師答ント擬ス陽師ノ口ヲラ、ウア然トシテ⁷⁵開悟ス（九〇頁）

『乾坤院本』『提唱』の当該箇所

外道仏二問不問有言不問無言因縁ヲミセシム三年ヲヘテ後遠問云話頭ヲエタリヤ師答ント擬ス遠師ノ口ヲラウ師了然トテ開悟（九〇頁）

『推定される典拠』⁷⁶

師采鑑礼延之三年一日問曰外道問仏不問有言不問無言世尊良久如何師擬對鑑掩其口師了然開悟（『嘉泰普燈錄』卷二、『統藏』一三七・三三頁左下）

師采鑑礼延之令看外道問仏不問有言不問無言因縁經三載一日問曰汝記得話頭麼試拈看師擬對鑑掩其口師了然開悟（『五燈会元』卷一四、『統藏』一三八・二六二頁左下）

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、『乾坤院本』『本則』で「世尊良久シ

テ如何」とあるところが、「提唱」で「因縁ヲミセシム三年ヲヘテ後遠問云話頭ヲエタリヤ」とあるため、大幅に異なり、注意を要する。この違いを仔細に検討すると、「典拠」の違いに依るものと推断される。乃ち、各々別の出典を拠り所としていた可能性が考えられる⁷⁷のである。尚、囲み線外については、概ね共通する。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「因縁。經三載、一日問曰、汝記得話頭麼、試拈看」を記載するので、『乾坤院本』『提唱』に近似し、「典拠」である『五燈会元』に基づいて改編されたことが明らかである。更に、『乾坤院本』『提唱』『宗務庁』間の差異を示すと、「因縁ヲミセシム三年ヲヘテ後遠問云話頭ヲエタリヤ」と「因縁。經三載、一日問曰、汝記得話頭麼、試拈看」との違い等が指摘でき、「典拠」（『五燈会元』）に基礎付けられた変更が確実視される。『乾坤院本』の「本則」「提唱」間は、既述の通り別々の「典拠」を基にして太祖が示された可能性が高いから、そこを安易に一本化した改編者による体裁変更は、批判されて然るべきであろう。

〔二六〕【第四五祖芙蓉山道楷禪師章】

『宗務庁』『本則』の当該箇所

乃問、仏祖言句如家常茶飯、離之外别有為人处也無。青曰、

汝道、實中天子勅、還飯堯舜禹湯也無。師欲進語。青以、扢師口曰、汝發意來、早有三十棒分。師即開悟。(二六〇頁)

『宗務庁』『提唱』の当該箇所

乃ち問ふ、仏祖の言句、乃至、師即開悟し。(二六一頁)

『乾坤院本』『本則』の当該箇所

問云仏祖言句ハ家常ノ茶飯ナリ是ヲ離テ外別ニ為人底アリヤ青云汝云實中天子勅又堯舜禹湯ヲ借ルヤ否師進語セントスルニ青、扢師口ヲ打云汝發意ヨリ此方早三十棒ノ分アリ師爰開悟ス(九四頁)

『乾坤院本』『提唱』の当該箇所

即問云仏祖言句ハ家常茶飯也更又為人底アリヤ否子云你云實中天子ノ勅スル又堯舜禹湯ヲカルヤ否師答ントセシニ子、扢師口ヲ打云你發意ヨリ此方早三十棒ノ分アリ師爰開悟シ(九四頁)

『推定される典拠』(78)

乃問仏祖言句如家常茶飯離此之外別有為人処也無子曰汝道實中天子勅還飯堯舜禹湯也無師欲進語子以扢扢師口曰汝發意來早有三十棒也師即開悟(『五燈会元』卷一四、『統感』一三八・二六四頁左下)

乃問仏祖言句如家常茶飯離此之外別有為人言句也無曰汝道實中天子勅還飯堯舜禹湯也無師欲進語青以扢扢師口曰汝發意

瑩山禪師の説示法に關する一視座(加藤)

來早有三十棒也師即開悟(『嘉泰普燈錄』卷三、『統感』一三七・四一頁右上)

〈考察①『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同〉

囲み線内については、相似するものの、『乾坤院本』『本則』で「是ヲ離テ外別ニ為人底アリヤ青云」とあるところが「提唱」で「更又為人底アリヤ否子云」とあり、「本則」で「師進語セントスルニ青扢師口ヲ以」とあるところが「提唱」で「師答ントセシニ子扢師口ヲ以」とある等の相違点が確認される。囲み線外については、ほぼ一致する。

〈考察②『乾坤院本』『宗務庁』間の異同〉

『宗務庁』は、「離之外別有為人処也無。青曰」「師欲進語。青以扢子」を併記するから、『乾坤院本』『本則』に近似する。『乾坤院本』『宗務庁』間の差異を示すと、「師爰開悟」と「師即開悟」との違い等が指摘でき、「典拠」由来の変更と想定されるであらう。

※(二七)【第四七祖悟空禪師章】

『宗務庁』『本則』の当該箇所

霞問、如何是空劫已前自己。師撥対。霞曰、爾闢在、且去。一日登鉢盂峰、豁然契悟。(二七〇頁)

『宗務庁』『提唱』の当該箇所

霞問ふ、如何なるか是れ空劫已前の自己。乃至、豁然として

契悟す。（二七〇頁）

『乾坤院本』「本則」の当該箇所

霞問如何是空劫已前ノ事師答爾擬ス霞云汝忙シキ事アリ且去シ師一日鉢盂峰へ登テ豁然シテ開悟ス（九八頁）

『乾坤院本』「提唱」の当該箇所

霞問如何是空劫已前ノ事師答爾擬ス霞云汝忙シキ事アリ且去一日鉢盂峰登師豁然トシテ開悟（九八頁）

『推定される典拠』⁽⁷⁾

霞問如何是空劫已前自己師擬對霞曰你鬧在且去一日登鉢盂峰豁然契悟（『五燈会元』卷一四、『統藏』一三八・二六九頁左下）

問如何是空劫已前自己師擬對霞曰爾鬧在且去一日登鉢盂峰豁然契悟（『統傳燈錄』卷一七、『大正藏』五一・五七

九頁下～五八〇頁上）

〈考察①〉『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同

囲み線内については、概ね相似し、「師一日」「一日」程の差があるのみである。囲み線外も同様で、「本則」で「豁然シテ」とあるところが「提唱」で「師豁然トシテ」とある。

〈考察②〉『乾坤院本』『宗務庁』間の異同

『宗務庁』は、「師一日」でなく「一日」とあり、かつ「豁然（豁然として）」とあるため、『乾坤院本』の「本則」「提唱」を組み合わせたような記述となっている。『乾坤院本』

『宗務庁』間の差異を示すとは、「已前の事」と「已前の自己」との違いや、「開悟」と「契悟」との違い等が見出され、「典拠」に端を発した相違点と見做し得る。

四 結論に代えて

本稿での目的を精確に達成すべく、前節では当該分野の検証をきめ細やかに遂行した。首尾一貫した形式で試みた一連の考証を一つ一つ進める過程で気付かされ、かつ全用例を通して初めて判明するに至った留意点の数々を整理することで、本研究の結びとする。

はじめに、全体を俯瞰して自明となった点について端的に述べると、『仙英本』（『可睡齋本』）記載の「乃至」に関わる省略表記は、想定通り太祖の説示法（『乾坤院本』での記述事項）を大幅に変えてしまっているため、それ自体大きな問題点として取り上げられなければならない。別言すると、太祖は「本則」での提示内容に重なる文言を自身の「提唱」で説かれる（再説される）際、原則として略説されることはなく、意識的か否かは不明だが、言葉を換えるなどして同様に叙述されていた。しかし、多少の例外もあり、例えば（八）では、「即」という言葉を用いて「本則」に重なる部分を省略して説かれていた一面が明るみに出た。同じく、（二）でも、「本則」の提示内容に当たる部分の途中までしか「提唱」で

は説かれていなかった。この事実にも慎重に配慮する必要があるものと思考する。何故かという点、説示者である瑩山禪師ご自身の心の奥底に恐らくあったであろう、「ここは「本則」で述べたことの繰り返しだから省こう」といった極めて人間的な心情を、他ならぬこれらの事例から読み取ることが可能だからである。又、「(二)」に関しては、その直後の文章との繋がり（直後に「夫仙ヲ学シ寿命長遠ナルコトヲ得……」と述べていること）を考慮に入れると、太祖が「本則」に合わせる形で最後まで述べなかつたこと（「仏云仙ヲ修シ小ヲ学スルハ纏ヒキマトウニ似タリ汝自知スヘシ」で説き終えていること）の正当性も論証できたがために、『仙英本』で確認される補足は、本来必要のない文面を継ぎ足したという理由から、寧ろ不備とも捉えられた。

さて、第一番目の考察として行つた『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同⁸⁷では、今指摘したような一部の例外も確かに認められたものの、繰り返すように基本的には「本則」内での説示に相似する御言葉を「提唱」内で再度説き示されていた。この点（囲み線内の言及内容）について、より緻密な分析を加えると、次に示す七つの範疇に類型化して捉えることが概ね可能であると判断する。

一つ目は、多少の表現上の差異や換言的な言い回しが認められるものの、「本則」「提唱」間がほぼ同内容の文面で記さ

れている事例で、「(四)」「(五)」「(七)」「(一〇)」「(一二)」「(一四)」「(一五)」「(一六)」「(二一)」「(二二)」「(二六)」「(二七)」が該当する。これらについては、説示内容には大きな違いがないため、「乃⁸⁸」という言葉で省略化を図つたとしても、とりあえず問題がないとも受け止められた⁸⁹。

二つ目は、「本則」にはある一部の文言が「提唱」では欠落している（「本則」の方が「提唱」よりも詳述されている）事例で、「(二八)」「(二三)」「(二四)」が該当する。この二つ目の事例は、先に取り上げた「(二)」とも類似し、太祖が提唱時に意図的に省いた可能性⁹⁰が推し量られた。

三つ目は、二つ目とは真逆で、「提唱」にはある一部の文言が「本則」では欠落している（「提唱」の方が「本則」よりも詳述されている）事例で、「(二)」「(六)」「(九)」「(二七)」「(一九)」が該当する。前述のように「提唱」内の言句についての意識的な省略に関しては、既述事項（「本則」で述べたこと）に重複するとの理由から、それを避ける意図を想定することが可能であるが、各章の冒頭で掲げられる「本則」の一部分が省略して説かれているように看取されるのは、不自然な印象を受ける。又、自明なように、「本則」は「提唱」に比較して圧倒的に短文であるから、筆録者（侍者）が書き損じた（筆録が間に合わなかつた）ことも想定しづらいし、逆に太祖による読み落とし等の錯誤があつたという事情も考え難い。従つて、

何らかの不備によるものと解するよりも、太祖が意識して省いたと判断する方が妥当であろう。

四つ目は、今説明した三つ目の類型に密接に関係する事例で、「提唱」には説き示されている多くの文言を「本則」では欠く(「提唱」に比して「本則」が大幅に略記されている)ものであり、「(二一)」「(二二)」が該当する。「本則」をほんの少ししか示さない」というこの奇抜なスタイル(様式)については、既に紹介したように、池田魯參氏が「また伝光録の垂示は、「本則」として体裁を整えることなく、本章のような形で説かれることもあったのではないかと推測されます。より臨場感のある光景を乾坤院本は伝えます。」(『曹洞宗報』九二六号、二〇二二年一月、五〇頁下段)との大変有益な示唆を与えておられたし、筆者も、太祖が「本則」を略述した背景を、弟子による質疑を待ち構える対話形式での提唱法にあったことを根拠として、禪師の説示法の一特徴を浮かび上がらせた。筆者は、先の三つ目の事例も、この考え方で解釈できるのではないかと思量している。つまり、瑩山禪師は、甚だ簡単に「本則」を取り上げ、即座に「提唱」を開始された、といった具合に「提唱」により重心を置かれた御垂示を屢々披露されていた、と捉えられるのである。

五つ目は、概ね相似するが、発せられている言葉の順序(記載されている文句の配列)が異なるという点で「本則」「提

唱」間に微妙な差異を見せている事例であって、「(三)」が該当する。これについては、太祖独自の捉え方に由来したものである、との見方を示した。

六つ目は、「本則」「提唱」間の一部分の言説に限って顕著な表現上の差異を見せている事例で、「(二五)」が該当する。この「(二五)」が示唆する相違の背景については、既に検討を加えた通り、そもそも「本則」と「提唱」とが別々の典拠に由来していた可能性を明示した。又、その点とも相俟って、改編者がその事実を汲み取らずに、安易な画一化を図った(別々の典拠を軽率に一本化した)との理由付けから、批判的な見解を筆者は表明した⁽⁸²⁾。

七つ目は、「本則」「提唱」間に明らかな食い違いを見せている(「本則」「提唱」間に一致点が全くない)事例で、「(二一〇)」が該当する。これは、「本則」と「提唱」とが別物であることを示しているのであるから、同一視する(「本則」の再説だとする)『仙英本』には明らかな瑕疵が内在している、と批判されて然るべきであろう。

以上、七つに細分化して縷述したように、「『乾坤院本』の「本則」「提唱」間の異同」は、決して一様には括られ得ないことが明確となった。又、何よりも『仙英本』由来の『伝光録』では読み取ることが不可能な「太祖の説示法の実際(瑩山禪師が大眾の前で実際にどのように説示されたのか)」の一側面

を具現化し得たと考える。

今度は、視点を变えて、第二番目の考察として試みた『乾坤院本』『宗務庁』間の異同¹⁾についても省察したい。この考察は、『宗務庁』（仙英本）の記述が『乾坤院本』の「本則」「提唱」の何れに近似するののかについて専ら検証し、『仙英本』が何を根拠として書き直されたのかを考証する意図の下で執り行つた。この観点に則した考察結果についても、以下に簡単に整理しておこう。

まず、『乾坤院本』「本則」に近似していたものを示すと、
〔二〕〔三〕〔四〕〔五〕〔八〕〔一〇〕〔一五〕〔一六〕〔二〇〕
〔二二〕〔二三〕〔二四〕〔二六〕が列挙される。

他方、『乾坤院本』「提唱」に近似していたものは、〔九〕
〔一一〕〔一二〕〔二五〕が指摘されよう。

更に、『乾坤院本』の「本則」「提唱」の合様（組み合わせ）と解され得るものとして、〔一〕〔六〕〔七〕〔一二〕〔一四〕
〔二七〕〔二八〕〔二九〕〔三二〕〔二七〕が指摘される。

続いて、改編方法についての一貫した特徴を挙げると、『景德伝燈録』（明版）や『五燈会元』等の出典に基づいて書き直された経緯については何ら疑問の余地はないが、再三注意を促してきたように、必ずしも全文を典拠通りには訂正していないことが実に多くの事例から確実なものとなった。乃ち、古写本の記述にも慎重な配慮をしつつ改編した痕跡が随所で

認められ、古写本と典拠との折衷型とも言うべき独特の改編手法が検認されたのである。

さて、その他の留意点についても再説すると、『大昌寺本』でも「上件ノ商量アリ」というひとときを引く言葉を用い、『本則』の既述事項に重なる部分を短縮していた。『仙英本』の「乃^主」に類似する略記であると判断したが、改編の一種であることが確実視されるため、何時からこの類の表現形態が出現したのか、今後の研究で解明されるべきであることを、併せて銘記しておきたい。

論攷を振り返ると、先行業績の確認の際にも触れたことであるが、実に半世紀も前に、永久岳水氏と東隆眞氏の両氏が本稿に類する研究の一端を公にされていた。両氏の指摘は、僅か一例を挙げるに留めたものであったし、考察内容も至って簡素なものであったため、内容的には決して詳論と言えるものではなかったが、その簡潔な記述の中にも示唆に富む學術的知見が集約されていたため、改めて深く意に留めておく必要があるものと筆者は実感した。そしてその観点からするならば、今般、当該分野を深く掘り下げることで緻密なる検討を一通り成し遂げることに成功し、それにより『仙英本』（宗務庁）と古写本（乾坤院本）との間で看取される明確な記述上の差異等を具体的に示せた点では、地味でありつつも、意義のある一研究であったと考える。

又、本考察で逐次提示を試みた通り、この細微なる考証を完了するためには、遡源される出典についての慎重なる判定作業も必要不可欠な課題として横たわっていた。永久氏や東氏が尽力されていた五〇年前の当時の研究水準とは大きく異なり、万巻にも及ぶ膨大な仏教典籍の中から典拠として推定が可能な文言を、瞬時かつ正確に割り出すことが可能となった現在の高度な研究水準が、本研究を後押ししてくれたことについては、今更論を俟つものではない。本論致を通じて、学問研究は決してただ一人によって進展されるべきものではないことも改めて痛感させられた。このような点についても触れながら、筆を擱くこととしよう。

註

(1) 二〇一七年一月二日に曹洞宗檀信徒会館で行った。この発表を纏めた小論は、二〇一八年度に刊行予定の『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第十九回）』に掲載される運びとなっている。尚、同論文での表記法と同様に、当論文に於いても『伝光録』の写本を『乾坤院本』『長円寺本』等という形式でもって表示する。又、引用文中には考察の便宜に資するために傍線や囲み線等を附す場合があり、引用文中の漢文に記載されていた返り点等については、表示せず、省略する。尚、本稿で取

り扱う文献の中には、現代社会における人権上の観点からは不適切と思われる表現を含む場合もあるが、その部分を肯定・再生産する意図は筆者には全くなく、純粋に学術研究のためだけに表示することをここに明記する。

(2) 『仙英本』と接点を持たず、『乾坤院本』等の古写本のみを純粋に底本として扱った『伝光録』の刊行物は、数少ない例外として挙がろう。

(3) 『仙英本』の改編については、東隆眞著「仙英和尚の開板本『伝光録』の底本について―宗学思想史研究序説・その八―」（『宗学研究』第一〇号、一九六八年三月、以下東「一九六八」）に詳しい。同様に、近年の『伝光録』研究でも、『瑩山禪師『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『瑩山禪師伝光録Ⅰ』）の五頁上段から下段にかけて、仙英師による加筆・訂正箇所について取り上げられており、二頁下段で「この内、瑩山禪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が、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。」との示唆に富む見解が表明されている。注意すべきは、後述の通り、田島柏堂氏が『可睡斎本』の存在を根拠に仙英師改編説

に否定的な意見を述べられていることにあり、当然格別な注意を払わなければならないと筆者自身も考える。それ故、真実の改編者（最初にこのような改編を行った者）が誰なのか判然としないという現況に鑑み、本論では、専ら「改編者」という語を使用していく。

(4) 例えば、『仙英本』四四頁右一〇行目、七二頁右四行目、八六頁左一行目、九二頁左七行目では、「^乃至」ではなくて「乃至」と記載されているように見えるため、正確性を欠いた表記と判断するのが妥当であろう。後述するように、『可睡齋本』での表記の確認により、単なる誤記であることが確定する。同様に、この点については、吉田義山編集『^{傍書}瑩山伝光録』（貝葉書院刊、一八八七年一月）、古田梵仙校閲・寺嶋得一編集『^{箋題}瑩山伝光録』（森江佐七刊、一八八八年三月）等での記載事実からも自明なものとなろう。

(5) あるいは、仙英師が底本とした（参照した）写本に一連の省略表記が既に確立していたため、師はそれに従ったに過ぎない、との見方も当然可能である。これは、既に述べたように後述の田島氏の考え方に重なるものである。

(6) 又、この点も既に指摘したが、『瑩山禪』Ⅰ～Ⅳ（山喜房仏書林、一九八五年三月～一九八七年五月、以下『瑩山禪Ⅰ』～『瑩山禪Ⅳ』）と宗務庁版『伝光録』（曹

洞宗宗務庁、二〇〇五年五月、以下『宗務庁』）では、この「乃至」という語句について古写本との対校がなされている。

(7) 引用文中の傍点、は、東氏の論文中に附されているものである。

(8) この一覧表に類する表については前回の発表時にも提示したが、今回は『可睡齋本』での確認事項も加えた。参照した『可睡齋本』の資料は、曹洞宗全書刊行会作成のものであり、駒澤大学図書館に所蔵され、請求記号 H132.1W/352-4（資料番号 001627488, 001627496, 001627504）の計三冊である（巻一は欠本）。資料閲覧に関しては、駒澤大学図書館レファレンスカウンターにて貴重なご助言を賜った。記して謝意を表明する。尚、『可睡齋本』（巻二～巻四）では、全て「^乃至」と明記するから、『仙英本』と一致し、『仙英本』記載の「乃至」が「^乃至」の誤表記であったこともここに判明する。

(9) 本節の中では、『仙英本』及び『宗務庁』という表現を用いて論述するが、繰り返すように『可睡齋本』も当然そこに含まれる。

(10) 既に述べた通り、前回の学術大会では、発表時間の制約上、二七例のうちの僅か数例しか取り上げることが出来なかった。同じく『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第十九回）』に掲載予定の同拙論も、与えられ

た紙幅の都合上、一部分しか掲載が適わない。この欠点を補うために、重複する部分を含みつつも、全用例を通観することで初めて見えてくるであろう全体像の解明に注力するのが狙いである。

- (11) 但し、『宗務庁』で明記されている【本則】「機縁」【拈提】「頌古」の四区分のうち【機縁】【拈提】「頌古」の三分は、「提唱」という一括りとして本稿では扱う。乃ち、『伝光録』の構成法の解釈として通例化している「四段の構成法」の概念には囚われず、「本則」「提唱」の二段構成という解釈法を筆者は採用する。尚、そのように考える理由については、拙論「瑩山禪師撰『伝光録』の構成法」再考（『宗学研究紀要』第三〇号、二〇一七年三月、五三頁〜七九頁）、並びに「『伝光録』の区切り方に関する一考察——『機縁』『拈提』間を中心に——」（曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第十八回）、二〇一七年六月、六三頁〜六八頁）を一読頂きたい。
- (12) 『乾坤院本』の底本は、東隆眞校注『乾坤院本伝光録』（隣人社、一九七〇年二月、以下『乾坤院本』）を用いる。註（6）でも触れたが、『瑩山禪Ⅰ』〜『瑩山禪Ⅳ』と『宗務庁』の双方で「乃至」の箇所について校異が示され、『乾坤院本』『龍門寺本』『天林寺本』『永平寺本』等の多くの古写本で概ね同様に記載されていたことが明らかとなっている。そのため、本稿では、成立年代

的に最古の『乾坤院本』を古写本の代表に定め、『宗務庁』（『仙英本』）との対比を図る上での主たる資料として扱う。尚、繰り返しになるが、『宗務庁』と『乾坤院本』の本文表記に関しては、ルビや返り点等の表示を省き、『宗務庁』の「本則」については漢文のみで表示する。又、考察の便宜上、漢字については原則として常用漢字を用い、統一化を図る漢字の字体に係る対照研究については、向後の課題としたい。

- (13) 『宗務庁』の「提唱」に記されている「乃至」という語とそれに対応する「本則」での文言については、囲み線で明示し際立たせる。

- (14) 『宗務庁』の囲み線に対応するであろう『乾坤院本』の言及箇所についても、同様に囲み線を附し際立たせていく。

- (15) 出典の引用は、『大正新脩大藏経』（以下『大正蔵』）『卍統蔵経』（以下『統蔵』）からの抜粋とするが、『景德伝燈録』からの引用文と推定されるものに関しては、『禪文研本』（福州東禪寺版『景德伝燈録』、禪文化研究所、一九九〇年五月）、『五山版 景德伝燈録』（椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第一巻、二〇一二年七月）も参照し、明らかな異読の有無を確認していく（新字体と旧字体及び異体字との違いや「巳」と「已」の違い等といった類の字句の異同については、逐一取り上げて指摘

しない)。同じく、『嘉泰普燈錄』についても、『五山版嘉泰普燈錄』（椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第一卷、二〇一二年七月）を参照し、更に『聯燈会要』と『五燈会元』については、『五山版聯燈会要』『五山版五燈会元』（椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第二卷上・下、二〇一四年一〇月）も見比べていく。引用文の表記に際しては、既述の通り原則常用漢字で行い、返り点については省略する。又、同様に、対照すべき当該箇所には囲み線を附す。出典の提示については、中国電子仏典協会より作製されたCBETA等の電子テキストを駆使し、可能性が高いものを挙げていくが、勿論先行研究での成果も参照しつつ行う。具体的には、『瑩山禪Ⅰ』『瑩山禪Ⅳ』、池田魯參氏連載「伝光録さらなる宗旨の展開」（『曹洞宗報』、二〇一〇年一月～二〇一五年六月）、鈴木哲雄著『乾坤院本伝光録（東土編）研究』（山喜房仏書林、二〇一五年七月、以下鈴木「二〇一五」）等々で各々指摘されている出典研究の成果を、当然のこととして踏まえる。

(16) 『宗務庁』『乾坤院本』及び典拠間の異同確認を簡便に行うため、特に対照すべき文言には傍点を附す。考察の手順については、上述の囲み線の内と外とに大別して検証を進めることとしたい。

(17) 但し、厳密に述べると、この点も問題なしとは言え

瑩山禪師の説示法に関する「視座（加藤）

ないであろう。何故なら、たとえ同文でも（意図するところは同じでも）、太祖ご自身の説示法を変容させていることには変わりないからである。

(18) 違いが見つかれば、瑩山禪師の説示内容を忠実に伝えていないことになるから、『仙英本』（『可睡斎本』）への明確な批判となろう。

(19) 『伝光録摘要』（慈眼山福王寺、二〇一〇年六月）二八頁下段から二九頁上段。本書（本冊子）は、氏が「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」として作成されたものである。

(20) 違いが生じた理由について思案すると、瑩山禪師は『景德伝燈録』『五燈会元』等にある古禅書の文句を必ずしもそのまま述べられたのではなく、咀嚼された上で、ご自身の御言葉でもって叙述されたからなのではないか、との推測が穩当であろうが、太祖が参照された諸典籍に異なった記述がなされていた可能性にも配慮する必要がある。

(21) 「(一)」「(二七)」という形で立項していく。このため、該当する諸章について触れる際には、「(一)」「(二)」等の略表記で示していく。又、前学術大会の発表時に取り上げた諸章については頭に※を附しておく。

(22) 二つ典拠を掲げたが、『聯燈会要』よりも『景德伝燈録』の方が『宗務庁』に近似する。『禪文研本』（七頁

下）と『五山版 景德伝燈録』（一二二頁右下）は『大正蔵』に一致し、『五山版 聯燈会要』（一九一頁右下）も『統蔵』に同じ。尚、『宗務庁』は「無我我所故」とあるため、改編者は『正法眼蔵』『出家功德』巻（例えば『道元禪師全集』第二巻、春秋社、一九九三年一月、二八三頁～二八四頁参照）も典拠とした可能性が一考される（『瑩山禪Ⅰ』一八六頁～一八七頁参照）。

(23) 但し、若干の違いを示すと、『典拠』で「心自通達」とあるところが『宗務庁』では「自心通達」とある。既に述べたが、『乾坤院本』『本則』での「須能通達」に対応する言葉と推定される。

(24) 逆説的に述べると、註(20)で指摘したように、太祖は「典拠」通りには説かれず、咀嚼された上で、ご自身の解釈や表現でもって説示された可能性が知られる。従って、その事実を重く受け止めるなら、改編者が『景德伝燈録』等の「典拠」を用いて安易に変えてしまった点には、大いに問題があると言わざるを得ない。

(25) 『五山版 聯燈会要』（一九一頁左下）も『統蔵』に同じ。

(26) 又、「乃至、師聞て契悟す。」に書き変えられたことにより、本来はなかった概念である【機縁】【拈提】の区分を誘発してしまっているとも受け止められる。言い換えると、「師聞て契悟す。」で一区切りが付けられる、

といった理由から、後に「四段の構成法」が創案されるに至った遠因ともなり得る改編がまさにここでもなされている、と理解されるのである。その意味でも、特に注意を払わなければならないと筆者は思慮するところである。

(27) この点は、「典拠」との関係上、改編者が如何なる方法で古写本に変更を加えたのかを判断する材料となる。つまり、「典拠」を基礎としつつも、全面的には従っていない態度が窺えるのである。

(28) 池田魯參氏は、『曹洞宗報』九〇五号（二〇一一年二月）三三頁下段で「この本則の出典は不明です。」と指摘するが、「瑩山禪師は『景德伝燈録』巻一に収める婆須密章と弥遮迦章（大正蔵五一巻二〇八頁上中）の文を合わせて、本則の背景を次のように提唱されます。」との見方を示されている。『瑩山禪Ⅰ』二四二頁～二四三頁も参照。

(29) 記載位置だけではなく、「作札側立ス」と「師側立思惟ス」との表現上の差異にも注意を要しよう。

(30) 尚、当章は「典拠」が不明であるためか、より古写本との整合性が高いとも受け止められる。この点からも改編の過程を想定することが出来よう。

(31) 『禪文研本』（一〇頁上）と『五山版 景德伝燈録』（二三頁左下）は『大正蔵』に同じ。

(32) 池田氏も、『曹洞宗報』九一二号（二〇一一年九月）

四一頁上段で「本則の出拠は未詳。これも瑩山禪師の創案と思われます。」とコメントされている。同様に、『瑩山禪Ⅱ』（二二頁）も未詳とする。

- (33) 二つ典拠を掲げたが、『五燈会元』よりも『景德伝燈録』の方が『宗務庁』に近似する。『景德伝燈録』は、『大正蔵』五一・二二一頁の脚註での指摘とも関係し、『大正蔵』（明版以外）と『五山版 景德伝燈録』（二六頁右下）で「之・而・進」とあるところが、『禪文研本』（一四頁下）と明版では「而・進・之」とある。これに対し、『五燈会元』は、『五山版 五燈会元』（一四頁右下）と『続蔵』とで一致する。

- (34) 「正門ニ到ントスル時」は『宗務庁』の「將及門」に相似する。

- (35) 川口高風編著『瑞泉寺本伝光録』（龍蟠山瑞泉寺、一九七八年一月、以下『瑞泉寺本』）三六頁上段に掲載の「本則」では「忻然契会」とあるから、『宗務庁』や『典拠』に一致するが、『乾坤院本』とは異なる。

- (36) この点については、註(33)を参照。

- (37) 『禪文研本』（一七頁上）と『五山版 景德伝燈録』（二七頁左下）一八頁右上）は『大正蔵』に一致し、『五山版 五燈会元』（二五頁左下）も『続蔵』に同じ。

- (38) 『禪文研本』（一七頁下）と『五山版 景德伝燈録』（二八頁右上）左下）は『大正蔵』に同じ。

- (39) 改編者は、古写本既述の「即」を使った「本則」の省略に啓発を受けて、同種の（^乃）を用いた。改編を考案したのかも知れない。

- (40) 『禪文研本』（一八頁上）と『五山版 景德伝燈録』（二八頁右下）は『大正蔵』に一致し、『五山版 五燈会元』（二六頁左上）も『続蔵』に同じ。

- (41) 『仙英本』（『可睡齋本』）は『典拠』によって訂正されたと推知されるが、それ以前に成立した書写本である『瑞泉寺本』でも「三業」とある（『瑞泉寺本』四六頁、四七頁）点には、十分な配慮が求められよう。

- (42) 『禪文研本』（一八頁下）と『五山版 景德伝燈録』（二八頁左上）は『大正蔵』に一致する。

- (43) ここでは、「其事」と「別事」との記載の違いに留意しなければならない。『景德伝燈録』では、『大正蔵』五一・二二五頁の脚註での指摘とも関係するが、『大正蔵』（明版以外）と『五山版 景德伝燈録』（二二頁右下）とで「其事」とあるところが、『禪文研本』（二四頁上）と明版では「別事」とある。『五燈会元』では、『五山版 五燈会元』（二九頁右上）左下）と一致し、「其事」という記載のみが認められる。

- (44) 前註参照。明版だけではなく、『禪文研本』（福州東禪寺版『景德伝燈録』）に依拠した可能性についても、考慮に入れる必要があろう。

- (45) 『禪文研本』（二五頁上）と『五山版 景德伝燈録』（二二頁左下～二二頁右上）は『大正蔵』に一致し、『五山版 五燈会元』（一九頁右下）も『統蔵』に同じ。
- (46) (一一)との厳密な違いを述べておくと、(一二)では囲み線外に結句の「祖即出家ヲ許ス」を記載していたが、(一二)では囲み線外の結句の部分をも含めて省略されているところにある。
- (47) 『禪文研本』（三三頁下）と『五山版 景德伝燈録』（二六頁左上）は『大正蔵』に同じ。
- (48) 「風恙」という言葉を扱うには、人権上の深い配慮が求められる。ここに表示したのは、純粋な学術研究のためだけである。
- (49) 「マトワル」は「マトワル」の誤記であろう。
- (50) 二つ典拠を掲げたが、「我与汝」と「与汝」の表記上の差異から、『五燈会元』よりも『景德伝燈録』の方が『宗務庁』に近似するし、太祖の御言葉とも符合する。『禪文研本』（三五頁下）と『五山版 景德伝燈録』（二七頁左上）は『大正蔵』に一致し、『五山版 五燈会元』（二四頁左上）も『統蔵』に同じ。
- (51) 『瑞泉寺本』『本則』では「覓罪不可得」とある（六八頁上段）ため、『宗務庁』や『典拠』に一致する一方で、古写本である『乾坤院本』とは異なっており、注意を要する。
- (52) 『禪文研本』（三七頁下～三八頁上）と『五山版 景德伝燈録』（二八頁右下）は『大正蔵』に一致し、『五山版 五燈会元』（二四頁左下）も『統蔵』に同じ。
- (53) 東隆眞著『大昌寺本伝光録』（風景社、一九九一年六月、以下『大昌寺本』）。本書からの引用の際にも、その表示については、従来の通り、現代的表記に改めた。
- (54) 尚、管見の及ぶ限り、「上件ノ商量アリ」に類似する省略表現は他の写本では見出し得ない。同書に特有な記述法なのであろう。
- (55) 二つ典拠を掲げたが、『五燈会元』よりも『景德伝燈録』の方が『宗務庁』に近似する。『禪文研本』（三九頁上）と『五山版 景德伝燈録』（二九頁左上）は『大正蔵』に一致し、『五山版 五燈会元』（二五頁右下）も『統蔵』に同じ。
- (56) 『大正蔵』五一・一二二頁の脚註で指摘されている通りである。
- (57) 註(54)にも関連するが、『大昌寺本』やその他の写本に類例があるか否かを精査する必要がある。向後の研究課題としたい。
- (58) 『五山版 景德伝燈録』（五〇頁左上～右下）も『大正蔵』に同じ（「汝曾作什麼」とある）。『大正蔵』五一・二四〇頁の脚註にもあるように、明版では、「汝曾作什麼来」とあり、『禪文研本』（七五頁上）はこれに一

致する。『五山版 五燈会元』（一一〇頁右下）は『続藏』に一致し、後述の通り「汝曾作甚麼来」とある。

(59) 『五山版 五燈会元』（一二二頁右上／左上）も『続藏』に同じ。

(60) 『宗務庁』では「伏望和尚慈悲指示」とあるので、『乾坤院本』『本則』に近似している。

(61) 『乾坤院本』『本則』に記されている「汝因縁爰二」については、『宗務庁』では見られない。

(62) 『宗務庁』の「師岡措」に当たるものであろうから、『乾坤院本』『提唱』に近似している。

(63) 『宗務庁』の「善自護持」に当たるものであろうから、『乾坤院本』『本則』に近似している。

(64) 『五山版 五燈会元』（一一八頁左上）は『続藏』に同じ。

(65) 『永澤寺本伝光録』（名著普及会、一九八五年三月、以下「永澤寺本」）の四冊目では「本則」に「子ニ因テ海兄ヲ見ルコト得タリト」とあることが確認される。

(66) 『乾坤院本』『本則』にある「耳睡」は「耳聴」の誤記であろう。

(67) 『景德伝燈録』については、『禪文研本』（二九七頁上）と『五山版 景德伝燈録』（一五〇頁右下／左下）で、「眼処聞声方得知」ではなく「眼処聞声方得知」と記述されている。更に、『大正蔵』五一・三二二頁の脚

註にもあるように、明版の『景德伝燈録』では、「無情解説不思議」ではなく「無情説法不思議」とあり、「若将耳聴声不現」ではなく「若将耳聴終難会」とある。これに対し、『五燈会元』については、『五山版 五燈会元』（三二五頁右下）と『続藏』とで一致する。

(68) 『禪文研本』（三二七頁下）と『五山版 景德伝燈録』（二六七頁左上）は『大正蔵』に同じ。『大正蔵』五一・三三四頁の脚註では、明版で字体が異なることを指摘している。尚、「提唱」については、池田氏が、『曹洞宗報』九三九号（二〇一三年一月）四八頁上段で「提唱内容は多く『五燈会元』の記事に符合します。」と意見を述べられている。

(69) 『禪文研本』（三三〇頁上）と『五山版 景德伝燈録』（二六八頁右下）は『大正蔵』に同じ。池田氏は、『曹洞宗報』九四〇号（二〇一四年一月）四三頁上段で、「本章は『正法眼蔵』『恁麼』巻の宗旨に対する瑩山禪師の提唱として読むこともできます。」と示され、「その意味で本章の本則は瑩山禪師の創案であり、『伝光録』の特色がよく現れている章といえます。」と解釈されている。

(70) 『乾坤院本』で確認される「錯簡」の部分に当たるため、その点にも配慮しなければならない。

(71) 『景德伝燈録』は、『禪文研本』（四九九頁上）と『五山版 景德伝燈録』（二五八頁右上）で「瑞」を「端」

とする。『五山版 五燈会元』（三四九頁右下）は『統蔵』に同じ。池田氏は、『曹洞宗報』九四二号（二〇一四年三月）二七頁上段で「提唱は概ね『五燈会元』巻一四梁山縁觀章によつています。」との意見を述べる。

(72) 「畫」とあるが「畫」の誤記と判断したため、通用字の「画」で表記した。

(73) 『五山版 五燈会元』（三五一頁左上）は『統蔵』に同じ。池田氏は、『曹洞宗報』九四三号（二〇一四年四月）一四九頁上段で「提唱もほぼ『五燈会元』に拠つています。」と附言する。

(74) 『宗務庁』の「本則」「提唱」間でこのような差異が確認されるのは稀である。何故なら、「乃至」という語の周辺の句は画一化されている（統一化が図られている）場合が殆どだからである。

(75) 「ア然トシテ」は、「了然トシテ」の誤記であろう。

(76) 『五山版 嘉泰普燈録』（三六七頁右上）は『統蔵』に一致し、『五山版 五燈会元』（三五二頁左下）も『統蔵』に同じ。尚、後述の通り、当章の出典の相違については特段の配慮を必要としよう。

(77) 小早川浩大著『伝光録』における引用典籍の一考察——投子和尚章に引用される典籍について——（『宗学研究紀要』第二六号、二〇一三年三月）二〇頁―二二頁でも、この点について考察がなされている。

(78) 二つ典拠を挙げたが、『五燈会元』の方が『宗務庁』に近似する。『五山版 五燈会元』（三五五頁右上）は『統蔵』に一致し、『五山版 嘉泰普燈録』（三八五頁左上）も『統蔵』に同じ。

(79) 二つ典拠を掲げたが、『五燈会元』の方が『宗務庁』に近似する。『五燈会元』については、『五山版 五燈会元』（三六〇頁右下）では「你」ではなく「作」と記述している。誤記か。

(80) しかしながら、註(17)でも指摘したように、「乃至」という語を用いた体裁変更によつて、太祖の純粹な説示法を変容させているから、厳密には問題がないとは言えないであろう。

(81) 意図的な省略でないとするならば、錯誤による読み落とし等の可能性が考えられよう。

(82) 『仙英本』と『乾坤院本』との間にある出典の違いについては、既に紹介した鈴木哲雄氏の識見にも重なり合うところである。註(20)も参照。

「禪苑清規」と「校定清規」の比較

——維那の職掌を通じて——

角 田 隆 真

一、はじめに

一一一、問題の所在

清規とは、禪宗の教団において、僧団の生活規定を示したものである。最も古い清規と言われているのは百丈懷海（七二〇～八一四）が制定した「百丈清規」であるが、「百丈清規」は今日には伝わらず、その存在が認められつつもその内容は明らかではない。現存する最古の清規は、北宋末に活躍した長蘆宗頤（一一〇四～一一〇九）が制定した「禪苑清規」（以下「禪規」）である。

「禪規」にはその職位として四知事五頭首が登場する。ここにある四知事とは、監院・維那・典座・直歳のことである。このうち、監院および典座はその職掌等について数多くの先行研究が見られるが、維那および直歳については、知事という重要な職位にありながら、その役職に対する先行研究は少

なく、十分に明らかにされているとはいえない。

筆者はかつて「禪苑清規」における維那の職掌」（曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第十八回）所収、二〇一七）と題した論文を発表し、「禪規」における維那の職掌について考察した。本論文はその続編として、「禪規」とそれからおよそ一七〇年後に編纂された「叢林校定清規総要」（以下「校規」）のそれぞれにおける維那の職掌を比較することにより、両者の清規の違いについて考察することを目的とするものである。

一一二、維那について

まずは「維那」について、代表的な辞書を引用する形で紹介していく。中村元『仏教語大辞典』（東京書籍、一九八二）には「①授事の意。僧衆の雑事を司り、またそれを指揮する人。大寺院では上座・寺主・都維那の三者が住僧を統制する。維は漢語の綱維の意、那は羯磨陀那的那をとったもの。また綱

維・次第・授事・知事・悦衆・寺護などと称する。②禪宗の僧堂で綱紀を司る役。修行僧の指導者。禪宗では六知事（重役）の一人で、僧堂内の監督、取締り、修行者の指導、読經のとき經の題目や回向文を読みあげることなどをおもな職務とする。」（四三頁）とある。また、『望月仏教大辞典』（世界聖典刊行協会、一九三三）では「四分律行事鈔」上之一を引用した上で「之に依るに維那は元と仏制より起りて、僧衆の雜事を管掌する一種の役名なりしを知るべし。支那にては、姚秦代に僧遷悦衆に任じられたるを始めとし、爾後律宗禪宗等に皆此の職あり。」（第一卷一六七頁）と印度や禪宗成立以前の中國から「維那」という役職があったとする。『禪学大辞典』（大修館書店、一九七八、五一頁）も「十誦律」を引用して右の辞書とほぼ同様のことを述べている。

これらの辞書によると、「維那」とは元來は僧堂の雜事を司る役職であり、仏教の中國伝來以前から存在したものであること、禪宗では六知事の一として、先の職掌の他に拏經や回向を司るようになったことがわかる。

二、「禪規」および「校規」の序文について

最初に「禪規」の序文から、その意義と性格をみていく。以下、訓読を載せる。（訓読は鏡島元隆他「訳註 禪苑清規」（曹洞

宗事務庁、一九七二、以下『禪苑清規』）を参照し、筆者が一部改めた。）

夫れ禪門の事例は兩様の毗尼無しと雖も、衲子の家風は別にはれ一般の規範なり。若し也た途中に受用すれば、自然に格外の清高なるも、如し其れ触向面牆なれば實に人の瞻敬を滅うと謂う。是を以て僉く開士に謀り、遍く諸方に據い、凡そ見聞を補う有り、悉く備さに綱目を陳ぶ。

ここでは禪宗の教団が、清規という戒律を受用する理由と経緯が述べられている。戒律そのものには禪宗も律宗もないが、禪宗は一つの宗派であり、かと言って禪宗の枠内に閉じこもってしまえば、それは独りよがりになって人からの敬意を失ってしまう。だから、禪宗の清規を定めるに当たっては、（自らの枠内に閉じこもることなく）広く見聞を深めたのである。

噫、少林の消息は已に是れ肉を剗って瘡を成す。百丈の規繩は新条の特地と謂うべし。而るに況んや叢林に蔓衍して転た堪えざるを見る。加之、法令滋く彰われて事更に多し。然れども保社を莊嚴し、法幢を建立するに、仏事門中、一を闕いても不可なり。亦た猶お菩薩の三聚、声聞の七篇のごとし。豈に法を立つることの繁を貴ぶことならんや。蓋し機に随い教を設く。

ここでは禪宗の本質について書かれている。仏法は本来無

一物、諸法現成の世界であり、達磨が西来し又は百丈が清規制定することは余計なことであるが、各所ではこれ―新たに「何か」を立すること―が蔓延しているばかりでなく、それがさらに多岐に亘り複雑化しているのである。このような事態は禪の本来のあり方ではない。かといって、全く何もしないのもダメであり、決まりを制定することは寺院の維持興隆には必要である。仏事を為すのに一つも欠くことがあつてはならない中で、禪僧に清規を制定するのは、菩薩の三聚淨戒の如く、あるいは声聞乘の七戒条の如く、必要なものである。

であるからして、決まりを制定することは煩雑であつてはならず、機に應じて必要ならば決まりを作つていけばいいのである。

初機の後学、冀くは善く参詳し、上徳の高流、幸いに証拠を垂れんことを。崇寧二年八月十五日序す。

最後に、今後の初心者にはよく参究してもらい、有徳の高僧には参学者に成道の材料を提供してほしいとの願いをかける。この序文が記されたのは崇寧二年（一一〇三）八月十五日である。

周知の通り、「禪規」は現存する清規の中で最古のものである。最古の清規としては百丈懷海制定の古清規が知られてい

「禪苑清規」と「校定清規」の比較（角田）

るが、こちらは現在見ることはできない。百丈古清規はその存在自体は有力視されているが、その古清規からはすでに約三〇〇年が経ち、序文にも「叢林に蔓延して転た堪えざるを見る」とある通り、清規には多くの変容が加えられており、北宋末の長蘆宗頤はこの「禪規」を「百丈の古意を発揮しようとして制定した」⁽¹⁾のである。であるからこそ、この「禪苑清規」の序文では清規に対する原則論が展開される。その原則論は以下の二点である。

I 禪宗という宗派にあたつて、なぜ「清規」という戒律を取り入れなくてはいけないのか？

II 禪宗として取り入れる「清規」とはどうあるべきか？
I は最初の部分にあるように、「独りよがりになつて人の敬意を失」わないようにである。独りよがりにならないために、宗頤は自身の見聞のみならず、多くの他者の考えも聞きながらこの清規を作成したとある。II は二番目の部分にある通り、禪の本質との関係により書かれている。これは先に説明したとおりであるが、一言で結論を言つてしまえば「規則の制定は必要であるが、必要最低限のものに留めるのが最上である」ということである。

次に、「校規」の序文をみていく⁽²⁾。

叢林の規範、百丈大智禪師、已に詳びらかにす。但だ時

代の寢遠なるのみ。後人、簡便に従う有り、遂に習うに循うに至る。諸方或いは同じからざる有りと雖も、然り亦た未だ嘗て其の大節を違わざるなり。余、衆に処す時、往往に朋輩の抄録せる藁林日用清規を見るも、互いに虧關有り。後に暇日に因み、悉く諸本を攷る。其の異に参じ、其の同を存て、而ち会す。親しく手にて繕写し、頗る詳備を為す。

序文ではまず最初に惟勉が「校規」を書した意図について書いてある。藁林の規範は百丈懷海の頃は詳らかであつたが、時が経ち、時代が下るに従つて簡便になつていき、それぞれに伝わつて違いが出てきた。諸方では大きな違いは見られないが、いくらかは差異がある。それは惟勉が修行僧であつた時に仲間が書写した「藁林日用清規」を見た時、お互いに欠落があつたことからわかる。後にそれらの欠落のあつた諸本を参照し、「各所にある清規の」異同を参究して（この清規を作つた）が、そこでは諸本の異同も丁寧に詳しく書いたのである。

目に曰く、藁林校定清規總要と。厘もて上下巻を為し、庶はくは便ち觀覽せんことを。

ここでは「校規」の構成の説明が書いてある。この清規を「藁林校定清規總要」と題した上で、この一著作を上下の二巻に分けてある。

吾氏の清規有るは、猶お儒家の礼經有るがごとし。礼は宜に従い、時に因んで損益す。此書の大智を継いで作る所以なり。是れ皆な前輩の宿徳、先後共に相い講究せる紀錄なり。愚、敢えて私に聞く所見る所を以て（もち）いず、而うして之を増減すること前の如し。所謂、其の異に参じ、其の同を存て、而ち会すのみ。觀る者は幸いに諸を病ますこと勿れ。

ここでは惟勉の清規の概念と、「校規」に対する考えが書かれている。禪宗の清規とは儒家の礼經のようなもので、礼がその時々適切なあり方に従つて変化するように、清規もその時代に従つて変化している。即ち、この「校規」も「百丈古清規」とは全く違う考えに基づくものではなく、同じ考えに基づくものである。この変化は仏祖先徳が常に探求してきた記録なのである。であるからして、惟勉はあえて勝手に個人の見聞を用いずに「各所にある清規の」異同を参究して（この清規を作つた）のである。

咸淳十年甲戌歲。結制前二日。后湖比丘惟勉、寄玩軒に于て書く。

この「校規」が著されたのは咸淳一〇年（一二七四）、夏制中に入る二日前。后湖比丘惟勉が寄玩軒で書いたものである。この清規が咸淳年間に書かれたこと、あるいは婺州（金華県）で書かれたことなどから、「校規」は別名「咸淳清規」あるいは

は「婺州清規」とも言われる。この「寄玩軒」については未詳であるが、おそらく建物名であろう。

「校規」は正式名称を「叅林校定清規総要」と言い、后湖惟勉の著である。惟勉については、生没年など未詳の点が多い。「校規」が著されたのは咸淳一〇年（一二七四）の事であり、「禪規」の成立から一七年、「日用清規」の成立から六五年が経っていた。序文中に出てくる「叅林日用清規」とは時代的にも宗寿編の「入衆日用」（二二〇九成立）のことであろう。宗寿の「日用清規」は、「校規」の末にも「無量寿禪師日用小清規」として収録されている。「日用清規」もその成立から数十年が経つと諸方にて書写伝播されるにあたって多少の異同が生じてきた。これは序文にも「諸方或いは同じからざる有り」と雖も、然り亦た未だ嘗て其の大節を違わざるなり」とある通りである。

序文には「其の異に参じ、其の同を存て、而ち会す。」の語が二度も出てくるが、この文は惟勉が「校規」を著するにあたって最も強調したかったことと考えて良いだろう。「校規」作成の意図であり意義がこの「（各所にある清規の）異同を参究して（この清規を）作った」という姿勢である。様式の並列を示す語は「或いは」「若しくは」などたくさんあるが、「有る処では」という語だけ見ても「校定清規」には二二箇所

も見える。（これは「禪規」では同じく二三箇所見えるが、後の「備用清規」や「勅修百丈清規」と比較すると明らかに多い数である。）この時に応じて変化する「規定」を時代に合ったものにし、先人が講究したものを明らかにすることこそ、この「校規」が目指したものであり、だからこそ惟勉は自らの見聞を挟まずにその時の「異同を記す」ことに主眼を置いたのである。

「禪規」と「校規」の序文を比較すると、清規の原則論を重視した「禪規」に対し、その時代の異同を以て比較して詳細に整備した「校規」の性格がわかる。但し、「而るに況んや叅林に蔓衍して転た堪えざるを見る。加之しなみちをす、法令滋く彰われて事更に多し。」と時が経つにつれて規則が複雑化していくことを示した「禪苑清規」と、「但だ時代の寝遠なるのみ。後人、簡便に従う有り、遂に習うに循うに至る。」と時代が経つにつれ簡便化したとする「校規」の間でその方向性に違いが見られるものの、これは時代の流れと考えることができるだろうか。

三、「禪規」および「校規」における維那並びに堂司の職掌の変化

本論文末の表について、「禪規」における維那の職掌と「校規」におけるそれを比較すると、仮説として以下の変化が

推測できる。

①「禪規」は維那の悦衆（特に衆僧の調和）としての役割が大きかったが、「校規」になると減っている。

②「校規」になると「禪規」より行礼が複雑化し、法要の種類が増加した。

③堂司の公務としては、「禪規」では「堂の責任者としての公務が中心だったが、「校規」では「疏等の準備」が中心となった。

④「校規」では白槌告報が減った。

これらの仮説について、一つずつ検討していこう。

①「禪規」は維那の悦衆（特に衆僧の調和）としての役割が大きかったが、「校規」になると減っている。

「禪規」では悦衆としての役割（具体的には衆僧の調和）としての用例が多く看られるが、「校規」ではその数は激減する。登場回数^がそのまま職掌の大きさ又は重要さにあたるわけではないが、これは注目すべき減り方である。

細かく見てみると、「禪規」の一四箇所のうちの四箇所、「校規」の四箇所のうちの一箇所は、唱衣に関するものである。唱衣とは、僧が亡くなった際、その亡僧の葬式の費用に充てるために、その亡僧の遺品を衆僧に対して競売して錢を得るという儀式である。唱衣は経済的な理由により必要なも

のであるが、そこには金銭が関わるため衆僧の喧騒の原因になる可能性が高く、そのために維那が関わるのである。「校規」の残りの三箇所は謝礼に関わるものである。叢林の重要な行事において大役を担った衆僧に対し、維那が感謝の礼を述べてその労をねぎらうといったものである。その他の「禪規」の一〇箇所は、維那に衆僧の調和を薦めるものである。これは「禪規」の卷三の「維那」章五箇所（厳密にはこの五箇所には「頭首の請解」や「掛塔」に関わる記述もあるが、総じて衆僧の調和について書いてあるためにここに分類した、卷八の「亀鏡文」四箇所、卷一〇の「百丈規繩頌」の一箇所である。例えば、以下は「百丈規繩頌」の箇所である⁽³⁾。

或は号を仮り形を窃んで清衆に混じ、ならびに別に喧撓の事を致すことあらば、すなわち堂司維那本位の掛搭を檢拏し拙下し、擯して院を出さしむることは清衆を安んずることを貴ぶなり。

これら衆僧の調和を薦める内容の記述は「校規」には見られない。これは「禪規」が清規を定めるにあたって原則論を重視していたという性格によるものであり、更には「校規」が維那による衆僧の調和の役割を軽視あるいは無視していたと言うよりは、「校規」の「異同を参究して作った」という性格に由来して、当時は維那が衆僧の調和に主眼を置いた役職であることほどの叢林でも例外なく重視されていたからである、と言うべきであろう。

②「校規」になると「禪規」より行札が増加した。

次に注目すべきは、拝請・行札の数が激増していることである。このことから、「校規」では「禪規」と比較して行札が増加したことが推測できるが、これについて検証していく。

「禪規」の行札一例は冬年人事についての箇所であり、「校規」の行札一七箇所のうち最も多いのは知事の任免に関する一例である。叢林における行札のやり方や目的については多岐にわたるが、ここでは維那による頭首の請解・人事行札・法要における拝請の三方向から見ていきたい。尚、頭首の請解と人事行札については一連の行事として行われることが多いため、本論文では論述の都合上振り分けたが、厳密には区分できないものであり、単純な用例数の比較以上に分類を横断的に見る必要がある。

まずは頭首の請解についてだが、「禪規」では「堂頭侍者・聖僧侍者・殿主・堂主・淨頭・炬頭之類並係維那所請」（「請頭首」章）、「院中諸小頭首、如堂頭侍者・聖僧侍者・延寿堂主・炬頭・衆寮寮主・首座・閣主・殿主、並維那所請」（「維那」章）とあり、これらの小頭首には維那に任免の権限が与えられている。一方、「校規」では新たに立僧や参頭・寮主・乗扨人の指名・拝請が見られるようになり、堂司も堂頭侍者や聖僧侍者・楞嚴頭・前後堂・都司の拝請が見られる（堂司

のこれらの拝請は、行札に関するものであり、〔表二〕では〔5〕行札に分類してある）。これらを見ると、堂司は「校規」では堂頭侍者や聖僧侍者など「禪規」で定められた役職の任免の他に、前後堂や都司の請解の行札にも関わるようになったことがわかる。人事については、「禪規」に三八例、「校規」に七二例見えるが、それらが行われていた行持についてまとめると以下のようになる。

「禪規」 「校規」

結夏・解夏・冬年……四節

住持・尊宿入院 ……住持入院・尊宿遷化

知事交代 ……進退両班

装包・掛塔 ……掛塔

請楞嚴頭

「禪規」と「校規」の分類の上下はおおよそ同じ行持に対応しているため、これらを比較すると、「校規」の「請楞嚴頭」を除いては、「禪規」と「校規」でほぼ人事が行われる行持の種類は増えていないことがわかる。「維那」の用例数の面から見ても、行札は「禪規」で二例、「校規」で一七例見られるが、四節の行札に「禪規」二例・「校規」二例、知事の交代に「校規」一二例、参頭や楞嚴頭の拝請に三例（この三例については右記「頭首の請解」と区別が難しい部分である）がこれに当たる。四節の行札は解結に際して衆寮における煎点行札が

定められており、細かい違いはあるがほぼ同様の行札である。知事の交代については、維那が僧堂で白槌しながら行われるものであるため、「禪規」では白槌師の項目に八例が分類されている（これらの比較については後ほど行う）。参頭や楞嚴頭の拝請については「禪規」には見られなかった新たに増えた行札である。このうち、楞嚴頭は楞嚴会が「禪規」にはみられない行事であるため、参頭については「禪規」にもその役職は見られるが、維那が指名・交代に関わらないものである。以上のうち、四節の行札の複雑化については別の機会に述べるとして、知事の交代について、行札の変化を見ていくことにする。「禪規」および「校規」における知事の任免について、その差定を以下に列挙する。

○「禪規」（卷二、請知事・卷三、下知事）

・請知事

知事選出法〔諮問・旧知事告退・顧問再三〕……①

知事拝請行札……②

知事着任の拝……③

庫堂（或いは堂司にて）拝札……④

巡察・点茶煎湯……⑤

次日、庫司特為置食……⑥

次日、住持堂中煎点〔為新旧知事〕……⑦

新監院堂中煎点〔為首座大衆〕

次日、庫堂（或いは堂司）内煎点〔為新旧知事〕……①

・下知事

夜間、入方丈告退……②

来晨粥上、退任の拝……③

新知事着任の拝……④

新知事入寮・散堂……⑤

新旧知事巡察……⑥

本寮煎点……⑦

○「校規」（卷上二七、進退両班）

昏鐘鳴、旧知事詣方丈告退・庫司にて点湯……①

次日早晨粥時、旧知事退任の拝・巡堂……②

粥罷、新知事上方丈喫茶・拝請。喫湯・謝湯……③

僧堂にて新知事着任の拝……④

庫司人事・新旧交代・新旧知事帰寮……⑤

訖つて、新旧知事上方丈礼謝・巡察……⑥

半斎時、方丈点心・斎時、草飯……⑦

斎後参前、就方丈特為新旧湯・謝湯……⑧

庫司特為湯……⑨

―以下、喫茶・特為飯等。叢林によって順序や内容に差異あり―

右の差定を見ると、「告退↓拝請↓拝札↓巡察↓特為湯」の基本的な流れは変化していないものの、「禪規」よりも「校規」の方が多くの行札が行われていたことがわかる。特に方

文で行われる行持は、「禪規」では旧知事告退と新知事拝請のみであったのに対し、「校規」では旧知事告退・新知事拝請の他に新知事礼謝・方丈点心および特為湯と多岐に亘っている。また、「禪規」では、知事の任免について「茶罷つて住持人咨聞す」や「顧問再三」とあり、住持がまず事前に再三にわたって衆意を問うていたが、「校規」では「禪規」のような丁寧な諮問は行われず、知事の任免において住持の関与・影響が強くなったと言える。(AおよびC参照)

さらに、こちらについては後述するが、旧知事退任の拝および新知事着任の拝における白槌は、「禪規」では維那が担っているが、「校規」ではそれぞれ都司および侍者が担っており、白槌を担当する役職の変化も見られる。

最後に拝請の増加について確認しよう。尚、この節で言う「拝請」とは、維那の職掌のうち「接賓における諸司の拝請・解罷(表二)の(2)接賓の統括者として一部頭首の請罷」とは区別され、「出班焼香等の法要における拝請(表二)の(5)拝請・行礼―法要等での拝請」を指すものとする。維那の用例数のうち拝請に係るものは、「禪規」では「その他」に分類された沙弥受戒時における拝請のわずかに一箇所に過ぎなかったが、「校規」では一一箇所にものぼっている。これらの内訳は、種々の法要における出班焼香に係る拝請が八例、亡僧葬送儀礼における法事人拝請に係るものが三例である。

「禪苑清規」と「校定清規」の比較(角田)

「校規」における出班焼香の例として、以下の二つを挙げる(4)。
〔卷下・六、聖節啓建滿散〕(括弧内割注(註)(4)も同様)

住持、升座し罷れば、供頭、僧堂前の鐘を斂し、即ち大鐘を鳴らす。住持、道場前に至り、茶湯を点じ畢れば、維那、出班問訊す。住持、焼香するに、侍者、香合を捧ぐ。次に首座都寺、同に出班焼香す。次に西堂、一班を作して焼香す。(有る処には、西堂、首座の前に在りて出班す。或いは謂う、首座、未だ出世せざる人なれば、則ち西堂の在前に出班す。已に出世の人なれば、則ち西堂の在後に出班す。)次に東西の班、両両焼香し、轉身するも問訊せず。住持大衆、同に展じて三拝し起つ。

〔卷下・九、四節土地堂念誦〕

知事、預め焼香し茶湯を点す。板鳴り、衆集まる。住持、仏殿を出れば、庫堂前の板を鳴らすこと三下して、即ち大鐘を鳴らす。住持至り、焼香す。退身すれば、維那出班し、住持に揖して焼香せしむ。次に両班に揖して焼香せしめ、轉身して住持に問訊す。

この他にも「校規」において出班焼香が行われる法要としては、亡僧龕前念誦・祖師忌辰・降誕会・達磨忌・告香・請立僧・法嗣師忌辰がある。このうち、聖節から達磨忌までは維那が住持および両班に対して焼香を拝請する出班焼香が見られるものであり、告香・請立僧・法嗣師忌辰は維那の拝請がないものである。上記のうち、「禪規」に行持として見えるものは告香(「禪規」では「請因縁」章)・請立僧・聖節・土地堂

念誦・亡僧竈前念誦があるが、出班焼香が行われるものは告香のみである。これらからは、「禪規」から「校規」にかけては法要の種類が多くなったのみならず、法要の中身も一歩なくとも清規の規定上は一新たに出班焼香が行われるようになり、複雑化したことがわかる。

以上より、行札については、その種類はさほど増えてはいないものの、それぞれの行持においてはその作法が複雑化したと言える。そして、その複雑化した作法の中には住持が関与する行札が多くあり、住持の叢林に対する関与が強化されたことがわかる。また、この複雑化は法要の中身についても言うことができ、その一例として「校規」では出班焼香の拝請が増加していることが確認された。

③堂司の公務としては、「禪規」では「堂の責任者としての」の公務が中心だったが、「校規」では「疏等の準備」が中心となった。

拙稿「禪苑清規」における維那の職掌」（曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第十八回）所収、二〇一七）でも論じたが、無著道忠著「禪林象器箋」には「維那は僧堂の事を掌る。其の居る所は堂司と言ひ、又た某人を呼びて堂司と為す。若し居る処を呼びて堂司と為せば、則ち維那寮是れなり」とある（五）。これによると、「堂司」という言葉は、時には維那を指

し、また時には維那寮を指すらしい。

堂司の用例は「校規」には六八箇所見えるが、この堂司のうち、維那を指すものを調べてみると、三〇箇所がこれにあたる。（他には「堂司行者」の用法が三〇箇所、維那寮を指す用法が八箇所である。）これらを見比べてみると、「禪規」では堂司の公務は「掛塔」の部分と「堂の責任者として」の部分に集中しているのに対し、「校規」では「掛塔」の部分は依然として多いながらも「堂の責任者として」の部分は減り、代わりに「疏等の準備」の部分がが増えていくことがわかる。

それぞれ細かく見ていこう。「禪規」で七例見られた「堂の責任者として」の公務は、「校規」ではわずかに三例に減っている。これらの内訳をより細かく見てみると、「禪規」七例のうち三例が僧堂における錢物の管理について、二例が睡眠時における僧堂内の管理について、一例は僧堂内の法要準備、一例は僧堂への集衆告報となっている。一方、「校規」における三例については、新住持任命時における参隨の送迎についてが一例、僧堂内における鳴らし物についてが一例、洒掃についてが一例となっている。「禪規」における七例のうち、最後の二例（即ち僧堂内の法要準備と僧堂への集衆告報）は「校規」では分類の変化で（4）疏等の準備に該当するものとなる。残る五例と「校規」における三例は共通の事項が無く、かつ用例数の単純な比較もできないが、「禪規」では僧堂における日常

生活に係る管理事項が書かれているのに対し、「校規」では行持の準備事項が書かれているといった違いがある。また、両者を比較すると、告報について興味深いことが見えてくる。これについては後の④で述べるが、結論だけ言えば維那(堂司も含む)による白槌鳴鐘を中心とした告報から、各寮の行者による掛牌を中心とした告報に変化する。

次に「疏等の準備」の公務についてである。禪院においては行持の際に図や牌、膀や疏を用いることがあるが、それらの用意をする役割である。「禪規」においては「書状」という役職が定められ、「書状の職は山門の書疏を主執す」「院門の大勝・斎会の疏文、みな宜しく精心に製撰して如法に書写すべし」⁽⁶⁾とあるように、疏等の準備は書状がこれを掌っていた。⁽⁷⁾「校規」になると「書状」の職はその記述が見えなくなる。同様の役職として「書記」の職が見えるが、書記が疏の準備をするのは聖節や楞嚴会の啓建や満散に限られており、更には「如し書記無ければ、則ち堂司の存する所を用う」⁽⁸⁾とあるように、書記が置かれなかったと考えられ、書記が置かれなかった場合は堂司がこれを掌っていたようである。一方、堂司が掌る疏等の準備については、「禪規」では用例が結夏における戒臘牌の準備についての一箇所に留まるが、「校規」では用例が「六箇所あり、そのうち疏や膀の書写が六例、楞嚴会や聖節の建散、三仏忌」但し、涅槃会は「堂司」では

なく「維那」となっている——など多岐にわたる。また二例は告香の際の出図と亡僧の際の経單式であり、これも疏膀の書写と類似の例と見て良いだろう。さらに二例は僧堂における法要の準備であり(一例は請立僧、一例は聖節に係るもの)、これらは(2)の「堂の責任者」に分類することも可能であったが、「法要の準備」という観点からこちらに分類した。残る六例は掛牌に係るものであり、これは先の告報と類似の例と見られるため、これも後述することにする。

「禪規」においても維那の四大公務の一つとして「念誦・宣疏」が行われていた以上、疏や膀そのものは「禪規」においても存在していた。「禪規」に於いても疏や膀は設粥や堂内煎点、請尊宿や看藏経など多岐に亘って用いられているが、「禪規」では疏を書写するのは書状、宣読するのは維那と役割がはっきりと決められていたように見て取れる。これが「校規」では、堂司は法要の掛牌告報から疏膀の準備、堂内の法要の準備と広範囲にわたって「法要の準備」に多く関与するようになったことは、「禪規」では(2)堂の責任者のうちに二例と(5)膀・牌に關してに一例しか見られなかった「法要の準備」が、「校規」では(4)疏等の準備の一六例に増加していることから明らかである。

④「校規」では白槌告報が減った。

白槌は、禪院において僧堂またはその他の場所で諸事を大衆に告報する際に行われる。逆に言えば、全山に知らせるべき事項があつた場合、大衆が僧堂等に集まつた際に白槌をして、大衆に告報していたのである。

左表を見れば分かるとおり、「禪規」では維那の白槌師としての職掌が用例数的にも大きな割合を占めていたのに対し、「校規」では維那の白槌師としての職掌はほとんど見られない。先述の通り、白槌は告衆としての機能があり、維那の白

「禪規」〔計六例〕

〔方法〕	〔状況〕	〔担当〕
・ 告衆鳴鐘	請知事	維那
・ 粥罷白槌	下知事	維那
・ 掛牌	唱衣	記述なし
・ 告衆鳴鐘	亡僧龕前	堂司
・ 版三下	首座坐堂	堂司行者
・ 打鼓	化主	堂司

「校規」〔計六例〕

〔方法〕	〔状況〕	〔担当〕
・ 掛牌報衆	新住持入院	堂司行者
・ 堂前鐘鳴	住持出入	住持行者
・ 掛牌（事前）	諸山尊宿相見	記述なし
・ 斂鐘（事後）		
・ 報衆掛牌	土地堂念誦	堂司行者
・ 掛牌報衆	請秉私人	茶頭
・ 掛牌報衆	達磨忌（同仏忌）	堂司行者

槌師としての職掌が見られなくなったということは、告報手段に大きな変化があつたと推測することができるが、以下詳細に検討していく。

まずは告報にどのような手段があつたのかをしてみる。「禪規」および「校規」における「告衆」あるいは「報衆」という用例を探すと、「禪規」で「告衆」四例、「報衆」二例、「校規」で「報衆」六例が見られる。

以上を見ると、白槌の他にも鳴鐘や掛牌、打鼓打版といった方法があることがわかる。また、この限られた用例を見ただけでも「校規」になると大衆への告報は掛牌によるものが圧倒的に多いことがわかる。

次に白槌が「禪規」と「校規」でどのような時に為されて

いたのかを見てみる。「槌」の用例は「禪規」で四九箇所、「校規」で一九箇所見られるが、それらを整理すると以下のようになる。

○「禪規」(計四九例)

〔状況〕 〔担当〕 〔用例数〕

・ 僧堂飯台 維那 二三 ↓

・ 請罷知事 維那 七 ↓

・ 亡僧 維那 三 ↓

・ 上堂 主語なし 三 ↓

・ その他 維那 一一 ↓

(白槌法など)

五参上堂

○「校規」(計一九例)

〔状況〕 〔担当〕 〔用例数〕

維那 (一)

主語なし 三

都司・侍者 五

維那 四

維那 五

主語なし 二

(白槌しない)

これらを見るに、僧堂飯台については、「禪規」で計二五例

見られたものが、「校規」においては維那念仏の一例を含めた

としても三例が見られるに留まり、その用例数では大きく

減っている。しかし、僧堂で飯台を取る行持は一部では場所

の変化も見られるにせよー現在も続けられており、僧堂飯台が

「禪規」の時代に行われていたのに「校規」の時代には行われ

なくなつたと考えることはできないため、この用例数の減少

は「異同を参究して作つた」という「校規」の性格が原因で

あつて、僧堂での飯台は多くの禪院で同じような作法によつ

て遍く行われていたと考えるのが妥当であろう。

知事の請罷については、「禪規」では七例、「校規」では六

例と用例数においては大きな変化が見られないが、白槌の担

当者が維那から都司および侍者に変化しているところは、両

者における大きな変化と言つて良いだろう。

亡僧については、担当者も用例数も特に変化は見られない

が、これについては後述する。

上堂については、「禪規」よりも「校規」の方が、規定が

複雑になつたと言ふことができる。「禪規」においては、「上

堂」とはすなわち定期的に行われていた如常の上堂のことを

指し、卷二にある上堂章も公界の上堂⁽⁸⁾(即ち如常の上堂)に

ついての説明である。もちろん、「禪規」に開堂や聖節の上堂

についての記述が全く見られないわけではないが、どちらも

個別の細かい規定は見られない。これが「校規」になると卷

下に「聖節啓建満散」や「新住持入院」といった章が見ら

れ、聖節の法要や新住持の晋山において細かい規定がなされ、

それぞれ上堂の記述が見られるようになる。さらに、これら

の章以外の部分でも「或いは聖節内に遇えば、白槌すべからず。」といった規定も見られる。

なお、その他の一一箇所は全山大衆出入人についてが三箇所、維那の白槌法についてが八箇所であり、これらが「禪規」において数多く記述され、「校規」において記述が見られないのは、「禪苑清規」が清規の原則論を重視し、「校定清規」はその時代の異同を以て比較して詳細に整備したというそれぞれ清規上の性格が主な理由であると考えられる。

これらからは、知事の請罷の時に担当が維那から都司や侍者に変化した以外には――上堂において上堂の規定が複雑化したことはあつたにせよ――告報のシステムは変化しなかったかのように見える。では、「禪規」から「校規」に至って、禪院の告報システムが全く変化しなかったかというところではない。むしろ、「校規」にはさまざまな特別行持にたいする規定が細かくあり、そこでは「禪規」には多く見られなかった、白槌以外の告報手段が見られる。その白槌以外の主な告報手段が掛牌によるものである。

掛牌について、「禪規」と「校規」を詳細に比較してみよう。「掛牌」（「校規」では「挂牌」）の用例数は「禪規」で三例、「校規」で二四例である。用例数だけを見ても、「禪規」から「校規」にかけて掛牌による告報が多くなったことが伺える。より詳細に見てみると、「禪規」における三例は、三八念誦に

ついて堂司行者によるものが一例、亡僧の唱衣について主語なし（おそらく堂司維那か）が一例、接官について主語不明が一例である。一方、「校規」については、担当者別に分類すると、堂司および維那が計一〇例、堂司行者が四例、住持行者が五例、茶頭または茶頭行者が三例、客頭が一例、その他不明が一例である。これらの状況について見てみると、堂司および維那が担当する場合は、聖節や楞嚴会の建散あるいは住持やその他の僧侶が送亡した場合、堂司行者が担当する場合は三仏忌や三八念誦や土地堂諷経などの行持、住持行者または茶頭・茶頭行者が担当する場合は住持の上堂や入室に係るもの、客頭が担当する場合は専使に係るものである。いずれの場合にも、それぞれの役職が担う公務に係る掛牌をその役職（あるいはその行者）が行っており、掛牌を担う特定の役職が存在するのではなく、各部署ごとに掛牌による告報が行われているということである。

以上に検討した告報手段を、いくつかの行持について比較検討してみる。例えば亡僧については、「禪規」では龕前念誦の前に維那が當日粥罷に白槌にて告報するのみであるが、「校規」になると、龕前念誦の日の斎罷に堂司行者が掛牌、拳龕念誦の早晨に維那が白槌、涅槃台念誦の事前に斎罷掛牌、唱衣の前に堂司が掛牌と告報回数が増えている。これは「禪規」では亡僧葬送を一日で入龕から荼毘まで行ってしまうのに対

し、「校規」では入龕、起龕、茶毘と日を変えて行うという行持差定の変更に由来する。このように行持自体が複雑になることによって告報が増えたものや、他には例えば新住持の入院や仏忌や祖師忌のような「禪規」には規定の見られなかった行持が「校規」に至って規定されたという理由により増加した告報がある。

以上より、告報についてまとめると次のようになる。「禪規」から「校規」に時代が下ると行持規定自体が複雑になり、それに伴い告報の回数や種類が増えた。回数や種類の変化については、主に以下の四つの場合が考えられる。

まず、「禪規」と「校規」の間に変化が生じていないものについては、「校規」の清規の性格上、記述が見られなくなる行持もある。具体的には、僧堂飯台についての記述がこれにあたる。次に、行持自体は変化がなくても、告報方法が変化したものがある。具体的には、知事の請罷に関するものであり、告報の担当が維那から都司や侍者に變化した。あるいは、「禪規」から「校規」になるに至って、祝聖や楞嚴会の建散または新住持の晋山など、いわゆる特別行持についての規定が増えるにつき、新たに告報の必要が生じた部分がある。この部分については、従来、告報の中心的手段であった維那の白槌による告報ではなく、各寮行者が掛牌により告報を行うことが多く見られる。その他にも、行持の名称自体に変化はない

のだが、行持の自身が複雑になった場合があり、上堂や亡僧がこれにあたる。この場合は、変化の形態は様々だが、新たに増えた部分については掛牌による告報が多く用いられているということができる。

四、まとめ

本論文では「禪規」と「校規」における維那の職掌を調査することにより、両清規における相違あるいは変化を考察した。その結果、両清規において維那の職掌に変化が見られることが明らかになったのみならず、両清規間の時代の経過による叢林の変化まで考察することができた。

まず序文より「禪規」と「校規」の比較を行った。これにより、「禪規」および「校規」の以下の性格が確認された。

・「禪規」は清規の原則論を重視して制定された。その原則論とは、すなわち、叢林には本来無一物といえども規則が必要な点、そしてその規則は必要最低限のものにとどめた点、の二点である。

・一方、「校規」は、時代によって変化すべきという清規の性格を認めつつも、それでは各所によってその異同が生じてしまうため、その異同を参究するために制定された。

当然のことながら、「禪規」も「校規」もそれぞれがこれら

の原則に従って記述されており、これらの性格を踏まえた上でその中身を検討する必要がある。

次に「禪規」と「校規」における維那の職掌を比較し、以下の仮説を立て、それぞれについて詳細に検討した。ここでは仮説は省略して結論のみ述べる。

①「禪規」は維那の悦衆（特に衆僧の調和）としての役割が強調されて記述量も多かったが、「校規」になると悦衆としての役割の部分は省略されていると考えられる。

↓これは「禪規」が清規を定めるにあたって原則論を重視していたという性格によるものであり、更には「校規」が維那による衆僧の調和の役割を軽視あるいは無視していたと言うよりは、「校規」の「異同を参究して作った」という性格に由来して、当時は維那が衆僧の調和に主眼を置いた役職であることはどの叢林でも例外なく重視されていたからである、と言うべきである。

②「校規」は「禪規」に比べて行礼および法要の内容が複雑化した。

↓行礼については、その種類は微増にとどまる一方、それぞれの行持においてはその作法が複雑化したと言える。そして、その複雑化した作法の中には住持が関与する行礼が多くあり、住持の叢林に対する関与が強化されたことがわかる。また、この複雑化は法要の中身についても

言うことができ、その一例として「校規」では出班焼香の拝請が増加していることが確認された。

③堂司の公務としては、「禪規」では「堂の責任者としての公務が中心だったが、「校規」では「疏等の準備」が中心となった。

↓堂司の公務について、「禪規」では主に「掛塔」と「堂の責任者としての」の二つがあったが、「校規」になると「掛塔」に係る記述は依然として多く残っているのに対して「堂の責任者としての」の記述数はやや減っている。この減少については単純に公務が減っているとは言いがたく、「禪規」では「錢物を管理すること」といった堂の日常生活の管理に係る部分が記述されているのに対し、「校規」では堂内の法要行持に係る部分が記述されていることから、「校規」では「堂の責任者としての」の公務について記述の重複が避けられていると考えるべきだろう。また、「校規」になると、堂司としての公務に新たに「疏等の準備」というものも加わってきた。この「疏等の準備」については、「禪規」では主として書状がその任にあっていたが、「校規」になると堂司（部には書記）にその任が移ったと考えることができる。また、「校規」になり、堂司は堂内の法要について、掛牌告報から堂内の準備や疏等の準備と、その公務が大幅に増加したと言うこ

とができる。

④「校規」では従来の白槌告報の他に、新たな掛牌での告報が増えた。

↓大衆への告報の仕方は様々あるが、そのうちの一つが白槌による告報である。「禪規」では僧堂飯台時以外にも知事の請罷や上堂、亡僧、全衆出入時などに白槌がなされ、これらの白槌については主に維那が担っていた。「校規」になると僧堂飯台や亡僧については維那による白槌が残っているものの、知事の請罷における告報は都司や侍者に担当者が変化した。また、上堂については、聖節上堂については維那が白槌して告報するが、恒例の五参上堂については白槌は行われなくなった。「禪規」では維那堂司による白槌を中心とした告報手段であったが、「校規」になって新たに増加した告報については、各寮行者による掛牌が中心となった。

〔表二〕「禪規」における維那の職掌⁹⁾

大区分		小区分	
(1)悦衆として	衆僧の調和	維那	堂司
	諸司の管理	一四	一
(2)接賓の統括者として	掛塔	二二	六
	一部頭首の請解	六	一
(3)白槌師	堂の責任者	九	七
		一二二 ^{*2}	〇
(4)念誦・宣疏		一九	〇
		一	〇
(5)その他	勝・牌に関して ^{*3}	二	一
	監院の代理	二 ^{*4}	〇
	一役寮として	四	〇
	その他	三	〇

※1・上段…維那の用例、計一〇六。下段…堂司の用例、計一八。

2・うち八例は知事の任免に関するもので左〔表二〕で〔5〕行札に分類。

3・左〔表二〕で〔4〕疏等の準備に分類。

4・うち一例は人事行札に関するもので左〔表二〕で〔5〕行札に分類。

〔表二〕「校規」における維那の職掌

大区分		小区分		維那	堂司
(1)悦衆として	諸司の管理	衆僧の調和	一	〇	〇
(2)接賓の統括者として	堂の責任者	掛塔	一四	四	〇
(3)白槌師	一部頭首の請解	〇	二	三	〇
(4)念誦・宣疏等	念誦	一〇	二	〇	〇
(5)拝請・行札	行札	一七	二	六	〇
(6)その他	法要等での拝請	一 ^{*3}	二	〇	〇
(6)その他	その他	三 ^{*4}	二	〇	〇

※1・上段…維那の用例、計一〇〇。下段…堂司の用例、計三〇。

2・うち六例は掛牌告報。

3・出班焼香八例を含む。

4・住持涅槃に係るもの二例、亡僧に係るもの一例。

〔註〕

(1)『禪苑清規』二頁

(2)〔統藏〕第六三冊五九二頁

藁林規範、百丈大智禪師已詳。但時代寢遠。後人有從簡便、遂至循習。雖諸方或有不同、然亦未嘗違其大節也。余処衆時、往往見朋輩抄録藁林日用清規、互有虧闕。後因暇日、悉假諸本。參其異、存其同、而会焉。親手繕写、頗為詳備。目曰、藁林校定清規總要。厘為上下卷、庶便觀覽。吾氏之有清規、猶儒家之有礼經。礼者從宜、因時損益。此書之所以繼大智而作也。是皆前輩宿德、先後共相講究紀錄。愚不敢私以所聞所見、而增減之如前。所謂、參其異、存其同、而会焉爾耳。觀者幸勿病諸。咸淳十年甲戌歲。結制前二日。后湖比丘惟勉書于寄玩軒。

(3)『禪苑清規』三四九頁

(4)〔統藏〕第六三冊六〇九～六一〇頁

〔卷下、六、聖節啓建滿散〕

住持升座罷、供頭斂僧堂前鐘、即鳴大鐘。住持至道場前、点茶湯畢、維那出班問訊。住持焼香、侍者捧香合。次首座都寺、同出班焼香。次西堂、作一班焼香。（有処、西堂在首座前出班。或謂、首座未出世人、則西堂在前出班。已出世人、則西堂在後出班。）次東西班、兩両焼香、轉身不問

訊。住持大衆、同展三拜起。

〔卷下・九、四節土地堂念誦〕

知事預焼香点茶湯。板鳴、衆集。住持出仏殿、鳴庫堂前板三下、即鳴大鐘。住持至、焼香。退身、維那出班、揖住持焼香。次揖阿班焼香、轉身問訊住持。

(5) 『禪林象器箋』(中文出版社、一九七九) 三〇七頁

維那掌僧堂事。其所居言堂司、又呼某人為堂司。若呼居処為堂司、則維那寮是也。

(6) 『禪苑清規』 一二八頁

(7) 『統藏』 第六三冊六一〇頁
如無書記、則用堂司所存。

(8) 『禪苑清規』 七二頁

(9) 「曹洞宗総合研究センター學術大会紀要(第十八回)」
一二二頁

太容梵清関係史料

——總持寺門徒連署契状・当山一派記・梵清請益録・玉宝山龍穩寺略記——

秋津秀彰

一、本稿の概要

本稿は、拙稿「太容梵清に関する研究の現況と課題」〔印度学仏教学研究〕第六十六巻第一号、二〇一七年十二月。以下、「印仏論文」・「太容梵清に関する諸史料について」〔曹洞宗総合研究センター学術大会紀要〕第十九回、二〇一八年刊行予定。以下、「総研論文」の資料編の位置づけとなる。本稿では、これら二論文で検討した、太容梵清（一三七八―一四三九頃）に関係する諸史料の内、副題で示した四点の史料の写真・翻刻文を掲載する。本稿は三段構成となっており、それに沿って説明していきたい。

まず、「総研論文」で引用した「玉宝山龍穩寺略記」（『龍穩寺略記』所収）、及び両者で言及した『梵清請益録』の翻刻文を掲載した。これらは、共に部分的な引用、あるいは存在を示唆するに留まったものである。「玉宝山龍穩寺略記」は、大龍栄樹（一五〇八―一五八八）撰述史料を元に、龍穩寺の

成立時期を考察したものであり、大龍の略伝も収録されている。これは、大龍撰『敲門瓦集』（大谷大学図書館所蔵、請求記号…余大四四九九）にも関連する内容を持っており、今後の研究において必要となると考えられる。

また、「当山一派記」及び『龍穩寺略記』の収録史料を、その目録という形で紹介する。それぞれの論文で言及したが、両書は共に、竹貫元勝氏が「園部藩における禅宗の展開」（『日本禅宗史研究』、雄山閣出版、一九九三年一月。以下、『竹貫書』）において、引用及び部分的に翻刻を行っているため、それぞれ、どの部分が引用されているかも示した。

さらに、梵清の署名・花押が記されている、「總持寺門徒連署契状」及び「当山一派記」の梵清の花押が記されている丁の全体写真を掲載する。これらは、「総研論文」にも花押部分のみの写真を掲載したが、本稿ではその全体を掲載する。この内、『梵清請益録』以外の三点については、特に「総研論文」でその記載内容の検討を行ったので、詳細はそちら

に譲りたい。本稿では、『梵清請益録』について概説しておきたい。

二、『梵清請益録』の概要

『梵清請益録』を初めて引用・紹介したのは、河村孝道氏である。河村氏は『正法眼蔵の成立史的研究』（春秋社、一九八七年二月）において、本書の一丁表（本稿翻刻文参照）を引用し、「梵清は請益の例として、道元禪師が三百則『正法眼蔵』を一六請益に行ぜられていたことを述べている」（九〇頁）と指摘している。さらに河村氏は「松ヶ岡文庫蔵『拈評三百則方語解』管見」（『松ヶ岡文庫研究年報』第三号、一九八九年二月）において、本書の成立時期を「一三九五―一四二二頃」と推定している（八六頁）。この推定については、特に「印仏論文」で検討した梵清の略伝に照らしてみると、梵清一八―四五歳頃ということになり、やや早期に過ぎると思われる。筆者は、上限はもう少し引き下げて、少なくとも補巖寺（奈良県磯城郡田原本町）に住持した時期の上限である、応永十四年（一四〇七）以降とすべきと思われる。下限についても、応永三十年の總持寺退院以降ということも、退院後少なくとも二十一年生存していることが明らかになったことから可能性は十分想定される。また、一丁表の最後に「丹霞百則」を示唆している内容が記されていることから、梵清が

『丹霞子淳禪師語録』を書写した晩年の永享六年（一四三四）に近い、總持寺退院後の著作である可能性もある。このような複雑な状況から、具体的な成立年については、現時点では容易には確定できない。

『梵清請益録』の最大の難点は、外周部分を焼失していることである。この点は、徳雲寺に所蔵される、梵清自筆の『正法眼蔵』や「總持寺文書写」等と同様である。本稿では、残存部分から出典を精査することにより、可能な限り本文を復元することに努め、またそれによって一行当たりの文字数を判断した。その結果、一丁表は二十一文字、それ以降は二十二文字となり、全体に渡って下二文字程度を焼失していることが明らかになった。

具体的な推定方法は、以下の通りである。まず一丁表の最初の引用文（本稿翻刻文注（一）参照）の出典は、『聯灯会要』二十である。それと『梵清請益録』とを対照し、文字の読める部分に当てはまるように敷き詰めてみると、文字が判読出来ない部分が四文字であることが明らかになり、また改行の位置から、一行あたり二十一文字ということが分かる。そして、一丁裏以降を同様の手法により文字数を判断すると、二十二文字となり、以降は全て一定であると考えられる。

『梵清請益録』の内容の概要は、一丁表にあるように、洞山良价（八〇七―八六九）以下の曹洞宗に関係する人物を取

り上げつつ、最終的には梵清の嗣法師の了堂真覺（一三二九～一三九）に至るまでの古則を取り上げた、『伝光録』に近い形式の請益の記録であろう。そのため当然、その間には道元禪師（二〇〇～二五三）や瑩山禪師（二六四～二六七）～一三三五）等に言及している部分もあったと推定されるため、その焼失が惜しまれる史料と言える。

今後の課題として、さらなる出典研究や史料搜索等により、『梵清請益録』の欠字を補える可能性はあり、本校における成果は、暫定的なものである。さらに、本稿では史料紹介に留まったが、太谷派や他派の史料との比較対照等を通じて、その記載内容についても詳細に検討していきたい。

三、書誌情報一覧

内容に入る前に、四史料の書誌情報をまとめて記載しておく。またこれに加えて、『梵清請益録』の翻刻の際に参照した『宏智小參録』（玉雲寺蔵）についても、その書誌情報の紹介はなされていないようなので、合わせて記載しておく。

「總持寺門徒連署契状」

所蔵者…大本山總持寺（神奈川県横浜市鶴見区）。

法量…縦32・2 cm×横45・3 cm。

紙質…楮紙。

史料名…「当寺住持職事五門跡契約状」（端裏書）、「諸岳山惣持禪寺住持職事」（内題）。本稿では現在總持寺で用いられている史料名を採用。

※本紙の法量は筆者測定。『新修門前町史』資料編二（石川県門前町、二〇〇四年三月）「總持寺文書中世編年目録」にも書誌情報の紹介あり（八五頁）。

「当山一派記」

所蔵者…玉雲寺（京都府船井郡京丹波町）。

装丁・法量・袋綴。縦25・4 cm×横18・6 cm。

紙質…楮紙。

外題・題簽…無し。

内題…見返し「丹州船井郡市森邑／当山一派記／靈樹山玉雲禪寺」／は改行、以下略。

丁数…二八丁。【表二】「当山一派記」収録史料目録参照。

行数・文字数…不定。収録史料により大幅に異なる。

書写者…未詳。

書写地…識語等はないが、玉雲寺と推定される。

書写年…安永五年（一七七六）～文化十一年（二八一四）頃にかけて、継続的に行われる。

『龍穩寺略記』

所蔵者…龍穩寺（京都府南丹市）。

装丁・法量…袋綴。縦26・9cm×横17・6cm。

紙質…楮紙。

外題・題簽…無し。

内題…全体のもの無く、各史料毎に名称が記される。版心「畧記」（一〇二七丁）、「伊」（二七〇三三丁）、「雜記」（三三〇四三丁）。

丁数…四三丁。【表二】『龍穩寺縁起』収録史料目錄参照。

行数・文字数…「畧記」・「伊」は每半葉八行、一行十六字。

「雜記」は每半葉八行、一行十七〜二十字前後。

訓点・句読点…「玉宝山龍穩禪寺略記」の「二回住于玉雲」（四丁裏一〇行目）まで、及び「德雲寺縁起（仮称）」は訓点あり。句読点は無し。

書写者…龍穩寺十二世大達品道（？〜一七二〇）。

書写地…識語等はないが、龍穩寺と推定される。

書写年…宝永三年〜享保五年（一七〇六〜一七二〇）の間。

『梵清請益録』

所蔵者…德雲寺（京都府南丹市）。

装丁・法量…仮綴。原寸不明。

紙質…楮紙（半紙に貼り付けられている）。

外題・題簽・内題…全て無し。本文二丁表が実質的な表紙。

丁数…全一三丁。その内、前一丁が『梵清請益録』で、後二紙は別筆の別史料（史料名未詳）。

行数・文字数…一丁表は十行（表題を含めて十一行カ）、二十一字。一丁裏以降は每半葉十一行、二十二文字。

訓点・句読点…訓点ナシ。読点が朱筆されている。

書写者…太容梵清（一三七八〜一四三九頃）。玉雲寺開山・總持寺四十五世・補巖寺（奈良県磯城郡田原本町）六世（二説四世）・仏陀寺（石川県能美市仏大寺町、現廢寺、世代不明）。

書写地…未詳。

書写年…応永二〜二十九年（一三五五〜一四三二）頃（河村孝道氏推定）、応永十四年〜永享六年（一四〇七〜一四三四）頃（筆者推定）。

『宏智小參録』

所蔵者…玉雲寺（京都府船井郡京丹波町）。

装丁・法量…袋綴。縦25・1cm×横18・2cm。

紙質…楮紙。

外題・題簽…無し。箱書が外題に相当するものか。

内題…「小參之録」（二丁表）、「明州天童山覚和尚小參」（三丁表、三〇丁表）。

丁数…五九丁（内訳…本文五六丁、「丹波郡滝見玉雲禪寺蔵開山太容清老和尚／真蹟宏智小參録記」三丁）。

行数・文字数…本文は毎半葉十一行、二十文字、「宏智小参録記」は毎半葉十行、十九文字。

訓点・句読点…全体に渡って訓点あり。本文は朱で文字間に、「宏智小参録記」は青墨で文字の右に読点が付される。

書写者…心月曇照。正福寺（京都府南丹市）二世。

書写地…不明。玉雲寺あるいは永徳寺（京都府亀岡市）カ。

書写年…明和七年（一七七〇）三～五月頃。推定の根拠として、「宏智小参録記」が「明和七年庚寅夏五」に記されていること、玉雲寺本『正法眼蔵』が明和六年四月～同七年二月二三日にかけて書写されている（『永平正法眼蔵蒐書大成』二十五、大修館書店、一九八一年六月、例言二頁）ことが挙げられ、『正法眼蔵』に引き続き書写されたものであらう。

書写原本…「亀山土家所存」の梵清自筆本（「宏智小参録記」）。梵清が書写した年は未詳。

箱書…「開山太容和尚親筆／天童宏智禪師小参録」（外箱蓋表金泥打付書）、「丹波州滝見／玉雲寺常住蔵」（外箱蓋裏金泥打付書）、「明和庚寅孟秋／徳雲東堂民国／徳雲寺主黙笑／南陽寺主心丈／龍澤寺主江月／曇照 法随／某上座等敬納」（外箱底部金泥打付書）。

人物名注…**徳雲東堂民国**…民国朴明。徳雲寺十七世・深見寺二世・永徳寺伝法開山。**徳雲寺主黙笑**…拈山黙笑。徳雲寺十九世。**南陽寺主心丈**…方山心丈。南陽寺七世・清水寺七世。

龍澤寺主江月…江月恵輪。龍澤寺十世・徳雲寺二十世。

※各人世代は全て『曹洞宗京都府寺院総覧』（京都曹洞宗青年会、一九九七年一月）に依る。寺院所在地は、前掲の永徳寺以外、全て京都府南丹市。

備考…本文末尾（五六丁裏）の「天童寛和尚小参下終 比丘梵清九拜瞻」の次の行に、「大章（花押）」とあり。「大章」については未詳。太玄僧参撰「宏智小参録記」は、石井修道「宏智広録考」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三十号、一九七二年三月）に全文翻刻されている（一三五頁）ほか、奥書を除いて『洲菴遺稿』巻五（安永五年（一七七六）、小川多左衛門刊、国立公文書館所蔵、二二丁表～二四丁表）にも全文収録。但し、訓読の送り仮名が若干異なるほか、『洲菴遺稿』にある「及曇照法随等」（二二丁表一〇行目）が『宏智小参録』には無い。太玄僧参（？）一七七三、洲江院（福井県敦賀市）二世）については、吉岡博道「州庵遺稿について——太玄僧参和尚覚書——」（『宗学研究』第二十三号、一九八一年三月）参照。

【翻刻一】「玉宝山龍穩禪寺略記」

凡例

一、翻刻文は追い込みで作成したため、原本の改行位置は「で示した。合わせて、各丁の最初の文字の右に丁数を記した。字体は全て新字体に改めた。

二、訓点は原典に則つて付し、明らかな誤記の場合もそのままとしたが、連続符は省略し、「メ」、「コト」等の合字は開いて示した。訓点以外の、句読点や中黒、濁点等は全て筆者の判断で付したものである。

三、元号に対する西暦など、筆者の判断で本文に無い傍注を付した場合は、全て（ ）内に入れて示した。

四、割注は（ ）で示し、割注内の改行は／で示した。

五、挿入によつて文字を補っている場合は、該当字を太字にした上で本文に入れて示した。

六、翻刻末に「人名・寺院名補注」として、本文中の人名及び寺院名について簡単な語注を付した。作成にあたっては、主に『曹洞宗京都府寺院総覧』を参照した。

（一）玉宝山龍穩禪寺略記

夫レ世運ノ之興衰、法道ノ之通塞ハ、則古今ノ之常ナリ也。丹波州船井郡竹井庄金幡ノ之邑、玉宝山龍穩禪刹ハ者、光り分ニ靈樹ニ、而法道ノ之盛ルコト、在マデハ「千昔ニ可レ知ヌ矣。唯タ屢ク罹ニ兵燹ノ之厄ニ、主法ノ者、不レ遑ニ発揚スルニ焉。況ンヤ慶長・元和ノ之兵後、居民流離シマ」檀越無輪スコト矣。以レ是、堂宇盡ク傾頽シ、鞠メテ成ル莽草ト。寛永年中、有ニ鉄船舜良和尚一、難ニ除榛莽ヲ、挑ニ出マデ礎盤ヲ、再レ構ニ殿堂・雲厨・客寮、陶ノ鑄シ華鯨ヲ、稍ニ復ニ旧觀矣。以レ故、其ノ開闢ノ之年月、歴住ノ之諸師、難レ得ニ其ノ審ナルコトヲ焉。纔カニ得ニ三世大龍禪師ノ古記「一冊、云、予、本貫ハ石州三角ノ之産ナリ也。十三歳ニシテ」出家シ、十五ニシテ徧參ジ知識ニ、十八ニシテ在越前州宅良「普門山慈眼寺ニ過レヌ夏矣。衆、凡有ニ五百、頭首ハ」梵積和尚ナリ也。一日、相携見ニ溪橋ノ之破墮、因ニ積、出レ語云ク、溪橋丁字没ス。予、對シテ云、山舍尔焉」幽ナリ。積、称レ之。大永癸未、予、歳十九、在ニ賀州野ノ野市栢樹林大乘寺ニ、參ニ明峯之嫡嗣、朱岩「道珍和尚ノ之禪ニ、癡ニ亡ス寢食」。三月廿八日、於「開山塔定光院ニ蒙ル許可ヲ矣。夏、受レ命為ル首座」。二十一ニシテ入マデ山城州葛野郡小野山中ニ、於ニ瑞竹院逢ニ大周洞勤和尚ニ、參ニ梅山派ノ之禪ニ。蒙ル蜜啓ヲ矣。二十三ニシテ在ニ伊勢州白子ノ龍眼寺ニ、見ニ江南和尚ニ、咨ニ參碧岩一百ノ公案ニ。南和尚、賜フニ以ニ大龍ノ之称ヲ。且

ツ曰ク、大龍跨三州、不_レ受風波ノ動揺。汝_チ夫_レ勉旃_ヤ哉。二十八_{ニシテ}在大和州宇多_ニ郡秋山愛谷山興運寺_ニ、参_ニ月山禪宗_ニ和尚_ニ。從五月十日_ニ至七月十八日_ニ、以_ニ數則ノ公_ニ案_ニ而徵詰_{セラル}矣。初_ニ示_ニ榮樹_ニ、以_ニ轉凡入聖_ニ之話_ヲ云、昔_シ者、太容高祖、凡_ソ接_ルニ學者、以_ニ此話_ヲ為_レ始_ト焉。先師廬月和尚_モ亦_タ以_ニ此話_ニ示_ニ禪宗_ニ。今_マ復_テ示_ニ汝_ニ、以_ニ此話_ヲ。汝能_ク保任_セ焉。次_ニ以_ニ平常心_ニ是_ニ道_ニ之話_ヲ而徵詰_ス。晝夜孜孜_{トシテ}参究_ス。一時坐睡_ノ之中、山_ニ鉢尚_、拳_レ話_ヲ云ク、如何_ニ是平常心_ニ是道_ニ、速_ニ道_ニ速_ニ道_ニ。予答_テ云ク、体_ニ得_ニ無心_ニ、道_モ亦_タ無心_ト。即_ニ礼三拜_ニ、依_レ位而立_ツ。將_レ取_ニ座具_ニ。而視_レ之、前_ノ大_ノ乘_・光德三世祥翁和尚_、金欄_ノ之座具_{ナリ}也。忽_テ一老翁_ヲ來告_テ曰ク、樹兄_{ハ、}光德開山_ノ賀屋_ノ之再_ニ誕也。昔_シ者、丹波須智之山中_ニ有_ニ一_ノ蜜院_{一、}号_ニ覺_ニ皇寺_ト。於_ニ其ノ旧址_ニ、欲_レ建_ニ一字_ヲ而_レ不_レ果_サ、為_レ歎_レト_ス。後_ニ來_、太容禪師、卓錫_ニ構_ニ玉雲道場_ヲ。然_モ百年_ノ後_ニ、為_ニ祝融氏_ニ為_ニ灰燼_ト。今_マ纔_ニ綿叢_ノミ耳。子、以_ニ此話_ヲ。此_ノ夙債_、應_ニ必_ニ有_ニ事_ニ於_ニ玉雲_ニ、光德_ニ。勉_レ旃_哉。恍惚_{トシテ}而夢醒_ム矣。至七月十八日_ニ、山和尚_、於_ニ室中_ニ示_{シテ}曰ク、昔日_、大覺世尊_、以_ニ涅槃妙心_ヲ附_ニ迦葉_ニ尊者_ニ。而阿難_モ亦_タ仏ノ弟子_{ナリ}也。然_モ阿難_、嗣_ニ迦葉_ニ而_レ広_ニ於_ニ轉化_ヲ、又_タ吾_ガ廬月禪林和尚_ハ者_{太_ノ容禪師ノ之撰_{ナリ}也}。太容禪師、嗣_ニ囑_ニ於_ニ花翁_ニ、禪灯和尚_ニ之時_キ、謂_ニ廬月和尚_ニ云ク、

汝_チ嗣_ニ於_ニ華_ニ翁_ニ、広_ニ於_ニ轉化_ヲ、莫_レ令_ニ仏種_ヲ斷絶_セ。吾_レ亦_モ為_ニ廬月_ニ和尚_ノ之侍者_也。廬月和尚、嗣_ニ囑_ニ義馨禪勝_ニ和尚_ニ之時_キ、示_ニ禪宗_ニ曰ク、汝_チ嗣_ニ於_ニ義馨_ニ、広_ニ於_ニ轉_ニ化_ヲ、莫_レ令_ニ仏種_ヲ斷絶_セ。汝_チ亦_モ往_ニ於_ニ海雲_ニ、広_ニ於_ニ轉化_ヲ、莫_レ令_ニ仏種_ヲ斷絶_セ。可_シ必_ニ令_ニ吾宗_ヲ榮茂_ニ矣。便_ニ示_ニ一偈_ヲ云ク、海雲_ニ法_ニ嫡老僧_ガ孫_、靈樹繁榮_{在_ニ予_ガ門_ニ。洞上_ノ集風吹_キ不_レ竭_、一花開_ニ處_ニ盡乾坤_ニ。予_、拜受_{シテ}便_ニ奉_ニ鉢_ヲ云ク、如_レ海如山_ニ太_ニ子孫_ニ。自_ニ注_ニ云ク、海_ハ者_{海雲_ノ山_ハ者_{月山_ノ大_ハ者_{大龍_ノ自_ラ稱_{スル}ナリ也}也}、衲僧競集_{入_ニ當門_ニ、莫_レ令_ニ斷絶_セ未_レ來_{際_ニ、凜凜_{タル}威風震_ニ四坤_ニ。実_ニ天文壬辰_ノ之歲_{ナリ}也}。便_ニ裏_ニ於_ニ月山和尚_ノ之偈_ヲ。今_マ茲_ニ月山和尚尊齡_ノ六十_、予_{二十八歲_{ナリ}也}、直_ニ到_ニ丹波_ニ、以_レ偈呈_{シテ}於_ニ海雲和尚_ニ、得_ニ嗣囑_{スル}而_レ為_ニ龍_ニ、穩_ニ第三世_ト。視_レコト篆_ニ二十余歲_、二回住_ニ于_ニ玉雲_ニ。此時_、殿宇老朽_、風雨侵漏_{。予_、抽血誠而諸_ニ堂一新_、歸功_ニ於_ニ海雲和尚_ニ、為_ニ玉雲之中興_ニ矣_{（初住二十七世_、再住二十八世_・二十ノ九世之中間也}。此時中興_ニ於_ニ諸堂_ニ也}。又_、桑田郡美濃田保莊嚴山光德寺者_、賀屋_・昌慶禪師_、卓錫_ニ處_也。棟宇差脫_、荆棘塞徑_、一二僧徒_、纔守塔頭也。視_レ之者_、無_レ不_レ嗟嘆_ヲ焉。所在_ノ之緇素_、令_ニ予_ニ掌其事_{。於此_、予_、殫其_ノ力更_ニ新之_、収其_ノ頽波_、歸_ニ於_ニ太源_ノ一脉_、而永_レ為_ニ龍穩門葉_ニ矣。今_マ茲_ニ天文十八_{己酉正_ノ月廿八日也}。嗚呼顧}}}}

昔年、夢中所告之老」翁言、且月山禪師所賜之、靈樹繁榮在

予」門之句、則彷彿符契也。何一時偶然哉。加」之、大和之

梅郁「花翁和尚」之道場也。興運「月山開」闢之地、山

城之瑞竹「大周洞動和」尚隱遁之地」之事、其任、重予」

肩、而往還於丹・城・和之三州、甚勞筋骨也。」是亦、似応

於江南和尚所賜大龍、跨三州」之称也。月山禪師、法嗣五

人、日昌瑞、日宗」祐、日禪蜜、日承鑑、日海雲、唯海雲之

下、繩」繩不斷、諸師之道、皆絕嗣也。惜矣哉。又讚」月山

禪師之肖像云、看是翁塞虚空、音声」即松響風。前総持龍穩

開山月山禪宗大和尚」肖像、法孫小比丘大龍榮樹燒香讚、維

時」天文十六丁未歲三月廿七日、蓋是必月」山禪師示寂之正

時也乎。然則月山禪師、」世寿七十有五而唱滅也。以是稽之、

龍穩」之草創、在于後柏原天皇永正之末、大永」之初乎。」

相伝、月山禪師丁輪次之住、從和州宇田」郡秋山愛谷山興運

寺来、在靈住。于時有」下新江村信男足立氏某者、嚮山之德

風、」終捨已宅為寺、請師為開山一祖。師命曰、」玉宝山龍穩

禪寺居之三兩歲、任應於法」嫡海雲和尚。又帰和州興運、以

足立氏為」当山之開基。諱曰幡秀宗金居士、幡溪妙」金大

姉。」

明応年中、国中兵革、四境蜂起矣。足立卒、揚」金帛之旌而
戰頗得勝。於此負其雄名、常」建旌於屋頭矣。往還老少、喚
為新江之金」幡「幡旌義相似故」国俗呼旌為幡」。従是名于

家、又」取法諱之字也。」

玉宝山龍穩歴代（以下略）

※人物名・寺院名補注

鉄船舜良：鉄船舜良（？）一六六。龍穩寺八世・大隱寺三

世・盛光寺・宝勝寺（以上京都府南丹市）・宝勝寺（京都府亀

岡市・善入寺・太虚寺・東寓寺・龍心寺・福昌寺・宝林寺・

曹禅寺（以上京都府船井郡京丹波町）開山。三世大龍禪師：大

龍榮樹（一五〇八―一五八八）。龍穩寺三世・玉雲寺二十七

世・光徳寺（京都府亀岡市）七世（中興）・林松寺（京都府南丹

市）開山。越前州宅普門山慈眼寺：福井県南条郡南越前町

に所在。梵積和尚：不明。坪内晋編『慈眼寺文書』（私家版、

一九七九年五月）にはその名は確認できない。朱岩道珍：朱巖

道珍（？）一三八七。大乘寺（石川県金沢市）四世・永光寺

（石川県羽咋市）十四世。但し年代が合わないため、ここでは、

その流れを汲む禅を学んだということか。瑞竹院：京都府京

都市北区大森（元葛野郡）に所在の瑞竹院と思われる。大周

洞勤：『曹洞宗京都府寺院総覧』の瑞竹院の項目には確認で

きない。伊勢州白子龍眼寺：臨済宗妙心寺派の龍源寺（三重

県鈴鹿市）と見られる。江南和尚：江南珠栄（？）一五六

二）カ。龍源寺開山、妙心寺（京都府京都市）三十世。大和州

宇多郡愛谷山興運寺：不明。月山禪宗：月山禪宗（一四七三

（一五四七）。龍穩寺・興運寺開山、玉雲寺十九世。盧月和
尚：盧月禪林。總持寺三四三世・玉雲寺七世。受業師は梵
清。光徳開山賀屋：賀屋昌慶。光徳寺開山。光徳三世祥翁和
尚：祥心昌瑞。光徳寺三世。義馨禪勝：玉雲寺七世。海雲：
海雲桂川。龍穩寺二世・玉雲寺二十世・福泉寺（京都府南丹
市）開山。生年未詳、示寂年は、「玉宝山龍穩歴代」では弘
治二年（一五五六）、福泉寺の寺伝（『曹洞宗京都府寺院総覧』
一四四頁）では天文十六年（一五四七）。

【翻刻二】『梵清請益錄』

凡例

- 一 本節は上下二段より構成され、上段には翻刻文を、下段には本文の出典・注記を記した。
- 二 翻刻文は一頁につき一丁、行数・文字数は原則原典通りとしたが、字体は全て新字体を用いた。そのため、文字以外の句読点等は全て省略した。丁数は、各丁の最後の文字の下に記した。
- 三 本史料は焼燼本のため、欠損部分が多数見られるが、それを出典によって可能な限り補充することで、原典の復元に努めた。その場合、文字が判読できない部分は「□」で示した上で出典の文字をその右に記し、下段の注記に出典の頁数等を記した。なお、出典中の「師曰」等の「師」は、『請益錄』中では「山」等に改められているため、それらの表記については筆者の判断によって典拠の文字を改めた。また、出典が記されていない部分は、残角や文意等から筆者が推定したものである。

四 注記は本文該当部分の最初の行の下に記入し、合わせて本文該当部分の末尾に原則左付きで注番号を付した。出典は同じでも、本文が連続していない場合は、注番号を改めて立項した。また、注記においても句読点等は省略した。

五 注記の最初に、『請益錄』の該当箇所の最初と最後の三文字を記した。また、『請益錄』本文と出典文に相違がある場合は、該当部分の出典文を、『請益錄』本文該当部分の付近に記した。

六 出典を示す際の底本は以下のものとし、原則として巻数・頁数のみ記した。適切な書籍がない場合は『大正新脩大藏經』

(以下、『大正藏』より引用した。)

『禪林僧宝伝』…柳田聖山・椎名宏雄編『禪学典籍叢刊』第五卷(臨川書店、二〇〇〇年十月)

『景德伝灯録』…『景德伝灯録』(禪文化研究所、一九九〇年五月)

『聯灯会要』…椎名宏雄編『五山版中国禪籍叢刊』第二卷上(臨川書店、二〇一四年十月)

『五灯会元』…椎名宏雄編『五山版中国禪籍叢刊』第二卷下(臨川書店、二〇一四年十月)

『如浄語録』…鏡島元隆『天童如浄禪師の研究』(春秋社、一九八三年八月)

『宏智録』…石井修道編『禪籍善本古注集成宏智録』上(名著普及会、一九八四年五月)

※『宏智録』小参に限り、玉雲寺蔵『宏智小参録』の丁数を、右記の頁数に加えて併記した。

『辦道話』…『永平正法眼蔵菟書大成』続輯九所収、天寧寺本(徳雲寺本で校訂)(大修館書店、一九九四年六月)

真字『正法眼蔵』…河村孝道「諸本校異真字『正法眼蔵』」(『道元禪師研究論集』、大本山永平寺、二〇〇二年八月)

仮字『正法眼蔵』…『永平正法眼蔵菟書大成』二十五所収、玉雲寺本(大修館書店、一九八一年六月)

『永平広録』…鏡島元隆編『原文対照 現代語訳道元禪師全集』第十～十三卷(春秋社、一九九〇～二〇〇〇年)

『伝光録』…『伝光録』(乾坤院本複製、曹洞宗宝影印本刊行会、一九九四年十二月)

七 翻刻文中には、「一言引衆旨」等の、今日の人権思想からすると問題のある表現が記されている。しかし本稿は、あくまで純粹に学術的研究を目的としたもので、差別を是認、あるいは助長する意図は一切ないことをお断りしておく。

本文

夫調カ
一 山悟本大師示衆云有一人在千人万人中不肯
一 人不向一人且道此人具何面目举此因縁
夫請益者自魯国文宣王仲尼之室始三千学士
益而大智禪師禪苑清規因縁是也彼者一年之
居夏安居始行之新掛搭請之或四季行之而日
和尚自興聖至于永平住裏二十年間每月六度
一六為其日三百則正法眼藏千則正法眼藏是
弊和尚及徹通老行之今從洞山下至先師了
（室和尚カ）
（尊カ）宿八十餘員拈出一百則欲頌古曩祖丹
（震浮禪師カ）
（音門カ）下一百則因縁有頌古是
會 權 僉 氏 手
一 捫面問師云某甲有眼耳鼻等何故経言
異之曰吾非汝師即指往五洩山靈默禪師披
（朝具戒遊カ）
方始詣南泉值馬祖之忌齋泉問衆曰来日設馬
審馬祖還来否衆皆無對師出对曰待有伴即来
子雖後生甚堪雕琢曰和尚莫庄良為賤次參湧山
忠国師無情說法話湧山拈子処山未会終到雲
扠処始会無情說法則述一偈曰也太奇也太奇
法不思議若將耳聽声不現眼処聞声方得知山
某甲有 余習未盡岩曰汝曾作甚麼来山曰聖
若 曰 還 歡喜也未 山曰歡喜則不無
如 糞 掃 堆 頭 拾 得 一
（1ウ）

出典・注記

- (1)「（大綱目）山……何面目」『聯灯会要』二十、洞山章（四八七頁）。一人你道此人
- ※以下、河村氏の翻刻を参考に示す。
- 「夫請益者（中略）而日本（通元）和尚、自興聖至于永平、住裏二十年間、每月六度（清夜）一六其日、三百則正法眼藏、千則正法眼藏、是（佛）罪和尚乃徹通老行之、今從洞山下、至先師十（宿）八十余員、拈出一百則、欲頌古、曩祖丹（下）一百則因縁、有頌古……」（清夜）は焼損に依り不明部分）（『正法眼藏の成立史的研究』九〇頁）
- (2)「（会稽僧）……説法話」『五灯会元』十三、洞山章（三二四—三二五頁）。
- 至無眼耳鼻舌身意處
- 札默禪師披剃年二十一詣嵩山具戒遊方首詣南泉馬祖諱辰修斎
- 次參潯山問曰頃聞南陽忠国師
- (3)「也太奇……方得知」『正法眼藏』「無情説法」（二二—五頁）、真字『正法眼藏』一四八則（八八四頁）。
- (4)「山（開雲）……（龍明珠方）……」『五灯会元』十三、洞山章（三二—三五頁）。

太容梵清關係史料（秋津）

一五頁。

□□□□□□□□只汝一切放下空空□□□□□□□□^{背カ}
□□□□□□□□相応処頌曰

□□□□□□□□毛戴角不曾疑狸奴白牯自直指土木偶人今□□□□^{不カ}
山老漢昔為誰

『洞山上堂云道無心契人人無心契道欲会這中□□□□^{意一老}

一不老水隨方円道契凡聖性絶垢淨躰離斷常自□□□□^月
生住已滅天真諦俗諦理無分故假虚空為森羅^{万象カ}

□□□□□□□□鉢飯森羅万象為虚空用又云三界六道只是自□□□□^月

□□□□□□□□鏡像豈有生滅以是有眼道見有耳道聞有□□□□

□□□□□□□□談論有手取捉有足運奔曾不離曾不合□□□□

□□□□□□□□物種種躰不立親会得□□□□□□□□□□□□^{鏡カ}
(4才)

□□□□□□□□然而以鏡如鑄鏡鏡明是□□□□□□□□

□□□□□□□□別不見道姉公是女人作故在凡夫則是□□□□□□^{来カ}

□□□□□□□□人則是聖人法從來無欠無余終日拈香撮花□□□□^{来カ}

□□□□□□□□拈香撮花宛如步迢迢空裏更不逢一人不見道□□□□^{添カ}

□□□□□□□□共万法雖然如是尋常坐臥時是則五尺形骸曾不□□□□

□□□□□□□□糸毫不減一糸毫不可疑尋尽乾坤中尋我只一人□□□□

□□□□□□□□相似底人故道尽海終無隔塵直下更無第二人無□□□□¹⁸

□□□□□□□□道無可合人說道說人宛如言八両言半斤若汝□□□□¹⁹

□□□□□□□□意根大休歇情念是可道有情哉又可道無情□□□□^{痛カ}

□□□□□□□□無情不計超越衆生諸仏曾非凡聖□□□□□□^{痛カ}
□□□□□□□□來時仏祖不能奈何□□□□□□□□□□□□^(4ウ)

(17)「道無心…一不老」『五灯会元』十三、洞山章(三一八頁)。

道無心合人人無心合道欲識箇中意一老一不老
※後代の文献ではあるが、『徳翁高禪師語録』に「道無心契人、人無心契道」(『曹洞宗全書』語録三・四頁)とあり。参考に示しておく。

(18)「不□□□…一糸毫」『信心銘拈提』(二六ウ)、『景德伝灯録』二十五、報恩院玄則章(五一五頁)。

不添一糸毫不減一糸毫誰縛汝無人縛(『信心銘拈提』)
千仏出世亦不増一糸毫六道輪迴也不減一糸毫(『伝灯録』)
(19)「直下更無第二人」『辨道話』(五八三頁)。

太容梵清關係史料（秋津）

(27)「幽州玉：語一般」『五灯会元』十三、雲居章（三）

法称生死涅槃諸仏衆生但有名字菩提
 字不見道若色清淨若般若波羅蜜多清淨無
 分無別無斷故只此一隻手握成拳伸成掌憎愛
 取捨依何立尋常爭奈在面前露回何面前漆桶
 豈不是世尊密語此密密處終不受他處分豈不
 不覆藏彼閻浮樹榮枯時地上一切草木自如榮枯
 梅柳本是一種草終不受他根種只此一隻手握
 掌拳但是名字而已眼目俱不定美只汝
 根斷去無処不通若能如是果滿菩提
 開敷本是五葉莫道
 解方法一法通遠劫以
 性悉是狂語恐喪胡種族了雖然恁麼
 莖是同葉對王閻浮衆木等榮昌長松修竹
 樣春風為執香
 雲居示衆云如人頭頭上了物物上通抵喚作了事
 不喚作尊貴人將知尊貴一路自別不見道從門入
 宝捧上不成龍知麼師乃云生死事大無常迅速道
 明当須精細狂風落花時雨染葉淵變成灘山崩
 無情悉皆變去誰不是無常若是与麼縱頭頭
 通徹見聞則自在声色中逍遙只是
 子頭上參得
 (9ウ)

(34) 「若般若…無斷故」『大般若波羅蜜多經』二〇四(『大正藏』六・一八頁中段)等。

(35)「雲居示：龍知麼」『五灯会元』十三、雲居章(二三頁)。
一二三頁)。

雲居示衆云如人頭頭上了物物上通祇喚作了事人終
 不喚作尊貴人將知尊貴一路自別不見道從門入名非
 宝捧上不成龍知麼師乃云死事大無常迅速道
 明当須精細狂風落花時雨染葉淵變成灘山崩
 無情悉皆變去誰不是無常若是与麼縱頭頭
 通徹見聞則自在声色中逍遙只是道
 子頭上參得師
 杖杖杖杖カ
 (9ウ)

(9才)

(9ウ)

復辛酉夏夜間知事曰今日は幾何日月曰六月十五師
 曰曹山平生行脚到處祇管九十日為一夏明日辰時行
 脚去及時焚香宴坐而化⁽⁴³⁾

(三二二頁)。

※以下、三紙アルモ別史料ノタメ翻刻略。上段二ハ参
 考トシテ、出典ヨリ残リノ本文ヲ記ス。

【表一】「当山一派記」収録史料目録

丁数	表題・史料名	概要
一才〃ウ	安永五申年改之印鑑	安永五年時点での近門十五箇寺が用いる印鑑・花押の一覧。
二才〃三ウ	近門中十五箇寺	玉雲寺末寺中、近門十五箇寺の開山及び現在の印影一覧。
四才〃五才	陸奥国仙台領	仙台所在の玉雲寺末寺一覧。
五才〃八才	玉雲寺末山二十八ヶ寺備中 法泉寺末山	法泉寺（岡山県井原市）の末寺・孫末寺及びそれらの開山の一覧。
八才〃一〇ウ	小山徳雲寺末山四十三箇寺	徳雲寺（京都府園部市）の末寺・孫末寺の一覧。
一〇ウ〃一四才	新江龍穩寺末山三十七箇寺	龍穩寺（京都府園部市）の末寺・孫末寺の一覧。
一四ウ	玉雲寺朱印八石	この一行のみ記載。但し『御朱印寺社領』（国立公文書館所蔵）には玉雲寺の記載なし。
一五才〃ウ	玉雲寺末寺列位（仮称）	法泉寺・徳雲寺・龍穩寺の順でそれぞれの開山を記し、「右准古牒而書写之」とある。
一六才	（白紙）	
一六ウ〃一七才	太容派法系図（仮称）	『竹貫書』図8「太容派法系」（四九八頁）のベースとなった、太容派の法系図に玉雲寺世代が注記されたもの。

一七ウ	奥州永明寺門葉九箇寺	永明寺の末寺・孫末寺（廃寺含む）一覽。但し「葛西殿亡滅故永明寺廢寺依之当山直末」とあり、「葛西殿亡滅」（豊臣秀吉の奥州仕置を指すか）の際に永明寺は廢寺となり、その末寺は全て玉雲寺の直末になったことを述べている。
一七ウゝ一八オ	法泉寺歴代	開山ゝ二十一世まで同筆、二十一世の道号の記載がないため現住カ。
一八オ	法泉寺住持関叟梵機置文写	関叟梵機（？ゝ一五〇三、玉雲寺八世・法泉寺二世）置文（表末参照）。
一八オゝウ	大和・讃岐国末寺一覽	大和国四箇寺、讃岐国一箇寺の玉雲寺末寺及び開山の一覽。
一九オ	徳雲寺世代一覽	開山ゝ二十六世が同筆、以下三十五世まで加筆。
一九ウ	龍穩寺世代一覽	開山ゝ三十世が同筆、以下三十二世まで加筆。
二〇オ	（白紙）	
二〇ウ	智嚴・梵清署名・花押	本稿写真掲載部分。
二一オ	（白紙）	
二一ウ	玉雲寺四十三世法系	「安永七戌戌年六月許容」とあり。
二二オ	玉雲寺四十五世法系	「文化六己巳年十二月許容」とあり。
二二ウ	玉雲寺四十九世法系	「文化六己巳年十二月許容」とあり。
二三オ	（白紙）	
二三ウ	玉雲寺五十世法系	「文化十一甲戌年三月許容」とあり。
	（以下五丁白紙）	

関叟法嗣次第、昌寿長老、仁忠首座、機範藏主、機卜和尚、禪奩藏主

于時明応二白癸丑林鐘吉日 梵機判

（原本法泉寺蔵、『曹洞宗文化財調査目録解題集』四 中国管区編・四国管区編、曹洞宗宗務庁、一九九七年二月、三三三頁、文書一三）

※昌寿長老：松屋昌寿（？）一五一二）。法泉寺三世・玉雲寺十四世。仁忠首座：葵山仁忠。玉雲寺十二世。機下和尚：龜江機下。玉雲寺十八世。

【表二】『龍穩寺縁起』収録史料目録

丁数	表題・史料名	概要
一才〓七才	玉宝山龍穩禪寺略記	本稿翻刻部分。以下、版心「署記」。
七才〓八才	玉宝山龍穩歴代	龍穩寺の歴代住職の没年、没年齢（一部）の一覧。
八才〓九ウ	希曇宗瑱嗣承論（仮称）	徳雲寺開山希曇宗瑱が古潤仁泉の法嗣ではなく、梵清の法嗣であることを論じたもの。『竹貫書』五〇二〓五〇三頁参照。
一〇才〓一一ウ	（白紙）	
一二才〓一九才	玉宝山門葉略記	龍穩寺末寺一覧、一部は略縁起も含む。
一九ウ	（白紙）	
二〇才〓二一ウ	霊樹山玉雲寺住番歴代	大龍栄樹が整備したものを底本とした、玉雲寺の世代表。史料末の識語は以下の通り。「雖再住之者多、今只誌於歴住而已／大龍栄樹記之／ 以下別筆 龍之真筆、今在和州補岩、蓋玉雲廢壊／之後、取将去也、此牒上、不見希曇名、雖／偏傍書中、中興希曇、而非龍之真筆、況無／世教謀計之者為也乎」（句読点筆者）。
二一ウ	徳雲寺縁起（仮称）	徳雲寺の開創について。『竹貫書』五〇四頁参照。
二二才〓二三才	玉宝山梵鐘鑄造記（仮称）	正保二年に鑄造された梵鐘の、万安英種（二五九一〓一六五四）の銘文等。
二三才〓二四ウ	玉宝山大殿再造記	元禄四年三月、龍穩寺十一世梅嶺春芳（？）一六九五）撰述。

二五才〓二六才	改創龍穩雲厨記	元禄十六年一月、龍穩寺十二世大達昌道撰述。
二六才〓二七才	奉入三宝福海疏	宝永三年四月一日、大達撰述。
二七ウ	（白紙）	
二八才〓三一ウ	伊勢寺縁起	伊勢寺（大阪府高槻市）關係史料・文書類。以下、版心「伊」。
三二才〓ウ	長林寺・少林寺縁起	長林寺（京都府亀岡市）、少林寺（船井郡完人村、現廃寺）の縁起。
三三才	後奈良天皇繪旨写	永平寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.77参照。以下、版心「雜記」。
三三ウ	後陽成天皇繪旨写	永平寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.97参照。
三三才〓ウ	後醍醐天皇繪旨写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.39参照。
三三ウ〓三四才	後村上天皇繪旨写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.46参照。
三四才〓ウ	後奈良天皇繪旨写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.79参照。
三四ウ〓三五才	後陽成天皇繪旨写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.93参照。
三五才〓ウ	五条為良副状写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.95参照。
三五ウ〓三六才	勸修寺光豊副状写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.94参照。
三六才〓ウ	後光明天皇繪旨写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.150参照。
三六ウ〓三七才	勸修寺経広副状写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.151参照。
三七才〓ウ	前右兵衛督某安堵状写	總持寺文書。『曹洞宗古文書』五五号文書参照。
三七ウ	足利義満御判御教書写	總持寺文書。『曹洞宗古文書』一九七九号文書参照。
三七ウ〓三八才	足利義政御判御教書写	總持寺文書。『曹洞宗古文書』一九八四号文書参照。
三八才〓三九才	總持寺諸法度写	總持寺文書。『永平寺史料全書』文書編一No.118参照。
三九才〓ウ	峨山韶碩置文写	總持寺文書。『新修門前町史』資料編二No.19参照。
三九ウ〓四〇才	峨山門派之衆總持寺住番之事写	『新修門前町史』資料編二No.35参照。

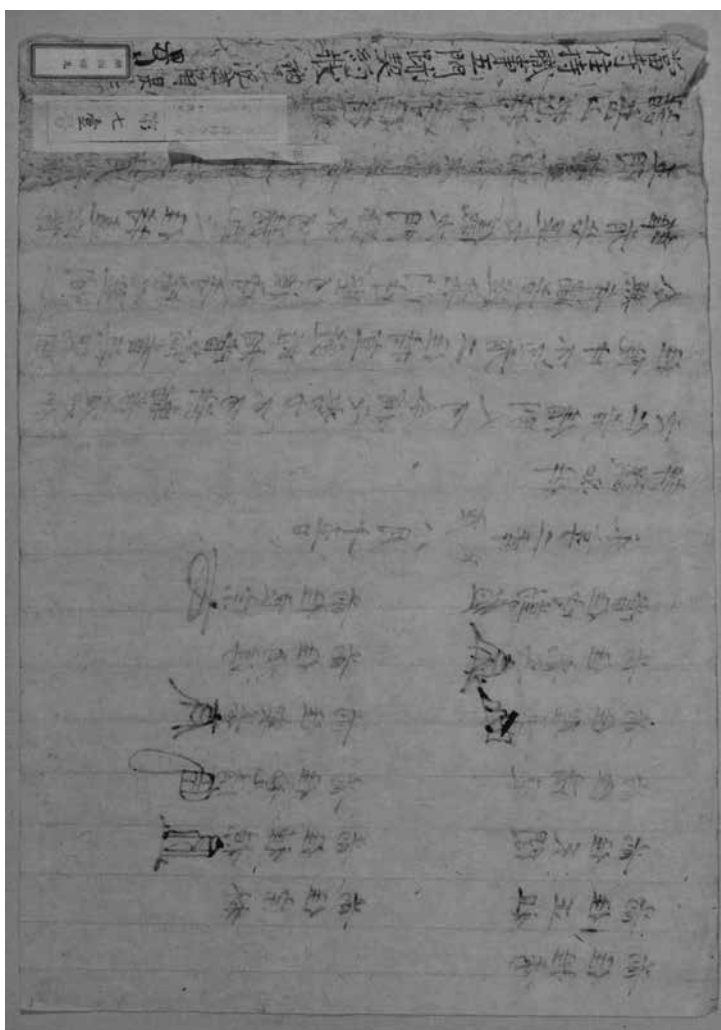
四〇オウウ	峨山門人衆聯判状写	總持寺文書。『新修門前町史』資料編二No.41参照。但し署名順等に異同があり、本史料では「總持当住通幻寂靈判／無端祖環判／実峰良秀判／安禅寛叡判／永寿恵祐判／仏陀碩寿判」の順。
四〇ウウ四一オ	当山住持職事写	總持寺文書。『新修門前町史』資料編二No.47参照。
四一オウウ	諸祖示寂年記	瑩山禪師・峨山及び總持寺五院開山の示寂年一覽。
四二オウ四三オ	五山開闢並位次因由	京都五山の開山及び五山の列次の理由。
四三オ	十刹両門主	大徳寺開山について。
四三ウ	法地起立年号	末寺十一ヶ寺の開山年の一覽。本文とは別筆で、貼られた別紙の内容。

※本史料は版心と共に丁数が改められているが、本表においては通しの丁数を記した。

付記

本稿執筆に当たって、写真掲載を御許可頂きました大本山總持寺様、写真を御提供頂きました總持寺宝蔵館「嫡々庵」様、所蔵史料調査を御許可頂きました、玉雲寺御住職長澤智雄老師、徳雲寺御住職諸岡幹哉老師、龍穩寺御住職稻原正典老師、調査の仲介をして頂きました、当センター講師尾崎正善老師、清源寺御住職宮田貴寛老師、また調査に同行頂きました、上智大学非常勤講師横山龍顯氏、駒澤大学大学院生中野何必氏に、この場を借りて厚く御礼申し上げます。

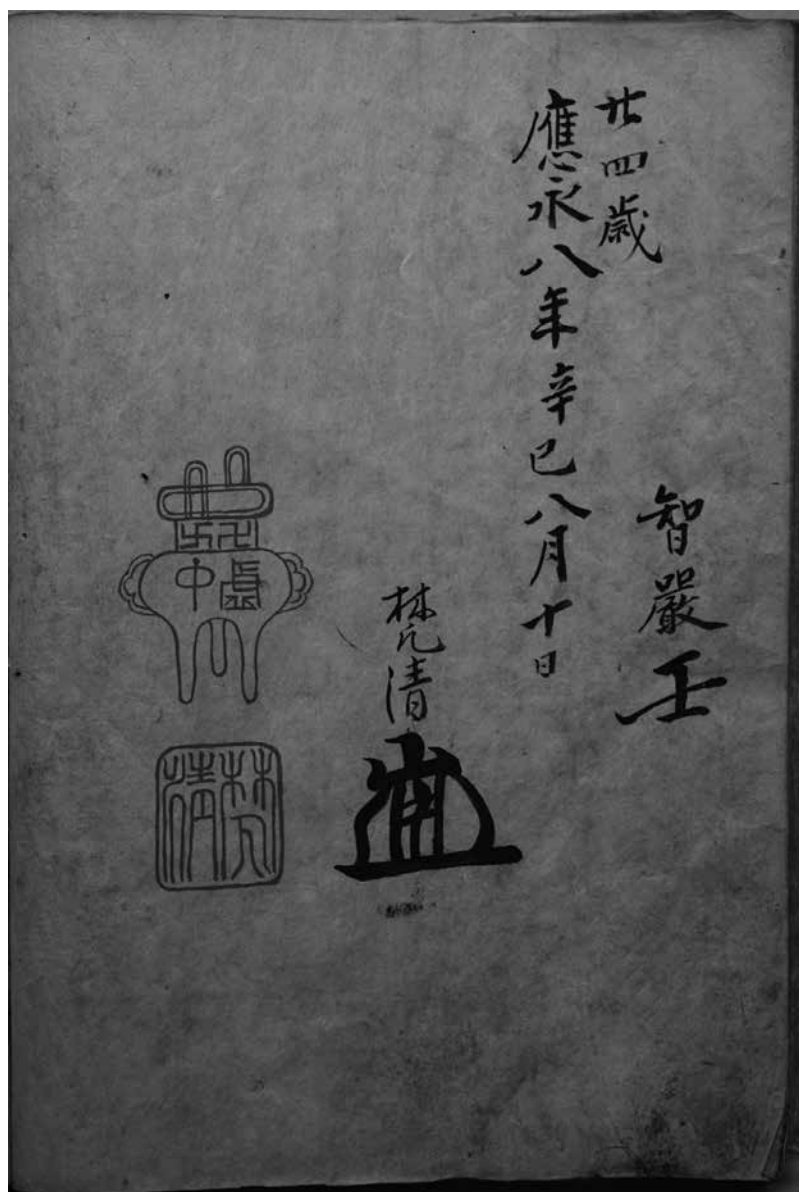
〈キーワード〉道元禪師・太容梵清・大龍栄樹・伝記・宏智小参録



【写真1】「總持寺門徒連署契状」（大本山總持寺所藏）裏

諸岳山總持寺住持職事
 五門歸還轎番次第半年走可勤仕若皆此旨
 雖有告退之儀次門跡不可請即之住持遠條
 令無支濁者泛其門中堅可收守寺家也然間一
 任院中不可有二住持直饒雖相留轎番無品用
 之仁者備別人可令補之努力不可留轎番者仍
 詳議如件
 永享二年 應
 八月十五日
 前住長宗
 前住孝淳
 前住契養
 前住梵清
 前住神棟
 前住正祖
 前住性秀

【写真2】「總持寺門徒連署契狀」（大本山總持寺所藏）表



【写真3】「当山一派記」（玉雲寺所蔵）二〇丁裏

『正法眼蔵抄』 「三界唯心」 卷一 テキスト、現代語訳と註 (一) —

新井一光

はじめに

本研究は、道元禪師（一二〇〇—一二五三）の『正法眼蔵』の最古の註釈である詮慧の『聞書』及びこれを基に弟子の経豪が著した『正法眼蔵抄』（以下、『抄』と略す）の「三界唯心」巻に対する註釈部分をテキスト、現代語訳、及び註によって提示するものである。

『正法眼蔵』「三界唯心」巻は、比叡山による興聖寺破却後、入越して初めて著されたものであり、禪師の生涯において一つの重要な局面における著作と見なし得るものであるが（寛元元年（一二四三）閏七月一日、在越宇吉峯頭示衆）、ここで禪師は、「三界」の語を多用し、それまでに著された他の巻における表現と際立った違いを示していると思われる。例えば、その冒頭の一段、原文では七行の間に一五回も「三界」の語が繰り返されているが（道元全、上、三五三頁六一—二二行＝二二九字）、その同じ一段に「三界唯心」の句の例は一回であり、この反復は異例の強調である。

私見によれば、道元禪師は「三界唯心」巻において、『華嚴経』の「三界唯心」の経文の意味、即ち、三界とは虚妄なものであり、ほかならぬ心が窮極的な真実であることを説くという基本趣旨を読み替え、心ではなく三界を肯定、重視し、窮極的真実として主張しているのである。これは禪師独自の解釈を示すものと思われる。

また、禪師はこの巻において『法華経』の経文を引用し、独自の解釈を与えているようである。すでに私は拙稿「『正法眼蔵』「三界唯心」巻に引用される『法華経』「如来寿量品」の経文をめぐって」（『印度学仏教学研究』六六一—二〇一七年）において、この巻に関する宗門における解釈として、「三界ヲ三界ト見ムニハ如カジ」（菟書一三、二二四頁二〇行）という読みが示されていることを取り上げた。この読みは、伝統的な「三界ノ三界ヲ見ルガ如クナラズ」というものと異なっており、禪師の直弟子である詮慧によってかかる解釈が伝えられている点で、『聞書』及び『抄』は、『正法眼蔵』の理解にとって重要な視座を与えるであろう。

『聞書』の著者である詮慧は、その出身が比叡山の僧であり、興聖寺において道元禪師に師事し、京都洛陽に永興寺を開いたことが知られている。詮慧はまた、『永平広録』の編纂にもたずさわり、聞書という註釈の仕方によっても、禪師の直

弟子であり、入越にも同行したと言われている。一方、『抄』の著者である経豪は、もと比叡山の僧であり、永興寺において詮慧に嗣ぎ住したことが知られる。『抄』は乾元二年（一三〇三）より延慶元年（一三〇八）に至る六年にわたり著されたことが『抄』の奥書に記される¹⁾。

『抄』は、泉福寺（大分県）に所蔵される写本をもとに、明治三十六年（一九〇三）、鴻盟社より刊行された。『抄』は、『聞書』を基礎にして註釈をしたものであるが、そのため、河村孝道博士は、これに共著的性格を認め、『聞書抄』といふべきものであるとも指摘しておられる²⁾。

『抄』の写本は、この他、河村孝道博士の分類によれば、泉福寺本系として、永平寺、總持寺、洞寿院（滋賀県）、妙昌寺（愛知県）、森福寺（鳥取県）所蔵の各本、及び要山鼎堂（一七三一年寂）謄写本等があるが、いずれも泉福寺本に基づくものである。また、万仞・慧輪本系として、『正法眼蔵秘抄』の名で、最禪寺（秋田県）、万福寺（愛知県）、東雲寺（三重県）等に伝わる³⁾。刊本としては、この鴻盟社の他に、『正法眼蔵註解全書』所収（一九一四年）、『曹洞宗全書』注解二所収（曹洞宗全書刊行会、一九三〇年）、『永平正法眼蔵菟書大成』第一三卷所収（大修館書店、一九七五年）、『永平正法眼蔵菟書大成統輯』第一〇卷所収（大修館書店、一九九一年）がある。

なお、今回は、テキストと現代語訳を掲載する。

（１）鏡島元隆『道元禪師とその周辺』大東出版社、一九八五年、七九―一一七頁参照。

（２）河村孝道『正法眼蔵の成立史的研究』大蔵出版、一九八七年、六七三頁参照。

（３）河村前掲書、七三七―七四五参照。

- 一、本現代語訳の底本には、『永平正法眼蔵鬼書大成』第一三卷所収の泉福寺本を用いた。
- 一、底本に誤脱があると認められる箇所は、道元全、森福寺本等を参照し、妥当と思われる読みを採用した。
- 一、漢字は常用漢字に改め、仮名遣いは歴史的仮遣いとし、濁点、句読点を施した。
- 一、略体字「尺」は「釈」に改めた。
- 一、二字合体の仮名用字^へは「ナリ」に改めた。
- 一、『正法眼蔵』本文は、『抄』底本の原形を重んじ、片仮名の表記に従って示す。
- 一、底本において省略を表す記号は、現代語訳において……で示し、註に本文と訳を記した。
- 一、今回の現代語訳にあたり、『正法眼蔵』「三界唯心」巻を、訳者の判断によって、内容に基づき四つの段によって区分し、さらに各段の文は適宜区分し、各文頭にゴシックのアラビア数字によって節番号を付した。これによって『正法眼蔵』本文、『聞書』及び『抄』への言及を容易かつ明瞭なものとするためである。
- (例)『正法眼蔵』「三界唯心」巻、第一段第三節「³コノユヘニ今如来道ノ三界唯心ハ全如来ノ全現成ナリ、全一代ハ全一句ナリ。三界ハ全界ナリ。」Ⅱ「三界唯心」一・三
- 一、『正法眼蔵』本文、『聞書』及び『抄』ともすべて、見開き右頁に本文、左頁に現代語訳を収めた。
- 一、『正法眼蔵』本文と『聞書』を容易に参照できるように、『聞書』の註釈が付される『正法眼蔵』本文の末尾には(1聞書)のように記し、また『聞書』本文と現代語訳には対応する番号を冠し、『抄』全体の末尾に一括して掲げられる『聞書』との対応を示した。
- 一、適宜、改行と段落変えをし、右頁冒頭に底本の頁数を「抄〇〇〇頁」、「聞書〇〇〇頁」のように記した。
- 一、へは割註部分であることを示す。
- 一、現代語訳における亀甲括弧「」は、原文にない語句を訳者が補足した部分である。
- 一、現代語訳において、丸括弧()によって原語を、引用箇所については出典を示した。

- 一、現代語訳において、『正法眼蔵』における引用語句は鉤括弧「」で括った。
- 二、『聞書』及び『抄』の本文と現代語訳において、『正法眼蔵』本文の部分には傍線を引いた。

曹全

|| 曹洞宗全書

大正

|| 大正新脩大藏經〔大正、卷数、文献番号の順で記す。〕

道元全

|| 大久保道舟校訂『道元禪師全集』上下巻、筑摩書房、一九六九、一九七〇年。

道元全（巻）

|| 河村孝道校訂『道元禪師全集』春秋社、一九八八、一九九三年。

菟書

|| 『永平正法眼藏菟書大成』大修館書店、一九七四、一九八二年。

菟書 続

|| 『永平正法眼藏菟書大成 続輯』大修館書店、一九八九、二〇〇〇年。

『眼藏（水野）』

|| 水野弥穗子校注『正法眼藏』岩波文庫、全四冊、一九九〇、一九九三年。

『眼藏（水野訳注）』

|| 水野弥穗子訳注『原文対照現代語訳・道元禪師全集④正法眼藏4』春秋社、二〇〇九年。

註解全

|| 神保如天、安藤文英共編『正法眼藏註解全書』無我山房、一九一三、一九一四年。

『聞書』

|| 詮慧『聞書』菟書一三所収

『抄』

|| 經豪『正法眼藏抄』菟書一三所収

（森）

|| 森福寺本『正法眼藏抄』菟書 続一〇所収

（泉）

|| 泉福寺本『正法眼藏抄』『三界唯心』、菟書一三所収

（総）

|| 総持寺本『正法眼藏抄』

『正法華』

|| 『正法華經』大正九、二六三。

『伝灯録』

|| 『景德伝灯録（福州東禪寺版）』禪文化研究所、一九九〇年。

『仁王經』

|| 『仁王般若波羅蜜經』大正八、二四五。

『八十華嚴』

|| 『大方広仏華嚴經』大正一〇、二七九。

『妙法華』

|| 『妙法蓮華經』大正九、二六二。

『六十華嚴』

|| 『大方広仏華嚴經』大正一〇、二七九。

〔抄201-202頁〕

正法眼藏抄

三界唯心第四十一 正法眼藏デハ三十二ナリ

¹ 釈迦大師道、

三界唯一心、心外無別法。心仏及衆生、是三無差別。^(1開書)

是ハ華嚴經文ナリ、餘方ニモ口遊スル經文ナリ、但其義カハルベキカ。先三界トハ欲界色界無色界ヲ云フ。此三界ヲ摠ニテ一切ノ法、心ガ所作ナルユヘニ、仏ト談モ、衆生ト云モ、迷ト談モ、悟ト云モ皆心ガ所作ナリ。乃至六道輪轉等モ皆心ノ所行ナルガユヘニ、此心ノ上ニ三界ヲモタセテ三界唯一心トハ談トイフカ。

又心仏及衆生ヲ各各ニ談ジテ、是ガ皆無差別ノ法ナリト心得、常儀ナリ。是等皆非今所談ナリ。如此談ズレバ有其失ナリ。能所ヲモ不離、凡見ヲモ不越ナリ。所詮三界トハ、此心仏及衆生ノ三ヲ今ハ三界トハ可談ナリ。打任談ズル三界ニハ異ナルベシ。

三無差別トハ、心ト談ズルトキ心外ニ無別法、仏ト談ズルトキハ仏ノ外ニ物ナク、衆生ト談ゼムトキハ全衆生ナルベシ、ユヘニ無差別ナリ。又心仏衆生許ノ三ニ不可限ナリ。同經ノ次詞ニ^{202頁}如心仏亦然、如仏衆生然トアリ。經文分明ナルベシ。心ト仏ト衆生ト此三ヲ取合テ無差別ト談ズルニテハナキナリ、是祖門所談ナルベシ。心仏及衆生、是三無差別ハ理ナリ、事ニハ争仏与衆生、差別ナカルベキナムト談ズル筋モアルカ。是等皆非可用儀ナリ。

1 三界唯一心、心外無別法 『八十華嚴』「十地品第二十六」(一九四頁上一四行) 三界所有、但是一心。 Ⅱ 『六十華嚴』「十地品第二十二」(五五八頁下一〇行) 三界虚妄、但是心作。

心仏及衆生、是三無差別 『六十華嚴』「夜摩天宮菩薩說偈品」(四六五頁下一八一―二九行) 如心仏亦爾、如仏衆生然、心仏及衆生、是三無差別。 Ⅱ 『八十華嚴』「夜摩宮中偈讚品」(二〇二頁上二三―二四行) 如心仏亦爾、如仏衆生然、応知仏与心、体性皆無尽。

『正法眼藏抄』

三界唯心第四十一 「六十卷本」『正法眼藏』では「第」三十二である。

〔第一段〕

¹ 釈迦大師はお説きになった。

「三界唯一心、心外無別法。心仏及衆生、是三無差別。」

これは『華嚴經』の經文である。その他の所においても口ずさみする經文である。但し、その意味は変わるであろうか。先ず、三界とは欲界、色界、無色界をいう。この三界をすべて一切の法は心によつて作られたものであるが故に、仏と論じるも、衆生というとも、迷いと論じるも、悟りというとも皆、心によつて作られたものである。もしくは六道に輪転すること等も、皆心の所行なるが故に、この心の上において三界を保たせて、三界唯一心と論じるであろう。

また、心と仏と及び衆生を個々別々に論じて、これはすべて無差別の法であると理解するのが一般的な事柄である。これらはすべて今論じられるべきものではないのである。このように論じれば、その過失が有るのである。能所をも離れず、世俗的な見解をも越えないのである。結局、三界とは、この心と仏と及び衆生の三つを、今は三界と論じるべきである。普通論じる三界とは異なるであろう。

三無差別とは、心と論じる時、心の外に別の法は無く、仏と論じる時は、仏の外に物はなく、衆生と論じようとする時は、すべての衆生であるべきである。また、心と仏と衆生ばかりの三つに限定するべきではないのである。同じ華嚴經の次の詞に「如心仏亦然、如仏衆生然」と出ている。經文は明らかである。心と仏と衆生というこの三つを取り上げて無差別であると論じているのではないのである。この祖門の論じられるべきものであろう。「心と仏と及び衆生、この三無差別なり。」は理である。事には、一体どうして、仏と衆生には差別がないはずであろうと論じる方面さえあるだろうか「否、ないのである」。これらは皆用いるべきではない事柄である。

〔抄202-203頁〕

² 一句ノ道著ハ一代ノ挙力ナリ、一代ノ挙力ハ尽力ノ全挙ナリ。タトヒ強為ノ為ナリトモ云為ノ為ナルベシ。(2問答)

一句ノ道著ト云ヘバ無下ニスクナク、千句万句ナムト云ヘバ多ニ似タリ。但今ノ一句ト云ニ四十余年ノ説教ノコル義不可有。一句モ万句モ非多少儀。ユヘニ一句ノ道著ハ一代ノ挙力ナリトハ云ナリ。又一代ノ挙力ハ尽力ノ全挙ナリト云ハ、猶一句ノ道著、一代ノ挙力ナムト云ヘバ、一句ハ釈尊ノ説教ト心得、一代ノ挙力ハ釈尊一代ノ挙力トモ思ハレヌベキヲ、尽力ノ全挙ナリト云ハ、所詮以釈尊一句トシ、以釈尊一代ノ挙力ト談之。此道理ヲ尽力ノ全挙トハ云ナリ。

釈尊ノ説道ヲ一句ト談ズレバ能説所説ニカカハル。203頁一代ノ挙力ト云ヘバ仏ニ仰テ談カトモ覺ユルヲ、尽力ノ全挙ト談ズレバ釈尊上ニ一句モ一代ノ挙力モ皆談之ハ、能所ナシ彼此ニカカハラザルナリ。此道理ノ上ニハタトヒ強為ト云トモ打任テ作業ノ儀ニハアラス。尽力ノ人挙ヲ以テ強為トモ可談ナリ。云為トハヒロキ儀ナリ、物ニカカハラザル義ヲ可云歟。

2 一句によって説かれ得たものは一代の力を挙げたものであり、一代の力を挙げたものとは、尽くされた力をすべて挙げたものである。たとえ強いて為すことによって為されたものであるとしても、自ずからなることによって為されたものであろう。

一句によって言われ得たものといえ、ひどく少なく、千句万句であろうといえ、多と同様である。ちょうど今の一句のように、四十余年の説教〔において〕残りの意味があるはずがない。一句も万句も多少の事柄ではない。それ故に、一句によって説かれ得たものは一代の力を挙げたものであるというのである。また、一代の力を挙げたものとは、尽くされた力をすべて挙げたものであるとはやはり一句によって説かれ得たものであり、一代の力を挙げたものなどとは一句は釈尊の説教であると理解し、一代の力を挙げたものは釈尊一代の力を挙げたものと思われたはずであろうものを、尽くされた力をすべて挙げたものであるというのは、結局のところ、釈尊を一句とし、釈尊を一代の力を挙げたものとこれを論じるのである。この道理を尽くされた力をすべて挙げたものというのである。

釈尊が説き、お説きになったものを一句と論じれば、説くものと説かれるものに関わる。一代の力を挙げたものといえ、仏に仰つて論じるとも思われるものを、尽くされた力をすべて挙げたものと論じれば、釈尊に一句も一代の力を挙げたものも皆これを論じるのは、行為者と対象なく、あれこれに関わらないのである。この道理の観点からは、たとえ強いて為すことといふけれども、普通に行爲の事柄ではない。尽くされた力をすべて挙げたものを強いて為すことも論じるべきである。自ずからなることとは、広い基準であり、物にかかわらない意味をいうであらうか。

〔抄203-204頁〕

³ コノユヘニ、今如来道ノ三界唯心ハ、全如来ノ全現成ナリ。全一代ハ全一句ナリ。三界ハ全界ナリ。^{①開書} ⁴ 三界ハ則心ト云ニアラズ。ソノユヘハ、三界ハイク玲瓏八面モ、ナホ三界ナリ、⁵ 三界ニアラザラムト誤錯スト云トモ総不著ナリ。内外中間、初中後際、皆三界ナリ。⁶ 三界ハ三界ノ所見ノゴトシ。三界ニアラザルモノノ所見ハ三界ヲ見不正ナリ。三界ニハ三界ノ所見ヲ旧窠トシ三界ノ所見ヲ新條トス。旧窠也三界見、新條也三界見ナリ。^{⑥開書} コノユヘニ、

如文。三界唯心ハ全如来、全現成、全一代ハ全一句ト云、分明ナリ。所詮三界ヲ旧窠トシ、三界ヲ新條トス。ユヘニ旧窠也三界見、新條也三界見ナリトハ云ナリ。三界ニアラザル物ノ所見ハ^{②04頁} 三界ヲ見不正ナリトハ、三界ヲバ三界見ベキナリ。三界ニアラザルモノノ所見ハ三界ヲ見事アタラザルナリト云ナリ。

³ この故に、今、如来がお説きになった三界唯心は、すべての如来が、すべて現れているままに成立しているものである。すべての一代はすべて「この」一句である。三界は、すべての界である。⁴ 三界は、即ち、心であるということはない。というの、三界は、どれほどの鮮やかな面があっても、確かに三界だからである。⁵ 三界ではないであろうと誤解するとしても、総べ得ないのである。内と外と中間も、初めと中と終わりも、すべて三界である。⁶ 三界は、三界という見られるもののままにあるものである。三界でないものという見られるものは三界を見るのに正しくない。三界には、三界という見られるものを古い巢とし、三界という見られるものを新しい道筋とするものがある。古い巢とするものは三界という見えているものであるし、新しい道筋とするものは三界という見えているものである。この故に、

『正法眼蔵』の「本文の通りである。三界唯心は、全如来、全現成、全一代、全一句であるというの、明らかである。結局、三界を古い巢とし、三界を新しい道筋とするのである。故に、古い巢とするものは三界という見えているものであるし、新しい道筋とするものは三界という見えているものである、というのである。三界でないものという見られるものは三界を見るのに正しくない、とは、まさに三界を三界（と）見るべきである。三界でないものという見られるものは三界を見ることとみなせないものであるというのである。

〔抄204頁〕

¹ 釈迦大師道、

不如三界見於三界。

² コノ所見スナハチ三界ナリ、此三界ハ所見ノゴトクナリ。三界ハ本有ニアラズ、。初中後ニアラズ。^{(1)(2)開書}

文二聞タリ。実此三界様、本有、今有、新成、因縁生、初中後ニアルベカラザル條、勿論ナリ。

³ 出離三界アリ、今此三界アリ。コレ機関ノ機関ト相見スルナリ、葛藤ノ葛藤ヲ生長スルナリ。^{(3)開書}

出離三界ト云モ打任テ人ノ出離生死ナムド云様ニハ不可心得。三界ガ三界ヲ出離スルナリ。今此三界ト云、今ハ詞ハ仰三世ハ現在ト心得ヌベシ、此今ト云則釈尊ヲ指ナリ。此今ト云ト三界ト云トハ、機関ノ機関ト相見スル道理、葛藤ノ葛藤ヲマツフ道理ナルベシ。

¹ 不如三界見於三界 『妙法華』(四二頁下一五行) 不如三界見於三界。『正法華』(一一三頁下一七行) 亦不三界如来所行不見三處。

² 本有ニアラズ。初中後ニアラズ 『抄』は、。の個所で『正法眼藏』本文「今有にあらす。新成にあらす、因縁生にあらす、三界は」(道元全 上、三四三頁一四―一五行) を省略している。

³ 今此三界 『妙法華』(一四頁下二六―二七行) 今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子。『正法華』(七七頁下二九行―七八頁上二) 則常応時、將護三處、彼見燒炙、皆斯吾子。

〔第二段〕

¹ 釈迦大師がお説きになった。

「不如三界、見於三界。」

² この見られるものがすなわち三界であり、この三界は見られるままのものである。三界は以前の存在ではなく、[※]初めと中間と終わりではない。

〔『正法眼蔵』の〕本文において理解するのである。実に、この三界のあり方、〔即ち、〕以前の存在、今の存在、新たに生じるもの、因と縁によって生じたものではない各項目は、論じるまでもない。

³ 三界を出離していることがあり、「今此三界」がある。これは、働きの根拠が働きの根拠と互いに見ることであり、葛藤が葛藤を生み出すことである。

出離三界というのも、普通に、人の出離生死などというようには理解してはならない。三界が三界を出離するのである。「今此三界」というのは、今は言葉は仰つて、三世は現在であると理解しなければならぬ。此今というの、即ち、釈尊を指すのである。此今というのと三界というの、働きの根拠が働きの根拠と互いに見るという道理、葛藤が葛藤を絡み付かせる道理であろう。

² ※ 「三界は今の存在ではない。三界は新たに生じるものではなく、三界は因と縁によって生じたものではない。三界は」

〔抄204-205頁〕

⁴ 今此三界ハ、三界ノ所見ナリ。イハユル所見ハ、見於三界ナリ。見於三界ハ、見成三界ナリ、三界見成ナリ、見成公案ナリ。

今此ト云ヘバ、今此ノ詞、過現当ノ内、現在ト聞ユ。然而此今此、三世ニカカハラヌ上ハ三界ノ三界ヲ〔205頁〕見ル道理ナルベシ。此ユヘニ、イハユル所見ハ見於三界ナリ、見於三界ハ見成三界ナリ、三界見成ナリト云ナリ。所詮、只始中終三界ナラヌ一法モナキ道理ナルベシ。

⁵ ヨク三界ヲシテ發心修行菩提涅槃ナラシム、是則皆是我有ナリ。(5)聞書※

三界ヲシテ發心修行菩提涅槃ナラシムト云ハ、全非別物。三界ヲ發心トモ修行トモ菩提涅槃トモ談ナリ。然者此發心修行菩提涅槃等、淺深輕重アルベカラザル道理、顯然ナリ。是ヲ皆是我有ト可談ナリ。皆是我有事、與ニ委可被釈之。

⁵ ※ 「いのゆゑに」アリ（道元全）

4 「今此三界」とは、三界という見られるものである。世間で一般的に言われる見られるものとは、「見於三界」である。「見於三界」とは、見えているままに成立している三界であり、三界が見えているままに成立しているものであり、見えているままに成立している真理である。

「今此」とは、「今此」の言葉、過去と現在と未来のうち、現在と思われる。しかしながら、この「今此」は、三世に関わらないからには、三界が三界を見る道理であろう。この故に、世間で一般的に言われる見られるものとは、「見於三界」である。「見於三界」とは、見えているままに成立している三界であり、三界が見えているままに成立しているものであるというのである。結局のところ、ただ、始めと中と終わり、三界でない一つの法もない道理であろう。

5 「見於三界」が「三界をして発心、修行、菩提、涅槃させるのである。これが、即ち、「皆是我有」である。

「見於三界」が「三界（の衆生）」をして発心、修行、菩提、涅槃させるのであるというのは、全く別のものではない。三界を、発心とも修行とも菩提涅槃とも論じるのである。そうであるから、この発心、修行、菩提、涅槃等は、浅深や軽重があるはずはない道理は明らかである。これを「皆是我有」と論じるべきなのである。「皆是我有」という事、奥にゆだねてこれを解釈されるべきである。「この故に、」

〔抄205-206頁〕

⁶ 釈迦大師道、

今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子。

⁷ イマ此三界ハ、如来ノ我有ナルガユヘニ、^(617開書) 尽界皆三界ナリ。三界ハ尽界ナルガユヘニ。⁸ 今此ハ過現当来ナリ。過現当来ノ現成ハ、今此ヲ罣礙セザルナリ、今此ノ現成ハ、過現当来ヲ罣礙スルナリ。^(8開書)

經文ヲ被引、今此三界ト云、三界ハ如来ノ我有ナルガユヘニ。尽界皆三界ナリ、三界ハ尽界ナルガユヘニトアリ、分明ナリ。尽界ヲ置テハ我有^(206頁)ト云ニアラス、三界ガ我有ナルユヘニ。又今此ト云今此モ時分トハ不可心得。今此則解脱ノ今此ナルベキユヘニ。又今ノ今此ハ如前云、現在ヲ云カト聞ユ。而今ハ、今此ハ過現当来ナリト云ヘリ。実ニモ我ト云物ヲ置テ、其上ニコソ三世ハ立ラルレ。今ノ今此ハ過現当ニカカハルベキニアラザル道理ガ又過現当ナリトハ云ハルナリ。又過現当来ノ現成ハ今此ヲ罣礙セザルナリトハ、過現当来ト談スル時ハ、今此ハ罣礙セラレザルナリ。タダ過現当ナルベシ。又今此ノ現成ハ過現当来ヲ罣礙スルナリト云ヘリ。打チカヘタルヤウナレドモ、今此ノ姿ノ現成ノ上ハ過現当、又罣礙スベシ。今此ノ外、過現当現成スベカラザルユヘニ、如此被釈ナリ。

6 「この故に、」釈迦大師がお説きになった。

「今、此の三界は、皆すべて、私のもの（我有）である。その中の衆生は、悉くすべて、私の子（悉是吾子）である。」⁷ 今、「此三界」は、如来の「我有」であるが故に、尽十方界はすべて三界である。三界は尽十方界であるが故に。⁸ 「今此」とは過去と現在と未来である。過去と現在と未来が現れているままに成立していることは、「今此」を妨げないのである。「今此」が現れているままに成立していることは過去と現在と未来を妨げるのである。

經文を引用して「今此三界」という、「三界」は、如来の「我有」であるが故に、尽十方界はすべて三界である。三界は尽十方界であるが故にとあり明らかである。尽十方界を別にして、「是は我有」なのであるというのではない。三界が「我有」だからである。また、「今此」というのは、「今此」も時期と理解されるべきではない。「今此」、即ち、解脱の「今此」であろうからである。また、今の「今此」は前に述べた通り、現在をいうかと思われる。たつた今、「今此」とは過去と現在と未来であるというのである。いかにも「我」というものを置いて、その上にこそ三世は立てられる。今の「今此」は過去と現在と未来に關わるべきでない道理がまた過去と現在と未来であるといわれるのである。また、過去と現在と未来が現れているままに成立していることは、「今此」を妨げないのであるとは、過去と現在と未来と論じる時は、「今此」は妨げられないのである。唯、過去と現在と未来であろう。また、「今此」が現れているままに成立していることは過去と現在と未来を妨げるのであるといわれる。逆になるようであるけれども、「今此」の姿が現れているままに成立していることと観点からは、過去と現在と未来はまた妨げるであろう。「今此」の外に、過去と現在と未来は現れているままに成立しないであろうから、このように解釈されるのである。

〔抄206-207頁〕

9 我有ハ尽十方界真実人体ナリ、尽十方界沙門一隻眼ナリ。¹⁰衆生ハ尽十方界真実体ナリ、一一衆生ノ生衆ナルユヘニ衆生ナリ。^{10開巻}

是ハ皆是我有ノ我有ヲ被釈ナリ。我有ハ尽十方界真実人体トアリ、分明ナリ。衆生又尽十方界真実体トアリ。仏ハ覺悟如来、衆生ハ迷妄ノ凡夫ナリト云見解ハ^{207頁}不可残ナリ。又衆生ト云ハアラユル無量無辺ノ数多キ物ヲ取集タル名目トコソ聞ユレ。然而生衆ト談ズレバ前ノ見解ニハアラザルナリ。只生ノ上ニ衆ト云詞ヲ付レバ、日来ノ衆生ノ見解ハハナルナリ。ユヘニ衆生ナリト被決之。

11 悉是吾子ハ、子也全機現ノ道理ナリ。^{11開巻}シカアレドモ吾子必身体髮膚ヲ慈父ニウケテ毀破セズ、虧闕セザルヲ、子現成トス。^{12開巻}

是又悉是吾子ノ經文ヲ被釈。此悉是吾子ハ子也全機現トアリ。不可疑。担任ハ父子相並タリ。是吾子ハ父子不可相並、父アルベカラズ、ユヘニ子也全機現ナルベシ。如此ハアレドモ、今ノ所談モ慈父釈尊ノ皮肉ヲウケテコソ此道理モ現前スルトキニ、吾子必身体髮膚ヲ慈父ニウケテ毀破セズ虧闕セザルヲ子現成トストハ云ナリ。

12 膚腐（泉）（森）（総）

9 「我有」は、尽十方界の真実の人体であり、尽十方界の沙門の一方の眼である。10 「衆生」は、尽十方界の真実の体であり、一つ一つの衆生の生が多いから、衆生である。

これは「皆是我有」の「我有」を解釈するものである。「我有」は、尽十方界の真実の人体とあり、明らかである。衆生はまた尽十方界の真実の体とある。仏は悟った如来であり、衆生は迷妄の凡夫であるという見解は残るはずなのである。また、衆生というのは、あらゆる無量無辺の数多きものを取り集めた名称と思われるのである。しかしながら、生衆と論じれば、前
の見解ではないのである。ただ、生の上に衆という言葉を付ければ、日來の衆生の見解は離れるのである。故に、衆生である
とこれを決定するのである。

11 「悉是吾子」は、子こそ、すべての働きの現れという道理である。12 そうではあっても、「吾子」は、必ず身体髮膚を慈父より受けて、毀されず虧けていないのを、子が現れているままに成立しているとするのである。

これはまた「悉是吾子」の經文を註釈されるのである。この「悉是吾子」は、子こそ、すべての働きの現れがある。疑ってはならない。普通は父子は並ぶのである。この「吾子」は、父子は並ばないであろう。父はあるはずないであろう。故に、子こそ、すべての働きの現れであろう。このようなものはともかくとしても、今の論じられる所も慈父祇尊の皮と肉を受けてこそ、この道理も現れている時に、「吾子」は、必ず身体髮膚を慈父より受けて、毀されず虧けていないのを、子が現れているままに成立しているとするのである、というのである。

〔抄207-208頁〕

¹³而今ハ父前子後ニアラズ、子前父後ニアラズ、父子アヒナラベルニアラザルヲ、吾子ノ道理ト云ナリ。¹⁴与授ニアラザレドモコレヲウク、奪取ニアラザレドモコレヲエタリ。去来ノ相ニアラズ、大小ノ量ニアラ^{208頁}ズ、老少ノ論ニアラズ、老少ヲ仏祖老少ノ如ク保任スベシ。

如文。打任ハ父前子後ナルベシ。但今所談ノ父子ノアハヒ、尤如今文イハルベシ。非可疑。此父子ノアハヒ、与授ニ非トモ是ヲウケ、奪取ノ義ニアラズトモ是ヲエタル道理、顯然ナリ。此上ハ去来ノ相ニモ大小ノ量ニモアラザル道理ナルベシ。仏祖所談ノ老少ノ如ク保任スベシトアリ。尤有謂事ナリ。

¹⁵父少子老アリ、父老子少アリ。父老子老アリ、父少子少アリ。^(15開卷)

父少子老ハ法華ノ從地踊出品時事ナリ。但寿量品時、已五百塵点劫ノ久遠成道ナリ。非可不審。然而此父少子老、其心地ニアラザルベシ。前ニ所談ノ父子ノアハヒニテ可了見合モノナリ。

¹⁵父少子老『妙法華』(四二頁上一一・一七行)譬如少壯人、年始二十五、示人百歳子、髮白而面皺。是等我所生、子亦說是父、父少而子老、拳世所不信。

¹³ 今は、父が先で、子が後であるのではなく、子が先で、父が後であるのでもない。父子が並んでいるのではないことを、「吾子」の道理というのである。¹⁴ 与え授けるのではないけれども、これを受け、奪い取るのではないけれども、これを得るのである。去ることと来ることの相でなく、大小の量でなく、老少の論ではなく、老少を、仏祖の老少のように自分のものとすべきである。

『正法眼蔵』の「本文の通りである。普通は、父が先で、子が後であろう。たつた今論じられた父子の関係、当然、今のよ
うな文が言われるべきである。疑つてはならない。この父子の関係、与え授けるのではないけれども、これを受け、奪い取る
という意味ではないけれども、これを得る道理、明らかである。このようである以上、去ることと来ることの相でなく、大小
の量でない道理であろう。仏祖によつて論じられた老少のように自分のものとすべきである。当然、理由があることである。

¹⁵ 父が若く、子が老いていることがあり、父が古い、子が若いことがある。父が古い、子が老いていることがあり、父が
若く、子が若いことがある。

「父少子老」は、『法華経』の「從地踊出品」の時のことである。ただし「寿量品」の時、すでに五百塵点劫の久遠成道であ
る。不鮮明にすべきではない。しかしながら、この「父少子老」は、その考えではないであろう。前に論じられた父子の関係
によつて対応を知るべきものである。

〔抄208-209頁〕

¹⁶チチノ老ヲ学スルハ子ニアラズ、子ノ少ヲヘザラムハ父ニアラザラム。(16問書)※

父ノ老タルハ其謂有ト尋常ニ心得バ、子ニアラズトハ被嫌心地ナリ。今所談ノ父子、凡見^{209頁}ヲハナレタルユヘニ、子ノ少ヲヘザラムハチチニアラザラムトハ、此上ニハ又父ハ老、子ハ少ト如普通談ゼムモ不可有苦。詞ハ同ケレドモ其心凡見ヲハナルルユヘニ。

¹⁷父子同時に生現スル父子アリ、父子同時に現滅スル父子アリ、父子不同時に生現スル父子アリ、父子不同時に現滅スル父子アリ。(17問書)

是ハ只如前云、父子ノアハヒノ道理如此。トカク被談トモ、其旨趣聊モ不可違ナリ。父子同時に云モ争打任テサル事アルベキ。今ノ父子ノ理ヲ以テ同時にトモ生現トモ仕ナリ。此生現ト云上ハ、又滅ト云詞ナカルベキニアラズ。仍以今父子理ヲ生滅トモ仕ナリ。

¹⁶※『正法眼藏』本文において、この記述に続けて次の一節がある。「子の老少と、父の老少と、かならず審細に功夫参究すべし、倉卒なるべからず。」(道元全、上、三五四頁一五—一六行)

¹⁷父子同時に生現スル (泉) (森) (総) (道元全^⑤) (眼藏(水野訥註)、父子同時に現生する (道元全)

16 父の老を学ぶのは子ではない。子の若さを経ているのは父ではない。※

父の老いていることはその理由があると普通に理解すれば、子ではないとは、斥けられる考えである。今、論じられる父子、凡夫の見解を離れているが故に、子の若さを経ているのは父ではないとは、この観点からはまた、父は老い、子は若いと普通に論じられるけれども、苦をもつはずはないであろう。言葉は同じであるけれども、その心は凡夫の見解を離れているからである。

17 父子が同時に生じ現れる父子があり、父子が同時に現滅する父子があり、父子が不同時に現れ生じる父子があり、父子が不同時に現滅する父子がある。

これは、ただ前に言った通り、父子の關係の道理はこの通りである。様々に論じられても、その趣旨は少しも異なっていないのである。父子同時といっても、どうして普通にそのようなことがあるだろうか。今の父子の理によって同時とも生じ現れるとも細かに觀察するのである。この生じ現れるという観点からは、また滅という言葉がなくなるわけではない。従って、今になつてもなお、父子の理を生滅とも細かに觀察するのである。

18 ※ 「子の老いていることと若いことと、父の老いていることと若いことと、必ず審細に功夫、参究すべきである。倉卒であつてはならない。」

〔抄209-210頁〕

¹⁸ 慈父ヲ罣礙セザレドモ、吾子ト現成セリ、吾子ヲ罣礙セズシテ、慈父現成セリ。

慈父ト談ズルトキハ全慈父、吾子ト談ズル時ハ子也全機現ナリ。仍慈父ヲモ罣礙セズ吾子ヲモ罣礙セザレドモ、慈父モ吾子モ現成スルナリ。

¹⁹ 有心衆生アリ無心衆生アリ、有心吾子アリ^{〔210頁〕}無心吾子アリ。如此、吾子子吾、悉釈迦慈父ノ令嗣ナリ。

此有無ハ仏性ノ上ニ有無ヲ談ゼシガ如シ。吾子モ子吾ト云モ皆慈父釈尊ノ令嗣ナリト云ナリ。

²⁰ 十方尽界ニアラユル過現当来ノ諸衆ハ、十方尽界ノ過現当ノ諸仏ナリ。諸仏ノ吾子ハ衆生ナリ、衆生ノ慈父ハ諸仏ナリ。

六道四生ノアラユル諸衆ハ皆各各業因ニヨリタル各各種類トコソ思ツルヲ、今ハ皆過現当ノ諸仏ナリトアリ。実、今ノ所談ニハ仏ノ外ニ又ノコル物アルベカラズ。諸仏ノ吾子ハ衆生ナリ、衆生ノ慈父ハ諸仏ナリトアリ、是ハ別ノ風情ナク、經文ニ其中衆生悉是吾子トアリ、其心ナリ。

¹⁸ 吾子ト現成セリ（抄）（道元全^⑤、吾子を現生せり（道元全）

¹⁸ 慈父を妨げなくとも、「吾子」を現れているままに成立し、「吾子」を妨げずに慈父が現れているままに成立するのである。

慈父と論じる時は、すべて慈父、「吾子」と論じる時は子こそ、すべての働きが現れているのである。従って、慈父をも妨げず「吾子」をも妨げなくとも、慈父も「吾子」も現れているままに成立するのである。

¹⁹ 有心の衆生があり、無心の衆生があり、有心の「吾子」があり無心の「吾子」がある。このように、「吾子」と子の吾は、すべて釈迦慈父の令嗣である。

この有無は、仏性の観点から有無を論じたもののようである。「吾子」も子の吾というのも、皆釈迦慈父の令嗣であるというのである。

²⁰ 十方尽界において、あらゆる過去と現在と未来の諸衆は、過去と現在と未来の諸仏であり、諸仏の吾子は衆生であり、衆生の慈父は諸仏である。

六道四生のあらゆる諸衆は皆それぞれの業因によってそれぞれの種類「がある」とこそ思っていたけれども、今は皆、過去と現在と未来の諸仏であるところある。実に、今の所論には、仏の外にはまた残るものはないであろう。諸仏の吾子は衆生であり、衆生の慈父は諸仏であるとあり、これは別の趣はなく、經文に「其中衆生、悉是吾子」とあり、その心である。

〔抄210-211頁〕

²¹シカアレバ則、百草ノ花果ハ諸仏ノ我有ナリ、巖石ノ大小ハ諸仏ノ我有ナリ。

百草ノ花果、巖石ノ大小ヲ、今ハ諸仏ノ我有ナリト可談ト云ナリ。

²²安処ハ林野ナリ、林野ハ已離ナリ。シカモ如此^{211頁}ナリト云トモ、如来道ノ宗旨ハ吾子ノ道ノミナリ、其父ノ道イマダアラザルナリト参究スベシ。^{211頁}

是ハ法華經ノ譬喩品長者偈ニ、如来已離、三界火宅、寂然閑居、安処林野ノ文ヲ被載ナリ。是ハ如来ハ三界ノ火宅を離テ、サルイミジキ所ニ遊戲シテ御ト心得タリ。安処ハ林野ナリ、林野ハ已離ナリ。文。此已離ノ詞ハ諸惡莫作ノ詞ニ可習。林野ハ已離ナリ。此林野ノ姿、已離ノ道理ナルベシ。如此ノ道理ナリト云トモ、如来道ノ宗旨ハ悉是吾子ノ道ハアレドモ、其父ノ道イマダナシトハ、經文ノ上ニ其父ノ詞ナキ所ヲ如此云ナリ。然而此道理、其父ノ詞ノ有無ニ依テ理非ノ相違ハアルベカラザル歟。所詮安処林野ノ談ノ前ニハ火宅ト云事總テ不可有ナリ。担任タルヤウニ心得ハ、善惡ニカカハルベシ。取捨ノ心地不免、旁其失多ナリ。

²²安処ハ林野ナリ、林野ハ已離ナリ『妙法華』（二四頁下二四-二七行）如来已離、三界火宅、寂然閑居、安処林野。今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子。

²¹ そういうことであるから、すなわち、百の草の花や果実は、諸仏の「我有」であり、岩石の大小は諸仏の「我有」である。

百の草の花や果実、岩石の大小を今は諸仏の「我有」であると論じるべきであるというのである。

²² 安処は林野である。林野はすでに離れている。しかも、このようであるといつても、如来がお説きになった宗旨は「吾子」の説だけであり、その父の説はまだあるのではないのであると参究するべきである。

これは『法華経』「譬喻品」の長者の偈において、「如来已離、三界火宅、寂然閑居、安処林野」の文を載せたのである。これは、如来は三界の火宅を離れて、ある酷い所において自由自在に振る舞い、動かすと理解しているのである。安処は林野である。林野はすでに離れている。文。この「已離」の言葉は、「諸悪莫作」の言葉において学習すべきである。安処は林野である。この林野の姿、すでに離れている道理であろう。このような道理であるといつても、如来のいう宗旨はすべて皆、「吾子」の説はあるけれども、その父の説はまだないというのは、経文の上にその父という言葉がない所をこのようにいうのである。しかしながら、この道理は、その父という言葉の有無に依拠して、理非の相違はあつてはならないのであろうか。結局のところ、安処林野の論の前には、火宅という事はすべてあつてはならないのである。普通のように理解するのは、善惡に関わるであらう。取捨の考えは免れず、いずれにせよその過失は多いのである。

〔抄211-212頁〕

¹ 釈迦牟尼仏道、

諸仏応化法身、亦不出三界。三界外無衆生、仏何所化。是故我言、三界外別有一衆生界藏者、外道大有經申説、非七
 仏之所説。¹開書

〔212頁〕² アキラカニ参究スベシ、諸仏応化法身ハ、皆コレ三界ナリ。三界ハ無外ナリ。³ タトヘバ如来ノ無外ナルガ如
 シ、牆壁ノ無外ナルガ如シ。三界ノ無外ナルガ如ク、衆生無外ナリ。⁴ 無衆生ノ所、仏何所化ナリ、仏所化ハ必衆生ナ
 リ。

是ハ仁王經文歟。諸仏応化法身ノ姿ハ衆生ヲ濟度シ給ハム料トノミ心得。教ニモ此文ハ界内事教、無下ニアサキ事ト談歟。
 而今ハ諸仏応化法身ハ皆ハ三界ナリ、三界ハ無外ナリトアリ。今ハ此諸仏応化法身ノ姿ヲヤガテ三界ト談ズル上ハ、三界ニ仏
 ノ出給ト云見ハ止ヌ。仏ハ能出ノ教主、三界ハ所化ノ土ト云旧見、ココニハ被破了。三界ハ無外ナリトハ、三界ノ外ニ物ナキ
 所ヲ如此云ナリ。タトヘバ如来ノ無外ナル如シトハ、如来ノ姿、辺際ナシ。然者今ノ三界モ又如此ナルベシ。

¹ 諸仏応化法身……非七仏之所説 『仁王經』上、「菩薩教化品第三」（八二七頁一―四行）

〔第三段〕

¹ 釈迦牟尼仏がお説きになった。

「諸仏の応、化、法身もまた三界を出ない。三界の外に衆生は存在しない。仏は何を教化するのか。この故に、私は言う。『三界の外に別に一衆生界蔵があるとは、外道の大有道經の説であつて、七仏の説ではない』と。」

² 明らかに参究すべきである。「諸仏の応、化、法身」はすべて三界である。三界は外がないのである。

³ 例えば、如来にとつて外がないことのように、牆壁にとつて外がないことのように、三界にとつて外がないように、衆生にとつて外がないのである。⁴ 「無衆生」のところは、「仏は何を教化するのか」である。仏が教化するところは必ず衆生である。

これは、『仁王經』の經文か。「諸仏応化法身」の姿は衆生を濟度なさるためとのみと理解される。教説にもこの經文は、界内事教はひどく浅い事と論じるか。以後は、「諸仏応化法身」はすべて皆三界である。三界にとつて外がないとある。今はこの「諸仏応化法身」の姿を直ちに三界と論じる観点からは三界に仏がお出でくださるといふ見解は終わりになったのである。仏は出る教主、三界は教化されるものの世界という旧い見解は、ここでは破られたのである。三界にとつて外がないとは、三界の外に事物がないところをこのようにいうのである。例えば、「如来にとつて外がないことのように」とは、如来の姿は辺際がないのである。そうであるから、今の三界もまたこのようであらう。

〔抄212-213頁〕

今牆壁ノ無外ナルガ如シトアルゾ、立耳ヤウナリ。仏ノ無外ハ尤有謂。牆壁ノ詞不審ナレドモ、祖門ニ此詞又常用付タル詞、始テ非可驚。三界ノ無外ナルガ如ク衆生無外ナリトアリ。是又現成公案ニ諸法仏法ノ上ニ有衆生ト云ヒシ^{〔213頁〕}衆生ナルベシ。実此衆生、無外ナルベシ。無衆生ノ所、仏何所化ナリトハ、化スベキ衆生ガナクテ仏ハ何ヲカ化スベキト云ニアラズ、衆生無外ノ道理ヲヤガテ仏何所化トハ云ナリ。化スベキ物ヲ置テ思惟シテ何ヲカ化スベキト云ニハアラズ。仏所化ハ必衆生ナリトハ衆生無外ナリトイハルル衆生ノ姿ヲ仏何所化トイフ所ガ仏所化ハ必衆生ナリトハイハルルナリ。

⁵シルベシ、三界外ニ一衆生界藏ヲアラセシムルハ、外道大有經ナリ、七仏經ニアラザルナリ。

如文。衆生無外ナリト談ズル上ハ、勿論シカルヲ、三界ノ外ニ又各別ニ一衆生界藏アリト云所ヲ如此被嫌ナリ。

⁴抄 諸法仏法ノ上ニ有衆生 『正法眼藏』 「現成公案」 (道元全、上、七頁三行) 「諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり。」

今、牆壁にとつて外がないことのように、とあるのは、立てるのみのものようである。仏にとつて外がないことは、当然、理由があるのである。牆壁の言葉は不鮮明であるけれども、祖門においてこの言葉はまた常に用い付ける言葉であり、始めて驚くべきではない。三界にとつて外がないように、衆生にとつて外がないのであるとある。これはまた、「現狀公案」において、「諸法（の）仏法」の上に「衆生あり」といわれた衆生であらう。実に、この衆生（にとつて）、外がないであらう。「無衆生」のところは、「仏は何を教化するのか」であるとは、教化すべき衆生がなくて仏は何を教化すべきかというのではない。衆生にとつて外がないという道理をとりもおさず「仏は何を教化するのか」というのである。教化すべきものを別にして思惟して「何を教化すべき」というのではない。仏が教化するところは必ず衆生であるとは、衆生にとつて外がないといわれる衆生の姿を「仏は何を教化するのか」というところが仏が教化するところは必ず衆生であるといわれるのである。

⁵ 知るべきである。「三界の外に」に「一衆生界蔵」をあらしめるのは、「外道の大有經」であつて、「七仏」經ではないのである。

『正法眼蔵』の「本文の通りである。衆生にとつて外がないと論じる観点からは言うまでもなくこのようであるが、『三界の外に』にそれぞれ「別に一衆生界蔵がある」というところがこのように斥けられるのである。

〔抄213-214頁〕

6 唯心ハ一二ニアラズ、三界ニアラズ、出三界ニ非ズ、無有錯謬ナリ。(6問書) 7 有慮知念覺ナリ、無慮知念覺ナリ、牆壁瓦礫ナリ、山河大地ナリ。(7問書) 8 心コレ皮肉骨髓ナリ、心コレ拈花破顔ナリ。

前二ハ三界唯一心ノ三界ノ様ヲ被釈、ココヨリハ一心ノ詞ヲ被釈ナリ。唯心ハ一二ニアラズトハ、唯一心ト云ヘバ此心ガ一二ノ詞ニカカハリタルヤウニ聞ユ。(214頁) 所ヲ一二ニアラズトハ云ナリ。三界ニアラズトハ、三界ヲ置テヘヌシニシテ、是ヲ唯一心ゾト云タルヤウニ聞ユ。其ヲ只唯一心ト云ハム時ハ三界ノ詞モ不用、只一心ハ一心ニテアルベシト云ナリ。出三界ニアラズト云モ、担任テ三界ヲ出ナムト云様ニハ不可心得。無有錯謬ノ詞ハ、アヤマリナシト云詞ナリ。又此唯一心ノ心ノ上ニ置テ例有慮知念覺、無慮知念覺、牆壁瓦礫、山河大地等ヲ談ズベシトナリ。心コレ皮肉骨髓ナリトアルゾ、不審ナル詞ト聞ユ。其ユヘバ、皮肉骨髓ハ身ニ付タル物ナリ、心ニヤハアルベキナレドモ、今ノ心ノ上ニハ皮肉骨髓ト談ゼム、更不可違乱者ナリ。釈尊ト迦葉トノ破顔微笑ハ彼是心ガ通ジタルトコソ心得タルヲ、今ノ破顔微笑ノ姿ヲヤガテ心ト談ナリ。

⁶ 唯心は一つ二つではない。三界ではない。三界を出たものではない。錯謬があるということはない。⁷ 有の慮知念覺であり、無の慮知念覺である。牆壁瓦礫であり、山河大地である。⁸ 心は皮肉骨髓であり、心は拈花破顔である。

前に、「三界唯一心」の「三界」の有り様を解釈し、ここからは「一心」の言葉を解釈されるのである。唯心は一つ二つではないとは、「唯一心」といえば、この心が一や二の言葉に関わっているように思われるところを、「一つ二つではない」というのである。三界ではないとは、三界を別にして、へぬしにして、これを「唯一心」にほかならないといっているように思われる。それをただ「唯一心」といおうとする時は、三界の言葉も用いられないのであり、ただ一心は一心によつてあるであらうというのである。三界を出たものではないというのも、普通に三界を出るであらうというようには理解してはならない。錯謬があるということはないという言葉は、謬りがないという言葉である。また、この「唯一心」の心の観点からは、例えば、有の慮知念覺、無の慮知念覺、牆壁瓦礫、山河大地等を論じるべきであるということである。心は皮肉骨髓であるとは、不鮮明な言葉であると思われる。その理由は、皮肉骨髓は身に付いているものである。心であつたであらうが、今の心の観点からは、皮肉骨髓と論じるであらう。さらに違乱すべからざる者である。釈尊と迦葉との破顔微笑は、様々な心が通じていると思つてこそ理解しているが、今の破顔微笑の姿をとりもなおさず心であると論じるのである。

〔抄214-215頁〕

⁹ 有心アリ、無心アリ。有身ノ心アリ、無身ノ心アリ。身先ノ心アリ、身後ノ心アリ。身ヲ生ズルニ胎卵湿化ノ種品アリ、心ヲ生ズルニ胎卵湿化ノ種品アリ。（開書）

此心ノ上ニ無尽ノ理ヲ被談ナリ、是則心ノ莊嚴功德ナルベシ。心ヲ生ズルニ胎卵湿化ノ種品アリ（開書）トハ云ニクキヤウニ聞ユ。然而今ノ所談ニハ心ヲ生ズルニモ、尤胎卵湿化ノ種品アルベキナリ。

¹⁰ 青黄赤白コレ心ナリ、長短方円コレ心ナリ、生死去来コレ心ナリ、年月日時コレ心ナリ、。カルガユヘニ、諸法実相心ナリ、唯仏与仏心ナリ。（開書）

文ニ聞タリ、尤右ニ所拳詞共ヲ、今ハ皆心ト可談ナリ。此詞許ニ不可限。百千無量ノ詞ヲ拳テ心ト可談ナリ。不可有際限。

¹⁰ 心ナリ、。カルガユヘニ『抄』はここに次の『正法眼蔵』本文「夢幻空華これ心なり、水沫泡焰これ心なり、春華秋月これ心なり、造次顛沛これ心なり。しかあれども、毀破すべからず。」（道元全、上、三五五頁一七一―一九行）を省略している。

⁹ 有心があり、無心がある。有身の心があり、無身の心がある。身先の心があり、身後の心がある。身を生じること
に胎卵湿化の種品があり、心を生じることには胎卵湿化の種品がある。

この心の観点から無尽の理を論じられるのである。これは、即ち、心の莊嚴功德であらう。心を生じることには胎卵湿化の種品があるとは、言い難いように伝わる。しかしながら、今の所論において、心を生じるのにも、当然、胎卵湿化の種品があるであらう。

¹⁰ 青黄赤白が心であり、長短方圆が心であり、生死去来が心であり、年月日時が心である。……こういうわけで、諸法実相心であり、唯仏与仏心である。

『正法眼蔵』の本文において伝わっているのである。当然、右に挙げられた諸々の言葉を、今はすべて心と論じるべきである。この言葉ばかりに限るべきではない。百千無量の言葉を挙げて、心と論じるべきである。際限があるはずはないのである。

¹⁰ (省略箇所)「夢幻空華が心であり、水沫泡焰が心であり、春華秋月が心であり、造次顛沛が心である。そうではあるけれども、毀してはならない。」

〔抄215-216頁〕

- ¹ 玄沙院宗一大師問地藏院真応大師云、三界唯心、汝作麼生會。² 真応指椅子曰、和尚喚遮箇作什麼。³ 大師云、椅子。
⁴ 真応曰、和尚不会三界唯心。⁵ 大師云、我喚遮箇作竹木、汝喚作什麼。⁶ 真応曰、桂琛亦喚作竹木。⁷ 大師云、尽大地
 覓一箇会仏法人不可得。
⁸ イマ大師ノ問取スル三界唯心、汝作麼生會ハ、作麼生會、未作麼生會、ヲナジク三界唯心ナリ。コノユヘニ、未三界唯
 心ナルベシ。(7-8問書)

玄砂与真応ハ師弟ナリ、実無何雲水等ノ問答ニハ異ベシ。大師ノ真応ニ三界唯心、汝作麼生²¹⁶真會ノ詞ハ弟子ニ、汝、三界唯心ヲイカニト心得タルゾト被不審タルヤウニ聞ユ。作麼生ノ詞、不始于今事ナリ。唯心ノ理作麼生ナルベシ。ココニ、真応指椅子曰和尚喚遮箇作什麼。此詞又三界唯心トハ此椅子ナリ、和尚ハナニトカセムト云タルニ似タリ。ココニ大師又椅子ト被仰。只真応ノ心地ニ同タリ。此時、真応曰、和尚不会三界唯心。是ハ只前ノ詞ヲ奪テ椅子ト同詞ヲ大師被仰時ニ、三界唯心ヲバ心得ザリケリト被仰トキコユ。

¹⁷⁷『伝灯録』卷二、四二七頁上一三一七行。

〔第四段〕

¹ 玄沙院宗一大師が、地藏院真応大師に問うていった。「三界唯心、汝はどのように会得するのか。」

² 真応は椅子を指して言った。「和尚は、これを喚んで何としますか。」

³ 大師は言った。「椅子。」

⁴ 真応は言った。「和尚は、三界唯心を会得しておられません。」

⁵ 大師は言った。「私は、これを喚んで竹木となす。汝は喚んで何とするか。」

⁶ 真応は言った。「私」桂琛もまた、喚んで竹木とします。」

⁷ 大師は言った。「尽大地に一箇の仏法を会得した人を求めても得ることはできない。」

⁸ 今、大師が問うている「三界唯心、汝はどのように会得するか」とは、「どのように会得する」としても、未だどのようにも会得していないとしても、同じく「三界唯心」である。この故に「未三界唯心」であるはずである。

玄沙と真応は師弟である。実に、どうということのない雲水等の問答とは異なるであろう。大師が真応に「三界唯心、汝はどのように会得するか」の言葉は、弟子に、三界唯心をどのように理解しているかと不鮮明であるように思われる。作麼生の言葉、今に始まったものではない。唯心の理はどのようなものであろう。ここに、「真応は椅子を指して言った。「和尚は、これを喚んで何としますか。」」。この言葉はまた「三界唯心」とは、この「椅子」である。和尚は何になろうか、何もなりはしないというのと同じように見える。ここに大師また「椅子」と仰る。ただ、真応の考えと同じである。この時、「真応は言った。「和尚は、三界唯心を会得しておられません。」。これはただ前の言葉を奪って、椅子と同じ言葉を大師が仰った時に、三界唯心を理解しなかったと仰ったと思われる。

〔抄216-217頁〕

祖師ノ詞ヲ仰凡見、如此一一ノ打任タル問答ニキコユベシ。又被心得ヌベシ。如爾心得バ只凡見ナルベシ、非ル祖師問答ベシ。大方モ於弟子身、師ヲ争如此ハサグベキト覺ユ。其上此詞、努努打任タル心地ヲ以テ仏法ヲ心得タリ、心得スナムド、分別得失ノ儀ニハアラズ。三界ノ上、三界上不、三界ノ道理ヲトカク被述ナリ。

又大師云、我喚遮箇作竹木、汝喚作什麼トアリ。是ハ前ノ詞ニハ椅子トアリ、今ハ竹木トアリ、是ハイヅレモ椅子ナリ、更不可違。

真応曰、桂琛亦喚作竹木トアレバ大師与真応詞不相違、同心ト聞ユ。

ココニコトヲ真大師云尽大地覓一箇会仏法人不可得ナリトアリ。此詞ハ会仏法人ノナキ事ヲ打任タルヤウニハ不可心得。此御釈、奥ニ委アルベシ。

今大師問取スル三界唯心、汝作麼生会ハ、作麼生会、未作麼生会、共ニ三界唯心ナリトハ、所詮作麼生会ハヨク、未作麼生会ハアシク心得事、不可然。会不会ヲ三界唯心ノ上ニ談ズルナリ。会不会共、三界唯心ナル上ハ更得失ナシ、差別淺深ナシ。コノ道理ノ上ニハ又未三界唯心ト云道理モアルベシトナリ。是モ未三界唯心ト云ヘバトテ、三界唯心ニタガヒテアシク成タルナムドハ不可心得ナリ。只三界唯心ノ道理ガ、トカクヒビキテ、未三界唯心トハイハルルナリ。

祖師の言葉を仰る凡夫の見解、このような一々の普通の問答に思われるであろう。また理解したであろう。そのように理解すれば、ただ凡夫の見解であろう。祖師の問答ではないのである。世間一般も、弟子の身において、どうして師をこのように見下げるのかと思われる。さらに、この言葉、普通の考えによって仏法を理解し、理解しないけれども、決して分別得失の事柄ではないのである。三界の勝れた理解、三界の勝れた理解でないもの、三界の道理をとにかく述べるのである。

また、「大師は言った。『私は、これを喚んで竹木となす。汝は喚んで何とするか。』」とある。これは、前の言葉には「椅子」とあり、今は「竹木」とあり、これはいづれも椅子である。少しも違っているはずはないのである。

「真応は言った。『私』桂琛もまた、喚んで竹木とします。』とあれば、大師と真応の言葉は相違せず、同心であると思われる。

ここに「大師（玄沙）」は言った。「尽大地に一箇の仏法を会得した人を求めても得ることはできない。」とある。この言葉は、「会仏法人」がないことを普通のように理解してはいないであろう。この御解釈は、奥に委しくあるであろう。

今、大師が問うている「三界唯心、汝はどのように会得するか」は、どのように会得するとも、未だどのようにも会得していないとしても、ともに「三界唯心」であるとは、結局のところ、「どのように会得するか」は良く、未だどのようにも会得していないとしても、とは悪しく理解されることは適切ではない。会得と会得していないことを三界唯心の観点から論じるのである。会得と会得していいことともに、三界唯心である以上は、さらに得失はなく、差別浅深もない。この道理の上にはまた未三界唯心という道理もあるであろうということである。これも、未三界唯心といったからといって、三界唯心に相違して、悪しくなるであろうとは理解すべきではないのである。ただ三界唯心の道理が、とにかく広く伝わり、未三界唯心といわれるのである。

〔抄217-218頁〕

⁹ 真応コノユヘニ椅子ヲサシテ云、和尚喚遮箇作什麼。シルベシ、汝作麼生会ハ、喚遮箇作什麼ナリ。（前書）

是ハ大師道ノ三界唯心、汝作麼生会ノ詞ト真応ノ和尚喚遮箇作什麼ノ詞トハ、只同心ナルベシ。汝作麼生会モ三界唯心ノ道理ヲトク詞ナリ。喚遮箇作什麼モ三界唯心ノ理ノアラハルル詞ナリ、聊モ不可相違ナリ。

¹⁰ ^{（18頁）} 大師道ノ椅子ハ、且道スベシ、コレ会三界語ナリヤ、不会三界語ナリヤ。三界語ナリヤ、非三界語ナリヤ、椅子道ナリヤ。大師道ナリヤ。如此試道看ノ道究スベシ。（前書）※

如文。是ハ前段ノ大師道ノ椅子ト云詞ヲ被釈ナリ。今ノ詞、実如御釈、無尽ノ詞モ理モアルベキナリ。イヅレニモ当ベキナリ。即不中ノ道理ナリ。此道理ガシバラク作麼生トモ作什麼トモイハルルナリ。

¹¹ 真応云、和尚不会三界唯心。コノ道、タトヘバ道趙州スル中ノ東門南門ナリト云ヘドモ、サラニ西門北門ナリ、サラニ東趙州南趙州アリ。（前書）

是ハ趙州ノ上ニ東南西北ノ門ヲ談ゼシコトアリ。其定ニ三界唯心ノ道理ノ上ニ不会三界唯心ノ道理アルベシトナリ。

¹⁰ ※ 『抄』はここに次の『正法眼蔵』本文「試会看の会取あり、試参看の究参あるべし」（道元全、上、三五六頁九一〇行）を欠く。
¹¹ 北門ナリ（泉）（森）（総）（道元全④）、北門あるべし（道元全）

⁹ 真応、この故に椅子を指して言った。「和尚は、これを喚んで何となくしますか」。知るべきである。「汝はどのように会得するのか」は「これを喚んで何となくしますか」である。

これは、大師がお説きになった「三界唯心、汝はどのように会得するのか」の言葉と真応の「和尚は、これを喚んで何となくしますか」の言葉とは、ただ同心であろう。「汝はどのように会得するのか」も三界唯心の道理を説く言葉である。少しも相違するはずはないのである。

¹⁰ 大師がお説きになった椅子は、とりあえず説くべきである。これは三界を会得した語であるのか、三界を会得していない語であるのか、三界の語であるのか、三界でないものの語であるのか、椅子の説なのか、大師の説なのか。このように、試道看の説を参究すべきである。^{*}

『正法眼蔵』の本文の通りである。これは前段の大師がお説きになった「椅子」という言葉を解釈するのである。今の言葉、実に、御解釈のように、無尽の言葉も理もあるべきであろう。いずれにも当たるであろう。即不中の道理である。この道理が「時的に」どのように会得するのか」とも「何をなしますか」ともいわれるのである。

¹¹ 「真応は言った。「和尚は、三界唯心を会得しておられません。」。この説は、例えば、趙州を説く中の東門、南門であるけれども、さらに西門、北門であり、さらに東趙州、南趙州がある。

これは、趙州の観点から東南北西の門を論じたことがある。その決定において三界唯心の道理の上に「三界唯心を会得しておられません」の道理があるであろうということである。

¹⁰ ※ 「試会看という会得があり、試参看の参究があるであろう。」

〔抄218-219頁〕

¹² タトヒ会三界唯心アリトモ、サラニ不会三界唯心ヲ参究スベキナリ。

会三界ノ上ニハ必不会三界ノ道理アルベキナリ。只会三界許ヲ学得トモ、不会三界ノ理ヲ不学ハ仏法参学ニアラザルベシ。

〔219頁〕¹³ サラニ又会不会ニアラザル三界唯心アリ。大師道、我喚遮箇作竹木。コノ道取、カナラズ声前句後ニ光前絶後ノ節目ヲ参徹スベシ。^{〔開書〕}

前ニハ三界ニ付テ会不会ノ詞ヲ載ラレテ被釈之。而必三界ノ上ニ会不会許ニカカハルベキニアラズ。会不会ニ非ザル三界唯心アリトハ、今ノ大師道ノ我喚遮箇作竹木モアルベシ。又此外ニ椅子モ乃至青黄赤白、長短方円、生死去来、年月日時、夢幻空花等モ会不会ニアラザル三界唯心アリトハ云ハルベキカ。声先句後光前絶後トハ解脱ノ詞ナルベシ。此我喚遮箇作竹木ノ詞ヲ指歟。参徹スベシトアリ。能能此理ヲ参学スベシトナリ。

¹⁴ イハユル我喚遮箇作竹木、イマノ喚作ヨリサキハイカナル喚作ナリトカセム。^{〔開書〕}從來ノ八面玲瓏ニ、初中後トモニ竹木ナリトヤセム。今ノ喚作竹木ハ道三界唯心ナリトヤセム、不道三界唯心ナリトヤセム。

¹² たとえ「三界唯心を会得していること」があるとしても、さらに「三界唯心を会得していないこと」を参究すべきである。

「三界を会得していること」の上には、必ず「三界を会得していないこと」の道理があるであろう。ただ「三界を会得していること」ばかりを学ぶことができるとしても、「三界を会得していないこと」の理を学ばないことは、仏法の参学ではないであろう。

¹³ さらにまた、会得、不会得でない三界唯心がある。大師がお説きになった、「私は、これを喚んで竹木となす（我喚遮箇作竹木）」の言葉、必ず声の前、句の後に光前絶後の節目を参究し徹するべきである。

前には三界について会得、不会得の言葉を記載してこれを解釈した。そうであるから、必ず三界の上に会得、不会得ばかりに関わるべきではない。会得、不会得でない三界唯心がある、とは、今の大師がお説きになった「私は、これを喚んで竹木となす」もあるであろう。また、この外にも、椅子も、乃至青黄赤白、長短方圆、生死去来、年月日時、夢幻空花等も会得、不会得でない三界唯心がある、といわれるべきか。声先句後光前絶後とは、解脱の言葉であろう。この「私は、これを喚んで竹木となす」の言葉を指すか。参究し徹するべきであるところ。よくよくこの理を参究し学習すべきであるということである。

¹⁴ 所謂「私は、これを喚んで竹木となす」、今の喚作より先にはいかなる喚作であるでしょうか。従来の八面玲瓏において、初めと中間と終わりとともに竹木であるのでしょうか。今の「喚んで竹木となす（喚作竹木）」は、三界唯心をお説きになるのであるのでしょうか、三界唯心をお説きになるのであるのでしょうか。

〔抄219-220頁〕

是ハ、今ノ喚作ヨリサキハイカナル喚作ナリトカセムトアレバ、椅子トモ三界唯心トモコソ云ヌベケレドモ、從來ノ八面玲瓏ニ初中後共ニ竹木ナリトヤセムトハ、只初中後共ニ竹木ト云テムト云（220頁）心地ナリ。一筋ニ竹木ノ道理ノカカハラヌ所ヲ如此イハルルナリ。又今ノ喚作竹木ハ道三界唯心ナリトヤセムトハ、此喚作竹木ノ道ハ三界唯心ノ上ニ談ズル詞ナレバ、三界唯心トナルベシト云道理モアルベキナリ。此理ノ上ニハ不道三界唯心ナリト云道理モアルベキナリ。

¹⁵シルベシ、アシタニ三界唯心ヲ道取スルニハ、タトヒ椅子ナリトモ、タトヒ唯心ナリトモ、タトヒ三界ナリトモ、暮ニ三界唯心ヲ道取スルニハ我喚遮箇作竹木ト道取セラルルナリ。（正解書）

朝暮ノ詞、強ココニハ其要ナシ。只所詮三界ト唯心ト椅子ト竹木ト総ジテ取放タルマジキ道理一体ナルウヘハ、此詞トカク云替テ面ハアラヌヤウナレドモ、只三界唯心ヲトク道理ナルベシ。タトヘバ朝ニハ仏性ヲ道取ストモタニハ蚯蚓ト道取セラルトモ、又朝ニハ諸法ト談レドモ暮ニハ実相ト道取セラルルナリト云ハムガ如シト云道理ナリ。仏法ト云事、只皆此道理ナルベシ。サレバコソ解脱ノ理ナレ。詞ニモカカハラズ、何ト談ズレドモ総一法ニカカハラヌト云ハ、此理ナルベシ。此道理又恐ハ祖門ノ所談ニ非ズハ此理アルベカラズ。

これは、今の喚作より先にはいかなる喚作であるとしようかとあれば、椅子とも三界唯心ともいわなければならぬけれども、従来のどれほどの面が鮮やかであることにおいて、初めと中間と終わりのどれも竹木であるとしようか、とは、ちょうど初めと中間と終わりのどれも竹木であるということができであろうという考えである。一筋に竹木の道理が関わらないところをこのようにいうのである。また、今の喚作より先にはいかなる喚作であるとしようかと、この「喚んで竹木となす」の言葉は三界唯心の上から論じる言葉であるから、三界唯心であろうという道理もあるべきである。この理の上には、「三界唯心をお説きにならないのである」という道理もあるべきである。

¹⁵ 知るべきである。朝に三界唯心を説くには、たとえ椅子であるとも、たとえ唯心であるとも、たとえ三界であるとも、夕べに三界唯心を説くには「私は、これを喚んで竹木となす」と説かれるのである。

朝に、夕べにという言葉、強いてここには必要ではない。ただ、結局のところ、三界と唯心と椅子と竹木と、すべて一つ一つ取り上げない道理が一体である以上、この言葉はとかくいい替えて表面は別であるようであるけれども、ただ三界唯心を説く道理であろう。例えば、朝には仏性をいっても、夕べにはみみずといわれるということも、また朝には諸法を論じて、夕べには実相といわれるのであるというようなものであるという道理である。仏性ということ、ただすべてこの道理であろう。そうであればこそ解脱の理であるようである。言葉にもかかわらず、何と論しても、すべて一つの法に関わらないというのは、この理であろう。この道理はまたおそらくは祖門によって論じられるのではないならば、この理はあるはずがないのである。

〔抄221頁〕

^{〔ツラト直〕}16 真応道ノ桂琛〈真応名字ナリ〉亦喚作竹木。シルベシ、師資ノ対面道ナリト云トモ、同参ノ頭正尾正ナルベシ。

師資ノ対面道ナル條、実顯然ナリ。所詮師資二人ノ詞、頭正尾正トイハル、只一物一体ナル理ヲアラハスナリ。

17 シカアリト云ヘドモ、大師道ノ喚遮箇作竹木ト真応道ノ亦喚作竹木ト、同ナリヤ、不同ナリヤ、是ナリヤ、不是ナリヤト参究スベキナリ。^{〔開書〕}

是ハ大師与真応同ナリト云條ハ、先勿論非可疑。不同ナリト云ハ、大師道ノ喚遮箇作竹木ト云時ハ真応道ノ亦喚作竹木ト云詞ヲバヨセツケテ、只大師道ノ喚遮箇作竹木ト云詞ニテアラムノ心地ハ不同ナルベキナリ。大師道与真応道、只同詞ヲノベラルル面ハ又同ナルベシ。此心地ヲ、同ナリヤ不同ナリヤトハ云ナリ。サレバトテ担任テ心得同不同ノ義ニ不可混ナリ。只所詮至テ一体ナル姿ヲ如此トカク談ズレバ、総道理ノ違スル事ハナクテ、シカモ解脱ノ理ハアラハルナリ。是不是ノ詞又非徳失、三界唯心ノ上ノ是不是ナルベシ。

17 シカアリト　しかありと（道元全）、シカリト（泉）（森）（総）

¹⁶ 真応がお説きになった「〔私〕桂琛〈真応の名前である〉もまた、喚んで竹木とします」。知るべきである。師と弟子が対面して説くのであるけれども、同参の頭正尾正であろう。

師と弟子が対面して説く部分、実に明らかである。結局のところ、師と弟子の二人の言葉、頭正尾正といわれるのは、ただ一つの物、一つの体の理を表すのである。

¹⁷ そうではあるけれども、大師がお説きになった「これを喚んで竹木となす」と、真応がお説きになった「また、喚んで竹木とします」は同じであるのか、同じでないのか、正しいのか、正しくないのかと参究すべきである。

これは、大師と真応は同じであるという部分は、先ず、言うまでもなく、疑うべきではない。同じでないというのは、大師がお説きになった「これを喚んで竹木となす」という時は、真応がいった「また、喚んで竹木とします」という言葉を近くに引き寄せて、ただ大師がお説きになった「これを喚んで竹木となす」という言葉においてあるだろうという考えは同じでないであろう。大師道と真応道、ただ同じ言葉を述べる表面はまた同じであろう。この考えを、同じであるのか、同じでないのかというのである。そうはいっても、普通に理解する同不同の意味に混ぜるべきではないのである。ただ、結局のところ、至って一体なる姿をこのように様々に論じれば、すべて道理が相違することはなくて、しかも解脱の理が現れるのである。是不是の言葉もまた徳が失われているのではない。三界唯心の上の是不是であろう。

〔抄221-223頁〕

¹⁸ 大師云、尽大地覓一箇会仏法人不可得。コノ^{222頁}道取ヲモ審細ニ弁肯スベシ。¹⁹ 大師モ只喚作竹木ナリ、真応モタダ喚作竹木ナリ。サラニイマダ三界唯心ヲ会取セズ、三界唯心ヲ不会取セズ、三界唯心ヲ道取セズ、三界唯心ヲ不道取セズ。

是ハ文ニ聞タリ。大師モ真応モタダ喚作竹木ノ詞許アリ、サラニ三界唯心ヲ会取セズ、三界唯心ヲ不会取セズトハ、喚作竹木ト三界唯心トハ只一物ナリ、一体ナリ。然而ココニハ只喚作竹木ノ詞許アリテ、三界唯心ト云詞ノナキ所ヲ三界唯心ヲ会取セズトハシバラク云ナリ。会取セネバトテ努努アシクモナリ、不足ナルベキ詞トハ不可心得。一方ヲ証スルトキ一方ハクラシト云程ノ義ナリ。会取不会取、道得不道得ノ詞、例事ナリ。カカルユヘニ此道理ヲノベラルルトキ、大師道ノ尽大地覓一箇会仏法人不可得トハ被仰ナリ。只所詮、喚作竹木ニテアリナムノ意趣ナルベシ。又会仏法人不可得ト云詞モ、会仏法ハイミジク、不会仏法ハシク、徳失勝劣ノ心地ニハアラス。会仏法ノ道理ノ上ニ不会仏法ノ理ガアレバコソ仏法ノタクミニ縦横無窮ナル心地ナレ。ココニハ只交物モナク、不会仏法ニテ有ナムド^{223頁}云心地ナリ。今大師道ノ尽大地覓一箇会仏法人不可得ノ詞ハ不会仏法ニアタルナリ、此心ナルベシ。

¹³ ※ 『抄』は、ここに次の『正法眼蔵』本文「しるべし」(道元全、上、三五七頁五行)を欠く。

18 「大師は言つた。「尽大地に一箇の仏法を会得した人をもとめても得ることはできない。」。この説をも審細に弁えるべきである。¹⁹「知るべきである。」 大師もただ喚んで竹木となすのである。真応もただ喚んで竹木となすのである。さらにまだ三界唯心を会得せず、三界唯心を不会得しない。三界唯心をお説きにならず、三界唯心をお説きにならないのではない。

これは〔『正法眼蔵』の〕本文において理解するのである。大師も真応もただ「喚んで竹木となす」の言葉ばかりがある。さらに三界唯心を会得せず、三界唯心を不会得しないとは、「喚んで竹木となす」と三界唯心はただ一つの物であり、一つの体である。しかしながら、ここにはただ「喚んで竹木となす」の言葉ばかりがあつて、三界唯心の言葉がないところを、三界唯心を会得しないとひとまずいうのである。会得しなければといつて、決して、悪しくもなり、不足なるべき言葉とは理解すべきではない。一方を証するとき一方はくらしというほどの意味である。会得、不会得、道得、不道得の言葉、例のことである。このようであるが故に、この道理が述べられる時、大師がお説きになつた「尽大地に一箇の仏法を会得した人をもとめても得ることはできない」とは仰せられるのである。ただ結局のところ、「喚んで竹木となす」においてあるであらうという意趣であらう。また「仏法を会得した」「人をもとめても」得ることはできない」という言葉も、「仏法を会得したこと」はいみじく、仏法を会得していないことはしく、徳失勝劣の考えではない。「仏法を会得したこと」の道理の上に、仏法を会得していないこと、の理があればこそ、仏法の巧に縦横無窮なる考えであるようである。ここにはただ交わる物もなく仏法を会得していないことにおいてあるであらうという考えである。今、大師がお説きになつた「尽大地に一箇の仏法を会得した人をもとめても得ることはできない」の言葉は、仏法を会得していないことに相当するのである。この心であらう。

〔抄223頁〕

20 シカモ如此ナリト云ヘドモ、宗一大師ニ問著スベシ、覺一箇会仏法人不可得ハ、タトヒ道著ストモ、試道看ナニヲ喚作シテカ尽大地トスル。(20聞書)※

是ハ尽大地ト云ヘバ、大地ハ別ニシテ其上ニ不会仏法人ノアルカト心得ラレヌベシ。然著依法正法、能所彼此アリヌベシ。不可然所ヲ抑大師ノ尽大地ト被仰タルハ、ナニヲ喚作シテ尽大地トハ被仰タルゾト試道看スベシトハ、方丈御詞ヲソヘラルナリ。実此御詞、尤其謂アリ。能所彼此ノ見解、一定発ヌベシ。所詮今ノ尽大地トイハルルハ、椅子竹木三界唯心等ノ各各ノ姿ヲ以テ尽大地トスベキナリ。乃至大師真応等ヲ以テモ尽大地ト可談ナリ。

20 ※ ……不可得ハ (泉) (森) (総) は「ハ」を欠く。

20 ※ 『抄』はここに次の『正法眼蔵』本文「おほよそ凭麼参究功夫すべきなり。」(道元全、上、三五七頁八行)を欠く。

20 しかもこのようにいうとしても、宗一大師に問うべきである。「一箇の仏法を会得した人をもとめても得ることはできない」は、たとえお説きになったとしても、試しに説け、何を喚んで尽大地とするのか。*

これは「尽大地」といえ、大地は別にしてその上に仏法を会得していない人があるかと理解されるであろう。そうであるから、依法と正法、行為者と対象、あれこれあるであろう。適切でないところをそもそも大師の「尽大地」と仰っているのは、何を喚んで「尽大地」とは仰っていると試しにいうべきであると、方丈はお言葉添えられるのである。実に、このお言葉、当然、その理由がある。行為者と対象、あれこれの見解、確かに起こるであろう。結局のところ、今の「尽大地」といわれるのは、椅子、竹木、三界唯心等の各々の姿をもって「尽大地」とすべきである。または、大師、真応等をもつても「尽大地」と論じるべきである。

22 ※ 「大体において、このように参究し、功夫すべきである。」

〔聞書223-224頁〕

(1聞書) 三界唯一心 コノ一句ノ詞、常ニ聞ト云ヘドモ未心得ニ似タリ。今ノ三界唯一心ノ偈、是ハ四句ノ偈トコソイヘ、然而四句ハ一句ナリ、至極スル所ヲ一トトルナリ。仏乗トトキ大乘トトク、コレ一乗ナリ、一草トモ云ガ如シ。

(1聞書) 真言教ニハ心王大日尊、心数曼陀羅、三界唯一心、心外無別法トイフコトアリ。是心王心数ヲ立テ唯一心ト云心ナリ。コノ宗門ニハ心王心数ヲタテズ。三界唯一心ト云モ猶三界ヲウバウニ似タリ。唯一心ト体脱セムトキハ、三界ヲ三界ノ如クニ見ムズルナリ。

(2聞書) 云為ト云ハ、タトヒ強為ノ為ナリトモ云為ノ為ナルベシト云フ。強為ノ法トテ仏道ニハモチキザルコトナルヲ強為ノ為ナリトモトユルス事ハ、三界ヲ唯一心ト強為セムモ、所詮云為ノ義ニ落居スベキユヘニ、如此トク云為トハ、ヤガテアルベキヲアリト云フ、コレ云為ナリ。

(3聞書) 三界トハ欲界色界無色界ヲ云フ。コレハ天上ノ事ナレドモ、欲界ノ中ニハヤガテ人間界ヲモ接スルナリ。但今ノ三界ノヤウ、唯心ト体脱ス。全如來全現成全一代全一句全界ナムド云フ上ハ勿論事ナリ。仏界同事ナリ、コノ三界ハ仏界ナルベシ。欲界色界等ノ義ヲ超越スベシ。

(6聞書) 三界ノ所見ヲ旧窠トシ、三界ノ所見ヲ新條トス、旧窠也三界見、新條也三界見ナリト云フ。旧窠ナムド云ヘバワロカリツル三界ノ凡悩ノ窠ライフカナムド覺ユ。タダシ是ハ、フルキモ見、アタラシキモ見ト仕ナリ。三界ヲ以テ見ナリト云フユヘニ。

〔第一段〕

〔1聞書〕三界唯一心 この一句の言葉は、常に聞くけれども、まだ理解されていないのと同じである。今の三界唯一心の偈、これは正に四句の偈であるとはいへ、しかしながら、四句は一句であり、極限に達しているところを一と受け取るのである。仏乗と説き、大乘と説く、これが一乗である。一草ともいふようである。

〔1聞書〕真言教では、「心王大日尊、心数曼陀羅、三界唯一心、心外無別法」といわれることがある。この心王と心数を立てて、唯一心という心である。この宗門には、心王と心数を立てない。三界唯一心というのも、ちょうど三界をいふようなものである。唯一心と本体が脱する時には、三界を三界のままに見るべきである。

〔2聞書〕云為とは、たとえ強いて為すことによつて為されたものであるとしても、自ずからなることによつて為されよう、という。たとえ、強いて為すことの法といつても、仏道には用いないことであることを、強いて為すことによつて為されたものであるとしてもと認めることは、三界を唯一心であると強いて為そうとしても、結局のところ、自ずからなることの意味に論議が決着するはずであるが故に、このように説く云為とは、結局あるべきことをあるという、これが云為である。

〔3聞書〕三界とは、欲界、色界、無色界をいう。これは天上の事であるけれども、欲界の中には、やがて人間界をもまじえるのである。正に今の三界と同様に、唯心であると体脱する。全如来、全現成、全一代、全一句、全界という観点からは勿論、事である。仏界は同事であり、この三界は仏界である。欲界、色界等の意味を超越しているであろう。

〔6聞書〕三界という見られるものを古い巢とし、三界という見られるものを新しい道筋とするものがある。古い巢とするものは三界という見えているものであるし、新しい道筋とするものは三界という見えているものである、という。古い巢などいへば、劣っている三界の凡夫の巢をいふであろうと思われる。ただし、これは、古いものも見、新しいものを見ると細かに観察するのである。三界を見であるというからである。

〔聞書224-226頁〕

（1〔2聞書〕）釈迦大師段、不如三界見於三界。〔225頁〕此門ニハ如此可読ナリ。当宗門義。見於三界ノ見ハ世間ノ見ニアラズ。一代ノ挙力ヲ習ベシ。挙力ノ詞、又尽力シテ可參學見ト談ズルトキハ、イカニモ境アリト聞ユ。三界ヲ見トコソ心得ベケレ、能見所見アルベカラズ。教家ニモ能所トハキラフ、初コソ能所アレドモ至極ノ時ハ亡ナムド云フ。是ハ意地ニヤクシテ談ズルト聞ユ、三界ヲ以テヤガテ見トハイハヌナリ。見ニハ初中後ヲタテズナムド云ハ、三界ヲ以テ見ト仕フトキ、境ヲハナレ能所ヲ解脱スルナリ。

（3聞書）出離三界アリ、今此三界アリ、コレ機関ノ機関ト相見スルナリ、葛藤ノ葛藤ヲ生長スルナリト云フ。仏見ニ乗見外道見衆生見マチマチナリ、ソノユヘニ三界ヲモ又イトフベシ。可出離ト習方アリ、又今此三界、皆是我有ト習方アリ、如此ナラフトキノ三界ハ、本有ニアラズ、今有ニアラズ、新成ニアラズ、因縁生ニアラズ、初中後ニアラズナムドイハル。仏、羊鹿牛ノ三車ヲ以テコシラヘテ、火宅ナリ、イデヨトススメラハシマス。然而イデハツレバ太白牛車ヲアタヘヲハシマス。一乗ヲコソサトラシメサセヲハシマセ、三界ノ外ナル所ガアリテ、ソレヘ〔226頁〕ユクト云ハズ。イマ機関ト機関ト相見スルト云モ、葛藤ノ葛藤ヲ生長スルナリト云モ、コノ心ナリ、非別。是ヲ心外無別法トトクナリ。

〔第二段〕

〔1〕2聞書 釈迦大師の段。「不如三界見於三界」。この門においては、次のように読むべきである。この宗門の義、〔即ち、〕「見於三界」の見は、世間における見ではない。「一代の力を挙げたものを習うべきである。」「力を挙げたもの」の言葉、また尽力して学ぶべき見であると論じる時は、どのようにでも対象があると思われる。三界を見であると理解しなければならぬ。見るものと見られるものがあるはずはない。教家においても、行為者と対象は斥ける。初めこそ行為者と対象はあるけれども、窮極的には滅するであろうといわれる。これは、意地によくして論じられる。三界をそのまま見であるとはいわないのである。見には、初めと中間と終わりをたてないであろうというのは、三界を見であると細かに観察するとき、対象を離れ、行為者と対象から解放されるのである。

〔3聞書〕三界を出離していることがあり、「今、此の三界（今此三界）」がある。これは、働きの根拠が働きの根拠と互いに見ることであり、葛藤が葛藤を生み出すことであるという。仏の見、二乗の見、外道の見、衆生の見それぞれに違いがある。それ故に、三界をもまた厭うべきである。出離すべきであると学習する方面があり、また「今、此の三界は、皆すべて、私のものである（今此三界、皆是我有）」と学習する方面がある。このように学習する時の三界は、以前の存在ではなく、今の存在ではなく、新たに生じるものではなく、因と縁によって生じたものではない、などといわれるのである。仏は、羊鹿牛の三車を留意して、火宅なり、出でよとお勧めなさった。しかしながら、出でおわれば、大白牛車をお与えなさったのである。ほかならぬ一乗を悟らせておられ、三界の外にある所があつて、そこへ行くとはいわないのである。今、働きの根拠が働きの根拠と互いに見るというのも、葛藤が葛藤を生み出すというのも、この心であつて、別ではない。これを「心の外に別の法はない」と説くのである。

〔聞書226―227頁〕

(5聞書) 三界ヲシテ発心修行菩提涅槃ナラシム、コレ則皆是我有ナリト云フ。此発心修行菩提涅槃ハ成仏ノユヘニ発心修行トハイハズ、発心我有ナリ、修行我有ナリ、菩提ヲ我有トシ涅槃ヲ我有トスルナリ。我有ノ有ハタトヘバ我ガハタヘヲサシテ云ナリ。然者三界ハ仏ノハタエト可心得、仏ハ身土不二ト云此心ナリ。

(6・7聞書) 釈迦大師道、今此三界。悉是吾子。今此三界ハ如来ノ我有ナルガユヘニ尽界ミナ三界ナリト云フ。尽界ト云ト三界ト云ト界ノ詞ハ同ケレドモ、三界ト云ハ欲界無色界等ノ三天ニカギルニ似タリ、尽ト云ハノコル所ナキナリ、仏界マデヲトル。我有ト仏被仰故ナリ。華嚴ノ三界ハ心界仏界衆生界ノ三ヲ三界ト云義モアルナリ。仏界マデヲ取ト云ヘバトテ、三界仏界トヲ別ニ置テイハムズルニアラス。其中衆生トアレバコノ中ノ字ハ際限アリテ中央ヲ云ニ似タリ。非爾。全三界ヲ中ト仕ナリ。我有ナルユヘニ又三界ヲ我有トトク、^{「中」ニ「真」}其中衆生、悉是吾子トキケバ、非情ヲ有ト被仰、有情ヲ子トスルカトキコユ。シカニハアラス。其中モ三界ナリ、有情非情皆は三界ナリ。今此トサスハ我有ライフナルベシ。

〔5聞書〕「見於三界」が「三界をして発心、修行、菩提、涅槃させるのである」という。この発心、修行、菩提、涅槃は、成仏の故に発心、修行とはいわない。発心が私のものであり、修行が私のものであり、菩提を私のものし、涅槃を私のものとするのである。「我有」の有は、例えば、私が幾重にもかさなっていることを指しているのである。そうであるから、三界は仏が幾重にもかさなっていることであると理解すべきである。仏は、身土不二というこの心である。

〔6〜7聞書〕釈迦大師はお説きになった。「今、此の三界は……悉くすべて、私の子である（今此三界……悉是吾子）」。「今此三界」とは、如來の「我有」であるが故に、尽十方界はすべて三界であるという。尽十方界というのと、三界というのと界の言葉は同じであるけれども、三界というのは欲界と無色界等の三天に限定されるのと同じようである。尽というのは残る所がなく仏界までをとる。「我有」と仏が仰せられるからである。華嚴の三界は心界、仏界、衆生界の三つを三界という意味もあるのである。仏界までを取るといったからといって三界と仏界とを別にしていおうとするのではない。「その中の衆生（其中衆生）」とは、この「中」の字は、際限があり中央をいうのと同じようである（「とというならば」）そのようではない。すべての三界を「中」であると細かに觀察するのである。「我有」なるが故に、また三界を「我有」と説くのである。「その中の衆生は、悉くすべて、私の子である（其中衆生、悉是吾子）」と聞けば、非情を「有」と仰せられ、有情を「子」とするかと思われる。そのようなのではない。「其中」も三界である。有情も非情も皆これ三界である。「今此」と指すのは「我有」をいうであろう。

〔聞書227-228頁〕

(8聞書) 過現当来ノ現成ハ今此ヲ罣礙セザルナリ、今此ノ現成ハ過現当来ヲ罣礙スルナリト云。世間ニイフ過現当来ハタダ日月ノ出沒ヲカゾヘテ云ヘドモ、日月ハ必イツレヲ過トイヒ現トイヒ当トイハムトハナキヲ、只暫人間ニ吾我ニ対シテ云ナリ。タトヘバ田地ニハ主ナケレドモ人ガ主ト称スルニテコソアレ、ユヘニ過現当来ノ現成ハ今此ヲ罣礙セザルナリトイフ、ソノユヘニ又今此ノ現成ハ過去現在当来ヲ罣礙スルナリトイフ。

(10聞書) 一一衆生ノ生衆ナルユヘニ衆生ナリト云フ。此生衆ハ無辺際ノ義ナリ、全生ノ心ナリ。衆生ト云ヲバモロモロノ生ト讀デ一切ノ有生類ヲアツメテ衆生ト云ト心得ツケタルヲ、イマ生衆トアルニ迷フ。但今生衆ト云、生也全機現ノ生ナルベシ。ユヘニ生ヲ本トシテモロモロヲ下ニツク、カクイヘバ又生ト衆ト対シテイハムトニハアラス、タダ生ノ上ニモロモロヲクユヘニ生衆トアルナリ。モロモロヲ地ニシテ生ヲクハフルハ世間ノ心地ナリ。生ノ様ヲ心得トクトキハ衆生^{〔228頁〕}衆ノチガフ事モ心得ラルルナリ。生衆トアルガ其中衆生、悉是吾子ノ道理ニ叶ナリ。

(11聞書) 悉是吾子ハ子也全機現ノ道理ナリト云フ。今ノ父子ノ儀、世間ニハ不可心得。子モ全ナレバ父ヨリ生ズトモ云ベカラズ。

(8 聞書) 過去と現在と未来が現れているままに成立していることは、「今此」を妨げないのである。「今此」が現れているままに成立していることは過去と現在と未来を妨げるのである、という。世間において言われる過去と現在と未来はただ日月の出没を数えているけれども、日月は必ず何れかを過去と言いつた現在と言いつた未来と云うことではないことを、ただ暫く人間に對して、吾我に對していうのである。例えば、田地には主はないけれども、人が主と稱せられることこそあるけれども、故に、過去と現在と未来が現れているままに成立していることは、「今此」を妨げないのであるという、その故にまた、「今此」が現れているままに成立していることは過去と現在と未来を妨げるのであるという。

(10 聞書) 一々の衆生の生が多いから、衆生であるという。この生が多いことは、限りがないこの意味である。全生の心である。衆生といえは、諸々の生と読んで、一切の生をもつものを集めて衆生というとして理解したもの、今、生衆とあるのと混乱するのである。たつた今生衆というの、生也全機現の生であらう。故に、生を根本として諸々のものを下に付く、このようにいえは、生と衆に對して言おうとするのではない。ただ生の上に諸々のものを置くから生衆とあるのである。諸々のものを土台にして生を加えるのは世間の考えである。生の有り様を理解し説く時は、衆生「と」生衆の違ふ事も理解されるのである。生衆とあるのが、「その中の衆生は、悉くすべて、私の子である」の道理に適合するのである。

(11 聞書) 「悉くすべて、私の子である」は、子こそ、すべての働きが現れているという道理であるという。今の父子の事柄、世間においては理解されるべきではない。子も、すべてならば、父より生じるといふべきではない。

〔聞書228—229頁〕

(12 聞書) シカアレドモ吾子カナラズ身体髮膚ヲ慈父ニウケテ毀破セズ虧闕セズト云フ。如來我有、尽十方界眞実人体ト云フ、子モ全機トイフ、イツレノ所ガ毀破セラルベキ。世間ノ子ノ身体髮膚ヲ父母ニウクト云モ、父母ヲ毀破シテ生ズベキニアラズ。尽十方界ナル如來ノ慈父ナレバ毀破セラレヌナリ。

(15 聞書) 父老子少ハ世間ニキキ習所ナリ、父老子老、父少子少、仏家ニ所談ナリ。

(16 聞書) チチノ老ヲ学スルハ子ニアラズ、子ノ少ヲヘザラムハチチニアラザラムト云フ。子也全機現ノ道理ノトキ父ヲ学スベカラザルユヘニ、子ニアラズト云ナリ。子ノ少ヲヘザラム父ニアラザラムト云ハ、人ノ父トイハルルモ必子トイハレシ時代アリ、子トイハルルモ又父トイハルル時代アルナリ、コノ事ヲ云ナリ。但是ハ^{228頁}猶ワカカリシ時ハ子トイハレ、コノ子長大シテ子ヲマウクレバ父トイハルルトキ、父ヲ老トイハムハ時代老少前後ノヘダテアルベシ。今ノ心地ニハコトナリ、父ノ老ヲ学スルハ子ニアラズトイフ詞ヲ一具ニ心得ムトセバ、其心頗可相違。出世与世間、可替ナリ。父ノ老ヲ学スルトアル詞ハ全機ノ心ナレバ出世ナルベシ、子ノ少ヲヘザラムハ父ニアラザラムト云詞ハ世間ニ通ベシ。所詮ココハ全父全子ト心得ベシ。

(17 聞書) 父子同時ニ生現スル父子ノアリ、父子同時ニ現滅スル父子アリト云フ。是ハ父子ヲ並テ同不同ト談ズルニアラズ、心仏及衆生是三無差別ト云様ニ、父モ全機現、子モ全機現ナレバ同時ト云フ。コノ父ト子トハ心ト仏ト衆生ト無差別程ノ事ナリ。シカアレバ、父子同時全現生、父子同時全現滅ナルベシ。

(12聞書) そうではあつても、「吾子」は、必ず身体髮膚を慈父より受けて、毀されず虧けていないという。如来「我有」尽十方界の真実の人体という。子も、すべての働きという、いずれの所が毀されるべきであらう。世間の子が身体髮膚を父母より受けるというのも、父母を毀して生じるはずはないのである。尽十方界なる如来の慈父であれば、毀されないのである。

(15聞書) 父が老い、子が若いことは、世間において聞き、学習するところである。父が老い、子が老いていること、父が若く、子が若いことは、仏家において論じられるところである。

(16聞書) 父の老を学ぶのは子ではない。子の若さを経ているのは父ではないという。子こそ、すべての働きが現れていることという道理の時、父を学ぶべきではないから、子ではないのである。子の若さを経ているのは父ではないというのは、人の父と言われても、必ず子と言われた時代があり、子と言われてもまた父と言われる時代がある、このことをいうのである。ただし、これはちよど若かつた時は子と言われ、この子が成長して子を得れば、父と言われる時、父を老いていると言うのは、時代の老少、先後の区別があるであらう。今の考えとは異なり、父の老を学ぶのは子ではないという言葉を一と揃いに理解しようとすれば、その心は頗る相違するであらう。出世と世間は交替可能である。父の老を学ぶという言葉は、すべての働きの心であれば出世間であらう。子の若さを経ているのは父ではないという言葉は世間において理解されるであらう。結局のところ、ここはすべての父とすべての子と理解すべきである。

(17聞書) 父子が同時に生じ現れる父子があり、父子が同時に現滅する父子があるという。これは、父子を並べて同不同を論じるのではない。「心仏及衆生、是三無差別」というように、父もすべての働きが現れている、子もすべての働きが現れているから同時というのである。この父と子は、心と仏と衆生と無差別ばかりのことである。そういうことであるから、父子は同時にすべて現れ生じ、父子は同時にすべて現滅するであらう。

〔聞書229-230頁〕

(22聞書) 安処ハ林野ナリトイフ。三界無安猶如火宅トイフ。然而非寂光外別有娑婆トモイフ心ナリ。三界ヲ三界ノ如クミレバ安処トイハルルナリ、林野トハ此三界事ナリ。

(22聞書) ^{〔230頁〕}已離ト云フ、三界ラスデニ離ルトナリ、我有ノユヘニ。

(22聞書) 如来道ノ宗旨ハ吾子ノ道ノミナリ、其父ノ道イマダアラザルナリト云フ。其中衆生、悉是吾子トイフ詞、父モキコユ。其上父少子老ト云アリ、父ノ詞ナキニアラズ。

²²聞書 三界無安猶如火宅

²²聞書 非寂光外別有娑婆

『妙法華』(二四頁下二三行)

『法華文句記』卷第九下、大正三四、一七一九、三三三頁下四行。

(22 聞書) 安処は林野なりという。「三界無安猶如火宅」という。しかしながら、「非寂光外別有娑婆」ともいう心である。三界を三界のままに見れば「安処」といわれるのである。「林野」とは、この三界の事である。

(22 聞書) 「已離」という。三界をすでに離れているのである。「我有」だからである。

(22 聞書) 如来がお説きになった宗旨は「吾子」の説だけであり、その父の語はまだないのである、という。「その中の衆生は、悉くすべて、私の子である」という言葉は、父も理解される。さらに父が若く、子が老いていることといわれることがある。父の言葉がないのではない。

〔聞書231頁〕

(1聞書) 諸仏応化段。非七仏之所説。教ノ中ニ応身、化身、法身ト三身ニワクル事アリ、法身、報身、応身ト立事アリ。シバラク報身ノ二身ニ付テ、応身ニ勝応身劣応身ト二身ニ立テ、勝応身ヲ報身ニアテ、劣応身ヲ応身トスル時アリ。又応身トハ八相ヲ示ニナヅケ、化身ト云ハ時ニノゾミテ俄化現スルニナヅク。コレヲバ猶応身ニ接スル事アリ。応身ヲ化身ト云事モアリ。シカルニ三身ノ様ハナニトモアレ、イマハ諸仏応化法身亦不出三界ト云ガ詮ニテハアラムズルナリ。マコトニ法身ハ周遍法界ノ身ト云ヘバ三界ノ諸法ニ遍スト談ジ、応化ノ二身ハ三界ノ衆生ノ為ニ能化トナルトこそ覺ユルヲ、亦不出三界トイフ。三界則応化法身タリシガノミニアラズ。三界外無衆生、^{〔23頁〕} 仏何所化ト云フ。三界モ衆生モ仏体ナリト聞タリ、アニ三界唯一心ト云ノミニアラズ、三界唯諸仏トイフ心ニアラズヤ。又無衆生ノ所ハ仏何所化ナリ。仏何所化ハ必衆生ナリト云ヘリ。知ヌ、三界唯衆生ニシテ衆生外無別法トノブルギアルベシト云事、仏ノ化トハ如我等無異ニテ皆令入仏道ナリ、此時誠何ヲ可化哉。如來ノ無外ナルガ如シト云ハコレ仏何所化ナリ。

(1聞書) 無衆生ノ所、仏何所化ナリト云フ。衆生ノアルヲこそ仏ハ化シ給ベケレ、無衆生ノ所如何。尤不審ナリ。シカリト云ヘドモ三界ヨリ外ニ衆生ナシ、皆令入仏道ノ心ナルベシ。三界無外ナルガ如ク、衆生無外ナリト体脱スルこそ最上ノ所化ナレ。仏ノ所化如此ナリ。三界ニ衆生界藏ヲアラシムル外道大有経ナリ。

(1聞書) 牆壁ノ無外ト云フ。赤肉団ノ上ニ壁立千仞ト云ガ如シ。

¹聞書

如我等無異

『妙法華』(八頁四—五行)

舍利弗當知、我本立誓願、欲令一切衆、如我等無異。

皆令入仏道

『妙法華』

(八頁六—七行)

如我昔所願、今昔已滿足、化一切衆生、皆令入仏道。

〔第三段〕

〔1聞書〕諸仏応化の段。「……七仏の所説ではない。教えの中に「応身、化身、法身」と立てる事がある。ひとまず、報〔身〕と応身の二身に関して、応身に、勝応身と劣応身という二身を立てて、勝応身を報身にあて、劣応身を応身とする場合がある。また、応身とは、八相を示と名付け、化身というは、ある機ににわかに化現することと名付けるのである。これをちようど応身に接することがあるのである。応身を化身ということもある。しかるに、三身の有り様はともあれ、今は「諸仏応化法身、亦不出三界」というのが、究極的な点であらう。実に、法身は周遍法界の身であるといえ、三界の諸法に遍在すると論じ、応化の二身は、三界の衆生のために教化するものとなつて思われるものを、「亦不出三界」という。三界、即ち、応、化、法身であるというだけではない。「三界外無衆生、仏何所化」という。三界も衆生も仏体であると聞こえる。決して三界唯一心というだけではなく、三界唯諸仏という心でないのか。また、「無衆生」のところでは、「仏は何を教化するのか」であるといわれる。知つたのである。三界唯衆生にして衆生外無別法と述べる事があるであらうと言う事、仏の化とは、「如我等無異」にして「皆令入仏道」〔法華經〕「序品」である。この時、実に何を教化すべきか。如来にとつて外がないことのようにとは、これが「仏は何を教化するのか」である。

〔1聞書〕「無衆生」のところでは、「仏は何を教化するのか」であるという。衆生があるからこそ仏は教化なさなければならぬ。「無衆生」のところはどのようなものであるか。全く不鮮明である。そうではあるけれども、「三界より外に衆生なし」、「皆令入仏道」の心であるべきである。三界にとつて外がないように、衆生にとつて外がないのであると体脱することこそ最上の教化〔されるべきもの〕である。仏の教化〔されるべきもの〕はこのようである。「三界に」「一衆生界」をあらしめるのは外道の大有道經である。

〔1聞書〕牆壁にとつて外がないことという。「赤肉団の上に壁立千仞」というようなものである。

〔聞書231-233頁〕

(6聞書) 出三界ニ非ズト云フ。仏ヲ三界トトク上ハ勿論ナリ。イヅベキカタアルベカラズ。

(6聞書) 無有錯謬ナリト云フ。アヤマリアラムハ出三界ナ^{〔232頁〕}ルベシトニハアラス、タダ無有錯謬ナリ。例セバ不宿死屍ト云ガ如シ。

(7聞書) 有慮知念覺、無慮知念覺ト云フ。是ハ世間ニキキ習タル凡夫ノ心トキコユレドモ、シカニハアラス。サキニ、有心衆生アリ無心衆生アリト云シタケヲ、今如此イハルルナリ。仏化コレナリ。牆壁瓦礫ナリ山河大地ナリト云ニテ心得ベシ。

(9聞書) 身ヲ生ズルニ胎卵湿化ノ種品アリト云フ。コレ吾我ノ身ヲ生ズル四生ト心得ヌベシ、非爾。今ノ四生ハ尽十方界真実人体ヲ生ズル程ノ胎ナリ卵ナリ湿ナリ化ナルベシ。三界唯心ヲ生ズル胎卵湿化ナルベシ。

(9聞書) 心ヲ生ズルニ胎卵湿化ノ種品アリト云フ。身ヲ生ズルトイハムハ聞習タリ。心ヲ生ズルトイフ、如何。但身心一如ノコトハリナルベキカ。青黄赤白ト云ヨリ造次顛沛ニイタルマデ、委コレヲアゲテ心ナリト云フ。三界唯心ト談ズル上ニ又重説シテキコユレドモ、シカニハアラス。其ユヘハ、イマイフ青黄赤白、長短方円等ハ、世間ノ色相ヲバイハズ、青ノ四生、黄ノ四生ヲアゲテ三界唯心ノ道理ヲ委トクナリ。^{〔233頁〕}青黄赤白ヲフサネテ強為シテ心ト云ニハアラス、青ノ心モ全機、黄ノ心モ全機ナルタケライフ、三無差別ノ理ノ如シ。

(11聞書) 毀破スベカラズ、カルガユヘニ諸法実相心ナリ、唯仏与仏心ナリト云フ。今毀破スベカラズト云ハ、則諸法実相心ナリ、唯仏与仏心ナルガ、ヤブラレストナリ。コノ壞身ヲヤガテ仏トイヒナサムハ仏ヲ毀破スルト云ベキナリ。

(6 聞書) 三界を出たものではないという。仏を三界と説く観点からは言うまでもない。出ることができる性質はないであろう。

(6 聞書) 錯謬があるということはないという。謬りがあるであろうものは、三界を出たものであろうというのではない。ただ、錯謬があるということはないのである。例えば、「不宿死屍」というようなものである。

(7 聞書) 有の慮知念覺であり、無の慮知念覺であるという。これは世間において聞き学習した凡夫の心と思われるけれども、そのようではない。先に、有心の衆生があり、無心の衆生があった全部を、今、このように言うのである。仏の教化はこれである。牆壁瓦礫であり、山河大地であるということによって理解すべきである。

(9 聞書) 身を生じるのに胎卵湿化の種品があるという。これは、吾我の身を生じる四生と理解してしまうであろう。そうではない。今の四生は尽十方界真実人体を生じるほどの胎であり卵であり湿であり化であろう。三界唯心を生じる胎卵湿化であろう。

(9 聞書) 心を生じるのに胎卵湿化の種品があるという。身を生じるというのは、聞き学習している。心を生じるというのは何か。ただ、身心一如の理であるべきであろうか。青黄赤白ということから造次顛沛まで、委しくこれを挙げて心であるという。三界唯心と論じる観点からはまた繰り返して説くことに思われるけれども、そのようではない。その理由は、今いう青黄赤白、長短方円等は、世間の色相をいわず、青の四生、黄の四生をあげて三界唯心の道理を委しく説くのである。青黄赤白をふさねて強いて為して心というのではない。青の心もすべての働き、黄の心もすべての働きである全部である。「三無差別」の理のようにである。

(10 聞書) 毀してはならない。こういうわけで、諸法実相心であり、唯仏与仏心であるという。今、毀してはならないというのは、即ち、諸法実相心であり、唯仏与仏心であるというのが、破られないということである。この壞身をとりもおさず仏であることさらに言うのは、仏を毀すというべきである。

〔聞書233―234頁〕

(7) 8聞書 玄沙段。〔雪峯下青原流〕。大師云、尽大地覓一箇会仏法人不可得。三界唯心、汝作麼生会ハ、作麼生会、未作麼生会ヲナジク三界唯心ナリト云フ。臨濟ハ大唐国裏覓一人不悟者難得トアリ。叶今詞。三界ノ内ニ二箇ノ釈尊ヲ奉見難得トイハムガ如シ。

(9聞書) 指椅子トイハクト云フ。此上ハ椅子トコソ無左右心得ベケレドモ、シバラク定メズシテイフベシ、喚遮箇作什麼トアレバナリ。什麼物恁麼来程ノ事ナリ。其道理ヲ云ニハ三界カ椅子カ定ガタキユヘナリ。椅子ヲ喚遮箇作什麼ト云事サスカ、大師爭椅子ヲシラザラム。此問答ニテ三界唯心ト椅子^{233頁}トノアヒダモ心得ベシ。

(10聞書) 会三界語、不会三界語ト云フ。此詞出クルニヨリテ三界語ナリヤ非三界語ナリヤトウケテ云様ニキコユ。ウクルト云ハ不定ヲ云ニテハナシ。ヤガテ三界ノ理ヲトク義ナリ。

(11聞書) 道趙州スルナカノ東門南門ト云フ。是ハ古キ詞ニ、如何是趙州ト問トキ東門南門ト云フ答アリ。東門ト答ルハ東趙州、南門トコタフルモ南趙州ト云ナリ。コノ道理ヲ今ノ和尚不会三界唯心ノ道理ニ引寄テイハルルナリ。趙州ノ上ニ東南門ノ義アルガ如ク、三界唯心ノ上ニ会不会モアルベキユヘナリ。イタヅラナル得不得ノ義ニテハナシ。

(13聞書) 光前絶後ト云フ、此詞ハ仏向上ナムド云心地ナリ。光前ト云トキハ絶後ナリ、三界唯心ノ道理、竹木ニテアルユヘヲ如此云ナリ。

^{7,8} 聞書 玄沙 (泉) (森) (総) は「玄沙」であるが、「玄沙」に訂正する。
¹⁰ 聞書 非三界語 非三界悟 (泉) (森) (総)

〔第四段〕

〔7〕8聞書 玄沙の段。〈雪峯下青原流〉……大師は言った。「尽大地に一箇の仏法を会得した人を求めても得ることはできない。」「三界唯心、汝はどのように会得するのか」とは、「どのように会得する」としても、未だどのようにも会得していないとしても、同じく「三界唯心」である、という。臨済は「大唐国の中に、一人の不悟者を求めても、得ることは難しい」とある。今の言葉にちょうど適合する。三界の内に、一箇の釈尊を見たてまつるのは得難いというようなものである。

〔9聞書〕椅子を指して言つたという。この上は、椅子こそ左右なしと理解されるけれども、一時的に決定しないというべきである。「これを喚んで何となくしますか」とあるからである。いかなるものもこのように来るといふほどのことである。その道理をいうには三界か椅子か決定し難いからである。椅子を「これを喚んで何となくしますか」ということを指すのか。大師、どうして椅子を知らないであろうか。この問答において三界唯心と椅子の關係も理解すべきである。

〔10聞書〕三界を会得した語、三界を会得していない語という。この言葉が出て来ることによって、三界の語であるのか、三界でないものの語であるのかと受けていうように思われる。受けるというのは、決定していないことをいうことによつてではない。即ち、三界の理を説く意味である。

〔11聞書〕趙州をいう中の東門、南門という。これは古い言葉に、「如何是趙州」と問う時、東門、南門という答えがある。東門と答えるのは東趙州、南門と答えるのも南趙州というのである。この道理を今の「和尚は、三界唯心を会得しておられませんか」の道理に引いて近寄せていわれるのである。趙州の上に東南門の意味があるように、三界唯心の上に会得、不会得もあるであろう理由である。無益なる得、不得の意味においてではない。

〔13聞書〕光前絶後というこの言葉は、仏向上という考えである。光前という時は絶後である。三界唯心の道理、竹木においてある理由をこのようにいうのである。

〔聞書234―236頁〕

〔14聞書〕八面玲瓏ト云ヨリ不道三界唯心マデハ光前絶後ノ釈ナリ。

〔15聞書〕暮ニ三界唯心ヲ道取スルニハト云フ。是ハ、アシタニ三界唯心ヲ道取スルニハト云ツルユヘニ、暮ニト云〔235頁〕詞ハアリ。タトヘバ前後トモニ道取ナリト云心ナリ。サキニモ我喚遮箇作竹木ト云トモ、又後ニモ如此云ト心得ナリ。

〔17聞書〕大師道ノ喚作竹木ト真応道ノ亦喚作竹木ト、同ナリヤ不同ナリヤ、是ナリヤ不是ナリヤト参究スベキナリト云フ。コノ喚作竹木ハ詞同ケレドモ、大師ノ上ニモ此詞一、真応ノ上ニモ此詞一ト心得ハ、同不同トモニ道得ナリ。タトヘバ七仏ノ法道ハ七仏ノゴトシ、迦葉仏ノ法道ハ迦葉仏ノ如シ、釈迦牟尼仏ノ法道ハ釈迦牟尼仏ノ如シトイハムガ如シ。是不是、同ク恁麼ナリ。昔ヨリ云ヒフルサザル詞ヲアゲテイハムト云テ、ヤガテサキノ詞ヲ云事アリ。コレ其人ノ上ニハフリザル詞ナリ。アタラシク仕ト心得ナリ。

〔19〕〔20聞書〕ナニヲ喚作シテカ尽大地トスル。ヲホヨソ恁麼参究功夫スベキナリト云フ。ナニヲヨブベシトイハズ、又ヨバズトイハズ。三界ヲヤ尽大地トヨブベカラム、椅子竹木ヲヤベカラム。ソレハシバラクヲク、只大師ノ詞、尽大地覺一箇会仏法人不可得トイフ。此不可得ヲエズトハ心得マジ、会仏法ト云トキハ不可得ノ道理ナリ。イマ尽大地ハ三界唯心ト心得ナリ。親切ナルユヘニ尽大地〔236頁〕ハ三界唯心ナリトイハヌナリ。ソノ道理ハ椅子ト云シトキモ椅子ソ三界唯心トイハザリキ。大師モタダ喚作竹木ナリ、真応モタダ喚作竹木ナリ、サラニ三界唯心ヲ会取セズ、三界唯心ヲ不会取セズ、三界唯心ヲ道取セズ、三界唯心ヲ不道取セズ、シカモカクノゴトクイヘドモ宗一大師二問著スベシトアルニテ可心得。

¹⁷聞書 云ヒフルサザル 云ヒフルササル (泉) (森) (総)、云ヒフルサル (曹全)

(14 聞書) 八面玲瓏から不道三界唯心までは、光前絶後の註釈である。

(15 聞書) 夕べに三界唯心をいうにはという。これは、朝に三界唯心をいうにはといったから、夕べにという言葉がある。例えば、前後ともいいうのであるという心である。先にも「私は、これを喚んで竹木となす」といつても、また後にもこのようにいうと理解するのである。

(17 聞書) 大師がお説きになった「これを喚んで何となくしますか」と、真応がお説きになった「また、喚んで竹木とします」は同じであるのか、同じでないのか、正しいのか、正しくないのかと参究すべきであるという。この「喚んで竹木となす」は言葉は同じであるけれども、大師の上にもこの言葉は一つ、真応の上にもこの言葉は一つと理解するのは、同不同をとくに説き得ることである。例えば、七仏の法道は七仏のようなもの、迦葉仏の法道は迦葉仏のようなもの、釈迦牟尼仏の法道は釈迦牟尼仏のようなものというようなものである。是不是、同じくこのようである。昔からいい古されていない言葉を取り上げていうといって、そのまま、先の言葉をいうことがある。これはその人の上にはありふれていない言葉である。新しく細かに観察すると理解するのである。

(19) (20 聞書) 何を喚んで尽大地とするのか。大体このように参究して功夫すべきであるという。何を喚ぶであろうかと言わず、また喚ばないと言わない。三界を尽大地と喚ぶであろうか。椅子竹木を喚ぶであろうか。それは暫くおく。ただ、大師の言葉、「尽大地に一箇の仏法を会得した人をもとめても得ることはできない」という。この不可得を得ないとは理解しないであろう。仏法というときは不可得の道理である。いま「尽大地」は三界唯心であると理解するのである。親切であるが故に、「尽大地」は三界唯心であると言わないのである。その道理は、椅子といった時も、椅子は三界唯心と言わなかった。大師もただ喚んで竹木となすのである。真応もただ喚んで竹木となすのである。さらにいまだ三界唯心を会得せず、三界唯心を不会得しない。三界唯心をお説きにならず、三界唯心をお説きにならないのではない。しかもこのようにいうとしても、宗一大師に問うべきであることにおいて理解すべきである。

〈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』第三十一号をお届け致します。本号には、当部門に在籍する専任研究員・研究員によって執筆された研究論文七篇を掲載いたしました。

◆当部門の研究活動につきましては、「曹洞宗総合研究センター報」に詳細を報告しておりますが、研究員一同は共同研究や個人研究に加え、『正法眼蔵』『伝光録』の現代語訳化や宗典のデータベース化など、当センターが設置する各プロジェクトに参画しつつ、宗務庁の委託業務にもかかわっております。

◆本号の掲載論文には、現在の人権的観点からは不適當と考えられる表現が存在しますが、純粹に学術研究を目的とするものであり、決して差別の肯定・再生産を意図するものではありません。

◆本紀要は研究員それぞれが日々研鑽を重ねた成果の一部です。当センターの研究環境をお整え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、関係者の皆様方に深く感謝申し上げます。今後も精進に励んで参る

所存ですので、変わらぬ御指導・御鞭撻の程、重ねてお願い申し上げます。

（編集担当 角田隆真 九拝）

宗学研究紀要 第三十一号

二〇一八年三月 日 印刷

二〇一八年三月 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 東京都港区芝一-五十二 曹洞宗事務庁内
電話 〇三(三四五四) 七-七〇番
FAX 〇三(三四五四) 七-七一番

印刷所 三協美術印刷株式会社

し、災いを除き、福を招くという世間的願望に加えて、その奥にあるより高度な精神の解脱を成就しうるように組織したものが、現在、密教寺院で修されている護摩である。護摩法にはその目的から分類して、息災法、増益法、調伏法、敬愛法の4種およびこれに鉤召法を加えた5種がある。（日本大百科全書）」とされている。

- 11 『曹洞宗 2015』 70 頁
- 12 繰り返しになるが、浄土宗の宗勢調査では施餓鬼会は臨時法要に分類されている。
- 13 本願寺派ではそもそも設問に成道会・涅槃会が存在していない。

- 3 教団によって呼称は様々だが、本論では一括して「宗勢調査」と記載する。
- 4 各宗の宗勢調査の概要は以下の通りである。

『曹洞宗 2015』調査年：2015 年 調査対象数：14,099 回収率：96.8%
(13,645)

『妙心寺派 2002』調査年：2000 年 調査対象数：不明 回収率：97.0%（住職票 2,392 兼務住職票 869）

『本願寺派 2015』調査年：2015 年 調査対象数：10,207 回収率：68.1%
(6,952)

『浄土宗 2007』調査年：2007～2008 年 調査対象数：7,043 回収率：98.0%
(6,900)

『智山派 2015』調査年：2015 年 調査対象数：2,867（寺院票）回収率：79.9%（2,292）

『日蓮宗 1980』調査年：1980 年 調査対象数：5,226 回収率 74.1%（3,870）
- 5 近年の日蓮宗宗勢調査では恒例法要に関する設問が削除されているため、当該質問項目が存在するやや時代を遡った報告書を検討資料とした。
- 6 註 1。192 頁。
- 7 『浄土真宗本願寺派宗制』5 章宗範には「本宗門に集う人々は、親鸞聖人の行跡を慕い、常に阿弥陀如来の本願を依りどころとする念仏の生活にいそしんで仏恩報謝に努め、現世祈祷を必要としない無碍の一道を歩むのである。」と明記されている。http://www.hongwanji.or.jp/source/pdf/shusei_20120401.pdf
- 8 報恩講法要とは、「仏教各宗宗祖の忌日に行う報恩のための法会で、特に真宗が著名。真宗では、本願寺三世覚如が宗祖親鸞の祖徳を讃仰して『報恩講式』を作成して以後その称の法会があり、覚如長子存覚の『存覚一期記』には「十一月恒例七箇日御報恩参籠二十八日結願了」などとあって、南北朝時代には親鸞祥月十一月二十八日を結願（御満座）とする一週間の法会が行われたことがわかる。以後真宗最大の年中行事となり現代に至る。（国史大辞典）」とされている。
- 9 十夜法要とは「十日十夜にわたって行う念仏会。普通お十夜という。『無量寿経』の「此に於て善を修すること十日十夜すれば、他方諸仏の国土に於て善を為ること千歳するに勝れたり」の文に基づき、陰暦十月五日の夜から十五日朝まで行なったが、今は三日あるいは一日に短縮して行う。永享年間（1429—41）平貞国は真如堂に参籠して剃髪しようとしたとき、高僧の夢告により遁世を思いとどまった。翌日家督となることができたので喜び、お礼として七日七夜の念仏を行なったのがはじめという。（国史大辞典）」とされている。
- 10 護摩供とは「供物を火中に投じ、諸尊に供養する修法。この儀式を密教が摂取

かる一つの基準であるといえるだろう。

以上本論では恒例法要を検討してきたが、ここで恒例法要について今一度考察してみよう。先述のように恒例法要とは暦にしたがって定期的開催されるものであり、臨時法要とは不定期に開催される法要である。回向儀礼も本論で検討してきた施餓鬼会や彼岸会などの恒例法要と、葬儀や年回忌法要などの臨時法要に区別することができる。これらは共に故人や先祖に対する追善供養という面ではその目的をひととする。しかしその法要の参列者に関しては、様相を異にするであろう。前者に集うのは先に指摘したように、その多くが当該寺院の檀信徒であると思われるが、一方後者に参列するのは、追善供養の対象たる特定の故人の親類縁者であると想定できる。これら共に追善供養を目的としながらも、その空間を構成する要素には大きな差異がみられるのである。では檀信徒が共に定期的な法要に参加することには、どのような意味あるのだろうか。

冒頭で述べたように、儀礼は教義と不離一致の関係にあり、同信共同体としての教団を発展・継続させる大きな原動力である。そしてこれは何も僧侶と教団の関係だけではなく、寺檀関係にも当てはまるといえるであろう。つまり年中の定められた時節に、寺院という非日常空間において、仏教儀礼というある種の高揚感伴う体験を多くの檀信徒と共にすること。それは、当該寺院の檀信徒としての自覚を促す環境であると想像できる。このように当該寺院の檀信徒が一堂に会する恒例法要は、寺院への帰属意識を高める機会であるといえよう。

本論では実施状況という観点から、これら恒例法要の検討を行った。この検討から各教団の特徴あるいは伝統仏教教団の共通性といった事柄を確認することができたが、本論には多くの限界点や粗さがある。例えば、「伝統仏教教団」と呼称してもその対象となったのは宗勢調査を実施している教団に限られている。また設問項目の相違や、調査年代にも幅がみられるなど、種々の問題を抱えているであろう。さらに追善供養が寺檀関係の紐帯であることは諸氏の指摘するところであり、本論はそれを追認したに過ぎないであろう。

このような反省を踏まえ、恒例法要の実施率という横断的な研究のみならず、各法要の歴史的背景など個別事例を掘り下げていく作業が今後の課題と思われる。

一九 註

- 1 藤井正雄（1993）「祖先祭祀の儀礼構造と民俗」弘文堂。189頁。
- 2 註1。192頁。

寺派における元旦会 64.7%であり、最も低いのは智山派における星まつり 9.9%と数値に開きが認められる。祈祷儀礼に分類される法要は、除夜会や修正会などの年末年始に修される法要が中心となるが、例えば大般若会などは開催時期が寺院によって異なるであろう。また大般若会は修正会に含まれる場合も多く、前者と後者の峻別は困難と思われる。それでも曹洞宗の大般若会 36.2%、妙心寺派の大般若会 32.7%、本願寺派の元旦会 64.7%、浄土宗の修正会 41.4%、智山派の護摩供 39.0%、日蓮宗の星祭り 34.7%と、祈祷儀礼に分類された法要のうち一つ以上は各宗において3割以上の実施率を示していた。これらの法要の実施時期はおそらく年始に集中していると思われるが、祈祷儀礼は各宗において一定数の割合で実施されていると指摘することができる。

5. 総合考察

3章・4章において伝統仏教教団における恒例法要の実施状況を検討してきたが、ごく大まかにいえば以下の2点に集約できよう。回向儀礼は伝統仏教教団において普遍的な年中行事であること、一方で宗祖報恩儀礼は本願寺派・日蓮宗において盛んに実施されていることである

回向儀礼に分類された法要は施餓鬼会・孟蘭盆会・春秋彼岸会であるが、7月・8月を中心に行われる孟蘭盆会・施餓鬼会と、3月・9月に行われる両彼岸会はいずれも仏教儀礼というだけでなく民俗儀礼と習合した複合的な年中行事といえよう。そして当該期は、日本全国において墓参りが行われる時期でもある。墓参の時節と結びついたそれらの儀礼は、寺檀関係の色合いが非常に濃い法要といえる。寺院と檀信徒の結びつきが供養を紐帯としていることは諸氏が指摘するところであるが、恒例法要の実施状況もそれらの説を支持する結果といえよう。そのため現代においても回向儀礼は寺院行事の中で重きを置く存在なのであり、この傾向は伝統仏教教団に共通するものであった。

一方教団の特徴に関してだが、教団間で大きな差異が生じたのは宗祖報恩儀礼である。検討の結果、本願寺派における報恩講法要と日蓮宗における御会式は、他教団における宗祖報恩儀礼に比して、その実施率は群を抜いて高いものであった。これら宗祖報恩儀礼は他の儀礼一回向儀礼・祈祷儀礼・三仏忌儀礼と違い、宗派色を前面に押し出した法要であるといえよう。当然両教団におけるその実施率の高さは、教団の成り立ち、あるいは変遷と無縁ではないと思えるが、その理由を検討する資料を現在筆者は有していない。しかしこれら突出した実施率の高さは、その教団の宗祖信仰の強さを押しは

要の実施率に関しては、教団によって大きな開きがあることが分かる。もちろんこれら宗祖忌の営み方は一様ではないであろう。例えば曹洞宗では本山である永平寺や總持寺などでこれらの宗祖報恩儀礼は恒例法要として執り行われ、全国各地から多くの曹洞宗侶が参集する。これらのことを踏まえると各寺院での実施率が低いからといって、必ずしも宗祖報恩の意識が薄いとはいえないであろう。また教団あるいは宗侶とその宗祖との繋がり、当然「法要」という儀礼だけに留まらないと思われる。しかし恒例法要の実施状況からみると、前者、本願寺派や日蓮宗では本山や中核寺院等で宗祖報恩儀礼が執り行われているにも関わらず、全国寺院の8割強以上で開催されているという結果が、両教団における宗祖信仰の強さを物語っているといえるであろう。

（3）三仏忌儀礼

前節では宗祖・祖師儀礼の実施状況を確認した。これらの法要は必然的に、教団独自の信仰対象への報恩儀礼となるわけであるが、では同じ報恩儀礼でも仏教の開祖釈尊に対する法要はどうであろうか。三仏忌儀礼の実施状況を見てみると、最も高い割合をみせたのは妙心寺派における花祭り46.8%であり、一方最も低いのは智山派における成道会1.3%であった。このように6教団を通じて、三仏忌儀礼の実施率の上限は5割を切っており、前述の2儀礼よりもその実施率は低い傾向にあるといえよう。

ここで三仏忌儀礼を構成する法要－降誕会・成道会・涅槃会－を比較してみると、いずれの教団においても、降誕会の割合が他の2法要を上回っていることがわかる¹³。さらに成道会と涅槃会を比較すると、いずれの教団においても前者が後者を上回っている。つまり三仏忌儀礼の実施率の高さは、「降誕会＞涅槃会＞成道会」となっているのである。このように釈尊の誕生・成道・入滅日に営まれる法要の中でも、降誕会がより一般的に行われていると捉えることができる。

なお曹洞宗・妙心寺派という禅宗に焦点をあててみると、最も高い実施率は前述の妙心寺派における花祭り46.8%であるが、最も低いものでも2割以上（妙心寺派の成道会20.9%）で、その他の法要はいずれも4割弱～3割弱の実施率を示した。一方その他4教団をみると、最も実施率の高い降誕会でも25%を下回る実施率となり、1割を下回る法要も散見される。このことから伝統仏教教団の中では、禅宗において三仏忌儀礼が盛んに催されるといえるであろう。

（4）祈祷儀礼

最後に祈祷儀礼の実施状況を確認してみよう。最も実施率が高いのは本願

（１）回向儀礼

まず回向儀礼の実施状況であるが、全体的にみれば他の儀礼に比べてその実施率は高いと指摘できる。回向儀礼に分類された法要をみると、最も高いのは8割弱（妙心寺派における施餓鬼会 77.2%）、最も低いものでも3割強（智山派における春・秋彼岸会 31.8%）という実施率を示した。このように回向儀礼は伝統仏教教団において普遍的・基本的な儀礼であるといえよう。ではその法要に集う人数の多寡はどうであろうか。参考に『曹洞宗 2015』を取り上げてみよう。同調査では、参詣者の多い恒例法要を1番目から3番目まで尋ねているが、その結果は「1番目」で最も高い割合を示したのが施食会、同じく「2番目」は盂蘭盆会、「3番目」は春彼岸会というものであった¹¹。つまり施餓鬼会・盂蘭盆会・彼岸会という回向儀礼に、多くの参詣者が認められ、その多くが檀信徒であると推察している。これらの結果から、回向儀礼は寺院での実施率が高いのみならず、檀信徒等にとっても非常に身近な儀礼として認識されていると推測できる。これら回向儀礼に分類された各法要は、いずれも先祖供養を実質的に主たる目的とした儀礼と捉えられる。つまり伝統仏教教団の寺檀関係が先祖供養を主たる媒介としていることが、恒例法要の実施状況からも浮き彫りになってくるのである。

中でも施餓鬼会は曹洞宗・妙心寺派・浄土宗¹²・智山派の4教団において最も高い割合を示し、日蓮宗においても盆会に次いで高い割合であった。法要単体でみるならば、本願寺派（あるいは浄土真宗）を除く多くの伝統仏教教団で施餓鬼会の実施率は突出していることがわかる。

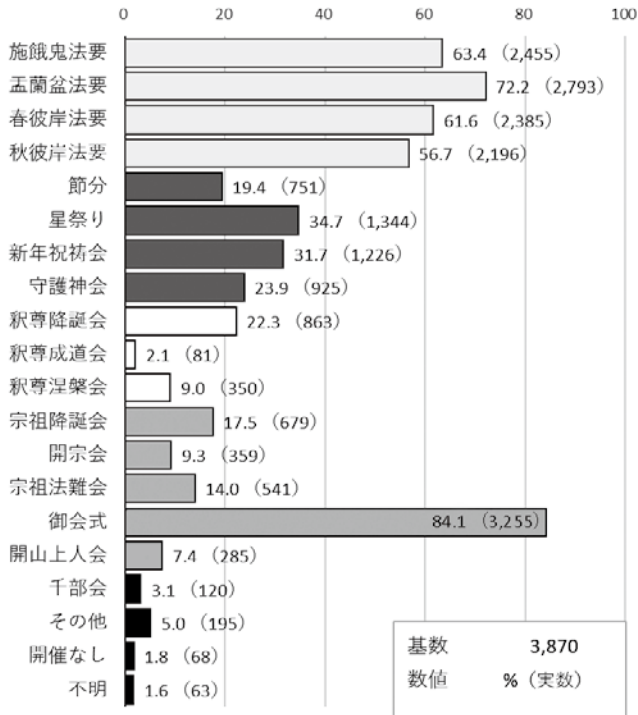
（２）宗祖・祖師報恩儀礼

前節では伝統仏教教団における回向儀礼の普遍性を見出すことができたが、檀信徒の先祖供養を主たる目的としない他の法要はどうであろうか。本節では宗祖・祖師報恩儀礼を検討していく。

本論で分類された宗祖・祖師報恩儀礼の法要をみると、最も実施率が高いのは本願寺派における報恩講法要 94.3%であり、一方最も低いのは浄土宗における勅諭記念 0.2%であった。数値にかなりの幅が認められるが、ここで宗祖・祖師報恩儀礼の中でも、宗祖の忌日などに行われる各宗の法要（曹洞宗では「両祖忌」、本願寺派では「報恩講法要」、浄土宗では「御正忌」、智山派では「御影供」、日蓮宗では「御会式」。妙心寺派には該当項目なし。）に焦点を絞ってみよう。

実施率の高い順に並べると本願寺派 94.3%、日蓮宗 84.1%、浄土宗 41.2%、曹洞宗 11.8%、智山派 9.2%となる。このように本願寺派・日蓮宗は共に8割を超える実施率であるのに対し、曹洞宗・智山派では1割前後となり、当該法

図6 日蓮宗の実施状況（1980年）



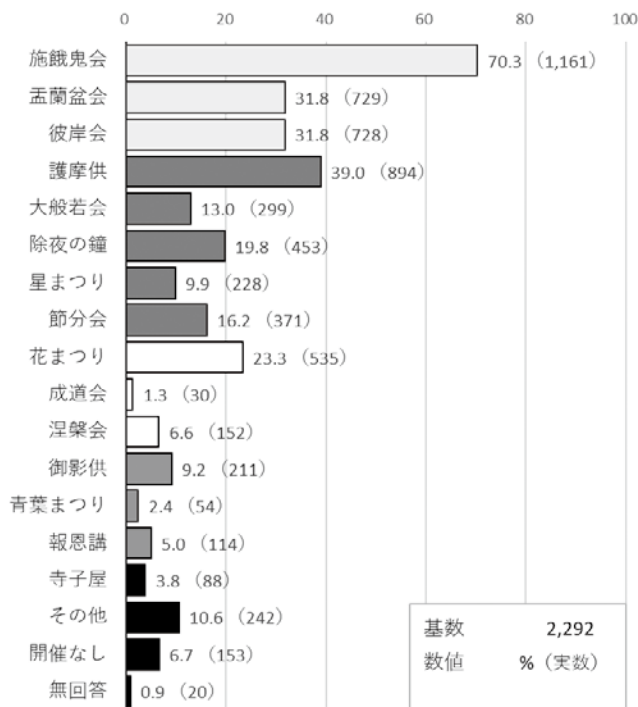
他の儀礼に比すとその実施率は高いといえるだろう。また宗祖・祖師報恩儀礼では、上述の御会式が8割強とほぼ全ての寺院や施設で開催されているのに対し、その他の法要は2割未満であった。

一方で、祈祷儀礼は2割弱～3割強の実施率であるのに対し、三仏忌儀礼では釈尊降誕会 22.3% 以外は、いずれも1割未満の実施率であった。このように日蓮宗の恒例法要では、御会式に重きを置きながらも、回向儀礼も多くの寺院で営まれていることがわかる。

4. 分類ごとの教団間比較

前章では伝統仏教6教団の恒例法要の実施状況を示し、その概説を試みた。さて本論では各種法要を回向儀礼、祈祷儀礼、三仏忌儀礼、宗祖・祖師報恩儀礼の4種に分類したが、本章ではそれらの分類を軸として伝統仏教教団間での比較を行い、分類ごとの法要の実施状況を確認していこう。

図5 智山派の実施状況（2015年）

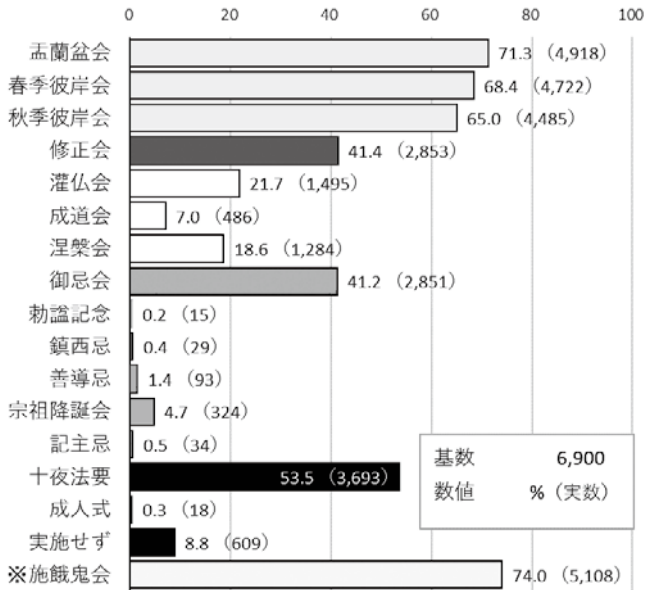


た。3割以上の実施率を示すのは上記の法要のみで、これに続くのが花まつり23.3%であるが、その他の法要はいずれも2割切るものであった。カテゴリ別にみると、上述施餓鬼会を筆頭とした回向儀礼が他の儀礼よりもその実施率が高いといえるであろう。一方で御影供をはじめとした宗祖・祖師報恩儀礼の割合は軒並み1割を切っていた。このように智山派における恒例法要は回向儀礼、特に施餓鬼会に重きが置かれていることがわかる。

最後に日蓮宗の恒例法要の実施状況を確認していこう。図6は『日蓮宗1980』における恒例法要の実施状況である。これによると、最も実施率が高いのは御会式84.1%であることがわかる。これに続くのが盂蘭盆法要72.2%、施餓鬼法要63.4%、春彼岸法要61.6%、秋彼岸法要56.7%という回向儀礼である。また3割以上の値を示すのが星祭り34.7%、新年祝拝会31.7%であるが、これ以外の法要はいずれも3割未満の実施率であった。

カテゴリ別にみると、回向儀礼は6割弱～7割強の割合を示しており、

図4 浄土宗の実施状況（2007年）



る。カテゴリー別にみると、盂蘭盆会を筆頭とした回向儀礼は7割強～7割弱の実施率を示し、その他の儀礼に比して実施率が高いといえるであろう。なお他教団では恒例法要に含まれることが多い施餓鬼会に関して、浄土宗では臨時法要に含まれているが、その実施率は74.0%と高い割合を示している。これら回向儀礼に比すと、祈祷儀礼・三仏忌儀礼・宗祖・祖師報恩儀礼の実施率は低調であるといえよう。

以上、共に阿弥陀如来を本尊とする本願寺派と浄土宗を検討したが、前者は報恩講儀礼を中心とした宗祖・祖師報恩儀礼を重要視しながらも、回向・祈祷儀礼の実施率も高い割合を示していた。一方後者では、十夜法要、御正忌は4割以上の実施率を示すが、恒例法要で重要視されているのは盂蘭盆会を中心とする回向儀礼であると指摘することができる。

（3）智山派・日蓮宗

本節では、智山派と日蓮宗における実施状況を確認していく。まず智山派であるが、図5は『智山派 2015』における恒例法要の実施状況である。これによると最も割合が高いのは施餓鬼会 70.3%、次いで護摩供¹⁰ 39.0%となる。これに続くのが盂蘭盆会・彼岸会で両者ともに31.8%の実施率を示し

寺派 2015』を基に、恒例法要の実施状況を再集計したものである。

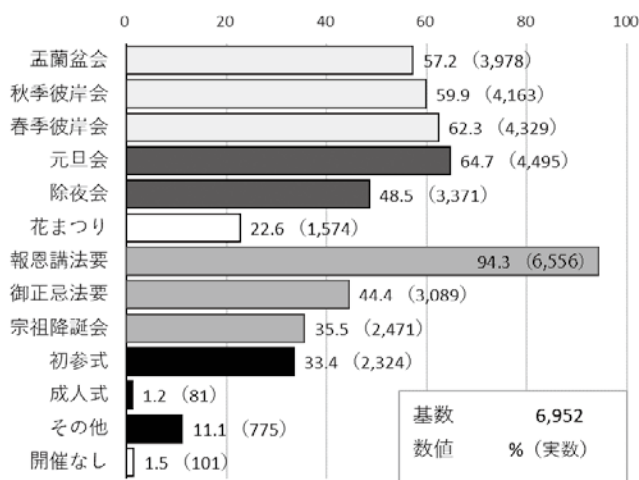
最も割合が高いのは報恩講法要⁸ 94.3% で、ほぼ全ての寺院で開催されていることがわかる。カテゴリー一別に見ると、まず回向儀礼では盂蘭盆会 57.2%、春彼岸会 62.3%、秋彼岸会 59.9%、といずれの法要も半数以上寺院で開催されている。同じく祈祷儀礼でも元旦会 64.7%、除夜会 48.5% とほぼ半数以上の寺院で実施されている。一方で三仏忌儀礼では花まつりのみが設問項目に存在するが、こちらは 22.6% と他の儀礼に比べその実施率は低いといえよう。

そして宗祖・祖師報恩儀礼であるが、前述の報恩講法要を筆頭に、いずれも 3 割強以上の寺院で開催されている。このように本願寺派では、報恩講法要が群を抜いて実施率が高く、恒例法要の中でも最も重要な儀礼であることが伺えるが、回向儀礼・祈祷儀礼もほぼ半数以上の寺院で開催されており、その実施率は高いといえる。しかし三仏忌儀礼に関しては、他の儀礼に比してその実施率は低調といえよう。

次に浄土宗を検討するが、図 4 は『浄土宗 2007』における恒例法要の実施状況である。（※浄土宗において施餓鬼会は臨時法要に分類されている）

まず最も割合が高いのは盂蘭盆会 71.3%、次いで春彼岸会 68.4%・秋彼岸会の 65.0% と続く。さらに実施率 5 割を超えるのは、別種儀礼に分類した十夜法要⁹ 53.5% で、次いで 4 割強で修正会 41.4%・御正忌 41.2% となってい

図 3 本願寺派の実施状況（2015 年）



た。

このように曹洞宗では施食会・盂蘭盆会を中心とした回向儀礼が高い割合を示すのに対し、宗祖・祖師報恩儀礼は他の儀礼に対して開催割合は低いと指摘することができる。では同じ禅宗である妙心寺派はどうであろうか。

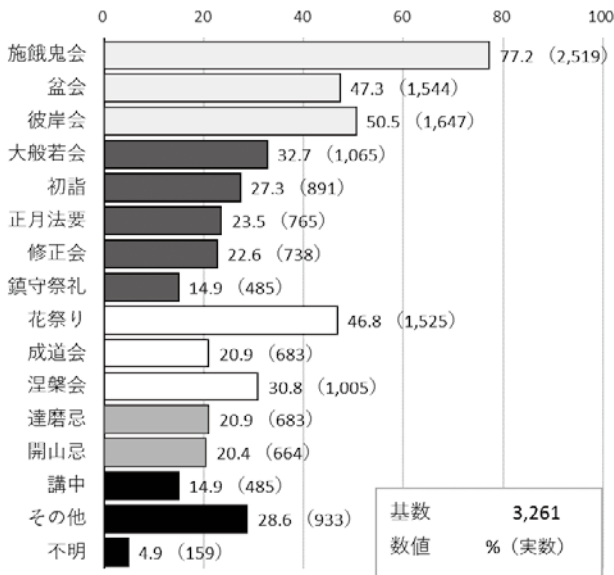
図2は『妙心寺派2000』を基に、恒例法要の実施率を再集計したものである。最も割合が高いのは施餓鬼会 77.2%、次いで彼岸会 50.5% となっている。更に5割弱の実施率を示すのは、盆会（盂蘭盆会）47.3%、花祭り46.8%であり、3割強の実施率を示すのは大般若会 32.7%、涅槃会 30.8% となる。カテゴリー一別に見ると、回向儀礼は施餓鬼会を中心として他の儀礼よりその実施率が高いといえる。一方で三仏忌儀礼では花祭りが半数近くの寺院で開催されているが、それ以外は3割強～2割強、祈祷儀礼は3割強～1割強、宗祖・祖師報恩儀礼は2割強の実施率であった。

以上のように曹洞宗・妙心寺派の恒例法要の実施状況を見ると、両教団ともその中心を占めるのは施餓鬼会を筆頭とした回向儀礼であるといえよう。

（2）本願寺派・浄土宗

次に本願寺派・浄土宗における実施状況を確認してみよう。図3は『本願

図2 妙心寺派の実施状況（2000年）



宗の法要実施状況の比較が目的としており、基本的には同一の法要名称に関しては、同一分類としたことをあらかじめお断りしておく。

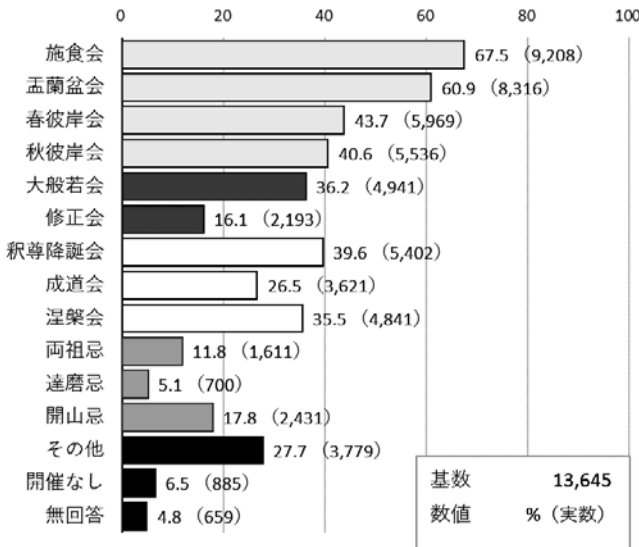
最後に臨時法要は項目から除外した。例えば回向儀礼には年回忌法要や棚経あるいは葬儀といった法要が当然含まれるが、本論はあくまで寺院で定期的に開催されると思われる恒例法要を対象としたため、檀信徒に対する葬儀・回忌法要・棚経等の臨時回向法要は項目から除外した。なお浄土宗では「施餓鬼会」が臨時法要に分類されるが、参考のために図中に掲載した。以上の手続きを経て次章より各教団恒例法要・行事の実施状況の確認並びに分析を行っていく。

3. 各宗の実施状況と教団内比較

(1) 曹洞宗・妙心寺派

まず曹洞宗・妙心寺派という禅宗教団の実施状況を確認してみよう。図1は『曹洞宗 2015』を基に、恒例法要の実施状況を再集計したものである。最も割合が高いのは施食会（施餓鬼会）67.5%、次いで盂蘭盆会 60.9% となり、6割以上の実施率を示すのはこの2法要のみである。また春・秋の両彼岸会は4割強、釈尊降誕会・大般若会・涅槃会が4割弱の値を示した。一方で開山忌 17.8%・両祖忌 11.8%・達磨忌 5.1% はいずれも2割に届いていなかった

図1 曹洞宗の実施状況（2015年）



（２）手続き

上記報告書は当然ながらその設問形式・調査対象が一樣ではない。そこで若干の修正を行ないデータの一律化を図った。まず割合を算出する際の基数であるが、各宗報告書は無回答を含む基数と、含まない基数が認められる。本論では前者の無回答を含むもの、つまり調査対象となった寺院数（回収された調査票数）を基数とし再集計を行なった。次に、本務寺院（正住職がいる寺院等）、兼務・無住寺院等（正住職がいない寺院等）の別であるが、本論ではこれら本務・兼務等を分けて扱わないため、本務・兼務が別になっているものは合算して割合を算出した。さらに設問中の法要名について、別名称で同種の法要・行事を指す場合（ex「花まつり」「釈尊降誕会」）が認められるが、基本的には各宗の名称をそのまま記載した。しかし紙幅の都合上、一部の名称を短縮した（ex「その他の恒例法要」→「その他」）。

（３）法要の分類と加除項目

本論では各種法要の分類を行ない、カテゴリー別の比較を行う。そのため上述の藤井氏の分類を援用して以下の分類項目を設けた。

- ①「回向儀礼」…死者・先祖等への追善供養法要で、盂蘭盆会・施餓鬼会・彼岸会等がこのカテゴリーに含まれる。
- ②「祈祷儀礼」…仏・菩薩・諸天善神の加持力でもって現当二世の利益招来をもたらす法要で、修正会・大般若会・護摩供等がこのカテゴリーに含まれる。
- ③「三仏忌儀礼」…仏教の開祖釈尊に対する報恩法要で、釈尊降誕会・成道会・涅槃会がこのカテゴリーに含まれる。
- ④「宗祖・祖師報恩儀礼」…宗祖・祖師の恩徳に報いるために行われる法要で、報恩講・御会式・開山忌等がこのカテゴリーに含まれる。
- ⑤「別種儀礼」…上記に含まれない法要や行事で、成人式・寺子屋等がこのカテゴリーに含まれる。

図の系列色に関して、回向儀礼は「■」、祈祷儀礼は「■」、三仏忌儀礼は「□」、宗祖・祖師報恩儀礼は「■」、別種儀礼（開催なし・無回答も含む）は「■」でそれぞれ図示する。

上記の分類は比較検討のため便宜上行ったものであるが、当然カテゴリーが重複する儀礼が生じてくる。例えば彼岸会などは、元来修道的な儀礼であったものが、現在では回向儀礼としての色彩を強めていると指摘されている⁶。また浄土真宗ではそもそも追善供養や加持祈祷の概念を認めておらず⁷、全ての法要は報恩感謝の儀礼であると説く。このように法要目的の重複化の問題や、各宗の教義からすると完全な分類は不可能である。しかし本論は各

ある。これらは教団の実情や情勢を把握するために定期的に行われ、その質問項目には当該寺院の檀信徒数や住職の意識等、幅広い事項が設けられているが、その一つに恒例法要の実施状況に関する設問が存在する。そこで、これら宗勢調査報告書に記載される恒例法要の実施状況結果を検討対象としていく。

以上のことを踏まえて宗勢調査結果を用い、さらに上記儀礼分類を援用して、各宗における恒例法要の実施状況を比較・検討してみよう。これら恒例法要の実施率を比較することによって何が明らかにあるであろうか。一つは、伝統仏教の各教団内ではどのような種類の法要が盛んに実施されているかということを確認することができる。これらの検討を通して、その教団の特徴を垣間見ることが可能であろう。いま一つは、法要それ自体に焦点を当ててみることである。各宗の実施状況から伝統仏教教団ではどのような法要が多く行われ、逆にほとんど行われていないかを検討することができよう。このように教団内と教団間という2つの観点から検討を行なっていく。

2. 検討資料・手続き

(1) 検討資料

本論で研究対象とする伝統仏教教団は、曹洞宗・臨済宗妙心寺派（以下「妙心寺派」）・浄土真宗本願寺派（以下「本願寺派」）・浄土宗・真言宗智山派（以下「智山派」）・日蓮宗の6教団である。そしてこれらの教団の恒例法要を比較するために各宗の宗勢調査報告書を基礎資料⁴として用いる。資料名は以下の通りである。

『曹洞宗宗勢総合調査 報告書 2015 年』曹洞宗宗務庁 2017 年（以下『曹洞宗 2015』）

『宗勢調査 報告書』臨済宗妙心寺派宗務本所 2002 年（以下『妙心寺派 2000』）

『第 10 回 宗勢基本調査 中間報告（単純集計）』浄土真宗本願寺派宗務所 2016 年（以下『本願寺派 2015』）

『第 6 回 浄土宗宗勢調査 報告書』浄土宗宗務庁 2009 年（以下『浄土宗 2007』）

『平成 27 年度実施 真言宗智山派総合調査（集計結果）』真言宗智山派宗務庁 2016 年（以下『智山派 2015』）

『日蓮宗宗勢調査報告書 昭和 55 年度』⁵日蓮宗宗務院 1982 年（以下『日蓮宗 1980』）

礼③特殊儀礼④祈願儀礼⑤回向儀礼というものだ。まず①は信仰の開発・深化を目的とする儀礼で、例えば日常勤行・布薩会・千日回峰行等がここに含まれる。次に②は仏祖・宗祖などの恩徳に報いる儀礼で、三仏忌・宗祖忌・開山忌などがここに含まれる。①、②は修行行為そのものや祖師への報恩・感謝を目的することから宗派色の色濃い儀礼といえよう。一方④は仏の加護、諸天善神の加被力によって現当二世の利益を祈る儀礼であり、修正会や大般若会などが含まれる。また⑤は葬祭をはじめとする故人への追悼儀礼であり、葬儀や年回忌などがここに含まれる。このように④、⑤は、基本的に在俗者の依頼によって催される儀礼であることがわかる。なお③は様々な要素を併せ持つ儀礼を指し、例えば修道儀礼と回向儀礼の側面を併せ持つ施餓鬼会や彼岸会などがここに含まれる²。当然特殊儀礼のように、カテゴリーが重複する儀礼も存在するが、上記の分類は儀礼の全体像を掴むうえで非常に有益であると思われる。

さて上述のように儀礼は、教団にとってその教義・教理を表すうえで非常に重要な存在であるが、当然これらの儀礼の目的・作法等々は教団ごとに詳細に規定されているであろう。例えば、曹洞宗であれば『行持規範』として寺院が行うべき儀礼を「日分行持」「月分行持」「年分行持」と日・月・年で規定している。もちろんこれらの規定された儀礼内容から、その教団の特色を伺い知ることができるであろう。

しかし、その内容面だけを知るだけでは、各教団ではどのような儀礼に重きが置かれているかを検討するには不十分であろう。何故ならば儀礼規定とその実施は別物だからだ。規定はあくまで規定であり、規定されている儀礼が全寺院で実施されているわけではないであろう。当然ながら、多くの寺院で行われている儀礼とほとんど行われていない儀礼が存在することは容易に想像される。逆にいえば、ある教団に所属する寺院で行われている儀礼の実施率を俯瞰することによって、その教団内でどのような儀礼に重きをおいているかを検討することが可能となるわけである。

さて本論では儀礼の中でも法要を研究対象としていくが、法要は暦にしたがって開催される「恒例法要」と不定期に開催される「臨時法要」という2種に大別できるであろう。前者は一年の中で行うべき時期が基本的に規定されている法要であるため、その実施率を比較することが可能であるが、後者は執行時期が不定期であるためその実施率の比較にあまり意味は見いだせないであろう。そこで本論では、法要の中でも「恒例法要」の実施率に焦点を当てていく。

その際にデータとして用いるのが各宗で行われている宗勢調査報告書³で

伝統仏教教団における恒例法要の実施状況

——各宗勢調査報告書を通して——

澤 城 邦 生

1. 問題・目的

本論は伝統仏教教団における恒例法要の実施状況から、各教団の特徴や教団間における共通性の検討を目的とするものである。

そもそも仏教における「法要」とは何であろうか。『仏教語大辞典』によれば「①真理の本質。仏法の要。仏教の要旨②現今は、仏教の儀式の意に用いるのが普通」とされている。第一義に法の要・真理という意味がくるわけであるが、通常用いられる場合は、第二義の「仏教の儀式」を指すことがほとんどであろう。本論で「法要」という言葉を用いる場合も後者を意味している。

では法要は仏教教団にとってどのような存在であろうか。そこで宗教と儀礼に関する藤井氏の論考をみてみよう。氏によれば現代の宗教メカニズムを支えるのは、「教義・儀礼・教団」の三本柱であるという¹。いわく教団とは同信共同体であり、その絆は共通の信仰を分かち合うという意識に根ざしている。そしてその意識は教祖・宗祖などと呼ばれる創始者の教えが体系化された教義に基づいて発現する。そして、それらが行為として現れたものが儀礼であるという。これら三者が相互に影響を与えながら、宗教教団として自律性をもって展開していくと藤井氏は指摘する。このことから、儀礼は教団にとって不離一体の存在であることがわかる。このように教団の教義・思想の発露として行動面に現れたものが儀礼であるが、それらを検討することによって、その教団の特徴を垣間見ることが可能であろう。

しかし、儀礼が指し示す対象は数多存在する。本論で対象とする法要は代表的な儀礼の一つであるが、例えば禅宗であれば坐禅や食事なども「儀礼」の範疇に入るであろう。

そこで、この多義的な意味を持つ儀礼を分類する必要性が生じる。例えば上述の藤井氏は仏教儀礼を五種に分類している。それは①修道儀礼②報恩儀

BULLETIN OF SOTO ZEN STUDIES

No.31 March 2018

CONTENTS

A Study of Fushan Fayuan's teaching on "Hongzhi lu"

KOBAYAKAWA Kōdai (Research Fellow)···(1)

On Descriptions of *kōkairyakushiki-ekoumon* in "Tōkokuki"

ISHIHARA Jōmyō (Research Fellow)···(13)

A Viewpoint of the Teaching Method by Zen Master *Keizan*: A Critical Study
on the Word 'Naishi' Found in "*Denkōroku*" Edited by *Senei*

KATŌ Ryūkō (Research Fellow)···(25)

A Comparative Study of the "*Chan-yuan Qing-gui*" and the "*Jiao-ding
Qing-gui*": With the Duties of the *Wei-na*

TSUNODA Ryūshin (Research Fellow)···(69)

Materials on Letter of *Taiyō Bonsei*: "*Sōjiji-Monto-Renshokeijō*",
"*Tōzan-Ippaki*", "*Bonsei-Shinekiroku*", "*Gyokuhōsan-Ryōonji-Ryakki*"

AKITSU Shūshō (Research Fellow)···(89)

The *Sangaiyuishin* Fascicle in the *Shōbōgenzō*: Text, Translation, and
Commentary (I)

ARAI Ikkō (Research Fellow)···(119)

The State of Implementation Annual Buddhist Event in Each Order :
Through a Survey Report

SAWAKI Hōshō (Research Fellow)···(212)

BULLETIN
OF
SOTO ZEN STUDIES

(SHUGAKU KENKYU KIYO)

No. 31 March 2018

Edited by
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES
ZEN STUDIES DEPARTMENT

MINATO-KU, TOKYO, JAPAN