

宗学研究紀要

第 39 号

2026 年 3 月

曹洞宗総合研究センター

宗学研究部門

二〇二六年三月

宗学研究紀要

第三十九号

曹洞宗総合研究センター

宗学研究部門

目次

慈受懷深と葬送儀礼	
——『慈受深和尚広録』巻四にみえる法語に焦点をあてて——	小早川浩大（一）
曹洞宗の歴史観としての「『正法眼蔵』中心史観」	
——近年の動向への問題提起——	秋津 秀彰（二三）
曹洞宗における「音楽」の利用について	
——明治三〇年代の記録を中心に——	山内 弾正（三五）
『出家略作法』諸本の研究（二三）	
——翻刻・愛知県正眼寺所蔵『出家略作法文』——	秦 慧洲（五一）
卍山道白の禪戒思想における「洞済一轍」について	務臺 宗孝（八三）
貞祥寺所蔵『小僧訓』『修学の段』翻刻	新井 一光（九九）
近代曹洞宗における文筆伝道の動向	武井 謙悟（一一一）
明清期における『從容録』の依用について	中野 智教（一二九）

《共同研究》『入衆日用』の註釈的研究（三）	宗学研究部門（一四五）
《共同研究》万治本『無縁双紙』の研究（二）	
——卷六「葬礼式」の註釈的研究——	宗学研究部門（一九三）
《共同研究》宗学研究部門宗典資料調査報告	
——令和六・七年度——	宗学研究部門（二五五）
宗学研究部門研究活動報告	（二六九）
『宗学研究紀要』投稿規定	（二八二）
瑜伽行派における自性身の語義について	鳥澤 宏翔（三〇四）
新井石禪禪師の渡布と渡米	
——別院入仏式とハワイにおける活動——	南原 一貴（三二〇）
宗学の制度化と再正典化	
——道元研究の計量分析と『自己記述』の制度論——	永井 賢隆（三三二）

慈受懷深と葬送儀礼

——『慈受深和尚広録』巻四にみえる法語に焦点をあてて——

小早川 浩 大

一、はじめに

中国北宋代の雲門宗の禅僧である慈受禅師懷深（二〇七七—一二三三、長蘆崇信の法嗣、以下、懷深）は都の開封（河南省開封市。以下、現在地表記）にある大相国寺慧林禅院（以下、慧林寺）をはじめとする各地の寺院の住持として活動した。その活動の記録は『慈受深和尚広録』（統蔵一二六所収、以下、『慈受広録』）や『慈受禅師示衆箴規』（『禅門諸祖師偈頌』、椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第十一卷、臨川書店、二〇一四、六一—六三頁所収。以下、『示衆箴規』）として伝わるが、これらのなかには懷深の接化の様子とともに葬送儀礼に関する記録がみられる。宋代において、葬送儀礼は長蘆宗頤編『禅苑清規』（崇寧二年（一一〇三）序）に記載され、その後の禅宗清規のなかで徐々に内容が整備されることで、軌範が成立していくことになる。今回取り上げる懷深は『禅苑清規』の撰述地のひとつである真州長蘆寺（江蘇省南京市六合区）に滞在していたため、『禅

苑清規』成立直後の葬送儀礼を目にしていたと考えられる。そして、その懷深がつとめた葬送儀礼に関する記述を収める『慈受広録』や『示衆箴規』は当時の様相を知るうえで貴重な資料と考える。

そこで、本稿では『慈受広録』巻四に収録される法語に焦点をあてて、懷深がつとめた葬送儀礼について、その特色や位置づけについて考察を加えるものである。

二、慈受懷深の行状

まず『慈受広録』の冒頭をみると、南宋初期の詩人韓駒（陵陽先生）の撰による紹興三年（一一三三）の序文が以下のように示される。

古之教者、未始不以文字。至梁達磨、始不立文字、以教其徒。然謂之不立。則文字已彰。而況其余乎。自達磨以來、凡為人師者、其徒往往私記其說、謂之語錄。蓋今禅說之在天下。無慮數千萬言。又安在其為不立哉。若知文字性空、說本無說。則雖數千萬言、猶

為不立也。

慈受老人、始居資福、退而庵于蔣山之庵。累年、名益有聞。由是六遷法席、三奉天子之命。所至、學者歸之。其平生所說、法具足矣。有能聽之、如樹林水鳥、則人得以悟入。其功不細、稍尋繹之、則豈獨說法者之過、為之敘者、与有罪焉。紹興三年十一月旦日。

古の教えは、未だ始めより文字を以てせざるにはあらず。梁の達磨に至りて、始めて文字を立てず、以て其の徒に教える。然れども之を不立と謂わば、則ち文字已に彰らかなり。而るを況んや其の余をや。達磨より以來、凡そ人の師と為る者、其の徒往往にして私に其の説を記し、之を語録と謂う。蓋し今禪説の天下に在るや、無慮數千萬言なり。又た安んぞ其をもて不立と為すこと在らん哉。若し文字の性空にして、説くに本より説無きを知らば、則ち數千萬言と雖も、猶お不立と為すなり。

慈受老人、始めて資福に居し、退いて蔣山の庵に庵す。累年、名益す聞くこと有り。是れに由りて六たび法席を遷し、三たび天子の命を奉る。至る所、學者之に歸す。其の平生の所説、法具足せり。能く之を聴くこと、樹林の水鳥の如くあらば、則ち人いて悟入することを得ん。其の功細ならず、稍之を尋繹せば、則ち豈に独り法を説く者の過なりて、之の為に敘す者、与に罪有らん焉。紹興三年十一月旦日。

（五三三右）

この序文は、懷深が紹興二年（一一三二）に示寂した翌年に撰述されたものである。序文は二段で構成されており、前半

部は懷深が「不立文字」を標榜する禪宗の系譜にあることが述べられている。

そして、後半部に懷深の行状が記されるが、ここには傍線部のように、最初に資福寺に住し、蔣山に滞在した後、寺を六箇所遷り、勅を三回賜つていたと記されている。そこで懷深の伝を録する『嘉泰普灯録』卷九「東京慧林慈受懷深禪師」章（統藏一三七、七三上―七四右）をみると、資福寺（江蘇省揚州市）、蔣山太平興国寺（江蘇省南京市。以下、蔣山寺）、焦山普濟寺（江蘇省鎮江市）、慧林寺、靈巖寺（江蘇省蘇州市、包山寺（江蘇省蘇州市）、思溪円覚院（浙江省湖州市）の名が見られる。このうち資福寺、焦山寺、慧林寺については後で確認するように語録が伝わるが、蔣山寺、靈巖寺、包山寺、思溪円覚院については伝わらない。そこで、以下にこの点について資料に基づきながらみていく。

まず蔣山寺について見ると、梁の天監一三年（五一四）に武帝が宝誌公のために塔を建て開善精舎としたことに始まり、唐の乾符年間（八七四―八七九）に宝公院と改められ、開宝年間（九六八―九七六）に開善道場と改められている。そして、宋の太平興国五年（九八〇）に太平興国寺と改められ、慶曆二年（一〇四二）に府尹の葉清臣が奏じて十方禪院に改め、蔣山寺（蔣山太平興国禪寺）と称されるようになった。

また靈巖寺（江蘇省蘇州市）について見ると、『蘇州府志』卷

二四「寺観」（一九五）によれば、靈巖山にあり秀峰寺とも称された。呉の館娃宮として梁の天監年間（五〇二—五一九）に建立された。最初は律院であったが、元豊年間（一〇七八—一〇八五）に郡守の晏知が禪院とし、紹興年間に「顕親崇報禪院」という号が下賜されている。

そして包山顕慶寺（江蘇省蘇州市）について見ると、『蘇州府志』卷二四「寺観」（三三五）によれば、梁の大同二年（五三六）に福願寺として設置され、唐の上元九年に包山寺と称された。（ただし、上元年間に九年はないため記載の誤りと想われる）。顕慶年間（六五六—六六一）、唐の高宗（位、六四九—六八三）により顕慶寺という額を下賜されたが、宋の靖康年間に詔勅により旧名の包山寺に復されたという。そして、割註として宋の王銍撰「包山禪院記」が記されている。そこで、『呉都文粹』卷九（欽定四庫全書集部所収）に所収される「包山禪院記」を見ると次のとおりにある。

靖康元年夏五月、慈受普照禪師懷深住大國寺慧林禪院之六年、力祈還山、優詔不許、命大丞相諭旨、所以留師者、靡不尽也。師確不可奪、弘袖出都、徧走江浙、所至山川城邑、僧俗擁衆驪迎、瞻頂焚香、夾道如仏行化。靈巖、蔣山、虛二禪席以待、而兩山之人遮道不得行。師姑慰其意、皆少留而去。最後得洞庭之包山廢院、欣然駐錫卷衲、為終焉計。

靖康元年（一一二六）夏五月、慈受普照禪師懷深、大國寺慧林禪

慈受懷深と葬送儀礼（小早川）

院に住すること六年、力めて山に還らんと祈るも、優詔許さず、大丞相に命じて諭旨し、師を留める所以の者、尽くさざるの靡きなり。師、確として奪うべからず、弘袖して都を出で、徧く江浙を走る。至る所の山川城邑、僧俗、衆を擁して驪迎し、頂きを瞻ぎ香を焚き、道を夾むこと仏の行化するが如し。靈巖、蔣山の二つの禪席を虚しくし以て待つ。而して両山の人、道を遮りて行くことを得せしめず。師、姑らく其の意を慰して、皆少く留りて去る。最後に洞庭の包山の廢院を得て、欣然として駐錫して衲を卷き、終焉の計を為せり。

懷深は慧林禪院の住持を惜しまれつつ退き、靈巖寺と蔣山寺の住持をつとめた後、包山寺に住するが、「最後に洞庭の包山の廢院」を得たとあるように包山寺は廢れていたようである。懷深は包山寺を終の住処にせんとする思いであったとある。なお、ここに靈巖寺と蔣山寺の住持に関する記述がみられるが、この記述については以下のように考えられる。

まず、建炎元年（一一二七）七月に懷深が記した「華山寺記」（欽定四庫全書・集部、總集類、『呉都文粹統集』卷三三所収）がある。そのなかに主僧の維照が「自太湖泛舟、登靈巖、謁慈受叟懷深、求記其事。（太湖自り舟を泛べ、靈巖に登り、慈受叟懷深に謁し、其の事を記すことを求む）」とあることから、懷深が建炎元年七月には靈巖寺に住持として滞在していたことがわかる。

また、懷深の行状を伝えるものとして「天童大休禪師塔銘」がある。これは曹洞宗の大休宗珙（一〇九一—一一六二）について記した塔銘であるが、このなかに「建炎初元之蔣山、入慈受深公室（建炎の初元（一二二七）蔣山に之き、慈受深公の室に入る）」とある。この記述によれば、建炎元年に懷深は蔣山寺にいたことになる。そうであれば、同年内に懷深は靈巖寺と蔣山寺の二箇寺にいたことになる訳だが、この点については、さきにみた序文に「師、姑らく其の意を慰して、皆少く留りて去る」とある点と、また『普灯録』に「未数月退（未だ数月せずして退く）」（七三左下）とある点を踏まえ、建炎元年に靈巖寺から蔣山寺に移転したということになるのである。

なお、さきにみたように懷深は包山寺を終の住処と考えていたが、最終的には思溪円覚院で遷化することになる。懷深と思溪円覚院との関係については、小川貫式⁽⁴⁾のなかで検討されている。そのなかで元の黃潛（一二七—一三五七）撰『金華黃先生文集』巻一二所収の「思溪円覚法宝寺舍利塔記」を取り上げている。その内容をみると以下の通りとなる。

宣和間仕于朝慈受深禪師時住慧林、永従暇日数与之遊、而咨決心要問語及有為因果、禪師言起塔之功徳最勝、蓋舍利所在則為有仏也永従既謝事而帰、則捨家造寺建塔、迎禪師為之開山、其後永従子孫日益衰悉取、故所施田、而寺遂廢。淳祐間觀文殿學士趙公与篋、捐金錢畀之使以田復入于寺、且繕葺其棟宇、寺以復完。

宣和の間（一一一九—一二二五）朝に仕えし慈受深禪師、時に慧林に住す。永従、暇日より数しばこれと遊び、而して心要を咨決する間、語りて有為の因果に及ぶ。禪師言わく、起塔の功徳最勝たり。蓋し舍利の在る所、則ち仏有りと為すなりと。永従、既に事を謝して帰らば、則ち家を捨て寺を造り塔を建て、禪師を迎えて之を開山と為す。其の後、永従の子孫、日に益す衰え、悉く故の施す所の田を取る。而るに寺遂に廢す。淳祐の間（一二四—一二五二）觀文殿學士趙公と篋と、金錢を捐て之に畀え、田を以て復た寺に入らしめ、且た其の棟宇を繕葺し、寺以て復た完了^{まつた}。

懷深が思溪円覚院に住持するきっかけは、東京慧林寺の住持であつた懷深のもとに崇信軍承宣使王永従が参学して傾倒し、結果として宣和年間（一一九—一二二五）に家財を投じて寺を造立し舍利塔を建立し、懷深を開山に招いたことによる。その時期について小川は建炎年間（一二二七—一二三〇）のこととしている⁽⁵⁾。しかし、建炎四年（一二三〇）二月には顕慶寺で『擬寒山詩』序を著していることから、思溪円覚院には建炎年間の末である建炎四年（一二三〇）に住持したことになる。

なお、開基となつた王永従をはじめとする王一族は華嚴經並びに大藏經の經典を書写して思溪円覚院に納めている。これが後の思溪版大藏經の原本になつたとし、大藏經の出版の契機は懷深の遷化であつたという。この逸話から当時の懷深の影響力の一端を窺い知ることができる。

ただし、『慈受広録』には後に確認するように思溪円覚院における活動の記録、いわゆる語録は収録されていない。この点について、『慈受広録』の続蔵の本は後に断欠があり、前半とその伝来を異にすることが指摘されている。⁷⁾このことから『慈受広録』は懐深の活動の全てを記録するものではないが、貴重な資料であることに変わりはない。

以上を踏まえ、あらためて略歴を示すと以下の通りとなる。熙寧一〇年（一〇七七）、寿春六安（安徽省六安市寿县）の出身。

元祐五年（一〇九〇）一四歳で仏門に身を投じ、四年後に参学する。

崇寧年間初め（一一〇二年頃）に秀州資聖寺（浙江省嘉兴市）にて雲門宗の長廬崇信（浄照禅師、生没年不詳、慧林宗本法嗣）に参じる。その後、崇信が長廬寺へ移転すると、それに伴い同寺の首座となる。

政和三年（一一一三）三七歳に資福寺に入院し、三年七ヶ月住山した。その後、資福寺が神霄宮（道教宮殿）に改められたことから、蒋山寺の西庵に滞在する。

政和七年（一一一七）、四一歳の蒋山寺滞在中、勅を受けて焦山普濟寺（江蘇省鎮江市）に住し、四年六ヶ月を過ごしている。

宣和三年（一一二二）、四五歳の時、焦山にいるときに詔さ

れ、慧林寺（河南省開封市）に入院している。

靖康二年（一一二七）三月、慧林寺住持を退くことを求めるが、勅により四月に再住する。しかし、間もない七月に再び慧林寺を辞している。

建炎元年（一一二七）、靈巖寺（江蘇省蘇州市）に住し、七月に『華山寺記』を記す。その後、勅を受けて蒋山寺に住するが、この時に大休宗珙が入室している。

その後、数ヶ月して包山顕慶寺（江蘇省蘇州市）に住し、建炎四年（一一三〇）二月には顕慶寺で『擬寒山詩』序を著している。

建炎四年、思溪円覚院（浙江省湖州市）に住す。

紹興二年（一一三二）四月一日に五六歳、法臘三六歳で遷化している。

三、『慈受深和尚広録』の構成について

『慈受広録』は以下の四巻で構成される。まず巻一には、さきにみた序文に続き、『慈受深和尚資福語録』（以下、『資福寺語録』）、『慈受深和尚焦山語録』（以下、『焦山寺語録』）、『慈受深和尚慧林語録』（以下、『慧林寺語録』）の三種の語録が収められている。そこで、各語録の内容をみると以下の通りである。

『資福寺語録』（二六七左上―二七一右上）

侍者善清の編による。政和三年（一一一三）八月一〇日に長蘆寺に在る際に資福寺住持の招聘を受け、八月一七日に資福寺に入院した際の語が記録されている。そして、入院以降、政和六年（一一一六）に退院するまでの上堂・陞座・請益という懐深の接化の様子が記録されている。接化の実施時期についてはおおよそ確認することができるが、実施状況を確定できないものもあるため、それらは推定として示すと、各年の実施状況は以下の通りとなる。

〔政和三年〕 上堂一（二六八右上）から上堂九「若論此事」（推定。二六八右上）までが該当する。

〔政和四年〕 上堂一〇「上元節上堂」（二六八左上―下）から上堂二三「一夜翻空大雪」（二六九左下）までが該当する。長蘆寺での陞座（二六九左上）一回。

〔政和五年〕 上堂二四「歳旦上堂」（二六九左下）から上堂四二「大雪上堂」（二七〇左下）までが該当する。請益（二七〇右上）一回。

〔政和六年〕 上堂四三「歳旦上堂」（二七〇左下）の後、退院上堂四四（二七〇左下―二七一右上）が行われる。

『焦山寺語録』（二七一右上―二七四右上）

侍者善随編。政和七年（一一一七）九月六日に蔣山にて住持を招聘され、九月二四日に入院した際の語が録される。そし

て、入院以降から宣和三年（一一二二）に慧林寺への招聘を受けるまでの記録である。上堂については全三四回が記録されるが、後に述べるように実施時期に混乱がみられる。そのため特定が困難となるが、あえて推定すると以下の通りとなる。

〔政和七年〕 上堂一（二七一右下）から上堂四「臘八上堂」（二七一右下）までが該当する。

〔政和八年／重和元年〕 上堂五（二七一左上）から上堂一二（二七二右上）まで。上堂五には「今日端午謝街坊」として五月の実施となることから、上堂四から年が改まり政和八年（一一一八）のものとなる。しかし、上堂一二の「蔣山仏鑑禪師遺書至」について混乱がみられる。これは仏鑑慧勲（二〇五九―一二一七）の遺書が到来したことに因む上堂であるが、このなかに「今月初八日、遽然坐亡」という一節がみられる。慧勲については『普灯録』巻一一「舒州太平仏鑑恵勲禪師」章によれば「七年九月八日、上堂。示衆曰、……中略……待十月初後、奉為諸人注破。至後月八日、沐浴更衣、端坐。」（統藏二三七、九〇左上）とあることから政和七年一〇月八日の遷化となる。この記述に基づけば、上堂一二は政和七年一〇月の実施となり、語録の順番が混乱していることになる。

〔重和二年／宣和元年〕 上堂一三（二七二右下）に「春風纔過処、池水自成紋」とあることから、年が改まって重和二年（一一一九）となり、上堂一八（二七三右上）「今歳潤九月」まで

となる。

〔宣和二年〕 上堂一九（二七三右）に「春風依旧似当年」とあることから翌年の宣和二年（一二二〇）となり、上堂二〇「春色無高下、春雷動地音」、上堂二一「山前麥熟都收了」、上堂二四「葉落知秋」、上堂二五「錦繡筵中吹玉笛」と季節が確認できるものを含む上堂三三（二七四右）までとなる。

〔宣和三年〕 上堂三四（二七四右）に「紅杏枝頭小雨乾。東風特地作春寒。……中略……桃紅李白薔薇紫。問著春風總不知。」とあることから宣和三年（一二二二）と推定される。

『慧林寺語録』（二七四右―二八二左下）

侍者宗先編。宣和三年（一二二二）三月二五日に焦山にて慧林寺への招請を受け、「勅黄」を拈起して示衆が記録されている。慧林寺における六年間の記録である。

〔宣和三年〕 上堂一（二七四左―二七五右）から上堂一〇（二七七右）までが実施されている。五月五日に入院して以後に上堂一と上堂二（二七五右―右）を行っている。そして、五月二二日に晋山開堂をおこなっており、淨照禪師に対して嗣承香を焚いた際の香語や、白槌師の智海法真（詳細不明）の問答が記録されている。その後、上堂三（二七六右）から上堂一〇までが実施されている。

〔宣和四年（一二二三）〕 上堂一一「洪州九仙山請親長老上

慈受懷深と葬送儀礼（小早川）

堂」（二七七右）から上堂三三（二七九右）までが該当する。このなかでは、「当晚請九仙長老小参」（二七七右）や「檀越病起請師陞堂」（二七七左）、「開宝仁王院大悲菩薩生日、三禪陞座」（二七八左）が記録されている。

〔宣和五年（一二三三）〕 上堂二四「旦日上堂」（二七九右）から上堂三四「老僧來慧林」（二八〇右）までが該当する。

〔宣和六年（一二三四）〕 上堂三五「十年持釣在江湖」（二八〇右）から上堂四一「若論此事」（二八〇左）までが該当する。

〔宣和七年（一二三五）〕 上堂四二「夜來看上元」から上堂五二「身心一如」（二八一右）までが該当する。

〔靖康元年（一二二六）〕 上堂五三「旦日上堂」（二八一右）から上堂五七「靖康改元十一月、因率金銀上堂」（二八一左―下）までであり、このなかで「寿春府檀越、就天清寺、散千僧汗衫、請陞座」（二八二右―左）が行われている。

〔靖康二年（一二二七）〕 上堂五八「上元日上堂」（二八一左下）から上堂六〇「二月初一日上堂」（二八一左）が行われ、さらに「在明禪陞座」（二八一左―二八二右）が実施された。その後、「師於三月二十六日、求退、在水門外東園、候旨。至四月初五日、奉朝旨、再住帰院（師、三月二十六日に於いて、退を求め、水門外の東園に在りて旨を候つ。四月初五日に至りて、朝旨

を奉り、再住して院に帰る。」（二八二右上）として、三月二六日に退院を申し出たが、四月五日に敕諭を奉り再住している。

その後、上堂六一「問答不録」（二八二右上）右下）から上堂六七「諸道友相別上堂」（二八二左上）が行われ、上堂六八「得旨辭衆上堂」（二八二左上）において七月二八日に旨を得て衆を辞す上堂を行っている。

以上が『慈受広録』巻一に収録されている。

つぎに『慈受広録』巻二（二八三右上—二九二右下）について見ると、侍者普紹の編による「東京慧林禅寺慈受深和尚偈讃」が収録されている。ここでは「前住焦山歷代尊宿真讃」（二八三右上—右下）において珍禅師、倫禅師、仏印禅師、深禅師、從禅師、慈受和尚自讃が録されており、また、「前住慧林歷代禅師真讃」（二八三右下—左上）において円照法空禅師、覚海冲禅師、仏陀遜禅師、仏光正禅師、祖印悟禅師、月印禅師の讃が収められ、その他一一三例にわたる偈頌が収録されている。

つぎに『慈受広録』巻三（二九二右下—三〇四右下）について見る。まず「東京慧林慈受広録序」（二九二右下—左上）につづき、侍者普紹の編による「東京慧林禅寺慈受深和尚陞堂頌古上」（二九二左下—三〇四右下）があり、ここでは上堂五四編が収録されている。

そして、『慈受広録』巻四（三〇四右下—三〇九右上）につい

て見ると、「頌古下」（三〇四右下—三〇六左下）として三〇則の頌古が収録される。そして、これに続いて今回取り上げる葬送儀礼に関する記述（三〇六左下—三〇九右上）が掲載されている。

四、葬送儀礼に関する記述について

葬送儀礼に関する記述については、二六例が録されている。それらは以下の通りとなる。

浄照禅師

①師拈香云、憶昔去年春、正当此時節。双拳打破太虚空、無限家風渾漏泄。人中獅子喪全成、月裏麒麟鬪角折。鬪角折、金剛正眼難磨滅。千古令人誦不休、吹散紅炉一点雲。

師拈香して云く、昔を憶えば、去年の春。正に此の時節に当たる。双拳もて太虚空を打破し、無限の家風もて渾て漏泄す。人中の獅子、全成を喪い、月裏の麒麟、鬪角折る。鬪角折るも、金剛の正眼磨滅し難し。千古、人をして誦して休まざらしむ。吹散す、紅炉一点の雲。

②師復召大衆云、莫怪家未破、破家人未大。一母生兒幾百般、誰知浄照禅師家業。到資福掃土而尽。然離如是、開口喫飯、拳手穿衣。門裏出身、未是好手。平地上建立生涯。虚空裏捏成活計。身裏出門、始是丈夫。恁麼說話、孰是知音。子細推勘将来、大似外揚家醜。取笑於人。衆中莫有東家人死、西家助哀底麼。若無、山僧不

免自哭去也。師以手掩面、哭云、蒼天蒼天。

師復た大衆を召して云く、恠しむ莫れ、家未だ破せず、破家の人未だ大ならず。一母兒を生ず幾百般、誰か知る淨昭禪師の家業。資福に到りて土を掃きて尽す。是くの如くなりと然雖も、開口喫飯、拳手穿衣。門裏の出身、未だ是れ好手ならず。平地の上に生涯を建立す。虚空裏に活計を捏成す。身裏より出門して始めて是れ丈夫なり。恁麼の説話、孰れか是れ知音ならん。子細に將來を推勘せば、大いに似たり外に家醜を揚ぐることを。笑いを人に取られん。衆中、東家に人死し、西家に助哀する底莫き麼。若し無くば、山僧自ら哭し去るを免れざる也。師、手を以て面を掩い、哭して云く、蒼天、蒼天。

③忌辰拈香。一言道合、水乳和同。三処相從、師資契會。他家拳拳攀攀處、資福尽知。資福跛跛挈挈處、他家総見。有時千尋海底把手共行、有時百尺竿頭翻身直下。覩得見他底、誠謂没齒難忘。覩不見他底、至今猶懷憤氣。山僧懷抱自分明、心無負人處。所以每至忌辰、不免為他設箇供子、焼一炷香。雖然世諦未忘、且要大家鈍置。遂顯示大衆云、焼香設供、諸人共知。且道、心不負人底句、作麼生道。良久云、一回飲水一回噎。本自無情似有情。欲會箇中端的意、木鷄啼作兩般聲。

忌辰の拈香。一言もて道合い、水乳和同す。三処相從いて、師資契會す。他家の拳拳攀攀の處、資福尽く知り、資福跛跛挈挈の處、他家総て見る。有時は千尋の海底に手を把りて共に行き、有時は百

慈受懷深と葬送儀礼（小早川）

尺竿頭に身を翻して直下す。他を覩得見る底、誠に没齒忘るるに難しと謂う。他を覩不見の底、至今に猶お憤氣を懷く。山僧懷抱、自ら分明にして心、人に負う處無し。所以に忌辰に至る毎に、他の為に箇の供子を設くを免れず、一炷の香を焼く。世諦未だ忘れざるに雖然も、且らく大家鈍置せんと要す。遂して大衆に顯示して云く、焼香して供を設けること、諸人共に知る。且く道え、心、人に負かざる底の句、作麼生か道わん。良久して云く、一回水を飲み、一回噎ぶ。本自り無情の有情に似たり。箇中端的の意を会さんと欲さば、木鷄啼きて兩般の聲を作さん。

④忌辰拈香。箇事相承八百年、実無一法与人伝。今朝欲報無伝底、聊熱金鑪一炷煙。復云、便恁麼焼却、意亦未明。記得洞山和尚、一日為雲巖晟禪師作齋。有僧問、和尚當時在雲巖、得何指示。山云、我雖在彼、不蒙他指示。僧云、既不蒙他指示、因何却為他作齋。山云、爭敢違背他。僧云、和尚昔年発足在南泉。何故却承嗣雲巖。山云、我不重先師道德弘法。只重他不為我說破。僧云、未審肯他不肯他。山云、半肯半不肯。僧云、何不全肯。山云、我若全肯、則辜負先師。師云、洞山老子、大似事前思。徒勞後悔、鼻孔既落他人手。說什麼半肯与全肯。說破不說破、大丈夫、直須一刀兩段、恩酬分明。然雖如是、也有一句子。今日對這老□道破。良久云、誰知老□千年腹、間有明珠徑十円。

忌辰の拈香。箇事相承して八百年。実に一法の人の与に伝うるもの無し。今朝報せんと欲す無伝の底。聊か金鑪に熱く一炷の煙。復た

云く、便ち慙に焼却せば、意も亦た未だ明らかならず。記得す洞山和尚、一日雲巖晟禪師の為に齋を作す。僧有りて問う、和尚當時雲巖に在りて、何の指示をか得ん。山云く、我れ彼に在りと雖も、他の指示を蒙らず。僧云く、既に他の指示を蒙らざれば、何に因つてか却て他の為に齋を作さん。山云く、争か敢えて他に違背せん。僧云く、和尚昔年発足して南泉に在り。何故に却て雲巖に承嗣せん。山云く、我れ先師の道德仏法を重んぜず。只だ他が我が為に説破せざるを重んず。僧云く、未審、何を肯うや、何を肯わざるや。山云く、半は肯い半は肯わず。僧云く、何ぞ全て肯わざる。山云く、我若し全て肯わば、則ち先師に辜負す。師云く、洞山老子、大いに事前思へざるに似たり。徒らに後悔を勞せん、鼻孔既に他人の手に落つ。什麼の半肯と全肯とを説かん。説破不説破、大丈夫、直須らく一刀兩段して、恩酬分明ならん。是くの如くなりと然雖も、也た一句子あり。今日這の老の道に対して破せん。良久して云く、誰か知らん老の千年の腹、間に明珠の径十円有るを。

①から④の四例（三〇六右上一三〇七右下）は、淨照禪師長蘆崇信（生没年未詳）に対する法語である。淨照禪師は懷深の師で、雲門宗の慧林宗本（一〇二〇—一一〇〇）の法嗣である。

①については、長蘆崇信と明記されてはいないが、②の法語と関連したものと捉え、長蘆崇信のものと推定する。「昔を憶えば、去年の春。正に此の時節に当たる。双拳もて太虚空を打破し、無限の家風もて渾て漏泄す」とあることから、崇

信の法嗣となつた翌年の春に遷化し、その臨終若しくは大夜の際に唱えられた法語であると考えられる。

②については、「誰知淨照禪師家業、到資福掃土而尽（誰か知る淨照禪師の家業。資福に到りて土を掃きて尽す）。」の一節から長蘆崇信に対する法語であることと、懷深が資福寺住持の際の法語であることがわかる。また、「師以手掩面、哭云、蒼天蒼天（師、手を以て面を掩い、哭して云く、蒼天、蒼天）。」とあることから、後の挙哀仏事にあたる法語と考えられる。

③については、崇信と明記はされていない。しかし、「一言道合、水乳和同。三処相従、師資契会（一言もて道合い、水乳和同す。三処相従いて、師資契会す）。」と述べることにより、師である崇信に対して懷深が資福寺住持の際に営んだ年忌法要の法語であると考えられる。

④については、崇信と明記はされていない。しかし、③と同様に「簡事相承八百年（簡事相承す八百年）」として師資相承を主題としている。雲巖曇晟（七八〇—八四二）と洞山良价（八〇七—八六九）との問答を取り上げていることから、懷深の師である崇信の年忌における法語といえる。

以上のように、師の崇信に対する弟子懷深としての法語が収録されている。そして、以下については、懷深が導師としてつとめた際の法語が収録されている。

登雲從禪師

⑤師以手拍龜云、大衆、古仏も也た恁麼去、今仏も也た恁麼去。登雲禪師も也た恁麼去。何物不敗壞、是誰長堅固。諸人還知登雲去処也無。若知得、焦山一衆、与登雲同人涅槃。其或未然、有眼石人齋下涙、無言童子暗嗟嘯。

師、手を以て龜を拍ちて云く、大衆、古仏も也た恁麼にし去り、今仏も也た恁麼にし去る。登雲禪師も也た恁麼にし去る。何物か敗壞せざる、是れ誰か長えに堅固ならん。諸人還た登雲の去処を知る也無。若し知り得れば、焦山の一衆、登雲と同じく涅槃に入らん。其れ或し未然ならば、有眼の石人、齋しく涙を下し、無言の童子暗かに嗟嘯せん。

⑥登雲從禪師下火。師拳起火把云、還知這老子平生行履処麼。慧日峯前、露出千生面目、石公山下、曾橫一葉慈航。調古神清風自高、只頼骨剛人不顧。昔年扠袖、五湖風月与誰爭。今日重来、自是不帰帰使得、方喜取綸罷釣。高臥西庵、豈期葉落帰根。藏身北斗、恁麼恁麼即是。不恁麼不恁麼即難。鉄牛倒跨上須弥、玉笛横吹喧碧落。這般伎倆、作者方知。別起眉毛、請高著眼。今日為登雲老子、説箇光前絶後底末後句。遂將火把、邊龜行一匝云、恁麼若喚作火、又似鸛樓前見鬼。若不喚作火、又是露柱後瞞人。且道、畢竟如何。師微笑云、誰人知此意。令我憶登雲。

師、火把を拳起して云く、還た這の老子の平生行履の処を知る麼。慧日峯の前、千生の面目を露出し、石公山の下、曾て一葉の慈航に横たう。調べ古く神清くして、風自ら高し。只頼れ骨剛くして、人

慈受懷深と葬送儀礼（小早川）

顧みず。昔年扠袖す、五湖風月誰と爭わん。今日重来す、自らはれ不帰、帰せば便ち得。方に喜ぶ、綸を収め釣を罷むるを。西庵に高臥す、豈に葉落ちて根に帰るを期せん。身を北斗に藏す。恁麼恁麼は即ち是なり。不恁麼不恁麼は即ち難なり。鉄牛倒に跨つて須弥に上り、玉笛横に吹いて碧落に喧し。這般の伎倆、作者方めて知る。眉毛を別起し、高著眼を請す。今日登雲老子が為に、箇の光前絶後の底の末後句を説く。遂して火把を將ちて、龜を遶り行くこと一匝して云く、恁麼にして若し喚んで火と作さば、又た鸛樓の前に鬼を見るに似たり。若し喚んで火と作さざれば、又た是れ露柱の後に人を瞞す。且く道え、畢竟如何。師、微笑して云く、誰人か此の意を知る。我をして登雲を憶わしむ。

⑦登雲從禪師掩土。師以手握土云、此是登雲禪師因結果処。復顧示云、莫問青囊与紫囊。箇中風水十分強。青龍東去雲頭転。白虎西来山脚長。江月松風皆旧物。緑苔芳草尽吾郷。瑠璃殿上無知識。木馬泥牛暗斷腸。不問湘南潭北。休論坎短离長。即今、要見箇無縫罅底麼。良久云、白骨已埋三尺土、青秋空遶万重山。

師、手を以て土を握りて云く、此れは是れ登雲禪師の因を収め果を結ぶ処なり。復た顧示して云く、青囊と紫囊とを問う莫れ。箇中の風水十分強し。青龍東に去りて雲頭転じ、白虎西より来りて山脚長し。江月松風、皆な旧物。緑苔芳草尽く吾が郷なり。瑠璃殿上、知識無く、木馬泥牛暗かに腸を断す。湘南潭北を問わず、坎短离長を論するを休めよ。即今、箇の無縫罅底を見んと要す麼。良久して

云く、白骨已に三尺の土に埋もれ、青秋空しく遶る、万重の山。

登雲從禪師に関する詳細は不明である。しかし、⑥の法語からは西湖畔の淨慈寺（慧日峰、浙江省杭州市）や太湖畔の石公山（江蘇省蘇州市）に参学した人物であることがわかる。また、「高臥西庵」とあり、懷深が滞在した蔣山の西庵にいた可能性も考えられる。登雲從禪師の葬送儀礼は、懷深が焦山住持の際に営まれており、懷深は、入龕⑤、下火⑥、掩土⑦の三つの仏事で法語を唱えている。なお、⑦の法語は「登雲從禪師掩土」（三〇八右下）として録されているものであるが、「白骨已埋三尺土」とあることから荼毘に付した骨を埋葬する際に唱えた法語であることがわかる。

因勝澄禪師

⑧這老子、斗時枯槁、不近人情。四海独孤標、一身無伴侶。雖則兩提祖印。實無一法与人。閨門端坐冷啾啾。夜靜独為鬼神說。任你傍人惡發。我心終未和同。□時開眼对青山、自笑滿頭生白髮。不知他者、將為与時寡合。知他者、唯有焦山。不能更結世間緣。一等要行那畔路。且道、如何是那畔路。良久云、推倒巖前無影樹、要須火裏解臙身。

這の老子、斗時枯槁にして、人情に近かず。四海独り孤標にして、一身伴侶無し。祖印を両提すと雖則も實に一法の人に与うる無し。閨門に端坐して冷として啾啾たり。夜靜かにして独り鬼神の為に説く。任你い傍人惡発とも我が心終に未だ和同せず。□時開眼して

青山に対し、自ら笑う満頭に白髮を生ずるを。他を知らざる者は、將に時と寡合せんとす。他を知る者は、唯だ焦山あり。更に世間の縁を結ぶこと能わず、一等到那畔の路を行かんと要す。且く道え、如何が是れ那畔の路。良久して云く、巖前の無影樹を推し倒し、火裏に解く臙身せんことを要須す。

因勝澄禪師に関する詳細は不明である。⑧は、懷深が焦山住持の際に営まれた因勝澄禪師の葬送儀礼における下火の法語である。「斗時枯槁にして、人情に近かず。四海独り孤標にして、一身伴侶無し」との一節から、孤高に修行した禪僧である様子が伝わる。

長靈守卓禪師

⑨長靈卓禪師掩土。以手握土云、這老子、平生苦淡。惡嫌黃蘗老婆心。末後風流、唱箇雲門騰月曲、直得全身放下。披毛戴角総無妨。擺手便行。金鎖玄關留不住。莫問借胎得妙。且看軀位翻身。嘶風木馬杳無蹤。入海泥牛消息尽。嗚呼、長靈禪師、一提祖印、三坐道場。行解相応、語意俱倒。虚空面目、不許商量。生鉄脊梁、一生打硬。今則煙消火滅、雲散月円。謾留白骨瘞荒郊。誰會長靈元不死。諸人者、且道、如何說得箇不死底道理。若也明得、不妨好箇因緣。其或未然、不免土上加泥去也。還見麼。野鳥閑花無淚落。長松短檣有悲風。

手を以て土を握りて云く、這の老子、平生苦淡なり。黃蘗の老婆心を惡嫌す。末後の風流、箇の雲門騰月の曲を唱う。直に得たり、全

身を放下せば、披毛戴角、総て妨げ無し。手を擺ふつて便ち行かば、金鎖の玄関、留住めず。胎を借りて妙を得るを問う莫れ。且く転位翻身を看よ。風に嘶く木馬、杳として蹤無し。海に入る泥牛消息尽く。嗚呼、長靈禪師、一たび祖印を提し、三たび道場に坐す。行解相応し、語意俱に到る。虚空の面目、商量を許さず。鉄を生ず脊梁、一生硬を打つ。今則ち煙消え火滅し、雲散じて月円かなり。謾りに白骨を留めて荒郊に瘞めんや。誰か会さん長靈元より死せざるを。諸人者、且く追え、如何が箇の不死底の道理を説得せん。若也し明得せば、好箇の因縁を妨げず。其れ或し未だ然らざれば、土の上に泥を加え去るを免れざる也。還た見る麼。野鳥閑花、涙落つること無く、長松短檜、悲風有り。

⑨は長靈守卓禪師（一〇六六—一二二四）に対する掩土の法語である。守卓は臨済宗黃龍派靈源惟清（？—一二一七）の法嗣で、舒州甘露院（安徽省安慶市）、廬山資福寺（江西省九江市）、東京天寧寺（河南省開封市）を歴住した人物である。『東京天寧万寿禪寺長靈卓和尚語録』『行狀』（続藏二〇、二六八右）によれば、守卓は宣和五年（一二三三）十二月二十七日に示寂、五日後に闡維された後、宣和六年正月二日に東京（河南省開封市）の法雲円通禪師（雲門宗、仏国惟白）塔の右側に入塔されたとある。宣和六年当時、懷深は東京慧林院の住持であったことから、⑨の法語はその際のものといえる。なお、『普灯録』卷一〇「東京天寧長靈守卓禪師」章では茶毘後に「五色者数

顆大如豆（五色なる者数顆、大きき豆の如し）」（八四左上）として五色の舍利が出現したことが伝わる。

以上、⑤から⑨までは尊宿に対する法語となる。『慈受広録』には、このほかにも以下の法語が記録されている。

諸禪人下火

⑩初秋夏末時、衲僧多欲去。不搭陳梢紅。便行泗州路。橫擔拄杖氣如雲、万水千山都不顧。昨日通川方上入。随例茫茫把不住。把不住、為君説箇臨歧句。枯木巖前差路多。別起眉毛著眼覷。

初秋夏末の時、衲僧多く去らんと欲す。陳梢の紅に塔らず。便ち泗州の路を行く。横に拄杖を擔い氣は雲の如く、万水千山都て顧みず。昨日通川方上に入り、例に随つて茫茫として把住せず。把住せざれば、君が為に箇の臨歧の句を説かん。枯木巖前差路多し。別に眉毛を起こして眼を著け覷よ。

⑪一身恍若風中燭。百歲端如水上漚。未到衲僧平穩處。臨行那得不生愁。欲得不生愁麼。閑時做却忙時事。

一身の恍、風中の燭の若し。百歳の端、水上の漚の如し。未だ衲僧平穩の処に到らず。臨行那ぞ愁いを生ぜざるを得ん。愁いを生ぜざるを得んと欲す麼。閑時に做却す忙時の事。

⑫看看。雲凝大野、雪積長郊。時人迷尋徑之蹤、這僧有衝霄之路。休説普賢境界。須知一色無差。諸人還知這僧与普賢菩薩。向銀色世界裏。縱横自在麼。此時若不尋蹤跡。便向峨嵋也不逢。

看看よ。雲、大野に凝し、雪、長郊に積る。時人、迷いて徑の蹤

を尋ね、這の僧衝霄の路有り。普賢の境界を説くを休めば、須らく一色差無きを知るべし。諸人還た知る、這の僧普賢菩薩と与にあるを。銀色の世界の裏に向かいて、縦横自在なる麼。此の時若し蹤跡を尋ねざれば、便ち峨嵋に向かうも也た逢わず。

⑬浮生岸樹井藤。畢竟終歸敗壞。這僧撩起便行。也是平生慶快。著上没底芒鞋。地下這箇皮袋。且道、律上人、地下這箇皮袋了。向什麼処去。貧来始覺錢堪使。醒後方知酒悞人。

浮生岸樹井藤、畢竟終に敗壞に帰せん。這の僧撩起して便ち行く。也た是れ平生の慶快。没底の芒鞋を著上し、這箇の皮袋を抛下す。且く道え、律上人、這箇の皮袋を抛下し了り、什麼処に向かつてか去かん。貧来つて始めて覺る錢の堪えて使うべきを。醒後に方めて知る酒の人を悞るを。

⑭茶□壇□火猶在。延寿堂中人又終。方言□身渾□□。□□□同一夢中。是知三世諸仏亦是夢。六代祖師亦是夢。這僧做夢了也。敢問諸人。且道、夢見箇什麼。良久云。三十四年如轉掌。錢塘帰夢此時休。

茶□壇□火猶お在り。延寿堂の中、人も又た終る。方に言う□身渾□□。□□□同一夢中。是をもつて知る、三世諸仏も亦た是れ夢なり。六代の祖師も亦た是れ夢なり。這の僧夢を做し了れり。敢て諸人に問う、且く道え、夢に箇の什麼を見るや。良久して云く、三十四年、掌を転ずるが如く、錢塘の帰夢、此の時休す。

⑮水無妄□。地水分邊。百物不堅、一靈何往。若謂本無生死、也是

座主家風。更言不属去来。未是衲僧境界。畢竟作麼生商量。良久云、不許夜行、投明須到。

水無妄□。地水分れて邊る。百物堅かざれば、一靈何ぞ往かん。若し本より生死無しと謂わば、也た是れ座主の家風なり。更に去来に属さず言わば、未だ是れ衲僧の境界なり。畢竟作麼生か商量せん。良久して云く、夜行を許さず、明に投じて須らく到るべし。

⑯此一段事、自古及今、何人能免。若也未曾踏著祖師□□、設使辞如狂露。辯若傾珠。鼻孔遶天、氣衝牛斗。到□□□□如斯無你走透处。為什麼如此。多虚不如少実。

此の一段事、古より今に及ぶまで、何人ぞ能く免れん。若也し未だ曾て祖師の□□を踏著せざれば、設使い辞すも狂露の如く、辯するに傾珠の若し。鼻孔遶天、氣牛斗を衝く。到□□□□斯くの如く、你的走透する処無し。為什麼に此の如きか。多虚は少実に如かず。

⑩から⑯までは「諸禪人下火」として出家者に対する法語が録される。このうち、⑬のみは「律上人」と対象者が示されるが、他の例については特定できない。

⑪行者下火。汝幼入空門、方年二十五。鬚髮尚未除、幻身今日去。脱下布直裰、休問温州路。大眾且道、既不問温州路、向什麼処去。有仏処不得住。無仏処急走過。

汝幼してく空門に入りて、方に年二十五なり。鬚髮尚お未だ除かず、幻身今日去る。布直裰を脱下し、温州路を問うを休めよ。大眾且く道え、既に温州路を問わざれば、什麼処に向かつて去らん。仏

有る処は住るを得ず。仏無き処は急ぎ走り過ぎよ。

⑮田六娘子下火。師拈起火把云、還見麼。浮生三十二春秋、方始修行肯軋頭。底事又隨雲雨去。煙波江上使人愁。休休休。不用愁。聚散還同水上漚。直饒壽得三十歲、不免輸他這一籌。田六娘子、十一月三十日。輸他這一籌了也。還有人相救得麼。借你光明一炬火、照破從前五障身。

師、火把を拈起して云く、還た見る麼。浮生三十二春秋、方に始めて修行し軋頭を肯う。底事も又た雲雨に隨い去る。煙波江上、人をして愁わしむ。休休休。愁を用いざれ。聚散還た水上の漚と同じか。直饒い寿三十歳を得るも、他に這の一籌を輸れるを免れず。田六娘子、十一月三十日。他れ這の一籌を輸した也。還た人有りて相救得る麼。あなたが光明一炬火を借りて、從前の五障身を照破せん。

⑯丁忠訓妻与女同下火。二十余年寄此間、蓋蕪塵土翳朱顏。今朝子母応相賀。且喜春來返故閑。復召大眾云、白骨両箇、紅燄一炬。將化為灰。作麼生説箇返故閑底道理。良久云、野火烧不尽、春風吹又生。

二十余年此間に寄せ、蓋し塵土を蕪せ朱顏を翳う。今朝子母應じて相賀す。且喜すらくは春來りて故閑に返さんことを。復た大眾を召して云く、白骨の両箇、紅燄の一炬。將に化して灰と為す。作麼生か箇の故閑に返す底の道理を説かん。良久して云く、野火烧き尽さず、春風吹いて又た生ず。

⑰魏先生下火。嗚呼魏大和。為人性純厚。雖居陋巷中、簞瓢甘自守。

慈受懷深と葬送儀礼(小早川)

聚學訓童蒙。束脩粗糊口。歲晚好吾宗。悟世非長久。臨行囑妻子、叮嚀誠諸後。不學老莊周、說葬成虛謬。不學襄陽翁。与女爭先後。先生之意不如斯。欲効禪家破諸有。四衆雲臻、柴薪已就。雖然父子至親。到此如何可救。不須救。生前已付山僧手。一枝紅燄贈君行。看取神龜火裏走。

嗚呼、魏大和。人と為り、性純にして厚し。陋巷中に居すと雖も、簞瓢自ら守るに甘んず。學を聚め童蒙を訓え、束脩粗口を糊す。歲晚吾が宗を好み、世の長久に非ざるを悟る。臨行に妻子に囑し、叮嚀に諸後を誠む。老莊周を學ばず。葬を説いて虚謬を成す。襄陽翁を學ばず。女と先後を爭う。先生の意、斯くの如くならず。禪家に諸有を破するを効わんと欲す。四衆雲のごとく臻り、柴薪已に就く。父子至親なりと雖然も、此に到りて如何が救うべきか。救うを須いず。生前已に山僧の手に付せり。一枝の紅燄、君に贈りて行く。神龜火裏に走るを看取せよ。

⑱周秘校下火。大眾、漚生漚滅、蓋是尋常。石火電光、豈能長久。奈綠芝蘭未產。忽爾玉樹沉輝。縱饒百千才俊。無量聰明。到這裏一点也使不著。即今還有為他著力底麼。一枝丹桂煙霄後。決戰文章到此休。

大眾、漚生じ漚滅す、蓋し是れ尋常なり。石火電光、豈に能く長久せん。奈綠芝蘭未だ産まず。忽爾として玉樹輝を沉む。縱饒い百千の才俊あれども、無量聰明、這裏に到りて一点も也た使著せず。即今、還た他の為に力を著ける底あり麼。一枝の丹桂、煙霄の後。決

戦の文章、此れに到りて休す。

また、⑰には「行者下火」に対する法語が録されており、⑱から㉑までが、⑱「田六娘子下火」、⑲「丁忠訓妻与女同下火」、⑳「魏先生下火」、㉑「周秘校下火」として在俗信者に対する下火の法語となっている。

諸禪人散灰

②言公心地最精專、曾学焦山一味禪。今日滿盆盛白骨。翻身重上謝郎缸。言大師、記得旧時事麼。側耳聽云、旧時入室、貧道曾問他。清虚之理、畢竟無身。你這皮袋子、自何而得。雖則當時無語。如今正好參詳。一切衆生、只被箇皮袋子礙却。所以道不得。言大師、前日以打併這皮袋子了也。諸人如今還道得麼。若也道得、言公大師、今日切不可浪施。其或未然、托起灰云、不入驚人浪。難逢称意魚。

言公の心地、最も精專なり、曾て焦山一味禪を学ぶ。今日盆を滿たし白骨を盛る。身を翻して重ねて上る謝郎の缸。言大師、旧時の事を記得する麼。耳を側て聴きて云く、旧時、室に入り、貧道曾て他に問う。清虚の理、畢竟身無し。你這の皮袋子、何によりて得ん。當時語無しと雖、則も、如今正に參詳するに好し一切の衆生、只だ箇の皮袋子に礙却せらる。所以に道い得ざれば、言大師、前日以て這の皮袋子を打併し了れり。諸人、如今還た道い得る麼。若也し道い得ば、言公大師、今日切に浪りに施さず。其れ或し未だ然らざれば、灰を托起して云く、人を驚かす浪に入らずんば、称意の魚に逢

い難し。

②俗寿五十有三、出家一十八夏、平生行脚游方。多在鹽城興化。最好不曾參禪、免見鑽龜打瓦。今朝子細看來、也好一場詰韜。才公才公、莫要怕。焦山布施、你一転古人話。淨裸裸赤洒洒。南北東西没可把。忽然撞著閻羅王、拈起松子鷲口打。

俗寿五十有三、出家一十八夏、平生行脚游方す。多く鹽城興化に在り。最も好し曾て參禪せざるを、鑽龜打瓦を見るを免れず。今朝子細に看來れば、也た好し、一場の詰韜するを。才公才公、怕を要す莫れ。焦山の布施、你、古人の話を一転す。淨裸裸、赤洒洒。南北東西、把す可き没し。忽然として閻羅王を撞著し、松子を拈起して鷲口して打つ。

②④迢迢万里別西川。要学諸方五味禪。昨日焦山山下死。劍門関上月重円。既是焦山山下死。因什麼却向劍門関上月重円。究竟光明終一体。任他寒影落千江。

迢迢万里、西川に別れ、諸方の五味禪を学さんと要す。昨日焦山山下に死し、劍門関上、月重なりて円かなり。既に是れ焦山山下の死。什麼に因つてか却て劍門関上に向かつて月重なりて円かならん。究竟の光明、終に一体なり。他に任せて寒影千江に落つ。

②⑤衲僧纔遇丙丁村、便作霜花骨一盆。火後始知梁不壞、鰾身跳出是非門。法嚴上座、今日被他跳過了也。如今水步頭相別。諸人將什麼送他。遂敲盆云、嚴兄嚴兄、善為道路、從今換骨洗腸、更莫和泥合土。熟处放教生。生处不要住。揚子江頭浪拍天、莫教湿却娘

生袴。

衲僧纔かに丙丁村に遇わば、便ち霜花骨一盆と作す。火後始めて梁の壊せざるを知り、飄身跳出、是れ門に非ず。法嚴上座、今日他に跳過せられたれり。如今水歩頭に相別る。諸人、什麼を將て他を送らん。遂して盆を敲きて云く、嚴兄嚴兄、善く道路を為せ、今従り換骨洗腸、更に泥を和し土を合す莫れ。熱処に放ちて生ならしめ、生処に住するを要せず。揚子江頭、浪天を拍ち、娘生袴を湿却せしむる莫れ。

②⑥宣州隆上人。叢林遊歷偏。一入焦山門、便下延寿院。終朝何轆轤。喫葉都無驗。火後一莖茆、衆人皆総見。隆上座、你還見這一莖茆麼。師遂作聽勢云、見麼。你既見、還得自由麼。又作聽勢云、更望和尚慈悲指示。你既得自由、更指示什麼。禪和子不知、將謂焦山長老。水歩頭青天白日鬼語。遂拈起骨盆云、火後既能燒不壞。更須入水見長人。

宣州隆上人、叢林に遊歷偏し。一たび焦山の門に入りて、便ち延寿院に下る。終朝何ぞ轆轤たる。葉を喫すも都て驗無し。火後の一莖茆、衆人皆総じて見る。隆上座、你還た這の一莖茆を見る麼。師、遂して聽勢を作して云く、見る麼。你既に見れば、還た自由を得ん麼。又た聽勢を作して云く、更に和尚の慈悲指示を望まん。你既に自由を得れば、更に什麼をか指示せん。禪和子知らざれば、將謂らく焦山長老、水歩頭の青天白日の鬼語。遂して骨盆を拈起して云く、火後既に能く焼くも壊せず。更に須らく水に入りて長人に見え

慈受懷深と葬送儀礼（小早川）

ん。

②②から②⑥までが「諸禪人散灰」とあり、火葬に付した出家者の骨に対する法語が録されており、②②「言大師」、②③「才公」、②④「詳細不明」、②⑤「法嚴上座」、②⑥「宣州隆上人（座）」として対象者を確認することができる。これらについて、特に明記されていない②⑤以外は懷深が焦山寺住持の際に唱えた法語となる。

五、『慈受広録』の葬送儀礼の特色

『慈受広録』の葬送儀礼に関する法語について、特色があるものといえる点について以下に取り上げたい。

まず②の法語については、師の崇信に対する法語であった。これは「蒼天、蒼天」と天を仰ぐ語がみられる挙哀の法語と考えられる。挙哀については『禪苑清規』に記述はみられないが、楊岐方会（九九二—一〇四九）に類する法語が確認されている。②の法語は『禪苑清規』に記されていない挙哀の実践例として貴重であるといえる。

つぎに、「掩土」についてである。掩土について、無著道忠撰『禪林象器箋』卷一四（柳田聖山主編、禪学叢書之九、中文出版社）をみると以下のようにある。

忠曰、全身埋葬也。義堂日工集云、凡掩土之法、掘地作窖、切石布底裏。且隨龕樣側立。其畔岸塗以泥粉、塞其孔隙。是俗之所謂

窆甕也。龕中立椅子、安身跏趺坐。椅前置机。机上陳設筆硯水瓶。平日資具。龕戸鎖封。鑰子折而棄之。投龕於甕中。覆以石蓋。亦粉其罅。掩土而深埋。立石浮図、而為表。応庵華禪師録、有為留守樞密大資、掩土仏事。

忠曰く、全身埋葬なり。『義堂日工集』に云く、凡そ掩土の法、地を掘りて甕（あなぐら）と作し、切石、底裏に布く。且た龕様に随いて側は立て、其の畔岸、塗すに泥粉を以てし、其の孔隙を塞ぐ。是れ俗の所謂窆甕（ちゆうせき）なり。龕中に椅子を立て、身を安じ跏趺坐せしめ、椅前に机を置く。机上に筆硯、水瓶、平日の資具を陳設す。龕の戸鎖封し、鑰子折りて之を棄つ。龕を甕中に投じ、覆うに石蓋を以てす。亦た其の罅に粉し、掩土して深く埋め、石浮図を立て、表と為す。『応庵華禪師録』に「留守樞密大資掩土」の仏事有り。（五七六頁下）

義堂周信（一二三五一—一三八八）の『空華日用工夫集』の記述を引き土葬の流れを示している。これは日本の中世における事例であるため、中国南宋代の例として臨済宗楊岐派応庵曇華（一一〇三—一一六三）の『応庵曇華禪師語録』巻一〇に録される「為留守樞密大資掩土」（統感一一〇、四四七左上）を取り上げている。これらを踏まえて、掩土とは全身埋葬、つまり土葬を指すものとしている。

さて、『慈受広録』をみると、掩土については⑦「登雲從禪師掩土」と⑨「長靈卓禪師掩土」の二例が録される。この

うち⑦をみると「白骨已埋三尺土（白骨已に三尺の土に埋め）」とあり、骨を埋葬するところである。また、⑨についても「今則煙消火滅。雲散月円。謾留白骨瘞荒郊。誰會長靈元不死。（今則ち煙消え火滅し、雲散じて月円かなり。謾りに白骨を留めて荒郊に瘞めんや。誰か会さん長靈元より死せざるを。）」とあり、荼毘後の骨を埋葬することが述べられている。このように『慈受広録』における「掩土」とは『禪林象器箋』が示す意味とは異なり、全身を埋葬する土葬ではなく荼毘後の骨を埋葬する意味で用いられているのである。

そこで、『慈受広録』に先立つ資料として『禪苑清規』をみると、巻七「尊宿遷化」には次の通り記されている。

若焚化、即請尊宿一人拈火（当有法語）。若入塔即請尊宿一人下龕（当有法語）。又請尊宿一人撒土（当有法語）。然十念等如亡僧之礼。

若し焚化せば即ち尊宿一人を請して火を拈ぐ（当に法語あるべし）。若し塔に入れば即ち尊宿一人を請して龕を下す（当に法語あるべし）。又た尊宿一人を請して撒土す（当に法語あるべし）。然して十念等、亡僧の礼の如し。（統感三、四五八左下）

これは「梵化」という火葬か、あるいは「入塔」という火葬が伴わない埋葬、つまり土葬かという選択になっている。「梵化」には「拈火」として秉炬が続く、「入塔」には「下龕」として龕の埋葬が続く。そして「又請尊宿一人撒土（又

た尊宿一人を請して撒土す」として龕を埋葬する際に土を撒く「撒土」が続いている。以上のように『禪苑清規』では、全身埋葬について「入塔」、「下龕」、「撒土」という一連の流れで現している。ただし、『禪苑清規』のなかには「掩土」という用語は確認できない。このことから『慈受広録』には「掩土」に関する古い用例が記録されているといえる。

次に「散灰」について取り上げる。^{②②}から^{②⑥}まで「散灰」という仏事が録されているが、これは茶毘後に収めた骨を盆に盛り、それに向かって法語を唱えるというものである。それらのなかには、^{②②}「言大師、旧時の事を記得する麼。耳を側て聴きて云く」、^{②③}「オムオム、怕を要す莫れ」、^{②⑤}「遂して盆を敲きて云く、巖兄巖兄、善く道路と為せ、今より換骨洗腸、更に泥を和し土を合す莫れ」、^{②⑥}「隆上座、你還た這の一莖茹を見る麼。師、遂して聴勢を作して云く、見る麼」という一節があり、骨を死者に見立てて語りかけていることがわかる。これは、尊宿儀礼において尊宿の肖像に向かって問答する「掛真仏事」と同様の仏事といえる。この仏事については『宏智禪師広録』巻六「入塔師挙骨云」（『禪籍善本古注集成』『宏智録』、名著普及会、一九八四年、四一一頁）や、『叢林校定清規給要』巻下「十四 当代住持涅槃、法事次第」の「挙骨」（『続藏』一一二、二〇左）が同じである可能性も考えられるが、「散灰」という用語で営まれる仏事は他の資料には未見で

ある。このことから『慈受広録』の「散灰」に関する記述は貴重な資料といえる。

そして、注目すべきは^⑤から^{②⑥}においてすべて火葬で営まれたという点である。さきにみた『禪苑清規』巻七「尊宿遷化」では、葬送儀礼は火葬か土葬のいずれかを実施することになっていた。

葬送儀礼において、火葬は釈尊以来仏教の伝統として中国仏教にも受け継がれてきたが、その一方で中国古来の死生観に基づき土葬を選択する僧侶もいた。特に禅僧のなかには舍利信仰を俗説として斥け、これを回避するために土葬を選択した者もみられたのである。^⑩このように葬送儀礼が選択されるなかで、懷深が導師としてつとめた葬送儀礼では火葬のみを実施していることが確認できる。ただし、さきに^⑨でとりあげた東京天寧寺の長靈守卓は示寂後五日目に茶毘されたが、懷深は後日に営まれた掩土仏事に関わっており、葬送儀礼を選択する立場ではなかった。この点を踏まえると、懷深の選択というよりも火葬を多く営んでいた当時の葬送儀礼の影響によることが考えられる。

なお、懷深が焦山寺に住持した政和七年（一一一七）から靖康二年（一一二七）までに成立した『示衆箴規』のなかに、以下のような葬送儀礼に関する記述が見られる。

凡遇茶毗、陰晴齊赴。各懷懷愴、同運悲心。恐彼前人、虛生浪死。

口持経呪、肩負柴薪。豈可猖狂、恣声談笑。衣孟估唱、本為破慳。後人不知、返成貪愛。偷量長短、暗窺旧親。賤唱貴分、過如常壳。不知反責、猶說便宜。識者傍觀、面慚汗下。若是海門上士、禪苑高賓、但為死者結緣、莫被活人嗤笑。

凡そ茶毗に遇わば、陰晴齊しく赴け。各の懷憤を懷き、共に悲心を運べ。恐るらくは彼の前人、虚しく生じ浪りに死すことを。口に経呪を持し、肩に柴薪を負え。豈に猖狂し、声を恣にし談笑すべけんや。衣孟估唱、本より破慳の為なり。後人知らず、返つて貪愛を成し、偷かに長短を量り、暗かに旧親を窺う。賤唱え貴分ち、過ぎること常壳の如し。反責を知らず、猶お便宜を説く。識者傍觀して、面慚じ、汗下るなり。若是し海門の上士、禪苑の高賓ならば、但だ死者の為に結縁せよ。活人に嗤笑せらるる莫れ。（六二頁上十下）
ここでは、まず「凡そ茶毗に遇わば……中略……談笑すべけんや」において、茶毘には天候に関わらず参列すること、死者を悼み悲しむ心を持つこと、経や呪文を唱え、肩に火葬の薪を担ぐなど積極的に参加すること、談笑は厳禁とする。

また「衣孟估唱……中略……面慚じ汗下るなり」において、葬送儀礼の費用を賄うためにおこなう唱衣（遺品を競売すること）が本来貪愛を断つ意義にもかかわらず、逆に執着心を起こして固執することを恥ずべきこととしてゐる。

そして「若是し海門の上士……中略……活人に嗤笑せらるる莫れ」において、修行者は死者を供養するために縁を結ぶべき

であり、決して生者から冷笑されてはならないとしてゐる。
『示衆箴規』は、懷深が日々の行持において気付いた改善点が折々に示されたものである。ここにとりあげた葬送儀礼に関する記述から北宋末期の様子を窺い知ることができる。

六、小結

本稿において『慈受広録』に録される葬送儀礼の法語について検討した。そこには懷深の師である長廬崇信に対するものが収録されていた。崇信に関する記述は少なく、詳細について不明な点が多いことから、これを補う資料といえる。そのほかにも出家者のみならず、行者及び在俗信者に対する法語も記録されていた。後に活躍する南宋代の禅僧である宏智正覺（一〇九一—一一五七）や長翁如浄（一一六二—一二三七）の語録にも在俗信者に対する下火の法語が伝わるが、さらに古い例を伝えるものとして貴重な資料といえよう。

また、『慈受広録』には卒哀の法語を確認することができた。これは「禪苑清規」に記さない卒哀の実践例を伝えるものといえる。

そして、「掩土」や「散灰」で唱えられた法語もみられたが、これらが『禪苑清規』には伝えない仏事であることと、火葬に伴った仏事であることを確認した。『禪苑清規』の葬送儀礼には火葬と土葬の両者が記されているなかで、導師とし

てつとめた懷深が火葬のみを実施していたことがわかった。これに加えて『示衆箴規』に記された葬送儀礼に関する記録も確認したが、これらはいずれも『禪苑清規』が成立して間もない時期の記録である。そして、何よりも懷深は『禪苑清規』の撰述地に滞在した時期があった人物であることから、懷深の記録は北宋の葬送儀礼を知るうえでの貴重な資料を伝えているといえよう。

今回改めて確認したように、懷深は北宋の都である開封にある大相国寺慧林院の住持であったことから当時を代表する禪僧のひとりといえる。しかし、その活動を伝える『慈受広録』は残念ながら完全なものではなかった。その要因として懷深の活動時期が北宋滅亡の混乱期と重なったことがあると考えられる。しかし、『慈受広録』には葬送儀礼の法語以外にも多数の偈頌や頌古が伝わっている。これらを検討することは北宋末期の禪僧の活動を知るためにも有益であると考え、この点については今後の課題としたい。

〔註〕

- (1) 慈受懷深を取り上げた先行研究として、宇井伯寿「慈受禪師懷深の般若心経註」(『鈴木大拙博士頌寿記念—仏教と文化』、鈴木學術財団、一九六〇年)のほか、後に取り上げる小川貫武「思溪圓覺禪院と思溪版大藏經の問題」(『龍谷學報』三二四号、八三

—一〇一頁、一九三九年三月)があり、永井政之『雲門—立て前と本音のはざまに生きる 唐代の禪僧Ⅱ』(第三章第七節慈受懷深—真つ当ゆえの異端—)(臨川書店、二〇〇八年)において行状や思想について論究されている。

- (2) 拙稿「慈受懷深と『慈受禪師示衆箴規』」(曹洞宗総合研究センター第二七回學術大会紀要に収録予定)において、その成立について検討した。

- (3) 石井修道『宋代禪宗史の研究』(大東出版社、一九八七年一〇月、五一七頁)に「天童大休禪師塔銘」の訓注がある。

- (4) 前出同氏論文三八三—三八六頁。

- (5) 前出同氏論文三八六頁。

- (6) 前出同氏論文三九一頁。

- (7) 柳田聖山「禪籍解題」一五四「慈受深和尚広録」参照。

- (8) 在家信者の葬儀については、前出永井政之著『雲門』(二七八頁)において、「今日の感覚で論評できない」としたうえで「求道の生活を中心とした中国の禪僧の質的な変化を示唆」したものと捉えている。

- (9) 拙稿「禪宗儀礼における卒喪仏事の変遷について」(『宗学研究紀要』三七号、二〇二四年)四頁参照。

- (10) 西脇常記『唐代の思想と文化』第三章、舍利信仰と僧伝—『禪林僧宝伝』の理解のために—(創文社、二〇〇〇年、二五三—二八二頁)において火葬や土葬の意義が検討され、『宋高僧伝』

慈受懷深と葬送儀礼（小早川）

における火葬と土葬の実施例が報告されている。これらを踏まえて、拙稿「宋代禪宗における葬法——五山住持の実施例に焦点をあてて——」（『宗学研究紀要』三六号、二〇一三年）で検討している。

曹洞宗の歴史観としての『正法眼蔵』中心史観

——近年の研究動向への問題提起——

秋津 秀 彰

一、はじめに——問題の所在

『正法眼蔵』が過去の曹洞宗教団の展開においてどのような役割を果たしてきたのか、及び現在の教団において果たしているのか、という疑問が尽きない。それは、我々の「宗学」、あるいは「宗旨」とは何であろうか、というところに帰結していくのであろう。

筆者は、二〇二五年度の当センターの第二十七回学術大会における口頭発表「懷奘と六十卷本『正法眼蔵』——意図的編輯説に向けての予備的考察——」（曹洞宗総合研究センター学術大会紀要 第二十七回、二〇二六年刊行予定）において、懷奘（二一九八―一二八〇）による『正法眼蔵』の位置づけの転換の可能性を提示した。それを議論のきっかけとしつつ、本稿では、懷奘以降の各時代の曹洞宗教団において、『正法眼蔵』をはじめとする様々な道元禅師（二二〇〇―二五三三）著作がどのように取り扱われてきたのか、筆者の所見を大まかに示す。そ

れを通じて、曹洞宗史・曹洞宗学史をどのように理解すべきか、考え直すための問題提起を行いたい。

なお本稿は、拙稿「『正法眼蔵』伝承のあゆみ」（『叢松』第九四四号、二〇二二年五月以降連載中、以下、本連載からの引用は連載番号と頁数のみ記す）を執筆していく中での所感に基づく部分も多い。よって、本稿では論拠を省略している典拠を連載の中で示している場合もあるので、詳しくは各時代の論述をご確認頂きたい。また、本稿のいかなる問題提起や主張に関わらず、現行の制度などを直ちに変更することを求めるものではないことはここで申し上げておく。

二、曹洞宗における「両祖」及び「宗典」の定義

まず、『曹洞宗宗制』から、現行の曹洞宗における「両祖」と「宗典」の定義を再確認しておく。まず「両祖」の定義は、『曹洞宗宗憲』（昭和二十七年三月三日宗憲）の第4条に規定がある。

（本尊）

第4条 宗門は、釈迦牟尼仏を本尊とし、高祖承陽大師及び太祖常済大師を両祖とする。

2 寺院に奉安する本尊については、特例を設けることができる。

3 釈迦牟尼仏及び両祖は、総称して「一仏両祖」という。

そして『曹洞宗儀礼規程』（昭和二十七年三月三日人事規程第一号）の第1章は「経典」であり、そこに「宗典」の定義が示される。

第1章 経典

（経典）

第1条 曹洞宗（以下「本宗」という。）における日常依用の経典は、次のとおりとする。

（1）般若部経典

（2）法華部経典

（3）華嚴部経典

（4）涅槃部経典

（5）その他の大乘経典

（6）各種陀羅尼

（7）各種偈文

（宗典及び列祖の語録）

第2条 日常依用の宗典及び列祖の語録は、次のとおりとする。
宗典

（1）正法眼蔵

（2）永平広録

（3）普勸坐禪儀

（4）学道用心集

（5）永平清規

（6）伝光録

（7）坐禪用心記

（8）瑩山清規

（9）修証義

語録

（1）参同契

（2）宝鏡三昧

（3）信心銘

（4）証道歌

（5）従容録

（6）その他列祖の語録

『曹洞宗儀礼規程』第2条に定められる九点の「宗典」の内、（1）から（5）が道元禪師、（6）から（8）が瑩山紹瑾禪師（二六四～一三三五）の著作である。そして、両祖のそれぞれの冒頭に挙げられる（1）正法眼蔵と（6）伝光録が、それぞれの代表的著作として定義されていると判断される。これによって、現在、道元禪師の主著は『正法眼蔵』、

瑩山禪師の主著は『伝光録』と説明されると推測される。逆に言えば、両祖は共に主著を明言しているということではないので、これらの定義は後代の認識に基づくものであると考えられる。そのため、両祖の主著が学術的に定義されたものであるかは、別の問題として考える必要がある可能性がある。そしてこれらの内容から大まかに整理すれば、(1) (2)

(6) が、どちらかといえば教説を中心とした内容、(3) (4) (5) (7) (8) が、実践を中心とした内容と整理できると考えられる。また、(9) 修証義を(1) から(8)の著作と同列に扱うべきかは問題ではあるが、『曹洞宗宗憲』が『修証義』の「四大綱領」の論理を中核として構成されている以上、そうでなければならぬという事情があるということとで捉えられるであろう。

三、近世の復古運動から見出された

『正法眼蔵』中心史観

以上を確認した所で最初の疑問に戻り、『正法眼蔵』の曹洞宗教団史における役割を考えたい。しかし、各時代における『正法眼蔵』の参究は、個別的・個人的な内容でもあり、また歴史の表舞台に出てこない、文字として記録されていないものが大半であるから、実情を正確に把握するのは難しい。そうではありつつも、現在の所は、道元禪師示寂後から始ま

り、瑩山禪師・義雲（一二五三～一二三三）に終わる初期曹洞宗教団においては比較的参究されており、それ以降の中世・室町期においては参究の頻度が下がり、近世・江戸時代において改めて参究が始まった、というのが大筋の理解であろう。

中世期における『正法眼蔵』参究の頻度の低下という事象の要因が、道元禪師自身に求められるのか、あるいはより後代の人物によるものなのかは、問題として考えられる。つまり、『正法眼蔵』という著作は、個々の仮名法語を自ら著集としてまとめたものである以上、原則的には公開の意図が存在したと認められる。しかし、それが万人に開かれた書であったのか、閲覧に一定程度の制限が存在したのかは、各巻の内容や編輯体系による収録巻の相違もあり、確定的なことを述べるのは難しい。

しかし、「懷契と六十巻本『正法眼蔵』」で述べた通り、懷契が「嗣書」巻の位置づけを室中文書に転換した結果、一部分にせよ、『正法眼蔵』の閲覧に明確な制限が設けられるようになったと推察される。そしてその範囲は、懷契の段階で十二巻本全巻まで拡大された可能性もあり、それと連動して、『嗣書』巻を含む七十五巻本全体に広がった可能性もあろう。このように、初期曹洞宗教団において、『正法眼蔵』の秘書化が個別の巻から編輯体系そのものへと深化されていった結果、『正法眼蔵』全体が室中の秘書として取り扱われ、拝覧

することが稀になっていったと推測される。その証しの一つが、義雲以降の人物が著した『正法眼蔵』の注釈書が存在しないことであろう。それによって、中世期は「宗字の暗黒時代」のように評されてきた（鏡島元隆『道元禪師とその宗風』、春秋社、一九九四年二月、二三頁）。

しかし、この評価は、『正法眼蔵』を中心とする道元禪師著作によって曹洞宗の宗旨を理解しているか」を基準とする歴史観によるものである。このような歴史観を、本稿では『正法眼蔵』中心史観」と呼称したい。

宗祖の著作によって宗旨を理解するというのは、日本の伝統仏教教団においては至極当たり前のことである。そうではあるが、現在に至る曹洞宗の教団史を見ると、『正法眼蔵』を中心とする宗祖の著作が、どこまで宗旨の理解に生かされてきたのかということを見たとき、個人的には聊かの不安を覚えるのである。

『正法眼蔵』中心史観』に問題があることは、中世期については、門参・切紙などによる宗旨の参究・伝承方法があったことから、既に示されている（石川力山『禪宗相伝資料の研究』、法蔵館、二〇〇一年五月等参照）。本稿では、より後の時代も含めて考えてみたい。

『正法眼蔵』の説示内容と、現実の制度・仕組みを対決せしめたのは、近世・江戸時代前期の元禄年間（二六八―一七

〇四）から本格的な議論が始まり、元禄十六年（一七〇三）に江戸幕府寺社奉行の裁断が下された宗統復古運動であり、これが唯一の例ではなからうか。その概要を極めて端的に述べれば、当時一般的に行われていた、寺院に帰属する開山法である「伽藍法」の相続・放棄を、転住の毎に繰り返していく「因院易嗣」という嗣法の仕組みが、道元禪師の説示から導き出されるか否か、その上でこれを今後も続けるべきか、という問題である。この論争に際して、『正法眼蔵』が歴史の表舞台に引きずり出され、議論の対象となったのである。

宗統復古の改革派の一人である卍山道白（二六三六―一七一五）の伝記資料を見る限りでは、『正法眼蔵』「嗣書」「面授」巻の閲覧が「宗弊」の改革の志を起すきっかけであったという（三三四―二〇頁）。卍山は、その伝記資料には多分に取捨選択が見える（三三五 参照）。ことから、本当に若年時に『正法眼蔵』を拝覽し、宗統復古を志したのかは疑問がないではないが、一応これを信用することとしたい。

問題は、なぜ卍山らは改革に際して、『正法眼蔵』に依らなければならなかったのかということである。その理由は上記の通り、「宗祖の説示に倣うべし」ということであるが、これについても一段深く考えてみたい。

つまり、宗統復古の現状維持派である両本山及び関三刹は、伽藍法による法の相続を当然の慣習として行っていたた

め、伽藍法の仕組みを自らの意思で変更する積極的な動機は考えにくい。実際に、関三利から永平寺への「昇住」に際しては、瑩山禪師系の了庵派から、非瑩山禪師系の、所謂寂円派への嗣承易えを行っていた。また、後に天桂伝尊（一六四八～一七三五）が『正法眼蔵』の出版停止の解除を江戸幕府寺社奉行へ訴え出たときも、末派の僧侶の見解に一理があるからといって、関三利が出した触を安直に改めるのは良くないと評価している（四十～一七頁）。よって、幕府側にも既存の制度を改める、積極的な必要性はないと考えて良いであろう。

そうであるにも関わらず、末派の僧侶数人が訴え出て伽藍法の慣習を変革するという、ある意味では無謀な行いを達成するには、両本山や関三利の権威を超える権威を示さなければならぬ。なおかつ、両本山・関三利は幕府の指名によって成立したものである以上、変革の論拠は、幕府をも納得させるものでなければならなかった。そして、その権威・論拠こそが宗祖の説示であり、それが『正法眼蔵』を持ち出さざるを得なかった背景として想定されるのではないか。実際に卅山は、元禄十二年に「面授」巻を出版しており、これが理論的根拠の一つを為したと考えられる。つまり、この変革の実現のために、この時に「曹洞宗の宗義は『正法眼蔵』に依らなければならぬ」という概念を持ち出してきたのではないかと推測される。また更に言えば、このような現実と説

示の矛盾を突かれないようにするということも、享保十二年（一七二七）の『正法眼蔵』開版停止令の遠因の一つである可能性が考えられる。

近世の復古運動について、筆者は、従来指摘されてきた『宗統復古運動』・『古規復古運動』に、『正法眼蔵』復古運動を追加して「三大復古運動」と呼称すべきであると考えている。三大復古運動の内、前二者は、宗祖への復古を目指した結果、中世以来の制度を変革したため、革新運動でもあったことが既に指摘されている（『道元禪師とその宗風』三二～三三頁）。

更に『正法眼蔵』復古運動についても、その編者である卅山及び版機晃全（一六二五～一六九三）は、「道元禪師の時点では『正法眼蔵』の編次が定まっていなかった」と解釈していたため、両者共に、『正法眼蔵』を結集・編輯する際に、撰述年時を基準とした排列を定めた。その目的は、『正法眼蔵』を道元禪師の撰述時点の姿へと戻すため、つまり『正法眼蔵』の復古である（三八～三八頁参照）。しかしそれは、七十五巻本や六十巻本などの過去に存在した編輯体系を改めて、新たな形を創造したということでもある。よって、その点においては革新運動でもあると言えるため、上記の復古運動の流れに位置づけられるのである。

そして、『正法眼蔵』復古運動の流れの中に、現在の

『曹洞宗宗憲』に代表される、「道元禪師の主著は『正法眼蔵』である」という通念を位置づけることはできないであろうか。つまり、この通念は、近世の復古運動の名を借りた革新運動を通じて、少なくとも中世期には存在しなかった概念を新たに創造したのではないかとすることである。

この通念は、『正法眼蔵』に基づかない宗旨の参究を下位のものとして見做す理解を生み出した。その結果、近世・江戸宗学は、中世期における様々な宗旨の参究・伝承方法を破却して、新たな在り方を模索していくという発展過程を経、それはある意味では現在まで続く流れである。

いつしか、この通念は曹洞宗史の歴史観にも反映され、その結果として、近世以降に「『正法眼蔵』中心史観」が成立したのではなからうか。このことは、『正法眼蔵』中心史観は、曹洞宗教団の歴史に通底する価値観ではない可能性を示す。そうであるとするならば、初期教団及び中世期の曹洞宗教団の歴史を『正法眼蔵』中心史観で理解しようとするという営為を、一手段として完全否定することはないが、その結果、様々な歪みや問題が現在生じてきてしまっているのではないか。筆者は、その一番の犠牲になったのは、瑩山禪師であると考ええる。

四、道元禪師と瑩山禪師の説示の連続性と非連続性

少し視点を変えて、伽藍法というものの成立から、宗統復古運動を見てみたい。曹洞宗における伽藍法という仕組みが発生する淵源の一つが、瑩山禪師が永光寺（石川県羽咋市）において定めた「当山尽未来際置文」によって、後継住持を自身の法孫に限定したことであり、その他の置文などによって、瑩山禪師示寂後にも徐々に整備が進められていく輪住制度であることは認めざるを得ないであろう。

その理由を極めて簡潔に説明すれば、既に嗣法を済ませている人が継承した法が、輪住を希望する寺院の開山の法（伽藍法）とは異なる系統の場合、入寺は許されない。そのため、輪住制度を瑩山禪師の門下なども導入していった結果、徐々に入寺・輪住できる法の範囲が限定されていくこととなった。そして、ある人が入寺・輪住するに際して、その人の法と開山の法が異なっていた場合には、人の方が当該寺院の開山の法への嗣承易えを行うという事態が生じることとなった。それが徐々に進んでいくと、転住の際には伽藍に法を返し、次の住持がこの法を嗣ぐという「因院易嗣」の仕組みが生まれ、定着していくこととなったためである。そうであれば、住持人と開山の法が異なるということは起こり得ない。また伽藍を介せば、人を介さずとも法を嗣ぐことができる。

しかし、このような仕組みが、人と人とが直接相対して法の伝授を行う「面授」であるかどうかは大きな問題である。

更には、住持になるために当該寺院の開山の法へと嗣承を易えることを何度も行ったり、伽藍に法を返したりするなどの事態は、道元禪師も想定外であろう。また「面授」巻では、面授を経ずして嗣法したとする薦福承古（?—一〇四五）を厳しく批判している（河村孝道編『道元禪師全集』二、春秋社、一九九三年一月、六〇—六四頁）。そうである以上、面授を伴わない嗣法は、道元禪師の説示からその正当性を導き出すことは困難であり、むしろ否定的に理解されるべきものである。

そのように整理を進めていくと、宗統復古運動というものは、ある意味では、宗祖の教義と、教団護持・発展を目指した後世の解釈との対決であるという捉え方もできる。

円山らの訴えは、元禄十六年の裁断により、人法三物・伽藍法二物という五物相承という新たな概念を生み出すことで、一応の解決を見ている。よって、この時に明確な結論は出されなかったのである。

ここで問題としたいののは、瑩山禪師が「当山尽未来際置文」に定めた住持の限定方法は、円爾（二二〇二—二二八〇）の「東福寺条々」などの例は存在するにせよ、『正法眼蔵』などの道元禪師著作からは導き出すのが難しいということである。尤も、道元禪師著作には住持人の選定方法に関する具体的な記載はないため、単純な話ではない。しかし、可能性として、瑩山禪師の教団が成功した要因の一つとして、『正法

眼蔵』などの道元禪師の説示を遠ざけたためという要因を考慮しなければならないのではないか。

この点は、近年の『伝光録』の出版研究からも言えるであろう。『伝光録』の出版については、『宏智録』の比重が非常に大きく、例えば『正法眼蔵』などの道元禪師著作を圧する量であることが明らかになった（横山龍顯「瑩山紹瑾講述『伝光録』における道元思想の解釈方法—『宏智録』からの引用に注目して—」、『仏教学』第六十五号、二〇二四年五月）。これは、非常に大きな成果であると評価できる。問題は、この事象をどのように解釈するかである。

『伝光録』に関して言えば、各祖師の伝記の内容に出版が不明確なものが存在することが指摘されている（池田魯参「伝光録」さらなる宗旨の展開—、『曹洞宗報』第八九二—九五七号、二〇一〇年一月—二〇一五年六月、各号参照）。しかし、道元禪師は『正法眼蔵』において多くの祖師の伝記を示しており（角田泰隆『道元禪師の思想的探究』、春秋社、二〇一五年二月、二三—五〇頁参照）、例えば、各祖師の伝記を挙げるに際して、短文であってもまず「道元禪師は『正法眼蔵』（あるいはその他の著作）において以下のように述べている」ということを示し、次いでこれを補足することで説示をすることも可能である。更に述べれば、「これは『正法眼蔵』『仏祖』巻に則って提唱している」、あるいは「これは『正法眼蔵』『仏祖』巻の注釈であ

る」というようなことを明言することもできるはずであるが、そのような説示はない。

その理由の一つとして考えられるのは、前節の冒頭で述べた、懷契に始まる『正法眼蔵』の秘書化・室中化の流れである。尤も、瑩山禪師著作に『正法眼蔵』からの引用は全く見られないということではない。そのことは、『正法眼蔵』の存在は明言せず、容易な閲覧は許さないものの、自身の説示には引用することもあるという形で、『正法眼蔵』に基づく宗旨を部分的に展開することもあったと考えておきたい。

ここで考えてみたいのが、初期教団における永平寺の住持に関する問題である。初期教団における永平寺の世代は、道元禪師・懷契・徹通義介（一二九―一三〇九）・義演（？―一三三四）・義雲と次第していく。それぞれの住持期間を見ると、道元禪師は措いて、義介は五年で退院しているが、それ以外の三人は十年以上、住持を務めている。

その理由を共通項から探ってみると、『正法眼蔵』の書写活動への関与が考えられる。懷契は言うまでもなく、七十五卷本・十二卷本・六十卷本の書写・整理を主導した人物であり、義演は十二卷本の書写を任されており、義雲も若年時より六十卷本の書写に参加している。一方で義介は、『正法眼蔵』を書写した可能性があるのは、現在確認されている範囲では「嗣書」巻のみであり、恐らくそれ以外の巻、あるいは

編輯体系の書写活動には関与していないと考えたほうが良い。

筆者は、求めたのが教団の門人なのか、波多野氏などの教団外の外護者なのかは保留としつつも、道元禪師の宗旨の理解や、その宣揚が行える人物を永平寺住持に期待する流れが存在したのではないかと考えるのである。実際に、道元禪師が嗣法した人物の候補者は、懷契・詮慧（伝不詳・僧海（二一六―一二四二）であるが、この三人の共通点は、道元禪師の旧参であることと、全て何らかの形で『正法眼蔵』に関与があったと推測されることである（僧海と『正法眼蔵』の関係性の可能性は（十四）二五―二六頁参照）。そしてこの流れの中に、義雲が永平寺住持として、公開の編輯体系であると考えられる六十卷本に基づいて、『正法眼蔵序』『正法眼蔵品目頌』を撰述しなければならなかった事情を位置づけることができるであろう（六十卷本の性格については「懷契と六十卷本『正法眼蔵』参照）。

もしそうであるとするならば、『正法眼蔵』を中心とする道元禪師著作によって曹洞宗の宗旨を理解しているか」という考え方は、当初の永平寺教団には存在した、あるいは教団の外から求められていた可能性があるが、徐々に失われていった概念であるとも考えられるのかもしれない。しかし、義雲の後には、恐らく道元禪師を直接知る人々がいなくなったなどの理由により、そのような流れは徐々に力を失っていつ

たものと見られる。

そして筆者は、瑩山禪師が『正法眼蔵』などの道元禪師著作を教団の中心に据えなかったもう一つの背景が、ここにあるのではないかと考える。瑩山禪師の永光寺時代の主たる関心事が、教団の安定的な維持・運営であることは、その行状を見ると明らかである（二三四）参照。しかし、道元禪師著作などの思想的理解を前提とする仕組みの教団としてしまうと、安定性の面では明確な障害となりうる。つまり、そのような人物が常に存在するとは限らないためである。

瑩山禪師の判断を仮にそのように整理してみると、この考え方は、近世の嗣法論争における、円山らの形式重視主義に近いようにも思われる。逆に、初期教団の永平寺住持に求められていたであろう能力は、独庵玄光（一六三〇—一六九八）、天桂らの内容重視主義に近いようにも見える。このようなことを考えてみるのも、検討の一手段としてありうるかもしれない。

以上のような、内容主視的な永平寺教団の流れを、禪宗教団において伝統的に行われてきた、室中の印可証明を以て嗣法することで伝灯していくという流れへと引き戻したのが、瑩山禪師なのではないだろうか。その実現のためには、『正法眼蔵』を中心とする道元禪師著作が表に出ていては、それを理解しているかどうかを問われてしまう可能性が出てくる。

しかし、そうであってはならないのである。

この行いは、『正法眼蔵』中心史観からすれば、非難の対象になることは想像に難くない。そしてこれこそが、瑩山禪師が低く見られてきた理由なのではなからうか。ところが、『正法眼蔵』中心史観は、近世に新たに生み出された概念、あるいは初期の永平寺教団にはありつつも失われた概念であって、ある意味では理想のようなものである。よって、瑩山禪師が『正法眼蔵』に積極的に依らない、あるいはその存在を明言しないのは、教団の安定的な発展のために最適と考える解を選択した結果であって、その判断を責めるのは酷であると考ええる。

五、瑩山禪師と義雲の共通性・寂円との連続性

瑩山禪師の『宏智録』重視の姿勢は、同時代人である義雲と比較すると、より重要性が鮮明になる。鏡島氏は『道元禪師とその周辺』（大東出版社、一九八五年四月）において、

義雲の宗風の特質として、一、宋朝禪の特質である機関が用いられていること、二、宏智正覺の禪風に親近していること、三、臨済宗に対し包容的な宗風であること（二三三頁）

と総括している。その論拠としては、『永平寺史』（大本山永平寺、一九八二年九月、三〇九—三三三頁）などで指摘されている、『義雲語録』における、『宏智録』を縦横に用いた説示が想定

される。

両者の共通点として考えられるのは、寂円（二〇七―二九九）である。つまり、義雲は建治二年（一二七六）から、瑩山禪師は弘安五年（一二八二）から、それぞれ寂円の下に参じている（一六二―二五頁、二二二―二三頁参照）。よって、若年時に、同時期に同じ師の下で参学しているため、当然面識があったであろう。そうであるにも関わらず、瑩山禪師の『洞谷記』に義雲の話題がなく、『義雲語録』に瑩山禪師の話題がないのは、何らかの問題があった可能性を伺わせる。しかし、そのような両者の間に『宏智録』重視の姿勢という共通項があるのは、非常に興味深いことである。但し、両者の間で『宏智録』の引用箇所への傾向が異なるなど、思想的な差違がある可能性もあり、その解明は今後の課題である。

『義雲語録』の分析の目的の一つは、それを以て、語録などが存在しない寂円の禪風を類推するためである（道元禪師とその周辺 一二七頁、『永平寺史』二七六―二七七頁等参照）。よって、義雲に加えて、瑩山禪師の『宏智録』重視の姿勢が見えてきたということは、寂円の禪風は、「宏智正覚の禪風に親近している」と理解して良いのではないかと思われる。

以上をまとめると、瑩山禪師の『宏智録』重視の姿勢は、義雲との共通性を以て理解されるべきであり、その要因は、若年時に参じた寂円の影響であると考えられるべきなのではな

らうか。

しかし、そうであるとするならば、大きな問題が出てくる。瑩山禪師と義雲は、その後の中世曹洞宗教団の方向性を決定づけたということで、初期曹洞宗教団の最後の祖師として位置づけるべきであるというのが私見である。その方向性の一つである、『宏智録』重視の姿勢の淵源が寂円に求められるとするならば、中世曹洞宗教団の思想的淵源もまた、寂円に求めるのが自然であろう。

これは、両祖の思想的連続性を重んじる立場からすれば、大きな問題であるようにも見える。しかし筆者は、以下のよう

に理解すれば全く問題とならないと考える。

元来、禪宗教団においては、法の伝統の系譜こそがその正当性を担保する方法であり、その観点から見れば、嗣法を行うことで、伝灯歴代祖師は全て同じ教えを継承しているのである。言い換えれば、道元禪師と瑩山禪師、更には西天東土の歴代祖師から我々に至るまで、全員が同じ思想を継承しているということである。

よって、その説示の内容から、例えば両祖の思想が同じであるか異なるかを議論することは、学術的には興味深いことではある。しかし、信仰の上に立つのであれば、その法を継承していることで、その思想は同じであるということになるのではないか。よって、両祖の説示から思想的連続性・共通

性が見られるかどうかと、両祖の思想が同じであるかどうかは、全く別次元の問題であると理解しなければならない。仮に、説示の上から連続性が見られなかったとしても、両祖の思想は同じであるという信仰が揺らぐことはあつてはならないのである。ここから推察すれば、瑩山禪師は、道元禪師と寂円の思想的影響を止揚するために、この伝灯という形に戻すことを試みたのかもしれない。

そもそも、両祖は「両祖」とはいえど、世代が離れた別の人物なのであるから、その思想や説示の、ある部分が似通っており、ある部分が異なるのは当然のことであつて、両者の比重・程度が問題である。更に「両祖」という概念は、近世の幕府の指名に端を発する両本山制を受けて、近代の教団和合のために考え出された制度である。

両祖の概念の成立に至るまでに、先人が払った努力には大いに敬意を払うべきであるし、筆者が本稿において、これを変えるべきであると主張しているのでもない。しかし、近世の流れを経て近代に成立した「両祖」という概念を前提として、初期及び中世の曹洞宗教団の歴史を理解・解釈しようとするれば、無理が出てきてしまうのは当然のことと言わなければならない。

よつて、少なくとも研究の場においては、この概念を前提としないようにしなければならず、そのために、両祖ではあつ

ても、研究の場においては「禪師」を付して呼称しない場合があるのではなからうか。

そして、「両祖」の概念を研究の場においては前提としないことで、瑩山禪師は、道元禪師から独立した一人の禪僧として評価されることとなる。本稿では詳述はしないが、筆者個人としては、瑩山禪師という一人の禪僧を尊敬しており、非常に大きな功績を残した人物であると考えている。しかし、道元禪師と常に比較され、『正法眼蔵』中心史観を以て見られてきたことで、正当な評価を得ていないとも考えている。そして瑩山禪師が「両祖」でなければならないのは、ある意味では曹洞宗教団の論理であり、教団の学である。

かつて、和辻哲郎氏が『沙門道元』において、「道元は一宗の道元ではなくして人類の道元になる。宗祖道元ではなくして我々の道元になる」（『日本精神史研究』、岩波書店、一九七〇年十二月、一六〇頁）と述べてから新時代の道元禪師研究が始まった。それに倣つて、学術の面において、瑩山禪師を道元禪師、そして曹洞宗教団の論理から解放することで、新たな見方や、より正当な評価が行える時代が来るのではなからうか。

六、おわりに―今後の課題

以上、本稿で検討したこと、今後の課題として考えられる

点を、簡略にまとめると以下のようになる。

・『正法眼蔵』中心史観」は、近世に新たに創造された概念である可能性が考えられる。

・『正法眼蔵』中心史観」が曹洞宗史を通底する価値観であるかどうかは大きな疑問がある。

・『正法眼蔵』中心史観」を以て曹洞宗史を理解しようとする、それに基づいて個々人の行動を評価することになり、特に初期曹洞宗教団を見ていくときには様々な問題が生じてしまうことから、これを採用するのが適切かは慎重に判断すべきである。

・初期曹洞宗教団を正確に理解するには、個人の研究に加えて、相互の人間関係や、それぞれの比較に基づく精査が必要で、特に寂円は、更なる検討が必要である。

・後代に創造された概念である「両祖」を前提として研究をするのは必ずしも適切ではなく、一方で、「両祖」の間で思想的連続性もあれば非連続性もあるのは当然であり、程度の問題として考えるべきである。

・特に瑩山禪師は、両祖の一人ではなく、一人の中世禅僧として理解することで、その真価が見えてくる可能性がある。

本稿は、問題提起を主たる目的とするため、それぞれについて詳しい考証を行っていない。よって、その検討は今後の課題であるし、示した見解が誤りであるとすれば改める機会

を設けたい。

そしてまた、『正法眼蔵』中心史観が曹洞宗史を通底する概念ではないのであるならば、筆者の『正法眼蔵』伝承の「ゆみ」という連載が、どれだけの意味を持つのか、全く疑問がないではない。しかし、過去になかった概念であるからといって、これからなくても良い概念ではない。よって、今後の時代において、宗祖の精神を活かす方法を様々に考えていくこと、また「宗学」や「宗旨」について考えていくことが我々の課題であることを改めて認識し、本稿の一応の結びとしたい。

キーワード…道元禪師・瑩山紹瑾禪師・『正法眼蔵』・両祖

曹洞宗における「音楽」の利用について

——明治三〇年代の記録を中心に——

山内 弾 正

一、はじめに

私たちの身近にある音楽の概念は、明治期からの近代化によって日本に西洋文化が流入・拡大したことに始まる。音楽に限らず、この時期の近代化は曹洞宗（以下、宗門）を含む伝統教団にも多大な影響を与え、それまでの教団の在り方を見直す契機になった。こうした経緯の中で教化についても様々な手段が模索され、各宗派の祖師や教義に関係する詩句に西洋音楽の影響を受けた旋律を付与する仏教音楽が生まれた。明治期には教育制度の整備によって一律的な音楽教育の実施が進められたこともあり、仏教音楽は徒弟や一般家庭の子どもに対する教化の一手段として注目され、儀礼の中で歌唱されることもあった。

現在の曹洞宗梅花流詠讃歌（以下、梅花流）が「近代仏教音楽」として位置付けられているように、明治に始まる音楽の利用はその後の宗門の教化活動へ地続きになっている。昭和

二十七年（一九五二）に誕生した梅花流^②については、すでに『曹洞宗教団史における梅花流』をはじめとする先行研究があるものの、これ以前の状況については未だ研究途上にある。拙論（二〇二六）では「宗歌」および「君が代」の記録を調査する中で、明治三〇年代に宗門が音楽教化に注目していたことや、儀礼に歌唱が用いられた事例が集中することを明らかにした^③。本稿では引き続き調査範囲を明治三〇年代に限定し、より具体的な楽曲の使用事例を整理する。

二、明治期の仏教音楽の動向について

仏教音楽の変遷については、竹内淳有^④（一九六六）、前田美子（一九九二）、飛鳥寛栗（二〇〇八）などの先行研究がある。特に飛鳥による『日本仏教洋楽資料年表』は一八五九年から二〇〇〇年までに発表された仏教音楽作品と共に、各時代の仏教界の動向が年次順に整理され、両者を踏まえた上で仏教音楽作品の変遷を追うことができる。仏教音楽作品を見てい

くためには、作曲家や作品の分析といった音楽学的アプローチのみならず、仏教として保持・研究されてきた教義に加え、それまでの教団が積み重ねてきた歴史、そこに所属する僧侶の思想や活動といった視点を少なからず参照する必要があると思われる。同様の見解は福本康之⁷⁾（二〇〇二）やホアキン・ベニテズ⁸⁾（二〇〇二）などに先鞭されるものではあるが、従来の研究では作品分析などが主だっており、教団や関係のあった僧侶の活動に焦点を当てるものは少ない。ただし、福本康之（二〇〇六）が「仏教音楽の西洋化は必ずしも各宗派の教団レベルでオフィシャルに推進されていたわけではない」と指摘するように、こうした分析を進めるには作品ごとに教団との関連を精査する必要がある⁹⁾。

また、マット・ギラン（二〇二二）は仏教唱歌会を立ち上げた岩井智海（一八六三―一九四二、浄土宗）の周辺にあった活動や交流を「相互接続ネットワーク」として位置付け、これらが仏教音楽の概念の構築に影響したと指摘する¹⁰⁾。明治三二年（一八八九）に発足したこの団体には、大内青巒（一八四五―一九一八）が積極的に関わった記録がある他、宗門の代表として原湛山（一八一九―一八九二）が名誉会員に名を連ねている¹¹⁾。超宗派の団体としてだけでなく教育制度や国体とも深い関わりを持つ仏教唱歌会は、明治期の仏教音楽の動向を見ていく上で重要な位置付けにあるが、明治二六年（一八九三）に岩井が

関西に移って以降の活動は見られず、この理念を引き継いだ団体や関係者などは管見する限り見当たらない。

従来の仏教音楽の動向については仏教唱歌会がその嚆矢となったことが知られるものの、次に注目されるのは昭和二年（一九二七）に組織された仏教音楽協会や日本宗教音楽協会などで、岩井の活動以降のおよそ四〇年間の詳細は不明であった。拙論（二〇二三）では仏教音楽会および正則音楽講習所の活動を整理し、明治三〇年代の仏教音楽の動向の一部を明らかにした¹²⁾。本稿では、この空白期間をさらに補完するものとして曹洞宗宗務庁刊行の『宗報』を使用し、宗門における「音楽」利用を確認する。

三、宗門の動向について

『宗報』には、曹洞宗宗議会をはじめ宗門の動向が掲載される。管見の限り、宗門に「音楽」を利用するという発想が盛り上がりを見せたのは『宗報』が刊行されて間もない明治三〇年代はじめの頃であったと思われる。この頃、すでに『仏教唱歌集第一集』（仏教唱歌会編、東京教育者、一八八九）などが刊行されており、ここに収録された作品が歌唱されることもあったと思われる。しかしながら、この時期の『宗報』に残る記録では収録作品の事例と見られるものはわずかである。また、この『仏教唱歌集第一集』には「君が代」が収録され

ている。宗門では「君が代」の歌唱事例が多数確認されるものの、掲載曲の事例が十分ではないことから、本稿ではこれが『仏教唱歌集第一集』からの影響によるものとは判断しない。

『宗報』に登場する最も早い「音楽」利用の記録は明治三〇年九月の記事で、森田悟由禪師（一八三四―一八九五）を函館高龍寺にて歓待した際のものである。ここでは「吉祥女学校生徒五百余名」が「奏楽に和して歓迎の唱歌（杉浦某居士の新作に係る）を挙唱¹⁴」しており、これについて「最も殊勝なりし」と評価されている。また、「音楽」に対する興味については、明治三二年二月掲載の「論説憂国瑣言」の一部にアメリカ独立戦争（一七七五―一七八三）の事例が挙げられ、独立自治を目指す中で生まれた「悲壮感慨の唱歌」が青少年に対して効果的であったことが注目されている。

こうした状況の中で、「音楽」の利用が本格的に意識されはじめたのは明治三二年（一八九九）の頃であったと思われる。拙論（二〇二五）では「論説報恩法会を盛にすべし¹⁵」を引いてこれを指摘した。

この記事では、当時一般に周知されていない両祖の存在を、宗門として積極的に広報する必要性が指摘されている。この方策として提言されたのが両祖の誕生会を設けることであり、従来の報恩講式などの法会に加え、絵説きや幻燈、音楽など

の手段を利用して両祖の伝記を周知することが付言された。このような提言が押し出されたのは、同時期に台頭したキリスト教がクリスマスなどを祝う事で布教に成功していたことが強く影響する。これについて記事内では以下のように主張される。

翻つて耶蘇教を觀よ、彼の聖書を始めとして讚美歌等に至るまで一切平易にて、苟も平仮名を読み得る者は何人と雖も大意だけは了解するを得るにあらずや。その外彼等が時々配与する小冊子も極めて平易なる物語、偶言等なれば、小童幼女と雖も之を讀みて信念を起すに足る。今や斯る平易にして入り易く且つ布教に伶俐なる宣教師等が各地に乱入する時となりたれば、従来の如く呪文儀式のみに依頼せずして着々実効を計らざるべからず。茲に於て吾人は報恩的法要の拡張を望まざるを得ず。

また、宗門がこのように意識したのは同年二月に举行された「高祖承陽大師御降誕七百年」の記念法会が影響した可能性もある。永平寺では「闔（筆者註…全て）山惣出勤」として「大仏宝殿」にて行われ、檀信徒の参詣とともに盛大に実施されたようである。¹⁶この他に永平寺東京出張所においても举行された。また、この法会は全国寺院での実施が勧告されており、前号にあたる『宗報』五一号では「全国寺院住職諸師

及び檀信徒諸氏は各々申合せ報恩謝徳の法要」を営むべしとする旨が永平寺監院から発されている¹⁷⁾。

しかし、この実施は極一部に止まったと思われる。『宗報』における降誕七百年法会の記録は、告知に先駆けて執行された一件を除きわずか六件のみであった¹⁸⁾。それまでに両祖の生誕を祝う習慣が希薄であったことや告知に性急の感があつたとはいえ、宗門全体の動向としては非常に少ない結果であると言えよう。

「論説報恩法会を盛にすべし」は、以上の動向を受けて発せられたものであつた。ここで「従来の如く呪文儀式のみに依頼せずして着々実効を計らざるべからず」として法要中心の教化の在り方が抱える課題が示されたのは、檀信徒だけでなく、両祖についての周知が宗門宗侶の中ですら共有されていないという状況も念頭におかれていたと思われる。降誕七百年法会の不振は、従来の宗門とキリスト教の違いとして宗門関係者に如実に実感されたことであろう。こうした状況や提言から、宗務局は布達としてこの周知徹底を進めていく。

両祖の生誕年は明治一〇年（一八七七）の宗務局第二十三号布達によって改正されており、「高祖大師御誕辰」は「正治二年庚申正月二日」、「太祖国師御誕辰」は「文永五年戊辰十月八日」と旧暦表記で発布されていた。しかしながら、こうした発布がありながらも周知が進まなかったことを受け、改

めて明治三三年（一九〇〇）一月一日付の「甲第一号」¹⁹⁾にて生誕日が改正されることになった。この布達では「末派寺院は報恩謝徳の爲め御誕辰の当日には精々慶讃の法会を修行し又檀信徒をして報恩謝徳の誠を竭さしむべし」と付言され、「高祖大師御誕辰」を「紀元一千八百六十年一月廿六日」、「太祖国師御誕辰」を「紀元一千九百二十八年十一月廿一日」と太陽曆に改めたものが採用されている。

この布達に基づき、宗門では明治三五年に規定された「学林規則」の中に両祖の降誕会が明記された²⁰⁾。この規定の後、降誕会はさらに「年中行事」として整備され、その差定に「宗歌」の歌唱が組み込まれた上で定期に実施されることになった。この周辺については拙論（二〇二五）に詳しい²¹⁾。

四、明治三〇年代の「音楽」の掲載事例

次に『宗報』掲載の事例を年次順に整理し、どのような場面で採用されていたかを具体的に確認していく。同様の作業は拙論（二〇二五）で行なったものの、抽出対象は「君が代」「国歌」に限定されていた。本稿の表Aはこれに「唱歌」「和讃」「詠歌」「讃歌」「聖歌」「合唱」を含む事例を加えて補完したものである。抽出した結果、対象の『宗報』二六四部の中で該当する事例は七七件であった。また、この中で実際に歌唱された事例は六〇件で、学生・児童・婦人会による歌唱

はおおよそ八割（四七件）を占めている。

次に表Aの結果を年次ごとに集計し、表Bとしてまとめた。

表Bからは明治三五年（一九〇二）および明治三六年（一九〇三）に掲載が集中していることがわかる。この二年間の合計は三九件で全体の約半数を占めている。この増加には高祖承陽大師六百五十回大遠忌の開催が関係しており、各地で行われた予修法要の内容や檀信徒や学生の随喜による事例などが含まれている。こうした盛り上がりがあった一方、明治三七年（一九〇四）を境に掲載件数は激減し、明治四〇年（一九〇七）にかけて減少していく。この時期は日露戦争期にあたり、掲載の多くを占めていた「地方教信」が削減された影響などもあってか、『宗報』から状況を十分に確認できない。ただし、ここでの減少は宗門が「音楽」の利用に見切りをつけたことを示すのではなく、戦中という社会的背景やこれに伴う軍歌の流行など複数の要因が関与した結果であると思われる。この詳細について本稿では踏み入らないが、いずれにせよ明治四〇年（一九〇七）に宗門で「宗歌」が制作されて以降これが重用されることを踏まえれば、この時期の減少をもって宗門の動向を見るのは無理があるろう。

続いて、具体的な楽曲の登場回数について見ていく。表Aの結果をキーワード別にまとめ、件数順に整理したものが表Cである。これを見て明らかなように明治三〇年代の記録で

曹洞宗における「音楽」の利用について（山内）

は「唱歌」が最も多い。この頃、「君が代」の歌唱をはじめ「言文一致唱歌」や「鉄道唱歌」の登場によって多様な唱歌が全国に拡大した。こうした世間への浸透や流行は、従来の教化の在り方に悩む宗門にとって示唆を与えるものであったと思われる。さらに表C―Aでは、抽出された「唱歌」の事例を曲目ごとに分類した²³⁾。曲名が明らかなものは備考に列挙し、歌詞や使用事例などを参考に分類分けた。本稿で確認した楽曲の中では「君が代」が最も多く登場している。宗門における「君が代」の利用については拙論（二〇二六）に詳しいため本稿では割愛したい。これに次いで多いのが「学林関係」の楽曲である。

「学林関係」として整理されたのは、宗侶育成機関に所属する学生によつて歌われた唱歌（全二件）である。この中の六件は卒業式などの学林内行事で歌われた記録である。これはすなわち、宗門の教育機関で少なからず唱歌の指導があったことを示している。拙論（二〇二五）で指摘したように、この時期の宗門では学林教育の振興策が協議されており、宗侶を養成するための機関でありながら「俗的知識、在家的学問」への傾倒が批判されていた²⁴⁾。こうした渦中にあっても学林では唱歌が採用され続けていた。これを顕著に示すのが、残り五件の「徒歩参拝歌」「上山の歌」「下山の歌」「吉祥讃（よろこびのうた）」「行燈行列の歌」である。「行燈行列の歌」

の歌詞は不明であるが、その他の楽曲の歌詞を表Dにまとめた。

これらの唱歌は、学林の生徒が六百五十回大遠忌に際して永平寺へ参拝した際に歌われたものである。「徒歩参拝歌」は曹洞宗学林の生徒二六名が徒歩で永平寺まで拝登したことを記念したもので、この一団は十八日間かけて東京へ福井を移動し、途中各所で演説や説教などを行った。⁽⁵⁵⁾ また、「永平寺参拝学生団唱歌（上山・下山）」は福井市から永平寺までの往復路で歌われたものである。この永平寺参拝学生団は、曹洞宗大学林生の一部と高等中学林、東京中学林の生徒が主となり、ここに東京大学・慶應義塾大学・哲学館などの学生が加わった大規模な団体である。総勢五百余名で組織された一団は「行列整々歩調正しく」しながら、この「永平寺参拝学生団唱歌（上山・下山）」を奏して永平寺までを往復したと記録される。⁽⁵⁶⁾

表Dにまとめた唱歌の制作者は不明であるが、曹洞宗大学林をはじめとする宗門の関係機関の学生に向け、宗門の徳性を涵養する唱歌が一律的に指導され、かつ行事への参加に際して歌唱されていた。「宗歌」制作以前の宗門の中ですでにこうした活動が展開されていたことは特筆すべき点であろう。明治三〇年代に提言された教化手段としての「音楽」は、宗門の教育機関の中で早期に定着を始めていたのである。

五、おわりに

明治三〇年代の宗門では布教教化の刷新が課題となっており、さまざまに模索がなされていた。本稿で見てきた種々の事例は、こうした状況下の中で宗門が早期から「音楽」に着目していたことを示している。従来の研究では、明治期におこった仏教音楽に対し教団レベルでどのような対応がなされたかについて焦点を当てたものは少ない。本稿で抽出された事例は『宗報』という教団からの刊行物による分析であり、当時の教団で楽曲がどのように使用されていたかを示す資料として有用であろう。

また、これらの事例分析から、特に青少年への教化として宗門教育機関に「音楽」の利用が定着していた形跡が確認できた。学林などの教育機関での状況については拙論（二〇二五）で触れたものの、これらは主に明治四〇年（一九〇七）以降のものであったから、本稿で行った明治三〇年代の整理は宗門が宗歌の制作および楽譜配布に至るまでの過程を補足するものとして意義を有する。

さらに、宗門における歌唱事例を整理した結果、およそ八割が学生・児童・婦人会によるものであることが判明した。この中には、学林の生徒だけでなく、一般の学生や信徒が法要に参加した際の事例も含まれている。当初、宗門の法会で

音楽の利用が促されたのは、「論説報恩法会を盛にすべし」にあったように両祖などの周知の手段として法要に付属されるものであった。しかし、こうした法要の形態拡大は、単なる参列者であった一般学生や信徒に唱歌の歌唱という役割を位置付け、それまでの宗教者のみによる法会から、参列者を伴う法要の実施へと変化を促す契機になったとも考えられる。

宗門では、明治四〇年代になって「宗歌」の制作や『承陽大師御略伝御和讃』の重版などが興り、さらに昭和期に入って社会部発案の「ヘイワオンド」や梅花流詠讃歌の発展へと連なっていた。この流れを踏まえれば、明治三〇年代の段階で確認される諸実践は、単なる試行錯誤ではなく、近代的仏教音楽が形成されていく過程の中で重要な位置を占めるものであったと言える。

以上の知見から、明治三〇年代の宗門における音楽利用は、後年の「宗歌」や梅花流詠讃歌の成立を準備する萌芽的段階として位置付けることができると思われる。すでに宮地清彦(二〇一五)に指摘されるように、宗門は「音楽布教」について早期から高い関心を持っていたからこそ、戦後になって布教項目の柱として必ずこれを挙げていた。本稿の整理によつて、これは決して世俗の流行・風潮への安易な傾倒ではなく、これまでに続く教化上の課題意識と実践の積み重ねを背景として宗門内部に「音楽」が有効な教化手段であるとの

認識が形成された結果であると言える。本稿で明らかにした明治三〇年代の諸事例は、その形成過程を理解する上での基礎資料である。本稿が音楽と教化の関係を再考する一助になれば幸いである。

註

- (1) 梅花流詠讃歌研究プロジェクト「第三章仏教音楽と梅花流」『曹洞宗教団史における梅花流』曹洞宗総合研究センター編、曹洞宗事務庁、二〇一九、一三二頁。
- (2) 梅花流詠讃歌研究プロジェクト「序章梅花流の成立史を考えるとということ」『曹洞宗教団史における梅花流』曹洞宗総合研究センター編、曹洞宗事務庁、二〇一九、二五頁。
- (3) 山内弾正「国歌「君が代」と「曹洞宗歌」の普及について」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二七回、二〇二六刊行予定。
- (4) 竹内淳有「近代仏教音楽の発展過程一」『印度学仏教学研究』一五巻第一号、一九六六、一六二頁。
- (5) 前田美子「昭和初期の佛教讃歌運動」『名古屋音楽大学研究紀要』一三号、一九九二、七一～一二五頁。
- (6) 飛鳥寛栗『日本仏教洋楽資料年表』法蔵館、二〇〇八。
- (7) 福本康之「昭和戦前期の仏教洋楽に関する一考察(一)」『佛教音楽協會』と同協会京都支部の活動を中心に「環境と経営」

曹洞宗における「音楽」の利用について（山内）

四二

- 静岡産業大学論集」七巻一号、二〇〇一、一三三～一三頁。
- (8) ホアキン・ベニテス「讃仏歌の創成と変遷 明治四〇～大正一二年出版の讃仏歌集及び『らいさん』の研究」『エリザベト音楽大学研究紀要』二二号、二〇〇二、四三～五五頁。
- (9) 福本康之「仏教音楽に対する進歩史観および芸術至上主義的価値観について仏教音楽の歴史的再評価にむけて」『浄土真宗総合研究』一号、二〇〇六、一～一八頁。
- (10) マット・ギラン「明治日本における「仏教音楽」概念の構築 岩井智海の活動にみる宗教・教育・国家・音楽の相互接続ネットワーク」『東洋音楽研究』第八七号、二〇二一、三三頁。
- (11) 明治二年九月「浄土教報」広告。
- (12) 山内弾正「明治期における宗門音楽教化について―仏教音楽会と正則音楽講習所の関係を中心に―」『宗学研究紀要』第三六号、二〇二三、二六九～三二〇頁。
- (13) 「四恩の唱歌」「十善の唱歌」の記載あり。これらは『仏教唱歌集』収録のものと思われる。
- (14) 『宗報』一七号、明治三〇年九月、一二頁。
- (15) 『宗報』六三号、明治三三年八月一日、五頁。
- (16) 『宗報』五二号、明治三二年二月一日、一〇頁。及び、『宗報』五三号「福井教信」、明治三三年三月一日、一一頁。
- (17) 『宗報』第五一号付録「稟告」、明治三二年二月一日、一三頁。
- (18) 「丹波教信」京都昌賢寺、旧陰十二月二日宗祖大師降誕会を執行。近村の信徒参集し盛会（『宗報』五一号、明治三二年二月一日、一九頁）。「静岡教信」浜松桑泉寺、去月十一日は高祖承陽大師御降誕七百年に相富するを以て同寺近末門主を召集して檀徒五十名と近傍寺院の随喜にて報恩講式を修行したる（『宗報』五三号、明治三三年三月一日、一一頁）。「千葉教信」千葉天南寺、去月八日寺院を招集し高祖承陽大師御降誕七百年報恩講式を行う。「秋田教信」秋田歎喜寺、県内寺院協同して高祖大師七百年誕生会を執行。「対馬教信」対馬国分寺、陰曆二日宗内寺院を招集し盛ん承陽大師七百年誕辰の法要を修す。「伊豆教信」三カ寺協同、二月十日十一日組合寺院を招き高祖承陽大師降誕七百年の報恩法会。「宮崎教信」宮崎臺雲寺、二月十一日高祖大師の降誕法会を営む（『宗報』五五号、明治三三年四月一日、一二頁）。
- (19) 『宗報』第七三号付録、明治三三年一月、一頁。
- (20) 曹洞宗事務局編『曹洞宗事務局普達全書』曹洞宗事務局文書課、一八九六～一九〇三、一三三頁。
- (21) 山内弾正「曹洞宗唱歌」の成立について―明治～大正期における曹洞宗第一中学校の資料を中心に―『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二六回、二〇二五、九一～九八頁。
- (22) 表C―A「仏教唱歌」には、釈尊を讃える「誕生会唱歌」などの他、『仏教唱歌集』（仏教唱歌会編、東京教育者、一八八

九、『仏教唱歌集』（仏教音楽会、東光社、一九〇六）掲載の作品が含まれている。また、「曲目不明」とした二一件の中にも「仏教唱歌」や「仏教の唱歌」の表記があるため、これらの楽曲の中に「仏教唱歌」に該当するものが多数含まれていると思われる。つまり、『宗報』掲載の「唱歌」は「軍歌・官製唱歌」などを除けば、実質その半数以上が「仏教唱歌」であると言える。なお、この「仏教唱歌」には「学林関係」も該当するが、本稿では分析の都合上区別した。

(23) 山内弾正「国歌「君が代」と「曹洞宗唱歌」の普及について」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二七回、二〇二六刊行予定。

(24) 山内弾正「『曹洞宗唱歌』の成立について―明治～大正期における曹洞宗第一中学林の資料を中心に―」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二六回、二〇二五、六一頁。

(25) 『宗報』一三〇号、一一頁。

(26) 『宗報』一三〇号、一一頁。

(27) 宮地清彦「戦後宗門の社会事業と音楽布教―「曹洞宗宗務庁社会部」の位置付けより」『曹洞宗教団史における梅花流』曹洞宗宗務庁、二〇一九、一二二頁。

表A 明治30年代『宗報』における「音楽」利用の事例一覧

和暦	西暦	発行 月	頁数	『宗報』 号数	備考：詳細
明治 30年	1897 年	09月	12	017号	『雑報』 勅賜性海慈船禪師北海道御親化日誌。7月16日。函館高龍寺。吉祥女学校生徒一同が奏楽に和して歓迎の唱歌（杉浦某居士の新作に係る）を挙唱。「最も殊勝なりし」
明治 31年	1898 年	02月	14	027号	『雑報』 台南曹洞宗立国語学校卒業式の景況。卒業式で君が代、軍歌の歌唱あり
明治 31年	1898 年	02月	8	028号	『論説 憂国瑣言』「西暦一千七百五十六年に北米合衆国の気運を萌芽するにあたり、国の先覚者は英国の残虐は忍ぶべからず、米国は必ず自治独立せざるべからずとの悲壮感憤の唱歌を製して、当時の国内に伝唱せしめたりしに、他日独立軍の起こるや、その悲壮感憤の唱歌に薫陶感化せられたる」
明治 31年	1898 年	04月	22	032号	『雑報』 鳥取県。観音三十三所再興。詠歌並びに道中祀の冊子を施本
明治 32年	1899 年	01月	19	049号	『雑報』 曹洞宗立台南国語学校第2回卒業式。君が代の歌唱
明治 32年	1899 年	04月	32	056号	広告『降誕の祝尊』 鴻盟社 誕生会唱歌の掲載
明治 32年	1899 年	08月	5	063号	『論説 報恩法会を盛にすべし』 教化手段として音楽などの利用を推進
明治 33年	1900 年	01月	17	073号	『雑報』 曹洞婦人教会発会式。羽塚社中の寄付による大和音楽と仏教唱歌あり
明治 33年	1900 年	02月	12	076号	『雑報』 曹洞婦人教会。愛知。大和音楽に和して仏教唱歌、および君が代
明治 33年	1900 年	04月	14	079号	『雑報』 愛知曹洞婦人教会。安清院にて第5回例会 陸軍将校の令嬢又は高等官、豪商の令嬢をはじめ会員80余名。大和音楽に和して仏教の唱歌を歌う。講義終わって仏教唱歌。「妙齡の処女が最も仏教的信念の篤き心情より謡い出たる唱歌なれば聞く人々は座ろに感涙を堪えて即座に入会を申し込し者も少なからざりし」
明治 33年	1900 年	05月	4	081号	『論説 婦人教会を盛にすべし』 観音講・地藏講あるも春秋両3回程度で詠歌・和讃などを誦するのみ
明治 33年	1900 年	10月	12	092号	『雑報』 愛知県教信 仏教大演説会にてオルガン、唱歌あり
明治 33年	1900 年	10月	14	092号	『雑報』 曹洞宗台南国語学校第四回卒業式。君が代の歌唱
明治 33年	1900 年	12月	23	095号	広告『宝の鏡』「優美高尚にして精神を慰むる者は和讃の声なり」
明治 33年	1900 年	12月	9	096号	『雑報』 函館慈恵院開院式にて君が代の吹奏あり
明治 34年	1901 年	04月	13	104号	『雑報』 水野道秀和尚の退院式及晋山式。名古屋から京都へ移る。京都に到着した和尚を仏教婦人会の令嬢はオルガンに和して仏教唱歌を奏す
明治 34年	1901 年	06月	24	107号	『雑報』 長野県教信。山門に入って学校教員奏楽、生徒百数十名は君が代の唱歌を相和す
明治 34年	1901 年	07月	14	110号	『雑報』 名古屋。釈尊入滅二千八百五十年大遠忌。会場の大光院に音楽器の備え付けなどあり。市中三百余の各宗寺院は一斉に百八の梵鐘を鳴らして法会の打ち出しを告げ、おわって式場の隅から婦人の唱歌あり
明治 34年	1901 年	07月	9	110号	『雑報』「福田会育児院」院の日課。毎日7時起床、洗面などの後に仏壇前に集合整列して「露の命」の讃歌を三唱。福田会育児院は6歳以上は男女別れて起床。6歳未満の幼児のために教師を呼び幼稚園教育も予定する。12歳以上は各種掃除、女子は家事見習いなど。男は商工業などに託して職業見習い、女子も裁縫教室など見習い、15歳以上で産婆看護や女工などにつく
明治 34年	1901 年	08月	14	111号	『雑報』「高祖大師六百五十回大遠忌予修報恩会地方通信」出雲教信（一）受戒会に西国三十三観音の尊影などが奉請され、説教・和讃などが勤められた
明治 34年	1901 年	09月	9	114号	『雑報』「宗門彙報」性海慈船禪師越本山貫首親下御親化彙報。仙台松音寺完成上堂。6月27日「法式の前後、吉祥講員女子部中の少年者百余名一斉に仏教唱歌の挙ありしは一層に参詣者の感動を高からしめたり」

明治35年	1902年	01月	5	121号	尼僧学林開講式Ⅰ 君が代を唱歌
明治35年	1902年	03月	12	126号	『雑報』『地方教信』萬隆寺御遠忌予修法会。浅草萬隆寺の東馬塚道が自著の彰徳和讃なる「宗祖六百五十年」と題する冊子を一般向けに施本
明治35年	1902年	04月	17	127号	『雑報』『地方教信』京都府教信。何鹿天両田群の曹洞宗青年僧侶団結して、明治34年3月に仏教顕脱なるものを組織し、例会・講習などを行う。この参加者に中学校長が職員生徒を引率して参拝し、この時小学校生徒による「雪中行軍唱歌」を吹奏
明治35年	1902年	04月	18	127号	『雑報』『地方教信』滋賀県教報。高等小学校長は数百の生徒に号令して「凍死唱歌」を諷す
明治35年	1902年	04月	10	127号	観音の詠歌を唱えれば満堂の老若男女これに和す
明治35年	1902年	04月	11	128号	『雑報』『宗門彙報』直心浄国禅師戒会御親化日誌。明治35年3月15日名古屋長栄寺。戒場の付近で「仏教少年生徒おおよそ一百余名職員の指揮を受けて唱歌を奏し」とある
明治35年	1902年	04月	14	128号	『雑報』故普蓋大禅師卒哭忌法要教信。明治35年4月5日浅草橋場町福寿院。大本山監院石川素堂、副監院織田雪巖を請して焼香説戒。また法弟諸役位の随喜者として来馬塚道参加。隣寺の浄土宗法源寺からも随喜者が多数あり「楽師六名」も参加した。当日、「参拝人をして無上の感激を与えしは法堂前へ両列して百余人の生徒が仏教唱歌を合掌にて奏せしにあり」と記録される
明治35年	1902年	04月	15	128号	『雑報』慈育学校の降誕会。麻布区本村町二百四番地曹溪寺内の慈育学校（明治20年真言臨在浄土の各寺院も総合して創立され、麻布区代用小学校として三百五十余名の児童を教育せる仏教主義慈善学校）。4月8日に釈尊降誕会を挙行し新井石禅の法話あり。校長渡辺清嶺は仏教唱歌「仏誕 報恩唱歌」を作って生徒一同に唱えせしめたり
明治35年	1902年	05月	16	129号	『雑報』『地方教信』神奈川県。高祖大師六百五十回忌予修報恩会。小学校生徒三百名余教員これを率いる。途中、生徒たちによる唱歌を奏す。石川老師上殿になるや学校生徒はオルガンに和して十善の唱歌等を奏し序で三帰戒を授けられる
明治35年	1902年	05月	14	130号	『雑報』『大遠忌彙報』御法要拾遷一徒歩参拝会。曹洞宗大学生生徒より成る徒歩参拝会会員二六名は百四十里余を跋涉して祖山に拝登せり。目的は大遠忌法会の参加のため。「徒歩参拝歌」という参拝歌があり、歌詞が掲載される
明治35年	1902年	05月	14	130号	『雑報』『大遠忌彙報』御法要拾遷一学生団参拝者。曹洞宗大学生生の一部及高等中学林並に東京中学林の生徒を主とし、東京大学慶應義塾哲学館等の生徒を以て組織せられし同団員五百余名 4月26日に特別臨時記者にて大遠忌法要参拝の途に上り、行列を組んで唱歌を奏して福井市から各村落を経て祖山へ到着。下山時もまた上山と同じく唱歌を奏した。「永平寺参拝学生団唱歌(上山)(下山)」「吉祥讃」の歌詞掲載
明治35年	1902年	05月	15	130号	『雑報』『地方教信』三重県東禅寺住職石田寅方。高祖大師六百五十大遠忌を営み戒師に尾州正眼寺住職近藤疎賢を呼ぶ。当寺には承陽講、仏教界、婦人会、令嬢会などの組織あり、日々仏教唱歌・オルガンにて読経の前後法堂の左右に立座し奏唱・高讃せり。「真に天鼓自然鳴我此土安穩の威あり」と評価
明治35年	1902年	05月	12	130号	『雑報』『大遠忌彙報』4月19日。大遠忌にて通夜百五十余名を東西両序に男女に別ち、大法堂にて通夜。本山待遇の厚きと高祖恩徳の広大なるに感じ、誠意称名するものあり、あるいは、高祖の和讃を唱うるものなどあり
明治35年	1902年	06月	15	131号	『大遠忌彙報』東京学生団500余名。唱歌下山の部を合唱して下山の途につく
明治35年	1902年	08月	9	135号	菅公一千年祭。小学教員生徒数百名。君が代を唱歌
明治35年	1902年	09月	6	137号	『詞林』『通俗仏教唱歌』東京慈育学校長・波辺清巖「右の唱歌は楽譜に合する者なれば此のまま用いて然るべき者なり」
明治35年	1902年	10月	11	140号	『雑報』承陽大師大遠忌記念大演説会。曹洞宗青年会によって承陽大師六百五十年大遠忌記念大演説を神田錦輝館、および大学林において開催。この余興として少年音楽隊、薩摩琵琶等の催しあり。また、記念の施本として「修証の栞」「吉祥草」「嘆徳唱歌」などの小冊子あり

明治 35年	1902 年	12月	11	143号	埼玉県通信 秩父郡吾野村金昌寺住職清原重堂和尚。日曜午後に少年説教。法話、君が代の他、奏楽や唱歌の歌唱あり。自作の唱歌を歌った。歌詞掲載
明治 36年	1903 年	01月	13	145号	『雑報』京都府教信。承陽大師六百五十大遠忌。堂頭和尚上殿するや福知山慈善婦人会会員三十余名は君が代の唱歌を奏楽に和す。その他、仏教唱歌あり
明治 36年	1903 年	02月	12	147号	『雑報』第一中学林開林式 開林式の歌、君が代唱歌。また会林記念の松を栽え、「栽松の唱歌」を歌う。午後には余興あり少年音楽あり
明治 36年	1903 年	02月	19	147号	『雑報』近江教信。滋賀永寿寺。12月15日。大師六百五十回大遠忌を挙行。法話の後、老若男女は永平和讃を唱え歡喜満足して解散
明治 36年	1903 年	03月	15	149号	『雑報』仏教青年伝道会綱領。事業として屋外伝道、唱歌伝道、避暑地伝道の3つをあげる
明治 36年	1903 年	04月	14	151号	『雑報』三重県教信。故小松宮殿下の御重位御冥福の法要を営み大施食会。仏教唱歌に風琴を和奏する
明治 36年	1903 年	04月	13	151号	『雑報』三重県教信。3月25日三重東禅寺。高祖大師降誕会。法話後に参加者五百余名「承陽和讃」に風琴を和奏
明治 36年	1903 年	04月	15	152号	『雑報』曹洞宗第四中学林落成式並に開林式詳報。余興で夜間に全生徒が「笹竹頭に球燈を吊るし唱歌を誦しつつ市中を行列」「最も妙観として市人に迎えられたる」行燈行列の歌として唱歌の歌詞掲載
明治 36年	1903 年	05月	16	153号	『雑報』曹洞宗第二中学林開林式景況「曹洞宗第二中学林開林式の歌」掲載。同林助教・飯坂円収作歌。宮城師範学校教諭・四釜仁邇作曲
明治 36年	1903 年	06月	18	155号	『雑報』函館教信。函館高龍寺。釈尊涅槃会の厳修。私立吉祥女学校職員生徒五百余名の参拝あり一斉に仏教唱歌「鶴林の曲」を奏す
明治 36年	1903 年	06月	19	155号	『雑報』京都府教信。昨年1月高祖大師六百五十回大遠忌の記念に文筆伝道の事業を開始。「知恵の園生」と題する月刊雑誌の刊行。此ほかに「承陽大師年譜唱歌」など刊行
明治 36年	1903 年	06月	20	155号	『雑報』山形県通信。凍死軍人追弔法要。尋常高等小学校生徒三百余名による学生唱歌あり。また奏楽唱歌中に入殿
明治 36年	1903 年	06月	19	155号	『雑報』京都府通信。大遠忌の記念事業として「受戒和讃」、「護法善神和讃」などを刊行
明治 36年	1903 年	06月	11	156号	『雑報』台南教信。観音講の組織。仏教会婦人会等を合併し観音講を設け、毎月17日を期し詠歌に説教、読経を説き、茶話会もおこなう
明治 36年	1903 年	07月	17	157号	『雑報』浜名湖湖岸教信。仏教青年忠孝会。君が代唱歌
明治 36年	1903 年	09月	14	161号	『学事報告』第一中学林第1回卒業証書授与式。差定に君が代唱歌あり。蛍の光唱歌によって退場
明治 36年	1903 年	09月	10	162号	『雑報』三重県教信。奥羽飢饉非命死者追悼無遮会。読経前後に令嬢会は風琴に仏教唱歌し婦人会には和讃を唱和する
明治 36年	1903 年	11月	15	165号	『雑報』上野国教信。両大本山秋期巡回布教。小学校生徒四百名による「オルガン讃美歌の勇しさ一層参聴者の耳目を引きたり」
明治 36年	1903 年	11月	34	165号	「広告 承陽大師御伝記」
明治 36年	1903 年	11月	18	165号	『雑報』地蔵講員。例月の詠歌
明治 36年	1903 年	12月	10	167号	『雑報』太祖国師降誕会。去る月21日、例年通り大学林にて執行。麻布日曜学校の生徒はオルガンに合わせて仏教唱歌を讀え、劉亮たる楽隊がこれに続く。弁士の交代の間には楽隊の奏楽と少年の唱歌を交える
明治 36年	1903 年	12月	16	167号	『雑報』紀伊国教信。東禅寺。承陽講式大施食などの法要おわって令嬢会「承陽和讃」風琴合唱
明治 37年	1904 年	01月	17	170号	『雑報』「地方教信」静岡県引佐教信。浜松廣福寺楠月峰住職。布教熱心にて毎月教延を張り、説教あるいは和讃をもって懇ろに仏教信仰を培養しつつあり
明治 37年	1904 年	02月	9	172号	『雑報』「宗門彙報」高祖降誕会。1月26日曹洞宗青年会は麻布区曹洞宗大学林において第3回高祖大師降誕会を挙行。高輪裁縫女学校生徒十余名の唱歌あり。「高祖大師御製水鳥曲を奏す」此時満堂威に打たれて肅然たり

明治 37年	1904 年	02月	21	172号	『雑報』羽後国教信。山形常恩寺。高祖承陽大師の降誕会を挙行。はじめに南無高祖承陽大師と奉唱し一同数十回の至心礼拝をつとめ、住職導師によって降誕会を進行。参拝焼香おわって住職法座にて大師和讃を唱える
明治 37年	1904 年	03月	10	174号	『雑報』京都府通信。戦勝祈祷会でオルガンの奏楽。女学校生徒による君が代あり
明治 37年	1904 年	04月	7	175号	『雑報』總持寺で皇軍全勝大祈祷会。小学生徒数百名による君が代合奏
明治 37年	1904 年	05月	14	177号	『雑報』登山。皇軍全勝敵国降伏祈祷会並に征露忠死軍人追悼会。上殿のち、オルガンの奏楽にて小学校生徒による君が代。回向終わって、生徒が敵軍降伏の唱歌を三唱して式を終わる。追悼唱歌の歌唱もあり
明治 37年	1904 年	05月	11	178号	『雑報』「地方教信」各地戦勝祈祷会。岡山蓮華寺。小学校生徒唱歌
明治 37年	1904 年	07月	8	181号	『雑報』「地方教信」岩手県戦勝祈祷、戦死者追悼会。君が代三唱
明治 37年	1904 年	07月	14	182号	『雑報』越後。陸海軍戦死者のため追弔供養の施食会。生徒による哀悼唱歌あり
明治 37年	1904 年	07月	14	182号	『雑報』滋賀。戦勝祈祷会。式後に君が代
明治 37年	1904 年	09月	8	185号	『雑報』「宗門彙報」第二中学林第1回卒業証書授与式景況。卒業式唱歌の歌唱。「同林卒業式唱歌」の歌詞掲載。同林助教授・飯坂岡取作歌、宮城師範教諭、同林講師・四釜じんじ作曲
明治 37年	1904 年	11月	15	189号	『雑報』「地方教信」愛知。「仏教少年会」にても開戦以来は一層賛助員の増加と共に会員も増加し目下三百五十余員にて毎月第2日曜日午前八時より一同本部玉林寺にて整列し男女別ち四恩の唱歌を奏しつつ全町氏神へ参拝せしめ君が代を奏し」
明治 38年	1905 年	05月	15	202号	『雑報』「宗門彙報」兵庫。戦勝記念法会。学校生徒唱歌あり
明治 39年	1906 年	06月	8	227号	『雑報』「宗門彙報」愛知県尼僧学林。開林式。君が代、開林式の歌、学の林の唱歌あり
明治 39年	1906 年	05月	14	225号	『雑報』丹後中央寺院連合会による歓迎会・追悼会で君が代演奏。
明治 40年	1907 年	02月	12	244号	『雑報』奈良県。曹洞教会発布の前年より5か寺を一組とし毎月互いに随喜して法会。毎回老若男女をはじめ小学校教員同生徒を参集し午後6時より西国詠歌を唱え、7時より読経おわって生徒婦人合唱による吉祥草おわて説教
明治 40年	1907 年	06月	13	252号	『教育』新潟県尼僧学林。5月22日。開林式。君が代を歌唱

表 B 年次別掲載数の変遷

和暦	西暦	件数
明治30年	1897年	1
明治31年	1898年	3
明治32年	1899年	3
明治33年	1900年	8
明治34年	1901年	6
明治35年	1902年	18
明治36年	1903年	21
明治37年	1904年	12
明治38年	1905年	1
明治39年	1906年	2
明治40年	1907年	2

計77件

表 C 曲目の内訳

曲目	件数	備考
唱歌	59	詳細はC-ア参照
和讃	12	承陽大師和讃 4 件、永平和讃、受戒和讃、護法善神和讃、その他
合唱	10	「国歌合唱」など。唱歌の項目とすべて重複
詠歌	6	西郷観音詠歌 3 件、その他。投稿された詩歌は割愛
讃歌	1	讃歌「露の命」
聖歌	0	

表 C-ア 「唱歌」 59 件中の曲目内訳

曲目	件数	備考
曲目不明	21	「仏教唱歌」「仏教の唱歌」などの記載あり
君が代	18	「君が代唱歌」などとも表記
学林関係	11	曹洞宗第二中学林開林式の歌、曹洞宗第二中学林卒業式唱歌、第一中学林開林式の歌、開林式の歌、学の林の唱歌、栽松の唱歌、徒歩参拝歌、上山の歌、下山の歌、吉祥讃、行燈行列の歌
仏教唱歌	9	歓迎の唱歌（杉浦某居士の新作）、誕生会唱歌、仏誕報恩唱歌、十善の唱歌、通俗仏教唱歌、鶴林の曲、承陽大師年譜唱歌、水鳥曲、四恩の唱歌
軍歌・官製唱歌	7	凍死唱歌 2 件、雪中行軍唱歌、哀悼唱歌、敵軍降伏の唱歌、追悼唱歌、蛍の光唱歌

表D

『徒歩参拝歌』

かのう明治壬の寅の春、百里にあまる長程を、都のはなをあとにして、法のみち芝踏みしなき、祖師の御山にまうてんと、軽き草鞋に身もかろく、いまぞ出でたつ旅のそら。こころは高く氣は清し。

法のみために身を捨てて、まして仏陀のかきりなき、世に墨そめの旅衣、慈悲のひかりは隈なくて、岩の枕も柔らかに、我等の前途をてらすらん、草の褥も柔らかに、我等の前途をてらすらん、草の褥も暖かし、我等の前途をてらすらん。

『永平寺参拝团学生唱歌』

「上山（往）」

国の都は東京か、諸宗の總府と仰がるる、曹洞宗の青年が、四百余人と諸共に、学生団の名も高く、祖山の月を眺めんと、ころは卯月の二十六、汽證の声を勇ましく、雲に路ある三百里、修證の山は違けれど、進む却下は千里也、遠き旅路も何のその、くる雲起れ雲起れ、くる雲起るも風ふくも、祖山の月は曇りなし、九海の水をまきあげて、雨は車軸とふりしくも、越の山月清し。

「下山（還）」

仰げや仰げ諸共に、吉祥山の峰高く、

曹洞宗における「音楽」の利用について（山内）

吹く松風に世をさけて、けがれに染まぬ御身にも、衆生撰取の谷ふかき、大師の慈悲ぞ限りなき、祖師の御墓に苔むして、苔を忍ぶ永平寺、松風払ふ胸の雲、心にひびく水の音、個中の消息誰か知る、あはれ人にも学示せんか、玄路鳥道あともなく、下山の路の足かるく、往くも復るも法の友、祖山の風光語らんか、承陽殿の福音を、世にも伝へんいざさらば、いざいざかへれ諸共に、いざいざかへれ諸共に。

「吉祥讃（よろこびのうた）」

村上帝の御裔にて、流れも清き源氏の
宗家に降誕まししし 承陽大師に帰命せよ」
香の烟に世の中の 無常を悟り遁世の
御心発したまひたる 承陽大師に帰命せよ」
天然自性の仏ならば 何ゆえ修行しつるぞと
疑ひ起したまひたる 承陽大師に帰命せよ」
千光國師に見えては 直指の尊とさ身にしてみて
仏戒受けさせたまひたる 承陽大師に帰命せよ」
大宗國に渡りては 五山十刹あまねくぞ
正師を尋ねたまひたる 承陽大師に帰命せよ」
身心共に脱落し 脱落さらに身心と
證契即通したまひし 承陽大師に帰命せよ」
天童浄祖の室に入り 五十一代単伝の
祖位にぞ即せたまひたる 承陽大師に帰命せよ」
支那の天子を諫めてぞ 僧風改ためさせたまひ

日本の恥辱をそがれし 承陽大師に帰命せよ」
度生の心深草の わびしき庵に聖胎を
しばし長養したまひし 承陽大師に帰命せよ」
世を宇治川の麓にて 初めて仏祖正伝の
宗風挙揚したまひし 承陽大師に帰命せよ」
城邑聚落遠さかり 越路はるかに踏分けて
吉祥山を開かれし 承陽大師に帰命せよ」
仏祖の正法眼蔵を 九十五巻に書き貽し
末世の枝折としたまひし 承陽大師に帰命せよ」
在家化益の要路には 受戒入位の法門を
開きて導びきたまひたる 承陽大師に帰命せよ」
北条相模時頼に 大政返上すすめてぞ
大義を論したまひたる 承陽大師に帰命せよ」
支那の工匠めしつれて 日本の家屋建築に
一大進歩を与へたる 承陽大師に帰命せよ」
加藤の四郎景正に 陶器製造ならはせて
国益おこさせたまひたる 承陽大師に帰命せよ」
北条相模か供養せし 三千石寺領をは
穢らはしとて斥ぞけし 承陽大師に帰命せよ」
恩賜の紫衣は勅詔 畏こかるとて受ながら
一生身に着けられざりし 承陽大師に帰命せよ」
遠身舍利は今も尚ほ 吉祥山にましまして
滅後の利益限りなき 承陽大師に帰命せよ」
明政至治の聖天子 特に追宗ましまして
御名を贈らせたまひたる 承陽大師に帰命せよ」

『出家略作法』諸本の研究（三）

翻刻・愛知県正眼寺蔵『出家略作法文』

秦 慧 洲

一、はじめに

本稿は道元禪師（一二〇〇～一二五三）撰『出家略作法』諸本の一つである、愛知県正眼寺蔵『出家略作法文』（以下、正眼寺本）の資料紹介・翻刻を目的としている。同資料は愛知学院大学図書館情報センターにて寄託所蔵されており、本稿ではそれに基づいて翻刻を行った。正眼寺本の成立は寛永十九年（一六四二）であるが、面山瑞方（二六八三～一七六九）による『得度略作法』（一七四四年刊）以前の多様な『出家略作法』の一形態と推定され、その成立背景には他本の影響があると考えられる。しかし、これまで正眼寺本の紹介はなされていなかったことから、本稿では正眼寺本の資料紹介、書誌情報の確認、本文の特徴について触れたい。

二、書誌情報と伝承に関する考察

二一、書誌情報と書写者について

正眼寺本の書誌情報について、以下の通りである。

所蔵者…正眼寺（愛知県小牧市、愛知学院大学図書館情報センター寄託所蔵正眼寺文書、整理番号…一〇二四）

外題…「正眼寺什物」（一紙目裏端書）

内題…「出家略作法文」

装丁…卷子本

法量…縦31・5 cm×横535・9 cm

丁数…十二紙

料紙…楮紙

文字数・行数…毎行二～二十四字・全三三八行

筆記者…前住永平篤岩（七十三歳）

筆写地…不詳

筆写年…寛永十九年（一六四二）六月如意珠日^①

注記…朱字による記号・庵点、また後代の加筆あり

まず所蔵元となる正眼寺は愛知県小牧市に所在し、その山号は青松山（古くは青生山）である。勧請開山は通幻寂霊（二三二～三九一）であり、応永元年（一三九四）に尾張の太守・青生直正（直政。生没年不詳）が通幻の法嗣である二世・天鷹祖祐（二三六～一四二三）を拝請した寺院である。通幻一派の総本寺として朝廷より認定され、天鷹派の拠点として門末三百八十余箇寺を生んだ。また慶安元年（一六四八）には尾張国の僧録に任じられていることから、同地における中心的な存在であった。

次に筆記者「篤岩」についてであるが、正眼寺の歴住に該当者はおらず、詳細は不明である。『正眼寺歴代住山記』によれば、寛永十七年に十六世・天山用益（？～一六四五）の命によって十七世・佳雲恩陵（？～一六四六）が後席となったことから、正眼寺本書写時の寛永十九年当時、正眼寺住持は佳雲と考えられる。また、佳雲は正眼寺入寺前に「住芸之海雲」であったことから、海雲寺（広島県広島市）の住持であった可能性が高く、広島を中心に活動していたと推察される。

一方、全国の曹洞宗寺院の法系譜において、生没年からみて可能性がある「篤岩」と名乗る僧侶は、管見の限り二名存在する。一人は広島県千手寺六世・篤岩広敦（？～一六四五。以下、広敦）、一人は秋田県広徳寺四世・篤岩純栄（生没年不詳。以下、純栄）である。千手寺の本寺・龍文寺（山口県周南市）

は正眼寺と同じ通幻派である一方、広徳寺の本寺・補陀寺（秋田県秋田市）は總持寺直末である。

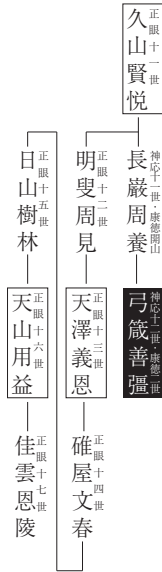
ここで注目したいのが、本文奥書に筆写時の年齢が「七十三歳」と明記されていることである。純栄は生没年ともに不詳であるため判断できないが、広敦の没年は正保二年（一六四五）と記録されていることから、寛永十九年時点で存命であったことは確実である。また没年から逆算すれば、筆写年時「七十三歳」とも矛盾しない。

さらに佳雲の海雲寺と広敦の千手寺とともに広島県内にあり、同じ地域の通幻派曹洞宗寺院として何らかの接点があった可能性も考えられる。但し、海雲寺と千手寺、さらに正眼寺と千手寺との直接の接点を示す資料は現時点では確認できていないため、今後の課題としたい。以上、現時点では筆記者である「篤岩」の確定はできないが、年齢・地理的条件から広敦の可能性が高いと推定される。

なお、奥書には「前住永平篤岩」とあり、永平寺における瑞世を示唆しているが、寛永十八年六月十二日～十九年六月にかけての『永平寺前住牒』において「篤岩」の名は確認できない。同時代において瑞世の記録がなくとも名乗っていた事例も多々あることから、権威付けとして名乗った可能性も考えられる。

二二二、天寧寺本との関係

次に正眼寺本の書写地・伝承経緯についてであるが、本文からは読み取ることが難しい。しかし、「正眼寺什物」という外題、また本文末尾の後代による加筆として「尾州青生山正眼禪寺常什物也」とあることから、長らく正眼寺にて伝承されたものと推定される。また、唯一成立に関わる諸本として、京都府天寧寺所蔵本（以下、天寧寺本）との関係が挙げられる。その理由として、同本を書写した長巖周養（?～一五九八）が正眼寺十一世久山賢悦（?～一五九六）の資であり、正眼寺十二世・明叟周見（?～一六〇五）とは兄弟弟子筋に当たるからである。



※■で囲われた人物は北政所と師資関係

□で囲われた人物は豊臣家葬儀に関わった人物

長巖は京都府神応寺十一世、京都府康徳寺（現・高台寺）開山として知られ、神応寺は正眼寺の末寺にあたる。また、長

巖の資・弓箴善彊（?～一六二四）は豊臣秀吉（一五三七～一五九八）とは同郷であり、また正室である北政所（一五四八～一六二四）に血脈・安名・嗣書を授与した関係であったことから、秀吉より寺領として百石の朱印状を与えられている¹⁰。特に北政所の嗣書には次のような識語が残されている。

日本文禄元年壬辰霜月二日、於城州康徳禪寺、正眼伝法十二世養和尚示善彊云、仏戒者、宗門之大事也、昔靈山少林曹溪洞山永平嫡々相承而到吾、今附法弟子善彊伝附既畢、今善彊示快陽杲心大姉、于時慶長八癸卯年霜月七日、特賜仏性真空禪師弓箴善彊快陽杲心大姉、今日本文禄元年壬辰霜月一日 図伝授之¹¹。

（傍線部筆者）

つまり、弓箴は長巖を「正眼伝法十二世養和尚」と正眼寺の法統において重要な位置を占めていたと認識していたことから、長巖が正眼寺に在籍していた可能性が極めて高い。もしそうであれば、『出家略作法』が寺院の伝承物としての性格をもつこと、また天寧寺本が成立した天正十三年（一五八五）時点の正眼寺住持は久山であったことを踏まえて、正眼寺にて伝承された親本を元に、久山から許可を得て長巖が天寧寺本を筆写した可能性が考えられる¹²。なお、実際の正眼寺十二世は明叟周見（?～一六〇五）であり、長巖とは兄弟弟子に当たる。憶測になるが、長巖と明叟は兄弟弟子でありながら結果的に本寺・正眼寺住持と末寺・神応寺住持の関係になっ

り、弓箴の記述からは正眼寺の法統継承をめぐった何らかの主張があつたようにも見える。

一方、弓箴と同様に、正眼寺と豊臣家の関係も深い。例えば、寺領については豊臣秀次（一五六八―一五九五、秀吉らが寄進した記録が残されている。また正眼寺十一世・久山は秀吉の母・大政所（一五一六―一五九二）の大導師、十三世・天澤義恩（？―一六三三）は秀吉の大導師、十六世・天山は北政所の大導師を務めるなど、正眼寺歴住が豊臣家の葬儀に関与していることが知られる。弓箴と北政所との師資関係を踏まえれば、豊臣家への対応をめぐって弓箴と正眼寺との間で何かしら交流があつた可能性がある。

以上のことから、以下の仮説が導かれる。第一に、正眼寺には『出家略作法』の写本が伝承されており、それが正眼寺本の親本となつた。第二に、天正十三年に長巖が同じ正眼寺伝承本を筆写したのが天寧寺本である。第三に、寛永十九年に篤岩が再び同系統の正眼寺伝承本を筆写したのが正眼寺本である。したがって、両本の校合により、共通の親本ないし祖本の存在が明らかになる可能性がある。

三、構成と特徴

次に他本との校異について触れるが、詳細は末尾の翻刻を参照されたい。『出家略作法』諸本は様々な形態が存在する

が、先稿では仮に①授戒・講戒による二重構造の大乗寺本系統、②講戒を含まない単一儀軌本としての今津本系統、③他典籍の引用が含まれる合採本系統の三系統で分類を行った。一方、正眼寺本の文言は①大乗寺本系統を基層としているが、『禪苑清規』を引用した③合採本系統に属する。そこで本稿では、関連性の高い大乗寺本、そして成立背景に類似性が見られ、同じく『禪苑清規』の合採が認められる天寧寺本と構成を比較した。なお、項目名については、原本の表記（または内容）に基づいて筆者が付したものである。

正眼寺本	大乗寺本	天寧寺本
〔授戒略儀〕		
序文	序文	序文
剃髮作法	剃髮作法	剃髮作法
受衣鉢加法	授坐具・袈裟	授坐具・袈裟
懺悔	懺悔	懺悔
三帰	三帰	三帰
三聚浄戒		
五戒	五戒	五戒
沙弥十戒	沙弥十戒	沙弥十戒
菩薩三聚浄戒	菩薩三聚浄戒	菩薩三聚浄戒

									菩薩十戒	根本十重禁戒
									《以下、菩薩聽受戒文》	根本十重禁戒
									奉請	
									懺悔	
									三帰	
									三聚淨戒	
									梵網經戒序	
									十重禁戒（講戒）	
									回向	
									道元禪師奥書	
									授衣鉢加法	
									剃頭受戒文	

※太字部分は正眼寺本と他本の差異

上記の比較表から明らかのように、正眼寺本には他本に見られない〔授戒略儀〕（仮題）が冒頭に置かれている点、五戒以前に三聚淨戒が付授されている点、そして大乘寺本や天寧寺本で見られる菩薩聽受戒文（講戒を除く）や道元禪師の奥書が存在しない点が特徴的である。一方、天寧寺本は末尾に授衣鉢加法と剃頭受戒文を追記している点で独自性を持つ。

『出家略作法』 諸本の研究（三）（案）

三十一、「授戒略儀」について

まず、他本と比して、特筆すべき点は冒頭の〔授戒略儀〕である。同箇所は他本には見られない記述である。以下、訓点を開いて全文を示す。

へ剃髮之人ハ先焼香三拜了、男ハ左女ハ右ノ膝ヲ立テテ胡跪合掌スレハ、師問訊シテ初戒文ニ善男子善女人之文ヲ誦ス。誦了ノ後ニ如戒文本ノ剃髮代式了、可授衣云々。

へ次授衣計ノ人ハ先焼香シテ三拜了。男ハ左女ハ右ノ膝ヲ立テテ胡跪合掌シテ一人充授衣ス。先□具ヲ授ク。授了三拜三衣一鉢何モ授了三拜了。雖然戒者多□ンハ名字計ヲ喚替テ、衣□一度二授。或ハ授衣計ヲハ一人充授、了後衆人一度ニ坐具ノ上ニ胡跪ス。師ハ問訊シテ先奉請十方ノ文ヲ誦シ、次懺悔ノ文、次三帰戒、次三聚淨戒、次十重禁ヲ戒ヲ誦ス。誦了衆人一度ニ立テ三拜シテ退也。へ次入血脉道場。

又ハ三宝
一 奉菩薩戒弟子

取へ名又ハ安名又ハ可名
某へ甲三寶印或押也
年号日付

へ九拜偈曰、
前某甲寺某書判
号印名字印

能礼所礼性空寂自身他身体無一願共衆生体解脱發無上意帰真際。

庵点の位置から、同文が段落ごとに話題の転換がなされ、①剃髪之人、②授衣計人、③入血脉道場（安名牒書式）、④礼拝偈と次第し、特に①と②では受者の区分がなされていると考えられる。以下、それぞれ見ていきたい。

まず、①剃髪之人とは、いわゆる在家から出家へと変わる剃髪作法とみてよいであろう。焼香三拝、胡跪合掌、師による戒文（序文のこと）読誦、剃髪、授衣（後略）と次第する。なお、授戒については触れられていない。

一方、②授衣計人とは、①と比して師による戒文読誦と剃髪を行わず、衣を授かる者と推察される。焼香三拝、胡跪合掌、授衣（一人のみ）、授坐具・三衣一鉢、三拝、奉請、懺悔、三帰戒・三聚浄戒・十重禁戒の誦戒、退堂と次第する。また、戒を受ける者が多い場合は名字だけの点呼、衣（衣鉢か）はまとめて一度に授けるといった対応、あるいは代表者一人に授けて他は座具上で胡跪するといった対応が見られるなど、剃髪之人と比して授衣計人が多いことを想定している。なお、十六條戒（三帰戒・三聚浄戒・十重禁戒）の「誦戒」が指示されているが、実際の「授戒」を意味するのか、あるいは単なる「読誦」なのかは、本文からは判断が難しい。

問題となるのが、②授衣計人を出家とみなすか在家とみなすかである。剃髪之人と比して剃髪がなされていないことから在家者とみなすこともできようか、あるいは既に剃髪を終

えているから出家者の転衣儀軌とみなすこともできるためである。未剃髪の在家者に対する授衣については、今津本において「比丘比丘尼優婆塞優夷沙弥沙弥尼式沙摩尼七衆皆同授大衣。三国伝灯祖訓伝仏心印之秘訣也⁵⁵」と、大衣授与が認められた可能性から、一概に否定はできない。また後述する『出家略作法』本文の「受衣鉢加法」では、坐具・袈裟・鉢盂・七條・五條が授与される対象が明記されるが、他本では比丘・比丘尼と限定している一方で、正眼寺本では「弟子（比丘比丘尼優婆塞優夷信男信女）」としている。このことから、正眼寺本では在家者も出家者同様に授かる対象であった可能性が分かる。また、『出家略作法』本文中に『禪苑清規』における沙弥授戒儀軌の引用もみられるように、授衣計人とは在家者・出家者（沙弥）を含めた広い範囲を表すと考えられ、先に指摘した剃髪之人よりも人数が多いことの証左となる。

その後、③入血脉道場へと次第するが、①剃髪之人・②授衣計人いずれも参加したものと思われる。その理由として、③にて示されている安名牒と思しき書式にて三宝弟子と菩薩戒弟子という区分がなされ、それぞれ①と②に対応していると考えられるためである。

三宝弟子とはいわゆる三帰戒を受けた者と解釈でき、その用例として碑石や塔婆の在家功德主、あるいは在家法要香語

中の功德主として多く見られる。¹⁶⁾ このことから在家者であった剃髪之人が三宝弟子と名付けられると考えられる。

一方、菩薩戒弟子は、三宝弟子より進んだ段階の戒法、つまり十六條戒を含めた菩薩戒を受けた者と推察される。その対象者は、『授戒略儀』中の三衣一鉢の授与、本文の「受衣鉢加法」中の「優婆塞優婆夷」への衣鉢授与、また同じく本文の『禪苑清規』沙弥授戒儀軌の引用から、三宝弟子以上の久参の在家者と沙弥の両方が含まれると考えられる。

以上、『授戒略儀』では受者を段階的に区分していたと推察される。初学の在家者は剃髪之人として三帰戒を受けて三宝弟子と名付けられる。それより進んだ段階として、既に三帰戒を受けた久参の在家者や沙弥は授衣計人として菩薩戒を受け、菩薩戒弟子と名付けられたと考えられる。仮説として、以下3つのパターンにして図式化できる。

- (1) 初学の在家者→剃髪之人→三帰戒→三宝弟子
- (2) 久参の在家者→授衣計人→菩薩戒→菩薩戒弟子
- (3) 沙弥→授衣計人→菩薩戒→菩薩戒弟子

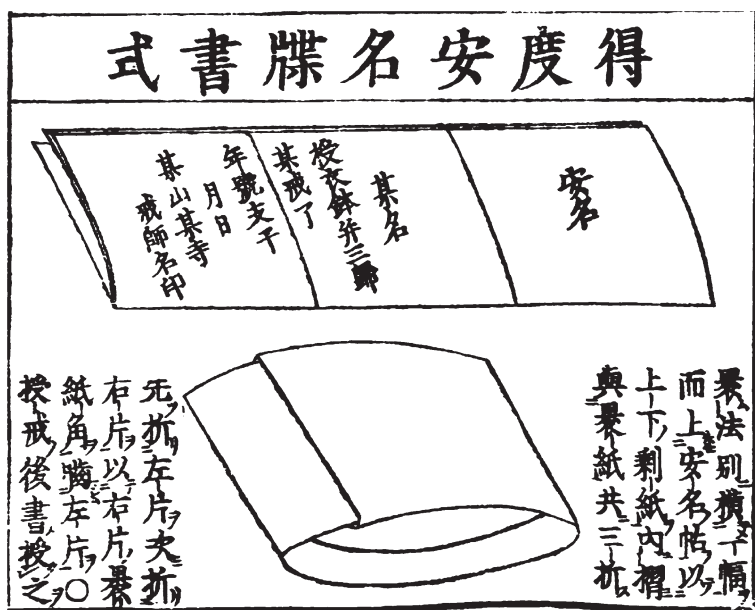
また、安名牒には年号や署名だけでなく、名や安名、可名といった名付けの書式も併記されている。¹⁷⁾ 名はいわゆる本名、可名は「名を可とす(許す)」といった程度の意と思われるが、安名との差異については不明である。他の安名牒事例との比較が必要であるが、『授戒略儀』における受者の多様性(剃髪

之人・授衣計人)に対応して、「名・安名・可名」という複数の名付け方式が併記されたと考えられる。これは、在家者から出家者への段階的な進展に伴う名の変化を反映している可能性もある。

なお、『授戒略儀』の安名牒は現今の書式とも相似している。来馬琢道(二八七七―一九六四)は安名牒の淵源を『小叢林清規』(二六八四年序刊、図①)に求めており、古規には一定の式が不在であることを指摘する。¹⁸⁾ 正眼寺本における書式は臨済系の『小叢林清規』成立以前のものであり、貴重なものといえよう。同書式が臨済系書式であるならば、正眼寺本はその影響を受けたとも考えられるが、現段階では不明である。なお、同じ臨済系清規である『諸回向清規』にはこの書式は見当たらない。

そして最後に④礼拝偈と繋がる。同偈は九拜にて唱えられているが、他本では見られない。この礼拝偈の明示は、受者が実際の作法を学ぶ上で有用であったと考えられる。

このように『授戒略儀』では、①や②にみられる受者進退の違いや、③における書式の区分が特徴的であり、在家者と出家者いずれも参加対象となった授戒会を想定した内容となっている。特に正眼寺が通幻派の総本寺であったこと、また尾張国僧録であったことを踏まえれば、高頻度で授戒会を主催した可能性がある。¹⁹⁾ そのため、『出家略作法』本文が示



図①『小叢林清規』得度安名牒書式（下巻、七才）

す基本的な授戒次第に加えて、多人数の受者が参加する授戒会を想定した「授戒略儀」が必要とされたと考えられる。

三二、三聚浄戒授与による簡易的な授戒の可能性

正眼寺本の二点目の特徴として、『出家略作法』本文（授戒略儀）を除いた本文における二度の三聚浄戒（内、二度目は菩薩三聚浄戒）の授与である。これは前節で述べた「授戒略儀」とは区分が異なる本文の記述であり、授戒と血脈授与の關係について重要な示唆を与えている。一度目は三帰戒の後、二度目は沙弥十戒の後に菩薩三聚浄戒と称して授与が行われる。なぜ二度授与されるのか、本文では明らかにしていないが、考えられるのが異なる三聚浄戒によって受者に対する戒法の使い分けを行った可能性である。その理由として、五戒の授与直前の割註が示唆している。

△第三饒益有情戒。〈千仏以下同前。答云能持三問三答。／血脈時自此至十重禁。〉

○沙弥（第一第二第三各小礼一拜。／一大礼三拜胡跪合掌。）

三帰・三聚浄戒授与が区切りとなり、血脈時、つまり授与する場合はその後の菩薩十重禁戒に至ると解することができる。この場合、間の五戒・菩薩三聚浄戒を含めるかどうか明確になっていない。しかし少なくとも血脈を授与しない、あるいは菩薩戒としての血脈は授与しない可能性が生まれる。また、

割注の後段より「○沙弥」と対象者が明示されていることから、在家者の場合は三帰・三聚浄戒のみで五戒以降は授与されない可能性も生じる。では宗門において三帰・三聚浄戒による授戒はあり得るのか。

そこで触れたいのが、『三木一草文』「菩薩戒相伝事」で示される三聚浄戒の授与である。同資料は瑩山禪師親撰（明峰素哲筆）とされ、菩提達磨から瑩山禪師に至るまでの授戒と伝戒の人数を示している。

開山永平和尚有別願授戒。始將及千人。然而正伝戒法纔五人也。并和尚授戒六百余人。伝戒纔五人也。介和尚授戒三百余人。伝戒纔四人也。紹瑾授戒已七百余人。余輩、現在七人也。介公云。唐土在家男女有受戒事。此授三聚戒。如我朝結縁灌頂之（之也）²⁰

まず、道元禪師は千人近くの者に別願授戒を行った一方で、正伝戒法としてはわずか五名に留めると記録されている。ここから明らかに異なる対象に対する授戒が行われていたと推察される。松田文雄氏は別願授戒を「在家信者の受戒」と解し²¹、他の祖師における授戒と伝戒が併記されていることからみても、別願授戒を在家者への授戒、正伝戒法を出家者への伝戒と見なすのが妥当であろう。菅原研州氏も、在俗者に対する授戒では『仏祖正伝菩薩戒作法』を用いず、三聚浄戒のみを授与する略式があった可能性を指摘しているように、簡略的な授戒形態として三聚浄戒が用いられたと考えられる。

続いて懷契（一一九八～一二八〇）・徹通義介（一二一九～一三〇九）・瑩山禪師それぞれの授戒・伝戒の人数が列挙されていることから、『三木一草文』成立時には授戒と伝戒が明確に区別されていたことが理解される。そして末尾には、義介の供述として中国における在家男女の授戒では三聚浄戒を授けたとされ、日本では結縁灌頂に相当すると記されている。

この義介の記録は何をもって得られたものか。一つの可能性として懷契の命によって義介が日本各地を訪れたこと、また入宋したことが挙げられる。例えば、佐藤秀孝氏は義介が密教寺院を訪れた可能性として二人の消息を取り上げている。一つは『日本洞上聯灯録』の道荐（？～一二八九）の消息として、義介が紀伊の高野山金剛峯寺を訪れた際に同地の道荐を伴って永平寺へ戻った記録。二つは『金剛頂無上正宗統伝燈広録』において義介と同門である義準（生没年不詳）の消息として、道元禪師の元で随侍後、京都五山や高野山金剛三昧院を訪れ、最終的に高野山に留まったことから、義介も義準と同行していた可能性を指摘している²²。この説が正しければ、義介は密教寺院での滞在から結縁灌頂について触れる機会があったと推察される。また義介の入宋目的として『三大尊行状記』には「諸方叢林、宋朝風俗、就中先師伝道天童山規矩、及大利叢林規矩、記録来而可一与当山叢席²³」とあることから、中国における三聚浄戒による在家授戒についても入宋

時に見聞した可能性がある。

次に結縁灌頂についてである。灌頂自体は、宗門における授戒作法として行われている。例えば、『出家略作法』本文では「菩薩聽受戒文」にて「灌水」という名で行われている作法に近い。以下、大乘寺本より引用する。

灌水先灌自頂、次灌受者、次灌道場也。応念、依浄水灌頂之力、令得身心清浄²⁶

戒師自身の頂、受者、道場の順に水を灌ぐことで、身心清浄を得ることを目的としている。戒師との結びつきを通して結縁を図るという点では、結縁灌頂と共通するが、『出家略作法』における「灌水」は、授戒作法の一部として行われる限定的なものである。

また、結縁灌頂の字義について改めて確認すると、密教作法である灌頂の一つであり、老若男女を問わず広く仏縁を結ぶために行われる儀軌とされる。また、他の灌頂として弟子入りをする学法灌頂(有縁の一尊の儀軌明法を伝授する)や、伝法阿闍黎になる伝法灌頂などが存在する。つまり、結縁灌頂が最も初学者、特に在家者への灌頂と言え、『三木一草文』で述べる結縁灌頂も在家者への授戒相当であつたと考えられる。

以上、正眼寺本における三帰・三聚浄戒のみの授与の可能性から、『三木一草文』との共通点を述べた。『三木一草文』の資料的真偽については疑問符が付いているため、三聚浄戒

授与の淵源とみなすことは慎重に考えるべきである。しかし、同資料成立時においては三聚浄戒授与による授戒が存在し、正眼寺本で示された三帰・三聚浄戒授与に通じる、簡易的な授戒の系譜であつたと考えられる²⁷。

なお、正眼寺本でみられた区分に関連して、同じ尾張国の乾坤院(愛知県知多郡)にて修行の有無による授戒の区分があつたことも報告されている。十五世紀後半の乾坤院における授戒会参加名簿「血脉衆」によれば、戒名に「血斗」「血脉斗」と附されている者と附されていない者が記録されており、広瀬良弘氏は「一定期間の修行生活を経ないで、血脉だけを受けた者を意味するとみてよいであろう」と推測する²⁸。乾坤院の事例によつて一般化はできず、他寺院における資料の追跡調査も必要であるが、中世の尾張国曹洞宗寺院において修行の有無による授戒の区分が存在した可能性が窺え、これは先に指摘した三宝弟子・菩薩戒弟子の区分に関わる問題でもある。

三一三、『禪苑清規』『沙弥受戒文』の引用

正眼寺本は天寧寺本とは構成自体が異なるが、その内容に共通点が見られる。それは北宋代成立の『禪苑清規』『沙弥受戒文』の引用である。天寧寺本では末尾に「剃頭受戒文」が記されているが、同文は『禪苑清規』中の「沙弥受戒文」

からの引用である。これに対して正眼寺本では、五戒・沙弥十戒にて同文が引用されている。つまり、構成上でみれば、天寧寺本では「沙弥受戒文」を追記している一方、正眼寺本では『出家略作法』本文中に挿入した形をとっている。「沙弥受戒文」の引用は一部切紙資料として曹洞宗寺院にて伝承されているが、『出家略作法』の形式としては天寧寺本・正眼寺本以外の諸本では見られない特徴となっている。以下、正眼寺本における「沙弥受戒文」の引用箇所を全文示す。

○沙弥〈第一第二第三各小礼一拜。／一大礼三拜胡跪合掌。〉

へ善男子。汝既ニ捨テ邪ヲ、正戒已ニ周円。若レ欲レ識ニ相護持トスルコ、

應レ受ニ五戒ヲ。

不殺生

不偷盜

○尽形受○ 不淫欲 是五戒相、汝能持否。〈答／云、〉能持。

不妄語

不飲酒

上來五支淨戒、一一不レ得レ犯スルコトヲ。汝能持否。〈答／云、〉能持。

三問／三答。是事如是持。

○沙弥〈大礼三拜。胡跪合掌。〉

へ善男子。五戒為ニ入法之初因ト。出ニ三塗之元首ト。次ニ受ニ沙弥十

戒。即形ニ備ニ法儀ヲ。此称ニ勤策ト。依レ師ニ而住。受レ利ヲ同シ僧ニ。

是為ニ應法沙弥ト。應ニ當ニ頂受ス。

『出家略作法』諸本の研究（三）（案）

不殺生

不偷盜

不淫欲

不妄語

不飲酒

尽形受○

汝能持否。〈答／云、〉持。

不花鬘瓔珞香油塗身

不歌舞作唱故往觀聽

不坐臥高广大床

不非時食

不捉金銀錢宝

已上十事、是レ沙弥戒。汝能持否。〈答／云、〉能持。

上來十支淨戒、一一不レ得レ犯スルコトヲ。汝能持否。〈答／云、〉能持。

三問／三答。是事如是持。

特徴的なのが、五戒・沙弥十戒の戒条を列挙させ、三問三答形式にした点であり、天寧寺本と共通する。そのため、授戒次第を列挙した大乘寺本と比して、より実践を想定した式本としての性格が強く、天寧寺本を除き他本では見られない特徴である。

さて、「沙弥受戒文」は『禪苑清規』巻九に収載されているが、名の通り沙弥得度儀軌である。冒頭文によれば、行者が得度牒を請い願うことが契機となっている。

行者初請得度牒、以箱複托呈本師並知事頭首、各礼謝三拜。³⁰⁾

『禪苑清規』では大衆の他に、沙弥・童行がいることが確認できるように、ここでの行者とは童行のことであり、沙弥と童行の区別が授戒によって行われている。³¹

また、『禪苑清規』巻八「誡沙弥」によれば、剃髪前、つまり沙弥得度を受ける前は五條・裙衫（直縵・鎖子（頭鉢とは異なる器）・鞋靴（靴）の用意が求められる一方、七條・九條・頭鉢といった比丘が持つ什物については禁じられている。

未披剃前。准備五條（正合披五條縵衣）裙衫・鎖子・鞋靴。先受五戒。次受十戒。切不可著七條九條及用頭鉢。³²

ここから『禪苑清規』では比丘と沙弥を明確に区別していると言える。なお、『禪苑清規』では比丘へと進む授戒儀軌については触れられていない。

「沙弥受戒文」では受戒闍梨（戒師）・引請闍梨・作梵闍梨・維那を中心に大衆が集まって執り行われる。次第としては準備・序文・剃髪・搭袈裟・懺悔・三帰・五戒・沙弥十戒・回向・礼賀という順で行われるが、『出家略作法』と異なり、搭袈裟は懺悔前に行われ、また戒法として三聚浄戒・菩薩十重禁戒は含まれていない。

では、正眼寺本はなぜ『禪苑清規』『沙弥受戒文』を引用したのか。その理由として、『出家略作法』本文の簡略性、特に沙弥位に関する記述の欠如が考えられる。例えば、大乘寺本では授戒作法の次第のみに留まっている。

次授戒作法。次懺悔・三帰・五戒、尽形受。次沙弥十戒、尽形受。次菩薩三聚浄戒。（徒今身至仏身。）次根本十重禁戒。（徒今身至仏身。）各三拜而受之。後礼仏而去。³³

本文後段の「菩薩聴受戒文」では懺悔・三帰・三聚浄戒・十重禁戒については具体的な作法が述べられている一方、五戒・沙弥十戒は全く触れられていない。このように、正眼寺の授戒会にて沙弥位を授与する上で、より詳細な作法指示が必要であったと考えられる。

ただし、『禪苑清規』の次第をそのまま採用したわけではなく、三聚浄戒・菩薩十重禁戒は含まれていない。これに対し正眼寺本では、二度の三聚浄戒授与を除いて、大乘寺本『出家略作法』本文の構成（三帰↓五戒↓沙弥十戒↓菩薩三聚浄戒↓菩薩十重禁戒）を踏襲し、五戒・沙弥十戒の授与箇所を『禪苑清規』『沙弥受戒文』の作法を選択的に抽出して挿入している。

この編集方法は、天寧寺本とは大きく異なる。天寧寺本では『禪苑清規』『沙弥受戒文』を末尾に「剃頭受戒文」として一括追記している。これは『出家略作法』本文と『禪苑清規』を別々の資料として扱い、必要に応じて参照する形式である。一方、正眼寺本は『出家略作法』本文の各戒法授与箇所、に『禪苑清規』からの引用を行っている。これにより、導師は一本の巻子を順に読み進めるだけで、『出家略作法』の授戒体系に従いながら、『禪苑清規』の詳細な作法情報も同時

に参照できる。

この実践的構成は、正眼寺における大規模な授戒会の開催と密接に関連していると考えられる。例えば五戒冒頭の「○沙弥（第一第二第三各小礼一拜／一大礼三拜胡跪合掌）」という記述は、複数の沙弥が同時に授戒を受ける場面を想定しており、また「授戒略儀」では「戒者多^{（列カ）}□ンハ名字計ヲ喚替テ、衣□衆人一度ニ授」とあり、多数の受者を想定している。このような授戒会では、天寧寺本で見られるような複数の資料を導師が行き来する余裕はない。そこで一本の卷子を読み進めるだけで授戒会を円滑に進行できる正眼寺本の構成は、実践的必要性から生まれた工夫と理解できる。

四、小結

以上、正眼寺本の内容から以下の特質を持つ儀軌書として機能していたと考えられる。第一に、大規模な授戒会を想定した式本であること。第二に、剃髮之人・授衣計人、あるいは三宝弟子・菩薩戒弟子といった対象者の多様性に対応していること。第三に、天寧寺本と同様に『禪苑清規』『沙弥受戒文』を引用することで『出家略作法』諸本では見られない五戒・沙弥十戒の授与作法を補完したことである。これらは、尾張国僧録として門末三百八十余箇寺を統括した正眼寺が、多様な参加者を想定した大規模授戒会を主催する必要性から

生まれた実践的工夫と理解できる。

今後の課題として、正眼寺文書に含まれる授戒記録や血脈などから実際の授戒会に関する記録、安名牒の書式などについて検討しなければならない。特に正眼寺においてどれほどの在家信者や沙弥が存在し、どのような立場で授戒に参加していたか検討する必要がある。また、二二では天寧寺本と共通する親本の可能性を指摘したが、校異については少ない差異が確認できた。これについては今後の検討課題であるが、正眼寺本末尾に「経三写烏焉馬云誤応多」とあるように、伝写によって誤写が生じることは当時において既に認識していることから、校異だけを以て判断することはできないと考える。また、三一「授戒略儀」中の区分（三宝弟子・菩薩戒弟子）と、三二「出家略作法」本文内の戒法の使い分け（三帰・三聚淨戒のみの授与の可能性）については、本稿では両者が授戒の段階性を示すものと解釈しつつも、直接的な対応関係については保留とした。ただ、いずれも多様な受者に対応するための配慮であり、臨機応変に用いられたものと考えられる。両者の関係性や正眼寺における実際の運用については、今後授戒記録や血脈等の史料調査によって検証する必要がある。正眼寺本と同系統本を含めて、他の事例も引き続き追跡調査を行いたい。

付記 本稿執筆に際しては、愛知学院大学図書館情報センター様より当該資料、並びに多数の正眼寺文書の閲覧・複写・翻刻のご許可をいただきました。ここに改めて御礼申し上げます。

【キーワード】 出家略作法、授戒会、禪苑清規、沙弥

註

- (1) 如意珠日とは「吉日」のことと推定される(加藤一寧「如意珠日について」、『花園大学国際禅学研究所論叢』一、二〇〇六年、二二九～二四六頁参照)。
- (2) 以下、正眼寺については田島柏堂「正眼寺の沿革」(『正眼寺文書目録』、愛知学院大学附属図書館、一九七三年、二～五頁)参照。
- (3) 『続曹洞宗全書』「寺誌・史伝」四二七頁。
- (4) 前掲書、四二七頁。
- (5) 比和町史編集委員会編『比和の自然と歴史 第一集』、一九七二年、五六頁。
- (6) 現在の海雲寺(広島市)と千手寺との距離は約113kmであるが、『広島県史』(広島県、一九二三年、一二二頁)によれば、海雲寺は古くは高田郡吉田町(現広島県安芸高田市)にあったとされ、その場合の距離は約72kmとなる。
- (7) 『牟松』二〇一六年一月号、大本山永平寺、四二頁。ただし、寛永十八年六月十一日以前の資料は逸失していることは留意すべきである。
- (8) 例えば、『永平寺前住牒』は寛永十八～元文三年の瑞世者記録であるが、同書に掲載しうる京都府神応寺の歴住として、十五～二十八世が該当する。その内、「前永平」と称された人物として十八・二十・二十一・二十七世の四名記録されている(神応寺文化財調査報告書、八幡市教育委員会、二〇〇一年、一三九頁)が、管見の限り二十二世金牛牧山(？～一七二九)のみ確認できたが(『永平寺前住牒(四九)』、『牟松』二〇二〇年一月号、八九頁)、その他は確認できなかった。
- (9) 天寧寺本については拙稿『出家略作法』諸本の研究(二)——翻刻・京都府天寧寺蔵『出家略作法文』(『宗学研究紀要』三八、二〇二五年、九九～一二七頁)を参照。
- (10) 瀧瀬尚純「高台寺開創の歴史を窺う——北政所と二人の禅僧」、『禅文化』二七一号、禅文化研究所、二〇二四年、二〇～三二頁。
- (11) 『秀吉とねねの寺 高台寺の名宝』、鷲峰山高台寺、一九九五一年、一五頁。
- (12) 長巖が住持した神応寺の十世以前は無著派であったこと、また康徳寺で長巖が開山であったことから、伝承という側面では正眼寺由来と見なすのが妥当であろう。

(13) なお、秀吉葬儀の際、北政所より九條衣を受領したと記録されている。

(14) 拙稿『出家略作法』の諸本について―他典籍の合採から見える一考察―、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二二六、二〇二五年、九九―一〇六頁。

(15) 葛西好雄『得度授戒作法』について、『道元禪師研究集論』道元禪師七百五十回大遠忌記念出版、大本山永平寺、二〇〇八年、六九二―六九三頁。

(16) 例えば、周防龍文寺三世・器之為璫（一四〇四―一四六八）の語録『器之為璫禪師語録外集』、『龍文寺殿大造鈞公居士小祥忌香語』には「大日本国山陽路防州城富田保居住奉三宝弟子多多良某甲」（『曹洞宗全書』「語録一」二二九頁）という名、また、甲斐永昌院二世・菊穂瑞潭（一四四七―一五二四）の語録『菊穂和尚下語』「中翁義公庵主」には「南瞻部洲大日本国甲州山梨郡万力郷居住奉三宝弟子孝子長安等」（前掲書、五三五頁）という子弟の名がある。いずれも年回法要における在家功德主であり、三宝弟子の用例が広い地域で存在した可能性がある。また、後者の『菊穂和尚下語』「月庵明泉大姉」の在家功德主として「日本国甲州当県居住奉菩薩戒弟子孝子道純等」（前掲書、五三三頁）という名もあり、在家者に菩薩戒弟子と名付けた例もある。

(17) ここでは取の下にへがあることから、「名・安名・可名」を取るという意か。

(18) 来馬琢道『禪門宝鑑』、鴻明社、一九二一年、七〇二頁。

(19) 正眼寺の授戒会記録については、その存在を示唆する資料が残されている。例えば、愛知学院大学図書館情報センター所蔵『正眼寺文書目録』には十九世天室皀白（？―一六七二）の記した『血脈道場之略儀軌』（整理番号…二九三三）が存在することから、十七世紀には血脈授与の需要が一定数あったこと、また三十一世・慈海瑞船（？―一七九〇）が寺社奉行宛に「戒会興行願につき伺書案文」（整理番号…一九三三）を作成し、『歴代住山記』にも「懋乎僧録之職二十年矣。美以戒之威以督之」（『続曹洞宗全書』「寺誌・史伝」四三三頁）と記録されていることから、後代においても授戒会興行を執行することが尾張国寺院の僧録としての務めであったと推測される。

(20) 『大本山總持寺開山太相瑩山紹瑾禪師七〇〇回大遠忌記念相承―大いなる足音を未来へ―』、大本山總持寺監院渡辺啓司、二〇二四年、五八頁。

(21) 『瑩山禪師御遺墨集』、大本山總持寺、一九七四年、二七頁。

(22) 菅原研州「洞門授戒会作法成立の一考察」『愛知学院大学禅研究所紀要』四八、二〇二〇年、五一―五二頁。

(23) 佐藤秀孝「徹通義介の入宋と禅林視察について」、『徹通義介禪師研究』、大法輪閣、二〇〇六年、一四一―一四二頁。

(24) 『曹洞宗全書』「史伝上」一七頁。

(25) 『道元禪師全集』六、春秋社、一九八九年、一九六頁。

(26) 例えば、『三木一草文』で葉山惟儼と洞山良价の伝戒者をそれぞれ十八人と二十人と示しているが、『景德伝灯録』で示される人数とはズレがあり、瑩山禪師が示した人数の根拠は不明となっている。(秋津秀彰『三木一草文』の註釈的研究、『鶴見大学仏教文化研究所紀要』三〇、二〇二五年、二七二頁)。

(27) 切紙資料においても在家者への三帰・三聚浄戒のみの授与が見られ、例えば、諸上寺(新潟県村上市)所蔵「亡者授戒切紙」では、信士信女を対象に三帰・三聚浄戒が授与されている(石川力山『禪宗相伝資料の研究』、法蔵館、二〇〇一年、四二九頁)。また、ほぼ同内容の「為亡者授戒法」という切紙(一八八五年授与)が高龍寺(北海道函館市)にも伝承されており、近代以降にも三帰・三聚浄戒による簡易的授戒が浸透した可能性が伺える(曹洞宗全書「拾遺」五五五頁)。

(28) 広瀬良弘『禪宗地方展開史の研究』、吉川弘文館、一九八八年、四四七頁。

(29) 一例として愛知県慈廣寺所蔵「受戒法」がある。同資料については、廣瀬良文「三河国慈廣寺所蔵史資料にみる曹洞宗の儀礼と社会」(『近世三河と地域社会』、岩田書院、二〇二三年、二八六―二八八頁)、拙稿「『出家略作法』の諸本について…他典籍の合採から見える一考察」、一〇二―一〇三頁を参照。

(30) 『訳註禪苑清規』、曹洞宗宗務庁、一九七二年、二九七頁。

(31) 例えば、巻二「上堂」の際は、「住持人陸座於禪椅前立。先

侍者問訊(焼香侍者即時上法座東辺不遠西面側立也)。次首座大衆軀身正望法座問訊。然後歸位。次知事近前問訊。与首座等对立法座为上。然後沙弥童行軀身法座前問訊訖依位而立」(『訳註禪苑清規』七三頁)と、沙弥と童行が最後に法座に向かって問訊を行っており、近しい立場となっている。また、巻一「赴粥飯」では「住持人就座。大衆方可上床。侍者沙弥行者參随住持人下堂外排立。候大衆坐、一時間問訊」(『訳註禪苑清規』四五頁)と、住持人に付き従う侍者と共にいる沙弥は、大衆が座する内堂ではなく外堂にて並び立つように指示される一方で、童行に関しては記載がなく、沙弥と童行の立場は明確に異なることも分かる。

(32) 『訳註禪苑清規』二九三頁。

(33) 『道元禪師全集』六、一九六頁。

(34) 正眼寺本と天寧寺本との差異として、剃髮作法・受衣鉢加法・授戒における文言の追記が挙げられる。剃髮作法については、正眼寺本に「(先剃左、次剃右残頂方寸。次脱俗服着黒衣、出師前三拜)」と受者の進退が具体化されている。受衣鉢加法・授戒については、受者や礼拝作法、文言表記を省略しない点特徴的である。いずれも式本として完結させるために詳細を省略しない意図があり、正眼寺本がより実践を想定した内容となっている。換言すれば、意味内容が変化するような校異は少ない。

【凡例】

一、本稿は『出家略作法』の諸本である愛知県正眼寺蔵『出家略作法文』（愛知学院大学図書館情報センター寄託、紙焼複写本）を翻刻掲載するものである。

一、上段には翻刻全文を掲載し、下段では他本六本との校異を記す。典籍の略号は以下の通りである。

（底）……………愛知県正眼寺蔵『出家略作法文』（愛知学院大学図書館情報センター寄託）寛永十九年（一六四二） 篤石写

（大）……………石川県大乘寺蔵『出家略作法文』（石川県立美術館預託）慶長七年（一六〇二） 虎室春策写（原文対照現代語訳道元禪師全集）一五、春秋社、二〇一三年、四七七～四八三頁

（今）……………花園大学情報センター今津文庫蔵『得度受戒作法』（島根県雲樹寺旧蔵）元亨三年（一二三三） 授与（葛西好雄）『得度授戒作法』について『道元禪師研究論集』、大本山永平寺、二〇〇二年、六八〇～七二〇頁

（日）……………『日本大藏經』収録『出家略作法』書写年・書写者不詳（『日本大藏經』一三、日本大藏經編纂会、一九一六年、四八七～四九〇頁）

（永）……………福井県永平寺蔵『出家略作法文』書写年・書写者不詳（『永平寺史料全書』禪籍四、大本山永平寺、二〇〇七年、五二五～五三六頁）

（駒）……………駒澤大学図書館蔵『出家略作法文』（山梨県龍華院旧蔵）永祿元年（一五五八） 角雲玄麟写（拙稿『出家略作法』諸本の研究（一）『宗学研究紀要』三八、曹洞宗総合研究センター、二〇二五年、七三～九七頁）

（天）……………京都府天寧寺蔵『出家略作法文』（京都市歴史資料館蔵、紙焼複写本）天正十三年（一五八五） 長巖周養写（拙稿『出家略作法』諸本の研究（二）『宗学研究紀要』三八、曹洞宗総合研究センター、二〇二五年、九九～一二七頁）

一、字体は全て新字に改めた。但し、「脉」と「條」は原文通りとした。

一、虫食い等による欠字は□で表し、該当字・予想される字を右に傍記した。

一、明らかに誤写と思われる字や、「々」等の略字については、正字・該当字を右に傍記した。

- 一、改行位置は、割註はへ、割註内の折り返しは／で示した。
- 一、空白箇所は底本に準じて行った。
- 一、訓点・ルビは底本に準じたが、「シテ」「コト」「モテ」等の合字は開いて示した。
- 一、朱字による記号（○・△）や庵点（へ）は底本に準じた。但し、句読点を示す朱点（・）や語句を示す縦棒（―）は煩雑を避けるため、省略した。
- 一、句読点は朱点を参考にしつつ、筆者による判断で適宜附した。
- 一、校異がある場合は該当字の右に「※」を附し、下段にて詳細を示した。但し、割註への変化のみ認められる場合や奥書については校異として挙げなかった。
- 一、複数の長文校異において微妙な異同が認められる場合は、相違点に傍点を附した。
- 一、校異において、以下の語句は同字とみなした。
三反―三返―三遍、不―否、云―曰、汝―爾―爾、他―佗、得―得

翻刻文

〔紙〕
剃髮之人ハ先焼香三拜了、男ハ左女ハ右ノ膝立^テテテ 胡跪合掌^{スレハ}、師問訊^{シテ}
初戒文ニ善男子善女人之文ヲ誦^ス。誦了ノ後ニ如戒文本ノ剃髮代式^{儀カ}了、可授衣云々。」

次授衣計ノ人ハ先焼香^{シテ}三拜了。男ハ左女ハ右ノ膝立^テテテ 胡跪合掌^{シテ} 一人充授衣^ス。

先

〔坐〕
具^ヲ授^ク。授了三拜三衣一鉢何^モ授了三拜^ス。雖然戒者多^シ〔^{前カ}〕名字計^ヲ喚替^テ、

衣

〔^{鉢カ}〕一度ニ授。或ハ授衣計^ヲ一人充^{先カ}授、々了後衆人一度ニ坐具^ヲ上ニ胡跪^ス。師ハ問

訊^{シテ}先

奉請十方ノ文誦^シ、次懺悔ノ文、次三帰戒、次三聚浄戒、次十重禁^ヲ戒^ヲ誦^ス。

誦了」

衆人一度ニ立^テテ三拜^{シテ}退也。」

次入血脉道場。

又ハ三宝

奉菩薩戒弟子

取ヘ名又ハ安名又ハ可名

某ヘ甲三宝印或押也

校異

〔六九頁〕

剃髮之人ノ意婦真際…（大）（水）（駒）（天）ナシ

（今）先安仏像、若祖真香花供養。左脇立椅子傍設、脚、手炬・戒策・戒文・剃刀等安之。直綴・衣鉢・坐具入箱蓋安仏前。時至本師仏前、焼香三拜着椅。発心人（侍者引之）仏前焼香三拜、而進本師前焼香三拜、長跪合掌。本師取手炬微音奉請云、奉請十方無辺仏法海蔵金文十地三賢五果回向、共作（同垂感降）証明。（三遍）次念十仏名畢更打磬云（日）先安仏像、若祖真香花供養。説戒師座凡傍安卓子一脚、手炬・戒策・戒文・剃刀等安之。三衣一鉢・坐具・直綴置仏前。鳴鐘集大衆、而後戒師至仏前、焼香三拜着座。発心人（侍者引之）至仏前焼香三拜、而進戒師前焼香三拜、長跪合掌。戒師手取手炬微音奉請云、南無十方仏、南無十方方法、南無十方僧、南無本師釈迦牟尼仏、南無大悲觀世音菩薩、南無菩提達磨門覚大師、一切諸仏菩薩、歷代列祖、諸天神仙、大日本国諸大権現、諸大明神、当境鎮守（入神名）、当山土地大権現修利菩薩、降臨道場同垂昭鑑。仰憑大衆念（鈴一声）清浄法身毘盧遮那仏。（云云）十声畢。更打磬云、

年号日付

号印名字印」

九拜偈曰、

前某甲寺某書判

能礼所礼性空寂、自身他身体無二、願共衆生体解脱、發無上意歸真際。

○出家略作法文

善男子善女人、心源湛寂※タンシテ法海淵深ナリ。迷レ之ニ者ハ永

劫^ニ沈淪^シ、悟^レ之^ハ者当^ニ处^ス解脱^ス。游戲解脱道^ハ、必有^ニ出^ル

家^(二紙)法、諸仏道同之儀式[※]一、即得^二解脱之表準^一ヲ。誠^{ナル}一

哉、不_レ可_レ疑。令_{下シテ}二身_一心_一与_{ラト}道一如_{上ナラ}。無_下越_二於_一出家_一者_上所以_{ユヘ}。

者何斷イカントナレ髪スレハ斷ハカミ愛根ヲ愛根ス統ニ斷スレハ本ル身即露アルハ
換カユ衣レハ出ヲ

塵勞一、塵勞※若出ハ即是自在ナリ。是以コトヲ三世ノ諸仏、一仏之トシテ

在^レ家^ニ而^レ不^レ成^セ道^ヲ、歷^レ代^ノ諸^レ祖[、]一^人之^是無^シ非^スト云^{コト}二 出^{コト}家^ノ形^一。」

故^{カルカニ}功德之中、出家^ヲ為^ス勝^{セク}レタリト。譬^ハ如下^下立^ル二^{コト}七宝^ノ塔^ヲ一^ヲ、高^サ至^ル中^中三^三

十三天^ニ、功德雖^モ最大^一、比^二出家ノ功德^ニ、百分之一^カ不^レ及^ハ。乃至

算數譬喩之不可及。宝塔破壊シテ而成ニ徽座一、長年ニ

不_レ見_二其形_一^ヲ。出家増長^{シテ}而成^ス二仏果[※]一^ヲ、歴劫^ニ不_レ失^二其功[※]一^ヲ。然^{レハ}

者未^レ捨^二此^一即身^ヲ、速^ニ越^フ凡^ニ夫^一地^ヲ、縱^ヒ雖^レ未^タ証^ス果^ヲ、已^ニ是^レ真^ノ

【七〇頁】

出家略作法文…(大)(日)出家略作法(今)ナシ

源：(駒) 深

有：（日）（永）在

之
（駒）
ナシ

於出家：（天）出於家

者：（日）ナシ

所以者：（今）ナシ（日）所以

塵勞：（駒）ナシ

之：(駒) ナシ

出家為勝…(今) 出家功德為勝(日) 出家之功德為勝(永) 為

出家(駒)出家為最勝

一不及：(駒)不及一

果：（永）果（二箇所）

功：(大)功德

越
：
(駒)
超

仏子ナリ。三界衆生之中最尊之人也。六趣受生之間」

殊勝之生也。可レ思フ。今マ転シテ永劫流転之身心一ヲ、永ク生セン不

退無生之仏國。無始之妄執、今日已ニ絶フ。本有之」

実徳、当坐ニ円成セン。然間、出家以後、天地モ尚不ニ覆載ニ、

群類豈レ可ニ混雜ス。円頂已ニ無ニ覆物、方袍是レ解脱」

幢。見聞悉ク蒙ル巨益ヲ、親族必得ニ勝果ヲ。位超ニ於三界ヲ、

徳高シ於十方ニ。国王之不レ及ニ於爾ニ、父母之不レ尊レ於爾、

神祇冥道皆是下方也。非ニ師長一者不レ可レ礼ス、非ニ仏祖ニ者」

無ニ可レ敬人。故ニ云、流転三界中、恩愛不能断、棄恩」

入無為、真実報恩者。爾方ニ思ニ父母生成之徳一、專」

誠ニ拝辞セヨ。顧ニ国王水土之恩ヲ、如法ニ報答セヨ。是レ出離之現」

証、即尊徴之異徴者ノ也。告ニ守宮神ニ而報シ今生加」

護之恩、申ニ生所ノ神ニ而知シム発心出家之事ヲ。如是令ニ報シテ」

知一者、守宮神者永為ニ守道神ト、天地神者各為ニ守護」

法神ト。即出ツ道場ニ。次ニ戒者礼拝次第。」

○先ツ礼ニ国王ヲ。○次ニ礼ニ氏神ヲ。○次ニ礼ニ父ヲ。○次ニ礼ニ母ヲ。○次ニ礼ニ仏ヲ。

○終ニ礼ス」

レ師ヲ。各ニ三拝。三拝後剃。先左右束別出ニ師前ニ。次ニ本師、取ニ剃刀ヲ誦ス

『出家略作法』諸本の研究(三)(案)

【七一頁】

受…(永)衆

絶…(永)終絶

之…(永)ナシ

超…(永)越

王…(今)目主

不…(天)可

師長…(永)長師

礼…(今)目礼拝

人…(永)ナシ

云…(天)永日

流転…(目)ナシ

徴…(天)今(目)永(駒)天貴

微…(天)今(目)永(天)微

令…(永)念

者…(永)ナシ

神…(天)下ニ「也」アリ

即出道場…(天)ナシ

次戒者礼拝次第…他本ナシ

次…(永)ナシ

母…(天)今(目)永(天)下ニ「各三拝」アリ(駒)

下ニ「各三拝也」アリ

次礼仏…(天)目(駒)天 還礼仏(今) 還礼仏三拝(永)

ナシ

終礼師(各三拝。三拝後剃…(永)捨俗服著裙衫訖、引諸闍梨

到聖像前礼三拝、就戒師座前礼三拝近前、胡跪合掌(今)

(目)終礼本師三拝後、剃髮

(各三拝ニ)別出師前…(天)《如前三拝》後剃髮。先分左右

而束之、頂髻少殘也

剃…(天)剃髮

偈[※]／三反大衆同音。偈曰、

○善哉大丈夫、能了世無常、棄俗趣泥洹、希有難思[※]

議。〈三反。誦[※]已[※]テ本師剃始[※]テ而後、与[※]剃刀[※]於他人[※]令[※]剃髮[※]。先剃[※]左、

次[※]／剃[※]右殘[※]頂方寸。次[※]脱[※]俗服[※]着[※]黑[※]衣[※]、出[※]師[※]前[※]三[※]拜。〉

剃髮[※]間、誦[※]流[※]轉[※]三[※]界[※]偈[※]。乃至、菩薩[※]於生死、最初[※]

發心時、一向求菩提、堅固不可動、彼一念功德、如來[※]

分別說、窮劫不能尽等偈。〈剃髮[※]了[※]三[※]拜。再本師取[※]剃刀[※]、／誦[※]落髮[※]偈[※]。

偈以前[※]二[※]取[※]剃刀[※]一[※]捧。〉

△偈云、へ最後[※]一[※]結[※]謂[※]二[※]之[※]周[※]羅[※]ト、唯[※]仏[※]一[※]人[※]乃[※]能[※]断[※]之[※]、我[※]今[※]

除[※]去[※]之[※]、汝[※]許[※]也[※]否[※]ヤ。如[※]是[※]三[※]反。了[※]剃[※]頂[※]髮[※]一[※]間、誦[※]偈[※]。

偈云、毀[※]形[※]守[※]志[※]節[※]、割[※]愛[※]無[※]所[※]親[※]、出[※]家[※]求[※]聖[※]道[※]、

誓[※]度[※]一[※]切[※]衆[※]。〈三[※]反[※]了[※]次[※]三[※]拜、或[※]一[※]拜。〉

○受衣鉢加法

○坐具△菩薩大士一心念我弟子[※]〔比丘比丘尼優婆塞／優婆夷信男信女〕某甲[※]

此[※]尼[※]師[※]檀[※]心[※]量[※]作[※]今[※]受[※]持[※]常[※]護[※]衣[※]故[※]ナリ。〈三[※]反[※]了[※]礼[※]三[※]拜。〉

○袈裟△菩薩大士一心念我弟子[※]〔同前〕此[※]僧[※]伽[※]梨[※]九[※]

條衣受三長一短割截衣持。〈三[※]反[※]了[※]唱[※]偈。〉偈云、大哉解[※]

脱服、無相福田衣、披[※]奉[※]如[※]來[※]教[※]、広[※]度[※]諸[※]衆[※]生[※]。〔披[※]袈[※]裟[※]礼[※]／三[※]拜。〕

【七頁】

反…(水) 下二「執瓶 水灌頂剃髮少計」アリ

音…(大) 音也(永) 音唱

偈曰…(日) 唱偈曰(駒) 偈偈曰

丈夫…(今) (日) 丈夫(女人者大夫) (駒) (丈夫) (夫人)

(天) 夫人

希…(底) 修正跡アリ

三反…(大) ナシ

已…(日) (永) (駒) 了

剃始而後、与剃刀於他人令剃髮…(永) 剃刀与(駒) 剃髮始其

後剃刀於他人与之令剃也

先剃左次師前三拜…(他本ナシ)

剃髮間、誦流轉三界偈…(駒) (此間流轉三界 愚者、此偈誦

界…(大) 界中

乃至…(大) 或此偈(永) ナシ

菩薩於生、能尽等偈…(永) ナシ

德…(大) 今(日) (天) 下二「深広無涯際」アリ(駒) 下

二「深広無涯際」アリ

等偈…(大) ナシ(今) (日) 等偈誦之(駒) 偈

〈剃髮了二刀捧 偈云…(永) 本師取剃刀唱曰

三拜…(大) ナシ

再本師取剃刀誦落髮偈。偈以前取剃刀捧…(今) (日) 後、換

衣。本師又捧剃刀云

誦落髮偈…(大) 捧誦落髮偈

偈以前取剃刀捧…(天) ナシ(天) 偈曰以前取剃刀捧

偈云…(大) 其偈曰(今) (日) (永) ナシ(駒) 偈(天) (云)

除去之…(永) 為汝除却頂髮(駒) 除却之

許也…(日) 許之也(永) 令許

否…(今) 下二「弟子答云、許」アリ(日) 無(駒) 下二「能

許」アリ

如是(三反) …(永) 資答云、可爾仰憑(駒) 如此三返

了剃頂髮間、誦偈…(今) (日) 問答後、逐誦落髮偈。三遍問

除頂髮(永) (大衆同聲誦落髮偈)

了…(大) 唱了而後(駒) 唱了(天) ナシ

剃頂髮間…(駒) 剃頂周羅髮。此間

○鉢盂△菩薩大士一心念我弟子〔同前〕此ノ鉢多羅羅
量器今受持シテ常用シテ故
〔三反了礼三拜。〕

○七條△菩薩大士一心念我弟子〔同前〕此ノ鬱多羅七
條衣受両長一短割截衣持。

○五條△菩薩大士一心念我弟子〔同前〕此ノ安陀五條衣
受一長一短割截衣持。

○次ニ懺悔。〕
〔同前。〕

○欲レ求ニ歸戒ヲ、先ツ当ニ懺悔罪根ヲ。有ニ先仏之成就ノ処、懺
悔之文、随レ我ニ可レ誦。方ニ今至誠随レ我ニ懺悔セヨ。〕

△我昔シ所ノ造諸ノ惡業、皆因ニ無始ノ貪瞋痴ニ、從ニ身口
意ニ之所生、一切我今皆懺悔ス。〕

○既ニ淨治身口意ノ業、次ニ心歸依ス仏法僧寶。〕

△南無歸依仏 南無歸依法 南無歸依僧〕

歸依仏両足尊〔或無上尊〕 歸依法離欲尊〔或離塵ノ尊〕
歸依僧衆中尊〔或和尊〕 歸依仏竟 歸依法竟〕

〔受クハ〕 歸依僧竟。〔和尚示云〕 受ニ三歸戒ヲ如レ斯
如来至尊等正覺、是我導師ナリ。汝今歸依セヨ。 從レ今
已ニ去、称シテ 仏ヲ為レヨ。 更ニ不レ歸ニ依セテ邪魔外道ヲ。 此ハ是レ千仏ノ〕

〔出家略作法〕 諸本の研究 (三) (案)

誦偈…(天) 誦偈三返
偈云…(大) (三返) (永) ナシ (胸) 日(天) 次用灑水
志…(永) 大
無…(日) 碎
求…(永) 弘
衆…(永) 人

三反了礼三拜、或一拜…(大) (先三拜、或一拜。脱俗服、
著衣三拜、則到師前、跪跪合掌) (今) (又三拜) (永) (三
說。退身礼一礼復於師前、胡跪合掌。与坐具袈裟等偈在前)

(日) (胸) ナシ
了次…(天) 先
受衣鉢加法…一長一短割截衣持。〔同前〕…(大) ナシ。以下、
〔次授坐具、次菩薩聽受戒文ノ身心清淨〕ト、受衣鉢加法、
戒師陸座。灌水ニ関スル記述アリ(天) 後段ニ「受衣鉢加
法」アリ。以下、大乘寺本ト同ジク、「次授坐具、次菩薩聽
受戒文ノ身心清淨」ト続ク

受衣鉢加法…(今) (日) ナシ (永) 出家略作法 授衣鉢法
(天) 授衣鉢加法

坐具…(今) 次捧坐具。受者焼香三拜。長跪合掌本師授云
(日) 弟子進戒師前焼香三拜。長跪合掌。戒師取座具薰香授
之。弟子云

菩薩…(日) 大德(五箇所)
弟子…(比丘比丘尼優婆塞優婆夷男信女) …(今) 比丘(或比
丘尼) (日) (永) 胸 (天) 比丘
檀…(今) (日) (永) 壇

三反了礼三拜…(今) 受者展手受之頂戴還如是三遍。与受後
起立問訊展坐具三拜長跪合掌(日) 弟子受之頂戴展之三拜。
長跪合掌(胸) (三反) (天) ナシ

袈裟…(今) 師又捧袈裟授云(日) 戒師授九条。弟子云
弟子〔同前〕…(今) (日) (永) 胸 (天) 比丘〔某ノ甲〕
三反了唱偈…(今) (三遍与受頂戴後、起立搭袈裟。此間本
師授、誦袈裟頂戴偈三遍) (日) 受之安七條上三拜。長跪合
掌(胸) (三反) (天) ナシ

偈云大哉解脱服(披袈裟礼三拜) …(胸) (天) ナシ
教…(日) 戒

之所^二護持^一。曩祖之所^二傳來^一也。我今授^レ汝。々々善^レ護^レ」

持^{セハ}大慈大悲大哀愍^{アイミシナランカ}故^{ユヘナリ}。〈三反〉[※]」

既^ニ捨^テ邪^ヲ歸^ス正^ニ、應^{ヘシ}受^ク三聚淨戒^ヲ。」

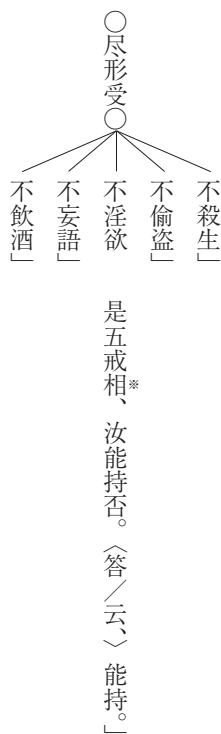
△第一[※]一攝律儀戒。千仏之所^二護持^一。曩祖之所^二傳來^一也。我今授^レ汝等。汝等從^レ今身一至^ニ仏身^一此^レ事能^レ持^{ツヤ}否^ヤ。△第二[※]一攝善法戒。〈千仏以下同前。〉

△第三[※]一饒益有情戒。〈千仏以下同前。答云能持三問三答。／血脉時自此至十重禁。〉

○沙弥[※]〈第一第二第三各小礼一拜。／一大礼三拜胡跪合掌。〉

へ善男子。汝既^ニ捨^ス邪^ヲ、正戒已^ニ周円^{ナリ}。若^レ欲^レ識^シ相護持^{アイ}」

應^レ受^ニ五戒^ヲ。」



披袈裟礼三拜：(今 搭袈裟礼三拜後、又長跪合掌 (日) 又進戒師前三拜、長跪合掌

【七三頁】

鉢盂：(今) 又本師捧鉢盂授云 (日) 戒師授鉢盂。弟子云

我弟子 (同前)：(今) 比丘 (某甲) (日) (水) (駒) (天)

我比丘 (某甲)

常用：(水) 駒 常受用

三反了礼三拜：(今) 〈如先三遍身授頂戴後、置鉢盂起立三拜 (日) 弟子受之頂戴三拜、而後起立依傍披七條衣 (駒)

三反 (天) ナシ

七條：(今) 次段ヨリ懺悔。ナオ、後段ニテ七条・五条ノ加法ヲ示ス爲、以下、該當箇所トノ校異ヲ示ス。又如七条 (名

中衣有打搭) 授云 (日) 戒師授七條。弟子云

弟子 (同前)：(今) (水) 駒 比丘 (某甲)

一心念我弟子 (同前)：(天) 等 (如先) (二箇所)

同前：(今) 三遍身受頂戴如先 (日) 受之搭左臂三拜、長跪合掌 (駒) 三反 (天) ナシ

五條：(今) 又如五条 (此如法者有打搭唯少而已。今掛落準之授云 (日) 戒師授安陀衣。弟子云

弟子 (同前)：(今) 沙弥 (某甲) (日) (水) 駒 比丘 (某甲)

安陀五條衣：(今) (日) (水) 安陀会五條

一：(今) (日) 兩

同前：(今) 三遍如先 (日) 受之即搭之三拜、長跪合掌 (駒) 三反 (天) ナシ

次懺悔：(大) (天) ナシ (今) 本師或戒師授云 (日) 戒師云

(水) 懺悔前二『教授戒文』ノ引用アリ。『教授文 夫諸仏

大戒者、諸仏之所護持也。有仏々相授、有祖々相伝。嗣法

超越於三際、証契連綿於古今。我大師釈迦牟尼仏陀、附授

吾迦葉。迦葉附授阿難陀。乃至如是嫡嫡相授、已到我。我

今將附授、報仏祖之深恩、永爲人天眼目。蓋是嗣統仏之慧

命者也。仰憑曩祖之証明」(駒) 教授戒文・血脉略行儀・奉

請ト続ク

欲求帰戒、先当懺悔罪根：(水) 応帰戒懺悔云

有先仏之成就処、懺悔之文、随我可誦：(大) (水) (駒) (天)

上來五支淨戒、一一不^レ得^レ犯^ヲカスコトヲ。汝能持否。〔答／云、〕能持。〔三問／三答。〕

是事如是持。〕

○沙弥〔大^ニ礼三^ニ拜。胡跪合掌。〕

〔善男子。五戒^ヲ爲^ス入^ニ法之^一初^ニ因^一。出^ニ三^ノ塗之^一元^ニ首^一。次^ニ受^ハハ

沙弥十戒^ヲ。即形^{カチ}備^フ二^ノ法儀^ヲ。此^{コレ}稱^ス勤^シ策^キ。依^レ師^ニ而住^ス。受^レ利^ヲ

同^シ僧^ニ。是^{コレ}爲^ス二^ノ應^ニ法沙弥^ト。應^{マサ}二^ニ當^ニ頂^ニ受^ス。〕

不殺生
不偷盜
不淫欲
不妄語
不飲酒
不花鬘瓔珞香油塗身
不歌舞作唱故往觀聽
不坐臥高广大床
不非時食
不捉金銀錢寶

尽形受○
汝能持否。〔答／云、〕持。〕

ナシ(今)(日) 懺悔雖有二儀而懺先仏有所成就、懺悔文。罪障尽消滅。隨我語可誦之

方今至誠隨我懺悔：(永) ナシ

因：(大)(日)(永) 又由

既淨治：(今)(日) 已淨除(永) 既依仏祖証明淨除業：(今)(日) 三業得大清淨(永) 得大清淨、是則懺悔力也

應：(今)(日) 可奉

室：(今) 三寶。下二「三寶有三種功德。所謂一依現前住持三種也。一依時諸功德円成」アリ(日) 三寶。下二「三寶有三種功德。所謂一依三寶、現前三寶、住持三寶、是也」

一依依時諸功德円成」アリ(永) ナシ。尚、下段ヨリ「教授戒文」ノ引用アリ。「三寶有三種功德。所謂一依三寶、現前三寶、住持三寶也。阿耨多羅三藐三菩提稱爲仏宝。清淨離塵乃是法宝也。和合功德者僧宝也。是一体三寶也。現在証菩提名仏宝。仏所証者是法宝也。学仏法是僧宝也。是名現前三寶。化天上化人間、或現處空、或現塵中、乃仏宝也。或転于海威或転貝葉、化物化生、法宝也。度一切苦、脱三界宅、乃僧宝也。是住持三寶也。称婦依仏法僧宝時、得諸仏大戒也。称仏而爲師、不爲師余道也」

〔或無上尊〕：(大)(今)(日)(駒)(天) ナシ

離欲尊〔或離塵尊〕：(大)(日)(駒)(天) 離欲尊(今) 離塵尊

衆中尊〔或和尊〕：(大)(日)(駒)(天) 衆中尊(今) 和合尊

〔和尚云云〕受三^ニ戒戒如斯：(大)(駒)(天) ナシ(今)(日) 已捨婦正了

尊：(今)(日) 真

汝今婦依：(今)(日) ナシ

已去：(大)(今) 已後(日) 以後

更：(今)(日) ナシ

邪魔外道：(大) 邪魔外道等(今)(日) 余邪魔外道

此是千仏々々善護持：(大)(今)(天) 三說二覺(日) 駒

ナシ

〔七四頁〕

三反：(今) 三說(日) ナシ(駒) 三說三覺。大慈大悲大哀

已上十事、是沙弥戒。汝能持否。〔答／云、〕能持。」

上來十支淨戒、一一不_レ得_レ犯_{コトヲ}。汝能持否。〔答／云、〕能持。〔三問／三

答。是。

○次^二有^二菩薩^三聚淨戒^一。

(七紙)

攝律儀

○從今身至仏身○↑撰善法
已上三事汝能持否。〔答／云、〕能持。

饒益有情」

上來三支淨戒、一一不得犯。汝能持否。〔答／云〕能持。〔三問／三答〕是

如是持。」

○次^ニ受^ハ菩薩十戒^一入^ル大覺ノ位^ニ真^ニ是^レ諸仏子^{ナリ}。

愍故。三返。

捨捨那補正，心受。聚律戒：（二）三聚淨戒前二戒，沙猊十戒。殺了。又三受五戒。戒。五人法元旨出離表率。形身受不能持。殺生。形受不能持。受不偷盜。形受不能持。受不淫欲。能持也不能持。形受不妄語。能持也不能持。形受不飲酒。能持也不能持。上來五支淨戒。一犯不得。能持也。如是三羯磨。又三拜授心。法如大僧。漸入漸深。汝也受五戒。次受沙彌十戒。授受戒後，與大僧同利養。此名底法沙彌。此戒動策。形受受。不殺生。不偷盜。不飲。不妄語。不飲酒。不花香。環香油塗身。不歌舞作倡伎。放恣觀聽。不壓高广大床。不捉金銀錢寶。不時時食。能持也。不能持。三說。上來十支淨戒。一犯不得。能持也。三羯磨後又三拜授心。已受五支淨戒。出入家位。次受三聚十重即入俗位。即是真仏子也。

(目) 同ジニ聚律戒前ニ五戒、沙弥十戒アリ。「又三洋而
 受五戒、五戒入法元首出離表準。不殺生戒、不偷盜戒、不
 淫欲戒、不妄語戒、不飲酒戒。尽形受。能持也。不^レ盜^レ。能
 持。上來五支淨戒。一犯不得。能持也不。如是三羯磨。律
 (答云) 能持。弟子又三洋長跪。戒師云、法如大海。漸入漸
 深。汝已受五戒。次受沙弥十戒。受此戒後、与人偕同利養。
 此名沙弥沙弥。此称勤策。八八戒(加二戒。不殺生戒。
 不偷盜戒。不淫欲戒。不妄語戒。不飲酒戒。不飾香花瓔珞
 香油塗身戒。不歌舞作唱故往觀聽戒。不高坐广大床戒。不
 捉金銀錢宝戒。不非時食戒。能持也。不^レ盜^レ。能持。
 十支淨戒一犯不得。能持也。不^レ盜^レ。能持。如是三羯磨後
 又三洋長跪。戒師云、已受五戒十戒人出家位也。次受三
 聚一重即入仏位。即是真仏子也。

第三 毘律儀戒、血脈時從此至十重禁：（大）毘律儀戒、毘善法戒、饑益有情戒。從今身至弘身、能持否。（三問）能持。（三答）（二）第一 毘律儀戒、弘身、能持否。（二問）能持。從今身至弘身、能持也不能持。（三說）如先。上來三支淨戒、從今身至弘身、能持也不能持。（三說）（日）第一 毘律儀戒、第三 毘善法戒、第二 毘衆生戒。從今身至弘身、能持也不能持。（三說）如先。上來三支淨戒、從今身至弘身、能持也不能持。（三說）（夜）第一 毘律儀戒、第二 毘衆生戒、第三 毘善法戒、從今身至弘身、能持也不能持。（三說）（駒）（天）毘律儀戒、毘善法戒、毘衆生戒。從

從今身至仏身○

- 不殺生
- 不偷盜
- 不貪淫
- 不妄語
- 不沽酒
- 不說過
- 不讚毀
- 不慳法財
- 不瞋恚
- 不痴謗三宝

汝能持否。〔答／云、〕能持。〕

已上十事、是菩薩戒ナリ。汝能持否。〔答／云、〕能持。〕

上來十支淨戒、一一不_レ得_レ犯_コヲ。汝能持否。〔答／云、〕能持。〔三問／三答。〕
是事如_レ是持。〕

既_ハ受_ニ三聚淨_ノ戒_ヲ。次_ニ應_レ受_ニ菩薩十重波羅_ヲ

提木叉_ヲ。又若受_ニ此戒_ハ者、即入_ニ大覺之_ニ位_ニ。真是

諸仏之長子也。諸仏菩薩歡喜_シ隨喜_シ、諸天

鬼神守護_シ擁護_セン。〕

今身至仏身。能持否。〔答云、能持。三問三答

沙弥〔第一〕是事如是持 (二七頁) : (大) (駒) ナシ (今) 三聚淨戒後二十重禁戒・回向示スガ、講戒ハナシ。〔次有十戒。第一不殺生、第二不偷盜、第三不貪欲、四不妄語、第五不沽酒、第六不說四衆罪過、第七不自讚毀他、第八不慳法財、第九不瞋恚、第十不痴謗三宝。上來十支淨戒、從今身至仏身能持也。不能持。三說。此中有十六條事。所謂三歸三聚十重禁戒。十六條仏戒從今身至仏身能持也。〔三說如先〕三拜後、収坐具去礼仏後。礼剃髮師・本師、若戒師。誦処世界梵。回向了、下座礼仏歎 (日) 同ジク三聚淨戒後二十重禁戒・回向文示スガ、講戒ハナシ。〔次有十戒。第一不殺生、第二不偷盜、第三不貪慾、四不妄語、第五不沽酒、第六不說四衆過罪、第七不自讚毀他、第八不慳貪法財、第九不瞋恚、第十不痴謗三宝。上來十支淨戒、從今身至仏身能持也。〔答〕不能持。三說。此中有十六條事。所謂三歸三聚十重禁戒。十六條仏戒從今身至仏身能持也。〔答〕能持。〔三說〕弟子三拜而後、収坐具去礼仏。礼剃髮師・本師 (矣)。戒師若維那誦処世界梵回向。大衆各問訊而退矣 (天) 以下、後段ニテ「沙弥受戒文」トシテ相似文アリ

沙弥〔第一〕鬼神守護擁護 (二七頁) : (水) ナシ。以下ヨリ三聚淨戒・十重禁戒ノ説示 (講戒) アリ
正 (天) 帰正
識 (天) 誠
相 (天) ナシ

【七七頁】※七五、七六頁校異ナシ

淫 (底) 修正跡アリ

汝能持否 (答云) 能持 (天) ナシ

既受三聚淨戒説 (能持。三問三答) (三三頁) : (今) ナシ

説 (大) (駒) (天) 詠

十重 (大) ナシ

又若受 (大) 若復受 (駒) 若受

擁護 (天) 次段ヨリ十重禁戒序トシテ「爾時釈迦牟尼仏」_ハ當學敬心以奉持。十重禁戒アリ

○第一不殺生戒

※ノタマハ、仏言ク、仏子若ハ自殺シ、教レテモ人殺シ、方便シテモ殺シ、讚歎シテモ殺シ、見テモ作シ

隨喜ヲ、乃至呪シテモ殺シメハ、殺ノ因・殺ノ縁・殺ノ法・殺ノ業アラン。乃至一切

有レ命者ヲ、不レ得ニ故ニ殺コトヲ。是菩薩ハ、応下起ニ常住慈悲心・

孝順ノ心ヲ、方便シテ救護ス一切ノ衆生ヲ。而モ反テ更ニ自恣レニシ心ヲ、

快意ノ殺生セハ者、是菩薩ノ波羅夷罪ナリ。千仏ノ所ニ護

持スル、曩祖之所ニ伝来スル也。我今授レ汝。汝從今身至ニ仏身ニ

此事能持否。答云、能持。三問三答。余九戒効レ之。』

○第二不偷盜戒

若ハ仏子、自盗ミ、教レテモ人盗マ、方便シテモ盗ミ、呪シテモ盗ハ、盗因・盗ノ縁・盗ノ

法・盗ノ業アラン。乃至鬼神ノ有主劫賊ノ物、一切ノ財物一針一

草モ、不レ得ニ故ニ盗ムコトヲ。而モ菩薩ハ、生シテ二仏性孝順・心・慈悲ノ

心ヲ、常ニ助テ一切ノ人ヲ、生シレ福ヲ生ス樂ヲ。而モ反テ更ニ盗ハノ財物一者、是レ

菩薩ノ波羅夷罪ナリ。』

○第三不婬戒

若ハ仏子、自婬セヨ、教レテモ人婬一、乃至一切女人、不レ得ニ故ニ二婬一、二婬ノ

因・婬ノ縁・婬ノ法・婬ノ業アラン。乃至畜生女、諸天鬼神女、及レ

【七八頁】

仏言…（永）ナシ

仏子若…（大）（永）若ハ仏子

殺…（駒）ナシ

歎…（駒）ナシ

作…（大）殺

一切…（永）ナシ

心…（永）ナシ

千仏之所護持（余九戒効レ…）（大）（永）（此翻極惡、又翻墮

不如意処）（駒）（此戒能持否。答云、能持。三問三答）

（天）（此戒能持否。答云、能答。三問答）

盜…（天）ナシ

賊…（大）財

財…（駒）賊

罪…（駒）下二「也」アリ（四箇所）

婬戒…（大）婬欲戒

非道^ニ行^レ姪^ヲ。而^モ菩薩^ハ、応^ニ生^{シテ}孝順^ノ心^ヲ、救^ク度^シ一切^ノ衆生^一、
淨法^ヲ与^ヒ人^ニ。而^モ返^ル更^ニ起^シ一切^ノ人姪^ヲ、不^レ抵^マ畜生^一乃^ニ至^一」
母女姉妹^{シズイ}六親^ヲ、行^{シテ}姪^ヲ無^ニ慈悲^ノ心^一者、是^レ菩薩^ノ波羅^一
夷罪^{ナリ}。」

○第四不妄語戒

若^シ仏子、自^ミ妄語^{セヨ}、教^{シテ}人^ヲ妄語^セ、方便^{シテ}妄語^{セハ}、妄語^ノ因^一、
妄語^ノ縁^一・妄語^ノ法^一・妄語^ノ業^一。乃^ニ至^一不^レ見^ミ言^ミ見^ミ、見^ミタ^ミ、見^ミケル^ミ言^ミ
不^レ見^ミ、身^ニ心^ニ妄語^ス。而^モ菩薩^ハ、常^ニ生^シ正語^一・正見^一、亦^モ生^{セン}
一切^ノ衆生正語^一・正見^一、而^モ反^ル更^ニ起^{コサ}一切^ノ衆生邪語^一。」

○第五不酤酒戒

若^シ仏子、自^ミ酤酒^{セヨ}、教^{シテ}人^ヲ酤酒^セ、酤酒^ノ因^一・酤酒^ノ縁^一・酤^一
酒^ノ法^一・酤酒^ノ業^一。一切^ノ酒^一、不^レ得^ル酤^ルコトヲ。是^レ酒^ハ起^{コサ}罪^ヲ因縁^{ナリ}。而^モ
菩薩^ハ、應^ニ生^シ一切^ノ衆生明達^一之^一惠^一。而^モ反^ル更^ニ生^シ一切^ノ
衆生顛倒^一之心^一者、是^レ菩薩^ノ波羅夷罪^{ナリ}。」

○第六不説四衆罪過^ノ戒

若^シ仏子、自^ミ説^キ出家在家菩薩^一・比丘^一・比丘尼^ノ罪過^一、教^{シテ}人^ヲ
説^キ罪過^一・罪過^ノ因^一・罪過^ノ縁^一・罪過^ノ法^一・罪過^ノ業^一。而^モ菩^一

【出家略作法】 諸本の研究 (三) (秦)

【七九頁】

孝順心…(駒) (天) 応孝順心
返…(水) 反
正語・正見…(駒) 正見・正語
一切…(大) (水) ナシ
見…(底) 修正跡アリ
酤酒因・酤酒縁…(天) 酤酒因縁
不得…(大) 故不得(駒) 不得故
之…(駒) (天) ナシ
惠…(大) (水) 慧
一切…(水) ナシ
四衆…(駒) ナシ
罪過…(水) 過罪

薩聞^キ外道・惡人及^レ二乘ノ惡人、說^{コトヲ}二仏法中非法・非律^ヲ、

常^ニ生^{シテ}悲心^ヲ。教^ニ化^{シテ}是惡人ノ輩^ヲ令^シ令^シ生^セ大乘善心^ヲ。而^モ菩薩、

反更^ニ自說^ハ二仏法中ノ罪過^ヲ者、是菩薩ノ波羅夷罪^{ナリ}。」

○第七不自讚毀他ノ戒

若^シ仏子、自^ミ讚^ミ毀^キ他^ヲ、亦教^{シテ}モ人^ヲ自^ミ讚^ミ毀^キ他^ヲ、毀^キ他ノ因・毀

他ノ縁・毀他ノ法・毀他ノ業^ヲ。而^モ菩薩ハ、応^{ヘキニ}下^カ代^{ハツテ}一切ノ衆生^ニ、受^{ウケ}

レ加^レ毀辱^ヲ。惡事^ヲ自^ミ向^レ己^ニ、好事^ヲ与^ニ他人^ニ、若^シ自^ミ揚^ミ己^ノ德^ヲ、

隱^{カクシ}他人ノ好事^ヲ、令^{シテ}他人^ヲ受^ケ毀^ハ者、是菩薩ノ波羅

夷罪^{ナリ}。」

○第八不慳貪戒

若^シ仏子、自^ミ慳^ケ、教^レ人^ヲ慳^ケ、慳ノ因・慳ノ縁・慳ノ法・慳ノ業^ヲ。而^モ

菩薩、見^ニ一切貧窮人ノ来^テ乞^フ者、随^ニ前人ノ所^{シユ}須^ニ一切^ヲ

給^{キウ}与^ヲ。而^モ菩薩、以^ニ惡心^ヲ瞋^ミ心^ヲ、乃至不^{ホトコサ}施^ニ一錢・一草^{ヲモ}、

有^{ランニ}求^メ法^ヲ者、不^{タメ}三^ニ為^ニ說^ニ一句・一偈・一微塵許^{ハカリ}ノ法^ヲ。而^モ

反^テ更^ニ罵辱^{セバ}者、是菩薩ノ波羅夷罪^{ナリ}。」

○第九不瞋恚戒

若^シ仏子、自^ミ瞋^ミ、教^レ人^ヲ瞋^ミ、瞋ノ因・瞋ノ縁・瞋ノ法・瞋ノ業^ヲ。而^モ菩

薩、応^{ヘキニ}下^カ生^{シテ}一切衆生ノ中善根無^ク諍^ノ事^ヲ、常^ニ生^中

【八〇頁】

悲心…(大) (永) 慈愍心

教化は惡人輩令生大乘善心…(胸) ナシ

心…(天) (永) 信

罪過…(胸) 罪

不自讚毀他戒…(胸) 不讚毀自他戒

慳…(天) ナシ

心…(天) ナシ

一錢一草…(大) (永) (胸) 一錢一針一草

者…(天) 下二「求法者」アリ

瞋…(天) ナシ (三箇所)

慈悲心・孝順ノ心上。而反テ更ニ於モ一切衆生中ニ、乃至於モ非

衆生ノ中ニ、以テ惡口罵辱シ、加レ以テ手打[※]、及以テ刀杖[※]意猶不[※]

レ息[※]。前人求^{モト}悔^メ善言懺謝[※]、猶瞋[※]不解者、是^レ

菩薩ノ波羅夷罪ナリ。

○第十不謗三宝戒^{ハツ}

若仏子、自^ミ謗^{セヨ}三宝^ヲ、教^{メヨ}人謗^セ三宝^ヲ、謗ノ因・謗ノ縁・

謗ノ法・謗ノ業ヲシ。而モ菩薩ハ、見^ハ外道及以惡人一言謗^{スル}

レ仏音聲^ヲ、如^シ三百ノ矛^ホ刺^サ心^ム。況ヤ口ニ自謗^{シテ}不^レ生^セ信心^ニ

孝順ノ心^ヲ。而反テ更ニ助^テ惡人邪見ノ人謗者、是^レ苦

薩ノ波羅夷罪^{ナリ}。

※此中有二十六條事、三婦・三聚・十重也。此^レ

十六條ノ戒、從^テ今身^ニ至^テ仏身^ニ、能持否。〔答[※]／云、

能持。三問三答。〕

※尾州青生山正眼禪寺常什物也。〕

經三写烏焉馬云誤応多。〕

時寛永十九稔〔壬／午〕六月如意珠日^上

前永平 篤岩老衲七十三歳誌焉

『出家略作法』諸本の研究(三)(秦)

【八二頁】

孝順心…(大) ナシ

打…(水) ナシ

猶…(天) 猶衆

息…(天) 恩

言…(底) 根 ヲリ修正跡アリ(駒) (天) 根

此中有十六條事…(水) 次段ヨリ『梵網經』ノ十重禁戒二関ス

ル引用・授戒(十六条戒・三問三答・血脈略行儀ト続ク。

以下、『梵網經』ノ引用ヲ示ス。〔善学諸人者、是菩薩十波

羅提不叉。应当学。於中不応一々犯微塵許。何況具足犯十

戒。若有犯者不得現身發菩提心。亦失国王位輪王位。亦

失比丘比丘尼位。亦失十發趣十長養十金剛十地仏性常住妙

果。一切皆失墮三惡中。二劫三劫不聞父母三宝名字。以是

不応一々犯。汝等一切諸菩薩今学當学已学。如是十戒应当

学、敬心奉持。八万威儀应当広明〕

〔答云、能持…(天) ナシ

三問三答〕…(大) 次段ヨリ「當此時十方仏土中」回向無上正

当菩提〕〔回向、〔嘉禎三季「即得戒而已」〕〔跋文) ト続ク

〔日) 末尾二跋文アリ。〔此外、雖作法多、為小庵小衆、執

行記之。至大利欄人広衆之時、詳于清規矣〕〔駒) 次段ヨリ

回向・再問答・証明・血脈授与ト続ク(天) 次段ヨリ回向・

跋文・授衣鉢加法・剃頭受戒文ト続ク

尾州青生山正眼禪寺常什物也。後代ノ加筆

卍山道白の禪戒思想における「洞濟一轍」について

務 臺 宗 孝

一、緒言

本稿は、卍山道白（二六三六～一七一五）の所論にみられる、禪戒における「洞濟一轍」の語義を検討しその正当性について一試論を呈するものである。

我が曹洞宗には、道元禪師（一一〇〇～一二五三）が天童如浄（一二六二～一二三七）より相伝した十六条戒が仏祖正伝の菩薩戒として伝承されている。^①道元禪師はその著述において戒に言及する際には「十六条戒」「十六支戒」「仏戒」等の語を用いておられるが、以降これを「禪戒」と称する者が現れる。その言及は特に江戸期以降の文献に多く見られ、曹洞宗の戒律は「禪戒」と位置付けられてきたといえる。

江戸期、宗学と称される学術的部門は宗統復古問題等時代情勢の要因もあり様々な分野において発展を遂げた。殊と今回着目するいわゆる戒学の分野にあつては、卍山を魁として様々に研究及び議論がなされた。卍山に続いては面山瑞方

（二六八三～一七六九）らがその後を承けたような形で多く著書成し、曹洞宗における十六条戒の意義及びその重要性が説かれた。卍山面山両師の戒律観が敷衍すると更に戒学は発展し、その後『梵網經略抄』に基づく万仞道坦（二六九八～一七七五）による理解により、江戸期曹洞宗における戒学は一応の落着をみせる。

その嚆矢たる卍山の禪戒思想は『対客閑話』（一七一五刊）に提示された。これに対しては様々な議論が勃発したわけであるが、そうした議論を経ながらも卍山の禪戒論は重用され、結果として戒学の基盤を担ったものと重視される。しかし、果たしてその主張の全てが首肯し得るものであるかという点については多分に検討の余地がある。何故ならば、卍山の主張は宗統復古運動における尽力及び功績が、良くも悪くも主張を推進するための揚力としてはたらいたことによる、その權威としての印象論たる性質を少なからず有することが考えられ、また同時期に展開する嗣法論の検討に際し宗門伝統としての「戒」の位置付けについて合理的な結論に迫られてい

た状況にあったことが推測でき、卍山の主張はそれらを折衷した、ある種の妥協的帰着を焦点とした性格を備えるように考えられるのである。上記のような状況を踏まえた卍山の研究は、既往研究にて多少の指摘がなされてはいるものの、未だ客観的な視点による検討が不十分な状態にあるといえる。更に、このような動向も相俟つて、江戸期における曹洞宗という一宗派の立場としての「禪戒」の定義はその議論の過程にあつて明瞭化していないように思われる。以上のような留意点を弁えた上で、本稿では卍山の主張する禪戒の「洞済一轍」に着目し、この語とこれにかかる卍山の思想について検討を試みる。

二、「禪戒」と卍山の「洞済一轍」について

卍山による戒への言及は、著述『東林語録』『洞門衣衲集』『対客閑話』『禪戒訣』等に示されるが、既往研究においては特に『対客閑話』『禪戒訣』に依り、それらを総合して卍山の思想と位置付けるものが散見される⁵⁾。

既述の禪戒の議論は、「禪戒」とは「禪宗にて依用される戒律」として普遍的意義の下にあるものか、あるいは「禪宗として特質を備える具体的な戒律」として独自性を示すものかというテーマを一つの争点として発展したが、卍山の主張する禪戒にはその定義の条件として「洞済一轍」が前提さ

れている。『対客閑話』には、

或は単に菩薩戒を持する者有り。但趙宋以来禪門の受持は洞済一轍禪戒の式と成る。所謂達磨大師所伝の一乗戒なり。宋の末榮西和尚入宋して法を黄龍派下虚庵の敵に受け、並に其の禪戒の式を伝う。其の事護国論、元亨釈書等載する所分明なり。（中略）西の次我が道元和尚入宋して、法を天童堂上長翁の淨に受け、又た其禪戒の式を伝う。西の伝うる所と一般なり。⁷⁾

元衰へ明起て遂に禪戒の伝を失す。但榮西道元の伝来する所、布て此の方に在り。此の方も亦た戦国の争乱を経て、洞済の禪戒復た講演せず。然も榮西の所伝、伝て四五代に到る。其の付する所の血脉今猶お存す。道元の所伝幸に其の血脉世世失せず。⁸⁾

上来の所説達磨大師の一乗戒、伝教大師の円頓戒共に是れ別受の菩薩一師の羯磨、五十八戒の大僧戒なり。⁹⁾

とあり、また法嗣三洲白龍（一六六九―一七六〇）の編纂による『禪戒訣』には、

禪家室内仏祖の嫡伝する所、十六事条は洞済一轍の禪戒儀なり。所謂達磨大師所伝の一乗戒なり。宋の末榮西和尚入宋して、法を黄

龍派下虚庵の敎に受け、并に其の禪戒を伝う。護国論元亨釈書等載する所分明なり。(中略)西の後、我が道元和尚入宋して、法を天童長翁淨に受け、又其の禪戒を伝う。西の伝うる所と一般なり。¹⁰⁾

上来の所説達磨大師の一乗戒、伝教大師の円頓戒、共に是但受く、菩薩三聚の羯磨五十八戒の大僧戒なり。¹¹⁾

とある。以上の主張により、円山における禪戒の定義を見出せば、それは、①趙宋(九六〇～一二六七)以来の禪門における戒として栄西(一二四一～一二二五)と道元禪師とに渡った戒が同義の十六条戒であるとして「洞済一轍」と位置付け、②更にこの戒が栄西・道元禪師以降講ぜられることが無いものの継承されたとして再び洞済における禪戒の依用を主張し、③その戒は「達磨一乗戒」に遡及し得る、最澄(七六七～八三三)創唱の円頓戒と同義のもの、ということになる。つまり円山の主張する禪戒は、禪宗にて依用される戒でありながらその具体的内容に十六条戒を定めるといふ独自性を備えるものである、これが「洞済一轍」であるという状況が必要条件なのである。『東林語録』や『洞門衣鉢集』には「洞済一轍」の語は出ないが、同様の見解が見受けられる。なお、③については「達磨一乗戒」円頓戒「十六条戒」という三段論法を導出し得るが、鏡島元隆氏をはじめ諸研究にてその問題点が指

摘されている。¹³⁾

ひとまず上記を円山の所見と見做し、本稿では上記①②について検討しその正当性について論考を試みる。①は虚庵・栄西間の相承状況について検討する。そのため、唐宋代中国仏教における戒相承の形態については勘案していない。なお、『興禪護国論』は寛文六年(二六六六)に、『元亨釈書』は寛永元年(一六二四)に刊行されており、円山自身底本の参照が可能であったと前提する。また、栄西の戒思想について、栄西撰述とされる諸本に依り少しく検討する。②は栄西以降江戸期に至るまでの日本臨済宗における戒相承の状況を探る必要があるが、これを三洲の『禪戒游刃』に基づき論考を試みる。なお、日本曹洞宗に相承される戒の内容は無論十六条戒を前提としている。また、諸切紙資料等による更なる詳細な検討が期待されるが、今回は三洲の弁に従い典籍に限定する。③の達磨(不詳)に遡及し得る「一乗戒」は、心地戒や無相戒とも関連し、禪宗にては六祖慧能(六三八～七一三)らが護持したとされる精神的な自律や防非止惡に比重を置く戒律として用いられる、具体的戒条を指定しない戒を表す語とみられる。その検討方法として栄西・道元禪師以前の中国における戒の伝承状況について鑑みる必要があるが、その全体象の掌握は宗派の垣根を超える膨大なものとなる。そのため、①にも関連する内容ではあるが、紙幅の都合上詳細な検討は機会

を改めることをお断りしておく。

三、栄西における十六条戒依用の可能性

まず前項①について検討する。

栄西は『興禪護国論』において日本で初めて禪戒の語を用いたとみられるが、それは「此れ即ち無行の人を惡むなり。況んや禪戒を捐て、真智を非とするの人をや¹⁷」と仏教徒として備えるべき「禪定及び戒律」を禪戒と示したものであり、江戸期に論点とされる禪戒には干渉しないといえる。栄西が禪の教えと戒律を重視する立場にあったことは周知の通りである。

卍山の主張について結論を先に述べれば、その主張をそのまま首肯することは難しい。何故なら、栄西の相承について、卍山の根拠とする『興禪護国論』及び『元亨釈書』に限定して両書を見れば、虚庵から栄西への相承に際した戒は、『四分律』における小乗具足戒及び『梵網經』に依ると考えられる大乘菩薩戒の大小戒双方が用いられていることがそれぞれ明示されるためである。

『興禪護国論』には、

即ち天台山に登つて、万年禪寺に憩う。堂頭和尚敝禪師に投じて師と為す。参禪問道、頗る臨済の宗風を伝う。四分戒を誦し、菩薩

戒を誦し已畢わる。¹⁹

や、また、

問うて曰く、爾らば応に何の戒に依つて参禪すべきや。答えて曰く、四分・梵網等の戒、是れ正に宜しき所なり。²⁰

とあり、栄西が虚庵に参じた事実と「四分戒」及び「菩薩戒を誦」した記録、また栄西における「梵網戒」を重視する姿勢は明らかであるが、それ以上のこと、もとい十六条戒が渡った様子は看取できない。

では他方『元亨釈書』ではどうか。当該箇所は「栄西伝」の以下の通りである。

昔、釈迦老子、將に円寂せんとして、正法眼蔵涅槃妙心を以て摩訶迦葉に付属せり。二十八伝して達磨に至り、六伝して曹溪に至る。又六伝して臨済に至り、八伝して黄龍に至る。八伝して予に至る。今以て汝に付す。汝当に護持すべし。此の祖印を佩びて国に帰り、化を布き衆生に開示して、正法の命を継げ。又達磨、始め衣を伝えて来たり、以て法の信と為す。六祖に至って止めて伝えず。汝は外国の人たり。故に我、此の衣を授けて法の信と為す。乃祖に則るのみ。是れより先、万年に在りし日、敝語つて曰く、菩薩戒は禪

門の一大事なり。汝、海に航し來たつて禪を我に問う。因つて之れを付す。及び応器・坐具・宝瓶・拄杖・白帛。其の図は迦文より已下二十八祖達磨より以來虛室に至るまで嫡々相承す。²¹

このように『元亨釈書』には、虚庵―栄西間の伝衣による相承の様子、虚庵の述べたという「菩薩戒禪門一大事」の語、及び応器や坐具といった相承物が語られているが、戒相承の旨自体が確認できない。卍山の依拠する両書は、あくまで虚庵―栄西という相承の記録を示すに過ぎず、受戒があつたと仮定してもその戒は十六条戒ではなく、当時中国仏教で行じられていた形式を用いたものと考えなければならないはずである。

これは、改めて『興禪護国論』の示す「菩薩戒」が瑜伽戒・梵網戒のどちらの性質にあるものか、という提起にもなる。菩薩戒は瑜伽戒系統・梵網戒系統の二種に種別される。瑜伽戒とは無著（四―五世紀）の「菩薩地」を漢訳する『菩薩地持経』・『菩薩善戒経』・『瑜伽師地論』・『菩薩地』等に見出すことができる菩薩戒の系統である。これらは菩薩戒を即ち三聚浄戒と説き、その三聚浄戒のうちの「律儀戒」を「七衆別解脱律儀」と位置付ける。すなわち、七衆それぞれの立場における小乗具足戒を「律儀戒」と定めるものであり、菩薩戒と位置付ける三聚浄戒内に小乗戒と大乘菩薩戒の両義を包含

する形態を規定する。これは中国において大乘仏教及び戒律の發展する唐代当時より行じられる伝統的な形式であるといえ、本国南都にても行じられていた。実範（?―一二四）は保安三年（一二三）に『東大寺戒壇院受戒式』を製し東大寺戒壇院における本来的な授戒の規範を示したが、ここに説かれる授戒も大小戒兼受であり、その形態は十二世紀に至つても不変であるといえる。

一方で梵網戒とは、その精神を『梵網経』及び『菩薩瓔珞本業经』等に依る、戒自体に菩薩たる性質を見出す戒といえる。三聚浄戒は『瓔珞经』における「三受門」の「摂律儀戒所謂十波羅夷」に依るとして小乗具足戒を採らず、律儀戒として『梵網经』に説かれる菩薩の護持すべき十重禁戒を定めている。

つまり、瑜伽戒系統の菩薩戒は大小戒兼受、梵網戒系統の菩薩戒は純大乘菩薩戒という性質をそれぞれ具えるのである。円頓戒は無論梵網戒であり、また道元禪師所伝の十六条戒も梵網戒系統に属するものといえる。道元禪師自身は「声聞の持戒は菩薩の破戒なるがごとし」と示している。²⁶

さて、栄西は『興禪護国論』巻上にて「梵網经の三聚浄戒・十重四十八輕戒の如き、読誦通利して善く持犯・開遮を知れ。」と梵網戒系統の三聚浄戒の重要性を示す。ただ、下巻には註二一の引用箇所が続いて、

問うて曰く、爾らば応に何の戒に依つて參禪すべきや。答えて曰く、四分・梵網等の戒、是れ正に宜しき所なり。外、声聞の威儀を学び、内、菩薩の慈心を持するがゆえなり。

問うて曰く、五篇七聚は是れ小行の意なり。兼ね備うること何の要ぞや。声聞の持戒は則ち菩薩の破戒なりと謂う。瑜伽の菩薩地に広く持犯の不同を明かすをや。答えて曰く、仏法の本意は、唯だ惡を避け非を防ぐを以て旨と為なり。其の持犯開遮、意を得て之を修するに、並びに妨げ無からんか。道宣律師の云く、或ひとの云く、我れは是れ大乘の人、小乗の法を行うことを要せず。此れ則ち内、菩薩の心に乖き、外、声聞の行を闕く。法を知る達士に非ざるよりは、孰か能く之を鑑みる者あらんや、と。甚深なるかな此の言や。禪宗の要樞と為す。³⁰

と、梵網戒の參學を勧めながらも、南山道宣（五九六～六七七）の『教誡新學比丘行護律儀』³¹を引き、小乗戒棄捨の主張はなしていない。榮西には、心得として「四分戒」及び「梵網菩薩戒」の重要性を説く一方で、「内に菩薩の心に乖き、外に声聞の行を闕く」ことを戒める瑜伽戒系統の菩薩戒をも推進するという二面性が窺えるのである。ここに示される立場は、道元禪師の十六條戒及び小乗戒棄捨の思想と懸隔するものといえる。卍山の根柢とする『興禪護國論』『元亨釈書』

に見える榮西の傳承及び戒律觀と、道元禪師の十六條戒とには乖離があるといえ、両師における十六條戒としての「洞濟一轍」を見出すことは不可能である。

しかし、榮西における思想の変遷という観点に立てば、十六條戒依用の可能性は否定しきれない。榮西撰とされる『梵網經菩薩戒作法』・『受禪戒作法』・『円頓三聚一心戒』という三本には、既述のものと異なる戒律觀が見出されるのである。『梵網經菩薩戒作法』は、『諸回向清規』³²に収められる虎閑師鍊（二七八～一三四七）撰『禪戒軌』の末尾に「榮西述」として収録される節であり、「受戒作法」と題し懺悔等の後に三歸戒・三聚淨戒・十重禁戒の十六項が説かれる。³⁴また「受禪戒作法」には「入唐榮西述」の記載がみえ、その内容として懺悔等の後に三歸戒（三歸依）・三聚淨戒・十重禁戒、そして四十八輕戒の受戒が規定されている。³⁷

渡部賢宗氏は「梵網經菩薩戒作法」が道元禪師の『出家略作法』の撰述に影響を与えた可能性を検討し、葛西好雄氏はこれを受け「梵網經菩薩戒作法」・「受禪戒作法」の両書がそれぞれ授戒儀式の差定として三歸戒・三聚淨戒・十重禁戒説く構成に着目し、また戒条以外の儀式作法において密接な関連が窺えることを指摘し、「道元禪師の『出家略作法』は榮西述と傳承された『梵網經菩薩戒作法』を直接参照し撰述したのではないかとの感慨を持つようになった」と結んでいる。³⁹

『出家略作法』には、十六条戒に加え五戒・沙弥十戒を説く在家者をも対象とした儀規としての側面を有する点に留意しなければならぬ⁴⁰が、改めて三書の差定を簡潔に示せば以下の通りとなり、形式上の十六条戒を見出すことができるといえる。

『出家略作法』

懺悔等作法…三帰戒・五戒・沙弥十戒・三聚浄戒・十重禁戒

『梵網經菩薩戒作法』

懺悔等作法…三帰戒・三聚浄戒・十重禁戒

『受禪戒作法』

懺悔等作法…三帰戒(依)・三聚浄戒・十重禁戒・四十八輕戒

以上阿氏の論究を受容した上で、この三書にかかる問題を挙げる。それは、

- 1、「梵網經菩薩戒作法」・「受禪戒作法」が栄西の真撰であるか否か。
- 2、上記両書を栄西真撰と仮定した場合、
- (1)、両書における四十八輕戒の取捨の理由は何であり、本意はどれか。

(2)、道元禪師が『出家略作法』撰述の際に依用したと断定し

得るか。

(3)、栄西における虚庵による相承に用いられた四分戒及び梵網戒から、四分戒棄捨の思想は如何に見出すか。

という四点である。本来の論点と趣意が離れるため以上の検討は別の機会とするが、いずれにせよこれらの戒儀が栄西親撰の確証があつても、上記問題を解決しない限りは栄西における十六条戒としての洞済一轍という断言は難しい。しかし、相承経緯の問題を度外視すれば、江戸時代以前頃より済門において『諸回向清規』に依拠した受戒法が行じられたことによる、十六条戒という形式が浸透していた可能性が窺える。そうであれば、卍山の生きた当時、その状況として十六条戒の「洞済一轍」という認識が当然のものであったということに十分に考えられる。

また、『円頓三聚一心戒』⁴¹には「一は人天戒、二は二乗戒、三は菩薩戒、四は仏戒」という戒の種別が説かれる。人天戒(五戒・八戒・十善戒・二乗戒(小乗具足戒)を斥け菩薩戒を勧め一心金剛宝戒という「己心の戒を以て真の妙戒」となす無相の心地戒の重要性を説くとともに、「菩薩戒」については「菩薩大乘法等戒と云うは、菩薩の三聚浄戒なり。(中略)其三聚浄戒と云は、一には摂律儀戒、二には摂善法戒、三には饒益有情戒也。第一に、摂律儀戒と云は、十重四十八輕戒也」と

明確に梵網戒が示されている。ただ、形式的には十六条戒を示唆するものではなく、また大小乗両戒を説く『興禪護国論』等における立場とも異なるものといえる。

上記三書に栄西と十六条戒との相関性を求めたが、その真偽や成立時期を踏まえ、いずれも現時点では断言できるものはない。栄西における十六条戒依用の確証が得られれば、「洞済一轍」の戒条を「十六条戒」と前提する卍山の禪戒の定義に適用になるう。

四、栄西以降の戒の様相

次に、前項②について論考する。既述の通り栄西と道元禪師における戒の伝承を同一視することは難しいが、その戒は以降の両宗においてどのような継承をなしたのか。『対客閑話』及び『禪戒訣』にはこれにかかる言及は見えないため、卍山の法嗣三洲の『禪戒游刃』を基に検討する。

『禪戒游刃』上「戒源」章には、「今更に洞済一轍の伝受を明さん。昔し宋の末、栄西和尚法を黄龍派下虚庵敵に受け、並に其の禪戒を伝う⁽⁴⁾」と卍山の主張を承けた上で、卍山の依った『元亨釈書』、及び同じく師鍊による『禪戒軌』を引き、

国師於西方精舍、伝受碧潭和尚の戒法、是亦三帰三聚十重禁戒なり、已上委くは諸回向清規に見えたり。

栄西の後、永平祖師入宋、法を天童の浄和尚に受て、又其の禪戒を伝う、栄西の所伝と一般なり。法灯国師年譜中、一受菩薩戒於深草仏法上人、乃ち天童所伝の戒儀者はれなり。聖二国師受授禪戒、其年譜に分明なり。これ乃ち一乗戒の相伝、洞済一轍の明証なり。

と禪戒の「洞済一轍」を主張する。ここで三洲は『諸回向清規』に依り、夢窓疎石（一二七五～一三五二）・碧潭周皎（一二九一～一三七四）間の受戒における十六条戒依用を主張し、また済家における継承を、無本覚心（一二〇七～一二九八）の「法灯国師年譜」、聖二国師円爾弁円（一二〇二～一二八〇）の「年譜」に見出している。

『諸回向清規』巻五には先の「梵網經菩薩戒作法」に次いで、「戒法（天龍開山国師於西芳精舍伝授碧潭和尚⁽⁴⁾」章が描かれており、戒法として懺悔の後三帰・三聚・十重禁戒が示されている。しかし、碧潭の諸伝記に十六条戒の授戒を示唆するものは見えず、その実態は不明といえる。また「戒法之品次」は、その内容より『出家略作法』の異本とされる「得度受戒作法」（雲樹寺本）との関係が指摘でき、未だ検討の余地がある。

『鶯峰開山法灯円明国師行実年譜』⁽⁴⁹⁾には覚心の行実が示されるが、これには、

師三十六歳、城南深草極楽寺元和尚に依り菩薩戒を受く。元入宋時、天童淨和尚従り相伝の血脈なり。元乃ち永平開山弘法上人なり。⁽⁵⁰⁾

とあり、覚心が道元禪師より菩薩戒を受け血脈を相伝した旨が示される。これは『授覚心戒脈』と同旨である。⁽⁵¹⁾

また『聖一国師年譜』には、

師二十二歳、(中略)吾れ聞く野州の長楽寺に栄朝という者の有り(釈円房)。實だ三部の密法を伝持するのみに非ずして、亦た禪戒を受けて教外別伝の道を聞く。⁽⁵²⁾

と、貞応二年(一二三三)に円爾が栄西の法嗣栄朝(？)一二四七より禪戒を受けた旨が示される。更に『東福寺誌』には、円爾が建長六年(一二五五)に北条時頼(一二二七―一二六三)に対して禪戒を授けた旨が以下の通り示されている。

師寿福寺に居し、(中略)翌日に布薩。住持疾を称して師を請し説戒せしは、師固く辞するも、遂に已ることを獲す。衆の為に説戒

円山道白の禪戒思想における「洞済一轍」について(務臺)

す。時頼預り聴く。其の夕、請して私第に就いて禪戒を受く。⁽⁵³⁾

これらには禪戒の語が見えるが、その具体的な戒条は示されていない。ただ、『東福寺誌』の「禪門菩薩大戒相承血脈譜」に、

迦葉等西天四七―唐土二三―南岳馬祖―(中略)……黃龍慧南―晦堂祖心―(中略)……雪庵從瑾―虚庵懷皦―明庵栄西―長楽栄朝―円爾弁円―東山湛照―虎関師鍊……⁽⁵⁴⁾

とある。そのため『東福寺誌』における「禪門菩薩大戒」はこの系譜に基づくものと考えられ、栄西が虚庵から授かったとされる戒と同義のものと推定でき、やはり十六条戒とは異なるものと見做すべきである。以上の通り『禪戒游刃』の示す臨済宗における十六条戒の相承は、いずれも確証はないものといえる。

この他の臨済宗の戒律観について一部を挙げてみよう。同じく聖一派の師鍊の『禪戒軌』⁽⁵⁵⁾には、

禪門所伝菩薩大戒、無相心地大戒、達磨大師、仏心印と並びに授く。(中略)諸人に禪戒血脈を伝付す。凡そ此の禪門大戒を受くる者、已に仏祖正法戒門に入る。⁽⁵⁶⁾

とある。これによれば、師鍊が「禪門における戒」を即ち禪戒とする姿勢が看取でき、その起源を達磨の心印とともに授かった無相心地大戒に見出すことがわかる。この記述の後には、禪戒の内容を十重禁戒・四十八輕戒の「梵網戒」と位置付け、小乗戒に対する梵網戒の優位性を説き、『梵網經』を特別視し梵網戒が諸宗とは別に独自に相承されてきたものと説くが、同書における受戒の次第は「三歸」・「三聚」・「十重」・「輕戒」と四十八輕戒をも明確に規定している。

また、少しく時期が下るが『仏祖心印戒儀』がある。『仏祖心印戒儀』は、宝永七年（二七二〇）に臨濟宗の道鏡慧端（二六四二―一七二二、正受老人）が白隠慧鶴（一六八六―一七六九）へ授けたとされる戒儀を、白隠の法嗣である東嶺円慈（二七二一―一七九二）が伝写した書である。これには三歸戒がなく、冒頭に「達磨大師曰、教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏」を授け、次で三聚十重四十八輕戒の菩薩戒を授ける旨が示されている。⁽⁶²⁾

白隠の行実を示す『龍沢開祖神機独妙禪師年譜』には、慧端と白隠の受戒の場面にについて、

松本の慧光禪院⁽⁶³⁾に往きて具足戒を受けんと欲す。翁（慧端）便ち無相心地戒を説いて授く。師、真訣を聞いて泣涙して退く。⁽⁶⁴⁾

と白隠が二歳のとき慧端から受戒した場面が記されている。このとき白隠は「具足戒」を求めたが、対して慧端が授けた戒は「無相心地戒」である。すなわち、慧端は白隠に対し、「無相心地戒」と表現される禪の精神そのものを授け具体的な戒は授けていないか、もしくはその内容は不明であるが何らかの具体的な大乘菩薩戒を授けたと積することができ。白隠における普遍的な戒の認識として具足戒が優先されており、またこの受戒に十六条戒が用いられないことが看取できるのである。なお、白隠における具足戒重視は、当時流入した黄檗禪の影響が考えられる。元明代の禪僧の齋した戒は、隠元隆琦（一五九二―一六七三）の『弘戒法儀』をはじめとして、『善戒經』等を所依とする大小両戒を段階的に兼受する形式のものである。これが敷衍し曹洞宗内の儀軌も乱れたが、そうした風潮に伴い、白隠も具足戒を欲したものであろうか。

また、無著道忠（一六五三―一七四五）の『小叢林清規』内「得度儀規」は十六条戒を規定するものではないし、『禪林象器箋』⁽⁶⁷⁾には、十六条戒の語及びその旨は記されていない。更に、後者には煬帝（五六九―六一八、在位六〇四―六一八）が智顗（五三八―五九七）を請して「菩薩戒」を受けた旨や、桓武天皇（七三七―八〇六、在位七八一―八〇六）が最澄より「円頓菩薩戒」を受けた史実が説かれてはいるが、その後の日本における菩

薩戒の展開等は示されず、「禪戒」「菩薩戒」「三聚淨戒」を説く立項もない。一方で、『四分律』^⑧『十誦律』に依る受戒作法としての白四羯磨が詳説されており、明らかに小乗具足戒受戒の必要性が示唆されている。この点については先の『仏祖心印戒儀』における慧端及び白隱の行実及び戒律観にも結び付くものであろう。

五、結語

以上雄駁ではあるが、『対客閑話』『禪戒訣』に依り卍山の禪戒思想における「洞済一轍」について検討してきた。

卍山は禪門における戒を「禪戒」と位置付け、その戒が十六条戒であること、及び虚庵―栄西間の相承及び以降の臨済宗における戒と、如浄―道元禅師間の相承及び以降の曹洞宗における戒が同義のものであり、これが江戸期に至るまで両宗に連綿と続く「洞済一轍」という相承にある旨を主張した。禪戒としての内容を十六条戒に指定する戒律観は、「禪戒」という戒の独自性を主張するものと見ることもできる。

卍山は、栄西の相承した戒が十六条戒と同義である根拠を『興禪護国論』及び『元亨釈書』にもとめるが、両書に当該の内容は見えず、十六条戒における「洞済一轍」を求め得る論拠が不確実であり、これについては訂正すべきといえる。なお、栄西真撰の可能性がある諸本には形式上十六条戒が窺

えるものがあり、栄西自身における思想変遷も踏まえ十六条戒依用の可能性については一概に否定できない。また、十六世紀成立の『諸回向清規』には形式上十六条戒が示唆されるものの、その後江戸中期の臨済宗に属する典籍には大小戒兼受を示すものが散見される。つまり、日本臨済宗には栄西当初より一宗派としての戒として十六条戒に徹していた状況は首肯できず、やはり卍山の主張する十六条戒の「洞済一轍」は受容し得ない。卍山の一連の主張は、黄檗禅の流入による宗義の紊乱への懸念が付随する江戸期洞門にあつて、栄西という権威に恃み鎌倉期以降の日本禅宗としての威信を示す意味もあつたのであろうかと邪推するが、少なくとも虚庵から栄西への伝承に十六条戒が用いられたとは見做せないのである。

ただ、本検討のもう一つの結果として指摘するのは、卍山の著述間における主張の齟齬と、これにかかる『禪戒訣』の三洲仮託説である。「洞済一轍」である禪戒の戒条を「十六条戒に限定する」部分は、卍山在世の著述である『東林語録』『洞門衣御集』『対客閑話』には見えず、『禪戒訣』にのみ看取できる主張である。『禪戒訣』は卍山の寂後に三洲により編纂・刊行されたものであり、その三洲の撰述である『禪戒游刃』にも同様に、

我禪家室内洞済一轍に単伝する所、十六事条の禪戒の如きは、天竺三十八師、震旦歴代師資面与授し来る室内所伝大戒にて、経論家の判評には全くおちず、今日まで二千七百年頃、一人一人授受し来る底、（後略）²¹

と、禪戒と位置付ける戒の具体的内容を十六条戒に限定する旨が説かれる。すなわち、『禪戒訣』は卍山の名を冠した三洲による仮託の部分が存在し、そこに説かれる禪戒思想は一概に卍山のものとは位置付け得ない可能性が指摘できるのである。ともすれば、卍山は、「禪門における戒」即ち禪戒の一例として道元禪師の十六条戒を示したに過ぎず、「洞済一轍」と見る系譜に重要なものは、禪（法）そのものの相承にあつたことが想起されるのである。

本稿では諸既往研究同様に、『対客閑話』『禪戒訣』に示される主張を総括し卍山のものとして見做し検討してきたが、以上の提起を鑑みればそれは峻別する必要がある、従来の卍山の禪戒思想研究は今一度見直す必要があると考えられる。そのためには、今回省いた『東林語録』『洞門衣鉢集』等における主張を比較検討し、改めて卍山の禪戒思想を見出すべきである。また、卍山の思想形成の背景には、当時の宗統復古にかかる状況との関連を鑑みる必要があることは言を俟たない。本稿においては、卍山の主張する「十六条戒」としての

「洞済一轍」は覆らざるを得ないという結論としたいが、洞済両宗における戒相承の実態については、現存する資料の数からしてもその詳細の判明には至らず、追究自体が非常に困難を極めている。今回対象とした資料はその一部であり、位置付けられていた意義は断片的なものを知るに過ぎず、切紙資料を踏まえた更なる詳細な研究を続ける必要がある。

〈参考文献〉

〔一次文献〕

『対客閑話』 一卷一冊、正徳五年（一七一五）刊、駒澤大学所蔵。原漢文。訓点は駒澤大学所蔵本に従い、必要に応じ筆者が補った。註の頁数は『曹洞宗全書』『禪戒』に依る。

『禪戒訣』（鷹峰卍山和尚広録） 四九卷二九冊、元文元年（一七三六）刊、駒澤大学蔵。原漢文。訓点は駒澤大学所蔵本に従い、必要に応じ筆者が補った。註の頁数は『曹洞宗全書』『語録』二に依る。

『禪戒游刃』 奥書に寛政十一年（一七九九）の識語。『曹洞宗全書』『禪戒』には宝暦七年（一七五七）識語のある異本が示唆されており、これに該当すると思われる正高寺本『禪戒游刃』が青龍宗二氏により紹介されている（『正高寺本』『禪戒游刃』紹介、『駒澤大学仏教学部論集』一〇、一九七九）。なお、駒澤大学図書館には明和九年（一七七二）筆写の『禪戒游刃附親鸞遺戒』と題する一

本があり、表記に少異が見られるが上記二本とはほぼ同内容である。底本不詳のため、本稿では便宜上「曹洞宗全書」「禪戒」所収の乾坤二巻、駒澤大学所蔵本に依った。註の頁数は「曹洞宗全書」「禪戒」に依る。

註

- (1) 青本『道全』六、一八八。
- (2) 『仏祖正伝菩薩戒作法』(『道全』六・一八四)、『正法眼蔵』「受戒」(『道全』二・二九八)等。
- (3) 卍山に対し石雲融仙(一六七七?)は『叢林藥樹』にて直接的に反駁し、甘露英泉(不詳)は『戸羅敲髓章』で些か指摘をなすとともに私見を述べた(大谷哲夫「宗学復興期における禪戒論」、『宗学研究』一八、一九七六等)。
- (4) 鏡島元隆『道元禪師とその周辺』七章「円頓戒と禪戒・仏祖正伝菩薩戒」(一九八五、大東出版)にて論じられている。
- (5) その全てを列挙しないが、古田紹欽「卍山の思想とその復古の業績」(『印度学仏教研究』六、一九五五)、樽林皓堂「禪外無戒とその帰結」(『駒澤大学研究紀要』一四、一九五六)、石附勝竜「卍山禪師の禪戒思想」(『印度学仏教学研究』二六、一九六五)、黒丸寛之「禪戒思想論考」(『印度学仏教学研究』四九、一九七六)、鏡島元隆「古規復古運動と其思想的背景」(『道元禪師と曹洞宗』・『日本仏教宗史論集』八、一九八五)等がある。

卍山道白の禪戒思想における「洞済一轍」について(務臺)

- (6) 註二参照。
- (7) 『曹全』「禪戒」五下。
- (8) 『曹全』「禪戒」六上。
- (9) 『曹全』「禪戒」八上。
- (10) 『曹全』「語録」二、九〇八上。
- (11) 『曹全』「語録」二、九〇九下。
- (12) 『東林語録』元禄五年(二六九七)、付戒の人に際し示された(大正八二・五七七上)『洞門衣柳集』「曹全」「室中」一二五頁。
- (13) 『道元禪師とその周辺』、一四二頁。
- (14) 柳田聖山『日本思想大系 中世禪家の思想』(岩波書店、一九七二、四八二頁)、藤田琢司『訓読元亨釈書』下(『禅文化研究所』二〇一一、八九四頁)参照。
- (15) 『敦煌出土六祖壇經』(一九三四、一丁オ)、佐藤悦成『敦煌新本六祖壇經』試訳(一)、『禅研究所紀要』一三三、一九九五等。
- (16) 鏡島元隆「禪戒の成立と円頓戒」(『日本仏教学会年報』三二、一九六七)。
- (17) 大正八〇・八上、訓点は、藤田琢司『荣西禪師集』(『禅文化研究所』二〇一四)に依った。以下同。『荣西禪師集』一五一頁。
- (18) 大正八〇・八中に「是故禪宗以戒為先。禪苑清規云、參禪間

記山道白の禪戒思想における「洞濟一轍」について（務臺）

九六

答戒律為先。」とある。

(19) 大正八〇・一〇中、『榮西禪師集』一八二頁。

(20) 大正八〇・一三中、『榮西禪師集』二二九頁。

(21) 藤田琢司『訓読元亨釈書』上（禪文化研究所、二〇一一、三〇頁）。

(22) 岡田英作『瑜伽行派における種姓説の展開―初期瑜伽行派から中期瑜伽行派へ―』（起心書房、二〇二五）参照。

(23) 『瑜伽師地論』の作者については様々な論考が存する。阿部貴子『瑜伽行派のヨーガ体系』（法蔵館、二〇二二）等にまとめられている。

(24) 大正三〇・五一上。

(25) 大正七四・三一上。

(26) 大正二四・一〇二〇下。

(27) 中島志郎『菩薩戒經の二系統―智顗『菩薩戒經義疏』まで―』（花園大学文学部研究紀要）四六、二〇一七）。

(28) 『正法眼蔵』『諸悪莫作』（『道全』一、三四七）。

(29) 大正八〇・二下、『榮西禪師集』二九頁。

(30) 大正八〇・一三上、『榮西禪師集』二二九頁。

(31) 大正四五・八六九中。

(32) 註二八や、『葉山高沙弥、不受比丘具足戒、也非不受仏祖正伝之仏戒也』（『宝慶記』、『道全』七、四六）等とその思想が窺える。

(33) 永禄九年（一五六六）成立。天倫楓穩（不詳）撰。明暦三年（一六五七）刊行。江湖叢書『諸回向清規』（一九九五、禪文化研究所）参照。

(34) 大正八一・六七九中。

(35) 『榮西禪師集』六五一頁。「釈清幹印」の印記、「天淵室」の墨蹟がある。

(36) 葛西好雄『受禪戒作法』の資料位置（『臨濟宗妙心寺派教學研究紀要』二、二〇〇四）。しかし、これを述した年月日等を示すものはない。

(37) また、建仁寺塔頭寺院である両足院所蔵の「受菩薩戒作法」がある（『榮西禪師集』六四二頁）。これも成立年は不明であるが、「受菩薩戒作法」を後人が改修増広したものが「受禪戒作法」であると考えられる。「梵網經菩薩戒作法」と若干の異同はあるがほぼ同内容である。

(38) 渡部賢宗『梵網經菩薩戒作法の榮西真撰の根拠について』、『宗学研究』一八、一九七六。

(39) 『葛西二〇〇四』

(40) 『出家略作法』は系統の異なる諸本が確認され、何を底本とすべきは検討する必要がある。

(41) 叡山文庫蔵本、『榮西禪師集』六八七頁。三聚淨戒及び円頓菩薩戒を中心として戒の種別を包括的に説く。これも榮西真撰の可能性があるが成立年は明らかでないが、二三三〇年に孤峰覚明

(一二七)「一三六」が注釈書である『円頓一心戒和解』としてカナに書き下し作制したことが知られている。冒頭に「葉上僧正作」と記され榮西述の旨が示唆されるが、同時に天台下の立場にあることをも示している。石田瑞鷹氏は『円頓三聚一心戒』の榮西真撰説を否定する(「榮西―その禪と戒との関係」、『宗教研究』一七二、一九六二等)。

(42) 『榮西禪師集』六八九頁。人天戒は「五戒」・「八戒」・「十善戒」・二乗戒は「小乗具足戒」、菩薩戒は「三聚淨戒」・「十重禁戒」・「四十八輕戒」、仏戒は「仏一心金剛宝戒」・「法華仏戒」と呼称する「無相の心地戒」と表される。

(43) 『榮西禪師集』六九一頁。

(44) 『曹全』「禪戒」三三三下。

(45) 『曹全』「禪戒」三三三上。

(46) 大正八一・六八一上。

(47) 「宗鏡禪師(周峻)伝」(『続群書類従』九下、六〇九下)、「本朝高僧伝」三三一(「大日本仏教全書」一〇二・四四一上)、「延宝伝灯録」二五(「大日本仏教全書」一〇八・三三〇下)。

(48) 『葛西二〇〇四』にて『梵網經菩薩戒作法』と『出家略作法』の構成の対校がなされ、その構成の相違は「後頌」の有無のみであり両書の相関性が指摘されている。なお葛西好雄「得度受戒作法」について(『道元禪師研究論集』、大修館書店、二〇〇二)にては、『出家略作法』自体の主意は「講戒」儀式にあると

出山道白の禪戒思想における「洞済一轍」について(務臺)

して、十六条戒を用いた受戒儀式とは異なる意義にあることが論考されている。

(49) 中尾良信「無本覚心について」(『宗学研究』二三、一九八一)に諸年譜や行実が検討されている。

(50) 『続群書類従』九上、三五〇上。訓読筆写。

(51) 『道全』六・二三〇。

(52) 元和六年跋「聖一国師年譜」四丁才。訓点は原文に従った。

(53) 『東福寺誌』大本山東福寺、一九二七、九〇頁。

(54) 『東福寺誌』九一頁。訓読筆者。

(55) 『禅学大系』七「禅戒軌」・『続群書類従』第九輯下『海蔵和尚紀年録』所収本(続群本)、四七三頁)。師鍊の戒律思想については、佐久間祐惟「虎関師鍊の禅戒思想」(『印度学仏教学研究』七一一、二〇二二)にまとめられており、拙論もこれに依るものである。「禅門」「禅門授菩薩戒軌」は後代の化託であり、師鍊の戒律観は「禅戒軌」に依るべきとされる(渡部賢宗「一九七五・佐久間」二〇二二)、他にも「元亨釈書」巻二十七「度受志二」や「禅余或問」(寛文十二年刊本。駒澤大学図書館蔵に

師鍊の戒律観を見出すことができる)。

(56) 『禅学大系』七、「禅戒軌」四頁、訓読筆者。

(57) 『佐久間二〇二二』

(58) 臨済宗。信濃の人。至道無難(一六〇三)一六七六の法嗣。

(59) 臨済宗中興の祖とも位置づけられ、江戸期に臨済宗各派の垣

卍山道白の禪戒思想における「洞済一轍」について（務臺）

九八

根を越えて復興に尽力した。

- (60) 『東嶺和尚年譜』によれば、東嶺は元文三年（一七三八）に古月禪材（一六六七～一七五一）に依り「菩薩戒」を受け、寛延二年（一七四九）二九歳のとき龍澤寺の室にて印記を受け、白隠の法嗣となった臨済宗僧侶である（『白隠和尚全集』一、二七六、二九六頁）。また『東嶺和尚年譜』において、宝暦十二年（一七六二）に「仏祖心印戒正図を制し」たことや、寛政二年（一七九〇）に「桂林寺に還つて清信士女の為に仏祖心印信解戒を設」たこと等が示される（同三一三、三五五頁）。

- (61) 底本は駒澤大学図書館蔵の写本。この駒大本は表紙の裏に〈前略〉昭和二、十一、十八、信州下水内郡太田村無々庵于記〉と記されており、一九二七年に現在の長野県飯山市の無々庵なる場所にて書写されたものであることがわかるが、この無々庵は現存が確認できない。なお、駒大本は阿部芳春氏により、昭和三年に駒澤大学図書館蔵に寄贈されたものである。

- (62) 駒大本三丁ウ。

- (63) 現松本市女鳥羽か。

- (64) 加藤正俊『白隠和尚年譜』（思文閣出版、一九八五、一〇三頁）。

- (65) 貞享改元（一六八四）、無著道忠撰。三卷。江湖叢書『小叢林清規』（一九九五、禅文化研究所）参照。

- (66) 大正八一・六九七下。

- (67) 一七四一序刊。禪林における規矩や行事についてその意義にも言及しながら詳説する、当時における辞書のような役割を果たす書。

- (68) 大正八一・六九九下。出家に際し五戒や沙弥十戒等、本来十八戒戒に包含されない戒を出家の条件としている。

- (69) 『禪林象器箋』『第廿六類服章門』六九四中。

- (70) 『禪林象器箋』『第九類叢軌門』三六〇上・中。

- (71) 『曹全』『禪戒』三三二上。

〈キーワード〉 卍山道白、十六条戒、禪戒、三洲白龍

貞祥寺所蔵『小僧訓』「修学の段」翻刻

新井 一 光

一 はじめに

本稿は、『小僧訓』（貞祥寺（長野県佐久市）所蔵、『曹洞宗文化財調査目録解題集7北信越管区編』一六二―一六三頁、典籍No.153）に収められる修学に関する記述（二〇一―二〇八オ。以下、「修学の段」と称する）の翻刻研究である。

近世曹洞宗僧侶の修学に関しては、「曹洞宗法度」等により修行年限に基づく出世階級が規定されていたものの、僧侶養成過程における具体的な学問内容、ならびに基礎教養や典籍習得法等を体系的に記述する一次史料は必ずしも多くはない。筆者はすでに、「新井（1）」「新井（2）」「新井（3）」「新井（4）」において、本稿の主題である曹洞宗僧侶の修学に関して考察したが、『小僧訓』は学習対象となる個々の典籍を明示する点で、近世曹洞宗の教育史研究において特筆すべき意義を有すると思われる。本稿は、この重要性を鑑み、これらの記述内容およびそれに関連する問題点、近世曹洞宗僧侶の修学の具体像を明らかにすべく翻刻を示すものである。

本研究の遂行にあたり、当該写本の使用を許諾いただきました貞祥寺様に心より御礼申し上げます。撮影データの閲覧に際し、当センターに記して謝意を表します。

二 『小僧訓』の概要と構成

『曹洞宗文化財調査目録解題集』によれば、『小僧訓』は「無住道人」という人物による撰述である。明和年間（一七六四―一七七二）に「自序」が付された。それによれば、「本書は禅門の出家初心者への手引きとして撰述したもの」であり、

全体を四項に分け、(1)戒名・香語・偈頌等の意義と作り方、(2)僧臘・年忌・受食等の解説、(3)諸清規・安居等の解説と用

貞祥寺所藏『小僧訓』『修学の段』翻刻（新井）

100

心指南、(4)諸配役・学問方法等の解説から成り、各種行法実践についての総指南書といえる大冊（傍線＝新井）とされる（『解題集』一六二―一六三頁参照）。

本稿は、これらのうち「(4)学問方法等の解説」に含まれる修学関連の記述を主たる考察対象とする。当該段は、近世曹洞宗僧侶の学問体系及び教育実態を具体的に示す希少な史料であり、内容については、「新井（4）」において考察した。

三 書誌

以下の書誌情報は、曹洞宗文化財調査委員会編『曹洞宗文化財調査目録解題集7北信越管区編』（曹洞宗宗務庁、二〇〇六、一六二―一六三頁）典籍No.153に基づく。

小僧訓 一巻一冊

無住道人撰（近世）写

所蔵 貞祥寺（長野県佐久市）

年代 明和年間（一七六四―一七七二）

四 書誌的補足と注意点、及び本稿の立場

前掲『解題集』における四項のうち、「(1)戒名・香語・偈頌等の意義と作り方」と「(2)僧臘・年忌・受食等の解説」が、永久俊雄（岳水）編『禪門曹洞法語全集 坤』（以下、『法語全集』と略す）に、「禪門小僧訓」上下二巻として収載された（『法語全集』三八五―四三〇頁、傍点＝新井）。しかし、永久が述べるのとおり、収載にあたって、本テキストのタイトルに付された「禪門」の二字は、永久自身が編集に際して追加したものであり、原題は「小僧訓」である（『宗教と差別』一一頁）。

永久の編集による「禪門小僧訓」には、前掲四項のうち、(3)及び(4)の二項に相当する部分は含まれていない。

これらの四項目の中、(1)の本文冒頭「餌取穢多之事」において差別戒名のつけ方や位牌書法の説示がみられるため、本テキストの取り扱いには厳重な注意が必要である。この問題については、『曹洞宗ブックレット宗教と差別8『禪門小僧訓』を読む』において詳細かつ批判的な考察が加えられている。『法語全集』は、この問題により、初版本（中央仏教社刊）及び復刻本（ビ

タカ刊)の回収、廃棄が進められ、回収に際して新たな解説文が付された補訂復刻版が刊行された(『宗教と差別』六五―七三頁参照)。

本稿はこのような差別的記述そのものを主題とするものではないが、著者無住道人の仏教理解、歴史認識、さらには当時の社会的状況を示す資料として本テキストを位置付けつつ考察を進める。

五 略号・参考文献

『小僧訓』

貞祥寺所蔵『小僧訓』一巻一冊(『解題集』一六二―一六三頁、典籍No.153)、曹洞宗総合研究センター撮影、未刊行資料、写本

『禪門小僧訓』

『法語全集』(三八五―四三〇頁)所収

『新井(1)』

新井一光「僧堂教育の歴史的研究に関する覚書」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要(第二五回)』二〇二四)

『新井(2)』

新井一光「僧堂教育の理念に関する私見」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要(第二六回)』二〇二五)

『新井(3)』

新井一光「近世曹洞宗僧侶の修学について」『印度学仏教学研究』第七四卷(二〇二六、掲載予定)

『新井(4)』

新井一光「『小僧訓』における修学について」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要(第二七回)』二〇二六、刊行予定)

『宗教と差別』

曹洞宗人権擁護推進本部編『曹洞宗ブックレット宗教と差別8『禪門小僧訓』を読む』(曹洞宗宗務庁、一九八五)

『解題集』

曹洞宗文化財調査委員会編『曹洞宗文化財調査目録解題集7北信越管区編』(曹洞宗宗務庁、二〇〇六)

『法語全集』

永久俊雄編『禪門曹洞法語全集 坤』(中央仏教社、一九三五復刻本、ビタカ、一九七八)

六 翻刻

（一）凡例

- 一、本翻刻は貞祥寺所蔵『小僧訓』を底本とする。
- 一、翻刻文は底本の行取りに従い、上段に行番号、下段に本文を掲げ、脚註を付す。
- 一、翻刻に際して字配り、改行、文字の配置等の表記は原則として底本に従う。
- 一、漢字は、原則として写本に記載される正字体を用いるが、底本の字体が正字体と異なる場合は通行の字体に改める。
- 一、誤字や衍字と認められる場合でも訂正せず翻刻する。
- 一、底本の行間及び欄外の註記は脚註に示す。
- 一、底本に記される並列的列举を表す句読点を「，」で示す。

(二) 本文

(二〇一オ)

- 1 予⁽¹⁾熟^{ツラク}按スルニ他国ハ不^レ知我當州ノ禪林近來ハ學問
- 2 ノ風儀大ニ不^レ宜^ラ先十二三ノ童子ニテ寺院ニ入テ剃髮
- 3 シヌレハ當分入用ノ經陀羅尼法華華經マテ讀誦シ了
- 4 ルト次ニ大學中庸論語孟子ヲ素讀セシメ^ヤ良利根
- 5 ナレハ五經マテモ讀シメ及ヒ江湖ヘ出テモ右ノ書物ヲ講
- 6 習シ唐詩選絶句解七才子詩集滄溟尺牘ナト、
- 7 云ヲ討論シ間ニ經錄講說アレ^レモソレヲハ耳ニ不^レ入因
- 8 或ハ京江戸ヘ出テモ左氏春秋世說ナトヲ第一トシテ
- 9 遂ニ儒者ノ門人トナリ行ク其間^{ウチ}二月日ニ關^{セキ}ナケレハ三十
- 10 歳近^クニモナリ行ケ^レモ我^レ我家ノ祖訓ニ暗ク日用ノ進退

(二〇一ウ)

- 11 モ規律ニ不^レ叶事ニ觸テ面ニ牆スル如シ因テ出家ノ本
- 12 意ヲ失脚スル類多シ其^{アヤマデ}愆^{アヤマデ}最初小僧ノ時ヨリ指南
- 13 教訓ノ路筋チガヒタルニ依テナリ今愚意ノ管見ヲ
- 14 以テ幼僧ノ學問ノ路筋ヲ引導スヘシ肯フ人ハ依リ
- 15 隨フヘシ又其師タル諸老モ我弟子ヲ憐ミ玉ハ、カク素
- 16 讀ヲ教ヘ玉フヘシ予ガ輕ヲ卑ニシテ言ヲ捨玉フヘカラス
- 17 先經咒ヲ學ヘル^ハ法華マテハ今ノ通リニテ宜ルベシ
- 18 ソレガ畢リタラハ大學中庸等ヲ^{ヤメ}止ニシテ直ニ學

(1) 「予」字上欄外に「○」と朱書あり。

19 道用心集ヲ素讀セシムヘキナリ是ハ永平祖師ノ述

20 作ニテ初心ノ為ニ辨道ノ志ヲ勵ス様ニ教ヘ玉フ宝訓

(二〇二オ)

21 ナリ頭書ノ一卷ノ本アリ迎ノ事ニソレヲ求ムヘシ今ハ誰

22 モ此ノ本ヲ唐詩選ホトニモ不_レ思_レ知ハ言語道斷ノ事

23 祖師ニ戻ルト云ヘシ

24 次ニ^②禪苑清規^{十卷ナリ今合テ三冊トナス}ヲ讀ヘシ是ハ禪林ノ清規ノ

25 世ニ流布スルノ根本ナリ諸清規多シトイヘ_レ皆是ヲ手本

26 トシテ作レルナリ百丈清規ハ以前ニ凶^ヒタレハ禪林ノ法式ヨル

27 ベキナキ故ニ慈覺大師不_レ得_レ已^{「ヲ」}百丈ノ意ヲ考ヘテ宋ノ徽

28 宗皇帝ノ崇寧二年ニ述作シ玉フナリ永平モ皆是ニ依

29 テ清規ヲ製シ玉ヘリ因テ是ヲ初手ニ讀シムルハ永平規

30 瑩山規ヲ讀タヨリニヨキ故ナリ一切ノ行式ミナ具レリ人人

(二〇二ウ)

31 所持スヘキ義勿論ナリ又百丈ハ唐ノ元和九年ニ示寂シ^玉

32 フソレヨリ二百九十年ホド過テ出来タル清規ナリ作者慈

33 覺大師ノ法系ハ雲門ノ偃、香林ノ遠、智門ノ祚、雪竇ノ顯、天

34 衣ノ懷、鐵脚ノ夫長蘆ノ宗蹟ナリ^{慈覺ハ謚号}

35 次ニ永平清規ヲ讀ヘシ祖師入宋苦勞ナサレタ様子ノ大略

36 モシレ坐禪粥飯ノ進退等ヲ知ルナリ赴粥飯ノ法ヲ能

37 ヲメハ鉢行ヒノ閑^{ヲシ}シハセズト明白ニ知レルナリ又別ニ寮中

38 清規ヲ讀ニ不_レ及便^テ靴二卷ノ中ニノセテアリ

(2) 「次」字上欄外に「○」と朱書あり。

(3) 「次」字上欄外に「○」と朱書あり。

39 次⁽⁴⁾ニ瑩山清規ヲ讀ヘキナリヨメハ今ノ明^(ミシノ後年カ)朝様ノ規矩ハ
40 祖師方ノ規矩ニアラサルヲ知リ古規ノ面目及僧堂ノ

(二〇三才)

41 進退ヲ會得スルナリ又諸法事ノ時ノ疏語回向ヲモ覺

42 ヘテヨシ今江湖アル処ニテ維那ヲスル人モ疏語ナドヲヨ

43 ミカ子テ急ニ文字ヲ知リタル者ニ習テ間ニ合スルヲアルハ

44 幼年ニ學問ノ路筋ノアシキ故ナリ又急ニ習故ニ公界^{クガイ}ニ

45 テヨミ錯ル人多シ又無量壽ノ日用清規モ讀ヘシ一晝夜ノ

46 立回りシレテヨシ先規矩ハ是ニテ大概シレルナリ成長シテハイ

47 カホトモ廣ク看ルヘシ

48 次ニ永平ノ語録ヲ讀ヘシ永平元禪師語録ト題シテ頭書

49 アルハ三冊、ナキハ一卷ナリ又永平擊節ト題シテ養存師

50 事考セラル、モアリ是ハ事考ハヨケレト宗眼ヲ失却シテ邪解

(二〇三ウ)

51 セラレタヲ多シ不見識ニテ見シニハアシ、又近年一卷ニシテ

52 頭ヲシタル本モアリ素讀ハイフレニテモ不^レ若又廣録アリ

53 是ハ玄光ノ護法集ニ永平廣録ノ評一篇アリ其意

54 ヲ知ルベシ成長シテ一覽スヘシ

55 是語録ハ大悟大徹シタル人ニアラサレハタトヒ百遍ヨミタリ

56 トモ其本意ハ知リガタシソレヲ小僧ニ教ルハ無益ナルニア

57 ラスヤト云人アラン答云シカリ大凡、佛經祖錄、百家異

58 道ノ書其作者ト肩ヲナラブル學識ニアラスンハ其書

(4) 「次」字上欄外に「〇」と朱書あり。

(5) 「又」字に朱色紙片の貼付あり。

(6) 「次」字上欄外に「〇」と朱書あり。

- 59 ノ本意淵源ヲハ争^テカ知得スルヲ十分ナランシカアルヲ今
60 素讀セシムルハ一ツニハ我宗祖ニコノ錄アルヲ知ラシムニツニ
(一〇四オ)
61 ハ如^レ是甚深難解ノ法ヲ知ランカ為ニ喪身失命ヲ不^レ顧
62 異域ニ渡リ歸來リ一宗建立シ玉フ故ニソノ蔭庇ニテ
63 民役ヲ遁レ佛門ニ衣食スルト云フヲ知ラシム三ツニハ聰
64 明ノ幼僧ハ甚深難解ニ驚テ無上菩提心ヲ開發シ
65 テ參禪學道ノ志ヲ立ベシ是利益ナラスヤ古ヘ洞山和尚
66 ハ幼年ニ心経ヲ素讀シ玉フテ無眼耳鼻舌心意ト云ニ
67 至テ忽^チ疑ヲ發シ師ニ問テ曰我等皆眼耳鼻舌心意ア
68 リ此経ナントシテ無^ナト云ト師大ニ驚テ指テ參禪セシムト
69 又永平祖師モ法身自性ノ疑ヲ發シ玉フテ竟ニ參禪ニ
70 志玉フ勝躅アルヲヤ今時トテモ萬ニ一ツハ左様ノ人モ出ヘケレハナリ
(一〇四ウ)
71 其餘ハ人ノ利鈍ニ隨テ啓迪スヘシ猶佛祖三経四部錄大
72 智偈頌無門關碧巖集等ヲ讀ヘシ偈頌等ノ体
73 裁ヲ學為ナリ又永平ノ實錄ナトヲモ教ユヘシ 面山ノ作トイ
ヘ陀店來ノ傳
74 記ニ依テ可^ナ非^テ正シテ 述シ玉フナリ
75 祖師ノ事ヲ知ル為ナリ餘ノ宗旨ノ人
76 ハ祖師ノ事ヲヨク知リテ居レ^レ我宗ニテハ大乘ボコリニテ
77 高遠ニ走テ足本ノ細事ニ暗キヲ多シ
78 眞言宗ナトハ學問ノ法カヨシ小僧ノ素讀ニハ先十卷鈔
79 ヲ教ルナリ十卷鈔ハ宗祖弘法大師ノ述作ナリ即身義

(7) 「法」字の下に朱字を記し、その脇に朱色紙片の貼付あり。

(8) 「其」字上欄外に「〇」と朱書あり。

(9) 「眞」字上欄外に「〇」と朱書あり。

80 聲字義畔字義ニ教論^{二冊}秘藏寶鑰^{三冊} 菩

81 提心論心經秘鍵ナリ又三教指揮ナトヲヨムナリ其

(二〇五オ)

82 後ニハ四書五經文選マテモ讀人アリヨキナラワセナリ

83 又カリイヘハトテ吾宗一向ニ儒書ヲ禁スルニテハナシ但宗

84 旨ノヨムヘキ書ヲ指差オキテ直ニ俗書ト移ルヲ制スルナリ佛已

85 ニ一分ハ外典ヲ讀^一ヲ聽許^{シ玉フ}ヲ知ルヘシ文字達者ニナリタ

86 ラハ何レノ道モ何ノ書モ指ヲ染ヘシ

(二行余白)

87 序^{ツヒテ}ニ清規ノ由來次序ヲ云ヘシ禪苑清規ハ前ニ出ス如シ

88 崇寧清規トモ云ナリ崇寧二年癸未ニ編スレハナリ

89 禪苑清規ノ後ニ瑞巖^一無量壽公日用清規一冊

90 ヲ製セラル勅修百丈清規ニノセテ日用軌範ト題スルカ

(二〇五ウ)

91 ソレナリ又入衆日用共題ス今冠註ノ本ト假字鈔^{カナ}ノ

92 本ト稗説ノ四卷ニシタルト世ニ流布スミルヘシ壽禪師ノ

93 法系ハ圓悟^ノ勤^ノ大慧^ノ杲^ノ佛照^ノ光^ノ秀巖^ノ瑞^ノ無量^ノ宗

94 壽ナリ南宋ノ寧宗ノ時分ノ人ニテ天童淨祖ト同時代

95 ナリ

96 崇寧清規ヨリ後百七十餘年過テ宋ノ度宗ノ咸淳十

97 年ニ婺州金華ノ惟勉^{イダシ}ト云人叢林校定清規總要二冊

98 ヲ撰ス因テ咸淳清規トモ婺州清規トモ稱ス又校定清

貞祥寺所藏『小僧訓』『修学の段』翻刻(新井)

(10) 「又」字上欄外に「○」と朱書あり。

(11) 「指」を見せ消ちし、「差」に訂正す。

(12) 「序」字上欄外に「○」と朱書あり。
「序二」に貼紙の上に記して訂正す。元

の字は「冰」か。

(13) 「禪」字上欄外に「○」と朱書あり。

(14) 「崇」字上欄外に「○」と朱書あり。

99 規共云

100 咸淳十年ヨリ後三十六年過テ元ノ至大四年ニ東林澤

(二〇六オ)

101 山咸公禪林備用清規十冊ヲ撰ス澤山清規トモ至大清

規トモ稱ス咸公ノ法系ハ圓悟ノ勤、虛丘隆、應菴華、密

菴ノ傑、松原岳、大歇謙、覺夢真、澤山咸ナリ

104 至大四年ヨリ

105 至大四年ヨリ後六年ヲ過テ延祐四年ニ中峰ノ本禪師

幻住菴清規一卷ヲ製ス是規ハ自ラ菴主ト稱シテ大叢

107 林ノ住持ノ如クニ微細ノ規矩ヲ不_レ行_レ只參禪ヲ專ラトセラル

108 為ニ緊要ノ事ハカリヲノセラル鳴シ物モ版ハカリナリ役寮モ

109 副菴_{監等ノ代リナリ}首座知庫飯頭ハカリナリ法系ハ徑山無準

110 雪岩欽、高峰妙、中峰本ナリ

(二〇六ウ)

111 延祐ヨリ後二十年餘ヲ過テ至元年中ニ東陽ノ輝公ニ

112 勅シテ百丈清規ヲ修補セシム因テ勅修百丈清規ト号

113 ス今四冊トナシテ流行ス上ニ云タル諸清規ニ視ハ大ニ詳備ナ

114 末ニ古清規_{百丈清規ノ序楊億ノ作}崇寧清規ノ序咸

115 淳清規ノ序至大清規ノ序マテノセテアリコレ等ノ清規

116 ヲ受用ヒテ折中シテ私ノ作ニアラストノ訳ナリ外ノ清規

117 ハヨマス_{外トハ禪苑及李平臺山ノ外ナリ}是ハ見ルヘキナリ_{德輝公}

118 ノ法系ハ圓悟ノ勤、大慧杲、佛照光、北磻、簡物初ノ觀、晦機

(15) 「咸」字上欄外に「○」と朱書あり。

(16) 「至」字上欄外に「○」と朱書あり。

(17) 「延」字上欄外に「○」と朱書あり。

- 119 熙東陽ノ輝ナリ按スルニ我瑩山示寂十餘年後ニ當テ出
 120 来タルナリ
 (一〇七オ)
 121 右ハ何レモ大手筆ニテ屹トシタル公行ノ清規ナリ其外ニモ數多
 122 アリ右ノ延祐年中ニ清江ノ道齊ト云人禪苑清規總
 123 要二冊ヲ撰ス大ニ校定規ニ同シ
 124 又村寺清規ト云アリ是ハ至元年中ニ繼公ト云人作ル後私説
 125 ナリトテ流布ヲ絶ス
 126 又律苑事規ト云アリ是ハ元朝ノ律僧省悟ト云カ作ラレタ
 127 リ三冊アリ
 128 又教苑清規ト云アリ是ハ同ク元朝ノ至正年中ニ自慶ト云
 129 天台家ノ人ノ作ナリ何レモ禪林ノ清規ヲ似セテ述作セリ
 130 又明朝ニ出来タル尊正規ト云アリ是ハ天界覺浪盛公ノ作
 (一〇七ウ)
 131 ナリ又日本近世ニ出来タル黄檗清規ト云アリ又心越⁽²⁶⁾
 132 派ノ壽昌清規ト云アリ是等ハ皆禪堂ニツイテノ行事
 133 清規ナリ百丈乃至永平ノ規矩トハ異ナルト多シ見テモ
 134 ヨシ不見モヨシ
 135 又次ニ日本ハ永平清規ガ始ナリ次ハ瑩山規ナリ永平清規
 136 ハ祖師短命ナリシ故イマタ具足セス永住ナラハ頭首清規モ述
 137 作ナサルベキナリ
 138 次ニ来朝セル破菴四世ノ孫清拙澂公ノ述セル大鑒廣清

- (18) 「右」字上欄外に「○」と朱書あり。
 (19) 「右」字上に「○」と朱書あり。
 (20) 「又」字上欄外に「○」と朱書あり。
 (21) 「村」字右に朱色紙片の貼付あり。
 (22) 「又」字上欄外に「○」と朱書あり。
 (23) 「又」字上欄外に「○」と朱書あり。
 (24) 「又」字上欄外に「○」と朱書あり。
 (25) 「又且」字上に「○」と朱書あり。
 (26) 「又心」字上に「○」と朱書あり。
 (27) 「又」字上欄外に「○」と朱書あり。
 (28) 「次」字上欄外に「○」と朱書あり。

139 規ト小清規ト云アリ是ノ師ハ規律ニ委キ人ニテアリシ諸規

140 ニ不足ナル人ノ機ノ付スヲナドヲ記シ玉ヘリ小清規バカリモ

（二〇八オ）

141 看ルヘシ

142 次ニ東福ノ聖一國師五世ノ孫南禪寺ノ東漸易公ノ述セ

143 ル叢林拾遺略清規二冊アリ東漸清規ト云

144 又小叢林清規三冊妙心寺ノ無著ノ述ナリ是モ進退ナト

145 ノ指南及諸圖等アリテヨキヲアリシカレト先彼一派ハカリノ

146 為ニセラレタ規故洞家ニハ不相應ナルヲ多シ敢テ用ユベキニハ

147 アラス

〔29〕「次」字上欄外に「○」と朱書あり。

〔30〕「又」字上欄外に「○」と朱書あり。

近代曹洞宗における文筆伝道の動向

武井謙悟

一、はじめに

文筆伝道とは、刊行物の作成・発行によって宗教や教団の教えを広める教化活動の一つである。「伝道」という言葉は、キリスト教とくにプロテスタントで使用されている mission や evangelism の訳語であるが、「信仰の道を伝える」という意味を持つため仏教でも用いられている。^①例えば、一九三五（昭和一〇）年に駒澤大学に在学していた久我仏宗は、寺院の機能の一つとして「教化的機能」を挙げ、具体的な方策として口業伝道・身業伝道・文筆伝道・鑑賞的伝道の四つを示した。このうち、文筆伝道については、「読書によって修養せしめんとするもので仏教書物の刊行仏教新聞仏教雑誌の発行これであつて今日於いては人智の発達と共に正に全盛の時代と云ふべきである」と述べている。^②久我によれば文筆伝道は、出版物によって人々の修養（学問をおさめ、徳性をやしない、より高い人格形成に努めること）に資すること、特に「書物」「仏教新聞」「仏教雑誌」の発行がこれにあたり、昭和前期は「全

盛の時代」を迎えているという。

前近代より書物は残されてきたが、定期刊行物である仏教新聞・雑誌は、近代に入ってから定着した新しいメディアである。印刷技術の発展も伴い、明治期には約九〇〇種の仏教新聞・雑誌が発行されていた。^③筆者は、これらの仏教新聞・雑誌を主たる資料として、曹洞宗を中心とする仏教儀礼の変遷を検討してきた。^④また、研究の過程で扱ってきた仏教新聞・雑誌について、特に誌名に「禪」を含む一二誌について論じている。^⑤こうした仏教新聞・雑誌に関する研究蓄積をもとに、本稿では、曹洞宗に関する文筆伝道を担った人物を検討する。曹洞宗の文筆伝道者がどのように評価され、どういったネットワークが構築され、その系譜がどのように継承されていったかという点を明らかにしたい。本題に入る前に、近代の曹洞宗をめぐる研究動向について、仏教新聞・雑誌に着目した成果を中心に概観していく。

二、曹洞宗の近代史をめぐる研究動向

近代の曹洞宗に関する代表的な成果は、駒澤大学図書館所蔵の文献をもとに編集された『曹洞宗選書』（同朋舎出版、一九八一年）全二〇巻とその姉妹編である『曹洞宗布教選書』（同朋舎出版、一九八三―一九八四年）全二二巻であらう。

前者の『曹洞宗選書』は、教義篇・法話篇・講話篇より成り、一八七三（明治六）年刊行の『官許三条略解』をはじめとする書籍の翻刻と解題が収録されている。

一方、後者の『曹洞宗布教選書』は、宗典篇・法話篇・教材篇より成り、明治・大正・昭和にわたる曹洞宗関係の雑誌・定期刊行物に掲載された資料のうち、単行本未収録のものを中心に抜粋・翻刻したものである。典拠とした主な雑誌・定期刊行物は、『曹洞宗宗報』（一八九六年創刊）、『和融誌』（一八九七年創刊、後に『禪学雑誌』→『第一義』→『思苑』と改題）、『達磨禪』（一九一七年創刊）、『禪の生活』（一九二二年創刊）、『大乘禪』（一九二四年創刊）、『洞上公論』（一九二五年創刊）。『傘松』（一九二七年創刊）、『跳龍』（一九二九年創刊）、『白毫』（一九三四年創刊、後に『道元』と改題）である。

なお、『曹洞宗選書』第一巻では、総説において桜井秀雄が、「ある意味で明治期の曹洞宗教団の歴史は、現代と国家社会への適応史であり、政治の優位における宗教の苦悶処理

の歴史だとも評される」と述べ、同巻所収の芳川雄悟『洞上布教の小沿革』（鴻盟社、一九〇二年）から、以下四期の区分を挙げている。

第一期 政教混淆時代（明治五年四月より明治八年五月に至る）
第二期 随意説教時代（明治八年五月より明治一七年八月に至る）

第三期 教会制度時代（明治一七年八月より明治廿二年二月に至る）

第四期 受戒中心時代（明治廿三年より明治三五年四月に至る）
一九〇二（明治三五）年に刊行された芳川の書においては、同年までの時代区分しか記載されていないことは言うまでもないが、神仏分離令や国家神道政策への対応が求められた明治期における曹洞宗史の重要性は、近世から現代の宗門史を上梓している横関了胤も強調しており、この問題意識は、現代の研究においても引き継がれている。

その代表例として、二〇一四（平成二六年）三月、本センター内に設けられた近代教団史研究プロジェクトの研究成果として発行された『曹洞宗近代教団史』は、明治時代を中心とする叙述がなされている。こうした近代における曹洞宗の研究に関して、近代仏教史研究の入門書である『近代仏教スタディーズ』（法蔵館、二〇二六年、増補改訂二〇二三年）の編者の一人である宗教学者の吉永進一は、「曹洞宗は宗教学や仏

教学に非常に大きな足跡を残しているけれども、それが在家教化にとってどうだったのか。大内青巒（一八四五～一九一八）の編集した修証義は見事なものだと思うのですが、それ以外に何があつたのかよく分からない。あれだけの組織が現代まで維持されてきたわけなので、今後研究されていくべきだろうと思います⁸⁾と述べた。

吉永が指摘したように、明治期に入り成立した『修証義』は大変重要であるが、それ以外にも検討すべき課題は多く存在している。本センターにおいては『曹洞宗近代教団史』で把握しきれていない部分を検討するため、「近現代教団研究部門」内に、「近現代の曹洞宗教団と人権問題研究会」「近現代の曹洞宗教団と布教化研究会」の二会が設けられた。これらの会では『宗報』総目次の作成、『修証義』の再検討、日清・日露戦争と宗門の関係といった研究がなされている。また、山内弾正が近代における宗門の音楽教化に関する検討を行っているが、いまだ未開拓の分野も多い。

こうした曹洞宗の近代をめぐる研究に検討の余地があるものの一つが、『曹洞宗布教選書』で一時期着目された仏教新聞・雑誌といった定期刊行物に関する研究である。まず、曹洞宗以外の動向も含めた研究動向を把握したい。

三、仏教新聞・雑誌の研究動向

近代曹洞宗における文筆伝道の動向（武井）

仏教雑誌・新聞の研究をいち早く進めてきたのは、浄土真宗本願派を母体とする龍谷大学である。龍谷大学図書館編『仏教学関係雑誌論文分類目録 明治初期～昭和五年』（百華苑、一九三二年・復刻版一九七三年）をはじめ、仏教新聞・雑誌に関する研究が蓄積されてきた。近年では、「シリーズ日本の仏教ジャーナリズム」と題する研究書が三冊刊行されている¹⁰⁾。

他方、浄土宗を母体とする佛教大学では、二〇〇八（平成二〇）年に『浄土教報』全二四七二号分、翌年には『教学週報』六二二号分、二〇一一年には『明教新誌』のデジタルアーカイブを学内限定で公開した。また、真言宗関係の『六大本新報』などの雑誌が、二〇〇三（平成一五）年以降DVD化されており、デジタル化が進んでいる。

近年、特に発展が著しいのが仏教関係資料のデータベース化である。国立国会図書館デジタルコレクションでは、二〇二二（令和四）年五月に個人向けデジタル化資料送信サービスが開始された。このサービスによって、国立国会図書館の登録利用者（本登録）は、絶版などの理由で入手が困難な資料を自身のパソコンで閲覧可能となった。仏教系雑誌では、『新仏教』『現代仏教』『六大新報』『和融誌』『大乘禅』等々の一部が閲覧可能となり、同サービスを利用した論文記事の詳細な分析も可能である。

さらに、二〇二五（令和七）年に公開された「近代仏教稀少雑誌コレクション」は、国立国会図書館にまとまった所蔵がない明治時代に刊行された仏教雑誌のうち、計一八誌、全一〇五〇冊の電子データを収載したオンライン・データベースである（一部、大正期、昭和初期までの雑誌を含む）。約一万冊以上の雑誌名、発行年月日、標題、執筆者等での横断検索が可能であり、それらの記事は、二万件以上に及ぶ。曹洞宗関係では、曹洞宗大学林（現在の駒澤大学）の機関誌『和融誌』の記事が利用可能である。

このように近代における仏教新聞・雑誌は、目次や資料写真のデータベース化が進んでおり、曹洞宗以外の動向も視野に入れた研究が可能となっている。なお、曹洞宗関係の成果としては、川口高風が『明教新誌』から曹洞宗関係記事、熊本英人が『宗教時報』『洞上公論』から、複数回にわたって曹洞宗関係記事の採録・分類を行った¹⁾。

いずれも貴重な成果だが単著論文にとどまっており、複数研究者による体系的な解説や整理は十分とは言えない。複数研究者による解説や復刻版の発行といったような重層的な研究が期待される。近年、曹洞宗の近代史では、林淳が宗門の教育機関に関する論考を発表しているが、さらに多角的に検討する必要がある。以上の動向を踏まえ、本稿では「文筆伝

道」の担い手に着目し、その実態を検討する。

四、曹洞宗における文筆伝道の評価

まず、石川県から神奈川県に移転した後の總持寺を拠点として発行された月刊雑誌である『禪の生活』に掲載された記事を取り上げる。同誌は一九二二（大正一一）年に創刊し、一九四三（昭和一八）年の第三卷第一号まで刊行された。第七卷第三号に、雑誌『護法』『伝道』の主筆を務めた峯玄光（一八七七一—一九三二）による「文筆伝道」に関する評価が記載されている。

資料一 峯玄光「文筆伝道の劃時代的偉人」『禪の生活』

第七卷第三号、一九二八年三月、七一—七二頁

今、曹洞宗に就て、文筆方面よりその推移の迹を見んか、先づ先覚者指導者とも云ふべきは、大内青巒居士なり、彼の『修証義』の編纂と云ひ、『扶宗云雑誌』『釈門哲学叢誌』等の発行と云ひ、その大部分は居士の筆になり、該博の学と平明暢達之文とは、当時の禅僧の言はんと欲して言ふ能はず、述べんと欲して述べ能はざりし所を述べ尽して余蘊無く、真に人をして驚歎せしむるものあり。／（改行を示す以下同）次で高田道見師あり、『通俗仏教新聞』を発行し、あらゆる疑問に応答し、細に説き

具に論じ、懇切周到の文は稍宗教熱の勃興せんとする時運に際し、その啓発誘導する所尠からざりしは、何人も認むる所、後に『法輪』『真如界』を発行して、ます／＼此の方面に精進する所ありたり。／＼しかれども大内居士は「禪の心を念仏によりて相続したる」淨禪一致論者にして、しかも曹洞宗の宣伝より、通仏教主義に移り、更に教育勅語中心主義に転じ、高田師は曹洞宗の色彩なきにあらず、その晩年は法王教主義を極力宣伝したるも、その中心として標榜する所は通仏教主義なりき。／＼吾人は両先覚者の偉大なる功労は永久に忘るゝ能はざる所なるも、醇乎たる曹洞禪の宣伝と云う点より見んか、多少物足りぬ感無きを得ず。／＼大内居士一転再転し、高田師稍雜駁の感あるを免れざるに際し、醇乎たる文筆壇上に於ける曹洞禪の宣伝者として現はれたるは新井禪師なり。／＼禪師の円満なる人格と、深遠なる学識と、巧妙なる講演とは、夙に世に認められたるも、文筆伝道の方面に於ける力量は、予想せられざる所なりき。／＼この予想せられず、期待せられざる筆壇に初めて巨大なる力を振はれたるは明治三十八年四月、その第壹号を発刊せる『道之枝折』誌上なり。同誌は北越戒定内田吟龍氏等の同信会によりて発行経営せられ、禪師は毎号筆を執りて修証義法話を掲載し、明治四十一年に至りて之を講了し、同

近代曹洞宗における文筆伝道の動向（武井）

四十二年一月より柴田得雲中村泰心及び予（筆者補足・峯玄光）の三人経営の任に当るや、禪師は、筆を新にして『十六条戒』を筆講せられ、更に同四十四年一月、予の独力経営となるや、四恩講話、十界講話等を筆耕せられ、大正十三年十二月『伝道』と併合するに至るまで、二十年、二百三十五ヶ月の間、病中三四ヶ月を除きては、毎号筆を執られざること無し。嗚呼、何たる大努力ぞや、何たる大根気ぞや、而して物質的に何等の酬ゆる無きにも拘はらず、此の長き年月に涉りて、御筆労を煩はしたるは、今日、之を顧みて真に恐懼慚謝の念に堪へざる所なり。（以下略）

ここで峯は、文筆伝道の「偉人」として三名の人物を挙げている。まず一人目は、大内青巒（二八四五―一九一八）である。『修証義』『扶宗会雑誌』『釈門哲学叢誌』を編纂した大内を峯は、当時の禪僧の代弁者と評している。しかし、大内は「淨禪一致」を唱え、通仏教主義や教育勅語中心主義へと思想的立場を転じていった。

二人目は、高田道見（一八五八―一九三三）である。『通俗仏教新聞』『法輪』『真如界』を発行した。平易な文章で仏教の啓蒙を図る『通俗仏教新聞』内の仏教に関する質問に答えたコーナーを書籍化した『通俗仏教疑問解答集』（通俗仏教館、

一八九六―一八九七年）も刊行している。峯によれば高田は、曹洞宗的色彩を完全に失っていたわけではないものの、晩年には法王教主義を唱えて独立しており、中心は通仏教主義であった。この点について深瀬俊路によれば、高田道見の教化活動は青松寺安居時代（通俗主義・通仏教、『仏教新聞』主軸時代（通俗主義・禪宗的色彩が加味された通仏教、法王教伝道時代（一仏法王教主義・釈尊中心仏教）の三期に変遷したとい¹³う。

三人目は、新井石樺（一八六五―一九二七）である。同信会より一九〇五（明治三八）年四月に創刊された『道之枝折』（一九二四年『伝道』と併合）へ「修証義講話」を連載したのを皮切りに、『伝道』『三宝』『護法』『和融誌』『禪』『修養世界』『歓喜』等の宗門雑誌、『中外日報』『万朝報』等の日刊新聞への投稿に加え、資料一の出典である一九二一（大正一）年創刊の『禪の生活』の主筆も務めた。なお、同誌第七卷第三号は「新井石樺禪師追悼号」であったことも影響してか峯は、「一転再転する」大内、「雑駁の感ある」高田と対比しつつ新井を高く評価しており、「醇乎たる文筆壇上に於ける曹洞禪の宣伝者」としている。總持寺独住五世、曹洞宗第一代管長という宗門の要職につきながら、文筆伝道を実践した新井の執筆した膨大な記事は、禪一二巻に及ぶ『新井石樺全集』（新井石樺全集刊行会、一九二九―一九三二年）としてまとめられている。

次に取り挙げる資料が、一九二四（大正二三）年一〇月から、二〇〇八（平成二〇）年一〇月の九九六号まで刊行された月刊雑誌『大乘禪』の記事である。同誌は、曹洞宗の原田祖岳（一八七一―一九六二）と医師の居士（のちに出家、飯田櫨隠（一八六三―一九三七）を主宰者とした雑誌である。

資料一 来馬琢道「文書伝道を捨てざる願力」『大乘禪』第二七卷第一号、一九五〇年一月、一〇―一一頁
明治二十七年の日清戦争が始まる前に、曹洞宗には曹洞扶宗会雑誌があり、宗内の政治雑誌として、第一義、活波瀾、如是等があり、能嶽教報とか云うのがあつたが、扶宗会雑誌の外は、皆宗義の宣揚に尽力せず、東京に仏教新聞社を起して『通俗仏教新聞』を発行した高田道見、国母社を起して『御国の母』を発行した丹靈源の両氏が建設的運動をするのみであった。後に今川勇禪氏が『明教新誌』に主筆となつて仏教文士として働いた事が記憶されているが、其後、予が鴻盟社から『伝道』を発行した。之は雑誌代が一錢五厘で郵税が五厘、二錢で施本が出来ると云う趣向で施本伝道の尖端を行つたものである。其後『仏教』、『仏教文芸』等で予が追々財政難に陥つた際、東京に現れたのが久内大賢君である。仏教伝道卅字隊と云う仏教団体を掲げて來たのだが、遂に予の自

に年労者を求めたら、飯塚君が第一人者であろう。

坊の万隆寺に入り、日置黙仙禪師との関係から、釈尊降誕会を万隆寺本堂で行ひ、会名を大日本仏教会と改め、雑誌『理想』を発行したが、後に『禪』と改題し社名を一喝社とした。初め芝西久保広町に住み、後に深川中央寺に移った。斯く久内君の事を思い出している間に飯塚哲英君の姿がいつか幻影の間に現れる。岡田宜法君も現れる。安藤文英君も現れる。菅原洞禪君も現れる。また外に種々な文士又は文士の卵らしき人も現れるが、孰れも学者布教家の方に走った。独り曹洞宗の文士として残っている人、即ち孤軍奮闘している人は飯塚哲英君である。一時は『中央仏教』『大乘禪』外に婦人雑誌と幼児雑誌とを発行して仏教界に活動した雄姿は今も吾等の眼前に見える程である。總持寺に於ける大法会に因みて何かの大会を催した時、飯塚君が四個の雑誌を有っているから大会の座長を我に与えよと要求して長老岩井孝溫師を激怒させた一挿話の如き、飯塚君の勢ひの大なりしことを物語るものである。『仏教新聞』は震災で廃刊となり、『護法』（扶宗会雑誌の後身）も『伝道』も、相前後して廃刊されたが、飯塚君の中央仏教社は克く堪へていた。大戦勃発の後、『禪の生活』も、『修養世界』も『吉祥』も、廃刊したが、飯塚君のみは『大乘禪』を持耐えた。加之、其外に幾多の単行本を出している。今仏教出版界

この記述は、『大乘禪』三〇〇号記念に寄せられたものである。執筆者の来馬琢道（一八七七—一九六四）は、日清戦争以前に発行された宗門の雑誌として『曹洞扶宗会雑誌』『第一義』『活波瀾』『如是』『能嶽教報』を挙げている。しかし、来馬によれば大内青巒の担った『曹洞扶宗会雑誌』を除けば、これらの雑誌はいずれも宗義の宣揚に十分尽力していなかったとされる。東京においては前述した高田道見と丹靈源（一八六七—？）が「建設的運動」をするのみであったという。高田の友人であった丹は高田に文筆伝道を勧めており、国母社を創立する前は、『通俗仏教新聞』の編集を担っていた。丹は、雑誌『御国の母』『法施』¹⁵を刊行し、文筆伝道に努めた。

次に来馬が言及しているのが日置黙仙（一八四七—一九二〇）に随参し、『明教新誌』の記者となり「模範布教師」¹⁶として活躍した今川勇禪（一八六六—一九三九）であり、その後は、自身の文筆活動を述べている。鴻盟社から刊行した月刊雑誌『伝道』は誌代を二錢五厘、郵税が五厘と合計二錢で施本する趣向のもので、「施本伝道の尖端」であった。その後『仏教』『仏教文芸』を刊行するも財政難に陥ったが、その時期に東京に出現したのが久内大賢（？—一九二五）であった。

久内は、一九〇三（明治三六）年、浜名湖北の曹洞宗寺院・夢寂寺の住職となり、「仏教伝道卍字隊」を組織し、雑誌『卍字の光』を発刊し布教するなど文書伝道に積極的に取り組んだ。一九〇五（明治三八）年九月、月刊雑誌『理想』を刊行し、同誌はのちに『禪』と改題した。なお、國學院大學所蔵の『禪』については、筆者が作成した目次が同大学日本文化研究所ホームページ上で公開されている¹⁷。久内は、高田らと「洞上記者団」を結成しており、真言宗の雑誌『六大新報』で報じられている。

資料三 「洞宗記者団決議」『六大新報』第六五九号、一九一六年五月二一日、一八頁

曹洞宗に籍を有する新聞雑誌記者は過日東京芝区通俗仏教新聞社内に会合し、永平寺後董選挙を機として洞上記者団組織し、宗門の改善を謀らんことを議し、左の宣言決議をなしたり、参加の雑誌社及代表者は仏教新聞社高田道見、一喝社久内大賢、修養世界社菅原洞禪、三九洞丸山徳仙、政教公論社高橋定坦の諸氏なりと。

宣 誓 書

吾徒は洞上の記者として愛宗護法の道念に住するもの今や宗門多事の際特に天下の大勢と宗内の輿論とに鑑み茲に同志結合をなし以て宗門の改善を図らん為に左の決議

をなす。

決 議

- 一、吾徒は宗憲宗規の改善を促進して宗政運用の実を挙げんことを期す。
- 二、吾徒は宗門の時事を研究し輿論の急先鋒たるを期す。
- 三、吾徒は信仰の統一を図り教学の刷新を期す。

ここでは修養世界社の菅原洞禪（？～一九四八）、東京麻布に構えた三九洞に在し、雑誌『国民精神』主筆をつとめた丸山徳仙（渡辺小洋、一八八八～？）、政教公論社を興し、雑誌『護法』『伝道』の主幹であつた高橋定坦（竹迷、一八八三～一九五二）も挙げられている。

永平六十五世福山黙童（一八四一～一九一六）の後董選挙を機に組織された「洞上記者団」は、宗門の改善を目的として掲げ、「輿論の急先鋒」となることを標榜し、信仰の統一と教学の刷新を目的としていた。

同団発起人のひとりである菅原は、久内の主宰する『禪』の編集者となつたのち、独立して修養世界社から雑誌『修養世界』を刊行した。菅原も参加し、資料二で来馬が「總持寺に於ける大法会に因みて何かの大会」として回顧したのが、「曹洞宗全国新聞雑誌記者大会」である。同会は、洞宗記者

団組織から約一〇年後、瑩山紹瑾六〇〇回大遠忌中の一九二五（大正一四）年四月一日午後六時より、總持寺に隣接する花月園本家茶屋で実施された。発起者は、『宗教時報』の岩井孝温（一八六五—一九五七）、『国民精神』主筆の渡辺小洋、来馬であった。大内青巒の招きで上京し雑誌記者となり、群馬県に帰郷後に雑誌『上毛及上毛人』を創刊した豊国覚堂（一八六五—一九五四）の参加記事によれば出席者は、峯玄光（仏教聯合会常置委員）、長谷川孝善（宗会議員）、三尾透閑（護法）、山田靈峰（中外日報）、高崎直承（精神）、秦慧錦（曹洞宗報）、永久俊雄、奥村洞鱗、丹靈源、河合真英（宗務院人部長）らであった。さらにこの記事には以下の記載がある。

資料四 「鶴見の新聞雑誌記者大会 宣言並に決議を為す」『上毛及上毛人』第九七号、一九二五年五月、五一—五二頁

宣言

社会の平和は宗教の力に俟ち、教化の進展は文筆の力に依る。今や宗教の權威將に墜ちんとし、唯物一個の文明鬱然として社会民衆を風靡する處、時人只管相吞噬して更に顧みず、文筆を執るもの高遠の識見之しく誤俗の説、阿世の筆、徒らに時代に迎合する處教化全く地を払つて振はず、真に邦家の危機に非ずして何ぞや、茲に仏陀の

近代曹洞宗における文筆伝道の動向（武井）

教團に起ちて曹洞の流を汲み、業に操觚に従へる曹洞宗全国新聞雑誌記者大会員は、其の滿腔の赤誠を捧げて社会の和平と文化の進展とに貢献し、兼て宗門策進の実を挙げ、以て邦家万年の安固を計らんとす。

右宣す

決議

一、本大会を以て第一次曹洞宗記者大会となし、更に機会を得て逐次大会を開催すること。

一、第一次大会出席者及同志者を以て曹洞宗全国記者聯盟を組織し、聯絡統一の機関と為すこと。

一、聯盟員は各自関係の新聞雑誌を通じて常に禪的思想の鼓吹と宗運の進運とに努力すること。

右決議す

大正一四年四月十一日

曹洞宗全国新聞雑誌記者大会

曹洞宗全国新聞雑誌記者大会では、文筆者のなかにも時代の流れに迎合し徒に媚びへつらう者もいるなかで、會員が社会の和平と文化の進展および宗門政策に資することが宣言された。そして、この第一次曹洞宗記者大会後の継続した開催、曹洞宗全国記者聯盟の組織、新聞雑誌を通じた教化の三点が決議された。

これらの決議のあと、食事会となり、各自の自己紹介や意見交換があった。意見の一致しない場面もあり、活発な議論がなされたという。そして、次回の永平寺での大遠忌の際の大会と、年一回東京で大会を開催することが決定し解散となった。

おそらくこの会で岩井と飯塚哲英（夢袋）（一八九〇―一九五三）が座長を巡って論争となったと思われる。来馬は、駒澤大学学長となった岡田宜法（一八八二―一九六二）や同大学教授となった安藤文英（一八八三―一九五八）を挙げているが、いずれも「学者布教者」となっていたという。そのなかで孤軍奮闘して文筆伝道に励んだのが飯塚であった。

秋田出身の飯塚は、一九一〇（明治四三）年に曹洞宗大学に入學、その頃秋田市妙覚寺住職・真崎靈聖の徒弟となり学資の援助を受ける。一九一五（大正四）年同校卒業、翌年志願兵として秋田歩兵第一七聯隊第一中隊に入隊するも疾病除隊となった。一九一七（大正六）年九月に中央仏教社を創立し月刊雑誌『中央仏教』を出版した。そのほか、『労働精神』『仏教童話』『仏教倶楽部』『金の鳥』を発刊し、一九二四（大正一三）年に『大乘禪』を創刊した。一九四四（昭和一九）年『中央仏教』を『大乘禪』に合併し、以後二〇〇八（平成二〇）年まで『大乘禪』は継続し、九九六号刊行された。

来馬は、関東大震災や第二次世界大戦の影響で廃刊にいた

る雑誌が多いなか、刊行を続けた飯塚の手腕を高く評価し、仏教出版界の第一人者とした。

飯塚は一九五三（昭和二八）年に遷化するが、『大乘禪』誌上に数々の追悼文が寄せられている。そのなかで、真言宗智山派出身で伊藤証信（一八七六―一九六三）の提唱する無我愛運動に参加し、『中外日報』記者もつとめた千葉耕堂（一八九一―一九七二）が以下の文を寄せている。

資料五 千葉耕堂「通仏教普及の功績」『大乘禪』第三

一卷第四号、一九五四年四月、四三―四四頁

不立文字を立て前とする禪家——殊に曹洞宗からソウ／＼たる学者や文書伝道に尽した人々を出していることは不思議の感をいだかせられないでもないが、忽爾消谷快天、木村泰賢、宇井伯寿らの諸氏が、学界にのこした足跡は今さら喋々にするまでもなく、これと相まつて、明治時代に「仏教新聞」を発行して文書伝道の先驅をなした高田道見師、そして我が飯塚哲英師、さらに昭和の初めに「大法輪」を創刊し、現に中央の舞台に重きをなしている石原俊明氏と、イヤもう一人、筆に口に実動に三面六臂の活躍をつづけて倦まざる来馬琢道老師、この四氏が境界にさ、げた苦勞とその功績は、何人も認めざるをえないであろう。／飯塚師が「中央仏教」に依つて、通仏教

の文書伝道をはじめたのは、大内青巒や加藤咄堂氏ら先輩の感化指導があつたのかどうかくわしくは知らないが、友松円諦、高神覚昇両氏の真理運動に先立つこと十数年で、ラジオは勿論普及されて居らず、仏教界の定期刊行物も僅かであつた当時にあつて、特に通俗を目ざして「中央仏教」の創刊を企てた真意は、大衆教化の念願の現はれに他ならぬものと推察される。／＼戦災のために、遠く東北の自坊に退き、そこで「大乘禪」を復刊したが、不便な田舎にありしかも病弱の身を以て、事業を継^{マツ}ぞくすることは容易ではなかつたであらう。しかも一念こつて、たおれる最後まで頑張り通したことは一種悲壮の感をさえいだかせられるのである。

ここで千葉は、「不立文字」を標榜する禪宗一派である曹洞宗が学者や文書伝道に貢献した人々を多数輩出している点を不思議に思うと前置きしたうえで、博士号を取得した忽滑谷快天（一八六七―一九三四）、木村泰賢（一八八一―一九三〇）、宇井伯寿（一八八二―一九六三）らの学界での功績を称えた。それと同時に、仏書伝道として貢献した、高田道見、飯塚哲英、石原俊明、来馬琢道の四名を挙げている。このなかでも特に、飯塚に対しては、ラジオなども用いて仏教を布教する「真理運動」を展開した友松円諦（一八九五―一九七三）、高神^{たかがね}

覚昇^{かくしやう}（一八九四―一九四八）よりも先だつて大衆教化に邁進した人物としてゐる。さらに、病弱な身でありながら、第二次世界大戦後も秋田県から『大乘禪』の刊行を続けた点に対しても尊敬の念を抱いていた。

ここまで五点の資料を見てきたが、これまでの情報をまとめてみる。

まず、曹洞宗の文書伝道の先駆者として挙げられたのは大内青巒である。『明教新誌』の編集を担った今川勇禪、大内の求めにより上京した豊国覚堂らが大内の影響を受けたと考えられる。

次に、『通俗仏教新聞』主筆の高田道見は丹靈源と友人関係にあった。また高田は、久内大賢、菅原洞禪、丸山徳仙（渡辺小洋）、高橋定坦らと一九一六（大正五）年に「洞上記者団」を結成している。

久内主筆の『禪』は菅原が編集しており、久内と来馬琢道は協力関係にあった。来馬は、岩井孝温、渡辺小洋とともに一九二五（大正一四）年「曹洞宗全国記者聯盟」を結成している。他方、岩井と争つたとされる中央仏教社の飯塚哲英は、多くの雑誌を刊行し、そのうち『大乘禪』は戦後も継続している。

こうしたなか、宗門の代表としての文書伝道者は新井石禪であつた。

他方、岡田宜法、安藤文英、忽滑谷快天、木村泰賢、宇井伯寿は学問としての文筆と評価されており、仏教新聞・雑誌に記事を投稿しているものの、「学問僧」としての評価がなされていた。

明治中期から大正期の文筆伝道のネットワークは、東京を中心としていた。東京で活躍後に群馬で雑誌刊行を続けた豊国覚堂がいたが、東京での記者活動が基礎となっている。記者の会としては、「洞上記者団」から「曹洞宗全国記者聯盟」へと展開したが、会合は東京で行うことが示されていた。

以上、五つの資料を手がかりに、曹洞宗における文筆伝道的一端を明らかにしたが、次章では、資料五で挙げられた石原俊明と、高田道見の影響を受けた二名の僧侶を検討する。

五、修行道場という経路

一九三四（昭和九）年創刊の『大法輪』は、通仏教主義を掲げていたが、創設者の石原俊明（一八八八～一九七三）は曹洞宗の僧籍を持っていた。

石原は、静岡県小笠郡大須賀町（現・掛川市）に生まれる。四歳の時母を亡くし、静岡県想慈院を師寮寺、本師を白鷺洲^{かんざん}喚三として出家得度した。可睡斎で安居し修行生活を経験したのち、日置黙仙の下で立職した。

一九〇二（明治三五）年に自坊の万隆寺で仏教結婚式を挙

げ、その様子を雑誌『仏教』誌上に掲載し、新たな禅僧像を打ち出していった来馬琢道の生き方にあこがれをもった石原は、一六歳の時に東京に出てきた。¹⁸ 上京後、科学知識普及会を設立、一九二一（大正一〇）年、雑誌『科学知識』を創刊した。翌年国際情報社を創立し、月刊グラフ雑誌『国際写真情報』を創刊、同誌によって莫大な収益を上げ、仏教界への恩返しのため一九三四（昭和九）年に『大法輪』を創刊した。

創刊当時大学卒業年次であった酒井得元（一九二二～一九九六）は「突然、学内で部厚いキング誌様（当時講談社発行の人気第一の大衆誌）の大法輪誌なるものが、無料で配付された。それで今度、こんな大衆誌が出たなということを知ったそれだけで、別に特に興味はなかった。呉れるから貰っただけであつた¹⁹」と回顧している。

酒井は、卒業後静岡県の修善寺にて修行中『大法輪』が大衆に一冊配付された際、見覚えのある字とを感じる。それは、修善寺住職であった丘球学（一八七七～一九五三）のものである。可睡斎で丘と懇意であった石原が『大法輪』の表紙の文字の揮毫を依頼したからであった。丘と石原は、可睡斎で和尚と小僧の関係であった。

また、当時駒澤大学四年生であった川口高風は、石原が仏教を学ぶ学生のために創設した「石原育英会」の奨学生番号一番であった。川口は母から「祖父が開教師として台湾に

行っている戦時中、毎月送られてくる『大法輪』は明日の生命も定かでない軍人、将校が貪り読んでいたということで、軍人、将校の唯一の心の糧であった」とよく聞いていたという。²⁰⁾

石原が曹洞宗関係者であったことから、『大法輪』は大幅な値引き額で本山でも販売されていた。僧堂や関係者に『大法輪』は配付され、多くの人々に読まれていた。なお、石原の葬儀は、一九七三（昭和四八）年一月一七日に東京麻布の永平寺別院・長谷寺で行われ、導師は当時永平寺の副貫首であった山田霊林（一八八九―一九七九）、奠茶師・熊沢泰禪（一八七三―一九六八）、奠湯師・赤松月船（一八九七―一九九七）、葬儀委員長は法学者・弁護士の小野清一郎（一八九一―一九八六）であった。ここで奠湯師を務めた赤松は、『大法輪』の記者として活躍していた。

赤松は、岡山県浅口郡鴨方町（現・浅口市）に、父・藤井健次、母・長の長男・卯七郎として生まれる。一九〇六（明治三九）年三月、卯七郎九歳のとき、喧嘩が絶えなかったため母は、生家より一〇〇メートル西、長川寺東堂・水谷全之に弟子入りさせる。のちに英克成に転じ、英は最乗寺・寺田彦龍の孫弟子に当たするため、「彦」の一字をもらい、彦雄と称し、修行を始めた。

彦雄は岡山県原市の善福寺の赤松仏海の目にとまり、養

子に迎えたいと仏海は申し出た。一九〇八（明治四二）年一月、藤井家から赤松家に籍を移し、善福寺に赴く。厳しい和尚のもと、赤松彦雄は不満のはけ口を『少年世界』『日本少年』等の雑誌を読むことに向けた。

一九〇九年三月、一三歳で善福寺赤松仏海について得度、名を月船と改める。一九一四（大正三）年、愛媛瑞応寺僧堂に安居。ここで、瑞応寺二六世高田道見に入門した。同寺では養父仏海も幹部として活躍していた。高田は文才と画才にも長じており、月船は僧堂内で著述や制作に励む高田の姿を目にしていた。

一九一六（大正五）年四月、岡山県小田郡矢掛町洞松寺室中にて赤松仏海に嗣法、首座となる。同年一〇月、永平寺にて修行中の月船は、倉田百三『出家とその弟子』を読み全身に水を浴びせられたような感銘を覚える。²¹⁾

一九一八（大正七）年三月、永平寺を下山。同年五月、二歳の時、僧籍地を離れて上京し、高田の経営する仏教館（東京・芝）に身を寄せ、同館発行の仏教関係の新聞雑誌の編集助手となる。それと同時に日本大学宗教科に籍を置き、一九一九（大正八）年四月、東洋大学国漢科に転学するも退学した。

一九二〇（大正九）年、仏教館を辞め、生田長江（思想文学の第一人者）の門下生となる。一九二四（大正一三）年、瑞応寺

の大檀家・白川氏が月船の秀才ぶりを聞き、娘イクを嫁がせたいと申し出、高田の媒酌によって結婚式を挙げた。

一九二五（大正一四）年、一〇月、詩集『秋冷』叙情詩社から出版。翌年、修行体験をもとに小説「永平寺」を執筆、『文芸時代』に掲載する。当時無名だった木山捷平（一九〇四～一九六八）の詩を『万朝報』で紹介したり、自ら主宰した同人詩『朝』を通じて中国出身の黄瀛と出会い、親交を深めたりした。一九三〇（昭和五）年二月、詩集『花粉の日』を交蘭社から出版、来馬琢道との共著『禅十二講』を資文堂書店から刊行した。

こうした詩集や書籍の刊行といった実績を積んだ月船は一九三四（昭和九）年一〇月、三七歳のとき国際情報社に入社し、『大法輪』の編集を担当した。

一九三六（昭和一一）年二月、宗門の要請で岡山県川上郡平川村（現・備中町）の観音寺住職として仏門に復帰した。一九四一（昭和一六）年、平川村村長に推挙される。直木賞作家藤原審爾（一九二一～一九八四）と、仏師・宮本隆を引き合わせ、『秋津温泉』の創作に影響を与える。一九五一（昭和二六）年、曹洞宗梅花流詠歌専門委員に任命されて以降、詠讃歌を作詞し梅花の発展に貢献した。

以上が赤松月船の略歴であるが、高田道見が住職を務めた瑞応寺で修行したのち、東京の仏教館で働いており、そこで

文筆伝道を学んでいる。また、高田のもとで結婚式を挙げており、懇意な関係であったことがうかがえる。

そして、一時期編集を担った『大法輪』での経験を赤松はこう回顧している。『国際写真情報』『世界画報』『映画情報』等の刊行物を手がけており、雑誌社というよりは新聞社に近い機動力と英気そのものといった趣きがあり、編集室にはそれに相応するベテラン記者が揃って²³いた。

赤松の仕事は、原稿を集めること、必要な記事を書くこと、校正に従事することの三つであった。一九三五（昭和一〇）年一月号の永平寺特集記事の取材は、赤松にとつて一四、五年振りの本山拝登であった。永平寺の特集号を大変喜んだ石原は、自ら筆をとつてタイトルを書いた。その後、高野山や比叡山の参拝記、永平寺の臘八接心と春の授戒会の紹介、今東光、中西悟堂、堀口義一²⁴の作品、エッセイの掲載、生田長江の聖典講話の連載、女人問答で栗山泰音と森律子、秦慧昭と入江たか子の対談の司会など、さまざまな記事に携わった。

退職前には、来馬琢道の論文集『街頭の仏教』（仏教社、一九三四年）の編集刊行を終え、栃木県の自坊に帰る寸前の山内元英（一八九七～一九五二）を赤松が石原に進言し、『大法輪』に迎える。のちに、岡本かの子（一八八九～一九三九）を首班として、山内が幹事を務め、「大法輪会」を結成し、各地で講

演会を開催した。

赤松の勤務は一年数ヶ月であり、岡山に帰住したが、家は東京に残っていたので、寺族は絶えず石原家に出入りし、親交を深めていたという。

高田のもとで学んだ赤松は、石原の『大法輪』初期の編集を担い、最終的には梅花の詞を作る大家となった⁽²⁴⁾。

赤松と同じく岡山県出身であり、高田の感化を受けたのが、

吉川彰準（一九〇四―一九九三）であった。鴨方町大字深田の吉川静陽・梅乃の長男として出生した吉川彰準は、一九一七（大正六）年八月、長川寺二九世・英克成に就いて得度した。

一九二四（大正一三）年三月、岡山私立金光中学校を卒業すると同年四月、瑞応寺僧堂で安居し、高田道見の画才の感化をうけた⁽²⁵⁾。

一九三〇（昭和五）年四月、大本山總持寺に安居中、「備中玉島に於ける良寛和尚」として、自身が立職した巴通寺と良寛の関係について總持寺の機関誌『跳龍』に投稿した。「吉川君の「良寛和尚」は稀に見る傑作にして良寛さんの幼年乃至は修行時代の人物を最もよく描写して居るかと思ひ一読毎に愉味を覚えます⁽²⁶⁾」と評されている。吉川は初の住職地として岡山県第一番法林寺に晋住したのちも、「良寛和尚の話」を『跳龍』に投稿している⁽²⁷⁾。

一九三一（昭和六）年二月、岡山県第三番長川寺住職とな

近代曹洞宗における文筆伝道の動向（武井）

り、岡山県で良寛に関する研究を『大法輪』、『日新』（金光教機関誌）、『曹洞公論』に投稿し、良寛研究者として広く知られた。

吉川も、赤松と同じく高田道見時代の愛媛県瑞応寺で修行しており、その影響を受けていた。また、總持寺での修行経験から『跳龍』誌に投稿をしており、岡山帰郷後も引き続いた。

石原は、可垂齋での修行時代に丘球学と出会い、雑誌タイトルの揮毫を依頼し、赤松・吉川は、愛媛瑞応寺で高田の影響を受けていた。永平寺での修行経験を活かし、修行道場内の様子を記事化した赤松、地元在住となったあとも、現地ゆかりの僧侶に関する記事を『跳龍』に投稿した吉川など修行道場と文筆伝道は深く関係していた。また、『大法輪』は修行道場でも施本されており、多くの僧侶が目にしたと思われる。

六、おわりに

以上、本稿では、曹洞宗における仏教雑誌・新聞の研究動向をまとめ、他宗派の動向も含めた最新の研究を踏まえつつ検討する必要性を提示した。その上で、曹洞宗の「文筆伝道」を担った人々への評価を手がかりに、文筆伝道の担い手たちの相関関係の一端を示した。明治期の文筆伝道者たちの

活動地は東京を中心としており、そこでの人脈形成が中心であった。しかしその背景には、石原俊明・赤松月船・吉川彰準のように修行時代の経験も大きく影響していた。

近代仏教史研究を牽引する大谷栄一は、「仏教の近代化とは、仏教が（日本の）寺院から出て行く過程であると同時に、寺院と寺院外部を循環し、再構築が繰り返される過程でもあるのだ」と論じている。ここで「寺院外部」として想定されているのは、帝国大学や東京や京都にある宗門系の大学である。確かに来馬琢道や飯塚哲英は、曹洞宗大学林を卒業し、雑誌刊行を続けており、寺院外部を循環し文筆伝道を行っていた。他方、新井石禅は、各修行道場と米国での布教に関して記事を大量に執筆していた。高田道見在籍時代の愛媛瑞応寺で薫陶を受けた赤松月船や吉川彰準は東京近郊で活躍し、岡山でも文筆伝道を続けた。可睡斎での人脈に依って表題の揮毫を依頼し、永平寺の修行に関する記事を奨励した石原俊明の手がけた『大法輪』は永平寺や修善寺で配本されていた。本稿で論じたように、曹洞宗においては、修行道場での経験と人脈が、文筆伝道者を形成する上でも重要な要素になっており、「寺院」から「寺院」への循環も考慮する必要がある点も本稿で明らかにした文筆伝道の特徴である。今回論じた曹洞宗関係の仏教新聞・雑誌は一部であり、地方誌を含めた文筆伝道の系譜については引き続き検討していきたい。

付記 本稿は、二〇一三年九月一〇日、日本宗教学会第八二回学術大会（於：東京外国語大学）での口頭発表「近代曹洞宗におけるメディア利用の変遷」（発表要旨は『宗教研究』第九七巻別冊、二〇一四年三月に掲載）をもとに大幅に加筆修正したものである。

註

① 加藤常昭「伝道」「世界大百科辞典」平凡社、ジャパンナレッジ利用（<https://japanknowledge.com/bukkyo.idm.ocn.org/lib/display/?id=102005099400>）二〇一六年一月一二日最終閲覧。

② 久我仏宗「寺院の将来性」『駒澤大学実践宗乗研究会年報』第三輯、一九三五年、一一一頁。

③ 大谷栄一「近代仏教というメディア——出版と社会活動」ベリカン社、二〇二〇年、三七頁。同「近代仏教稀少雑誌コレクション」解題」二〇二五年、二頁（https://j-dac.jp/bukkyo/bukkyo_kaidai.pdf）二〇一六年一月一二日最終閲覧。

④ 拙著『近代仏教儀礼論序説』法藏館、二〇二五年。

⑤ 拙稿「近代禪雑誌の展開」『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第五三号、二〇二二年。

⑥ 桜井秀雄「総説——明治期・曹洞宗団概史」『曹洞宗選書刊行会編『曹洞宗選書』第一巻、同朋舎出版、一九八二年、三五

頁。

(7) 横関了胤『曹洞宗百年のあゆみ』曹洞宗宗務庁、一九七〇年では明治期の記述が半分以上を占めている。

(8) 吉永進一「生 (the)」と「経験」からみた宗教史 ③ 二〇一八年、親鸞仏教センターインタビュー (http://www.shinran-bchighashihonganji.or.jp/interview023_yoshinaga03/) 二〇一六年一月二二日最終閲覧。

(9) 山内弾正「明治期における宗門音楽教化について——仏教音楽会と正則音楽講習所の関係を中心に」『宗学研究紀要』第三六号、二〇一三年。

(10) ①赤松徹眞編『反省会雑誌』とその周辺 法蔵館、二〇一八年、②中西直樹・岩田真美編『仏教婦人雑誌の創刊』法蔵館、二〇一九年、③中西直樹『真宗女性教化雑誌の諸相』法蔵館、二〇一二年。

(11) 川口高風「明教新誌」における曹洞宗関係記事 (一)～(六)『愛知学院大学教養部紀要』第四四巻第一号～第四五巻第二号、一九九六～一九九七年、同「『日出国新聞』における仏教関係記事」の内容目次 (上)～(下)『愛知学院大学教養部紀要』第四五巻第四号～第四六巻第三号、一九九八～一九九九年、同「『能仁新報』よりみた名古屋の仏教 (一)～(九)」『愛知学院大学教養部紀要』第六〇巻第二号～第六二巻第三号、二〇一二～二〇一五年。熊本英人「大正・昭和初期の曹洞宗の宗勢とその

近代曹洞宗における文筆伝道の動向 (武井)

思潮——曹洞宗関係雑誌記事分類目録稿 (一)』『曹洞宗研究員研究紀要』第二九号、一九九八年、同「大正・昭和初期の曹洞宗の宗勢とその思潮——曹洞宗関係雑誌記事分類目録稿 (二)～(三)」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六〇号・第六一号、二〇〇一～二〇〇三年。

(12) 林淳「曹洞宗四箇中学校・私考」『愛知学院大学文学部紀要』第五〇号、二〇一〇年。

(13) 深瀬俊路「『仏教新聞』問答覧にみる教化姿勢」『印度学仏教学研究』第四一巻第二号、一九九三年三月、七九六頁。

(14) 「高田道見」安藤嶺丸編『曹洞宗名鑑』壬子出版社、一九一六年、二二九頁。

(15) 佐賀県立図書館データベースで一九九八年一月五日の第四号と一九九八年二月八日第五号が閲覧可能である (<https://www.sagalibdb.jp/>) 二〇一六年一月二二日最終閲覧。

(16) 「今川勇禪」安藤前掲 (註14)、五四頁。

(17) 現時点で「禪」は、九箇所の大学関係図書館にしか所蔵されていない。広告内容を含めた詳細な目次であり、検索も可能である (<https://www2.kokugakuin.ac.jp/oaidjcc/archives/zen.html>) 二〇一六年一月二二日最終閲覧。

(18) 赤松月船「転大法輪の一著」『傘松』第四八三号、一九八三年二月、二〇頁。

(19) 酒井得元「大法輪社主石原俊明翁についての思い出」同上、

三一頁。

(20) 川口高風「仏教学生を育成した石原俊明師」同上、四五頁。

(21) 笛岡自照「永平寺と石原俊明翁」同上、二五頁。

(22) 定金恒次『赤松月船の世界』日本文教出版、二〇〇四年、五三頁。

(23) 赤松前掲（註18）、一八頁。

(24) 赤松月船は、戦後の曹洞宗の在家布教の重要項目である「梅花講」の文脈で研究がなされてきた（曹洞宗総合研究センター『梅花流詠讃歌研究プロジェクトシンポジウム 赤松月船師と梅花流詠讃歌』曹洞宗総合研究センター、二〇一九年、同『曹洞宗教団史における梅花流』曹洞宗総合研究センター、二〇一九年）。曹洞宗のメディア変遷としては、近代における活動にも着目する必要がある。

(25) 定金前掲（註22）、三八頁。

(26) 「編輯室」『跳龍』第二卷第九号、一九三〇年九月、奥付。

(27) 『跳龍』第三卷第三号、一九三二年三月。

(28) 大谷前掲（註3『近代仏教というメディア』）、二五頁。

明清期における『従容録』の依用について

——万松行秀伝の考察を兼ねて——

中野智教

はじめに

万松行秀（一二六六—一二四四）が評唱をなした『従容録』（二二四年初刻）は、本邦で主に曹洞宗僧によつて十七世紀頃より多くの注釈書が著されるようになり、現代になると『碧巖録』と双璧をなすという評価も下されるようになる。とはいえ、文献史上において、各文献の記述から窺える『従容録』と他文献の関係性は必ずしも一様ではない。

たとえば『湛然居士文集』所収の「評唱天童拈古請益後録序」では、耶律楚材（一一九〇—一二四四、湛然居士）が万松に撰述を請うた時には既に禪界では『碧巖録』と『覚海録』が流布していたと示されている^①。万暦三十五年刊行『従容録』所収「評唱天童従容庵録寄湛然居士書」の方では、各則で示衆を完備していない『碧巖録』と、多くの句が離れてしまっている『覚海録』といった叙述上の瑕疵の是正を念頭に『従容録』が撰述されたことが記され^②、これによるならばそもそも

も撰述時には『従容録』は三番目の成立順でもあった。そして、この万暦三十五年刊行『従容録』も、「四家評唱録」たる四文献の構成要素の一つなのである。

本邦に視点を変えれば、『従容録』と『碧巖録』との対比を打ち出したのは、早くは松雲宗融（二六〇九—一六六四）だと思われる。しかし、その一方で、同様に九州で刊行された承応三年刊行『従容録』の刊記には、「四家評唱録」から『碧巖録』を外す趣旨の記述が残されているといった状況である。

この『従容録』の著述者である万松については、石井修道氏が評するように、中国で明代以降も続いた「北伝曹洞宗」の相承者として、後の曹洞宗の展開から考えても重要な位置を占めている^③。したがって万松の主たる著述の『従容録』が、成立地の中国で、どのように依用されていたのか検討することは、少なからず意義が認められる。そして、明清期においての当該研究の蓄積は、必ずしも豊富だとは言えない。

明代以降の禪界全体の動向をみた時に、多数の灯史編纂、

經典注釈の流行が特徴として挙げられているが、『従容録』は、そのいずれにも引用が多く確認できる。主に本稿で対象とするのは前者で、後者の方は機会を改め考察を行う所存である。なお、僧伝のうち、明代に入って深められた禪淨双修の思想を承け、僧伝でもある清代成立『角虎集』^⑤の内容は特徴的で、収録される万松行秀伝にも、やはり特徴が見られる。そのため本稿で少しく触れておくこととしたい。

一、万松行秀伝に見える思想傾向・著述の考察

まず、万松の伝記を対象とし、その記述から窺える万松の思想傾向と、その著述の二点について考察する。その内容から後代における彼の評価も窺うことができたため、該当する灯史・僧伝については現時点で十種以上が確認できている。永井政之「一九八〇」では、これらの記述を万松の生涯に沿って対照しており、比較が容易となる。本稿では内容への検討へと踏み込み、また、そこで対象外となっている文献も見えていくこととする。大きな方向性として、万松の著述について記されていないものと、記されているものとに分けられるため、以下で確認してみよう。まず前者については、

が該当する。また、後者（万松の著作に関する記述が見られる伝記）には

- ⑤「万松舍利塔銘」^⑫、⑥「統指月録」^⑬ 卷七、⑦「宗統編年」^⑭ 卷二十五、⑧「統灯正統」^⑮ 卷三十五、⑨「五灯全書」^⑯ 卷六十、⑩「角虎集」^⑰ 卷上、⑪「補統高僧伝」^⑱ 卷十八

といったものがある。両グループの多くの文献において、万松の行実の後に記される問答や示衆は、『通玄百問』における万松の回答や、『従容録』と『請益録』の示衆からの引用である。続いて、各文献のうち著述や思想傾向について言及した箇所を抜粋し、表の形式で列記する。

文献名・章名	内 容
⑤「万松舍利塔銘」	祖灯録六十二卷。又浄土、仰山、洪濟□□従容、請□等録、及文集偈頌、釈氏新聞、葉師金輪観音道場三本、鳴道集、弁説、心経風鳴、禅悦法喜集、並行於世（注十二参照、七六三頁）。
⑥「統指月録」 卷七、「中都順天報恩万松行秀禅师」章	師於孔老莊周百家之学。無不俱通。三閭藏教、恒業華嚴。得法者一百二十人、束髮奉拜。執弟子礼者、不可勝紀。編祖灯録六十二卷。又撰浄土、仰山、洪濟、万寿、従容、請益等録、及文集偈頌、釈氏新聞、鳴道集、弁宗説、心経風鳴、禅悦法喜集、並行於世（注十三、八十二頁）。

- ①『五灯会元統略』^② 卷一之上、②『繼灯録』^③ 卷一、③『五灯嚴統』^④ 卷一、④『統灯存稿』^⑤ 卷十一

⑦『宗統編年』	祖於孔老莊周百家之学、無不俱通。三閔藏教、恒業華嚴。得法者一百二十人、束髮執弟子札者、不可勝紀。編祖灯録三十二卷。又撰淨土仰山洪濟万松行秀禪師
⑧『統灯正統』	嘗拈撥宏智百頌曰、從容菴録。又著請益録。踵碧卷三、十五順天府報恩寺万松行秀禪師
⑨『五灯全書』	師於孔老莊周百家之学、無不俱通、三閔藏教、恒業華嚴。嘗拈撥宏智百頌、曰從容菴録。又著請益録、踵碧岩後塵。有祖灯録、釈氏新聞、鳴道集、弁宗說、心経風鳴、禪悦法喜集、四会語録、行世(注十六、一五六頁)。
⑩『角虎集』卷上「曹洞宗」	師三閔藏教、旁通百家、恒修淨土法門。編祖灯録六十二卷。又撰淨土書若干。以斷人念仏之疑。俾三業虔恭。深心弥陀。作樂土之遊也(注六、二〇二頁)。
⑪「補統高僧伝」卷十八「護法伝」	評唱宏智百頌。又著請益録、踵碧巖之後塵。開宝鏡之重垢。甚有補於宗門。學者至今伝習。師天資敏利。於百家之学、無不淹通。三閔大藏、首尾熟貫(注十七、四九四頁)。

ここには『鳴道集』『心経風鳴』『祖灯録』『弁集説』といった名称が連ねられているが、これらは椎名宏雄「一九九〇」では逸書とされている。しかし、現在の研究では、以下の諸点を指摘することができる。

明清期における『從容録』の依用について(中野)

まず『鳴道集(鳴道集説)』については現存が確認できる。¹⁸⁾ 同書には耶律楚材が序文を寄せており、その序文内に万松の名は見えるものの、内容自体は李屏山(一二七五?—一二四一?、字は李之純)によるものである。また、『湛然居士文集』卷十三には、耶律楚材による『心経風鳴』の後序が、『釈氏新聞』の方には甲午(二三三)に付された序文が残されている。『祖灯録』については三十二卷あるいは六十二巻で構成されていることが記されているが、『禪門宝蔵録』(至元三十年序)に二例、『空谷集』(至元二十二年序)に二例、『虚堂集』(元貞元年序)に三例の引用が確認でき、これらは万松の在世期間と遠くない時期に成立している。

続いて、万松の思想傾向について検討していきたい。『釈氏新聞』本文については披見し得ないが、万松に参じた耶律楚材が『釈氏新聞』序文に記した評では、「師応物伝道之暇、手不釈卷、凡三閔藏教、無書不読。每有多聞、能利害於仏乗、関涉於教化者、悉録之、目之曰釈氏新聞(師、物に応じ伝道するの暇、手不釈卷し、凡そ三たび藏教を閲し、書の読まざるは無し。毎に多聞すること有り、能く仏乗に利害し、教化に関渉する者、悉く之を録し、之を目して『釈氏新聞』と曰ふ)」と「師(万松)」が「手不釈卷」や「三閔藏教」を通し各僧侶の行実に通じていたことを記している。

一方で、後代の『五灯全書』や『統指月録』、『宗統編年』

では「三閔藏教、恒業華嚴」と記し、万松が華嚴教学に通じていたと評している。『從容録』の内容をもつて万松の思想全体を論じられる訳ではないが、その記述を俯瞰した時に、確かに圭峰宗密（七八〇—八四一）、清涼澄観（七三八—八三九）といった華嚴宗に名を連ねる僧侶の著述や、『華嚴經』の引用は多く確認できる。華嚴字に関する『從容録』の引用箇所を挙げれば、以下の通りである。第一則頌評唱「圭峯道、元氣亦由心之所造。皆阿頼耶識相分所撰」⁽²⁶⁾（『原人論』）、第十二則頌評唱「清涼道、宗通自修行、説通示未悟」⁽²⁷⁾（『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』卷五十五）、同じく第十二則頌評唱「講徒云、説通宗不通、如日被雲籠。宗通説不通、如蛇入竹筒。宗通説亦通、如日処虚空」⁽²⁸⁾（『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』卷十四）、第三十七則頌評唱「華嚴宗名秘密穩顯俱成門」⁽²⁹⁾（『大方広仏華嚴經搜玄分齊通智方軌』卷一等）、第四十則頌評唱「華嚴疏、帝釈殿貫珠成網」⁽³⁰⁾（『華嚴經疏鈔』卷八）、第四十九則本則評唱「華嚴宗謂理円言偏言生理喪」⁽³¹⁾（『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』卷一等）、第六十四則頌評唱「華嚴經道、有一大經卷。量等三千界。在一微塵中。一切塵亦然。有一明眼人、破塵出經卷、利濟一切人」⁽³²⁾（八十卷本『大方広仏華嚴經』卷五十二）、第六十四則頌評唱「華嚴宗、三舟玩月、各逐舟、行一道澄江。千里孤応」⁽³³⁾（『大方広仏華嚴經疏』卷十七、『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』卷十五）、第六十七則「嚴經智慧」は則全体に『華嚴經』の内容が通底してお

り、第七十四則頌評唱「華嚴普賢行願品、仏説菩薩説、利説衆生説、三世一切説」⁽³⁴⁾（八十卷本『華嚴經』卷三十三）、第七十四則頌評唱「又普眼不見普賢。見与不見俱普賢也。若不見処無、不名普也」⁽³⁵⁾（八十卷本『華嚴經』卷三十三）、第七十四則頌評唱「弥勒菩薩前詣樓閣彈指出声、其門即開。命善財入」⁽³⁶⁾（八十卷本『華嚴經』卷七十九）、第八十四則頌評唱「華嚴、塵含法界名大不思議經」⁽³⁷⁾（八十卷本『華嚴經』卷四十六）、第九十九則本則評唱「華嚴。一塵入正受。諸塵三昧起」⁽³⁸⁾（六十卷本『華嚴經』卷七）が確認できる。

また、第六十七則「嚴經智慧」⁽³⁹⁾は『華嚴經』を主題としたものであるし、そこで万松によつてなされた分析をみれば、華嚴字における深い学識を窺うことができる。この点について確認すると、万松は古則や『華嚴經』注釈書に見られる「相変体殊」の解釈について、第六十七則の本則評唱で、「諸方罔知出処。多以相為想、就便弁之。学者応知。仰山勘香嚴（諸方、出処を知る罔し。多く「相」を以て「想」と為し、就便之を弁す。学者応に知るべし。仰山の香嚴を勘ぶことを）」と示している。「想変体殊」と「相変体殊」の両解釈が該当する文献を挙げてみれば、以下のごとくである。

李通玄『新華嚴經論』卷一

夫以有情之本、依智海以為源、含識之流、総法身而為体。只為情

生智隔、想変体殊⁴¹。達本情亡、知心体合。今此大方広仏華嚴經者、明衆生之本際、示諸仏之果源。其爲本也、不可以功成。其爲源也、不可以行得⁴²。

夫れ有情の本を以て、智海に依り以て源を爲し、含識の流、法身を総じて体を爲す。只だ情生すれば智は隔たり、想変すれば体は殊なるのみ。本に達して情亡じ、心を知り体は合す。今此に大方広仏華嚴經は、衆生の本際を明らめ、諸仏の果源を示す。其れ本を爲すはまた、功成を以いるべからず。其れ源を爲すはまた、行得を以いるべからず。

澄観『大方広仏華嚴經疏演義鈔』卷二

九開因性者、謂上因果理事、皆由衆生性有。若性非金玉、雖琢不成宝器。良以衆生包性徳而爲体、依智海以爲源。但相変体殊、情生智隔、今令知心合体、達本情亡⁴³。

九つに開因性とは、謂く上の因果理事、皆な衆生の性有るに由る。若し性は金玉に非ずば、琢くと雖も宝器を成さず。良く以んみれば衆生は性徳を包みて体と爲し、智海に依り以て源を爲し、但だ相変ずれば体は殊なり、情生すれば智は隔たるのみ。今心を知り体に合し、本に達し情亡ぜしむ。

以上より万松は、李通玄らの「想変体殊⁴³」という解釈と、主に清涼澄観が提示した「相変体殊」の両方を念頭に置いてい

明清期における『従容録』の依用について（中野）

たことがわかる。その内いずれを援用すべきか明言してはいないのであるが、第六十七則の本則評唱では『大方広仏華嚴經普賢行願品別行疏鈔』卷二を元に記述を進めているため、後者の解釈を適切なものと捉えていることが推測できる。この背景には遼代に盛んだった、華嚴教学の流れを受けている可能性も考えられるが、金代仏教の枠組みの中では華嚴学への造詣の深さが万松独自のものと言えるのか否かは、現時点では論断できない。この点についての検討は、以後の課題としたい。

なお、他文献でいえば石井修道「二〇二四・六十三」で指摘されているように、『従容録』における『首楞嚴經』の引用は二十ほどの則で行われており、その影響は大きなものがあつたと指摘されている。この点も別稿に検討を譲るが、明代以降になると、錢謙益『楞嚴經疏解蒙鈔』、曾鳳儀『楞嚴經宗通』、通潤『楞嚴經合徹』、真鑑『楞嚴經正脉懸示』といった『首楞嚴經』注釈書において、『従容録』の記述が引用されていく。伊吹敦「二〇〇一」によれば、明代に深化する禪淨双修の潮流を支えたのは『首楞嚴經』だったとされるが、明代以降の『首楞嚴經』注釈書に『従容録』の記述が少なからず見られることは、『従容録』における『首楞嚴經』多用も一つの要因として挙げられるであらう。

二、『角虎集』に見える万松行秀伝

先に見た通り、清代に編まれた『角虎集』にも万松行秀伝が収められている。同文献については、望月信亨「一九四二・五一七―五一八」で、以下のように述べられている。

角虎集は臨済宗死心新禅師已下緇素十四人、曹洞宗真歇了禅師已下十六人、雲門宗本覚真禅師已下九人、法眼及び鴻仰宗永明寿禅師已下九人、古今尊宿廬山遠祖已下十一人の語要を挙げ、主として禅家の人の浄土に関する説を纂輯したのである。角虎の題名は永明延寿の有禅浄土猶如戴角虎から取ったもので、即ち彼が禅浄双修を其の主旨としたことを表するのである

『角虎集』には禅宗五家の各祖師に加えて「古尊宿」と「古今尊宿」の章が設けられ、浄土教に関連した教説が列記される構成となっている。曹洞宗章には、十五名が名を連ねる。その第一番目に掲載される「真州長蘆真歇清了禅師」章では、『浄土指帰集』や『廬山蓮宗宝鑑念仏正宗』といった先行する浄土教文献からの引用も確認される一方、『嘉泰普灯録』巻九「真州長蘆真歇清了禅師」章や『五灯会元』巻十四「真州長蘆真歇清了禅師」章を元とする古則の引用の後には、それぞれに見られない「大振洞上之宗。道幾半天下。又弘念

仏法門、兼以自修、作浄土説」という一節が付加されている。また、次の「明州天童宏智覺禅師」章では、『宏智禅師語録』のうち「蓮華経」に関する問答と、『樂邦文類』巻三「広平夫人往生記」の、浄土教に関する引用がなされている。上記の二祖師に関しては、引用文献の選定をもって浄土教に通じていたことを示す意図が看取される一方で、万松行秀章では、引用した記述の改変が確認できる。全文を以下に引用してみよう。

中都報恩従容庵万松行秀禅師（嗣雪巖満禅師）

師、例浄土贊公、剃落受具戒。挑囊謁万寿。参勝默老人。默、教看長沙転自己帰山河大地話。半載全無入由。默曰、「我願你遲会。一日有省」。復出見雪巖満公於磁州大明。公知法器、留入記室。二年復請益玄沙未徹語。巖曰、「待汝額頭生出角来、脚手生出爪牙来」。然後討棒喫。一日見雞飛。乃大悟曰、「今日不惟捉敗玄沙備老虎。亦乃捉敗長沙岑大蟲也」。巖曰、「不怕我笑你那。由是語言相契」。以頌送之曰、「洞雲深黒、宗眼窮の。躡歩銀山、峻横鉄壁」。叢林正秀一花時、免角杖頭轟霹靂。師承印可。居中都仰山棲隱禅寺。晚住報恩、退居従容庵。

示衆 機輪転处、智眼猶迷。宝鏡開時、纖塵不受。開拳不落地。応物善知時、両刃相逢時、如何回互。

示衆、向上一機、鶴冲霄漢。当陽一路、鶴過新羅。直饒眼似流星、

未免口如匾担。且道、是何宗旨。

師三閤藏教、旁通百家。恒修淨土法門。編祖灯録六十二卷。又撰淨土書若干。以斷人念仏之疑、俾三業虔恭、深心弥陀、作樂土之遊也。⁽⁵⁾

中都報恩從容庵の万松行秀禪師（雪巖滿禪師に嗣ぐ）

師、例えば淨土の贊公にて、剃落し戒を受具す。囊を挑げ万寿を謁す。勝默老人に參ず。默、長沙の転自己帰山河大地の話をして看さしむ。半載なるも全く由に入ること無し。默曰く、「我、願わくは你、遅く会すことを」。一日、省有り。復た出て磁州大明に於て雪巖滿公に見ゆ。公、法器を知り、記室に入り留む。二年、復た玄沙未徹の語を請益す。巖曰く、「汝の額頭に角を生出し来て、脚手には爪牙を生出し来たるを待つ」。然る後に棒を討ち喫す。一日、雞の飛ぶを見る。乃ち大悟して曰く、「今日、玄沙備老虎を捉敗するを惟わす。亦た乃ち長沙客大蟲を捉敗するなり」。巖曰く、「我、你を笑うを怕れざるか。是に由りて語言相契す」。頌を以て之を送りて曰く、「洞雲は深黒、宗眼は窮的なり。銀山を躑歩し、鉄壁を峻横す。叢林の正秀、一花ある時、兔角の杖頭、霹靂に轟く」。師、印可を承く。中都仰山棲隱禪寺に居す。晩に報恩に住し、從容庵に退居す。

示衆。機輪の転ずる処、智眼、猶お迷う。宝鏡開く時、纖塵受けず。拳を開き地に落ちず。物に應じ善く知る時、両刃相逢時、如何んが回互せん。

明清期における『從容録』の依用について（中野）

示衆。向上の一機、鶴、霄漢に冲ぶ。当陽の一路、鶴、新羅を過ぐ。直饒い眼、流星に似るも、未だ口の匾担の如くなるを免れず。且らく追え。是れ何の宗旨なるか。

師、三たび藏教を閲し、旁く百家に通ず。恒に淨土の法門を修す。祖灯録六十二卷を編す。又た淨土書を撰すること若干。人の念仏の疑を断ずるを以て、三業の虔恭なるを俾け、深心弥陀もて、樂土の遊を作すなり。

このうち、一段落目は『宗鑑法林』卷七十、二段落目は『從容録』第四十則の示衆、三段落目は、『從容録』第三十一則の示衆の引用である。四段落目の記述で、前章でも挙げた各灯史・僧伝の記述を改変したことが窺える。

万松は邢州淨土寺において出家しており、他の伝記では万松の著述について「又撰淨土、仰山、洪濟、万寿、從容、請益等録」（統指月録）、「淨土、仰山、洪濟、万寿四刹、皆有録行世」（続灯正統）と記しており、それは万松の住した各地における語録を指している。『湛然居士文集』所収「万寿寺語録序」⁽⁶⁾にも、万寿寺における語録に耶律楚材の序文が残されているのであるから、それぞれ実際に存在していた語録だと考えられる。そのため『角虎集』で淨土寺において撰述された語録を、「撰淨土書若干」と記しているのは、曲解であろう。

末尾の「以斷人念仏之疑、俾三業虔恭、深心弥陀、作樂土之遊也」についても、万松の思想傾向に強引に浄土的な思想を結び付けた印象は否めない。こうした記述が見られることを踏まえれば、後代の人物が、著述の内容に共鳴・曲解して依用した可能性も考慮すべきではある。『角虎集』に見られる万松行秀伝は、そうした例の一つであったと考えられる。

三、明清期の灯史・僧伝における『從容錄』引用の各例

続いて、以下で、明代以降に成立した灯史・僧伝数例について『從容錄』の引用状況を確認する。『從容錄』の記述内には、典拠不詳の話頭や、公案・頌が多数確認できるが、話頭は後代の各灯史へ、公案や頌は『禪宗頌古聯珠通集』『宗鑑法林』『宗鑑法林』『宗門拈古彙集』等といった後代の頌古の集成へと収められている。ここで検討の対象とするのは、前者（話頭）である。

検討に先立って十七世紀以降の灯史の成立順について確認すれば、注八から十七で確認した序文の年数によれば、『五灯会元統略』が先行すると判断できる。また筆者の確認した限り『五灯会元統略』で「凡例」が記されて以来、後統する各灯史でも凡例を付すようになっていたので、同文献が十七世紀以降の灯史の端緒に近いと仮定し、以下で検討を行ってみる。その際に、『從容錄』の典拠不詳の話頭のうち、『五灯

会元統略』に収録された話頭が、その後、どの灯史・僧伝に同じく収録されているのか列記する。(1) 禪師名（一）内は『五灯会元統略』の表記による、(2) 『從容錄』本文（訓読は省略し、万歴三十五年刊行『從容錄』の丁数を記載）、(3) 『統略』巻数、(4) 他灯史における引用（一）内は灯史以外の文献、の順序で記載した。

(1) 仁山恒禪師（青原下二十）／(2) 第二則本則評唱…近代磁州衣法付人山。山曰、「某甲不是恁麼人」。州曰、「不是恁麼人。自不殃及伊」。山以法乳情深。俛仰而受。州復曰、「汝既如是。第一不得容易出世。若躁進輕脫、中間必有轆軻」（卷上、本文四丁表。／(3) 卷一之上／(4) 五灯全書、続灯存稿、繼灯録（統指月録）

(1) 襄州鹿門覺禪師（青原下十七）／(2) 第三則頌評唱…鹿門道、「遍大地是学人」一卷經。尽乾坤是学人一隻眼。以這箇眼、讀如是經、千万億劫常無間斷。万松道、「看讀不易」（卷上、本文九丁裏一十丁表。／(3) 卷一之上／(4) 五灯嚴統、五灯全書、続灯正統、続灯存稿、繼灯録（統指月録、宗統編年）

(1) 燕京慶寿寺海雲印簡禪師（臨濟宗、慶寿璋禪師法嗣）／(2) 第五則頌評唱…法灯云、「野老負薪帰、催婦連宵織。看他家事忙。且道承誰力」（卷上、本文四十六丁表。／(3) 卷二之下／(4) 五灯全書、

続灯正統、続灯存稿（続指月録、仏祖綱目、宗統編年）

(1)勝默光禪師（青原下二十二）／(2)第十六則本則評唱…勝默光和尚道、「是無可是。非無真非。是非無主。万善同帰。臯鷄昼夜徒自支離。我無三寸。驚得喚龜。迦葉不肯。一任攢眉」（卷上、本文四十七丁表）。／(3)卷一之上／(4)五灯全書、続灯正統、繼灯録（宗鑑法林、宗門拈古彙集）

(1)磁州大明詮禪師（青原下二十二）／(2)第二十三則頌評唱…昔徒單二駙馬赴南京任。道過磁州大明。入堂隨喜。見僧面壁而坐、駙馬曰、「一箇好淡漢」。詮大師曰、「淡中有味」（卷上、本文七十六丁表）。／(3)卷一之上／(4)五灯全書（続指月録）

(1)青州仏覺禪師（系雲門宗。嗣法未詳）／(2)第二十六則本則評唱…仏覺頌云、「一色無過指示人。白銀世界裏頻申。超然推倒還扶起。争似東風煦日新」（卷上、本文八十四丁裏）。／(3)卷二之下／(4)五灯嚴統、五灯全書、続灯正統、続灯存稿（続指月録）

(1)円通善国師／(2)第二十八則頌評唱…昔有二僧同行。性急者在。前。呼在後者云、「光陰迅速疾走上來」。後僧云、「大道広濶。忙作甚麼」。万松嘗見。円通善国師手書二頌云、「光陰迅速疾走上來。路頭踏著、優鉢花開。大道広濶。忙作甚麼。放開肚皮、一時包裹」

明清期における『従容録』の依用について（中野）

（卷上、本文九十二丁裏）。／(3)卷二之下／(4)五灯嚴統

(1)高郵定和尚（未詳法嗣、磁州大明雪巖滿禪師（青原下二十一）／(2)第三十三則本則評唱…高郵定和尚、有問、「透網金鱗以何為食」。郵云、「乾屎橛」。雪巖先師聞云、「謝供養」（卷中、本文二丁表）。／(3)卷一之上／(4)五灯全書、続灯正統、続灯存稿（続指月録）

(1)勝默光禪師、雪巖滿禪師／(2)第七十二則本則評唱…先師与勝默師伯、二十余歳、叢林敬畏。鄭州宝和尚、名震河洛。先師遍参往見。州云、「兄弟年俊。正宜叩参」。老僧当年念念、常以仏法為事。先師避席進曰、「和尚而今如何也」。州云、「如生冤家相似」。先師曰、「若不得此語、幾乎枉行千里」。州下禪床、握先師手曰、「作家那」（卷下、本文十九丁裏—二十丁表）。／(3)卷一之上／(4)五灯全書、続灯正統、続灯存稿（続指月録）

(1)円通善国師／(2)第八十二則本則評唱…円通国師道、「韶陽老人、可謂唱弥高而和弥寡」。如今却向延聖松子頭上、入方網三昧、東方入定西方起、乃至男身入定女身起。還會麼。野色更無山隔斷。月光直与水相通（卷下、本文五十八丁表）。／(3)卷二之下／(4)五灯嚴統、五灯全書、続灯存稿

明清期における『従容録』の依用について（中野）

三六

(1) 鎮府嘉山来禪師（未詳法嗣）／(2) 第八十四則本則評唱…後來嘉山来禪師、在鎮府西天寧。人間、「鉄牛和尚塔何在」。山以手指之。忽然省發。乃成頌云、「鉄牛鉄牛。更莫別求。有人問我。豎起指頭」卷下、本文六十三表—裏。／(3) 卷二之下／(4) 五灯嚴統、五灯全書、続灯正統、続灯存稿

(1) 円通善国師／(2) 第八十九則本則（後代の引用は、同文からの趣意）円通善国師云、「且道。諸人即今脚跟下一句、作麼生道。若道万里無寸草、許爾參見洞山。若道出門便是草、許爾參見石霜。若道不出門亦是草漫漫地、許爾參見大陽。若綫道不得、許爾參見延聖。何故唯有好風来席上。更無閑語落人間」（卷下、本文八十三丁表—裏。／(3) 『五灯会元統略』卷二之下／(4) 続灯正統（指月録、続指月録、宗門拈古集）

また、灯史とはやや趣が異なる文献として、『続指月録』『宗統編年』『仏祖綱目』といった仏教通史・禪宗通史があるが、この範疇の文献のみに引用された則は、以下のようなものがある。(5) 禪師名（一）内は文献内の表記による、(6) 『従容録』本文（訓読は省略）、(7) 引用されている文献名、の順序で記載した。

(5) 守廓侍者（興化鑿嗣）／(6) 第十四則頌評唱…攔腮掌云、「在這

裏、直教飛龍跋鱗縮項攢蹄、侍者德山亡鋒結舌。還識德山老漢麼、少年会決龍蛇陣。潦倒還聽稚子歌」（卷上、本文四十三丁裏—四十四丁表。／(7) 宗鑑法林

(5) 中都順天報恩万松行秀禪師（章名）／(6) 第二十則本則評唱…磁州老師道、「爾但行裏坐裏心念未起時、猛提起覩見、即便見不見且却拈放一辺。恁麼做功夫、休歇也不礙參学。參学也不礙休歇」（卷上、本文六十三丁裏—六十四丁表。／(7) 続指月録、宗統編年

(5) （首山省念による著語）／(6) 第二十二則本則評唱…首山云、「這兩箇賊有箇正賊」（卷上、本文七十二丁表。／(7) 宗鑑法林

(5) 無尽居士／(6) 第二十九則本則評唱…無尽居士。拳、臨際辭瀉山。仰山侍其傍。瀉曰、「此人他日法道如何」。仰曰、「他日法道大行吳越。遇風即止。又問其嗣之者何人」。仰曰、「年代深遠未可言耳」。瀉固問之曰、「吾亦欲知」。仰云、「経不云乎。將此深心奉塵刹。是則名為報仏恩」（卷上、本文九十四丁裏—九十五丁表。／(7) 仏祖綱目、宗統編年

(5) 無尽居士／(6) 第八十八則頌評唱…竹庵珪和尚、与伯父持一居士、俱喜楞嚴經。庵曰、「若離前塵、有分別性、正是生死根本」。士駭曰、「仏妄説耶」。庵曰、「仏固不妄、且約只今居士对面徴詰之

心。果安在。士歎曰、「仏説解第一空名師子吼。汝行矣。無滯此」

(巻下、本文八十丁表)。／(7)仏祖綱目

以上を見れば、万松は青原下二十二世で、特にその世代近辺の禪者や、法嗣不詳の禪者の話頭が中心となつて採録されていることがわかる。これらのうち万松による評唱の記述自体が、そのまま禪師章の記述に引用されているという例もある。『五灯会元統略』の編者である遠門浄柱が曹洞宗の系譜に連なることに加え、万松自身が各禪家の生涯に明るかったことも、こうした引用の背景の一つとして挙げられるであろう。加えて、金代前後の禪家の足跡を辿るためには、そもそも同時期における文献の母数が少なかったことも、要因の一つとして挙げられる。『従容録』が後代の各灯史に引用されるにあたって、万松自身が祖師達の生涯によく通じていたのは、『釈氏新聞』『祖灯録』の編纂を行うほどに学識を蓄積していたからだと考えられる。

結論

本稿では、万松行秀伝の考察、著述に関する諸点の指摘、明清期の灯史・仏教通史における『従容録』の依用について検討を行った。

結論をまとめれば、以下の通りとなる。特に明清期にお

ける『従容録』の依用について(中野)

る『従容録』の依用の特徴として、一、明代の経論注釈の流行による『首楞嚴經』を初めとした各經典の注釈書での引用、二、『五灯会元統略』『五灯嚴統』といった灯史における引用という二方向をまず指摘し、特に後者への検討を行った。後者では、灯史が連続して編纂されるに際し、万松が金代をはじめとする各祖師の生涯に通じていたことに加え、他に同時代の禅界の状況を記した文献が乏しかったことが背景にあったことが推測できる。こうした状況にあつて、『五灯会元統略』を編纂した浄柱や、後代の編纂者は『従容録』に収録される雲門宗・曹洞宗・法嗣未詳の僧の話頭を積極的に採録したと考えられる。

また、『角虎集』のように、後代には万松が禅浄双修を宣揚したと見なした文献も存在するが、そこには記述の改変が確認できる。このように後の文献において教説が意図的に強引な解釈をなされていることについても考慮すべきであつて、特に浄土教文献と禅宗との関係性は、多く検討の余地が残されている。

他にも時代背景に鑑みて、文献の現存・散逸という観点からの考察は大いに必要となるであろう。加えて、万松の思想傾向を把握するためには、『請益録』も対象に加えての出典研究や、西夏・遼・金・元仏教史の見地からの研究といった、多角的な観点からの論考も行わねばならない。また万松は、

雲門に属したとされる円通善国師とは交流を持つており、記述も多く残されているが、昨今の研究動向では同時期の雲門宗には、あまり注意が払われていない。したがって雲門宗と曹洞宗の関係性についても考察を深める意義はあると考えられる。

多くの課題を残すこととなってしまったが、以上の諸点について、今後、論考を深めていきたい。

註

(1) 『従容録』撰述以前、『撃節録』『碧巖録』のほかに、円通善国師が円悟の頌古に評唱を加えた『覚海軒録』が存していたことが、『評唱天童拈古請益後録序』に、以下のように記されている。

雪竇拈頌、仏果評唱之撃節碧巖録在焉。仏果頌古、円通善国師評唱之覚海軒録在焉。是臨濟、雲門、互相発揚矣。独洞下宗風、未聞拈唱。豈曲高和寡耶（光緒二十一年刊行『湛然居士文集』卷八、湛然集卷八の十八丁表―裏。本稿では、目次と本文等で丁数が改められる場合、丁数の前に柱の記述を加えた）。

雪竇の拈頌に、仏果評唱の『撃節』『碧巖録』在り。仏果の頌古に、円通善国師評唱の『覚海軒録』在り。是れ臨濟、雲門、互いに相い発揚す。独り洞下の宗風のみ、未だ拈唱するを聞かず。豈に曲高和寡ならんや。

評唱の元となる円悟の頌古についての詳細は不明だが、『拈八方殊玉集』には、円悟が拈古を加えている。

(2) 「窃比仏果碧巖集、則篇篇皆有示衆為備。竊比円通覚海録、則句句未嘗支離為完（窃かに『仏果碧巖集』に比せば、則ち篇篇皆な示衆有りて備と為す。窃かに『円通覚海録』を比せば、則ち句句未だ嘗て支離せず完と為す）」（万暦三十五年刊行『従容録』卷上、書二丁裏）と見える。

(3) 「此書言辭磊落高出今古、与仏果碧巖集作対（此の書〔従容録〕の言辭、磊落にして今古に高く出で、仏果碧巖集と対を作す）」（『従容事略』卷上之一、駒澤大学図書館所蔵、請求記号…H二四二／四十一―、従容事略序一丁裏）と見える。

(4) 承応三年刊行『従容録』卷六、駒澤大学図書館所蔵、請求記号…H一四二／四五―三、跋文二丁表―裏。

(5) 石井修道「二〇二一・四十八」では、「中国で長く継承された曹洞宗の法系は、特に次の万松行秀の法系で、これを私は北伝曹洞宗と呼んでいる。もちろん北伝曹洞宗は、明・清時代に活躍する禅者を多数輩出している」と述べている。

(6) 『新纂大日本統蔵経』卷六十二所収。済能纂輯、乾隆庚寅（一七七〇）刊記。『角虎集』曹洞宗章に挙げられる項目には、真歇了禅師、宏智覚禅師、万松秀禅師、万安恩禅師、大方遷禅師、大方通禅師、達観可禅師、憨山清禅師、寿昌経禅師、永覚賢禅

師、湛然澄禪師、博山來禪師、雪閔闇禪師、覺浪盛禪師、石南方禪師の十五章が設けられている。

(7) 同論考では、「万松禪師塔銘」、「五灯会元統略」卷一、「繼灯録」卷一、「五灯嚴統」卷十四、「続灯存稿」卷十一、「祖灯大統」卷七十三、「続指月録」卷七、「宗統編年」卷二十五、「続灯正統」卷三十五、「五灯全書」卷六十一、「新統高僧伝四集」卷十七の万松伝が対照されている。

(8) 『新纂大日本統藏経』卷八十四所収。「五灯会元統略序」は「弘光元年」（一六四五）、「敘」は「崇禎十七年」（一六四四）、「凡例」は「戊子」（一六四八）と記されている。以下、注（18）まで（ ）内は筆者の注。

(9) 『新纂大日本統藏経』卷八十六所収。「繼灯録序」には「辛卯」（一六五二）と記されている。

(10) 『新纂大日本統藏経』卷八十一所収。五つの序が付されているが、「順治壬辰」（一六五二）、「順治八年」（一六五一）、「順治辛卯」（一六五二）、「順治庚寅」（一六五〇）、「癸巳」（一六五三）と見える。

(11) 『新纂大日本統藏経』卷八十四所収。「続灯存稿敘」に「丙午」（一六六六）、「広求皇明禪師語録塔銘備続伝灯小札」に「崇禎壬午」（一六四二）と記されている。後者は「小札」に付される年数なので、内容自体は「敘」に近い年代にできたと考えるのが自然であろう。

明清期における『従容録』の依用について（中野）

(12) 『邢台臬志』卷一、七六二―七六三頁。永井政之「一九八〇・四八七」では、「万松禪師塔銘」について、「李屏山撰述を仮託とみるか、その生没年を考証し直すか、あるいは一部分を李屏山撰と考え、それに後人が付加の作業をなしたと考えるかの必要に迫られることとなる」と述べている。李屏山の著書である『鳴動集』についても万松の著述だと「万松禪師塔銘」では記されているから、やはり仮託か、後人の手が加わっていると考えるべきであろう。

(13) 『新纂大日本統藏経』卷八十四所収。「序」には「康熙十九年」（一六八〇）と見える。

(14) 『新纂大日本統藏経』卷八十六所収。二番目の序には、「康熙二十九年」（一六九〇）と見える。

(15) 『新纂大日本統藏経』卷八十四所収。四つ付されている序には、「康熙丁丑」（一六九七）、「康熙癸酉」（一六九三）、二つが「康熙壬申」（一六九二）とある。また、「自序」には、「康熙辛未」（一六九二）と見える。

(16) 『新纂大日本統藏経』卷八十一所収。序は「康熙三十二年」（一六九三）、「五灯全書目序」には「康熙癸酉」（一六九三）、「五灯全書序」には「康熙壬申」（一六九二）と見える。『新纂大日本統藏経』卷八十一所収。序は「康熙三十二年」（一六九三）、「五灯全書目序」には「康熙癸酉」（一六九三）、「五灯全書序」には「康熙壬申」（一六九二）と見える。

明清期における『従容録』の依用について（中野）

二四二

(17) 『新纂中大日本統蔵経』巻七十七所収、四つ付される一番目には「崇禎辛巳」（一六四一）、四番目には「崇禎甲申」（一六四四）と記されている。

(18) 本邦でも明治二十八年に再刊されており、国立国会図書館デジタルコレクションに掲載されている (<https://dlndi.go.jp/pid/817457/1/1>、最終閲覧：二〇一六年一月六日)。

(19) 前注、序三十三裏。

(20) 李屏山は『楞嚴外解』を著し、『輔教編』に序を付している。後者は仏日契高による著述で、韓愈の排仏を批判し、仏教と王道の一致を論じたものである。李屏山の生涯については桂華淳祥「二九七八」「二九八〇」等の論考が存する。李屏山耶律楚材と同様に万松に参じたことで知られる。

(21) 『湛然居士文集』巻十三、湛然集巻十三の三十三裏。

(22) 『湛然居士文集』巻十三、湛然集巻十三の五丁表一六丁裏。

(23) 『新纂中大日本統蔵経』巻六十四所収。

(24) 『禪門宝蔵録』の例を挙げれば、該当箇所は以下のように見える。

卷中・清涼鎮国師澄觀、九歳出家。礼宝林体真禪師。周歲通法華維摩楞伽等經。次往常照和尚。伝菩薩戒。奮十願律身。雖行解兼至、猶疑礙未通。遂扣宗門。首謁牛頭六祖。次見徑山国一。時無名禪師、居東都同德寺。師趨其函丈、親炙茲事。頓徹

玄微、洞明大事。述心要一章云、「至道本乎其心。心法本乎無住」云。祖灯録（『新纂中大日本統蔵経』巻六十四、八二一頁）卷中・吳中講僧。多識祖師佛法偈無誤人。禪者与弁失其真。適足以重其謬。達觀禪師論之云、「此達磨為二祖言者也。何須誤人耶。如梁武帝問、「如何是聖諦第一義」。曰、「廓然無聖」。云、「对朕者誰」。曰、「不識」。使達磨不通方言、則何於是時。便能爾耶」。講僧不敢復有辭。祖灯録（同、八二二頁）

このうち前者は『景德伝灯録』等にも近似した記述が存し、後者は『林間録』に近い。

(25) 『湛然居士文集』巻十三、湛然集巻十三の六丁表一裏。

(26) 万曆三十五年刊行『従容録』巻上、二丁裏。第四十二則頌評唱にも「圭峰云、魚不識水、人不識風、迷不識性、悟不識空」（万曆三十五年刊行『従容録』巻中、本文二十八丁表）と見えるが、典拠は不明である。

(27) 同、巻上、本文三十八丁表。

(28) 同、巻上、本文三十八丁表一裏。

(29) 同、巻中、本文十六丁表。

(30) 同、巻中、本文二十二丁裏一二十三丁表。

(31) 同、巻中、本文四十六丁表。

(32) 同、巻中、本文九十二丁表。

(33) 同、巻中、本文九十二丁裏。

(34) 同、巻下、本文二十八丁裏。

(35) 同、巻下、本文二十八丁裏。

(36) 同、巻下、本文二十八丁裏—二十九丁表。

(37) 同、巻下、本文六十四丁表。

(38) 同、巻下、本文二一四丁裏。

(39) 同、巻下、本文二丁表—四丁裏。

(40) 同、巻下、本文二丁裏。

(41) 『大正蔵』巻三十六、七二一頁。

(42) 『大正蔵』巻三十六、二二頁。

(43) このほか、『臨濟録』(『大正蔵』巻四十七、四九七頁)も同様である。

(44) 伊吹敦「二〇〇一・一五七—一五八」では、明代禪の思想的特徴について以下のように述べている。

宋・元代に顕在化した「禪淨双修」や「教禪一致」といった禪の新たな傾向は、明代にも継承されるところに、いっそう強化された。禪淨双修に関わる古来の説を集めた『帰元直指集』(一五五三年)が天衣宗本(生没年未詳)によって編集されたのもこの時代であるし、憨山徳清なども廬山で淨業を修している。また、雲棲株宏の『禪関策進』(一六〇〇年)に見るように、叢林においても念仏を公案として用いる「念仏公案」が一般化した。(中略)なお、この時期の教禪一致思想の特色として、その根拠として

明清期における『従容録』の依用について(中野)

『楞嚴經』がしばしば用いられたこと、それが南北二宗の調和を説く「頓悟漸修論」として展開したことなどを挙げるができるが、いずれにしても、禪の持つ急進的な思想の軌道修正であることは否めない。

この時代の禪僧たちは、教禪一致思想に基づいて様々な経論の研究を行い、註釈書を著わした。

(45) 『新纂大日本統蔵經』巻六十二、二〇二頁。

(46) 『湛然居士文集』巻十三、湛然集巻十三の十八丁表—十九丁裏。

(47) 宋代以降に主に興隆していたのは臨済宗の方であったことは、曹洞宗文献の成立数にも影響していると考えられる。そもそも著者も文献数も少ないのだから、曹洞宗系の祖師の行実が蓄積されにくく、後代に引用する際には内容を補うべく伝記外の文献も対象にしたという背景は想像に難く塔銘・金石に加え、『従容録』等といった文献から記述が抽出されたことが推測できる。万松には耶律楚材、李屏山といった居士も参じていたが、第五十一則本則評唱の黄庭堅に関する記述は、『居士分灯録』に引用されている。こうした多方面の要素を包摂した記述がなされていたことは、『従容録』の特徴の一つだと指摘できる。

(48) この点に関しては中国史という枠においても同様で、森田憲史「二〇〇六・一七三」では、「史料の残存の多い少ないだけが、

明清期における『従容録』の依用について（中野）

研究の方向を決めるとは思わないが、主たる史料が『金史』のみで、それを補完する史料に恵まれているとはいいがたい金朝史の研究には、やはりそれなりの困難がともなう」と評している。

〈参考文献〉

（一次資料・文中所掲以外）

光緒二十一年刊行『湛然居士文集』（早稲田大学図書館所蔵、請求

記号：文庫十一D〇一一九。https://www.wvl.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunkol1/bunkol1_d0119/index.html）

二六年一月六日閲覧）

威朝卿纂修『邢台県志』成文出版社、一九六九

万曆三十五年刊行『従容庵録』内閣文庫所蔵、請求番号：子一九

六一〇〇三八

（二次資料）

石井修道「二〇二二」「王山記碑」と「王山覚体塔銘」——二つの碑

文の訓注を付しての紹介——『駒澤大学禅研究所年報』三十三

石井修道「二〇二四」「楞嚴不見」の話について『駒澤大学禅研

究所年報』三十六

伊吹敦「二〇〇二」『禅の歴史』法蔵館

桂華淳祥「一九七八」「李屏山の伝について」「印度学仏教学研究」

二十六—二

桂華淳祥「一九八〇」「金朝末期の思想界の動向について——李屏山

を中心として——『大谷学報』六十一—二

椎名宏雄「一九九〇」「宋金元版禅籍逸書目録初稿」「駒澤大学仏

教学部論集』二十一

永井政之「一九七五」「五灯会元統略の成立について」「印度学仏

教学研究』二十四—一

永井政之「一九八〇」「万松行秀の伝記をめぐる諸問題——資料・洪

濟寺・舍利塔——『飯田利行博士古稀記念 東洋学論叢』国書

刊行会

望月信亨「一九四二」「中国浄土教理史」法蔵館

森田憲史「二〇〇六」「第七章 金・元」「中国歴史研究入門」名

古屋大学出版会

共同研究「道元禪師の総合的研究」

『入衆日用』の註釈的研究（三）

石井修道 監修

曹洞宗総合研究センター宗学研究部門 編

【底本・対校本】

底本……天理図書館所蔵『五味禪』（五山版（一）、『禪学典籍叢刊』一所収）
 国会本……国立国会図書館所蔵『五味禪』（五山版（一））、請求記号：W4693）
 校規……『叢林校訂清規総要』（五山版中国禪籍叢刊）五所収）
 備規……『禪林備用清規』（正統蔵）一一二所収）
 勅規……京都大学附属図書館所蔵『勅修百丈清規』（元版、請求記号：135、2/2 貴）
 真福寺本……真福寺宝生院所蔵（写本、『中世禪籍叢刊』六所収）
 慶安本……慶安元年刊本
 蔵経本……京都大学附属図書館蔵経書院文庫所蔵（写本、請求記号：蔵/17/11/2）

【参考資料】

『天和本』
 Ⅱ『入衆日用』（国立国会図書館所蔵、請求記号：821.242）
 『禪説』
 Ⅱ『入衆日用小清規禪説』全四卷（元禄九年（一六九六）木崎惠俊刊）
 『左觴』
 Ⅱ『禪学叢書之八 勅修百丈清規左觴』（中文出版社、一九七七年）
 『禪林象器箋』
 Ⅱ『禪学叢書之九 禪林象器箋』（中文出版社、一九七九年）
 『訳註禪苑清規』
 Ⅱ『訳註禪苑清規』（曹洞宗事務庁、一九七二年）
 『禪門諸祖師偈頌』
 Ⅱ『五山版中国禪籍叢刊』第十一卷「詩文・詩話」（臨川書店、二〇一四年）
 『中世禪籍叢刊』
 Ⅱ『中世禪籍叢刊』第六卷「禪宗清規集」（臨川書店、二〇一四年）
 『道元禪師全集』
 Ⅱ『道元禪師全集』一～七（春秋社、一九八八～一九九三年）
 『原文対照現代語訳 道元禪師全集』
 Ⅱ『原文対照現代語訳 道元禪師全集』一～一七（春秋社、一九九九～二〇二三年）
 『大正新脩大蔵経』
 Ⅱ『大正新脩大蔵経』（大正巻数・頁数上りと表記）
 『新版禪学大辞典』
 Ⅱ『新版禪学大辞典』（大修館書店、一九八五年）
 『大漢和辞典』
 Ⅱ『大漢和辞典』一～補卷（大修館書店、一九六〇～二〇〇〇年）
 『赴粥飯法』
 Ⅱ『永平元禪師清規』『赴粥飯法』の出版研究」（『宗学研究紀要』二二、二〇〇九年）
 『弁道法（一）』
 Ⅱ『弁道法』の註釈的研究（一）」（『宗学研究紀要』三四、二〇二二年）

「弁道法(二二)」 〓 「弁道法」の註釈的研究(二二)「(『宗学研究紀要』三五、二〇二二年)
「弁道法(二二)」 〓 「弁道法」の註釈的研究(三三)「(『宗学研究紀要』三六、二〇二三年)
「入衆日用(二二)」 〓 「入衆日用」の註釈的研究(二二)「(『宗学研究紀要』三六、二〇二三年)
「入衆日用(二二)」 〓 「入衆日用」の註釈的研究(二二)「(『宗学研究紀要』三七、二〇二四年)

【主たる先行研究】

榎林皓堂「道元禪師の教学と入衆日用清規」(『駒沢大学実践宗乗研究会年報』八、一九四〇年)
佐久間賢祐「『日用清規』の研究(二二)」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』二四、一九九一年)
椎名宏雄「五山版『無量寿禪師日用清規』」(『宗学研究』四五、二〇〇三年)
石井修道「真福寺所蔵の『入衆日用』について」(『駒沢大学禪研究所年報』二五、二〇一三年)

【凡例】

- 一、本稿は、『入衆日用』の註釈的研究であり、凡例・原文・校異・訓読・語註によって構成されている。
- 一、本稿における文字は、通用の新字体に統一した。
- 一、『入衆日用』原文の底本には、天理図書館所蔵『五味禪』を用い、国会本・校規・備規・勅規・真福寺本・慶安本・藏經本の七本と対校し、明らかに誤字・脱字と思われる箇所は他本で改め、校異・語註にて指摘した。
- 一、原文の丁数は、天理図書館所蔵『五味禪』にしたがい、複数丁にわたる場合は(〇オ〇ウ)のように記載した。
- 一、訓読・句読点・語註は、略号で列挙した文献を参照して作成した。
- 一、本研究の趣旨と目的、底本・対校本の概要等は、「入衆日用(二二)」(二三四―二三八頁)を参照されたい。

本研究会参加者

講師……………石井修道(駒澤大学名誉教授)
常任研究員……………小早川浩大、澤城邦生、秋津秀彰
研究員……………永井賢隆、山内弾正、秦慧洲、務臺宗孝
専門研究員……………清藤久嗣、角田隆真

原文	訓読
喫食之法。将食就口、不得将口就食。[*] 取鉢放鉢并匙筯、不得有聲。[*] 不得咳嗽。^①[*] 不得搖鼻涕。若噴嚏当以衣袖掩鼻。[*] 不得抓頭、恐風屑落隣鉢中。[*] 不得以手挑牙。^④[*] 不得嚼食啜羹作聲。[*] 不得鉢中央挑飯。[*] 不得大团食。[*] 不得張口待食。[*] 不得遺落飯食。^⑤[*] 不得手把散飯食。如有菜滓安鉢後屏处。^⑥[*] 不得以風扇隣位。如自己怕風、即白維那於堂外坐。[*] 不得以手枕膝上。随量受食。[*]	喫食の法。食を将て口に就く、口を将て食に就くことを得ざれ。 鉢を取り鉢を放く並びに匙筯も、声有ることを得ざれ。 咳嗽することを得ざれ。 鼻涕を揺くことを得ざれ。若し噴嚏せんには当に衣の袖を以て鼻を掩うべし。 頭を抓くことを得ざれ、恐らくは風屑、隣鉢の中に落ずることを。 手を以て牙を挑つことを得ざれ。 食を嚼み羹を啜らんには声を作すことを得ざれ。鉢の中央より飯を挑つことを得ざれ。 大いに団じて食すことを得ざれ。 口を張り食を待つことを得ざれ。 飯を遺落して食することを得ざれ。 手に散飯を把り食することを得ざれ。如し菜滓有らば鉢の後の屏処に安け。 風を以て隣位を扇ぐことを得ざれ。如し自己の風を怕れば、即ち維那に白して堂外に坐せよ。 手を以て膝上に枕することを得ざれ。量に随い食を受け

不得請折。^⑧

不得將頭鉢盛^{*}濕食。^⑨

不得將羹汁頭鉢內淘飯。^⑩

不得挑菜頭鉢內和飯喫。^{*}

食時須看上下。不得太緩。

未再請不得刷鉢盂。^⑪

不得吮鉢刷作声。

食未至不得生煩惱。古云、^⑫ 𦞦𦞦四顧起悲嘔、念食吞津咳嗽

頻、漉粥啜羹包滿口、開單展鉢響諸隣。

(三七ウ〜三八ウ)

【校異】

※將食・就食・校規・備規・勅規ハ「不得將口就食不得將食

就口」二作ル。

※將口・藏經本ハ「將二」二作ル。

※并匙筋・備規ハ「拈匙放筋」二作ル。

※得・藏經本ハ「待」二作ル。

よ。

請折^{しんせつ}することを得ざれ。

頭鉢を將て湿食を盛ることを得ざれ。

羹汁を將て頭鉢の内に飯を淘^{よな}げることを得ざれ。

菜を挑げ頭鉢の内に飯に和して喫することを得ざれ。

食せん時は須らく上下を見るべし。太だ緩なることを得ざれ。

未だ再請^{さいしん}せずに鉢盂に刷することを得ざれ。

鉢刷を吮^すうに声を作することを得ざれ。

食未だ至らずに煩惱を生ずることを得ざれ。古に云く、𦞦𦞦に四顧して悲嘔^{がひ}を起こす、食を念^{おも}い津を吞^のみて咳嗽^{がいそ}

頻^{しきり}なり、粥を漉し羹を啜^すて口に包滿す、單を開き鉢を展べて諸隣に響かす。

※搖・備規ハ「畜」二作ル。

※涕・校規ハ「嚏」ニ、勅規ハ「噴嚏」二作ル。

※若・校規・勅規ハ「若目」ニ、備規ハ「若発」二作ル。

※掩鼻・備規ハ「擗之」二作ル。

※隣・校規・備規・勅規ハ「隣單」二作ル。

※以手・備規ニナシ。

※食・校規・備規・勅規ハ「飯」二作ル。

※鉢中央挑飯：備規ハ「挑鉢中央食」ニ作ル。

※団：校規・勅規ハ「搏」ニ、備規ハ「搏飯」ニ作ル。

※張口待食：備規ハ「將口待飯食」ニ作ル。

※鉢後：備規ニナシ。

※不得以風扇隣位：備規ハ「使扇不得扇鄰肩」ニ作ル。

※即白維那於堂外坐：備規ハ「白維那堂外坐」ニ作ル。

※以手：備規ハ「手肘」ニ作ル。

※膝：藏經本ハ「摩」ニ作ル。

※不得將頭鉢盛湿食：備規ハ「頭鉢不得盛湿食」ニ作ル。

※盛：藏經本ハ「底」ニ作ル。

※頭鉢内淘飯：校規・勅規ハ「於頭鉢内淘飯喫」、備規ハ

「頭鉢内淘飯食」、藏經本ハ「頭鉢内海飯」ニ作ル。

※喫：備規ハ「食」ニ作ル。

※上下：校規・備規・勅規ハ「上下肩」ニ作ル。

※刷鉢盂：備規ハ「先刷鉢」ニ作ル。

※煩惱：備規ハ「煩逼討」ニ作ル。

※默默四顧：備規ハ割註ニ作ル。

※默默：底本ハ「默二」ニ作ル。

※念食：備規ハ「念念」ニ作ル。

※津：藏經本ハ「律」ニ作ル。

※漉：校規・備規・勅規ハ「攪」ニ作ル。

【語註】

①咳嗽……咳をすること。

②揩鼻涕……「揩」は筋肉が収縮してひきつること。「鼻涕」は鼻水。ここでは、鼻水をすすつてはいけないという意味。

③噴嚏……くしゃみをする事。

④挑……「挑」には「①選び取る②ほじくる」といった様々な意味がある。「挑牙」とは指で歯をほじくる、「挑食」とは食を選び取るといった意味と考えられる。

⑤遺落……捨てて、かえりみない。とりこぼす。

⑥屏処……人から見えないところ。『稗説』は、「若有余果菜、不得狼藉汗地。応聚脚辺去持棄之（若し余れる果菜有らば狼藉にして地を汗するを得され。応に脚辺に聚めて去らんに持ちて之を棄てるべし）」（上之ニ、四七オ）と、『四分律行事鈔』下の三「計請説

則篇」(大正四〇・一三七頁中)を典拠とし解釈する(なお、大正蔵では「汗」を「汚」に作る)。このことから「鉢後の屏処」とは、脚辺を意味すると思われる。

⑦怕風……『稗説』には「縦令為盛夏、只扇自己不可扇隣位(縦令い盛夏為りとも、只た自己を扇いで隣位を扇ぐべからず)」「上之二、四七ウ」とあり、この「風」とは夏の暑い時期に涼を得るものと解釈している。

⑧請折……「しようせつ」とも。多く受けたが棄てることになってしまふ食のこと。『禪林象器箋』には「請折者捨所受飯羹等余残也(請折は受く所の飯羹等の余残を捨てることなり)」「六七一頁」とあり、また『稗説』によると、「請」は「乞」、「折」は「毀棄」とある(上之二、四八ウ)。すなわち食べられないほど多く欲張つて食を受けてはいけないということである。

⑨湿食……『稗説』によると、「湿食謂諸粥類・汁餅・麴子等(湿食は諸の粥類・汁餅・麴子を謂ふ)」「上之二、四八ウ」とある。汁氣が多い食のことと考えられる。

⑩淘……字義としては「水で洗いながら選び分けること」であるが、ここでは汁などで飯をかき集めること。

⑪再請……『禪林象器箋』には「再請者両受食也(再請は兩たび食を受くなり)」「六七〇頁」とあり、ここでは食事のお代わりのこと。お代わりが終わるまで食器を片付けてはいけないという意味。

⑫古云く諸隣……出典不明。前文の「煩惱を生ずる」を受けた偈となっており、食を欲張ることを戒めている。「默黙」の「默」は愚かなさま。「四顧」は周りを見渡すこと。

原文	訓読
洗鉢、以頭鉢盛水、次第洗鑽子。不得於頭鉢内洗匙筋并鑽子。仍屈第四・第五指。不得灌漱作声。不得吐水鉢中。不得先盛熟水洗鉢。未折水、不得先收蓋膝巾。不得以膝巾拭汗。不得以余水溼地上。想念折水偈。 我此洗鉢水、如天甘露味、施汝諸鬼衆、悉令得飽滿、唵摩休羅細娑訶。 収鉢、以両手頭指拏定、次第而入。複畢、合掌、想念食畢偈云、 〈飯食訖已色力充、威震十方三世雄、回因転果不在念、一切衆生獲神通〉。 寮前板鳴、帰寮問訊。不帰、謂輕侮大衆。入門帰位、如僧堂中法。立定候寮主焼香畢、問訊上下。	鉢を洗うには、頭鉢を以て水を盛り、次第に鑽子を洗う。頭鉢の内に於いて匙筋並びに鑽子を洗うことを得ざれ。仍て第四・第五指を屈せよ。灌漱して声を作すことを得ざれ。水を鉢中に吐くことを得ざれ。先に熟水を盛りて鉢を洗うことを得ざれ。未だ折水せざるに、先に蓋膝巾を収むることを得ざれ。膝巾を以て汗を拭うことを得ざれ。余水を以て地上に瀝ることを得ざれ。折水偈を想念せよ。 我此洗鉢水、如天甘露味、施汝諸鬼衆、悉令得飽滿、唵摩休羅細娑訶（我が此の洗鉢水は、天の甘露味の如し、汝諸鬼衆に施す、悉く飽滿することを得せしめよ、唵摩休羅細娑訶）。 鉢を収むるには、両手の頭指を以て拏定して、次第にして入る。複し畢りて、合掌して、食畢の偈を想念して云く、 〈飯食訖已色力充、威震十方三世雄、回因転果不在念、一切衆生獲神通（飯食訖已色力充つ、威十方三世に震いて雄なり、因を回し果を転ずるは念に在らず、一切衆生神通を獲たり）〉。 寮前の板鳴らば、寮に歸りて問訊せよ。帰らざるは、大衆を輕侮すと謂う。門に入りて位に帰すること、僧堂中の法の如し。立定して寮主の焼香し畢るを候ちて、上下に

若有茶就坐。不得垂衣。不得聚頭語笑。不得隻手抱人。不得包藏茶末。古云、登床宴坐、不可垂衣。隻手抱人、是何道理。私藏茶末、取笑傍觀。時中隣案道人、切忌交頭接耳。

茶罷、或看經、不得長展經。謂二面也。不得手把經寮中行。不得無經帶。不得出声。不得背靠板頭看經。古云、出声持誦、吵噪稠人、靠背板頭、輕欺大眾。預先出寮、莫待打坐禪板。

(三八ウ〜四〇オ)

【校異】

※以……備規ハ「之法」二作ル。
※水……備規ハ「水不許在內洗匙筋」二作ル。
※不得於……第五指……備規ニナシ。

問訊せよ。

若し茶有らば、坐に就く。衣を垂ることを得ざれ。頭を聚めて語笑することを得ざれ。隻手にして人を抱うることを得ざれ。茶末を包藏することを得ざれ。古に云く、床に登りて宴坐せば、衣を垂るべからず。隻手にして人を抱うるは、是れ何の道理ぞ。私かに茶末を藏すは、笑を傍觀に取る。時中隣案の道人、切に忌む頭を交え耳を接すること。

茶罷りて、或いは看經せば、長く經を展ることを得ざれ。二面を謂うなり。手に經を把りて寮中に行くことを得ざれ。經帶の無きことを得ざれ。声を出すことを得ざれ、背を板頭に靠れて看經することを得ざれ。古に云く、声を出して持誦するは、稠人を吵噪す、背を板頭に靠るは、大眾を輕欺すと。預め先に寮を出でよ、坐禪板を打つを待つこと莫れ。

※於……校規・勅規ニナシ。
※灌……校規・勅規ハ「盥」二作ル。
※作声……備規ニナシ。
※盛……校規・勅規ハ「以」二作ル。
※折水……勅規ハ「折鉢水」二作ル。

※以……備規ハ「將」二作ル。

※以余水瀝……備規ハ「瀝水」二作ル。

※想念折水偈……校規ハ「想念折水偈云」、備規ハ「折水偈云」、勅規ハ「折水想念偈云」二作ル。

※我此洗……細婆訶……校規・備規・勅規ハ割註二作ル。

※甘……藏經本ハ「肯」二作ル。

※施汝諸鬼衆……校規・勅規ハ「施与鬼神衆」、備規ハ「施汝諸鬼神」二作ル。

※唵摩休羅細婆訶……勅規ハ「唵摩休羅娑婆訶」二作ル。

※両手頭指拈定……校規ハ「両手大指拈定」、備規ハ「指按定」、勅規ハ「両手大指迸定」二作ル。

※複畢……備規ハ「袱了」二作ル。

※想念食畢……備規ハ「念食訖」二作ル。

※訖已……備規・勅規ハ「已訖」二作ル。

※震……備規ハ「振」二作ル。

※寮前板鳴婦寮問訊……備規ハ「鳴槌一下、住持下地、次第挂鉢、出堂。上殿諷經了、婦衆寮鳴大板三下、問訊」二作ル。

※板……校規ハ「版」二作ル。

※婦謂……校規・勅規ハ「婦位為」、備規ハ「婦」二作ル。

※入門婦位……問訊上下……備規ハ「入門分四版頭、依位立定。寮主出燒香一炷、復位、茶頭中立、喝云〈不審〉。大衆和南」二作ル。

※中……校規・勅規ハ「之」二作ル。

※有茶就……備規ハ「赴茶」二作ル。

※坐……校規・勅規ハ「座」二作リ、備規ニナシ。
※衣……備規ハ「衣坐」二作ル。

※語笑……校規・勅規ハ「笑語」二作ル。

※挹……校規・備規・勅規ハ「揖」二作ル。

※登床宴坐……備規ハ「登床宴坐」取笑傍觀」ヲ割註二作リ、勅規ハ「登床宴坐」交頭接耳」ヲ割註二作ル。

※可……校規・勅規ハ「得」二作ル。

※挹……校規・備規・勅規ハ「揖」二作ル。

※道理……備規ハ「標格」二作ル。

※末……校規ハ「末」二作ル。

※傍……校規ハ「旁」二作ル。

※案……備規ハ「桧」二作ル。

※茶罷或……備規ハ「若」二作ル。

※謂二面也……校規・備規・勅規ハ割註二作ル。

※手……備規ニナシ。

※把……校規・勅規ハ「托」二作ル。

※無……国会本・校規・備規・勅規・真福寺本・慶安本・藏經本ハ「垂」二作ル。

※看經……備規ニナシ。

※出声持誦……輕欺大衆……備規・勅規ハ割註二作ル。

※靠背板頭……校規ハ「背靠版頭」、備規・勅規・真福寺本

ハ「背靠板頭」二作ル。

※預……校規・勅規ハ「須預」、備規ハ「坐禪預」二作ル。

※先出寮莫待打坐禪板……備規ハ「帰堂、不待打板」二作ル。

【語註】

⑬灌漱……うがいをする事。校規・勅規は「盥漱」に作るが、その場合は「手を洗い、口をすすぐ」(『漢辞海』九七八頁)の意味になる。

⑭熱水……一度沸かした水、つまり温水のこと。

⑮折水……『左鱗』には、「忠曰、棄鉢水余殘名折水、其器名折水桶(忠曰く、鉢水の余殘を棄つるを折水と名づく、其の器を折水桶と名づく)」(八一六頁)とある。「折は毀棄」(『禪学大辞典』六六四頁)。「折水」の語は『禪苑清規』には見えず、この文が初出と見られる。

⑯蓋膝巾……現在の「浄巾」のことで、膝掛けのことと考えられる。「蓋」は覆うこと。

⑰折水偈……『禪苑清規』には「唵摩休羅細娑訶」のみ「棄鉢水真言曰」(『訳註禪苑清規』五六頁)として挙げられているが、偈文はこの文が初出。なお現用の文は校規・勅規のもの。

⑱拼定……「拼」はつづりあわせること、「定」は安定させること。

⑲複……ここでは重ねる意。応量器を収納して重ねる意。

⑳食畢偈……出典は『禪苑清規』(『訳註禪苑清規』五六頁)。

㉑隻手……片手のこと。

㉒茶末……お茶の粉末のこと。校規の「末」は豆のこと(『大漢和辞典』四、九九頁)。

㉓古云「切忌交頭接耳……出典は不明。なお『禪門諸祖師偈頌』には「登床宴坐、取笑傍觀」(『五山版中国禪籍叢刊』十一、六二頁)の部分に掲載されており、「挹」は「揖」に作る。

㉔経帶……経本に巻く紐のこと。『左鱗』には、「忠曰、帶紐也。就卷本言之(忠曰く、帶紐なり。巻本に就て之を言う)」(八二〇

頁とある。『禪苑清規』卷三「藏主」には、「還卷之法（中略）不得口嚙經帶（還卷の法（中略）口をもて經帶を嚙むことを得ざれ）」（『訳註禪苑清規』一三三頁）とある。

②⑤ 靠……もたれかかること。

②⑥ 古云く輕欺大衆……出典は不明。「吵」「噪」は共にやかましいこと、「稠人」は集まっている人々のこと。ここでは、集まっている人を驚かせてしまうことを言うか。

原文

若^{②④}抽^{②⑤}脫^{②⑥}、古例披^{②⑦}五^{②⑧}条^{②⑨}以^{②⑩}淨^{②⑪}巾^{②⑫}搭^{②⑬}左^{②⑭}手^{②⑮}解^{②⑯}條^{②⑰}繫^{②⑱}笄^{②⑲}竿^{②⑳}上^㉑。脫^㉒挂^㉓子^㉔直^㉕襖^㉖令^㉗齊^㉘整^㉙、以^㉚手^㉛巾^㉜繫^㉝定^㉞、仍^㉟懸^㊱手^㊲巾^㊳尺^㊴許^㊵作^㊶記^㊷認^㊸。不^㊹得^㊺語^㊻笑^㊼。不^㊽得^㊾在^㊿外[㉀]催[㉁]促[㉂]。右[㉃]手[㉄]提[㉅]水[㉆]。入[㉇]廁^㉈換^㉉鞋^㊱、不^㊲得^㊳參^㊴差^㊵。安^㊶淨^㊷桶^㊸。在^㊹前^㊺鳴^㊻指^㊼三^㊽下^㊾。警^㊿嗽[㉀]糞[㉁]鬼[㉂]。蹲[㉃]身[㉄]須[㉅]正[㉆]。不[㉇]須^㉈努^㉉氣^㊱作^㊲聲^㊳。不^㊴得^㊵涕^㊶唾^㊷。不^㊸得^㊹隔^㊺壁^㊻共^㊼人^㊽語^㊾話^㊿。古[㉀]云[㉁]、戸[㉂]扇[㉃]只[㉄]合[㉅]輕[㉆]彈[㉇]指^㉈。人^㉉擁^㊱那^㊲堪^㊳亂^㊴作^㊵聲^㊶。入^㊷處^㊸用^㊹籌^㊺分^㊻觸^㊼淨^㊽。

出^⑬時^⑭須^⑮水^⑯忌^⑰縱^⑱橫^⑲。不^⑳得^㉑以^㉒水^㉓澆^㉔兩^㉕邊^㉖。左^㉗手^㉘洗^㉙淨^㉚。護^㉛大^㉜指^㉝第^㉞二^㉟指^㊱。不^㊲得^㊳多^㊴使^㊵籌^㊶子^㊷。古^㊸云^㊹、浴^㊺湯^㊻少^㊼使^㊽、籌^㊾子^㊿休[㉀]拈[㉁]。有[㉂]者[㉃]使[㉄]了[㉅]、以[㉆]水[㉇]洗^㉈之^㉉、安^㊱側^㊲辺^㊳空^㊴處^㊵。人^㊶多^㊷妨^㊸衆^㊹、不^㊺宜^㊻長^㊼久^㊽。淨^㊾桶^㊿安[㉀]旧[㉁]處[㉂]。以[㉃]乾[㉄]手[㉅]安[㉆]內[㉇]衣^㉈入^㉉袴^㊱口^㊲。古^㊳以^㊴乾^㊵手^㊶開^㊷門^㊸。以^㊹右^㊺手^㊻提^㊼桶^㊽出^㊾。不^㊿得[㉀]以[㉁]濕[㉂]手[㉃]拈[㉄]門[㉅]扇[㉆]并[㉇]門^㉈煩^㉉上^㊱。右^㊲手^㊳挑^㊴灰^㊵、後^㊶挑^㊷土^㊸。不^㊹得^㊺以^㊻濕^㊼手^㊽拈^㊾灰^㊿土[㉀]。不[㉁]得[㉂]吐[㉃]唾[㉄]和[㉅]泥[㉆]土[㉇]。洗^㉈手^㉉、然^㊱後^㊲用^㊳皂^㊴角^㊵洗^㊶至^㊷肘^㊸前^㊹。須^㊺一^㊻念^㊼入^㊽廁^㊾真^㊿言[㉀]。用[㉁]水[㉂]盥[㉃]漱[㉄]。律[㉅]中[㉆]小[㉇]遺^㉈亦^㉉洗^㊱淨^㊲。仍^㊳嚼^㊴楊^㊵枝^㊶埴^㊷堂^㊸坐^㊹禪^㊺。

訓讀

抽^ㄱ脫^ㄴするが若^ㄹきは、古^ㄷ例^ㄸに五^ㄱ条^ㄴを披^ㄷて淨^ㄹ巾^ㄴを以^ㄷて左^ㄹ手^ㄴに搭^ㄱけ、條^ㄴを解^ㄷきて笄^ㄹ竿^ㄴ上^ㄴに繫^ㄷげと。挂^ㄹ子・直^ㄱ襖^ㄴを脱^ㄷして齊^ㄹ整^ㄴなら令^ㄷめて手^ㄹ巾^ㄴを以^ㄷて繫^ㄷ定^ㄴし、仍^ㄷて手^ㄹ巾^ㄴを懸^ㄷけて尺^ㄹ許^ㄴをもつて記^ㄱ認^ㄴと作^ㄷせ。語^ㄱ笑^ㄴするこゝとを得^ㄷざれ。外^ㄹに在^ㄷりて催^ㄱ促^ㄴするこゝとを得^ㄷざれ。右^ㄹ手^ㄴに水^ㄹを提^ㄷげて、廁^ㄹに入^ㄷりて鞋^ㄱを換^ㄷふるに、參^ㄹ差^ㄴするこゝとを得^ㄷざれ。淨^ㄱ桶^ㄴを安^ㄷじて、前^ㄹに在^ㄷりて指^ㄱを鳴^ㄷらすこゝと三^ㄹ下^ㄴして、噉^ㄹ糞^ㄴ鬼^ㄴを警^ㄷめよ。身^ㄹを蹲^ㄷめて須^ㄷく正^ㄷかるべし。努^ㄱ氣^ㄴして聲^ㄹを作^ㄷすこゝとを須^ㄷいざれ。涕^ㄱ唾^ㄴするこゝとを得^ㄷざれ。壁^ㄹを隔^ㄷて人^ㄹと共^ㄷに語^ㄱ話^ㄴするこゝとを得^ㄷざれ。古^ㄷに云^ㄴく、戸^ㄹ扇^ㄴには只^ㄷだ合^ㄷに輕^ㄷく彈^ㄷ指^ㄷすべし。人^ㄹ擁^ㄷせば那^ㄹぞ乱^ㄷりに聲^ㄹを作^ㄷすに堪^ㄷん。入^ㄷ處^ㄴにて籌^ㄱを用^ㄷいるには觸^ㄱ淨^ㄴを分^ㄷて。

出^ㄷる時^ㄴ、水^ㄹを須^ㄷい^ㄴるには縱^ㄱ橫^ㄴを忌^ㄷしむ。水^ㄹを以^ㄷて兩^ㄹ邊^ㄴに澆^ㄷぐこゝとを得^ㄷざれ。左^ㄹ手^ㄴをもて洗^ㄷ淨^ㄴし、大^ㄱ指^ㄴ、第^ㄷ二^ㄴ指^ㄴを護^ㄷせよ。多^ㄹく籌^ㄹ子^ㄴを使うこゝとを得^ㄷざれ。古^ㄷに云^ㄴく、浴^ㄱ湯^ㄴは少^ㄷく使^ㄷえ、籌^ㄱ子^ㄴは拈^ㄷずるこゝとを休^ㄷめよと。有^ㄹる者^ㄴは使^ㄷい了^ㄷりて水^ㄹを以^ㄷて之^ㄴを洗^ㄷい、側^ㄹ邊^ㄴの空^ㄷ處^ㄴに安^ㄷず。人^ㄹの多^ㄷければ衆^ㄴを妨^ㄷぐ、宜^ㄷく長^ㄷ久^ㄴなるべからず。淨^ㄱ桶^ㄴを旧^ㄷ處^ㄴに安^ㄷぜよ。乾^ㄹける手^ㄴを以^ㄷて内^ㄹ衣^ㄴを安^ㄷじ袴^ㄴの口^ㄴに入^ㄷれよ。乾^ㄹける手^ㄴを以^ㄷて門^ㄹを開^ㄷけて、右^ㄹ手^ㄴを以^ㄷて桶^ㄴを提^ㄷげて出^ㄷよ。湿^ㄹなる手^ㄴを以^ㄷて

門扇並びに門頬の上を拵むことを得ざれ。右手をもて灰を挑りて、後に土を挑れ。湿なる手を以て灰土を拵むことを得ざれ。唾を吐いて泥土に和することを得ざれ。手を洗いて、然る後に皂角を用いて洗うは肘前に至れ。須く一一に入廁の真言を念ぜよ。水を用いて盥漱せよ。律中には小遣も亦た洗淨すと。仍て楊枝を嚼みて堂に歸りて坐禪せよ。

【校異】

- ※若……備規ニナシ。
- ※披……慶安本ハ「被」、藏經本ハ「袖」ニ作ル。
- ※以……備規ニナシ。勅規ハ「即掛絡也。以」ニ作ル。
- ※手……備規ハ「手或無巾」ニ作ル。
- ※竿……備規ニナシ。
- ※脱……備規ハ「摺」ニ作ル。
- ※挂子……勅規ハ「五条」ニ作ル。
- ※子……備規ハ「絡」ニ作ル。
- ※斉整……備規ハ「整齊」ニ作ル。
- ※以手巾繫定……備規ハ「絆定」ニ作ル。
- ※巾……校規ニナシ。
- ※仍懸手巾尺許……勅規ニナシ。
- ※仍……備規ハ「仍各」ニ作ル。
- ※手巾……備規ニナシ。
- ※尺許……校規ニナシ。
- ※作記認不得語……校規ニナシ。
- ※作……備規ハ「為」ニ作ル。
- ※語笑……校規・勅規ハ「笑語」、備規ハ「在外催逼不可共人語笑」ニ作ル。
- ※不得在外催促……備規ニナシ。
- ※桶……藏經本ハ「福」ニ作ル。
- ※在……備規ハ「当」ニ作ル。
- ※警……校規・備規・勅規ハ「驚」ニ作ル。
- ※須……校規・勅規ハ「令」ニ作ル。
- ※須……国会本・校規・備規・勅規・真福寺本・慶安本・藏經本ハ「得」ニ作ル。

※不得……備規ハ「不可」ニ作ル。

※不得……備規ハ「不可」ニ作ル。

※話……備規ニナシ。

※戸扇只合ゝ水忌縦横……備規・勅規ハ割註ニ作ル。

※扇……備規ハ「局」ニ作ル。

※処……勅規ハ「厠」ニ作ル。

※須水……校規・勅規ハ「脱履」ニ作ル。

※左手……備規ニナシ。

※第……備規ニナシ。勅規ハ「第二第三指」、慶安本ハ「第二第三指」ニ作ル。

※使……校規・勅規ハ「用」ニ作ル。

※浴湯少使壽子休拈……備規・勅規ハ割註ニ作ル。

※以水……備規ニナシ。

※之……備規ニナシ。

※側……校規・備規・勅規ハ「厠」ニ作ル。

※多妨……校規・勅規ハ「多則」、備規ハ「多防」ニ作ル。

※長久……国会本・備規・真福寺本・藏經本ニナシ。備規ハ

「也」ニ作ル。

※安旧処……備規ハ「仍安旧処」ニ作ル。

※以……備規ニナシ。

※安……備規ハ「將」ニ作ル。

※口……校規・勅規ニナシ。

※古……校規・勅規・真福寺本・慶安本・藏經本ニナシ。備

規ハ「古以乾手開門」ヲ「出門」ニ作ル。

※以……校規・備規・勅規ニナシ。

※右……勅規ハ「左」ニ作ル。

※出不得以……備規ニ「換鞋」ニ作ル。

※不得以……備規ニナシ。

※以……校規・勅規ニナシ。

※湿手……備規ハ「不得」ニ作ル。

※拏……備規ハ「不可拏」ニ作ル。

※上……備規ニナシ。

※不得以……備規ニナシ。

※拏……備規ハ「不可拏」ニ作ル。

※土……校規・備規・勅規ニナシ。

※然後……備規ハ「須」ニ作ル。

※皂……校規・備規ハ「皂」ニ作ル。

※須……備規ハ「出厠入厠須」ニ作ル。

※一……備規ハ「逐」ニ作ル。

※入厠真言……備規ハ「真言入厠。唵〈恨魯陀耶娑訶〉洗

淨。唵賀囊密律帝娑訶〉洗手。唵〈主迦羅耶娑訶〉淨身。

〈唵室利薩婆薩娑訶〉去穢。唵〈按枳羅腦迦吒娑訶〉按律

小遣亦洗淨、勅規ハ「呪。按大藏經絡經云、夫登溷者不

念此呪。仮使以十恒河水洗至金剛際。亦不能淨。凡登殿堂

瞻礼並無利益。奉勸受持每誦七遍。是故鬼神常相拱護。入

廁〈庵根魯陀耶娑訶〉、洗淨〈庵賀曩密栗底娑訶〉、淨手

※盥漱……備規ハ「漱盥」、慶安本・藏經本ハ「盥漱」二作ル。

〈庵主伽囉耶娑訶〉、淨身〈庵室利曳娑醯娑訶〉、去穢〈庵折囉曩伽吒娑訶〉末」二作ル。

※律中小遺亦洗淨……備規ニナシ。

【語註】

②⑦抽脱……大小便をすること。本来の意味は「袈裟を脱ぐこと」であるが、ここでは婉曲的に表現している。無著道忠「禪林象器箋」（四九〇頁）や『左鰲』（八二二頁）、桂洲道倫・湛堂令椿・大藏院主撰『諸録俗語解』（禪文化研究所、一九九九年、一五一頁）を参照。なお、『稗説』は「言拔棄臟腑中糞穢也（臟腑中の糞穢を拔棄するを言うなり）」（下之一、八オ）と捉える。

②⑧古例被五（繫繫竿上……出典未詳。『稗説』（下之一、八オ）は百丈以来の叢林の條例とするが、『禪苑清規』『大小便利』では「乃置袈裟安寮中案上或淨竿上、問訊而去。即先披掛子、然後左臂搭淨巾。不得由尊殿經過。於東司近外淨竿上安掛子手巾訖、捲裙疊偏衫、搭東司前竿上（乃ち袈裟を疊みて寮中の案上或いは淨竿上に安じ、問訊して去る。即ち先に掛子を披て、然る後に左臂に淨巾を搭ける。尊殿由り經過することを得ざれ。東司の近外の淨竿上に於いて掛子・手巾を安じ訖り、裙を捲き偏衫を疊み、東司前の竿上に搭ぐ）」（『訊註禪苑清規』二三三―二三四頁）とあり、五条を掛子としている。なお、『正法眼蔵』『洗淨』巻には「偏衫および直綴を脱して、手巾のかたはらにかくる法は、直綴をぬぎとりて、ふたつのそでをうしろへあはせて、ふたつのわきのしたをとりあはせてひきあぐれば、ふたつのそでかさなれる。このときは、左手にては直綴のうなちのうらのものもとをとり、右手にてはわきをひきあぐれば、ふたつのたもとと左右の両襟とかさなるなり。両袖と両襟とをかさねて、又たたぎまになかよりをりて、直綴のうなちを淨竿の那邊へなげこす。直綴の裙ならびに袖口等は、竿の遮辺にかかれり。たとへば、直綴の合腰、淨竿にかくるなり。つぎに、竿にかけたりつる手巾の遮・那両端をひきちがへて、直綴よりひきこして、手巾のかからざりつるかたにてまたちがへてむすびとどむ。両三匝もちがへちがへしてむすびて、直綴を淨竿より落地せしめざらんとす。あるいは直綴にむかひて合掌す」（春秋社本二、八五頁）とある。

②⑤ 五条……三衣のひとつで安陀衣のこと。『正法眼蔵』「袈裟功德」巻には「若経営作務、大小行来、著五条衣（経営作務や大小の行来の若きは五条衣を著す）」（春秋社本二、三〇四頁）、「安陀会、謂五条衣、云小衣、又云行道衣、作務衣（安陀会は、謂く五条衣なり、小衣と云い、又、行道衣、作務衣と云う）」（春秋社本二、三二一頁）とある。また、『裨説』（下之一、八才）は院内道行雑作衣とする。

③⑥ 淨巾……きれいな布のこと。「入衆日用（二）二〇〇頁、語註②参照。ここでは脱いだ袈裟を覆うために用いる。

③① 解條……腰紐を解いて繋ぐこと。條は『禪苑清規』には「以腰條繫之（腰條を以て之を繋ぐ）」（『訳註禪苑清規』二二三頁）とある。また、『裨説』（下之一、八ウ）は直綴を着る際に用いる帶とし、『左鰐』（八二三頁）はそれを組紐とする。

③② 笄竿……東司の前に設けられた竹製の衣掛けのこと。『禪苑清規』は「淨竿」（『訳註禪苑清規』二二三頁）とする。

③③ 掛子……掛子。掛絡のこと。『釈氏要覽』では「絡子、或呼掛子（絡子、或いは掛子と呼ぶ）」（大正五四、二七〇頁下）とある。掛子については「入衆日用（二）一五六―一五七頁、語註④参照。

③④ 直綴……偏衫と裙子を合わせたもの。「入衆日用（二）一五五頁、語註④参照。

③⑤ 以手巾繫く許作記認……淨竿に掛けた直綴や掛絡を落ちないように手ぬぐいで縛り、手ぬぐいの端を一尺程度垂らして目印とすること。『禪苑清規』は「一以記号（一は以て号を記す）」（『訳註禪苑清規』二二三頁）とある。『正法眼蔵』「洗淨」巻に「もし九条・七条等の袈裟を著してきたらば、手巾にならべてかくべし。おちざらんやうに打併すべし、倉卒になげかくることなかれ。よくよく記号すべし。記号といふは、淨竿に字をかけり。白紙にかきて、月輪のごとく円にして、淨竿につけ列せり。しかあるを、いづれの字にわが直綴はおけりとわすれず、みだらざるを、記号といふなり。衆家おほくきたらんに、自他の竿位を乱すべからず」（春秋社本二、八四頁）とある。

③⑥ 手巾……手ぬぐいのことで、腰紐として用いるものではない。『正法眼蔵』「洗淨」巻に「東司にいたる法は、かならず手巾をもつ。その法は、手巾をふたへにおりて、ひだりのひちのうへにあたりて、衫袖のうへにかくるなり」（春秋社本二、八四頁）とある。

③⑦ 不得語笑不得在外催促……廁のなかで談笑したり、廁の外から急ぎ立ててはいけないの意。

③⑧ 右手提水く警噉糞鬼……廁に入る際は、右手に水を入れた手桶を持ち、廁用の履き物に履き替えて脱ぎ散らかしてはいけ

ない。水桶を置いたら指を弾いて三回鳴らし、噉糞鬼を追い払うこと。『禪苑清規』「大小便利」には「右手携瓶詣廁、棄鞋亦須齊整。輕手掩門。低手放瓶。臨廁彈指三下。以警噉糞之鬼。（右手に瓶を携え廁に詣り、鞋を棄て亦た須らく齊整にすべし。なお、「噉糞鬼」は糞を喰らう鬼のことで、『大乘義章』卷八「二種生死義六門分別」（大正四四、六六頁上）では三六種の噉鬼のうちの一種とする。

③9 蹲身須正（共人語話……廁のなかで坐る際の遵守・禁止事項。声を張ること、涕や唾を垂らすこと、壁を隔てた人と一緒に会話することを挙げている。これは『禪苑清規』「大小便利」に「不得涕唾狼籍努氣作声。廁籌劃地隔門壁共人語笑（涕唾すること、狼籍すること、努気して声を作すること、廁籌をもつて地を劃すること、門壁を隔てて人と共に語笑することを得ざれ）」（『訳註禪苑清規』一三三―一三四頁）として同内容が記されるが、原文には「廁籌劃地」について記載はない。

④0 古云戸扇只合輕彈指……出典不詳。扇は扉のかんぬき。閉じた扉に向かって軽く弾指せよの意。『釈氏要覽』卷三「屏廁」に「到門外三彈指（恐有人在内）（門外に到らば三たび弾指せよ（人の内に在ること有るを恐る）」（大正五四、三〇〇頁上）とあり、廁内に人がいるかを確認するために弾指をするもの。弾指は、本稿語註③8では噉糞鬼を追い払うものであったが、ここではノックの意。

④1 人擁那堪乱作声……廁のなかに人がいるときは、むやみに咳払い等をして廁から出ることを促してはいけないこと。「人擁」について『稗説』では「言人在廁内護戸也（人の廁内に在りて戸を護るを言うなり）」（下之一、一四ウ）とする。

④2 入処用籌分触淨……籌とは籌木のことで、排泄の際に用いる細い木製の板のこと。廁に入つて籌を使用するにあたっては使用済みと未使用を分けて混ぜてはいけないこと。使用済みの籌のことを「触」といい、未使用の籌を「淨」とする。『禪苑清規』「大小便利」には「用籌不得過一茎（有人用籌訖自洗而出）（籌を用いること一茎を過ぎることを得ざれ（人の籌を用い訖るあらば、自ら洗つて出でよ）」（『訳註禪苑清規』一三三―一三四頁）とある。なお、『正法眼蔵』「洗淨」巻に「廁屎退後、すべからく使籌すべし。又、かみをもちいる法あり、故紙をもちいるべからず、字をかきたらん紙、もちいるべからず。淨籌・触籌、わきまふべし。籌は、ながさ八寸につくりて三角なり、ふとさは手母指大なり。漆にてぬれるもあり、未漆なるもあり。触は、籌斗になげおき、淨は、もとより籌架にあり。籌架は、槽のまへの板頭のほとりにおけり」（春秋社本二、八六

（八七頁）とある。

④3 出時須水→水澆両辺……廁を出る時、水を使用するには縦横に散らさないようにし、水を廁のなかの板に開いた穴の両側に繞さないこと。『禪苑清規』「大小便利」には「不得撒水汚地及槽臂左右（水を撒いて地及び槽臂の左右を汚すことを得ざれ）」（『訳註禪苑清規』一三三～一三四頁）とある。

④4 左手洗淨護大指第二指……右手に水桶を持って左手で水を掬って洗い、親指と人差し指を護ること。『禪苑清規』「大小便利」には「右手提瓶左用水（仍護第一第二指）（右手に瓶を提げ左手で水を用いよ（仍ち第一第二指を護る））」（『訳註禪苑清規』二二三～二三四頁）とある。

④5 不得多使籌子……籌をたくさん使用してはいけないこと。

④6 古云浴湯少使籌子休拈……「古云」は慈受懷深（一〇七七～一一三三）の語で『禪門諸祖師偈頌』（『五山版中国禪籍叢刊』十一、六二頁）にみえる。洗うときはお湯をたくさん使わないことと、使用済みの籌子を使つてはいけないということ。洗淨の際、『禪苑清規』「大小便利」には「洗淨之法、冷水為上。如用熱湯引生腸風（洗淨の法、冷水をもて上と為す。如し熱湯を用うれば引いて腸風を生ず）」（『訳註禪苑清規』二三五頁）とあり、湯を用いると火傷の原因になることから、冷水を使用することを基本とするが、『稗説』には、寒い日には淨頭が備えた湯を用いたとある。また「休拈」について『稗説』には「休拈者、言籌子一使須棄擲之、不得將前人已用籌子再拈用之也（休拈とは籌子の一たび使うは須らく之を棄て擲ち、前人の已に用いる籌子は再び之を拈用することを得ざるなり）」とある（下之二、一七〇ウ）。

④7 有者使了以水洗之安側辺空処……使用したへらは水洗いをして、廁内の脇にある空いた場所に置くこと。『稗説』（下之一、一七ウ）によれば、使用済みのへらは再利用せず水洗いをして仮に置いておき、へら交換を担当する淨頭が然るべき時に交換するとある。

④8 人多妨衆不宜長久……廁の利用者が多い時には妨げとなるため、長時間使用することを避けること。

④9 淨桶安旧→衣入袴口……水桶は元の置き場所に戻し、濡れていない方の乾いた手で内衣を整えて袴のなかに入れること。乾いた手はここでは右手のこと。「内衣」について『稗説』（下之一、一八九ウ～一九〇）では四分律では体衣、五分律では身衣、十誦律では複衣などの複数の名称があるとする。なお、底本は「袴古」とするが国会本・真福寺本・慶安本・蔵経本は

「口」とする。校規・勅規には「古」がなく、備規は「古以乾手開」のことを「口出」に作るなど諸本により表記が異なるが、内容から「袴口」とするのが正しい〔校異〕参照。

50 以乾手安し并門頬上……乾手は右手。湿手は左手のこと。廁の戸を開けたり、水桶を持って出る際には右手を使用し、濡れた手では廁の門扉や門の側面の上を引っ張ってはいけないこと。

51 右手挑灰後挑土……右手で灰を取り、その後土を取って手を淨めること。『禪苑清規』『大小便利』では「洗手先灰次土（手を洗うには灰を先にし土を次とす）」（訳註禪苑清規 二二三頁―二三四頁）とある。また、『稗説』（下之二、二〇ウ）では灰と土とは公界に別々に常備されるとある。

52 不得以湿手拏泥土……洗淨に用いる左手で灰や土を引き出すことと、灰や土に唾を吐き、捏ねて泥にすることを禁止すること。

53 洗手然後用皂角洗至肘前……手を洗った後、皂角を用いて肘までの上腕を洗うこと。皂角はマメ科のトウサイカチのこと。皂莢とも。『中阿含經』卷五五「中阿含哺利多品持齋經」に「猶如人衣有垢膩不淨、因灰、皂莢、澡豆、湯水、人力浣故（猶お人衣の垢膩不淨あるが如きは、灰、皂莢、澡豆、湯水に因て人力をもて浣ぐが故に）」（大正一、七七一頁下）とあり、皂莢の果実の煎汁は洗剤として用いられる。

54 須一一人入廁真言……廁に入る際の動作一つひとつにおいて真言を念じること。各真言について『禪苑清規』には録されないが、『入衆日用』よりも後代である『入衆須知』には入廁真言「唵恨魯陀耶娑訶」、洗淨「唵賀曩阿密栗帝娑訶」、洗手「唵主伽囉耶娑訶」、淨身「唵室哩夷摩醯娑訶」、去穢「唵跋衍囉那伽吒娑訶」とあり、また、『備規』も真言を列挙する〔校異〕参照。なお、『正法眼藏』『洗淨』卷にはみられない。

55 用水盥漱……水で手を洗い口を漱ぐこと。

56 律中小遺亦洗淨……律典では小便（小遺）の際も洗淨するとあること。『禪苑清規』『大小便利』には「准律小便亦須洗淨（律に准るに小便も亦た須く洗淨すべし）」（訳註禪苑清規 二二三―二三四頁）とし、たとえば『大比丘三千威儀』『若不洗大小便、得突吉羅罪（若し大小便を洗わざれば、突吉羅罪を得る）」（大正二四、九一四頁上）として軽罪とする。また、『稗説』では、「小遺」については『漢書』東方朔伝に「朔嘗醉入殿中、小遺殿上。顔師古注、小遺者、小便也（朔は嘗て酔いて殿中に入り、殿上に小

遣す。顔師古注、小遣は、小便なり」(下之二、二四オ)とあるようにもとは外典の語とする。

⑤7 仍嚼楊枝歸堂坐禪……楊枝を嚙んで齒を清め、堂内に戻って坐禪をせよの意。『禪苑清規』「大小便利」には「盥嗽訖(准律須嚼楊枝) 還至本処(盥嗽し訖りて(律に准るに須らく楊枝を嚼むべし) 還りて本処に至る)」(『訳註禪苑清規』二三三～二三四頁)とし、『四分律』卷五三には「有三事応在屏処、大小便、嚼楊枝、如是三事応在屏処(三事の応に屏処に在るべきあり、大小便、嚼楊枝、是の如き三事、応に屏処に在るべし)」(大正三三、九六〇頁下)とある。なお、『正法眼藏』「洗面」卷では「漱口のとき、この文を密誦すべし、華嚴經云、澡漱口齒、当願衆生、向淨法門、究竟解脱。たびたび漱口して、くちびるのうちと、したのした、あぎにいたるまで、右手の第一指・第二指・第三指等をもて、指のはらにてよくよくめりたるがごとくなるごと、あらひのぞくべし。油あるもの食せらんことちかからんには、皂莢をもちいるべし。楊枝つかひをはりて、すなはち屏処にすつべし。楊枝すてのち、三彈指すべし。後架にしては、棄楊枝をうくる斗あるべし。余処にては、屏処にすつべし。漱口の水は、面桶のほかに、はきすつべし」(春秋社本二、五〇～五一頁)とする。

原文	訓読
火板^{⑤⑥}未鳴不得先^⑤歸寮^⑤。齋前^⑤不得^⑤洗衣^⑤。粥前^⑤、齋前^⑤、放參^⑤後^⑤、不得^⑤開^⑤函櫃^⑤。如有^⑤急切^⑤白主事人^⑤。寮中^⑤白^⑤寮主^⑤。堂中^⑤白^⑤聖僧侍者^⑤。齋罷^⑤、僧堂內不得^⑤聚頭說話^⑤。不得^⑤在^⑤僧堂內看^⑤經^⑤、看^⑤冊子^⑤。不得^⑤上下間行道^⑤。不得^⑤穿^⑤堂直過^⑤。不得^⑤席上穿^⑤錢^⑤。不得^⑤床前垂^⑤脚坐^⑤。床前一尺為^⑤三淨地^⑤。一展鉢^⑤。二安袈裟^⑤。三頭所向^⑤。不得^⑤床上行^⑤。不得^⑤跪膝開^⑤函櫃^⑤。不得^⑤脚踏^⑤床緣^⑤下^⑤地^⑤。 草履^⑤五条遊山^⑤。不得^⑤經行^⑤仏殿法堂^⑤。古云^⑤、袈衣^⑤登殿^⑤。草履^⑤遊山^⑤。莫踐^⑤法堂^⑤。回互^⑤耆宿^⑤。不得^⑤赤脚^⑤著^⑤僧鞋^⑤。 不得^⑤把手^⑤共行^⑤說世諦^⑤是非^⑤。古云^⑤、別了^⑤双親^⑤棄本師^⑤、訪尋^⑤知識^⑤、擬何^⑤為^⑤。不曾^⑤說着^⑤宗門事^⑤。白首^⑤無成^⑤。過^⑤、在誰^⑤。	火板の未だ鳴らざるに先に寮に帰ることを得ざれ。齋前に衣を洗うことを得ざれ。粥前、齋前、放參の後、函櫃を開くことを得ざれ。如し急切有らば主事の人に白せ。寮中には寮主に白せ。堂中には聖僧侍者に白せ。齋罷、僧堂の内に頭を聚めて說話することを得ざれ。僧堂の内に在りて看經、冊子を看ることを得ざれ。上下間に行道することを得ざれ。堂を穿ちて直に過ることを得ざれ。席上に錢を穿つことを得ざれ。床前に脚を垂れて坐することを得ざれ。床前の一尺を三淨地と為す。一つには鉢を展ぶ。二つには袈裟を安ず。三つには頭を向かう所なり。床上に行くことを得ざれ。膝を跪て函櫃を開くことを得ざれ。床縁を脚踏して地に下ることを得ざれ。 草履五条にして遊山す。仏殿法堂を経行することを得ざれ。古に云く、袈衣にして殿に登る。草履は遊山。法堂に踐みて耆宿に回互すること莫かれ、と。 赤脚にして僧鞋を著ることを得ざれ。 手を把りて共に行き世諦の是非を説くことを得ざれ。古に云く、双親と別了し本師を棄て、知識を訪尋し、何を為さんと擬す。曾て宗門の事を説著せず。白首に成る無

不得殿前倚靠欄干。不得猖狂急走。古云、行須緩歩。習馬勝之威儀。語要低声。学波離之軌範。

不得仏殿閑行。古云、無事不須登宝殿。等閑莫向塔中行。不因掃地添香水、縦有河沙福也傾。

斎後漿洗衣服。不得袒袒。不得傾湯瓶泡衣。竹竿熨斗使了安元処。洗脚板響、不得爭奪脚桶。有瘡疥即隨後泡洗。或將桶於屏処洗。免衆動念。

(四一オ〜四二ウ)

【校異】

※板……校規ハ「版」二作ル。

※寮……備規ハ「堂」二作ル。

※斎前……真福寺本ハ「前斎」二作ル。

※得……備規ハ「許」二作ル。

※粥前斎前放參後不得……備規ハ「斎前參後不可」二作ル。

し。過、誰にか在ると。

殿前にして欄干に倚靠いこうすることを得えざれ。猖狂しょうきやうとして急に走ることを得えざれ。古に云く、行は須く緩歩すべし。馬勝しょうの威儀を習へ。語は低声を要す。波離の軌範を学べと。

仏殿に閑行することを得えざれ。古に云く、無事にして須く宝殿に登ることをせざれ。等閑に塔中に向て行ふこと莫かれ。掃地して香水を添るに因らずんば、縦かたひ河沙の福有るとも也た傾しやうかんと。

斎後に衣服を漿しやうをもつて洗う。袒袒することを得えざれ。湯瓶を傾て衣を泡することを得えざれ。竹竿熨斗うっど、使しいたらば元処に安ぜよ。洗脚の板響かば、争つて脚桶を奪うことを得えざれ。瘡疥そうかい有らば即ち後に隨て泡洗せよ。或は桶を將て屏処に於いて洗う。衆の動念を免る。

※如有……備規ニナシ。

※白……備規ハ「須白」二作ル。

※寮中白寮、堂内看經……備規ハ「衆寮登衣閣白寮主。上名

打板三下上閣開籠僧堂内不許共人語笑況」二作ル。

※堂中……勅規ハ「僧堂」二作ル。

※中……校規ハ「巾」二作ル。

※僧堂内不得……校規・勅規ハ「不得僧堂内」二作ル。

※内……校規・勅規ハ「中」ニ作ル。

※道……備規ニナシ。

※不得……校規・勅規ニナシ。

※席……校規・勅規ハ「席」ニ作ル。

※穿錢……備規ハ「穿針穿錢」ニ作ル。

※前……備規ハ「弦」、勅規ハ「上」ニ作ル。

※脚……備規ハ「足」ニ作ル。

※尺……備規ハ「赤」ニ作ル。

※地……校規・勅規ハ「頭」ニ作ル。

※一展鉢ニ安袈裟三頭所向……備規ハ割註ニ「一展鉢ニ安袈

裟三頭所向」ニ作ル。

※緣……備規ハ「弦」ニ作ル。

※五条……備規ニナシ。

※得……備規ハ「許」ニ作ル。

※法堂……備規ニナシ。

※袂衣登殿ノ回互耆宿……校規・勅規ハ「袂袒登瀕。草履遊

山。莫踐法堂。回互耆旧」、勅規ハ割註、備規ハ割註ニ

「袂袒不許登殿草履莫踐法堂」ニ作り、「回互耆宿」ハ割註

トセズ本文ニ作ル。

※不得赤脚……備規ハ「赤脚不許」ニ作ル。

※著……校規・勅規・真福寺本・慶安本ハ「着」ニ作ル。

※共行説……備規ハ「行談」ニ作ル。

※別了双親ノ成過在誰……備規・勅規ハ割註ニ作ル。

※前……校規・勅規ハ「堂」ニ作ル。

※欄……校規・勅規ハ「闌」、真福寺本ハ「欄」ニ作ル。

※行須緩歩ノ離之軌範……備規・勅規ハ割註ニ作ル。

※不得仏殿……備規ハ「殿塔内不許」ニ作ル。

※無事不須登宝殿ノ縦有河沙福也傾……校規・勅規ハ「宝

ヲ「仏」、勅規ハ割註、備規ハ割註ニ「無事不須登仏殿。

等閑莫休向塔中行。不因換水添香火。縦有河沙福也傾」ニ

作ル。

※斎後漿洗衣服不得袂袒……備規ハ「斎了洗衣。不許袂袒」

ニ作ル。

※湯瓶……勅規ハ「瓶湯」ニ作ル。

※泡衣……校規ハ「湯泡衣」ニ作ル。備規ニナシ。

※了……備規ハ「了仍」ニ作ル。

※安元……藏經本ハ「宴元」ニ作ル。

※洗脚板響不得爭奪脚桶……校規・勅規ハ「響」ヲ「鳴」ニ

作ル。備規ハ「濯足不許爭盆」ニ作ル。

※有瘡疥即ノ於屏処洗……校規ハ「即」ヲ「則」ニ作ル。勅

規ハ「有瘡疥則隨後洗。或屏処洗之各行方便」ニ作ル。備

規ハ「如有瘡疥須落後。或屏処。洗之」ニ作ル。

※免衆動念……校規ハ「免動衆念」、備規・勅規ハ「免動衆

念」、備規ハ割註ニ作ル。

【語註】

58 火板……炊事場の前にある雲版が三度鳴らされること。『稗説』では「巡火板」とも紹介される。これは、粥飯が炊けたことを知らせる雲版が鳴らされた際、火の管理を担当する者が竈門を巡回して残火を取り除くことに由来するとされる（下之一、一六ウ）。詳細は「弁道法（三）」一一五頁、語註①を参照。

59 放参……粥後などに行われる説法を休止すること。「弁道法（三）」一一六頁、語註⑭を参照。

60 函櫃……衣服などを収納する場所のこと。「弁道法（二）」一四九頁、語註③を参照。

61 聖僧……僧堂の中央に奉安される仏像のこと。「弁道法（二）」一四六頁、語註⑭、「弁道法（三）」一二六頁、語註⑥を参照。

62 不得穿堂直過……室内を真つ直ぐに突つ切ることを禁ずる。『禪門諸祖師偈頌』『慈受禪師示衆箴規』には「穿堂直過豈不厚顔（堂を穿ちて直に過ぐるに豈に厚顔ならざるや）」（五山版中国禪籍叢刊「十一、六二頁」とあり、これを諫める。

63 不得席上穿錢……穿錢は、穴あき錢に紐を通してつなぐこと（『禪字大辭典』六九三頁）。ここでは、自席で錢に糸などを通してまとめる（数える）ことを禁ずる。底本などの欄外には「函櫃錢」との註があり、修行僧への寄進・供養として金銭が扱われた記録を示す。金銭が供養されるようになったのは、貨幣経済が一般に浸透したとされる中世以降であったとされる。『稗説』では、沙弥十戒などを引用して、仏道に励む僧堂において不適切な行為であるとしている（下之一、三三オ）。また、『正法眼蔵』『看經』卷（春秋社本一、三三九頁）では、「看經錢」の授受作法が示されており、修行僧に金銭を直接手渡すことが諫められている。

64 三浄地……常に浄く保っておく場所を指す。床縁などがこれに当たる。『赴粥飯法』にも「一安袈裟。二展鉢盂。三頭所向。是名三浄（一に袈裟を安じ、二に鉢盂を展べ、三に頭のかう所。是を三浄と名づく）」（『赴粥飯法』一三六頁）とあり、本文と同じ内容が示される。「入衆日用（二）」一九五頁、語註②⑩参照。

65 不得床上行……単の上に立つて移動することを禁ずる。『稗説』では用事があつて隣の単に行く場合であっても、自席の単から一度降りなければならぬとする（下之一、三四オ）。

⑥⑥脚踏……踏み台や足がかりにすること。『稗説』では床縁を踏むことが非礼にあたるとして、これを戒めている（下之一、三四才）。

⑥⑦床縁……僧堂の長連單の縁で、常に清潔に保たれる場所のこと。本文には「床前の一尺を三淨地と為す」とある。『弁道法（二）』一四六頁、語註⑯を参照。

⑥⑧古云、袈衣（回互著宿……遊山の装いで仏殿や法堂に赴くことを禁ずる。ここでは草履に五条の袈裟を着けることが遊山の装いとされる。ここで言う「古云」とは、『禪門諸祖師偈頌』『慈受禪師示衆箴規』を指す（五山版中国禪籍叢刊）十一、六二頁。『稗説』では、この一偈四句を、殿堂に登る際には必ず七条と僧鞋を着け、遊山の際には草履を履き、五条の袈裟を搭げることと解している。また、これは遊山の装いのまま仏殿や法堂に入ることや、老宿と面会することを避けるためであるとする（下之一、三六才）。五条は本稿語註⑲を参照。

⑥⑨袈衣登殿……『稗説』では袈裟をつけた状態で仏殿に登ることと解釈される。『校規』『勅規』では「袈祖登溷」と記され、「袈祖（肌着）で溷（廁）に登る」こととする。「袈衣」と「袈祖」は内服（肌着）や普段着などを指す語句であるが、『稗説』ではこれに袈裟を搭げる意が加えられる（下之一、三五ウ）。ここでは『康熙字典』にある「袈」と「袒」の字義が示され、「袈」は衣祖（衣服の祖型）、「袒」は片肌を脱ぐことから袈裟を搭げることに通じるとされる。さらに『釈氏要覽』『披袒』（大正五四、二七〇頁上）が引用され、古代インドにおいては尊者への供養の際に右肩の肌を露出したことが示される。しかし、このように素肌を露出する「通披之法」はあくまで古代インドの慣習であることから、現在における威儀として「袈衣登殿」が示される。『稗説』ではこの事例を表すものとして『四分律行事鈔資持記』『尼法』（大正四〇、一八〇五頁上）の中にある服飾規定に触れる。『資持記』では慣習の差異などによって肌の露出が礼を欠く場合があるとし、古来の威儀である「僧祇支（偏袒右肩の衣）」と別に「覆肩（肩を隠す衣）」を着用することが許されている。『稗説』によれば、この二種の衣による様相が「袈衣」にあたるとしている。ちなみに、この「僧祇支」と「覆肩」を合わせたものが「偏衫」にあたる（大正四〇、一八〇五頁上）。また、『校規』『勅規』の「廁に登る」意であった場合は、「袈衣」は内服としての意であるとする。なお、『弁道法』では「袈衣」は肌着や普段着のことを指す。『弁道法（三）』一一七頁、語註⑰を参照。

⑦⑦赤脚……むき出しの足の意。裸足のこと。転じて、礼を尽くすべき場面において無作法な態度をとるさまをあらわす。

⑦僧鞋……仏事法要などで僧侶が着用する履き物のこと。『禪林象器箋』では、僧鞋は革製であり、素足で履くと垢等で汚れることからこれを諫めると紹介される（七〇八頁）。

⑦②不得把手……世諦是非……『稗説』では、歩きながら雑談することを戒めることと紹介され、さらに世諦の是非について論じようと誘う者は悪友であるとする（下之一、三七〇）。また、世諦は「世俗諦」のことであるとして、各種經典を引いてこれを説明している（下之一、三七ウ）。諦は真理・道理の意。絶対最高の真理として筆舌で表現しきれない第一義諦・勝義諦に対し、世諦・俗諦は世間一般から見ると真理・道理とみなされるものを言う。

⑦③古云、別了……成過在誰……出典不明。上平声四支の七言絶句形式である。文意は「出家して両親と別れ、遊山行脚のために受業の師とも離別し、仏法を学ぶために善知識を尋ねたのは、何をしようとしたのか。以前から宗門（第一義）について説くことなどしてこなかったし、年を重ねても何も成せてはいない。過ちは誰にあるというのか（私に他ならない）」とする内容であり、直前の「不得把手……世諦是非」を受けて修行に向き合わない僧侶に向けた戒めとなっている。なお、結句にある「白首無成」は、陶淵明（三六五～四二七）が四〇歳を迎えた際に詠んだ四言詩「榮木」の「序」に確認できる（『陶淵明集』卷二、北京圖書館出版社、二〇〇三年）。「白首」は白髪頭のこと。転じて老人を意味する。また、ここでいう本師は嗣法の師ではなく、受業師のこと。ちなみに『正法眼藏』『陀羅尼』巻には「あるいは出家の本師、あるいは伝法の本師あり」として、得度の師を本師と呼ぶことにも触れる（春秋社本二、三三頁）。

⑦④倚靠……もたれかかること。壁（本文中では欄干）などに寄りかかること。

⑦⑤猖狂……猛り狂い、はげしく騒ぎ立てること。常軌を逸した状態。

⑦⑥古云、行須……波離之軌範……僧堂内での立ち居振る舞いを諫める。「古云」とする出典の詳細は不明。『稗説』では、「教誡律儀」にある「不得急行。当学生王象王之歩（急行することを得ざれ。まさに牛王象王の歩に学ぶべし）」（大正四五、八七〇頁上）などを引いて根拠とする（下之一、三六ウ）。現在の永平寺僧堂内には、前門の左右に聯（細長い板に書画等を書き左右対で掛けたもの）があり、ここに該当の二句が刻まれている。これの筆者・制作年代は明らかではないが、裏面に博谷中海（？）一八二二による修補の記録があることから、それ以前の作と見られている。詳細は、小倉玄照『永平寺の聯と額』（誠信書房、一九七六年、七六頁）、および長谷川幸一「二百回忌を迎えた五十四世博谷中海禪師（二）」（『傘松』二〇二二年一月号、三〇頁）を

参照。なお、「緩歩」については『宝慶記』に「僧家寓僧堂功夫最要、直須緩歩（僧家の僧堂に寓する功夫の最要は、直に須く緩歩すべし）」（春秋社本七、一五頁）とあり、如浄から道元禪師へと伝えられた古式とされる。また、『弁道法』には僧堂における作法として「出入之次、莫見坐禅人之脳後。直須低頭而行。不得先足後身而歩。応当身足同運。直観面前一尋許地而行。歩量齊跌。緩緩而歩閑静為妙。猶如住立。似不運歩。不得挖鞋作声無礼大衆動念大衆。行時応斂揖手於両袖合裏。莫垂両袖於左右脚辺（出入の次で、坐禅の人の脳後を見ることが莫かれ。直に須らく低頭して行くべし。足を先にし身を後にして歩することを得ざれ。応当に身足同じく運ぶべし。直に面前一尋許りの地を観て行く。歩量は共に齊し。緩緩として歩み閑静なるを妙と為す。猶お住立するが如く、運歩せざるに似たり。鞋を挖いて声を作し大衆に無礼にし大衆を動念せしむることを得ざれ。行く時は応に手を両袖の合裏に斂揖すべし。両袖を左右の脚辺に垂ること莫れ）」（弁道法（三）一一〇頁）とあり、僧堂に出入する際の進退や威儀の詳細が記される。

⑦⑦馬勝之威儀……馬勝（パーリ語：Asaṅga）は、釈迦が初転法輪の際に教えを説いた五比丘の一人。音写では阿説示（アッサジ）などとも称される。のちに釈迦十大弟子として智慧第一と称される舍利弗（パーリ語：Śāriputta）は、道で見かけた馬勝の威儀（僧侶としての立居振舞）がすばらしかったことを契機に問答を交わし、仏弟子となる機縁を得たとされる。

⑦⑧波離之軌範……波離は優波離（パーリ語：Uḍḍi）のこと。釈迦十大弟子の一人。直弟子の中で最も戒律に精通していたことから持律第一と称され、釈迦入滅後におこなわれた第一結集では律藏編纂を主導した。

⑦⑨閑行……ぶらつくこと。

⑧⑩古云、無事不須登宝殿（河沙福也傾……出典不明。中国には「無事不登三宝殿」という諺があり、「用もないのに三宝殿に登らない」ことを転じて「何かなければ参詣しない（訪問しない）」ことを意味する慣用句としても使用されている。『中国語大辞典（下）』（角川書店、一九九四年、三三五頁）等にも掲載されており、現代でも使用されるようである。諺の出処については諸説あるが、『入衆日用』の偈が初出であるとも考えられている（西北大学仏教研究所『成語与仏教文化』「無事不登三宝殿」、『中国民族報』二〇月二五日、二〇一三年、<http://www.mzb.com.cn/html/report/23102094-1.htm>、二〇一四年九月参照）。なお、校規・備規・勅規で「宝殿」は「仏殿」と置き換えられている。

⑧⑪漿……ここでは米の研ぎ汁を指す。古来より研ぎ汁は洗淨剤として知られており、中国や日本では灰汁やむくろじの果皮と共に広く使用されていた（永山升三『洗濯文化論』、『織消誌』二九（一一）、一九八八年、四六三頁）。また、これを発酵させたも

のは漿こんすと呼ばれ、酒の代用とされた。

⑧② 衲袒……衣服をはだけること。

⑧③ 熨斗……衣服に押し付けて皺を取るための器具。中に炭火などを入れて用いる。アイロンのこと。火のしとも。

⑧④ 瘡疥……「瘡」は切り傷などの外傷のこと。「疥」はかゆみを伴う皮膚の疾患のこと。『稗説』では、立場が上であつてもこれらの病状がある場合は最後に洗う旨が補足される（下之一、四四ウ）。

原文

莫待打坐^{*}堂板。次第^{*}歸堂坐^{*}禪。放參^{*}以眠^{*}單半展^{*}。寮前^{*}板響^{*}、即時^{*}轉身向外。須^{*}當及時^{*}赴來。小板^{*}鳴、不得^{*}入堂。不得^{*}於堂外立。住持^{*}首座、出堂、開單^{*}下床問訊。

歸寮^{*}藥石各就^{*}案位。不得^{*}先起盛食。不得^{*}高聲呼索^{*}粥飯^{*}鹽醋^{*}之類。食罷^{*}出寮。不得^{*}出三門。不得^{*}入小寮。不得^{*}衩衣^{*}歸僧堂并廊下行。不得^{*}候打板出寮。

昏鐘^{*}鳴、即合^{*}掌念^{*}偈云、
 〈聞鐘^{*}聲煩惱^{*}輕、智惠^{*}長菩提^{*}生、離地獄^{*}出火坑、願成^{*}仏度衆生〉

須^{*}先歸單位坐^{*}禪。不得^{*}床上抓頭。不得^{*}床上弄^{*}數珠^{*}作聲。不得^{*}與隣單^{*}床上語話。隣單^{*}生疎、當^{*}以善言^{*}誘諭。不得^{*}生嫌惡心。未打^{*}定鐘。不得^{*}於前門出入。

訓読

坐堂の板を打すを待つこと莫れ。次第に堂に歸して坐禪せよ。放參には眠單を以て半ば展べよ。寮前の板響かば、即時に身を転じて外に向かえ。須く當に時に及びて衆に赴くべし。小板鳴らば、堂に入ることを得ざれ。堂外に於て立つことを得ざれ。住持首座、堂を出ては、單を開きて床を下りて問訊せよ。

寮に歸して藥石は各案位に就け。先に起して食を盛ることを得ざれ。高声に粥飯鹽醋の類を呼索することを得ざれ。食し罷りては寮を出よ。三門より出ることを得ざれ。小寮に入ることを得ざれ。衩衣にして僧堂に歸し并に廊下に行くことを得ざれ。板を打すを候ちて寮出ることを得ざれ。

昏鐘鳴らば、即ち合掌して偈を念じて云く、
 〈聞鐘聲煩惱輕、智惠長菩提生、離地獄出火坑、願成仏度衆生（鐘聲を聞かば煩惱輕く、智惠長じて菩提生じ、地獄を離れ火坑を出づ、願くは仏に成じて衆生を度さんことを）〉

須く先に單位に歸して坐禪すべし。床上にて頭を抓くことを得ざれ。床上にて數珠を弄して声を作すことを得ざれ。隣單と床上にて語話することを得ざれ。隣單生疎ならば、當に善言を以て誘い諭すべし。嫌惡の心を生ずることを得

枕子（枕）若響（響）火鈴過時、方許開燒香。礼拝（礼）須待更深。衆人未睡不得先睡。衆人未起、須当先起。起坐不得驚動隣單。睡須右脇。不得仰臥。仰為屍睡。覆為姪睡。多惡夢。以被巾裏袈裟、安枕前。今人多安脚下。於理不便。

（四二ウ、四四オ）

【校異】

※坐堂板……校規ハ「坐禪板」、備規・勅規ハ「板」ニ作ル。
※坐禪……備規ニナシ。勅規ハ「坐」ニ作ル。
※放參以眠單半展……備規ハ「坐參了各出半單下地。或大放參」、勅規ハ「參了各出半單下地。講大放參」ニ作ル。
※寮……校規・備規・勅規ハ「首座寮」ニ作ル。
※響……校規・備規・勂規ハ「鳴」ニ作ル。
※即時軀身向外……備規ハ「即〈軀身〉面外」ニ作ル。
※須当及時赴衆……備規ハ「赴衆須及時」ニ作ル。

ざれ。未だ定鐘（じようしやう）を打さざるに、前門に於て出入することを得ざれ。

枕子（枕）若し響（響）きて火鈴（こいしん）過ぐ時は、方に燒香（はじ）を開めることを許す。礼拝は須く更深（こうしん）を待つべし。衆人未だ睡らざるに先に睡ることを得ざれ。衆人未だ起きざるに、須く当に先に起くべし。坐を起ちて隣單を驚動することを得ざれ。睡るには須く右脇なるべし。仰いで臥することを得ざれ。仰げば屍睡（いしすい）と為す。覆えば姪睡（いんすい）と為す。惡夢多し。被巾を以て袈裟（けさ）を裹み、枕前に安ぜよ。今人多くは脚下に安ず。理に於て不便なり。

※須……校規・勂規ハ「湏」ニ作ル。
※衆……勂規ハ「堂」ニ作ル。
※小板鳴……校規ハ「版鳴後」、勂規ハ「板鳴後」ニ作ル。
※得……備規ハ「許」ニ作ル。
※不得於堂外立……校規・勂規ハ「亦不得堂外立」、備規ハ「不得堂外立」ニ作ル。
※開單……備規ニナシ。
※床……校規ハ「牀」ニ作ル。
※歸寮へ出寮……校規ハ後代ノ加筆修正カ。
※歸寮藥石各就案位……備規ハ「各就案位藥石」ニ作ル。

※案位……校規ハ後行ニテ補筆指示アリ。

※高声……備規ニナシ。

※粥飯塩醋之類……備規ニナシ。

※塩醋……藏經本ハ「塩醋」ニ作ル。

※罷……備規ハ「畢」ニ作ル。

※得……備規ハ「許」ニ作ル。

※袈衣……校規・備規・勅規ハ「袈袒」ニ作ル。

※不得候打板出寮……備規ハ「莫待打出寮板」ニ作ル。

※昏鐘……備規ハ上二「預披衣煇被位坐禪。期成道業。黄」

アリ。

※即……備規ニナシ。

※念……勅規ハ「默念」ニ作ル。

※〈聞鐘〉衆生……国会本ハ「〈聞鐘聲、煩惱輕、智慧長、

菩提生、離地獄、出火坑、願成仏、度衆生〉」、校規・真福

寺本ハ「〈聞鐘聲、煩惱輕、智慧長、菩提生、離地獄、出

火坑、願成仏、度衆生〉」、慶安本ハ「〈聞鐘聲、煩惱輕、

智慧長、菩提生、離地獄、出火坑、願成仏、度衆生〉」、藏

經本ハ「〈聞鐘聲、煩惱輕、智慧長、菩提生、離地獄、出

火境、願成仏、度衆生〉」ニ作ル。

※智慧長菩提生……備規ハ「菩提長智慧生」、勅規ハ「智慧

長菩提生」ニ作ル。

※須……底本・校規ハ「須」ニ作ル。

※須先歸單位坐禪不得床上抓頭……備規ニナシ。

※床上……校規ハ「牀上」ニ作ル。備規ニナシ。

※作声……備規ニナシ。

※与……備規ハ「共」ニ作ル。

※床上語話……校規・勅規ハ「語話」、備規ハ「語笑」ニ作

ル。

※当以……備規ニナシ。

※誘諭……校規・勅規ハ「誘諭」ニ作ル。

※不得生嫌惡心……備規ハ「勿起嫌心」ニ作ル。

※未打定鐘……備規ニナシ。勅規ハ「打定鐘後」ニ作ル。

※於……備規ニナシ。

※出入……備規ハ下二「喝火過放禪下地。抽脱淨手。不坐再

請禪」、慶安本ハ下二「首座」アリ。

※枕头……許開……備規ハ「待首座開枕。睡重者、方就睡。袈

裟以巾裏安枕辺。今安脚下。於理不便。并道兄弟、昼三夜

三、正好用工」、勅規ハ「候首座開枕後。困重者就寢」ニ

作ル。

※燒香礼拝須待更深……勅規ニナシ。備規ハ「礼拝燒香、須

待更深」ニ作ル。

※須……校規ハ「須」ニ作ル。

※衆人未睡……須当先起……備規ハ「懺悔求願」ニ作ル。勅規

ニナシ。

※須……底本・校規ハ「須」ニ作ル。

※起坐不得驚動隣單……校規ハ「起坐」ナシ。勅規ハナシ。

※得……備規ハ「可」ニ作ル。

※須……底本・校規・勅規ハ「須」ニ作ル。

※不得仰臥……備規ニナシ。

※仰臥……国会本ハ「仰臥」ニ作ル。

※仰為……国会本ハ「仰為」ニ作ル。

※姪睡……校規・勅規ハ「淫睡」ニ作ル。

※多惡夢……真福寺本ハ「多夢」ノ間ニ「〇」ヲ付シ、同行

末尾ノ「惡」右上ニ指示アリ。

※以被く不便……備規ニナシ。

※脚下……校規・勅規ハ「脚後」ニ作ル。

【語註】

⑧5 眠單……寢具のこと。「弁道法（三）」一一七頁、語註⑩参照。

⑧6 藥石……夕食のこと。『禪苑清規』では「非時食（小食・菓子・米飲・葷湯・菜汁之類、如非齋粥二時、並是非時之食也）（非時食（小食・菓子・米飲・葷湯・菜汁之類となり、如し齋粥の二時に非ざれば、並に是れ非時の食なり）」（『訳註禪苑清規』一六頁）と、藥石を正式な食事としては認めず、その内容も菓子・米飲（米湯・葷湯（豆乳）・菜汁と限定されている。また『永平寺告知事文』では「今告知事。自今已後、若遇午後檀那供飯、留待翌日。如其麵餅菓子、諸般粥等、雖晚猶行。乃仏祖會下藥石也。況大宋国内、有道之勝躅也。如來曾許雪山僧裹服衣、当山亦許雪時之藥石矣（今知事に告ぐ。今より已後、若し午後の檀那の供飯に遇わば、留めて翌日待つべし。其の麵餅菓子、諸般の粥等の如きは、晩なりと雖も猶お行ぜよ。乃ち仏祖會下の藥石なり。況や大宋国内、有道の勝躅なり。如來曾て雪山の僧の裹服衣を許す。当山も亦た雪時の藥石を許す）」（春秋社本二、五一八頁）と、午後に檀越から麵・餅・菓子（果物か）・諸般の粥等が供養された時や、あるいは寒さが厳しい降雪時においては藥石を認めている。なお、古來律藏においては藥石は非時食（正午以降の食事）であるため、禁じられている。その理由は諸説存在するが、例えば『四分律』では「爾時羅閱城中、人民節會作衆伎樂。時難陀跋難陀二釈子、到彼看伎。難陀跋難陀釈子顏貌端正、衆人皆共觀看。時有一人語衆人言、汝等空看視沙門釈子。何不供給飲食供養然後瞻看。時衆人即与飲食。時難陀跋難陀二釈子、食訖故看伎。向暮還至耆闍崛山。諸比丘見即問言。汝等何故逼暮行。時難陀跋難陀、以此因緣具

向諸比丘説。於時日暮迦留陀夷、著衣持鉢入羅闍城乞食。天陰闇至、一懷妊婦女家乞食。此婦女持食出門。值天雷電暫見其面。時婦女怖稱言、鬼鬼。即墮娠。迦留陀夷語言、大妹、我非鬼我是沙門釈子。婦女悲言、沙門釈子寧自破腹。不応夜乞食（爾時羅闍城中、人民節會して衆伎樂を作る。時に難陀・跋難陀の二釈子、彼に到りて伎を看る。難陀・跋難陀の釈子顔貌端正にして、衆人皆共に觀看す。時に一人有りて衆人に語りて言わく、汝等空しく沙門釈子を看視するのみ。何ぞ飲食を供給し供養して然る後に瞻看せざると。時に衆人即ち飲食を与う。時に難陀・跋難陀の二釈子、食訖りて故に伎を看る。暮れに向り還た耆闍崛山に至る。諸の比丘見て即ち問いて言わく、汝等何の故に暮れに逼りて行かん。時に難陀・跋難陀、此の因縁を以て具に諸の比丘に向いて説く。時に於いて日暮れに迦留陀夷、衣を著け鉢を持して羅闍城に入りて食を乞う。天陰りて闇至り、一の懷妊婦女の家に於て食を乞う。此の婦女食を持して門を出づ。天の雷電に値たりて暫く其の面を見る。時に婦女怖れて稱して言わく、鬼鬼と。即ち娠を墮す。迦留陀夷、語言して、大妹よ、我は鬼に非ずして我は是れ沙門釈子なり、と。婦女悲りて言わく、沙門釈子は寧ろ自ら腹を破る。応に夜に食を乞うべからず、と」（大正三二、六六二頁中）とあり、非時食が禁じられる二つの因縁談が示されている。一つが民衆の節會において六群比丘の難陀（パーリ語：Nadda）と跋難陀（パーリ語：Upamadda）が飲食の供養を受け、結果的に僧伽への帰還が夕暮れになつてしまつたことである。もう一つが同じく六群比丘の迦留陀夷（パーリ語：Kāḍhaya）が夜間に托鉢を行つた際、供養しようとした妊婦は暗闇が原因で比丘を鬼と誤解し、結果的に流産させてしまつたことである。こうした非時食の規制はジャイナ教の古層聖典でも見られ、仏教以前の宗教実践が仏教においても採用されたと考えられる（奥村浩基「非時食字處の成立背景」、『印度學仏教學研究』五六二、二〇〇八年、八四七頁）。但し、『四分律』においては例外規定として病人に対する藥としての食事、また諸々の果汁・米汁などの非時食は認められており、先述したように『禪苑清規』でも踏襲されている。

⑧7 不得出三門……藥石後に伽藍から出ることを誡めている。三門とは、古制では三つの門のことで、寺院の南、東、西に面して設けられたとされる。『五山十刹図』『諸山額集』では宋代の禪院の額が示されており、外山門・中門・正門と分かれて設置されたことが分かる（『禪學大辭典』図録、三二頁）。その後、東西の門、あるいは外山門・中門が省略された結果、一門となつたことで三門としての原意が失われた。一方、一門であつても三門と呼称する解釈もある。『釈氏要覽』によれば「凡寺院有關三門者、只有一門亦呼為三門者何也。仏地論云。大宮殿。三解脱門、為所入處。大宮殿喻法空涅槃也。三解脱門謂空門、無相門、無作門。今寺院是持戒修道、求至涅槃人居之。故由三門入也（凡そ寺院に三門を開くと有るは、只だ一

門のみ有りて、亦た呼して三門と爲るは何ぞ。仏地論云く。大宮殿あり。三解脱門、所入の処と爲す。大宮殿は法空涅槃に喩えるなり。三解脱門とは空門、無相門、無作門を謂う。今寺院は是れ持戒修道して、涅槃に至ることを求める人々に居す。故に三門に由りて入るなり」(大正五四、二六四頁上)とあり、『仏地經論』(大正二六、二九五頁下)を典拠に、三門を涅槃に至る入所である「三解脱門(空門・無相門・無作門)」の意としている。本文では三門が三つの門か一つの門かは不明である。なお、『禪說』に「三門即山門也(三門は即ち山門なり)」(下之二、九ウ)とあるように、禪院の七堂伽藍の一つである山門と同一視されるが、本義は異なる。『禪林象器箋』には「忠曰、山門者、山対城市之言。城市俗、山林真。凡蘭若反俗居。本宜在山。所謂遠離処也。蘭若、智度論翻遠離処。故縦在城市者、亦用山号。夫帰向真道者、当由此而入。故言山門也(忠曰く、山門とは、山は城市に対するを言うなり。城市は俗、山林は真なり。凡そ蘭若は俗居に反す。本と宜しく山に在るべし。所謂遠離の処なり。蘭若は、智度論に遠離処と翻す)故に縦に城市に在る者も、亦た山号を用う。夫れ真道に帰向する者、当に此に由りて入るべし。故に山門と言うなり」(四九頁)とあり、世俗を象徴する市内から遠離する山の意を強調し、たとえ市内の寺であつても山号、さらには山門を用いると述べる。横山秀哉氏は、南宋頃より山門の用例が晋山法語にしばしば見られることから、宋代末頃より三門と並んで山門の用語が定着したと指摘する(『禪の建築』、彰国社、一九六七年、一二三頁)。

88 小寮……諸種の寮舎のこと。『禪說』では「十務は大寮。除十務外皆是小寮。如飯頭菜頭等寮是也。或謂衆寮名爲大寮、其余皆小寮(十務は是れ大寮なり。十務を除く外は皆是れ小寮なり。飯頭菜頭等の如き寮は是れなり。或は謂く衆寮を名づけて大寮と爲し、其餘皆小寮なり)」(下之二、一〇オ)とあり、十務(禪院の寮舎を主管する十の役目)を担当しない寮舎、あるいは衆寮以外の寮舎を小寮の可能性として指摘している。また『禪林象器箋』には「常菴崇和尚曰、辨事言小寮等(常菴崇和尚曰く、辨事は小寮等と言う)」(二八八頁)とあり、弁事である説を示す。本文では他寮往來を禁ずる内容となつてしていると推測される。

89 衲衣……肌着または普段着のこと。「弁道法(三)」一一七頁、語註⑭参照。

90 聞鐘声煩惱輕く願成仏度衆生……昏鐘の際に唱える偈頌。『禪門諸祖師偈頌』中の白楊法順(二〇七六―一三九)の「垂誠」には、「聞鐘声偈」として示されている(五山版中国禪籍叢刊「一一、六一頁」)。『諸回向清規』では「聞昏鐘偈」として伝承されている(大正八一、六八二)。

91 数珠……称名札拝、念仏を記数する道具。『禪苑清規』『小参』には「経呪唯宜默誦。数珠不可有声(経呪は唯だ宜しく默誦す

べし。数珠は声有るべからず」(『訳註禪苑清規』八一頁)とあるように、数珠を使用する際に音を立てないように誠めている。なお、『弁道法』では「不得床上弄数珠作声輕衆(床上にて数珠を弄し声を作して衆を輕んずることを得ざれ)」(『弁道法』(二)七三頁)、『重雲堂式』では「堂のうちにて、数珠、もつべからず」(春秋社本二、四八四頁)と、道元禪師は僧堂内で数珠の音を鳴らして使用すること、さらには数珠の持ち込み自体を禁じている。

92 生疎……未熟、挙動が粗野であること(『大漢和辞典』七、一〇三五頁)。

93 枕子……枕のこと。『禪苑清規』では「弁道具」の一つとして挙げている(『訳註禪苑清規』二〇頁)。「祖庭事苑」巻八では、枕子について「今禪人多畜木橋枕。蓋便於行脚收拾易(今の禪人多く木橋枕を畜む。蓋し行脚に於て收拾し易きに便し)」(『五山版中国禪籍叢刊』三、四〇二頁)とあり、当時の禪僧の多くが行脚において收納しやすい、折りたたみ式の木製の橋枕(摺枕)を使用していたと指摘する。本文においても枕子が「響くもの」と示されていることから、木製の橋枕であつたと推察される。

94 火鈴……巡更鈴、更鈴とも。開枕(就寝)の後、大衆に夜火を警戒させるための振鈴。現在は開枕のちに直ちに殺声振鈴する(『禪学大辞典』一七三頁)。

95 更深……夜がふけゆくこと(『大漢和辞典』五、九六三頁)。

96 睡須右脇……右脇を下にして睡ること。『弁道法』(二)一五〇頁、語註36参照。

97 仰為屍睡覆為姪睡……仰向けで寝る姿勢とうつ伏せで寝る姿勢を誡めたもの。前者については『釋説』に「世人之将死也、多不耐重苦、故七顛八倒仰臥而絶。因以仰臥謂之屍睡(世人死せんとするや、多く重苦に耐えず、故に七顛八倒して仰臥して絶ゆ。因りて仰臥を以てこれを屍睡と謂う)」(下之二、二〇ウ)とあり、死に至る経過において苦しみ、最終的に仰向けで亡くなることから、仰臥を屍睡と形容する。また後者については同じく『釋説』に「覆為姪睡、单就男子言之。論語郷黨蒙引朱子曰、女生必偃男生必伏(乃至)朱子之言出離騷。是知。男女共行姪之相而生来。(中略)況吾釈氏反常合道以断愛源為初戒乎(覆を姪睡と為するは、単に男子に就いて之を言う。論語郷黨の蒙引に朱子が曰く、女生すれば必ず偃^ふし、男生すれば必ず伏す(乃至)朱子言は、離騷に出たり。是に知りぬ。男女共に行姪の相にして生来たることを。(中略)況や我が釈氏は常に反して道に合^{かな}ひ、愛源を断ずるを以て初戒と為るをや)」(下之二、二二オ)とあり、うつ伏せ寝を男性の寝方と限定している。『論語』「郷黨」第十に対する朱子の注釈『論語集注』「女生必偃男生必伏」は、男女の性行為の姿を現すことから、仏道においては愛源を絶つ初戒として、覆

臥を姪睡と形容して載めている。なお、『論語集注』では「寝不屍、居不容。〈屍、謂偃臥似死人也〉（寝ぬるには屍のごとくせず。居るに容つくらず。〈屍は、偃臥して死人に似るを謂うなり〉）」（『論語集注』三、東洋文庫、二〇一四年、一七八頁）とあるのみで、姪睡について触れていない。他方で、朱子が門人と交わした座談記録である『朱子語類』卷七六「周易十二 繫辭下」には「男生必伏、女生必偃（中略）男陽氣在背、女陽氣在腹也（男生ずれば必ず伏し、女生ずれば必ず偃す（中略）男の陽氣は背に在り、女の陽氣は腹に在るなり）」（『和刻本朱子語類大全』、中文出版社、一九七三年、四〇五八頁）と、易に基づいた男女の区別を示しており、同箇所が『稗説』の典拠と思われる。

原文	訓読
如遇入浴、具携右手。入下間門闔内間訊帰空処。挹左右人畢、先以五条掛筭竿上、展浴複取出浴具、放一边。解上衣不可便卸却直襪。先脱下面衣裳、以脚巾围身繫浴裙。将褌袴捲下褶安複内。次脱直襪五条作一处。将手巾繫於竿上。無手巾以條繫。 古云、三通浴鼓入堂時。触淨須分上下衣。却脱其余衣服作一複覆転放。不得赤脚趁浴。須著屐子。 於下間空処舀水。不得占頭首老宿坐処。謂上間也。 不得以湯水濺人身上。 不得将桶地上泡脚。 不得浴室內小遺并洗備処。 不得将脚閣桶上。 不得語笑。	入浴に遇うに、具は右手に携えよ。下間の門闔の内に入りて問訊し、空処に帰せよ。左右の人を挹し畢りて、先に五条を以て筭竿上に掛け、浴複を展べて浴具を取り出し、一边に放て。上衣を解くに便ち直襪を卸却すべからず。先に面の衣裳を脱下し、脚巾を以て身を围いて浴裙を繫ぐ。将に褌袴を捲き下し褶内で複内に安ぜよ。次いで直襪、五条を脱ぎて一处と作す。手巾を将て竿上に繫げ。手巾無くば條を以て繫げよ。 古に云く。三通の浴鼓にて堂に入る時。淨に触れ、須く上下の衣を分かつべし。却て其の余の衣服を脱して、一複と作して覆転して放す。赤脚にして浴に趁くことを得ざれ。須く屐子を著すべし。 下間の空処に於いて水を舀め。頭首・老宿の坐処を占しむることを得ず。上間を謂う也。 湯水を以て人の身上に濺ぐことを得ざれ。 桶を将て地上に脚を泡うことを得ざれ。 浴室の内にて小遺並びに僻処を洗うことを得ざれ。 脚を将て桶の上に閣くことを得ざれ。 語笑することを得ざれ。

不得槽上揩脚。

不得辱水。

不得起身掇桶澆身。恐水濺左右前後人。須当遮護渾身。

不得多用浴湯。

脚中不得離身。

有脚巾不入桶者。或有瘡或洗灸瘡或使疥藥。宜隨後入浴。不得以兩邊公界手巾拭頭面。

浴室手巾係着衣後淨手披挂子。出浴挹左右。先着上分衣并直褙。都遮即著下分衣。解浴裙以脚巾展裙內。恐湿浴複。手巾携左手。不得以湿脚巾搭手上。揖左右出。看設浴施主名字、隨意課誦經呪回向。

(四四オ、四六オ)

槽上に脚を揩こすることを得えざれ。

水を辱くみつくすことを得えざれ。

身を起こして桶を掇とりて身に澆そそぐことを得えざれ。

恐らくは水を左右前後の人に濺そそがんことを。

須らく当に渾身を遮護す。

多く浴湯を用いることを得えざれ。

脚巾を身より離はなすことを得えざれ。

脚巾有るも桶に入れざる者あり。或いは瘡有り、或いは灸瘡を洗い或いは疥藥を使う。宜く後に隨いて浴に入るべし。

兩邊の公界の手巾を以て頭面を拭ぬうことを得えざれ。

浴室の手巾は着衣の後に淨手にして挂子を披ひするに係かく。

浴を出るに左右を挹よそして、先に上分の衣、並びに直褙を着

し、都を遮さへりて即ち下分の衣を着す。浴裙を解いて脚巾を

以て裙内に展ひらべよ。恐くは浴複を湿ぬらすことを。手巾を左

手に携もえ。湿れた脚巾を以て手上に搭かぐることを得えざれ。

左右を揖よして出でよ。浴を設ける施主の名字を看みて、意に

隨いて經呪を課誦して回向せよ。

【校異】

※遇……備規・勅規ニナシ。

※入……備規・勅規ハ「開」ニ作ル。

※具……国会本・校規・備規・勅規・真福寺本・慶安本ハ

「浴具」ニ作ル。

※入……備規ハ「須」ニ作ル。

※門闔……備規ハ「浴院門」、勅規ハ「門内」ニ作ル。

※婦空処……備規ハ「目視空処婦位」ニ作ル。

※挹……備規ハ「須揖上下肩了」、校規・勅規ハ「揖」ニ作ル。

※左右人畢……備規ニナシ。

※先以五條掛筥竿上……備規ハ「先搭巾次搭五條筥竿上」、勅規ハ「先以五條手巾掛筥竿上」ニ作ル。

※掛……国会本・校規ハ「挂」ニ作ル。

※筥……真福寺本ニナシ。

※複……備規・勅規ハ「袱」ニ作ル。真福寺本ニナシ。

※出……備規ニナシ。

※浴……校規ニナシ。

※放……校規ハ「具放」ニ作ル。

※不……校規ハ「未」、勅規ハ「未卸直襪」ニ作ル。

※不可便卸却直襪……備規ニナシ。

※便……校規ニナシ。

※却……校規ニナシ。

※先脱下面衣裳……備規ハ「脱下裳」ニ作ル。

※衣……校規ハ「褰」ニ作ル。

※巾……校規・備規・勅規ハ「布」ニ作ル。

※身……校規・勅規ハ「身方可」ニ作ル。

※將棍袴ノ條繫……備規ハ「棍袴摺袱内。次挂直襪与五條一

処。繫定上衣入袱包已拖鞋入浴」ニ作ル。

※下……国会本・勅規・真福寺本ニナシ。

※摺……国会本・勅規ハ「摺」ニ作ル。

※複……勅規ハ「袱」ニ作ル。

※次……校規・勅規ハ「次第」ニ作ル。

※襪……校規・勅規ハ「綴与」ニ作ル。

※繫……勅規ハ「繫之」ニ作ル。

※於竿上無手巾以條繫……勅規ニナシ。

※以……校規ハ「則以」ニ作ル。

※繫……校規ハ「繫之」ニ作ル。

※三通ノ軋放……備規・勅規ハ割註ニ作り、備規ハ「却脱」以下ヲ「語笑高声皆不可。莫將麤行破威儀」ニ作ル。

※浴鼓……校規ハ「鼓響」ニ作ル。

※却脱其ノ須著屐子……勅規ハ「其所脱衣作一袱覆軋方。換拖鞋。不得赤脚入浴」ニ作ル。

※服……校規ニナシ。

※複……校規ハ「袱」ニ作ル。

※不得赤脚趁浴須著屐子……備規ハ「不可赤脚入浴室」ニ作ル。

※著……国会本ハ「着」ニ作ル。

※於下間空処舀水不得占頭首老宿坐処謂上間也……備規ハ「浴須下間空処待次而浴。上間讓。〔頭首老宿故也〕」、勅規

ハ「須於下間空処待次而浴」ニ作ル。

※謂上間也……校規ハ割註ニ作ル。

※不得以……備規ハ「勿令」ニ作ル。

※將桶地上……備規ハ「桶内」ニ作ル。

※浴室内……備規ハ「室内」ニ作ル。

※并……備規ニナシ。

※將……校規ハ「架」ニ作ル。

※閣……校規ニナシ。

※語笑……校規ハ「笑語」ニ作り、備規ハ次ノ一段ト順序ヲ逆ニ作ル。

※起身……備規ニナシ。

※恐水濺左右前後人……校規ハ「上前後有人」、備規ハ「水濺拭浴人身上」ニ作ル。

※須……備規ニナシ。

※渾身……校規ニナシ。

※不得多用浴湯……校規ハ「桶者不得多用浴湯」、備規ハ「不可多用湯水」ニ作ル。

※中……国会本・校規・慶安本ハ「巾」、備規ハ「布」ニ作ル。

※巾……備規ニナシ。校規ハ「中」ニ作ル。

※或有瘡或洗灸瘡或使疥藥……備規ハ「或洗灸瘡用疥藥」ニ作ル。

※隨……備規ニナシ。

※浴……校規ハ「浴不待攪先」ニ作ル。

※不……校規ハ「先不」ニ作ル。

※以……備規ハ「將」ニ作ル。

※両辺……備規ニナシ。

※浴室手巾係着衣後淨手披挂子……備規ニナシ。

※浴室……校規ハ「公界」ニ作ル。

※披……校規ハ「以披」ニ作ル。

※子……校規ハ「子也」ニ作ル。

※挹左右……備規ハ「揖上下肩而坐」ニ作ル。

※挹……校規ハ「揖」ニ作ル。

※先着……備規ハ「次第箸」ニ作ル。

※分……校規・備規ニナシ。

※并直綴裾内……備規ハ「先以直綴披身遮蓋即著下裳解裙衫脚布。須安裙衫中」ニ作ル。

※即……校規ハ「了却」ニ作ル。

※著……国会本・校規ハ「着」ニ作ル。

※分衣……校規ハ「服」ニ作ル。

※巾展裙……校規ハ「布摺浴裙」ニ作ル。

※恐湿浴複……備規ハ「免湿袂角」ニ作ル。

※手巾携左手……備規ニナシ。

※以……備規ハ「將」ニ作ル。

※巾……校規・備規ハ「布」ニ作ル。

※揖……備規ハ「仍揖」二作ル。

※出……備規ハ「而出堂」二作ル。

※設……備規ハ「有設」二作ル。

※名字……備規ニナシ。

※誦……備規ニナシ。

※呪……備規ニナシ。

【語註】

⑨8 具……道具。ここでは入浴具のこと。入浴に用いる布など。『禪苑清規』『弁道具』には「將入叢林、先弁道具。所謂為山笠・拄杖・戒刀・祠部筒・鉢囊・鞋袋（内安布帕一條為脚布）・枕子・鈴口鞋・脚絆・前後包巾・白絹複包・條包・枕袋・蓋包・小油單・柿油單・布臥單・綿被・淨巾三條（一蓋被、一喫食、一常用）小淨瓶・浴巾・浴裙・函櫃小鑰。如茶器并其余衣物並隨家豐儉（まさに叢林に入らんとするには、まず道具を弁すべし。いわゆる山笠・拄杖・戒刀・祠部筒・鉢囊・鞋袋（内に布帕一條を安じて脚布となす）・枕子・鈴口鞋・脚絆・前後の包巾・白絹の複包・條包・枕袋・蓋包・小油單・柿油單・布臥單・綿被・淨巾三條（一は蓋被、一は喫食、一は常用）・小淨瓶・浴巾・浴裙・函櫃の小鑰なり。もし茶器ならびにその余の衣物はすべて家の豐儉に隨う）」（訳註禪苑清規「二〇頁」とあり、修行生活における必需品のなかに「浴巾・浴裙」が挙げられる。また、浴室については『禪の建築』（二二〇頁）に詳しい。同書によると、当時の浴室がどのようなものであったかは不明であるとするが、大徳寺（元和八年（一六二二）造立）や妙心寺（明暦二年（一六五六）再建）の浴室を例に挙げ、一七世紀頃の日本では蒸し風呂形式（蒸氣浴）であったことを指摘する。ただし『入衆日用』等が記された当時の中国については、その入浴法から「蒸氣浴よりは温湯浴の方がピッタリする」（二二六頁）と述べ、お湯を用いての入浴であろうと推定するが、それが大きな桶や釜などから使用分だけを汲み上げて用いる方法か、現代のように、全身を浴槽内に入れる方法かについては「断定に苦しむ」（同上）としている。

⑨9 門闔……闔は敷居のこと。浴場への入り口。

⑩0 挹……胸の前で両手を組み合わせて礼をすること。揖と同義。「弁道法（二）」語註62参照。

⑩1 浴複……入浴に用いる服や布（浴具）を入れる風呂敷のこと。

⑩² 却却……卸すこと。却は助詞。

⑩³ 脚巾……入浴の際に腰部にまく布。脚布とも（『禪学大辞典』二〇八頁）。律部では洗裙（浴裙）とも。文中では浴裙と区別されている。『禪苑清規』「入浴之法」では、「各具浄巾・浴具、不得裸露無慚（中略）触汚浄道並衆僧浴水（おのおの浄巾・浴具を具し、裸露して慚なく（中略）浄道並びに衆僧の浴水を触れ汚すことを得ざれ）」（『訳註禪苑清規』一四〇頁）とあり、浴室でも裸をさらさないことが述べられ、全裸での入浴が推奨されないことが見て取れる。

⑩⁴ 襯袴……襯は禪のこと。下着。

⑩⁵ 次脱直褌五條作一処……五条は先に竿に掛けられていることから、ここでの「脱」は竿から外すことであろう。

⑩⁶ 古云三通浴鼓入堂時触浄須分上下衣……雲門八世慈受懷深（？一三二）の『慈受懷深禪師広録』卷二「資福訓童行頌」（正統歲七三、一一五頁中）に同文がみえる。また『禪苑清規』の末に掲載される「百丈規繩頌」に「浴時聞鼓声、須得早起。遅則有妨行者操洗。第一通鼓、第二通鼓、衆僧入浴。第三通鼓、山門主執者浴。斂鼓行者浴。無令混雜。浴室内、須用浴巾蓋体各避衆眼。（浴時に鼓声を聞かば、須らく早く赴くことを得べし。遅きはすなわち行者の操洗を妨ぐる）ことあり。第一通の鼓、第二通の鼓に衆僧入浴す。第三通の鼓、山門の主執の者浴す。斂鼓に行者浴す。混雜せしむることなかれ。浴室の内には、須らく浴巾を用い体を蓋い、おのおの衆眼を避くべし」（『訳註禪苑清規』三七二頁）とある。また「触浄」について『稗説』（下、二六ウ）では、『教誡律儀』の「八入浴室内脱浄衣安浄竿上。九脱觸衣安觸竿上（八、浴室内に入て浄衣を脱ぎ浄竿上に安ず。九、觸衣を脱ぎて觸竿上に安ず）」（大正四五、八七三頁上）を引用し、上下の衣を脱ぎ、各々適した竿に掛けることであると解説する。

⑩⁷ 赤脚……本稿語註⑦参照。ここでは素足で浴室に行くことが禁止されている。『禪苑清規』「浴主」には禁止事項として「赤脚趨浴（赤脚にして浴に趨り）」（『訳註禪苑清規』一四〇頁）とあり、同様のことが示される。

⑩⁸ 屐子……履き物のこと。木製の履物。

⑩⁹ 下間空処……『禪苑清規』「浴主」には「老宿上堂、後生下堂（老宿は上堂、後生は下堂なり）」（『訳註禪苑清規』一四〇頁）とあり、法臘によつて使用すべき位置が示される。

⑩¹⁰ 湯水踐人身上……人にお湯等を掛けることが禁じられている。

⑩¹¹ 小遺……排泄のこと。小便のことか。

⑫僻処……股間のこと。先に東司にて股間を洗うことが示されており、浴室では洗われなかったと思われる。

⑬語笑……談笑の禁止。『禪苑清規』「浴主」には禁止事項として「高声語笑」（訳註禪苑清規 一四〇頁）が挙げられる。また「訓童行」では「不得高笑語笑」（訳註禪苑清規 三三八頁）と示される。

⑭辱水……くみあげた水のこと。『禪苑清規』「龜鏡文」には「用水無節」（訳註禪苑清規 二七六頁）として、水を無節操に用いることがいさめられる。

⑮起身掇桶澆身……不得多用浴湯……立ち上がったまま体にお湯を掛けることが禁じられている。

⑯有脚巾不入桶者……宜隨後入浴……傷や出来物などが出来ている場合、または塗り薬を使用している場合などは湯桶に入ることが禁じられる。また他の人々より後に入ることが指示される。

⑰隨後……すぐさま。間をおかずに（入矢義高監修『禪語辞典』、思文閣出版、一九九一年、二三九頁）。

⑱随意課誦經呪……施主の意向によって読經を行うこと。もしくは諷經が行われていたことが窺える。ただし、具体的に用いられた經典や回向文等は不明である。

原文

寒月^{※(10)}向火^{※(11)}、先坐^{※(12)}炉上^{※(13)}、然後^{※(14)}轉身^{※(15)}入^{※(16)}炉、問訊^{※(17)}方坐^{※(18)}。有^{※(19)}処^{※(20)}脱^{※(21)}鞋^{※(22)}在外^{※(23)}。不得^{※(24)}弄^{※(25)}香匙^{※(26)}・火筋^{※(27)}。不得^{※(28)}撥^{※(29)}火^{※(30)}。不得^{※(31)}聚^{※(32)}頭^{※(33)}說話^{※(34)}。不得^{※(35)}煨^{※(36)}点心^{※(37)}等物^{※(38)}。不得^{※(39)}炙^{※(40)}鞋^{※(41)}臭^{※(42)}。焙^{※(43)}脚^{※(44)}緋^{※(45)}・衣裳^{※(46)}等^{※(47)}。皆^{※(48)}不^{※(49)}許^{※(50)}。不得^{※(51)}攪^{※(52)}起^{※(53)}直裰^{※(54)}露^{※(55)}袴^{※(56)}口^{※(57)}。不得^{※(58)}吐^{※(59)}唾^{※(60)}并^{※(61)}彈^{※(62)}垢^{※(63)}膩^{※(64)}於^{※(65)}火^{※(66)}炉^{※(67)}中^{※(68)}。

如^{※(69)}前^{※(70)}所^{※(71)}集^{※(72)}、一^{※(73)}日^{※(74)}事^{※(75)}件^{※(76)}、衆^{※(77)}中^{※(78)}威^{※(79)}儀^{※(80)}、非^{※(81)}敢^{※(82)}聞^{※(83)}於^{※(84)}老^{※(85)}成^{※(86)}、聊^{※(87)}以^{※(88)}誘^{※(89)}於^{※(90)}初^{※(91)}学^{※(92)}。升^{※(93)}堂^{※(94)}・入^{※(95)}室^{※(96)}・小^{※(97)}參^{※(98)}・諷^{※(99)}經^{※(100)}・念^{※(101)}誦^{※(102)}・巡^{※(103)}寮^{※(104)}・解^{※(105)}結^{※(106)}・人^{※(107)}事^{※(108)}・装^{※(109)}包^{※(110)}・頂^{※(111)}笠^{※(112)}・送^{※(113)}亡^{※(114)}・唱^{※(115)}衣^{※(116)}、応^{※(117)}係^{※(118)}微^{※(119)}細^{※(120)}軌^{※(121)}則^{※(122)}、清^{※(123)}規^{※(124)}既^{※(125)}已^{※(126)}具^{※(127)}載^{※(128)}。尊^{※(129)}宿^{※(130)}各^{※(131)}有^{※(132)}明^{※(133)}文^{※(134)}、不^{※(135)}再^{※(136)}備^{※(137)}陳^{※(138)}。徒^{※(139)}為^{※(140)}贅^{※(141)}語^{※(142)}。

己^{※(143)}已^{※(144)}嘉^{※(145)}定^{※(146)}二^{※(147)}年^{※(148)}仏^{※(149)}生^{※(150)}日^{※(151)}集^{※(152)}。于^{※(153)}龜^{※(154)}峰^{※(155)}首^{※(156)}座^{※(157)}寮^{※(158)}比^{※(159)}丘^{※(160)}《宗^{※(161)}寿^{※(162)}》謹^{※(163)}識^{※(164)}

(四五才〜四七才)

訓読

寒月^{※(10)}に火^{※(11)}に向^{※(12)}わば、先^{※(13)}に炉^{※(14)}上^{※(15)}に坐^{※(16)}して、然^{※(17)}る後^{※(18)}に転^{※(19)}身^{※(20)}して炉^{※(21)}に入^{※(22)}りて、問^{※(23)}訊^{※(24)}して方^{※(25)}に坐^{※(26)}せよ。処^{※(27)}有^{※(28)}らば、鞋^{※(29)}を脱^{※(30)}ぐには外^{※(31)}に在^{※(32)}け。香^{※(33)}匙^{※(34)}・火^{※(35)}筋^{※(36)}を弄^{※(37)}するこ^{※(38)}とを得^{※(39)}ざれ。火^{※(40)}を撥^{※(41)}ぐこ^{※(42)}とを得^{※(43)}ざれ。頭^{※(44)}を聚^{※(45)}めて説^{※(46)}話^{※(47)}するこ^{※(48)}とを得^{※(49)}ざれ。点^{※(50)}心^{※(51)}等^{※(52)}の物^{※(53)}を煨^{※(54)}するこ^{※(55)}とを得^{※(56)}ざれ。鞋^{※(57)}を炙^{※(58)}りて臭^{※(59)}くし、脚^{※(60)}緋^{※(61)}・衣^{※(62)}裳^{※(63)}等^{※(64)}を焙^{※(65)}るこ^{※(66)}とを得^{※(67)}ざれ。皆^{※(68)}な許^{※(69)}さず。直^{※(70)}裰^{※(71)}を攪^{※(72)}起^{※(73)}し袴^{※(74)}口^{※(75)}を露^{※(76)}すこ^{※(77)}とを得^{※(78)}ざれ。唾^{※(79)}を吐^{※(80)}き并^{※(81)}びに垢^{※(82)}膩^{※(83)}を火^{※(84)}炉^{※(85)}中^{※(86)}に弾^{※(87)}くこ^{※(88)}とを得^{※(89)}ざれ。

前^{※(90)}に集^{※(91)}むる所^{※(92)}の如^{※(93)}くんば、一^{※(94)}日^{※(95)}の事^{※(96)}件^{※(97)}、衆^{※(98)}中^{※(99)}の威^{※(100)}儀^{※(101)}、敢^{※(102)}えて老^{※(103)}成^{※(104)}に聞^{※(105)}くに非^{※(106)}ず、聊^{※(107)}か以^{※(108)}て初^{※(109)}学^{※(110)}を誘^{※(111)}く。升^{※(112)}堂^{※(113)}・入^{※(114)}室^{※(115)}・小^{※(116)}參^{※(117)}・諷^{※(118)}經^{※(119)}・念^{※(120)}誦^{※(121)}・巡^{※(122)}寮^{※(123)}・解^{※(124)}結^{※(125)}・人^{※(126)}事^{※(127)}・装^{※(128)}包^{※(129)}・頂^{※(130)}笠^{※(131)}・送^{※(132)}亡^{※(133)}・唱^{※(134)}衣^{※(135)}は、応^{※(136)}に微^{※(137)}細^{※(138)}の軌^{※(139)}則^{※(140)}に係^{※(141)}るべし、清^{※(142)}規^{※(143)}に既^{※(144)}已^{※(145)}に具^{※(146)}さに載^{※(147)}す。尊^{※(148)}宿^{※(149)}に各^{※(150)}明^{※(151)}文^{※(152)}有^{※(153)}り、再^{※(154)}び備^{※(155)}さに陳^{※(156)}べず。徒^{※(157)}だ贅^{※(158)}語^{※(159)}為^{※(160)}らん。

己^{※(161)}已^{※(162)}嘉^{※(163)}定^{※(164)}二^{※(165)}年^{※(166)}仏^{※(167)}生^{※(168)}日^{※(169)}に集^{※(170)}む。龜^{※(171)}峰^{※(172)}首^{※(173)}座^{※(174)}寮^{※(175)}比^{※(176)}丘^{※(177)}《宗^{※(178)}寿^{※(179)}》謹^{※(180)}識^{※(181)}す。

【校異】

※寒月向火先坐炉上然後……備規ハ「团炉向火先坐团凳」ニ作ル。

※入炉問訊方坐有処脱鞋在外……備規ハ「面火問訊就坐、不得脱鞋凳外」、勅規ハ「正坐揖上下肩」ニ作ル。

※炉……勅規ハ「炉圈」ニ作ル。

※香匙火筋……備規ハ「火筋香匙」ニ作ル。

※火……校規・勅規ハ「火飛灰」ニ作ル。

※聚頭說話……備規ハ「挨肩交頭語笑」ニ作ル。

※等物……備規ニナシ。

※炙鞋ノ炉中……備規ハ「烘鞋靴。不得彈垢膩火中。不得烘衣被。不得攪起直撥。露袴口、礼儀疎怠、有動衆念」ニ作ル。

ル。

※臭……勅規ニナシ。

※焙……真福寺本ハ「炆」ニ作り、右、「アフルコト」アリ。

※緋……勅規ハ「烘」ニ作ル。

※等……勅規ニナシ。

※皆不許……校規・勅規ニナシ。

※炉中……校規・勅規ハ「内」ニ作ル。

※如前ノ贅語……備規ハ全文相違スルタメ、以下ニ全文ヲ掲グ。

日用軌則、聊筆其略。赴衆法律、各有篇章。举措看他上流。慎勿随於庸鄙。叢林貴要整肅、一日三省吾身、自古今仏祖、可曾一髮輕違者哉。匪敢聞於宿徳、聊筆禁於初機、茲不贅聞、統祈照悉。

※己巳ノ謹識……校規・備規・勅規ニナシ。

※于……底本・慶安本・藏經本ハ「千」ニ作ル。

【語註】

⑪寒月向火：以下、冬に開炉した際の作法が記される。『禪苑清規』卷四「聖僧侍者炉頭直堂」には、火鉢の管理を担当する役職である炉頭が、十月一日に開炉し、二月一日に閉炉すると定められている（『訳註禪苑清規』一五七頁）。『五山十刹図』には、「杭州径山様」の「僧堂囲炉裏図」（『禅学大辞典』図版二頁）が掲載されているほか、「靈隱僧堂」では囲炉裏が聖僧の上に描かれている（同前三頁）。前者によれば、囲炉裏は円形で、内側には直径四尺四寸五分（約一三三・三cm）の炉が置かれ、その三尺三寸八分（約一〇〇cm）外側に、上面・高さが一尺四寸（約四二・四cm）の囲いが置かれている。

⑫先坐↘方坐……『稗説』では、前註の「僧堂囲炉裏図」と、勅規では「先坐炉圈上」に作ることから、一旦炉を背にして外側の囲いに座り、身を転じて炉の方に向き直り、問訊してそのまま座ることであると解釈している（下之二、三三ウ―三四オ）。

⑪香匙……香を掬う際に用いる匙のこと。

⑫火筴……「筴」は「箸」の意味で、炭などを掴むための火箸のこと。

⑬撥火……「撥」は「分けひらくこと、はねること」。よつて香匙・火筴で炭を弄ぶなどした結果、火花を飛ばさないようにすることを述べていると思われる。

⑭不得煨点心等物……「煨」は「埋み火のある灰の中に入れて焼く」こと。よつて炉で食事を温めることを戒めている。

⑮不得炙鞋臭……本段の最初に、鞋を脱いで外に置くべきことが記されるが、その鞋を炉に近づけて温めてはならないと述べている。

⑯脚絆……『祖庭事苑』卷八には、「律所謂護臙衣也。僧祇云、我弟子著三衣、足遮寒苦。若性不忍寒者、弊故衣随意重著（律に謂う所の護臙衣なり。僧祇に云く、我弟子、三衣を著けて、足の寒苦を遮る。若し性寒を忍びざる者は、弊故衣を随意に重著すべし）」（『五山版中国禅籍叢刊』三、臨川書店、二〇一五年、四〇二頁）とあり、寒い時に「臙」（こむら、ふくらはぎのこと）を温めるために重ね着する布のこと。

⑰如前↘老成……全体の総括として、この著述の内容は「老成」に対して聞くような内容ではなく、初学者のためのものであると述べている。

⑱升堂……『稗説』（下之二、四〇オ）・『左觴』（八五七頁）では「上堂」の意とするが、『禅学大辞典』には「修行の段階をいう語で、「由也升」堂矣、未「入」於室也」「論語、先進」に基づく。入室の前の段階として区別されることもあるが、同義にも用いられる」（五七二頁）とあり、そうであれば次の「入室」と合わせて解釈した方がよい。本稿では、『禅苑清規』卷二に「上堂」（『訳註禅苑清規』七一頁）が立項されており、またこの段の最後に「清規既已具載」とあることから、前者の意で解釈した。

⑲入室……学人が住持の室に入って親しく教えを受けること。『禅苑清規』卷一「入室」（『訳註禅苑清規』六六頁）参照。

⑳小参……禅宗寺院における不定期の説法のこと。『禅苑清規』卷二「小参」（『訳註禅苑清規』七九頁）参照。

⑬③ 諷經……『禪苑清規』には卷六「看威経」（『訳註禪苑清規』二〇六～二〇九頁）の章はあるが、具体的な諷経の内容・作法について明確に記した章はない。

⑬④ 念誦……三と八がつく計六日に、僧堂で十仏名を唱え、国家・仏法・施主の興隆・安寧や、自己の完成を願う行持。『禪苑清規』卷二「念誦」（『訳註禪苑清規』七六～七八頁）参照。

⑬⑤ 巡察……住持が諸寮を点検して回ること。『禪苑清規』卷二「巡察」（『訳註禪苑清規』九三頁）参照。

⑬⑥ 解結……九十日間の安居を開始する「結制」と、結制を解く「解制」のこと。『禪苑清規』卷二「結夏」「解夏」（『訳註禪苑清規』八五～九二頁）参照。

⑬⑦ 人事……叢林において挨拶などの行札を行う儀式のこと。『禪苑清規』卷二「冬年人事」（『訳註禪苑清規』九二頁）では、冬至と新年に行う人事について説明されている。

⑬⑧ 装包……僧侶が行脚する際に携行する荷物をまとめること。『禪苑清規』卷一「装包」（『訳註禪苑清規』二二頁）参照。

⑬⑨ 頂笠……笠を被ること。『禪苑清規』卷一「装包」の後半で「戴笠之法」が説明される（『訳註禪苑清規』一三～一四頁）。なお、無著道忠『五家正宗賛助桀』には「忠曰、一頂笠行装也（忠曰く、一頂の笠は行装なり）」（『五家正宗賛助桀』、禅文化研究所、一九九一年、八七九頁）とあり、旅の装束のこととする。

⑬⑩ 送亡……亡くなった僧侶を送ること。『禪苑清規』卷七「亡僧」（『訳註禪苑清規』一三七～一四六頁）参照。

⑬⑪ 唱衣……亡くなった僧侶の所有品を売却し、葬儀の費用などに充当すること。『禪苑清規』卷七「亡僧」の最後に記載される（『訳註禪苑清規』二四六～二四八頁）参照。

⑬⑫ 嘉定二年……南宋の元号。西暦一二〇九年、和暦承元三年。道元禪師は、一四年後の嘉定一六年に入宋する。

⑬⑬ 于亀峰……現在の江西省上饒市弋陽県に所在する「亀峰」のことで、かつては亀峰山瑞相寺が存在し、無量は当寺の首座を務めていた際に本書を撰述した。なお底本等には「千亀峰」とあるが、国会本・真福寺本により「于亀峰」に改めた。

《共同研究》万治本『無縁双紙』の研究(二)

——卷六「葬礼式」の註釈的研究——

仏事に関する研究会

【底本】

『万治本』：曹洞宗総合研究センター所蔵『無縁双紙』、万治二年（一六五九）、吉文字屋市良兵衛。

【凡例】

一、本稿は、万治二年刊『無縁双紙』巻六に所収される「葬礼式」に対する註釈的研究であり、全三三項目のうち、第一九番から第三三番までの報告である。

一、各項目の報告は、番号・項目名・図版・書き下し・『資料紹介』万治二年刊『無縁双紙』（『宗学研究紀要』第三七号、二〇二四年（二九七）三四頁。以下、影印本）の丁数・語註・解説によって構成されている。

一、本稿における文字は、通用の新字体に統一した。

一、書き下しの際には、片仮名は平仮名に改めた。

一、割註は、へゝ内に入れて示した。

一、和装本の丁数は、（九オー一〇ウ）のように表記した。

一、語註・解説の作成に際して、以下の【主要参考文献一覧・略号表】で列挙した文献を参照した場合は、該当の略号・書名と頁数若しくは丁数のみを記し、詳細な書誌情報は省略した。

一、『万治本』及び参考文献の中には人権上、十分な配慮を要する記載が含まれる。本稿の語註及び解説作成に当たっては、十分留意の上、該当箇所には特に指摘した。『万治本』の人権上の留意点については、『宗学研究紀要』第三七号、二二八頁を参照されたい。

【主要参考文献・略号表】

『万治本』＝『無縁双紙』七卷二冊

曹洞宗総合研究センター所蔵、万治二年（一六五九）、吉文字屋市良兵衛刊。なお、該当箇所の表記については影印本の原本の丁数を示した。

『増補本』＝『増補分類無縁双紙』八巻四冊

万治本『無縁双紙』の研究(一)(仏事に関する研究会)

一九四

曹洞宗総合研究センター所蔵、寛文七年(一六六七)、水田甚左衛門刊本の、近世後期頃の柳枝軒小川多左衛門による後印本を参照した。

『無縁集』＝『浄土無縁集』一巻一冊

撰者・版元不明。寛永二十一年(一六四四)刊本。国書データベース(<https://kokushonijia.jp/biblio/200015282/60?E11a>)で閲覧可能。なお、『共同研究』万治本『無縁双紙』の研究(一)―巻六「葬礼式」の註釈的研究―(『宗学研究紀要』三八号、二〇二五年)で参考文献とした『無縁集』(駒澤大学図書館請求記号、永久一九六九)は同文献の抄本と思われるため、本稿では当該文献に変更した。

『諸回向清規』＝『諸回向清規』五卷五冊

天倫楓隠(伝不詳)、永禄九年(一五六六)編、明暦三年(一六五七)刊。曹洞宗総合研究センター所蔵、貝葉書院の後印本を参照した。国書データベース(https://doi.org/10.20730/200_007573)でも閲覧可能。

『泥洹之道』＝『泥洹之道』一巻一冊

良定(并蓮社人観・袋中、一五五二―一六三九)述、明暦四年(一六五八)刊、版元不明。駒澤大学図書館請求番号：永久七七七八。

『無縁慈悲集』＝『無縁慈悲集』一巻二冊

報誉龍山(無住、?―一六四七)著、万治三年(一六六〇)、

山口市郎兵衛刊、国書データベース(<https://doi.org/10.20730/100355041>)にて閲覧可能。

『小叢林略清規』＝『小叢林略清規』三卷二冊

無著道忠(一六五三―一七四四)撰、貞享元年(一六八四)刊、曹洞宗総合研究センター所蔵、貝葉書院による後印本を参照した。国書データベース(<https://doi.org/10.20730/100304474>)でも閲覧可能。

『引導要集便蒙』＝『引導要集便蒙』一二卷六冊

伝恵述、貞享元年(一六八四)、井上忠兵衛・前川茂右衛門刊。国書データベース(<https://doi.org/10.20730/100350986>)にて閲覧可能。

『福田殖種纂要』＝『福田殖種纂要』一〇巻一〇冊

貞享三年(一六八六)、西村孫右衛門刊。国書データベース(<https://doi.org/10.20730/10044300>)にて閲覧可能。

『雑用集』＝『雑用集』一巻一冊

印充紹要(一六三五―一七〇〇、大徳寺三三七世)写、国立公文書館デジタルアーカイブ(<https://www.digitalarchives.go.jp/img/1249638>)にて閲覧可能。

『浄土諸回向宝鑑』＝『浄土諸回向宝鑑』五卷五冊

元禄十一年(一六九八)、上田治郎兵衛・吉田三郎兵衛刊。国書データベース(<https://doi.org/10.20730/10044324>)にて閲覧可能。

『回向并式法』 〓 『回向并式法』 一卷一冊

尾崎正善「翻刻・大安寺藏『回向并式法』」(『曹洞宗宗学研究所紀要』第九号、一九九五年)の頁数を示し、センター所蔵の原本写真によって校訂した。

慈廣寺本『瑩山清規』 〓 慈廣寺本『瑩山清規』 一卷一冊

廣瀬良文「慈廣寺本『瑩山清規』 翻刻と紹介」(『駒沢大学禅研究所年報』第三五号、二〇二三年)の頁数を示し、センター所蔵の原本写真によって校訂した。

『明治校訂洞上行持規範』 〓 『明治校訂洞上行持規範』 (曹洞宗事務局、一八八九年)

『行持軌範』 〓 曹洞宗宗務庁教学部編『昭和修訂曹洞宗行持軌範』 (曹洞宗宗務庁、二〇二一年)

『禪苑清規』 (崇寧二年(一一〇三)。本文並びに頁数は『訳註禪苑清規』(曹洞宗宗務庁、一九七二年)を記載する)

『曹洞宗全書』「大系譜」(曹洞宗全書刊行会、一九七六年)

『禪林象器箋』 〓 柳田聖山主編『禪学叢書之九 禪林象器箋』 (中文出版社、一九七九年)

『禅学大辞典』 〓 『新版禅学大辞典』 (大修館書店、一九八五年)

『時代別国語辞典・室町時代編』 〓 『時代別国語辞典・室町時代編』 一〓五 (三省堂、一九九一―二〇〇一年)

『万治本『無縁双紙』の研究(一)』 (仏事に関する研究会)

『禅語辞典』 〓 入矢義高・古賀英彦編『禅語辞典』 (思文閣出版、一九九一年)

大正 〓 『大正新脩大藏經』 (大正卷数・頁数上等と表記)

己統藏 〓 『大日本統藏經』 (己統藏卷数・頁数上等と表記)

松浦秀光『禅家の葬法と追善供養の研究』 (山喜房仏書林、一九七二年)

尾崎正善「曹洞宗葬送儀礼と陰陽道(二)」(『曹洞宗研究員紀要』第二八号、一九九七年)

福原敏男『祭礼と葬送の行列絵巻』 (岩田書院、二〇二四年)

『共同研究』「万治本『無縁双紙』の研究(二)」 〓 卷六「葬礼式」の註釈的研究 〓 (『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年)

本研究会参加者

永井政之センター所長、佐藤俊晃委託研究員、小早川浩大常任研究員、澤城邦生客員研究員、秋津秀彰常任研究員、永井賢隆研究員、山内弾正研究員、秦慧洲研究員、務臺宗孝研究員。

十九、位牌上書次第 (位牌の上に書く次第)

〔書き下し〕

般涅槃、和尚。示寂(長老)。円寂(首座)。帰寂(僧)。西帰(僧僧トモニ)。逝去・過去・登真・帰元・回帰・帰^マ・帰真・没故(凡人)。損館(貴人)。掩粧(女高人)。(下、一一ウ)

〔語註〕

位牌……法名・戒名を書いて死者をまつるためのもの。その形は宝塔形・桜門形・櫛形・屋根付筆返し・雲形袖付・丸形繰出しなど多数あり、台座も三重・五重と諸種がある。また、その起源は宋朝以前に遡るとされ、元来は儒家が用いたものを仏家がこれにならつたとされる(『禅学大辞典』五一頁)。

位牌上書次第……「位牌の上に書く次第」。『勅修百丈清規』卷六「亡僧(抄割衣鉢)」(大正四八、一一四七頁下)には「牌ノ上ニ書シテ云」として「新円寂某甲上座覚霊」、西堂ならば「前住某寺某号某禅师之霊」と書くことが示されている。

般涅槃……梵 parinirvāṇa の漢訳で完全なる涅槃を意味する。仏が亡くなることを示し、生死を離れ完全な静寂に入ること。また、般涅槃は多くの場合死を意味し、さとりを指すことが少ないのに対し、涅槃の多くはさとりを意味し、死を指すことが少ないとされる(中村元『仏教語大辞典』、東京書籍、一九八一年、一一一頁)。

円寂……涅槃(梵 nirvāṇa)の新意訳。『般若心経略疏』には「涅槃此云円寂。謂德無不備称円、障無不盡称寂(涅槃は此れ円寂と云う。謂へらく、徳備わざる無きことを円と称し、障盡くざる無きことを寂と称す)」(大正三三、五五二頁中)とあり、諸徳が間違ひなく備わり、わずかな障りもないことと示される。また、この意を転じて安らかに入寂することや僧侶の死のことを指し、生死の苦を離れて究極の果徳を円満成就した死を意味する(『禅学大辞典』一一一頁)。

損館……「^{えんかん}捐館」の誤りと見られる。住み慣れた屋敷を捨てることを指して死の婉曲表現とする語(『漢辞海』第四版、三省堂、二〇三年、六〇二頁)。また『幻住庵清規』には「僧俗男女皆可通用」とする「薦亡焼香疏」(中統歲一一、九八四頁右下)があり、この中では男女を区別して「損館」「掩粧」が用いられている。ただし、ここには貴人等の位について触れられてはい

ない。

掩粧……主に女性に用いられる死の婉曲表現のこと。掩は覆い隠す意味で、粧は化粧を指す。『時代別国語辞典室町時代編』一（九三五頁）には「えんさう」と紹介され、『禪門宝鑑』（来馬琢道、鴻盟社、一九二一年）でも同様の読みが振られる。石碑に刻まれた銘や近世古文書などで散見され、婦人の死を意味する動詞としても使用される。

〔解説〕

日本において位牌の習慣が一般化したのは江戸時代の頃で、禅宗に伴って伝わったものとされる（『仏教語大辞典』三三頁）。この位牌の様式は宗派によって様々であるものの、法名・戒名の書式は大きく三段の形で記されることが多く、位牌上部に記す文字（上の置字、頭文字、冠字など）、戒名（各種の号を含む）、位牌下部に記す文字（下の置字、底文字など）の三つに分れる。なお、上下に配される文字の呼称は資料によって異なり、統一されていない。

「十九、位牌上書次第」は位牌上部に記す文字の書き分けが示されたものであるが、ここで見られる内容は、同様の題が振られた『諸回向清規』四「僧俗男女位牌之上頭文字」（大正八一、六二四頁上）とは一致しない。一方、『増補本』（六、一オ）では「位牌書法」として『諸回向清規』の内容が引用され、「十九、位牌上書次第」に見られる内容は掲載されていない。

また、同じ文字であっても資料によって示される立場が異なる場合がある。例えば、『万治本』では「円寂」は「首座」に付けられるのに対し、『諸回向清規』では「平僧」、『無縁慈悲集』では「尊宿」のように異なる立場が示されている。これらの差異については、『万治本』を中心に各種資料と対照してまとめた（表19―1）。

なお、「帰」については、「□帰」、または「帰□」とあるべきもので一字が欠落していると思われる。

【表19—1 位牌上書諸本対照表】

『貞観政要格式目録』(三ウ)「位牌頭書様」	なし	なし	なし	大名・中人に至るまで書く	なし	大名・中人に至るまで書く	なし	大名・中人に至るまで書く	大名・中人に至るまで書く	下賤通用	諸大名	諸大名	諸大名	八三
『雑用集』「位牌上之字書様」(五八)	なし	尊宿	なし	尊宿	西帰はなし ただし婦西として通用とする	常に出家	なし	常に出家	通用	通用	なし	なし	なし	牧英正『貞観政要格式目録の研究』(一九八三)
『智無智通用集』卷第四「位牌首字書様上中下」	なし	公家	僧用	なし	西帰はなし ただし婦西として俗上とする	なし	なし	なし	僧俗	僧俗	なし	なし	なし	『天台宗全書』第二十卷 三八頁
『引專用集便蒙』「位牌上置字之事」(七オ)	なし	上上の尊宿・長老・公家	上上の尊宿	中の上	なし	なし	上上の僧	尋常男女	尋常男女	尋常男女	貴人・侍・貴女	貴女	貴女	
『無縁慈悲集』「位牌上之置字目安事」(上、三三オ)	なし	上上の尊宿・長老	上上の尊宿	中の上	なし	なし	上上の僧	尋常男女	尋常男女	尋常男女	貴人・侍・貴女	貴女	貴女	
『増補本』「僧俗男女位牌之上頭文字」(七一オ)	なし	東堂西堂前堂	(注記なし)	(注記なし)	(注記なし)	(注記なし)	男女	(注記あり)	男女	(注記あり)	高人の男・貴人の女	貴人の女	貴人の女	
『諸回向清規』卷第四「僧俗男女位牌之上頭文字」	なし	東堂西堂前堂	平僧	平僧	注釈あり	注釈あり	なし	注釈あり	注釈あり	注釈あり	高人の男・貴人の女	貴人の女	貴人の女	
『万治本』(十九位牌上書次第)			首座	僧	僧僧トモニ						貴人	女高人	女高人	
『般涅槃』	和尚	示寂	円寂	帰寂	西帰	逝去	登真	帰元	回帰	帰真	没故	損館	掩粧	備考

経」(巻一、五七オ)や「見畜生偈」(巻四、五ウ)などの表記はあるものの、位階に関する項目では確認できない。差別戒名については『禪門小僧訓』を読む(曹洞宗ブックレット八、一九八八)など、曹洞宗人権擁護推進本部による刊行物の他、『万治二年刊『無縁双紙』の人権上の問題点』を参照のこと。

【解説】

霊位は、死者の霊。あるいはその名前を記した位牌を指す語句としても知られる(『日本国語大辞典』二三、一〇三八頁)。しかし、『二十、霊位書之次第』で示される霊位は位牌下部に記す文字の事であり、ここでは立場に応じた位階の書式が示される。

先の「十九、位牌上書次第」と同様に『諸回向清規』巻四「僧俗男女位牌之下文字」(大正八一、六二四頁上)と対応するように思われるが、その内容は異なる。また、『増補本』(六、二オ)とも異なっており、ここに『万治本』の内容は掲載されない。これらの差異について、『万治本』を中心に各種資料と対照した(表20—1)。

なお、『禪門小僧訓』に見られる「無縁双紙」についてみると、『禪門小僧訓』は、著者の無住道人が菩薩大戒場にて穢多に禪門禪尼の法名二字を授けようとした場面から始まる。その際、法会の随喜者が法名は「ト男ト女」とすべきだと主張し評議したという。しかし、主張した人物は「古伝に曰く」としながら具体的な出典を明らかにすることができず、その場ではうやむやになったようである。以前から無住道人は、出家の別などなく、職業による法名の差など無用であると考えていたこともあってか、この件があつて以降、周辺の人に聞き込みなどして「ト男ト女」の出典を調べていた。その中で無縁双紙をはじめとする種々の資料を参照しようだが「山伏や座頭・禪宜の事などはあれども、穢多の事のみ不見」であり、「ト」の字義から調べても穢多の法名に関連する情報は得られなかったという。しかし、本屋で見つけた『貞観政要格式目』に詳細な職業別の指示に加えて「ト霊(霊は略字)」の使用があり、それが「国法」であると判断したことから、考えを改めることになった。

ここで注目すべきは、無住道人が『貞観政要格式目』を参照して「ト霊」に言及していること。この時に参照された『無縁双紙』には「ト霊」に類する記載がなかったこと。そして、『禪門小僧訓』では『万治本』に確認できない「山伏や座頭・禪宜の事」などを「無縁双紙にある」とすること。以上の三点である。

「十九、位牌上書次第」でも触れたように、『増補本』の位牌の指示は大部分が『諸回向清規』からの引用とみられる。この

中には「山伏や座頭」などが示されている一方、穢多の法名や「卜霊」の指示は確認できない。一方、『万治本』二十、靈位書之次第」にはその末尾に「卜霊」の記載がある。割註には「畜生」とあるのみで、これが穢多等の身分を指すものと直接的に断定することはできないが、少なくとも記載の順番を見る限りは最低位の序列が意識されていることは疑いない。よって仮に無住道人がこの『万治本』を参照していた場合、『禪門小僧訓』にあるような内容にはならなかったであろう。

以上のことから、無住道人が仏事の疑問を解消するために頼った『無縁双紙』は『増補本』（七、一〇〇ウ、三ウの内容など）か、その系統の書写本であったことが推定できよう。

「貞観政要格式目 (三ツ)「位牌頭 書様」	
「回向并式法」	なし
高人	なし
僧	頭に円 寂、眞 と書いた 場合、下 位に付け る。大名 の通用。
なし	なし
なし	頭に捐 婦空、 眞、尊 師、尊 儀と書 いた場合 下位に付 ける
首座、 書記	公家大 名など
なし	なし
なし	なし
なし	なし
なし	なし
なし	なし
凡大 名	なし
将軍 御族	なし
高人	なし
なし	頭に捐 婦空、 眞、尊 師、尊 儀と書 いた場合 下位に付 ける
なし	頭に婦 眞、寂 源、没 と書 いた場合 下位に付 ける。こ れは大 名、中 人に 至るま で書く。
なし(儀 あり。聖 道に用 いる)	なし
なし(假 り。女 の用い る)	なし
なし	なし
在家	なし
なし	なし
なし	「三 家者位 牌」に 記載 あり
	「貞 観政 要格 式目」 の研 究」 (二九 八三)

二十一、中陰之次第 (中陰の次第)

〔書き下し文〕

初七	所願忌	哭添	本尊 不動	本尊 泰広王
二七	以芳忌	経分	釈迦	初江王
三七	洒水忌	光善	文殊	宗帝王
四七	阿経忌	延方	普賢	五官王
五七	小練忌	清前 離延	地藏	閻魔王
六七	檀弘忌	前至	弥勒	變成王
尽七	大練忌	休断	薬師	泰正(一) 太山王
百箇	卒哭忌	迷故	観音	平等王
一周	小祥忌	諸還	勢至	都帝王
三年	大祥忌	体安	阿陀	五道転輪王
七周	休広忌		阿闍	太山府君王
十三	称名忌	宛語	大日	帝积王
卅三	大聖忌	冷照・清浄・本然	虚空蔵	(須阿円満王) 須阿円満王(下、一二オウ)

〔解説〕

本項は、年回忌とその異名、及びそれに対応する十三仏と十王を列挙したものである。これについては様々な異説も見られるため、別途表を設けて、できるだけ多くのものを収録しておいた。

まず『増補本』(八、二四ウ―二八ウ)との関係を示すと、は『諸回向清規』卷四(大正八一、六六四頁下―六六六頁中)に基づき、「追忌名数之次第」と「忌景之次第」に項目を分割している。また「卅三」の「須阿円満王」については、詳細は不明である

が、『諸回向清規』四の「三十三年」項に「(謂之須陀円満之辰)」(大正八・六六六頁上)とあるため、須陀洹に入るための準備が整ったという意味かと思われる。

続けて、それぞれの語句について解説しながら進めていく。まず表題の「中陰」は、「中有」とも言い、『正法眼蔵』(「別本」仏道」(道心)巻には以下の記載がある。

たとひこの生をすてて、いまだ後の生に生まれざらんそのあひだ、中有と云ふことあり。そのいのち七日なる、そのあひだも、つねにこえもやまず、三宝を、となへたてまつらんと、おもふべし。七日をへぬれば、中有にて死して、また中有の身をうけて、七日あり。いかにひさしといへども、七ケ日をばすぎず。『道元禪師全集』二、春秋社、一九九三年、五三二頁)つまり、現世において死んだ後、次の生を得るまでに暫定的な身体を得るが、それは七日後には再び死んで生まれ変わるのを繰り返し、それを七回繰り返した後に後生に至るとされる。その結果、七日毎に法事を行い、その七回目を「満中陰」として忌明けとする習慣が生まれたとされる。この習慣が、次の十三仏や十王の考えと結びついてくる。

次に、十三仏の形成過程について見ていく。本稿では、宮坂宥洪「十三仏信仰の意義」(『現代密教』二三、二〇二二年)の説を主に参照する形で進めていく。

「十三仏」について、個々の仏名はインド由来ではあるが、その信仰・組み合わせ・排列及び葬祭儀礼への導入については、日本由来である。

十三仏に関連する「十王信仰」は、中国撰述の偽経『仏説預修十王生七経』において、死後の初七日から七七日、百箇日、一年、三年に対応する十王が決定される。その經典名にもある通り、この偽経は、生前の予修供養を行うことを目的としたもので、毎月二回三宝に供養する「生七齋」を行うことで、死後の十王の審判を避けることができるかとされている。

年回忌の別名は、由来や出典・意味は不明確なものが多いが、明らかにできるものもいくつかある。それは、儒教との関係性においてであり、「卒哭」は親の死後百箇日目、「小祥」は十三箇月目の祭り、「大祥」が二十五箇月目の祭りを指すため、儒教文化圏における死者に対する服喪期間が影響しているとされる。なお、「小斂」は死後二日目に着替え等を行わせる儀式で、「大斂」は小斂の翌日の納棺の儀式を指す。

日本における展開を見ると、『仏説預修十王生七経』を増広して、日本で撰述された偽経『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』に

において、十王に対応する本地仏(十仏)が決定したとされるが、続蔵所収本の記載は後代の加筆であり、流布の過程で徐々に加筆が進められていったという説もある。十仏の組み合わせは必ずしも一定ではなく、浄土系、天台・日蓮系、真言系の三種類に大別できるが、室町期頃には浄土系のものが一般的になる。

そして応永年間頃に『弘法大師逆修日記事』が成立し、これが十三仏の文献上の初出とされる。その際に、十仏に七回忌・十三回忌・三十三回忌とそれに対応する本地仏が追加で設定される。これらは、三十三回忌までの十三回の法要を一年間で予修するための日付を提示したもので、『無縁双紙』七二「逆修次第」(下、一七ウー一八オ)として収録されている。

更に曹洞宗における十三仏を確認すると、龍泰寺(岐阜県関市)所蔵の、中世末期頃の代語・門参文献『仏家一大事夜話』の中に、葬儀に関連する切紙「十三仏参」(石川力山「禪宗相伝資料の研究」、法蔵館、二〇〇一年、一六五―一六八頁)が収録されており、『無縁双紙』と一致しているため、この頃には受容されていたと考えられる。石川氏は、「十三仏に対する信仰は、十王信仰とともに地藏信仰に基づく、六道に輪廻する衆生の救済に発するもので、中世室町期から日本では亡者の中陰及び年忌の法要の際の本尊とされるに至った」(四二二頁)と指摘する。また永光寺(石川県羽咋市)所蔵切紙「体中サガシノ切カミ」において、出生前の肉体の形成を日付と仏名を連動させることで解説するのは、十王信仰や十三仏と関連づけて説明を試みたためとされる(四五四―四五五頁)。

また『回向并式法』(一一三―一一四頁)では、「忌日卒都婆之銘」として、十三仏と三十三回忌までの塔婆の銘文が記されている。『慈廣寺清規』「亡者之回向様年忌次第」(二六一―二六三頁)では十王と三回忌までの記載に留まるため、地域展開においては差がある可能性もある。

最後に、本段と関係がある可能性がある項目として、一箇月三十日に仏・菩薩の名を配列した「三千仏」と、先に引用した「逆修次第」を、『万治本』より引用して挙げておく。

【参考1】『万治本』巻四―四「十六善神」抜粋

三十仏

一日、定光仏世尊 二日、燃燈仏世尊 三日、多宝仏世尊

四日、阿闍世尊	五日、弥勒世尊	六日、二万灯明
七日、三万灯明佛	八日、藥師世尊	九日、大通智勝
十日、日月灯明	十一、歡喜世尊	十二、難勝世尊
十三、虚空藏菩薩	十四、普賢大菩薩	十五、阿弥陀如来
十六、陀羅尼菩薩	十七、龍樹大菩薩	十八、觀世音菩薩
十九、日光大菩薩	二十、月光大菩薩	廿一、無尽意菩薩
廿二、施無畏菩薩	廿三、大勢至菩薩	廿四、地藏王菩薩
廿五、文殊師利菩薩	廿六、藥王大菩薩	廿七、毘盧遮那
廿八、大日如来	廿九、藥上大菩薩	晦日、釋迦牟尼

(下冊二〇ウ)

【参考2】『万治本』卷七―二「逆修次第」

初七 正月十六日 不動	(種子)	二七 二月 九日 (二十九) 釈迦	(種子)
三七 三月廿五日 文殊	(種子)	四七 四月 十四日 普賢	
五七 五月廿四日 地藏	六七 六月 五日 (十五) 弥勒		
七七 十月 八日 (七) 藥師	百箇日 八月 十八日 觀音		
一周忌九月廿三日 勢至	三年忌 十月 十五日 阿弥陀		
七年忌十一月十五日 阿闍	十三年 同月二十八日 (十) 大白		

三十三年十二月十三日 地藏 如是可用也 (下一七ウ―一八オ、(種子)の形は影印を参照されたい)

【表21—1 年回忌の異名対照表】

年忌	十三仏	十王	十王(無縁双紙)	追忌					
初七日	不動明王	泰広王	泰広王	(初願忌)	哭添忌	始善忌	泰霊忌		
二七日	釈迦如来	初江王	初江王	(以訪忌)	(総分忌)	到彼忌	初重忌		
三七日	文殊菩薩	宗帝王	宗帝王	洒水忌	(光善忌)	孝力忌	教心忌		
四七日	普賢菩薩	五官王	五官王	阿経忌(阿況忌・何況忌・何経忌)	相等忌	延方忌(遠方忌・延芳忌)	暗命忌	向圀忌	証光忌
五七日	地藏菩薩	閻魔王	閻魔王	(小斂忌)	(芳明忌)	離延忌	今離忌	重苦忌	上賓忌
六七日	弥勒菩薩	变成王	变成王	檀弘忌	前至忌	休新忌	得解忌		小飯忌
七七日	薬師如来	太山王	太山王	(大練忌)	(休断忌)	脱光忌	放光忌		
百箇日	観音菩薩	平等王	平等王	卒哭忌	(休新忌)	出苦忌	幽回忌	百朝忌	蘭若忌
一周忌	勢至菩薩	都市王	都市王	小祥忌	諸還忌	辺哭忌	一回忌		誠光忌
三回忌	阿弥陀如来	転輪王	五道転輪王	大祥忌	休安忌	三年忌	常光忌		
七周忌	阿閼如来		泰山府君王	休広忌	遠波忌	超祥忌	七霜忌	本光忌	七年忌
十三回忌	大日如来		帝釈王	称名忌	(寂語忌)	遠方忌	称名忌	永空忌	
三十三回忌	虚空蔵菩薩		須阿円満王	大聖忌	冷照忌	清浄本然忌	阿円忌	須陀円忌	清浄忌
十七回忌	胎蔵大日如来			慈明忌	義光忌				
二十三回忌	般若菩薩			恩実忌	円光忌				
二十五回忌	愛染明王			二五周忌	大士忌	永光忌			
二十七回忌	金剛薩埵			二七周忌	忍光忌				
五十回忌	愛染明王			阿円忌	道光忌				
百回忌	宝生仏・五秘密菩薩			百回忌	一会忌	大光忌			

※「追忌」の記載は万治二年刊『無縁双紙』を基本とし、『諸回向清規』、『増補分類無縁双紙』及び藤井正雄編『仏教行事儀礼書式大事典』（雄山閣、一九八三年）一六三頁、頼富本宏「十三仏の図像と功德」（渡会瑞顯編『十三仏の世界―追善供養の歴史・思想・文化―』、ノンブル社、二〇一二年）によって補った。また、『諸回向清規』、『増補分類無縁双紙』は十七回忌・二十五回忌・百回忌を載せ、二十三回忌、五十回忌は『仏教行事儀礼書式大事典』にのみ記載のため、これを掲載した。なお、太字は『昭和修訂曹洞宗行持軌範』〔年忌塔婆〕（四六〇頁）に言及があるもの。

二十二、中陰勤行之次第（中陰勤行の次第）

〔書き下し文〕

初夜、陀羅尼・坐禪。後夜、坐禪・陀羅尼。五更、陀羅尼。早晨、法華經。粥時、諷經。飯齋、楞嚴呪。日中、法華經。放參、楞嚴呪。晡時、施餓鬼。茶毘の時は楞嚴呪、啓請、無し。（下、一二〇）

〔解説〕

前段を受けて、中陰の各日において行う法要の次第を記したものとと思われる。『増補本』（四冊二四〇）との異同を示すと、「齋」を「齋」とし、「無」を「無之」としている。前者については、『増補本』の方が妥当な本文であると考えられる。

本段の内容の理解のために、具体的な時間を明記した上で各時間帯の行持をまとめると、以下の通りである。

初夜…夜の初め頃の戌刻・午後八時頃…陀羅尼・坐禪

後夜…夜明け頃の寅刻・午前四時頃…坐禪・陀羅尼

五更…時刻としては後夜と同じく寅刻を指すが、その後半を意味するか…陀羅尼

早晨…辰時は午前七時から九時を指すため、七時頃の意味…法華經

粥時…小食の時…諷經

飯齋…「半齋」と同義と見られ、小食と中食の間の軽食のこと…楞嚴呪

日中…概ね正午頃のこと…法華經

万治本『無縁双紙』の研究（一）（仏事に関する研究会）

万治本『無縁双紙』の研究(一) (仏事に関する研究会)

放参…前後の時間帯から推定して、午後二時頃と考えられる…楞嚴呪

晡時…午後四時頃…施餓鬼

【表22—1 中陰勤行対照表】

時間帯 (目安)	『無縁双紙』 「中陰勤行之次第」	『諸回向清規』四 「中陰勤行之品目」	『諸回向清規』四 「中陰勤行之品目拳少異」	『回向并式法』 「同(中陰勤行之次第)」
午後8時頃	初夜 陀羅尼・坐禪			
午前4時頃	後夜 坐禪・陀羅尼		平旦寅 坐禪、光明真言・隨求陀羅尼・大悲無碍神呪	
午前4時頃	五更 陀羅尼	五更 坐禪・八句陀羅尼		
午前7時頃	早辰 法華經	早晨 普門品・大悲神呪・消災神呪	食時辰 神呪 献粥、楞嚴神呪・或大悲	早朝 普門品・大悲呪・消災呪
午前8 9時頃	粥時 諷經	献粥 首楞楞嚴神呪・或大悲神呪	禺中巳 坐禪 法華經・大悲呪	献粥 楞嚴呪
午前10時頃	飯齊 楞嚴呪	半斎 白傘蓋神呪	日南午 半斎、楞嚴呪	粥了 金剛經
午前12時頃	日中 法華經	日午 大乘妙典		半齊 楞嚴呪
午後2時頃	放参 楞嚴呪	放参 大悲神呪・消災神呪	日入酉 放参、小施食	日中 大乘妙典・大悲呪
午後4時頃	晡時 施餓鬼	宿忌 楞嚴呪	黃昏戌 光明真言・大悲呪 坐禪	放参 同施餓鬼
午後8時頃		八句陀羅尼・坐禪		宿忌初夜 陀羅尼・坐禪
午前4時頃			後夜	坐禪・陀羅尼

「陀羅尼」とは、經典を誦誦する意味であろうから、以上の記載に基づけば、中陰の際に行う法要は、前晩から法要と坐禪を

行い、当日の午後まで行われるものであったことがわかる。

なお、関連項目が以下の資料に見えるため、まず各資料の本文を、本稿の原文と対照できる形に整理して挙げ、次いでそれを時間帯を合わせて整理した表を挙げてみる（表22―1）。

更に関連項目を挙げると、『惣持五世永沢開山大和尚喪記（通幻喪記）』『中陰程勤行次第（大慈寺〈熊本県熊本市〉所藏『尊宿出喪式』三二ウ、『通幻寂靈禪師喪記』〈続曹洞宗全書』清規二八頁〉とは文言が若干異なる）』には、以下のように見える。

粥了、般若心経三卷、観音経一卷、大悲呪一返（祈祷也。喪主定之）。

毎日、半斎諷経、斎後、遺経半卷、放参次、楞嚴呪、初夜遺経、後夜陀羅尼。

以上のように、内容は若干異なるが、通幻寂霊（二三二―二三九）の中陰供養として似たような法要が行われ、それが後代に増補されたことで、上記の差定が作成されたことが分かる。

二十三、住持人遷化喪儀執事節次（住持人遷化喪儀の執事の節次）

〔書き下し文〕

移龕、鎖龕、掛真、挙哀、奠茶、奠湯、対霊小参、提衣、起龕、門首、秉炬、挙骨、入骨、入祖堂。（下、二二丁ウ）

〔語註〕

①移龕…寝堂に置かれた故人の遺体を入れた龕（柩を入れた厨子）を龕前堂（一一六二―二六三頁、図一一一参照）へ移動する仏事のこと。

②鎖龕…龕の蓋を閉じる際の仏事のこと。

③掛真…真儀（遷化した尊宿の肖像）を須弥壇に掛けて営む仏事のこと。

④ 举哀：哀声を挙げて死者を悼む仏事のこと。「一二、尊宿茶毘の次第」(一二九二頁) 参照。

⑤ 奠茶：故人に茶を献じて供養する仏事のこと。

⑥ 奠湯：故人に蜜湯を献じて供養する仏事のこと。

⑦ 対霊小参：対真小参とも。故人の龕前において禅問答を行う仏事のこと。『勅修百丈清規』卷二「対霊小参奠茶湯念誦致祭」

「喪司維那同小師、懷香、詣客位、請主喪人。大夜対霊小参。預設座、候昏鍾。鳴鼓集衆、両序座下問訊(如常式)主喪人用帶行侍者焼香。無則聖僧侍者代之。小参下座。(喪司の維那、小師と同じく香を懷き、客位に詣り、主喪の人を請し、大夜に対霊小参す。預め座を設け、昏鍾を候つ。鼓を鳴して衆を集め、両序は座下にて問訊す(常の式の如し)主喪の人、帶行侍者を用いて焼香す。無ければ則ち聖僧侍者之に代す。小参して下座す)」(大正四八、一二八頁中)とあり、前日の大夜につとめるとある。

⑧ 提衣：唱衣とも。『勅修百丈清規』卷二「唱衣」に「開籠出衣鉢、依号排席上、請提衣仏事(籠を開き衣鉢を出し、号に依りて席上に排し、提衣仏事を請す)」(大正四八、一二九頁中)とある。また、『義介喪記』によれば、「次唱衣如常。但衣、在仏事。提衣法者、焼香侍者、捧法衣而至喪主前。喪主下床、提衣。在法語。語了曰、孝子当堂頭和尚。孝子進而触礼三拜、伝領婦位。次又提衣。侍者又捧袈裟、而至首座前。首座下床提衣。在法語。遺附宗円首座。主人遣侍者問訊領受(次に唱衣常の如し。但し衣、仏事に在り。提衣の法は、焼香侍者、法衣を捧げて喪主の前に至る。喪主床に下り、提衣す。法語に在り。語了りて曰く、孝子、堂頭和尚を当てる。孝子進みて触礼三拜し、伝領して婦位す。次に又た提衣す。侍者又た袈裟を捧げ、而して首座の前に至る。首座床を下りて提衣す。法語に在り。宗円首座に遺附す。主人、侍者を遣わして問訊して領受す)」とある。

⑨ 起龕：葬祭場所に送る龕を運び出す仏事のこと。

⑩ 門首：山門首の略。寺の門前のこと。葬祭場の入り口のこと。

⑪ 秉炬：故人を茶毘に付す仏事のこと。『勅修百丈清規』卷六「茶毘」「喪至涅槃台。知事焼香上茶。次住持上香婦位。維那出焼香、請住持秉炬仏事。直歳問訊度火把。候拳仏事畢(喪、涅槃台に至る。知事、焼香し茶を上る。次に住持上香し婦位す。維那出でて焼香し、住持を請して秉炬仏事す。直歳、問訊して火把を度す。仏事を拳し畢るを候つ)」(大正四八、一二四八頁下)とあり、知事が茶を献じ住持が上香した後、維那が住持を請し、直歳が松明を住持に渡すところである。

⑫ 挙骨：茶毘後に骨上げする仏事のこと。骨上げ後は舍利器に骨を納める。

⑬ 入骨：遺骨を墓所に納める仏事のこと。

⑭ 入祖堂：位牌を祖堂（祖師を祀る堂。祖師堂）に安置する仏事のこと。

〔解説〕

本項は、住持人の遷化に伴う葬儀儀礼の行持について各仏事が列挙されている。ただし、尊宿の儀礼について取り上げた「一、尊宿茶毘之次第」に記載される掛真、祭文の各仏事は本項にはみられない。また、移龕は入龕、秉炬は下火、挙骨は起骨、入塔は入骨、入牌は入祖堂と記載されており、表記の相違が確認される。

なお、全体の行持の流れについては『叢林校定清規總要』『当代住持涅槃法事次第』と内容が近いものとなっている。これについては、『表12—1「諸清規葬儀次第対照表」』（二—二九四—二九五頁）を参照のこと。

二十四、茶毘儀式并諸仏事次第（茶毘儀式並びに諸仏事の次第）

〔書き下し文〕

先づ祭文を龕前に於いて読む可し、自余の仏事に混ぜざれ。靈供並びに茶湯を献じ、祭文を読む人、之を供す可し。次に掛真仏事、鎖龕仏事、龕前念誦、起龕念誦、起龕仏事。次に山頭に於いて奠湯仏事、奠茶仏事、秉炬念誦す。（皆喪宗、之を誦す。前後三所に之を記すは見合す可し。）（下、一三才）

〔語註〕

① 先づ祭文ヲ可レ供レ之…茶毘の儀式とそれに伴うさまざまな仏事に関する次第が述べられるなか、祭文に関する内容が述べられる。『諸回向清規』四「僧家茶毘儀式并仏事次第」の「祭文於龕前先奠之。不混自余仏事。靈供并茶湯改備之。誦祭文人供之（祭文は龕前に於いて先に之を奠す。自余の仏事を混ぜざれ。靈供並びに茶湯改めて之を備う。祭文を誦す人、之を供す）」（大正八一、六六七頁上）とあるのが該当する。ここでは、龕の前で祭文を読み上げるにあたっては、その他の仏事を行ってはいけない

とある。そして、霊供と茶湯を改めて備えるにあたり、祭文を読みあげた人が行うものと述べられる。

なお、『諸回向清規』には「祭文封皮式。淡墨紙不貼印。焼香侍者表上之。今時維那宣揚非也(祭文の封皮の式。淡墨紙にて印を貼らず。焼香侍者、之を表上す。今時の維那の宣揚するは非なり)」(大正八一、六六七頁上)とあり、祭文の封皮(包み紙)はうす墨色の紙を用いて印を貼らないとし、祭文の図が掲載されている。そして、祭文は焼香侍者が奉るものとし、当時行われていた維那が宣揚していたことを否定している。そして、『増補本』八(四ウ・一五オ)には「祭文封皮式」が立項され本項と同内容の文が示されたのち、前出の『諸回向清規』の同文が記されている。

②次ニ掛真仏事ノ起龕仏事：茶毘儀式では祭文に引き続き、掛真仏事、鎖龕仏事、龕前念誦、起龕念誦、起龕仏事という儀礼の順序が示される。『諸回向清規』では「龕前、凡諸仏事喪主皆焼香請之。一番、鎖龕仏事。〈鎖子以盆袱盛之、行者進之。侍者接取呈渡之。二番、掛真仏事。〈同上。三番、念誦。〈大悲呪、鎖龕念誦、又龕前念誦也〉。四番、起龕仏事。五番、念誦。或在仏事之先云是誤歟〉(龕前にて凡そ諸の仏事の喪主は皆な焼香して之を請す。一番、鎖龕仏事。鎖子、盆袱を以て之を盛り、行者之を進む。侍者接取し、呈して之を渡す。二番、掛真仏事。同上。三番、念誦。大悲呪、鎖龕念誦、又龕前念誦なり。四番、起龕仏事。五番、念誦。或いは仏事の先にこれ在りと云うは誤りか)」(大正八一、六六七頁上)とある箇所が該当する。ただし、掛真仏事と鎖龕仏事並びに起龕念誦と起龕仏事の順序が逆になっている。『諸回向清規』によれば、掛真仏事、鎖龕仏事、龕前念誦、起龕念誦、起龕仏事の各仏事は龕前にて行われ、喪宗(喪主のことか?)がすべて焼香して要請するとある。また、掛真仏事と鎖龕仏事においては、頂相及び鎖子は袱紗をかけた盆に載せ、行者がこれを進呈し、侍者が受け取り導師に手渡すとある。

なお、『増補本』八(一五オ)には「龕前」が立項され、前出の『諸回向清規』の同文が示される。

③次於山頭奠湯仏事ノ秉炬、念誦：山頭仏事の次第が述べられ、奠湯仏事、奠茶仏事、秉炬、念誦という儀礼の順序が示される。ここでは儀礼の順序のみが示されるが、前出の『諸回向清規』には以下の内容が示されている。「山頭。奠茶・奠湯・秉炬・念誦。〈茶湯仏事之人、先礼後焼香、遂倚者進盞。次湯瓶作供、持之退。挙仏事語、其後焼香無也。齋前茶毘、先奠湯、後奠茶。齋了茶毘、先茶後湯云云〉(山頭。奠茶・奠湯・秉炬・念誦。〈茶湯仏事の人、先づ礼後に焼香し、遂りて倚者、盞を進む。次に湯瓶もて供を作し、之を持して退く。仏事の語を挙げ、其の後、焼香無きなり。齋の前に茶毘するは、先に奠湯、後に奠茶なり。齋了つて茶毘するは、先に茶、後に湯なり云云)」(大正八一、六六七頁上)とあるが、これによれば、山頭(葬祭場)において奠茶・奠湯の各仏事を執り行う

人は、礼後に焼香し、そこで倚者（侍者のことか？）が盞（茶湯の器）を進呈する。それに続いて湯瓶をもつて器にそそぎ、終わったら退くとあり、仏事の語を挙げたら、その後の焼香は行わないとしている。また、設齋の前に茶毘を行うのであれば先に奠湯仏事を行い、後に奠茶仏事を行うが、設齋後に茶毘するのであれば、順序を変えて先に奠茶仏事、後に奠湯仏事を行うことが記されている。

この点について『行持軌範』をみると、「從來、午前は先湯後茶、午後は先茶後湯といわれているが、今は午前、午後の別なく湯を先にして茶を後と定める」（三五六―三五七頁）とあり、「第六章喪儀法・第一尊宿喪儀法」では「奠茶」、「奠湯」は午前午後の別なくすべて湯を先、茶を後としている（三三六頁）。

なお、『増補本』八（二五ウ）には「山頭」が立項され、前出の『諸回向清規』の同文が記される。

二十五、赴山頭次第（山頭に赴く次第）

〔書き下し文〕

一番（雪柳／雪柳）、二番（仏幡・僧幡／法幡・宝幡）、三（挑灯／挑灯）、四鈴、五（鼓／鼓）、六（鉞／鉞）、七（燭台／華瓶）、八香炉、九真像或いは位牌、十龕、十一天蓋（前後の三所の記、之れ見合す可し）（下、二三オ）

〔語註〕

①雪柳：死者を送るのに用いる紙花のこと。『禪林象器箋』二八・器物門に「如今送亡者^二、以^二雪柳^一、亦惜^レ別之義也。因唱^二聖号^一、投^二之棺上^一（如今亡者を送るに、雪柳を以てするは、亦た別れを惜しむ義なり。因みに聖号を唱え、之を棺上に投ず。）」（八二六頁）とある。

また、面山瑞方（二六八三―一七六九）撰『僧堂清規考訂別録』では、「勅規、備親等二、雪柳ヲ分俵スルコト見ユ。雪柳ハ紙花ナリ。支那ノ風俗ニ、離別ノ時ニ、河辺ニテ柳條ヲ折テ、同心結トテ、環ノ如クニ結テ、行人ノ袖ニ入テ贈ル。古詩ニ「離別河辺結柳條」、マタハ「如今結作同心結、將贈行人知不知」ト作りシコレナリ。清規ニ、雪柳用ユルモ別レヲ送ル意ナリ。雪柳トハ、三月ノ比、柳花ノ雪ニ似タルヲ云フ。勅規ニハ出喪ノ時ニ、各各一本宛テ持テ送り、後二一所ニ

聚メ、雪柳ノ数ニテ、人数ノ多少ヲ知ルタヨリトス。シカレドモ支那ノ土俗ノ風儀ニテ、儒喪ノ中ニモ見ヘズ。本ヨリ仏經ニ出タルコトナラネバ、一事ニテモ法ニ益ナキ事ハ、省テ簡ナルベシ。ユヘニ鈔ノ喪法ニ除クナリ。釈氏要覽ニ、「用白紙作娑羅華八樹、以蔕繩牀、表雙樹之相床トアリ。禪規ニハ、置仏喪花於龕上」トアリ」(曹洞宗全書「清規」八八〜八九頁)とある。

②仏幡・法幡・僧幡・宝幡：仏教徒が帰依すべき仏(仏陀)と法(ダルマ)と僧(僧伽)からなる三つの宝(三宝)の文字と、それらを総称した宝の文字を書いた幡のこと。

〔解説〕

前出の「一二、尊宿茶毘之次第」では茶毘場に赴くにあたつての行列であることに對し、当該箇所は山頭に赴くにあたつての行列の順序が一番から十一番まで記される。一番の雪柳から、幡、提灯、鈴、鼓、燭台と花瓶、香炉と続き、これに行列の主となる頂相または位牌、龕、天蓋が続くことが記されている。

これらの葬具については、『祭礼と葬送の行列絵巻』(二〇〜二七頁「安永三年葬列絵巻」)に確認することができる。本資料では、『万治本』より後世(二七七年)の葬列であるが、その全体像をみることができる。そのなかに、本項で取り上げる幡、提灯、鈴、鼓、鉢、燭台、花瓶、香炉、龕、天蓋の各葬具を確認できるが、雪柳、真像、位牌についてはみられない。また、『増補本』(八、一七〇〜一八〇)には、龕から先頭にむけて葬列順の葬具を記載するが、鈴はみられない。

二十六、収骨次安骨(収骨の次に骨を安す)

〔書き下し文〕

諷經、啓請あり。安骨の時、牌上の新字を去る。(下、一三才)

〔語註〕

①啓請：仏菩薩を招くにあたり読經の趣旨を述べること。茶毘後の諷經の際に行う。

- ②安骨：遺体を荼毘後に収骨し、一定の場所に安置すること。
 ③牌上……位牌の戒名の上に書かれた「新」の字を安骨の際に取ること。

〔解説〕

荼毘後の作法について述べられており、荼毘後の諷經では読經して仏菩薩を招請することや、遺骨を安置する際には位牌の戒名の上に書かれた「新」の字を取り去るとある。

『勅修百丈清規』卷六「入塔」項には「荼毘後、執事人郷曲法眷同収骨。以綿裹、袱包、函貯、封定迎、帰延寿堂（位牌上去新字）（荼毘後、執事人・郷曲の法眷、同じく収骨す。綿をもって裹み、袱を以て包み、函をもつて貯え封定して迎えて延寿堂に帰す（位牌上、新字を去る）（大正四八、一一四九頁上）とある。ここには荼毘後に収骨し、一定期間保管した後、延寿堂に移動し、それを契機に位牌の「新」字を取り去ることが指摘されている。

また、『増補本』卷七「位牌書法」（一〇）には「新示寂。〈東堂、西堂、前堂也。中陰之間、加新字、取骨之後、例可除却新一字矣。以下緇白共皆倣之（新示寂、〈東堂、西堂、前堂なり。中陰の間、新字を加う。取骨の後、例しく新の一字を除却すべし。以下、緇白共に皆これに倣う。〉とある。ここでは寺院の東堂（元住職）、西堂（他山で住持経験がある在山老）、前堂（首座）に対して位牌上に付す「新示寂」を例に取り上げ、中陰期間は「新」の字を加え、収骨後に「新」の字を取り除くことが僧俗共通の事としている。また、卷八「取骨諷經」（二〇ウ）には「荼毘後取骨、以綿囊。袱包函貯。封定迎帰、位牌上去新字（荼毘の後の取骨、綿をもって囊む。袱包して函に貯ふ。封定して迎帰し、位牌の上、新字を去る）」とする。

二十七 請誥仏事式（仏事を請誥（しようこう）する式）

〔書き下し文〕

新円寂（某）の為に拝請す。人生、年幾歳。〈某州〉人事。鎖龕（某）。起龕（某）。他は皆な之に倣う。今月今日、堂司（某）拝請す。（下、一三〇―ウ）

〔語註〕

万治本『無縁双紙』の研究（一）（仏事に関する研究会）

- ①新円寂…僧侶が遷化した際に位牌等に冠される上置字。『釈氏要覧』卷下では「釈氏死。謂涅槃、円寂、帰真帰寂、滅度、遷化、順世という。皆一義也。隨便称之。蓋異俗也（釈氏の死。謂ゆる涅槃、円寂、帰真帰寂、滅度、遷化、順世という。皆一義なり。便に隨いて之を称す。蓋し俗とは異なれり）」（大正五四、三〇七頁下）と説明され、出家者特有のものであることが示される。
- ②堂司…寺院における六知事の一つで、禪宗寺院における僧堂運営全般を司る。維那の別称。『禪林象器箋』二類、「殿堂門」
- 「堂司」項では「堂司者、維那寮也（若し人を呼んで堂司と為さば則ち維那是れなり）」（八五頁）と維那と同義であることが示される。

【解説】

「請諸仏事式」は葬儀における各仏事師配役を請する告知文。鎖龕（師）、起龕（師）が記され、その他の仏事師の表記に関しては同上とされる。仏事師の拝請は堂司（維那）の所管であることがわかる。現行の「請諸仏事傍」（『行持軌範』三三四頁）に該当するか。なお、『増補本』では同様の記載は認められないが、当該箇所に関連するのは以下の記述か（巻八、一六ウ）。

「請仏事帖子式」

新円寂（某州）人事

某仏

堂頭和尚（或某）頭首堂司比丘（某）拝請

凡亡僧、請仏事、秉炬必請住持奉仏事。其余鎖細仏事、維那、稟首座商量、依資次輪請頭首。為之仍用小片白帋、写帖子曰、挿香触礼稟云、其人円寂某日奈毘。拝請和尚秉炬。維那、備盤楸炉香片、帶行者請方丈。又、請其仏事人処、通稟皆備此帖子。

「仏事を請う帖子の式」

新円寂（某州）人事

某仏

堂頭和尚（或いは某）頭首、堂司比丘（某）拝請す。

凡そ亡僧、仏事を請するには、秉炬^{えんこ}は必ず住持を請して仏事を擧すべし。其の余の鎖細仏事は、維那、首座に稟して商量し、資次に依りて頭首を輪請す。之の為に仍りて小片の白帋^{びやく}を用いて、帖子を写して曰く、香を挿し触礼し稟して云く、「某の人円寂す。某の日荼毘す。和尚を拝請して秉炬せんとす」。維那、盤・袱・炬・香片を備えて、行者を帶して方丈^{いた}に詣る。又た、某の仏事の人の処に詣る。通稟^{つうらん}して皆此の帖子を備う。

仏事師を拝請する際に奉呈する帖子の文章と、秉炬師・仏事師の選定基準並びに拝請の際の口上・進退が示される。なお「帖子」は『禪林象器箋』一二類、「文疏門」「帖子」項において「忠曰、旧説。言帖子、即目子也（忠曰く、旧説。言わく帖子、即ち目子なり）」（六二九頁）とされ、その「目子」に関しては「忠曰、凡人名、或事条等、其数多而不可諳記者、列写其品目於片紙（忠曰く、凡そ人名、或は事条等、其の数多くして諳記ならずんば、其の品目を片紙に列写す）」（六二七頁）と説明される。まず秉炬師には、必ず住持を拝請する旨が記され、その他の仏事師に関しては、維那と首座が相談し、僧堂での経歴順を基本として頭首等を拝請することになっている。このように、具体的な拝請の流れが記されているが、これらの内容は『諸回向清規』巻四（大正八一、六六七頁中）からの引用と思われる。

○請仏事帖子式

新円寂（某州）人事

某仏

堂頭和尚（或某）頭首、堂司比丘（某）拝請

凡亡僧、請仏事、秉炬必請住持奉仏事。其余鎖細仏事、維那、稟首座商量、依資次輪請頭首。為之仍用小片白紙、写帖子云、挿香触礼稟云、某人円寂、某日荼毘。拝請和尚秉炬。維那、備盤袱炬香片、帶行者詣方丈。又、詣某仏事人処。通稟皆備此帖子。

万治本『無縁双紙』の研究（一）（仏事に関する研究会）

○仏事を請う帖子の式

新円寂(某州) 人事

某仏

堂頭和尚(或いは某) 頭首、堂司比丘(某) 拝請す。

凡そ亡僧、仏事を請するには、乗炬は必ず住持を請して仏事を擧すべし。其の余の鎖細仏事は、維那、首座に稟して商量して、資次に依りて頭首を輪請す。之の為に仍りて小片白紙を用いて、帖子を写して云く、香を挿し触礼し稟して云く、「某の人円寂、某の日荼毘。和尚を拝請して乗炬せんとす。」維那、盤・袱・炉・香片を備えて、行者を帶して方丈に詣る。又た、某の仏事の人の処に詣る。通稟して此の帖子を備う。

また、『諸回向清規』に先立つ『勅修百丈清規』卷六(大正四八、一二四八頁上)には以下の記載が認められる。

請仏事。乗炬必請住持拏仏事。其余鎖龕、起龕、起骨、入塔仏事、維那稟首座、商量依資次、輪請頭首為之。仍用小片白紙写帖子云、「新円寂某甲上座某州人 乗炬 仏事、堂頭和尚堂司比丘 云某 拝請。其余仏事並准此写」若亡者是西堂單寮勤旧衣鉢稍豊、則添奠茶湯軋龕軋骨等仏事、輪請單寮西堂首座及本江湖名勝。維那備盤袱炉燭香一片、帶行者詣方丈。插香觸礼一拝。稟云、「某甲上座円寂、某日荼毘、拝請和尚乗炬」呈納帖子而退。請頭首礼同。堂司、置仏事簿以備稽考輪請。

仏事を請す。乗炬は必ず住持を請して仏事を擧げしむ。其の余の鎖龕、起龕、起骨、入塔の仏事は、維那、首座に稟して商量し資次に依りて、頭首を輪請して之を為す。仍て小片白紙を用いて帖子を写して云く、「新円寂某甲上座某州の人の乗炬の仏事に、堂頭和尚を堂司の比丘 云く某 拝請すと。其の余の仏事は並びに此に准じて写すべし。若し亡者は西堂・單寮・勤旧にして衣鉢稍豊なるときは、則ち奠茶湯・軋龕・軋骨等の仏事を添えて、單寮・西堂・首座及び本江湖の名勝を輪請す。維那は、盤・袱・炉・燭・香一片を備えて、行者を帶して方丈に詣る。香を挿し触礼一拝す。稟して云く、「某甲上座円寂し、某の日に荼毘、和尚を拝請して乗炬す。帖子を呈納して退く。頭首を請すれど礼同じ。堂司、

仏事簿を置き以て稽考して輪請するに備う。

さらに『勅修百丈清規』に先立つ『禪林備用清規』巻九（中統歲一二二、六五頁左下）にも以下のように記載される。

四 請仏事抄割

堂司、撿前單。依次第請仏事。備梓楸炉燭香合。維那、帶行者詣方丈。請秉炬。插香臺云、「某甲上座円寂。幾日荼毘。拝請和尚秉炬」。諸寮請礼同。

四 請仏事の抄割

堂司、前に單を撿す。次第に依りて仏事を請す。梓楸・炉・燭・香合を備う。維那、行者を帶して方丈に詣る。秉炬に請す。香を挿し裏して云く、「某甲上座円寂す。某日荼毘す。和尚を秉炬に拝請す」。諸寮の請礼も同じ。

以上のことから、亡僧遷化の際、秉炬師には住職を据え、その他の仏事師は僧堂曆に準じて拝請することは、中国以来の禪宗寺院の基本的な慣習であることが伺える。また仏事師を拝請する際に、口上だけでなく帖子を奉呈することも礼儀とされていた。『左鱗』では「古解曰、不但口陳、亦呈納帖子也（古解に曰く、但だに口陳のみならず、亦た帖子を呈納する也）」（巻一七、八三頁）と説明している。

二十八 荼毘之式（荼毘の式）

〔書き下し文〕

一番、馬。二番、大統松^{たいまつ}。三、幡二流。四、行灯。五、鉢子。七（六か）、鼓子。七、鈴子。八、〔下火〕統松。九、華瓶。十、燭台。十一、香炉。十二、茶湯。十三、靈供（女人）。十四、位牌。十五、太刀。十六、龕。十七、幡二流。十八、導師。大概は此の如し。

此の外は皆、喪主の志に依るべし。前の三所の位次の記、大同小異なり。衆説と会して可なる者を取るべきなり。(下、一三ウ)

〔語註〕

①大統松…大松明のこと。松明については「三十 茶毘之式」の語註を参照のこと。

②幡二流…葬列の三番目と十七番目に配置され、合わせて幡四流(四本幡)と考えられるか。この四本幡に記される文言について、『諸回向清規』巻四では「大幡四本之文、(仏法僧宝四字四幡、各以小文字可書也)。仏諸行無常。法是生滅法。僧生滅滅已。宝寂滅爲樂(大幡四本の文、(仏・法・僧・宝の四字、四幡、各々小文字を以て書く可し)仏、諸行無常。法、是生滅法。僧、生滅滅已。宝、寂滅爲樂)」(大正八一、六六〇頁上)とその書式を示している。

③行灯…照明具。円形または四角の木や竹のわくに紙をはり作られ、ろうそくや油脂を燃料とした。

④鉢子…鏡鉢か。二種の打楽器。葬列を行進させる際に打ち鳴らしていたと思われる。

⑤鼓子…太鼓。葬列を行進させる際に打ち鳴らしていたと思われる。

⑥鈴子…手磬か。『禪林象器箋』二七類「唄器門」、「手磬」項には、「忠曰、小磬、手捧桴鳴者。日本禪林、此名鈴矣(忠曰く、小磬、手に捧げ桴で鳴らすもの。日本の禪林、此の名鈴か)」(七四〇頁)とある。葬列を行進させる際に鳴らされていたと思われる。

⑦下火…火葬の際、導師が遺体に対して火をとす儀礼。乗炬とも。『禪林象器箋』一九類「喪薦門」、「乗炬」では「旧説曰、乗炬与下火同。然因師集賢録、分爲二。或曰、乗炬語長、下火語短(旧説に曰く、乗炬と下火同じ。然るに『因師集賢録』、分けて二と爲す。或は曰く、乗炬の語は長、下火の語は短)」(五七四頁)と、旧来は両者が同一とされていたが、両者を分けている事例やその差異を紹介している。なお、『僧堂清規考訂別録』巻七「喪法考訂」では、「古規二、下火ト乗炬トヲ両事トシ、マタ乗炬仏事人ヲ別ニ請ジテ、主喪人ハツトメザルアリ、トモニ繁多ニナルユヘニ、主喪ヲ請ジテ乗炬セシメ、下火、乗炬、差別セスシテヨシ」(『曹洞宗全書』「清規」二九五頁)と、乗炬と下火とが別の仏事とされる場合があるが、繁多との理由で、分ける必要は無いと指摘している。

⑧靈供(女人)…死者の霊前に備える供物。靈供膳。ここでは女性が受け持つことになっている。

⑨前の三ヶ所…『万治本』「葬礼式」「十二 尊宿茶毘之次第」、「十三 在家茶毘之式」、「二十五 赴山頭次第」を指す。

〔解説〕

茶毘式における行列の順序を記す。「女人」「太刀」が記されていることから、武士・在家の行列が想定される。行列に関しては「十二、尊宿茶毘之次第」「十三、在家茶毘之式」「三五、赴山頭次第」「三十、茶毘之式」でも記載が認められる。当該箇所では、一番目の馬より十八番目の導師まで列順が示されるが、「大概は此の如し」と記されるように、厳密に規定されているものでなく、「喪主の志に依るべし」とあるように、時と場合に応じて行列は組まれていたと推測される。

二十九、仏事之次第（仏事の次第）

〔書き下し文〕

入龕、移龕、鎖龕、掛真、拏哀、〈法堂〉、奠茶湯、対靈小參、起龕、秉炬、取骨、立塔五輪〈前と小異なり。故に又之を記す。或は曰く龕前念誦の前に祭文を誦すべし云云。皆喪主焼香して請するなり〉（下、二三ウ）

〔語註〕

①塔五輪：五輪塔のこと。石や銅等を上部から宝珠（空）・半月（風）・三角（火）・円（水）・方（地）の五輪に形どった塔。もとは大日法身の形相をあらわし、舍利を納めたものであるが、後に墓標となった。なお、『増補本』巻八には五輪塔図が記されており、それぞれの形状に梵字・意義・方角・如来名・長さが附されている。

②喪主：そうしゅ・そうす。主喪（しゅそう）とも。ここではいわゆる遺族がつとめる喪主（もしゅ）ではなく、喪儀の実行責任者のことか。現今では喪儀に司る配役「喪司（そうす）」が定められるが、喪主・喪司・主喪の表記は各書によつて違いがみられる。『禪苑清規』『尊宿遷化』では「如已坐化、置方丈中、香花供養、以遺誠偈頌貼牌上、掛靈筵左右、於衆尊宿中請法属一人為喪主（如し已に坐化せば、方丈の中に置き、香花供養し、遺誠偈頌を以て牌上に貼し、靈筵の左右に掛け、衆の尊宿の中に於いて法属一人を請して喪主と為す）」（二五九頁）とあり、亡くなった尊宿の法属の一人を喪主に任じている。一方、『勅修百丈清規』では「請首座主喪。一切仏事並免。…（中略）…請人主喪。須諸山名徳・隣封老成、或法眷尊長、或只本寺首座。…（中略）」

：請喪司職事。主喪人巡寮罷、両序・勤旧・小師随到客位。呈衣鉢簿遺墨等物。会茶議請喪司職事(書記・維那・知客・侍真・侍者)并一切仏事。(首座を請し主喪とす。一切の仏事並に免す。：(中略)：人を請し主喪とす。須く諸山の名徳・隣封の老成、或は法眷の尊長、或は只本寺の首座なるべし。：(中略)：喪司の職事を請す。主喪の人巡寮罷て、両序・勤旧・小師随て客位に到る。衣鉢簿遺墨等の物を呈す。茶に会して議して喪司職事(書記・維那・知客・侍真・侍者)并に一切の仏事を請す。)(大正四八、一二七頁中、一二八頁上)とあり、喪主は存在しない。その代わり、首座、諸山の名徳や隣封の尊宿、あるいは法縁ある者が主喪という役で任じられ、書記・維那・知客・侍真・侍者複数人が喪司として任じられている。面山瑞方(二六八、二七六、二七九)の『僧堂清規行法鈔』でも「請主喪 次二法縁亦ハ隣封ノ尊宿ヲ請ジテ主喪トス。喪事ハ、両序ミナ主喪ノ指揮ヲ受テ執行ス。：(中略)：請喪司諸職并諸仏事 次二主喪両序ト會議シ、別ニ喪司ノ諸職ヲ請ズ。書記、維那、知客、侍真等ナリ。：(中略)：奠湯仏事 時ニ喪司ノ維那出テ、奠湯仏事ノ人ヲ揖請シテ位ニカヘル。当人出テ中立ス。時ニ喪司ノ行者、湯盞ヲ調へ、托シ出テ度与ス。当人擎テ法語了テ、持テ龕前ニ進ムトキ、喪司ノ侍真是ヲ接テ、龕前ニ安ス」(『曹洞宗全書』『清規』一八二、一八七頁)とあり、主喪は実行責任者、喪司は儀礼を司る役割となり、『勅修百丈清規』を踏襲した内容となっている。なお、『禪林象器箋』では主喪について「忠曰、自代亡人、指揮後事。總主領喪事者、其職甚重(忠曰く、自ら亡人に代りて、後事を指揮す。喪事を主領する者、其の職甚だ重し)」(三三〇頁)とあり、喪儀における主喪の責任が重大であることを示す。なお、面山の『僧堂清規考訂別録』『喪法考訂』には「喪主ハ、文公家礼ニ、立喪主トアリテ、死人ノ長子ヲ喪主トス。マタ護喪、以子弟知礼能幹一人為之トアリテ、喪主護喪兩人ヲ頭トシテ、喪儀ヲ執行ナリ。祖門ニ師家示寂ニハ、尊宿一人ヲ請ジ、喪主護喪ヲ兼テ、後事ヲ主ドラシム。：(中略)：晦堂心入滅ニ、山谷居士主喪ノコト見ヘタレドモ、コレヲノ俗人ハ、護喪ナルベシ」(『曹洞宗全書』『清規』二九六頁)とあり、朱子(朱熹、一一三〇―一二〇〇)の『文公家礼』には死者の長子となる喪主と礼に通じた有能な子弟が任じられる護喪二名が喪儀を主宰する一方で、禪門においては師の喪儀において尊宿が喪主・護喪を兼ねて行うとしている。また尊宿の喪儀において俗人は主喪となるべきでないとも批判する。以上、清規等で確認される喪儀においては、喪主(主喪)一人で取り仕切る場合と喪司や護喪などによる補佐がある場合と違いが見られる。

〔解説〕

尊宿に対する葬送儀礼を示すか。「前と小異」とあり、他の仏事次第と比較して若干の異同がある（表29―1参照）。内容としては『万治本』巻六―二三「住持人遷化喪儀執事節次」（下、二二ウ―二三オ）と近似している。

「〔法堂〕」とは次第中の場所を指示していると推察されるが、入龕・移龕・鎖龕・掛真・挙哀までの指示か、奠茶湯以降を指すかは明らかでない。なお、『勅修百丈清規』では「鳴僧堂鐘、集衆請移龕仏事。罷移龕、下法堂請鎖龕。仏事、掛真、挙哀、奠茶湯。移龕就法堂鎖龕已、請掛真仏事畢（僧堂鐘鳴らし、衆を集め移龕仏事を請す。移龕罷らば、法堂に下り鎖龕を請す。仏事、掛真、挙哀、奠茶湯。移龕し法堂に就きて鎖龕已て、掛真仏事を請し畢る）」（大正四八、一二八頁上）とあり、移龕によつて法堂への移動がなされている。

また、割註では喪主の焼香による祭文奉読の奉請が補足されるが、『万治本』巻六―一二「尊宿茶毘之次第」（下、九ウ―一〇オ）では起龕前とあり、巻六―二四「茶毘儀式并諸仏事次第」（下、二三オ）では掛真前であると一定しておらず、本文においても祭文奉読をどの時期に想定しているかは不明である。

【表29—1 仏事次第の比較表】

14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1		
														「尊宿茶毘之次第」	「住持人遷化喪儀執事節次」
			入牌	入塔	起骨	下火	起龕	祭文	奠湯	奠茶	挙哀	鎖龕	入龕	二二	二三
				門首 (山門頭)	起龕	提衣	対霊小参	奠湯	奠茶	挙哀	掛真	鎖龕	移龕	二四	二五
			秉炬	奠湯	起龕	起龕念誦	龕前念誦	鎖龕	掛真	祭文	献茶	献湯	靈供	二六	二七
				(山頭に移動)	起龕	対霊小参	奠茶	〈法堂〉	挙哀	掛真	鎖龕	移龕	入龕	二八	二九
			取骨	秉炬	起龕	奠湯	奠茶	〈仏事十仏名大悲呪小回向〉	挙哀	掛真	鎖龕	移龕	入龕	三〇	三一
			大悲呪	十仏名	挙龕念誦	起龕	奠湯奠茶	龕前念誦	鎖龕	小回向	大悲呪	祭文		三二	三三
			回向											三四	三五
			掛真											三六	三七
														三八	三九
														四〇	四一
														四二	四三
														四四	四五
														四六	四七
														四八	四九
														五〇	五一
														五二	五三
														五四	五五
														五六	五七
														五八	五九
														六〇	六一
														六二	六三
														六四	六五
														六六	六七
														六八	六九
														七〇	七一
														七二	七三
														七四	七五
														七六	七七
														七八	七九
														八〇	八一
														八二	八三
														八四	八五
														八六	八七
														八八	八九
														九〇	九一
														九二	九三
														九四	九五
														九六	九七
														九八	九九
														一〇〇	一〇一

※起龕のみ太字表記

三十、茶毘之式（茶毘之式）

〔書き下し文〕

〔前に條條記すと雖も、大同小異故に又記す。衆説と会して可なる者を取るべき也〕

一大松明・二馬・三次第奉行入・四引馬・五鷹・六鉄砲・七弓・八鎗・九長刀・十甲・十一具足・十二挾箱・十三蓑箱・十四傘・十五挾笠・十六長持・十七弁当吹筒・十八乗掛・十九乗物・二十鈴・二十一〔灯灯／灯灯〕・二十二〔憧々／憧々〕・二十三〔鉞鉞／鉞鉞〕・二十四〔鼓鼓／鼓鼓〕・二十五〔華瓶／燭台〕・二十六香炉・二十七〔茶湯〕・二十八靈供〔女人〕・二十九御影・三十小松明・三十一位牌・三十二鞭指掛・三十三团扇・三十四サイハイ・三十五太刀・三十六〔脇指／腰物〕・三十七〔陣脇指／陣刀〕・三十八龕・三十九天蓋・四十供之龕僧衆（下、一三ウ一四オ）

〔語註〕

①松明…ここでは大松明と小松明の二種が示されているが、先頭に立つ大松明は、葬列の先頭に立つ「先松明（先火）」のことと思われる。五来重によれば、松明持は位牌持と同等の重要な役とされ、道中を照らすだけでなく、葬列の道を清める意味があつたとされている（五来重『葬と供養』、東方出版、一九九二年、三三八―三四一頁）。

②次第奉行…茶毘に関する次第を取り仕切る奉行のことか。律令制には行幸における「次第司」と呼ばれる行列を整える臨時役職があり、それに倣つたものと思われる（『国史大辞典』六、吉川弘文館、一九八五年、八三三頁参照）。

③鷹…鷹を携えた鷹匠のことか。

④挾箱…僧侶・公家・武士の間で用いられた衣服箱。供の者が主人の衣裳を長方形の箱に納めてかついだ（『国史大事典』一一、五二八頁）。

⑤蓑箱…雨具である蓑を入れる箱で、行列の時に供人が担う横長の箱（『柳宗悦 民芸紀行』「蓑のこと」、岩波文庫、一九八六年、四五頁）。五来重によれば、蓑は伝統的な死者の装束であり、特に笠とセットで用いられた例が報告され、葬具としての蓑の役割は、死者の浄化と鎮魂にあつたと指摘する（『葬と供養』一三三―一三三頁）。

⑥長持…衣服・調度などを收納・保管・運搬するための長方形で蓋のある大型の箱。運ぶ時には棒を通して前後で担ぐ(『日本民俗大辞典』下、吉川弘文館、二〇〇〇年、二四七頁)。

⑦乗掛…宿駅の駄馬の両側に明荷という葛籠二つをつけ、その上に蒲団を敷いて人ひとりが乗ること(『国史大辞典』一一、吉川弘文館、一九九〇年、四四〇頁)。

⑧乗物…人を運ぶ輦・輿・駕籠・馬などを総称する用語であるが、近世、引戸駕籠を高級化したものを乗物とよび、駕籠と区別した。『武家諸法度』によって、公家、門跡、一門の歴々、国持大名、年六十以上の者、奥向女中、医陰両道(儒医)、疾病の人と、同乗できる身分が定められた(『国史大辞典』一一、四四二頁)。

⑨幡々幡々…四本幡のことか。六一二十八「茶毘之式」で幡二流が前後に分かれているが、ここでは四本まとめて行列が組まれている。

⑩鞭指掛…馬を制御するための鞭を運ぶ役割か。

⑪团扇…ここでは指揮用の軍配团扇のことか。

⑫サイハイ…兵を指揮するための道具である「采配」のことか。

【解説】

本文は葬列に関する記述であり、六一二十八「茶毘之式」の補足と思われるが、比較すると項目が多い。例えば、「鉄砲・刀・甲冑」などの武具や、「乗物・团扇・采配」など指揮官に関する道具も列記されている点が特徴的である。なお、冒頭の割註では他の葬列とは大同小異であり、衆説と比して項目の取捨選択も示唆するなど、あくまで一事例として挙げている。このような葬列次第は他本とも類似したものが多くある(表30—1)。例えば、『増補本』巻八「喪礼行列之次第」の「自龕堂赴山頭諸道具并諸役者行列之次第」(二七〇—一八〇)とは内容・順序共に相似しており、同じ対象者に対する葬列次第と考えられる。そして『増補本』の末尾には、龕・天蓋を持つ者が「家老」と指示されていることから、『万治本』『増補本』は共に藩主相当の有力大名の茶毘葬列と推察される。なお、この『増補本』と同一内容の行列が『諸回向清規』(大正八一、六六〇頁下)にも記されている。

このような葬列の事例は中世の清規においても確認できる。例えば、『回向并式法』（一五世紀後半成立。尾崎正善「翻刻・大安寺藏『回向并式法』」『曹洞宗宗学研究所紀要』九、一九九五年、一一〇頁）に二種類、永久文庫蔵『年中行事清規』（一五三三年成立。尾崎正善「翻刻・永久文庫蔵『年中行事清規』」『曹洞宗宗学研究所紀要』十、一九九六年、四〇頁）に葬列次第が確認できる。但し、いずれも『万治本』と比して、鷹・鉄砲・サイハイといった武具や弁当吸筒などがなく、項目数が少なく、簡略な印象である。また室町期における武家の葬儀記録にも確認できる。例えば、室町幕府四代將軍足利義持（一三九四―一四三三）の葬列については、『建内記』にて次のように記録されている。

勝定院贈太相国御葬札也。…（中略）…次起龕仏事了、錦幡已下、鉦鼓才行灯已下、役人次第先行。降侍者（室町殿御弟殿）奉持御位牌、次御影才同先行、次御龕力者奉昇之、武家近習之輩相副奉昇之、各奉肩之也。

（勝定院贈太相国の御葬札なり。…（中略）…次に起龕仏事を了じ、錦幡已下、鉦・鼓・才・行灯已下、役人次第に先行す。降侍者（室町殿の御弟殿）、御位牌を奉じて持し、次に御影、才同じく先行し、次に御龕、力者之を奉じて昇ぎ、武家近習の輩、相副いて之を奉じて昇ぎ、各之を肩に奉ずるなり）。

（『大日本古記録 建内記』一、岩波書店、一九六三年、四九頁）

起龕仏事後、幡↓鉦↓鼓↓才↓行灯↓位牌（降侍者）↓御影↓龕の次第で葬列が組まれており、先ほどと同様簡略な印象である。

一方で、同じ十二第將軍足利義晴（一五二一―一五四六）の葬儀は『万松院殿穴太記』にて次の通り記されている。

先御先へ白鶴毛の太く逞きに、黒鞍置て純色の鞆かけ、鎧のうちに至る迄黒塗なり。鎧はかけやう有とみえたり。先例にて伊勢同名の者御馬を引べかりしに、折節煩事共ありて、御厩舎人に牽せて、伊勢次郎左衛門尉貞清一人、素服にて御馬に添ふて、火屋を三度廻りて後、此御馬をば乗炬の人の取が例にて、妙安和尚の中間に渡せば、則乗りて出にける。（中略）次に炬松は力者持たり。鉢は行者打之。次に赤地の金襴幡四流（書文字）持者四人持之。鉦は出世の人の附べかりしに、出世の人なくして平僧四人勤之。鼓も長老なければ、西堂四人是を打、燭台、花瓶、湯瓶、茶湯、掛真、雪柳四本、何も平僧十一人して、次第に持之。先例は出世の人の勤仕なれ共、当時人なき故にや、平僧の沙汰になり。

万治本『無縁双紙』の研究（一）（仏事に関する研究会）

【表30—1 行列次第の比較表】

※行列の中心となる龕・駕籠は太字表記

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
	大松明	馬	次第奉行	引馬	鷹	鉄砲	弓	槍	長刀	甲	具足	挟箱	簀箱	傘	杖笠	長持	弁当吸筒	乗掛
	大明松	沈明松	牽馬	鷹	鉄砲	弓	槍	長刀	甲	具足	挟箱	簀	杖笠	葛籠	吸風炉	乗物	鈴	
	雑状	長持	具足櫃	行器	乗馬	乗換	行灯	幡	卓子	鼓鉦	鈴	香炉	花瓶・燭台	茶湯	位牌	龕	天蓋	
	雑状	狀副	具足櫃	行灯	幡	鼓鉦	小荷状	長持	行器	茶湯	香炉	燭台	花瓶	続松	位牌	龕	天蓋	供奉
	大統(乞食松)	机	灯籠	天蓋	幡	燭台	香炉	花瓶	湯	茶	湯瓶	鼓	鈴	鉦	位牌	龕	馬	大刀
	幡	鉦	鼓	才	行灯	位牌	御影	龕										
	足利義晴	馬	鉦松	流金欄幡四	鉦	鼓	燭台	香炉	花瓶	湯瓶	茶湯	掛真	雪柳四本	位牌	龕			
	後柏原天皇	燈籠	灑水	大鉢	小鉢	鏡	衆僧	位牌	龕	宮々・門跡	臣下・大臣	雲客						
	細川藤孝(幽斎)	炬明(六名)	幽斎馬(四名)	弓	鍵	長刀	挟箱	杖	杳	傘	袋太刀	刀	骨桶	位牌	龕	侍余人	燈籠	
	黒田光之	同	半弓	白弓	鳥毛	同	甲冑	具足	簀箱	挟箱	挟箱	駕籠	草履	管笠	茶弁当			
	黒田光之	鉄砲	先警	散花	鏡	洒水	法螺	数	導師	草履	長柄	戒体箱	香炉	花瓶	位牌	腰物	脇差	

[illegible]

御位牌は御家督の爲持給ひ、諸大名供奉すべかりけるに、乱国のうちなれば、御猶子慈照寺の院主遍躍尊丈を爲持給ひける。ぜむ(善)の綱には諸侯の衆とりつき侍り、御龕は力者四担之。次に衆僧は阿弥陀の大呪を唱へて歩みつれたり。

(『古事類苑』三八「礼式部二〇葬礼二、吉川弘文館、一九七〇年、一七七―一八〇頁」)

これによれば馬→炬松→鉢→幡→鉞→鼓→燭台→香炉→花瓶→湯瓶→茶湯→掛真→雪柳四本→位牌→禪綱→龕となっている。戦乱の最中であつたことから、本来の形式とは異なる点、また武具がない点も特徴的であるが、義持と比してより規模が大きい。なお、先頭の馬は義晴の愛馬と思われるが、葬列を組む前に火屋の周りを三周させる行為は他事例にはみられないものである。いずれにせよ中世において幡や仏具を中心とした葬列が存在したことがみてとれる。

さらに後柏原天皇(一四六四―一五二六)の葬儀を記録した『和長卿記』では次の通り記録されている。

次宝輿出(即奉昇御龕也) 先行道四人、懸灯笼於肩二行(懸杖先也)。次僧四人二行撃幡(唐錦幡也) 前行、其次一僧持位牌前行(小松谷也。菊亭邸也)。其大鉢小鉢鐃等二行、其次衆僧二行相分、皆誦光明真言前行(一方百十余人) 其次宝輿(龕以赤地唐錦張之。力者数輩著淨衣奉昇、自山上召寄云云)。一僧指懸天蓋於宝輿(同以唐錦張之)。其次宮々門跡御供奉。其次臣下大臣以下至雲客供奉(僮僕皆在本列之所)。

(次に宝輿出づ。(すなわち、御龕を奉じて昇くなり)。先行道す四人、灯笼を肩に懸けて二行となる(杖を懸けて先に立つなり)。次に僧四人、二行にて幡を撃けて前行す(唐錦の幡なり)。その次に一僧、位牌を持して前行す。(小松谷なり。菊亭邸なり)。その大鉢・小鉢・鐃等、二行にて行き、その次に衆僧、二行に相分かれて、みな光明真言を誦して前行す。(一方、百十余人)。その次に宝輿(龕は赤地の唐錦を以て之を張る。力者数輩、淨衣を著して之を奉じて昇く。山上より召し寄せるという)。一僧、天蓋を宝輿に指して懸く(之また唐錦をもつて張る)。其の次に、宮々・門跡御供奉す。其の次に、臣下・大臣以下、雲客に至るまで供奉す(僮僕は皆本列の所に在り)。(『古事類苑』三八、六八頁)

灯笼や幡を先導となり、鉢といった仏具が続き、衆僧・位牌・龕の後ろに公家が續くといった葬列が組まれている。なお、同書には図も付されているが、記述と若干相違が見られる。例えば、位牌の位置は幡の直後とされているが、図では龕前になつ

ている。他の葬列と比しても龕から位牌が離れる例はないため、ここでは図に従った。また、鉢の前には灑水の追記、衆僧の中でも長老が後方に位置する点、さらには位牌の脇に香炉が付されている点などが挙げられる。基本的な構図としては灯籠や幡、仏具、位牌などは足利將軍家の葬列と相似しており、大きな違いは見られない。

なお、公家儀礼や武家儀礼を規定する有職故実においては、葬列に関する具体的な規定が管見の限り見当たらなかった。例えば、代表的な公家の有職故実書として『江家次第』（二十卷本。十一世紀後半―十二世紀初頭成立、大江匡房（一〇四一―一一一））があるが、同書において葬儀の規定がなされていない。篇目を載せる『江家次第目録』によれば、室町期において存在した二十一巻に「御斎会」「皇后崩」といった凶事項目が列挙されているが、現在二十一巻は散逸しているためその内容は不明となっている。また『江家次第』目次末尾の跋に「或本目錄為二十卷。依為凶事、二十一巻別有之歟（或は本目錄二十巻と為す。凶事を為すに依りて、二十一巻別に之有るか。）」（覆刻日本古典全集 江家次第第一、現代思潮社、一九七八年、一三頁）とあることから、凶事については別本として残された可能性のみ指摘されている。

さらに鎌倉―室町期の葬儀について記された『吉事略儀』では、葬列とおぼしき記述が若干残されているが、先にみた葬列と比して簡素な印象となっている。

奉乗御棺（以御跡為前）

役人六人率乗之。昇御跡人二人乗御車。自前下、人々御棺綱結付前後手方。懸御牛。御車副六人。（装束白張。可平礼）牛飼持榻。（中略）三綱以下（先々勤仕前駈輩。人数可在御定）取松明、二行先行。可然近習僧綱、以布脂燭付日比御枕灯於簀子上、御前駈中第一臘、移付続松（後略）。

（御棺を奉じて乗せまつる（御跡をもつて前と為す）

役人六人、率て之に乗る。御跡を昇^にう人二人、御車に乗る。前より下りて、人々、御棺に綱を結び付けて、前後の手方に分かれ持つ。御牛を懸く。御車に副う者六人。（装束は白張とし、礼を平かにすべし）牛飼、榻^た（たく）を持す。（中略）三綱以下（先々に勤仕せし前駈（さきがけ）の輩。人数は御定在るべし）松明を取り、二行にて先行す。然るべく近習の僧綱、布脂燭を以て、日比（ひごろ）御枕灯を付け、簀子（すこの）の

万治本『無縁双紙』の研究（一）（仏事に関する研究会）

上に於いて、御前駟中の第一臘、綾松に移し付す(後略)。

(『新校群書類従 卷三 雑部』、内外書籍、一九三三年、六九三頁)

棺を牛に掛けて運ぶため、その周りには牛飼いや付き添い人が複数名警護にあたり、また先導者としては、僧綱を始めとした高僧が松明を以て二列に葬列を組む様子が窺える。ここでは明らかに仏具等の所持は認められず、中世以降の葬列とは異なる印象となっている。

一方、江戸期に移ると、藩主・有力大名の葬儀が行われ、さらに大規模な葬列が記録されている。例えば江戸初期の事例として、細川藤孝(幽斎。一五三四—一六二〇)の葬儀記録『幽斎尊翁御葬礼記』では次のように記述されている。

巳の刻も移り、午の刻にもなれば、一番に烏帽子、白張をきたる者六人にて、本炬をかたげ来る。其様わらをつかね、丸竹のすにて巻、白き布にて包み、所々を同敷布にていわへ、長さ一丈計也。次に大なる香炉をわくに入て、ゆくゆく沈香をわりくべたれば、異香四方にみてり。其次に靈公平生秘藏ありし月毛の駒に、ひたいに銀のすみとり紙を当、白き手綱をゑりかけ、木地の轡を掛、力革を腹帯にくくりて、無紋の鞍鐙をかけ、白き馬絹をもて総体をつつみ、沓をうちしづなを付て、舍人四人にて引て、烏帽子に白きすをう、四幅袴、短刀をさし、股立を取り、草鞋をしめはく。其次に弓、鎧、長刀、挟箱、杖、沓、傘、袋太刀、刀、御骨桶、いづれも白き絹にて包、烏帽子白張のもの持之。御位牌は玄蕃頭殿御息、当年八歳なりけるを肩にのせ申、名代の侍持之。御龕は四方作り、五色をもて色どり、はくにてみがき、金のかなものを遣ひ、所々を金爛にて包み、玉のやうらくをさげ、風鈴を掛たれば、日にかがやき、風にくわして、粲然たるひびき耳にみてり。加之幡を指、灯籠をとほし、天蓋をさしかけ、花をちらし、役者の僧三行につらなり、仏具を携へ、太鼓、小鼓をならし、どら、によつ鉢をつき、りんを打、経をよむ。其折しも一村雨のふり過て、程なく空はれければ、原の気色静に、風ひややかにして、おのづから極楽の相あらはなり。ぜんの綱に、属所の大小名すべて五十余人、綱さきは松井佐渡長鎗守、綱本は大塚源左衛門入道、かんの後は七岡中務大輔、侍共余人を連らる。御女中の興七十三、先立の女房八十七人、いづれも白き絹かつぎ、其次に尼公四人、墨染の衣を著し、教球つまぐり杖にすぎる。凡行^列の左右をかたむる侍、五六百もやあらん。忠興公は冠を召、にぶ色のそくたい、短の御太刀はき給ひ、青地の中啓を持、草鞋をふんで、しほしほしてあゆみ給ふ。其粧人に越給ふ、威光に感じてみな信をなせり。御供の禪門三十余人、其烏帽子素襖をきたる侍、雑兵共に千もや有べき。御籠漸かん前堂にすはりぬれば、机に向て右の方に、喪主念誦維那あり、同少間を置、施主おはしませり、左の方に堂頭和尚あり。起籠、鎖籠の行ひ終りて火屋に移り給

ひ、三度の行導納めれば、惣見院玉甫和尚は牌前に至り、座具をのべ、香をたき、引導の儀式あり。典茶は南禪寺、典湯は天龍寺也。施主御焼香ことすみ、調吟の諸宗は家々の勤をなし、前豊州大守兵部侍郎二位法印泰勝院殿徽宗玄旨大居士尊靈成等正覺と廻向して、各立去ぬれば、跡は空敷野辺となつて、有為の転変は、今日前にあらはれ、泪此原の草露に争。時に慶長十五年の年九月十九の夜。

〔大日本史料〕第十二編之七、東京大学史料編纂所、一九七〇年、四八五～四八七頁〕

葬列は次の通りとなる。炬明(六名) ↓香炉 ↓幽斎の馬(四名で引く) ↓弓 ↓鎗 ↓長刀 ↓挟箱 ↓杖 ↓杵 ↓傘 ↓袋太刀 ↓刀 ↓骨桶 ↓位牌 ↓龕 ↓侍余人(龕後ろ) ↓幡・灯籠・天蓋 ↓散華 ↓僧列二行(太鼓・小鼓・銅鑼・鐃鉢・鈴) ↓禪綱(大名・小名五〇名ほど) ↓女中の輿七十二丁・先立の女房八十七人(いずれも白絹かつぎ) ↓尼僧四名(墨染の衣)。また、行列の左右には五、六百人の侍が固めており、盛大な葬列であつたことが分る。

なお、真言宗の事例ではあるが、同時代として福岡藩第三代藩主である黒田光之(一六二八～一七〇七)の葬列記録が詳細に残されている。行列は二回組まれており、一回目は宝永四年(一七〇七)五月二二日に隠宅(菩提寺である東長寺(真言宗)までの移送行列、二回目は同月二六日東長寺から下火屋へと出棺する際に葬列が組まれている(宮野弘樹「近世大名の葬送儀礼」福岡藩三代藩黒田光之を例に)、『福岡市博物館研究紀要』二〇、二〇一〇年、一八頁。鳥東京「『南岳山東長寺造営と藩主の葬送儀礼』」『福岡市博物館研究紀要』二〇、二〇一〇年、七八頁。また後者の葬列図は二種類あり、宮野弘樹氏はそれぞれを「一つは鉄砲、弓、槍等の武具・道具類からなる行列【図7】で、もう一つは、光之の遺骸を乗せた輿を中心として僧と家臣らで構成された行列【図8】である。【図7】の末尾の記述から、まず、本堂から道具類の行列が出て行き、続いて光之遺骸の行列が、本堂から下火屋へ向かつたと考えられる」(宮野二〇一〇)一七頁と述べる。特に黒田光之が生前に使用していたであろう遺品も行列に組まれる点特徴的で、鳥東京一氏によれば出発前に遺品は龕前堂に並べられたとされる(鳥東京二〇一〇)七五頁)。

以上、各葬列を時代ごとに一覧した。このような時代的变化については様々な要因が推察される。特に「中世後期に龕や幡・天蓋などの葬具が発達するのは、死者を仏とみなす考えに伴つて生じた現象(中略)：昼の葬列、葬具の発達など「見せる葬式」の性格が顕著になる。室町・戦国期の將軍や守護、町の富豪などの葬儀には大勢の見物人がつめかけた」(勝田至「日本中世の墓と葬送」、吉川弘文館、二〇〇六年、一九九頁)という指摘、あるいは一二世紀～一六世紀にかけて葬儀が執行される時間帯を集

計する中で「夜型葬送」から「日中型葬送」への変化が見られたこと(島津毅『日本古代中世の葬送と社会』、吉川弘文館、二〇一七年、七二―二六頁)から、中世後期以降に葬送への意義づけの変化に伴った葬列自体の変容が報告されている。『万治本』「茶昆之式」にみえる明らかな武具の増加も同様の傾向と考えられ、特に指揮官の象徴である「馬、鷹、サイハイ」が葬列に配置されている点は、亡くなった藩主の格式を高める意図があったと推察される。

三十一、四十九院書様(四十九院の書き様)

〔書き下し文〕

艮(ウシトラ)・バン・恒説華嚴院・盧舍那仏・一、ウン・守護国土院・五大力菩薩・二、カン・覆護国土院・仏眼尊像・三、ジニヤ・般若不断院・般若菩薩・四、サク・念仏三昧院・大勢至菩薩・五、ウム・彼但三昧院・転法輪菩薩・六、タン・修習慈悲院・多羅尊菩薩・七、ア・常念七仏院・過去七仏・八、ウン・鎮国方等院・仏頂尊勝像・九、バク・常念常樂院・釈迦涅槃像・十、ア・少欲知足院・戒波羅蜜菩薩・十一、バイ・毘沙門天院・毘沙門天王・十二、カ・地藏十輪院・地藏菩薩・十三、アン・常念普賢院・普賢菩薩・十四、異(タツミ)・ウン・精進修行院・精進波羅蜜菩薩／(イ本)薬王菩薩・十五、ウン・常念不動院・阿闍如来・薬師如来・十六、ア・恒修菩薩院・善財童子知識像／(イ本)金光菩薩・十七、(南正面)ア・三説真実院／(イ本)念観文殊院・善見尊者像・十八、ア・広明十惡院・世親菩薩・十九、アク・如来密藏院・大毘盧遮那仏・二十、坤(ヒツサル)・ウン・灌頂道場院・金剛手菩薩・二一、バク・説法利他院・釈迦説法像・二二、ア・常行説因院・文殊師利菩薩・二三、バン・金剛修法院・大日如来・二四、ア・法華三昧院・釈迦多宝如来・二五、バ・恒念観音院・六観音像・二六、ア・求聞捨藏院・海阿難像・二七、ア・梵天四王院・梵天帝釈四大天王・二八、ユ・弥勒法想院・弥勒菩薩・二九、バイ・施藥悲田院・薬王菩薩・三十、ウン・金剛吉祥院・吉祥菩薩・三一、マン・念観文殊院・文殊師利菩薩・三二、クサン・平等忍辱院・忍辱波羅蜜菩薩・三三、ア・造像図画院・修補仏像・三四、乾(イヌイ)・キリク・安養浄土院・阿弥陀如来・三五、エン・理正天王院・炎魔王像・三六、ダ・檀度利益院・檀波羅蜜菩薩・三七、ナウ・因明習学院・龍樹菩薩・三八、タラク・観虚空藏院・虚空藏菩薩・三九、ア・招檀救護院・摩訶迦葉像・四十、ア・唯学伝法院・諸経論・四一、カーン・常念捨持院・五大明王・四二、バイ・理觀藥師院・薬師如来・四三、ウン・伴行衆生院・金剛力士・四四、ウン・供養三宝

院・金剛菩薩・四五、ア・當他修福院・寶頭盧尊者・四六、ア・不二淨名院・淨名居士・四七、ア・常行如意院・禪波羅蜜菩薩・四八、バク・常行律儀院・釈迦說法像・四九。（下、一四〇―一五ウ）

〔解説〕

本項は、弥勒兜率天内院の四十九院の名を列挙したものであり、各院の名をそれぞれ記した四十九本の板塔婆を墓の周囲に立てることで、墓所を弥勒兜率天内院の四十九摩尼宝殿に見立てるものである。子登編『真俗仏事編』（享保三年（一七二八）巻四「四十九院」項（一五丁裏）では、その始まりについて奈良県大安寺の道慈（？～七四四）の所伝や、東大寺の実忠（七二六～？）が生身にて兜率天に昇って四十九院を觀たこと、奈良県高取町子嶋寺の真興（九三八～一〇〇八／九三四～一〇〇四）が歓喜天の靈感を得て兜率天を掌の中に現じて四十九院を眺めたことによるものと諸説をあげている。

五来重『葬と供養』（東方出版、一九九二年、五四四～五四六頁）では『生兜率天經』の「四十九重微妙宝宮」の語から四十九院の名が出たものとし、各院の名称は南北朝時代の了覺聖罔（一三四一～一四二〇）の「釈浄土二藏義」に基づくとするほか、四十九院塔婆の起源については七本塔婆を七倍にして墓所の忌垣にしたものとしている。

水谷類著『廟墓ラントウと現世浄土の思想——中近世移行期の墓制と先祖祭祀』（雄山閣、二〇〇九年）によれば、本来は古代の行基四十九院を嚆矢とする弥勒信仰に基づいた寺院や靈山・靈場を指すものであったが、のちに方形柵状の土葬墓地で、死体を葬る際のモガリとしての覆いや忌垣が仏教的な解釈にもとづいて荘嚴された構築物になったものとする。そして、天倫楓隠編『諸回向清規』や室町期の『修驗道無常用集』（日本大藏經三七卷所収、無任報嘗（？～一六四七）『無縁慈悲集』の各手引書を検討し、真言宗や律宗によって墓所の設えとしての四十九院卒塔婆が造られたとする（『修驗道無常用集』、日本大藏經三七卷、一九三頁、「四十九院建立于墓所之図」参照。なお、京都大学貴重資料デジタルアーカイブ <https://rmdakuiib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00019154?page=30>でも閲覧可能）。

また、長沢利明「葬送施設としての四十九院」（『西郊民俗談話会』二〇一〇年一〇月号、連載「民俗学の散歩道」一二）では、四十九院に関する各地の事例が紹介されるとともに『修驗道無常用集』（前出「四十九院建立于墓所之図」）にみえる墓地での四十九院の祭祀法を紹介するとともに、それ以前の四十九院の祭祀法として石造四十九院の事例について紹介している

そして、福原敏男著『祭礼と葬送の行列絵巻』(岩田書院、二〇二四年二月)では、『長阿含経』等に説かれる弥勒菩薩を主とする浄土、兜率天世界にある「四十九の内院」であり、来世に仏となる菩薩たちが住むという」とし、平安時代にさかんになった弥勒菩薩・兜率天信仰において中世末期から近世初頭にかけて具現化されたものとする。近世中期には修験者により木製の小塔婆列で墓所を囲む墓制が整えられて名主層にまで普及していき、四十九本の板塔婆には僧侶の手で各内院の番号・種子・院名や経文が記され、近畿地方では破風に「都卒天」と書き入れた額を掲げる例もあるとし、「安永三年葬列絵巻」における龕四面の朱垣や火屋垣も本来は四十九院の板塔婆と考えられよう(二二頁)としている。

鏝清編『修験道無常用集』巻上「四門八塔」(日本大蔵経三七巻、一九二―一九三頁)をみると「四十九院者准世間通例列之。隨時宜而建龕之回、或中陰之間造立其墓所、而応分供養之。(四十九院は世間の通例に准じてこれを列ぶ。時宜に随いて龕の回に建て、或いは中陰の間に其の墓所に造立して、分に応じて之を供養す)」としている。

なお、四十九院については天台僧の光宗(二七六―一三五〇)による『深風拾葉集』(文保二年(一二二八)序「安養都率事」に「一、都率四十九院事」(大正七六、七八七頁中)に列挙されている。各院の標記について後述するようにいくつかの相違点がみられるが、大きな相違点として種子が記されていないことがある。種子については『万治本』のほかに『無縁慈悲集』や『無縁集』も記載するが、『回向并式法』や『増補本』は記載していないことがわかる。そこで、これらを列挙すると以下のとおりとなる。

※略号は以下のとおり。『万治本』(万)、『無縁慈悲集』(三七ウ―四五オ) (慈)、『無縁集』(四七ウ―五五ウ) (縁)、『回向并式法』(四八オ―ウ) (回)、『増補本』(三一ウ―三三オ) (増)、深風拾葉集 (溪)

一、恒説華嚴院(万) (慈) (縁) (回) (増) (溪)……種子バン(万) (縁)、バム(慈)。盧舍那仏(万) (溪)、盧舍那如来(慈) (縁)、毘盧遮那仏(回) (増)。

二、守護国土院(万) (慈) (縁) (回) (増) (溪)……種子ウン(万) (慈)、(縁)。五大力菩薩(万) (慈) (縁) (回) (増) (溪)

三、覆護衆生院(万) (慈) (回) (増) (溪)、覆護衆生院(縁)……種子カン(万) (慈)、カーン(縁)。仏眼尊像(万) (慈) (縁) (溪)

〔増〕、仏眼尊〔増〕〔回〕〔溪〕。

四、般若不断院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕：種子ジニヤ〔万〕、サク〔慈〕。般若菩薩〔万〕〔慈〕〔回〕〔溪〕、般若力菩薩〔縁〕〔増〕。

五、念仏三昧院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕：種子サク〔万〕〔慈〕。大勢至菩薩〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕。

六、彼但三昧院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔溪〕、修但三昧院〔増〕：種子ウム〔万〕〔慈〕。転法輪菩薩〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕。

七、修習慈悲院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕：種子タン〔万〕〔慈〕。多羅尊菩薩〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕、過去七仏尊〔溪〕。

八、常念七仏院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔溪〕、常念三昧／七仏院〔増〕：種子ア〔万〕〔慈〕。過去七仏〔万〕〔回〕〔増〕、過去七仏像〔慈〕、過去仏像〔縁〕、過去七仏尊〔溪〕。

九、鎮国方等院〔万〕〔溪〕、鎮護方等院〔慈〕〔縁〕〔回〕、鎮〔国／護〕方等院〔増〕：種子ウン〔万〕〔慈〕。仏頂尊勝像〔万〕〔慈〕〔縁〕、仏頂尊勝〔回〕〔溪〕、仏頂尊勝仏〔増〕。

十、常念常樂院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕：種子バク〔万〕、釈迦涅槃像〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕。

十一、少欲知足院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕：種子ア〔万〕、戒波羅蜜菩薩〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕。

十二、毘沙門天院〔万〕〔回〕、多聞天王院〔慈〕、毘沙門天院〔縁〕、毘沙門天王院〔増〕：種子バイ〔万〕、毘沙門天王〔万〕〔回〕、毘沙門天王像〔慈〕〔縁〕、多聞天王〔増〕。十二なし〔溪〕。

十三、地藏十輪院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕：種子カ〔万〕、地藏菩薩〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔溪〕、地藏願王菩薩〔増〕。

十四、常念普賢院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕、常樂普賢院〔溪〕：種子アン〔万〕、普賢菩薩〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕。

十五、精進修行院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔溪〕、〔精進／釈子〕修行院〔増〕：種子ウン〔万〕。精進波羅蜜菩薩／〔異本〕薬土菩薩〔万〕、精進波羅蜜薩〔慈〕、精進波羅蜜菩薩〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕。【異】あり〔万〕。

十六、常念不動院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔増〕〔回〕〔溪〕：種子ウン〔万〕。阿閼如来・薬師如来〔万〕、阿閼如来〔慈〕〔縁〕〔回〕〔増〕〔溪〕。【南正面】あり〔万〕。

十七、恒修菩薩院〔万〕〔慈〕〔縁〕〔回〕〔溪〕、恒説菩提院〔増〕：種子ア〔万〕。善財童子知識像／〔異本〕金光菩薩〔万〕、善財童子知識像〔慈〕〔縁〕〔溪〕、善哉童子〔回〕〔増〕。

十八、三説真実院／〔異本〕念観文殊院〔万〕、三説真言院〔縁〕〔回〕〔溪〕、三世真実院〔慈〕〔増〕：種子ア〔万〕。普見尊者像〔万〕

(慈) (溪) 善見尊者 (縁) (増) 說法真像 (回)。

十九、広明十恵院 (万) (慈) (溪) 広明十要院 (縁) (増) 広明十善院 (回) 種子ア (万)。世親菩薩 (万) (慈) (縁) (増) (溪) 観音菩薩 (回)。

二十、如来密蔵院 (万) (慈) (縁) (回) (増) 如来秘蔵院 (溪) 種子アク (万)。大毘盧遮那仏 (万) (回) 大毘盧遮那如来 (慈) (縁) (増) 大盧遮那仏 (溪)。

二十一、灌頂道場院 (万) (慈) (縁) (回) (増) (溪) 種子ウーン (万)。金剛手菩薩 (万) (慈) (回) (増) (溪) 金剛菩薩 (縁) 乾 (ヒツジ、サル) あり (万)。

二十二、説法利他院 (万) (慈) (縁) (回) (増) (溪) 種子バク (万)。釈迦説法像 (万) (慈) (縁) (回) (増) (溪)。

二十三、常行説因院 (万) (慈) (縁) (回) (溪) 常行説 (因) 法院 (増) 種子ア (万)。文殊師利菩薩 (万) (回) (溪) 大聖文殊菩薩 (慈) 大聖文殊師利菩薩 (縁) 文殊大士 (増)。

二十四、金剛修法院 (万) (慈) (縁) (回) (増) (溪) 種子バン (万)。大日如来 (万) (慈) (縁) (回) (増) (溪)。

二十五、法華三昧院 (万) (慈) (縁) (増) (回) (溪) 種子ア (万)。釈迦多宝如来 (万) (増) 釈迦多宝像 (慈) (縁) (溪) 釈迦多宝 (回)。

二十六、恒念観音院 (万) (慈) (縁) (増) (溪) 念説観音院 (回) 種子バ (万)。六観音像 (万) (慈) (縁) (増) (溪) 六観音菩薩 (回)。

二十七、求聞捨蔵院 (万) 求門地蔵院 (回) 求聞持蔵院 (縁) (慈) (増) (溪) 種子ア (万)。海阿難像 (万) (慈) (回) (増) (溪) 海阿難蔵 (縁)。

二十八、梵天四王院 (万) 梵釈四王院 (慈) (溪) 梵釈天王院 (縁) 梵天帝釈院 (回) 梵天帝釈四大王院 (増) 種子ア (万)。梵天帝釈四大天王 (万) (慈) (回) (溪) 梵天帝釈四大王 (縁) 梵釈四天王 (増)。

二十九、弥勒法想院 (万) 弥勒法相院 (慈) (縁) (回) (溪) 弥勒説 (法) 相院 (増) 種子ユ (万)。弥勒菩薩 (万) (慈) (回) (増) (溪) 弥勒菩薩像 (縁)。

三十、施薬悲田院 (万) (慈) (縁) (増) (溪) 世薬悲田院 (回) 種子バイ (万)。薬王菩薩 (万) (慈) (縁) (回) (増) (溪)。

三一、金剛吉祥院(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)：種子ウーン(万)。吉祥菩薩(万)(回)(増)(溪)、吉祥大菩薩(慈)、吉祥天女(縁)。

三二、念觀文殊院(万)(縁)(増)(溪)、觀念文殊院(慈)、全觀文殊院(回)：種子マン(万)。文殊師利菩薩(万)(慈)(縁)(回)(増)、文殊師菩薩(溪)。

三三、平等忍辱院(万)(縁)(回)(増)(溪)(慈)：種子クサン(万)。忍辱波羅蜜菩薩(万)(慈)(回)(増)(溪)、忍辱波羅蜜(縁)。

三四、造像図画院(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)：種子ア(万)。修補仏像(万)(縁)(回)(増)、修補仏眼像(慈)、修補如来(溪)。

三五、安養浄土院(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)：種子キリク(万)。阿弥陀如来(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)。

三六、理正天王院(万)(慈)(回)(増)、理正天主院(縁)、理正四天王院(溪)：種子エン(万)。炎魔王像(万)、炎魔天像(慈)(溪)、閻魔天像(縁)、炎魔天王像(回)(増)。

三七、檀度利益院(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)：種子ダ(万)。檀波羅蜜菩薩(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)。

三八、因明習学院(万)(縁)(回)、因明修学院(慈)(溪)、因明(習/修)学院(増)：種子ナウ(万)。龍樹菩薩(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)。

三九、觀虚空藏院(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)：種子タラク(万)。虚空藏菩薩(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)。

四十、招檀救護院(万)(縁)、招提救護院(慈)(回)(増)、梅檀救護院(溪)：種子ア(万)。摩訶迦葉像(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)。

(溪)。※(縁)四二番に記載。

四一、唯学伝法院(万)(慈)(縁)(回)、唯学(伝法/法輪)院(増)、准学伝法院(溪)：種子ア(万)。諸経論(万)(縁)、諸経論蔵(慈)、諸経諸論(回)、諸経輪論蔵(増)、諸経像(溪)。

四二、常念掙持院(万)(慈)(縁)(回)(増)、常念総持院(溪)：種子カーン(万)。五大明王(万)(回)(増)(溪)、五大明王像(慈)(縁)。

四三、理觀藥師院(万)(慈)(縁)(回)(増)(溪)：種子バイ(万)。藥師如来(万)(縁)(回)(増)、医王薄伽梵(慈)、藥師如来像(溪)。

四四、伴行衆生院(万)(縁)(回)(溪)、律行衆生院(慈)、伴/衆行(修行/衆生)院(増)：種子ウーン(万)。金剛力士(万)

(慈) (縁) (回) (増) (溪)。

四五、供養三宝院(万) (慈) (縁) (回) (増) (溪) : 種子ウーン(万)。金剛菩薩(万) (慈) (回) (溪)、毘婆尸仏(縁)、金剛手菩薩(増)。

四六、管他修福院(万) (慈) (縁) (回) (増)、北方他勝福院(溪) : 種子ア(万)。寶頭盧尊者(万) (慈) (回) (増) (溪)、金剛手菩薩(縁)。

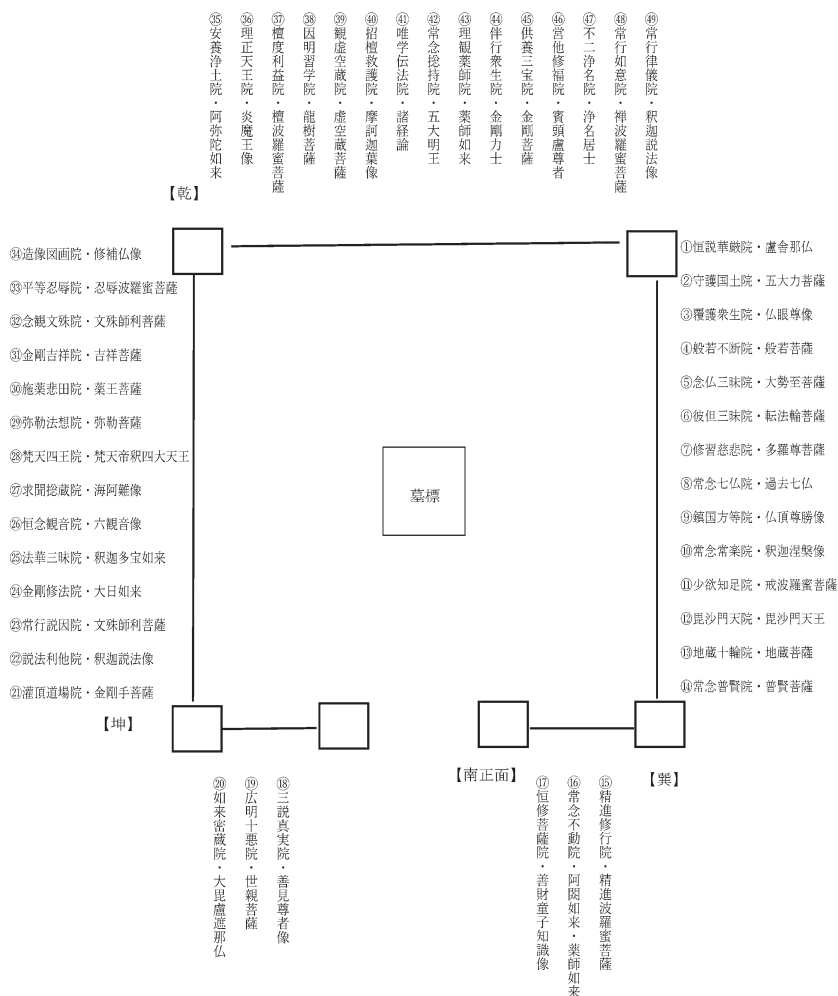
四七、不二浄名院(万) (慈) (縁) (回) (増) (溪) : 種子ア(万)。浄名居士(万) (回) (増) (溪)、維摩居士(慈) (縁)。

四八、常行如意院(万) (慈) (縁) (回)、光行如意院(増) (溪) : 種子ア(万)。禅波羅蜜菩薩(万) (慈) (回) (増) (溪)、二万灯明仏(縁)。

四九、常行律儀院(万) (慈) (縁) (回) (増) (溪) : 種子バク(万)。釈迦説法像(万) (慈) (回) (溪)、行波羅蜜菩薩(縁)、釈迦牟尼如来(増)。

上記のうち、十五・十七・十八において『万治本』では異本に関する校注がみられるが、『増補本』には異本に関する記述はない。一番目が良(北東)とあり、以下、一五番目が巽(南東)、一八番目が南正面、二二番目が坤(南西)、三五番目が乾(北西)としてそれぞれの方角が示されている。これらの表記とともに各院の名称を踏まえて図示化したものが【図31-1】である。

なお、『諸回向清規』巻四「兜率天四十九院」では「東十四本、西十四本、南六本、北十五本。四十九院有異説故、別書千品数異説(東に十四本、西に十四本、南に六本、北に十五本。四十九院に異説有るが故に、別に品数、異説を書す)」(大正八一、六六九頁中)とある。また、「右之次第。南向自丑寅始之。南助角柱外各三本。両方各十四本十五本。或後与両方角外各十三本。面角外六本立。角亦四十九院数歟。不然各十三本角率都婆別乎(右の次第、南向に丑寅よりこれを始める。南助角柱の外、各三本。両方、各十四本、十五本。或いは後と両方角の外、各十三本。角に面する外、六本立つ。角も亦た四十九院の数か。然らざれば、各十三本の角率都婆は別なるか)」(六七〇頁中)と表記されているが、各辺の本数などは基本的に『万治本』と同様のものであることがわかる。



【図 31—1 万治本『無縁双紙』による四十九院塔図】

三十二、四十九院八角八塔(四十九院の八角八塔)

〔書き下し文〕

浄飯王(丑方) 生処塔、菩提樹下(寅方) 成仏塔、鹿野苑(翼方) 法輪塔、絡孤独苑(巳方) 名称塔、曲女城辺(未方) 宝階塔、耆闍崛山(申方) 般若塔、菴羅衛林(戌方) 唯磨塔、沙羅林中(亥方) 円寂塔。右、四方の時は角の柱の外の両方に書くべきなり。

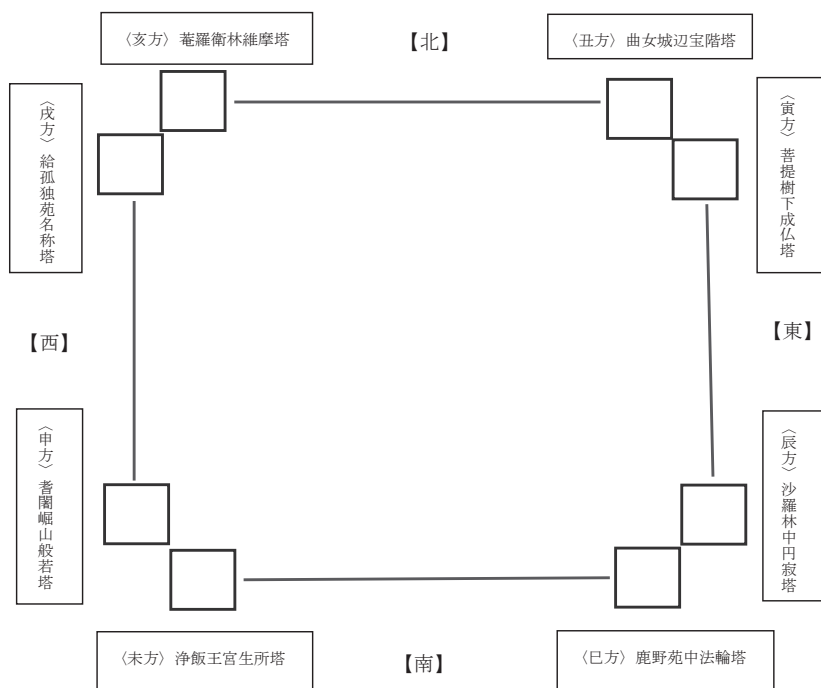
(下、一五ウ)

〔解説〕

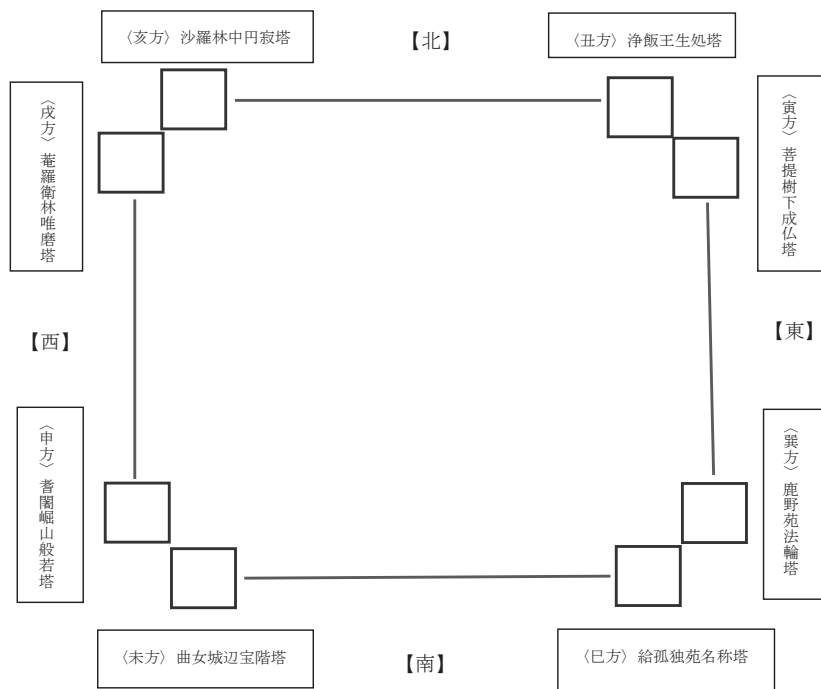
本項は墓所を取り囲む柵の四隅に建てる柱の柱書きについて述べたものである。四隅の塔の建て方については、『修験道無常用具』巻上「四十九院」に「記外品数者異説也。何皆次第南向、始自辰四隅建八塔、配立四十九院于四方(外を記す品数は異説なり。何れも皆次第に南向し、辰より始めて四隅に八塔を建て、四十九院を四方に配立す)」(日本大藏經三七卷、一九三頁)とあり、辰(ウシト)の方角から四隅に八本の塔を右回りに建立するとあるが、これには異説があるともする。その例として『無縁集』「八塔之次第」(五六オウ)の記載を図示化した【図32-1】をみると、丑方に「曲女城辺宝階」と記した塔が配置されていることから、本項で取り上げる『万治本』の八塔の配置とは異なっていることがわかる。

さて、本項は「四十九院の八角八塔」とあるため、墓所の囲いの四隅に各二本の塔を建てることで八塔とするものであるが(図32-2)、四隅に一本の塔だけを建てる場合もあり、この場合には【図32-3】のように一本の柱の外側の面にそれぞれの内容を記入することになる。これと同様の塔の建て方として『回向并式法』(四九ウ・五〇オ)に「四角八塔四柱可書(四柱に書くべし)」とあり、四本の塔をもつて「四角八塔」とするものがある。なお、塔の記載内容については『万治本』と同じである。

本項の各項目は柱書きの内容を示しているが、そこには釈尊の八大聖地に纏わる地が列挙されている。まず、浄飯王生処塔は釈尊の誕生地であり釈尊の父浄飯王が治めたカピラヴァストウ、菩提樹下成仏塔は釈尊が菩提樹の下で成道された地であるブッダガヤ、鹿野苑法輪塔は釈尊の初転法輪の地であるサルナートのことである。また、『万治本』では「絡孤独苑」とあるが給孤独苑名称塔は仏教教団の拠点であった祇園精舎が置かれた地であるシユラーヴァステイ、曲女城辺宝階塔は釈尊が忉利



【図 32—1 『無縁集』「八塔之次第」】



【図 32—2 「八角八塔図」】

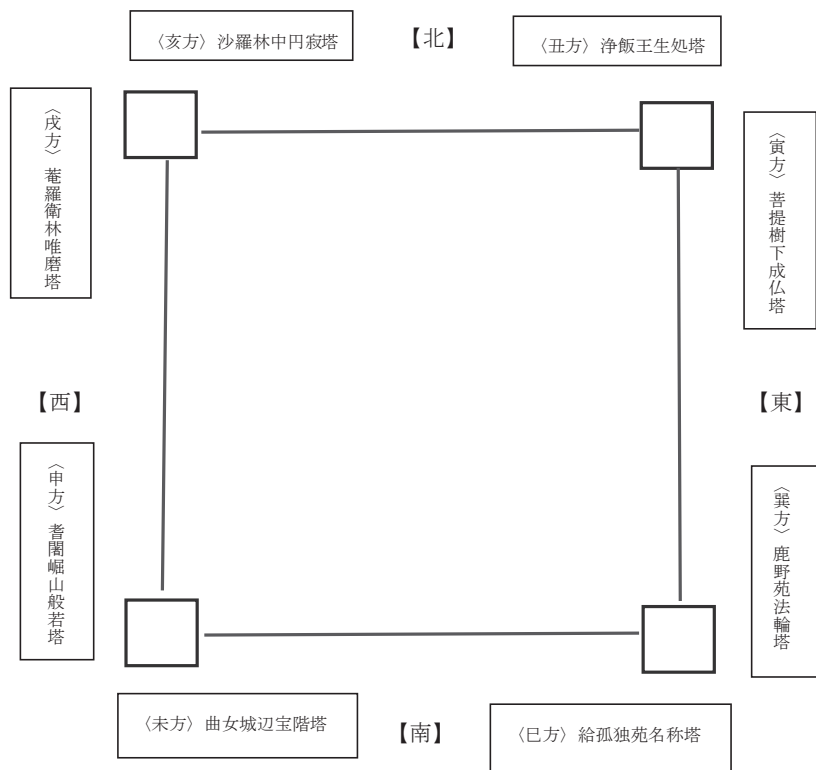


図 32—3 「四角四塔図」

天から三道宝階で降下された地であるサンカーシャ、耆闍崛山般若塔はマガダ国の都王舎城郊外の五山一つで釈尊説法の地である靈鷲山があるラージギル、『万治本』では「唯磨塔」とあるが菴羅衛林唯磨塔は釈尊がアンバーパーリーのために説法し、また維摩経を説いた地であるヴァイシャーリー、そして、沙羅林中円寂塔は釈尊が沙羅双樹の間で示寂された地であるクシナガラ八カ所が列挙されており、いずれも釈尊の八大聖地が列挙されている。

三十三、亡者授戒作法(亡者の授戒作法)

〔書き下し文〕

請け奉る、樂邦淨土の弥陀如来、苦を授け樂を与う地藏薩埵。唯だ願くは道場に降臨して菩薩戒を授けたまへ。慈愍の故に(三返。次に師唱て云く、物故(某)靈一心に謹しんで此の戒に依りて如法に应当に発露懺悔すべし。次に懺悔の文に曰く、我昔し造る所の諸の惡業、皆無始の貪瞋痴に由りて、身語意の所生従り、一切我れ今ま皆懺悔す。次に三帰戒、物故(某)帰依仏、帰依法、帰依僧(三返。次に三竟、物故(某)帰依仏竟、帰依法竟、帰依僧竟(三返。次に三聚淨戒、摂津(律)儀戒・摂善法戒・饒益有情戒、物故(某)是の如き三聚淨戒、今身従り仏身に至るまで应当に受持すべし。次に十重禁、不殺生戒・不偷盜戒・不邪淫欲戒・不妄語戒・不沽酒戒・不説四衆過罪戒・不自讃毀他戒・不貪不慳貪戒・不瞋不受謝戒・不謗三宝戒、物故(某)是の如き十重禁戒、今身従り仏身に至るまで应当に受持すべし(三返。上來戒品集る所の功德は真如實際無上仏果菩提に廻向す。伏して願はくは物故(某)汝新學の菩薩頂戴して戒を受持せよ。是の戒を受持し已り諸の衆生に転授す。三世の諸仏皆此の戒を學し、無上覺を成し、大涅槃(槃)を証す。今幸いに仏法に値遇て清淨戒に依りて重修し、普く世間を導き、同じく覺路に登らん。十方三――

(下、一五ウ―一六ウ)

〔解説〕

『増補本』巻八では「亡者授戒法」・「亡者授戒回向」と区分掲載しているが、その内容は若干異なっている。『万治本』と『増補本』の差異については表33にて列挙する。

〔亡者授戒法〕一心奉請。三界六道化導濟渡地藏願王大菩薩摩訶薩。唯願降臨道場、為授菩薩清淨大戒証戒之師。慈愍故慈愍故 〔三返〕。

今日物故〔某〕從今身至仏身、帰依仏、帰依法、帰依僧、帰依仏竟、帰依法竟、帰依僧竟 〔三返〕。

今日物故〔某〕從今身至仏身、撰律儀戒、撰善法戒、饒益有情戒、能持 〔三返〕。

第一不殺生戒 第二不偷盜戒 第三不婬欲戒〔在家不邪淫〕 第四不妄語戒 第五不飲酒戒〔在家不沽酒〕 第六不說四衆過罪戒 第七不自讚毀

他戒 第八不慳貪戒 第九不嗔恚戒 第十不謗三宝戒。

上來十重禁戒今日物故〔某〕從今身至仏身应当受持 〔三返〕。

〔亡者授戒回向〕上來説誦梵網心地戒品所集殊勲回向。真如實際莊嚴無上仏果菩提。伏願物故〔某〕乘此戒筏頓超苦海受生於淨利中成正覺於涅槃岸、願以此功德普及於一切、我等与衆生皆共成仏道。十方三世一切諸仏諸尊菩薩摩訶薩摩訶訶般若波羅蜜。 〔増補本〕八、九ウー一〇ウ

まず『万治本』において注目すべきは、奉請対象として楽邦浄土の弥陀如来を挙げている点である。いわゆる阿弥陀如来を奉請しているが、曹洞宗における得度儀軌では見られない。一方、同じ禪宗である臨済宗や黄蘗宗（『黄蘗清規』中では晩堂諷誦・靈前諷誦・亡僧・入塔にて『往生呪』を唱える。大正蔵八二、七七一頁下～七八〇頁上）では、求那跋陀羅訳『抜一切業障根本得生浄土陀羅尼（以下、往生呪）』と呼ばれる陀羅尼を説誦する。以下、陀羅尼とその功德について示す。

南無阿弥陀婆夜哆（なむおもとばやたつ）〈多曷切（たかつのきり）、一 他伽哆（とぎやた）〈都餓切（とがのきり）、二 夜哆地（やとたい）〈途堯切（とばいのきり）、三 夜他阿弥陀利（やとおみり）〈上声、四 都婆毘（つばみ）〉五 阿弥陀利（おみり）

哆（と）六 悉耽婆毘（したほみ）七 阿弥陀哆（おみりと）八 毘迦蘭諦（びぎやらち）九 阿弥陀哆（おみりと）十 毘迦蘭哆（びぎやらと）十一 伽弥膩（ぎやみに）十二 伽伽那（ぎやぎやの）十三 枳（し）

多迦隸（とぎやり）十四 莎婆訶（そもこ）十五

若有善男子・善女人、能誦此呪者、阿弥陀仏常住其頂日夜擁護、無令怨家而得其便、現世常得安隱、臨命終時任運往生。

〔若し善男子・善女人有りて、能く此の呪を誦す者は、阿弥陀仏常に其の頂に住し日夜擁護し、怨家をして得其の便を得せしむる無く、現世にて

は常に安隱を得、命終の時に臨みて任運に往生せん)

(大正蔵二二・三五一下～三五二上)

本文から同陀羅尼は阿弥陀如来の功德を讃え、極楽往生を願う内容であることが分かる。なお、陀羅尼中に附されている割註は発音を表す反切である。

この『往生呪』は各清規にもみられ、例えば『勅修百丈清規』では起龜の後、大衆による『往生呪』が誦されている。

喪司維那進焼香、引小師拜請起龜仏事。龜至山門首、請奠亭掛真奠茶湯。俱有仏事。両序大衆門列俟龜出已。山門維那向内合掌中立。挙往生呪、或四聖号。大衆斉念。

(喪司の維那進みて焼香し、小師を引き起龜仏事を拜請す。龜山門首に至り、奠亭掛真奠茶湯を請す。俱に仏事有り。両序の大衆門列して龜の出で已るを俟つ。山門の維那内に向て合掌し中立し、往生呪、或は四聖号を挙す。大衆斉しく念ず)

(大正四八、一二八頁下)

また現今の臨済宗の法式が依拠する『小叢林清規』でも同様の記述がみられる。

次起龜仏事…(中略)…龜至門首、真亭掛真・奠茶湯・転龜仏事。略之。山門維那及出門、転身向内合掌挙往生呪(南無阿彌多婆耶云云)大衆斉念(須低声曳唱)。

(次に起龜仏事…(中略)…龜門首に至り、真亭掛真・奠茶湯・転龜仏事。略之。山門の維那出門に及び、転身して内に向て合掌し往生呪を挙す(南無阿彌多婆耶云云)大衆斉しく念ず(須く低声に曳唱すべし))

(大正八一、七〇八頁中)

現在では尊宿喪儀に限らず、『往生呪』を含んだ『開甘露門』を朝課の祠堂諷經・施餓鬼会・在家葬儀において唱えており(『江湖法式梵唄抄 改編版』禅文化研究所、二〇二三年、三九・四五・八〇～八一頁、亡者追善を目的とした点が本文と共通している。なお、『開甘露門』は『瑩山清規』麟広本・光椿本・愚休本(『瑩山清規』の研究(二)三三四頁)や『龍泰寺行事次序』(『続曹洞宗全書』清規「清規」一二六頁)にて確認できる。また『正法清規』(『続曹洞宗全書』清規「清規」六六頁)では施餓鬼法の補足として『開甘露門』が確認でき、『曹洞宗日課諸經要集』(曹洞宗事務序、一九七〇年)でも若干の異同はありながら「大施食文」として収録されている

る（八八〜九四頁）ことから、曹洞宗での『開甘露門』並びに『往生呪』は施餓鬼会での依用が中心であったと推察される。

次に『万治本』回向の典拠については「汝新学菩薩頂戴受持戒。受持是戒已転授諸衆生」は『梵網經』（大正二四・一〇〇四頁上）から、「三世諸仏皆字此戒、成無上覺、証大涅槃」は『大般若經』五六八卷「第六分念住品第五」（大正七、九三四頁上）からの引用となっている。管見の限り、同回向は他では見当たらない。

なお、『増補本』の内容は『諸回向清規』巻四中の「亡者授戒法」・「亡者授戒回向」とほぼ一致している。

○亡者授戒法

一心奉請。三界六道化導濟渡地蔵願王大菩薩摩訶薩。唯願降臨道場、為授菩薩清淨大戒証戒之師。慈愍故慈愍故（三返）今日物故（某）從今身至仏身、娣依仏娣依法娣依僧娣依仏竟娣依法竟娣依僧竟（三返）。今日物故（某）從今身至仏身撰律儀戒撰善法戒饒益有情戒能持（三返）第一不殺生戒。第二不偷盜戒。第三不婬欲戒（在家不邪淫）。第四不妄語戒。第五不飲酒戒（在家不沽酒）。第六不説四衆過罪戒。第七不自讃毀他戒。第八不慳貪戒。第九不嗔恚戒。第十不謗三寶戒。上來十重禁戒今日物故（某）從今身至仏身应当受持（三返）

○亡者授戒回向曰

上來誦誦梵網心地戒品所集殊勲回向。真如實際莊嚴無上仏果菩提。伏願、物故（某）乘此戒筏頓超苦海受生於淨利中成正覺於涅槃岸。願以此功德普及於一切、我等与衆生皆共成仏道。十方三世一切諸仏諸尊菩薩（三三）（大正八一・六五九中下）

また、「亡者授戒切紙」と呼ばれる切紙資料が各曹洞宗寺院に点在しており、本資料とも相似した内容を持つ。例えば、新潟県村上市諸上寺所蔵切紙として次のようなものがある。

〈亥一〉亡者授戒

道場莊嚴如常。壇上設地藏菩薩牌、下肩設亡者牌、戒師向壇三拜、秉炬燒香。微音唱云、南無一心奉請、三界六道化導濟度。

地藏菩薩、唯願降臨道場授菩薩清淨大戒慈愍故（三唱）。就座唱云、物故某（信士・信女）從今身至仏身迄、南無娣依仏、南無娣依法、南無娣依僧（三唱）、次二撰律儀戒、撰善法戒、饒益有情戒、從今身至仏身迄、能持否（三唱）、

万治本『無縁双紙』の研究（一）（仏事に関する研究会）

次回向上求授宝戒所集殊勲、回向真如實際、莊嚴無上仏果菩提、伏願物故某(信士・信女) 乘二此戒筏一、頓二超二苦海一、受二生於淨利中一、成覺於涅槃岸者。十方三世一切、

(道場莊嚴すること如常。壇上に地藏菩薩の牌を設け、下肩に亡者の牌を設け、戒師壇に向いて三拝し、炬を秉りて焼香す。微音に唱えて云く、南無一心に奉請す。三界六道の化導済度せんことを。地藏菩薩、唯願くは道場に降臨し菩薩清浄の大戒を授たまへ。慈愍故に(三唱)座に就き唱えて云く、物故某(信士・信女) 今身従り仏身に至るまで、南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧(三唱)、次に摂律儀戒、摂善法戒、饒益有惜戒、今身従り仏身に至るまで能く持つや否や(三唱)。次に回向上、宝戒を求授す集むる所の殊勲は、真如實際に回向し、無上仏果菩提を莊嚴す、伏して願くは物故某(信士・信女) 此の戒筏(ばつ) に乗じ、頓に苦海を超え、淨利の中に受生し、涅槃の岸に成覺せん。十方三世一切、

(石川力山『禪宗相伝資料の研究』法蔵館、二〇〇一年、四二九頁)

信士・信女とあることから、在家者を想定したものである。ただし、十重禁戒はなく、三帰の三唱、また三聚淨戒のみの授与となっている点が特徴的である。石川氏は、「こうした地藏を本尊とする葬儀の場所が、中世末から近世初頭にかけて、郷村的な村落共同体のなかで寺院としての体裁を整えてゆき、地藏菩薩を本尊とする多くの曹洞宗寺院が成立していったのではないか」(前掲書、四二三頁)と指摘し、地藏本尊が存在する背景について言及する。実際に統計上からも曹洞宗寺院における地藏菩薩は重要な位置づけであったと思われる、一九九五年の宗勢総合調査によれば、曹洞宗寺院一三七五三カ寺中九一九カ寺(約67%)となっており、本尊以外の礼拝対象においては八五四八カ寺(約62%)にて地藏菩薩が祀られていることから、多くの曹洞宗寺院において確認できる(一九九五(平成七)年 曹洞宗宗勢総合調査報告書)曹洞宗宗務庁、一九九八年、一一一―一一三頁。また清水邦彦氏は、竺山得仙(一三四四―一四二三)を始め、峨山韶碩の孫弟子世代の行録等に着目し、その記述から地藏信仰と具体的な職能として死者救済が期待されていると指摘する(清水邦彦『中世曹洞宗における地藏信仰の受容』、岩田書院、二〇一六年、八九頁)。このような亡者授戒における地藏菩薩への期待は中世以降に一定程度あったと考えられ、『万治本』においても奉請対象として反映されたと思われる。

なお、蛇足ではあるが、先に紹介した「亡者授戒切紙」とほぼ同内容の切紙として、『日域曹洞室内嫡嫡秘伝密法切紙』には

「為亡者授戒法」が採録されている（『曹洞宗全書』「拾遺」五五五頁）。同切紙は高龍寺（北海道函館市）一八世大光海雲（？～一八八八）が明治一八年（一八八五）に弟子に授けた一部であり、若干の語句異同はあるものの、「亡者授戒作法」と同じ三帰・三聚浄戒による授戒作法である。このことから、本資料で見られる三帰・三聚浄戒・十重禁戒による授戒作法だけでなく、三帰・三聚浄戒による亡者受戒が代表的な亡者授戒作法として伝承され、近代以降にも浸透した可能性が指摘できる。

《共同研究》宗学研究部門宗典資料調査報告

—令和六・七年度—

宗学研究部門

はじめに―本研究の趣旨と目的

本稿は、宗学研究部門の共同研究「宗典資料の蒐集調査及び保存」の調査報告である。過去の調査の成果及び事業開始の経緯等は、以下の各論文をご参照頂きたい。

- ・「宗学研究部門宗典資料調査報告―平成三十年・令和元年度―」（『宗学研究紀要』第三十四号、二〇二二年三月）
- ・「宗学研究部門宗典資料調査報告―令和四・五年度 附「熊本県大慈寺所蔵典籍・文書仮目録」―」（『宗学研究紀要』第三十七号、二〇二四年三月）
- ・「宗学研究部門宗典資料調査報告―東京都観音院所蔵『曹洞宗全書』関係資料紹介―」（『宗学研究紀要』第三十八号、二〇二五年三月）
- ・宗学研究部門リレー発表「宗典資料の蒐集調査及び保存」に基づく研究及び今後の課題」（『曹洞宗総合研究センター学術

宗学研究紀要 第三十九号 二〇二六年三月

大会紀要」第二十六回、二〇二五年六月）

本稿は、前回報告以降の、令和六年度及び令和七年十二月までの調査資料を紹介し、記録を残すことを目的とする。

以下、調査資料を列挙していくに際しては、調査地・調査年月日・参加者・撮影資料・参考文献の順で記した。調査地番号は、前号からの通番とした。また『正法眼蔵』・『伝光録』等の重要資料、及び当該寺院に関する参考文献が存在しない等の資料については、必要に応じて資料名の後に簡単な解題を付した。また、『曹洞宗宗宝調査目録解題集』・『曹洞宗文化財調査目録解題集』（曹洞宗文化財調査委員会編）において典籍等の番号が付されている場合は、資料名の前に「典籍1」等の番号を付し、それ以外の目録を参照した場合は、「参考文献」において該当文献を明記しつつ、資料名の後に目録番号を漢数字で付した。本稿で解題を略した典籍については、それらの参考文献を参照されたい。

近年の所感や動向などを付言するならば、まず、現物資料

の保存状況が非常に厳しいということである。つまり、過去に所在が確認されているからといって、当地に保管されているか、あるいは適切な状態で保管されているかどうかは、確定的なことは言えないというのが現状である。例えば、寄託保管の導入などによって所在が変わっているのであれば良いが、紛失や行方不明になっている場合もあるであろう。個人的には、今から十年程度後には、大きな災害等がなかったとしても、宗門の重要資料の一定数が行方不明、あるいは保存状況の著しい悪化に見舞われ、閲覧が困難になる可能性は十分に考えられると見ている。

これは、偏に所蔵者に対して、保管方法の助言などをせず、それらを丸投げしてきた事による部分が大きい。また、過去の調査者が、その将来的な保管にまで気を配らなかったということは、自戒も込めて、今後、よく考えなければならない課題として考えられる。

もう一つは、ここ数年の電子資料の公開と利活用の進展である。現物資料の管理が厳しくなっていく一方で、デジタルアーカイブは著しい進展を見せている。現在、非常に多くの古典籍の写真がインターネット上で公開され、容易に閲覧できるようになっている。

なおかつ、公開資料の利用に関する手続きを簡素化、更には不要とする機関も増えてきている。加えて、AI技術の進

展もあって、これらの資料を効率的に利活用する方法が続々と提案・実用化されてきている。

将来的には、より多くの文献の写真撮影を進めるとともに、これらを積極的に公開し、容易に利活用できる方向性を取っていかねければ、曹洞宗が研究対象として選ばれなくなる時代も来るかもしれない。曹洞宗としては、本稿執筆時点の令和八年二月現在では、「曹洞宗大本山總持寺デジタルアーカイブ」がほぼ唯一の試みであるが、これもまだ公開のみで、利活用は今後の課題である。よって、曹洞宗教団としても、これらの動きをキャッチアップしていく必要がある。

その一方で、画像生成により「新資料」を「発見」するような問題も、出てくる可能性は考えられないことはない。よって、逆に古い写真の方が価値を持つ時代が来る可能性もあるであろう。よって、新たな写真を撮影したからといって、現物資料の保管を疎かにしたり、過去の写真であるからといって、安易に破棄したりしてしまうようなことがあってはならない。

以上、非常に雑駁ながら、平成三十年（二〇一八）度の開始時とは状況が変わってきていることを、敢えて特に付言しておく。

本稿の執筆は秋津秀彰が担当し、部門内で確認作業を行った上で掲載するものである。なお、秋津以外が執筆した箇所

は、該当箇所には執筆者名を明記した。

四、令和五年（二〇二三）度調査（追加）

（十九）観音院（東京都武蔵野市）

令和六年三月二十九日、令和七年三月六・七日調査
参加者…小早川浩大・澤城邦生・秋津秀彰・永井賢隆・山
内弾正・秦慧洲

典籍12 『明峰禪師仮字法語他』

『曹洞宗全書の広告文原稿（ゲラ）』

『曹洞宗全書の広告文原稿（草稿）』

『曹洞宗全書会費催促書』

『曹洞宗全書刊行会成立経過全般（昭和四年五月八日配布版）』

『曹洞宗全書刊行趣旨（ゲラ）』

『曹洞宗全書刊行趣旨（草稿）』

『曹洞宗全書語録組方凡例』

『曹洞宗全書校訂用文字（第二回）』

『曹洞宗全書校訂用文字（第二回）』

『曹洞宗全書収録資料案』

『曹洞宗全書追加目録（未定稿）』

『曹洞宗全書内容見本』

『曹洞宗全書』原稿（稲村氏より提供）

『曹洞宗全書』口絵写真案

宗学研究部門宗典資料調査報告（宗学研究部門）

『曹洞宗全書』趣意出の歴史（原稿・ゲラ・校正・公正証書など）

『曹洞宗全書』収録資料案

典籍6 曹洞宗全書原稿「睡庵曾藁」（二）

曹洞宗全書原稿「補陀絶海禪師開堂語録」（二）

曹洞宗全書原稿「永覚五位図説」（三）

典籍16 曹洞宗全書原稿「大亀古録」（四）

曹洞宗全書原稿「仙寿山全久院開堂録並疏」（五）

曹洞宗全書原稿「宝鏡三昧書紳稿」（六）

文書4 曹洞宗全書原稿「道正庵文書」（七）

曹洞宗全書原稿「二十四流稽疑」上（八一）

曹洞宗全書原稿「二十四流稽疑」（八一）

典籍8 曹洞宗全書原稿「睡雲筆話」上（九一）

典籍8 曹洞宗全書原稿「睡雲筆話」下（九二）

文書2 曹洞宗全書原稿「大中央元和尚御移転越宗和尚御入

院交代記録」（十）

文書1 曹洞宗全書原稿「常恒会願一件請控」（二一）

典籍20 曹洞宗全書原稿「拈笑派法系本末帳」（二三）

曹洞宗全書原稿「秀道院開山天巖祖曉禪師瘞塔之銘」（二四）

曹洞宗全書原稿「月舟和尚遺録」（二五）

典籍10 曹洞宗全書原稿「東昌開堂録」（二七）

典籍3 曹洞宗全書原稿「龍門山石雲院指南牒」（二八）

典籍4 曹洞宗全書原稿「典座寮定規」（二九）

- 曹洞宗全書原稿「甲斐興因寺文書」(二一〇)
曹洞宗全書原稿「白雲東雲禪師語錄」上卷(二二)
曹洞宗全書原稿「白雲東雲禪師語錄」中卷(二二)
曹洞宗全書原稿「白雲東雲禪師語錄」下卷(二二)
典籍21 曹洞宗全書原稿「延享官庫本末帳写」(二二二)
典籍15 曹洞宗全書原稿「補陀寺由緒一覽」(二二三)
典籍14 曹洞宗全書原稿「空華老人頌古」(二二四)
典籍7 曹洞宗全書原稿「迦葉軒問答」(二二五)
曹洞宗全書原稿「庵居全集」(二二六)
典籍13 曹洞宗全書原稿「金龍軒問答」(二二七)
典籍9 曹洞宗全書原稿「大泉山開堂錄」(二二八)
曹洞宗全書原稿「奕堂禪師消息」(二二〇)
典籍18 曹洞宗全書原稿「雙林二世中興開山一州和尚行実記」(二二一)
典籍17 曹洞宗全書原稿「靈水寺家訓」(二二三)
典籍5 曹洞宗全書原稿「大洞怒仲闇和尚下炬集」(二二九)
曹洞宗全書原稿「丑元旦祝聖並戲試毫」
曹洞宗全書原稿「永平寺天梁和尚・天德府貫道雄和尚尺牘」
曹洞宗全書原稿「永平大和尚御真筆之写」
曹洞宗全書原稿「可睡齋文書他」
曹洞宗全書原稿「開山和尚偈」
曹洞宗全書原稿「橘家系図」

- 曹洞宗全書原稿「傑伝寺・円通寺文書」
曹洞宗全書原稿「歳旦」
曹洞宗全書原稿「諸山疏」
曹洞宗全書原稿「正法眼藏陞座」
曹洞宗全書原稿「扇叟派略伝」
曹洞宗全書原稿「曹洞宗全書口絵候補」
曹洞宗全書原稿「大洞如仲闇和尚下炬集」
曹洞宗全書原稿「洞谷記拔粹」
曹洞宗全書原稿「武蔵大里郡野原文殊寺記録」
曹洞宗全書原稿「妙玄遺誠」
曹洞宗全書原稿「和歌断簡」
曹洞宗全書原稿「和歌断簡2」
曹洞宗全書原稿「璉山書状」
曹洞宗全書原稿「璉山書状2」
曹洞宗全書原稿「璉山書状3」
観音院再建関係資料
『東京新報』一二六号
来馬琢道選挙ポスター

参考文献

- 『曹洞宗文化財調査目録解題集』六 関東管区編（曹洞宗宗務庁、二〇〇三年三月）

「宗学研究部門宗典資料調査報告―東京都観音院所蔵『曹洞宗全書』関係資料紹介―」（前掲）

※令和五年度撮影資料の一部を写真掲載した。

駒澤大学図書館所蔵「観音院文書」

※漢数字の資料番号は駒澤大学図書館の整理記号に基づく。

五、令和六年（二〇二四）度調査

（二十）泉福寺（大分県国東市）

令和六年六月四～七日調査

参加者…小早川浩大・澤城邦生・秋津秀彰・永井賢隆・山

内弾正・秦慧洲

典籍1 『授覚心戒脈』

典籍2 『正法眼蔵聞書抄』

現存最古の『正法眼蔵』の注釈書であり、全ての『正法眼蔵聞書抄』の祖本である写本。現在、本書は著者の経豪（伝不詳）の自筆本ではなく、泉福寺輪住一・一三世直如 超（?）一五〇三が、裏打ちして寄附した本と考えられている。しかし、直如が書写したのか、既存の本を裏打ちしただけなのかなど、具体的な書写年等は確定困難。なお、『聞書抄』諸写本の内、泉福寺本・永平寺本・總持寺本及び妙昌寺本の紙質は比較的類似している可能性があり、今後の検討課題として示しておく。

宗学研究部門宗典資料調査報告（宗学研究部門）

典籍3 『宏智禪師語録』

中国南宋代曹洞宗の宏智正覺（一〇九一～一一五七）の語録。道元禪師・瑩山禪師をはじめとする、日本曹洞宗にも大きな影響を与えたことが知られる。泉福寺本は、既存の版本をまとめて印刷した総集と考えられており、版木の補刻が概ね一二六〇年前後になされていることから、それ以降の印刷と考えられる。よって、道元禪師将来本ではないというのが現在の見解である。国の重要文化財に指定されている。

典籍4 『豊後州妙徳山泉福禪寺住帳』

典籍6 『泉福無著禪師語要（写本）』

典籍10 『泉福無著禪師聯灯集』

典籍11 『本末寺名書上帳』

『泉福源灯録』

『開山無著勅諭真空禪師行道記』

文書1 『後円融天皇諭旨写』

文書2 『松井康之禁制状』

文書3 『飯川豊前守他一名連署寄進状』

文書5 『諸嶽山總持寺諸定写』

文書6 『細川家奉行人連署奉書』

文書7 『細川家奉行人連署書状』

文書11 『小笠原忠知判物』

- 文書12 「松平重頼寄進狀」
文書13 「泉福寺輪番連判狀」
文書14 「松平家奉行人連署禁制」
文書15 「如意庵輪住請狀」
文書16 「証文」
文書17 「泉福寺申狀」
文書18 「泉福寺領畝高目録」
文書19 「松平守賢安堵狀」
文書20 「松平重休安堵狀」
文書24 「松平重交安堵狀」
文書25 「泉福寺・同寺五院連判狀」
文書29 「松平親賢安堵狀」
文書39 「松平親良安堵狀」
文書41 「常恒会免牘」
文書42 「僧録司牘」
文書44 「覺」
文書45 「興禅院月潭書狀」
文書46 「頭右大弁書狀」

参考文献

『永平正法眼藏蒐書大成』十一～十四（大修館書店、一九七四）
一九七六年

桜井秀雄監修・石井修道編『禅籍善本古注集成宏智録』上

（名著普及会、一九八四年五月）

『曹洞宗文化財調査目録解題集』三 九州管区編（曹洞宗事務
庁、一九九六年一月）

『禅学典籍叢刊』別卷（臨川書店、二〇〇一年）

椎名宏雄『宋元版禅籍の文献史的研究』一（臨川書店、二〇二

三年十一月）

（二十一）貞祥寺（長野県佐久市）

令和六年十二月五～六日調査

参加者…山本雅彦・小早川浩大・秋津秀彰・山内弾正・秦

慧洲

典籍134 『洞源規定』

典籍140 『授菩薩戒法軌』

典籍146 『郡中清規』

典籍147 『郡中清規』

典籍149 『菩薩戒法至要』（取扱注意）

典籍152 『直壇指南記』（取扱注意）

典籍153 『小僧訓』（取扱注意）

典籍199 『洞門書唱文控』（取扱注意）

典籍201 『句双集』

典籍202 『法話百則』

典籍212『没絃集』（取扱注意）

典籍236『曹洞宗諸法幢寺院』

文書75『洞源山藏書目録』

『行法口伝』

『垂示集』

『扶桑曹洞宗派図』

『宝慶記聞解』

参考文献

『佐久市志史料目録』第一・二集（佐久市教育委員会、二〇〇六年三月）

『曹洞宗文化財調査目録解題集』七 北信越管区編（曹洞宗宗務庁、二〇〇六年三月）

六、令和七年（二〇二五）度調査

（二十二）正法寺（岩手県奥州市）

えさし郷土文化館（同前）寄託保管

令和七年六月一八～二〇日調査

参加者・小早川浩大・秋津秀彰・永井賢隆・山内弾正・秦

慧洲・務臺宗孝

典籍1 正法寺本『正法眼蔵』（二二）

龍門寺（山形県山形市）開山朴堂良淳（？～一五〇〇）・三世雪

宗学研究部門宗典資料調査報告（宗学研究部門）

江道梅（？～一五三六）が、文明四年（一四七二）四月二十三日から九月二十三日にかけて、總持寺（当時石川県輪島市、現在神奈川県横浜市）塔頭伝法庵において書写した七十五巻本を、正法寺九世の寿雲良椿（？～一五二六）他九名が、永正九年（一五二二）八月二十四日から九月二日にかけて分担書写し、正法寺に持ち帰った本。完本ではないものの、中世期における七十五巻本の写本であるとともに、来歴が比較的明らかな点でも重要な写本。

典籍2『正法眼蔵』端本（二二）

己山道白（一六三六～一七一五）が編輯した八十九巻本の内、第二十四から第二十七のみを書写した本。

典籍3『正法眼蔵雜文』（二二）

草案本と目される『弁道話』、瑩山禪師の『洞谷開山瑩山和尚之法語』を冒頭に置き、その他、永平寺・永光寺・總持寺・正法寺などの関係資料・文書などを一括して書写した本。

正法清規

永正六年に、良椿が書写した清規。禅林寺（福井県福井市）本系の『瑩山清規』に基づき、正法寺で用いる儀礼や、地域の信仰・実情に合わせて加筆修正し、成立した本。『瑩山清規』の古形を残していると考えられる写本の一つ。

典籍4『放生儀』（二三四）

- 典籍 6 『室中秘書』（一二四）
 典籍 8（1）『孝田之大事』
 典籍 8（2）『表信之図』
 典籍 8（3）『取続伝法式（活中得死式）・拝塔指南并参』
 典籍 8（4）『椅悼』
 典籍 8（6）『仏祖正伝掃地之図』
 典籍 8（7）『釈迦御判切（瞿曇坊磨母人）』
 典籍 8（8）『上来話切紙』
 典籍 8（14）『小藏之誰切紙』
 典籍 8（15）『榮西僧正記文』
 典籍 8（16）『榮西授経式』
 典籍 8（21）『合面睡着之図』
 典籍 8（27）『天台橋之参』
 典籍 8（28）『下炬之切紙』
 典籍 8（30）『続松参』
 典籍 8（32）『七堂図切紙』
 典籍 8（33）『七堂図切紙』
 典籍 8（34）『伝授前勤守道神之清宗』
 典籍 8（35）『魔境切紙』
 典籍 8（38）『達磨知死期』
 典籍 8（39）『七種伝授』
 典籍 8（40）①『不生不滅之大事』
- 典籍 8（40）②『十界一円切紙』
 典籍 8（40）⑬『三裏之切紙』
 典籍 8（40）⑱『袈裟大事（条・図）』
 典籍 8（40）⑲『衣鉢血脈伝授作法』
 典籍 8（40）⑳『袈裟大事（続灯庵良喜）』
 典籍 8（40）㉓『血脈相伝之大事』
 典籍 8（40）㉔『本無之大事』
 典籍 8（40）㉖『無之大事（無之弁）』
 典籍 8（40）㉗『問訊合掌之大事』
 典籍 8（40）㉘③『宏智四借大陽五玄参（五玄四借参）』
 典籍 8（40）㉘③『七堂之切紙』
 典籍 8（40）㉘④『峨山大和尚一枚法語』
 典籍 8（40）㉘④④『龍天勘破之切紙』
 典籍 8（42）『道場莊嚴様』
 典籍 8（43）『拈華参』
 典籍 8（44）『拈華之切紙』
 典籍 8（47）『法華三昧経八印之大事』
 典籍 8（53）『四枚紙之大事』
 典籍 8（64）『懐胎参』
 典籍 8（66）『自家訓訣図』
 典籍 8（70）『道場莊嚴様』
 典籍 8（72）『空塵之書』

『袈裟右四具之図』

『血脈相伝切紙』

『七堂図切紙』

『取統伝法式（活中得死式）・拝塔指南并参』

『大般若簡』

典籍11 『室内関係資料集』

典籍12 『教授戒文』（二三五）

典籍13 『仏祖正伝菩薩戒作法』（二四〇）

典籍15 『梵網経菩薩戒』（二三三）

典籍16 『舒州投子山妙統大師語録』

典籍21 『月泉派秘参』（二三一）

典籍24 『正法寺歴代住持簿』（二四）

典籍27 『首座内扣帳』（二〇一）

典籍28 『夏冬首座記録控』（二〇二）

典籍31 『正法年譜住山記』（二〇）

文書1・2 『文書写』（無底良韶禪師自筆資料）（二〇七）

文書05 『峨山韶碩置文』（二二）

文書06・08 『月泉良印置文』・『月泉良印等定書』・『月泉良印

定書案』（八〜一〇）

文書13 『總持寺五院連署書状』（二五）

文書14 『大梅拈華山円通正法禪寺住持職之事』（二五）

文書15 『總持寺五院連署状』（二六）

文書26 『関三ヶ寺連判状』（二七）

文書30（2）『正法寺什物牒』（二二）（九二）

文書30 『什物牒』（九三）

文書61 『正法寺宝物書上帳』（九四）

文書76 『当山什物改并新添帳』（九五）

『常会願案文等』

『伊達家藩主没年（仮）』

『正法寺上地官林御委託願書』（二〇〇）

『正法寺編入願地絵図』（二〇二・二〇三）

『正法寺編願地境況図』（二〇四）

①国有林保管願・②境内土地編入願（二〇五・二〇一）

『正法寺国有林詳細絵図』（二〇六）

参考文献

『永平正法眼蔵蒐書大成』一（大修館書店、一九七八年八月）

『奥の正法寺―正法寺総合調査報告書―』（『水沢市文化財調査報告書』第一七集、水沢市教育委員会、一九八七年三月）

※漢数字の資料番号は同報告書の整理番号に基づく。

『曹洞宗宗宝調査目録解題集』二 東北管区編・北海道管区編（曹洞宗宗務庁、一九九四年九月）

正法眼蔵雑文編纂委員会編『正法寺本正法眼蔵雑文』（春秋

社、二〇一〇年六月）

尾崎正善「『正法清規』再考（一）——『統曹全』翻刻の問題点

と諸本との関係——」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第

十九回、二〇一八年八月）

尾崎正善「『正法清規』再考（二）——回向文・偈文の特徴——

」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二十回、二〇一九年三月）

務臺宗孝「正法寺蔵『栄西授経式』について」（『曹洞宗総合研

究センター学術大会紀要』第二十七回、二〇二六年刊行予定）

（二十三）源光庵（京都府京都市）

令和七年一〇月一五・一七日調査

参加者：下室覚道・山本雅彦・小早川浩大・秋津秀彰・秦

慧洲

典籍1 源光庵本『正法眼蔵』（正徳元年書写本）

卍山が、貞享元年（天和四年、一六八四）に結集・編輯した

八十九巻本を、正徳元年（一七一）頃に三洲白龍（二六六

九～二七六〇）・大奄万指（？～一七四二）が書写し、同年十一

月二十八日に卍山が自ら序文を寄せた本。卍山本の初期の

写本として重要。

源光庵本『正法眼蔵』（明治期書写本、部分撮影）

明治期に、前項の八十九巻本を書写した本。最終冊の末

に、明治十六年（一八八三）付の文書が付されているため、

その頃の写本と考えられる。

典籍6 「〔道元禪師嗣書拝見記〕」

典籍19 「〔宗門切紙〕」

典籍21 「〔卍山道白書状・末後規約〕」

典籍22 「〔沙弥得度略儀軌〕」

典籍30 「〔片伽羅香記〕」

典籍31 「〔奉和大乗卍公和尚見寄兼祈運〕」

文書139 「〔線播道書状〕」

墨跡1 「〔同于大道（道元禪師真蹟）〕」

墨跡2 「〔新古今和歌切（道元禪師真蹟）〕」

参考文献

『永平正法眼蔵蒐書大成』続輯七（大修館書店、一九九七年三月）

「文化財調査委員会調査目録及び解題」No.三四二～三四六・

三五二（『曹洞宗報』第九九三・九九六・九九八・九九九・一〇〇

一・一〇二二号、二〇一八～二〇一九年）

（二十四）西福寺（長野県埴尻市）

令和七年二月二～三日調査

参加者：小早川浩大・澤城邦生・秋津秀彰・永井賢隆・山

内弾正・秦慧洲・務臺宗孝

典籍1 「『出家略作法文』」

典籍2 「『授戒略作法』」

典籍3 『西福寺本』『正法眼蔵』

西福寺十二世の僣梅端（?～一七五三）が元文元年（一七三六）に本文十七冊、翌年六月十四日に目録一冊をそれぞれ書写した本。第一冊末の識語によれば、元文元年に西福寺で行われた結制安居において、吉祥寺（長野県伊那市）住持の寛慶が『円覚経』『報恩編』を講義した。更に寛慶の勧めによつて、六月下旬より『正法眼蔵』の書写を開始し、第十七冊末の識語に、同年十二月二六日に書写を終えたところ。寛慶は、その講義内容から、天桂伝尊（一六四八～一七三五）の影響を受けていることは明らかで、この『正法眼蔵』も、天桂の著作『正法眼蔵弁註』の本文に依拠した系統本である。同系統本としては永澤寺本（兵庫県三田市）が挙げられるが、注釈が若干書き込まれている点が異なる。過去に調査した、（一）仏光寺本・（二）最乗寺本も同系統の写本ではあるが、これらとは巻次排列が異なる。

典籍4 『教授戒文』

典籍13 『洞上伝戒弁』

典籍14 『伝法室中式』

典籍15 『伝法室内式』

典籍16 『宗門室内書』

叵山下を自称する道一如月（?～一七六九）により、宝暦三年（一七五三）から同十二年に亘り撰述された。その前半に

宗学研究部門宗典資料調査報告（宗学研究部門）

収められる「宋朝所伝禪戒方法之通議」は、叵山の法嗣大龜黙紹（一六七四～一七二九）により享保十一年（一七二六）に著された、曹洞宗の十六条戒の戒法及びその来源の因縁等而言及する書である。大龜は、十六条戒の来源を六世紀の中国に行じられていたとされる六種の戒法に見出すなど、智顗（五三八～五九七）撰の可能性がある『菩薩戒義疏』に依る個性的な立場で主張を展開する。「宋朝所伝禪戒方法之通議」以降は、道一による三篇が収められている。（執筆者：務臺孝季）

典籍18 『涅槃講式』

典籍19 『羅漢講式』

典籍20 『羅漢講式』

典籍21 『十六羅漢尊号 乾坤』

典籍22 『羅漢祭文』

典籍23 『羅漢祭文』

典籍24 『羅漢祭文』

典籍25 『荼毘葬式』

典籍44 『碧巖抄』

典籍45 『人天眼目』

典籍48 『無門関別考』

典籍49 『科註参同契・宝鏡三昧』

文書13 『定津院 本末顯正記』

参考文献

- 『永平正法眼藏菟書大成』十五（大修館書店、一九七六年一月）
『永平正法眼藏菟書大成』七（大修館書店、一九七九年五月）
『永平正法眼藏菟書大成』続輯六（大修館書店、二〇〇〇年一月）
『曹洞宗文化財調査目録解題集』七 北信越管区編（前掲）
「宗学研究部門宗典資料調査報告―平成三十年度・令和元年度―」（前掲）
務臺宗孝「長野県西福寺藏『宗門室内之書』」「宋朝所伝禪戒方法之通議」について」（『印度学仏教学研究』第七十三卷第一号、二〇二四年十二月）
務臺宗孝「道一如月撰『宗門室内之書』について」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二十六回、二〇二五年六月）
（二十五）長興寺（長野県塩尻市）
令和七年二月四～五日調査
参加者：小早川浩大・澤城邦生・秋津秀彰・永井賢隆・山内弾正・秦慧洲・務臺宗孝
典籍1 長興寺本『正法眼藏』（仏書三七）
寛政八年（一七九六）に書写された文書27「長興寺校割帳」の記載から、長興寺十六世台洲鱗山（伝不詳）が長興寺に納めたものと見られる。本文系統は、面山瑞方（一六八三～一

七六九）が編輯した、六十巻本に拾遺三十六巻を加えた、九十六巻本に位置づけられる。代表的な写本である永福庵（福井県小浜市）本と比較すると、永福庵本は序目一冊・本編六冊・拾遺四冊の計十一冊で成るが、長興寺本は本編十二冊・拾遺八冊の計二十冊で成ること、拾遺の巻次排列について、永福庵本は「後心不可得」「心不可得」となっているが、長興寺本は「心不可得」「後心不可得」となっている点が異なる。

典籍3 『正法眼藏』（二冊）（仏書二六）

三冊の『正法眼藏』の写本が合綴された本。一冊目の「都機」「空華」「一顆明珠」巻、二冊目の「法華転法華」「溪声山色」巻が同一筆者で、三冊目の「心不可得」「法性」「洗浄」「見仏」「大悟」巻は一・二冊目とは別の筆者によって書写されている。写本系統は不明。

典籍4 『出家略作法文』

典籍5 『仏祖正伝菩薩戒作法』

典籍6 『教授戒文』

典籍7 『出家略作法』

典籍10 （1）（2）『伝法入室略式』（仏書三二）

典籍11 『大乘寺行鉢式』

典籍12 『大乘内清規』

典籍13 『雲堂常規・維那用心・侍者用心・行鉢式作』

典籍15 『才心総芸・圭獄珠白語録』（仏書一七六）

典籍16 『海玉珉洲語録』（仏書一八二）

典籍28 『普勸坐禪儀弁迪』（仏書二一七）

典籍41 『宗門之略宗派』（仏書二七五）

典籍42 『長泉院 開山大和尚年譜行狀』（仏書二四）

文書1 『武田信玄判物』（古文書二）

文書3 『武田勝頼判物』（古文書六）

文書4 『小笠原貞慶判物断簡』（古文書七）

文書5 『石川数正判物』（古文書八）

文書7 『保科正光安堵状』（古文書一〇）

文書8 『保科正光寄進状』（古文書一一）

文書9 『保科正光寄進状写』

文書10 『鳥居忠春安堵状』（古文書一二）

文書30 『徳川家慶朱印状』（古文書二一）

文書27 『長興寺校割帳』

『新発意小沙弥童行幻学課程』

参考文献

『永平正法眼蔵菟書大成』十（大修館書店、一九八〇年四月）

『曹洞宗文化財調査目録解題集』七 北信越管区編（前掲）

『長興寺蔵書目録』（洗馬村古文書委員会、一九五六年六月調）

※漢数字の資料番号は長興寺所蔵の同目録の整理記号に基づ

宗学研究部門 宗典資料調査報告（宗学研究部門）

く。

付記 調査にお伺いさせて頂きました、各御寺院・機関、並びにご対応・ご協力頂きました皆様方には誌して感謝申し上げます。また、調査資料の中には人権上の配慮を要する文献が存在しますので、十分に内容の精査を行った上で、資料の利用及び研究活動を行ってまいります。

宗学研究部門 研究活動報告（常任研究員・研究員）

一、令和六年度刊行論文

小早川浩大

「宋代禪宗における葬送儀礼」（『禪文化』第二七四号「特集―串いを考える」所収、禪文化研究所、二〇二四年九月）

「北宋代の曹洞宗と頌古について」（『印度学仏教学研究』第七三巻第一号、二〇二四年二月）

「中世曹洞宗における祭文について―峨山韶碩の喪記を中心に―」（『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年三月）

「『書評』オリオン・クラウタウ編『村上専精と日本近代仏教』法蔵館」（『日本仏教教育学研究』第三三号、二〇二五年三月）

秋津秀彰

「道元禪師が宋から持ち帰ったもの」（『曹洞宗禪文化』第一八号、二〇二四年一〇月）

「寒巖義尹伝再考―俗系を中心として―」（『印度学仏教学研究』第七三巻第一号、二〇二四年二月）

「『三木一草文』の注釈的研究」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第三〇号、二〇二五年三月）

「玄透即中開版『祇園正儀』について」（『禪学研究』第一〇三号、

二〇二五年三月）

「翻刻・大慈寺本『寒巖尹和尚本伝』」（『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年三月）

永井賢隆

「道元禪師と四十八輕戒（二）」（『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年三月）

山内弾正

「曹洞宗教育機関における『宗歌』の位置付けについて」（『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年三月）

秦 慧洲

「『出家略作法』諸本の研究（二）―翻刻・駒澤大学図書館蔵『出家略作法文』（龍華院旧蔵）―」（『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年三月）

「『出家略作法』諸本の研究（二）―翻刻・京都府天寧寺蔵『出家略作法文』―」（『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年三月）

共同研究

「宗学研究部門宗典資料調査報告―東京都観音院所蔵『曹洞

『宗全書』関係資料紹介―」（『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年三月）

仏事に関する研究会「万治本『無縁双紙』の研究（一）―卷六「葬礼式」の註釈的研究―」（『宗学研究紀要』第三八号、二〇二五年三月）

二、令和七年度（二〇二五年度）学会等発表

小早川浩太

駒澤大学公開講座「宗代禅僧の日常―禅宗儀礼を中心に―」（令和七年七月七日～八月一七日 オンデマンド配信）

「宗門の葬送儀礼について」（令和七年九月九日 令和七年度関東管区教化センター布教協議会「亡き人と共に生きる」教化としての葬送儀礼」於…曹洞宗檀信徒会館（東京グランドホテル）

「慈受懷深と『慈受禅師示衆箴規』」（令和七年一〇月二九日 曹洞宗総合研究センター第二七回学術大会 於…檀信徒会館（東京グランドホテル）

秋津秀彰

「『正法眼蔵』参究の基礎を学ぶ」（令和七年七月一四日 兵一管内布教研修会 令和七年度第二回研修会 於…川西市頼光寺）

「懷契と六十卷本『正法眼蔵』―意図的編輯説に向けての予備的考察―」（令和七年一〇月二九日 曹洞宗総合研究センター第二

七回学術大会 於…曹洞宗檀信徒会館（東京グランドホテル）

「鉄山宗鈍の語録の諸本について」（令和七年十一月三〇日 第九六回禅学研究会学術大会 於…花園大学）

永井賢隆

「『宝慶記』の伝播について」（令和七年一〇月二九日 曹洞宗総合研究センター第二七回学術大会 於…曹洞宗檀信徒会館（東京グランドホテル）

山内弾正

「国家「君が代」と「曹洞宗宗歌」の普及について」（令和七年一〇月二九日 曹洞宗総合研究センター第二七回学術大会 於…曹洞宗檀信徒会館（東京グランドホテル）

秦 慧洲

「切紙資料「栄西僧正記文」について―相承者・鉄鏡眼可の可能性―」（令和七年一〇月二九日 曹洞宗総合研究センター第二七回学術大会 於…曹洞宗檀信徒会館（東京グランドホテル）

務臺宗孝

「大亀黙紹の禅戒思想―戒体を中心として―」（令和七年九月六日 日本印度学仏教学会第七十六回学術大会 於…大阪大学）

「正法寺蔵『榮西授經式』について」（令和七年一〇月）一九日 曹洞宗総合研究センター第二七回学術大会 於・曹洞宗檀信徒会館（東京グランドホテル）

三、令和七年度刊行・投稿論文（刊行予定のものを含む）

小早川浩太

- 「大雄山の歴史メモ」（『大雄』一三五号、二〇一四年七月以降連載中）
「禪門拈頌集」考―丹霞子淳の頌古に焦点をあてて―（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二六回）、二〇二五年六月）
「慈受懷深と葬送儀礼―慈受深和尚広録」巻四にみえる法語に焦点をあてて―」（『宗学研究紀要』第三九号、二〇二六年三月）
「慈受懷深と『慈受懷深示衆箴規』」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二七回）、二〇二六年、刊行予定）

秋津秀彰

- 「『正法眼蔵』伝承のあゆみ」（『傘松』第九四四号、二〇二二年五月以降連載中）
「寒巖義尹の伝記資料の成立過程について―大慈寺本『寒巖尹和尚本伝』を中心として―」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二六回）、二〇二五年六月）
「初期曹洞宗教団における註慧の位置」（『曹洞宗文化』第一九号、二〇二五年一〇月）

「近世後期曹洞宗における尼僧の「出世」―總持寺祖院所蔵『天保度首座号授与』を中心として―」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第三二号、二〇二六年三月）

「曹洞宗の歴史観としての『正法眼蔵』中心史観―近年の研究動向への問題提起―」（『宗学研究紀要』第三九号、二〇二六年三月）

「懷契と六十巻本『正法眼蔵』―意図的編輯説に向けての予備的考察―」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二七回）、二〇二六年、刊行予定）

永井賢隆

- 「道元禪師と儀礼（二）」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二六回）、二〇二五年六月）
「宗学の制度化と再正典化―道元研究の計量分析と『自己記述』の制度論―」（『宗学研究紀要』第三九号、二〇二六年三月）
「『宝慶記』の伝播について」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二七回）、二〇二六年、刊行予定）

山内弾正

「曹洞宗宗歌の成立について―明治―大正期における曹洞宗第一―中―学―林の資料を中心に―」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二六回）、二〇二五年六月）

「曹洞宗における音楽教化の状況について―明治三十年の記録を中心に―」(『宗学研究紀要』第三十九号、二〇二六年三月)

「国歌「君が代」と「曹洞宗宗歌」の普及について」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』(第二七回)、二〇二六年、刊行予定)

秦 慧洲

「出家略作法」諸本の研究(三)―翻刻・愛知県正眼寺蔵『出家略作法文』―(『宗学研究紀要』第三十九号、二〇二六年三月)

「切紙資料「采西僧正記文」について―諸本の差異に見る相承―」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』(第二七回)、二〇二六年、刊行予定)

務臺宗孝

「大亀黙紹の禅戒思想―戒体を中心として―」(『印度学仏教学研究』第七四卷、二〇二六年、刊行予定)

「円山道白の禅戒思想における「洞済一轍」について」(『宗学研究紀要』第三十九号、二〇二六年三月)

「正法寺蔵『采西授経式』について」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』(第二七回)、二〇二六年、刊行予定)

共同研究

「『入衆日用』の註釈的研究(三)」(『宗学研究紀要』第三十九号、二〇二六年三月)

「宗学研究部門宗典資料調査報告―令和六・七年度―」(『宗学研究紀要』第三十九号、二〇二六年三月)

仏事に関する研究会「万治本『無縁及紙』の研究(二)―巻六「葬礼式」の註釈的研究―」(『宗学研究紀要』第三十九号、二〇二六年三月)

準研究員研究活動報告

一、令和六年度刊行論文

武井謙悟

「近代日本における合掌観の変遷」(『中外日報』第二〇回涙骨賞奨励賞受賞論文、二〇二四年四月)

「仏教系雑誌『よろこび』の検討―高楠順次郎とよろこび会の関係を中心に―」(『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』第四一号、二〇二五年二月)

「書評」山田慎也・土居浩編『無縁社会の葬儀と墓 死者との過去・現在・未来―』(『近代仏教』第三号、二〇二四年五月)

「発表要旨」僧堂修行の語られ方―大正・昭和前期を中心に―(『宗教学研究』第九八巻別冊、二〇二五年三月)

「(パネルの主旨とまとめ) 近現代における禅の普及―修養・修行・美術―」(『宗教研究』第九八巻別冊、二〇二五年三月)

鳥澤宏翔

〔共同研究〕「不律儀と非律儀非不律儀の獲得の仕方―俱舍論安慧疏・業品第三七偈の梵文和訳―」(『対法雑誌』第五号、二〇二四年二月)

〔無著の仏身論―『阿毘達磨集論』と『顕揚聖教論』を中心に―〕(『印度学仏教学研究』第七三巻第二号、二〇二五年三月)

中野智教

〔『従容録』受容史における天桂伝尊の位置〕(『印度学仏教学研究』第七十三巻第一号、二〇二五年三月)

〔共同研究〕角田泰隆「『正法眼蔵』「仏性」巻訳註(十)」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第八三号、二〇二五年三月)

二、令和七年度(二〇二五年度)学会等発表

武井謙悟

〔禅と交通―代における大衆と観光を中心として―〕(令和七年五月一日交通史学会第五一回大会シンポジウム於…駒澤大学)

〔地方の近代仏教―「甲信唯一の仏教誌」『博愛』の検討を中心として―〕(令和七年五月二四日日本近代仏教史研究会第三三回

研究大会 於…京都大学)

〔近代の仏教儀礼を通じて見えるもの―『近代仏教儀礼論序説』から―〕(令和七年七月二九日 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所令和七年度第一回研究会於…オンライン)

〔近代における記者と仏教〕(令和七年九月一六日 日本宗教学会第六八四回学術大会於…上智大学)

〔合掌するのはどんなとき〕(令和七年九月一四日 武蔵野大学第六六二回日曜講演会於…武蔵野大学)

〔著者リプライ〕(令和七年九月二七日「仏教と近代」第三四回研究会於…國學院大學)

〔演説から講演へ―近代における仏教研究と博士号に着目して―〕(令和七年十一月一日 仏教史学会第75回学術大会於…龍谷大学)

鳥澤宏翔

〔『金剛般若経論』と『撰大乘論』における受用身の有為・無為について〕(令和七年六月二八日 第一九回部派仏教研究会於…京都大学)

〔中期瑜伽行派における解脱身について―『顕揚聖教論』を中心に―〕(令和七年七月一日 二〇二五年度密教研究会学術大会於…高野山大学)

〔中期瑜伽行派における解脱身について―『撰大乘論』と『唯識三十頌』を中心に―〕(令和七年七月二日 駒澤大学大学院

第一回定例研究発表会 於…駒澤大学

「受用身は有為か無為か」『金剛般若経論』と『撰大乘論』を
中心に―」（令和七年九月六日 日本印度学仏教学会第七六回学術
大会 於…大阪大学）

「律文献と瑜伽行派文献における dharmasambhoga につ
て」（令和七年二月六日 第二〇回部派仏教研究会 於…立正大学）

中野智教

「明清期における『從容録』の依用について」（二〇二五年七月

十七日 駒澤大学大学院仏教学研究会主催 第一回定例研究発表会

於…駒澤大学）

「松雲宗融『從容事略（從容録事略）』について」（二〇二五年

九月七日 日本印度学仏教学会 第七十六回學術大会 於…大阪大学）

三、令和七年度刊行・投稿論文（刊行予定のものを含む）

武井謙悟

「これからも仏教儀礼を盛んにする実践論」（『月刊住職』第二六

巻第一〇号、二〇二四年一〇月以降連載中）

『近代仏教儀礼論序説』（法藏館、二〇二五年四月）

「（報告）碧海寿広『近代仏教とは何か―その思想と実践―』
書評会 実践・民俗学の視点から」（『近代仏教』第三二号、二

〇二五年五月）

「仏前式結婚式の実例調査」（『冠婚葬祭総合研究所論文集 令和六
年度―冠婚葬祭とメディア―」、二〇二五年五月）

「（書評）森寛・大澤絢子編『読んで観て聴く 近代日本の仏
教文化』（『仏教史学研究』第六六巻第一号、二〇二五年七月）

「近代曹洞宗における文筆伝道の動向」（『宗学研究紀要』第三九
号、二〇二六年三月）

「（発表要旨）『近代における記者と仏教』（『宗教研究』第九九巻
別冊、二〇二六年三月）

鳥澤宏翔

「『金剛般若経論』第一五偈再考―無著の仏身論の一断面―」

（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五八号、二〇二五年五月）

（共同研究）「別解脱律儀の捨―俱舍論安慧疏・業品第三八偈

の梵文和訳―」（『対法雜誌』第六号、二〇二五年一月）

「梵文和訳『阿毘達磨集論』（二〇）―蘊界処の分類的考察

（能取から無記まで）―」（『インド学チベット学研究』第二九号、

二〇二五年二月）

「瑜伽行派における自性身の語義について」（『宗学研究紀要』第

三九号、二〇二六年三月）

「受用身は有為か無為か」『金剛般若経論』と『撰大乘論』を
中心に―」（『印度学仏教学研究』第七四号、二〇二六年、刊行予定）

「無著に帰される『聖弥勒成就法』について」（『密教文化』第二

五三―二五四号、刊行予定)

「中期瑜伽行派における解脱身について―『顕揚聖教論』を中心に―」(『密教文化』第二五五―二五六号、刊行予定)

「別解脱律儀の捨をめぐる異説―俱舍論安慧疏・業品第三九偈の梵文和訳―」(『対法雜誌』第七号、刊行予定)

中野智教

「『従容録』と『隰州古仏頌古称提』の比較研究―著述者の頌古解釈に着目して(二)―」(『駒沢大学大学院仏教学研究』第五八号、二〇二五年五月)

「連山交易による文献編纂について(一)」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二六回、二〇二五年六月)

「『従容録』諸本と各注釈書の相互関係」(『駒澤大学仏教学部論集』第五十六号、二〇二五年二月)

「太淳宗古による文献編纂―龍靈瑞との共同編纂を踏まえて―」(『東アジア仏教研究』第二四号、二〇二五年二月)

「明清期における『従容録』の依用について―万松行秀伝の考察を兼ねて―」(『宗学研究紀要』第三九号、二〇二六年三月)

「松雲宗融『従容事略(従容録事略)』について」(『印度学仏教学研究』第七四卷、二〇二六年、刊行予定)

「『従容録』と『隰州古仏頌古称提』の比較研究―著述者の頌古解釈に着目して(二)―」(『駒沢大学大学院仏教学研究』会年

報』第五九号、二〇二六年、刊行予定)

(共同研究) 角田泰隆「『正法眼蔵』「仏性」巻訳註(十一)」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第八十四号、二〇二六年、刊行予定)

〈編集後記〉

◆曹洞宗総合研究センター宗学研究部門の報告誌『宗学研究紀要』第三九号をお届け致します。本号には、センターに在籍する研究員等が執筆した個人論文一篇と、共同研究論文三篇を掲載致しました。

《共同研究》「『入衆日用』の註釈的研究(三)」は、令和四年度より継続して行われた研究です。本号を以て終了となります。諸本を対校して本文を策定し、訓読文や語註、引用出典を掲載しております。

《共同研究》仏事に関する研究会「万治本『無縁双紙』の研究(二)」は、昨年度より引き続き行った研究です。『宗学研究紀要』第三七号に掲載した万治二年(一六五九)刊『無縁双紙』の影印をもとに、解題と解説を掲載しております。

《共同研究》宗学研究部門「宗典資料調査報告」は、令和六・七年度に実地した七ヶ寺の調査結果の報告です。

◆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』等の宗典データベース化など、当センターが設置する各種プロジェクトに参画しつつ、宗務庁の委託業務にも関わっております。詳細は、本誌並びに「曹洞宗総合研究センター報」に掲載しております。

◆本号には、準研究員の成果報告として、令和七年度に採用

した三名の論文を掲載しております。

◆令和六年度より、『宗学研究紀要』投稿規定」を制定・掲載しております。有資格者の方は、投稿前にご確認をお願い致します。

◆本号の掲載論文には、現在の人権的視点からは不適当と考えられる表現が存在する可能性があります。純粋な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ご支援下さいました全国の御寺院様をはじめ、学恩を賜りました諸先生方、関係者の皆様で参る所存です。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 山内弾正 九拝〉

個人論文執筆者紹介（目次順）

小早川浩大	センター常任研究員（宗学研究部門主任）
秋津秀彰	センター常任研究員（宗学研究部門副主任）
山内弾正	宗学研究部門研究員
秦慧洲	宗学研究部門研究員
務臺宗孝	宗学研究部門研究員
新井一光	センター常任研究員（近現代教団研究部門）
武井謙悟	センター準研究員
中野智教	センター準研究員
鳥澤宏翔	センター準研究員
南原一貴	センター常任研究員（教化研修部門副主任）
永井賢隆	宗学研究部門研究員

宗学研究紀要 第三十九号

二〇二六年三月二十五日 印刷

二〇二六年三月三十一日 発行

編集発行人 曹洞宗総合研究センター所長 永井政之

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―二 曹洞宗宗務庁内

電話 〇三（三四五四）七二七〇番

FAX 〇三（三四五四）七二七一番

めることができる。

- (3) 投稿者は前項による説明を求められた時、誠実に対応しなければならない。

(特別号)

第 16 条 センターは、センター運営委員会において審議の上決定した場合に限り、「紀要」の特別号を刊行することができる。

- (2) 特別号を刊行する場合は、当該号に限定した投稿規定を別途設けることができる。

- (3) 前項の規定を設けた場合は、本投稿規定の一切を適用しない。

(規定の変更)

第 17 条 この規定を変更する際は、センター会議において審議の上決定し、曹洞宗総合研究センター運営委員会に報告する。

附 則

この規定は、令和 7 年 2 月 28 日より施行する。

がなされた場合、原稿等を返却する。

(費用請求)

第9条 投稿者は、当該原稿の作成にかかる一切の経費をセンターに請求してはならない。

(資料の保管)

第10条 投稿者は、原稿執筆に際して使用した全ての資料を、自己の責任において保管しなければならない。

(2) 前項の保存期間は、10年とする。

(原稿料)

第11条 投稿に際し、原稿料は支払わない。

(遵守事項)

第12条 投稿者は、本規定に定められた事項及び紀要編集担当者の指示を遵守しなければならない。

(2) 本規定に定めがないことは、投稿年度における最新の「曹洞宗総合研究センター学術大会紀要投稿要項」及び「紀要投稿に関する注意事項」を遵守しなければならない。

(3) 遵守事項への違反が認められた場合、紀要への投稿を認めない。

(4) 遵守事項への違反により、掲載が認められなかったことに対する異議申し立てを行うことは認めない。

(進呈)

第13条 投稿者には、抜刷を20部進呈する。

(2) 抜刷は、申請により、希望の部数を追加作成することができる。追加分の作成費用が発生した場合は、希望者の負担とする。

(電子化及び公開)

第14条 投稿者は、紀要に掲載された論文等につき、データの電子化並びに公開に関わる権利を、センター及びセンターの依頼する機関に委託することに同意する。

(2) 前項の規程に同意しない場合は、投稿申し込み時に申請する。前項の規定への同意の可否は、論文掲載の可否に影響しない。

(3) 第1項の規定に関わらず、投稿者が自身の著作を利用及び公開することは、これを妨げない。

(説明責任)

第15条 投稿論文の内容について問い合わせがなされた場合、センター宗学研究部門が対応する。

(2) 前項の問い合わせについて、センター宗学研究部門は投稿者に説明を求

- (2) 適切な理由の説明がなく、投稿申し込み時の内容と投稿原稿の内容が大幅に相違する場合は、掲載を認めない。
- (3) 本文にて使用する言語は、日本語に限る。ただし、原稿の一部、引用などに限り、外国語の使用も認める。
- (4) 他者の著作物等の捏造、改ざん、剽窃等不適切な情報収集に基づく原稿を提出してはならない。
- (5) 表、図版、写真、譜面や個人情報に関わる情報を掲載する場合、投稿者は個人情報並びにプライバシーの保護に十分に配慮し、知的財産権や知的所有権、肖像権等の侵害がないよう努めなければならない。

(版式)

第6条 原稿の版式は、縦書き原稿は、1頁当たり27字×22行の2段組、横書き原稿は、37字×34行を原則とする。

- (2) 縦書き原稿で段抜きを希望する場合は、投稿申込時に申告の上、1頁当たり54字×22行とする。
- (3) 原稿枚数は、上記の版式に則り、20枚以内、23000字程度とする。
- (4) 表及び図版は、原稿枚数に含める。
- (5) 第3項の原稿枚数を超過する場合は、投稿申込時に予定枚数を申告し、許可を得なければならない。
- (6) 原稿提出の際は、以下を添えなければならない。
 - (1) 論文キーワード
 - (2) 英文タイトル
 - (3) 執筆者所属・氏名

(査読)

第7条 センター所長及び宗学研究部門主任は、投稿希望者の提出論文に対して、査読を行う。

- (2) 査読は、第1条・第5条に適用こと及び人権等に関する問題について実施する。
- (3) センター所長及び宗学研究部門主任は、原稿の内容に鑑み、第2条の①若しくは③の者の中から、査読の補佐をする者を指名することができる。
- (4) 査読の結果、第2項に適用しないことが判明した場合、センター所長は、投稿論文の「紀要」への掲載を認めない事ができる。
- (5) 第2条の⑤若しくは⑥によって投稿を希望する者は、査読の結果、掲載が認められなかったことに対する異議申し立てを行うことは認めない。

(原稿の取り下げ)

第8条 第7条の規定にかかわらず、投稿希望者より原稿取り下げの申し出

『宗学研究紀要』 投稿規定

(目的)

第1条 曹洞宗総合研究センター（以下「センター」という。）が発行する宗学研究紀要（以下「紀要」という。）は、曹洞宗に関する学術研究論文の掲載により、学術振興・宗門興隆に寄与すること、センター宗学研究部門を中心とした、刊行年度の研究活動及び成果を公表することを目的とする。

(投稿資格)

第2条 「紀要」への投稿資格は、以下の者に与えられる。

- ①刊行年度においてセンター宗学研究部門に在籍する、常任研究員及び研究員。
- ②刊行年度においてセンター宗学研究部門に在籍する、専門研究員及び準研究員。
- ③刊行年度においてセンターに在籍する、本条の①に相当すると認められる者。
- ④センター宗学研究部門が特に依頼した者。
- ⑤センター宗学研究部門若しくは旧曹洞宗宗学研究所に在籍歴がある者。
- ⑥センター所長が特に許可した者。

(論文投稿申請)

- 第3条 第2条に定める「紀要」の投稿資格を有する者のうち、投稿を希望する者は、センター所長にその旨を申請する。
- (2) センター所長はその申請を受け、内容を審査し、論文投稿の可否を決定する。
 - (3) 第2条の⑤若しくは⑥によって投稿を希望する者は、センター所長が決定した論文投稿の可否について、異議申し立てを行うことは認めない。

(紀要編集担当者)

- 第4条 センター宗学研究部門は、第2条の①の者の中から、紀要編集担当者1名を決定する。
- (2) 紀要編集担当者は、紀要編集に関する一切の事務を主管する。
 - (3) 紀要編集担当者は、第2条の①の者の中から、事務の補佐をする者を指名することができる。

(原稿内容)

第5条 原稿は、原稿は、未発表及び未投稿、新規性、独創性が認められるものとし、内容は投稿申し込み時のものとする。

State University of New York Press.

Radich, Michael

2007 *The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.* PhD Thesis submitted to Harvard University.

Tucci, Giuseppe

1956 Minor Buddhist Texts Part I. Serie Orientale Roma IX, Roma: Is.M.E.O.

Vorobyova-Desyatovskaya, M. I.; Karashima, Seishi; Kudo, Noriyuki

2002 *The Kāśyapaṭarivarta : Romanized text and facsimiles*. Bibliotheca philologica et philosophica Buddhica 5, Tokyo : International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

長尾雅人

1972 「金剛般若經に対する無着の釈偈」『東方学会創立二十五周年記念東方学論集』
551-572.

1982 『インド古典叢書 撰大乘論 和訳と注解 上』講談社.

1987 『インド古典叢書 撰大乘論 和訳と注解 下』講談社.

2007 『『大乘莊嚴經論』和訳と註解—長尾雅人研究ノート—（1）』長尾文庫.

長尾雅人・戸崎宏正

1973 『大乘仏典 1 般若經典—金剛般若經／善勇猛般若經—』中央公論社.

水野弥穗子（訳注）

2002 『原文対照現代語訳・道元禪師全集① 正法眼蔵 1』春秋社.

吉田道興

2014 『道元禪師伝記資料集成』あるむ.

渡辺章悟

2009 『金剛般若經の梵語資料集成』山喜房佛書林.

（中文）

耿晴

2013 「法身為真如所顯—論《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》對於法身的界定—」『臺大
佛學研究』26: 1-56.

（欧文）

Braarvig, Jens

1993 *The tradition of imperishability in Buddhist thought*. Akṣayamatīrdeśasū
tra 2, Oslo : Solum Forlag.

Choong Yoke-Meei

2012 The Formula “Non-A is A” in Vasubandhu’s commentary on the Trīṣatikā-
yāḥPrajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ. in *Taiwan Journal of Buddhist
Studies*, 24, Taipei: The Center for Buddhist Studies, National Taiwan
University, 1-60.

Harrison, Paul and Watanabe Shogo

2006 Vajracchedikā Prajñāpāramitā. in Braarvig, Jens (ed.) Manuscripts in the
Schøyen Collection IV, Buddhist Manuscripts volume III. Oslo: Hermes
Publishing, 89-132.

Makransky, John

1997 *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany:

- 佛陀扇多訳『攝大乘論』 T vol. 31, No. 1592.
真諦訳『攝大乘論』 T vol. 31, No. 1593.
玄奘訳『攝大乘論本』 T vol. 31, No. 1594.
『攝大乘論世親釈』 蔵訳：D4050.
真諦訳『攝大乘論釋』 T vol. 31, No. 1595.
笈多、行矩訳『攝大乘論釋論』 T vol. 31, No. 1596.
玄奘訳『攝大乘論釋』 T vol. 31, No. 1597.
『攝大乘論無性釈』 蔵訳：D4051.
玄奘訳『攝大乘論釋』 T vol. 31, No. 1598.
『正法眼蔵』 水野 2002.
『大乘莊嚴經論』 長尾 2007.
『大乘莊嚴經論安慧釈』 西藏文典研究会 1981.
『大乘莊嚴經論無性釈』 D4029.
『無尽意説示經』 Braarvig 1993.
『維摩經』 大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会編 2004.

二次資料

(和文)

石井公成

- 2023 「『正法眼蔵』の基本構造—『法華經』と『華嚴經』の役割に注意して—」『駒澤
大學禪研究所年報』 35: (49)–(70).

大竹晋

- 2009 『新国訳大蔵經⑭釈經論部 19 《能断金剛般若波羅蜜多經論釈 他》』大蔵出版.

- 2022 『仏のなりかた—上座部、説一切有部、唯識派による古典的成仏論—』春秋社.
西藏文典研究会

- 1981 『西藏文献による仏教思想研究 第2号』山喜房仏書林.

大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会（編）

- 2004 『梵藏漢対照『維摩經』』大正大学出版会.

鳥澤宏翔

- 2025 「『金剛般若經論頌』第15偈再考—無著の仏身論の一断面—」『駒沢大学大学院
仏教学研究會年報』 58: (31)–(47).

内藤昭文

- 2010 「『大乘莊嚴經論』第IX章における「法界清淨の六義」理解—bauddhadhātu
と dharmadhātu の意図する構造—」『インド学チベット学研究』 14: 1–20.

Cf. 菩提流支訳：論曰。此説勝福德譬喩校量。示現何義。法雖不可取不可説。而不空故。偈言

受持法及説 不空於福德

福不趣菩提 二能趣菩提

何故説言。世尊是福德聚即非福德聚者。偈言。福不趣菩提二能趣菩提故。此義云何。彼福德不趣大菩提。二能趣大菩提故。何者爲二。一者受持。二者演説。如經受持乃至四句偈等。爲他人説故。何故名福德聚。聚義有二種。一者積聚義。二者進趣義。如人擔重説名爲聚。如是彼福德聚以有積聚義故。説名爲聚。於菩提不能進趣故。名爲非福德聚。此二能趣大菩提。是故於彼福德中此福爲勝。云何此二能得大菩提。如經何以故。須菩提一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出。一切諸佛如來皆從此經生故。云何説一切諸佛菩提法皆從此經出。云何説一切諸佛如來皆從此經生。偈言

於實名了因 亦爲餘生因

唯獨諸佛法 福成第一體

此義云何。菩提者名爲法身。彼體實無爲。是故於彼法身。此二能作了因。不能作生因。餘者受報相好莊嚴佛化身相好佛。於此爲生因。以能作菩提因。是故名因。顯彼福德中此福勝故。如經。何以故。須菩提乃至皆從此經生故。云何成此義。偈言。唯獨諸佛法福成第一體故。須菩提所謂佛法佛法者即非佛法者。彼諸佛法餘人不得。是故彼佛法名爲佛法。是故言唯獨諸佛法。第一不共義。以能作第一法因。是故彼福德中。此福爲勝。如是成福德多故（T25, 784c27-785b1）

参考文献

略号表・一次資料

D	チベット大藏経デルゲ版.
T	大正新脩大藏經.
『迦葉品』	Vorobyova-Desyatovskaya; Karashima; Kudo 2002.
『建撕記』	吉田 2014.
『金剛般若経』	Harrison and Watanabe 2006.
『金剛般若経論釈』	菩提流支訳『金剛般若波羅蜜經論』 T vol. 25, No. 1511. 義浄訳『能斷金剛般若波羅蜜多經論釋』 T vol. 25, No. 1513.
『金剛般若経論頌』	梵本: <i>Trīṣatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ</i> , Tucci 1956. 菩提流支訳『金剛般若波羅蜜經論』 T vol. 25, No. 1511. 義浄訳『能斷金剛般若波羅蜜多經論頌』 T vol. 25, No. 1512.
『撰大乘論』	藏訳: 長尾 1987.

- (24) D4051, 275a3-4.
- (25) Cf. 『維摩經』: bodhimaṇḍa iti kulaputra āśayamaṇḍa eṣo 'kṛtrimatayā, rigs kyi bu | byang chub kyi snying po zhes bya ba de ni bcos ma ma yin pa'i phyir bsam pa'i snying po'o || (大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会編 2004: 22a4)
- Cf. 『迦葉品』: katame dvātriṃśadbhiḥ yad uta hitasukhādhyaśayatayā sarvasatveṣu sarvajñāñānānāvātāraṇatayā kim ahaṃ argāmiti. pareṣaṃ jñānakunsanatā niradhimānatayā dṛḍhādhyaśayatayā akṛtrimaprematayā atyaṃtāmitratā mitrāmitreṣu samacittatayā yāvan nirvāṇaparyāṃtatāye (Vorovyova-Desyatovskaya; Karashima; Kudo 2002: 23)
- sum cu rtsa gnyis gang zhe na | 'di lta ste | sems can thams cad la phan pa dang | bde bar bya ba'i lhag pa'i bsam pa dang | thams cad mkhyen pa'i ye shes la 'dzud pa dang | bdag ci re zhes yongs su 'jal zhing gzhan gyi ses pa la mi smod pa dang | nga rgyal med pa dang | lhag pa'i bsam pa brtan pa dang | bcos ma ma yin pa'i byams pa dang | mdza' ba dang mi mdza' ba la sems snyoms pa dang | mya ngan las 'das pa'i mtha'i bar du gtan du mdza' ba dang || (Kg cha 126a5-b2)
- Cf. 『無尽意説示經』: akṛtrimaṣīlatā suddhaprayogatayā (Braarvig 1993: 35)
- sbyor ba dag pa'i phyir, bcos ma ma yin pa'i tshul khirms dang (H176, 155a1)
- (26) 拙稿 2025 を参考。
- (27) Harrison and Watanabe 2006: 32v1-34r1.
- (28) dvayasthaṃbhād Ms. Tucci 1956: 61.
- (29) janminañ Ms. Tucci 1956: 62.
- (30) Tucci 1956: 61-62.
- Cf. Tib: de 'dzin pa dang bstan pa ni |
bsod nams sdud phyir don med min ||
bsod nams byang chub ston min dang |
g nyis ni rtog pa yin phyir ro || 16 ||
ngo bo nyid 'thob rgyu yin pas |
de las gzhan pa skye ba yin ||
sangs rgyas chos rnams ma 'dres phyir |
mchog yin pas na bsod nams bsgrubs || 17 ||
- (31) T25, 877a13-b12. なお菩提流支訳は大きく異なり、同様の文言が説かれていない。

(19) T31, 381c14.

(20) 長尾 1987: (104)4-10.

Cf. 佛陀扇多訳：如是説滅勝已。智勝云何知。以三種佛身故説智勝事。一眞身。二報身。三應身。是中諸佛眞身者。謂法身依一切法得自在故。(T31, 109c22-24)

Cf. 真諦訳：如此已説寂滅差別。云何應知智差別。由佛三身。應知智差別。一自性身。二受用身。三變化身。此中自性身者。是諸如來法身。於一切法自在依止故。(T31, 129c2-5)

Cf. 玄奘訳：如是已説彼果斷殊勝。彼果智殊勝云何可見。謂由三種佛身應知彼果智殊勝。一由自性身。二由受用身。三由變化身。此中自性身者。謂諸如來法身。一切法自在轉所依止故。(T31, 149a18-22)

(21) 長尾 1987: 314.

(22) T31, 370b1-3. なお真諦訳では、真諦によって、自性身に対して、複数の語義説明がなされている。とりわけ第三説は『大乘莊嚴經論』第9章56偈と類似しており、これも John Makransky 氏の説を補強することができるものであると考えられる。

Cf. 真諦訳：論曰。一自性身。二受用身。三變化身。

釋曰。身以依止爲義。由能持諸法。諸法隨身故得成。不隨則不成故。身爲諸法依止。譬如身根爲餘根依止故得身名。法身亦爾。應化身及如來一切功德所依故名爲身。又身以實爲義。不破壞故名實。身即是體。體以性爲義。此性於一切位中。不改故名實。實故不破壞。身有二種。一自然得。二人功得。自然得者。如經言。若佛出世若不出世法性常然。謂一切法由二空不空。二空由虛妄不空。此二法皆自然得。故説名自性。人功得者。謂六道身。由依惑起善惡不動業。由業得七種果。依果更生惑。是名人功所得。如來身亦有二種得。一自性得。是法身。二人功得。是應化兩身。爲顯異人功所得故立自性身。依止自性身。起福德智慧二行。二行所得之果。謂淨土清淨及大法樂。能受用二果故名受用身。於他修行情地中。由佛本願自在力故。彼識似衆生變異現故名變化身。

論曰。此中自性身者。是諸如來法身。

釋曰。此三身中。若以自性爲法身。自性有二種定。以何自性爲法身。一切障滅故。一切白法圓滿故。

唯有眞如及眞智獨存。説名法身。身以依止爲義。何法爲依止。(T31, 249b28-c22)

Cf. 笈多、行矩訳：釋曰。智勝相此中解說。即以三身顯智勝相。自性身爲一切法自在依止。(T31, 312c10-11)

(23) T31, 435c28-436a3.

sarvathā cādṛśyamānatā dharmakāyēneti trividhā prabhedavṛttir iti | (長尾 2011: 159–160)

ブツダの性格を弁別して二偈がある。

おん身は勝義を完全に達成し給い、すべての階位より抜け出で給い、一切衆生中の最高なることを得て、あらゆる生を解脱せしめ給う。(21.60)

尽きることのない無比なる徳を身につけ、世間に於いて、また〔菩薩の〕集まりにおいても、姿を現し給うが、〔その本質は〕如何にしても神々や人間によって見られるものではない。(21.61)

ここには自性・原因・結果・事業・相応・顕現の六義によって、ブツダの性格が明らかにされた。その中で、勝義の達成とは清浄なる真如のことで、それがまた〔ブツダの〕自性である。原因とは菩薩の階位をすべて行き尽くしたことであり、結果は一切衆生中の最高なることを得たことである。事業は、あらゆる衆生を解脱せしめ給うことである。相応は、尽きることのない無比なる徳を身につけたことである。種々の世界の中に姿を現し給うのは変化身としてであり、〔菩薩の〕集まりの中にも姿を現し給うのは受用身としてであるが、如何にしても姿を現し給わない〔従って人間や神々には見られない〕のは法身としてである。それ故、顕現には三種の区別がある。(長尾 2011: 160 を参考)

- (11) 長尾 2007: 246–247; D4029, 73a7–b2; 西藏文典研究会 1981: 83; 119.10–121.1 を参照。
- (12) 長尾 2007: 247.
- (13) D4029, 73b2–5.
- (14) 西藏文典研究会 1981: 121.1–122.7.
- (15) 西藏文典研究会 1981: 83–84 を参考。
- (16) 長尾 1982: (5).

佛陀扇多訳：有三種佛身。一者眞身。二者報身。三者應身。彼果智事。(T31, 97a24–25)

真諦訳：三種佛身自性身應身化身。此三説名無分別智果相。(T31, 113c3–4)

玄奘訳：三種佛身。一自性身。二受用身。三變化身。説名彼果智體。(T31, 133a14–15)

- (17) 長尾 1982: 64 を参考。

- (18) T31, 323a25–26.

真諦訳：若離自性身法身不成。譬如眼根。若離法身應身不成。譬如眼識離根不成。(T31, 155c14–16)

笈多、行矩訳：此中若離自性身即無法身。如眼若離此則無報身。如眼識。(T31, 272b17–19)

- (8) 西藏文典研究会 1981: 116.9-117.14.
(9) 西藏文典研究会 1981: 81-82 を参考。
(10) John Makransky 氏は、第 9 章 56 偈と第 21 章 60-61 偈を引用し、六義の第一である自性が清浄法界やブッダすなわち法身を自性身（自性の身体化）へと発展させ、また六義の第六である顕現における自性身・受用身・変化身の三身説を補っていると述べている。Makransky 1997: 50-54 を参照。当該箇所をみると、後述する『撰大乘論無性釈』や真諦訳『撰大乘論世親釈』の増広箇所と類似しているように思われる。しかし本文中には直接的には説かれていない。

『大乘莊嚴經論』第 9 章 56 偈

dharmadhātuvīśuddhau catvāraḥ ślokaḥ |

sarvadharmadvayāvāratatathatāśuddhilakṣaṇaḥ |

vastujñānatadālabavaśītākṣayaalakṣaṇaḥ || 9.56 ||

eṣa svabhāvārtham ārabhyaikaḥ ślokaḥ | kleśajñeyāvaraṇadvayāt sarvadharmatatathatāviśuddhilakṣaṇaś ca | vastutadālabanajñānāyoraḥkṣayaavaśītalakṣaṇaś ca (長尾 2007: 240-241 を参考)

(試訳) 法界の清浄なることに、四偈がある。

あらゆる存在には、二つの障害が（断ぜられて）真如として清浄となる特質があり、事象の知とそれを対象とする〔智〕において自在なることが不滅であるとの特質がある。(9.56)

これは（菩提の）自性の意味に關しての第一である。あらゆる存在が、煩惱と所知の二つの障害を離れて、真如として清浄となれる特質があり、また事象とそれを対象とする知の両者に、不滅なる自在性があるとの特質がある。(長尾 2007: 241 を参考)

『大乘莊嚴經論』第 21 章 60-61 偈

buddhalakṣaṇavibhāge dvau ślokaḥ |

niṣpannaparamārtho 'si sarvabhūmiviniḥśṛtaḥ |

sarvasatvāgratām prāptaḥ sarvasatvavimocakaḥ || 21.60 ||

akṣayair asamair yukto guṇair lokeṣu dṛśyase |

maṇḍaleṣv apy adṛśyaś ca sarvathā devamānuṣaiḥ || 21.61 ||

atra śaḍbhiḥ svabhāvaheṭuphalakarmayogavṛttiyarthair buddhalakṣaṇaṃ paridīpitaṃ | tatra viśuddhā tathatā niṣpannaḥ paramārthaḥ | sa ca buddhānāṃ svabhāvaḥ | sarvabodhisatvabhūminiryātatvaṃ hetuḥ | sarvasatvāgratām prāptatvaṃ yogaḥ | nānāloka dhātuṣu dṛśyamānatā nirmāṇakāyena parśaṇmaṇḍaleṣv api dṛśyamānatā sām̐bhogikena kāyena |

本稿の検討によれば、自性身の語義を直接的に説明する用例は必ずしも多くはない。しかしながら、『撰大乘論無性釈』においては、自性身が「作られたものでないから (akṛtrima であるがゆえに)」そう名づけられると解釈されており、また『金剛般若経論世親釈』第17偈の注釈においては「無為なるものであるから」という説明が明確に確認された。

これらの解釈は、法身・法界・真如といった仏教における究極的真理を対象として、さまざまな観点からその性格を規定しようとする思想的営為の一環として理解されるべきであろう。すなわち、自性身という語は、真理が因縁によって生起するものではないこと、また無為であることを強調するために用いられ、その過程において、真理に一定の実在性、すなわち「自性」が見出されていった思想史的展開の一端を示すものと考えられる。

註

(1) 『建誓記』による。なお、このことばは道元禅師の著作にはみられず、複数の伝記の間でも『三大尊行状記』では「本来本法身、天然自性身」、『三祖行業記』では「本来本法性、天然自然身」と表記が揺れている。しかし、これらの伝記の続きは「もとより法身や法性ならば、諸仏はなぜさらに発心し修行したのか」という疑問で共通している。吉田 2013: 6; 89-90, 石井 2023 を参照。

(2) 水野弥穗子訳注 2002: 175.

(3) 大竹 2022: 268 などを参照。

(4) Makransky 1997: 44; 54 を参考。

(5) chos rnam kun gyi de bzhin nyid ||
 sgrib gnyis dag pa'i mtshan nyid de || 9.56ab ||
 zhes bya ba nas bzung ste | ngo bo nyid dang | rgyu dang | 'bras bu dang |
 las dang | ldan pa dang | 'jug pa'i don gyis bstan pa yin no ||
 'khor yongs su sdud pa'i bye brag || 9.61b ||
 ni 'khor gyi dkyil 'khor gyi brag go || (D4029, 73a6-7)
 (試訳) 一切諸法という真如は、二障の清浄という特徴があり (sarvadharmadvayāvāra-tathatāśuddhilakṣaṇaḥ, 9.56ab)
 という [箇所] から始めて (第59偈まで)、自性と、原因と、結果と、事業と、相応と、顕現という [六] 義によって説かれたのである。

従者たちによって区別される (bhinno gaṇaparigrahaiḥ, 9.61b)

とは、従者の区別である。

(6) 長尾 2007: 244-246.

(7) 長尾 2007: 244-246 を参照した。

經文においては、福德の集積や教法そのものが非存在であると説かれている。これに対し、注釈文献では次のように解釈が加えられている。すなわち、法を把握することおよびそれを説示することは、福德を積集するという点において、決して無意味ではないとされる。また福德それ自体は、さとり（菩提）を直接的に支えるものではないが、法の把握と説示を支える条件として位置づけられる。さらに法の把握と説示は、自性身を「獲得する」原因であると同時に、受用身および變化身を「生起させる」原因であるが、自性身を「生起させる」原因ではないと明確に区別されている。

さらに世親釈においては、法身は無為なるものであるがゆえに自性と名づけられるのであると説かれている。一般に仏教思想において自性は否定されるべきもの、すなわち存在しないものとして論じられることが多い。しかし瑜伽行派においては、無自性や空性そのものが勝義として肯定される。このような思想的背景が『摂大乘論無性釈』における自性身理解に影響を及ぼしている可能性があると考えられる。

5. 結論

本稿では、瑜伽行派における自性身の語義解釈をめぐり、『大乘莊嚴經論』『摂大乘論』『金剛般若經論』およびそれらに対する注釈書の記述を検討した。本稿で取り上げた諸文献とその内容を要約すると、以下の表2のようになる。

表2

	書名	ロケーション	内容
①	『大乘莊嚴經論世親釈』	第9章 59-60 偈釈	転依を特徴とする法身
②	『大乘莊嚴經論安慧釈』	第9章 59-60 偈釈	自性身とは法身である
③	『大乘莊嚴經論世親釈』	第9章 62 偈釈	平等、微細、受用身の因
④	『大乘莊嚴經論無性釈』	第9章 62 偈釈	自性身を法身に言い換え
⑤	『大乘莊嚴經論安慧釈』	第9章 62 偈釈	自性身を法身に言い換え
⑥	『摂大乘論無性釈』	序章第3節	無垢無罣礙智であり法身
⑦	『摂大乘論』	第10章 1節	如来たちの法身である
⑧	『摂大乘論世親釈』	第10章 1節釈	諸々の法界より流れる法楽
⑨	『摂大乘論無性釈』	第10章 1節釈	作られたものでないから
⑩	『金剛般若經論世親釈』	第17 偈釈	無為なるものであるから

puṇyaṃ bodhyanupastaṃbhād [upas]taṃbhād⁽²⁸⁾ [dvayasya ca] || 16 ||

svabhāvikāptihetutvāt tadanyasya ca janmaṇaḥ⁽²⁹⁾ |

kaivalyād buddhadharmāṇām agryatvaṃ puṇya[sādhanaṃ]⁽³⁰⁾ || 17 ||

（試訳）この把握と説示は、福德を集めるから無意味ではない。福德は、さとの支えではないから、また二つの支えだからである。

自性〔身〕の獲得の原因であることから、またそれ以外が生じることの〔原因であることから〕、独自のものだから、仏法が最上であることは、福德の手段である。

『金剛般若經論釈』第 17 偈釈（引用番号⑩）

問何故此二能持菩提。爲顯斯義故。經云何以故妙生由諸如來無上菩提從此經出等。何故菩提言出。諸佛言生。頌曰

得自性因故 此餘者是生

言菩提者即是法身。此是無爲性故。名爲自性。是故此二是得彼之因。非是生因。若望此餘受用化身。是生因故。由此親能持菩提故。生福甚多。爲顯此義。經云何以故等。何故此是能成立因。頌曰

唯是佛法故 能成最勝福

言如來說爲非佛法者。此顯所覺之法唯佛能證由不共性。是故最勝。此是最勝福因性故。招福極多。意明此是能成勝福之親因。

（試訳）【問】なぜこの二つ（法の把握と説示）は菩提を支えるのか。その意味をあらわすために、經〔文〕に「なぜでしょうか。スプーティよ。如来たちのの無上菩提はこの經から出たのでしょうか」などという。なぜ菩提は出ると言い、諸仏は生じると言うか。偈頌にいう。

自性を得る原因であるから、その他のものが生じる原因であるから、

菩提とは、法身である。無爲なるものであるから、名づけて自性という。それゆえに、この二つ（法の把握と説示）は彼（法身）を得る原因であるが、〔自性身が〕生じる原因ではない。もしそのほかの受用〔身と變〕化身についていえば、生じる原因だからである。よく菩提を支えるから、生じる福は非常に多い。この意味をあらわすために、經〔文〕に「なぜでしょうか」などという。なぜこれが成立の因となるのか。偈頌にいう。

唯一であるから、仏法であるから、最勝の福を成立させる。

如来は非存在の仏法を説くというのは、さとられた法はブッダの意が証得することをあらわす。不共なるものだからである。それゆえに最もすぐれたものである。最もすぐれた福德の原因なるものだからである。福德を招くことが非常に多い。その意味は明らかである。すぐれた福德をなす原因だからである。

偈頌、世親釈の順にあげると、以下のようになる。

『金剛般若経』第8節

tat kiṃ manyase subhūte ya imāṃ tṛṣāhasramahāsāhasrāṃ lokadhātum
saptaratnapratipūrṇaṃ kṛtvā dānaṃ dadyāt | tat kiṃ manyase subhūte api nu sa
kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahu puṇyaṃ prasunuyāt |
subhūtir āha | bahu bhagavan bahu sugata | sa kulaputro vā kuladuhitā vā
tatonidānaṃ bahu puṇyaṃ prasunuyāt | tat kasya hetoḥ | sa eva bhagvann
askandhaḥ | tasmāt tathāgato bhāṣate puṇyaskandhaḥ askandha iti.
bhagavān āha | yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vā imāṃ
tṛṣāhasrāmahāsāhasrāṃ lokadhātum saptaratnapratipūrṇaṃ kṛtvā dānaṃ dadyāt
| yaś ceto dharmaparyāyad aṃtāśaś catuṣpadikāṃ api gāthāṃ udgṛhya parebhyo
deśayet samprakāśayed ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaṃ prasunuyāt |
aprameyam asaṃkhyeyaṃ | tat kasya hetoḥ | ato nirjātā hi subhūte
tathāgatānāṃ anuttarāsamyaksambodhiḥ | ato nirjātāś ca buddhā bhagavaṃtaḥ |
tat kasmād hetoḥ | buddhadharmāḥ buddhadharmā iti subhūte abuddhadharmāś
caiva te ⁽²⁷⁾ |

（試訳）「スプーティよ。あなたはどのように考えますか。この三千大千世界を七宝で満たして、布施を施したような、スプーティよ。あなたはどのように考えますか。もしそのような良家の息子や娘がいたとして、それが原因で多くの福德が生じるでしょうか。

スプーティは申し上げた。「多いです。世尊よ。多いです。善逝よ。そのような良家の息子や娘がいたとして、それが原因で多くの福德が生じるでしょう。なぜでしょうか。世尊よ、まさにそれは非存在の集まりだからです。それゆえに、如来はおっしゃいました。『福德の集まりとは、非存在の集まりである』と」

世尊はおっしゃった。「そして、さらにまた、スプーティよ、もし良家の息子や娘がこの三千大千世界を、七宝で満たして、布施を施したとして、もし誰かがこの法門から、わずかに四句の偈であっても受け持って、他の人々に教え、明らかに説いたとしたら、この人こそがその原因によって、最も多くの福德を生み出すでしょう。[その福德は]測り知れず、数え切れません。なぜでしょうか。スプーティよ、なぜならば如来たちの無上正等覚は、ここから生じるからです。そして、世尊である諸仏もここから生じるのです。なぜでしょうか。「仏法、仏法」というのは、スプーティよ、それらはまさに非存在の仏法なのです」

『金剛般若経論頌』第16-17偈

grahaṇadeśanā cāśya nāpārthā puṇyaśaṃgrahāt |

第10章1節では、自性身とは如来たちの法身であり、一切法を自在に転じるよりどころであると説かれている。また世親釈では、諸々の法界より流れる法樂であり、大自在なる転依のよりどころとなるものであると注釈されている。「一切法を自在に転じるよりどころ」は法身に対する注釈であるため、ここでも自性身の語義は説明されていない。

一方で無性釈では、自性身が自性と身に分けられ、自性とは「仮に立てられたものでない（非仮所立）ため」自性であり、身とは「よりどころであるため」身であると説かれている。この「非仮所立」とは何であろうか。蔵訳をみてみよう。

蔵訳『摂大乘論無性釈』

spong ba'i nram par 'grel ba'o || spong bar bya ba spangs pas ye shes dri ma med
cing thogs pa med par 'gyur bas na spong ba'i khyad par gyi 'og tu ye shes kyi
khyad par brjod do ||

ngo bo nyid kyi zhes bya ba ni bcos ma ma yin pa'i phyir ro || sku ni btsag pa
lta bu ste | chos rnam kyi sku ni chos nyid kyi sku'o⁽²⁴⁾ ||

（試訳）断の解説である。所断を断ずることによって、無垢で無罣礙の智を獲得することによって、断の殊勝の後に智の殊勝が説かれる。

「自性」とは、作られたものでないからである。「身」とは、集合体のようなものである。諸法の身が法性の身である。

漢訳の「非仮所立」に対応する蔵訳はbcos ma ma yin paである。このbcos ma ma yin paの原語は、『維摩経』や『迦葉品』、『無尽意所説経』の梵蔵対照から、akṛtrima「作られたものでないもの」であると想定される⁽²⁵⁾。すなわち無性釈では、法身は作られたものでないため自性身といわれると説かれている。

この解釈は無性独自のものであろうか。これについて、先行研究では指摘されていないが、同様の解釈が世親『金剛般若経論釈』第17偈釈に見出すことができる。

4. 『金剛般若経論』

最後に『金剛般若経論』第17偈を検討する。同書において仏身論は第15偈をはじめとして各所に説かれている⁽²⁶⁾。対応する『金剛般若経』の経文、

3.2. 第10章1節

次に第10章1節を検討する。同章は全体にわたって仏身論が説かれており、当該箇所はその冒頭に当たる。本論と世親釈、無性釈の順にあげると、以下のようになる。

『摂大乘論』第10章1節（引用番号⑦）

de ltar spong ba'i khyad par bstan nas | ye shes kyi khyad par ji ltar blta zhe na |
sangs rgyas kyi sku gsum po ngo bo nyid dang | longs spyod rdzogs pa dang |
sprul pa'i skus ye shes kyi khyad par du blta bar bya'o ||
de la ngo bo nyid kyi sku ni gang de bzhin gshegs pa rnams kyi chos kyi sku ste
| chos thams cad la dbang sgyur ba'i gnas yin pa'i phyir ro ||⁽²⁰⁾

（試訳）以上のように「障害の」断除がすぐれていることを説き終わったが、次に「結果としての」智がすぐれていることを、どのように見るべきか。—仏陀の三身、すなわち自性身と受用身と変化身とによって、「結果として得られた」智が甚だすぐれたものであることを知るべきである。

その中で自性身というのは、如来たちの法身のことである。それはあらゆる法について自在なることの依り所だからである⁽²¹⁾。

玄奘訳『摂大乘論世親釈』第10章1節釈（引用番号⑧）

釋曰。今當解說果智殊勝。此由諸佛三身所顯。自性身者。謂諸法界所流法樂。大自在轉之所依止⁽²²⁾。

（試訳）釈している。今、果智の殊勝さを解説すべきである。これは諸仏の三身によって顕されるものである。自性身とは、諸々の法界より流れる法樂であり、大自在なる転依のよりどころとなるものである。

玄奘訳『摂大乘論無性釈』第10章1節釈（引用番号⑨）

釋曰。由斷所斷獲得無垢無罣礙智故。斷殊勝無間次説果智殊勝。自性身中非假所立故名自性。是所依止故名爲身。法性即身故名法身。或是諸法所依止處故名法身⁽²³⁾。

（試訳）釈している。断じられるべきものを断じることによって、汚れも障碍もない智を獲得するから、断の殊勝さに次いで、その結果である智の殊勝さを説くのである。自性身について、仮に立てられたものでないから自性と名づける。よりどころであるから身と名づける。法性が身であるから法身と名づける。あるいは諸法のよりどころであるから法身と名づける。

3. 『摂大乘論』

3.1. 序章第3節

次に『摂大乘論』を検討する。同書において自性身の用例は、序章3節、第10章1節、同章35-36節にみられる。序章では論全体の要約、第10章では仏身論が説かれている。また最後の節には自性身の語義は説かれていないものの、前二者では自性身の語義が説かれている。本論、世親釈、無性釈の順にあげると、以下のようになる。

『摂大乘論』序章3節

sangs rgyas kyi sku gsum ste | ngo bo nyid dang | longs spyod rdzogs pa dang |
sprul pa ni de'i 'bras bu ye shes su bstan to⁽¹⁶⁾ ||

（試訳）自性身・受用身・変化身の三つの仏身が、かの結果としての智として説かれたのである⁽¹⁷⁾。

玄奘訳『摂大乘論世親釈』序章3節釈

此中若無自性身應無法身。譬如眼根。若無法身應無受用身。譬如眼識⁽¹⁸⁾。

（試訳）ここでもし自性身がなければ、法身もないことになる。たとえば眼根のようなものである。もし法身がなければ、受用身もないことになる。

玄奘訳『摂大乘論無性釈』序章3節釈（引用番号⑥）

一自性身。即是無垢無罣礙智。是法身義⁽¹⁹⁾。

（試訳）一つは自性身である。無垢無罣礙智であり、法身を意味する。

序論3節では、自性身・受用身・変化身の三身説が第10章の主題であることが説かれている。また世親釈では、法身が存在しなければ自性身や受用身も存在しないと注釈されている。しかしここでも自性身の語義は説明されていない。

一方で無性釈では、「自性身とは無垢無罣礙智であり、法身を意味する」と注釈されている。自性を無垢無罣礙と解釈する用例は、『大乘莊嚴經論』第9章56偈や第21章60-61偈においてみられるものであり、John Makransky 氏の説を補強することができるものであると考えられる。

longs spyod rdzogs pa 'brel pa'i rgyu ||

'dod bzhin longs spyod ston pa'o || 9.62cd

zhas smos te | bsam pa bzhin phy'i longs spyod sa gzhi shel dang | gser la sogs
pa bstan par bya ba'i phyir dang | ci dgar nang gi longs spyod theg pa chen po'i
chos zab mo bstan par bya ba'i phyir rdzogs longs spyod pa 'byor pa dang bcas
pa'i sku 'byung ba'i rgyu ni chos kyi sku yin no zhes bya ba'i don to ||de bas na
rdzogs longs spyod pa'i sku dang 'brel to⁽¹⁴⁾ ||

（試訳）法身を広範に説明するために、次のように述べられている。

平等であり、微細であり、それと結びついている。それが自性身であると認められる。（9.62ab）

すべての仏の法身は平等であるとされる。なぜなら、諸仏の法界において、不一致という相違は存在しないからである。また、法身は微細であるとされる。なぜなら、それは声聞や独覚などの認識対象ではないからである。さらに、法身は受用身と結びついているとされる。なぜなら、それが受用身の因となることが示されているからである。どのように因となるのかと言えば、法身という相応する因から受用身が生じ、地に入った大菩薩たちと共に、不共の大乘の教えを完全に享受させるからである。あるいは、無分別智の後に得られる清浄な世間智を受用身と呼ぶ。この清浄な世間智は無分別智から生じるため、法身と結びついているといわれるのである。その結びつきの意味を示すために、次のように述べられている。

受用身は、結びついた因である。望むままに享受を提示するからである。（9.62cd）

これは、意図した通りに、外部の享受として水晶や黄金などの大地を顕現させ、望むままに内部の享受として深遠な大乘の教えを説くために、円満な享受の富を具えた身体が生じる因は法身である、ということを意味している。それゆえ、受用身と結びついているのである⁽¹⁵⁾。

第 62 偈では自性身とは、平等であり、微細であり、受用身に結合し、受用身が思い通りに受用を示現する時の自在な受用の原因であると説かれている。また世親釈では、平等とは一切諸仏の区別が存在しないことであり、微細とは知り難いことであると注釈されている。

そして無性釈と安慧釈では、受用身との関係性が詳説されるものの、自性身はすべて法身として注釈されている。このように第 62 偈では、自性身が詳説されるものの、ここでも自性身の語義は解釈されていない。それでは自性身の語義を直接的に説明する文献はみられないだろうか。これについては『撰大乘論無性釈』においてみられる。

rdzogs pa'i sku'i rgyu yin no ||

longs spyod rdzogs pa ni de'i rgyu mthun pa'i 'bras bur gyur pa'i phyir 'khor gyi
dkyil 'khor dag tu byang chub sems dpa' sar chud pa rnam la theg pa chen po'i
chos thun mong ma yin pa ston pas de'i phyir longs spyod rdzogs pa'i sku ni chos
kyi sku dang 'brel ba zhes bya'o ||

yang na longs spyod rdzogs pa'i sku ni rnam par mi rtog pa'i rjes la thob pa'i ngo
bo nyid yin la | rnam par mi rtog pa'i rjes la thob pa de yang rtogs pa dang | rjes
su dran pa dang | rnam par 'jog pa dang | 'dres pa dang | nges par spyod pa'i ngo
bo nyid dang rnam pa lngar bstan te | de'i phyir yang longs spyod rdzogs pa'i sku
ni chos kyi sku dang 'brel ba zhes bya'o⁽¹³⁾ ||

（試訳）「その受用身に結合されたものであり」ということについて、この関連性とは何か。それは、一方が他方の因となるという性質である。すなわち法身は受用身の因である。

受用身は、その因に相応する果として、眷属の集まりにおいて、諸地に入った菩薩たちに対して不共の大乗の法を説く。それゆえに受用身は法身と関連性があるといわれる。

あるいは受用身とは無分別智の後に得られる智を自性とするものである。その無分別智の後に得られる智には、さとり、随念、安立、相雑、そして確実な実践という五つの自性と様相が示されている。それゆえにまた受用身は法身と関連性があるといわれる。

『大乘莊嚴經論』第9章 62 偈（引用番号⑤）

chos kyi sku rgya cher bstan pa'i phyir |

mnyam nyid phra ba de dang 'brel ||

rang bzhin skur ni 'dod pa'o || 9.62ab

zhes bya ba smos te | chos kyi sku thams cad mnyam par 'dod de | sangs rgyas
rnam kyi chos kyi dbyings la tha dad pa ni mi mthun pa med pa'i phyir ro ||
chos kyi sku ni phra bar 'dod de | nyan thos dang rang sangs rgyas la sogs pa'i
spyod yul du ma gyur pa'i phyir ro || chos kyi sku ni rdzogs longs spyod pa'i sku
dang 'brel bar 'dod de | rdzogs longs spyod pa'i sku'i rgyur gyur pa bstan pa'i
phyir ro || ji ltar rgyur 'gyur zhe na | chos kyi sku'i rgyu mthun pa las rdzogs
longs spyod pa'i sku byung nas sar zhugs pa'i byang chub sems dpa' chen po
rnam dang thun mong ma yin pa'i theg pa chen po'i chos rnam kyi longs spyod
rdzogs par mdzad pa'i phyir ro || yang na rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi rjes
las thob pa dag la 'jig rten pa'i ye shes la rdzogs longs spyod pa'i sku zhes bya
ste | dag pa 'jig rten pa'i ye shes ni rnam par mi rtog pa'i ye shes las 'byung bas
chos kyi sku dang 'brel pa zhes bya'o || ji ltar 'brel pa'i don bstan pa'i phyir |

はじめに第 59 偈は、第 56-59 偈の清浄法界に関する四偈の第四偈であり、清浄法界は自性身と受用身と變化身を別々に顕現するものであると説かれている。また世親釈では、それは六義の第六である顕現によるものであると注釈されている⁽¹⁰⁾。そして安慧釈では、自性身とは法身であるとのみ注釈されている。

次に第 60 偈では、自性身と受用身と變化身が仏身の区別であり、自性身は受用身と變化身のよりどころであると説かれている。また世親釈では、自性身とは転依を特徴とする法身であるとのみ注釈されている。そして安慧釈では、再び自性身とは法身であると注釈されたのちに、転依について注釈されている。このように第 9 章 59-60 偈とその注釈では、自性身とは法身であるとのみ説かれており、自性身の語義は説かれていない。

2.2. 第 9 章 62 偈

前項に続く第 61 偈では受用身について詳説されており⁽¹¹⁾、第 62 偈では自性身について詳説されている。そのため本稿では、次に第 62 偈を検討する。偈頌と世親釈、無性釈、安慧釈の順にあげると、以下のようになる。

『大乘莊嚴經論』第 9 章 62 偈（引用番号③）

samaḥ sūkṣmaś ca tacchliṣṭaḥ kāyaḥ svabhāviko mataḥ |

saṃbhogavibhūtāhetur yatheṣṭaṃ bhogadarśane || 9.62 ||

svābhāvikaḥ sarvabuddhānāṃ samo nirviśiṣṭatayā | sūkṣmo durjñānatayā | tena sām̐bhogikena kāyena saṃbaddhaḥ saṃbhogavibhutve ca hetur yatheṣṭaṃ bhogadarśanāya⁽¹²⁾ |

（試訳）自性身は、平等なものであり、微細なものであり、それ（受用身）に結合するものであり、思い通りに受用を示現する時の自在な受用の原因であると考えられる。（9.62）

自性〔身〕は、一切諸仏の区別が存在しないことによって平等なものであり、知り難いことによって微細なものであり、その受用身に結合されたものであり、思い通りに受用を示現するための自在な受用の原因である。

『大乘莊嚴經論無性釈』第 9 章 62 偈釈（引用番号④）

longs spyod rdzogs pa'i sku de dang 'brel ba | zhes bya ba la | 'di'i 'brel ba nyid gang yin zhe na | de'i rgyur gyur pa nyid de | 'di ltar chos kyi sku ni longs spyod

『大乘莊嚴經論安慧釈』第9章 59-60 偈釈（引用番号②）

rang bzhin chos dang rdzogs longs spyod ||

sprul pa dag gis tha dad 'jug || 9.59ab

ces bya ba la | de bzhin gshegs pa'i sku ni chos kyi sku 'ba' zhiḡ tu ma zad kyi
rang bzhin gyi sku dang | chos la rdzogs par longs spyod pa'i sku dang | sprul
pa'i sku dang tha dad pa mi mthun pa rnam pa gsum gyis sems can gyi don la
'jug go zhes bya ba'i don to || de la rang bzhin gyi sku ni chos kyi sku'o || chos la
rdzogs par longs spyod pa'i sku'o || sprul pa ni sprul pa'i sku ste | 'dis ni 'jug pa'i
don bstan to || chos kyi dbyings rnam par dag pa'i don gong du rgya cher bshad
pa rnam kyang mjug bsdu pa'i phyir te |

'di ni sangs rgyas rnam kyi yang ||

chos dbyings rnam par dag pa bshad || 9.59cd

ces smos te | gong du rang bzhin dang | rgyu dang | 'bras bu dang | las dang ldan
pa dang | 'jug pa bshad pa de ni sangs rgyas rnam kyi chos kyi dbyings rnam
par dag pa de lta bu yin no zhes bshad pa'i don to || sangs rgyas kyi sku rnam
par dbye ba'i tshigs su bcad pa bdun te zhes bya ba la | gong du sku gsum tha
dad du 'jug pa mdo tsam du bstan nas | da tshigs su bcad pa bdun gyis sku gsum
tha dad du 'jug pa rgya cher zhib tu 'chad do zhes bya ba'i don to ||

rang bzhin dang ni

zhes bya ba ni | rang bzhin ni chos kyi sku la bya ste | nam kun gzhi rnam par
shes pa la yod pa'i gzung ba dang 'dzin pa'i dri ma spangs nas chos kyi dbyings
me long lta bu'i ye shes su gyur pa na chos kyi sku zhes bya'o ||⁽⁸⁾

（試訳）自性と法受用と変化とにより、相異なった働きを有し（9.59ab）

如来の身は、法身のみにとどまらず、自性身、法受用身、変化身という、相異なった三種（の身）によって、有情利益を為す、という意味である。そのうち、自性身とは法身である。法受用とは受用身である。変化とは変化身である。以上によって、顕現の意味を示した。以上（51 偈以下で）広説した法界清浄の諸義をまとめるために、

これが諸仏の法界清浄といわれる（9.59cd）

と説く。前に、自性・原因・結果・事業・相応・顕現を説示したが、それは、諸仏の法界清浄がかくの如くであるといわれる、との意味である。

仏身の分別についての七頌。

前に、三身が相異なって働くことを略説したから、今は七偈によって三身が相異なって働くことを広説する、という意味である。

「自性と」（9.60a）とは、自性たる法身をいう。阿頼耶識にある所取・能取の垢を断じて、法界〔を縁ずる〕大円鏡智になる時、法身といわれる⁽⁹⁾。

以上の文献における記述を検討することによって、瑜伽行派における自性身の語義の一端を明らかにすることを目指す。

2. 『大乘莊嚴經論』

2.1. 第9章 59-60 偈

はじめに『大乘莊嚴經論』第9章 59-60 偈を検討する。同書において仏身論は、第9章 60-66 偈において説かれている。しかし自性身の語は、直前の第59 偈の世親釈から説かれている。そのためここでは、第59-60 偈と内容を跨ぐ形で引用する。なお無性釈では当該箇所が省略されているため⁽⁵⁾、偈頌と世親釈、安慧釈の順にあげると、以下のようになる。

『大乘莊嚴經論』第9章 59-60 偈（引用番号①）

svabhāvadharmaśāmbhoganirmāṇair bhinnavṛttikaḥ |

dharmadhātur viśuddho 'yaṃ buddhānāṃ samudāhṛtaḥ || 9.59 ||

eṣa vṛttyartham ārabhya caturthaḥ ślokaḥ | svābhāvikaśāmbhogikanirmāṇikakā
yavṛtṭyā bhinnavṛttikaḥ | buddhakāyavibhāge sapta ślokaḥ |

svābhāviko 'tha sāmbhogyaḥ kāyo nirmāṇiko 'paraḥ |

kāyabhedā hi buddhānāṃ prathamas tu dvayāśrayaḥ || 9.60 ||

trividhiḥ kāyo buddhānāṃ | svābhāviko dharmakāya āśrayaparāvṛttilakṣaṇaḥ |
sāmbhogiko yena parśanmaṇḍaleṣu dharmasāmbhogaṃ karoti | nirmāṇiko yena
nirmāṇena satvārthaṃ karoti⁽⁶⁾ |

（試訳）自性〔身〕と法受用〔身〕と変化〔身〕によって、〔清浄法界は〕別々に
顕現するものである。これが諸仏の清浄なる法界であると説かれた。（9.59）

これは顕現という意味についての第四偈である。自性〔身〕と受用〔身〕と変化身の
顕現によって、〔清浄法界は〕別々に顕現するものである。仏身の区別に関して七偈
がある。

さて、自性〔身〕・受用〔身〕・変化身が、実に諸仏の身体の区別である。そして
最初のもの（自性身）は、二つ（受用身と変化身）のよりどころである。

（9.60）

諸仏には三種の身体がある。自性〔身〕は、転依を特徴とする法身である。受用
〔身〕は、それ（自性身）を通じて諸々の集会において法の受用をなす。変化〔身〕
は、それ（自性身）を通じて衆生利益をなす⁽⁷⁾。

瑜伽行派における自性身の語義について

鳥 澤 宏 翔

1. はじめに

道元禪師は「本来本法性、天然自性身⁽¹⁾」という語に対して疑いを抱いたといわれる。また『正法眼蔵』『行仏威儀』巻には、「諸仏かならず威儀を行足す、これ行仏なり。行仏それ報仏にあらず、化仏にあらず、自性身仏にあらず⁽²⁾」と説かれている。このように、道元禪師の伝記や著作において、自性身という語が重要な位置を占めていることが窺われる。

自性身の概念的起源は、インド仏教の瑜伽行派にまで遡ることができる。すなわち仏身論は、瑜伽行派において『瑜伽師地論』および『解深密経』における法身・変化身の二身説から、『大乘莊嚴経論』における自性身・受用身・変化身の三身説へと発展したとされている⁽³⁾。

しかしながら、なぜ法身が自性身と言い換えられるに至ったのか、また自性身における「自性」とは何を意味するのかという点については、なお十分に解明されているとは言い難い。John Makransky 氏は、この問題に関して、三自性説との関連や、瑜伽行派の注釈方法である「六義」（自性・原因・結果・事業・相応・顕現）の第一義である自性が関与している可能性を指摘しているが⁽⁴⁾、さらなる検討の余地が残されている。

そこで本稿では、瑜伽行派における自性身の語義を明らかにすることを目的として、『大乘莊嚴経論』『撰大乘論』『金剛般若経論』およびそれらの注釈文献を取り上げ、その記述内容を検討する。これらの文献は、同時期に著作、注釈され、最初期の三身説がみられる。これらの文献の作者および注釈者を整理すると、以下の表 1 のようになる。

表 1

書 名	『大乘莊嚴経論』	『撰大乘論』	『金剛般若経論』
作 者	弥勒、無著（4-5 世紀）	無著	弥勒、無著
注釈者	世親（4-5 世紀）	世親	世親
	無性（6 世紀）	無性	
	安慧（6 世紀）		

註

- (1) 新井石龍『紫雲臺猊下御渡米日誌』（埼玉県春日部市浄春院蔵）
- (2) 南原一貴「新井石禅師の渡布と渡米（Ⅰ）—新出資料の検討から—」第27回曹洞宗総合研究センター学術大会における発表（2024）
- (3) 『日誌』 マーカス知事とあるが、当時の知事はチャールズ・マッカーシー（Charles J. McCarthy）であることから、著者の聞き間違えが考えられる。<https://washingtonplace.hawaii.gov/historical-timeline/#mccarthy>（2026年2月12日閲覧）
- (4) 村野孝顕編（1933）『佛教海外傳道史』北米山禅宗寺
- (5) 『布哇報知』1921年7月2日
- (6) *Honolulu Star-Advertiser*, July 8, 1921
- (7) 『日布時事』1921年7月5日にも「教諭」が掲載されている。
- (8) 『布哇報知』1921年7月2日
- (9) 禅師は「佛那提携に對する卑見」を『日布時事』（1921年8月27日・28日）に寄稿している。
- (10) 『新井石禅全集』と『佛教海外傳道史』に異同がみられる。
『新井石禅全集第』11巻p128
自他共敬協調源 主伴相扶道始尊
欲濟勞資親好美 祇當深感衆生恩
『佛教海外傳道史』p65
自他共敬協調源 三伴相扶道始尊
欲濟勞資親好美 祇當深感衆生恩
- (11) 『日布時事』1921年7月11日ではイヴリー監獄と表記されている。
- (12) 同上
- (13) 「当寺門前布哇のカワイロアに多年に渡りし山田富藏と申す老人あり新井禅師御渡布の際何かと御世話をさる者」と祥雲から駒形善教への書簡（昭和24年5月31日消印）で触れられている。
- (14) 『コナ反響』1921年8月11日

7. おわりに

本稿では、『紫雲臺猊下御渡米日誌』に基づき、1921（大正10）年の新井石禅師のハワイにおける活動のうち、ホノルル到着から別院入仏式、および各島への巡錫までを検討してきた。本稿の考察を通じて明らかになった点は、主に以下の二点に集約される。

第一に、新井禅師のハワイ訪問が別院の入仏式・開堂式のみならず、排日運動や労働争議に揺れる日系移民社会を訪問し、対米関係を修復するための宗教外交として機能していた点である。別院の入仏式・開堂式における「仏教は平和の宗教」というメッセージの発信や、モアナホテル晩餐会での「仏耶提携論」の提唱は、現地指導者を巻き込む形で展開された。これらは、日系人が危険な異分子ではなく、アメリカの民主主義や宗教的価値観と調和しうる存在であることを強調するものであったといえる。禅師は入仏式という慶事を、日系社会の社会的地位向上のための機会としたのであった。

第二に、『日誌』の記録が公式記録や新聞報道とは異なる実像を付与した点である。『随員手記』や『宗報』が、禅師の徳風や行事の盛況ぶりを称揚する傾向に対し、『日誌』は、咯血による絶対安静という深刻な身体状況や、移動の過酷さ、さらにはトゲ草を争って取る移民たちの信仰心や、二世の道徳的退廃に対する嘆きなどを記録していた。産業の視察における機械化への驚嘆や、労働者の待遇に対する具体的な観察眼は、移民の置かれた現実を冷静に分析していたことを示している。このように『日誌』は、公的な表象としての巡錫と、私的な体験としての巡錫の乖離を埋め、具体相を復元する上で不可欠な史料である。

次稿では8月19日から23日までの5日間にわたり別院で修行された授戒会を中心にみていくこととしたい。

本稿は、日本学術振興会科学研究費「ハワイ日系仏教寺院の文献資料および文化財の体系化と活用による仏教史研究」（基盤研究 B:23H00568）の助成を受けたものである。

〈キーワード〉 曹洞宗、国際布教、海外開教、ハワイ、新井石禅、大本山總持寺

過酷な労働に従事する移民たちにとって、いかに大きな慰安となったかを物語っている。

（3）カウアイ島巡錫（8月11日～17日）―二世問題と現地の適応

ハワイ島からオアフ島へ戻った後、8月11日からはカウアイ島へ渡った。ここではワヒアワ曹洞宗布教所を拠点としつつ、他宗派との連携が見られた。8月12日のワイメアにおける歓迎晩餐会は、東西両本願寺の開教師や地元有力者が主催している。この晩餐会に関連して、『日誌』に興味深い詩が残されている。

俗士猶修精進儀 禅家況復遠魚滋

本山威信今将去 歓待盤中見肉屍

（俗士はなお精進の儀を修むるに 禅家いわんやまた魚滋を遠ざくるを

本山の威信今まさに去らんとす 歓待の盤中に肉屍を見る）

これは歓迎の料理として肉料理が出されたことへの困惑と、現地の事情を受け入れざるを得ない皮肉（あるいは苦笑）を詠んだものと思量する。布教の現場における理想と現実の乖離、あるいは現地の食文化への適応の一端を示す資料である。また、現地紙には「新井師は菜食家」「食物は粥に野菜、鶏卵、ミルクは採るも肉食は絶対になさざるよしなり」と報じられている⁽¹⁴⁾。

また、カウアイ島では、日系二世の教育問題に関する具体的な記述が見られる。8月16日、現地の世話人である遠山勝が禅師に対し、「ハワイボーイ（二世）には忠孝の観念などは全くありませぬ」と嘆き、親に叱られると「シャラップ（黙れ）」「ゴーヘル（地獄へ行け）」と英語で暴言を吐く実情を訴えている。禅師はこうした「言語の断絶」と「道徳の崩壊」の危機に直面する親世代の苦悩を聴取し、日本語学校や寺院が果たすべき役割の重要性を再認識したと考えられる。

以上のように、マウイ・ハワイ・カウアイの各島への巡錫は、訪問にとどまらず、産業、医療、教育、そして世代間対立といった、日系移民社会が抱える多面的な課題を、禅師が肌で感じる実地見聞としての側面を有していたといえよう。

誌』には「親不知子不知の如き嶮」と記された悪路を自動車で突破する過酷な行程であったことが記録されている。

マウイ島での活動において特筆すべきは、主要産業である製糖およびパイナップル産業への深い関心と視察である。7月20日にラハイナのパイナップル製造場（管理者：ウッド氏）、25日にプネネの製糖工場、26日にハイクーのパイナップル会社を視察している。『日誌』の記述は、「皮をむくことより缶に詰むるに至る迄悉く皆機械の力」「米国は機械の国たる観あり」と、米国の高度な機械化に驚嘆する一方で、そこで働く日本人労働者に対する評価、「日本人は一番評判が好い」「労働賃金は日本人が一番高い」や、夏休みを利用して働く学生労働者の姿を詳細に記録している。これは布教のみならず、移民の労働環境や経済的基盤の実態把握に努めていたことを示している。

そして、7月23日にはパイア満徳寺の入仏式が執り行われた。ここでもホノルル同様、稚児巡堂や蓮華供養、餅撒きが行われ、夜には福島県人の盆踊りが催されるなど、地域を挙げた祝典となった。また、7月22日にはクラ（Kula）のサナトリウムを慰問している。当時160名の患者のうち50名が日本人であり、禅師は病室を回って金一封や雑誌を寄贈した。『日誌』には、言葉の通じない外国人患者も「等しく感激せり」と記録されている。

（2）ハワイ島巡錫（7月28日～8月9日）—移民の信仰心と宗派を超えた交流

7月28日より開始されたハワイ島巡錫では、ヒロの大正寺およびコナの大福寺を拠点としつつ、各地の本願寺や浄土宗の布教所を訪問している。7月29日にパハラ本願寺の墓地において読経回向を行った際、象徴的な出来事が記録されている。禅師が墓地を繞行中、法衣の裾にトゲ草（刺草）が付着した。すると信徒たちが群がり寄り、「因縁の為め私達に取らせて下さい」と懇願し、その刺を争って取ったという。このトゲ草のエピソードは、プランテーションで暮らす移民たちが、本国からやって来た禅師に対して抱いていた深い帰依の念と、禅師の法衣に触れること自体を功德と捉える信仰心を伝えている。

また、8月4日未明には、随行員とともにキラウエア火山を訪れている。「一面宛然たる火の海にて灼熱せる溶岩の波狂瀾怒濤の如し」という描写からは、大自然の驚異に感銘を受けた様子がうかがえる。ハワイ島での行程は、パハラ、ナアレフ、コナ、ヒロと広範囲に及び、各所の日本語学校や劇場で講演会が開催された。8月3日のパハラ日本語学校での講演は「満場立錫の地なし」という盛況ぶりであり、8月8日のヒロ出発時には、見送りの中に「流涕嗚咽する人」があったと記されている。これらの記録は、禅師の巡錫が



カワイロア曹洞宗布教場（両大本山布哇別院正法寺蔵）

しながらの移動となった。この特別展望車で移動はカワイロアの山田富蔵により寄贈されたものであった⁽¹³⁾。7月17日にハレイワ・ホテルで開催された歓迎会には、白人紳士淑女約30名を含む多数が参加した。席上、禪師は「英国は西洋随一の紳士国、米国は世界の新進国、日本は東洋の君子国」と述べ、この三国が一致して人文の発展に寄与すべきであると演説し、満場の拍手を受けた。会の後には、参加者とともにグラスボート（玻璃船）に乗って遊覧する交流風景も記録されている。このようにオアフ島での巡錫は、プランテーションの労使対立の緩和、囚人への教化、そして地方在住の白人社会との親善という多層的な課題に対し、新井禪師が自ら足を運んで取り組んだ実務的な内容であったといえる。

6. マウイ島・ハワイ島・カウアイ島への巡錫の諸相

7月18日から8月17日にかけて、新井禪師はマウイ島、ハワイ島、およびカウアイ島への巡錫を行った。これはホノルルという都市部とは異なる、プランテーションを中心とした離島在住の日系人の生活実態に触れる巡錫となった。

(1) マウイ島巡錫（7月18日～27日）―満徳寺入仏式と産業視察

7月18日、新井禪師一行はキラウエア号にてホノルルを出発し、マウイ島へ渡った。翌19日にはパイアの満徳寺からラハイナへ移動したが、『日

政治的効果をもたらした具体例といえる。また、7月11日に訪問したエワ（Ewa）日本語学校では、校庭に日米両国の国旗や万国旗、提灯が飾られ、「不夜城の如し」といわれるほどの盛大な歓迎を受けた。禅師はここで一場勲校長から教育現場の実情について説明を受けており、移民子弟の教育環境にも深い関心を寄せていたことが確認できる。

（2）禅学会での提唱

別院での法要や地方巡錫と並行して、新井禅師は「禅学会」において提唱を行った。第一回は7月7日午後8時より、領事の主催によりヌアヌ青年会館で開催され、禅師は『碧巖録』第一則を提唱した。記録によれば、出席者は数十人に及んだという。続いて7月10日には、布哇中央学院において第二回禅学会が開催され、この席では『碧巖録』第二則が提唱された。さらに7月14日には、布哇中学校にて第三回が行われ、講演は2時間に及んでいる。そして本土への渡航直前となる9月2日、布哇中学校で最後の提唱が行われた。演題は「文殊前三三話」であった。また、禅学会のほかにも別院において「禅学通俗講話」が行われ、「禅は自覚の法門なり」「坐禅に三調あり」「身心調達して転迷開悟す」「大解脱門大慈悲門」「平常心是道」の五項について法話がなされた。

（3）監獄視察と社会教化

新井禅師は、監獄への慰問にも訪れている。7月10日、新井禅師はオアフ監獄（Oahu Prison）およびエベリー監獄⁽¹¹⁾（Iwilei Prison）を視察した。禅師は特に日本人囚人28名を集め、図書室にて法話を行った。『日布時事』⁽¹²⁾によれば、禅師は「人間には三つの過失の元がある（色欲利欲、怒り、愚痴）」と説き、信仰によって人格を陶冶し、模範囚となるよう諭したとされる。『日誌』には、この説法を聞いて「感激流涙」する囚人の姿や、禅師が菓子料を一封与えたこと、また監獄内の図書館や運動場の設備が整っており、囚人に一定の自由が与えられていることに感銘を受けた様子が記されている。この監獄視察は慰問にとどまらず、アメリカの行刑制度への関心と、同胞の更生を願いに基づく行動であったといえよう。

（4）ノースショアへの訪問と親善

オアフ島巡錫の最後は7月16日から17日にかけて、北部のハレイワ（Haleiwa）およびワイアルア（Waialua）、カワイロア（Kawailoa）方面への訪問が行われた。このホノルルからの移動では鉄道が利用され、沿線の風景を賞

ふやうなことは断じてない」と明言し、日系人が「危険な労働者」ではなく「遵法精神を持つ良き市民」であることを、知事らに直接訴えかけている。さらに、7月1日には労資協調会の要請に応じ、次の詩を贈っていることが『日誌』にみられる⁽¹⁰⁾。

為 労資協調会

自他共敬協調源 主伴相扶道始尊

欲拳勞資親好実 祇當深感衆生恩

（自他共に敬ふは協調の源 主伴相扶けて道始めて尊し 勞資親好の実を挙げんと欲せば 祇だ當に深く衆生の恩を感じべし）

これは激化した労使対立の鎮静化を図ろうとするものであったといえる。新井禅師の説く「仏耶提携」や「宗教的親善」は、排日と労働問題という課題に対し、解決の糸口を提供しようとする対応であったといえよう。

5. オアフ島での巡錫—地方巡回と社会教化—

別院での入仏式・開堂式の行事の合間を縫って、新井禅師はオアフ島内の巡錫と社会教化活動を行った。これらの活動は、ホノルルの市街地に所在する別院とは異なり、プランテーション耕地における日系労働者の現実への視座を示すものであった。

（1）プランテーション巡回とストライキ後の融和

7月2日、新井禅師はホノルルから14マイル離れたワイパフ（Waipahu）布教所へ向かった。一行が到着すると、楽隊を先頭に、婦人会や信友会、日本語学校の生徒らが整列し、花火を打ち上げて歓迎したことが記録されている。ワイパフは製糖産業の中心地の一つであり、こうした歓迎は過酷な労働環境にある移民たちが禅師の来訪を待ち望んでいたかを物語っている。特筆すべきは、7月8日のアイエア（Aiea）布教所への訪問である。同布教所は、前年（1920年）の大ストライキ（同盟罷工）の際、耕地主であるギブ（Gibb）氏によって没収され、使用不能の状態にあった。しかし、新井禅師の訪問を機に、ギブ氏は態度を軟化させて来訪し、布教所の返還を申し出たという。『日誌』には、ギブ氏が「内心恥づる処あり」と記されており、禅師の威徳と訪問がストライキによって悪化した耕地主と日系社会との緊張関係を緩和する

れた内外人士招待晩餐会であり、ここで提唱された「仏耶提携論」である。

（1）モアナホテル晩餐会と「仏耶提携」の提唱

7月15日夜、新井禅師主催の晩餐会には、ファリントン〔ファーリントン〕（Farrington）ハワイ準州知事、イアウケア（Iaukea）書記官、ウィルソン（Wilson）市長、デニソン（Denison）商業会議所会頭ら政財界のトップに加え、マツコーエ〔マッコヒー〕（MacCaughey）教育局長、シュワルツ（Schwartz）博士、ホワイト（White）牧師ら宗教・教育界の有力者が招かれ、日本側からは矢田総領事らが出席した。『随員手記』はこの会合について、「宗教者殊に日本佛教者の主催にかかる晩餐會にかくも内外の諸名士が來會したことは未だ曾つてないこと」と評している。

席上、新井禅師は演説を行い、その中で「仏耶提携論」を展開した⁹⁾。禅師はまず「仏教を奉ずる日本人は平和の民」であり、「詔勅には和衷協調といふことが高調されてをり、佛教では慈悲といふことが生命とされてゐます」と述べ、日本人の平和愛好性を強調した。その上で、キリスト教と仏教が「提携」することで、日米間の誤解を解き、社会の安定に寄与できると訴えたのである。この呼びかけに対し、キリスト教側の代表ともいえるシュワルツ博士は、「自分は基督教徒であるが若しも基督教徒でないとするならば仏教に這入る而して仏教の中でも禅宗を取る」と述べ、禅への理解と敬意を表明した。また、ファーリントン知事も「禅師は友誼と平和が佛教の主旨であると説き、佛基の兩宗教は提携すると述べられた。私はこのことあるを衷心より望んで居る」と応じ、禅師の提唱に賛意を示し、晩餐会の成果を象徴する場面であったといえよう。

（2）「排日」・「労働問題」への応答

新井禅師が繰り返し「平和」「協調」「提携」を強調した背景には、1920年のオアフ島製糖プランテーション大ストライキ以降、深刻化していた日系社会への風当たりがあった。ストライキは日系労働者への不信感を増幅させ、日本語学校廃止論などの排日運動を加速させていたのである。『日誌』には、こうした社会情勢に対する禅師の認識が記録されている。例えば7月8日、アイエア布教所を訪問した際、同地がストライキの影響で耕地主ギブ（Gibb）氏により没収されていたが、禅師の訪問を機に「内心恥づる処あり機を見て返す積りなり」と態度を軟化させたエピソードが記されている。また、晩餐会での演説においても、禅師は「日本人が当地に参るやうになったのは五十年」「日本人が其の所在地の規定に違背し、またその地の宗教に融和せぬとい

本資料からは、以下の3つの特徴的な論理構成が浮かび上がる。

第一に、仏教とキリスト教を対等の「二大宗教」として位置づけ、ハワイをその会合点と捉える視座である。禪師は、仏教が「東方の大宗教」として2500年の歴史を持ち、キリスト教が「西方の大宗教」として欧米を教化してきた事実に言及した上で、両者が「太平洋中心の本縣（ハワイ）に於て相会しつつあり」「世界宗教の精華此に相接す」と述べた。これはハワイを単なる布教の周縁ではなく、東西文明・宗教が融合する最前線として積極的に意味づけるものであった。

第二に、「偏見の打破」と「宗教的提携」の呼びかけである。禪師は両教の信徒に対し、「内には牢固たる信仰を養い外には靄々たる交誼を結び」と説き、互いに「偏見を排し邪執を棄てる」ことを求めた。これは異教徒間の対立を戒め、宗教の違いを超えた「人類の幸福」という普遍的価値への協力を促すものであり、後の「仏耶提携論」の思想的基盤を成している。

第三に、日系移民に対する「順応」と「貢献」の推奨である。曹洞宗の教えが「時代に順応し慈悲善巧随所に民人の慶運を發展させるもの」であるとし、ハワイ社会への適応と貢献こそが仏教徒の使命であると説いた。これは、排日機運が高まる中で、日系人が米国社会に受け入れられるための示唆であった。

以上のように、入仏式・開堂式の法要と「御教諭」は、別院の完成を祝うと同時に、仏教の普遍性と平和性を強調することで、日系社会と米国社会の緊張緩和を図るメッセージの発信の場であったといえよう。

以下は開堂式の差定である⁽⁸⁾。

- 一、上堂大問答
- 二、教諭朗讀
- 三、祝辭 縣知事・帝國總領事・市長・内外宗教家代表者・其他來賓
- 四、磯部總監の挨拶
- 五、教團代表者挨拶
- 六、管長御親殿

4. 宗教的親善と「仏耶提携論」

入仏式と開堂式が円成された後、新井禪師はハワイの政治・宗教指導者との交流を図った。そのひとつが7月15日にワイキキのモアナホテルで開催さ

（3）「御教諭」の分析―「東西文明の融合」と「宗教的提携」

入仏式において述べられた「布哇別院入仏式に於ける紫雲臺猊下御教諭」（以下「御教諭」）は、ハワイでの布教に対する基本姿勢がまとめられた文書である。当日は祥雲随行長によって代読され、甲山玄道が英訳した。『日誌』に収録される「御教諭」の全文は以下の通りである⁽⁷⁾。

布哇別院入仏式に於ける紫雲臺猊下御教諭
教諭

夫れ惟みるに大聖仏陀金口の説法は人性の秘奥を開き智徳の淵源を致む 故に適かに國境を超越し普く萬邦を利益す仏教東漸の先識洵に所以ありと謂ふべし

我が 高祖承陽大師 法燈を天童に継ぎ 太祖常済大師靈光を諸嶽に放ち慈雨率土を潤し法雷普天に震ふ

教線布哇に延長してより既に二十年 縉素力を協せ檀信化を扶け遂に別院を造立し以て傳道の基礎を定む 衲茲に兩大本山を代表し來つて迎聖開堂の典を舉ぐ 本縣官公吏諸君を始め本島在留邦人諸氏の好意に依り此の盛儀を見るを得たるは衲の欣快にへさる所也 今や世界文化の進歩は人類の自覚を促し字内の宗教は其の内容形式を更新して新時代の人心を指導するに勉むるものの如し

我が仏教が二千数百年間諸教の迷信を打破し眞理の要諦を開示し 東方の大宗教として世界に闊歩すると基督教が約二千年に亘り欧米各國を教化し西方の大宗教として中外に重視せらるゝとは應に兩々相對して朱盤に走るの概ありと謂ふべし 現時猶小宗教の各国に存するあるも遂に此の二大宗教に攝せらるゝに至らんことは天下識者の認むる所也

而して此の二教は太平洋中心の本縣に於て相會しつゝあり 世界宗教の精華此に相接すと謂ふも過言に非ざるべし

果して然らば二教を信奉する者宜しく内には牢固たる信仰を養ひ外には靄々たる交誼を結び両者理解して各々偏見を排し邪執を棄て以て人類の幸福を増進するの模範を示さるべからず 況や我が仏教の如きは宗派其途を異にするも竟に同源に歸し其の應用亦圓轉無礙にして羣機を包容し時代に順應し慈悲善巧隨所に民人の慶運を發展し以て世界永遠の平和を實現せんことを期するに在り 誠に克く此教法を流通せば現當二世の幸福蓋し大なるものあるべし 庶幾くは檀信各位宜しく此の意を体し信受奉行益々最勝の功德を獲得せられんことを 至嘱々々

大正十年七月四日

曹洞宗兩大本山代表

大本山總持寺貫首 新井石禅



入仏式（兩大本山布哇別院正法寺蔵）

- 五、拈香法語
- 六、献茶湯（参拜）
- 七、宣疏
- 八、心經讀誦
- 九、回向
- 十、修證義行道
- 十一、信徒及び寄附者並に同胞先亡回向
- 十二、磯部監督挨拶
- 十三、信徒総代謝辞
- 十四、管長御親殿

（2）開堂式（7月4日）

翌7月4日は、米国の独立記念日（Independence Day）にあたり、この日に別院の開堂式が修行されたことは、米国社会への定着を図っていたことをうかがわせる。法要には、イアウケア（Iaukea）ハワイ準州知事代理、矢田長之助総領事、西本願寺の今村恵猛^{えみょう}監督、キリスト教牧師、さらにドール（Dole）前判事ら、政財界および宗教界から多数参列した。『日誌』によれば、新井禅師は「七尺に餘る柱〔拄〕杖」をついて入堂し、冒頭の拈香において「北米合衆國々土安穩、福壽無量」を祝禱した。続いて、来馬琢道ら十数名の僧侶との間で大問答が行われた。式の後半、禅師は「仏教徒の使命」と題して約1時間半にわたり滔々と述べられ、その中で「日本の態度を鮮明」にし、「仏教の精髓」を説きつつ、「仏教は平和の宗教」であり「仏耶兩教の提携によりて人類永遠の福祉を見ん」と訴えた。法要の様子は『アドバタイザー』⁽⁶⁾などの英字新聞でも大きく取り上げられ、労働爭議以降悪化していた日系人の心証を改善し、「一陽来復の感」を与えることに成功したとされる。



布哇曹洞宗別院紫雲臺にて（両大本山布哇別院正法寺蔵）

た。両大本山より贈られた本尊釈尊像は、アアラ公園（‘A‘ala Park）内の安下所を出発し、磯部峯仙別院監督らによって奉持された。これに続いたのが、120名余りに及ぶ稚児行列である。『日誌』は「黄金色の寶冠に水干を着けて盛装せし無邪気なる稚児」が「手に手に寶蓮華を捧げる」様子を活写しており、ハワイにおいて展開された日本的な仏教法要の美しさが、参集した日系移民たちに強い感銘を与えたことがうかがえる。午後4時、本尊が別院に到着すると新井禅師は上殿し、拈香法語および献茶湯が供えられた。法語は以下である。

太平洋上古仙郷 衆寶莊嚴新道場 賢聖相携臨比會 群生不誰浴毫光⁽⁴⁾
（太平洋上古仙の郷 衆寶は新道場を莊嚴す 賢聖相携えて比の會に臨み 群生誰か毫光に浴せざらん）

稚児たちは持参した蓮華を新井禅師に奉呈し、禅師によってそれらは仏前に供えられた。法要は「莊嚴燦然香煙縷々瑞氣堂に満ちる中」で進行し、午後6時半、「未曾有の盛会」のうちに円成した。

以下、当日の差定を記しておく⁽⁵⁾。

▲三日入佛式順序

- 一、午後二時半ア、ラ公園（案下所〔安下処〕尾の道屋旅館）より行列出発
- 二、同四時本尊別院到着（管長猊下御上殿）
- 三、本尊須弥壇御奉安
- 四、稚児花供養

（3）病状の深刻化と情報の制御

対外的には精力的な活動を展開する一方で、禅師の身体は依然として予断を許さない状況にあった。前稿で触れた船中での咯血の影響により、『日誌』6月21日には、毛利医師および英人医師シンクレア（Sinclair）氏による診察の結果、「絶対安静」が命じられたことが記されている。さらに6月25日には、毛利医師より「七月九日迄絶対的安静」「入仏式にも御親教は五分間以内の事」といった具体的な制限が課されたのだった。これを受け、同日夜には磯部峯仙別院監督と随行員による協議がもたれ、「總ての情実を排し萬事医師の注意通り厳守」「断じて御むりさせ申さぬ事」が決議されている。『日誌』に見られる「情実を排し」という表現からは、現地信徒からの面会や巡錫への強い要望と、医学的な危機管理との間で、随行員たちが苦渋の判断を迫られていたことが読み取れる。

一方、当時の新聞報道を見ると、情報の管理が行われていた様子が垣間見える。6月21日付『日布時事』は、船中での発病を報じつつも、「同禅師は平素ご変わりなく上陸せられたので一同は喜んだ」とし、医師の注意はあるものの、禅師自身は予定通りの巡錫を希望していると伝えている。また、6月22日付『布哇報知』も、「再び壮健なりとの電報に依り安堵した」と報じている。『日誌』に記された「絶対安静」という深刻な実態と、新聞報道における「壮健」「回復」という表現の乖離は、入仏式・開堂式という慶事を前に、信徒や社会の動揺を最小限に抑えようとする別院側の情報管理があったことを推測させるものである。

3. 曹洞宗別院入仏式と開堂式

ホノルル到着から約2週間後の7月3日と4日に、今回の渡航の最大の目的である曹洞宗別院の入仏式および開堂式が執り行われた。この両日はハワイにおける曹洞宗の布教拠点が完成したことを祝うだけでなく、その存在を内外に示す重要な式典であったといえよう。

（1）別院入仏式（7月3日）

7月3日、ホノルルは朝から「暗雲低迷細雨霏々」という天候であったが、午後1時頃より天候が回復した。『日誌』によれば、定刻前から数千の善男善女が雲集し、午後3時にはベレタニア街（Beretania Street）からヌアヌ街（Nuuanu Avenue）に至る沿道は人で埋め尽くされたという。この日の儀礼において特筆すべきは、午後2時半より開始された本尊奉迎と稚児行列であつ

通り記述したものであり、本稿において差別を助長する意図はない。

2. ホノルル到着と初期の動静

（1）ホノルル到着

1921（大正10）年6月18日早朝、新井禅師らを乗せた大洋丸はダイヤモンドヘッドを遠望し、ホノルル港へ入港した。検疫および健康診断を経て、午後1時に上陸した禅師を出迎えたのは、別院関係者のみならず、波止場を埋め尽くす市民、信徒、報道陣の群衆であった。『日誌』には、この時の様子について「在留日本人や婦人会員の歓迎は、祖国以上に切実な感情を帯びていた」と記録されており、日米両国の国旗と花に囲まれた熱狂的な歓迎ぶりがかがえる。これは宗派の高僧の来訪という枠を超え、排日感情や労働問題に揺れる現地日系社会が、日本からの禅師の訪問に精神的な支えを求めていることの証左であると考えられる。

（2）公式訪問と「宗教外交」の展開

ハワイ到着から2日後の6月20日、禅師は随行員と共に、ウィルソン（Wilson）ホノルル市長、矢田長之助総領事、およびマッカーシー知事⁽³⁾（ハワイ準州知事）への表敬訪問を行っている。『日誌』によれば、ウィルソン市長は禅師に対し、「私は宗教に対しては公平であります」「私は日本人性質をよく知って居ります」と述べ、日本人社会への理解を示している。この記述は、当時のハワイの政治家が日系社会に対して配慮を示していた一方で、禅師がこれらの会談を通じて、日本人・日系人の立場向上を意図していたことを示唆している。

また、同日の現地英字紙『アドバタイザー（Honolulu Star Advertiser）』に掲載された禅師の談話は、この意図をより明確に示している。『日誌』および『宗報』に引用された記事によれば、禅師は「吾人の宗教は平和の宗教である。常に軍国主義に反抗し平和争闘の鎮撫に務めてゐる」と述べ、仏教が好戦的な宗教ではないことを強調した。さらに、「右手に劔を持ち左手にコーランを捧ぐる殺伐なマホメット教とは全く異つている」と当時の偏見を含んだ表現ではあるが、他宗教との差異を際立たせることで、西洋社会における仏教への警戒心や黄禍論的偏見などの誤解を払拭しようとする姿勢を鮮明にしている。このように、到着直後の活動は、単なる表敬にとどまらず、現地社会および米国世論に向けたメッセージを発信する場として機能していたといえる。

新井石禅禅師の渡布と渡米（Ⅱ）

―別院入仏式とハワイにおける活動―

南 原 一 貴

1. はじめに

本稿は、1921（大正 10）年に行われた曹洞宗管長・大本山總持寺貫主新井石禅禅師（以下、新井禅師または禅師）のハワイおよびアメリカ本土への巡錫について、2024 年に新たに確認された一次資料『紫雲臺猊下御渡米日誌』⁽¹⁾（以下『日誌』）に基づき、その活動の実態を再構成するものである。

新井禅師の渡米は、単なる宗門の巡錫にとどまらず、当時の排日感情や労働問題に揺れる日米関係の修復を企図した「宗教外交」としての側面を有していた。筆者は前稿⁽²⁾において、その出発から船中における動静を検討したが、本稿では、今回の渡航の最大の目的である布哇曹洞宗別院（現在の曹洞宗両大本山布哇別院正法寺）の入仏式・開堂式と、それに続く各島（マウイ・ハワイ・カウアイ）への巡錫が行われた 1921 年 6 月 18 日から 8 月 17 日までを対象とする。

この時期はハワイにおける曹洞宗の活動が定着期を迎えたことを象徴している。『日誌』の記述によれば、新井禅師はこの間、病後の身体を押して別院における法要を勤める一方、プランテーションで働く移民労働者や、監獄、病院といった施設への慰問を行っている。また、現地の政財界人や宗教指導者との対話を通じて、「仏教とキリスト教の提携」や「日米親善」を説き続けていたことが確認できる。

本稿では、これらの活動の具体相を、『日誌』と『米国視察談』『宗報』および当時の『日布時事』『布哇報知』等の新聞報道と照合しながら再構成することを目的とする。特に、宗門史においては「別院入仏式」が、現場でどのように記録され、また対外的にどのように意味づけられたのかをみることで、新井禅師のハワイにおける活動の実態と、その歴史的意義を明らかにしたい。

なお、本稿における史料の引用にあたっては、原文のカタカナ書きの送り仮名をひらがなに改めた。また、引用史料中には今日の人権感覚からすれば不適切と思われる表現も散見されるが、当時の歴史的状況を伝えるため原文

「ニクラス・ルーマンの宗教社会学」（博士論文、2021 年、神戸大学）参照。

- (15) 【2】の計量分析が示した通り、本稿がここで扱えるのは、編集制度が自己記述の形式を再編しようという可能性の指標であり、その編集操作が教団の教育課程・公式言説・実践規範にどの程度まで波及し、自己理解を現実に更新したかという「影響の大きさ」そのものを、このデータだけで確定することはできない。ただし、少なくとも研究成果の体系化、引用可能性の付与、文献整理といった学術的合理性が前景化する局面が、研究生産の分布として可視化されうる、という点までは言えよう。
- (16) 道元禪師 750 回大遠忌のテーマが「慕古」であったことは象徴的である。また法然 800 回大遠忌でもテーマこそ確認できなかったが同様に、「法然上人へ思いを寄せるお念仏の声」、「多くの皆さまと仏縁を得、元祖法然上人との縁を得、慈しみの絆を結び合えたこと」（前掲知恩院 HP）と述べられることからもうかがい知ることができよう。
- (17) この浄土宗研究との差異の源流について、筆者は道元研究が学術的に曹洞宗の外に認められる嚆矢となった和辻哲郎（1889～1960）『沙門道元』（『日本精神史研究』所収、岩波書店、1992 年）であろうと推測している。
- (18) 曹洞宗総合研究センター HP「研究成果」（<https://soken.sotozen-net.or.jp/result/>）
- (19) 宗学を自己記述とそのものとすることは、宗学の多様な営みを一つの機能に還元する危険を伴う。実際には、宗学は信仰の実践に接近する場合もあれば、純粹に学問的研究として展開される場合もある。本稿はその全体像を包括するものではなく、編集操作による再配列の局面に着目した限定的分析である。また宗学の自己記述の高度化が、そのまま宗教の健全性を保証するわけではない。自己記述は自己観察を促すが、それが内部合意の固定化や特定解釈の排除に向かう可能性も否定できない点には注意が必要であると考ええる。

れや登録遅延が存在するとしても、それが特定年のみを極端に突出させる方向で体系的に作用する可能性は高くないと考える。もっとも、本稿の分析はあくまで公開データに依拠するものであり、他データベースとの照合や引用ネットワーク分析を行うことは今後の課題としたい。

- (10) 『道元思想大系』全22巻（伝記篇6巻・思想篇15巻・別巻、同朋舎、1995年）収録論文のほとんどが既発表論文の再録であるため、本稿では機械的に処理した。
- (11) z スコアは以下の式により算出した。 $z=(X - \mu) / \sigma$ ここで μ は期間平均、 σ は標準偏差である。本稿では、長期平均と標準偏差に基づき z スコアを算出し、統計的外れ値の目安として用いた。 $z \geq 3$ を目安とする基準は統計的に一般的であるが、本稿の目的は厳密な統計検定ではなく、長期傾向からの逸脱度を可視化することにある。したがって、 z 値は決定的証明ではなく、制度的集中現象を示唆する補助指標として理解されるべきである。ただし、仮に閾値を多少変更したとしても、1995年の突出が長期平均から著しく乖離しているという事実は変わらない。
- (12) 法然 800 回大遠忌は2011年を中心に行われた。浄土宗公式資料参照（浄土宗総本山知恩院 HP（<https://www.chion-in.or.jp/highlight/daionki/>）2026年2月1日閲覧）。
- (13) 当然、1995年前後の研究集中は、『大系』の刊行という出版事情に起因する一時的現象にすぎないのではないかと、との指摘があり得る。確かに、本稿が示したように、当該年の論文数の多くは同大系収録論文であり、数値上の突出は編集事業と密接に結びついている。しかし重要なのは、その刊行が単なる論文再録ではなく、既存研究を再編成し、道元思想を体系的に提示することを明確な目的としていた点にある。『大系』「本大系の編集にあたって」（全巻末尾に収録）には、「道元思想の今日的意義を検証し、明確にすることに主眼を置き、近代以降の数多くの研究成果の中から…精選し、その成果を一望できるようテーマ別に編集する」と明確に述べられる。このことから研究史の再配列を通じて道元理解の枠組みを再構築する試みであったことは明らかである。したがって、1995年の集中は、「出版事情」という外的偶然だけではなく、既存研究を再編し直す制度的行為の結果と理解できる。
- (14) 馬場靖雄訳『前掲書』第5章Ⅳ「分化の分化」参照。また宗教を機能システムとして位置づけ、分化社会を前提化する議論については、『社会の宗教』第5章「宗教的コミュニケーションの分出」、第7章「宗教の進化」、第9章「自己記述」参照。この一連の流れについては、酒井泰斗・小宮友根「社会システムの経験的記述とはいかなることか—意味秩序としての相互行為を例に」（『ソシオロギス』31、2007年）、また畠中茉莉子

宗学から新宗学へ——衛藤宗学以後の曹洞宗学の流れ——」による紹介を参照（『道元禅の近代化過程』所収、大蔵出版、2001年）等があるが、本稿ではこれらの思想的・規範的次元には踏み込まず、宗学が制度的水準でどのように作動してきたのかを中心に論じた。

- (4) 本稿でいう「正典化／再正典化」は、研究成果や解釈枠が、教団の教育・出版・編集等の制度を通じて参照の中心（必読・標準的理解）を形成し、必要に応じて選択・再配列によって更新される過程を指す。ここでの「正典」は神学的真偽の確定を意味せず、自己記述を安定化させる制度的操作として理解される。
- (5) Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. (邦訳：ニクラス・ルーマン『社会システム—或る普遍的理論の要綱』上下、馬場靖雄訳、2020年、勁草書房)
- (6) 宗教システムが自らを意味論として再構成する操作については、Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000. (邦訳：ニクラス・ルーマン『社会の宗教』「序章」および「第2章」1～131頁、土方透・森川剛光・渡曾知子・畠中茉莉子訳、2016年、法政大学出版社)
- (7) 自己言及については、同『社会システム』第1章、第5章参照。(邦訳、第1章「システムと機能」27～86頁、第5章「システムと環境」239～280頁、特に「自己言及的閉鎖性」53～60頁参照)
- (8) 宗学を制度化された自己記述として理解する立場は本稿独自の定式化である。(補足) 本稿の定義に即せば、宗教を対象とする研究であっても、それが教団の教育課程・正典編集・公式出版物等に参照されず、学術的議論の内部でのみ循環する場合には、宗教システムの自己記述には組み込まれない。たとえば、道元思想を中世思想史の一要素として分析し比較哲学的に検討する研究、宗教団体の制度的問題を社会学的に批判する研究、仏教学会誌に掲載される高度な文献学的研究であっても、教団内部に受容されず自己理解の更新に接続しない限り、それらは宗学ではなく宗教を対象とする学術研究にとどまる。
- (9) INBUDS (<https://tripitaka.l.u-tokyo.ac.jp/INBUDS/search.php>) 並びに CiNii Research (<https://cir.nii.ac.jp/>)、曹洞宗関係文献目録オンライン検索 (<https://bunken.sotozen-net.or.jp/>) を参照した(2026年1月参照)。本分析は論文「数」という量的指標に基づくものであり、各論文の内容的質差を直接評価するものではない。また、キーワード検索に依存するため、分類誤差の可能性を完全には排除できていない。ただし、本稿の議論は個々の絶対件数そのものよりも、年次推移の形状、すなわち単年集中型か複数年分散型かという分布構造に着目している。仮に一定の収録漏

いう仮説を与える。

以上の二つの型は、宗学が宗教／学問の境界でいかに自己記述を編成するかという制度的位置の差異を考えるための、比較上の手掛かりを提供する。これにより宗学は、担い手の帰属によってではなく、自己記述が制度に媒介される仕方によって把握されうることが示された。

本稿が示した二類型は、単なる研究量の差異ではなく、宗教システムが自己同一性を再構成する制度的契機の違いとして理解できる。編集事業を通じた再配列は参照枠の更新（再正典化）を、遠忌期の研究動員は宗教的時間構造に結びついた自己記述の活性化を、それぞれ示す兆候である。したがって本稿の試みは、宗学を担い手の属性ではなく、自己記述が制度に媒介される仕方から把握することにある。

本稿の分析は、宗学を固定的な教理研究の名称としてではなく、宗教システムが他の機能システムとの関係の中で自己観察を安定化させる制度的形式として理解することを提案するものである。したがって宗学は、宗乗と対立するものではなく、機能分化社会における宗教の存立様式の一局面である。本稿は、その制度的作動を数量的指標によって可視化する試みにほかならない。

今後の課題としては、教材・公式文書・引用（参照）ネットワーク等の分析により、受容と参照の実態を検証する必要がある。

また、宗学という語そのものが、教団の自己理解を規定する自己記述の一部である可能性もまた、今後検討されるべき課題である⁽¹⁹⁾。

なお本稿は一つの試論にすぎない。本稿の仮説は暫定的なものであり、さらなる資料検証を要する。

註

- (1) 「道元禪師をめぐる研究の軌跡—宗乗と宗学—」（『曹洞宗研究員紀要』47、2017年）
- (2) 衛藤即応『宗祖としての道元禪師』「緒言」5頁（岩波書店、1944年）
- (3) 批判仏教の一連の流れについては、石井公成等『批判仏教』を総括する①～⑦（『中外日報』2025年9月19日～2025年10月20日）に纏められたものを。また袴谷憲昭「道元思想の評価問題」（『禅研究紀要』37所収、2025年12月、105頁～127頁）も併せて参照する必要がある。また「批判仏教」を受ける形で、山内舜雄「在家宗学」（『曹洞宗における在家宗学の提唱』、大蔵出版、1990年）や、石井修道「新宗学」（山内舜雄「近代

作動が宗教的記念行事とも連動していると言えよう。

この差異は、宗派ごとに、宗学が「宗教／学問」の境界で占める位置（接続の仕方）が異なる可能性を示唆する。言い換えれば、宗学がどの程度、編集制度や学術的検証手続きを通じて自己記述を編成するかによって、研究動向として観測される形式（単年集中／波状持続）が異なりうると推察する⁽¹⁷⁾。

以下では、その制度的な結節点（宗教／学問）の一例として総研を取り上げ、自己記述がどのように媒介されうるかを具体化する。

曹洞宗総合研究センター（以下、総研）は、宗門に附置された研究機関として、宗学の制度的展開を担う内部機構の一つである。総研は研究部門の編成、研究会の組織化、紀要・報告書等の刊行を通じて⁽¹⁸⁾、研究テーマの選択と継続的検討を制度的に可能にしている。

ここで重要なのは、総研を自己記述の「生産主体」とみなすことなく、複数のコミュニケーションが交差し、意味が安定化する結節点として理解する点にある。結節点とは、研究成果、刊行物、教育制度、公式言説が相互参照を通じて接続され、一定の解釈枠組みが反復される接続点を指す。

ある研究成果が紀要に掲載され、それが宗門教育で参照され、さらに後続研究で引用されるとき、その解釈は個別研究を超えて教団の自己理解の一部となる。このような再帰的参照の連鎖が制度的に支えられる局面において、自己記述は安定化する。

もっとも、自己記述は総研という単一組織に還元されるものではない。それは教団全体のコミュニケーション連鎖の中で生成される。総研はその媒介装置の一つであるにすぎないが、自己記述の再配列を制度的に可能にするという点で、重要な位置を占めているといえよう。

【4、結論 — 宗学の制度的機能】

本稿は宗学を「制度化された自己記述」として捉え直し、その制度的作動を研究生産の分布形状から読解することを試みた。とりわけ、道元研究と浄土宗研究の年次推移を比較することで、宗学の自己記述が、制度的契機と結びつきつつ編成される様態を可視化した。

【2】の分析で観察された分布形状に即して言えば、道元研究における1995年前後の突出は編集事業に伴う編集的集中として説明でき、既存研究が編集を通じて再配列される局面（編集制度型の再正典化）を示す兆候として位置づけられる。他方、浄土宗研究に見られる遠忌期の波状的増加は、宗教的時間構造に連動した研究動員の持続として理解でき、自己記述の活性化と

分化した社会として具体的に展開するのは、『社会の宗教』においてである⁽¹⁴⁾。そこでは法・政治・経済・宗教・学問といった各機能システムは、それぞれ固有のコードに準拠しつつ、相対的に独自の選択連鎖として作動する。宗教は社会全体を統合する中心ではなく、他の機能システムと並列する一機能として位置づけられる。宗教システムは常に「自己言及」的に作動するが、ルーマンはこれとは区別して「自己記述」という概念を提示する。「自己記述」とは、システムが自らを対象化し、環境との関係において自らの同一性（アイデンティティ）を説明し直す、第二次的観察の形式である。それは単なる作動ではなく、作動の意味を整理し、体系化し、社会的に提示する営みである。

ルーマンによれば、機能分化社会において各機能システムは固有の二値コードに基づいて作動する。宗教は「内在／超越」という区別を通じて意味を処理し、学問は「真理／非真理」の区別によって命題を選択する。両者は同一のコードに還元されることはないが、近代社会では、両者は同一化しながら、制度や媒体を介して相互に接続されうるのである。

本稿の関心は、宗教と学問のあいだで、この構造的カップリングがどのような制度的形式をとり、自己記述がいかんして持続可能になるのかにある。

この観点からすれば、宗学とは、宗教システムの自己理解が学術的公共圏において流通可能となるための形式——すなわち宗教の意味内容を保持しつつ、それを学問のコードに接続しうる形へと再編成する媒介領域——として位置づけられる。したがって研究動態の差異は、宗学が宗教コードに重心を置く局面なのか、学問コードへの接続を強める局面なのかという差異として再解釈できる。

また、1995年の集中は編集操作に由来する制度的現象であった。この事実を理論的に言い換えるなら、ここで観察されるのは「新規研究の爆発」ではなく、既存研究を編集によって取捨選択し、再配置して意味づけを整える操作（意味論的操作）である。本稿では、このような操作を、（編集制度型の）再正典化と位置づける⁽¹⁵⁾。

他方、浄土宗研究では2011年前後に波状の上昇が確認され、2013年には132件（ $z=2.48$ ）を記録し、遠忌期に持続的増加が生じている。これは編集による単年集中とは異なり、宗教的時間構造に連動する動態であると推察できる。遠忌は教団全体が祖師を再確認する時間であり⁽¹⁶⁾、宗教的記憶を再活性化する契機である。この時間構造が研究活動の動員に作用し、数年間にわたる増加をもたらしたと解釈できる。ここでは宗教システムの内部時間が研究動態に影響していることが推察できる。宗学は学問的形式を取るが、その

本稿で取り扱った浄土宗関係論文（1945-2023）の総数は4,015件である。期間平均は約50件である。2011年（法然800回大遠忌）⁽¹²⁾前後に増加が見られ、2011年：98件（ $z=1.44$ ）2013年：132件（ $z=2.48$ ）と推移する。特に2013年は外れ値水準に達し、遠忌期に波状的上昇が確認される。

両者を比較すると、以下の差異が明確になる。

項目	道元研究	浄土宗研究
極端な単年突出	1995年（編集集中）	なし
遠忌期効果	限定的（ $z=1.69$ ）	持続的上昇（最大 $z=2.48$ ）
分布形状	単年集中型＋長期高水準	波状持続型

このように、道元研究では編集操作による単年集中が顕著であり⁽¹³⁾、遠忌の影響は限定的である。一方、浄土宗研究では宗教的時間構造が研究動態に持続的影響を与えている。

これらの計量分析から、研究生産の集中には少なくとも二つの型が存在することが示唆される。注目したいのは、この差異が偶発的な量的変動ではなく、研究生産が「編集による再配列」として現れるのか、「宗教的時間構造に連動する動員」として現れるのかという、宗学の制度的作動様式の違いを示唆している点である。このような差異は、宗学がどの機能システムとの接続を強く持つかという問題と関係していると考えられる。

次いで、この差異を宗学の自己記述および機能分化の観点から検討する。

【3、宗学の自己記述と機能分化】

道元研究と浄土宗研究の研究生産が同型ではないことを計量的に確認した。ここで問題となるのは、なぜ同じ仏教研究でありながら、研究動態の形がこれほど異なるのかという点である。

この差異を説明するために、本稿はルーマンの機能分化論を参照する。以下では、この差異を単なる量的変動としてではなく、宗学がどの機能システムと強く結びつくかという問題として再定式化し、ルーマンの機能分化論に接続して解釈したい。

ルーマンは『社会システム』において分化理論の一般的基礎を提示し、宗教を含むさまざまな社会の領域が、それぞれ独立した仕組みとして分かれていくことを説明するための理論枠組みを示す。ここでいう「分化」とは、領域が分かれるというだけでなく、同じ出来事が複数のコード差異に従って、並列に処理されうる状態を指す。その基礎理論に立って近代社会を機能的に

管見の限り1945-2023年における道元関係論文総数は4,071件である。期間平均は約51件である。1995年は418件を記録し、 $z=7.11$ となる。これは統計的に極端な外れ値であり、他年と比較して著しく突出している。しかし、この418件の約78%は『大系』関連論文である。

(2) 大系を除外した場合



大系関連論文を除外すると、総数は3,705件となる。期間平均は約47件である。この系列において「1995年：92件 ($z=1.49$)」、「2002年：98件 ($z=1.69$)」、「最大年：1993年119件 ($z=2.38$)」となる。この結果は、1995年の突出が新規研究の爆発ではなく、編集集の集中であったことを示す。

ちなみに道元禅師750回大遠忌は2002年に実施された。集計の結果、2002年は98件 ($z=1.69$)である。これは平均よりは高いが、統計的外れ値の水準には達しない。また翌年以降は減少傾向に入り、持続的な波状上昇は確認されない。したがって大遠忌は、限定的な単年上昇をもたらしたが、数値的には研究構造を転換させるほどの効果は示さなかったと評価できる。

②浄土宗研究の年次推移



である。

宗学を制度化された自己記述として捉えた時、その作動は思想内容のみならず、研究活動の分布や集中という形でも現れる可能性がある。すなわち、特定の時期に研究が集中する現象は、単なる量的増加ではなく、自己記述の再編局面を示す指標となりうる。本稿はこの仮説を、計量分析によって検証する。

【2、道元研究および浄土宗研究の計量分析】

ここでは、戦後（1945年）から2023年までに発表された道元関係論文および浄土宗関係論文を対象とし、年次推移の計量分析を行う。データは主としてINBUDS（インド学仏教学論文データベース）を基盤とし、関連データベースによる補完を行った⁽⁹⁾。

集計にあたっては以下の手順を踏んだ。

※発行年を基準に年次データを作成した。

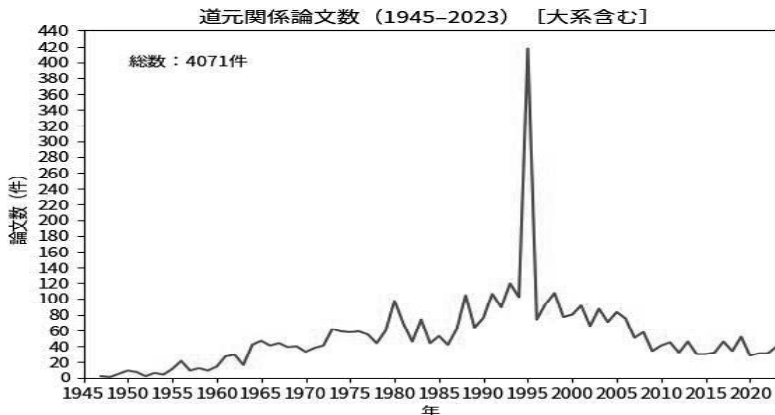
※1945-2023年の期間に統一した。

※年次ごとの件数を算出した。

さらに、道元研究については1995年刊行の『道元思想大系』（以下、『大系』同朋舎）に収録された再録論文を区別し、(A) 大系を含む総件数 (B) 大系を除外した件数の二系列を作成した⁽¹⁰⁾。また、研究動態の特異性を測定するため、各年の件数についてzスコア（標準化得点）を算出した⁽¹¹⁾。一般に $|z| \geq 3$ を統計的に顕著な逸脱（異常値）とみなす。

①道元研究の年次推移

(1) 大系を含む場合



定義は、宗学が単なる学問分野ではなく、教団内部の制度的緊張を内包する概念であることを示している。宗学は信仰共同体内部に位置しつつ、個人の学術的営為をも包含する中間的領域であると言えよう。

さらに、批判仏教にまつわる一連の議論は、宗学に対して、祖師の権威に依拠しない論証の必要性を明確化した⁽³⁾。祖師の権威に依拠するのではなく、歴史的・文献学的手続きによって命題の妥当性を判断すべきであるという立場は、宗学の記述形式を再考させる契機となった。ここでは「誰が語ったか」よりも「何が論証されたか」が基準とされる。この転回は、宗学を単なる教義解説から、論証と手続きに支えられた自己観察の精緻化へと押し上げた可能性を持つ。

しかし、これらの議論はいずれも主として思想的・規範的次元で展開されてきた。宗学が制度的水準でどのように作動してきたのか、またその作動が研究生産の動態にいかん反映されているのかについては、必ずしも数量的検証がなされていない。

なお表題に掲げた「再正典化」は、固定的な聖典の確定ではなく、制度的編集を通じた参照枠の形成・更新を意味する⁽⁴⁾。

本稿は宗学を「制度化された自己記述」として再解釈する。ここでいう「自己記述 (Selbstbeschreibung)」とは、ニクラス・ルーマン (1927～1998) の社会システム理論⁽⁵⁾において提示される概念であり、社会システムが自らの同一性を環境との関係において説明し直すために形成する、意味論的枠組みを指す⁽⁶⁾。宗教システムは常に「自己言及⁽⁷⁾」的に作動するが、「自己記述」はその作動を対象化し、社会的に提示する第二次観察の形式である。

その解釈において宗学は、宗門所属者による研究に限定される概念ではない。宗学は担い手の帰属によってではなく、宗教システムの自己理解に組み込まれる自己記述としての機能によって規定される。したがって、(宗門外の) 大学所属研究者などによる道元研究であっても、教団の正典形成や教育制度、公式出版物に参照され、自己理解の更新に接続される限りにおいては宗学に含まれうるのである⁽⁸⁾。

本稿はこの機能的区別に基づき、宗学を宗教システムの自己記述が制度的に担われる領域として捉える。

本稿における問いは以下の三点に整理できる。まず、道元研究および本稿において比較対照とした浄土宗研究の年次推移に見られる集中や波状的増加は、いかなる制度的契機と結びついているのか。さらに、それらの動態は宗学の自己記述の性格の変化と、どのように関係づけられるのか。そして最後に、宗派間に見られる差異は、宗学の制度的位置の違いを示しているのか、

宗学の制度化と再正典化

—道元研究の計量分析と『自己記述』の制度論—

永 井 賢 隆

【1、問題の所在と目的】

近代以降の制度整備の進展とともに、曹洞宗における「宗乗」と「宗学」の区分は明確化されてきた⁽¹⁾。宗乗は実践と信仰の確証を担う領域であり、宗学は教義を言語化し、歴史的・文献学的検討へと開く領域である。この区分は単なる役割分担ではなく、教団が自らをどのように理解するかという自己認識の枠組みに関わる問題である。

宗乗は基本として実践の確証を重視する。そこでは祖師の語（参学の師の解釈も含む）や修行体験が意味の基盤となる。他方、宗学は教義を体系化し、文献史的・批判的検討の対象とする。宗学は信仰の外部に立つのではなく、信仰を言語化する形式ではあるが、それは論証や史料批判といった学術的形式を不可避免的に伴う。ここに宗乗と宗学の二重性、すなわち「信」と「学」の緊張が生じる。

筆者は拙稿「道元禅師をめぐる研究の軌跡 —宗乗と宗学—」において、この区分の歴史的形成を整理し、宗乗が強い信仰の色彩を帯びると同時に、宗学がその確証を制度的に媒介する役割を担ってきたことを指摘した。しかし前稿は主として思想史的整理にとどまり、宗学が制度的にいかなる機能を担ってきたのかを、実証的に検証するには至っていなかった。本稿はその問題を制度的側面から捉え直す試みである。そのために、本稿では計量分析という方法を導入する。

宗学の定義をめぐる衛藤即応（1888～1958）は、宗学を「知より更に根源的な生命自爾の躍動⁽²⁾」として「信」に接続し、宗学を宗乗に近接させる理解を提示した。この立場は、宗学を信仰の確証と不可分に捉える点で特徴的であるが、同時に学術的検証との緊張を内在させる。このような立場を受ける形で、鏡島元隆（1912～2001）「宗学の課題」（『宗学研究』26、1～12頁。1984年）は、宗学について「宗学は一方では宗旨を踏まえ、一方では宗門を踏まえた二重性格の学問であって、宗旨を踏まえない宗学は、宗門を踏まえない宗学と同じように存在の意味がないと思われるのである」と定義した。この

A Research on Usage Status of <i>Congronglu</i> in the Ming and Qing Dynasties : Including Analyzing Biography of Wansong Xingxiu	NAKANO, Chigyō··· (129)
《Joint Research》 Research on Sources , Translation and Annotation of “ <i>Ruzhon riyong</i> ” (III) ···········	(145)
《Joint Research》 A Study of the Muen-Sōshi published in 1659 (II) : Translation and Annotations of the sixth volume of “ <i>Sōrei-Shiki</i> ” ·····	(193)
《Joint Research》 Report on Zen Studies Department Field Trip in Academic Year 2024 and 2025 ···········	(255)
Submission Rules for The Submission Rules for the Bulletin of Soto Zen Studies ··········	(269)
The meaning of the Svābhāvikakāya in Yogācāra	TORISAWA, Kōshō··· (304)
Arai Sekizen Zenji’s Voyage to Hawaii and to the United States (II) : The Betsuin Dedication Ceremony and Activities in Hawaii	NANBARA, Ikki··· (320)
The Institutionalization and Re-Canonization of Sōgaku : A Quantitative Analysis of Dōgen Studies and a Theory of Self-Description	NAGAI, Kenryū··· (332)

BULLETIN OF SOTO ZEN STUDIES

No.39 March 2026

CONTENTS

A Study of Funeral Rites by Cishou Huaishen in the Northern Song Dynasty
KOBAYAKAWA, Kōdai… (1)

“A *Shōbōgenzō*-Centered Historiographical Perspective” in Sōtō Zen School
: Issues and Reflections on Recent Trends
AKITSU, Shūshō… (23)

The Use of Music in the Sōtō Zen School
: Focusing on Records from the 1890s
YAMAUCHI, Danjō… (35)

A Study of the Shukke-Ryakusahō's Various Books(3)
: The Transcription of the *Shukke-Ryakusahō* in the Collection of Syogen-ji
HATA, Eshū… (51)

On the “Tozai Ittetsu” in Manzan Dohaku's View of Zen Monastic Precepts
MUTAI, Shūkō… (83)

Transcription of the “Section on Learning” in the *Kozōkun* Preserved at Teishō-ji Temple
ARAI, Ikkō… (99)

Trends in Literary Evangelism within Modern Soto Zen Buddhism
TAKEI, Kengo… (111)

BULLETIN
OF
SOTO ZEN STUDIES

(SHUGAKU KENKYU KIYO)

No. 39 March 2026

Edited by
SOTO INSTITUTE FOR BUDDHIST STUDIES
ZEN STUDIES DEPARTMENT

MINATO-KU, TOKYO, JAPAN

(正)

(誤)

【目次】	明清期における『従容録』の依用について	→	明清期における『従容録』の依用について 一万松行秀伝の考察を兼ねて一 ※副題追加
【英目次】	NAKANO, Chigyō	→	NAKANO, Tomonori
133 頁上 10 行	澄観『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』卷三	→	澄観『大方広仏華嚴經疏』卷一
133 頁下 2 行	『大方広仏華嚴 經普賢行願品別行疏鈔』卷二	→	澄観の『華嚴經』注釈書
139 頁下 3 行	『五灯嚴統』	→	『五灯嚴統』
140 頁上 1 行	雲門	→	雲門宗
141 頁下 5 行	『鳴動集』	→	『鳴道集』
142 頁上 1 行	四つ付される一番目	→	四つ付される序の一番目
142 頁上 11 行	李屏山耶律楚材	→	李屏山は耶律楚材
143 頁上 9 行	『大正蔵』卷三十六、二十二頁	→	『大正蔵』卷三十五、五〇四頁
143 頁下 14 行	難く塔銘	→	難くない。塔銘