

雲棲株宏『竹窓隨筆(初筆)』訳注(八)(宋明思想研究会編)

(代表) 荒 木 龍 太 郎

《凡 例》

○底本には民国二十三、四年に商務印書館から発行された「上海涵芬樓拋雲棲法彙本景印」の『竹窓隨筆』を用い、嘉興蔵の雲棲法彙本(中華大蔵経・第二輯・第一二九冊所収)および承応二年(一六五三)の和刻本(和刻影印近世漢籍叢刊・思想四編・第七冊)を参考した。

○荒木見悟『竹窓隨筆』(明德出版社・中国古典新書・一九六九)に収載された部分については、それをもとにして改訂を加えた。

○原文は当用漢字を用い、書き下し文は現代かな使いとした。

○現代語訳は直訳を心掛けたが、必要と思われる場合は「」で適宜ことばを補った。

○注に引用した書籍については、その初出の箇所(版本等)を明記した。また大正大蔵経・大日本続蔵経(卍続蔵)についてはそれぞれ「T」「Z」の略号を用いた。

○各段の終わりに原稿の責任者の名前を付した。

○研究会の参加者は以下の通り。

安部 力・荒木見悟・荒木龍太郎・石田和夫・牛尾弘孝・塚野剛史・鶴成久章・榑崎洋一郎・野口善敬・早坂俊

雲棲株宏『竹窓隨筆(初筆)』訳注(八)(宋明思想研究会編)

廣・藤井良雄・藤原静郎・堀 豊

(五十音順)

《本文》

【二三八】四知

天知・地知・子知・我知、楊伯起語也。議者謂、人己之知異矣、天地則無二知也。愚少時亦以為然。後読内典、仏罵意經有四知之説、正与此同。蓋云、天神知、地神知、彼心知、我心知也。華嚴世主品、主天主地、主日主夜、主山主海等、莫不有神、則伯起之説非謬。故知先賢語未可輕議。

*

四知

天知る、地知る、子^{なんじ}知る、我知るとは、楊伯起の語なり。議する者謂う、「人己の知は異なるも、天地は則ち二知無きなり」と。愚^{わか}少き時亦た以て然りと為す。後に内典を読むに、『仏罵意經』に四知の説有ること、正に此れと同じ。蓋し云う、「天神知り、地神知り、彼の心知り、我の心知る」と。『華嚴』世主品の、「主天主地、主日主夜、主山主海」等、神有らざる莫ければ、則ち伯起の説は謬りに非ず。故に知る先賢の語は未だ輕がるしく議す可からざることを。

*

天知る地知る

「天が知っている、地が知っている、あなたが知っている、私が知っている」「という四知」は、楊伯起の言葉である。これを批評して、「他人や自分が知ることには違いがあるが、『天が知る』と『地が知る』とは別々のものではない」と言う者がいた。私が若い時にもその通りだと思っていた。後になって仏典を読んだが、『仏罵意經』に四知の説がのっており、全くこれと同じ内容であった。つまり、「天神が知り、地神が知り、彼の心が知り、私の心が知る」と言って

いる。『華嚴經』の世主妙嚴品に言っているように、主天・主地、主日・主夜、主山・主海など、全てにわたって神がいるのだから、伯起が述べていることは誤りではないのだ。だから先賢の言葉は軽々しく批評してはならないことが分かる。

*

○天知・地知・子知・我知 〓 『後漢書』卷五四「楊震列伝第四四」に「震曰わく、天知る、神知る、我知る。何ぞ知る無しと謂わんや」とある。この故事は『蒙求』にも「震畏四知（震、四知を畏る）」として採られている。四知は通常「天知・神知・我知・子知」であるが、版本によっては「天知・地知・子知・我知」となっている。○楊伯起 〓 後漢の楊震。字は伯起。『蒙求』に「楊震関西」とあり、関西（函谷関の西方）の孔子と称された博学で清廉の人。○仏罵意経 〓 『仏説罵意経』のこと。○天神知・地神知・彼心知・我心知 〓 『仏説罵意経』に、「人所作善悪、有四神知之。一者地神知之。二者天神知之。三者傍人知之。四者自意知之」（T一七・五二〇c）とある。○華嚴世主品 〓 『華嚴經』（八〇巻本）の「世主妙嚴品第一之一」には、主地神（土地を司る神）・主山神・主海神・主夜神・主昼神（主日神のことか）とあるが、主天神は見当たらない。（牛尾弘孝）

【一三九】 四大五行

五行之在世間、春夏秋冬而中氣也。東西南北而中方也。天之経也、地之緯也、自然之理、而亦必然之勢也。乃仏経不曰五行而曰四大。説者曰、地水火有五行之三矣。金撰於地、木撰於風、則四未嘗不五也。此説良是而未盡也。宇宙之内、則羅之五行足矣。統論乎宇宙之外、而要其成住壞空之極致、則四大始足以該之。而猶未盡也。地水火風、又繼之空也識也念也、而成七也。此何説也。地之質最為凝実。水之質不実而流衍。火之質至不可捉摸。而風則有氣而無質矣。空則并

氣而無之矣。然後會歸於識、發動於念。從麤及微、通名七大、而始盡也。彼五行者、地水火風之分布、而成天成地成人物者也。五行狹而四大広也。

*

四大と五行

五行の世間に在るは、春夏秋冬にして中は氣なり。東西南北にして中は方なり。天の経や、地の緯や、自然の理にして、亦た必然の勢なり。乃るに仏經には五行を曰わずして四大を曰う。説者曰く、「地水火に五行の三有り。金は地に撰められ、木は風に撰めらるれば、則ち四未だ嘗て五ならずんばあらざるなり」と。此の説良に是なれども、未だ尽くさざるなり。宇宙の内は、則ち之を五行に羅すれば足れり。宇宙の外を統論して、其の成住壞空の極致を要むれば、則ち四大にて始めて以て之を該ぬるに足る。而れども猶お未だ尽くさざるなり。地水火風、又た之に空と識と念とを継ぎて七と成すなり。此れ何の説ぞや。地の質は最も凝実為り。水の質は実ならずして流行なり。火の質は至って捉摸す可からず。而して風は則ち氣有れども質無し。空は則ち氣を并せて之無し。然る後、識に會歸し、念に發動す。麤従り微に及んで、通じて七大と名づけて、始めて尽くすなり。彼の五行なる者は、地水火風の分布して、天と成り地と成り人物と成る者なり。五行は狭くして四大は広きなり。

*

五行説より四大説の方が広大である

〔木火土金水の〕五行の世間における在りようは、〔時間的には〕春夏秋冬であってその中身は氣であり、〔空間的には〕東西南北であってその中身は方角である。それは天地に通ずる法則であって、自然の道理であり、また必然の成り行きである。ところが、仏典では五行を説かないで〔地水火風の〕四大を説く。ある論者は、「〔四大の〕地・水・火は五

行の中の三つにあたる。「そのうえ」金は地におさめられ、木は風におさめられるから、四「大」とはもともと五「行」なのである」と言う。この説は、誠にもっともらしいが、まだ不十分なのである。「論者の言うように」宇宙の内のことは、五行で網羅すれば十分であるが、宇宙の外までも包括して論じて、その成住壞空と変化する極限を求めると、四大でこそ、それを概括できるのである。だが、それでもまだ不十分なのである。「四大は」地・水・火・風「の四つであるが、それ」に更に空・識・念「の三つ」を加えて七となる。一体それはどういう意味であるか。地の本質は最も凝固である。水の本質は凝固ではなくて流動的である。火の本質は全く捉つかまえようがなくて、風は気がつても実質がない。「形而上的な」空すらもあはしない。以上のようにして「地水火風空の五者は」識に取りまとめられ、念として発動する。粗雑なものから細微なものにまで及び、それをまとめて七大と名づけてこそ十分なのである。彼の五行は、地水火風「の四大」が分散布置して、天となり地となり、人間や物象となったものである。「だから」五行「の範囲」は狭小で、四大「の範囲」は広大なのである。

*

○四大Ⅱ万物を構成する四元素。地・水・火・風。○五行Ⅱ天地の間に広がり、めぐり動いて止むことのない五つの元素。木・火・土・金・水。○天之経也…Ⅱ『春秋左氏伝』（昭公二十五年）に、「夫れ礼は、天の経なり、地の義なり、民の行なり」とあり、『孝経』三才章にも、同じ表現が見える。○成住壞空Ⅱ宇宙の成立・存続・破壊・空無のこと。生滅変化をいう。（仏教語大辞典）○七大Ⅱ『首楞嚴経』卷三（T一九・一一九a）に拠れば、地水火風の四大に空見識の三大を加えたもので、四大は一切の物質の構成要素となっている四種の法であって、この四種は、一切処に遍満して森羅万象を構成し、持続的に変化してやむことがないから、大と名づけられた。これに更に空見識の三大が加えられた理由について、天如惟則の『楞嚴経会解』卷三には、「七ある所以は、方法の生成は四大を離れずして、空

に依って建立し、見に因って覺あり、識によって知あるが故なり」とある。この空見識の三大を、宏が空識念に変えたのは、彼が「全性の識は即ち知、全性の知は即ち識なり」(楞嚴摸象記) と言うように、識に格別の重みを加え、その発動態として念を規定したからであろう。
(荒木見悟)

【一四〇】世界

憶、昔童子時、戯与諸童子相問難謂、天地尽処、当作何状。将空然皆太虚歟、則此空者又何所止。将結実如垣壁歟、則此実者又何所止。諸童子無以応、笑而罷。而予則隱隱礙於胸中也。彼山海經所謂東西相去一億里、南北相去一億五万里。祇扱一方、誠管窺而已。後閱内典、至虚空不可尽、世界不可尽、意始太豁、以為非仏不能道。嗟乎、此未易言也。

*

世界

憶うに、昔童子の時、戯れに諸^{もろもろ}の童子と相問難して謂えり、「天地の尽くる処、当た何の状と作すや。将^はた空然として皆太虚なるか、則ち此の空なる者は又た何所^{いづく}にか止まる。将^はた結実せること垣壁の如くなるか、則ち此の実なる者は又た何所^{いづく}にか止まる」と。諸^{もろもろ}の童子以て応^{こた}うる無く、笑いて罷む。而れども予は則ち隱隱として胸中に礙れり。彼の『山海經』に所謂^{いわゆる}「東西に相去ること二億里、南北に相去ること一億五万里」とは、祇^ただ一方に扱^はりて、誠に管窺せるのみ。後に内典を閲し、「虚空は尽くすべからず、世界は尽くすべからず」に至りて、意始めて大豁し、以為^{おも}えらく、仏に非ずんば道^いう能わずと。嗟^あ乎、此れ未だ言^い易^{やす}からざるなり。

*

世界のはて

思い起こすに、むかし子供の頃、冗談半分「仲間の」子供たちを問い詰めて言ったことがある。「天地のきわまったはては、いったいどういう様子だろう。空っぽで何もないのであるか。そうすると、この空っぽはどこで終わっているのだろうか。「それとも」垣や壁のように堅固なものがあるのだろうか。そうすると、この堅いものはどこで終わっているのだろうか」と。子供たちは答えもせず、笑うだけであった。しかし、私は気になって仕方がなく、胸中にわだかまっていた。かの『山海経』に「東西の距離二億里、南北の距離一億五万里」とあるのは、ある限られた場所からの、文字通りの管見にすぎない。のちに仏典を見て、「虚空は果てしがなく、世界も果てしがなく」とあるのは、ある限られた場所から接して、はじめてからりとわかった。思うに、仏でなければ「これだけのことは」言えはしない。ああ、これは容易には語れないことなのだ。

*

○結実Ⅱしっかりとした様子。堅固なもの。○隱隱Ⅱうれえる様。気にかかる様。○山海経所謂Ⅱ未詳。現行本に無し。○一方Ⅱある限られた場所。○管窺Ⅱ管を通して見るようなせまい見識。○虚空不可尽、世界不可尽Ⅱ『華嚴経』卷三三(T九・五四六a)参照。
(鶴成久章)

【一四一】年劫

因世界以推年劫、自今而追昔、昔何所始。自今而要後、後何所終。彼太極言太極而兩儀而五行而万物則太極為始、經世書、約一元之数、而該之以十二万九千六百年則元之初、為始。然太極又何始元之初又何始。縱令如歲序然、今歲之前有往歲。而往之又往、誰為最初之祖始乎。又何時為畢竟尽處、不復更始之永終乎。則冥然似醉。後読内典、至仏言無始、又言劫数不可尽、意始大豁。以為非仏不能道。嗟乎、此又未易言也。

年劫

*

世界に因って以て年劫を推すに、今自りして昔を追うも、昔は何の所にか始まらん。今自りして後を要するも、後は何の所にか終わらん。彼の太極図に、太極よりして、両儀よりして、五行よりして万物と言うは、則ち太極を始めと為す。經世書に、一元の数を約して、之れを該ぬるに十二万九千六百年を以てするは、則ち元の初を始めと為す。然れも太極又さきに何始いっまるか、元の初又いっに何始まらん。縦令い歳序の如く然るも、今歳の前に往歳有り。而して之に往き又た往けば、誰をか最初の祖始と為さん。又た何時をか畢竟尽処と為さん。復た更始の永終ならざるや。則ち冥然として酔うが似し。後に内典を読むに、仏の無始と言ひ、又た劫数尽くす可からざると言うに至り、意始めて大豁す。以為らく仏に非ざれば道みちう能わず、と。嗟あ乎、此れ又た未だ言ひ易すからざるなり。

*

永遠の時間

世界に基づいて年劫を推測すると、現在から過去を追求しても過去はいつから始まるのか。現在から未来を追求しても、未来はいつ終わるのか。あの「周濂溪の」「太極図」に太極から、陰陽、五行、万物と「順番に」並べているのは、太極を始源としているのだ。「また邵雍の」『皇極經世書』で一元という数に集約して一二万九千六百年を当てているのは、元の初めを始源としているのだ。しかし太極はさらにいつ始まるのか、元の初はさらにいつ始まるのか。たとえ四季のよう「に循環するの」であっても、今年の前まへに去年がある。またその前にさらに遡さかのぼっていくとなると、誰を最初の祖始とするのであろうか。また何時を終極の尽きるところとするのであろうか。「いつまでも」始源を求め続けて、何時まで繰り返しても尽きることはないのであろうか。かくて真まこと暗くらで「何もはっきりとせず」酔よったようだった。その

後、内典を読んだとき、仏が無始と語り、劫の数は無尽であると語られるところに読み進んで、心はやっとすっきりとした。思うに、仏でなければ「このように」言うことはできないのだ、と。ああ、これも簡単には言えないことだ。

*

○年劫Ⅱこの世界が出来上がった無始劫来、世界が滅びる劫末まで、永遠に続く時間のこと。○世界Ⅱ【一四〇】参照。○経世書Ⅱ邵雍の『皇極経世書』卷四「観物内篇七」（邵氏全書・卷四・一七b）を参照。（荒木龍太郎）

【一四二】学道莫先智

韓信楚士也。背楚之漢。楚卒以信困、漢以信興。夫前後一信耳。而二国之興廢因之。善用与不善用之故也。六根在人、不善用之則名六賊。善用則種種神通妙用耳。煩惱即菩提、豈不信哉。雖然、高帝之於信、始待之猶夫人。而蕭相国奇之。既而請假王。不之許、幾至鹵事。而留侯成之。然則補偏救敝、默転而潜維者、智臣之力也。学道莫先智、亦復如是。

*

学道は智より先なるは莫し

韓信は楚の士なり。楚に背きて漢に之く。楚は卒に信を以て困しみ、漢は信を以て興る。夫れ前後一信のみ。而るに二国之興廢之に因る。善く用うると善く用いざるとの故なり。六根の人に在る、善く之を用いざれば則ち六賊と名づく。善く用うれば則ち種種の神通妙用のみ。煩惱即菩提、豈に信ならざらんや。然りと雖も、高帝の信に於ける、始めは之を待すること猶お夫人のごとし。而して蕭相国之を奇とす。既にして假王を請う。之を許さざれば、幾んど事を鹵るに至る。而して留侯之を成す。然らば則ち偏を補い敝を救い、默転して潜維するは、智臣の力なり。学道、智より先なるは莫きこと、亦復た是くの如し。

学道は智を最優先せよ

韓信は楚の国の士であった。楚を裏切って漢に行き、楚は最後には韓信によって苦しめられ、漢は韓信によって覇をと
なえた。そもそも前も後も同じ韓信に他ならない。ところが二つの国は韓信によって栄えたり廃れたりした。うまく使っ
たのと、うまく使わなかったとの違いなのである。六根は人にとって、うまく使わなければ六賊と呼ばれる。うまく
使えば様々な神通妙用そのものである。「煩惱はそのまま菩提である」「と言われるのは」、どうして本当でなかるうか。
ところが、高祖は韓信に対して、はじめは夫人と同じような取り扱いをした。しかし、蕭何はすぐれた人物とみなした。
しばらくして「韓信が」仮りの齊王になることを申し出た時、「高祖が」許さなかったので、あやうく天下統一の事業
が失敗しそうになった。それを留侯が救ったのである。だとすれば、偏り^{かたよ}をただしたり、綻び^{ほころ}をつくらったり、ひそか
に事を移し変えるのは、智臣の力なのである。学道は智を最優先しなければならないのは、やはりこの通りなのである。

*

○韓信Ⅱ漢の高祖の臣。漢の高祖が天下を定めるのに功績があり、蕭何・張良とあわせて三傑とされたが、後に謀反の
罪で殺される。『史記』淮陰侯列伝、参照。 ○六根Ⅱ眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの感覚器官。 ○六賊Ⅱ六根は
三毒をおこし、悪業を生じ、法身の慧命を害するので六賊とも呼ばれる。 ○神通妙用Ⅱ神変不可思議なはたらき。
「神通並妙用、運水也搬柴」(龐居士語録)の語が良く知られている。 ○煩惱即菩提Ⅱ煩惱と菩提は反対のものである
が、大乘仏教、ことに禅門では、二者を別々のものと見ない。『六祖壇經』に「凡夫即仏、煩惱即菩提」とある。 ○
高帝Ⅱ前漢の第一世の高祖、劉邦を指す。『史記』高祖本紀、参照。 ○蕭相国Ⅱ蕭何のこと。沛(江蘇省)豊県の人。
『史記』蕭相国世家、参照。 ○留侯Ⅱ張良の封爵。張良は、字は子房、諡は文成。先祖は韓に仕える。『史記』留侯世

家、参照。

(石田和夫)

【一四三】道場放赦

道場中放赦、僧道二門時有之。夫道崇天帝。不知此赦何人自忉利天宮領下人世。今羽士自為之、不幾於偽伝聖旨耶。僧奉仏。而仏在常寂光中。畢竟王何国土、都何城邑、統何臣民、詔勅制誥、出何官僚。而亦効彼道流、作為赦書。此大可笑。今僧莫覺其非、齋家亦莫覺其非、何也。無已則有一焉。奏請於天、乞其頒赦。允与否、唯天主之而已。若仏則慈悲普覆、猶如虛空、無一衆生不度。而奚以赦為也。

*

道場の放赦

道場中の放赦、僧・道の二門、時に之有り。夫れ道は天帝を崇ぶ。知らず、此の赦、何人か忉利天宮自り人の世に領下するを。今の羽士自ら之を為すは、聖旨を偽伝するに幾からずや。僧は仏を奉ず。而して仏は常寂光の中に在り。畢竟、何れの国土に王となり、何れの城邑に都し、何れの臣民を統べ、詔勅制誥、出何れの官僚より出するや。而るに亦た彼の道流に効いて、赦書を作為す。此れ大いに笑う可し。今の僧、其の非を覺ること莫く、齋家も亦た其の非を覺ること莫きは、何ぞや。已む無くんば則ち一有り。天に奏請して、其の赦を頒たんことを乞え。允すと否ざるとは、唯だ天、之を主るのみ。仏の若きは則ち慈悲普く覆うこと、猶お虚空の如く、一の衆生として度せざるは無し。而るに奚ぞ赦を以て為さんや。

*

修行道場での免罪

雲棲株宏『竹窓隨筆(初筆)』訳注(八)(宋明思想研究会編)

修行道場での免罪〔の実施について〕は、僧侶(≡仏教)と道士(≡道教)で時おり行われている。そもそも道教は天帝(≡天上の神)を崇拜している。いったい、その免罪〔の文書〕は、誰が〔天帝がおられる〕^{天上世界}切利天の宮殿から人間〔が住むこ〕の〔地上〕世界にもらい受けてきたのであろうか。近頃の道士たちが自分勝手に〔免罪状の作成を〕やっているのは、聖旨(≡天子の命令)を偽り伝えるのと同じことではないか。〔また〕僧侶は仏を奉じているが、仏は〔この世を越えた〕^{さとり}常寂の光の中におられる。とどのつまり、〔仏は〕どの世界で王となり、どの城邑^{まち}に都を置き、どういった臣民を統率しており、〔その〕^{命令の文書}詔勅制誥はどういう官僚から出された〔と云う〕のであろうか。それなのに道教を真似て、免罪状を作っているのである。なんともお笑いぐさである。近頃の僧侶が、その過ちに気付かず、在家信者もまたその過ちに気付かないのは、どうしてであらうか。どうしても〔免罪が必要だ〕というなら、一つ〔方法が〕ある。天〔上の神〕に奏上して裁可を願ひ、免罪して下さいよう願いなさい。許すか許さないかは、天〔上の神〕だけが司っていることなのだ。仏となると、〔その〕慈悲〔の心〕で〔衆生すべてを〕あたかも大空のごとく、あまねく覆っており、済度されない衆生は一人もない。それなのにどうして免罪などということを〔わざわざ〕する〔必要がある〕であらうか。

(野口善敬)

【一四四】 水陸儀文

水陸齋為普度盛典。金山儀文、相伝昔於大蔵放光、今蔵無此文。世遠不可考、未知尽出梁武皇・祐律師否。若夫始終条理、詳而有章、凡聖交羅、約而能尽、辞理双得、則四明磐師所輯六卷之文、最為允当。況金山者、費広而難挙、四明者、財省而易成。正応流通無尽。而挙世莫之行、浙諸郡亦莫之行。唯本境僅行之。而又直接其原本、増以間文、雜以冗挙、反於緊要処踈略。可慨也。但第五卷説法開導処、備陳三觀之旨、稍似過於繁密。更得簡直易曉、則幽明愚智、兼利不遺。

尽美矣、復尽善矣。

*

水陸の儀文

水陸齋は普度の盛典たり。金山の儀文は、昔、大蔵に於て光を放つと相伝うるも、今の蔵に此の文無し。世、遠くして考うべからずして、未だ尽く梁の武皇・祐律師に出づるや否やを知らず。夫の始終条理ありて、詳らかにして章有り、凡聖交羅して、約にして能く尽し、辞理双つながら得るが若きは、則ち四明譬師の輯むる所の六卷の文を、最も允当と為す。況や金山なる者は、費、広くして挙し難く、四明なる者は、財、省にして成り易きをや。正まさ応まさに流通して尽きること無かるべし。而るに举世、之を行なうこと莫く、浙の諸郡も亦た之を行なうこと莫し。唯だ本境僅かに之を行なうのみ。而も又直ただに其の原本を按ぜざるのみならず、増すに間文を以てし、雑うるに冗挙を以てし、反たがって緊要なる処に於いて疎略にす。慨すべきなり。但だ第五卷の説法開導の処に、備さに三觀の旨を陳ぶるは、稍や繁密に過ぐるに似たり。更に簡直にして曉り易きを得れば、則ち幽明愚智、兼ね利して遺さず。美を尽くし、復た善を尽くせり。

*

水陸齋の作法

水陸齋は、生きとし生けるものをあまねく救うために行われる、盛大な祭典である。金山の作法は、昔、大蔵経の中で光を放つたものと伝えられているが、今の蔵にこの文章は存在しない。遠い昔のことで調べることができず、「今に伝わるこの作法が、」ことごとく梁の武帝と僧祐律師から出たものであるかどうかはわからない。「それに較べると、」始めから終りまで筋が通っていて、内容は詳細で文章にはあやがあり、「地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天の六界に住する」凡夫たちと「声聞・縁覚・菩薩・仏の四界に住する」聖者たちとがこもごも羅列され、言葉は簡約で意味は尽

くされ、文章も道理も共に優れているという点では、四明の志磐師が編集した六卷の文が、最も適切なものである。ましてや金山〔の作法〕は、費用がかかって実行し難く、四明〔の作法〕は、費用が節約できて実行し易いとなればなおさらである。〔四明の作法こそは、〕まさにどこまでも広まってしかるべきものである。それなのに、世間では全くそれを行わず、〔四明のある〕浙江の諸郡でもそれを行っていない。ただ〔志磐師の〕故郷で、わずかにそれを行っているだけである。しかし〔それさえも〕また、その原本を参照しないばかりではなく、無駄な文章を増加し、不要な手順をまじえ、逆に極めて重要なところで疎略にしている。嘆かわしいことである。ただし、〔この四明の作法にしても〕第五卷の説法教導のところ、つぶさに〔空・仮・中の〕三觀の主旨を述べているのは、やや煩雑に過ぎるようである。〔この箇所を〕さらにすっきりとしたわかりやすいものにすれば、死せるものにも生けるものにも、愚者にも智者にも、ともに〔仏の〕利益を施して余すところがない。〔そうすれば、文章の面では〕美を尽し、〔道理の面では〕善を尽したものの〔となる〕であろう。

*

○儀文Ⅱ祭祀の作法。 ○水陸齋Ⅱ施餓鬼会の一つ。水陸会・水陸道場・悲齋会ともいう。水と陸とに住む生きとし生けるものに齋食を施して供養し、亡者を救済するための法会。梁の武帝が、天監四年(五〇五)、金山寺で行なったのを起原とし、のちにその作法は散逸し、水陸齋も中絶したと伝えられている。南宋の時、魏史浩が金山水陸の旧儀を慕い、儀文四卷を作った。また四明の志磐も『法界聖凡水陸勝会修齋儀軌』六卷を作った。これ以降、金山の水陸を北水陸、志磐の水陸を南水陸というようになった。株宏は、以下に述べているように、金山の北水陸を斥け、志磐の南水陸を広めようとして、志磐の儀文に自ら重訂を加え、以後、これが水陸会の作法として用いられた。○普度Ⅱあまねく衆生を済度すること。志磐撰・株宏重訂の『水陸勝会修齋儀軌』卷一(Z一二九・二六七b)に、「何をか普度と謂う。

度せざる無きが故に。六道殊なると雖も、俱に解脱するが故に」とある。○金山金山寺のこと。江蘇省鎮江の郊外にあり、東晋の元帝（あるいは明帝）の時に創建されたと伝えられる。ここでは金山の水陸、つまり北水陸のことを指す。○相伝昔於大蔵放光竹窓三筆の、同じく「水陸儀文」と題する条には、「昔、白起、長平の一坑、四十万に至るを以て、罪、大にして悪、極まり、久しく地獄に沈んで、由りて出離する無く、夢を武帝に致す。武帝、志公（宝志）ら諸師と拔救の策を議し、大蔵に水陸の儀文有るを知りて之を禱いのれば、則ち光明、堂に満つ。此に由りて挙行し、之を後世に伝う」とある。『仏祖統紀』卷三三（T四九・二〇三五b）に記されている水陸齋の由来とは、かなりの相違がある。○梁武帝梁の武帝。蕭衍（四六四～五四九）。字は叔達。南朝蘭陵（江蘇武進）の人。初め齊に仕え、雍州の刺史となったが、自立して国を梁と号した。文教を尊び、また篤く仏教を信じたので、「皇帝菩薩」と称せられた。後に侯景の反乱によって、建康を陥れられ、台城で餓死した。○祐律師僧祐（四四五～五一八）のこと。南朝梁代の僧。俗姓は浸。酌山の定林寺に住した。律に精通し、梁の武帝から厚く帰依され、弟子は僧俗併せて一万一千余人に達したという。著に『出三蔵記集』『弘明集』などがある。『仏祖統紀』卷三三には、「天鑑四年二月十五日、金山寺に就いて儀に依りて修設す。帝、親ら地席に臨み、詔して祐律師をして文を宣せしむ」（T四九・二〇三五b）とある。○凡聖六凡四聖を指した。天台宗で立てる十界のうち、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天の六界を六凡といい、声聞・縁覺・菩薩・仏の四界を四聖という。○四明警師志磐のこと。南宋の僧。出身地・年齢ともに不詳。大石と号した。四明の福泉寺に住し、天台の教義を学んだ。著に『宗門尊祖儀』『仏祖統紀』などがある。○況金山者費広而難拳竹窓三筆「水陸儀文」の条に、当時行われていた水陸齋（北水陸）は、「道場を啓建する者は、化を募り資を費やし、累月累年にして、始めて克く成就」する有様だったと批判されている。○而举世莫之行…竹窓三筆「水陸儀文」の条に、「其の本、止だ四明に存するのみにして、諸方、皆未だ之を見ざるなり」とある。

○本境Ⅱ故郷。郷里。 ○第五卷説法開導処：Ⅱ今日に伝わる『水陸勝会修斎儀軌』は、志磐の原本を株宏が重訂したものであるが、その第五卷には、「空を以て觀を為す者」「仮を以て觀を為す者」「中を以て觀を為す者」について述べた後で、「三觀円照し、一念中に得て、後無く前無く、何をか思い何をか慮らん。是の如きの觀を作して施を行う者は、是れ相に住せざるの施を為すなり」と言っている箇所がある(乙二一九・二九三d)。志磐の原本を見ることができないのははっきりしないが、「稍や繁密に過ぐるに似たり」というほどの叙述ではないので、株宏の手が加えられているのではないかと思われる。 ○三觀Ⅱ天台宗で説かれる觀法(真理の觀想)の三段階のこと。全ての存在は実体のない空なるものであるとするのが空觀、本質的には実体のない空なるものが現実には縁起によって仮に存在していることに目を向けるのが仮觀、空觀と仮觀とを止揚してどちらにもとらわれない立場に立つのが中觀である。 ○尽美矣復尽善矣Ⅱ『論語』八佾篇に見える、孔子が舜の樂を評した語。*以上、牧田諦亮「水陸会小考」(同氏著『中国近世仏教史研究』平樂寺書店、一九五七、所収)を参考にした。(檜崎洋一郎)

【一四五】見僧過

世有言、人不宜見僧過。見僧過得罪。然孔子聖人也。幸人知過。季路賢者也。喜過得聞。何僧之畏人知而不欲聞也。蓋不見僧過、為白衣言耳。非為僧言也。僧頼有此、罔行而無忌、則此語者、白衣之良劑、而僧之砒酖矣。悲夫。

*

僧の過ちを見る

世に言う有り、「人は宜しく僧の過ちを見るべからず。僧の過ちを見れば罪を得」と。然れども孔子は聖人なり。人の過ちを知るを幸いとす。季路は賢者なり。過ちて聞くを得るを喜ぶ。何ぞ僧の、人の知るを畏れて聞くを欲せざらんや。

蓋し僧の過ちを見ざれとは、白衣の為に言うのみ。僧の為に言うに非ざるなり。僧、此れ有るに頼りて、罔みだりに行いて忌むこと無ければ、則ち此の語は、白衣の良剤にして、僧の砒酖なり。悲しいかな。

*

僧侶の過ちを見る

世間ではこの様に言っている。「僧侶のあらさがしをしてはいけない。もし僧侶のあらさがしをしたなら、罪を得ることになる」と。しかし、孔子は聖人であるが、人が自分の過ちに気づいてくれることを幸いとした。季路は賢人であるが、人から自分の過ちを指摘されると喜んだ。どうして僧侶が人に過ちを知られることを恐れ、その過ちを指摘する言葉を聞きたくないことがあるのか。思うに、「僧のあらさがしをするな」というのは、世俗の人のために言っているに過ぎないのであって、僧侶のために言っているのではない。僧侶がこの言葉によって、人をだまして気にしないならば、この言葉は世俗の人にとっては良い薬となるが、僧侶にとっては毒薬となる。悲しいことだ。

*

○世有言：不詳。○孔子聖人也。幸人知過。『論語』述而篇に、「子曰、丘也幸、苟有過、人必知之」とあるのを踏まえる。○季路賢者也。喜過得聞。『孟子』公孫丑上篇に、「孟子曰、子路人告之以有過則喜」とあるのを踏まえる。○白衣。俗人の別称。僧侶が黒衣であるのに対する。○砒酖。砒は薬石の名。砒素の化合物で、天然産の鉍石を砒石という。砒石は劇薬を含む鉍物の一種。酖は鳩ちん（毒鳥の名）に通じる。鳩の羽をひたした酒はよく人を殺すことから、転じて害毒にたとえられる。

(安部 力)

【二四六】 心不在内

楞嚴微心、謂心不在内者、指真心也。若妄想心、則亦可云在内。此意微妙、未易与不知者道。世書曰、心藏神。神即妄想別名。其所称心、則肉团之謂耳。有義學輩聞予言、搔首不信。今請以事明之。人熟寐、戲以物压其心則魔。或自手掩其心亦魔。又戲画睡人面、有至魔死者。此在内之明徵也。義學曰、如是則真妄成二物矣。曰、子徒知真妄不二、不知真妄一而常二、二而常一也。不觀水与氷乎。水氷不二、孰不知之。而水既成氷、水流動而無定方、氷凝実而有常所。真無方、妄有所、亦猶是也。從真起妄、妄外無真。水結氷、氷外無水。故其体常一而用常二也。義學曰、此子臆見、終違楞嚴。有扱則可。曰、有扱。扱在楞嚴。諸君自不察耳。經云、一迷為心、決定惑為色身之内。雖在色身之内、不妨体十方。正 十方之時、不妨現在身内。此意妄想破尽者方能証之。吾与子尚在妄想中。葛藤且止。

*

心、内に在らず

『楞嚴』の微心に、「心、内に在らず」と謂うは、真心を指すなり。若し妄想の心ならば、則ち亦た内に在ると云う可し。此の意は微妙にして、未だ知らざる者とは道い易からず。世書に曰く、「心は神を蔵す」と。神は即ち妄想の別名なり。其の称する所の心は、則ち肉团の謂のみ。義学の輩有り、予が言を聞き、首を揺つて信ぜず。今請う事を以て之を明かさん。人熟寐するに、戯れに物を以て其の心を压せば則ち魔ゆ。或いは自手もて悞つて其の心を掩わば亦た魔ゆ。又た戯れに睡人の面に画けば、魔死に至る者有り。此れ内に在るの明徵なり。義学の曰く、「是くの如くんば則ち真と妄と二物と成る」と。曰く、「子は徒だ真と妄の不二なるを知るのみにて、真と妄は一にして常に二、二にして常に一なるを知らざるなり。水と氷とを觀ずや。水と氷と不二なるは、孰か之を知らざる。而れども水既に氷と成れば、水は流動して定方無きも、氷は凝実して常所有り。真は方無く、妄は所有るも、亦た猶お是くのごときなり。真従り妄を起

こせば、妄の外に真無し。水に っ 水を結べば、氷の外に水無し。故に其の体は常に一にして用は常に二なり」と。
義学曰く、「此れ子が臆見にして、終に『楞嚴』に違ふ。抛りどころ有らば則ち可なり」と。曰く、「抛りどころ有り。
抛りどころは『楞嚴』に在り。諸君自ら察せざるのみ。經に云う、『一たび迷いて心と為せば、決定じて惑いて色身の
内と為す』と。色身の内に在りと雖も、体、十方に きことを妨げず。正に十方に きの時、身内に現在するを妨げず。
此の意は妄想をば破り尽くせる者、方に能く之を証す。吾れと子とは、尚お妄想の中に在り。葛藤するは且く止めん」
と。

*

心は身体の内には無い

『楞嚴經』(卷一)の(七処)徴心の条に、「心は身内には無い」というのは、真心を指して言っているのである。もし妄想の心であるなら、「内にある」と言うべきである。ここの意味は微妙難解であって、未熟の者には説明しにくい。世俗の書に、「心は神を内臓している」とあるが、この神は妄想の別名である。そこで言われている心は肉団心のことである。(以上のような)私の説明を聞き、首を横にふって信用しない教義学者があった。(ならば)今、実例によってこのことを説明しよう。人が熟睡している時に、たわむれに何かの物でその胸を圧迫するとうなされる。あるいは自分の手で間違つて胸を押しもなされる。また、たわむれに眠っている人の顔に絵を描くと(夢に)おびえ死にする者がある。これは妄心が身内にあるはつきりとした証拠である。教義学者は言う、「そうだとすると、真心と妄心が別々になる」。答えて言う、「あなたはただ真心と妄心が別々でないことを知るだけで、(実は)真心と妄心は、一体でありながらいつも別々、別々でありながらいつも一体であることを知らないのである。水と氷の関係を見るがいい。水と氷が別々でないことは、誰でも知っている。けれども水がいったん氷となると、水である時は流動して一定の形はないけれ

ども、水がいったん氷となると凝り固まって一定の形がある。真心は一定の形がなく、妄心は一定の形があるのも、これと同じことである。真心から妄心を起こすと、妄心の外に真心はない。「同じように」水によって氷となるのだから、水の外に水はない。だからその本体はいつも一つであって、その作用はいつも別々である。教義学者が言う、「それはあなたの勝手な見解である。とうてい『楞嚴經』の教えとは食い違っている。果たしてその根拠があるのですか」。答えて言う、「根拠はある。それは〔外ならぬ〕『楞嚴經』の中にある。君自身が気づかないだけである。『楞嚴經』(卷二)に、「一たび迷って己が心性だと決め込むと、必ずやそれが肉身の中にあると誤解する」とある。「この場合」肉身の中に在っても、その本体が十方に遍在していても構わないし、十方に遍在しているその時に、肉身の中に存在しても構わない。この真意は、妄想がすっかり消滅した者であってこそ十分に納得できるのである。私と君とは、まだ妄想の中にあるから、これ以上の問答はまあ止めておこう」。

*

○徴心 〓 『楞嚴經』卷一(T一九・一〇七a以下)に、心のありかをめぐって、阿難と釈尊との間に七つの問答が示されているが、古来、これを七処徴心と呼び、心の所在に関する阿難の七種の執着を破せられたものとして注目されている。「心、内に在らず」というのは、その第一問答に見える。○世書曰、心蔵神 〓 『朱子語類』卷二三八に「医家言、心蔵神」(中華書局本・三二八五頁)と見え、医書である『黄帝八十一』難經』卷三に「五臓有七神」(難經集註・四部叢刊第二一冊・五九頁下)とある。○肉団 〓 肉団心、心臓のこと。○水与氷 〓 この譬喩は『楞嚴經』卷三(T一九・一一七b)に見える。○一迷為心 〓 『楞嚴經』卷三(T一九・一一〇c)に見える。なお經文にはこの後に、「色身より外、山河虚空大地にぶまで、咸く是れ妙明の真心中の物なるを知らず」という語が続く。株宏の『楞嚴摸象記』には、「『一たび迷いて心となす』とは、これはこれ心ならず。迷惑無知にして、この虚妄を錯認して、以て我

が心となすを明かすなり」と言う。

(荒木見悟)

【一四七】生死根本

黄魯直之言曰、深求禅悦、照破生死之根、則憂畏淫怒無処着脚。但枯其根、枝葉自瘁、此至論也。但未明言孰為生死根者。又禅悦下要緊在照破字。若得禅悦便謂至足、則内守幽閒、正生死根耳。須是窮参力究、了了見自本性、則生死無処着脚。生死尚無処着脚、憂畏淫怒、何繇而生。

*

生死の根本

黄魯直の言に曰わく、深く禅悦を求め、生死の根を照破せば、則ち憂畏淫怒 脚を着くる処無し。但だ其の根を枯らさば、枝葉自ら瘁る、と。此れ至論なり。但だ未だ孰れか生死の根為る者かを明言せず。又た禅悦の下、要緊は照破の字に在り。若し禅悦を得て便ち至足と謂わば、則ち内に幽閒を守るにて、正に生死の根たるのみ。須らく是れ窮参力究し、了了と自らの本性を見るべくんば、則ち生死は脚を着くる処無し。生死すら尚お脚を着くる処無ければ、憂畏淫怒、何に繇りて生ぜんや。

*

生死の根本をきわめよ

黄魯直は「深く禅味にひたる法悦を求め、生死の根源を看破したならば、憂い・畏れ・色情・怒りなどは足場がなくなる。根を枯らしさえすれば、枝葉は自然と萎れていくものだ」と言っているが、これは至論である。ただ、何が生死の根本であるのかまでは明言していない。また、禅味にひたる法悦という状態の中では、「看破する」ということが肝要

である。もし禅味にひたる法悦を得て、そのままそれが究極の境地だと考えるならば、内にこもって閑寂を固守しているだけのことで、それこそ生死の根源に他ならない。とことんまでしっかり修行し、はっきりと自らの本性を見るならば、生死は足場がなくなってしまふ。生死でさえも足場がないのだから、憂い・畏れ・色情・怒りはどうやって生じようか。

*

○黄魯直 一〇四五―一一〇五、北宋の詩人・書家。名は庭堅、字は魯直、号は山谷、櫛翁。この発言は、『豫章黄先生文集』卷一九「与胡少汲書・第三首」(四部叢刊本・二〇五頁)に「治病之方当深求禅悦照破生死之根、則憂畏淫怒無処安脚、病既無根、枝葉安能為害」とあるのを踏まえている。○着脚 、「着脚」について『漢語大詞典』は「立脚、涉脚」(立脚する・足場とする、足を踏み入れる)と説明している。「著手足」を『禅語辞典』は「方策を立てる。手だてを設ける」と解説している。○内守幽閑 、『楞嚴經』卷一に「縦い一切の見聞覚知を滅して、内に幽閑を守るも、猶法塵分別の影事たり」(荒木見悟訳・六一頁)とある。対象界への認識感覚作用をたちきって、ひたすら内にこもり、閑寂を固守しても、それは真の悟りではなく、やはり法を対象化する意識の影が残るという意。「この内分別心を全性と誤解してはならぬと、きびしく戒めたこの一句は、本經中の最も重要な警句として、広く一般思想界に普及した」(同前・六四頁)。(早坂俊廣)

【一四八】 齊人

子輿子設齊人之喩、分明似一軸画。又似一堂排場戲劇。其模写形容、備諸醜態。讀此而不惕然悔悟者木石也。雖然、名利固世情之常。在有家者、未足深責。染衣而齊人、吾不知其何心也。吁乎傷哉。

齊人

*

子輿子、齊人の喩を設くるに、分明に一軸の面に似たり。又た一堂の排場の戯劇に似たり。其の模写形容は、諸々の醜態を備う。此れを読んで惕然として悔悟せざる者は木石なり。然りと雖も、名利は固より世情の常なり。在有家の者は、未だ深く責むるに足らず。染衣にして齊人なるは、吾れ其の何の心なるかを知らざるなり。吁乎、傷ましいかな。

*

齊人の真似をするな

孟子は齊の人のたとえを設けているが、その生き生きとしたさまは、一幅の絵、また舞台の一場面のようだ。その情景描写は醜態を残らず示している。孟子の一文を読み、恐れ慎んで悔い改めないものは木石に等しい。しかし名利はもちろん世間の人が常に求めるものである。在家の者については深く責める必要はない。「しかし」墨染めの衣を着て、齊の人のようなことをするのは、一体どういう心づもりであろう。何と傷ましいことか。

*

○子輿子 || 孟子のこと。字は子輿。 ○齊人之喩 || 『孟子』離婁章句下に「齊人、一妻一妾にして、室に処る者有り」で始まる一文があり、妻と妾を持ちながら無為徒食の偽善的な日々を過ごす齊の国の男を例に出して富貴栄達を求める誤りを描いている。○一堂排場 || 排場は舞台のこと。 ○在有家 || 在家に同じ。 ○染衣 || 墨染めの僧衣。

(牛尾弘孝)

【一四九】至誠感人

羊椽遺敵帥以酒。衆難之。帥飲不疑。曰、豈有酖人羊叔子哉。非真誠素孚、安能感人一至於此。今号為釈子者、其取信六道衆生、必如是而後可。又唐文皇縱死囚、約之來歸。歸不失期。雖後人作論駁難、而要之文皇此舉、實千古所希有。胡可梏也。非真誠素孚、安能感人一至於此。今号為釈子者、其不疑六道衆生、亦必如是而後可。易曰、中孚豚魚吉。吾以二事觀、信然。

*

至誠、人を感じしむ

羊椽、敵帥に遺るに酒を以てす。衆、之を難ず。帥飲みて疑わず。曰く、「豈に人に酖するの羊叔子有らんや」と。真誠素孚なるに非ずんば、安んぞ能く人を感じしむること一に是に至らん。今、号して釈子と為す者、其の信を六道の衆生に取ることに、必ず是くの如くして而る後可なり。又唐の文皇、死囚を縦し、之に來歸することを約せしむ。歸るに期を失せず。後人、論を作りて駁難すと雖も、之を要するに文皇の此の舉は、實に千古に希有なる所なり。胡ぞ梏る可けんや。真誠素孚なるに非ずんば、安んぞ能く人を感じしむること一に是に至らん。今、号して釈子と為す者、其の六道の衆生を疑わざること、亦た必ず是くの如くして而る後可なり。易に曰く、「中孚は豚魚にして吉なり」と。吾、二事を以て觀るに、信に然り。

*

至誠は人を動かす

羊椽が敵の將軍に酒を贈った。「將軍の部下たちは」皆な「危険なので飲まないよう」いましめた。「しかし」將軍は疑わずに飲んで言った、「羊叔子〔羊祐〕は人に毒をもるようなやつではない」と。「羊祐が」本当に誠実でなければ、ど

うしてこれほどまでに人を感服させることができたであろうか。今、仏教者と名のっている者は、必ずこの様に迷いの世界にいる衆生に信頼されなければならない。また唐の太宗は「三百九十人もの」死刑囚を解き放って「一時帰宅をさせ」、翌年の決められた期日までに必ず戻ってくるよう約束させた。「その結果」期日通りに「全員」帰ってきた。後代の人が論を作っていたいそう非難しているが、詰まるところ太宗のこの行いは、実に歴史上まれな快挙であり、どうして非難することができようか。「太宗が」本当に誠実でなければ、どうしてこれほどまでに人を感服させることができたであろうか。今、仏教者と名のっている者は、必ずこの様に迷いの世界にいる衆生を「信じて」疑われないようにしなければならぬ。『易経』に「心の中の孚が豚や魚さえも感動させるほどであれば吉」と言う。この二つのこと考えてみるに、本当にその通りである。

*

○羊祜橡遺敵帥以酒：羊祜橡は三国の晋の人。字は叔子。敵の將軍とは呉の陸抗を指す。ただ、『晋書』卷三四（中華書局本・一〇一七頁）によれば、この話は陸抗が病氣になった時に羊祜が薬を贈った際のことである。○唐文皇縦死囚：『新唐書』卷二「太宗本紀」に拠れば、貞観六年十二月辛未、「囚を慮り、死罪の者を縦して其の家に帰す（慮囚、縦死罪者帰其家）」（中華書局本・三三三頁）とあり、翌七年九月に「縦囚来帰し、皆な之を赦す（縦囚来帰、皆赦之）」（三四頁）という。更に卷四六の「刑法志」には、「六年、太宗は」親ら囚徒を録し、死罪の者三百九十人を閲れみ、之を縦して家に還し、期するに明年の秋を以て即ち刑せんとす。期に及び、囚皆な朝堂に詣り、後るる者無し。太宗、其の誠信を嘉して、悉く原す（之六年、親録囚徒、閱資財者三百九十人、縦之還家、期以明年秋即刑。及期、囚皆詣朝堂、無後者。太宗嘉其誠信、悉原之）」（一四一二頁）とある。○後人作論駁難未詳。（安部 力）