

# 祖庭事苑の基礎的研究

永井政之

禅籍を読まんとする時、看過しえぬものとして、江戸済門の学匠無著道忠（一六五三—一七四五）による幾多の著作の存在がある。

飯田利行博士に依れば、彼の著作は二五五部八七三巻の多きにわたるといわれ<sup>(1)</sup>、禅学研究所の目録ではもと増して、三七四種九一一冊となるという。今その総てを覧るべくもないが、その代表的なものとしては『禪林象器箋』あるいは『葛藤語箋』があり、あるいは『臨濟錄疏滄』等に代表されるであろう多くの校定の書がある。

道忠の「事苑」引用の具合については、その著作を覧るに如くはないが、しかし一方では『盤雲靈雨』<sup>(3)</sup>卷十二—十五の質正部にあって、十六項目にわたる「事苑」に対する叱正卿によつて著わされ、大觀二年（一一〇八）春、四明法英の序があり、ついには「睦庵此ノ容易ノ論弁ヲ以テ、宗乘ヲ昧マサザラント欲ス。而モ宗乘ヲ昧スコトヲ識ズ」とし、「睦庵謂ツベシ誘法ヲ免レズト」という、口を極めての批判などもある。これらの点については、すでに無著の学問を考証する花園大学教授柳田聖山氏の好論考、それ以前の篠原寿雄博士による研究があり<sup>(4)</sup>、いまはそれに譲るが、道忠が批判しつつも引用する「事苑」とはいかなるものであるか、以下弱干の論考をなしてみたい。

すなわち、まず第一点として「事苑」の成立・刊行とその思想的背景。第二点として、その訓詁の対象となつてゐるいふつかの語彙についてである。

の存在がある。

道忠の「事苑」引用の具合については、その著作を覧るに如くはないが、しかし一方では『盤雲靈雨』<sup>(3)</sup>卷十二—十五の質正部にあって、十六項目にわたる「事苑」に対する叱正卿によつて著わされ、大觀二年（一一〇八）春、四明法英の序

さて、「事苑」八巻は、北宋（九五九—一二七）末、睦庵善卿によつて著わされ、大觀二年（一一〇八）春、四明法英の序

と陸庵の略伝、さらに同年八月二十七日付の「建武軍（安徽省）節度使、同知大宗子学事上柱國」なる役職を奉じた仲奚の跋文を有して最初の刊行がなされる。

その成立より開版にいたる事情は、法英の序文に詳しい。少し長きにわたるがそれに依ると、

其道由迦葉至達摩。方伝于震旦。後達摩五百年而生雲門。隨機應問。逗接來學。凡有言句。競務私記。積以成篇。雖不許傳錄而相受授闕之巾衍。後世惜其流布之不廣。遂刊木以行於時。吾少讀之疑其書之脱落。欲求他本較之而未暇。然吾宗印写伝錄率多舛謬者蓋禪家流清心省事而未嘗以文字為意。大觀二年春。吾以輔道之緣寓都寺之華嚴。會陸庵善卿上人過予手書一編甚鉅。其目曰祖庭事苑。  
(z二・十八・一・一a)

とされる。「都寺之華嚴」が何を意味するかについてここで結論を避けたいが、この書が陸庵自ら、

其間援引釈教之因縁儒書之事蹟。往往不知其源流。妄為臆說。豈特取笑識者。其謂累後學。(同右)

と述べるごとく、大機大用を尊び、短言寸言の中に禪機を胎んで学人接化をなさんとするあまり、ともすれば無理会話と呼ばれる方向に傾むかんとしつつある宋朝の禪林に対して批判の一石を投じたものと考えてよい。さらに陸庵は、「又求諸古錄以較其是非。念茲在茲。僅二十載總得二千四百余目。」とし、また「事苑」卷五、天衣義懷の略伝を述べるうちで、

「崇寧中（一一〇二—一一〇六）今」とするのを見ると、陸庵の二十年間のメモに基づいたものであることがわかる。この書が、いかなるルートを経たかは不明であるが、法英のみた「事苑」は、九江道嵩なる禪者の手にわたり、道嵩はその刊行について節度使仲奚の協力を求め、最初の開版に至つたという。<sup>(5)</sup>

その後、この書は紹興二四年（一一五四）の紫雲の後序によれば「後進の学人を聾瞽たらしむる」ものとして版を毀われ、たまたま九頂澄なる人物がその遺本を藏していたため、一一五四年の再刊となつたといふ。<sup>(6)</sup>この時点で付された尽庵師鑒の跋文もそれを裏付けるが、その跋文の後に「眉山王似刻」（大東急文庫蔵本）とあるのを見るなら、二度目の開版は浙江省でなされたのであろうか。

駒大図書館編『禪籍目録』では、この紹興二四年重刊本と、本邦天保年間に作製された「事苑」の索引が水戸彰考館に蔵される旨が記されるのが、すでに戦火で焼失したとのことであり、実際に覧ることはできなかつたが、ただ大東急記念文庫蔵になる五山版のそれは、すでに川瀬一馬博士『五山版の研究』によつても紹介される。<sup>(8)</sup>それによれば、南北朝時代の南禅寺坂雲庵刊行・三井家旧蔵本とは異なり、無刊記ではあるものの、覆宋五山版の典型とも言うべき善本である

この書は、すでに現行の続蔵本と内容的には同一であるが、開版者仲奚の名は続蔵本に欠落し、五山版の場合、陰刻で記される法英の跋文の後に、やはり陰刻で真四角のワクの中に篆刻体で「建武軍節度使之印」と一行四字計二行で記されるその印の中央にある。「事苑」の、以後の開版は、本邦慶長、寛永年間に古活字版として一回、正保四年（一六四七）に木活版の一本として、宝曆八年（一七五八）に町版にそれぞれ開版されるが、それらはいずれもこの型式を踏襲している。

続蔵本の場合、「渡辺千秋蔵書」の印があるもののどの版を底本としたかは不明であるが、返り点が付してあるのを見ると、木活版もしくは以後の版よりの採録であろう。

このような開版の展開、あるいは雲門・雪竇といつた、当代にあってかなり多く読まれた語録への註釈のある点などは、「事苑」がかなり重用されたであろうことを推察せしめるが、しかし一方、法英の意志が

此雖深違達摩西來伝心之意。庶幾通明之士推一適万会事以帰真。

(z · 1b)

たる点にあつたにもかかわらず、当時の禅界にあつては、表面的には極めて曖昧なる取り扱いを受けたであろうことは疑いなく、事実多くの禅録が、何度もの大藏經の開版に際して入蔵されるという榮誉を受けるが、この「事苑」のみは、明版大藏經の開版にいたつてもついに入蔵されることはなく、

その点からみると、祖師の行状言句を記したいわゆるの語録が、学人接化の教科書的存在として重要視されるにいたつたのとは異なつた捉え方が「事苑」に対してなされたと思われ、大藏經に入蔵されなかつたという点のみみても、公式的にはその権威が認められなかつたことを意味している。

いつた、この「事苑」の編者である睦庵という人も、歴史の流れとは無縁であった人で、灯史をはじめとした多くの史書にその名を記すことはない。序をなした四明法英も不明白であるが、彼が序文で「吾宗」とするのをみれば、法英が禅者であることは疑いないが、この法英の記す睦庵の略伝のみのが唯一資料といえる。

それに依ると、睦庵は俗姓を陳氏。幼名は師節、東越（福建）に生れ遠游したが、元符中（一〇九八—一一〇一）老母を養わんがために故郷に帰つたという。その後、再び福建を出たのかもしれないが、睦庵の名は、彼の尊敬する同姓の陳睦州に由来するといい、また福建で彼が住んでいた庵の名でもあるという。

しかしこれのみでは睦庵の伝が明確になつたとは言えないし、彼がいかなる學問に対しても造詣が深かつたのかも不明である。ただ、彼が禪録に対しても大きな感心を寄せる点、あるいは卷五「単伝」の語を註釈するうちで、禪宗を呼称して「吾門」としているのを見れば、あるいは禅者であつたかと

思われる。

前述したごとく、四明法英は睦庵が大觀二年に「都寺之華嚴」にあつた際に出会うわけであるが、この一段が何を指すのか不明である。華嚴とは華嚴寺のことかもしけぬが、都寺とは何か。都の寺の意なら、その都とはどこかという点が疑問として残る。<sup>(11)</sup> 今それらの点を直接明確にはなしえなかつたが、幾多の問題を含めて、「事苑」成立の背景といつたものをもう少し考えてみよう。

いつたま、この北宋という時代は、辺境に外敵の侵入があり、政治的には極めて不安なる時代であったが、逆に経済文化の面では、唐代の激刺さは無かつたにしても、極めて自由に展開したといふ。

禅宗の場合、忽滑谷博士の言葉を借りるなら純禪の時代から禪道瀕熟の時代へと入つたわけである。<sup>(12)</sup> この時代を代表するのは、慧洪（一〇七一一二八）が『石門文字禪』卷一で述べるごとく、雲門派と臨濟派の人々であり、歴史的にはまず雲門派の人々の展開があり、次いで北宋中期以後では臨濟派の人々の抬頭、南宋では明らかに臨濟派の禪者の活躍が禅門の中心を占めるにいたつた。

それらの点については、すでに多くの立場から論じられるので、今はそれに依るが、「事苑」の成立した時代は、すでに雲門派の勢力は衰退への一途をたどっていたわけであり、

五祖法演、円悟克勤、大慧宗杲といった臨濟派の禪者が華々しく活躍した時代であった。

宋朝臨濟派の禪の特色は、五祖法演派下の円悟克勤による碧巖集、擊節錄の提唱によつて決定的なものとなつたと言えりし、また紹興二四年（一一五四）に「事苑」が再版されるごと、註釈をうける語錄として風穴の語錄や、八方珠玉集——この書は後述するごとく円悟、方菴、石溪の拈弄が付されて「拈八方珠玉集」として成立するが、その最初に鴻仰の語錄十七則を掲げて、鴻仰の語錄に大きな意味を認める——が収されることとは決して無縁ではない。

それはともかくとして、睦庵がこのような臨濟派の動向をどのように捉えていたかは不明であり、後述するごとく、風穴衆吼集の採録のみでは推測の域を出ないが、註釈の中心が、あくまでも雲門派の中核である雲門・雪竇の語錄であるなら、やはり当時大きく展開しつつあつた臨濟派の人々に対して何らかの意識があつたとも思えるが、それらはあくまでも、五家という該念の中で捉えられるべきであり、この点については後述することにしたい。

一方、教家との面での関係はどうであつたろうか。

会昌の破仏、あるいは唐末五代と続く政治的混乱は、多くの仏典を失わせしめ教家の勢力に大きな打撃を与えたが、宋朝の興隆は、これら教家の復興にも多大の役割をはたしたと

いう。<sup>(14)</sup> とすると、博引傍証と綿密正確な訓詁を誇る陸庵の学問が、このような教学の復興と無縁な存在であつたとは思われない。「事苑」成立の一翼を荷なうものに陸庵における教学的素養があると思われる。

今ここで「事苑」が、語句の釈にあたつて用いる資料について考えてみる。

「某云」といった形で明確にその典拠を記すものだけでも、外典の部では、註釈書を含めて漢書<sup>34</sup>、郭璞注を含めて莊子<sup>34</sup>、說文解字<sup>28</sup>、論語<sup>20</sup>、春秋三伝<sup>18</sup>、爾雅<sup>15</sup>、史記<sup>14</sup>、釈名<sup>12</sup>（数字はその頻度）等、総じて二四七種の外典が四二五項目において使用される。

内容を検討した上で典拠を考えるなら、この数はもつと増加するであろう。これらの点については、また別の機会に考えてみたいが、当代の知識人として的一般の素養としてこれらの外典が読まれていたことは疑いないが、量的には、外典よりの引用が、後述するごとく内典のそれに比して多くなっていることがわかる。つまり、陸庵が法英序の中で「妄為臆説」と批判するのは、特に「儒書之事蹟」のそれに対する点を問題視したのではあるまいか。

一方、内典を典拠とする場合はどうか。具体的を名を記すものを対象とし、禪宗関係の語録・灯史を除外して考えてみると、涅槃經<sup>29</sup>、大智度論<sup>27</sup>、大唐西域記<sup>15</sup>、維摩經<sup>14</sup>、首

楞嚴經<sup>13</sup>、華嚴經<sup>12</sup>、法華經<sup>7</sup>等が代表的なものであり、総じて八五種の内典が一八六ヶ所で例証に用いられる。もちろん宋高僧伝、伝灯錄、正宗記の存在は無視しえないし、頻度は少ないとても、「德山廣錄云」「投子古錄云」「玄沙廣錄云」「南陽廣錄云」といった語録よりの引用も注目しておいてよい。それらの引用文献の典拠の一々を明確にすることは、陸庵の学問を考える上で極めて重要な意味を持つと思われ、今後の課題としておきたいが、今、ここでは、特に華嚴学との関係に注意を払っておきたい。

華嚴学関係よりの引用は、前述した華嚴經の12を含めて、法藏の金師子章<sup>3</sup>、（1は五台承遷の金師子章注より、2は普水淨肇論より、因みに肇論より3）杜順の妄尽還源觀<sup>1</sup>、「演義云」として澄觀の『隨疏演義鈔』より3、さらに八十華嚴の註釈をなしたところから「華嚴疏主」と敬称される澄觀その人の言として、（「華嚴疏主云」として）『華嚴經疏』より13回の引用がなされ、総じて36回の引用となり、これは他者と比しても決して少なくない。これらの点については十分に検討しなくてはならぬが、以上の点からみると、陸庵は唐宋代の華嚴學に対して、かなり深い造詣を有していたと思われる。特に澄觀の学問に対する関心は相当深かつたと推測される。

「事苑」卷六での「無為」の語に対する註釈は、老莊の語

を典拠とせぬところに仏者としての睦庵の面目を窺わせるが、例証とされる瑜伽論、大智度論、維摩経までを含めて『華厳經疏』そのままの引用であるのは、その一例と言えよう。<sup>(15)</sup>

このように、澄觀の学問に対する興味は深いのに、一方『円覺經大疏鈔』を著わして教禪一致論を唱えた圭峰宗密（七八〇—八四一）の存在をまったく無視するし——宗密が重視した円覺經を例証に用いるのは一回のみ——あるいは『宗鏡錄』を著わした永明延寿、あるいは李通玄の存在もまた無視してしまう。華嚴學と禪の融合を目指したこれらの人々が何故無視されるのか、いまは言及しえぬが、一口に教禪一致論といつても、澄觀と宗密とのそれが異なることはすでに鎌田茂雄博士「中國華嚴思想史の研究」において指摘されるのであるし、あるいは学問の方法論の問題もあろうから、また別の立場からこの点を考える必要があろう。

さらに睦庵の学問を考える上では『首楞嚴經』よりの引用のあることも注意してよい。すでに周知のごとく、『首楞嚴經』は、宋代の教禪一致論者で瑠璃慧覓の法嗣である長水子璿（九六四—一〇三八）の所依の經典であり、<sup>(16)</sup>『首楞嚴經』を引用しての註釈の1は子璿によるそれである。

このようにみてくると、睦庵は当時大きく展開していた教禪一致思想に対し、多大の感心を寄せていたであらうと推測しうる。

もちろん註釈される語の性格によつて、例証に用いられる資料の性格も左右される場合もあるから、この点のみをもつて結論するのは危険であるが、しかし語録の中からどの語句を選択するかという権利はあくまでも睦庵自身の手にあつたわけであるし、しかも前述のごとく、「他の禪者は引用する語のその本意を知らぬ」とまで言いきる自信は、やはり相当の学を修めた人のものであろう。

では、彼自身は博学であることをどのように捉えていたのであらうか。彼は「單傳」の語を釈するうちで次のごとく言う。<sup>(18)</sup> 伝法の諸祖は、初め三乘の教えを以て兼ね行じた。後に達磨は心印を單伝し、執着を破し宗を顯わした。所謂、教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏がこれである。然るに不立文字とは、その意を本当に知らぬものは、往々にして文字を捨て去り、黙坐を以つて禪となすが、これは實に吾が門の臨莘である。（中略）夫れ天下の宗匠たる人で、吾が道のかがやきの大なるを欲する人は、多くの学問の学ばぬものはない。云々、

とするのは、明らかに当代の暗証の禪者に対する痛烈なる批判であるが、それは澄觀がかつて『演義鈔』の中で、

教を廢して禪を求めようとするのは、仏心を抑えるのみではなく、実に後学の者を誤らせることがある。云々 と言うのを受けたものとも考えうる。

しかし一方で睦庵は「教外別伝」の語を釈して、<sup>(20)</sup>

教外別伝とは、正宗記に曰く。黃巻赤軸の間の言声字色、縱然として形のあるものがそのまま直ちに宝相無相の心と一であるといふのではなく、またそれが仏の教えとまったく別のものであるというものでもない。まさに教述の到らぬところのものを言うのである。

とし、さらに智度論、楞嚴經を傍証として論じ、右の文を次のごとく結論づける。

聖人はこの道理を驗めて、ゆえに命じて心を以つて相い伝えるのであり、禪者のいう教外別伝とは、すなわちこのことである。とするのは、明らかに禪宗の立場としての教外別伝の本義を知つていたことは疑いない。

睦庵が華嚴に詳しかつたと思われる点、あるいは教禪一致論を知つていた点等をもつて彼が教禪一致論者であつたかどうかという点までを断定することは避けたいが、彼の、禪者の語録をあくまでも学問的態度をもつて読まんとする姿勢には、いわゆる教禪一致論とは異なるにしても、少なくとも禪の中に教学を包含することを意図したと言えるであろう。

## 二

次に、第二点の「事苑」の註釈の対象となつた、當時行われていたであろういくつかの禪籍について考えてみたい。すでに論じもしたごとく、「事苑」の註釈の特徴の一につき、

その註釈順がある。<sup>(21)</sup> 睦庵は禪録に註釈する際、常にその順は禪録にあらわれるそれに従う。とすれば「事苑」の註釈順を手掛りとして一一〇八年の時点での禪録の形を逆に推理することも可能になる。

今、「事苑」全八卷の註釈の具合をみると左記のごとくなる。

卷一前半 雲門錄上 (一〇八)

雲門錄下 (四六)

雲門室中錄 (五四)  
拾遺三則

卷一後半 雪竇洞庭錄 (四三)

雪竇後錄 (四三)

雪竇瀑泉集 (九五)

雪竇拈古 (六一)

雪竇頌古 (一九七)

卷三 雪竇祖英上 (三七一)

雪竇祖英下 (三〇六)

卷四 雪竇開堂錄 (三九)

雪竇拾遺二九則

示寂偈

卷五 懷禪師前錄 (九一)

懷禪師後錄 (三五)

池陽問 (九一)

卷六 風穴衆吼集（二六一）

法眼錄（二五二）

いる。それによると、

師（天衣）製序引云。大師諱文偃。（中略）演化五十余載。去

卷七

蓮華峰（天台德韶）語錄（七七）

此一百三十祀。乃有墮堂攀古垂代言句。抑有示者流落華夏禪叢。

八方珠玉集（一七三）

好事者集摸板焉。丞數因禪人入室請益。頗見語句訛謬因緣差錯。

証道歌（六二）

（中略）今年夏住秋浦。警衆外聊得披覽斯文。乃援筆修之。削繁

卷八

十玄談（一三）

補闕。遂成其秩。云々。

釈名讖弁（三一）

時皇祐五年五月望日。住秋浦景德禪院伝法沙門義懷述（二・二六

語縁（二一）

d)

雜志（三一）

（一）内の数は註釈対象語句数

卷一から卷四までで註釈の対象となつた雲門、雪竇の語錄については、すでに弱干の論考をなしたので<sup>(22)</sup>、今はそれ以上には論じえぬが、雲門の語錄についてのみ、一点の補正をしておきたい。すでに論じたごとく、没後さほどの時期を経ずして、守堅によつて集められた雲門の語錄は、一〇七六年

の円覚宗演の校勘をもつて世に流布することになるが、この書がそのまま「事苑」の註釈対象であつたとは考えられず、論中では、別系統の語錄の存在、もしくは物初大觀による「古尊宿語錄」重刊にいたるまでの改変を予想したが、「事苑」卷二では「七十二棒」の註釈にあたつて、「見懷禪師重修雲門錄。興今摹印者頗殊。」として、皇祐五年（一〇五三）五月望日付の「雲門錄」に対する天衣義懷の序全文掲げて

とする。

庵がこの書を利用して、一〇七六年の宗演校勘本の校訂をなしたことは明白で、「雲門錄」に対する註釈の八ヶ所で「天衣本」あるいは「懷和上本」として語句の対校をなしている。

この天衣本がいかなる体裁をもつていたかは不明であるが、睦庵の訓詁の対象となつたのは、「勘弁」の項までを有する宗演校勘本ではなく、より原初的な型式の天衣本であつたと考えてよいであろう。しかも睦庵は「天衣本」に対して註釈をなしつつも、常に宗演本を意識していたのであり、だからこそ、あえて天衣本との校訂を付したのであろうが、それは同時に、すでに宗演本に圧倒されていた天衣本の存在を予想せしめる。

さらに、卷一で「透法身<sup>(24)</sup>」を釈する中で「嘗読雲門錄」とするのを考慮するならば、少なくとも睦庵は三種の異本の存在を知つて「雲門錄」の校訂をなしたことになる。しかも全八巻のうち雲門錄に対してのみは、誤字脱字の訂正を「○板○行」にいたるまでも綿密厳正になすのは、明らかにそれを裏付けであるうし、睦庵の雲門錄に対する傾倒ぶりが窮われる。

次に、雪竇の語録については既述したことなく、少なくとも五山版（東洋文庫藏）のそれをもつて「事苑」のみた雪竇の語録に比しうるという点のみを確認しておきたい。

したがつて、問題となるのは第五巻以後で対象となつている語録である。

第五巻は、雪竇の法嗣で池州杉山庵に住した天衣義懷（九三十一〇六四）の語録である。睦庵は、天衣の語録を「懷禪師前録」「後録」「池陽問」と、原典にならつて区分し、計二一七項目にわたつて註釈する。しかるにその対象となつた天衣の語録が不明である。

いつたゞ彼は、法系的には一一〇一年の「続灯録」の著者である仏国惟白の祖父にあたる人で、禪淨双修者として知られ、荻須純道博士『日本中世禪宗史』によれば「勸修淨土説」なる著作が存したという。その語録は、「続灯録」卷五をはじめとして、「普灯録」卷二、「続開古尊宿語要」第二地集、「五灯会元」卷十六等にあつて記されるのであるが、註釈の

具合を考慮するなら、それらをもつて該当の書と考へることはできない。

つまり、睦庵のみた天衣の語録は、以後のものとは明らかにその性格を異にするのであり、「続開古尊宿語要」等の記事が、語録を依拠とするものかどうかも明確でない。ただ「事苑」に天衣が収されるのは、明らかに天衣の立場が、雲門・雪竇・天衣という雲門派の系譜の上で捉えられていたことは疑いない。

第六巻は、臨濟系よりの唯一の引用で、風穴延昭（八九六一九七三）の「衆吼集」に対する註釈と、法眼の語録に対するそれである。

「衆吼集」そのものはすでに存在しないが、風穴の語録は、「伝灯録」卷十三にあつて記され、「廣灯録」卷十五、「古尊宿語録」卷七所収のそれがあり、一四九六年成立の東陽英朝の「宗門正灯録」卷三でも収されている。

今、二五八項目に対応する語を、前記の資料中より検索すると別表のことくなる。これらの表の○印の付してあるものが、「事苑」と各資料との間で重複するものであるが、「伝灯録」と「廣灯録」の場合は、語の配列順は「事苑」のそれと、ほとんど変らぬ。それからみると「伝灯録」の風穴の条が、「衆吼集」よりの抜萃であることは明確である。「古尊宿語録」中のそれは、かえつて「伝灯録」との重複を避けんとするようである。





問那墟  
雋然  
示衆  
甥甥  
鄉輩  
如

また無着道忠は、四八巻古尊宿語録の目録の中で、第七巻に風穴語録を掲げる脚註にあって、

正灯の録する所と大いに異なれり。<sup>(25)</sup>

とする。正灯録での風穴の語録は、「伝灯録」「古尊宿語録」を折衷したものかもしれないが、配列順序には、すでに「衆吼集」の面影はないと言える。

以上の点を考えてみると、やはり最もよく纏っているのは「広灯録」の記事である。「広灯録」が、馬祖—百丈—黄檗—臨濟と統く、いわゆる馬祖四家語録の内容を考える上で重要な役割をなすことはすでに論じられるが<sup>(26)</sup>、「広灯録」の記事は、風穴の語録を考える上でも重要である。卷十五の風穴の条は、「事苑」のそれと比する時、前半と後半にかなりの省略がみられ、明らかに「衆吼集」そのままでないが、重複する語のみに限るなら、順序は完全に一致する。

次に、法眼の語録について考えてみる。

いったい法眼の語録については、「伝灯録」卷二四の法眼の条が

三处法集乃著偈頌真讚銘記證注等凡數万言。学者繕写伝布天下。

(T五一・四〇〇a)

と伝えるのを見ると、法眼文益（八八五—九五八）没後、さほどどの時期を経ることなく、かなり大部の語録が成立していたことがわかる。現存する五家語録中のそれは、一度失なわれたものを、明代に郭凝之が再編したものであるが、これが古い法眼の語録をどこまで引いているかは不明である。<sup>(27)</sup>

「伝灯録」あるいは一二三八年の「続開古尊宿語要」所収のそれが、古い法眼の語録に依拠した可能性は大きいが、それらの記事と「事苑」での註釈を対校してみると、重複する単語は極めて少ない。

わずかに「伝灯録」卷二九「讚頌偈詩」の部で所収する法眼による「頌十四首」において、重複のみられる場合があるが、それらの配列順はすでに「事苑」のそれとは異なり、かなり錯走したものとして現われている。

つまり、語録に散在したであろう十四首の頌を「伝灯録」は一所に纏めたのであり、その時に順序が入れかわったのであろうが、今はそれ以上に法眼の語録については論じえない。

の語録も、「伝灯録」卷二五、「聯灯会要」「会元」等にあっても記されるが、単独の語録として現存することはなく、「事苑」のみた語録は、すでに存在しない。

次に「八方珠玉集」について考えてみたい。

鐘・阜二禪師によつて集められたという「珠玉集」そのものは現存しないが、三一九則の古則に対し、円悟克勤・仏鑑慧勲・方菴宗顯・石溪心月という四禪者の拈弄が付された「拈八方珠玉集」が存在する。

この書には、宣和七年（一一二五）の円悟の序、紹興六年（一一三六）の方菴の序、石溪の侍者祖慶の序が付される。これによつて「珠玉集」が「拈八方珠玉集」として成立していく過程がわかる。<sup>(28)</sup>「拈八方珠玉集」は「禪籍目録」<sup>(29)</sup>あるいは川瀬博士「五山版の研究」の指摘するによれば、五山版として現存するのは宮内庁書陵部・大東急文庫に蔵される二本のみである。祖慶<sup>(30)</sup>の序は、宝祐二年（一二五七）の開版のあることを示しているが、いま大東急文庫蔵のそれは、至徳二年（一二八五）の刊記と、開版助縁者の名を列挙している。刊記にあつては

八方珠玉集 漣没六十年 末葉諸孫等  
勲力以雕鐫 永置天地院 令法源流傳  
至徳乙丑歲 仲秋良月天 謹記之

とされるから、至徳二年より六十年前にも開版された旨が記

されるが、すでにこの時点で失なわれていたようであり、それ故二度目の開版となつたのである。

それはともかくも、著語の部分を除くいわゆる本則を集めたものが、「事苑」の対象となつた「珠玉集」であることは疑いなく、いま「拈八方珠玉集」の本則と註釈の具合を逐一検討するなら、いくつかの例外を除いて、「珠玉集」が忠実に拈弄されていることがわかる。

逆にみると、「拈八方珠玉集」の成立が、「珠玉集」と同じくつてかわつたと考えうる。つまり「珠玉集」の本則と同じほどに、四人の禪者によつてなされる著語が大きな意味を持つにいたつたのであり、それがあるいは一一五四年の「事苑」の再刊を促すにいたつた一因とも言えるであろう。

永嘉玄覚の作に帰せられている「証道歌」については、すでに胡適博士の説<sup>(32)</sup>、それに対する宇井博士の説がある。<sup>(33)</sup>宇井博士によれば、七五〇—八〇〇年の頃には玄覚の証道歌の存在が世に知られていたという。いまは「伝灯録」卷三〇に收されるそれは「事苑」のみたそれと一致することのみを確認しておきたい。

第八卷の「十玄談」は、石霜慶諸—九峰道虔と嗣いだ同安常察の作で、「伝灯録」卷二九に本文のみが收されている。睦庵は「事苑」で

叢林所行十玄談。皆無序引。思囊游廬阜得其序於同安影堂。（2・

として、その序文を収録し、さらに

窺観十玄談所作。題目不無深旨。而後人輒自削改。蓋由不知當時命題製作之由。妄建私意。良可歎也。而伝灯又復削去祖意転意二題。(中略)此伝灯之誤也而又近世題目不与頃意相符。学者宜自攷之。(2・一二三b)

として、第二句に「祖意」第九句に「転位」の表題のあるべきを指摘する。慧洪の「林間錄」(一一〇七)が「十玄談」について、

同安察禪師作十玄談。大宏正中妙挾之旨。其言妙麗照映叢林。然歲月寢遠多失其真。今伝灯所載題目不同。云々。(2・二二・三・四・三三三b)

とするのも、すでに完本としての「十玄談」の存在を疑わせるが、表題を除く内容のみをみれば、「事苑」の註釈と「伝灯錄」の記事は一応は一致する。

ただ問題は、一口に「伝灯錄」といつても種々の異本の存在をどのように考えるかという点である。それらについては今は論じえぬが「十玄談」についてのみみると、元延祐刊本来底本とする大正藏経所収の「伝灯錄」ではその表題「同安察禪師十玄談並序」として、その序文を収録し、さらに「祖意」「転位」の表題も付すのであるが、これが「事苑」の指摘を受けたものであることは自明であり、序文の脚註では、

「卿公事苑云」として、「事苑」の註釈をそのまま掲載している。

因みに、近年、台灣・真善美出版社印行の「伝灯錄」は、民国八年(一九一九)に、常州天寧寺で開版されたものを底本として、六種の異本を校合に用いている。この天寧寺本の系統は不明であるが、やはり「十玄談」の序文が欠除し、「事苑」の記事をもつて序の部分を補っている。

さらに、四部叢刊所収「伝灯錄」は、本学の石井修道氏の御教示によれば、その総てを宋版のものとは断定しえぬといふが、その卷二九で収する「十玄談」は、表題を「詩八首同安禪師」としているが、いわゆる「祖意」「転位」の部分の偈頌の総てを欠いている。

また、金沢文庫蔵の「伝灯錄」は宋版一切經の一部であるが、欠巻の部分が多く——巻2・3・4・8・9・24・27・29が欠ける——対象とならない。さらに、明藏中の「伝灯錄」もやはり序文の部分を欠く。

一応、その序と本文についてのみ考えてみたが、この「十玄談」の各章の表題そのものも、かなり錯走がみられる。いまそれらを対照してみると次のとくなる。

事苑	四部叢刊本	天寧寺本	元版	明藏
一心 二祖	印 意 表題本文ともに無	心 印 意	心 印 意	心 印 意

とする。さらに、各句の最後が、必ず次の句への結びつきとなるとする。つまり「十玄談」全体が、実は一つの綿密なる計算の上に成立していることがわかる。

次いで「釈名讃弁」として、「七仏」「伝灯」「祖師」「禪師」「長老」の語について釈し、さらに「祖偈翻訳」「注祖師讃」として、天台徳韶の法嗣雲門重曜の語録より、雲啓が翻訳し、重曜が注をなした「宝林伝」に記される祖師の讃語二八首——般若多羅十一・那連耶舍十三・竺大力一・誌公一・達磨一・六祖一一を挙げている。

「宝林伝」の問題については、すでに常盤博士、柳田氏の論考等があり、いまはそれに依るのであるが、特に柳田氏は「事苑」のこの段を評して「智炬の宝林伝の識語を、總じて二八首とするのは極めて杜撰である。<sup>(35)</sup>」とされるのは妥当と

言える。

いまは、睦庵が実際に「宝林伝」をみたかどうかという点については疑問としておきたいが「事苑」の中で、三ヶ所において「宝林伝」が引用される点は注意しておいてよい。<sup>36</sup>

禪家流聲前體道。豈涉言詮。然古人接物應機不無兼帶。聊出數縁以示來學。(Z.二五d)

、さらに  
十玄之詞、其次叙當視其題目。皆連連而作。前五首示其旨要。後五首使履踐之。然八首皆兩字為題。意雖相貫而詞句畧為起伏。

(z · 11111b)

志記也。積記其事故曰雜志。如世書律歷食貨五行皆有志也。

として、禅門における要語のいくつかについて註をなすが、それらは特定の語録に対してなされたものではない。

さて、以上「事苑」の註釈の対象となつたいくつかの語録の成立について、弱干の考察をなした。

表面的にみると、鴻仰派下の語録がまつたく無視されるようでもあるが、すでに論じられもするごとく<sup>(37)</sup>、「珠玉集」の最初に扱われる鴻仰の語録は、当代にあつて鴻仰宗を代表するものの一つであつたろう。また「十玄談」は前述のごとく、すでに洞曹派下の「正中妙挾之旨」を挙揚したものと考えられてゐたのである。つまり、全体のバランスではあくまでも雲門派に対しその関心を向けてゐるが、同時に、当代確立しつつあつた五家の該念を無視することはできなかつた。

しかるに鴻仰の語録が正式にまとめられるのは明代にいたつてであるし、洞曹の語録も初めからあつたか疑問とすべき点が多い。また臨濟義玄の語録の語録が、円覚宗演によつて重開されるのは宣和二年(一一二〇)のことであるが、それ以前、一〇三六年の「広灯録」が拠つた古い四家語録中の「臨濟録」を睦庵は知つていたかどうか。その古い四家語録と「広灯録」との関係を見出しえたかどうかも不明である。

このようにみてくると、五家を意識しつつも、しかもその宗祖と目される人々の語録は明確でなかつたと言えるのであ

るから、それらの宗派を代表するものは何かという選択がなされたのではあるまい。そこでは当然「宗門十規論」に端

を発する五家の特色といったものも考慮されたであらう。しかしいまはこれ以上に論じえないのであり種々の問題も含めて、今後の課題としておくことにしたい。(四八・六・二二)

### 註(1) 飯田利行「学聖無著道忠」

(2) 花園大学禪学研究所「無著道忠禪師撰述書目」、竜華院所

#### 蔵之部

(3) 「盈雲靈雨」二十巻は現在京大図書館に蔵されるが、卷二

より巻四までが欠巻となつてゐる。またこの書の文献としての紹介が、篠原寿雄博士「無著道忠の盈雲靈雨について」(昭和三八年『岩井古稀記念論集』)によつてもなされている。

(4) 柳田聖山「無著道忠の学問」禪学研究五五。

篠原寿雄「無著道忠の学問について」宗学研究二号

(5) 仲奚の刊記では次のごとく記す。

睦庵卿上人作祖庭事苑。正宗為之序。其説甚詳。九江道嵩禪客以子熟遊叢林而篤信此道。持其書示予欲伝于世。予覽而嘉之。云々(2・二・十八・一・一二一c)

(6) 紫雲の後序(一一五四)では

睦庵道人集祖庭事苑。刊行於世。于茲有年。或謂前輩以聾瞽後進嘗毀之。(中略)九頂澄公得遺本藏之篋中。住靈泉之七年。燕坐無事義然出。施縉鏤板。再廣其伝。云々(同・一二一d)

としている。

(7) 「禪籍目録」二六八頁。

(8) 川瀬一馬「五山版の研究」上十一一二頁、四〇九頁、下五四頁。

(9) 柳田聖山「大藏經と禪錄の入藏」印仏研二〇一一

(10) 「事苑」卷五 (Z・二・十八一・六六c)

以下頁数のみ記す

(11) 論中で述べたごとく、陸庵と華嚴學（特に澄觀のそれ）とは何らかの関係があつたと思われるが、いま「都」を長安と

考えると、「都寺之華嚴」とは、かつて法藏の創建になり、澄觀没後その塔が建てられた華嚴寺のこと（鎌田茂雄『中國

華嚴思想史の研究』一六八頁）かもしれぬが、『陝西通志』『長安縣志』（静嘉堂文庫蔵）では、澄觀の名はあつても、陸庵の名は見出しえない。

(12) 忽滑谷快天「禪學思想史」

(13) 「石門文字禪」卷一では

禪門分江西南嶽之五派。後正盛雲門臨濟之兩家。云々

(14) 道端良秀「概説支那仏教史」

(15) 「無為」に対する「事苑」の註釈と「華嚴經疏」での釈を対比してみる。

「事苑」卷六 Z・八二d

華嚴經疏T三五・六七六c

華嚴疏主云。為作也。作即第五無為。為者作也。即前生生滅寂滅沖虛湛然常住。無滅今虛空等。寂滅沖虛湛然

彼造作。故名無為。  
又瑜伽云。無生滅不繫屬因縁。是名無為。

常住。無彼造作。故名無為。  
瑜伽云。無生滅不繫屬因縁。是名無為。

又智論云。無得故名曰無為。  
又淨名云。不墮數故。

智論云。無所得故名為無為。  
淨名云。不墮數故。

縁。是名無為。  
又淨名云。不墮數故。

是名無為。  
淨名云。不墮數故。

(16) 鎌田茂雄「中國華嚴思想史の研究」五八八頁。

(17) 鏡島元隆「道元禪師と引用經典語錄の研究」九五頁。

(18) 「事苑」卷五 (Z・六六c)

「華嚴經隨疏演義鈔」T三六・一七a

(19) 「事苑」卷一 (Z・三c)

(20) (21) 拙稿「雲門廣錄の成立に関する一考察」宗学研究十三号。

拙稿「雪竇の語錄の成立に関する一考察」駒大大学院仏教学研究会年報第六号。

(22) 同 右

(23) 柳田聖山「臨濟錄」（仏典講座20一九三頁）では、「語錄に

勘弁の章があるのは、恐く『雲門廣錄』と『明覺禪師語錄』がはじめて、宗演はこれに倣つたのであり云々とされる。

雪竇の語錄はともかくとして「事苑」の註をみる限り「雲門廣錄」に勘弁が付されるのは、あるいは宗演校勘の時点ではなかつたかと思われる。

(24) 「事苑」卷一 (Z・三d)

「今刊古尊宿目録」

(25) (26) 柳田聖山「馬祖禪の諸問題」印仏研十七一一  
宇井伯寿「第三禪宗史研究」六六頁。

(27)

(28) 鈴木哲雄「鴻山語錄成立の背景とその性格」印仏研二〇一

(29) 「禪籍目録」三七一页

(30) 川瀬一馬「五山版の研究」四二五頁

(31) この祖慶が、「拈八方珠玉集」の刊行を遡ること約七〇年前の淳熙一五年(二八八)に「大慧語錄」に序をなした人物であるか否かという点については不明である。なお「大慧語錄」については、本学・石井修道氏「大慧語錄の基礎的研究」上(駒大仏教学部研究紀要)三一号を参照されたい。

(32) 「胡適文存」第三集卷四一四 三五六頁

(33) 宇井伯寿「第二禅宗史研究」二七四頁

(34) 「伝灯錄」卷二九(T五一・四五五a)

(35) 常盤大定「宝林伝の研究」

(36) 柳田聖山「初期禅宗史書の研究」三六三頁

(37) 「宝林伝」が例証として引かれるのは左記のことくである。

卷一・曹溪(Z・二b)、卷六・張行滿(Z・八〇c)、

卷八・弁服色(Z・一一九b)

(38) 鈴木哲雄、前掲論文

(39) 柳田聖山、前掲論文

〔付記〕この小論をなすにあたり、中国文学研究室中村璋八先生、本学助手の石井修道氏に多大の御世話をなつた。記して謝意を表したい。