

# 天桂伝尊撰『報恩篇』の研究(二)

巻中「宝鏡三昧金鏡」について

松田陽志

はじめに

本稿は前稿<sup>(1)</sup>に引き続き江戸期曹洞宗の宗義論の勃興の契機となつた永覚元賢(一五七八—一六五七)撰『洞上古轍』を承け、天桂伝尊(一六四八—一七三五)によつて撰述された『報恩篇』(三巻)の成立に大きな影響を与えた諸要因について検討する。

前稿では鳳潭(一六五九—一七三八)撰『鉄壁雲片』(三巻、享保四 一七一九 年五月刊)中の批判箇所を検討により、『報恩篇』の刊行(享保五 一七二〇 年五月)以前の草稿本の存在を確認し、草稿本から刊行本への改稿の傾向について、上巻の「参同契毒鼓」において比較検討した。

本稿では、前稿の視点を踏まえながら草稿本と刊行本との比較を『報恩篇』中巻の「宝鏡三昧金鏡」(以下、「金鏡」)において行い、両本間にみられる天桂の改稿の意図について検討してみたい。

一、「宝鏡三昧金鏡」の成立

最初に、『報恩篇』の三巻本以前の「金鏡」の成立について検討しておく。前稿で検討したように『報恩篇』三巻の内、上・中巻の「参同契毒鼓」・「宝鏡三昧金鏡」は巻下の「洞上五位弁的」に先立ち二篇一書として成立している。このことは草稿本に、刊行本にはない正徳六(一七一六)年六月の年記の「参同契宝鏡三昧毒鼓序」があり、巻下の「洞上五位弁的」には、享保二(一七一七)年二月の『碧巖録』提唱を契機として撰述した旨が冒頭に記されていることから知れる。

また草稿本の序は蔵鷲庵侍者によるもので正徳六年夏に天桂が衆の請めに応じ、「参同契」「宝鏡三昧」の提唱を行ったものを、随聞・随記したものであることを記している。

草稿本『報恩篇』の写本は現在六本(前稿参照)が確認でき、その内(洞上)五位弁的を含む三巻構成のものは埼玉県永源寺所蔵本のみであり、したがって永源寺所蔵本のみ

は享保二年以降の書写本であることがわかるが、草稿本の異本間で両篇(参同契・宝鏡三昧毒鼓)の内容については、刊行本との間に全面的な改稿とみられる相異はほとんど無い。前稿で述べたように享保二(一七一七)年二月書写の年記を持つ松ヶ岡文庫所蔵本は、「洞上」五位弁的の成立以前の書写本であるが、永源寺所蔵本と比較しても、その相異は僅かな字句の異同にとどまる。両篇を通じ刊行本以前の草稿本の段階において天桂自身の改稿は行われなかったと考えられる。

草稿本から刊行本への大幅な改稿にあたり、大きな影響を及ぼしたと考えられるのが、前稿で検討した鳳潭の『鉄壁雲片』の天桂批判である。鳳潭は享保二年以降に成立した「(洞上)五位弁的」を含む草稿本を目にし、享保四(一七一九)年に『鉄壁雲片』を刊行し、その中で天桂の草稿本の内容を厳しく批判する。

天桂の草稿本はその書名を『報恩篇』とは記しておらず、『参同契』『宝鏡三昧』の注釈はいずれも「毒鼓」と示している。本稿が取り上げる「宝鏡三昧」の注釈も『鉄壁雲片』の引用は少ないものの「金鏡」とは記していない。

草稿本の諸種異本でも、三巻本の永源寺所蔵本も含めて一貫して序の通り「毒鼓」とあり、「宝鏡三昧」の注釈を「金鏡」と名付けたのは、『鉄壁雲片』による批判以降の刊行

本においてであると推測することができる。ただし本稿では混同を避け草稿本の「参同契毒鼓」は「毒鼓」と略し、「宝鏡三昧」の注釈部は草稿本を含め「金鏡」と称することとする。

二、「鉄壁雲片」による草稿本「金鏡」の引用・批判

『鉄壁雲片』の草稿本への批判が、刊行本、中でも前稿で検討した「参同契毒鼓」の成立に大きな影響を与えたことは間違いないが、本稿が取り上げる巻中の「金鏡」においては、鳳潭の『鉄壁雲片』の所説に対する言及箇所は極めて少ない。直接には前稿でも取り上げた、次の箇所(如世嬰兒。五相完具)が鳳潭の所説に対する批判が反映された箇所としては唯一である。

或る禅人問う、吾が門従上来の宗師の言句。退いてこれを賢首天台の判教に校せば、多くは終別二教を出でず。動もすれば蔵通両乘に涉ること有り。其の引く所の教典、半満偏円、分疎し下さず。適に円教を奉すること有るも、亦た旨意隔別して、円理に達せざるに似たり。不立文字の談有りと雖も、曾て終別の教域を過へず。何をか教外仏心の宗と言わんや。然も古今の大師これを分弁すること能わず、顛預僞伺にし去る。是れ教眼を味まさざるやと。

老僧、覺えず嗚呼として曰く、汝、教外の題目を遺失して、死

郎当地に這般の言を為す。痛しいかな。如今試みに問う、汝が  
糞、日用屎尿放屁、起臥立居、喫飯喫茶、寒暖健困、東走西走、  
左之右之、是れ終教に依りて為るか。別教に依りて為るか。性  
善か性悪か、賢首天台作麼か判屬す。此是れ汝が本做的本用的。  
賢首天台は且らく置いて論ぜず。仮令、仏陀なるも奚ぞ界畔を  
立て半滿を論ぜんや。

(原漢文、享保六年刊本『報恩篇』巻中、十一丁左、十二丁左。訓読  
は資料に付される訓点にしたがった。以下同)

ここに挙げられる、禅宗の語句は法藏による華嚴五教や天  
台の化法四教の教判によれば終教・別教の域を出ないという  
「或る禅人」の批判は、『鉄壁雲片』の語自体を引用したもの  
ではなく、また内容的にも天桂個人に対する批判ではなく、  
禅宗全般に向けられた批判である。

しかし前稿で検討したように、天桂の法孫の父幼老卯の  
『報恩篇辨耕』に「鳳潭師ノコト。或問ニ設ク夕也」と註して  
いることや、同内容の禅宗批判は『鉄壁雲片』の随処にみら  
れる鳳潭の所説であり、天桂も『正法眼藏辨註』(草稿本)  
等において再三にわたって鳳潭の教判による禅宗批判に対す  
る具体的批判を明らかにしていること等からみて、『鉄壁雲  
片』を承け、天桂が刊行本に至って鳳潭の批判を要約し批判  
することで付加した箇所であると考えた。

ただし、この箇所が続けて天桂は次のように批判を更に展

開している。

これを達磨門下、教外別伝、正法眼藏涅槃妙心と謂う。三世  
の諸仏、有ることを知らず、狸奴曰<sup>特</sup>却りて有ることを知る。  
人人、此箇の自心に証據す。これを単传的の心印と謂う。唯だ  
此れ箇の自心なり。外、別传的の法有りと言わず。知る者は心  
に在りて知る。豈、文字の陳述を尋ぬるや。故に云く、不立文  
字と。単に文字を排斥するに非ず。一切嫌の法無く、一切探  
的の法無ければなり。凡そ如来一代の時教、半滿偏円、共に是  
れ度衆生の方便、教迹中の事なり。

故に業山曰く、教に教師有り。論に論師有り。争か老僧を怪  
しみて得ん、と。

永平古仏抄して曰く、和尚は是れ什麼の師ぞ、と。這裏に得  
坐<sup>被</sup>衣するも、只だ這れ是れ。汝が本分に於て更に何をか損  
益せん。汝輩、此の如く常に教外に在りて活計自若たり。  
然るに終別偏円教内判属の理屈に跌く者は、何の謂ぞや。愚の  
更に愚なるものなり。又言う所の旨意隔別して円理に達せざる  
に似たりと。汝が本分家に什麼の欠少すること有りて、外、別  
に円理を求めんや。宜しく遊魂を接して如の何と看るべし。何  
為れぞ、黒没峻地に性善性悪の具不具、修性権実の即不を論ぜ  
んや。

夫彼の賢首天台なる者は、能く教中の階位、名字の義解を言  
うものにして、水母、蝦目を仮りて教海裏に遊ぶものなり。

借問す、乾屎楸・麻三斤・須弥山・華葉欄・解打鼓・輓木  
 毬・鎮州の蘿蔔・廬陵の米値、是等の語句、將た終教となさん  
 か、將た別教となさんか。請う試みに判屬して看よ。

汝、將復言わん、此れは是れ無義味の語、初めより義解を著  
 くること無きものと。阿呵呵、笑つに堪えたり、吾が門の諸祖、  
 事を説き理を説き、教理行果、言説宛転するも全く教家の途轍  
 に落ちず。更に汝が義解に齟齬す。語、一般なりと雖も其の旨  
 自ずから異なれり。蓋し途を同じくして轍を同じくせざるもの  
 なり。

譬えば同一清水に天人鬼魚、其の見る所各殊なるが如し。又  
 諸祖師の引く所の經典も亦た何ぞ五教四教を以てこれを議判せ  
 んや。自心を以て自心に伝え、仏より得ず、法より得ず、本得  
 に非ず、始得に非ず、修得に非ず、証得に非ず。本自本然、不  
 可得の中、只麼に得的の自心得なり。是を以て受用するときは  
 雀噪鴉鳴、風韻雨声と雖も円極最大乗の法音にあらずといふこ  
 と無し。矧んや如来の言教をや。何ぞ優劣を其の間に分別して  
 これを揀択しこれを判定せんや。

(中略)

仏の一字、永く聞くことを喜ばず。三乘十二分教、不浄を拭  
 うの故紙、看經看教は造地獄の業。去れ汝に仏性無し。なんぞ  
 五教四教の判位、当るか当らざるかを言うや。初めより其の判  
 位に当たらざるものは、是れ吾が本然当然なり。故に云く、如

来の言教、總に是れ魔説。又た只箇の字、若し怎麼の眼無けれ  
 ば、争か教外の旨を辨ぜん。如来一代時、曾て文字を説かず。  
 已に文字を説かず、此れ箇の什麼をか説く。汝が己眼、眊きが  
 ために、他の義解に眩却す。苦なるかな苦なるかな。

(原漢文、前同書、十二丁左、十四丁右)

ここまでの箇所も刊行本以前の草稿本には全くみられな  
 い。天桂は「不立文字、教外別伝」が単に言葉の使用を否定  
 するのではなく、形式的理解による対象化を排して言語に対  
 する執着を離れることを主張し、言葉の内容・解釈によつて  
 禅語を五教・四教の教判に当てはめる鳳潭の立場を厳しく批  
 判している。

天桂が批判する内容は、『鉄壁雲片』では天桂の所説に対  
 する批判としてではなく、内容的に関連する記述としては、  
 第四十三則「洞山無寒暑」にある、次の梅峯竺信(一六三三  
 ～一七〇七)に対する批判箇所との関連が考えられる。

此の邦洞下に梅峰という者有り。妄に教を設けて云く、性悪  
 奇談は台家の眼目。諒に知る、極唱諸宗に卓越す。道うことを  
 妨げず、仏心印を伝う、と。然るに禅家に示す所の直指人心教  
 外別伝不立文字とは、且らく時の人、文字に桎梏し名相に膠黏  
 して終日旅泊にして帰程を務がざらんとし、大手一掃に画斷劇  
 絶する。亦た是れ禅流参学の人処の方便なり。実は只だ当人の  
 一念のみにして、披毛もこれに由り、作仏も亦た得たり。但だ

憎愛無ければ洞然として明白なり。妄想を除かず、真をも求めず、悪の憎むべき無く善の愛すべき無し。妄想も全く真如、真源も全く幻境。惟だ盧行者のみ仏法を会せず、百思想を断せず、此の性悪のまま斯に行ず。性悪に和して却りて知らず。狸奴と白牯（びやくこ）と法身の所作なり。能事畢りぬと。

余偶（たま）まこれを読みて声を吞みて大息す。哀なるかな。良に以てこれを笑わんに口の榮（は）すべき無し。且らく其の挙するの、但だ憎愛無ければ是れ悪の憎むべき。洞然明白は是れ善の愛すべき。豈、これに過ぎたる有らんや。其の妄想全く真如とは終教の極談別理。隨縁（ずいごん）只だ是れ妄を攝して真に歸するの一端のみ。亡慮にて性に染悪の徳を具すること勝らざるが故に、台家（たいけ）これを縦い性善を具すと知るとも性悪を具することを知らずと斥う。而して云う所の性悪のままに斯に行ずとは、此れは是れ修悪にして、性に即かすんば則ち知る、盧行者は応に魔波旬の党侶たるべし。復た且らく反りて道の道理をもつて稱して台家の奇談極唱と為すは、誰か敢えて仏心印を伝えんと許すべけんや。以て肚を捧えて笑うべし。また禪扇に最初有り未後有りと云うが如くならば、初は方便、後は円に同じしと。正しく別教の当分に既（お）ちる者ならんや。

（原漢文、『鉄壁雲片』巻中、第四十三則、「洞山無曇書」六十二丁右）

鳳潭の挙げる梅峰の所説は、天台は「性悪奇談」によつて

天桂伝尊撰『報恩篇』の研究（二）（松田）

仏心印を伝えんとする立場とするのに対し、禪家の「不立文字、教外別伝」は文字への執着を離れるための方便であり、その性悪を行することに更に徹底するという見解として示される。鳳潭はこれを現実相としての妄想をそのまま真如と肯定する「終教の極談別理」であり、天台の性悪説ではなく修悪であると批判している。

鳳潭によつて指摘される、「この梅峯の所説は梅峯によつて刊行される『櫻寧静禅師語録』（「喻指和尚答三峰曹洞十六問」序、宝永六（一七〇九）年刊）の末尾にある梅峯自身が附した所説の中に、次のようにある。

厲者（ちかひ）、天台伝仏心印記を觀る。此れ元朝虎丘懷則の所述なり。志公、曾て達磨を稱して觀音大士、仏心印を伝うと道うに激して謂へらく、只だ禪庭のみに心印を伝えんや。台岳既に能く仏心印を伝うと。是に由りて台宗独り向上の主人となり半満性相、頓漸權実の法門を奴視す。此れを職とし曹源の緒余を撞撥して禅道を偏真に陥し、四時三教の末に挿着す。北齊太籙台嶺より荆溪螺溪宝雲四明に迄るまで、一代藏教を該綜し綱を提げ要を搜し、独り台宗の妙門に歸す。三觀十乘三諦三千三因即具の如く、他家に論ぜざる所なり。

故に謂う、「只だ具の字彌よ今宗を顯わす。性具の善は他師も亦た知る。悪の縁了を具することは、他皆な測ることなきを以てなり。」或云く、智者の一宗、専ら具に在り。聖凡別たず

当体全く是なり。是より反覆縦横、翕張離合の論、其の書、其の編、都て是れ車載斗量、枚挙に堪えず。酷いかな、修惡の贅言。異しいかな、性惡の奇談。幾を研し頤を探り、種々の配弁に至らば傍人の付る所に非ず。況んや現前の一念、祇箇の六識、功首罪魁の名を得る。此の識、善惡の主と作り、諸識は有名無実にして取らず与えず。此れ台家の眼目なるものなるか。惟だ聖、惟だ凡、即ち善、即ち惡、禪に由りて言わば善惡は脱体不二にして即と謂うも猶お縫緯の在る有り。是を以て九界を惡となし仏界を善となすと雖も、十界三千相即互具を以て、性惡を取りて直に仏性となし、遂に法華の一実相に帰す。「婬欲即ち是れ道、恚癡も亦復た然らば此れ修惡なり。一切仏法を具するは此れ性惡なり。彈指散華は修善なり。皆成仏道は性善なり。」諒に知る、台家の極唱、諸宗に卓越す。妨げず、仏心印を伝うと道うことを。記中に出だす所の禪話、「直指人心、見性成佛、即心是仏。修証は無きにあらす、染汚は即ち得ず。報化の眞仏に非ず、説法の者に非ず。」眞如の自性、是れ眞身の功德、法身の中に在りて修福に在らすと。此等の談、吐きて妄心妄境を除却して真心眞境を指出す。宜なり、禪を抑えて但中と爲し、偏眞と爲す。性惡の外に性善の求むべき無きことを知らず、と。然りと雖も禪扇の示す所、最初有り末後有り。其の直指見性、教外別伝、不立文字と言つは、時の人、文字に桎梏し名相に膠粘するがために、一割に剖殺し一画に画斷す。祖師已むことを

得ず、当頭に手を下す一大機鋒なり。自余の言句、化權を剿絶する所以のものは則ち當時の学家、葛藤窠裏に坐在して顛倒妄想し声求色見の客路三千、途中受用井に帰程何くに在るといふことを知らず、這箇の旅泊となす。仮に且らく一堵の斥埃を卓す。亦た是れ參学の禪流、入所の方便なり。言う所の仏門の客作兒、齊梁の兩代に麻の如く粟に似たり。陳隋李唐も復た多からずとなさす。少林曹溪、次でを接して此の如く垂語す。蓋し南北の學者、未だ嘗て浩大の台教に觸い邁くことを知らざるなり。然も禪門の垂示、機に随い時に応じて、定法的詮とする無し。猶且つ講肆に聞せず、識家に廐らず、祇だこの当人の一念披毛もこれより得、作仏も亦た他に由る。所謂る、「至道無難、唯嫌揀択、但だ憎愛無ければ洞然として明白」「絶学無為の閑道人」。妄想を除かず眞を求めず、惡の憎むべき無く、善の愛すべき無し。生死岸頭は宝網雲台。妄想全く眞如。眞源全く幻境、なにをか除きなにをか求めん。

或は言く、絶学無為は寔に無為、毛道の愚小、安そ此に至らんと。不不、然らず。極聖の自心、下凡の一念、披毛戴角、膩沙の梵相、一如にして二如無し。黄梅に五百の僧有り。四百九十九箇は仏法を会す、惟慮行者のみ仏法を会せず。故を以て衣を伝う。惠能に伎倆無く、百の思想を断ぜじ。此れ性惡のままに斯に行ず。性惡に和して却りて知らず覺らず。至若、極惡最下及び白牯狸奴と伍して随波逐浪、合水和泥し、其をして自

然に治生産業、実相に違わず、勃窣呱呱、法身の所作なることを知らしむ。

(巻下 三十六丁右、三十八丁左)

傍線部は『鉄壁雲片』の梅峰批判にある部分である。該書は臨濟宗の密雲円悟の法嗣、漢月法蔵(一五七三—一六三五)が曹洞宗の湛然円澄(一五六一—一六二六)に対して行った問難(曹洞十六問)を、湛然の法孫眠石淨蘊(天台囃雲、未詳)の法嗣、櫻寧智静(未詳)が再び取り上げて続答したもので、『櫻寧智静語録』の巻六に収録される。梅峰はこの箇所を『諭指和尚答三峰曹洞十六問』(題簽『曹洞十六問』)として宝永六(一七〇九)年九月に円山の跋を加え上下二巻として刊行しており、駒澤大学図書館永久文庫に蔵される。鳳潭の批判を受ける箇所は櫻寧智静の語ではなくその末尾に、櫻寧の所説を踏まえて梅峰が自らの所見を述べる部分にある。

梅峰は虎溪懷則の『天台伝心印記』を読み、その禅宗批判に対して反論する。梅峰的部分的な引用を含めた要約による懷則の禅宗批判は、禅の「教外別伝、不立文字、直指人心、見性成佛」等の語は真妄隔別に立って真の一遍に偏する別教の但中の義を出ず、性悪を離れて性善のみを教外別伝としての伝心印とする立場として紹介される。

そこで梅峰は、四明知礼の説を承けた『天台伝心印記』の性悪説を「台家の眼目」であると認めながら、禅の「教外

別伝、不立文字」は文字・名相に対するとらわれや知解による対象化を排すための方便であり、教学的な真妄の定義や日常の善悪の揀択分別に依らないことを主張する。そして「妄心妄境」を離れて「真心真境」に至るのではなく、「妄想を除かず真を求めず」、むしろ性悪の立場から煩惱妄想による具体的日常生活をそのまま「法身の所作」とすることを、台家と異なる禅宗独自の立場として説いている。

このような梅峰の所説を、鳳潭は直接の批判対象としているが、鳳潭は『天台伝心印記』の禅宗批判と同じ立場に立っている訳ではなく、梅峰に対する批判の外にも、第九九則「肅宗十身調御」で『天台伝心印記』の禅宗批判を批判的に取り上げており、あくまで鳳潭独自の教学的視点から、「不立文字、教外別伝」の禅の立場を天台における性善性悪説や四教・五教によって理解する上での問題を提起している。

「金鏡」の天桂による鳳潭の教学的禅宗解釈に対する批判は、『鉄壁雲片』の梅峯に対する批判内容について直接に言及するものではない。ただし天桂は「参同契毒鼓」で『諭指和尚答三峰曹洞十六問』で漢月によって提起される、雲巖・洞山の「宝鏡三昧」伝授に関わる「先伝後悟」論について言及しており、その内容は十分知り得ていたと考えられる。

またそこで天桂が取り上げる論点も「不立文字、教外別伝」

という禅の立場を教判によって分別することの是非を問題にするという共通性を持つている。更にその「先伝悟後」論の言及は、草稿本には一切みられない。このことから、天桂が梅峰の「喻指和尚答三峰曹洞十六問」の内容を知り得たのは、鳳潭の『鉄壁雲片』における批判を目にして以降であることが考えられる。

梅峯が「喻指和尚答三峰曹洞十六問」の末尾に、天台の教判や性善性悪説を用いて禅宗との立場の相異を論じ、鳳潭はこれを『鉄壁雲片』で直接に批判し、更に天桂が刊行本「金鑑」で鳳潭の教判的視点による「義解」による禅宗理解を批判するという連関性が推測できることから、天桂の教判的視点からの禅宗批判への批判が、梅峰・鳳潭の議論を踏まえて展開されていると考えても問題はないものと考えられる。

この事例は『鉄壁雲片』の所説に対して刊行本「金鑑」がその批判を展開したものだ、この他に『鉄壁雲片』による「金鑑」の引用・批判の具体的箇所としては、「重離六文。偏正回互」の一節に具体的に提示する重離變説を具体的に提示している箇所が認められる。ただしその内容は天桂独自の變説ではなく、『洞上古轍』(以下、「古轍」)等の関係書からの引用であることも考えられ、また天桂も草稿本「金鑑」では「古轍」に付せられる梅峯の頭注からの引用を行っている

ことが確認できる。ただこれらの具体的な解釈については後稿で「報恩篇」巻下「洞上五位弁的」について検討する際に考察することとしたい。

三、「金鑑」の草稿本・刊行本の異同の性格

次に「金鑑」の草稿本と刊行本との異同の内容について検討していききたい。先の通り『鉄壁雲片』の引用・批判は「毒鼓」に比べて少ないのに対し、草稿本から刊行本へは多くの箇所にわたり増広がみられる。このことは天桂の改稿において『鉄壁雲片』以外の要素が影響を与えたものと考えられる。そこで次に増広部分の中でも特に天桂が批判する解釈について、具体的にその出典が判明できるものについて検討する。

(一)『宝鏡三昧猶耳』に対する批判

(1)「密付」説に対する批判

最初に前稿の「毒鼓」において確認した絶字了為(一七二六)撰「参同契宝鏡三昧猶耳」(以下「猶耳」)の「金鑑」における引用・批判について検討する。

前稿で検討したように、「毒鼓」では草稿本において既に「猶耳」の注釈と考えられる語句の引用・批判が認められ、刊行本に至るとそれが「或人曰」等と批判対象を明示して長部にわたって引用され、批判内容がより明確化されているこ



とが確認できる。つまり、草稿本の段階で既に天桂は『猶耳』の内容を目にしており、『鉄壁雲片』の刊行を承けての刊行本において、その批判をより具体的に、より明確化させたということになる。

この点を踏まえ、『金鑑』の草稿本と刊行本との異同関係に、『猶耳』を対照させてみると、『猶耳』の直接の引用はみられず、間接的にその関わりを窺わせる箇所は二箇所にとどまる。

一点は、「仏祖密付。汝今得之」の句に対し、『猶耳』（絶学注釈部）は「汝」の語を、洞山が曹山に対して述べた語と捉えている。この解釈は洞山選述説に基づき、「宝鏡三昧」を洞山が曹山に嗣法相続の際に付与したことを踏まえたものであると考えられる。

汝とは洞山、曹山を指して言うなり。如、如を得るが故に今これを得と曰うなり。如、如を保護して曾て汚染せず。故に善保護と曰うなり。是の如く付囑して仏祖の命脈をして断絶せざらしめんことを要す。（原漢文。西明寺所藏本『猶耳』、一四丁左）  
ただ『猶耳』は、洞山から「密付」され曹山の「保護」する「宝鏡三昧」の相承をもって、嗣法相続が成立したと明確に規定しているわけではない。むしろ洞山・曹山の嗣法相続は何らかの伝授物の相承以前にある、「如、如を保護して曾て汚染せず」という、親密なる相続であることを説示してい

る。

しかし、「汝」を曹山と特定して解釈することは、その洞山・曹山の仏法の相続に「宝鏡三昧」が特有の意義をもって伝授されたことを意味する。その意味からは、「毒鼓」が引用・批判し、『猶耳』が「附録」として載せる、絶学が随侍した月舟宗胡（一六一八―一六九六）の「密付」説とその立場を等しくするものと考えられる。

『猶耳』「附録」の月舟の「密付」説は、前稿で検討したように釈尊と摩訶迦葉との間の多子塔前に半座を分かち、夜半に仏法を相続したことや、五祖弘忍と六祖慧能の夜半の伝衣相続をいうもので、絶学自身の注釈において洞山・曹山の密なる「宝鏡三昧」付囑を直接に示しているわけではない。

しかし、『猶耳』と共に月舟門下によって編集される月舟の名を冠する「参同契・宝鏡三昧」（以下「参・宝」）の注釈書類には共通して次のような「宝鏡三昧」の作者をめぐる「密付」説が、「汝今得之」の注釈と共にある。

古ヨリマサシク作者ヲ指サス。然トモ文章ノ妙、洞山和尚ニアラスンバ誰カコレニ及ンヤ。知ルベシ、室中密ニ曹山和尚ニ口授シ給フコトト、形影ノ法門八過水悟道ノ頌二本ツケリ。

（中略）

実相無相微妙ノ法門、仏々祖々密付シ来レリ。汝子曹山、今コレヲ得タリ。宜ク保護シテ不可断絶。

(駒澤大学図書館蔵) 参同契宝鏡三昧并註、請求番号魯 五二。  
一〇丁左、一一丁右)

月舟は洞山撰述説に基づき、曹山が洞山より「宝鏡三昧」の「密付」を受けたと解している。「猶耳」の撰者絶学の注釈が「汝」を曹山と特定することとまた「宝鏡三昧」を洞山から曹山へ伝授されたものと捉えるもので、その「密付」説において月舟の注釈と共通する。

この「猶耳」の注釈に対し草稿本「金鏡」では「宝鏡三昧」の作者について

宝鏡三昧とは按ずるに会元十三洞山章に曰く、師因に曹山辞す。遂に囑した曰く、吾れ雲巖先師の処に在りて親しく宝鏡三昧を印せらる。事窮りて的要なり。今汝に付す。又僧宝伝曹山章に曰く、悟本禅师、中夜に章に先師雲巖付する所の宝鏡三昧を授けらる。故に古轍に曰く、宝鏡三昧は洞山の作す所に非ず。乃ち雲巖の作す所。或は又謂く、其れ葉山より伝うと。今考うべからず。此釈最も好し。而るに今時、此篇を謂いて洞山の作す所と言つは、其の根據する所を知らざるなり。

(原漢文。永源寺所蔵本『報恩篇』「宝鏡三昧毒鼓」、二四丁右) 雲巖撰述説に立って、その付囑を受けた洞山から曹山が伝授されたとする『五灯会元』巻一三洞山章や『禅林僧宝伝』巻一曹山章の記述や、これらの記事を載せる『古轍』の説を挙げてこれを肯定しており、「宝鏡三昧」の作者については月

舟の所説とは異なる立場をとるものといつてよい。

また「汝今得之」の注釈には次のようにある。

汝今これを得たり。汝とは是れ何人ぞ。今とは是れ何の時節ぞ。得とは両手を展開して看よ。全く別人別時別法別得無し。恚歴の事、恚歴の人にして当に始めて得ん。今は汝曹山なり。

(原漢文。前同書巻中、二六丁右) 末尾に「今は汝曹山なり」(今汝曹山也)とあるが、その前に「全く別人別時別法別得無し」とあることから、この語は「猶耳」と同様に洞山・曹山の「宝鏡三昧」の相承を前提にして、「汝」を曹山と特定する意味を持つとは考えにくい。むしろ、「密付」説における、特定の師資の関係の上で、他見を許さぬ秘密なる時処に、特別の仏法を相続する意義を否定し、あらゆる条件や関係に限定されない得法を、今この場において曹山は洞山から「汝」として認められ、嗣法相続を受けたという意味で注解しているものと考えられる。

なお草稿本の写本中、享保二(一七一七)年に書写される松ヶ岡文庫蔵本や、丈六寺所蔵の二本の内、高松寺旧蔵本のA本には「今汝曹山也」の語がない。丈六寺所蔵A本は右傍に朱筆でこの語を補っており、その他にも朱筆で原文の文字異同を指示する事例が多く、この朱筆の筆者が天桂自身またはその膝下にあつて書写した者であることも推測でき、草稿本の成立当初の書写本である可能性もある。その意味から

「今汝曹山也」の語が後に付せられたことも考えられる。

いずれにしても、この草稿本の内容は刊行本に至ると次のようになる。

汝今これを得たり、と、児を懲れみ醜なることを忘る。汝とは、  
広く指すの辞にして有ることを知る底の汝なり。葉山の雲巖の  
洞山の、其の所付の人を指して「汝」と曰うのみ。今且らく洞  
山、曹山に付すときは曹山に汝なり。偏に指すべからず。人人  
箇箇、汝に非ずして誰ぞ。他に推上して自ら疎隔すること莫れ。  
且つ夫れ直に今、此の篇に対するときは、汝は是れ何の面具ぞ、  
鼻頭を摸察せよ。今は是れ何の時節ぞ。曆日を講すること莫れ。  
得は是れ何の什物ぞ、両手を展開せよ。全く別得無く、別時無  
く、別人無し。然も是れ其の人にして始めて得ん。豈に翅顛顛  
にしも云わんや。

(原漢文。享保五年刊本『報恩篇』巻中、三丁左)  
草稿本と比較すると、「汝」を曹山とすることについての説明が  
増広されていることがわかる。刊行本は「宝鏡三昧」を雲巖も  
しくは葉山の撰述とする説に基づき、「汝」を曹山に特定すべきで  
ないことを強調している。

前稿で検討したように、天桂は刊行本において『猶耳』の密付説  
への批判を草稿本よりも明確化しており、「金鏡」においても次の  
ように、具体的相承物の授受を秘密に行う「密付」を肯定する嗣法  
観を厳しく批判している。

天桂伝尊撰『報恩篇』の研究(二)(松田)

然も吾が門の諸祖、其の人を得るときんば、室中にこれを密授  
する所以の者は、意、淺識の流布に落ち、則ち茶飯席上の廣談  
と成り去らんことを恐るるのみ。字字句句現成の公案、何の秘  
するこゝかこれ有らん。

(原漢文。前同書巻中、一丁左、二丁右)  
ここでの天桂の見解も、嗣法相統は「密付」であり、「宝鏡三昧」  
は嗣法相統の師資以外では知り得ない「秘書」であるとする  
月舟や『猶耳』の見解に対する批判として展開するものと考  
えられる。

これと同様の批判はこの箇所の他に、「如臨宝鏡。形影相観。汝  
不是渠。渠正是汝」の箇所にもみられる。『猶耳』はこの句に  
ついて

此れ見道の時を謂うなり。洞山、曹山に示すが故に汝と曰う。  
汝とは曰く、形にして体なり。渠とは曰く、影にして用なり。  
廓然として自性を見る時、人の鏡に対して形影相い照らすが如  
し。形より影を観、影に因りて形を照らす。故に形影相い観る  
と曰う。(原漢文。西明寺所藏本『猶耳』、一七丁左)  
と述べ、「見道」の時節について、洞山が曹山に「汝」とい  
うのだと捉えている。恐らく洞山の過水悟道偈との関連を踏  
まえた解釈と考えられる。

これに対し、草稿本「金鏡」は  
形影汝渠の四字、異説紛々たり。和会を須いず、具眼に焉を察

せよ。或に箇の四字に就きて、此篇はこれ洞山之作なりと謂うなり。故に云つ、汝とは曹山を指す、と。恐らくは非なるか。前にこれを弁するが如し。

(原漢文。永源寺所蔵本『報恩篇』、『宝鏡三昧毒鼓』、二九丁左)と、「形影汝渠」を洞山過水悟道偈の内容(渠今正是我、我今不是渠。)と関連させる解釈による洞山撰述説を否定しており、「猶耳」の解釈を批判対象に置いていることが推測される。

刊行本はこの箇所について

此の四句、宝鏡を主意となす。然るに有る所の注解、但だ形影の義を釈してその主意を遺却す。看る者、能くこれを審にせよ。

(原漢文。享保六年刊本『報恩篇』巻中。九丁右)と、「形影」の解釈を主意に置く注釈に対し、「宝鏡」にこそ主意があるとした上で、

凡そ渠の字、洞山過水の偈と曹山法身の偈と各のその用意別なり。一概にして見るべからず。(原漢文。前同書。九丁左)洞山過水偈や曹山法身偈等の用例とは別の意味であることを示している。「猶耳」では洞山過水悟道偈等について直接に言及してはいないが、天桂は「形影汝渠」の解釈が洞山・曹山の語との関連性を持つことと、「宝鏡三昧」の密付説に展開する傾向のあることを指摘批判したものと考えられる。

事実、「猶耳」の注釈に大きな影響を与えたと考えられる月舟の注釈には、次のように洞山過水偈との関連が取り上げられている。

絶待ノ一法八人々具足シ個々円成スト云トモ、宝鏡ニ臨ム時節無キヲ承当スベカラズ受用スルコトアタワサルナリ。宝鏡ニ臨ムハ八智見開發ナリ。有情非情同時成道ナリ。此ノ時マサシク本形ヲ知ルカ故ニ、鏡中ノ影ヲ本形ノ影ニシテ分明ニ他ナシト承当スベシ。過水悟道ノ偈八洞山和尚自証法門ナルカ故ニ、我レコレ渠ニ非ト説キ、今八曹山ニ対スルカ故ニ、汝是レ渠レニ非スト云エリ。本形ヲ指シテ汝トシ影像ヲ喚テ渠トセリ。宝鏡ニ臨テ形影ヲ照シ看ヨ。汝曹山ノ本形ハ彼ノ鏡中ノ影ニ非ズ。彼鏡中ノ影、全ク他物ニ非ズ。汝曹山カ本形ノ影ナリ。哀ヒ哉、曾テ宝鏡ニソマサル者ハ影ヲ認メ頭ニ迷フ。

(駒澤大学図書館蔵『参同契宝鏡三昧并註』、請求番号魯 五一・一五丁右、左)

ここでも洞山撰述説に基づき、自己の「本形」を承当することが仏知見の開發であり、その「本形」を得た曹山は「影像」である「渠」と相対せず一体であることを、洞山が曹山に対し「汝不是渠」と述べたものと解釈しており、「宝鏡三昧」の授受による洞山・曹山師資の嗣法相統を前提としていることがわかる。

このような月舟の解釈に代表される、「密付」説に対する批

判的認識が、「金鏡」の草稿本から刊行本に至る変化に影響を与えたものと考えられる。

(2) 『古轍』に対する批判 月舟門下への批判的意図

この他、草稿本乃至刊行本が、『猶耳』の所説に対してその批判的見解を示している箇所は二箇所ある。ただし、いずれも草稿本の段階でその批判が行われており、刊行本でも字句は異なるものの、その主旨はほとんど踏襲されており、内容上の改稿はないものと考えられる。

またここで批判される『猶耳』の内容は、『古轍』の所説にほぼ同ずるもので、天桂の批判は『猶耳』と共に、『古轍』に向けられていることが考えられる。

一点は、「細入無間。大絶方所」の注釈において、草稿本には次のような批判がある。

上の二句（細入無間。大絶方所）は如是の心、天真の妙処を言つなり。三祖云く、「円同大虚。無欠無余」。此れ斯の謂なり。或は展ずるときんば大千に周く、縮むるときんば方寸に納る等の語に依りて、暗に周遍底の物有りて以為へらく、展縮自由すと笑つべし、斯の如きの輩、未だ信心をも得ず、これを一物仏法と謂う。抑も如是天真の妙心は不去不来、不伸不屈、当体不動にして大千に周く方寸に通じて更に罣碍すること無し。毘盧海に入りて大とせず、阿鼻獄に墮つれども小とせず。因に非ず果

天桂伝尊撰『報恩篇』の研究(一)(一)松田

に非ず、因果歴然、毫も転換すべき無し。

(原漢文。永源寺所蔵本『報恩篇』「宝鏡三昧毒鼓」、三九丁右)傍線部が批判対象の具体的内容であり、「天真妙処」を無間・方所の法界に依りて姿形を変えて自在にはたらく実体的存在とする解釈を、「一物仏法」と批判し、大小広狭の分別に落ちず何物にも対象化し得ないことをいう。その内容は字句を若干変えるが刊行本に至っても同様である。

ここで批判される『猶耳』の解釈は次のようにある。

天真の妙道、細には無間に入りて内無く、大には方所を絶して外無く、法界に周遍して円融無碍。帝網珠の主伴無尽なるが如し。(原漢文。西明寺所蔵本『猶耳』、一三三丁左～一三四丁右)

この解釈は次の『古轍』の注釈に基づくものと考えられる。

此道之昭著、語其細則入無間。語其大則絶方所。可謂極其周遍者也。道雖周遍若、是而造道之人、貴得其法。若得其法則自然与之冥合。若失其法則、愈求而愈遠。

(延宝三年刊本『古轍』上巻、十二丁左。訓点は原本ママ)天桂の批判は内容的に『古轍』自体に向けられている可能性もあり、『猶耳』のみに対する批判と特定することはできないが、草稿本は『古轍』についてはこの節の末尾に

古轍此章、得失を以てこれを論ず。翻りて此の文の本意に背く。具眼請つ、焉を察せよ。

(原漢文。永源寺所蔵本『報恩篇』、『宝鏡三昧毒鼓』、四〇丁右)と別に批判していることから、天桂が「斯の如きの輩」と喚ぶのは「猶耳」であると推測される。

またこの箇所について、『猶耳』と共に月舟周辺の人々の撰述編集による、いわゆる月舟系の「参・宝」注釈書の内、卍山道白(一六三六—一七二五)の説示をまとめた『参同契宝鏡三昧書紳稿』には、『古轍』の解釈を引用すると共に、次のように注釈している。

此レ三昧ノ正体、時節因縁上ニ周遍シテ無缺無余ノ義也。(中略)言ハ、カミノゴトク細入無間、大絶方所トイヘバ、一切処ニ遍満シテ内外ノヘダテナシトイヘドモ、修行ノ用心一毫一忽ノスコシキモ差錯スルトキハ、法曲ノ律呂ニ相応セズ。

(『宝鏡三昧書紳稿』、『統曹洞宗全書』注解二、五六五—五六六頁)

基本的には、『古轍』や『猶耳』と主旨を同じくするものであり、前稿と同様に天桂の『猶耳』への批判的視点が月舟やその周辺の人々に向けられていたことが窺われる。

もう一点は「仏道垂成。十劫観樹」の句に対する注釈についてであり、草稿本「金鑑」では次のように批判する。

然るに今古往々の諸釈、過十小劫の事を用いてこれを釈す。甚だ此の篇の素意に背けるか。蓋し此の篇明かす所の「如是之法」は人人本具、箇々円成し、只だ是れ眼横鼻直、不迷不悟、当体

即是。豈に成仏作祖の功勲を論せんや。而るに今、過十小劫作仏の事を引き將ち来りてこれを釈す。当面に踉蹌し了れり。見ずや曹山道わく、未だ大果を亡ぜず、専ら耽着に住す。名けて取次承当の事となす。

又た奥陽云く、伊が成仏せざるがためなりと。此に由りてこれを観るときは弁を勞せずして明らけし。矧んや又た直に法華文を用いて来るときは何の処に其れ祖師禪有らん。也た太だ宝鏡を塗糊するのみ。此れ禅眼眸子、眊くらくして瞭らかならざるものか。嗟々惜しいかな。

(原漢文。永源寺所蔵本『報恩篇』、『宝鏡三昧毒鼓』、四三丁右—左)

ここで挙げられる「今古往々諸釈」における「過十小劫事」とは、『法華経』化城喻品に、大通智勝仏が十小劫の間、身心不動にして結跏趺坐し、諸天の供養により十小劫を経た後、阿耨多羅三藐三菩提を得たとする一節<sup>(10)</sup>で、覺範慧洪の「智證伝」に収められる「宝鏡三昧」注釈に次のように引かれる。

法華経曰。仏告諸比丘。大通智勝仏、寿五百四十万億那由他劫。其仏本坐道場、破魔軍已、垂得阿耨多羅三藐三菩提、而諸仏法不現在前。如是一小劫及至十小劫、結加趺坐、身心不動而諸仏法猶不在前。爾時忉利諸天、先為彼仏於菩提樹下、敷師子座。高一由旬。仏於此座当得阿耨多羅三藐三菩提。適坐此座時、諸

梵天王雨衆天花、面百由旬。香風時來、吹去萎花、更雨新青。如是不絶滿十小劫供養於仏。及至滅度常雨此花。四王諸天爲供養仏、常擊天鼓。其餘諸天、作天伎樂滿十小劫。至于滅度亦復如是。諸比丘大通智勝仏、過十小劫、諸仏之法乃現在前、成阿耨多羅三藐三菩提。宴坐十小劫謂之垂成。過十小劫、仏法方現前、如來世尊之意深妙而著。曹山曰、劫者滯也。只爲未忘大果耳。

〔智証伝〕延宝七年刊本、下冊末尾、五三丁右〔左〕この内容は『古轍』もそのまま踏襲し、『僧宝伝』巻一にある曹山の語に基づき十成に滯らずに向上するあり方を次のように示す。

法華経云、大通智勝仏、十劫坐道場、而諸仏法不現在。過十劫已現在前。曹山曰、未忘大果。故愚謂十劫表十成。過十劫、表不滯十成。

〔延宝三年刊本〕古轍上巻、一三丁右、一五丁右。訓点は原本スレ。そしてこれらの注釈が『猶耳』では次のように引かれる。

法華経に云く、大通智勝仏、十劫道場に坐し仏法現前せず。仏道を成ずることを得ず、十小劫を過ぎ已りて乃ち仏道を成ずることを得。曹山和尚云く、劫は滯なり。これを十成と謂い亦た断滲漏と曰う。只是れ十道頭絶す。大果を忘れず、守住耽着するを取次承当事と名く。此に到りて直に須く仔細にして始めて

得べし。十小劫を過ぎ已るとは十成に滯らざるを言う。九峰の通玄禅師の云く、垂得と言うは一小劫を言う。十小劫と言うは是れ染汚、是れ断絶。過十小劫と言うは偏正回互の旨なり。

〔原漢文。西明寺所藏本〕猶耳、二五丁左、二六丁右『古轍』らとその解釈は同主旨である。『智証伝』に比べ曹山や九峰通玄の語が付加されているが、これらの語は『僧宝伝』巻一曹山章及び九峰章にあり、更に『古轍』も巻下「先徳微言」で引用している。

「金鏡」(草稿本及び刊行本)は『猶耳』らの解釈を十成に留まらず向上し続けることで漸次に修から証へ転進するとする解釈(成仏作祖の功勳)と捉え、曹山の語や『無門関』九則「大通智勝」の興陽清讓の語を引いて、十小劫にわたる成仏不成仏にとらわれることにかえつて「宝鏡」を糊塗するものと批判する。

同様の見解は天桂の『法華要解風調記』巻中でも化城喻品の一節について次のように示されている。

仏法不現前ノ処ヲ向上ノ事ト云。今此二現前シタハイラヌ、コレカト云ヘシ。過十小劫ノ過ノ一字、点検シテミヨ。舎利弗授記ノ処テ云々通り心地上ノ一転シヤ。十小劫ヲ過テ後成仏シタト云コトテハナイゾ。ナント過ネハ成仏ハナランカノト、前ノ格言ヲ引ナント、成仏ニ已前已後力アルカノ教者ノイカヲ八且クヲク。禅者モサツハリトセヌ。過字点検シテミヨ。

『法華要解風調記』巻中、五六丁左。明治一六年、楳林堂) また草稿本の段階で、天桂の批判対象は具体的に特定されないが、刊行本になると更に『臨濟録』の語なども加えながら<sup>(5)</sup>

古轍、本経の過十小劫事を用いてこれを釈す。甚だ意智を没す。固より此篇の明かす所、豈に成仏祖の功勲を論ぜんや。可惜許、平地上に死却し去ることを。

(原漢文。享保六年刊本『報恩篇』巻中、二七丁左―二八丁右) と『古轍』の注釈と特定している。刊行本に至って『古轍』批判がより明確化されることは前稿で検討した『参同契壽鼓』でも窺うことができ、この箇所も同様の傾向を示すものとみることが出来る。草稿本でも他の箇所では『古轍』を名指しして批判する箇所もあるが、この箇所については草稿本の段階では批判対象を特定できず、『智証伝』や『古轍』や『猶耳』等の諸注釈全体を批判対象としていたと推定される。それをわずかな期間で改稿し刊行本で『古轍』に特定したことは、『古轍』批判の明確化が刊行本の重要な意義であったことを推測させるものであろう。

またその『古轍』批判は、『古轍』に同する傾向の強い『猶耳』ないしは月舟系の注釈への批判的視点と密接に関係していることも重要な意味を持つと考ええる。

卍山は『宝鏡三昧書紳稿』で次のように『古轍』の所説を

挙げて、「聖胎長養ノ功勲」と注釈しており、天桂の「成仏作祖の功勲」という批判と対照することができる。

永覚引『法華全文』曰、十劫表<sup>三</sup>十成、過<sup>三</sup>十劫<sup>三</sup>表<sup>三</sup>不<sup>三</sup>滞<sup>三</sup>十成、言八、コレ聖胎長養ノ功勲ヲ修スルノ義ヲトル也、釈尊八、壽量<sup>三</sup>ミジカキユヘニ、三七日観樹ノ工夫アリ、大通智勝佛八、無量ノ壽命ナルユヘニ、観樹十劫ノ坐アリ、

(『宝鏡三昧書紳稿』、『続智洞宗全書』注解二、五六八頁) また卍山の法嗣槐国万貞(二六五―一七二七)の嗣、古岳日峻(一六七〇―一七四二)が、『猶耳』の撰者、絶字了為(一七二六)にすすめられ享保二(一七二七)年に撰述(序跋)した『参同契宝鏡三昧測海』は次のように注釈している。

経云、大通智勝仏、十劫坐<sup>三</sup>道場<sup>三</sup>、而諸仏法不<sup>三</sup>現在前<sup>三</sup>。過<sup>三</sup>十劫<sup>三</sup>已<sup>三</sup>諸仏之法乃<sup>三</sup>現在前<sup>三</sup>。曹山曰、未<sup>三</sup>忘<sup>三</sup>大果<sup>三</sup>。故<sup>三</sup>或人曰<sup>三</sup>、十劫表<sup>三</sup>十成、過<sup>三</sup>十成表<sup>三</sup>不<sup>三</sup>滞<sup>三</sup>十成<sup>三</sup>。垂<sup>三</sup>成者<sup>三</sup>宴坐十劫<sup>三</sup>。謂<sup>三</sup>之<sup>三</sup>垂<sup>三</sup>成<sup>三</sup>過<sup>三</sup>十小劫<sup>三</sup>、仏法方現前<sup>三</sup>。如来世尊之意、深妙而著。

(『宝鏡三昧測海』岸沢文庫所蔵、一八丁左) ここに引かれる「或人」は『古轍』の注釈自体であり、『古轍』が月舟門下による『宝鏡三昧』注釈に肯定的に受容されていることが知れる。このような『古轍』を肯定的に捉える注釈傾向に対する天桂の批判が、前稿で検討したことと共に、草稿本から刊行本『報恩篇』に至ってより明確化されていることから、月舟門下への批判もまた『報恩篇』刊行の



重要な視点であったと考えることができる。

(二) 『宝鏡三昧法眼蔵』に対する批判

次に「金鑑」のみに限定される批判対象と考えられる、『宝鏡三昧法眼蔵』との関係について検討する。本書は天桂の住した(一四世)徳島丈六寺の十六世の凸巖養益(一六六一—一七三三)によって選述され享保四(一七一九)年の書写本が丈六寺に所蔵される。

本書と『報恩篇』との関係については、既に志部憲一氏によってその存在の可能性が指摘されている。志部氏は「天桂伝尊と盤珪永琢について」(駒澤大学禅研究所年報『第三号』、平成四年三月)で、天桂の『正法眼蔵辨註』「法華転」での批判的記述と次の『報恩篇』上巻「参同契毒鼓」の批判とが共通する内容を持つことを示し、それは「不生禅」と称される特異の禅法を振った盤珪永琢(一六三二—一六九三)の随徒の述したものに對する批判と推定している。

又有般の曰く、従本不生、若し二念に涉れば早く是れ不生を損すと。不生如何が損せん。損するときは不生に非ず。又曰く、雀噪鴉鳴、これを聞かんと欲する無くして能く其の声を聞いて過たず。これを分たんと欲すること無くして能く其の声を分けて差わず。乃至鐘鼓人畜の声、同一に起こる時、これを分んと欲すること無く、これを聞かんと欲すること無して皆同時に能

く聞き能く分つ、これを不生にして聞き、不生にして分つと謂う。若し第二念慮に涉りてこれを鴉雀と思つは、早く是れ不生を損じ、其の余の声色も亦復た是の如し、と。

(原漢文。享保六年刊本『報恩篇』巻上。三二丁左) この内容は草稿本には全くみられない。志部氏は傍線部の記述について、『盤珪禅師說法』や『仏智弘濟禅師法語』等に収められる盤珪の語に、類似する説法が複数みられることを指摘しながら、「二念」の分別に涉れば、「不生を損する」とする解釈が盤珪自身の語にはみられないとする。

このことに加えて、志部氏は刊行本『報恩篇』(享保五年刊本)の駒澤大学永久文庫蔵本(所蔵番号・四四八)に、「有般曰」の右傍に細字で「盤圭徒類」とする書き入れがあり、また志部氏が所蔵する刊行本にも「万外云、アラシタ竜門寺ノ開山万圭和尚ノ随徒ノ人ナリ法眼蔵 カイタ夫ノ」との書き入れがあることから、盤珪自身に對してではなく盤珪の随徒に對する批判と推測している。

そこで天桂の批判対象を『宝鏡三昧法眼蔵』(以下『法眼蔵』)に捜してみると、言句は異なるが「動成窠臼。差落顧佇」についての、次の一節が関係すると考えられる。

此の両句は却りて眼に遮られるの病を示す。若し法眼を執し円明を欲し、毫釐も眼を計するときは眼窠中に陥るなり。動とは計念を指す。所言、拳心動念、全く法体に乖くといつものなり。

差とは本分自然の眼に差うなり。夫れ各自本分の見聞、百色を  
 知ることを欲して後、知るにあらず。雀噪鴉鳴を知らんと欲し  
 て而も聞くにあらず。本然不生にして見聞して行住坐臥、根境  
 渉入の跡を忘れて而も明なり。是れ本自本体、遙かに迷悟生滅  
 の先に超然たるものなり。然るに声色門頭に馳逐し理智窟裡に  
 没溺するを以て、直に本円体明の眼睛に差い、爾してより来、  
 反顧佇思して迷悟疑着の多岐に渉るなり。

(原漢文、『宝鏡三昧法眼蔵』、八丁左、九丁右)  
 天桂の挙げる語とは異なり、天桂の批判対象と断定するこ  
 とはできない。主旨としては本来「不生」なる自己の本体が、  
 見聞する声色にとらわれることで迷悟の分別に涉ることを述  
 べており、内容的には対応する。ただ志部氏の指摘する「不  
 生を撰する」とは述べられておらず、天桂が批判したものは  
 別にあつたことも考えられる。

ただし、『法眼蔵』の撰者凸巖は次に検討するように盤珪  
 門下でその提唱を見聞したことを撰述の契機として自ら述べ  
 ており、盤珪との関係が認められることから、他に批判対象  
 とする箇所があり、天桂が明確にその存在を意識しているこ  
 とが確認できれば、この箇所においても何らかの関係性を認  
 めることもできるかと思われる。

(1) 凸巖と『法眼蔵』について

そこで、『法眼蔵』とその撰者凸巖についてまとめてみる。  
 凸巖は徳島丈六寺の十六世として享保二(一七一七)年に晋  
 山する。その経緯・状況に関しては晋山結制の開堂演法の記  
 録である『阿州瑞麟山丈六寺慈雲禅院開堂語録』(以下、開堂  
 語録)。丈六寺所蔵。正徳三(一七一三)年写、驪龍光玉筆)によ  
 って詳しく知られる。それによれば、凸巖養益(黙運)はも  
 と寒巖派普濟寺十三門派の一である、静岡県浜松市宗源院十  
 世喜明養悦(一七〇三)の法嗣で同寺十一世を嗣いでいた  
 が、阿波徳島(洞津)藩主蜂須賀(松平)綱矩(一六六一—  
 一七三〇)の招請を受けて、正徳四(一七二四)年安下処に至り、  
 享保二(一七一七)年に晋山開堂する<sup>(6)</sup>。丈六寺十四世であつ  
 た天桂との直接的関係は認められない。

『開堂語録』は後席を嗣ぐ正元道密(一七五一)によつ  
 て編録されるが、収録される山門疏や同門疏や自身の開堂法  
 語には偏正五位への研鑽・提唱を自らの宗風としていること  
 が特記され、盤珪への参学等については触れられていない。  
 自身の開堂法語には次のようにある。

迺云、宝鏡台前、寶主交參。渠今正に是れ我、偏、偏に坐せず。  
 我、本是れ渠にあらず。正、正に坐せず。直に得たり遮那釈迦、  
 銀盆雪を盛る。須く知るべし、帝網重々、明月、鷲を蔵す。正  
 与摩の時、玉人嶺上に没絃の曲を奏し、石女溪辺に無手の舞い

を作す。鑑たり、心々、水、水に合し、曇たり、眼々、玉、玉に映す。豈にただ珊瑚殿上の宝月、曉、寒きのみならんや。正に是れ夜明簾外、排班未だ弁せず。者裡に到りて、縦い一塵を立せざるも、繫狗伏鼠。十方を坐断するも猶お是れ金鎖玄関、吾が家の門風、迷悟生滅の域を問わざれば、洞上の祖代、綿密回互の機を費ぶ。故に太祖洞山悟本大師、五位を開闡して三根を接得する者は、是れ二乘偏眞の小径、一旦疑語の習禪に非ず。或る般は偏正を頃敵して迷悟の両頭となし、積代簪纓の人と落魄して貴胤を覓らず。且つそれ五位を道里して修進の階差と計り、叔孫が成礼、豈に漢高と盤を同じくせんや。夫れ兼帯を会せず、回互を通ぜざる者は、吾が門の種草にあらず。(後略)

(原漢文。『開堂語録』一一丁左―一二丁右)  
凸巖の丈六寺での行状については、『法眼蔵』の選述以外には、凸巖の還曆の祝賀に際しての賀偈を記録した『正法眼蔵慧命録』(享保六(一七二一)年写。丈六寺所蔵)によれば、自身の六十歳に因んで、『正法眼蔵』八十四巻の謄写を行っていることが知られる。

その撰になる『法眼蔵』は冒頭に享保四(一七一九)年六月の年記による凸巖の序があり、丁度『鉄壁雲片』と同時期の撰述である。天桂の批判対象とすれば、『鉄壁雲片』と同様、撰述後直ちに天桂の目の触れるところとなったことになる。

序に記される撰述の経緯は次の通りである。

凸巖は以前から「宝鏡三昧」を「古轍」の弁釈に依つて三度講じ、「洞上正偏回互綿密」なるを談じて、「宝鏡」という題目の理解についても梅峰の首書本(延宝三(一六七五)年刊本)の註の内容を出るものではなかった。

しかし、宝永七(一七二〇)年春に前住地である宗源院で再び「古轍」を講じた際、「宝鏡三昧」の題号の深奥を沈思したとき、自らが曾て二十七歳の時(元禄元 一六八八年)、武蔵の広林寺(東京都港区南麻布)の江湖会で盤珪に親しく参じて、「師資法眼相照らし、鏡々影無きを以て仏祖の慧命相統と爲す」の語を聞いたことを思い出し、忽然として感発して「宝鏡三昧」の題号の所以を肯った。また昔より室内の相統以外には他に説示されないものとする道理がこの上ないのであることも知った。

以来詳しく「宝鏡三昧」を熟読してみると、以前の見解とは天と地ほど大きく異なり、全編にわたつてみな金言玉句の如く光輝く内容を持つものであると知った。

更に雲外雲岫(二四丁―三三丁)の「宝鏡三昧玄義」の注釈をみてそれまでの疑念は一時に氷解し雲巖・洞山の宗旨が「彼棒喝奔雷之門風」(臨濟宗)と大きく異なることを感じた。また「古轍」の永覚も覚範の疎略な注釈を指摘しながらも、綿密なる曹洞の家風を精しくしていないという過ちを免

れていない。

自分(凸巖)は、仏智禅師・盤珪の親言に浴してその「法眼円明之勝躡」より「宝鏡三昧」の「室伝鏡鏡之証文」なることを尊重して本書を「法眼蔵」と名づけ撰述する。

概要はこのようなことであり、本書を撰述する契機として、凸巖が丈六寺晋住以前から「宝鏡三昧」の注釈に心を傾けており、それは若き頃の盤珪への聞法参学の経験に契機を得たものであることが述べられている。また以前は「古轍」の注釈にしたがってこれを講じていたが、やがて「古轍」の注釈も曹洞の綿密なる家風を伝えるに充分ではないと「古轍」に対して疑義を呈していることも述べられている。

志部氏も具体的に指摘検討しているように、凸巖と同様に天桂もまた盤珪との交流が双方の年譜資料などによって確認できる。天桂の批判対象が「法眼蔵」の凸巖に対するものなのか、または凸巖を通して盤珪自身の思想内容に向けられて行われたものなのかは、次に具体的事例を検討することで考察することにしたい。

## (2) 『法眼蔵』への天桂批判

### 「宝鏡三昧」密付説への批判

草稿本から改稿された刊行本「金鏡」において「法眼蔵」の所説を批判的に言及する箇所としては、大きく二点確認で

きる。

一点は冒頭の「宝鏡三昧」の題号についての注釈で、刊本には次のようにある。(『法眼蔵』の成立年時から、草稿本には全くみられない。)

或曰く、宝鏡三昧は法眼印可、面裏密授の一大事因縁、後後行徑にして常人分上の事に非ず。故に疎山潜聞、輕蔑して二十年倒屣の累を招く。最も是れ奇特の一事と。

扁乎、杓ト、虚声を聴く。又た是れ閑鬼の崇りを作すこと有らん。汝が輩、未だ祖仏の語言三昧を知らず、叨に無根の信を作す。

凡そ仏祖、俱に言句に涉ることは、皆な已むを獲ざる門庭の施設、為人の体裁。若し祖師の心印なるときは拈華微笑、刹竿倒却、二祖もの言わず、青原足を垂る。二十八代、皆な伝心を説きて伝語を説かず。その実は鷄鳴狗吠、如是の法音、森羅万像、密付の心印なり。

然も心印と説き、又た伝心と説くも早く是れ刺謗、拈華微笑、刹竿倒却。都て是れ一場の閑事なり。況んや又た祖仏顯面印証の際会、影顯、舌、唇吻を鼓弄すること。老僧未だ曾てこれを聞かざるをや。

若し宝鏡三昧の章句、印可付囑大事の因縁と言わば、恰も巫耳口の伝授に似る。教外の宗、何為れぞこれ有らん。これを爾が靈龜を捨てて我が朵頤を觀ると謂つ。己が正受三昧を埋没

して反りて他の筌蹄を死抱す。鏡を打破し來れ、汝と相見せん。既に曇祖曰う、汝に曲折を授くと。正に是れ苦苦為人の用処のみ。

古人曾て客と作るに慣れて方に客を憐れむの謂なり。若し又た決して密囑付授の一大事ならば洞山今日独り曹山に私して、豈に雲居に秘してこれを伝えざるべけんや。点検し將ち來れば、未だ覆を如是の法門に納めず、刺を直指の玄関に投ぜず。羊質虎皮の譬説、悲しいかな夫れ祖室を汚穢し宗旨を昧却すること。

(原漢文。享保五年刊本『報恩篇』卷中、二丁右、左丁右)  
ここで天桂が挙げる批判の対象は、『法眼蔵』の序と冒頭の題号についての注釈の二箇所であると考えられる。

傍線部の、「宝鏡三昧」とは、「法眼」を印可する内容もつて、師資の間の面授相統の時点にのみ明らかとなる一大事因縁を示すとする内容は、『法眼蔵』においては、「如是之法」および「汝今得之」についての次の箇所と呼応する。

如是之法

是れ法眼を印可する時節、即通的の語なり。師資鏡々相照らして多饒舌を用いず。唯だ是の如きの法を道うのみ。

(原漢文。『法眼蔵』二丁左、三丁右)

汝今得之

是れ正しく印可の語、須らく此の語を以て此の一篇、法眼の印

天桂伝尊撰『報恩篇』の研究(二)(松田)

証なることを信すべし。故に岫雲外の云く、付法授受之際。

(原漢文。『法眼蔵』五丁右)

また傍線部の箇所は、序で盤珪が「師資法眼」が相対する鏡の如く相照らして仏祖の慧命が相統されるとする語に感発され、「宝鏡」の題号の意味を背つたとする主旨に続けの次の箇所である。

寔に以れば昔日、疎山見解に矜じて氣宇違適にして、伝室に潜聞するも亦た宜しからずや。是れ特に師資鏡々相照らすの妙所なるを以て、疎山の輕蔑、果して二十年の倒厠を找出せり。

(原漢文。『法眼蔵』二丁左、二丁右)

これらの天桂の批判が『法眼蔵』に対するものであることは、  
父幼老卵の『報恩篇辨耕』でも

或曰、凸岩注云「法眼蔵」也。不足取。

(内割註、駒澤大学忍滑谷文庫蔵謄写本、三八丁左)

と指摘されている。

天桂の批判は、「宝鏡三昧」が嗣法相統する師資の間で、師が弟子を印可したものであるという内容を持ち、その故に嗣法相承物と位置づける解釈に向けられるものであり、この点では先の月舟や『猶耳』の密付説に対する批判とはほぼ同様の視点によるものと考えられる。

ただし、『法眼蔵』は『猶耳』等とは密付説の立場が若干異なり、「宝鏡三昧」を嗣法相統の相承物とする解釈につい

ては、次のように批判している。

是れ雲岩以来 此の一篇を以て密室に伝附して将来に展転するときは、法眼滅せざると道つには非ず。古人能く未法乾慮多く、必ず法眼を失して仏法の正脈を埋没せんことを鑑みて、澆末の者をして法眼の一事在ること有るを知らしめんと欲して、此の篇を作りて証となすのみ。譬えば券籍を作り家財の数を記し、諸れを子孫に囑するが如し。券籍実之宝にあらず。しかも券籍に因りて家宝の貴なることを知る。若し券証無きときは後孫、何を以てか家系の以有る伝来の珍宝を知らんや。此の一篇も亦復た是の如し。若し仏祖に拈法眼の驗証無くんば何を以てか庸流の眼皮、未だ綻びずして見解を逞しくする者と相い分かたんや。

(原漢文、『法眼蔵』一丁左)

『法眼蔵』は「宝鏡三昧」を嗣法相承物として、師資による相伝を以て嗣法相統とする形式的な密付説を批判しており、この点は『猶耳』と異なる。そのことは「仏祖密附」の句について秘密相統を否定していることから窺える。

密とは特に隠蔵するに非ず。未円の者に対して密と言う。法眼円明の一舉、其の人を得れば隠密する所無し。附とは符合印可なり。資既に肯心自ずから許し師も亦たこれを許可す。是を附と名づくのみ。岫雲外云、先々互融、各の相い借らず。豈に密用する者に非ずや。是れは師資各自密用の義なり。

(原漢文、『法眼蔵』三丁左、四丁右)

しかし同時に『法眼蔵』は「宝鏡三昧」の相伝自体は、『法眼』の存在を後孫に知らしめる拠り所を残すという目的において認めており、この点が『猶耳』と同様に、「宝鏡三昧」の内容とともに、その伝授自体に嗣法相統の意義を認める見解として、天桂の激しい批判を受けることとなる。

天桂は『法眼蔵』が「宝鏡三昧」の内容を、「法眼印可」という自己の「法眼」を師によつて許されるという経験的な嗣法相統と受けとめながら、その言句(宝鏡三昧)は後学にその「法眼」を得る契機となるという意義から師資相伝さるべきという二重の解釈をしていることを、「己が正受三昧を埋没して反りて他の筌蹄を死抱す」と指摘している。

つまり『法眼蔵』における二つの性格、すなわち「拈法眼の驗証」無き形式的な密付説を批判する立場を示しながらも、方便為人の目的において、嗣法相承物としての「宝鏡三昧」の相伝を認めるという形式主義の立場との二重性を、天桂は充分認識した上で批判の対象としていることになる。

そこでこのような『法眼蔵』の解釈と盤珪の所説との関係性について検討してみる。『法眼蔵』には盤珪の説法や言葉が計六ヶ所に涉つて具体的に引用されているが、これらの語はいずれも、現在目にするのできる盤珪の法語類に直接見出すことはできない。ただ盤珪の語の引用ではないが、「宝鏡三昧」の伝授について、「宜善保護」の注釈では、次の

ように言及される。

仏祖以来附囑の定式なり。是れ此の篇九十四句の開文を保任し護持せよと言うには非ず。尚ら未だ其の器に堪えざるに軽く伝附し印証するを誡むるなり。船子の夾山に囑して深山に向かい一箇半箇を接取して断絶せしむること無かれと曰うが如し。是れ遙かに澆季の無眼、今日の弊を未兆に照鑑し、保護の言を以て深く誡むるのみ。

然るに法眼円明の人、絶えて已に淹<sup>ひ</sup>しくして禅門両家の間、適たま仏智禪師盤珪和尚、唯り出現して星中の満月の如し。実<sup>ま</sup>に澆世の優鉢華一鏡、高く懸けて而もこれに対して相い輝映する鏡を闕く。目今、棒喝の門、閃電轟雷、人をして瞑眩耳聾せしめ、文飾辯滿の家、錦上に花を布き、仏を訶し祖を罵り蟻群烏合に矜<sup>ほこ</sup>るも、法眼円明の一段に至りては総て画餅のみ。

然れども今日、此の弊世に当りて鏡々明ならずと雖も、師資面裏の規則を廃すること亦た得ず。是れ止むことを得ざるものなり。若し吾が家に個の誣い難き一篇有ることを信じて丹腑に此の大誓願を銘するときは、豈に其れ本明を失せんや。

(原漢文。『法眼蔵』五丁左ノ六丁右)

この箇所でも「宝鏡三昧」が嗣法相承物として形式的に相伝護持されることを否定し、仏法を付囑する「器に堪え」る「法眼円明の人」によってこそ「保護」されるのだとし、その「法眼円明の人」こそ盤珪であり、その他は洞涸いずれも

棒喝・文飾にとらわれていて、盤珪に鏡々相對してその仏法を明らかにする相手を欠いていると説いている。

ただし『法眼蔵』は同時に、そのような弊世においては「師資面裏の規則」によって、やむを得ず「宝鏡三昧」を相伝護持することで、「法眼円明」を大誓願として抱き続けることで、盤珪の如き「本明」を将来にわたって失うことがないのだ、と述べ形式的相伝の意義を認めている。

盤珪自身の法語類中には「宝鏡三昧」についての直接の言及がないので、直接に『法眼蔵』の見解と参照比較することはできないが、少なくとも『法眼蔵』後段の、後学への為人方便として形式的相伝を容認する立場については、同様の説示を見いだすことはできない。

むしろ盤珪の所説やその行状を伝える資料中には、文字言句による宗旨の依通をもつて証明印可する立場が明確に否定されている例が多く見られる。一例を挙げる。

師曰く、宗師家の人のためにする、扱法眼を具えて始めて得べし。苟も法眼円明ならば、則ち途中に面を見てその骨髄を知り、牆外に声を聞きて其始終を知り、諸を明鏡台に臨んで、妍媸遺すことなきに喩う。是を以て一言一句、一揆一撻、皆是れ痛処に鉄錐す、人をして当下に粘を去り縛を解き快活自在の域に到らしむ。然らずんば豈に人の為にするの分あらんや、我宗の諸宗に超過するものは、要は個の眼目を具するに在り。之を正法

眼蔵と謂い、之を教外別伝と謂い、之を仏祖の恵命を続ぐと謂う。看よ、他の従上の祖師が石火光中に縊素を分ち、閃電機裡に端倪を弁ずることを、豈に個の眼目を具するものに非ざるか。近代の宗師、護りに言句を以て依通し、宗趣を得たりとなす。或は作略を擧すること俊敏なるものあれば、これがため証明印可す。是れ一重の枷鎖を按じ、自ら誤まり他を誤まるもの、來者を機前に鑑するもの如きは、地を払って尽く。深く嘆ずべきかな。

(原漢文。『大法正眼国師行業曲記』付寶語、元祿十三 一七〇) 〇 年六月、山堂智常編『盤珪禪師全集』二八六(二八七頁) このよくな説示の内容から考えれば、盤珪自身に『法眼蔵』の後段の如き見解があつたとは考え難い。「宝鏡三昧」の相伝に意義を見いだすのは『法眼蔵』独自の見解と考えられ、その点を天桂は問題にして引用・批判している。天桂の『法眼蔵』批判は盤珪に対するものではなく、あくまで『法眼蔵』自体の示す「宝鏡三昧」の嗣法相統における形式的な相伝のあり方に向けられたものと考えられる。

異類中行説に対する批判

「金鏡」と『法眼蔵』とを比較対照してわかる、「金鏡」での『法眼蔵』の所説に対する批判の第二点は、「以有下劣宝几珍御。以有驚異。狸奴白牯」の句について、次のように

ある、いわゆる異類中行説に関する批判である。

或説に、總じて此の四句を異類中行に充て法華の文を以てこれを釈す。浮辞を醜潤し強辯膠説す。俱に是れ本文の義に齟齬す。内秘外現、救衆難処、驚弊の衣を着して除糞の器を執る等は、皆これを仏菩薩の誓願同異類と謂う。沙門異類中行の事には非ず。魯・帝を喚びて帛・魚と作すこと勿れ。

抑も異類中行は表裏情忘じて三世の事尽るも、尚是れ法身極則仏辺の事。已に那边を転じて始めて沙門異類中行を得る。物外過量の境界、仏向上の人の履踐、五目の鑑すべきに匪ず。豈に二耳の能く聴くことならんや。全く求菩提・化度生底の事に非ず。曹山の曰く、法身法性は是れ尊貴辺の事。亦た須らく転却すべし。蓋し是に於いて法身法性の迷、大悟底の人、却りて迷う時有り。須らく恚麼の人に逢うて恚麼の事を知るべし。

或は所見を混ぜるために、窮子の隊に混じて折身苦行するを異類中行となす。此れは是れ奴子婢子辺の事。直饒菩薩同行異類なるも、猶お未だ沙門異類中行にあらず。何に況んや円明を求修する未得未証底の事をや。魚目と真珠と、豈に其れ、これを同じくせんや。汝知らずや、上求下化するに、凡情聖見、金鎖玄路、難治の重病なることを。未だ這般の事を辨ぜずして虚辞濫説して無根の話を作す。愚にあらずば狂か。

(原漢文。享保五年刊本『報恩篇』巻中、三〇丁左/三二丁左) この箇所の天桂の批判対象について、『報恩篇辨耕』は



或説八 真字ノ猶耳ニナシ。仮名ノ猶耳ニアリ。

と、仮名の『猶耳』であると指摘している。しかし現在確認できる『猶耳』の写本類は皆漢文体であり内容もほぼ共通しており、天桂の批判対象となる注釈内容はみられない。今後、仮名書きの『猶耳』が確認されることによって、新たな批判対象が確定する可能性もある。

ただしこの箇所を『法眼蔵』と比較してみると、直接の引用はないものの内容的には批判対象としての関連性を持つ部分が見られる。

(前略)

然るに法華信解品の意を引くことは、上の文の其の顛倒に隨いて纏を以て素と為すの致を証す。謂く、本、下劣の賤しむべく、遮那の尊ぶべき無し。而も志意下劣にして苦を厭い空を欣いて大法宝相を畏れ難かることを以て、それをして彼が計する所の下劣の当体を転ぜずして即ち是れ長者の真子、遮那尊特なることを知らしめんと欲して、其の顛倒に隨いて宝几珍御の相を示す。其の宝は珍御も亦た応業なり。故に下の句に齧奴白牯を以て転じて示す。驚異有るを以てとは、彼の声聞の但空滅諦の涅槃を証して真証と計す。故に大乘実相の本懷を示せば、転更に惶怖して悶絶し地に躡す。爾の時、長者、形色憔悴して威徳無き者を遣わして且つ自ら環珞細軟の上服を脱し、齧弊垢膩の衣を著し、其の窮子に近きことを得るとは、今文の齧奴白牯

天桂伝尊撰『報恩篇』の研究(二)(松田)

にして異類中行の旨を示す。

然るに齧弊垢膩と言わずして齧奴白牯と言つは大に以有り。言く、一毫も見を存して空理種致涅槃法執に滞るときは円明を得ず。祖師門中、直に仏語を転じて齧奴白牯と示すことは、法仏の仮名を剽絶し、法眼の計度を忘れ、此の章の結文に言う所の、愚の如く魯の如くして、一切の見を亡せしむるなり。熟ら法華の説相を味るに長者窮子の譬喩の如き、異類の説無しと雖も、祖師門中異類の行なるか。且つ曇若、此の章を作るに異類の説無しと雖も、異類の説は元、見を亡ずるの道なるを以て、今文暗に異類に符す。(原漢文、『法眼蔵』二六丁右二七丁左) 断言することはできないが、ほぼ天桂の批判の内容と相応すると考えられる。

すなわち『法眼蔵』は『法華経』信解品の長者窮子の譬喩の内容に基づきながらも、下劣な窮子が顛倒して実の父である長者に近寄らないのに対し、長者が自らを宝几等の宝物や貴い衣服(宝几珍御)を示したのは窮子に対する方便施設であり、窮子がそれをみて恐怖し悶絶して地に倒れたのを見て、長者が徳のないやつれた使を遣わし、自らも粗末で垢まじりの衣服に着替えて窮子に近づこうとしたのは、下劣なる窮子と同じ姿に身を変えて窮子を救おうとする異類中行であると捉える。

またそのことを「齧奴白牯」というのは、法仏や法眼に

対する見解執着に滞つて「円明」を得ることが出来ない法執をなくすためであり、それは異類の中でも「祖師門中異類行」なのだと注釈する。

天桂は『法眼蔵』の解釈に対し、『法華経』の長者窮子の喩に翻語する解釈であると批判すると共に、その異類中行説を問題にし、『法眼蔵』の異類中行は、曹山による四種異類説では第二の「菩薩同事行異類」であっても、第三の「沙門異類中行」をいうものではないという。これは、法執を嫌つて異類となる在り方とともに、「円明」をめざして修することともとらわれであり、仏向上において「円明」を「転却」することをいうのが「沙門異類中行」であり、その立場から単に相対的差別相に身を置くことが異類中行ではないという意味を含むものと考えられる。

このような天桂による『法眼蔵』の異類中行説の具体的批判は、その四種異類説に対する認識自体を問題とすることによつて展開する。そこで続いて次のような批判が展開される。

又た一輩不実の者有りて曰く、我曾て異類の説を聞くに、放曠任運、垢淨に拘わらず、朝に酒店を出で、夕に煙舎に入る。これを異類の行と謂えり。目今初心の学者、恐らくは此の見到に墮ちん。如今熟つらこれら思つて、甚だその謬解を怖ると。

老僧、覚えす失笑す。事を聴きて真ならざれば、鐘を喚んで

嚙と作す。汝が分中に在ること、蓋し夫れ宜なり。夏蟲、元氷を知らず。井蛙、大海を曉さんや。裏許、若し之乎者也を言わば、癡鬼、背後に在りて呵呵笑わん。

想うに夫れ四種異類の名件、叢林作人の難僧も皆な能く知る所にして、老宿大衲も其の幽趣を曉らず。故に多驚を重からず、煩わしく此に録す。(後略)

(原漢文、享保五年刊本『報恩篇』巻中、三二丁左、三三丁右)「こゝで批判の対象としている見解も『法眼蔵』に次のようにある。

予曾て初心にして異類の説を聴き、誤りて解す。仏事門中の道行を行ぜず、放肆縱横、土面灰頭、淨穢に拘わらず、葷酒を避けず。氣発すれば婦女と交わり、鉢盂に糞し袈裟に拭い、活達自在なる。是れ異類の行と。

目今往々に南泉病む時、問に答えて我れ山下の檀越家に向いて一頭の水牯牛と作り去らんと曰い、又た曹山の僧の、沙門、甚麽の行を行すと問うに答えて畜生の行と曰い、畜生行を答うるに披毛戴角を以てし、披毛戴角に答ふるに業を懼れず。或に水牯牛を問わば、但だ水草のみを念じて余は所知無しと答ふる等の語話に便りして、人を誑き己を欺いて以て打話し以て放肆す。未だ南泉の牛と作り、曹山の畜生中に隊類して業を懼れず、非梵行を行ふことを聞かず。南泉の牯牛、曹山の畜生行の如き、是れ実に愚の如く魯の如く、宝鏡の明を相統する的主中

主のみ。或は言句を吐くこと、仏祖を超え不羈を逞しくすること活捨捨なるも、須らく己が心に問うて、次で其の欺誑を恥ずべし。然るに此の一行の文、法華信解品の文を用いて而も転じて狸奴白牯と曰う。故に謂く、經文の意、自然に異類に符す。異類の行は諸見を亡泯し一己を放下して迷悟を超過し、法仏を脱落するの至要にして、其の事業を転換するには非ず。

(原漢文。『法眼藏』二七丁左〜二八丁左)  
『法眼藏』の撰者凸巖は以前初心の頃、異類を、仏法の道理に従わずに、全く放埒に俗事に耽ることと誤解していたと述べる。そして現在も、そのような理解を南泉の水牯牛や曹山の畜生行の語によつて行い、自他を欺いてそのままにいる者がいる。それは南泉や曹山の語は、非梵行を行ずる異類中行であることを知らないためであると、異類中行とはあらゆる見解を亡くして自己を放下すること、様々な相対的な分別や法仏の枠組みにもとらわれない姿勢を言つのであり、自分の生き方を変えてしまつことではないと捉えている。

天桂において、この箇所の「一輩不実の者」とその前の「或説」とが別の批判対象を想定している可能性も否定できないが、少なくともこの「一輩不実の者」の見解は、『法眼藏』の所説とほぼ対照させることができ、『法眼藏』の見解を参照して天桂が批判対象としたと言つてほぼ間違いないと考えられる。<sup>(2)</sup>

刊行本「金鑑」はこの批判の後、曹山の三種四種異類の文を自ら註しながら提示する。その中で天桂は第二「菩薩同事異類」と第三「沙門異類」との違いを明らかにする。すなわち長者窮子の譬喩により長者が窮子を導くのは、仏が方便によつて菩薩となつて衆生を化度する「仏菩薩同事異類」であり、南泉や曹山の異類中行は、凡聖因果の分別を超えて何物にも住著せず、自ら沙門である位置づけからも独立して自在に転換してはたらく仏向上のあり方をいう「沙門異類」にあたるものとして、以下のようにその内容の違いを明確にしよつとする。

是を以て当に知るべし、若し一衆生の度すべき有りて一仏地の到るべき有りと思れば、皆な是れ引化方便の権門、乃ち仏菩薩同事異類なり。三には沙門異類。先づ本分の事、有ることを知り了りて今時一切の凡聖因果の功行を喪尽して始めて就体一般を得る。独立底の人と名づくことを得、亦た沙門称断辺の事と名づく。始めて表裏情忘じ、三世の事尽ることを得る。遺漏無きことを得るも尚お仏辺の事と名づくことを得る。沙門称断辺の事を転却し、諸聖の報位に入らずして始めて沙門行を得る。亦た沙門転身と曰い、亦た被毛戴角と曰う。喚んで水牯牛と作り、恁麼の時節、始めて異類に入ることを得る。

(原漢文。享保五年刊本『報恩篇』卷中、三三三丁右左)  
このような天桂の四種異類説に対し、『法眼藏』は全く四

種異類について言及していないわけではなく、また「仏菩薩同事異類」と「沙門異類」との内容の違いについても認識していないわけではない。

或は四種の異類名目に迷うて、菩薩異類、沙門異類、懸隔の論をなす。若し水牯牛となり、披毛戴角の自在を解せずんば、争か応化度生の異類を得んや。若し異類に勝劣有れば、孰か其の劣に就きて其の勝を捨てん。若し菩薩沙門の分別を知らんとか要せば、昨夜荒村宿、今朝遊上苑。

(原漢文。『法眼蔵』二九丁右)

『法眼蔵』は二つの異類の違いを明確に認識し、そこに勝劣の階差を設けることを否定している。天桂の批判はこのような『法眼蔵』の異類ないし四種異類に対する認識に直接向けられたものであったと考えられる。

以上、『法眼蔵』に対する天桂の批判の具体的内容について検討した。『法眼蔵』に対する批判は草稿本には全くみられず、分量としても改稿にあたって増広された部分の多くを占める。「金鑑」においては草稿本から刊行本への改稿に最も大きな影響を与えたものと考えられる。

#### 四、まとめ

以上、本稿では『報恩篇』中巻の「金鑑」において、草稿本から刊行本への改稿の内容を具体的な観点から検討した。

大きくは『鉄壁雲片』における鳳潭の梅毒竺信に対する教学的批判に対する反応、「毒鼓」と同様に『猶耳』および月舟らの密付説への批判と、『猶耳』らの基づく『古轍』批判の明確化、『法眼蔵』における形式的相伝を容認する密付説と、四種異類説の解釈に対する批判、などが改稿の内容であったのではないかと推測する。

本稿で取り上げた箇所以外にも草稿本と刊行本「金鑑」には相異がみられ、また批判対象となる資料との対照においても問題となる箇所は残されている。更に草稿本と刊行本で共通して何らかの注釈を批判している箇所も複数みられる。これらの点については、今後諸資料の対照などを提示することでその状況をあらためて検討することとしたい。

また特に「金鑑」においては、前に『鉄壁雲片』との関係について述べたように、「重離六文、偏正回互、疊而為三。変尽成五」の解釈における、いわゆる重離疊変説が具体的に示されており、草稿本と刊行本との間で大きな異同がある。ただし重離疊変説は偏正五位の各位の位置づけを具体的に論ずるものであるため、この箇所の検討は後稿において、『報恩篇』巻下「洞上五位弁的」を取り上げる際にあらためて問題として検討することとしたい。

最後に本稿執筆にあたっては、埼玉県永源寺・愛知県西明

寺・徳島県丈六寺・静岡県旭伝院の各位には、貴重な資料の閲覧及び撮影に特段のご高配をいただき、深く感謝申し上げます。

なお永源寺蔵本『報恩篇』、西明寺蔵本『参同契宝鏡三昧猶耳』、丈六寺蔵本『阿州瑞麟山丈六寺慈雲禅院開堂語録』、『正法眼蔵慧命録』は曹洞宗文化財調査委員会による撮影資料を用いた。

註

(1) 拙稿「天桂伝尊撰『報恩篇』の研究」(一) 巻上「参同契毒鼓」について(一)、『駒澤大学仏教学部論集』第三七号、平成一八年(一〇月)

(2) 『天桂和尚年譜』(直指玄端撰 明和四(一七六七)年刊)には、享保三(一七二八)年の項に、「師七十一歳、嘗註解参同契・宝鏡三昧及洞上五位」成。総目曰「報恩篇」。共三冊」とある。なお『報恩篇』の書名については、父幼老卵の『報恩篇辨耕』に次のような注釈がある。「報恩字出法華・思益經・楞嚴經。專取思益好シ。湛然ノ注ハ不足信用。ナゼナレハ自心ナント有間断者歟。イカン間断ナキコトヲ知ル力。統佛種ナリ。經文ノ佛種ト云ハは何事ゾ。法華ニハ佛種從緣起ト云テ三十七品ノ菩提分法モ因緣ニ起也。諸法緣起ノ法ニシテ緣起無性、是ヲ仏性ト云ジヤ。高祖古佛時節因緣佛性ト仰ラレタ。又祖門ニハ去汝無佛性ト云也。人ニ箇々従本来不曾迷無間断ノ佛種ナルコトヲ知ラ佛恩ヲ報スト云。此報恩ノ眼目ヲ開クヲ発菩提心ト云也。座下ノ諸人ニ此眼目発心アラシメ

天桂伝尊撰『報恩篇』の研究(一)(松田)

ン為ニ此編ヲ述レタ。随流或時云、依山僧見無一法可與無一法可見時、謂之報恩也。云、老人者以此編報佛恩シタ。如老人祖恩則如何報ント。如來一代時教、對妄機妄法也。祖翁許多言語不動一舌端。実知先師無此語是報祖翁恩也。老師昔時云、先師八十八年不說曾一法。故近代魔子欲毀此編。直指一任于勃跳。然レドモ車横不推、曲不藏直。魔軍自立降旗タ。(原本、山口県善住寺所蔵、一丁右ノ左。駒澤大学図書館所蔵複製本によつた。)

(3) 永源寺所蔵本はじめに「参同契宝鏡三昧毒鼓序」があり、続いて「参同契毒鼓」「宝鏡三昧毒鼓」があり、その後「五位弁的」が書写されている。

(4) 出典は前の薬山の語を含め、『正法眼蔵』、『看經』巻の次の箇所と考えられる。『薬山曇祖弘道大師、久不陞堂。院主白云、大衆久思和尚慈誨。山云、打鐘著。院主打鐘。大衆才集。山陞堂、良久便下座歸。方丈。院主隨。後白云、和尚適來聽許為衆說法、如何不垂一言。山云、經有經師、論有論師、争得老僧。曇祖の慈誨するところは、拳頭有拳頭師、眼睛有眼睛師なり。しかあれども、しばらく曇祖に拝問すべし、争得和尚はなきにあらず、いぶかし、和尚は何麼師。(春秋社版『道元禪師全集』第一巻三三〇頁)

(5) 『天台伝心印記』については、池田魯參『天台伝心印記』の研究(一)、『駒澤大学仏教学部論集』第十一号、昭和五十五年十一月が、全文の通釈を含め詳細に論じている。他にも大松博典「元代における教宗と禅宗」(『宗学研究』第三十六号、平成六年三月)、同「天台伝心印記」の性格」(『印度学仏教学研究』第四十三卷一号、平成六年十二月)にその具体的性格

が論じられてゐる。日本での刊行の最初は『昭和現存天台宗書籍綜合目録』によれば、延宝九(一六八一)年であり、以後多くの未書が撰述されている。

(6) 第九十九則「肅宗十身調御」では次のように「天台伝仏心印記」の禅宗批判を取り上げ、特に撰者懷則が乾屎橛・水牯牛などの禅語を「性善・但中・単真別教」と規定していることを批判している。「台下虎溪著、仏心印記斥、禅家云、有人謂修証即不無、染汚即不得、伝灯南岳讓章見六祖時語、此乃独標、清淨法身、以為教外別傳之宗。今道偏對斯語、以彈斥耳。所謂狸奴白牯、豈偏留清淨法身乎。棟云、報化非真仏。亦非說法者。本是無著金剛經論、彼文云、化体非真仏。亦非說法者。天親金剛論頌云、応化非真仏。亦非說法者。說法不二取。無說離言相。須知無著天親是法相菩薩。且雖内鑑亡測、而就所詮義、判則可屬別教權理。然今破禅家所以擧之、圓悟此評中等專用為証故合而貶之。然法久成弊、後者所執、何宗無之。台家輩出乎山外之徒。豈免也耶。然大功大用非無報化。若解通報化、即染汚縁非護念、不能頓見法身。六祖曰、只此不染汚諸仏之所護念。若滯染汚、安能諸仏所護念。又壇經云、真如自性是真身。又云、功德在法身中、不在修福。此等語似偏故。是皆不出但中之義。尚未能知、仏界但中性具三身。豈能知九界三身耶。以善惡言之、偏屬性善。十界言之、偏屬仏界。真妄言之、偏屬於真。四教言之、偏屬別教。今道虎溪就言語而貶量他、意、實不爾。其真汚染者所謂染汚等法、雖俱性具、不異而異、即實之權皆是仏祖魔惡法門。

是以若滯着之則、不為諸仏之所護念。豈不念天台妙句云、若法身是真仏、非應化說法人也。

章安亦云、応化非真仏、非說法人。此亦豈為僻守清淨法身耶。噫是輒誇、貶剥於他、而不顧抗乎祖誥者何也。況乎如禅家道、乾屎橛水牯牛狸奴白牯。豈偏屬於仏界性善、但中單真別教者耶。三玄三要無位真人現、汝面門。豈為不知九界具三身哉。若謂禅家一向標清淨法身、以為教外別傳之宗、偏屬別教者何故。四明答無情說法云、當知法性之外無別瓦木。瓦木之外無別法性。一非二也。故華嚴曰、法性遍在一切処一切山河及国土。三世悉在無有餘。亦無形相而可得。此道若論有相、充塞太虛、包含法界。若論無相、一法不留、見聞不住、卷舒自在、體露堂堂。内割註『鉄壁雲片』卷下、百四十五丁左、百四十六丁左。

(7) 湛然によつて提起される「先伝後悟」論は「宝鏡三昧」が雲巖から洞山へ伝授されたものとするなら、その伝授は洞山の過水悟道の前であるはずで、洞山の「先伝後悟」の是非をただす議論をいう。天桂はこの議論を「參同契毒鼓」で、釈尊と摩訶迦葉との嗣法相続が多子塔前と拈華微笑との二説あることに関連させて次のように擧げている。「抑達磨門下師資密囑上曰、理密曰、事密。如此名捌未毒。有據欺。備如所言、則多子塔前之事為前、拈華微笑之理為後。蓋似有未得、其理先以授、受其事。恐陷入於三峯先伝後悟之毀。」(享保五年刊『報恩篇』卷上、九丁右、左なお、この箇所は永源寺本等の草稿本にはない。

(8) 覺範蘊洪(一〇七一—一一二八)撰の『禅林僧宝伝』巻一曹山章に次のようにある。「章誦社順傳大士所作法身偈曰、我意

不欲與麼道。門弟子請別作之。既作偈。又注釈之。其詞曰。渠本不是我。我本不是渠。渠無我即死。我無渠即余。渠如我是仏。我如渠即驢。不食空王俸。何仮厲伝書。我說横身唱。君看背上毛。乍如謠白雪。猶恐是巴歌。〔二三四〕  
二二四一a)

またこの曹山法身偈は覺範の『智証伝』にも、『宝鏡三昧』の『正中妙挾』の句の註釈に取り上げられている(延宝七年刊本、下冊卷六、三三丁右、左)。

(9) 刊行本には次のようにある。「上二句言如是之心天真妙理也。三祖曰、円同大虚無缺無余。斯之謂也。或依入無間絶方所之語、以為暗有那底一物周遍法界。可笑。如此輩信心未得在。抑如是妙心不去不來、不伸不屈、入無間不小。絶方所不大。当体無物。遍界不蔵。受用歴歴。區分朕迹。非因果果顯然。毫不転換。全無罣礙。到這裏有甚麼巨細展縮可名貌哉。堪笑趙州東壁掛胡盧、雲門北斗裏蔵身。」(享保六年刊本『報恩編』卷中、三三丁右、左)

(10) 他に『臨濟録』示衆や『無門関』九則「大通智勝」に引かれ、「金鏡」も『無門関』より興陽清讓の語を引用している。

(11) 「所以曹山云、劫者滯也。謂之十成。亦曰断滯漏。唯是十道頭絶矣。未亡大果、專住耽着。名為取次承當事。到此直須仔細始得。不論天堂地獄餓鬼畜生。但是一切处不移易。元是旧時人、只是不行旧時路。若有忻心便成滯着。若脱得揀箇什麼。

古徳云、只恐不得迴転。汝道作麼生。只如今人愛說淨潔处、愛說向去事。此病最難治。若是世間龐重事却是輕。

淨潔病最重。

只如「仏味祖味、尽成滯着」。先師云、擬心是犯戒。得味是破斎。且喚什麼作味。只是仏味祖味。纔有「忻心」便是犯。如今說「破斎破戒」。不知「三羯磨時早破了也」。

若是貪瞋痴雖難断却是輕。無為無事淨潔此乃重。無以加也。祖師出世亦只為這箇、亦不独為汝。今時莫作等閑。『金鏡』曰「結修行却快。不是有禪有道。如汝種々馳求、異仏異祖、乃至菩提涅槃、幾時休歇成并乎。皆是生滅心。故不如『金鏡』曰「結兀兀無知、不知仏不知祖。乃至菩提涅槃及以善惡因果。但饑來喫飯、渴來飲水。若能恁麼、不愁不成分。不見道計較不成。是以知有。乃能披毛戴角、牽犁拽把。得此便宜始較些子。欲知此事、饒令成仏成祖去。也只這是。便墮三途六道去。也只作這是。雖然沒用处、要且難他不得。須与他作主宰始得。若作得主宰、即是不變異。若作「主宰」不得、便是變易也。不見永嘉云、莽々蕩々招過殃。問如何是莽々蕩々招過殃。曰、只這箇總是。問曰、如何免得。曰、知有即得。用免作麼。但是菩提涅槃煩惱無明等、總是不要免。乃至世間龐重之事、但知有即得。不要免。免即同變異去也。乃至成仏成祖、菩提涅槃、此等殃過為不小。因什麼如此。只為變易。若是不變易、直須触处自由始得。此頗似註此句也。故煩引用之。」(永源寺蔵本『報恩篇』「金鏡」四二丁左、四三丁右)『金鏡』の引用は『僧宝伝』と比較すると一部が省略されているが、『古轍』とは全く同じであり、『金鏡』が『古轍』に依拠して引用していることが知れる。

(12) 「又無門関第九則。興陽讓和尚因僧問、大通智勝仏、十劫坐

道場、仏法不現前。不得成仏道時如何。讓云、其間甚諦當。僧云、既是坐道場。爲什麼不得成仏。讓云、爲伊不成仏。請以此等語照之。恰如燃、屢行海底耳。(永源寺藏本『報恩篇』「金鏡」、四三三右)

(13) 「又臨濟曰、不得成仏道者、仏不応更成<sub>レ</sub>仏。此語猶有齒牙帶<sub>二</sub>生<sub>一</sub>在。」(享保六年刊本『報恩編』卷中、二七丁左)

(14) 「粵又一般人師示<sub>二</sub>学徒<sub>一</sub>云、夫不生トハタトヘ八闍ト思ハスシテ闍ト見ント思ハスシテ見ル。是不生ノ見闍ナリ。然ルヲ重子テ彼八鼓声、此八鳥声ナリト分別ニ涉レハ不生八損スルナリト。未審不生作麼生損。黃檗勿<sub>レ</sub>流<sub>二</sub>注<sub>一</sub>第二念之語ヲ錯解スルノ類是也。是ヲ手作ノ仏法ト云。仏ノ一切法不生ノ金言八妄説ナルヘキ力。此等ヲ先尼外道ノ見ト云ナリ。思ハスシテ闍トモ増スコトナク思テ闍トモ滅スルコトナキ汝力。唯一自心將爲<sub>二</sub>什麼<sub>一</sub>作<sub>二</sub>阿<sub>一</sub>去耶。莫<sub>二</sub>瞋<sub>一</sub>睡<sub>二</sub>好<sub>一</sub>。」(『正法眼蔵辨註』卷六「法華転」、『永平正法眼蔵蒐書大成』一五巻、一四〇頁下段)なお、『辨註』草稿本にはこの箇所<sub>二</sub>該当する箇所はない<sub>一</sub>。

(15) 次の事例は「不生を損ずる」とはないが、「不生にそむく」とあり、仏・悟にとらわれ第二念に落ちることを戒めている点では、天桂の批判と類似する内容を持つものとも考えられる。「師示衆に曰、生れ付たる心が、不生不滅の仏心也。其證據には、色を見る時、百品を一度に見わけ、其内に、鳥の声、鐘の音、一切の物をと一念も動かさずして、悉く聞きわくる也。惣じて朝より暮に至るまで、一切の事、一念不生にて働けども、それをしらず、皆分別料揀にて働く事と思ふ、大いなる錯也。諸仏の心と人々の心と二つなし。然るに悟りたき

と思ひ、或は自心を見付んと思ひて、修行用心するは、又是誤也。不生不滅と云ふ事は、心経一卷誦む人は知りたる事なれども、不生の根源をしらず、只分別料揀を以て、此道を得成仏せんと思ふ。纔に仏を求め道を得んと思えば、直下に不生にそむき、生れ付に差ぶ也。只此心は、明なとも暗ひともいわず、生付のまゝ也。それを悟らんと思ふは、第二に落たる事也。本来仏なれば、今始めて仏になるにあらず。内にはうのけのさき程も、迷と云ふ物なし。内より起る物なしと云ふ事、たしかに知るべし。拳を握りかけりあるくも、皆不生也。少しにても、好き者になりたひと思ひ、少もいそぎ求る心あれば、早や不生にそむく也。生れ付の心には、喜びもなく怒りもなし。万物を照す靈妙の仏心ばかり也。此道理をよく信得して、万事責著せざるを信心と云ふ。」(『仏智弘濟禪師法語』天明三(一七八三)年、逸山祖仁編写。『盤珪禪師全集』一一八―一二九頁)

(16) 編録した正元道密の語に次のようである。「師在<sub>二</sub>遠州浜松宝蔵山宗源院<sub>一</sub>。因<sub>二</sub>阿波西州刺史松平綱矩公鼎命<sub>一</sub>獲<sub>二</sub>山門同門諸江湖之講疏<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>正徳甲午二月十九日<sub>一</sub>至<sub>二</sub>安下処<sub>一</sub>。預<sub>二</sub>新旧知事正理<sub>一</sub>諸堂校割、先交代董<sub>二</sub>席<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>享保丁酉冬<sub>一</sub>計<sub>二</sub>結制<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>冬十月十二日<sub>一</sub>依<sub>二</sub>法則<sub>一</sub>進山。城使入<sub>二</sub>安下処<sub>一</sub>伸<sub>二</sub>君命<sub>一</sub>。并山門両序同門各主人拜請。」(『開堂語録』六丁右、左)

(17) 丈六寺に蔵される『法眼蔵』の末尾には、「贈大運和尚ノ餐中拜書写」とある。書写者とされる餐中については未詳であるが、「餐」は宗源院での凸巖の師宣明養悦以来、凸巖もふくめその門下の系子として用いられている可能性もあることから、



凸巖の法系下の人であつたかもしれない。

(18) 「宝鏡三昧一篇伝説」昔者秘而不露、曾意疑之謂、凡見于文字章句者、有其所秘藏哉。既岫雲外之頭訣、賢永寬之古轍等、古今註之示大方者、果是然也。故余不揣管窺、因人之請講之者三次、都依覺師古轍之辨積為等閑之閑知解。專誇通途洞上正偏回互綿密之談也。如宝鏡之題目、亦未出「梅峰之籠註、數件之古処爾。」法眼蔵「一丁右左」

(19) 盤珪の伝記の『大法正眼国師行業曲記』(延享四 一七四七年、山堂智常編)には凸巖の二十六歳の貞享四(一六八七)年の項に、光林寺で二回目の結制安居を行っている。「丁卯冬、安居光林。衆百五十人。与此会、洞下良護禪師、若州常高寺地藏院大脩。瀧州禪魯等三英士。更遞設問。凡経録等。大小頓漸乃至前賢機縁。無不搜、以委悉諮決焉。猶如一般若轉教。」(盤珪禪師全集、二四六頁)

(20) 「後至宝永七年庚寅春、在故山復講古轍、熟沈思名是篇、以宝鏡三昧之深奥、忽然感發、自二十七歲參盤珪禪師於武之廣林之會、親聞以師資法眼相照、鏡々無影、為仏祖慧命相統、始肯得宝鏡之名題有、以、且知昔傳於室内、不示外徒之理極。

爾來子細熟讀此篇之始終、則與前見隔霄壤。句々文々、玉光金聲也。」(法眼蔵「一丁左」)

(21) 「且覽岫雲外頭訣、宝鏡三昧題下之註破、平日之疑怪一時水銷而益感、激雲若洞山之宗旨、與彼禪鳴奔雷之門風、已同日語。以是見之、覺師雖誦覺範之疎略、覺師亦未免不精綿密之家伝之過矣。仏智弘濟禪師常示曰、法眼円

天桂伝尊撰『報恩篇』の研究(二)(松田)

明之正師、異域本邦共珍絶、已三百年、唯近來有「道者超源禪師。見人如明鏡。吾曾在其会、親知其源淵。先此請隠元師於異邦來時、吾亦請啓運印之一而、暨隠元着岸于長崎、疾趨相見而直下知、其末法眼円明之人、竟退席不補佐之。唯惜道者禪師、將陷妬毒、不幸帰明、非是拳他、是非、縱自讚毀他類。以今時人不、知法眼円明之勝躡、欲令其信、吐個大口爾。凸曾累歲沃仏智禪師之親言慈沢、知師之円明已滿之勝躡、以尊重此篇室伝鏡鏡之証文。因不揣蠢測、漫述管見。豈為欲流布世間者耶。但胎之於吾徒、為凸之遺託。故目之曰法眼蔵。維時享保四年己亥六月阿州瑞麟山丈六寺十六代法王之孫凸巖益拝題。」(法眼蔵「一丁左、三丁右」なお、初丁右に次のようにある。

(22) 「宝鏡三昧/凸杜多謹以鏡以照為用加宝字者以仏祖伝的、」  
「この他にも次のような語がある。」又云、禪門所以超勝諸家者、具知人之眼也。若不具知人之眼、達摩西來豈其非徒然哉。低頭合掌、總識得伊蘊底。如明鏡臨台而無纖毫遺失。使來機無地覆藏。謂之伝正法眼。謂之佩仏心印。不然豈有為人之分耶。今時諸方浩浩說禪者、宗眼不明、謾以文字依通。昧却正宗。打許多葛藤。胡乱說破。帶累平人。而按一重枷鎖。自誤誤人。吁。其可不思乎哉。是故一時稱具眼者、一入師門。莫不供款首肯矣。」(盤珪和尚行業記「元禄七 一六九四年、蒙山祖印撰」盤珪禪師全集「一八七から一八八頁」)

(23) 西明寺所蔵本「猶耳」の当該箇所注釈は次の通り。「有瑤細軟之服。為对下劣也。有羂奴白牯之行、為慰驚異也。九峯虛禪師、因僧問、古人云、直得不恁麼來者、猶是

児孫。意旨如何。師曰、古人不譏諷。曰、如何是不恡麼来底兒孫。師曰、猶守珍御在。曰、如何是父。師曰、無家可坐、無世可興。(西明寺所藏本「猶耳」二六丁右左)なお傍線部は他の岸沢文庫(旭伝院)所藏本及び妙嚴寺所藏本、修禪寺所藏本にはみられない。

(24) 『正法眼蔵辨註』「行仏威儀」には、同内容の批判がみられる。

「実参正師、勿錯生涯。然有一輩不実者、曰、我曾聞異類之説、放曠任運、不拘垢淨、朝出酒店、夕入淫舍。謂之異類行。目今初心学者、恐墮此見。如今熟思之甚怖其諍解焉。吁是何言也。如自披露己恥、憶想酒店淫舍之事者、是汝心行也。只須能知異類之事。非是酒店淫舍之事。雖然酒淫且置。五逆罪性是眞菩提。故宝稱經曰、犯重比丘不墮地獄。清淨行者不入涅槃。諸法無行經曰、貪欲是涅槃。恚癡亦如是。於此三事中、有無量佛法。若有入分別恚欲及瞋恚。是人去仏邊。譬如天与地云云。当知謂怖其諍解者、已愚闇之甚矣。若如汝所言則、曹山大師亦謬也乎。如『備類』八、彼法華会ニシテ唯仏一乘ノ説ヲ平キテ將非魔作仏ノ思ヲナシテ退席ス。如是族是前三云、律僧ノ威儀ヲ彫偏スル等、又於禪門為身造法為利養、修仏行等是仏袈裟下草賊、法中魔類ナリ。為汝道、上件ノ行仏ノ行、行畜生ノ行ノ字ヲ参尽セヨ。今時人師等、不具宗乘眼目。故二作牛作馬事、不知有何宗旨。当知此事八、知有底向上事。此是仏見法見ヲ淘汰スルノ密語密行ナリ。人人審細著精彩、透得過關、披子是謂、未後牢関。老僧為慈悲道、作牛作馬者、作仏作祖者同是別。畢竟是什麼物。

於此些字通処アラハ八点頭スヘシ。華嚴二善財参五十三善知識中、有以三毒業道而作仏事。其宗旨是也。然毛学仏道ノ人徒二形相ヲノミ見聞シテ其実乘如何ト参学セス。故五十三知識中ノ惡業相ハ不思議ノ法門ナリト思ヘルノミ。作仏作畜生者不思議ヲ了知不得。法法隔別ノ妄想ヲ以テ計較ス。故二己ガ妄惜ニ計会シテ淫舍酒店ノ事ト怖畏ス。可惡雖値恚麼人、不了恚麼道理。只這作仏作畜生者、性善道力性惡道力、是什麼物恚麼来。実々ニ参得出シテ看ヨ。是宗乘ノ眼目骨髓ナルゾ。(『辨註』卷三、永平正法眼蔵寛書大成15卷、68頁上、69頁上)

(25) 曹山の三種(體と四種異類)については、中国での伝承を認めることができるテキストが発見されていない。四種異類は日本室町期の五位説研究者である傑堂能勝(一三五五-一四二七)、南英謙宗(一三八七-一四六〇)による『顯訣耕雲註種月撰』において両者の注解と共に紹介され、また水戸市六地藏寺本にも室町期の書写本が所蔵される。そのテキストは江戸期に洞山の『五位顯訣』や曹山の揀語などの五位説関係資料を集めた『重編曹洞五位』(元、晦然編)を、日本で武蔵見性寺主淵龍が延宝八(一六八〇)年に刊行する際に収載され、天桂ら江戸期の曹洞禅者らの目に広く触れることになったものと考えられる。