

『禪苑清規』所収「五観偈」の淵源を求めて

—南山道宣から黄庭堅撰「士大夫食時五観」に至る五観偈解釈の変遷—

山本 元隆

1. 問題の所在

「五観偈」は、日本仏教でひろく用いられる食事作法の偈文で、これは唐代に活躍した南山律宗の開祖・道宣(596-667)により経律論をもとに提唱されたものである。北宋の長蘆宗頤(生没年未詳)は道宣所説の五観偈を禅宗叢林の修行規則『禪苑清規』に用い、後に鎌倉期の道元「赴粥飯法」にも収められたという。この点については、すでに晴山俊英氏の研究「五観偈について」で、おもに道元前後における五観偈の偈文自体の相違が論じられ、その変遷を知るうえでひとつの道標となる。筆者は先学の考察を手がかりとして、『禪苑清規』以前の五観偈の淵源について、以下の二点について再考を試みる。

晴山氏はその研究で、「赴粥飯法」の五観偈に至る以下の系譜を提示した¹⁾。(引用中の丸数字、および傍点は筆者挿入)

ここまで見てくると、宗門で用いる五観偈について現存資料を辿るならば、①『四分律刪補隨機羯磨』-②『釈氏要覽』-③『禪苑清規』-④「赴粥飯法」というラインで考えるのが妥当ではないかと思われる。

一点目は、①『四分律刪補隨機羯磨』(以下『隨機羯磨』)と②『釈氏要覽』との関係である。晴山氏の研究で明かされているように、道宣所説の五観偈には、(1)『隨機羯磨』「衣薬受淨篇」系(引用①)と、(2)『四分律刪補闕行事鈔』(以下『行事鈔』)「随戒积相篇」系の二種が存在し、「赴粥飯法」は、後者にその淵源を求められる。ただし、晴山氏の提示したこの系譜が成立するには、ある条件が必要となると筆者は考える。それは、五観偈の偈文のみを対象とした場合である。道宣の著作において、五観偈に関する記述は、先の二つだけではない。(1)『隨機羯磨』を注釈した(3)『四分律刪補隨機羯磨疏』(以下『隨機羯磨疏』)と、(4)『行事鈔』「対施興治篇」にも五観偈に関する記述が見られる。特に、(1)と(2)が偈文のみの記載となるのに対し、(3)と(4)は注釈書という性格上、偈文自体は断片的ではあるが、それぞれに道宣の解釈が付けられている。それらの解釈内容を見ると、つづく②『釈氏要覽』の五観偈解釈は、(1)『隨機羯磨』を補足した(3)『隨機羯磨疏』に基づきなされたとは言えないのである。幸いにも②『釈氏要覽』には五観偈それぞれに道誠の補足が記載されているので、(3)および(4)との比較を通して、『釈氏要覽』がいずれの解釈に基づいているか、その解明を試みたい。

二点目は、②『釈氏要覽』と③『禪苑清規』の関係である。晴山氏のさきの系譜は「現存資料を辿るならば」と条件を付けるが、江戸時代の面山瑞芳(1683-1769)は、『禪苑清規』に五観偈が載せられた機縁について「受食五観訓蒙」で次のように述べる²⁾。

宋朝に山谷居士、黄庭堅と云儒官あり。晦堂祖心禅師に参じて、仏家の大事を得たり。このゆえに、1晩年に至て釈氏の法に約して、士大夫の、食時五観の文を述せり。これ道宣の意を承て、その旨を明せり。その文、山谷題跋の第九巻に見えたり。山谷六十一歳にして、崇寧四年乙酉に卒せり。崇寧二年の比、長蘆の慈覚大師宗頤と云人、禅林百丈の古清規の亡たるを傷て、禅林清規を編しとき、今の観文を赴粥飯法の中に入たり。2山谷は在家なれば、士大夫の為に述せられたりしを、祖宗を参学せる人ゆえに、文のこころ出家の用心に少も差わざればとて、清規に

も載られたるなるべし。^{それ}夫より清規の流布するに随て、震旦日本共に禅林は、みなこれを用うるなり。

この記述によれば、道宣『行事鈔』「対施興治篇」に記された五観偈は、その意を承けた北宋の山谷居士こと黄庭堅(1045-1115)によって士大夫を対象とした「食時五観の文」が作られ(傍線1)、禅宗に参じた黄庭堅の五観偈は出家者にも通じるものとして、宗蹟はそれを『禪苑清規』に収めたという(傍線2)。実は、この記述をめぐって、松浦秀光氏はその研究で、『禪苑清規』所収の五観偈と同様のものが、黄庭堅以前の天禧三年(1019)に著わされた道誠『积氏要覧』に記載されていることを指摘し、黄庭堅の「食時五観の文」の存在自体を否定した³⁾。しかるに、本論文を作成するにあたり、黄庭堅撰『山谷題跋』巻七「士大夫食時五観」なるものに至り付くことができた。そこには、五観偈の偈文とともに黄庭堅の解釈もあわせて記載されており、②『积氏要覧』との関連について考察することが可能となるのである。

本論文では、『禪苑清規』に収められた五観偈の淵源を求むべく、以上の問題点を中心とし、特に道宣『行事鈔』「対施興治篇」と道誠『积氏要覧』、黄庭堅『山谷集』における五観偈解釈の比較検討を通して、それぞれの特徴と相互の関連性について明らかにすることを所期の目的とする。

2. 各文献における「五観偈」の比較

まずは、『禪苑清規』撰述以前に存在した五観偈をまとめた以下の表をご覧ください。

A	1. 計功多少量彼来处 4. 正事良薬取濟形苦	2. 自付己德行全缺多減 5. 為成道業世報非意	3. 防心顯過不過三毒
B	1. 計功多少量薬来处 4. 正事良薬為療形苦	2. 自知行徳全缺応供 5. 為成道業故世報非意 ⁴⁾	3. 防心離過貪等為宗
C	1. 計工多少量彼来处 4. 正事良薬為療形苦	2. 付己德行全缺応供 5. 為成道業故応受此食	3. 防心離過貪等為宗
D	1. 計功多少量彼来处 4. 正事良薬為療形苦	2. 付己德行全缺応供 5. 為成道業故受此食	3. 防心離過貪嗔痴為宗
E	1. 計功多少量彼来处 4. 正事良薬為療形枯	2. 付己德行全缺応供 5. 為成道故応受此食	3. 防心離過貪等為宗

A：道宣『行事鈔』「随戒积相篇」、B：道宣『隨機羯磨』「衣薬受浄篇」、C：道誠『积氏要覧』「五観」、

D：黄庭堅『山谷集』「士大夫食時五観」、E：宗蹟『禪苑清規』「五観」

一見すれば、C『积氏要覧』以下の偈文が、道宣所説の二種の五観偈のうち、おおよそB『隨機羯磨』のそれに依拠していることが分かる。この点は、すでに晴山氏が指摘しているとおりであり、筆者も同様に考えている。D黄庭堅「士大夫食時五観」の偈文をその前後と比較すると、B『隨機羯磨』よりもC『积氏要覧』のものに近く、また、面山が「文のころ出家の用心に少しも差わざればとて、清規にも載られたるなるべし」と述べたように、E『禪苑清規』にも継承されているように思われる⁵⁾。

それゆえ、偈文の文句だけを見れば、晴山氏の系譜上の①『隨機羯磨』(表B) - ②『积氏要覧』(表C) - ③『禪苑清規』(表E)に、黄庭堅「士大夫食時五観」(表D)を差し挟めばそれで済むように思われる。しかし、偈文とともに付せられた解説文を比較検討し、その変遷を辿るのが本論文の目的である。以下にそれぞれの五観偈解釈の内容について検討していこう。

3. 道宣『行事鈔』「対施興治篇」と道誠『釈氏要覧』における五観偈解釈の比較

面山瑞芳撰「受食五観訓蒙」は次のような記述から始まる⁶⁾。

受食五観は、もと律の明了論に出たるを、太唐南山の道宣と云人、四分律の行事鈔といえる書を編し時、その中の対施興治篇と云に引載、また観文を作りて、不受食戒の下に載られたり。そのゆえは、出家たらんもの、この観念をなさずして、施主の供養をなおざりに食せんは、無量の罪業の因縁たること、諸経論に明摺あるを以て、今の五観を示して、仏意に背かしめじとなり。

面山の記述のように、唐の南山道宣が『四分律』解釈に大小乗の経律論を用いて著わした『行事鈔』には二つの五観偈の記載がある。「対施興治篇」と、「随戒积相篇」の九十波逸提法「不受食戒」の二つである。面山は言及していないが、既述したように、道宣には『隨機羯磨』と、それを注釈した『隨機羯磨疏』にも五観偈に関する記載がある。偈文自体は表のA『行事鈔』「随戒积相篇」と、B『隨機羯磨』に整ったものが列記されるが、その解釈としては、前者は「広くは下巻の「対施興治」中の如し。但だ日ごとに恒に須うるに、未だ後文を見ざることを恐れるが故に、略して大旨を知らしむ⁷⁾」と言い、後者にも「余は鈔中の「対施興治」に引きて之を明かす⁸⁾」とあるように、道宣はあくまでも五観偈解釈の詳説は『行事鈔』「対施興治篇」を参照するようにと指示している。

それゆえ、本節では道宣『行事鈔』「対施興治篇」と道誠『釈氏要覧』それぞれの五観偈解釈の同異を比較し、『釈氏要覧』への受用とそれぞれの特色について検討していきたい。なお、晴山氏が『釈氏要覧』と結ぶ『隨機羯磨』を注釈した『隨機羯磨疏』の該当部分についても検討を試みるが、紙幅の関係上、本文は注記に留めるのみとする。

まずは、第一偈に対する道宣と道誠の解釈である。

〔1〕道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』「対施興治篇」（『大正藏』第40卷128頁b）

『智論』に云く、「1 此の食を思惟するに、墾植耘除し、收穫蹂治し春磨洮沙し炊煮して乃ち成ず。功を用いること甚だ多し。一鉢の食を計るに、作夫の流せる汗、集合して之を量るに、食は少なく、汗は多し。須臾にして悪に変ず。我れ若し貪心あらば、当に地獄に墜ち焼鉄丸を噉い、地獄より出でて諸の畜生と作し、其の宿債を償い、或いは猪狗と作して常に糞除を噉うべし。故に食中に於いて応に厭想を生ずべし。」『僧祇』に云く、「諸の比丘に告ぐ。此の一粒米を計るに、百功を用いて乃ち成ず。2 其の妻子の分を奪い、福を求むるが故に施す。云何んが之を棄てん？」

〔2〕道誠『釈氏要覧』（『大正藏』第54卷274頁c）

『智度論』に云く、「1 此の食は、墾植・收穫・春磨・洮汰・炊煮して成ずるに及ぶ、工を用いること甚だ多し。一鉢の飯も、作夫は汗を流せるなり。食は少なくとも汗は多し。」『僧祇律』に云く、「2 施主は其の妻子の分を減じて、福を求むるが故に施すなり。」

〔1〕で特に重要と思われるのは、道宣が引用した『大智度論』と『摩訶僧祇律』の二つの文章において、「一鉢の食」あるいは「一粒の米」に至る時間的経過を「乃ち成ず」と表現している点である。いうまでもなく、「乃」の一語は「かなりの時間を経過して次の事象が起こる」意を表し、同じく「すなわち」と訓読する「即」とは時間的経過がまったく異なる。道宣自身、〔1〕を略説した『隨機羯磨疏』でもこの二つの引文を削ることはなく、この点から見ても第一句の要点が「乃」の一字にあると言える。すなわち、一鉢一粒のわずかな食であっても、それがいかに長い時間と作夫の数多の手間を経た上でようやく現前したのか、その因縁を深く観ずることが第一偈の主題となっているのである。

さて、〔2〕との関連を見ると、傍線1および2は〔1〕傍線1および2を簡略してはいるが、その内容は〔1〕を

そのまま踏襲していることは明らかである。ちなみに、『隨機羯磨』の注釈『隨機羯磨疏』にも『大智度論』と『摩訶僧祇律』の一節を引用するが、〔1〕〔2〕の各傍線2「妻子の分を奪い（減じて）、福を求むるが故に施す」という一文は記載されていない⁹⁾。

次に、第二偈について、道宣「自付己身德行全欠応供¹⁰⁾」と道誠「付己德行全缺応供」のそれぞれの解説は次のようにある。

〔3〕道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』「対施興治篇」（『大正蔵』第40巻128頁b）

『毘尼母』に云く、「若し坐禪誦經せず、仏法僧事を営まず、人の信施を受くれば、施しの為に墮されん。若し三業なく知りて故に施せば、俱に施しの為に墮ちん。比丘、強いて施主の食を飽食せんに、僞慢の意もて、或いは自ら己が食を食して、強いて飽きて分を過ぐれば、施しの為に墮されん。其の食も亦た施主より得るを以っての故に。何を以っての故に？ 仏は長夜の中に常に最後の限食（末後の口食を減ずるを謂う）を嘆ず。持戒者に施せば、能く受け能く消い、持戒に施せば、果報は大となる。破戒は果報少し。（如是な呵責、如上の律文の如し）。食を足し已りて更に強食すれば、色力を加えず、但だ其の患を増すのみ。故に応に度なくして食すべからず」。

〔4〕道誠『釈氏要覽』（『大正蔵』第54巻274頁c）

『毘尼母』に云く、「若し坐禪誦經せずに、三宝の事を営み、持戒せずして、人の信施を受くれば、施の為に墮¹¹⁾されん。缺くあれば、則ち宜しからず、全うなれば、則ち可なり。

施主の信施を受けるには、身口意の三業において仏法を修道する徳が具わってはじめて応じることができる。持戒なく傲慢にも多くの供養を求めて飽食すれば、身体を健康を患うだけである。『毘尼母經』の長文を引用した道宣が、施主（能施）の信施（施物）を受ける側の出家者（所施）に対し、自らの修道において身口意の三業それぞれが清浄であるかを観ずることを求めていたことが判る。

〔3〕がもっぱら『毘尼母經』を引用するのに対し、〔4〕はその一節（傍線）を転載するのみで、傍線以下は道誠独自の寸評である。道誠は、自身が修する行業を付量し、全うであれば受食を可と、欠損あれば不宣とし、〔3〕と比して極めて明解であると言える。ちなみに、道誠が転載した『毘尼母經』の引用（〔4〕傍線）は、『隨機羯磨疏』には一切見られない¹²⁾。

道宣と道誠ともに「防心離過貪等為宗¹³⁾」とした第三偈については、それぞれ次のように解説する¹⁴⁾。

〔5〕道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』「対施興治篇」（『大正蔵』第40巻128頁b）

『明了論疏』に云く、「律中に説けり、出家の人、食を受くるに、先ず須らく食後を観じて方めて噉うを得ん」。凡そ食に三種あり。1 上食は貪を起す。応に四事を離るべし。一に喜樂の過 [を離る]。香味に貪著し、身心安樂なれば、情を縦にして適しみを取るが故に。二に食酔の過を離る。食し竟りて身心力強するも他を計らざるが故に。三に好顔色を求る過を離る。食し竟りて光悦勝常なるを樂う。此の心を須いざれ。四に莊嚴身を求むる過を離る。食するに充滿肥円なるを得んと樂うが故に。2 二に下食は便ち嫌瞋を生ず。多く餓鬼に墮し、永く食を見ず。3 三に中膳は心と眼とを分かたず、多く痴捨を起す。死して畜生中に墮し、諸の噉糞樂糞等の蟲と作す。初めの貪は重きが故に並て地獄に入る。且く略すること此の如し。此の三毒を反して三善根と成し、三善道を生ず。謂えらく、無貪なるが故に諸天に生ず。中下の二つも知りぬべし。

〔6〕道誠『釈氏要覽』（『大正蔵』第54巻274頁c）

『明了論疏』に云く、「出家は先ず須らく心の三過を防ぐべし」と。謂えらく、1 上味の食に於いては貪を起こし、

2 下味の食には嘔を起し、3 中味の食には痴を起す。此れを以て慚愧を知らずして、三悪道に墮すなり。

道宣・道誠ともに『明了論疏』を冒頭に引くが、両者の引用文は異なるばかりか、その典故が不明であるため、いずれもどこまでが引用文であるかは定かではない。とりあえず〔5〕の道宣の説明によれば、「防心」とは、上中下食（美食・悪食・中食¹⁵⁾）それぞれに貪瞋痴の三毒が生じるのを防ぐこと、「離過」とは、「喜楽」「食醉」「求好顔色」「求莊嚴身」の四つの過を離れることをいう¹⁶⁾。第三偈の下四句「貪等為宗」に対応するのが、「初めの食は重きが故に並て地獄に入る。且く略すること此の如し」という部分である。すなわち、「防心離過」を成就するうえで貪著を殊更に重要視するために、偈文は「食」の一字を残しつつ、略して「貪等」としたことになる。

〔6〕に目を移すと、傍線1～3は、〔5〕傍線1～3の部分に相応し、かなり簡略され、字句に多少の異同はあるものの、上下中の各食を貪瞋痴の三毒に配している点は、内容的に合致する。『隨機羯磨疏』にも傍線1～3に相応するような部分はあるのだが、三種の食を〔5〕と〔6〕が「上食」「下食」「中食・中膳」とするのに対し、『隨機羯磨疏』では「好食」「悪食」「中食」となり、表現がそれぞれ異なる。ちなみに、『隨機羯磨疏』には〔6〕はもとより〔5〕にも見られない『善見律毘婆沙』の一節が引かれ、破戒となる四種の受施を觀じて供養に応じることを第二偈の解釈とする。また、『成実論』と「俗諺」（春秋左氏伝）の引用も『隨機羯磨疏』に存在するのだが¹⁷⁾、これらは〔5〕と〔6〕には見られない。

次に、道宣・道誠ともに「正事良薬為療形苦¹⁸⁾」とした第四偈については、それぞれ次のように記している。

〔7〕道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』「対施興治篇」（『大正蔵』第40巻128頁b）

故病を除かんが為に、飢渴、治さざれば、交道業を廢す。新病を生ぜざるには、食飲、減約して、宿食、消滅す。又た二事を以て譬えと為す。初めは車に油膏するが如し。但だ転載するを得んには焉ぞ油の美悪を問わん。二は陰道を度らんと欲す。子ありて既に死し、飢窮餓急にして便ち子の肉を食すに、必ず貪味なし。

〔8〕道誠『釈氏要覽』（『大正蔵』第54巻274頁c）

形苦とは、即ち飢渴を主病と為し、四百四病を客病と為す。故に須らく食を以て医療と為し、用て之を扶持すべし。粥を食すが若きは、不正の良薬と云うべし。

道宣は良薬を用いるべき「病」を「故病」と「新病」の二つに分けて説明する。元照の注釈によれば、「故病」とは、常に有るを謂うが故に。亦た主病とも名づく、常に存するが故に¹⁹⁾とある。道宣は、道業を廢替させないように、故病と新病それぞれを除くために食を薬の如くに用いよと説き、その例として、身を調え支える上で食の美悪に貪著することを強く戒めた二つの因縁譚を挙げる²⁰⁾。

〔8〕との関連であるが、記述は〔7〕ばかりか『隨機羯磨疏』²¹⁾からの転載も一切認められず、この一段はいわば道誠独自の解説となる。ただ、道宣が言及した「故病」と「新病」について、道誠は前者を「飢渴」の主病、後者を「四百四病」の客病と具体的な補足を付しており、一方、『隨機羯磨疏』には「病」の一字も見られないことから、〔8〕は〔7〕を参照して著わしたと考えられる²²⁾。続く「須らく食を以て医療と為し、用て之を扶持すべし」という記述も道誠が第四偈を簡潔明解に述べたものである。最後の一文は、〔7〕を注釈した景霄『四分律行事鈔簡正記』の「能く飢渴を療ずるを、〈良薬〉と名づくなり。…花果の細磨するが若きは、即ち不正良薬と云う。粥は、即ち此粥良薬と云う」（『統蔵経』第43巻431頁b）という解釈を参照したものと思われる。ただし、景霄が「粥=良薬」としたのに対し、道誠がなにゆえに「粥=不正良薬」と見なしたかは不明である²³⁾。

第五偈について、道宣「為成道業世報非意²⁴⁾」と道誠「為成道業故応受此食」の偈文には特に後半句に大きな相違が見られる。道誠はどのような意図をもって結句を「応受此食」としたのか、その解説を参照してみよう。

〔9〕道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』「対施興治篇」（『大正藏』第40卷128頁c）

観に三種あり。一は身をして久住せしめんが為の故に。欲界の身、必ず搏食を仮る。若しなければ、久住するを得ず。道縁、託ることなきが故に。二は寿命を相續せんが為に。此の報身の仮命を仮り、法身の慧命を成ずるが故に。三は戒定慧を修して煩惱を伏滅せんが為の故に。『持世』に云く、「若し我倒を除かざるは、此れは是れ外道なり。人の一杯の水すら受くるを聴さず」。『仏藏』も亦た爾り。必ず我倒を厭わば、納衣麤食に於いても応に著を生ずべからず。

〔10〕道誠『釈氏要覽』（『大正藏』第54卷274頁c）

食せざれば、病を成ず。道業、何ぞ従わん？故に段食を仮りて身を資くるなり。古人、云く、先ず歎状を結す。既に食するも、修道を忘るべからず。

道宣は、出家者が食を受ける目的として、（1）欲界の身体を久住させ、（2）法身の慧命を相續し、（3）三学を修して煩惱を伏滅させることの三つを挙げる。『持世經』の引用は、「我見」をいまだ有する比丘に対して「我は則ち一の飲水をも受け、以って自ら供養することを聴さざるなり」と釈尊が叱責した因縁をその引証とする。すなわち、出家者は、外的環境が質素かつ麤食であっても、その内面に我見が存しているならば貪著を拭い去ることはできず、それゆえ道業をも成ずることはできないと、道宣は五観偈の結びとしてかく考えていたと理解されよう。

〔10〕を見ると、「食せざれば、病を成ず」とは第四偈を受けての言で、それが道業を成ずる直接的な要因となることをはじめに明かす。〔10〕傍線の「段食」は、〔9〕傍線の「搏食」と同義であり²⁵⁾、語句の相違はあるものの参照したものと理解した。ちなみに、『隨機羯磨疏』には「段食」「搏食」をはじめ〔10〕と関連する記述はまったく見られない²⁶⁾。

この一段で注目すべきは、「古人云く」以下の一文である。その典故は分からず、どこまでが古人の言であるか定かではないが、続く文章と合わせて考えるならば、自らのなすべき業（結歎状）も受食も修道の一環であることを強調した内容になるか。すなわち、一鉢の食を受けることも自らの修道と同等一如の関係にある—これこそ道誠が第五偈の下四句を「応受此食」と改めた意図なのであろう。ちなみに、「先結歎状」の一文は、黄庭堅「士大夫食時五観」にもあり、その解釈は道誠のものといささか異なる。この点については次節で改めて検討する。

以上のように、道誠『釈氏要覽』の解説には道宣『行事鈔』「対施興治篇」からの転載が多く確認された。晴山氏は五観偈の系譜として、道宣『隨機羯磨』と道誠『釈氏要覽』とを結びはしたが、『釈氏要覽』の解説を踏まえて再考してみると、『隨機羯磨』を注釈した『隨機羯磨疏』からの転載は、「対施興治篇」と重複する部分を除けば皆無であり、その系譜は必ずしも妥当とは言えない。しかも、基本的に道誠『釈氏要覽』は道宣『行事鈔』「対施興治篇」の解説を参照し引用するも、ただ機械的に引用したわけではない。特に、第四偈と第五偈に至っては道宣の記述を引用することなく独自の解釈を展開し、また、第五偈の下四句（応受此食）を道宣のそれとはまったく異なる偈文を掲げた点も特徴的である。この第五偈の後半句は、次節で論じる黄庭堅ばかりか宗蹟もが採用していることを踏まえれば、道誠『釈氏要覽』が後世に及ぼした影響は大きかったと指摘することができよう。

4. 黄庭堅「士大夫食時五観」における五観偈解釈

本節では、松浦氏がその存在を否定し、晴山氏も現存資料のうちに数え得なかった黄庭堅撰「士大夫食時五観」を参照し、前節で検討した二つのテキストとの関連も指摘しつつ、黄庭堅の五観偈解釈の特徴を見出していきたい。

伝によれば、黄庭堅は洪州（江西省）の人、字は魯直、涪翁・貧樂齋・黔安居士などと号し、宋代四大書家の一人としてひろく知られる。禪宗灯史では、圓通法秀（1027-1090）に参じ、のちに黄龍（晦堂）祖心（1025-1100）の法を嗣いだ居士として『嘉泰普灯録』卷二三、『五灯会元』卷十七、『居士分灯録』卷二などにその名を録す。瀟皖山谷寺石牛

澗に遊したことにちなみ、自ら山谷道人とも号す。

黄庭堅の著作で五観偈に関するものとしては、『山谷題跋』巻七所収「士大夫食時五観」と同巻八所収「書食時五観後」の二点が挙げられる²⁷⁾。まずは「士大夫食時五観」冒頭にある黄庭堅の五観偈撰述の意図を確認しておこう²⁸⁾。

古の君子に飲食の教あり、郷党^{むらざと}に在りても礼を曲^{つまび}らかにす。而るに士大夫、尊俎^{そんそ}に臨みて、則ち之を忘れたり。故に釈氏の法に約して、士君子食時五観を作す。

往古の君子には飲食の教があるも、今世の士大夫は食に臨むにその礼節を忘却しており、それゆえ仏の教説にもとづいて「士大夫食時五観」を撰すと。同じく『山谷題跋』巻八「書食時五観後」には「今の士大夫、一飲一食の故^{ゆえ}の為に、左右を忿怒・叱咤・鞭撻するに至る」とあり、こういった好ましからぬ士大夫の実状を正さんとするのが、「士大夫食時五観」を撰した最大の目的である²⁹⁾。黄庭堅がその具体的な修正を仏教の五観偈に求めたのは、衣食住すべてに仏道の修証を積極的に看い出そうとした禅宗の影響もあったのかもしれない。

では、黄庭堅は五観偈に対して具体的にどのような意図を込めたのであろうか。第一偈から順に参照していこう。

[11] 黄庭堅『山谷題跋』巻七「士大夫食時五観」（『叢書集成』第1564冊73頁a）

此の食、墾殖・收穫・舂磑^{つな}・淘汰・炊煮して、乃ち成ず、功を用いること甚^まだ多し。何ぞ況してや生霊を屠割して己が滋味と為す。一人の食に十人の作^{つな}勞あり。家居なれば、則ち父祖の心力を食すなり、営む所は是れ己^{おの}が財なりと雖も、亦た余慶を承る。仕宦なれば、則ち民の膏血^{はなは}を食すること、大だ言うべからざるなり。

傍線はともに〔2〕傍線1からの引用で、それは〔1〕傍線1からの転載でもある。作夫の数多の手間と汗により現成している一鉢の食は、在家者においては「生霊を屠割して己が滋味と為す」とあるように、黄庭堅は、道宣が言及した野菜穀物とともに、生類など魚肉の命にまでその「来処」を観ずべしとする。また、人民にあっては父祖の恩恵を受けて今世の衣食住があり、さらに任宦たる者はその人民の膏血により生かされていると黄庭堅は述べる。出家に身を処す道宣や道誠とは異なり、農作物に魚肉など生類を加え、施主の心を人民の膏血に置き換えたところに、士大夫を対象とした黄庭堅の五観偈の特徴がよく現れていると言える。

黄庭堅は、第二偈を道誠『釈氏要覽』と同じく「付已徳行全缺応供」とするが、その解釈は次のようにある。

[12] 黄庭堅『山谷題跋』巻七「士大夫食時五観」（『叢書集成』第1564冊73頁b）

親^{つか}に事^{つか}うるに始まり、君^{つか}に事^{つか}うるに中し、身を立つるに終る、此の三つを全うすれば、則ち応に此の供を受くべし。缺なれば則ち當に愧耻なりと知るべし。敢て味を尽さず。

士大夫を対象とした解説であるため、〔3〕〔4〕各傍線1にある出家の修道に関する記述は、一切見られない。その代わりに、冒頭（傍線）に『孝経』の孔子の言を挙げ³⁰⁾、父母と君子への従事、そして己が立身の三つが全うされてこそ食を得るに相応しいと、在家に即した新たな解釈を盛り込む。黄庭堅は、その孝徳（事親・事君・立身）を欠くことは慚愧すべきことであり、たとえ食にあり付けたとしても、その味わいを十二分に享受することはできないともいう。『孝経』を用いての五観偈解釈は、もちろん〔3〕〔4〕には見られず、後世「二十四孝」の一人に数えられた黄庭堅の孝徳を念頭に掛ける一面が看取されよう。

「防心離過貪瞋痴為宗」と題された第三偈は、道誠と道宣は下四句を「貪等為宗」とするのに対し、黄庭堅は略さず「貪瞋痴為宗」とする³¹⁾。その意図するところはそれぞれ同じであろうが、黄庭堅の「貪瞋痴」への解釈は、道宣や道誠のそれとはいささか異なるものとなる。

[13] 黄庭堅『山谷題跋』卷七「士大夫食時五観」（『叢書集成』第1564冊73頁b）

心を治め性を養うに、先ずは三過を防がん。1 美食は則ち貪、2 悪食は則ち嘔、3 終日に食すも、食の從來する所を知らざるは、則ち痴なり。 4 君子の「食に飽くことを求むる無し」とは、此の過を離るるなり

黄庭堅は、心性を治め養うとは三過を防ぐことにありとし、具体的に、「美食」「悪食」の二つ食をそれぞれ「貪」と「嘔」とを対応させる。この点は〔5〕〔6〕と同じであるが、注目すべきは傍線3で、「食の從來する所」への無知を「痴」とする点である。これはいうまでもなく第一偈を踏まえた内容であり、道宣や道誠が「中食」を「痴」と配した解釈よりも、「食の来処」に無知蒙昧たるを「痴」としたことで、在家士大夫にとってより具体的で理解しやすい解釈となったと思われる。また、最後の一文（傍線4）に「食に飽くことを求むる無し」という『論語』の言³²⁾を引いたのは、「貪瞋痴」の中でも貪著こそが「治心養性」の根幹であると黄庭堅は考えていたと推測される。それは、「初めの貪は重きが故に並て地獄に入るなり」あるいは「多く貪染を發するが故に偏に擧げて之（=貪染）を治む」と、貪著の生起を殊更に誡めた道宣の意図を汲んだものであろう。このように、黄庭堅は道宣の意を受けつつも、その理想像として孔子の言を用いるところに、その特徴を見て取ることができるのである。

第四偈について、黄庭堅は次のような解釈をほどこす。

[14] 黄庭堅『山谷題跋』卷七「士大夫食時五観」（『叢書集成』第1564冊73頁b）

五穀・五蔬は以って人を養い、魚肉は以って老を養う。形苦とは飢渴を主病と為し、四百四病を客病と為す。故に須らく食を医薬と為し、以って自ら扶持すべし。是れ故に、足るを知る者、箸を挙ぐるに、常に服薬するが如くせよ。

冒頭で五穀・五蔬だけでなく魚肉についても言及しているのは、第一偈と同じく在家者の食生活を踏まえたものである。続く傍線は、〔8〕傍線からの転載である。前節で述べたように、〔8〕は〔7〕からの引用が一切ない一段である。この点を踏まえると、黄庭堅が道宣の著作よりもむしろ『釈氏要覽』を手元に参照して「士大夫食時五観」を著したと考えられる。黄庭堅は、五穀・五蔬、さらには魚肉に至るまで、それはこの身心を養う必要不可欠なものであり、その食生活すべてにおいて知足を觀じ、服薬の如くせよと言う。食を抓む箸の一挙手にまで五観偈を心にとどめるよう求めたその言は、一飲一食に忿怒する当時の士大夫への強い警鐘の意が込められているのであろう。

最後に第五偈「為成道業故受此食」について、黄庭堅は次のような記述をもって五観偈を締めくくった。

[15] 黄庭堅『山谷題跋』卷七「士大夫食時五観」（『叢書集成』第1564冊73頁b）

1 君子に終食の間も仁に違ふこと無し。2 先ず款状を結し、然る後に食を受く。3 「彼の君子は、素餐せず」とは、此の謂れなり

傍線1は『論語』「里仁」、傍線3は『詩經』「伐檀」からの引用である³³⁾。ともに食に関する内容で、わずかな時（終食之間）さえも仁が具わり、労を厭いて徒食することなき君子（君子不素餐）こそ、黄庭堅が五観偈を通して士大夫に求めた理想的な姿と言えよう。この一段で注目すべきは傍線2で、〔10〕の「古人の言」をそのまま転載している点である。ただし、同じ言葉を引用するも黄庭堅と道誠とではその解釈に若干の相違が見られる。既述したように、道誠は、「古人の言」に続けて「既に食するも、修道を忘るべからず」と言い、受食も自らの修道の一環であると位置づけた。一方、黄庭堅はその言を受けて「彼の君子は素餐せず」と言い、自らの職務（款状）を果たした上で食を受ける君子は、「徒食することがない」ということを強調している。この黄庭堅の解釈は、唐の百丈懷海禪師が普請作務せずして食を受けなかった「一日不作、一日不食」の言にも相通じようか。両者ともに「先に款状を結す」という典故未詳の言葉を引き、その意図するところは異なるのだが、この一文からも黄庭堅が『釈氏要覽』の五観偈解釈を特に参照していたことを示

す証左となるのである。

以上、「士大夫食時五観」に収められた黄庭堅の解釈を、道宣と道誠の解釈と比較しながら検討してきた。面山は「釈氏の法に約して、士大夫の、食時五観の文を述せり。これ道宣の意を承て、その旨を明せり」と言うが、実際にその内容を見ると、むしろ『釈氏要覧』を手元に置いて「士大夫食時五観」が著わされたと見るのが妥当である。しかも、その節々には道宣や道誠には見られない黄庭堅独自の解釈が盛り込まれていた。農夫の汗して作る五穀・五蔬に魚肉を新たに加え、施主の信施を人民の膏血と置き換えた点は、在家士大夫の生活を踏まえたものであるし、また、食に対する理想的な心得として外典を多く用いた点も、その特徴と言える。出家（仏教）の五観偈を在家（社会）のそれへと会通せしめた黄庭堅の五観偈解釈は、その後、社会にどれほど受容されたかは定かではないが、今日の日本仏教で在家にもひろく用いられるその萌芽を、黄庭堅撰「士大夫食時五観」に見ることができるのである。

5. 結びにかえて

以上、道宣『行事鈔』「対施興治篇」および道誠『釈氏要覧』、黄庭堅「士大夫食時五観」を中心に、それぞれの五観偈の解説内容を確認し、その特徴と受用の様子を検討してきた。以下に、はじめに挙げた問題点について若干の考察を加え、本論文の結論としたい。

まず、第一点目について、五観偈自体の字句の相違のみを見れば、従来の晴山氏の指摘に黄庭堅のそれを加え、「道宣『四分律刪補隨機羯磨』「衣棄受淨篇」一道誠『釈氏要覧』一黄庭堅「士大夫食時五観」一宗蹟『禪苑清規』」という系譜が成り立つ。しかし、五観偈の解釈内容という観点を加えた場合、道誠『釈氏要覧』と黄庭堅「士大夫食時五観」にはそれぞれ共通する記述が見られるものの、『隨機羯磨』の偈文を注釈した『隨機羯磨疏』独自の解説を受容した形跡はほとんど見られなかった。むしろ、道誠『釈氏要覧』は、道宣『行事鈔』「対施興治篇」の五観偈解釈を積極的に用い、それは黄庭堅「士大夫食時五観」にまで転載されていたことが確認された。それゆえ、五観偈の解釈内容の変遷を辿ると、「道宣『四分律刪補闕行事鈔』「対施興治篇」一道誠『釈氏要覧』一黄庭堅「士大夫食時五観」」という系譜が成り立つものとする。五観偈をひも解くうえで、晴山氏の系譜と合わせ参照することで、その内容的理解もいっそう深まることとなろう。

道誠は、道宣『行事鈔』の五観偈解釈を踏襲しつつも、第四偈と第五偈には道宣の著作には見られない独自の補足を挿入し、さらには、道宣の第五偈「為成道業故世報非意」を「為成道業故応受此食」と新しい偈文を提唱した点にもその特徴を見出すことができる。わずかに四句の改変で、その解説文も短いのだが、道誠の第五偈は黄庭堅に採用されたことを端緒に、宗蹟『禪苑清規』、後の『日衆日用』など禪宗清規にも継承されていった。これまで道誠『釈氏要覧』の五観偈は、道宣と宗蹟とを結びつける橋渡しの存在と位置づけられていた感があった。しかし、禪宗清規ばかりか、元代の律宗清規とも言うべき『律苑事規』にもその第五偈が用いられたことを加味すれば、その影響は極めて多大であったと言えるべきである。

第二点目に、黄庭堅撰「士大夫食時五観」と道誠『釈氏要覧』との関連性については、解釈内容を見るに、その影響を過分に受けていたと言える。殊に、道誠が『釈氏要覧』に用いなかった道宣『行事鈔』「対施興治篇」の記述を、黄庭堅が独自に転載することは皆無で、かつ、『釈氏要覧』独自の解釈を黄庭堅は直に引用していた。この点を踏まえれば、黄庭堅がその執筆に参照したのは、道宣『行事鈔』でも『隨機羯磨疏』でもなく、道誠『釈氏要覧』であったことは、その内容などからほぼ間違いない。

黄庭堅の「士大夫食時五観」撰述は、「今、此の五観、教の本なり」と述べるように、士大夫（社会）に対して、五観偈を根幹に据え、その実践を促すことにあった。黄庭堅は、『釈氏要覧』の五観偈解釈を受容しつつも、「彼の来処」に「五穀・五蔬」とともに「生靈を屠割して已が滋味と為す」魚肉と「人民の膏血」を観ずることを士大夫（社会）の食卓に求め、その理想像として孔子の言を積極的に用いたのは、「出家の五観偈」を「在家の五観偈」としてひろく社会に敷衍させようとする彼の強い願望があったからであろう。

中国において仏教が民衆との接点を求めるとき、高く掲げられるのは「齋戒」であった。戒律に従った生活こそ、内なる思想を、外においてもっと具体的に示すからである。（中略）そこで営まれる倫理的な生活は、儒教の主張するそれとも、少なくとも表面的には共通するものを持つこととなる。

大慧宗杲の法孫に数えられながらも在家に身を処した如如居士顔丙の修道観を通して、「齋戒」が出家（教団）と在家（民衆）の結合に大きな役割を果たしたことを指摘した永井政之氏の研究の一節³⁴⁾である。本研究に当てはめて言えば、道宣や道誠（仏教・教団）と黄庭堅（社会・民衆）は、生活環境と立場を異にしつつも、「五観偈」を接点として「食」という具体的な倫理的生活のうえに強く結びついたということになるだろうか。黄庭堅が士大夫の「食」に対する乱れた実状を打破するに、儒教倫理とも共通点が見出しやすく、より具体的な食事作法としての五観偈を用いたのは、この永井氏の論究と密接に関連しているように思える。実生活を異にするさまざまな人にとって、仏の教説がいかなる意味を持ち、いかに社会に敷衍させひろく実践を促すか、その観点において、黄庭堅と顔丙には相通じるものがあったはずである。

最後に、論題に掲げた宗蹟『禪苑清規』所収の「五観偈」と、これまで検討してきたテキストとの関連を述べておきたい。面山は、晦堂祖心にも参じた黄庭堅「士大夫食時五観偈」が、「祖宗を参学せる人ゆえに、文のこころ出家の用心に少も差わればとて、清規にも載られたるなるべし」と言うが、偈文のみを記す『禪苑清規』には、それぞれの解説文を用いた記述は見られず、また、面山自身、「受食五観訓蒙」にそれを証明する記述は見当たらない。それゆえ、面山が指摘する黄庭堅「士大夫食時五観」と宗蹟『禪苑清規』との関連性について内容的な検証はできないのだが、特に第五偈に着目して、北宋期南山律宗の五観偈解釈の動向を踏まえながら以下に私見を呈しておきたい。

黄庭堅や宗蹟と同時代に活躍した南山律宗の靈芝元照（1048-1116）には、『行事鈔』と『隨機羯磨疏』それぞれの注釈書があるが、それらの第五偈に対する注釈には、すでに存在した道誠『釈氏要覽』の第五偈（為成道業故[・]受[・]此[・]食[・]）に関する言及は一切見られない。真悟律師允堪（1005-1061）の『新受戒比丘六念五観法』や、元祐九年（1094）に撰述された惟顕『律宗新学名目』も同様である。言うなれば、宗蹟『禪苑清規』以前において、道誠と黄庭堅の二人以外に第五偈後半句を「（[・]受[・]此[・]食[・]）」とするものは存在せず、南山律宗の各注釈家も言及しないほど言わば非主流的偈文であった。ことに元照は、宗蹟の著作集への序文「長蘆蹟禪師文集序」を著わし、また、浄土教を通じて宗蹟との親交も知られることから、その宗蹟が第五偈を南山律宗の真意たる「為成道業故[・]世[・]報[・]非[・]意[・]」としても何ら不思議はない。既述したように、道誠は道宣『行事鈔』「対施興治篇」を大いに参照し、黄庭堅もその流れを受けているので、かれら二人が南山律宗ととりわけ距離を置いていたわけでもない。しかし、宗蹟は、第五偈後半句を南山律宗のそれではなく、道誠『釈氏要覽』のそれを用いた。その依拠が道誠『釈氏要覽』であったのか、はたまた黄庭堅「士大夫食時五観」であったのか、『禪苑清規』からその回答は見い出せないのだが、第五偈を見る限りにおいて、宗蹟『禪苑清規』所収「五観偈」が道誠－黄庭堅の流れを意図的に汲んだものと言い得よう³⁵⁾。

いずれにせよ、道宣により創唱された五観偈は、道誠により南山一宗の枠を脱して通仏教的なものとなり、それが黄庭堅の手によって通社会的なものへと昇華した—今日の日本仏教において、出家（仏教）と在家（民衆）の立処を問わず、また、宗派を超えてひろく用いられていることを鑑みれば、これら一連の五観偈解釈の変遷は、極めて大きな意義を持つものと理解されよう。

註

- 01) 晴山俊英「五観偈について」(『宗学研究』第43号、2001年) 136頁
- 02) 面山瑞芳「受食五観訓蒙」(『曹洞宗全書』註解(四) 595頁b)
- 03) 松浦秀光『禪宗古実偈文の研究』(山喜房仏書林、1971年)73頁には以下のようにある。(大括弧内の補足および傍線は筆者による)
- 面山の記述によって年代を見ると、[黄庭堅が] 崇寧四年六十一才で死んだとすれば、彼は西暦一〇四五—一一〇五年間の生存者となる。宗蹟が崇寧二年、禪規 [= 禪苑清規] に五観文を入れたとすれば、山谷居士の五十九歳の時に当る。晩年に至るとあれば、少なくとも五十歳以後の作と見ねばならぬ。(略) 所がここに一つの問題がある。というのは、西紀一〇一九年に撰集せられた「釈氏要覧」にこれと同文のものが載っていることである。一〇四五—一一〇五年間の生存者 [= 黄庭堅] の書いたものが、一〇一九年撰集の書 [= 『釈氏要覧』] に、引載するということはありえないからである。
- この記述について、晴山氏(前掲論文135頁)は次のように述べておられる。
- これについて松浦秀光氏は、一〇一九年撰『釈氏要覧』巻上に五観偈が存在することを指摘し否定している。ただ面山説では、黄庭堅が晦堂祖心(一〇二五—一一〇〇)の影響下にあつて道宣の意を汲んだともいっており、興味深い。『禪苑清規』巻十に「禪宗肇自少室至曹溪已来多居律寺……昔時居律寺、別院啓禪門」とあるから禅僧が律寺と非常に近い関係にあつたことが窺える。黄庭堅に関する面山師の記述は、この辺の事情を傍証することになるのかもしれない。
- 晴山氏は、黄庭堅「食時五観の文」の存在について「興味深い」と述べるにとどめ、『禪苑清規』の一文をもって道宣の南山律宗と禪宗との関連性を求めようとした。
- 04) 『隨機羯磨』の第五偈は上五句(為成道業故)のみの記載であるが、『隨機羯磨疏』には「食は修道の為なり、若し凡福を行ずるも出世に意に非ざれば、何ぞ則ち輪王十善の福化とならん？」(『統藏經』第41巻299頁c)とあり、A『行事鈔』「随戒相篇」にある「世報非意」の四句を充てた。
- 05) B以下のそれぞれの文字の異同について概観しておく。第一偈で「計功多少」(BDE)と「計工多少」(C)、「量薬来处」(B)と「量彼来处」(CDE)、第二偈で「自知行徳」(B)と「付己徳行」(CDE)、第三偈で「貪等為宗」(BCE)と「貪瞋痴為宗」(D)、第四偈で「為療形苦」(BCD)と「為療形枯」(E)、第五偈で「世報非意」(B)と「故応受此食」(CE)、「故受此食」(D)など、それぞれに多少の異同は認められるものの、内容的には第五偈後半部分を除いてそれぞれに大差はない。
- 06) 面山瑞芳「受食五観訓蒙」(『曹洞宗全書』註解(四) 595頁b)
- 07) 道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』「随戒相篇」(『大正藏』第40巻84頁a)
- 08) 道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』(『統藏經』第41巻299頁a)
- 09) 道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』(『統藏經』第41巻299頁b)
- 初めに〈計功〉とは『僧祇』に「此の一粒を計るに百功もて乃ち成ず」と云うが如し。『智論』に云く、「初めに耕して下種・耘治・刈獲して乃ち鉢中に至る。一鉢の食と作夫の流せる汗を計るに、食は少なく、汗は多し」。智者、如何が縁起を思わんや？
- 10) 道宣『行事鈔』「対施興治篇」の解説文はその上句「自付己身徳行」のみで、下句については省略されているので、『隨機羯磨』より「全欠応供」の四字を補う。ちなみに、下句については、道宣は、『隨機羯磨』「衣業受浄篇」の「自知行徳全欠応供」と、『行事鈔』「随戒相篇」の「自付己徳行全欠多減」の二種類の第二偈を記す。双方に「知」と「付」の字に相違は見られるものの、全体として同義と理解する。また、下二句について、前者が「応供」とするのに対し、後者は「多減」となる。この点について、道宣の門弟・大覚の『四分律行事鈔批』は「戒行の全きは是れ〈多〉、戒行の欠くるは是れ〈減〉」(『統藏經』第42巻901頁c)と注釈し、自らの徳行の全欠に応じて食の多少をはかれと解することができ、双方の意図するところに大差はないと考える。
- 11) 『釈氏要覧』原文「随」の一字を「墮」に改める。記述〔6〕中の「随」も同じ。
- 12) 道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』(『統藏經』第41巻299頁b)
- 二に〈自量〉とは、『善見』に云うが如し、四種の利養を受用するあり、一は盗みに用い、二は負債に用い、三は子じが物に用い、四は己が物に用う。観ぜずして食せば、破戒の受施なること、初人の如くなり。
- 13) 道宣『行事鈔』「対施興治篇」の解説文には上句「防心離過」の上句を記すのみで下句は省略されているので、『隨機羯磨』よ

り「貪等為宗」の四字を補う。『隨機羯磨』を注釈した『隨機羯磨疏』には下句（貪等為宗）について「多く貪染を發するが故に偏に挙げて之 [=貪] を治む」（『統藏經』第41卷299頁b）とあり、それは〔5〕の「初めの貪は重きが故に並て地獄に入る」という一文と相応しており、『隨機羯磨』同様に「貪等為宗」の句が続くものと考ええる。ちなみに、「貪等為宗」について、今日、曹洞宗と臨濟宗および黃檗宗とでは、訓読が異なることもあり、晴山氏はその研究（前掲論文136頁）で次のような疑問を呈している。

最後に、第三偈を「貪等を宗とす」と言うと、まるで三毒が宗旨であるかのような違和感を覚えてしまったかもしれない。では「過貪等を離れる」と読めば良いのかといえば、今度は「過」と三毒が重複してしまう。櫻井氏も第三偈の読みには決定的な論拠は持ち得なかったようで、「心は過を離れ、貪等を防ぐを宗と為す」という読みを試みておられるが、漢文構造的にやや強引であろう。

道宣が出すもう一つの第三偈「防心顯過不過三毒」が「心の揺れを防ぐのも罪過を犯してしまうのも三毒次第だ」とするならば、「防心離過貪等為宗」は「心の揺れを防ぐのも罪過を離れるのも三毒次第だ」という意になりはしまいか。だとすれば、現行の宗門読みで良いと思うが、どうであろう。

本注記中に引用した『隨機羯磨疏』の文に対し、元照はその注釈書『濟緣記』に「此の四つ [=四過]、貪を治むるに、三心 [=三毒] に通ずと雖も、嗔と痴とは稀なるが故に」（『統藏經』第41卷299頁c）と補足するように、元照も道宣同様「防心離過」の成就には、三毒の中でも殊更に「貪」を根源と観るべきであるとする。こういった解釈に基づけば、「三毒が宗旨であるかのような違和感」もなくなるであろう。

さらに補足するならば、時代はかなり下るが、康熙二十三年（1684）の撰述の次の記述が明確な回答となり得よう。

書玉『毘尼日用切要香乳記』（『統藏經』第60卷193頁a）

三、〈防心離過、貪等為宗〉とは、貪嗔痴の三毒を以って、是れ一切衆生 生死の根本、造業の因縁とす。謂えらく、此の心、無量無辺煩惱の過患を具足す、而して貪嗔痴は是れ其の根本なり。故に〈為宗〉と曰う。〈宗〉とは主なり。

14) 道宣『行事鈔』「隨戒積相篇」には「防心顯過不過三毒」とする第三偈もある。勝田哲山等「各教団に於ける食事に関する教化資料の調査」（『教化研修』第31号、1988年）によれば、今日の天台・真言・法相・律各宗では、第三偈に『行事鈔』「隨戒積相篇」に基づく「防心顯過不過三毒」を用い、『隨機羯磨』「衣業受淨篇」系の「防心離過貪等為宗」を用いる禪宗とは異なる。ちなみに、道宣『行事鈔』とその注釈書・元照『資持記』には、いずれも「防心顯過不過三毒」への具体的な解説は確認されず、その意図するところは南山律宗関係の文献からは見出すことはできない。

15) 三食の表現は〔5〕〔6〕と異なるものの、内容的に同様の記述として次の解説を挙げておく。

道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』（『統藏經』第41卷299頁b）

然して食に三種あり、謂らく、好と悪と及び中庸なり。三境に因りて便ち三想を生じ、次に三受を受け、後に三行を生じ、便ち苦を結集す。美食の樂、受けて後に貪行を起こし、悪食の苦、受けて後に瞋行を起こし、中食の捨、受けて後に痴行を起こすが如き、便ち三道地獄餓鬼及び畜生に趣くなり。必要ず觀を起こせば、三悪は生ぜず、行業は欺かず、自ら善悪を感じず。

16) 〔5〕を注釈した元照『資持記』は、これら四つの過を離れるとともに、「貪中に四過あり。初めは是れ貪縦、二は即ち貢慢、三は著欲を謂い、四は即ち愚痴なり」（『大正藏』第40卷389頁c）として、三毒の根源たる貪のなかにさらに四つの過があるとす。

17) 道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』（『統藏經』第41卷299頁b）

三〈防心過〉とは、『成論』に云く、「現見する衆生、不淨中に生ず、磐石中に在らざるは、嗜味を貪る過に由るが故に」と。然して食に三種あり、謂らく、好と悪と及び中庸なり。三境に因りて便ち三想を生じ、次に三受を受け、後に三行を生じ、便ち苦を結集す。美食の樂、受けて後に貪行を起こし、悪食の苦、受けて後に瞋行を起こし、中食の捨、受けて後に痴行を起こすが如き、便ち三道地獄餓鬼及び畜生に趣くなり。必要ず觀を起こせば、三悪は生ぜず、行業は欺かず、自ら善悪を感じず。故に俗諺に「禍福に門なし、惟だ人の召ぶ所なり」と云う。誠に由あるなり。

18) 道宣『行事鈔』「對施興治篇」の解説文には上句（正事良藥）のみ記されるが、当該箇所を注釈した元照『資持記』に「正に服薬と同じく事いと欲するは、形苦を療やさんが為なるのみ」（『大正藏』第40卷389頁c）とあり、下句を「為療形苦」とする『隨機羯磨』よりその四句を補う。ちなみに、『行事鈔』「隨戒積相篇」には下句を「取濟形苦」とする。当該箇所には道宣

の補足説明はなく、また、元照の以下の注釈にも「取濟形苦」に関する言及は見られない。

元照『四分律行事鈔資持記』（『大正蔵』第40巻320頁c）

四は即ち対治の心なり。〈正事〉と言うは、更に他意無きを謂う。正に服薬と同じく事いと欲し、以って飢病を治む。即ち『遺教』に「受諸の飲食を受けんには、当に服薬するが如くすべし」と云うは、是れなり。

19) 元照『四分律行事鈔資持記』（『大正蔵』第40巻389頁c）

20) 車軸と油の関係を喩えとした因縁は『雜寶藏經』卷九（『大正蔵』第4巻489頁c）にある。釈尊は「この身は猶お車の如し、好悪、扱ふ所無し。香油、及び臭脂は、調利に於いて等同なり」と偈をもって、身体を養うべき食には好悪を扱ふことなかれと説示する。「鹿搏食」について子肉を食するがごとく思惟すべしと説いたのが『雜阿含經』卷十五（『大正蔵』第2巻102頁b）の因縁である。釈尊は、曠野嶮道の難処をわたる家族が、糧食が尽きて飢餓に襲われ、終には子肉を食するという悲痛極まりない比喩を用いて、「彼の人の夫婦は、共に子の肉を食いて、寧ろ其の味を取り、美樂を貪嗜するや？」と比丘に問い、「凡そ搏食を食するには、当に是の如く観ずべし」と教え諭した。

21) 道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』（『統蔵經』第41巻299頁c）

四の〈良薬の如し〉とは、但だ身を支えるを得んに、饑渴を除くを以って有力無事、身をして安穩に転載せしむるのみ。余に何の所求あらん？故に經に説言せり、是の身は猶を車の如し、好悪、香油及び臭脂等を扱ふ所なし。調滑と同じくすとは是れなり。

22) 道誠が前者を「飢渴」と配するのは、すでに〔7〕に「故病を除かんが為に、飢渴、治さざれば、交道業を廃す」とあるが、後者については、後唐の南山律宗の景霄『四分律行事鈔簡正記』の「四百四病とは、經に云く、一大、調わざれば、百一の病悩あり。四大、身を成ずるが故に、四百四の病有り」（『統蔵經』第43巻415頁b）という記述がその参考となろう。

23) 景霄は身体を療じ得る「食」として、穀物を確引いた形状のものを「不正良薬」とし、粥を「良薬」と理解する。ただ、粥にも種々あるようで、道宣『行事鈔』には「食とは飯麩乾飯なり（稠粥も亦た是れなり）」（『大正蔵』第40巻79頁b）という記述があり、道誠は薄い粥ではなく、飯麩乾飯および濃い粥こそ身体を扶持し得るに相応しいと考えたのかもしれない。

24) 道宣『行事鈔』「対施興治篇」の解説文にはここでも上句（為成道業）のみの記述で、下句はこれまで省略部分を補足してきた『隨機羯磨』にも見えない。第五偈を注釈した『隨機羯磨疏』には「食は修道の為なり、若し凡福を行ずるも出世に意に非ざれば、何ぞ則ち輪王十善の福化とならん？」（『統蔵經』第41巻299頁c）とある。その記述に対応するものとして、『行事鈔』「隨戒相篇」の第五偈下句「世報非意」が当て嵌まると考え、この四字を充てて補う。

25) 景霄『四分律行事鈔簡正記』に「〈段食〉と言うは、四塵の所成、形質もて〈段〉と名づく、古に搏食と云う。搏握すべきが故に」（『統蔵經』第43巻323頁a）とある。

26) 道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』（『統蔵經』第41巻299頁c）

五に〈道業を成ぜんが為なり〉とは、仏、観意を立つ、食は修道の為なり、若し凡福を行ずるも出世に意に非ざれば、何ぞ則ち輪王十善の福化とならん？故に『持世』に云く、「若し我慢・諸煩惱を除滅するに為さざれば、人の一杯の水を受くるを許さず。何ぞ況んや余の施しをや？」

27) 「士大夫食時五観」「書食時五観後」は台湾商務印書館発行『叢書集成』第1564冊『山谷題跋』にそれぞれ収められ、本論文ではそれを参照した。

28) 黄庭堅『山谷題跋』卷七「士大夫食時五観」（『叢書集成』第1564冊73頁a）

29) 黄庭堅『山谷題跋』卷八「書食時五観後」（『叢書集成』第1564冊80頁a）

涪翁、曰く、礼は教を所以ってし、飲食これ序、教これ末なり。所謂る曲礼なり。今、此の五観は教の本なり。士大夫は剝心して之れを学し、遷世して悶なきの道を能くするなり。今の士大夫、一飲一食の為の故に、左右を忿怒・叱咤・鞭笞するに至り、然る後、其の心を快くする者、「食に飽くことを求むる無し [= 『論語』「学而」]」の言を聞くも、亦た愧少くべし。夫子、「憤りを発して食を忘れ、楽しみて以って憂いを忘れ [= 『論語』「述而」]」、「齊に在りて韶を聞く、三月、肉の味を知らず [= 『論語』「述而」]」とは、盛徳至善、一に此に至る。夫子も亦た人なり、我も亦た人なり。而るに意を聖哲の功に絶して、自ら甘んじて流俗と為す。悔いざるは豈に哀れざらんや？

30) 『孝経』「開宗明義章」（新釈漢文大系35、栗原圭介訳注『孝経』76-84頁参照）

子曰く、夫れ孝は徳の本なり。教のよって生ずる所なり。坐に^{かえ}覆れ、吾、汝に語らん。身体髮膚、之を父母に受く。敢て毀傷せざるは、孝の始めなり。身を立て道を行い、名を後世に揚げ、以て父母を顕わすは、孝の終りなり。夫れ孝は、親に事えるに始まり、君に事うるに申し、身を立つるに終る。

- 31) 黄庭堅と同じように第三句に「貪瞋痴」の三字を用いるのは、清・智証『慈悲道場水懺法随聞録』『受食の五観』の一点のみ。ちなみに智証が録した五観偈の短評を読むと、道誠『釈氏要覧』を多く用いていることが分かる。

- 32) 『論語』『学而』（新釈漢文大系1、吉田賢坑訳注『論語』30頁参照）

子曰く、君子は食に飽くことを求むる無く、居に安きを求むる無し。事に敏にして言に慎み、有道に就いて正す。学を好むと謂うべきのみ。

- 33) 『論語』『里仁』（新釈漢文大系1、吉田賢坑訳注『論語』88頁参照）

子曰く、富と貴きとは、是れ人の欲する所なり。其の道を以てせざれば、之を得とも処らざるなり。貧と賤しとは、是れ人の惡む所なり。之を得とも去らざるなり。君子は仁を去りて、悪くにか名を成さん。君子は終食の間も仁に違ふこと無く、造作にも必ず是に於いてし、顛沛にも必ず是に於いてす。

- 『詩経』『伐檀』（新釈漢文大系110、石川忠久訳注『詩経』（上）297頁参照）

坎坎として檀を伐り、之を河の干に^{きし}漬く、河水清くして且つ漣稼たり、稼せず穡せざるに、胡ぞ禾三百廩を取るや。狩せず獵せざるに、胡ぞ爾の庭に縣貉あるを^み瞻るや。彼の君子は素餐せず。

- 34) 永井政之『中国禅宗教団と民衆』（内山書房、2000年）719頁、注記（20）参照。

- 35) 『禪苑清規』には五観偈のまとまった解説がなく、それぞれとの解釈内容の異同を確認できない。しかし、同巻八「龜鑑文」（『統藏経』第63巻544頁a-b）のなかに、断片的ではあるが五観偈を叢林の役職に配して明かした記述が見られるので、以下に列記する。

（一）「功の多少を計り、彼の来処を量るが所以に園頭磨頭莊主に報いるなり」

（二）「己が徳行の全缺を付って供に応ずるが所以に街坊化主に報いるなり」

（五）「成道の為の故に^{はじ}方めて此の食を受く所以に典座に報いるなり」

（三）「美膳を貪婪して^{はじ}鹿食を毀訾するが、所以に典座に報いるに非ざるなり」

（三）は偈文の体裁をなしていないが、その内容を見るに、「美膳」に貪著し、「鹿食」に瞋恚することは、たとえば、〔5〕「上食」「下食」、〔6〕「上味食」「下味食」、〔13〕「美食」「悪食」をそれぞれ「貪」と「瞋」に配した内容と類似し、その影響を受けたものと考えられる。第四偈に関連しては、同巻一「赴粥飯」に「粥は是れ大良薬なり。能く飢渴を消除す。施も受も清凉を獲り、共に無上道を成ず」（『統藏経』第63巻525頁b）という記述がある。「飢渴」を除くために良薬のごとくに食を受けるという記述は、〔7〕「故病を除かんが為に、飢渴、治さざれば、^{こころ}交道業を廢す」、あるいは〔8〕〔14〕「形苦とは飢渴を主病と為し、四百四病を客病と為す」とあり、この点においても『禪苑清規』とそれぞれの解釈内容との関連を看取することができよう。

参考文献

勝田哲山等「各教団に於ける食事に関する教化資料の調査」（『教化研修』第31号、1988年）

永井政之『中国禅宗教団と民衆』（内山書房、2000年）

晴山俊英「五観偈について」（『宗学研究』第43号、2001年）

松浦秀光『禅宗古実偈文の研究』（山喜房仏書林、1971年）

（やまもとげんりゅう 女子美術大学非常勤講師）