

雲棲株宏『正訛集』訳注(上)

白 川 邦 與
野 口 善 敬
共訳

はじめに

『正訛集』一卷・全六六条は、万暦三高僧の一人として知られる雲棲株宏（一五三五―一六一五）の著述である。

株宏には『仏説阿弥陀經疏鈔』四卷・『禪関策進』一卷など数多くの著書・編著があり、その主なものは憨山徳清撰「雲棲蓮池宏大師塔銘」（『憨山大師夢遊全集』巻二七、2727-2986-300d）に名前を挙げて説明されているが、『正訛集』はその名が出ていない。さほど脈絡のない項目を並べた箇条書きの書物であり、分量も少なく纏まりもないので、株宏の代表的著述とするには物足りないということだったのであろうか。

だが『正訛集』は、株宏の問題意識と、彼の目から見た当時の仏教界の問題点を示した書物であり、明末万暦年間の仏教が置かれていた状態を見るための好著である。その意味では株宏から戒を受けた弟子である湛然円澄の『慨古録』一卷（2114）と類似しているが、『慨古録』が整理された議論を展開しているのに対し、『正訛集』は世間の卑近な問題を列挙しているだけの観がある。だが、逆に事実をありのままに列挙

していればこそ、当時の仏教を取り巻く世相を如実に知ることができるのである。同じ株宏の『竹窓隨筆』三巻と併せ看ることによって、その効果は更に深まる。

『正訛集』は題目通り「訛^{あやま}りを正す」ことを目的に撰述されている。万暦の三高僧は、衰退低迷していた仏教の再興を図るために、それぞれの観点から独自の教示を宣揚したが、株宏は浄土念仏を基軸としながら、戒律の復興を行い、禪や華嚴教学にも精通していた。その幅広い宗風は「行解甚だ穩なり（行解甚穩）」（『珂雪齋遊居柿録』巻四、上海古籍校点本・p.179）と評されたように穩健であると同時に、「謹密儉約にして、一步も苟^いにせず（謹密儉約、一步弗苟）」（『永覚元賢禪師広録』巻三〇・續稟言、Z125-391a）と言われたように綿密なものであった。そのため『正訛集』の「正す」態度は決して過激ではないが、その指摘は精細である。その「訛^{あやま}り」とされる内容は多岐にわたり、分類するのは難しいが、大きく三つの柱が存する。

一つは、儒教・道教に関するグループであり、株宏は「儒・仏・道の三教は、教えの」浅深は異なっているが、帰着点は同一である（浅深雖殊而同帰一致）（【三四】）という三教一致の立場から、儒者の仏教批判に対して反駁を行い（【二】【三】【四】【五】【一】【二】【五六】【六三】）、道教と仏教との弁別を行なっている（【一〇】【二三】【一五】【一六】【三六】【三七】【四〇】【四一】【四二】【四八】【四九】【五一】）。

二つは、当時の誤った仏教理解に関する様々な指摘であり、經文・語録に見える用語などの誤解を解くのを中心としている（【六】【七】【八】【九】【一四】【二〇】【二一】【二二】【二三】【二四】【二五】【二六】【二七】【二八】【二九】【三〇】【三一】【三二】【三五】【四四】【四六】【四七】【五二】【六一】）。この項目が『正訛集』の中で一番多い。その他、間違った仏教の威儀・法式や（【一】【六三】【六四】【六五】【六六】）、間違った修行法（【五四】【五五】）、無理な字解（【五九】【六〇】）、見当外れの誦經（【五七】【五八】）にも言及している。

三つは、仏教の『高王観音經』や羅教の『無為卷』など当時流行していた偽經に対する批判と（【一七】

【一八】【一九】【三三】【四五】、種々の邪教に対する非難であり【三八】【三九】【四三】【五〇】、偽經については「邪書」【一七】、「偽語」【一八】、邪教については「魔人」【三八】、「外道」【三九】などとしてこれらを斥けている。

ところで『正訛集』には序・跋の類が付されておらず、その正確な撰年は不明である。また、古い版本は残されておらず、現在一般に流布している嘉興大藏經所収の『雲棲法彙』本は、「光緒二十四年（一八九八）冬十一月金陵刻經処識」という刊刻の識語が付されており、清朝末期の出版である。別に刊年不明の和刻本が存しているが（岡田武彦・荒木見悟主編『和刻本影印近世漢籍叢刊』・中文出版社・一九八四）、巻末に「万曆歲次戊午（万曆四十六年・一六一八）臘月仏誕日重梓」とあり、株宏が遷化して三年後に出された重刻本の翻刻であることが知られる。

ただ、株宏の『楞嚴經摸象記』の中に、『正訛集』【三】の「出家父母反拝」の一節に関する言及があり【三】注を参照）、『楞嚴經摸象記』の巻頭に付された自撰の「引」には、「万曆三十年（一六〇二）歲次壬寅（1591a）の撰年が記されている。よって、それ以前に『正訛集』が刊行されていたことは間違いない。また、「萬曆歲次庚子（二十八年・一六〇〇）」の「自叙」を冠した莊広還輯『浄土資糧全集』六巻に、『正訛集』【一四】の「寂滅為楽」（Z108-220a）、【三九】の「以通為道」（249b）が引用されており、その『浄土資糧全集』には万曆二十二年（一五九四）の雲棲株宏撰の「序」、万曆二十三年（一五九五）の陸光祖撰の「序」、並びに万曆二十一年（一五九三）の仇雲鳳撰の「後序」が付されている。万曆二十七年（一五九九）に莊広還が自撰した「募刻浄土資糧全集疏」に拠れば、「師（＝株宏）に訂正してもらってから、更に友人に見てもらい、原稿を全部で三度書き換えて、『全集』が完成した（既正於師、復辨諸友、稿凡三易、全集乃成）」（Z16a）

とある。よって、『浄土資糧全集』に見える『正訛集』からの引用は、萬曆二十一年から二十七年の間に原稿の変更に伴い増補された可能性もある。【一四】の「寂滅為樂」については、現存する『正訛集』と『浄土資糧全集』所引の文章に大きな相違が存しており【一四】注を参照、その完成までのどの時点で、どのような経緯で採入されたのか疑問である。だが、もし当初から引用されていたとするならば、『正訛集』の撰述は株宏五十九歳の万曆二十一年（一五九三）以前のこととなる。更に言えば、『答浄土四十八問』一卷（万曆十二年・自序）、『緇門崇行録』一卷（万曆十三年・自叙）、『梵網經心地品菩薩戒義疏發隱』五卷（万曆十五年・自序）などと同様、万曆十年代に既に刊行されていた可能性もある。

尚、株宏の思想については、荒木見悟著『雲棲株宏の研究』（大蔵出版・一九八五）および同監修『竹窓隨筆——明末仏教の風景——』（中国書店・二〇〇七）の「解説」に詳しいので、そちらを参照されたい。

今回の訳注は、『正訛集』六六条のうち、前半の三三条を（上）として収めた。後半（下）は次号に掲載予定である。

《目 次》

（上）

- | | | |
|----------|------------|--------------|
| 【一】千仏衣 | 【二】五祖不養母 | 【三】出家父母反拜 |
| 【四】梵王侍仏 | 【五】仏法本出老莊 | 【六】毀擊神像塑造神像 |
| 【七】末後一著 | 【八】靈照度丹霞 | 【九】坐受立破 |
| 【一〇】仏号仙人 | 【一一】無人誤入地獄 | 【一二】仏書多出才人所作 |
| 【一三】性命双修 | 【一四】寂滅為樂 | 【一五】曹溪水趙州茶 |
| 【一六】法華三車 | 【一七】金剛纂 | 【一八】高王觀世音經 |

- | | | |
|------------|------------|-----------|
| 【一九】觀音香山卷 | 【二〇】預修 | 【二一】寄庫 |
| 【二二】西方十万八千 | 【二三】乘急戒緩 | 【二四】名字羅漢 |
| 【二五】齋僧無漏功德 | 【二六】無漏 | 【二七】五大部經 |
| 【二八】清齋 | 【二九】鍊磨 | 【三〇】講宗 |
| 【三一】三山不受三災 | 【三一】達磨楞伽四卷 | 【三三】後三卷法華 |

(下)

- | | | |
|------------|------------|-----------|
| 【三四】三教一家 | 【三五】高沙弥不受戒 | 【三六】三宝 |
| 【三七】道光僧得仙 | 【三八】活焚 | 【三九】以通為道 |
| 【四〇】巢頂灌膝 | 【四一】泥洹 | 【四二】天台止觀 |
| 【四三】臨終預知時至 | 【四四】孟蘭盆 | 【四五】無為卷 |
| 【四六】般若心經 | 【四七】梁武帝 | 【四八】黃龍洞寶 |
| 【四九】仏入涅槃 | 【五〇】能仁祖 | 【五一】玉皇經 |
| 【五二】亡僧 | 【五三】三教同說一字 | 【五四】疑情 |
| 【五五】公案 | 【五六】槁木死灰 | 【五七】談孔雀 |
| 【五八】礼觀音文 | 【五九】仏者佛人也 | 【六〇】南無仏 |
| 【六一】不生不滅 | 【六三】背本宗釈 | 【六三】僧称 |
| 【六四】頭陀 | 【六五】三衣 | 【六六】剃髮不剃鬚 |

《訳注凡例》

○底本には嘉興大藏經に収載された『雲棲法彙』本を使用した。この本の巻末には「光緒二十四年（一八九八）冬十一月金陵刻經処識」という刊刻の識語が付されている。『雲棲法彙』は一九八三年に、台湾の中華仏教文化館より『蓮

池大師全集』四巻としても影印刊行されている。

○参考本として、岡田武彦・荒木見悟主編『和刻本影印近世漢籍叢刊』（中文出版社・一九八四）収載の和刻本を用いた。この和刻本は刊年は不明だが、巻末に「万曆歲次戊午臘月仏誕日重梓」とあり、万曆四十六年戊午（一六一八）の重刻本を模刻したものであることが知られる。

○原文・書き下し文は、原則として当用漢字に改めた。「辯」と「辨」、「余」と「餘」、「欠」と「缺」など、弁別が必要と思われる字についてはそのまま残した。

○書き下し文は、現代仮名遣いとした。

○原本には条数の通番は付けられていないが、便宜的に【一】～【六六】の通番を付した。

○現代語訳は直訳を心懸けたが、必要と思われる部分は「」で適宜ことばを補った。

○注に引用した原典の内、『大正新脩大藏經』『大日本統藏經（正統藏經）』『嘉興大藏經』についてはそれぞれ「丁」「Z」「J」の略号を用いた。

『正訛集』

明・古杭雲棲寺沙門株宏撰

【一】 千仏衣（仏を刺繡した袈裟）

「近世、袈裟の上に、すみからすみまで諸仏を「色糸で」刺繡して、「それを」千仏衣と呼んでいる。これは訛りである。〔袈裟に刺繡された〕仏の像は、頭にのせたり肩にかけたりするだけなら構わない。胸部に掛けても〔仏に〕失礼であるし、まして全身を〔仏の像で〕纏うなど、なおさらであろう。腰や膝から下

まで皆な仏の像〔の刺繍〕がくることになってしまふ。その咎は言葉で言いつくせないほどだ。〔全世界を支配できる〕転輪聖王の福德さえも使い果たしてしまふ」というのは、誠に虚語ではない。それなのに風潮となつて踏襲しつづけ、自分では「その過ちに」気づいていない。どうか高名〔な皆さん方〕には、「私のような」芻蕘〔者の考え〕を御了察いただき、慎んでこのような袈裟を着けないでいただきたい。あるひとが「質問して」言つた、「だとすれば千仏衣〔と呼べるもの〕は、存在しないのですか」と。「私は」言つた、「いや」ある。今の「僧侶が身に着けている」二十五条の袈裟こそが、千もの仏が「歴代」伝えてきた袈裟なのだ。仏が比丘に、『私のこの僧伽黎衣（二十五条衣）は、過去や未来の「世に出現される」諸々の仏がたが、皆この袈裟を着けて解脱を開かれるのです』と告げているのが、その証拠である」と。

*

*

*

《原文》

千仏衣

近世袈裟上遍繡諸仏、云千仏衣。此訛也。仏像止宜頂戴在首、負荷在肩而已。懸掛胸膈、已涉褻慢。況羅綴一身。自腰膝而下皆仏也。其過可勝言哉。輪王福傾、諒非虚語。而成風久襲、不自覺知。願高明俯察芻蕘、慎勿著此。或曰、然則千仏衣、果無之乎。曰、有之。即今二十五条衣者、千仏相伝之衣也。仏告比丘、我此僧伽黎、過去未來諸仏、皆著此衣而得解脱。是其証也。

*

*

*

《書き下し文》

千仏衣

「近世、袈裟の上に遍く諸仏を繡にして、千仏衣と云う。此れ訛りなり。仏像は止だ宜しく首に頂戴し、肩に負荷すべきのみ。胸膈に懸掛するすら、已に褻慢に渉る。況や一身に羅綴するをや。腰膝より下、皆な

仏なり。其の過、勝^あげて言う可けんや。「輪王の福傾く」とは、諒^{まこと}に虚語にあらず。而るに風を成して久しく襲い、自ら覚知せず。願わくは高明、芻蕘^{そうじやう}を俯察して、慎んで此れを著くること勿かれ」。或るひと曰く、「然らば則ち千仏衣は、果たしてこれ無きか」と。曰く、「これ有り。即ち今の二十五条衣なる者、千仏相伝の衣なり。仏、比丘に告ぐらく、『我が此の僧伽黎^{そうぎやり}は、過去未来の諸仏、皆な此の衣を着けて解脱を得たり』と。是れ其の証^{あか}しなり」と。

*

*

*

《語注》 ○輪王福傾〓典拠を踏まえた言葉のようであるが、典拠未詳。輪王は、世間の王者である転輪聖王のこと。 ○芻蕘〓身分の低い草刈りやきこり。 ○僧伽黎〓比丘の着衣として所持を許された三衣の一つ。一番大きな衣で、九条ないし二十五条ある。

中国や日本では、直綴の上から付ける長い袈裟を指す。

○仏告比丘、我此僧伽黎、過去未来諸仏、皆著此衣而得解脱〓『法苑珠

林』卷三五に「仏告諸比丘、我此僧伽梨、過去未来諸仏、皆著此衣得至解脱」(T36.56c)と、そのままの文章がある。また藕益智旭の『靈峰宗論』卷五の「戒衣辯訛」に律法に違反した当時の衣制について十訛を挙げているが、その八番目に、「三衣の制は、千仏、同じくする所なり。故に即ち千仏衣と名づく。『正訛集』の中に已に辯ずるも、今尚お仏を衣に纏^{まと}する者有り(三衣之制、千仏所同。故即名千仏衣。『正訛集』中已辯、今尚有纏^{まと}仏在衣者)」(J60-36a)とあり、株宏の指摘にも拘わらず誤った千仏衣の理解が無くなっている。故に即名千仏衣。『正訛集』中已辯、今尚有纏^{まと}仏在衣者)」(J60-36a)とあり、株宏の指摘にも拘わらず誤った千仏衣の理解が無くなっている。

【二】五祖不養母（五祖は母を養わなかった）

世間では、「五祖弘忍禪師は母親を疎^そんで、食事を与えず、「母親は」一勺の水も呑むことができなかった」と伝えられている。これは訛^{あやま}りである。戒には様々な修行があるが、孝を宗^{もと}としている。決まりを破^{やぶ}って親を養うことは、仏でさえ憐れんで許された。どうして食事を与えないなどという道理があるのか。また、飢えと渇きに苦しんでいる生き物が僧寺に行けば、たとえ鶏や家畜でも必ず養ってくれる。まして父母

はいうまでもあるまい。「弘忍が住んでいた」黄梅山（湖北省）に「養母」というお堂が有ることは、書物に記載されている。「世間に伝えられている」いい加減な言葉は、聖者を誹謗することになるのだ。

*

*

*

《原文》

五祖不養母

世伝、五祖拒母不与食。至不能消一勺水。此訛也。戒雖万行、以孝為宗。犯制養親、仏尚憐許。豈有不与食之理。且饑渴衆生、至於僧寺、縦禽畜亦当哺之。況父母乎。黄梅有養母之堂、載諸方冊。為是麤言、寧非誹謗聖。

*

*

*

《書き下し文》

五祖不養母

世に伝う、「五祖、母を拒んで食を与えず。一勺の水を消すること能わざるに至る」と。此れ訛りなり。戒は万行なりと雖も、孝を以て宗と為す。制を犯して親を養うは、仏尚お憐許す。豈に食を与えざるの理有らんや。且つ饑渴の衆生、僧寺に至らば、縦い禽畜なりとも亦た当に之に哺すべし。況や父母をや。黄梅に養母の堂有るは、諸を方冊に載せたり。是の麤言を為さば、寧ろ聖を誹るに非ずや。

*

*

*

《語注》

○世伝、五祖拒母不与食＝五祖弘忍（六〇一―六七四）が母親に対して不孝をはたらいたという記述は禪録や燈史類には見えない。「世に伝う」とあるように単なる噂話なのであろう。

○戒雖万行、以孝為宗＝『梵網經』に「孝を名づけて戒と為す（孝

名為戒）」（T24-1004a）とあり、この語を敷衍した論述に仏日契嵩の「孝論」（『輔教編』卷下、『鐔津文集』卷三・T52-660b）がある。○犯制養親、仏尚憐許＝律に基づいた発言であらうが、典拠未詳。仏が両親への孝養を説いた經典としては、『大方便仏報恩

經』卷一「孝養品第二」（T3-127b）がある。

○黄梅有養母之堂、載諸方冊＝典拠未詳。

【三】出家父母反拝（子どもが出家したら父母が反つて礼拝をする）

世間では「子どもが出家すれば、父母が反つてその子を礼拝する」と言われている。これは訛りである。愚かな僧は、「間違っていることを」知らないで、「両親から」礼拝を受けている。あるいは「子どもである僧が」じつと座っている傍らを、父母が「世話をするために」走り回り、あるいは小舟の真ん中に「何もせずに」いて、父母が楫を操作する。遠くは仏の教えに相違し、近くは人の倫理に逆行し、世の中の非難を招くし、「僧侶になった」人を傲慢にすることになる。これは僧の過ちであり、仏の過ちではない。父母が反つて礼拝するというのは、子どもが出家したならば、仏子となり、もはや親は「自分の」子どもだとしなない。だから、子どもが礼拝したら、親はそれに対して答拝（お返しの手）をするということが分かっていないのだ。「反」とは「答える」「返す」ということである。「常道に反く」の「反」ではない。

*

*

*

《原文》

出家父母反拝

世伝、子出家、父母反拝其子。此訛也。愚僧不知、遂納父母之拝。或正座而父母趨傍、或中舡而父母操楫。遠違仏旨、近逆人倫。招世譏嫌、啓人傲慢。乃僧之過、非仏咎也。不知、父母反拝者、子出家、是為仏子。親不復子之。故子拝而親答拝。反也者答也、還也。非反常之反也。

*

*

*

《書き下し文》

出家父母反つて拝す

世に伝う、子出家すれば、父母反つて其の子を拝す。此れ訛なり。愚僧知らず、遂に父母の拝を納る。或いは正座して父母傍に趨り、或いは中舡して父母、楫を操る。遠くは仏旨に違い、近くは人倫に逆う。

世の譏嫌を招き、人の傲慢を啓く。乃ち僧の過ちなり、仏の咎には非ざるなり。知らず、父母拝を反すとは、子出家すれば、是れ仏子^た為りて、親復た之を子とせず、故に子拝して親答拝することを。反とは、答なり、還なり。常に反するの反には非ざるなり。

*

*

*

〔語注〕 ○子出家、父母反拝其子ニ直接の典拠ではないが、釈尊が成道した後、父である淨飯王が釈尊に面会する際、どの様に接するべきかに言及した經典がある。『衆許摩訶帝經』卷二に、衆人が「父子の相見、其の礼云何。若し子、父を拝すれば、世と殊なること無し。若し父、子を拝すれば、国礼未だ可ならず。太子は修道苦行して成仏せば、必ず応に世と別異有るべきなり（父子相見其礼云何。若子拝父与世無殊。若父拝子国礼未可。太子修道苦行成仏、必応与世有別異也）」(1397a)と問題にするが、結局、淨飯王は親子であるという想念を払い去り、「五体投地して、仏の双足を礼す（五体投地、礼仏双足）」(971b)とされる。また、『法華經』化城喻品第七に、大通智勝仏が成道した後、その祖が大臣や人民を引き連れて「頭面礼足」したという文章がある。これを踏まえて『楞嚴經摸象記』に、「『法華經』化城喻品第七に、」大通智勝如来が成仏してしまうと、父親は臣民を引きつけてきて、頭面に「如来の」足を「頂いて」礼拝した、とある。ある人が、これを引用して私の『正説集』の中の「父母の方が反対に「子どもに」礼拝する」という説に反論しているので、「私は」『竹窓隨筆』で再度論じた（大通智勝如来既成仏已、父率臣民、頭面礼足。有人引此以破予『正説集』中父母反拝之辨。因再辨於『竹窓隨筆』）(219-24a)と述べられている。『竹窓隨筆』は、初筆【二〇】の「出家父母反拝」を指す。

【四】 梵王侍仏（梵天王は仏に仕える）

俗に、「仏の左右にいる侍者は、仏の父母である」と言っており、このことで、仏教を問題にしている。これは訛^{あやま}りである。仏が説法するときには、天上世界に住んでいる神々がことごとく集る。「その時」梵天王が「仏の」左側に、帝釈天が右側にいることになっている。「これは」説法を聴くときの決まりである。

たぶん世の人は訛あやまって「梵」を「発音が一緒の」「飯」だと思い、これを「釈尊の父である」浄飯国王ではないかと疑って、「梵天王を」「仏の父」と言い、また、帝釈天が莊嚴着飾いることを知らないで、これを女性ではないかと疑って、「仏の母」と言っているだけだ。仏は三界宇宙（欲界・色界・無色界）における唯一の尊い存在ではあるが、決して「偉ぶって」父母を侍者とさせるようなことはない。俗世間の人は、そのことが分かっているから、ハッキリと明らかにしてやらねばならない。

*

*

*

《原文》

梵王侍仏

俗云、仏左右侍者爲仏父母。以此病仏。此訛也。仏凡說法、諸天畢集、梵王居左、帝釈居右。聽法常儀也。蓋世人訛以梵爲飯、遂疑是浄飯国王、而云仏父。又不知帝釈莊嚴。遂疑是女、而云仏母耳。仏雖三界独尊、决不令父母作侍者。俗士不知、須爲開曉

*

*

*

《書き下し文》

梵王仏に侍す

俗に云く、「仏の左右の侍者は仏の父母爲り」と。此を以て仏を病む。此れ訛りなり。仏凡そ說法すれば、諸天畢ことごとく集まり、梵王、左に居し、帝釈、右に居す。聽法の常儀なり。蓋し世人訛りて梵を以て飯と爲し、遂に是れを浄飯国王なるかと疑いて、仏の父と云う。又た帝釈の莊嚴するを知らず。遂に是れを女なるかと疑いて、仏の母と云うのみ。仏は三界の独尊なりと雖も、決して父母をして侍者と作ならしめず。俗士知らざれば、須く爲に開曉すべし。

*

*

*

《語注》

○仏凡說法、諸天畢集、梵王居左、帝釈居右。聽法常儀也。典據未詳。ただ唐の道誠註の「釈迦如来成道記註」には、釈尊

が王城を出て出家する際、「梵王、左に居り、帝釈、右に侍す（梵王居左、帝釈侍右）（Z130-107b）」と類似した表現が見える。梵王は、仏教の守護神で、色界の初禪天に住む大梵天王のこと。帝釈は、梵王と同じく仏教の守護神で、須弥山の頂上の忉利天に住むとされる。

【五】 仏法本出老莊（仏法は本来老莊の思想から出ていない）

宋代の儒者が言う、「仏典はもと老莊から出ているのだ。」「ところが」世間の人はそれが分からないから、驚いて、ありがたい言葉だと考える。これはちょうど、異民族から家財を強奪されながら、反対にその異民族から金を借りるようなものなのだ」と。これは訛りである。「その証拠は」老莊の書に詳しい。試しに「その書物を」開いて読んでみなさい。その述べているのは、「虚無自然」だけである。「虚無自然」というのは、老莊の説の中でも最も深いものである。それでさえ仏法の極浅いものにも及ばない。それなのに仏の教えが老莊から生まれたというならば、父が子から生まれ出たと言うのと同じことであろう。「そんなことはあり得ない」。清涼大師は、邪因と無因の二科で、老子の教えを外道だと断じた。まして莊子は更に老子にも及ばない。宋代の儒者の浅はかな見識はこれほどのものなのだ。笑うべきである。ある人が又た言った、「仏教の經典を解釈する者が、多くの場合、六經諸子を引用しているのはどうしてでしょうか」と。ああ、中国での書物では孔子、老子の言葉が極めつけである。これらを引用しないで、誰の言葉を引用しようか。とはいえ、その言葉を借りただけで、その考えを用いてはいない。深く考えを致すならば、きっと自然に分かるだろう。

*

*

*

《原文》

仏法本出老莊

宋儒云、仏典本出老莊。世人不知、駭謂奇語。譬之被虜劫去家珍、反從虜借用。此訛也。老莊之書具在。試展而讀之。其所談、虛無自然而已。虛無自然、彼說之深深者也。尚不及仏法之淺淺。而謂仏従老莊出、何異謂父従子出耶。清涼大師、以邪因無因二科、断老氏為外道。況莊又不及老。而宋儒膚見至此。可哂也。或又云、解仏経者、多引用六経諸子何也。噫、此方文字、惟孔老為至極。不此之引、而將誰引。然借其語、不用其意。深造当自得之。

*

*

*

《書き下し文》

仏法は本と老莊より出づ

宋儒云く、「仏典は本と老莊より出づ。世人知らざれば、駭いて謂らく、『奇語なり』と。之を虜に家珍を劫め去られて、反つて虜に従りて借り用いるに譬う」と。此れ訛りなり。老莊の書具さに在り。試みに展べて之を讀め。其の談ずる所は、虚無自然のみ。虚無自然は彼が説の深深なる者なり。尚お仏法の淺淺にも及ばず。而るに仏は老莊従り出づと謂わば、何ぞ父は子従り出づと謂うに異ならんや。清涼大師、邪因無因の二科を以て、老氏を断じて外道と為す。況や莊は又た老に及ばざるをや。而して宋儒の膚見此に至る。哂う可きなり。或るひと又た云く、「仏経を解する者、多く六経諸子を引き用うるは何ぞや」と。噫、此の方の文字は、惟だ孔老を至極と為す。此れを之引かずして、將た誰をか引かん。然れども其の語を借りて、其の意を用いず。深く造らば、当に自ら之を得べし。

*

*

*

《語注》

○宋儒云、仏典本出老莊。世人不知、駭謂奇語。譬之被虜劫去家珍、反從虜借用。仏典が老莊を剽窃したものだという主張は、『朱子語類』卷二二六「釈氏」に繰り返し出てくるが、ここの株宏の發言は、第四条に見える次の一段を特に踏まえたものであろう。「仏家は老子の好処を偷み得たり。後來、道家、却つて只だ仏家の不好の処を偷み得たり。譬えば道家に箇の宝蔵有りて、仏家に

偷み去られ、後來、道家、却つて只だ仏家の瓦礫を取り得るが如し。殊に笑う可きなり。（仏家偷得老子好処。後來道家却只偷得仏家不好処。譬如道家有箇宝藏、被仏家偷去、後來道家却只取得仏家瓦礫。殊可笑也。）○清涼大師、以邪因無因二科、断老氏為外道。中国華嚴宗の第四祖とされる清涼澄観（七三八―八三九）の『大方広仏華嚴経疏』卷三に次の様にある。「無我を以の故に、外道の計に異なる。又た有為の中に於いて、正因縁を立てて、以て外道の邪因無因を破せん。此方の儒道の二教も亦た此れを出す。莊老の如き皆な自然を計して、『人は地に^{のつ}法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る』（『老子』第二章）と謂う。若し自然を以て因と為し、能く万物を生ずとせば、即ち是れ邪因なり。若し『万物は自然にして生ずること、鶴の白きが如く、烏の黒きが如し』と謂わば、即ち是れ無因なり。『周易』に、『易に太極有り、是れ兩儀を生じ、兩儀、四象を生じ、四象、八卦を生じ、八卦、吉凶を定め、吉凶、大業を生ず』（繫辭上伝）と云わば、太極を因と為す、即ち是れ邪因なり。若し『一陰一陽之を道と謂う』（同前）と謂わば、即ち陰陽の変易、能く万物を生ずと計せば、亦た是れ邪因なり。若し『一を虚無自然^一と計せば、則ち亦た無因なり。（以無我故、異外道計。又於有為之中、立正因縁、以破外道邪因無因。此方儒道二教亦不出此。如莊老皆計自然、謂人法地、地法天、天法道、道法自然。若以自然為因、能生万物、即是邪因。若謂万物自然而生、如鶴之白、如烏之黒、即是無因。周易云、易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、八卦定吉凶、吉凶生大業者、太極為因、即是邪因。若謂一陰一陽之謂道、即計陰陽變易能生万物、亦是邪因。若計一為虚無自然、則亦無因。）』（T35-521a-b）

【六】毀撃神像塑造神像（神像を破壊したり、神像を新しく造る意味）

ある僧が天上の神々の像を破壊し、自分では「正しいものを崇び、邪悪なものを退けているのだ」と言う。これは訛りである。如来の説法には必ず「仏の教えを守護する」八種類の鬼神が出てくる。『華嚴経』には、主山・主水、主地・主樹、主昼・主夜「といった名前」が並べられている。その数は限りなく多い。だとすれば、彼ら「天上の神々」は皆な正しくないのであろうか。人がいれば「必ず」鬼神がいる。陽気な官吏がいれば陰気な官吏もいる。君主がいれば天主もいる。これは道理である。鬼神がいなければ天もまた無い。天が無ければ仏もまた無い。彼が「神像」を破壊するのは「自己矛盾」だと言えよう。ある人が言った、

「どうして經文に『仏に帰依し、一切の天魔鬼神に帰依してはならない』と述べているのですか」と。「答えて」言った、「特にお前たちに帰依させないようにしているだけであり、お前たちに「神像を」破壊させたりはしていない。たとえば、人の子は自分の父母は頼りにするが、他人を父母として頼りにしないようなものだ。『そのことで』どうして他人を攻撃してよからうか。經文につきのように書いてある、『僧が天上の神々を敬って仕えた時、仏は「僧を」戒めて、「それはやってはならない」とおっしゃた。』すると僧は、今度は「天上の神々を見下して傲慢な態度をとった。仏は「ふたたび」僧を戒めて、「見下して傲慢な態度もしてはならない」とおっしゃった」と。聖人の模範となる教えが「ここに」ある。永遠不変の明鏡である。今の人は、どうしてそれを見ないのか」と。ある人が問うた、「天神をまつる祠堂をたて、神像を塑造し、これに向かつてお経を唱え、礼拝し、自分では、『法華經』の中で常不輕菩薩が「比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の」四衆を礼拝したことにかこつけている僧侶がいます。これは正しいでしょうか」と。答えて言った、「『それも』また訛りである。神像を破壊することに比べて、そのあやまりは、より大きい。なぜかといえ、破壊する者は、まだ邪正があることが分かっている。ただ分別がありすぎるだけなのだ。神像を新しく造り、それを大切にお祀りしている者は、邪正があることが分かっている。破壊する失敗は「狂」と呼ばれ、神像を造る失敗は「愚」と呼ばれ、「邪」と呼ばれる。見下して傲慢な態度をとらないことと、敬って仕えないこととは、仏の遺訓である。今の人は、どうして「その遺訓を」見ないのか」と。

*

*

*

《原文》

毀撃神像塑造神像

僧有毀撃天神。自謂、崇正闢邪。此訛也。如來說法、必有八部鬼神。華嚴列主山・主水、主地・主樹、主昼・主夜。其數無量。然則彼皆非歟。夫有人、則有鬼。有陽官、則有陰史。有人主、則有天王。此理也。鬼

神無、則天亦無。天無、則仏亦無。彼毀擊者、可謂、自負墮處。或曰、經何以云、皈依仏、不得皈依一切天魔鬼神。曰、特令爾勿皈依、不令爾毀擊也。譬人子依己父母、不得依他人為父母云爾。豈令毀擊他人乎。經載、比丘奉事天神。仏戒曰、不可。比丘乃悔慢天神。仏誡曰、悔慢亦不可。聖有謨訓。万古明鏡也。今人何不一覽。或問、僧有修神祠、塑神像、對之課誦、向之札拜、而自附於常不輕之徧札四衆者、是否。曰、亦訛也。比之毀擊、其失尤甚。何也。毀擊者、猶知有邪正也。但分別太過耳。塑造而奉事者、不知有邪正也。毀擊之失、其名曰狂、塑造之失、其名曰愚、曰邪。不悔慢不奉事、仏訓也。今人何不一覽。

*

*

*

《書き下し文》

神像を毀擊し神像を塑造す

僧に天神を毀擊するもの有り。自ら謂く、「正を崇め邪を闢く」と。此れ訛りなり。如來の説法には、必ず八部鬼神有り。『華嚴』には主山・主水・主地・主樹・主昼・主夜を列す。其の数無量なり。然らば則ち、彼、皆な非なるか。夫れ人有れば、則ち鬼有り。陽官有れば、則ち陰史有り。人主有れば、則ち天王有り。此の理なり。鬼神無ければ、則ち天も亦た無し。天無ければ、則ち仏も亦た無し。彼の毀擊する者は、謂う可し、自ら負墮する處と。或るひと曰く、「經に何を以てか云う、『仏に皈依して、一切天魔鬼神に皈依することを得ざれ』と」と。曰く、「特に爾をして皈依すること勿からしむるのみにして、爾をして毀擊せしめず。人の子の、己が父母に依りて、他人に依りて父母と為すことを得ざれと云うのみなるに譬う。豈に他人を毀擊せしめんや。經に載す、比丘、天神に奉事す。仏戒めて曰く、『不可なり』と。比丘乃ち天神を悔慢す。仏誡めて曰く、『悔慢するも亦た不可なり』と。聖に謨訓有り。万古の明鏡なり。今人何ぞ一覽せざる」と。或るひと問う、「僧に神祠を修し、神像を塑して、之に對して課誦し、之に向かいて札拜して、自ら常不輕の徧く四衆を札するに附する者有り。是なりや否や」と。曰く、「亦た訛りなり。之を毀擊に比す

るに、其の失、尤も甚し。何ぞや。毀撃する者は、猶お邪正有ることを知る。但だ分別太だ過ぐるのみ。塑造して奉事する者は、邪正有ることを知らず。毀撃の失は、其の名を狂と曰い、塑造の失は、其の名を愚と曰い、邪と曰う。悔慢せず奉事せざるは、仏の訓えなり。今人何ぞ一覽せざる」と。

*

*

*

〔語注〕 ○八部鬼神Ⅱ八種類の神である八部衆のこと。〔法華經〕卷七「普門品第二五」に、「天・龍・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦樓羅・緊那羅・摩睺羅迦」(T9-57c)とあるのが良く知られている。 ○華嚴列主山主水、主地主樹、主昼主夜Ⅱ八十卷本「華嚴經」

卷一八「入不思議解脱境界普賢行願品」に、「地神・水神・火神・風神、河神・海神、山神・林神、主稼神、主藥神、主樹神、主地神、主昼神、主夜神、主空神、主方神、身衆神、足行神、主道場神、乃至執金剛神等」(T10-745b)と諸神の名前が列挙されている。 ○經何以云、皈依仏、不得皈依一切天魔鬼神Ⅱ典拠未詳。〔三帰戒〕に見える「称仏為師、更不帰依邪魔外道」(勅修百丈

清規〕卷五・T48-1137cなど)の一節を踏まえたものであろう。

○經載、比丘奉事天神。仏戒曰、不可。比丘乃悔慢天神。仏誠

曰、悔慢亦不可Ⅱ『根本説一切有部尼陀那目得迦』卷三に次の様にある。「仏言く、『汝等、諸もろの天神に於いて敬事を為すこと勿かれ』と。時に苾芻有り、天神の処に於いて便ち輕賤を生ず。彼の天神曰く、『我等、なんじ仁に於いて何の過失か有りて欺凌せらる』と。時に諸もろの苾芻、縁を以て仏に白す。仏言く、『汝等、今従り天神の処に於いて、応に供養すべからず、亦た欺凌すること勿かれ』と。(仏言、…汝等、於諸天神勿為敬事。時有苾芻、於天神処便生輕賤。彼天神曰、我等於仁有何過失而見欺凌。時諸苾芻以縁白仏。仏言、汝等従今於天神処、不応供養、亦勿欺凌。)(T24-425b) ○常不輕之偏礼四衆Ⅱ常不輕は、『法華經』卷六「常不輕菩薩品第二〇」に登場する菩薩で、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四衆を見ると、いつも「我は敢えて汝等を輕んぜず。汝等皆な當に仏と作るべし(我不敢輕於汝等、汝等皆當作仏)」(T9-50c)と言つて礼拝讚歎したとされる。

【七】 末後一著(最後の一手)

「臨終」のことを「末後の一著^{まつご いちじやく}」と言う人がいる。これは訛^{あやま}りである。「末後の一著」という「言葉」は、もともと碁を打つ時の用語である。思うに、「普通の人^{てかず}は手数^{てかず}が尽きて、打つ手が無くなつてしまつと、

「まだ別に」思ひもよらない「究極の」一手があることに気づかない。修行を積んだ人が、到達した境地がとても高く深くても、更に究極の奥深くて微妙な一段の事があるのを知らないようなものだ。この関門を通り抜けたら、参学事しんがくじが終わるのだ。もし、まだそうでなければ、ただ片方の目が開いただけである。「百尺の竿の「先端で更に」一步「を踏み出す」というのも、このことである。この意味を理解しないで、「臨終」のことだとする外道が出て、自ら誤り、人を誤らせることになったのだ。立派な人はこのようなことを信じてはならない。

*

*

*

《原文》

末後一著

有人、以臨終為末後一著。此訛也。末後一著本弈棋語。謂、常人著数到此、已竭尽無餘。不知更有一著出意料之外。如修行人、所造已高已深、而不知更有最後窮玄極微一段事在。透得此関、然後参学事畢。苟或未然、只具一隻眼。又云、百尺竿頭一步、亦此意也。不省此意、遂至外道指為臨終。自悞悞人。明者勿信。

*

*

*

《書き下し文》

末後の一著

人有り、臨終を以て「末後の一著」と為す。此れ訛りなり。「末後の一著」は本と弈棋の語なり。謂く、常人、著数此に到つて、已に竭尽して餘り無し。知らず、更に一著の、意料の外に出ること有ることを。修行の人の、造る所いたは已だ高く已だ深きも、更に最後の窮玄極微の一段の事の在る有ることを知らざるが如し。此の関を透得して、然る後参学の事畢はなはわる。苟も或未だ然らずんば、只だ一隻眼を具するのみ。又た「百尺竿頭の一步」と云うも、亦た此の意なり。此の意を省せずして、遂に外道指して臨終と為すに至る。自ら悞り人を悞る。明者信ずること勿かれ。

*

*

*

《語注》 ○末後一著＝最後の一手。禪録の中にしばしば用いられ、たとえば『大慧普覺禪師語録』卷四「上堂」に、「只だ是れ末後の一著を少くのみ（只是少末後一著）」（T47-829a）とある。 ○只具一隻眼＝一般には『臨濟録』「勘弁」の「臨濟小廝兒、却つて一隻眼を具す（臨濟小廝兒、却具一隻眼）」（T47-503b）のように、真理を見抜く優れた眼のことを指すが、ここでは『圓悟仏果禪師語録』卷一八に「若し轉身の処有るを明らかに得るも、他に只だ一隻眼を具することを許すのみ（若明得有轉身処、許他只具一隻眼）」（T47-797b）とあるように、単に片方の眼の意。 ○百尺竿頭一步＝「百尺竿頭に一步を進む（百尺竿頭進一步）」（『大慧普覺禪師語録』卷九・T47-847a）、「百尺竿頭に向いて快やかに一步を進む（向百尺竿頭快進一步）」（同前・卷二一・T47-900c）などの表現を踏まえた言葉。もともとは長沙景岑の「百尺竿頭、須く歩を進むべし（百尺竿頭須進歩）」（『五燈會元』卷四・2138-67d）などを踏まえる。また、『無門関』第四六則「竿頭進歩」条（T48-298c）参照。

【八】靈照度丹霞（靈照が丹霞を濟度した）

世間では、丹霞天然禪師は、龐居士の娘である靈照に発奮させられ、修行をして悟道に至った、と伝えられている。これは訛りである。丹霞禪師は先ず石頭希遷の下で道を悟り、その後、馬祖道一に「天然という」号を賜った。龐居士と逢った時には、紛れもなく立派な師家であった。どうして、そのようなことがあろうか。「このような」全く根拠のない話は、賢人聖者を侮り誇るものであり、これほどの大きな罪はない。深く戒めとするに値しよう。

*

*

*

《原文》

靈照度丹霞

世伝、丹霞天然禪師、因龐居士女靈照激発、始修行悟道。此訛也。丹霞先悟道於石頭、後賜号於馬祖。与龐老相遇時、居然大善知識矣。焉有是事。不根之談、誣謗賢聖、罪莫大焉。深足為戒。

《書き下し文》

靈照丹霞を度す

*

*

*

世に伝う、丹霞天然禪師、龐居士の女靈照の激発するに因りて始めて修行悟道すと。此れ訛りなり。丹霞先に道を石頭に悟り、後に号を馬祖に賜わる。龐老と相遇の時、居然として大善知識なり。焉ぞ是の事有らん。不根の談、賢聖を誣謗す。罪、焉より大なるは莫し。深く戒と為すに足れり。

*

*

*

《語注》

○丹霞天然禪師、因龐居士女靈照激発、始修行悟道。丹霞天然（七二九―八二四）と靈照との次の様なやり取りが『龐居士語録』に見えており、恐らくこの一段の存在を踏まえての世間の誤解であろう。「丹霞天然禪師が、ある日、龐居士を訪ねてきた。ちょうど家の前まで来ると、娘の靈照が野菜かごを手に行っているのに会ったので、『居士はご在宅かな』と尋ねた。すると靈照はかごを下に置き、きちんと手をそろえて立った。丹霞は重ねて『居士はご在宅かな』と尋ねた。靈照はかごを取り上げると、さっと歩き出した。そこで丹霞は立ち去った。まもなく居士が帰ってきた。そこで靈照がさっきのことを話すと、居士は言った、『丹霞はいるかね』。靈照、『立ち去られました』。居士、『赤土に牛乳がべったりだ（よせばいいことをやったものだ）』。（丹霞天然禪師一日來訪居士。纔到門首、見女子靈照携一菜籃。霞問曰、居士在否。照放下菜籃、斂手而立。霞又問、居士在否。照提籃便行。霞遂去。須臾。居士婦。照乃拳前話。士曰、丹霞在麼。照曰、去也。士曰、赤土塗牛。』（Z120-28c、入矢訳・禪の語録本・p.444）○丹霞先悟道於石頭、後賜号於馬祖。丹霞は石頭の法嗣だが、燈史類の丹霞条に拠れば、株宏の指摘通り、石頭・馬祖に参じた後に靈照や龐居士に会ったことになっている。『景德伝燈録』卷一四（TS1-310b-c）・『五燈玄元』卷五（Z138-83d-84b）参照。

【九】坐受立破（菩薩戒を受けたかと思えばすぐ破る）

經典に「菩薩戒〔というもの〕は、坐つて受け〔たばかりなのに〕、立ち上がつて〔すぐに〕破つたとしても、無量の功德を得ることができると述べてあると言つて、受戒の後、好き勝手にして〔戒を〕守らな

いものがある。これは訛りである。經典の意味は、大乘戒を受けるべきだと言っているだけである。「大乘」戒を受けてすぐ「それを」破るのは、今すぐには功德が無いとしても、ひとたび耳に入っていれば、永遠に仏道の種として残る。どうして「戒を」受けないで良からうか。「また」どうして戒を破ることが許されるのであろうか。言葉じりで、これほどまでにその意義を害しているのである。大きな禍根を遺すことになる。

*

*

*

《原文》

坐受立破

或謂、經稱、菩薩戒、坐受立破、亦得無量功德。遂有受戒之後、肆無持守。此訛也。經意、蓋極言大乘戒之當受云耳。受而即破。雖今無功、而一歷耳根、永為道種。何得不受。豈以破戒為可哉。以辞害意、一至於此。貽禍非小。

*

*

*

《書き下し文》

坐して受けて立ちて破る

或るひと謂く、「經に稱す、『菩薩戒は坐して受けて立ちて破るも、亦た無量の功德を得』と」と。遂に受戒の後、肆はしまにして持守すること無きこと有り。此れ訛りなり。經の意は、蓋し大乘戒の當に受くべきを極言して云うのみ。受けて即ち破る。今功無しと雖も、一たび耳根に歷れば、永く道種と為る。何ぞ受けざることを得ん。豈に破戒を以て可と為さんや。辞を以て意を害すること、一に此に至る。禍を貽のこすこと小に非ず。

*

*

*

《語注》

○經稱、菩薩戒、坐受立破、亦得無量功德。經典ではないが、永明延寿の『受菩薩戒法』に南山（道宣）の語として「坐受

立破、得無量福」(Z105-106) という引用がある。但し、道宣の『四分律刪繁補闕行事鈔』などには、そのままの文章は見えない。

【一〇】 仏号仙人(仏を仙人と呼ぶ)

經典(『金剛經』)に言う、「仏は、昔、忍辱仙人であつた」と。また、仏は大覺金仙とも称されている。そこで世間の人は、「仏は「道教の」仙人であり、仙人と仏とは別々ではない」と言う。これは訛りである。仙人とは、昔は修行者の通称であつた。後世になって、仏教と道教とを区別して、「道教の」専称とされるようになっただけである。また世間では、儒教・仏教・道教を三教と称しているが、道という言葉は實際に三教「のどの教え」にも通じる。道を得た士は、皆な道人と名付けられる。どうして専ら黃冠「をかぶつた道教の修行者だけ」を称して道人と言うであらうか。現在、既にそれぞれ「仏教や道教の」専称があるからには、仏は自ら仏、仙は自ら仙であり、その立場は天地ほど離れている。同じように見なして、正しい知見を失つてはならない。

*

*

*

《原文》

仏号仙人

經言、仏於往昔作忍辱仙人。又仏称大覺金仙。世人遂謂、仏即仙、仙仏無二。此訛也。仙者、古修行人之通称。後世乃分別釈道而有専称耳。且世以儒釈道為三教、而道之為言、実通三教。有道之士、皆名道人。豈專目黃冠為道人耶。今既有専称、則仏自仏、仙自仙。地位相去、若霄壤然。愼母等觀、失正知見。

*

*

*

《書き下し文》

仏を仙人と号す

經に言く、「仏、往昔に於いて忍辱仙人と作る」と。又た仏を大覺金仙と称す。世人遂に謂く、「仏即ち仙、

仙仏無二なり」と。此れ訛りなり。仙は、古の修行の人の通称なり。後世乃ち釈道を分別して専称有るのみ。且つ世に儒釈道を以て三教と為すも、道の言為る実に三教に通ず。有道の士、皆な道人と名づく。豈に専ら黄冠と目づけて道人と為さんや。今既に専称有れば、則ち仏は自ら仏、仙は自ら仙。地位の相去ること霄壤の若く然り。愼んで等観して正知見を失すること毋かれ。

*

*

*

【語注】 ○経言、仏於往昔作忍辱仙人。『金剛般若経』に、「過去、五百世に於いて忍辱仙人と作る（過去於五百世作忍辱仙人）」（T875b）とある。 ○又仏称大覚金仙。宋の徽宗が詔勅によって仏を大覚金仙と呼称するようにしたとされる。『仏祖統紀』巻四六に、「宣和元年（一一一九）正月、詔して曰く、『先王の沢竭きてよりして、胡教始めて中国に行わる。其の言同じからずと雖も、其の帰を要するに、道と一教たり。廃す可からずと雖も、猶お中国の礼義の害たり。故に革めざる可からず。其れ仏を以て大覚金仙と為して、天尊の服を服し、菩薩を大士と為し、僧を徳士と為し、尼を女徳士と為す（宣和元年正月、詔曰、自先王之沢竭、而胡教始行於中国。雖其言不同、要其帰与道為一教。雖不可廢、而猶為中国礼義害。故不可不革。其以仏為大覚金仙、服天尊服。菩薩為大士、僧為徳士、尼為女徳士）」（T4942a, cf. 【仏祖歴代通載】巻一九・T49682a）とある。

【一一】 無人誤入地獄（間違つて地獄に入った人はいない）

儒者「である司馬光」は、「仏教では、悪人は死ぬと地獄に入ると言う。しかし、仏法がまだ中国に伝わる以前にも、死んで生き返った人がいたのに、どうして間違つて地獄に入り、いわゆる『冥府の』十王』を見た者が誰一人いないのであろうか」と言い、このことをもつて地獄「の存在」は信ずるに足りないとい断じている。これは訛りである。凡夫は、実際に目で見えたものしか分からない。仏法がまだ伝わっていない時には、たとえ地獄に入っても、ふたたび生き返った時に、ぼんやりと疑つて、ただ奇妙な夢だったのだからと理解するだけなのだ。仏法が既に伝わってから、「地獄・餓鬼・畜生などの」六道「に生まれかわると

いう」報^{むく}応を色々と教えられたので、それが地獄だということが分かったのである。理の当然であり、どうして怪しむに足りようか。

*

*

*

《原文》

無人誤入地獄

儒者謂、仏説惡人死入地獄。而仏法未至中国以前、人固有死而復生者。何故都無一人誤入地獄、見所謂十王者耶。以此断地獄不足信。此訛也。凡夫経眼之事、然後能知。仏法未至以前、縦入地獄及乎復生、恍惚猜疑、只作一場異夢理會。仏法既至、種種開論六道報応、然後、始知此是地獄耳。理固^{もと}然^{なり}。何足為怪。

*

*

*

《書き下し文》

人の誤りて地獄に入る無し

儒者謂く、「仏説く『惡人死して地獄に入る』と。而るに仏法未だ中国に至らざる以前、人固^{もと}より死して復び生ずる者有り。何の故に都^{すべ}て一人の誤りて地獄に入り、所謂る十王なる者を見るもの無きや」と。此れを以て地獄は信ずるに足らずと断ず。此れ訛りなり。凡夫は眼に経るの事にして、然る後能く知る。仏法未だ至らざる以前、縦い地獄に入れども復た生くるに及んで、恍惚として猜疑して、只だ一場の異夢の理會を作すのみ。仏法既に至り、種種に六道の報応を開論し、然る後、始めて此れは是れ地獄なりと知るのみ。理固^{もと}に^{こと}に然るべし。何ぞ怪と為すに足らん。

*

*

*

《語注》

○儒者謂、仏説惡人死入地獄。而仏法未至中国以前、人固有死而復生者。何故都無一人誤入地獄、見所謂十王者耶。司馬光（一〇一九—一〇八六）撰『司馬氏書儀』卷五・喪儀一「魂帛」の割注の文を踏まえる。「仏説惡人死入地獄」の部分は取意の節略で、それ以下は「自仏法未入中国之前、人死而復生者亦有之矣。何故無一人誤入地獄、見閻羅等十王者耶」（『学津討原』本・p.55）となっ

ている。○所謂十王＝地藏信仰の根拠となった『仏説預修十王生七經』(Z150-385a-387b)に出づる冥界の十王のこと。死者の靈は、死後、冥土の旅をし、秦広王・初江王・宋帝王・伍官王・閻魔王・變成王・泰山府君・平等王・都市王・五道天輪王の十人の王の関所で、それぞれ当人の罪状と遺族の供養の有無を調べられるとされる。この經典は中国の偽經であるが、初七日・七七日および一周忌・三回忌の十齋を行うことによって死者の靈が「十惡の罪を免れて天上世界に生まれることができる(十齋具足、免十惡罪、放其生天)」(Z150-386d)とされており、現在行われている追善法要の根拠となったものである。この經典を更に日本で改編し、十王にそれぞれ不動明王などの本地仏を割り振ったものが『仏説地藏菩薩發心因緣十王經』(Z150-381a-384c)であり、その全訳が『仏教經典選12 民衆經典』(筑摩書房・一九八六)に収載されている。

【一二】 仏書多出才人所作(仏書の多くは才人の手になる偽作である)

世間には愚かな人がいて、「仏教の經典は、皆な後代の才能のある人が作ったものであり、本当に仏が説いたものではない」と言う。これは訛^{あやま}りである。ここで言っている「才人」とは、いったいどんな人で、このような言葉をつくり、このような道理を説いているのであろうか。もし、キチンと「この様な立派な文章を作ることが」できるのなら、私(株宏)は「この人こそ仏と名付けられるのだ」と言おう。かつ古今で才人の極致として孔子や孟子より優れた人物が誰かいるだろうか。しかも仏教の經典は、皆な孔子・孟子が言及していない「非常に優れた」ことを説いているのだ。「孔子・孟子」以外の他は推して知るべしである。その「批判の」説は甚だ低俗であり、あれこれ説明するまでもあるまい。

*

*

*

《原文》

仏書多才人所作

世有愚人言、仏經皆後代才人所作、非真仏説。此訛也。所云才人、不知、是何等人、乃能為此等語言、說此等道理。設若能之、我説、是人即名為仏。且古今才人之極、孰有踰於孔孟者乎。而仏經皆孔孟所不及道。餘

可知矣。其說甚鄙。不足多辯。

*

*

*

《書き下し文》

仏書は多く才人の所作に出づ

世に愚人有り、「仏経は皆な後代の才人の所作にして、真の仏説に非ず」と言う。此れ訛りなり。所云「才人」は、知らず、是れ何等の人にして、乃ち能く此れ等の語言を為し、此れ等の道理を説くや。設若し之を能くせば、我は説かん、「是の人を即ち名づけて仏と為す」と。且つ古今の才人の極は、孰か孔孟に踰ゆる者有らんや。而も仏経は皆な孔孟の道に及ばざる所なり。餘は知る可し。其の説甚だ鄙し。多く辯するに足らず。

*

*

*

《語注》

○世有愚人言、仏経皆後代才人所作、非真仏説。たとえは『維摩經』は南齊の蕭子良（四六〇―四九四）の偽作だとされていた話が、『朱子語類』卷一二六の第七八条に見える。蕭子良が偽経を作成したという説は、隋代に編纂された『衆經目錄』に基づいたものと考えられ、開皇十四年（五九四）の七卷本『衆經目錄』によれば、「南齊の竟陵王、蕭子良は、輕しく自心を悉し、大本の内に於いて、或いは増し或いは損し、斟酌して経を成し、聖教に違反し、真典を無乱す（南齊竟陵王蕭子良、輕悉自心、於大本内、或増或損、斟酌成經、違反聖教、無乱真典）」（T55-127b）とされ、彼の手になる偽妄の經論、合計三十三点の名前が挙げられている（卷一・T55-127a-b、卷四・138c-139a、卷五・143c-144a）。朱子も「仏書は多く後人の添入する有り（仏書多有後人添入）」（『朱子語類』卷一二六・第六八条）と述べ、『楞嚴經』十卷は卷七にある呪文以外は、全てこの經典を筆受した唐の房融が作ったものだと述べている（同前・第七七条）。

【一三】性命双修（道教の性命双修と仏教の見性）

道家の人たちは、「自分たちは性（心）と命（身体）の二つを修練しているが、仏教を学ぶ人たちは心性

（心）は修練しているが、命（身体）は修練していない」と言う。これは訛りである。彼らはもともと神（靈魂）を「性」とし、氣（肉体）を「命」とする。神を使って氣を制御し、精神を集中して氣を集め、「不老長生の妙薬である」丹を生成するのを名づけて「性命双修」と呼び、仏教がただ「見性」だけを言っていて、氣に言及していないのを、「性は修練しているが、命〔の修練〕を欠いている」と言い、「仏教の説は」偏っているとするのだ。「そして」性という字を誤って理解していることがまるで分かっていない。仏教で説くところの性は、極めて広大で、極めて奥深い。どうして氣と同等に説くことができようか。氣が性の中にあるのは、一つの小さな波が大海原にあるようなものである。仏性（仏の本質）を見る者は、〔仏性が〕虚空・法界にゆきわたり、全てを備えている〔ことが分かっている〕。どうして我が身一人の氣を包括しないことがあろうか。だから、『証道歌』に「根本（重要なもの）を得て、いたずらに些末（枝葉末節）なものを氣にかけるな」と言うのであり、「仏教でいう見性という」一つのことを修めることは、一切「すべて」を修めることなのである。どうして、単に「道家がいう性・命という」二つの事を修するだけのことであろうか。仙道を学んだ〔人の〕中で、張紫陽真人などは、非常に明快に性命を論じている。しかも仏の教えを大いに尊重して、「仏の教えは、性を先行させており、その方が勝れている」と述べている。見処が明らかにあると言えよう。また、李清菴真人は、内外薬について論じて、精・氣・神が外薬であり、元精・元氣・元神が内薬だとし、「高潔な人は、外薬を作らないで、内薬を作る」と言っている。これも「性を先行させるのが勝れている」と言っているのだ。世の中には仙道を学ぶ人は多いが、この〔張紫陽真人と李清菴真人の〕二人が説いている奥深い内容を理解している人は誠に少ない。だから私（株宏）は「それを」明らかにしたのである。

*

*

*

《原文》

性命双修

道家者流、謂已為性命双修、謂学仏為修性不修命。此訛也。彼蓋以神為性、氣為命。使神馭氣、神凝氣結而成丹、名曰性命双修。以仏單言見性、不説及氣。便謂修性缺命、目為偏枯。自不知、錯認性字了也。仏所言性、至広至大、至深至玄、奚可対氣平説。氣在性中、如一波在滄海耳。見仏性者、尽虚空法界、無不具足。何況一身之氣而不該攝。故曰、但得本不愁末。則一修一切修。又豈止二事双修而已。学仙如張紫陽真人、其論性命極分曉。而大尊仏法謂、仏法先性。尤有勝焉。可謂灼有見処。又李清菴真人論内外藥、以精氣神為外藥、元精元氣元神為内藥、而云、高上之士、不煉外藥、便煉内藥。亦先性尤勝之説也。世人、学仙者多、其知二公之微者蓋寡。吾是以闡之。

*

*

*

《書き下し文》

性命双べ修す

道家者流、己れを謂いて性命双べ修すと為し、仏を学ぶものを謂いて性を修め命を修せずと為す。此れ訛なり。彼は蓋し神を以て性と為し、氣を命と為す。神を使い氣を馭し、神凝り氣結んで丹を成すを、名づけて「性命双べ修す」と曰う。仏の單に見性と言いて、氣に説き及ばざるを以て、便ち「性を修して命を缺く」と謂い、目けて偏枯と為す。自ら知らず、錯りて性の字を認めたることを。仏の言う所の性は、至広至大、至深至玄なり。奚ぞ氣に対して平説す可けん。氣の性中に在ること、一波の滄海に在るが如きのみ。仏性を見る者は、虚空・法界を尽くし、具足せざること無し。何ぞ況や一身の氣にして該攝せざらんや。故に曰く、「但だ本を得て末を愁えず」と。則ち一修一切修なり。又た豈に止だに二事双べ修するのみならんや。仙を学ぶこと張紫陽真人の如きは、其の性命を論すること極めて分曉なり。而も大いに仏法を尊んで謂く、「仏法は性を先にす。尤も勝れること有り」と。謂うべし、灼として見処有りと。又た李清菴真人、

内外薬を論ずるに、精・氣・神を以て外薬と為し、元精・元氣・元神を内薬と為して云う、「高上の士は外薬を煉らず、便ち内薬を煉る」と。亦た性を先にするに尤も勝るの説なり。世人、仙を学ぶ者は多きも、其の二公の微を知る者は、蓋し寡^{すく}なし。吾れ是^こを以て之を闡^{あき}らかにす。

*

*

*

《語注》 ○性命双修＝性命の語は、『莊子』達生篇第一九に「長乎性、成乎命」（岩波文庫本③p.55）、また『列子』黃帝第二にも同文がある）とあるように、もともと天性と天命を指すが、道教の内丹の用語としては、神^{靈魂}と形^{肉体}のことを指し、その両方を修練することを「性命双修」という。 ○故曰、但得本不愁末＝『証道歌』に「但得本莫愁末」（景德伝燈録）卷三〇・T51-460b）とある。

○一修一切修＝澄觀の『華嚴經随疏演義鈔』卷三に「一障一切障、一修一切修、一証一切証」（T36-21c）とある。 ○学仙如張紫

陽真人：謂、仏法先性。尤有勝焉＝紫陽真人こと張伯端（九八四―一〇八二）は宋代の道士。字は平叔。後に用成と改名した。その著として『悟真篇』『金丹四百字』が知られる。『宋人伝記資料索引』第三冊（p.238c）参照。引用文の典拠は未詳だが、元の趙道一編

修『歷世真仙体道通鑒』卷四九「張用成」条に、「紫陽常に云う、道家は命宗を以て教を立つ、故に命を詳言して性を略言す。釈氏は性宗を以て教を立つ、故に性を詳言して命を略言す。性と命とは本より相離れず、道と釈とは本より二致無し（紫陽常云、道家以命宗立教、故詳言命而略言性。釈氏以性宗立教、故詳言性而略言命。性命本不相離、道釈本無二致）」（『正統道蔵』第九冊・p.689g）と類似した文章がある。 ○又李清菴真人：云、高上之士、不煉外薬、便煉内薬＝典拠未詳。李清菴は元末の人。諱は之純、号は清菴、

または聾蟾子。著書として『周易尚占』三卷があり、その他『中和集』があったとされる（『四庫提要』卷一一一）。

【一四】寂滅為楽（寂滅を楽とする）

世間の人は、仏教徒が臨終を涅槃と呼んでいるのを見て、仏教では死を楽だと考えているとし、儒典の「死んだら真の自分に返る」という言葉を引用して、仏教の「寂滅為楽」の意味を証明している。これは^{あやま}誤りである。梵語「の音写」では「涅槃」と言い、中国語「の意訳」では「寂滅」と言う。「寂滅」とは、

生滅が既に滅してしまひ寂滅が目の前に現れることを言うのだ。思うに、これは生ずることも滅することも無く、去ることも来ることも無く、前後古今といった「時間的な」代謝（たいしゃ）（新しいものと古いものが入れ替わること）をすることができないものであり、宇宙の生起や滅亡といった大變動も移し替えることができないものである。真常独露（しんじょうどくろ）（さとり境地まる出し）となり、苦も楽も共に双方がともに消滅している。だから「寂滅を真の」「楽」と名づけるのだ。六祖「慧能禪師」は言っている、「この上ない大いなる涅槃（ねはん）の境地」は、「欠けるところなく」円かで「塵一つ無く」明らかであり、常に寂かに「ものごとを」照しだしている」と。まさしく「全ての物事を」明らかに照しだす「真理の」極み「の状態」であるのに、どうして間違つて認めて死「んだ状態だ」としようか。もし「本当に」死を楽とするのならば、すみやかに死んで、「彼らが主張する」自分の真の姿に返つて「そこに落ちてしまえばそれで良いのであり」、すぐに「この世に」生まれ変わつてきてはなるまい。これは断滅・枯滅・絶滅・灰滅「といった完全に滅びて無くなる」といった意味で」の滅である。どうして妄りに仏の寂滅を「それと同列に」語ることができようか。

*

*

*

《原文》

寂滅為樂

世人見釈氏号臨終為涅槃、因為仏以死為樂、而引儒典死反吾真之言、証仏經寂滅為樂之旨。此訛也。梵語涅槃、此云寂滅。寂滅者、生滅既滅寂滅現前。蓋は無生無滅、無去無來。前古後今之所不能代謝、成劫壞劫之所不能推遷。真常独露、苦樂双亡。故名曰樂。六祖云、無上大涅槃、円明常寂照。正明照之極、乃錯認為死耶。若以死為樂、則宜速死以返吾真、而不可一朝生矣。是断滅枯滅絶滅灰滅之滅也。安得濫語仏之寂滅。

*

*

*

《書き下し文》

寂滅を樂と為す

世人、釈氏の臨終を号して涅槃と為すを見て、因りて仏は死を以て楽と為すと為し、而して儒典の「死して吾が真に反る」というの言を引きて、仏經の「寂滅為樂」の旨を証す。此れ訛りなり。梵語は「涅槃」、此こには「寂滅」と云う。「寂滅」とは、生滅既に滅して寂滅現前す。蓋し是れ無生無滅、無去無來。前古後今の代謝すること能わざる所にして、成劫・壞劫の推遷すること能わざる所なり。真常独露して、苦樂双べ亡す。故に名づけて「樂」と曰う。六祖の云く、「無上の大涅槃は、円明にして常に寂照す」と。正に明照の極まりなるに、乃ち錯り認めて死と為さんや。若し死を以て樂と為さば、宜しく速かに死して以て吾が真に返りて、一朝に生ずべからざるべし。是れ断滅・枯滅・絶滅・灰滅の滅なり。安くんぞ仏の寂滅を濫語することを得ん。

*

*

*

《語注》 ○寂滅為樂 此の一段は、株宏の弟子である莊広還輯『浄土資糧全集』卷一（Z108-220a）に、「正訛集曰：…」として引用されている。「寂滅為樂」という言葉は『涅槃經』に見える有名な羅刹偈の第四句。「諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂」（北本『涅槃經』卷一四・T12-451a、南本『涅槃經』卷一三・T12-693a）。○儒典死反吾真之言 儒典ではなく『莊子』大宗師篇第六に「而已に其の真に反る（而已反其真）」（岩波文庫本①p.201）とあるのを踏まえたものであろう。○成劫壞劫 仏教の世界観では、世界の成立から次の世界の成立までの間を成・住・壞・空の四劫に分けて考える。○真常独露 『碧巖錄』第八六則・頌評唱（T48-211c）に見える語で、岩波の末木訳は「永遠の真実が独り露わっている」（①p.169）となっている。○六祖云、無上大涅槃、円明常寂照 『景德伝燈録』卷五「広州志道禪師」条（T51-239c）・「六祖壇經」機縁第七「僧志道」条（T48-357a）などに載せられた六祖の偈に、「無上大涅槃、円明常寂照。凡愚謂之死、外道執為断、…」とある。○若以死為樂、則宜速死以返吾真、而不可一朝生矣。是断滅枯滅絶滅灰滅之滅也。安得濫語仏之寂滅 此の四〇字を『浄土資糧全集』は「唯だ是れ化縁既に畢わつて、凡に同じき滅を示し、万物は無常なるを知り、貪著を生ずること莫からしむるのみ（唯是化縁既畢、示同凡滅、使知万物無常、莫生貪著耳）」（Z108-220a）の二一字に作る。大きな相違であり、莊広還が勝手に文章を作り替えたとは考えがたい。恐らくは、『正訛集』自体、株宏の手によって撰述後に改変が加えられ、数回刊行されていたのであろう。

【一五】曹溪水趙州茶（曹溪の水、趙州の茶）

禪宗に曹溪の水、趙州の茶といった話がある。愚かな人は、道家の「津液を呑嚙む」とか「崑崙山頂の」華池の靈妙な神水」等にこれを当てはめている。これはあやま訛りである。ある僧が「曹溪の一滴の水とはどのようなものですか」と問うと、昔の祖師（『法眼文益』）は、「曹溪の一滴の水だ」と「答えて」言った。趙州禪師は、僧に「ここに来たことがあるか」と問い、来たことがある「と答えた」者にも、来たことがない「と答えた」者にも、皆に茶を振るまつた。これは誠に最上の教示であり、禪宗の極上の話である。どうして肉体における「新旧の気の」吐納入れ替えといった理解をしてよいであろうか。「道家の輩は、その他」あるいは、夾脊せぼねを趙州橋のことだとするなど、その類「の過ち」は一つではない。真理に明らかな人は、すべてこのようなことを排除しなさい。

*

*

*

《原文》

曹溪水趙州茶

宗門有曹溪水、趙州茶話。愚人、以修養家吞津嚙液、華池神水等当之。此訛也。僧問、如何是曹溪一滴水。古德云、是曹溪一滴水。趙州問僧、曾到此間否、到与不到皆令喫茶去。此是最上開示、心宗之極談也。豈可作色身上吐納会耶。乃至、認夾脊為趙州橋、其類不一。明理者例斥之。

*

*

*

《書き下し文》

曹溪の水、趙州の茶

宗門に曹溪の水、趙州の茶の話有り。愚人、修養家の「津を呑み液を嚙む」「華池の神水」等を以て之に当つ。此れ訛りなり。僧問う、「如何なるか是れ曹溪の一滴水」と。古德云く、「是れ曹溪の一滴水」と。趙州、

僧に「曾て此間^{こゝ}に到るや否や」と問い、到と不到と皆な茶を喫し去らしむ。此れは是れ最上の開示、心宗の極談なり。豈に色身上の吐納の会を作す可けんや。乃至、夾脊を認めて趙州橋と為す、其の類一ならず。明理の者、例て之^{すべ}を斥けよ。

*

*

*

《語注》 ○修養家ニ養生の修行をする道家を指す。

○吞津嚥液ニ吞嚥津液の互文。津液は、唾液などの体液のこと。《漢語》に

「中医対人体内液体的総称。包括血液・唾液・泪液・汗液等。通常專指唾液」(第五冊・p.119)とある。そのままの典拠は見当たらないが、宋・張君房撰「諸家氣法」の「元氣論」に、「但能養精神、調元氣、吞津液、液精内固、乃生榮華。喻樹根杜葉茂、開花結実」(《雲笈七籤》卷五六、四庫全書本・15b~16a)とある。○華池神水ニ「悟真篇」卷下(道藏輯要本・72a)に見える語。《華池》

は「崑崙山頂にあるとされる池の名」(《漢語》第九冊・p.396)。「神水」は「神妙な効能がある靈水」(同前・第七冊・p.88)のこと。

○僧問、如何是曹溪一滴水。古德云、是曹溪一滴水ニ「曹溪一滴水」は、一般には「曹源一滴水」と言う。曹溪(広東省曲江県の川の名)の水源の一滴。直接には曹溪の宝林寺にいた六祖慧能を指す。引用の一段は、天台徳韶が法眼文益のもとで悟った因縁に見える。古徳は法眼のこと。《金陵清凉院文益禪師語録》に、「師一日上堂。僧問、如何是曹源一滴水」。師云、是曹源一滴水。僧惘然而退。

時韶国師於坐側、豁然開悟」(T47-531b)とあり、《碧巖録》第七則・本則評唱(T48-147c)、第三六則・頌評唱(T48-174a)に引かれて広く知られている。○趙州問僧、曾到此間否、到与不到皆令喫茶去ニ趙州喫茶去の公案。《碧巖録》第二三則・本則評唱に、

「趙州凡見僧、便問、曾到此間麼」。云「曾到」、或云「不曾到」、州総云「喫茶去」(T48-163a)とある。その他、《五燈会元》巻四「趙州從諗」条(Z138-66b)などにも見える。○吐納ニ古いものを吐き出して新しいものを吸い込むという、道家の養生術。

《漢語》第三冊・p.87) ○認夾脊為趙州橋ニ道家者の発言として夾脊を趙州橋に喩えたものがあつたと思われるが、典拠未詳。「夾

脊」は背中・背骨の意。《宗門拈古彙集》巻七に「直に得たり、汗、夾脊に流るることを(直得汗流夾脊)」(Z115-298d)とある。辞書類にそのままの語は見えないが、近代の例として「夾脊梁」という方言があり、「脊梁骨」(《漢語》第二冊・p.1504)のこととされる。「趙州橋」は「景德伝燈録」巻一〇「趙州從諗」条にある次の一段を踏まえる。「僧問、久嚮趙州石橋。到來只見掠約^{九本橋}」。師云、

汝只見掠約、不見趙州橋。僧云、如何是趙州橋。師云、過來。又有僧同前問。師亦如前答。僧云、如何是趙州橋。師云、度驢度馬。僧云、如何是掠約。師云、箇箇度人。』(T51-277c)

【一六】法華三車（『法華經』譬喻品に見える羊・鹿・牛車の三車）

『法華經』の「譬喻品に説かれている」羊車・鹿車・牛車「という三車」の喩えを、道教の人たちは、「それぞれ」尾闾（尾てい骨）・夾脊（背骨）・泥丸（腦）のことだとする。これは訛りである。車というのは、乗り物の意味である。羊・鹿・牛は、大乘（菩薩乗）と小乗（声聞・縁覚の二乗）を喩えているだけなのだ。声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の功德の優劣を、これ（＝三車）を借りて喩えているのである。身体「の各部分こと」だと思いい違いをしている者は、すぐに悔い改めなさい。

*

*

*

《原文》

法華三車

法華喩羊鹿牛車、修養家指為尾闾夾脊泥丸。此訛也。車者乗載義。羊鹿牛喩大小乗耳。声聞縁覚菩薩功德勝劣、借此為喩。錯認色身、速宜悔悟。

*

*

*

《書き下し文》

法華の三車

法華の喩えの羊鹿牛車、修養家指して尾闾・夾脊・泥丸と為す。此れ訛りなり。車とは乗載の義。羊鹿牛は大小乗に喩うるのみ。声聞・縁覚・菩薩の功德の勝劣、此れを借りて喩えと為す。錯りて色身を認むるもの、速かに宜しく悔悟すべし。

*

*

*

《語注》

○法華喩羊鹿牛車、修養家指為尾闾夾脊泥丸＝道教の説であろうが、典拠未詳。羊鹿牛の三車は、『法華經』譬喻品に見える有名な「火宅」のたとえのこと。「尾闾・夾脊・泥丸」は内丹で用いられる用語で、それぞれ尾てい骨・脊柱の中央部・腦の頂上部

を指す。氣が通る関門の名称。

【一七】金剛纂（『金剛經纂』という邪書について）

ちまたで出版されている諸々の經典の中に、『金剛經纂』なるものがあり、「その文章の中に」自分でその功德を讃えて言っている、「『金剛經纂』をひとたび誦よめば、「他の」經典「を」何万回「唱える」よりも勝れている」と。これは訛あやまりである。『金剛經』に不思議な功德がある理由は、それが空理を説き尽くしているが、何一つ「その説法したという痕跡を」残しておらず、「示されている」般若「そのもの」のすぐれた威力が、すべてのものを救う津梁方法だからである。どうして、その經の中から、「仏」「という字」を若干、「須菩提」「という字」を若干、「何以故」「という字」を若干「抜き出し」、こういった「僅かな」字数を編纂し「直し」て「製作した『金剛經纂』などが」、功德になると言おうか。そういった類の悪弊は、ついには愚かな僧が人からお布施を受け、「『金剛』經」の全体を唱えないで、一「編」の「『金剛經』纂」を誦えるだけですます者がいるようになっていく。地獄で無限の苦しみを作り出すのは、皆なこのような説が「人々を」誤らせるからであり、邪よこしまな書物を編集することは、これほどの害があるのである。また、世間に『大乘金剛論』というものがあるが、これもまた偽造されたものである。更には『妙沙』『分珠』『血盆經』など、種々の邪よこしまな偽書については、瑣末であり言うまでもあるまい。

*

*

*

《原文》

金剛纂

俗刻諸經有金剛經纂。自讚功德謂、誦纂一徧、勝經万徧。此訛也。金剛經所以有不思議功德者、謂其極談空理、一法靡存、般若威神、津梁万類云爾。豈謂文中纂出仏若干、須菩提若干、何以故若干、如是等字数為功

徳耶。其流之弊、遂有愚僧、受人賤施、不誦全經、而以一纂当之。搆地獄無窮之苦、皆此說誤之也。編輯邪書、為害如是。又世有大乘金剛論。亦是偽造。乃至妙沙分珠血盆等、種種邪為、瑣不足辯。

*

*

*

《書き下し文》

金剛の纂

俗刻の諸經に『金剛經纂』有り。自ら功德を讃して謂く、「纂を誦すること一徧すれば、經万徧に勝れり」と。此れ訛りなり。『金剛經』に不思議の功德有る所以の者は、其の極めて空理を談じて、一法も存すること靡く、般若の威神、万類に津梁たるを謂うのみ。豈に文中に仏若干・須菩提若干・何以故若干、是くの如き等の字数を纂出して功德と為すと謂わんや。其の流の弊、遂に愚僧、人の賤施を受け、全經を誦せずして、一纂を以て之に当つるもの有り。地獄無窮の苦を構うること、皆な此の説之を誤るなり。邪書を編輯するの、害を為すことは是くの如し。又た世に『大乘金剛論』有り。亦た是れ偽造なり。乃至『妙沙』・『分珠』・『血盆』等種種の邪偽、瑣にして辯ずるに足らず。

*

*

*

《語注》

○金剛經纂…大乘金剛論…妙沙・分珠・血盆…挙げられている經論名は何れも当時流行していた偽經であろう。『血盆經』

一卷は「仏説大藏正教血盆經」として「諸經日誦集要」卷中（J16-169b）に収載されているが、その他の經論は未見。清初洞門の在慘弘贊（一六一一～一六八五）の「解惑篇」卷下に、「羅祖の無為教の五部六冊（『苦功悟道卷』『嘆世無為卷』『破邪顯正鑰匙經』『正信除疑無修証自在宝卷』『巍巍不動太山深根結果宝卷』）の如きも、亦た仏經及び諸もの語録より窃み、参うるに魔言を以てす。復た妄りに『法華經』の後三卷を造る。言詞鄙陋なること、山歌野語の如し。又た『金剛纂』『金剛經議論』を造り、文殊菩薩の名を内に安き、用て人に信を取る。復た『血盆經』『救苦經』『妙沙經』有り、皆な罪福を畏れざる無知の徒の妄造にして、信ずるに足らざるなり（如羅祖無為教、五部六冊、亦窃仏經及諸語録、参以魔言。復妄造法華經後三卷。言詞鄙陋、如山歌野語。又造金剛纂・金剛經議論、安文殊菩薩之名在内、用人取信。復有血盆經・救苦經・妙沙經、皆不畏罪福無知之徒妄造、不足信也）」（J35-465b）とある。株

宏は『沙弥律儀要略増註』巻下のなかでも「[金剛纂][金剛論][血盆][妙沙][救苦][分珠][受生][北斗][法華三卷]等、又た『夢授心経』『無垢子註』『太初語録』の如き、斯れ等は皆な是れ魔説なり（如金剛纂・金剛論・血盆・妙沙・救苦・分珠・受生・北斗・法華三卷等、又夢授心経・無垢子註・太初語録、斯等皆是魔説）」(Z106-167d)と述べており、更に『諸経日誦集要』巻下の中で次の様な問答もある。「問う、[金剛纂]は功德甚だ大なりと称せらる。何ぞ録せざる、と。答う、偽造を以ての故なり。又大いに害を為すが故なり。彼云く、「此の纂を誦すること一遍すれば、『金剛経』を誦すること三十万遍にも勝る」と。脱使^は愚人、此れを信ぜば、檀那に多巻の経を^{引き受け}諾^うするも、之を置きて誦せずして、一纂を以て責を塞^はさん。豈に誤つて其の人を陥れて地獄に入らしめざらんや。[分珠][高王][妙沙][血盆][受生]に至るまで、種種杜撰にして、皆不信するに足らず、と。（問、金剛纂称功德甚大。何不録。答、以偽造故。又大為害故。彼云、誦此纂一遍、勝誦金剛経三十万遍。脱使愚人信此、諸檀那多巻之経、置之不誦、而以一纂責。豈不誤陷其人入地獄耶。至於分珠・高王・妙沙・血盆・受生、種種杜撰、皆不足信。）」(Z32-577c)【高王】は、次条【一八】の「高王観世音経」を指す。

【一八】高王観世音経（「高王観世音経」について）

また『高王観世音経』について、世間では「魏の」高歡王がこれを唱えて危機を脱した」と伝えられている。これは訛^{あや}りである。その經典は言葉が下品で文の意味を成していない。またその「經典の」翻訳がいつの時代から伝わっているのかもはっきりしていない。道理で判断するならば、とりもなおさず『法華経』の「普門品（観世音菩薩普門品第二十五）」（と同じ内容）にはかならない。高王がこれ（＝「普門品」）によって危機を脱したから、これを『高王観世音経』と名づけたのである。後世の人は「そのことを」知らないで、別に偽の文章を作り、『高王経』と呼んだのだ。「高王という」名前によって「惑わされて」「本当の」意味が分からなくなっているのに、俗世「の人たち」は「このことに」気付いていないのである。

*

*

*

《原文》

高王觀世音經

又高王觀世音經、世伝、高王誦之脱難。此訛也。其経鄙俚、不成文義。不知訳自何代。以理断之、即是法華普門品耳。高王、仗此脱難。故以為名。後人不知、別造偽語、称高王經。因名迷義。俗所不覺。

*

*

*

《書き下し文》

高王觀世音經

又た「高王觀世音經」は、世に伝う、「高王之を誦して難を脱す」と。此れ訛りなり。其の経鄙俚にして、文義を成さず。訳、何れの代自りするかを知らず。理を以て之を断ずれば、即ち是れ「法華」の普門品ののみ。高王、此れに仗りて難を脱す。故に以て名と為す。後人知らず、別に偽語を造りて、「高王經」と称す。名に因りて義に迷う。俗の覺らざる所なり。

*

*

*

《語注》 ○高王觀世音經、世伝、高王誦之脱難＝「高王觀世音經」一卷（T85-1425b-1426a）は觀音菩薩の利益を説いた偽經。「延命十句觀世音經」（「仏祖統紀」卷三六・T49-345b-）と共に短文で簡便なため、広く流布し、日本でも一部の地域で唱えられている。その出現は古く、既に「開元釈教録」卷一八に「高王觀世音經」一卷「亦云『小觀世音經』」（T55-675a）とその名が挙げられている。またこの經に関する靈驗譚が「開元釈教録」を始め、「統高僧伝」卷二九（T50-693a）・「仏祖統紀」卷三八（T9-367c）などに載せられているが、何れも北魏の天平年間（五三四～五三七）に孫敬徳なる人物がこの經典により命を救われた話であり、高欽はその孫敬徳を救免した人物である。高欽（四九六～五四七）は、北魏の丞相であり、後に北齊の基礎を築き高祖と称された。この經典を宝巻などと共に偽經として切り捨てた発言に、水雲悟開（？～一八二五？）の「浄業知津」一卷があり、悟開は「高王經」「分珠經」「香山卷」「仏偈」は、皆な念う要からず。藏經に無き所なれば、真經に非ざるなり（高王經・分珠經・香山卷・仏偈、皆不要念。藏經所無、非真經也）」（Z109-396d）と断じている。「香山卷」は次条【一九】の「觀音香山卷」のこと。尚、「高王觀世音經」の末帙として、清代の智敬録出の「仏説高王觀世音經註釈」一卷（Z93-464c）がある。○以理断之、即是法華普門品

耳。高王、仗此脱難。故以為名。後人不知、別造偽語、称高王經前注に挙げた『開元釈経録』や『統高僧伝』には、この「高王觀世音經」の経文が挙げられておらず、その名前が「救世觀世音經」(『開元釈経録』卷一八・T55-675a)、「觀世音救世經」(卷二九・T50-083a)などと記載されているだけである。株宏がここで、その内容は本来、「普門品」のことであつたことを完全に否定することはできないが、『開元釈経録』などには「經典の中に諸仏の名前がある(經有諸仏名)」(T55-675a)とあり、現存する「高王觀世音經」には「淨光秘密仏、法藏仏、師子吼神足幽王仏、仏高須弥登王仏、法護仏、金剛藏師子遊戲仏、宝勝仏、神通仏、藥師琉璃光仏、普光功德山王仏、善住功德宝王仏、大明觀世音、觀明觀世音、高明觀世音、開明觀世音、藥王菩薩、藥上菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩、虚空藏菩薩、地藏菩薩」(T80-1425b)などと仏・菩薩の名前が列挙されている。一方、「普門品」は觀世音菩薩の名前しか出ていないから、偽經であるにしても別の經典が存したことは事実であろう。

【一九】觀音香山卷(宝卷の誤った内容)

『觀音香山卷』の中に、「觀音は妙莊王の娘であり、出家し成道して觀音と称した」と記されている。これは訛りである。觀音は「もともと」過去の古仏であるが、「救いを求める者のために菩薩の姿を示し、相手に応じて」三十二の姿に変化へんげして衆生を済度するのだ。「だから」女性の姿で現れることもある。女性の身で修行し成道したのではない。「父とされている」妙莊王も、いつの時代に生まれたかが記されていないだけでなく、何れの国の国王であつたかも書かれていない。「この經典は」女性を仏道に導き入れるのに、少しは手助けにならないこともないが、世の僧侶の中には、修行に役立つ妙なる經典だと考えている者もある。だから、はつきりさせたのである。

*

*

*

《原文》

觀音香山卷

卷中称、觀音は妙莊王女、出家成道而号觀音。此訛也。觀音過去古仏。三十二応、随類度生。或現女身耳。

不是纔以女身、始修成道也。彼妙莊既不標何代国王、又不說何方国土。雖勸導女人不無小補、而世僧乃有信為修行妙典者。是以發之。

*

*

*

《書き下し文》

観音香山卷

卷中に称す、「観音は是れ妙莊王の女にして、出家成道して観音と号す」と。此れ訛りなり。観音は過去の古仏。三十二応、類に随いて度生す。或いは女身を現ずるのみ。是れ纔かに女身を以て、始めて修して道を成ずるにあらず。彼の妙莊既に何れの代の国王なるかを標せず。又た何れの方の国土なるかを説かず。女人を勸導して小補無きにあらずと雖も、世僧乃ち信じて妙典を修行すと為す者有り。是を以て之を發す。

*

*

*

《語注》 ○観音香山卷＝明代に羅清（一四四二―一五二七）によって始められた羅教（無為教）で用いられた、いわゆる宝卷の一種。初期の宝卷である『観世音菩薩本行経』二卷（もしくは一卷）のこと。その内容については、澤田瑞穂著『増補・宝卷の研究』第二部・宝卷提要の「香山宝卷」条（国書刊行会・一九七五、p.186）に詳しい。「香山」とは、観音になった妙善が九年間修行したとされる地名である。 ○観音は妙莊王女、出家成道而号観音＝現存する乾隆版の「香山卷」では、「妙莊」は年号の名で、王の名は「婆伽」である（『道教研究』第四冊所収・乾隆版「香山宝卷」、辺境社・一九七一、36）。王の娘は三人あり、上から「妙書」「妙音」「妙善」で、三女の「妙善」が香山で九年間の修行を経て「名づけて観世音と曰う（名曰観世音）」（65b）ということになったとされる。「妙莊王」については、『法華経』巻七「妙莊嚴王本事品第二十七」に登場する「妙莊嚴王」を「妙莊王」と表記する例が、『法華経科註』巻六（Z49-8d）、「法華経知音」巻七（Z49-346c）、「三論略章」（Z97-293b）、「高僧摘要」巻三（Z148-368d）に見えている。『法華経』では、妙莊嚴王以外にその夫人である淨徳、及び淨蔵・淨眼という二人の子どもが出てくるが、その四人はそれぞれ釈尊の時代の華徳菩薩・光照莊嚴相菩薩・薬王菩薩・薬上菩薩だとされており、観音菩薩を妙莊王の娘だとする「香山卷」の話と類似している。 ○観音過去古仏＝『千手経』（千手千眼観世音菩薩广大圓滿無礙大悲心陀羅尼經）に「此の観世音菩薩は、不可思議威神の力にして、已に過去無量劫の中に於て、已に作仏し竟わり、正法明如来と号す。大悲の願力もて、發起して一切菩薩をば安樂ならしめ諸

もろの衆生を成熟せしめんと欲するが為の故に、現じて菩薩と作る（此觀世音菩薩、不可思議威神之力、已於過去無量劫中、已作仏竟、号正法明如来。大悲願力、為欲發起一切菩薩安樂成熟諸衆生、故現作菩薩）（T20-110a）とある。○三十二応、随類度生。或現

女身耳。觀音の応身は「法華經」卷七「普門品」が一般に有名であり、「応に長者・居士・宰官・婆羅門の婦女の身を以て得度すべき者には、即ち婦女の身を現じて為に説法す（応に長者・居士・宰官・婆羅門婦女身得度者、即現婦女身而為説法）（T097b）と「女身」への言及があるが、「普門品」は三十三身である。「三十二応」は禪門で広く読まれた「楞嚴經」卷六に見え、「若し女子有り、学を好んで出家し、諸もろの禁戒を持たんとせば、我、彼の前に於いて比丘尼の身を現じて、為に説法し、其れをして成就せしめん。：若し復た女子あり、五戒自居せんとせば、我、彼の前に於いて優婆夷の身を現じて、為に説法し、其れをして成就せしめん。若し女人有り、内政に身を立て、以て家國を修めんとせば、我、彼の前に於いて女主の身、及び国夫人・命婦大家を現じて、為に説法し、其れをして成就せしめん（若有女子、好學出家、持諸禁戒、我於彼前、現比丘尼身、而為説法、令其成就。：若復女子五戒自居、我於彼前、現優婆夷身、而為説法、令其成就。若有女人、内政立身以修家國、我於彼前、現女主身、及国夫人命婦大家、而為説法、令其成就）（T19-128c-129a）とある。○彼妙莊既不標何代国主、又不說何方国土。乾隆版「香山卷」には、「迦葉仏の時、須弥山の西に一世界有り、國を興林と名づく（迦葉仏時、須弥山西、有一世界、国名興林）（3b）と明記されている。ただ、株宏が見た「香山卷」には記載が欠けていたのかも知れない。

【二〇】預修（生存中にあらかじめ死後の仏事を行うこと）

四十九日 一周忌 三回忌

世間には、まだ死んでもいないのに、七七や小祥、大祥の「供養のための」誦經や札拝懺悔といった法要儀式をしつらえて、「預修」と呼んでいる人がある。これは訛りである。^{あやま}「預修」と言うのは、人々に肉体がまだ「死なずに」元氣なうちに、早くから自分で修行をさせ、のどが渴いてから井戸を掘ったり、腹がへってから田を耕したりするようなまねをさせないということである。また、他人に頼んでお経を唱えてもらうよりは、自分で修行し「て唱え」た方が良くに決まっている。とはいえ「布施をし」すすんで物惜しみをしないで仏事を行っているのであるから、もちろん何もしない者よりは勝っている。理屈は通っているか

もしれないが、立派な人はそうあつてはならない。

*

*

*

《原文》

預修

世人未死、先作七七、小祥、大祥、経懺道場、名曰預修。此訛也。言預修者、令人趁色身尚在、早自修持、莫待臨渴掘井、逼餒菑田也。且請他課誦、孰若自我修之之為勝乎。然肯破慳囊而作仏事。良愈於不為者。此理或通、高明之士、自不応爾。

*

*

*

《書き下し文》

預修

世人未だ死せざるに、先づ七七・小祥・大祥の経懺道場を作して、名づけて「預修」と曰う。此れ訛りなり。「預修」と言うは、人をして色身尚お在るに趁りて、早自に修持し、渴に臨んで井を掘り、餓に逼られて田を菑すことを待つこと莫からしむ。且つ他に課誦を請わんよりは、自ら我れ之を修するの勝れりと為すに孰若ぞ。然れども肯えて慳囊を破りて仏事を作す。良に為さざる者に愈れり。此の理或いは通ずるも、高明の士は、自より応に爾るべからず。

*

*

*

《語注》

○預修 〓ここにいう四十九日・一周忌・三回忌の預修を説いた經典としては、一種の地藏經典である「仏說預修十王生七經」一卷があり、「生七齋を預修生する者は、毎月二時に、三宝を供養し、…往生の報を祈る（預修生七齋者、毎月二時、供養三宝、…祈往生報）」(Z150-389c)と述べている。この經典は中国の偽經だが、明の成化五年（一四六九）六月の跋文が付されており（Z150-391b）、株宏の時代にも流通していたと思われる。また、「仏祖統紀」卷三三「預修齋」（T79-320c）・「釈氏要覽」卷三「預修齋七」（T54-305c）は、何れも典拠として「仏說灌頂經」を引き、「未だ終せざるの時、逆め生七を修め、燈を然し幡を懸け、僧

を請いて経を転ましむ（未終之時、逆修生七、然燈懸幡、請僧轉經）（T49-320c）などと述べているが、『仏說灌頂經』卷一一の該当部分は「未終之時、逆修三七、然燈統明、懸幡蓋、請召衆僧轉說尊經」（T71-530a）となっており、預修の対象は「生七」ではなく「三七」となっている。尚、七回忌以降の年忌は日本独自のものである。

【二一】寄庫（冥土のための預金）

世間の人の多くは、紙銭（銭形に切った紙）や錫鏹（銭の穴に紐を通したものを焼き、証明書牒を冥土の役所に出して、「その金を」来世に使えるようにしたいと願ひ、それを「寄庫」と呼んでいる。これは訛りである。紙銭や錫鏹を来世に送りとどけることができるならば、金持ちは代々裕福であり、貧しい人は裕福になれる日はこない。善惡の行いによって「苦楽の」報いがあるという「仏教の」説は、嘘っぱちになってしまう。寄庫というのは、人情として、「自分が得た」財物を倉庫に貯蔵することである。「その」倉庫を垣根で堅固にしつかりと囲ひ、自分では、「洪水や火災や盜賊でも壊すことなどできない」と思っていたとしても、洪水や火災や盜賊に壊されるのが常である。たとえこの三つ「の被害を」を避けることができて、横暴な国王の被害に遭うことがあるかもしれない。どこに堅牢「で安全」なことなどあろうか。「だが」もし、「その財産を貯め込まないで」布施をし、諸々の善事を行うならば、「それによって得られる」福德は無尽蔵であり、「その福德の庫を」破れる者などいない。寄庫の説は、「冥土の役所に」この「福德の」庫を送付するのである。世の中の人はどうして分からないのか。

*

*

*

《原文》

寄庫

世人多燒紙錢・錫鏹、投牒冥府、冀來生受用、謂之寄庫。此訛也。紙錫可致來生之富、則富室生生富饒而、

貧人終無富日。善惡報応之説、虚矣。寄庫云者、蓋人情以財物、貯之庫藏、垣牆棟宇、堅固牢密、自謂水火盜賊所不能壞、而常被水火盜賊所壞。縱逃此三、或壞王難、堅牢安在。若能捨施、作諸善事、則福德無尽、無能壞者。寄庫之説、寄此庫也。世人何以不省。

*

*

*

《書き下し文》

寄庫

世人多く紙錢・錫鏹を燒き、牒を冥府に投じて、来生受用せんことを冀い、之を「寄庫」と謂う。此れ訛りなり。紙錫、来生の富を致すべくんば、則ち富室は生生富饒にして、貧人は終に富める日無けん。善惡報応の説、虚ならん。寄庫と云うは、蓋し人情、財物を以て之を庫藏に貯え、垣牆棟宇、堅固牢密にして、自ら謂えらく、水火盜賊も壞すること能わざる所なりと。而も常に水火盜賊の所壞を被る。縦い此の三を逃がるとも、或いは王難に壞せば、堅牢安くにか在らん。若し能く捨施して、諸もろの善事を作さば、則ち福德無尽にして能く壞する者無けん。寄庫の説は、此の庫を寄するなり。世人何を以てか省せざる。

*

*

*

《語注》

○寄庫 Ⅱ「仏祖統紀」卷三三に「寄庫」について次の様な記述がある。「夷堅志」を案ずるに載すらく、鄂渚の王媼、常に紙錢を買いて寄庫と作し、「字を識らざれば」僕僕の李大をして押を代書せしむ。媼亡するに、李忽ち疾を得て地に仆る。三日にして蘇りて云く、「陰府に逮捕せられ、庫所に至りて、押字を認めしめらる。李曰く、「此れ我、主母に代わりて書する所なり」と。金紫官に引見せらるるも、問答、初もとの如し。官曰く、「但だ此の事を追証するのみ。回わらしむ可し」と。將に出んとするに、媼至りて大いに喜びて曰く、「汝お蘇様の来る 荷もとにて、我が寄庫錢、方に帰ること有り」と。今人、好んで預修・寄庫を営む者、当に「往生経」を以て拠と為し、「夷堅志」を以て驗と為すべし。(案「夷堅志」載、鄂渚王媼、常買紙錢作寄庫、令僕李大代書押。媼亡、李忽得疾仆地。三日蘇云、「為陰府逮捕、至庫所令認押字。李曰、「此我代主母所書也」。引見金紫官、問答如初。官曰、「但追証此事。可令回」。將出、媼至大喜曰、「荷汝来、我寄庫錢、方有帰也」。今人好営預修寄庫者、当以「往生経」為拠、以「夷堅志」為驗。)(T19-320c)

321a)『夷堅志』は、『夷堅支甲』巻八「鄂渚王嬪」(中華書局校点本・p.775)の一段を指す。『往生経』は『仏説灌頂経』巻一一の「仏説灌頂随願往生十方浄土経」(T.21-538c)の、とて、生前の預修の供養や、死者の追善の供養について説かれている。

【二二】西方十万八千(西方浄土までの距離)

『六祖壇経』では、十悪八邪(人が犯す十種の悪業と八種の罪)を「数字が同じ」十万八千「里という距離」に譬え「これを浄土への里程だとし」ている。そこで、「西方の極楽浄土の世界は、ここから「西に向かつて」十万八千「里」を過ぎたところにある」と言う人がいる。これは訛りである。十万八千「里」と言うのは、五天竺^{インド}という西方「の地までの距離」である。極楽「世界」はここ「の世界」から十万億もの仏の国土^{世界}を離れている。そもそも三千大千世界(=十億の宇宙)が一人の仏が治める国土^{世界}である。十万億もの仏の国土「を離れた世界」となれば、人力の及ぶところではないし、鬼神や天人の力も及ばないところである。ただ、念仏する人が、一心不乱に「仏号を唱え」、衆生と仏とが感應しあえば、『阿弥陀経』にあるように「彈指^{瞬時}にして「極楽世界に」行けるのだ。どうして中国からインドへと至る南贍部^{この世界}の道のりと同じ「程度」であろうか。だとすれば、六祖「慧能」禪師は極楽浄土「のこと」を知らなかったものであろうか。思うに、『六祖壇経』は^{弟子}大衆が記録したものであり、六祖が「自分で」書いたものではない。「儒教の經典である」四書五経といったものも、漢の時代の儒学者が「勝手に」付け加えた「内容の」ものが多い。どうして全部を「本当に聖人が説いたものとして」信用できようか。『壇経』の記述が「そうではない」「つまり、後人の付加でない」とするならば、近くのことを「例に」挙げて、遠くのこと例えたものであろう。道理としても問題ない。たとえば、「都市の」中心部にいる場合、北の郊外を燕京(北京)に喩え、南の郊外を白下(江蘇省の首都)に喩えるようなものであり、近くは五天竺^{インド}「に名」を借り、遠くは極楽「浄土」に喩え

るのも、その時代の人分かり易いようにと思つてのことにはかなるまい。何の問題があるか。

*

*

*

《原文》

西方十万八千

壇經以十惡八邪、譬十万八千。人遂謂、西方極樂世界、去此十万八千。此訛也。十万八千者、五天竺国之西方也。極樂去此、蓋十万億仏刹。夫大千世界為一仏刹。十万億刹、非人力所到。非鬼力神力天力所到。惟是念仏人、一心不亂、感應道交、到如彈指耳。豈震旦詣乎天竺、同為南瞻部之程途耶。然則六祖不知西方歟。曰、壇經是大衆記錄。非出租筆。如六經四子亦多漢儒附会。胡可尽信。不然拳近況遠。理亦無礙。如在市心、以北郊喻燕京、以南郊喻白下、則借近之五天、喻遠之極樂、欲時人易曉耳。何礙之有。

*

*

*

《書き下し文》

西方十万八千

『壇經』に十惡八邪を以て、十万八千に譬う。人遂に謂く、「西方極樂世界、此を去ること十万八千」と。此れは訛りなり。十万八千というは、五天竺国之西方なり。極樂の此を去ること、蓋し十万億の仏刹なり。夫れ大千世界を一仏刹と為す。十万億刹は、人力の到る所に非ず。鬼力・神力・天力の到る所に非ず。惟だ是れ念仏の人、一心不亂なれば、感應道交して、到ること彈指の如きのみ。豈に震旦より天竺に詣るまで、南瞻部の程途為るに同じからんや。然らば則ち六祖は西方を知らざるか。曰く、『壇經』は是れ大衆記錄す。祖筆に出るに非ず。六經四子の如きも亦た漢儒の附会多し。胡ぞ尽く信ず可けん。然らずんば近きを挙げて遠きに況う。理も亦た礙り無し。市心に在るが如き、北郊を以て燕京に喻え、南郊を以て白下に喻うれば、則ち近きの五天を借りて、遠きの極樂に喻うるは、時の人の曉り易からんことを欲するのみ。何の礙りか之れ有らん。

*

*

*

【語注】 ○壇經以十惡八邪、譬十方八千。『六祖壇經』「疑問第三」に、「世尊、舍衛城の中に在りて、西方の引化を説く。經文には分明に、【此を去ること遠からず】（『觀無量壽經』〔T3-321c〕とす。若し相を論じ里数を説かば、十万八千有り。即ち身中の十惡八邪は、便ち是れ遠しと説く。遠しと説くは其の下根の爲にし、近しと説くは其の上智の爲にす（世尊在舍衛城中、説西方引化。經文分明、去此不遠。若論相、説里数、有十万八千、即身中十惡八邪、便是説遠。説遠爲其下根、説近爲其上智）〔T48-332a〕とある。言うまでもなく『阿弥陀經』には、「是れ從り西方に十万億仏土を過ぎて、世界有り、名づけて極樂と曰う（從是西方過十万億仏土、有世界、名曰極樂）〔T2-346c〕とあり、極樂淨土までの距離は「十万八千里」ではなく「十万億仏土」である。この「十万八千里」説については、宋の元照述「仏説阿弥陀經義疏」に既に「又た『西方は此を去ること十万八千里』と云う。此れ亦た誤りて四竺を以て西方と爲すなり。經に【此れ從り西方、十万億仏土を過ぎて、世界有り、名づけて極樂と曰う】と云わば、豈に止だに十万八千のみならんや（又云【西方去此十万八千里】。此亦誤以四竺爲西方也。經云【從此西方過十万億仏土有世界、名曰極樂】、豈止十万八千里）〔T3-284b-c〕とある。中国からインドまでの距離を「十万八千里」とする典拠としては、唐の李華撰『玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀』〔T50-290c〕がある。『壇經』のこの錯誤について、株宏は繰り返し言及しており、ここ以外に、『阿弥陀經疏鈔』卷二に「壇經」の十万八千は、今の西域を訛指するなり（『壇經』十万八千者、訛指今西域也）〔T33-195c〕とあり、『竹窓三筆』【三三】「六祖壇經」条にも「壇經」は皆な他人の記録なり。故に訛誤多し。其の十万八千・東方西方等の説は、久已に辯明す（『壇經』皆他人記録。故多訛誤。其十万八千・東方西方等説、久已辯明）〔T33-60b〕とある。

【二三】乘急戒緩（教義乘の修行には懸命だが戒を守るのはいい加減）

昔、教義乘・戒律戒と「修行の」かん緩・きよう急とを組み合わせた四句分別（四種の分類）があった。「それらを」解説する人は、「教義乘・戒律急戒緩（教義乘の修行に懸命で、戒を守るのはいい加減）というのは、戒急乘緩（戒戒を守るのに懸命で、乘乗の修行はいい加減）よりましだ」と言う。そこで、まともでない人は、「戒は守るまでもない」と言う。これは訛りである。「仏法の奥深い真理といった」ことさら勝れたことばを明らかにしようとする時には、

まっすぐな表現ではなく、言葉に抑揚を付けるものだ。永明延寿禪師の「禪と浄土の四料揀に見える」「禪が無くても浄土が有る」「時には、万修万人誰でも修行することが出来る。もし阿弥陀仏に見うあことができるなら、どうして悟りを開けないことを愁えようか」と言っているのが、それである。禪を軽んじてよいと言っているのではないのだ。それに、彼（＝まともでない人）は、何を乗教義だとし、何を戒教義だとしているのであろうか。「經典に説かれている」教理に熟達するのを乗教義だとし、嚴格に戒律を守るのが戒教義だとしてはいないだろうか。これでは「彼は」まだ乗の意味が理解できていないのである。乗じようきゆう急教義（乗の修行に懸命）と言うのは、思うに、一瞬一瞬、般若という真の智慧を完全に修めることであり、戒を守らないというわけではない。その根本の部分に専ら努力し、その枝葉末節なものを省略しているに過ぎないのである。心地こころがひとたび徹底して明らかになれば、六度万行は一瞬に余すことなく備わる。彼（＝まともでない人）が、もし戒相戒のきまりを守ることだけに執着して、その心を明らかにしないならば、人間界や天上界「に生まれ変わる」という福報ふくほういがあるだけである。乗じようきゆう急教義（乗の修行に懸命）がすぐれているのは、思うにこの点においてである。もし乗の修行を懸命にやっても、まだ「仏心と」相応していなければ、生死今のきわ到来になっても、戒の「修行による」力だけを求めて「乗教義の修行を」緩め「、つまり戒急かいきゆう乗緩じようかん（戒を守るのに懸命で、乗の修行はいい加減）の状態になつてしまふ。〔これは〕危険なことである。

《原文》

乗急戒緩

古有乗戒緩急四種料揀。解者曰、乗急戒緩勝戒急乗緩。狂人遂謂、戒不足持。此訛也。凡欲彰顯殊勝、詞必曲為抑揚。如永明無禪有浄土之類是也。非謂禪可輕也。且彼以何為乗、以何為戒。得無以通達教理為乗、謹守律儀為戒乎。是未知乗之義也。云乗急者、蓋念念全修般若真智。非不持戒。專其本根、略其支末耳。心地

一微、六度万行、刹那具足。彼但執戒相而不明心地、止人天福報而已。乘急之勝、蓋勝以此。使乘未相應、則生死到来、全需戒力、而欲緩之。危哉。

*

*

*

《書き下し文》

乘急戒緩

古に乘戒緩急の四種の料揀有り。解する者曰く、「乘急戒緩は戒急乘緩に勝れり」と。狂人遂に謂く、「戒は持するに足らず」と。此れ訛りなり。凡そ殊勝を彰顯せんと欲せば、詞必ず曲がりて抑揚を為す。永明の「禪無く淨土有り」の類の如きは是れなり。禪輕んず可しと謂うには非ず。且つ彼れ何を以てか乗と為し、何を以てか戒と為す。教理に通達するを以て乗と為し、謹んで律儀を守るを戒と為すこと無きを得んや。是れ未だ乗の義を知らざるなり。乘急と云うは、蓋し念念に全く般若の真智を修す。戒を持せざるには非ず。其の本根を専らにして、其の支末を略するのみ。心地一たび徹すれば、六度万行、刹那に具足す。彼れ但し、戒相を執して心地を明めずんば、止だ人天の福報のみ。乘急の勝れる、蓋し勝れること此れを以てなり。使し乘未だ相應せざれば、則ち生死到来するも、全く戒力を需めて、之を緩にせんと欲す。危いかな。

*

*

*

《語注》

○古有乘戒緩急四種料揀。例えば隋の吉藏撰『法華義疏』卷二二に、「乘急戒緩の四句。一に『乘緩戒急』の者は、天人の中に生ずるも道を得ず。二に『乘急戒緩』の者は、鬼龍の趣に生ずるも道を得。三に『乘戒俱に急』の者は、天人に生じて道を得。四に『乘戒』俱に緩の者は、餘趣に生じて道を得ず（乘急戒緩四句。一者乘緩戒急者、生天人中不得道。二乘急戒緩者、生鬼龍趣而得道。三乘戒俱急者、生天人而得道。四俱緩者、生餘趣不得道）」（T34-629a）とある。

○解者曰、乘急戒緩勝戒急乘緩。そのまゝの文章は仏典類に見えないようだが、同様の内容を示した文章として、明初、洪武二十六年の跋文が付された大佑集『浄土指帰集』卷上の「乘戒緩急」条（Z108-67b）に次の様にある。「乘戒緩急『大涅槃經』に云う、「戒に於いて緩なるは、名づけて緩と為さず。乘に於いて緩なるを、乃ち名づけて緩と為す」（卷六、北本・T12-400c、南本・T12-641b）と。戒は止惡行善を謂う。乘は第一義を

解するを謂う。緩とは、怠惰して精進せざるなり。祖師、此に於いて四料簡を立つ。一には戒急乘緩。戒急なるを以ての故に、人天の中に生ずるも、箭の空を射て、力尽きて還つて墜つるが如し。乘緩なるを以ての故に、大法を聞くと雖も、譬の如く啞の若し。二には乘急戒緩。戒緩なるを以ての故に、惡趣の中に生ずるも、乘急なるを以ての故に、常に大法を聞く。華嚴會上の八部鬼神の如きは是れなり。經に云う、「寧ろ地獄の苦を受けて、諸仏の名を聞くを得るも、無量の樂を受けて、仏名を聞かざるることあらざれ」(八十卷本『華嚴經』卷一六・T1083a)。三には乘戒俱急。則ち人天の中に生じて、常に大法を聞く。四には乘戒俱緩。則ち三惡道に墮して、永えに法を聞かず。二部大乘(『涅槃經』『華嚴經』)の意を觀れば、則ち知る、法を聞きて旨を得るを以て難しとし、戒善は特だ道を助くるのみなることを。故に曰く、寧ろ提婆達多の常に地獄に處るを學ぶ可きも、鬱頭藍弗の如く、暫く天に生ずることを得るを願わざれ、と。大乘を學ぶ者、審らかにせざる可けんや。(乘戒俱急 大涅槃經云、於戒緩者、不名為緩。於乘緩者、乃名為緩。戒謂止惡行善。乘謂解第一義。緩者怠墮、不精進也。祖師於此立四料簡。一戒急乘緩。以戒急故、生人天中。如箭射空、力尽還墜。以乘緩故、雖聞大法、如聾若啞。二乘急戒緩。以戒緩故、生惡趣中。以乘急故、常聞大法。如華嚴會上八部鬼神是也。經云、寧受地獄苦、得聞諸仏名。不受無量樂、而不聞仏名。三乘戒俱急、則生人天中、而常聞大法。四乘戒俱緩、則墮三惡道、而永不聞法。觀二部大乘之意、則知以聞法得旨為難。戒善特助道耳。故曰、寧可學提婆達多常處地獄、不願如鬱頭藍弗暫得生天。學大乘者、可不審乎。)」

【二四】名字の羅漢(名まえだけの羅漢)

『法華經』に、「戒を破つた比丘僧侶、名まえだけの羅漢〔に近づいてはならない〕」と述べているので、愚かな人は、「比丘は戒を破つても、なお羅漢と呼ばれている」と言い、戒を破つても問題ないと思つてゐる。これは訛あやまりである。『法華』經の意味は、思うに、「比丘は戒を破つたならば比丘でなくなり、名ばかりの阿羅漢にすぎない」ということである。「名ばかり」というのは、空しい名まえがあるだけで、そこに本当の実体が伴っていないのである。その文章にしたがつて意味を汲み取れば、きつと自ずと分かるであらう。

*

*

*

《原文》

名字羅漢

法華經云、破戒比丘、名字羅漢。愚人謂、比丘破戒猶名羅漢。而欲以破戒為無礙。此訛也。經意蓋謂、比丘破戒、不成比丘。乃名字羅漢而已。名字云者、空有名字、無真實也。循文察義、當自見得。

*

*

*

《書き下し文》

名字羅漢

『法華經』に云く、「破戒の比丘、名字の羅漢」と。愚人、「比丘、戒を破るも猶お羅漢と名づく」と謂いて、破戒を以て礙り無しと為さんと欲す。此れ訛りなり。經の意は蓋し「比丘、戒を破れば、比丘を成ぜず。乃ち名字の羅漢のみ」と謂うなり。「名字」と云うは、空しく名字のみ有て、真實無きなり。文に循て義を察せば、當に自ら見得すべし。

*

*

*

《語注》

○法華經云、破戒比丘、名字羅漢。『法華經』卷五「安樂行品第十四」の世尊の偈文中に、「亦た、増上慢の人にして、小乘に貪著せし三藏の學者、破戒の比丘、名字の羅漢、及び比丘尼にして戲笑を好む者に親近せざれ（亦不親近、増上慢人、貪著小乘、三藏學者、破戒比丘、名字羅漢、及比丘尼、好戲笑者）」（やふしん）とあり、もともと遠ざけるべき否定的存在である。「名字羅漢」とは、唐の道暹『法華經文句輔正記』卷八に「但だ羅漢の名字有るのみにして、羅漢の義無きなり（但有羅漢名字、無羅漢義）」（Z45-146a）とあるように、内実が無く名前だけの羅漢のこと。

【二五】齋僧無漏功德（食事を僧に施すのは無漏の功德である）

ある僧が、施主を教え諭して言っている、「さまざまな福を招くための行いを積んでも、「それらが」どれもダメになるのは、「福を得たいという煩惱にまみれた」有漏（の狀態）だからである。「だが、僧侶に飲食をふるまう」齋僧（の行い）だけは「煩惱がない」無漏（の功德をもたらすのだ」と。これは訛りである。

達磨「大師」は「梁の」武帝に^{こた}対えて、「寺を建てたり經典を写したりといった行いは、人間界や天上界「に生まれ変わる事ができる」というちつぽけな果報しかない迷い有漏の原因だ」と言ったが、「もちろん」「齋僧」もそれに含まれる。誰が「齋僧だけは無漏だ」と言えようか。彼（＝ある僧）の考えは、「寺を建てたとしても、その寺が倒壊すれば、その福もまた無くなるし、写経をしたとしても、その経がぼろぼろになれば、その福もまた無くなる。齋僧だけがそうではない」ということなのだ。ああ、どうして齋僧についてだけ、「僧侶が死んだら、その福もまた無くなる」と言わないのか。突き詰めて言うならば、「写経にしろ齋僧にしろ決まった」相に^{かたち}住^{とち}われた行いは、すべて有漏^{迷い}「の行い」と名づけ、相に^{かたち}住^{とち}われない行いは、すべて無漏^{掃り}「の行い」となるのだ。どうして「齋僧」だけがそうであらうか。

*

*

*

《原文》

齋僧無漏功德

有僧、開論施主謂、種種作福、俱有敗毀。是為有漏。惟齋僧為無漏功德。此訛也。達磨対武帝、以造寺写経等事、為人天小果有漏之因。而齋僧在其中矣。孰曰齋僧独無漏耶。彼意謂、造寺、寺類則福亦類。写経、経減則福亦減。惟齋僧不然。噫、独不曰齋僧、僧亡則福亦亡乎。究極而論、住相作福皆名有漏、不住相者悉成無漏。豈独齋僧也。

*

*

*

《書き下し文》

齋僧無漏功德

僧有り、施主に開論して謂く、「種種の作福は、俱に敗毀有り。是れ有漏^た為^り。惟だ齋僧のみ無漏の功德と為す」と。此れ訛りなり。達磨、武帝に對して、造寺・写経等の事を以て人天の小果、有漏の因と為す。而して齋僧も其の中に在り。孰か齋僧独り無漏と曰わんや。彼の意に謂^{おも}えらく「寺を造るや、寺類るれば則ち、

福も亦た類る。経を写すや、経滅すれば則ち、福も亦た滅す。惟だ斎僧のみならず」と。噫、独り曰わずや、「僧に斎するや、僧亡すれば則ち、福も亦た亡ず」と。究極して論ぜば、住相の作福は皆な有漏と名づけ、不住相の者は悉く無漏と成る。豈に独り斎僧のみならんや。

*

*

*

【語注】 ○斎僧 株宏は「竹窓三筆」【一〇八】「修福」条(33-70a)などでも言及しており、「山房雜錄」卷二・詩歌の「斎僧」では、「斎僧は本より善縁、因果は細事に非ず(斎僧本善縁、因果非細事)」(33-109c)と述べている。 ○達磨対武帝、以造寺写经等事、为人天小果有漏之因。而斎僧在其中矣 達磨と梁の武帝との問答は「碧巖錄」第一則によって広く知られるが、該当部分は「景德伝燈錄」卷三「菩提達磨」条によれば次の様にある。「帝問いて曰く、『朕即位より已来、造寺・写经・度僧、勝けて紀す可からず。何の功德か有る』と。師曰く、『並く功德無し』と。帝曰く、『何を以て功德無きや』と。師曰く、『此れ但だ人天の小果、有漏の因のみ。影の形に隨うが如く、有りと雖も実には非ず』と。(帝問曰、朕即位已来、造寺写经度僧不可勝紀。有何功德。師曰、並無功德。帝曰、何以無功德。師曰、此但人天小果有漏之因。如影随形、雖有非実。)(33-219a) ○住相作福皆名有漏、不住相者悉成無漏 〔金剛般若經〕に見える「若し菩薩、相に住せずして布施せば、其の福德、思量す可からず(若菩薩不住相布施、其福德不可思量)」(T8-749a)といった「不住」を念頭に置いた発言であらう。

【二六】無漏(煩惱がなくなった境地)

また、「我々の体内にあるとされる根源的な」精や氣を保全して、喪失しないようにするのを、「煩惱のなくなった境地である」阿羅漢の無漏に引き当てているものがある。これは詭(あやま)りである。迷妄の心が尽きたところを、まさしく無漏と呼ぶのである。精や氣を保つことが、どうしてそれに引き当てられようか。たとえ精・氣・神「という我が身を成り立たせている三つの要素」を完全な状態に保ったとしても、「『法華經』に」いわゆる「諸々の漏が完全に無くなり、もはや煩惱がない」という「阿羅漢の」状態がどこにありえ

ようか。「それなのに」愚かな人に、古い気を吐き出し新しい気を吸い込む気の移動を「正しい」道だと思
いこませてしまっている。「これは」正しい見解を傷つけるだけでなく、その人の肉体をも損なうことにな
る。悲しいことである。

*

*

*

《原文》

無漏

又有以保全精・氣、不令走失、当羅漢無漏之果。此訛也。妄想尽处、方名無漏。精・氣何足以当之。就令全
精・全氣・全神、所謂諸漏已尽、無復煩惱者、安在。遂使愚人以嚙納搬運為道。匪直害其正見、兼或損其色
身。悲夫。

*

*

*

《書き下し文》

無漏

又た精・氣を保全して、走失せしめざるを以て、羅漢無漏の果に当つるもの有り。此れ訛なり。妄想の尽
くる処にして、方に無漏と名づく。精氣、何ぞ以て之に当つるに足らん。就令精を全くし、氣を全くし、神
を全くするも、所謂諸漏已に尽きて復た煩惱無き者、安くにか在らん。遂に愚人をして嚙納搬運を以て道
と為さしむ。直に其の正見を害するのみに匪ず、兼ねて或いは其の色身を損す。悲しいかな。

*

*

*

《語注》

○保全精・氣：全精・全氣・全神。精・氣・神は、道教で説かれる人間を構成する根源的要素。張伯端の「金丹四百字序」
に「此の神・氣・精なる者は、天地と其の根を同じくし、万物と其の体を同じくす。之を得れば則ち生じ、之を失えば則ち死す（此神
氣精者、与天地同其根、与万物同其体。得之則生、失之則死）」（『道藏輯要』第一四冊・悟真篇付録・506）とある。精・氣・神の具
体的な内容規定は難しいが、李道純「金丹妙訣」の「二凶訣」に、「心動せざれば、氣自ら固し。意動せざれば、神自ら靈なり。身動

ぜざれば、精自ら固し（心不動、氣自固。意不動、神自靈。身不動、精自固）（『道藏輯要』第一七冊・『中和集』110）とあり、氣一心、神一意、精一身という相関関係であることが知られる。

○所謂諸漏已尽、無復煩惱者（『法華經』卷一「序品第一」に、「皆な是れ阿羅漢、諸漏已に尽き、復た煩惱無し（皆是阿羅漢、諸漏已尽、無復煩惱）」（19-10）とある。

【二七】 五大部經（五大部經の定義）

世間の人には、五大部經を唱えるという伝統があり、「その五經とは」『華嚴經』『涅槃經』『心地觀經』『報恩經』『金光明經』の五經だとしている。これは訛りである。五大部というのは、一大藏經の総称であり、いわゆる般若部・華嚴部・宝積部・大集部・涅槃部がそれである。「それぞれの」部は「その分類に」属している諸經を統べている。「それは」ちょうど「政府の」六つの曹官序（後世の吏部・戸部・礼部・兵部・刑部・工部）が取りまとめをして、それぞれに所属している様々な職種を統率しているようなものである。もし、「五部の中から、一つずつ〔經典を〕取り出したのだ」と言うならば、般若部の經典が一つも採用されていない。どうして五部と名づけられようか。

*

*

*

《原文》

五大部經

世人相伝誦五大部、謂是華嚴・涅槃・心地觀・報恩・金光明五經。此訛也。五大部者、一大藏之総名。所謂般若部・華嚴部・宝積部・大集部・涅槃部。部統所属諸經。如六曹為総而統所属諸職也。若云五部中各取其一、則般若部一經不取。何名五部。

*

*

*

《書き下し文》

五大部經

世人相伝えて五大部を誦し、是れを『華嚴』『涅槃』『心地觀』『報恩』『金光明』の五經なりと謂う。此れ訛りなり。五大部とは、一大藏の総名なり。所謂る般若部・華嚴部・宝積部・大集部・涅槃部なり。部は、属する所の諸經を統ぶ。六曹、総と為りて属する所の諸職を統ぶるが如し。若し五部の中、各々其の一を取ると云わば、則ち般若部は一經も取らず。何ぞ五部と名づけん。

*

*

*

〔語注〕 ○華嚴・涅槃・心地觀・報恩・金光明五經 〔華嚴〕涅槃 以外は、『大乘本生心地觀經』八卷(T3・No.159)、『大方便報恩經』七卷(T3・No.156)、『金光明經』八卷(T16・No.664)及び『金光明最勝王經』十卷(T16・No.665)等を指す。○五大部者…般若部・華嚴部・宝積部・大集部・涅槃部 〔開元釈教錄〕を踏まえる。同書・卷一〇に「五大部」(T55-591b)という用語が見え、その「五」とは、「般若部」(582b)・「宝積部」(584a)・「大集部」(588a)・「華嚴部」(589b)・「涅槃部」(590c)を指す。唐の般若訳『大乘本生』心地觀經 八卷は貞元六年庚午(七九〇)の訳であるから(T55-891c) 開元十八年庚午(七三〇)に撰述された『開元釈教錄』には当然、収載されていない(T55-477a)。また『大方便』報恩經 および『金光明經』『金光明最勝王經』は、『開元釈教錄』では「五大部外重訳經」に入れられており(卷一・T55-592a、卷二・602b)、「五部」への分類が明らかではない。ただ、『心地觀經』と『金光明經』は、現在の『大正新脩大藏經』では「本縁部」に、『報恩經』は「經集部」に入れられているから、株宏の指摘通り、これら三つの經典は少なくとも「般若部」の經典ではない。

【二八】清斎(お清め)

いつも食事をとらないで、それを清斎^{お清め}だと呼んでいる人がある。これは訛^{あやま}りである。清斎^{お清め}と言うのは、『身心を』清らかにして質素な「精進料理の」食事をする^{あやま}ことである。食事をしないのを清らかだ^{あやま}というのではない。無理に食事を断^たつても、ひもじい思いを懷^くいていたならば、ただ業^{くるしみ}苦が増えるだけである。また『易經』にも「齋戒」を称^{たた}えており、注解した「儒」者でさえ「静かに落ち着いて純一であるのを斎とい

う」と述べている。まして仏教という齋が、ただ食事をしないことを指すのであれば、齋は取るに足らないことになる。では、正午を過ぎての食事はどうか。思うに、正しい教えである。「一日に」^{一回の食事}一齋はどうか。思うに、「日中に一度だけ食事をする」ということは「仏の」教えにあるし、正午を過ぎてから「食べるの」を正しいとするのだ。

*

*

*

《原文》

清齋

人有過時不食、名守清齋。此訛也。清齋者、清淨齋素。非不食為清也。勉強絶食、饑想在懷、徒增業苦。且易称齋戒、解者尚云、湛然純一之謂齋。況仏所説齋而止在不食、齋亦小矣。然則過午如何。曰、斯正教也。一齋如何。曰、日中一食亦教所有。終是過午為正。

*

*

*

《書き下し文》

清齋

人、過時食せざること有りて、清齋を守ると名づく。此れ訛なり。清齋とは、清淨にして齋素す。食せざるを清と為すに非ず。勉強して食を絶つも、饑想、懷に在れば、徒らに業苦を増すのみ。且つ『易』に齋戒を称し、解する者すら尚お云う、「湛然として純一なる之を齋と謂う」と。況や仏所説の齋にして止だ食せざるに在らば、齋も亦た小なり。然らば則ち過午は如何。曰く、「斯れ正教なり」と。「一齋は如何」と。曰く、「日中一食も亦た教に有る所なり。終に是れ過午を正と為す」と。

*

*

*

《語注》

○清齋 〓『仏説守護大千国土經』卷下に「一日一夜、清齋して食せず（一日一夜、清齋不食）（T19-593b）」とあり、『仏説持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經』卷三に「三晝夜、或いは一晝夜、或いは清齋して食せず、或いは菜を食し、或いは乳等を

食す（三晝夜、或一晝夜、或清齋不食、或食菜、或食乳等）（T20-685b）とあるように、もともとは一日もしくは三日間、食事を断つて菜食することを目指した。宋の道誠集『釈氏要覽』卷下「雜紀」の「清齋」条には次の様にあり、本来は一日の断食を目指したが、後に正午を過ぎて食事を取らないことを言うようになったとしている。「今、民俗に、辰早朝に一盃の水を飲み、終日食せざるを以て、之を清齋と謂うこと有り。『智度論』に云く、『劫初に聖人有り、人をして齋を持ち、善を修めて凶を避けしめ、直に一日食せざるを以て齋と為す。後仏出世し、人をして中を過ぎて食せざらしむるを齋と為す』（卷二三、T25-160a）と。此れを正法と為す。〔中と言うは日午なり。午を過ぎて食するを得ざるなり。〕（今有民俗、以辰飲一盃水、終日不食、謂之清齋。『智度論』云、『劫初有聖人、教人持齋、修善避凶、直以一日不食為齋。後仏出世、教人過中不食為齋。此為正法〔言中者日午也。過午不得食〕』（T54-304c-305a）○且易称齋戒。解者尚云、湛然純一之謂齋。『易經』「繫辭上伝」に「聖人は此れを以て齋戒し、以て其の徳を神明にす（聖人以此齋戒、以神明其徳夫）」（岩波文庫本① p.220）とある。この『易經』の「齋戒」について、朱熹は「湛然として純一なる之を齋と謂い、肅然として警惕する之を戒と謂う（湛然純一之謂齋、肅然警惕之謂戒）」（朱子文集「卷三三」「答張敬夫問目」、四部叢刊本・11b）と述べ、更に「齋戒」は「敬」と同意だとし、「湛然として純一なる之を齋と謂い、肅然として警惕する之を戒と謂うも、湛然純一に到る時、那の肅然警惕も也た無くなり了わる（湛然純一之謂齋、肅然警惕之謂戒、到湛然純一時、那肅然警惕也無了）」（朱子語類「卷九七、中華書局校点本・p.281）と言っている。○過午正午を過ぎてから食事をしないという決まり。在家信者のために設けられた「八戒齋」の一つとされる。たとえば『菩薩本生鬘論』卷三には、「八戒齋」の第六番目として、「日中を過ぎて食するを得ず（不得過日中食）」（T3-339a）とある。○日中一食『四十二章經』の第三章に、「日中一食」（T17-722b、岩波文庫本・p.22）とそのまま見える。

【二九】鍊磨（鍛鍊研磨の修行）

近頃、鍛鍊研磨する道場では、年月が久しくなるとともにその法きまりに弊害が生じ、うろろと動き回ったり、大声で叫んで、睡魔を取り除くことに専ら従事している。これは訛あやまりである。「鍊」と「いう言葉の意味」は、粗雑なものを熔かして、混じりけがないようにすることであり、「磨」と「いう言葉の意味」は、

きずやよごれを取り去って、きれいにすることである。昔から「〔自分に具わっている〕真実の本性を鍛錬研磨して虚空のように〔何もないように〕するならば、自然に〔仏道をさまたげる〕一切の悪事が撃退される」と言われているのがそれである。睡魔を取り除けばけりがつくものではない。鍛錬研磨する道場では、この意をわきまえていなければならない。

*

*

*

《原文》

鍊磨

邇来鍊磨場、法久弊生、專以躑躅喊叫、煉去睡魔為事。此訛也。鍊者、鎔麤雜而作精純。磨者、去瑕垢而成瑩潔。古謂、煉磨真性若虚空、自然戰退魔軍陣者、是也。非煉去睡魔便為了当。鍊磨場中、不可不知此意。

*

*

*

《書き下し文》

鍊磨

邇来、鍊磨の場、法久くして弊生じ、専ら躑躅喊叫てきちよくかんきようして、睡魔を煉り去るを以て事と為す。此れ訛りなり。「鍊」とは、麤雜を鎔して精純と作し、「磨」とは、瑕垢を去りて瑩潔と成すなり。古に、「真性を煉磨して虚空の若くせば、自然に魔軍の陣を戦退す」と謂う者は是れなり。睡魔を煉り去るを便ち了当と為すに非ず。鍊磨場中、此の意を知らざる可からず。

*

*

*

《語注》

○古謂、煉磨真性若虚空、自然戰退魔軍陣〔T48-1051b〕とそのままの文章がある。【緇門警訓】卷二「大唐慈恩法師出家藏」に、「鍊磨真性若虚空、自然戰退魔軍陣」(T48-1051b)とそのまの文章がある。

【三〇】講宗（宗旨の講義）

近頃、万松老人「の『従容録』」など老宿方の評唱を講義し、教本通り繰り返し講義して、「その宗旨を得ることができた」と言っている。これは訛りである。古の老宿方が遺された問答や機縁は、その疑問の個所を「公案として」努力参究して、悟りをもって決着のつけどころとするのだ。もし講義するだけならば、疑情がおこることがあろうか。たとえ一則一則を正しく講義できたとしても、自己「の悟り」と何のかかわりもない。結局、ただの戯れ言である。これによって、衆生の悟りの門を塞いでいるのは、宗旨の講義の過ちであることが分かる。「仏道を究めようという」志をもった人は、一則の公案を取り上げて、生涯ただこのように「一途に」参究しなさい。決して騙しはしない。

*

*

*

《原文》

講宗

近時講演万松諸老評唱、依本覆講便称得旨。此訛也。古徳所遺問答機縁、後人、即其疑処窮参力究、以悟為期。若講演則何疑之有。縦講得一一皆是、亦与自己了没交涉。到底只成戲論。是知塞衆生之悟門者、講宗悞之也。有志之士、挙一則公案、終身只恁参去。決不相賺。

*

*

*

《書き下し文》

講宗

近時、万松諸老の評唱を講演し、本に依りて覆講して便ち旨を得と称す。此れ訛りなり。古徳の遺す所の問答機縁は、後人、其の疑処に即きて窮参力究して、悟を以て期と為す。若し講演せば、則ち何の疑いか之れ有らん。縦い講し得て一一皆な是なるも、亦た自己と了に没交渉なり。到底只だ戲論と成るのみ。是に知

る、衆生の悟門を塞ぐは、講宗之を悞るなり。有志の士、一則の公案を挙して、身を終うるまで只だ^{かくのこ}低^ひく参じ去れ。決して相賺さず。

*

*

*

【語注】 ○講宗Ⅱ明代は仏教を禪・講・教の三つに分類しており、一般には講宗は經典を講義する天台・華嚴などの諸宗を指す。ここでは内容から見て、禪門の風潮を教學の呼称に当てこすって「講宗」と呼んだものであろう。

○近時講演万松諸老評唱Ⅱ万松行秀（一一六六―一二四六）には、評唱として著名な『從容庵錄』六卷（148所収）があり、この本はもとと嘉定十七年甲申（一二三四）に序刊されていたが、明末に羅近溪（汝芳）の題などを付して万曆三十五年丁未（一六〇七）に重刻されている。また、同じ万曆三十五年に「少室後參覺虛一識」の序を付して刊刻されたものに『万松老人評唱天童覺和尚拈古請益錄』二卷（2117所収）がある。『碧巖錄』については、嘉興藏に『仏果円悟禪師碧巖集』一〇巻が入られているが、刊記は清初の順治一〇年（一六五三）であり、この万曆期には重刻されていない。「はじめに」に述べたように、『正訛集』の撰述時期は万曆三十五年以前と考えられるが、それ以前に『從容庵錄』や『請益錄』が盛んに講義されていたものであろう。以下、本多道隆氏の御教示に拠れば、万曆三高僧の一人である紫柏真可（一五四三―一六〇三）にも、株宏同様、当時の評唱禪への批判がある。「少林は実に宗風の弊^かかる所なるに、比来^{もとより}、委靡^{まつた}して更く觀るに堪えず。大都^{ほとんど}、秘要を以て直指と為し、評唱を以て資托と為し、頌古を以て過路と為し、機縁を以て刺語と為す。是れ嘈嘈の徒の、号して參禪と称する者、之を機縁に求めざれば、之を頌古に求め、之を評唱に求め、之を評唱に求めざれば、之を秘要に求む。嗚呼、語言の害を為すこと、一に此に至る。（少林実宗風所繫、比来委靡更不堪觀。大都以秘要為直指、以評唱為資托、以頌古為過路、以機縁為刺語。是嘈嘈之徒、号称參禪者、不求之機縁、而求之頌古、不求之頌古、而求之評唱、不求之評唱、而求之秘要。嗚呼、語言之為害、一至於此。）」（紫柏老人集」卷四・J22-211c、また「紫柏老人集」卷八・J22-209a、及び「藏逸經書標目」『評唱碧巖集十卷』条、【湛然禪師宗門問或問】Z126-169a、【概古錄】Z114-368cを参照）。この批判が具体的に、は洞門の幻休常潤（？―一五八五）に向けられていたことは、永寛元賢（一五七八―一六五七）が「万曆初年に至り、幻休潤、變じて為に評唱を講ず（至万曆初年、幻休潤變為講評唱）」（最後語 卷下「答為霖靜主」）と述べ、次の様に指摘していることから明らかにである。「我が曹洞の一宗は、唐に盛んなるも、宋に衰う。元に至りて復た盛んなるに似たるも、実は衰う。其の故は蓋し之を言い難きなり。元初より、雪庭裕公、詔を奉じて少林に住して、天下の学者、翕然として之を宗とす。歷伝して万曆改元に小山書遷化するに

至りて、幻休潤に詔して其の席を補せしむ。四方の包みを腰にして至る者、鳥の林に投ずるが如く、魚の壑に赴くが如し。而るに潤公は乃ち講習評唱を事と為せば、大いに衆望を失う。(我曹洞一宗、盛於唐、衰於宋。至元似復盛、而実衰。其故、蓋難言之也。自元初、雪庭裕公奉詔住少林、天下學者、翕然宗之。歷伝至万曆改元小山書遷化、詔幻休潤補其席。四方之腰包而至者、如鳥投林、如魚赴壑。而潤公乃講習評唱為事、大失衆望。)(「鼓山永覚和尚広録」卷一三・225a-b) 幻休常潤は万曆十三年乙酉(一五八五)に遷化しているから(「補統高僧伝」卷一六・2134-139b)、株宏が活躍した時代と重なっている。

【三一】三山不受三災(三つの霊山は三災を受けない)

ある人が言う、「文殊菩薩の霊場である」五臺山・「普賢菩薩の霊場である」峨嵋山・「観音菩薩の霊場である」普陀山の三つの山は、「世界の」破壊期にも破壊されることはなく、そこに出かけている者は「世界を破壊する火災・水災・風災の」三災を免れることができる」と。これは訛りである。三災が起る時は、全世界すべてが破壊されるのである。どうして三つの山だけ「破壊を免れ、そのまま残ることが」あると言えるのか。もし、ここ(三山)に出かけていれば、必ず「三」災を免れる「という」のならば、目が見えなかったり足が不自由で山に登ることができない人は、たとえ並はずれた功德を積んでいたとしても「死んで輪廻に」墮落し、住まいが三つの山に近い者は、愚かな人でも皆な「生き残って」解脱を成就するのであるのか。「次のことを」知っておかねばならない。貪でなければ水災を受けることはないし、瞋らなければ火災を受けることはないし、痴でなければ風災を受けることはないのだ。三つの山に登るか登らないかは全く関係ないのだ。どうか、一瞬一瞬、文殊菩薩の智慧を開き、普賢菩薩の行いを実践し、観音菩薩の慈悲を広げてもらいたい。「そうするならば」何時も三つの山に参拝し、自ら「文殊・普賢・観音といった」大士に近づいているの「と同じなの」だ。この旨に達しないで遠くに出かけることに務めるならば、たとえ

「遙か世界の中央の須弥山へと向かつて」七金山七つの外輪山に登り、「外輪山の間にある七つの」香水海みづうみを渡ったとしても、何の役に立とうか。

*

*

*

《原文》

三山不受三災

或謂、五臺・峨嵋・普陀三山、劫壞不壞。遊者能免三災。此訛也。三災起時、大千俱壞。何有於三山。若必遊此免災、則瞽目跛足之徒、不能登歷者、縱修殊勝功德、終成墮落、而居近三山者、即愚夫皆成解脫耶。當知無貪乃不受水災、無瞋乃不受火災、無痴乃不受風災。三山之到否何与。願念開文殊智、行普賢行、廓觀音悲。則時時朝礼三山、親邇大士。不達此旨、而遠遊是務、就令登七金渡香水、何益是有。

*

*

*

《書き下し文》

三山は三災を受けず

或るひと謂く、「五臺・峨嵋・普陀の三山は、劫壞にも壞せず。遊ぶ者は能く三災を免る」と。此れ訛りなり。三災起くる時、大千俱に壞す。何ぞ三山に有らん。若し必ず此に遊んで災を免るれば、則ち瞽目・跛足の徒の、登歷すること能わざる者は、縦い殊勝の功德を修すとも終に墮落を成し、而して居、三山に近き者は、即ち愚夫も皆な解脫を成さんや。当に知るべし、無貪は乃ち水災を受けず、無瞋は乃ち火災を受けず、無痴は乃ち風災を受けざることを。三山の到否、何ぞ与あずからん。願わくは念念文殊の智を開き、普賢の行を行じ、觀音の悲を廓せよ。則ち時時に三山に朝礼して、親しく大士に邇づかん。此の旨に達せずして、遠遊のみ是れ務むれば、就令たとい七金に登り香水を渡るも、何の益か是れ有らん。

*

*

*

《語注》

○五臺・峨嵋・普陀三山、劫壞不壞。遊者能免三||文献的な典拠は見当たらない。五臺山は山西省大原府に、峨嵋山は四川

省嘉定州峨眉県に、普陀山は浙江省寧波府定海県にあり、それぞれ中国における文殊・普賢・観音の霊場とされる。これらの菩薩の加護によって世界が滅亡する壊劫にも、そこにいる人々は救われるというのであろう。仏教ではこの世界が成劫・住劫・壊劫・空劫の四つの期間を繰り返しながら生滅を繰り返しているとされ、「壊劫に火水風大の三災有り（壊劫有火水風大三災）」（『仏祖統紀』卷三〇・T49-301c）と言われるように、世界が破戒に向かう壊劫には先ず火災が起こり（『大宝積經』卷九七・T1-970c）、水災・風災が続くとされている（『華嚴經』卷一・T10-711b）。○登七金渡香水＝七金山は、須弥山と四大洲の間にある七重の外輪山。須弥山と七金山に世界の外枠となる鉄閉山を加えて「九山」となる。その山と山の間には水が湛えられていて「八海」と呼ばれる八つの海を形成しており、七金山の内側の七つの海には「八功德水（八つの功德を備えた浄土の水）」が満たされ、七金山の外側の海は「鹹水」だとされている。【阿毘達磨大毘婆沙論】卷一三三（T27-691c～692a）に詳しく、「八海」については、「七香水海及び大鹹水海（七香水海及大鹹水海）」（『仏祖統紀』卷三〇・T49-298b）という表現があり、「八功德水」のことを「香水」と記述することもある。

【三二】達磨楞伽四卷（達磨は『楞伽經』を伝えたか）

「禪宗の」初祖「達磨」は「不立文字」「の立場」であったが、また「吾」には『楞伽經』四卷がある」と言っている。そこで教家の人たちは、「達磨もまた文字を立てて、直指の伝統を廃止しようとしたのだ」と言っている。これは訛りである。『楞伽經』の訳は晋の時代からあり、その經典は初祖「達磨」の時に始めて出されたものではない。「吾」には「楞伽經」四卷がある」と言うことはできない。「吾」という字は間違っている疑いがある。もしかしたら「此」という字ではなからうか。思うに、この『楞伽經』は、一切「の迷い」をことごとく断ちきって、頓悟「によって得られる」妙なる心を証にすることができる。「だが」一時的に借りて明らかにするための語にすぎない。もし初祖「達磨」の禪が全てがこれ（＝『楞伽經』）にあると言ふならば、いわゆる「教外別伝」ということばも、居場所がなくなろう。

*

*

*

《原文》

達磨楞伽四卷

初祖、不立文字。又云、吾有楞伽四卷。義學者遂謂、達磨亦立文字、而欲廢直指之伝。此訛也。楞伽訳自晋代。非初祖始出。不得云吾有。吾字疑誤。或是此字。蓋斯経尽断一切、可以証頓悟之妙心。亦一時借顯之語耳。若謂初祖之禪、尽在乎是、則所謂教外別伝者、果安在哉。

*

*

*

《書き下し文》

達磨楞伽四卷

初祖、文字を立てず。又た云く、「吾に『楞伽』四卷有り」と。義学の者遂に謂う、「達磨も亦た文字を立てて、直指の伝を廢せんと欲す」と。此れ訛なり。『楞伽』の訳は晋の代自_よりす。初祖の始めて出すに非ず。「吾に有り」と云うことを得ず。「吾」の字は、疑うらくは誤りならん。或いは是れ「此」の字か。蓋し斯の経尽く一切を断ち、以て頓悟の妙心を証す可し。亦た一時の借顯の語のみ。若し初祖の禪尽く是に在りと謂わば、則ち所謂る「教外別伝」は、果たして安くにか在らん。

*

*

*

《語注》

○初祖、不立文字『達磨の著とされる「少室六門」「第六門血脉論」に「前仏と後仏と、心を以て心に伝え、文字を立てず（前仏後仏、以心伝心、不立文字）」（T4833b）とあり、『圓悟仏果禪師語録』卷一二に「達磨西来して、文字を立てず、人心を直指して、見性成仏せしむ（達磨西来、不立文字、直指人心、見性成仏）」（T4776b）とあるように、後世一般に、達磨が掲げた禪門の標語の一つとして知られる。ただ、『五燈会元』卷一の「拈華微笑」の一段には、「世尊曰く、吾に正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相の微妙の法門有り。文字を立てず、教外に別に伝え、摩訶迦葉に付嘱す（世尊曰、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法門。不立文字、教外別伝、付嘱摩訶迦葉）」（Z1384a）とあり、釈尊の語となっている。この一段は『無門関』第六則「世尊拈花」（岩波文庫本・p.66）に入れられて広く知られている。「不立文字」の經典における典拠は、次注に出る四卷本『楞伽経』卷三「一切仏語心品」に見える、「我、某夜に最正覺を得て従り、乃ち某夜に般涅槃に入るに至るまで、其の中間に於いて、一字を説かず（我從某夜得最正

覺、乃至某夜入般涅槃、於其中間、不說一字」(卷三、T16-499a)だとされている。○又云、吾有楞伽四卷」(景德伝燈録)卷三「第二十八祖菩提達磨」条(T51-219c)や「五燈会元」卷一「初祖菩提達磨大師」条(Z138-166)には、「師又た曰く、吾に『楞伽經』四卷有り、亦た用て汝に付す。即ち是れ如来心地の要門にして、諸もろの衆生をして開示悟入せしむ、と(師又曰、吾有楞伽經四卷、亦用付汝。即是如来心地要門、令諸衆生開示悟入)」とある。この達磨による四卷「楞伽經」の将来説については、既に「人天眼目」巻五に、これを否定した次の様な問答が載せられている。「問いて曰く、達磨大師、西天より『楞伽經』四卷を帯び来るとす、是なりや否や、と。答えて曰く、非なり。好事者、之を爲るのみ。且つ達磨は心印を単伝し、文字を立てず、人心を直指して、見性成仏せしむ。豈に四卷の經有らんや、と。(問曰、達磨大師、自西天帶楞伽經四卷来、是否。答曰、非也。好事者爲之耳。且達磨単伝心印、不立文字、直指人心、見性成仏。豈有四卷經耶。)(T48-327c) ○楞伽訳自晋代。非初祖始出」(『楞伽經』には、劉宋の求那跋陀羅(三九四・四六八)訳「楞伽阿跋多羅宝經」四卷(T16・No.670)、北魏の菩提留支(？・五二七)訳「入楞伽經」十卷(T16・No.671)、唐の实叉難陀(六五二・七一〇)訳「大乘入楞伽經」七卷(T16・No.672)という、同本異訳の三本がある。問題となっている四卷「楞伽經」を求那跋陀羅が訳出したのは、劉宋の元嘉二十年(四四三)のことであり(『開元釈經録』巻五・T55-58a)、東晋が滅亡した永初元年(四二〇)から二十年以上後のことであつて、『晋代』とする株宏の説には錯誤がある。但し、菩提達磨が西来したのは『景德伝燈録』巻三では梁の普通八年丁未(五二七)とされ(T51-219a)、『伝法正宗記』巻五では普通元年庚子(五二〇)とされているから(T51-749b)、何れにしても株宏の指摘通り、当時の仏教史の常識としては、達磨西来以前に既に四卷「楞伽經」は中国に伝わっていたことになる。○所謂教外別伝「不立文字」と同様、『無門関』第六則や『五燈会元』巻一の「拈華微笑」の一段に見える語であり、釈尊の語とされるが、『祖庭事苑』巻五「単伝」条には、「伝法の諸祖、初め三蔵教乘を以て兼ね行ふも、後に達磨祖師、心印を単伝し、執を破して宗を顕らかにす。所謂「教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏」なり(伝法諸祖、初以三蔵教乘兼行、後達磨祖師、単伝心印、破執顯宗。所謂教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏)」(Z138-66c)とあり、達磨の語だとされている。

【三三】後三卷法華(『法華經』の遺失した三卷)

邪悪なやからが、『法華經』の最後の三卷の部分は世間に伝わっていない」と言い、「その偽作された三

卷の経を」獲た人は、それをまるで宝物のように秘蔵している。これは訛りである。『法華經』は同一の經典に三つの漢訳が存しており、七卷本、八卷本、十卷本がある。今、「世間に」流通しているのは、鳩摩羅什訳の七卷本である。卷数には多寡の違いがあるが、内容的には同一である。それは『華嚴經』での晋本六十卷本、唐本八十卷本があるのと同じ類のことに過ぎない。この理屈は紛れもなく明らかであり、議論をするまでもない。それなのに自分の目で世間の人々を見てみるに、まだ信じる人がいるようである。末法の世の愚かさは、ここに極まったと言えよう。

*

*

*

《原文》

後三卷法華

有邪人謂、法華後三卷、不伝於世。獲者如宝、秘而藏之。此訛也。法華一經三訳。有七卷者、有八卷者、有十卷者。今所流通什師七卷也。卷有多寡、而文義則一。猶華嚴晋本六十、唐本八十之類耳。此理明顯、似不足辯。而親見世人、猶有信之者。末法昏愚、至是極矣。

*

*

*

《書き下し文》

後三卷の法華

邪人有りて謂く、「『法華』の後の三卷、世に伝わらず」と。獲る者、宝の如く、秘して之を蔵す。此れ訛なり。『法華』は一經三訳。七卷の者有り、八卷の者有り、十卷の者有り。今の流通する所は什師の七卷なり。卷に多寡有れども、文義は則ち一なり。猶お『華嚴』の晋本六十、唐本八十の類のごときのみ。此の理、明顯にして、辯するに足らざるに似たり。而れども親しく世人を見るに、猶お之を信ずる者有り。末法の昏愚、是こに至りて極まれり。

*

*

*

《語注》 ○法華後三卷＝羅教における偽経の一つ。既に【一七】「金剛纂」の注でも述べたように、羅教（無為教）について「復た妄りに『法華経』の後三卷を造る。言詞鄙陋なること、山歌野語の如し。（復妄造法華経後三卷。言詞鄙陋、如山歌野語）」（『解惑篇』卷下・[35-465b]とされ、株宏の『沙弥律儀要略増註』卷下に挙げられた偽経の中にも『法華三卷』がある（[2106-161d]）。○法華一経三訳。有七卷者、有八卷者、有十卷者＝『法華経』には、姚晋の鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』七卷（T9・No.262）、西晋の竺法護訳『正法華経』十卷（T9・No.263）、唐の闍那崛多共笈多訳『添品妙法蓮華経』七卷（T9・No.264）の三訳があり、『妙法蓮華経』には七卷本と八卷本とがある（『仏書解説大辞典』第一〇巻・p.359）。○華嚴晋本六十、唐本八十＝『華嚴経』には、東晋の仏駄跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』六十卷（T9・No.278）と唐の実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』八十卷（T10・No.279）の二訳があり、その他、「入法界品」の単行本である唐の般若訳『大方広仏華嚴経』四十卷（T10・No.283）がある。