

盤珪禪理解のために (Ⅱ)  
——不徹庵本系法語寫本をめぐる——

米 沢 弘

To Understand Zen by Zen Master Bankei (盤珪禪) (Ⅱ)  
——Regarding the Manuscript Handed Down Futetu-an (不徹庵)  
and Simular Sermons——

Hiroshi Yonezawa

This paper examines characteristics of the Futetu-an type sermons transcribed from other records of sermons by Zen Master Bankei. The author attempts to compare the manuscript of the sermons by Zen Master Bankei, handed down as the Futetu-an manuscript with the similar one in possession by the author.

Comparatively speaking, references to the ordinary acts and thoughts of Zen are made more frequently in the Futetu-an manuscript than in other transcribed sermons of later years (mainly those of 1690・元禄三年) by Zen Master Bankei.

The sermons in the Futetu-an manuscript might provide valuable clues to our understanding of the concept of “Unborn” (不生) by Zen Master Bankei.

And the author understands that to live in the Unborn is the leap to the encompassing (der Aufschwung in das Umgreifendes) by the expression of K. Jaspers.

はじめに

嬉しめてたや老いせぬ君に  
巡り会ふたりや只<sup>ただひとり</sup>独  
さとりさとりと此頃せねは  
朝の寢覚も気が軽い

この「うすひき歌」ともよばれ、また「吉野山居の時に群童の為にお示しの唄」などともよばれる一連の道歌には、表現の違いや、その数など、どれをどの表現を真作とするか問題があるが、盤珪禪師の〈不生〉についての考えをよく示しているものがあり、興味の

ある伝承である。

上記の引用は、「不徹庵本」と同系統の法語を含む、筆者所持の寫本『盤珪禪師法語』によるもので、同本には33首が記載されている。(末尾寫真4, 5はその部分である。)また表現についても、「只独」を「我ひとり」とするもの、「さとりさとり」を「さとりさとり」とするものもある。

この寫本はかなり興味のあるもので、藤本迦重編著『盤珪禪師法語集』(以下、藤本『法語集』と略す)<sup>(注1)</sup>や赤尾龍治編『盤珪禪師全集』(以下、本稿では『全集』とよぶ)<sup>(注2)</sup>

の「不徹庵本系法語」の読み方を再検討し得るものもある。

一例をあげれば、寫真3について、「此堂に挙り居て」（藤本『法語集』）とあるのを「集（つどい）居て」とするなどその例である。また文章がととのえられている以外に、気になる用語を訂正し得る部分もある。また全体を通じて、興味のある問題が二つあるが、これについては後述する。

盤珪禪師の法語の刊本・寫本の解説については『全集』の資料解説が最も詳しいが、寫本類については、さらに追記されるものがいくつあることだろう。

盤珪禪師の不生の意味について、最も詳細に検討しているのは、鈴木大拙氏の『禅思想史研究Ⅰ・盤珪禪』<sup>(註3)</sup>における考察であり、また同氏の『盤珪の不生禪』<sup>(註4)</sup>や、鈴木大拙、古田紹欽共編『盤珪禪の研究』<sup>(註5)</sup>における諸論考などが注目されるが、いずれも「不徹庵本系法語」が紹介される以前のものであり、現在では同法語を考えることにより、理解が一層容易になった部分もある。

盤珪禪師の〈不生〉の意味について考えるためには、禪師に著述はないので、法話、詩偈、和歌、道歌、書簡、遺墨、また身近に居た弟子達の残した行業記などから、禪師の肉声に迫ろうとするわけだが、その際にもこれらの内容への追体験とともに、他の禅思想・禅体験との比較が、理解のたすけとなることは言ふ迄もない。この後者の点で、他の法語とは異り、伝統的な禅行為や禅思想との関係にふれる部分の多い「不徹庵本系法語」は貴重な資料である。

盤珪禪師は、特別な場合を除き、法語の筆録は禁じられた。その特別な場合としては、丸亀の宝津寺の説法の際に、藩士の三浦徳左衛門が、老母のために、禪師の近くに坐して書寫したとされる場合がある。このことは、早く父を亡くし、母への孝養の深かった禪師による特別の許可であったろう。一般的には、

説法直後に、聴問者が集り、記憶したものを校合し筆録したのであるが、主として晩年のものが残されているので、三浦本も含めて、晩年にはいく分その禁止はゆるやかであったのだろうか。

この意味でも、長年にわたる隨身と聴法と、また周囲の人々の問法をも合せ、さらに自己の開悟についても述べる祖仁逸山の『仏智弘濟禪師法語』<sup>(註6)</sup>が、他の法語類を補う意味は大きい。

以下、本稿では「不徹庵本系法語」を中心に、盤珪禪師の〈不生〉の意味を考える手掛りを、さぐってみることとする。

### 不徹庵本系法語の特徴

不徹庵（現不徹寺）は、長く盤珪禪師について聴法問法した貞閑尼（田捨女）が開基であり、同庵に伝えられる二種類の法語が『全集』に収められている。一本は『竜門寺本』と同系統のものであり、他の一本が今回考察しようとする法語である。

この後者を、藤本『法語集』にならって、『不徹庵本』とよぶこととする。現在、同系統のものが、大阪の少林寺に蔵され、その奥書には「播州藍森鼻幸忠君拜書ナリ、天明八申五月卅日 なか」とあるので、『全集』では森鼻本と略稱されている。『全集』では、『不徹庵本』を底本として『少林寺本』で校合している。

以下、入手が容易で、法語集として最も優れている藤本『法語集』所載の、「不徹庵本法語」をAとし、『少林寺本』をBとし、筆者所持の『盤珪禪師法語』<sup>ママ</sup>の中の同系統の法語をCとする。

無論、同系統の法語寫本は他にもあるかも知れないが、目下のところは、この三本を比較して考えることにとどまる。ただB本との比較は『全集』における校合箇所との比較なので、A本とC本との比較が主である。

では一体、なぜ「不徹庵本系法語」に、他

の諸本とは異なった記述が多いかについては、必ずしも、明らかではない。

一般的に、他の法語より早い時期のものであるかとも考えられようが、記述の内容を検討すれば、(この点については後述する) 時期的にはさほど差のないことがわかる。

次に考えられることは、聴衆の性格・構成が、いく分異っていたのではないとも思われるが、それも明らかではない。

第3には、筆録者および伝承者が、省略せずに筆録し、また伝承したためとも考えられる。この点、A本とC本との違いがあり、伝承者の問題も重要であるが、目下のところいづれが主たる理由か決め難く、さまざまな条件が重なり、別種の内容を多く含む「不徹庵本系法語」が今日に伝えられたと言い得るとどまる。

「竜門寺本法語」は、それが、竜門寺での元禄三年の大結制の際のものであることが明らかなので、同系統の『御示聞書』の同じ部分は同じ時期のものと考えられ、また前述の宝津寺の説法のように日付の明らかなものもあるが、「不徹庵本系法語」が元禄三年の結制時のものであるかは疑問が残る。藤本『法語集』の解説の中には、同結制には約60回に及ぶ説法があったので、異った筆録者が異った説法を書きとめれば、別種のもので出来るのは当然とされるが、私自身は、同結制時のものとは異なるのではないかと考えている。「不徹庵本系法語」で、何か手掛りのあるものが見出されれば明らかとなるだろうが、A本もC本も奥書はなく、B本の奥書からはこの点の手掛りはないので、目下のところ単なる推測にとどまる。

ところで、その理由は何であれ、A本、B本、C本とも、盤珪禅師の考え方を理解する手掛りがより多く含まれると考えるが、さらに全体としてA本とC本とを比較すると興味のある点に気づく。それはA本にあってC本にない部分であり、それ等は意図的に除かれ

たのではないかと考えられるからである。

C本における省略または削除部分には、表現に関する部分と内容に関する部分とがある。無論、表現と内容とは関係するわけだが、前稿にも引用した部分で、平話(日常語)で語るようにと述べた後で、漢語で云いまぎらはしてはならないとする言葉につづいて、「其上、また唐の祖師達のよだれ粕というものでござる。」という部分がC本では除かれている。これは部分的に削除された場合だが、ある一節が除かれた例として、後に引用するが、「釈迦は阿房(あほう)にて十方衆生を度し給ふ。」を含む一節が除かれている。

この種の表現は、伝統的な禅の表現では、なじみのあるものだが、C本の伝承者は一種の気まじめさから、カットしたと考えられる。これはC本の筆者または伝承者の個人の考えという以上に、それを伝えるグループの教本としての性格によるものではないだろうか。

以下の引用は、A本にありC本に除かれた部分である、(カッコ内の数字は、藤本『法語集』の中のA本の通し番号である。なおA本は上下二巻を一冊にしたものだがC本にはその区別はない。)

或僧問うて曰く、只今、三種病人が出で来らむ時に、禅師は如何に接得し給はん。

禅師の御答に、こなたには、三種病人が何程尊ければ、詮議して、それに成りたがらしゃるぞ。こなたには、三種病人にてござらぬ程に、成りにくい三種病人に成りたがらずとも、三種病人で無い仏心を、人々受け具はって居まする程に、先づ指当たった手前の上を、極めさしゃれい。外の事を云ひ廻るは、むだ事ぢや程に、身共が云ふを、能く聞かしゃれい、とあって、常のごとく、仏心は不生にして靈明な事といふことを、御示し有りしなり。(藤本『法語集』(以下略す)上の三十六)

或僧、禪師に独参して曰く、某は、ある知識に、趙州の無の話を受けまして、年久しく工夫提撕しまして、手を揚げ、足を動かしまするにも、忘却せぬやうに、打成一片に、随分精を出して見ますれども、埒が明きませぬ。それに余り精魂を勞して、後に永々煩ひましても、別に替った事もござりませぬ。却って病者に成りまして、一年の間、病につかれ、無の話を提撕を相止めまして、但、心、虚空のごとくにして居ましたれば、殊の外、心身共に、心ようござりまして、段々と本復仕りまして、今日に至り、無話の提撕しませずに居ますが、又是れで埒が明いたとも存じませぬども、只先づ、平生心虚空のごとくにして居ますれば、心ようござりまするが、またこの外に、何卒御示しに預りましたう存じまする、と云ふ。

禪師御答に、無の話を取置いて、心虚空のごとくにして御座るは、それは、こなたの一分の徳力と申すものでござる所で、悪しうはござらぬ。ようござれども、至極とはいはれませぬ。それでは、こなたの不生の仏心が埒が明きませぬ故に、今日の上が済みませぬわ。仏心を、虚空な物に仕替えさしゃって、靈明なる仏心を闇ましてござる所で、人を見る眼がござらぬ。人を見る眼が開けねば、瞎漢と申す物でござるで、人を見る事は成りませぬ。なんと、人の心肝が見えますまいがの。

かの僧云く、いかにも、左様でござります。

禪師の云く、その筈でござる。した程に、身共次第にして、身共が云ふ事を、とくと肯はしゃれい。聞受け決定しますれば、其場から、人を見る眼が出来まして、見損はぬものでござる。其時が、法成就と申すものでござる、との仰せなり。(上の三十七)

さて、扱、毎日毎日申す事でござるが、機癖を出かさぬやうにさしゃれい。機癖と云ふ物は向ひの物に貧著し、念に薰執して得思ひ止まずして、終に機癖になしまする。譬へば、煙草

といふ物を、誰が生れ生れから呑む人が御座るぞいの。有りはしませぬわ。扱、人の呑むを見て、呑み習ひまして、薰執して機癖と成り、別して貴人の前、さては呑むことのならぬ場所へ出て居まする時には、猶呑みたいといふ念が生じまする、日比、呑み習ひましたる機癖といふものでござる。或は又、咽が渴きまする時に、煙草を呑んで、其渴きが止むでもござらず、又、飢ゑに臨みました時に、煙草を呑んで其の飢ゑが止むといふことも聞きませぬ、然らば、何の益もない物でござれども、ひよっと呑み習ひ、機癖を付けましてからは、どうも止められぬ物でござれば、此の一事にて万事を能く合点なされて、少しの事にも機癖を出かし、迷はぬやうにさしゃれい、となり。(下の十七)

或僧問うて曰く、悟りを目当に仕りまして、修行致しまする。是れが能うござりまするか、と云ふ。

禪師の御答に、悟りといふ事は御座らぬ。そなたの心が、本来、仏でござるに、仏心に何の不足が有ってか、又、外に悟りを求めさしゃる。何れも、仏心が不生にして、埒の明く証拠を云うて聞かせませう。我方から、見ようとも思はずして、此一座に有る程のあらゆるものを、一つも見落しもせぬが不生の仏心、仏心は不生にして埒の明くといふが、靈明なる徳といふものでござるわいの。

又、僧の問うて云く、左様にては、阿房でござりまする。かやうの分にては、悟りまする事も成りがたう存じまする。昔、祖師達磨より、今に、悟る事を本意となされて御座ります。

禪師又曰く、釈迦は、阿房にて十方の衆生を度し給ふ。夫を仏と云ひまする。そなた、能う聞かしゃれい。只今までは、迷うて御座ったれども、来る事も去る事もなき、不生の仏心ぢゃと云ふ、此の断ことわりを聞き別けさしゃれば、最早、万劫流転はなされぬといふ

ものでござる。縦ひ又、人が誹そしるとも、笑ふとも、夫によらずさはらず当らぬやうに、仏心を損はぬを、信心決定とは云ひます、との仰せ也。(下の十八)

或僧問うて曰く、某は、平生の行に、経を読み坐禅を仕りまして、功德と存じ、止まず勤行致します。此以後、無用に仕りましたものでござりませうか。

禪師の御答に、坐禅をなされたり、経を読ましやるは、結構なる事とござる。坐禅と申す事、釈迦の流れを汲むほどの一切の沙門が、勤めますまい筈も御座らず、又、嫌ふ筈も御座らぬ。達磨の面壁も、徳山の経を捨てられましたも、俱胝の一指を豎たてられましたも、臨済の一喝も、時節々々、師家の機宜によって、様々御座れども、一色の不生の仏心を、「自ラ冷暖ヲ知ル」までの事とござるわいの。太鼓の音を鐘とも、鐘の音を太鼓とも、鳥の声を雀とも、雀の鳴くを鳥とも誤らず、一切の音が、夫々に通じ別れ、一つとして聞き落しもしませぬが、靈明なる仏心が、不生にて聞くといふものでござる。臨済の録の言葉も、身共がかう云ふ所も、同じ道筋で、替はる事が御座らぬぞいの。此上は、何れもが信仰するとせぬとばかりの事とござる。不生な仏心の儘で得居ませいで、色々の念を起し、跡を悔み先を案じて、誠に一日の内には、思はず知らず、取替へ引替へ、念々に仏心を仕替へて、安穩な日が御座らぬわいの。こなたも、坐禅をし経を読ましやるとも、親の産み与へられたる仏心の儘に、不生にならしゃれい。若又、向ひに当て所を拵へ、功德を積まうななどと思つて、坐禅をし経を読ましやるれば、其の功德にや或は又、坐禅や経に仏心を仕替さしやるといふものでござるわいの。かうした事とござる程に、我方より念を生じ、智慧才覚、利根を出さいでも、万物は夫々に、自ら通じ別るは、靈明なる仏心は不生にして、事々物々が夫々埒が明くといふことを、深く

信心決定して肯はしやる迄の事とござる、との仰せなり。(下の二十二)

年比十四五ばかり計の小僧問うて云く、坐禅を致しますれば、念が出ますやうにござりませう。是は如何仕りましたらば、ようござりませう。

禪師の御答に、色々様々の念の起るを、夫々に弁へ知る事、是れ則ち、仏心の徳用とござる。仏心は不生にして、而も靈明にござれば、我胸の内に入れ置きし程の物が、うかみ出るといふものでござる。仏心には、念と物が御座らぬに依つて、払はうとも、止まうともかまはず、取合はねば、自然と不生の仏心に叶ひます、との仰せなり。(下の二十三)

或僧問うて云く、不生の合点致しまして、四大分散の後、又生ずるものか、生ぜぬものでござりまするか。

禪師の御答に、不生が決定ござらぬそうな。合点の上に、決定なされい。仏心は本来不生なものでござれば、此場に、生るるの生ぜぬのとて、生滅に預らぬが不生の仏心とござる。暫く四大を家とし、娑婆に逗留の間、借りて居たまでの事とござる。こなたには、とくといまだ、仏心の不生なる事が埒明ぬ故に、此疑心が起ります。随分信心決定なされたがようござる、との仰せなり。(下の二十五)

以上は藤本『法語集』のA本にあり、C本に除かれた部分である。B本との比較も行いたい、そのコピーなり寫真なりを参照にする機会を得ないので止もう得ない。

このC本に除かれた部分には、すでに述べたように、共通の性格が感ぜられる。無論、除かれたのではなく、A本に追加されたのであると考えることも可能だが、以下の理由から、除かれたと考えるのが妥当であろう。

第1は、C本の校訂者、ないしは伝承者、

またそのグループの考えとして、「身どもは仏法をもちはず、又禅法をもちはず、説ふやうも御座らぬは。みな人々今日の身の上の批判で相すんで、埒の明事なれば、仏法も禅法も、とかふやうにもござらぬわひの。」(『御示聞書』から)とする以上は、それらと関係する部分は、グループの教本として、とくに初心者用をも考えた場合、不適切と考えたのではないかということである。また煙草の例をさけたことも、尼僧による伝承とも考えられようか。

第2は、結局は第1と同じこととなるのだが、公案に関係する以外にも、通仏教的に問題となる部分も除かれているということである。

たとえば「(仏心は) …暫く四大を家とし、娑婆に逗留の間、借りて居たまでの事ござる。」という部分も、あえてさけたのではないかということである。

これと関連し、宝津寺における説法の八月二十三日の部分に、かなり微妙な表現がある。それは、心身二元論ともとられ得るような表現である。自然な口調の『御示聞書』から引用しておこう。

されば江戸にてさる儒者が、それがしに不審の致されたる事がござる。何れも聞せられい。よき事ござるあいだ、申聞ませう。其問れやうは、不生不滅の理、成程うけ玉はり得、御尤に存じます。然ども此身堅固なる内には、自分より思ひもうけざる事を、耳には聞、目には物を見わけ、鼻には匂ひをかぎ、口には五味の味ひを覺へ、或は物をいひまするが、此體去て終りましては、後はいか程ものをいひかけても答ず、目には赤白の色を見わけず、もっとも物の香をかぎしると申事もござらぬ。然るときは不生とも不滅とも申されまいと云れてござる。

是は一段間の心が尤のやうに聞えますれども左様ではござらぬ。是に附て、いよいよ不

生不滅の理が能通じます。其ゆへは、此體と申ます物は、一たび地水火風を借りあつめ生じたる身でござるによって、生じたる物は、又滅しいでは叶はぬ道理でござるによって、終には此體は滅します。然れば心は不生なるものでござるによって、體は土とも灰とも成ますれども、心は焼てもやけず、尤うづみてもくちる物でもござらぬ。只生じたる體を一心が家といたして、住まするによって、其内はものを聞、香をかぎ知り、物いふ事の自由なれども、かりあつめ生じたる此體が滅しますれば、一心の住家が成ますゆへに、見聞物いふ事ならぬまでの事ござる。右申ごとくに、體を一度こしらへたる故に生滅がござる。一心は元よりの一心でござるによって、不生滅と説きかせましたが、此理はよく立てござらぬか。(『御示聞書』下、元禄三年八月二十三日)

この注目すべき靈魂不滅論ともとられかねない説明は、通仏教的に問題となるものとして、削除されたのではないだろうか。

また一般的に、或る伝承で除かれる、または加えられる例としては、『御示聞書』と藤本『法語集』所載の竜門寺本とを比較した場合に「僧(の)衆は不生の身でござれば……、」という冒頭の部分が、(無論それは盤珪禅師の場合は、『末法灯明記』のように逆説的に言はれたのではなからうが) 除かれており、また『御示聞書』には、正眼寺での感動的な逸話が、つけ加えられている。

またC本について、もう一つの興味のあることは、その配列の順序である。寫真2のごとく、『御示聞書』と同じように、はじめに応問(藤本『法語集』にならってこう呼ぶ)の部分があり、法話の筆録は終りの方に来る。この順序は寫真3のごとく当初からのものである。

以前から『御示聞書』について、応問の部分がはじめに来ることが不自然であると言わ

れ、『全集』の解説部分では「このように記述の配列が錯誤しているのは最初の原本の編者が本を綴り合せる時に、順序を誤ったとしか考えられない」とするのが、それが間違った考えであることが明らかとなる。

筆者は、『御示聞書』の順序は、当時の人々の考えとして、たとえば流布本の『臨濟録』のごとく、示衆の前に上堂が来るのと同じように、この順序が妥当であると考えていたが、この点が確かめられたこととなる。このことは単に、当時の人々が、ただ中国風の時代の下る流布本のスタイルを良しとただけでなく、現在から考えると逆のように思えるが、或るグループの聖典として常に読み返しつつけるために、このスタイルがよいという、中国でも日本でもあり得る一つの心理的態度と関係するものと考えてよいだろう。

なお、念のために追記すれば、寫真3のごとく、応問と説法との間には、不生偈、示座アサ禅僧、よくしられた和歌、さらに放牛哥アサが書かれ、いずれも見開きの頁の途中からはじまり途中で終わっていることで、このことは明確に当初のものであることを示している。

また、応問の部分が『御示聞書』のものとは言葉のとのえ方が異り、藤本『法語集』の「竜門寺本」と一致することも注意しておく必要がある。

さらに、注目されることは、上述来の法語に見られた特徴が、応問の部分にも見られることで、「百丈野狐」とそれにつづく説明部分「然らば古人の古則話頭は、益にも立たず、いらぬものでござりますか」と問う二つの節（藤本『法語集』の応問の54、55）がカットされている。この意味でも、C本はかなり、筆録者、伝承者の配慮の行きとどいた教本であると言ってよい。

ただ、上記のような考え方とは反対に、現に公案を使用しているのが、敢てそれを批判する部分を削除したという考えも主張できようが、今回の場合は、全体を通覧してみると、

その種の主張の根拠は見出されない。

## 公案との関係など

盤珪禅師の〈不生〉について考える手掛りとして、残された自筆の書簡、遺墨が重要であることは言うまでもない。それらの集成が行なわれていないのは残念なことである。

次の言葉は「不徹庵本」によるが、同じような言葉は、他の系統の法語にも伝えられている。

唐もかうした事で、渡りまする書録を見まするに、久敷、不生の正法が絶えまして、近代は唐にも、不生な人は見えませぬ故に、不生の仏心を云ひ演べました書録も来ませぬ。（『不徹庵本』による）

この引用によれば、過去には不生の仏心を伝える禅録があったということである。

先の引用の中に「臨濟の録の言葉も、身共がかう言ふ所も同じ道筋で、替はる事は御座らぬ」とするが、それが『臨濟録』のどの部分を指すのかは不明だが、竜門寺には、次のような自筆の引用が残されている。

古人の云、心法かたちなふして、十方につくわんす。まなこにあつてはけんとい、みゝにあつてはもんとい、はなにあつてはかをかぎ、くちにあつてはだんろんし、てにあつてはしつしやくし、あしにあつてはうんほんす。もとこれ一しやうめう、わかれて六わがうとなる。すでにこれ一しやうめう。何としてか六わがうとなる。こゝろみに、とうはあるべく候。（竜門寺蔵）

これは『臨濟録』の示衆中の有名な部分だが、念のために原文を引用しておこう。

「心法無形、通貫十方。在眼曰見、在耳曰聞、在鼻曰香、在口談論、在手執捉、在足運奔。

本は一精明，分為六和合。」

また、前稿にも述べたように、大洲の如法寺には、黄檗希運禪師の語要の筆録があったと考えられる。それがどの部分かは明らかではないが、仏心の靈明性の強調や、〈不生〉が無記ではなくおそれることのないこと、また上述の六和合なども含めて、盤珪禪師が、黄檗希運禪師の説法の内容やスタイルに親近観を持っていたことは確かなことであろう。

盤珪禪師の書の中で、とりわけ大切にされるものとして、光林寺蔵の〈通身眼〉がある。〈通身眼〉は『景德伝灯録』巻十四の、雲巖の雲巖禪師の「道吾問ふ。大悲千手眼は如何と。師曰く。灯無き時。枕子を把得するが如きは怎麼生と。道吾曰く。我会せりと。師曰く。怎麼生が会すると。道吾曰く。通身。是れ眼なりと。」によることはよく知られている。また『碧巖録』八十九則の「雲巖問道吾手眼」において拈提されているが、現代風に言えば「目でなく意識全体で見ている」という臨死体験者の言葉は、この種の問題を考える一つの興味あるアプローチであろう。またこの〈通身眼〉は部分的には、前記の『臨濟録』の六和合についての言葉と表裏の関係にある。

盤珪禪師が、壮年期までは、時には何等かの形で、公案を教化の手段として使われることのあったことは確かなことである。信頼のおけるものとして、蒙山編『盤珪和尚行業記』<sup>(註7)</sup>の寛文十年（禪師49歳〈数え年〉）の記述に、奥旨軒の句を引用したのについて、「是より先、室中、雪峯洞山を辞するの話を挙げ、学者を勘驗す。一衆下語すれども、悉く皆契はず」とあり、また光林寺には、この「雪峰飛猿嶺」の公案を書いたものが残されている。公案の使用については、藤本遼重氏が『盤珪国師の研究』<sup>(註8)</sup>において述べられているごとくであろう。

さらに「不徹庵法語」には、次のような記

述がある。

「……、只今鳴りて聞ゆる鐘は、鳴らず聞かぬ先にも、鐘の事は、皆能う知って居ます。その鐘の鳴らざる先にこそ、通じて居ますものが、靈明なる仏心が、不生にして聞く証拠でござる。鳴って後に聞いて鐘と云ふは、一念生じた跡の名で、第二に落ちた事でござる、との仰せなり。」（『不徹庵法語』から）

この引用は祖仁逸山の『仏智弘濟禪師法語』の、次のような記述とあわせて考えてみる必要がある。

寂阿は、播州揖東郡斑鳩郷仏餉院に住持す。台教の義虎也。名声籍甚也。郷人の勸によって龍門寺に<sup>いた</sup>抵り、師に参見し、問答往復して遂に服膺す。有時、龍門寺に詣す。帰に及で、師、寂阿に謂て、汝隣寺の鐘声を聞や。阿、会せ不して帰る。行往坐臥・打成一片、十日余、忽然として隣寺の鐘声を聞了す。即日龍門寺に往て、師に証拠せられん事を欲す。師出て曰、汝鐘声を聞得來れり、と。阿応諾して語話す。又台宗学徒の請に應じて、撰の大坂に於て、四教集解を講釈せんと欲して、師に対して所志を伸ぶ。師一指を豎てて曰、此經如何んが講ぜん。阿対無ク。言下に非を知て猛省して曰、我講肆に居り、大小権実を研究し、百本の經論を講得すと云ふとも、一箇<sup>しか</sup>无事底の阿師に如じ、と。即ち仏餉院を出て、龍門に到り弟子の礼を取る。衣ヲ更へ名ヲ改メ、祖量と号す。（『仏智弘濟禪師法語』から）

ここには、後に白隱禪師の言ふ「隻手の声」に通ずるものがあり、また俱胝和尚の「一指頭の禪」がある。

如法寺二世となった寂阿が、禪師の会下に帰したのは寛文九年（1669年）で、禪師48歳の時である。

その他、壮年期の年号の記載のある公案を書いたものもあるので、50歳ごろまでは、時により人によっては、何等かの形で公案も使われたことがあったと言ってよいだろう。

ただ、考えておきたいことは、盤珪禪師の開悟のプロセスからみて、また記録に残された公案の使用についての厳しい批判からみても、その取扱われ方には、当時の一般的な取扱いは、かなり違いがあったのではないだろうか。

祖仁逸山は、次のように述べる。

余有時間、仏経祖録など歴覧致し、学道のためになるべしや。師曰、祖録を見るに時節あり。経録の理を頼む時看れば、自眼をつぶす。理を見下す時見れば、証拠になる。

(『仏智弘濟禪師法語』から)

この言葉は晩年のものであり、また直接公案について述べるものではないが、自眼をつぶさない用い方をすれば、公案も一つの証拠として用い得る、または用い得たということであろうか。

ただ、晩年においては、公案の使用が適切なものではないとされたことは確かなことである。念のために、同じく『仏智弘濟禪師法語』から、盤珪禪師の言葉を引用しておこう。

客僧問、坐禪を致し、功德ある事なりや。師曰、坐禪を嫌ふべき事にあらず。惣じて誦経礼拝嫌ふべき事にあらず。或は徳山棒を打じ、臨濟喝を下し、俱胝の指を竖て、達磨の面壁し玉ふ、品々あれども、皆時に臨み機に對しての手段、知識の方便也。始より定法なし。それに実解をなせば、自眼をつぶす。只まづ、正直に身どもが云ふ處を信じて、生れ付のままにて、あとさきを分別せず、鏡に物のうつる如くなれば、一切万法通達せずと云ふ事なし。疑ふ事なかれ。

(『仏智弘濟禪師法語』から)

では何故に、公案についての取扱われ方に、このような変化が行なわれたかについては、同じく『仏智弘濟禪師法語』の次のような言葉が間接的な回答となろう。

身ども廿六歳の時、播州赤穂野中村にて庵居の時、發明せし道理、又道者に相見し証明を得し時と今日と、其の道理に於ては、初中後、一毫許りも<sup>たが</sup>差ふ事なし。然れども法眼円明にして、大法に通達し、大自在を得たる事は、道者に逢ひし時と今日とは、天地懸隔也。汝等是の如き事のある事を信用して、法眼成就の日を期すべし。

(『仏智弘濟禪師法語』から)

この問題と関係して、祖仁逸山は次のように問う。

余、有時間云、我<sup>ひまし</sup>久く師に参じ、又忝く左右に随侍する事数年、法要に於て敢て疑ふ事もなし。然れども師の左右を見るに、不可思議にて、之ヲ鑽<sup>き</sup>レバ弥々堅ク、之ヲ仰<sup>の</sup>ケバ弥々高シ。常に喟然として嘆ずる而已。又応機の大自在、辺際なき事、日月の梯にて及ぶべからざるが如し。如何して十成なる事を得んや。師曰、参禪の者、大形十の物七つ八つまでは到れども、二つ三つをえ越えぬ、と。余曰、越え様は如何。師云、越え様はなし、と。余曰、越え様なくしてえ越えざるは、過<sup>とが</sup>は何の処にか在る、と。師良久して曰、畢竟、大法の望みうすき故也。

(『仏智弘濟禪師法語』から)

## 他の法語諸本との比較

最後に、「不徹庵本系法語」を他の法語諸本、『竜門寺本』『御示聞書』などと比較して、特徴的ないくつかの点について考えてみよう。

第1は、今まで述べてきたことと関係する

が、仏教一般と関係する部分、

第2は、盤珪禪師が「人を見る眼が開けなければ法を説いてはならない」とされる意味について、

第3は、生死<sup>しょうじ</sup>について他の法語には見られない独特な説明、

第4は、平戸における伯父と甥との間の、或る訴訟についての話。

以上の4つは、他に見られないものであるが、最後のものは、当時の社会的状況を知る上で、また日常の「身の上の批判」の一例として興味のあるものだが、今回の主題から外れるので、考察からは除外する。

ただ、平戸における説法で注意すべき点は、それが行なはれた年次が明らかであることで貞享五年(1688年)に平戸において説法をし、また同年(但し改元し元禄元年)冬に普門寺において結制を行った。このため、「先年この(平戸の)庵において説法をしましたれば」とする「不徹庵本系法語」はそれ以後のもの、盤珪禪師67歳以降のものとなる。また丸亀での説法についても述べられるが、それは元禄三年の宝津寺での説法ではなく、延宝三年(1677年)のことと考えられる。

ところで、第一の問題について、いくつかを、藤本の『法語集』の「不徹庵本」から引用しておこう。

又、本来の面目と申す事も、即ち不生の仏心の事のござる。親の産付けて賜うたは、不生の仏心一つで、余の物は何も産付けはしやりませぬ。其の不生の仏心が、則ち、人々本来の面目ぢゃといふことを知らうとて、古徳の言ひ置かれた事のござる。父母と云ふも早や生れた跡の名なれば、仏心を決定の人は、父母の本で居るといふものでござる故に、父母未生以前と云ひます。此の未生といふこと、則ち不生と申す事のござる所で、不生の仏心が、即ち本来の面目といふものでござる。(上の二十二)

是れ何を申すぞなれば、不生の仏心一つを、神道にては何と云ひ、儒道にては斯くと云ひ、仏家に宗門は多く御座れども、取分けて、天台、真言、禪、浄土、日蓮、門徒等の法は御座らうけれども、十二分教の中に、親の産与へられた物を、あちらでは何と云ひ、こちらではかうと云ひ、種々様々に名は替はれども、仏心を色々名を替へて云ふより外に云ふ事は御座らぬ。先づ夫故に、身共は、何宗と云うて別に宗旨の論はしませぬ。唯、人々親の産付けて賜うた不生の仏心一つでござる程に、常に其不生の仏心で御座れと、催促する分の事でござるによって、何の宗旨でござらうと、決定して不生の仏心で、平生居さっしゃる人は、どれも皆、仏心宗と申すものでござる。(上の二十三)

又、三帰とて、仏に思ひ思ひの帰依の仏が御座る。又、法に帰依の法が御座る。僧に帰依の僧が御座るによって、但、仏心を説いて聞かせます迄の事でござる故に、あながち宗旨に限りませぬわ。夫々の宗旨を立られまして、皆の衆を勸化せられまする差別は御座れども、是何事ぞなれば、親の産与へられたる仏心を、人々受け具はらしゃって御座る所を、自知させうとての、法建立の事でござる。されば区々の宗旨建立は、仏心の道に入る門でござる故に、宗門と云ひます。されば、此度の結制に付て諸方より集らしゃった出家衆が、身共度々の説法を聴聞なされて、聞受けさしゃった方も御座らう。又、受合はしゃれぬ方も御座らう。其の受合はぬ衆は、信心さへ退転致さねば、どこぞで點頭なざる日のござらう。其時は、身共が事を、思ひ出さしゃるでござらう程に、左右心得て御座るが能うござる。(上の二十四)

或僧問うて曰く、經を読み、陀羅尼を唱へ、亡者に廻向仕りまして、為めになりますや。

又、無益の事でござりますか。

禪師の御答に、我身、不生に叶はずしては、亡者の廻向になりませぬ。此義、不審に思はしゃろが、人々生れ付きましたる仏心を、念に仕替へ、迷うて置いて、経を読み、陀羅尼を唱へ、縦ひ亡者に引導しても、引導になりませぬわいの。又面々生れ付いたる仏心を、打成一遍の不生に成り得ましての上にて、廻向しますれば、真実の廻向と申すもので、祖父・曾祖父の代迄の亡者までも、此座にて悉皆成仏しますわいの。

又云く、経を読み、陀羅尼を唱へまするを、信心と申すものでござりまするか、と問ふ。

禪師の御答に、はれやれ、こなたは一大事の仏心を、経や陀羅尼に仕替へて御座る事かな。経、陀羅尼を唱へさしゃるも、仏に成りたい願ひからではござらぬか。

僧の云く、いかにも、左様でござります。

又、禪師、すれば、親の産み与へられたる物は、唯仏心一つ、此外に一物もござらぬに、難行苦行をして、仏に成りたいとは、造作大儀な事でござるわいの。又、尤も経を読み、光明真言、念仏などを唱へ信仰して、此不生の仏心に叶はんとの事なれば、経を読み真言を唱へ、信仰なさること、是を信心なきと申すこともござらねども、唯願はくは、此仏心を一念不生にして、始無く終も無き場に至る時は、一切の諸仏と、今また各の仏心と、毛頭替る事は御座らぬ。何れもが、成り得る事を心掛の内に、経を読み廻向しますれば、いまだ成り得ざれども、はや其内に、功德を込めまするわいの。又、仏心に本付たい願ひも御座らず、何の心がけも無うて経を読み陀羅尼を唱へ、只だ功德を積む事を頼んで廻向を致すは、山へ船を登すやうなものでござる。又、我が成り得ましては、山の船を出す力を得るといふものでござる。たまたま人界へ生を受けたる甲斐には、此一大事を合点する事、肝要でござる、との仰せなり。(下の二十四)

これらの引用は、他の系統の法語に比べて、具体的であり、また詳細である。

次に、問題となるのは、第2について、一体「人を見る眼が開ける」とは、どんな意味なのかと言うことである。

はじめに関係部分を引用しておこう。

「……，寺に常住居まする弟子共には、道眼開けず、人を見る眼がなくば、法を説くなど云ふ事でござる。若又、人を見る眼が開けずに、法を説きますれば、身共が口まねをするいふものでござって、世俗の諺に、烏が鶺鴒のまねとやらんにて、色の黒いは能う似ましたれども、水へ入って鶺鴒のやうに、自由な働きが成りませぬ。ちょうど此様な物でござって、烏が色の黒いが似たごとくに、身共が説きます様に似せて、口にては、不生の仏心を能く云ひますれども、彼仏心の靈明な物(に)人々の目が開けず、人を見る眼が御座らぬによって、問話の人に應對し答へまするに、どこやらで行づまり、自由な働きが御座らぬわ。烏が水へ入って、鶺鴒のごとくに自由な働きがないと、同じ事でござる故、弟子共には、皆堅くいましめて、法を説かせませぬ。」(上の二十六)

尤も、仏在世にも、悪人が無いでもござらなんだ、律宗の二百五十戒は、仏弟子二百五十人の悪い事を一々上げて、法末の沙門いましめのために、二百五十戒が出来ましたれば、八万四千人の仏の弟子の中から撰み出して、漸と二百五十人でござる。誠にこの二百五十人の中、多くは阿羅漢の果を得、六神通の衆でござるぞいの。只今は法末とは云ひながら、日本に八万四千の出家中から選び出して、善知識が二百五十人有りはしますまい。たとひ御座っても、六神通が御座らうや。六神通はなくとも、せめて天眼通なりとも有れば能うござれども、御座らぬ。また、一つの天眼通

は御座らずとも、今日、人を見る眼が開けた能き僧が、一人も御座らぬ。若し、一人明眼の能き僧が出やりましたらば、十方の衆生を度しませうが、今時は、このやうな出家は一人も御座らぬ。(上の三十一)

出雲の国の俗人独参して、禪師に問うて曰く、禪師様の如くに悟りますれば、三世が手の内を見るやうに見えませうか、何と左様でござりまするか、と云ふ。

禪師の御答に、御手前の問は、身共が如くに悟れば、三世が手の内を見るがごとくに見ゆるか、との問ぢゃの。

俗、いかにも左様でござりまする。

禪師の云く、夫は問ひ置きに問ふか。又、今、俄かに入つて問ひやるか。

俗の云く、別して、今俄かに入つて問ひは仕りませぬが、不斗存じよりました程に、御問ひ申上まする、と云ふ。

禪師云く、それなれば、身共が身の上の事を、問うてもらはいても苦しからず。また、三世の見ゆる事の間は、遅くても大事な事ぢゃ程に、先づ当分入用なる御手前の上を御極めやれ。御手前の上を極めやらぬ内に、身共が如何程、見ゆると云うて聞かせても、御手前が知り分けず、見えず、済まぬ故に、受取りはしやらぬわ。さて、縦ひ受取つてからが、身共が、今云うた言葉を証拠にしてお居やれば、そなたの三世を見やつたでなければ、御手前の為めにならぬわ。さて、御手前の上を極めやれば、見えぬ事も、見ゆる事も、御手前がでに、独り埒が明いて、知れる事ぢゃぞいの。今日の上に、先づ入用の御手前の上を、極めずにおいて、尋ねいでも苦しからぬ末な三世が、見ゆるかと問ひやる事は、脇かせぎ、脇せんさくといふもので、身共が宝を、身共にかぞへてたもるやうなもので、御手前の物には、半銭も成りませぬわいの。(以下略)(上の三十八)

これらの引用から、まず注目されることは、六神通について述べた後で、せめて天眼通があればと言ひ、つづいて天眼通がなくても、「人を見る眼が開けた能き僧があれば」と述べる点である。

この引用ではっきりすることは、「人を見る眼が開ける」とは天眼通とは異なるということである。

盤珪禪師には、少なくとも天眼通があったと考えられる記述がある。その種のものの中で、最も信頼のおけるのは、祖仁逸山の『仏智弘濟禪師行業略記』<sup>(註9)</sup>における、次のような記述である。

師玉竜菴居の時、一日雲甫和尚病気の事通知し玉ひ、省覲せん<sup>(註10)</sup>と欲す。同社十数人あり。其内大愚和尚の弟子仙首座、是を聞て曰、爰に居て雲甫病気の事を知れりや。師曰、知る。仙曰、咄哉、売僧の漢。我も相伴ひ大愚を省せん、とて、師と同じく発足す。途中にて師又曰、大坂に於て我旧知某が妻、即今死去すと。仙聞て曰、是売僧と。遂に大坂に着す。師、直に旧知の家に到る。亭主迎接して曰、愚妻三日以前死去す。病中も師の事を志慕せり。今日不思議の尊來、因縁相合へり。一片の香供養願ひ奉ると、師、仙ヲ顧テ曰、何と売僧か。仙驚嘆して曰、我、此行大愚を省し畢らば、一生隨侍せん、と、約して去る。程無く死去す。(『仏智弘濟禪師行業略記』から)

また、『玄旨軒眼目』<sup>(註10)</sup>の中の、祖領の次のような書込も参考とならう。

師その後。故郷へ歸りて數年閉關するに一丈四方の屋を造り、牢の如くにして、椀の入るほど壁に穴をあけて戸の入口も土で塞き出入することなし。食は二時に壁のあけたる所の一尺四方の丸き穴より入る、食事畢れば、又椀を穴より出し、大小便利は外の厠へ内よ

りと、なふるやうに拵へ、おくなり。扱て右のつとめは此の内の受と云ふなり、或る時壁の穴の端に何やら反古がちらちらしてあったれども、それも氣がつかすにゐたが禪師のそれを取て見やれとあるゆゑ、取て見れば、十日も二十日も後の事が來らぬことが書きつけて、そんじょそよ幾日の日は、どこから何を來るの、或は伊豫から使者が、いくつかの日はくるが、何の用で來ると云ふことか心覺にあるに、一度も違はず、いづれ不思議なことであつたと隨侍の人へのはなしなり（『玄旨軒眼目』禪林叢書本による）

この引用で注意しなければならないことは、方一丈四方の小屋の中での修業されたのは、開悟前のことなので、この文章通りとすれば、すでに、開悟の前の或る時期から、予知力を持たれたこととなる。

盤珪禪師に天眼通があるか否かについては、周囲の人々にとって、当時からすでに問題となっていたのだろう。

大鼎禪圭編『正眼国師逸事状』<sup>(註11)</sup>には、次のように述べている。

師もと通力あり。濃に在りて大坂の事を言ひ、播に在りて大洲の事を言ふ。其言惑はず。蓋し應縁中において時々これを發す。潜巖龍公曰はく、「師、人に異ならず、而して人に異なるに似たり。神通妙用、師において何かあらんや。人をしてこれを疑はしむ」と。師黙して容る、二び言はず焉。（原漢文）（『正眼国師逸事状』から）

では何故に、盤珪禪師は、少なくとも晩年において、「天眼通はない、またあっても用いない。」と言われるようになったのだろうか。

普通に考えられることは、第1には、天眼通と言われるものが、次の生死自在についての説明にも出てくるように、法眼が開けるとは別の問題であり、或る種の修業の結果とし

て、禪の場合には、マニプーラ・チャクラとかアージュニャー・チャクラが目覚めることによって得られた超能力、また場合によっては或る種の靈能力の結果である場合があり、問題の混同をさけるために天眼通はないと言われたと考えられること。第2には、不生という独特の易行を、その引用は省略するが、法語の各所に説かれる（とくに『仏智弘法濟禪師法語』の中の谷川の水をくんで來るとえなど）ように、あえて修業の功による天眼通と関係させることをさけたということ。また第3には、諸仏のもとに居るという〈不生〉の場には、自づから「人を見る眼が開ける」という新たな独特な主張から來る当然の結果であるとも言える。これらの理由から、誤解されやすい天眼通については、述べられるのを止められたのではないだろうか。

もっとも、これらのことは黃檗希運禪師の例をまつまでもなく（『景德伝灯録・第九卷』および『碧巖録』第十一則の評唱）超常現象に対する、禪の立場からする一般的な態度であることは改めて述べるまでもない。

最後に、もう一つだけ、生死についての独特な見方について考えてみよう。

又、生死自在と申す事に、世間の人が、得て誤ることでござる。或は前日より日限を極めて置いて死し、又何月何日に死なうと云ひて、其期に病なくして、成程たしかに死にまし（たり）、或は、日を延べ月を延べ死にまするたぐひを、生死自在と心得る人が多うござる。身共も亦、是を生死自在でないとは云ひませぬ。自在な事は甚だ自在でござる。然れども是等は、人々修行の力に依つてのことでござれば、道眼の開けぬ人も、まますることござる。又、凡俗の上にも、まます御座る事なれば、死を知ることは知れども、道眼ははまだ開けませぬ故に、此義を是とも云へませぬわ。不生の人は、生死を越えて居まする。さて扱いづれも、此の生死を越えて居るとは、どうした

事かと思はしゃらうが、不生な物は不滅でござる。其の滅せぬ物の、死ぬるといふことは御座らぬによって、生死を越えて居るといふ事でござれば、身共は、起滅に預らずして死にまするを、生死自在の人とは云ひまする。又、生死は二六時中に有って、人寿一度、臨終の時計りの義ではござらぬ。起滅の生死に預らずして生きらるる程に、何れも生き又死なる程に、死が来らば、今にても死ぬるやうに、いつ死んでも大事なやうにして平生居まする人を、生死自在の人と云ふ。又は、靈明なる不生の仏心を決定の人とは云ひまする。そんじょ幾日の何時に死なうなどと、思うたり、云ったりするといふことは、何と窮窟な事ではござらぬかいの。(上の二十)

又、生死即涅槃といふ事が御座る。是亦、生死に預った事でござるわ。生死の上、取も直さず涅槃といふ事でござらぬ。それ如何にと云ひまするに、人々親の産み与へられた仏心が、今日一切事を、不生で調ふることを、合点が参らぬ故でござるわ。文字言句に預りて、外に生死涅槃を求めて、せんさくしまする故、不生の仏心を生死起滅の念に替へて、二六時中、生死の上の働きなれば、誠に一日片時も安穩な日のない事を思ひまして、笑止な事でごさる。仏心が不生で万事調うて居ますれば、生死も涅槃も知りませぬ。不生の場からは、生死も涅槃も、皆、跡の詮議といふものでござる。かうした事故に、昨日迄も起滅に預った人にて、今日よりして、能く其非を知って、不生の仏心を三毒に仕替へず、生死起滅に預らず、不生の仏心で居て、四大分散の時も、其の分散に任せて貧著せず死にまする人を、生死即涅槃の人と云ひ、又、生死自在の人とも云ひまする。(上の二十一)

不生であることは、生死自在であることであり、そこには何も窮窟なことはない。

## おわりに

本稿では、「不徹庵本系法語」の特徴について、A本とC本との比較、さらに『竜門寺本』や『御示聞書』などの元禄三年の法語の筆録との比較を通じて考えてきた。

すでに、たびたび述べてきた様に、「不徹庵本系法語」には、伝統的な禅行為や禅思想、また仏教一般との関連で〈不生〉について説明される部分が多く含まれており、その筆録された場所や聴衆の特徴なども明らかにし難いが、私共に盤珪禅師の〈不生〉について考える手掛りを、比較的ナマのままで提供してくれる点で貴重である。

盤珪禅について考える際には、当然のことながら「身どもは仏法をも説かず、禅法をも説かず」とする、晩年または壮年期以降の立場から考えることが必要であり、このことは一つの可能性、一つの新たな出発を私共に要請する。そしてそのことが、どんな豊かな結果をもたらすかは、私共に果せられた、これからの課題である。

新たな可能性として、筆者は単に禅や仏教にとどまらず、他の信仰体系に通ずる立場を考えている。

〈不生〉であることは、ヤスパースの言葉をかりれば、人間の包括者への飛躍 (der Aufschwung des Menschen in das Umgreifendes) であり、存在意識 (Seinsbewußtsein) の変革である。そしてさらに「身どもは三寸 (舌のこと) を使い得たり」と述べられるように、言葉により、それも平話 (日常言語と解釈しよう) により語られることが、盤珪禅の特色であることは、改めて述べるまでもない。

最後に、もう一つだけ『不徹庵本』から、盤珪禅師の言葉を引用しておこう。

また皆の衆が、修行の、坐禅のとござって、悟り出さんと思はしゃって、力を出して修行するは、大きな誤りでござる。一切諸仏の





心と、各の仏心と、二つは御座らぬに、悟りたいと思はしければ、悟る人と、悟らるる物と、二つに成ります。また、少しにても悟りたいと思ふ心があれば、はや不生の場を退き、仏心に背きます。(下の二)

この言葉は、主観と客観との分裂について述べるもので、〈不生なる仏心〉を第一次的に包括者として考えていることを示している。

なお、包括者論からみた〈不生〉の意味については、あらためて考察したい。

写真説明、(筆者所持本、本文でC本とよんだもの。

「不徹庵本」と同系統の寫本を含む)

1は、表紙はうすねずみ色。水玉模様。縦23.5cm、横17.7cm。奥書等は一切ない。本文は55紙。

2は、冒頭部分。本文でも述べたように応問の冒頭部分。

3は、応問部分の末尾と、「不徹庵本」と同系統の法語の冒頭部分との間に不生偈や和歌などがあり、はじめから此の順序であることが知られる。

4は、同上の法語の末尾と、「うす引歌」

5は、4につづいて「うす引歌」合計で33種が記載。

紙質等から見て江戸末期か。保存状況は極めて良好。

#### 注

注1 藤本遯重編『盤珪禪師法語集』春秋社、1971年刊。

注2 赤尾龍治編『盤珪禪師全集』大蔵出版社、1976年刊。

注3 鈴木大拙著『禅思想史研究(1)盤珪禅』岩波書店、1943年。『鈴木大拙全集』第1巻、1968年刊に収められる。

注4 鈴木大拙著『盤珪の不生禅、禅経験の研究序説』弘文堂、1940年刊。上記全集同巻などに収録。

注5 鈴木大拙、古田紹欽共編『盤珪禅の研究』、山喜房仏書林、1942年刊。

注6 注1、注2等に収められる。

注7 注1、注2等に収められる。

注8 藤本遯重著『盤珪国師の研究』春秋社、1971年刊。

注9 注1、注2等に収められる。

注10 注1、注2等に収められる。また別本は森大狂編『禅林叢書第一巻』光融館、1897年刊に収められる。今回の引用は和文で書かれた後者による。

注11 注1、注2等に収められる。

盤珪禪師についての文献は、前稿に基本文献としてあげた。

1991年10月10日記