

学位（課程博士）請求論文

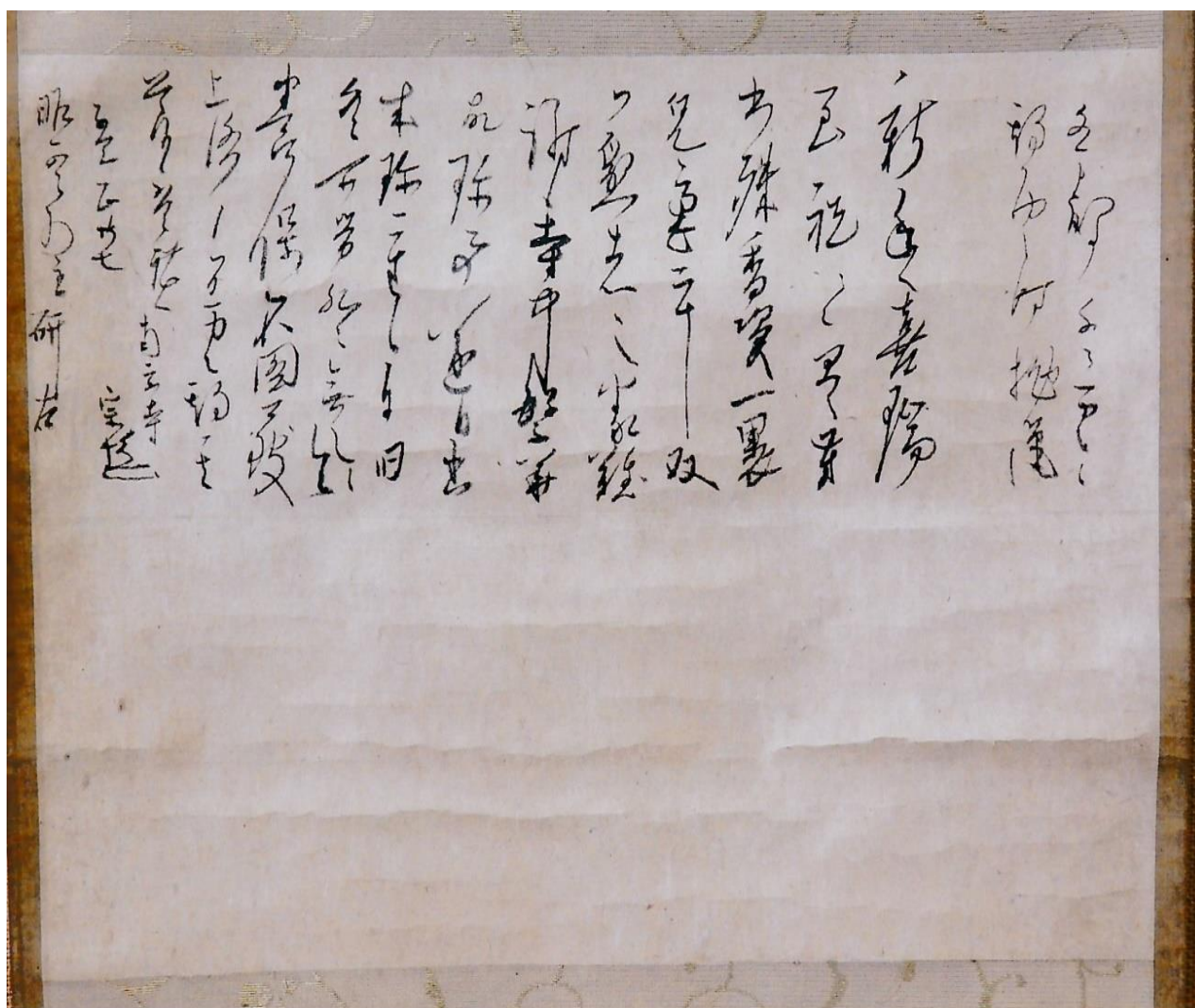
武藝と禅

澤菴禅・「如今の開覚」に於ける「義」と「己」の劍禅一如

Martial Arts and Zen : 'Ken - Zen Ichinyo' (One and the
Sameness of Swordsmanship and Zen) of "Reason" and
"the Self" as a Basis for Attaining Spiritual
Enlightenment of the Present through Takuan Zen
Meditation

2126503 表西 政人

平成二十九(17)年十二月三十一日提出



(大旨)

「新年嘉瑞を祝している。御香を贈って貰った御礼と共に寺の中が良い香りになっている」等と記述されている。「南宗寺 宗彭(花押)」とある。

尚、前二行は追伸(当時の慣例)であり、「冬の都には沢山の楽しい事がある」と記され、筆を抛っている。

口絵 『澤菴和尚消息文』 (直筆)

賀茂別かもわけい 雷いかづち 神社じんじや(=京都・上賀茂神社) 社家伝来

大正天皇御大典記念・平安道場(旧大日本武徳京都支部武徳殿)が青蓮院・將軍塚(京都)に移築され、平成二六年10月4日に「青龍殿」として落慶法要が執り行われたのを記念して賀茂県主同族会会員・月本一武氏に贈られ、現在同家蔵。

武芸と禅 澤菴禅・「如今の開覚」に於ける「義」と「己」の劍禅一如

【口絵】

目次

序章

第一節 武藝と柔劍術「万芸一心に有り」

第二節 禅と澤菴『不動智神妙録』の劍禅一如

第三節 研究方法

引用文献及び註

第一章 『東海和尚紀念録』に觀る澤菴

第一節 澤菴

第一項 澤菴の文書

第二項 澤菴の年譜行状

〔一〕 宗朝の序と澤菴の出自

〔二〕 澤菴の仏道門と春翁・秀喜・宗彭・澤菴

〔三〕 大徳寺第一座と伶牙利舌漢、眞跨竈児

(17) 〵 (1)
(19) 〵 (16)

3 2 2 2 2 1 1 1 1 9 3 2
2 6 5 4 1 1 2 1 1 頁 頁 頁 頁 頁 頁 頁 頁 頁 頁 頁 頁

〔四〕 大徳寺第一五三世	(20)	3	3
〔五〕 紫衣の事	(21) 〵 (32)	3	4
〔六〕 東海寺澤菴和尚	(33) 〵 (40)	4	1
〔七〕 夢一文字	(41) 〵 (43)	4	9
〔八〕 年譜行状に観る澤菴		5	5
(1) 道門の師		5	5
(2) 「義」に就いて		5	5
(3) 「如今」に就いて		5	6
(4) 『金剛般若経』と夢一文字		5	6
小括		5	7
引用文献及び註		5	8
第二章 澤菴と武藝、其の内なる「不動智」		6	3
第一節 柔術に就いて		6	5
第一項 柔術・渋川流と天神真楊流		6	5
第二項 柔術の起源、そして起倒流と嘉納治五郎		6	6
第三項 柔の名儀(義)		7	5
第四項 柔術の内容		7	6
第二節 柔術と剣術に通底する「不動智」		7	8
第一項 『不動智神妙録』の項目		7	8
第二項 竹内流『無名住地煩悩(悩)と諸仏不動知』と澤菴の『不動智神妙録』経 <small>たて</small> の対比、分析、考察、其の連綿性		8	0

第三項	澤菴と起倒流、緯 <small>よこ</small> の連続性	89頁
小括		97頁
引用文献及び註		98頁
第三章	武藝と禪	101頁
第一節	武藝と禪における結び付きの関係性に就いて	103頁
第二節	浄土宗と武士	108頁
第三節	禪宗と武士	114頁
小括		117頁
引用文献及び註		118頁
第四章	澤菴『玲瓏集』依り「如今の開覚」と「義」の劍禪一如	121頁
第一節	『玲瓏集』の「一遍上人の法灯国師参禅」	124頁
第二節	『一遍上人語録』の「一遍上人の法灯国師参禅」と浄土宗「来生の開覚」	127頁
第三節	『無門関・禅箴』の「念起即覚」	136頁
第四節	『無門関』・「即心即仏」の提起く南無阿弥陀仏なむあみだ仏	141頁
第一項	『無門関』の特質	145頁
第二項	『無門関』と『臨濟録』の関係に就いて	146頁
第五節	『無門関』第三〇則・「即心即仏」、第三三則「非心非仏」	149頁
第一項	『無門関』第三〇則・「即心即仏」	149頁
第二項	『無門関』第三三則「非心非仏」	152頁
第六節	唯心の浄土、己心の弥陀と「如今の開覚」	156頁

第一項	唯心の浄土、己心の弥陀	156頁
第二項	『臨濟録』依り「如今」の義に就いて	157頁
第三項	鈴木正三『驢鞍橋・中』依り過去・現在・未来の区分	161頁
第四項	「如今」と『碧巖録』第一則「武帝問達磨」	163頁
第七節	『安心法門』依り、「廓然無聖」と「如今の開覚」	166頁
第八節	『玲瓏集』依り「義」の本義、「公」に於ける「君臣の道」	168頁
第一項	「神の道」と「君臣の道」	168頁
第二項	「主と云う道」、「臣たる道」	170頁
第三項	「君臣主従の道」く主への「義」	171頁
第九節	『玲瓏集』と「如今の開覚」、そして「義」の劍禅一如	176頁
小括		181頁
引用文献及び註		182頁
第五章	澤菴『不動智神妙録』依り「如今の開覚」と「己」の劍禅一如	189頁
第一節	「仏法」・「禅」・「貴殿の兵法に於て」と云う三つの述語 (technical term)	191頁
第二節	止まる心 <small>とど</small> く 無明住地煩惱	194頁
第三節	止めぬ心 <small>とど</small>	197頁
第一項	「如今の開覚」と「不動智」	197頁
第二項	急水上打毬子、念々不停留	199頁
第三項	前後際斷	200頁
第四節	千手観音と即心即仏・非心非仏に観る「己」の劍禅一如の本義	202頁
第一項	貴殿の兵術の心正しければ (19)	202頁

第二項	諸仏不動智②	202
第五節	「己」に於ける劍禪一如の体	205
第一項	「己」の劍禪一如の体	205
第二項	「無心の心」と『菩提達摩無心論』	210
第六節	「己」の劍禪一如の用	218
第一項	事理の修行	218
第二項	具不退轉く心の持ち方の修行	220
第三項	心の置き所の修行	221
第七節	「己」の劍禪一如の極意	225
第一項	間髪を容れず、石火の機く極意	225
第二項	水上の胡蘆子を打つ、捺着即轉く達人の心	232
第三項	求放心（孟子）と心要放（邵康節）・具放心（中峰）く至極の時	233
第四項	應無所住、而生其心く至極の位	236
第五項	敬（敬白）、主一無適 ^{せき} ・一心不乱―即心即仏と、應無所住而生其心（至極の位）―非心非仏	245
第六項	「應無所住而生其心」と「己」の劍禪一如	246
第八節	「己」の劍禪一如　く「忠」	248
小括		254
引用文献及び註		256
第六章（結）		265
第一節	論旨	267
第二節	武藝と禪く「不動智」と現代柔道	277

史料	参考文献	論文	辞書	年表	口絵
.....
2	2	2	2	2	2
7	8	8	8	8	7
9	3	6	7	9	9
頁	頁	頁	頁	頁	頁

序 章

第一節

武藝と柔剣術「万芸一心に有り」

「武藝」は、武術である柔術、剣術を含むものの総称である。柔道の流祖嘉納治五郎は柔術各派を統合して、日本傳講道館柔道を創始した。嘉納治五郎（万延元年・一八六〇年一〇月一八日〜昭和十三年・一九三八年）は、兵庫県東灘区御影の出身で一八八一年東京大学卒業後、翌年の一八八二年講道館柔道を興した。論者は此の日本傳講道館柔道を履むものである¹。現在では「剣柔道」と云うよりも、「柔剣道」と呼ばれる事が多い。

武藝に於ける柔術と剣術の關係に就いて、柔術の古文書竹内流『兵法初心手引草』では、

士^しとしては、剣術を遣うと雖も亦^{ふと}躰術を習ずばあるべからず。夫れ士は兵器を離ずは常なると雖も、殿上伺い候或いは、劍を帶ざる浴室程骸の時、利器之力を借こと難し。此時に^{あたり}當て、剛賊を挫く妙業が之の如である。²

と述べられており、同じく『兵法初心手引草』では、

万芸一心に有といふ³

と記述されており、武士の行ずる武藝として剣術、柔術を含む躰術があるものとして、兵法者の初心の手引書に示されている。

第二節

禅々澤菴『不動智神妙録』の劍禅一如

扱、澤菴に依ると「不動智」は、

諸佛不動智

と申す事。不動とは、うごかずといふ文字にて候。智は智慧の智にて候。不動と申し候ても、石か木かのやうに、無性なる義理にてはなく候。向ふへも、左へも、右へも、十方八方へ、心は動き度きやうに動きながら、卒度も止らぬ心を、不動智と申し候。
4

と記述されている。

此の「不動智」を中村元は、「動揺しない心（地持経）」（尚、「覚・かく、さとり」は、さどりの智慧）⁵と義し、復『日本語大辞典』では、「仏語である。本来衆生に備わっている仏の智慧であり、限無く活動しながら不動である正しい智慧（八十華嚴経・一八、⁶不動智神妙録）。」と義している。

因って「不動智」とは、外界の煩惱に惑わされない、明らかで正しい智慧と云う事であり、柔術古文書に於ける「不動智」を研究してゆくと、『不動智神妙録』依り以降の文書^{もん}には、澤菴が同書で著述したのと同じ内容が散見され、何よりも核心として述べられている事が、注目されるのである。

其の一例として真之神道流『九箇条之極意』気骸之事では、

気骸之事

一 気は躰の充る所也。気のおこるを陽といひ、おさまるを陰と云。当流専ら気あつかひを教て業をなせしむるといへども、気といひて顕れたるものにあらず。躰の備へあしければ、其気も随てついたりみ出来て全からず、平生安座したる形は理気満々として安躰無事なり。然るに所作をなしうごきする時、其業につれて、或は左にかたより右にかたより、終に平生の気を損ず。此故に、当流に秘して教る所は己が方寸の元気をやしなひ、物に心をとめず其基となる所を健固にして守れば、業をなすに至てうごき働くといへども、根本とするの元気たちすわつて正直故に、用る所の気自由自在にして、左に力を入れ共右のむなしき事なく、右を働かせ共左のうろなる事なく、前後又同じ。起居動静ともに常遍の平気と成、是則不動地^(智)なり。兵書に云、有^三不^レ負備、有^三可^レ勝謀、又聖言に克己と云にかよべき、己にかつて、躰正しき時は千万人に勝の理ならん。

7 気十方にみちて、かけたる方無し。能みちて動ざるが如し、是を不動地^(智)と云。小兒之こまを廻す、能まはる時は反て不動がごとし。

と記述されている。

当流に秘して教える所は己が方寸（心中）の元気を養って、気を自由自在にして左右前後うろなる（移）事ないようになくなくてはならない。そうすれば起居動静共に常遍（つねにまんべんなく広がる）の平気と成り、是則不動地（智）と云う。亦、気十方に満ちて欠ける所無し。能く満ちて動かざるが如し、是を不動地（智）と云う。譬えば小兒の独樂を廻す時、能く廻る時はかえって、不動のようである。

柔術古文書に柔術の秘して教える所として、澤菴の『不動智神妙録』の不動智が述べられているのである。茲に其の一例を示した。

此の事を動機として更に研究を進めて柔術古文書から剣術古文書を辿ってゆくと、其の源流である澤菴が『不動智神

『妙録』で主眼とする劍禅一如に辿り着くのである。

抑抑、劍禅一如の文字通りの意に就いて、武藝家でもある鎌田茂雄は、自身の論文『禅⁸』で、

劍の極意と禅の無心とは一致するものである。

と述べている。

亦、劍禅一如に就いて先行研究書である禪學會編『澤菴禪師之研究』「澤菴和尚と教育」で西義雄は、

『不動智神妙録』は禪旨によりて劍の至道を設ける⁹

と述べており、「劍禅一如」の義を定めている。

澤菴禅に於いては、不動智を本とした「如今の開覚」に於ける、

(1) 「義」の劍禅一如 —— 五蘊の「識蘊」依り劍の武藝者は、行なおうとする「行蘊」に意識（「識蘊」）・心が作用し、「義」としての対象である「主」を心に持つものである。其の事を澤菴は『玲瓏集』で「物に応じて形を現すこと、水中の月の如しであると、佛とける也¹⁰」と記述しており、「義」と云う見地に於ける武藝者の劍と禅心（仏法の教えを本とした、心の作用）が、一如となる事を述べている。（第四章・一七八頁※118） —— と、

(2) 「己」の劍禅一如に分別される。

更に、(2) 「己」の劍禅一如の就いては、

(一段目) 「応無所住而生其心」を「上手の位」の極意として位置付け「佛法はよく一物にして其の理を顯すものである（第六章二七二頁⑥）」とし、(二段目) 「如今の開覚」と云える「不動智」を本義（根本となる大事な意義）として、「忠」なる劍禅一如を「大忠」なるものとして本務（本来のつとめ）と義するのである（第六章二七四頁⑩）と云う（二段構えの思想）となっている。

戦国末期（一五六八年、織田信長入京の頃）から、争い依り世情が落ち着きを見せる江戸初期に於ける武藝思想の転換期を澤菴は禅を本もととして、「義」と「己」の劍禅一如を示しているのである。近世初期の武藝に於ける澤菴禅の特質と云えるものである。

此の様な事を背景として、澤菴の説く劍禅一如とはどのような思惟が構築された結果として為されたものであるのかと云う事に就いて、「如今の開覚」に於ける「義」と「己」の劍禅一如と云う主題を提示して是を明める事を目的として考察し、本論では述べてゆく事とする。

第三節

研究方法

本論文に於ける研究動機、背景、目的は既に述べたとおりである。研究方法としては武藝、禅の古文書及び関連の文献依り引拠分析し、考察を加えて論証するものとする。

先行研究としては前述の禪學會編『澤菴禪師之研究』が、澤菴の思惟の根底を流れる基本的な考え方として捉えられ、研究されている。

茲に集められた研究論文としては、①西義雄「澤菴和尚と教育」

②市川白弦「澤菴和尚の論理と倫理」

③柴野恭堂「澤菴禪師の思想について―絶対に生きる三つの面―」

④林岱雲「澤菴和尚傳」

⑤古田紹欽「澤菴和尚の死」

が、五人の論者に依って取り上げられている。昭和一九年の当時に三〇〇〇冊が発刊された貴重な文献であり、本論文を考えるうえでの基調とする事に相応しい「澤菴研究論文集」と呼べるものである。

扱、論者の表記としては「澤菴」を用いる事とし、その他は成書の表記を用いる事とする。底なるには、『東海和尚

『紀念録』・「古鏡印證之語及澤菴號を授く¹¹」と記述され、正統では「澤菴」と表記するが為である。

亦、最近の先行研究（平成二一年梓行）としては、アレキサンダー・ベネット『武士と精神^{エトス}とその歩み―武士道の社会思想的考察―』がある。此の論文「柳生宗矩と活人剣^{かつじんけん}・殺人刀^{せつにんとう}」の冒頭に於いてアレキサンダー・ベネットは、

武士が戦^{いくさ}に関与しなくても、自分たちを武人とみなすことができような論法に大きな貢献を果たしたのは、二代将軍秀忠と三代将軍家光の兵法師範であった柳生宗矩である。宗矩は、寛永九年（一六三二）に著した『兵法家伝書』は、戦^{いくさ}固有の免れがたい弊害について臨濟宗の僧澤庵宗彭に意見を聞いたり、仏語や儒教の用語、能の表現を利用し、争いが無いことが優れた支配者であることの証であるという論理を構築している¹²。

と記述している。

問題点とするところは、「臨濟宗の僧澤庵宗彭に意見を聞いたり」と述べられている箇所であり、此の事こそが劍禅一如の原点であるにも拘わらず、古文書に依る裏付けに基づく具体的考察が論述されていないのである。

右に述べたとおり、本論文の基調とする禪學會編『澤菴禪師之研究』及び、アレキサンダー・ベネット『武士と精神^{エトス}とその歩み―武士道の社会思想的考察―』の先行研究論文では、論者の主題とする「如今の開覚」に於ける「義」と「己」の劍禅一如に就いては論述されておらず、此の視点からの研究が求められる事となる。

此れを古文書に依り分析、考察、論証する事は、柔術、劍術に通底する理である澤菴の劍禅一如を明らかにする事となり、此の事が本論文の研究成果となせるものである。

引用文献及び註

- 1 允許状内容 日本傳講道館柔道ノ修行ニ精力ヲ盡シ大ニ其ノ進歩ヲ見タリ依テ參段ニ列ス向後益々研磨可有之者也平成十一年四月廿九日講道館長 嘉納行光（一九九一年）
- 2 編者 今村嘉雄 『日本武道全集・五 柔術・空手・拳法・合気術』 人物往来社 一九六六年
一〇二頁ℓ一二〇ℓ一四
- 3 同前 九〇頁ℓ五〇ℓ六
- 4 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年 底本『澤庵和尚全集』（功芸社） 一九二九年
『澤庵和尚全集』 編纂者 澤庵和尚全集刊行會 功藝社 一九二九年
第五輯所収『不動智神妙録』 二頁ℓ一二〇三頁ℓ四（文字が異体文字となるので、図版を以って引用に代えた。以下、必要に応じて此の体裁を取る。）
- 5 中村元 佛教語大辞典縮刷版 東京書籍 一九八五年 一一七〇頁 「不動智」の項参照
「悟」の項 四五四頁 覚悟。証悟。真理に目覚めること。また、その体験の自覚的内容を云う。真実の智慧。古くは智（『神代紀』上二九）また知（『仁徳紀』）を、さとりと訓じた。〈『源氏物語』橋姫〉〈慈雲『短編法語』〉
「覚」の項 四五四頁 前項に同じ。↓かく〈『沙石集』（九）〉
「覚」の項 一七五頁 ⑤さとりの智慧。心が妄念を離れた状態。仏の絶対の智。[buddhi]〈『有部律破僧事』六卷①二四卷一二七下：GPs. s. 144〉。〈『要集』八二〉⑥心の本性に対する、覚知・智慧・靈知・さとり。心の本体は一切の差別的な妄念を完全に離れている。一切のさとりと迷いの世界とを通じて等しく無差別で、変化することがない。覚は浄法であり、不生不滅である。浄法からみて心生滅を明かす。真如如来蔵と異ならない。不覚の対。心性が妄念を離れて、そのはたらきが朗然たること。〈『起信論』①三二卷五七六中〉
- 6 発行者 相賀徹夫 『日本国語大辞典』 日本大辞典刊行会編集 小学館 一九七四年
第一七卷 四五二頁 「不動智」の項参照

7 前掲書2 四一七頁の七〇一七

『九箇条之極意』の年代に就いて、前掲書2・二六頁の二三では「楊心流(二) これは山本民左衛門英早が流祖である。」と記述され、同書二七頁の七では「天神真楊流(中略) いわば楊心流と直神道流(楊心流(二))とを合一したわけである。」とあり、同書四〇五頁図版『真之神道流上檀卷』(青木家蔵)では、山本民左衛門の署名と莫早(花押)があり、日付は安永八巳亥年(一七七九年)十一月となっている。次に同書の編集では、『柔術秘学妙』があり、そして『九箇条之極意』の記載順となっているが、其処には日付は認められない。

8 『ブリタニカ国際大百科事典』 フランク・B・ギブニー ティービーエスブリタニカ 一九八八年
四六〇頁中段の二二〇一七

9 編著者 西義雄 『禪學會編・澤菴禪師之研究』 大東出版社 一九四四年(三〇〇〇部) 三三三頁の二三

10 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年

底本『澤庵和尚全集』(功芸社) 一九二九年 第五輯所収『玲瓏集』 七頁の二

11 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年 底本『澤庵和尚全集』(功芸社) 一九二九年

『澤庵和尚全集』 編纂者 澤庵和尚全集刊行會 功藝社 一九二九年 第六輯所収『東海和尚記念録』 一〇頁の九

12 アレキサンダー・ベネット 『武士の精神とその歩み―武士道の社会思想的考察―』 思文閣出版 二〇〇九年
(底本二〇〇一年・京都大学人間・環境学研究科博士論文) 一三六頁の二五〇一三七頁の四

【註】尚、一四頁の二二一六の二七に記述する様に本文中の※は「引用文献及び註」として、亦第一章以降●は行間の区切りの記号として表記した。以下、必要に応じて此の体裁を取る。

復、外国語(英語)指導 荒木康裕

第一章

『東海和尚紀念録』に觀る澤菴

第一節

澤菴

第一項 澤菴の文書

東海和尚澤菴宗彭（一五七三年～一六四五年）は、細川家の三斎忠興（一五六三年～一六四五年）、母はガラシヤで忠興の次男忠利（一五八六年～一六四一年）、忠利の長男で肥後守光尚（一六一九年～一六四九年）の三世に亘り道契があった。その為、細川家書庫には東海開山澤菴和尚の分籍、墨跡が多く秘在した。大正一二年（一九二三年）九月一日正午直前に起きた関東大震災を機として、時の護立（一八八三年～一九七〇年）の志により、此の珍襲された文化的遺産とも呼べる古文書類は、大正一三年から五年の拮据を経て、校勘の後、排印されたのである。本論文に於いて基幹的引書とする『澤菴和尚全集』¹は、此の排印された書冊を底本としている。

澤菴は、意学（禅学）は勿論の事、武藝、茶道、医方、佛典は元依り、佛道、神道、儒教や老壯の学識にも造詣深く、軼才を揮い自己の学知せるものとした。

主たる著述書に依り澤菴の人物像を窺い得るので、其の概要を示す事とする。

① 『不動智神妙録』

寛永一五年・一六三八年頃、六六歳（日本文化総合年表）の時の記である。² 柳生但馬守宗矩に示せるものにして、剣道に依りて必要を説示し、古來武林の間に秘重されしものなり。この書數種の異本あり、柳生家に傳ふるものに従えり。³ 一四編依り成り、「劍禅一如」を説いている。本論文第五章にて、主として引拠す。

② 『太阿記』

この記もまた剣道を假りて必要を説示し、また自ら鈔をも添えたり。これも智神録と同じく柳生氏の爲めに作れりと傳ふれとも確かならず。⁴ 六編依り成り、「劍の妙理」を説いている。

③ 『安心法門』

澤菴和尚か參徒の爲に小室六門宗の中の安心法門を提唱したる時の手稿なり。蓋し中年後の作なるべし。眞蹟本を以て一校を加ふ。⁵

④ 『玲瓏集』

この集は、澤菴和尚の手鈔（自分の手で書いたもの）にして、參徒等に示せるもの、蓋し晩年のものなり。東海藏の眞本より取れり。⁶ 本論文第四章にて、主として引拠す。

⑤ 『東海夜話』二卷

澤菴和尚か左右の侍者等に垂示せしものなり。東海寺に在りし時の夜話とは云ふべからず、泉南さては本嶠に在りし時のものもあるべし。こは、和尚か手づから録したるものあり、はた侍者か筆受したるものも相混せるものと知へし。坊間に傳ふる玲瓏隨筆といへる書は、狡兒かこの書より抄出して、妄に字句を改めたるものにて、大に眞面目に失却せり。⁷

⑥ 『理氣差別論』

澤菴和尚四九歳の時の作なり。左右の侍者の爲に作れり。一を理名并（並）體辨（弁ずる）と云ひ一を氣名并體用辨と云へり。傳寫本數本を對照して一校を加ふ。⁸

⑦ 『結繩集』

玲瓏集と同じく晩年の手鈔に係る老婆徹悃（悃・まこと）の垂示多し。この書も同く東海藏の眞蹟本より取れり。⁹

⑧ 『醫說』

養生法を説示したり。積翠文庫の藏本に依て一校を加ふ。¹⁰

澤菴の医学は寛永二十一年（一六四四年）八月、京にいる門弟に送った『骨董録』と、三代將軍家光に対して説いたと考えられている『医説』に詳しく述べられている。『医説』に依れば、澤菴の医学は元代の名医朱丹溪の医学を学ぶ為に渡明した妙心寺の禅僧三喜の流れを汲むものである。田代三喜の医学は足利に立寄った相国寺の禅僧曲直瀬道三（一溪・正盛・翠竹斎）に伝えられる。道三は天文一四年（一五四五年）京に帰って還俗し、医療に従事する共に医書『啓迪集』を著わし、医学舎啓迪院を開いて弟子の教育にあたった。その為『醫説』では、「日本国大カタ皆道三流二成ヌル也。是が

當流也。丹溪ノ流也¹¹」と、澤菴の医学が三喜及び道三の流れに属するものである事が示されている。

亦、澤菴は道三から直接に医学を師事する機会があったようである。細川光尚の持病を見舞う澤菴の書状では、

先々御持病以外御痛候之處、御驗氣之由医候而、珍重存候。痔にて候由候。はず（蓮痔・痔瘻に同じ）にてハ無之候哉。痔にて候へハ、可然候。ウミ申由候間、はずにてハ無之候哉。ハスは永引申にて候間如何と存候。痔にて候ハハ、名與之藥、殊外工能にて、道三起請にて相傳候故、別人へハ申事不成候へ共、起請之罰は長老ニおわさせられる候事にて候間、申由候而、相傳候藥方書申候て進候。きうたく（休澤、細川家侍医）へ御相傳候而、調査させられ候へく候。

寛永一九年八月二八日¹²

とあり、道三からの相傳が述べられていると共に、細川光尚の主治医としての心遣いが述べられている¹³。

尚澤菴は、瘧（マラリア・註く当時の医学概念）を患った元和五（一六一九）年、針立（針医）に依る施術に依って快癒に向かい、其の病床に於いて針書「針記」を著しており、其の中に

人有^ニ疾病^一。則用^ニ針藥^一。假令藥者如^ニ智仁^一。
 針者如^レ兵。表^ニ智仁^一裏^レ兵。則剛柔備。
 〽元和五年九月
 書^ニ于病床下^一。桑宿宗彭¹⁴。

と記述しており、道三流の針術をも相承していた¹⁵。

⑨ 『語録拾遺』

澤菴が病床にて著した「針記」を含むものである¹⁶。

⑩ 『雑纂』

他の集にもれたる雑文、垂示、物語、謠曲の類を収めた¹⁷。

⑪ 『東海百首』

澤菴が泉州に住する壮年期に詠んだもので、鳥丸光廣の批點がある¹⁸。

⑫ 『菴百首』

澤菴が但馬の入佐山に庵居する四十八歳の時に詠んだもので、閑寂の興がある。參徒深見八郎兵衛の爲に筆を染めたものである¹⁹。

⑬ 『夢百首』

百首おのおの夢に寄せて詠んだもので、蓋し參徒に詠じたものである。細川侯爵家の眞跡本より取ったものである²⁰。主たる著述書の概略は以上の通りである。武藝から禅、理氣、医道、和歌等に就いての造詣が著述に依って表わされている。次項では、年譜行状に依り、澤菴の出自、行状を述べる事とする。

第二項 澤菴の年譜行状

澤菴は正保三年（一六四五年）、七三歳の一二月一日、寅時（午前四時）、「夢」の一字を書き、一衆に辞世の句としたとき、「年譜行状を筆作すること莫れ²¹」と遺誡したが、武野紹鷗の孫で受戒弟子の武野沙彌宗朝は、

躬ら遺誡數条を録し、諸門人に示す。蓋し以て師は天下の耆宿なり。豈に東海の一家訓を守る為に、永く天下後世の標模（標榜する模範）を廃せんや。後世に若し余と志を同じくして師の道風を追慕する者があれば、則ち此の書を校訂して其の繁衍（しげり広がる事）を刪^{さん}し（刪改・漢書芸文志「書物を整った形に纏め上げる」）、其の遺漏を補い以て世に行え、惟れ余の宿望の達する所なり。爾（おまえ達）、慶安庚寅（慶安三年・一六五〇年）秋九月一日誌す²²。

と『東海和尚紀念録』に記し、師澤菴の道風は東海の一家訓にするべきではなく、亦師の道風を追慕する者が此の書を刪改し、世に行つてもらふ事が私の宿願であるとして、編纂した主旨を述べている。

それでは沢菴の年譜行状に就いて、武藝と禪に関わりのある事柄を眼目に置き乍ら述べる事とする。

先ず澤菴の出自に就いて、宗朝の序より引拠する事とする。

「一」宗朝の序く澤菴の出自

(1) 受戒の弟子武野氏沙弥宗朝謹編の序

江戸品川の東海禪寺の開山沢菴大和尚は、諱は宗彭と云う。法を大徳寺の古鏡禪師一凍公に嗣いだ。俗性平で但馬国出石村の人である。師は榮貴を好まず、性枯淡であり、藜（あかざと云う草名、若葉は食用となる）羹（あつもの、煮たもの）が口に合いよく食した。葛布以外を着用しなかつた。行くに車輿を用いず、臥するに枕席を具しなかつた。初め大徳寺に居し、域比泉南の貴賤道俗が来皈（帰）した。師親疎を弁じなかつた。対謁打話をした。然し此の時の風潮は道の真理を論じる人は寡（すくな）かつた。対して世の中の雑事を論ずる人は多い。師是れを心では快しとしなかつた。但山に入りて淵潜（深奥）した。一度本寺に事あれば、師法の為に身を忘れた。しかくして、既に遠謫（たく）の罪に陥つたのだが、師是れを以て憂とはしなかつた。環つて岑（深）寂を以て楽しみとした。召還に応じて親しく樞府に侍した。台（幕）遇特に恩沢が行き渡り手厚かつた。然も師是れを以て盛事とはしなかつた。辞して但陰の旧栖に帰休し、台命を充さなかつた。屢々（しばしば）皈り屢々召した。師已むを獲なくに迫んで武府に抵つた。台情大いに喜び、東海の梵刹を創建し、命じて第一世と為した。師大樹（大樹將軍家光）に依り崇信された。しかくして恩賜あり、寺産もあつたが、這裡（このうち）収蓄なかつた。平生の家風は衣物美しくなく、食品は味を欠いていた。加天道（天の理）謙損（遜）の理に鑑み、古人淳朴の跡を模する者、其の行蔵出処を知っていた。大凡そ師の人に於いては、和氣温然。而も物を競争する事はなかつた。然りと雖も道を論ずるに至りては、片言も他に譲らなかつた。於戲、佛日（仏の光）。仏の徳が無明の闇を破る事を、

日に譬えた語²³。の正に頼れようとするのを支え、祖風の振わざるを興した。実に是れ一代の偉人である²⁴。

澤菴は、天正元年（一五七三年）一二月朔日、現在の出石町（但馬国出石邑）に生まれた。父は秋庭能登守平綱典で但馬国出石の城主である山名宗全に仕えた武士であり、武家の子として其の生を受けた。世寿は正保二年（一六四五年）一二月一日、七三歳である。性は平氏で、三浦義明の後胤であり、秋庭の一族であった。武藝に就いては、戦国末期であるので、幼少の頃（天正一〇年・一五八三年頃迄）は初心の修練を行ったものと思われる。母は牧田氏。性格は劍峰金（つるぎの切っ先、易学の語²⁵）である。三代將軍徳川家光が、帰依崇信していた事が記述されている。

〔二〕澤菴の仏道門々春翁・秀喜・宗彰・澤菴

(1) 師七歳 天正七年（一五七九年）

父は、師を連れて臨濟宗宗鏡禪寺を訪れた。周嶽西堂に面会し、此兒が一〇歳になったら老師に投じ出家をお願いしたいと申し出た處、周嶽は応諾した。州主山名宗全は此れを開き喜んで東福寺の哲惟杏に請い、必ず授戒の師と爲せと申された。しかし、幾許も無く羽柴秀吉、織田信長の爲に山名を謀った爲、山名は他州に出奔した。是れに依って境内大いに亂れ、この諾は未だ果されなかった²⁶。

澤菴は七歳の時父に連れられ一〇歳になったら宗境寺へ出家の内諾を得ていたが、秀吉、信長の軍略に依り州主山名宗全が出奔した為、出家の約束は果たされなかった。

(2) 師十歳 天正一〇年（一五八二年） 六月二日平信長薨。

邑の唱念寺に入って蓮社（浄土宗）の徒となった。名を春翁と云った。住持は衆譽上人命じて七歳から一三歳までの驅鳥沙弥の列に就いた²⁷。

澤菴は、驅鳥沙弥（七歳〜十三歳）として浄土宗唱念寺に出家した。

(3) 師十一歳 天正一一年（一五八三年）

日日浄土の大無量寿經・觀無量寿經・阿弥陀經の云わゆる浄土三部經を書寫す。而して是を習読し、諸口に熟このれても更に止めなかつた。孜孜として力を勵んだ。是れを以て、三部經卷の書年功は速やかであつた。而して読誦滯る事無くなつた。晨昏（朝夕）の勤行衆と同音となつた。一日も怠らず。衆皆歎異した。^{28。}

澤菴は孜孜（こまめに努める）として励み、浄土三部經の書写や読誦は晨昏の勤行衆と同じとなり、衆皆歎異した。

(4) 師十三歳 天正一三年（一五八五年） 秀吉関白に任ず

自ら意いて謂つた。従たとえ浄土の業を修得浄土教專念の道を成道すると雖も禅扉を扣き善知識（禅の師）に出会う事が必要を思ふようになった。是れに由り濟下（臨濟宗）の宗旨を欽慕する事、日々益々新たなるものとなる。^{29。}

澤菴は、禅の師を求めると至り、臨濟宗を欽慕するようになった。

(5) 師十四歳 天正一四年（一五八六年） 秀吉豊臣の姓を賜わり後陽成天皇即位。

宗鏡の勝福寺に入り、業を西堂に受けた。先戒法を授け、安名秀喜と曰う。師先に就いて仏教を讀む。世典を学ぶ。皆以て聰敏なり。先特に以て器重焉（し）。^{30。}

澤菴は、禅宗に出家した。安名秀喜（出家得度後の法名）と云う。仏經を讀み、世典（主として儒典）を学び、皆聰敏で、人物の器は重かつた。

(6) 師十九歳 天正一九年（一五九一年） 豊臣秀次関白に任ず。

閏正月三日。希先入寂。（中略）師遊方徧參の志あり³¹。

澤菴は、希先西堂の入寂後、山川を跋歩して徧く天下の善知識を参叩して修行参禅する事を志した。

(7) 師二十歳 文祿元年（一五九二年） 後陽成天皇文祿元年、十二月八日改元。

龍峰董甫仲公が但馬寺前野氏の招請に應じて本州に到る。宗鏡の丈室に居す。師仲の密室を叩く。参請寅夕倦みたる事無し³²。

大徳寺の董甫仲公が前野氏の招請で宗鏡の丈室で居した。澤菴は、仲公の密室を叩き寅（朝四時）夕熱心に行つた。

(8) 師二十二歳 文祿元年（一五九四年）

董甫洛に皈る^{かえ}。師驥に附して大徳に抵る。三玄に掛錫して、円鑑国師を相看す。諱を改め宗彭と曰う³³。

澤菴は董甫に伴つて大徳寺に抵つた。この年、安名秀喜から諱を改め宗彭とした。大宝円鑑国師は笑嶺宗訢の法嗣で大徳寺一〇一世春屋宗園のことである。（春屋が字で、諱は宗園、号は一黙子、朗源夫真禅師。山城の人で、藺部氏。）

(9) 師二十四歳 慶長元年（一五九六年） 十月廿七日改元

師、龍峰の諸老の門を徧歴して多く得る所あり³⁴。

澤菴は、大徳寺の諸老の門を訪ねて禅の多くを修行した。

(10) 師二十六歳 慶長三年（一五九八年）

太閤秀吉薨す³⁵。

(11) 師二十七歳 慶長四年（一五九九年）

治部少輔石田三成。一寺を江州佐和山に創す。號して瑞嶽寺と曰う。圓鑑を請い開堂供養す。八月二三日。鑑江左に赴く。師之に隋う。（中略）鑑退院。董甫をして瑞岳に主として令しめ、師亦随侍す³⁶。

石田三成が創寺した瑞嶽寺に円鑑国師（春屋宗園の事で、笑嶺宗訴の法嗣で大徳寺の一〇一世となった。慶長一六年（一六一一年）二月九日遷化。年八三）を請い開堂供養した。後、董甫を瑞岳の主に命令して退院す。澤菴は隋侍した。

(12) 師二十八歳 慶長五年（一六〇〇年）

洛に皈り。三玄の小軒に居す。而して藏する所の書を賣り、纒かに一鉢の用に辨ず³⁷。

京都大徳寺の塔頭三玄院に帰り、蔵書を売り、纒かに一鉢の用に便じた。

(13) 師二十九歳 慶長六年（一六〇一年） 文墨の師

○四月廿六日。董甫示滅。

○（中略）一日洛を出でて泉南に到る。前眞如文西仁老大安寺に寓す。仁文墨に長ずる者なり。緇白の徒は多く以て帰重す。師泉南に留りて、仁に師事す³⁸。

○四月二十六日。董甫が示滅した。

○一日洛を出て泉南に行く。堺にある寺で京都東福寺に属する大安寺に寓していた。文西仁老は文墨に長じ、緇白（世俗、

尚くろ緇は僧の黒染めの衣、転じて僧の事)の徒は帰重した。澤菴は、泉南に留まって、仁に師事した。文墨の師を述べている。文西西堂諱は同仁、建仁派の長老で初越州安居荘弘祥寺を主る。兵冠の後、越前を去り泉南に寓居した。

(14) 師三十歳 慶長七年(一六〇二年)

倭歌一首を題す。細川幽齊玄旨(兵部大輔源藤孝入道)批し之を稱す。(中略)
 ○琮玉甫。偉雲英。師を以て法器となし、數之を聘すれど、師終に應せず³⁹。

澤菴が倭歌百首を詠み、其れを細川幽齊が之を誉め称えた。澤菴と細川幽齊との和歌に於ける関係が述べられている。○琮玉甫、諱は紹宗と云い、洛陽の人で半泥子と号した。大徳寺一三〇世に住し、慶長一八年(一六一三年)六月一八日寂す。偉雲英、雲英宗偉と云い、大徳寺一四一世。澤菴を以て法器として、數之を聘すれども澤菴は終に應じなかつた。澤菴の大徳寺に於ける器量の大きさを示す記述である。

(15) 師三十一歳 慶長八年(一六〇三年) 内大臣源公征夷大將軍に補す。

八月二十五日。文西入寂。末後に到りて師質の禮を講じ、僧具書笈を以て師に府属す。(中略)機辨酌對鏡の意旨に契う。鏡之を許し掛塔す⁴⁰。

八月二十五日。文西入寂。文西は、師質の禮を講じ澤菴に僧具書笈を付した。澤菴の機辨が酌むくわれ、對鏡ついでの意旨に契かなう。鏡之を許し、掛塔かたした。

此の年二月一二日、朝廷から徳川家康(六二歳)に朝廷から征夷大將軍の宣下があり、この朝早朝、宮中では家康を右

大臣に任じ、征夷大將軍に補任する旨が宣せられた。早速宮中に参内、後陽成天皇に拝賀した。家康は此の宣旨を受ける事に以って、武家の棟梁として全国の武士を支配する地位を揺るぎないものにした⁴¹。

澤菴は、文墨の師文西から引証の証しとして僧具、書、笈（書物等を入れる負い箱）を授る。亦古鏡一凍は、澤菴に掛塔（掛錫に同じ。塔はものを釣り掛ける鉤の事であり、禅堂に入った僧は、先ず定められた位置にある塔鉤に道具をひとまとめにして掛ける決まりがある。転じて、行脚をやめ、僧堂に入り、長く留まって修行生活をする事）を許したと記述されている⁴²。

(10) 師三十二歳 慶長九年（一六〇四年）

【古鏡印證之語及び澤菴の號を授く】

八月四日。古鏡印證之語及び澤菴の號を授く。且つ偈を以て焉れを證して云わく。參堂悟了安閑を得たり。枕に呼べば知る他白間に眠る。秋水悠悠と廣きこと多少。夜は明月を涵し晝は山を藏す。師鏡が頂相を繪き以て贊を求む。鏡自贊云。麤面描き易く。中眉寫し難し。平素の作略。魔界に入りて還つて魔宗を降す。活機自由。佛界に入りて能く佛者を殺す。咦。拂子突出し云う。父羊を攘めば是を隠す底は、是彭禪子ならずや。予失笑して云く。何ぞ太平天下を問い起さざる⁴³。

三二歳の八月四日、一凍から悟堂成就の印可証明を受け、亦澤菴号を授った。そして、偈を澤菴に作った。長年の參禅も語了となり、安閑を得た。枕を呼び昼間から寝ているか。しかし禅心は、秋水が悠悠と多少に流れる如くだ。夜は明月を涵し、晝は秀峰を藏すが如くで、世人には目立ない。澤菴は、一凍が頂相（肖像）を繪いて下さったので贊を求めた。一凍は自贊して云った。おおまかな顔かたちは（麤面・あらい）描き易いが、内面を表す中眉のあたりは難しい。此の平素の作略は、魔界に入れば魔を降し、活機自由な禅の働きは、佛界に入っては能く佛となる。咦（感嘆を表す）。拂子を突出して云う。父が羊を攘んだのを子が隠す（論語・子路、其の父、羊を攘む）の底は、父一凍の過ちを子宗彭が黙しているようなものだ。一凍失笑して云う。太平天下を問い起さざると⁴⁴。

咦（大きく溜息をつく・感嘆や驚異の気持ちを表す言葉）、「佛界に入っては能く佛者を殺す」の禅的意は「佛界に入

つては能く佛となる」であり、古鏡一凍は、自分の事（父）を分かつて黙している澤菴（子）を太平天下を問い起さざるとして印可を授けたのである。是に於いて、「澤菴」号の謂が記述されている。

〔三〕大徳寺第一座く伶牙利舌漢、眞跨竈児

(17) 師三十三歳 慶長十年（一六〇五年）

新將軍補佐 ⁴⁵

四月一六日、家康（六四歳）は將軍職を三男秀忠（二十七歳）に譲り自らは大御所となった。家康が纔か二年余りで將軍職を秀忠に譲った真意は、將軍職が世襲である事、そして、もはや政権が豊臣氏に戻る事のない事を天下に示しておく狙いがあったからである。⁴⁶

(18) 師三十四歳 慶長十一年（一六〇六年）

正月廿四日。（中略）鑑をして入室せしむ。鑑舊公案を擧して之を詰る。師七従八横。機用無礙なり。鑑稱して曰。伶牙利舌の漢と。時に古鏡病を陽春に臥す。師の勘辨を聞きて云く。眞跨竈児なり。

○四月二三日。古鏡示寂す。世壽七十四歳 ⁴⁷。

正月二四日。澤菴は、大宝円鑑国師（春屋宗園）の室に入室し参禅した。鑑国師旧公案を擧して之を詰める。澤菴は七縦八横とす。機用無礙なり（禅機の働きの自由を云う）。鑑国師称賛して曰く。伶牙利舌の漢であると。時にして古鏡、病を陽春（堺に所在、養叟和尚行道の遺跡）に臥す。澤菴の勘弁（相互に見解を試み、悟りの浅深を調べ正す問答）を聞いて云く、眞跨竈児なり。跨竈とは、子が父に勝るを云う。竈の上には釜がある。釜と父は音が通ずるのでこのように云う。それで眞跨竈児とは、父に勝る子と云う義で、師匠勝りの弟子澤菴と云う意味である。

○此の様に澤菴を評した一凍は、慶長十一年（一六〇六年）四月二三日没した。世壽六八歳であつた。⁴⁸

円鑑は澤菴を伶牙利舌の漢として、亦一凍は真跨竈児である、と述べた事が記されている。

(19) 師三十五歳 慶長十二年（一六〇七年）

大徳第一座に轉じ、繼いで徳禪の席を董す。（中略）

○八月朔日。泉南の南宗寺に住す⁴⁹。

大徳寺第一座に轉じ、繼いで徳禪寺（大徳寺二世の徹翁が開創した寺）の席を董（ただ監督・管理）した。

○八月朔日。泉南の南宗寺（大徳寺に属した大刹で、開山は普通国師で三好長慶が父元長の為に弘治元年・一五五六年創建し、龍興山南京寺とした。寺名は、元長の法名を南京院と称した事に依る。）に澤菴は住した⁵⁰。

〔四〕大徳寺第一五三世

(20) 師三十七歳 慶長十四年（一六〇九年）

一派の彦老玉甫琮公師を天朝に薦む。三月八日師詔を承けて大徳に師纂す。（中略）師陞堂一香す。古鏡の爲に法乳に酬う。住山三日退鼓を鳴らして上堂。一偈を唱して曰く。由來吾は是れ雲水の身。叨みだりに名藍を董す紫陌の春。叵はたい耐明朝は南海の上。白鷗終に紅塵に走らず。下座。衆に辭して泉南に歸る⁵¹。

一派の長老玉甫紹琮（大徳寺一三〇世）が澤菴を後陽成天皇に薦め詔を承けて三月八日、大徳寺一五三世の住持となった。澤菴は陞堂しやうたうして一香を献じた。古鏡の法乳の恩に報いた。衆も皆異数の出世に驚嘆し亦讚仰もした。式が終わり参内して清涼殿で龍顔を拝し、住山纔か三日で退山の對を打ち一偈を残して大徳寺を辞去した。偈に云う。元来自分は雲水の身である。叨みだりにに大徳寺の住持として名藍大地の寺を董して都の春を過はごしている。（叵は）耐えきれないから大徳寺を辞し、明朝は泉南の南宗寺に帰ろう。白鷗は終に俗世間の煩わしい雑事に走らず、下座した。衆に辭して泉南に歸る。

名譽心の無い澤菴は、大徳寺第一五三世を三日間努めさつと辞任した^{5.2}。

〔五〕紫衣の事

(21) 師三十九歳 慶長十六年（一六一一年）

二月九日。圓鑑遷化。師洛に抵り三玄塔を拜す。

○豊臣秀頼公。師の道譽を開き、使をして師を大阪に召す。師固辭して起たず^{5.3}。

二月九日。円鑑が遷化した。澤菴は洛に行き、大徳寺三玄院の塔を拜した。

○豊臣秀頼公が師の道譽を開き使を出して大阪に召したが、澤菴は固辭して起たなかった。秀頼の召しを辞す。

(22) 師四十一歳 慶長十八年（一六一三年）

二月二九日播磨守小出吉政卒。令子吉英。吉親。師をして佛事を修せむ。囀施太豊成也。（中略）

○大燈國師の年譜一卷を編む^{5.4}。

二月二九日小出吉政卒去。其の子吉英、吉親が澤菴に佛事を願ひ修じた。布施（囀施・囀く送る）は^{はなはだ}多くであった。
○大燈国師の年譜一卷を編んだ。

播磨守小出吉政・大和守吉政が文禄四年、播州龍野より出石に移り、六万石を領した。父播磨守秀政は泉州岸和田にあつて別に三万石を領した。それで父子合せて小出家は九万石と称した。父秀政卒して、吉政また岸和田に住し播磨守と改めた。この時一万石を弟大隅守に分った。慶長九年（一六〇四）大和守吉英は、吉政の嫡子であり、父に代つて出石に居し五万石を領した。この年高城を麓に移して築いた。これいまの出石城郭である。慶長十八年（一六一三）父吉政が卒した（『万松祖録』）。

澤菴の郷里である但馬出石の領主は小出吉英となり、『澤菴和尚書簡集⁵⁶』では百通中四十通を占め、第一位であり、郷を想う心にある親密振りが理解出来る。因みに第二位は細川光尚で、十九通であり忠利宛は四通がある。尚柳生宗矩に贈る書は四通あり、第三位となっている。

○他に大徳寺開創で南浦紹明の法を嗣ぐ宗峰妙超（諡号・大燈国師）の年譜一卷を編んだ。

(23) 師四十三歳 太上天皇元和元年（一六一五年） 五月八日秀頼薨 七月十三日改元

（中略）○夏四月大阪寇し來つて泉南之地を燬す。南宗亦焦土と成る。去歲。東兵大阪を圍（圍）む。師泉南災あること慮る。親しく南宗に到り開山國師の伽梨及び先師の證書を肩にして大徳に^{マヤ}歸る。此の時に至り、伽梨及び証書灰燼を免れしは皆是師之力功の爲也。

○七月。東照神君法制數條於大徳妙心に下す。其の第一条に曰く。僧牒轉位并に佛事勤行等。先規寺法の如く爲すべき事。第二条に曰く。參禪修行善知識に就き、三十年綿密の工夫を費し。千七百則の話頭了畢の上。諸老門を遍歴し。普く請益を遂げ。眞諦俗諦成就し。出世衆望之時。諸知識の連署を以て言上さる者に於いて。開堂入院すべし。近年猥に綸帖を申降し、或は僧牒高からず。或は修行未熟の輩。出世せしめられるに依り。啻官寺を汚すのみに匪ず。衆人の嘲りを蒙る者。甚だ佛制に違う。向後其の企て有る者。永く其の身を追却すべき事⁵⁷（餘は之を略す）

◎

五月八日、徳川方が大坂城を総攻撃。豊臣秀頼と其之母淀君が自害し、豊臣氏が滅亡する。大坂夏の陣⁵⁸。
七月一三日、元和に改元。

○四月二十八日、豊臣大阪方から大野治胤率いる軍勢が堺の町に進入して町を焼き払った。大坂城落城の後、治胤は京都で捕らえられ、六月二十七日、堺で火刑に処せられた⁵⁹。原因は今井宗薫（六十四歳）ら堺衆の豊臣から徳川への武器・弾薬を含めた供給、接近の為である。澤菴は此の事を先に予感していたので、伽梨（袈裟・インドの法衣が形式化したもの）や証書等を肩に掛けて大徳寺に帰った。此の火災の難を逃れ、貴重な品々を守れたのは是師の力功に依るものである

と記述されている。

○七月。紫衣事件の発端となった記述である。文書中にあるように徳川家康が発した数条の法制が大徳寺、妙心寺に下った。其の概要は、朝廷が大徳寺や妙心寺の僧侶に出した紫衣勅許を江戸幕府が無効とした事件である。幕府は紫衣着用に關する法令（勅許紫衣之法度）慶長一八年・一六一三年六月、禁中並公家諸法度（元和元年・一六一五年七月）を出したが、紫衣着用の許可は古くから朝廷が行ってきた事であり、此の時期には勅許に依る収入が朝廷の重要な財源となっていた。宗教統制、寺院管理を目指した幕府は、後水尾天皇が僧侶十数人に対して出していた紫衣着用の勅許を寛永四年（一六二七年）無効として着用を禁じた。後水尾天皇は此れに依って退位するほどの打撃を受け、幕府の政策を批判した⁶⁰。

元和二年（一六一六年）、大徳寺の沢庵宗彭、玉室宗珀、江月宗玩や妙心寺単伝士印らは抗議書を所司代板倉重宗に提出したため、江戸幕府は態度を硬化させ、寛永六年（一六二九年）七月・⁽²⁹⁾、あくまで抵抗した沢庵を出羽国上山に、玉室を陸奥国棚倉に、単伝を出羽国由利に配流し、さらに、元和元年（一六一五年）以来幕府の許可なく着した紫衣を剝奪した。以上の一連の事件を紫衣事件という。沢庵らは当時茶の湯を通して朝廷、幕府と親交があったにもかかわらず、幕府があえて紫衣勅許を問題にした背景には、ひとつには、禁中並公家諸法度などの幕府法度と天皇綸旨とが抵触している状態を打開し、幕府法度の上位を明確に示す必要があったことである。ふたつには、朝廷に住持職のあった寺院のうち、浄土宗寺院の統制を終えた幕府が、残りの臨濟宗大徳寺、妙心寺に統制を加える必要があったことが考えられる⁶¹。

(24) 師四十四歳 元和二年（一六一六年） 三月十七日前將軍任相國 四月十七日相國薨号東照權現

（中略）○二月。岸城主小出吉英に乞いて。泉山の松三百餘株於南宗の燒地に植ゆ。三月。（中略）大率兵後の感興を動かす。

○六月。南州歸る。八月。洛の大用庵甲乙住持の任を補す。

○但州宗鏡寺廢壞年久し。師出石の郡主小出吉英（此の年吉英泉州任を改め但州出石郡に遷る）に告げて曰く、檀越再び宗鏡の廢を興し、而して先考の冥福を修せよ。吉英許諾す。落成の日に至る。師但州に趣き供養の儀を整う⁶²。

三月十七日前將軍家康相國に任ず。四月十七日相國薨ず東照権現と号す。

○二月。小出吉英に願ひ松三百本余りを南宗寺に植樹した。三月になると世情は兵後の落ち着きを取り戻しつつあった。

○六月。南州寺へ帰った。

○但州の宗鏡寺が廃壊して長年となるので、出石の郡主小出吉英に改修を進言して落成した時に、澤菴は宗鏡寺に趣き法要を行った。先考の冥福を祈った。

(25) 師四十九歳 元和七年(一六二一年)

倭歌百首を題す。烏丸大納言光廣卿批點を加う。

○左右侍者の爲に、理氣差別論一卷を作る⁶³。

和歌百首を題して、烏丸大納言卿に批點しても貰う和歌を通じて公家との交遊が記述されている。

○此の年『理氣差別論』を著す。

(26) 師五十一歳 元和九年(一六二三年)

新將軍補佐⁶⁴
家光將軍に補任す。

(27) 師五十四歳 寛永三年(一六二六年) 前將軍相國に任ず

○東照神君曾て法制於大徳妙心に下す。然も神君薨後。台聴に達せず勅を奉って兩寺に出世する者若干人なり。茲に至つて。大相國重ねて嚴命於兩寺に下す。堅く出世之儀を禁止す⁶⁵。

○東照神君家康も曾て法制を大徳寺妙心寺に下した。然も神君薨後、台聴に達せずに勅を奉って兩寺で出世する者が

若干人ある。茲に至つて大相国重ねて敝命を両寺に下す。堅く出世の儀を禁じる。

茲では、史学的には寛永四年（一六二七年）七月十九日、幕府が五山諸寺に僧侶の出世等に関する法度を定めた事の記述と合致する。其の法度とは、上方諸宗出世法度の覚書であり、僧侶の出世の日付が禁中並公家諸法度（元和元年・一六一五年七月十七日、江戸幕府に依つて制定された法令で起草者は金地院崇伝。十七条。朝廷の權威に対して武家の權威を確立したもので、公家諸法度は幕末迄改訂される事はなかった）の日付以降である場合には、是を無効とする事を主旨として作られている。幕府が紫衣勅許を無効とし、朝廷と寺院勢力の分断を狙つたものである⁶⁶。本格的な紫衣事件の圍きとなる。

(28) 師五十六歳 寛永五年（一六二八年）

師但山を出で泉南に到る。谷正安（法名宗印）、祥雲寺を創む。

○大相国京兆尹に命ず。正隱出世、東照神君之制法を犯す事を責む。龍峰之諸老愕然として陳謝する處無し。衆を擧げ臨履す。師之を聞く。泉南より洛に赴く。而して相共に商議す。然し、衆心一ならざる。去りて和之大福に到りて一小菴に潛す。時に一上座あり跡を追いて洛より來り、師の高臥を獲ず再び本寺に回る。一山の彦老に代つて。古法先規を以て具に一署を録して諸公庭に呈す。（小字中略）然も公裁未だ決せず。又和州の大福に入る⁶⁷。

師但山を出で泉南に到る。谷正安（法名宗印）、祥雲寺を創る。

○大相国が京兆尹・京都所司代板倉周防守重宗に命じ、正隱の出世、東照神君の制法を犯す事を責めた。大徳寺の諸老愕然として陳謝する處はなかった。衆を擧げて臨履した。師之を聞き泉南依り洛に赴いた。そして、商議した。然し、衆心一つにならざるを以て去る事とし、和の大福に到りて一小菴に潛居した。時に一上座が洛依り跡を追つて來て、師の高臥を起した。師已むを得ず再び本寺に回った。一山の彦老に代つて、古法先規を以て具に一署を録して諸公庭に呈した。が然し、公裁は未だ決しなかった。又、和州の大福に入る。

(29) 師五十七歳 寛永六年(一六二九年)

師和州に在り。元旦の頃に曰く。峰三十六雪漫漫。春已に至る時風特に寒し。(中略)

○大相國師及び玉室江月於武府に召す。春二月。師洛を出ず。(中略)天祐師を送り三条橋邊に到る。偈して餞別を云う。(中略)

○大相國三師を召す。而して罪狀を詰問す。師溺を拯い屯るを亨るの志あり。身の危難を顧みず。力めて寺法を説く。此に於いて。衆議併記す。而して是非多端也。此の時に及び。師玉室與更に心膽を動ずる事無し。確乎として敢て屈伏せざる也。大相國乃ち有司に命じて玉室を奥州棚倉へ。師を羽州上山に貶す。(妙心單傳、東源を由利津輕之兩地に遷す。)七月二十七日。師玉室與同じ江府を出る。下野州大田原自り。二師分れて奥羽之兩地に赴く。(中略)

○大相國大徳妙心の前任諸老をして紫衣を脱し黒衣を着せしむ。(但し元和制法已前の出世者は之を免ず⁶⁸。)

師和州に在り。元旦の頃に云う。峰三十六、雪漫漫。春已に至る時風特に寒し。

○大相國が師と玉室(春屋宗園の法嗣、春屋の俗姪、大徳寺一四七世⁶⁹)江月(津田宗及の子。春屋宗園の法嗣で大徳寺一六九世、元和法度の弁疏狀に澤菴・玉室らと共に署名したが江月は罪を免れた。)を武府に召した。春二月、師洛を出た。天祐(大徳寺一六九世)師を送り三条橋邊に到る⁷⁰。偈を述べて餞別とした。

○大相國三師を召す。そして罪狀を詰問した。師、溺れるを拯い(拯救、孟子・梁下)屯(下につかえて出きらない・行き悩み)を亨(さわりなく上下に通ず)るのを志を持っていた。身の危難を顧みなかった寺法を力説した。此に於いて衆議併記して、是非多端(複雑多岐にわたっている)である。此の時に及び師と玉室は、更に心胆を動ずる事無かった。確乎として敢て屈しなかった。大相國のち有司に命じて玉室を奥州(陸奥・岩手県南部)棚倉へ。師を羽州(出羽・山形県、秋田県の二県に当たる)上山に貶した。(単傳は出羽由利の泉流寺・曹洞に東源は出羽秋田の大悲寺・臨濟に配流された。寛永九年・一六三二年、秀忠が没して大赦され、澤菴・玉室共に許されて帰った⁷¹。)七月二十七日。師玉室と同道して江戸を出発した。下野州大田原より二師分れて奥羽の兩地に赴いた。

○大相國(秀忠)は、大徳寺・妙心寺の前任諸老の紫衣を脱がし黒衣を着用させた。(但し、元和法制以前の出世は之を免

じた。)

此に紫衣事件の「紫衣」の文言が記述されている。

(30) 師五十八歳 寛永七年(一六三〇年) 女帝即位

羽山之所居を扁し、春雨と日。参玄之徒輻湊す。

女帝明正天皇即位す。

羽山の所居を春雨と称し、参玄の徒輻湊する⁷²。

羽山の所居を春雨と称した。参玄(深く修行する事)の徒しては、一絲文守(慶長十一年・一六〇八年二月二十七日、正保三年・一六四六年三月十九日三十九歳で寂す。)がある。祖父久我晴道、父は岩倉具堯、母は藤原基継の女の第三子で、元和七年・一六二一年、十四歳、相国寺雪嶺長老に師事し、敏悟なる事、人驚異する。寛永五年一六二八年、禅を学び取る事早く、澤菴人ある毎に一絲を賞す。澤庵が出羽に配流されるに及び、九月、一絲出羽に往きて澤菴に随侍する。寛永七年一六三〇年澤菴五十八歳、一絲二十三歳の春、澤菴のもとを辞して洛に帰り、西岡に間夢菴を結ぶ⁷³。

(31) 師五十九歳 寛永八年(一六三一年)

和歌一千首を詠じ、謫處之幽閑を楽しむ⁷⁴。

和歌一千首と詠み、謫處の閑雅を楽しむ。

謫處の閑雅を楽しみ和歌一千首を詠じたと云うが、流謫される以前のものもある。『謫居千首』は、『澤菴和尚全集』

第三輯に所収されている⁷⁵。

(32) 師六十歳 寛永九年（一六三二年） 正月二十四日相國薨

○大樹鈞命を下す。師及び宝室を召還す。七月二十七日。二老江府に抵り、而して神田廣徳寺に寓す。己巳歳七月廿七日。二老同じく江府を出で謫處に赴く。今年此の日二老一時入府す。今年此の日二老一時入府す。人僉歎異す⁷⁶。

正月二十四日相國秀忠薨す。

○大樹家光欽命を下した。師及び宝室を召還した。七月二十七日、二老江戸に抵り、神田広徳寺に寓した。己巳歳七月廿七日に、二老同じように江戸を出て謫處に赴く。今年此の日、二老一時入府し、人僉（皆）歎異した。

五十七歳（寛永六年・一六二九年）の春二月洛依り江府に到り、同年七月二十七日江府依り羽州上山発ちて丸参年後の七月二十七日に、澤菴は再び江府へ戻った。大赦に依る「紫衣の事」の一区切りである。結は、寛永十八年澤菴六十九歳の時と為る。

「六」東海寺澤菴和尚

(33) 師六十二歳 寛永十一年（一六三四年）

○武野氏宗朝師の頂相を寫し贊を請う。師自贊云。（中略）

○夏六月。鈞命を以て師と玉室と大徳に歸らしむ。七月。大樹京都二條城に謁す。

○八月。上皇師を召す。師仙宮に入り玄談。

○九月。泉南に到る。（中略）

○師但山之故居に歸る⁷⁷。

㊦

大樹將軍家光上洛す。

○武野氏宗朝、師の頂相を写して贊を請願する。師応じる。

○夏六月、欽命に依り、師と玉室の兩名を大徳寺に帰らせしめた。七月。大樹家光に京都二条城で澤菴は謁した。

○八月。後水尾上皇に澤菴は召され、仙洞御所にて奥深い真理に関して談話した。

○九月。泉南に到る。

○師但山の故居に帰る。

武野氏宗朝に贊を受け、相承の印とした。欽命に依り、六月大徳寺に帰山した。七月になると、澤菴は二条城で將軍家光に謁した。八月には後水尾上皇と、仙洞御所にて玄談した。但馬守宗矩の記述は翌年の事となる。

(34) 師六十三歳 寛永十二年（一六三五年）

十二月。師台命を承け江府江府に到る。但馬守柳生宗矩之淺部の別業に寓す。（是依り先玉室江月二老徴に應じ。召され江府に在り⁷⁸。）

十二月。師台命に依り、江府に行く。柳生宗矩の麻布の別荘に寓した。宗矩が澤菴に和歌を詠み、澤菴がそれに返している。

よしやふれゆききの絶せぬ玉鉾の 道ある御代はふみもまよわじ（宗矩）

ながらへて逢ううれしさは黒染の 袖につゝむもむかし成りけり（澤菴）

宗矩は澤菴の禪要に依って深い劍理を得た。澤庵が宗矩の為に書いた劍の理書を『不動智神妙録』と云う⁷⁹。

玉室・江月二老は、是依り先に江府に召された。

但馬守柳生宗矩の名を初見する。次に名が出るのは寛永十五年、澤菴六十六歳の時である。

(35) 師六十四歳 寛永十三年（一六三六年）

○七月二日。大樹師及び玉室・江月於城内に延く。宗門の意旨を問う。師の應對台意に稱う。是より屢城内に侍り。佛祖の言教を敷演す。恩遇甚渥し。十月。洛寺に歸り。諸祖之塔を巡禮す。徑に但山に入る。十二月二十二日。開山大燈國師三百年忌。師寶峰に抵り。法事の一役を勤む。又但陰歸る⁸⁰。

○七月二日。大樹家光は師及び玉室・江月を城内に延き入れ、宗問の主旨を問う。師の応対は台意に稱った。是より「し

ばし」ば城内に侍り、佛祖の言教を述べた。大變な恩遇を受けた。十月。洛寺に歸り、諸祖の塔を巡礼し、ただちに大徳寺に入った。十二月二十二日。開山大燈國師三百年忌に、師大徳寺に抵り、法事の一役を勤めた。又但陰に歸る。

家光の台意に稱い、より親密度が増す。開山大燈國師の三百忌法要を勤めた。

(36) 師六十五歳 寛永十四年（一六三七年）

○三月二十四日。大聖國師一百年忌を預修す。

○四月。師台命を奉じ江府に抵る。是先。大樹堀田正盛命ず。宿館を經營して師を待つ。然るに師堅く新營の家宅を辭す。大樹命じて其宅を毀つ。師淺部に寓居す。所居を扁して檢束菴と曰う⁸¹。

○三月二十四日。大聖國師・百年忌を預り修める。

○四月。台命に依り江府に抵る。是より先。大樹堀田正盛に命じて宿館を經營して師を待つ。然し乍ら、澤菴が固く新榮の家宅を辞した為、大樹家光は其の宅を壊した。師浅部に寓居し、所居を扁して檢束菴と云う。

大樹家光の澤菴の居に対する力の込めようが記されている。

(37) 師六十六歳 寛永十五年（一六三八年）

○大樹東海寺於武之品川に創す。（中略）

○師但馬温湯に浴す爲、江府を辞して泉南に抵る。四月二十三日。古鏡の三十三回忌齋於南宗に設く。

○但馬守柳生宗矩一寺を大和州小柳生え采地に建つ。神護山芳徳寺と曰師を請いて開山の祖と爲す。（一文略）

○七月入浴。先師の塔を巡禮す。泉南を過ぎ徑たちに但山に赴かんと欲す。上皇勸修寺中納言經廣卿に命じ、師於泉南に召す。九月九日。師仙院に待ちて佳節を賀し、聖躬しんこうを祝す。又別殿に召し玄談數日を越す。上皇師を召し原人論を講ず。甚だ聖旨に契う。忝けなくも皇朝類苑一部及青磁香爐紫石の硯を賜う。

十月朔日。詔降りて曰。國師號を賜う。師辭して曰。古來辱けなくも徽號を蒙る者は皆名徳之師也。不肖之庸緇何ぞ敢て當らんや。詔旨重ねて下る。師奏して曰。徹翁和尚は開山國師之上足、吾門之宗祖也。然るに只禪師之諡號有。未だ國師の號有らず。伏して願わくは重ねて追諡賜り。以て盛徳を後葉に光かがやかさん。上皇之を許す。十一月十五日。徹翁に諡して天應大現國師と曰う。親しく宸筆を染めて之を賜う。師大衆於法堂に集めた。維那をして之を宣揚せしむ。（中略）蓋師之己を辭して榮譽を曩祖に讓る者。世を以て之を美談とす。之加。初め仙院聖聰に達す。而して特に歸崇の睿信増す。後台府の賢聽に入る。而して稱嘆之嘉言を留む。於戲あゐ。謙退之徳。偉なる哉盛んなる哉⁸²。

○大樹東海寺を武の品川に創す。

○師但馬の温泉に浴する為に、江府を辞して泉南に抵る。四月二十三日。古鏡の三十三回忌齋を南宗で用意した。

○但馬守柳生宗矩、一寺を大和州の小柳生の采地に建立した。神護山芳徳寺と云い、師を請いて開山の祖を為した。柳生

宗矩が、澤菴の檀越となる。

○七月入洛。先師の塔を巡礼する。泉南を過ぎ、すぐに但山へ赴こうとする。後水尾上皇勸修寺中納言経広卿に命じ、師を泉南に召す。九月九日、師仙院に待ちて佳節を賀し、聖寿を祝した。又、別殿に召し、玄談を数日間行う。上皇師を召し『原人論』を講ず。大變聖旨に契い、忝けなくも『皇朝類苑』一部と青磁香爐、紫石の石見を賜わる。

十月朔日。詔降りての曰くには、国師号を賜わる。師辞して曰、古来辱けなくも徽号を蒙る者は、皆名徳の師である。不肖の庸緇（並の僧）がどうして該当するものか。詔旨重ねて下る。師奏して云った。徹翁和尚は、開山大燈国師宗峰明超（大徳寺・一三二五年）の上足であり、吾門の宗祖である。そうであるのに只禅師の諡号だけである。未だ国師の号はない。伏しての願いは、重ねて追諡を賜わりたい。その事は、盛徳を後葉に輝すだろう。上皇是を許す。十一月十五日。徹翁に諡して天応大現国師と云う。親しく後水尾上皇が宸筆を染めて之を賜る。師は大衆を法堂に集めて維那（僧達の諸務を司る僧。禅宗では「いの」「いのう」と読み、網紀を司る僧の事を云う。亦都維那）をして宣揚させた。蓋、師の己を辞して榮譽を曩祖に譲る者は、世を以て是を美談とする。之に加える。初めは仏院の聖聡に此の事が伝聞した。そうして特に帰崇叡信が増した。後に台府の賢聴に入り、称嘆の嘉言を留めた。於虚。謙退の徳。偉ある哉、盛んなる哉。

三代將軍家光が武の品川に東海寺を創した。澤菴は古鏡の三十三回忌を終えて、但馬守柳生宗矩の柳生の庄に芳徳寺を開創した。九月九日には後水尾上皇に仙院で喝し、又別殿で数日間玄談した。後水尾上皇から澤菴に国師下賜の詔があったが断り、先師徹翁和尚に国師号を願った処、上皇是を許した。此の謙退の徳が上皇始め、仏院の聖聡、將軍家光にまで伝聞し、称嘆の嘉言となった。同時代の鈴木正三と澤菴の際立ちは、後水尾上皇、公家衆、台府（江府）の家光、細川・小出・柳生を始めとする武家衆、大徳寺の衆等から崇信と搢紳（官位・身分の高い人）の帰依、そして其れ等の人々との交遊である。其の事実関係が明亮に記述されている。復寛永十二年に次ぎ、但馬守柳生宗矩を再見する。

(38) 師六十七歳 寛永十六年（一六三九年）

三月廿八日。師洛を出で江府に赴く。天祐師を送り、江州大津に到る。餞別之贈答有。四月。東武に抵る。特に鈞命を

承り、品川之新寺に住す。寺は東海と曰。山は萬松と曰。師一偈以て慶讚して曰。建初の盛事今瞻に似たり。新たに梵宮を築き檐檐を並ぶ。言得たり先人節を合うが如し。曾て聞く佛法是東漸。數日の後台輿山に登る。而して大廈の新成を賀す。師鈞命に應じ和歌一首。以て國家の悠久新寺之遠大を祝す⁸³。

三月廿八日。師洛を出て江府に赴く。天祐師を送り、江州大津に到る。餞別の贈答有り。四月。東武に抵る。特に鈞命を承り、品川の新寺に住す。寺は東海と云う。山は万松と云う。師一偈を以て慶讚して云った。建初の盛事今見、似ている。新しく梵宮を築き、檐々えん（屋根の重みをかける垂木）と並ぶ。言い得たり、先人節を合うが如しである。曾て聞く。佛法は是東漸すると。數日の後台輿、山に登る。そうして大廈の新成を賀した。澤菴は鈞命に應じ和歌を一首詠じた。其の一偈は

建初盛事似^二今瞻^一 新築^二梵宮^一檐並檐
言得先人如^レ合^レ節 曾聞^二佛法^一是東漸

新寺が出来てそれは仏法がさかんだった建初の盛事をいま仰ぎ見るに似ている。新たに寺を築いて檐が並んでいるが、それは先人に符節を合わすようである。仏法は東漸すると云うが、東海寺の新築は正しく佛法の東漸である⁸⁴。
數日の後、台輿、山に登る。そうして大廈の新成を祝した。澤菴は鈞命に應じ、和歌を一首詠じた。

久しかれ寺も新はりつく波山 海となるまで君が世なければ

此の歌を以て國家悠久、新寺の遠大を祝した。此依りして澤菴は江府に在所、亦家光の台輿が東海寺を屢屢訪れる事となり、澤菴と家光の玄談が繁くなった⁸⁵。

澤菴江府に抵る。新成の寺の名は東海と云い、山は万松と云う。佛法是東漸し、以て國家の悠久と新寺の遠大を慶した。

(39) 師六十八歳 寛永十七年（一六四〇年）

(中略)

○或時。師城内に待ち宗乗を説く。或時。台駕東海を訪れ法要を究む。師台顔に謁する毎に告げて曰く。頃年吾が山出世の任停る。是れに因り本寺既に住持之職乏し。宗門の陵東方に此時在り。伏して願わくは往日の列に隨い。出世住山之儀を許されんことを。然らば則ち翅に愁眉を一時に開くのみにあらず。寛政を萬世に荷う者也。

○冬十二月。大徳之江月天祐妙心之暉岳十翰。鈞命に應じて江府に抵る。是乃ち出世の標式を定め四老をして兩寺に告報せしむ爲也⁸⁶。

⑨

○或時。師城内に待ち宗乗（教義）を説く。或時。台駕東海寺を訪れ法要を取り行なつた。師台顔に謁する毎に告げて云うのには、頃年（頃日）大徳寺は出世の任が停まっている。是れに因つて本寺は既に住持の職が乏しくなっている。宗門の陵（丘）、夷（低い）方に此時あり。伏して願わくば昔日の列に従い、出世住山の儀を許される事を請う。然らば翅心配事を一時に開くだけではない。寛政を萬世に荷うものである。

○冬十二月。大徳寺の江月（大徳寺一五六世）・天祐（大徳寺一六九世）、妙心寺の暉丘（妙心寺一三一世）・十翰（妙心寺一四二世）は鈞命に應じて江府に抵る。此の事は出世の標式を定めて、四老をして兩寺に報告させる為である。

澤菴は「紫衣の事」後、大徳寺、妙心寺に停まっていた出世を解するよう家光に嘆願した。只愁眉を一時に開くのではなく、寛政を萬世に荷う者である、と其の主意が述べられている。大徳寺、妙心寺の四老を江府に召じた。出世の標式を定めて四老に大徳寺・妙心寺へ報告させる為であり、翌年の布石と為る。

(40) 師六十九歳 寛永十八年（一六四二年）

(一文中略)

○肥後少將細川忠利卒。熊本城内外に葬う。忠利嘗て師の禪室に入る。そして、聞法信敬日に増す。故に其の遺命に依った。で、師秉炬之語を書した。之を葬處に贈り、以て津送す。

○大樹師に命じて曰く。大徳妙心出世の一事。和尚に委せ致す。兩寺典刑は齊しく和尚の舉措に在る耳。師命を報じて云く。貧道暮景已に迫れり。今日台命を蒙ると雖も。而も來日之存在を知らず也。只恐らく貧道行脚の後。吾が山之出世再び澁帶の患あり。願わくば叢規復舊之印を賜わらんことを。永く將來の證と爲す。大樹喜ばず曰。我和尙聲譽を増す爲將に此一舉を爲さんとす。和尚何ぞ我が言に隨わざる哉。師謝して曰。貧道聲聞を欲せず。只法社の傾頹を歎ず耳。大樹黙止す。

○三月廿八日。師を樞府に召す。讃岐守酒井忠勝、周防守板倉重光、伊豆守松平信綱、豊後守阿部忠秋、對馬守阿部重次、出雲守松平勝隆、右京進安藤重長、式部少輔堀直之列座す。時に忠勝台命を達して曰。大徳妙心之住持職。祖父君之嚴制を守る。多年法禁を堅くすと雖も。然し佛法之興隆仰の爲。更に寛宥を賜う。今より後。宜しく練行年齒相應の者を擧げ、入寺開堂先規の如く辨じ之を修すべし。但し當に京兆官に告げ其れをして朝奏すべし。師便ち台旨を四老に傳う。是於。兩寺衆侶歡抃して曰。師を微にして、吾其之枉を左(右の間違ひを元に戻す)にす⁸⁷。

○肥後小將細川忠利卒す。熊本城外に葬う。忠利嘗て(以前)師の禪室に入る。そして、聞法信敬日に増す。故に其の遺命に依り、師は秉炬(禪林に於いて茶毘の時、炬火を乗つて法語を爲す事・葬いの語。此の人を秉炬師と云う。導師の事。下火に同じ⁸⁸)の語を書いた。これを葬處に贈り、以て津送(禪宗寺院で、亡者を送る事。是に二義ある。一は、人を送つて津に至つて止む事。一は、人が去るのは舟が津を發するが如くである。)す⁸⁹。

○大樹師に命じて云った。大徳寺・妙心寺の出世の一事。和尚に委せ致す。兩寺の典刑は齊しく和尚の舉措(動作・振る舞い)に在る。師命を報じて云うのに、貧道(僧の謙稱)暮景已に迫っている。今日台命を蒙ると雖も。しかも來日の存在を知らないのである。只恐らく、貧道行脚(あんぎゃとは旅する事であるが、茲では遷化、死去の意味である)の後、吾が山の出世は再び澁帶の患がある。願わくば叢規復舊の印を賜わらんことを。永く將來の証と爲す。大樹が喜ばずに云うのには、我和尙は聲譽を増す爲將に此の一舉を爲そうとしている。和尚、何の理由で我が言に隨わないのか。師謝して

日、貧道声聞を浴するものではない。只法社の傾頹を嘆くものである。大樹此の話に依り黙止す。

○三月廿八日。師を樞府に召す。老中酒井忠勝、京都所司代板倉重光、老中松平信綱、老中阿部忠秋、老中阿部重次、松平勝隆、安藤重長、堀直之（以上、寺社奉行）列座す。時に忠勝台命を達して曰く、大徳妙心の住持職に就いて。祖父君の厳制を守り、多年法禁を堅くすと雖も、しかし、佛法の興隆の為、更に寛宥（ゆとり）をもつて庇うを賜う。今より後、宜しく練行年齒相応の者を挙げ、入寺開堂先規の如く弁じ之を修するよう。但し当に京兆官に告げ其れをして朝奏する事。師此の台旨を四老に伝えた。是於。両寺の衆侶歡扑（手を叩いて喜ぶ）して云う。師に対する思いを目立たないよう吾襟（衽）を元に戻した。

此処に至って大徳寺・妙心寺の衆侶は、寛永制禁依り十四年を経て旧に復する事を愁眉を開く思いで慶んだ。天台共の崇信・帰依、澤菴の権勢への榮譽に対して、誇った者も襟を糺したのである。紫衣の事の括りと成るが、特に台の称嘆の底には『玲瓏集』に「我が主を取りてより⁹⁰」とある澤菴の「義」の思想が作用しているのだが、此の事は第四章に後述するものとする。「義」の思想は『東海和尚紀念録』依り鑑みる論者の新しい視点の一つである。

「七」夢一文字

(41) 師七十一歳 寛永二十年（一六四三年） 新帝即位

○肥後州主細川光尙。先考羽林忠利の爲に妙解院於東海に建つ。

○老後山下清泉流出す。師之を引き一池於室之北面に開く。師鈞命を承り、萬年石の記を作る。今茲寛永癸未三月十四日。偶左相府台座於此池の下に移さる。池島あり。島幽石あり。熟之を見る。（中略）時に小堀遠江守政一茶爐下に侍す。君旨有。政一即起ちて石に向い三たび萬年石と呼ぶ。石三たび點頭す。君佳言を下して曰く。疑わず是れ萬年石也。大度之一言を以て天下を定む。（中略）

○仲秋の夕。台駕東海に入る。月於山亭に翫ぶ。台顔怡怡として山亭を出ず。猶月明に乘じ、池上の小亭に倚る。師又傍らに侍す。時に大樹師に謂つて云く。和尚法齡既に老いたり。然るに未だ嗣法の弟子あるを聞かず。疑うらくは是會裡機

に契う者無きか。我が意。大龜世尊に於て亦猶蠅の驥尾に附するが如し。然り而して其の法的的相承今日に至る。群生利濟を蒙る。是れ豈に靈山密附之謂に非哉。今籌室ちゅうしつの徒纔かに悟徹底の者を見れば、須らく許可し以て後世に傳うべし。我今夕禪扉扣く者。只此の一事を論す爲也。師謹しんで台命の切なる所を謝す。師退きて門人に語りて云く。台命太重しと雖も。老僧更に兒孫相續之心無。

○(中略)天上樂しと雖も常住せず。猶箭を仰いで虚空を射るが如し。勢力盡くれば。箭還つて墜つ。來生の不如意を招得して云く。是永嘉の歌也。 91

後光明天皇の新帝即位。

○肥後州主細川光尚。先考羽林忠利の為に妙解院を東海寺に建立した。

○寺後山下に清流が出ている。師これを引き一池を室の北面に開いた。師鈞命を承り『万年石の記』を作る。今ここ、寛永癸未三月十四日。偶左、相府台座を此の池の下に移動された。池島あり。島幽石あり。熟熟つちつち(つくづく)これを見た。

(中略)時に小堀遠江政一(一五七九年〜一六四七年、遠州、諱は政一、古田織部に学んで茶事をよくし、遠州流を立てる。作事奉行。春屋宗園・大徳寺一一一世に師事した。)茶爐下に侍していた。君旨があつた。政一即起きて右に向つて三度万年石と呼ぶ。石三たびに頷く。君佳言を下して云つた。疑わず是れ万年石。度量の大きい一言を以て天下に定めた。

○仲秋の夕刻。台駕東海寺に入った。月を山亭に翫ぶ。台顔怡怡い(心を和らげる)として山亭を出なかつた。猶、晴れた夜の美しく光り輝く月に乗じて、池上の小亭に寄る。師又傍らに侍していた。時に大樹師に謂つて云く、和尚法齡既に老いた。然るに未だ嗣法の弟子があるのを聞かない。疑問に思うのには是曾裡すまむちうちに契う者がないのであるうか。我が意。大龜(摩訶迦葉)世尊に於て、亦猶蠅の俊馬に附するが如しである。そしてこのようにして、其の法、的てき(はつきり)とわかるほどに目立つ)相承今日に至る。群生利濟を蒙る。是れは決して靈山の密附の謂ではない。今籌(思うに)室の徒で纔に悟徹底の者を見れば、須らく許可し以て後世に伝えなさい。我今夕禪扉を扣く者である。それは只、此の一事を論す為である。師謹んで台命の切なる思いに感謝した。師退きて門人に語りて云うのには、台命はなはだ太重しと雖も、老僧更に兒孫相續の心は無い。

○（中略）天上樂しと雖も常住しない。猶箭を仰いで虚空を射るようなものである。勢力尽きれば箭還って墜ちる。来生の不如意を招得して云う。是永嘉玄覺の証道歌（禪の主旨を表現するもの）である。

肥後州主細川光尚、父の為に東海寺に妙解院を建立した。

小堀遠州の三度の万年石の呼び声に庭石を万年石と名付ける。小堀遠州の作事奉行としての小話である。

仲秋の名月。月見の席にて家光の法嗣を決めようとの謂に、台命はなはだ太重しと云えるものであるが、澤菴は、大亀世尊に於て亦猶蠅の俊馬に附するが如しであるとして、老僧更に児孫相続の心は無いと云う。

天上樂と云っても常住しない。猶矢を仰いで虚空を射るようなものだ。勢力尽きれば矢は墜ちてくる。「来生の不如意を招得して云うのである」、と云う澤菴の言葉が語られている。反旨として如今の如意の招得を本としている事が、底意として読み取れるのである。

(42) 師七十二歳 正保元年（一六四四年） 今上皇帝正保元年申

○伊勢寺小出吉親。先考の爲に雲龍院を東海に建つ。（中略）光尚益して師の道風を慕う。

○三月。但州の温湯に浴する爲。江府を辭して洛に抵る。上皇師を召す。詔して曰。夫れ正法は相續し難し泯滅し易し。朕聞く。和尚兒孫を斷絶せんと欲す。朕常は是れを以て恨みと爲す。門徒之中發明者を撰び。大法を附屬す。當に群生の爲世に行うべし。師奏對聖慮に悖らず。拜謝して退。（一絲禪師翁諱文守・禪教に精しきを以て親しく禁掖に侍す。上皇特に之を崇信す。故を以て上皇一絲に師の法を嗣がしめんと欲す。是に因て此の詔旨有。）

○（中略）師泉南從。但陰に行く。季冬至東海に歸る。⁹²

今上皇帝後光明天皇

○伊勢守小出吉親。亡父の為に雲龍院を東海に建立した。（細川）光尚、益して師の道風を慕う。

○三月。但州の温湯に浴する為に江府を辭して洛に抵る。後水尾上皇師を召す。詔して曰く、夫れ正法は相續し難い。泯滅びんめつ

し（滅び）易し。朕が聞いた。和尚、児孫を断絶しようと思はれて居る。朕、常に是れを以て恨みと為す。門徒の中、發明者を選び、大法を附属す。当に群生の為、世に行うべし。師奏に對し聖慮に悖らもとず（道理に背く）。拜して退く。（一絲禪師翁諱文守・禪教に精しきを以て禁中掖わきに侍す。上皇特に之を崇信す。故を以て、上皇一絲に師の法を嗣ついでがせようと欲していた。是に因つて此の詔旨有り。）

○師泉南に従う。但陰に行く。季冬至り東海に帰る。

小出・吉川家との親交の深さが記されている。前年家光から相承を辞し、復本年は後水尾天皇からの當に群生の為に行うべしとの相承の詔をも辞した。澤菴の相承に就いて台たいは此の一事を諭す為と云い、天は是れを以て恨みと為すと下し、台天それぞれの思いが記述されている。澤菴への帰依の深さが理解出来る。其の崇信は僧門では群を抜く傑出さといえる。

(43) 師七十三歳 正保二年（一六四五年）

○師畫工に命じ一円相を劃し、親しく一點を其中に加う。讚語を上うへに書して以て壽容と爲す。斯の如き者二軸、一は則ち東海に置き、一は則ち南宗に藏す。（中略）前住大徳現東海比丘某。老齡七十三。

○師化縁久しからざるを知り一封を天祐に寄す。楮尾に書して曰。諸方末後の偈を唱う。山僧は之を欲せず。終焉の時に至る。只口を杜じて去る耳。祐曾て師の意を知り書を見而敢て驚訝せず。

○十一月二十九日。疾病忽發す。大樹乃在府の名醫に命じ調治を加う。又、近侍の士をして日日安危を問わしむ。十二月十日。大樹師の病篤を聞き、台駕を促し躬ら之を視んと欲す。然し病心を動かすを慮り、松平信綱代りて之を訪う。又壹岐守中根正信をして問わしむ。曰く。和尚若し所思あらば一いっ台聽きに達せん。師便知侍僧をして身後之事三条を記して之を上む。乃ち東海の標準也。（一に曰く。山門佛殿を建て營むこと。二に曰く。寺後の山路を改めて永く往還を絶つこと。

三に曰く。門外の人家を移し而遠く火災を避けること。）晡時に至る。立江雪龍峰より来る。立瑞世後。今日初謁する也。威儀を具して香拜致さんと欲すと雖も。師の起居勞するを憚り、只又衣而謁す。立具さに其の旨を謝す。師許諾す。閑談

數次。師和歌一首を賦す。自ら筆を染め而立の遠來を慰勞す。(中略)

○十一日寅時。一衆辭世の偈を請う。師臂を掉つ而、聽かず。衆力め而之を強ず。師是に於て筆を援けて夢の一字を書す。筆を擲而化す。世寿七十三。法臘五十七。遺誠に云。全身於後山に瘞めて只土掩い去れ、經を誦すること莫れ。齋を設くること莫れ。道俗に弔賻を受くる莫れ。衆僧著衣喫飯猶平日の如。且つ塔を樹て像を安ずること莫れ。牌を立てること莫れ。諡號を求むること莫れ。木牌を本堂大徳の祖堂に納むること莫れ。年譜行狀を筆作すること莫れ。門人。此の夕。全身を奉じ而萬松の西北丘に收む。容色變らず。面相生きる如く也。只松於其の上に植す。而して塔を樹ず。蓋其の遺命を守る也。大樹師の戢化を聞く。追慕に堪えず。特に欽命を下して曰く。東海の精藍に就いて。而して師の爲法會を修す也。門人師の遺命を以て台聽に達す。故を以止む。明年正月五日。台輿於品川に動かす。寺門に入らず。徑に丘下に到り而嘆惜悼慕す。一日を経て。加賀守堀田正盛に命じ師の靈塔を建て營を欲す。正盛台命を奉ず。匠氏を引き而松峰に登る。然ると雖も師之遺命有り。而して繩墨に及ばず。只榛棘を撥き土地を夷ぐのみ。(中略)後世若し余と志を同じくし而師之道風を追慕する者あらば。則ち此書を校訂す。而して其の繁衍を刪し。其の遺漏を補え。而して以て世に行え。惟れ余の宿望之達する所也爾。慶安庚寅九月十一日。誌焉⁹³。

◎

○師画工に命じて一円相を割り、親しく一点を其の中に加えた。讚語を上にして以て寿容とした。此の様な二軸のうち一つは東海寺に置き、もう一つは南宗寺に収蔵した。前住大徳現東海比丘某。老齡七十三。

○師家縁久しからざるを知つて一封を天祐に寄せた。楮(紙)尾ちよに書して曰。諸方末後の偈を唱う。山僧はこれを欲しなかつた。終焉の時に至る。只口を杜じて去るのみ。祐曾、師の意を知り書を見て敢て驚訝しなかつた。

○十一月二十九日疾病たちまち発した。大樹は在府の名医に命じ調治を施した。又、近侍の士をして日々安危を問わした。十二月十日。大樹師の病の篤きを聞き、台駕を促し自らこれを見舞に行こうと思つた。しかし、病心を動揺させるのを慮り、松平信綱に代理させ訪問させた。又、老岐守中根正信をして問わせた。曰く。和尚もし所思があるのであれば、一、台聽に伝えよう。師そうすると侍僧をして、身後の事三条を記して之を上す(奉まつる)めた。そこで、やつと東海の標準の事である。(一)に云う。山門佛殿を建て営む事。(二)に云う。寺後の山路を改めて永く往還を絶つ事。(三)に云う。門外の人

家を移して遠く火災を避ける事。)晡時(申の刻・十六時頃)になった。立江雪(江雪の諱は宗立。澤菴に従い、法を江月に嗣いだ。大徳寺一八一世に住す。寛文六年・一六六六年六月十九日遷化、世寿七十二歳)龍峰より来た。立瑞世の後、今日謁見した。威儀をそなえて香拝致したく欲すれども、師の起居勞するのを憚り、只叉衣(架沙を肩に掛けず、畳んだままで袖に掛ける事)して謁した。立具さに其の旨を感謝した。師許諾した。閑談(もの静かに話をする事)数次であった。師和歌を一首賦した。自ら筆を染めて立の遠来を慰勞した。

○十一日寅時。一衆辞世の偈を講う。師肘を掉つて聴かなかつた。衆力めて之を強した。師是に於て、筆を援けて夢の一字を書した。そして、筆を擲て化す。世寿七十三歳。法藤(僧侶になってからの年数)五十七年。

遺誠に云う。全身を後山に埋めて只土を掩いなさい。経を誦しなくてよい。齊を設けなくてもよい。道俗に弔賻を受けないようにしなさい。衆僧著衣、喫茶飯いつもの平日のようにしなさい。且つ塔を建て像を安置する事はしなさい。位牌を立てなくてよい。謚号を求めなくてもよい。木牌を本堂大徳寺の祖堂に納めてはいけない。年譜行状を筆作してはいけない。門人、此の夕。全身を奉じて万松の西北丘に収めた。容色変わらずして面相は生きているようであった。只、松を其の上に植した。そして、塔を建てなかつた。確かに其の遺命を守つたのである。大樹、師の戢(しゅう)(戢おさめる)化を聞く。追慕に耐えなかつた。特に欽命を下して云つた。東海の精藍に就いて、師の為に法会を修す也と。門人、師の遺命以つて台聴に達した。故に以て止まつた。明年正月五日。台輿を品川に動かす。寺門に入らず。徑に丘下に到りて嘆惜悼慕した。一日を経て。加賀守堀田正盛に命じ師の霊塔を建て營を欲した。正盛台命を奉じた。匠氏を引ききて松峰に登る。然ると雖も師の遺命が有る。そして、縄墨に及ばなかつた。只榛棘を揆(たい)き土地を夷(たい)ぐのみであつた。

第一節第二項(二四頁※22)に述べてあるように、澤菴が没(七十三歳)した正保二年(一六四五年)依り、五年後の慶安三年(一六五〇年)九月十一日に記焉す、と記述されている。

「八」年譜行状に観る澤菴

(1) 道門の師

① 澤菴の父秋庭綱典、母は牧田氏、姓は平氏で但馬国出石邑の武門の出生である。

② 武野宗朝の云う処では、榮貴を好まず性枯淡である。和氣温然だが、道を論ずるときは片言も他人には譲らなかつたと述べている。

③ 十歳で浄土の業を修得、のちに十四歳で禅扉を叩いた。

④ 師となるは浄土宗の唱念寺衆譽上人（十歳）で、此の時春翁と称した。十四歳改衣帰禅宗鏡寺の子院勝福寺に入り、希先西堂に授業した。此の時、安名秀喜と云う。十九歳西堂が入寂した。二十歳大徳寺第一三八世董甫宗仲が、宗鏡寺の丈室（三・〇三メートル四方の部屋）に寓居した為、澤菴は相見し参禅した。二十二歳董甫洛に帰る。澤菴は随侍して大徳寺に抵つた。大宝円鑑国師（春屋宗園・大徳寺一〇一世）に相見し、参禅する事となり、諱を宗彭と改めた。二十九歳。董甫が示寂した。文墨の師、文西西堂諱同仁・建仁派の長老に師事した。三十一歳。文西入寂した。文西より印証を授かる。三十二歳。澤菴号。法は春屋宗園（円鑑国師）の法弟一凍紹滴（古鏡禅師）について、澤菴の道号を授かる。

⑤ 三十四歳。一凍紹滴は、澤菴を真跨竈児であると評している。同年四月二十三日、一凍示寂する。亦春屋宗園は、伶牙利舌の人として澤菴を評している。

⑥ 三十九歳。二月九日、円鑑国師遷化する。

以上が澤菴の参学した師であり、受戒弟子の武野宗朝共々、澤菴の人物評を述べており、澤菴像の輪郭を知ることが出来る。

(2) 「義」に就いて

『東海和尚紀念録』依り、論者の新しい視点として「義」の思想を導いた。

澤菴の「義」の思想（六十九歳の寛永十八年の項）に就いては、第四章で後述する事とする。

(3) 「如今」に就いて

「如今」に就いては澤菴七十一歳の寛永二十年の項に、「来生の不如意を招得して云うのである」と云う反旨として「如今の如意の招得」が底意としてある。「如意」⁹⁴とは「思いどおりになること」と云う義である。「如今の開覚」を禅機に応じて招得すると云う澤菴の心構えが述べられており、「如今の開覚」に就いては後段第四章で述べる事とする。

(4) 『金剛般若経』と夢一文字

夢の一字に就いて『金剛般若経』では、

「現象界というものは、

星や、眼の翳かげ、燈し火や、まぼろしや、露や、水泡うたかたや、夢や、電光や、雲のよう、
そのようなものと、見るがよい。」

(中略)

切断するものとしての金剛石、聖なる、尊むべき、智慧の完成、終る。⁹⁵

と記述されている。

仮令澤菴の夢の一字は、『金剛般若経』の終行に「智慧の完成、終る」と記述されている様に、如今に於ける智慧の完成を求道した人生を了さとると云う意義でもあろう。

小括

澤菴の主たる著述書を鑑みると、禅学、武藝、茶道、医方、佛道、神道、儒教、老壮等の造詣が深い。其の人物像を尚能く窺い知る為に、『東海和尚紀念録』依り主たる事柄を取り上げた。澤菴に就いて、大宝円鑑国師たいほうえんかん（春屋宗園）は、「伶牙利舌の漢」であると述べ、古鏡一凍は、「真跨竈兒」であると評した⁽¹⁸⁾。其の後の出世に依り大徳寺一五三世になるも住山三日で退山した。「止まらず」^{とど}を心の深窓に持つ、自己の禅心を示したものである。

そして、世に云う紫衣の事を発端として澤菴の名声が世に響く事となる。大徳・妙心の両山が元に復したのは、天・後水尾上皇、台（台府・江府）・三代將軍徳川家光の尊信を受けたからである。特に台・家光に尊信を受けた背景には、澤菴の持論である「義」の思想が作用した^{ゆう}のである。此の澤菴の「義」の思想を論者の新しい視点として、主題の一語とする所以である。

引用文献及び註

- 1 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年 (第一輯～第六輯)
底本『澤庵和尚全集』(功芸社) 一九二九年
- 2 編者 市古貞次 浅井清 久保田淳 篠原昭二 堤精二 堀内秀晃 益田宗 三好行雄 『日本文化総合年表』 岩波書店
一九九一年 二二六頁
- 3 前掲書1 「解題」 一三頁
- 4 同前 「解題」 一三頁～一四頁
- 5 同前 「解題」 三頁～四頁
- 6 同前 「解題」 一二頁
- 7 同前 「解題」 一二頁
- 8 同前 「解題」 四頁
- 9 同前 「解題」 一三頁
- 10 同前 「解題」 一四頁
- 11 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
底本『澤庵和尚全集』(功芸社) 一九二九年 第五輯所収『醫説』 一八頁の五～六
- 12 編註者 辻善之助 『沢庵和尚書簡集』 岩波文庫 岩波書店 一九七七年 二二七頁の10～15
- 13 新村 拓 『日本仏教の医療史』 法政大学出版社 二〇一三年 二六三頁～二六七頁参照
- 14 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
底本『澤庵和尚全集』(功芸社) 一九二九年 第二輯所収『五録拾遺』「針記」 三〇頁の六～七・三五頁の五～六
- 15 前掲書13 註(一四) 野仁・小曾戸洋他 「新出の沢庵禅師真筆『朝針要政』について」
『日本東洋医学雑誌』六二(別冊二八二) 二〇一一年 二七九頁参照

- 16 前掲書1 「解題」 二頁参照
- 17 同前 「解題」 六頁参照
- 18 同前 「解題」 七頁参照
- 19 同前 「解題」 七頁参照
- 20 同前 「解題」 八頁参照
- 21 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
 底本 『澤庵和尚全集』 (功芸社) 一九二九年 第六輯所収 『東海和尚紀念録』 七七頁₀六 原文漢文
- 22 荻須純道 『沢庵和尚年譜 近世禅僧伝1』 (株)思文閣出版 一九八二年 一四二頁₀七₀九 原文漢文
- 23 中村元 『佛教語大辞典縮刷版』 東京書籍 一九八五年 一一九七頁 「佛日」の項参照
- 24 前掲書21 一₀二頁参照 原文漢文
- 25 同前 二頁₀一〇 原文漢文
- 26 同前 三頁₀一〇₀四頁₀四 原文漢文
- 27 同前 四頁₀七₀九 原文漢文
- 28 同前 四頁₀一〇₀五頁₀三 原文漢文
- 29 同前 五頁₀五₀七 原文漢文
- 30 同前 五頁₀八₀六頁₀一 原文漢文
- 31 同前 六頁₀六₀八 原文漢文
- 32 同前 六頁₀九₀七頁₀一 原文漢文
- 33 同前 七頁₀三₀五 原文漢文
- 34 同前 七頁₀九₀一〇 原文漢文
- 35 同前 八頁₀二 原文漢文
- 36 同前 八頁₀三₀五 (中略) 八₀九 原文漢文

- 37 同前 八頁の十と九頁の二 原文漢文
- 38 同前 九頁の三と四（中略）の五と七
- 尚、原文漢文・口語訳・解釈の体裁を取り、以下必要に応じて此の体裁を用いる。
- 39 同前 九頁の八と九（中略）一〇頁の二と三 原文漢文
- 40 同前 一〇頁の四と六（中略）の六と七 原文漢文
- 41 編集委員 宇野俊一 大石学 小林達雄 佐藤和彦 鈴木靖民 竹内誠 濱田隆士 三宅明正
- 『日本全史（ジャパン・クロニック）』 講談社 一九九五年 四五七頁参照
- 42 前掲書 23 一五三頁 「掛塔^{かた}」の項参照
- 43 前掲書 21 一〇頁の八と一一頁の四 原文漢文
- 44 前掲書 22 七頁参照
- 45 前掲書 21 一一頁の五 原文漢文
- 46 前掲書 41 四六二頁参照
- 47 前掲書 21 一一頁の六と一〇 原文漢文
- 48 前掲書 22 八頁の二と一〇
- 49 前掲書 21 一二頁の六と九 原文漢文
- 50 前掲書 22 九頁の一と五参照
- 51 前掲書 21 一三頁の一と二（中略）一四頁の一〇と一五頁の二 原文漢文
- 52 前掲書 22 九頁の六と一五参照
- 53 前掲書 21 一五頁の四と六 原文漢文
- 54 同前 一六頁の八と九（中略）一七頁の三と四 原文漢文
- 55 前掲書 22 七一頁の四と六
- 56 前掲書 12

- 57 前掲書 21 一八頁ℓ三ℓ四(中略)一九頁ℓ三ℓ二〇頁ℓ三 原文漢文
- 58 前掲書 41 四八一頁左欄参照
- 59 同前 四八一頁 「四月二十八日」の項参照
- 60 『ブリタニカ国際大百科事典 電子版』 シャープ 「紫衣事件」の項参照
- 61 下中直也 『世界大百科事典』 平凡社 一九八八年 四二頁 高埜利彦「紫衣事件」の項参照
- 62 前掲書 21 二〇頁ℓ一〇ℓ二二頁ℓ一(中略)二二頁ℓ三ℓ四(中略)ℓ六ℓ九 原文漢文
- 63 同前 二四頁ℓ三ℓ五 原文漢文
- 64 同前 二五頁ℓ一 原文漢文
- 65 同前 二五頁ℓ六ℓ九 原文漢文
- 66 前掲書 41 五〇二頁参照
- 67 前掲書 21 二六頁ℓ五ℓ二七頁ℓ三 原文漢文
- 68 同前 二七頁ℓ四ℓ六(中略)ℓ六ℓ七(中略)ℓ八ℓ九(中略)ℓ一〇ℓ二八頁ℓ五(中略)ℓ八
- 原文漢文
- 69 前掲書 22 九〇頁ℓ六ℓ七参照
- 70 同前 九四頁ℓ一ℓ四参照
- 71 同前 九四頁ℓ八ℓ一〇参照
- 72 前掲書 21 二八頁ℓ九ℓ一〇 原文漢文
- 73 編集・発行 熊本県立美術館 『永青文庫展 澤庵と一絲』 一九七九年 「卷末略年譜」の項参照
- 74 前掲書 21 二九頁ℓ一ℓ二 原文漢文
- 75 前掲書 22 九六頁ℓ三ℓ四参照
- 76 前掲書 21 二九頁ℓ三ℓ六 原文漢文 欽命(君主の命令)
- 77 同前 三十頁ℓ一ℓ二(中略)ℓ四ℓ八(中略)三十一頁ℓ三 原文漢文

- 78 同前 三一頁ℓ四ℓ六 原文漢文
- 79 前掲書 22 二五頁ℓ九ℓ二六頁ℓ二
- 80 前掲書 21 三一頁ℓ七ℓ三二頁ℓ三 原文漢文
- 81 同前 三二頁ℓ四ℓ八 原文漢文
- 82 同前 三五頁ℓ一(中略)ℓ四ℓ七(一文中略)ℓ七ℓ三六頁ℓ六(中略)ℓ一〇ℓ三七頁ℓ二 原文漢文
- 83 同前 四五頁ℓ三ℓ九 原文漢文
- 84 前掲書 22 二六頁ℓ一二ℓ二七頁ℓ二参照
- 85 同前 二七頁ℓ三ℓ七参照
- 86 前掲書 21 四五頁ℓ一〇(中略)四六頁ℓ二ℓ一〇 原文漢文
- 87 同前 四六頁ℓ九(一文中略)ℓ一〇ℓ四八頁ℓ五 原文漢文
- 88 前掲書 23 一一四頁 「乗炬^{ひんこ}」の項参照
- 89 同前 七七頁 「津送^{しん}」の項参照
- 90 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
 底本『澤庵和尚全集』(功芸社) 一九二九年 第五輯所収『玲瓏集』 三頁ℓ八
- 91 前掲書 21 四九頁ℓ一ℓ四(中略)五〇頁ℓ一ℓ三(中略)ℓ一〇ℓ五一頁ℓ七(中略)五二頁ℓ一〇ℓ
 五三頁ℓ一 原文漢文
- 92 同前 五四頁ℓ六(中略)ℓ一〇ℓ五五頁ℓ四(中略)ℓ六 原文漢文
- 93 同前 五五頁ℓ七ℓ九(中略)五七頁ℓ六ℓ五八頁ℓ七(中略)ℓ八ℓ六〇頁ℓ一(中略)六二頁ℓ三ℓ五
 原文漢文
- 94 前掲書 23 一〇五九頁 「如意」の項参照
- 95 訳註者 中村元 紀野一義 『般若心経・金剛般若経 ワイド版岩波文庫八』 一九九四年
 一二七頁ℓ三ℓ五(中略)ℓ一一

第二章

澤菴と武藝、其の内なる「不動智」

第一節

柔術に就いて

澤菴禅と武藝、其の通底する「不動智」に就いて述べる事とする。

先ず、柔術の概念に就いて述べ、次に主眼とする「不動智」、そして、澤菴の『不動智神妙録』と柔術古文書を参看、引拠し通底するものに就いて述べる事とする。

柔術の起源、名称、其の術式内容に就いて古文書依り義する事とする。

第一項 柔術・渋川流と天神真楊流

先ず柔術の名称を述べるに当り、渋川流と天神真楊流に触れておく事とする。

渋川流は関口新心流二代八郎右衛門氏業の弟子渋川伴五郎義方に依って興された流派である。生国は紀州とも大和とも云われ、定説がない。義方（慶安四年・一六五一年生）が関口流を皆伝されたのは延宝八年・一六八〇年五月、二九歳の時であった。直ただちに和歌山城下で「道凝館」を開いたが、天和（元年の一六八一年九月二九日依り、天和四年二月二〇日まで）の初めに江戸に下り、其の西久保城山に「武義堂」を開いた。老中阿部豊後守、土屋相模守、土佐藩守山侯の庇護を受け、大いに栄えたと云う。義方は宝永元年・一七〇四年五月五三歳で没し、冢は高輪の泉岳寺にある¹。

次に天神真楊流とは、磯又右衛門正足（号、柳閑齋）が流祖である。又右衛門は始め秋山義時に楊心流を学び、後に真神道流を修めた。その特徴は、戦場では組討を専らとし、治世では当身を心掛けねばならないとし、諸流ではあまりに取り上げられていなかった当身を取り上げ、実戦実用的な体系を形成した。謂わば、楊心流と真之神道流を合せ持つものである。又右衛門は紀州藩士で伊勢松阪の出身で、同流の成立は文久年間（一八六一年〜一八六三年）の幕末に近い頃である。又右衛門は文久三年・一八六三年七月一五日没し、世寿六〇歳。他説には、七八歳とも云う²。

第二項 柔術の起源、そして起倒流と嘉納治五郎

柔術を述べる事に於いて、柔術の起源に就いて考察しておく事とする。

柔術の起源に就いて今村義雄・小笠原清信・岸野雄三らは、

柔術の起源を一応戦場組討ちの術に求めることは正しいが、いっそう古くは狩獵起源の運動として、相撲(角力)と同類である。事実室町以前の戦場組討ちにはもっぱら相撲によって行なわれたようである。農耕生活と深く関連し、神事として発展した相撲は、祭政一致の思想を背景に節会相撲として栄える。節会相撲の記録として最も古いのは、聖武天皇の神亀六年(七三四)七月七日の天覧相撲である。十世紀(平安時代)にはいはば技のすぐれた相撲人が多く出るようになり、公卿のなかからも出たが力士の大部分は武人であり、次第に庶民からも出るようになる。この節会相撲は九世紀中ごろまでは式部省が所管し、式典的要素が過半を占め、娯楽的要素がこれに次いで、練武的要素が最も稀薄であったが、清和天皇貞観十年(八六八)からは兵部省の所管となり、練武的要素が著しく高まり、勅令で全国から力士が集められるようになった。式典や娯楽的な要素が勢い稀薄になる。この相撲は約三百年間続き、後白河法皇の承安四年(一一七四)で中止されるが、この練武本位の節会相撲は、武家相撲として新しい時代を迎える。

十二世紀の終りに政権が公家から武家に移るとともに相撲は鎌倉武士の間で盛行し、ここに相撲は戦場往来の武士の体力づくり、戦場組討ちの基礎運動として重要な意味をもつ。この武家相撲も鎌倉末期から室町時代にかけて衰えるが、近世初期の武將、とくに信長の奨励によって復興し、ついに練武相撲は、武技としての柔術と職業相撲としての勸進相撲に発展する。つまり近世柔術は戦場組討ちの術から発展し、戦場組討ちの術は練武相撲から発展したと考えてよい。しかし相撲は人類の遊戯本能に根ざすものであるから、原始時代にすでに娯楽相撲として始まり、次第に祭事相撲・練武相撲として発展する。この三者は常に並行して発展するが、時代によりそのいずれかがとくに盛行する場合があり、また例えば練武相撲でありながら娯楽的要素を多くもつことがあり、祭事相撲でありながら娯楽的または練武的要素を多く表わす場合もある。柔術が練武相撲から独立して発展した時期は、相撲が次第に様式化し、ルール化されるようになった足利末期から近世初期にかけての時代であったと考えられる。もちろん、しばらくは両者並行して進むが、練武相撲は次第にその練武的要素を衰耗させつつ娯楽相撲として、一方では職業相撲へ、他方では素人相撲へ発展する。

と述べている。

近世柔術は戦場組中の術から発展し、戦場組討ちの術は練武相撲から発展したと云える。柔術が練武相撲から独立して発展した時期は、相撲が次第に様式・規則化した室町時代（足利時代・建武式目制定の一三三六年から一五代義明が織田信長に追放される一五七三年までを云う。因に、その前期を南北朝時代と呼び、一四六七年度の応仁の乱以降を戦国時代と呼ぶことも多い）末期から、近世初期にかけての時代であったと云えるのである。

此の柔術に於ける相撲を含めて、嘉納治五郎は柔術の用語に就いて、

嘉納治五郎によれば、柔術はこのほかに「たゝま体術・和・柔道・小具足・捕手・拳法・白打・手搏」などの名称がある。柔術という名称で非常に違ったことをする。違った名称でありながら同じことをする。たとえば、のどを絞め、手を振り、蹴り、突くなどの稽古を柔術というかと思えば、ただ投げ業の稽古だけを柔術という。このように、名称も多くの稽古の仕方もさまざまであるが、総括すれば、無手あるいは短い武器をもって、無手あるいは武器もっている敵を攻撃し、または防御する術であるといえよう。しかも柔術という名称は最も広く知られているから、体術・和・小具足などを論ずる場合にもかりに柔術をその総名としておく（有馬純臣著『くわんげん関解柔道極意』所載、嘉納治五郎講演による）。以上のほかにも格技・柔道・柔和・和などの用語もみられる。柔道は嘉納治五郎によって名づけられたものではなく、すでに寛政ごろの直心流や、それと深い関係のある起倒流でも用いられていたようである（『日本武芸小伝』五一〇ページ）。

と述べている。

嘉納治五郎が述べる柔術は、体術・和・柔道・小具足・捕手・拳法・白打・手搏等があり、他にも格技・柔道・柔和・和等の用語が見られる。「柔道」の呼称は柔術の総称の中のもので、寛政（一七八九年〜一八〇一年）頃の直心流や、縁ゆかりの深い起倒流でも用いられていた。此の事に依って嘉納治五郎の柔道を講道館柔道と呼ぶ所以である。因に講道館柔道は起倒流・天神真楊流を中心とし、その他の諸流派の長所を取り入れて近代的に構成されたものである。⁵

起倒は、をきたをると訓ず。起は陽の形、倒是陰の形なり。陽にして勝ち、陰にして勝つ（『天の巻』⁶）、とする起倒流は、

起倒流

起倒流は、福野正勝の福野流から出ている。福野は摂津浪華の生れ、三浦・磯貝とともに江戸麻布の国正寺で陳元贊に拳法を学んだといわれる人で、その流れを汲む寺田平左衛門定安から福野流を伝えたのが寺田勘右衛門正重、京極丹後守高国の家臣で福野正勝の三代目にあたる。自ら起倒流と改名した。もともと、横山健堂氏によれば、起倒流は同じく福野の門、茨木専齋の命名で、寺田は自流を真信流柔道と称し、これが柔術を柔道と称した最初であるといっている。しかし一般には福野から三代目寺田勘右衛門正重によって起倒流が立てられたといわれている。勘右衛門は、はじめ京極高国に仕えたが、のち松江侯に仕えた。門人多く末流も諸国に多い。延宝二年八月十七日、五十七歳で死去。⁷

と記述されている。

此の様に起倒流の流祖に就いては、①茨木又左衛門俊房（専齋）とするものと、②福野七郎右衛門正勝又は、寺田勘右衛門満英（正重）とする二説が、示されている。

① 茨木専齋は、

起倒流の流祖は、茨木又左衛門俊房である。専齋と号した。寛永年間（一六二四―四三）を中心に生きた武芸家であるが、生年、没年とも明らかでない。

茨木俊房の名は、まず柳生十兵衛三厳が、寛永十四年（一六三七）五月から筆を起し、同十九年二月に書き上げた『月之抄』中に、茨木「又左衛門工夫の目録」として書かれている。内容は、俊房が寛永十四年丁丑九月十一日付をもって柳生但馬守宗矩に差し出した『起倒流乱目録』のことについてである。このほか、俊房が、

目録』がある。
鍋島直能は、肥前（佐賀県）小城藩主で、江戸在府の際に、武芸を柳生宗矩や俊房について熱心に学んだ人である。
俊房は寛永十九年、みずから記した『起倒流乱目録』に、
余遠くは茨木の城を出で、近くは柳生の室に入りて、工夫漸く熟し、台覧を感得す。云々。（原文は漢文体）
と述べている。
8

同十六年十一月、大塚勝右衛門に与えた『起倒流乱得心之目録』、
同十九年に記した『起倒流乱目録』、『起倒流乱組討目録』、延宝元年（一六七三）七月、鍋島直能（一六二一―七九）に与えた『起倒流乱

と記述されており、柳生十兵衛三厳・宗矩、鍋島直能の名が挙げられ、台覧を感得すと述べられている。

② 福野七郎右衛門正勝及び、寺田勘右衛門満英（正重）に就いては、

① ↓

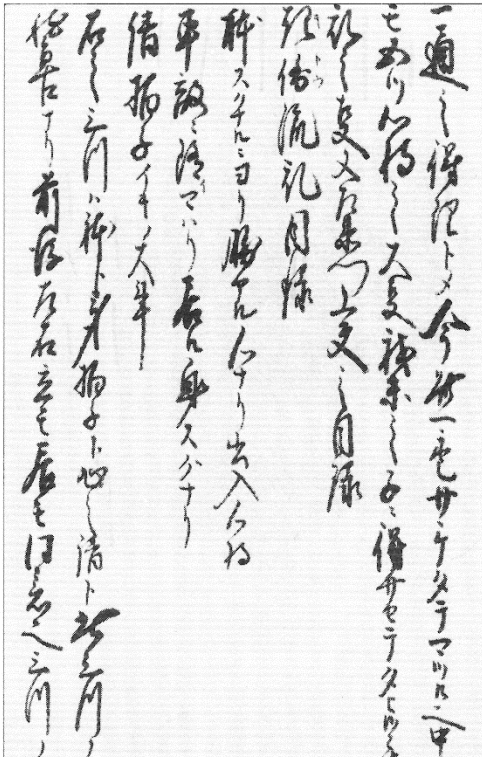
起倒流の流祖を、福野七郎右衛門正勝、あるいは寺田勘右衛門満英として伝える伝書、目録が、江戸時代から残されているので、簡単に触れておくことにする。

福野正勝説については、『直信流柔道開祖寺田先生碑』の文中に、「正勝(福野)また帰化人陳元賛ちんげんびんに学び、而して茨木等とともに柳生氏の術を参考にし、別れて起倒一門を開く。これを師(寺田定安)の弟頼重に授く」とある。

このほか数多く伝えられているが、柳生三厳の『月之抄』に、元和八年三月、福野正勝が良移心当りようしんとうやわら和の目録を柳生宗矩に呈していることを、

③ ↓

「和之事、是は七郎右衛門工夫により目録とす。此一流、良移心当の弟頼重に授く。今他所にある所の体術は多く此起倒流也」と云う



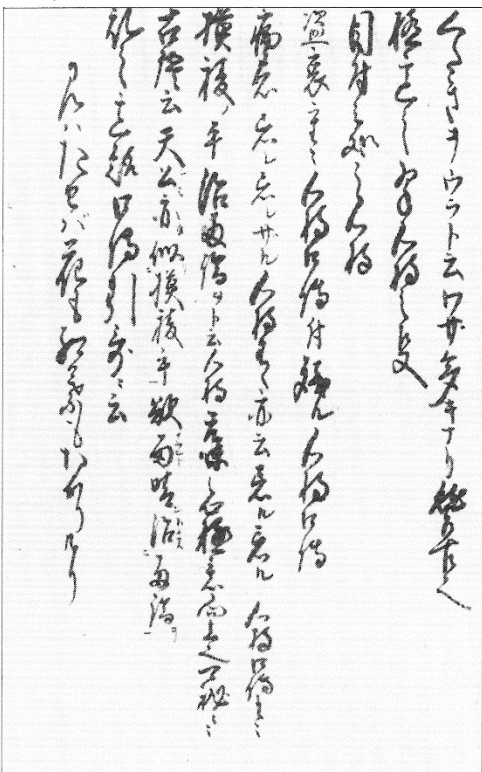
② ← 心当和と言う」

と記録しているとおり、早くから良移心当流和の流祖であった。しかし、起倒流祖の茨木俊房や、貞心流の寺田定安・頼重兄弟、直信流祖の寺田満英との交流はあつたけれども、起倒流祖と証する資料はない。

寺田満英説は、『直信流柔道伝統伝記』等直信流関係文書における記述が初出とみられる。同記述によると、福野正勝が諸国武者修行中、若狭の国(福井県)小浜で満英の父寺田定安宅に逗留して、福野の柔術と定安の貞心流和術の交換研究を行なっているが、このことを『伝統伝記』では、

「平左衛門(定安)、貞心流を福野正勝に授く。正勝は、(中略)貞心流を寺田先生(定安)に請け、又帰化人明の陳元賛に学び、

と述べ、次いで満英は、頼重について貞心流と起倒流——実際には良移心当和——を学んだとして、吉村扶壽以降の起倒流伝書には、その流祖を寺田満英とするものが多い。



(上・下)『月之抄』に示す『起倒流乱目録』

(図版引用編集のため①～④の文順となる)

と記述されている。

福野正勝は、早くから良移心当流やわらひ和の流祖であり、貞心流の寺田定安・頼重兄弟、直心流祖の寺田満英（正重）、そして、起倒流祖の茨木専斎（俊房）を流派毎に区別している。

其の混雑した理由に就いて、『直心流柔道業術大系図』には、

同じく同書に、

寺田八左衛門頼重

頼重先生ハ、寺田氏、定安先生ノ舎弟ニシテ、貞心流ヲ鍛錬シ、前ニ福野正勝ヨリ起倒流ヲ受ケテ京ニアル時、云々。

とあり、正勝が、武者修行の途次、寺田定安を尋ねたのは、定安が寛永十七年に松江へ転住する以前の小浜の家となるので、寛永十六年以前のこととなる。おそらく十六年ではなからうか。ここで両人は、たがいに研究した武芸を交換し合いながら十七年の松江転住となり、この共同研究は松江でも続けられた。正勝は、その後、京都にいる定安の弟頼重を尋ね、そこでまた、たがいの流

派を交換し合い、頼重は、兄の貞心流と、正勝の良移心当流をもに継ぐ名手となった。

『大系図』中に、正勝の流派を起倒流としているのは誤りで、良移心当流とすべきである。

しかし、正勝は、江戸における研究時代、柳生宗矩を中心とする武芸研究グループに加わっていたので、そのときの同志には起倒流創始の茨木俊房もおり、起倒流の心法と技の両面についても理解があつたと思われる。このようなことから、正勝の教授中に起倒流に触れることもあり、正勝は起倒流との誤解を受けたかもしれない。¹⁰

と記述されている。

福野正勝の江戸に於ける武藝同志の中に、柳生宗矩、起倒流・流祖茨木専斎（俊房）もおり、其の教授中の混雑さが誤解を受ける因となる可能性は否定出来ない。

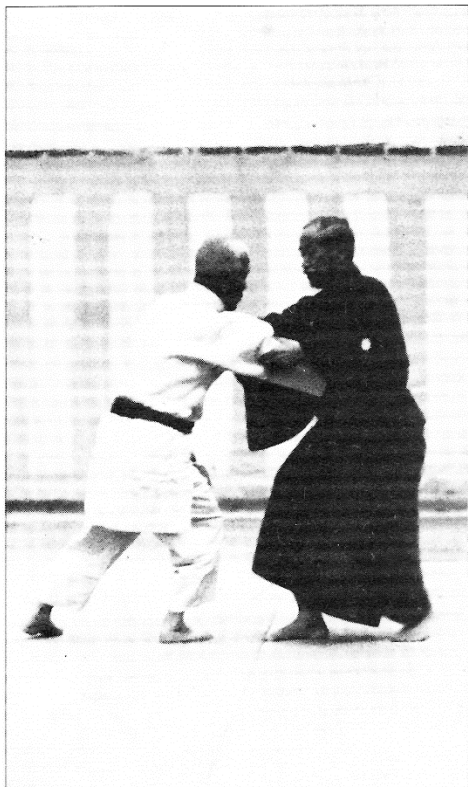
尚本論では、起倒流・流祖茨木専斎に視点を置く事とする。

次に嘉納治五郎（取り方かた）に依る、起倒流の形かたを呈示する 11。

【嘉納治五郎に依る起倒流の形】

図版中、「解説は一四二～五頁参照」はママとする。

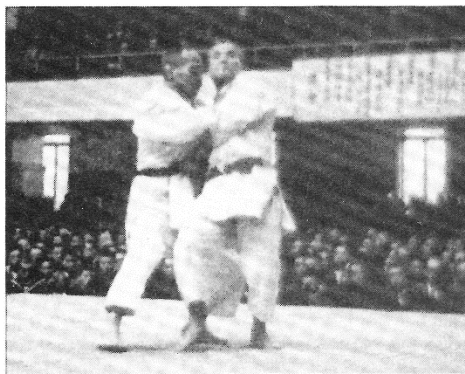
表十三本目「夕立」
受け・山下義韶十段
取り・嘉納治五郎師範



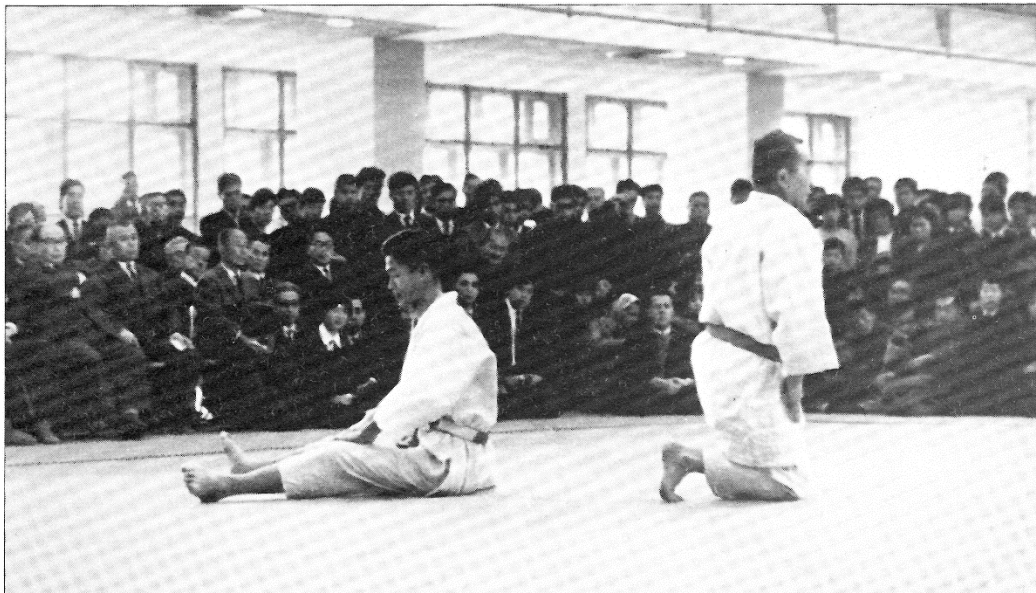
表一本目「体」(1)
嘉納治五郎師範左、受け
は山下義韶十段。解説は一四二～五頁参照



「体」(2)
取り・永岡秀二十段、受け・佐村
嘉一郎十段



「体」(3)
政光九段
取り・小谷澄之九段、受け・杵淵



【技の体系】

茨木俊房の技の構成は、体、体車、請、左右、前後の五種を基本とし、ついで、行連、行違、行当、身砕、谷江の五種を奥に、さらに、外物、取合、引落、後詰、鐔責、嵐、風車、楯合、拔身、生捕縄、坂、橋、水中、舟、馬上の一五方法、心得を教える。

三代吉村扶壽に至り、表として、体、夢中、力避、水車、水流、曳落、虚倒、打碎、谷落、車倒、鋳取、鋳返、夕立、滝落の一四本、裏として、身砕、車返、水入、柳雪、坂落、雪折、岩浪の七本、合計二十一本、さらに、小尻返、柄取、諸手取、二人取、四人詰、戸入、鎧組、居合、早縄、中の十項をもって構成した。

起倒流では、茨木俊房以来、「軍陣に至りて勝負の時は、甲を切りても切りがたし。よろいたるところは、きるところなし。しかれば、組打の利方なり」（『起倒流乱心持目録』）として、鎧組み討ちを主体とし、組み討ちに当たっては、「柔剛・強弱を主として、よく心を沈め、乱れなき心持、顔色に怒りをなさず、五体にかどなく、力を出さず稽古すべし。」「常々、乱れ稽古の時は、浮木のごとく力をつかうべし」「心正直にして、体をくずさず、あやうき心なく、物毎に心を合わせ、取合わすること専一なり」などと教えていたので、起倒流ではとくに投げ技に名人を輩出していた。¹²

と技の体系が述べられている。

茨木俊房以来起倒流では、「軍陣で勝負の時は、甲を切っても切れないので、組打ちに理がある。」として、鎧組み討ちを主体とした。其の教えとして「柔剛・強弱を主として、よく心を沈め、乱れなき心持、顔色に怒りをなさず、五体にかどなく、力を出さず稽古すべし。」「常々、乱れ稽古の時は、浮木のごとく力をつかうべし」「心正直にして、体をくずさず、あやうき心なく、物毎に心を合わせ、取合わすること専一なり」等があり、起倒流では投げ技を得意とする処に特色がある。

【嘉納治五郎に依る起倒流の形^{かた}】

嘉納治五郎に依る起倒流の形に於いて、其の眼目とする処は、

先ず一ツに、①嘉納治五郎が起倒流を受け継いでいる事の証として、起倒流の形を演武している事例を示した。

二ツに、②金剛経に応無所住而生其心「^{まご}応に住する所無くして、其の心を生ずべし」とある。事を行う時には、行なおうとする心を生じなければならぬので、其の心を起こして其の事をするのであるが、其処に心が止まってしまうと執着心に変化してしまうのである。行なおうと思う心を起こしながら、其処に心が止まらない。其のような人を澤菴は、『不動智神妙録』で茶道や柔道、剣道等、諸道（諸藝）の名人と呼んだのである。（第五章二四四頁※79参照）

倉澤行洋は澤菴の『不動智神妙録』の「応無所住而生其心」の項で、

そもそも茶道は、心に在るのであつて術にあるものではありません。しかしまた術にあつて心にあるのでもありません。心も術も共に忘れ、心と術が一味になつて常に現れる。これが茶道の妙道というものです。 13

と述べている。（第六章・第二節）

諸道（諸藝）にある茶道や柔道、剣道等は、心に在るのであつて術にあるのではない。此の反措定として、術にあつて心にないと云う事でもない。心も術も共に忘れ去り、心と術が一味になつて常に顕現する、此れが茶道や柔道、剣道等の妙手・妙道と云うものである。其の手法のひとつとして形の修行を行うのである。

此の事を澤菴は『金剛経』の「応無所住而生其心」を通して、柳生但馬守宗矩に与えた『不動智神妙録』で述べているのである。

第三項 柔の名儀（義）

柔の名儀に就いて渋川流『柔術大成録（鈴鹿家所蔵写本に依る）』では、

名儀（義）

柔は柔順の義にして、此形をして能く心に柔順ならしむるの方術（しかた）と云意にて柔術と名付たるなり。即ち柔順と云は、易経の字にて、人の氣質の上でいへば、女徳のすなほにして物にさからはず、何事も手前おしなべて人次第になることなり。故に此身の気にも形なく体にも形なくして、進まうと思へば進み、退かうと思へば退き、心の儘に使はれて身の自由なる何をそれに比擬（たとへ）したるなり。子細は右に云通り、惣じての人の形生れのままにして習さざれば必こと歟、よわいと歟いふ業（わざ）のきかぬ病あり。是を当流に於て弱強の形と云ふ。弱はよわきなり。強はこるなり。凝る者は物に応ずること能はず、弱き者は事に堪（た）ゆること能はず、其模様は品々替れども各々人の性に具つて居て、勝負の事に於て負をとるの病にて、練習の入ると云は此の負病の有るゆえなり。故に当流に於ては、勢法に由て伏（ふ）たり起たりして、その凝る処を和らげ、弱い処を強くして、進まうと思へば進み、退かうと思へば退き、各々心のままに事（わざ）を承け、能く勝敗の道を尽して、戦へば勝ち、攻むれば取ることの成るやうにする也。故（に）柔順の字を取て、略して柔術とは名付たり。

14

渋川流

柔術大成録

と記述されている。

柔は柔順の義で、形を自由にして柔順ならしむの術方式が柔術であり、柔順の字を取って略して柔術と名付けるものがある、と其の名称の謂を述べている。

第四項 柔術の内容

柔術の内容に就いて同書では、

形之修行、心之修行

柔術に形の修行と心の修行との二つ有り。

形の修行とは、勢法に由て伏たり起たりして気を養ひ、肢体を習して身の節制を調へ、能く勝敗の道に達する場の事にて、事わざの修行なり。

心の修行とは、書を読み理を講じて智を磨き、才を長じ、万の大則を弁へ、武道の蘊奥を究むる事にて理の修行なり。¹⁵

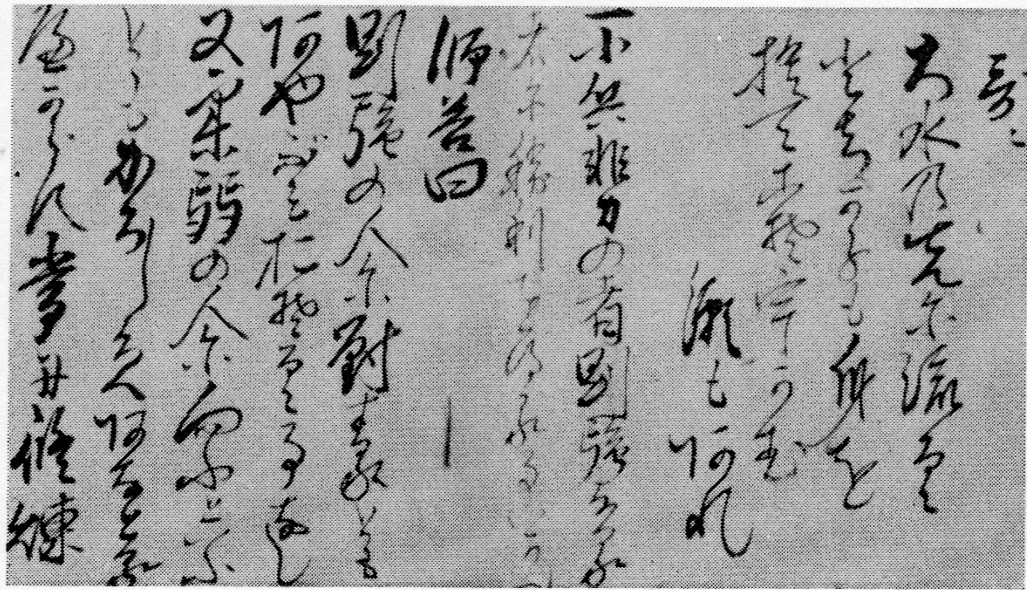
と記述されている。

柔術に二つの修行の形がある。一つは、形と云う事の修行である。もう一つは、心の修行である。智を磨き、才を長じて万の大則を弁えて、武道の奥義を究める事である理の修行を含めたものが心の修行である。

此の形が自由に廻れば彼の柔順（柔術）の気とも体とも云うべきものであるとして¹⁶、
亦、天神真楊流の『当流大意録』では、

と記述されている。

柔術の最大の関心事である、小さく非力な者が勝利する事に就いて、剛強の人に対しても危ぶみ恐れる事はないとして



当流大意録（青沼家蔵）

一 小兵非力の者、剛強なる者に勝利を得ることいかん。師答曰、

剛強の人に対するとも、あやぶみおそるる事なし。又柔弱の人に向ふというとも、かるしめあなどるべからず。常に修煉する所の術を以て、敵の力にさからわず、波の上の浮木の身を以て制する時は、いかほど剛強といふとも勝利を得る也。又物に譬ていわば、大舷を水上に浮て、一人して進退自由する如し。其訳は、船水に乗たる故也。何んぞ大船を陸に揚て、一人二人之力を以て動事叶べからず。此如大剛力なる者を、小兵非力の士勝を得る事不能故に、其術を以て虚に乗じたる所を、心で見、其虚を打つ時は、水上の大舟を自由する如し。能々考へ修行あるべし。

他流と試合致すに形を作らず、敵の変に応じて業をいたすべし。
 哥

なす業の 形に心 止りて 形の色に うばわれずする

いる。亦、柔弱の人に対しても、軽んじ侮ってはいけなかつてもしている。常の修練する処の柔術である、敵の力に逆わず、波の上の浮木の身の様に身を制する時は、どのような剛強な者であっても、勝利を得るものである。譬えば大舷は水上を自由に動き、陸おかに揚れば一人や二人の力では動かない。此の譬えの様に小兵・非力の士さむらい（帯刀し武藝を以て主君に仕えた者）は、大剛力者に勝つ事は難しいが故に、其の術（柔術）を以て、相手の虚に乗じれる処を心で見、其の虚を打つ時は、水上の大舷が自由に動くが如しである。茲を能々考えての修行があるべきである。

他流と試合う時、形を作らず、敵の変化に応じて業を用いる様にしなければいけない。

（哥）「なす業の、形に心、止りて、形の色に、奪れぞとする。

此の様に、天神真楊流の『当流大意録』では、柔術の内容に就いて述べられている。

第二節

柔術と剣術に通底する「不動智」

澤菴禅と武藝（柔術・剣術）に通底する思想に、「不動智」がある。柔術伝書に示されている「不動智」が澤菴の述べる「不動智」の旨と相等しい事を柔術古文書より引拠して是を明める事とする。尚此の事は、本論文の重要な史料提起となるので、竹内流『無名住地煩悩（悩）諸仏不動知』に就いては全文を引拠する事とし、その他の史料は主項目を示す事とする。

第一項 『不動智神妙録』の項目

では先ず『不動智神妙録』の項目を、次に示す事とする。

- ① 無明住地煩惱 一頁
- ② 諸佛不動智 二頁
- ③ 間不_レ容_レ髮 八頁
- ④ 石火之機 九頁
- ⑤ 心の置所 一一頁
- ⑥ 本心妄心 一五頁
- ⑦ 有心之心、無心之心 一六頁
- ⑧ 水上打_二胡蘆子_一、捺着即轉 一七頁
- ⑨ 應無所住而生其心 一八頁
- ⑩ 求放心 二一頁
- ⑪ 急水上打毬子、念々不停留 二二頁
- ⑫ 前後際斷 二二頁
- ⑬ 水焦上、火洒雲 二三頁
- ⑭ 内々存寄候事、御諫可_二申入_一候由、愚案如何に存候得共・折節幸と存じ及_レ見候處、あらまし書付進し申候。 二三頁

内容的には、右の十四項目に分類する事が出来る。此の『不動智神妙録』が著述されたのは、序論でも述べたが、寛永一五年・一六三八年澤菴六六歳の時である。以下に述べる柔術の伝書は全て、『不動智神妙録』依り後の時代の「伝」となるものである。柔術の伝書から時代を遡って『不動智神妙録』の著述内容を比較し、通底する項目を明らかにする事とする。其の事は『不動智神妙録』が、柔術の各伝書に影響を及ぼしたと云う証でもあるからである。

第二項 竹内流『無名住地煩悩(惱)』と諸仏不動知』と澤菴の『不動智神妙録』経の対比、分析、考察、其の連綿性

本朝に於いて柔術諸流のうちで最も早く成立した流派で、作州で天文元年・一五三二年六月に興った。流祖は竹内中務大夫久盛である¹⁹。其の伝書である『無名住地煩悩(惱)』諸仏不動知』・文政四年(一八二二年)では、

無名
住地 煩悩(惱)諸仏不動知

無明とは明かになきと云文字也。迷いを言也。住地は留る位と云事也。留ると云は何事也ともなすわざ見る事聞く事に心を留る事云也。留ことを嫌也。兵法之上にて言ば、敵のふり上る太刀を一目みると、其儘そこに心が留る時は、手前が抜て向の人にきらるべし。是を留ると云也。敵之振り上る太刀を見ること、見れどもそつとも心を留ず、敵之打太刀に合せども、思案分別にもわたらずて、吾れ独り拍子をもつて可打也。少しも心を留むべからず。譬ば石をはつたと打ば、否やひつかりと火の出るも、如此すきまもなく働、是を石火機と云也。向から打とも、さゆうから打とも、少太刀にも拍子にもそつとも心を留ば、手前が抜て人にきらるべし。敵に心をとらる、我身の内にも心を一所に留れば留る所に心をとらるる也。一切に心の留を、仏法にても住地煩悩(惱)に留を嫌也。

不動知

不動とはうごかずと云文字也。知とは知恵之事也。うごかずとて、石か水かのように無性なることにてわなし。心がうごかずば身も動くまい程に、何之諸作もなるまい也。心は動きたき様に動きながら、そつとも心の行先に留らず、心者我身にありながら余所え働を不動知と言也。此知を名づけて不動明王と言。右に劔(マヤ)を握り、左に繩をもち、悪魔降伏の躰也。眼をいからせ、立て居らるる也。姿は仏法守護之有様也。内所は不動を躰とて、人に見せしめたる也。知恵有人之上は、不動知と言也。亦千手観音とて千の手有。弓を持たるも有、劔を持たるも有、色々の手有。もし一つのてに心が留らば、九百九十九の手が用に立まじきなり。留ぬにより、千の手が用に立也。観音きん迎身に千手はなければ、不動知になりぬれば、手が千有と同事ぞと知らしめんがために、千手観音と云仏躰を作りたるぞ。不動

竹内流

知の位に至りぬれば、却て元の住地之初心の位に落つ。是兵法の上にて云はば、一切兵法も不_レ知、身のかまえ太刀のかまえにも心の留ることなく、何の心もなき也。然所に、様々の習得てなす所に、心が留りて人をうたんとすれば、後の心にて成て、却て人に討るこそ、是習得たる支に心を取られ、心の留る故なり。雖_レ然亦年月を経て修行すれば、自然に悪心うせて、其する所にも心不_レ留、手足身に能を覚て、時の用を成也。是初終に似り。位と云、一つから十えかづえまはせば、一と十と成也。無心無念之位とも云ぞ。手足身の働きばかりにて、心はそつとも留ずして、心が何国に有とも不_レ知てする也。一向愚知の凡夫は初から知恵が無い程に知恵が不_レ出也。至りたる人は知恵が不_レ入程に一切智恵が所作江いでざる也。万事之处作、才角分別なく成て、初の凡夫の様に成り、心を捨てきう(マゴ)又は上手にて有間じき。至極したる道には智恵をすつる也。

事理之修業

事之執行と云は、手足にてなす術(マヤ)を云也。初に習とき、身構太刀之持やう、或はつかい様、稽古する支なり。理修行とは、一心の上の至極之所を能心得べき為之修行也。事の執行計にては、万之所作にえ不_レ至也。又理之修行計りても、事之執行なくば手足自由ならず。然ば事理之二つは車之両輪之如也。一心に能納_二手足に稽古_一可_レ有也。

水上に 打つ胡芦子 擦着すれば 即転ず

胡芦子とはふくべ也。擦着すとは以_レ手を押す事也。瓢箪(ふくべ)を水え投てをせば脇えのく也。何度にも一処に留らぬ者也。至たる人の心は、水上に瓢箪を如_レ押也。

応無所住而生其心

此文を讀て見れば応_三無所_レ住而_レ生_三其心_一と讀也。万之術をするにせうと思ふ心が生ぜざれば手も動かず、心を生ずれば亦其所作に心が留る。然間留る所なくて心を可_レ生と也。心生ずれば生ずる処に留る、生ひぜざれば手もゆかず、

一、心ヲ留ラズ者也至クル人
 心者水上、飄蕩ノ如押也
 應安所住而生其心
 此文ヲ讀ミ見レハ應安所住
 而生其心ト讀セカク術ナ
 スルニヤリト思フ心カ生マサレハキ
 モ動リ心チ生スレハ亦其所
 作ニ心カ留ル然間留ル所ナリ
 而心チ可生ト也心生スレハ生スル
 心ニ留ル生チセサレハキチカス
 ナテバリフニ留ル心チ生而其
 更チナシナリ無所留ル諸
 道名人ト云也佛法ニモ此印心
 心カフ執着之念ヲ起輪廻
 是ヨリ起レ也留ル心諸道ニア

煩悩諸仏不動知（竹内家蔵）

ゆけばそこに留るぞ、心を生て其度をなしながら無^き所^に留^る諸道名人と云也。
 仏法にも此留る心から執着之念も起、輪廻も是より起る也。留る心諸道に
 あしき也。なす術さまに心留事諸道心の儘に成也。生と死之きずなども云
 也。譬ば花もみじ見ても、花もみじと見る心は生じながら留らぬ心なり。
 慈円和尚歌に、

柴の戸を 匂わん花は あればあれ 詠めてけりな うらみしの見や

此歌の心は、花は無^心て薫ぬるを、吾は心を花に留て詠てけんをと、吾
 身をかえりみて色にそむ心の未^だ尽^{つき}となげきて詠る歌也。詠たりとも心を
 留ずば、とがは有間鋪也。見るとも聞とも事をなすとも、心を一所に留ぬ
 を至極とする也。敬之字主一無適と註したり。心一所に取定てより、えも
 もらさず、一切之業をするに、其業一つをつかさどりて、よそえ心をやら
 ぬ、うしろより刀なでできるとも、其方忍心をやらぬを敬と言也。一心不乱
 説たもふ、是を敬之字の心也。敬白かね迎三つ鳴らして合掌て敬て白と、
 夫仏は唱え揚る也。即主一無適一心不乱^(義)同儀也。兵法にて言ば、打手に心
 な留そ、一切打手を忘てうてよ、心をかくな、人も空、打手も空と心得よ。
 空に心は留らぬぞ。有形物は目が留り、心がひかるぞ。空には留るべき
 要なし。建長開山大覚禪師、大唐の乱にとらえてきらんとする時に、太刀
 下より、

竹内流

大覺之頌に曰、

珍重太元三尺劍

雷光影裏截春風^一

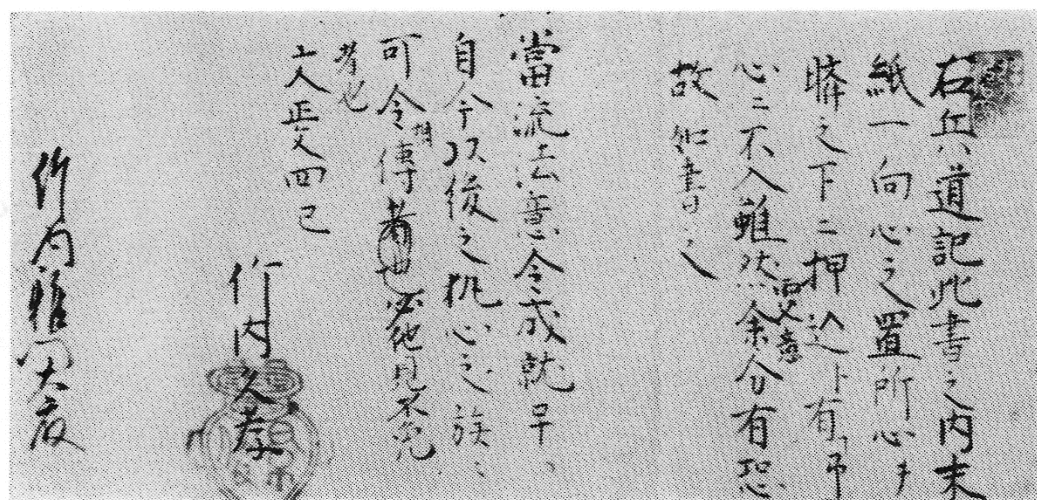
と云頌を作りたれば、太刀を捨てし去りけり。^(マヤ)大覺の心は、人の世に有る程も雷光之間也、亦ふり上る太刀之ひつかりとするも雷光之如し、其間には何の心もなし、打人も太刀も無^レ心、吾身も無^レ心、きる人も本来空、うたる人も吾も空なれば、うつ人も人にもなし、打太刀にてもなし、うたるる吾も吾にてなし、唯雷光之ひつかりとする内に、空^そら吹^く春風を如^し斬^る。一切留ぬ心なり。如此心をわすれて、万事の所作をなすが至極の位也。

覓^も放^{ほう}心^{しん}一^を心^を要^{よう}放^{ほう}
ももめ ほうしんを こころを ようす はなたんを

覓^を放^を心^をと云は、孟子曰たる調也。放たる心を尋もとめて、吾身えかえせと云心也。心は人の身之主成^るを、悪き道え行て留るを何とて尋求て、我る吾を得かえさぬと云也。邵康節^{しやうかうせつ}と言者は心を要^を放^を、此心は心をとらえつめて於^マてはなかれ、猫繫ぐやうにては、身がはたらかれぬが、物に心のそまぬやうに能つかいなし、心を捨きつて、いつたいになりて、をつて放せと云事也。初心は有形の時所作に心が留り、敵に心をとられるに依而譬に云たる義也。至りては心を捨ねば用に立ぬぞ。蓮之泥にしまぬものなれば、泥にありても清し、瑩^{みぎ}たる水精之玉は、泥え入てもしまぬやうに、心をなして行たき所えやれ。心を引しめてよきは、初心の時のこと也。

本心 妄心

本心は一所に留らず、全躰に行渡る也。何ぞ心に思いつめて、一所にかたまりたる心ぞ。本心が一所に集りこりかたまりて、妄心と成也。本心がうせたる故、所々えかくせる也。譬ば、本心は水の如し。妄心は如^し氷の水也。氷と水とはひとつなれども、氷にては顔も手もあらわれぬ也。氷をとかして水となしては、何方なりとも自由なり。如^し水



煩悩諸仏不動知（竹内家藏）

の心を惣身え延ひろげて、用る所えやりてつかう也。是を本心と云なり。

有心 無心

有心とわ安心と同事也。何事にても、一方多思つめる心を有心と云也。

無心とは本心之事也。一所にかたまり定る事無也。分別思案にも何とも無き時は、心は惣身にのび弘がり、全躰に行渡りたる心を無心と云也。無心と、石木之様にあるに而はなし。心留る事なきを無心無念と云也。常に用

竹内流

を叶ふ。譬ば車は軸かたまらぬによつてめぐる也。心も何事ぞ。思叟之有れば、人の言事をも聞覚ずと也。思叟に留る故也。是心に物の有故也。亦心に有物を去々と思えば、其思心が早かたまりて、内に有ほど去ともをもわれず。独り去て自ら無心となる也。常に心をつけて、間断なかるべし。古歌曰、

おもわじと 思ふも 物を思ふなり おもわじとだに をもわじや君

心の置所と言は、敵の働に心を於けば、敵の働に心をとらるる也。敵の太刀に心を於けば、太刀に心をとらるる也。亦我太刀構に心を於けば、亦其所に心をとらるる也。敵をきらむと思処に心を於けば、又其所に心を取らるるぞ。唯吾心をほぞの下え押込て、よそえやるなよ。敵の働によつて転化せよと也。仏法向上之心は、我身一つばいに行渡し、全身にのび弘めて、有程に手の入る時は手の用を叶ふ。其入る所作々々の用を叶ふ。思案

分別すれば、其思案分別に心をとらるる程に、何にも渡らず惣身に捨をくべし。一所にをけば、偏に落ると云て、一方えかたつく也。正心と云は、双方え心を延て、一方え附ぬを云也。何方に置と思心もなければ、全躰にのびて有。唯心を一所に不_る留_ら工夫、是修行第一也。可_秘々々。

古兵道記、此書之内末紙一向心之置所、心を躰之下に押込と有こと、予が心に不_入。雖_然兩父意余分有_恐。故如_書之。

当流法意令_三成就_一畢、自_今以後之執心之族に可_令相_伝者也。必他見不_免者也。

文政四巳

竹内雅門太殿

20

竹内久孝^⑩

と記述されている。

『無名住地煩惱（惱）諸仏不動知』の内容を項目に区分すると、

- ①無名住地煩惱（惱）諸仏不動知 ②不動知 ③事理之修行 ④水上に 打つ胡芦子 擦着すれば 即転ず ⑤応無所住而生其心
おもてめ ほうしんをいひこころをよすす はなれを ⑥覓ニ放心もとめ ほうしんをいひこころをよすす ⑦本心 妄心 ⑧有心 無心

此の様に、八区分する事が出来る。

尚、竹内流・『無名住地煩惱（惱）諸仏不動知』は（竹内流）、澤菴の『不動智神妙録』は（神妙録）と以下表記する（澤菴神妙録の項目は七九頁※18を参照）。
 それでは、両古文書を比較、分析、考察する事とする。

(1) 竹内流) ①無名住地煩惱（惱）不動知

↳無名とは明かになきと云う文字也。（第二章八十頁 五）

（神妙録）①無明住地煩惱

↳無明とは、明あきらかになしと申す文字にて候。（一頁 四）

(2) 竹内流) ②不動知

↳不動とはうごかずと云文字也。知とは知恵之事也。（第二章八十頁 十三）

（神妙録）②諸佛不動智

↳不動とは、うごかずといふ文字にて候。智は智慧の智にて候。（三頁 一）

(3) 竹内流) ③事理之修行

↳然ば事理の二つは車之両輪之如也。（第二章八十頁 十二）

（神妙録）②諸佛不動智

↳事理の二つは、車の輪の如くなるべく候。（八頁 四）

(4) 竹内流) ④水上に

打つ胡芦子 擦着すれば 即転ず。
 ↳擦着すとは、以手を押す事也。（第二章八頁 十三）

- (神妙録) ⑧ 水上ニ打、胡蘆一子捺着即轉
 ↳ 胡蘆子を捺着するとは、手を以て押すなり。(一七頁〇九)
- (竹内流) ⑤ 応無所住而生其心
 ↳ 此の文を読み見て見れば 応無^{まはた}所^く住^{して}而生^ず其^を心^を読^を也。(第二章八一頁〇一七)
- (神妙録) ⑨ 應無所住而生其心
 ↳ 此文字を讀み候へば、をうむしよじうじやうごしん、と讀み候。(一八頁〇二)
- (竹内流) ⑥ 覓^{もとめ}ニ放^{ほう}心^{しん}一^を心^を要^{よう}放^{はな}
 ↳ 放たる心を尋もとめて、吾身へかえせと云心也。(第二章八三頁〇八)
- (神妙録) ⑩ 求放心
 ↳ 放心を求めよ。(二一頁〇三)
- (竹内流) ⑦ 本心 妄心
 ↳ 本心は一所に留らず、全躰に行渡る也。(第二章八三頁〇一六)
- (神妙録) ⑥ 本心妄心
 ↳ 本心と申すは一所に留らず、全身全體に延びひろごりたる心にて候。(一五頁〇四〇五)
- (竹内流) ⑧ 有心 無心
 ↳ 有心とわ妄心と同事也。何事にても、一方多思つめる心を有心と云也。(第二章八四頁〇三)
- (神妙録) ⑦ 有心之心、無心之心
 ↳ 有心の心と申すは、妄心と同事にて、有心とはあるこゝろと讀む文字にて、何事にても一方へ思ひ詰る所なり。(一六頁〇二〇三)

以上を分析対比すると、

(竹内流)

- ① 無名住地煩惱(惱) 不動知
- ② 不動知
- ③ 事理之修行
- ④ 水上に 打つ胡芦子 擦着すれば 即転ず
- ⑤ 応無所住而生其心おうむしよじゆうしせいきしん
- ⑥ 覓もとめ二放ほう心しん一い心しん要いレん放はなたんを
- ⑦ 本心 妄心
- ⑧ 有心 無心

〈文政四年・一八二一年〉

(神妙録)

- ① 無明住地煩惱(一頁〇三)
- ② 諸佛不動智(三頁〇一)
- ③ 諸佛不動智(八頁〇四)
- ④ 水上ニ打胡蘆子、擦着即轉(二七頁〇九)
- ⑤ 應無所住而生其心(一八頁〇一)
- ⑥ 求放心(二二頁〇三)
- ⑦ 本心妄心(一五頁〇三)
- ⑧ 有心之心、無心之心(一六頁〇一)

〈寛永一五年・一六三八年〉

と表す事が出来る。

考察を深めてゆくと、(竹内流)①〜⑧の項目は(神妙録)に全て含まれており、(竹内流)④は(神妙録)⑧に、(竹内流)⑤は(神妙録)⑨に、(竹内流)⑥は(神妙録)⑩に、(竹内流)⑦は(神妙録)⑥に、(竹内流)⑧は(神妙録)⑦に記述されている。内容もほぼ同様である事が確認され、柔術伝書(竹内流)『無名住地煩惱(惱)不動知』(文政四年・一八二一年)依り時代を遡ってゆくと澤菴の『不動智神妙録』の存在にゆき着く事となるのである。

此の事は、真之神道流『九箇条之極意』気骸之事(序章引用文献※7)でも示した通り、剣の伝書でもある澤菴の『不動智神妙録』が柔術伝書にも通底すると云う旨を持つと云う事が、明解に領解出来るものである。

近・現代(明治〜平成)嘉納講道館柔道から、近世後期(幕末、文政四年・一八二一年)の竹内流『無名住地煩惱(惱)不動知』まで経に時代を遡り、近世初期(寛永一五年・一六三八年)に著された澤菴の『不動智神妙録』を対比する事に依って、其の連綿性、主旨の共通性を確認する事が出来た。

次に、澤菴と同時代の緯の連続性に就いて述べる事とする。

第三項 澤菴と起倒流、緯の連続性

起倒流の流祖は茨木専斎俊房である。其の起倒流の古文書に『起倒流伝書（天巻・地巻・人巻・性巻）』と『起倒流秘伝書』、『本体』（寛政九年）等がある。

茨木専斎俊房の『起倒流目録』（寛永一四年・一六三七年、澤菴六五歳）に就いて『日本の武道・柔術』では、

俊房は、寛永十四年九月、研究のすえにまとめた起倒流の構想を『起倒流乱目録』として宗矩に呈したので、宗矩がこれを沢庵に示してその感想を聞いたところ、沢庵は、

右の一卷は、兵法の心持を以て、奇妙・得心、誠に神妙にか

ことを、

「寛永十四年丁丑極月廿九日、茨木又左衛門方へ遣す。宗矩在判目録に書す意趣これなり」と記録していることを伝えている。

これによると、寛永十四年九月の時点で、俊房の起倒流構想は、すでに固まっていたが、まだ粗案であるという気持ちから「乱」をつけて『起倒流乱目録』として宗矩の意見を求めることがわかる。

俊房の生年、没年とも不明であることは、さきにも触れたが、一応年代を推定して、『起倒流乱目録』を鍋島直能に与えた延宝元年（一六七三）に七十歳とかりに考えてみると、生年は慶長九年となり、沢庵が上の山配流から許されて江戸に来た寛永九年は二十

なえる所なり。然れども、尋ね入るたよりなきにより、名を乱と名付け、右の一卷を書して、心持を沢庵へ御物語申せば、即ち起倒流とあそばし、習いの心持に、模稜の手と名付給う也。云々と述べ、宗矩自身も、十二月二十九日になって、俊房に返答した

九歳、宗矩に『起倒流乱目録』を呈した寛永十四年は三十四歳（このとき宗矩六十七歳）となる。

二、三年おそく生まれたことになるかもしれないが、新しい資料が発見されるまでは、これを一応俊房の推定年齢としておきたい。

俊房の孫弟子くらいに当たる傑物に吉村兵助扶壽がいる。起倒流の重要な伝巻として門弟に授けられている『天巻』、『地巻』、『人巻』の三巻は、『起倒流秘書注解』に、

「扶壽、新たに、天・地・人、三巻の書を著述して、更に己が発明したる趣きを以て門弟に教え来れり」

とあるので、天・地・人巻の三巻は、起倒流第三代吉村扶壽の作とみられる。

と記述されている 21。

俊房は『起倒流乱目録』を宗矩に呈示し、宗矩が澤菴に教示を求めた。澤菴は「右の一卷は兵法の心持を以て、奇妙・得心、誠に神妙にかなえる所なり。」と述べ、『不動智神妙録』の「神妙」の文字を授けている。亦俊房の三世と目される吉村兵助扶壽が、作したとされる『起倒流伝書・天卷』（寛政十年・一七九八年版）では、

起倒流伝書

天卷

起倒はをきたをると訓ず。

起は陽の形、倒は陰の形なり。

陽にして勝、陰にして勝、弱にして

強を制し、柔にして剛を制す。

我力を捨て、敵の力を以て

勝。不_レ然_ルして吾力を頼み、我力

を出す心あらば、勝利不_レ全_ク。勝

利全き処、貌は敵に随て変ず

れ共、我心不動にして、正静なる

時は、不_レ可_レ有_ル不_レ得_ル利_一。

当流に、本体と云事を始にしめ

す。本体とは何を云ぞなれば、心裏

虚靈にして、神氣不動の貌を

小野右衛門大尉

寛政十戊午年

十二月廿一日

小野政方(花押)

起倒流伝書

22

起 倒 流

さして、本躰と云。敵に対するに
爰に敵ありと、念の起る時は、動ず
るもの顕る。動ずるに至ては、一身む
なし。敵とみて、しかも心不_レ動_カ、虚
靈にして、安く対する処、本躰そ
なわれるなり。是不動智と云。平
生の神氣不動の工夫熟得肝
要也。神氣不動にして、敵に對
すれば、敵氣をのまれて迷ふ。ここを
先を取とも云。たとへば敵より先にと
りついても、我神氣不動なれば、
敵速に事をなすことあたわず。し
かるうへは勝利たしかにあらずや。

一 風水知音

一 目附

一 起居心

須_レ掌_ニ静謐_一

と記述されている。

先ず「起倒の名称の由来」の後に、兵法に云う「柔能く剛を制す」と述べている。

そして、「不動」の反義である「動ずる（動く）」に就いて、

- ① 敵に対するに爰に敵ありと、念の起る時は、動ずるもの顕る。（下段 1-3）
 - ② 動ずるに至ては、一身むなし。（下段 3-4）
- と、其の義を述べている。

次に「不動」に関して、

- ① 我が心不動にして、正静なる時（上段 1-12）
 - ② 心裏虚霊にして、神気不動の貌をさして、本躰と云。（上段 1-4、下段 1-1）
 - ③ 神気不動にして、敵に対すれば、敵気をのまれて迷ふ。（下段 8-9）
 - ④ 我神気不動なれば、敵速に事をなすことあたわず。（下段 1-12）
- と述べている。

澤菴が『不動智神妙録』で「不動とは動かずと云う文字にて候。」

23

と云う「不動」の義を、「天卷」は踏襲している。

更に「不動智」に関しては、

- ① 敵とみて、しかも心不^か動、虚霊にして、安く対する処、本躰そなわれるなり。是不動智と云。（下段 4-6）
 - ② 平生の神気不動の工夫熟得肝要也。（下段 6-8）
- と述べている。

①の「不動智」を受けて、②にある「工夫熟得肝要也」が、『不動智神妙録』で澤菴の云う、「智は智慧の智にて候」である事を、「天卷」は援用しているのである。

24

もう一書の起倒流秘中の山名定富・『起倒流秘伝書』では「応無所住而其心」に就いて、

易経

寂然せきぜんとして 不ず動うごか、感かんじて 而ついでにつなず 遂ついに 通つうず 天下に之故一。

金剛経

應に無レ所レ住レ而レ生二其一心一。

寂然不動は我本性漂然として思案なき心地を言。感じて遂に通ずとは、何にても向ひ来れば見聞知る。何ともかと覚へず、しらず。本体より応ずる動き也。

無レ所レ住レは即寂然不動と同意也。独ほがらかにして、然も色形もなく住する所なし。生二其一心一は則何にても向ひ来れば、其時は、見へたる物が心となり、聞ゆる音が心と成。是元来自性の本体少も住る処なき故なり。感而通ずるも同意也。²⁵

易経「寂然不動」と『金剛経』「住とじまる所無なくして」は同じとして、

- ① 易経「寂然不動」は、我本性で飄然（物事に拘らないさま）として思案のない心地を言うのである。
- ② 「感じて遂に通ず」とは、何にても向ひ来れば見・聞・知ることになる。
- ③ 何ともかとも覚えず、知らない。
- ④ 本体より応じる心である。
- ⑤ 金剛経「住る所無して」は、「寂然不動①」と同意である。
- ⑥ 独り心が朗らか（晴れ晴れ）で、然も色・形もなく住する所はない。

- ⑦ 「其心を生ず」は、則ち何でも向い来れば、其時は、見える物が心となり、音が心と成る。
 - ⑧ 是元来、自性の本体であり、少しも住る処なき故である。
 - ⑨ 「感而通ずる②④」も同意である。と述べている。
- 其の本となる、澤菴の『不動智神妙録』の「應無所住而其心・をうむしよじうじじやうごしん」では、

<p>花紅葉を見て、花紅葉を見る心は生じながら、其所に止らぬを詮と致し候。慈圓の歌に「柴の戸に匂はん花もさもあらばあれ、ながめにけりな恨めしの世や」<small>〔本身を〕</small>花は無心に匂ひぬるを、我は心を花にとどめて、ながめけるよと、身の是れにそみたる心が恨めしと也。<small>26</small></p>
--

と記述されている。

澤菴は『金剛般若経』の「應無所住而生其心」27に就いて、慈円（一一五五年～一二二五年、平安末期～鎌倉初期の僧で藤原忠通の子、天台座主）の歌を用いて、

「柴の戸に匂はん花もさもあらばあれ、ながめにけりな恨めしの世や（本身を）」

- ① 柴の戸の近くの花は、無心に匂っているが、
- ② 自分は心を花にとどめて、眺めてるのだと、
- ③ 是の事に心を染めて執われている自分が恨めしいとして

- ④ 花紅葉を見て、花紅葉を見る心は生じながら、
- ⑤ 心が其の所に止らぬのを、⑥ 詮（究極のところ）と致すのです。

と述べられている処から、『起倒流秘伝書』は引拠している。
以上を対比分析すると、

		起倒流秘伝書	不動智神妙録(金剛經)
易 經	①	「寂然不動」は思案のない心	① 無心に匂っている
	②	何でも向い来れば見聞知る	② 心を花にとどめて、眺めてる
	③	あれやこれやと覚えず知らない	③ (反語)心を染めて執われている
	④	・体より応じる心	⑥ 詮(究極)
金 剛 經	⑤	金剛經「住る所無して」 ①の易經「寂然不動」と同意である。	⑤ 心が其の所に止らぬのを
	⑥	独り心晴れ々で、色も形も住する所ない	④ 花紅葉を見て、見る心を生じながら
			⑤ 心が其の所に止らぬ
剛 經	⑦	「其の心を生ず」、何事も向い来れ 見える物が心となり、音が心となる	④ 花紅葉を見て、見る心を生ず
	⑧	是(⑦)は元来、自性の・体で、 少しも住る処のない故である。	⑤ 心が其の所に止らぬ
	⑨	「其の心を生ず」(⑦)と 「感而通ずる」(②~④)も同意である。	⑥ 詮(究極)の所である。

〈92頁01～93頁03の番号に準拠〉

〈93頁04～018の番号に準拠〉

此の様に分析出来る。是を考察すると、

『起倒流秘伝書』にある『易経』の「感じて通ず」とは、④本心より応じる心であり、『不動智神妙録』の云う、⑥「詮」（究極）の所である。

次に、『起倒流秘伝書』にある⑤『金剛経』の「住る所無し」とは、①の『易経』の「寂然不動」と同じ意であるとしている。

そして、『起倒流秘伝書』にある⑦「其の心を生ず」とは、⑧元来自性の本体で、少も住る処のない事であるとし、『不動智神妙録』では、⑤「心其の所に止らぬ」としている。

畢境『不動智神妙録』に云う⑤「心が其の所に止らぬ」状態で、『起倒流秘伝書』に云う⑦「其の心を生じ」、⑥「是は元来自性の本体で少しも住る処のない故である」とし、⑨「其の心を生ず」（⑦）とは、「感じて通ずる」（②）④（とも同じ意であるとして、此の事を『不動智神妙録』は、⑥「詮」（究極）の所であるとしている。

此の事に依り、禅で特に重視される『金剛経（金剛般若経）』の「応無所住而生其心」を中心軸として、澤菴の『不動智神妙録』と起倒流・『起倒流秘伝書』との、緯の連続的な関係性が確認される。（尚、『不動智神妙録』を太字で区別した。）

小括

柔術伝書にも「不動智」の教えがある。

先ず、〈柔術伝書の部〉として渋川流、〈講道館柔道の部〉として天神真楊流を取り上げた。

柔術は「戦場組討ちの術」から発展し、「戦場組討ちの術」は「練武相撲」から発展した。時代としては、信長の頃で近世初期である。

嘉納治五郎の講道館柔道は、起倒流、天神真楊流を中心として、其の他の諸流派の長所を取り入れて、近代的に構成されたものである。「柔道」の呼称は、柔術のもので、寛政（一七八九年〜一八〇一年）頃の直心流や起倒流でも用いられていた事に依って、嘉納治五郎の柔道を「講道館柔道」と呼ぶ所以である。

柔術の竹内流の伝書『無名住地煩悩（悩）不動智』（一八二一年）と澤菴の『不動智神妙録』（一六三八年）を対比すると、竹内流の七項目ある全てが同内容である。経たての時系列で、此の二伝書は通底している。

緯よこの関係では、柔術茨木専齋の『起倒流目録』（一六三七年・澤菴六五歳）に対して、澤菴は「奇妙・得心、誠に神妙にかなえる所なり」と述べ、「神妙」の文字を授けている。起倒流三世と目される吉村兵助の『起倒流伝書・天巻』（一七九八年）では、「不動智」が共通し、起倒流秘中の山中定富『起倒流秘伝書』では、「応無所住而生其心」で類似し、禅で特に重視される「金剛経（金剛般若経）」を中心軸として、同時代間の緯の関係に共通性、類似性がある事を論述した。

引用文献及び註

- 1 編者 今村嘉雄 『日本武道全集・五』 柔術・空手・拳法・合気術 人物往来社 一九六六年
二三頁の九と二四頁の九「渋川流」の項参照
- 2 同前 二七頁の四と七（中略）三二頁の六 「天神真楊流」の項参照
- 3 同前 一六頁の一と一七頁の二
- 4 同前 一七頁の四と九
- 5 同前 二〇頁の八と九参照
- 6 同前 二五頁の七
- 7 同前 二四頁の一〇と一六
- 8 編集 (株)講談社・(株)ペック 『日本の武道 柔術』 講談社 一九八三年 一二二頁上段の八と下段の七
- 9 同前 一一四頁上段の一四と一一五頁下段の一、二
- 10 同前 一七五頁上段の一と下段の一〇
- 11 同前 一一七頁
- 12 同前 一一六頁上段の二三と下段の一六
- 13 倉澤行洋論文 編集人 高島守徹 『起風・秋季号』 第23巻第4号（通巻92号） 発行所 官休庵
二〇一七年 所輯 国際伝統藝術研究会会長倉澤行洋 「守破離 下の三——日本茶道の哲学（七）——」
二〇頁下の一六と一九
- 14 前掲書1 三三三頁の一四と三三四頁の六
- 15 同前 三三五頁の一三と一八
- 16 同前 三五六頁の一〇参照
- 17 同前 四三八頁の五と一七

- 18 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年・
底本『澤庵和尚全集』（功芸社） 一九二九年 第五輯所収『不動智神妙録』（其の項目を区分する。）
- 19 前掲書 1 一九頁ℓ九及び二〇頁ℓ一〇参照
- 20 同前 五六頁ℓ六一頁
- 21 前掲書 8 一一三頁上段ℓ二二ℓ一一四頁下段ℓ一二
- 22 前掲書 1 三六四頁ℓ三六五頁ℓ四
- 23 前掲書 18 三頁ℓ一
- 24 同前 三頁ℓ一
- 25 前掲書 1 三八一頁ℓ六ℓ一七
- 26 前掲書 18 一八頁ℓ七ℓ一〇
- 27 平井俊栄 『佛教經典選 2 般若経』 筑摩書房 一九八六年 四六頁ℓ一〇「二〇〇」参照
- 【応無所住而生其心】
- 「是の故に、須菩提よ、諸の菩薩魔訶薩は、応に是の如く清浄の心を生ずべし。応に色に住して心を生ずべからず。応に声・香・味・触・法に住して心を生ずべからず。応に住する所無くして、而も其の心を生ずべし。」

（中略）

（世尊が言われた。）「それだから、須菩提よ、もろもろの菩薩大士はとらわれのない清い心をおこさなければならぬ。いろやかたちにとらわれた心をおこしてはならない。音声や、香りや、味わいや、触れられるべきものや、意識の対象などにとらわれた心をおこしてはならない。なのものにも心をとどめないようにして、心をおこさなければならぬ。」

（中略）

○応無所住而生其心 この句は禅宗（南宗禅）において重要視された。『六祖壇経』の慧能伝によると、禅宗六祖の慧能（六三八―七一三）は『金剛経』を聞いて開悟したと伝えられる。とくに五祖弘忍（六〇一―六七四）が慧

能に『金剛経』を説いたとき、この一句にいたって慧能が言下に大悟したという逸話は後世人口に膾炙した。しかし、こうした慧能と『金剛経』の関係は、後世の附加されたものであることが学者によって指摘されている。唐代の南宗禅では「**而生其心**」の四字にとくにその意義を認め、寂知（本知）の用（はたらき）を強調する根拠となった。

第三章

武藝と禅

第三章

武藝と禪

第一節

武藝と禪における結び付きの関係性に就いて

武藝と禪とは、どのような関係性に於いて結び付いたのであろうか。言葉を換えれば、結び付きの要因とはどのようなものであったのであろうか。此の関係性に就いて藤直幹は、

禅宗は鎌倉時代の初めに宋から伝えられ、中頃から力強い流行を見て国民の精神と重大な関係を持つに至ったものであります。尤も禅そのものは以前から天台宗の教えの中に含まれて居りましたが、特にそのみを主張して人々の精神生活に重要な意味を持つに至ったのは鎌倉時代に始ります。そうしてこの時には既に武家時代が創始されて武士道が大成されて居りましたので、その教えが特に武士の気風に合して広く信ぜられて盛大な流行を見るに至りました。これと時期をほぼ同じくして、他方では今一つの新仏教が流行致しました。此れは法然上人が天台宗の教えに満足されず新に創められたものでありまして、禅宗が武士社会で流行したのに対して、これは学問ある文弱な京都文化の社会で信ぜられたのであります。

斯様に二宗派が並んで各々力強く流行を致しましたが、面白い事には両派の教えを見ると全く相反した事を説いて居ります。浄土宗では現世は罪の生活であり、人間は無力であつて自力で如何に修養してもその罪に打勝つて仏の行為を得る事は出来ない。不可能の事を望んで難行苦行する事は愚な事であり、阿弥陀仏の大悲願にすがつて念仏によつて来生の救済を得ようとするのであります。即ち他力の来世の宗教であります。一方禅宗はそれと全く反対で徹底的な自力修養によつて仏の位に到達する事が出来るとして仏像を拝む様な事をしない。専ら面壁九年の苦行をつづけて仏にならうとするのであります。自力の修養を説くのでありますから従つて現世のさとりを問題として、来生の事を

考えない。地獄も極楽も無い、ただ現世の修業によって仏になる事を目的とする自力の現世の宗教であります。¹

と述べている。

禅宗は鎌倉の初めに宋から伝えられた。其の教えは、以前依り天台宗の中にあつたが、武士の気風に合して広い信仰を受けた。

同時代には法然上人(一一三三年〜一二二二年)の浄土宗(承安五年・一一七五年法然比叡山を去る)があり、文弱な京都文化社会で受け入れられていた。浄土宗では現世は罪の生活であり、しかも、人間は無力なものであり、自力ではどの様に修行しても、其の罪に仏の行為を得る事は出来ないものとされた。其の様な不可能な事を望んで愚かな難・苦行をする依り、念仏に依って阿弥陀仏の大悲願に縋って来世の救済を望む他力の宗教である。

他方禅宗は、徹底的な自力修行を基として、仏の位に到達しようとするのである。達摩の説く「壁観」をして仏になるうとするのである。自力修行は、現世の悟りを主眼とする為、来世の事も極楽も地獄も考えない。如今の修行に依って仏を求める事を目的とする自力の宗教である。

背景には、京都文化では他力である仏法の教理や武士階級の圧迫に依る悲境感、世界滅亡を感じる自己の無力感等を感じて仏に利益を求めようとするのである。片や武士の間では、澤菴の云う「間、髪を入れず」² 物事に躊躇する事なく向き合い、自力で解決しようとするのである。京都の人々に浄土宗が信仰され、武士の間に禅宗が信仰された謂が茲にある。

次に武士に対する禅宗の伝導に就いて、藤直幹は、

禅宗を最初武士の間に伝えたのは栄西であります。京都に於ける旧仏教徒の圧迫から遁れて鎌倉に入り、武士の間に信ぜられて尼將軍政子の援助によって寿福寺を創め、後には將軍頼家の寄附によって京都で建仁寺を開きました。尚その弟子行勇、栄朝も武士と密接な関係を持つものでありますが、然しこの時期には禅宗が武士の精神修養に如何程の感化を及ぼしたかは問題でありまして、種々の点から考えて目立った影響は持たなかつたと思われするのであります。その影響が顕著に現れたのは、北条時頼執権の時支那禅僧が帰化して武士の間で法を説いたのに始まります。最

初道隆が来て以来、一時京都に居りましたが間もなく鎌倉に下り、そこで時頼によって建長寺が創められ、その開山第一世となりました。³

と述べている。

栄西が、最初に武士の間に禅宗を伝えたのである。栄西は、北条政子（一一五七年～一二二五年、源頼朝の妻、鎌倉幕府初代執権の女^{むすめ}）の援助により寿福寺を創め、後に京都の建仁寺を將軍家依り寄進された。弟子行勇、栄朝も武士とは密接な関係にあったが、此の当時は武士の精神修養に目立った感化はなかった。変化が起ってくるのは、鎌倉幕府五代執権北条時頼（一二二七年～一二六三年、最明寺殿）の時である。

中国人禅僧道隆（一二一三年～一二七八年、臨済宗楊岐派、松源派、日本臨済宗大覚派の祖、龜山上皇より大覚禅師の諡号を受け、是は日本禅師号の始め）は、時頼に依って建長寺開山第一世となった。此の時梵鐘の銘に一千人の寄進が集った事が記され、今も残っている。

次に来朝した兀菴（ごつあん、ごつたん、兀菴普寧、普寧とも云う。一一九七年～一二七六年、臨済宗楊岐派破菴派、蒙古の侵入に遭い、文永二年・一二六〇年来朝、勅諡宗覚禅師）に時頼は参禅し^{いん}允許を受けた。

八代執権時宗（一二五一年～一二八四年、時頼の子、通称相模太郎）も無学祖元（一二二六年～一二八六年、臨済宗楊岐派破菴派、至元一六年一二七九年・弘安二年六月三〇日大宰府に着き、八月鎌倉に入る、勅諡佛光国師、円満常照国師、日本臨済宗の基礎を確立した）に弘安五年（一二八二年）冬、時宗は円覚寺を建立し、祖元を迎えて開山初祖とした。因に「無学」は、無学位、無学呆、無学道、阿羅漢果、一切の煩惱を断じ尽し、更に学ぶべきものがない境地、亦聖者の意である。⁴

道元（一二〇〇年～一二五三年、曹洞宗、俗姓源氏、諱は希玄、嘉永七年・一八五四年孝明天皇より佛性東国諡号、曹洞宗では高祖と称す、寛元二年・一二四四年大佛寺を永平寺と改む）は、元寇（文永十一年・一二七四年と弘安四年・一二八四年の二度に亘る元軍の来襲、文永弘安の役、蒙古来襲）の際に、時宗を乱時にも毎日常と同様に法談を修した誠に大度量の人であると賞讃している。⁵

此の様な関係を例示するものとして、北条氏滅亡（元弘三年・一三三三年五月二一日）の時、禅僧達は宗門も亦亡んだと歎息し、楠木正成（一二九四年～一三三六年、南北朝時代の武将、大楠公）は、湊川合戦で禅旨を問い、足利氏と禅宗は天龍寺（臨済宗天龍寺派の大本山、天龍資聖禅寺、後醍醐天皇の冥福を祈る為、夢窓疎石一二七五年～一三五一年を開山として一三四五年建立）が延元四年・一三三九年に後醍醐天皇が吉野で崩御し、夢窓疎石の勧めで、足利尊氏（一三〇五年～一三五八年）が勅許を得て開いた事にある。

妙心寺（臨済宗妙心寺派の大本山、山号正法山、一三三七年花園天皇が返位後に関山慧玄を開山として創建）の寺名・山号は、靈山会上の拈華微笑の話（唐代・禅宗の起源不立文字を説く寓話で、悟りは文字理論で伝わるものではないとするもの）に取ったものであり、世尊摩訶迦葉に曰く「われに正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙の法門あり、今摩訶迦葉に付嘱す」より、寺名の妙心は「涅槃妙心」の妙心で、山号の正法は「正法眼蔵」の正法を取る⁶。応永六年（一三九九年）、大内義弘（一三五六年～一三九九年、室町初期の武将。周防を中心とする六か国の守護、明德の乱を鎮定、南北朝合一に尽力し、後に幕府と対立し、応永の乱を起こしたが敗死）が、足利義満に反旗を翻した応永の乱の時、当時の妙心寺住持拙堂宗朴と義弘は師檀の関係であったので、其の軍中に往来した一党と見なされた。乱後義満は妙心寺を弾圧して、寺地寺屋を没収し、青蓮院の義円（一三九四年～一四四一年、室町幕府六代將軍在職一四二九年～一四四一年、後に還俗して義教、義満の子、石清水神社前で諸将が行った鬪で後嗣と決定）に附与した。義円は更に南禅寺徳雲院の義満の叔父延用宗器に是を与え、妙心寺を兼管させた。茲に於いて延用は寺名を「龍雲寺」と改め、「妙心寺」は中絶するに至った。延用は、犬山瑞泉寺の日峰宗舜（第七世、一三六八年～一四四八年）を迎えて、妙心寺を中興する事とした。文明九年（一四七七年）後土御門天皇、妙心寺再興の綸旨を下賜する。日峰は日々普請作務し、檀施があれば、皆復興の資に当て、堂舎やや備わるに至り、細川持元（一四〇〇年～一四四二年、室町幕府管領在職一四三二年～一四四二年、時の將軍は足利義政）の帰依を受け、其の徳風は仏出世の如くであり、是の故に妙心寺に於ける中興として⁷。

戦国武将と妙心寺諸僧の関係では、東海派・悟溪門下の独秀（乾才）派下の快川紹喜（？～一五八二年妙心寺第四三世、大通智勝国師）が武田信玄の招きで、甲斐の慧林寺に住した。天正十年武田氏が天目山に亡びて（武田勝頼天正十年・一五八二年四月三日滅亡）後の年、織田信忠（一五五七年～一五八二年、信長の長男）に依る慧林寺焼き討ちの際、快川は

雲柄七〇余人と共に、山門桜上に登り、「安禪は必ずしも山水を用いず。心頭滅却すれば火自ずから涼し」の一句を誦し、火を放たれて火定した。現在妙心寺開山堂の東側には、信玄・勝頼・信勝・信繁ら武田一族の分骨塔がある。⁸

武田信玄は、曹洞宗も重視した。其の中心は北高全祝であった。全祝は、永正四年（一五〇七年）〜天正一四年（一五八六年）一二月二日（亦は一五八七年一月一〇日）は、法興とも云い、戦国時代の曹洞宗の禅僧である。出羽国の出身であり、永禄一〇年（一五六七年）前後には、南信地域の領国化を行っていた信玄の招きで龍雲寺（信濃国佐久郡村田）の中興開山となり、諸伽藍の復興に努めた。元龜三年（一五七二年）二月晦日に信玄は、全祝を曹洞宗の首魁と仰ぎ、龍雲寺を分国の曹洞宗の僧録とし、武田領国内の曹洞宗僧を統制する為の僧録司に任命した。同年、四月二日に戦没将士供養の為千人法幢会を行なった。⁹ 此の様な深い関係の事例が示すように、禅宗は武士の宗教として離れる事のない密接なものとなった。

そして、此れ等の事をを傍証するものとして河合正治は、

武家社会は禅宗を本格的に受け入れたのは執権北条時頼の時代になってからである。時頼が執権となった寛元四年（一二四六年）、蘭溪道隆が来朝したのをはじめとして一流の中国僧が渡来するようになり、一方わが国留学僧のなにも弁円円爾のように、中国禅宗界の中心人物径山きんざんの無準師範の信任を得て、帰朝後も音信を通ずるものがあり、わが国が中国禅宗界と密接な関係を持つようになった。さらにこの時期には、為政者意識を高めた北条氏を中心とする上級武士が、道理による善政の前には武士の罪障も消滅するという強い自信をもつようになり、宗教的にも、後生とくきはなして現世における宗教生活を肯定的に考えるようになっていた。これが禅宗を受け入れた前提であった。¹⁰

と述べている。前述の如く、禅宗が武家に本格的に受け入れられたのは執権北条時頼の時になってからの事である。中国禅僧との交流や為政意識を深めた北条氏、上級武士が武士の罪障は善政によって消滅すると云う考え方が擡頭し、宗教的には後生と切り離して現世に於ける宗教的生活を肯定的に考えるようになった事が、禅宗を受け入れた前提であり、転換点でもあると云える。

第二節

浄土宗と武士

禅宗に対する観点にある浄土宗が武士間に於いてどのような感化を及ぼしたかを考察すると、禅宗の武士に与えた影響が明亮に説明される。先ず浄土宗と武士に就いて述べる事とする。

浄土宗と武士に就いて藤直幹は、

武士は戦場に出ては戦死を名誉の事と期して居りましたが、然しそれは念仏者の考えによると地獄に墮つべき行為であり、それを遁れる為にはただ念仏によらねばならないとするのであります。斯様に武士としての行為を罪あるものと見て、それを捨てて出家遁世し念仏にのみすがって来世の救済を願う事をすすめるのであります。若し武士がこの教えを信じてそのように実行したならば武士団は存立の根底を失って崩壊に至るものである。

又武士団において最も特色とし、最も大切である主従関係に就いて如何様な事が起きるかと考えますと、武士は前にもお話ししました如く主君の為に命を捧げる事を最高の名誉としました。主君に対して絶対的服従を誓ったのであります。一度浄土宗の説く所に耳を傾けますと、最も尊い者はただ阿弥陀仏であり人々は総てその前では平等であるとして、現世に於ける主宰者將軍の尊厳については何も言及しない。従って之を聞く人は將軍の外に更により本當の主たるべき仏のある事を知り、以前は將軍の為に弓矢を取ったのが今は阿弥陀仏の為に仕える心が生じると云う法概を洩す事も止むを得ないものであります。浄土宗の教えは斯様に現世の名誉をいやしみ、將軍に対する奉仕から引きはなして来世に於ける阿弥陀仏への奉仕と救済を説くものでありますから、武士団の存立の基礎を奪うものであります。¹¹

と述べている。

武士の中でも熱心な浄土信者があり、熊谷直実（一一四一年～一二〇八年）が知られている。浄土宗では、只念仏に依って浄土に生れ変わるように祈るのである。殺生を事とする武士の生活は殊更に罪が多いものであるが、それでも念仏に依って救われるので、念仏をするのが善いとするのである。熊谷直家（直実の子）を源頼朝（一一四七年～一一九九年）は、本朝無双の勇士と称し、父子相並んで君の為に身命を捨てて働いた。武士は武に依って自己の名を顕す主我主義と、主従関係に依って主人の為に命を捧げる事を最高の名誉とする没我主義がある。日常生活の態度は是等武士の自分を守る事にある¹²。念仏者の考えでは、戦場に出たの戦死は名誉ではなく、地獄に墮ちる行為であり、是を遁れるには念仏に依らねばならないとするのである。主君に対する絶対服従が浄土宗の教えでは、現世での名誉をいやしみ、將軍に対する信奉から引き離し、来世への阿弥陀仏への奉仕と救済を説くものであるから、其の様に実行したならば、武士団は存続の根底を失い崩壊に至るものである。一遍は、「聖道は自力の行、自己の身命を捨て道をあきらむる事自然なり。浄土は他力の行なれば、身命を仏に帰して命つきてのち仏性（仏陀の本性即ち真如の妙理）を証す¹³」と述べ、身命は仏に帰するものであるとする。此処に浄土宗が武士に及ぼす特質がある。

此の背景はどのようなものであろうか。

浄土とは、衆生のけがれに満ちた穢土に対する清浄な仏の世界を云う。『維摩経』には、「仏国土を浄めること」が説かれており、是からすると「浄土」とは「上を浄める」とも解釈される。仏国土は教典に於ける浄土の対応語である。もともと諸仏には、それぞれに様々な浄土があるが、阿弥陀信仰の隆盛と共に、浄土と云えば阿弥陀仏の極楽浄土を指すようになった。浄土教、浄土宗、浄土信仰と云う場合である。原則として原始仏教から部派仏教にかけては、他方仏、他方世界は立てないが、大乘仏教では無数の仏を説き、それぞれの仏の教化する領域が仏国土として立てられる。例えば、阿弥陀仏の西方極楽世界・阿閼仏の東方妙喜世界・薬師仏の東方瑠璃光世界等である。我々の住む娑婆世界は釈迦仏の教化する世界であるが、煩惱のけがれに満ちた穢土である。浄土思想の持つ意味は、此の苦悩に満ちた穢土を逃れ、せめて死後によりよい世界に再生したいと云う願いに対応する所にある¹⁴。

尚、阿弥陀信仰とは、阿弥陀仏に対する信仰であり、漢訳經典に阿弥陀仏の名が登場するのは、初期大乘經典が成立す

る紹元後一〇〇年頃の『般舟三昧経』で、大月氏出身の支婁迦讖（生没年未詳・月支とも書き、古代、中国西部から中央アジアにかけて移住した遊牧民族・大集系經典伝訳の嚆矢）に依って一七九年に漢訳された三卷本である。日本へは隋・唐の浄土信仰が伝えられ、源信の『往生要集』は、末法思想（教えだけが残り、人がいかに修行して悟りを得ようとしてもとうてい不可能な時代を云う、日本では一〇五二年を末法元年とする説が多く信じられた）によって動揺する人心を据え、仏の来迎を得て極楽浄土へ往生する願望を駆り立て、各地に阿弥陀堂が建てられた。日本の阿弥陀信仰は、法然に依る浄土宗の開宗で確立され、その後、浄土宗、真宗（一遍）、融通念仏宗の念仏諸宗派が日本仏教の主流を占めるに至った¹⁵。

浄土教とは、諸仏及び諸仏の居住する浄土を認め、人々が其の国に往生（此の世を去って、他の世界に生まれ変わる事、特に死後、極楽に往って生まれる事）して仏の強化を受け、悟りの境涯に至ると説く教えである¹⁶。現世に於ける称名念仏により、死後に極楽浄土への往生を願う事を宗旨とする仏教の一派である¹⁷。

古来中国の浄土教には慧遠流（廬山流）・善導流・慈愍流の三流があり、就中善導流は日本浄土教の基礎となった。日本に於いては奈良時代に智光や礼光が浄土教を信奉し、南都系の浄土教の基がつくられた。

平安時代に叡山では天台宗の四種三昧の一である常行三昧（九〇日を一期として、阿弥陀仏像のまわりを歩き回りながら口に念仏を唱え、心に阿弥陀仏を念ずるもので、昼夜続けるので常行の称があり、この三昧が成就すると諸仏を目のあたりを観ずる事が出来るので仏立三昧とも云う）に基づく念仏が広まり、諸寺の常行三昧堂を中心に念仏衆が集って常行を修するようになった。

貴族の間にも浄土教が信奉され、往生講、菩提講、迎講を修し、浄土信仰に基づく造寺や造像がなされ、亦念仏の数量的功徳を重んじ、浄土に往生しようとする願う人の臨終に仏・菩薩が迎えに来る来迎（らいごうとも）を持つ風潮も広まった。

一方、空也（九〇三年〜九七二年、平安中期の僧、天台宗空也派の祖、阿弥陀の聖・市の聖と尊称された）や良忍（一〇七二年〜一一三二年、平安後期の僧、諡号は聖応大師、天台声明の中興の祖、一一一七年大乘仏教の浄土教の中心をなす仏である阿弥陀の示現を受けて、融通念仏宗を創唱した）の融通念仏等に依って一般民衆にも浄土教が広められ、民間信仰に大きな影響を与えた。平安時代の著名な浄土教家として、南都系には昌海・永観・実範・重誉・珍海があり、叡山

系では良源・源信・勝範があるが、是等の人々はいずれもかたわら信仰すると云う立場に立って浄土教を信奉したもので、法然坊源空（一一三三年～一二二二年、鎌倉新仏教の祖師の一人）が出て、偏に善導一師に依る事を明らかにして専修念仏を主張して、始めて浄土宗として独立した¹⁸。

鎌倉期に入って、法然が源信の『往生要集』から善導の本願念仏を見出し、『選択本願念仏集』を著わして、日本浄土教の独立を大成した¹⁹。

次に、『一遍上人語録』依り、浄土教を考察しておく事とする。

『一遍上人語録』偈頌げしよう和歌・六十万人頌では、「六字名号は一遍法なり。十界の依正は一遍の体なり。万行離念して一遍を証す、人中上々の妙好華みよこうげなり²⁰。」とあり、「六十万人の頌」は、「神頌」とも「聖頌せいじゆめ」ともいわれ、熊野で一遍上人智真が権現より親授されたとされ、時宗の本義とされる。その後一遍と号したが、所伝に差があり、三六歳（文永一年・一二七四年）とも三七歳とも三八歳とも言われる。其の意味は、「南無阿弥陀仏」と云う六字の名号は、完全無欠な教えであり、十界のいずれかに生を受けるのは過去の業に依るのであるから、その生まれた境涯こそ完全な果報の本性であり、あらゆる行為の場合に妄念を離れるのは此の上なく完全なさとあり、そのような人は人間の中で白蓮華に喩えられる人である、と云う事である。亦「一遍」とは完全無欠の意である²¹。

一遍上人（延応元年一二三九年～正応二年一二八九年）は、時宗の開祖で、伊予の人である。法名は智真、一遍は号で、俗に捨聖・遊行上人と呼ばれる。建長三年一二五一年大宰府に赴き、聖達（証空の弟子）・華台に師事し智真と名を改め、浄土教を学んだ。弘安二年一二七九年、信州伴野（現長野県佐久市）で踊念仏を始めた。腑算の遊行は、奥州、関東、東海、山陰と続くが、正応二年兵庫の観音堂（後の真光寺）で没した。腑算とは、時宗独特の強化法で、「南無阿弥陀仏・決定往生けつじやう六十万人」と書かれたごく薄い板（算木）を人々に配る（腑算）事である²²。人々に念仏を称える事を勧め、称えた人には「決定往生（かならず浄土に生まれる）」と云う予言の札を与えた²³。

尚、証空は、治承元年（一一七七年）～宝治元年（一二四七年）鎌倉初期の僧であり、浄土宗西山派の派祖である。一遍は証空の孫弟子にあたる。西山上人と通称す。加賀権守親季の長男として生まれ、九歳の時、土御門通親の猶子となる。通親は、外孫子土御門天皇を立て、後鳥羽院政下に院別当として勢力を振るった。亦、通親は道元の父と云われているこ

とから、曹洞宗の祖と浄土宗西山派の祖とは義理の兄弟と云う関係になる。建久元年（一一九〇年）、証空は一四歳で出家して法然の門に入り善念房証空法号を授けられた。法然は当時五八歳で、東山大谷に住み、専修念仏を説く僧として名高かった。証空はここで仏教の基礎知識と専修念仏を学んだ²⁴。

「厭離穢土欣求浄土」に就いて、「上人いささか御悩（貴人の病氣）おはしましけるととき、書て門人にしめしたまふ御法語」では、

厭離穢土欣求浄土のこゝろざしを深くして息たえ命終らんを喜び、聖衆の来迎を期して弥陀の名号をとなへ、臨終命断のきざみ、無生法忍にかなふべきなり。南無阿弥陀仏。

弘安七年五月廿九日

一遍²⁵

と述べている。

「厭離穢土欣求浄土」とは、差別動乱の多い現実の世界（穢土）を厭い、平等一如の寂静の彼岸を願ひ求める事である²⁶。「厭離穢土」とは、けがれた此の世を嫌い、抜け出して離れたいと思う事であり、「欣求浄土」とは、極楽浄土を願ひ願ひ求める事である。「厭離穢土」は浄土思想の用語として、此の娑婆世界を穢れた国土として其れを厭ひ捨てる意であり、阿弥陀如来の住む極楽世界を清浄な国土としてそれを切望する意の「欣求浄土」と対をなすものである²⁷。

一遍は——「厭離穢土欣求浄土」の志を深く持ち、息が絶えて命が終わる事を喜び、聖衆（浄土教では、極楽浄土の阿弥陀仏に付き従う観世音菩薩、勢至菩薩等の菩薩衆を指し、人々の臨終に当って仏と共に来迎するとされる）の来迎を期待して弥陀の名号を称へ、臨終命断の其の時、真如の現況を認知する事（無生法忍）が叶うのである。南無阿弥陀仏。弘安七年（一二八四年）五月二十九日 一遍。——と、その義を語っている。

亦、「頭弁殿より、念仏の安心尋たまひけるに、書きて示したまふ御返事」での「厭離穢土欣求浄土」では、

厭離穢土欣求浄土のこゝろざしあらん人は、わが機の信不信、浄不浄、有罪無罪を論ぜず、たゞかゝる不思議の名号

をきゝ得たるをよるこびとして、南無阿弥陀仏をとなへて息たえ命おはらん時、必聖聚の来迎に預て、無生法忍にかなふべきなり。是を念仏往生といふなり。南無阿弥陀仏。

九月朔日

一遍

弁殿 28

と記述されている。

厭離穢土欣求浄土の志ある人は、衆生（わが機）の信不信、浄不浄、有罪無罪と論じなく、只此の様な不思議の名号を聞き得た事を喜びとして、南無阿弥陀仏を称えて息絶え終わる時、必ず聖聚の来迎に任されて（念仏の行者の臨終に際し、仏が聖衆と共に来たって行者を迎接する事）、無生法忍に叶うものである。無生とは、物事の真の姿は空であるから、何も生じる事がなく、亦滅する事もないと云う事であり、無生法忍とは諸生は無生であると云う理を觀じて、事を認知する事である。此処では、無生は真如の理法（本質的な道理に適った法則）を云い、極樂に往生するを決定して疑いない事を云う。是を念仏往生というのである。南無阿弥陀仏。其様に厭離穢土欣求浄土の志ある人の事を述べている。

尚、念仏の法門に就いては、『一遍上人語録卷上』の絵詞伝卷二の弘安五年（一二八四年）五月の条の下に見える、「或人、念仏の法門を尋申けるに、書いてしめしたまふ御法語」では、

或人、念仏の法門を尋申けるに、書いてしめしたまふ御法語

念仏往生とは、念仏即往生なり。南無とは能帰の心、阿弥陀仏とは所帰の行、心行相応する一念を往生といふ。南無阿弥陀仏と唱へて後、我心の善悪是非を論ぜず、後念の心もちひざるを信心決定の行者とは申なり。只今の称名のほかに臨終有べからず。唯南無阿弥陀仏なむあみだ仏となへて、命終するを期とすべし。南無阿弥陀仏。 29

と記述されている。

浄土宗で念仏以外の修行法を諸行と云う。念仏往生とは、諸行往生に対する語で、念仏の一行を修して、極楽浄土に往生する事であり、念仏即往生である。往生とは此の世を去って他の世に生まれ変わる事である。南無とは、能帰の心（行者の側の弥陀に対する働きとしての安心）であり、阿弥陀仏とは所帰の行（帰せられるものとしての起行、即ち帰依の対象である仏）であり、心行相応する一念を往生と云う。南無と唱えて後、我心の善悪是非を論ずる事なく、後念の心（当体の一念の他に、期待する事のない心・一遍の云う無後心とも）を用いないのを、信心決定（信心が決まって動かない事）の行者と申すのである。只今の称名の他に臨終は有りはしない。唯南無阿弥陀仏なむあみだ仏となえて、命終するを期としなさい。南無阿弥陀仏。此の様に述べて念仏の法門を説いている。

第三節

禅宗と武士

では、禅宗ではどのようなものであろうか。

浄土宗では、現世に於ける称名念仏に依り他力としての仏の御手に縋って極楽浄土へと願うのとは反対に、禅宗は、如今（此の世）で人々が自己の精神の鍛練、心の修養に依って自己を仏と同位のものに高めようとするものである。其の目的達成の為に非常の難行を敢えてするのである。そして、其の心を明らかにすれば死生の迷いも断つ事が出来ると説くものであり、自己の力に依って物事が正しくされると云う考え方は、武士の自力に依って善き功績を成そうとする考え方と共通し、其の時必要となる敢えてする苦行は、武士の持つ勇猛の心を持った人々に依って、始めて成し遂げられるものである。此の境地に至る方法として禅宗では、「以心伝心」と云う、師と弟子とが問答の間に心と心を通じて自ら会得する簡便で直接的に伝える方法が、気性の激しさを持ち、形式的修飾を好しとしない武士の在り方に取り組み易いものであった事が、武士が禅を取り込んだ特色と云える。

禅と武士の生死の一大事に於ける斯様な境地とは、どのような事であるのか。禅では先に指摘する「自己を仏と同位のものに高める」とは、心を修めて仏のように広く明らかなものとして、世に存在する総ての事物を見通して、生死の迷い

を断ち自ら仏にならんとするものである。左様の執着を断ち切る事に依って、事物を本来の姿で見ようとするのが武藝に依る修行の根本精神であり、其の覚性（一切の迷妄を離れた悟りそのものの自性・真如、法性、仏性等の本性を指す）が境地とも云うべきものである。武士の執着（生死の因われ、親・妻・子への愛情、財への忘念等）を断ち切れば、仏の道が具わる事を説いて、修行に依って武士が大事に臨んで本来の面目を失する事のない覚・悟りを開く事を訓えたのである。此の境地の故に、武士は武藝の修行と共に、禅定もして生死の一大事を極める精神修養に精励したのである。

扱、禅宗と浄土宗、武士の関係性に就いて裏付けるべく石田良一は、

くまがいなおざね うつのみやよりつな
熊谷直実・宇都宮頼綱（『勅修伝』）や稲毛七郎（『古事談』）、三浦一族（『吾妻鏡』）等の関東武士が帰衣した法然は、美作国の豪族（武士）の出身であった。彼は説教の間に頻りに比喻を武士にとつて、念仏行者が弥陀への一向の帰依の上に（具体的にいうと念仏を唱えながら）俗生活を営むのは武士が主君に対する一向な忠誠の上に日常生活を送るのと同じである、「一向に一人（主君―弥陀）を頼めば、まずしき者（従者―劣機）も必ずその憐を得る也」などと説いている（『念仏大意』）。法然は、念仏の上に俗生活を営めと説いて、武士ならば念仏しながら戦えと教えたのである。そして法然は武士が戦場で命を落す際でも十念すれば、武士たるの名誉のために行つて来た殺人行為も障碍にならず、必ず極楽往生出来ると教えている。

（中略）

京都の宮廷貴族が末代末世の慨をもつて厭離穢土・欣求浄土の心（現実への否定的関心）から法然に帰依したのとはちがって、武士たちは現実肯定を促すものとして法然の教を受け入れたのである。

（中略）

北条氏は撰家・宮將軍の周囲に京都文明を導入しても、彼ら自身は関東武士にふさわしい生活を送ることを心がけた。こうして京都の公家と一線を画した北条氏は、源平の争乱以来武士たちの間に自然に培われてきた「武者の習い」を「武士の道」として自覚的に形成しはじめたのである。したがって関東武士は京都に興った浄土教を公家とはちがった受け容れ方をしたが、しかし浄土教は武士の現世的な生き方を許容しても、所詮は積極的にその意味を認めそれを推

進するものではなかった。主君に仕えて一族郎党を抱え、平素は所領を治め領民を安んずることに心がけ、戦時には死を決して家名を挙げ恩賞にあずかろうとする武士たちにとって、厭離穢土・欣求浄土を説く浄土教よりは、激しい修行によって迷妄を打破して生死の一大事を究めようとする禅の教の方がふさわしかった³⁰

と述べている。

京都の貴族が末世末代の慨を以て厭離穢土欣求浄土の心から法然に帰依したのとは異なり、武士は現実の肯定を促すものとして法然の教えを享受したのである。法然は「一向に一人を（主君―弥陀）を頼めば、貧しき者（従者―劣機・機根の劣る人）も必ずその憐み得る也」等と説いて、武士ならば念仏しながら戦えと教えたのである。此の法然の現実を肯定する教えである浄土教は、武人たる名譽の為に行ってきた殺人行為も障碍さわりにならず、必ず極樂往生するとする武士の現世的な生き方を許容しても、自力で戦時には死を決して家名を挙げる事を積極的に推進するものではなかった。亦、前述した藤直幹が、「浄土宗の教えは斯様に現世の名譽をいやし、將軍に対する奉仕から引き離して来生に於ける阿弥陀仏への奉仕と救済を説くものでありますから、武士団の存立の基盤を奪うものであります³¹。」と云うように、以前は將軍の為に戦ったのが、今は阿弥陀仏に仕えると云う心が生じ、武士団の存立の基盤を失する事となる。厭離穢土欣求浄土を説く浄土教依りは、死を厭わず戦時に臨む武士にとって、一大事を究め様とする禅の教えの方が適ったのである。（第四章一四〇頁¹⁰参照）

小括

武士と禅とは、どの様な関係性に於いて結び付いたのか。其の要因を論述した。亦、禅が武士に与えた影響を明らかにする為に「武士と浄土宗」、「武士と禅宗」を対比し考察した。

禅宗が武家に本格的に取り入れられたのは、鎌倉幕府五代執権北条時頼（一二二七年～一二六三年）の時である。宗教的には後生を切り離して、現世に於ける宗教的生活を肯定的に考える様になった事が禅宗を受け入れる前提であり、転換点ともなった。

主君に対する絶対服従が浄土宗の教えでは現世での名誉を卑しむ將軍に対する信奉から切り離し、来世の阿弥陀仏への奉仕を説くものであるから、其の様に実行したならば武士団は存続の根底を失い崩壊へ至る事になるのである。

厭離穢土欣求浄土を説く浄土教依りは、死を厭わず戦時に臨む武士にとって、一大事を究め様とする禅の教えの方が適ったのである。

引用文献及び註

- 1 藤直幹 ふじなおもと 編集・校訂 大阪大学文学部国史研究室 『武家時代の社会と精神』 創元社 一九六七年 所収
「第一編 武家社会と武士道・武士の精神生活」 五六頁の1五〜五七頁の1一
- 2 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
底本『澤庵和尚全集』（功芸社）一九二九年 第五輯所収『不動智神妙録』 八頁の五
- 3 前掲書 1 六〇頁の1四〜六一頁の1一
- 4 駒澤大学内 禅学大辞典編纂所 『新版禅学大辞典』 大修館書店 二〇一一年 一二〇一頁 「無学」の項参照
- 5 前掲書 1 六一頁の1〇〜1一 一二参照
- 6 荻須純道 竹貫元勝 『妙心寺 寺社シリーズ（2）』 東洋文化社 一九七七年 三四頁参照
- 7 同前 四五頁〜四七頁参照
- 8 同前 五七頁参照
- 9 笹本正治 『武田信玄 中公新書1380』 中央公論社 一九九七年 一八四頁参照
- 10 河合正治 『中世武家社会の研究』 所収「第一編・第二章鎌倉武士団とその精神生活・四 宗教世界との関連」
吉川弘文館 一九八五年 一一四頁の九〜1一四
- 11 前掲書 1 五八頁の1〇〜五九頁の1三
- 12 同前 五六頁 参照
- 13 大橋俊雄 『法然一遍 日本思想大系10』 所収『一遍上人語録卷上』 岩波書店 一九七一年
三〇六頁の1五〜1一七
- 14 古田紹欽 金岡秀友 鎌田茂雄 藤井正雄 監修 『佛教大辞典』 小学館 一九八八年 四九三頁
「浄土」・末木文美士の項参照
- 15 同前 一九頁 「阿弥陀信仰」・藤井正雄の項参照

- 16 同前 四九四頁 「浄土教」・金子寛哉の項参照
- 17 岩本裕 『日本佛教語辞典』 平凡社 一九八八年 四四二頁 「浄土教」の項参照
- 18 総合佛教大辞典編集委員会 『総合佛教大辞典』上巻 法蔵館 一九八八年 七三三頁 「浄土教」の項参照
- 19 前掲書 14 四九四頁 「浄土教」の項参照
- 20 前掲書 13 三〇九頁の二と一四 「六十万入頌」及び頭註参照
- 21 前掲書 17 六五頁 「一遍」の項参照
- 22 前掲書 18 六〇頁 「一遍」の項参照
- 23 前掲書 14 四四頁 「一遍」の項参照
- 24 編・著者 今井雅晴 『一遍辞典』 東京堂出版 一九八九年 一五六頁 「証空」の項参照
- 25 前掲書 13 三〇八頁の二と五
- 26 同前 三〇四頁 頭註参照
- 27 中村元監修 福永光司 田村芳朗 今野透 末木文美士 『岩波仏教辞典第二版』 岩波書店 二〇〇二年
一二三頁 「厭離穢土」の項参照
- 28 前掲書 13 三〇四頁の二と一七
- 29 同前 三〇七頁の八と一二
- 30 石田一良 『日本文化史―日本の心と形―』 東海大学出版会 一九九四年
一一九頁の二と一五と一二〇頁の二（中略）の六と七（中略）一二二頁の九と一六
- 31 前掲書 1 五九頁の二と三

第四章

澤菴『玲瓏集』依り「如今の開覚」と
「義」の劍禅一如

第四章

澤菴『玲瓏集』依り「如今の開覚」と「義」の劍禅一如

禅は冷煖自知である。冷煖自知は『宏智わんし禅師広録』（中国撰述、九卷、宏智正覚しょうかく一〇九一年～一一五七年）五に依ると只自己のみが悟りを深められるのであり、其れは人が水を飲んで冷たいか暖かいかを冷煖自知するようなもので、其れを経験する人にとってのみに自明な事であって、経験しない人にとっては理解出来ない、と説かれている¹。

劍と禅に就いて、柳田聖山は、

以心伝心の名人芸や、奇知頓知のかずかずが禅の表看板となる。一休の話は、いつでも禅の代名詞である。寒山の笑いが、禅の世界を象徴する。要するに、禅は非合理である。冷煖自知である。言葉で説明できない。むしろ、日本固有の諸芸術によって、その精神をつかむのが近道だといっているので、劍道や柔道、俳句、茶道などの習慣が、その信仰を集めるのである。²

と述べており、劍禅一如の裏返しとして禅を知るには日本固有の諸藝道の中の一つでもある劍道や柔道を習得する事が近道と云えるのである。

第四章では、武藝が浄土教と禅で対比される事に依る浄土宗・「来生の開覚」、禅宗・「如今の開覚」がどのような特質を有するのかを示すと共に、澤菴『玲瓏集』依り「如今の開覚」と公なる「義」の劍禅一如に就いて、述べてゆく事とする。

第一節

『玲瓏集』の「一遍上人の法灯国師参禅」

澤菴の『玲瓏集』・「一遍上人の法燈国師参禅」を話頭（古人が悟りを得たいきさつ）として引扱し、「如今の開覚」と澤菴の説く「義」の劍禅一如に就いて論述する事の嚆矢とする。

澤菴の『玲瓏集』では「一遍上人の法灯国師参禅」に就いて、

一、一遍上人、紀州由良の興國寺の開山法灯國師にまみへられし時、歌をよみて候と也。いかゝあそばしたるぞと國師とひ給ふ。上人かくとなふれば、佛も我もなかりけり、南無阿彌陀佛の聲ばかりして」と被_レ申し。國師の曰、下の句何とぞ可有と也。其後、熊野に參籠あり、三七日案せられて、又ゆらへ立よられ、かくこそよみて候へと、となふれば、佛も我もなかりけり、南無阿彌陀佛く。國師の云く、是にてこそ候へと、ながくうけかはれ候と、古嶽和尚の行卷に書き付られ候。重て御目にかけて申候也。³

一遍上人 一二三九〇八九・鎌倉中期の僧。諱は智真。伊予の人。比叡山に学ぶ。のちに法然門下の浄土教を学び、名を一遍と改めた。空也上人の踊念仏を民衆にすすめ諸国を巡歴した。遊行上人、捨聖などとよばれた。時宗の開祖。

法燈国師 一二〇七〜九八・鎌倉時代の禅僧。諱は覚心、心地房と号した。信濃の人。建長元年（一二四九）、宋に渡り、無門慧開の法をついで帰朝し、由良の興国寺を本拠として、度々京都にも出た。後醍醐天皇から法燈円明国師とのおくり名された。『法燈法語』などがある。⁴

古嶽 大徳寺七六世、古嶽宗亘。臨済宗の僧。諱は宗亘。近江の人。初めに建仁寺に学んだが、のち大徳寺の実伝をついだ。大徳寺に住し、山内に大仙院をはじめた。のちに後奈良天皇に召されて禅要を説いた。⁵



一遍上人が、紀州由良の興国寺の開山法燈国師にお目にかかった時、歌を詠みましたと云われた。いかがなものでしょうかと国師がお尋ねになられた。上人は斯の様に①「となうれば、仏も我もなかりけり、南無阿弥陀仏の声ばかりして」と申された。国師が、「下の句に何か有るのではないだろうか」と申された。後、熊野に参籠があり、三七日（二十一日）あれこれ考え工夫されて、亦由良へ立ち寄られ、「斯の様に読みました」と云われ、②「となうれば、仏も我もなかりけり、南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏」。国師は「是ですと長く頷かれた」と、古嶽和尚の行状記（故大徳正法大聖国師古岳大和尚道行記）に書き付けられてあります。重ねてお目かけ申します。

と記述されている。

此の澤菴禅の話頭に就いて聊か充補がなければならぬ。

今井雅晴編『一遍辞典』に依れば、「最近の研究に依れば①の歌は、遊行上人第六代一鎮の歌であることがわかった。一鎮が宗祖一遍の信仰を正しく学び、その境地を歌にしたものであった。亦②の歌は中世の史料には一切出てこないのがある。「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」は、江戸時代に入って初めて書物に出てくるのである。一遍の法燈参禅説は、伝説の形成を考えていく上でも、興味深い題材であるといえよう。」と記述されている。⁶

①では、一遍の歌ではなく一鎮の歌である事が最近の研究で明らかにされた事、②では、中世の資料にはなく江戸時に

入って初めて書物に出て来たとあり、時代考証的には澤菴の時代と合致する事が、澤菴禅の此の話頭の出典に依り理解出来るものである。

亦栗田勇は、『道元・一遍・良寛』に於いて、

時宗の元教学者橘俊道氏は、後に宗門の間で生まれたこの説話はまったく史実ではないという。そうでもあろうか。それにしても、禅も台密も東密も必ずしもはっきり組織化されなかった時代背景を考えると、この説話は、一遍上人と覚心との出会いという史実に重点があるのではなく、仮構に托された、いかにも一遍の徹底した念仏を伝えるものとして、私には尊い歌と思われる。⁷

と述べており、仮構に托された一遍の深い念仏を伝えるものとして、其の主眼があると云える。

尚、心地房覚心と無門慧開は、

心地房覚心は、深草極楽寺の道元を尋ねて菩薩戒を受け、のち上野（群馬県）長楽寺の栄朝・甲斐（山梨県）心行寺の生蓮・寿福寺の蔵叟郎誉・勝林寺の天祐思順に歴参し、宝治三年（一二四九）入宋の志を起し、二月由良を発して九州に赴き入宋。淳祐一〇年（一二五〇）育王山に掛搭す。たまたま本国の源心に邂逅し、無門慧開に参すること促されて参じ、得法する。宝祐二年（建長六年）辞して本国に帰り高野山に上り禅定院の降禅のもとに第一座となり、正嘉二年禅定院を辞して紀伊（和歌山県）の鷲峰山に入る。⁸

と記述されており、覚心は慧開より得法している由で、『無門関』禅箴から「念起即覚」が一遍上人語録に引例されている。

此の話頭、「一遍の法灯参禅・念起即覚」を澤菴からの公案的な位置付けとして引拠考察し、別語（答えても不充分的なものに対して、別の立場から答える）⁹として浄土宗・禅宗の特質としての「来生の開覚」と「如今の開覚」とに就いて論述する事とする。

第二節

『一遍上人語録』の「一遍上人の法燈国師参禅」と浄土宗「来生の開覚」

それでは、『一遍上人語録』の記述では、どのようなになっているのであろうか。

宝満寺にて、由良ゆらの法燈ほつとう国師こくしに参禅し給ひけるに、国師、念起即覚の話をこ挙げられければ、上人よみかく読よみて呈したまひける

となふければ仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏の声ばかりして

国師、此歌きぎを聞きて、「未徹在みてつざい」とのたまひければ、上人またかくよみて呈し給ひけるに、国師、手巾しゅきん・薬籠やくろうを附属して、印可いんかの信しんを表あらわしたまふとなん

となふければ仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏

◎

宝満寺：呈したまひける 聖絵および絵詞伝の両書に所載せず。宝満寺は神戸市長田区東尻池町に現存。

未徹在 未だ徹底した悟りに入ってはいない。

手巾薬籠 手巾は手や顔を拭う布、薬籠は薬のはいっている籠。

印可の信 印信認可のしるし。禅宗では、師家が学人の心地を洞観して、機法の円熟したものに証明認可するを例とし、善導も、「もし仏意に称へば、即ち印可して如是如是と言ふ」と述べている（観経疏散善義）。 10

と記述されている。

法然の弟子である証空の孫弟子にあたる一遍と、無門慧開の法を嗣ぐ法燈国師の二人が相会しての話頭は、大乘では自分の悟りは他人の悟りと同時に成立すると云う立場からの思想である¹¹。

「念起即覺」とは、心の中に常にさとりを思い留めて、一瞬たりとも忘れない事であるが、詳しくは「禪箴」に於いて後述するものとする。

浄土教に於いて西方極樂浄土の阿弥陀仏に就いて田村芳朗は、

馬術の名人芸をたとえて、「鞍上人なく、鞍下馬なし」ということばがあるが、人馬一体のところに眞実の世界があり、その眞実にふれて名乗馬が生まれることを経験から説いたものである。われわれは東西南北という方角を立てるが、宇宙には本来、東西南北は存しない。十方空であり、上下・左右なき無辺の虚空である。山を下って道に迷ったとき、しろうとはあせって谷や沢にはいりこみ、ついに進退きわまるが、くろうとは山頂にひきかえし、広く四方を見わたして正しい道を発見するという。『大乘起信論』に「迷人は方によるが故に迷ふ。もし方を離れば迷ひあることなし」と説くところである。天台本覚思想の本覚ということばは、この『起信論』に説かれているものであるが、それは、覺・不覺の二辺をこえた不二・空に眞のさとり（本覚）があることをいったものである。ふもとへの道をもとめて、かえって迷いにおちこむごとく、不覺に対して覺をもとめることは、かえって迷いのもととなる。

このことは、絶対者（神・仏）や絶対界（涅槃・浄土）についてもあてはまる。人間対神、凡夫対仏をもう一度突破したところ、この娑婆に対するかの浄土という考えをさらにこえたところに、いいかえれば、仏凡の不二一体、娑婆即浄土のところに、眞の絶対者としての仏、眞の絶対者としての浄土が見いだされるといふことである。たとえば、浄土教において西方極樂寺浄土の阿弥陀仏が説かれた¹²

と述べている。

馬術で人馬一体となる表現に「鞍上人無く、鞍下馬無し」とよく言われ、其の本来不二一体となるとところに眞実の世界があり、経験からその眞実に触れて初めて名乗馬が生まれる事を説いたものである。

『大乘起信論』に「迷人は方によるが故に迷ふ。もし方を離れば迷ひあることなし」と説かれる。天台本覚思想は、此の大乗起信論にも説かれ、「本覚」とは、覺・不覺の二辺を越えた不二・空に本覚（眞のさとり）がある事である。不覺

に対して覚を求めるのは、郷への道を求めて却って迷いに落ち入るようなもので、迷いの本となる。此の事は阿弥陀仏や浄土に就いてもあてはまり、仏凡の不二一体、娑婆即浄土のところまことの仏、まことの浄土が見い出される。此の娑婆に対する向こうにある彼の浄土を超えたところに、仏、浄土が見い出されると云う浄土教に於いての西方極樂浄土の阿弥陀仏が説かれている。

背景としては、『一遍上人語録』には、「或時、野原を過ぎたまひけるに、人の骸骨おほく見えければ」と詞書して、次の歌がある。

惜しめどもつひに野原に捨ててけり はかなかりける人のはてかな

皮にこそ男女のいろもあれ 骨にはかはるひとかたもなし

死に於ける孤独を観ずる目と死後の世界を創造する心の働きは中世仏教の布教と共に中世人の共通観念となっていた。現世を仮の世と観じ、我身を「仮の身」として自覚しながらも、此の世で名誉や利害、人間関係の愛憎に執着せずにはいられない生の妄執を捉えることが、此の歌などに表現されている中世文学の主題であった。「死」が無明長夜の闇に閉ざされた生の時間からの覚醒の時であり、我執・我欲に閉ざされた煩惱の迷い依り、脱し得るただ一つの契機とするなら、「死」は人間として到達し得る史上最高の状態と云う事になる。浄土教に依る往生の思想は、此のような死を内在化して生きる道を教じた。『無量寿経教』は、此の世を「劇悪極苦の世」と規定し、悪人（弱肉強食の闘争心、怒り、貪り、狂暴、愛欲の衝動を内に秘める）が、諸々の口実で徒党を組み、互いに攻め、却い、強奪、殺し合う社会の絶望的な状況と、人間関係（侮り、騙す、貶めて互いに憎悪したり、嫉妬して浅ましくすごす）を詳らかに示し、此のような苦に満ちた穢土を離れて、存在の光（浄土）を欣び求める道を人々に教示した。南無阿弥陀仏の称名念仏は、死者に対する回向の呪文ではなく、浄土と云う存在の光を心に宿願した衆生が、其の光に照出された自己と社会の穢悪を懺悔し、絶望的な輪廻の世から衆生の苦しみを救おうとする仏・菩薩の広大な慈悲の心（如来大悲）の力に導かれて光明の世界へ撰め取られる事を確かめる行為其のものとなった¹³。

此の浄土に就いて『一遍上人語録・卷下』「門人伝説三九」では、

三九 又云、他力称名の行者は、此身はしばらく穢土えどに有ありといへども、心はすでに往生を遂とげて浄土にあり。此旨を面おもてにふかく信ぜられるべしと云々。¹⁴

と述べられている。

浄土門で称名する行者は、自己の身体は暫くの間穢土にあるのだが、其の心は既に往生を遂げて浄土にある。此の旨を各々の人は深く信心しなさいと云われたと、浄土信仰に対する説法が記述されている。命終つて即座に浄土に往生する順次の往生、順次生の旨意の粹組が示されている。

此の節の冒頭で読まれている一遍の歌に就いて、『一遍上人語録・卷下』「門人伝説一六」では、

一六 又云、我体を捨て南無阿弥陀仏と独どく一なるを一心不乱といふなり。されば念々の称名は念仏が念仏を申もうすなり。しかるをも、我よく意得こころえ、我よく念仏申て往生せんとおもふは、自力我執がうしなへざるなり。おそらくは、かくのごとき人は往生すべからず。念不念・作意さうい不作意、惣そうじてわが分にいろはず。唯一念、仏に成なるを一向専念いっこうせんねんといふなり。¹⁵

と記述されている。

⑦ 我体（自分の主体、前段の「自力我執の情量」を含むものと承ぜられる）を捨て、南無阿弥陀仏と独ただひとつ一になるのを心一つにして乱れる事のない一心不乱と云うのである。

⑧ そうであるから、憶念（心の中に堅く思い懐いだく事）、憶念の称名は、念仏が念仏を申すようになる。

⑨ そうであるので、自身も能く心得て、自分も能く念仏申して往生しようと思うのは、自力我執を失念出来ない。

⑩ おそらくは、此のような人は往生することが出来ない。

⑪ 憶念、不懂念（心の中に堅く思い懐く事、懐かない事）・作意不作意（物に対して事を行なおうとする心が起こる時と起こらない時を問う事なく）、

⑫ 総じてわが分に関係なく、唯一念、仏になるを一向専念（ただひたすらに阿弥陀仏を念ずる事に専念する事¹⁶）と

云うのである。

第一歌の、①「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏の声ばかりして」とは、⑦で云う一心不乱が興ずる事に依って、憶念の称名は念仏が念仏を称えるように、①の「南無阿弥陀仏の声ばかり」がするようになる。つまり、鞍上の人有り、鞍下に馬有りと云う不二一体ならざる処である。鞍と人が一体となっていない、「仏」を思う気持が強く、迷いを表す、我と仏が一体になっていない境地が詠まれているのである。

此の事を法燈国師は、「末徹在」、未だ徹底した悟りに入っていないと説示した為、一遍上人は第二歌として、②「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだぶつ」と改めて詠みて、不二一体の表現として「南無阿弥陀仏、なむあみだぶつ」と詠んだのである。第二歌に依り、鞍と人が一体となり紫雲天華（紫の雲棚引き、空から茸が降る事で極楽浄土の事¹⁷）に往生を願う迷いのない悟りの境涯を表し、⑦唯一念、一向専念の境地に向上したのである。

「別願和讃」には、「仏も衆生もひとつにして 南無阿弥陀仏とぞ申べき¹⁸」と詠まれ、此の旨を表わしている。

此の我と仏不二一体、唯一念仏になるを一向専念する事、に就いて、土御門入道前内大臣（土御門は中院号。源通親の末子で名は通成文永六年・一二六九年、内大臣・正二位となり、弘安九年・一二八六年二月六十五歳で薨す）殿より、出離生死の趣、御尋に付て御返事では、

南無阿弥陀仏となへて、わが心のなくなるを、臨終正念といふ。此時、仏の来迎に預て極楽に往生するを、念
 仏往生といふなり。南無阿弥陀仏。¹⁹

と記述されている。

①南無阿弥陀仏と称えて我心のなくなるのを、臨終正念と云う。臨終正念とは、命終のときに臨んで、正念（往生を信じ、一心に思念する事）を保ち、心が傾倒する事もなければ、錯乱する事も、又失念もしない状態を云う。②此の時、仏の来迎（らいこうとも読む）に預かりて極楽に往生するのを念仏往生と云う。仏の来迎とは、聖聚の来迎とも云う。其れは、念仏の行者の臨終に際し、時に浄土教では、極楽浄土の阿弥陀仏に随伴する観世音菩薩（慈悲救済）、勢至菩薩（大

勢至菩薩・得大勢菩薩、觀無量壽經などに阿弥陀仏の脇侍として觀世音菩薩と共に出る。觀音が慈悲をもって衆生濟度するのに対し智慧をもってする)²⁰などの聖聚が仏と共に来迎（仏・菩薩が枕辺に姿をあらわし迎えに来る事）²¹するとされる。来迎の三尊とも云う。④南無阿弥陀仏（再称）。

此の事は、『歎異抄』にある「来生の開覚」と同義のものと云える。『歎異抄』は親鸞・承安三年（一一七三年）〜弘長二年（一二六二年）の一番若い直弟子である河和田の唯円房・貞応元年（一二二二年）〜正応二年（一二八九年）が、親鸞在世時に他力念仏の教えを只管聞き学び、親鸞の亡後二〇年〜三〇年ほどして、あまりにも異議を称えるものが多くなり過ぎたのを歎き悲しみ、異を歎くと云うところから『歎異抄』と云い、耳の底に甞まっている親鸞の教えを書き留めたものである。『歎異抄』には、親鸞の他力念仏の信仰の真髓が端的に流暢な表現力で述べられている。浄土真宗と云う教えの流れを汲む一学徒である唯円房の著作物であるが、『歎異抄』に説かれている親鸞の教えが一宗一派を超えて人々に共感を与えているものである²²。

「来生の開覚」と対義にあるのが、聖道門に於ける聖道の慈悲である。此の自力聖道門が今生のものとして表現されている事に就いて、『歎異抄』第四条を見てみると、

四 一 慈悲に聖道浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかにとほし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば、念仏まうすのみぞ、すゑとほりたる大慈悲心にてさうらふべきと云々。

一 慈悲には、自力聖道の仏道における慈悲と、他力浄土の仏道における慈悲との違い目がある。自力聖道の仏道における慈悲というのは、自分の力で生きとし生けるものをあわれみ、いつくしみ、守り育てることである。しかしながら、思いどおりに助け通すことは、きわめて難しいことである。

それに対して、他力浄土の仏道における慈悲というのは、まず自分が念仏申す身となつて浄土に往生して即座に仏となつて、その仏の大慈大悲のおこころをもつて、思いのままに生きとし生ける苦悩のものを救うことをいうのである。

この世に生きている間は、どんなにかわいそうだ、気の毒だと同情してみても、思いどおりに助けることは難しいことなのだから、この自力聖道の慈悲は、完全なものとはいえない。そうであるから、ただ念仏申すことだけが本当に徹底した大慈悲心である、と聖人は仰せになった。^{2 3}

1 かはりめ けじめ、区別、ちがい目。物事の移り変わり。一般にこの解釈は、仏道に聖道門の仏道と浄土門の仏道があり、慈悲にもその違いがあると相対的に並べて、その相違点が述べられる。一応、訳文はそれに従った。

しかし、親鸞の仏道理解は自力聖道門の仏道を方便の道とし、他力浄土門の仏道を真実報土へ往生する道であるとした。したがって、自力聖道の道を行ずることを通して自力無功と信知させられて、他力浄土門へ転入させられるのである。慈悲についても聖道門の慈悲から浄土門の慈悲への転換点が「かはりめ」であると解釈するほうが親鸞の仏道理解に適っていると考えられる（広瀬泉「いのちのまこと」(歎異抄講話)）。

2 もの 衆生のこと、生きとし生けるものの意。また、人、人間の意。

3 あはれみ ふびんに思う。心がひきつけられ、ふびんに思い、心をよせる。

4 かなしみ 愛しむ。いとおしむ。

5 はぐむ いつくしみ育てる、養い育てる。

6 利益 恵みを与える。苦しみを除き、樂を与える慈悲のほたらきによる恵み。

7 いとほし かわいそう、気の毒だ。

8 不便 不憫、かわいそうなこと、あわれ、同情すべきこと。

9 存知のごとく 思いどおりに、意のままに。

と述べられている。

此処での注目点は、「今生に、いかにいとほし不便にともおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし」この世に生きている間は、どんなにかわいそうだ、気の毒だと同情してみても、思いどおり助けることは難しいことなのだから、この自力聖道の慈悲は、完全なものとはいえない」と、記述されていることである。

今生とは来生・前生に対する語で此の世、現世（げんぜとも）、現生とも呼び、此の世に生きている間の事である。²⁴ 自力聖道門の慈悲は、今生で生きている間は思いどおりに抜苦与楽、助ける事は難しいから、完全なものとは云えないと述べ、「来生」の対義語として自力聖道門が「今生」にあるものと述べられている。

亦、「そうであるから、ただ念仏申すことだけが最後まで一貫した徹底した大慈悲心である、と親鸞聖人は仰せになつた」と述べ、慈悲とは与楽抜苦、抜苦与楽（慈しんで楽を与える事、衆生を哀れみいたんで苦を抜く事）であり、したがって、迷い苦悩している衆生を救って真実の悟りを開かせる心である。大悲とは、何物にも執われずに、障げられずにおこされる絶対平等の慈悲であり、此れを仏の大慈悲とも大慈大悲とも云う。²⁵

「来生の開覚」に就いて『歎異抄』第一五条では、

来生の開覚は他力浄土の宗旨、信心決定の通故なり。これまた易行下根のつとめ、不簡善悪の法なり。おほよそ、今生においては、煩惱悪障を断ぜんこと、きはめてありがたきあひだ、真言法花を行ずる浄侶、なをもて順次生のさとりをいのる。いかにいはんや、戒行恵解ともになしといへども、弥陀の願船に乗じて、生死の苦海をわたり、報土のきしにつきぬるものならば、煩惱の黒雲はやくはれ、法性の覚月すみやかにあらはれて、尽十方の無碍の光明に一味にして、一切の衆を利益せんときこそ、さとりにてはさうらへ。

（中略）

浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらくとならひさうらふぞとこそ、故聖人のおほせにはさうらひしか。²⁶

と記述されている。

④ 来生（来世）で開覚（覺りを開く）すると云うのは、阿弥陀如来の本願に乗じて浄土へ参る道を示された他力浄土の教えです。

阿弥陀仏の本願を信じる疑いを離れた真実清浄な心を、確かに定める事が定まった理である。

⑤ 惟は亦、仏の仏道修行に於いては、本願力に依って、浄土往生が易く出来る求道の方法であり、念仏の一行で事足りるので、仏道修行の素質、能力の怠った者の努めでも、善人悪人を選ばないすべてに平等の教えである。

⑥ 大凡今生に於いては、煩惱や仏道を志す者にとつて悟りに至る事を障げる悪障を断ずる事は非常に困難であるので、真言密教の宗旨即ち「真言宗」と『法華経』を最高の教えとする「天台宗」を仏道修行する清浄なる徳の高い聖僧でも、其の聖僧でも此の世で阿弥陀仏の本願に目覚めて信心を得て、命終つて即座に浄土に往生して仏に成ると云う順次生の覺りを祈るのである。

⑦ 云うまでもなく、仏道に於いて守る諸諸の規範に従って修行する戒行や、智慧に依って物事の本質を正しく観察し理解する慧解が、共に無しと云えども、現世を此岸、死後生まれる浄土を彼岸と云い、此の間には生死の大海があり、罪惡深重の凡夫は自分の力で彼岸に辿り着けない。弥陀の誓願は、此のような凡夫を救い、彼岸に到らせる。弥陀の本願が、生死の大海を渡り彼岸に到らせる事から、海を度する船に譬えた願船に乗って生死の海を渡り、浄土教で云う阿弥陀仏浄土つまり極楽である報土の岸に着いたら煩惱の黒雲はすぐさま晴れ、不生不滅の真理を月に譬えた真如法性の月が速やかに顕現し、東西南北、東南、東北、西南、西北の四維（四隅）と上下の十方の世界尽く、照らしてなにもにも遮られない阿弥陀仏の光明（無明の闇を照らし、迷妄をなくす智慧の働き）に、阿弥陀仏と一体化して同じ身となり、全ての衆に仏・菩薩依り受ける恵みがある時にこそ、覺りと云うものであります。（中略）

⑧ 浄土真宗（此々では、法然の他力浄土の教えを指す）の教えでは、今生に於いて阿弥陀仏の本願を信じて来生の浄土に往生して、そこで覺りを開き、仏となるのだと云う事こそを、法然上人から教えて頂いたと親鸞聖人は仰せら

れた事でした。

「来生の開覚」とは、如今と云う此の世で命が終って聖聚の来迎を受けて、すぐ次の世である来生で浄土に往生し、其
 拠で仏の覺りを開く事である。此の世に於いては煩惱の束縛を断ち切る事が出来ないのも、命終の後に浄土に往生して、
 涅槃と云う煩惱の炎が消えた状態を覺り得て仏になると云う事である。

つまり、弥陀の願船に乗じて、生死の苦海を渡り、浄土の岸に着けば、煩惱の黒雲はすぐさま晴れて、法性の覺月と云
 う清く澄み切った月が速やかに顯われて、一体化すると云うのである。

梅原猛も親鸞原始教団に就いて、

彼らの信仰を支えていたのは、阿弥陀仏こそは、すべての神仏の根本、したがって阿弥陀仏を信仰すれば、すべて
 の神仏は、結局その喜び、その信仰者を守ってくれるという確信であった。²⁷

と述べているように、来生に於いて阿弥陀仏が其の信仰者を守護してくれると云う事であり、武家の棟梁を来生に他力す
 るものではない、と云えるものである。

第三節

『無門関・禅箴』の「念起即覺」

扱「国師、念起即覺の話を拏せられ」と記述されている「念起即覺」とは、『無門関』「禅箴」に典拠するものである。
 無門関禅箴では、

禪 箴^一

禪 箴^二

循規守矩無繩自縛。縱橫無碍
 外道魔軍。存心澄寂默照邪禪。
 恣意忘緣墮落深坑。惺惺不昧帶
 鎖擔枷。思善思惡地獄天堂。佛
 見法見二鐵圍山。念起即覺弄精
 魂漢。兀然習定鬼家活計。進則
 迷理退則乖宗。不進不退有氣死
 人。且道、如何履踐。努力今生
 須了却。莫教永劫受餘殃。

規に循い矩を守るは無繩自縛。縱橫無碍なるは外道
 魔軍。存心澄寂は默照の邪禪。恣意忘緣は深坑に墮
 落す。惺惺不昧は帶鎖担枷。思善思惡は地獄天堂。仏
 見法見は二鐵圍山。念起即覺は精魂を弄するの漢。兀
 然習定は鬼家の活計。進むときは則ち理に迷い、退
 くときは則ち宗に乖く。進まず退かざるは、有氣の死
 人。且く道え、如何が履踐せん。努力して今生に須ら
 く了却すべし。永劫に余殃を受けしむること莫れ。

一病を治療する針から転じて誠めの文。二自繩自縛に同じ。自分自身によって苦しむこと。三
 「黙」は寂黙、黙々として坐禪すること。「照」は照用、心性の靈妙なハタラク。ここでは黙と照

が相即するような只管打坐しかんたざを行じる曹洞禅の禅者を指す。公案によって悟りを得ることを求める
 看話禅かんわぜんの立場から、黙照の禅を批判した語。四 鉄輪田山てつりんいせんともいう。仏教の世界説では、須弥山しゆみせん
 を中心に九山八海がこれを取り巻くが、その最も外側の鉄で出来た山をいい、さらにその外海中
 にあるのが我々の住む世界であるとする。また三千世界各々を一つの鉄田山が囲むという説もあ
 る。ここでは後者。五 悟りを得るための修行の一段階で、念を体とし明らかに心に思つて忘れ
 ないこと（七覚支かくしの一つ、念覚支）。六「鬼窟裏きくつりに活計なを作す」『碧巖録』二十五、本則評唱）と同
 じく、禅者の独りよがりな生き方を批判する語。 28

と述べられている。



禅を実践する者の為の誠めの文

規則しかたがに循したがい法則を守っている者は、縄もないのに自分を縛るようなものだ。亦、自分勝手に自由自在に振る舞うのも異
 端の徒、悪魔の軍である。心を澄みし静かに沈めようと専心する者は、坐禅する事のみを偏重しようとして、心の活発な
 働きを否定する邪禅となる。自分勝手に周囲に配慮をしない者は、深い坑あなに墮落する。心が澄み切つて落ち着いて、鈍る
 事なく常に醒めているさまは、自分の足に鎖を付けて、頸に枷を嵌めているようなものである。善いとか悪いとか思うの
 は、地獄や天国とかに迷うようなものである。仏や法にしがみ付くと二重の鉄田山てつちせんに囲まれたようなものである。念が起
 れば判然と自覚するやり方に拘わつてしまうと、ものに憑かれたように精神がへとへとになっている漢おとしである。只、じ
 つと禅定を習するのは、洞穴ほらあなに住する鬼のような独り善りの活き方である。自分が進んで求める時には則ち法理を見失い、
 自分が退く時には則ち禅宗の教えから離れる。そうかといって、進みも退きもしないのは、呼吸だけしている死人だ。ま
 ア、聞かしてもらいたい、如何どのようにして禅を実践すべきか。努力して今生にあるあいだに、どうにかして此の問題を解決し

てしまう事だ。此の先、永久に憂いを甞める事のないようにしなくては。

と述べられている。

禅箴の「箴」とは、元来漢方で疾病を治療する石箴（灸）の意であり、鍼・針と同じで、もともとハリの事である。ハリは疾病の治療にも用いるから、間違いを正す意味を持ち、又縫い針は敗れたところを綴る道具であるから、訣點を補う意味となる。転じてチクリと人の心を刺して誠しめる言葉である。古代から何々の箴と題する文章があり、自身又は他人への戒めである²⁹。

留意点は、

- ① 規則に従えば自分を縛り、自由にすると自分を見失う。
 - ② 坐禅のみの専心は、心を押える邪禅である。自由気儘は、深い坑に落ちる。
 - ③ 常なる澄心は、脚に鎖、頸に枷である。善悪の思惑は、地獄とか天国とかの迷いと同じである。
 - ④ 仏見や法見に拘わると二重の鉄山。
 - ⑤ 念起即覚に拘泥すると、精魂の活計を来す（欲望に明け暮れている人間の意識生活上の営み³⁰）。却^{かえ}って去^ゆきて精魂を弄す（「弄精魂」はキツネ憑きをやらかす。ここは、ものに憑かれたように³¹）。
 - ⑥ 只管の習禅は、洞穴の鬼の活き方。
 - ⑦ 進めば法理を見失い、退けば禅の宗旨に背く。
 - ⑧ かといって、進みも退くもしないのは、生きた死人だ。
 - ⑨ 如何にして、禅を実践すべきか。
 - ⑩ 努力して今生のあいだに、此の問題を解決しなければならぬ。
 - ⑪ 祖先の悪事の報いとして子孫にまで災難を受ける事のないように、余殃に留意しなくてはいけない。
- と云う事になるのだが、此の⑤及び『一遍上人語録』にある「念起即覚」とはどのような義であるのか、此の「念起即覚」の義に就いて述べなければならない。

「念起即覚」は、「七覚支」(「七菩提分」とも云う)の一つである。「覚支」とは、㊦ボーディンが *bodhyaṅga* 亦は、㊧サンボーディンが *sambodhyaṅga* の訳で、「さとりを達成する為の条件」の意味である。即ち、「七覚支」とはさとりに到達する為に役立つ七種の修行法を云う。「念覚支」は、㊨スムリテイ *smṛti* 「心の中に常にさとりを思いとどめて、一瞬たりとも忘れない事」である³²。

「念」は、(梵)はスムリテイ *smṛti* の訳で、憶、憶念とも訳す。心所(心のはたらき)の名であり、曾て経験した事を明らかに記憶して忘れない事(明記不忘の義)である³³。

「さとり」とは、覚とも書く。覚悟・覚証・証悟・証得などの語も云われる。真理にめざめた体験的智慧であり、仏智とも云う。悟は迷に、覚は不覚に対する。迷も不覚も真理にめざめない事である。生死を迷いの世界とし、涅槃を悟りの世界となす。涅槃は *nirvāṇa, nibbāna* の音写で、迷いの火を吹き消した状態をさす³⁴。一般的には、迷妄を去って真理を会得する事、その心理、開悟、菩提、覚などが云われる³⁵。大日経では、「如実知自心」と云って、あるがままに自分の心を覚知する事が悟りであると説いている³⁶。亦ブツダに於いては、「われわれ人間の存在を規定し、人間の生活の一切をつつむ物質的・精神的な要素(これを五蘊と云う・第四章一六五頁※97・一七八頁※118参照)は、すべて永続しないものであり、移り変わるものであるから苦悩である」と云うさとりに到達したのである。ブツダは、此の世界観に立って、「苦悩は欲望によって生じ、欲望は迷いによって生ずる」と断定した。したがって、このような煩惱を完全に滅して、生死すなわち迷いの世界を超越する事が、さとりを完成する事であると説かれる³⁷。「さとり」に就いての概括としておく事とする。

先ず留意点㊩では、「努力今生須了却・努力して今生に須らく了却すべし」と記述されており、来生ではなく今生にあるあいだにせひとも解決しなければならぬと述べられている。此の事は、前述したように(第三章一一六頁※31参照)今生で死を厭わず戦時に臨む武士にとっては、迷妄を越え、生死の一大事を究めようとする禅の教えの方が適ったと云えるのである。武藝の立場に於いては、煩惱を完全に滅して生死即ち、迷いの世界を超越すると云う悟りを今生で完成する事が、禅箴で述べられている。

次に『一遍上人語録』にある「念起即覚の話を挙す」の「挙す」とは、もと、口に出して言う意であるが、禅門では、

古則や公案を提示する意味である³⁸。此の「話」の留意点は、⑤にある。「念起即覺弄精魂漢・念起即覺は精魂を弄するの漢く念が起れば判然と自覺するやり方に拘わってしまふと、ものに憑かれたように精神がへとへとになってしまふ漢である」を指し、「念起即覺に拘泥すると、欲望に明け暮れる人間の意識生活上の営みを来たし（第四章一三八頁※28参照）ものに憑かれた様になってしまふ」との義である。「念起即覺に拘泥する」と云う処に問いがあり、つまり、心の中に常にさとりを思いとどめて、一瞬たりとも忘れない事とはどの様な事であるのか、との問いである。此の問いに就いて一遍上人は浄土教の見地から、法燈国師は禪の教えの観点から「念起即覺」を答している。

第四節

『無門関』・「即心即仏」の提起く南無阿弥陀仏なむあみだ仏

扱、『一遍上人語録・卷上』の①・②の歌に於いては、天台思想の影響を受けている。其の事に就いて田村芳朗は、

伝えるところによると、鎌倉中期に出て時宗念仏を開いた一遍上人智真は、臨済宗の禅僧である心地覚心について参禅したとき、心地覚心は一遍にむかい、あれこれと思いはかることのあやまりをただした。そこで一遍は、

①となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏の声ばかりして

と答えたという。我と仏の一体を歌によんだものである。ところが、心地覚心は、まだだめだどつっぱねたので、一遍はつぎに、

②となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏

と詠んだ。前の歌では、念仏の声を聞く自己というものが残っており、真に我と仏とが一体になっていないのである。ちなみに一遍には天台本覚思想が影響をおよぼしており、また天台本覚思想は、鎌倉中期ごろに臨済禅の即心即仏の

説をとりいれて心仏一体を一段と強調していった。 39

と述べている。前述した事を更に深めて述べると、①の歌では強く仏を追い求める自己が残り、我と仏の一つにならざる不如であり、②の歌では、称える称名と心の称名が一つとなり、心仏一体、心仏一如が歌われている。

一遍に影響を与えた天台本覚思想とは、平安時代院政期中頃（一一世紀末）から始まる中古天台（それ以前は上古天台と云う）に於いて顕著となった教学思想の総称を云う。現実の具体的な事象は全て絶対であるとし、本来の覚性即ち本覚の顕現したものと解した⁴⁰。

本覚とは、始覚本覚であり、始覚とは無始の迷いを次第に打ち破って徐々に心源を覚知するのを云い、本覚とは煩惱に汚れた迷いの姿であるものにも拘らず、心の本性は本来的に清らかな覚体そのものである事を云う⁴¹。

亦、覚（さとり）は修行して得られるのではなく、本来的に備わっているものであると云う事を示す語である。初めて『大乘起信論』で説かれた。生滅門と云う我々が日常まのあたりにする現象界に於いては、苦と楽、生と死、善と悪等二元的な対立が支配している。さとる（覚）、さとらざる（不覚）と云う事は、此の次元で起こる。さとらざる（不覚）の状態から次第に修行を積んで迷妄を破り、それぞれの段階に応じた智慧を得て竟に覚（さとり）に至る事を始覚と呼ぶ。此の始覚に対するものが本覚であり、現象界を超えた絶対的な本質界に於ける覚（さとり）の本体そのものを指して云う。根元的無知（無明）に依って現象界が生じる時に此れらの区別も生じるのである。本質界（真如門）に於いては、苦と楽、生と死、善と悪等の二元的な対立は解消されており、其処では本覚・始覚の区別すらない。本覚思想は、覚（さとり）の本体は絶対的な本質界だけでなく、生滅変化する現象界に於いても本然として備わっているとして、此の現実の世界をも肯定する。此の本覚思想は、中国では法蔵、日本では真言宗（主に大日経・金剛頂経に基づき大日如来のさとりの世界を直接に明らかにしようとするもの）の本有本覚門の観点に立つ空海等の解釈を経て、天台宗に於いて所謂天台本覚思想へと発展した。其処では和様化され現実順応の傾向も加味され現実の肯定が更に徹底されて、正に現実世界こそが絶対的な覚（さとり）世界そのものであると拡大解釈されるようになった。その結果、我々は凡夫であるが、それがそのまま仏なのだから、仏となる為に修行する必要もないと云う主張がなされ、高度な哲学性とは裏腹に、道德面では極めて退廃的と

なつた⁴²。

次に右に述べた田村芳朗が云う「一遍には天台本覚思想が影響を及ぼしており、また天台本覚思想は、鎌倉中期ごろに臨済禅の即心即仏の説をとりいれて心仏一体を一段と強調していった」とある「臨済禅の即心即仏」に就いて述べる事とする。

無門慧開と五家七宗の関係を、先ず提示しておきたい。

唐代（六一八年～九〇七年）末、

① 滹仰宗（滹山雲祐七七年～八五三年とその法嗣の仰山慧寂八〇七年～八八三年を祖とし、百丈禅を受け継ぐが、宗代に至ると衰え、臨済宗に併呑された）、

② 臨済宗（臨済義玄？～八六六年一説八六七年、臨済の喝、徳山の棒と云われ、大機大用・能力が最大限に生き生きと發揮される禅風）、

③ 曹洞宗（洞山良价八〇七年～八六九年とその弟子曹山本寂八四〇年～九〇一年、洞山は潜行密用の行と云う目立たぬ修行、曹山は偏正五位や君臣五位を説くが、道元は五位思想の導入はしていない）、

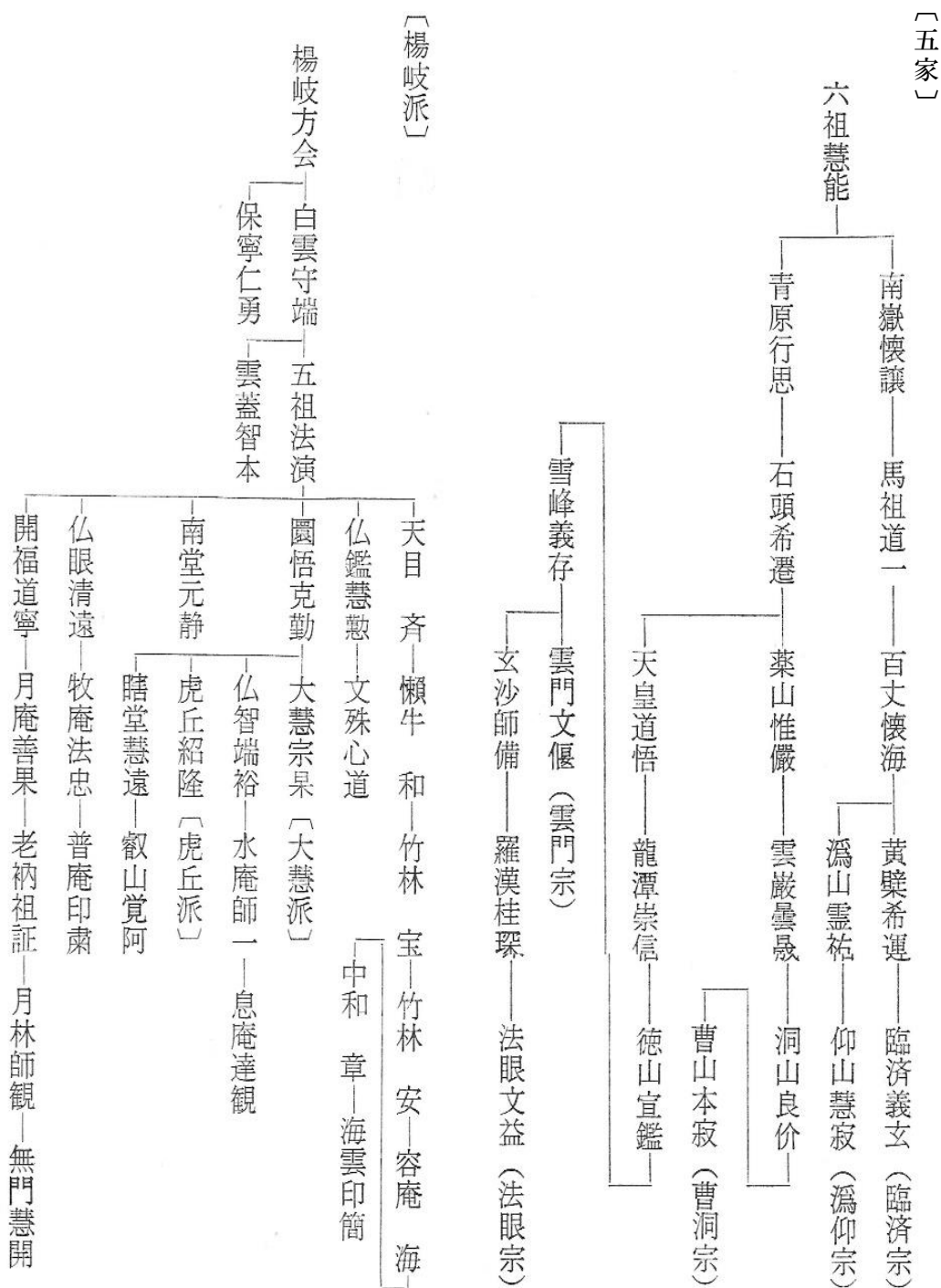
④ 雲門宗（雲門文偃八六四年～九四九年、口を開けば肝を見ると云うように、「雲門一字関」の如く直截に禅の要諦を一字乃至数字の簡潔な表現を以て述べる）、

⑤ 法眼宗（青原文益大法眼八八五年～九五八年の禅は、哲学的に禅教融合を意図した事である）を五家と呼ぶ。

五家はそれぞれ独自の特徴を發揮して接化（教化を為したが、その宗風の違いを元代の西天目山の高峰原妙（一二三八年～一二九五年）は、約やかに、「臨済の痛快、滹仰の謹嚴、雲門の高古、曹洞の細密、法眼の鮮明」と評している。

⑥ 宋代に形成された臨済宗の二代系統である黄竜派（黄竜慧南一〇〇二年～一〇六九年）と、

⑦ 楊岐派（楊岐方会九九二年～一〇四九年）があり、五家と共に黄竜派や楊岐派が並記されるに至ったのは、禅の主流が臨済宗となった事を示すものと云える。五家は、日本で云う宗教集団としての別派ではなく、系統の単なる違いに依る宗風の個別名称にほかならない⁴³。五家と楊岐派に就いて、中国禅宗略系譜を次に示す事とする。此の事に依り、臨済宗・楊岐派・月林～無門慧開の系統が、明示出来るものである。



老衲祖証は大洪山の老衲と称される

〔図 1〕 五家と楊岐派

先に（第四章一二五頁※4）で述べたように、法灯国師は無門慧開の法を嗣いで帰朝した。此の関係を平田高士は、

禅界では五家七宗の中でも、臨済系から分派した楊岐派に多くの人材を輩出した。その一人に五祖法演（？―一一〇四年）がある。（中略）無門慧開はこの五祖より六代目の法孫に当るからである。 44

と述べている。

無門慧開は、臨済宗から分派した楊岐派の一人の五祖法演から六代目の法孫（仏の子孫の意・仏弟子を云う）に当り、臨済禅の流れを汲むものである事が、系譜に依っても証されている。

では、此の『無門関』の(1)特質、(2)『臨済録』との関係に就いて述べる事とする。

第一項 『無門関』の特質

『無門関』と同時代に『碧巖録』（一一二五年刊）、『従容録』（一一二四年）等の公案集が編まれた。此の『無門関』四人則が初めて刊行されたのは、前書二冊に遅れる事百年、紹定元年（一二二八年）、七月三〇日に、無門慧開（一一八三年―一二六〇年）が編んだものであった事が、習庵陳埴（一一九七年―一二四一年、宋の嘉定年間・一二〇八年―一二二四年に科擧の最高段階の試験である殿試に合格した進士であり、太常博士、枢密院編集官、国士司業に至る）の序文で明確である。前二冊は、古人の話頭百則を集め、修行者に対して禅の何たるかを丁寧を示したものであり、『無門関』は冒頭の無門慧開の自序「仏語心を宗と為し、無門を法門と為す」仏の説かれた言葉の清らかな心を宗旨として、無門を仏教の入口の門とする」と端的に示されているように、禅を高く標榜する事ではなく、修行者を悟りに導く為の関門として設けられたものである。無門慧開は、臨済宗楊岐派の月林師観（一一四三年―一二一七年）に参禅し、「趙州無字」の公案に六年間努め、ある日齋（昼食）の合図の太鼓の音を聞いて開悟したと云う。その無門が抗州護国仁王寺に在している折、日本から覚心が禅を求めて入宋して来た。建長元年・宝治三年一二四九年の事である。此の人が、後の法灯国師（一

二〇七年（一二九八年）である。無門に悟境を認められた覚心は、インド以来伝えられた仏心の継承者である事を印可された。やがて覚心が帰朝の時（宝祐二年・建長六年・一二五四年）、無門の元へ別離を告げに行くと、無門は刊行されて日の浅い自選の『無門関』を覚心に与えた。こうして初めて『無門関』が、日本へ齎された。正応四年（一二九一年）、木版として刊行、日本で現在流通するのは応永一二年（一四〇五年）に臨濟宗南禅寺派広園寺（埼玉県八王子）から印行されたものである⁴⁵。此の『無門関』は、中国よりも日本に於いて多く流通し、重用されている⁴⁶。

第二項 『無門関』と『臨濟録』の関係に就いて

『無門関』と『臨濟録』の関係に就いて、平田高士は、

無門慧開が『臨濟録』を尊重していたことがよくわかる。それはまた『無門関』の本則にこそ『臨濟録』の公案は出てこないが、評唱や頌の中に数多く、『臨濟録』の言葉が引用されている事でもわかる。⁴⁷

と述べている。

例えば、『無門関』第一則、「逢祖逢殺・仏がやって来れば仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す」・（臨濟録）仏が来れば仏を殺し、祖師がやって来れば祖師を殺すと云う勢い、

第一三則「好はだ一棚の傀儡に似たり」（何のことはない棚に並べてある木偶人形そっくりである）、

第二五則「捏怪捏怪」（なんとも奇怪千万だ）

第三四則「信不及」（信じてくれない）

第三九則「自求不了」（自分で自分を救う事は出来ない）

第四六則「嗟」（ああと云うと感嘆の声、シヤツと云う声、協調、侮蔑等の意を含み、驚いたとき、疑問の確認の時に発する）

第四七則「隨處作主」（あらゆる場面の主人公となる）

殊に第九則「大通智勝」は、『臨濟録』・示衆「二二」に「大通智勝仏」として詳しく述べられている。此処では対比し易くする為に、『無門関』は平田高士、『臨濟録』は秋月龍珉の解釈文を引く事とする。

先ず『無門関』では、

興陽清讓和尚に、あるとき僧がたずねた、「『法華経』化城喻品にいわれるごとく、大通智勝仏は十劫だいじゅうちしようぶつという無限に長い時間を道場で坐禅したが、すこしも仏法は現われてこなかったし、仏道を成就することもなかった。これはなぜであろうか」と。すると清讓和尚が、「その質問はびたりと的まとを射ている」と答えた。僧は、「大通智勝仏はすでに道場に坐禅しているのに、なぜそれによって仏道を成就することができないのであろうか」と重ねてたずねた。すると清讓和尚は、「それは大通智勝仏が仏道を成就しないからだ」と答えた。

そこで無門が批判している、

釈迦や達磨など、インド人の「般若の智慧」で知ることにはよろしい。しかしインド人の推理や分析で会得してはならない。凡夫がもしこの般若の知をうれば、たちまち凡夫をこえて聖人といひ得るし、聖人がもし推論の会得をすれば、その聖人こそは凡夫である。⁴⁸

と記述されている。

成仏せぬ事こそ真の仏法を生きる事であるとし、大通智勝仏の本身は「大通は不成仏」を示し、自ら水中にあつて渴を叫ぶ必要はない。仏が今更仏を求める必要があるのか。真仏だからこそ不成仏なのであると示している。⁴⁹

次に『無門関』第九則に参考とされている『臨濟録』示衆では、

問い、「『大通智勝仏という仏は、十劫という長い間道場に坐禅しておられたが、仏法が現前せず、仏道を成就することができなかつた』とありますが、いったいこの意味はどういうことでしょうか。どうかご教示をいただきとうございます。」師は答えた、「(大通)というのは、この自己が、至るところで、あの、すべての存在が無自性で相がないという理に通達すること、それを大通というのだ。(智勝)というのは、すべてのところ、疑わず、真空無相で一法も得ないこと、それを智勝というのだ。(仏)というのは、心が清浄きよらかで、その光明が法界に透徹しているのを、仏というのだ。(十劫道場に坐禅する)というのは、十波羅蜜がそれである。(仏法が現前しない)というのは、仏は本来不生、法は本来不滅なのだから、どうしてあらためて現前などしようか。(仏道を成就することができなかつた)というのは、仏があらためて仏になるべきはずのものではないからだ。古人もいった、『仏はつねに世間ちりについて、しかも世間の法ちりに染まない』と。」

50

と記述されている。

此の『無門関』第九則に参考とされている『臨濟録』・示衆では、大通とは、自己が全ての存在に於いて無自性で相がないと云う理に通達する事、智勝とは全てを疑わず真空無相で一法も得ない事、仏とは心清浄で、その光明が法界に透徹している事、十波羅蜜とは菩薩の基本的な実践徳目、十劫道場に坐禅する事、仏法現前せずとは仏は本来不生、法は本来不滅であるから改めて現前などする事があるうか、仏道を成ずる事を得ずとは、仏が改めて仏になるべきはずのものではないからである、古人云く仏常在世間とは、仏は世間ちりについてしかも世の中の法ちりに染まない、と釈されている。

『無門関』第一則、第九則、第一三則、第二五則、第三四則、第三九則、第四六則、第四七則にある此の様な言句は、『臨濟録』に記載されている言葉其の儘である。以上に述べる如くに、無門慧開は臨濟義玄の思想を崇重していた事が、『無門関』依り窺い知る事が出来る。

此の臨濟宗の流れを汲む楊岐派の無門慧開の『無門関』第三〇則と第三三則に、「即心即仏」と「非心非仏」の公案がある。此の「即心即仏」と「非心非仏」を提起し、次項で其の公案依り考察し論述する事とする。

第五節

『無門関』第三〇則・「即心即仏」、第三三則「非心非仏」

第一項 『無門関』第三〇則・「即心即仏」

此の臨濟禪の「即心即仏」に就いて、法灯国師が法を嗣ぐ無門慧開の『無門関』第三〇則では、

第三十 即心即仏——馬祖の即心即仏——

馬祖因大梅問、如何是仏。祖云、即心是仏。

馬祖、因みに大梅問う、「如何なるか是れ仏。」祖云く、「即心是仏。」

馬祖は、大梅和尚がある時、かれにたずねて、「仏とは何ですか」というのに因んで、「心そのものが仏である」と答えた。

○馬祖||馬祖道一。

六祖慧能——南嶽懷讓——馬祖道一——
大梅法常
百丈懷海

南嶽下の第二世（七〇九—七八八）。漢州十方県の生れで、はじめ渝州の円律師に就いて出家得度し、後南嶽に会って心印を伝えられた。江西の馬祖・湖南の石頭と並び称せられて、大いに南宗禪を挙揚した。ために雲柄四方より集まり、英傑百三十人余を出したといわれる。有名な百丈や南泉とともに馬祖の弟子である。大寂禪師と号す。『馬祖語録』一卷がある。『景德伝燈録』卷六、『五燈会元』卷三にその伝記がある。

○大梅二法常。七五二一八三九。馬祖の法嗣である。『伝燈録』卷七の大梅の章に、初め大寂（馬祖）に参じて問う、「如何なるか是れ仏。」大寂云く、「即心是仏」とあり、この問答によって省悟したのち、ただちに天台山の一峰たる大梅山に入って草庵を結び、即心即仏を信条として、二度と世の中に出でず、ある人が、馬祖はここごろ非心非仏と言っていると告げると、馬祖は非心非仏でよろしい、わたしはただ即心即仏、と答えたといわれる。

51

と述べられている。

達摩禅の系統では、馬祖道一（七〇九年～七八八年）が初めて此の語を用いたとされ、馬祖の後、更に黄檗希運（？～八五〇年頃・弟子の臨濟義玄が法を嗣ぐ）、亦石頭希遷（七〇〇年～七九〇年・六祖慧能と行思に師事）も此れを用いたとされる。大梅法常禅師は襄陽の人で、馬祖門下の高弟の一人である。此の公案の主題である「即心即仏」とは、「即心是仏」、「是心即仏」、「心即是仏」とも云われ、心は凡夫ともなれば仏ともなるが心の体は仏と異なるものではなく此の心が其の儘仏であり、心こそは仏に他ならぬの意で「即心是仏」をさらに強めた意である。

52。

つまり、私達は誰でも仏になる種を持っており、其の私達が修行して其の本性たる仏を現す事が成仏であるから、此の成仏した其の時には私達の心が其の儘仏であると云う事になる。

53。

「即心即仏」は、端的に禅の真髓を主唱する教えであり、思想的に重要な一語であり、身を以てこの事実を体得する事が禅に於ける修行である。

54。

此の公案の中心課題である「即心即仏」は、全てが馬祖の創案であるとは云えない。傳大士（四九七年～五六九年）は傳ふきゆう翁と云い、別に善慧大士と号し、弥勒みろくの生まれ変りと呼ばれた。「大士」は有徳の優れた人物の意で、摩訶薩の意識語として用いられ、菩薩を指す。天台宗では『行路難』、『独自詩』等の作品中に一心三觀がん（空觀・仮觀け・中觀を同時に一念のうちに觀ずる完全な教えである円教を云い、空觀・報われの心を破し、仮觀・全ての現象が仮のものながら存在する事を悟り、中觀・絶ぜつ待的世界に体達する事を一瞬のうちにおさめ取って觀ずる事である天台の觀法の事）⁵⁵の思想を見

出し、傳大士を南岳慧思（天台宗智顛ぎの師であり、中国天台宗第二祖、北齋の慧文禪師に就き法華經に依る禪定の境地法華ほっけ三昧さんまいを体得する⁵⁶）の傍系の師とする⁵⁷。

此の傳大士が著述する『心王銘』に就いて柴山全慶は、

この公案の主題になっている「即心即仏」は必ずしも馬祖禪師の独創ではない。菩提達磨の中国渡来以前に、傳大士の筆に成ったと推定される『心王銘』には次のような言葉がある。「もし本を了ずるならば心を識る。もし心を識るならば仏を見る。心はこれ仏、仏はこれ心である。」

また「道を求める人々よ。自己の心を観ぜよ。もし仏は自己の内うちに在ることを知るならば、外に向つて求めること
はないであろう。心はすなわち仏、仏はすなわち心である。心が明らかならば仏を識るであろう」とある。馬祖以前
に既に「即心即仏」の成語が使われていたことは明白である。⁵⁸

と述べている。

此処で眼目する事は、「即心即仏」は傳大士も用いており、其の傳大士は天台宗第一祖慧文、第二祖慧思の相承から第三祖とされる智顛（五三八年～五九八年、梁・陳・隋にかけて中国仏教を統合し天台教学を樹立した修禪僧⁵⁹）の法系譜の内の第二祖慧思の傍系の師とされる事に依つて、天台と禪に於ける「即心即仏」の繋がりが見い出される事である。其の仏心一体に就いては、自己の心を観ぜよ、仏は自己の内うちに在り、其れが解れば外に向つて求める事はなく、心は即ち仏であり、仏は即ち心である。仏を織る事は心を織る事であるとしている。

亦、馬祖が強調した「即心即仏」に関連して柴山全慶は、

『景德伝燈録』には次のような馬祖の提唱が記されている。「師はある日、雲水たちに言った。『弟子たちよ、各人の心がこれ仏であることを信ぜよ。この心がそのまま仏である。達磨大師は“一心”の法を伝えるために中国に渡

来し、お前たちを悟りに導いた。彼はまた楞伽經りょうがの文を引いて人々の心を明らかにした。おそらく皆、混乱して信じないであろう。この心の法は各人の内にある。ゆえに楞伽經には“ 仏心を基とし、無門を法門とする ” と言っている。また“ 法を求める者はついに何も得るところがないであろう。心の外に仏なく、仏の外に心はない ” とも説かれている。』⁶⁰

と『景德伝燈録』を引いている。

馬祖は、達摩が伝える究極的な姿としての真理・真如である一心とは、各人の心が仏であり、此の心が仏であると云う事であり、惟が覚りであると提唱（宗旨の提要提起・演法）した。此の悟りは、心の外に仏なく仏の外に心はない、と楞伽經からも引典している。浄土教の「来生の開覚」に対して禅の「如今の開覚」を提示したものであり、「如今の開覚」を「即心即仏」は強調したものである。（第四章一五〇頁※52参照）

一遍上人①の歌に対しては、強く仏を外に追い求める自己が残っている事に依り（第四章一四二頁※39参照）、心地房覚心は心仏一如を挙示したのである。

第二項 『無門関』・第三三則「非心非仏」

此の「即心即仏」に執着する者が多く出た為に、馬祖が「非心非仏」と答えた事に就いて、『無門関』第三三則では、

第三十三 非心非仏——馬祖の非心非仏——

馬祖因僧問、如何是仏。祖曰、非心非仏。

無門曰、若向者裏見得、參學事畢。

頌曰

路逢劍客須呈 不遇詩人莫獻

逢人且說三分 未可全施一片

*

馬祖、因みに僧問う、「如何なるか是れ仏。」祖曰く、「非心非仏。」

無門曰く、「若し者裏に向つて見得せば、參学の事畢んぬ。」

頌に曰く、

路に劍客に逢わば須らく呈すべし、詩人に遇わずんば獻すること莫れ。

人に逢うては且らく三分を説け、未だ全く一片を施すべからず。

*

馬祖は、あるとき僧がかれに尋ねて、「仏とはどんなものでしょうか」というのに因んで、馬祖は、「心でもなければ仏でもない」と答えた。

それを無門が批評している、

もしこの「非心非仏」と言ったところがよく理解できれば、禪に參することはすでにもうおわっている。

さらにそれを頌にうたっている、

路上ですぐれた劍客に逢った時にこそ劍を呈上すべきである、

相手が詩人でなければ詩を獻しても無意味である。(仏法挙揚もまた人を見て選ばねばならない)

しかし、人に逢うて仏法を説くときは、全体の三分だけを説くがよい、

全部をそっくり施してはならない。

と記述されている。

「非心非仏」とは、馬祖道一の語に、もとづく公案であり、馬祖は、「即心即仏」の語で学人を指導していた。そして、『無門関』・第三〇則の「即心即仏」の語に執われて心仏に執する者に対し、此の執着を排遣せんが為に拈起した語が此の「非心非仏」である。⁶²

「即心即仏」は求め易く、「非心非仏」は求め難くて、その境地に至る者は少ない、と『碧巖録』・第四四則に説かれている。⁶³ 更に、『伝灯録』七には、伏牛山自在禪師（七四一年〜八二二年）の言として、「即心即仏」は、本来無病の者がわざわざ病を求める言葉であり、一方の「非心非仏」は、薬の毒に依って生ずる病を治す言葉である。⁶⁴ としている。

馬祖と一僧の問答として柴山全慶は、

僧 「何の為に「即心即仏」と説くのですか。」

馬祖 「赤ん坊の泣くのを止めるためだ。」

僧 「泣きやんだ時にはどうですか。」

馬祖 「非心非仏」⁶⁵

と記述しており、馬祖の「非心非仏」と答えた思量が窺えるものである。

第三〇則で馬祖は、大梅の「仏とは何か」と云う問に対して、「即心即仏」（心其のものが仏である）と答えた。澤菴も亦、「佛トハ心ナリ」（『安心法門』⁶⁶）と述べている。第三三則一僧（ある僧）が、「仏とは何か」と問うたのに対して「非心非仏」（心でもない仏でもない）と答えている。同じ「如何なるか是仏」と云う問いに対して、馬祖は（二つ）の答えを出している。

(一つ)、一遍上人の①の歌を禪的に考えると、馬祖の云う妄執を払い、心と仏を一体化しようと強く「即心即仏」を求めると、却って心仏不一如となり、外に仏を求める事となるのである。澤菴は、「心外二佛ヲ求ムルハ、魔ノ種族ナリ」(『安心法門』⁶⁷)として、心外に仏を求める事を戒めている。

(二つ)、次に②の歌にあるように、馬祖の「即心即仏」を強く求める妄執を打碎、払拭し真の眼目を如今開覚せしめようとする事を⁶⁸、「非心非仏」として法灯国師は導いたのである。此の事は「大悟却迷」と呼ばれる、「即心即仏」に執られる事なく迷悟を超越した境地に達する事⁶⁹を説示したものである。馬祖の境地、宗教体験と云うものを確実に徹見し、如今の生きる事実としてうなずき得ると云う事が、禪の真価に触れる事であり⁷⁰開覚である。

『無門関』の「頌」にある初めの二句は、古い詩句よりの引用で、

(第一句) 劍の達人でない者に劍を与えても無駄事であり、

(第二句) 詩人でない人に詩を呈しても味わうのは難しいであろう、と云う意味である。

「即心即仏」「非心非仏」の内容が如何に立派であつても、妙旨を領き得る事の出来る力量のある者に呈すべきであつて、其の力のない者に呈しても無駄な事になつてしまふと云う無門の旨を武藝の劍、詩に譬えて馬祖答話の秀逸さを称えているのである。前述した『碧巖録一二〇〇年刊(無門関は一二二九年刊)』・第四四則(第四章一五四頁※63参照)にも「即心即仏」は求め易く、「非心非仏」は求め難いと記述されている。

(第三句・四句) あとの二句は、兵法に関する古い諺から引用したものである。第一句の劍に対しての引きとなつたのであろう。軍略では秘密保持の為に、仮令友人間でも三分を説き、あとの一片・四分の一は残しておくと言ふ古諺から、人に対しては三分を説き、全体を説き尽してはならないと云う意味である。無門は、馬祖が誰彼となく「即心即仏」・「非心非仏」と説く立派な答話は親切に説き過ぎではありませぬか。残りの一部は云わずして本人が苦心参究して、自ら其れに目覚め開覚するのを待つのが良尊の師と云うものでしょう、と評しながら無門は馬祖の透徹さを頌に称えているのである。四分の四では強く意識し過

ぎ、却って執われ過ぎ真を見失うので、四分の三にして片や心、片や仏を明眼みょうげん（明らかな鋭い目）超越し、心仏一如、真の人天眼目（本質）を如今開覚する事となる。

第六節

唯心の浄土、己心の弥陀と「如今の開覚」

聖道門の心に顕れるものとしての「唯心の浄土、己心の弥陀」及び、浄土門「来生の開覚」と対義する聖道門「如今の開覚」に就いて、其の義を明確にしておく事とする。

第一項 唯心の浄土、己心の弥陀

「唯心の浄土、己心の弥陀」に就いては、「己心の浄土」、「唯心の弥陀、己心の浄土」、「己心の浄土、唯心の弥陀」等の表現がある為、混乱を生じ易いので、その義に就いて述べる事とする。

「己心」とは、自己の心、自己の一心、主体的な自己の心、の意である。自分自身とも義する⁷¹。

「唯心」とは、全ては心の顕れに他ならない、心を離れて一切のものは存在しないと云う義である⁷²。

阿弥陀仏も極楽浄土も共に自己の心の中にあると云う意味で、自己の心を掘り下げて仏性を覚り、成仏しようとする天台宗、華嚴宗、禅宗等で云う説で、浄土が自己の心の外にあると考える浄土教の信仰とは異なる⁷³。

浄土門では、浄土を西方十万億土の極楽世界におき、阿弥陀仏を其の極楽世界の仏とし、報身じん仏（仏になる為の因としての行を積み、その報いとしての功德を備えた仏身⁷⁴）であるとして、浄土や弥陀を外界の客観的存在とするが、諸方唯心・万法一如の聖道門、特に禅宗の立場からすれば浄土も唯だわが心内の浄土であり、阿弥陀仏も己が身中の弥陀以外にはないとする⁷⁵。

浄土教で極楽浄土はわれわれの住んでいる世界の西の方に実際に存在すると説く、指方立相の浄土の対をなすものである。^{76。}

逆説的に指方立相の浄土には、極楽世界の仏として阿弥陀仏がある為、武藝の棟梁は信心されていないのである。

第二項 『臨濟録』依り「如今」の義に就いて

次に「如今」に就いての語義を、聊か述べておかななくてはならない。何故ならば「如今の開覚」は、「来生の開覚」に対する語として、論者が創出した詞である為である。

① 混乱し易い語としては「而今」⁷⁷があり、「而今」と訓じ、「この・（今の問題とされている）この」があり、出典は『正法眼蔵』摩訶般若波羅蜜⁷⁸八二卷二二下、亦「而今而後」⁷⁹は、「今よりのち・今より以後」であり、出典は『山家学生式』⁷⁹七四卷六二四中にある。

「にこん・而今」と二文字を訓ずるのは、『佛教大辞典』・古田紹欽 他 小学館 一九八八年、『日本佛教語辞典』・岩本裕 平凡社 一九八八年、『新版禪學大辞典』・駒澤大學内 禅学大辞典編纂所 大修館書店 二〇一一年、『新・佛教辞典』・中村元監修、編集・執筆 石田端磨 他 誠心書房一九六二年、『岩波仏教辞典第二版』・中村元監修 他 岩波書店 二〇〇二年、『岩波 仏教辞典』・編者 中村元 他 岩波書店 一九八九年、『総合佛教大辞典』・総合佛教大辞典編集委員会 法蔵館 一九八八年にも出典はない。

② 同様に「即今」⁸⁰があり、「今・即今の時節・今時・久遠、那边に対して、向下門、第二義門、現成底（現前成就）ありのままに現われるところ」を云い、出典は『趙州録・中』にある。^{80。}

③ 中村元は、「即今」として「今・只今」と云う義とし、出典は『正法眼蔵』他心通であるとする。^{81。}

④ 「如今」は、『新版・禅学大辞典』では、「いま」のみである。^{82。}

⑤ 中村元は、「如今」を「今、現在、只今」と義し、出典は円寂品⁸³四卷七九〇下及び、臨濟録であるとする。^{83。}

以上の事から鑑みて、本論では「今、現在、現生」を「如今」の義とする。
 秋月龍珉『臨濟録』⁸⁴にある「如今」は、

〔示衆 11〕 真正の見解を求めよ

「如今学者不得」（三八頁〇二）

今の学者不得なるは、今日の修行者がダメなのは

〔示衆 12〕 無事こそ貴人である

「如今参学道流」（五二頁〇一四）

吟今参学道流も、今日仏道を学ぶ修行者も

〔示衆 17〕 自ら信じて外に求めるな

「如今学道人」（七四頁〇二）

如今、学道の人、今日、仏道を修行する者は、

「你如今応用処」（七四頁〇一二）

你如今、応用する処、君たちが今、境に応じて働いている処に

〔示衆 18〕 三眼国土

「是你如今」（七九頁〇一三）

是れ你如今、他ならぬ君達今

〔行録 59〕 三峰の平和尚との問答

「直至如今」（二一六頁〇一〇）

直に如今に至るまで、それつきり今に至るまで

等の出典が認められる。尚、「示衆」は大衆に垂示の意味である。行録は一代の言行録であり、「行状」、「実録」とも云う。

亦、「即今」を同じく秋月龍珉の『臨濟録』依り引拠すると、

〔示衆 15〕 真正の見解とは何か

「即今識取聴法底人」（六六頁〇三）

即今聴法する底の人のく（即今）わしの説法を聴いている人が

〔勘辨 24〕 黄檗の一転語

「黄檗云、何不道、来日更喫一頓。

師云、説什麼来日、即今便喫。道了便掌。黄檗云、「（一五三頁〇六）

黄檗云く、「何ぞ道わざる、『来日更に一頓を喫せん』と。」師云く、「什麼の来日とか説かん、即今便ち喫せよ。」道に了って便ち掌す。

く黄檗はいった、「どうしてこう言わぬのだ、『あすもう一度食べます』と。」師、「なんの、明日などと言われます。たった今すぐに食いなさい」と言いおわるや、すぐにびしゃりと平手打ちをくわせた。（黄檗、「この気狂め、またもやここにきて虎のひげをなでおる。」師は即座に一喝して出て行った。）

と記述されている。「勘辨」は、禪者が互いに、悟りの真偽、体験の深淺、見解の正邪等を調べ試み（勘）、見分ける（辨）ためにする問答を云う⁸⁵。

此の『臨濟録』にもあるように、「即今」は「たった今」と云う義であり、「如今」を「今、現在、現生」の義として本論で用い得る事は、先ず以って相当であると云える。

尚、平田高士『無門関』第四七則兜率三関 — 兜率の三関 — 頌にある「如今」は、

〔頌曰〕 一念普観無量劫 無量劫事即如今

如今観破しよ箇一念 観破如今観底人

〔頌に曰く〕 一念普あまねく観かんず無量劫 無量劫の事即ち如今によこん

如今箇の一念を観破しよはすれば 如今観みる底の人を観破す。

さらにそれを頌にうたつていう、

① 一瞬に、よくひろく永遠を観じ、

② 永遠に事象がすなわちこの如今いまの一念に収まる。

③ 現在のこの一瞬の想念を看破すれば、

④ 今、それを看破している人を看破することができる。

86

と記述されている。

頌の初めの句にある「一念普観無量劫」とは、一瞬永遠を意味し、自性徹見してみれば無常の一瞬こそ常恒の永遠である。『六十華嚴経』巻五の「無量無数劫」から来る語依り、「一瞬によくひろく永遠を観ずる」と云う前提条件の許で⁸⁷、

「如今」は②永遠の事象が即ち「是の今」の一念、③「現在」の是の一瞬の想念④「今」、其れを看破している人、と其の義を頌に示している。

『臨濟録』にある「如今」く「今、現在、現生」は、『無門関』でも「如今」く「今、現在、現生」とあり、其の義を確認する事が出来る。論者の述べる「如今」は「如今の開覚」として独創義のあるものであり、浄土教の「来生の開覚」に対義を為すものである。

第三項 鈴木正三『驢鞍橋・中』依り過去・現在・未来の区分

此の過去・現在・未来と云う時代を区分する思惟に就いて、禅語録で考察しておく事とする。澤菴と同時代で同じく武門の出自であった鈴木正三（天正七年・一五七九年一月一〇日〜明暦元年・一六五五年六月二五日）は、澤菴和尚の話を引いて、

五十八 師語曰、此前堺に、無の見に落たる者あり。沢庵和尚、是を破するに、歌一首を以てす。過去もなく、未来もなしと云人の、何くより来て、此の世には住む、とよめり。此歌禅僧の歌と云われず。禅の手段と云は、直につつつけて、ひしと意に当る様に云もの也と云て、便云、過去もなく、未来もなしと云人の、此の世を有りとするは、そも誰ぞ。

◎

五十八 師匠はこう言われた。

「この間、堺に、虚無的な考えに落ち込んでいる者がいた。沢庵和尚は、この人の考えを破るために、歌を一つ詠んで示された。それは、過去もなく、未来もないという人が、一体、どこから来て、この世に住んでいるのかという意味の歌である。しかし、この歌は禅僧の歌ということはできない。人を教化する禅の手段というのは、直接にぶっつけて、ぴしと心にこたえるようにいわねばならぬと言って、次のように言われた。過去もなく、未来もないというが、この世があると見ているのは一体誰なのか」と。

88

と『驢鞍橋・中』恵中記で記述されている。

無の見到落ちた者に、①澤菴は「過去もなく、未来もないと云う人が、一体、どこから来て、此の世（如今の世）住んでいるのか」と云う意味の歌を詠んだ。②それに対して正三は、禪を明確に教化するには直にぶつけてヒシッと心に当るように云わねばならないと云って、次のように云った。「過去もなく、未来もないと云うのが、此の世があると見ているのは一体誰なのか」と。

①澤菴の歌の才を、②尚一層禅的に理解しようとしたのが正三である。①、②で眼目とするのは、澤菴、正三共に「過去、現在（如今）、未来」の觀念が明確に示されている事である。

第四項 「如今」と『碧巖録』第一則「武帝問達磨」

如今について、『碧巖録』・第一則「武帝問達磨」（武帝達磨に問う）に依る補足が必要である。第一則では、

帝与婁約法師・傅大士・昭明太子、持論真俗二諦。抛教中説、真諦以明非有、俗諦以明非無。真俗不二、即是聖諦第一義。此是教家極妙窮玄処。帝便拈此極則処問達磨、如何是聖諦第一義。磨云、廓然無聖。天下衲僧跳不出。達磨与他一刀截断。如今人多少錯会、却去弄精魂、瞠眼睛云、廓然無聖。且喜没交涉。

帝、婁約法師・傅大士・昭明太子と真俗の二諦を持論す。教中の説に抛れば、真諦は以て非有を明し、俗諦は以て非無を明すと。真俗不二、即ち是れ聖諦第一義なり。此れは是れ教家の極妙窮玄の処。帝便ち此の極則の処を拈じて達磨に問う、「如何なるか是れ聖諦第一義」と。磨云く、「廓然無聖」と。天下の衲僧跳け出せず。達磨は他の与に一刀に截断す。如今の人多少に錯つて会し、却つて去きて精魂を弄し、眼睛を瞠りて云く、「廓然無聖」と。且喜たくも没交涉。

一 梁の慧約。二 傅翕（四九七—五六九）。三 武帝の長子、蕭統（五〇一—五三二）。四 論客として主張を立てる、議論する。五 第一義的な真理である真諦と世俗的な真理である俗諦。六 僧肇の「不真空論」に「此経直辯真諦以明非有、俗諦以明非無」と。七 第四四則・本則の評唱に「真俗無二、是聖諦第一義」と。八 教相家。経論を重視する立場の人たち。九 「聖諦第一義」に纏いつかれぬけだせない。一〇 動詞の上の「去」は意図的にその動作に向かう気分を示す。「弄精魂」は、キツネ憑きをやらかす。ここは、ものに憑かれたように。二 お見事なスカタンだ。「且喜」は、めでたいことに（皮肉の語気）。

89

と記述されている。

①武帝、婁約法師・傅大士・照明太子と真俗の二諦を議論する。大乘仏教では、世間一般の人が知っている事柄を世諦とし、仏教の真理に目覚めた出世間の人のみが知っている事柄（例えば苦・集・滅・道の四諦等）を第一義諦とする。

亦、中論巻四の観四諦品には、すべてのものには固定不変な本性（実体、自性）がなく、無生無滅で空であると知るのを第一義諦とし、またすべてのものは、其の空性（空なること）が空性としてのはたらき（空のあり得るいわれ、空の目的）をもつために、仮に現実的な物の相において顕われ、相依相待的に存立すると認めるのを世俗諦とする。そしてわれわれの言語や思想の世界は世俗諦において許されるのであり、しかも此の世俗諦によらなければ言語思慮を超えた第一義を衆生に説くことができず、第一義が得られなければ涅槃のさとりを得ることができないとする。復仁王般若経巻上二諦品には、理からいえば二諦の別があるが、真実の智慧によって観照すれば二諦は不二であるとする⁹⁰。

②僧肇の「不真空論」の説に依れば、「真諦」は、非有（此の世の事物は煩惱の生み出したもので、実体ではない事・第一義諦・空性）を明し、「俗諦」は非無（無でない事・有の事 *satva*) を明かすとある⁹¹。

尚、「非有非無」とは、有るものでもなく、無いものでもないと云う事であり、一切の現象は因縁によって生じたものであるから、そこには固定的実体があるわけではないが、無常転変する現象としてはないわけではない、ということを表す。禅宗で重んじる『楞伽經』三に、「例えば谷響は風や水や人等の音声^{こだま}が和合して起こるのであって、それは有でもなく、無でもない」とか、例えば大地の草木のな^こいとこ^だまに日光が照れば、陽炎が水が動くように見えるように、それは有でもなく、無でもない」と説かれている⁹²。

③真俗不二（理からは二諦の別があるが、真実の智慧からは二諦は不二であるとする・仁王般若経巻上二諦品）が即ち是れ聖諦第一義（仏法の根本義）である⁹³。

④此れは教家の究極玄妙、極妙窮玄、極めて絶妙で幽玄である仏教の教えの奥深い処の事である⁹⁴。

⑤武帝即ち此の極則の処を拈（つまみ、取り出す⁹⁵）して達磨に問う、「如何なるか是れ聖諦第一義」と。「聖諦第一義」は第一義諦・勝義諦とも云われ、「最高の・対象・目的・意味」の義で、言語表現、言語習慣を意味する世俗諦に対立し、言葉によって捉えられない究極の真理、即ち真如、涅槃に相当する⁹⁶。

⑥達磨云く、「廓然無聖」と。「廓然」とは、からりとして際限のない事・広々として遮るもののない様を表し、「無聖」は、聖諦、聖者と云うものはないと云う事である。つまり、相對の世界を超えた覚りの世界では、聖や俗、覚りや迷いの区別はないと云う義である。先の「聖諦第一義」は「俗諦」に対する言葉で、仏教の真理其の物を指し、「俗諦」は此の真理が現実世界の中に現れたものを云う。般若空思想の根幹を説示する『般若心経』の「色即是空」（第五章二四七頁※89参照）は、「色」（物質）、「受」（精神的な感受作用）、「想」（イメージ作用）、「行」（意志作用）、「識」（認識作用）等（五蘊第四章一四〇頁※37・一七八頁※118参照）一切のものは、永遠不変なる固定的実体を持ったものではない事を義するが、しかし「空」なるものが存在するのではなく、現実には「色、受、想、行、識」として顕現しているであつて、それが「空即是色」である。「色即是空」が「聖諦第一義」、「空即是色」が「俗諦」にあたるわけである。従つて、「俗諦」には聖・俗、覚り・迷いの区別がある事になるのであるが、「聖諦第一義」では聖もなく俗もなく、覚りも迷いもない事になる。娑婆即寂光土、煩惱即菩提は此の様な「聖諦第一義」の立場でこそ云えるのであつて、衆生の日常的な立場で、「だから私達は其の儘で仏なのだ」とは云えない⁹⁷。

「廓然無聖」は本来、凡も聖も迷いも悟りも存在しない事を云い、梁の武帝の「聖諦第一義（仏教の究極）」とはどんなものか」との問いに対して達磨が答えた言葉である⁹⁸。

聖諦第一義（第一義諦・勝義諦） 仏教の真理

色即是空

↔

俗諦

真理が現実に現れたもの

空即是色

と表すことが出来る。

⑦天下の納僧（禪僧）も抜け出せず。在俗の武帝だけではなく、一〇年や一五年修行した天下の納僧でも分からない。悟りを開いてみればカラッとして仏臭いものは一つもない。聖諦に執われたら聖諦ではない⁹⁹。

⑧ 達磨は武帝の為に、「聖諦第一義」にある学問上の理屈を一刀のもとに斬り捨てたのである 100。

⑨⑩ 武帝だけでなく如今の天下の納僧と云われる人でも「廓然無聖」を言葉上だけで解釈して、精魂を弄して、必死に「廓然無聖」と云っているが、其の様な事はいかにも三昧に入ったようであるが、且喜すらくは没交渉、お見事なスカタンだ。

亦、「精魂」とは悟りの開けない心であり、達磨も「悟る時は即ち性と云う、迷う時は即ち性を結んで精魂となす」と云い、所謂精神であり、魂であり、悟れば仏性と云うのである 101。

『碧巖録』第四五則・趙州万法帰一では、

如今拋擲西湖裏、下載清風付与誰。

如今拋擲西湖裏、清風を下載して誰にか付与えん。

102

今（如今）や悉く面倒な荷物等は西湖へ降して、仏法とか禅道とか覚りとか仏とか捨切つて真に無事に徹すると、その境涯に至った者は、其処におのずから清清しい別天地の風光が開けてくるとし、「開覚を開けてくる」として「如今の開覚」を頌に表している。「清風」は、趙州の宗風（応答ぶり）を「風」に見立てている。

第七節

『安心法門』依り、「廓然無聖」と「如今の開覚」

『安心法門』で「廓然無聖」は、

不_ニ與凡聖同_レ躔。超然名_レ之曰祖。凡聖ノ句、常

ナラハ、聖位ニ登テ、凡ト跡ヲ同ウセズト云フベキナリ。凡聖共ニ超タホトニ、凡

聖ト躔ヲ同ウセズト云フナリ。聖ト凡トハ對シタ物ゾ。聖量未ダ盡キスシバ凡

ニ同スベキホドニ、凡聖共ニ超カ專ナリ、所化ノ機カラモ聖者ヲイカメシウ思

ハ、猶道ニ遠ゾ。能化ノ氣モ聖量盡サズシテハ、佛祖ノ位ヲハ、エ踐ムマイゾ。聖

凡共ニ超ヘタル之ヲ名ケテ祖ト曰フ。 103

と記述されている。

「凡聖と躔を同じゅうせず、超然として之を祖と云う」

凡聖の句、常ならば聖位に登って、凡と跡を同じゅうせずと云うべきである。凡と聖共に超えている故に、凡聖と跡を同じうせずと云うのである。聖と凡とは対立概念である。相対的な聖の意識が尽きなくなれば、それと対の凡と同様なことから凡聖共に超えるのが「廓然無聖」と云う専らの要である。所化（尊かれる人・弟子¹⁰⁴）の機（かなめ・仏の教えに触れる事に依って発動する精神的な能力をさす¹⁰⁵）からも、聖者を厳めしく思うのは、猶、道に遠い。能化（他人を教化する者、衆生を能く教化する仏、菩薩を能化と云う¹⁰⁶）の氣（人間を含む一切万物の生成してくる根源の質料¹⁰⁷）も聖の意識を消え尽させずしては、仏祖の境地に到達出来ない。聖凡共に超えた是を名付けて祖と云う。此の様に凡聖共に超えるのが「廓然無聖」であると澤庵は述べている。

此の第一則の⑦であるように武帝の「如何なるか是聖諦第一義」の問い、つまり仏教の究極・「即心即仏」の立場からの問いに対して、達磨は「廓然無聖」聖諦に執われたら聖諦ではない、此れは「非心非仏」の立場でもある。如今の人が覺りを開いてみれば、武藝としての執われ（干戈に於ける生死の迷い・勝ち負け・強弱への拘泥等等）や仏臭いものは何

一つない「廓然無聖」であり、亦「即心即仏」・「非心非仏」とも云う「如今の開覚」の境涯に至るのである。茲に「如今の開覚」の謂がある。

此の「如今の開覚」は、如今に於いて「唯心の浄土、己心の弥陀」が自己の中にある事を前提とするものである。「唯心の浄土、己心の弥陀」は自力行、聖道門や禪で強調する語であり、劍禪一如となる禪の立場での底なる思惟を示すものである。

第八節

『玲瓏集』依り「義」の本義、「公」に於ける「君臣の道」

『玲瓏集』依り、「義」の本もととなる「公」に於ける「君臣の道」に就いて述べる事とする。

第一項 「神の道」と「君臣の道」

『玲瓏集』では、「神の道」と「君臣の道」に就いて、

一、神に有名の神、無名の神あり。住吉、玉津島、北野、平野の神と云ふは、有名の神也。只神とばかりいへは、無名の神也。神を崇めうやまひ申すといへは、住吉、玉津島、平野、北野の名を分けず。何れの神にても、敬ひ崇め申也。北野の神を敬ひ申す

といへは、平野をばわきになし。平野といへは、北野をはわきになす、と申す也。一神一處に限りて、餘所の御神は利生ありともいはす。爰の御神ばかりを敬ひ、又爰をすて、彼を敬ふ也。神と云ふ事は不立一處一神に限る也。是は神と云ふ道たゝず。只いづくにても神と云ふは、神をあがめ申す道立つ也。是を君臣の道に取合て云ふべし。

108

と記述している。

澤菴は「神の道」を譬えとして、「君臣の道」を説いている。

神に名の通った有名な神と、名のあまり知られていない無名の神がある。有名の神と云うのは、住吉、玉津島、北野、平野の神である。それに反して只神だけと云えば、名の知られていない神である。神を崇め敬い申すと云う事は、住吉、玉津島、平野、北野の神々と区別をしないものである。何処の神でも敬い、崇めさせて頂くものである。ところが、北野の神敬い申すと云えば平野を傍へ置き、平野の神を敬うと云えば北野を傍へ置こうとする、と申すのである。一処一神に限って、余所の御神は後利益があるとも云わない。爰の神様だけを敬い、又は爰の神様を捨てて、他方の神様を敬うと云う事をするのである。「神の道」から云えば神を敬うと云う事は、一カ處一神に限るものではない。此の様に限ってしま

うと「神の道」は成り立たない。只どこであれ神と云えば崇め尊べば、其処に「神を崇め申す道（神の道）」が成り立つのである。是を取り上げて「君臣の道」に当て嵌めて云ってみよう、と記述されている。

「神の道」に就いて、名の通った北野の神を敬いますと云っては、平野の神を傍へ押しやり、平野と云えば北野を傍へ押しやる。神と云う全体を考えず、一カ所有名な神だけを神とするのでは、「神の道」は成り立たない。只どこであれ、無名の神を崇め尊んでこそ「神の道」が成り立つのであると述べている。此の事を澤菴は、「君臣の道」に当て嵌めて述べる事とする、としている。「神の道」を譬にすると云う事は、最上級の位置付けを意味する事でもあり、「神の道（神を崇め申す道）」と「君臣の道」が、同等の価値観である事が確認される。

第二項 「主と云う道」、「臣たる道」

「主と云う道」、「臣たる道」に就いて、『玲瓏集』では、

主君にも有名な主、無名の	主あるべし。臣下にも、有名な臣、無名の臣あるへし。有名な主といは、我等か主は松井出羽と申す。我主は山本但馬と申すなどを云ふべし。無名の主と云は、只主とばかり云うて名いはす。爲臣下者は、只主とばかり思は、主と云ふ道可立。主は又臣とばかり思は、臣たる道可立。
	109

と記述されている。

主君にも有名で名の通った主君もあり、そうでない無名の主君もあるろう。臣下にも有名な臣や無名の臣もあるだろう。例えば有名な主と云えば、「我等が主は松井出羽と申す」。「我主は山本但馬と申す」等と云うのであろう。無名の主の

場合は、家臣の方も只主とばかり云って名を云わない。臣下である者が、只「主（主君）」を「主（主君）」と云って仕えれば、「主君の道」は成り立つであろう。亦主君の方でも、只、自分の「臣（家臣）」とだけ思えば、「臣たる道」が立つであろうとして、「主君の道」、「臣たる道」に就いて述べている。

第三項 「君臣主従の道」↳主への「義」

主人への「義」を思う心、「君臣主従の道」に就いて澤菴は『玲瓏集』で、

臣たる者餘多の家々をか

そへ奉公すとも、主をは一人と思ふべし。是れ無名の主也。無名なれば、主と云ふ道立つ也。家々をかぞへて奉公すとも、あそこにも主は主、又此にも主也と思はは、主を大切に思ふ事、家はかはるとも、此心かはらすは、主は始終一人と同じ。吾か主は松井出羽と云ふが、散々の者也とて、扶持所領を得て、身を立てなから、主と思ふ心もなくして、又他の山本但馬と云ふ主を取りたりとも、其心は身に隨て行く程に、いづくにても主と云ふ事をは不知ほどに、身を立ることもあるべからず。其にこの主は誰、此にての主は誰と、名をいはすして、只主とばかり思ひ、主への義を思ふべし。然らば一月なりとも、一年なりとも、又は十年なりとも、其はごくみを請て居る間は、主也と思ひ、跡にもなすまじき、影をも踏まじと思ふ心にて奉公せば、家々をは數ふとも、主は一人と同事也。又主たる人も、臣をかへて召使ふとも、臣たる道をかはらすして、愛憐の心深く、新參古參を不隔慈

悲を加へなは、臣も無名の臣、君も無名の君にして、君臣主従の道可立。新參今日臣たりとも、古參十年二十年の者ともへだてなく、愛憐を加て我臣也と可思事也。扶持所領の多少はかはるべし。於加仁愛心者、可無隔。臣も又今日始て出てたりとも、主と思ふ義は、今日の主と不可思、是れ君臣の道たるべきか。

と記述している。

臣たる者余多の主家を数えて奉公しても、主は一人と思わなければならない。是は、無名の主の事を云うのである。無名の主の場合であれば、此の事に依つて、「主と云う道」が成り立つのである。主家の家家を数えるほどに奉公しても、あそこでも主は主、又、此でも主は主であると思えば、此の主を大切に思う事、主家は変わっても主人を大切に思う此の心が変わらないと云う事は、主は始終一人と同じである。

此処にある「此の心」と云う「心」は、禅宗で云う「心」を本としている。

「吾が主は松井出羽と云うが、散々の者である」等と、家臣が云うのは、其の主から扶持所領を得て身を立てながら、主と思う心もない臣であり、亦他の山本但馬と云う主を取つても、其心（主と思われぬ心）は身に随つて行くわけで、どこの主家へ行つても主と云う事を思わぬ心（不^レ知）であるので、身が立つ事もあり得ないのである。

それに此の主は誰、此れにての主は誰々と名前を云わず、只主ばかりであると思ひ、主への「義」を思うべきである、として澤菴は「義」の思想を述べている。

そうすれば、一カ月でも一年でも又は十年でも、其の育くみ（はぐくみ）を受けている間は、主であると思ひ決めて、跡も残さず、影も踏まぬと思ふ心で奉公すれば、主家の家々を数えるほどに変わつても、主は一人と同じ事である。亦主たる人が家臣を変えて召使うとも、臣たる道は変わらないものであつて、家臣を家臣として愛憐の心を深くして、新参や古参も隔てず、慈悲を以てすれば、家臣は無名の家臣、君（主君）も無名の君（主君）と云う事になり、「家臣主従の道」が成り立つのである、として「家臣主従の道」の成り立ちを述べている。

今日から新参の家臣であつても、古参十年二十年の者共隔てなく接し、愛憐の心を加えて自分の家臣であると思ふべきである。扶持所領の多少の違いはあるであろう。仁愛を加える心に於いて者、隔て無^{なか}る可。家臣も又今日初めて召し抱えられたとしても、主と思ふ「義」は、今日だけの主と思つてはいけぬ。是が「家臣の道」であるとして主は、「仁愛を加える心に於いて者、隔て無^{なか}る可」とし臣は「今日だけ仕える主と思つてはいけぬとする」主に対する「義」を述べて、澤菴は「家臣の道」を説いている。

注目すべき点が、①「主を思う義」と②「心」、「思う心（亦は思う・い）」の二点である。

①「主を思う義」に就いては、二か所ある。一カ所目は「只主ばかりと思ひ、主への義を思ふべし（一一頁の八と九）」として、他の「主と思わず今の「主」の義を思わなければならぬ（専心性）」としている。二カ所目は、「臣も又、今日始めて出たりとも、主と想う義は、今日だけの主と思可不（一二頁の四）」として、是が「家臣の道」であるとし、「主」を思う心の持続性を述べている。「君の道」に於ける主は家臣に対して、「仁愛を加えるに於いて者、隔て無る可」とし、「家臣の道」に於ける家臣は「義を以て主君を思い続ける事」、つまり其の事が「主を思う義」であると述べている。武士は剣を以て主君に仕えるものであり、其の武士の「義の劍禅一如」の「義」が、茲に示されている。

②二点目は、「心」と「思う心（亦は、思う・い）」である。禅宗は仏心宗とも呼び、座禅の中心においた修行に依つて心の本性が明らかにされ、悟りが得られるとしている。其の「心」と「思う心（亦は、思う・い）」に就いては、

- 一． 「此の心」 一一頁の四
- 二． 「主を思う心もなく、其の心」 一一頁の六
- 三． 「只主ばかり思い」 一一頁の八
- 四． 「主への義を思うべし」 一一頁の九
- 五． 「主也と思ひ」 一一頁の一〇
- 六． 「思う心」 一一頁の一
- 七． 「哀憐の心深く」 一一頁の一二
- 八． 「哀憐を加えて」 一二頁の二
- 九． 「我臣也と思可」 一二頁の二
- 十． 「仁愛を加えるに於いて者、隔て無る可」 一二頁の三
- 十一． 「主思う義は、今日の主と思可不、是君臣の道」 一二頁の四

と記述されている。

此の心に就いて澤菴は『不動智神妙録』で、

世の中に、佛道も儒

道も心を説き候得共、其説く如く、其人の身持なく候心は、明に知らぬ物にて候。

人々我身にある一心本來を篤と極め悟り候はねば不明候。

111

と記述している。

世の中では佛道も儒道も心を説いているが、其の説く人の心が必ずしも一致しないのは、本当に心を明確に見極めてないからです。各自が自分の中にある心の姿をはつきりと見極め尽し、それを悟らねば明確に知りぬく事は出来ないのです、と述べ佛道・儒道は心であるとして、本当に心を見極めなければならぬと説いている。尚、「人々」と訓ずる。

禅で重視する「心」を説いた表現が茲では十一カ所も有り、其の重要性を示すと共に、「義の劍禅一如」に内在する禅に於ける「心術（心構え・心の用い方）¹¹²」を表現し、示されている。

第九節

『玲瓏集』と「如今の開覚」、そして「義」の劍禅一如

『玲瓏集』では、

又、武士たる者、皆主を持て、主の為に死なん命を口論に死する者、是非を分たすして、先つ不義の者なり。

113

と記述されている。

「亦、武士たる者は皆主を持ち、主の為にこそ捨てるべき命を口喧嘩で死ぬ者など、是非も分からずして、先ず義を知らない者である」と澤菴が述べているように、「如今の開覚」の立場の武士は如今に於いて、武家の棟梁たる主を心に持つものである。

この「義」とは『玲瓏集』では、

義と云ふ事甚大切なり。義と云ふは、其體を云へは天理也。人の身にうけて性と云ふ。

114

と記述されている。

「義」とは大変大切なものであり、「義」の體は天理である。人の身に受けて性と云い、生まれながらにして人の中に与えられた心の作用の事であるとしている。

「義と欲」の心の作用に就いて、

欲念の力をかりて物を成し、物を敗るも、中正の直進を繩墨をあてゝ、さて成敗することは、欲念の力あり。此の繩墨に、はずれざるをは、欲念と名付けず。即ち義と名付く。 115

いづれの事も欲の力を借りて物を成すのだが、成すも敗るも真っ直ぐな中正の心を規範とし、此の直心の繩墨（規則）を規準として行動する時、それは成・敗共に欲念の力である。此の繩墨に外れない欲は、此れを欲念と呼ばない。即ち義と呼ぶのである。

真っ直ぐな中正の心にある繩墨（規則・規範）が、「義」であると澤菴は述べている。此の「義」と「欲念」の関係に就いて、

欲念を離れて岩木の如くにては、萬事を作す事ならざる也、欲をはなれずして、無欲の義に叶ふは道也。 116

欲念を離れて岩や木のようになつては、万事、何事も出来るものではない。欲を離れないで、しかも無欲の義に叶うのが道である。

先ず、欲念を離れて心が岩や木のようになつては、何事も為す事の出来ない「即心即仏の心」を説き、次に欲を離れないで、しかも無欲の義に叶つてゆくと云う「非心非仏の心」を説示している。茲で澤菴は、「義」の禅的要義を述べているのである。「義」の禅的思惟と云うものが記述されている。そして、

義は人の中心の邪なき體として、其中心の直なる物を繩墨とすれば、萬つ作す所の義也。 117

と述べられている。

「義」とは、人の心の中心を貫いている誤りのない正しい事を體として、其の中心にある真つ直ぐなものを規範とすれば、其処から生まれてくる万の行いが「義」である、としている。武士として「義」の繩墨を心に持って、劍の行（業の修行）を果たしてゆく事が、武士に与えられた心の作用^{さゆう}である。

心の作用と「義」の劍禅一如に就いて澤菴は、

此身は、色受想行識の五蘊也。色とは、此色體を云ひ。受とは、此の色體あれば、善惡是非、悲歡苦樂を受るを云ふ。想とは願ひ思の義也。惡を嫌ひ、善を願ひ、悲を去り、歡を願ひ、苦を除き、樂を願ひ思ふを想と云ふ。行とは、上件の受想を取て身に行ふ也。苦を嫌ひ樂事を行し、惡をきらひ、我身によきことを行するを云ふ也。識とは、上件の受想行の善惡是非、苦樂非歡の事を分別して、惡を惡としり、善を善としり、苦を苦としり、樂を樂と分別するを云ふ。此識、依怙分別する故に、醜を嫌ひ、美に就く也。着する所に隨て此色體をうくる也。此色體ある故に受蘊あり。受蘊ある故に想蘊あり。想蘊ある故に行蘊あり。行蘊ある故に識蘊あり。此識の故に、善惡、是非、醜美を分別して、取捨の念起り、念の起る所に色體を生ずること、日月のにはたすみにうつるか如し。

應レ物現レ形、如ニ水中月一と、佛とける也。 118

と記述している。

我々の身心を事細かに見てゆくと、「色・受・想・行・識」の五蘊（第四章一四〇頁※37・一六五頁※97参照）から成り立っている。「色」とは、我々の肉体を云う。「受」とは、此の我々の肉体（色體）があれば、善惡是非、悲歡苦樂の感覚を云う。「想」とは、願ひ思うの意味である。惡を嫌ひ、善を願ひ、悲しみを去り、歡びを願ひ、苦を除き、樂を願ひ思うを「想」と云う。「行」とは、上件の「受・想」を以って身の行う事である。苦を嫌ひ、樂事を行ない、惡を嫌ひ、我身に良き事を行なうのを云うのである。

「識」とは、上件の「受・想・行」の善悪是非、苦楽悲歎の事を分別して悪を悪と知り、善を善と知り、苦を苦と知り、楽を楽と分ける事を云う。此の「識」は、自分本位（依怙分別）である醜を嫌い、美を尊ずるとは違う、別の判断も作用しているのである。此の判断に従って、身体（色體）が働くのである。此の身体（色體）があるから、感覚（受蘊）がある。感覚（受蘊）がある故に願望（想蘊）がある。願望（想蘊）がある為に、行なおうとする行蘊がある。行なおうとする行蘊があるので、意識（識蘊）・心が作用するのである。劍の武藝者は、行なおうとする行蘊に意識（識蘊）・心が作用し、「義」としての対象である「主」を心に持つものである。此の意識に依って、善悪、是非、醜美を分別して、そのうちの何を取り、何を捨てるのかと云う、取捨の思い（念）が起こり、此の思い（念）がおこるが故に肉體が存在するのであり、それは太陽や月（日月）が、雨降り後の水溜まり（にはたすみ・墨）にはつきり映る様に明らかである。此の様に水溜まりにはつきり映る様な事なので、「物の応じて形を現すこと、水中の月の如し」と佛も説いている。

劍の武藝者が「義」の対象として「主」を持つ事は、識蘊（心の作用）に於いて「物に応じて形を現すこと、水中の月の如し（『金光明経』鎮護国家の經典で、「仏の眞法身はなお虚空の如し」と前文にあり、澤菴禪の言葉で、「空」を説いている。亦、鎮護国家「公」・「義」、虚空「禪」の主旨がある。）119」であると記述している。物（「義」である「主」をもつ事）に依じて形を現す事（生きる事）は、水中の月の如し（空）である。故に、空である（生きる事）とは、物に依じる（「義」である「主」を持つ）事である。「義」の劍禪一如で「主」を持つと云う「心の作用」を、述べているのである。此の事に依り、「義」と云う見地に於ける武藝者と禪心（仏法の教えを本とした心の作用）が一如となるのである。

此処に、「義」を體とする「公」の劍禪一如がある。（対義である「私」の己に於ける「忠」なる劍禪一如※104）劍の武藝者は、禪が専らとする自力行、聖道門にある「如今の開覺」に「主」を持つものであり、澤菴禪の「公」である「義」なる劍禪一如が其の源流であると『玲瓏集』依り、考察・背景を導き結べるものである。

此の事に依り、成果としては、徳川幕府の劍術指南役であった柳生但馬守宗矩（一五七一年～一六四六年・一六三二年総目付）に影響を与え、より組織立った体系的な劍禪一如を確立する事になったのである。是は従来の解釈とは異なる処である。

柔術諸流のなかで最も早く成立したものは、作州（美作・岡山県北東部）の竹内流（天文元年・一五三二年六月）があり、流祖は竹内中務大夫久盛である¹²⁰。

後年（文政一三年・一八三〇年、正月）此の竹内流伝書『兵法初心手引草』では、

毛頭野心なく、義之死を能く窮むる則は、勝利も神仏も其の中に有て、千万騎之敵を引受る事不難。されども柔弱の人は禅悟ならでは野心を離る事難し。¹²¹

と記述されている。

義の死を窮むる（此の能く窮むる時こそ如今の開覚の時である）則^{のつとり}（いつもそのそばによりそって離れてはならない道理・手本・基準）は、勝利も神や仏・禅も其の中に一如として有り、千万騎之敵を引受ける事はむつかしからずと述べられ、此の「則」は、澤菴の述べる「義は人の中心の邪なき體として、其の中心の直なる物を繩墨とすれば萬つ作す所の義也」（※117）の繩墨である。此の事に依って、澤菴の繩墨と竹内久盛の「則」の思想が合致するのである。続けて、されども柔弱な人は禅の悟りなくしては野心を離れる事はむつかしいと明言、記述されており、茲に澤菴の述べる如今の開覚に於ける「義」の劍禅一如の思想が、別流（柔術伝書）に依って示されている。

小括

『玲瓏集』の「一遍上人の法灯国師参禅」の話頭から、其の旨を求めべく、『一遍上人語録』の「一遍上人の法灯国師参禅」を引扱、対比した。

- ① 『一遍上人語録』では、浄土宗の「来生の開覚」は武家の棟梁を来生に他力するものではない事を述べ、
- ② 「(法灯)国師、念起即覚の話を挙げられければ」と記述されている所に依り、
- ③ 『無門関・禅箴』の「念起即覚」に就いて述べた。
- ④ 田村芳朗が云う、「一遍には天台本覚思想が影響を及ぼしており、また天台本覚思想は、鎌倉中期ごろに臨済禅の即心即仏の説をとりいれて心仏一体を一段と強調していった(※39)」とある、「臨済禅の即心即仏」に就いて述べた。
- ⑤ 次に『無門関』の特質と『臨済録』の関係性を述べ、『無門関』第三〇則「即心即仏」と第三三則「非心非仏」に就いて述べた。此の「即心即仏」・「非心非仏」は、本論文の底なる思惟の一つを成すものである。
- ⑥ 表題の一つである「如今の開覚」の義と、「唯心の浄土、己心の弥陀」を述べ、澤菴と同世代の鈴木正三『驢鞍橋・中』依り過去・現在・未来の区分を示した。
- ⑦ 表題の一方である「義」の本義、「公」に於ける「君臣の道」、そして「如今の開覚」と「義」の剣禅一如に就いて、『玲瓏集』依り引扱し論述した。
- ⑧ 第四章に於ける『玲瓏集』を柱とした論理の道筋を明示にする事を以て、此の章の小括とする。

引用文献及び註

図表

本論文 第四章一四四頁

- 図1 編者 曹洞宗青年会 『〈禅文化講座〉禅へのいざない 第2巻 中国仏教と禅』 大東出版社
一九九一年 「五家」一二〇頁、「楊岐派」二四八頁
-
- 1 編者 森章司 小森英明 『仏教がわかる四字熟語辞典』 東京堂出版 二〇一〇年 二八三頁参照
2 責任編集 柳田聖山 『禅語録 世界の名著3』 中央公論社 一九七四年 所収「禅の歴史と語録」 柳田聖山
八頁上_レ五_レ一_レ一
- 3 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
底本『沢庵和尚全集』（功芸社）一九二九年 第五輯所収『玲瓏集』一四頁_レ五_レ一_レ一
- 4 沢庵 市川白弦 『日本の禅語録 第十三巻』 講談社 一九七八年 二八七頁 脚註
- 5 同前 二八八頁脚註参照
- 6 編・著者 今井雅晴 『一遍辞典』 東京堂出版 一九八九年 二七三頁下_レ一七_レ二七四頁上_レ八（今井）参照
- 7 栗田勇 『道元・一遍・良寛―日本人のこころ』 春秋社 一九九五年 一二〇頁_レ一_レ一_レ二二頁_レ二
- 8 駒澤大學内 禅学大辞典編纂所 『新版禅学大辞典』 大修館書店 二〇一一年 一五二頁 「覺心」の項参照
- 9 中村元監修、福永光司、田村芳朗、今野透、末木文美士 『岩波仏教辞典第二版』 岩波書店 二〇〇二年
三〇〇頁 「公案」の項参照
- 10 大橋俊雄 『法然一遍 日本思想大系一〇』 岩波書店 一九七一年 三一九頁_レ一_レ六及び頭註
- 11 編者 中村元 福永光司 田村芳朗 今野達 『岩波 仏教辞典』初版 岩波書店 一九八九年
三〇六頁 「悟り」の項参照
- 12 田村芳朗 日本仏教史入門 角川選書25 角川書店 一九七九年 八三頁_レ四_レ八四頁_レ一

- 13 伊藤博之 編者 有精堂編集部 『時代別日本文学史事典 中世編』所収「文学の拡がり」 有精堂出版
一九八九年 五頁、二六頁、一一参照
- 14 前掲書 10 三三〇頁、一八〇三三頁、一
- 15 同前 三二六頁、一〇〇一三
- 16 岩本裕 『日本佛教語辞典』 平凡社 一九八八年 五七頁 「一向専念」の項参照
- 17 前掲書 10 三〇七頁 頭註参照
- 18 同前 二九一頁、一七
- 19 同前 三〇四頁、三〇四、尚、「土御門入道前内大臣」は三〇三頁頭註参照。
- 20 前掲書 9 五九七頁 「勢至菩薩」の項参照
- 21 同前 五二五頁 「聖聚」の項参照
- 22 編著者 谷川理宣 土井順一 林智康 林信康 『歎異抄事典』 柏書房 二〇〇二年 二〇二頁、二〇三頁参照
- 23 同前 一八頁、一九頁、三
- 24 同前 一〇〇頁 「今生」の項参照
- 25 同前 一〇六頁 「慈悲」の項参照
- 26 同前 五〇頁、四〇頁、一一（中略）五一頁、五〇頁、七
- 27 梅原猛 『歎異抄』 講談社学術文庫 1444 大文字版 講談社 二〇〇四年 四七頁、九〇頁、一一
- 28 訳注者 西村恵信 『無門関 ワイド版岩波文庫 236』 岩波書店 二〇〇五年 一八七頁、一八九頁
- 29 小川環樹 西田太一郎 『漢文入門』 岩波書店 一九六二年 二七一頁、六〇頁、八
- 30 中村元 『佛教語大辞典縮刷版』 東京書籍 一九八五年 七三一頁
「精魂の活計」欲望に明け暮れている人間の意識生活上の営み・正法眼蔵行持
- 31 訳注者 入矢義高 溝口雄三 末木文美士 伊藤文生 『碧巖録（上）』 岩波文庫 岩波書店 一九九二年
四一頁、（註十）動詞の上の「去」は意図的にその動作に向う気分をさす。「弄精魂」はキツネ憑きをやらかす。

ここはものに憑かれた様にの意。

- 3 2 前掲書 16 三七五頁 「七覚」の項参照
- 3 3 総合佛教大辞典編集委員会 『総合佛教大辞典』下巻 法蔵館 一九八八年 一一三三五頁 「念」の項参照
- 3 4 古田紹欽 金岡秀友 鎌田茂雄 藤井正雄 監修 『佛教大辞典』小学館 一九八八年 三三六頁
「悟り」の項参照
- 3 5 『電子辞書版 スーパー大辞林 3・0』シャープ 三省堂 「さとり」の項参照
- 3 6 前掲書 11 三〇六頁 「悟り」の項参照
- 3 7 前掲書 16 三二二頁 「さとり」の項参照
- 3 8 前掲書 8 三〇一頁 「挙」の項参照
- 3 9 前掲書 12 八四頁、一四〇、一四五頁、一五〇頁
- 4 0 前掲書 34 六九七頁 「天台本覚思想」の項参照
- 4 1 前掲書 33 下巻 一三二〇頁 「本覚「始覚」」の項参照
- 4 2 前掲書 34 九二一頁 「本覚」の項参照
- 4 3 編者 曹洞宗青年会 『〈禅文化講座〉禅へのいざない 第2巻 中国仏教と禅』大東出版社 一九九一年
一一一頁、一三五頁参照
- 4 4 平田高士 『無門関 禅の語録 18』筑摩書房 一九八三年 一九三頁、一〇〇、一〇一、一〇二頁参照
- 4 5 西村恵信 『原書で知る仏典シリーズ 無門関(上)』四季社 二〇〇七年 四頁、六頁、九頁、一一頁参照
- 4 6 前掲書 44 二〇三頁、一二二頁参照
- 4 7 同前 二〇二頁、一〇〇、一〇一頁参照
- 4 8 同前 四七頁、五〇、五一、五二頁参照
- 4 9 柴山全慶 編者 工藤智光 『無門関講話』創元社 一九八一年 一二六頁、一二七頁参照
- 5 0 秋月龍珉 『臨濟録 禅の語録 10』筑摩書房 一九八五年 一三七頁、一〇〇、一〇一頁参照

- 5 1 前掲書 44 一一四頁の1と2・9、一一五頁の4と5・8、一一六頁の1と6・8、一三と一七
 図版編集の為・は、(中略)の記号とする。
- 5 2 前掲書 8 七六四頁 「即心即仏」の項参照↓馬祖即心即佛^{マソ}
- 5 3 前掲書 1 一六二頁 「是心是仏」の項参照
- 5 4 前掲書 49 三三〇頁の四と六参照
- 5 5 前掲書 9 四八頁 「一心三觀」の項参照
- 5 6 同前 八八頁 「慧思」の項参照
- 5 7 同前 八六五頁 「傅大士」の項参照
- 5 8 前掲書 49 三二九頁の1と3と三三〇頁の3
- 5 9 前掲書 9 六九七頁 「智顛^ぎ」の項参照
- 6 0 前掲書 49 三三〇頁の七と一三
- 6 1 前掲書 44 一二三頁の1と一二四頁の1と一七
- 6 2 前掲書 8 一〇四四頁 「非心非佛」の項参照
- 6 3 訳注者 入矢義高 溝口雄三 末木文美士 伊藤文生 『碧巖録(中)』 岩波文庫 岩波書店 一九九四年
 一二四頁の1と一三
- 6 4 前掲書 1 二二二頁 「非心非仏」の項参照
- 6 5 前掲書 49 三五九頁の八と一〇
- 6 6 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
 底本 『澤庵和尚全集』(功芸社) 一九二九年 第二輯所収「安心法門」 三三三頁の四
- 6 7 同前 三九の1
- 6 8 前掲書 49 三五八頁の六と三五九頁の二参照
- 6 9 前掲書 1 一八二頁 「大悟却迷^{だい}」の項参照

- 7 0 前掲書 49 三六〇頁ℓ一二ℓ一三参照
- 7 1 前掲書 30 三四四頁 「己心」の項参照
- 7 2 同前 一三八三頁 「唯心」の項参照
- 7 3 前掲書 33 上巻 四一六頁 「己心の弥陀〔唯心の浄土〕」の項参照
- 7 4 中村元監修、編集・執筆 石田端磨 大類純 金山正好 紀野一義 塩入良道 田村芳朗 中村修三
『新・佛教辞典』 誠心書房 一九六二年 四七一頁 「報身」の項参照
- 7 5 前掲書 8 一二四一頁 「唯心浄土己心彌陀」の項参照
- 7 6 前掲書 30 五四三頁 「指方立相」の項参照
- 7 7 同前 五六五頁 「而今」の項参照
- 7 8 同前 五三八頁 「而今」の項参照
- 7 9 同前 一〇五二頁 「而今而後」の項参照
- 8 0 前掲書 8 七七三頁 「即今」の項参照
- 8 1 前掲書 30 八八六頁 「即今」の項参照
- 8 2 前掲書 8 九九〇頁 「如今」の項参照
- 8 3 前掲書 30 一〇六一頁 「如今」
- 8 4 秋月龍珉 『臨濟録 禅の語録10』 筑摩書房 一九八五年
「示衆一一（三八頁〜五二頁）」、「示衆一二（五二頁〜五六頁）」、
「示衆一七（七四頁〜七九頁）」、「示衆一八（七九頁〜八八頁）」、
「行録五九（二一六頁〜二一八頁）」の各項参照
- 8 5 同前 一五五頁ℓ三〜四
- 8 6 前掲書 44 一六五頁〜一六七頁 「頌曰」の項参照
- 8 7 同前 一六八頁ℓ一四〜ℓ一六参照

- 88 藤吉慈海 『日本の禅語録 第十四卷 正三』 講談社 一九七七年 一四〇頁～一四一頁〔五十八〕
- 89 前掲書 31 四〇頁の九～四一頁の七
- 90 前掲書 33 下卷 一〇九八頁 「二諦」の項参照
- 91 前掲書 30 一一二七頁 「非無」の項参照
- 92 前掲書 1 二二三二頁 「非有非無」の項参照
- 93 前掲書 31 「聖諦第一義」第一則 三七頁 註五↓第一則 「武帝間達磨」〔本則〕聖諦第一義・註五 三七頁参照
- 94 前掲書 8 三三六頁 「極妙窮玄^{くわう}」の項参照
- 95 同前 一〇〇二頁 「拈↓挙拈」の項参照
- 96 前掲書 9 六五三頁 「第一義」の項参照
- 97 前掲書 1 四九頁 「廓然無聖」の項参照
- 98 前掲書 34 一三四頁 「廓然無聖」の項参照
- 99 山田無文 碧巖録全提唱 第一卷 大日本印刷 一九八五年 五三頁の一～の六参照
- 100 同前 五三頁の九参照
- 101 同前 五三頁の一〇～の一六参照
- 102 前掲書 63 一四四頁～一四五頁 「頌」の項参照
- 103 前掲書 66 四三頁の一一～四四頁の四
- 104 前掲書 30 六八二頁 「所化^け」の項参照・能化の対
- 105 前掲書 74 一〇三頁 「機」の項参照
- 106 前掲書 30 一〇八五頁 「能化^け」の項参照
- 107 前掲書 9 一八九頁 「氣」の項参照
- 108 前掲書 3 九頁の一〇～の一〇頁の五
- 109 同前 一〇頁の六～の一〇

- 110 同前 一頁の二二頁の四
- 111 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
- 112 前掲書30 七六六頁 「心術」の心の用い方、心構え、心の使いよう。『正法眼蔵』谿声山色に、「学道するとき、見聞することかたきは、正法の心術なり。その心術は、仏々相伝しきたれるものなり」とあり、道元禅師の修行において重要な意味をもつ。へ『典座教訓』(三二卷六六七上) 「心術」の項参照
- 113 前掲書3 五頁の二〇の二
- 114 同前 二頁の二二の三頁の一
- 115 同前 九頁の三の五
- 116 同前 九頁の八の九
- 117 同前 三頁の五の六
- 118 前掲書3 六頁の四の七頁の二
- 119 同前 七頁の二
- ①市川白弦・『沢庵・日本の禅語録第十三卷』 講談社 一九七八年 二七五頁 脚註に、「仏の真法身はなお虚空の如し、物に応じて形を現すること、水中の月の如し」(『金光明経』二、四天王品)とある。
- ②『金光明経』 『法華経』・『仁王般若経』と共に鎮護国家三部経の一つである。国王が正法をおこなえば四天王が守護すると強調している(総合佛教大辞典上・法蔵館・一九八八年・四四〇頁下段・の八の二二参照)。
- ③虚空こくう 虚・空ともに、無の別称である(中村元・佛教語大辞典・縮刷版・東京書籍・一九八五年・三四九頁下段の五)
- 120 編者 今村嘉雄 『日本武道全集・五 柔術・空手・拳法・合気術』 人物往来社 一九六六年
一九頁の九及び二〇頁の一〇参照
- 121 同前 九八頁の二〇の二

第五章

澤菴『不動智神妙録』依り「如今の開覚」と
「己」の劍禪一如

項目の索引を兼ねて、『不動智神妙録』の項目表を再示する。

- ① 無明住地煩惱 一頁
- ② 諸佛不動智 二頁
- ③ 間不_レ容_レ髮 八頁
- ④ 石火之機 九頁
- ⑤ 心の置所 一一頁
- ⑥ 本心妄心 一五頁
- ⑦ 有心之心、無心之心 一六頁
- ⑧ 水上打_二胡蘆子_一、捺着即轉 一七頁
- ⑨ 應無所住而生其心 一八頁
- ⑩ 求放心 二一頁
- ⑪ 急水上打毬子、念々不停留 二二頁
- ⑫ 前後際斷 二二頁
- ⑬ 水焦_上、火洒_雲 二三頁
- ⑭ 内々存寄候事、御諫可_二申入_一候由、愚案如何に存候得共・折節幸と存じ及_レ見候處、あらし書付進し申候。 二三頁

(第二章七九頁※18依り)

第五章

澤菴『不動智神妙録』依り「如今の開覚」と「己」の劍禅一如

前章では『玲瓏集』依り、禅・自力行・聖道門の「如今の開覚」に「主」を持つ事が澤菴の「公」なる「劍禅一如」の源流としてある事を語録・文書より詳述した。第五章では、『不動智神妙録』¹に視点を当て、澤菴の「己」としての劍禅一如とは如何なるものか、を論述してゆく事とする。尚、口語文々頭の番号(1)〜(381)は、原文・単位順を示し、²、論述整理の為に用いる事とした。亦「止まる」は「とどまる」と訓ずる事とする。

第一節

「仏法」・「禅」・「貴殿の兵法に於て」と云う三つの述語 (technical term)

『不動智神妙録』に記述され、重要と思われる三つの語を分類する事とする。以下の考察、論述の補助に資する為である。

項目	通番	壺. 佛法	引用箇所
壺 (8項目)	①	1 () ()	佛法と引當て申すにて候。 P2012
	①	2 () ()	佛法には、此の止る心を迷と申し候。 P2012
	②	3 () ()	一向の凡夫は、怖れをなして佛法を仇をなさじと思ひ。 P307
	②	4 () ()	佛法はよく一物にして其理を顯す事にて候。 P506
	③	5 () ()	佛法にては、此止りて物に心の残る事を嫌ひ申し候。 P8012 ~P901
	④	6 () ()	佛法の極意と問うはゞ、 P9012
	⑨	7 () ()	佛法にも敬の字の心有り、 P1901
	⑨	8 () ()	佛法にては、敬の字の心は、至極の所にて無く候。 P1903
項目		貳. 禪では	引用箇所
貳 (4項目)	①	9 () ()	禪宗には是を還つて鎗頭を把つて倒さまに人を刺し來ると申し候。 P202
	③	10 () ()	禪の問答には、此の心ある事にて候。 P8012
	④	11 () ()	禪宗にて、如何是佛と問ひ候はゞ、 P9011
	④	12 () ()	此の移らぬ心の體を神とも祝ひ、佛とも 尊び、禪心とも、極意とも、申候へども、 P1002~ 03
項目		参. 貴殿の兵法に於て	引用箇所
参 (7項目)	①	13 () ()	貴殿の兵法にて申し候はゞ、向ふより切太刀を一目見て、其儘にそこにて合はんと思へば、向ふの太刀に其儘に心が止りて、手前の働か抜け候て、向ふの人にきられ候。是れを止ると申し候。 ~無明住地煩惱と申す事にて候。 P107~ 09 P2011
	②	14 () ()	貴殿の兵法にて可申候。 ~無心無念の位に落付申し候。 P5010 P6012
	②	15 () ()	貴殿の兵法にてなれば、身構の五箇に一字の、さまさまの習事にて候。 ~事理の二つは車の輪の如くなるべく候。 P801~02 P804
	③	16 () ()	貴殿の兵法にたとへて可申候。 ~禪の問答には、此心ある事にて候。佛法にては、此止りて物に心の残ることを嫌ひ申し候。 P806 P8012~ P901
	⑨	17 () ()	貴殿の兵法に當て申し候はゞ、太刀を打つ手に心を止めず。一切打つ手を忘れて打つて人を切れ、人に心を置くな。人も空、我も空、打つ手も打つ太刀も空と心得、空に心をとられまひぞ。 P2001~ 04
	⑭	18 () ()	貴殿事、兵法に於て、今古無雙の達人故、當時官位俸祿、世の聞えも美々敷候。 P2309
	⑭	19 () ()	貴殿の兵術の心正しければ、一心の働き自在にして、數千人の敵をも一劍に随へるが如し P2409~ 010

右の様に、尅・佛法に関しては八術語、貳・禪では四術語、参・貴殿の兵法に於てでは七術語が記述されている。

此れ等の事柄が、『不動智神妙録』の前約1／3の①～④項目（十四項目内）までに、

尅・佛法に関しては通番（1）～（6）の6／8項目（75％）、

貳・禪では通番（9）～（12）の4／4項目（100％）、

参・貴殿の兵法に於いては通番（13）～（16）の4／7項目（57％）である。

亦（尅・貳）佛法・禪では通番（12）マイナス（7）（8）の10／12項目（83％）に対して、

（参）兵法・剣では通番（13）～（16）の4／7項目（57％）である頻出度から、仏・禪の心に力点を置いて剣を説いている事が、此の分析に依って考察出来る。

『不動智神妙録』に於ける、澤菴思想の一つの特色と云えるものである。

第二節

止まる心とどゝ 無明住地煩惱

止まる心、止めぬ心の止まる心に就いて、先ず述べてゆく事とする。此の事に就いて澤菴は『不動智神妙録』で、

不動智神妙録

無明住地煩惱

無明とは、明になしと申す文字にて候。迷を申し候。住地とは、止る位と申す文字にて候。佛法修行に、五十二位と申す事の候。その五十二位の内に、物毎に心の止る所を、住地と申し候。住は止ると申す義理にて候。止ると申すは、何事に付ても其事に心を止るを申し候。貴殿の兵法にて申し候は、向ふより切太刀を一目見て、其儘にそこにて合はんと思へは、向ふの太刀に其儘に心か止りて、手前の働か抜け候て、向ふの人にきられ候。是れを止ると申し候。打太刀を見る事は見れども、そこに心をとめず、向ふの打太刀に拍子合せて、打たうとも思はず、思案分別を残さず、振上る太刀を見るや否や、心を卒度止めず、其まゝ付入て、向ふの

太刀にとりつかは、我をきらんとする刀を、我か方へもぎとりて、却て向ふを切る刀となるべく候。禪宗には是を還把鎗頭倒刺人來ると申し候。鎗はほこにて候。人の持ちたる刀を我か方へもぎ取りて、還て相手を切ると申す心に候。貴殿の無刀と仰せられ候事にて候。

(中略)

貴

殿御覺え可有候。佛法と引當て申すにて候。佛法には、此止る心を迷と申し候。故に無明住地煩惱と申すことにて候。 3

- (1) 無明とは明らかではないと云う文字です。
- (2) 迷いを云うのです。
- (3) 住地とは、止まる位(境地)と云う文字です。
- (4) 佛法修行に、五十二位と云う事があります。
- (5) 其の五十二位の内に、物毎ごとに心の止る所を、住地と云う義理(意味)です。
- (6) 住は止ると云う意味です。
- (7) 止まると申すは、何事に付ても其事に心を止めるのを云うのです。
- (8) 貴殿の兵法にて云うのであれば(14)相手方から切つて来る太刀を一目見て其儘にそこで合わそうと思えば、相手方の太刀に其儘に心が止まりて、こちらの働きが抜けてしまつて、相手の人にきらられてしまします。

- (9) 是を止まると云うのです。
- (10) 相手方から截つて来る太刀を見る事は見ても、其処に心をとめず、相手方の太刀に拍子を合せて打つ（截ろう）とも思わず、思案や分別を残さず、相手方が振り上げた太刀を見るや否や、心を少しも止めず、其の儘付け入って、相手方の太刀に取り付けば、我をきろうとする刀を我が方へ挽ぎ取って、却って逆に相手を切る刀となるのです。
- (11) 禅宗では是を「還つて鎗頭を把り倒しまに人を刺し来る」と云います（9）。
- (12) 鎗は戈の事です。
- (13) 人の持つている刀を我が方へもぎ取って。還つて相手を切ると云う心の事です。
- (14) 貴殿の無刀と仰せられます事です。
- (中略)
- (23) 貴殿にも御記憶のある事でしょう。
- (24) 此れを佛法に当て嵌めて云うのです（1）。
- (25) 佛法では、此の止まる心を迷いと云うのです（2）。
- (26) 故に無明住地煩惱と云う事なのです。

と記述されている。

「無明」とは「明らかでない」で、智慧に暗く迷う事である。「住地」とは「止まる境地」である。菩薩の階位（菩薩が初めに菩薩心を発してから、修業の功を積み、仏果に至るまでの階位）⁴の五十二位の内の何事にも心が執られるを「住地」と云うのである。是れを貴殿の兵法で云うと（14）、切つて来る太刀に心を止めなければ、逆に相手を切る刀となるのである。禅宗では是を「還つて鎗頭を把り倒しまに人を刺し来る」と云い（9）、貴殿の無刀（刀に心を止めない事）と同じである。此の事を仏法に当て嵌めると（1）、此の「止まる心」（2）を「無明住地煩惱」と云うのである。

「止めない心」を禅宗「還つて鎗頭を把り倒しまに人を刺し来る」・「貴殿の無刀（刀に心を止めない事）」と同じとして述べ、「無明住地煩惱」が「止まる心」であると義している。

第三節

止めぬ心とど

第一項 「如今の開覚」と「不動智」

止めぬ心の「如今の開覚」と「不動智」に就いて述べる事とする。『不動智神妙録』では此の事に就いて、

諸佛不動智

と申す事。不動とは、うごかずといふ文字にて候。智は智慧の智にて候。不動と申し候ても、石か木かのやうに、無性なる義理にてはなく候。向ふへも、左へも、右へも、十方八方へ、心は動き度きやうに動きながら、卒度も止らぬ心を、不動智と申し候。不動明王と申して、右の手に劍を握り、左の手に繩を取りて、齒を喰出し、目を怒らし、佛法を妨げん悪魔を、降伏せんとて突立て居られ候姿も、あの様なるが。何國の世界にもかくれて居られ候にてはなし。容をば、佛法守護の形につくり、體をば、この不動智を體として、衆生に見せたるにて候。一向の凡夫は、怖れをなして佛法に仇をなさじと思ひ。悟に近き人は、不動智を表したる所を悟りて、一切の迷を晴らし、即ち不動智を明めて、此身則ち不動明王程に、此心法をよく執行したる人は、悪魔もいやまさぬぞと、知らせん爲めの不動明王にて候。然れば不動明王と申すも、人の一心の動かぬ所を申し候。又身を動轉せぬことにて候。動轉せぬとは、物毎に留らぬ事にて候。物一目見て、其心を止めぬを不動と申

し候。なせなれば、物に心が止り候へば、いろくくの分別か胸に候間、胸のうち
 いろくくに動き候。止れば止る心は動きても動かぬにて候。 5

(27) 諸佛不動智と云う語ことばがあります。

(28) 不動とは動かずと云う文字です。

(29) 智は智慧の智です。

(30) 不動と云いまして石か木のように、無性(動かない)意味ではありません。

(31) 向こうへも、左へも、右へも十方八方へ、心は動き度きように動きながら、少しも止らぬ其の心を不動智と云います。

(32) 譬えば、不動明王と申して、右手に剣を握り、左手に縄を持って、齒をむき出して、目を怒らし、仏法を妨げる悪

魔を降伏(仏教の力でやつつける)しようとして、突っ立って居られる姿も、あの様なものですが。

(33) 何処いずこ(どこ)の国の世界にでも隠れて見られないものではありません。

(34) 容姿を仏法守護の形かたちにつくり、體に於いては此の不動智を體として、衆生に見せて示しているものなのです。

(35) まったく何もわからない凡夫は、怖れをなして仏法に仇(悪い事)をすまいと思うのである。(3)。

(36) 悟りに近い人は、不動智を表したる所を悟って、一切の迷いを晴らし、即ち不動智を明らかにして、此身が則ち不

動明王程に、此の不動智の心法をよく体现した人は、悪魔も否なもの、存在しないのだと知らせる為の不動明王な
 のです。

(37) そう云う事で不動明王と云うのは、人の一心の動かぬ所を云うのです。

(38) 又、身を動転しない事なのです。

(39) 此の動転しない事と云うのは、物毎ごとに留まらない事です。

(40) 物を一目見て、其の心を止めぬのを不動と云うのです。

(41) なぜならば、物に心が止まりますと、いろいろの分別が胸に生じ、いろいろに胸のうちに動くのです。
(42) 止まれば、その止まる心は動いている様で、実は自由自在には動いていないものなのです。

「不動」とは動かずと云う文字で、「智」は智慧の智であると澤庵は義している。そして「不動智」とは、心が動き度きように動きながら、少しも止らぬ其の心を云うのである。無明住地煩惱に動揺しない心の事でもある。譬えば不動明王は容姿を仏法守護の形かたちに作り、「不動智」を体として衆生に表わしたものである。然れば不動明王は、一心の動かぬ心所（動かぬ心とは不動であり、不動は不動智であり、悟りの心）を云うのである。

「悟に近き人は、不動智を表したる所を悟りて、一切の迷いを晴らし、即ち不動智を明めて」 6

と記述されている様に、不動智を表したる所を悟って一切の迷いを明す、即ち不動智と述べられ、「己」に於ける「如今の開覚」が義されている。

第二項 急水上打毬子、念々不停留

① 急水上打毬子、念々不停留では、

急水上打毬子、念々不停留
と申す事の候。急にたきつて流るゝ水の上へ、手毬を投せば、浪にのつて、ぱつぱ
と止らぬ事を申す義なり。 7

- (323) 急水上打毬子、念々不停留と云う事があります。
 (324) 急流に投げた毬子(手毬)は決してじっとしていないと云う事です。たぎりたつ急流の水の上へ、手毬を投げれば、浪に乗って瞬時に止らぬ事を示した意味です。

と記述されている。

急流に投じた手毬は、浪に乗ってばっばと踊り上ったり、沈んだり一瞬も留まる事が無い、一心の働きは正に此の様なものであると述べている。

此の話は、『碧巖録 80 則・趙州初生の孩子』にある。禅の無心の世界を問うているのが此の一則で、趙州は急流を転がりゆく玉に譬え『急水上に毬子を打つ(急流の上に毬を打ち込む様なものだ)』と答え、投子大同は一念一念の流れを留める事はないとして「念念不停留」として答えた。古来仏教では流水の譬えを以って無心を説く事が多くある。亦仏教の教えである十六観行のうちに嬰兒行があり、禅定とされる。則ち、赤子が目や鼻を持ちながら、聞いたり見たりする事に執われないと云う事から、此れを嬰兒行と呼んで禅定の一つにしている。しかし、このままでは其の無心ではない。真の無心とは聞かず見ずの境涯で、見聞していると云う事である。此れが時に応じて自由自在に働く、真の無功用行である。それは、無意識とは区別される一心に一つの事に集中している時こそ真の無心である事を説いたものである。⁸

第三項 前後際断

前後際断では、

前後際断

と申す事の候。前の心をすてず、又今の心を跡へ残すが悪敷候なり。前と今との間をば、きつてのけよと云ふ心なり。是を前後の際を切て放せと云ふ義なり。心をとどめぬ義なり。 9

◎

前後際断と云う事があります。

前の心を捨てず、又今の心を跡へ残すのが良くないのです。

(327)(326)(325) 前と今との間あいたをきつてのけよと云う心です。是を前後さいの際を切つて放せと云う意味です。心をとどめぬ意味です。

と記述している。

前段第二項の「念々不停留」を受け、流れの前際（初めの端）と後際（終わりの端）が断絶している事であり、宇宙の一切はその姿を刻々と変化させながらも、不断に連続している。此の事を市川白弦は西田哲学の「非連続の連続」として、

この連続は、その一瞬一瞬が真実在として、それぞれが独立し、絶対性を持ちながら、しかも永遠に不断なものと
して連続すること。 10

と述べている。

澤菴は前後の際を切つて放す事が、心を留めぬと云う意味であると述べている。

第四節

千手観音と即心即仏・非心非仏に観る「己」の劍禪一如の本義

『不動智神妙録』⑭「内々存寄候事」・(19)「貴殿の兵術の心正しければ」の義には二通りある。一通り目を此の節で述べ、二通り目は第八節で述べる事とする。

第一項 貴殿の兵術の心正しければ(19)

貴殿の兵術の心正しければに就いて、

千の手皆用に立つが如く、貴殿の兵術の心正しければ、一心の働自在にして 11

千手観音の一心正しければ、

(349) 千手観音の一心正しければ、千の手が皆用に立つ様に、貴殿の兵術の心が正しければ、一心の働きは自在である、と述べている。

では、「千手観音の一心正しければ」とは如何なることなのであろうか。次に述べてゆく事とする。

第二項 諸仏不動智②

先に述べた「千手観音の一心正しければ」の千手観音に就いて、

千手観音とて手が千御入り候はゞ、弓を取る手に心が止らば、九百九十
 九の手は皆用に立ち申す間敷。一所に心を止めぬにより、手が皆用に立つなり。
 観音とて身一つに千の手が何しに可有候。不動智が開け候へば、身に手が千有
 りても、皆用に立つと云ふ事を、人に示さんが爲めに、作りたる容にて候。假令一
 本の木に向ふて、其内の赤き葉一つを見て居れば、残りの葉は見えぬなり。葉ひ
 とつに目をかけずして、一本の木に何心もなく打ち向ひ候へば、數多の葉残ら

ず目に見え候。葉一つに心をとられ候はゞ、残りの葉は見えず。一つに心を止め
 ねば、百千の葉みな見え申し候。是を得心したる人は、即ち千手千眼の観音にて
 候。然るを一向の凡夫は、唯一筋に、身一つに千の手、千の眼が御座して難有と信
 じ候。又なまものじりなる人は、身一つに千の眼が、何しにあるらん、虚言よ。と破
 り譏る也。今少し能く知れば、凡夫の信ずるにても破るにてもなく、道理の上に
 て尊信し、佛法はよく一物にして其理を顯す事にて候。 1/2

(46) 観音とて手が千御入りと云う事は、弓を取る一つの手に心が止まると、残りの九百九十九の手は皆用に立つ事はあ
 りますまい。

(47) 一所に心を止めない事に依つて、千の手が皆役に立つものなのです。
 (48) 千手観音とて、身一つに千の手をどうして持つておられるのか。

- (49) 不動智が開けますと、身体に手が千本有っても皆用に立つと云う事を、人々に示さんが為に作った容姿です。
- (50) 譬えば一本の木に向って、其の内の赤い葉一つを見て居れば、残りの葉は見えないものです。
- (51) 葉一つに目を取られず、一本の木に何の心も無く無心に向かうのであれば、数多くの葉も残らず目に見えるもので、葉一つに心を取られずと、残りの葉は見えない。
- (52) 葉一つに心を止めなければ、百千の葉が皆見えるものです。
- (53) 是を得心した人は、即ち千寿観音なのです。
- (54) そうであるのに、其の事を何も知らない一般の人は、唯一筋に、身体一つに千の手、千の眼が御有りになって有難いと信じているのです。
- (55) 又、生半可な物知りの人は、身体一つに千の眼が、何の為にあるのか、そんな事は虚事だ。そらごと
- (56) と、打ち壊（破）し、譏るのである。
- (57) 今少し能く知ると、一向の凡夫の信ずる打ち壊す様な事では無く、道理の上にて尊信し、佛法は能く一物にして其の理を顕すと云う事なのです。

古田紹欽、金岡秀友、鎌田茂雄、藤井正雄等に依ると「非心非仏」は、

唐代の禅僧馬祖道一の語で、つねに「即心即仏」に対峙して用いられる。馬祖禅は現実の絶対肯定（即心是仏・平常心是道）を特徴とするが、その裏にひそむ思想の硬直化や祖師の語の命題化に対する反措定^{そそ}としていわれたもの。心や仏として措定されるなものもないこと。即心是仏の語で悟り、山中深く隠棲した大梅法常の悟境を点検した語としても有名。 13

と記述されている。「非心非仏」の義とされる處である。

本段では、「如今の開覚」、「即心即仏」、「非心非仏」そして、劍禅一如の本義に就いて記述されている。(49)「不動智が開けると」として「如今の開覚」を示し、其の内容として、身体に有る千本の手は皆用に立つ事を人々に示す為と述

べられている。

(50) 譬えば諸仏(一本の木)に向かって、其の内の「即心即仏」である一つの仏だけ(赤い葉一つ)を深く見て居れば、残りの諸仏(葉)は見えないものである。(51) 一つの仏(葉一つ)に目を取られず、諸仏に「非心非仏」として無心に向かうのであれば、諸仏(数多くの葉)も残らず目に見えるもので一つの仏(葉一つ)だけに心を取られると、「即心即仏」として残りの諸仏(葉)は見えないものである。(52) 仏(葉)一つに心を止めなければ、諸仏(百千の葉)が皆見えるものだと、「即心即仏」、「非心非仏」の意を述べている。

亦(53) 是を「如今の開覚」として得心した人は、即ち千手観音であるとしている。

「如今の開覚」に於ける「己」の劍禪一如の本義として、「道理の上にて尊信し、佛法はよく一物にして其理を顯す事にて候。」¹⁴と記述され、(57) 仏法の「如今の開覚」を得て、不動智が開け道理を理解し尊信すれば、仏法は劍と云う一物を以つてしても根本の理を顯すものであるとして、「己」の劍禪一如の本義が述べられている。

第五節

「己」に於ける劍禪一如の体

第一項 「己」の劍禪一如の体

「己」の劍禪一如の体とも呼ぶべき本質とは如何なるものであるのか、其の事に就いて述べる事とする。『不動智神妙録』では、

扱初心

の地より修行して不動智の位に至れば、立歸て住地の初心の位へ落つべき子細御入り候。貴殿の兵法にて可申候。初心は身に持つ太刀の構も何も知らぬものなれば、身に心の止る事もなし。人が打ち候へは、つひ取合ふばかりにて、何の心もなし。然る處にさまざまの事を習ひ、身に持つ太刀の取様、心の置所、いろいろ

ろの事を教へぬれば、色々の處に心が止り、人を打たんとすれば、兎や角して殊の外不自由なる事、日を重ね年月をかさね、稽古をするに従ひ、後は身の構も太刀の取様も、皆心のなくなりて、唯最初の、何もしらず習はぬ時の、心の様になる也。是れ初と終と同じやうになる心持にて、一から十までかぞへまはせば。一と十と隣になり申し候。調子なども、一の初の低き一をかぞへて上無と申す高き調子へ行き候へば、一の下と一の上とは隣りに候。

一、壹越。 二、斷金。 三、平調。 四、勝絶。 五、下無。 六、雙調。 七、鳧鐘。 八、つく

せき。 九、蠻(打けい) 十、盤涉。 十一、神仙。 十二、上無。

づゝと高きと、づゝと低きは似たるものになり申し候。佛法も、づゝとたけ候へは、佛とも法とも知らぬ人のやうに、人の見なす程の、飾も何もなくなるものにて候。故に初の住地の、無明と煩惱と、後の不動智とが一つに成りて、智慧働の分は失せて、無心無念の位に落着申し候。至極の位に至り候えば、手足身が覺え候

て、心は一切入らぬ位になる物にて候。鎌倉の佛國國師の歌にも「心ありてもるとなけれど小山田にいたづらならぬかゝしなりけり」。皆此歌の如くにて候。山田のかゝしとて、人形を作りて弓矢を持せておく也。鳥獸は是を見て逃る也。此人形に一切心なければ、鹿がおじてにぐれば、用がかなふ程にいたづらならぬ也。萬の道に至り至る人の所作のたとへ也。手足身の働斗にて、心がそつともとゝまらずして、心がいづくに有るともしれずして、無念無心にて山田のかかし位の位にゆくものなり。 15

◎

扱、初心の位から修行して不動智の位に至ると、立帰って住地である初心の位へ落ち着くと云う子細があるのです。貴殿の兵法にて申し上げます（14）。

(63) (64) (65) (66) (67) 初心の時は身に持った太刀の構えも何も分かってないから、身に心の止る事もない。

相手の人が太刀を打ち込んで来たたら、思わず相手するばかりで、其の時は何の心も無く、無邪気なものである。

そうである處に、様々の事さまさまを習い、身に持つ太刀の取扱い様や、心の置き處やどういう風であれば良いか色々の事を教えられてしまうと、色々の處に心が止り、人を打とう（截ろう）とすれば、兎や角、あれやこれやと考えて、

思いの外、心が色んな處に止ってしまう事となるが、日を重ね、年月を重ねて、稽古するうちに従つての後は、劍のちの初心の身の構えも、太刀の取り扱い様も、皆心が掛からなくなり、唯最初の何も知らず習っていない時の心の様

になる。

是れは初めと終わりが同じ様になる心持ちの事であり、一から十まで数えて回すと、一と十の最初と最後は、隣り合せになると云う様なものです。

譬えば音楽の調子（十二律。中国及び日本で用いる十二音の楽律で、日本の音律名は中国と異なる¹⁶）などで云え

(68) (69) (70)

譬えば音楽の調子（十二律。中国及び日本で用いる十二音の楽律で、日本の音律名は中国と異なる¹⁶）などで云え

ば、「一」である初めの低い壹越（音楽十二律の第一音で、樂律の基本をなし、九寸律管の出す音¹⁷）を数えて、上無（壹越より十一律すなわち五音半だけ高い音¹⁸）と云う最高の音へ行きますと、もとへ戻って「一」の下と「一」の上とは隣り合せになるのです。

(71) 其れは、一、壹越。二、断金。三、平常。四、勝絶。五、下無。六、双調。七、鳧（のがも）鐘。八、つくせき（黄鐘）。九、鸞（打けい）。十、盤涉。十一、神仙。十二、上無。である。

(82) ずっと高いのどずっと低いのは似たものになると云えます。

(83) 佛法もずっと極め進めゆくと、佛も法も知らない人の様に、人に目立つ様な飾りも何も無くなるものです。

(84) 故に初の住地の心の止る處である無明を煩惱と、後の不動智とが一つになつて智慧を働かせる事は無くなり、無念の位に落ち付くのです。

(85) 其の様な「至極の位」に至りますと、

(86) 手、足、身が独りでに覚えて動き、こうしようとする作意の心が一切入らぬ「位」と云う、境地になるものです。

(87) 鎌倉の佛国師の歌にも「心ありて（ま）もるとなけれど 小山田に いたずらならぬ かかしなりけり」と云うのがある。

(88) 皆此の歌の通りです。

(89) 「山田のかかし」と云うのは、作った人形に弓矢を持たせておくものだ。

(90) 鳥獸は是を見て逃げるのである。

(91) 此の人形に一切の心は無いけれども、鹿が驚いて逃げれば用が叶うので、徒（役に立たない事）ではない。

(92) 萬の道の「至極の位」に達する人の所作の譬えである。

(93) 其れは、手足身のどこを働かせても、心が少しもどまらず、心が何かをしようかと思ふ事も無く、「無念無心」と云う「山田のかかし」の位（至極の位）になれるものなのです。

と記述されている。

『玲瓏集』では、体用に就いて、

- (262) 體とは、法體の事なり。
 (263) 萬に體用といふ事はあるなり。 19

と記述されている。

体とは法体、つまり諸物の本体の事である。万事（あらゆる事）に本質に作用、体と用と云う事は有るものであると、体用を述べている。

此の「体」に就いて澤菴は『不動智神妙録』で、

- (64) 「貴殿の兵法にて可申候（14）」 20

と、柳生宗矩に次の様に示している。

初心の頃は、身に持った太刀の構も何も分かっていないので、心の止まる事のない無邪気な段階である。そして、様々の事を教えられるとあれやこれやと考えて、色々な處に心が止ってしまう事になるが、次第に修行を積み重ねてゆくと、身の構えも太刀の取り扱いも、皆心が掛らなくなり、最初の何も知らず習っていない時の心になる。是は最初と最後が同じ様になる心持ちの事である。禪に於ける向上、向下を述べている。

そして、音楽の調子を例示して、最初の低い老越から最高の音の上無へゆくと、もとへ戻って、下の「一」と上の「一」とは隣り合せになり、高い音と低い音とは似たものになっている。此の様な事から仏法も、初の心の止る無明住地煩惱と、後の不動智が一つになって心が止まる事は無くなり、「無心無念」の位となるのである。此の「無心無念」の境地は、剣を遣う手足身が独りでに自由自在に動き、作意の心が一切入らぬ「至極の位」の事を云うのである。

此の「至極の位」は、鎌倉の佛国国師の歌にもある。「心ありてまもるとなけれど 小山田に いたずらならぬ かかしなりけり」と云う歌の心と同じである。「山田のかかし」は、人形の弓矢を持たせているだけで鳥や獣は是を見て逃げてゆ

くのである。かかしに一切の心は無いが、鹿までもが逃げてゆく様に役に立つものである。『六祖壇経』では、「どんな環境に汚されぬのを無念と呼び²¹」と有り、「山田のかかし」就いては、無念を先として「無念無想」とする澤菴の謂が茲に有り、どの様な道でも、「至極の位」に達する人の所作を譬えたものである。其れは手足身のどこを動かしても心が少しもとどまらず、心が何かをしようかと思ふ心の無い事であり、其の様な「無心無念」と云う「至極の位」が、「己」の劍禅一如に於ける本質とも云える「体」と呼べるものである。劍禅一如の体である至極の境地が、茲に示されている。澤菴は、

初の住地の、無明と煩惱と、後の不動智とが一つに成りて、智慧働の分は失せて、無心無念の位に落着申し候。至極の位に至り候えば、手足身が覺え候

て、心は一切入らぬ位になる物にて候。

22

と記述し、「初の住地の無明と煩惱と、後の不動智とが一つになって、智慧の働かせる事の無い」段階が、「如今の開覚（覺り）」であり、其れを心得しんとくすると心の止らない「無心無念の位」に落着する。そして、其の様な劍禅一如の「至極の位に至りますと。」として、劍を使う「手足身が勝手に覚えていて（劍）」、「心（禅・心）」は一切入らぬ位（無念無心と云う至極の位）に、「なる物である（劍と禅の一如）。」と、右の所以を述べている。

第二項 「無心の心」と『菩提達摩無心論』

『菩提達摩無心論』（以下『無心論』²³）に、

弟子は先生にたずねる、「心はあるのですか、無いのですか。」
 答え、「無心だ」²⁴

と記述されている。此の無心に就いて澤菴は「本心妄心・有心之心、無心之心」として

本心妄心

と申す事の候。本心と申すは一所に留らず、全身全體に延びひろがりたる心にて候。妄心は何ぞ思ひつめて一所に固り候心にて、本心が一所に固り集りて、妄心と申すものに成り申し候。本心は失せ候と、所々の用が缺ける程に、失はぬ様にするが專一なり。たとへば本心は水の如く一所に留らず。妄心は氷の如くにて、氷にては手も頭も洗はれ不_レ申候。氷を解かして水と爲し、何所へも流れるやうにして、手足をも何をも洗ふべし。心一所に固り一事に留り候へば、氷固りて自由に使はれ申さず、氷にて手足の洗はれぬ如くにて候。心を溶かして總身へ水の延びるやうに用ゐ、其所に遣りたきまゝに遣りて使ひ候。是を本心と申し候。

有心之心、無心之心

と申す事の候。有心の心と申すは、妄心と同事にて、有心とはあることと讀む文字にて、何事にて、一方へ思ひ詰る所なり。心に思ふ事ありて、分別思案が生ずる程に、有心の心と申し候。無心の心と申すは、右の本心と同事にて、固り定りたる事なく、分別も思案も何も無き時の心、總身にのびひろがりて、全體に行き渡る心を無心と申す也。どつこにも置かぬ心なり。石か木かのやうにてはなし。留る所なきを無心と申す也。留れば心に物があり、留る所なければ心に何もなし。心に何もなきを無心の心と申し、又は無心無念とも申し候。此無心の心に能くなりぬれば、一事に止らず、一事に缺かず、常に水の湛えたるやうにして、此身に在りて、用の向ふ時出て叶ふなり。一所に定り留りたる心は、自由に働かぬなり。車の輪も堅からぬにより廻るなり。一所につまりたれば廻るまじきなり。心も一時に定れば働かぬものなり。心中に何ぞ思ふ事あれば、人の云ふ事をも聞

(218) (219) (220) (221) (222) (223) (224) (225) (226) (227) (228)

きながら聞まざるなり、思ふ事に心が止るゆゑなり。心が其思ふ事に在りて一方へかたより、一方へかたよれば、物を聞けども聞えず、見れども見えざるなり。是れ心に物ある故なり。あるとは、思ふ事があるなり。此有る物を去りぬれば、心無心にして、唯用の時ばかり働きて、其用に當る。此心にある物を去らんと思ふ心が、又心中に有る物になる。思はざれば、獨り去りて自ら無心となるなり。常にかぬものなり。古歌に「思はしと思ふも物を思ふなり、思はじとだに思はしやき

み。

25

⑥ 本心ほんしん妄心まごころと云う事があります。

本心と云うのは一所に留とどまらず、全身の全體に延び広がった心です。

妄心は何かに思い詰めて一所に固こまった心の事ですから、本心が一所に固こり集まって、妄心と云うものに成るのです。本心が失くなりますと、所々の心の働きが欠けるので、失わぬ様にする事が専一なのだ。

譬えば本心は水の様に残らない。

妄心は氷の様なもので、氷では手も頭も洗う事は出来ない。

氷を解かして水にし、何処いずこへも流れる様にして、手足や何でも洗うものだ。

心が一所に固まり一事に留まると、氷は固まって自由に使えませんので、氷では手足は洗えない様なものです。心を溶かして総身へ水が延びてゆく様に働かせ其の所々で自由に働かせ使うのです。

是を本心と云うのです。

⑦ 有心の心、無心の心と云う事があります。

- (231) (230) (229) 有心の心と云うのは、妄心と同じ事で、有心とは有る心と読む文字で、何事に付けても一方へ思いを詰める事である。心に思う事があって、あれやこれやと分別思案が生ずる程に、有心の心と云うのです。
- (231) (230) (229) 無心の心と云うのは、右の本心と同じ事で、固り定まる事なく、あれやこれやとする分別も、思案も何も無い時の心が、総身に延び広がって、どこかで固まらない、全體に行き渡る心を無心と云うのだ。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 頭へも臍の下へもどこへも置かない心である。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 石や木の様ではない。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 留まる所のないのを無心と云うのだ。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 留まれば心に対象物があり、其の物の留まる所がなければ心には何も無い。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 心に何もなきを無心の心と云い、又は無心無念とも云うのです。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 此の無心の心に能くなりきれると、一つの事に止らず、一つの事を欠かさず、常に水を湛たえた様にして、此の身に在って、使いたい時にうまく出て来て叶うものである。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 一所に定まって留っている心は、固定され自由に働かないものがある。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 車の輪も堅くないから廻るのである。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 一所に詰ると固定されて廻らないものである。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 心も一時ひととき（しばらくの間）定まってしまうと固定され働かないものだ。
- (232) (233) (234) (235) (236) (237) 心中思う事に心が止る故に、人の云う事も聞いていながら聞き得ていないのであり、心中に何ぞ思う事があれば思う事に心が止る故である。馬耳東風。
- (243) (242) (241) (240) (239) (238) 心が其の思う事が在って一方へ片寄り、そして一方へ片寄れば、物を聞いても聞こえず、見ても見えないものである。
- (244) (245) (246) 是れは心に思う物がある故である。
- (244) (245) (246) 「ある」とは、思う事があるのである。
- (244) (245) (246) 此の有る物を去りきって、心無心になると必要な時ばかり働いて其の役に立つのである。

- (247) 此の心にある物をなくそうと思う心が、又心中に有る物（有心）となる。
 (248) 思わなければ独りでおのずに自から無心となるのである。
 (249) 常に心に此の様にすれば、どんな折でも、後は独り其の位へ行くものだ。
 (250) 急いでやろうとすれば、うまく行けぬものだ。
 (251) 古歌に「思わないとしようと思えば物を思うものである、思うまいとさえ思われませぬように君。」と云うのがある。

と記述されている。

本心とは一所に留まらない全身に延び広がった心である。妄心とは思い詰めて一所に固まったもので、本心が固まって妄心になる。本心がなくなると、其の所、其の所での働きが欠けるので、失わぬ様にする事が肝心である。心が一所に固まると、譬えば氷で云うと、氷は固まって自由に使えなくなり、氷では手足は洗えない様なものである。心を溶かして全身へ水が延びてゆく様に働かせ、其の所で自由に用いるのである。是を本心と義している。

「有心の心」は「妄心」と同じで、何事に付けても一方へ思い固め、あれやこれやと分別思案する事である。

「無心の心」は、「本心」と同じで、固まる事なく、全身に行き渡った心を云うのである。

澤菴は、

- (233) 石か木かのやうにてはなし。 26

と記述しており、是の事を『無心論』では、

問い、「先生、どこにいてもすべて無心であるといわれるからは、木石も無心ですが、それでは木石と同じではありませんか」

答え、「われわれのいう無心は、木石とちがう。そのわけは、たとえば天界の太鼓だ。無心といっても、おのずと靈

妙な教法を打ちだして人々を導く。さらにまた、如意宝珠みたいなものだ。無心といっても、おのずとさまざまの変化へんげを起すことができる。われわれのいう無心もそれと同じで、無心といっても存在の極相を悟り、真実の知恵をそなえて、三種の身が思いのままに働いて止まぬ。それで、『宝積経』にもいっている。『心意なしに現に働く』と。何で木石と同じであろう。無心とは、真実心である。真実心というものは無心のことだ」²⁷

と記述されている。

われわれの云う無心は、木石の事と違う。譬えば天界の太鼓（忉利天の善法堂にある鼓で打つものなしに自然に妙音を出す²⁸）であり、如意宝珠（大海の竜王にあるという珠の事で、念ずれば一切の願いが叶う意²⁹）の様なものである。無心と云っても様々の変化（変身し、別の姿を取る事で、変幻自在の意³⁰）を起す事が出来るものである。われわれの云う無心も同じ事で、無心は存在の極相（ブツタは此の事を明らかにする為に出生したとされる³¹）を悟り、真実の智慧を持ち三身（仏の三種類のあり方。真如そのものである法身、修行をして成仏した報身、人々の前に出現して来る応身³²）の思しいが働くものである。『宝積経』にも「心意なしに現に働く」とあり、木石の事ではなく、無心とは真実心であり、真実心とは無心の事である、と其の源流を述べている。

無心とは留る所のない無心の心の事で、「無心無念」とも云う。此の無心の心になると一つの事に留まらず、此の身に在って使う時に上手に出て来て叶うものである。（『不動智神妙録』一六頁の七と一〇参照）
 澤菴は、

(248) 思はざれば、獨り去りて自ら無心になるなり。³³

と記述し、『無心論』では、

無心とは、いってみれば迷いのない心のことである。³⁴（尚、『無心論』の無心の趣旨には、『頓悟要門』の上の

四十一段に「無念というは是を真念と名づく」とあり、無念の義を含むものである³⁵。

と記述され、此の両著の記述から、無心とは迷いを思わない心の事であり、澤菴は

(249) 常に心にかくすれば、何時となく、後は獨り、其位へ行くなり。³⁶

とし、常に心を此の様な無心の境涯にすれば、自ら「其の位」、つまり「至極の位」へゆくものであると云える事が述べられている。

此の澤菴の云う「其の位」つまり、「無心無念の位」を『無心論』では、

弟子はふたたび歌をよんだ、

これまでは心が有ると思いきんだが、今悟ってみると無心でよろしい。

無心といってもちゃんと認識し作用しつつ、いつもひっそりと元のままだ。³⁷

と記述され、続いて、

先生はさらに語る、

「もろもろの知恵のうちで、無心の知恵を最高とする。」³⁸

と記述されており、「認識作用しつつ、いつもひっそりと元のままだ」とする「無心無念の位」は、諸諸のうちで最上のも
のとして「位」付けされているものである。

第六節

「己」の劍禪一如の用

修行とも云える「己」の劍禪一如の用に就いて、澤菴は何如なる事を述べているのであろうか。三つの観点から述べる事とする。

第一項 事理の修行

事理の修行に就いて澤菴は、

理之修行。事之修行。と申す事の候。理とは右に申上候如く、至りては何も取あはず。唯一心の捨やうにて候。段々右に書付け候如くにて候。然れども、事の修行を不_レ仕候えば、道理ばかり胸に有りて、身も手も不_レ働候。事之修行と申し候は、貴殿の兵法にてなれば、身構の五箇に一字の、さま_{／＼}の習事にて候。理を知りても、事の自由に働かねばならず候。身に持つ太刀の取まはし能く候ても、理の極り候所の闇く候ては、相成間敷候。事理の二つは、車の輪の如くなるべく候。₃₉

(99) (100) 理の修行（理_じく根本の真理で、事実現象を事実現象たらしめているもの₄₀）。
 事の修行（事_じく表われている現象・事柄で、具体的な差別の姿₄₁・事_{わざ}とも云う）。

(101) と云う事があります。

(102) 理とは右に申し上げた様に、極め至りては何にも執われず。

(103) 唯一心を捨て無心になる事です。

(104) その次第は右に書いた通りです。

(105) しかし、一段と事の修行をやつてなかつたら、道理ばかりが胸に有って、身も手も動作を伴わないものです。

(106) 事の修行と云うのは、貴殿の兵法であれば(15)、身構えの五箇が、一つの字に帰するものであり、様々に習う習事さまざまのことです。

(107) 理を知っても、事の方へ自由に働かねばなりません。

(108) 身を持つ太刀の取り廻しが上手でも理の極る所のはつきりしないと云う事では、いけません。

(109) 事理の二つの修行は、車の輪の様になるべきなのです。

と記述している。

修行には「理」と「事」の修行があり、「理」とは極め至っては何事にも執われず、無心になる事である。是を根本とするものである。其の修行を「理の修行」とする。

「事の修行」とは、「貴殿の兵法にてなれば(15)⁴²」として、柳生宗矩に対して、身構えの五箇が一つの字に帰一するもので、様々に習う習事のことである、と示している。

「用」である處の「理・事の修行論」では、「理」を知っていても「事」が自由に働かねばならないし、「事」である身に持った太刀の取り廻しが上手であつても、「理」の極意を見極めなければ「相成間敷候(ならぬものです)」として、「理・事の修行」は、修行する上では一方が欠ける事のない車の両輪の様でなくてはならないとしている。

第二項 具不退轉く心の持ち方の修行

修行時に於ける心の持ち方に就いて澤菴は、

又具不退轉と云ふ。是も中峯和尚の言葉なり。退 轉せずに替はらぬ心を持ってと云ふ義なり。人たゞ一度二度は能く行けども、又 つかれて常に無い裡に退轉せぬやうなる心を持ってと申す事にて候。	43
---	----

◎

- (319) 又、不退転を具す、後戻りしない事になりなさい。(退転く修行によって到達した位を失って、もとの下位へ転落する事。禅定から退くこと。進んだ境地から退くこと。44)
- 是も中峰和尚⁴⁵の言葉である。
- 退転せずに替わらぬ心を持ってと云う意味である。
- (322)(321)(320) 人は只一度や二度は上手にゆくけれども、又、疲れて常の様にする事が出来ない裡うちにあつても、退転しない心を持って云う事です。

中峰和尚に「不退転を具す」と云うのがあり、後戻りする事のない様になりなさいと云う事であり、退転せずに替らぬ心を持ちなさいと云う意味である。

人は一度や二度上手にゆく事があり、うまく行っている時には良いとしているが、反対に調子が悪くなって、いつもの様に出来ない時には、もうやめたと思わない様な退転しない強い心を持って修行するべきであると述べている。「退轉せぬやうな心を持って⁴⁶」、退転しない心の有り方を持って修行をしなさいと云う、「用」とする修行論が述べられている。

第三項 心の置き所の修行

「心の置き所」の修業とは如何なるものであるのか。其れに就いて澤菴は、

心を一所

に置けば、偏に落ると云ふなり。偏とは一方に片付きたる事を云ふなり。正とは何處へも行き渡つたる事なり。正心とは總身へ心を伸べて、一方へ付かぬを言ふなり。心の一處に片付きて、一方缺けるを偏心と申すなり。偏を嫌ひ申し候。萬事にかたまりたるは、偏に落るとて、道に嫌ひ申す事なり。何處に置かうとて、思ひなければ、心は全體に伸びひろがりて行き渡りて有るものなり。心をば何處にも置かずして、敵の働によりて、當座々々、心を其所々にて可用心歟。總身に渡つてあれば、手の入る時には手にある心を遣ふべし。足の入る時には足にある心を遣ふべし。一所に定めて置きたらば、其置きたる所より引出し遣らんとする程に、其處に止りて用が抜け申し候。心を繋ぎ猫のやうにして、餘處にやるまいとて、我身に引止めて置けば、我身に心を取らるゝなり。身の内に捨て置けば、餘處へは行かぬものなり。唯一所に止めぬ工夫、是れ皆修業なり。心をばいつこにもとめぬが、眼なり、肝要なり。いつこにも置かねば、いつこにもあるぞ。

- (198) 心を一所ひとところに置くと偏に落ちると云うのである。
- (199) 偏とは一方に片寄った事を云うのである。
- (200) 正とは何処どこ(何處いずこ) 行き渡る事を云うのである。
- (201) 正心とは身体中へ心を行渡らせ、一方へ付かない事を言うのである。
- (202) 心が一所に片寄って、他方が欠ける事を偏心と云うのです。
- (203) 偏(片寄り)を嫌うのです。
- (204) 何事に寄らず一所に固まるのは、偏に落ちると云って、道を修めるうえで嫌うものです。
- (205) 何処に心を置こうかと、其の思いがなければ、心は全體に伸び広がって行き渡り、有るものである。
- (206) 心を何処にも止め置かないで。
- (207) 敵の動きに依って、其の所々で心を使えば良い(用心すべきか)。
- (208) 全身に行き渡っていれば、手が入る時には手にある心を使いなさい。
- (209) 足の入る時には足にある心を当然使いなさい。
- (210) 一所に定めて置く事に依って、其の置いた所から引出して使おうとするから、其処に心が止まって執われ、動きが抜けるのです。
- (211) 心を繫つないだ猫の様に、勝手に何処かへ行かないように、自分の身に引き止めて置けば自分の身に心を取られる事となる。
- (212) 身の内に捨てて置けば余処よそへ行くものではない。
- (213) 唯一所に心を止めぬ工夫こそ、是皆修行である。
- (214) 心をば何処にもとめぬが眼目であり、肝要な事である。
- (215) 何処にでも心を置かねば、何処にでも心はあるものである。

と記述されている。

三ツ目の観点に依る「心の置所」の修行に就いて、先ず「偏」とは一方に片寄つた事を云い、心を一所に置くと「偏に落ちる」と云うのである。更に「偏心」とは、心が一所に片寄つて他方が欠ける事を云うのである。

「正」とは自由に行き渡る事を云い、「正心」とは身体中に心を自由に行き渡らせ、一方へ執われない事を云うのである。「己」の劍禅一如の用である修行に就いて、

(204) 萬事にかたまりたるは、偏に落ちるとて、道に嫌ひ申す事なり。 48

として、劍の道を修めると云う修行では、一所に固まって執われるのを「偏に落ちる」として嫌うものであると述べている。そして、

(205) 何處いずこに置かうとて、思ひなければ、心は全體に伸びひろがりて行渡りて有るものなり。 49

と記述して、心を全身に自由に伸び広がらせ行き渡らせる為には何處どこに心を置こうかと思わない修行が必要であるとして、用である修行を述べている。

次に、

(210) 一所に定めて置きたらば、其置きたる所より引出し遣はならんとする程に、其處に止りて用が抜け申し候。 50

として、心が止まり執われて動きが抜けるのは、心を一所に定めて置いた所から、引出して使おうとするからであると述べている。

其の修行に就いて、

(213) 唯一所に止めぬ工夫、是れ皆修業なり。 51

と記述され、唯一所に心を止めない工夫こそが、是全て修行であるとして、用である修行論を述べている。
此の修行論に就いて『無心論』では、

問い、「普通、われわれは心の世界に生きています。どう修行したものでしょうか。」
答え、「どんな事態に処しても無心であると知れば、それが修行である、ほかに修行があるわけではない。」 52

と記述されている。

我々は心の世界に生きています。どう修行すれば良いのかと云う問に対して、どんな事態に処しても無心であると覚り知って（如今の開覚と云える）、対応すれば其れが修行である（「己」の劍禪一如の修行と云える）、他に修行があるわけではないと『無心論』では義している。

澤菴は心の置き所の主眼を

(214) 心をばいつこにもとめぬが、眼なり、肝要なり。
(215) いづこにも置くかねば、いづこにもあるぞ。 53

と記述し、心を何処にもとめないのが眼目且つ肝要な事であり、何処にも心を置かねば、何処にでも心はあるとして、『無心論』でも云うところの心の置き処を旨とする修行論の重要性を述べている。

第七節

「己」の劍禪一如の極意

劍と禪が一如となつて求道する究極の目的とは如何なるものであろうか。其れに就いて述べる事とする。

第一項 間髪を容れず、石火の機く極意

澤菴は間髪を容れず、石火の機に就いて、

間不容髪

と申す事の候。貴殿の兵法にたとへて可申候。間とは、物を二つかさね合ふたる間へは、髪筋も入らぬと申す義にて候。たとへば手をはたと打つに、其儘はつしと聲が出で候。打つ手の間へ、髪筋の入程の間もなく聲が出で候。手を打つて後に、聲が思案して間を置いて出で申すにては無く候。打つと其儘音が出で候。人の打ち申したる太刀に心が止り候えば、間が出来候。其間に手前の働が抜け候。向ふの打つ太刀と、我働との間へは、髪筋も入らず候程ならば、人の太刀は我太刀たるべく候。禪の問答には、此心ある事にて候。佛法にては、此止りて物に心の

残ることを嫌ひ申し候。故に止るを煩惱と申し候。たてきつたる早川へも、玉を流す様に乘つて、どつと流れて少しも止る心なきを尊び候。

石火之機

と申す事の候。是も前の心持にて候。石をハタと打つや否や、光が出で、打つと其まゝ出る火なれば、間も透間もなき事にて候。是も心の止るべき間のなき事を申し候。早き事とばかり心得候へば、悪敷候。心を物に止め間敷と云ふが詮にて候。早きにも心の止らぬ所を詮に申し候。心が止れば、我心を人にとられ申し候。早くせんと思ひ設けて早くせば、思ひ設ける心に、又心を奪はれ候。西行の歌集に「世をいとふ人とし聞けはかりの宿に、心止むなと思ふはかりぞ」と申す歌は、江口の遊女のみし歌なり。心とむなと思ふはかりぞと云ふ下句の引合せは、兵法の至極に當り可申候。心をとどめぬが肝要にて候。禪宗にて、如何是佛と問ひ候はゞ、拳をさしあぐべし。如何か佛法の極意と問はゞ、其聲未だ絶たざるに、

と記述されている。

一枝の梅花となりとも、庭前の柏樹子となりとも答ふべし。其答話の善惡を撰ぶにてはなし。止らぬ心を尊ぶなり。止まらぬ心は、色にも香にも移らぬ也。此移らぬ心の體を神とも祝ひ、佛とも尊び、禪心とも、極意とも、申候へども、思案して後に云ひ出し候へば、金言妙句にても、住地煩惱にて候。石火の機と申すも、ひかりとする電光のはやきを申し候。たとへば右衛門とよびかると、あつと答ふるを、不動智と申し候。右衛門と呼びかけられて、何の用にてか有る可きなど、思案して、跡に何の用か採いふ心は、住地煩惱にて候。止りて物に動かされ、迷はさるゝ心を所住煩惱とて、凡夫にて候。又右衛門と呼ばれて、をつと答ふるは、諸佛智なり。佛と衆生と二つ無く。神と人と二つ無く候。此心の如くなるを、神とも佛とも申し候。神道、歌道、儒道とて、道多く候へども、皆この一心の明なる所を申し候。

54

問髪かんを容れずと云う事があります。

貴殿の兵法に譬えて申し上げましょう(16)。

「問」とは、物を二つ重ね合せた間には、髪の毛一本も入らぬと云う意味です。譬えば手をハタと打った時に、そのままハシツと声(音)が出ます。

打つ手の間へ、髪の毛一本の入る程の透間もなく声(音)が出るものです。

(110)(111)(112)(113)(114)

- (115) 手を打ってからの後で、声（音）が思案をして間を置いて出て来ると云う事ではありません。
- (116) 打った瞬間に音（声）が出てるものです。
- (117) 相手の人の打ってくる太刀に心が止りますと。
- (118) 間が出来るものです。
- (119) 其の間に自分のすぐ前の働きが抜けるのです。
- (120) 向うの打つ太刀と、自分の働きの間へは髪の毛一本も入らないものです。
- (121) 其の時、人の太刀は我が太刀の様なものです。（無刀）
- (122) 禅の問答には、此の間髪を容れずと云う心があるのです（10）。
- (123) 佛法に於ては、此の止まって物に心の残る事を嫌うものです（5）。
- (124) 故に止まるを煩惱と申します。
- (125) 土手で困んだ様な早川へ、玉を流す様に其の急流に乗って、ドツと流れて少しも止る心の無いのを尊ぶのです。
- (126) 石火の機と云う事があります。
- (127) 是も前の間髪を入れずと云う心持ちと同じです。
- (128) 火打ち石をハタと打つや否や、光が出て、打つと其のまま火が出るもので、間も透間も無いものです。
- (129) 是も心の止まる間の無い事を云うのです。
- (130) 只単に早ければ良いと云うものではありません。
- (131) 心を物に止めないと云う事が詮じ詰めると肝心です。
- (132) 早いなかにも心の止らぬ（煩惱の無い）所が詮（肝心）なのです。
- (133) 心が止まれば、我心を人に取られてしまうのです。
- (134) 早くしようと思う心構えで早くすれば、そう思う心構えの心に、又心を奪われるのです。
- (135) 西行の歌集に「世をいとう人（世の中を厭う人）とし聞けば かりの宿（仮の宿）に、心止むな（執着するな）と、思うばかりぞ（思います）」と云う歌は、江口の遊女の詠んだ歌である。

- (139)(138)(137)(136) 心とむなと思うばかりぞと云う下句の組合せは、兵法の至極に当るものと云えます。其れは、心をとどめぬが肝要なのです。
- 禪宗に於いて、「如何なるか、是佛」と問われましたら、間髪をいれず心をとどめず拳をさしあげるものである。「如何なるか、佛法の極位（6）」と問えば、其の声が未だ終わらないうちに、「一枝の梅花（雪と和し、自己主張する事のない雪中の梅花に粘華を見よ）」⁵⁵であるとも、「庭前の柏樹子（目の前の卑近なものにこそ佛法はありありと現前して働いている）」⁵⁶となりとも答えるべきである。
- 其の答話の善悪を選別するものではない。
- 止まらぬ心を尊ぶのである。
- 止まらぬ心は、色でも香にあつても移（^{とど}止ま）らない。
- (143)(142)(141)(140) 此の移らない心の體（^{しき}体）を神とも祝い、佛とも尊び、禅心とも極意とも、云うのですが、思案して後に云い出すのであれば、其れが金言妙句であつても、止まる所の住地煩惱です。
- (146)(145)(144) 石火の機と云うのも、ピカリとする電光（雷）の早さを云うのです。
- 譬えば右衛門と呼び掛けると、「アッ」と答えるのを（不動智）と云うのです。
- 右衛門と呼び掛けられて、何の用が有るのだろうかと思案して、後に「何の用か」等と云う心は、止まる所の住地煩惱です。
- (152)(151)(150)(149)(148)(147) 止りて物に動かされ、迷わされる心が住地煩惱で、其れは凡夫なのです。
- 又、右衛門と呼ばれて、「オッ」と答えるのは、（諸佛智）である。
- 佛と衆生と二つ無く。
- 神と人と二つ無いものです。
- 此の心（諸佛不動智）の様になるのを、神とも佛とも云うのです。
- 神道、歌道、儒道等と、道は多くありますが、皆此の一心の明らかな所を問題として云うのです。

と記述している。

間髪を容れずと云う言葉を「貴殿の兵法に譬えて云うと（16）」、「間^{かん}」とは間^{あいた}に髪の毛一本入らぬ事だ。

手を打つと打った瞬間に音が出る。相手の打ちかかって来る太刀に心が止まると間^まが出来て、其のあいだに自分の働きが抜ける。相手の打ち太刀と自分の受けの働きの間には髪の毛一本も入らないものである。此れは無刀とも云うべき、相手の太刀が自分の太刀となる様なものである。

佛法では、煩惱と呼ぶ物が心に残るのを嫌う為、禪の問答では「間髪を容れず」と云う心を大切にするのである。

亦同義に「石火の機」と云う事がある。火打ち石を打つや否や光が出て、其の儘火が出るもので、其の間に透き間の無い事を云うのである。

此の時、只単に早ければ良いと云うものではなく、早いなかにも心の止まらぬ事（煩惱の無い所）が肝心なのである。其の事は、西行の歌集にある江口の遊女が詠んだ歌の下の句の

(136) 心とむなと思ふばかりぞと云ふ下句の引合せは、兵法の至極に可^レ申候。 57

と云う下の句は、「己」に於ける剣の観点からの「兵法の至極」に当るものである。其の義は、(137) 心をとどめぬ事を肝要としたものである。 58。

「己」に於ける禪の観点からは、

(138) 禪宗にて如何是佛と問ひ候はゞ、を拳さしあげべし。 59

と記述されており、禪宗の視点からは「如何なるか佛」と問われたら、間髪を容れず、心をとどめず拳^{こぶし}をさしあげるものであると述べられている。

此の事から、(136) 剣の兵法の至極である心をとどめぬ事と、禪の観点からの(138) 拳をさしあげる際の心をとめずと云う

説示が一つとなり「己」に於ける劍禪一如の極意として結び付けられている。

此の二者を澤菴は「己」の劍禪一如とするのである。

禪宗で云う間髪を容れず心を止めぬのを肝要とする事を、佛法ではどの様な「位」であり、如何なる事であるのか。其の事に就いて澤菴は、

(139) 如何か佛法の極意と問はゞ、其聲未だ絶たざるに、一枝の梅花なりとも、庭前の柏樹子となりとも答ふべし。 60

と記述している。

問い、「佛法の極意とは如何なるものか」に対して二例を示している。

一例目は「一枝の梅花、雪に和して香ばし」、雪と和し、自己主張する事の無い雪中の梅花に粘華を見よと云う旨である。

二例目は、「庭前の柏樹子」である。『無門関』第37則・「庭前の柏樹」に、

趙州、じょうしゅう因みに僧問う、「如何なるか是れ祖師の西来意」。せいらいい州云く、「庭前の柏樹子」。はくじゆし 61

と記述され、「祖師西来意（達摩がインド依りやって来た意図は何か）」と云う禅者の常套的問いであり、歴史上の事ではなく、常に相手に対し、禅の本質を問う一句である。⁶² 其れが庭先の柏樹であると云うのは、只単なる境涯の吐露や譬喩と云う事ではなく、目の前の卑近なものにこそ、佛法はありありと現前し働いている事を示している。

先の二例を以ってして、(139)の「如何か佛法の極意と云う問いの聲が未だ終らないうちに答えるべきである」と答処している。其の答処する善悪を分別するものではなく、止まらぬ心を尊ぶのである。止まらぬ心は、色でも、香にあっても移よしめし（止ま）らない。

此の移（止ま）らない心の体が、神とも祝し、佛とも尊び、禅心とも極意とも云うのである。

此に佛法の極意が示されている。

石火の機と（不動智）・（諸佛不動智）に就いて、石火の機とは、雷の早さを云うのである。右衛門と呼ばれて、すぐ様「アッ」と答えるのが（不動智）であり、何の用かと思案するのが、凡夫の止まる所の住地煩惱である。又、右衛門と呼ばれて「オッ」と答えるのが（諸佛智）であり、佛と衆生、神と人、二ツ無い心になるのを神とも佛とも云い、此の心を明らかにする所を極める問題として云うのである。

第二項 水上の胡蘆子を打つ、捺着即轉く達人の心

達人の心とはどのようなものであるのか。澤菴は、

水上打胡蘆子、捺着即轉

胡蘆子を捺着するとは、手を以て押すなり。瓢を水へ投げて押せば、ひよつと脇へ退き。何としても一所に止らぬものなり。至りたる人の心は、卒度も物に止らぬ事なり。水の上の瓢を押すが如くなり。

63

(252) 「水上の胡蘆子を打つ、捺着すれば即ち転ず」、胡蘆子を捺着するとは、瓢（瓢箪く中国人に馴染深く、仙人に縁がある）を手で押す事である。

(253) 瓢を水へ投げて押せば、「ヒョット」脇へ退く。どうしても一所に止らないものである。

(254) 至りたる人の心は少しも物に止らぬものである。

(256) 水の上の瓢を押す様なものである。
と記述されている。

澤菴は水上の瓢が一所カウチンに止まらない事を譬えとして、至りたる達人の心は此の様に心が止まらないものだと示している。

第三項 求放心（孟子）と心要放（邵康節）・具放心（中峰）→至極の時

孟子⁶⁴、邵康節⁶⁵、中峰和尚⁶⁶が云う初心から至極の時とは、どのようなものであるのか。此の事に就いて澤菴は、

求放心

と申すは、孟子が申したるにて候。放れたる心を尋ね求めて、我身へ返せと申す心にて候。たとへば、犬猫鶏など放れて餘所へ行けば、尋ね求めて我家に返す如く、心は身の主なるを、悪敷道へ行く心が逃げるを、何とて求めて返さぬぞと也。尤も斯くなるべき義なり。然るに又邵康節と云ふものは、心要放と申し候。はらりと替り申し候。斯く申したる心持は、心を執へつめて置いては、勞れ、猫のやうにて、身が働かれねば、物に心が止らず、染ぬやうに能く使ひなして、捨置いて何所へなりとも追放せと云ふ義なり。物に心が染み止るによつて、染すな止らすな、我身へ求め返せと云ふは、初心稽古の位なり。蓮の泥に染ぬが如くなれ。泥にありても苦しからず。よく磨きたる水晶の玉は、泥の内に入つても染ぬやうに

心をなして、行き度き所にやれ。心を引きつめては不自由なるぞ。心を引きしめて置くも、初心の時の事よ。一期其分では、上段は終に取られずして、下段にて果るなり。稽古の時は、孟子が謂ふ求其放心と申す心持能く候。至極の時は、邵康節が心要放と申すにて候。中峯和尚の語に、具放心とあり。此意は即ち、邵康節が心をば放さんことを要せよと云ひたると一つにて、放心を求めよ、引きとどめて一所に置くなと申す義にて候。

67

「放心を求めよ」と云うのは、孟子の言葉です。

放れた心を尋ね求めて、我身へ取り戻せと云う心です。

譬えば、犬や猫、鶏等が放たれて余所へ行った時に、捜し求めて我家へ戻す様に、身の主である心が、悪い道へ逃げて行くのを、どうして捜し求めて戻さないのか、と云う事である。

尤も当然の道理です。

そうであるのに又、邵康節と云う人は、「心を放つを要す」と云うのです。

「ハラリ」とまるで替った事を云ってます。

この様に云う心持ち（義）は、心を執え詰めて置いては疲れるばかりで、猫の様に、身の自由な働きが出来ず、物が心が止らず、染ま^しない様に能く使い熟したうえで、自由にさせて置いて、何処へでも放して自由にさせると云う意味です。

(309) (308) 物事に心が染み、止るのだから、染^{そま}らすな、止らすな、我身へ求め返せと云うのは、初心の稽古の位である。
蓮が泥に染まらない様になりなさい。

(310) 泥にあっても苦痛ではない。

(311) 良く磨いた水晶の玉は、泥の中に入っても泥に染まらない様に心を其の様にして、行きたい所へ行かせれば良い。

(312) 心を引き詰めては不自由なものだ。

(313) 心を引き締めて置くのは、初心の事だ。

(314) いつでも其の様では、上段は結果的に取得出来ずに、下段で終るものだ。

(315) 稽古の時は、孟子の云う「求其放心（その放心を求めよ）」と云う心得が能いのです。

(316) 至極の時には邵康節が「必要放（心を放すを要す）」と云う事なのです。

(317) 中峰和尚の語に「具放心（放心を具えよ）」がある。

(318) 此の意は即ち、邵康節が「心こそ放す事が必要である」と云うのと同じで、放心（はなたれた心）を求めよ、引きとどめて一所に置いてはいけないと云う意味です。

と記述されている。

孟子は放たれた心を求めて、我身へ取り戻せとして、「放心を求めよ」と云うのである。しかし、この尤な道理に対して、邵康節は「心を放つ事を要する」と、まったく替った事を云うのである。其の理由は、心を執え詰めては猫の様に身体が自由な働きが出来ないので、物に心が執われない様にして、何処へでも放して自由にさせると云う事である。

此れを初心の稽古の位に当て嵌めると。「物事に心が止まるのだから、其の物事に染らす事なく、止める事なく、我身へ求め返さなくてはいけない」とする孟子の心得が必要であるが、此の様に心を引き締めて置くのは却って、不自由なもので、其れは初心の頃の事である。故に、「至極の時」の位では、邵康節が云う自由に「心を放すを要す」が必要なのである。

此の邵康節の云う処は、中峰和尚の語である「放心を具えよ」と同じ事で、はなれた心を求めよ、引き止めて一所に置いてはいけないと云う意味である。

澤菴は、禅儒の視点から、初心の頃は孟子の「放心を求めよ」であり、至極の時には邵康節の「心を放すと要す」復中

峰和尚の「放心を具えよ」を旨として、「至極の位」を位置付けている。

第四項 應無所住、而生其心、至極の位

それでは、劍は何故に至極の位である其の心を求道するのであろうか。其の事に就いて澤菴は、

應無所住而生其心

此文字を讀み候へば、をうむしよじうじやうごしん、と讀み候。萬の業をするに、せうと思ふ心が生ずれば、其する事に心が止るなり。然る間止る所なくして心を生ずべしとなり。心の生ずる所に生せざれば、手も行かず。行けばそこに止る心を生じて、其事をしながら止る事なきを、諸道の名人と申すなり。此止る心から執着の心起り、輪廻も是れより起り、此止る心、生死のきずなと成り申し候。花紅葉を見て、花紅葉を見る心は生じながら、其所に止らぬを詮と致し候。慈圓の歌に「柴の戸に匂はん花もさもあらばあれ、ながめにけりな恨めしの世「本身をや」花は無心に匂ひぬるを、我は心を花にとめて、ながめけるよと、身の是れにそみたる心が恨めしと也。見るとも聞くとも、一所に心を止めぬを、至極とする事に候。敬の字をば、主一無適と註を致し候て、心を一所に定めて、餘所へ心をやらす。後に抜いて切るとも、切る方へ心をやらぬが肝要の事にて候。殊に主君杯に

御意を承る事、敬の字の心眼たるべし。佛法にも、敬の字の心有り、敬白の鐘とて、鐘を三つ鳴して手を合せ敬白す。先づ佛と唱へ上げる此敬白の心、主一無適、一心不亂、同義にて候。然れども佛法にては、敬の字の心は、至極の所にては無く候。我心をとられ、亂さぬやうにとて、習ひ入る修行稽古の法にて候。此稽古、年月つもりぬれば、心を何方へ追放しやりても、自由なる位に行く事にて候。右の應無所住の位は、向上至極の位にて候。敬の字の心は、心の餘所へ行くを引留めて遣るまい、遣れば亂るゝと思ひて、卒度も油斷なく心を引きつめて置く位にて候。是は當座、心を散らさぬ一旦の事なり。常に如是ありては、不自由なる義なり。たとへば雀の子を捕へられ候て、猫の繩を常に引きつめておいて、放さぬ位にて、我心を、猫をつれたるやうにして、不自由にしては、用が心のまゝに成る間敷候。猫によく仕付をして置いて、繩を追放して行度き方へ遣り候て、雀と一つ、居ても捕へぬやうにするが、應無所住而生其心の文の心にて候。我心を放捨て猫の

やうに打捨て、行度き方へ行きても、心の止らぬやうに心を用ひ候。貴殿の兵法に當て申し候はゞ、太刀を打つ手に心を止めず。一切打つ手を忘れて打つて人を切れ、人に心を置くな。人も空、我も空、打つ手も打つ太刀も空と心得、空に心を取られまひぞ。鎌倉の無學禪師、大唐の亂に捕へられて、切らるゝ時に、電光影裏斬春風。といふ偈を作りたれば、太刀をば捨てて走りたると也。無學の心は、太刀をひらりと振上げたるは、稻妻の如く電光のびかりとする間、何の心も何の念もないぞ。打つ刀も心はなし。切る人も心はなし。切らるる我も心はなし。切る人も空、太刀も空、打たるゝ我も空なれば、打つ人も人にあらず。打つ太刀も太刀にあらず。打たるゝ我も稻妻のひかりとする内に、春の空を吹く風を切る如くな。一切止らぬ心なり。風を切つたのは、太刀に覺えもあるまいぞ。かやうに心を忘れ切つて、萬の事をするが、上手の位なり。舞を舞へば、手に扇を取り、足を踏む。其手足をよくせむ、舞を能く舞はむと思ひて、忘れきらねば、上手とは申されず。

候。未だ手足に心止らば、業は皆面白かるまじ。悉皆心を捨てきらずして、する所作は皆惡敷候。

68

(257)

「應無所住而生其心」此の文字の読み方と云うのは、「をうむしよじうじやうごしん」と読みます。69。

- (258)(259)(260)(261) 何事につけ、其の事をしようと思う心が生じれば、其のする事に心が止まるものである。それだから、どこかに心の止る所をなくして、其の事をしようと思う心を起こせ、と云うのです。心の生じる所に其の事をしようと思う心が生じると、手も動かなくなる。手が動く事に依って、其処に止まる心を生じつつも、其の事をしながら、止まる事のないのを諸道の名人と云うのです。
- (262)(263)(264) 此の止る心から執着の心が起こり、そして輪廻も是れ依り起り、此の止る心が生死の絆となるのです。花紅葉もみじを見て、花紅葉を見る心を生じながら、其の所に止らない事が肝要です。慈円70の歌に「柴の戸に 匂はん花も さもあればあれ ながめにけりな (しみじみと思う) 恨めしの世や (うらめしい世の中の事よ)」。
- (265) 花は無心に匂っているのに、自分は心を花にとどめて(一所に止めて)、眺めているのだと、眺めている自分の心は是の事に染まっているのが恨めしい、と云うのだ。
- (266)(267)(268)(269)(270) 見るにつけても、聞くにつけても、一所に心を止めないのを「至極」とする事なのです。「敬」の字を、「主一無適71」と註しますのも、心を一所に定めて、余所へ心をやらない事なのだ。そうして後にのち刀を抜いて切るにしても、切る方かたへ心をやらない(移さない)事が肝要です。殊に主君など杯などに御意を承うけたまわる事は、敬の字の心眼げん(一番大切な事)とするべきである。佛法にも、「敬」の字の心が有り、其れは「敬白びやくの鐘」と云って、鐘を三つ鳴して手を合せて、敬白(謹んで申し上げる事)するのです(7)。
- (271)(272)(273)(274)(275) 先ず「佛ほとけ」と唱へ上げる此の敬白の心は、主一無適、一心不乱と同義なのです。然し乍ら(そうではあるが)佛法に於いては、敬の字の心は、未だ至極の所では無いのです。自分の心を取られて、乱さぬ様にとする、習いはいる修行稽古の決りです。此の稽古の年月が積もり積れば、心をどちらへ放り出しても、「自由な位」に達します。右の「應無所住の位」は「向上至極の位」です。

- (276) 敬の字の心は、心を余所へ行くのを引留めて、遣るまい、遣れば心が乱れると思つて、少しの油断もなく、心を引き詰めて置く位です。
- (277) 此れはさしあたり、心を散らさない為の一時の事（心構え）です。
- (278) 常に此の様にあっては不自由な事の原因となります。
- (279) 譬えば雀の子を猫に捕られたとして、其の猫の縄をいつも引つ張つておいて、放さぬ様（位）にして、自分の心を、猫を連れて放さぬ様な、不自由な事にしては、働きが思いのままにはなりません。
- (280) 猫に良く躑をしておいて、縄を放して、行きたい方へ行かせて遣りまして、雀と一緒に居ても捕らない様にするのが、應無所住而生其心の文の心なのです。
- (281) 自分の心を放ち捨てて、縄を解いた猫の様に行き度い方へ行つても、其の事で心が止らない様に心掛けるのです。
- (282) 貴殿の兵法に当て嵌めて申し上げると（17）、太刀を打つ手に心を止めない様にする事である。
- (283) 一切の打つ手を忘れて、打つて人を切れ、人に心を置いてはいけない。
- (284) 「人も空」、「我も空」、「打つ手も打つ太刀も空」と心得て、「空」に心を取られてはなりません。
- (285) 鎌倉の無学禪師⁷²は、中国での大唐の乱に元兵に捕えられて、切られようとする時に、「電光影裏に春風を斬る」と云う偈（仏教の詩⁷³）を作り詠んだところ、元兵は太刀を捨てて走って逃げたという事である。
- (287) 無学の心は、元兵が太刀を「ヒラリ」と振り上げた時は、稲妻の様な電光の「ピカリ」とする一瞬時の事であり、其処には何の心も何の念もありません。
- (288) 打つ刀も心はない。
- (289) 切る人にも心はないものである。
- (290) 切られる自分も心はないのである。
- (291) 切る人も空、太刀も空、打たれる自分も空なので、打つ人も人ではないのだ。
- (292) 打つ太刀も太刀ではないのだ。
- (293) 打たれる自分も稲妻が光る間の事の様に、亦空を吹く風を切る様になる。

(294) 全て止らぬ心なのである。

(295) 風を切ったのでは、太刀で切ったと思いが当たる事は、あろうはずもない。

(296) 此の様に心を忘れ切って、万事をするのが、上手の位である。

(297) 舞いを舞う時には、手に扇を持って、足を踏むものだ。

(298) 其の手足を能くしようとし、舞を能く舞おうとする思いを、忘れ去らねば上手とは云いません。

(299) 未だ手足に心が止っていると、舞の業は心に適わない。

(300) 悉く皆、心を捨てきらずにする所作は、皆良くないものです。

と記述している。

「應無所住而生其心」を澤菴は、「オウムシヨジウ、ジジヤウゴシン」と読むが正しい読みくせは、「おうむしよじゅう、にしようごしん」である。「應まさに住する所な無くして、其の心を生かせよ」、何所どこにも心を止めない様にして其の心を起せと云う義であり、非心、無住（一定のあり方にとどまったり執着したりしない事）心とも云う。

『金剛経』では、

〔一〇C〕

是故須菩提、諸菩薩摩訶薩。應如是生清淨心。不応住色生心。不応住声香味触法生心。應無所住而生其心。

「是の故に、須菩提よ、諸もろもろの菩薩摩訶薩は、應まさに是かくの如く清淨の心を生ずべし。應に色に住して心を生ずべからず。應に声・香・味・触・法に住して心を生ずべからず。應に住する所無くして、而も其の心を生ずべし。」

（世尊が言われた。）

「それだから、須菩提よ、もろもろの菩薩大士はとらわれのない清い心をおこさなければならぬ。いろやかたちらとらわれた心をおこしてはならない。音声や、香りや、味わいや、触れられるべきものや、意識の対象などにとらわれた心をおこしてはならない。なにもものにも心をとどめないようにして、心をおこさなければならぬ。」

と記述されている。

意識の対象などに執われた心を起してはならない、何ものにも心をとどめない様にして、心を起さなければならぬとして「應無所住而生其心」を述べている。

復、「應無所住而生其心」は、『神会語録』に、『金剛般若経』の文を引いて、

諸々の偉大な修行者は、まさにこのようにとらわれない心を起さなければならぬ。形にとらわれた心を起こしてはならない。声や香や味や触れられるものにとらわれた心を起こしてはならない。まさにとらわれるものがなくしてその心を働かせるべきである。もしとらわれない心が得られたなら、すなわち自由が得られる。⁷⁵

と記述されている。

應に執われるものが無くして其の心を働かせるべきである。そして、執われない心が得られたなら、則ち、自由が得られると述べ、執われる事の無い、自由な心を起さなければならぬ、としている。

そして、『六祖壇経』の五祖弘忍和尚、六祖惠能受法の段では、

〔六〕 受法

五祖夜至三更、喚惠能於堂内、以袈裟遮围、不令人見、為惠能説金剛経。恰至忘無所住而生其心、言下便悟、一切方法不離自性。惠能啓言和尚、何期自性本自清淨。何期自性本不生滅。何期自性本自具足。何期自性本無動搖、能生方法。五祖知悟本性、乃報惠能言、不識本心、学法無益。若言下識自本心、見自本性、即名丈夫天人師仏。

五祖は夜の三更に至って、惠能を堂内に喚び、袈裟を以て遮り囲み、人をして見せしめず、惠能の為に『金剛経』を説く。恰かも「応無所住而生其心」に至るや、言下に便ち一切方法は自性を離れざることを悟る。惠能は和尚に啓して言う、「何ぞ期せん、自性は本より清浄なることを。何ぞ期せん、自性は本より生滅せざることを。何ぞ期せん、自性は本より具足せることを。何ぞ期せん、自性は本より動揺無く、能く方法を生ずることを。」五祖は、本性を悟れることを知り、乃ち惠能に報げて言う、「本心を識らずんば、法を学ぶも益無し。若し言下に自らの本心を識り、自らの本性を見れば、即ち丈夫・天人師・仏と名づく」と。

◎

五祖は深夜になって私を室内に呼ばれ、袈裟で遮り囲み、人に見せないようにして、私のために『金剛経』をお説きになられた。ちょうど「応無所住而生其心」というところへきたとき、私は言下に悟って、あらゆる存在は自己に生まれつき具わっている本性と別なものでないことに気がついた。私は申し上げた、「和尚様、何とまあ、自己の本性はもとからそのままきれいなものでした。何とまあ、自己の本性はもとから生じもせず、滅びもせぬものでありました。何とまあ、自己の本性はもとから完全なものでした。何とまあ、自己の本性は本来微動だもせず、あらゆる事物や現象を次から次へと在らしめておりました」と。五祖は私が自己の本性に気がついたことを知られ、そこで告げていわれた、「自己の本心に気がつかねば、教えを学んでも役に立たぬ。もし言下に自己の本心がわかり、自己の本性を見届けるならば、そのまま丈夫、天人師、仏と呼ばれる」と。

76

と記述されている。

注目すべきは、惠能が「應無所住而生其心」を聞いた時に、自己の本性は本来微動もせず、あらゆる事物や現象を次から次へ在らしめている事を悟った事に弘忍和尚が気づき、

言下に自己の本心がわかり、自己の本性を見届けるならば、そのまま丈夫、天人師、仏と呼ばれる

77

と記述されている事である。

此の「應無所住而生其心」の心を見性すれば、「仏と呼ばれる」（仏とは仏教の完全な悟りを開いた聖者⁷⁸）と云えるのである。

其の事を『不動智神妙録』では、「諸道の名人」と云う表現で、

(258) 何事につけて物事をしようが生じれば其処に心が止まる。

(259) 因って何処かに心を止めずして、しようとする心を起こせと云うのである。

(260) 心に其の事をしようと思う心が生じると手も動かなくなる。

(261) 手が動くと言う動作に対しても、其処に止まる心を生じつつも、其の事をしながらも手の止まる事の無いのを剣・柔・茶の湯等、諸道の名人と云うのである⁷⁹。

と述べている。（第二章七四頁参照）

「止まる心を生じつつも、其の事をしながらも手の止まる事が無い」と云う事は、「非心非仏」の境涯とも云える。

そして、「生死の絆」に就いて、(262) 其の止まる心が執着の心を起こし、輪廻も是依り起こり止まる事が生死の絆となる事を、

此の止る心から執着の心起り、輪廻も是より起り、止まる心、生死のきずなと成り申し候。⁸⁰

と記述している。

『無心論』では、「無心にめざめることになる」と、どんな業も根こそぎ消え、生死も忽ち切れてしまう⁸¹。」と記述され、無心は「生死の絆」を断ち切るものとして述べられている。其の背景には、「無心に気付けば、どんな罪も消えてしまう⁸²。」とあり、剣は禅と一如となる事に依り、済度される事も含むものである。

此の澤菴の説く「生死の絆」が正しく武藝者が禅の境地を求めるものである。其れは、「生死の絆」である「止まる心」の反措定である「止まらない心」の境涯を覚り求める（如今の開覚）事なのである。

是れを澤菴は慈円の歌を用いて、(265) 花紅葉を見て、花紅葉を見る心を生じながら、其の一所に止まらない事が肝要であるとして、

(266) 見るとも開くとも、一所に心を止めぬのを、至極とする事にて候。 83

と述べ、見るにつけても聞くにつけても、一所に心を止めない事を「至極」とするのである、と述べている。

澤菴は「應無所住而生其心」を引いて、(262) 「止まる心が生死の絆となる」、つまり止まらない心が剣の武藝者が求道する処の「至極」のものであると、柳生宗矩に説示しているのである。亦「應無所住而生其心」の心を見性すれば、「仏」と呼ばれる⁸⁴と『六祖壇経』にあり（※77参照）、武藝に於ける剣は其の事に於いても「仏」となるのである。

第五項 敬（敬白）、主一無適・一心不乱―即心即仏と、應無所住而生其心（至極の位）―非心非仏

澤菴は「敬（敬白）」、「主一無適」、「一心不乱」に就いて(267) 「敬」と「主一無適」は、同じ意味で心（精神）を一所に集中して他へ遣らない事であると述べている。(271) 佛法では敬白の鐘があり、鐘を三つ鳴して「佛」と唱名する事が、「主一無適」、「一心不乱」と同義なのである。(276) 敬の字の心は、心が他へ行くのを引き留めて、遣るまい遣つてしまふと心が乱れると思って、少しの油断も無く心を引き締め置いている位で、此れは心を散らさない為の一時の心構えである。此れが常になると大変不自由な事の原因となるのである。亦、此の位は、「卒度も油断なく引きつめて置く位」⁸⁵、つまり心を離さない「即心即仏」の位であると云える。剣で云うと、(268) 刀を抜いて切るにしても専ら切る事ばかりへ心移している状態（切る方へ心をやらぬが肝要⁸⁶）の事である。是を「即心即仏」の位とするのである。

しかし、(272) 佛法では「敬」の段階は、(273) 自分の心を取られて乱れぬ様にする修行稽古の時で、「至極の位」ではない

のである。(274) 此の稽古の年月を重ねてゆくと、心を何処へ放り出しても「自由な位」に到達する。是を禪に於ける向上、「至極の位」とするもので、「非心非仏」の位とも云える。(279) 譬えば雀の子を捕った猫に縄を付けて、いつも放さぬ様に引つ張っておいて、自分の心を猫を放さぬ様な不自由な事にしては、思いの儘の働きは出来ない。(280) そうであるから、猫を良く躑けておいて、縄を離して行きたい方へ行かせて遣り、雀が一緒に居ても捕らない様にするのが、「應無所住而生其心」の心なのである。

澤菴は此の様に云う事を(275) 「應無所住の位」と云い、「至極の位⁸⁷」とするのである。

第六項 「應無所住而生其心」と「己」の劍禪一如

澤菴は、「應無所住而生其心」と「己」の劍禪一如に就いて、柳生宗矩に対し、

貴殿の兵法 に當て申し候はゞ、太刀を打つ手に心を止めず。一切打つ手を忘れて打つて人を切れ、人に心を置くな。人も空、我も空、打つ手も打つ太刀も空と心得、空に心を取られまひぞ。 88

であると記述している。

柳生宗矩の兵法に當て嵌めて云えば(17)、(283) 一切の打ち振う手を忘れて、打つて人を切れ、人に心を置いてはいけないと述べ、人(例えば仏)に心を置き止めると云う思想の硬直化の反措定として「非心非仏」を説いたうえで、(284) 太刀を打つ手を止めない事が「應無所住而生其心」の意として(284) いる。

「色即是空」とは、『般若波羅蜜多心経』の語で、「人」を構成している肉体的、精神的な要素を肉体を表す「色」、

苦樂の感受作用を表す「受」、心に思い描く作用を表す「想」、意思作用を表す「行」、認識作用を示す「識」に分類し、古来仏教では是等を実体のあるものと認めてきたが、是等も全て縁起（因縁に依ってあらゆるものが生ずる事）に依って成り立ったもので、原因や条件が変れば、変化するものであるから是等にも実体は無い、と云う事を表したものである⁸⁹。
 （第四章※98参照）

澤菴は⁽²⁸⁴⁾ 「人も空」・「我も空」・「打つ手も太刀も空」として、是等は「空」と云う原因や条件が変れば変化するものであるから、「人・我・太刀」にも実体は無いものであると心得なければならぬと「色即是空」を述べている。

続いて澤菴は、「空に心を取られてはならない」としている。此の事は、^(一) 「空」に心を執られる事を否定する「非心非仏」の意が、先ず述べられている。次に^(二) 「空即是色」の観点依り、色受想行識は「空」であって実体は無いが、しかし「人」に肉体や精神作用があるのも現実的な事実であり、「色即是空」ばかりに拘わってはならない⁹⁰、と云う事を説示している。そして^(三) 「空亦復空」の眼目依り、大乘仏教の中心的教えは「色即是空」と云われた様に、一切のものが様々な関係の上に立って、一つとして独立するものは無いから「空」であるとすする事である。故に、絶対久遠なるものは無いと云う事になる。然し、此の「空」（「即心即仏」の執着）が度を越して主張され過ぎると、是自体が一種の固定観念として陥ってしまい、「空」と云う教えに反措定する事になる。其処で即心即仏的「空」も更に「空」（非心非仏）であると観じられなければならない⁹¹、として是等^{(一) (三)} を総括して述べている。

「無心無念」に就いて無学禪師の偈⁽²⁸⁵⁾ 「電光影裏に春風を斬る⁹²。」を用いて、⁽²⁸⁷⁾ 元兵が太刀を振り上げた時は稲妻の光の様な一瞬の事であり、其処には何の心も無い。無心であり、何の念も無い無念である、と述べている。

更に詳しく⁽²⁸⁸⁾ (293)・⁽²⁹⁵⁾、打つ刀にも心は無く、切る人にも心は無い。切られる自分にも心は無い。切る人も「空」、太刀も「空」、打たれる自分も「空」なので、打つ人も人では無い「空」であり、同様に打つ太刀も太刀では無く「空」なのである。打たれる自分も譬えば、稲妻の光の一瞬の様に、亦空吹く風を切る「空」の様になる。⁽²⁹⁵⁾ 風を切っても、太刀で切ったとは思え無いものである、と述べている。

⁽²⁹⁴⁾ 全て止らぬ心なのである。⁽²⁹⁶⁾ 此の様に心を忘れ切って万筆を行うのを「上手の位」と云い、「應無所住而生其心の位」である。⁽²⁹⁸⁾ 舞いでは、姿を美しく見せようとして舞う思いを忘れ去らなければ「上手」とは云わない、と舞を例示

して「上手の位」を述べている。

澤菴は、

(300) 悉皆心を捨てきららずして、する所作は皆悪敷候⁹³。

と記述し、一切の事で心を捨て切らずにする所作は、皆良くないものであると述べている。つまり、「人空」、「我空」、「打手、打刀も空」、そして、「空にも心を取られず」、心を止めない様にする事が、「応無所住而生其心」の位であり、「己」の劍禅一如の「上手の位」の極意とするのである。

第八節

「己」の劍禅一如　　「忠」

右（第五章第四節）で示した様に、『不動智神妙録』⑭「内々存寄候事」・（19）「貴殿の兵法正しければ」の二ツ目の義に就いて述べる事とする。

内々存寄候事、御諫可申入候由、愚案如何に存候得共、折節幸と存じ及見候處、あらまし書付進し申候。

貴殿事、兵法に於て、今古無雙の達人故、當時官位俸祿、世の聞えも美々敷候。此大厚恩を寐ても覺ても忘るゝことなく、且夕恩を報じ、忠を盡さんことをのみ思ひたまふべし。忠を盡すといふは、先づ我心を正くし、身を治め、毛頭君に二心なく、人を恨み、咎めず。日々出仕怠らず。

(中略)

則ち先に云ふ所の、千手觀音の一心正しければ、千の手皆用に立つが如く、貴殿の兵術の心正しければ、一心の働自在にして、數千人の敵をも一劔に隨へるが如し。是れ大忠にあらずや。其心正しき時は、外より人の知る事もあらず。

(中略)

無智なれども、一旦

我氣に合へば登し用ひ、好むゆゑに、善人はありても用ゐざれば、無きが如し。然れば幾千人ありとても、自然の時、主人の用に立つ物は一人も不可有之。彼の一旦氣に入りたる無智若輩の悪人は、元より心正しからざる者故、事に臨んで一命を捨てんと思ふ事、努々不可有。心正しからざるもの、主の用に立ちたる事は、往昔より不承及と云ふところなり。

(中略)

國は善人を以て寶とすと云へり。よくよく御體認

なさるべし。人の知る所に於て、私の不義を去り、小人を遠け、賢を好む事を、急に成され候はば、いよく國の政正しく、御忠臣第一たるべく候。



(332) 内々に思っています事^ニに就いて、御諫可^ニ申入候由（オシイサメモウシイレルベクソウロウヨシ・お諫め申したく其の由です）が、私の思っている愚案が如何かとも存じます共、良い折と思ひ、其の事に就いてあらましを書付けて進言申します。

(333)(334)(335) 貴殿^{あなた}の事は、兵法に於いて、今古^{こんこ}無双の達人の故に、当世で官位棒祿や世の中の評判も立派なものです（18）。此の大厚恩を寝ても覚めても忘れる事なく、且夕恩に報い、忠を尽す事のみを御考慮下さい。

(336) 忠を尽くすと云うのは、先ず自分の心を正しくして身を修め、毛の先程も君^{きみ}に二心（敵対心・謀反心・疑心等）を持つ事なく、人を恨んだり咎めてはなりません。

(337) 日々の出仕^{つとめ}も怠^{なま}ってはなりません。

（中略）

(349) 則ち先に申した所の、千手観音の一心（全ての現象の根源としての心。唯一絶対の心。真如。）が正しければ、千の手が皆使い熟せる様に、貴殿^{あなた}の兵術の心が正しければ、一心の働きを自在にして、数千人の敵をも一剣に従える事が出来る様なものです。

(350) 是こそ大忠ではありませんか。

(351) 其の心が正しいと云う様子は、外から人が窺い知る事は出来ません。

（中略）

(355) 浅識無智の者でも、一度^{たひ}自分が氣に入れば登用し、好むが故に、善人がいても登用しなければ、いないのと同じである。

(356)(357) そうであるから、其の様な者は幾千人いても、何かの時に命を懸けて、主人の役に立つ者は一人もいるはずがない。其の一度氣に入つた無智弱輩の悪人は、元依り心の正しくない者であるが故に、大事に臨んで一命を捨てようと思ふ事は、ゆめゆめ（努努）あるものではありません。

(358) 心正しくない者が、主^{あるじ}の役に立つと云う事は、昔日から聞いた事がありません。

(中略)

(370) 国にとって、善人は宝であると云えましょう。
 (371) 良く良く御体認なさる事です。
 (372) 人の見知る所に於いて、私わたくしの不義を去り、小人・弱輩者を遠ざけ、賢人を好み登用する事を、急いで成されるのであれば、いよいよ国の政は正しくなり、御忠臣第一となれましょう。

と記述されている。

(老) ニツ目の義に就いて述べるのであるが、澤菴が柳生宗矩に対しては、⁽³³²⁾古今無双の達人であると先ず認め、世の評判や官位俸禄も立派なものであると⁽¹⁹⁾と記述している。⁽³³³⁾其の上で、此の大厚恩を忘れずに「忠」を尽くす事に専心すべきであって、「忠」を尽くすと云うのは、自分の心を正しくし身を修し、君に二心を持つ事なく、人を恨み咎めず、日々の努めも怠ってはならないものであるとしている。

(貳) 其の「心が正しい」と云うのは、人が外から見ても窺い知る事は出来ないので、内から「心を正しく」する事が重要な事なのである。

千手観音の「凡夫千手千眼有難」では、

(54) 然るを一何の凡夫は、唯一筋に、身一つに千の手、千の眼が御座して難^レ有と信じ候。 ⁹⁵

と凡夫の事を述べて、「心の正しくない者」を同「虚言^{そらごと}」では、

(55) 又なまものじりなる人は、身一つに千の眼が、何しにあるらん、虚言よ。 ⁹⁶

と云い、同「破譏」では、

(56) と破り譏る也。

97

と記述されている。

(54) (56) そうであるのに、其の事を知らない一般の人は、唯一筋に身体一つに千の手、千の眼まなこがある事が御利益があつて有難いと尊信しているのである。又、中途半端な物知りの人は、身一つに千の眼が何の為にあるのか、そんな事は虚言だ、打ち消し譏のである。「凡夫千手千眼」で、「凡夫」の事を述べたうえで、「心の正しくない者」の事として「虚言」、「破譏」で区別して述べられている。

澤菴は此の「心の正しくない者」を「浅識無智な者」、「無智弱輩の者」と呼び、其の具体例として、(355) 一度自分が「浅識無智な者」でも、気に入れば登用すると云うのは自己の好みであつて、善人がいても登用しなければいけないのと同じであるとし、偏重心を退け(351) 内なる自己の「心の正しい」用い方を述べている。

そして、(356) 「浅識無智な者（心の正しくない者）」は、何千人いても一人も主人の役には立つ者はいない。自分の誤つた心で気に入った「無智弱輩」の悪人を登用する事は、元依り「心の正しくない者」なので、其の故に大事に臨んで一命を捨てようと思う事は(357)、努努あるものではない。昔から「心の正しくない者」が主の役に立つと云う事は聞いた事が無く、(370・371) 国にとつて善人は宝である事を能く能く体験して十分飲み込まなければならぬと述べている。

(参) 千手観音の「一心」と「不動智」（如今の開覚）に就いては、次の様に述べている。

先ず(349) 則ち先に云ふ所の、千手観音の「一心正しげれば」⁹⁸と記述されている、「千手観音の「一心」とは如何なるものであるか。

其の「一心」とは、「不動智」から述べられており、(31) 不動智とは向こうへも、左へも右へも十方八方へ心は動き度い様に動きながら少しも止とどまらぬ其の心を不動智と呼び⁹⁹、(49) 「如今の開覚」と云える「不動智が開けたら、身に手が千本有つても皆役に立つと云う事」¹⁰⁰であるとして「働けば「千手観音の一心が成る」と云う事である。

是を「根源としての心・唯一絶対の心・真如（存在の本質）」として「一心」とするのである。復、禅心とも云えるもの

である。

続いて「正しい心」と「己」の劍禪一如と「大忠」に就いて、

(349) 貴殿の兵術の心正しければ、一心の働き自在にして、數千人の敵をも一劍に随えるが如し。 101

と記述され、貴殿あなたの兵術の心が正しい方向へ向かうのであれば、先に述べた「千手觀音の一心」が正しいのと同じ様に兵法者としての働きが自在にとなり、貴殿あなたの劍が思う通りに働いて、數千人の敵をも其の一劍の下に従える事が出来るのであるとし、(349) 一心正しければ(禪)、「(349) 心正しければ・真心(劍)」を共通の眼目として、「己」の劍心と禪心の劍禪一如を述べている。澤菴の云う貴殿あなたの兵術の「正しい心」とは真心を込めて国家や主君に仕え、臣下としての本分を全うする「忠」と云う事である。そして此の「(349) 貴殿あなたの兵術の心正しければ」こそ、「(350) 是れ大忠にあらずや」¹⁰²とする事に就いて、是こそ正しく「大忠」であると位置付けているのである。

(四) 「忠」の本務に就いて、

(372) 人の知る所に於て、私の不義を去り、小人を遠ざけ、賢を好む事を、急に成され候はば、いよ／＼國の政正しく、御忠臣第一たるべく候。 103

と記述している。

人の見知る所で私わたしの不義を(茲では「公」に依る劍禪一如の「義」と云う事依りも、アツサリと筋道・かどめが悪い「不義」の事である)を退け、小人弱輩者(心の正しくない者)を避け、急いで本務(本来のつとめ・やらねばならない仕事)とすれば、國の政は正しくなり、忠臣第一になるとして、「千手觀音」にある「如今の開覚」と云える「不動智」を本義(根本となる大事な意義)として、私わたしの「己」に於ける「忠」なる劍禪一如を「(350) 大忠なるもの」¹⁰⁴として、本務と義するのである。茲に二ツ目の義が述べられている。

小括

『不動智神妙録』では、禪の心に力点を置いて剣を説いている。此の章では、論者独自の視点に於いて分析、考察を行い論述した。

①止まる心として「無明住地煩惱」、②止めぬ心として「如今の開覚」と「不動智」、とど「念々不停留」、とど「前後際斷」を義した。

『不動智神妙録』を「本義（根本となる大事な意義）」、「体（本質）」、「用（用法・本質を「体」と云うのにたいして、外に現れた働き）」、「極意（学藝や技藝で、核心となる事柄。奥義）」、そして「忠」の四項目で分類した。

③貴殿の兵術の心が正しければ（19）、諸佛不動智②の語で「己」の劍禪一如の「本義」に就いて述べ、④「己」に於ける劍禪一如の「体」として、「無心の心」と『菩提達摩無心論』を引拠して考察し論じた。

⑤「己」の劍禪一如の「用」としては、事理の修行、具不轉く心の持ち方の修行、心の置き方の修行として三つに分類し、それぞれの項目に於いて述べた。

「本義」、「体」、「用」を述べた後に、「劍禪一如の極意」としての項目で、⑥間髪を容れず、石火の機で「極意」、⑦捺着即轉で「達人の心」、⑧孟子（求放心）、邵康節（心放要）、中峰（具放心）で「至極の時」（『不動智神妙録』二二頁〇三）、⑨「應無所住而生其心」で「至極の位」、⑩次に敬（敬白）・主一無適・一心不乱——即心即仏と、「應無所住而生其心」（至極の位）——非心非仏を述べ、⑪「應無所住而生其心」と「己」の劍禪一如に就いて論じた。

⑬そして、「己」の劍禪一如の「本務」である「大忠なるもの」（※104）として、其の義を論述した。

畢竟、澤菴禪に於いては、不動智を本とした「如今の開覚」に於ける、

(1)「義」の劍禪一如——五蘊の「識蘊」依り劍の武藝者は、行なおうとする「行蘊」に意識（「識蘊」）・心が作用し、「義」としての対象である「主」を心に持つものである。其の事を澤菴は『玲瓏集』で「物に応じて形を現すこと、

水中の月の如しである佛とける也¹⁰⁵」と記述しており、「義」と云う見地に於ける武藝者の劍と禪心（仏法の教えを本とした心の作用）が、一如となる事を述べている。（第四章・一七八頁※118）——と、

(2) 「己」の劍禪一如に分別される。

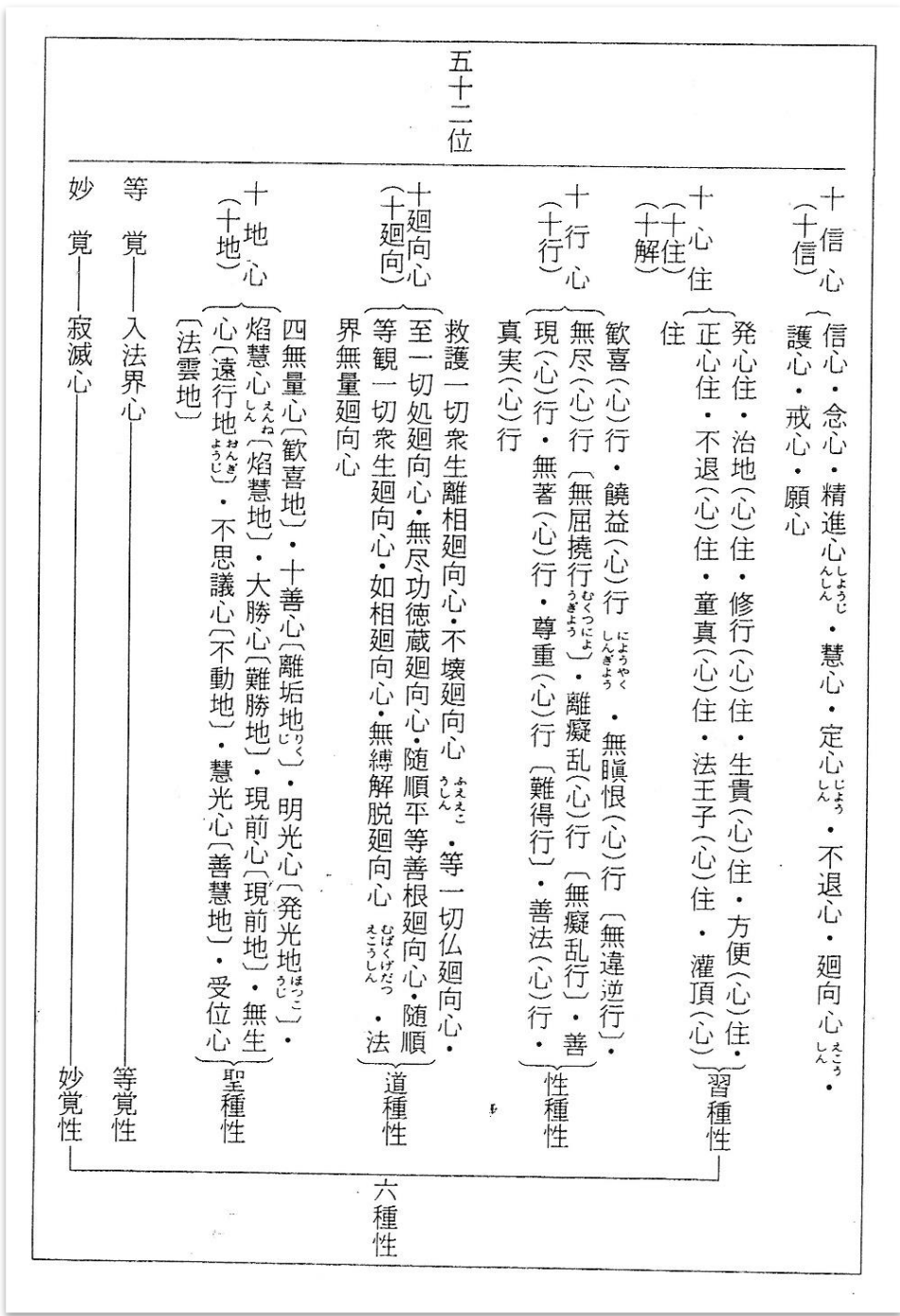
更に、(2) 「己」の劍禪一如の就いては、

(一段目) 「応無所住而生其心」を「上手の位」の極意として位置付け、「佛法はよく一物にして其の理を顯すものである（第六章二七二頁の⑥）」とし、(二段目) 「如今の開覚」と云える「不動智」を本義（根本となる大事な意義）として、「忠」なる劍禪一如を「大忠」なるものとして本務（本来のつとめ）と義するのである（第六章二七四頁⑪）と云う（二段構えの思想）となっている。是は従来の解釈とは異なる処である。

引用文献及び註

- 1 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年・
 底本『澤庵和尚全集』（功芸社） 一九二九年 第五輯所収『不動智神妙録』
- 2 同前 『不動智神妙録』①～⑭項目／(1)～(381)口語文々頭の番号順に分類した。
- ①無明住地煩惱 一頁 (1～26) 一頁の三～四「無明住地煩惱 無明とは、明らかに候」を(1)とする。
- ②諸佛不動智 二頁 (27～109)
- ③間不_レ容_レ髮 八頁 (110～125)
- ④石火之機 九頁 (126～167)
- ⑤心の置所 一一頁 (168～217)
- ⑥本心妄心 一五頁 (218～227)
- ⑦有心之心、無心之心 一六頁 (228～251)
- ⑧水上打二胡蘆子一、捺着即轉 一七頁 (252～256)
- ⑨應無所住而生其心 一八頁 (257～300)
- ⑩求放心 二一頁 (301～322)
- ⑪急水上打毬子、念々不停留 二二頁 (323～324)
- ⑫前後際斷 二二頁 (325～329)
- ⑬水焦上(てん)、火洒(あらう)雲 二三頁 (330～331)
- ⑭内々存寄候事、御諫可_二申入_一候由、愚案如何に存候得共・折節幸と存じ及_レ見候處、あらまし書付進し申候。二三頁
- 二三頁の二 歌に「心こそ心迷はす心なれ、心に心心(気心)ゆるすな」。を(381)とする。
- 3 前掲書 1 一頁の二～二頁の四(中略)の五九～六一

(332～381)



5 前掲書 1 二頁 〇一二〜四頁 〇二一
6 同前 三頁 〇八〜〇九

- 7 同前 二二頁の九の七一
- 8 平田高士 『《佛典講座29》碧巖集』 大蔵出版 一九八二年 三二五頁の七の三二六頁の一四参照
- 9 前掲書1 二二頁の一二の二三頁の三
- 10 沢庵 市川白弦 『日本の禅語録 第十三卷』所収『不動智神妙録』 講談社 一九七八年 二三一頁脚註「前後」参照
- 11 前掲書1 二四頁の八の九
- 12 前掲書1 四頁の七の五頁の六
- 13 古田紹欽 金岡秀友 鎌田茂雄 藤井正雄 監修 『佛教大辞典』 小学館 一九八八年 八一六頁
「非心非仏」の項
- 14 前掲書1 五頁の六 「佛法はよく一物にして其の理を顕す」
- 15 同前 五頁の八の七頁の七
- 16 前掲書10 二〇六頁脚註「十二律」参照
- 17 同前 二〇六頁 脚註「壹越」参照
- 18 同前 二〇六頁 脚註「上無」参照
- 19 発行者 高野義夫 『沢庵和尚全集』 日本図書センター 二〇〇一年
底本『澤庵和尚全集』（功芸社）一九二九年 第五輯所収『玲瓏集』 一六頁の三
- 20 前掲書1 五頁の一〇
- 21 責任編集 柳田聖山 『禅語録 世界の名著3』所収『六祖壇経』 中央公論社 一九七四年
一一四頁下の二〇の二二
- 『六祖壇経』中国禅宗第六祖慧能の著。唐の関燿一年（六八一年）頃の成立で、正しくは『六祖大師法宝壇経』と云う。北宗禅に対して、南宗禅の立場を明確にした。
- 22 前掲書1 六頁の一の七頁の一
- 23 責任編集 柳田聖山 『禅語録 世界の名著3』所収『禅の歴史と語録』 中央公論社 一九七四年

『禅の歴史と語録』 六四頁下ℓ六ℓ一六

『無心論』 敦煌文書の一つである。今日のところ、原本はスタイン第五六一九号だけ。発見者は矢吹慶輝で、『鳴沙余韻』に写真のすべてを紹介し、ついで『大正新修大藏経』古逸部にその本文を収めた。原本は卷子本ではなしに、珍しい手帖型であり、神会の「頓悟無生般若頌」の前半がこれにつづく。比較的読みやすい善本で、巻首に「無心論一卷、釋菩提達摩製」とあり、每半葉約六行、一行約十二字である。

ダルマに仮託する作品の出現は、初期の禅の特徴の一つである。

24 責任編集 柳田聖山 『禅語録 世界の名著3』所収『菩提達摩無心論』 中央公論社 一九七四年
八四頁下ℓ一二ℓ一四

25 前掲書 1 一五頁ℓ三ℓ一七頁ℓ八

26 同前 一六頁ℓ六

27 前掲書 24 八六頁下ℓ五ℓ一七

28 同前 九〇頁上ℓ五ℓ一〇 「天界の太鼓」の項参照

29 同前 九〇頁上ℓ一ℓ一四 「如意宝珠」の項参照

30 同前 九〇頁上ℓ一五 「変化」の項参照

31 同前 九〇頁上ℓ一六ℓ一七 「存在の極相」の項参照

32 『電子辞書版 スーパー大辞林3・0』 シャープ 三省堂 「三身」の項参照

33 前掲書 1 一七頁ℓ五

34 前掲書 24 八八頁上ℓ九ℓ一〇

35 同前 九一頁上ℓ一三ℓ一五 「無心とは」の項参照

36 前掲書 1 一七頁ℓ五ℓ六

37 前掲書 24 八七頁下ℓ一九ℓ八八頁上ℓ三

38 同前 八七頁下ℓ一〇ℓ一一

- 39 前掲書 1 七頁の一一〜八頁の四
- 40 前掲書 10 二〇九頁 脚注「理」の項参照
- 41 同前 二〇九頁 脚注「事」の項参照
- 42 前掲書 1 八頁の一〜二
- 43 同前 二二頁の六〜八
- 44 前掲書 10 二三〇頁 脚注「退転」の項
- 45 同前 二三〇頁 脚注「中峰」の項
- 中峰** 一二六三—一三二三。中峰明本。みょうほん 臨濟宗。中国杭州錢塘の人、姓は孫氏。高峰原妙に法を嗣いだ。幻住道人と号し、一処に定住せず、或いは船中に住み、或いは小庵（幻住庵）に住し、仁宗皇帝に召されたが応ぜず、衆に請われて天目山に住した。『中峰広録』三十巻あり、『信心銘闡義解』は有名。
- 46 前掲書 1 二二頁の八
- 47 同前 一三頁の一二〜一四頁の一二
- 48 同前 一四頁の三〜四
- 49 同前 一四頁の四〜五
- 50 同前 一四頁の八〜九
- 51 同前 一四頁の一
- 52 前掲書 24 八六頁下の八〜二二
- 53 前掲書 1 一四頁の一〜二
- 54 同前 八頁の五〜一〇頁の一
- 55 前掲書 10 二二二頁 脚注「二枝の梅花」の項「二枝の梅花、雪に和して香ばし」『禅林句集』
- 56 沖本克己 角田恵理子 『禅語の茶掛を読む辞典』 講談社 二〇〇二年 一五〇頁 「庭前の柏樹子」の項
- 庭先に植わっている柏樹。柏は正確には「栢」と書き、また「かしわ」ではなく常緑の柏びやくしんであるが、それはここでは問

題ではない。出典は『趙州録』。『無門関』等にも採りあげられた有名な公案。「如何なるか是れ祖師西来意」という質問への答え。祖師西来意（達磨がやってきた理由）とは禅仏教の真意のこと。それが庭先の柏樹であるというのは単なる境界の吐露や譬喩ではなく、目の前の卑近なものにこそ仏法はありありと現前し働いていることを示したに他ならない。そのことは問答の後半部から知られる。即ち学人が「和尚、境を將ちて人に示す莫れ」、即ち真理や自らの心境を自然の光景に託して表現したと勘違いするのに、「我れ境も將ちて人に示さず」と答え、それではと学人がもう一度同じ質問をすると、やはり「庭前の柏樹子」と答えていることから明らかである。

57 前掲書 1 九頁 〇〇〜〇一

58 同前 九頁 〇一

59 同前 九頁 〇一〜〇二

60 同前 九頁 〇一〜〇一頁 〇一

61 訳注者 西村恵信 『無門関』 ワイド版岩波文庫 236 岩波書店 二〇〇五年 一四四頁下 〇一〜〇三

62 同前 一四四頁 〇一〜〇三

63 前掲書 1 一七頁 〇九〜〇一二

64 前掲書 32

孟子 前三七二年〜前二八九年。中国、戦国時代の魯の思想家。孔子の思想を継承し、後世「孔孟」と並称される。「孟子」の項参照。

65 前掲書 10 二二九頁 脚注「邵康節」の項

邵康節 一〇一〜一七七。北宋の学者、宋学の提唱者。范陽の人。易にもとづいて宇宙論をきわめた。我が心は宇宙の心、宇宙は我が心の体であると説き、物我一如、天人合一の境地に達することを理想とした。貧民街にあつて悠々自適し、官に招かれても応ぜず、その志を高くし、思想の独立を期した。『皇極経世書』がある。

66 同前 二三〇頁 脚注「中峰」・「退転」の項

中峰 前掲書 45 に同じ

退転 修行によって到達した位を失って、もとの下位へ転落すること。禅定から退くこと。進んだ境地から退くこと。

67 前掲書 1 二二頁〇三〇二二頁〇六

68 同前 一八頁〇一〇二二頁〇二

69 前掲書 10 『不動智神妙録』 二二四頁 脚注「応無所住仁生其心」の項

応無所住而生其心 「まさに住する所なくしてその心を生ぜよ」（『金剛般若経』莊嚴浄土分第十）。どこにも心をとめないようにして、心を起こせ。また無住心、非心ともいう。正しい読みくせは、「オウムシヨジュウニシヨウゴシン」。

70 同前 二二五頁 脚注「慈円」の項

慈円 一一五五―一二二五。平安末期、鎌倉初期の僧。藤原忠通の子。天台座主。家集『拾玉集』、史論『愚管抄』。

71 同前 二二五頁〇二二六頁 脚注「主一無適」の項

主一無適 宋学の程明道（一〇三二―一〇八五）、程伊川（一一〇三―一一〇七）の兄弟は、修養の要として「誠敬」を説き、「敬」をもって「主一無適」とした。主とは「一を主として適く無し」の意、すなわち外界の刺激にとらわれず、他の誘惑をさけて、心を専一にすること。「人心二用すべからず、一事に用いれば則ち他事便ち入ること能わざるは、事これ主なればなり。事これが本となれば、思慮、紛擾の患なし。敬を主とせば、又なんぞこの患あらんや」。心を一に集中するためには、日常生活を厳粛にしなければならぬといわれ、静坐の必要をも説いた。「学者すべからく恭敬なるべし。但し抱迫（こりかたまる）ならしむべからず。抱迫なれば則ち久しゅうし難し」。コリカタマルナという但し書が注目される。

72 同前 二二七頁 脚注「無学」の項

無学 一二二六―一八六。宋の禅僧、無学祖元。無準師範の法を嗣いだ。一二七九年（弘安二）北条時宗の招きにより来朝。建長・円覚の両寺に住した。弟子に高峰顕日・規庵祖円らがある。

73 同前 二二七頁 脚注「偈」の項

偈 「乾坤孤筇を卓つる地なし（宇宙間、杖一本たてる余地もない）、喜び得たり人空、法もまた空なることを。

珍重す大元三尺の劍、電光影裏に春風を斬る」。偈は仏教の詩。

- 74 平井俊栄 『佛教經典選2 般若経』 筑摩書房 一九八六年 四六頁の100〜四七頁の五（二〇〇）の項参照
- 75 中川孝 『六祖壇経 禅の語録4』 筑摩書房 一九七六年 四三頁の1〜四
- 76 同前 四〇頁の100〜104、四一頁の四〜101、四一頁の17〜四二頁の六「ハ」受法
- 77 同前 四二頁の五〜六
- 78 前掲書 32 「仏」の項参照
- 79 前掲書 1 一八頁の2〜5
- 80 同前 一八頁の五〜六
- 81 前掲書 24 八五頁下の18〜19
- 82 同前 八五頁下の21〜八六頁上の1
- 83 前掲書 1 一八頁の100〜101
- 84 前掲書 75 四二頁の六
- 85 前掲書 1 一九頁の七
- 86 同前 一八頁の12
- 87 同前 一九頁の六
- 88 同前 二〇頁の1〜四
- 89 編者 森章司 小森英明 『仏教がわかる四字熟語辞典』 東京堂出版 二〇一〇年 一〇九頁下の1〜10参照
- 90 同前 一一〇頁上の9〜12 「色即是空」の項参照
- 91 同前 六七頁上の1〜10 「空亦復空」の項参照
- 92 前掲書 1 二〇頁の四〜五
- 93 同前 二一頁の1〜2
- 94 同前 二三頁の7〜12（中略）二四頁の8〜11（中略）二五頁の2〜7（中略）二六頁の四〜六

95	同前	五頁	〇三〇四
96	同前	五頁	〇四
97	同前	五頁	〇四〇五
98	同前	二四頁	〇八
99	同前	三頁	〇二〇四
100	同前	四頁	〇九〇一〇
101	同前	二四頁	〇九〇一〇
102	同前	二四頁	〇一〇
103	同前	二六頁	〇五〇六
104	同前	二四頁	〇一〇参照
105	発行者	高野義夫	『沢庵和尚全集』
	底本	『澤庵和尚全集』	(功芸社)
		一九二九年	第五輯所収『玲瓏集』
		七頁	〇二
			「應レ物現レ形、如レ水中月」

第六章

(結)

第六章

第一節 論旨

第一章 「義」と「如今」

澤菴の年譜・行状・人柄を知るには『東海和尚紀念録』（原文漢文）がある。著者は武野紹鷗の孫で、受戒弟子の武野沙彌宗朝である。此の事からも澤菴は茶の湯との関係も深いものであると云える。

本論文の主題である①「義」の劍禅一如の「義」、②「如今の開覚」の「如今」とは、如何なるところから生じたのかと云う問いに対して、『東海和尚紀念録』の全編を通観してみると、新しい視点として窺い知る事が出来る。

其れは、紫衣の事の顛末に表れている。「師六十九歳（寛永十八年・一六四二年）」、大徳寺・妙心寺の衆侶は、寛永制禁依り一四年を経て大罪に就く事無く、旧に復したのである。天台共の崇信帰依が大きな働きとなったのである。特に台・徳川家光の称嘆の底には、『玲瓏集』に「我が主より取りてより」とある澤菴の①「義」の思想が、作用しているのである。

②亦「如今」に就いては、「来生の不如意を招得して云うのである」と澤菴の言葉が語られている。「如意」とは自分の思いの儘になる事であり、反旨として、如今の如意の招得を本としている事が、底意として述べられている。

本論文の主題である澤菴の「義」の思想と「如今の開覚」を、述べる上での始点となるものである。

第二章 澤菴禅と武藝、其の通底する「不動智」

澤菴禅と武藝に於いて、其の通底する「不動智」に就いて述べる事とする。先に柔術の概念に就いて述べ、次に主眼とする「不動智」に就いては、『不動智神妙録』と柔術伝書とを参看、引抛し通底するものを明示する事とする。

(1) 柔術の概念

近世柔術は戦場組討ちの術から発展し、戦場組討ちの術は練武相撲から発展した。時代としては信長の頃で、近世初期

である。嘉納治五郎の講道館柔道は、起倒流、天神真揚流を中心として、その他の諸流派の長所を取り入れて、近代的に構成されたものである。

柔の名儀に就いて洪川流『柔術大成録』では、柔は「柔順」の義で、形を自由にして「柔順」ならしむの術方式が柔術であり、「柔順」の字を取って柔術と名付けるものである、としている。

洪川流『柔術大成録』では、柔術の修行に就いては二つの形がある。一つは、形と云う事の修行である。もう一つは、心の修行である。心の修行とは智を磨き、才を長じて万の大則を弁えて、武藝の奥儀を究める事である「理の修行」を含めたものである。

(2) 柔術伝書と『不動智神妙録』

柔術竹内流の伝書『無名住地煩悩(悩)不動智』(一八二一年)と、澤菴の『不動智神妙録』(一六三八年)とを対比すると、(竹内流)は七項目ある全てに於いて『不動智神妙録』と同内容である。経の時系列から考察すると、『不動智神妙録』を先行本として引拠したものであり、劍の伝書でもある澤菴の『不動智神妙録』が、柔術伝書にも通底する旨を持つと云う事が、明解に領解出来るのである。

同時代の緯よこの關係に於いては、茨木専齋の『起倒流目録』(一六三七年・澤菴六五歳)に対して、澤菴は「右の一卷は兵法の心持を以て、奇妙・得心、誠に神妙にかなえる所なり」と述べ「神妙」の文字を授けている。

起倒流三世と目される吉村兵助の『起倒流伝書・天巻』(一七九八年)では、「不動」(我が心不動にして)と『不動智神妙録』の「不動とは動かずと云う文字にて候」を用いて、同様に義している。

そして、「不動智」に就いて、『天巻』は「工夫熟得肝要也」と述べる謂に『不動智神妙録』の「智慧の智にて候」を援用しているのである。

起倒流秘中の山中定富・『起倒流秘伝書』では、「応無所住而生其心」に就いて、『易経』の「寂然不動」と『金剛経』の「住る所無くして」は、同義である。澤菴は慈円の歌を用いて、「花紅葉を見て、花紅葉を見る心は生じながら、其の心の止らぬのを詮(究極)のところとする」と述べている。

此の事に依り、禅で特に重視される『金剛經（金剛般若経）』の「応無所住而生其心」を中心軸として、澤菴の『不動智神妙録』と起倒流・『起倒流秘伝書』との同時代に於ける緯よこの連続した関係性が、確認されるのである。

是等の事に依り、柔術各伝書と『不動智神妙録』の主旨の共通性が確認出来、柔術の「不動智」を探究するには、澤菴の『不動智神妙録』を本としなければならないのである。

柔術古文書の「不動智」と澤菴「不動智」の共通点を示す事に於いて、柔術の思想から剣術の思想へ辿る道程を確認したものである。

第三章 武藝と禅

「劍禅一如」と云う謂の、武士の武藝と禅とはどのような関係性に於いて結び付いたのであるか、と云う一つの問いがある。

禅宗は、鎌倉の初めに宋から伝えられた。其の教えは、以前依り天台宗の中にあつたが、武士の氣風に合して広い信仰を受けた。

同時代には法然上人（一一三三年～一二二年）の浄土宗（承安五年・一一七五年法然比叡山を去る）があり、文弱な京都文化社会で受け入れられていた。浄土宗では現世は罪の生活であり、しかも、人間は無力なものであり、自力ではどのように修養しても、其の罪に仏の行為を得る事は出来ないものとされた。其の様な不可能な事を望んで愚かな難・苦行をする依り、念仏に依って阿弥陀仏の大悲願に縋って来世の救済を望む他力の宗教である。

他方禅宗は、徹底的な自力修養を基として、仏の位に到達しようとするのである。達摩の説く「壁觀」をして、仏になろうとするのである。自力修養は、現世の悟りを主眼とする為、来世の事も極楽も地獄も考えない。如今の修行に依って、仏を求める事を目的とする自力の宗教である。

背景には、京都文化では他力である仏法の教理や武士階級の圧迫に依る悲境感、世界滅亡を感じる自己の無力感等を感じて仏に利益を求めようとするのである。片や武士の間では、澤菴の云う「間、髪を入れず」物事に躊躇する事なく向き合い、自力で解決しようとするのである。京都の人々に浄土宗が信仰され、武士の間に禅宗が信仰された謂が甚にある。

浄土宗では、現世に於ける称名念仏に依り他力としての仏の御手に縋って極楽浄土へと願うのとは反対に、禅宗は、如今（此の世）で人々が自己の精神の鍛練、心の修養に依って自己を仏と同位のものに高めようとするものである。其の目的達成の為に、非常の難行を敢えてするのである。そして、其の心を明らかにすれば生死の迷いも断つ事が出来ると説くものであり、自己の力に依って物事が正しくされると云う考え方は、武士の自力に依って善き功績を成そうとする考え方と共通し、其の時必要となる敢えてする苦行は、武士の持つ勇猛の心を持った人々に依って、始めて成し遂げられるものである。此の境地に至る方法として禅宗では、「以心伝心」と云う、師と弟子とが問答の間に心と心を通じて自ら会得する簡便で直接的に伝える方法が、気性の激しさを持ち、形式的修飾を好しとしない武士の在り方に取り組み易いものであった事が、武士が禅を取り込んだ特色と云える。

禅と武士の生死の一大事に於ける斯様な境地とは、どのような事であるのか。禅で云う「自己を仏と同位のものに高める」とは、心を修めて仏のように広く明らかなものとして、世に存在する総ての事物を見通して、生死の迷いを断ち自ら仏にならんとするものである。左様の執着を断ち切る事に依って、事物を本来の姿で見ようとするのが武藝に依る修行の根本精神であり、其の覚性（一切の迷妄を離れた悟りそのものの自性・真如、法性、仏性等の本性を指す）が境地とも云うべきものである。武士の執着（生死の因われ、親・妻・子への愛情、財への忘念等）を断ち切れば、仏の道が具わる事を説いて、修行に依って武士が大事に臨んで本来の面目を失する事のない覚・悟りを開く事を訓えたのである。此の境地の故に、武士は武藝の修行と共に、禅定もして生死の一大事を極める精神修養に精励したのである。

其の様な事から、厭離穢土欣求浄土を説く浄土教よりは、死を厭わず戦時に臨む武士にとって、一大事を究めようとする禅の教えの方が適ったのである。

爰に、武士の武藝と禅の結び付きの事の由がある。

第四章 澤菴『玲瓏集』依り「如今の開覚」と「義」の劍禅一如

本論文の一方の主題である、「公」である「義」の劍禅一如に就いて明める事とする。

武藝が浄土教と禅で対比される事に依る浄土宗の「来生の開覚」と禅宗の「如今の開覚」が如何なる特質を有するのか

を示すと共に、澤菴の『玲瓏集』依り「如今の開覚」と「公」なる「義」の劍禪一如に就いて述べる事とする。

(1) 『玲瓏集』の「一遍上人の法灯国師参禅」と『一遍上人語録』の「一遍上人の法灯国師参禅」に依り、「念起即覚」とは心の中に常に「覚」を思い留めて、一瞬たりとも忘れない事である。「如今の開覚」の対義にある「来生の開覚」とは、来生に於いて阿弥陀仏が其の信仰を守護してくれる事であり、武家の棟梁を来生に他力するものではないのである。

(2) 無門関・禅箴の「念起即覚」とは、「念起即覚」に拘泥すると欲望に明け暮れる人間の意識生活上の営みを来たし、ものに憑かれた様になってしまふと云う義である。

(3) 一遍上人には天台本覚思想が影響を及ぼしており、又、天台本覚思想は、鎌倉中期頃に臨濟禅の「即心即仏」の説を取り入れて心仏一体の強調を計った。

「即心即仏」は、臨濟宗の流れを汲む楊岐派の無門慧開の『無門関』・第三〇則と第三三則に、「即心即仏」と「非心非仏」の公案がある。「即心即仏」とは、「即心是仏」、「是心即仏」、「心即是仏」とも云われ、心は凡夫ともなれば仏ともなるが、心の体は仏と異なるものではなく、此の心が其の儘仏であり、心こそ仏に他ならないの意で「即心是仏」を更に強めた語である。

亦「非心非仏」とは、「即心即仏」の語に執われて心仏に執する者に対し、此の執着を排遣する為に念起した語である。

(4) 「如今の開覚」とは、今現在・現生に於ける「覚」を開く事であり、論者の独創義のあるものであると共に、浄土教の「来生の開覚」に対義を為すものである。「如今の開覚」は如今に於いて「唯心の浄土」、「己心の弥陀」が自己の中心にある事を前提とするものであり、「唯心の浄土」、「己心の弥陀」は、自力行、聖道門や禅で強調する語であり、劍禪一如となる禅の立場での底なる思惟を示すものである。

(5) 澤菴は「君臣の道」を、「神の道」に譬えて最上級の位置付けをしている。劍の武藝者は禅が専らとする自力行、聖道門にある「如今の開覚」に「主」を持つものであり、澤菴禅の「公」である「義」なる劍禪一如の底なるものである。

(6) 澤菴禅に於いては、不動智を本とした「如今の開覚」に於ける、

(1) 「義」の劍禪一如 —— 五蘊の「識蘊」依り劍の武藝者は、行なおうとする「行蘊」に意識（「識蘊」）・心が作用し、「義」としての対象である「主」を心に持つものである。其の事を澤菴は『玲瓏集』で「物に応じて形を現すこと、

水中の月の如しであると、佛とける也」と記述しており、「義」と云う見地に於ける武藝者の剣と禅心（仏法の教えを本とした心の作用）が、一如となる事を述べている。（第四章・一七八頁※118）

剣の武藝者が「義」の対象として「主」を持つ事は、識蘊（心の作用）に於いて「物に応じて形を現すこと、水中の月の如し（『金光明経』鎮護国家の經典で、「仏の真法身はなお虚空の如し」と前文にあり、澤菴禅の言葉で、「空」を説いている。亦、鎮護国家「公」・「義」、虚空「禅」の主旨がある。）第四章※119」であると記述している。物（「義」である「主」をもつ事）に於いて形を現す事（生きる事）は、水中の月の如し（空）である。故に、空である（生きる事）とは、物に於ける（「義」である「主」を持つ）事である。「義」の剣禅一如で、「主」を持つと云う「心の作用」を、述べているのである。此の事に依り、「義」と云う見地に於ける武藝者と禅心（仏法の教えを本とした心の作用）が一如となるのである。

此処に、「義」を體とする「公」の剣禅一如がある。（対義である「私」の己に於ける「忠」なる剣禅一如※104）剣の武藝者は、禅が専らとする自力行、聖道門にある「如今の開覚」に「主」を持つものであり、澤菴禅の「公」である「義」なる剣禅一如が其の源流であると『玲瓏集』依り、考察・背景を導き結べるものである。

此の事に依り、成果としては、徳川幕府の剣術指南役であった柳生但馬守宗矩（一五七一年～一六四六年・一六三二年総目付）に影響を与え、より組織立った体系的な剣禅一如を確立する事になったのである。是は従来解釈とは異なる処である。

第五章 澤菴『不動智神妙録』依り「如今の開覚」と「己」の剣禅一如

亦、本論文のもう一方の主題である、「私」である「己」の剣禅一如に就いて明める事とする。

澤菴の『不動智神妙録』を論者独自の視点で分析・考察し、「如今の開覚」と「私」なる「己」の剣禅一如に就いて述べる事とする。

①『不動智神妙録』を十九の述語で分析すると「佛法・禅」の語では83%で、「兵法・剣」では57%であり、澤菴は「佛法・禅」の心に力点を置いて剣を説いている事が考察出来る。

② 「止まる心」は、「無明住地煩惱」の事である。「無明」とは、「明らかでない」事で、智慧に暗く迷う事であり、「住地」とは「止まる境地」の事である。此の対としての「止めない心」を禅宗では、「還つて鎗頭を振り倒しまに人を刺し来る」と云うのである。自由に動くと言ふ事である。

③ 「不動智」の「不動」とは動かさずと言ふ文字で、「智」は智慧の智である。「不動智」を表した所を悟つて（如今の開覚）一切の迷いを明かすと云う、其の「不動智」が述べられ、「己」に於ける「如今の開覚」の義とするものである。

④ 古来仏教では流水の譬えを以つて「無心」を説く事が多くあり、「無心」とは聞かず見ずの境涯で、此れが時に応じて自由に働く事である。無意識とは区別されるものである。

⑤ 澤菴は前後の際を切つて放す事が、心を留めぬと言ふ意味であるとしている。

⑥ 千手観音と「即心即仏・非心非仏」に観る「己」の劍禅一如の本義は、仏法の「如今の開覚」を得て、不動智が開け道理を尊信すれば、仏法は劍と云う一物を以つても根本の理を表すものなのである。一ツ目の「(19) 貴殿の兵術の心正しければ」の義である（二ツ目は⑩）。其の事を澤菴は（57）「佛法はよく一物にして其の理を顯す事にて候（第五章※14）と記述し、「己」の劍禅一如と云う言葉に表現できる思想的中心核を述べている。

⑦ 「己」の劍禅一如の体としては、「無心無念」と云う「至極の位」が本質とも云える。

⑧ 此の「無心の心」に就いて『菩提達摩無心論』では、無心とは迷いの無い心であり、澤菴は常に此の様な境涯にすれば、躬ら「至極の位」へゆくものであると述べている。

⑨ 「己」の劍禅一如の「用」とする其の働きを三つの観点から述べる。

（其の一）事理の修行がある。「理の修行」とは、無心になることであり、「事の修行」とは、様々に習う習事のことである。車の両輪の働きの様でなくてはならない。

（其の二）修行時に於ける心の持ち方に就いては、退転しない心の在り方を持って修行しなければならない。

（其の三）心の置き所として、唯一心に心を止めない工夫こそが是全て修行である。

⑩ 「己」の劍禅一如の極意

（其の一）「間髪を容れず」とは、相手の打太刀と自分の受けの働きの間には、髪の毛一本も入らない事である。亦「石

火の機」とは、火打ち石を打った時の光と火の間に透き間のない事である。「己」に於ける劍の観点から「兵法の極意」に当るものである。その謂は、「心をとどめぬ」のを肝要としたのである。

(其の二) 達人の心とは、水上の瓢が一所ひつじょうに止まらとどない事を譬えとして、至りたる達人の心は此の様に心が止まらないものだと示している。

(其の三) 孟子は放たれた心を求めて、我身へ取り戻せと云うのである。これに対して邵康節は心を放す事を要すると云う。孟子の心得は初心の稽古の位であり、邵康節の心得は自由に心を放す「至極の位」である。此の邵康節の云う処は、中峰和尚の述べる「放心を具えよ」と同義である。

(其の四) 「應無所住而生其心」とは、「應に住する所無くして、其の心を生かせよ」と云う事であり、非心、無住心とも云う。

澤菴が述べる「止まる心を生じつつも、其の事をしながらも手の止まる事が無い」と云う事は、「非心非仏」の境涯とも云える。亦澤菴の説く「生死の絆」が、正しく武藝者が禅の境地を求めるものである。其れは「生死の絆」とする「止まる心」の反措定である「止まらない心」の境涯を、覚り求める(如今の開覚)事なのである。此の様に一所に心を止めない事を至極とし、「應無所住而生其心の心を見性すれば、仏と呼ばれる」と『六祖壇経』にもあり、武藝者に於ける劍は其の事に於いても「仏」となるのである。

(其の五) 「敬(敬白)」、「主一無適」、「一心不乱」は同じ意味で、心を一つに集中して他へ遣らない事である。此れは一時の心構えであるので、常となると大変不自由な事となる。心を離さない「即心即仏」の位である。仏法では「修行の位」であり、稽古を積み重ねると「自由な位」である「應無所住の位」となり、「非心非仏」とも云える「至極の位」へ達するのである。

(其の六) 「人空」、「我空」、「打手、打刀も空」、そして、「空にも心を取られず」、心を止めない様にする事が「應無所住而生其心の位」であり、「己」の劍禅一如の「上手の位」の極意とするのである。

⑪ 「(19) 貴殿の兵法正しければ」の、二ツ目の義に就いて述べる(一ツ目は⑥)。澤菴の云う貴殿あなたの兵術の「正しい心」とは、真心を込めて国家や主君に仕え、臣としての本分を全うする「忠」と云う事である。

人の見知らぬ所で私わたくしの不義（筋道・かどめが悪い）を退け、小人弱輩者（心の正しくない者）を避け、急いで本務とすれば、国の政は正しくなり、忠臣第一になるとしてしている。そして「千手観音」にある「如今の開覚」と云える「不動智」を本義として、私わたくしの「己」に於ける「忠」なる劍禪一如を「大忠なるもの」として、本務と義するのである。茲に二ツ目の義が述べられている。

【結】

表題の一ツ目の主題である——澤菴禪・「如今の開覚」に於ける「義」の劍禪一如——に就いて、澤菴は「君臣の道」を説いている。

劍の武藝者は禪が専らとする自力行、聖道門にある「如今の開覚」に「主」を持つものであり、此の事が澤菴禪の「公」である「義」なる劍禪一如の底流にある本なるものである。澤菴は「君臣の道」を「神の道」に譬えて、最上級の位置付けをしている。

次に二ツ目の主題である——澤菴禪・「如今の開覚」に於ける「己」の劍禪一如——に就いて、「應無所住而生其心」を説いている。此の事は、一所に心を止めない事ととに至極とし、⑩「己」の劍禪一如の極意（其の四）で述べた通り、「應無所住而生其心の心を見性すれば、仏と呼ばれる」と『六祖壇経』にもあり、「劍」は其の事に於いても「仏」となり一如となるのである。

そして、「敬（敬白）」、「主一無適」、「一心不乱」は同じ意味で、心を一つにし集中して他へ遣らない事である。これは一時の心構えであり、常時となると大変に不自由な事になってしまう。心を離さない、「即心即仏」の位である。此れは仏法で「修行の位」を云い、次第に稽古を重ねると「自由な位」である「應無所住の位」となり、「非心非仏」とも云える「至極の位」へ達するのである。「己」の劍禪一如の極意である。

人の見知らぬ所で私わたくしの不義（筋道・かどめが悪い）を退け、小人弱輩者（心の正しくない者）を避け、此の事を本務とすれば、国の政は正しくなり、忠臣第一となる。「千手観音」にある「如今の開覚」と云える「不動智」を本義として、私わたくしの「己」に於ける「忠」なる劍禪一如を「大忠なるもの」として本務と義し、「己」の劍禪一如に於ける底なるもの

とするのである。

畢竟、澤菴禪に於いては、不動智を本とした「如今の開覚」に於ける、

(1) 「義」の劍禪一如 —— 五蘊の「識蘊」依り劍の武藝者は、行なおうとする「行蘊」に意識（「識蘊」）・心が作用し、「義」としての対象である「主」を心に持つものである。其の事を澤菴は『玲瓏集』で「物に応じて形を現すこと、水中の月の如しであると、佛とける也」と記述しており、「義」と云う見地に於ける武藝者の劍と禪心（仏法の教えを本とした心の作用）が、一如となる事を述べている。（第四章・一七八頁※118） —— と、

(2) 「己」の劍禪一如に分別される。

更に、(2) 「己」の劍禪一如の就いては

(一段目) 「応無所住而生其心」を「上手の位」の極意として位置付け、「佛法はよく一物にして其の理を顯すものである（第六章二七二頁の⑥）」とし、(二段目) 「如今の開覚」と云える「不動智」を本義（根本となる大事な意義）として、「忠」なる劍禪一如を「大忠」なるものとして本務（本来のつとめ）と義するのである（第六章二七四頁⑪）と云う（二段構えの思想）となっている。是は従来の解釈とは異なる処である。

鑑みて澤菴は『玲瓏集』（第四章引用文献※3 文献名のみを参照）で、

命ほと尤可^レ惜物はなし。（一頁^〇3）く人の生命ほど尤も大切なものはない。尤重ふせん物は義也。尤惜むべきも命也。（一頁^〇5）く義というものの重みは尤も最大のものである。尤も惜しまなければならぬのは命である。義と云ふ事甚大切なり。義と云ふは、其體を云へは天理也。人の身にうけて性と云ふ。或は徳と名け。或は道と名け。或は仁と名け。或は義と名け。或は禮と名く。其座によりて字かはり、其用異なれとも、體は只一也。（二頁^〇12く三頁^〇3）く義の本質は天理である。其座に依って仁や義や禮と名付ける。と述べている。

此の底なるものとして、人の生命の大切さと、其の命を守るものとして「義」と云うものは最も重要なものであるとして、(1) 「義」の劍禪一如で表している。亦、(2) 「己」の劍禪一如（一段目）は、「応無所住而生其心」で禪の思想を特筆

し、(二段目)では、「大忠」で下、上に克つ争いを治め「**艾安**」を説いたのである。

禅と武藝の関係では、**澤菴禅**を以って武藝者(剣では、柳生但馬守宗矩へ『不動智神妙録』を、柔の茨木専齊には、『起倒流乱目録(第二章※20)』)俊房は『起倒流乱目録』を宗矩に呈示し、宗矩が澤菴に教示を求めた。澤菴は「右の一卷は兵法の心持ちを以て奇妙・得心、誠に神妙にかなえる所なり。」と述べ『不動智神妙録』の「神妙」の文字を授けている。90頁の二(三)に説示し、「艾安(世の中がよく治まって、安らかなこと、さま)」を眼目として、乱世の武藝から泰平の武藝へ切り替るうとする武藝思想の転換点が、現出しているのである。澤菴禅の思想的特徴と云えるものである。

「艾安」に就いては、戦渦に対して『東海和尚記念録』で先に述べたように(第一章(23)三五頁)、

(23) 師四十三歳 太上天皇元和元年(一六一五年) 五月八日秀頼薨 七月十三日改元

○夏四月大阪寇し來つて泉南之地を燬す。南宗亦焦土と成る。去歲。東兵大阪を圍(圍)む。師泉南災あること慮る。親しく南宗に到り開山國師の伽梨及び先師の證書を肩にして大徳に。歸る。此の時に至り、伽梨及び証書灰燼を免れしは皆是師之力功の爲也。

と記述される。

澤菴は泉南に対する豊臣大阪(「阪」と記述されている)方の焼き打ちから貴重品を守る為、逸早く袈裟や証書等を肩に掛けて大徳寺へ持ち帰り安寧を計った。泉南の戦渦を目の当たりにしているので「艾安」を冀求する思いは、強く心に作用しているのである。

「如今の開覚」に於ける「義」と「己」の劍禅一如は、近世初期に於ける澤菴禅の特質(そのものだけが持つ特殊な性質)と成るものである。

「己」の劍禅一如が独行するものではなく、「義」の劍禅一如と共に、両者は車の両輪の如くであらねばならない。茲に澤菴の説く、劍禅一如の思想的奥義がある。

第二節 武藝と禪と「不動智」と現代柔道

武藝である柔術の「不動智」を研究してゆくと、澤菴の『不動智神妙録』へ導かれる事となる。

其の『不動智神妙録』には、本論文の主題となる——武藝と禪と澤菴禪・「如今の開覚」に於ける「義」と「己」の劍禅一如——が、述べられているのを第一章から第五章にかけ論述した。

『不動智神妙録』は、禅の見地から自己の本性となる「心」を旨として劍を説いている。此の事に鑑みると柔術伝書・竹内流『無名住地煩悩（悩）諸仏不動知』に於いても「留る心諸道にあしき也。なす術ざまに心留事諸道心の儘に成也。生と死のきずなども云也。（第二章※20「応無所住而生其心」・八二頁の二と四）」とあり、禅的視点からの「心」を旨として柔術を説いているのである。

術とは学ぶ、遣う事である。柔道の「道」とは、文字通り人が歩んでゆく道である。其の藝を行う事を通して、有る道を歩いてゆくと云う人間の有り様が関わる事である。業を磨く事が心を磨く事であり、人間が成長してゆく道でもある。其の様な事で、道とは其の藝を通して心を究める道の事を云うのである。其の心を磨く為には「不動智」が伴う事であり、究めるとは人間の心の有り様、つまり「不動智」を究める事である。

倉澤行洋も澤菴の『不動智神妙録』の「応無所住而生其心」の項で「心も術も共に忘れ、心が一味になって常に現れる」と述べている様に（第二章※13）、「応無所住而生其心」の「其の心」とは、「理」を覚る事である。「理」とは人間の有り様であり、流派を越えて全て同じであり、天地の理法である。諸々の藝に通じる其の心理が語られている。此の「理」である、何時心と術が一味となり活潑に動いてゆく「応無の心」が、我が物になっていなければならない。此の我が物にするると云う道が柔道（劍道）の道であり、柔・劍に通底するものなのである。

世は二〇二〇年・東京五輪を控えている。現代柔道に於ける近頃の風潮として、「業」の優劣とも云うべき勝ち負けの拘わりが勝って来ている。東洋思想である禅的視野に立脚した「仏」の澄み切った覚りの心を、現代柔道修行者は更に深化させなければならぬし、怠ってはならない道であると云える。

劍は心なり。柔も心なり。柔手禅心一如なり。茲に於いて曰く劍禅一如であり、柔禅一如である。現代柔道も、此の澤菴禅からの源流に想いを馳せ起し、大いに衽を左にしなければならぬと云える。

史料・参考文献・論文・辞書・年表・口絵

〈ア〉 『安心法門』 / 『沢庵和尚全集 第二輯』 発行者 高野義夫 日本図書センター 二〇〇一年所収

底本 『澤庵和尚全集』 編纂者 澤庵和尚全集刊行會 功藝社 一九二九年

『一遍上人語録』 / 『法然一遍 日本思想大系 10』 大橋俊雄 岩波書店 一九七一年所収

〈カ〉 『金剛般若経』 / 『佛教經典選 2 般若経』 平井俊栄 筑摩書房 一九八六年所収

〈サ〉 『新影流兵法目録事』 / 『日本思大系 6 1・近世芸道論』 校註者 西山松之助 渡辺一郎 郡司正勝

岩波書店 一九七四年所収

〈タ〉 『沢庵和尚書簡集』 / 『沢庵和尚書簡集』

(1) 小出吉英に贈る書

① 二 ② 四 ③ 五 ④ 六 ⑤ 一〇 ⑥ 一一 ⑦ 二五

⑧ 二六 ⑨ 二九 ⑩ 三一 ⑪ 三二 ⑫ 三三 ⑬ 四〇 ⑭ 四一

⑮ 四三 ⑯ 四四 ⑰ 四五 ⑱ 四六 ⑲ 四七 ⑳ 四八 ㉑ 四九

㉒ 五〇 ㉓ 五一 ㉔ 五二 ㉕ 五四 ㉖ 五五 ㉗ 六一 ㉘ 六三

㉙ 六六 ㉚ 七〇 ㉛ 七五 ㉜ 七九 ㉝ 八四 ㉞ 八五 ㉟ 八六

㊱ 八九 ㊲ 九〇 ㊳ 九三 ㊴ 九五 ㊵ 九七

(2) 細川忠利に贈る書

① 三六 ② 三九 ③ 四二 ④ 五三

(3) 細川光尚に贈る書

① 六二 ② 六四 (家臣) ③ 六五 ④ 六七 ⑤ 六八 ⑥ 六九

⑦ 七一 ⑧ 七二 ⑨ 七四 ⑩ 七六 ⑪ 七七 ⑫ 七八

⑬ 八一 ⑭ 八二 ⑮ 八三 ⑯ 八七 ⑰ 八八 ⑱ 九二 ⑲ 九六

(4) 柳生宗矩に贈る書

①二七 ②三〇 ③三四 ④七三

編註者 辻善之助 岩波文庫 一九七七年所収

『達磨の語録』

／『達磨の語録「二入四行論」禅の語録1』 柳田聖山 筑摩書房 一九六九年所収

『歎異抄』

／『歎異抄事典』 編著者 谷川理宣 土井順一 林智康 林信康 柏書房 二〇〇二年所収

『東海和尚紀念録』

／『沢庵和尚全集 第六輯』 発行者 高野義夫 日本図書センター 二〇〇一年所収

底本『澤庵和尚全集』 編纂者 澤庵和尚全集刊行會 功藝社 一九二九年

〈ハ〉 『般若心経』

／『佛教經典選2』 般若経 平井俊栄 筑摩書房一九八六年所収

『兵法家伝書』

／『日本思大系61・近世芸道論』 校註者 西山松之助 渡辺一郎 郡司正勝 岩波書店

一九七四年所収

『不動智神妙録』

／『沢庵和尚全集 第五輯』 発行者 高野義夫 日本図書センター 二〇〇一年所収

底本『澤庵和尚全集』 編纂者 澤庵和尚全集刊行會 功藝社 一九二九年

『碧巖録』

／『佛典講座29』 碧巖集』 平田高士 大蔵出版 一九八二年所収

『菩提達磨無心論』

／『禅語録 世界の名著3』 責任編集 柳田聖山 中央公論社 一九七四年所収

〈マ〉 『無門関』

／『無門関講話』 柴山全慶 編者 工藤智光 創元社 一九八一年所収

〈ラ〉 『臨濟録』

／『臨濟録 禅の語録10』 秋月龍珉 筑摩書房 一九八五年所収

『玲瓏集』

／『沢庵和尚全集 第五輯』 発行者 高野義夫 日本図書センター 二〇〇一年所収

底本『澤庵和尚全集』 編纂者 澤庵和尚全集刊行會 功藝社 一九二九年

『驢鞍橋』

／『日本の禅語録 第十四卷 正三』 藤吉慈海 講談社 一九七七年所収

『六祖壇経』

／『六祖壇経 禅の語録4』 中川孝 筑摩書房 一九七六年所収

参考文献

- 〈ア〉朝比奈宗源 『碧巖録提唱』 山喜房佛書林 一九八〇年
 訳者 池田諭さとし 原著 沢庵宗彭 『不動智神妙録』 徳間書店 一九七五年
 石田一良 『日本文化史―日本の心と形―』 東海大学出版会 一九九四年
 市川白弦 『日本の禅語録 第十三卷 沢庵』 講談社 一九七八年
 梅原猛 『歎異抄』 講談社 二〇〇四年
 小川環樹たま 西田太一た 『漢文入門』 岩波書店 一九六二年
 荻須純道 竹貫元勝 『妙心寺 寺社シリーズ(2)』 東洋文化社 一九七七年
 荻須純道 『沢庵和尚年譜 近世禅僧伝1』 思文閣出版 一九八二年
 〈カ〉笠原一男 『山詳説日本史研究』 川出版社 一九八八年
 梶山雄一 『空入門』 春秋社 二〇〇三年
 金岡秀友 『図説 般若心経』 講談社 一九八二年
 鎌田茂雄 『禅源諸詮集都序 禅の語録9』 筑摩書房 一九七一年
 鎌田茂雄 『禅の心 剣の極意―「沢庵の不動智神妙録」に学ぶ』 柏樹社 一九八六年
 加藤仁平 編集者 大石三四郎、竹内虎士 『新体育学大系第17巻』 所収「嘉納治五郎」
 逍遙書院 一九七九年
 河合正治 『中世武家社会の研究』 吉川弘文館 一九八五年
 熊本県立美術館 『永青文庫展』 澤庵と一絲』 一九七九年
 栗田勇 『道元・一遍・良寛―日本人のこころ』 春秋社 一九九五年
 編集 (株)講談社・(株)ベック 『日本の武道 柔術』 講談社 一九八三年
 編者 講談社 『武道宝鑑「日本の武道」(全十六巻) 刊行記念』 講談社 一九八三年

- 〈サ〉 笹本正治 『武田信玄 中公新書1380』 中央公論社 一九九七年
 柴山全慶 編者 工藤智光 『無門関講話』 創元社 一九八一年
 鈴木大拙 訳者 工藤澄子 『禅』 ちくま文庫 筑摩書房 一九八七年
 鈴木大拙 『禅仏教入門 新版 禅選集第七卷』 春秋社 一九九一年
 鈴木大拙 『禅学入門』 二〇〇四年 講談社学術文庫大文字版1668 講談社 二〇〇四年
 鈴木大拙 『禅とは何か』 発行者 青木誠一郎 角川ソフィア文庫243 角川書店
 一九五四年初版 一九九九年改版初版 二〇〇六年改版十版
 禅文化研究所 『沢庵禅師逸話選』 禅文化研究所発行 二〇〇七年
 編者 曹洞宗青年会 『〈禅文化講座〉禅へのいざない 第2巻 中国仏教と禅』 大東出版社 一九九一年
- 〈タ〉 田村芳朗 『日本仏教史入門 角川選書25』 角川文庫 一九七九年
- 〈ナ〉 中川孝 『六祖壇経』 たちばな出版二〇〇九年
 中村元 『東洋のこころ』 東京書籍一九八五年
 中村元 三枝充恵 『パウツダ・仏教』 小学館一九八七年
 訳註者 中村元 紀野一義 『般若心経・金剛般若経 ワイド版岩波文庫8』 一九九四年
 奈良康明 『仏教のことば 放送ライブラリー23』 日本放送出版協会一九七八年
 新村拓 『日本仏教の医療史』 法政大学出版局 二〇一三年
 西村恵信 『原書で知る仏典シリーズ 無門関(上)』 四季社 二〇〇七年
 西村恵信 『原書で知る仏典シリーズ 無門関(下)』 四季社 2007年
- 〈ハ〉 芳賀幸四郎 『禅入門』 芳賀幸四郎 たちばな出版 一九九五年
 藤直幹^{ふじなると} 編集・校訂 大阪大学文学部国史研究室 『武家時代の社会と精神』 創元社 一九六七年
 藤吉慈海 野間佐知子 『禅と浄土教』 講談社学術文庫 1989年
 船岡誠 『沢庵 中公新書878』 中央公論社 一九八八年

- 古田紹欽 『禅入門―仏教・入門シリーズ』 春秋社 一九九三年
- 〈マ〉 松原泰道 『沢庵―とらわれない心』 廣濟堂出版 一九九七年
- 〈ヤ〉 柳生徹長 『正伝・新陰流』 島津書房 一九八九年
- 柳生延春 『柳生新陰流道眼』 島津書房 一九九六年
- 柳田聖山 梅原猛 『仏教の思想7 無の探求〈中国版〉』 角川書店 一九七一年
- 柳田聖山 「禅思想の成立」
所収 柳田聖山「禅思想の成立」
- 柳田聖山 監修 鈴木大拙 編集 西谷啓治新装版 『講座禅 第三卷 禅の歴史―中国―』
所収 柳田聖山「中国禅宗史」 筑摩書房 一九七四年
- 柳田聖山 『ダルマ 人生の知的遺産16』 講談社 一九八三年
- 柳田聖山 『禅思想 中公新書400』 中央公論社 一九九六年
- 柳田聖山 『ダルマ』 講談社 学術文庫 一九九八年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第1巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第2巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第3巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第4巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第5巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第6巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第7巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第8巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第9巻』 大日本印刷 一九八五年
- 山田無文 『碧巖録全提唱 第10巻』 大日本印刷 一九八五年

論文

アレキサンダー・ベネット 『武士の精神とその歩み―武士道の社会思想史的考察―』 思文閣出版 二〇〇九年

編著者 西義雄 禪學會編 『澤菴禪師之研究』 大東出版社 一九四四年(3000部)
(底本二〇〇一年 京都大学人間・環境学研究科博士論文)

〈ア〉『一遍辞典』 編・著者 今井雅晴 東京堂出版 一九八九年

『岩波 仏教辞典』 編者 中村元 福永光司 田村芳朗 今野達 岩波書店 一九八九年

『岩波仏教辞典第二版』 中村元監修、福永光司、田村芳朗、今野透、末木文美士 岩波書店 二〇〇二年

〈サ〉『時代別日本文学史事典 中世編』 編者 有精堂編集部 有精堂出版 一九八九年

『新版禪學大辞典』 駒澤大學内 禅学大辞典編集部 大修館書店 二〇一一年

『新・佛教辞典』 中村元監修、編集・執筆 石田端磨 大類純 金山正好 紀野一義 塩入良道 田村芳朗

中村修三 誠心書房一九六二年

『真宗小事典』 編者 瓜生津隆真うりゆうづりゆうしん 細川行信 法藏館 一九九一年

『親鸞辞典』 編者 菊村紀彦 東京堂出版 一九八七年

『世界大百科事典・□12』 下中直也 平凡社 一九八八年

『禅語辞典』 入矢義高監修、古賀英彦編集 思文閣出版 二〇〇三年

『禅語事典―より良き人生への二百五十のことば』 平田精耕 P H P 研究所 一九八八年

『禅の思想辞典』 田上太秀、石井修道 東京書籍 二〇〇八年

『禅語の茶掛を読む辞典』 沖本克己 角田恵理子 沖本克己 角田恵理子 講談社 二〇〇二年

『総合佛教大辞典』 総合佛教大辞典編集委員会、法藏館一九八八年

〈タ〉『電子辞書版 スーパー大辞林3・0』 シャープ 三省堂

『電子辞書版 ブリタニカ百科事典』 シャープ ティービーエスブリタニカ

〈ナ〉『日本国語大辞典』 日本大辞典刊行会編集 発行者 相賀徹夫 小学館 一九七四年

『日本佛教語辞典』 岩本裕 平凡社 一九八八年

〈ハ〉『仏教がわかる四字熟語辞典』 編者 森章司 小森英明 東京堂出版 二〇一〇年

- 『佛教語大辞典縮刷版』 中村元 東京書籍 一九八五年
- 『仏教語入門』 宮坂宥勝 筑摩書房 一九八七年
- 『仏教要語の基礎知識』 水野弘元 春秋社 一九九四年
- 『仏教語読み方辞典』 有賀要延 国書刊行会 一九八九年
- 『佛教大辞典』 古田紹欽 金岡秀友 鎌田茂雄 藤井正雄 監修 小学館 一九八八年
- 『ブリタニカ国際大百科事典』 フランク・B・ギブニー テイビーブイエスブリタニカ 一九八八年
- 『ブリタニカ国際大百科事典小項目辞典』 フランク・B・ギブニー (株)テイビーブイエスブリタニカ 一九八八年
- 『邦訳 日葡辞書』 編訳者 土井忠生、森田武、長南実^{ちようなん} 岩波書店 一九八〇年

年表

『日本全史（ジャパ・クロニック）』

宇野俊一 大石学 小林達雄 佐藤和彦 鈴木靖民 竹内誠 濱田隆士 三宅明正 講談社 一九九五年

『日本文化総合年表』

編者 市古貞次 浅井清 久保田淳 篠原昭二 堤精二 堀内秀晃 益田宗 三好行雄 岩波書店 一九九一年

口絵（二頁）『澤菴和尚消息文』（直筆）

【賀茂別雷神社（＝京都・上賀茂神社）社家伝来】

大正天皇御大典記念・平安道場（旧大日本武徳京都支部武徳殿）が青蓮院・將軍塚（京都）に移築され、平成二六年10月4日に「青龍殿」として落慶法要が執り行われたのを記念して賀茂県主同族会会員・月本一武氏に贈られ、現在同家蔵。

