

Sengokuyama Journal
of Buddhist Studies
Vol. V, 2010

仙石山仏教学論集 第5号（平成22年）

真福寺新出「仮名法語」に関する試論

古
瀬
珠
水

真福寺新出「仮名法語」に関する試論

古瀬珠水

はじめに

二〇〇八年七月十八日、名古屋市真福寺において、名古屋大学グローバルCOEプログラム「テキスト布置の解釈学的研究と教育」第四回国際研究集会（ワークシヨップ）が開催され、その際、末木文美士氏、牧野淳司氏、米田真理子氏、和田有希子氏により真福寺から新たに発見された禅宗聖教が紹介された。同日、『プレ・カンフアレンス真福寺大須文庫聖教展観―中世宗教テキストの世界―、ワークシヨップ「栄西と初期禅宗に関する新出聖教断簡の復元」資料集・真福寺大須文庫における中世宗教テキスト展観図録』（以後、『資料集』と呼ぶ）が参加者に配布された。

かねてより『見性成佛論』、大日房能忍、達磨宗の研究をしている筆者にとって、四二丁左奥書に記された「大日本国特賜金剛阿闍梨能忍」の一文は極めて興味深い内容である。真福寺新出初期禅宗聖教中の「新出聖教断簡の復元と研究」については和田有希子氏の詳細なる発表、及び執筆による紹介が『資料集』二二頁から二三頁に報告されている。和田氏の報告によれば、全体の構成は、二部に分けられ、前半は『伝心法要』、『苑陵録』が書かれ、続いて四二丁左には、次のような奥書が記されている。「文治五年に宋に渡った際に仏照禅師から伝授された『伝心法要』には先段があったが、後段が無かった。（大日房）能忍はこれを広める為に後段（『苑陵録』）

を『廣灯録』から補い出版した。出版の費用は尼無求から施された。」（文治五年、遣宋使帰朝時、宋国仏照禪師、送遣新渡心要、有先段無後段、而奥有此伝心偈等。已上十八行二七七字、此是秘本歟。大日本国特賜金剛阿闍梨能忍、為弘迴之、広灯心要後段了彫繼之也。後賢悉之。彫料淨施財者尼無求）続く四三丁から四六丁は失紙となっている。そして後半四七丁右から六一丁左（中欠あり）までが仮名交じりの仮名法語（以後、今、私に「真福寺仮名法語」と呼ぶ）である。成立年代は不明だが、和田氏は前半部が十三世紀前半から十四世紀初め、後半部の仮名法語（底本）は十三世紀半ばと考えておられる。¹⁾

今回筆者は、断片的ではあるが、後半の翻刻されている「仮名法語」について、達磨宗との関連を視野に入れ考察をおこなった。

一、真福寺新出仮名法語（「真福寺仮名法語」の全文と概要

「真福寺仮名法語」は四七丁から六一丁までであるが、そのうち四八丁、四九丁、五四丁、五八丁が失紙である。（以下、原文・翻刻は漢字と片仮名まじりの問答であるが、読みやすさを考慮し、文章はなるべく漢字と平仮名に統一し、濁点を加え、さらに片仮名もなるべく漢字に変換した。但し、不明なことは片仮名のまににした。また、訓読不能の箇所は□で示されているが、類推できる場合は右横に「」で示した。補ったほうがよい文字は（）で示した。引用文及び発話のことは等は《》で括った。会話を意識し問答の内容を「」で補った。句点、読点は文脈に即して変えたところもある。返り点がある場合には、訓読文に置き換えた。異体字は通常の字体に書き換えた。）

まず、四七丁は、人を上根、中根、下根に分け、今は下根人のみであるが、坐禪をして心を静めることを説いている。

(四七丁右)

胸の中に通りて、目も眠ぶられぬ程に、胸中朗

らかになりたる人に示すことば也。今善知識の中に

悪しく心得たる人は、今知られぬ事も肝に染まず、胸

中も朗らかならぬ人に向て尋ば、悪しきぞと示すは、

人の分際を不知也。下根人と申ば、不知事の肝に

染て、目も眠れざる程の事も無し。知れぬ処を心に懸むと

すれども、事に触れて易き忘也。加様ナントノ人は、

強いて心を運して知れぬ処を尋て、知んと励むべき也。

志し懇ろなるは、必ず悟る也。加様に励む人の中に、

中根人様に肝に染み、目も眠られぬ程になる事もある也。

(四七丁左)

又下根人修行する一様あり。不知事の心にも染ま

ざらむには、其尋求る事をも止めて、一向に坐禪をして、

心を沈むべし。心閑な^(まよ)ルりぬれば必ず悟也。此二様は何

れも良けれども、坐禪は万人に相応したる行也。当時の

人は下根人のみ有る也。下根人、上根、中根の人の

様に尋ずして、空過何益有や。」問、「下根人の回光

返照何様にすべきぞや。」答「閑りたらむ時、物の音を聞、未だ何にの音とも不知時、知りに行心引返、此音聞物は、何なる所より起るぞと、尋て見る也。初には返されざる也。されども懇ろに心を懸て、常に守れば

四八丁、四九丁は失紙である。次に、五〇丁右から五一丁右四行目までは九品人について述べ、今が、末法であり禪も教も衰えていること嘆いている。

（五〇丁右）

申すべき也。せめては下品の三根の中の上根の人は、禪門の人とも申べし。されば古人は《直に最上根の為にすべし。

槽底を不論》云也。槽底とは愚かなる人なり。中下

根の人は盲底也。不論、愚かなる人は、善知識の

目を欠くべきにもあらずと申事なり。加様なる

事を聞かん人は、《我は上品の人にもあらず、下品の中の上根にも外れたれば、宗門の修行には分々隔（て）り》とて、

退く事不可有。其故は此宗門に入る、其品異

なれども、終に同じ台に可遊なり。上品の人□自（ら）

本台に遊なり。上根の人は、一押しに門を破り、則ち入て

(五〇丁左)

台に遊、中根人は門を破り得ずして、門の辺に久く立(ち)

休らうて後に門を破り開入て、台に遊事は只同

事なり。《宗門は頓門とて、早人を本とする故に、愚か

なるは善知識にも棄てらるるなり》と申す計なり。」

問、「上品人は何人ぞや。」答、「上品人は好世に有人なり。

好世とは仏入滅後、正法一千年、像法千年、末

法万年なり。正法像法の代々を好世申也。禪門の

祖師天竺の廿八代は正法と像法との始の人なれば、上

品の人なり。唐土には像法の半に成て、達磨大師

来て禪門を広め給しかば、其時は上品人もありき。

(五一丁右)

下品人も相交て有しなり。今は末法惡世と成て

二百年に余りぬれば、下品の人の中の上根の人

すら無し。何か上品の人有らんや。禪も教も大乘

法は三世常住にして衰うる事無し。されども人の

根は世に隨て衰うるなり。

五一丁右五行目から五三丁右二行目までは、根の衰えた仏教者(?)について述べている。この部分について

は後に詳しく考察する。

されども人の

根は世に随て衰うるなり。智恵無人は大乗の

行いつも変わらずと計り聞て、人の根の衰たる事を

不知して、邪見起す也。或（は）《上品人迷ざれば、悟云事も

無き》を聞て、我身の深く迷へるを不知して、《迷無く悟を無》と

思ふ。是は迷の上に迷を重ね、無間地獄に墮べき邪

見なり。或は修行可悟とは知たれども、我身下品にして

（五二丁左）

中上根の人の如くに、《始より無心無念の心しては行して

可悟》思へり有。是戒禁執見□¹て、惡道に墮

邪見なり。是面の邪見者には近人も罪を可得るなり。

国境をも可追出す也。可悲、代、既に末法に下りては、万ず

惡事有也。今時才覚を以て善知識立人多

其見処を探り見れば、《心に知られず言端及ばざる³

処を實との心》と思ひ。加様ならむ見解は《老子の智を

棄て聖を絶す⁴》と云て、《思想分別の心起こらざれ。

神明自然也》と云には、何の頭又有らんや、淺猿さ⁵

事也。又一類の見解あり。《仏法とも不思議、世間の法とも

(五二丁右)

不思議、我人ぞ善悪しなむとも不思議、又加様に万

思はぬ所こそよけれども不思議、只少無物寒し、空

腹より外には知る事も無き様に、自然に色を見、声□^を

聞ども、其に移らず、性に任て明し暗す。生死と立ども

不恐、菩提と立ども不願、又我云事をも忘たれば

命も不惜、腹不立、万の物も不惜で、是に勝たる

楽、何事か有るべきなと思へり。》是は自然外

道見也。又平生無事見とも申□^す也。此輩等

為中に極めて多し、又是ならぬ見解を不可注尽。

是等の見解ある人に向ひて、唯今声□^を聞物は何

(五二丁左)

より出来ぞと問は、様々に狂い、答る物の有とも

実に知る人ト一人も無し。百丈禪語の言葉には、

《靈光□^を照して遙に、根塵を免れたり^と》と云也。

靈光とは声聞物の源也。根塵を免がれたりとは

未声聞物件ならざる所也。靈光を不見

程は何と心得たりども、皆ぞろ事也。又ぞろなる

見解を發して、『我は靈光を見たり、悟たり。不審

無し』なんと云人、世中に多し、又『心源は都て知まじき

物也。眼の己を不見、指の己に触れざるが如し』と云

人も有り、皆当たaraぬ事也。只実あらむ人は励み

（五三丁右）

修行して実処解て後、諸の見解を見て払う

べき也。

次の五三丁右三行目から五三丁左最後までは、初心者に説く修行中の病についてである。続く五四丁が欠けて
いるのはまことに残念である。

一、実の志し起て修行するに病となる事あり。病多

けれども、先ず二の病あり。一には着意の病、二には忘

懷病也。着意病と申は、尋求事の切にして久なれば

心漬けりてほればれとなる也。心清悟は開べきに

ほればれとあれば悪しき也。此病有知は譬求る

心を止めて、心ゆるゆると成て可有也。譬へば細工^を□

する人の余りに久く俯き入てすれば、心尽きて

何とすべきとも覺ぬなり。左様な時には、さし

(五三丁左)

置いて、心を遊ば^せ□ん。心明に成て笑み成る心出来る如し。忘懷の病と申は、懇ろに修行する程に、俄に胸中□空く成て尋求る志し無くしゆく也。此

病有時、心を励まして可尋求也。中根人の

胸の中朗らかになりたるも、此忘懷に似たれども疑肝に染み、骨に通じたる間、目も不眠久く

食せざれども、食せばやと思ふ心も忘るる也。忘

懷の人はそぞろに眠をしてはれはれとなる也。

一、疑と申事品々有ども、今修行の人の疑と申ば知れぬ事の不審無きを疑とは申也。譬へば□

五五丁右から五七丁左までは坐禪中に何を心懸けるかを説いている。五七丁左七行目に「栗原女房」の文字がある。この法語が在家の女性に(も)語っていることが理解できる。

(五五丁右)

れども、其度罪を作て、又三惡道に落也。是等は

皆夢にて有るなり。悟て見れば六道の中に有し事は

皆空き夢にて有けり。眠夢見時は、其の夢の中の

事を皆実とのみ思ども、覚めて【盤イ本 カムサシノシム也】【ヒトヨロイ也】

見皆空事なり。其様に我等が迷の中には万の事を皆

実と思へども、悟て見ば一も実なる事は無也。只眠たる

時見る計りを夢思ひては、うつつに有事をば実と

思はば叶へ事也。うつつに有事も皆夢にて有る

也。されば【カネノハコ也】昔の人の歌には、《見し夢をなには

悲しと思ひけむ。覚むるうつつもうつつならねば》⁽⁸⁾と

（五五丁左）

読めり。是はうつつも、皆夢知人歌なり。さて此夢

をば何にして覚ますべきぞと申（す）に、迷てさまざまの

夢を見も我心なり。覚めて昔の事は皆夢なり

けりと知も我心也。されば夢を覚まさんと思は、我心を

可知なり。何様にして可知ぞと申に、先づ心を

閑むべし。よく心の閑まりたらむ時、声を聞事

有らば、声の方へは心を遣らず、声を聞物は何様な

る物ぞ、又何なる所より出来たるぞと、可尋也。都て

不知なり。されども、其知られぬ所に心を懸て、夜

昼眠ても起きてても、不忘れ可尋。加様にすれば俄に

（五六丁右）

眠の覚むる【雨イ本 涙なり】様にて知られざりし、心の源明□

悟に悟なり。不悟程は善知識に相もて思、此知られ

ざる我心の源を問也。何が仏とも問ひ、何るが禪とも

問ひ、何実の道とも問。何心とも云ふ。其ことばは變われ【ナクス

カタ】ども、只我心の源の知られざるを問也。善知

識或は手をさし上げて示し、或は言を以て様々に示し、

或は杖を以て打ちなるとする。皆其問人心の源を知ら

せんと示すなり。利根なる人は、加様に示す所にて安く、

□△△テリ
不悟人は、其善知識の示所に心を懸て、何様に

知らせんとて、加様に示すやらんと、深く不審を起して、寢

(五六丁左)

ても覚めても不忘。公案以て修行する人は申也。

《加様にすれば、夢の覚むる様にて、我が心の源の悟也。》

若、我心の源の知られぬに、不審も不起。知られぬ所の

心に深く染みて、歎しき事も無き人は、百千人の善

知識に会へども、只言をのみ多く聞集めて、我

心の源は、いよいよ暗く成て知れざるなり。さて我

声聞物はいづれより起るぞと尋に、知られざれど

も、不審も起こらず。又知られぬ事も歎かしか

らずしてあらん人は、只坐禪の心を清ますべきなり。

坐禪する時は、心の源を知らんと思ふ事をも棄つ□き

（五七丁右）

也。況や其外のいたづら事をば皆棄てて、只心を

沈め澄ますべし。始には閑めむとすれども、様々の

心起こりて、閑め難し。たまたま心の閑まる時は、

ほればれとなるなり。眠なんとして清まし難けれど

も、寝ても起きてても、常に心に懸て閑むれば、後には

閑まりて、心の澄むなり。左様に成ぬれば夢覚むる

如くにて、先に知られざれ去りし心の源

明に知らるるなり。心源と明なれば、日比思ひ知りと、知たりし

事共□、皆空き夢にて有りけりと、明に知らるるなり。其

外に日来無し事の可有有らず。若、左様に不思議なる

（五七丁左）

事あらば、是は悪事なり。実悟にては無しと知るべ

きなり。昔人も十人悟を聞きたる中に八九人は

坐禪の覚し也。今の十人ながら坐禪して覚るべ

き也。只心を閑むれば、悟は開るなり。又人の様々に

申せばとて、御心に移されずして、只一筋に

修行して、実のさとりを開かせ給べし。

爾栗原女房

夫（れ）仏道修行は先づ浅き所より修行して、深き所をも悟るべき也。浅所と申は、世中に心にて知る外の者は皆あだなる物にて、夢幻の如しと知るべし。されば金剛經には

その後、五八丁を失紙し、五九丁右から最後の六一丁左までは、心閑める修行について『宗鏡録』のことばを引用して説いている。

（五九丁右）

《実の心を表わさんが為なり》。百丈の坐禪義に⁽⁹⁾

《定の水澄ぬれば、心の谷に現る》と申は、心の閑⁽¹⁰⁾

まりて、水の澄たる様に成ぬれば、玉の様に明なる心の現はるると申なり。其玉の様に明に成心より、声を聞く心も、色を見る心も、万づの心も発るなり。されば閑かなる時、万づの声を聞に未だ人の声とも、鐘の声とも知りワカス。只聞計りなる心を、何なる所より起るぞと尋べき也。加様に尋れば、尋る心の極り尽る時、必ず悟也。加様に懇ろに修行する事、月日を経て

若し不悟、發る心を止めて、心□^を閑むべし。立居閑れば

（五九丁左）

心よく澄みて心の源の悟るる也。是を《定水澄みぬれば、心の玉現るる》とは申也。又心を閑めんとする志し

弱ければ、人ク^{（ま）}坐禪すれども不閑。志を深く起して、不

忘れ、立居起臥、忘ク^{（ま）}も、不振舞して、閑むれば、程無く^{（一）}

行の力の付也。坐禪の時計は閑かにて、悟らず時は

心の志しあるには、すべて行の力ら不付也。行の力と申は

心のよくよく閑りて、閑めんとせざれども、自ら閑にて

忿々の中に交りたれども、心の散らざるを、行の力とは

申也。加様に成ぬれば、安く悟るべき也。悟ると申は、

譬は深く寝入て、夢見人の俄に驚様にて、日比知

（六〇丁右）

られざりし心源の明に知らるる也。常に白し、黒し、吉し、

悪しと知る心にて、知れたるは、悟にては無き也。常に

物知る心をば、心意識とも申す。六識とも申して、縁に

よりて起る心なれば、実に心の源をば不可知。悟と申は

実の心が己と争ひて、明なる也。別に知る心の

有て、実との心を知にはあらざる也。是を淺所より

修行して、深き心を悟とは申也。加様に悟の開けん
までは、心長く可行也。抑常に物知心にて悟る事は
無れども、修行する時は、恒に物知る第六の意識と
申心にて、修行する也。されば智^(まこと)意^(ち)禪師の^(し)

(六〇丁左)

宗鏡録には、《散位の意識と、定中の意識と、此
二の心にて修行はする也》⁽¹³⁾と申たる也。散位の意、
識にて修行すると申は、修行の始は先づ荒き心
にて尋て見る也。此尋る心を散位の意識とは

申也。定中の意識の修行と申は、尋る心の極り
て行く方無き時、胸の中閑に朗らかなるを

定中の意識の修行とは申也。此法世中に実に

修行を不知人は、《古人心意識を離て修行せよ》

と云ふ事のあるを悪しく心得て、《心意識絶へて
不起時修行する》とは申也。正教の事はりを不^{シテ}

(六二丁右)

知、左様には申也。深く寝入たる時と、俄に死入たる
時なるとする時は、何か様に修行すべきぞや。さらぬ
時は、起こらぬ時のあらばこそ、心意識を離れて修

行すと云事はあらめ。いわれ無き事也。《古の人の
心意識を離よ》と申ば、《世の常の人の仏法は心
意識で得心、可知らる物ぞ》と思ひて、心意識にて
心得たる事を、《是ぞ仏法、是ぞ実の心なん》と思ひて
其に留^{とど}ま^{まる}。実の悟は志す事の無ければ、其を嫌ふ
時、実の悟りは心意識にて悟る物にあらず。《心意識
を離れて悟れ》と申也。其を悪く心得て、《心意

（六一丁左）

識絶へて起こらぬこそ、無心無念の修行なん》と申ば、
修行の始め終りを不知申也。始は散位の意識に

て尋て知らんと修行する程に、実に志し深く

肝に染みぬれば、胸中空く朗らかに成て、尋

求る心の肝に染みて、無心無念に成たるは、ほればれと

ある事無くして、心さわさわとして目も眠られざる也。」

問、「坐禪して心閑めたるも無心無念也。始より無心

無念ならんと修行しても、無心無念になるべし。何なる変わ

り目のあれば、始より無心無念ならんとするをば嫌ふ

ぞや。」答、「始め心源を知らんと尋に、不知心を閑めて、」

以上、「真福寺仮名法語」を漢字と平仮名に書き変え、全文と概要を示した。個々の問題点については以下に考察する。

二、二つの禪病

前述のように「真福寺仮名法語」の五三丁右三行目から五三丁左最後までは、修行中の病について書かれている。修行中の病には二種類あり、「着意の病」と「忘懷の病」があるとし、それぞれについて説明がされている。全体の文脈から「修行中の病」とは「坐禪の病」と考えて問題ないであろう。

「実の志し起て修行するに病となる事あり。病多けれども、先ず二の病あり。一には着意の病、二には忘懷病也。一には着意の病、二には忘懷病也。」(五三右三行目―五行目)

と切り出し、先ず、「着意の病」についてその状態と回復法を説明する。

「着意病と申は、尋求事の切にして久なれば心漬けりてほれぼれとなる也。心清悟は開べきにほれぼれとあれば悪しき也。此病有知は覽求る心を止めて、心ゆるゆると成て可有也。譬へば細工□^をする人の余りに久く俯き入てすれば、心尽きて何とすべきとも覺ぬなり。左様なる時には、さし置て、心を遊ば□^をん。心明に成て笑み成る心出来る如し。」(五三丁右五―五三丁左二)

次に、「忘懷の病」の状態と回復法について説明する。

「忘懷の病と申は、懇ろに修行する程に、俄に胸中□空く成て尋求る志し無くしゆく也。此病有時、心を勵まして可尋求也。中根人の胸の中朗らかになりたるも、此忘懷に似たれども疑肝に染み、骨に通りたる間、目も不眠久く食せざれども、食せばやと思ふ心も忘るる也。忘懷の人はそぞろに眠をしてほればとなる也。」（五三丁左一五三丁左八）

これら「着意の病」と「忘懷の病」に関しては、夙に石井修道氏が「坐禪觀」として金沢文庫所蔵、如々居士作『坐禪儀』に見られ、それは大慧宗杲の考え方と同じとされている。¹⁴ 大慧宗杲の資料にはしばしば「著意」〔著〕と着は同義語と判断する）と「忘懷」の病氣について記されているが「著意」を「掉拳」また、「忘懷」を「昏沈」と置き換えていることが解る。¹⁵ また、石井氏は大慧宗杲がこれらを「著意」「掉拳」「管帶」の系列と「忘懷」「昏沈」「黙照」の系統を体系化し、「著意」と「忘懷」を対立語として表現した例は大慧以外にない、と指摘されている。¹⁶

和田氏が『資料集』の中で「真福寺仮名法語」が「法燈派」の可能性を指摘している。¹⁷ 法燈國師の法語は早苗憲生氏によれば、¹⁸ 複数発見されており、いずれも内容や表現などに微妙な違いがあるようである。筆者は今回、早苗氏が翻刻された今津文庫所蔵『由良開山法燈円明國師法語』（以後、『法燈國師法語』今津本と呼ぶ）、『大日本仏教全書』第四八巻の『由良開山法燈國師法語』（以後、『法燈國師法語』仏全本と呼ぶ）及び金沢文庫所蔵『禪宗法語（仮題）』『由良開山法語 法燈圓明國師』（以後、『法燈國師法語』金沢文庫本と呼ぶ）を参考に法燈國師の法語と「真福寺仮名法語」について比較検討することとする。

さて、確かに「真福寺仮名法語」で云う修行中の病「着意」（著意）と「忘懷」を意味する「散乱」と「昏沈」を紹介している内容が法燈國師無本覺心による『法燈國師法語』仏全本と『法燈國師法語』今津本に書かれ

ている。

「心昏クシヅムコトナカレ。又散シミダスコトナカレ。是ヲ昏沈散亂ノ二病ト云ナリ。」（『大日本佛教全書』第四八卷、一九七一、二七六頁）

「坐禪ノ時ニ置テ、心ノ眠ル様ニシテ暗昏ト成ル事莫。又、心ヲソソロニ散ス事莫。是ヲ昏散二病ト嫌ナリ。」（『早苗憲生』一九八三、一二〇頁）

この二文の中では、「着意」、「忘懷」と呼ばず、「着意」を意味する「昏」と、「忘懷」を意味する「散」を用いている点は少々気になるところである。「真福寺仮名法語」は表現上、大慧禪を踏襲したと考えられ、法燈派とは少し距離があるように思える。

三、公案

前述の二つの禪病から逃れる方法として大慧宗杲は坐禪中に公案を解くことを勧めている。

「坐時、不得令昏沈、亦不得掉拳。昏沈掉拳、先聖所訶。靜坐時、纔覺此兩種病現前、但只拳狗子無仏性話。」（荒木見悟、一九六九、五七頁）（「坐する時、昏沈せしむることを得ざれ。亦、掉拳をせしむることを得ざれ。昏沈と掉拳とは、先聖の訶する所なり。靜かに坐する時、纔に此の兩種の病現前するを覺さば、但只、狗子無仏性の話を拳せよ。」筆者訓読）

「狗子無仏性話」は大慧宗杲がしばしば公案の例として取り上げる。また、「狗子無仏性話」の他に「庭前柏樹

子」、「麻三斤」、「乾子楸」などがある。¹⁹⁾さらに、石井氏が指摘されているように、²⁰⁾如々居士作『坐禪儀』（金沢文庫所蔵）にも禪病を除去する方法として公案を取り上げている。

「若し方便シテ二病を除去せんと要せば、須ラク先ズ箇ノ話―頭を看ずべし。狗子無仏性ノ話、竹篋ノ話、乾子楸話、麻三斤話、皆提撕すべし。」（『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』、一六〇上。筆者訓読。）

如々居士は大慧宗杲の孫弟子となれば、大慧宗杲の伝統を受けついでることが理解できる。また、『法燈國師法語』今津本の「十、公案事」には、公案の重要性を示している。

「公案ト云ハ、父母未生前出来面目、無字、又廻光返照、如是ノ公案多ト云共、只同心ナル可。（中略）若人此公案深ク信ハ、必悟得可。」（早苗憲生、一九八三、一二〇頁）

さらに、坐禪において公案に取り組むことがなくてはならないこととしている。

「坐禪ニ公案ヲ不知ハ、盲者ノ杖ヲ失イテ、一足モ不行カ如。」（早苗憲生、一九八三、一二〇頁）

また、『法燈國師法語』仏全本には「よくよく尋ねて、念ずることが公案」としている。

「心ノ用様ハ。父母生以前ノ面目ハ。如何ヤウナル物ゾ。又我身ノ終テノ後ハ。如何様ナルゾト。ヨクヨク是ヲタツネ見ベ

シ。カクノ如ク念ズルヲ。公案トモ。工夫トモ云フナリ。」(『大日本佛教全書』第四八卷、一九七一、二七六頁中)

以上の如く、公案を坐禪に取り入れた法燈國師の考え方は、大慧禪を踏襲していると考えて良いであろう。

さて、「真福寺仮名法語」で公案が行われていたか否かを検証してみると、公案の具体的な記述は見られない。むしろ、公案から距離を置いていた様子が次の文章から読み取れる。

「公案以て修行する人は申也。《加様にすれば、夢の覚むる様にて、我が心の源の悟也。》」(五六丁左一一二)

つまり、「公案を使って修行する人が次のように言っている。このようにすれば、夢から覚める様に自分の心の源を悟る」と語っている。法話の答者は公案を使用して修行する人のことを述べており、答者自身が公案を用いて修行していないことが明白に語られている。

ところで、法燈國師法語には、大日本仏教全書にある『法燈國師坐禪儀』(以後、『法燈國師坐禪儀』仏全本と呼ぶ)には、「先初心人ハ。念起坐禪ト云コトヲ心得ベシ。」²¹⁾、『法燈國師法語』金沢文庫本には、「先初心人ハ念起ノ坐禪トモ云事ヲ心得ヘシ。」²²⁾また、『法燈國師法語』今津本中「同法燈國師ノ御消息」の後に「同法語云」とあり、「初心人ハ、念起ノ坐禪を心に懸可シ」とあり、いずれも公案を用いることは示さず、「念の起る源を知ること」を強調している。例えば、『法燈國師法語』金沢文庫本には冒頭は次のように書かれている。

「先初心人ハ念起ノ坐禪トモ云事ヲ心得ヘシ。念起の坐禪ト云ハ、ヨロツノ善惡ノ境界ニ付テ、其ノ始ヲヨクヨクミレハ、天□始テ雲ノヲコルカ如クシテ、其由来ナシ。只ハレタル虚空ノ如シ。清淨ノ虚空ナル処ヲハ、心ト名ツク。其心中ヨリ起ル

ヲハ念ト名ツク。其心中ヨリ起ルヲハ念ト名ツク。」（『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』二二六頁上・下。読点、句読点は筆者。「其心中ヨリ起ルヲハ念ト名ツク。」は行文か。）

つまり、念の起る根源をよくよく見れば、「ハレタル虚空ノ如シ」であり、「清淨ノ虚空ナル処」であり、それを、「心ト名ツク」としている。念の起る所は「心」であると明言している。そして、「其心中ヨリ起ルヲハ念ト名ツク」とあり、その「心の中」からこそ念が起ると、念の出所を明らかにしている。

大慧禪や『法燈國師法語』仏全本では「念じ尋ねる手段（＝公案）」について詳しく述べるが、『法燈國師坐禪儀』仏全本、『法燈國師法語』金沢文庫本、『法燈國師法語』今津本の「同法語云」では、「初心の人の念起の坐禪」として「念じ尋ねる場所（＝心の源）」について強調している。どちらも法燈派の僧侶によつて書かれた法語であろうが、坐禪において初心者には公案を推進しなかったことが理解できる。

さて、「真福寺仮名法語」には、『法燈國師坐禪儀』仏全本、『法燈國師法語』金沢文庫本、『法燈國師法語』今津本の「同法語云」にもある「念じ尋ねる場所（＝心の源）」を説明することを度々強調している。「心の源」は全部で十回登場する。

「加様にすれば俄に眠の覚むる【雨イ本 涙なり】様にて知られざりし、心の源明□ざる我心の源を問也。何が仏とも問ひ、何るが禪とも問ひ、何実の道とも問、何心とも云ふ。其ことばは変われ【ナクスカタ】ども、只我心の源の知られざるを問也。善知識或は手をさし上げて示し、或は言を以て様々に示し、或は杖を以て打ちなんとする。皆其問人心の源を知らせんと示すなり。」（五五丁左―五六丁右）

「我心の源は、いよいよ暗く成て知れざるなり。」（五六丁左）

「坐禪する時は、心の源を知らんと思ふ事をも棄つ□き也」(五六丁左―五六丁右)

「心源」と明なれば、日比思ひ知りと、知たりし事共□、皆空き夢にて有りけりと、明に知らるるなり。」(五七丁右)

「立居閑れば心よく澄みて心の源の悟るる也。」(五九丁右―五九丁左)

「六識とも申して、縁によりて起る心なれば、実に心の源をば不可知。」(六十丁右)

「始め心源を知らんと尋に、不知心を閑めて、…」(六一丁左)

このように「真福寺仮名法語」では『法燈國師坐禪儀』仏全本、『法燈國師法語』金沢文庫本、『法燈國師法語』今津本の「同法語云」で初心者に説く「念じ尋ねる場所(＝心の源)」を見ること(＝見性)が大事なテーマとなっていることが解る。「見性」は金沢文庫蔵『見性成佛論』の根本的な思想であるが、『見性成佛論』では「真福寺仮名法語」で云う「心の源」を「心性」と表現²⁴⁾している。また、公案について『見性成佛論』では明言されておらず、「真福寺仮名法語」では公案から距離をおいている姿勢は、共通点と考えられる。

以上、「公案」について考察した。大慧禪や大慧禪を踏襲している法燈派は坐禪中、公案は必須の手段としていることが理解できた。但し、法燈派では初心の人には公案に替わり「念起の坐禪」と説いており、「心の源」を知ることが最終目的であることを明言している。この「心の源」は「真福寺仮名法語」の仮名法語の後半部分のテーマであり、両者の思想的共通点を見出すことができる。和田氏が『資料集』で当仮名法語が「法燈派に依るもの」と推測²⁵⁾されたことが肯ける。

四、「無心無念」

「真福寺仮名法語」には最終紙六一丁左一〇行の問答中に「無心無念」のことが登場する。

《心意識を離れて悟れ》と申也。其を悪く心得て《心意識絶へて起こらぬこそ、無心無念の修行なん》と申ば、修行の始め終りを不知申也。始は散位の意識にて尋て知らんと修行する程に、実に志し深く肝に染みぬれば、胸中空く朗らかに成て、尋る心の肝に染みて、無心無念に成たるは、ほれほれとある事無くして、心さわわとして目も眠られざる也。問、「坐禪して心閑めたるも無心無念也。始より無心無念ならんと修行しても、無心無念になるべし、何なる変わり目のあれば、始より無心無念ならんとするをば嫌ふ。」（六一丁右—六一丁左）

右文で答者の使う「無心無念」の意味は、『宗鏡録』で云う「散位の意識と、定中の意識の修行」を指し、そのうち、最初の「散位の意識」で修行したときに「無心無念」になることを諫めている箇所である。本来は「定中の意識の修行」において「尋ねる心が極って行く方も無い時、胸の中閑に朗らかなる」状態を指しているのであって、「散位の意識」のときになるべきではないとしている。続いて、問者が「無心無念」を連発するが、それに対する答者の答えの部分が発紙している点は残念である。

「無心」はもともと牛頭法融が使っていたものを大慧宗杲が法語の中で示している。²⁶ また、『伝心法要』の偈の中に「無心似鏡、与物無競、無念似空、無物不容」とある。さらに、『法燈國師坐禪儀』仏全本、『法燈國師法語』金沢文庫本には「無念無心」の表現が散見される。²⁷ 「真福寺仮名法語」の「無心無念」²⁸と「真福寺仮名法語」以外の「無念無心」の表現の違いが気になるところであるが、『法燈國師法語』金沢文庫本には詳しい説明がなされている。

「佛ハ善悪ヲ念ノ起ル源ヲ知テ執心起サルカ故ニ、トコシナヘニ念ハヲコレトモ無念ト成ル。無念ノ処ヲシハラク心トイフ。心ト云ハ名ノミ有テ形ナシサレハ、無心ト云ヘリ。」（『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』、二三八頁上）

「無念無心ヲサトルト心得ヘヌレハ、又無念トモ無心トモ心カアリサコソ思ワスレ。ケニ無念トモ無心トモ云ヘキ物スヘテナキナリ。」（『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』、二三八頁下）

右の解釈は、「無念」（念のない）の処を仮に「心」と言うが、「心」は有形なので、「心無し」、つまり「無心」と表現する。」と理解できる。「無念」であるところが「心」であるが、その「心」すらも実在しないとしている。さらに、「無心」、「無念」を理解し、どちらにも囚われず棄てるべきであるとしている。

もし、「真福寺仮名法語」において、『法燈國師法語』金沢文庫本のような解釈を意識して「心」も無ければ（「無心」）「念」も起らない（「無念」）と考える論法であれば「無心無念」と表現するほうが正しい。しかし、『法燈國師法語』金沢文庫本で云うように「無念」も「無心」も棄てるべきものならば、「無心無念」でも「無念無心」でも大差は無い、と考えるほうが妥当であろうか。いずれにせよ、「真福寺仮名法語」と法燈派との繋がりを窺がわせる好個の材料と考えられる。

五、他の仏教者（？）を批判

「真福寺仮名法語」には、五一丁右五行目から五三丁右二行目まで、さまざまな仏教者或いは宗教者を批判している部分がある。批判対象者を列挙してみよう。（批判対象者の描写は解り易いように《 》で括り、フオントを変えた）

①智恵無人は大乗の行いつも変わらずと計り聞て、《人の根の衰たる事を不知して、邪見起す》也。

②或（は）上品人迷ざれば、悟云事も無きを聞て、我身の深く迷へるを不知して、《迷無く悟を無》と思ふ。是は迷の上に迷を重ねて、無間地獄に墮べき邪見なり。

③或は修行可悟とは知たれども、我身下品にして中上根の人の如くに、《始より無心無念の心しては行して可悟》思へり有、是戒禁執見□^レて、惡道に墮邪見なり。

④今時才覚を以て善知識立人多其見処を探り見れば、《心に知られず言端及ばざる処を實との心》と思ひ。加様ならむ見解は《老子の智を棄て聖を絶す》と云て、《思想分別の心起こらざれ。神明自然也》と云には、何の頭^{かぶり}又有らんや、淺猿き事也。

⑤又一類の見解あり。《仏法とも不思、世間の法とも不思、我人ぞ善惡しなむとも不思、又加様に万思はぬ所こそよけれども不思、只少無物寒し、ひたるし（空腹）より外には知る事も無き様に、自然に色を見、声□（を）聞ども、其に移らず、性に任て明し暗す。生死と立ども不恐、菩提と立ども不願、又我云事をも忘たれば命も不惜、腹不立、万の物不惜で、是に勝たる業、何事か有るべきなん》と思へり。是は自然外道見也。又平生無事見とも申□^す也。此輩等為中に極めて多し、又是ならぬ見解を不可注尽。

⑥靈光を不見程は何と心得たりども、皆そぞろ事也。又そぞろなる見解を発して、《我は靈光を見たり、悟たり。不審無し》なんと云人、世中に多し、

⑦又《心源は都て知まじき物也。眼の己を不見、指の己に触れざるが如し》と云人も有り、皆当たらぬ事也。只実あらむ人は励み修行して実処解て後、諸の見解を見て払うべき也。

①から③までは「邪見者」と称して、

「是面の邪見者には近人も罪を可得るなり。国境をも可追出也。可悲、代（に）既に末法下りては、万ず惡事有也。」（五一丁左）

と手厳しく批難している。①は「人の根の衰えた今の末法の時代にも、同じような修行をする智慧の無い人」を云っている。②は「仏教の智慧を得た人（上品人）が悟りなど無い、と言うのを聞いて、自分は深く迷っているにも関わらず、悟りなど無いと公言している人」であろうか。③は「修行によって悟った人のことを知って、只管に厳しい修行している人」であろう。

④は、「頭で考えることをせず、智を使わず分別の心を起こさなければ良いと、思っている人」のことであろう。⑤は、「あらゆることを心に思わずに、自然に気持ちに任せて生きている人」を取り上げ、彼らの態度を「自然外道見」、「平生無事見」としている。

実は、この⑤の人々について筆者は極めて悩ましい問題であると考えている。つまり、達磨宗の人々を指すときに、⑤のような表現をされるからである。『興禪護国論』で、問者は次のように質問する。

「問曰、有人妄称禪宗、名曰達磨宗。而自云、無行無修、本無煩惱、元是菩提。是故不用事戒、不用事行、只応用偃臥。何劳修念仏、供舍利、長齋節食耶云々。」（大正蔵八〇、七下）（問うて曰く、或る人妄りに禪宗と称し名づけて達磨宗と曰う。しかも自ら云く、行無く修無く、本より煩惱無く、元より是れ菩提。是れ故、戒を用いる事せず、行を用いる事せず、只だ応に偃臥を用いるべし。何ぞ念仏を修し、舍利を供し、長齋節食することを勞せん耶と云々。是の義如何。答えて曰く、其れ之

の類を造らざること悪無し也。聖教に中に空見と言う如きは、是れ也。此の人と共に語り同座すべからず。応に避くきこと百由旬なり。）

つまり、達磨宗には「戒も行もせず自然に任せてすごしている集団」としたイメージが出来上がった観がある。また、達磨宗が中国唐代馬祖禪を踏襲していたと思われることから、「平生無事」〔平常心是道〕、「貴人は無事」を組合わせたものか？のことは説得力がある。しかし、嘗て筆者は別稿で達磨宗が必ずしも、『興禪護国論』の問者の描写が大日房能忍に関わる達磨宗とすることに疑問を呈した。²⁹「真福寺仮名法語」が、果たして「大日本国特賜金剛阿闍梨能忍」と書かれた紙幅から五紙置いて（失紙）説かれた法語に大日房能忍を祖師とする達磨宗を批判的に書くであろうか。この⑤の人についての問題は、達磨宗の真実の姿と合わせて今後の大きな課題となる。

⑥は「いい加減な考えで、自分は靈光をみて悟りを得たと吹聴する人」を指している。⑦は「心源は知ること無し。自分の眼を自分が見えないし、自分の指を自分の指で触れることはない」と考える懷疑論者のような人を指しているであろう。

以上のような「邪見者」や「自然外道」は、あるいは「放下僧」、「暮露」などと呼ばれる伝統仏教から外れた禪者のことを指しているのではないかと思われる。ちなみに「放下僧」、「暮露」が鎌倉時代末期には多数存在したことが、原田正俊氏の論文に詳しい。³¹例えば、『塩山和泥合水集』には、「我スデニ本来ノ面目ヲ明メタリ、這裏ニハ我ナク人ナク、仏モナク法モナクシ」³²の描写は⑥の人々を髣髴とさせる。しかし、「真福寺仮名法語」で云う「邪見者」や「自然外道」が「放下僧」、「暮露」などの禪者たちと関連性があるか否かは、「真福寺仮名法語」の答者を特定するなかで、批判される人々を限定することが可能かと考える。更なる研究を重ね、他日を期して発表

できれば幸いである。

結語

一、「真福寺仮名法語」をより良く理解する為に漢字と平仮名交じりの文に書き換え、全文を記載した。結果、全体は大まかに五つの内容に分かれていることが解った。

二、二つの修行の病（坐禪の病）、「着意の病」と「忘懷の病」について説かれ、大慧禪の影響があることを指摘した。同時に『法燈國師法語』仏全本と『法燈國師法語』今津本の法燈國師法話にも二つの坐禪病について書かれているため、法燈派との関連も推定できるが、「着意の病」と「忘懷の病」を「昏」と「散」と表現しているので、直接の関係があったか否かは疑問の余地が残る。

三、大慧禪、『法燈國師法語』仏全本、『法燈國師法語』今津本では坐禪において公案が用いられるが、「真福寺仮名法語」を生み出したグループでは公案は用いていないことが明白になった。また、初心の人の坐禪を説く『法燈國師坐禪儀』仏全本、『法燈國師法語』金沢文庫本、『法燈國師法語』今津本の「同法語云」にも公案の提示が見られない。法燈派では初心の人には「念起の坐禪」を、初心を終えた人には「公案」の坐禪を推進していたと考えられる。「真福寺仮名法語」ではこの法燈派の初心の人への法話と関連性があることが解った。また、大慧禪、『法燈國師法語』仏全本、『法燈國師法語』今津本では「念じ尋ねる手段」として公案を推進しているが、「真福寺仮名法語」では、「念じ尋ねる場所」として「心の源」を説き、更に、「心の源」を見ること（＝見性）を度々強調している。この「心の源」は大日房能忍の問答集と思われる金沢文庫藏『見性成佛論』の「心性」と同様の考え方であり、両者の共通性を伺い見ることが出来る。

四、「無心無念」について考察したが、法燈派の「無念無心」と「真福寺仮名法語」の「無心無念」の表現が異

なることを指摘した。また、「真福寺仮名法語」、「法燈國師坐禪儀」仏全本、『法燈國師法語』金沢文庫本に「無心」、「無念」の説明があり、その思想的內容から、やはり「真福寺仮名法語」と法燈派との関連性を感じさせる。五、「真福寺仮名法語」には他の仏教者又は宗教者を批判する部分がある。批判対象者は七種類の人々がいる。特に問題となるのは、⑤の「自然外道見」、「平生無事見」と揶揄された人々である。従来の達磨宗を描写したかの内容であるが、祖師の名「大日本国特賜金剛阿闍梨能忍」と書かれた紙幅から五丁置いて、このような批判的なことを書かれることには、大いに疑問を持つところである。果たして達磨宗が⑤のような人々であったのか、再考が必要であると同時に、「真福寺仮名法語」がどこで誰によって成立したかを解明することが、今後の大きな課題となるであろう。

最後に、翻刻が発表されてさほど時間も経ていない上、筆者は原文を実見したわけでもない為、実に荒削りな論文になったことはご容赦いただきたい。諸先生方のご叱責とご示教をお願いする次第である。

（了）

註

- （1）『ブレ・カンファレンス 真福寺大須文庫聖教展観―中世宗教テキストの世界―』（名古屋大学大学院文学研究科、二〇〇八）二三頁
- （2）翻刻は「心閑ナルリヌレバ」とあるが、「心閑ナリヌレバ」の意味であろうから、「心閑ナルリヌレバ」と表記するほうがよいと考える。^{（主）}
- （3）翻刻は「コトハシ」

(4) 老子『道德經』第十八章「絕聖棄智、民利百倍」

(5) 翻刻は「カフリ」

(6) 翻刻は「ヒタルシ」

(7) 「上堂云。靈光獨耀。迴脫根塵。體露真常。不拘文字。心性無染。本自圓成。但離妄緣。即如如佛。」『洪州百丈山大

智禪師語錄』(大正藏六九、六中二)

(8) 作者不明

(9) 「諸修行中禪定為最。若不安禪靜慮。三界流轉觸境茫然。所以道探珠宜靜。浪動水取應難。定水澄清心珠自現。」『勅

修百丈清規』卷第五「坐禪儀勅修百丈清規」卷第五(大正藏四八、一一四三上二三—二五)

(10) 「心の谷」は「心の珠」あるいは「心の玉」の間違いであろう。五九丁左二行目は同じ百丈坐禪義の引用があるが、

「心の玉」とある。

(11) 翻刻は「無程」

(12) 「智覺禪師」は『宗鏡錄』の著者、永明延寿の諡号。

(13) 「第六意識有四類。一明了意識。亦通三境。與五同緣實五塵。初率爾心中是性境。若以後念緣五塵上方便長短等假色。

即有質獨影。亦名似帶質境。二散位獨頭意識。亦通三境。多是獨影。通緣三世有質無質法故。若緣自身現行心心所時。

是帶質境。若緣自身五根。及緣他人心心所。是獨影境。亦名似帶質境。又獨頭意識。初刹那緣五塵。少分緣實色。亦名

性境。三定中意識。亦通三境。通緣三世有質無質法故。是獨影境。又能緣自身現行心心所故。是帶質境。又七地已前有

漏定位。亦能引起五識。緣五塵故。即是性境。四夢中意識。唯是獨影境。第七識唯帶質境。第八識。其心王唯性境。因

緣變故。相應作意等五心所。是似帶質真獨影境。」『宗鏡錄』卷第六八(大正藏四八、七九八中一四—二九)

(14) 石井修道(一九七三)。金沢文庫所藏『坐禪儀』には「坐禪二病一昏病二散病」としてある(『金沢文庫資料全書第一

真福寺新出「仮名法語」に関する試論(古瀬)

卷「禪籍篇」、一五九頁

- (15) 「士大夫學道、不出二種岐路。一曰忘懷、一曰著意。所謂著意者、杜撰長老、喚作管帶是也。忘懷者、杜撰長老、喚作默照是也。管帶默照二種病不除、則不能出生死。」（『大慧普覺禪師法語』、石井修道、一九九三、二九頁）

「昔達磨謂二祖曰、汝但外息諸緣、內心無喘、心如墻壁、可以入道。二祖種種說心說性、引文字作證、並不契達磨意。前所云忘懷著意、正謂此也。若不著意、則諸緣息矣。若不忘懷、則內心定矣。（中略）不是差事。得如此了、忘懷也得、著意也得。（中略）忘懷著意、二俱踳過。不忘懷不著意、是箇甚麼。」（『大慧普覺禪師法語』、石井修道、一九九三、三〇—三二頁）

「苟能於日用應緣留處、不昧最初一念、不忘懷不著意。」（『大慧普覺禪師法語』、石井修道、一九九三、四四頁）

「亦不得忘懷空寂。忘懷空寂、則心困矣。心困、則昏沈矣。轉疎轉遠、則掉拳矣。昏沈掉拳二種病不除、欲息念念馳求心、大似鄭州出曹門。」（『大慧普覺禪師法語』、石井修道、一九九三、五〇頁）

「取之捨之、著意忘懷、」（『大慧普覺禪師法語』、石井修道、一九九四、九六頁）

「著意時忘懷時、掉拳時昏沈時」（『大慧普覺禪師法語』、石井修道、一九九四、九八頁）

「亦莫著意、亦莫忘懷。著意則流蕩、忘懷則昏沈。不著意、不忘懷、善不是善、惡不是惡。」（荒木見悟、一九六九、一一三頁）

「初未嘗知管帶忘懷之事」（荒木見悟、一九六九、九二頁）

「坐時、不得令昏沈、亦不得掉拳。昏沈掉拳、先聖所訶。」（荒木見悟、一九六九、五七頁）

- (16) 石井修道（一九七三）二九三頁

- (17) 『プレ・カンファレンス 真福寺大須文庫聖教展観——中世宗教テクストの世界——』（名古屋大学大学院文学研究科、二

- (18) 早苗憲生（一九八三）
- (19) 荒木見悟（一九六九）一〇六頁
- (20) 石井修道（一九七三）二九二頁
- (21) 『法燈國師坐禪儀』（『大日本佛教全書』第四八卷、財団法人鈴木學術財団、一九七二）二七二頁上
- (22) 『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』二三六頁上
- (23) 早苗憲生（一九八三）一二二頁
- (24) 「智者ハ心性ヲサトルトイウコトマコトナルカナヤ」（『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』一八四頁上四）
「心性ヲハナレ知覺ノホカニアルモノニアラス」（『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』一八四頁上六）
「心性ノサトリモ善惡ニアラス」（『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』一八九頁下五）
- (25) 『ブレ・カンファレンス 真福寺大須文庫聖教展観―中世宗教テクストの世界―』（名古屋大学大学院文学研究科、二〇〇八）、二三頁
- (26) 「懶融有言、恰恰用心時、恰恰無心用。曲談名相勞、直說無煩重。無心恰恰用、常用恰恰無。今說無心處、不與有心殊。」（『大慧普覺禪師法語』、石井修道、一九九四、一一九頁）、『大慧書』にも同様の文章がある。（荒木見悟、一九六九、一二五頁）
- (27) 『由良開山法燈國師法語』（『大日本仏教全書』第四八卷）二七二頁中。『今津法語』には「無心」のみで、「無心無念」、「無念無心」は見あたらない。
- (28) 無住『雑談集』巻八―五「持律・坐禪の事」に「古徳ノ云、「諸経論ノ中ニ、二種ノ清淨有リ。謂ク自性清淨、離垢清淨也。只離垢清淨ヲ得タル人ハ、無心無念ノ坐禪ヲ疑ヒ思エリ。」」（『中世の文学 雑談集』三弥井書店、二〇〇〇年、二六二頁）とある。

真福寺新出「仮名法語」に関する試論（古瀬）

六〇

- (29) 古瀬珠水（二〇〇八）一五八頁
- (30) 古瀬珠水（二〇〇八）一六二頁
- (31) 原田正俊（一九九四—①）「東福寺の成立と「時代の妖怪」——禪宗史論の見直し——」（『日本の仏教』、法蔵館）、同（一九九四—②）「天狗草紙」にみる鎌倉時代後期の仏法」（『仏教学研究』三七—二）、同（一九九〇）「放下僧・暮露にみる中世禪宗と民衆」（『ヒストリア』一二九）
- (32) 原田正俊（一九九〇）三九頁

参考文献

- 『ブレ・カンファレンス 真福寺大須文庫聖教展観——中世宗教テキストの世界——』（名古屋大学大学院文学研究科、二〇〇八）
- 八）
- 『由良開山法燈國師法語』、『法燈國師坐禪儀』（『大日本佛教全書』第四八卷、財団法人鈴木學術財団、一九七二）
- 『禪宗法語（仮題）』（『由良開山法語 法燈圓明國師』（『金沢文庫資料全書第一卷禪籍篇』、神奈川県立金沢文庫編、翻刻、金沢文庫主任学芸員納富常天、高橋秀栄、一九七四）
- 荒木見悟（一九六九）『禪の語録十七 大慧書』、筑摩書房
- 石井修道（一九七三）「大慧宗杲とその弟子たち（五）——著意と忘懷という語をめぐる——」（『印度學佛教學研究』二二—二）
- 石井修道（一九九三）「訳注『大慧普覺禪師法語（続）』（上）」（『駒澤大学禪研究所年報』四）
- 石井修道（一九九四）「訳注『大慧普覺禪師法語（続）』（下）」（『駒澤大学禪研究所年報』五）
- 早苗憲生（一九八三）「資料紹介 今津文庫所蔵『由良開山法燈円明国師法語』（『禪学研究』六二）

原田正俊（一九九〇）「放下僧・暮露にみる中世禪宗と民衆」（『ヒストリア』一二九）

原田正俊（一九九四—①）「東福寺の成立と「時代の妖怪」——禪宗史論の見直し——」（『日本の仏教』、法蔵館）

原田正俊（一九九四—②）「『天狗草紙』にみる鎌倉時代後期の仏法」（『仏教学研究』三七—一）

古瀬珠水（二〇〇八）「『見性成佛論』の基本的性格に関する一考察」（『仙石山論集』四）

補記

筆者は原稿校正の段階で、「無心無念」の表現が、岐阜県関市竜泰寺所蔵『仏家一大事夜話』（石川力山著「中世曹洞宗切紙の分類試論（二）——竜泰寺所蔵『仏家一大事夜話』について——」（駒澤大學佛教學部論集）十四、一九八三。同『禪宗相伝資料 上』、法蔵館、二〇〇一に再録）に度々使われていることを確認した。石川氏は『仏家一大事夜話』が「中世末期頃に集成された切り紙」（『禪宗相伝資料 上』一五二頁）としている。『仏家一大事夜話』が中世曹洞宗の切り紙資料とあれば、「真福寺仮名法語」と曹洞宗の関係を今後考察する必要があるかと考える。

My preliminary conclusion is that the basic doctrines of the *Kana hōgo* are similar to those taught by Dahui and the Hōtō school. There are, however, some differences, such as the absence of *kōan* in the *Kana hōgo*. The reference to Nōnin's name seems to indicate some relation to the Daruma school, but it is still premature to draw definitive conclusions as to its nature as well as to the author (s) of the *Kana hōgo*. For this, we need to further deepen our understanding of the history and philosophy of the Daruma school.

*Postgraduate Student,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*

Summary

Preliminary Study on the *Kana Hōgo* in an Early Zen Text Newly Found at Shinpuku-ji 真福寺

Tamami Furuse

真福寺新出「仮名法語」に関する試論（古瀬）

One of the most amazing aspects of this newly found text is to find the mention of the name of Nōnin 能忍, the founder of the Daruma school 達磨宗. The text consists in an address to Nōnin, publishing Zen texts for propagation, 5 sheets of blank paper, and a catechism written in Chinese characters and katakana, which is called *Kana hōgo*.

In this study, I edit the *Kana hōgo* text into *kanji* and *hiragana* in accordance with modern conventions.

The preliminary findings of my study on the *Kana hōgo* include the following points:

(1) Content-wise, the *Kana hōgo* consists in five parts.

(2) Defects in the practice of seated meditation (*zazen* 坐禪) are expounded in detail. The defects are very similar to the same teachings of Dahui 大慧.

(3) The practice of *kōan* 公案 is not mentioned. *Zazen* without *kōan* 公案 as a practice for beginners might have been used in the Hōtō school 法燈派.

(4) The concept of ‘no mind, no thought’ (*mushin munen* 無心無念) is very similar to ‘no thought, no mind’ (*munen mushin* 無念無心) in the Hōtō school.

(5) The answerer in the *Kana hōgo* criticizes seven kinds of the person (or groups) who expound wrong views on Buddhism. The description of one of them appears to refer to the (or some of the) followers of the Daruma school.