

Sengokuyama Journal  
of Buddhist Studies  
Vol. IX, 2017

仙石山仏教学論集 第9号 (平成29年)

『明心』についての考察

—— 『仏法大明録』との関係および「円爾作」の根拠を探る——

古瀬珠水

# 『明心』についての考察

——『仏法大明録』との関係および「円爾作」の根拠を探る——

古瀬 珠水

はじめに

称名寺には外題に「明心 亮順」と書かれた一巻（六丁）が所蔵されている（以後、称名寺本『明心』）。筆者は昨年九月の日本印度学仏教学会大会で「『法華問答正義抄』にみられる日本の禅宗文献——『見性成仏義』及び『明心抄』について——」の題目で発表した。<sup>①</sup> 筆者の『明心』に関する発表の要点は、日全撰『法華問答正義抄』「禅宗釈」には「明心抄云、〈聖一和尚作〉と書かれ、総じて五カ所からの引用文の記述があることである。そしてそれらが、称名寺本『明心』とほぼ同じ内容であることも分かった。発表では特に『明心抄』が円爾作と明記されていることは極めて重大であると述べた。

『明心』の研究については、早くに納富常天氏がその全文の翻刻と解題を著されている。<sup>②</sup> 氏は見返しには「大明録篇目」とあることから、「南宋・圭堂居士の撰にかかる『仏法大明録』の篇目について簡単に説明を加えたもので、従来まったく未知の資料である。」と述べる。<sup>③</sup> しかし、『明心』の内容及び円爾との関係については触れられていない。その後、椎名宏雄氏が『『仏法大明録』の諸本』の中で「『明心』一篇は『大明録』の項目を解説

するという形式をとりつつ、内容的には学人に対して見性禪の要諦を説きあかすための、きわめてすぐれた法語を形成しているのである。」と述べ、さらに「本番の作者は円爾その人であるか、または円爾と深いかわりを有する東福寺系統の禅匠であるかと思われる。」と結んでいる。また、石井修道氏が松ヶ岡文庫所蔵『新編仏法大明録』八冊の修復が完成したことを機に、「『新編仏法大明録』について」を発表され、円爾と『仏法大明録』の位置づけとして、「筆者は円爾と『大明録』の関係を否定する説を取ることはしない。」と述べておられる。以上の如く、三氏とも『明心』が『仏法大明録』の要約した文書であることを指摘し、椎名氏、石井氏は円爾の可能性を示唆しておられた。

昨年、荒木浩氏が『徒然草への途―中世びとの心とことば―』（勉誠出版、二〇一六年）を出版され、その中で氏が早苗憲生氏から知らされた「高野山金剛三昧院所蔵（高野山大学図書館寄託）『達磨大師安心法門 並明心』東福寺聖一上人御作」（以後、高野山本『明心』）について記されたことは、筆者にとって大慶であった。『法華問答正義抄』に「明心抄云、（聖一和尚作）」と書かれていることに加え、『達磨大師安心法門 並明心』に「東福寺聖一上人御作」と記述されていることは、『明心』が円爾作である可能性が決定的になったと考えてよいであろう。本論では、先の日本印度学仏教学会大会での発表内容を基に、『明心』を円爾作のものとして更に議論を進めていきたい。第一節では、称名寺本『明心』と高野山本『明心』を対照し、両者の内容を確認したい。第二節は、圭堂撰『仏法大明録』（以後、『大明録』）「明心」の項目の内容と『明心』の文言を比較し、『明心』の作者（円爾）が『大明録』をどのように読み、いかに理解したかを探っていく。第三節では、『明心』が円爾作である可能性の根拠となる要素をいくつか取り上げ、それらについて論じていく。（漢字表記に関して、原文については原文の表記をそのまま用いた。但し、異体字などはこの限りでない場合もある。訓読文の表記は通常漢字に改めた。）

(二) 称名寺本『明心』と高野山本『明心』

高野山本『明心』は縦二六センチ、横一八センチの紐綴の冊子本である。状態は良いとは言えず、尾欠、下部一センチほどが破損、一四丁表上部及び一四丁裏下部が欠損している。表紙には「達磨大師安心法門 並明心 東福寺聖一上人御作 平居□□」とある。荒木氏は末尾を「平居師」と読んで<sup>8)</sup>いるが、「平居」の後には二文字確認できる。一丁表から六丁表までが『明心』（表題はなく尾題のみ）、七丁表から九丁裏までが『達磨大師安心法門』、九丁裏に『坐禅儀』の題名が記され、一〇丁表から一二丁裏まで続く。さらに一三丁表から最後一四丁裏までも『坐禅儀』である。最初の『坐禅儀』は長蘆宗蹟編であるが、二つ目の『坐禅儀』は不詳である。四つとも漢字と片仮名交じりの和文法語であり、ほとんどの漢字にルビを付している。今回、筆者は『明心』のみを取り上げ、他の三法語との組み合わせについては今後の研究課題としたい。

以下、称名寺本『明心』の本文と高野山本『明心』を翻刻して記する。(称名寺本『明心』は既に納富氏によって翻刻されているが、改めて筆者も翻刻を試みた)<sup>9)</sup> 上段には称名寺本『明心』、下段には高野山本『明心』の翻刻文を記す。(本文には適宜、句読点・句点を付した。片仮名は通常表記を用いた。『大明録』の項目を示すことには□を付した)

〈称名寺本『明心』〉

学道ノ人ハ先真心妄心ヲ可知一。何妄心ト云。依テ縁一  
 念々ニヲコリテ不レ休モノナリ。是ヲ煩惱トモ云、此ヲ  
 情識トモ云。又客塵トモ名ケ、無明トモ名ク。真心ト云ハ、  
 自無始一以テ来タ寂不動ニシテ明ナルモノナリ。是ヲ佛性  
 トモ云、此ヲ真如トモ云、又ハ般若トモ云、如意寶珠トモ云。  
 是二心、譬ヲ以明サハ、妄心ハ如影一、又如客人一。真  
 心ハ如鏡一。又、如シ家主一。常ノ人此ノ如ナル影一客人ヲ  
 我心ト思ヒ、念々ニ起滅シテ、シハラクモヤム時ナシ。  
 若真心ノ明ナル所ヲエツレハ、縁心ハ自忘レ、真心ハ日ニ  
 ソヘテチカツクナリ。此由ヲキケトモ、大機ニアラサ  
 ル人ハウケカハス。  
 問。凡夫ハ妄心ヲコリテヒマナシ。争テカ此真心ヲ可  
 知一。

〈高野山本『明心』〉

参學道ノ人、先真心妄心ヲ知ヘシ。何ヲカ妄心ト云。縁ニ  
 ヲリテ念々ニ發テ休サル者ナリ。是ヲ煩惱トモ云、此  
 ヲ情識トモ云。又客塵トモ云。無明トモ名ク。真心者  
 無始ヨリ已来、寂然不動ニシテ明ナル者也。是ヲ佛性ト  
 モ云、真如トモ云、又般若トモ云、如意寶珠トモ云。  
 此二ノ心ヲモチ明サハ、妄心ハ影トシ。又客人ノコ  
 トシ。真心ハ鏡ノコトシ。又、家主ノコトシ。常人此  
 カケノ影ノトクナル客人ヲ我心ト思ヘハ、念々起滅シテ、暫モ  
 歇時ナシ。若心ノ明ナル處ヲエツレハ、縁心ハ自  
 忘、真心ハ日ソエテ近ツク也。此由ヲ聞トモ、大機ニ  
 アラサレハウチカハス。  
 問。凡夫ハ妄心ヲ發コシテ隙ナシ。争テカ此真心ヲ知ヘ  
 キ。

答。古人云、水スメハ月ヤトリ、鏡ニ清ケレハ影アラハル。知ヘシ、妄心ノヲコルトキ真心ノアキラカナルコトヲ。

問。真心清カユヘニ縁心ノ影ウカフナラハ、無影ニ真心争カ是ヲ可知哉。

答。真心ハ物ヲモサヘス、物ニモサヘラレス、鏡ノカケヲトメサルカコトシ。而ニハカナキ小児ハ影ヲ見テ鏡ヲシラス。ソノヤウニヲロカナル衆生ハ、明ナル心ノ上ニ浮境界ノ形ヲ愛シテ、明ナル鏡ノ本心ヲハワスレタルコト是ニ似リ。佛法ニ入ニ利鈍ノ二機相分タリ。鈍根ノ人ハクモリナキ心ニ諸ノカケアリト存テ、ハラウテ後ニ是ヲエントスルナリ。利根ノ人ハ本ヨリクモラサレハ、其色ヲ見、其聲ヲ聞ク。是則本来ノ面目、本地ノ風光也。今、始テ一物ヲ一物ヲモソヘス、一物ヲモ不可除一。

コタヘテコシムイハクミツメハクヤトルカニキヨケカケアラハルシル。知ヘシ、妄心發時ハ明ナル事ヲ。

問。真如清カ故ニ縁心ノ影浮。真如争是ヲ知ヘキヤ。

答云、真心ハ物ニモ導ラレス、鏡ノ影ヲ留サルカコトシ。而ニハカナキ小児ハ影ヲ見不知。其様ニヲロカナル衆生ハ、明ナル心ノ上ニ浮境界ノ形ヲ愛シ、明ナル鏡ノ本心ヲハ妄（忘）タル事是ニ似タリ。佛法ニイリ利鈍ニ機相分。鈍根ナル人ハクモリナキ心ニ影アリト存シテ、拂テ後ニ是ヲエムトスル也。利根ノ人ハ本ヨリクモラサレハ、其色ヲ見、其聲ヲ聞。是則本来ノ面目、本地風光也。今、始テ一物ヲモソヘ、又一物ヲモ除ヘカラス。

若、加様ニ得心<sup>ツル</sup>一トキハ、真心妄心ノシナ<sup>ム</sup>シ。只、是迷ノ衆生ヲ教ルシルヘナリ。又、明心<sup>ト</sup>者真心妄心ヲワクルナリ。諸法ノヲコルヲ我心ト思ケルハ妄心ナリ。此ヲ情識ト云。真心ハ明鏡ノ如。是ヲアキラムルヲ明心<sup>ト</sup>ト云。縁ニシタカヒテ白黒ト見、ニクシイトヲシト思ヘトモ、是ヤミヌレハ心ニアタルコトナシ。譬ヘハ明鏡ニヨロツノモノウツレトモ、鏡ノ所ニハ一物モト<sup>ム</sup>マラサルカ如シ。風ヤミヌレハ浪シツマル。スキニシカタ縁ニアヒテ腹立タリ。シカトモ其縁ヤミヌレハ、又、其腹本ノヤウニハタ<sup>ム</sup>ス。諸教ニ三ノ夢ノ譬アリ。万劫ノ夢、百年ノ夢、一夜ノ夢ニテ可得意<sup>一</sup>。夢ノ中ニミユル海山万ツノモノ、マコトニハ其躰ナキカ如シ。火ニヤケ水ニ入<sup>ト</sup>見トモ、夢覺ヌレハウルホヒヤケタル所ナシ。

若、加様<sup>ニ</sup>得心<sup>ツル</sup>一トキハ、真心<sup>ニ</sup>妄心<sup>ノ</sup>シナ<sup>ム</sup>シ。只、是迷ノ衆生<sup>ヲ</sup>教ルシルヘナリ。又、明心<sup>ト</sup>云ハ真心<sup>ニ</sup>妄心<sup>ノ</sup>ヲワクル也。諸法<sup>ノ</sup>發<sup>ヲ</sup>我心<sup>ト</sup>思ケルハ妄心ナリ。是ヲ情識<sup>ト</sup>ト云。真心<sup>ハ</sup>明鏡<sup>ノ</sup>如シ。是ヲアキラムルヲ明心<sup>ト</sup>ト云。縁<sup>ニ</sup>シタカヒテ白黒<sup>ト</sup>見、悪シ吉ト思ヘトモ、此影<sup>ヌレ</sup>ハ心ニアタルコトナシ。譬ヘハ明鏡<sup>ニ</sup>ヨロツノモノウツレトモ、鏡ノ處<sup>ニ</sup>一物モ留<sup>マ</sup>ラサルカコトシ。風ヤミヌレハ波<sup>シツ</sup>マル。スキニシカタ縁<sup>ニ</sup>遇<sup>テ</sup>腹立タリ。シカトモ其縁<sup>ヤミ</sup>ヌレハ、又、其腹<sup>モト</sup>ノ様<sup>ニ</sup>立<sup>ス</sup>。諸教<sup>ニ</sup>三ノ夢<sup>ノ</sup>譬<sup>アリ</sup>。万劫<sup>ノ</sup>夢<sup>、</sup>百年<sup>ノ</sup>夢<sup>、</sup>一夜<sup>ノ</sup>夢<sup>ニ</sup>テ心ウヘシ。夢ノ中<sup>ニ</sup>ミユル海山<sup>万</sup>モノ實<sup>ニ</sup>ハ其躰<sup>ナキ</sup>カコトシ。火<sup>ニ</sup>ヤケ水<sup>ニ</sup>入<sup>ト</sup>見トモ、夢覺<sup>ヌレ</sup>ハウルヲヒ焼<sup>タル</sup>所ナシ。

而レハ百年ノネフリノ内ニ見事モ此ニテ可意得一。此ノ心口  
 本ヨリモノニケカレス、山ニモ河ニモナラス。不反ナル  
 カ故ニ万ノモノヲテラス巧能有也。是ヲ明心ト云。妄心  
 ヲ我心トヲモヘルホトハ、縁ニアヒテヲコル心ニシタカ  
 ヒテ、地獄ニモヲチ、畜生ニモナリツルヲ、本ヨリ此縁ニ  
 随フ心ハ客人ニテ有ケレハ、此心来ト云ヘトモツイニト、  
 マルト云コトナシ。真心ハアルシナレハ、ハタラクコ  
 トナクシテ、ヨクアヒシラヒテイタレハ、来ヲモ不  
 厭一、去ヲモトメサルナリ。サラトウカフ心ヲ不シテ  
 用一真心ヲモテ見聞ナラハ、一切ノ善心ノ事ハ皆淨行也。  
 此ノ真心ヲ不知シテ、縁ニ随フ心ヲ我心ト思ツルハ、因果ノ道  
 理ニテツクル罪ニシタカヒテ生ヲ受ケツルヲ

而レハ百年ノ夢ノ中ニ見事モコレニテ心ウヘシ。此  
 心本ヨリ物ニ穢サレス、山河ニモナラス。不反ナル  
 カ故ニ万物ヲ照ス功能アルナリ。是ヲ明心ト云。妄心  
 ヲ我心ト思ヘル程ハ、縁ニ逢テ發心ニ随テ、地獄ニモ  
 オチ、畜生ニモナリツルヲ、本ヨリ此縁ニ随フ心ハ  
 客人ニテアリケレハ、此心来トイヘトモ遂留ト云コ  
 トハリナシ。真心ハアルシナレハ、ハタラクコトナク  
 シテ能アイシライテイタレハ、来ヲモ厭ハス、去ヲモ  
 留サルナリ。サラト浮フ心ヲ用イスチ真心ヲモ  
 テ見聞ナラハ、一切ノ善悪ノ事皆淨行ナリ。此ノ真  
 心ヲ知ラスシテ、縁ニ随フ心ヲ我心ト思ツレハ、因果  
 ノ道理ニテ造罪ニ随テ生ヲエケル



迷ト名ク、真心ヲモチイル時、迷コトナカリケリト得意一處ヲ破迷ト名ク。此理ハリヲエツレハ、万ツウチステ、只一法ニナリカヘルナリ。夢ノ中ニミヘツル山河大地シナクナレトモ、心ノ外ニ別物ナシ。夢覺テ後スツルトコロモナク、サルトコロモナシ。又、風ハイツクヨリ来ト云事ヲモ不知一。シツマリヌレハ、又、フクトコロモナキカ如シ。皆、一法ナルコトハカリ也。如是一得意一入理ト云。此マテハ諸教ニ云處ナリ。心源ヲコ、ロエツレハ、別ニ其躰有ニハアラス。諸教ニハ塵ヲハラヒテ鏡ヲ得、宗門ニハ本ヨリ塵ナシト云。諸教ニハ工夫ヲシテ玉ヲ得、宗門ニハ先ツ玉ヲ得、ウシナハシトテ工夫ヲ用也。大根ノ者ハ工夫ヲセサレトモ、自然ニスムム也。此ヲ不求一不尋一工夫ト云。

迷ト名ケツルヲ、真心ヲ用トキ迷事ナカリケリト、心ウル處ヲ破迷ト名ク。此理ヲエツレハ、万ツウチステ、只一法ニナリカヘル也。夢中ニ見ツル山河大地シナクナレトモ、心ノ外ニ別ノ物ナシ。夢覺テ後ユツル所モナク、去所モナシ。又、風ハイツクヨリ来ルト云事モシラス。シツマリヌレハ、又吹所モナキカコトシ。皆一法ナル理ナリ。カクノ如心ウルヲ、入理ト云。是マテハ諸教ニ云トコロ也。心源ヲ心エツレハ、後ニ別ニ其躰有ニハアラス。諸教ニハ塵ヲ拂テ鏡ヲエ、宗門ニハ本ヨリ塵無ト云。諸教ニハ工夫ヲシテ玉ヲエ、宗門ニハ先ヨリ玉ヲエテ、ウシナワシト工夫ヲ用イルナリ。大根ノモノハ工夫ヲセサレトモ、自然ニスムムナリ。求ス尋サルヲ工夫ト云。

此ヲ求ヲハ教機ト云。此心源ヲ不知一故也。本ヨリ此心、物ニケカサレス、諸法モ物ヲケカサレハ、ヲソルムトコロナシ。淨土トテ外ヲ不可求一。而ヲ諸教ニハ心モノニケカサレ、諸法モ物ヲケカス故ニ、エ土トイハレケルナリ。カク得テ意一不ヲ尋ネ求一メ「大機」トハ云ナリ。機絶シテ禪師ニユルサルムヲ「大悟」トハ云ナリ。此ノ道理ヲ得ツレハ、何事モ云事タカハス。ヒカ事ナキヲ「的意」ト云。大悟トハ、此心、物ニモケカサレス、色ニモウツラヌナリ。大用トハ、此心、一切ノモノヲテラシテアハレミヲナスヲ云也。先世ノ果報ニテ此身ノアルヘキ程ハ、火ニモヤケ、水ニモヌレトモ、實ニ火ニモ水ニモナラヌ處ヲエツレハ、アツケレハアフキラツカヒ、寒レハ物ヲキルハ、幻化ノ空身ノカタヲアハレム化他門也。

此ヲ求ヲハ教機ト云。此心源ヲ不知故ナリ。本ヨリ此心、物ニ穢サレス、又諸法モ物ヲケカサレハ、恐トコロナシ。淨土トテ外ニ求ムヘカラス。而ニ諸教ニハ心物ニケカサレ、諸法モ物ヲケカス。故ニ穢土トイハレケリ。カク心エテ求メ尋サルヲ「大機」トハ云ナリ。此道機ニ訛シテ禪師ニユルサルムヲ「大悟」トハ云ナリ。此道理ヲエツレハ、何事モイフコトタカハス。僻事ナキヲ「的意」ト云。大悟トハ、此心、物ニモ穢サレス、色ニモウツラヌ也。大用トハ、此心、一切ノ物ヲ照テ照テ悟ヲナスヲ云ナリ。先世ノ果報ニテ此身ノアルヘキ程ハ、火ニモ燒ケ、水ニモヌレトモ、實ニ火ニモ水ニモナラヌ所ヲエツレハ、アツケレハ扇ヲツカウ。寒ケレハ物ヲキルハ、幻化ノ空身ノ形ヲ衰化他門ナリ。

人ヲニクミ罵打<sup>ノリヲチ</sup>ナムトスルモ、降伏門ノ方マテ大悲普門ノ身也ト心ウヘキ也。クネナクアリノマヽ二見所<sup>ミルトコロ</sup>ヲハ天<sup>ト</sup>名。此上ニ智恵ヲヲコシテ、物ヲハカラヒワキマフル方ヲ天<sup>ト</sup>下云也。是ヲ同躰ノ大悲ト云。譬ヘハ日輪ノ物ヲ照カ如ク、家ノ上ニ限ル様ニミユレトモ、山ヲテラス光、河ヲ照光不別一。同光ノ万ノ物ヲ照様ニ、機ニ向時一人アハレムニニタレトモ、是ハ大日ノ天<sup>ト</sup>也。尺迦ノ化道モ此イハレナリ。幻化ノ空身ノアラム程ハサキノタウリアレハ、我身ニタカフ所ヲニクミモスルハミナ天<sup>ト</sup>也。此ノ事ヲアハレムカタハ化他門也。道理モナク人ヲニクミワルシト思フヲオサエテ化他門ト云ニハアラス。是幻化ノ空身ノ方ニテアレハ、カク自在ナラヌ所ヲ天<sup>ト</sup>ニテ化他スル也。

ヒトノ身<sup>ミナ</sup>ヲ惡<sup>ミ</sup>ミ、ノリ打<sup>ウチ</sup>ナムトスルモ、降伏門ノ方マテ大悲門ノ身ナリト心ウヘキナリ。タヽクネナクアリノマヽ二見所<sup>ミルトコロ</sup>ヲハ天<sup>ト</sup>名ツク。此上ニ智恵ヲ發<sup>ハツ</sup>テ、物ヲハカラヒワキマウル方天<sup>ト</sup>下云ナリ。是ヲ同躰ノ大悲ト云。譬ヘハ、日輪ノ物ヲ照スカコトシ。我上ニ限ルニミユレトモ、山ヲ照スヒカリ、河ヲ照ス光ワカタス。同ヒカリノ万物ヲ照ス様ニ、機ニ向時一人ヲ哀ムニ似タレトモ、此ハ大日ノ天<sup>ト</sup>也。釋迦化道モ此イハレナリ。幻化ノ空身ノアラム程ハ、タカウ所ヲニクミモスルハ、皆天<sup>ト</sup>ナリ。此事ヲ哀方ハ化他門ナリ。道理モナク人ヲ惡<sup>ミ</sup>ミワルシト思フヲオサエテ化他門ト云ニハアラス。是ハ幻化ノ空身ノ方ニテカク自在ナラヌ所ヲ天<sup>ト</sup>ニテ化他スル也。

衆生ノ方モ智恵門ヲヲコス。普門身ノ方モ同天用ニテアリ  
 ナカラ、出化ノ空身ノ方ヲ化スルナリ。同躰ニテアレト  
 モ、頭ハ上ニ有、足ハ下ニ有カカ如シ。同躰ナカラ佛ヲウヤ  
 マウハ、此ノイハレナリ。夫、以念ニ為念ニ、以生ニ為  
 生ニ者、常見ノ之所執也。以無念ニ為念ニ、以無生ニ為  
 生ニ者、邪見之所惑也。念与無念ニ生与無生ニ者、第  
 一義諦也。是以實際ノ理地ニハ一塵ヲモ不受ニ。而上諸  
 佛トシテ可念ニタク、淨土トシテ可生ニナシ。佛事門ノ中ニ  
 ハ、不捨一法ニ、惣テ持諸根ヲ。蓋シ有念佛三昧ニ、還  
 源ノ要術也。往生ノ一門ヲ示開スルナリ。所以ニ終日念  
 佛、而不乖於無生ニ。

衆生ノ方モ智恵門ヲ發ス。普門身ノ方ニモ同シク天用  
 ニテアリナカラ、幻化ノ空身ヲ化エルナリ。同躰  
 ニテアレトモ、頭ハ上ニアリ、足ハ下ニアルカコト  
 シ。同躰ナカラ佛ヲウヤマウハ、此ノ謂レナリ。夫、  
 念ヲモチ念トシテ、生ヲモチ生トスル者常見所執ナ  
 リ。無念ヲモチ念トシテ、無生ヲモチ生トスルハ邪見  
 ノ所執ナリ。念ニシテ無念、生ニシテ無生ナルハ第一  
 義躰ナリ。是ヲモチ實際ノ理地ニハ一塵ヲモウケス。  
 而レハ上諸佛トシテ念スヘキモノナシ。淨土トシテ生ス  
 ヘキモノナシ。佛事門ノ中ニハ、一法ヲモステス、惣テ諸  
 根持。蓋念佛三昧還源ノ要術アリ。往生ノ一門ヲ  
 開示スルナリ。所以ニ終日念佛而無生ニソムカス。

故ニ能凡聖各ノ住シテ因位ニ而感應道交シ、東西ニ不シテ  
 相ト往來ニ而神シイ還サン淨刹ニ。此ハ不可得ニシテ而致詰  
 スル也。

雪竇云 見聞覺知非一々 山河不在鏡中觀 蒼天月

落夜將半 誰共澄潭照影寒

カルカユ  
 故ヘニ能凡聖各自位ニ住シテ感應道交、東西相  
 往來セスシテ神淨刹ニウツル。此不可得ニ与致詰  
 スルコト也。同答義也。

明心

称名寺本『明心』と高野山本『明心』を比較したが、称名寺本『明心』は片仮名表記がより多く、「一（二）点」を含む漢文形式を残している。一方、高野山本『明心』は漢字表記が多く、漢字のほとんどにルビが付されている。また、内容は概ね同じである。細かな異同の主なものとは以下の如くである。

称名寺本『明心』

- ・「若真心ノ明ナル所ヲエツレハ」
- ・「真心清カユヘニ」
- ・「真心ハ物ヲモサヘス」
- ・「ト、マルト云コトナシ」
- ・「夢覺テ後スツルトコロモナク」
- ・「機絶シテ禪師ニユルサル」
- ・「サキノタウリアレハ、我身ニタカフ所ヲ」
- ・「出化ノ空身ノ方ヲ化スルナリ」

高野山本『明心』

- ・「若心ノ明ナル處ヲエツレハ」
- ・「真如清カ故ニ」
- ・（なし）
- ・「留ルト云コトハリナシ」
- ・「夢覺テ後ユツル所モナク」
- ・「機ニ託シテ禪師ニユルサル」
- ・「アム程ハタカウ所ヲ」
- ・「幻化ノ空身方ヲ化スルナリ」

・「第一義諦也」

・「第一義牀ナリ」

・「凡聖各ノ住シテ因位ニ」

・「凡聖各自位ニ住シテ」

更に、称名寺本には最後に雪竇の「偈」が付されているが、高野山本には無い。おしなべて、称名寺本の方が正確であり（但し、「出化ノ空身」ヲ「化スルナリ」は高野山本が正しい）高野山本は誤写と思われる箇所がいくつか見られる。また、高野山本のルビの表記は「明心」を「メイシム」及び「ミヤウシム」と付す場合、また「真心」を「シンシン」及び「シムシム」と付す場合などがあり、統一されていない。『法華問答正義抄』には『明心』から五箇所の引用文を掲載しているが、こちらも内容は概ね称名寺本、高野山本と同じである。しかし、細かな表現ではどちらとも異なる箇所が多々ある。従って、『明心』にはいくつかの写本が存在していたと考えられ、円爾作の法語として中世から近世に読まれていた可能性が伺える。

## （二）『大明録』『明心』の項目と『明心』について

『明心』が『大明録』を要約したものであることは、先述したように先学により明らかにされている。『大明録』の引用文献については、椎名氏が『大明録』の目次に示された「祖語」、「仏経」、「道経」、「諸集」、「数家」の分類に対し、相当する巻数、丁数、表裏を全て呈示し、圭堂が依拠する文献の全体像を明らかにした。また、石井氏は『大明録』冒頭の空隠道人の「序」、圭堂による「序」及び「仏法大明綱目」の総論部分を全て訓読文に表し、初めて『大明録』の要約部分を明らかにした。市川浩史氏は虎関師鍊撰『元亨釈書』「慧日山円爾」の条に記された師鍊による『大明録』の解釈を通じ、『大明録』の内容を論じている<sup>10</sup>。

以上、先行研究では、『大明録』の引用文献、「序」の部分、または師鍊からみた『大明録』の内容の一部分などは明らかにされているが、実際、『大明録』には具体的にどの資料のどの部分を圭堂が引用し、さらに、圭堂

自身がどのように解釈をしているのかが明らかにされていない。今回筆者は『大明録』『明心』の項目に限定し、詳しく内容を読み取り、『明心』の「明心」（以後、『明心』における「明心」の項目を意味するときは明心と記す。また他の項目を示す場合も□を付した）の記述との関係を考察してみたい。

始めに、『禅学典籍叢刊』第二卷（臨川書店、一九九九年）に収められている東福寺塔頭靈雲院所蔵の『仏法大明録』二〇卷四冊の影印版（以後、東福寺本『大明録』）には乱丁があることを書かなければならない。筆者は当所上記の東福寺本『大明録』に依っていた。同時に虎関師鍊撰『濟北集』及び『元亨釈書』などを脇に置いて、本文を読み進めていた。すると、師鍊が「浄行（上）」に当たる部分を述べているはずなのに、東福寺本『大明録』では、その内容が「明心」の項目部分に含まれていることに気づいた。急遽、駒澤大学所蔵の「古活字版」『大明録』（以後、駒大本『大明録』）のコピーを入手し、比較検討した結果、東福寺本『大明録』の「明心」と「浄行（上）」の間には、いくつかの乱丁が存在することが明らかになった。以下、それを整理して示す。

東福寺本 一〇九頁↓一一〇頁↓一一一頁↓一一二頁↓一一三頁↓一一四頁↓一一五頁↓一一六頁↓一一七頁↓一一八頁↓一一九頁↓一二〇頁↓一二二頁  
正しい丁順 一〇九頁↓一一〇頁↓一一一頁↓一一二頁↓一一三頁↓一一四頁↓一一五頁↓一一六頁↓一一七頁↓一一八頁↓一一九頁↓一二〇頁↓一二二頁

上記東福寺本『大明録』に関しては椎名氏が解題を著しているが、乱丁についての指摘は見られない。筆者は今回乱丁に関して「明心」と「浄行（上）」の部分のみ言及したが、その他の部分および駒大本以外の写本の乱丁については未確認であるため、今後確認してゆきたいと考えている。ともあれ、師鍊が見ていた東福寺本『大明録』は正しい丁順のものであったので、乱丁が生じたのは師鍊（二七八―三四六）が読み終えた後と考えられよう。東福寺本『大明録』は、「普門院経論章疏語録儒書等目錄」に「大明録三冊」<sup>12</sup>と書かれているので、一

四世紀の時点では三冊だったものが、現在の四冊に編集された時点で乱丁が生じた可能性があると考えられる。次に『大明録』『明心』の構成を見てみよう。<sup>13)</sup> 基本的な形式は経論などの引用文を掲載した後、作者の圭堂がその引用部分を要約するか、圭堂自身の考えを表す(「圭堂曰」)。順を追ってその構成を下記に記す。

「圭堂曰」↓『楞嚴経』↓「圭堂曰」↓「経(『楞嚴経』)又曰」↓「圭堂曰」↓「経(『楞嚴経』)又曰」↓「圭堂曰」↓『円覚経』↓「圭堂曰」↓『楞伽経』↓『永嘉証道集』↓『楞嚴経』↓『寿禅師万喜同帰集』↓「圭堂曰」↓『景德伝灯録』↓『龍濟紹修禅師』↓「圭堂曰」↓『伝灯録』↓『唐相国杜鴻漸』↓『莊椿論』↓『圭峰密禅師円覚疏序』↓「圭堂曰」↓『天聖広灯録』↓『黄檗心要』↓「圭堂曰」↓『伝灯録』↓「圭堂曰」↓『宗門統要』↓「圭堂曰」↓『二祖可大師』↓『四祖信大師』↓『伝灯録』↓「圭堂曰」↓『龍潭崇信禅師』↓「圭堂曰」↓『馬祖道一大師』↓「圭堂曰」↓『大梅法常禅師』↓「圭堂曰」↓『南泉普願禅師』↓「圭堂曰」↓『湖南如会禅師』↓「圭堂曰」↓『大瀉祐禅師』↓「圭堂曰」↓『盤山宝積禅師』↓『続灯録』↓『広灯録』↓「圭堂曰」↓『弥勒偈』↓「圭堂曰」↓『南安嚴志』↓『寒山子集』↓『華嚴経』↓『金剛藏菩薩』↓『伝灯録』↓「圭堂曰」↓『楞嚴経』↓「圭堂曰」

以上纏めるならば、引用は三七箇所から、また「圭堂曰」の箇所は二二回にのぼる。筆者の理解に依れば、最初の「圭堂曰」↓(A)『楞嚴経』↓(ア)「圭堂曰」↓(B)「経(『楞嚴経』)又曰」↓(イ)「圭堂曰」↓(C)「経(『楞嚴経』)又曰」↓(ウ)「圭堂曰」↓『円覚経』↓(エ)「圭堂曰」までが「真心と妄心の違い」を説く。次の『楞伽経』↓『永嘉証道集』↓『楞嚴経』↓『寿禅師万喜同帰集』↓(オ)「圭堂曰」↓『景德伝灯録』↓『龍濟紹修禅師』↓「圭堂曰」までが「真心の体」について説く。三番目の『伝灯録』↓『唐相国杜鴻漸』↓



『莊椿論』→『圭峰密禪師円覚疏序』→「圭堂曰」は「真心の性」について説き、四番目の『天聖広灯録』→『黄檗心要』→「圭堂曰」→『伝灯録』→「圭堂曰」→『宗門統要』→「圭堂曰」→『二祖可大師』→『四祖信大師』→『伝灯録』→「圭堂曰」→『龍潭崇信禪師』→「圭堂曰」までが「真心の存在」を説く。五番目の『馬祖道一大師』→「圭堂曰」→『大梅法常禪師』→「圭堂曰」→『南泉普願禪師』→「圭堂曰」→『盤山宝積禪師』→「圭堂曰」までが「真心に対する理解」、六番目の『大滙祐禪師』→「圭堂曰」→『盤山宝積禪師』→『続灯録』→『広灯録』→「圭堂曰」→『弥勒偈』→「圭堂曰」→『南安嚴志』→『寒山子集』では「真心は自然」であることを説く。最後、『華嚴經』→『金剛藏菩薩』→『伝灯録』→「圭堂曰」→『楞嚴經』→「圭堂曰」までが「真心が絶対の常住不滅」であることを述べる。但し、ここで言う「真心」の表現の一部は「明心」と置き換えることも可能である。

最初の「真心と妄心の違い」を説く部分では、先ず『楞嚴經』卷一の仏が阿難に心の所在を問いかける所謂「七処徴心」<sup>(4)</sup>の七問七答の一部を引用する。圭堂は「一問」、「二問」と明記し、それぞれの要点となることばを以下のように記述している。(→(A)『楞嚴經』)

佛告阿難。吾今問汝。唯汝之心。今何所在。阿難白言。我與衆生。同將識心居在身内。佛言。若在身内。縱不能見心肝脾胃。而爪生髮長筋轉脈搖。何不明了。汝言在内。無有是處。(一問)阿難言。我今悟心。如燈遠照。實居身外。佛言。心在身外。身則無覺。覺在身際。心何在。外。(二問)阿難言。我今思忖。心伏根裏。心隨根覺。佛言。心隨根覺。應能見根。心不見根。云何伏内。(三問)阿難言。閉眼見暗。名見心否。佛言。見暗名心。則暗室中。皆汝焦腑。(四問)阿難又言。我今思惟。心生法生。心隨處有。佛言。心隨處有。則汝覺心。爲有一體。爲復多體。(五問)阿難言。我復思惟。不在内外。心在中間。佛言。在身爲邊。在中同

内。中爲何所。(六問)阿難又言。然則俱無所在。一切無着。名爲心不。佛言。無相則無。非無即相。相有則在。云何無着(七問)<sup>15</sup>

「七処徴心」について圭堂は、「一問」は「在内」、「二問」は「在外」、「三問」は「根裏」、「四問」は「暗室中」、「五問」は「隨処」、「六問」は「中間」、「七問」は「無着」と著している。この『楞嚴經』の引用文の要約に対し、圭堂は以下のようにまとめる。(↓(ア)「圭堂曰」)

圭堂曰。阿難首言心在身内。不爲過矣。未分真妄之別。則思慮浮游。起滅無定者。亦豈真常不動之本然心耶。真妄相去。何啻萬里隔。世尊連發其痼疾而併箴之。七次徴心。阿難皆不知真定元心之妙。而一以胸臆之粗能想慮者而爲心。猶之指鑽爲金。謂之非金固不可。而遽謂之金奚可哉。必也汰妄而飭真。則元心見矣。<sup>16</sup>(圭堂曰く、阿難首に言わく、心は身内に在りて過ちと爲さず、と。未だ真妄の別を分かつ。則ち思慮浮游し、起滅定むること無き者、亦た豈に真常不動の本然心ならんや。真妄の相去り、何ぞ啻万里を隔つるのみならん。世尊連ねて其の痼疾を發き、併せて之の七次の徴心を箴む。阿難皆な真定元心の妙を知らず。而て一に胸臆の粗く、能く想慮する者を以て心と爲す。猶お之の鑽を指して金と爲すがごとし。之の金に非ずと謂うも、固より可ならず。而も遽に之を金と謂う。奚ぞ可ならんや。必ず也妄を汰きて、真を飭れば、則ち元心見る。)

圭堂は『楞嚴經』の引用部分をまとめ、阿難が真妄の分別をしない為に過ちを犯していると云い、經典の原文には未だ登場しない根源的な心、つまり「真定の心」を知る必要があると述べる。

次の(B)「經(『楞嚴經』)又曰」からの引用文は、仏が阿難に清淨妙淨明心を以て見ることを説く箇所である。

但し、前述のように圭堂は經典から全てのことを記述するのではなく、自身で要点となる部分を抜粋して、また時には割註（一）にて自身の釈文を加えて掲載している。<sup>18</sup> それに対し、圭堂は以下のようにまとめる。（↓（イ）「圭堂曰」）

圭堂曰。阿難以能推窮尋遂者謂之心。是又粗妄之心矣。豈真精本元之心哉。世尊曰。草葉纏結。尚有根元。何況妙心而自無體。此可以廻觀真精本元之實際矣。彼之浮游妄心。謂之輪廻種子。此之真精元心。謂之金剛不壞。學佛發端。首當明此。<sup>19</sup>（圭堂曰く、阿難は能く推窮し尋遂する者を以て、之心なりと謂う。是れ又た粗妄の心なり。豈に真精本元の心ならんや。世尊曰く、草葉は纏結するに、尚お根元有り。何に況や妙心をや。而も自ら体無し。此れに以て廻らして真精本元の實際を觀すべし。彼の浮游せる妄心は、之輪廻の種子と謂う。此れ真精元心、之金剛不壞と謂う。学仏の発端、首に当に此を明むべし。）

『楞嚴經』には「清淨明淨明心」とあるが、圭堂は「妙心」、「真精元心」などと言い換えている。

続く（C）「經（『楞嚴經』）又曰」の引用部分は、仏が阿難に「客塵煩惱」の誤りを指摘する部分である。<sup>20</sup> 圭堂はこの部分の心の動・不動の部分を割註で更に妄心と真心を対比して述べる。つまり「以客喻妄心。主人喻真心。塵喻妄心。虚空喻真心。」（客の喻えを以て妄心とし、主人の喻えを以て真心とし、塵の喻えは妄心と、虚空の喻えは真心とす）と。上記の引用文に対し、（ウ）「圭堂曰」では妄心・真心に当たる多くのことを列挙している。『大明録』「明心」の項目の中でも主要な部分と考えられ、二二回の「圭堂曰」の中で最も多くの紙幅を費やしている。そして、『明心』でもこの部分が最も重要な箇所となる。以下、書き出してみる。

圭堂曰。到此阿難始大開悟。於動中而見不動之跡。此之謂真精本元之心矣。是故學者。若不首明真心妄心之辨無緣知學佛入處明此二途。如天地懸隔。真乘妙道。便從此入。且何以謂之妄心。念念起滅陸続而不息者是也。因馬念車。因車念蓋。隨境陵奪。攀緣不已。亦曰幻心。曰緣心。曰愚慮。曰業習。曰識神。曰客塵。曰無明。曰煩惱。曰有漏。曰火宅。曰幻華。曰惡毒。曰魔障。曰五蘊。曰六賊。曰六欲。曰輪廻性。曰生死本。以至曰幟脂帽子。曰鵲臭布衫。曰懷中垢衣。曰室裏睡蛇。爲三業。爲十惡。爲四生。爲六道。皆此也。又何以謂之真心。本來面目。寂然而不動者是也。從無始來。湛妙圓常堅固不壞。了了常知。靈靈真覺。亦曰佛性。曰真如。曰實相。曰本際。曰般若。曰定慧。曰摩尼珠。曰大圓鏡。曰水中月。曰懷中寶。曰金剛正體。曰本地風光。曰一句當陽。曰寸絲不掛。諸佛祖師即證此心之全體。而別脫玲瓏轉入。夫無盡者也。學者妙證此心。轉入無盡。便可以勘佛勘祖。二事双證。到此乃脫生死。得大受用。出乎天地造化之表。而入乎無極太極之上矣。向生死千覓不得處化現自在。天人仰望不及處。出沒自由。其道超然。名之曰祖。此學佛之大義也。<sup>22</sup>（圭堂曰く、此に到りて、阿難始めて大開悟し、動中に於いて不動の体を見る。此れを之れ真精本元の心と謂う。是の故に學者、若し首に真心妄心の弁を明かさずんば、学仏の入處を知るに縁無し。明らけし、此の二途は天地の懸隔せるが如し。真乘の妙道は便ち此れ従り入る。且つ何を以て之妄心と謂う。念念起滅し陸続として、而も息ざる者、是れなり。馬に因りて車を念じ、車に因りて蓋を念ず。境に隨ひ陵奪して攀緣して已まず。亦た幻心と曰い、緣心と曰い、愚慮と曰い、業習と曰い、識神と曰い、客塵と曰い、無明と曰い、煩惱と曰い、有漏と曰い、火宅と曰い、幻華と曰い、惡毒と曰い、魔障と曰い、五蘊と曰い、六賊と曰い、六欲と曰い、輪廻性と曰い、生死の本より以て至ると曰い、幟脂の帽子と曰い、鵲臭の布衫と曰い、懷中の垢衣と曰い、室裏の睡蛇と曰う。三業を爲し、十惡を爲し、四生を爲し、六道を爲す、皆な此れなり。又、何を以て之真心と謂う。本来の面目、寂然として而も不動なる者、是れなり。無始従り來た、湛妙にして円常、堅固にして不壞、了了として常知す、靈靈の真覺なり。亦た仏性と曰い、真如と曰い、実相と曰い、本際と曰い、般若と

曰い、定慧と曰い、摩尼珠と曰い、大円鏡と曰い、水中の月と曰い、懐中の宝と曰い、金剛の正体と曰い、本地の風光と曰い、一句当陽と曰い、寸絲不掛と曰う。諸仏祖師は即ち此の心の全体を証し、剔脱し玲瓏転入す。夫れ無尽なる者なり。学者、此の心を妙証せば、無尽に転入し、便ち以て勤仏勤祖して二事を双証すべし。此に到りて乃ち生死を脱して、大受用を得。天地の造化の表より出でて、無極の太極の上に入る。生死の千竟不得の処に、化現自在天人の仰望の不及の処に向かつて出没すること自由。其の道、超然たり。之を名づけて祖と曰う。此れ学仏の大義なり。）

今、『明心』の文章を上記の『大明録』（ウ）「圭堂曰」の記述と比較してみよう。（『明心』は称名寺本『明心』に依った。但し、読みやすいように筆者が適宜片仮名を漢字に変換し、平仮名交じりの訓読文に改めた。また、『大明録』も訓読文を記す。）先ず、『明心』の冒頭部分を五つに区切って記載する。

（1）学道の人は、先ず真心妄心を知るべし。（2）何をか妄心と云う。縁に依つて念念におこりて休まざるのなり。（3）是を煩惱とも云い、此を情識とも云う。又、客塵とも名づけ、無明とも名づく。（4）真心と云うは、無始より以来た寂不動にして明なるものなり。是を仏性とも云い、此を真如とも云う。又は、般若とも云い、如意宝珠とも云う。（5）是の二心、譬を以て明さば、妄心は影の如く、又、客人の如し。真心は鏡の如く、又、家主の如し。常の人此の影の如くなる客人を我心と思ひ、念々に起滅して、しばらくもやむ時なし。若し真心の明なる所を得つれば、縁心は自ら忘れ、真心は日にそへて近づくなり。此の由を聞けども、大機にあらざる人は受け躲す。<sup>23</sup>（傍線筆者）

上記、傍線を引いた部分を（ウ）「圭堂曰」あるいは經典部分と比較する。

(1)

『明心』 学道の人は、先ず真心妄心を知るべし。

「圭堂曰」 若し首に真心妄心の弁を明かさずんば、学仏の入処を知るに縁無し。明らけし、此の二途は天地の懸隔せるが如し。<sup>24</sup>

(2)

『明心』 何をか妄心と云う。縁に依つて念々におこりて休まずものなり。

「圭堂曰」 何を以て之妄と謂う。念念起滅し陸続として、而も息ざる者、是れなり。<sup>25</sup>

(3)

『明心』 是を煩惱とも云い、此を情識とも云う。又、客塵とも名づけ、無明とも名づく。

「圭堂曰」 亦た幻心と曰い、縁心と曰い、愚慮と曰い、業習と曰い、識神と曰い、客塵と曰い、無明と曰い、煩惱と曰い、有漏と曰い、火宅と曰い、幻華と曰い、悪毒と曰い、魔障と曰い、五蘊と曰い、六賊と曰い、六欲と曰い、輪廻性と曰い、生死の本より以て至ると曰い、幟脂の帽子と曰い、鶻臭の布衫と曰い、懐中の垢衣と曰い、室裏の睡蛇と曰う。<sup>26</sup>

(4)

『明心』 真心と云うは、無始より以来た寂不動にして明なるものなり。是を仏性とも云い、此を真如とも

云う。又は、般若とも云い、如意宝珠とも云う。

「圭堂曰」 何を以て之真心と謂う。本来の面目、寂然として而も不動なる者、是れなり。無始従り来た、湛妙にして円常、堅固にして不壊、了了として常知す、霊靈の真覚なり。亦た仏性と曰い、真如と曰い、実相と曰い、本際と曰い、般若と曰い、定慧と曰い、摩尼珠と曰い、大円鏡と曰い、水中

の月と曰い、懐中の宝と曰い、金剛の正体と曰い、本地の風光と曰い、一句当陽と曰い、寸絲不掛と曰う。<sup>27</sup>

(5)

『明心』 是の二心、譬を以て明さば、妄心は影の如く、又、客人の如し。真心は鏡の如く、又、家主の如し。客の喩えを以て妄心とし、主人の喩えを以て真心とし、塵の喩えは妄心と、虚空の喩えは真心とす若し真心の明なる所を得つれば、縁心は自ら忘れ、真心は日にそへて近づくなり。

『圭堂割註』【此の一仮に又、喩えを以て妄心とし、主人の喩えを以て真心とし、塵の喩えは妄心と、虚空の喩えは真心とす。<sup>28</sup>】

以上の如く『明心』の冒頭部分は、(ウ)「圭堂曰」の叙述に即して抜粋し要約したものと判断できる。特に妄心・真心の別名に關しては、圭堂が挙げたうちのいくつかを掲載している。<sup>29</sup>但し、妄心の別名の「情識」は、「圭堂曰」には確認できず、『明心』の作者の意図が含まれていると考えられよう。更に、『明心』における「二心」の記述は、「客人」と「家主」を妄心と真心に喩えている。これは、前述したように『楞嚴經』卷一の「客塵煩惱」の部分で圭堂が割註を入れている部分を要約していると考えられる。

次に続く『明心』の問答形式の部分を以下に記す。

問う。凡夫は妄心おこりて暇なし。争でか此の真心を知るべし。

答う。古人云く、水澄めば月宿り、鏡清ければ影あらはる。(6)知るべし、妄心のおこるとき真心の明らかなることを。

問う。真心清からゆへに縁心の影浮かぶならば、影無き真心争か是を知るべきや。

答う。真心は物をも遮へず、物にも遮へられず、鏡の影を留めざるが如し。而に、(7) はかなき小児は影を見て鏡を知らず。そのやうに愚かなる衆生は、明なる心の上に浮境界の形を愛して、明なる鏡の本心をば忘れたることは似たり。仏法に入るに、利鈍の二機相分たり。鈍根の人は、曇りなき心に諸の影ありと存じて、払うて後に是を縁とするなり。利根の人は本より曇らざれば、其の色を見、其の声を聞く。是れ則ち本来の面目、本地の風光なり。今、始て一物を一物をも添えず。一物をも除くべからず。若し、加様に心を得つるときは、真心妄心の品なし。只、是れ迷の衆生を教るしるべなり。(傍線筆者)

『明心』の(6)「知るべし、妄心のおこるとき真心の明らかなることを」は、(オ)「圭堂曰」の「衆生は真従り妄を起す。而して参請する者は妄を覺して真に還る。」に依つたものであろう。圭堂は、その前に『永嘉証道歌』の「心是根。法是塵。兩種猶如鏡上痕」<sup>32</sup>、『楞嚴經』の「汝身汝心。皆是妙明真精妙心中所現物」<sup>33</sup>、『寿禪師万善同帰集』の「心有則万鏡縱横。心空則一道清淨」<sup>34</sup>などを引用文として叙述している。つまり、圭堂は人々はもと清浄なる心を持っているにも拘わらず、その真心を気づくことができず妄心の部分に囚われてしまう為、先ずはその(真心である鏡の上の)妄心とは何かを知り、その後、真心に戻れば良いと説くのである。『明心』の「知るべし、妄心のおこるとき真心の明らかなることを」と述べる根拠は、諸経論や『大明録』の圭堂の叙述を『明心』の作者が端的に言い換えたものと、筆者は理解する<sup>35</sup>。更に『明心』では「鏡」と「影」の喩えを用いて、明なる本心を忘れないように説く部分がある。この部分も(エ)「圭堂曰」に同意文があるので以下に記す。(圭堂は、上記を述べる前に『円覚經』から「幻心」についての箇所を引用文として載せている。<sup>36</sup>)



(7)

『明心』

はかなき小児は影を見て鏡を知らず。そのやうに愚かなる衆生は、明なる心の上に浮境界の形を愛して、明なる鏡の本心をば忘れたることは是に似たり。

「圭堂曰」

此れ幻心を言う。即ち前に謂う所の妄心なり。又、妄身を兼ねて自から之を言え、則ち妄身の既に幻なるを知り、必ず妄心も亦た之れ幻なりと知らん。幻と妄と重重剥遣せば、則ち元心の本体の昭然たること見るべし。<sup>37</sup>

ところで『明心』では、明心の意味を二通りに説く。先ず、「明心とは真心妄心を分くるなり」と、真心と妄心の違いを知ることと言う。更に「真心は明鏡の如し。是を明らむるを明心と云う」と、真心の実体を明らかにすることを言う。また「此の心、本よりものに汚れず。山にも河にもならず。不反なるが故に、万の物を照らす巧能有るなり。是を明心と云う」と、その心が超越した絶対なる状態を述べる。実は、最初の「真心妄心を分くるなり」に相当する文言は『楞嚴経』や「圭堂曰」にも確認はできない。後の二つの意味を表現することばは、『楞嚴経』には「清淨汝淨明心」、「菩提妙明元心」、「本覚明心覺縁非實」などに相当すると思われる。また、「圭堂曰」では「真精本元之心」、「清淨元真之本体」、などに当たるであろう。また、「圭堂曰」ではこのような心を「真心」とも言っている。圭堂は恐らく項目名に「明心」と名づけたのは、「真心」と言った場合、『起信論』でいう「始覚」に対する「本覚」のように、「妄心」に対する「真心」の意味合いを超えたかっただのではないだろうか。より絶対的な常住不滅の心を「明心」で表現したと推察できる。

以上をまとめると、『明心』の明心に関する記述は、ほぼ『大明録』の『楞嚴経』巻一から巻三に書かれた内

容と、それに対する圭堂の要約および解釈を、要点をまとめて記述したものと判断出来る。『明心』の作者（円爾）は、『楞嚴經』の説く「常住不滅の菩提妙明元心」<sup>④⑤</sup>を初学の人に説くために、『大明録』『明心』の項目を部分的（特に最初の数頁）を抜粋し、時により解りやすいことばに改めて述べたものと考えて大過ないだろう。『大明録』『明心』の項目の残りの部分では、『楞嚴經』の説く「心の有性」と黄檗撰『伝心法要』の説く「心の無性」の違いを考察するなど、極めて興味深い内容もあるが、『明心』では触れていないので、それらについては別稿にて論じたい。

### （三）『明心』が円爾作である可能性を探る

『明心』について、『法華問答正義抄』に「聖一和尚作」<sup>④⑥</sup>と、また高野山本『明心』には「東福寺聖一人御作」<sup>④⑦</sup>と記されていることは、『明心』が円爾作であることは、ほぼ間違いないと考える。しかし、後生の作者が円爾に仮託して叙述した懸念がないこともない。そこで、ここでは『明心』に書かれた表現や内容から、更に円爾作の可能性を追求してみたい。

#### ① 「宗門」について

先ず、『明心』ある「宗門」の表現である。『明心』には、「諸教には塵をはらひて鏡を得。宗門には本より塵なしと云う。諸教には、工夫をして玉を得。」「宗門には先ず玉を得て、失はじとて工夫を用るなり。」<sup>④⑧</sup>と二箇所に「宗門」のことばがある。ここでは、「諸教」にたいして「宗門」と言う意味で、所謂「禪宗」と同義語として使われている。

つぎは、円爾撰『坐禪論』である。一昨年、釈会忍氏が『中世の中日禪宗交流史』を著し、その中に蘭溪道隆

の『坐禪論』と円爾の『坐禪論』を比較し、蘭溪が特に坐禪を強調しているのに対し、「円爾は「坐禪の宗門」を強調しており、「宗門」直ちに禪宗ということではなかった。自己の「宗派」ということを強調していると言える。」<sup>52</sup>と論じている。「宗門」の例は釈氏が指摘した冒頭部分以外に、「問曰。此佛心宗をいかが修行すべきや。」の問いに対し「答曰。此宗門は不思議解脱の道なるが故に。（中略）若し此宗門を修せば、佛心の至極とす。（中略）正（に）是（れ）、雪山六年端坐妙行、此宗門に分明なり。」<sup>53</sup>と「仏心宗」を「宗門」と言い換えている。実はこの部分は、蘭溪の『坐禪論』とほぼ同じ内容であるが、円爾が「宗門」と述べた箇所は蘭溪の『坐禪論』では「此宗甚深微妙法門也」<sup>54</sup>、「此法佛心宗也」<sup>55</sup>となっている。但し、蘭溪も「由何宗門貴之乎」<sup>56</sup>と、「宗門」ということばを使っているので、釈氏が述べるように、「円爾が自己の「宗派」を強調して、「宗門」と呼んでいなかろうか、断定はできないのではないかと考える。

実は、『大明録』にも「宗門」の表示が散見される。道隱道人の「序」には「其綱紀宗門持掲後學」<sup>57</sup>「圭堂曠宗門」<sup>58</sup>とある。圭堂も「宗門」と表示する部分が「明心」の項目の「圭堂曰」に二箇所確認できる。一つ目は馬祖の語録を要約したもので、以下の如くである。

圭堂曰。心即是性。性即是佛。名異體一。宗門之義則然也。所以祇貴眼明。<sup>59</sup>（圭堂曰く、心は即ち是れ性、性は即ち是れ仏なり。名は異なれども体は一つなり。宗門の義は則ち然なり。所以は祇だ眼の明かなるを貴ぶ。）

二つ目は大梅禪師の件である。

圭堂曰。若行宗門正令。則大梅只管即心是佛之語。未爲了當。待僧云。又道非心非佛。但和聲一喝。驟步入

方丈管教。馬祖大笑去。若然者梅子落地矣。説甚熟與未熟。(圭堂曰く、若し宗門の正令を行ぜば、則ち大梅の只管即心是仏の語は、未だ了当と為さず。僧の又た非心非仏と道う。(梅子) 但に声を和して一喝し、驟歩して方丈に入り管教す。馬祖は大笑す。若し然らば、梅子は地に落つ、と。甚だ熟せると未だ熟せざるとを説くなり。)

上記二つの「宗門」の表現は、圭堂が馬祖禪を指して表現している。圭堂にとつて当時の中国の中心となる禪が馬祖に由来して「宗門」と呼んだのであろうか。円爾が圭堂の影響を受けて「宗門」ということばを使った可能性は今のところ不明だが、天台宗に於ける伝統的「禪門」との違いを示すために、また「宗門統要」の題名も存在していたこともあり、当時の「禪宗」の呼称を「宗門」と換えていたとしても不思議ではない。尚、『溪風拾葉集』にも「禪宗」を「宗門」と書いている箇所が多数あるが、円爾の宗派のみを意味しているとは考え難い。最後は、近年発見された『逸題無住聞書』に於ける「宗門」の叙述である。阿倍泰郎氏に依れば、『逸題無住聞書』は名古屋市真福寺大須文庫の聖教断簡から見いだされた無住一円による円爾の法門談義聞書であり、一行撰『大日経疏』に対する円爾の講義をまとめたものである。阿倍氏は「顕密の別を示して、「自宗」の「宗風」ひいては「宗門」を立てようとする。」と述べている。円爾が顕密とは異なる「禪宗」を「宗門」と呼んだ、と考へて良いだろう。『逸題無住聞書』には、「教ハ既内證所現マタラ也。(中略)宗門ハ無相ノ菩提、不下一第一之処ニシテ撰持也。」「真言教ハ、離ア字方便、真悟為門一、直ニ不立文字之処、撰機事未見其文、宗門ハ不如此也。直示也。」と、「教」や「真言の教え」と「宗門」の違いを、方便を使うか否かでまとめている。また「真言教ハ向第二義門一、経文文明也。(中略)宗門月輪示現黒漫々処ニ撰機、教外別伝、是謂也。」と述べる。真言の教えが経文に依るので「第二義門に向かう」というのに対し、宗門は黒々漫々としたはつきり表現できない所に機を撰める(月輪示現黒漫々処ニ撰機)という立場を取り、それを「教外別伝」と言っている。つまり、ここでも「真言

の教え」に対して「禪宗」の立場を述べたものと理解できる。

以上の如く、円爾が「禪宗」を「宗門」と称していたことは、一つの特徴かと思つて良いと考える。その意味で『明心』での二箇所の「宗門」の表現は、円爾作の根拠となり得るだろう。

ところで、『明心』の天悟、天围の項目に、以下のような「他を化す」必要や密教を彷彿とさせる文言が確認できる。

天围とは此の心、一切のものを照らして、あはれみをなすを云うなり。先世の果報にて此の身のあるべき程は、火にも焼け、水にも濡れども、実に火にも水にもならぬ処を得れば、熱ければ扇を使い、寒ければ物を着るは、幻化の空身のかたをあはれむ化他門なり。人を憎み、罵打なんとするも、降伏門の方まで大悲普門の身なりと心得べきなり。くねなくありのままに見る所をば天悟と名づく。此の上に智慧をおこして、物をはからひ、わきまふる方を天围と云うなり。是を同体大悲と云う。譬へば、日輪の物を照すが如く、家の上に限る様に見ゆれども、山を照らす光、河を照す光、別にあらず。同じ光の万の物を照す様に、機に向かう時、一人あはれむに似たれども、是は大日の天围なり。尺迦の化道も此（の）いはれなり。幻化の空身のあらむ程は、先々の道理あれば、我が身にたがう所を憎みもするは、皆、天围なり。此の事を哀れむかたは化他門なり。道理もなく、人を憎み、悪しと思うをおさへて化他門と云うにはあらず。是の幻化の空身の方にてあれば、かく自在ならぬ所を天围にて化他するなり。衆生の方も智慧門を起す。普門身の方も同じ天围にてありながら、出化の空身の方を化するなり。<sup>67</sup>（傍線、□、筆者）

「化他門」、「大悲普門」、「同体大悲」など、衆生を化他することを強調する。その際に、大悲を以て化他する

ことを「大日の大用」と言い、大日如来を登場させるのである。恐らく、円爾にとつて、第二節で論じた「真心」を明らかにすることだけでは十分ではなく、化他することが重要だと考えていたと思われる。円爾撰『大日経見聞』卷一には「無相の自性清浄心」についての問いがあり、その答えとして「此自性清浄心中從二本際<sup>一</sup>未レ具<sup>二</sup>足萬德<sup>一</sup>。然離垢淨行者超<sup>二</sup>始覺智<sup>一</sup>。纔雖<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>此自性清浄心<sup>一</sup>。但見<sup>二</sup>極无相ノ體<sup>一</sup>。更<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>二本有萬德<sup>一</sup>。」と説く。つまり「自性清浄心の無相の体を見極めたとしても、それは始覺の智を超えたのみで、更なる本有万徳を見ていない」と述べるのである。筆者は未だ『大明録』の「大悟」及び「大用」の項目まで研究が進んでいないため、圭堂の説明と『明心』に於ける大悟、大用の項目と比較検討することはできないが、『大明録』「大悟」及び「大用」の項目を通読すると、『明心』にあるような密教的な表現は確認できない。恐らく、円爾自身が禅宗と密教を関係付けたものであったと推測できるのではないだろうか。但し、それは従来言われている、事における「兼修禅」、「顕密禅」とは異なり、理における関係、つまり、禅宗の不立文字、直指人心を柱とするも、密教の用語を用いて、弟子達に仏法を説く方法ではなかったか。または、『聖一国師年譜』に依れば、円爾は正嘉元年（一二五七）に北条時頼に『大明録』講じている<sup>68</sup>。筆者は円爾は北条時頼には長編の『大明録』ではなく、円爾が要略した『明心』を説いたと考える。つまり、北条時頼に解りやすく説明するために、「絶対なる本有の真心」の働きを喩えて「大日如来」と述べたのかもしれない。

ともあれ、円爾の言う「宗門」が一般的な「禅宗」を指していたのか、あるいは（上述、釈氏の述べるように）円爾独自の禅または仏法であったのかは、ここでは結論には到らない。今後、円爾の密教関係の著作や近年真福寺で発掘された円爾に関わる新たな資料などを用いて、更なる研究が必要かと考える。

② 念仏に關して

『明心』には入機を説く中に浄土宗への批判とも思われる箇所が以下の如く記されている。

本より此の心、物に汚されず諸法も物を汚さざれば、恐るるところなし。浄土とて外を求むべからず。而を諸教には、心、物に汚され、諸法も物を汚す故に、穢土といはれけるなり。かく意を得て、尋ね求めざるを入機とは云うなり。

しかし、『明心』の後半には浄土宗の念仏に關して理の上では批判するも、事の上では容認する記述が以下の如く記されている。

夫れ、念を以て念と為し、生を以て生と為すは、常見の所執なり。無念を以て念と為し、無生を以て生と為すは邪見の所惑なり。念と無念、生と無生は第一義諦なり。是を以て實際の理地には一塵をも受けず。而に、上諸仏として念すべくなく、浄土として生すべきことなし。仏事門の中には、一法をも捨てず、惣て諸根を持つ。蓋し念仏三昧有りて、還源の要術なり。往生の一門を示開するなり。所以に終日念仏して無生に乖かず。故に能く凡聖各の因位に住して、感応道交し、東西に相ひ往来せずして神淨利に遷さん。此は不可得にして到詰するなり。

ここでは、所謂目的を持った行為は邪見の表れであることを言い、浄土へ行くことを望んで念（仏）する事は、理屈としては間違っていると述べる。しかし、「仏事門」に於いて念仏三昧をして往生する方法もあり、一日中

念仏しても理に反することはない、と言う。この部分は、円爾の複雑な考えを垣間見ることができる。つまり、上述の円爾の『坐禅論』では、念仏称名に対して厳しく批判をしている箇所が以下のように見られる。

問曰。かくの如くの修行、信じがたく、為しがたし、ただ經を誦し、陀羅尼を遍て、又は戒を持ち、或いは念佛稱名して、其功德をたのまんと思ふ。是いかん。

答曰。經陀羅尼とふは文字にあらず、一切衆生の本心なり。本心を失へる人のために、様々な譬をとりて教へて本心を悟らしめ、迷の生死を止めんが為の言なり。本心を悟り根源にかへる人、眞實の經をよむなり。文字をまことの經とは云ふべからず。若し文字を口々に唱へて至極といはば、寒ずるとき、火と云ふて煖に、熱するとき風と云うふて涼しかるべきや。又飢えて食の名を唱へ、ほしき物の沙汰をして即ち飽満すべしや。故に終日に火々と唱へても熱かるべからず。通夜水々と云ふとも口は沾ふべからず。文字言句は是繪にかける餅の如し、一生口に唱ふるとも飢はやむべからず。哀哉、凡夫生死の妄相ふかくして、諸法に於て、しきりに有所得の思をなす、是れ大愚痴なり。

以上のように、文字に書かれた經陀羅尼は、本心を悟り根源に帰る人の為のものであって、功德のために念仏称名をすることは、妄相を深くするだけで大愚痴に当たると断言する。

このように円爾は念仏称名に対し、批判的であつたにも拘わらず、何故『明心』では容認したのであろうか。それは恐らく、時頼という人物が法然上人伝を読み、日頃から往生に関心を持ち、浄土宗の僧侶たちとも交流があつた<sup>73</sup>為に、時頼から円爾に念仏称名について尋ねられた<sup>74</sup>為ではないだろうか。かつて筆者は円爾が「理」と「事」を分けて仏法を説いていた可能性について指摘したことがある。やはり、ここでも相手によって柔軟な姿



勢を見せていたのではないだろうか。『聖一国師年譜』に依れば、建長七年三月に藤原実経の書写した「法華経四経、総三十二卷」を装飾を施した櫃に入れて、円爾の勧めにより径山正統院に喜捨している<sup>75</sup>。これも功德を期待した行為と考えられるが、円爾の「事」にたいする寛容な姿勢を見ることができ、時頼も実経も当時の権力者だったために、円爾が彼らにすり寄ったかのような解釈をされがちだが、「大悲をもつて衆生を化他する」と説く円爾の行為を俗世の目で判ずることは適当でないだろう。筆者は円爾が日本が受容してきた仏教の形が中国で発展してきた仏教の形とは違うことを踏まえて、伝統的な日本仏教を容認しつつ、新しい禅宗の方法を取り入れるという柔軟な考え方に立っていたのではないかと考えている。

③ 『首楞嚴経』（『楞嚴経』）について

第二節で論じたように、『明心』の「明心」では円爾が『大明録』「明心」の項目から、特に前半の『楞嚴経』の引用文及び圭堂の論述を多く採用していることが判った。ここで円爾と『楞嚴経』の関係について考察してみたい。

『聖一国師年譜』に依ると、貞元二年（二二三三）、円爾二十五歳の時の事柄が極めて興味深い。訓読文に改めて以下に記す。

相州に遊し、寿福藏経院に寓す。住持は行勇（莊嚴房）にして長樂の栄朝と法門伯仲なり。師（＝円爾）を見て管待すること甚だ厚し。時に了心（般若房）というもの有り。『首楞嚴経』に精く、客位に啓講す。師、預め聴く。第四卷に至りて、師、詰難を致す。（了）心、解答を煩じ憤排して已まず。師、自から付りて云う。「今、其の東壤の学者、（了）心を以て指南と為す。膚浅此の如し。我其れ誰に依るべし。当に宋朝に往き宗

匠を訪ぬるべし。」是より始めて渡宋の志を蓄す。<sup>76</sup>

ここで重要な点は、(一) 円爾が大猷了心の『楞嚴經』の講義の中で、第四卷のある部分に疑問を持ち了心に尋ねるも、(二) 了心が円爾の質問に満足に答えられなかったため、(三) 円爾は宋朝へ行き専門家を訪ねる決意をする、という内容である。つまり、円爾の入宋の目的が『楞嚴經』の第四卷のある部分の解明であったと言っても過言ではない。さて、その疑問の箇所を『楞嚴經』巻四に探すならば、筆者は「如来蔵の实体」に関わる部分ではないかと考える。例えば、真心である本妙円心は諸法を全て否定するような記述である。

我以妙明不滅不生合如来蔵。而如来蔵唯妙覺明圓照法界。(中略) 而如来蔵本妙圓心。非心非空。非地非水。非風非火。非眼非耳鼻舌身意。非色非聲香味觸法。(中略) 非阿羅訶三耶三菩。非大涅槃非常非樂非我非淨。以是俱非世出世故。<sup>77</sup>(我は妙明不滅不生を以て如来蔵に合す。而も如来蔵は、唯だ妙覺明にして法界を円照す。(中略) 而も如来蔵の本妙円心は心にあらず、空にあらず、地にあらず、水にあらず、風に非ず、眼にあらず、耳鼻舌身意にあらず、色にあらず、声香味觸法にあらず。(中略) 阿羅訶三耶三菩にあらず、大涅槃にあらず、常にあらず、樂にあらず、我にあらず、淨にあらず。是れ俱に世出世にあらざるを以ての故なればなり。)

つまり、如来蔵はすべての現象・概念化されたものを否定する、と言う。密教における諸仏も、諸教における悟りの境地の阿羅訶三耶三菩提も大涅槃も否定されるわけで、円爾にとって大いなる疑問となったのではなからうか。また、修行に於いて、仏が阿難に「不生不滅を求めること」を諫める箇所が以上のようにある。

阿難若於因地。以生滅心爲本修因。而求佛乘不生不滅。無有是處。以是義故汝當照明諸器世間。可作之法皆從變滅。<sup>(78)</sup>（阿難、若し因地に於いて、生滅心を以て本と爲し、因を修して仏乘の不生不滅を求めんとせば、是の処有ること無し。是の義を以ての故に、汝、當に諸の器世間の可作の法は、皆、変滅に従うことを照明すべし。）

つまり、器世間の不定な心の本拠として修行したとしても、不変な常住の心を得ることはない、と言っているのである。恐らく、円爾が「修行」について疑念を持った一文ではないだろうか。以上のような『楞嚴経』の説く「絶対的な如来蔵」に対し、円爾は大きな疑問を感じたのではないだろうか。その後、宋朝で学んだその「本有常住なる真心」は円爾の核心となり、密教を説く上でも超越的な「法身」を立てるに至ったとは考えられないだろうか。<sup>(79)</sup>また、無準が円爾の帰国前に『大明録』を与えているが、それは無準が『大明録』には『楞嚴経』に関わる円爾の疑問を解く内容が含まれていたことを、承知していたからではないだろうか。

以上、些か大胆な筆者の推測を述べたが、『楞嚴経』の「本有常住の真心」は『大明録』『明心』の項目でも主要なテーマであり、円爾にとっては入宋して解明すべき事案の一つではなかったかと考える。円爾が無準から『大明録』を贈与されたのは、偶然ではなく、師の無準が弟子円爾の抱えていた課題に対する回答書を呈示したと推察できないだろうか。

## 結語

以上、『明心』を中心に、称名寺本『明心』と高野山本『明心』の比較、『大明録』との関係、円爾作の根拠などを考察した。

最後に一つ書き加えるならば、何故、師鍊が『済北集』または『元亨釈書』に「明心」の項目についての記述

がないのかということである。市川浩史氏は、師鍊が『大明録』を痛烈に批判する五点を挙げて<sup>81)</sup>いる。筆者は師鍊が「浄行」について論じるなかで、仏教文献以外を圭堂が用いたことを批判しているので、「明心」の引用文献は全て仏教の経論、禅語録からだったことが<sup>82)</sup>、師鍊の批判を逃れた一要因ではないかと思っている。いずれにせよ、師鍊の『大明録』及び圭堂に対する批判は、一部の文言や引用典籍などに執着して非難する態度であり、『大明録』全体の内容を客観的に捉えているとは言いがたい。市川氏はそのような師鍊の態度を「自己認識」として深く考察されている<sup>83)</sup>。

また、円爾の思想研究は、多くが『十宗要道記』に依って論じられている。筆者は予てから「円爾撰『十宗要道記』」を疑問視してきた<sup>84)</sup>。今回、拙論の内容が円爾の思想研究に何らかの呈示ができたか否かは不明だが、『十宗要道記』の記述と異質な面が詳らかになったことは言えるであろう。例えば、『十宗要道記』の「浄土宗」を、円爾の『坐禅録』や『明心』の「念仏称名」の記述と比べれば、同一人物に依るものとは到底思えない。『十宗要道記』の（「宗門」ではなく）「仏心宗」にしても、『聖一国師語録』に示された臨済宗楊岐派の圓悟などの禅僧達の語録などは全くみられず、むしろ経論を通じて解釈した内容である。果たして無準の下で六年間禅の修行してきた円爾の書く内容と言えるだろうか。勿論、『十宗要道記』が円爾自身が入宋する前にまとめたものとするならば、その可能性も考察されるべきであろう。

ともあれ、円爾の研究は、真福寺大須文庫蔵の聖一派の発掘資料などを閲覧することが可能になり、密教関係、禅宗関係、他宗、諸教等々の総合的な研究が望まれる。本論は卓見を含む愚稿であるが、円爾思想研究の一塵となれば幸甚である。

（後記）本論攷作成にあたり、高野山本『明心』が高野山大学図書館に所蔵されていることは、佐藤もな氏にご示教

頂いた。また、荒木浩『徒然草への途―中世びとの心とことば―』に『明心』の記述があることは、千葉正氏にご示教頂いた。更に、釈会忍『中世の中日禅宗交流史』については常盤井慈裕氏にご示教頂いた。ここに三氏に深く感謝申し上げる。

註

- (1) 同タイトルで『印度学仏教学研究』六五―二、一五一―一五六頁に掲載。
- (2) 納富常天「金沢文庫本『大明録』について」『金沢文庫研究』二三（六）、一九七七年。また、同、『金沢文庫資料の研究』（法蔵館、一九八二年）、二二六頁―二三四頁に再録。筆者は再録の方を用いた。
- (3) 同右、『金沢文庫資料の研究』、二二七頁。
- (4) 椎名宏雄『仏法大明録』の諸本『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一一、一九七九年、六九頁上。
- (5) 同右。
- (6) 石井修道『新編仏法大明録』について『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』二四、二〇一〇年、一一八頁。
- (7) 荒木浩『徒然草への途―中世びとの心とことば―』（勉誠出版、二〇一六年）、一五一頁及び一六九頁の註（三二六）。書写年代は室町末から江戸初期と記されている。また、早苗氏が高野山本『明心』の翻刻を完成されているとあるが、筆者は本論執筆時点でそれを入力できなかったことは残念に思う。ともあれ、荒木氏の記述は本論を書く端緒となった。この場を借りて感謝申し上げたい。
- (8) 同右。
- (9) 納富氏の翻刻文のうち一箇所改めた。「真心ト明鏡ノ如」↓「真心ノ明鏡ノ如」（二三二頁上）。称名寺本『明心』の漢字表記は正字（「實」、「處」など）と通常文字（「真」、「來」など）が混合しているが、納富氏はほとんど通常文字に変換

している。筆者は原文に倣って記した。

- (10) 市川浩史「円爾弁円の自己認識―他宗観をめぐって―」『群馬県立女子大学紀要』二六、二〇〇五年。
- (11) 椎名宏雄『禅学典籍叢刊』第二卷（臨川書店、一九九九年）、三七三頁―三七六頁。
- (12) 大道一以（一二九二―一三七〇）撰による目録。『大日本古文書』「家わけ第二〇 東福寺文書」（東京大学資料編纂所、一九八三年）、一〇六頁。

(13) 本論では基本的に東福寺本『大明録』（『禅学典籍叢刊』第二卷、臨川書店、一九九九年）に依った。但し、不鮮明な箇所は駒大本『大明録』を参照した。

(14) 荒木見悟『中国撰述教典』二（筑摩書房、一九八六年）、三六四頁―三六五頁を参照した。

(15) 東福寺本『大明録』、一〇九頁下―一一〇頁上。（『大正蔵』一九、一〇七上―一〇八中を要約したもの）

(16) 東福寺本『大明録』、一一〇頁上。

(17) 本論に於ける『大明録』「圭堂曰」の訓読文は、木村清孝先生にご指導頂いた。

(18) 「経又曰。阿難不知實際所指。五體投地。欽聞示誨。佛言汝今願出生死。今復問汝。即時如來。舉金色臂。屈五輪指。語阿難言。汝今見不。阿難言。見佛言。汝何所見。阿難言。我見如來。舉臂屈指。爲光明拳。曜我心目。佛言。汝目可見。以何爲心。阿難言。如來現今。微心所在。而我以心。推窮尋逐。即能推者。我將爲心。佛言。咄。阿難。此非汝心。阿難巽然。避坐合掌。起立白佛。此非我心。當名何等。佛言。此是前塵。虛妄相想。惑汝真性。由汝無始。至于今生。認賊爲子。失汝元常。故受輪轉。【此一段破其妄心】阿難白言。若此發明。不是心者。我乃無心。同諸土木。如來說此。我實驚怖。爾時世尊。及告之言。如來常說。諸法所生。唯心所現。一切因果。世界微塵。因心成體。阿難。若諸世界。一切所有。其中乃至草葉縷結。詰其根元咸有體性。縱令虛空。亦有名貌。何況清淨。妙淨明心。而自無體。若汝執怖。分別覺觀。所了知性。必爲心者。此心即應。離諸一切。色香味觸。諸塵事業。別有全性。縱滅一切見聞覺知。內守幽閑。

猶爲法塵。分別影事。我非勅汝。執爲非心。但汝於心。微細揣摩。若離前塵。有分別性。即真汝心。【此一段發明真心】阿難聞已。重復悲淚。惟願如來。開我道眼。」（東福寺本『大明録』、一一〇頁上—下。尚、『大正藏』一九、一〇八中—一〇九上を抜粋している）

(19) 同右、一一〇頁下。

(20) 『経又曰。爾時世尊勅諸大衆。我初成道。於鹿園言。一切衆生。不成菩提皆由客塵。煩惱所誤汝等因何開悟。今成聖果時憍陳那。起立白佛。我悟客塵。二字成果。世尊。譬如行客。投寄旅亭。或宿或食。食宿事畢。俶裝前途。不遑安住。若實主人自囿攸往。如是思惟。不住名客。住名主人。以不住者。名爲客義又如新霽。清暘昇天。光入隙中。發明空中。諸有塵相。塵質搖動。虛空寂然。如是思惟。澄寂名空。搖動名塵。以搖動者。名爲塵義佛言如是。【此一段又以客喻妄心。主人喻真心。塵喻妄心。虛空喻真心】即時如來。屈五輪指。屈已復開。開已又屈。謂阿難言。汝今何見。阿難言。我見如來百寶輪掌。衆中開合。佛言。爲是我手。有開有合。爲復汝見。有開有合。阿難言。我見如來。手自開合。非我見性。有開有合。佛言。誰動誰靜。阿難言。佛手不住。而我見性。尚無有靜。誰爲無住。佛言如是。【此一段阿難已見真常不動之本然心矣】如來於是。從輪掌中。飛一寶光。在阿難右。阿難右盼。又放一光。在阿難左。阿難在盼。佛言。汝頭今日。何因搖動。阿難言。如來寶光。來我左右。故左右觀。頭自搖動。佛言。爲復見動。阿難言。我頭自動。而我見性。尚無有止。誰爲搖動。佛言如是。【此一段再勸阿難而阿難真見愈定者也】於是如來普告大衆。若復衆生。以搖動者。名之爲塵。以不住者。名之爲客。汝觀阿難。頭自動搖見無所動。又汝觀我。手自開合。見無舒卷。云何汝今。以動爲身。以動爲境。念念生滅。遺失真性。自取流轉。」（同上、一一〇頁下—一一一頁上。尚、『大正藏』一九、一〇九下—一一〇上に相当。但し、『大正藏』の「若實主人自囿攸往」（一九、一〇九下）は、東福寺本、駒大本は「若實主人自囿攸往」となっている。「主人」と「客」の比較対照から『大正藏』の「若實主人自囿攸往」が正しいと言えよう。）

- (21) 東福寺本『大明録』、一一〇頁下。
- (22) 同右、一一一頁上—下。
- (23) 納富、前掲、二三〇頁下—三三二頁上。
- (24) 東福寺本『大明録』、一一二頁上。
- (25) 同右。
- (26) 同右。
- (27) 同右。
- (28) 同右、一一〇頁下。
- (29) 拙論『法華問答正義抄』にみられる日本の禪宗文献—『見性成仏義』及び『明心抄』について—(『印度学仏教学研究』六五—二、二〇一七年)で指摘した。
- (30) 納富、前掲、二三一頁上—下。
- (31) 東福寺本『大明録』、一一二頁上。
- (32) 同右。
- (33) 同右。
- (34) 同右。
- (35) 荒木浩氏がこの一文について「逆説的な論法で、相当に革新的なことを論じている。妄想は、起れば起るほど悟りに届く、というのである。」(荒木、前掲、二〇一六年、二二六頁)と論じている。筆者はむしろ、『明心』の作者(円爾)が諸経論および圭堂の説く内容を要略して、仏道の初学の人が、なかなか妄心から離れられないことを考慮して述べたことばではないかと考える。



- (36) 「彼之衆生。幻身滅故。幻心亦滅。幻塵亦滅。幻塵滅故。幻滅亦滅。幻滅滅故非幻不滅。譬如磨鏡垢盡明現。善男子。當知身心。皆爲幻垢。垢相永滅。十方清淨。」（前掲、一一一頁下）
- (37) 「此言幻心。即前所謂妄心也。又兼妄身而言之則知妄身之既幻。必知妄心之亦幻矣。幻妄重重剝遣。則元心本跡。照然可見」（同右）
- (38) 納富、前掲、二二二頁下。
- (39) 同右。
- (40) 同右、二二二頁上。
- (41) 『大正藏』一九、一〇九上。
- (42) 同右、一一九中。
- (43) 同右。
- (44) 東福寺本『大明録』、一一一頁上。
- (45) 同右、一一二頁上。
- (46) 「以上皆詰真心之跡者也」、前掲、一二二頁下。
- (47) 椎名宏雄氏は『明心』について「この和文体は、右のような構成をとりながら、内容的には『大明録』の所説とはかならずしも対応してはいない。すなわち、むしろ独自に禪の要諦を平明に説き示していることが注目されるのである。」（椎名宏雄、前掲、一九七九年、六八頁下）と述べている。筆者は『明心』の『明心』部分しか研究が進んでいないので断言はできないが、少なくとも『明心』の全体の五分の二の分量を占める『明心』（椎名、前掲、六九頁上）は、氏の意見とは正反対の立場を取り、『大明録』の叙述を端的に要約したものと考える。また、荒木浩氏が「真心」という語の出所として、『真心要決』参照資料の一つである『仏法大明録』をも数え上げておくべきだろう。」（無住と円爾―『宗鏡

録』と『仏法大明録』の周辺―『説話文学研究』三五、二〇〇〇年、九三頁上)と述べる。氏は太田久紀氏が「真心」の出所を『宗鏡録』と考えていることに對し、『仏法大明録』を候補に挙げた形である。これについて、筆者は本文で論じたように「真心・妄心」の「二心」を説いているのは『楞嚴經』卷一であり、その部分を引用し解釈したのが圭堂撰『仏法大明録』であり、その『仏法大明録』を要約したものが円爾撰『明心』であると考えている。つまり、円爾が『真心要決』の跋を叙述した内容も、恐らく円爾の考え方の基に『楞嚴經』があつたことだろうと推察する。

(48) 「一切世間諸所有物。皆即菩提妙明元心。心精遍圓含裹十方。反觀父母所生之身。猶彼十方虛空之中。吹一微塵若存若亡。如湛巨海流一浮漚。起滅無從了然自知獲本妙心常住不滅。」『楞嚴經』卷三(『大正藏』一九、一一九中)

(49) 『興風叢書』一三、二〇〇九、二六七頁。

(50) 高野山本『明心』表紙。

(51) 納富、前掲、二三三頁下。

(52) 釈会忍『中世の中日禪宗交流史』(山喜房仏書林、二〇一五年)九三頁。

(53) 同右、一〇四頁―一〇五頁。

(54) 同右、一〇五頁。

(55) 同右。

(56) 同右、一一〇頁。

(57) 東福寺本『大明録』、一〇三頁。

(58) 同右。

(59) 同右、一一三頁下。

(60) 同右、一一四頁下。

『明心』についての考察(古瀬)

- (61) 東福寺に宋版一〇卷所蔵。また、「普門院經論章疏語録儒書等目錄」には『宗門統要』一部五冊、「宗門類要」一部八冊とある。（前掲、『大日本古文书』、一〇三頁）
- (62) 阿倍泰郎『中世禅籍叢刊 五 無住集』（臨川書店、二〇一四年）、解題、五三九頁―五四六頁。
- (63) 同右、五四一頁。
- (64) 同右、四七一頁。
- (65) 同右、四八〇頁。
- (66) 同右、五〇〇頁。
- (67) 納富、前掲、二二三頁上―二三四頁上。
- (68) 『日本大藏經』二六卷、三三四頁上。
- (69) 『大日本仏教全書』九五卷、一四〇頁下。
- (70) 納富、前掲、二二三頁上。
- (71) 同右、二三四頁上―下。
- (72) 釈、前掲、一〇六頁―一〇七頁。
- (73) 祇津宗伸『法然上人絵伝』における諏方入道蓮佛―卷二十六第四段の分析―『長野県立歴史館研究紀要』六、二〇〇〇年。
- (74) 拙論「再考―大日房能忍と「達磨宗」―」『鶴見大学仏教文化研究所紀要』一八、二〇一三年、一八四頁。
- (75) 『大日本仏教全書』九五卷、一三九頁上。
- (76) 『大日本仏教全書』九五卷、一三二頁上。
- (77) 『大正蔵』一九、一二一上。

(78) 同右、一二二中。

(79) 水上文義氏が「円爾弁円の瑜祇経解釈——智法身を中心に——」（『多田孝正博士古稀記念論集 仏教と文化』、山喜房仏書林、二〇〇八年）の中で、円爾撰『瑜祇経見聞』に記された「方外の仏」の解釈について「曼荼羅の中心に描かれる大日如来をも超越した、より統合的あるいは根源的な仏が想定されてくることになる。」（一六四八頁）と述べている。

(80) 『大日本仏教全書』九五、一三四頁上。

(81) 市川、前掲、「円爾弁円の自己認識——他宗観をめぐって——、三〇頁上——三二頁上。

(82) 『大明録』本文の前に「仏法大明綱目」があり、「諸家」に「南安厳志」が含まれている。「明心」の項目には「南安厳志」を引用する部分があるが、「南安厳志」とは「西峰監禪師法嗣」であり、『統伝灯録』に記載がある。また、陳垣撰『釈氏疑年譜』（中華書局、一九六四年）にも釈氏として「南安厳自厳」と掲載されている（一九九頁）ので、『大明録』が「南安厳志」を「諸家」に掲載した理由は不明である。

(83) 市川、前掲、「円爾弁円の自己認識——他宗観をめぐって——、三一頁上——三二頁上。

(84) 拙論「称名寺所蔵『法門大綱』における禪門についての考察」『仙石山仏教学論集』八、二〇一六年、八頁。

### 参考文献

『大日本古文書』「家わけ第二〇 東福寺文書」（東京大学史料編纂所、一九八三年）

『禅学典籍叢刊』第二卷（臨川書店、一九九九年）

『中世禅籍叢刊』五 無住集（臨川書店、二〇一四年）

『中世禅籍叢刊』四 聖一派（臨川書店、二〇一六年）

納富常天「金沢文庫本『大明録』について」『金沢文庫研究』二三（六）、一九七七年。また、同、『金沢文庫資料の研究』

『明心』についての考察（古瀬）

『明心』についての考察（古瀬）

四

（法蔵館、一九八二年）

椎名宏雄 『仏法大明録』の諸本』『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一一、一九七九年。

荒木見悟 『中国撰述教典』二（筑摩書房、一九八六年）

市川浩史 『円爾弁円の自己認識―他宗観をめぐって―』『群馬県立女子大学紀要』二六、二〇〇五年。

水上文義 『円爾弁円の瑜祇経解釈―一智法身を中心にして―』『多田孝正博士古稀記念論集 仏教と文化』（山喜房仏書林、二〇〇八年）

石井修道 『新編仏法大明録』について』『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』二四、二〇一〇年。

釈会忍 『中世の中日禅宗交流史』（山喜房仏書林、二〇一五年）

荒木浩 『徒然草への途―中世びとの心とことば―』（勉誠出版、二〇一六年）

〈キーワード〉『明心』、『仏法大明録』、円爾、圭堂、『楞嚴経』

## Summary

# Treatise on *Myōshin* 明心, Examining Its Relation to *Fofadaming-lu* 佛法大明錄 and Reasons for Its Composition by Enni 円爾

Tamami Furuse

The short Zen text *Myōshin* 明心 has been preserved at Shōmyō-ji temple for a long time. Though the name Kyojun 亮順, who copied the text, is written on the front page, the author of the text is not identified. Scholars have suggested that *Myōshin* might relate to Enni 円爾, who was the first Zen master of Tōfukuji, because the title *Myōshin* is identical to that of an article in *Fofadaming-lu* 佛法大明錄 that Enni was given by his Chinese Zen master Wu Zhun 無準. After studying Zen with Wu Zhun for six years in China, Enni taught in Japan using *Fofadaming-lu*. Recently, I discovered another text entitled *Myōshin*, with the author identified as Enni, preserved at the library of Kōyasan University.

In this paper, I compare the two texts identified above, and demonstrate that, notwithstanding some minor differences in expressions and Japanese Kanbun style, their contents are almost identical. On that basis, I suggest that we can state with some confidence that *Myōshin* was written or preached by Enni. Furthermore, I have concluded that the *Myōshin* of Enni is a summary of the 'Myōshin' of *Fofadaming-lu*. The two texts differ only to the extent that Enni uses simpler language, probably for talking to Hōjyōtokiyori 北条時頼, a regent to the shogunate during the Kamakura period. Finally, I highlight three features which point to Enni as the text's composer. First is the use of the expression Shūmon 宗門. In *Myōshin*, the author uses Shūmon instead of Zen school twice; among Enni's papers he often uses Shūmon as well. Secondly, the content of Jōdoshū or Jōdo school

in *Myōshin* is very similar to that in *Zazenron* 坐禪論 by Enni. In this article, too, Enni uses the expression *Shūmon*. The third point is that the ‘Myōshin’ of *Fofadaming-lu* discusses at length the content of the *Shoulengyanjin* sutra 首楞嚴經, which Enni also considered of great importance. According to Enni’s biography he could not understand the content of the *Shoulengyanjin* sutra by listening to the lecture of a Japanese Zen monk, so he decided to go to China and visit a Zen master. Probably the biggest question for Enni was ‘the absolutely exited mind’ referred to in the *Shoulengyanjin* sutra. Enni’s Chinese Zen master Wu Zhun most likely gave him *Fofadaming-lu* because the text explains the doctrine of the *Shoulengyanjin* sutra.

*Part Time Lecturer,  
Tokyo University of Foreign Studies  
Part Time Research Fellow,  
The Institute of Buddhist Culture  
Tsurumi University  
Ph.D.,  
International College  
for Postgraduate Buddhist Studies*