

## 峨山禪師の禪風——『山雲海月』を中心として——

駒澤大学教授 松田 陽志

駒澤大学の松田と申します。私の担当いたします内容は、この題に有ります様に峨山禪師の禪風と題を付けさせていただきますましたが、峨山禪師という方が、どういう教えを説いておられたのか、ということです。

ただ、峨山禪師の思想的な研究は率直に言いますと、峨山禪師の名の下に伝えられる文献資料の分析というのがまだ不十分な所も有り未解明な部分も少なくないということがあり、峨山禪師個人の禅思想として直ちに読み取ることにつきましては、幾分慎重であるべきだと受け止められてきたように思います。

本日取りあげます、峨山禪師の主要著述である『山雲海月』という資料や、その外にも、峨山禪師の言葉を伝える中世期の文献資料は確認できておりますけれども、内容の分析や資料的性格の特殊性の点からも、また異本の伝写の経路といったものが明らかでない、ということなどから、おそらく成立にあたっても、後世の法孫と呼ばれる人たちの編集や附加の手が多分に加わっている可能性が高いと考えられております。従いまして、その文献の内容の全体を、峨山禪師ひとりの筆によるものと帰着させることは難しいと考えられてきた訳でございます。

ただし、資料的分析が不充分であることはともかく、本日の発表で取りあげる『山雲海月』においては、後世の人びとによって、如何なる意義付けを持って伝承されてきたのかということとは、資料そのものの内容と決して無関係ではなく、むしろ直結する意味を持つものと考えられることから、『山雲海月』という文献をめぐってとらえられる峨山禪師の禪風を検討してみたいと思う訳でございます。

『山雲海月』という文献は、峨山禪師の撰述文献としまして、江戸時代の延宝五年（一六七七）に、『峨山和尚山雲海

『月』という表題で刊行されることによりまして、多くの人の目に触れることとなります。この延宝五年に刊行されたものを延宝本と呼んでおりますけれども、延宝本の刊行がもしも無かったなら、その存在は歴史の中に埋没していったのではないかと思われます。

文献的な研究が始まりましたのは、峨山禪師の五五〇回の大遠忌が行われた、大正九年（一九二〇）に伊藤道海師により『峨山禪師行実』（玄黄社、大正九年）という本が出版されまして、この中で延宝本が初めて活字化され、訓注という形で注釈もされました。なお伊藤道海師はこの後總持寺の貫首になるお方でございます。

その後、六〇〇回の大遠忌が行われました昭和四十年、佐橋法龍先生（『峨山韶碩——曹洞第三の祖師——』、昭和三十九年、御茶水書院）や田島柏堂先生（『總持二祖峨山韶碩禪師』、昭和四十年、大法輪閣）などが刊行され、峨山禪師の歴史的な行状の解明と、『山雲海月』の詳細な研究やその思想的な分析というものが、行われました。また曹洞宗宗務庁からも訓読や脚注され（曹洞宗宗務庁『信心銘拈提・山雲海月』）、瑩山禪師の『信心銘拈提』と共に刊行されています。

その後『山雲海月』という文献については、石川力山先生（肥前円応寺所蔵の『山雲海月図』について、『曹洞宗研究員研究紀要』十一号、昭和五十四年）により、佐賀県武雄市の円応寺に所蔵される、中世期の文明十一年（一四七九）の書写（享徳二（一四五三）年書写本の再写）による『山雲海月図』という資料が紹介・分析されました。更に、駒澤大学の飯塚大展先生（円応寺蔵『山雲海月図』について、『曹洞宗研究員研究紀要』二十九号、平成十一年）により徳島県徳島市の丈六寺にも、享禄三年（一五三〇）の書写による『山雲海月図』の存在が示され、詳細な内容的検討が行われることで、大きく研究は進展することになった訳でございます。

江戸期に刊行された延宝本と、そして石川・飯塚両先生によって紹介されました、中世期の二種類の書写本との間を比較してみますと、全体的な内容の類似性は辿ることができる訳ですが、具体的な言葉とか、字句とか文章の読み

方においては、少なからぬ違いがあるということも確認できます。おそらくは伝写の系統が違っていたのではないかと考えられますが、特に注目されますのは石川・飯塚両先生によつて分析されますように、中世の『山雲海月図』は、公案禪という禪の取り組み方の流行を背景にした、門参資料として位置付けるべき文献で、他の同時代資料の公案禪に基づく文献との深い類似性、関係性が指摘されています。

中世におきましては、禅僧の悟りに至るエピソードである機縁・公案や、五家七宗という禪の各派の中での宗義の独自性を示す上で、宗旨を示す枠組みとして、悟りの境涯を幾つかの言葉に類型化して示す機関という枠組みを参学の対象とし、師の前で自らの見解を短い一言（代語・下語）で言い表し、師の証明を受けるという公案禪が広く行われていた訳です。

この『山雲海月』は、公案禪において使用される文献として、参究された。師の証明を受けて師の所属する門派の法を継いだ者はこの『山雲海月』を伝授するという形で伝承されてきているということが分かりました。

二つの中世の書写本には、いずれも前半に峨山禪師の法語と考えられるものが挙げられているのですが、後半部には明らかにこの峨山禪師の物とは異なる、複数の人物の言葉と考えられる各種の機関に対する下語・著語が長部にわたって筆記されております。全体としては、中世の古写本は峨山禪師個人の文献というより瑩山禪師以降の曹洞宗教団にとつての、漢文で書かれた門参資料として編集されたもの。そういう体裁を有しているということになる訳で、このことが峨山禪師の言葉そのものとして受け取つて良いか、という問題を引き起こしている訳でございます。

又、非常に重要な問題として、丈六寺と円応寺に所蔵されている古写本には、いずれの本文中にも峨山禪師の名前が一切出てこない訳であります。文中に「先師」、「山老」、「山僧」という呼称は出てまいりますけれども、峨山禪師の言葉であるということを明記する箇所はみられません。また中世から近世にわたって編集される峨山禪師の伝記資料の中にも『山雲海月』は著述された文献としては挙げられておりません。つまり、中世期にその内容が伝写されて

いながらも延宝本という近世江戸時代になって初めて『山雲海月』は峨山禪師による法語文献である、ということが明らかにされる様になっている訳です。

そこで、『山雲海月』という文献に書かれている文章は、果して江戸時代の延宝本が示すように、峨山禪師の言葉として認定して良いかどうか、ということが問題になる訳ですけれども、石川・飯塚両先生によります円応寺本や丈六寺本の詳細な研究分析によりまして、この本文は中世期の同時代の、曹洞宗の門参資料、曹洞宗に係わる文献資料と非常に類似する内容が見られる、ということが指摘されております。

三つ具体的なことを挙げさせていただきます。一つは瑩山禪師によつて註脚され、峨山禪師が編集したという奥書を持つ公案拈提集である『報恩録』という門参資料が現在、各地のお寺に所蔵されておりまして、これも瑩山禪師の註脚と帰着できるかということについても、今後の資料的分析が必要な文献ですけれども、この巻下一四則に「峨山和尚不識上得所機縁」という一つの公案が示されており、その内容が『山雲海月』の中にも断片的に関連・類似する箇所として確認できるということ。また同じ内容が峨山禪師の名を冠した法語類にもみられるということが指摘されること。

第二に『報恩録』の巻下十六則に峨山禪師の投機語（仏法の相続を許されるに至った契機の語）として「百雜碎相見孤俊一」があげられておりますが、この語を『山雲海月』が同様にあげて詳しく取りあげており「是れ家底の大事、是に過ぎず」と、同様の重い位置づけ持って拈提されている。

更には、『永平開山道元和尚仮名法語』という文献が、万治二年（一六五九）に刊行されますけれども、この中に「峨山和尚法語」が合綴収録されており、この「峨山和尚法語」中の一篇は、『山雲海月』に極めて類似しており、更に、室町時代の書写による成實堂文庫所蔵の『峨山和尚法語』（長祿四（一四六〇）年写）でありますとか、六地藏寺所蔵の『無名冊子』（室町期筆写）所収の「峨山和尚法語」にも『山雲海月』と類似する一節が確認されています。

したがって江戸時代の延宝本にまで至る『山雲海月』の本文は峨山禪師に帰着する法語類と極めて深い関係性を持っている。おそらくは、峨山禪師ではないかと考えられる「先師」という言葉の下に、峨山禪師の門派の中で編集伝承されてきたものと推定することが可能ではないかと考えられます。にもかかわらず、この二種類の中世期の書写本の『山雲海月図』が峨山禪師の名前を一切言及していないのはどうしてか、ということですが、これは正に、この中世期の書写本が室内の相伝資料として伝承するということに意義を持っていたためではないかと考える訳です。

そこで、中世の円応寺本の一番禺尾にあります跋文をあげます。この跋文は江戸時代の延宝本には全く見られない一節です。

此の法語は先師夜半に堂奥遺教の御語也。其時謹みて聴取する兄弟三五に過ぎず。宗門の仏法参窮の人ならざれば披見すべからず、家底深密の内参なり。心中心の自照の了語なり。全く先師の普説ぞ、我、聴取すぞと言うは、先師の仏法と法語、夢にも見ず。山僧が法衣・応器・仏具等を相い添えて、其山、其寺の堂奥に籠めるべし。其寺、焼香の子孫にあらずんば頂戴すべからざるものなり。這箇の御語、宗旨の極則位と為さざれば、云々。内判これなり」

(原漢文)

ここでいわれている「先師」とは、亡くなった自分の師という言葉ですが、おそらく峨山禪師のことを指していると考えられます。よって、この跋文を書いている「山僧」は、その法を直接に受けた弟子ということになります。「先師」はその最晩年にこの『山雲海月』の説示を真夜中に三人から五人のごく限られた門人に向けて言い残されました。堂奥の説示として仏法の参窮の師、即ち峨山禪師の法を直接継いだ人でなければ披見伝授を許さないもので、先師（峨山）門下において最も大切な教えを内密に伝えるもの。心の内側から自らを照らしみて表される言葉である、という様な意味が示されているかと思えます。

嗣法相続の際に、室内相伝資料、師と弟子との間に伝授すべき文献としての位置づけと意義が示されております。特に注目すべきは「全く先師の普説ぞ、我聴取すぞ」というは、先師の仏法と法語、夢にも見ず」とあり、この『山雲海月』を受け取って、先師峨山禪師の普説である、これを自分は聞くことが出来るのだ、などと言うのは先師（峨山）がその体であらわした仏法や、法にかなった言葉を夢にも見たことがないものである、と厳しく批判しているのです。これは嗣法相続するにあたっての伝授物であるという位置づけをもちながらもその法を受け継ぐ者は峨山禪師個人の法語文献として、客観的な嗣法の相承物として受け取ってはいけないのだ、ということではないかと思えます。嗣法した際のお墨付きとして受け取ることをもって法を継いだという様な認識を持つようなことが有れば、それは先師峨山禪師の仏法とは全くかけ離れてしまう、ということをやっているのではと思うのです。

では、どのような姿勢を持って嗣法した門人はこの『山雲海月』を受け取るべきかといえば、「家底深密の内参なり。心中心の自照の了語なり」とあるように、峨山禪師の法語というものを受け取って、それを他人事にして済ませることなく、自分にとって切実なる取り組みべき課題としてこの文献を受用すべきことを強く求めているのが、この跋文の主旨ではないかと考えられます。

又、末尾の方には、山僧なる人より法衣や応器（応量器）や仏具等と共にこの『山雲海月』を其山、其寺に納めて、護持すべきこと、そして、その寺の住職として峨山禪師の法を継ぐ焼香を行うもの以外には伝授してはいけないということが明記されています。このことは、『山雲海月』という資料が師と弟子との嗣法相続の証明となる資料となるだけでなく、寺院を相続する証明物であるということも示しております。

先ほど、尾崎先生が挙げました『尽未来際置文』以降、師の寺を継ぐことが出来るのは、師の法を継いだ者でなければならぬという、開山法護持の原則が明確化され、この原則が總持寺の輪住制の施行と共に徹底されることで、全国各地に、峨山禪師の法を伝えるお寺がどんどん増えていくことになるわけでございますけれども、その中で、『山

『雲海月』は峨山禪師の法を確かに伝えている法孫の住する寺院の証、すなわち、伽藍法の証明物としても代々の住職によって相伝されてきたということが分かるわけです。

この跋文を載せている中世の円応寺や丈六寺の『山雲海月』の書写本が、文中に峨山禪師の名前を明記せず、そして其山、其寺と護持所蔵する寺院の名前も書いていない、師や弟子も固有名を欠く形で書かれているのは、跋文を含めて『山雲海月』が峨山禪師の著述として客観的に相伝されるのではなくて、後世の師と弟子自身に、そのまま主体的に受用されるべきだという意義を踏まえているからではないかと考えられます。

こういう意義をもって伝承されてきた『山雲海月』ですが、江戸時代に延宝本としてこの刊行されることによりまして、大きく性格を変えることになります。中世の書写本の後半部にあった、公案や機関に対する下語や著語といったものは一切なくなり、また末尾の跋文もなくなります。代わりに表題から『峨山禪師山雲海月』と峨山禪師の法語であるということが明示されて刊行されることで、嗣法相統の師資に限らず広く不特定多数の人びとに対しその存在が知らしめることになったわけです。

本日は、延宝本の冒頭部分のみをあげます。

先師、夜話の次いで、嗣法の兄弟をして入室せしむ。且つ諸れを示す。聴取の徒、三・五人を過ぎず。これ即ち宗門の秘訣なり。師曰く。山僧、年已に八十有九、老い衰うるの余り、官には針をも容れず、私には車馬を通じ、以て堂奥嗣法の尊兄尊弟の為に、仏法の二字の機縁を以て、重ねて蛇の為に足を描く。吾が這の法子法孫、子細に此の旨を守りて、一味同心に、仏法を建立し、衲僧を説得して、子孫を聯続せしめ、宗門を繁興して、永劫に我が家の法を断絶せしむること莫かれ。従劫始劫、世世生生、自心仏、自心法、自心性なるのみ。

(傍線引用者、原漢文)

「年已に八十有九」の箇所は中世の書写本にはなく、九十一歳で示寂する最晩年の説示であることが示されている。



す。

ここでは峨山禪師は自分の法を断絶させることなく相承するということを嗣法した弟子たちに向けて強く求めているということがよくわかると思います。またその相承は「自心仏、自心法、自心性なるのみ」とあるように、中世の書写本の跋文と同様に、自らの主体的な参学を強く求める上で行われるべきことも述べられています。

延宝本が刊行されなかったならば、『山雲海月』が峨山禪師の法語として後世に知られることはなかっただろうと思います。延宝本は、題名に峨山和尚と冠しておりますし、冒頭には峨山禪師の行状（「峨山大和尚芳躅」）も示されており、江戸時代の曹洞宗におきまして、峨山禪師の存在を広く示し、その内容を知らしめる目的で刊行したものと考えられます。

最後に延宝本の下巻末尾にある、潭水という人の跋文をあげておきます。

斯の書は本、太白峯記の抜粋なり。其の言は玄玄妙妙なるかな。拙や、暗に投ずるを恐れ、時時にこれを摸写し、日ならずして成る。今や将来の亀鑑に備えんが為に寿梓す。嗚呼、字字に三家渡河の錯有らんか。庶幾くは博洽の耆宿、これを正さんことを。

太源の正流、潭水、謹んで校輯す。

（原漢文）

延宝本の編集刊行にあたった潭水なる人物は未だ詳らかに知られず、今後の研究課題ですけれども、この跋文では「太源正流」と自分のことを自称しておりますことから、おそらくは峨山禪師の弟子である太源宗真（一三七一）を派祖とする、太源派において相伝されてきた文献資料として位置づけていたものと考えられます。中世の書写本を所蔵している丈六寺や円応寺は太源派の寺院ではございませんので、おそらく延宝本とは伝写の系統を異にしていると考えられる訳ですが、潭水にとりましては太源派以外に『山雲海月』が伝承されているということを認識せず、



あくまでその法を相続した自身にまで相承されてきたことを踏まえているものと思われます。

その潭水が曹洞宗旨の秘訣として相伝されてきた、『山雲海月』を峨山禪師の文献として刊行・公開したことについて、どういう意義があるのかということについて、最後に私の考えを述べさせていただきたいと思うのですけれども、その第一は、言うまでも無く、峨山禪師の文献として刊行することによりまして、峨山禪師の法を嗣法した曹洞宗侶以外の一般の人びとも触れうるものとする事で、峨山禪師の存在を知らしめ、その教えを後世に残したいと考えたのではないか。

第二点としましては、この延宝本には公案や機関に対する下語・著語を一切収録していない点です。つまり、中世の門参資料文献としての性格を全く払拭して、峨山禪師の文献として刊行することになっているわけであります。江戸時代に入り曹洞宗は教団の一体性や宗旨の独自性を再構築しようとする気運があらわれる中で、編著者の明らかに、あるいは一相伝資料として歴史の中に埋没してしまう恐れもあったと考えられます。公案を参ずることを前提にして、主体的に参学しようとする、峨山門下の宗侶にのみ意義あるものというよりは、むしろ客観的に峨山禪師の法語文献として刊行することによってこそ後世に確実に伝承されると考えたのではないかということ。

三点目としては、師から弟子への嗣法相続における伝授物という位置づけよりも、実際の内容を参学読解することでの主体的な受用を、広く多くの読者に求めたということもこの刊行の意義や理由として想定されるのではないかと思います。

いずれにしましても、江戸時代の延宝本『山雲海月』の刊行は、従来までの、中世の書写本の相承の姿勢とは全く異なる意義の下で示されたものでございますけれども、峨山禪師の冒頭の部分にもあります様に、この教えを後世に受け伝えていくという今回の大遠忌の標語でもあります、「相承」ということへの意識や自覚といったものは、『山雲海月』の本文にある峨山禪師への後世の法孫に託した願いに発せられるものとして、中世の書写本を相伝した人びと

にも、近世の延宝本を刊行したにも時代を通じながらもしっかりと受け継がれていつていると確認することが出来るのではないかと思います。

これをもちまして一応発表させていただきます。ありがとうございました。