

曹洞宗大本山總持寺藏
伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經

東 隆 眞

An study of Bushi hatsu nehan ryakusetsu Kyōkai Kyō (Sutra) owned by Sōtō sect Sojiji temple which is said to be copied by Dōgen zenji.

Ryūshin AZUMA

目次

はじめに

曹洞宗大本山總持寺藏 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經の形態

曹洞宗大本山總持寺藏 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經 影印 翻字

曹洞宗大本山總持寺藏 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經の依用本について

曹洞宗大本山總持寺藏 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經の伝承

「永平開山和尚御筆」という記録について

道元禪師筆の真偽について

はじめに

曹洞宗大本山總持寺藏 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經の表記、訓点について

私は、駒沢女子大学「研究紀要」第七号（平成一二年一二月発行）で、わが国曹洞宗の古刹・洞谷山永光寺（石川県羽咋市酒井町所在）所蔵の同寺開山瑩山禪師（一二六八？―一三三五 曹洞宗太祖）が訓点を添えたと伝える『仏垂般涅槃略説教誡經』を『新資料 洞谷山永光寺藏 略説教誡經』と題して紹介し、解説した。

このたびは、太祖瑩山禪師と並んで高祖道元禪師（一二〇〇―一二二五

三)の真筆と伝える曹洞宗大本山總持寺所蔵の『仏垂般涅槃略説教誡經』に関して報告したい。

釈迦牟尼仏を大恩教主・本師と仰ぎ、釈迦牟尼仏正伝の仏法を自負する道元禪師と瑩山禪師にとって、とりわけ釈迦牟尼仏の涅槃の持つ意味は大きく、その釈迦牟尼仏最後の説法の經典という『仏垂般涅槃略説教誡經』はきわめて尊重されるところである。したがって、曹洞宗の歴史的由緒の古い、しかも高祖、太祖の開創する名刹に、道元禪師、瑩山禪師ゆかりの『仏垂般涅槃略説教誡經』が伝承されているのは、至極当然のことと言ってよい。

しかしながら、これまで伝道元禪師真筆の『仏垂般涅槃略説教誡經』も伝瑩山禪師訓点の『仏垂般涅槃略説教誡經』も、その所在が当初から一貫して明らかではなかったようであり、必ずしも学的対象となってきたわけでもない。永光寺所蔵の伝瑩山禪師訓点の『仏垂般涅槃略説教誡經』は、その全文を公開したのは、前掲の拙論『新資料 洞谷山永光寺蔵 伝瑩山禪師訓点 仏垂般涅槃略説教誡經』が最初である。伝道元禪師真筆の『仏垂般涅槃略説教誡經』は、昭和五五年に、全紙撮影されたと言うものの、その研究は、一、二をのぞいてほとんど本格的に着手されていないといつてよい現状である。

そこで、本論は、伝道元禪師真筆の『仏垂般涅槃略説教誡經』をあらためて、まず影印し、今後、これを先に報告した永光寺の伝瑩山禪師訓点『仏垂般涅槃略説教誡經』をはじめとする関係資料と対照的に紹介し、多角度的な視野から伝道元禪師真筆『仏垂般涅槃略説教誡經』の諸相を解明するための手がかりをえたいと思う。

なお、本論に掲げる伝道元禪師真筆と伝える『仏垂般涅槃略説教誡經』の写真版は、佐藤末春氏の御提供によるものである。佐藤氏に感謝の意を表わすものである。

また、本論では、『仏垂般涅槃略説教誡經』の一般的知識、例えば、本經の経題、主旨、本經の訳者鳩摩羅什三蔵、本經の成立史上の位置、本經の伝訳、伝承その他については、すでに前掲の拙論に述べておいたので、必要に応じて御参照いただくこととして、いま、また、ここでこの点について重説することは出来るだけ避けたことをお断りしておく。

曹洞宗大本山總持寺蔵 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經の形態

私は、曹洞宗大本山總持寺蔵 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經を実見していないので、その形態については、責任をもって述べる資格がない。しかし、昭和五五年一月二〇日、大修館書店発行『永平正法眼蔵蒐書大成 別巻 道元禪師真蹟関係資料集』と、平成一年四月八日、大本山永平寺発行『道元禪師七五〇回大遠忌記念出版 道元禪師真蹟集』に、その解説が施されてある。いずれも、河村孝道博士の執筆である。後者には、その後の状況が加えてあるが、主旨は前者と変らない。いまは、後者をここに再録して、形態を理解する一助とする。河村博士に合掌敬礼するものである。

ぶつしはつねはなりやくせつきょうかいきよう
仏垂般涅槃略説教誡經

○本文一〇五―一二三頁

○神奈川県横浜市鶴見区鶴見・大本山総持寺所蔵

○卷子本・一卷、縦23・8 cm 横361・0 cm

本書は、別に『仏遺教経』『遺経』とも略称され、『涅槃経』二十五卷より抜抄したものである。仏陀釈尊が入涅槃される時に当たって、悲泣する諸弟子の為に、『自己』を燈明（依処）とし、『法』を燈明（依処）とすべきこと、また大人（仏）の覚行としての少欲・知足・遠離・精進・不^マ妄念・定・智慧・不戲論の八つの行目を委説し、懈怠なく行ぜられてゆくことを示したものである。道元禪師は示寂に当たって、釈尊のこの教誡に同じて自らもまた「八大人覚」を説き、これを『正法眼蔵八大人覚』として撰述されている（建長五年）。伝の如く本書が道元禪師の真筆とすれば、本書の『遺経』はまさにその『正法眼蔵八大人覚』撰述時の座右の書として常時参考重用されたものと見ることも出来よう。

因みに、本書の末尾には、次の如き識語が記されている。

此経者永平開山和尚御筆也 総持寺

丈室之公用 古室和尚寄之^マ

永享九年^{丁巳}二月日誌之

尚、本書及び次掲の『阿闍世王六臣』（「名越白衣舎示誡」）、『羅漢講式文』、及び他の一連の道元禪師真蹟については、接写用写真により、その筆画を拡大して細部に亘る比較考察を通して、それらの道元禪師の真筆であることを証明された岩井孝樹氏（福井県立博物館資料調査委員）の論考があることを附記しておく（『仏教芸術』一八号・二〇二号）。

曹洞宗大本山總持寺藏
伝道元禪師真筆

仙垂般涅槃略説教誡經

影印・翻字

佛垂般涅槃略說教誡經

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

釋迦牟尼佛初轉法輪度阿若橋陳如最後
說法一度須跋陀羅所應度者皆已度訖於娑
羅雙樹間將入涅槃是時中夜寂然無聲爲
諸弟子略說法要汝等比丘於我滅後當尊
重珍敬波羅提木又如闇遇明貧人得寶當
知此則是汝大師若我住世無異此也持淨
戒者不得販賣貿易安置田宅畜養人民奴
婢畜生一切種植及諸財寶皆當遠離如避
火坑不得斬伐草木墾土掘地合和湯藥占
相吉凶仰觀星宿推步盈虛歷數筭計皆所
不應節身時食清淨自活不得參預世事通
致使命呪術仙藥結好貴人親厚媿慢皆不

佛垂般涅槃略說教誡經

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

釋迦牟尼佛・初轉法輪度阿若橋陳如・最後
說法一度須跋陀羅所應度者・皆已度訖・於娑
羅雙樹間・將入涅槃・是時中夜・寂然無聲・爲
諸弟子・略說法要・汝等比丘・於我滅後・當尊
重珍敬波羅提木又・如闇遇明・貧人得寶・當
知・此則是汝大師・若我住世・無異・此也・持淨
戒者・不得販賣貿易・安置田宅・畜養人民奴
婢畜生・一切種植・及諸財寶・皆當遠離・如避
火坑・不得斬伐・草木・墾土掘地・合和湯藥・占
相吉凶・仰觀星宿・推步盈虛・歷數筭計・皆所
不應・節身時食・清淨自活・不得參預世事・通
致使命・呪術仙藥・結好貴人・親厚媿慢・皆不

應作當自端心上念求不得包藏癡底顯
異惑衆於四供養智量知足知得供事不應
畜積此則略說持戒之相戒是正順解脫之
本故治波羅提木又依因此戒得生諸禪定
及滅苦智慧是故此丘當持淨戒勿令毀缺
若人能持淨戒是則能有善法若無淨戒諸
善功德皆不得生是以當知戒爲第一安穩
功德之所住處
汝等比丘已能住戒當制五根勿令放逸入
於五欲譬如牧牛之人執杖視之不令縱逸
犯人苗稼若縱五根非唯五欲將無崖畔不
可制也亦如惡馬不以轡制將當墜人墜於
坑塹如被賊害若止一世五根賊禍殃及累
世爲害甚重不可不慎是故智者制而不隨

應作一・當自端心正念求中・上不得包藏癡底顯
異惑衆上・於四供養一知量一知足・趣得供事一不應
畜積一・此則略說持戒之相一・戒是正順解脫之
本故名二波羅提木又一依因此戒得生三諸禪定
及滅苦智慧是故此丘當持淨戒一勿令毀缺一
若人能持淨戒一是則能有二善法一・若無淨戒一諸
善功德皆不レ得生一是以當知戒爲二第一安穩
功德之所住處一
汝等比丘・已能住戒一・當制五根一勿令放逸入二
於五欲一・譬如牧牛之人執杖視之不令縱逸
犯中一人苗稼上・若縱二五根一・非下唯五欲將無二崖畔一不
可制也一亦如下惡馬不レ以轡制一將當牽レ人墜中於
坑塹上・如二被賊害一苦止一・世・五根賊禍殃及累
世爲害一甚重・不可不レ慎一是故智者制而不レ隨一

持之如賊不令縱逸假令縱之皆亦不見其磨滅此五根者心爲其主是故汝等當好制心之心可畏甚於毒蛇惡獸怨賊大火越逸未足喻也譬如有人手執蜜器動轉輕躁但觀於蜜不見深坑墜如偶象無鉤捺獲得樹騰躍踴躍難可禁制當急挫之無令放逸縱此心者喪人善事制之一處無事不辦是故比丘當勤精進折伏汝心

汝等比丘受諸飲食當服藥於好惡勿生增減趣得支身以除飢渴蚊蜂採華但取其味不損色香比丘亦令受人供養趣自侍惜三增多少壞其善心譬如智者量牛力所堪多少不令過分以竭其力

汝等比丘晝則勤心修習善法無令失時初

持之如賊不令縱逸。假令縱之皆亦不見其磨滅。此五根者心爲其主。是故汝等當好制心。心之可畏甚於毒蛇。惡獸怨賊大火越逸未足喻也。譬如有人手執蜜器。動轉輕躁。但觀於蜜。不見深坑。墜如偶象。無鉤捺獲得。樹騰躍踴躍難可禁制。當急挫之。無令放逸。縱此心者喪人善事。制之一處無事不辦。是故比丘當勤精進折伏汝心。

○汝等比丘。受諸飲食。當服藥。於好惡勿生增減。趣得支身。以除飢渴。蚊蜂採華。但取其味。不損色香。比丘亦令受人供養。趣自侍惜。三增多少。壞其善心。譬如智者。量牛力所堪多少。不令過分。以竭其力。

○汝等比丘。晝則勤心修習善法。無令失時。初

夜後方亦無自發中夜誦經以自消息無以
 睡眠因緣令一生空過無所得也當念無常
 之火燒諸世間早求自度勿睡眠也諸煩惱
 賊常伺殺人甚於怨家安可睡眠不自警悟
 煩惱毒蛇睡在汝心譬如黑蛇在汝室眠當
 以持戒之鉤早屏除之睡地既出乃可安眠
 不出而眠是無慙人也慙耻之服於諸莊嚴
 最為第一如鐵鉤能制人非法是故比丘
 常當慙耻勿得暫替若離慙耻則失諸功德
 有愧之人則有善法若無愧者與諸禽獸無
 相異也
 汝等比丘若有人來即即支解當自攝心無
 令瞋恨亦當護口勿出惡言若縱悲心則自
 妨道失功德利忍之為德持戒苦行所不能

夜後一夜亦無有廢一中夜誦經以自消息・無以
 睡眠因緣令下コト一生空過無所得也當念無常
 之火燒諸世間早求自度勿睡眠也・諸煩惱
 賊常伺殺人・甚於怨家安可睡眠不自警悟
 煩惱毒蛇睡在汝心・譬如黑蛇在汝室眠・當
 以持戒之鉤早屏除之一・睡地既出乃可安眠
 不出而眠・眠是無慙人也・慙耻之服於諸莊嚴
 最為第一・慙如鐵鉤能制人非法・是故比丘
 常當下シ漸耻勿得暫替・若離慙耻則失諸功德
 有愧之人則有善法・若無愧者・與諸禽獸無
 相異也
 ○汝等比丘・若有來人來即即支解・當自攝心・無
 令瞋恨・亦當護口勿出惡言・若縱悲心則自
 妨道・失功德利・忍之為德・持戒苦行所不能

及能行忍辱者乃可名爲有力人若其不能
 歡喜忍受惡罵之毒如飲甘露者不名入道
 智慧人也所以者何瞋恚之害則破諸善法
 壞好名聞人三世後世人不喜見當知瞋心甚
 於猛火常當防護勿令得入劫功德賊無過
 瞋恚白衣受欲非行人道無法自制瞋猶可
 忍出家行道無欲之人而懷瞋恚甚不可也
 譬如清冷雲中而有霹靂起火非所應也
 汝等比丘當自摩頭以捨飾好者壞色衣者
 持應器以乞自活自見如是若起憍慢當疾
 滅之增長憍慢尚非世俗白衣所宜何況出
 家入道之人爲解脫故自降其心而行乞也
 汝等比丘諷曲之心與道相違是故宜應質
 直其心當知諷曲但爲欺誑入道之則無是

及一・能行忍辱者・乃可名爲有力大人・若其不能
 歡喜忍受惡罵之毒如中一飲甘露者・不名入道
 智慧人也・所以者何・瞋恚之害則破諸善法・
 壞好名聞・今世後世人不喜見・當知瞋心甚
 於猛火・常當防護勿令得入・劫功德賊無過
 瞋恚・白衣受欲非行人道・無法自制・瞋猶可
 忍・出家行道無欲之人・而懷瞋恚甚不可也・
 譬如清冷雲中而有霹靂起火非所應也・
 ○汝等比丘・當自摩頭以捨飾好・着壞色衣者・
 持應器以乞自活・自見如是・若起憍慢當疾
 滅之・增長憍慢尚非世俗白衣所宜・何況出
 家入道之人・爲解脫故・自降其心而行乞也・
 ○汝等比丘・諷曲之心與道相違・是故宜應質
 直其心・當知諷曲但爲欺誑・入道之則無是

處是故汝等宜應端心以質直為本。
 汝等比丘當知多欲之人多求利故苦惱亦
 多。少欲之人無求無欲則無此患。直心少欲
 尚應修習。何況少欲能生諸功德。少欲之人
 則無詬曲以求人意。亦復不為諸根所牽。行
 少欲者心則坦然。無所憂畏。觸事有餘。常無
 不足。有少欲者則有涅槃。是名少欲。
 汝等比丘若欲脫諸苦惱當觀知足。知足之
 法即是富樂安隱之處。知足之人雖卧地上
 猶為安樂。不知足者雖處天堂亦不稱意。不
 知足者雖富而貧。知足之人雖貧而富。不知
 足者常為五欲所牽。為知足者之所憐愍。是
 名知足。
 汝等比丘欲求寂靜無為安樂當離慳內獨

處一。是故汝等宜應端心以質直為本。

○汝等比丘。當知多欲之人。多求利故苦惱亦

多。少欲之人。無求無欲。則無此患。直心少欲

尚應修習。何況少欲能生諸功德。少欲之人

則無詬曲。以求人意。亦復不為諸根所牽。行

少欲者。心則坦然。無所憂畏。觸事有餘。常無

不足。有少欲者。則有涅槃。是名少欲。

○汝等比丘。若欲脫諸苦惱。當觀知足。知足之

法。即是富樂安隱之處。知足之人。雖卧地上

猶為安樂。不知足者。雖處天堂。亦不稱意。不

知足者。雖富而貧。知足之人。雖貧而富。不知

足者。常為五欲所牽。為知足者之所憐愍。是

名知足。

○汝等比丘。欲求寂靜無為安樂。當離慳內獨

處閑居靜處之人帝釋諸天所共敬重是故
當捨己衆他衆空閑獨處思滅苦空若樂衆
者則受衆惱譬如大樹衆鳥集之則有枯折
之患世間縛着沒於衆苦譬如老象溺泥不
能自出是名遠離。

汝等比丘若勤精進則事無難者是故汝等
當勤精進譬如水常流則能穿石若行者
之心數數懈廢譬如鑽火未熱而息雖欲得
火火難可得是名精進。

汝等比丘求善知識求善護助無如不念
若有不忘念者諸煩惱賊則不能入是故汝
等當攝念在心若失念者則失諸功德若
念力堅強雖入五欲賊中不爲所害譬如着
鐵入陣則無所畏是名不忘念。

處閑居・靜處之人帝釋諸天所共敬重・是故
當捨己衆他衆・空閑獨處思滅苦空・若樂衆
者・則受衆惱・譬如大樹衆鳥集之・則有枯折
之患・世間縛着沒於衆苦・譬如老象溺泥・不
能自出・是名「遠離」。

○汝等比丘・若勤精進則事無難者・是故汝等
當勤精進・譬如水常流則能穿石・若行者
之心數數懈廢・譬如鑽火未熱而息雖欲得
火・火難可得・是名「精進」。

○汝等比丘・求善知識・求善護助・無如不念・
若有不忘念者・諸煩惱賊則不能入・是故汝
等當攝念在心・若失念者則失諸功德・若
念力堅強・雖入五欲賊中・不爲所害譬如着
鐵・入陣則無所畏・是名「不忘念」。

汝等比丘若攝心者心則在定之心在定之故能
 知世間生滅法相是故汝等當精勤修習
 諸定若得定者心則不散譬如水之家善
 治堤塘行者亦尔為智慧水故善修禪定令
 不漏失是名為定
 汝等比丘若有智慧則無貪著常自省察不
 令有失是則於我法中得解脫若不尔者
 既非道人又非白衣無所名也實智慧者則
 是度老病死海堅牢船也亦是無明黑闇大
 明燈也一切病者之良藥也伐煩惱樹之利
 斧也是故汝等當以聞思修慧而自增益若
 人有智慧之照雖是肉眼而是明見人也
 是為智慧
 汝等比丘若種種戲論其心則亂雖復出家猶

○汝等比丘・若攝心者・心則在定・心在定之故・能
 知世間生滅法相・是故汝等當精勤修習
 諸定・若得定者・心則不散・譬如水之家善
 治堤塘・行者亦尔・為智慧水・故善修禪定・令
 不漏失・是名為定・
 ○汝等比丘・若有智慧・則無貪著・常自省察・不
 令有失・是則於我法中得解脫・若不尔者
 既非道人・又非白衣・無所名也・實智慧者則
 是度老病死海・堅牢船也・亦是無明黑闇大
 明燈也・一切病者之良藥也・伐煩惱樹之利
 斧也・是故汝等當以聞思修慧・而自增益・若
 人有智慧之照・雖是肉眼・而是明見人也・是
 為智慧・
 ○汝等比丘・若種種戲論其心則亂・雖復出家・猶

未得脫是故此丘當急捨離亂心戲論汝若
欲得寂滅樂者唯當善滅戲論之患是名不
戲論

汝等比丘於諸功德當一心捨諸放逸如
離怨賊又悲世尊所說利益皆以究竟汝等
但當勤而行之若於山間空澤中若在樹
下閑處靜室一念所受法勿令忘失常當自勉
精進修之無為空死後致有悔我如良醫知
病說藥服而不服非醫咎也又如善導使人
善道聞之不行非道過也汝等若於苦等四
諦有所疑者可疾問之無得懷疑不求決也
今時世尊如是三唱人無問者所以者何衆
無疑故時阿菟樓陀觀衆心而白佛言世
尊月可令熱日可令冷佛說四諦不可令異

未得脫^セ・是故比丘當^ニ急^{スミヤカニ}捨離亂心戲論^ヲ・汝若^シ
欲^{ハス}得寂滅樂^{ノヲ}者・唯當^タ善滅^ク戲論之患^ヲ・是名不^レ
戲論^一・

○汝等比丘・於諸功德^ニ・常當^ニ一心捨^ニ諸放逸^ヲ一如下^一
離^{ハタル}・怨賊^{ハカ}・大悲世尊所說利益皆以究竟^ニ・汝等^{ナムタチ}

但當^タ勤而行之^ス・若於山間^ノ・若空澤中^ノ・若在二樹^ノ
下閑處靜室^ニ・念^{セヨ}所受法^ヲ・勿^レ令忘失^セ・常當^ニ自勉^{カラスミ}

精進修^{シテス}之上^ニ・無為空死後致^ニ有悔^一・我如良醫知^{ハシ}
病^ヲ說藥^カ服^フ與^ニ不^レ服^セ非^ニ醫咎^一也・又如善導示^シ人^ニ

善道^ヲ・聞之^{チレバ}不^レ行^セ・非導過^{ナリ}也・汝等^{シチ}・若於苦等四^ノ
諦^ニ・有三所^ハ疑者^ヲ・可^シ疾問^{フコレバ}之^ニ・無^レ得^{ウルコト}懷^レ疑^ヲ・不^レ求^メ
決^一也・

余時世尊・如是三唱^ク・人無^{モムス}問者^{モノ}・所^{ナレハ}以者何^{ナレハ}・衆
無^カ疑^ヒ・故^{ナリ}・時阿菟樓陀觀^ニ・察^{サシテ}衆心^ヲ而^テ白佛^ニ言^フ・世
尊^ハ・月可^{ハヘクトモシチセハ}令熱^{ハヘクトモシムスサマシカラ}・日可^{ハヘクトモシムスサマシカラ}令冷^{ハヘクトモシムスサマシカラ}・佛說四諦不可令異^{コトナラ}
一・

佛說苦諦實苦不可令樂集真是因更無異
因若滅者即是因滅因滅故果滅滅苦之
道實是真道更無餘道世尊是諸比丘於四
諦中決定無疑於此眾中若有所作未辦者
見佛滅度當有悲感若有初入法者聞佛所
說即皆得度譬如夜見電光即得見道若有
所作已辦已度苦海者但作是念世尊滅度
一何疾哉阿菟樓陀雖說是語眾中皆悉了
達四聖諦義世尊說人此語大衆皆得堅固
以大悲心復為眾說
汝等比丘勿懷悲惱若我住世一切會亦當
滅會而不離終不可得自利利人法皆具足
若我久住更無所益應可度者若天上人間
皆悉已度其未度者皆亦已作得度因緣自

佛說苦諦實苦・不可令樂・集真是因・更無異
因・苦若滅者即是因滅・因滅・故果滅・滅苦之
道實是真道・更無餘道・世尊是諸比丘・於四
諦中・決定無疑・於此眾中・若有所作未辦者・
見佛滅度・當有悲感・若有初入法者・聞佛所
說・即皆得度・譬如夜見電光・即得見道・若有
所作已辦已度苦海者・但作是念・世尊滅度
一何疾哉・阿菟樓陀雖說是語・眾中皆悉了
達四聖諦義・世尊說人此語・大衆皆得堅固・
以大悲心・復為眾說・
○汝等比丘・勿懷悲惱・若我住世一切會亦當
滅・會而不離・終不可得・自利利人法皆具足・
若我久住・更無所益・應可度者・若天上人間
皆悉已度・其未度者皆亦已作得度因緣・自

今已後我諸弟子展轉行之則是如來法身
常在而不滅也是故當知世皆無常會必有
離多懷憂惱世間如是當勤精進早求解脫
以智慧明滅諸癡闇世實危脆無牢強者我
今得滅諸惡病此是應信罪惡之物假名
爲身沒在老病死大海何有智者得除滅
之如殺怨賊而不歡喜汝等比丘當當一心
勤求出道一切世間動不動法皆是敗壞不
安之相汝等且止勿復語時將欲過我欲
滅度是我最後之所教誨

佛垂般涅槃略說教誡經

今已後我諸弟子・展轉行之・則是如來法身・
常在而不滅也・是故當知世皆無常・會必有二
離・勿・懷・憂・惱・世間如是・當・勤・精・進・早・求・解・脫
以智慧明・滅・諸・癡・闇・上・世・實・危・脆・無・牢・強・者・我
今得滅・如・二・除・惡・病・此是應・捨・罪・惡・之・物・假・名・
爲身・沒・在・老・病・生・死・大・海・何・有・二・智・者・得・除・滅
之・如・下・殺・怨・賊・而・不・歡・喜・汝等比・丘・當・當・一・心
勤・求・出・道・一切世・間・動・不・動・法・皆・是・敗・壞・不・
安・之・相・汝等且・止・勿・得・復・語・時・將・欲・過・我・欲・
滅・度・是・我・最・後・之・所・教・誨・

佛垂般涅槃略說教誡經

此經者

永平開山和尚御筆也
總持寺丈室之公用

古室和尚寄附之

永享九年^{丁巳}二月日誌之

此經者

永平開山和尚御筆也

總持寺丈室之公用

古室和尚寄附之

永享九年^{丁巳}二月日誌之

曹洞宗大本山總持寺藏 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經の依用本について

この『曹洞宗大本山總持寺藏 仏垂般涅槃略説教誡經』(以下、總持寺本と略稱す)は、どのような『仏垂般涅槃略説教誡經』を依用し、書写したのか。

『大正新脩大藏經』第一二巻 宝積部下 涅槃部全には、高麗本を底本とし、宋本、元本、明本、宮内省図書寮本(旧宋本)と対校したものが収蔵されている。

高麗本の『仏垂般涅槃略説教誡經』は、巻頭に「後秦龜茲國三藏鳩摩羅什 奉詔訳」とあり、總持寺本の『仏垂般涅槃略説教誡經』には「姚秦三藏法師鳩摩羅什訳」とある。したがって、總持寺本の『仏垂般涅槃略説教誡經』は、高麗本ではないことが明らかである。高麗では旧宋本を入手して、成宗の十一年(九九一)から顯宗の二年(一一〇一)ごろに、五九二四巻が開板され、つづいて高宗の二十三年(一一三六)再彫が開始され、一五年を費やして一五二四部六五五八巻が完成した。韓国の海印寺に収蔵されている。

ちなみに、大藏經の旧宋本とか宋本とか元本とか明本とかについてであるが、まず、旧宋本とは、開宝四年(九七二)、宋の太祖は、即位して一二年目に、蜀の成都で、大藏經の開板印行を命じた。五〇四八巻というが、一二年後に完成した。太平興國寺印經院で印行された。北宋勅版とも蜀版ともいう。次に、宋本とは、南宋の高宗のころ、紹興三年(一一三三年の前後)浙江省の思溪の円覚禪院で王永従一族が開板した五九一八巻を指す。前後するが、北宋、南宋のころ、元豐三年(一一八〇)から政和二年(一一二二)にかけて出版された福州東禪寺

版の五七〇〇余巻(私版)、また、政和二年から四〇年の歳月を費やして完成した福州開元寺版の六一一七巻もある。次に、南宋景炎二年(一二七七)から至元三二年(一二九四)北京の弘法寺で宋本を模刻したものが元本とか宋元本とかよばれている。しかし、道元禪師寂後の開版だから、道元禪師は依用出来ない。明本は、洪武五年(一三七二)、六三三一巻が太祖の勅命によって南京で印刷されたが、これも道元禪師、瑩山禪師以後の大藏經である。

このように開板年代から見ると、總持寺本の『仏垂般涅槃略説教誡經』が、道元禪師(一一〇〇―一二五三)の書写とすれば、旧宋本か宋本を書写したということになるであろう。

表記の特長から見ても旧宋本ないし宋本ではないかと推定される点がある。一例をあげると、『大正新脩大藏經』第一二巻所収の『仏垂般涅槃略説教誡經』(高麗本)によると「譬如清冷雲中霹靂起火非所應也」、「若汝欲得寂滅樂者」とあるのが、總持寺本では、「譬如清冷雲中而有霹靂起火非所應也」、「汝若欲得寂滅樂者」とあって、總持寺本の表記は、宋本、宮内省図書寮本(旧宋本)に見られると、校合した結果が出ている。

右のことからだけで断定するのは、やや軽率であるが、ひとつの手がかりにはなるかも知れない。

曹洞宗大本山總持寺藏 伝道元禪師真筆 仏垂般涅槃略説教誡經の伝承

この總持寺本は、現在は神奈川県横浜市鶴見区鶴見の曹洞宗大本山總持寺の所蔵となっているが、もともとはいまの石川県鳳至郡門前町

の曹洞宗大本山總持寺祖院の所蔵にかかわるのである。

曹洞宗大本山總持寺は、元亨六年（一二三二）のちに曹洞宗太祖と尊崇される瑩山紹瑾禪師（一二六八？—一三三五）によって開創の端緒が具体化したのである。爾来およそ六八〇年あまり一宗の本山としての立場と使命を果してきたのであるが、明治三十一年（一八九八）四月一三日の夜、不審火によって一山の堂塔伽藍一〇〇余棟はそのほとんど全てを灰燼に帰した。

明治三十一年五月一〇日付けを以て、大本山總持寺東京出張所の石川素童監院は、伽藍建物、仏祖像、尊牌、ならびに仏器、法器、常什物の焼失した部と残存した部とを区分した調査表を作製し、殿堂の焼失、残存の区分を示す絵図を添えて報告している。これは、明治三十一年五月一九日、沖津元機によって編集し発行された。

残存の部の第三 第一第二宝藏中宝物等のなかの古文書の項に、本經の存在が明記してある。

この項の記事については、すでに、私が昭和四十六年（一九七二）拙著『校注 乾坤院本 伝光録』の「伝光録関係文献一覧」で紹介しているのであるが、ここに、

一 高祖大師眞筆遺教經 一部
とある。

曹洞宗大本山總持寺は、明治四四年（一九二二）十一月五日、現在の神奈川県横浜市鶴見の地に移転の遷祖式を挙行し、能登門前の旧趾は曹洞宗大本山總持寺別院と改称し、さらに曹洞宗大本山總持寺祖院と再び名称を変えて現在に至っている。能登から横浜に移転するにあた

って、焼失をまぬかれて残存する寺宝の数々のほとんど悉くは横浜へ移送されたのであろう。そのなかに、「一 高祖大師眞筆遺教經 一部」があったのである。

昭和三十九年（一九六四年）八月一日から九月一二日まで、石川県金沢市兼六園の石川県美術館と大本山總持寺との共催で、石川県美術館を会場として總持寺展が開催された。「23紙本墨書 仏岳般涅槃略説教誡經 道元筆 本山藏」と目録に記して、本經の冒頭の部分二五行が掲げてある。また昭和五十一年（一九七六）四月一〇日から五月五日まで、大本山總持寺宝物殿を会場として「總持寺秘寶展 瑩山禪師の世界」が開催された。これは、同寺の宝物殿開館記念として大本山總持寺が主催したもので、目録の作成には、当時、總持寺宝物殿の委員であった私もたずさわったことであった。この目録に、「9 道元禪師親筆 仏垂般涅槃略説教誡經（總持寺藏）」と記してある。これもはじめの二五行が写真版で掲示してある。

本經の全文が写真版で公開され、紹介されたのは、昭和五五年（一九八〇）十一月二〇日、大修館書店が発行した『永平正法眼藏蒐書大成別巻 道元禪師眞蹟關係資料集』が最初である。ここに至ってはじめて本經の内容が一般に明らかにされたわけである。白黒写真の段階であることと、文字の輪郭がぼやけているために、現実感が弱まり、やや不鮮明な点が惜しまれる。

さらに、平成一一年四月八日、大本山永平寺は、『道元禪師七五〇回大遠忌記念出版道元禪師眞蹟集』を発行し、このなかに、この總持寺本を収録した。先述のとおりである。しかし、やはり、白黒写真はよ

しとしても、文字の輪郭がばやけてやや不鮮明となっているのは惜しまれる。

「永平開山和尚御筆」という記録について

この總持寺本の末尾に、

此経者

永平開山和尚御筆也

總持寺丈室之公用

古室和尚寄附之

永享九年^{丁丑}二月日 誌之

とある。

この記録によれば、本経は、(1)永平開山道元禪師の真筆であること、(2)總持寺の住職の公用であること、(3)古室和尚が本経を總持寺に寄附したものであること、(4)以上のことを永享九年(一四三二)二月に記録したのである。この文章を記録した時期は永享九年二月ということであるが、記録した人物は、古室和尚なのか他人なのか、不明である。本経は(1)の永平開山道元禪師の真筆であると記録した当事者は、古室和尚か別人か、おそらく別人であろう。

ちなみに、古室和尚は、古室法鑑という人物で、總持寺輪住第九〇代の住職である。

『曹洞宗全書 大系譜一、二』によれば、古室法鑑は永享九年二月二十九日、大本山總持寺の第九〇代住職として就任している。ところが第九一代の利仲良速は永享九年三月二一日に就任しているから、古室

法鑑の就職期間は一週間たらずの短期間であったことになる。

古室法鑑は、普濟善教(一二三四—一四〇六。總持寺一二世、永沢寺五世、永光寺二九世、禪林寺(越前)開山)の法嗣である。法系は道元禪師——懷奘禪師——義介禪師——瑩山禪師——義山禪師——通幻寂靈——普濟善教——古室法鑑と次第するが、古室法鑑の法嗣の名は見当らない。道元禪師寂後およそ一七〇年後に活躍した人である。この記録を、もし古室法鑑がものしたとすれば、總持寺九〇代住職に就任した同じとき即ち永享九年の二月二十九日から三月二〇日までのあいだであったことになる。しかし、みずからを記して古室和尚などとするだろうか。これは、私の推測であるが、古室法鑑は總持寺輪住九〇世に就任の記念として、すなわち永享九年二月二十九日、かねてより所持していた永平開山道元禪師の真筆と伝えられる『仏垂般涅槃略説教誡經』を總持寺に寄附しこの旨を住職の五人の侍者のうちの誰れかが記録したのであろう。「總持寺丈室之公用」とは、總持寺の住職ないし住職の部屋に備えられているものという意味をそなえているのであろう。この記録が、いま、こうしたかたちで伝えられているのではないか。

ところで、「永平開山和尚御筆也」というのは、おそらく古室法鑑の判断というか見解なのであろう。前に見たとおり、總持寺においては、明治三年の記録でも「高祖大師真筆」とあって、「永平開山和尚御筆也」という記録の趣旨をそのまま採用している。以後もそうである。しかし、道元禪師の真筆の根拠、理由についてはなにひとつ客観的に明らかなことがわからない。

道元禪師筆の真偽について

一九九二年「佛教藝術」五月号（毎日新聞社刊）で、福井県大野市文化財保護委員岩井孝樹氏（美術史学会会員、福井県立博物館資料調査委員）は、「道元の遺墨『仏遺教経』」と題する論文を発表して、總持寺本を道元禪師の真跡として認定している。

岩井氏は、平成二年十一月、本経を調査し、これを鑑識した。氏は、道元禪師の比較的若年のころの筆蹟と晩年のころの筆蹟とを比較してみると、「別人の書と見誤るほどの違いが感じられる」が、それは書風の変移だという。「若書の宋風を交えた強い筆勢を示す書風から晩年の穏やかな伝統的書風への書風の変移」は、書写の態度の違いに係なく、晩年の書において一様に認められる」とする。なお「一字づつ同じ文字を拡大写真で対比してみると、多くの文字に全く同じ結体と筆法が認められるうえ、双方とも基本的には王羲之に学ぶ同一個性の筆蹟と認められる同一人の筆蹟であることがわかる」とのべている。

このような道元禪師の「書風の変移」は、道元禪師の「思想の変化」にもとづくものであると氏は言う。

「『思想の変化』とは、道元が若書『坐禅儀』を書いた在京の頃は出家と在家や男女の区別なく、あまねく坐禅を勧める在家成仏論を唱えていたが、越前の志比の庄へ移った、いわゆる「入越」の後は一転して厳しい出家至上主義に徹したという思想の変化がある。

『正法眼蔵隨聞記』には、道元の文筆否定の信条が述べられている。つとに、和辻哲郎氏の『沙門道元』において指摘されているように、

道元は文筆詩歌を「詮なき事なれば捨つべき」ものとしりぞけているのである。すなわち文筆を飾ることが悟りの修行に何の用もなきないとしてその意義を認めないのである。この信条からすれば、文筆のみならず書においても仏道法門のための書が第一であり、ことさら書技に捉われることなく、あるがままの書、てらいのない書であらねばならない。

修行と悟りの一致を説く道元の生活禅の思想からは、もともと伝統から逸脱する奔放な趣の書よりは、書の心と形が完全に調和した伝統的な書が最もふさわしいものであった。まして戒律第一の出家至上主義に徹した「入越」後においては、若い書にみる気負いや宋風の影響を払拭した古典的伝統的書風へと向かったのは至当なことであろう。

簡約に言ってしまうと、出家至上主義における厳しい形式重視への移行が「文筆否定」の信条をいっそう強めることとなり、ことさらに個性を強調することのない伝統的な書へとすじへと変移されたといえよう。それは道元が幼時から学び身につけた書であり、当時の貴族的教養として一般に学ばれたであろう王羲之の伝統的な書である。それこそ道元にとって、あるがままの書であつたろうと考えられる。このような道元の書の本来の性格が顕然と示されているのが出家至上主義に徹した「入越後の書」であろう。「先の論稿」では、これを「晩年の書」として書写時期の年代的な区分けをしたわけである。

以上は「先の論稿」（一九九一年誌）に述べた道元の「思想の変化」と「書風の変移」について要約したものである。しかし、ここで気になることがある。これまで道元の書において、とくに晩年の真跡として認定

されたものはなかったのである。「先の論稿」で初めて『示誠』と『賛』の二書をとくに道元の晩年の真跡とする鑑識を提示したのであり、この二つの書だけで道元の晩年の書風を検討し、さらに「書風の変移」を論じることについての懸念がないとはいえない。

この二書はともに弟子寂円の遺品として宝慶寺に伝来したものであり、たまたま伝統的な書風でかかれたものであるかも知れない。同じ晩年の書であっても、ことによると他に破格の書とか宋風の書などが書かれていないかどうかである。

もちろん「先の論稿」は、道元の筆跡を現在可能な限り集成したといわれる『資料集』などを一応は検討したうえでのものである。また、道元の書の性格は破格法外な書などとは無縁のものと考えられるし、道元の思想からみても、これまでの論考に無理はないといえよう。しかし疑点が残る。そこで、このような疑問に答えるためにも、本稿において永平寺や宝慶寺に遺された書とは全く伝来の系統を別にする総持寺祖院に伝えられた『遺経』をとりあげてみることは意義があらう。その鑑識についてはもちろん、推測される書写の時期から「書風の変移」を考えるうえでも本書は格好の資料とならう。

本誌一八一号の論稿では、『坐禅儀』が道元の若書であるならば、『示誠』と『賛』は、その十五、六年後の道元の筆跡として矛盾なく整合し、この両書の書風を示す真跡として位置づけることができた。

総持寺の『遺経』は、道元の真跡として、また晩年の遺墨として認定できるものなのであろうか。これまでの鑑識をふまえて検証を試みたい。」

そこで、氏は、氏が「佛教藝術」一八一号で道元禅師の晩年の真跡であると論定した福井県大野市、宝慶寺所蔵のいわゆる「名超白衣舎示誠」（宝治二年の年記がある。宝治二年（一二四八）は道元禅師数え年四九歳）と、やはり道元禅師の真筆として伝わっている石川県金沢市、大乘寺所蔵の「羅漢供養講式」稿本断簡などとの文字を対比し、起筆、筆順、筆圧、筆勢、配字、収筆、結体、書風などを科学警察研究所の筆跡鑑識の要件を参考としながら綿密に検討している。その詳細は同論文にゆずり、ここでは省略するが、

「若書の宋風を交えた筆勢を示す書風から晩年の穏やかな伝統的書風への「書風の変移」は、書写の態度の違いに関係なく、晩年の書において一様に認められることが明らかになった。かくて道元の晩年における「書風の変移」はもはや動かし難いものになったといえよう。」と結論づけている。

總持寺本の『仏垂般涅槃略説教誡経』を科学警察研究所の筆跡鑑識の基準などを導入してはじめて科学的、客観的に見当を加えて、道元禅師の真筆ということを確認しえたという手法の点で、氏の業績は高く評価されてよいとおもう。そして、氏が『仏垂般涅槃略説教誡経』と『羅漢講式』と『名超白衣舎示誠』の文字を対比して検証するかぎりにおいて、たしかに書体は三本共通していると申してよいのではないだろうか。そのような意味で、岩井氏の見解は、注目すべきものである。

しかし、私は、岩井氏の見解にはその意義を十分認めつつも、なお、べつの立場、考えをもっている。

まず、私は、そもそも道元禪師の筆跡鑑定の基準はどこにあるかという点である。岩井氏は、『普勸坐禪儀』は「国宝」として公式に認定されたものであり、道元の代表的な真跡として著名である」としている。氏は、道元禪師の筆跡鑑定の基準を『普勸坐禪儀』においているようである。そのことを私はいささかもあやまりだとは考えていない。それも一つの見識というべきであろう。そうではなくて、しからば『普勸坐禪儀』はどうして道元禪師の真筆といえるのか、その客観的な根拠はなにかと問いたいのである。「国宝」としてのあつかいをうけているから真筆にまちがいないなどということは、専門家であれば、そう簡単に発言してはならないことではないであろうか。もし道元禪師の真筆だから「国宝」に指定されているというのであれば、その真筆の理由、根拠をうかがいたいものである。私は、かつて、道元禪師の筆跡鑑定に関して、こんなことを述べたことがある。

「いったい道元禪師の御筆蹟の真偽を鑑定する基準は何であろうか。それは、古文書字の常識からすれば、紙質、墨色、書風、自署、文字、言葉、文章などの体裁ないし骨組み、その本文内容、鑑定者の直観などの総合的要素に俟つものであることはいままでもないであろうが、いずれにせよ、鑑定基準について、いまだ十分な論議が尽くされていないのが、学界の現状であろうと思われる。

近年、駒澤大学河村孝道教授らは、道元禪師の御真蹟類を、全国各地に渉猟して、これらに懇切な解説を付し、空前絶後の大冊『道元禪師真蹟関係資料集』（『永平正法眼菟書大成』別巻。昭和五五年、大修館書店刊）を完成されたが、その「例言」において、道元禪師の御真蹟に対

する「鑑識評価」は「従来各人各様に鑑定して未だに定説を見ない」と指摘されているのは、きわめて注目すべき見解であろう。

私は、昭和五三年六月七日、大本山永平寺本山僧堂特別講座に招かれ、菩提座において、一山大衆に『伝光録』を講じたことがある。そのみぎり、監院寮において、搭袈裟、着襪で威儀を正し、同寺所蔵の国宝『普勸坐禪儀』、旧国宝、現重要文化財『嗣書』図の原本を、焼香、礼拝のうえ、拝看の栄に浴したのであった。

『普勸坐禪儀』の鋭い筆鋒、数百春秋を歴てきたであろうその厚い時間がおのずから醸し出す神韻縹緲たる雰囲気、私は肅然と襟を正すおもいであった。これまで幾百回か影印版は拝見してきたが、その実物に接して、字面から伝わってくる感動は従来まったく経験しなかったものであった。しかし、いま、不遜をかえりみず、改めて黙考するに、『普勸坐禪儀』を道元禪師の御真蹟と断定する絶対不動の根拠、換言すれば、試金石は、いったい何であろうか。この点、寡聞にして、私は満足する説を知らない。

『嗣書』の図は、元来、門外不出の道元真筆の寺宝として崇敬されている。江戸時代は、「嗣書拝覧の儀」という特別の時期および手続きと儀式が必要であった。私は、「如浄が道元に授けた『嗣書』をめぐつて」と題する小論（『印度学仏教学研究』第二五巻第一号。昭和五一年二月、日本印度学仏教学会刊）で、今後考究すべき問題点を五点挙げて提起したことがあるが、このなかで道元禪師の御真蹟であるかどうかは、「宗門の信仰的伝承はさておいて、書誌学的ないし化学的検討の必要もあろうかと思われるが、その性質上、従来、この点に言及した研究

者を、寡聞にして、私は存知しない」と述べておいた。

けだし、『嗣書』の図は、仏仏祖祖単伝の正嫡である道元禪師にとって、そのことを標榜する絶対の証明文書であると言っても過言ではなからう。したがって、『嗣書』の図は、道元禪師の御真蹟を鑑定する場合の絶対不動の基準でなければならぬはずである。

ところが、驚くべきことには、大本山永平寺第七三世祖学(俗姓熊沢)泰禪禪師(一八七三—一九六八)は、いま永平寺に伝わる『嗣書』の図原本は、道元禪師禪師の御真蹟ではないとして疑問視しておられたとの、ある宗門の代表的要人からの書簡をいただいたのであった。右の小論をお送りした回信の一節である。私は、いまでもその所管を保管しているが、もつとも、そこには、疑問とする根拠については触れられていなかった。

いずれにせよ、今更のように、筆蹟の真偽鑑定のむつかしさを痛感した次第であった。

このようなわけであるから、道元禪師の御筆蹟の真偽については、したがって、いま大乘寺本、さらには全久院本の『羅漢供養講式文之草稿』の真偽については、河村孝道教授の「道元禪師の真筆について提起された疑義については、宗門にとつても、また法孫にとつても軽々には看過し得ない問題である」「従来発見紹介された真蹟を初め、道元禪師真筆と伝承されていながら現在の鑑識評価に於いては偽筆とされているものも含めて、これらを真偽判憑以前の地平に還して、改めて虚心に道元禪師の筆蹟について鑑定考証してみる必要がある」(前掲書)という御提言に、耳を傾けなければならない。そこで、いまは暫ら

く、先徳がそれと信じて身命を賭して護持してきた御真筆としての寺伝を尊重しておくのも、宗門の法孫としてのひとつの態度として許容されるであろう。」(拙稿『羅漢供養講式文之草稿』断簡 解説 昭和五七年一〇月一四日 大乘寺刊)

付記。右のなかで「ある宗門の代表的要人からの書簡」というのは、大本山總持寺祖院監院鷲見透玄老師の書簡(昭和五一年七月二五日付け、東隆眞あて)であります。いままでその内容は私信でもあり、この性質上公開をはばかってきたのですが、すでに鷲見老師は亡く、内容はきわめて重要な事柄であり、この書信が紛失することをおそれ、いま必要とおもわれるところをとくに左に掲げておくことにいたします。(前略)先般には御研究のまとめ数葉御恵送頂いております、中に就いて御礼状も不申これ又面目無いことを恐縮しております、中に就いて「嗣書」をめぐる御高見には小生も早くより心に描いていたところで本当にありがたく、実は去る昭和二十七年の高祖様七百年忌に先立ち不老閣熊沢禪師より、橋本老師と小生にまで(現在の不老閣秦禪師も御所持と思います)「嗣書」原本を印刷された帋軸(鎌谷前後堂老師も所持されている)の件ですが、これは熊沢禪師が配布を差留められたこともあり、印刷百軸のほとんどは現在猶不老閣に秘匿されている筈で、ホンの数軸だけが手交されたもの、小生も偶々一軸を所持していますものについて——疑点。書体、筆法等は全く高祖のものとは思えないこと。この軸は、六月の毎歳、祖山眼藏会に講師寮の床の間に掛けて、岸沢老師は、真筆と信じて朝夕の焚香礼拝を怠られなかった——。それこれらを思い秘めて猶今日も小生は誰にも公開せず(熊沢禪師が之を高

祖の真筆とは認めずに配布を差留められたこと)にしまして、今回の御研究を承り、いつの日か、是非、一度御目にかけたいと思っています。どうか、又御西下の折もあらば乾坤院に御来遊頂いて御目通しをしてもらいたいと思っています。

猶、「抜刷」の数冊、道元と儀礼について、道元、瑩山両禅師の号と諱について――、まだ御手許に残っていましたら、大衆の勉強の為に端数でも結構ですから御頒布下さいませんか? (後略)

なお、私は昭和六四年ごろ、鏡島元隆先生から右の印刷「嗣書」百軸のうちであろう、軸を見せていただいたことがあった。それは立派に表装してあった。先生いわく「永平寺からこれを二枚もらって一枚は酒井君(酒井得元先生)にあげたよ。あとで君のことを思い出して君にあげたらよかったとも考えた。」

ただ、岩井氏の道元禅師の真筆鑑定に対する現代にふさわしい科学的手法を用いた努力に対しては、私は満腔の敬意を表したい。

次に、岩井氏は、若いころにしろされた『普勸坐禅儀』と晩年の写経『仏垂般涅槃略説教誡経』とは、「別人の書と見誤るほどの違いが感じられる」という。ここにはあきらかに「書風の変移」があり、その「書風の変移」は「思想の変化」によるとしている。その「思想の変化」は、前半生の京都時代の「出家と在家や男女の区別もなく、あまねく在家成仏論」から、後半生とくに越前時代の「戒律第一の出家至上主義に徹した」点に見うけられるとしている。

一般に、同一人で若年のころと晩年のころとの筆蹟がちがうことはよく見うけられることであるし、思想の変化によって書風が変化する

こともありうると思う。しかし、いま道元禅師にいわれるような思想の変化があったとしても、そのことと書風の変化を示すに足る関連性ないし必然性はなにかという点については、やや説明不足の感をまぬがれないと思われる。氏は、入越後の道元禅師は、「戒律第一の出家至上主義に徹した」と位置づけている。晩年の書風について「若書にみる気負いや宋風の影響を払拭した古典的伝統的書風へと向かった」と規定している。この両者は、どのような理由から結びつく必然性をもっているのか、もう少し説明していただきたいように思われる。

次に、岩井氏は、道元禅師は「在家成仏論」から「戒律第一の出家至上主義」へと思想が変化したと言うが、私は、そのようにはうけとめていない。竹内道雄博士の著書『道元』には、宋国から帰国した数年間は、在家、女人の成仏を肯定したとあり、越前の永平寺へ入ってからの道元禅師は出家主義を強調して在家成仏を否定したとある。しかし、この説を在家主義から出家主義へ、在家を否定して出家を肯定したなどと短絡的にうけとると道元禅師を誤解すると私は考える。そもそも道元禅師は若いころも晩年も終始一貫して在家信者の外護による出家教団中心の僧俗一体の組織をつくり、そのなかで生涯をおくったのである。三〇代から四〇代の前半の京都の興聖寺時代は仏法を一人でも多くの人びとに理解し仏法の救いにあずかってほしいという弘法救生の願いから他宗の僧侶というよりは、むしろ在家の人びとにもっぱら仏法を宣伝し布教していたのであった。しかし、四〇年代後半以降の越前の永平寺時代は、令法久住すなわち真実の仏法をうけつい

で広めていく後継者の養成という点に重点をおいたのである。しかし、興聖寺時代も、永平寺時代も一貫して出家僧侶在家信者一体の教団を形成していたわけで、時と場合によって、出家に重点をおくか、在家に重点をおくかというちがひがあるだけだと私はうけとめている。在家仏教から出家仏教へと思想が変化したなどということは道元禪師にはありえない。基本的には変化はないというのが私の立場である。そもそも仏教教団は、出家僧侶と在家信者とか成り立っているのが原則であって、この原則にきわめて忠実に従ってきた日本仏教僧の一人に道元禪師がいるのである。

次に、岩井氏は、『仏垂般涅槃略説教誡経』を『名超白衣舎示誡』、『羅漢供養講式』稿本と文字を一一対比して同一人の筆跡であることを提示し、道元禪師の真筆だと結論づけた。この見解には、きわめて注目すべき点があるのは前にも申したとおりである。しかし、この『仏垂般涅槃略説教誡経』の表記や訓点をつぶさに検討すると、私はいささか別趣の感想を抱かされることになる。この点についても留意しながら、次の項でとりあげてみよう。

曹洞宗大本山總持寺藏
伝道元禪師真筆
仏垂般涅槃略説教誡経の表記、訓点について

この總持寺本は写経である。まず、写経の様式にしたがって、一行一七字で書写され、本文は一四八行となっている。一行一七字詰の写経様式については、『経本文は一行十七字に書かれる。この一行十七字詰の制は、初唐において完全に統一されたものであり、我が国の古写経も、特殊なものでないかぎり、この十七字が守られている。』（有賀要

延編『写経願文大成』（国書刊行会刊）「第三行目から本文を一七字詰めに書きます。写経の字詰めは一行一七字と決まっていますが、中国では六朝時代の中頃からこの字詰めで書写されています。何故一七字に決められたのか、諸説がありますが、はつきりしたことはわかりません」（植村和堂編著『写経―般若心経を書く―』（日本放送出版協会刊））といわれている。

しかし、一行が二字、三字、六字、七字、一字、二字、一四字、一六字、一八字などの個所もあり、全行必ず一七字詰めというわけではない。

本経は、先述のとおり旧宋本か宋本かを書写したものであるが、決定的なことは今後の課題である。また、書写者は道元禪師だと仮定しても、書写年月日や願文の類いはしるしてない。

異体異字としては、

涅槃（涅槃）、等（等）、共（共）、世（世）、出（出）、卒（本）、
欲（欲）、是（是）、足（足）、定（定）、慧（慧）、善（善）、
喜（喜）、惡（惡）、無（無）、臨（臨）そのほかがある。

ただし、92頁最終行は

「汝等比丘・若種種ノ戲論ハ具心則亂・雖ニ復タ出家」の「一八字となっているが、猶の字はのちに書き足したものである。猶の字を写しおとしたからであろう。あるいは後にそのことに気がついたのであろう。ただし同一人の筆蹟かどうかは、必ずしもつまびらかではない。

また、95頁第三行の

「離^一・勿^レ懷^二・憂^三・世間如^レ是^四・當^ニ勤^三精進^一・早^ク求^ニ解脫^一」とある第七字めの「間^相」の右辺の小字相イは、大正新脩本では高麗本が世相となっており、宮内省本は間となっているとある。これによれば高麗本などの異本と対校して書きこんだ文字であろうが、同一人の筆蹟かどうかはさだかではない。私の印象としては、直前の猶の字と酷似する書体のようである。

また、前後するが、89頁第九行は

「汝等比丘當^ニ自^{ミツカ}摩頭^{シテ}以^テ捨^ニ飾好^一着^キ壞色ノ衣者^一・○^執」と一八字になっている。次行は

「持^{シテ}應器^ヲ以^テ乞^{コツ}自^ク活^{スル}自見^{スル}如是^一ナルコトヲ若^シ起^テ橋慢^ニ當^ニスミヤカニ疾^一」

と一七字になっている。

ここにおいて、89頁第九行の第十八字めの執は、書きおとしたために、あとで書き加えたのであろう。この「執」字は、「猶」、「相」の二字とどうも同一人の書体のようである。

また、「富樂安穩」(90頁第九行)とある。ここの穩は、隠でも穩でもどちらでもよいのであろう。別のところでは、「安隱功德之所住處」(86頁第七・八行)とある。しかし、どちらかといえば隱の方がよいのかも知れない。ちなみに大正新脩大藏經では穩となっているし、国訳大藏經本では隱、国訳一切經本では穩が用いてある。

「勤^ニ求出^一道^ヲ一切世間ノ動不動ノ法皆是敗壞不^{ハミナコレハ}」(95頁第八行)の個所の第三字の出と第四字の道とのあいだの右辺に離とあるのは、写し落としたのに気がついたので、おそらく書写者がのちに書き添えた

のであろう。

また、誤字も見うけられる。一例をあげておくと、波羅提木叉(85頁第五行)とあるが、正しくは波羅提木叉である。

また、余という国字も使われている。

次に、訓点について気がついたことを書いておく。

本經の振り仮名、送り仮名などには、いつさい濁点、半濁点はない。振り仮名、送り仮名は、せ(セ)、子(ネ)、チ(テ)を使用し、せ(セ)、子(ネ)などをのぞき、片仮名でしるしてある。

濁点、半濁点がないのは、道元禪師(一一〇〇―一二五三)懷奘禪師(一一九八―一二八〇)瑩山禪師(一二六八―一三三五)の撰述として伝えられている筆蹟集たとえば『永平正法眼藏菟書大成』の『道元禪師真蹟關係資料集』(大修館書店刊)を一覧しても容易に首肯できるところである。私のまずしい経験だが、濁点、半濁点がしるされるのは、室町期以降、江戸時代などに入ってからのもに見られるように思われる。その点からいえば、この總持寺本は鎌倉期、道元禪師の時代の写經ということになろう。もしくはその雰囲気十分に伝えているものであるとうけとめてよいのではないかと思われる。

訓点に関連して紹介しておきたいのは、漢字の傍に片仮名が振ってあって、その読み方が規定されてあることについてである。

斬伐^{サムハツ}、墾土^{コムト}、星宿^{セイシュ}、嫺慢^{ラウマン}、轡^{クワ}、急^{クワ}、牧牛^{モクゴ}、趣^ス、味^ミ、無爲^{ムヰ}、安眠^{ヤスミ}、憤^{クワ}、丙^{ソク}、數數^{ソクソク}、問者^{モンショ}、一何疾^{イツスミヤカナリ}などなど。

右のなかで、數數(91頁第八行)という読み方であるが、これは、現行の『仏垂般涅槃略説教誡經』(国訳大藏經本、国訳一切經本)で

は、數數と読んでゐる。數數という読み方があることは、漢和辞典にも指摘されていることであるが、一般には耳なれない読み方というべきであろう。私は、小川弘貫先生に師事して、『成唯識論』を十数年にわたって学んだ者であるが、『成唯識論』巻第一に、「此の二の我執は、細なるが故に断じ難し。後の修道の中に、數數勝れたる生空觀を修習して、方に能く除滅す」（原漢文）とあるが、この數數は、「そくそく」と読むのが、奈良の學問寺の読みくせだということを教えられた。『成唯識論』には、そのほかにも独特の読み方が随處にある。法相唯識を学ぶ者だけが數數と読むというわけではないのかも知れないが、少くとも禪宗、曹洞宗ではあまりもちいない読み方である。數數という読み方は、奈良仏教の時代から伝わる伝統的な読み方の一つといつてよいのではないだろうか。

また、前後するが、趣は、現行本では、「趣に身を支ふる（こと）を得て以て飢渴を除け」（国訳大藏經本、国訳一切經本）とあつて、「わずか」と読んでゐる。サンスクリット原典ではどうなつてゐるのかうかがうよしもないが、この趣は、「わずか」と読んだ方が、前後の文脈からみて妥当のように思われる。しかし、總持寺本は、このところで「趣」（87頁第一〇、一一行）という振り仮名をつけてゐる。諸橋『大漢和辞典』巻十を見ても、趣には、「はやい」、「すみやか」、「いそぐ」の意味はあるが、「わずか」の意味はしるしてない。この点から見ると、現行本は訓みはまちがつてゐるかも知れないが、意味はまちがつてゐないし、總持寺本は訓みは正しいかも知れないが、意味はまちがつてゐるといえるだろう。總持寺本は意味や文脈についての

配慮というか吟味が足りないといふべきではないだろうか。

気になるのは、「一何疾」を「イトスミヤカナリ」（94頁第八行）

と訓んでゐることも、その一つである。ここは、前後の文脈からして、「一へに何ぞ疾やかなる哉」（国訳大藏經本、山上曹源訳。国訳一切經本、深浦正文訳）訓むのが常識的で分りやすいだろう。「イトスミヤカナリ」がまちがいだとは言わないが、どちらかといえば「一へに何ぞ疾やかなる哉」の方がより適切だと思われる。ちなみに、永光寺本には「イトナンソハヤキヤ」と訓点が付してある。やはり、この方が「イトスミヤカナリ」よりはよいであろう。

また、「是名爲定」（92頁第五行）とある。これは、「是名爲定」とあるべきである。爲定はあやまりで定が正しいのである。どうしてこのような単純で初歩的な返り点のまちがいが生じたのか。本經にはこのような返り点、とくに一、二点の個所のまちがいが多く目につく。道元禪師の執筆というにはあまりにも幼稚な誤りなので、いささか理解しかねるところである。別人の筆記であろうか。

なお、つけ加えておくと、「縦心」（87頁第七行）、
「縦心」（88頁第一三行）とある。縦を「ホシイマ、ム」とよんでいる。「ホシイマニ」とあるところを「ホシイマ、ム」としてゐるのである。これも本經の振り仮名にみられる特長である。

以上、要するに、本經はその表記、訓点の面から見ると、鎌倉期の雰囲気をも十分にただよわせてゐる反面、誤字や誤訓、返り点のあやまりなどがあちこちに散見される。問題点が多い。いまは、ごく一例だけをあげるにとどめておく。写真版によつて確かめていただきたい

い。本経が道元禪師の写経として伝えられていることと、これらの諸現象とをどのようにうけとめていけばよいか、ここに提起しておく次第である。