

呉孟謙\*著

「独空禪師と明代伏牛山の鍊磨場」\*\*

弓場 苗生子\*\*\*訳

概要

河南嵩県の伏牛山は、明代において五台・少室といった諸山と並び、僧侶らにとって参学必須とされた聖地であり、「鍊磨場」の称によって広くその名を馳せていた。この伏牛山の鍊磨場は明代初期、臨濟宗の禪僧である独空智通の創始に成るものである。彼は参究念佛による修行方法を採用入れるとともに、集団で厳しい修行に励み、一定の期日を設けて証悟を得るという形式を用いることで、学徒が昏散を払って修行に精勤し、最終的な目標である入定・開悟へと至るための資助とした。これはまさしく明清以来禪林において盛んに行われた「打七」の、やや早期の形態に当たると言えよう。このような鍊磨法門は甚だ広く流伝し、晩明の時期、蘇州の護法居士である管東溟などはかつて伏牛の制度に倣って天池山に新たな鍊磨場を開き、当時頗る評判を得たという。

しかるに、学術界においてこの伏牛山仏教に関する検討は現在に至るまで依然極めて稀であり、その歴史に与えた著しい影響に比して全く不釣り合いであると考え。本稿においては関係する史料を集めることで鍊磨場の来歴に対して考察を加え、その起源や内容・特色及び影響を分析し、明

---

\*中山大学中国文学系助理教授

\*\*本稿は以前「明代伏牛山鍊磨法門考論」と題し、台湾の学術雑誌である『漢学研究』第35巻第1期（2017.3、165-190頁）に発表した論文に些かの修正を加えて日本語訳を行い、日本の学術界に此正を乞うものである。

\*\*\*天台宗典編纂所編輯員

代仏教史研究における空白を補うことを目的としたい。

キーワード：伏牛山、鍊磨、打七、参究念仏、独空智通、管東溟

## 一、前言

伏牛山は河南の嵩県に位置し、唐・憲宗の元和十五年（820）洪州禪の創始者である馬祖道一（709-788）の弟子に当たる、自在禪師（741-821）は同地に道場を開基し、雲巖寺と名づけたという。しかるにこの寺院はそれから二、三十年の後に武宗の廃仏によって取り壊されることとなり、その後は元末に至るまで、伏牛山において道場が再建されたという確かな記録は殆ど見出せない<sup>1</sup>。僧伝の記すところによると、元代の高僧である麗水盤谷（1233-1336）は好んで山水に親しみ、かつて「五台・峨眉・伏牛・少室名山勝地」を歴遊したとある<sup>2</sup>。ただしここからはこの地を訪れたことが知られるのみで、求法・伝法の具体的な事蹟には当たらない。

下って明代に入ると伏牛山仏教は急速に発展し、五台・少室といった諸山と名を等しくするに留まらず、明代中葉以後に在っては既に僧侶らにとって必ず参学・修行に赴くべき聖地として位置づけられ、「鍊磨場」の称もまた広く知られるようになった<sup>3</sup>。無極明信（1512-1574）・笑巖徳宝（1512-1581）・雲棲祿宏（1535-1615）・憨山徳清（1546-1623）・紫柏真可（1544-1604）・麓亭祖住（1522-1587）・大智真融（1524-1592）等々、明代中後期の高僧らはいずれも伏牛山に参じており、またその大半が「鍊磨場」における実修を経験している。この他、文人士大夫の中にも伏牛山に言及する者は多い。例えば「後七子」の領袖である李攀龍（1514-1570）は、かつて「那得更逢寒食下、高齋独供伏牛僧」<sup>4</sup>という詩句を遺し、王世貞（1526-1590）の次子に当たる王士驪（1566-1601）には「伏牛山飯万僧縁疏」の著が存する<sup>5</sup>。また儒者から仏道へと転じた李贄（1527-1602）は自身が真に赴くべき退隱の地について談ずる際、明白に「非五台、則伏

牛之山矣」と述べている<sup>6</sup>。そして生涯に亘って広く名山を遊歴し、各地の風物に精通したことで知られる王士性（1547-1598）は、伏牛山仏教の盛況を更に詳しく描写して以下のように記す。

伏牛山在嵩県、深谷大壑之中數百里、中原戰爭兵燹所不及、故縉流衲子多居之、加以雲水遊僧、動輒千萬為群。至其山者、如入仏国、唄声梵響、別自一乾坤也。然其中戒律齊整、仏土莊嚴、打七降魔、開單展鉢、手持貝葉、口誦弥陀、六時工課、行坐不輟。良足以引遊方之目、感檀越之心、非他方刹宇可比。<sup>7</sup>

王氏によるこの記事は、明・神宗の万暦年間（1573-1620）に書かれたものであり、折しも伏牛山仏教が隆盛した時期に相当する。その道風の感ぜしめるところか、篤く仏法を信仰した慈聖皇太后（?-1614）もまた同山中に慈光寺を建立し、遍く僧衆らの修行に供したという<sup>8</sup>。

伏牛山仏教は明代においてこのように重要な地位を占めていたにもかかわらず、今日の学术界に在って関連する研究は極めて稀であり、その与えたところの影響の大きさにそぐわない現状と言える。2007年4月28-29日、嵩県において河南嵩県旅遊發展公司与河南嵩県仏教協會は「伏牛山雲巖寺仏教文化研討会」を共同開催し、雲巖寺の歴史と未来への展望に対する探求を試みたが、ただし今もなおこの方面に対する研究成果の継続的な蓄積は成されていない<sup>9</sup>。このテーマについて比較的深い関心を示している研究者としては、黄夏年教授が挙げられる。氏は親しく伏牛山雲巖寺の遺址に対する調査を行い、まず「伏牛山雲巖寺初探」という論考を發表された。ここにおいては雲巖寺に現存する二篇の碑文を翻刻し、その内容に対して簡単な分析を与えられている<sup>10</sup>。次いで「伏牛山仏教研究兩則」を發表するに至っては、僧兵の問題に論及するとともに、清に入って以後伏牛山仏教が凋落した原因についても略述されている<sup>11</sup>。また「明代伏牛山仏教派系考」においては、伏牛山仏教の師承と断橋妙輪（1201-1261）系統の無際明悟（1381-1446）との関わりについて、初期に来山した僧らの

多くがその門下に出ていたことを論証された<sup>12</sup>。黄氏はこの他にも「憨山徳清記録的明代伏牛山仏教研究」を著し、晩明の高僧である憨山徳清が撰した伏牛山関係の文献を整理するとともに、同時に各僧伝中に記載された伏牛山の僧侶らの生涯と事蹟を補足し、伏牛山が明代において全国的な影響力を持っていたことを証明されている<sup>13</sup>。ここではその具体的な論点如何については扱わないが、黄氏による一連の研究は文献の整理と問題点の提示という部分で、いずれも先駆的な意義を有するものと言えよう。

しかしながら、上述の論文はみな伏牛山の「鍊磨」法門については未だ深い分析を与えてはいない。果たしてこの修鍊様式の具体的な内容と特色は如何なるものであったのか、またその来由と影響はどのようであったか、これらの点に対しては一層の検討を要すると考える。本稿では広く僧伝・地方志及び明代の文集中における関連史料を用いて、かかる問題への回答を試みたい。まず最初に、世に聞こえる伏牛山の「鍊磨」・「打七」の称について、その名義に対する基本的な考察を行うこととする。次に、法門の開創者の履歴・法脈を検討し、併せてこの法門の持つ性質と特色に対する更なる分析を加えたい。また、蘇州の天池山を例としてこの法門の伝播と影響について論じ、最後に総結として、伏牛山の鍊磨法門の仏教史上における意義を指摘したいと思う。

## 二、鍊磨と打七

明代の中葉以後、伏牛山の有する特色のうち最も著名なものに「僧兵」と「水齋」、「鍊磨」があった。伏牛の僧兵は当時において少林に比肩する程であったが、これは鉞盜を防ぐ目的によるものであったという。胡宗憲(1512-1565)はこのことについて「今之武芸、天下胥推少林、其次為伏牛。要之、伏牛諸僧、亦因欲禦鉞盜、而學於少林者耳」と述べている<sup>14</sup>。また所謂水齋に関して、紫柏真可は「水齋縁起、考諸大藏未見所拠。即其方法相伝、一昼夜芝麻三抄、棗三七二十一枚、分三殮服之。終南、伏牛皆以此

為定式」と伝える<sup>15</sup>。これを一種の食事制限による精進修行の方法として捉えたならば、そのおおよそのところを窺い得よう。晩明の伏牛の僧侶である帰空明陽（1559-1634）は、この法を苦行したことから水齋禪師の号で称せられ、慈聖太后は彼のために京師に寺を建てて住持となるよう請うたとまで言われる<sup>16</sup>。しかるに、このような僧兵・水齋といった特色に較べて更に広い影響力を持っていたのは、すなわち「鍊磨」の部分である。

鍊磨の字は或いは煉磨・練磨にもつくられる。この一語が用いられたのは決して明代に始まるものではなく、広義に解釈するならば、性体を鍛鍊し習気を刮磨することを指すものと言えるだろう。例えば『成唯識論』の中には「三事練磨」の説が存し、そこにおいて強調されるのは精勤修行、練磨自心、勇猛不退の三である<sup>17</sup>。唐の窺基大師（632-682）もまた「出家箴」中において「去貪瞋、除鄙吝、十二時中須謹慎。煉磨真性若虛空、自然戰退魔軍陣」<sup>18</sup>と説いているが、その意味するところは概ねこれと同様であろう。しかし明代以降になると、この語に対しては一般的な理解の他に、更にある特定の意味合いが付加されることとなる。すなわち、「鍊磨場」（或いは「煉魔場」）における修鍊という意味合いであり、このことは伏牛山において興起した特殊な修行方法と関係がある。王世貞（1526-1590）による「伏牛山下結精廬、煉尽群魔剩一如」<sup>19</sup>という詩句は、まさしく当時に生じた宗教文化現象に対する評釈と見なし得るだろう。

明代における伏牛山の「鍊磨場」とは、道場を喩えるに金を精鍊する大火炉を以てしたものであり、そこに入れば凡情を鎔かして聖智を鑄ることが出来るとされたため、時の人はこれを「火堂」或いは「火場」とも称した。鍊磨場での修行は決して僻居独処によることはなく、修行者各人の参集のもと、厳しく苦しい共修規則を通してこれらの入定・開悟を助け、修行を成就させるものであった。晩明の趙台鼎（生卒年不詳）は次のように言う。

禪家建火場煉魔却睡、其法專用力於眼視。或三日、或七日、不睡不坐、暫

立輒行、夏櫪在御、互相規察、使眼視常平、睜睛不瞥。蓋存乎人者、莫良於眸子。人之有心、不昏昧則放肆、曾無中立之時。放肆則視流、昏昧則視懵。惟不昏不散、寂寂惺惺、乃為合道。故必巖峻規條、雖撻之流血、不敢怨怒。至於真積力久、則昏散二病、湛然自除、茲則了然頓悟、豁然貫通之時矣。<sup>20</sup>

夏・櫪とはいずれも古代の学舎において用いられた体罰を行うための道具であり、ここでは鍊磨場にて参禅者に警策を与える法具を言い換えているのである。鍊磨場内において「巖峻規條」・「互相規察」が求められるのは、精神を奮起させて昏沈や散乱の病を除き、明心見性に備えて堅固な基礎を定めるために他ならない。金元期における全真教の修鍊法門にも、「戰睡魔」或いは「煉陰魔」と呼ばれる専ら睡眠を対治することを目的とした修養方法があった。修行者は意志を堅く持ち睡眠欲を制御する苦行を通して清浄・寂靜の境地へと到達し、中には数十年もの間「椅子に座らない」（魯不沾席）者さえあったと言われる。明代の伏牛山が「鍊磨場」（煉魔場）の名で呼ばれたということは、或いは全真教にいくらかの啓発を受けていたとも考えられる<sup>21</sup>。

この他、鍊磨場においては常に一定の期限を設け、朝から暮に至るまで不断に修行して期日に証悟を得ることを目指した。期間は短い場合で三日とされたが、これよりも更に多く見られたのは七日を設定するもので、一般に「打七」と呼ばれるところである。更にこれを数日に亘って継続することが出来た場合は、「打長七」と称された。前引の、王士性が述べたところの「戒律齊整、仏土莊嚴、打七降魔、開單展鉢」という情景は、まさに伏牛の鍊磨場における大衆らの修行の特色を表現したものと言えよう。晩明の高僧である雲棲祿宏は若年の折、身一つで遍ねく善知識を求めて参学したが、伏牛山においても「隨衆煉魔」して頗る得るところがあったとされる<sup>22</sup>。彼は火場における鍊磨の有様を以下のように描写している。

一冬之期、先致米一石於常住、而昼夜鞭逼念仏、無斯須停息。仍每日必負

薪、或遠在十余里之外、打七然後暫免。<sup>23</sup>

祿宏が言及する「昼夜鞭逼念仏」とは、浄土行者の持名念仏では決してなく、臨済禅者の参究念仏に他ならない。この点については今は措き、後の節において詳しく述べたい。この一段の文章によって、伏牛山が十方の行者に対し精進修道の環境を提供していたこと、ただし修行者もまた自ら米糧を賄う必要があり、更に一定の労務をも担ったが、ひとたび打七に入るとなれば修練にのみ専心していたことが知られる。

まさしく伏牛山の修行生活がこのように厳粛であったために、得道する者もまた多く出た。南京・大報恩寺の無極悟勤（1500-1584）の高弟である徹天性月（1544-1604）などは、はじめて出家した際の記事として「因友人激発、往伏牛山煉魔場、備極攻苦。有省、得輕安小慧、自此一切經書仏法、無不通解」と伝えられる<sup>24</sup>。また、河北の禅僧である宝蔵能鑷は伏牛山からやって来た和尚より鍊磨の事を学び、敢然と当地に赴いたという。後に鍊磨場における事跡として「九旬行坐。間得定相宛然」と記されている<sup>25</sup>。これ以外にも、憨山徳清はかつて仁敬という名の僧について言及し、「之伏牛煉魔場、大炉鞴中放捨身心、打長七者三年、有所悟入。隨遍參知識、以求印証」と述べる<sup>26</sup>。徳清はまた真月禅師という人物にも触れ、「面壁九年、未有所悟入、尋出山行脚、遍歷諸方、參請知識者二十二年。復之伏牛煉魔場、打長七三月、至是心有發明、乃乞印証諸方」と伝えられている<sup>27</sup>。当時の禅者において、このように伏牛火場にて得力したという者は枚挙に暇がない程であった。すなわち、徳清は伏牛山での修行に入らんとする禅者を励まして次のように述べている。

方今海内禅林、第一頼有牛山苦行、非諸方可及。学道之士、苟能拚捨身命、一生定不空過。<sup>28</sup>

ここに見えるが如く、伏牛山の鍊磨場においては当時在って並外れた苦行生活が行われ、全国の求道者たちを惹きつけてやまない場であったこ

とが窺われる。

明末・清初において禅林の鍛錬法を研究したことで知られる晦山戒顕(1610-1672)は、その名著『禅門鍛錬説』の中で打七の意義と価値について次のように説明する。

既示話頭、即当指令参究。然参法有二。一曰和平、二曰猛利。……猛利雖勝、恐力難長。欲期剋日成功、則非立限打七不可。立限起七、不独健武英靈、奮迅百倍。即懦夫弱人、一求入保社而心必死、亦肯捐身而捨命矣。故七不可以不限也。<sup>29</sup>

ここに言われる「話頭」とは、古徳による公案の中から一語を選んで題目とし、これを手がかりにその本源一すなわち不生不滅の本心である一を参究するというものである。この手法は南宋の大慧宗杲(1089-1163)によって大いに用いられるところとなり、後に臨済宗の禅者における主要な行門とされるに至った。戒顕はここで、参究の手段として和平と猛利とが存すると考え、後者は比較的容易に人々を情見から醒まさせることが出来るが、ただし持ち堪えることが難しいとする。この上で、打七においては期限と規則とを設定して自己を追い詰めることで気を引き締めて修行に励むため、これによって行者の資質如何を問わず、打七の間中は常よりも勇猛に精進することが出来るという利点があると明かしている。

伏牛山鍊磨場によって採用されたのは、心力を奮い立たせ、昏散を除き、然るべき期日に証悟を得るという修行方法であったが、当時においては「鍊磨」の二字を狭義に理解して「煉去睡魔」の意とする者が多くあった。雲棲祿宏は次のように言う。

邇來鍊磨場法久弊生、專以躑躅喊叫、煉去睡魔為事、此訛也。鍊者、鎔麤雜而作精純。磨者、去瑕垢而成瑩潔。古謂煉磨真性若虛空、自然戰退魔軍陣者是也、非煉去睡魔便為了當。鍊磨場中不可不知此意。<sup>30</sup>

祿宏はここで窺基の語を引用し、鍊磨の意義を以て真性に帰して外貌の



粗相に留まらないことであると消釈している。雲棲の弟子である広伸もまた次のように説く。

修諸福智、自他二利、固名勝行。能於種種退屈中、種種練磨、俾之不退、乃所以為勝行也。故行人不患有退屈、特患無練磨耳。今有以惟攻睡眠日打七、名練磨者、果得謂練磨也乎哉。<sup>31</sup>

広伸は『成唯識論』に通じたために、『論』の本旨に依拠して練磨の意義を闡明したのである。彼は師と同じく、時人が打七・練磨を「専ら睡眠の病を対治する」（惟攻睡眠）法であると理解していると指摘し、これを練磨の本意に失ずるとして難じている。

この他、陽明学者の耿定向（1524-1597）は弟子と儒釈の異同について討論した際、次のように述べたという。

釈氏之教、浅之持律守戒、偈呪讚誦。粗之茹苦作務、打七練魔。進之止観入定、顯密明宗。或歆之福利神通、或忧之輪廻果報。其教与吾儒不倫也。<sup>32</sup>

耿氏は仏教中の法門をいくつかに分類しているが、そのなか「打七練魔」は「茹苦作務」と同一のレベルに配せられ、「止観入定」等といった心性の工夫に比して劣ったものと位置づけられている。このようなイメージが形成されたことは、明らかに伏牛火場が苦修を重視し、しかもこの法を実行する者は僅かにその粗分を得るのみで、精髓に至り得なかったためでもあろう。この点に関して、袁宏道（1568-1610）は某人と以下のような問答を行っている。

問。牛山打七何意。

（宏道）答。初意為欲求諸三昧、如智者法華懺之類。今人徒以身受箠楚、疲勞之極、六根雖乍得輕安、然過此与常人一樣、竟無糸毫得力、其失本意甚矣。<sup>33</sup>

問者が袁宏道へ伏牛の打七が持つ意義について教えを請うたのに対し

て、袁氏は自らの見解を述べて、打七の目的とは禅定を修得することであり、鍊磨場において苦行を修する意味もまたここにあると答える。更に、もしもただ心身において暫く軽安を得ることのみを求めるなら、これは真の得力とは言えないと続ける。

一般的に言えば、鍊磨・打七の法においては行者の識見によって浅深の異なりが生じ、その得るところにもまた精粗の別が存するにせよ、その苦行の精神は確かに禅者の向道心を発奮させるに足るものである。清初の名僧である祥符紀蔭は次のように言う。

神廟之際、宗旨式微、如九鼎系单糸。其時諸方多以苦行持之、如火場・水齋・煉魔等、雖皆不無偏枯、然精神力用、実足以祛救衰靡之病。<sup>34</sup>

「神廟之際」とは明・神宗の万暦年間を指し、丁度伏牛山鍊磨場が隆盛した時期に当たる。この頃、鍊磨の法もまたすでに広く天下に流布し、諸方の叢林に取り入れられるようになっていた。紀蔭はこれらの苦行に対して、偏枯に陥る嫌い（上文に言われる、ただ「睡魔」のみを煉するもの等）があるとはいえ、しかしながら確実に衰退する禅風を救う一助たり得ると考えたのである。またこの他にも、明代の中後期においては儒仏の交渉が密切に為されていたために、禅門の鍊磨は儒者に対してもポジティブな刺激をもたらすこととなった。このことは、嘉靖十八年（1539）に羅洪先（1504-1564）が王畿（1498-1583）とともに南京の牛首山に遊んだ際、「同入禅堂觀諸僧煉魔、皆数日夜始一休、因感悟自己悠悠処」<sup>35</sup>と述べていることなどからも察せられよう。

これまで見てきたように、伏牛山の鍊磨・打七の法は明代中葉以後において既に流行していたことが知られる。それでは、その最初の規則は誰に始まるのか、その者の生涯・法脈は考証し得るか否か、鍊磨場中における具体的な勤修の方法はどのようであったのか。以下においてはこれらの部分について更に整理を行いたいと思う。

### 三、独空智通とその鍊磨法門

伏牛山仏教は唐・武宗の廃仏以後、五代・宋・元の沈滞期を経て、明初に入って重興の機を得るに至った。この隆盛に関して、独空智通（1334-1406）禪師は実に鍵となる人物と言える。明初の士人である喬縉（1439-?）は「伏牛山雲巖寺記」において当寺が唐の自在禪師の創基に成ることに言及して「皇明二十四年（1391）独空居此、復加葺理。後有亮公・広公接統此者。覚公照堂、禪棲歳久……」と述べる<sup>36</sup>。ここに見える亮公・広公・覚公等の人々の略歴はいずれも不明であり、また独空自身の往時の事蹟についても未だこれに関する研究は為されていない。黄夏年は「伏牛山雲巖寺初探」・「明代伏牛山仏教派系考」の両著において、独空に注目してはいるものの、その生没年や伝承した法脈については詳しく検討を行わず、ただ断橋妙輪の系統に属する者であり、蜀の僧である無際明悟と同門であろうと推察するに留めている。黄氏はまた、無際明悟は四川において弘法に努め、その影響力が極めて大きかったという点、またその嗣である楚山紹琦（1404-1473）はかつて伏牛山に至って紅椿寺を復興しているという点、更に明悟の嫡伝の弟子である無礙鑑・物外円信及び再伝の弟子の月天等が、いずれも伏牛において弘法を行っているという点を挙げ、伏牛山仏教は主として無際明悟の流の影響を受けていると推論されている。

筆者としては、明悟の法嗣らが伏牛山仏教の興起に対し功があったという点については賛同したい。しかしながら、蔵外の文献を閲するなかで、伏牛山の鍊磨・打七の法が実に独空智通によって創始されたということ、かつその年代は明悟等の者たちよりもやや早く、伏牛山仏教の発展史、延いては明代仏教史上において決して軽視すべからざる重要な意味を持つということが分かった。ここではこれらの未だ日の目を見ていない史料に基づいて改めて独空の人物や教説についてその輪郭を掴み、既存の研究に対し補足と修正を行うこととしたい。以下においては「生時の事跡」・「鍊磨の規則」の二段に分けて論を進めていく。

(一) 生時の事跡

独空は名を智通といい、『釈鑑稽古略統集』においては明初の名僧 21 人のうちに収められるが、その名を列ねるのみで伝は記されていない<sup>37</sup>。そして『禪灯世譜』には、独空を臨済宗虎丘派に属している。ここに本書に見える世系図を略に示せば以下の如くである<sup>38</sup>。

無準師範 { 雪巖祖欽-鉄牛持定-絶学世誠-古梅正友-一峰寧-独空智通  
断橋妙輪-方山文宝-無見先睹-白雲智度-古拙俊-無際明悟

この図によって、独空が南宋の高僧である徑山無準師範（1178-1249）の法嗣であり、無際明悟と同じく徑山以下第六世に当たること、そしてその師承は雪巖祖欽（?-1287）に始まる系統を汲み、無際明悟が属する断橋妙輪の系統とは別流であることが知られる。

独空の生時に関して伝える文献を見つけることは容易ではなかったが、筆者は地方志の中から明の僧である真成が独空に献じた碑文を見出すことが出来た。この碑文においては部分的に字跡がはっきりしないところがあるものの、簡潔に独空の一生を描出している。内容を記せば以下の如くである。

師諱智通、独空其号也。族姓李氏、家於燕山、有世徳。自幼神清貌秀、性穎悟能記憶、読書過目即成誦。年甫弱冠、自縊弗髻謁全真、訪修煉之術於道者山、為其不能了脱生死、遂毀服為沙門。礼壁峰金（筆者註：碧峰宝金を指す）公於万寿禪寺、一聞奥旨、夙契膺合、公即为薙落、服勤巾匜幾杖凡一年、辞歸嵩之伏牛山。掛衲窮林無人跡之境、即其地剪荆棘、開吠畝、結縛精舍、力耕火種以自給。三二年間、昼夜不眠、飢忘食、渴忘飲、惟拳不了話頭、尋繹凝情、無時少怠。忽然有得、則肯首一笑、然猶以仏法之大、不敢自足、又去謁月塘湛公於濬州、相与契勘。既了龜毛兔角之旨、不覺胸襟洞徹、大地山河、湛然清浄、從此漸於定中、物我相忘、前後際断、則念不生。間抵豊城、叩一峰寧公、洞悉元秘、自是百億冥会、中一外□、渙焉

而不泥、同焉而皆得。既而辞帰伏牛……後至裕州大乘山……遂徇緇素之請留住。普巖蒞事之日、祥雲五色煥爛、山頂人皆以是嘉之。自而乘法以来、百廢俱興、僧衆雲集、定慧所感、則有山下出泉之異。証果斯得、則有髮生舍利之祥。居禪林三十年、軌行峻持、徽音弗替、來參衲子、凡經承師印可者、皆有所成就。……乙酉（1405）冬、師以事至京師、遠近佈施、持香花供養給餉者数百人。明年（1406）十月、化於天界仏刹、春秋已七十有三。発引之日、攀送僧俗以万数、填隘康衢、商賈為之罷市、茶毘得堅固一顆、状如瑪瑙、明潔光瑩、夫豈偶然也哉。<sup>39</sup>

この文の所述から、独空の確かな生没年を知り得るのみならず、また以下の項目についても推理することが出来る。

1. 師承：独空は出家する以前は全真教の修行をしていたが、この法によっては生死を了脱することは出来ないと感じるに至り、遂に転じて仏門に帰依したという。碧峰宝金（1306-1370）、月塘湛や一峰寧に相次いで参学したとされるが、このうち月塘湛については行実が不詳であるものの、碧峰宝金は臨済宗楊岐派、一峰寧は臨済宗虎丘派の禅師であるから、独空はこれらを兼ねて受学したと思われる。
2. 行跡：早くから伏牛山に隠棲して独修に努め、外に赴いては諸師の門を叩いて参学するも、知見を得た後にはやはり伏牛に帰ってきている。その後、裕州（現在の河南省南陽市）の大乘山へと移って普巖寺道場を主り、晩年には京師に至り、天界寺に示寂したという。
3. 影響力：独空は修行の厳粛さで聞こえ、禪林の中でも尊崇を集める地位に在り、その印可を求める者も極めて多かった<sup>40</sup>。京師に在る時は人々が拳って供養に訪れ、さらにその葬儀にて出棺を行った際、僧俗を問わず数万にも上る者たちが送別に臨んだという。独空が明初の当時における名僧であったことは疑いの無いところと言えよう。

この碑文以外にも、晩明の三教論者として知られる管志道〔東溟（1536-1608）の所著のうちに重要な史料が見出せる<sup>41</sup>。この管志道とは、字は登之、号は東溟といい、晩明の仏教界と緊密な交渉を持った人物であ

り、蘇州の天池において伏牛山の規則に倣った鍊磨道場を建立する程であった。彼はある書簡の中で次のように記している。

入国朝、而牛峰之断岸和尚、今所稱為板独空者、乃出其出也。(筆者註：按ずるに、二番目の「出」字は誤りと思われる)……蓋有古仏二尊、先以応身待之、則碧峰与無壊二師是已。碧峰但授以单伝正宗、而無壊兼策以金剛大定。独空得法与碧峰、先有断岸一集流於世、蓋亦宗説兼通之豪也。既從無壊師鍛成四十九日禪定後、悉掃平日印心文句、而起七晝夜鍊磨之場、並藏德山之棒、臨濟之喝於寸香板中、而提四字作話頭、亦藏浄土之修於修禪中、務在絶人情塵理路、以入壁觀法門、真所謂善繼達磨之志者。<sup>42</sup>

管東溟の言によると、独空は別号を断岸和尚といい、当時『断岸集』なる語録が世に流传していたとされる。その師承についても、前の文において挙げられた三人の他、無壊禅師の名が見える。もしも碧峰が独空の見地を開発したとするならば、無壊はすなわちその禪定を鍛えた恩師であるとも考えられよう。独空は四十九日の禪定を修得した後、遂に鍊磨打七の規則を創設するとともに、「香板」を以て棒喝に代え、これによって参禅者を警策したという。或いはこうした特色に由るものか、世の人々は彼を「板独空」(版独空にもつくる)とも称したと伝えられる<sup>43</sup>。独空はさらに阿弥陀仏の四字の仏号を話頭として、禅浄を和合させた「参究念佛」の法を通して参禅者を接引したとある<sup>44</sup>。これはまさしく伏牛山鍊磨場の起源に当たると言えよう。

ここで注意されるのは、管東溟は伏牛山の無礙明理禅師と親しい関係にあり、かつて蘇州・天池の鍊磨場にて住持となることを請うたともされるが、この明理は独空の往時における事蹟について大変詳しい人物であったという点である。管東溟は「每欲叩独空九返伏牛、往参無壊之行実……鮮有道其詳者。上人(筆者註：無礙明理を指す)能於語次一一分割」<sup>45</sup>と述べており、この一文から、前掲した東溟による独空の事蹟についての叙述が胸臆に任せた創作ではなく、確かな取材に基づいていることが明らかに

知り得る。

もしも真成の碑文のみに依拠するならば、あたかも独空は伏牛山を離れて裕州に至ったのち、大乘山普巖寺に三十年の長きに亘って住したかのようと思われる。しかしながら、前引の喬縉の言においては、洪武二十四年（1391）に独空はなお伏牛山に在って損壊した雲巖寺を修復したとある。さらに研究者が行った現地調査によれば、現存の雲巖寺旧址に遺された物品の中には永楽二年（1404）の「伏牛山雲巖寺比丘智通題」という碑刻すら存するのである<sup>46</sup>。これらに基づき些か合理的な推論を示すならば、独空智通は普巖・雲巖二寺の住持を兼任し、常に両地を往復していたということになろう。

## （二）鍊磨の規則

独空は伏牛山において鍊磨法門を創設してのち、洪武・永楽の頃初めてこれを行い、「十人九定」と伝えられるように、成就する者も極めて多かったという<sup>47</sup>。その具体的な規則については、管東溟の文集に収められる一文にかなり詳細な描写が見出される。

伏牛山大師版独空者、諦觀風会、曲狗群機、而立鍊磨法門。以三昼夜為小期、以七昼夜為大期。觀目徵心、辨其或昏或散而警策加焉。嗣後展轉嚴密、專以四字仏撰其念、而兼以德山之棒、臨濟之喝攻其魔。如以跡、則袒裼裸裎、摩肩擦袴、默坐与高声並举、矩步与距踊交馳。拘土或嗤之以為狂、而愚智将目之以為戲、其实則俾行者寂寂惺惺、不昏不散、窮其心路、炯無所棲、当体澄然、露出本来面目、於所謂三細者、六麤者、十二支者、八万四千塵劳者、尽鎔於刹那之頃。以此參宗、是謂真參。以此念仏、是謂真念。以此修止觀、是謂真修。上智之士、由此疾証菩提。中下之根、緣此亦消窟垢。妙矣哉。一乘之捷徑、百法之要津也。欲調末法衆生、寧有踰於此門者。大師歿且百年、而牛山規程半天下。<sup>48</sup>

この文章によって、独空の鍊磨法門とは三日ないし七日を一期とするも

ので、すなわち後に流行した打三・打七に他ならないことが明確に了解される。また錬磨場内においては、四字の仏号を話頭として心念を集中させるとともに、香板を用いて大衆を警策し、昏沈を防いだとある。これ以外にも、「黙坐」・「矩歩」を通して心を常に寂然ならしめて散乱を防ぎ、また「高声」・「距踊」によって心を静かに保ち昏沈を対治していたことが知られる。これは今日の禅七法会においてよく見られる坐香・行香等と非常に似ており、概ねのところ、動的・静的要素を併せ持つ種々の修行法を通して学人の散心を治めるとともに、その煩惱塵勞を摧伏することを図るものと言えよう。そしてここにおいて最終的な目標とされるのは、凡夫の妄想分別を断除し、本来の面目を頓証させることである。管東溟はこの文中において独空によるこの法門を大いに讃嘆し、上智と下愚とを論ぜず、この錬磨場に修行する者はことごとく利益を蒙るであろうと評している<sup>49</sup>。果たしてこのような特長を有することから、錬磨法門は独空の没後百余年に当たる明代の中晩期において既に盛んに行われるところとなったのである。

また前掲の文章によると、独空が錬磨場において採用したのは「浄土の修を修禅のうちに蔵める」という参究念仏の法であったことが知られる。参究念仏とは、或いは念仏禅・看話念仏とも称される。これはあたかも禅浄合一の立場を取るものようであるが、本質的にはやはり臨済宗の看話禅に属する。したがってその修法は仏の名号を受持して浄土に生ずることを希求するものではなく、「阿弥陀仏」を話頭として、「念仏者は誰」の公案について力を尽くして参究することをその内容とする。このように参求を繰り返し、疑情が固まって形となった時、たちまちにこの疑団を打破し、徹悟見性を果たすのである。晩明に参究念仏を提唱した憨山徳清は、これについて大変明快な説明を与えている。

提起一声仏来、即疑審是誰。深深覷究、此仏向何処起。念的畢竟是誰。如此疑来疑去、参之又参、久久得力、忽然了悟、此為念仏審実公案、与参究



話頭、原無両様。<sup>50</sup>

研究者の考証によれば、このような「念仏者は誰」を参究する方法は、元代白蓮宗の優曇普度（1255-1330）に始まると考えられるという<sup>51</sup>。下って明代に至ると、参究念仏の法門は相当に流行し、独空以後、無際明悟もまた「二十にして出纏し、専ら坐して念仏を参究した」という<sup>52</sup>。彼が独空に拜謁しようとした動機は、独空が当時において著名であったという以外に、その参究念仏を用いるという道風を耳にしたためでもあったであろう。そしてまた明悟の弟子である楚山紹琦は、念仏禅についてその利点を以下のように提示している。

但将平日所蘊一切智見掃蕩乾淨。単単提起一句阿弥陀仏、置之懷抱、默然体究。常時鞭起疑情、這個念仏的畢竟是誰、返復参究。……直須打拼、教胸中空蕩蕩無一物。而於行住坐臥之中、乃至靜鬧間忙之處、都不用分別計較。但要念念相續、心心無間、久久工夫純一、自然寂靜輕安、便有禪定現前。<sup>53</sup>

その他、かつて紹琦に参学していた毒峰本善（1419-1482）と、これと同時期でやや後の世代に当たる天奇本瑞（?-1508）もまた参究念仏を提唱した<sup>54</sup>。晩明に至るとこの法門はとりわけ流行し、浄土念仏法門を強く主張した雲棲祿宏もまた、参学の途中、この法によって得るところがあったとされる<sup>55</sup>。

上述の内容を総論すると、独空の鍊磨道場は、明代における参究念仏修行の嚆矢と言えよう。これはただに個人による独参黙究の修行にとどまらず、更に善巧方便を用いた助道の因縁をも具えたものであった。憨山徳清は伏牛山鍊磨場への修行に入らんとする禅者を送別するに当たり、以下のような説示を与えている。

禅人此番入山、幸仗規繩、大衆夾持、正好隨場下手著力。但於念念中、看觀念未起處、由在離念一著。久久忽然念頭迸断、心境兩忘、如脱索獅子、

ここに言われる「規繩、大衆夾持」とは、まさに独空が設けた助道の因縁を示す記述であろう。すなわち、規矩という制約に基づきつつ、集団で共修するという打七の方法が持つ効能によって、学者らの精神を奮い立たせるとともにその心を鎮めることをも可能にし、得悟に至る便宜を図るといものである。したがって、伏牛山の鍊磨法門とは期日を設定し、集団で行う形式を取る参究念仏の法であることが知られる。徳清はまた、「近代唯牛山以念仏為行、且以煉魔為名」<sup>57</sup>とも語っている。この法門が有する特殊性を示すものと言えよう。

#### 四、管東溟と天池火場

独空が伏牛山鍊磨場を創立して以来、その規則は次第に他の地域へと伝播し、明代中葉以後、鍊磨打七の法は各地方の禪林道場において用いられるようになった。一例を挙げれば、万暦年間に雲和道人という人が雲南・鷄足山の獅子林に入って修行した時の事として、「山中の名徳と百期を結んで打七煉魔した」と伝えられる<sup>58</sup>。また天目山和尚と称された洪僑東明（?-1544）の浙江・杭州の虎跑寺における事跡として、「樹鍊磨長期、凡耆碩士彦、睹師精行、莫不崇敬」と記される<sup>59</sup>。こうした者たちの中でことに著名であるのは普門惟安（?-1625）で、彼は出家以来、「遍く宗匠の門を訪ね、三十年にも亘って少林・五台・大行・伏牛・補陀の間を往来し、餓えても疲れを口に出さず、病に罹っても怖れることなく、昼夜精勤し、鍛鍊は厳密であった」という<sup>60</sup>。万暦三十二年（1604）、普門和尚は黄山に入り法海禪院を創建し、また神宗皇帝と慈聖皇太后の恩賜を得て護国慈光寺を開基している。これは「用棒喝以成上上之器、用煉魔以接中下之機」<sup>61</sup>と評されるその教法の影響力が、非常に大きかったことを示すものである。明末の大儒である黄道周（1585-1646）もまた、「丹砂峰下煉魔

堂、千輩緇衣繞法場」<sup>62</sup>の詩句をつくり、黄山の鍊磨場において見聞した仏門の盛況なる有様を回想している。

この他、先にも触れた三教論者の管東溟は、伏牛山との間に切っても切れない因縁を有する。彼が蘇州の天池山において鍊磨場を建立したという事実は、伏牛山仏教の伝播と影響とを説明するに足る例と言えよう。管東溟は自著において、彼が二十八歳の時、夢中に自身の前生が伏牛山の真淨禪師であったことを感得したと述べている<sup>63</sup>。その一年後、偶々伏牛山からやって来た明德という僧に出会い、東溟はこの人物を「能及単伝大意、及火場鍊磨消息、大有助於性体」<sup>64</sup>と称讃している。これは彼が本格的に伏牛山仏教に接する最初の出来事となった。その後、彼は仏教界と日々密な交流を持ち、付き合いのある伏牛山の僧侶もまた多く居た。その中で、鍊磨場の規則やルーツ等についても段々と知識を深めていったのである。東溟は後にこの法門が呉越の間において未だ流行していないことに感ずるところが有り、遂に「以唯心淨土法門、樹於吳中」<sup>65</sup>として、天池山に新たに鍊磨場を開くことを発願するに至る。ここに言う「唯心淨土法門」とは、前文に述べられるところの参究念仏の法を指すものである。

天池山は別名を華山とも言い、蘇州の城西十五キロメートルの地点に位置し、山中に天池（山上にある池）が存することからこのように呼ばれる。遙かに主峰を望めば、その形は咲き誇る蓮華のようであるため、蓮華峰とも称されている。天池山が仏教と関わりを持つようになったそもそもの由来は遠い昔に遡り、劉宋の時には既に会稽太守張裕がこの地において家宅を喜捨して寺としたという例が見出される。元末には高僧として名高い中峰明本（1263-1323）の弟子、環庵道在が天池の北に寂鑑庵を創基している。当寺は明・孝宗の弘治年間（1488-1506）に普恵禪師によって修葺され、天池院と名づけられた。以来絶学・無相等の禪師が続々とこの道場において得証・坐化し、法席は一時甚だ盛況であったとされるが、それも嘉靖以後に至っては日ごとに衰微していったという<sup>66</sup>。万曆十一年（1583）、寂鑑庵は華山の僧侶による修復を経て再建され、年を隔てて春、

天台宗の高僧である千松明得（1531-1588）が当庵において『法華経』を開講した。この時、東溟は招きを受けてこの山に入り護法の活動を行っていたのである。

彼は天池の経筵を護持しながらも、一方でまたこの地に河南・伏牛山の規則に基づいた、十方の僧衆らの修行に供するための鍊磨火場を創建しようと考えていた。この年十月、衆縁具足し、まずは寂鑑庵の禅堂を借りる形で禅七・禅三の行が執り行われた。後には禅堂が狭小で大衆を収容するのに不足であったために、新たに大堂を仏殿の左に建ててに至っている。これらはいずれも紫柏真可に依頼することで成し遂げられたという<sup>67</sup>。東溟は道場創建の縁起を振り返って次のように述べている。

先是余感異夢、此地（筆者註：天池を指す）当大作仏事、会牛山僧衲十数輩、従普陀而下、余乃令寺僧介無窮上人、延入山中、議修版独空之業。天池既名利、而二三上首、戒徳頗嚴、吼動天龍八部、一時名士高流争来雲集。迺按牛山清規、於十月望起鍊七之期、月朔復起、士有津津然虛往実帰者、益信七日來復之繇不誣也。又恐初機難習、則以鍊三期錯而行焉、道風籍籍震呉越矣。<sup>68</sup>

この記述から、天池鍊磨場の創建と清規の制定とは、共に伏牛山の僧衆による助成に恃むところ大であったことが知られる。万曆十三年（1585）夏、管東溟は更に伏牛山の耆宿であった無礙明理に懇請し、南方の天池鍊磨場へと遷り住持となるよう依頼する。東溟の所述によれば、無礙明理は早くから月天・輝天の二禅師の元に参学したが、両師はいずれも参究念仏の法を教え、また「愆勇入牛峰、陶鍛氣習」とあるように、伏牛山での修行を勧めたという。ここにおいて明理は遂に伏牛山へと至り、臨濟宗第二十六代の法嗣である大方寛禅師に学び、僧衆らと打七を行じたとされる。彼は「先ず七場に従い三昼夜の軽安を得」、「続いて七場に於いて四昼夜の禅定を得」、その後終南へと至って苦修によって得悟すると、伏牛山へと取って返し、到々大方の印証と附嘱とを獲得したと伝えられる。この

ような経歴により、「接臨濟伝、以行板独空之法」<sup>69</sup>と評されることとなったのである。誠に伏牛の規則に精通した高僧というべきであろう。天池鍊磨場は住持を得ることとなり、その評判は瞬く間に広まった。まさしく「法行十有二年、風播十有三省。真修仏子、不召争趨。掛搭狂徒、不斥自遠」<sup>70</sup>と言われるが如き盛況であり、更には「江南第一巖浄叢林」の美名にて称されるほどであったという<sup>71</sup>。

この当時、招請を受けて天池道場の住持を務めた禅師は数多く、記録が確かな者としては、初めに無礙明理があり、また後には三空明律が挙げられる<sup>72</sup>。これらはいずれも伏牛山の出身である。清涼方念（1552-1594）は晩明の浙東の高僧である湛然円澄（1561-1627）の師に当たり、少林の出身ながら、天池において火場を開いたという（「行化入呉、於天池開火場煉魔」）<sup>73</sup>。この他、明末の法相宗の名僧である高原明昱（1527-1616）もまた、常熟の興福寺を再興する以前に「煉魔場を呉郡天池寺に建てた」<sup>74</sup>とされる。これについて、当時著名な居士であった屠隆（1543-1605）は管東溟に寄せた書のなかで次のように言う。

黄白仲至自呉門、道足下力修浄業、広作功德。震旦国中大智慧沙門咸来集靖廬、日討了義、自度度他、為世津梁。甚盛、甚盛。<sup>75</sup>

この一文から、天池道場において法化が盛んに行われ、名僧が数多く集結していたことが知られる。この頃においてその名を轟かせた天池道場も、後来当地の権力者と寺僧との間の係争によって万曆二十五年（1597）には衰微したとされるため、道場が維持されたのは僅かに十三年の間のみということになる。しかしながら、伏牛山鍊磨法門の伝播と影響を考察する上で、一斑を窺うべき事例と言える。

## 五、結論

中国の禅宗史上、期日を設けて証果を得る形式による苦修の伝統は、決

して明代に至ってはじめて出現したという訳ではない。宋末の高僧である雪巖祖欽はすなわち次のように述べている。

兄弟家久在蒲团上瞌睡、須下地走一遭。冷水盪嗽、洗開兩眼、再上蒲团。豎起春梁、壁立万仞、单提話頭。如是用功、七日決定悟去、此是山僧四十年前已用之工。<sup>76</sup>

しかしながら、清規を制定し、衆を集めて「打七」を行うことについて、明代以前の文献には未だ具体的な描写が見出されないようである。北宋の長蘆宗頤が撰した『禪苑清規』は禪門の規則について詳しく記述しているが、「打七」に繋がる手がかりは遺されていない。そこで地方志の記載を繙くと、千山の香巖寺（現在の遼寧省鞍山市に位置する）には元の僧である雪菴の「鍊磨石」の遺跡が存し、明の人が著した碑文によると、雪菴はこの地において「打七煉魔、常坐不臥」の法を修していたという<sup>77</sup>。ただしこの碑文は明代に書かれたものであるから、雪菴の経験した苦しい修行の有様を形容するに際し、当時の人が慣れ親しんだ言葉を用いたという可能性も高い。つまり、この資料のみに基づいて明代に盛行した「鍊磨」・「打七」の法がより早期に存在していたとは確定し得ないということになる。

民国初期の太虚大師（1890-1947）は、禪門における「半坐半跑」・「坐跑兼運」の制度について、明末・清初の間において最も早く始まり、雍正年間（1723-1734）に至って定制となり、今日の禪林に流行するところとなったと考えている<sup>78</sup>。また聖巖法師は、禪宗の叢林には元々夏期・冬期から成る禪期だけが存したのであり、宋明の時期に日本の禪宗各派に伝えられた教法においても禪七という名目は無く、七日を一期とする「接心」・「摂心」の精進修行の方法が有るのみであったと指摘する。彼はこの推論に基づき、「打禪七」という名称の出現は明末・清初より以前には遡らないであろうとみている<sup>79</sup>。しかるに、本稿における考察によって知られるように、河南嵩県の伏牛山の鍊磨場では相当に完成された規則を備えた打

七の法が既に行われていたのである。そこにおいては参究念仏をその中心とする禅の修法をも含みつつ、昏散を警策するための香板や、動的・静的要素を併せ持つ坐香や行香等々の行法が用いられた。この鍊磨法門は明初の禅僧である独空智通によって確立され、明代中葉以後大いに流行するようになったものである。具体的かつ信頼度の高い資料に基づいて推測するならば、禅門における打七の潮流は、少なくとも明初までは遡り得ると思われる<sup>80</sup>。晚清・民国以来、禅林における打七の法は依然不断に用いられた<sup>81</sup>。揚州・高旻寺の来果禅师（1881-1953）は打七を主る時、かつて香板を持ちながら衆に対し、「炉開大冶正斯時、万聖千賢総尽知。鉄額銅頭齊下練、虚空瓦礫莫宜遲。重添炭、猛加迫。太虚破後莫停椎。直待生前脱落尽、快将自己捉生回」と示したという<sup>82</sup>。ここに見える、赤く燃える炉にて大いに鑄るという隠喩は、まさしく鍊磨火場の精神を受け継ぐものと言えよう。以上をまとめると、「禅七」は近世中国仏教における重要な特色であり、これが独空禅师に濫觴するとまでは断定しかねるものの、しかしながら彼が鍊磨道場を建立したことによって禅七の流行は大いに後押しされたのであって、その功績は禅学史上、決して看過すべからざるものと称し得る。

憨山徳清が「百丈は律制の規を弘め、伏牛は練魔の業を設く、一心を精修し、三業を調伏するに非ざるは無し」と評し<sup>83</sup>、管東溟が「少林は単伝、牛峰は火鍛、一大事の因縁焉に先んずるは莫し」と言うように<sup>84</sup>、伏牛山鍊磨場は明代の人々においては独特の修行環境と法門を提供する一大叢林として捉えられていたのであり、その内に投じて鍛錬・参究することによって証を得た高僧大徳は数え切れないほどである。明代の仏教界に対して与えた影響は全く甚深かつ広汎と言うべきであるが、惜しいことに、現在の学术界においてはついで注目されていない。鍊磨場の開創者である独空智通に至っては、誠に重要な人物であるにもかかわらず、明代仏教史を対象とする既存の研究成果においては長きに亘り見落とされてきた。本稿では広く関連史料を集め、これまで先人らによって注意を向けられてこな

かった文献を扱うことで、可能な限り独空の生涯や人物背景を考察し、鍊磨場の起源・内容・特色や影響について分析を加えた。これによって、明代仏教史研究における空白を補うことが出来たならば幸いである。

## 【引用書目】

### 一、一次文献

- 唐・玄奘訳『成唯識論』、『大正新脩大藏經』第31冊、東京・大正一切経刊行会、1924-1935。
- 唐・善導『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』、『大正新脩大藏經』第47冊、東京・大正一切経刊行会、1924-1935。
- 宋・子昇、如祐録『禪門諸祖師偈頌』、『卍新纂統藏經』第66冊、東京・国書刊行会、1975-1989。
- 元・惟則『浄土或問』、『大正新脩大藏經』第47冊、東京・大正一切経刊行会、1924-1935。
- 明・王士性『広志繹』、『四庫全書存目叢書』史部第251冊、台南・莊嚴文化公司、1996。
- 明・王士驢『中弁山人稿』、『四庫禁燬書叢刊』集部第32冊、北京・北京出版社、2000。
- 明・王世貞『弇州四部統稿』（『景印文淵閣四庫全書』第128冊、台北・台湾商務印書館、1983）
- 明・牛若麟修、明・王煥如纂（崇禎）『呉県志』（『天一閣藏明代方志選刊統編』第17冊、上海・上海書店、1990。
- 明・幻輪編『釈鑑稽古略統集』、『大正新脩大藏經』第49冊、東京・大正一切経刊行会、1924-1935。
- 明・如惺『大明高僧伝』、『大正新脩大藏經』第50冊、東京・大正一切経刊行会、1924-1935。
- 明・戒顕『禪門鍛鍊説』、『卍新纂統藏經』第63冊、東京・国書刊行会、1975-1989。
- 明・李贄『統焚書』、張建業主編『李贄文集』第1冊、北京・社会科学文献出版社、2000。
- 明・李攀龍『滄溟集』、『景印文淵閣四庫全書』第1278冊、台北・台湾商務印書館、1983。



- 明·明河『補統高僧伝』、『卍新纂統藏經』第77冊、東京・国書刊行会、1975-1989。
- 明·胡宗憲『籌海図編』、『景印文淵閣四庫全書』第584冊、台北・台湾商務印書館、1983。
- 明·真可著、徳清閱『紫柏尊者全集』、『卍新纂統藏經』第73冊、東京・国書刊行会、1975-1989。
- 明·耿定向『耿天台先生文集』、『儒藏』精華編第262冊、北京・北京大学出版社、2010。
- 明·袁宏道『珊瑚林』、『統修四庫全書』子部第1131冊、上海・上海古籍出版社、1995。
- 明·屠隆著、汪超宏主編『屠隆集 栖真館集』、杭州・浙江古籍出版社、2012。
- 明·祿宏『蓮池大師全集』、上海・上海古籍出版社、2011。
- 明·祿宏『禪関策進』、『大正新脩大藏經』第48冊、東京・大正一切経刊行会、1924-1935。
- 明·祿宏集『皇明名僧輯略』、『卍新纂統藏經』第84冊、東京・国書刊行会、1975-1989。
- 明·程嘉燧著、蘇先綏図『破山興福寺志』、『中国仏寺史志彙刊』第1輯第35冊、台北・明文出版社、1980。
- 明·黄汝亨『寓林集』、『四庫禁燬書叢刊』集部第42冊、北京・北京出版社、2000。
- 明·黄道周著、明·何瑞図、呂叔倫同輯『黄石齋先生大滌函書』、台北・中央研究院傅斯年図書館蔵、明刊本。
- 明·道忞編修、呉侗集『禪灯世譜』、『卍新纂統藏經』第86冊、東京・国書刊行会、1975-1989。
- 明·管志道『憲章余集』、東京・内閣文庫蔵、明・万曆二十五年（1597）序刊本。
- 明·管志道『統憲章余集』、東京・尊経閣文庫蔵、明・万曆三十一年（1603）序刊本。
- 明·管志道『步朱吟』、東京・内閣文庫蔵、明・万曆三十一年（1603）序刊本。
- 明·趙台鼎『宝顔堂訂正脈望』、『統修四庫全書』子部第1128冊、上海・上海古籍出版社、1997。
- 明·広伸『成唯識論訂正』第23冊、台北・国家図書館蔵、明・崇禎三年至五年（1630-1632）、古杭雲棲寺刊本。
- 明·徳清著、福善日録、通炯編輯『憨山老人夢遊集』、『卍新纂統藏經』第73冊、

- 東京・国書刊行会、1975-1989。
- 明・戴澳『杜曲集』、『四庫禁燬書叢刊』集部第71冊、北京・北京出版社、2000。
- 明・羅洪先著、徐儒宗編校整理『羅洪先集』上冊、南京・鳳凰出版社、2007。
- 明・錢邦纂、清・范承勳增修『鷄足山志』、『中国仏寺史志叢刊』第3輯第1冊、台北・明文出版社、1980。
- 明・広賓著、清・際界增訂『西天目祖山志』、『中国仏寺史志叢刊』第1輯第33冊、台北・明文出版社、1980。
- 清・紀蔭『宗統編年』、『卍新纂統藏經』第86冊、東京・国書刊行会、1975-1989。
- 清・蔣超撰、印光重修『峨眉山志』、『中国仏寺史志叢刊』第1輯第45冊、台北・明文出版社、1980。
- 清・董学礼『河南省裕州志』、『中国方志叢書 華北地方』第482号、台北・成文出版社、1985。
- 斐煥星修、白永真纂(民国)『遼陽県志』、『中国方志叢書 東北地方』第12号、台北・成文出版社、1984。

## 二、二次文献

- 仏光大辞典編修委員会編 1988『仏光大辞典』、高雄・仏光出版社。
- 呉光正 2013「苦行与試煉—全真七子の宗教修持与文学創作」、『中国文哲研究通訊』23.1 (2013.3)、39-67頁。
- 呉孟謙 2014「融貫与批判—晚明三教論者管東溟的思想及其時代」、台北・台湾大学中国文学系博士論文。
- 呉建設編著 1999『雲巖寺』、洛陽・嵩鼎新星電腦印刷公司。
- (日)尾崎正善 1996「警策考」、『曹洞宗研究員研究紀要』27 (1996.10)、201-211頁。
- (日)荒木見悟 1979『明末宗教思想研究 管東溟の生涯とその思想』、東京・創文社。
- (日)荒木見悟著、周賢博訳 2001『近世中国仏教的曙光 雲棲祿宏之研究』、台北・慧明文化公司。
- 張清廉 2013『伏牛山文化圈概論』、鄭州・中州古籍出版社。
- 張清廉、陳建裕、魏衍華 2014「五年来伏牛山文化圈研究綜述」、『平頂山学院学报』29.6 (2014.12)、95-101頁。

- (日) 野上俊静等著、积聖巖訳 1993 『中国仏教史概説』、台北・台湾商務印書館。  
陳永革 2007 『晚明仏教思想研究』、北京・宗教文化出版社。  
喻謙編 2005 『新統高僧伝四集』、『中華仏教人物伝記文献全書』、北京・線裝書局。  
黄夏年 2007 「伏牛山雲巖寺初探」、『洛陽師範学院学报』 2007.3 (2007.6)、10-13 頁。  
黄夏年 2007 「伏牛山仏教研究兩則」、『法源 中国仏学院学报』 25 (2007.12)、191-197 頁。  
黄夏年 2010 「明代伏牛山仏教派系考」、『世界宗教研究』 2010.2 (2010.4)、45-52 頁。  
黄夏年 2011 「憨山德清記録の明代伏牛山仏教研究」、『覚醒主編『覚群仏学 2010』所収、北京・宗教文化出版社、35-53 頁。  
黄国清 2001 「憨山大師の禅浄調和論与念仏禅法門」、『慈光禅学学报』 2 (2001.12)、213-228 頁。  
温玉成等 2010 『河洛文化与宗教』、鄭州・河南人民出版社。  
(米) ウェルチ (Holmes Welch) 著、包可華・李阿含訳 1988 『近代中国的仏教制度』上冊、台北・華宇出版社。  
积太虚著、太虚大師全書編纂委員会編 1950-1959 『中国仏学』、『太虚大師全書』第 2 冊、台北・善導寺仏経流通処。  
积印謙 1999 「禅宗「念仏者は誰」公案起源考」、『円光仏学学报』 4 (1999.12)、107-139 頁。  
积来果 1980 『来果禅師開示録』、台北・天華出版社。  
积聖巖 1999 『念仏生浄土』、台北・法鼓文化公司。

## 【注】

- 1 温玉成他『河洛文化与宗教』(鄭州・河南人民出版社、2010) 175-176 頁参照。
- 2 明・如惺「杭州慧因寺积盤谷伝九」(『大明高僧伝』卷 1 所収、『大正新脩大藏経』第 50 冊、東京・大正一切経刊行会、1924-1935、903 頁 C)
- 3 「鍊磨場」は或いは「煉魔場」につくることもあるが、混乱を避けるためここでは引用文以外は前者の称に統一する。これらの語句の意味内容については後の文にて考察を加えることとする。
- 4 明・李攀龍「答寄殿卿」(『滄溟集』卷 14 所収、『景印文淵閣四庫全書』第

- 1278 冊、台北・台湾商務印書館、1983、350 頁)
- 5 明・王士驥「伏牛山飯万僧緣疏」(『中弁山人稿』卷3所収、『四庫禁燬書叢刊』集部第32冊、北京・北京出版社、2000、568-569頁)
  - 6 明・李贄「与焦漪園太史」(明・李贄著、張建業主編『統焚書』卷1所収、『李贄文集』第1冊、北京・社会科学文献出版社、2000、27頁)
  - 7 明・王士性「江北四省」(『広志繹』卷3所収、『四庫全書存目叢書』史部第251冊、台南・莊巖文化公司、1996、723頁)
  - 8 明・徳清「伏牛山慈光寺十方常住碑記」(福善日録、通炯編輯『憨山老人夢遊集』卷22所収、『卍新纂統藏經』第73冊、東京・国書刊行会、1975-1989、621頁C)参照。
  - 9 仏教考古学者である温玉成の『河洛文化与宗教』では、第八章第二節を「明清伏牛山諸寺」と題し、伏牛山仏教の歴史・発展について簡略な考察を記している。当書171-180頁参照。他にも、近年来中国大陸の学術界においては「伏牛山文化圏」なる概念が示され、伏牛山文化を一種の地域文化とする観点から各方面の研究が展開されている。張清廉『伏牛山文化圏概論』(鄭州・中州古籍出版社、2013)及び張清廉・陳建裕・魏衍華「五年来伏牛山文化圏研究綜述」(『平頂山学院学報』29.6(2014.12)、95-101頁)を参照のこと。しかしながら、その研究の方向性は本稿で論ぜんとするところの明代仏教史の範疇には未だ涉っていないと言える。
  - 10 黄夏年「伏牛山雲巖寺初探」(『洛陽師範学院学報』2007.3(2007.6)、10-13頁)
  - 11 黄夏年「伏牛山仏教研究兩則」(『法源 中国仏学院学報』25、2007.12、191-197頁)
  - 12 黄夏年「明代伏牛山仏教派系考」(『世界宗教研究』、2010.2(2010.4)、45-52頁)
  - 13 黄夏年「憨山徳清記録的明代伏牛山仏教研究」(覚醒主編『覚群仏学2010』所収、北京・宗教文化出版社、2011、35-53頁)
  - 14 明・胡宗憲「僧兵」(『籌海図編』卷11所収、『景印文淵閣四庫全書』第584冊、328頁)
  - 15 明・真可著、徳清閱『紫柏尊者全集』卷8(『卍新纂統藏經』第73冊、212頁C)
  - 16 その伝記については清・蔣超、(明・帰空和尚)、印光重修『峨眉山志』卷5(『中国仏寺史志彙刊』第1輯第45冊、台北・明文出版社、1980、223頁)

参照。

- 17 唐・玄奘訳『成唯識論』巻9（『大正新脩大藏經』第31冊、48頁B）参照。
- 18 宋・子昇、如祐録「慈恩大師出家箴」（『禪門諸祖師偈頌』巻2所収、『卍新纂統藏經』第66冊、752頁C）
- 19 明・王世貞「贈照幻禪師一絶句」（『弇州四部統稿』巻22所収、『景印文淵閣四庫全書』第128冊、293頁）
- 20 明・趙台鼎『宝顔堂訂正脈望』巻2（『統修四庫全書』子部第1128冊、上海・上海古籍出版社、1997、483頁）
- 21 全真教の「戦睡魔」・「煉陰魔」の法については、呉光正「苦行与試煉—全真七子の宗教修持与文学創作」（『中国文哲研究通訊』23.1（2013.3）、48-49頁）を参考されたい。呉氏はここにおいて全真教と伏牛山の「鍊磨場」とが関わりを持っていた可能性を指摘している。これは鍊磨場の最初の創立者である独空智通禪師が出家以前に全真教の道士であり、後に全真の教法によっては未だ生死を脱却することは叶わないと感じて、遂に道教から仏教へと転じたということに因る。すなわち、彼が道場に対して「鍊磨場（煉魔場）」と名づけたことは、全真教における「戦睡魔」・「煉陰魔」の呼称から着想を得ていると考えられ、これは概ねのところ合理的な推測に属すると言えるだろう。（独空の生涯については、この後の節において詳しく紹介することとしたい）ただし当然のことながら、鍊磨場における不臥・不睡の精進行法は、例えば「般舟三昧」（pratyutpanna-samādhi）等、仏教自身の伝統に材を取ったものとも考えられ、このことが直ちに全真教の影響を示すとは必ずしも言い得ない。
- 22 明・真可著、徳清閱「雲棲蓮池宏大師塔銘」（『紫柏尊者全集』巻27、655頁B）参照。
- 23 明・祿宏「簡蔵鍊磨」（『蓮池大師全集 竹窓三筆』第3冊、上海・上海古籍出版社、2011、1512頁）
- 24 明・黄汝亨「葦航法師塔銘」（『寓林集』巻14所収、『四庫禁燬書叢刊』集部第42冊、328頁）
- 25 明・明河「宝蔵禪師伝」（『補統高僧伝』巻26所収、『卍新纂統藏經』第77冊、539頁B）
- 26 明・徳清「廬山千仏寺恭敬敬公塔銘」（福善日録、通炯編輯『愍山老人夢遊集』巻28、663頁A）
- 27 明・徳清「武昌府双峰接待寺大光月公道行碑記」（福善日録、通炯編輯『愍

- 山老人夢遊集』巻 26、649 頁 B)
- 28 明・徳清「了了心海禪人」(福善日録、通炯編輯『憨山老人夢遊集』巻 5、489 頁 A)
  - 29 明・戒顕「入室搜刮第三」(『禪門鍛鍊説』巻 1 所収、『卍新纂統藏經』第 63 冊、776 頁 B)
  - 30 明・祿宏「鍊磨」(『蓮池大師全集 正訛集』第 3 冊、1531 頁)
  - 31 明・広伸『成唯識論訂正』第 23 冊 (台北・国家図書館蔵、明・崇禎三年—五年 (1630-1632) 古杭・雲棲寺刊本) 巻 9、852 頁 B。
  - 32 明・耿定向「大事記」(『耿天台先生文集』巻 8 所収、『儒藏』精華編第 262 冊、北京・北京大学出版社、2010、820 頁)
  - 33 明・袁宏道『珊瑚林』巻上 (『統修四庫全書』子部第 1131 冊、上海・上海古籍出版社、1995、24 頁)
  - 34 清・紀蔭「諸方略紀 (上)」(『宗統編年』巻 31 所収、『卍新纂統藏經』第 86 冊、291 頁 C)
  - 35 明・羅洪先「冬遊記」(徐儒宗編校整理『羅洪先集』上冊、南京・鳳凰出版社、2007、巻 3、59 頁)
  - 36 この文は清の盧志遜・李滋編纂 (康熙)『嵩県志』に収録される。筆者は未だ本書を直接閲する機を得ていないため、呉建設編著『雲巖寺』(洛陽・嵩県新星電脳印刷公司、1999、31 頁) より転載した。
  - 37 明・幻輪編『釈鑑稽古略統集』巻 3 (『大正新脩大藏經』第 49 冊、943 頁 B)
  - 38 明・道忞編修、呉侗集『禪灯世譜』巻 6「南嶽下臨濟宗虎丘法派世系図」(『卍新纂統藏經』第 86 冊、404 頁 A)
  - 39 明・真成「大乘山普巖寺独空禪師碑」(清・董学礼『河南省裕州志』巻 6 所収、『中国方志叢書 華北地方』第 482 号、台北・成文出版社、1985、432-439 頁) 参照。この他、碧峰宝金の伝記中においても独空に触れる次の一文が見出される。「(碧峰) 師有弟子智通、燕人也。秀発穎異、初為全真道士、知非遂落髮。従師聞奥旨、隠大乘山。永樂間、詔至都、住大天界、後亦危坐而化。為人端謹神悟。有乃父之風焉」この資料は恐らくは真成による碑文の節要に基づくと考えられ、特段新たな情報を伝えてはいない。明・明河「金碧峰伝」(『補統高僧伝』巻 14 所収、『卍新纂統藏經』第 77 冊、474 頁 C) 参照。
  - 40 黄夏年は四川・安岳木門寺内の「無際禪師塔銘」に拠って、無際明悟はかつて大乘山に至り独空の元に参じたが会うことは叶わなかったのであると

- 指摘しているが、独空の人物背景が不明であるのみならず、加えて大乘山がいずれの地であるかも詳らかにしていない。(黄夏年「明代伏牛山仏教派系考」46頁)しかるに、これと真成が著した碑文とを組み合わせれば、事実是一目瞭然と言えよう。恐らく独空は無際明悟よりも47歳年長であり、またかつて裕州の大乘山に錫を留めて弘法を行っていた折に、年若い明悟が当世の大徳である独空に拝謁しにやって来たと考えて然るべきであろう。
- 41 管東溟に関する比較的まとまった研究としては、(日)荒木見悟『明末宗教思想研究 管東溟の生涯とその思想』(東京・創文社、1979)及び拙著『融貫与批判 管東溟の思想及其時代』(台北・允晨文化、2017)を参考されたい。
- 42 明・管志道「酬野休上人索言隱終南」(『統憲章余集』卷1所収、東京・尊経閣文庫蔵、明・万曆三十一年序刊本、33-37頁)
- 43 「香板」とは明清の禪林中によく見られた法具で宝剣のような形をしており、使用目的の違いによって数多くの名称があった。例えば警策として用いて弁道を助けるものを「警策香板」といい、清規に違反した者に対する懲戒に用いるものを「清規香板」、坐禅の際の昏沈から醒めさせるものを「巡香香板」、禪七において使用されるものを「監香香板」と呼んだ。仏光大辞典編修委員会編『仏光大辞典』(高雄・仏光出版社、1988、4011頁)参照。香板の起源については今後の詳しい研究を待つ必要があるが、唐宋期の禪宗文献においてはどうやら見当たらないようである。日本の研究者による考察では、晩明の時期、黄檗宗の隠元隆琦(1592-1673)禪師が来朝する以前、日本の禪宗においては香板(或いは警策とも称す)が用いられていなかったという。(日)尾崎正善「警策考」『曹洞宗研究員研究紀要』27(1996.10)、201-211頁参照)これによって、香板が中国の仏教叢林において流行した年代も恐らくはそれほど早い時期ではないと考えられる。この点に関しては、柳幹康博士より御指導を賜ったことをここに記し、以て感謝の意を表したい。
- 44 参究念仏については、詳しくは後の文における検討を参照のこと。
- 45 明・管志道「酬野休上人索言隱終南」(『統憲章余集』卷1、36頁)
- 46 温玉成他『河洛文化与宗教』172頁参照。
- 47 明・管志道「酬野休上人索言隱終南」(『統憲章余集』卷1、34頁)
- 48 明・管志道「呉郡天池山啓建鍊磨禪堂疏」(『憲章余集』卷上所収、東京・内閣文庫蔵、明・万曆二十五年序刊本、39-40頁)

- 49 管東溟の所著には他にもこれと類似する文章が存する。以下参照のこと。  
「単伝化爲狂慧、念仏不了唯心、三觀昧於円修、往往認賊作子、昏散二魔、沈迷不覺、而猶口談般若、人我山高。板独空是以劓鍊魔之法也。高提四字、棒喝双行、令人心路頓絶、洞見本来妙性。上者即入楞嚴大定、次者亦將暫息塵勞。蓋溯単伝宗、念唯心仏、而天台止觀之詮亦並撰於其中矣、此真撰教婦宗之一海会也」(明・管志道「海会菴記」『憲章余集』卷下、17-18頁)
- 50 明・徳清「答湖州僧海印」(福善日録、通炯編輯『憨山老人夢遊集』卷11、531頁A)参照。なお徳清は参究念仏に関する論述を多く残している。黄国清「憨山大師の禪淨調和論与念仏禪法門」(『慈光禅学学報』2(2001.12)、213-228頁)参照。
- 51 釈印謙「禪宗「念仏者は誰」公案起源考」(『円光仏学学報』4(1999.12)、107-139頁)参照。日本の忽滑谷快天は、念仏を参禪時の公案とすることは北宋末の曹洞宗の僧である真歇清了禪師(1097-1152)に始まるとしている。また聖嚴法師は「念仏者は誰」の公案に係する「参究念仏」は元僧の智徹断雲(1309-?)によって最も早く示されたとみる。釈印謙によるこの論考はこれら既存の定説に対して検討を加えるもので、真歇清了は当時「黙照禪」を唱導した宏智正覚(1091-1157)と同門であり、「看話禪」を主張する臨済宗の大慧宗杲とは真逆の立場に在ったのであるから、「但将阿弥陀仏四字做箇話頭、二六時中直下提撕。不以有心念、不以無心念、不以亦有亦無心念、不以非有非無心念。前後際断一念不生、不涉階梯徑超仏地」というような教説を明かす筈がないと論じ、また智徹断雲よりも更に早い時期、白蓮宗の優曇普度が既に「念仏者は誰」の公案を用いた参禪を行っていたことを示している。すなわち釈印謙氏は、この種の参究念仏の法を優曇普度に始まるものであろうと考えるのである。筆者もまたその説に同ずるが、ただし同氏が真歇清了の上述の文章を偽撰と断定している点についてはなお検討を必要とするのではないかと思う。結局のところ、「黙照禪」と「看話禪」とははっきりと対立するものとは言い得ないであろう。((日)野上俊静等著、釈聖嚴訳『中国仏教史概説』、台北・台湾商務印書館、1993、170-171頁参照)況してやこの文章を見るに、清了が提唱した念仏とは、自心において寂照同時にして一辺に陥るべきでないことを主張するのであって、話頭を示して疑情を起こすという方法とは果たして異なり、看話念仏というよりは寧ろ止觀に近いと言える。かつてこの文を引用した天如惟則もまた、これが真歇清了の言であることに疑念を抱かないばかり



か、更に清了による念仏の方法を天台宗の一心三觀に適っているとまで評している（「不以有心念等文有四節、可配三觀。初節配空、次節配假、第三双離、第四双即。双離双即可配中觀、蓋彼中觀亦含遮照之義也」元・惟則『浄土或問』卷1、『大正新脩大藏經』第47冊、295頁A）。このことから、清了はもとより「念仏者は誰」の公案の最初の提唱者ではなかったと考えられる。ただし、これは決して彼が四字の仏号を禅修の方便とする教を説いたことを妨げるものではない。

- 52 明・幻輪編『釈鑑稽古略統集』卷3（『大正新脩大藏經』第49冊、944頁B）
- 53 明・祿宏集『皇明名僧輯略』卷1（『卍新纂統藏經』第84冊、369頁B）
- 54 明・祿宏「参究念仏」（『蓮池大師全集 竹窓二筆』第3冊、1452頁）
- 55 憨山徳清はまた「（雲棲）師発足参方。従参究念仏得力。至是遂開浄土一門。普撰三根。極力主張」とも述べている。明・徳清「雲棲蓮池宏大師塔銘」（福善日録、通炯編輯『憨山老人夢遊集』卷27、655頁B）参照。祿宏は参究念仏によって得力したとはいえ、その後の弘法においては寧ろ「撰禅帰浄」に重点を置き、専ら参究を主張した禅者らとは異なる部分がある。これに続いて出た蕩益智旭（1599-1655）は、更に発展させて「消禅帰浄」を説き、参究念仏に反対し、浄土の持名の法のみを重んじた。このことに関する議論については、（日）荒木見悟著、周賢博訳『近世中国仏教的曙光 雲棲祿宏之研究』（台北・慧明文化公司、2001、193-200頁）、陳永革『晚明仏教思想研究』（北京・宗教文化出版社、2007、95-145頁）参照。
- 56 明・徳清「示了心海禅人」（福善日録、通炯編輯『憨山老人夢遊集』卷5、489頁A）
- 57 明・徳清「涌泉寺湖心寺十二時念仏規制」（福善日録、通炯編輯『憨山老人夢遊集』卷46、784頁C）
- 58 明・錢邦纂「雲和」（清・范承勳増修『鷄足山志』卷6所収、『中国仏寺史志彙刊』第3輯第1冊、424頁）
- 59 明・広賓「東明禅師」（清・際界増訂『西天目祖山志』卷2所収、『中国仏寺史志彙刊』第1輯第33冊、130頁）
- 60 諭謙編『新統高僧伝四集』（『中華仏教人物伝記文獻全書』、北京・線装書局、2005）卷54「明黄山慈光寺沙門釈惟安伝」、8550頁。
- 61 清・紀蔭「諸方略紀（上）」（『宗統編年』卷31所収、『卍新纂統藏經』第86冊、291頁C）
- 62 明・黄道周著、明・何瑞図、呂叔倫同輯『黄石齋先生大滌函書』（台北・中

央研究院傅斯年圖書館藏、明刊本) 卷6「思在黃海」、44-45頁。

- 63 明・管志道『歩朱吟』(東京・内閣文庫藏、明・万曆三十一年序刊本、3頁) 参照。更に、管東溟は53歳の時においても冥兆を感じ、真淨の前身が独空その人であることを知ったという。これをもしも28歳の時の夢と考え合わせるならば、東溟は独空もまた自らの前身であると信じていたかの如くである。明・管志道「酬野休上人索言隱終南」(『統憲章余集』卷1、36頁) 参照。
- 64 明・管志道『歩朱吟』5頁。
- 65 明・管志道「刻藏植因疏」(『憲章余集』卷上、52頁)
- 66 明・釈克新「天池寂鑑禪菴記」及び明・趙同魯「華山天池院記」参照。これらの文は明・牛若麟修、明・王煥如纂(崇禎)『吳郡志』卷25(『天一閣藏明代方志選刊統編』第17冊、上海・上海書店、1990、362-365頁・365-368頁)、明・管志道『憲章余集』卷上所収「吳郡天池山啓建鍊磨禪堂疏」(40頁)にそれぞれ収録される。
- 67 明・管志道「吳郡天池山啓建鍊磨禪堂疏」(『憲章余集』卷上、38-42頁)
- 68 明・管志道「吳郡天池山啓建鍊磨禪堂疏」(『憲章余集』卷上、40-41頁)
- 69 明・管志道「海会菴記」(『憲章余集』卷下、14-18頁)
- 70 明・管志道「家屬抱呈府県捨産天池給帖勒石文」(『統憲章余集』卷2、52-53頁)
- 71 明・管志道「華山円覚長期結縁疏」(『憲章余集』卷上、44頁)
- 72 伝の記載によると、明律はかつて伏牛山において知識の門を訪ね、後に茅廬を結んで唯心念仏三昧を専修するとともに、道場を復興して飯僧を鍊磨したという。「東溟管公嘗語人曰、仏法垂秋、正宗衰薄、如師真実、足起玄風。力請過姑蘇住天池山三年」明・戴澳「虎跑寺三空律禪師塔銘」(『杜曲集』卷11所収、『四庫禁燬書叢刊』集部第71冊、407頁)参照。
- 73 明・明河「方念伝」(『補統高僧伝』卷5所収、『卍新纂統藏經』第77冊、400頁C)
- 74 明・程嘉燧著、蘇先絵図「無著禪師」(『破山興福寺志』卷4所収、『中国仏寺史志彙刊』第1輯第35冊、122頁)
- 75 明・屠隆「与管登之」(汪超宏主編『屠隆集 栖真館集』、杭州・浙江古籍出版社、2012、卷15、292頁)
- 76 明・祿宏「鉄山瓊禪師普説」(『禪関策進』卷1所収、『大正新脩大藏經』第48冊、1101頁A)

- 77 斐煥星修、白永真纂「雪菴碑」・「觀煉魔石」（(民国)『遼陽県志』所収、『中国方志叢書 東北地方』第12号、台北・成文出版社、1984、1539-1542頁）
- 78 积太虚著、太虚大師全書編纂委員会編『中国仏学』（『太虚大師全書』第2冊、台北・善導寺仏経流通処、1950-1959、666-667頁）
- 79 积聖巖「仏七の根源」（『念仏生浄土』、台北・法鼓文化公司、1999、96頁）
- 80 浄土道場において発展した仏七について言えば、その源流は更に早いと考えられる。唐代の善導大師（613-681）において既に『阿弥陀経』・『般舟三昧経』等に基づいて「七日七夜入道場念仏三昧法」が詳述されている。伏牛における打七規則の創設が或いは仏七の啓発を受けたものであるか否か、これもまた吟味に値する問題と言える。唐・善導『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』巻1（『大正新脩大藏経』第47冊、23頁B-24頁B）参照。
- 81 アメリカの研究者であるウェルチはかつて金山・高旻・天童等の寺院に用いられる禅七の規則について考察し、近現代の中国仏教における禅七の運用方式について具体的に描出した。（米）ウェルチ（Holmes Welch）著、包可華・李阿含訳『近代中国的仏教制度』上冊（台北・華宇出版社、1988）84-87頁、114-115頁参照。
- 82 积来果「起七法語」（『来果禅師開示録』、台北・天華出版社、1980、1頁）
- 83 明・徳清「伏牛山慈光寺十方常住碑記」（福善日録、通炯編輯『憨山老人夢遊集』巻22、621頁C）
- 84 明・管志道「贈吉菴上人朝南海」（『憲章余集』巻下、50頁）