

【文化研究】

狂言『左近三郎』における禅風問答と戒律

*
原田 香織

(日本 東洋大学)

はじめに

室町時代から江戸にかけて隆盛した能楽において禅受容の問題がある。もとより、古典芸能は文学的性質と演劇的性質とを併せ持つが、そこに同時代の思想が還流する形で複合的性質を保持しつつ存在する。禅宗の受容もまた宗教という純粋性よりは、部分的な享受をすることにより日本的な変容を遂げている。能楽の大成化は観阿弥・世阿弥父子によってなされるが世阿弥伝書および作品には、五山制度という足利將軍家による室町幕府の政策により、禅風文化―水墨画や画賛・漢詩―、禅院の庭園などに見られる空間的な視点から発する思想性を随所に受け継ぎつつ、『碧巖録』や『夢中間答』などの思想から影響を受けている。禅並びに漢学的に多様な教養主義が並列する中で能は存在した。一例を挙げれば、『卒都婆小町』・『江口』・『山姥』や『車僧』・『放下僧』などの能に禅風が認められる。

一方で、狂言については世阿弥の理想とする世界観はあるものの未だ不明な点が多い。本稿では、仏教的教義の一

* 東洋大学文学部教授

端なりを狂言という虚構の世界に撰取する目的は何か、禅の要素はどう位置づけられるものなのかを考察する。

能楽の中で禅宗を対象とした研究は、世阿弥の過去帳が曹洞宗補巖寺にあるという世紀の発見をなした香西精氏と表章氏の調査に代表される¹⁾が、その後香西精氏「世阿弥の禅的教養」や、天野文雄氏・樹下文隆氏等の一連のご研究²⁾に見られる通りである。禅宗は坐禅・公案を中心にした自己内部の悟りを重んじ、「以心伝心・教外別伝・不立文字・直指人心・見性成佛」などを思想の中心におき、ことばに拠る表現性を越えたところに意義を見出したため芸能との類似性を看取したのか、世阿弥の美的理念も同様に「以心伝心」等、禅の手法に拠る箇所がある。

能の間の寸劇である狂言も、単なる一過性の享楽ではなく、背後に人生哲学や教化という思想性が確認できる。武家式楽として公的な場で演じられる際に、断片的に示される仏教思想や儒・神・道教などの思想に軸を据えつつ、狂言のもつ笑いと融和、戒律を破る人間群像を描写し、日常に潜む小悪人の営為を「呵々大笑」することや、叱り留めする点に対人関係における葛藤の解決方法の一例を示唆している。狂言は揶揄や笑いという形を様式としてとるが、一体禅はどのような形で表現されるのか見えていこう。

一 出家狂言の分類と曲目

狂言においては禅宗的な要素がある作品は『悪坊』と『左近三郎』、和泉流『柱杖』である。つまり狂言作品において禅僧が登場人物として設定されることにより台詞の表現性を通して、作品内容は禅宗的な色彩を帯びる³⁾。他にも『花盗人』・『瓜盗人』・『連歌盗人』・『子盗人』など偷盜戒を描写する一連の盗人物や、すっぱ（小悪者で洒落た嘘をつく詐欺師）が盗みを働く時に祝言謡を教える『末広』等、頓知的な要素をもち、事物の見立から別の世界を引き

出す手法をもつ作品の幾つかは、思想として禅風の仏教文化の影響を受けた狂言といえる。禅風の笑いについて、以前『悪坊』は拙稿で検討したので、本稿では『左近三郎』について考察する。

従来『左近三郎』については、『狂言記』にその原型があるものの、成立が江戸末期となるため、評価自体が少なく「禅問答ふうのやりとりでおかしみは少ないが、三郎は類型のない人物」（平凡社『能狂言事典』）や「後半の獵師と出家とのきびきびとした問答が見どころ」（『能楽大事典』）等とされる⁴。演劇性という観点から言えば『左近三郎』は、狂言の見せ場でもある「歌舞」すなわち狂言小舞や狂言歌謡という遊興的な雰囲気がなく、また装束道具類なども地味な出立である。登場人物は出家者と獵師と設定され、作品テーマは「殺生戒」をめぐる問答であり、達磨大師の文という祖師の名前を挙げ、戒律の問題を大きく扱っている。これが武家社会の倫理規範に叶う見所が形成される点で思想として禅の色彩が濃い点で諸氏の見解は一致している。

『左近三郎』については『岩波講座―能・狂言Ⅶ狂言鑑賞案内』（一九九〇年 岩波書店）などに解説が断片的に見られるが、和泉流では番外曲になっている等、それをテーマにした論は少ない。本稿では具体的に『左近三郎』における禅的な要素と戒律の問題の表現様式について取り上げていく。

その前段階として、第一に狂言作品の分類について述べる。芸能性と仏教性の問題を扱う際の演者の意識が関与する点で、これは演出上の問題にもなる。仏教関係作品群に関する分類について概念的に未整理の箇所もあり研究上再考の必要性を感じるが、「出家狂言」とは、研究上の分類名で概念的には定義付けられてはいない。雑物と出家物との違いは仏教を世俗の延長上と見なし、日常生活に融合した「聖」なる時空の一要素と位置付けるのか、仏教思想自体に重きをおいて作品を評価するのか、この判断基準により分類は分かれる。

例えば極重習（和泉流の大習）の『釣狐』の分類は大藏流では雑狂言、和泉流では出家物で分類が分かれる。これ

は登場人物の設定が老練な狐であり白藏主という僧侶に化けて不殺生戒を教化するが、畜生道の陥穽に自らが嵌るという内容で、思想的な点で仏教色は濃い狐の悲哀を扱った作品とされる。同様に重習の『花子』は、女狂言という分類であり、男が持仏堂で坐禅衾を被り一夜の坐禅をするという設定であるが、それは妻への言い訳で、実際には恋人花子との逢瀬という浮気を主題にしている。坐禅衾という宗教的な聖域をつくり出す装置を妻が見破り、逆にそこに妻が隠れることにより後半部の夫の妄語・邪淫を暴露していく。坐禅という要素が入り、視覚的にも坐禅衾が舞台上に現れ象徴的な因果応報の結末になるが、修行を騙る世俗性、妻の嫉妬などにより恩愛の情を示す内容である。仏教的要素と戒律を提示しつつ全体に重厚感を与えつつ、結論は見所側に委ねられる点は芸能である。

流派による従来の分類では一連の仏教関係の作品について登場人物が僧であるか否かにより判断している。大藏流は「出家・座頭狂言」(二七曲・六曲)と分類し、和泉流は「出家物」(三八曲)と称するが、役柄(出立)によるものである⁵⁾。また、複式夢幻能形式の狂言・舞狂言⁶⁾『通円』・『祐善』・『楽阿弥』も僧が登場し幽霊が出て回向が必要になるために出家狂言に分類されている。舞狂言は笑いの観点がナンセンスであり浮かばれない靈魂のための僧侶の供養があるのが典型的な構造で生を描写する⁶⁾。

出家狂言は戒律や宗旨へのこだわり、仏典の引用或いはそのもじり、仏教儀式などの形で仏教界の一要素を取り上げて、舞台化したものであり、舞狂言は入らない。近年の分類法では『能楽大事典』(筑摩書房)において「出家狂言」を以下の二十三曲とする(二重括弧は和泉流のみ)。

- 1 住持物〈宗論〉〈泣尼〉〈若市〉〈無布施経〉《大般若》《どちはぐれ》
- 2 旅僧物〈薩摩守〉〈地藏舞〉〈名取川〉〈腹不立〉〈呂連〉《柱杖》
- 3 俄出家物〈魚説教〉〈惣八〉《小傘》《六人僧》

4 新発心物（お茶の水・水汲）〈重喜〉〈飛越〉〈骨皮〉〈花折〉〈花盗人〉《若和布》

一方『岩波講座 能・狂言 Ⅲ 狂言鑑賞案内』⁷と対比すると岩波講座本の出家狂言に分類されている【悪坊・悪太郎・左近三郎】と【仏師・金津（金津地蔵）】が『能楽大事典』では雑狂言へ分類される点が大きな違いといえよう。この両曲は山本東次郎家では出家座頭狂言の「本神文」＝神への誓文により習うという点から簡単には演じることができない曲である。『左近三郎』は「内神文」でやはり神への誓文がある。この三作品は仏教的な要素が意外に強い。すなわち『悪坊』と『悪太郎』は酔狂人出家譚という内容で、酔狂人の描写と因果応報に拠るその顛末に重点があり、「出家発心譚」というテーマに連なる。本来的に仏教的には鴨長明作『発心集』に採取された説話群のように機縁となる出家への「発心」こそが重要な点となる。心の問題である。一方、酔狂人出家譚は本人の望まぬ出家であり、他者によって為された剃髪僧衣という外面の変化から出家がなされるという点で演劇的には出家という人生の重要な転機を真逆に扱うという本末転倒ぶりが眼目になる。『悪坊』と『悪太郎』とは同一趣向で類似作品と言われるが『悪坊』は禅宗的な色彩を帯びており、『悪太郎』は浄土宗で南無阿弥陀仏という念仏から異なる後半の場面展開となる。その宗派の違いから生じる芸術的な差異性については従来あまり問題視されていない。

さて、狂言作品で仏教的な宗派性が確認できるのは、以下の作品である。

『宗論』…浄土宗（踊り念仏）と法華宗（踊題目）との宗派争い

『名取川』…天台宗（比叡山での受戒）と出家名

『悪坊』…禅宗・酔狂人出家譚の系譜

『悪太郎』…念仏・浄土宗。酔狂人出家譚の系譜

『左近三郎』…禅宗・狩人発心譚の系譜

『鉢叩き』：踊り念仏のもつ祝言的芸能性

『地藏舞』：地藏信仰

『呂連』：三帰戒・剃髪・出家（和泉流『柱杖』：禪宗）

このうち鉢叩きや時宗の念仏踊りなどは浄土宗自身が認容しており教義的に大衆文化性・芸能性をもつ。信仰への純粋な埋没、熱狂性は芸能と重なる部分があり、心理的な扇動ともいえる性質をもち、舞台として見所を形成する。また民衆信仰の中で仏教関係の経文・經典が出てくることで音の響きによって宗教性を明示しつつ展開している。

次に狂言には、揶揄的に僧のもつ人間的な側面を表現し、世俗的な煩惱を露骨に示す一群がある。戒律の破戒の問題も含めてそれは戯画的でもあり、墮落頹廢に近い志の低い僧侶を描写する。この点、宗教性がそのまま世俗的なものの延長にある事、仏教的な救済それ自体に対する解離により「笑い」を誘う展開である。所謂世諺という「竹箒も五百羅漢」等の視点が働いている。或いは反面的に理想的な僧侶像への反省を促すものともいえる。僧侶でありながら世俗的な側面を描いた狂言は以下の通りとなる。

『薩摩守』：住吉天王寺参詣・無賃乗船。秀句を覚えられぬ周利槃特のような僧（宗派不明）

『無布施経（布施無経）』：慳貪（金錢欲）・布施に執着心をもつ僧・法華経の経文

和泉流『どちはぐれ』：慳貪（食欲・金錢欲）・斎と布施への執着心をもつ僧

『泣尼』：説法の間に嘘泣きで感涙する役割の尼・虚偽・妄語

また、社会問題でもあった私度僧といえる類の「俄出家」というモチーフもある。これは俗人以上に位相が曖昧で、視覚的に姿形ばかりは僧であるが経文を扱えない点で、全くの似非者の系譜になる。以下の通りである。

『腹不立』：腹立てずの正直坊（瞋恚）——俄か坊主（宗派不明）

『惣八（宗八）』：俄出家と料理人―（宗派不明）

『魚説教（魚説法）』：俄出家と檀那・『法華経』経文のもじり（宗派不明）

和泉流『小傘』：俄出家（博打打）念仏

そして「新発意」物とは、若年僧の滑稽談・失敗談である。以下の通りである。

『花折』：新発意と住持 『西行桜』のパロディ（宗派不明）

『花盗人』：『地藏菩薩靈験記』の和歌（大蔵流―新発意と花主・出家狂言、和泉流―男と花主・雑狂言）

『お茶の水（水汲）』：新発意 住持

『重喜』：新発意と住持 剃髪（宗派不明）

『骨皮』：新発意と住持 言い逃れを教えるが、眠蔵での女犯を暴露される

『飛越』：新発意と何某 川を飛び越えられぬ新発意

『若和布』：新発意と女

また住持物で神仏習合の様子を描いた作品もある。和泉流『大般若』：施主の家で鉢合わせした巫女と僧。神楽（巫女）と僧の大般若経の対立で、神道と仏教の競合の構図を男女で視覚的に示す。

「新発意」物の『骨皮』にある眠蔵は禅家の寝室を指すが宗派は明確ではない。菩提心のない無慈悲な住持に対して新発意が問答を一つずつ後へずらすことにより、頓智性とナンセンスな笑いを醸成し、住持に叱られると住持の破戒行為を暴露する。所謂禅問答を思わせる展開でもある。

以上、宗派が明確に出ている場合の出家狂言は、宗旨を示すことに芸術的な表現性の眼目がある。一方僧侶の失敗談をテーマとする作品は僧侶個人への笑いの攻撃という視点であり仏教界全体への問題は希薄化する。中世社会では

「厚く三宝を敬へ」という僧侶への姿勢が基盤にあるが、修行の不十分な似非僧や破戒僧に対しては批判の対象となりそれを「笑う」点に眼目がある。ここには宗派を敢て問わない虚構性の問題もあり、武家式楽にとつては寺院僧侶関係者を招いての能の催しもあるため、宗派が特定されない必要性もある。

世阿弥は「法師」について「仮令、莊嚴の僧正、並びに僧綱等は、いかにも威儀を本として、気高き所を学ぶべし。それ以下の法体、遁世・修行の身に至りては、とそを本とすれば、いかにも思ひ入たる姿かかり、肝要たるべし」（『風姿花伝』第二物学条々）⁹と演劇的な見地から風体論としていうが、世阿弥が考えた能の法師とは狂言の法師は違いが大きい。

二 『左近三郎』の背景——「鹿」の多義性

『左近三郎』の形成は、原型になったとされる万治三年版『狂言記』（一六六〇年）所収の『鹿狩』という台本が最も古い。大蔵流狂言『左近三郎』は現行曲であるが、江戸末期に認定された。古い狂言台本である大蔵虎明本・虎寛本また天理本狂言六義には所収されていない。和泉流では番外曲『出家獵人』があり、こちらはほぼ同文である。但し結末部が大蔵流とは異なり「僧へ忝けないが。先へ急ぐものぢや。是でお別れ申す。獵人へそれは名残惜しい。重ねてお目にかからう。二人へさらば〜」¹⁰と両者の別離で終結する。

この「鹿狩」の意味は、鹿に限らず動物全般を狩猟する事、猪や獣狩りをも指す。並びに武家式楽の伝統から考えると、仏教的な殺生禁断という観点により題名が禍々しい印象から、大蔵流では『左近三郎』となっている。

『狂言記』巻第一「目録」においては、登場人物と出立は、

十 鹿狩 二人 僧 頭巾 衣 数珠

左近三郎 毛頭巾 括袴 弓をかたげおつとり矢に持¹⁾

とある。また鷲流狂言伝書宝曆名女川本『萬聞書』十九「狂言造物狂歌」においては、

鹿狩 鹿狩の人はそばつき弓矢持 お僧のすそは長衣成り

とあることから、実際に上演されていたことが確認できる¹²⁾。また登場人物は左近三郎であり、鹿を狩る出で立ちである。本稿では『狂言記』の本文をもとに、大蔵流とほぼ同一の本文箇所については『狂言記』を引用し、異なる箇所について大蔵流の本文を挙げた。

まず作品の構成は

- 1 シテ狩人とアド出家の登場と同道（『獵師経』）
- 2 シテとアドの問答 禅宗と戒律の問題（酒・魚類・妻帯）
- 3 シテ名乗り 両者の対立（狩人という職業不浄）
- 4 シテとアドの宗教問答（殺生戒）
- 5 シテとアドの和解となる。

狂言において、登場人物自らが禅僧と名乗るのは『左近三郎』一作品である。一方『狂言記』においては禅僧とは名乗らず、左近三郎から「御坊・出家・坊主」と呼ばれ、自身は「出家のく」と説明すること以外に特に禅という規

定はない。構成4の間答の箇所が禅的な色彩を帯びている点から類推できる。狂言においては、仏教色をどのように捉えるかという問題と共に、世俗的な側面をどう読むかという問題が常に残る。『左近三郎』は乱暴者でもあるシテ狩人の描写が眼目ではなく、それを問答によって切り抜ける出家者との対立関係が眼目と言える。

まず「鹿狩」という題目でもあるが、羽柴秀次が文祿三年四月二一日賀茂山に鹿狩を爲す記事（史料綜覧『駒井日記』）や元和九年正月十八日に陸奥仙台城主伊達政宗が陸奥黒川郡七森に鹿狩を催す記事（大日本史料『伊達家文書・貞山公治家記録』）などが散見する。「鹿」自体は『日本書紀』神代から記録が残り、日本において狩猟の対象となる代表的な動物とされる。一方、『万葉集』時代から特に和歌の題材として重要視されている。『万葉集』には「鹿」の用例が多く、『古今和歌集』以後も紅葉・秋萩と取り合わせられた秋の題材というのみならず妻恋の鳴き声や、鹿を擬人化する表現も多く見受けられる¹³。

また「鹿」は、神話的な領域にも属し神聖視された。特に大和猿楽四座の仕えた興福寺・春日大社においては、建御雷神が白鹿に乗り出現するという神話から、鹿は聖なる神使いとも捉えられた。春日大社の鹿を殺すと石子詰め（重罪）にされた。「春日鹿曼荼羅」（鎌倉時代・奈良国立博物館蔵）は神鹿の曼陀羅図である。絵の鳥居の上部に白い神鹿が描かれているが、その解説においては、

春日の御蓋山と春日山が描かれ、山の端には金色の円相がみえる。春日の情景である。動きを見せず背後を振り返る鹿の背の鞍からは神木である榊の枝が伸びる。枝には五本の垂が結わえられており枝先に五体の仏菩薩が立つ。これは春日諸社の本地仏であり、向かって右から文殊（若宮）、釈迦（一宮）、薬師（二宮）、地藏（三宮）、十一面（四宮）である。本地の立つ榊の背後には金色の円相が表される。春日の神鹿を中心に描く鹿曼荼羅と呼ばれる形式の絵画は、春日の一宮となる武甕槌命が常陸国鹿島より御蓋山へと降り立ったという伝説を描く。¹⁴

とある。神仏習合思想により文殊菩薩・釈迦・薬師如来・地藏菩薩・十一面観音が本尊となっている。神鹿のイメージは奈良・京都文化圏においては重要と言える。

つまり鹿は、狩猟対象という即物的な意味である動物という属性以上に、

一、和歌の伝統的な題材として擬人的に扱われた花鳥風月の題材として愛でる対象

二、春日大社の信仰圏における神話性を保ち、神聖視される対象

という重要な存在である。春日大社・興福寺は藤原氏一族と関係の深い寺社である。

また室町時代、足利義満の法号は鹿苑院天山道義であるが、この鹿苑院とは臨済宗相国寺派大本山相国寺¹⁵の塔頭であり、鹿苑寺は同じく相国寺派の寺院で金閣寺を指す。敢てこの名を選んだのは釈迦が悟りを開いたのは鹿が住む林、鹿野苑のイメージが重なる点にある。さらに寿老人と鹿との取り合わせも含め、鹿は神仏習合的な要素をもつ点で、多義性をもつといえる。

さて、主人公左近三郎（狩人）が鹿を狩るのは象徴的行為ともいえる。鹿狩りという殺生の行為は、日本仏教説話関係の殺生譚に伝統的な系譜があり、既に石黒吉次郎氏¹⁶による論がある。

ここで鹿・鳥を弓矢で狩る殺生を行う悪人が、僧侶を殺害しようとする説話をみよう。『今昔物語集』二十五卷「讃岐國多度郡五位、聞法即出家語第十四」では以下の通りである。

讃岐國、多度ノ郡、□ノ郷ニ、名ハ不知ズ、源大夫ト云フ者有ケリ、心極テ猛クシ一テ、生ヲ以業ス。日夜朝暮ニ、山野ニ行テ鹿鳥ヲ狩リ、河海ニ臨テ魚ヲ捕ル。亦、人ノ頸ヲ切り足手ヲ不折ヌ日ハ少クゾ有ケル。亦因果ヲ不知シテ、三寶ヲ不信ス¹⁷。

讃岐国多度郡は弘法大師空海ゆかりの地でもあるが、この説話では獵師源大夫が鹿狩の後、仏堂に乱入する。僧は殺害されようとするが結局は法を聞き出家するという話である。鹿と狩と出家というモチーフである。

一方「鹿」という題材は、仏典において多出する。『長阿含經』には鹿と獵師とを比喩的に用いている箇所がある。獵師が鹿を見るとき一つの善念もなく殺害の心をもつように人が人に対して同様の心を持つという「時人相見懷毒害心但欲相殺。猶如獵師見彼群鹿但欲殺之無一善念。其人如是但欲相殺無一善念」の譬えなどである。

また『中阿含經』のなかの第一七八經『獵師經』（『大正新脩大藏經』二六）がある。『獵師經』には、獵師と鹿との関係から例を説く。それは餌を食べ、獵師に捕まる鹿の例と餌を食べずに獵師にも近づかない鹿の例などからなるが、獵師を「惡魔」とし、鹿を「比丘」、餌を「利」とする関係性を説く。出家得度した修行僧に対する種々の誘惑を惡魔がなすというのである。この誘惑に負けずに欲界の魔天を越え、色界の梵衆天、光音天、遍淨天、色究竟天、空無辺処、識無辺処、無所有処、非想非非想処と四色界、四無色界を越えて滅想受定という九段階を経ると完全に惡魔の影響から離れる。この『獵師經』は別名『撒餌經』や『餌食經』ともいう¹⁸。また獵師は反仏法的な存在を象徴する。『碧巖錄』第八十一則「葉山塵中塵」の鹿の王（大鹿）を射る公案もある。このように鹿と獵師との関係性は象徴的でありテーマ性を保持する。

三 殺生戒について

狂言におけるシテとアドは設定として対立葛藤する人物関係にあり、シテ左近三郎は後半名乗りの箇所で「左近の三郎と申は、それがしが事でおちやる」と言い、狩人であることが発覚する。ここから僧は「ふん、其方は狩人か、

扱も扱も、きたないやつが道具を持た事かな¹⁹と不浄を忌み嫌う。前半で静かに随行していた僧が、唐突に持っていた「弓を捨てて」など態度を豹変させる。

檀那となるという関係性から、場面展開は突然に起こり、いわば禅僧から左近三郎に対する教えと変化する。言うなれば臨済宗の開祖、臨済義玄禅師臨済宗の「喝」という行為ともいえ、馬祖道一―百丈禅師―臨済と展開する『臨済録』の臨済四喝―金剛王宝剣・地金毛獅子・探竿影草・不作喝用を思いださせる場面でもある。この行動性から場面は転換する。「喝」が重視されていたのは元時代の月江正印（一二六七―没年不明―三五〇生存）の墨蹟「喝」（相国寺承天閣美術館）からも明らかで月江正印は虎巖浄伏の法を嗣ぎ、寧波鄞県の阿育王寺（広利寺）の主で門下から多くの弟子を輩出したことでも著名である。

実は狂言の前半ではシテは鹿狩りにでる途中で僧侶を発見し、この僧侶を「愚弄」することを目的に近付く。『狂言記』の台詞では「狩の門出に、見とむないやつめが行をる事ぢや。やあ、あいつを呼び掛け、なぶろうと存ずる」と言う。僧侶は敵以外の何物でもないという規定である。無理やり同道することになるが、大藏流の台本では、

左近三郎 さて御坊は何宗じゃ。

出家 愚僧は禪宗でおりやる。 左近三郎 禪宗ならばさだめてお悟りやるであろうの。

と始まる。この「禅宗」という台詞は『狂言記』にはなく、「のう御坊、出家侍」と呼びかけるのみである。大藏流では禅宗と悟りという本質的な問題を率直に問う。さらに左近三郎は「御坊は御酒を参るか」「それならば肴には魚類をお参りやるであろう」「御坊はお内儀があるか」と次々質問をして不飲酒戒・不殺生戒・不邪淫戒をめぐり相手を貶める。『狂言記』では魚食と妻帯についての問いで僧侶は破戒僧として扱われても静かに左近三郎に従う設定で

ある。

しかし左近三郎が「狩人」と名乗るこの場面から、シテとアドは急遽、緊張対立関係となり、速い展開となり、左近三郎は出家を恐喝し殺害しようとする勢いとなる。まさに信仰の在り方が試される後半の緊迫した場面へと展開する。左近三郎は狩人という設定については浄不浄の意識はなく、職業肯定の立場から敢て「殺生はしたりとも、これは世の營みじやによつて、苦しゅうあるまい。」（大藏流）という。対する出家は正論として殺生を否定する立場で「それ出家といつば、五戒をたもつ、五戒といつば、殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒戒、中にも仏の戒め給ふは、ああ殺生ぢや」（狂言記）といひ大藏流台本でもほぼ同じ内容である。

さて能では三車賤―『阿漕』・『鶉飼』・『善知鳥』―と呼ばれる作品群があるが殺生禁断と魚鳥殺生の所業の結果、地獄へ墮ちる凄惨な有様を描いた作品で、職業としての殺生からくる業と因果応報と地獄の描写となる。一般的には職業による不浄観、因果応報という見方があったのだろう。一方、この箇所左近三郎の理論は、徹底した自己肯定観があり、狩人という職業としての殺生は許されるという考え方である。そこで僧侶へ向かつて左近三郎は「殺生して苦しうない文が有、語て聞かせう」と殺生の根拠を示す。

それ達磨大師の文に曰く、「殺生せよ殺生せよ、刹那も殺生せざれば、その身地獄へ矢のごとく」と言ふ時は、いかほど殺生しても苦しうない。

と自分の立場を表明するのである。以後問答が展開する²⁰。

結局左近三郎の理解する意味と「殺生せよ」の意味は本来的に異なる。すなわち本作品の成立時期とほぼ同時期と思われる鈴木正三（一五七九―一六五五）の『盲安杖』においては、以下のように説明される。

一心をほろぼして心をそだてよ。明々たる心を朦々たる心に掩てくるしむ事なけれ。時々にはほろぼせ。古語云、「殺生せよ。殺生せよ。刹那も殺生せざれば、地獄に入事矢のごとし」。又、歌に、
さしいづるほこさきおれよものごとに、をのがこゝろをかなづちにして²¹

とある。これは内的心の問題を指し、葛藤や迷いや悪心や邪念という類の心を殺すという意味での「殺生せよ」という表現である。また鈴木正三の『万民徳用』においても同様の表現がある。すなわち、

「心こそ心まごはす心なれ心に心こゝろゆるすな。」此歌尤至極せり。心を恣にする時は、著相の念、長して、三途に落入なり。心を殺得る時は、直に佛果に到なり。古語に「殺生せよ、殺生せよ、刹那も殺生せざれば、地獄に入事、矢のごとし」。如此の語に眼を着べし。²²

という。こちらにも仏果に至るための教えであり、惑乱する心は地獄へ至るため、清廉で正しく規律する心を持つという意味であり、心を殺すとは迷妄な心から自己の心を救済する意味を指す。

ここで想起されるのは「殺仏殺祖」思想である。禅宗の「殺生」に関わる表現で著名な文として墨蹟にも残るが、それは所謂「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す」という文である。仏祖を越えた境涯を求めるとい意味である。すなわち、

但莫受人惑。向裏向外逢著便殺。逢佛殺佛、逢祖殺祖、逢羅漢殺羅漢、逢父母殺父母、逢親眷殺親眷、始得解脫、不與物拘。透脫自在。如諸方學道流。未有不依物出來底。(鎮州臨濟慧照禪師語録)一示衆²³

とある。仏、祖、羅漢、父母、親眷等とその教えに拘泥することなく、解脫にいたることが本質的に求められる。

「殺仏殺祖」の言葉は禪宗の本質的な一面をついている。言い得て妙と言えるが、これは偉大なる信頼すべき他者の価値観に惑わされずに、自己の思い、本心を貫くという思想的立場の表明でもある。心の在り方の問題である。

さて、左近三郎の「殺生せよ」の文言に対して僧は「やい、それは胸のうちの殺生ぢや、ここに殺生をして地獄へ墮つる文がある、語つて聞かせう、『がうちんぐぢやう、すいほうふしやう、こしくぢでん、だうしやぶつくわ』と聞く時は〜』という。この箇所は大藏流のテキストでは「それは胸の内の殺生じや。「業盡有情雖放不生、故宿人中同證佛果」と聞く時は、咎にならいで叶うまい。」となる。ここで僧侶から狩獵と諏訪大社の信仰に関わる文が出てくる。殺生の問題は思想的には殺生と神道、殺生と儒教と仏教以外にも存在する。因みに諏訪大社の神話の主人公は甲賀三郎という名前である。

さて引用された文は諏訪大社の神文として著名であり、『神道集』の諏訪縁起において、以下の通りである。

野邊ニスムケタモノハレニエンバクハウカリニ（シ）ヤミニナヲマヨハマシトテ、

雲上昇佛達指差、業盡有情雖放不生、故宿人中同證佛果、言²⁴

右の和歌は「野辺に住む獣我に縁なくば憂かりし闇になほ迷はまし」とある。思想としては、神仏習合的な立場により神が狩りをする行為は殺生という次元を超えてそれを起因として成仏する機縁となるというのである。

また、『諏訪大明神絵詞』の「祭第十六秋下」、御射山御狩の由来として

扱も此御狩の因縁を尋ぬれば、大明神昔天竺波 国の王たりし時、七月廿七日より同卅日にいたるまで、鹿野園に出て狩をさせ給ひたる時、美教と云乱臣忽に軍を率して、王を害し奉らんとす、其時王金鈴を振て、蒼天に仰て、八度さげびてのた

まはく、我今逆臣のために 害せられんとす、狩る所の畜類全く自欲のためにあらず、仏道を成ぜしめんが為也、是若天意にかなはば、梵天我をすくひ給へと、其時梵天眼を以て是を見て、四大天王に勅して、金剛杖を執て、群党を誅せしめ給ひにけり、今の三斎山、其儀をうつさる、由申伝たり²⁵

と狩獵について述べる。因縁として、天竺三波国の王であった過去世の殺生の理由を語るが、獣が畜生道ゆえに永劫に渡り成仏できないため、狩りにより成仏させ、梵天がそれを認めたという。特殊思想ともいえるが、狩りの犠牲となった動物は永遠の生命を得るのは、人間の営為ではなく神の行為である点で神道的な発想であろう。つまり、この文言は殺生をして地獄へ堕ちるという内容ではなく、畜生道からの成仏への方便としての狩獵殺生という内容となっている。文脈としては『狂言記』の脚注では「誤解に基づくものであろう」とする。

殺生に関する問答はさらに続いていき、『狂言記』では、

左近三郎 やい坊主、まだ此方に有。「一心に生ぜざれば法なにとがなし、とがなければ法なし、法なければ仏もない」と聞く時は、いかほど殺生をしてもとがにならぬ。

という。

この文「一心に生ぜざれば萬法に咎なし、咎なければ法なし、法なければ佛もない」は『信心銘』にあり、第三祖である隋代の僧燦鑑智禪師の言葉である。²⁶ 四言一四六句から成り諷誦された。『信心銘』の二見において、

二見不住 慎勿追尋 (二見に住せず 慎しんで追尋すること勿れ)
纒有是非 紛然失心 (纒に是非有れば 紛然として心を失す)

二由一有 一亦莫守 (二は一に由て有り 一も亦守ること莫れ)

一心不生 萬法無咎 (一心生ぜざれば 萬法に咎無し)

無咎無法 不生不心 (咎無ければ法無し 生ぜざれば心ならず)

とある。

つまり「善悪という二つの見解に留まってはならず、それを追及してはならない。わずかでも善悪という判断をすれば、紛糾して事の本質を見失う。善悪という二つの事柄は、一つの事柄から成るし、一つの事柄もまた一つのままとは限らない。事物に対する見解さえ示さなければ、すべての法に間違いはない。間違いが無ければそこには仏法は無いし、見解がなければ、本来的なこともない」という。これを狩人は用いて、つまり善悪の対立はないから殺生をしてもそのまま悪も許されるという論法である。

『信心銘』は江戸期に版本などでも広く流布し、江戸中期の律宗真言僧慈雲(一七七八年～一八〇四年)の『慈雲短編法語』にも以下の通りに引用される。

一、一心生ぜざれば、萬法に咎なし。とがなければ法なし。生ぜざれば心にあらず。

おもふげに闇にはあらじ長夜のねふりさませとのこる月影

右、西窓の残月をよめる。

慈雲叟⁷

一方この善悪観については、善悪不二思想として中世日本において展開し人口に膾炙し、『一遍上人語録』において以下の通りである。

善悪不二の道理には
そむきはてたる心にて
邪正一如とおもひなす
冥の知見ぞはづかしき
煩惱すなはち菩提ぞと
聞て罪をばつくれども
生死すなはち涅槃とは
いへども命をおしむかな²⁸

さらに、禪風とされる世阿弥の能『山姥』においても、

寒林に骨を打つ、靈鬼泣く泣く前生の業を恨み、
ぢんやに花を供する天人、返すがへすも婦性の善を喜ぶ、
いや善悪不二なにか恨みなにか喜ばんや、
萬箇目前の境界、懸河渺々として巖峨々たり²⁹

とあり、同じく世阿弥伝書『風姿花伝』の「因果の花」の説明においても、

經に曰く、「善悪不二、邪正一如」とあり。本来より、よき・悪しきとは、何をもて定むべきや。たゞ、時によりて、用足るものをはよきものとし、用足らぬを悪しきものとす。³⁰

とある。世阿弥が東福寺の岐陽方秀と交流があったことは周知の通りである。また鈴木正三は『反故集』の中で善悪不二思想と『信心銘』について語る。³¹ ここで狩人が『信心銘』を出すのは職業不浄観をめぐる考えを示唆している。

狂言後半部結末ちかくでは、殺生の場面へと展開する。問答では、

僧 やい、そこな者、いかほどさう言ふとも、鹿を射いたらば、鹿にならではかのふまひ。

左近三郎 やい、そこな坊、鹿を射て鹿になるならば、坊主を射て出家にならう。

僧 射る事はなるまひぞ、胸には三寸の彌陀が有ぞ。

という。つまり先の檀那や檀家という社会的問題から始まり、職業不浄観といった差別意識から騒動は起こるが、因果応報の理により僧は「鹿を射たならば鹿へと転生して射殺される」と諭すると、左近三郎は「鹿ではなく坊主を射て出家にならう」という論理を展開する。まさに禅僧を射殺そうとする場面である。しかし禅僧は信仰心により「胸には三寸の彌陀がありそれを射てはならぬ」と主張するのである。

本話は本質的には狩人発心譚の系譜であるが、不浄観からの両者の対立が、狩人を憤怒せしめ、殺生への行動とそれに対抗する禅僧の機転によって仏果へといたる道筋を形成していく。獵人が僧侶を殺害しようとする説話群は、古くからあり『今昔物語集』二十四卷「僧光空、依普賢助存命語第四十」で、近江國金勝寺（天台宗金勝山・滋賀県栗東）の僧光空という法花經持経者が、兵平介という残忍な男32「古へノ平ノ将門ガ一類也、心極テ武クシテ、者ヲ哀ブ心无シ。朝ニハ山野ニ出デ、鹿・鳥ヲ狩リ、夕ニハ江河ニ臨テ魚・貝ヲ捕ル。悪人也」という人物に木に縛られ弓で射られようとする時、僧は法花經持経者であることにより普賢菩薩の加護により救済される。弓は当たらずに菩薩による奇跡が起こるのである。

一方、左近三郎も対抗的に、即物的な視点から僧の胸を切り三寸の弥陀を見せよという。

左近三郎 弥陀があらば、割つてみよ。

僧 待てしほし、「年ごとに咲くや吉野の山櫻、木を割ってみよ花のありかは」と聞く時は、割つたりと花はあるまひぞ。

僧 花はあるまひぞ、左近三郎 いかにもある。

僧 どこにある。左近三郎 目の前に有、これは花（鼻）ではないか。

僧 何でもない事、とつとと行け（『狂言記』）

しかし禅僧はあくまでも冷静な対処である。

さて、僧の引き歌であるが『因縁集』の説話や『二休道歌』³³にあるのは以下の歌である。

春ごとに咲や吉野の山櫻 木をわりて見よ 花のあるかは（一休閑東咄五番・一休ばなし集成）

和歌の意味は「春ごとに咲くのは吉野山の山桜花である。桜の木を割ってみよ、花はあるだろうか？ いやあるはずはない」となり、現象世界の美的事物「桜」も、その花を咲かせる樹木がないと存在しないはずなのに、樹木の中には存在しない。また著名な類似の道歌としては、

櫻木をくたきてみれば花もなし華をは春のそらそもちくる（一休骸骨三二番・二人比丘尼一番）

後者の和歌は、「桜の木を砕いてみても花はもちろんない、花は春の空が運んでくるのだろう」という意味で、色即是空という教義である。

狂言の結末では「花のありか」から「鼻のありか」へと終結する。この「はな」という同音異義語による展開は、本質的な生命を暗示する「花」から顔の中心部を形成する「鼻」という視覚的に把握可能な細部へと変転する。これはある種の言語遊戯的な技法であり『古今和歌集』の物名(隠題)や日本の伝統的な俳諧的表現手法でもあるが、禪の公案に近似している。この「鼻」の問題は、有名な馬祖と百丈との「野鴨」の公案での鼻が示唆されよう。『汾陽無德禪師語録』にある。

馬祖與百丈行。次見野鴨飛過。祖曰。是什麼。丈云。野鴨子。祖曰。甚麼處去。丈曰。飛過去也。祖遂扭百丈鼻頭。丈作忍痛聲。祖曰。何曾飛去。野鴨飛空却問僧。要傳祖印付心燈。應機雖對無移動。纒扭綱宗道可增

この公案は『圓悟佛果禪師語録』・『佛果圓悟禪師碧巖錄』・『宏智禪師廣錄』や、また日本において宗峰妙超『大燈國師語録』やその語録を提唱した白隱慧鶴『槐安國語』(一七五〇年出版)にも採録されており、著名な公案であった。内容は以下の通りである。馬祖が百丈と共に旅していた時に、鴨が飛び去るのを見た。馬祖は「何か」と問うと、百丈は「野鴨」と。馬祖は「どこへいった」と問うと、百丈は「飛んで行ってしまった」と言う。そこで馬祖が百丈の鼻を捻じ曲げた。百丈は痛みをこらえて呻いた。馬祖「どうして飛び去ったか」という。

ここで『碧巖錄』第五十三則(一一二五年)「百丈野鴨子」の垂示を引用しよう³⁴。

垂示云。遍界不藏。全機獨露。觸途無滯。著著有出身之機。句下無私。頭頭有殺人之意。且道古人。畢竟向什麼處休歇。試舉看

(垂示に云く。遍界藏さず。全機獨露。途に觸れて滯る無し。著著出身之機有あり。句下に私無し。頭頭殺人之意有り。且く道へ、古人畢竟什麼處向つてか休歇す。試みに舉す看よ)

すなわち「全世界には隠れることなく真理が現れ、すべての機能は露わになつてゐる。停滞することなく超脱の働
きがあり、言葉は無私であり、どれも人を殺すほどの意味を持つ。古人はどこで決着するのか、見ていこう」とい
うのである。「頭頭有殺人之意」と厳しい意図があるという。全体としては鼻をひねる行為が印象的な公案である。

結

以上、狂言『左近三郎』は、殺生戒を軸に作品が展開しており、前半では禅僧が報冤行の如く三郎に静かに対し、
三郎が禅僧の修行の有様について戒律を守るか否かを次々と禅僧へ問いただす。そして檀家の契約から狩人という職
業不浄観へと転じて、両者は対立葛藤する。臨済の「喝」、徳山の「棒」のように後半禅僧の峻烈な主張・行動が始
まる。ここから問答で殺生をめぐり、職業的殺生が罪になるか否かが争点となつていく。左近三郎は『信心銘』など
を理論として展開し、因果応報の理論から僧侶を殺害して僧侶になろうというのを、『碧巖録』五十三則を思わせる
馱洒落で終結させるのである。『碧巖録』は世阿弥の伝書の随所に引用されているのは周知の通りである。

もとより「狂言綺語」といえる演劇「狂言」において所謂乱暴者、悪から聖なるものや善へと突然人生が変転して
いく経緯は、ある種の理想的人物像の描写といえる。日本においては提婆の悪が善知識へと変転する（『法華経』提
婆達多品第十二）や善悪不二思想が支持されるが、それは悪の肯定ではなく出家譚発心譚の一部を形成しており、演
劇的にはそのふり幅が大きければ大きいほど意外性と笑いが増幅し、その裏面にある教化が光彩を放つ。

狂言の場合には題材が仏教であろうとも、「ヲカシ」という狂言独自の笑いの要素がはいる、仏教そのものの持つ
一側面、信仰の理想的で実践的な在り方と現実との差異という特徴をとらえて諧謔的性質や戯画的性質を強調する。

ただ世俗的な箇所を含みつつも、それが冒瀆とされなかったのは「教化」の観点から、衆生済度という仏教的な性質が中世の芸能を認容した点といえるのである。

出家狂言の主題は、戒律の問題を視点として僧侶の信仰心と行動を試し、それを揶揄する作品が多い。酒を飲むことにより不飲酒戒を破り、魚料理などで不殺生戒を破り、花を盗み不偷盜戒を破り、女犯など不邪淫戒を破り、嘘をつくことで不妄語戒を破るなど、人間的な欲が強い描写となっている。これらの破戒行為は日常生活の延長線上にある。戒律を破る事は人間性の「欲」、精神性のもつ脆弱さにあるが、日本の仏教的世界から拒絶ではなく衆生救済の許しの眼差しが働き、そこから初めて教化が始まるともいえる。『左近三郎』は戒律の問題を扱いながらも墮落僧ではなく行動する禅僧の厳格さを示した点に新味がある。

以上、『左近三郎』は禅問答が洒脱な部分であり、宗旨としては日本の変容を遂げてはいるが、『左近三郎』に現れた僧の機転のきいた切り替えしと狩人に屈しない行動力が禅僧の一つの典型的な人物像として描写されていることが確認でき、優れた出家狂言として定位できよう。

【注】

- 1 香西精氏「一世阿弥の出家と帰依」(『世阿弥新考』(一)一九六二年二月 わんや書店) 参照。
表章氏「補巖寺納帳」追考」(『能楽史新考』(二)一九七九年十一月 わんや書店) 参照。
- 2 天野文雄氏「能苑逍遥―世阿弥を歩く」(大阪大学出版会) 参照。
樹下文隆氏「能(龍虎)の背景―禅林の周易受容と神仙趣味」(『文学』(特集 五山文学)二〇一一年九月 岩波書店) 他。
- 3 他にも多くの出家狂言において、禅的な影響が指摘できる可能性はある。例えば狂言のもつ頓智性、機に応じて即座に働く知恵の奔放性は、禅問答の自在な展開性に通じるものがある。しかし現段階で台詞として「禅」と明確に指摘できるこの三作品

と限定される。

- 4 西野春雄氏・羽田昶氏『新版能・狂言事典』(二〇一一年一月 平凡社)、小林責氏・羽田昶氏・西哲生氏『能楽大事典』(二〇一二年一月 筑摩書房) 参照。後者の分類では、歴史的な観点というよりは、現代的な観点から分類しているため狂言における仏教的な要素は希薄なものとしている観が強い。

- 5 鷺流では、鷺流狂言伝書宝曆名女川本『萬聞書』(古川久氏・永井猛氏校注、法政大学能楽研究所編・能楽資料集成 一九七七年三月 わんや書店)「惣狂言目錄」の出家狂言では「腹不立 薩摩守 飛越 地藏舞 名取川 仏師 金津 宗論 花折新発 意 骨革 悪坊 悪太郎 路連 宗八 茄子 小傘 若市 大般若」となっている。

- 6 舞狂言『蛸』・『通円』・『祐善』・『楽阿弥』は、大藏流和泉流共に出家狂言に分類されている。複式夢幻能形式を模しており、囃子方も入り独自の世界を展開する。『蛸』―蛸の幽霊が、漁夫の網に引き上げられ食べられる顛末を語る。『通円』―宇治橋供養のときに茶屋坊主通円が合戦のように茶を点でて、茶の点て死にを遂げ、回向を頼む。『祐善』―京都油小路で傘張りが下手なあまり狂い死にする祐善の幽霊が回向を頼む。『楽阿弥』―尺八の吹き死にをした楽阿弥が最期の様子を語り輪廻の妄執で、回向を頼む以上、顛末が戯画的ではあるが、世俗への執着心を描いている。

- 7 『岩波講座 能・狂言 Ⅲ狂言鑑賞案内』(岩波書店 一九九〇年六月)においては、
(1) 宗論 (2) 薩摩守・腹不立・名取川・地藏舞・呂連 柱杖 (3) 悪坊・悪太郎・左近三郎 (4) 惣八(宗八)・魚説教(魚説法)・小傘 (5) 無布施経(布施無経)・泣尼 どちらはぐれ・大般若・酒講式・雪打 (6) お茶の水(水汲)・重喜・骨皮・花折・花盗人 飛越・若和布・若市 (7) 仏師・金津(金津地藏)。

また、民間信仰を描いた作品で、仏像に化けたすっぱに出し抜かれるテーマがある。

『仏師』：持仏堂・吉祥天女

『金津(金津地藏)』：金津(蓮如の吉崎御坊の場所) 持仏堂・地藏信仰

『仏師』・『金津(金津地藏)』はすっぱ(詐欺師)が仏像になる点で、全体が仏教的雰囲気醸しており、実際に法師が登場しないが寺院・仏像といった仏教的环境を扱っている点が重要で、すっぱは罰あたりであるものの、数多の仏像は救済という観点から信仰の対象として重視されていたことがわかる。

- 8 『発心集』は仏教説話集であり、建保四年(一二二六年)以前の成立。

- 9 『風姿花伝』の本文の引用は表章氏「世阿弥禅竹」（日本思想大系 一九七四年四月 岩波書店）に拠る。
- 10 和泉流番外曲『出家獵人』の本文は、野々村戒三氏、安藤常次郎氏編『狂言集成』（一九七四年一月 能楽書林）参照。
- 11 狂言「鹿狩」の本文の引用は、全て橋本朝生氏、土井洋一氏校注『狂言記』新日本古典文学大系 一九九六年二月 岩波書店）による。なお現行の『左近三郎』登場人物は、シテは左近三郎、出立は「折烏帽子（頂頭掛）・掛素袍（襷で肩をとる）・下袴・脚絆・着付・紅入厚板・小サ刀・弓を肩にし、矢を手を持って出る」であり、アドは出家で禅宗の僧侶と名乗り、出立は「角頭巾・長衣・着付・無地熨斗目・數珠をもち、傘を肩にして出る」（大系本）。
- 12 『萬聞書』の本文の引用は、注5と同書。
- 13 例えば藤原定家撰『小倉百人一首』では、五番「奥山に紅葉踏みわけ鳴く鹿の声きく時ぞ秋は悲しき」や、藤原俊成の八十三番「世の中よ道こそなけれ思ひ入る山の奥にも鹿ぞ鳴くなる」など、鹿の声に我が身の心情を重ねるなど、感情移入しやすい題材として定着している。
- 14 奈良国立博物館「春日鹿曼荼羅」解説参照。
- 15 西山美香氏「足利義満の内なる宋朝皇帝―京都相国寺と開封大相国寺」『古代中世日本の内なる「禪」』（二〇一一年五月 勉誠出版）。
- 16 石黒吉次郎氏「殺生譚の変貌―中世説話から近世説話へ―」（二）（三）『専修国文』第七九号・第八一号・第八二号（二〇〇六年九月・二〇〇七年九月・二〇〇八年一月）参照。
- 17 本文の引用は、山田孝雄氏他編『今昔物語集』（日本古典文学大系 一九五九年三月岩波書店）に拠る。
- 18 『長阿含經』の本文の引用は『大正藏』一、『獵師經』の本文は、『中阿含經』卷第四十七『獵師經』〔心品八獵師經第七 九第 四分別誦東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯〕『大正藏』二六に拠る。
- 19 狂言の本文の引用について、同文の場合には注11の『狂言記』により表記するが、独自本文の場合には山本東本である小山弘志氏校注『狂言集』（日本古典文学大系 岩波書店）所収の『左近三郎』に拠る。
- 20 達磨大師の記事は日本古典文学においては『今昔物語集』・『太平記』・『よさめごと』・『正法眼蔵』・『反故集』・『沙石集』・『拾遺』・『神皇正統記』などに散見し、禪の祖師として語られる。
- 21 『盲安杖』の本文の引用は宮坂宥勝校注『仮名法語集』（日本古典文学大系 一九六四年八月 岩波書店）に拠る。

22 『万民徳用』の本文の引用は、注21と同書に拠る。

23 本文の引用は、『鎮州臨濟慧照禪師語録』示衆『大正蔵』四七巻に拠る。

24 『神道集』の本文の引用は、『神道大系 文学一 神道集』（一九八五年 神道大系編纂会）に拠る。

25 『諏訪大明神絵詞』の本文の引用は、『日本庶民生活史料集成 第二十六巻 神社縁起』（一九八三年三月 三一書房）に拠る。
また「方便の殺生」という思想は広く普及していたらしく、『妻鏡』にも「聖徳太子は救世觀音の垂迹、我朝に佛法を弘めんが爲に來化し坐しき。然ども五人の御子あり。剩へ守屋を打、殺生業を犯し給しをも、不法の太子とは不可申。此御振舞、皆是菩薩の不行、佛果の御功德、利生方便の謀也。智人は業即解脱と云て、善惡不二の謂を覺り顯して迷悟一體の理を覺りぬれば、一色一香中道に非ずと云事なし。狂言綺語の誤までも、轉法輪の縁と成るべし。」と神仏の領域に属する事柄である。

26 『信心銘』は、『信心銘 証導歌 十牛図 坐禅儀』筑摩書房参照。

27 本文の引用は、注21と同書に拠る。なお『慈雲短編法語』四一五頁には

「一、一心生ぜざれば、萬法に咎なし。咎なければ動ぜず。常住に變ずることなし。」ともある。

28 『一遍上人語録』の本文の引用は、注21と同書に拠る。

29 本文の引用は、注21と同書に拠る。

30 (9)と同書。

31 鈴木正三の仮名法語『反故集』では、善惡不二思想に基づいて展開する内容が、以下の通りである。まず現象界を夢幻と見なす。

第五、善惡の不二と知は理也。善惡の境界に向て、心を不變は義也。順境界あり、逆境界あり、佛境界有、魔境界有、鬼類あり、蛇類あり。此外、萬般の境界有といへども、自己心堅固にして、如夢幻泡影、如露亦如電と觀ぜば、心に碍る物不可有。一切の境界は、譬ば青黄赤白黒の繪具を以て、様々の形を畫き出すが如し。佛の尊形も、青黄赤白黒、人の形も畜生の形も、及一切有情非情、悉是彩にして、更に實體無。五色も亦本來空也。去ば、恐しく見ゆるも五色、美く見ゆるも五色、貴く見ゆるも五色、賤く見ゆるも五色。如此、萬般の境界、皆是夢幻空花也。

さらにこのように色界の雑糅とした様相を挙げて、
此理りに眼を付て、自己を正く守て、善惡の境界に心を不可變。或は、すこき所などに誑物有と沙汰するを、迷の心にて聞之則ば、早、ぞくぞくと恐き心出るもの也。以之可知、善惡の境界は心より造出す事を。古人云、「心生種々法生、心滅

種々法滅」と。

又曰、「一心不生、萬法無咎」となり。誠哉、此言。懼きも心、尊きも心、賤きも心、美きも心、花と見るも心、月と見るも心、山河大地、皆是一心より見出す處也。更に外に眼を付る事莫れ。

という。本文は、注21と同書に拠る。

32 本文の引用は注17と同書に拠る。同じく『今昔物語集』巻二十五「丹後守保昌朝臣郎等射テ母ノ成鹿ト出家語第七」は鹿狩の得意な男の母親が鹿に転生しており狩に出ぬよう夢告するが、結局鹿を狩り法師となるという出家譚である。

33 一休道歌については禅文化研究所編『一休道歌 三十一文字の法の歌』（平成九年十二月 禅文化研究所）参照。

34 朝比奈宗源氏『碧巖録』（一九三九年七月 岩波書店）・末木文美士氏編『現代語訳 碧巖録』中（二〇〇二年三月 岩波書店）参照。