

妙は唯その人に存す : 妙幢浄慧ノート

西田, 耕三

<https://doi.org/10.15017/4755943>

出版情報 : 雅俗. 1, pp. 145-164, 1994-02-28. 雅俗の会
バージョン :
権利関係 :



妙は唯その人に存す

——妙幢淨慧ノノート——

西 田 耕 三

黄檗僧妙幢淨慧は四宗兼学であつた。のみならず、三教共存を志向し、詩を受し、幅広く明快な思考を好んだ人でもあつた。慶安頃（一六五〇年前後）に生まれ、享保九年（一七二四年）の頃没した。その事蹟のあらましについては前稿¹に記した。妙幢淨慧は思想的に何かを生み出したわけではない。ただひたすら、和漢古今の書物に触れ、自らの論理にしたがつて受容し続け、啓蒙教化にあたつた。その受容と教化の情熱を支える最も根本的な認識が、へ妙は唯その人に存す」ということであつたのではないか、というのが本稿の出発点であり結論である。

一 文 字

『儒釈雜記』卷二十二（以下巻数のみの表示の場合は『儒釈雜記』をさす）で、淨慧は、程伊川や朱子のいわゆる儒者の学、詞章の学、訓詁の学の三等の別を承け、さらに、朱子の説、『古今源流至論』『方言』や『篇海類編』等を援用しつつ、儒者の学のみならず、詞章の学、訓詁の学もまた究めるに困難な道であることを言い、そして次のように述べる。

幻（妙幢淨慧のこと）試ニ其文字ノ尊キ所以ヲ發揮スルニ、則謂ル貫道ノ器ニシテ、而モ能ク人ヲシテ惑ヲ解シテ智ヲ益シ、邪ヲ弁シテ正ニ入レシムルカ故ノミ。若シ徒ツラニ空文ヲ翫ヒ、僻サマニ訓詁ヲ執セハ、則釈門ニ文字ノ法師ト指サレ、儒家ニ訓詁ノ学ト言ハルコト、亦宜ナラズヤ。何ニ況ヤ無益不經ノ文字訓詁ヲ綴テ、以テ他ノ妄意ヲ起シ

テ邪坑ニ陷入セシムル者ヲヤ。文章訓詁本ト是レ無心、得失尊卑ヲ論スルニ至テハ、則只其人ニ存スルノミ。文字豈ニ咎力有ンヤ（原訓点付漢文、以下同。『儒釈雜記』の引用は国会図書館所蔵本による）。

「邪ヲ弁シテ正ニ入レシムル」のが「文字ノ尊キ所以」なのであるから、もし、「文字ノ法師」とそしられ、「訓詁ノ学」と言われるとすれば、それはその「尊キ所以」を損なう時である。文字自体に咎はなく、文字訓詁の得失尊卑はすべてそれを用いる人に依るといふのである。

この考えには文字の徳が前提になっている。浄慧は続けて、字学の書目をあげ、字書の功德を述べ、字紙の大切さを説き、そのあとでさらに次のように言う。

当サニ知ルベシ、文字ノ最モ尊重スベキコトヲ。為ニ少年ニ報シテ道フ、文字ハ是レ糟粕ト説キ、文字ハ是レ空器ト説キ、或ハ漫リニ不立文字何ソ文字ニ拘ラント説ク等ハ、猶ヲ未ダ晩カラズ。

若シ釈教ヲ以之ヲ論スルニ、文字ノ性空ナルニ達スルトキハ、則即解脱ヲ得ンモ亦未ダ料ルベカラズ。何ノ嫌コトカ之レ有ン。

学問にとって文字は不可欠なのであるから、いたずらに文字は「糟粕」「空器」と言い、「不立文字」を説くことは、特に少年に対しては慎まなければならない。文字の性が空であると認知した時はすでに解脱したと同じこと、その前に文字を嫌うことはない。浄慧は巻一で、文字言語の重要さを主張した隠元の『三籟集』序（万治三年）を引き、さらに、寂音（慧洪覚範）『石門文字禪』に叙した達観尊者の「蓋シ禪ハ春ノ如シ、文字ハ則花ナリ。春ノ花ニ在ル、全花是レ春、花ノ春ニ在ル、全春是レ花、而モ禪ト文字ト二有リト曰ンヤ。（後略）」を引き、寂音は謙にして「文字禪」と言つたにすぎず、そ

の詩章はすばらしいものである、と感想を述べている。

文字の徳に關する最も直接的な説明が卷二にみえる。杭州永福寺（一名孤山寺）は錢塘の湖心孤山の上にあるが、その寺の石壁に沙門慧皎が法華經を刻み、白居易が刺史であつた長慶四年（八二四）に完成した。元稹にその記がある。また、蘇州重玄寺の石壁經の碑は刺史白居易が銘を作つた。

幻按スルニ、此レ等モ亦文字語言ニ非ズヤ。然ルニ妙語ヲ一時ニ唱ヘテ、乍チ不思議ノ応ヲ現シ、金文ヲ万世ニ勒シテ、長ク未曾有ノ縁ヲ結フ、古德齊シク演揚シ、先賢各讚喜ス。一天ノ下千載ノ後、未知ヲ知り、未聞ヲ聞、古ヲ鑑ミ今ヲ省ミテ、人ヲシテ感發セシムル者ハ、皆是文字ノ賜モノ也。

妙幢淨慧がことさらに文字の徳について書き記さなければならなかつたのは、不立文字を標榜する禪の世界に身をおいてゐるという事情も関わつていたのである。

二 文章

『儒釈雜記』卷二十二には、さらに次のような言辭がみられる。

幻按スルニ、夫レ文字ノ自性本ト離シテ定レル位無コト、猶ヲシ言語ノ惡意ヨリ出レハ則惡語ト為リ、善心ヨリ出レハ則善言ト成ルカゴトシ。

幻按スルニ、古人言教ヲ尊重シ文字ヲ珍敬スルト、又或ハ偏ニ文字言句ノミニ執スルヲ呵スルト、各所以有テ存ス、儒仏ノ典、往々ニ具サニ其ノ由ヲ弁ス。

幻又按スルニ、周惇頤ノ云ク、文辭は芸也、道德ハ実也、其実ヲ篤シテ芸ナル者書スルトキハ、美ナレハ則愛ス、愛スレハ則伝フ、故ニ曰フ、言ノ文無キハ行ノ遠カラザルナリト。又大明ノ李時勉カ曰、夫レ文章ノ世ニ重ンセラルハ其人ヲ以也、苟モ其人ニ非ンハ、美ニシテ伝フト雖トモ、反テ以病ナリト爲ント。此レ等ノ説ヲ以之ヲ觀トキハ、則道德ヲ天下後世ニ伝ント欲スル者ハ、文章無ンハアルベカラズ。又他ノ文章ニ服膺センコトヲ要スル者ハ、道德ニ非トキハ則可ナラズ。

「文字ノ自性本ト離シテ定レル位無」とは、さきの「文章訓詁本ト是レ無心」と同じ言い方。淨慧はここで文字の「得失尊卑ヲ論スルニ至テハ、則只其人ニ存スルノミ」という事情を、言語（発語・声語）にもみている。当然ここでも、言語の功德が前提にされている。さらに淨慧は善言の重さに言及する。一言の善言で「徳ヲ長シ失ヲ救テ」終身これを行なつて君子となる者がいる。人は一言によつて智となり不智となる（子貢）。人に贈る一言は金石珠玉よりも重く、人から聴く一言は鐘鼓琴瑟よりも楽しい（荀子）。一言半句は千金にあたる（離騷）。まして、聖賢丹衷よりの語、如来深慈の金言にいたつては、と淨慧は言い、誦經の功德につなげていく。

へ妙は唯その人に存す」という淨慧の認識は、言語、文字、文章を貫く。くり返せば、その認識は、言語、文字、文章の価値効力を前提にしている。したがつて、「偏ニ文字言句ノミニ執スルヲ呵スル」例として淨慧があげている「之（文字言句——注）ヲ熄ムト謂トモ可ナリ」（李延平）「百万遍ト雖トモ果シテ何ソノ益アラシヤ」（張無尽）は、本当は「不屑ノ教誨」ということになる。淨慧にとつては、あくまでも「氣ハ天地ノ母也。声ト氣ト時ヲ同シテ出ツ。声有レハ即チ字有リ。字又声ノ子也」（劉辰翁）「文字ト天地ト並興ル」（孔穎達）ものであつた（以上卷二十二）。卷九で淨慧は大高坂芝山の「文章ノ賦」を引用する。「日月星河ハ崑崙ノ文、山川林沢ハ磅礴ノ文、丹霞白霧繇リ光風慶雲ニ臻ル、若シ夫レ氷霜霰雪ハ天地ノ文ニ匪スト云コト罔ク、波瀾激澌トシテ水ノ文爲リ、光輝燦燦スルハ火ノ紋爲リ、蓓蕾蓊鬱ハ草木之文、（中略——注）

庶物咸ク爾り。詎^ナノ文靡^ナシト道^イハン。顧^コテ伊^コノ人ヲ眇^ミレハ、斐^ヒ然トシテ文ヲ具^ツフ。言語章有ルハ五声ノ文、容止儀有ルハ四体ノ文ト云々。』そして『周易』繫辭上伝の「仰^イテ以テ天文ヲ觀、俯^フシテ以テ地理ヲ察ス」と、「古人」の「天文トハ日月星辰風雨雪霜ノ類、天ノ文章為ル者是也」とを媒介にして、「季明（芝山——注）其說ヲ推シ広テ、以テ人文之ニ則ツトル、故ニ空ク棄ツベカラザルコトヲ明スノミ。其レ棄ツベカラズト雖トモ、既ニ天地ニ則ツトルコトヲ知テハ、即豈ニ不經無益ノ文ヲ聯^ツネンヤ。葉水心¹⁰カ謂ク、文為ルニ世教ニ関^ツカルニアラズンハ、工ト雖トモ何ノ益カアラント。其レ是ノ謂^イ力。季明カ意、蓋シ是ノ如シ」と注す。この壮大すぎる文章の濫觴説も、淨慧にとっては、「豈ニ不經無益ノ文ヲ聯^ツネンヤ」ということの拠り所となる。

周惇頤と李時勉の文章は、ともに、『文体明弁』首卷の「文章ノ綱領」中にみえる。おそらく淨慧は『文体明弁』から採用したのであらう。ここでも、文章と道德の相則を理想とする考えの中で、「文章ノ世ニ重ンセラルハ其人ヲ以也」と言われている。では、「其人」とは何であらうか。文章の美が意味をもつのは、「其^レ實（道德）ヲ篤シテ芸（文辭）ナル者」という条件を満たしたうえのことであり、「苟モ其人ニ非ンハ、美ニシテ伝フト雖トモ、反テ以病ナリト為ン」というのであるから、詮じつめたところ「其人」とは「道德」のことである。「其人」の内実が「道德」を意味する以上、「文章ノ世ニ重ンセラルハ其人ヲ以也」は、論理的帰結として、「文章」よりも「道德」を優先する考えの表明である。實際、淨慧はこの引用の直後で、「若シニノ者（文章と道德）ヲ兼ルコト能ハズンハ、則我レハ道德ヲ執ンノミ」と言っている。

淨慧にとって文章とは、天文地理に則つとった人文という意味で、本来的には道德のはずであった。本来的に道德であるはずの文章が、道德を逸脱するかしないかは、したがって、それを用いる人に依る、と考えざるをえないだろう。人と道德と文章の關係を、卷九に記される一節を引いて考えておこう。

幻按スルニ、莊子ノ寓言、無ヲ以有ト為ス。之ノ故ニ、守敬篤行ノ学ニ中ラスト雖、而レトモ其文為ルヤ奇々怪々、謂ツベシ翰墨場ニ横行スル者ナリト。復タ以テ名ヲ忘レ利ヲ輕シ、浩々乎トシテ鬱陶ヲ解散スルニ足レリ。昔シ廬山ノ慧

遠法師実相ノ義ヲ説ク。客有、往復問難シテ弥疑味ヲ増ス。師莊子ノ説ヲ引テ、以テ相ヒ比類ス。惑者釈然タリ。道安法師之ヲ聞テ因テ許ルシテ、外典ヲ廃セザラシムト云々。¹²道フコトヲ見ズヤ、趙州一日上堂シテ云ク、正人邪法ヲ説ケハ、邪法悉ク皆ナ正ナリ、邪人正法ヲ説ケハ、正法悉ク皆邪ナリト。¹³又漢ノ牟子カ曰、書必ス孔丘ノ言ニアラズ、藥必ス遍鵠カ方ニアラズトモ、義ニ合フ者ニハ從ヒ、病ヲ愈ス者ハ良ナリ、君子ハ博ク衆善ヲ取テ、以其ノ身ヲ輔クト云々。

前半、奇々怪々たる『莊子』の文章を使つて惑者を釈然たらしめた慧遠の妙は、後半の「正人」「義ニ合フ者」「病ヲ愈ス者」の力に比定されている。慧遠の「説き方」の妙が「その人」の妙として顕揚されている。同時に、『莊子』の文章が体系的思想の枠を越えて作用する妙が説かれている。すなわち、「その人」の妙と「文章」の妙が、同じ働きをなすものとして示されている。「妙は唯その人に存す」は、ここでは同時に「妙は唯その文章に存す」ということになる。そして「その人」の「妙」も「文章」の「妙」も道德を媒介することによつてはじめて「妙」となる。ただ、三教共存を志向する淨慧にとって、道德とは、世教のみならず、人の無心であり、天地自然の則でもあった。

三 詩 歌

卷二十九で、淨慧は「歌書及ヒ和詞書ノ中ニハ、蛛網ノ空ニ綴ツテ、縦横舒卷、自在ヲ得、鸞簧ノ春ニ奏シテ、抑揚清濁、妙典ヲ嘖スルガ如キ、其以テ觀ツベク、以テ聴クベクシテ、人ヲシテ興起感セシムル者モ亦少ナカラズ」と述べて、万葉集、二十一代集のメモを記し、二十一代集を「支那歷代ノ詩集」と同じと言ひ、さらに、夫木集、新葉集、長秋詠草、月清集、拾玉集、山家集、拾遺愚草、員外雜歌、壬二集、八雲御鈔、和歌無底鈔、奥儀鈔の名をあげ、そして、古今六帖、歌枕名寄、歌林良材、井蛙鈔、愚問賢註の類の如きは、と言つて次のように述べる。

皆是歌囊ノ狹隘ヲ補綴シ、言路ノ羣塞ヲ開通ス。豈ニ翹目ヲ遊シメ、懷ヲ騁スルノミナランヤ。其邪ヲ閑ギ正ヲ養テ、

其思ヲシテ邪シマ無ラシムルコト、是乃シ和歌者流ノ宗トスル所也。然レハ則和歌ノ歸スル所、正誠ニ非スト言コトヲ得ンヤ。既ニ是レ正誠ナリ、之ノ故ニ其ノ係ル所最トモ大ナリ。謂ク、仏ニ、神ニ、世ニ、或ハ歌頌讚嘆ト為リ、或ハ幣礼祭文ニ擬ス。其ノ君臣朋友ノ際タニ於ルヤ、則箴ト為リ、賞ト為リ、忠忱ヲ標シ、風諫ヲ獻ス。以至花ノ宴川ノ遊ニ悶ヲ撥ヒ、交リヲ和ク。其世教ヲ輔ケ、人心ヲ感セシムルコト、條陳スルニ暇アラズ。(後略)

「思無邪」「正誠」は淨慧の道德である。もちろん、「思無邪」は、『詩經』魯頌駉篇「思ヒ邪無シ、馬斯徂カンコトヲ思フ」、『論語』為政篇「詩三百、一言以テ之ヲ蔽フ、曰ク思ヒ邪ナシ」以來、詩の徳でもあった。淨慧も『儒釈雜記』でたび／＼この語を使っているし、播州宝地院の一雨公の『法華略和集』に寄せた叙でも使っている(宝永五年)。そしてこの「思無邪」「正誠」は淨慧にとつて仏、神、儒に通じる道德でもあった。しかし詩歌はその一方で「淫愛非礼ノ媒ト成リ」^{ナカダチ}「謗嘲綺語ノ翫ヒト作ル」^{ハクダウキゴ}ものであるから、「或ヒトノ云ク、夫レ歌、読マズンハアルベカラズシテ、亦タ浪リニ読ムベカラズト云者ハ、此レ斯ノ謂ヒ歟」と淨慧は続ける。歌は「読マズンハアルベカラズシテ、亦タ浪リニ読ムベカラズ」は、さきに大高坂芝山の文章観を引いて、文章は「空ク棄ツベカラズト雖トモ」「豈ニ不經無益ノ文ヲ聯ネンヤ」と述べた言い方と同じである。

この時期、すでに広く浸透していたに違いないこの詩歌観を、淨慧はどこへ収めたのであろうか。やはりへ妙は唯その人に存す／＼にある。いま引いた部分の末尾の割注で、「古人已ニ詳ニ評論有。故ニ且ク毫ヲ闕ク。且ツ初卷ニ詩ト併テ略シテ弁スルカ如シ」と淨慧は言う。たしかに『儒釈雜記』巻一冒頭にも詩歌に対する淨慧の基本的な考えが示されていた。前稿の末尾で要約したところなので、具体的な事例は省略するが、つまるところ、

熟惟ミレハ、文章詩歌、変体百出、虚実多端ナリ。胡ソ予メ其ノ得失ヲ定ン。之ヲ用ルノ妙、祇其ノ人ニ存スルノミ

ということなのである。人がかわり、実際に文章詩歌が発現し、作用する場を描いて、一般的に文章詩歌そのものの得失を論ずることは無意味に近い、と浄慧は言っている。文章詩歌に対してこのような見方をしていた浄慧にとって、伊藤仁斎の「詩説」は共感できる考えであつた。卷三十で「詩説」を略出している。はじめの部分を引いておこう。

詩之一経ハ、聖人遊戲三昧ノ書也。其言始ヨリ定義無ク、其義初ヨリ定準無シ。流通變動、千彙万態、之ヲ挹シテ愈竭キズ、之ヲ叩クニ愈窮リ無シ。高キ者ハ之ヲ見テ之力為メニ高ク、卑キ者ハ之ヲ見テ之力為ニ卑シ。以テ興ルベク、以テ観ツベク、以テ群シツベク、以テ怨ミツベシ。所謂ル横ニ看レハ嶺ト成リ、直ニ看レハ峯ト成ル。各、人ノ見趣ニ従フ。此レ詩ノ妙也。

仁斎も、詩は定義・定準なく、それを見、用いる人に依つて変化するものであり、そこに詩の妙があると言っている。「維禎ガ詩説頗ル得ル所多シ」(卷三十)と浄慧が言う所以である。¹⁵

浄慧は詩の徳は「思無邪」にあると考えていた。しかし、「思無邪」は究極の詩の徳であるから、その間に具体的な詩論が存在する余地はあつた。「詩説」を引用したあと、他人の詩論に託して、浄慧は自らの詩観を示している。

聖人、人心ヲ感シテ天下和平ナリ。人心ヲ感シタル者ハ、情ヨリ先ナルハ莫シ。言ヨリ始ナルハ莫シ。声ヨリ切ナルハ莫ク、文ヨリ深ハ莫シ。故ニ詩ハ和平ヲ貴フ。人ヲシテ曉シ易カラシムヘシ。溫柔敦厚ハ詩ノ本教也。(劉禹錫)

詩ハ以テ人ノ性情ヲ観ルベシ。情性偏隘ナル者ハ、其詞躁ニ、寛祐ナル者ハ、其詞平ニ、端靖ナル者ハ、其詞雅ナリ、疏曠ナル者ハ、其詞逸ナリ、雄偉ナル者ハ、ソノ詞壮ナリ、醞藉ナル者ハ、其詞婉ナリ。性情ヲ涵養シ、氣ニ発シ、言ニ形ハル、此レ詩ノ本源也。(吳寛)

風雅ノ意ヲ知ラズンハ、以テ詩ヲ作ルベカラズ。詩ハ諷諫ヲ尚フ。唯之ヲ言フ者ハ罪無ク、之ヲ聞ク者は以テ戒ムルニ足レルハ、補有リ。若シ諫テ毀謗ニ涉リテハ、聞者ノ之ヲ怒ラハ、何ノ補力之レ有ン。(楊中立)

詩ハ実ヲ貴フ。実ナルトキハ則事ニ随テ意ヲ命シ、景ニ遇テ情ヲ得ルコト、神ヲ伝ヘ真ヲ写シテ、各其ノ態ヲ尽シテ自ラ重複踏襲ノ患有ルニ至ラザルガ如シ。(范德機)

「思無邪」という包括的な詩の徳に應じて、ここでも種々の観点からの詩論がとりあげられている。¹⁶ 人心の自然に落ちつく所として(劉禹錫)、人の性情が現れるものとして(呉寛)、諷諫の表現として(楊中立)、『詩経』『関雎』序による)。虚構に対する写真として(范德機)。それに付随してその宗とするところをとり出せば、詩は和平にして溫柔敦厚をよしとする(劉禹錫)、性情を涵養すべし(呉寛)、諷諫を諷諫たらしめるためには詩人は風雅の意を知らなければならぬ(楊中立)、重複踏襲の患を避けるために写真に徹しなければならぬ(范德機)、というようなことになり、淨慧のここでの抜粋が、統一的な詩論を呈示することにあつたのではないことがわかる。詩人でも詩論家でもなく(時に詩は作つたが)、儒仏神それぞれ思想の体系にとらわれることも少なかった淨慧は、自己を伸びやかに啓発してくれる詩・詩論なら、自由に受け入れることができた。「幼按スルニ、夫レ詩ハ思無邪ヲ以賦シ、又思無邪ヲ以テ觀トキハ、則其ノ賦スル者ハ、以テ他ノ誠ト為スベクシテ、其ノ觀ル者ハ、以テ自ラノ師ト為ルニ足レリ。是レ一言之ヲ蔽フ所以也」(卷三十)と言っているように、自己とは「思無邪」のことであり、「思無邪」が淨慧のこの是々非々主義とでもいふべき態度の根幹にあつたのだと考えられる。

ここで試みに、淨慧が『儒釈雜記』卷三十で名をあげている詩集・詩論を列挙してみる。金鉞全集(白樂天)、木天禁語(范德機)、詩法規矩(嚴滄浪)、詩法源流(楊仲弘)、詩法清規(黃子肅)、詩法清流(鍾秀山)、正法眼藏(宗朝岳)、詩家

正語（伝與礦）、詩法正宗（楊曼碩）、詩法正式（梁橋月）、古今詩話（馮明節）、沙中金集（葉有大）、詩家淺說（方密之）、詩体（徐伯魯）、禪儒詩議（僧憨山）、議詩正脉（僧石屋）、明詩精選（王元馭）、古今詩選（楊升庵）、古今詩藻（唐伯虎）、古今詩粹（徐文長）、李杜詩選（陳明卿——「卿」は「郷」か、という頭注あり）、唐詩彙選（熊伯甘）、歷朝詩選（曹能始）、唐詩評選（李于鱗）、古今詩帰（鐘譚選）、古今詩鈔（陳眉公）、紅焦詩集（鄒流綺）。

淨慧が直接これらの書物を見たのか、あるいは他の書物から抜き出したものなのかは、わからない。しかし、以上の列挙のあとの割注で「漁隱叢話、詩人玉屑、永川詩式等ノ詩話ハ、則人ノ遍ク見ル所、多ク録スルコトヲ勞セズ」と言い、『儒釈雜記』前半で、これらの詩書以外のものも多く引用しているところを見ると、淨慧は見ることでできる詩書はすべて見ようとしていたことは疑えない。そういう探索にともなう詩観であるから、幅広く、とらわれないものになるのも当然なのである。一方で、淨慧は禅僧であつた。したがつてその詩観に、禅の考えが入りこんでいることもまた当然であつた。そのあたりのことを淨慧はどう語っているであらうか。卷二、さきに引用した石壁經についての言、「此レ等モ亦文字語言ニ非スヤ」に続く箇所を要約してみる。

円悟禅師は、法演道者の侍者であつた時、法演が「小艶ノ詩」を誦するのを聞いて忽然として大悟した。円悟の弟子大慧宋杲は、雲門が「薰風自南來、殿閣生微涼」¹⁹と言うのを聞いて豁然として大悟した。こういう例はよくあること。処默の詩句「到^レ江^ニ呉地^ニ尽、隔^レ岸^ヲ越山^{多シ}」は本朝の東明慧日にとられ、齊己の詩句「前村深雪^ノ裏、昨夜一枝開」²⁰は永平に挙げられる。ただこれらの語は、大凡、男女の情態より出、また一時の景境より起るのであつて、始めから、漆桶を打破し、膠絃を截断する功用を予定しているのではない。時節因縁が到来すれば、不可避免的にそうなるのである。だから、詩句も「從來嫌^フ底^ノ無キ」²¹ものである。孔子が鄭衛の詩を残し、文選に「高唐ノ賦」を載せているのは、微意がないわけではなからう（淨慧は「閑情ノ賦」も含めて何らの諷諫を想定している）。かつて五柳先生陶淵明は、「巧^ミニ婉變^ヲ描^シ、曲^サニ愛慕^ヲ写」した「閑情ノ賦」を作った。梁の昭明太子は、色を愛し情を蕩かすという理由でこれを「白壁ノ微瑕」²²と言った。太子の言は不可とはいえないが、蘇東坡は、太子はまだ洵明の意を理會していないと言った。太子の考えも蘇東坡の考

えもともに納得するならば、本当の理解に近いだろう。境に対し、景に触れ、偶然として成る者も、一たび大匠の手を経れば、転じて活手段となるのである。「此レ所謂ル法本ト定法無ニ由ルニ非ヤ。於戲、詩ノ外ニ禪無ク、禪ノ外ニ詩無シ、是ニ於テ始テ知ヌ、測明カ詩ニ達磨ノ骨髓有リ、后山カ詩ニ洞家ノ玄妙有リト言カ如キ、寧口過稱ニ非ルカ」。しかし、文字語言なくして直下に心に契う者は最上流である。私は、「柳緑花紅、鶯啼燕語、聞声悟道、見色明心」が日用の主宰となり得ないことを思う。

淨慧はまず、漆桶を打破し、膠絃を截断する意図などない詩句が、時節因縁に依ってはそういう功用をになう事態があることから、詩句は元来嫌うべきものではない、と言ひ（「文章訓話本ト無心」「文字ノ自性本ト離シテ定レル位無」と同じ言ひ方）、この事態は仏法にもともと定法などはないことに依るのだと言う。そしてさらに、「詩ノ外ニ禪無ク、禪ノ外ニ詩無シ」と言ひたいところだが、それは過稱ではないかと問ひ、詩の外に禪ありという事例を認めつつ、しかしそういう事例は最上流の者に限られると結論する。淨慧はおそらく詩と禪を一体のものと主張する気はなく、ただ詩は禪の契機となり得ると言ひたかったのであろう。卷六十では次のように述べる。

夫、詩ヲ論コトハ、禪ヲ論カ如。漢魏晋ト盛唐之詩ハ、則禪家最上乘、正法眼第一義也。大抵禪道ハ唯妙悟ニ在。詩道モ亦妙悟に在。盛唐ノ諸公ハ、透徹ノ悟也。

これはもと徹羽（滄浪）の言。『文体明弁』にもあるが、淨慧はおそらく『唐詩品彙』からとり、自分流にまとめたものであろう。詩の妙と禪の妙を比定しているだけで、詩の外に禪なく、禪の外に詩なし、とは言っていない。このあたりが淨慧の納得していたところではなからうか。

淨慧は、不立文字、教外別伝という禪世界から文章詩歌をみている。そして文章詩歌の役割と意味を定めようとしている。これは文字語言を前提にする儒学・文学とはまた別のアプローチの仕方である。淨慧は「文章詩歌、変体反出、虚実多端ナ

リ。胡コソ予アラシメ其ノ得失ヲ定シ」と言った（卷一）。また、「此レ所謂ル法本ト定法無ニ由ルニ非ヤ」と言った（卷二）。いまこれを「文章詩歌もと無心」へ「仏法もと無心」と言い直してみる。文章詩歌と仏法の関係について、次のような図式が成り立たないだろうか。

(1) 文章詩歌もと無心」↓「妙は唯仏法に存す」

「仏法もと無心」↓「妙は唯その人に存す」

(2) 文章詩歌もと無心」↓「妙は唯文章詩歌に存す」

「文章詩歌もと無心」↓「妙は唯その人に存す」

(1)は仏法において文章詩歌をみた時の図式、(2)は文章詩歌において仏法をみた時の図式であり、(1)と(2)の対比は、文章詩歌と仏法を並立させた図式である。「文章詩歌もと無心」から「妙は唯その人に存す」が導かれる過程に「妙は唯仏法に存す」へ「仏法もと無心」の項が、また「仏法もと無心」から「妙は唯その人に存す」が導かれる過程に「妙は唯文章詩歌に存す」へ「文章詩歌もと無心」の項が、それぞれ想定される。文章詩歌の場と仏法の場を並立させ、それぞれの立場から他を眺めることによって、浄慧は更地に文章詩歌の妙を見ようとしたのだと思われる。若年の頃、やむにやまれぬ思いで傾倒した詩文の世界を、いま、ことさら詩文を必要としない世界に身をおいて相対化した時、詩文の世界はかえって新鮮に、かつ広い裾野をもってみえたに違いないのである。

文章詩歌に関して老練と言つてよかつた浄慧は、すでに文章詩歌に単純な勸善懲惡の役割をおわせることはなかつた。文章詩歌は人間の自然な営みとして、すべての羈絆から解き放たれている。だが仏者浄慧の生命は勸善懲惡である。啓蒙教化が浄慧のつとめである。この微妙な混淆が浄慧の文章詩歌観にはある。ただこの混淆は未分化を意味しない。独立しているものをあえて結びつけようとした時に生じたものである。そしてこの混淆は帰するところに「思無邪」があつた。すぐれた文章詩歌は「思無邪」を表明している。そして「思無邪」は仏法の価値でもある。文章詩歌と仏法の両者に「思無邪」の価値を見出した浄慧は、「思無邪」が現実実現する場として「その人」を見出した。文章詩歌の妙も仏法の妙も、発現する

場は「へその人」を措いてない。一見、思考を中断したかのようにみえる「妙は唯その人に存す」にも、少なくとも以上のような筋道があったのだと思われる。

四 仏法

「妙は唯その人に存す」という含みをもつ表現を、仏者淨慧の啓蒙教化の書である『地藏菩薩利生記』から拾っておこう。卷三の二、元享釈書から円能が仮死状態のうちに極楽地獄巡りをする説話を再録し、円能が極楽淨土の地が瑠璃であると教えられた点を問題にする。極楽淨土の地は、觀無量壽經では瑠璃と説かれているが、阿彌陀經では黄金とされているからである。淨慧は先人の説をとりこみながら次のように説明する。極楽淨土の地は瑠璃だが、地面の莊嚴は黄金であるという説がある。これに従えば、觀經は極楽淨土を地の惣体によって説き、阿彌陀經は地面のかざりによって説いたことになる。また、大無量壽經の、淨土は無量の雜宝・百千種の香の合成という説に従えば、瑠璃と黄金は七宝・雜宝の一分であるから、大經は總相をあげ、觀經・阿彌陀經は一相により説いたことになる。さて、觀經が瑠璃をあげるに二義がある。一つは淨土建立の地体に約したもの。すなわち、七宝が淨土の内外をかざっているのであるが、地面の總体を瑠璃とみたこと。もう一つは、觀念の次第に順じたもの。すなわち、極楽の地を、まず水、次に氷と觀じ、次に瑠璃と觀ずる次第に順じたこと。この次第の順は、衆生の感見が根機によって同じではないことによるものである。実際、齊州の太行禪師や法然上人は瑠璃と見、宋の張抗や明の願源は黄金と見、陸奥新田郡小松寺の玄海は七宝と見（『日本往生極樂記』）、方啓法師は鏡と見た（『淨土論』）。「あにそれ一定の法ならんや」。

卷五の五。「仏像を壊て、修補する事、大論の中には、好の為に壊は、罪なくして、福を得といへり。好なし奉る意案なるは、くるしみなし。されば調達は、仏身より血を出して、阿鼻獄に落、善婆は血を出して、切利天に生る。仏の身より血を出す事は、同じけれども、報を得ることは異なり。善惡は、心の趣に依べし。作業は定なし」。「作業は定なし」は、「あにそれ一定の法ならんや」とともに、「法本ト定法無ニ由ルニ非ヤ」に対応し、「心の趣」は、「妙は唯その人に存す」

の「その人」に対応しよう。

卷六の五。財宝を用いるに善悪がみられるが、「これ善悪は人にある、財にはあらず」。〈財もと無心〉、財に咎はない、という言い方は、文字語言に対するのと同じ態度の表明。

卷六の十。「只この一心、即、十界の容をあらはす。故に花嚴には、心を画師にたとふ。所謂画師の、種々の山川草木等を画すがごとく、心もまた無辺の色相を造いだす。妙なる哉、奇なる哉。本色相なく方処なし。故によく色相をあらはし、方処にわたる。変化無量にして応用かぎりなし。あに一辺に局せんや」。これはさまざまに敷衍できよう。『儒釈雜記』は画論にも触れている。卷十には、『画品』に、画は咫尺の内に万里の遙かなるを見、方寸の中に千尋の峻を拝むというが、詩もまた「須く是ヲ以テ而モ論スベシ」というところがある。そうであるなら、ここに言う「種々の山川草木等を画す」は詩人にもあてはまる。詩画の技は「心」の作用の見やすい姿である。「本色相なく、方処なし」の「心」が、それゆえに「よく色相をあらはし、方処にわたる」とは、〈邪なき思い〉が、かえってそれゆえによりよく〈思い〉を現じる事情と軌を一にしよう。「変化無量にして応用かぎりなし。あに一辺に局せんや」は、断見、常見の誠めである。〈妙はその人に存す〉の「その人」は、〈無量〉の「心」を核心とすることによって、考えられるかぎり最大の拡がりをもつことになり、その拡がりそのものが、〈その人〉の批評の基点となる。その一例を、井沢蟠竜に対する批評にみておこう。

『儒釈雜記』は数ヶ所、蟠竜の『俗説弁』に言及している。白楽天が日本人の智慧の深淺を測ろうとして船をうかべ、住吉大明神と詩歌を応答して逃げ帰る話は謡曲の『白楽天』にもとられているが、淨慧はこの説話の弁偽に、「邇く蟠竜子長秀俗説弁ヲ作ル。亦之ヲ弁スルコト是ノ如シ」と、『俗説弁』を利用してゐる（卷六）。また、日本の蓬萊はどこかという件に關しても、『俗説弁』の説をそのまま紹介している（卷十五）。桓武天皇や天智天皇が土峯で崩じたという俗説に關しても、土師玄同の『土峯録』（寛永元年自序、延宝六年菅原由益跋）と、『土峯録』が載せる『詞林採葉』中の「富士ノ縁起」を紹介しつつ、「幼按スルニ、土師氏ノ言、微シク理路ヲ通スルニ似タリト雖トモ、蟠竜子カ弁ヨリシテ之ヲ言トキハ、則亦是レ無稽ノ論也。何ントナレハ、彼ノ弁ニ云ク」と言つて、『俗説弁』が記す歴史的事実の方が実情にあつてゐると述

べて俗説を否定している（卷十五）。淨慧は知見を動員して合理と非理を弁別しようとしている。そのかぎりで、淨慧にとつて蟠竜は合理の人であつた。

しかし淨慧は蟠竜に不満ももっていた。『儒釈雜記』卷十四に山王鎮座の俗説をめぐる記事がある。俗説とは次のようなものである。釈尊が志賀の浦に来て法を弘めようとする。漁翁が、我はこの地の主である、今に至るまで湖水七たび變じて葦原となるをみる、と言つて拒否する。薬師如来が来て、我は漁翁より以前からこの地の主であるといつて土地を釈尊に獻ず。のち釈尊は伝教大師、薬師は山王、漁翁は白鬚明神になった。『太平記』卷十八「比叡山開闢事」や『曾我物語』卷六「比叡山のはじまりの事」、謡曲『白鬚』などによつて広く知られている説話である。これに関しては淨慧は次のように言う。「林羅山山王論ヲ作り、国史旧記ヲ引テ云ク、日吉ノ神ハ素戔嗚神ノ孫、大歳神ノ子大山咋ノ神是也ト、云々。邇ロ又蟠竜子ト云者、俗説弁ヲ撰ス。乃羅山論ヲ潤色シテ、以テ同シク山王ト名ルコトヲ難スレトモ、伝教大師ノ所立ハ、則一ハ両部習合ニ依リ、一ハ當時ノ神托ニ依ル。其ノ証布テ方策ニ在リ。豈ニ杜撰ナランヤ。然ルニ或ハ唯一ヲ以テ難シ、又ハ僻解ヲ以テ駁ス。何ソ是レ公論ナラン。余具サニ之ヲ言シコトヲ欲セズ。故ニ分直ヲ闡ラクノミ」。淨慧はもちろん両部習合を既定の事柄として受容していたから、『仏神感應錄』卷四の二では唯一神道を批判し、同じく卷三の四では、唯一神道を私をもつてみだりに天下の公を害なう論だとさえ言っている。また淨慧は、神托や思い寝の夢には深い因縁があると考へていた。『儒釈雜記』卷十四はさらに続く。「神祇正宗ニ所謂ル近州白鬚明神ハ是レ猿田彦ノ命ヲ祠ルトイヘリ。是レモ亦、羅山其ノ湖水七たび枯レテ桑原ト成ルヲ見ルト云ノ事ヲ難シ、蟠竜子又東光瑠璃光世界ノ教主、薬師如来来現ノ事ヲ難ス」。山王や白鬚明神鎮座に関する「山王論」（『羅山文集』卷二十五）や『俗説弁』の、一見合理的にみえる説を淨慧は迷惑がる。なぜか。卷十四は、「是ノ如クニ難シ將チ去ラハ、則仏過去久遠因縁ノ事ヲ説クモ、亦地ヲ掃ハン。嗟乎、今日昨日由リシテ来リ、来日又今日ヨリシテ有ナルコトヲ知トキハ、則奚過去未来有コトヲ疑ハン。是レヨリシテ順逆ニ推歩シ去ラハ、則過未千万世ノ前後ニ至テモ、亦以テ默識シテ某ノ事有コトヲ疑ハズ」と続く。昨日の因縁により今日があり、今日の因縁により明日がある。このことを押し及ぼせば、千万世の過去未来があつて、その時に何々の出来事があつたとしても不思議

ではない。それらの出来事は、凡夫の狭智をもつては測り知ることのできない不可思議の境界である。このように浄慧は言っている。超理とでも言うべき諸現象を浄慧はそのまま受け容れる。そのことこそが仏者浄慧の本領であり、浄慧の豊かな情操が発揮される領域なのであるが、本稿の範囲をこえる。ただ一言しておけば、超理の現象の受容と解釈を通して浄慧が示したのは、仏者である自己の世界観であり、けつしてことさらな神秘への嗜好ではなかった。

浄慧にとって、羅山や蟠竜の合理は事柄の部分だけを説明するものにすぎなかったのであろう。『儒釈雜記』はさらに蟠竜を批評する。

秉燭或問珍六卷ハ宝永年中児島氏不求子武江寓舎ニ撰ス。雷風月虹等天地之事物ヲ弁ス。然レトモ未タ仏神之神妙ニ通セズ。故ニ其駁付スル所或ハ理ニ当ラズ。俗説弁之類ト同日ノ談也。其博識強弁ナルヤ、取ル所多シト雖トモ、為メニ嫌ザル所亦少カラズ（卷五十一）
アキタラ

按スルニ肥後州隈本ノ住井沢蟠竜子長秀カ広益俗説弁廿一卷、謂ツベシ、博覽明弁ナリト。然レトモ仏法ヲ言フニ至テハ則臆説私議多シ。殊ニ況ヤ断見常見、卷ヲ捨テ嘆息スル者有リ。惜哉。或云、詩ニ別才有、某ニ別智有ト。抑釈儒ニモ亦別縁有乎（卷四十一）

ここに、合理的な弁偽弁惑に対する浄慧の基本的な反応が示されている。それら弁偽・弁惑が依り所とする合理は、合理のみの合理であつた。世界はもつと広い、そう浄慧は言いたいのだ。浄慧にとって、合理のみの合理は、人の柔軟で幅広く、変化に富んだ感受の世界（それは文章詩歌の世界でもあつた）を損なうものにさえみえたかもしれない。「断見常見、卷ヲ捨テ嘆息スル」程だという口吻には、さきに引いたように「（心を）あに一辺に局せんや」と言つた浄慧の姿が髣髴する。合理は事柄の始まりにすぎないのに、蟠竜らはそれで事柄が終わつたような態度をとる。浄慧はそう言いたいようにみえる。

そしてさらに、匙を投げたように浄慧は言う、詩に別才あり、甚に別智あり、しからば釈儒にもまた別縁あるか、と。この言い方は、陳去非が、覺心（宋僧）の詩をみて一点の僧氣なし、とほめた話（明僧蓮儒『画禪』を承けて「幼按スルニ、僧家ニ偈頌ヲ作ル。一点ノ俗氣無ヲ以要ト為。陳去非覺心カ詩ヲ評スル、僧氣無ヲ以之ヲ褒稱スルニ似タリ。知ヌ、僧ニ非俗ニ非ス、別ニ詩家ノ風有コトヲ」（卷四十三）という言い方とはニュアンスが異なる。浄慧は、ついに蟠竜も無縁の衆生か、と言っているのである。三教の共存を志向して努力する浄慧にとって、絶望し嘆息するに十分な事態であった。俗説を偽説にするも真説にするもその人に依ると考えた浄慧は、井沢蟠竜その人を問題にせざるをえなかった。釈儒にもまた別縁あるか、という嘆息は、そういう所から発せられたものである。

「事もと無心、妙は唯その人に存す」という浄慧の思考法は、特に浄慧に独創的というわけではない。しかし浄慧はそれを可能な限り広い事象に貫くことによって、何が「妙」なのか、何ゆえに「妙」なのかを考え続けたに違いない。その結果、妙幢浄慧の思考法は、それ自体一つの批評の基準になった、と言ってよいだろう。浄慧はその批評の基準によって、蟠竜の合理的な弁偽の妙を受け入れる一方で、仏法の妙は井沢蟠竜には存せず、と言ったのである。

注

1 「妙幢浄慧——詩のわかれ——」（江戸時代文学誌）八号、一九九一年。

2 『儒釈雜記』卷三十に「学記ニ云ク、記問ノ学ハ、人ノ師ト為ル（ニ）足ズト。然レトモ、楊子一卷ノ書モ必ス之カ師ヲ立ツト云フ。即蓋シ子弟為ル者、記問ノ学ト雖トモ、豈ニ尊ヒ事テ問知セザランヤ。是、唯記問ノミヲ務メテ身ニ行フコト能ハズシテ、漫リニ抗顔シテ人ノ師ト為ル者ヲ誠ムル也」とある。文中「是」以下で浄慧は『礼記』『学記』は必ずしも「記問の学」が不用だと言っているわけではない、と言っている。

3 『儒釈雜記』卷七で朱子の説を引いている。「李漢、昌黎カ文ヲ集ムル序ニ云ク、文ハ貫道ノ器也ト云々。朱子語録

ニ云ク、或人問フ、韓文李漢カ序ノ頭ノ一句甚タ好シ。先生ノ曰ク、公ハ好シト道フ、某シ看来レハ病有。問テ曰、文ハ貫道ノ器也、且ツ六経ノ如ハ是レ文、其中ニ説所ハ、是レ道、是レ這ノ道理、如何ソカ病有ル。先生ノ曰、然ラズ、這ノ文ハ是レ道ノ中從リ流出ス、豈ニ反テ能ク道ヲ貫クノ理有シヤ、文ハ是レ文、道ハ是レ道、文ハ只飯ヲ喫スル時飯ヲ下スカ如キノミ、若シ文ヲ以道ヲ貫クトセハ、却テ是レ本ヲ把テ末ト為シ、末ヲ以本ト為、可ナランカ。又曰ク、道ヲ載スル器トイハ、猶飯器ノ如シ、食、道ヲ無ニ非ス、道ヲ知ルハ則書無シハ非シ」。「朱子語録」は、卷百三十九「論文上」(ただし、「又曰ク、道ヲ載スル器トイハ、」以下不明)。淨慧が朱子の引用を「朱子語録」以外の所から行っているかどうか不明。淨慧は貫道説でも載道説でもかまわなかつたのであらう。

4 『儒釈雜記』卷十九、程明道の行狀を記している箇所の割注で「幻按スルニ、実学ノ効シ已ニ此ノ如ナルニ至ル。徒ニ空文ヲ弄スル者ト曰ヲ同シテ談スベカラズ。禅ニ葛藤枝蔓ト呵シ、天台ニ文字ノ法師ト貶ス。固ニ故有ルカナ。然レトモ夫ノ所謂ル馬牛ニシテ襟裾スルト暗証臆斷ノ者トヲ取ルニハ非ス。当サニ自ラ弁知スベシ」と言う。

5 淨慧は『地藏菩薩利生記』(貞享五年刊)卷四の四で「法華經の」一一の文字、一一、即眞の法花なり。なんぞみだりに文字言句なりといふの見を生ぜんや。たとへば一一の花すなはち春なるがごとし。花すなはち春なれば、又いつれのところにむかつてか、別に春を求めんや。いにしへにはゆる終日春をたづぬるに春を見ず、春は枝頭にあってすでに十分と。又このころ也。しかれども、三諦別していふときは、文字すなはち仮諦なれば、且仮に順ずるがためのゆへに、仮の文字と説もまたゆへあるか。もし惣じてこれを観ずるときは、即仮、即空、即中なれば、文字即実相なり」とも言っている。三諦とは天台所立の理で、空諦(諸法に自性がないこと)、仮諦(諸法に自性がないために、因縁によつて仮に有の相を呈すること)、中諦(実空でも仮有でもないこと)の三。淨慧は文字をこの三諦の惣別で論じている。

6 『石門文字禪』ノ達觀序(明の万曆二十五年撰)の冒頭から引用箇所に至るまでの部分を、寛文四年刊の和刻本により読み下しにして引いておく。「夫レ晋宋齊梁自り道ヲ学ブ者争テ金屑ヲ以テ眼ニ翳ス。而モ初祖東來シテ病ニ応ジテ

劑ヲ投ズ。直ニ人心ヲ指シテ文字ヲ立セズ。後ノ虚ヲ承ケ響ヲ接シテ棄忌ヲ識ラザル者、遂ニ一切ニ其ノ垣ヲ峻シテ文字ヲ禪ノ外ニ築ク。是ニ由テ疆ヲ分チ界ヲ列ネ虚空ヲ剖判ス。禪ヲ學ブ者精義ヲ務メズ、文字ヲ學ブ者了心ヲ務メズ。夫レ義精シカラザルトキハ心了シテ而モ光大ナラズ。義ヲ精シテ心了セザルトキハ文字終ニ神ニ入ラズ。故ニ宝覺無學ノ學ヲ以テ百川ニ朝宗セシメント欲ス。而シテ無尽歎ズラク、民公南海ノ波斯風ニ因テ岸ニ到ルト。標榜具ニ存シテ儀刑遠カラズ。嗚呼以テ思フ可シ。

7 花房英樹『元稹研究』（彙文堂書店、昭和五十二年）によれば、元稹の記は長慶四年四月十一日。

8 子貢、荀子、離騷の述べんとするところを要約して言っている。

9 『芝山存一書』卷一。

10 宋の事功派の儒学者。

11 『地藏菩薩利生記』卷五の四では、仏への施心と施物はともに如法如心なることが願わしいが、もし二つながら全きことが不可能なら、我は善心に従わんのみ、と言っている。

12 『神僧伝』卷二の「慧遠」の項の一節を、万治二年和刻本により読み下し文で示しておく。「年シ二十四ニシテ、便就テ講説ス。嘗テ客有リ。講ヲ聴テ実相ノ義ヲ難ス。往復時ヲ移ス。弥イヨ疑味ヲ増ス。遠乃シ莊子ノ義ヲ引テ連類ト為ス。惑ニ於ケル者眈然タリ。是ヨリ後チ安公特ニ慧遠ヲ聴ルシテ俗書ヲ廃セザラシム」。慧遠は道安の弟子。

13 『趙州和尚語錄』上に「正人說邪法、邪法亦隨正、邪人說正法、正法亦隨邪」とある。

14 卷二十九、源氏物語や栄花物語についての記述の中で、「此レ等ノ書ヲ見ル者ハ、須ク無邪思ヲ提ケ、知宗眼ヲ具スベシ」と言う。卷四十二に「螢雪叢書」ニ云ク、易ニ於テハ則無過ト曰、詩ニ於テハ則邪無ト曰、是レ皆一意」とある。

『螢雪叢説』は宋の子翬の撰。「易ニ於テハ則無過」とは、子翬も淨慧も記しているように、『論語』述而篇の「子曰、加我数年、五十以學易、可以無大過矣」を受けている。

15 「詩説」は『古学先生文集』卷三。『儒釈雜記』が引用している伊藤仁斎の著述は、他に、卷九の「送片岡宗純還柳

川序」、卷二十一の「刻魯齋心法序」、卷二十九の「送山口勝隆序」「漢文帝除肉刑論」、卷三十の「文式序」。いずれも仁齋の初期の著述。

16 中村幸彦氏によれば、劉禹錫のこの詩論は伊藤東涯にも影響を与えている（「文学は「人情を道ふ」の説」『中村幸彦著述集』第一卷。中央公論社、昭和五十七年）。呉寛は明の呉文定原博。楊中立は宋の楊龜山。程子学の人。范德機は元の范椈。范德機の詩話『詩学禁贅』『詩家一指』『木天禁語』の中に、浄慧の引く一節はない。浄慧がどこから呉寛、楊中立、范德機の詩論を引いているのかわからない。

17 浄慧は「思無邪」を詩の効用の面だけからではなく、創作の面からもとらえていることがわかる。

18 法演の侍者であるから、圓悟克勤のこと。

19 『蘇東坡詩集』卷四十九「戲足柳公權聯句」。全体は「人皆苦「災熱」、我愛夏日長、薰風自「南来」、殿閣生「微涼」、一為「居所」移、苦樂永相忘、願言均「此施」、清陰分「四方」」。

20 処默・斉己の詩はともに『唐詩品彙』卷七十。

21 『臨濟録』に「唯道流、目前現今、聴法底の人のみ有って、火に入って焼けず、水に入って溺れず、三塗地獄に入るも園観に遊ぶが如く、餓鬼畜生に入って而も報を受けず。何に縁ってか此の如くなる。嫌う底の法無ければなり」「山僧が見処に約せば、嫌う底の法無し」（ともに「示衆」より。朝比奈宗源の訓み下しによる。岩波文庫）。浄慧は『地藏菩薩利生記』の跋文で後者を引いている。

22 『陶淵明集』の照明太子序によれば「白壁ノ微瑕」が正しい。

23 『続群書類従』卷五十八に収められている「神祇正宗」にはこの記事はない。

24 「山王論」は、孝靈帝の時に琵琶湖が出来たというのに「七変ノ芦原是レ何レノ時ゾヤ」と言っている。