

佛教と道教の間 — 禪籍に見える用例から —

坂内 榮夫

—

『宗鏡録』卷九十八に『心丹訣』なる文章が引用されている。⁽¹⁾『心丹訣』は、唐代の禪僧洞山良价（八〇七〜八六九）の作品とされている。洞山は「勗勵の偈頌等、並びに參徒に流通す」（『祖堂集』卷六 洞山傳）、「道俗を激勵せる偈頌誠等、諸方に流布す。」（『傳燈録』卷十五 洞山傳註）等と言われ、また

禪門傳ふる所の偈頌、二十八祖より、六祖に止り、已降は則ち亡厥す。後の諸方老宿亦た多く之を爲る。……咸通初に泊り、新豐（洞山）・白崖（智閑）二大師の作る所有りて、多く禪林に流散す。體は詩と同じと雖も、厥の旨は詩に非ざるなり。（齊己「龍牙和尚偈頌并序」『禪門諸祖師偈頌』⁽²⁾ 卷一）

とも述べられているように、偈頌の類を数多く作つた禪僧である。従つて、『心丹訣』のような作品を作つた可能性も、充分に考えられよう。さて、『宗鏡録』が引く『心丹訣』とは、以下のようなものである。

先洞山和尚⁽³⁾の心丹訣に云う。

吾に藥有り心丹と號し、煩惱爐中に歳年を鍊る。

伊は胎中に色を變ぜざるを知り、照耀して光明なること大千に遍し。

法眼を開きて毫端を觀れば、能く凡聖を刹那の間に變ず。

眞假を知り功用を成さんと要せば、一切時中に鍛鍊し看よ。

形狀も無く方圓も勿く、言中に物無く物中に言あり。

心用有れば即ち眞用に乖き、禪に安んずるを意う無ければ禪ならざる無し。

亦た滅ぶ無く亦た起こる無く、森羅萬像 皆な驅使す。

州土を論ぜず但だ將ち來り、此の爐中に入れば是ならざる無し。

一意無し是れ吾が意、一智無し是れ吾が智。

一味無く異ならざる無く、色變ぜざれば轉た辯じ難し。⁽¹⁾

(一句歛) 更に一物の中に於いて現はるる無し。

一物を將て他を制伏する莫く、體は眞空に合して鍛鍊に非ず。(丁四八・九四六c)

難解な内容であるが、本來の自己・法身の働きを藥(心丹)に喩えて歌つたものようである。椎名宏雄氏の譯を参考にしつつ、假に譯をつけると、以下のようになるうか。

本來の自己(である心丹)は煩惱の肉體中に何年も閉じ込められている。本來の自己は體中であつて何も變化させることなく、本來性の輝きは大千世界にまで及んでいる。(悟りの)智慧の目を開いて微細な物を見れば、凡から聖へ瞬時に變える事ができる。

眞實の存在（自己）か假の存在（自己）かを理解して（その存在・本來の自己を）働かせようと思うなら、ひたすら鍛錬せよ。（本來の自己は）圓や四角と言った形のある物ではない。言葉の中にその物（本來の自己）はなく、その物の中に言葉はあるのだ。心の働きを求めればそれは眞の働きと相反し、禪を修行するなどと思わなければ、それが禪なのである。

（本來の自己は）滅ぶ事も始まる事もなく、全ての現象を司っている。地理的な場所とは関係なく存在し、この肉體中であつてそうでないものはない。分別意識がないのが私の意識、智慧もないのが私の智慧である。

平等でもなく同じでもなく、物質的變化もないので區別もできない。（二句歛）。物體の中にあられるのでもなく、他の物體を制壓するわけでもなく、その本質は「眞空」に合致して鍛錬してどうするというわけではないのだ。

先ず、この作品について禪と道教の関係について考えてみたい。歌訣中には「藥」「爐中」などといかにも道教的な語彙もみえているが、内容的に何らかの道教經典が踏まえられていると言うわけではない。この歌訣の意味としては、禪者として追求すべき「本來の自己」について、その存在を歌い上げた歌頌と思われる。ここでは、道教で用いられる内丹・鍊丹用語が修辭的に用いられているに過ぎず、「内丹」や「鍊丹」が一般的に知識として廣まっていた、と言う事は背景として考えられる。しかし、この作品と道教「内丹」思想との直接の関係は考えにくいようである。ただ、歌訣や口訣という形式・枠組を使用して宗教的境地を詠うという行爲自體に、道教の口訣という存在の持つ傳統的影響力を感じる事はできるだろう。

同じ『宗鏡録』にはもう一つ別の『心丹訣』が引用されている。洞山良价の作品かどうか断定はできない。しかし、洞山の作品と同じ道教の影響を受けた名前、洞山の別作品である可能性も考えられよう。『宗鏡録』巻十六が引用するもう一つの『心丹訣』とは、次のようなものである。

故に心丹訣に云ふ、茫茫たる天下に虚しく尋覓し、未だ肯て頭を迴して自ら相い識らず。師を信じて行きて無爲郷に到り、始めて從來枉しく力を施すを覺ゆ。(丁四八・四九九b)

『宗鏡録』には僅かにこの四句しか引かれておらず、本来存在したと思われる『心丹訣』の一部に過ぎないように思われる。ここでも「無爲郷」という道教の語彙も見えているが、引かれている内容を見る限り、機縁の叶う師を求めてむなく天下を放浪してきたが、未だ悟りに至る(本来の自己を認識する)事ができなかった。名師に出會つて修行して悟りの境地(「無爲郷」)に至った今、従来の修行は全く見當外れであったと詠うもので、題名とは異なりこれも道教的内容とはいえない。しかし、悟りの境地について「無爲郷」と表現している事は、道教の存在・影響を考えてよいだろう。つまり、普通の語彙ではなく、悟りの境地という重要な内容を表現する語彙について、ことさらに道教の語彙を使用している事は、道教の影響が一般的な形ながらも禪に及んでいると言えるのではないだろうか。

さて、ここに述べた洞山とは、初めに述べた通り唐代の著名な禪僧、洞山良价である。洞山については、『宋高僧傳』巻十二「唐洪州洞山良价」傳等に傳記があり⁵⁾、これが基本的史料と考えられている。『宋高僧傳』では次のよう
にいう。

釋良价、俗姓は俞氏、會稽諸暨の人なり。少孺より師に五洩山寺に従ふ。年二十一に至り、方に嵩山に往き具戒

す。登即^{たち}まち遊方し、南泉禪師に見へ、深く玄契を領^きる。續いて雲巖に造り、疑滯^{ぎひ}頓^にに寝^むむ。大中末に斯^新（新？）
豊山に於て大いに禪法を行ふ。後に盛んに豫章高安洞山に化す。今の筠州なり。……（T五〇・七八〇a）

『宋高僧傳』では南泉と雲巖に師事した事以外は觸れられていないが、『祖堂集』巻六や『傳燈錄』巻十五の本傳を見ると、修行のため中國各地の禪僧を尋ね歩いた時の問答が數多く傳えられている。彼は、「青原行思—石頭希遷—藥山惟儼—雲巖曇晟—洞山良价」という系譜に連なる、後世では石頭系と言われる禪僧である。弟子の曹山と竝んで曹洞宗の開祖とされている事、改めて贅言の必要ないであろう。今ここで『宗鏡錄』から引用した『心丹訣』、現在傳わる洞山の語録には收められておらず、洞山にこれに類する他の作品が存在したのかも定かではない。そもそも、洞山の語録は同時代、またはそれに近い時代に纏められた物は存在せず、現在に傳わる『洞山録』は明代以降の輯逸本である。そのため、現在に傳わらなかつた多くの問答・韻文作品等が存在したであろうと推測される。⁽⁶⁾

一一

今述べた「心丹訣」は、名前はいかにも道教的であつたが、⁽⁷⁾その中身はあくまでも本來の自己について歌つた、禪の作品であつた。以下、「心丹訣」で見たように道教から禪に影響を與えた、と思われる例について少し考えて見たい。その數は少ないものの、幾つかは見る事ができる。

そもそも禪籍に「心丹」の語自體が見えるのは、道教の影響と考えてよいと思われる（それが、語彙の借用にすぎ

ないにしても)。そして、それ以外の「丹」に關わる主題や用例が禪籍に見えるかという点、幾つか見る事ができる。まず、雪峰義存(八二二〜九〇八)に嗣いだ高麗の靈照禪師(八七〇〜九四七)⁽⁸⁾の質問に、次のように「還丹」に關わる問答が見えている。『傳燈錄』卷十八「杭州龍華寺眞覺大師靈照」傳に言う。

問ふ、還丹一粒、鐵を點じて金と成す。至理の一言、凡を點じて聖と成す。師の一點を請ふ。

師曰く、還た齊雲の金を點じて鐵と成すを知る麼^や。

曰く、金を點じて鐵と成す、未だ之れ前に聞かず。至理の一言、敢て垂示を希ふ。

師曰く、句下には薦^{つか}めず、後悔追ひ難し。(T五二・三五二b)

道教の所謂る「還丹」一粒は、鐵に觸れると感化させて(感應させて)、それを黄金に變化させるといふ。同じように、師匠の究極の一句は凡人を聖人に變えるので、師匠に自らを悟りへと開悟・教化させる究極の一句を求めた質問である。靈照の答えは、「一片の言葉では會得できないぞ。「金」が「鐵」にもなるのだから、そんな言葉にかかわらずわかつて、「金」や「鐵」などのカテゴリーに捉われていると、後で後悔しても後悔しきれないぞ。」という方向のようである。この問答の後の部分は、所謂る道教の「還丹」自體とは無關係に進んでいく。ただ、「還丹」の語が「凡」から「聖」への轉換させる喩えとして用いられている事は、ここで注意しておく必要がある。それは、「還丹」の語が禪僧の間でも、普通に知られていた事を示しているからである。そして、「還丹一粒、點鐵成金。至理一言、點凡成聖。」の四句は、恐らく當時一般的に成語として用いられていたと考えられる。それは、後の例でもこの四句がまとまって用いられている事から、このことは裏付けられよう。

さて、この「還丹一粒、點鐵成金。」に言う「還丹」が、鐵を變化させて黄金にする事ができるという考えは、もともとは神仙思想や道教思想によるものである。古くは、『史記』にその原型が見えるもので、卷二十八「封禪書」には、次のように見えている。

少君上に言ひて曰く、竈を祠れば則ち物を致す。物を致せば丹沙は化して黄金と爲るべし。黄金成りて以つて飲食の器を爲れば則ち壽を益す。壽を益せば海中蓬萊の僊者も乃ち見るべし。之に見ゆるに封禪を以つてすれば則ち不死、黄帝是れなり。……是に於て天子は始めて親しく竈を祠り、方士を遣して海に入れて、蓬萊安期生の屬を求め、丹沙諸藥を化して齊しく黄金を爲るを事とせしむ。

竈を祀ると物（鬼神）がやってきて、その力によつて丹沙を黄金に變える事ができる。そして、その黄金で器を作つて食事をすると壽命を延ばす事ができる。そうすれば仙人に逢う事ができるし、その仙人達に對して封禪の禮を行えば、不死になる事ができると言うのである。また、『漢書』卷二十五上「郊祀志」上にも、同じような例を見る事ができる。

臣（欒大）の師曰く、黄金成るべく、河の決するも塞ぐべし。不死の藥は得べく、僊人も致すべきなり。

武帝に仕えようとした方士の欒大が、鐵を變化させて黄金云々と明確に述べているわけではないが、漠然とした言い方ながら丹沙を變化させて黄金を作る事が可能であると言つてところである。このような考えは、後の時代の『抱朴子』になると「神丹」ができれば、黄金を作る事も可能であると言つてようになる。『抱朴子』卷十六「黃白」篇に

仙經に云ふ、丹の精は金を生ず。此れ是れ丹を以つて金を作るの説。故に山中に丹砂有れば、其の下に金有ると多し。

と丹砂から黄金を作る事ができると言い、卷四「金丹」篇では「九丹」について述べて、次のように言う。

第一の丹、名づけて丹華と曰ふ。當に先ず玄黄を作るべし、雄黄水、礬石水、戎鹽、鹵鹽、礬石、牡蠣、赤石脂、滑石、胡粉各數十斤を用ひ、以て六一泥を爲りて之を封じ、之を火すこと三十六日もて成る。服すること七日にて仙たり。又た玄膏を以つて此の丹を丸め、猛火上に置けば須臾に黄金と成る。又た二百四十銖を以つて水銀百斤と合して之を火せば、亦た黄金と成る。

つまり、第一の丹（丹華丹）の場合、玄膏（恐らく「玄明龍膏」を言い、「水銀」の異名であろう）で丸めて火の上に置いたり、また水銀と併せて火にかけたりすれば、すぐに黄金になると言うのである。また、同じ「金丹」篇の少し後の所では

此の道を知る者は、何ぞ王侯に用らん。神丹を爲りて既に成れば、但だ長生するのみならず、又た以つて黄金を作るべし。金成れば、百斤を取りて先ず大祭を設く。祭に自ら別法一卷有りて、九鼎祭と同じからざるなり。

とあるように、金丹が完成すると金丹の作用によって黄金を作る事が可能になるといふのである。これらの記述が、先の「還丹一粒、點鐵成金。」という問答の背景となっているのは明らかであろう。

さて、先ほど見た靈照禪師に見えた「還丹問答」は定型となつて廣く用いられたようで、他の禪師の例にも幾つか見る事ができる。その中で一番古い時代の問答と考えられるのが、『廣燈錄』卷十二に載せられている齊聳禪師の問答であろう。修行者の相手をしている齊聳禪師とは、臨濟（？）八六六の弟子として『傳燈錄』卷十二では「齊聳大師」と名前のみ載せられている人物である。『天聖廣燈錄』⁽¹¹⁾ 卷十二「齊聳禪師」の條に次のように言う。

問ふ、還丹一粒、鐵を點じて金と成す。至理の一言、凡を點じて聖と成す。學人 上來師の點ずるを請ふ。

師云ふ、點ぜり。

進みて云ふ、點ずる後如何。

師云ふ、皓然として隱的無く、三際に名を彰らかにせず。

進みて云ふ、什麼の爲に名を彰らかにせざるか。

師云ふ、紙墨を煩はすを恐れればなり。

「私は今までずっと、教化される究極の一句を求めてきました。」という靈照禪師の時と同じ質問に對して、齊聳禪師は「もう教化している」と答えている。その後「開悟して、佛となった後の」状態を問われた時、「廣々として隠れる所もなく、三世にも名前を表わさない。」「なぜか」「名前を書く、紙が無駄だから」と言う。「佛（聖）」となつた後には、名前を示して區別するのも無意味なのだろう。法と一體、祖佛と一體、個人識別に意味がないという事だろう。

齊聳禪師の傳記の詳細は不明であるが、唐代後半の人である臨濟の弟子である事を考えて、恐らく唐代後半から唐末にかけての人物であろう。最初に『傳燈錄』でみた「靈照禪師」よりも、恐らく古い時代の問答であろうと思われる。そして、ここでも「還丹一粒、點鐵成金。至理一言、點凡成聖。」と還丹の語を含む四句が、一連の成語の如く用いられている事が注目される。

この「還丹問答」は、齊聳禪師以外の禪僧にも見る事ができる。時代を逐つて見てゆくと、先ず最初に見た靈照禪

師と同じ雪峰系の禪僧である招慶道匡の問答である。『祖堂集』⁽¹²⁾ 卷十三「招慶和尚」傳に言う。

問ふ、環（還）丹一顆、鐵を點じて金と成す。妙理の一言、凡を點じて聖と成す。師の點ずるを請ふ。

師云ふ、點ぜず。

學（人）云ふ、什摩の爲に點ぜざるか。

師云ふ、良を抑へて賤と爲すを得るを欲せず。⁽¹⁴⁾

進みて曰く、與摩ならば則ち學人に欺り去かざるなり。

師云ふ、閑言語する莫れ。

ここでは、前の問答とは逆に招慶道匡は「教化しない」と答えている。それは、意識的に「聖性」を求める態度は、元々の良民を買い取つて賤民に落とし込むように、本來の自己・本來のあり方を損なう事になるからと言うのである。しかし、質問者は「そうならば、今の自分のままの方がよいのだ（自分がそのまま認められたのだ）」と誤解し、意圖を理解できないようである。そこで、「馬鹿な事を言うな」とたしなめられている。

次に、靈照と兄弟弟子にあたる、同じ雪峰の弟子の令參禪師にも、同じテーマの問答が残されている。『聯燈會要』⁽¹⁵⁾ 卷二十四「令參禪師」傳に收められている、以下のような問答である。⁽¹⁶⁾ 時代的には、唐末から五代にかけての時期だろう。

僧問ふ、還丹一粒、鐵を點じて金と成す。至理の一言、凡を點じて聖と成す。學人 上來、師の一點を請ふ。

師云ふ、點ぜず。

云ふ、甚麼の爲か點ぜず。

師云ふ、汝の凡聖に落在するを恐る。

云ふ、師の至理を乞ふ。

師 侍者を喚び茶を點て來らしむ。

令參禪師の答えの趣旨は、「凡聖に落在するを恐る」とあるように、「凡」や「聖」などのカテゴリーの中に自ら落ち込んで、それに捉われる事を拒否した回答であって、前の招慶道匡と同様の趣旨であると思われる。茶を飲んだりするような日常生活のなかに道があるという事なのである。

また、五代になっても、今までみた一連の問答と同じものが、汾陽善昭（九四七〜一〇二四）の師に當たる首山省念（九二六〜九九三）の問答に見えている。『古尊宿語録』⁽¹⁷⁾ 卷八「首山省念」傳に、次のように言う。

問ふ、靈丹一粒、鐵を點じて金と成す。至理の一言、凡を點じて聖と成す。如何なるか是れ至理の一言。

師云ふ、更に擧すること一徧。

僧云ふ、與麼ならば則ち身を退くこと三歩。

師云ふ、大衆の口を笑破せしめん。

これは、直接答えるのではなく、「もう一度言い直してみよ」と、もう一度質問者の元へ問を押し戻したのである。すると、「三歩さがります（降參です）」と答えたので、「みんな（大衆）を大笑いさせるぞ」と相手にして貰えなかったのだろうか。

更に、この「還丹問答」は宋代に入っても行われたようで、雲門宗智門光祚（？〜一〇三一）の弟子で宋代の人と考えられる翠峰冲顯禪師の問答にも見えている。『天聖廣燈錄』卷二十三「翠峰冲顯禪師」の條に言う。

問ふ、還丹一顆、鐵を點じて金と成す。至理の一言、凡を點じて聖と成す。學人 上來、師の一點を請ふ。
師云ふ、風清く月白し。

學（人）云ふ、更に尖新有りや。

師云ふ、僻地に雷生ず。

ここでは、「今までずっと、究極の一句をお願いしてきました。」との同じ質問に對して、「風清月白」と答えている。更に「別の答えがありますか」と問われて、「僻地生雷」と翠峰禪師は答えている。この返答の平仄を見てみると「○○●●」「●●○○」となり、ちょうど逆になっている。修辭的に整い文學的（詩的）な解答になっているが、その分形式的な問答に墮しているようである。禪師の意圖としては、先の招慶道匡や令參禪師の問答と概ね同じ方向で、心中に蟠りがなく自然（清風明月）の境地で、ありのままの生活をすればそれでよい。「凡」「聖」等と言う概念に捉われてはならない、と言う事を言っているのである。

以上見てきたように、これら一連の「還丹問答」は、それなりに問答として取り上げられる例があり、ある程度は定型化していたと見える。⁽¹⁸⁾従つて、『宗鏡録』卷一に引かれる以下の文章も、これら問答の蓄積を踏まえていたと思われる。

故に先徳云ふ、一瞥目えいに在れば、千華 空を亂し。⁽¹⁹⁾一妄 心に在れば、恆沙に生滅す。瞥除いえれば華は盡き、妄滅せば眞を證し、病差いえれば藥除かれ、氷融ければ水在り。神丹九轉すれば、鐵を點じて金と成す。至理の一言、凡を轉（點）じて聖と成す。⁽²⁰⁾狂心歇ききず、歇ききれば即ち菩提。鏡の淨きがごとく心明らかなれば、本來是

この「還丹一粒」の四句は、師匠と弟子とが問答を行う場合、その内容としては道教的なものを見る事ができなかったが、この句が成語として出てくる背景には、「還丹」の存在が、一般的に廣まっていた、即ち「還丹」という存在がそれなりの知名度を有していた事実が存在していると言える。それが、ここで問答の一つとして定着したことの原因の一つに数えられよう。その意味では、背景としての意味ながら、間接的な影響は考えられよう。また、初めに見た『心丹訣』についても前に少し述べた通り、歌訣や口訣という枠組を用いる事自體に『抱朴子』に見えるような、明師による口訣や口授への傳統的重視の姿勢が影響している事は疑えないだろう。周知のように、『抱朴子』では、例えば以下のように明師による口訣重視を述べているのである。

其の文有りと雖も、然るに皆な其の要文を祕す。必ず口訣を須ちて、文に臨みて解を指し、然る後に爲すべきのみ。(卷二「論仙」)

若し口訣の術を得ざれば、萬に一人も之を爲おこなひて、此を以て自ら傷煞せざる者無きなり。玄素・子都・容成公・彭祖の屬は、蓋し其の斃事を載せて、終に至要を以て紙上に著はさざる者なり。(卷八「釋滯」)

且つ夫れ明師の口訣を得ざれば、誠に輕がるしく作るべからず。夫れ醫家の藥は、淺露の甚だしきも、其の常用效法は、便ち復た之を祕す。故に方に後宮遊女……夜光骨・百花醴・冬鄒齋の屬を用いるもの有るは、皆な近物のみ。しかるに口訣を得ざれば、猶ほ知るべからず。況んや黄白の術に於いてをや。(卷十六「黄白」)

その他、もはや紙数が盡きたため機会を改めざるを得ないが、禪の道教からの影響を感じさせる例として、馬祖の語録に見える「聖胎」⁽²¹⁾の語を擧げる事ができる。馬祖の「聖胎」は、もちろん『仁王般若經』によると言うのが通説であるが、そもそも『仁王般若經』自體が中國撰述の偽經であろうと考えられており、その事も關係して「聖胎」の語には道教の内丹のイメージも重なっているように思われる。その他、石頭希遷の「參同契」の名前にはどうしても『周易參同契』を思い起こさずにはいられまい。ましてや、石頭が道教の「三十六洞天」の一つ、「朱陵洞天」のある南嶽に居住していた事を思い併せると、石頭が『周易參同契』の存在を知らなかったとは、どうも考えがたいように思われる。また、その他『傳燈錄』卷三十に收める「翫珠吟」「獲珠吟」「心珠歌」という一連の韻文作品は、摩尼寶珠を心に喩えて歌っているのであるが、道教的イメージも重なるように感じられる作品である。例えば、丹霞天然（七三九〜八二四）の「翫珠吟」では

黄帝曾て赤水に遊び、争ひ聽き争ひ求めるも都て遂げず。

罔象無心なれば却つて珠を得、能見能聞は是れ虚偽なり。（下五一・四六三b）

と『莊子』天地篇第十二の黄帝と象罔の説話を踏まえて詠っている例も存在する。これから見るに、「翫珠吟」には道教的なイメージが存在するのは、否定しがたいであろう。

本稿は禪籍に見える、道教と關わりを持つと思われる用例について一つ二つを取り上げ、道教との關係について考えて見たものである。今まで「佛から道」については比較的多く問題とされてきたが、「道から佛（禪）」の方向についてはあまり考えられてこなかったように思われる。しかし、今後は「道から禪」の方向も、考えてみる必要がある

だろう。例えば、佛典の翻譯に当たって、原文には存在しない中國固有の習俗を付加する事などは、煩繁に見られる事例だからである。本稿は、これらの問題について、ごく初歩的な試みを行ったものである。最後に述べた「聖胎」や「翫珠吟」等についても、また機会を改めて考えてみる事にしたい。

注

(1) 椎名宏雄『洞山』(臨川書店、二〇一〇)に『心丹訣』の紹介とその現代譯をのせている。禪學研究の分野で、『心丹訣』に注目した初めての研究ではないだろうか。

(2) 『正續藏』 一編・二十一套

(3) 『宗鏡錄』に言う「先洞山」は、洞山良价を指すようである。詳細については、以下の論文を参照のこと。桐野好覺「洞山と先洞山」(『駒澤大學大学院佛教學研究會年報』二九號、一九九六)

(4) 句數と押韻から見ても、この後の一句が脱落していると思われる。なお、この『心丹訣』は、全部で二十四句か
らなり、一句の字數が六・七字の不定、六句ごとに一纏まりとなっている。また、平仄は近體詩としての體例
には合っていないが、偶數句末は古詩の如く通押して脚韻を踏もうとしているようである。詩であると考え
るならば、古體詩と考えるべきであろう。

(5) 洞山の傳記については、宇井伯壽『第三 禪宗史研究』第三章 洞山良价(岩波書店、一九三四)に詳しい。
また、近年の研究で傳記資料として余靖「筠州洞山普利禪院傳法記」(『武溪集』卷九)が紹介されている(石

井修道『宋代禪宗史の研究』大東出版社、一九八七。なお、『祖庭事苑』卷七「八方珠玉集」にも、短かい傳記が載せられている。

(6) その編輯に關しては、先ず中國では明に入り郭凝之によつて『五家語録』が編纂され、その際に『洞山録』が輯逸されたのが最初である。その後中國では『洞山録』の編輯は行われず、かえて曹洞宗という宗派の存在する日本で、輯逸作業が行われた。日本では、江戸時代になり紀州林泉寺の宜黙玄契が、『五家語録』本『洞山録』の存在を知らずに獨自在洞山語録を編纂し、元文四年（一七三九）に出版した。これが玄契本『洞山録』である。玄契本は『五家語録』本に比べてより多くの問答を集めている。また「語録之餘」として、その殆どを慧霞編・廣輝釋・晦然補『洞山五位顯訣』から取つた問答を補足している。従つて、『五家語録』本と比べて一層完備した語録と言える。その後、『洞山録』を屢しば研究していた瞎道本光により、寶曆十一年（一七六一）に『洞山録』が出版された。これは、玄契本と多少の出入りはあるが、大きく異なる物ではない。續いて、明和三年（一七六六）に、同じく瞎道本光の手により構成が大幅に變更された上で、師の指月慧印編輯の名の下に『洞山録』が出版された。この版が、現在普通に『洞山録』とされている本で、『五家語録』本と俱に大正藏に収録されている。ただし、内容は玄契本の順序を入れ替えた物に過ぎない。なお、それら日本で輯逸された『洞山録』をみても、中に『心丹訣』は收められておらず、『宗鏡録』は輯逸作業には用いられていなかった事がわかる。また、前掲 宇井伯壽書 参照。

(7) 「心丹」について道教での用例を舉げれば、以下のような例を見る事ができる。『無上祕要』（SN 一一三八）卷二十一「右太微天帝君。祕心丹上仙文之所。元始五老。又祕五篇眞文於其内。」、『上洞心丹經訣』（SN 九五

-) 卷上「今仙翁玉笈所珍。心丹一方。」上洞太一心丹祕方」、『雲笈七籤』(SN一〇三二) 卷五十七「服氣精義論」「五靈心丹章。行之十五日。心澄心通。五年當身心俱通。」等(SN || Schipper Number)
- (8) 靈照は『宋高僧傳』によれば、高麗の人であつたようである。卷十三「杭州龍華寺釋靈照傳」に言う。「次杭州龍華寺釋靈照。本と高麗國の人なり。重譯にして來る。其の祖法を學び、閩越に入り、心を雪峯より得たり。苦志して參陪し、節儉を以つて衆務に勤む。照布納と號し、千衆畏服す。……」(T五〇・七八八a)
- (9) 『漢書』卷二十五上 郊祀志第五上「漢興。高祖初起。殺大蛇。有物曰。……」師古曰。物謂鬼神也。『同』「祠竈皆可致物。致物而丹沙可化爲黃金。……」師古曰。物謂鬼物也。
- (10) 孫星衍の校勘により、「封之」二字を補う。
- (11) 『卍續藏』 二編乙・八套
- (12) 招慶道匡は雪峰の弟子長慶慧陵(八五四〜九三二)の弟子に當たる人物で、唐末から五代にかけての人物だと思われる。
- (13) 禪學叢書之四 (中文出版社、一九八四)
- (14) 『資治通鑑』卷二八三 後晉四 天福八年「自烈祖相與。禁壓良爲賤。」胡三省曰。買良人子女爲奴婢。謂之壓良爲賤。律之所禁也。
- (15) 『卍續藏』 二編乙・九套
- (16) この問答は『五燈會元』卷七「翠巖令參禪師」(『卍續藏』二編乙・十一套)にも收められている。「問。還丹一粒。點鐵成金。至理一言。轉凡成聖。學人上來。請師一點。師曰。不點。曰。爲甚麼不點。師曰。恐汝落凡

聖。曰。乞師至理。師曰。侍者點茶來。」

(17) 『卍續藏』 二編・二十三套

(18) 今まで見た「還丹問答」を通覧すると、「恐汝落在凡聖」（令參禪師）の返答に端的に示されているように、概ね人為的な「凡」「聖」等の概念に捉われる事を拒否する方向で理解されているようである。

(19) 『首楞嚴經』卷四「亦た賢人の空中に花を見るが如し。賢病 若し除えれば、華は空に於て滅す。」(T一九・一二〇b)。『圓覺經』卷一「善男子よ。譬へば賢を患ひ、妄りに空花を見るが如し。翳（賢？）を患ふこと若し除えれば、説言すべからず。」(T一七・九一五c)

(20) この引用は、初句が「神丹九轉」となっていて、「九轉靈丹。云能起死。」(『禪林僧寶傳』卷七「筠州九峯玄禪師」)等の例と混同しているようである。なお、『從容錄』でも萬松行秀「示衆」にこの四句が取り上げられている。有名な成句となっていたからであろう。『從容錄』卷三 第四十三則「羅山起滅」に言う。「示衆して云ふ、還丹一粒、鐵を點じて金と成す。至理の一言、凡を點じて聖と成す。若し金鐵の無二を知らば、凡聖本と同じ。果して然らば一點も、也た用に著たず。且く道へ、是れ那に一點するか。」(T四八・二五四c)また、『碧巖錄』八十五則の「垂示」にも、「點鐵成金」の言葉だけ見る事ができる。「鐵を點じて金と成し、金を點じて鐵と成す。忽ち擒へ忽ち縱つ、是れ納僧の拄杖子。」(T四八・二二〇b)

(21) 『馬祖語録』では、次のように見える。「若し此の意を了れば、乃ち隨時に著衣喫飯し、聖胎を長養し、任運として時を過ぐすべし。更に何事か有らん。」(『四家語録 五家語録』禪學叢書之三 中文出版社、一九八三) 道教の「聖胎」の例としては、例えば唐代『眞龍虎九仙經』(SN二二七)第十九章「日初入照水百度。日踐

影兩腎日月。光各出赤白（白）氣」の羅公遠註に次のように見えるのを参照。「羅公曰く、凡そ聖胎を結ぶの
後、須らく聖身を鍊るべし。毎日 日出でて卯時に冥心靜坐す。右腎は月と爲るを想ふ。月は赤氣を出し、赤
氣は水に入り、白に變はること半月の状の如く、聖身を乘せて起つ。」