

「未だ教綱を出でず」という夢窓に対する批判の考察

——「達磨一宗掃地而尽」を軸に——

松田興市

はじめに

鎌倉末期から南北朝、室町初期は、自然災害・戦乱が続き、庶民は戦火に家を焼かれ財産を奪われ、家族離散、疫病に苦しむ時代であり、足利尊氏が政権を確立した後も、政局は極めて不安定で、一元的な中央集権国家体制が未だ確立しておらず、武家政権の外に朝廷・貴族・有力寺社がそれぞれ莊園の領主として力を有し、国家公権力を分有する権門体制の時代であった。又、禅や浄土などが勃興する鎌倉期を経て、京都・鎌倉に五山が確立し、禅宗が隆盛を誇る室町期へと移行する時期でもあった。この時代を共に生き抜いた夢窓国師夢窓疎石（一二七五—一三五一、以下夢窓）と、大燈国師宗峰妙超（一二八二—一三三七、以下大燈）という二人の臨濟宗の禅僧は、中世の歴史及び仏教史に大きな足跡を残し、禅宗興隆の礎を築いた重要な人物である。

拙論では、大燈の夢窓に対する「未だ教綱を出でず」という批判の意味を検討して、その背景にある夢窓の禅風の一端を考察する。大燈の語である「未だ教綱を出でず」と云うのは、後醍醐天皇（一二二〇—一二七二）と夢窓の問答に対する評で、大燈は花園上皇（一二九七—一三四八）に拜謁して、その内容を奏上したとされる。それを聞いて嘆か

れた花園上皇は、『花園天皇宸記』（以下『宸記』）正中二年（一三三五）十月二日条の裏書に、次のように記されている。

正中二年（一三三五）十月二日、（裏書）

今日宗峯上人に謁す。禅林寺長老（夢窓疎石）の内裏に参り、御問答の体を語る。日來道者の聞え有り。仍つて召さるるところなり。而して此くの如き問答、都て未だ教綱を出でずして、達磨の一宗地を掃ひて尽く。悲しむべし、悲しむべし、此の趣密々に語るところなり。此の仁、已に関東帰依の僧たり。仍つて不可の事等隠密すべきの由、時宜有るか。仍つて此の上人、口外すべからざるの由を示す。予情思ふ、当今（後醍醐天皇）仏法興隆の叡慮有るの由風聞。而して東方の形勢に依り、還つて隠密にせらる如何、如何。此の仁を以て宗門の長老に用ひらるるは、即ち是れ胡種族を滅ぼす。悲しまざるべからざるか。⁽¹⁾

この論争の背景については諸説あるが、まずは夢窓と大燈の禅風の相違を明らかにし、大燈が夢窓の禅風を「教綱を出でず」と捉えていた理由を考え、また、その批判は夢窓に届いていたはずであり、その批判に対して夢窓がどのような答を持っていたのかを明らかにしたい。

夢窓に関する先行研究は多く、その禅風を分析したものは少なくない。平田高士「二九七四」⁽²⁾は、夢窓の機縁、機鋒について記している。玉村竹二「二九七七」⁽³⁾は、『宸記』に記された大燈の批判を取り上げ、「その批判には、多少の党派対立意識の混入もあるであろうが、以上種々見て来たところを勘案すれば、教綱を出でず、という批判は当たっているものといわねばならない」としている。夢窓が「教綱を出でず」という批判があることを知りながら、禅風を変えなかった理由については言及していない。船岡誠「一九八六」⁽⁴⁾は、「教綱を出でず」という批判は夢窓にとって、「不本意なものであったはずである」として、「経典や語録・公案など小玉を呼ぶ手段に拘泥するのを批判するが、一方で小玉を呼ぶ手段の重要性を認識していた。それゆえに禅機のみを重視する立場に夢窓は批判的であった」と記している。しかし夢窓と大燈の禅風の相違に言及してはいない。末木文美士「二〇〇二」⁽⁵⁾は、「大燈のような徹底した厳し

さではなく、だからと言って、ルーズな無原則でもなく、抑えるべきところは厳しく抑えながら包容できるところは包容しようとする。そこに夢窓らしさがあると見える」と記したうえで、大燈系の純粹禪のみが正統とされる今日の禪評価の中で、政治に対して発言し、社会活動まで手を広げた夢窓の思想と行動は、もう一度見直されるべきであるという。誠にその通りであると筆者は考えている。オズヴァルド・メルクーリ「二〇一一」⁶⁾は、夢窓と大燈の方便の捉え方の相違を『西山夜話』と『祥雲夜話』によって比較分析している。

拙論においては、禪の語録等々で一般に使われ、大燈も引用する「達磨一宗掃地而尽」という語を軸に、大燈の弟子が著した『祥雲夜話』『大燈国師年譜』『大徳寺語録』『大燈国師假名法語』を分析して、「教綱を出せず」という批判の意味するところを明らかにする。次に夢窓の弟子が著した『西山夜話』『夢窓国師年譜』『南禅寺語録』『夢中間答集』を分析して、この批判に夢窓が反論していると見なせる一群の説示を確認する。この作業によって理解しがたい夢窓の禪風的一端が解明できると考える。

一、「達磨一宗掃地而尽」という語の由来について

『祥雲夜話』とは、大燈と光尊宿との問答の記録である。問答が行われたのは『宸記』に著されている夢窓に対する批判が行われる十二年前の正和二年（一三一三）である。光尊宿は、大応国師南浦紹明（一一三五—一三〇九以下大応の弟子であり、大燈の兄弟子にあたる。祥雲庵の主として弟子の指導にあたっていたが、永らく大応の教化の下で修行をし、一往は悟りの境涯に達したはずであるが、日頃から言動が不安定で「脚跟実未だ地に点ぜず、生死の心流注す」と大燈は評していた。そして光尊宿の日頃の弟子の指導について『祥雲夜話』には次の様に記している。

老宿（光尊宿、又毎に学者に示すに、玄沙の宗綱・智覚の垂誡を以てす。教えて人をして止持作犯を護らしむ。又、

専ら『首楞嚴經』の心外に魔有りの説を挙げて宗と為し、未だ曾つて見性の一路を直指せず。⁽⁸⁾

光尊宿の弟子の教化は、玄沙師備の三句綱宗や永明延寿禪師の垂誡という、先師一代の方便の説や『首楞嚴經』の心外に魔境有りという説を宗旨の根本としており、未だ曾て直指人心、見性成仏の禪の宗旨を示したことは無かったと大燈は言う。これでは後輩を惑わせ、先師を恥ずかしめることになるかと危惧していたのであった。

宗綱・垂誨等は、是れ先聖一期の方便なり。者般の方便説を以て先と為し、直指見性の要道を以て後と為さば、唯、達磨の正宗、地を掃つて尽くるのみに非ず、聖教も亦喪却すべし。吾は一向に経論垂誨を掃蕩すと道はず。但だ其の用ゆべき者を用ふのみにて、終に他の教意に依らず、他た所謂、教内教外、南頓北漸、取相斥相、此に於て別る。⁽⁹⁾

宗綱や垂誡は、祖師方が説かれた方便である。その方便を優先して、直指見性を後回しにすれば、禪宗が滅びてしまっただけでなく、仏教が滅びてしまうと嘆くのである。そして経論や垂誡をひたすら排除すると言うのではない、用いべき時には用いるが、それらの教理に頼ることはしないと、教内教外や南頓北漸等に宗門が分れる根本は、教理という方便の用い方にあるのだと、大燈は光尊宿を批判するのである。

大燈が夢窓の禪風を評価して、花園上皇に「都未出教綱、達磨一宗掃地而尽、可悲々々」と語ったのは、大燈と光尊宿の間答から十二年後のことであつた。

では、「達磨一宗掃地而尽」という言句は語録などに頻繁に登場するが、そもそもどのような由来があるのだろうか。『宸記』によれば、大燈は花園上皇に『碧巖録』の連続講義をしていた時期があり、⁽¹⁰⁾『碧巖録』第十二則「洞山麻三斤」に登場する「達磨一宗掃地而尽」を引用した可能性がある。

雪竇見得透す、所以に劈頭に便ち道ふ、金烏急に、玉兔速かなりと。洞山の麻三斤と答ふると更に両般無し。日出で月没す、日日是の如し。人多く情解して、只管に道ふ、金烏は是れ左眼、玉兔は是れ右眼と。纔かに問着

すれば、便ち瞠眼して云はく、這裏に在りと什麼の交渉か有らむ。若し恁麼に会せば達磨の一宗、地を掃つて盡きむ。⁽¹¹⁾

則ち、この則は洞山守初禪師(九一〇—九九〇)に向つて或る僧が「如何なるか是れ仏」と問うと、洞山が「麻三斤」と答えたという公案である。円悟は評唱で、この麻三斤という言句に対して禪者によつて様々な解釈がされてきたが、洞山の言句にこだわつては、弥勒下生に至つても理解できない、何故なら、言語は只だ載道の器なり——言句は道載せて伝える器であるからだと言ふ。道は言葉ではないが、言葉によつて道が顕れる。道を得て彼岸に到れば、船を捨てて岸に上がるように、道を得たなら言葉を忘れる。「這裏に到らば、我に第一機を還へし來つて始めて得む」——つまり、この道の第一義の処に至れば、言句を離れた自己本来の面目に還歸するはずであると云ふ。

この則の頌に、「金烏(＝太陽)は急に、玉兔(＝月)は速やかなり」と言ふ。この言葉も「麻三斤」と全く同義であつて、多く理屈で解釈して、左右両眼を日月に譬えたなどと言ふ者に、ちよつと突つ込んで質問すれば、大目をむいて、「ここに在り」などと言ふが、そんなことで、どうして真実が会得出来るものか、そんな見解を持つてゐるようでは、「達磨の一宗、地を掃つて尽きる」と理屈による解釈を誡め、そして宗師が一言半句を示すのは、獐龍を釣る——つまり抜群の知己を釣り上げるためであるという。つまり「麻三斤」という言句は格外の釣語であるから、雑魚には到底食いつけない餌であると説いてゐるのである。

そもそも「麻三斤」という句だけで、その意はハッキリしてゐるのに、皆が、あまりに道理に走り、言葉の解釈にとらわれるので、洞山は大衆のために説こうと言つて上堂し、次の様に言ふ。

遂に上堂して云はく、「言は事を展ぶること無く、語は機を投ぜず。言を承くる者は喪し、句に滞る者は迷ふ」と。⁽¹⁴⁾

つまり、言句は大事を展げる事は無い。言句は人を悟りに導かない。言句を鵝呑みにする者は喪失し、言句に捉われ

る者は迷うだけであると云う。

洞山麻三斤の公案は、加藤拙堂の解釈によれば、「真実の玄機、宇宙の靈機は、言句を絶するものであるのに、何かと理屈で説明する言語を以て投合契当せんとしても到底不可能であると、言句による指導を誡め、直指見性の重要性を説き、言句のみによって解釈しようとするはべつちゆうきくうてと跛鼈盲龜空谷に入る——足の悪いスッポンと盲目の亀が深い谷底に落ち込んだように、永劫解脱の期はない」と説いているのである。⁽¹⁵⁾

大燈が、『碧巖録』第十二則「洞山麻三斤」に説かれた「達磨一宗掃地而尽」という言句を使うのは、「言葉は仏を載せる器であつて、仏そのものではないのであるから、その言句や解釈を重視して、直指見性を後回しにする指導方法は間違ひである。そんなことでは達磨一宗——禪宗は滅ぶ」と誡めているといえるのではないか。

以上のことから、『祥雲夜話』における「者般の方便説を以て先と為し、直指見性の要道を以て後と為す」という光尊宿の指導方法への批判と、『宸記』における夢窓に対する「此くの如き問答は、都て未だ教綱を出でず」という批判の趣旨は、言句によって解釈しようとする姿勢を批判する点に於いて同一といえる。そして、『祥雲夜話』に記されている批判の根拠は、そのまま夢窓に対する批判の根拠であると捉えることが出来るのではないか。

二、『祥雲夜話』で大燈が説く禪の本来相

『祥雲夜話』における大燈と光尊宿の問答を分析すると、大燈は、「宗綱や垂誨は迂曲の方便であるという立場」にあること、及び「大応門下の法嗣として祖師禪を挙揚するという立場」にあることが分かる。この二つの立場から、大燈は光尊宿を、教宗の綱要を説く言句の域から脱していないと批判しているのである。

大燈の、「這般の事を以て先と為し、見性の一路を後と為す」という指摘に対して、光尊宿は、「這般の事を以て鄭

重に教誡するも、学者は猶ほ声色裏に走在し去り、飲酒、食肉、貪婬、殺生す、豈に此の教誡を欠くべけんや」と主張する。これに対して大燈は、「所以に学者は有無の二見に墮す、若し専ら本来不声色底を以て相ひ接せば、即ち学者は此の二見に墮せず」と言う⁽¹⁶⁾。さらに宗綱や垂誨は先聖一期の迂曲の方便であつて、「公は未だ見性の一路を直指せずして却つて取相の持犯、楞嚴の魔境等を以てせば、愈々益々初機を惑亂し、後学を桎梏す」と大燈は言う⁽¹⁷⁾。これに対して光尊宿は、「然りと雖も法に定相無し、只墮処に随つて之を救ふ、兔を見て鷹を放ち、各々其の機に応ず。声色に墮する者は、我れ此の如く相ひ教誡す、若し夫れ声色に墮せずんば、何ぞ者般の事を説くを用いん」と反論している⁽¹⁸⁾。

大燈は、「兔を見て鷹を放つ」ような方便を用いるのは教家の説であつて、禅宗の単伝心印の宗旨は、教家の格を遙かに超えたものである。また六祖慧能と神秀の所見は遙かに異なっている。神秀は、「時時に勤めて払拭せよ、塵埃を惹かしむる莫れ」という。慧能は、「本来無一物、何処にか塵埃を惹かん」という。南頓北漸はここに於いて別れたのであるとし、光尊宿に対して、大燈は、「今公が縦令ひ道ひ得るも、也た神秀の窠窟を出でず、吾が曹谿門下には始めより此の如きの事無し」と批判する⁽¹⁹⁾。そして、吾々は曹谿門下であると、自らの立場を明らかにしているのである。

『大徳寺語録』において大燈は祖師禅と如来禅を対比させる形で次のように説いている。「釈尊が菩提樹の下で端坐思惟していると、欲界第六天の魔王——仏道を妨げる悪魔が現れて、大悪声を発して天地を震動させたが、菩薩は心定まり顔色も変えなかつた。これによつて諸魔は自然に散壞した」と説明した後には次の様に記されている。

師云く、「大衆、世尊の降魔は無きにあらず、只だ是れ如来禅を用ふるが故に、其の力全からず。吾が衲僧家は、祖師禅を用ひて衆魔を降伏す、又作麼生」⁽²¹⁾。

大燈は、「諸君よ、世尊は天魔を一応は降伏させたが、これは如来禅に依るから、その力は完璧ではない。吾が禅宗

僧家は、祖師禅によつて衆魔を降伏させる」と言う。

又、『大燈国師仮名法語』では、「もし見性しなければ、念仏や誦經をして戒体を清浄に保つても無駄事にすぎないと達摩大師は説いておられる。見性していない人は、善知識にお逢いして生死の根本を明らかにすべきである。見性しなければたとえ一切經を読み得るとも、又生死輪廻を免れず、三界に苦を受けることになる」という。⁽²²⁾ 見性を第一とする大燈にとつての祖師禅とは、⁽²³⁾ 教外別伝・不立文字を旨とする禅宗の本流の禅のことを云うのであり、如来禅の上に「衆魔を降伏す」と祖師禅を位置付けて言う。その祖師禅とは、以心伝心見性成仏によつて仏の教えを受け継いで来た師匠に出会つて問法しなければ悟りは開けないのであつて、真の修行とは正師に付いて修行することであるとす。大燈は、大応門下として祖師禅を挙揚することが重要な責務と考えていたのであろう。

大燈は、「我れも亦、諸經に心を説き、性を説かずとは道はず、説くことは則ち説くも、只是れ迂曲の方便なるのみにして、吾が宗の直指に非ざるなり」と、⁽²⁴⁾ 決して方便を否定している訳ではないが、光尊宿や夢窓のような教綱・方便を優先して、見性（成仏）を後回しにする師匠としての指導のあり方では、達磨二宗——即ち禅宗の本旨が滅びてしまうと大燈は嘆くのである。

三、『西山夜話』に見る夢窓の立場

本項では、大燈から「未だ教綱を出でず」と批判された夢窓が、その批判をどのように受けとめていたか、『西山夜話』を中心に解明したい。『西山夜話』は、夢窓の法嗣である春屋妙葩（一二三二—一三八八）が、夢窓入滅後の文和二年（一二三三）頃に編集したものであるが、その冒頭の問答は「師住南禅寺時、元翁和尚謂師云」⁽²⁵⁾ から始まる。『夢窓国師語録（南禅寺語録）』によれば、夢窓が南禅寺に入院したのは、「正中二年（一二三五）八月二十九日入院」と記

されているから『西山夜話』は、それ以降の事が記されていると推測できる。

『西山夜話』の冒頭は、元翁本元（二二八二—二三三三）が、「夢窓和尚は何故二十余年動止が定まらないのか」との問いに、夢窓が「私は東に去り西に留まっても、大円覚を離れない」と答えるという内容の対談から始まるが、それは前段的要素が強く、入院した時に二人が語り合った短い会話であり、その直後に夢窓と「或る僧」との問答が始まる。ここで夢窓と問答する「或る僧」とは、海岸了義（生没不詳）の可能性がある。その理由は、『宸記』正中二年（一三二五）十月十日条に大燈が、「門弟の僧了義を差し禅林寺に遣はし、問答す」と記されていることから、『西山夜話』に問答が登場する時期と一致すること、又、問答の内容が大燈の夢窓に対する批判に解答したと思われるような内容であることから、『西山夜話』の編者である春屋妙葩が冒頭で、印象深い夢窓と海岸了義の問答を記録した可能性があると思われる。以下、『西山夜話』の問答を分析する。

僧有り、師に謂う「和尚は臨済下の児孫なるに、自分を以て人を接すべきを常に經典を講ずるは何ぞや」。師曰く、「夫れ善知識、須らく是れ解行相應して始めて得し。縦い相應すと雖も、若し時機を得ずんば、即ち世に益なし。余は羽毛も未だ具せず、力量未だ充たず。其の機を得ず、其の時に逢はず、寧ぞ我を怪しみ得んや。⁽²⁷⁾或る僧の、何故自分を以て指導しないのかという問いに対して夢窓は、自分は未熟で力量がなく、その上、相手も得ず、その時にも逢わないからである。その私を何故、咎めるのだろうかと言う。

今時、己眼未だ明らかならず、妙用も未だ備わらず、只識情を以て、古人の標格を学得して、一挨一拶、転轉轉地にして、乃ち宗風を挙揚すと謂へり。看來れば只是れ一時の風流なるのみ。古人の体裁を学ぶことは則ち易く、古人の利益を得ることは則ち難し。若し夫れ其の利益無きことを顧みずして、徒らに其の体裁を得るを誇る者は、固より吾が期する所に非ず。⁽²⁸⁾

今時は実力も無いのに、古人の体裁だけを真似て、宗風を挙揚したと思っている。古人の徳を身につけることの出来

ない者が、いたずらに体裁を誇るのには私に行き方ではないと夢窓は言う。

僧云く「若し爾らば、則ち和尚は胡なんす為れぞ出でて法社ほつしゃつかぞとを主り、録を談じ経を講ずるや」。師云く、「悪業を造る者は、寧なんぞ泥犁ないり（＝地獄）に墮せんが為ならん。而るに泥犁に墮する者は、只業力に牽るる故に爾のみ。吾は未だ肯て長老の名を求めず、而も出でて法社を主ることは、只前生の片善に驅らるる故のみ」⁽²⁹⁾。

それなら何故、和尚は語録を談じ、經典を講義するのかわという問いに対して、悪行を積むのは地獄に墮ちたいからではなからう。地獄に墮ちるのは前世の業にすぎない、それは前世の片善に牽かれるからで、長老の名を求めているわけではないと答えた。

且く行くに因つて臂を掉はんことを要す。是を以て経を講じ録を談じて未だ因果を知らざる者をして、昇沈有ることを知らしめ、或は未だ大乘を解せざる者をして、玄譚有ることを解せしめ、或は未だ祖宗を信ぜざる者をして、此の事有ることを信ぜしめるのみ⁽³⁰⁾。

私の行動は、歩むに従つて自然に腕を振るようなものだ。經典を講義し、語録を談ずることによつて、未だ因果を知らない人に、因果を知らしめ、未だ大乘を知らない人に、深い真理を理解せしめ、或は未だ禪宗が信じられない人に、この一大事が有ることを伝えているのだ。ただ仏祖の教えを語り、衆縁を結んでいただけであると夢窓は言う。

僧云く、「今時、僧俗、亦禪を信じるもの多し、何ぞ其の機を得ずと云うや」。師曰く、「世に禪機無しとは道はず、只吾と針芥しんけい相投ずるの機なきのみ」。僧曰く、「鈍根の人は、縦い悟らずと雖も、直に本分を以て之を接せば、則ち結縁の分も亦以て深かるべし。何の故ぞ之を棄つるや」。師曰く、「道うことを見ずや、千鈞せんきんの弩びは、鼯鼠けいその爲に機を発せずと。如来出世して、閑言かんげん長語、海蔵に満つ。何ぞ直指せざるや。你宜しく之を思ふべし。円悟禪師の曰く⁽³¹⁾「先ず其の偏墜する所を奪つて、然後めて示すに本分の鉗鎚けんちを以てす」と。大慧禪師の曰く⁽³²⁾「宗師は須らく衆生の機に備へて法を説くべし、擊石火・閃電光の一著子いちじやくすの如きは、是れ這般の根器にして、方はじめて承当し

得ん。根器の不是の処に之を用ふれば、則ち苗を擡たくなり」と。⁽³³⁾

或る僧の禪を信じる相手がいない訳ではないはずだと言う問いに対して、自分と希有に契合する相手がいないだけで、千鈞の大弓は鼯鼠をねらわぬと言う。如来が世に出て、閑言長語は海蔵に満ちている。どうして直指しなかったか、良く考えよと言い、円悟禪師も大慧禪師も、相手に合わせ、人々の力量に応じて法を説かねばならないと言っている。と夢窓は答えたのである。

僧云く、「若し爾らば則ち如来の所説は虚語なるや」。師曰く「是くの如きの所問、皆正問に非ず。故に我が前に答ふる所も亦正答に非ず。只だ你的情したがに徇したがつて、且らく泥団べだんを弄せるのみ。⁽³⁴⁾

或る僧の挑戦的な質問に対して、あなたの質問は正常ではない。だから私の答えも正常ではない。あなたの情見・学解に徇したがつて泥団を弄する——つまり煩惱妄執を為すと罵っているだけだと厳しく否定している。夢窓は統けて大慧は、公案を請う者に、吾が示す公案は『円覚経』の中に有ると答えたという。しかしそれは『円覚経』だけではない、千経万論及び世間の麤言細語に至るまで、祖師の公案、如来の所説に非ざること無し。どうして虚語を言うものか。だから経教を講ずるからと言つて、吾を誹謗して宗師の体裁を失しているなどは云えないであろうと答えた。⁽³⁵⁾

古人云く、「馬祖・百丈以前は、多く理致を示し、少しく機関を示す。馬祖・百丈以来は、機関多く理致は少し」と。此は亦何の謂ぞや。上古の知識は眼なきが故に、多く理致を示すと謂はんや。後来の知識は眼無きが故に、先輩に背いて、機関を以て人を接すと謂はんや。当に知るべし祖師門下は、座主家の法門の、一尺は終に一尺、二尺は終に二尺なるに似ざること。只是れ機関を見て作す、通途変格、之を破家散宅と謂う。今時、或は機関を貴び、或は理致を崇ぶは、並に是れ座主家の法門を出でず。世尊の言はく「始め鹿野苑従り終り跋題河に至るまで、未だ曾て一字を説かず」と。且く道へ是れ理致か、是れ機関か。若し此を薦得せば、吾を讀することも也た得たり、吾を毀ることも也得たり。⁽³⁶⁾

理致とは、理論的道筋のことであり、機関とは、師家が修行者の能力に応じて悟りを得られるように考案する指導手段のことをいう。同じ禪宗であっても、理致が優先される時代もあり、機関が優先される時代も有ったのである。祖師門下において、相手の力量を見て行動し、今まで囚われていた事柄を一切捨て、新たに出発しなければならぬ。今時、機関を重んじたり、理致を尊重したりするのは、どちらも教学の法門を出ていない。世尊は「始め鹿野苑従り、終り跋提河に至るまで、未だ曾て一字を説かず」と言われている。そもそも、それが理致で、それが機関か、正しく理解できれば、私を讀することも誇ることも出来るであろう、と夢窓は言っている。補足するなら、理致と機関について、『夢中間答集』では、「もし本分を論ずるなら、理致・機関という説き方はない。しかし方便によって宗旨を挙げする時、理論をもって学人を激励する指導を理致と言う。あるいは棒喝を行じ、理論的ではない話頭を示す指導を機関という。どちらも皆小玉を呼ぶ手段であり、風を看て帆を使う手段である」と記している⁽³⁷⁾。なお、「小玉を呼ぶ手段」については後述する。

以上が「未だ教綱を出でず」という批判に対する夢窓の答である。夢窓と「或る僧」の問答はここで終わるが、この問答によって大燈の批判に対する夢窓の答は、尽くされていると云える。

四、方便に対する考え方の相違と夢窓の禪

方便とは、仏菩薩が衆生を救済するために行う様々な行為、巧みなばかりごとの総称であり、衆生を仏と同じ境地に導く手段方法である。大燈は、禪宗の単伝心印の宗旨は教家の格を遙かに超えたものであると捉えており、靈山会上に於ける世尊拈花によって、釈尊より迦葉に、「正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙の法門有り。不立文字、教外別伝、摩訶迦葉に付嘱す」と以心伝心された法が、それ以来、教外別伝して心から心へ伝えられて来たのが「直指

人心、見性成仏」という禪の宗旨であるとする。見性第一とする大燈は、眞実は不可説であり、無上の悟りは、釈尊の教えを継承する正しい宗師による以心伝心によって伝えられるとし、宗師によって言説で説かれた教綱は仮の方便であるとして、眞実の教えと権仮の教えを区別するのである。大燈は、師として弟子を導く立場から、権と実を区別して方便を捉えていたと考えられる。

一方の夢窓も同じ禪宗であるから、「直指人心、見性成仏」と言う禪の宗旨の立場にあることは当然であるが、その捉え方に相違が有るといえる。夢窓は『夢中間答集』に於いて禪宗五家に宗風が別れたのは、様々な法があるから五家に分れたのではない。学人を本分に至らしめる手段が変わっているためであるとして、小艷詩を引用して次のように言う。

五家ノ宗風モ亦、カクノ如シ。皆是小玉ヲヨブ手段ナリ。其言句体裁ノ、カハレルニツイテ、勝劣得失ヲ批判スルハ、宗師ノ本意ヲ知ラサル人ナリ。⁽³⁸⁾

禪宗五家の宗風を方便であるとする夢窓は、様々な宗派の言句も、如来一代の説法も、すべて方便であり、如来の法に定相は無い。仏法の悟りに到れば、教法も禪法も、さらに世法に至るまで、すべては仏智に至る方法手段であると言うのである。夢窓は、「咬み来たり嘯みさらば、必ず咬み破る時分あるべし」⁽⁴⁰⁾と公案を鉄饅頭に喩えるが、その咬み砕くべき公案も含めて、すべては小玉を呼ぶ手段だという。この「小玉を呼ぶ手段」は、五祖法演が「頻りに小玉を呼ぶも元より無事、只檀郎に声を認得するを要するのみ」(さかんに侍女の小玉を呼ぶが、とくに用事があるわけではない、ただ外にいる意中の男性が私の声を耳にしてここにいるのに気づいてほしいだけ)という艷詞で悟ったとされるが、『夢中間答集』においては、「小玉を呼ぶ手段」を次のように説明している。

小艷ノ詩云、一段ノ風光画トモ成セズ、洞房深処ニ愁情ヲノフ。頻ニ小玉ヲヨブ。元ヨリ事ナシ。タタ檀郎カ声ヲ認得セムコトヲ要ス。此ノ詩ノ意ニヨセテ、大概ヲ知ヘシト云々。此詩ハ是レ女人ノ作ナリ、檀郎トハ此女人

ノ忍テ申シカヨハセル男ナリ。有時、彼男此女人ノスミケル洞房ノ辺来テ遊ヒケリ。此時女人、我ハ此洞房ノ内ニ有ト知セタク思ヘトモ、外聞モツツマシク覺ユル程ニ、メシツカフ小玉ヲ、頻ニヨヒテ、障子アケヨ、簾オロセナムトイヘトモ、其意スヘテカヤウノ用事ニハアラズ。只偏ニ彼男ノ此声ヲ聞ツケテ、此女房ハ此内ニ有リケリト、知ムコトヲ要スルナリ⁽⁴¹⁾。

つまり、「小玉を呼ぶ手段」である艶詞もまた、ひとつの方便だと言うのである。

さらに『夢中問答集』において、足利直義の「如来の説法には、仏の機に随つて示し給う方便で説かれる随他意語の説法と、仏の本意を説き給う随自意語の説法がある。小玉を呼ぶ手段とは随他意語ではないか」という問いに対して、次のように答えている。

如来ノ説法ニツイテ、是ハ隨他意、是ハ隨自意ト決定シテ談ズルハ、教門ノ施設ナリ。禪門ノ宗師ノ仏説ヲ挙揚スル時、或ハ是ヲ隨他意語ト示シ、或ハ是ヲ隨自意語トイフ。皆是小玉ヲヨフ手段ナリ。決定ノ説ニアラズ。然レバ則チ、今日、隨自意語トイヘル仏説ヲ、明日ハ隨他意語トイフコトモアルベシ⁽⁴²⁾。

如来の説法は、随自意語・随他意語共に、小玉を呼ぶ手段であるとする夢窓は、「明眼の宗師には、特に定まった法の説き方があるわけではなく、機縁に応じて説くのである。禪について問われる時、孔孟老莊の言葉を使つて答えることもあり、教家の教義や、世俗の諺で答えることもあり、目前の境界を示すこともある。棒を行じ、喝を下し、指を挙げ、拳を捧げる。すべて宗師の手段である⁽⁴³⁾」という。夢窓にとつては、本分の田地に導くすべての手段は方便なのである。

又、『夢中問答集』に、真実の法理には、大小権実の差別は本来無いと次のように説いている。

真実ノ法理ニハ、大小権実ノ差別ナシ。然レドモ、学者ノ智慧ニ浅深アルカ故ニ、所解ノ法門ニモ亦、差別アリ。『法花経』云、如来ノ説法ハ、一相一味ナレドモ、衆生ノ性欲コトナルニヨリテ、解スル所ノ法門、各々差別セ

り。⁽⁴⁴⁾

真実の仏教法理には、大乘・小乗、權教・實教の差別がないことを、『妙法蓮華經』卷三「藥草喻品第五」⁽⁴⁵⁾を引用して、「如来の説法は一相一味であるが、衆生の素質や性格に合わせて説法しているのであり、雨が降る時、諸々の草木は、その根茎枝葉の大小によつて、潤いを受けるのに相違があるようなものである」と説いている。それは夢窓が、自らも未だ修行者であるという立場から、權と實は同体であるという方便に対する考え方を持つていたことを意味する。このような二人の方便に対する捉え方の相違によつて、禪風の違いが現れているのである。

この様な夢窓の禪風の根底には、輪廻転生と因果応報に基づく人間観が強く存在し、現世に生きている人間の姿は過去世の延長線上にあるから、現世を生きる衆生は、それぞれに宿薫や宿習を背負つて生きていると捉える。故に弟子に対して多様な機根を認め、機根に合う指導が必要であると考えており、それは『三會院遺誡』に示されているように「我に三等の弟子あり」と多様な弟子の存在を認めているところにも顕れているのである。

我に三等の弟子有り。所謂る猛烈に諸縁を放下し、專一に窮明するは、是れ上等と為す。修行純ならずして駁雜^{ばくざつ}と学を好むは、之れ中等と謂う。自ら己靈の光輝を味まして、仏祖の涎唾^{たなな}を嗜むるのみなるは、此れを下等と名づく。⁽⁴⁶⁾

夢窓は、猛烈に諸縁を放下して専ら己事究明する者を上等とし、修行が純一でなく雑駁な学問を好む者を中等とし、ただ仏祖の残された言句を嗜むのみの者を下等の弟子と名付けると言う。

『夢中問答集』を刊行する時には、足利直義が在家の女性^{にょしょう}など、道を志す者に見せたいと刊行を申し出るが、夢窓は、「禪門は教法のように書いたものを展転して人に授けはしない。機^{てき}に対して觀面^{てきめん}提持するのである」と刊行を躊躇する。しかし記したものが無いなら誘引の道が途絶える。古人の多くは内外典を学んだ後に禪門に入ったが、末代の禪宗を信じる人の中には、未だ因果の道理もわきまえず、真妄の差別も知らない人もいる。学人の中には外道二乗の見解を

得法と思ったり、教家の説く処を解了して、それが禪の宗旨であると思う者もいる。自分が平素から経論を講義するのは、これ等の人々を救うためであるとして、その意味において刊行の意義はあると『夢中間答集』の刊行を許可していたのである。⁽⁴⁷⁾

当時からすでに数多くの徒弟が集まっていた夢窓の禪風を考える時、当時の在家庶民の生きにくい厳しい時代に於いて、縁有る人々に仏の教えを伝えて救済する活動を、禅僧としての立場を維持しながら、自然な形で行っていたに相違ないのである。

まとめ

夢窓は、自らの禅者としての姿勢に「未だ教綱を出でず」という批判があることは充分承知していたと思われる。しかし夢窓は、人それぞれに宿薫が違うのであるから、一樣に禪の宗旨である「直指人心、見性成佛」の教えを、古人が示した体裁だけ整えて指導すれば良いというものではないと考えていたのであった。人と時代の状況に合わせ、多くの人々に仏の教えを伝え、現実の困難を極める時代に生きる人々を救いたいと考え、夢窓が自ら語る様に「歩けば自然に腕を振る」ように行動していたと思われる。

春屋妙葩は『夢窓国師語録』にその人格を次のように著している。「その人となりは、面目巖凜であるが柔順温和で、慈雲法雨が流れ濁^{そそい}で、人を感じせしめることは深かった。衆に臨む時は厳かであり、謙讓の心が在るから、争わず、家風は清涼で華燭を憎む。教え導く時は率先垂範し、人を煩^{わづ}わせず。従って人々は愈々畏敬するのみであった。もし非が有れば改め謝り、旧規に捉われず、一切の勤め片寄ることはなかった。しかし一たび事が発⁽⁴⁸⁾ければ、常人では考えられない縦横無尽の手段を講じて乗り切る。参学の徒は常に千人を下回ることにはなかった」という。弟子の筆で師

を高めて記述しようとする言葉であることからある程度割り引いても、夢窓の人格を想像することは出来るのである。夢窓によれば、様々な仏説や宗派が存在するが、その根本は「本分の事と言えるは、何の事ぞや。凡にありても減ぜず、聖にありても増ぜず、人々具足し、箇々円成するといえり」と説いており、その本源である「本分の田地」を究めることが大乘修行であるという。その故に諸宗を広く受け入れる仏教思想を持つており、末世の時に諸宗が互いに誇り合っているのは「我が仏法を破滅すべし」と嘆いているのである。⁽⁵⁰⁾

当時の禅宗は、貴族・武家を檀越とする出家中心の宗教であったが、夢窓は自らも未だ修行者の禅僧であるという立場に於いて、出家・在家を問わず、多くの人々の救済を目指す現実的な禅思想を持つていたと思われるのである。夢窓がこのような禅思想に至った背景を究明することが、筆者にとって今後の課題であると考えている。

【注記】

- (1) 「今日調宗峰上人。禅林寺長老之参内裏、御問答之体語之。日来有道者之聞。仍所被召也。而如此問答者、都未出教綱。達磨一宗掃地而尽。可悲々々、此趣密々所語也。此仁已為関東婦依之僧。仍不可事等隱密之由、有時宜歎。仍此上人口外之由示之。予情思之、当今有仏法興隆之叡慮之由風聞。而依東方之形勢、還被隱密如何々々。以此仁被用宗門之長老者、即是滅胡種族。不可不悲歎」(村田正志校訂『史料纂集 花園天皇宸記』第三、一九八六年、続群書類従完成会、一四四頁)。
- (2) 平田高士「夢窓」(『新装版講座禅』第四卷、一九七四年、筑摩書房、二三三―二四八頁)。
- (3) 玉村竹二「夢窓国師―中世禅林主流の系譜―」一九七七年、平楽寺書店、一三一頁。
- (4) 船岡誠「日本禅宗史における夢窓疎石の位置」(『論集日本仏教史』第五卷、一九八六年、雄山閣出版、一〇四―一〇五頁)。
- (5) 末木文美士「『夢中間答』にみる夢窓疎石の思想」(『木村清孝博士還暦記念論集』、二〇〇二年、春秋社、三一―三頁)。
- (6) オズヴァルド・メルクーリ「夢窓疎石と宗峰妙超

の方便思想の比較―『西山夜話』と『祥雲夜話』を中心に―(『禅文化研究所紀要』第三二号、禅文化研究所、二〇一一年、二八七―三三三頁)。

(7) 『首楞嚴経』巻九に五十の魔境を説いている。渡邊幸江「禅病―『首楞嚴経』に見る五蘊―」(『駒澤大学仏教學部論集』第四十三号、二〇一二年、三六二―三五七頁)を参照。

(8) 「老宿又每示学者、以玄沙宗綱・智覚垂誡、教人護止持作犯。又專拳首楞嚴経心外有魔之説為宗、未曾直視見性一路」(奥田正造編『興禅大燈国師年譜』一九三三年、森江書店、四〇頁。以下『興禅大燈国師年譜』〇〇頁と略記)。

(9) 「宗綱垂誡等、是先聖一期方便也。以者般方便説為先、以直指見性要道為後。非唯達磨一宗掃地而尽、聖教亦可喪却焉。吾不道一向掃蕩経論垂誡。但用其可用者、終不依他教意也、所謂教内教外、南頓北漸、取相斥相、於此別矣」(『興禅大燈国師年譜』四二頁)。

(10) 前出の『史料纂集 花園天皇宸記』第三によれば、大燈は、正中二年(一二二五)までの三年間に十九回の参内法談をしているが、そのうち三回は『碧巖録』を談じたと記されており、残りの十六回は具体的な内容は記されていない。又、月林道皎の

参内法談にも一度、「『碧巖録』第一を読む」と記されている。花園上皇は『碧巖録』に強い興味を示されており、法談の中心は『碧巖録』であった可能性もあると思われる。

(11) 『仏果円悟禅師碧巖録』巻二「雪竇見得透、所以劈頭便道、金烏急玉兔速。与洞山答麻三斤、更無兩般。日出月没、日日如是。人多情解、只管道、金烏是左眼、玉兔是右眼。纔問着、便瞠眼云、在這裏。有什麼交涉。若恁麼会、達磨一宗地掃而尽」(大正蔵第四八冊、一五三頁、上十八―二二)。

(12) 「雪竇にはこの公案の肝心なところがよく分かっているのである。そこで(金烏急に、玉兔速やかに)とうたい出されたのであるが、この一句は、洞山が(麻三斤)と答えたのとまったく一つのものである。日は朝々東に出て、月は夜々西に沈む。あたりまえだ。なぜ日は東から出て、月は西に沈むのかなぞと分別詮索することはない」(山田無文「碧巖録―」『無文全集』第一巻、禅文化研究所、四〇五頁)。

(13) 芳澤勝弘「麻三斤・再考」(『季刊 禅文化』第一六〇号、一九九六年、一三四―一四六頁)は、麻三斤という言句について、入矢義高『自己と超越―禅・人・ことば』(一九八六年、岩波文庫)

(14) 『仏果円悟禪師碧巖録』卷二「遂上堂云、(言無展事、語不投機。承言者喪、滯句者迷)。(大正藏

の「洞山(麻三斤)の意味するところは(一着分の衣のできる材料はちゃんと揃っている。それは仏のために用意してあるのだ。さあ、それを衣に仕立てて仏に着せてやれるのは誰か。もしそれができたら、その人は(仏と同参)なのだ」という言葉を引用して、「そういう理解でよいのであるか」と問題提起している。芳澤によれば、洞山の禪(言葉)は、そのような暗喩や謎かけとは関わらないものであり、洞山が「語中無語」底の活句を露出したままであるために『碧巖録』に収められ、無門は『無門関』に入れたのだとしている。芳澤は「麻三斤」とはどういう苦であるかについて、伝統の立場にある人の表明のほうをより親しく感ずるものであるとして、山田無文の「それは洞山の真実からほとばしり出た直接の言葉であって、これほど親切なものはないが、その言葉より更に直接なのは、洞山をしてそう言わしめた意、こころであると言わねばならぬ。麻三斤とは単なる物質ではなくして、洞山の意そのものである」という言葉を紹介している。筆者は芳澤勝弘氏の説に賛同する。

第四八冊、一五三頁、中二三―二四)。

(15) 『碧巖録』第十二則「洞山麻三斤」の解釈は、加藤咄堂『碧巖録大講座三卷』一九三九年、平凡社、一九八―二二六頁を部分的に引用。

(16) 「公示学者、以這般事為先、見性一路為後——以這般鄭重教誡、学者猶走在声色裏去、飲酒、食肉、貪婬、殺生、豈可欠此教誡——所以学者墮有無二見。若專以本来不声色底相接、則学者不墮此二見」(『興禪大燈国師年譜』四三頁)。

(17) 「公不直指見性一路、卻以取相持犯、楞嚴魔境等、愈益惑乱初機、桎梏後学」(『興禪大燈国師年譜』四四頁)。

(18) 「雖然法無定相。只随随处救之、見兔放鷹、各応其機。墮声色者、我如此相教誡、若夫不墮声色、何用說這般事」(『興禪大燈国師年譜』四四頁)。

(19) 「師曰、公之所說、亦是教家談也。世尊或說有或說無、豈是箸有無、而說者乎。然吾单伝心印之旨、廻出者般格。若実不見性、争信得我言。——公不見、如六祖与神秀、所見迥異。秀云、時時勤拭、莫教惹塵埃。祖云、本来無一物、何処惹塵埃。南頓北漸、於此乎分。今公縱令道得、也不出神秀窠窟、吾曹溪門下、始無如此事」(『興禪大燈国師年譜』四六頁)。

(20)

祖師禪と如来禪について大燈は『大徳寺語録』で次の様に語っている。「仰山、香巖に謂いて云く、「如来禪は師兄の会することを許す、祖師禪は未だ夢にだも見ずと。未審し、意は那裏にか在る」。師云く、「蠅、何ぞ血を見ん」。進んで云く、「如何なるか是れ祖師禪」。師云く、「鉄輪、石を砕く」。進んで云く、「如来禪と祖師禪と相去ること多少ぞ」。師云く、「湘の南、潭の北」（仰山謂香巖云、「如来禪許師兄会、祖師禪未夢見在。未審意在那裏」。師云、「蠅何見血」。進云、「如何是如来禪」。師云、「静処娑婆訶」。進云、「如何是祖師禪」。師云、「鉄輪砕石」。進云、「如来禪与祖師禪去多少」。師云。「湘之南。潭之北」）（開山録（龍宝開山特賜興禪高照正燈国師語録））『大徳寺禪語録集成』第一卷、一九八九年、法蔵館、五四頁）。また、『景德伝灯録』卷十一・仰山慧寂禪師章には次の様に記されている。「師、香巖に問う、「師弟、近日の見処如何」。巖曰く、「某甲、卒に説き得ず」。乃ち偈有りて曰く、「去年の貧は未だ是れ貧ならず、今年の貧始めて是れ貧なり。去年錫を卓つるの地無く、今年、錫も也た無し」。師曰く、「汝只だ如来禪を得たるのみにして、未だ祖師禪を得ず」。玄覚云く、「且く道え、如来禪と祖師禪を分つや、

(21)

分かつたずや」。長慶稜云く、「一時に坐却せよ」（師問香巖、「師弟近日見処如何」。巖曰、「某甲卒説不得」。乃有偈曰、「去年貧未是貧、今年貧始是貧。去年無卓錫之地、今年錫也無」。師曰、「汝只得如来禪、未得祖師禪」。玄覚云、「且道、如来禪与祖師禪分不分」。長慶稜云、「一時坐却」（大正蔵第五一冊、二六三頁、中二一六）。

(22)

「仏を以て仏を礼する事なかれ。仏は経も読まず、戒律も持たず、又戒律を犯さず、善悪をも造らず、真仏に逢い奉らんと欲せば見性すべし、若し見性せずんば、念仏誦経して戒体を待つとも閑事なりと達摩大師は説き給うなり。見性せざる人は、善知識に逢い奉りて生死の根本を明むべし。見性せずんば、縦い十二部経を讀得とも、又生死輪廻を免れずして、三界に苦を受くべし」（大燈国師仮名法語）『禅門法語全集』第一篇、一八九五年、貝葉書院、五六―五七頁）。また『達磨大師血脉論』にも「若し見性せずんば、念佛・誦経・持齋・持

(23) 戒も亦た益する處無し」(若不見性、念佛・誦經・持齋・持戒亦無益處)(正新纂大日本續藏經第六三冊、二頁、中一九一—二〇)と記している。

祖師禪・如来禪には様々な定義や見解がある。例えば『江湖風月集』(蓬州西巖恵和尚、一五、病翁)には、「八万四千毛竅の裡、如来禪と祖師禪とは一回白汗、俱に通暢、口を忌むこと更に須らく三十年すべし」と記されており、これに「如来禪が上だの、祖師禪がすぐれているのだなどというのは、まさに仏病祖病に他ならぬ」との注が付されている(芳澤勝弘『江湖風月集訳注』二〇—二二年、耕文社、三六頁)。少なくとも本論文では、大燈が祖師禪を志向していたと理解している。

(24) 「我亦不道諸經不說心說性、說則說、只是迂曲方便、而非吾宗直指也」(興禪大燈國師年譜)四一頁。
 (25) 「夢窓正覺心宗普濟國師住山城州瑞龍山南禪禪師語錄 侍者 本元 慧逸 等編、正中二年(一二三二—五)八月二十九日入院」(禪文化研究所「南禪寺語録」『夢窓國師語録』一九八九、十二頁、以下『夢窓國師語録』〇〇頁と略記)。

(26) 「及晚謁宗峯上人問答、有頃退出、禪林寺長老依法拳揚之鉢語之、差門弟僧了義遣禪林寺問答之、子細粗語之、子細不能記」(史料纂集 花園天皇

宸記」第三、一四六頁)。

(27) 「有僧謂師、和尚是臨濟下兒孫、而以本分接人、常經典者講何也。夫善知識者、須是解行相應始得。縱雖相應、若也不得時機、則無益於世矣。余羽毛未具、力量未充、不得其機、不逢其時。寧怪得我矣」(『夢窓國師語録』三四—一頁)。

(28) 「今時已眼未明、妙用未備、只以識情、学得古人標格、一挨一拶、輾轉輾地、及謂拳揚宗風。看來只是一時風流。學古人体裁則易、得古人利益則難。若夫不顧無其利益、徒誇得其体裁者、固非吾所期耳」(『夢窓國師語録』三四—一頁)。

(29) 「僧云、(若爾則和尚胡為出主法社、談録講經耶)。師曰、(造惡業者、寧為墮泥犁乎、而墮泥犁者、只為業力所牽故爾。吾未肯求長老之名、而出主法社者、只為前生片善所驅故也)」(『夢窓國師語録』三四—二頁)。

(30) 「且要因行掉臂。是以講經談録、或令未知因果者、知有昇沈、或令未解乘者、解有玄譚、或令未信祖宗者、信有此事而已」(『夢窓國師語録』三四—二頁)。
 (31) 「要須識其病脈、弁其落著、微其所偏墜、而發起之。使捨執著住滯。然後示以本分正宗、使無疑惑。了然得大解脫、居大宅宅。自然趁亦不去。可以濟濟大法」(『仏果克勤禪師心要』卷一、正新纂大日

本統藏經第六九冊、四五五頁、下一〇一—一三。

(32) 「被人喚作宗師、須備衆生機說法。如擊石火閃電光一著子、是這般根器、方承當得。根器不是処用之、則擷苗矣」(『大慧普覺禪師語錄』卷二九、大正藏第四七冊、九三七頁、中二二—二六)。

(33) 「僧云、(今時僧俗亦信禪者多、何言不得其機乎)。師曰、(不道世無禪機、只無与吾針芥相投之機耳)。

僧曰、(鈍根之人、縱雖不悟、直以本分接之、則結緣之分、亦可以深。何故弃之乎)。師曰、(不見道、千鈞之弩、不為鼯鼠發機。如來出世、閉言長語滿千海藏。何不直示耶、你宜思之)。円悟禪師曰、(先奪其所偏墜、然後示以本分鉗鎚)。大慧禪師曰、(宗師須備衆生機說法。如擊石火、閃電光一著子、是這般根器、方承當得。根器不是処用之、則擷苗矣)。(『夢窓国師語錄』三四二頁)。

(34) 「僧云、若爾則如來所說、皆是虚語乎。師曰、如是所問、皆非正問。故我前所答、亦非正答。只徇你情。且弄泥団爾」(『夢窓国師語錄』三四三頁)。

(35) 「有人以書呈大慧云、請示公案。慧答曰、聞你常讀円覺經。吾所示公案亦在其中。大慧平生所示公案者、須弥山、乾屎橛、趙州無字等是也。請看經文。如是公案在何処。倘能於此會得、匪啻円覺、至于千經万論及世間麤言細語、非祖師公案、如來

所說。豈謂之虚語也哉。恁麼則寧以講經教、毀吾而言失于宗師体裁」(『夢窓国師語錄』三四三—三四四頁)。

(36) 「古人云、馬祖百丈以前、多示理致、少示機関。馬祖百丈以來、機関多理致少。此亦何之謂乎。謂上古知識無眼故、多示理致耶、謂後來知識無眼故、背先輩、以機関接人耶。当知祖師門下、不似座主、家法門、一尺終一尺、二尺終二尺。只是見機而作、通途變格、謂之破家散宅。今時、或貴機関、或崇理致、並是不出座主家法門也。世尊言、始從鹿野苑終至跋提河、未嘗說一字。且道、是理致耶、是機関耶。若也於此薦得、讚吾也得、毀吾也得」(『夢窓国師語錄』三四四—三四五頁)。

(37) 「若本分ヲ論セバ理致ト名ケ、機関ト名クヘキ法門ナシ。然レトモ、方便ノ門ヲを開イテ宗旨ヲ拳揚スル時、義理ヲ以テ學者ヲ激励スル法門ヲバ、理致ト名ク。或ハ棒喝ヲ行シ、或ハ義理ニワタラサル話頭ヲ示スヲハ、機関ト名ケタリ。何レモ皆小玉ヲヨヘル手段ナリ。古人云、馬祖百丈以前ハ、多クハ理致ヲ談シ、少キハ、機関ヲ示ス。馬祖百丈ヨリコノカタ、多ハ機関ヲ用ヒ、少シキ理致ヲ示ス。是則、風ヲ看テ帆ヲ使フ手段ナリト云々」(川瀬一馬解説『五山版大字本、夢窓国師 夢中間

答集付谷響集』一九七七年、勉誠社、三九五—三九六頁、八一段) 以下『夢中間答集』〇〇頁、〇〇段と略記)。

(38) 『夢中間答集』三八六頁、七七段。

(39) 「禪門ノ眼ニテ見ル時ハ、一代ノ所説モ、皆是小玉ヲヨフ手段ナリ。有時ハ諸法無常ト説キ、有時ハ諸法常住ト談ス。或ハ諸法皆是虚妄ト明シ、或ハ諸法実相ト演フ。或ハ一切ノ文字ハ、仏法ニ非スト示シ、或ハ言説皆是法身ナリト言ヘリ。カヤウノ種々ノ法門ハ、皆是小玉ヲヨヒテ、有時ハ障子ヲアケヨトイヒ、有時ハタテヨトイヘルカ如シ。如來ノ本意ハ、カヤウノ言句ノ上ニ有ルニ非ス。——如來ハ法ニ定相ナキコトヲ、悟リ給ヘル故ニ、一定ノ所説ナシ。——禪ノ眼ニテ見レバ、教法モ亦、禪ノ宗旨ナリ。教ノ眼ニテミテバ、禪ノ宗旨モ亦、教法トコトナラス。教禪ノ差別ノミニアラス。仏法世法ノ差別モ亦、カクノ如シ。仏法ノ慧解ヒラケヌレハ、世間ノ相モ皆仏法ナリ」(『夢中間答集』三八九—三九〇頁、七九段)。

(40) 『夢中間答集』一七〇頁、三二一段。

(41) 『夢中間答集』三八五—三八六頁、七七段。いわゆる「小玉を呼ぶ手段」として言及される「頻呼小玉元無事只要檀郎認得聲」は「円悟仏果禪師語

録』卷十二(大正藏第四七冊、七六八頁、上二—一二)。

(42) 『夢中間答集』三九一頁、八〇段。

(43) 『夢中間答集』三九四頁、八〇段。

(44) 『夢中間答集』三六七—三六八頁、七四段。

(45) 「如彼大雲、雨於一切、卉木叢林、及諸菓草、如其種性、具足蒙潤、各得生長。如來說法、一相一味。所謂解脫相、離相滅相、究竟至於、一切種智。其有衆生、聞如來法、若持誦誦、如說修行、所得功德、不自覺知。所以者何。唯有如來、知此衆生、種相體性、念何事、思何事、修何事、云何念、云何思、云何修、以何法念、以何法思、以何法修、以何法得何法。衆生住於、種種之地、唯有如來、如實見之、明了無礙。如彼卉木叢林、諸菓草等、而不自知、上中下性、如來知是、一相一味之法」(『妙法蓮華經』卷三「菓草喻品第五」、大正藏第九冊、十九頁、中二—下三)。

(46) 「我有三等弟子、所謂猛烈放下、所緣專一、窮明己事、是為上等。修行不純駁雜、好學謂之中等。

自昧己靈光輝、只嗜仏祖涎唾、此名下等」(『夢窓國師語錄』四一七頁)。

(47) 「禪僧ノ法門ハ、教育家ノ如ク、習ヒ伝ヘラル法門ヲ、胸ノ中ニタクハヘ、紙ノ上ニ書ツケテ、展転シテ、

(48)

人ニ授ケ与ルコトナシ。只機ニ対スル時、直下ニ指示スルノミナリ。是ヲ觀面提持ト名ク。擊石火閃電光ニタトエタリ。——然レトモ、若シ一向ニ記スルコトナクハ、誘引ノ路タエヌヘシ。是ニヨリテ、ヤムコトヲエズ、古人ノ語録天下ニ流布セリ。禪宗ノ本意ニハアラス。古人ハ大略、内外典ヲ博覽シテ後ニ、禪門ニ入玉ヘリ。是ノ故ニ、其所解、皆偏見ニオチス。末代禪宗ヲ信スル人ノ中ニ、未タ因果ノ道理ヲモワキマエス、真妄ノ差別ヲモ知サル人アリ。——予、常ニ經論ヲ講スルコトハ、カヤウナル今時ノ弊ヲ救ハムタメナリ。文言義理ノ上ニツイテ、委曲ニ談スル、因果真妄ノ法門ヲタニモ、愚存ノ如クウケトル人ハスクナシ。各々アラヌカク聞ナシテ、或ハ褒メ、或ハ謗ル。褒貶トモニ愚存ニハアラス。況ヤ、夢中ノ問答ヲ記シ置キ給ハムコト、其益アルヘシトモ存セス。然レドモ、褒貶ノ語ニヨリテ、順逆ノ縁ヲムスハムコト、何ソコレライナマムヤ」(『夢中間答集』四四五—四四八頁、九二段)。

「其為人也、面目嚴凜有御史之風也、近而依之、柔順温和、慈雲法雨、時々流澍感人深矣。蓋以其慎独、礪精久鍊故臨衆之頃儼若也。且以謙讓在心、不与物争。家風清寥性惡華燭。訓徒誘衆動則、率

(49)

身先之立、度適宜不欲煩人由是人愈畏敬。爾若其革非去謬則不拘執旧規。一切公勤事無偏党及矣夫真機。一發擊碎虚空手段、翳睛蛇吞鼈鼻、逆順縱横之行、豈可復以常人之能得測度之哉、參学之徒常不減千人」(『夢窓国師年譜』三三六頁)。

「禪宗ニ本分ノ事トイヘルハ、何ノ事ソヤ。凡ニアリテモ減ゼズ、聖ニアリテモ増ゼズ、人々具足シ、箇々円成ストイヘリ」(『夢中間答集』二五八—二五九頁、五二段)。

(50)

「仏在世ノ時ハ、禪教律ノ僧トテ、形服ノカハレルコトハナカリキ。其形ハ皆律儀ヲトトノヘ、其心ハ同ク定慧ヲ修ス。末代ニナリテ、兼学ノ人ハアリカタキ故ニ、其家三種ニ分レタリコトハ、其謂レナキニアラス。各々一学ヲ本トシテ、タカヒニソシリアヘルハ、謬リナリ。像法決疑經ノ中ニ、末世ノ時、禪僧律僧教僧、其品類差別シテ、タカヒニソシリアフテ、我カ仏法ヲ破滅スヘシ」(『夢中間答集』四二一—四二二頁、八八段)。

(花園大学大学院 仏教学専攻 博士後期課程)