

夢窓疎石と『宗鏡録』*

柳 幹 康**

(日本 花園大学)

はじめに

本論文は夢窓疎石^{むそうそせき} (1275-1351) と『宗鏡録』^{すぎょうろく} の思想を比較分析することで、夢窓がどのような立場から『宗鏡録』を受容したのかを解明するものである。

『宗鏡録』は東アジア全域に伝播した禅宗の思想を考えるうえで極めて重要な書物である。同書は五代十国時代の中国の禅僧永明延寿^{えいめいえんじゅ} (904-976) により編纂された100巻にもおよぶ弘瀚の書で、その内容は禅宗所伝の一心を核に唐代以前の諸教諸宗を一元的に統合するものとなっている。宋が中国を統一し強大な皇権を確立すると、皇帝の勅許を得て大藏経に編入され、禅と浄土を主軸に諸宗融合の道をたどる宋代以降の中国仏教に対して、その理論的根拠を提供し続けた。また早くから朝鮮・日本にも伝わり、それぞれの仏教思想にも多大な影響を及ぼしている。各地における『宗鏡録』の受容状況を分析することは、それぞれの仏教思想の展開を理解するうえでも、また東アジア全域に展開する禅宗の思想を展望するうえでも、ともに重要である¹。

夢窓疎石は鎌倉後期から室町初期にいたる大動乱の時代を生きた臨済宗の禅僧である。1275年(建治元)伊勢に生まれ、幼くして仏門に入り、仏典のみならず儒家や道家の書、さらには世間の技芸を広く学んだ。18歳の時、東大寺で具足戒を受け大僧となると、外典・技芸を放捨し仏教に専念。

*本研究はJSPS科研費 (JP16H07336) の助成を受けたものである。

**花園大学国際禅学研究所専任研究員・専任講師。

真言や天台の教学を学ぶが、講師が病を得て取り乱し無残な最期を遂げたのを見るに及び、教学の限界を痛感する。その後ある夜の夢に、唐代の禅僧疎山・石頭の寺を訪れ、禅宗初祖達磨の肖像を授けられるのを見て、禅門に身を投じる。その法諱「疎石」はこの因縁に由る。20歳にして行脚の旅に出て諸方を訪ね、25歳の時、渡来僧のいっさんいちねい一山一寧（1247-1317）に相見し修行に励むが、かな機縁契わずやがてそのもとを去る。その後鎌倉万寿寺にこうほうけんいち高峰顕日²（1241-1316）を訪ねて接化をうけ気づくところがあり、31歳の時に大悟して高峰より印可を受け、2年後に伝法の証として衣を授かる。その後二十年近くにわたり各地を遊行して山中に庵を結び隠棲生活を送るも、1325年（正中2）51歳の時に後醍醐天皇（1288-1339）の再三の要請をうけ南禅寺に出世、ついで鎌倉幕府元執権の北条高時（1304-1333）の強行な招聘を断り切れず鎌倉の浄智寺・円覚寺に住する。1333年（元弘3）鎌倉幕府が滅び建武の新政が始まると後醍醐天皇に再び招かれ南禅寺・臨川寺・西芳寺に住す。後醍醐政権が崩壊し室町幕府が成立すると、その初代将軍の足利尊氏（1305-1358）、およびそのもとで実務を取り仕切った弟のただよし直義（1306-1352）の帰依を受け、安国寺・利生塔の設置、ならびに天龍寺建立を彼ら兄弟に勧めた。1345年（康永4）天龍寺が成ると夢窓は後醍醐天皇の七周忌の仏事を厳修し、開山として開堂法会を行う。1351年（観応2）に示寂、僧臘60、世寿77。和歌の名手、作庭の名人としても知られる。歴代天皇より国師号を7度賜わり「七朝の帝師」と称されたように、夢窓は当時の人々の尊崇を一身に集め、その門派「夢窓派」は日本中世禅林の一半を占める一大勢力となった³。

夢窓の研究はこれまで歴史⁴・思想⁵・文学⁶・墨蹟⁷・庭園⁸・頂相⁹など様々な観点から多角的な分析が為されているが、夢窓と『宗鏡録』の関係を主題として論じたものは管見のかぎり一つも無い¹⁰。その理由として考えられるのが、夢窓にとって延寿ないし『宗鏡録』が必ずしもその思想形成の中核を占めるものではないと考えられてきたことによる。たとえば夢窓研究でしばしば参照される古典的研究の玉村竹二〔1958：115〕が「国師の

宗旨に何等かの影を投げかけた人」としてあげるのは、大慧宗杲・南陽慧忠・西山亮座主・永嘉玄覺の四名であり、そのなかに永明延寿の名は見えない。にも関わらず拙論で夢窓と『宗鏡録』の関係に焦点を絞るのは、以下の二つの理由による。

第一に、夢窓の門下で『宗鏡録』が盛んに用いられていることである。たとえば夢窓の法嗣では、夢窓の後を嗣ぎ天龍寺の住持となった無極志玄^{むごくしげん} (1282-1359) が『宗鏡録』の撮要本『色塵集』^{しきじんしゅう} 30巻を編んだほか¹¹、夢窓の甥でその寂後一派の中核を担った春屋妙葩^{しゅんおくみょうは} (1312-1388) は『宗鏡録』を1371年(応安4)に開板している¹²。同じく夢窓の法嗣で五山文学の旗手として名高い義堂周信^{ぎどうしゅうしん} (1325-1388) も『宗鏡録』を閲覧・書写したほか、時の為政者足利義満 (1358-1408) に『宗鏡録』編纂など延寿の事績を紹介している¹³。また直接の法嗣ではないが、夢窓のもとで出家した愚中^{ぐちゅう} 周及^{しゅうきやう} (1323-1409) も『宗鏡録』の撮要本『稟明抄』^{りんみょうしやう} 1巻を編纂しており、夢窓に学び無極志玄の法を嗣いだ空谷明応^{くうこくみょうおう} (1328-1407) は『宗鏡録』の講義を行っている¹⁴。このように夢窓の門下で『宗鏡録』と関連のある人物は頗る多い。

第二に、日本における禅宗の展開において『宗鏡録』が重要な役割を果たしたことである。中国より禅宗が伝わると既存の「八宗」との対立が生じたため¹⁵、日本に禅宗を根付かせようとする禅僧たちは様々な努力をすることとなった。その際に用いられたのが『宗鏡録』である。たとえば日本臨濟宗の祖とされる栄西 (1141-1215) は天台宗から受けた批判に反駁するとともに、同時に布教を禁じられた大日能忍 (生没年未詳) の禪と自らを峻別するため、その理論的根拠として『宗鏡録』を用いたほか、『宗鏡録』を「修入の方便」——禅の宗旨に悟入するための聖典集——として重んじている¹⁶。また栄西の五十年後に京都で禅を弘め、日本における臨濟宗興隆の礎を築いた円爾^{えんに} (1202-1280) は、当時の天皇や公卿に『宗鏡録』を講じて尊崇を一身に集め、そのもとには比叡山の座主など「八宗」の高僧らが教えを求めて参集した¹⁷。そして1371年に春屋妙葩が『宗鏡録』を

出版すると禅思想の基本典籍として、五山の禅僧を中心に諸宗の僧侶や知識人らによって広く読まれ、その思想も浸透した¹⁸。このように『宗鏡録』は日本に禅宗が伝わり根付くまで、その時々において重要な役割を果たしてきたのである。

したがって夢窓の『宗鏡録』受容を分析することは、中世禅林の一大勢力となった夢窓派の思想的展開を考えるうえでも、日本における禅宗の展開を考えるうえでも、ともに重要な作業だと言える。

以下拙論では、(1)夢窓の著作中に見える『宗鏡録』の引用や延寿への言及を確認し、(2)それが夢窓の思想においてどのような位置にあるのかを分析し、(3)夢窓と『宗鏡録』の差異とそれが生じた理由を明らかにする。

1. 夢窓の著作中に見える『宗鏡録』引用および延寿への言及

夢窓には延寿と類似する発言が少なくないが¹⁹、『宗鏡録』の確実な引用および延寿に対する直接の言及は、『夢中問答集』と『谷響集』に見える5例である。

『夢中問答集』は足利直義がまとめた夢窓との問答集である。直義は室町幕府初代將軍尊氏の同母弟で、尊氏を補佐して実務を取り仕切った時の為政者である。彼は室町幕府が成立して間もない暦応年間（1338-1341）ごろ夢窓に参じて仏教の教義や禅の本質などを訊ねて教えを受け²⁰、それを93対の問答、全3巻にまとめて夢窓に呈し、出版の許可を得た。そして1344年（康永3）夢窓71歳の時、直義の親近者で同じく夢窓に参じた大高重成（?-1362）により開版され、世に広まった。その編纂は直義の手によるが、その元となったのは直義と夢窓が交わした問答であったこと、ならびに出版に先立ち夢窓が閲覧し刊行の許可を与えていることから、問いに対する答えの部分は夢窓の思想に合致すると看することができる。ちなみに本書は出版物がほぼ漢語仏典に限られていた当時において、著者の存命

中に出版されたこと、及び漢文ではなく仮名交じりの和文であったことで日本印刷史上劃期的な出版物であり²¹、その後今日にいたるまで「禪の入門書」として広く読み継がれている。

一方『谷響集』は、『夢中間答集』を批判した浄土宗澄円(1290-1371)²²の著『夢中松風論』^{むちゅうしょうふうろん}3巻に対し、夢窓が自ら著わした反論の書である。『夢中松風論』は「松風、夢(=『夢中間答集』)を破る」の意、『谷響集』は「谷の響、松風(=『夢中松風論』)の声に答う」の意である²³。両者の議論はすれ違いに終わっており²⁴、玉村竹二[1958:142]は『谷響集』について「大体に於て、さきに述べた『夢中間答』のうちの所論を繰りかえしているに過ぎず、論旨の発展はないようである」と述べている。

この両書に見える『宗鏡録』の引用ないし延寿への言及は以下の通り(行論の都合上、順不同で挙げる)。

第一、延寿の『宗鏡録』編纂について以下のように述べている。

智覚禪師(=延寿)ハ、宗鏡録トイヘル、百卷ノ文ヲ造玉ヘリ。藏経ノ中ニ、取ラレタリ。其旨趣ハ、法相・破相・法性等ノ、諸宗ノ諍ヲ会シテ、一心ノ宗鏡ニ、入シメ玉ヘリ。(K596)

このように夢窓は『宗鏡録』が大藏経に編入されたことを知っており、『宗鏡録』の主眼が宗鏡(=一心)による諸宗の統合にあったと見ていたことが分かる。このような『宗鏡録』理解は夢窓が愛読した『林間録』の説を踏まえたものと考えられる²⁵。

第二、『宗鏡録』より一心に関する記述を以下のように引用している。

宗鏡録ノ中ニハ、肉団心ノ梵語ハ(1)紇利陀耶トイヘリ。木石等ノ年ヲ経テ、精霊アルヲモ心トイフ。梵語ニハ是ヲ矣栗駄トイヘリ。(2)慮知分別スルヲモ心ト名ク。有情ノ類ニコレアリ。梵語ニハ(3)質多トイヘリ。凡夫ノ我心ト計スル者ハ是ナリ。小乗教ノ中ニ、心トイヘルモ、此(3)質多心ヲサスナリ。

真言教ニ、(3)質多心ヲ、菩提心ト談スルコトアリ。凡夫所計ノ(3)質多ニハアラス。梵語ニ阿頼耶トイヘルヲハ、漢語ニハ含藏識トイヘリ。即是第八識ナリ。……真心ヲ梵語ニ説ク時ハ、(4)乾栗駄トイヘリ。樹木ノ堅実不壞ノ義ニナソラヘテ、衆生ノ本心ノ、金剛不壞ナルコトヲ、明セリ。……宗鏡録ノ中ニハ、心ニアマタノシナルコトヲ明シテ、今ハ(4)乾栗駄心ヲ宗トストイヘリ。(M65.325-329)

冒頭に記されるようにこれは『宗鏡録』(巻4：T48.434c)に基づく発言であり、その基となった『宗鏡録』の一段は「古釈」として宗密『禪源諸詮集都序』(巻上之一：T48.401c-402a)より四種の心——(1)紇利陀耶、(2)縁慮心、(3)質多耶、(4)乾栗陀耶——を引用し、「即ぬ第四真心(=(4)乾栗陀耶)を以て宗旨と為す」と総括している。夢窓は適宜補足の説明を加えているが、『宗鏡録』が(4)乾栗駄(=乾栗陀耶)を「宗(=根本)トス」と看する点で、『宗鏡録』の総括を忠実に継承している。

第三、教と禪の関係について、延寿の言葉を引用し以下のように述べている。

智覚禪師(=延寿)云、「教ノ中ニ禪在ルコトヲ知ラサルハ、教者ニアラス。禪ノ中ニ教アルコトヲシラサルハ、禪者ニアラス」ト云云。教者ノ禪ヲソシルハ、禪ヲ知サルノミニアラス、教ヲモ知サル故ナリ。禪者ノ教ヲソシルハ、教ヲ知サルノミニアラス、禪ヲモ知サル故ナリ。(M91.443)

ここで引かれる延寿の言葉は、このままの形ではその著作中に見いだせない。内容的に一致するものに「教を崇んで禪を毀ち、禪を宗として教を斥けば、権と実との両道常に障礙の因と為る」(『宗鏡録』巻34：T48.617a)や「義学は多く聴読を樂い、禪宗は唯だ内観にのみ精し。然るに教と観との二門、一を闕くも不可なり。若し但だ心を観るのみにして教を尋ねずんば、闇証上慢の愚に墮つ。若し但だ教を尋ぬるのみにして心を

観ずんば、執指数宝そしりの誦を受く」(同巻44:676a)があり、件の一文はこのような説に基づく夢窓の取意であると考えられる。教と禪とが互いに矛盾するものではなく、ともに兼ね備えるべきものだというのは、延寿と夢窓に共通する主張である。

第四、禪と浄土の関係について、伝延寿作の「四料揀しりょうけん」をめぐる夢窓は、延寿の意図を以下のように解釈している。

其中(=『宗鏡録』)ニモ、少々念仏ノ法門ハアレトモ、末世ノ衆生ハ、只念仏ヲノミ申テ、玄宗ヲハ、行スヘカラスト、イマシメラレタル事ハナシ。……智覚(=延寿)等ノ勸メ玉ヘルハ、旨ヲ得テ後、浄土ニ生テ、聖胎ヲ長養セシメムタメナリ。……カヤウノ法門ハ、皆是知識ノ時ニ随ヒ、機ニ随テ、示ス所ノ方便ナリ。……智覚禪師ノ、(1)「禪有テ浄土無レハ、十人ニ九ハ蹉路ス」ト、仰ラレタルモ亦此意ナリ。大乘ノ行人ノ中ニ、下根ナル者ハ、願樂ヲ發シテ、浄土ニ生テ、此行ヲ成スヘシト勸玉ヘルナリ。智覚云、(2)「禪無シテ浄土有ハ、万修スレハ万人去」トイヘルハ、浄土ノ行ハ、浄土ヘ送マテノ方便ナリ。禪ノ行ハ、本分ヲ開悟セムタメノ妙行ナリ。……智覚モ此無禪有浄土ヲ、至極トハ思玉ハス。此故ニ、其終ニハ、有禪有浄土ノ人ノ勝タル由ヲ、述ラレタリ。其文ニ云、(3)「禪有リ浄土有ハ、猶角ヲ戴ケル虎ノ如シ、現世ニハ人師トナリ当来ニハ仏祖トナル」ト云々。……若禪ヲソシリ玉ハハ、争カ智覚ノ意ニカナハムヤ。……智覚禪師等ヲ引テ、浄土宗ノ証拠トシ玉ヘルコトハアタラス。……浄土宗ヲ信シ玉ヘル人、若善導和尚ノ、教玉ヘル如クナラハ、順次ノ往生、何ノ疑カ有ムヤ。「十即十生、百即百生」トイヘルハ此義ナリ。智覚禪師ノ、(2)「万修万人去」ノ語モ、此意ナリ。(K596-630)

これは「四料揀」を浄土宗の根拠とする論敵を批判する一節である。「四料揀」は禪と浄土の有無について述べたもので、「(1)禪有りて浄土無くんば、十人の九路みち つまずに蹉く。陰境も若し現前せば、警爾にわかに他それに随ゆい去く。(2)禪無く浄

土有らば、万修し万人去く。但だ弥陀に見ゆるを得ば、何ぞ開悟せざるを愁えん。(3)禪有りて浄土有らば、猶お角を戴く虎の如し。現世には人師と為り、来生には仏祖と作らん。(4)禪無く浄土無くんば、鉄床並びに銅柱。万劫と千生、個の人の依怙の没し」という四句からなる。延寿の作と伝えられるが、現存する延寿の著作中には見えず、初出はその没後350年に刊行された元代の文献である²⁶。

論敵はこれを浄土宗——念仏のみをとり坐禅をすてることの根拠とするが、夢窓はこれを「浄土ニ生テ、聖胎ヲ長養セシメムタメ」の方便とし、『宗鏡録』に念仏の法門が多少含まれているにせよ、延寿は「念仏ヲノミ」勧めたのではなく、また「無禪有浄土ヲ、至極ト」思っていたわけでもなかったと看る。つまり夢窓は禪を捨て念仏のみを取ることに反対し、「浄土へ送マテノ方便」である念仏を修して浄土に往生した後は、「本分ヲ開悟セムタメノ妙行」たる禪を行わねばならぬと看ているのである²⁷。

第五、延寿の実践について以下のように述べている。

智覚（＝延寿）ハ、毎日ノ所作ニ、經ヲヨミ、呪ヲ誦シ、名号ヲトナヘ、
仏ヲ礼讃シ、懺悔ヲ修シ玉フコト、一百八件ナリト、伝ニハノセタリ。有
相ノ行ヲ好ミ玉ヘル人ナリ。 (K596-597)

延寿が読経や念仏など日々108種もの実践を行ったというのは、延寿を補佐した行明^{ぎょうみょう}（932-1101）の編『自行録』（Z111.154b）に見える記事である。このように種種の実践に励んだ延寿について夢窓は、「有相ノ行ヲ好ミ玉ヘル人ナリ」と述べている。これが延寿を譏る言葉でないことは、『夢中間答集』に「祖師ノ宗旨ヲ信スル人ハ、一切ノ所作所為、悉ク別事ニアラスト知ル故ニ、有時ハ念仏ヲ申シ、經呪ヲヨム。……タトヒ禪宗ヲ信ストモ、坐禅スルコソ正行ナレ、餘事餘行ハ、皆イタツラコト、思ハハ、アヤマリナリ」（M85.413-414）とあることから分かる。

このように夢窓は延寿を「有相ノ行ヲ好ミ玉ヘル人」、『宗鏡録』を真心

たる一心により諸宗を統合する書物と看、その「教一禪」「禪一淨」を調和させる説を承けて自説を展開しているのである。

2. 夢窓の思想体系における『宗鏡録』の位置

先にみた5例が夢窓の思想体系のなかで如何なる位置を占めるのか、この問題を解くために以下、夢窓の真理観と実践観についてみる。このふたつは、夢窓と『宗鏡録』の思想的関係を理解するうえでも、また夢窓自身の思想を把握するうえでも、ともに重要なものである。このうち真理観は禅籍にひろく見られる、いわば禅の「常識」の範疇に属するものであるが、夢窓の理解を確認するため、その著作から関連の文章を引きつつその概要を述べる。

夢窓によれば真理とは本来的に「人々具足シ、箇々円成」(M52.259)する一心であって、それはいかなる相にも限定されない無相なる存在である。この点について夢窓は「若本分(=一心)ニ到リヌレハ、本ヨリ生死ノ相ナキコトヲシル」(M15.91)、「人々本分(=一心)ノ処ニハ、迷悟凡聖ノ病相ナシ」(M33.174)と述べている。このように諸相を絶した一心は本来「世間ノ名相」によって捉えられるものではないが、「迷人ヲ誘引セムタメニ、カリニ語ヲツケテ」、「本分ノ田地」「一大事」「本来ノ面目」「主人公」「一心」などと呼ばれる(M61.311、M70.353)。このうち夢窓が多用するのは「本分ノ田地」であるが、拙論では行論の便宜上「一心」の語を用いている。

このような一心を本来的に具足しているにもかかわらず衆生が迷うのは、「無明ノ業識生スル故ニ、円覚大智(=一心)ノ中ニ、智恵・愚痴ノ二相ヲミル」からである(M27.154-155)。この説明にあたり夢窓は、『円覚経』の「譬を患い^{そこひ}妄りに^{みだ}空花^{くうげ}を見る」(T17.915c)という譬喩を踏まえて、「無明ノ一翳ニ、自眼ヲ障ラレテ、本分(=一心)真空ノ上ニ、仏法・世法、善念・悪念、種々ノ花相ヲ見ルナリ」と述べる(M44.234)。眼病を患っ

た者が大空にありもしない翳^{かげ}を見るように、迷者は本来無相なる一心のう
えに現われた諸相を実体視し、それに執られるため、その根底にある一心
の存在に一向に気付かないのである。この点について夢窓は『華嚴経』（卷
51：T10.272c）に基づき「タ、妄想・執着アルカ故ニ、証スルコトヲ得ス」
と述べている（M28.161-162）。

以上の真理観——悟るべき一心は衆生ひとりひとりに具わるが、虚妄な
相に執られる衆生はそれを見ないという理解——は禅籍に広く見られるも
のであるが、以下に見る実践観は夢窓に特徴的なものである。その特色は
(1)種々の実践を一心の看取という究極の目的に集約すること、(2)悟後の実
践として衆生救済のための方便の習得を重視すること、の二つである。

(1)日本仏教において、禅宗は禅、浄土宗は念仏というように諸宗ごとに
特定の実践へと特化する傾向があるが、夢窓は種々の実践を等しく一心の
看取にいたるための方途と看る。その著作には禅・教・浄土・真言の四種
について、以下のような理解が示されている。

まず禅と教については「教門ハ生・仏ステニワカレタル処ニツイテ、衆
生ヲ引導シテ、仏境界ニ、入シムル法門ヲ設タリ。禅門ハ生・仏イマタワ
カレサル、本分ノ田地ニ直ニ到ラシメムトス」（M50.256-257）とその差異
が示されるが、「教門ニ解了ヲス、ムルコトハ、何ノ故ソヤ。其解ニヨリテ、
行ヲナサシメムタメナリ。修行ヲタツルコトハ、何ノ意ソヤ。証ヲ得シメ
ムタメナリ」（M39.200）というように両者は接合される。すなわち、教
は一心に「衆生」と「仏」といった相対的な相が生じたうえでの話であり、
かかる分別が生じる以前の一心（＝本分の田地）そのものを対象とする禅
とは異なるが、教が説かれる所以は人々を修行に進ませ開悟に到らせるこ
となのである。したがって教にせよ禅にせよ、その最終的な目標は開悟（一
心の看取）ということになる。

つぎに浄土については「大乘甚深ノ妙理ハ、下愚ノ及カタキ故ニ、弥陀
如来ノ本願ニマカセテ、念仏ノ一門ヲ開テ、コレヲ浄土ニ誘引シテ、然後
ニ、甚深ノ妙理ヲ悟証セシムヘキタメナリ」（K474）とあるように、「念

仏→往生→悟証」という一連の流れが想定されており、その究極の目標はやはり開悟にある。

真言については「下根ヲハ加持門ニ入レテ、疾カニ悉地ヲ成セシム」ものであり（K521）、「密教ノ中ニ調伏・息災等ノ、有相ノ悉地ヲ設」けるのは「大日経（巻7:T18.54c）ニ甚深無相ノ法ハ、愚人ノ及ヒカタキ故ニ、有相ノ説ヲ兼存セリト説」くのを承けたもので（M8.63）、「甚深無相ノ悉地ヲ開キタル人ノ、愚人ヲ誘引セムタメニ、調伏等ノ法ヲ行ヲハ、有相ノ法トテキラフヘカラス。シカル故ハ、其行ハ有相ナレトモ、其心無相ナレハナリ」（M9.65）と述べている。つまり夢窓は真言の実践について「加持門→有相の悉地（調伏・息災等）→無相の悉地（無相なる一心の看取）」という過程を想定しており、先と同様に開悟（一心の看取）がその終極に設定されているのである。

つまり禅・教・浄土・真言は、「禅→一心の看取」、「教→修行→一心の看取」、「念仏→往生→一心の看取」、「加持門→有相の悉地→無相の悉地（一心の看取）」というように、いずれも究極の目的たる一心の看取に集約されるのである。

(2)夢窓は一心を看取した後の実践として、衆生救済のために種種の方便を習うよう人々に求めている。夢窓は言う、「仏智ヲ明スニ二種アリ。一ニハ根本智、謂ユル仏ノ内証ナリ。二ニハ後得智、謂ユル化他ノ方便ナリ。……若人ニ二仏ノ内証ノ境界ニ契当セハ、後得智ヲ発シテ、利益門ニ趣テ、教禪ノ法門ヲ説テ、衆生ヲ済度スヘシ」（M35.178-179）、「タ、禅宗ノ手段ノミナラス、教門ノ施設乃至孔孟老莊ノ教、外道世俗ノ論ニテモ、シラスンハ、アルヘカラス」（M37.189）。つまり根本智を得て自ら一心を看取した後は、後得智を發して衆生救済の道に進まなければならない、衆生救済のためには、禅や教など仏教の法門はもとより、儒家や道家、さらには世俗の知識など方よろずに通じる必要があるというのである。なぜなら「病相一種ニアラサレハ、治方モ亦万差」であるが如く（M33.172）、様々な機根の衆生を救うには種々の方便が必要となるからである²⁸。夢窓はこの根本智（一

心の看取)と後得智(方便の習得)の関係を樹木の根本と枝葉花果に喩え、「根本ヲ大事トヤシナフコトハ、枝葉花果ノタメナリ」「其根本タニ生着ヌレハ、枝葉モ自茂シ、花果モ亦熟ス」と述べている(M35.180-181)。そもそも根本(自身の開悟)を重視するのは、枝葉花果(衆生救済)のためであり、根を張った樹木が自ずから枝葉と花・果実をつけるように、自身の悟りを得た者は自ずから他者の救済に進むはずだというのである。

このように夢窓は、多種の実践を等しく自心の看取に到る方途と看做す一方で、自心の看取後には様々な方便を習得するよう求めるが、ひとりの修行者がかかる多様性にいかに向き合うべきかという点では、開悟の前後で対蹠的な見方を示している。すなわち、「イマタ本分ニハ到サル人ノ、識情ヲ以テ、其言句ニ随テ、義理ヲ領解スルハ、悉是妄想」であるが、「本分ノ田地ニイタレル人ノ、学者ノタメニ、方便ヲタレテ、種々ノ法門ヲ説クコトハ、スヘテ是妨ナシ」という(M30.166-167)。開悟以前において教理の探究が戒められる理由は、「医書ノ才学ヲキハメ、治方ノ妙術ヲアキラメタルヲ、安穩ノ処ニイタレル人」と言えないのと同様(M33.173-174)、種々の法門に通じることと自分が真理を悟ることとは本来別のことであって、重要なのは「先ツ其病ヲ療治」——自分自身の迷妄を除去——することだからである(M28.163)。この道理が分からず「先ツ種々ノ法門ヲ習学シテ、然後ニ、其学解ニヨリテ、修行セム」と思うのであれば、無量無辺の法門を学び終える前に寿命のほう尽きてしまい(M34.177)、「薬カヘリテ、病トナル」状況に陥ってしまう(M33.175)。一方開悟の後に種々の方便が求められる理由は、先述の通りである。

このように夢窓が人々に求めるのは、まずは自分に合った薬(=禅や教など特定の法門)を服して病(=迷妄)を除き、健康(=人々具足の真実)を取りもどしたうえで諸々の医術(=方便)を学び、病に苦しむ人々を治療することなのである。

以上確認した夢窓の思想に照らし合わせると、先に見た『宗鏡録』の引用等5例のうち、

- ・『宗鏡録』を諸宗統合の書と看なし、その核となる一心を仏教の宗とおおもと説く第一・第二の例は、夢窓が提示する真理——あらゆる者が本来そなえる一心——を証明するものとなっており、
- ・教と禪、禪と浄が互いに矛盾しないことを明かす第三・第四の例は、夢窓が提示する実践観——様々な機根の者を救うため各種の方便を並置する必要があるという理解——に合致するものとなっている

ことが分かる。つまり夢窓にとって『宗鏡録』（ないし延寿の思想）は、真理観・実践観の両面にわたって自身の仏教観を根拠づけるものとなっているのである。

なお夢窓の法嗣で、彼の寂後に一派の中心的存在となった春屋妙葩もまた、『宗鏡録』は教と禪の諍いを解いた書物であるという同様の理解を示している²⁹。おそらくは夢窓を中心にその門下において、かかる『宗鏡録』理解が広く共有されていたのだろう。

3. 延寿と夢窓の相違点

最後に『宗鏡録』と夢窓の間に見える重要な差異——機根観の相違について考察を加える。両者の違いについては既にディディエ・ダヴァン氏により、延寿が最上根を接化の対象とするのに対し、夢窓は機根の劣った者を想定するという正鵠を得た指摘がなされている³⁰。では夢窓は真理観・実践観の二点で『宗鏡録』を忠実に受容しながら、どうして異なる機根観を有するに到ったのであろうか。

その背景には彼独自の禅宗史観がある。夢窓は宋代における禅の新たな展開について以下のように述べている。

古へハ知識ノ方ヨリ我カ語ヲ公案ニシテ、提撕セヨトス、メタルコトモナシ。……今時ノ人ハ、宿習モアツカラス、道心モ深カラス……コレヲアハ

レム故ニ、円悟・大慧ヨリコノカタ、公案提撕ノ方便ヲ、設ケ玉ヘリ。

(M55.268-269)

ここで夢窓は円悟・大慧が設けた「公案提撕ノ方便」に言及している。円悟克勤(1063-1135)は北宋から南宋にかけて活躍した臨済宗楊岐派の禅僧で、唐代禅の問答を宋代禅的に読み替え、公案の批評・解釈を行う「文字禅」から公案に参じて大悟を得る「看話禅」への転化の道を開いた。その法嗣が大慧宗杲(1089-1163)であり、彼は「看話禅」の方法を確立することで、「それまで優れた機根と偶然の機縁にたよっていた「開悟」の可能性」を多くの人々に開放した³¹。この師弟が公案による指導を始めた理由について夢窓は、機根が低下した当時の人々を「アハレム故」と述べている。

かかる理解は当の円悟本人にまで遡り得るものである。円悟は「若し大根器を具せば、必ずしも古人の言句公案を看ず」と述べるように、優れた機根の者は公案を用いずともよいと明言している³²。この発言を承けて夢窓は、「円悟禅師云、「若是利根種姓ノ人ハ、必スシモ、古人ノ言句公案ヲ、看ヘカラス」ト云々。コレヲ以テ知ヌ、公案ヲアタフルモ、宗師ノ本意ニアラサルコトヲ」と述べ(M32.169)³³、機根の劣った者が公案に参じるべき点について「学者鈍根ニシテ、タトヒ直下ニ承当セサレトモ、是ヲ公案トシテ、知解情量、及ハサル処ニ向テ、提撕スレハ、時節到来シテ、曠劫ノ無明一時ニ消滅スヘシ」(M34.178)と述べている。つまり「一切ノ知解情量ヲ放下シテ、直ニ一則ノ公案ヲミスル」のは、鈍根の者を無相なる一心へと直接参究させる効果的な指導なのであった(M37.188)。夢窓が生きた当時の日本においても公案が用いられていたことに鑑みれば、彼が「末代ニ生タル」「宿薰浅薄」の人のために法を説いたのは(M38.195)、ごく当然のことだったと言うことができるだろう。彼にとって仏教思想史の展開は、衆生の機根低下と表裏一体の関係にあったのである³⁴。

このような夢窓の理解は、単に教理・歴史観から導出されたものではな

く、自身の経験に裏打ちされた実感の伴うものだったと考えられる。冒頭で述べた通り夢窓は、20歳で行脚に出てから31歳で開悟するまで十年にもわたり修行に励んでおり、その間機縁かなわず当初は師とたのんだ一山一寧のもとを辞去するなどの挫折も味わっている。つまり夢窓は生まれながらにして「一たび聞くや千に悟る」ような最上の機根の持ち主ではなかったわけであり³⁵、末代を生きる「宿薫浅薄」な人々に対し同情の眼差しを向けていたことだろう。なお夢窓は一山一寧のもとを去る際、大陸からの渡来僧で日本語を解さずただ第一義のみで接化する彼の限界について「吾れ今ま実に未だ悟入有らず、故に初入方便の門を問う。而して此の老(＝一山一寧)一味に向上の宗乗を以て吾を接す、直に是れ言語通ぜざるが故に、子細に詳問すること能わず」と感じたという(『年譜』:G281)。夢窓が「後得智ヲ発シテ、利益門ニ趣テ、教禪ノ法門ヲ説テ、衆生ヲ済度スヘシ」(M35.179)というように悟後の方便を重視する背景には、このような苦い経験があったのかもしれない。

おわりに

拙論では夢窓の著作中に見える『宗鏡録』の引用および延寿への言及を分析するとともに、夢窓と『宗鏡録』の思想を比較することで、夢窓が『宗鏡録』をどのような立場から受容したのかを明らかにした。

夢窓は教理や歴史観のみならず自身の実地の経験に基づき体系的な仏教観を構築した人物であった。その仏教観とは、仏教が説き示す真理とは衆生ひとりひとりが本来具足する一心であり、すべての実践はみなかかる一心を看取するための手段であって、ひとたび一心を看取した後は他者を救済するため遍く方便を修めなければならないとするものであった。そして『宗鏡録』はこの真理観・実践観の二面にわたり夢窓の説を根拠づけるものとして受容されたのである。

かえりみるに『宗鏡録』はそもそも、一心をあらゆる人々に見て取らせ

るために無数の教説を蒐集して百巻にまとめた書物であった。三章より成るその構成について著者の延寿は、第一章で一心を端的に示して優れた機根の者を悟らせる一方で、それが分からぬ中・下根のために方便として第二章・第三章を設け、その疑念を解いていくのだと述べている³⁶。『宗鏡録』は真理の直指と方便の開示という夢窓が重視する二つの要素を兼ね備えていたからこそ、彼によって受容され、かつ恐らくはその門下においても同様に読み継がれていったのだろう。

最上の機根に標準を合わせる『宗鏡録』に対して、夢窓は鈍根を直接の教化の対象とするように、その機根観は違っているが、仏教の宗を一心と看、それを一切衆生に看取させるために方便を重視する点で、両者は四百年の時を超えて通じ合っているのである。

【注】

- 1 中国仏教思想史上における『宗鏡録』の位置については拙著 [2015] を、朝鮮・日本への伝播については拙論 [2016b : 511, n.2] を参照されたい。
- 2 高峰顕日も『宗鏡録』と縁があると思しき禅僧である。彼は後嵯峨天皇 (1220-1272) の皇子として生まれ、1256年 (康元元) 16歳の時に円爾のもとで出家した。円爾は『宗鏡録』を当時の天皇や公卿、高僧らに講じて日本における禅宗興隆の礎を築いた臨済宗の禅僧であり、後嵯峨天皇はその講義を聴いて開悟し、自身が所蔵する『宗鏡録』の巻末に「朕此の録を円師 (= 円爾) より得て性を見已了」と書き付けたと伝えられる人物である (拙論 [2016a : 138-139])。また高峰の和歌「秋のよの長き眠りのさめしよりよそにはきかぬ荻のうは風」に対して、小山田与清 (1783-1847) 門弟の篠原資重は「宗鏡録に、睡長夜而難醒、とあり猶いと夢き語也」という注釈を加えている (西山美香 [2000 : 502])。あるいは高峰は父の後嵯峨天皇や出家の導師である円爾から『宗鏡録』の話聞き、自身もそれを閲覧していたのかもしれない。
- 3 夢窓の生涯については『天龍開山夢窓正覚心宗普濟国師年譜』(G267-339) および玉村竹二 [1958] に基づく。なお夢窓が足利兄弟に対して安国寺・利生塔の設置、ならびに天龍寺の建立を勧めた理由として、それぞれ戦没者の慰霊と後醍醐天皇の供養が一般に挙げられるが、玉懸博之 [1986 :

120] (のち同 [1998] に再録) は更に分析をすすめ、この二大事業の根底には「一切衆生——人間個々の内面を悟りの境地に導くこと」で「世の平安・安国」を成就せんという思いがあったこと、そしてこの願いが尊氏・直義兄弟にも共有されていたことを明らかにしている。また同氏によれば夢窓は「仏法紹隆をなしうる人であれば「天下に誰にても」——血統の尊卑に拘りなく——これに仏法の紹隆を託そう」という考えの持ち主であり (112頁)、「夢窓が外護者を乗り換えたのは、仏法至上の立場を彼が放棄して時の権力者に追隨した結果ではなく、逆に仏法至上の見地から仏法興隆の役割を果しうる人物を主体的・能動的に探求・選択した結果であると解釈することができる」という (106頁)。

- 4 玉村竹二 [1958]・橋本芳和 [2013] など。
- 5 荻須純道 [1944]・平田高士 [1967]・柳田聖山 [1967:91-156] (のち [1987] として再刊)・末木文美士 [2002]・岩井貴生 [2011]・高柳さつき [2014] など。とくに政治思想に分析を加えたものに玉懸博之 [1986] がある。
- 6 蔭木英雄 [1973]・西山美香 [1995]・島内景二 [2012] など。
- 7 木下政雄 [1970]・古谷稔 [2000] など。
- 8 川瀬一馬 [1968]・栢野俊明 [2005]・青木達司 [2013] など。
- 9 梅沢恵 [2016] など。
- 10 Cleary [1994: xi-xii] は『夢中間答集』の英文抄訳に寄せた序文において夢窓の教えの多くが『宗鏡録』に基づくと述べるが、その詳細については論じていない。また西山美香 [2007] [2011] は、共同で宗教事業を行った夢窓と足利尊氏・直義兄弟の念頭には延寿が生きた呉越国があった可能性が高く、「夢窓『夢中間答集』は延寿『宗鏡録』を意識して編纂された可能性が高い」と論じるが、夢窓と『宗鏡録』の思想の比較・分析は行っていない。
- 11 重田みち [2009: 29-30]。
- 12 川瀬一馬 [1970: 129]。
- 13 原田正俊 [2009: 38, 40]・重田みち [2009: 30-31]。
- 14 重田みち [2009: 31]。
- 15 「八宗」の仏教秩序と当時の新興勢力との衝突については大塚紀弘 [2003] を参照。
- 16 拙論 [2016b]。
- 17 拙論 [2016a]。

- 18 芳澤勝弘 [2012 : 201]。
- 19 『宗鏡録』の所説と類似する主な例に、以下の四つがある。(1)開悟前の善行を未徹底のものと看る (『宗鏡録』 卷15 : T48.496b、拙著 [2015 : 229]。M17.113)。(2)開悟の後は一切の言説がみな了義になると看る (『宗鏡録』 卷32 : T48.600b、拙著 [2015 : 105]。M84.409-410)。(3)開悟の後には自然に仏として行為すると述べる (『宗鏡録』 卷43 : T48.669b、拙著 [2015 : 205]。『夢窓正覚心宗普濟國師語録』 : G150)。(4)開悟の後に發揮される「無縁の慈」を重視する (『註心賦』 卷1 : Z111.36b、拙著 [2015 : 193]。M13.87-88)。ただしこれらは必ずしも延寿の著作を念頭においたものとは断言できないため、ここでは類似の説として指摘するにとどめる。
- 20 川瀬一馬 [1965 : 11] [1977 : 645]・西山美香 [1998 : 77]。
- 21 川瀬一馬 [1977 : 641]。なお『夢中間答集』成立の経緯については西山美香 [2004 : 164-199] に詳しい論述がある。
- 22 三田全信 [1940]。
- 23 無著道忠「書夢窓國師谷響集後」、坂東性純 [1991 : 234]。
- 24 菊藤明道 [1970] は重要な論点のひとつである了義・不了義論に関して、『谷響集』と親鸞教学を比較し、両者が同じ「了義」「不了義」という言葉を用いながらも、その内容が異なっていることを指摘している。
- 25 夢窓が『林間録』を座右の書としたことは『西山夜話』に記されている (G347-348)。『林間録』には「永明和尚 (=延寿)、賢首・慈恩・天台の三宗の互相に氷炭い、大全の心に達せざるを以て、其の徒の法義に精き者を両閣に館まわせ、博く義海を閲、更相に質難わしむ。和尚は則ち心宗の衡を以て之を準平す。又大乗の経論六十部、西天と此土との賢望の言三百家を集め、唯心の旨を証成し、書一百巻を為して世に伝わらしむ、名づけて宗鏡録と曰う」とある (巻下 : Z148.645b)。
- 26 拙著 [2015 : 340]。
- 27 「四料揀」に対する夢窓の理解については、すでに荻須純道 [1980 : 127-129] の分析がある。
- 28 夢窓は同様の理由から為政者の直義に対して、「偏ヘニー法ヲノミ御信アリテ、餘宗ヲステ玉フコトアルヘカラス」、「諸宗ヲ流通シテ、普ク善縁ヲ結ヒ、万人ヲ引導シテ、同シク覺果ヲ証セシメムト、フカク誓ヒマシマスヘシ」と求めている (M10.78)。万民を遍く救うためには、「一法」のみを取り「餘宗ヲステ」るのではなく、様々な機根のために設けられた「諸宗ヲ流通」

することで、「万人ヲ引導」しなければならないのである。

- 29 西山美香 [2007 : 81]。
- 30 碧巖録研究会 [2015 : 228-227]。
- 31 小川隆 [2011 : 337-338]。
- 32 『仏果克勤禪師心要』 卷下始「示蔣待制」: Z120.757b、『円悟仏果禪師語録』 卷15「法語・示蔣待制」: T47.785a。
- 33 同様の言及は『西山夜話』(G354)にも見える。
- 34 仏教思想の展開と衆生の機根低下を連関させる理解は夢窓の著作の随所に見られる。例えば禪宗が興起したのは、衆生が教説に執着するようになったからであり(M76.376)、後に禪宗において清規(生活規範)が定められたのは、「末代ノ行者ノ、障重ク智劣ナル人ノタメ」だったとされる(K530)。
- 35 最上の機根の者が「一たび聞くや千に悟る」というのは、中唐の宗密(780-841)の説。その著『禪源諸詮集都序』に、「頓悟し頓修すとは、此れ上上智の根性と楽欲と俱に勝れ(根勝れたる故に悟り、欲勝れたる故に修す)、一たび聞くや千に悟り、大総持を得て、一念生ぜず、前後際断するを説くなり」とある(卷下之一: T48.407c)。この文章は『宗鏡録』にも引用されており(卷36: T48.627b)、後に『仏果克勤禪師心要』は「大道無方、惟だ是れ利根の種性のみ一たび聞くや千に悟る」等と述べている(卷下始「示張子固」: Z120.753a)。このうち後者は夢窓が座右に置いた書であり(『西山夜話』: G347-348)、夢窓はそれを踏まえて「一たび聞くや千に悟る」という語を用いたと考えられる(M48.248、K615)。おそらくは夢窓にも、自分が生まれながらにして「一たび聞くや千に悟る」ような人間ではなかったという自覚があったことだろう。
- 36 拙著 [2015 : 29-30]。

略号一覧

G : 禅文化研究所編『夢窓国師語録 天龍寺開創六五〇年記念出版』、大本山天龍寺 天龍寺僧堂、京都、1989年。

K : 『谷響集』、川瀬一馬解説『夢窓国師 夢中間答、谷響集』、勉誠社、東京、1977年。

M : 『夢中間答集』、「M段数頁数」と表記。段数は川瀬一馬訳注『夢中間答集』、講談社、2000年。頁数は同解説『夢窓国師 夢中間答、谷響集』による。

T : 『大正新脩大藏経』、大蔵出版、東京、1924-34年刊行、1960-79年再刊。

Z: 『卍統藏経』、新文豊出版、台湾、1976年。
(引用にあたり「尔」等の変体仮名は一律現行の仮名に改めた。)

参考文献

Cleary, Thomas

[1994] *Dream Conversations on Buddhism and Zen*, Shambhala, Boston.

青木達司

[2013] 「禅宗寺院と庭園」、『奈良文化財研究所紀要』2013、頁36-37。

岩井貴生

[2011] 「『夢中間答』にみる夢窓疎石の教禅一致論」、『仏教経済研究』40、頁117-133。

梅沢恵

[2016] 「夢窓疎石像」、『国華』122-5、頁20-26。

大塚紀弘

[2003] 「中世「禅律」仏教と「禅教律」十宗観」、『史学雑誌』112-9、頁1477-1512。

小川隆

[2011] 『語録の思想史——中国禅の研究』、岩波書店、東京。

荻須純道

[1944] 禅叢書7 『夢窓・大灯』、弘文堂書房、東京（1978年、東方出版より改訂版）。

[1980] 「夢窓国師の浄土教批判」、『禅文化研究所紀要』12、頁121-131。

蔭木英雄

[1973] 「五山文学の和様化——高峯顕日、規庵祖円、夢窓疎石について」、『国文学』48、頁21-34。

川瀬一馬

[1965] 「夢窓国師の仮名法語（上）——夢中間答集と谷響集」、『書誌学』復刊新2、頁1-16。

[1968] 『夢窓国師 禅と庭園』、講談社、東京。

[1970] 『五山版の研究』上巻、日本古書籍商協会、東京。

[1977] 『夢窓国師 夢中間答、谷響集』、勉誠社、東京。

菊藤明道

[1970] 「親鸞教学より見た『谷響集』の浄土教批判」、『印度学仏教学研究』

19-1、頁156-157。

木下政雄

[1970] 「禪の書——夢窓疎石の墨蹟から」、『日本美術工芸』385、頁8-24。

三田全信

[1940] 「入元僧 旭蓮社澄円の伝記に就いて」、『日華仏教研究会年報』4、頁110-154。

重田みち

[2009] 『世阿弥の思想と能楽』、慶應義塾大学博士論文、東京。

島内景二

[2012] 「和歌から見た夢窓疎石の思想」、『夢窓疎石』、春秋社、東京、頁149-185。

末本文美士

[2002] 「『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『東アジア仏教——その成立と展開』、春秋社、東京、頁301-314。

高柳さつき

[2014] 「禪淨関係を巡って——『夢中間答集』～『谷響集』を考察する」、『宗教研究』87別冊、頁388-389。

玉懸博之

[1986] 「夢窓疎石と初期室町政権」、『東北大学文学部研究年報』35、頁97-129。

[1998] 『日本中世思想史研究』、ぺりかん社、東京。

玉村竹二

[1958] 『夢窓国師——中世禅林主流の系譜』サーラ叢書10、平楽寺書店、京都。

西山美香

[1995] 「夢窓疎石における〈和歌〉と〈笑い〉——夢窓が利用しようとしたものの」、『フェリス女学院大学日文学部紀要』3、頁26-34。

[1998] 「『夢中間答集』刊行をめぐる一試論——冒頭と文末の記述を手がかりに」、『禅学研究』76、頁75-90。

[2000] 「『仏国禅師家集標注』翻刻と紹介」、『大倉山論集』46、頁487-508。

[2004] 『武家政権と禅宗——夢窓疎石を中心に』、笠間書院、東京。

[2007] 「初期室町政権の宗教事業と呉越王」、『軍記と語り物』43、頁78-82。

[2011] 「足利義満の内なる宋朝皇帝——京都相国寺と開封大相国寺」、アジア遊学142『古代中世日本の内なる「禅」』、勉誠出版、東京、頁145-161。

橋本芳和

[2013] 「正中の変と夢窓疎石（IV）」、『政治経済史学』554、頁31-53。

原田正俊

[2009] 「日本中世における禅僧の講義と室町文化」、『東アジア文化交渉研究』2、頁31-45。

坂東性純

[1991] 『大乘仏典〈中国・日本篇〉29 仮名法語』、中央公論社、東京。

平田高士

[1967] 「夢窓」、『講座禅 第四卷 禅の歴史——日本』、筑摩書房、東京、頁233-248。

古谷稔

[2000] 「書との出会い（十八）——夢窓疎石墨跡二行書」、『茶道の研究』45-6、頁18-21。

碧巖録研究会

[2015] 「永明延寿を／から考える——柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究——一心による中国仏教の再編』合評会記録」、『駒沢大学禅研究所年報』27、頁258-225。

栴野俊明

[2005] NHKブックス [1029] 『夢窓疎石 日本庭園を極めた禅僧』、日本放送出版協会、東京。

柳幹康

[2015] 『永明延寿と『宗鏡録』の研究——一心による中国仏教の再編』、法藏館、京都。

[2016a] 「鎌倉期臨済宗における『宗鏡録』の受容——円爾と『十宗要道記』」、臨済禅師1150年遠諱記念『『臨済録』国際学会 論文集 附・資料編』（学会当日資料）、臨済宗黄檗宗連合各派合議所・花園大学、京都、頁133-140（2017年『『臨済録』研究の現在——臨済禅師1150年遠諱記念国際学会論文集』、禅文化研究所に補訂収録）。

[2016b] 「栄西と『宗鏡録』——『興禅護国論』における『宗鏡録』援用」、『印度学仏教学研究』65-1、頁516-510。

柳田聖山

[1967] 日本の仏教 第九卷『臨済の家風』、筑摩書房、東京。

[1987] 仏教選書『禅の時代——栄西・夢窓・大灯・白隠』、筑摩書房、東京。

芳澤勝弘

[2012] ウェッジ選書47『「瓢鮎図」の謎——国宝再読ひょうたんなまずをめぐつて』、株式会社ウェッジ、東京。

Musō Soseki and the *Zongjinglu*

YANAGI Mikiyasu

This paper is a close investigation of Musō Soseki's statements in regards to the *Zongjinglu* and its author Yongming Yanshou, it seeks to explain how Musō received the *Zongjinglu*. Five examples can be seen in the *Muchū Mondōshū* and the *Kokkyōshū* which record Musō's words.

In the first example, is expressed the view whereby the *Zongjinglu* integrates the various sects through one mind 一心. In the second example, is expressed the view that within all of the various states of mind is a true mind equivalent to the axiom 宗 of the *Zongjinglu*. In the third example, the *Zongjinglu* is used to express the view that doctrinal teachings 教 and meditation 禪 are not only mutually not in contradiction, but should be combined. In the fourth example Yanshou's point of view is used to show that Zen and Pure Land are mutually not in contradiction, yet even so Zen cannot be abandoned for a choice of only Pure Land. In the fifth example is expressed the view that Yanshou was a figure who liked to put various teachings into practice.

Within the five examples above, the first four which are reflective of Musō's system of thought leads to the following two conclusions.

1. The first and second examples verify that the truth expressed by Musō is that all sentient beings possess the one mind.
2. The third and fourth examples verify the view of practice put forth by Musō : in order to save the various sentient beings various convenient means must be implemented.

In Conclusion, Musō received the *Zongjinglu* as proof of his personal comprehensive view of Buddhism in the two areas of his views of truth and practice.

柳幹康氏の発表論文に対するコメント

高柳 さつき*

(日本 中村元東方研究所)

はじめに

日本中世の禅思想研究は近年名古屋の真福寺聖教調査により大日房能忍(達磨宗)や円爾が開創した聖一派関係の写本が発見されたことにより¹、その研究の方向は、兼修禅(諸宗兼修)の積極的評価から兼修禅とはどういふ禅思想であったのかというものに進みつつある。

夢窓疎石の活動した時代は円爾よりもやや後になる。夢窓は日本に禅宗を定着させた禅僧であるにもかかわらず、文学、美術、芸術的側面からの研究が主だっており、その思想的研究はやや立ち遅れている印象がある。

柳幹康氏は『宗鏡録』を本格的に研究され²、その後日本の中世禅宗に関する論考を始められている。上記のような研究状況の下での今回の柳氏の「夢窓疎石と『宗鏡録』」という研究は大変意義深いと考える。

(1) 柳論文の要旨とその意義

本論文の要旨は、夢窓疎石のテキスト(『夢中間答集』、『谷響集』)に計五箇所観られる『宗鏡録』の引用箇所を夢窓における真理観と実践観という二つの面から論考し、その真理観は『宗鏡録』の一心(真理であり種々の思想的営為を集約する語)に等しく(第一、第二の引用箇所に当たる)、実践観は一心看取に集約されるあらゆる実践を認め、また悟後に衆生救済(特に機根の低い者)のために方便を並置する必要があるとしていたこと

*中村元東方研究所研究員。

(第三～第五の引用箇所当たる)とし、以上のことから『宗鏡録』の仏教観が夢窓の仏教思想の根拠となっていると結論づけたとまとめられよう。

本研究の意義は、今まで夢窓の禅思想を論じるのに取り上げられることのなかった『宗鏡録』に着目し、夢窓の教禅一致の禅思想の背後にその影響があったことを示したことにある。また永明延寿の接化の対象が最上根にあったのと違い、夢窓の衆生救済は機根の低い者であったとの指摘は興味深い。

(2) コメント

1. 柳氏は、夢窓の真理を表すことばとして「本分ノ田地」、「一大事」、「本来ノ面目」、「主人公」、「一心」等を挙げ、「夢窓が多用するのは「本分ノ田地」であるが、拙論では行論の便宜上「一心」の語を用いている」³とするが、「行論の便宜上」と前置きを付けているように、全体的にやや粗い論考につながっていているように思われる。「一心＝本分ノ田地」としてよいのだろうか。この点について考えを伺いたい。

2. コメンテーターは以前、円爾(系)のテキストである『十宗要道記』において「一心(=靈知)」が「一心三観」、「三身即一」、「多一心」等にシンクロされていることから、円爾が禅を定着するために処々で講じた『宗鏡録』の一心を援用することにより禅を定着させた可能性を述べた⁴が、柳論文でも夢窓が種々の思想的営為(あるいは実践)を『宗鏡録』の一心に集約させていると捉えている。円爾と夢窓の『宗鏡録』の思想的影響の相違⁵を絡めて、円爾から夢窓への禅思想の発展あるいは定着がどのように進んだか見通しで結構なので考えを伺いたい。

3. コメンテーターは最近、円爾とほぼ同時代に紀伊の西方寺(興国寺)

を中心に活動し、禪・密・浄土を併修した心地覚心（法燈国師）が『由良開山法語』の中で悟りの極地として掲げる「無念」という語が夢窓の「本文の田地（＝一心?）」と相通じるのではないかと考えるに至った⁶。これは柳氏の今後の研究への期待であるが、『宗鏡録』という軸を中心に置きつつ周辺の思想状況を考察することに範囲を広げ、13世紀半ばから14世紀前半にかけての日本の禅思想の展開に関しての論考を進めていただきたい。

【注】

- 1 真福寺聖教調査の成果は [2015-2018 (予定)] 『中世禅籍叢刊』シリーズ (阿部泰郎・末木文美士他編、臨川書店) にまとめられている。
- 2 [2015] 『永明延寿と『宗鏡録』の研究—一心による中国仏教の再編』 (柳幹康、法藏館)
- 3 柳論文279頁。
- 4 [2004] 「日本中世禅の見直し—聖一派を中心に」 (高柳さつき、『思想』2004. 4、岩波書店)
- 5 柳氏の円爾と『宗鏡録』に関する論考として [2017] 「鎌倉期臨濟宗における『宗鏡録』の受容—円爾と『十宗要道記』」 (『『臨濟録』研究の現在』、禅文化研究所) がある。
- 6 [2017] 「『禅宗法語』 解題」 (高柳さつき、『中世禅籍叢刊』第10巻収録予定)。「禅宗法語」は主に明恵、心地覚心、夢窓疎石の別々の仮名法語がまとめられている南北朝期の写本。

高柳さつき氏のコメントに対する回答

柳 幹 康

(日本 花園大学)

まず最初に、貴重な時間を割いて拙論をご高覧・ご批評くださった高柳先生に心よりお礼を申し上げる。いただいた三つのご質問・ご意見に対し、以下順次卑見を申し述べたい。

(1) 「一心=本分ノ田地」としてよいのだろうか」という質問に対して

この点について、特段問題ないを考える。

たしかに「一心」と「本分ノ田地」という語は、使用頻度も字義もともに異なっている。拙論中で言及したように使用頻度は「一心」よりも「本分ノ田地」のほうが高い。またその字面・用例から読み取れる意味もそれぞれ「(分別を絶した根本の) 一なる心」¹、「本来具わる(悟りの)境界」²と異なっている。以上のことに鑑みれば、夢窓が「本分ノ田地」を多用したのは、真理が個々人に「本来具わる(悟りの)境界」であることを明示するためであったと推測できよう。

かかる相違にも関わらず拙論において「一心」と「本分ノ田地」を等置したのは、拙論第二節で述べた通り、夢窓自身が真理(個々人に具足・円成する無相なるもの)を呼ぶ際に、「本分ノ田地」と「一心」という二つの語を同様に用いているからである。まず「本分ノ田地」については、『夢中間答集』に以下の夢窓の語が記されている。

凡聖迷悟、イマタワカレサル処ハ、世間ノ名相モアツカラス。出世ノ法門モ及ハス。シカリトイヘトモ、迷人ヲ誘引セムタメニ、カリニ語ヲツケテ、或ハ本分ノ田地トナツケ、或ハ一大事ト名ク。本来ノ面目、主人公ナムト

申スモ、皆同シコトナリ。

(M61.311)

このように夢窓は、「凡・聖」や「迷・悟」といった分別が生じる以前の、言葉によっては捉えられない無相なる真実を「迷人」に示すために、「カリニ語ヲツケテ」「本分ノ田地」や「一大事」「本来ノ面目」「主人公」等と呼ぶのだと明言している。

「一心」についても同様の夢窓の説明が『夢中間答集』に見える。

人々本分ノ一段ハ、心トモ名ツクヘカラス、性トモ談スヘカラス。シカレトモ、此ノ心性ノ言ニヨセテ、本分ヲ知シメムタメニ、有ル時ハ一心ト説キ、有ル時ハ一性ト談ス。
(M70.353)

夢窓はここでも同様に、本来は「心」とも「性」とも名づけ得ない「人々本分ノ一段」、すなわち無相なる真理を人々に知らしめるために、時々に応じて「一心」「一性」と説くのだと明言している。

以上の二例から明らかなように、夢窓にとって「本分ノ田地」と「一心」という二つの語は、ともに本来無相なる真理を説き示すために「カリニ」用いられる言葉なのである。夢窓自身が真理の説示に際して両語を同様に用いている以上、その思想構造の論述にあたって両語を等置するのは、許容されうる範囲内での処理だと考える。

そもそも夢窓にとっては、この両語のみならず、「一大事」「本来ノ面目、主人公ナムト申スモ、皆同シコト」であり、重要なのはこれらの語の表面的な差異について論じるのではなく、これらの語が等しく指し示す無相なる真理を看取することである。このことを説明する際に夢窓が用いるのが、「小^{しょうぎよく}玉を呼ぶ手段」と「月をさす指」という以下の二つの比喩である。

「小玉を呼ぶ手段」とは、良家の娘が外にいる思い人に自分の存在を気付けさせるため、小玉という名の侍女に「障^{しょうじ}子アケヨ」「簾^{すだ}レオロセ」と命じるといふもので、その意は自分の存在を知らせることにあり、言葉の表

面的な意味（障子の開閉等）にあるのではない。このことが分からず「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」だと夢窓は述べている（M77.385-386）。

「月をさす指」とは、月（＝真理）を指（＝言葉）で指し示した際に、賢者は月を^み看、愚者は指を看るという『円覚経』の有名な譬喩であり（T17.917a）、夢窓はこの譬喩を引きつつ「指ノ長短ヲ論シ、大小ヲ^{あら}諍ソフ。実ニ是迷中ノ迷ナリ」と述べている（M91.433）。

以上の比喩から分かるように、字義の相違から「本分ノ田地」と「一心」を別のものと看るのではなく、真理を指し示す点で両者は等しいと看る方が、夢窓自身の意にも適っていると言えよう。

（２）「円爾と夢窓の『宗鏡録』の思想的影響の相違を絡めて、円爾から夢窓への禅思想の発展あるいは定着がどのように進んだか」という質問に対して

いま試みに円爾と夢窓の『宗鏡録』受容を対比すれば、以下のようになる。すなわち、円爾（1202-1280）は禅の移植期にあって既存の「八宗」との対立を解き禅の独自性を証明するために『宗鏡録』を用いたのに対し、夢窓（1275-1351）は既に禅が定着した時代において自身の総合的仏教観を真理観と実践観の両面から根拠づけるものとして『宗鏡録』を用いた、と³。

ただしこのような相違は、両者の置かれた時代・状況の差に由る所が大きく、それを単純に「禅思想の発展」と看^み做すことはできないだろう。また現存する文献に鑑みるに、円爾から夢窓への直接的な影響関係や単線的な思想発展の系譜を想定することも目下難しいように思われる。

(3) 「13世紀半ばから14世紀前半にかけての日本の禅思想の展開に関しての論考を進めていただきたい」という意見に対して

今後の課題としたい。

【補記】

拙論の脱稿・提出後に小林圓照先生（花園大学名誉教授）より東福寺の曝涼特別名宝展の資料「重要文化財東福寺文書の世界 2017.5.3～5.7」をいただき、夢窓の法嗣の春屋妙葩が『宗鏡録』の五山版を開板する際に、普門寺（もと東福寺普門院）より『宗鏡録』を借覧したこと、出版後に同五山版3セットを謹呈することを記した妙葩自筆の書状の存在を知った。この書状は『大日本古文書』家わけ第二十・東福寺文書之二、305-306頁に影印・翻刻が掲載されており、日本における『宗鏡録』受容の重要な一場面を今日に伝える貴重な資料となっている。その旨をここに記すとともに、同書状についてご教示くださった小林先生にこの場を借りて心よりお礼申し上げる。（2017年6月16日記）

【注】

- 1 「一心」は「凡・聖」「色・心」等の分別を絶した一なる心。「心ヲ常住トイフコトハ、凡聖同体ニシテ、色心不二ナル、一心法界ヲ、示スナリ」（M65.329）。それは一切方法の根源であり、一心の外に存在するものは何もない。「仏ノ言ク、三界ハ唯一心ナリ心外ニ別法ナシ」（M66.336）。
- 2 「本分」は本来的に具わるもの。「本分ノ大智ハ、人々本ヨリ具足」（M24.148）。「田地」は境界。『夢窓語録』巻上「再住南禅寺」、「直饒い恁麼る田地に到得するも、也た未だ解脱の深坑に墮在して、脚を擡ぐるも起こしえざるを免かれず」（G82）。ただし「田地」の語は時に一切諸法を生み出す根源の意を含む。「諸仏賢聖ノ智恵、乃至衆生ノ身心、及ヒ世界国土ハ、皆此ノ中ヨリ出生セリ。シカル故ニ、カリニ本分ノ田地ト名ケタリ」（M63.314）。

なお禅籍において「本分」「田地」の語は古くは『祖堂集』（952年成書）に見えるが（巻5「三平和尚」：「各自有本分事^在」、禅文化研究所影印本

209頁。卷11「保福和尚」:「莫向這裏汚人田地」、同414頁)、兩語を合し「本分田地」として用いる例は、夢窓が座右の書とした圓悟克勤(1063-1135)の『圓悟心要』まで下る(巻下始「示祖上人」:「然求一実証到本分田地得大休大歇安穩之場、実難」、Z120.762a。その『語録』にも「本分田地」の語が見える、巻10「小參」: T47.756c)。ただしそれを一切諸法の根源と明示する例は圓悟には見えず、宏智正覺(1091-1157)まで下がる(『宏智広録』巻6「明州天童覚和尚法語」:「信是我本有田地、……則妙用河沙恰恰相濟、從箇田地發生、從箇田地及尽、底事人人皆具」、T48.76b。ただし宏智は「本有田地」とする)。夢窓が『圓悟心要』に基づき「本分田地」の語を用いたことはほぼ確実であり、それに合わせて『宏智広録』を参照していた可能性がある。ちなみに夢窓の没後十年余の1364年に曹洞宗の峨山紹碩が撰した『峨山和尚山雲海月』にも同様の例が見える。「万法建立、万有造化処故、自己本分田地也」(巻上:曹洞宗全書・語録一、46頁)。

- 3 円爾の『宗鏡録』受容については拙論「鎌倉期臨済宗における『宗鏡録』の受容——円爾と『十宗要道記』」(『臨済録』研究の現在——臨済禅師1150年遠諱記念国際学会論文集、禅文化研究所、2017年)を参照されたい。日本禅宗の展開について館隆志「日本禅宗史における蘭溪道隆の位置づけ」(『建長寺——そのすべて』、かまくら春秋社、2016年、113頁)は、33年もの長きにわたり日本で禅を広めた中国僧蘭溪道隆(1213-1278)までを日本禅宗の草創期、蘭溪示寂後の1279年に北条時宗が招聘した無学祖元(1226-1286)以降を日本禅宗の定着期としている。夢窓は無学祖元—高峰顕日の法嗣。