

『邪正問答鈔』に対する一考察

日 比 野 晃

序

一二三二年（貞永元）に六十才でなくなった明恵房高弁の作として、『邪正問答鈔』が挙げられている。⁽¹⁾一方、一二七五年（建治元）に生まれた夢窓疎石の作として、『夢中問答集』が挙げられている。⁽²⁾ところが、

『邪正問答鈔』の内容のみならず、文章そのものが『夢中問答集』の中に存在している。即ち、『夢中問答集』の第十八番目の問、「仏法ヲ行スル人、動モスレハ、魔道ニ入ルト申ス事何故ソ乎、」から、その配列も同じくして第二十三番目の問、「人酒ニ酔ル時ハ、酔コトヲ知サルガ如ク、既ニ魔境ニ入ル人ハ魔境ヲ弁スルコト有ヘカラズ、若然ラハ縦ヒ対治ノ秘術ヲカネテ習ヒ置タリトモ、所レ用ナカルベシ、総シテ学者何トシテカ魔障ニ入ザル方便アルベキヤ、」の答までの内容（文章）が『邪正問答鈔』そのものなのである。

こうした事実に対して、二つの仮説が考えられてくる。それはこれらの書の成立過程に関連してくるが、一つには『夢中問答集』が第三者によって編集される段階で、既に発表されていたが余り流布されていなかった『邪正問答鈔』を混入してしまったと考えられる。今一つは、『夢中問答集』が刊行された後に、その一部分を『邪正問答鈔』として独立

させ、高弁の作とされてしまったと考えることである。そこで、本小論はこれら二書及び二者の検討を試みる中で、『邪正問答鈔』の作者を求めようとするものである。それは同時に、高弁と疎石の思想に関することでもあり、日本における中世仏教界の思想動向にも関連するものだと考えられる。

(一) 『邪正問答鈔』について

『日本大蔵經』に収められている『邪正問答鈔』は西山沙門・慧友が一八〇五年（文化二）に無量寺の玄堂律師より借りて写したものを、その十年後に宏練が再び書き写した写本に依っている。慧友が「梅尾藏中不レ伝ニ此本一。嘗聞ニ南紀護国寺有ニ藏本一。他日当ニ校ニ合両本一以報ニ上人之恩上。」と奥書きしているところを見ると、当時すでに高山寺にもこの書は残されていなかったようである。しかし、一七四六年（延享三）に密弁がまとめた『上人所作目録』には「⁽⁴⁾邪正問答未決」と載っており、これは『邪正問答鈔』に当るものだと考えられる。⁽⁵⁾一方、『高山寺明恵上人行状』『明恵上人伝記』、或いは『愚管抄』『沙石集』『元亨釈書』又は『延宝伝灯録』『本朝高僧伝』の高弁の記事の中に、この書名を見出すことはできない。尤も七十余巻もある著作の中⁽⁶⁾では、代表作か特異

な書でない限り、例え高弁の作であっても、その書名が載らないのは当然かも知れない。そこで、こゝで云えることは、十八世中葉以前にはこの書の写本すら残されていないことである。そして、この書が西山沙門によって、高弁へ報恩の為に書き写されたと言うのは、十九世紀において『於一向専修宗選択集中摧邪輪』を著わした高弁が、浄土宗の僧にも尊敬されていたことを物語っていることである。

次に、書名に使われている「邪正」と云う文字の使用例をみてみよう。

まず高弁の著『華嚴修禪觀照入解脱門義』に「夫蛇牛飲水而致毒藥之變。愚智聞法以有邪正之異。……(略)……猶須信位之定行。訪邪正於智識。聞思之智惠假名義於經論。」(傍点筆者)とあり、高山寺文書の『明恵上人遺訓抄』には「又云、世間人云、仏ヲモイタク信ルハ執著也、信モヨキホトナルヘシト云々、是大ナル僻也、ヨキホトハイカホトナルヘキソ、信ノヤウ云ニハ、夜刃ノ説法ニモ、如来ノ思ヲナセ云々、但邪正ヲエラフヘシ、」(傍点筆者)とある。又、高弁の門弟であった喜海の作『高山寺明恵上人行状』には「其正理ニ迷ルトコロノ源ト此等許ハ迷ナリ、見明メタレハ、邪正ニ宗ノ迷悟ニ於テ、又一念ノ疑ナシ、」(傍点筆者)とあり、同じく門弟であった高信の編『高山寺明恵上人行状』には「戒珠和光於乾坤、靈応播徳於遐邇之間、邪正遂顕、冥感忽新、」(傍点筆者)とある。こうしてみると、高弁やその門弟達において、「邪正」と云う言葉はよく使われていたことがわかる。

さて、次に『邪正問答鈔』の内容についてみてみよう。

この書は「仏法ヲ行スル人、動モスレハ、魔道ニ入ルト申ス事何故ソ

乎」「悪見等起ニヨリテ、魔道ニ入コトハ其謂アリ、智徳靈験ノアルニヨツテ、魔道ニ入ルコトハ何故ソヤ」「僧俗異ナリト云ヘトモ凡夫地ニ有ホトハ、誰モ有所得ハ離タル事ナシ、若此所得ノ心ヲ以テ修スル事、皆魔業トナラハ、如何ンカ凡夫修行シテ仏道ヲ成ンヤ」「坐禅スル人中ニ狂乱スルコトアリ、是ヲ見テ坐禅ヲウラムル人アリ、加様ノ狂乱ハ、実ニ坐禅ノ咎ヤラン」「魔障若起ラン時ハ、如何対治スヘキヤ」「人酒ニ酔ル時ハ、酔コトヲ知サルガ如ク、既ニ魔境ニ入ル人ハ魔境ヲ弁スルコト有ヘカラズ、若然ラハ縦ヒ対治ノ秘術ヲカネテ習ヒ置タリトモ、所用ナルベシ、総シテ学者何トシテカ魔障ニ入ザル方便アルベキヤ」の六問を一間ずつ解答する型で展開されている。その云わんとするところは、仏道の修行の障害となる「魔」について、その種類・性質・生成要因・対応方法などである。この要旨から考えると『邪正問答鈔』と云う表題は適当ではない。前にみた「邪正」の使用例で、高弁は、同じ水を飲んでも蛇は毒を生じ、牛は薬を生ずるように、仏法を受けるにも愚者と知者ではそこに「へよし」「へあし」の差異があると云っている。即ち、「邪正」と云う文字の使われ方は相對觀念として用いられているのである。これは喜海においても高信においても同様である。「正邪」でもなければ「破邪顕正」の意味でも用いられてはいない。では、個々の思想についてはどうか。

『邪正問答鈔』全体をとおし、くりかえして強調して主張されているのに「高慢をいさめる」ことがある。それは魔道に入ってしまう要因として指摘するのであり、「慢心ヲ起シ」「只偏ニ恩賞ニヨリテ、ホコル心ノ起ル故ナリ」「其小智小験ニホコリテ、高慢ノ心ヲ起ス時」「タタ偏ニ行徳ニホコリテ、慢心ヲ起ス故也」「我道徳ナリト思テ、イヨイヨ

高慢ヲ起シテ」「恩賞ニホコリテ、過分ノ心ヲ起ス故ナリ」「行徳ニホコル人ハ」「道徳ニホコリ慢心ヲオコス故ナリ」「少分ノ見解ノ起ニヨリテ、高慢ノ心ヲ生スル故ニ」と反覆して云われている。

高弁は「善財童子善知識ニ随テ、自ラ驕慢悪見ヲ破ノ、只我身ヲイヤシクシテ、イソキ法ヲ得ルヲ存ストイヘドモ未善知識ニタレルコトナシト云ヘリ」⁽⁷⁾と、『華嚴經』の中でもっとも重要な部分を構成する一章⁽⁸⁾ 入法界品に出てくる究道物語の善財童子の例を挙げ、自分も「心々ノ行相ヲノ、貧唄癡慢ノ中ニヲカサレ」⁽⁹⁾ と思い、門弟にも教えていた。物事をよく知ると驕慢の心が起ると人々は云っているが、実はそうではなく、よく知らないが故に起るとあり、「諸法ノ道理ヲ得テンハ、何ソ僑慢カアラン」⁽¹⁰⁾ と断言し、「人ノ過ヲ云ホトノモノハ、我身ニ徳ノナキヲリノ事」⁽¹¹⁾ であり、「我レハ無徳ノ僧ナレハ、弟子モ儲ケタマシテ物ヲシラチハ、師匠成ラヌル儀モナシ」⁽¹²⁾ と、高弁は自分を厳しく律した。そして、他者に対しては「僑慢ト云物ハ、鼠ノ如シ、瑜伽檀ノ砌リ、諸宗」⁽¹³⁾ 入也、我常ニ是ヲ兩様ニ申シ分ハ、若自ヲ不知シテ、他ノ能ク知ク問ハス、学ハスは大ナル損也、若我ニヲトリタラン者ニ向テ、僑慢ハ詰メフセテ、又何ノ益カ有ラン、旁以無益也」⁽¹⁴⁾ と損益の上に立っても驕慢にならないよう忠告をしている。

海師・長者・賢者・婆羅門・外道・王・仙人等の善知識を尋ね、最後に弥勒・文殊・普賢の三ボサツを尋ねた善財童子の究道の姿は、『華嚴經』に示される理想的人間像であり、高弁はそれに範を求めた。それは、栄西が中国から禅宗を日本に伝えてきていると聞いて、それがどんなものか知ろうとして、栄西に会いに出かけた行動にもみられる。善財童子が究道の過程で、驕慢・悪見を否定したのは仏道の障害となるか

らであると考え、『邪正問答鈔』における「高慢をいさめる」思想は、高弁のそれであったとすることが出来る。

『邪正問答鈔』においては、「有所得の心」を各所で排斥し、「二乗心ニ墮シ、独り自ラ出離センコトヲ求メ」⁽¹⁵⁾ ることは「無上菩提ノ障トナル故ニ」魔であるとしている。

高弁は、仏道を修める者はまず自分の心を煩惱のけがれを離れた状態にすべきであり、「若纔に有所得ならば、更に仏法者と云うに足らず」⁽¹⁶⁾ と有所得心を一切認めず、「仏道修行ニハ、何ノ具足モ入ラヌ也、松風ニ眠ヲサマシ、明月ヲ友トシ、独リ場門樹下ニ心ヲスマサハ、何ナル友カ入ラン」⁽¹⁷⁾、「人ハアルヘキヤウハト云、七文字ヲタモツヘキ也」⁽¹⁸⁾ と無所得の心を求めている。そして、「都テ大小二乗権実二宗ノ差異、顕密二教ノ説相併我有ノ執ヲ除テ、先我無人ト説テ、此ヲモテ本トシ乃至平等一乗ノ本懐ヲアラハシ」⁽¹⁹⁾ て修行しようとする。即ち、三乗を排除して一乗を唱える天台宗のそれではなく、三乗を包容しつつその上に一乗を主張する法蔵の思想を高弁は忠実に主張している。そして自分のみの救いを求めず、「衆生ヲシテ成仏セシメンカ為」⁽²⁰⁾ の利他の精神で実践していこうとするのである。こゝにおいても、『邪正問答鈔』にみられる思想は同時に高弁のそれであると云える。

『邪正問答鈔』に「禅定ニ耽リ……(略)……は無上菩提ノ障トナル」と云う語句がある。〈耽る〉は「度を過ぎて楽しむ」⁽²¹⁾ とか、現代語訳の「熱中する。心を奪われる。」に理解すると、高弁の禅定に対する態度からこの語句は発し得る言葉である。高弁は、「十五日ノ初夜ノ時、亥刻ニ又威儀ヲトノヘテ、例ノ如ク弥勒ニ対シ奉テ坐禅ス、入観ノアヒタ数刻ナリ、……(略)……同十六日ノ初夜ニ又座禅ス」⁽²²⁾ とある

ように、常に坐禅を行い、「阿留辺幾夜宇和」として毎日巳の刻に坐禅することを挙げている。そして、「常ニ御物語リニハ坐禅ヲ好ム由在之雖、能ク教内ヲ知リテ、邪路悪見ノ類ニカタムカスノ、正路正見ノ道ヲ知リタルマテニテハ、益無シトテ、禅定ヲ修セヨ」と禅定を勧めていた。しかし、彼の坐禅ニ禅定は「戒定恵ノ三学ヲ並ヘテ、専ニハケキ修行スヘキ事也」と云われるように、禅を強調し、教外別伝・不立文字を宗格とする宋朝禅のそれとは異なっていた。それは彼の著『華嚴修禅觀照入解脱門義』が華嚴及び密教に依る觀法を説いているのをみてわかる。

『邪正問答鈔』には「禅宗ノ学者」云々とあるが、このような表現が用いられるのも、禅僧ではない立場の者において可能ではなからうか。高弁が榮西を訪ねたことは前述した通りであるが、それは一度だけでなく、二人の間には交流があったと考えられる。しかしそれは禅に対する究明心からのみではなく、榮西が印度へ仏法を求めて渡ろうとした精神と共通のものを高弁自身が持っていたことか、榮西が中国からもたらした茶が介在していたのであろう。『明恵上人伝記』（法隆寺本）には「僧正、此ノ上人ヲ印可シ奉ラレテ云、此宗ヲ受ケ続テ、興隆スヘキ人大切也、上人其器ニ当リ給ヘリ、マケテ我門下ニマシクテ、共ニ興行シ給ヘト重テ申サレケレトモ、旁存子細有リトテ、深ク辞シ申給ヒケリ、然ルニ入滅近付テ、法衣ヲ被奉、是先師東林懷敏和尚ノ法衣也」（傍注筆者）とあるが、高弁が榮西から印可を受けたと云うことは疑問である。しかし、この文中の「旁存子細有リ」と云うのは、「達ノ宗ナントイフ事、在家人等ノタメニコトニカナフマシキ事也」とみる華嚴宗の高弁の姿を物語っていると思われる。高弁は禅僧にはならなかったのである。

さて、最後に、『邪正問答鈔』の文体は書名の如く問答様式になって

おり、和文で書かれている。高弁は『華嚴唯心義』『三時三宝礼釈』『自行三時礼功德義』『光明真言土砂勸信記』『光明真言土砂勸信別記』等を和文で著わし、問答様式も大いに用いている。これは学識が低い者でも理解できるように考えた高弁の実践的な姿勢の現われとみることができ、この文体の上においても、『邪正問答鈔』は高弁の作である可能性を失わない。

(二)、『夢中間答集』について

『夢中間答集』は一三四四年（康永三）の版本が最も古いものとしてあり、次いで室町時代初期のもの、そして江戸時代の元和・寛永・正保・文政に開版或いは復刻をされている。この書には、一三二九年（元徳元）中国から来日した竺仙（梵僊）の跋が載せられている。それによると、これは足利直義が疎石に参じて問答したものをまとめたものである。疎石に教えを受けていた伊予の太守である大高重成が開版しようとするので、古先（印元）がその跋を求めて来たので、それに竺仙が応じたことになっている。この跋が書かれたのは一三四二年（康永元）九月十九日に南禅寺の方丈においてであるとその跋に記されているが、竺仙は一三四一年（暦応四）から六年間にわたって南禅寺の十六世の住持をしており、住持の居処である方丈で記したと云うことはそれを裏付けている。又、古先は一三三九年（暦応二）疎石に甲斐の恵（慧）林寺の住持になるよう請われて赴いたが、その翌年には等持院に住しており、竺仙を訪ねた可能性はある。それは時期的な問題だけではない。古先は、直義がその母・上杉清子の為に創建した等持院の開山となっているし、

竺仙とは莫逆の友として往来していたからである。一方、大高重成は三五一年（観応二）に、疎石の恩徳に報い且つ公私の願望を祈る為に、自分の領所である尾張の御器所保地頭職を、疎石が本拠とした臨川寺三會院に寄進している。⁶³このことからみても、疎石の信奉者であり、書を出版する財力を有していたことがわかる。こうしてみると、竺仙の跋の信憑性はでてくるが、だからと云って『夢中問答集』が疎石の作そのものだとは断ずることはできない。

竺仙の跋に「茲欲工方便引下導。一切在家出家。或女流等志於道者。或有学無学上。使^レ其便^レ於觀覽^レ之故。乃以^レ日本字書所^レ謂^レ仮字者^レ繕^レ之。目曰^レ夢中問答^一。」とあり、『夢中問答集』は竺仙の所へ持ってこられる以前に、誰かによって『夢中問答』と云う書名を付けられていた。『夢中問答集』の体裁はすでに整えられていたのである。しかし、中国人である竺仙は「惜余不能^レ誦^レ其仮名字^一。以^レ觀^レ其真義^一。玩^レ其真味^一。於^レ節角之処^一。為^レ之撫^レ掌擊^レ節為^レ恨耳。」と云っているように、『夢中問答』を読んでその内容を知って跋を書いたのではなかった。つんばでめくらであっても、季節が変わり、万物が生まれる大自然の姿を知ることができるように、疎石の志向している道を知っているから、この書が読めなくても、この書がすぐれていると褒めるのだと云っている。従って、この跋は『夢中問答』が疎石の作だと云う前提で書かれており、その前提に対する吟味は全くなされていない。跋に関してみると、今一つ問題がある。それは、この跋が書かれた三年後に、法延の首座に請われて、竺仙が再跋を書いていることである。たゞ三年過ぎたのみなのに何故再跋を必要としたのだろうか。出版

しようとしているのは同じく大高重成なのである。この再跋の中に、次のような経緯が記されている。重成が初め出版しようとしたのを疎石が許さなかった。そこで、重成は疎石に対して、「すでにこの書の写本があり、人々がお互いに抄録しているので、少しでも間違つて写されていけばそれが積み重なって、内容が歪められてしまう。だから正本の開版が認められないならば、誤りは拡大され、誤本が続出して、人々はどれが正しいのかその依る処がなくて困惑することになる。そうしたことが起されないようにするのは必要なことではないか。又、この『夢中問答』の問答は元来、直義一人の為になされているが、——釈迦が一代時経を一時に説いたけれど、それは後世及びすべての人々の為に書きまとめて残されていたが故に、今日でもその教えを知ることができるように——出版すべきである」と述べたので、疎石は最初の考えを変えて許可したと云うのである。こう云う経緯があったとすれば、竺仙に再跋を求めたのは、三年前にすでに跋を貰っているけれど、当時においては『夢中問答集』を疎石の反対で開版できなかったのが、今回は許可されてそれができるので、この時に合わせて欲したと云う風に考えることもできる。すると、何故疎石が開版を三年前には許さなかったのかと云う疑問が生まれてくる。

これに対しては、疎石は最初に持ってこられた『夢中問答』を読んだ、自分が直義と問答した内容以外のものが混入されているのを知って、その出版を許さなかったのだと考えられないだろうか。勿論、それ以外にも「和尚是臨済下児孫。而不以本分接人。常講經典者何也。」⁶⁴と僧から詰問されていた疎石は、公案でもない文章で以って世に問うことは、その立場から躊躇したこともあろう。

ところが、竺仙が再跋を記した年末から、叡山衆徒の禪宗（なかんずく疎石）に対する攻撃が表面化してきている。疎石を開山として、足利尊氏・直義が後醍醐天皇の冥福を祈る為と云うことで、かつての国分寺に対する東大寺の如く、安国寺利生塔に対するものとしての天竜寺の造営がほぼ竣工して、光厳上皇が臨席して勅願の儀を以って供養の式を挙げようとしたからである。禪宗に対する叡山側の攻撃は栄西以来のことであるが、こゝにおいても、禪宗は亡国の因となるものであり、龜山の皇居を禪堂にし自分の草庵を勅願寺にして、その供養に臨幸を仰ごうとする疎石は島流しにすべきであると抗議してくるのである。これに対して朝廷側は叡山の三門跡をして叡山側の説得につとめたり、幕府に相談したりして、供養当日に上皇は臨席しないと云う妥協がなされて一応の結末を得た。⁶⁵⁾ こうした叡山側の攻撃の鋒先はすでに疎石が京都で地盤を築き上げてきたのに対して向けられていたと思われ、⁶⁶⁾ 天竜寺の一件で大きく表面化されたのであろう。

こうした事態の進展をみつめた疎石は、自分の志向している禪宗を出るだけ多くの人々に開陳して、理解を深めるのは意義があると考えように変化してくる。そしてこの段階では、文字を介しての教化も衆生を引導する一方便と考えられる。こゝにおいて、重成が開版を求める『夢中問答』はその内容に自分の問答したものでない文が含まれているが、すでに写本がなされて流布しているようだし、内容としては自分の文としても特に不自然でないからそのまゝにしておき、全体的には一応添削を行って、疎石は『夢中問答集』の開版を許したと考えることができる。

尤も、今一つの見方がある。それは『夢中問答』の念仏に関する部分

に対して、浄土宗の智演（澄圓）が『夢中松風論』を著わして反駁を加えたが、その『夢中松風論』で引用されている文と、後の流布本である『夢中問答集』とは出入がある。従って、流布本は最初出版された本の内題の下に「此集有兩本、此本為正」と註記があるのは、この間の消息を物語っているとするのだ。この推論は極めて論理的ではあるが、この説に従うとすれば竺仙の再跋の中に書かれている「乃欲刊之也。始則國師不許。」の「始」を一三四二年前としなければならなくなってくる。そうすると、竺仙に再跋を求める大きな理由は消失してくるのではなからうか。尤も、『夢中松風論』に引用された文は版本ではない『夢中問答』の写本からのものだとすれば、再跋はようやく開版が実現する機会に求められたものとみることができよう。

さて次に、『夢中問答集』の部分を作している『邪正問答鈔』の内容と疎石についてみよう。

まず、〈高慢をいさめる〉精神であるが、疎石は他界する四日前に、悟入の境地に達したのでその境地の邪正を弁じて欲しいと云う一人の僧との相見を拒んだ。死をすでに覚悟して、「吾行必矣。有所疑者便請問」と云って入室して数日間、各人に相應の指導を行った疎石は、朝廷から侍医が派遣されて来ても、老衰は自然現象であるので医薬では救えないものだと云って辞退して、以後も僧達と問答審議を行ってきた。こうした疎石が一人の僧とのみ相見を拒んだのは、その僧を「只管於識情上。計較安排。忽爾一知一解。稍覺勝似平昔。便謂得大悟大徹。纔開口便呵罵仏祖。輕薄好人。揆無因果。若不得明眼宗師援而救之。固執己見。增長我慢。今生便為附仏法外道。來生必作仏法外道。百千萬

劫無有出期」⁽³⁸⁾とみたからであった。元來このような僧（人間）にこそ救いの道を示してやるのが疎石のするべき役割だと考えられるが、彼はその僧に会おうともしなかった。それは、多少の知識を持って、悟ってもしないのに悟っていると思うその僧の高慢さを極端に嫌う疎石の性情が、その僧を引導する師としての自分の立場を忘れさせたからではなからうか。疎石の甥で門弟であった春屋妙葩が「蓋以其慎独礪精之久鍊。故臨衆之頃儼若也。且以謙讓在心。不與物爭。」⁽³⁹⁾と疎石を評しているが、この評された内容は高慢を排斥する気持と相通している。

『夢中問答集』の第四十番目の問「菩提心を発すと申すことは、いかやうに心をおこすことぞや。」に答える中で、「いまだ此の本有の菩提心に相應せざる人は、二六時中若し万事心にかゝらず、純一に修業せらるる行は、我は道心堅固にして修行の力量あり、と思ふて高慢の心をおこす故に必ず魔道に入る。」と、高慢の心から魔道への経路を述べている。こゝでの「高慢」の扱え方は、前二例のように倫理的な意味での使用ではなく、仏に近づく為の障害としてであり、『邪正問答鈔』のそれと全く同一のものである。

次に「有所得」を排する思想についてみてみよう。

疎石はその前半生において、諸宗・宗師の差別・異旨についての理會に苦しみ悩んでいる。それは、始めに密教・天台を学び、次いで禅宗に転じようとして、仏法と自己を真劍に問ひ詰める者の姿でもあった。一山一寧にその教えを願っても「我宗無語句。亦無一法與人。」と厳しい言葉が与えられるのみで、理會し易い方便を貰えなかった疎石は次に高峯頭日の門を叩く。しかしこゝでも、答は言葉で与えられるものではない

く、生活の中で自ら求めていく必要があった。その後、「多年掘地覓青天。添得重々礙質物。一夜暗中颯礫飄。等閑擊碎虚空骨」⁽⁴⁰⁾と悟り、頭日から印可を受けることができた。このような道程を歩いた疎石は、自分の本拠とした臨川寺の今後の住持に、若し門弟の中にその器の者がいなければ、他門であっても、優れた人物に来て貰うべきだとし、⁽⁴¹⁾自分は教相門から出て禅門に入ったので、学んだ所は異っているが知解は同じであると云っている。こうした思想は『夢中問答集』の中では一層発展させられて、「仏法に大小、権実、頭密、禅教の差別ありと思へるも妄想なり」⁽⁴³⁾「一切の是非を放下して自他の相をみずとも、若しいまだ父母未生前の本来の面目を見ずば、真実の道人といふべからず。」⁽⁴⁴⁾とある。

疎石は前にもみたように頭日から印可を受けた禅僧である。そうした彼は『臨川家訓』或いは『西山夜話』において、禅宗の僧侶を「禅宗の学者」などと云わず、「禅家」と主体的に表現をしている。⁽⁴⁵⁾しかし、彼の禅は、「臨時祈禱或順勅命。或依武命。諸寺院一同勤行。則本寺亦当掛祈禱牌。而致精誠也。其余或為出家。或為檀越。別作祈禱則不可。每日三時看經誦咒。併為天下康寧。」⁽⁴⁶⁾と云う、榮西の鎮護国家思想と同じ基盤に立って、祈禱や看經・誦咒を認めるものであった。そして、「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。」⁽⁴⁷⁾と云っているように、機縁を重じてはいるが、それは教禅一致の中から出発するものと考えており、宋朝禅の禅とは大きく離れたものであった。

最後に文体についてであるが、疎石は聡明で問答に優れていたようである。⁽⁴⁸⁾問答様式は問題点が明確になり、これを受ける者が理解し易い特色を持っている。疎石はその著と云われる『西山夜話』においても、多

くの問答を用いてこれを構成させている。従って問答様式と云う点についてみれば、たとえ直接に書かれなかったとは云え、『夢中問答集』の様式は疎石の嫌うものではなかったと云えよう。

結 語

これまで、『邪正問答鈔』の作者を求めて、この書と『夢中問答集』の成立過程及び内容、そしてそれに関連する高弁と疎石についてみてきたのであるが、決定的な結論は出てこなかった。尤も、内容についてみれば高弁により近いものであると云えるが、これも断定するまでにはいかない。

しかし、『夢中問答集』には二点の疑問があった。第一には、この書はその跋から考えて、疎石の在世中に刊行された筈であるにもかかわらず、疎石の死後二年に妙葩に依ってまとめられた年譜⁽⁴⁹⁾にこの書名が登場していないことである。これは『邪正問答鈔』の書名が、喜海の『高山明寺恵上人行状』に載っていないのと同列にみることはできない。高弁の数多い著作の中の、未完成とも云える小篇の『邪正問答鈔』と、疎石の数少ない著作⁽⁵⁰⁾の中の、全三巻をなす量的にも重い『夢中問答集』はその占める比重がまず異なっている。しかも、後者は刊行されているとすれば、対社会的にもその占める位置は大きいと云える。こればかりではない。十七世紀の後半までには、この書は少なくとも四回は出版されている筈なのに、『扶桑禅林僧宝伝』(一六七五年)『延宝伝燈録』(一六七八年)『日本国天竜禅寺開山夢窓正覚心宗普濟国師碑銘』(一六八一年)『本朝高僧伝』(一七〇二年)にも同じくこの書名が載っていない。

い。

第二の疑問は、この書は跋によると、直義が疎石に参じて問答したものをまとめたものとなっているが、その問の中には確かに初心者が質問すると思われる内容のものがあがり、初心者向けから序々に高次の段階へと導入しながらその配列に可成りの乱れがあることである。ところが、直義は疎石に参する以前に、関東で宗朝禅風の宗旨をもった仏光派の禅師に受衣しており、禅(仏教)に対しては可成り高い水準のものを身に付けていた。⁽⁵¹⁾そうした彼が「座禅する人の中に狂乱することのあるのを見て、座禅をおぼる人あり。かやうに狂乱することは、実に座禅の「やらん」等と云う質問を疎石にしたとは考えられないのである。又、仮に直義との問答だとしても、問答の配列には不自然さが目立っている。

こゝで、高弁と疎石に共通するものが大きく考えられてくる。性格の面からみれば、二人は隠遁を好む傾向にあり、自然には順応するが、逃避して世を嘆くことはしない。又、戒律を自ら守ることに厳重であった高弁と、公私の区別を厳格にした疎石には共通のものが流れている。そして思想についてみると、『邪正問答鈔』を高弁の作と云っても、疎石の作と云っても大きな障害がないように、相通するものを二人は持っていた。華嚴における実践行の強調は禅との結び付きを持ち、教禅一致の思想はそこに教相の場を持っていたと考えることができる。

このような二人の関係の中に今一人、栄西を入れて考えることができる。すると、高弁・栄西・疎石の三人が位置する三点は、同時代の横軸と時間的な縦軸の∧線∨を描く∧点∨であるのみでなく、日本の中世仏教界において一平面を形成するように思われる。

こうして作られた平面上の流れの中で『邪正問答鈔』と『夢中問答

集』は生み出されてきたものではなからうか。即ち、『夢中問答集』は疎

石が直義とした問答のみから作られたものではなく、そこには当時の同一平面上に存在していた高弁の問答(思想)が添加されていた。それが故に疎石はその開版を躊躇し、その事情を知っていた妙葩は年譜にこの書名を出さなかった。それは、妙葩が仏典外典にわって多くの五山版を出版したにもかゝらず、この書⁽²⁾を出版した形跡がないのとも相通ずる。そして、このように『邪正問答鈔』が『夢中問答集』の中に包み込まれていく過程には、疎石の門弟であって高弁の密教の系譜に連らなってくる碧潭周皎などが介在していたと考えることもできよう。一方、十七世紀後半から十八世紀にかけての疎石の諸伝記に『夢中問答集』と云う書名が出てこないのは、それらの伝記の著者が主な典拠としたであろう妙葩の年譜にこの書名が記載されていなかったからだと考えることができる。

以上のように考えることができるとすれば、『邪正問答鈔』は高弁の作であると云う仮説に一步近付いたことにならう。

註

(1) 『日本大藏經』華嚴宗章疏下に収められており、『高僧名著全集』第九巻にも収められている。

大屋徳城氏は、その著『日本仏教史の研究』三で、『邪正問答抄』を高弁の作として、この本文を引用している。書名の「鈔」が「抄」となっているが、五二七頁～五二八頁に引用されているものは『邪正問答鈔』の本文と、若干の語句を除いて、同一である。尤も、五二四頁に「『邪正問答抄』に見ゆ」として引用されている、△榮西の弟子円空が高弁に修業用心の道を質問したのに対して、禪定を修するに三毒あり云々と高弁が答えたVと云う内容は『邪正問答鈔』にはない。この引用文は『明恵上人伝記』(法隆寺本)にほぼ同文で記されている。

宇井伯寿氏は、岩波文庫本『伝心法要』の後記(解説)で、『伝心法要』の日本での最も早い取意引用例として、大屋氏が『日本仏教史の研究』三に引用した『邪正問答抄』の一文を挙げており、『邪正問答鈔』が高弁の作であると云う前提に立っている。

田中久夫氏は、その著『明恵』で、『邪正問答鈔』は「明恵の著と伝え、日本大藏經にも収む。しかし樹尾の『所作目録』には見えない」と云って、高弁の作であるかどうかは疑問のまゝにしている。

(2) 『日本大藏經』には収められていない。『高僧名著全集』には第十六巻に収められている。

宇井伯寿氏監修『仏教辞典』では、「夢中問答集」の見出しで「また夢中問答。三巻。夢窓国師が古山居士(足利直義)の為に問答体の和文で以て、八十余項に亙り、仏法の大意を説けるもの。」とある。

玉村竹二氏は、その著『夢窓国師』で、『夢中問答』の「敘述の配列が、直ちに国師の意図そのものを示すものとするのは些か早計である。」とするも、内容については、多く引用されているところから、疎石の作であると云う前提に

立っている。

(3) 『夢中問答集』は大高重成が編集したと考えられるが、一応、第三者としておく。

(4) 『上人所作目録』高山寺所蔵（『大日本史料』第五編之七、）

(5) 密弁は目録の最後に「異本校合竟」と記しており、各書について原本に写本を照らし合わせて吟味したようであるが、「邪正問答」についての注釈に「未決」とあるのは校合ができなかったものと考えられる。しかし、写本はあつて、その確認として朱で傍線が引かれていると思われる。そして、「鈔」は「うつす。かきとる。」と云う意味にとるならば『邪正問答』をかきとつたものとして『邪正問答鈔』が考えられる。

(6) 『本朝高僧伝』巻第十四（『大日本佛教全書』一〇二巻）

(7) 『明慧上人法話』（『日本大蔵経』華嚴宗章疏下）

(8) 鎌田茂雄・上山春平著『無限の世界観』華嚴（『仏教の思想』6）

(9) 『高山寺文書』明恵上人遺訓抄出（『大日本史料』第五編之七）

(10) 同右

(11) 同右

(12) 『明恵上人伝記』（法隆寺本）（『大日本史料』第五編之七）

(13) 同右

(14) 鎌田茂雄・上山春平著『無限の世界観』華嚴（『仏教の思想』6）

(15) 『明恵上人伝記』（法隆寺本）（『大日本史料』第五編之七）

(16) 『梅尾明恵上人遺訓』（『日本古典文学大系』83）

(17) 『高山寺文書』明恵上人遺訓抄出（『大日本史料』第五編之七）

(18) 同右

(19) 『明恵上人行状記』施無畏寺所蔵（『大日本史料』第五編之七）

(20) 鎌田茂雄・上山春平著『無限の世界観』華嚴（『仏教の思想』6）

(21) 『明恵上人法話』（『日本大蔵経』華嚴宗章疏下）

(22) 諸橋轍次著『大漢和辞典』巻九

(23) 『明恵上人行状記』施無畏寺所蔵（『大日本史料』第五編之七）

(24) 『高山寺文書』掛板（『大日本史料』第五編之七）

(25) 『明恵上人伝記』（法隆寺本）（『大日本史料』第五編之七）

(26) 同右

(27) 大屋徳城著『日本仏教史の研究』三

(28) 『却廢忘記』高山寺蔵（『大日本史料』第五編之七）

(29) 岩波文庫本『夢中問答』の「校訂者のことば」で佐藤泰舜氏が記している。

(30) 『建長寺竺仙和尚行道記』（『続群書類従』第九輯下）

(31) 『古先和尚行状』（『続群書類従』第九輯下）

(32) 同右

(33) 『臨川寺重書案文』（『大日本史料』第六編之十五）

(34) 『西山夜話』（『続群書類従』第九輯下）

(35) 辻善之助著『日本仏教史』中世編之三

(36) 一三二五年に後醍醐天皇から南禅寺へ請ぜられて以来、疎石と天皇との関係は深まり、一三三四年には禁中にて疎石の衣盃を受けて天皇は弟子の礼をとっている。この段階で、疎石は国師の号を受けており、鎮護国家を自任している。叡山衆徒にとっては敵愾心を起すに十分であった。

天竜寺の開山に請ぜられたのに対して、疎石が「勅願寺は先例として聖道家、即ち頭密の諸宗の人々に仰せ付けられるか、又は律宗の寺院とすべし」と云って固辞したことも、単に先例にこだわったことより、叡山への配慮と見ることが出来る。

(37) 玉村竹二氏はその著『夢窓国師』の中で、このように推論している。

(38) 『天竜開山夢窓正覚心宗普濟国師年譜』（『続群書類従』第九輯下）

(39) 同右

(40) 同右

- (41) 『臨川家訓略出』（『統群書類従』第九輯下）
- (42) 『西山夜話』（『統群書類従』第九輯下）
- (43) 第二十九番目の問の答の中
- (44) 第四十六番目の問の答の中
- (45) 『夢中問答集』では「禪家」「禪者」「禪師」「禪僧」の呼称が多く使われており、「禅宗の学者」と云う表現も部分的にある。
- (46) 『臨川家訓略出』（『統群書類従』第九輯下）
- (47) 『西山夜話』（『統群書類従』第九輯下）
- (48) 『天竜開山夢牕正覚心宗普濟国師年譜』（『統群書類従』第九輯下）
- (49) 同右
- (50) 疎石の書として挙げられているのは『臨川家訓』『西山夜話』『夢窓国師語録』『正覚国師和歌集』などがあるが、数少ない。
- (51) 玉村竹二著『夢窓国師』
- (52) 今枝愛真著『禅宗の歴史』