

道元禪師の夢語り——『永平広録』より

菅原 昭英

Dōgen's Tales of Dreams in the "Eiheikōroku"

Syōei SUGAWARA

はじめに

道元禪師（一二〇〇—一二五三、以下、道元と表記する）の夢語りについて、先に『正法眼蔵』を取り上げ、その独特の展開を追ってみた⁽¹⁾。ここでは、『永平広録』⁽²⁾に当たってみよう。いくつかの取り上げるべき上堂法語がある。

『永平広録』は、門弟たちが編集した道元の語録である。中国禪僧の語録と同様に漢文で記されている。これは、『正法眼蔵』が和文であるのと異なり、その読者としては、漢文の及ぶ文化圏を想定していたことを意味するだろう。この語録の中核をなすのは、上堂法語であり、その他、偈頌などからなる。道元は、上堂という、禪寺におけるもつとも公式の説法の作法を、日本で最初に実施したのは自分からである

と、自負していた⁽³⁾。

中国の禪林で鍛えた道元であるから、漢文を駆使して説法することに語学的困難はなかったであろう。しかしこれを耳で聞く日本の門弟からすれば、どうであつただろうか。道元は、これを中国語の発音で行なつたのであろうか、それとも日本式に読み下して聞かせたのであろうか⁽⁴⁾。いずれにせよ聞きなれない語彙や言い回しに、語録の編者は苦勞したにちがいない。『永平広録』の編集は、道元自身による何らかの点検がなくては、成り立たなかつたと思われる。

語録が中国語文化圏を前提にしていた以上、その夢語りの事情もまた、中国禪僧の語録の事情、特に上堂法語における夢語りの事情を、考慮におかなければならない。まず参照すべきは、道元の恩師、如浄⁽⁵⁾（一二六三—一二二七）の語録である。ところが如浄の語録には、夢語り

めいた話題はまったくない。しかし、嗣法の師と弟子とは、この点で似ているとはいえないらしい。たとえば南宋から始めて日本にやってきた禅僧、蘭溪道隆（一二三―一二七九）⁽⁶⁾にも、夢語りを素材にしたと思われる上堂法語があるのだが、その嗣法の師たる無明慧性（一一六二―一二三七）⁽⁷⁾の語録には、そういう類の話題は絶無である。禅僧には、季節感豊かな表現を得意とする人もいれば、それほどない人もあるように、夢語りのな話題の採用は、個人差が大きい。師弟といえども、個性は別である。同時代の中国禅僧で、夢語りの得意な人物は、無準師範（一一七八―一二四九）⁽⁸⁾である。ただ無準師範が活躍したのは、道元が如浄の許を辞して帰国した後であった。

夢語りに親しむ人かどうかは、禅の第一義とはいえない。教理的な理解も第二義に墮すとすれば、こんなことに関心をもつのは、第三義（？）以下になるのかもしれない。ただし禅の第一義が、禅僧の個性を媒介として伝わるのであれば、夢語りに切り口を設けるのも、いささか参究の縁にならないともかぎらないと思う。

さて、南宋の禅林において、上堂法語と夢語りは、あまり相性がよくなかったようである。それは二つ理由がある。ひとつに菩提達摩（五―六世紀）以来中国の禅宗は、夢語りを遠ざけてきたと考えられる。重要なのは、姿かたちなど他と比べることの出来る次元のことではなく、それを超える真実を窮めることであつた。⁽⁹⁾夢もまた姿かたちの世界だから、それを話題にしても意味がなかったのである。続く六祖慧能（六三八―七一三）から以後の唐時代の禅宗は、唯一の真実というべき本来性が、清らかで静かな不動の世界でなく、森羅万象を含み、⁽¹⁰⁾行住坐

臥の日常に即して躍動的な働きのあることを強調する。話題となる日常性は、ほとんど即物的であつたらんとしていた。霊気分を誘う民間信仰は身近にあつたはずだが、あまり話題にしない。雲門文偃（八六四―九四九）のように、夢に對してそれなり関心を持つ禅僧もいるが、民間信仰の巢窟といつていい夢の話題は、彼らの禅問答に馴染まなかつたようである。このような禅宗の伝統は、北宋・南宋の時代にも尾を引いていたのではなからうか。⁽¹²⁾

もうひとつの理由は、唐末・五代を経て強力な中央集権国家を造つた宋代になると、上堂法語という場面は特に公的性格を強め、皇帝・国家に對する礼儀上の配慮が必要となつてきたようである。民間信仰を露骨に話題にすることは、儒教を建前にもちいる皇帝への失礼に当るのだろう。あるいは士大夫の儒教的教養から輕侮をうけたのだろう。夢の話題は不用意に持ち出せなかつたと考えられる。⁽¹³⁾

しかし、一部には五祖法演（一一〇四）のように、上堂法語で夢を話題にする禅僧も現れた。⁽¹⁴⁾彼らは夢を話題にすることの有効性に気がだしていた。

道元や蘭溪道隆は、夢語りをしたり、しなかつたりする南宋時代の禅僧の様子を熟知し、その上で、日本という環境に身をおいて上堂法語の話題を選んだにちがいない。

一、夜来

『永平広録』には、「夜来」「昨夜」という語が、時々出て来る。⁽¹⁶⁾これらがすべて夢の話とは言えないが、夢とみなしたほうがよさそうも

のがいくつかある。たとえば、

『道元和尚広録』第一 興聖寺語録⁽¹⁷⁾ 78

上堂。云。条条而明、条条而存。頭頭坐斷十方、頭頭參究一境。究了力兮得恁麼、体了容兮得恁麼。十虛算来如無对、半空証来似脱落。要委悉這箇道理麼。良久云。玄黄莫染我明珠、淨鏡何夢好与嫖、不覺重輪塵刹海、夜来倒景在珊瑚。

上堂して言った。さまざまの個別の事態が、明らかに在る。いちいち坐禪をして取巻く世界を断ち切り、いちいち参学してめざす境地は同じである。ありたけの力を出してこいつを得、ありていの様相を受け容れてこいつを得るのだ。たくさんのお幻想を数え上げても答はないに等しいが、空の真実が半分身について来れば、本当の悟りに近似してくる。この道理をすっかり知り尽くしたいかな。やや時間をおいて言った。

玄黄（天地）はわが明珠のかがやき（仏性）を汚さないのに、
淨かな鏡（仏性）がなんで美女や醜女を夢にみてしまうのか。

無数の微塵世界の海が、二重の輪をなしているとは気付かなかった。
昨夜（夢の中で）日月の光が下から上を照らす至高の所が、珊瑚（の枝々）にあるのをみた。

この上堂法語は、『永平広録』の配列から、仁治二年（一二四一）と考えられる。

「良久云」のあとは、七言絶句である。第二句「淨鏡何夢好与嫖」には、『正法眼蔵現成公案』（天福元年へ一二三三）の「しかもかくのごと

くなりといへども、花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり」という一文と同じような感慨が溢れている。⁽¹⁸⁾

注目したいのは、この七言絶句に「夢」と「夜来」の語がともに見えることである。確証はないけれども、この夢は単に比喩の意味でいうのではなく、夜見た夢のことを指しているのではなからうか。次のケースになると、確かに道元が自分の見た夢を話題にしたものにちがいない。

二、踏みつけた乾屎橛が釈迦如来となった夢

『道元和尚広録』第一 興聖寺語録⁽¹⁹⁾ 88

臘八上堂。へ問答不録。師乃云。二千年以来為子為孫、二千年向上為祖為父。挖泥帶水、随波逐浪。便恁麼道、更有将錯就錯底道理、作麼生。仏在仏不在一任脚跟下。面面仏面成成仏成。山僧夜来不覺一踏、壹隻乾屎橛出来、踣跳蓋天蓋地。山僧又不覺一踏、他便称云、我名釈迦牟尼。山僧又不覺一踏、便当他胸。却来坐金剛座、得見明星。咬破孃生籬籠、脱落従来旧窠。不待啐啄、与諸仏同弄三十二相、与山僧同頌二十八字。云。倒踏当胸脊骨折、山河眩転曉風吹、七通八達衝天骨、体得一枚黄面皮。

十二月八日（成道会）の公式説法。へ問答が行われたが記録しない。道元はただちに言った。釈尊から二千年このかたの子孫たるもの、（つまり）釈尊へと二千年をさかのぼれる父祖たるものは、からだ中を泥水で汚し、波浪に揉みに揉まれてきた。すなわち、こう言おう。さらに間違いが間違いを生む道理がある、さあどういふことなのか、と。仏が居るか

居ないか、それは脚下をどうするか次第（できまること）である。面々いずれも仏の顔、成るは成るは仏に成り放題。わたしは、昨夜から今朝（夜来）、うっかりなにか踏みつけてしまった。みると一本の乾いた棒状の糞であった。それは跳ね上がって天地を覆った。わたしはまたうっかり一踏みしてしまった。彼はすぐに言った。「わが名は釈迦牟尼じゃ」。わたしはまたうっかり一踏みしてしまった。ちょうど彼の胸に当たった。（棒状の糞と自分のさかいがあいまいになってきた）立ち戻って坐禪を組み、明けの明星をみることを得た。母から生まれた身の柵を咬み破り、これまでの穴倉を脱出し去った。内と外で突付きあって孵化する瞬間を待つまでも無い。三十二相の姿かたちを弄ぶのは諸仏と同じであり、二十八字の偈頌を唱えるのはわたしと同じだ。その頌は次のとおり。

倒し踏み胸に当って脊骨が折れ、

山河がぐるぐる眩暈して朝の風が吹いた。

七通八達して天の骨を衝き上げたからこそ、

身体に一枚金色の面皮を得た。

この上堂法語は、語録の配列から割り出すと、仁治二年（一二四二）二月八日に比定される。道元は、成道会にあたって例年のように上堂法語を行なったが、この年の分は特に長文で、風変わりのものであった。⁽²⁰⁾

「夜来」から始まるこの一段の話題は、夢と明記されてはいない。が、まず内容の荒唐無稽なところからして、夢体験を下敷きにしてい

る可能性が高い。おそらく道元は自ら見た夢を素材として、この上堂法語を構成したのであろう。

この88に先立って、仁治二年のころの上堂法語には、68に「昨夜」、78に「夜来」、81に「昨夜」という字句が見え、夜の夢から何か素材を得たのかもしれない法語を繰り返していた。それに続く、88の法語なのである。

夢の中で何かを踏みつけ、みると乾いた棒状の糞であった（しまった）。それが飛び上がって天地をおおった。道元が、ふたたび踏みつけてしまうと、彼はすぐに言った。「私の名は、釈迦牟尼だ」（びっくり）。道元がまた踏みつけてしまうと、彼の胸に当たった（しまった）。道元があわてふためいている滑稽な姿が目につく。

この部分には出典があり、雲門文偃の

問、如何是釈迦身、師云、乾屎橛⁽²¹⁾、

（ある僧が）尋ねた。「釈尊のからだとは如何なるのですか」。雲門文偃がいった。「乾いた糞の棒切れた」。

という問答がもたれている。道元は、のち503の上堂法語にも如浄の頌とともに引用している。⁽²²⁾有名な公案のひとつであった。しかし、原文には、変身したり名乗ったりする要素はない。ダイナミックに動くイメージはまったく道元独自のものである。

さらに坐禪を組み、明けの明星を見て、悟りを開き、三十二相の仏陀の姿かたちを現して、釈尊の成道を追体験するのであるが、その主体は棒状の糞（釈迦）なのか道元なのか、よくわからない。むしろあいまいになってしまった様子をそのまま表現しているのであろう。最後

に唱えだされた偈頌からしても、主客が混然としている。そういう夢だったのだろう。

この夢語りの場合は、門弟たちを前にして興聖寺住持としての公式説法である。聞いている大衆がすぐに理解できたとすれば、爆笑を呼んだかもしれない。あとから説明を受けたとしても、思いがけない滑稽な話題は、さぞ強烈な印象を残したことだろう。⁽²³⁾ 従来の仏菩薩のイメージを破壊する話ゆえ、門弟の一部からは響感を買った可能性もある。

しかし、道元は決して不用意に、これを上堂法語の話題としたのではなかった。話題は、著名な公案を前提にし、禪問答の投げかけとして、あるいはヒントとして提示されている。しかも、夢語りの取り扱い方としては、これまたひとつの公案であった瀧山靈祐とその門弟たちの夢解きをめぐりやりとり、すなわち夢を占う場面を禪問答に持ち込むという方法が、下敷きになっていることは疑いなく思う。その公案を道元は、同じ仁治二年に『正法眼蔵神通』で取り上げたばかりだった⁽²⁴⁾のである。この上堂法語はいわば、いくつもの布石の上に醸成され、提示された夢語りであったといえよう。

そこで、これを日本の夢語りとしての面から考えてみよう。この夢の話題が、道元やその周辺において、指示や予言の機能をもって現実と関わっていくところがあるだろうか。少なくともこの夢語りのうちに、そういう関連性は明示されていない。全体としては、悟りを開いた夢とみることができる。その点をとらえれば、修行の成果というべき好相の夢の一種といってよいだろう。その好相の夢を、公案のように提示し、門弟たちに問いかける上堂法語にまとめたのである。そし

てこの上堂法語をさらに自ら反芻するなかから、夢の経験と覚醒時の経験と優劣を付けずに受け止める『正法眼蔵夢中説夢』(仁治三年九月二日)の理論が煮詰められたのであろう。⁽²⁵⁾

語られた夢の内容を分析すると、①物を踏みつけるというような身体感覚が大きな要素になっている。これは、特徴的である。②夢に登場する神仏が、自ら名乗るという点が注目される。これは日本文化において、夢を見るため参籠しているから現れた神仏が自明である場合と同様、尊重すべき霊夢であることのサインのひとつである。⁽²⁶⁾ ③登場者の唱えた言葉を、この場合は韻文であるが、重視することも、これもまた日本の霊夢にしばしば見える要素である。⁽²⁷⁾ ④主体の境界が崩れているようである。夢でないことあり得ないことだろう。道元が語った夢は、②③の点で、日本の夢語り特に霊夢に敏感な感性の機微に、しっかり対応していたのである。

語られている内容をめぐり、道元が抱いた感情の起伏も鮮やかである。しまった、を繰り返している。そして棒状の糞が世界を覆うといい、釈迦牟尼と名乗るといい、繰り返し意外性に驚き、続いて主客が混迷した状態で、釈迦牟尼そのままの成道が追体験され、最後に詩偈を通じての共鳴が表現される。失敗感と驚きと感動が、凝集されてセツトになっているといえよう。

この感情の起伏は、道元がこの夢語りに託そうとした教理的寓意に直結しているらしい。この法語の冒頭の一節は、先に結論的大筋を示すものといえる。すなわち

①釈尊以来の仏祖は、いつの時代も泥まみれ、ずぶ濡れで今日にいた

った。②しかも「将錯就錯」とは、「すでに間違ってしまったことがらを、その情況に応じて上手に処理し、問題を有利に解決する策略にいう」⁽²⁸⁾。既存の価値観の枠組を逆手にとった活路をいうのであろう。この道理をいかに捉えるかが課題なのである。③足元を確かにすれば、現世のありとあらゆる存在に、仏は、現前する。

という。この大筋が最初に示され、夢語りはその具体的肉付けのように語り出されているのである。すなわち、棒状の糞（乾屎橛）は①と③、夢中の道元の失敗は②の意味を担っている。また悟りをひろく主体のあいまいな展開は、「賓主互換」⁽²⁹⁾ということの、ひとつのイメージ化になっているのかもしれない。

さらに、語りだされた夢のイメージは、教理的寓意があっても、それは一義的な概念のような制約がないので、次元の違う領域にアレゴリーを拡張しうる。すなわち社会的に、道元僧団の存在意義に関する主張を、発散し発信しているところがあつたと考えられる。その面の解説も欠かせないと思う。ここに現れる失敗は、汚物を避ける世間常識からしての不首尾である。咄嗟には、誰しもやりかねない無意識の失敗であり、現世では逃れ切れない失敗でもあろう。具体的には、道元僧団が通世者の集合であつたことに関わって発生した何かがあつたのだらうか。⁽³⁰⁾そのような失態を致命的なこととしないばかりか、かえって仏祖の現前を体現する大切な過程とみる。想像を逞しくすれば、僧団の失態をバネにしようとする提言がこめられていたかもしれない。道元と道元僧団が、このとき直面するなんらかの混迷状態を自認し、その状況に対する道元の、指導者としての対処法を暗示していた可能

性さえあるかと思う。もしそうであるとすれば、興聖寺をあとに道元僧団が大挙して越前に移動するのが、これから二年後であつたことを思い合わせざるを得ない。その行動選択を促していくような状況が、記録の上からすでに消えてしまった歴史の中で、始動していたのではなからうか。

三、観音菩薩が胡餅をねだる夢

『道元和尚広録』第一 興聖寺語録⁽³¹⁾
123

上堂。鈍置一枚厚三寸、顛倒三条長五尺。山僧夜来打虚空一頓。拳頭不痛、虚空知痛。大地競頭来、糊餅為面目。忽有一人向山僧道、吾要買糊餅。山僧向他道、爾将得錢来麼。他道、不将得錢来。吾向他道、錢既不将来、将得買也無。他無对。他又道、要買要買。還委悉這箇道理麼。良久云。観音菩薩出頭来、大地山河不死灰。常念須知三月裏、鷓鴣啼处是華開。

公式の説法。一枚の厚さ三寸の坐蒲をなぶり弄び、三本の垂木の下（自分の単）にあつて長け五尺の身体をひっくり返す。私は、昨夜から今朝にかけて（夢に）、虚空を一回打ちすえた。（糊餅を作る際、小麦粉に水を入れて練りあげる時にバンバンと叩くような力作業があるのではない）握り拳は痛くなかったが、（逆に）虚空が痛がつたことが分かった。大地が競って頭をもたげ、糊餅が出来上がった。にわかにな一人の人物が現れて私に向かって言った。「私は胡餅を買いたい」。私は彼に向かつて言った。「どなたさまですか」。彼は私に向かつて答えた。「私は

観音菩薩です。姓は張といい、名は李です」。私は彼に向かって言った。「あなたは銭を持って来られましたか」。彼は言う。「銭は持って来ていません」。私は彼に言った。「銭を持って来られないのであれば、買うことが出来ますか」。彼は答えない。彼はまた言う。「買いたいのです。買いたいのです」。さて(諸君は)こここの道理を究めたかな。少し間をおいて(道元は)言った。

観音菩薩がお出ましになった。

大地山河も暖気を帯びている。

常に念頭に置きなさい。三月ともなれば、

(南方の好きな) 鷓鴣の鳴くところでは、必ず花が開くことを。

この上堂法語は、寛元元年(一二四三)春、に当る。これから後まもなく興聖寺語録は終わりとなり、七月道元は京都郊外の深草を立ち越前国志比庄に下向した。そして翌寛元二年七月一日には越前国大仏寺に移った。大仏寺語録が始まるのは、さらに年を越えて寛元三年四月の結夏上堂からである。約二年間の語録空白期をむかえる直前のころの上堂であった。

これを夢語りではないか、と考える理由はまず「夜来」という語である。そしてまた痛覚の主体が逆転したり、話の展開が奇妙に飛躍したりすることである。

少し丁寧にたどってみよう。

「鈍置一枚厚三寸、顛倒三条長五尺」というのは、この法語の主題を予めひとこととまとめた部分と考えられる。どういう意味なのであ

うか。鏡島元隆訳注は、「坐禅の世界は厚き三寸の坐蒲の上に坐る世界であり、坐禅の人は五尺の身の上に迷いを重ねた人である」と現代語訳し、石井恭二現代文訳も「厚き三寸の蒲団に坐し、五尺の身に起こる想念は、さまざまに、おかしな姿をとる」となっている⁽³³⁾。

「三寸」という語が、坐蒲を指すとするのは共通している。この点に若干の疑問は生じる。というのは鎌倉時代の禅僧の木像を横からみると、一般に現今のような三寸もの厚さのある坐蒲を用いているようには見えないからである⁽³⁴⁾。また道元も引用している『禅苑清規』には、「坐禅儀」のところをみても坐蒲や蒲団への言及がない。宋代の禅林において坐蒲の使用は一般的でなかったのかもしれない。

しかし道元は『普勸坐禅儀』において「厚く坐物を敷き、上に蒲団を用ゆ」という。寛元元年冬に成立した『正法眼藏坐禅儀』では、「坐禅の時、袈裟をかくべし。蒲団をしくべし。蒲団は全跣にしくにはあらず。跣の半よりはうしろにしくなり。しかあれば、累足のしたは坐蓐にあたれり。脊骨のしたは蒲団にてあるなり。これ仏祖の坐禅のとき坐する法なり」と袈裟と蒲団の使用を重視している。蒲団とは『禅林象器箋』が指摘するように、団という文字からして、もともとと丸いものであったろう⁽³⁵⁾。瑩山紹瑾の『坐禅用心記』は「蒲団へ経亘一尺二寸、周囲三尺六寸」は、跣を全く支うるに非ず、跣の半ばよりして、後ろ脊骨の下に至る、是れ仏祖の坐法なり」とし、割注によつてその形状も明らかである。蒲団が、いまの坐蒲であったことに疑いの余地がないと思う。

このような坐蒲(蒲団)の利用は、おそらく道元の同時代に、急速

に一般化していく傾向があったのだろう。道元の師如浄の『如浄語録』にはわずかに一ヶ所、南宋から渡来した蘭溪道隆の語録や金沢文庫所蔵『蘭溪坐禅儀』にも用例がある。そして就中著しいのが、『永平広録』の上堂法語で、終始頻繁に「蒲団」に言及している。⁽³⁸⁾このことが、この場合決定的と思われる。道元にとって蒲団は只管打坐の象徴であったと考えられる。この三寸はやはり蒲団の厚さのことと見るべきだろう。

「三条」は何を意味するか。僧堂内の各自が坐禅する単位を「三条縁下(さんじょうてんか)」といい、そのことであろう。横三尺で、その上に垂木が三本あるからという。

また「鈍置」と「顛倒」とは、強い語感をもつことばである。『宋語言詞典』⁽³⁹⁾によると、

鈍置 dunzhi 折磨(さいなみ、苦しめ、試練)、折騰(苦悶する、難儀をする、浪費する)、捉弄(なぶる、もてあそぶ、手玉にとる、だます)。

『中国語大辞典』⁽⁴⁰⁾によると、

顛倒 diandao 逆さにする。ひっくり返す。転倒させる。錯乱する。動転する。

などに見える。「鈍置」、顛倒は、参禅生活を物的身体的に力強く描写しているのであろう。その力動的ニュアンスは、次の「虚空を打つ」という行動に繋がっていく。そこで胡餅が登場する。只管打坐のイメージは、胡餅製造のイメージへと連想的に重なりあっていくらしい。

胡餅とは、餠餅(あるいは糊餅)とも書く。ゴマを附けた焼餅。円く平たく、胡麻をぼろぼろ落ちるほどに両面に付着させて焼いた安価な栄養食である。原料が小麦粉であるから、そばやうどんを「打つ」というのと同じように、練り固め、たいて作る工程があったと思われる。もと胡夷の製する所であったため胡餅といった。雲門文偃の公案が知られる。⁽⁴²⁾

時有僧問、如何是超仏越祖之談、師云、餠餅、進云、這箇有什麼交涉、師云、酌然有什麼交涉、師乃云、爾勿可作了、見人道著祖師意、便問超仏越祖之談、(後略)

僧が雲門に問う。「超仏越祖の談というのはどんなことですか」。雲門が言った。「餠餅だ」。つつこんで問う。「これ(餠餅)は何の関係があるのですか」。雲門が言った。「はつきりとどんな関係もある」。雲門がそこで言った。「君たちは何も出来ずに終る。……」

道元は、つい半年ほど前の仁治三年(一二四二)秋、同じ公案を踏まえた上堂法語108を行なっていた。そして同年十一月示衆した『正法眼蔵画餅』にもこの公案を取り上げた。さらに後にも189、448は同じ公案を前提にして話題を構成している。このころ道元は、雲門文偃のこの公案に深い関心をもっていたようである。この公案の故に、胡餅は、仏祖を超越する話、という意味を帯びて連想を促すのである。大地が盛り上がりつつ次々に胡餅が出来上がってくるということは、仏祖を超越する話が続々現れてくることの比喩になっている。

ここに突如新たに登場した人物が、胡餅を買いたいと申し出る。道元がどなたかと尋ねると、観音菩薩と名乗り姓は張、名は李であると

いう。

観音菩薩が銭で胡餅を買うというのは、これまた雲門文偃に由来する公案である。⁽⁴³⁾無明慧性や北澗居簡も引用し、道元もこの公案を、『正法眼蔵三百則』下58に収録している。⁽⁴⁵⁾『正法眼蔵三百則』のテキストで示す。

雲門^{シテニク}示^レ衆云。聞声悟道、見色明心。師云。作麼生^カ是聞声悟道、見色明心。拳^{シテヲク}手^{ヲク}云。觀世音菩薩將^テ錢^ヲ來^{ツテ}買^フ餠^{ナリ}。放^ラ二^{スレバ}下^ヲ手^ヲ一、元來是^レ餠^{ナリ}。

「聞声悟道」は、ある日庭前の掃除の際、瓦礫が竹にぶつかる音を聞いて契悟した香嚴智閑（一八九八）の故事、「見色明心」は、ある時山から里を望見し桃の花が盛りなのを見て悟りを開いた靈雲志勤の故事をいう。このふたりの故事がどういふことか、と問うのに対する答えが、「觀世音菩薩が銭を持ってきて、餠を買った」という言葉なのであった。

これを、道元と觀音菩薩との對話に演劇化して構成したのは、道元独自である。觀音菩薩の姓が張、名が李とは、「張三李四」という宋代の俗語から連想されたセリフであろう。⁽⁴⁶⁾平凡のありふれた人の意味を持たせながら、張も李も本来は中国人に多い姓なのでこの名乗りは同時に現実離れもしている。さらに道元が觀音菩薩に「お金がなければ胡餅の売り買いにならない」といいかえす全く新たな展開となり、觀音菩薩は、なおも一方的にせがむばかりであった。觀音菩薩が駄々っ子のようにせがむ様子は、いわばパロディといつていい。敬虔な祈りの対象とだけ考えられていた嚴かな觀音菩薩のイメージは破壊されて

しまっている。

以上から、乾屎楔の夢と共通する特徴がひきだせる。①虚空を打つという身体感覚が大きな要素になっている点は、乾屎楔を踏みつける身体感覚に通じる。②身体感覚（痛覚）が想起されながら何故か痛覚の主体が反転している点は、道元・乾屎楔・釈尊の主体の境界が分らなくなっているのと対応する。②登場する神仏が自ら名乗るといふ要素は、全く共通である。③この場合韻文ではないが、登場者との言葉の応酬が強烈な印象を残し、ことばの重要度の点も同じである。

道元は、この夢語りのなかに、教理的寓意を託しているようである。おそらく坐禪修行と胡餅作りとの身体感覚が融合して、身体的修行を寓意していると考えられる。觀音菩薩は空腹を満たすために胡餅を欲しがっているということであろう。その胡餅は、大乘仏教の觀音菩薩が、固定化しているルールの枠組を超えて是が非でも必要な何かを象徴している。この夢語りは、それが仏祖を超越するパワーであり、身体をつかったの修行に他ならないことを、寓意しているといえよう。では、このイメージに何か社会的意味を発散している側面があるだろうか。觀音菩薩は、興聖寺の本尊仏像を思わせる。⁽⁴⁷⁾道元僧団が興聖寺を離れる目を目前に控えて、觀音菩薩が必死に求める身体的修行が、いつも自分たちとともにあることを強調したのである。もっとも重要なのは、これまでのような仏像礼拝中心の日本仏教ではなく、參禪修行中心の道元僧団の仏教であることを、觀音菩薩を引き合いに出して誇り高く語ったのである。そして最後の七言絶句は、暖気を帯び、幸先のよい季節の到来に託して、自分と大衆の気概を鼓舞しているも

のと思われる。

四、長沙景岑の偈に次韻した夢

『道元和尚広録』第七 永平寺語録⁽⁴³⁾ 509

上堂。云。夫学仏道、見解須正。見解若邪、光陰虚度。近代皆云、諸人応諾之処、即諸人本命、冷煖自知之処、即諸人主人公。向来乃是仏性、更不可有第二人也。若恁麼会、則先德之所呵也。不見、竺尚書問長沙岑和尚、蚯蚓斬為兩段、兩頭俱動、未審、仏性在阿那箇頭。沙云、莫妄想。書云、争奈動何。沙云、只為風火未散。書無對。沙喚尚書。

書応諾。沙云、不是尚書本命。書云、不可離却即今祇对有第二箇主人公也。沙云、不可喚尚書作今上也。書曰、与麼則総不祇对和尚、莫是弟子主人公否。沙云、非但祇对・不祇对老僧、從無始劫来、是箇生死根本。乃示頌云、学道之人不識真、祇為從來認識神、無始劫来生死本、癡人喚作本来人。此頌乃後学晚進之明鑑也。照古照今、照邪照正。若拈得這箇明鑑、乃離喚尚書作今上之錯、又離妄想仏性之錯也。夜来長沙来宿于永平松子頭上眠、寢語作声再三誦斯頌。仍永平聊続其韻。良久云。学道直須体達真、祖師未弄識將神、尚書設使称今上、千万年中莫一人。

上堂して言った。仏道を学ぶには、教理的な理解を正しくすべきである。教理的な理解がもしも間違っていると、時間を無駄にする。近頃の人々はみな「諸人が応諾する処が、即ち諸人の本命であり、冷煖自知するところが、即ち諸人の主人公である。これこそが即ち仏性であり、ほかに第二の主人公がいるはずはない」などと言っている。もしこんな風に理

解したとしたら、それはまさに先徳が呵ったところである。知っておいでだろう。竺尚書が長沙岑和尚に質問した。「蚯蚓（みみず）が斬れてふたつとなって、両方の先が俱に動いている。分りません。仏性はいったいどっちの方にあるのでしょうか」。長沙が言った。「妄想するな」。尚書が言った。「動いているのは一体どうなんですか」。長沙が言った。「ただみみずの構成分子の風・火が未だ散っていないだけだ」。尚書は黙ってしまった。長沙が「尚書」と喚んだ。尚書は「はい」と答えた。長沙が言った。「これはきみ（尚書）の本命ではないよ」。尚書が言った。「ただいまの返事を離れて、第二箇の主人公があるのでしょうか」。長沙が言った。「尚書のことを呼んで今上皇帝とすることは出来ないよ」。尚書は言った。「それならば、総じて和尚に返事しないのが、わたし（弟子）の主人公ということにならないですか」。長沙が言った。「ただ老僧に應えるか應えないかというだけの問題ではない。始の無い永遠の昔から、これがこの（輪廻転生する迷いの）生死の根本なのだ」。そこで偈頌を唱えて言った。

仏道を学ぶ人が真実を識らないのは、

ただ識神（認識主体）を從來のままに認めるだけだからである。

無始劫来、生死の本なのに、

癡人はこれを本来人としてしまっている。

この偈頌はそのまま後学晚進の明鑑である。古と今とを照らし、邪と正とを照らす。もしこの明鑑を拈得すれば、乃ち尚書を喚んで今上皇帝とするような錯りを離れ、又、仏性を妄想する錯りを離れるのである。昨夜から今朝、長沙和尚が私（永平）の松子の先つぽに泊まって眠り、寝

言で声を出して再三この偈頌を誦えていた。そこで私（永平）はいささかその韻に合わせた。少し間をおいて言った。

学道は直に須らく真を体達すべきである、

祖師は未だ識や神を（仏性や本来人として）弄てあそぶことはない。

尚書がもし今上皇帝と称せられるとするならば、

千万年中、（ほんとうの）皇帝（一人）いちじん）はいない。

この上堂法語は、これまでのふたつが越前に下向する前であつたのと年代が大いに異なり、建長四年（一二五二）の夏安居（四月一五日から七月一五日まで）中である。道元が秋には病氣となり、死期（翌年）も近づきつつある時期にあたる。

しかしここで述べているテーマは、道元の一貫して変らない持論であつた。すなわち、冷暖を感知する主体がそのまま仏性であるとする、当時流行し出していた単純素朴な自己肯定の誤りを強調する。

『正法眼蔵仏性』（仁治二年一〇月一四日）でこの話題を論じ、門弟のためのテキストとして編集した『正法眼蔵三百則』上20に取り上げ、『永平広録』においても、語録の328、509、のほか『永平広録』第九頌古65にも見える。

ただし『正法眼蔵仏性』が、めまぐるしいばかりに繰り広げる知的な探求に溢れているのに対し、この上堂法語は趣が大きく異なる。それは、後半に道元の夢語りと思しき部分が加わっているからである。

「夜来」道元の払子の先っぽに、大虫（虎のような乱暴者）とあだなされた長沙景岑（唐代の禪僧、南泉普願に嗣法した）が泊まって、寝言のよ

うに例の偈頌を唱えていたという。これは夢語りといってよいだろう。その偈頌に共感して、道元は同じ文字を脚韻に用いて偈頌を作ったのであつた。この偈頌も夢うつつの作品なのであろう。

この雰囲気は、いったい何なのだろうか。前後を無視してこの夢の部分だけを見ると、気の抜けたような気分で、ただ老いの一徹を繰り返しているようにも見えよう。あきらかにエネルギー節減モードに入っているようである。それはおそらく長沙景岑が払子の上に留まっているという無重力感からくる印象であろう。

しかしこの前後の時期の上堂法語は長大なものが多い。道元は、深い考えがあつてそういう努力を払っていたにちがいない。これは和文の『正法眼蔵』では、十二巻本の著述されているところになろう。「出家功德」「深信因果」「三時業」など、すでに遁世し出家している門弟たちに自信を持たせる一面、個々人に重い責任感を促すところがある。

その中にこの夢語りをおいて見ると、道元のひょうきんな性格が、ここに顔を出しているような気がしてくる。この夢語りはもちろん真剣な内容なのであるが、ほっと気を休めるような雰囲気がある。ひとつは教理的な側面である。がんじがらめの個体のイメージから解き放たれ、閉じ込められることのない仏性の世界に包まれ、縁あつて個体をなしているに過ぎないことが論理的に思い起こされる。さらにリラックスして共鳴しあう長沙景岑と道元とが醸し出す軽やかな情感が心地よい。こうして我々は、道元の強靱さが、仏祖とともに共感する安らぎの中から出ていたことを思い知らされる。⁽⁴⁹⁾

まとめ

上堂法語という、この時代の表現方法として極めて国際性の高い枠組を用いて、道元が行なった夢語りには、どういう意味があったのだろうか。

それは、上堂法語という場の制約を強く受けて、一見堅苦しい。また特に雲門文偃や長沙景岑の公案など確かな出典のある話題にとどまっている。しかし現実には起こり得ない飛躍の仕方や、主体・客体の融合と逆転などが、合理化されずに語られ、夢を描きだす際の意外なほどに忠実な姿勢がうかがえる。

これは、『正法眼蔵』にでてくる夢語りと比較しても、著しい特色である。このようなことがどうして行なわれたのであろうか。明確な教理的主張が込められていたことは、『正法眼蔵』の場合も、『永平広録』の三つの夢語りの場合も同じである。違いがどこにあるかといえ、夢の中で情感の動きを再現することに、意を注いでいる点にあるようだ。『正法眼蔵』は、理論的展開に細かい配慮が行き届き、それは日本語の可能性を押し広げた。一方、短い漢文の上堂法語がそれに向かないことは明らかである。その代わりきびきびと感情の動きを表現することができたのである。

漢文で夢を語ることが、こういう結果になるとは、私にはまったく予想外であった。それはおそらく道元が聴衆と共感できるような表現をめざしてある種の努力をした結果なのであろう。しかし、これは単なる布教の方便ではないと思う。ここで道元が夢語りをすることは、自分自身的情感の意味を、敢えて明確化する作業と重なっているから

である。

そもそも日本の信仰的感性から出立した道元は、中国の禪に触発され、ふたたび日本の信仰的感性に立ち戻っていたと考えられる。帰国後まもない『弁道話』において、日本の人が知的道徳的に劣り、仏教に不得意であることを認めてしまっているが、なお希望を託すことができたのは、その信仰的感性の故であった。『永平広録』の夢語り上堂は、その信仰的感性からする情感の流れを如実に表現するものとなった。道元は自らの信仰世界を、日本の信仰的感性のなかにのびのびと定着させた。この時代の日本文化のなかに深く食い込む道元であったことの片鱗がここに確認できる。

しかもこれは道元からすれば、ただ日本人むけの回答なのではない。上堂法語の形式にこだわった道元にとって、これは大きなスケールで世界に発信する方法だったはずである。ここに新たな問題がかいま見えてくる。道元の夢語りの方法は、同時代に実態的な国際性を持ちえたであろうか。当時の東アジアの禅僧に受け止めてもらえたであろうか。

寒巖義尹は文永元年（一二六四）『永平広録』を持って南宋に渡り、その依頼を受け如浄門下の無外義遠が手を加えてダイジェスト版の『永平元禅師語録』を作った。全体量は約一〇分の一となり、延文三年（二三五八）には曇希によって刊行された。これはいわば国際交流のひとつの成果であったが、この三つの夢語りはひとつも採用されていない。⁽⁵⁰⁾

現代の人類学的知見によれば、日本の信仰的感性は、日本列島の文化の特殊性などなく、むしろ古くから人類文化に遍在していた、いわゆるアニミズムとの共通性が大きいらしい。道元が一面において、中国の鍛えぬかれた先進文化に傾倒していたことはあきらかである。が、先進文化の殻に足をとられずに、再び信仰的感性に立脚して、情感を吐露する洗練された方法を見出していたということであろうか。⁽⁵¹⁾

- (1) 菅原昭英「道元禪師の夢語り―『正法眼蔵』より」(『東隆眞博士古稀記念論集 禪の真理と実践』春秋社、二〇〇五年)。
- (2) 大久保道舟編『道元禪師全集』下巻(筑摩書房、一九七〇年)では「道元和尚広録」として収めている。大谷哲夫「祖山本 永平広録へ考注集成」(一穂社、一一八九年)。鏡島元隆『原文対照現代語訳』道元禪師全集』第十・十一・十二・十三巻(春秋社、一九九九年)。テキストは主に大久保編により、いずれも語録部分に付けられた通し番号は同じであるので、これを用いて出典を示す。
- (3) 『永平広録』第五、永平寺語録358。
- (4) 『永平広録』は、御草案本系統(祖山本など)も流布本系統(叡山本)も訓点が施されている。祖山本の方に臨場感があるとされるが、その訓読法の時代特定はできていない(大谷哲夫『道元「永平広録・上堂」選』講談社学術文庫、二〇〇五年、解説二八三頁)。しかし『正法眼蔵』の真筆本とされる「山水経」や「嗣書」には、道元自身によるらしい訓点が見られるから、上堂法語が読み下しで行われた可能性もあるだろう。

- (5) 『如浄和尚語録』(大正蔵四八)。鏡島元隆『天童如浄禪師の研究』(春秋社、一九八三年)。
- (6) 菅原昭英「蘭溪道隆の夢語り」予定稿。
- (7) 『無明慧性禪師語録』(正統蔵一二二)。
- (8) 『無準師範禪師語録』(正統蔵一二二)。菅原昭英「南宋禪林における夢語り―無準師範の場合(上)(下)」『駒沢女子大学 研究紀要』第一号、第一二号、二〇〇四年・二〇〇五年)。
- (9) 『二入四行論』「但有し心もて分別計較し、自心現量する者は、皆な是れ夢ならくのみ。覺する時は夢なく、夢みる時は覺なし。此は心意識もて妄想する夢裏の智恵にして、能覺も所覺もなし」(柳田聖山『禪の語録1 達摩の語録』筑摩書房、一九六九年、八〇頁)。
- (10) 『六祖壇經』「若し心を空じて静座せば、即ち無記の空に落ち、終に仏法を成ぜず。善知識よ、世界の虚空は、能く万物の色象を含む。日月星宿、山河泉源溪澗、一切の樹木、惡人善人、惡法善法、天堂地獄、一切の大海、須弥諸山、総て空中にあり。世人の性空も亦復是の如し」(中川孝『禪の語録4 六祖壇經』筑摩書房、一九七六年、九八頁)。
- (11) 『雲門匡真禪師広録』(大正蔵四七)には、「夢見」という語が、夢にも見ないという場合に限ってではあるが多く使われて、夢への関心をのぞかせる。が、上堂法語には夢語りはない。ただ巻末に雲門文偃が死後一七年たって他人の夢に現れたという夢語りが掲載されている。
- (12) 大慧宗杲(一〇八九―一一六三)は、「曾侍郎に答える第五書」において「聞けば夜中香を焚き、わたしの部屋に入ってはなはだゆつたりしている夢を見られたとのこと。決して(それを)夢として理解しては

- いけません。ほんとに部屋に入ったのだと自覚せねばなりません」といい、夢みるわれと夢中にあらわれるわれとの同異にこだわるな、と示したが、その夢の内容は議論しない（荒木見悟『禅の語録17 大慧書』二九―三〇頁）。また「向侍郎に答える」では、夢時は非現実、覚時は現実と思うのは、未悟の世界であり、ともに虚妄として一擲してこそ、真の「夢覚一如」になるとする（同上、一七六―一八〇頁）。
- (13) 注(8)論文。菅原昭英「仏祖に対して暴言をはく上堂法語」（『竹貫元勝博士還暦記念論文集 禅とその周辺学の研究』二〇〇五年）。
- (14) 『五祖法演禪師語録』（大正蔵四七）には、夢に言及する上堂法語が少しあり、特に安樂院主が修斎した時の上堂では、昨夜の夢と明記して、臻王（冥界十王の第二）と帝釈天との掛け合い問答が詳しく語られ、これを題材として大衆に対する禅問答が仕掛けられている（六五九頁a）。
- (15) 注(1)論文六三頁、注(32)参照。また、北澗居簡（一一六四―一二四六）は夢に深い関心を持つが、上堂法語では夢語りを展開しない（『北澗居簡禪師語録』卍統蔵一二二）。痴絶道冲（一一六九―一二五〇）は、蒋山太平寺の上堂法語（一二二五―一二三九）において、雷雨の時に臨済の棒と徳山の喝の夢を見たことを語る（『痴絶道冲禪師語録』卍統蔵一二一、五〇三頁b）。
- (16) 「夜来」語録78、88、111、123、210、509、頌古15、偈頌1、7。「昨夜」語録10、68、81、175、392、頌古63、偈頌66。
- (17) 大久保編下巻二三頁。
- (18) 『永平広録』興聖寺語録51には「華依愛惜落、草遂棄嫌生」とある。出典は『天聖広灯録』卷二五、牛頭山精禪師章。
- (19) 大久保編下巻二四頁。
- (20) 語録37、88、136、213、297、360、406、475、506。406において道元は、自分が日本で始めて成道会を行い、すでに二十年になるといつている。
- (21) 『雲門匡真禪師広録』卷上、大正蔵四七、五五〇頁。
- (22) 『永平広録』第七、こちらでは「雲門因僧問、如何是仏、門云、乾屎橛」と少し字句は違っている。
- (23) 道元にユーモアの要素があることを、杉尾玄有「真訣『正法眼蔵』について―大用現前（ユーモア躍動）の宇宙禅」（『宗学研究』四三、二〇〇一年）が論じている。鎌倉時代の笑いについて、田口和夫「宇治拾遺物語における猿楽の影」（中野猛編『説話と伝承と略縁起』新典社）が参考になる。
- (24) 注(1)。注(14)の五祖法演などが、夢語りを禅問答に仕立てる上堂法語の先行事例である。
- (25) 注(1)。
- (26) 崇神天皇の夢では、大物主神が現われて自ら名乗る（『古事記』『日本書紀』）。聖徳太子の母の夢では、救世観音が現われて名乗る（『日本往生極楽記』）。菅原昭英「古代日本の宗教的情操―記紀風土記の夢の説話から―」（『史学雑誌』七八―二・三、一九六九年）参照。道元の見た大梅法常から梅花の枝を授かった夢については、注(1)参照。
- (27) 韻文の例として『平家物語』新大納言成親の夢、康頼入道の夢、平盛の夢はいずれも和歌であり、親鸞の京都六角堂での夢は漢詩の形であった。

- (28) 『新版禅学大辞典』大修館。なお、この語は、『雲門匡真禪師広録』の序にみえる。
- (29) 『如浄語録』普説。鏡島『天童如浄禅師の研究』三三二―三三七頁。
- (30) 菅原昭英『道元僧団の社会的性格(一)(二)』『宗学研究』二九・三〇、一九八七年・一九八八年。
- (31) 大久保編下巻二八頁。
- (32) 鏡島元隆『原文対照現代語訳』道元禅師全集』第十巻、九〇頁。
- (33) 石井恭二『道元 永平広録 上』(河出書房新社、二〇〇五年)一四六頁。
- (34) 東京国立博物館『鎌倉―禅の源流』二〇〇三年。蘭溪道隆坐像(三八頁、高峰顕日坐像(六〇頁)。
- (35) 無著道忠『禅林象器箋』第廿八類器物門「蒲団」の項に「忠曰、坐物以蒲編造、其形団円、故言蒲団、和俗称眠單為蒲団、大失義」とある。
- (36) 『大覚禅師語録』大日本仏教全書四八、一八頁b。
- (37) 『金沢文庫史料全書』仏典第一巻禅籍篇、一六六・一六七頁。
- (38) 『永平広録』語録69、137、150、183、193、219、229、279、295、344、348、380、407、423、454、461、472、497、523、524、531。
- (39) 袁賓ほか編『宋語言詞典』(上海教育出版社、一九九七年)八二頁。
- (40) 大東文化大学中国語大辞典編纂室『中国語大辞典』上、(角川書店、一九九三年)六九七―六九八頁。
- (41) 青木正児『愛餅の説』(『華国風味』岩波文庫)、『正法眼蔵画餅』では、画餅を作る材料を「米麵」としている。「米麵」は、米の粉の意味と、米と麦の粉との意味がある。
- (42) 『雲門匡真禪師広録』巻上、大正蔵四七、五四八頁b。『碧巖録』第七七則。『正法眼蔵画餅』に引用。
- (43) 『雲門匡真禪師広録』巻中、室中語要卷百八拾五則、大正蔵四七、五五四頁a。
- (44) 『無明慧性禅師語録』六四三頁a。『北澗居簡禅師語録』一四七頁a。
- (45) 大久保編下巻一四六―一四七頁。
- (46) 諸橋『漢和大辞典』に、「張氏の三男、李氏の四男。平平凡凡のつまらぬ人の意」とする。『正法眼蔵』では、「有時」「授記」「説心説性」「諸法実相」などの巻に使っている。
- (47) 『正法眼蔵観音』。興聖寺は、安養院の本尊の観音菩薩像を受け継いでいると考えられる。
- (48) 大久保編下巻一二四頁。
- (49) 『正法眼蔵』のなかで、来歴の問題も含めて異色な「生死」の巻に流れる情感と、相通する。この情感は、晩年の徹通義介(一二一九―一三〇九)を介して(菅原昭英『徹通義介の頂相』東隆真編『徹通義介禅師の研究』二〇〇六年、所収)、江戸時代の良寛に及ぶ流れがあると思われる。
- (50) 大久保道舟訳註『道元禅師語録』岩波文庫、一九四〇年。
- (51) 岩田慶治『道元との対話 人類学の立場から』(講談社学術文庫、二〇〇〇年)。正木晃「アニメ宗教学の可能性」(全国曹洞宗青年会「Sousei」一三一、二〇〇五年)。