

南宋禅林における夢語り

— 無準師範の場合 (下) —

菅原昭英

Tales of Dreams Among Southern Song Zen Buddhists
— The case of Bushun Shibān (2) —

Syoei SUGAWARA

四、上堂法語の夢語り

(一) 都寺か首座か

一二三二年、無準師範は阿育王山に住持していた。例年四月一五日は、これから三か月間の安居修行の初日、結制である。この日の上堂法語は、都寺(つうす)が執り行なった結制のご馳走と、首座(しゅそ)が住持に替わって説法した秉私(ひんぼつ)とに対する感謝の意味を込めて行なわれた。禅宗の大寺院にはどこにも、事務方を仕切る東班の知事と、修行方を仕切る西班の頭首(ちようしゅ)という二系列の役職が置かれていた。都寺は東班の、首座は西班の、それぞれのトップに

当る。禅僧の語録を見ると、都寺や首座に対する感謝の上堂は珍しくなく、新旧交代の際などしばしば行なわれていたが、東班・西班への感謝をまとめて同時に行なうやり方は、一般的であったわけではない。無準師範が、これを好んだようである。無準師範は、法堂の須弥壇の上に登り、修行僧の大衆に向かって、およそ次のように話しかけた。

(8) 私は昨夜、用事もなく起き上がり、あっちへ行きこっちへ行きして、仏殿の前にさしかかった。真夜中の一二時過ぎころ、ふとみると、張上座と李上座とがふたり中庭にいて、お互いにやりあっていた。張さん「今年の都寺さんは、いいご馳走だった。」李さ

ん「いいって、どこがですか？」張さん「施主が次から次へ、三人も。おれたちみんな、食べ飽きるほど満ち足りた。ひとたび飽食して、ほかの事は念頭から消えた。飽食すると、さんざ苦しんだひもじさも忘れる、⁽³⁸⁾というあれだ。」李さん「確かに飽食は飽食だった。けれど今ひとついうなら、この飽食感も取り除けてこそというものだ。飽食感を取り除けないと、これが邪魔になる。それはもうわべの飽食感で、本当の飽食感じゃない。」張さん「おれは、もういいことを言ったよ。貴兄はいかがですか？」李さん「まさにそのこと、首座さんは、いい乗払だった。」張さん「いいって、どこがですか？」李さん「ひとこと口に出し、ひとくさり言うことのすべて、どこもかしこも、皆をびっくりさせ感動させた。さすがに首座は泥水からぬきんでて、生き生きと人のまなこを見ひらかせるよ。おれたち一同に、見たことない事を見せ、聞いたことない事を聞かせ、みんなが、仏法の喜びや禪の喜びを楽しめた。」張さん「確か楽しいには楽しかった。けれどこういう楽しさも忘れ去らせてこそというものだ。こういう楽しみは忘れないと、楽しみのせいでくたびれてしまい、楽しみとはいえなくなってしまうから。」

二人は互いに問い詰めけちをつけあうこと、八〇回にも及んだ。私は暗がりについて耳をすませていたが、とうとう笑いをこらえきれず、咳払いを一声。二人はびっくり仰天し、「おや、和尚さんはじめからここにおられましたか。」二人はここにおいて、前に進み出、深くお辞儀をし、先般のかっかくしかじかを復唱し、丁重に

質問して、「決着をつけてください。」と願ひ出た。私は、彼らのしゃべり声の高低を勘案し、結論的に手の上で、一ひねりの印相を結んだ。二人はやつと分かれ、どこへともなく行ってしまった。しばらくすると楼上の梵鐘が動き、東の空はしらじらと明けてきた。たつた今、太鼓が打ち鳴らされ、私は法堂に登り、重ねてこのひとくだりを取りあげ、これをもって都寺と首座への感謝を表し、皆さん一同にご披露した。以上、話題にも掲げ、感謝もし、周知も図ったというわけです。さてところで、私は手の上でひとつ印相を結び、二人は別れていったのである。その意味はどういうことなのか。諸君、お分かりだろうか。(少し間を置いて)こわれた石碑から誤字を削り去り、道に青い松を植えよう。⁽³⁹⁾

この上堂の話題は、夢と明示しているわけではない。しかし無準師範だけが知っている夜中の不可解な行動と経験である。本人が夢を見たのかどうかはともかく、聞く側からすれば、限りなく夢の話に近い。これを今あえて一種の夢語りと見なし、そこに立ち現れた語り手と聞き手の関係を分析してみよう。それは上堂という制度的な場面に規定されている。法堂の須弥壇の上から住持が大衆一般に語りかける、公式で公開的なものである。内輪のひそひそ話ではない。無準師範の伝記に見える夢語りもまた、上堂ほどではないが、無準師範が公的な人物にむかつて、あるいは公式の場で語ったものであり、公的な場で話すという作法の点で注目すべき共通性がみられる。

次に話の運び方を抽出してみる。話の前置きに、なにか夢の啓示を期待していたような状況説明はなく、唐突に、夜中の不思議な体験談

がはじまる。日本の夢語りと似ていないが、中国の夢語りとは共通性がある。登場人物の張上座と李上座は、ありふれた俗姓を冠しているところから思うに仮の名に過ぎず、匿名の人物ともいえよう。双方の手前味噌と、厳しい突っ込みとは、いいまわしがそっくりであって、コメディ風といってよい。笑いをこらえきれず（忍俊不禁、というのでも、そういう雰囲気は伝えている。やおら本人が割り込んで登場し、なにやら印相を結ぶと、両者の対立は解消してしまったらしい。それは、あたかも劇場で芝居をみているかのように構成され、そこに観客だったはずの本人が介入して、結末をつけるという流れになっている。本人の役割が前面に出てくる点では、伝記に見える夢語りとも共通性があるが、全体としては、演劇的な展開が大きな特色になっているのである。さらに注目すべきことは、この経験談を語り終わって後に、付け加えられたコメント部分の性格である。伝記に見える夢語りなら、夢に未来の予兆を読み取り、無準師範がひとつの決断を下したのであったが、ここではそうではなく、経験談の全体を、あたかも禪の公案であるかのように捉え、大衆へ問いかけてお終いとなる。このいわば強引ともいえる展開は、瀉山が仰山に原夢をするよう求めた公案を下敷きにしてにちがいない。上堂法語がいつでも大衆への問いかけの面をもっていることからすれば、もつとも然るべき結末であろうが、これをあえて夢語りの文法としてみるならば、この夢をどう捉えるか、いわば夢解きを大衆に任せ、大衆に答えを求めたところで終わっているのである。

ところで、この上堂法語は、以上のような夢語り風の性格をもつと

同時に、その内容は、おそらく阿育王山の運営問題の実際と大きく触れ合っている。張上座がいう所は知事側に味方する立場、李上座がいう所は頭首側に味方する立場を示しているようである。これは多くの修行者の関心事、もしくは役職間の利害のくいちがいを、二人の人物に代表させているものと思われる。無準師範は、二人に託して阿育王山の運営上の課題に戯画化されたイメージを与え、浮き彫りにして顕在化させつつ、双方の立場への共感があること自体を肯定しながらも、またそれぞれの立場を相対化させている。その上で、これを寺院運営上のレベルに留めることを止めさせ、個々の修行僧が信仰上のテーマとして据え直すよう促し、禪問答を呼びかけているのである。これは、上堂法語という場面だからこそ成り立つ、力技の展開といえようが、無準師範は、夢語り風の枠組みを用い、原夢の公案を下敷きとして使ったことではじめて、このように歯切れよく、まとめることが出来るのである。

(二) 舜若多神と驕梵鉢提

一二四三年、径山の住持であった無準師範が、当時寺院運営のために開発・経営していた地域を含めて肥沃な水郷に、年貢徴収と勧進活動のために出向き、巡回して帰山した際の上堂法語がある。無準師範は、須弥壇に登り、拄杖を手に執って、およそ次のように語った。

(9) 私は、先日衆僧をひきつれ、一隻の底無し鉄船を浮かべて、あまねく南や北の各地に、聚落・郷村を訪れて勧進し、行かないところは無かった。勧進をした人々は既に多く、集め得た所は、まあまあであった。最後に、とある蜃気楼の都市に到着し、繁華街

でたまたま見かけたのは、舜若多神（虚空神）と驕梵鉢提（牛相比丘あるいは牛王尊者）とが、閻浮樹（インド名木の大樹）の下で対座しているところであった。目の前に、その価値三千大千世界（宇宙全体）を超える程の、ひとつの宝物ものを置いていた。ここで二人が論義をし、義の優れた方がこの宝を得るのである。

そこで驕梵鉢提が舜若多神に質問して言った。「あなたには既に身体が無い。何をたよりとして義を立てるのですか？」舜若多神が言った。「虚空を以って義をなすのです。」舜若多神もまた驕梵鉢提に質問して言った。「あなたには既に舌が無い。何をたよりとして義を立てるのですか？」驕梵鉢提が言った。「寂黙を以って義をなすのです。」二人の弁論は、八〇回におよんでも、勝負がつかない。

私はさんざ耳を傾けていたが、笑いをこらえきれず、前に出て二人の賢者に質問した。「私をこの立派な論議の中に入れていただけますか？」二人が言った。「結構ですとも。我ら二人ここで論議し、まだ勝負がついておりません。もしわが禪師の一決を頂けるなら、幸いこれに過ぎるものはありません。」

私は切り出して言った。「もし虚空を以って義をなすのならば、問う者も空、答える者も空、聴く者も空であり、その義も空である。もし寂黙を以って義をなすのならば、問う者も寂、答える者も寂、聴く者も寂であり、その義も寂である。どんな勝負があるのですか？」（この問いかけに）二人は答を加えることができなかつた。私はとうとう彼らに言った。「二人は、どうして（宝物が、わが

径山の常住物に帰属してしまうのをとどめられないのですか。」

ここにおいてこの宝を得て帰り、脚が門を跨がないうちに、庫司知事も要望し、修造諸公も要望した。私は言った。「両方ともだめだ。私が寺外に出ていた長期間、わが径山の一同が寂寥して、すでに久しい。まずこの宝を以ってわが目の前にいる大衆の為に使いたい。とりあえず暖房費に当てよう。」〔拄杖を投げつけるようにドンと撞いて、言った。〕「総体的につかみ、分裂させることは止めよう。やっぱり皆が平等に分かちあうのが大切である。」

この上堂の話題も、夢と明示しているわけでないが、出だしの所から、「底の無い鉄船」とか「蜃気楼の都市」とか、非現実的な空間が持ち出されている。一方で現実の勧進活動とも重なり合う要素があつて注目されるが、やはり夢語りに託したイメージ構成といえよう。

この場合の語り手と聞き手が作り出している関係は、上堂法語の場に規定されていて、阿育王山での先のケースとまったく変らない、公開的なものである。

話の運び方もよく似ていて、唐突に非現実的な話がはじまる。登場人物の舜若多神と驕梵鉢提の論争には、宇宙全体に匹敵するほどの宝が賭けられているという。論争の言い回しが双方同一パターンで対になっているが、決着がつかない。笑をこらえられず、無導師自身が論争に割り込み、両者をやりこめて、宝を径山の常住物にまきあげてしまう。この場合は、さらに追加話があり、無導師範が径山に戻ると、備蓄担当役と工事担当役から要望が出るが、両方とも退けて、まずは大衆の暖房費にまわすことにした、という。演劇的な展開で、本人が

前面に出てくるのも先のケースと同様であるが、特に、「経八十返」「忍俊不禁」など、流れが変る箇所を決め手の用語が同じであるのは見逃せない。無準師範は、この切り替えの表現がよほど気に入って、再び使ったのであろう。が、果たしてこれは彼のオリジナルなのであろうか。同時代の文学・演劇などでお馴染の言い回しを、持ち出しているのではないかという気がしてならない。一通り語り終わって後、改めて全体をどのように捉えるか、の部分は明確でないが、拄杖をドンと突いたところが、大衆の信仰を問いただす禅問答への置き換えに相当するのであろう。

この上堂法語は、径山の運営に関わる二つのテーマを取り出しているらしい。ひとつは、舜若多神と驕梵鉢提の論争というイメージで示されている。舜若多神は、虚空神の意味であるが、宏智正覚(二〇九一—一一五七)の『黙照銘』に「宗家黙照、透頂透底、舜若多神、母陀羅臂、始終一揆、変態万差」と、一貫した座禅のうちに、変幻して生ずるあらゆる問題に対処しうる、黙照の様相を称えたイメージとして歌われ、宏智正覚の上堂法語にも散見するので、黙照禅の立場を表すイメージのようである。驕梵鉢提は、牛相比丘・牛王尊者と訳され、舍利弗の弟子であったが、牛が反芻するように常に口をもぐもぐしていたという。大慧宗杲(二〇八九—一一六三)の上堂法語に「水底の泥牛、生鉄を嚼み、驕梵鉢提、著舌を咬む」というように言及され、自分の舌を咬むというイメージで登場している。牛が咀嚼する様子になぞらえて、生鉄を嚼む、着舌を咬むというのは、公案の工夫のことを言っているのであろう。驕梵鉢提は、大慧宗杲の看話禅(公案禅)の立

場を表すイメージのようである。したがって舜若多神と驕梵鉢提の論争は、黙照禅と看話禅という参禅指導の方針の対立を暗示していると思われることができそうである。当時も径山を中心とする禅宗界にこの種の議論の分裂があったのかもしれない。ただし身体がないとか、舌がないとかいう相手への難癖が、まともな批判として認められていたかどうかは、分からない。また虚空と寂黙の対比は、黙照禅と看話禅に対応させたのでは、かえって交差逆転してしまうようにも思える。

そこで無準師範自身の用例を見ると、すでに一二二〇年清涼寺時代に、舜若多神と驕梵鉢提とを対にしている上堂法語がある。それは、就任してまだ一か月、閑なときは閑すぎ、忙しい時は忙しすぎる。しかし忙と閑、秤と錘とが共に鉄であることを誰が知っていよう。舜若多神が笑って頷けば、驕梵鉢提が長広舌をくりひろげる。とのべている。舜若多神と驕梵鉢提は、静と動を象徴し、かつ両者が通底していることを示すのであろう。この清涼寺時代の対比は、無準師範自身の様子二態を指しているが、ここではむしろ僧団構成員が二態に分かれることを暗示しているようである。

いずれにせよ僧団内における論争を戯画化して浮かび上がらせた点に、無準師範の斬新さがあったのではなからうか。ここでは無準師範が、参禅指導方針もしくは僧団運営方針の優先順位に関する対立を、ふたつのイメージとして即物的な姿を与えると同時に、双方を相対化し、対立を無意味とするスタンスを打ち出していることに注目してきたい。

径山の運営に関わるもうひとつのテーマは、予算配分の問題である

う。このころ無準師範の故郷・四川省は、蒙古に蹂躪されていた。五山寺院において四川省出身者の力が顕著になるのが、このころからであった。それは四川省出身の多くの僧たちが故郷を離れて流動し、浙江省方面に及び、僧尼人口の中での比率が高まっていた可能性を暗示する。少なからざる僧たちが、修行のためというより生きるためにそういう人生を選択していたのではないか。この状況は径山の僧団にも大きくのしかかってきたことだろう。無準師範が、この時点で備蓄や修築よりも大衆均等の日常生活の確保を最優先したらしいことが伺えるが、それは径山の修行僧の生活条件が切迫していたことを暗示しているのかもしれない。

夢語り風の枠組みは、阿育王山のケースも、この径山のケースもともに、巨大寺院の運営上の課題について、住持の方針を大衆に訴える上で、積極的に活用されていたようである。

以上、二つの上堂法語は、まったくの作り話なのであるか、それとも実際の夢体験を種子として含んでいるのであろうか。精神分析を目指すのではなく、文化・社会的分析を目指すときには、これは大した差ではないように思える。いずれにせよ、きわめて意識的に構成された「語り」であることに間違いはないのである。にもかかわらず問題にしたいのは、ひとつには、何故、夢語りとまがうような構成を用いて提示する必要があったのか。そしてさらに、にもかかわらず夢と公言しないのは何故なのか、である。

夢語りと紛らわしい構成をとった理由は、唐代伝奇の虚構としての幻想文学が、夢を構成要件に使用して特異の世界を描き出したの⁵⁰と似

て、この構成を使ってこそ達成できる表現の地平があったことに尽きるであろう。これらの上堂法語に即して言えば、その表現の地平は、現実的な特定条件がどうしても引きずり出してしまふ余計な個別的連想を排し、ただ提示したい対立図式のイメージを、自由に純粹にくつきり描きだすことであつたと考えられる。そこに夢体験の種子が潜んでいるかもしれないし、いないかもしれないが、この効果あるが故に夢語り風の構成は、採用されざるを得なかつたのであろう。

それならば、どうして夢と明示してしまわなかつたのであろうか。思うに表現の達成効果からいえば、それはどちらでもいいことに過ぎない。夢語り風の文法的な構成には大きな意味があるが、夢と叫ぶか言わないかは、実は大した問題ではなかつたと考えられる。ただし、上堂法語といういわば作法の場を考えた時、夢と叫ぶか言わないかは重大な意味を持った可能性がある。無準師範の伝記に出てくる夢語りと比較してみよう。伝記の夢語りは「夢」であることをいうことで、いわば非権力的な共感の世界の扉が開かれたのであつた。官と民との対比でいえば、民の世界のモードとなる。ところが上堂法語に設定されている公的性格は、官の世界に通じていなければならぬ。適切な作法なしに、安易に官を退け民に寄り添う開陳の場にはなりえなかつたのである。そういう意味での「夢」の扉は簡単にはあけられなかつたのであろう。しかも、官の世界に通じる場であるゆえに、秩序感覚への儒教的な配慮を巡らざるをえない。そこには、怪力乱神を語ることを潔しとせず、不用意に夢を語ることをはばかる世界があつたのであろう。

無準師範の夢語り風の上堂法語は夢語りの構成の効果と夢語りそのものへの憚りという、奇妙なバランスの上に成り立っている、と考えるべきだ。

(三) みな殺し

以上、上堂法語の二つの事例は、一種の夢語りとはいえようが、夢と明示はしていない。無準師範の語録の中で、唯一、夢であることをあきらかにしているのは、法堂における上堂法語ではなく、それよりは公的性格の落ちる小参での説法であった。正確な年代は不明であるが「径山」と自称しているから、径山時代(一二三三—一二四九)である。四月一五日、結夏すなわち夏安居の結制の日、小参の場で無準師範が語ったおおよその内容は次の通りであった。

(10) 三世の諸仏は夢を説いた。歴代の祖師は夢を説いた。天下の老和尚は夢を説いた。径山(私)も昨夜また一夢を得た。

夢に、円覚(悟り)の大伽藍の中に遊んだ。時の住持は、(空劫の過去の)空王如来であって、たまたま結制に当たっていた。太鼓を鳴らして上堂され、諸の大衆のために安居の偈を説かれた。「生を護るにや殺すに限る、殺しつくしてやれやれ安泰、こここのところがわかったならば、鉄の舟でも水に浮く(入矢義高訳による)」。この諸の大衆は、悉くみな黙然として教えを受けた。が、中にいた一人は、この偈を聞いてこれまでにない感動を得た。ここにおいて大精進を起し、大勇猛(心)を発し、智慧の剣を執り、ひたすら真っ直ぐに前進し、魔に似た仏と聖者に似た凡俗、有学と無学、情と無情とを問うこと無く、一切皆殺し、一切を殺し終わって後に、

自らその首を切り落とした。首がすでに断られた故に、断った人も無い。この諸々の大衆はこの事を見、ついに皆、無生(むじょう)を悟った。私も後に随って歡喜勇躍し、勇躍している中に、ふと夢から覚めたのである。

以上の詳細のことは、言うならば、虚なのか実なのか。言うならば、有なのか無なのか。言うならば、夢なのか覚なのか。もし夢というなら覚めているのは誰なのか。もし覚というなら何によって夢があるのか。わがこの衆の中に必ずや智者があることだろう。有るならば出て来て、私のためにこの夢を解き明かせ。さあ、もしまた解き明かせたなら、あなたを認めよう。(夢解き話で有名な滄山と仰山の師弟とともに、田を開き、粟を蒔き、夜は寝、昼は食い、水を捧げ、茶を拏げ、神通遊戲を妨げるものはないだろう。それ或は未だそこまで行かないのならば、「鉄の船でも水に浮く」と言ってはならない。疑うことがなければ結構だ。

この小参の話は、禅宗に伝わる様々の古典を下敷きにしたものである。「三世諸仏説夢、……」の句は、雲門宗の雪竇重顕(九八〇—一〇五二)の上堂法語の一節や、雲門宗の慈受懷深(一〇七七—一一三三)退院辞衆上堂、また臨濟宗楊岐派の密庵咸傑(一一八一—一一八六)の普説にも見出され、道元の『正法眼蔵夢中説夢』もこれを応用している⁽⁵⁴⁾。で、当時の禅宗界で注目を集めていた言葉だったのであろう。「円覚大伽藍」は、『円覚経』の「大円覚をもつて我が伽藍となし、身心安居す」という有名な句による。「安居偈」は『龐居士語録』による。また「言うならば、虚なのか実なのか。言うならば、有なのか無なのか。言う

ならば、夢なのか覚なのかの言い回しが、『碧巖録』第九〇則・第九一則を踏まえていることは、疑いない。瀧山と仰山の夢解き話は、『景德伝灯録』巻九に出典があり、道元の『正法眼蔵神通』もこの話を活用している。⁽⁶⁰⁾このように多くの出典が積み重ねられているのであるから、この話が意識的に構成されていることは言うまでもない。しかしだからといって、この背後に無準師範の夢体験が存在しないとは言えないのである。

夢語りの運びは、例によって夢を見る前提事情にまったく触れず、のっけから夢の内容である。空王如来の結制上堂の様子を、観客の様に見ているのであるが、最後には、自分も登場人物になって踊りだす。夢の覚めたところからは、夢に関する大衆たちへの問いかけに換わる。この問いかけは、我がために「原じてみよ」とも言い換えているが、これは「原夢」せよ、つまり夢を占え、という意味である。すなわち、自分の見た夢を話し、相手にその夢占いを求めるといふ夢語りの展開形態が、この小参の下敷きにあるということである。住持から夢を告げられた大衆は、それを占って見せる側の立場に立たされているといえよう。そのところで説法は終わっている。

夢語りを作り出す語り手と聞き手の関係は、小参という説法の場に規定され、上堂法語ほどでないが、住持から大衆へと告げる公的な場であった。この夢語りが、夢を夢と明示していることは、先のふたつの上堂法語と比べて注目される。これはおそらく小参が臨時的で上堂法語ほどは格式が高くない故に出来たことなのであろう。それにしても、禅林における夢語りの伝統は、なかなか込み入っている。瀧仰宗

に伝わる瀧山が原夢を求めた話の外にも、仰山が弥勒浄土に行った夢の話は有名である。しかし雲門宗の雪竇重顕が、これを公案として取り上げた時は、胡蝶の夢や南柯の夢のように、夢と覚(現実)とどちらが本当かと問う相対化の視点を手がかりにしており、夢の内容に深入りすることを避けている。雪竇重顕は上堂法語でも、「三世諸仏説夢、六代祖師説夢、翠峯今日説夢、還有夢見底塵」と言っているが、この場合の「説夢」は、反語的な意味になっていると思われる。『無門関』も、仰山が弥勒浄土に行った夢を取り上げて、「あやしい、あやしい。みんなを騙している」と頌に称える。表面的には夢語りを貶めているのである。これらは、禅林における夢語りの作法が、容易でないことを暗示する。そういう文化的伝統の中での無準師範の夢語りの位置は、改めて考えて見なければならぬ問題であらう。

さて、この小参での夢語りの特色は、無差別殺人の強烈なイメージである。無準師範の語録には、殺人という句が散見し、それらはしばしば「能殺人」と「能活人」が対句となっていて、禅宗の颯爽たる雰囲気だけをただよわせる。しかしここに話題とする龐居士の「安居偈」は、根源的な恐怖を呼び起こす。具体的なイメージを与えるこの夢語りでは、それが逃げ場のないほどあからさまになっている。そして夢の中とはいえ、その恐ろしい事態に歡喜雀躍する無準師範のスタンスは、煩惱を滅するというような理論的な説明はできても、通常の感覚的受容を絶している。そうであればこそ、これは夢なのか現実なのか、という無準師範からの問いかけに、聞く者は怯まざるをえない。理性で対応できない事態をまっすぐに感じ取ったはずである。確かにこれは、

いわば破局に身を置いてみることを課題とする禅宗の信仰上の重大テーマであろう。しかし、このようなきつい問いかけは、ある種、社会心理上の効果も伴ったのではないか。私の想像では、語られていないこの夢語りの現実的背景には、蒙古の侵攻によって脅かされていた無準師範や径山の僧団、南宋の社会の根底を揺さぶる不安が蔓延していたであろう、と思う。彼らはこのような夢語りを手がかりに、そういう現実社会の状況をイメージ化し、昇華する手法を編み出していたのではないだろうか。信仰的に課題化されたイメージを明確に持つべきだという脅迫観念が、径山の僧団とその周囲には、かえってパニックに陥らず、冷静に事態を見極め、日常的な社会心理を維持する効果を持ったように思われる。

【注】

(36) 年代比定は、伊藤秀憲『仏鑑禪師語録』の上堂年時考―宝慶二年如浄示寂説を確かめる―(『中国仏蹟見聞記』第7集、一八八六年)による。

(37) 東班・西班を対にして感謝する上堂の事例。『無準師範禪師語録』(中統藏経二二二所収)卷第一、清涼寺一二二〇年「謝両班上堂」(p.655)、清涼寺一二二二年「謝監寺齋首座秉扠上堂」(p.659)、雪竇山一二二四年「謝両班上堂」(p.663)、雪竇山一二二五年「謝首座藏主秉扠都寺齋上堂」(p.667)、雪竇山一二二六年「謝頭首秉扠都寺齋上堂」(p.688)、雪竇山一二二六年「謝首座秉扠都寺冬齋上堂」(p.669)、同卷第二、阿育王山一二二三年「謝都寺結夏齋首座秉扠上堂」(p.881)、径山一二四三年「謝都寺首座上堂」(p.896)、径山一

二四五年「謝両班執事上堂」(p.898)、径山一二四五年「謝首座秉扠新旧知事上堂」(p.900)、径山一二四五年「謝新旧両班上堂」(p.900)。

(38) 『無準師範禪師語録』卷第一、清涼寺一二二二年には「飽一飽忘百飢」(p.658)、雪竇山一二二六年には「曾聞一飽忘百飢」(p.669)とある。これは当時よく知られたことわざだったのであろう。

(39) 『無準師範禪師語録』卷第一、阿育王山一二三二年四月一五日「謝都寺結夏齋首座秉扠上堂」法語(p.881)。
謝都寺結夏齋・首座秉扠上堂、召大衆云、山僧昨夜偶因無事起来、東行西行至仏殿前、約三更時忽見、張上座・李上座二人在中庭、互相徵問、張云、今年都寺好結夏齋、李云、好在什麼処、張云、施主沓至連供者三、使我一衆皆獲饜飽、一飽之余無余念、所謂一飽忘百飢是也、李云、飽則飽矣、更須除却箇飽始得、此飽不除為飽所礙、則為虚飽、非真飽也、張云、某甲只恁麼、老兄作麼生、李云、恰是首座好秉扠、張云、好在什麼処、李云、凡出一言道一句、莫不驚群動衆去、離泥水、活人眼目、使我一衆見所未見、聞所未聞、皆得法喜禪悅之樂、張云、樂則樂矣也、須忘却箇樂始得、此樂不忘為樂所困不為樂也、二人互相問難經八十反、山僧在暗地裏聽得、忍俊不禁、咳嗽一声、二人驚愕云、噯、元来和尚在這裏、二人於是近前、問訊復拳前話、慇懃致問、願求一決、山僧見佗語声高低、遂於手上捏一捏、二人懨懨散去、莫知所之、已而樓頭鐘動、東方既白矣、即今擊鼓陞堂、重拳一遍、以謝都寺・首座也、要大家共知、拳亦拳了、謝亦謝了、知亦知了、且道、山僧當時於

手上捏一捏、二人懺懺散去意作麼生、諸人会麼、良久、云、断碑鐫白字、当道種青松、

- (40) 『景德伝灯録』(北宋一〇〇四年成立、大正蔵五一所収)九、瀉山靈祐章、「師睡次、仰山問訊、師便廻面向壁、仰山云、和尚何得如此、師起云、我適来得一夢、汝試為我看、仰山取一盆水与師洗面、少頃香巖亦来問訊、師云、我適来得一夢寂子原了、汝更与我原看、香巖乃点一椀茶来、師云、二子見解過鶯子」(p.265)。「宗門統要集」四(南宋一一三三年刊)、「宗門聯灯会要」七(南宋一一八九年刊、出統蔵経二二六所収、p.272)、道元の『真字正法眼蔵』上、六一則、などにも収録されている。道元『正法眼蔵神通』に引用。拙稿「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)。

- (41) 同類の事例が多い。『無準師範禪師語録』卷第一、阿育王山一一一九年「出隊帰上堂」(p.874)、同卷第二、径山一一三三年「水郷持鉢帰上堂」(p.885)、径山一一三四年「出山郷帰上堂」(p.886)、径山一一三六年「出郷帰上堂」(p.888)、径山一一三七年「出隊上堂」(p.889)、径山一一三八年「出山郷帰上堂」(p.890)、径山一一三九年「出郷帰上堂」(p.893)、径山一一四二年「出水郷帰上堂」(p.897)など。

- (42) 『無準師範禪師語録』卷第二、径山一一四三年「出水郷帰上堂」法語 (p.897)

出水郷帰上堂、拈拄杖云、山僧前日領衆、泛一隻無底鉄船、徧化南州北県聚落鄉村、無不經過、所化既衆、所得亦不為不多、未

後到一乾闥婆城、於閻肆中偶見舜若多神与驕梵鉢提二人对坐於閻浮樹下、其前置一宝物、価直不啻三千大千世界、於是二人論義義勝者得此宝、驕梵鉢提乃問舜若多神曰、汝既無身、憑何立義、舜若多曰、以虚空為義、舜若多神却問驕梵鉢提、汝既無舌、憑何立義、驕梵鉢提曰、以寂默為義、二人弁論経八十返、不分勝負、山僧聽之既久、忍俊不禁、於是近前、問二賢者、可容老僧与此高論否、二人曰、有何不可、吾二人於此論義勝負未分、若得吾禪師一決、不勝至幸、山僧遂云、若以虚空為義、問者亦空、答者亦空、聽者亦空、其義亦空、若以寂默為義、則問者亦寂、答者亦寂、聽者亦寂、其義亦寂、有何勝負耶、二人不能加答、老僧遂向佗道、兩人争不住打掃常住、於是得此宝、帰脚未跨門、庫司知事也要、修造諸公也要、山僧云、二俱不可、老僧出去多時、我此一衆寂寞既久、不若先将此宝、散我現前大衆、且做箇暖熱、擲下拄杖云、渾崙休擘破、却要衆平分、

- (43) 「忍俊不禁」について『漢語大詞典』によれば、何かに熱中して自分を抑制できない意味の用例として、唐の趙璘『因果録』「徴に引用されている(州戎)戯作考詞状には「当有千有万、忍俊不禁考上下」とある。笑いをこらえられない意味の用例として、『続伝灯録』(大正蔵五一)卷第七道寛禪師の項に「僧問、飲光正見、為甚麼見拈華却微笑、師曰、忍俊不禁」(p.508)とある。

- (44) 『宏智正覚禪師広録』(出統蔵経二二四所収)卷八「黙照銘」
「(前略)黙照至得、輪我宗家、宗家黙照、透頂透底、舜若多神、母陀羅臂、始終一揆、変態万差、(後略)」(p.661)。石井修道『宋代

禅宗史の研究』第四章第二節（大東出版社、一九八七年）p332～参照。

- (45) 『宏智正覚禅師広録』（出続藏経一二四所収）卷一に「上堂云、機輪未動、影像俱忘、無跡可尋、与虚空而合体、無家可坐、尽法界以成身、毘盧頂後看神光、舜若体前分活眼、正恁麼時如何履踐、良久云、手指空時天地転、廻途石馬出紗籠」（p662）、「上堂云、本明破暝、看毘盧頂後之光、寂照含虚、具舜若身中之眼（後略）」（p663）、同卷四に「上堂、長者長法身、短者短法身、虚空已是色、大地却非塵、覩得破阿那律祖、放得穩舜若多神、飄々閑戲白鷗水、栩栩夢游胡蝶春、拶頭拶面推來也、眼裏無筋一世貧」（p746）。

- (46) 『大慧普覚禅師語録』（大正藏四七所収）卷第一、「上堂、水底泥牛嚼生鉄、僑梵鉢提咬著舌、海神怒把珊瑚鞭、須弥山王痛不徹、拍禅床下座」（p812）。

- (47) 『碧巖録』第六則の頌のうち、「彈指堪悲舜若多」の句に対して、『碧巖録種電鈔』には「梵語舜若多、此云虚空神、以虚空為体無身、△有微細身質、無麗色△覺触、△有神識故△得仏光照、方現得身、你若得似舜若多神、時雪竇正好、彈指悲嘆」という評唱がある（禅文化研究所編『碧巖録索引種電鈔』p36）。

- (48) 『無準師範禅師語録』卷第一、清涼寺一二二〇年上堂法語、「上堂、來住清涼寺、忽忽一箇月、閑時閑有余、忙時忙不徹、誰知忙与閑秤錘、渾是鉄、舜若多神笑点燈頭、驕梵鉢提長吐舌」（p835）
- (49) 拙稿「江南における四川僧と日本僧の出会い（結）」『宗学研究』

四二、二〇〇〇年。

- (50) 井波律子「分身の夢」（『しにか』八一六、一九九七年）、同「邯鄲の夢」（『しにか』八一九、一九九七年）同「龍宮の夢」（『しにか』八一二、一九九七年）同「異類婚の夢」（『しにか』九一一、一九九八年）、河東仁「日本の夢信仰」第七章（玉川大学出版部、二〇〇二年）。

- (51) 入矢義高『龐居士語録』筑摩書房、一九七〇年、p190。
- (52) 『無準師範禅師語録』卷第二、某年四月一五日小參（p913）

- 結夏小參、三世諸仏説夢、歴代祖師説夢、天下老和尚説夢、徑山昨夜亦得一夢、夢遊円覚大伽藍中、時主持者空王如来、適當結制、鳴鼓陞堂、為諸大衆説安居偈、「護生須是殺、殺尽始安居、會得箇中意、鉄船水上浮、是諸大衆悉皆默然受教、於中一人聞說是偈、得未曾有、於是起大精進、發大勇猛、秉智慧劍、一往直前、不問仏之与魔、凡之与聖、有学無学、情与無情、一切皆殺、殺一切已然後、自斷其首、首已斷故無能斷者、是諸大衆見是事、已皆証無生、徑山隨後歡喜踊躍、於踊躍中、忽然省覺、細詳前事、謂是虚耶実耶、謂是有耶無耶、謂是夢耶覚耶、若謂是夢、覚者は誰、若謂是覚、因何有夢、我此衆中必有智者、有則出來、為我原看、若也原得許你、与瀉仰父子、畚田種粟、夜寢昼餐、捧水擎茶、不妨神通遊戲、其或未然、鉄船水上浮莫道、不疑好、
- (53) 『明覚禅師瀑泉集』（大正藏四七所収）卷第四、「有時云、三世諸仏説夢、六代祖師説夢、翠峯今日説夢、還有夢見底麼、代云、掀倒禅床」（p933）。

(54) 『慈愛懷深禪師広録』(出統藏経二二六所収)卷一、「退院辞衆上堂

云、三年住此空花相、今日帰歎水月同、去住不須論彼此、人生万事転頭空、修習空花万行、宴坐水月道場、降伏鏡裏魔軍、成就夢中仏事、是知、三世諸仏説夢、六代祖師説夢、天下老和尚説夢、今朝資福説夢、説此一夢、三年零七箇月、其間有利根者、輕輕喚著、便乃回頭、有根性暗鈍者、至今猶在夢中、山僧有箇驚睡睡底句、臨行不免傾腸倒腹、尽爲諸人道却、照顧鼻孔乍遠、伏惟珍重」(p.340-341)。

(55) 『密庵咸傑禪師語録』(出統藏経二二二所収)卷下、普説、「(前略)便被三世諸仏瞞了、六代祖師瞞了、森羅万象瞞了、蠢動含靈瞞了、若是箇大丈夫漢、冷地回頭一覷、驀地如懸崖石裂一番、説什麼三世諸仏、六代祖師、便見三世諸仏説夢、六代祖師説夢、天下老和尚説夢、方見趙州和尚道、老僧使得十二時、汝等諸人被十二時使、看佗得底人、吐一言半句、終是迴別、(後略)」(p.453-454)。

(56) 「このゆえに古仏いはく、我今爲汝夢中説夢、三世諸仏也夢中説夢、六代祖師也夢中説夢、この道あきらめ学すべし、いはゆる拈華瞬目、すなはち夢中説夢なり、礼拝得髓、すなはち夢中説夢なり」(春秋社『道元禪師全集』第一卷、p.299)。

(57) 『大方広円覚修多羅了義経』(大正藏一七所収)「至安居日、即於仏前、作如是言、我比丘比丘尼優婆塞優夷某甲、踞菩薩乘、修寂滅行、同入清浄実相住持、以大円覚、爲我伽藍、身心安居、平等性智、涅槃自性、無繫属故」(p.921)。

(58) 『龐居士語録』(出統藏経二二二所収)上「護生須是殺、殺尽始安

居、会得箇中意、鉄船上浮」(p.61)、注(51) 入矢著。

(59) 『碧巖録』第九〇則「示衆云、屈原独醒、正是爛醉、仰山説夢、恰似覺時、且道、万松恁麼説、諸人恁麼聽、且道、是覺是夢」、第九一則「示衆云、仰山以夢中爲実、南泉指覺処爲虚、若知覺夢元無、始信虚実絶待、且道、斯人具甚麼眼」

(60) 注(40)。

(61) 『碧巖録』第九〇則・『無門関』第二五則。

(62) 『無門関』第二五則。「白日青天、夢中説夢、捏怪捏怪、誑誑一衆」

(63) 『無準師範禪師語録』卷第一、雪竇山一二二五年「端午上堂」(p.66)、阿育王山一二二八年「請保寧西堂掛牌上堂」(p.72)など。

まとめ

無準師範が行った夢語りには、それを伝える文献のそれぞれの系統に対応して、二つの類型があった。一方は、主にすぐれた信仰上の指導者像を伝えようとする伝記の類であり、他方は、皇帝・国家を積極的に賛美する公的使命を帯び、その枠内で大衆に対して信仰を指導する禪宗大寺院住持の立場での、公式の法語の類である。

伝記に現れる夢語りは民間的世界であるが、国家と無関係ではない。官の世界のちようど裏側に相当する関係にあるからである。無準師範の夢語りは、禪宗寺院が、国家によって保護・統制されているという表向きの事実と、禪宗寺院がそれとは別に社会と多面的につながっているという公然たる裏側の事実との間の、微妙なバランスの中で、特

別の意味を担っていたと考えられる。夢語りの半分は、この裏側の事実、禪宗寺院が社会の支持で成り立っていた事実を、伽藍神の登場する夢語りによって、暗示的に言葉に表現する方法であり、それに共感しあう心のはけ口であるとともに、そのつながりを確認し、強化する役割を果たした、と思われるのである。

あとの半分は、夢語り風もしくは夢語りの法語である。これらは無準師範が指導する僧団内部の対立・混乱を、イメージ化して話題に挙げた上で、住持の方針を示し、さらにこの話題自体を禅問答に持ち込んで大衆に問いかける。あるいは異民族進入の齎している社会的混乱や不安の中で、破滅的イメージを顕在化してこれを信仰の課題に転化する。これら夢風の話題・夢語りは、僧団の問題を信仰上の問題に結び付ける手法、集団的課題を各人の信仰的課題に置き換える手法としての役割を担っている。

無準師範の周囲で行われた夢語りは、伝えられている限りでは二つの類型に分かれる。しかし両類型の間には、画然とした溝、断絶性が存在したのであるうか。むしろ両類型を包み込み、連続的に変幻する、夢語りのヴァリエーションがあったと見るべきかもしれない。法語系の類型で、夢語りを大衆への問いかけにもっていつて結びとするのは、聞き手に夢解きを求める話の運びの上に成り立ったのである。伝記系の明珠二十一顆の夢語りも、夢解きを求める語り口であったらしいことが想像できる。それは禅問答の語り口と紙一重だったといえよう。ここにひとつの連続性を推定することができる。

伝記系の夢語りは、寺院を取り巻く地域社会の共感を問題にしていた。法語系の皆殺しの夢語りは、寺院内での大衆を相手に語られ、信仰上の課題だけにしぼられているようであるが、その執拗におどろおどろしいイメージは、おそらく南宋時代の民族的危機への精神的対処という課題と、深く繋がっていたことであろう。地域的課題と民族的課題との差はあれ、実際は互換的な面があったはずであり、直面する社会的な課題をイメージ化して見せる効果においては、同質性・連続性があるといえよう。

このような夢語りの連続的なヴァリエーションが存在したとすれば、そのなかから伝記系や上堂法語系の類型は、それぞれに効果的な類型を特化したものといつてよいかもしれない。

中国古代の政治的な意味を担う夢語りは、その多くが、遠い将来の結果の予兆であった。そのように未来の結果と結び付ける夢語りの運びには、無準師範の場合のように、当面の現実的課題をイメージ化している要素は見えにくい。むしろ当面の現実とかけ離れていることこそさら強調する場合が多い。それとの違いが、むしろ無準師範の夢語りの印象を、特徴付け、生々しいものになっている。けれども、無準師範の夢語りが、古く中国で政治的な意味をもった夢語りの伝統を受け継いでいることは紛れもない。たとえば、「忽然として」夢を見るといふ言い回しこそ、その夢が重大な意味を持ちうることを示唆していることである。現実の尻尾をそのまま引きずっているような夢見では、この文化においては、かえって信用されないであろう。ちなみに、これは日本の夢語りの主流的伝統と著しく異なる点である。「忽」ちに

見た夢というのは、夢のイメージが煩わしい混濁から切り離されて、純粹さ鮮明さを期待できるという言外のサインになっているのかもしれない。しかしながら当面の現実から切れていることを示す「忽」という語句と、現実の課題のイメージ化という特色とを、どう折り合い付けてとらえるか、いずれに力点を置くか。無準師範の夢語りは、人によって受け止め方にずれが生じた可能性があると思う。古典を血肉とする文人官僚の価値観と、江南や四川の土着的な感覚の差など複雑な要素が想定される。

古代中国に始まる占夢に対する伝統的な期待も、無準師範の夢語りを支える重要な要素であろう。古代中国の夢解きは、絡み合う目にもえない意志の存在を読み取り、その意向に安易に従えばいいというものではない。それらを超えて、もたらされる結果を予見して行動すべきなのであった。むかし尊崇されたような透徹した予見力が、伝記系の夢語りの場合に、果たして必要とされているのかどうかは疑問であるが、伝統的な語彙と文脈の枠組みを使って、無準師範は称えられている。また夢語りが、強引に禅問答に置き換えられる瞬間も、夢解きの関係が設定されるからこそ、大衆に迫っていくものとなっていたにちがいない。

無準師範の夢語りが、中国夢語り文化の伝統のうえに展開していることはあきらかたで、その枠組みを踏まえて、新たなスタンスを提示し、強い説得力を発揮したのである。これは、南宋時代の禅が、中国文化のなかで、どういう役割をもったか、を考えるひとつのデータである。

無準師範の夢語りに、一貫しているのは、夢を語りだした者の公然と自信にあふれる態度、圧倒的な指導力である。上堂法語のように、夢風のことを語り出す場そのものによって、決まってくる場合もあるが、夢を語ることが、聞く側との内密的な一体感を必然的に強化するという場面設定はみあたらない。これも、日本における同時代の夢語りの様子とは全くこととなっている。このことは、夢の中に本人が登場する場合、夢に現れる神々や人々に対して、いつも上から臨むような態度を貫いていることや、祈雨上堂の法語における径山の龍神へ態度と相俟って、効果的に無準師範の姿を浮き彫りにしている。これは、おそらく民間信仰に対して儒家が取るべき姿勢と近似している。中国の教養ある人々の文化的態度と共通しているのであろう。これまた日本において、禅僧たちが繰り広げた夢語りとかなりことなるものであった。

【注】

(64) さあさあ徳済龍王よ、こちらにむけて大神通を発揮し一陣の卒風驟雨をおろし、諸人の面前にそそぎむけられよ。さておわかりか。もしおわかりでないなら、さっさと靈澤殿に帰っておしまいなさい。原文は「南宋禅林における夢語り―無準師範の場合(上)」

―注(33)。