

一休研究の回顧と展望

——芳澤勝弘『一休宗純『狂雲集』再考』『一休、胡乱を生きる』の
書評を通じて日本禅宗史研究を考える——

飯島孝良

序 本稿のねらい

近年、芳澤勝弘氏により、『一休宗純『狂雲集』再考』（春秋社、二〇二三年）と『一休、胡乱を生きる——一休和尚年譜』を読む』（思文閣出版、二〇二五年）が刊行された。これは、長らく難解とされてきた一休宗純（一三九四～一四八一）の研究を大いに躍進させる画期的な業績であるとともに、等閑に付されることの多い中世日本禅宗史研究としても刷新が図られたと言い得る。

いま、一休研究が長らく問題含みであるとか、中世日本禅宗史研究が等閑に付されたといったことを述べたが、これはこうしたテーマに関わってきた飯島自身の偽らざる実感でもある。芳澤氏の両著を読むと、禅

学の来し方と行く末に思いを致さざるを得ない。本稿では、まずは両著の書評という形式をとりつつ、とくに一休を具体的事例として日本禅宗史研究を概観してみたく考える。

第一章では、一休の真筆に成る『狂雲集』『自戒集』から近現代にかけての一休論まで、一休に関する諸言説を振り返り、その問題点を析出する。第二章では、一休研究の背景というべき禅学研究の在り方を詳細に解明するため、戦後における花園大学の変遷を概観し、その影響下でどのように禅学が形成されていったのかを分析する。第三章では、芳澤氏の両著が提示するポイントを整理して、読者がその成果を如何に活かし得るかを検討する。いわば、両著を読むということは、書面上で展開される訳注作業に読者もその一員として参加することであり、「電子達磨#3」などを活用して、辞書類・抄物類を基にした禅籍解釈が可能となってくるものと考えられるのである。第四章では、日本禅宗史研究など禅学の展望を描く。具体的には、臨済義玄（?～八六七）とそのことばへのアプローチの在り方や、中国禅宗史と日本禅宗史との関連性、日本史学との対話の可能性、漢文学や国語学では参照されてきた抄物にある新たな可能性、或いは美術史学で取りあげられてきた禅画をはじめとした禅文化へのアプローチなど、今後についても考察していきたい。

一．一休研究の回顧

①一休の語ったもの／一休を語ったもの

一休に関わる文献といえは、まずは一休自身の手になるものを挙げねばならない。一休の漢詩文の集成である『狂雲集』、同時代の大徳寺——とくに兄弟子の養叟宗頤（ようそうそうい一三七六～一四五八）とその一派——の墮落

を痛烈に批判した『自戒集』、ならびに一休の画賛が付された頂相の墨蹟などが、第一次史料と位置付けられる。『狂雲集』や『自戒集』には、罵詈雑言というべき激烈な表現の数々があり、或いは臆面もなくエロスを表していることから、一休が「破戒坊主」であるというイメージが人口に膾炙するようになった。

一方、『一休骸骨』『一休水鏡』などの仮名法語は、長らく一休の真筆と看做されてきたが、これは昨今の研究で『幻中草打画』という一休によるものではない写本との相似性が指摘され、『骸骨』『水鏡』などは正確には一休に仮託したものであることが明らかになっている⁽¹⁾。いわば、室町期から一休には実像と虚像が入り混じる事態が生じていたのである。

また、一休の没後に編纂されたのが、『一休和尚年譜』である。一休には、高僧であれば編纂される言行録——即ち「語録」——がなく、この年譜がそれに準ずるものといえる。この『年譜』のなかでも、一休のさまざまな言動に虚実が入り混じっており、この点は芳澤氏の『一休、胡乱を生きる』においても詳細に検討されている(後述)。

近世以降になると、いわゆる「とんち坊主」の一休さんを伝える説話集が公になり、『一休咄』^{ばなし}『一休関東咄』『一休諸国物語』などが刊行される。これらのとんち話は、その殆どがフィクションであり、実際の一休には結びつかないものと考えるべきである。『狂雲集』自体、旧来の宗門では門外不出とされ、世俗でも寛永年間に版本が刊行されるまで、容易に目にするとはなかった⁽²⁾。『狂雲集』の版本が世に出回ったことで、一休自身のことばに基づいた一休像の造型も試みられるようになったのである。山東京伝(二七六一〜一八二六)の戯作本『本朝酔菩提全伝』(二八〇九)は、その好例である。その他、能(「一休」・浄瑠璃(『松の葉』一六九七年、『色竹』一七〇六年)・歌舞伎(『敵討一休咄』一七五四年)・講談(松月堂吞玉口演『一休禪師』

一八九六年、瓢々亭玉山口演『頓智一休禪師』(一八九六年)などでも一休が語られるようになり、浮世絵の類も数多い。或いはまた、一休のものとされる墨蹟は、茶席で非常に珍重されて掛けられることも多かった⁽³⁾。このことから、芸術的モチーフとしても長らく人気が高かったものと考えらえる。

②戦前まで(明治～大正～昭和)

幕末期には「快僧」としてのイメージは定着しており、「宗純、心機快活、談諧戲謔、物我相忘、貴賤一視、志し慈恵に存し、得るに随い施すに随う。兒童馴れ愛しみ、鳥雀就いて啄む。【中略】作る所の頌偈を号して狂雲集と曰う。自ら筆を下して天下老和尚と曰う。世挙つて活僧と称す⁽⁴⁾」(飯田忠彦『大日本野史』巻二五・列伝第四「後小松帝の二皇子」)などとされている。この傾向は、近代に到っても継承されているといえる。

そのため、戦前までに刊行された一休伝は多くが「とんち坊主」的なものである。これらはいわゆる御伽噺や奇人伝などの類が多い。大正期において一休を小説や戯曲に取り上げたのは、例えば武者小路実篤(一八八五～一九七六)である。評伝『一休』(講談社、一九三七年)や戯曲「或る日の一休」(『白樺』第四巻第四号、一九二二年四月)をはじめ、徳川期の伝承に基づいて一休と地獄太夫との対話を取り上げた作品もある。この時期の実篤は、イエスや釈尊や孔子など東西文明を代表する偉人について多数執筆し、教養主義世代の青年が模範とすべき精神を模索している⁽⁵⁾。その実篤が描く一休像は、破戒やエロスを臆面もなく披露するが、それは深い「意義」があつての言動なのだ、とするところに特徴がある。そうした読み解きには、西欧に由来する潔癖なまでの博愛主義が反映されている。実篤は一休を何度も取り上げているが、これら作品の

多くは、一休仮名法語や『一休咄』などの伝承に従った創作がなされている⁽⁶⁾。地獄太夫の話、蓮如（二四一五～一四九九）との交流、正月に憫懷を携えて「御用心、御用心」と軒並み訪ねまわる、といった有名な逸話から構成されている。作中には一休の漢詩文が引用されるものの、その数は少なく、『狂雲集』はあまり参考にしていないと思われる（『自戒集』はほぼ引用がない）。こうした事情があつてか、森女への言及はなく、また養叟への言及もみられない。

また、歴史学者がものした一休論としては、牧野信之助^{まきのしのすけ}（二八八四～一九三九）の「一休宗純と時代」（二九二八年）が先駆的なものといえる。牧野の所論は三十頁ほどと短いものではあるが、応仁・文明年間の時代状況を探るうえで一休を軸に論じようとした点に特徴がある。更に、『一休和尚年譜』が直弟子の手によるため「引き倒しの感」が否めないことを考慮し、『狂雲集』にみえる「伝記的断片、若しくは、その心情を、出来るだけ丹念に選り出して、その時代としての禪師を描かんとする⁽⁷⁾」点も眼を引く。牧野自身、その素描が「いつでも書き更えられて、やがて承認されるべき一肖像を得ん日を私かに期待している」と率直に述べている点も、好感が持てるものである⁽⁸⁾。牧野は、時代（特に禪門）への反抗心や、父・後小松天皇（一二七五～一四三三）への敬慕、或いは師・華叟宗曇^{かそうどうどん}（一二五二～一四二八）に対する厳肅な姿勢など、「人としての一休には時に、襟を正さしむるものがある⁽⁹⁾」と論じている。但し、牧野にとつては『狂雲集』に不明な点が多く、禅語を読み解く能力を欠くという自覚と謙遜もあり、数多くの一休の姪詩（殊に森女に関するもの）はいちいち引用するのも躊躇われるほどだった、と繰り返し言及している。

この他の一休伝としては、明治新仏教運動を唱導して東洋大学の学長も務めた高島米峰^{たかしまいほう}（二八七五～一九四九）が『一休和尚伝』（文明堂、一九〇四年）を、仏教学者の古田紹欽^{ふるたしょうきん}（一九一～二〇〇二）が『一休』（雄山閣、

一九四四年）を刊行した。これらにおいては旧来の頓智話に留まらず、『狂雲集』『自戒集』『一休和尚年譜』ならびに一休仮名法語などにも目が配られ、民衆を教化するイメージが多く語られている¹⁰⁾。

③戦後

一休の像は時代を経るごとに多様になっていくが、その像の多様性は一休に関わるテキストの多層性を意味する。一休在世当時に著された『狂雲集』や『自戒集』はもとより、直弟子による『一休和尚年譜』、同時代における記録や評価（『大徳寺夜話』など）、近世における一連の「とんちばなし」、などなど……。しかも、その像は伝承や版本など文字メディアのみならず、頂相（肖像画）や浮世絵にもなれば、歌舞伎や落語の題材にもなった。このようにして、一休の「語り」は多様化していくのである。そして、快活でユーモアあふれる「とんち坊主」の一休の像は、それが『狂雲集』『自戒集』という一休自身のことばと精神の読み解きにまでつながることは、長らくなかったのである。

そのひとつの転換点は、やはり敗戦ということになってくる。禅学者の市川白弦（いちかわはくげん）（一九〇二―一九八六）の『一休―乱世を生きた禅者』（NHK出版、一九七〇年）によれば、軍国主義と皇国仏教が過ぎ去った戦後だからこそ、「とんち坊主」ではない一休の「破戒無慚」の風狂禅が前景化されるに到ったという¹¹⁾。市川は『一休』と同年に刊行した『仏教者の戦争責任』（春秋社）で知られるが、その問題意識は、仏教者が何故体制に対して否をつきつけられなかったのかという立場である。そうした反骨精神の模範を、一休に求めようというわけである。勿論、すべての一休論が反戦的とは限らないが、少なくとも敗戦直後から本格的に言及される一休像は、「とんちの一休」よりも詳細かつ複雑になっていく。そしてそのイメージも、「批判精

神」「反逆」「破戒」「エロス」などが以前より全面に押し出されたものになったのである。こうして乱世の禪者・一休宗純は、戦後の知識人に多く語られ、『狂雲集』や『自戒集』の研究がようやく着手されるようになるのである。以下、戦後の歴史家や文学者など——いわば戦後禪知識人というべき存在——によつて論じられた代表的なものを列挙する。

* 芳賀幸四郎『東山文化の研究』（一九四五年）、『中世禪林の学問および文学に関する研究』（日本学術振興会、一九五六年）

* 唐木順三『詩とデカダンス』（創文社、一九五二年）、『応仁四話』（筑摩書房、一九六六年）、『禪と自然』（法藏館、一九八一年）

* 加藤周一『三題噺』（筑摩書房、一九六五年）

* 川端康成『美しい日本の私』（一九六八年ノーベル賞受賞記念講演／のち講談社、一九六九年）

* 水上勉『一休』（中央公論社、一九七五年）、『一休文芸私抄』（朝日出版社、一九八七年）、『一休を歩く』（NHK出版、一九八八年）

* 市川白弦『禪と現代思想』（徳間書店、一九六七年）、『一休―乱世に生きた禪者』（NHK出版、一九七〇年）、市川白弦「一休とその禪思想」（『原典日本の仏教思想』第十巻、岩波書店、一九九一年、五三六―五七一頁）

* 岡松和夫『風の狂へる』（小沢書店、一九八一年）、『一休伝説』（講談社、一九九一年）

こうした一休像が、戦後日本の歴史と文化が探究される際に多くの問いを投げかけ、日本の自己像を構想する際にいわゆる禪文化というものが大きな参照軸になった点を、拙著『語られ続ける一休像―戦後思想史からみる禪文化の諸相』（ぺりかん社、二〇二二年）で論じた。

これまで刊行された主な『狂雲集』の訳注

一九〇九	森大狂『一休和尚狂雲集』（民友社）
一九六四	伊藤敏子「狂雲集諸本の校合について」（『大和文華』第四一号）
一九七二	市川白弦『中世禅家の思想』（岩波書店）〔『狂雲集』抄訳〕
一九七四	二橋進『一休 狂雲集』（徳間書店）〔抄訳〕
一九七五	富士正晴『日本詩人選二七 一休』（筑摩書房）〔抄訳〕
一九七六	中本環『狂雲集・狂雲詩集・自戒集』（現代思潮社）
一九七八	柳田聖山『日本の禅語録十二 一休』（講談社）〔『狂雲集』抄訳〕
一九八〇	柳田聖山『一休「狂雲集」の世界』（人文書院）〔十数首の抄訳〕
一九八七	柳田聖山『大乘仏典中国・日本篇二六 一休・良寛』（中央公論社）〔『狂雲集』抄訳〕
一九九七	平野宗浄・蔭木英雄『一休和尚全集』第一巻・第二巻（春秋社）〔『狂雲集』奥村本の全訳〕
二〇〇八	石井恭二『一休和尚大全』上・下（河出書房新社）〔『狂雲集』奥村本の全訳〕
二〇二三	芳澤勝弘『一休宗純「狂雲集」再考』（春秋社）〔約三百首の訳出〕

なお、『狂雲集』の諸本には、酬恩庵本、奥村重兵衛本、真珠庵本、蓬左文庫本、群書類従本、成實堂本、東北大学付属図書館本、冲森直三郎本、藤田美術館本などがある（「電子達磨#3」では酬恩庵所蔵の版本が閲覧可能である）。『狂雲集』の活字本としては、森大狂『一休和尚狂雲集』（民友社、一九〇九年）がはい例であるが、『狂雲集』全体の原文を知るには、伊藤敏子「狂雲集諸本の校合について」（『大和文華』第四一号、

一九六四年）に収録された『狂雲集』の翻刻（二〇六〇頁）が役立つ。『狂雲集』の全訳としては春秋社版『一休和尚全集』（一九九七年）に収録されたものがあり、その第一巻を平野宗浄（一九二八～二〇〇二）が、第二巻を蔭木英雄氏が担当した。個人による全訳としては石井恭二『一休和尚大全』（二〇〇八年）がある。

このようにみていくと、一休について論じる視点は、以下のような種類がみられると考え得る。

- （１）歴史学者による宗派史・寺院史として
 - （２）宗門出身者による教学として
 - （３）哲学者・思想家による宗教思想として
 - （４）文学者や評論家など知識人による文化（史）的な語りとして
- これは、「禅学」なるものがいくつかの分野が入り混じった状態と看做されることも関連すると思われる。そしてそれは、臨済宗の研究教育機関たる花園大学における「禅学」においても、同様の在り方を示していたといえる。次章では、昭和期に形成されていた禅学研究の詳細を、花園大学の動向を事例に概観する。

二．戦後における禅学研究の概観——花園大学の動向を例に

①戦後新制大学における学制改革——山田無文・市川白弦・荻須純道

戦後まもなく、花園大学は市川白弦が中心となつて、仏教学科と社会学科を計画したが、校舎・面積などの都合で仏教学科に一本化された。この学科において、にいむらいまする新村出（二八七六～一九六七）や久松真一（二八八九

（一九八〇）の参加が教授陣に重きをなしたという⁽¹²⁾。市川は、アナキスト哲学者の小笠原秀実（二八八五～一九五八）の下で西田哲学を受容しながら、とくに禅の思想や仏教倫理について探究し、一九二六年に臨済宗大学を卒業するとともに大学図書館勤務、一九三六年に臨済学院専門学校教授、一九四三年から四九年まで同校学監兼学部長を歴任した。その市川と学生時代から無二の親友であったのが、山田無文（一九〇〇～一九八八）である⁽¹³⁾。

一九四九年一月二十六日、「新しく花園大学学長に山田無文老師を推戴することとなった」と妙心寺派機関誌『正法輪』に公示され、「本学として初めて同窓出身の学長であり、今回専任学長として母校の学運を双肩に担われるに至ったことは、きわめて意義が深い」と記されている。その山田無文は、「花園大学通信」第三号（一九五六年十二月）において、花園大学の使命を「どこまでも堅実なる臨済僧侶を養成すること」「利巧者を造ることではなくして、信賴される禅僧を造ること」とし、次のように指摘している。

本学の如き特殊学園には、特殊の使命があることを自覚しなければならぬ。世間の学校と同じような事をやるならば、何も本派（妙心寺派）が苦しい財政の中から無理をして、本学の経営をする必要は少しもない。社会にはいくらも、もつと完備した公立学校がある。【中略】その中から一人でも二人でも、禅という人間性の最高峯を極める者が現れるならばそれは則ち皆の成功である。妙心寺一派の成功であり、人類の成功である⁽¹⁴⁾。

同じく「花園大学通信」第三号には、学監を務める日本中世禅宗史家の荻須純道（一九〇七～一九八六）が、行学一如という理念を次のように表明していた。

妙心寺派が学校教育に着手してからすでに年久しい。であるにもかかわらず、も一つ振るわないのはな

ぜか？不立文字の禪は学的なものを軽んじたきらいはなかったか？今日においては学究者の育成により
よき理解と施設、組織といったものに一段の考慮が払われなければならない⁽¹⁵⁾。

こうして、戦後の禪学ならびに臨済宗学が求められていくこととなった。それは、宗門子弟の育成と学術方法の確立という両方向から禪学を模索するものであったといえる。いわば、学長の山田無文は「行」の面から、学監の市川白弦や荻須純道は「学」の面から、戦後間もない花園大学の形成を課題とし、ともにプレーイング・マネジャーとしての存在感をいかになく發揮して大学を牽引したのである。とくに山田無文『自己を見つめる―ほんとうの自分とは何か』（禅文化研究所、一九八二年）は今なお版を重ねるほどのベストセラーとなり、『無文全集』全十六卷（禅文化研究所、二〇〇三～二〇〇四年）にその法話や提唱が網羅されている。

②「未分化」な状態にあった禅学

戦前において、臨済学院専門学校は、文部省の認可を経て一九三六年四月より学部を開講させた。開講科目には、以下のようなものがみられた⁽¹⁶⁾。

＊後藤瑞巖^{ごとうずいがん}（学長、実践禅宗学）

＊久松真一^{くくしみんいち}（教授、神秘主義と禅）

＊福嶋俊翁^{ふくしましゅんのおう}（教授、禅宗文学演習）

＊衛藤即心^{えとうそくおん}（教授、正法眼蔵の研究）

＊鈴木大拙^{すずきだいせつ}（博士、楞伽經の研究）

＊松本文三郎^{まつふみぶん}（博士、經典批評）

* 鈴木宗忠すずきむねちゆう（博士、大乘仏教原理）

また、一九五四年度当時の主な専任教員担当科目は、次のようなものであった¹⁷⁾。

* 山田無文（提唱）

* 小笠原秀実（倫理学）

* 福嶋俊翁（東洋文学・五山文学・東洋哲学史）

* 市川白弦（英語・仏教哲学）

* 平田高士〔精耕〕（ドイツ語・サンスクリット）

* 今津洪嶽いまづこうがく（仏教学特講・三論教学・禅学原理）

* 伊藤古艦いとうこかん（仏教学特講・天台教学）

* 柳田聖山（仏教学特講・禅宗史書）

* 柴山全慶しばやせんけい（禅学概論）

* 荻須純道（仏教史概論、仏教史講読）

更に一九六九年度から一九七七年度までに開講された主な科目には、以下のようなものがみられた¹⁸⁾。

* 山田無文（実践禅学）

* 大森曹玄おおもりそうげん（禅学概論・坐禅と公案・実践禅学）

* 平田精耕（禅学思想史・碧巖録・無門関）

* 平野宗浄ひらのそうじやう（禅学思想史・五家の禅宗・臨済録）

* 柳田聖山（仏教思想史・禅学史書研究・正法眼蔵）

* 荻須純道 (中国禅宗史・日本禅宗史)

* 西尾賢隆 (中国仏教史)

* 竹貫元勝 (日本仏教史)

* 市川白弦 (仏教倫理と社会)

* 入矢義高 (漢文学・五山文学・維摩經)

* 木村静雄 (看話・公案禅・日本近世禅)

* 加藤正俊 (禅文化)

* 横井清 (国史学)

* 西村恵信 (哲学概論・宗教学・宗教史)

このように列挙すると、花園大学で講じられた禅学は、提唱などによる伝統的な教学はもとより、印中日の仏教学・仏教史、坐禅や公案参禅の指導、仏典や禅籍の読解、日中の禅宗史、仏教の倫理観、漢詩文の読解、哲学・思想・宗教学など、多岐にわたるものであった。いわば、禅宗に関わるものを多角的に——或いは明確に分化せぬままに——学ぶというのが、当時の花園大学における禅学であった。

これに関連して、小林圓照氏が当時の禅学を担う仏教学科を総括して、ふたつの「花大コンプレックス」に陥っていたと指摘している。即ち、自分の宗旨に自信が無いがゆえの「仏教学科解体論」という「自虐の極み」に陥っていたこと(コンプレックス①)、更には禅宗が「学問を二義的・過渡的にしか見ない」こと(コンプレックス②)であった¹⁹⁾。ここには、「禅学には何が出来なのか、何かをなすべきではないか」という自己批判的な態度と、「禅学では行こそ重んじるべきで、研究などの学は不要」という高踏的な態度との矛盾

がある。いずれも禪を標榜するうえで提示され得る態度ではあるが、花園大学を「世間並みの大学に」という要求に迫られたがゆえに、一種の苦し紛れの案を捻り出そうとしているとも映ったようである。それまで、同好の士の寄り合いで化学反応のない「純粹培養」状態が続いたがために、世評や他学科との力学を付度すること、禪学の方角性が見失われかねない事態に陥っていたと見て取れる。

③坂本静一の影響

そうしたなか、それほど長い期間ではなかったものの、坂本静一（生没年不詳）による禪籍講読は、後代に少なからぬ影響を及ぼしたようである。坂本は十九歳のときから円覚寺で坐禪を始めたのち、最後は飯田いいた欽隠（一八六三～一九三七）に参禪した古参の居士で、朝日新聞に記者として三十年務めてから花園大学の教員となった。その坂本の指導の下、柳田聖山（一九二二～二〇〇六）や平野宗浄（一九二八～二〇〇二）などのちに花園大学の禪学を担う若手を中心となり、敦煌出土の禪宗史書として貴重であった『祖堂集』の研究會が一九四九年秋に立ち上がった。この『祖堂集』などの禪録を手刷の謄写版にして広く学外の識者に配布する「花園大学祖録テキスト刊行会」も組織され、約十年間にわたって『禪門撮要』『禪門拈頌集』『法集別行録』などが次々と復刻もしくは編集されていったという。

柳田が研究会の様子を回顧するところによれば、まず坂本が白文の『祖堂集』を読み上げ、「とにかく漢字で書いてあるのだから、漢和辞典一冊あれば読めないことはない」と、一人ずつ当てて、「ウソでも何でも、とにかく言え言え」と、点も何もない白文をムリやり読ませる」のだという⁽²⁰⁾。この当時、難解な仏教漢文は「意味がわからなければ、まずは四字ずつ切れ」といわれたというが、柳田も坂本の指導を通して

「漢字で書いてある以上、意味がない筈がない」「四字づつ点を打てば読めるという自信ができました」と述懐している。胡適（二八九一～一九六二）や鈴木大拙（二八七〇～一九六六）らによって着目された敦煌出土の禅籍を、何とかして読みたい——柳田や平野は、新制大学となつて戦後の新たな息吹を感じながら、いわば「力業」というべき方法で禅学を求めていった。

④柳田聖山の仕事

柳田は『初期禅宗史書の研究』（法藏館、一九六七年）を世に問い、叢書『禅の語録』全二十巻（筑摩書房、一九六九～二〇一六年）にも携わるなど、多数の専門書や随筆集を刊行することで、一躍禅学の一家を成した。柳田の学術的な歩みをたどるとき、その発端は久松との師弟関係にあったと言い得る。柳田自身の回顧によれば、「戦中戦後の数年間、久松真一の人と学問を、唯一の生き甲斐としていた」という。妙心寺春光院の奥にあつた久松の草庵・抱石庵には、太平洋戦争末期から戦後に京大仏教青年会の若き研究者が集つていた。この集いは発展的に解散したのちに「学道道場」となり、京都・北野の選仏寺や京都・花園の妙心寺東海庵などを道場に実究（坐禅）や論究（討議）が展開されたという⁽²¹⁾。これがのちに「FAS協会」となつたのは、よく知られている⁽²²⁾。この学道道場で雑務の一切を担っていた柳田静江（宗葩^{そうは}）⁽²³⁾と結婚するなど、柳田は久松の下で大きな転機を得た。

その一方、大学は学園紛争に突入していくこととなる。一九六九年の晩秋、学園紛争の只中にあつた花園大学では昼夜を問わぬ大衆団交が七十日間を超え、教授会と対立した。その答弁に立つた柳田（当時文学部長）は懇切丁寧に対応し、「とにかく何につけても固定化・形骸化をとても嫌われる⁽²⁴⁾」人格で学生からも

親しまれていたようであった。そのため、「過激派を助長する柳田を切れ」などという声もあがったという。このとき、大学総務部長の職にあった佐野大義（京都円町・法輪寺前住職）は、「夜を日について連続する団交で堂々と倫理と論理によつて学生に対応している。【中略】然かもあの細い身体で颯風に立ち向っている団交が夜半に終つて、研究室で研究をつづける学究の姿は尊い。私は柳田文学部長を信じる、そして断乎として守る」と反論し、柳田を辞めさせるなら先に自分の首を切るべきである、とまで啖呵を切ったという⁽²⁵⁾。

その柳田が京都大学人文学研究所へ転出することが決まったとき、山田無文学長は「花大の学問的權威を失うことで、まことに遺憾に堪えない。しかし、わが国最高学府京都大学の教授として先生が迎ええられることは一面本学の名誉でもある」と述べ、学生の中には、「先生の使われる言葉は、一つ一つが皆生きているのだ。花大に来て良かったと思つた。禅学を専攻することにしたのも先生故であつた。その先生が花大を去られると知つたとき、私は本当に驚いた。これは詐欺である」と述べる者もいた⁽²⁶⁾。それほど親しまれたともいえる一方、この移籍以降の柳田自身が大きく変容していくこととなる。柳田は、当初は文献学的研究で鳴らしたものの、七十年代半ば以降、とくに抽象的で銜学的な叙述を好むようになり、禅僧を論じるならば自分とその対象とが「ぴったり一致した」ようにならなければ真に体得したことにならない、というところがあつた。柳田にとつて、これこそ恩師であつた久松真一の「禅学」を正統的に継承していくことに他ならなかつたのである（詳細は以下⑦で後述）。

⑤花園禪学における中国禪宗史研究と「入矢旋風」

戦後の花園大学が禪学研究の新たな方向性を模索するなか、入矢義高（一九一〇～一九九八）が大きな旋風を巻き起こし、中国禪宗史研究に新機軸を打ち出した。その研究は、禪のことばを唐宋代の口語として捉え、中国語学や中国文学の成果を活用しながら分析しようとするものであった。花園大学というごく小規模な私立大学で催される研究会から、国内外にも波及するほどの動きとなっていたことに、学内は俄かに沸き立ったという⁽²⁷⁾。

入矢・柳田の世代が影響を受けたものに、大正教養主義の姿勢がみられる。明治三十年代から四十年代に到る頃、デモクラシーの新しい波が押し寄せ、「修養」は世俗から離れた禪者の観点ではなく、現実社会に生きる人々の立場から考えるべきものとなっていた。いわばそれは、「修養」が禪的な修行から日常における実践となっていく過程でもあった。幅広い年齢層・社会層で『碧巖録』が読まれ、禪寺に参じること増えてきたなかで、読書も自己鍛錬もより一般化していったことは確かである。宗教としての禪よりも通俗化した「修養」として、岡田虎二郎（一八七二～一九二〇）による岡田式静坐法の登場はその典型例である⁽²⁸⁾。

入矢によれば、デモクラシーやリベリズム、或いは「思想的ロマンティズム」の大正期とは、「かつての明治政府の上からの「近代化」政策が、実はその見せかけの文明主義の裏に、原理主義的なナショナリズムの非情さを孕んでいたことへの反撥が導き出した時代」であると指摘し、次のように述べる。

その反撥の情念は、さまざまな形を取って噴出した。社会主義運動に見られるような外向性のものと、広くいつて人生探究、より具体的には自己凝視に根ざした内省的告白と求道の遍歴^{ペダグ}という内向型とが、その顕著な現われかたであった。しかもこの後者の内省的・求道的な情念は、すでに明治末期から萌^もし

ていたのであって、例えば北村透谷や国木田独歩らの文学作品や、最も求心的な形では綱島梁川の求道記録に、その軌跡をはつきり見ることが出来る。阿部次郎の『三太郎の日記』（大正三年）や、和辻哲郎の『ゼエレン・キエルケゴオル』（同上四年）は、まさにその延長線上に位置づけられる著作であって、前田利鎌もきつとこれらを熟読していたにちがいない⁽²⁹⁾。

こうした指摘は、まさに「修養」の時代にあつた青年たちの在り方を如実に伝え、入矢自身もそうした大正期の「思想的ロマンティズム」の後継世代であることを感じさせる。その入矢に言わせれば、自身が影響を受けた前田利鎌^{まえだ とがま}（一八九八〜一九三一）の『宗教的人間』（一九三三年／のち『臨済・莊子』として岩波書店より一九九〇年に復刊）の臨済論を次のように紹介する。

「臨済」十章は、いわゆる臨済宗的な教条説法とは全く無縁である。大学で西洋哲学を専攻しただけあって、随処に斬新な理解が示され（例えば「四料揀」についての明快な新解釈）、時にはデイルタイの〈生の哲学〉に立つた解釈かと思われるところでも、必ず彼みずからの内省的思弁の裏打ちがある。全篇を貫いての情熱的な文体は、まさに圧倒的というほかはないが、【中略】臨済に酔っているとでも言いたいほどの傾倒ぶりが、なんのためらいもなく呈示されている。この率直さは、決して皮肉ではなしに、まさに感動的であるといえよう⁽³⁰⁾。

ここである「臨済宗的な教条説法とは全く無縁」という指摘は、利鎌の『臨済録』理解が宗門におけるものとはまた異なる思想的なものだという看方であり、かつまた入矢自身の学術的な立場からみて親和的に評価したともいえるだろう。

同様に利鎌の臨済論に大きな影響を受けたと表明するのは、柳田聖山である。

臨濟義玄の禪とその語録にこころひかれて、すでに二十年をこえる。当初の興味は、もちろん宗門の伝統的な提唱や、わずかばかりの参禪の経験によるのであり、一方では前田利鎌氏の『臨濟・莊子』の、すぐれた文章に魅せられたためであつたが、やがて中国仏教の歴史や思想の舞台のうえに、臨濟という一個の宗教者を位置づけることによつて、かれの禪思想の本質を理解したいと思うようになった⁽³¹⁾。利鎌の論述を通して、臨濟にある反体制的・伝統批判的な野人の性格を強く意識させられたとされ、入矢や柳田自身の臨濟論に相当の影響を与えるものとなつていたのである⁽³²⁾。

⑥戦後中国禪研究におけるテキスト分析の特徴―聖書学と共通した性格

こうした動向から、近代における禪籍の普及による禪の世俗化には、以下の点に特徴が見出せる。

(A) 禪寺や宗派に強く依存せず、個人的に禪を受容すること

(B) 知識階級における西欧近代知性に対するアンチテーゼとなり、合理精神からの解放を求めること

(C) 体験知の重視がみられ、いわゆる哲学的分析とはまた異なる「修養」の文化として展開すること

こうした動向の背景として想起されるのは、近世から続く禪籍の刊行と世俗での受容である。徳川期にみられる出版文化の発達と仮名法語などによる一般層の仏教人気は、『無門関』など禪籍を求めるものにもなつていた。室町期末以降に幻住派や曹洞宗に重視された『無門関』は、徳川期にはその版本のみならず抄物^{しよもの}（仮名書きによる漢籍や禪籍の注釈書）や下語集^{あきよしめく}（師家が学人に示した見解を集めたもの）も世俗に広まり、近代以降も広く受容されることとなつている。高僧による提唱も多く読まれるとともに、昭和期に入ると禪籍は実践を求めてだけではなく學術の分析対象にもなつていった。こうして、口頭で示されてきた禪者の見解が、

出版文化において書物として共有されていく。そうした過程で、禪籍が語学的にも文学的にも哲学的にも多様に読まれるようになっていくのである⁽³³⁾。

そうした読み方について、天龍寺派管長も務めた平田精耕（一九二四～二〇〇八）の次の評は、宗門と世俗における禪籍の読まれ方を示すものとして、象徴的である。

禪の祖録の読み方は人によつていろいろあるであろうが、大別すると二つの方法が考えられる。一つは実践的な読み方であり、他は学問的な読み方である。【中略】従来の禪者たちの祖録の読み方は、主として実践的な読み方であり、むしろ学問的な読み方は真の祖録の読み方ではないとして閉却される傾向であつたといつてよい。しかし、「確実性」を尊ぶ科学的現代社会に在つては、すでに禪の祖録といえども学問的な読み方を不問に付しておくことは許されなくなつてきた。単なる実践的な読み方だけでは「独りよがり」やドグマに陥つてしまう恐れがある。もちろん、実践的な読み方を全く欠いてしまつては、単なる学術的興味の対象となつてしまう。それはおよそ祖録を作つた禪の祖師たちの意に反することとなるであろう。『無門関』を読むにあたつては、この祖録の二つの読み方はそのどちらも欠くこともできないのである⁽³⁴⁾。

以上のように、禪籍を読むことに代表されるような禪の受容は、近代に至つて行と学——即ち実践と学術——の二面を有し得るような動向がみられてきたのである。

このうち、禪籍を中古漢語に着目して文献学的に読み解いていく二十世紀の禪学では、叙述を出来る限り客観的に読むことを旨とする（『教条主義的な解釈を採らないようにする』ことが目指された。そのため、例えば、臨済の末期の句も文字通りの「絶望」として解釈された⁽³⁵⁾。これらはいわば、臨済を宗祖としてでは

なく「人間」として捉える方向性に重なっていく。そうした「人間臨濟」の把握については、近代のフランスやドイツで提唱された聖書学における「歴史的イエス」の問題も関連してくるだろう。近代的な文献重視の論証を旨とする聖書学では、十字架上での「エリ、エリ、レマ、サバクタニ（神よ、神よ、何故我を見棄て給うや）」が、神の真意がみえなくなつたゆえの「絶望」として解釈されることがみられる。いわばそれは、「人間イエス」の苦悩を文字通りに捉え、必ずしも超能力を有して神の全能を体現した存在とはいえない側面を明らかにしようとする立場である。これこそが福音書をひとつの史料として科学的・客観的に解明する作業であり、聖典といわれるものを「文学社会学」的に読み解く必要を主張するものとなつた³⁶。こうした手法を科学的なものとして受けとめ、禅籍もまた同様の方向性で読み解こうとする向きはあり得たことであらう。「人間臨濟」に「絶望」を読み取ることが、神話の解体とドグマからの解放と思われたともいえるよう。

また、二十世紀の禅学において、宋代禅は形式的なうえに難解であり、扱いの難しいものとも思われていた。例えば、「唐代の禅には、宋以後の禅に見られるような宗派の別によるセクシヨナリズムがほとんどない上に、国家権力による統制とか、またはなんらかの政治体制への附和といった事態はほとんどなかったから、禅者は文字通り自由に、おのれの信ずるままに語り、かつ行動することができた。従つてそれらの記録は、宋代以後のものに比べて、遙かに個性色が豊かであり、潑刺としている。それぞれの禅師の一言一句も、その人ならではの言葉として提出されたものであり、その人の全人格によつて裏打ちされている。紋切り型の、ありふれた常套句を使うことは全くないと言つてよい³⁷」。こうした評価は、中国禅宗史研究における同時代の認識としてしばしばみられた。

こうした宋代禅に対する見方からは、宗門のドグマに触れず、解釈しがたい禅語は忌避するといったもの

となり、とりわけ公案禪は意味の通らぬやりとりであって分析対象ではない、と看做されることとなる。日本の禪もまた、室町期あたりには宋代の禪語を受容することで口語を理解する必要を感じたものの、基本的に宋代の禪のことばは意味不明（であるからこそ耳目を引いた、とも評された。或いは、室町期にみられたいわゆる五山文学（室町禅林文芸）にしても、術学的表現によつて形骸化したものにすぎず、漢詩文としても「和習」がみられる未熟なものとして厳しい評価が下されることが多かった³⁸⁾。

それゆえ、柳田は、戦後に自らの学術的な立場を確立するにあたって、「禪は体験だ、本を読んで判るものではない」など、威圧的、暴力的ともみえるドグマ³⁹⁾から解放されることを求めた——「思えば私の仕事の出発は、そうしたドグマへの敬遠にかさなる。【中略】戦争と参禅は、同義異語だった⁴⁰⁾」とまで言い切る。伝統やドグマによらぬ禪学研究を模索したとき、柳田の行き当たったのが敦煌文書の文献学的研究であつた。柳田をして禪学者として一家を成さしめた『初期禅宗史書の研究』は、六十年代に進展した敦煌学とも相まって、初期禅宗史書の文献学的研究を確立したものである。

しかし、柳田にとって、恩師・久松真一の標榜する禪学は無視し得ぬものであつた。久松が一九四五年に花園大学で講義した記録である「禅学即今の問題」（『禅文化研究所紀要』第一号（一九六九年）に所収）で提示するところは、ふたつの「禅学」に要約し得よう。即ち、ひとつには史実を徹底的に検討する合理主義に依る歴史的立場であること、もうひとつは超時間的な「禅」そのものを行や実践によつて体得し、それをドグマとせず常に創造的に受け継いでいこうとする立場であること、この二面なのである。こうしたふたつの「禅学」は、戦争を生き抜いて新たに禅に向き合おうとしていた柳田にとって、決定的な示唆だったのではない。そしてこのふたつの「禅学」を踏まえることが、柳田の学術的姿勢を問い直すうえで不可欠になつ

てくる。柳田が『一休「狂雲集」の世界』（人文書院、一九八〇年）を公刊したのは、まさにそうした久松以来の独特な「禅学」を体現しようと試みたひとつと位置付け得る。それ故に、柳田の一休理解はきわめて不可解なものとなっていたのである（これについては、以下⑦で詳述）。

⑦公案禅とは何かという問い―伝統抜きには学べないもの

拙著『語られ続ける一休像』第四章でも既述のように、柳田は『一休「狂雲集」の世界』をはじめとした一連の一休論を刊行し終えた九十年代終り頃になると、「如何に体験が確か（であると自任して）でも、テキストが訓めなくては駄目、如何にテキストが訓め（たつもり）でも、体験があいまいでは不可⁽⁴⁾」と考えるようになる。柳田は、行き詰った初期禅宗研究の限界を打破する道を「体験」にも模索していたのである。柳田が初期禅宗研究の限界を乗り越えるためには、それまでは「宗門の範囲内」として禁欲し扱わなかった伝世資料（宋代禅）にも着手する外なくなつた、ということであつた。但し、初期禅宗と馬祖以降の禅風には断絶があり、その断絶は「禅」の通時代的普遍性≠非歴史的「禅」そのものを語ることでも乗り越えねばならない、と考えていたといえる。これは『初期禅宗史書の研究』とは異なる、いわば伝統的な公案観への転回であつた⁽⁴⁾。即ち、柳田は文献批判の立場にこだわつつも、その一方で思想研究へも深く入っていくこととなつたのである。

日本に伝統的な公案禅へ回帰する柳田の姿勢が、鈴木大拙や久松真一からの強い影響によることは、花園大学での最終講義でも表明されていた。

鈴木先生は、昭和初期に、英文で『Essays in Zen Buddhism』という三冊の『禅論集』をお出しになつ

た。これは敦煌学以前の、日本の伝統的な禅仏教というものを、非常に誇らかに主張したものです。もともと鎌倉で修行なさった鈴木先生は、白隠に始まる公案禅をやられた。【中略】これは、伝統的な公案禅を踏まえた、主体的な禅学概論であつたと思いますし、やがてそのハワイ論争であきらかになる、主演者を説くということ、主演者の実在を提起するということ、これが、久松先生の「東洋的に形而上的なもの」と、発想を一にしているわけです⁽⁴³⁾。

ここで柳田がいう「主演者」が超歴史的な「禅」そのものであり、「東洋的に形而上的なもの」に一致するものであるのは明らかであろう。まさにここに、柳田の禅学研究の基本姿勢が表明されているといえよう。即ち、「現在は学問にしても、歴史的研究ばかりでしょう。仏教にしても、禅宗でさえも不立文字、教外別伝といいながらも、今日は歴史研究が主になっているでしょう。これぢやね、どうも禅というものが生きているとは云えません。哲学者でさえも今はそれでしょう。仏教学、宗教学が今日歴史的研究に走っているようでは駄目ですね⁽⁴⁴⁾」という久松の批判が、柳田を少なからず揺さぶっていたのであろう。そのとき、柳田は公案に主体的に打ち込む修行法たる看話禅を、改めて語らねばならないと考えた。というのも、久松ら京都学派の哲学者へ流れ込んでいたのは、大慧が宋代に打ち立てて以来、日本の白隠にまで受け継がれた看話禅の系統に他ならなかったからである。殊に宋代においては、燈史・語録が相次いで台頭する一方、大慧の看話禅のように文脈や意味連関の遮断を試みる体験至上の在り方も現れて来ていた⁽⁴⁵⁾。こうして柳田は歴史を超えた真理としての「禅」そのものを希求し、この大慧の「看話禅」の流れを汲む白隠の公案禅へと関心を傾けていき、体験を重視していわゆる禅文化を宣揚する久松との交点を探ることとなる。

とすると、一休現象をひとつの「公案禅」として受容しようとする柳田の姿勢は、久松真一が提唱してい

た姿勢——真に禪の伝統を受け継ぐということが超時間的になされねばならず、例えば臨済との関わりにおいて「自分と臨済とがびったり一致したという時、自分は臨済をついでいると言うことが出来る⁽⁴⁶⁾」というような理解——に影響を受けたものと思われる。つまり、一休と自分とが「びったり一致した」というような理解こそ、久松が「主体的公案」と示したような姿勢そのものだったのではないか。

とはいえ、こうした姿勢は、中国禪を文献学として分析することを貫くような立場とは、真逆となることになる。だが、「自己とは何か」という永遠の問いの上に立脚する禪においては、こうした「学問か体験か」という自己分裂が生じ得るのではないか。私見では、柳田のとくに後半生に公にされた諸著作——それは一九八〇年の『一休『狂雲集』の世界』以降のものといえる——には、そうした自己分裂というべき記述が数多くみられると考える。いわばこれは、日本禪宗史という自らに連なる問題に焦点を当てようとするとき、不可避的に出来する問題とも思われる。

⑧日本禪宗史の位置づけと一休への言及——戦時体制への反省と主体的問題意識の発露

戦中から花園大学の学監を務め、敗戦後数十年を経て『仏教者の戦争責任』（春秋社、一九七〇年）を公にした市川白弦は、その同年に『一休——乱世に生きた禅者』（NHK出版）を刊行している。この同時刊行は、戦争責任と日本の禪を自らの眼で批判的に論じようとした市川の立場を象徴するものであった。市川にとつて、一休とその禪を問い直すことは、自らの関わってきた禪とその伝統を問い直すことと同義であった。

その市川に臨済学院（当時）で直接に学んだ経験とともに有している水上勉（一九一九～二〇〇四）と柳田聖山は、対談の中で市川の思い出や印象を語っている。重要なものであるため、いささか長く引用する。

柳田 もうすこし臨済学院の話がききたいですね。水上さんと私とは四年ほど時期がずれてるんだけど、

共通の先生というのは市川白弦先生だけですかね。市川先生が専門学校の教授になられたのは、確か私がそこに入った年で、それまでは中学の専任でしたね。私が教わったのは英語とギリシャの教育史だった。つまり、ああいう反戦思想の持主ですから、学校側が敬遠して大事な学科は持たせなかつたんじゃないかな。ほかにやり手がなくて——といつて教育史の専門の先生をよそから頼むと金がかかるから(笑)。

水上 ぼくの記憶では、市川先生は火ばかり焚いとつたな。後に浪速高校に行つた先生と仲がよくてね、

二人で校庭の隅で火ばつかり焚いてはつた。

柳田 やりきれなかつたんだろうと思いますよ。あの時代、カメレオンが木に登ると色を変えるように、

先生も色を変えてはつたんでしょうね(47)。

これは、市川の立場が同時代にどのようにみえていたか、生々しく証言するものといえよう。この証言を含む両者の対談には、戦争責任を問い、天皇制を批判し、ひいては日本の禅宗の在り方を批判した市川に対する敬意や畏怖が込められている。

日本の禅宗における天皇の問題は、水上や柳田のような世代にとって、そのまま自身が辛酸を舐めた戦時中の反省へと直結するものであつた。そしてそれは、市川や水上や柳田などが、後小松天皇の御落胤たる一休を論じるうえでも、陰に陽に問題視されていく——のみならず、一休を論じるうえでも本当に皇統であつたのか自体を疑問視していく——といったものになつていった。これは、一休の実像を知るうえで重大な障壁として横たわり続けたのである。

⑨ 眞の自己を問い直すということ——「ほんとうに自由で創造的に生きる」ということ

このように概観すると、ひとつの印象が思い浮かぶ。つまり、戦時中の日本を反省し、その反省のうえにどのように戦後の日本があり得るのか——そうした生々しい自問自答が、禅学と相まって深められていったと言えないだろうか。七十年代まで、学内では「花園村」という自称がよく用いられ、山田無文学長をやさしい村長さんとするファミリーとも感じられたという。そうした「花園村」という共同幻想は、七五年に学生数が千名を超えるあたりで崩壊し、〃小規模だからこそユニークなことができるのでは〃という願望もまた、バブル期までに膨張の一途を辿るマンモス化によって、旧来みられた花園大学の姿を見失わせたといえる。学園紛争喧しい頃の花園大学で問われたことを、当時の学生が次のように回顧している。

昭和四十四年九月、学生と大学当局、教授会との学内改革についての大衆団交が開かれた。学生を縛っていた「諸規定の撤廃」から「学問とは何か」「宗教（禅者）の眞の立場はどうあるべきか」といった人間としての、宗門人としての根本にかかわる問題までが提起され、日夜真剣に討議が続いた。この二か月半に及ぶ（途中一時中断はあったが）団交を支えたものは、お互い花大人としての見えざる「信頼」であった。まさに家庭的花園大学であったからこそできた長所でもあった⁽⁴⁸⁾。

また、花園大学の一九七四年用大学案内には、「花園大学とは？」と題した一文が掲載された。中世史家で史学科助教授の横井清（一九三五～二〇一九）による⁽⁴⁹⁾この一文は、若者へ入学を次のように呼びかけていた——

くるしい大学の「経営」と研究・教育との間で、どのようにすれば「花園大学のいのち」を生かしきることが可能なのか。その道を、まるでバカみたいに私たちは模索しています。「へんな大学!!」そうで

す！とてもへんちくりんな大学です。【中略】

とにかく小さいキャンパスの中でのこと。たがいに論を交わし、「人間の真実」をたしかめあうことでしか「花園大学」のほんとうの発展はないと、私たちは考えております⁽⁵⁰⁾。

このとき、企画広報委員会をはじめとした大学教職員は、いわゆる受験エリートではなく、「学力に偏りがあろうとも、何か自分の中に豊かな才能をひそめている青年」がほしいという方針を打ち出し、「非凡なる凡人」よ集え、と呼びかけようとしていた、というのである。そのうえで学生全体の「学力水準」は高めていきたい、というのは矛盾に陥るが、この矛盾する願いを悩みながら実現するためには、結局は建学の精神というべき禅を学ぶことにほかならないとうったえかけることとなったようである。翌七五年の大学案内には、次のような学生と職員との問答も記されていた――

Q. 「勉強することがボダイ心であり、禅の精神だとすると、それぞれの学科の勉強のほかに、建学の精神はいりませんか」

A. 「まったくその通りです。要は、各学科の勉強が本当に創造的で、健康であればよいのです。学問が片よつた物語りや、就職のためにあるのなら、何と空しいことでしょう」

Q. 「花園大学には、そんなすばらしい学科が、開かれているのですか」

A. 「残念ながら、これは理想です。しかし、学生も教職員も一生懸命にそのことばかり考えています。いつも、歩きながら考え、立ちどまっては足もとを見つめているのです」

Q. 「ずいぶん変った大学ですね」

A. 「変った諸君に入ってほしいのです」

このあと、更に次のような一文も添えられていた――

「禪」というものは、いわゆる「宗教」そのものさえも「突きぬける」という性格をその中にもつています。たとえどのように伝統のカラが厚くても、そこに何かのカラを残しては、人間の本当のあり方にはならないという立場――つまり、あらゆるカラを脱した、自由で創造的なあり方が人間本来のものであるということを自らに実証する生き方です。ユニークといえばこれほどユニークなものはありません。【中略】

……とはいっても、花園大学が現にその存在意義を十分に発揮している、などとありもしないことをいうつもりはありません。私たちの大学は設備・制度・運営の上ではまだまだ、とても不十分です。それにそのような精神の活ばつな展開が全学的になされているわけでもありません。むしろ、ある部分では依然として「古い鎖」をひきずって歩いている、というのが現実です。

しかし、そういった状況の中でこそ、真に自己を問いなおすことができなくてはなりません。どのような分野で学び、研究するにしても、私たちが、近代的理性の立場を根源的に批判し、その底にあるものを自覚するのでなければ、あらゆる学問は生きてこないので。ほんとうに自由で創造的に生きるという「禪」の精神を単に形式や伝統のカラの中におしこめるのではなく、つねに現代にとりもどし、^{〔マ マ〕} 甦がえらせる永続的な営みの中に、花園大学の向かうべき方向をたずねたいと思います^{〔51〕}。

いささか引用が長くなつたが、これは二〇二六年現在の花園大学にも、ほぼそのまま当てはまるように感じられる。全く変化していないといえようし、根本的な問題意識はいつまでも古びるものではない、ともいえるのであろう。

こうした認識を示していた当時の企画広報室長が、その後に大学職員から公益財団法人禅文化研究所の編集主幹へ転出し、禅学研究に深く関わり、次第に白隠をはじめとした日本禅宗史研究を展開するようになる。更には花園大学国際禅学研究所の副所長へと再転出し、一休に関する研究書を公刊するのである。その人こそ、芳澤勝弘氏である。

三、『一休宗純』『狂雲集』再考』『一休、胡乱を生きる』の存在意義

①芳澤勝弘氏のあゆみ

前出の通り、大学職員から禅文化研究所へ転じ、雑誌『禅文化』の編集として辣腕を振るった芳澤氏は、まずは禅学の基礎研究というべきものに取り組んだ。例えば、『無文全集』の編集のように祖師方の獅子吼を刊行物として公のものとし、豊富な情報量で知られた『漢語大詞典』を逆引きできるような便宜を図った『多功能漢語大詞典索引』（禅文化研究所・漢語大詞典出版社、一九九七年）などがある。一方、当時最新鋭の中国禅宗史研究についても、夙に批判的な再検討を呼びかけるなど、禅学が常にかかれた論議の場となるよう呼び掛けていた。例えば、『禅語辞典』書評（『花園大学研究紀要』第二十五号、一九九三年）、岩波文庫版『碧巖録』簡記（『禅文化研究所紀要』第七十六号、一九九八年）、「畫賛解釋についての疑問―五山の詩文はどう讀まれているか」（『禅文化研究所紀要』第二十五号、二〇〇〇年）といったものがある。ことに「畫賛解釋についての疑問」においては、中世日本美術史研究の精華には大いに学ぶところがあつたとしつつ、それら研究において（一）原本が正しく釈文されていないこと、あるいは意図をもって読み換えがなされていること、（二）理解

できない部分を「ない方がよい」として削除しようとしていること、(3)「和習」という批判が頻りになされているが、その多くの場合が「和習」ではなく中国の詩に用いられている語であること、(4)經典ないし禪録に典拠をもつ表現が理解されていないこと、(5)蘇東坡・黄山谷などをふまえた表現であることが的確に把握されていないこと、(6)五山の詩に特有な修辭・語彙についての理解がないこと、などが詳細に検証され、いわゆる禪文化の粹というべき画賛が正當に読み解かれていないことを鋭く指摘している。

氏が五十代に差し掛かって着手された『白隠禪師仮名法語』（一九九九～二〇〇三年）は、日本臨濟宗中興の祖と称されながらも、その言行について詳細なところがみえていなかった白隠慧鶴（二六八六～一七六九）の実相を知らしめるものとなるとともに、禪語のみならず近世の日本語に特有の俗語や方言（伊豆弁や江戸ことば）にも目を配った読解を試み、白隠をはじめとした日本の禪を説明する方法論を示してみせた。そうした視座からは、近世以来の日本において禪籍や漢籍における俗語を文献学的に整理分析した辞書類が見い出され、桂洲道倫（二七二一～一七九三）ら近世の禪僧たちによつて編まれた『諸録俗語解』（禪文化研究所、一九九九年）を再編集したうえで復刊し、五山より徳川期を通じて作詩の典型とされたアンソロジーの『江湖風月集訳注』（二〇〇三年）の編注を担当した。これらにより、近世に流通していた禪語・漢語・詩文の考釈のうち、きわめて有用な事例が公にされ、他の研究者にも便宜を図られた。その集大成というべきウェブ版データベースが、花園大学国際禪学研究所の開発した「電子達磨#2」であった。その成り立ちとねらいを知るために、現在運用されている「電子達磨#3」内の「電子達磨のあゆみ」にある芳澤氏の一文⁵²を転載する。この「電子達磨」で構築されたシステムこそ、芳澤氏の重視する方法論を反映したものだからである。

いわゆる禅学と称する分野で扱われる文献は、そのほとんどが漢文である。これらを解説してゆくには通常の漢語辞典だけではおよそ間に合わないのである。禅学に関する辞書類も整備されつつあるとはいえ、まだまだ完備というにはほど遠い状態である。登山家が未踏峰の山に挑むときには、みずからルートを開きつつ、岩場の隙間に鉄杭^{ナット}を打ち込んで、これにロープを結わえて、これをたよりにして登攀してゆくのだが、それと同じような作業が求められるのである。

では、禅学の分野では先人の開発してくれたルート、つまり後学者のためになるような工具書^{ツル}がまったくないのかといえば、決してそういうわけではない。室町時代以降、禅は日本文化の形成に大きな影響を与えて来たのであり、禅学はいわばメジャーな学問領域であつたといえる。しかも漢文は日本人にとつての唯一の外国語でもあつた。多くの先人たちが輝かしい、すぐれた精華を残してくれているのである。いわゆる「抄物」を含めた注解書である。

それらの中には、版本として刊行されたものもあるが、すべてが公刊されているというわけではない。多くは写本として伝わっているのだが、人知れず埋もれているものも少なくないのである。そして、印刷が容易ではなかつた時代に於いては、写本は人々に写されることによって広まっていたのであるが、この「写しの文化」はかならず「烏焉馬」の誤謬を含む。つまり写し間違いである。こうしてできたいくつかの写本のうち、長い歴史のなかで消滅を免れて今日まで残っているものも少なくないのである。写本は多くの場合、数が希少である。中にはたつた一種類しか存在しないような「天下の孤本」も多い。そして、当然のことながら写本は人の手によつて書かれたものであり、中には判読しがたい草書まじりのものもある。現代人が読みかつ利用するには、これまた大きな困難がともなう。そもそも、貴重な写

本を閲覧する機会を得ること自体が一大困難である。

このような、禅学における困難を解決する一助として、二〇〇五年に花園大学国際禅学研究所で考案されたのが、「禅学総合資料庫 電子達磨 #2infoib」である。

主として、寺院に秘蔵されてきた貴重な歴史的遺産を、ご許可をいただいて、まずはデジタル画像にする。同時に、複製本を作成する。写本には「天下の孤本」が多いので、複製本を作成することは大いに意味があるのである。ついで、当該文献に含まれる基本テキストを作成する。そして、このテキスト・データと画像データをリンクするのであるが、これには Infocon 社のデジタル・アーカイブ・システム Infoib を採用した。公文書、古文書、貴重書、研究成果、学術情報などのデジタルコンテンツをインターネット上で広く公開するためのデジタル・アーカイブ・ソリューションである。

このデジタル・アーカイブ「電子達磨」は、いわば、印刷文化史におけるもつとも原初的な形態である写本と、デジタルによる情報処理というもつとも先端的な要素を結合したものである。「電子達磨 #2infoib」が公開されるや、禅学をはじめ、国文学・国語学・漢文学・日本史学などで活用され、学術機関のみならず国内外の一般層にも幅広く利用されてきた。搭載したコンテンツも随時増加してきた。

芳澤氏が六十代に差し掛かった頃には、白隠に関する墨蹟調査や読解が一層推し進められ、その成果は『白隠―禅画の世界』（中央公論新社、二〇〇五年）のような新書から『白隠禅画墨蹟』（二玄社、二〇〇九年）のような大部の書籍まで、多様な形態で世に問われるものとなった。その禅風を国内外に知らしめる講演会として、「白隠フォーラム」も例年開催されることとなった。更には、東京・渋谷の Bunkamura ザ・ミュージアムにて白隠展が開催され、禅文化に関わるものとしては異例の集客数をみせた（なお、Bunkamura はそ

れまで西欧絵画を取り扱うことを主としており、徳川期の墨蹟を取り扱うのはこのときが初めてのことであった由。併せて、徳川期の大徳寺で著名であった江月宗玩（二五七四～一六四三）が五山文学の素養を基に著わした『欠伸稿^{しんこう}』の訳注（思文閣出版、二〇〇九年）や、国宝の墨蹟を詳細に読解しながら禅画とは如何なる表現形式であるかを明らかにした『瓢鮎図^{ひょうていず}』の謎（ウェッジ、二〇一二年）など、その成果は学術空間に留まらず広く知られるものとなり、漢詩文や美術史に関心のある一般層からも注目を集めるものとなったといえよう。

詮ずるに、芳澤氏の問題意識は、禅学という方法そのものの不明を課題とするものであり、宗門の伝統において形成されてきた抄物・辞書類とその知的体系^{アルシューラ}に基づいて禅籍を読み解いていくものと言えるのではない。そして、このように解明されたところを日本史学や美術史学にも呼応させることで、各分野で充分に参照されることのなかった禅学の蓄積を活用させることにあると言えよう。画賛研究の一環として芳澤氏が門脇むつみ氏と編集した『若冲画賛―賛を読んで知る若冲画の秘密』（朝日新聞出版、二〇一四年）などは、その一例と位置付け得る。これは、旧来は日本の画賛を「和習」として斥けて来た『禅林画賛―中世水墨画を読む』（毎日新聞社、一九八七年）の問題を、それまでみられなかった視座から超克しようしたものともみえる。そうした芳澤氏の成果と問題意識に呼応するような研究もみられてきており、例えば妙心寺派教学研究委員会^{ミョウシンジヤウキョウガク}の諸師による一連の『圓悟心要』訳注^③や拙著『語られ続ける一休像』などは、日本の禅籍に特有の問題を忌避せずに正面から捉え直そうとしたものといえる。即ち、旧来の辞書類では当てはまらない釈義を想定すべきであり、『禅学大辞典』『禅語辞典』など中国の禅籍を用例にとるものでは適切な解釈が不可能なものが多いことを、新たな課題として引き受けていくという姿勢である。

そうした観点から日本禅宗史を究めてきた芳澤氏が、その蘊奥を傾けて一休を読み解いたのが、『一休宗

純『狂雲集』再考』と『一休、胡乱を生きる―『一休和尚年譜』を読む―』である。以下、その詳細について検討する。

②『一休宗純『狂雲集』再考』について

按ずるに、本書のねらいは次のようなところにあるのではないか―(A) 日本の禅籍を、特有の漢語・禅語や背景知識を踏まえて読み解くこと、(B) 日本の禅籍のなかでもとりわけ難解と言われた一休のことはを解明し、その実像に接近すること、(C) 旧来、一休とその時代を理解するために援用されてきた中国禅宗史や五山文学や中世日本史学などの先行研究を、徹底的に批判していくこと(とくに柳田聖山による先行研究の旧弊を打破すること)。こうした点の不可避性については、拙著『語られ続ける一休像』第四章ならびに補論でも指摘したことがあるが、まさにそうした課題に正面から対決したのが本書である。

芳澤氏の著述スタイルにあるのは、先行研究との批判的な対話であり、より確かな解明のための徹底した関連文献の渉猟であり、かつまた自らの釈義に関して読者との開かれた論議の展開であるように見受けられる。その著作群で、芳澤氏は「電子達磨」に挙げられた各文献を活用して解釈しており、その詳細について読者に「電子達磨」を確認してほしいことを明記しているが、それは読者にもまた当該の文献を吟味して、自説について更に検討してもらいたいとの思いが込められているように感じられるのである。したがって、飯島が本書の各分析に当たる際、次のようなプロセスを試みることにした。

(1) 原文を読む

(2) 注釈を読む

(3) 訓読文を読んで原文と見比べる

(4) 自らも辞書類や抄物などを参照して理解を試みる(このとき「電子達磨#3」がきわめて有用)

このうち、本書は(2)の注釈がじつに豊かである。ここに列挙された釈義は、我々が他の禅籍を吟味するときにも大いに参考になる指摘が数多い。また、この注釈においては、先行研究がきわめて厳密に批判されている。本書の大きな課題としてあるのは、こうした旧解にみられる誤謬を如何に改めていくかにあり、芳澤氏の問題意識において大きな位置を占めるものと見受けられる。言い換えれば、戦後の禅学研究においてみられた釈義を批判的に再検討して乗り越えていこうとする試みであり、禅学を志す者にとっては大きな意義がある。

と同時に、この先行研究の批判的再検討は、一休や日本の禅には関心があるが基礎知識はあまり持ち合わせていないという読者にとって、かなりハードルが高くみえる可能性がある。いわば、はじめて一休の実像に接しようとする読者であると、本書で示された情報の見極めに苦慮するかもしれない。ただ、芳澤氏の提示する以下のような問題提起は、数多くの読者には示唆的であろう。

そもそも、漢詩文という形式は非常に端折った表現で成り立っているため、構文上において主客関係がとりにくい。五山文学(室町禅林文芸)に属するものもその例に漏れず、主語を確定するためにはその背景を充分に踏まえないければならない。一休の漢詩文もまた、その構文がとりにくいものが少なくなかったが、これをいわゆる「和習」として切り捨てることは、一休を知るも何も不可能になることを意味する。少なくとも、当の一休や同時代人にとって、その漢詩文は「意味不明」ではなかった筈である。困難を伴うものではないが、前出のように、一休とその時代を理解するために援用されてきた中国禅宗史や五山文学や中世日本

史学などを充分に踏まえ、その内容が明らかになるよう徹底的に読み直していくことが求められるのである。

一休の精神をめぐってとくに問題になるのは、臨済の理解である。即ち、「よく滅ぼす者がよく興す」ということである。芳澤氏も再三指摘するように、一休は、臨済以来の禅風を強く意識している。とくに、臨済が最後の一句として示した「瞎駄辺滅却」をめぐって、宗門の教えが如何に嗣がれていくかを繰り返し問うていた。これについては拙著⁽⁵⁴⁾でも既述したが、ここで改めて確認しておきたい。

臨済は、臨終に際して直弟子の三聖慧然（生没年不詳）に己の境地を示すよう求め、これに三聖が一喝を以て応じたところ、「吾が正法眼蔵、瞎駄の辺に滅却す」——「こんな瞎駄のところで仏法は滅却だ」と口にして遷化した、という（『臨済録』行録「大正蔵第四七卷五〇六頁下」）。「瞎」は盲人を、「駄」は口バを指し、「瞎駄」というとどぎつい差別的表現であり、臨済は伝えるべき仏法が直弟子のところで「滅却」したというのである。

この「瞎駄辺滅却」は、宗門ではさまざまに解釈され、旧くより「抑下の托上」（くさしながらも実際はみとめる）語と解釈されてきたものである。例えば、大徳寺派に近いと考えられる『臨済録』の抄物（カナ書きの解説書）には、次のような解釈が伝えられている。

老宿下語、恩大難酬。【中略】向瞎駄辺滅却スト云タ程ニ林際ノ仏法ハ断絶シタナンゾト云ハ悪イ咬ス
デナルコトヨ。（駒澤大学図書館本『臨済抄』下⁽⁵⁵⁾）

つまり、「師の恩にはじつに酬い難いが、ここで仏法が断絶したとするのは理解がズレておるぞ」としているのである。また、徳川期に万安英種（二五九一～一六五四）がまとめた『臨済録万安抄』には、次のようにある。

抑シテ托上スル也。瞎駙ハ三聖ヲ指シ、又正法眼蔵ヲ指ス。【中略】或ハ云ク、伝授ノ語也。林際ノ仏法ハ滅却ノ二字ヲ以テ、宗風、今日ニ盛也。滅却ト云々処デ今日ニ到ルマデ相續スル也。（『臨濟録万安抄』、一六三二年、五十二丁裏「電子達磨#3」画像番号二〇九）

このように、「瞎駙辺滅却」の宗門における伝統的な解釈では、厳しく絶交したようにみえてもその境地に将来を托す「伝授の語」であり、「滅却とは言っても今まで相續している」というその力学を重視したと考えられる。伝統的な禪語の釈義を集成した『禪語字彙』において、「我法は此盲駙馬に蹂躪されて、メチャ／＼に成て仕舞ふぞ。臨濟大師が師に臨んで、弟子の三聖に云つた語にて、我法汝に依て大に興らん、反語なり⁽⁵⁶⁾」とするのも、ここまで確認した伝統的解釈の最大公約数的なものといえよう。

一休は、臨濟禪の法系について、「臨濟の児孫、誰か伝す、宗風滅却す、瞎駙辺。芒鞋竹杖、風流の友、曲^{きよく}泉木床、名利の禪」〔臨濟児孫誰的伝、宗風滅却瞎駙辺。芒鞋竹杖風流友、曲泉木床名利禪〕（『狂雲集』）という。これは、「臨濟の法孫の中で、真に臨濟の精神を受け継いだのはおるか。臨濟の宗風滅却の精神を貫徹し、草鞋と杖を風流の友とする、この瞎駙（一休）のみ。高座にのぼつて禪を説く者どもは、どれも名利を求めているばかり」といった趣旨である。宗門が名利を貪るばかりであることを批判し、自らは一鉢一杖の自在の境地——これを「風流の友」としているが——を貫くことを表明する。そしてそのためには、臨濟の宗風が滅却されねばならない、というのである。更に、「東土西天、血脈通ず、黄梅の消息、廬公に付す。臨濟門中に秘訣有り、瞎駙辺に宗風を滅却す」〔東土西天血脈通、黄梅消息付廬公。臨濟門中有秘訣、瞎駙辺滅却宗風〕（『狂雲集』「密伝」）ともいう。「釈尊の法は、西天四七（インドの釈尊から数えて四七＝二十八番目の菩提達磨へ）、東土二三（その達磨が中国に来て二三＝六番目の祖師へ）と血脈正しく伝わったとされてお

ろうが、その法は（最も優れた首座とされた神秀^{じんしゅう}ではなく）、南方からやってきた粗野ながらも鋭い境地を示してみせた盧行者^{ろあんじや}（慧能）にこそ付与された。臨済門下においては、「正法眼蔵、瞎駝の辺に滅却す」の一句こそ密伝そのものの⁵⁶、といった大意である。このように、「よく滅ぼす者こそよく興す」ということを重ねて強調していた、というのが芳澤氏の明らかにした一休の精神であり、飯島もこれは一休を論じるうえで不可欠な論点であると考えている⁵⁷。一休の言動は複雑で矛盾が多いともいわれるが、形あるものや権威めいたものを決して許容せず、真に自らが信じ得るものを求める姿勢は、一休において一貫していると考えられるからである。この一点をゆるがせにせずに読めば、一休の諸々の言動を支える根拠はみえてくるように考えられる。

また、『狂雲集』には、正規の燈史にみえない逸話がいくつか出てくるのは、非常に興味深いところである。例えば、讒言によつて下獄することとなった虚堂智愚^{きどうちぐ}（一一八五～一二六九）を、物初大観^{もつじたいかん}（一二〇一～一二六八）が救済しようとして朝廷に奏上したという逸話がある。これは無著道忠^{むちゃくどうちゅう}（一二五三～一七四五）の注釈書『虚堂録犁耕』^{きどうくろりこう}「電子達磨#3」画像番号七三三」でも釈義がみえるが、物初の語録にはみえないものである。一休は、こうした逸話を用いているのである（『狂雲集』「観物初、虚堂和尚を誘つて云く、〈妄惡無道なり〉^{もうあくむどう}と。因りて一偈^{いちげ}を作して徒に示す。頌に曰く^{じゆ}」（58）／「大徳寺の騒動に思う」九首の三（59）。或いは、虎巖浄伏^{こげんじやうふく}（生没年不詳）が元の南進に際して自ら武装して元の兵隊に協力したという逸話（一休の他には『江湖風月集』にみえる程度⁶⁰）や、楼子和尚が妓楼の前で〈你、既に無心ならば、我もまた休す〉という歌を聞いて悟つたという逸話を、一休が「好色」と結びつけて活用するもの⁶¹などもみえる。これらの逸話は、室町期の禅林にそうした異伝があったと思われるもので、日本禅宗史で着目された貴重なテキストといえよう。芳澤氏の指

摘するように、それらは「いつの間にか淘汰され消えていったのだろうか、一休だからこそ、このような異聞にこだわり注目したのではあるまいか⁽⁶²⁾」。

先行する一休論のうち、しばしば疑義が呈されたのが、後小松天皇の御落胤問題である。一休が後小松天皇の血脈にあるとの記述は、『一休和尚年譜』 応永元年（一休生誕時）条や『和長卿記』 明応三年（二四九四）八月一日条にもみえるが、とりわけ玉村竹二「一休宗純御皇胤説の再確認⁽⁶³⁾」で、一休が御落胤であることには既に結論が出ている。この点には芳澤氏も同意しており、飯島も異論のないものである。実際、一休は後小松天皇の灰塚のある泉涌寺を訪い、その威光を尊崇することばを多くのこしている。或いはまた、足利義政（一四三六～一四九〇）や日野富子（二四四〇～一四九六）らによつて乱れた世を憂い、後土御門天皇（一四四二～一五〇〇）に対して「扶桑国裡、安危の苦しみ、傍に忠臣有りて、心は乱糸」——いま、日本は危機に喘いでおりますが、陛下のおそばに心乱れて懊悩する（杜甫のごとき）忠臣がありましょう——と表明し、まさに自分こそがそうした忠義を抱いていると表明する。芳澤氏の分析によれば、自らが皇統にありながらも野に在つて、国家にせよ大徳寺にせよ、本来あるべき体を成していないと嘆くところには、一休自身の感情複合が感じ取られるという。飯島もこの点は見逃せぬものと考ええる。だからこそ、一休は杜甫（七一二～七七〇）や杜牧（八〇三～八五三）のようにアウトサイダーとして辛酸を舐めた者に共感も覚えるのであろうし、舌鋒鋭く批判も展開するのだろうと考えられる。なお、玉村によれば、御落胤説を反対するのは「主として宗門出身の学者に多い」ともいうが、これについて芳澤氏は「皇胤説を受け入れたくない禅学者は、稀代の傑僧である一休を、天皇制をも超越した絶対自由人としたい思惑があつたのではないか⁽⁶⁴⁾」とも指摘している。この「絶対自由人」というモチーフは、とくに戦後日本にみられた民主主義や個人主義の影響

や、或いは形骸化した体制への批判精神の重視などが、禅学においても関連したとみえる。更には、「人間イエス」を導出しようとした近代聖書学に呼応して「人間臨濟」を析出することを試みた柳田らの臨濟論を経て、一休を既成宗教に留まらない「人間」として、制度批判の象徴として、或いはラディカルに死生観や倫理観を問い直す普遍的なモデルとして、描き出そうとするものになったのではないか。先に、戦後の花園大学などで学園紛争に直面して巻き起こった諸問題を概観したのは、こうした一休論の深層を確かめるためでもあった。

ここまで述べてきたように、日本の禅籍を理解するには、中国の禅籍＋漢籍＋史書などを踏ま^え、^え、^えということが必要となってくる。そして、解釈を試みていくと、禅宗の伝統的な了解を踏まえた表現である場合と、必ずしも禅の理を踏まえているわけではない場合（＝単に漢詩文の修辭を用いただけである）場合がみられる。これこそ『一休宗純『狂雲集』再考』においてとくに重視される点であり、一休のことばをことごとく曲解してきた柳田聖山を徹底的に批判する動機となっている点である。柳田は、一休のあらゆる表現に禅の理を読み込もうとし、連想に連想を重ねた奇説を示し、一休の御落胤説を否定し、自分こそが誰も言わなかった一休の像を解明したと主張してやまなかった。そのうちの一例を挙げれば、「大燈忌宿忌以前対美人」の「美人」を大燈であるとする珍説である。この句で、一休が女と房事をしながら宿忌の真面目な諷経を笑ったのではなく、大燈国師（宗峰妙超、一二八三～一三三八）と夜通しひびぎを交えて語り明かしたのだ、とするのである。柳田は、中国古典文学において「美人」が必ずしも女性を指すものではなく、むしろ自らが崇敬し重視すべき人物を指すものであり、ここである「美人」が大燈国師であるに違いないとするのである⁽⁶⁵⁾。また、柳田は一休と「美人」大燈とにあるのは「男同志の愛情、つまり男色のあいだがら。一休は大灯と、

大灯の望み通り、眉を結び肩を交え、その血をのこすこと⁽⁶⁶⁾」とも解釈する。つまり男色をエロティックに取らず、大燈と一休との伝燈の受け継ぎと曲解するのである。柳田は、何か自分の価値観から男色というものに物珍しさを抱いたかのような口ぶりであり、それ自体が歪んだ見方と言わざるを得ないが、男色そのものは当時の禪門では当たり前に行われたことである⁽⁶⁷⁾。一休にも、「少年の風流に貪着す、風流は是れ我が好仇^{こうきゅう}」〔貪着少年風流、風流是我好仇〕や「八十の窮僧、大藟^{だいらい}苴^そ、姪坊の興半ばにして尚お勇巴^{ゆうは}」〔八十窮僧大藟苴、姪坊興半尚勇巴〕〔自贊〕など、破戒の最たるものの女色に加えて「勇巴」——即ち男色——をも「風流」として味わう句がみられる。いずれも姪詩と読み得るものではあるが、柳田はこれをエロスとして読むことはない。むしろ『狂雲集』は「大徳寺の開山大灯国師と、その法系の源流である虚堂、更に遡ると松源、円悟、柳岐、臨濟、百丈、六祖惠能、達磨という、歴代の祖師に対する賛歌の集大成⁽⁶⁸⁾」と看做されるのである。エロスを忌避してことごとく禅の理を読み込もうとするあまり、解釈がずいぶんねじ曲がつてしまっている。芳澤氏が丁寧に整理するように、一休が「美人」を用いた二十七例のうち、釈尊を指しているのはわずか一例であり、達磨や虚堂やその他祖師を指す例がひとつもないことが明示されている⁽⁶⁹⁾。或いは柳田は、一休の詩は「ほとんど一字一句といつていいくらい、中国の作品をふまえ、そこから文字や素材を借りてきている⁽⁷⁰⁾」ともいう。だが、連想や勘違いによつて意味を成さない注釈が数多いことを芳澤氏は指摘し、「中国の故事などに詳しくない読者はいちいち調べるわけではないから、「なるほどそういうものか」と思つて読み進むよりほかはないのである⁽⁷¹⁾」とも批判している。

もうひとつ、柳田が一休の踏まえている文献として挙げているものに「大燈国師遺誡」がある。「無能^{むのう}に味^{あじ}有り、狂雲^{きやううん}の屋、折脚鐺^{せつあやぐさ}中、飯^{はん}一升^{いっしょう}」〔無能有味狂雲屋、折脚鐺中飯一升〕——世に受け容れられぬ無能

にこそ味わいがあり、我が狂雲子一休の家風である、庵に入つて米一升を足の折れた鍋で炊く——という句にある「折脚鐺中飯一升」という表現は、確かに「大燈国師遺誠」にもみえるものである。芳澤氏は、「大燈国師遺誠」が一休の時代より後に作られたとして詳細に検討を加え、「一休の時代にもし大燈国師の名を抜いて己の言葉のように用いることはなかっただろう。そもそも「折脚鐺」云々の本拠は『伝燈録』巻二十八、汾州大達無業国師の上堂による⁽⁷²⁾」という。芳澤氏も引用するように、夙に無著道忠『風流袋』〔電子達磨#3画像番号一七一八〕にも「大燈国師遺誠」について言及があり、後半部分が通常の遺誠の文であるものの、前半は別の法語であるため、これを付加するのは誤りであると指摘している。また、江月宗玩『墨蹟之写』には墨蹟を実見したいくつかの記録（元和五年上・同年下・寛永十二年）があり、この前半部分の写しは大燈国師の「示衆」「法語」としている⁽⁷³⁾。つまり、そもそも一休の時代に「大燈国師遺誠」はみられなかったのであつて、いま大徳寺で通行しているものも、ふたつの墨蹟がいずれかの段階で組み合わさつて写されて現代に伝わるものである、ということになる。これもまた、芳澤氏のきわめて厳密な文献考証によって解明された貴重なポイントであろう。

このように、『一休宗純『狂雲集』再考』を読み通していくと、柳田をはじめとした『狂雲集』の各種訳注にある種々の問題点がよくわかるのであるが、その誤謬のあまりの多さに読者も辟易としてくるほどであろう。ところが、現状としては柳田訳『狂雲集』（中央公論新社、二〇〇一年）が今なお書店に並んでおり、一休論として手に取りやすい状態になつてしまつている。絶版となつている『一休『狂雲集』の世界』を復刊させようという声も聞こえてきたことがあるが、柳田の一休論にある問題点はよくよく認識しておいてもらわねばならない。

その他、今後の中世日本禅宗史に関わる論点として、大徳寺の周辺に如何に女性信徒が多かったのかは、これまでの研究では史料的に充分でなかったところであり、当時の状況をうかがい知るうえで重要な要素であろう⁽⁷⁴⁾。或いはまた、兵乱の多発する室町期において、僧の武装がどれほどのものであったのかも、一休のことはを通してよくみえてくる。こうした分析は、今後より深めていくべき論点として注目に値するだろう⁽⁷⁵⁾。

③『一休、胡乱を生きる』について

本書は、一休研究にとどまらず、日本の室町期とそのなかにあつた臨済宗の動向を多角的に捉えるうえで参考になるものである。年譜の読解であるから、当然ながら時系列で分析が進められていくが、読者によっては、特定のテーマを念頭に置きながら『年譜』に表された内容を捉えていくことも可能であろう。

『一休和尚年譜』については、今泉淑夫による校注(『一休和尚年譜1・2』平凡社、一九九八年)や平野宗淨による訳注(『一休和尚全集』第三卷、春秋社、二〇〇三年)などがよく参照されてきたが、このたび芳澤氏が読み直したことで、多くの不明点が明らかにになり、旧解にみられた誤謬も刷新された。

まず大きいポイントは、『年譜』の各本において、編集に不十分な点が少なくないと明らかになったことである。『年譜』には、真珠庵に収蔵されている祖心紹越^{そしんじょうえつ}(二四四四〜一五一九)の筆による本と没倫紹等^{もつりんじょうとう}(一四一二?〜一四九二)の筆による本と南山宗寿(生没年不詳)の筆による本があり、このうち最も校訂の多いものが南山本であるが、これらの写本のいずれも編集が不充分なのである。例えば、応永二十年(一休二十歳)条にあるべき記述が次の応永二十一年条に入ってしまった。応永二十七年(一休二十七歳)条には

「五月、先師（『華叟』）、一券を書す」とあるのに、華叟はこの同じ年に「前年、已に純子（『一休』）に付す」と述べたとしている。そうであるならば、華叟のこの発言は応永二十八年以降のもでなければならぬことになる。こうした未整理な記述は、祖心や没倫ら直弟子たちが『年譜』を編纂する段階で気づくべきことであるが、不整合なまま現存しているところが少なくない。芳澤氏は、文を作成する当人が犯すとも思われない文意の通じぬ写し間違いなどもみられることから、直弟子のうち誰が『年譜』の起草者なのかは確定しがたく、その祖本が別に存在した可能性を指摘している⁽⁷⁶⁾。同様の史料的な問題は、大徳寺の歴代を列挙した『大徳寺世譜』にもみられ、各項の情報が少なすぎたり、他の史料と照合すると年次がずれていた⁽⁷⁷⁾りすることが指摘される。

また、『一休和尚年譜』のなかにも日本式漢文というべきものがみられ、その扱いが常に厄介者扱いされてきた。本書中の一例を挙げれば、宝徳三年「一四五一」一休五十八歳条には、春作禪興撰「大燈国師行状」を引いた「不録艱難行乞、不刪之行（不刊之行）」という箇所がある。「不刊之書」「不刊之典」といえば「不刊（文字をけずらぬ）」の書＝不滅の書籍といった意味になるが、芳澤氏は次のように指摘する――「この原文は「不刪之行」となっており、「行」の語は「不刊（『書いたものを削り取る』）にはつながりにくいように思う。もしかしたら「不刪の行」ではなく「刪之不行」ではないか。ならば「之を刪つて行えず」と訓める。このばあいの「行」は、刊行（『版に刻んで世に出す』）の「行」の義となる⁽⁷⁸⁾」。このように、かなり苦慮しながら読解が試みられ、読者にも考えさせられるところが多い。旧来、このように語順や構文が複雑になっているものは、日本式漢文として「和習」と判定され、「誤記」とされるのがオチである。とはいえ、その表現そのものが文献に実在している以上、ただ誤記であると断じるよりも、前後の文脈も踏まえて慎重

に対応すれば意味が見えてくる可能性があるのではないか。

各条の記述内容のうち、これまで指摘されてきたことが大幅に刷新されたのが、一休が二十七歳のときに「鴉を聞いて省有り」といい、その所見を示したという偈の解釈である。この偈はよく知られるもので、一休の逸話としてしばしば語られるところであろう。一休は、師・華叟が「おまえは作家（達人）の境地ではなく羅漢の境地である」と師・華叟が指摘したところ、一休は「某は只だ羅漢なることを喜び、作家を嫌うのみ」と応答し、華叟は「你は是れ真の作家なり」と述べたとする。だが、これが字義通りの意味であるならば、一休が示したのはいわゆる「投機の偈」ではなく「不投機」というべきものだというのが、芳澤氏の見解である。この偈が基づいている王昌齡「長信秋詞」詩では、班婕妤はんしやうよという宮女が皇帝の寵愛を失い、君のまします昭陽宮にとまる鴉は日の光を帯びているのに、私はその宮殿に近づけもしない」という嘆きをうたっている。この内容と一休自身の姿勢に関連性を見出す芳澤氏は、「大悟十八遍、小悟其その数を計かぞえず」（雲棲株宏『竹窓二筆』）と言われるように、「一旦の悟り」など相対的であり、絶対的な大悟というようなものではないと感じていたのではないか、それゆえに偈で「昭陽宮には近づけぬ班婕妤」という相対に比較して、正直にそれに甘んずるという態度を示したのではないか、とする。即ち、一休が後年になっても一貫して大悟の担保たる印可状を決して容認しなかったところと、この態度は軌を一にするという。蓋し卓見である。

また、二十代の一休は、薬研などの力仕事が不得手で、しばしば京都で「香包及び雛婦彩衣」を売っていたというが（応永二十三年・一休二十三歳条）、これは畳紙の紙製品や扇を売るような職業婦人（畳紙売）と称される）と同様の商売であったと指摘がある。これは、一休自身が若い頃から女性たちと接触したり交流し

たりした痕跡を示すものとも思われるが、厳しい求道生活を旨とすべきいっぽしの禅僧としては、いささか「線が細い」ようにもみえる。だが、このイメージを一休はかなり重視していたようで、「狂雲、目を遮る壳扇の手」（『自戒集』）だとか「壳扇一生、度生の計」（同前）と表するとともに、文安五年（二休五十五歳）には、陶山公の旧宅であつた壳扇庵に住まっていたという。芳澤氏が丁寧に整理した経緯から按ずるに、一休にとつては畳紙や扇をつくるような内職が性に合う——もしくは親しみのある——ものであつて、一口に「女性との接触」といつても、一休はいわゆるエロス一辺倒というわけではないことがうかがわれる。

更に、本書で指摘された点で小さくないのは、師・華叟との関係である。とくに、一休が華叟の存在を知つたきっかけについてはこれまで不明瞭であつたが、応永十九年（二休十九歳）条には、御寺・泉涌寺での席上で「今、龍室（『大徳寺』の仏法、舖席盛んに聞くも、惟だ曇首座（『華叟宗曇』一任有る在り）」との評を耳にし、一休が「吾れ江源を望んで登龍門と為さん」と述べた、とある。即ち、「大徳寺で出色なのは華叟和尚のみ」との評を聞いた一休が「その華叟和尚のおられる江源を我が登龍門としたい」と意を決した、というのが本書の分析である。この「江源」が華叟の寓居たる江源院であることも含めて、その経緯が明快になったところである。華叟との問答についてはいえば、応永二十四年（二休二十四歳）条に、「百丈と瀉山の間答（『景德伝燈録』第九卷・瀉山靈祐章「大正蔵第五一卷二六四頁中」）——炉の奥底に小さな火が潜んでいたことを百丈に示され、弟子の瀉山がハツと悟つた逸話——に基づいたやりとりが見出せるが、これも先行する各種訳注の旧解では不十分な解釈となつていた箇所である。芳澤氏の解釈で、一休の応答がじつに機転の利いたものであるかが明らかになつてゐる⁷⁸⁾。

そして、本書の特徴のひとつが、同時代の記録として公家の日記類から多く引用していることである。室

町期に兵乱や災害がしばしばみられたことはよく知られているが、とりわけ目立つのが火事に関する記事である。失火にせよ放火にせよ、火事による消失がじつに多いのである。例えば相国寺の七重塔などは、応永十年に落雷で炎上し、その後北山に移して再建するが応永二十三年「二四一六」の正月九日から十日にかけてまたも炎上、その後は七重の大塔は相国寺東南の旧地に戻されて再建されるも、文明二年「二四七〇」に三度目の炎上と、燃えては建て直し、また燃えては建て直しの繰り返しであった。火事も京の各所で枚挙に暇がないほど多発しており、いわば動乱の室町期を象徴する現象となっていたことがみてとれる。

④評者・飯島の課題に関連する問い

芳澤氏の両著は、一休に限らず中世日本禅宗史を再考するための“道具立て”を数多く読者に与えてくれている。そして、柳田聖山をはじめとした先行研究を徹底的に批判し、その問題点を奥の奥まで抉り出している。初歩的なものから専門的なものまで、諸々の問題が余すところなく指摘されているため、禅学に縁遠い者や、はじめて『狂雲集』や『一休和尚年譜』を読むという者、或いは「一休の実像についてサツと掴みたい」という者には、どうしても一読即解というわけにはいかないであろう。ただ、むしろそうした先入見のない視座から、両著の示すところを味わい、自らの眼で一休とその時代を学ぼうとする者には、大いに得るものがあるのは間違いない。先に述べたように、芳澤氏からの問題提起に対して読者諸氏も積極的に関わり、疑問点をぶつけていくようにして自らも調べ、読み解き、考え抜いていくことが求められる。飯島自身も、読んでいく中で考えさせられたいくつかの問いがある。

例えば、『一休宗純『狂雲集』再考』（二二九～二三〇頁）において、一休による言外宗忠の賛——「端無く^{はしな}

も滅却す、大燈の家、鉄眼銅睛、劍樹の牙——を取りあげ、ここを「ゆくりなくも大燈国師の法を滅却（することによって興）した言外和尚は、真の眼を具し、言鋒の鋭いお方である」とする。「無端」は「端無く（も）」と訓み、「ゆくりなくも」という訳語が与えられるが、この釈義をとると「言外和尚は思いもかけず偶然に大燈以来の仏法を滅却した」とも読め、「瞎駟の辺に滅却す」とする臨済以来の精神を徹底して「よく滅する者がよく興す」としていた一休の精神とうまく噛み合わないように思われる。確かに「端無し」は「無雜作、わけも無い、故意ならず等の意」（『禪語字彙』五五頁）で、「無端はあじきなしと云心、又何のよしもなきと云義なり」（『錦繡段抄』第四卷十一丁表「電子達磨#3画像番号一二三」という釈義をよくみるが、これが副詞で用いられるときは「ゆくりなくも」「うつかり」という方向に捉え得る場合と、「ただちに」「そのまま」という方向に捉え得る場合が考えられる。今回の場合、「ただちに」「そのまま」の方向で解釈すべきように思われる。例えば、「二月の晩梅、元と臭骨、端無く、粉碎して酬恩を叫ぶ」（『欠伸稿』乾巻「天信受世法眼宗及が二十五回忌の香語」[「電子達磨#3画像番号五」]）といい、晩梅の咲く季節に我が身をただちに粉碎して恩に報いることを表明したり、或いは「預め今日、小齋を設け、謹んで一会の清衆を延請して、大仏頂神呪を諷演す。山僧、往日、正法山中に於て一瓣の爛枯柴を拾い得て、懷藏すること久し。端無く即今に拈じ來りて、一炉に熱却す」（『虎穴録』巻下二十一丁表裏「慈父眞叟道詮禪門二十五年忌拈香」[「電子達磨#3画像番号九二」]（80））といい、拈香に際してとっておきの香木を惜しまずただちに炉にくべることを述べるものがみえる。したがって、「端無くも滅却す、大燈の家」は、「ありのままただちに大燈国師の法を滅却（すること）で興した」と解すべきと考えられた。

このような「瞎駟辺滅却」の精神と、一休に授けられたという印可状が再三にわたって破却されたとする

『一休和尚年譜』の記述（一休四十七歳条、五十五歳条ほか）とは、軌を一にしているようにもみえる。ただ、芳澤氏も指摘するように、『年譜』の編者は印可状が故^あ、つて存在しないのだと言わんとするがために、一休による破却をあまりに強調しすぎているのである⁽⁸¹⁾。この背景にあるのは、一休の時代に前後して、悟りの証明として与えられる印可状の有無が、実際上の問題となつてきていたと思われる点である⁽⁸²⁾。一休が形式主義を批判するあまり、一休からの嗣法を明確に示すものが無いとなると、一休の門下にとつて周囲に示しがつかないことはあり得る。これはまた、一休が兄弟子の養叟とその一派が安易な入室参禅を授けていることを批判する点と照らし合わせても、やはり厄介な問題を呼び起こすこととなる。というのも、一休もまた、入室参禅の指導はしていたように見受けられるからである。とくに、一休四十五歳条と四十八歳条にみえる子天（中川）紹育という弟子についての言及は見逃せない。この子天紹育はかなり親しく指導されたようであるが、一休四十四歳時と六十三歳時に二度にわたり破門されている。にもかかわらず、「宗純十三回忌出錢帳」（『真珠庵文書』第一巻）によれば、一休の十三回忌には「壹貫文 中川紹育」とあり、子天紹育が参列していたことがわかる⁽⁸³⁾。こうした事実をどう捉えるべきか——一休が、一種のダブル・スタンダードに陥っていたようにもみえる。敢えて私見を述べれば、一休自身が入室参禅を絶対的な指導方法とはせず、破門したとしても師弟関係はことによれば継続し得るものと考えていたのではないか。そうであるならば、大悟や印可を相対的に捉えていた一休の姿勢とも合致するのではなからうか——とはいえ、弟子の方が師・一休の思いをどれほど理解し得ていたかは、また別に考察が必要である。

嗣法という点に関連して、一休が八十一歳で大徳寺の住持となつたというところにも、史料からはみえにくいところがある。芳澤氏も指摘する通り、一休はそもそも大徳寺に出世しなかつた華叟を尊崇していたの

であつて、たとえ勅命だとはいえ、住持となつたのはどういふわけか——世の求めに對して、意を枉げてでも応えようとしたようにもみえるのは、世に阿る者を唾棄して原理原則に厳密な一休にしては、どこか現実主義的な振る舞いにもみえる。しかも、酬恩庵藏「大徳寺衆請狀」によれば、文明十二年〔二四八〇〕に八十七歳で再住の要請があつたといわれ、翌十三年条に大徳寺の正門と偏門を建てて銅池を築いたというが、この記述が再住した一休の大徳寺の再興への関与を示すのか、判然としない。この苦しい時期にあつた大徳寺を、一休がどのように盛り立てようとしたのか、『一休和尚年譜』は詳細を記していないのである。師の行実を高めて記録すべき『年譜』がこれでは不十分きわまりないのであるが、それだけ住持としての一休の活動が目立つたものではなかつたのだらうか。『年譜』をはじめとした史料の整わなさもあつて、この時期の一休についてはなお検討を要する。これは、『年譜』などの不充分さを繰り返して指摘した芳澤氏の問題提起を引き継ぐことにもなるう。

もうひとつ、一休について連想されることの多い「姪」についてである。その内実については、長らくさまさまに語られてきた。エロスの実践が一休のすべてとはいわずとも、自らをありのまま直視するうえでその「苦」をごまかさず明らかにしようとし、そうしたなかで「姪する」自己を露悪的なまでに語り続けたのではないかというのが、飯島の受けとめ方である（詳細は稿を改めて論じる）。禅宗の伝承において、酒肆姪坊は、文殊菩薩や二祖慧可や布袋和尚も出入りするようなどころだが、一休は弟子に對する遺誠において、「山中におるのも酒肆姪坊におるのもどちらもよろしい、だが指導のためといつて禅を教え導く者がおればそれは仏法の盗人で我が門の怨敵」と言い遺している⁸⁴。したがつて、一休の精神に照らして断罪される者とは、虚飾に満ちた振る舞いで禅を説き、善男禪女を誑かして私腹を肥やす「野狐精」のような悪い指

導者なのである。『自戒集』において、養叟一派は『臨濟録』などでも言われるような⁽⁸⁵⁾善男善女に狐を憑かせて誑かす輩と看做される。これに対して、一休が自己をごまかさずありのままに生きるために、酒や色や詩に「姪する」(『狂雲集』)ことと仏道を究めることとは、矛盾しないどころか大きく関連しているものと思われる。

こうした精神に、早い段階で関心を寄せたのが、浄土教の一派であった。一休自身が法然への崇敬と浄土教への改宗の意思を表明するなどしたことは、むしろ近世の真宗で着目された事実がある。近世の真宗学者・敬信の『真宗流義問答』巻三下には、永田善齋⁽⁸⁶⁾(二五九七～一六六四)の漢文随筆『膾餘雜錄』(承応二年「一六五三」刊)を引用しつつ、次のように述べる。

紫野の一休宗純、後小松院の皇子也。曇華叟に嗣法し、自ら〈姪⁽⁸⁷⁾坊酒肆の狂雲子〉と称し、或いは又た自ら〈天下の老和尚〉と称す。実には大悟明眼の一異人也。応永元年甲戌に生れ、文明十三年辛丑に寂し、年八十八歳なり、云云。此の宗純一休に尼の給仕する有り、是れ森侍者と号す、云云。又大徳寺開山の大燈国師の四世孫弟なる華叟宗曇は、一休の得法の師也。應仁の乱の時節、江州堅田に蟄居して尼と俱に漁を以て産業と為す。終に彼に在^{ついで}して遷化せり。其の旧跡、今に至るまで之有り、僧尼妻帯の禪寺也。祥瑞寺と号せり。此の曇華叟・一休和尚等、即ち是れ肉食妻帯なりといへども、古往今来天下に一人として其れ非なりと云ふものなし。是等の大徳は肉食妻帯して、之^{これ}が為^{ため}に妨げられず、有徳の故也⁽⁸⁸⁾。

引用文のうち、「紫野一休宗純」から「年八十八歳云云」までが『膾餘雜錄』巻二⁽⁸⁹⁾からのものであり、このなかで既に「実には大悟明眼の一異人」であると評価されている。これに追補する形で、一休にはその世話

をしていた尼^いの、森侍者がおり、その師である華叟は天津堅田の祥瑞寺に蟄居して尼と漁業を営んでいたことから、華叟と一休はともに肉食妻帯していたと記している。ただし、華叟は正長元年「二四二八」に示寂していることから、応仁の乱のときまで堅田に蟄居していたということは誤り。また、尼僧が傍らにいたかも判然とはしない。この記述における「尼」は、どうやら必ずしも受戒の比丘尼を指しているのではなく、寺院に出入りしている女性を広く指しているようにみえるものである。そして、天津堅田で真宗門徒に近いところ にいた一休や華叟も肉食妻帯をしていたという記述には、有徳であることから誰も咎めることがなかったことを強調する意図がみえる。それは翻って、親鸞（一一七三～一二六三）や蓮如以来、肉食妻帯をいとなめ教えを受け継いできた真宗の在り方を、改めて意識させるものといえる。史料にない「華叟が妻帯していた」という記述は、真宗教学の我田引水の感はあるが、一休の「姪」に積極的な意義を見出そうとするのが禅宗の内外にわたっていったのは、興味深い現象であろう（詳細については、拙論「一休と浄土教——その虚と実のあいだで展開する「禅と浄土」像」『禪學研究』第一〇二号、二〇二四年を参照）。

こうした「ポスト一休」のイメージ展開というのは、言い換えれば『狂雲集』をはじめとした一休のことがどのように読まれたか、或いは一休がどのように語られ続けていったのかに関わるのである。

結 一休をはじめとした日本禅宗史研究の展望——その課題

① 「無礼講」としての学的交流の必要

芳澤氏はその著作で先行研究を徹底的に点検し、正しいものには率直に同意し、問題があると思えば遠慮

なく厳正な批判を向けている。その芳澤氏は、『一休宗純『狂雲集』再考』のあとがきを、次の一文で終えている。

このたびの仕事を通じて、毎日、先生たちと面晤している気分である。先生たちをお迎えして、贅沢なシンポジウムでもしているように思う。私は大学で禅学を専攻したわけでもない。悩みながら自分なりの試行錯誤を繰り返して来ただけである。だから、無師独学だと自認して来たのだったが、今では、私が出会った方はすべて先生だったのだと痛感している次第である。諸先生方よ、冥中であつて冀わくは俯して照鑑を垂れたまわんことを(90)。

禅学研究というものがあるのであれば、分野や方法の如何を問わず、ひとつのテキストを先入見なしに読み解こうとする姿勢が求められるのであり、そのための論議はオープンに行われるべきである、という態度が必要と思われる。このたび、芳澤氏が公にされたふたつの大著は、その試みを実演して後学に示すものであると強く感じた。

鎌倉時代末期、公卿で儒学者である日野資朝(ひのすけとむ) (二二九〇～一三三二)とその親類である日野俊基(ひのとしもと) (？～一三

三二)は、天皇側近の公家や武士や僧侶を集め、互いの身分の上下の区別がわからないような服装をして、力ある者同士で歓談を行う寄合が催されたという。このように、既存の序列(「礼」)を無化して親しく交わりながら心底を確かめ合う場を「無礼講」といい、のちの茶寄合や連歌会のような学芸サロンの爆発的流行に結びつくなど、諸文化にも影響を及ぼしたという(91)。いま、日本禅宗史研究に求められるのも、こうした立場の異なりを問わない、開かれた学的交流を形成することのようにも思われるのである。

②日本禅宗史研究の取り組む課題の現在

私事にわたることと誠に恐縮であるが、このように述べてきた当方自身、花園大学の出身ではなく、もともと禅学との所縁も深かったわけでもなく、ひょんなことから国際禅学研究所の仕事を拝命した人間に過ぎない。ただ、花園大学には他大学の院生時代からしばしば訪問し、貴重な史料類や専門書を多くコピーするなど、たいへんな恩義にあずかってきた。臨済宗に関わる禅学研究の一大拠点であるとの印象を抱きながら、禅学研究というものが果たしてどのような経緯で形成されていったのか、少なからぬ関心があったのも確かである。そうしたとき、大学の機関誌『花園大学通信』のバックナンバーをよく出納してもらい、その来し方を門外漢としてうかがい知った。昭和期の花園大学の動きと、ことに戦後に発展した一休研究とに少なからぬ関連があるのではないか——芳澤氏の『一休宗純『狂雲集』再考』を拝読して、そうした思いをより強くしたのである。国際禅学研究所の関わる範囲で考えてみても、禅学研究が形成した歴史の厚み、そしてその取り組むべき課題の多さを痛感し、嘆息するほかない。

いま、禅学研究においては、学問の世界と修行の世界との乖離や対立よりも、学問的な成果を踏まえて禅籍を読むという動きが生まれて来ている。修行もせず印可も受けていない者には禅はわからぬ、ということでもなく、誤りの多い昔ながらの読みにしがみついて頑迷固陋なドグマに閉じこもっているといつて等閑視する、ということでもなく、行と学が健全な交流と協力を構築する時代になつてきている、という声も聞こえてくる⁽⁹²⁾。その意味では、戦後間もない花園大学で、山田無文学長や市川白弦・荻須純道両学監の念願していた『行学一如』の禅学が、次第に形を成してきているようにも感じられる。

前述の通り、禅学では中国禅宗史研究が先行し、日本禅宗史はあまり顧られなかった感が否めない。宗門

のなかで禅籍・漢籍がどのように読まれてきたか、その体系的な把握は今もなお課題であろう。かつて、『国訳禅学大成』（二松堂書店、一九二九～一九三〇年）などの戦前の禅学では、宗門で長らく受け継がれてきた禅籍や漢籍の抄物に基づいて理解が試みられてきた。この『国訳禅学大成』が言うところの「国訳」は、いわゆる訓読と注解によるものであるが、本書が示す注解のなかには現代的な視座からも参考になるものがある。こうした前近代の成果を、禅学の新しい読解が発展してきたなかでもなお活用し得るのではないか——新しい知見と技術をより活かすための伝統の再活性化を目指して、数多くの禅宗文献を通観して禅語・漢語の解釈を可能にするデータベースが、国際禅学研究所の運用する「電子達磨#3」である。このデータベースが果たす役割は、ひとつの「温故知新」といべき試みとして小さくないものと考えている。

このデータベースをリニューアルするに際し、サイト上には次のようなガイダンスを掲載した。

有益な辞書はあまたある。しかし、完璧な辞書というものはあり得ない。こと禅学のような限られた領域では、この分野での研究所産は必ずしも豊かではない。この「電子達磨」は最新の成果と古くからある抄物類とを通貫して検索し、禅語の意味を検討し考釈するための支援システムである。具体例として、徳川時代の学僧・無著道忠が撰述した禅学叢書については、現在の水準から言っても該博な知識に基づく詳細な研究で成されているが、「電子達磨」はこれを多く提供している。また、禅語の辞書類、公案の注釈書というべき『禅林句集』（『句双紙』）、『臨濟録』『碧巖録』の抄物類、禅門で重んじられてきた漢詩文に関する注釈書類、日本臨済宗中興の祖・白隠禅師の禅籍類など、禅学研究に不可欠な文献とそこに収録された術語が一括で検索できる。しかも曖昧検索機能となっているため、新旧字体を問わないで検索できるという大きな特徴も高く評価されてきた。現在もなお上記の資料に関連したものが新たに

見出されており、今後も国内外において貴重な禅学資料を増強する計画である⁽⁹³⁾。

このようなデータベースは、伝統的な禅籍理解を参照するうえで非常に有用であるとともに、次世代の研究者が自身の眼で新たに解釈を試みるうえでも強力な武器となるものと考えている。具体的には、禅籍や漢詩類の抄物類を公開するものであることから、まずは仏教研究者に活用されるものと考えられる。とくに、『臨済録』や『碧巖録』などは難解をもつて知られるが、こうした重要なながら難解な禅籍を解釈するうえで大いに参考になる注釈書を収録する「電子達磨」は、これまでもきわめて重宝がられてきた。今後、こうした動向に大いに資するものといえる。

また、禅学以外でいち早く抄物類に学術的価値を見出したのは、じつは国語学においてであり、抄物にある書込みそのものを、室町時代語や徳川時代語の重要な日本語資料として扱うものであった。これに加えて、抄物類にある訓読そのものに国語学的価値を見出す研究も多く、今後の活用が引き続き期待される。殊に、五山文学（室町禅林文芸）の注釈も豊富に収録する「電子達磨」は、国内外の研究者にも重宝されている。近年は、京都大学黄氏口義研究会編『抄物を読む』（臨川書店、二〇二四年）においては「言語面だけでなく、解釈面でも役に立つことが多い。二〇二三年現在、抄物を横断的に検索できるWebサイトは「国立国会図書館デジタルコレクション」とこのデータベースのみ」（二五〇頁）と評価されるほか、張超氏（フランス国立高等研究実践学院専任研究員）⁽⁹⁴⁾やブライアン・スタインガー氏（プリンストン大学准教授）⁽⁹⁵⁾からも格別の評価を受け、それぞれの研究に御活用頂いている。

或いは、「電子達磨#3」は、旧来は寺院史を旨としてきた中世史ないし近世史の研究者にも、資するところはきわめて大きいだろう。東京大学史料編纂所の調査では、大徳寺に収蔵された抄物や出錢帳などが新

たに見出されており⁽⁹⁶⁾、「電子達磨」所収史料などと照合して読み解くことが求められよう。加えて、美術史学では、禅画や禅林墨蹟が数多く論じられてきたが、それらは書体や表具などを論じたり、表現形式の特徴や時代性を分析したりすることが多く、そこに書き込まれる画賛の読解は等閑に付されてきた。白隠禅画をひとつの禅的テキストとして読解することはもちろん、江戸深川で英一蝶^{はなふさいちちよう}（二六五二〜一七二四）や宝井^{たからい}其角^{きかく}（二六六一〜一七〇七）と白隠とに交流があるなど、文化史的な交流を説明することも必要となつていく⁽⁹⁷⁾。伊藤若冲^{いとうじやくちゆう}（二七二六〜一八〇〇）にしても、近年の人氣に比して禅的背景の説明は充分ではなかった。前出の『若冲画賛』が多くの点を明らかにしているが、多産で知られる若冲においては、禅学の知見を活かして説明するべきところはお残されているのではないか。

こうした方法論が発展するなか、禅宗史——とくに禅僧に関わる行実——を捉えるうえで、テキストが成立するなかで虚と実が入り混じることがあることを、改めて意識しておく必要がある。夙に柳田の『初期禅宗史書の研究』で指摘されて以降、これは宗教テキスト分析論としても共通認識になつてきているが、いわゆる禅文化というものについても、そうした虚と実のどちらにも意識を向けていくことが求められるだろう。というのも、禅文化は中世日本で禅宗の影響を受けながら形成されたと言われてきたが、禅文化というものが意識化されたのは、岡倉天心『東洋の理想 The Ideals of the East』（一九〇三年）やアーネスト・フェノロサ『東亜美術史綱 Epochs of Chinese and Japanese Art』（一九二二年）などの著述によるところが大きい。こうした語りは、二十世紀初頭に西欧列強がアジア諸国に進出するなか、日本の独自性を英文で世界へ喧伝し、他に類をみない文化を形成してきた国家として国際社会に埋没させないようにするものでもあった。これを受けて、第二次大戦へいたる時期に、日本文化の独自性を英文で世界へ改めてうったえかけようとした

ものとして、鈴木大拙『禅と日本文化』（初版一九三八年）を位置付けることが出来るであろう。その意味では、禅文化というものは中世から連綿と意識的に形成されてきたわけではなく、むしろ二十世紀に伝統と近代の相剋を問うなかで、そのイメージが形成されてきたというのが正確なところであろう。

③ 一休に関わる課題と今後の展望

一休研究に限っても、まだまだ解明すべき問題が残されている。今から十年ほど前までは、一休について研究しようと思っても、一休のことばそのものが難解であるために先行研究も乏しく、そもそも研究対象とするのが困難とも言われていた。或いは、一休の破天荒で批判精神に溢れる人格そのものが嫌がられたり、エロスをはじめとした露悪的表現にアレルギー反応が示されたり、とくに学術的な世界で一休のイメージは良好にみえなかった（飯島自身、或る禅学研究者に「一休などの研究をしようとする人間の気が知れない」と面と向かって言われたことが思い出される）。一休ほどアクが強いと、愛着を覚える者もあれば唾棄してやまない者もあり、まさに毀誉褒貶甚だしき存在であつたのは間違いない。更に言えば、一休研究を取り巻く「空気」のようなものを鑑みるに、そもそも禅学研究の主流は何といつても中国禅宗史研究であり、その影響下にある日本禅宗史研究は亜流であるという価値判断もあつたように見受けられる。

とはいえ、後代のイメージはどうあれ、まずは一休が何を考え、どう行動し、どう表現したか、そのテキストを虚心坦懐に整理分析することが不可欠であろう。例えば、『狂雲集』については、芳澤氏によつて三百百余が読み解かれた。これはたいへん大きな前進であり、まさに画期的な業績に他ならないが、これは一休の残したものの全体から見ると三十%ほどにあたる。つまり、読み解くべき一休の漢詩文はまだ多く残され

ているのである。また、『自戒集』についても訳注などが求められるが、これは単に漢詩文であるのみならず、室町期特有の俗語も多用されている点に注意を要する（この点を指摘した先駆的論攷に、矢内一磨「一休宗純『自戒集』の語彙とその比喩するもの」『文学・語学』第二〇七号、二〇一三年、一三五―一四七頁などがある）。或いはまた、一休の頂相にある自賛や墨蹟も、一休の精神を知るうえで第一次史料となるのは間違いない（そのひとつの試みとして、拙論「一休像の展開と受容―森女との関係を軸に―」『日本仏教総合研究』第二三三号、二〇二五年などを参照）。

また、幸いなことに、一休に関わる新たな史料が近年もなお見いだされてきている。花園大学国際禅学研究所では、一休とその門下が深くかかわった酬恩庵（京都府京田辺市）、少林寺（滋賀県守山市）、祥瑞寺（滋賀県大津市）、応昌寺（現・曹洞宗神照寺、滋賀県長浜市）などに収蔵された頂相や墨蹟の調査を実施し、その現状について分析に努めている（前掲の拙論「酬恩庵一休寺の宝物について―史料調査の報告と紹介―」、同じく拙論「塩津・応昌寺をめぐる―琵琶湖畔における禅宗と関連した中世仏教史の一側面―」『花園大学国際禅学研究所論叢』第二十号、二〇二五年などを参照）。その詳細な読解はまだこれからというところであるが、こうした一休ならびにその門下の動向を明らかにするには、京都・琵琶湖畔・大坂などの郷土史に関わる史料に着目し、その地域の政治経済的な流れを踏まえた歴史文化の解明――即ち地政学的な読み解き――が求められる。何故なら、中世以来、臨済宗が民へどのように広がり得たのか、或いはどのように定着し得なかったのかなど、その可能性と不可能性を明らかにするには不可欠な視点であると考ええるからである（前掲の拙論「一休とその弟子たち―「不伝の伝」をめぐる―」なども参照）。

更に、いわゆる禅文化に関わる資料は、禅宗が山内から世俗へと入っていく、次第に民が文化として受容

する経緯を我々に伝えるものとして重要である。とくに、虚と実の入り混じるテキストとしての一休ばなしとその影響も、いわば『ポスト一休』というべき文化史的現象として解明する必要がある。前述のように、一休像は幕末から近代には歌舞伎・講談・落語にも取り上げられるようになるが、これについても一層の資料調査や分析が求められる(拙論「近世文藝における一休像の禅文化史研究―山東京伝『本朝酔菩提全伝』の創作にある独自性を分析例に―」『宗教研究』第一〇〇巻二輯、二〇二六年なども参照)。

そして、花園大学国際禅学研究所の主催イベントとして「一休フォーラム」を毎年開催し、一休をはじめとした日本禅宗史研究の活性化を目指している。

【二〇一三年度】

- * 「この妖怪に、再び取り組む―『一休宗純『狂雲集』再考』刊行にちなんで―」(於東京・学士会館)
- * 「一休フォーラム IN KYOTO」(於京都・酬恩庵一休寺)

【二〇一四年度】

- * 水上勉没後二十年記念フォーラム「水上勉と、一休」(於福井・若州一滴文庫)
- * 「一休フォーラム―一休と女性たち―」(於東京・学士会館)

【二〇一五年度】

- * 「坂口尚と一休」展(於明治大学米沢嘉博記念図書館・現代マンガ図書館) 開催記念フォーラム「坂口尚からみる禅と日本マンガ文化」(於明治大学リバティホール)
- * 「一休フォーラム IN 守山」(於守山市役所大ホール)

こうした試みは、日本禅宗史研究を禅学のみに閉じることなく、国文学・歴史学・美術史学など関連分野と

の開かれた交流を築こうとするものに他ならない。今後も幅広い関心を寄せて頂けるように腐心する所存である。

更に言えば、禅やそれに関わる諸文化は、宗門の内部のみならず世俗の広い層へと禅の精神が広まるプロセスを知らしめる。いわば、一休とその後継世代において展開する文化史的展開は、日本人にとって禅というものが示してきた意義を詳細に示すものといえるだけに、その解明は慎重な姿勢が必要である。蓋し、現代のメディアで主流を成しつつあるのは、ユーチューブをはじめとしたSNSであろう。かてて加えて、ネットメディアに掲載された情報を集約してAIが「最大公約数」というべき見解を示してくれる時代である。そうしたとき、たとえ一休の実像を導き出そうとしても、それに覆いかぶさるくらいに虚像の方が湧き出てきてしまえば、実像へのアプローチも無に帰するであろう。研究ベースで確かな情報を紡いでいかなければ、これまで以上に誤解の入り混じった一休像や禅イメージが増幅していくように思われる。実際、SNSには一休や禅文化に関する出典不明の情報が蔓延しており、危惧を強めているところである。

花園大学では、一九八八年に国際禅学研究所を組織して以来、国内外に禅学の可能性をうったえかけてきた。日本のみならず、世界各国が常に激変するなかで、先達の先生方がその時期に応じたアプローチを展開してこられた。戦後世界の紆余曲折を経て、禅宗の生まれ故郷というべき大陸中国では、文化大革命（一九六六―一九七七年）などにより寺院や史料が喪われたこともあって、日本でなければ禅学に接することがかなわぬ時期もあった。その結果、「禅」はChanとよりZenとして国際的に受容されてきたが、それは鈴木大拙の功績ばかりでなく、鎌倉期以来の禅を保持し、諸々の文化や思想にまで高めてきた日本の歴史的

な背景があつてこそであつたように思われてくる。いわば、日本において禅の伝統が護持されてからこそ、戦後に中国禅宗史の大きなうねりが生み出され、日本禅宗史そのものの批判的な見直しが可能になつてきたのではなからうか。いわば、中国禅宗史研究と日本禅宗史研究が創造的で活発な交流が継続されてこそ、この日本という国で禅に接する我々の「自己」に焦点が当たるのであり、日本の文化と歴史を臨済禅から考える意義が明らかになつてくるように考えられる。何故なら、禅は「自己」そのものを常に根底から問うものだからである。

先に、戦後の禅学において、一休を既成宗教に留まらない「人間」として捉え、制度批判の象徴として、或いはラディカルに死生観や倫理観を問い直す普遍的なモデルとして捉えようとする流れがあつたことを述べた。一休の像は、それを見つめる者の合わせ鏡のようにして、戦後日本において苦悩しつつ新たな価値観を求める人びとに、自らを問い直す契機をもたらしたと考えられる。そうしたとき、一休自身はどうかといえば、「東海純一休」という自任を表現し続け、臨済以来の禅を日本にいる自分こそが担っていると呼びかけていたのである。その姿は、現代日本で禅学に関わる我々にとつても、きわめて象徴的なものと思えてならない。

注

- (一) 飯塚大展「一休仮名法語集解題」(『一休和尚全集』第四巻、春秋社、二〇〇〇年、三一九―三四四頁)、早苗憲生「骸骨考―国立歴史民俗博物館蔵『骸骨』の紹介―」(『松ヶ岡文庫研究年報』第十九号、二〇一一年、一―一九頁)、ならびに恋田知子『仏と女の室町 物語草子論』(笠間書院、二〇〇八年)などを参照。また、「九相図」と『一休骸骨』との関連を中世文学の視点で論じたものとしては、今西祐一郎『死を想え『九相詩』と

『一休骸骨』（平凡社、二〇一六年）がある。

(2) 五島美術館編『一休——とんち小僧の正体』図録（二〇一五年、一五七頁）などを参照。

(3) 近世のメディアにおける一休人気については、岡雅彦『一休ばなし——とんち坊主の来歴』（平凡社、一九九五年）などを参照。

(4) 飯田忠彦『野史』第九（国文社、一八八二年、三三頁）および飯田忠彦（漆山又四郎訳）『訳文大日本野史』第一（春秋社、一九四三年、二三四頁）。

(5) イエスは、『二八歳の耶蘇』（『白樺』第五卷第三号、一九一四年一月）、『耶蘇』（一九二〇年）など。釈尊は、『わしも知らない』（『中央公論』第二九卷第一号、一九一四年一月）『釈迦と其弟子』（一九二四年十二月）、『釈迦』（一九三四年十一月）など。孔子は、『孔子』（一九四一年）など。自身の人道主義を深めるうえでこうした宗教者にたずねるところにも、実篤のひとつの特徴があるといえる。

(6) 「或る日の一休和尚」（『白樺』第四卷第四号、一九二二年四月）、「三和尚」（『太陽』一九一四年九月）、「一休に聞いた話」（『白樺』第十一卷第四号、一九一九年二月）、「一休の独白」（『不二』第一卷第四号、一九二三年六月）、「一休和尚に就いて」（『重光』一九三二年十一月）、「一休 曾呂利 良寛」（講談社、一九三七年）、「一休と地獄太夫」（『世界文化』第一卷第九号、一九四六年十月）、「一休と地獄太夫の対話」（『新潮』第四三三号第十二号、一九四六年十二月）、「一休さん」（少年少女講談社文庫、一九七四年）など。

(7) 牧野信之助『武家時代社会の研究』刀江書院、一九二八年、四四九頁。

(8) 前掲『武家時代社会の研究』、四六三頁。

(9) 前掲『武家時代社会の研究』、四五九〜四六〇頁。

(10) 高島の『一休和尚伝』は、詩人としての一休は余り評価しないものの、平民的教化を成し得た存在として重視するものである。同様の評価に、足立栗園「一休禅師と平民教化」（『批判的日本仏教史』警醒社、一八九九年）などがある。

- (11) 市川白弦『一休―乱世を生きた禅者』NHK出版、一九七〇年、一二〇―一二二頁。
- (12) 花園大学三十年史編集委員会『花園大学三十年のあゆみ』花園大学、一九七九年、四二頁。
- (13) 市川に關わる諸問題のより詳細な検証は、拙著『語られ続ける一休像―戦後思想史からみる禅文化の諸相』第三章で展開してあるので、参照されたい。

- (14) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二五五頁。
- (15) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二五六頁。
- (16) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、三三―三四頁。
- (17) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二五九頁。
- (18) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、三〇〇―三〇二頁。
- (19) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二九三―三〇一頁。
- (20) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二六九頁。初出は『駒澤大学仏教学部論集』第九号、一九七八年、一―二八頁。

(21) 学道道場には阿部正雄（一九一五―二〇〇六）や上田泰治（一九一八―一九九二）といった哲学者をはじめとして多くの学生が集い、熱心な論究の末に以下のような綱領が定められたという。

一、本道場は絶対の大道を学究行動し以て世界甦新の聖業に参ず。

一、本道場は宗教上思想上の固陋なる因襲に墮し、又は皮相安易なる追隨に奔ることなく、よく現実の深底に徹し自主妙応の大用を発す。

一、本道場は偏学の無力偏行の盲目を誡め学行一如大道に慕直向前す。

一、道人は順逆境中不拔の道念を堅持し、道場日には必ず参じ、以て道場の紹隆を期す。

藤吉慈海（ふじよし かい一九一五―一九九三）はその創立委員のひとりであり、久松からは「超三業の念仏」なる公案を与えられ、自得したという（藤吉自身は「経過については詳説できないが、相当に苦勞したことは事実である」と述

懐している)。以上、藤吉慈海『現代の浄土教』（大東出版社、一九八五年、二〇七～二〇九頁）を参照。

- (22) FASは、Formless self, All humankind, Superhistorical history（無相の自己、全人類、超歴史的历史）の頭文字であり、FAS協会のテーマである。FASの動向や特徴については、藤吉慈海「FAS禅について」、『印度学仏教学研究』第二五卷第一号、一九七六年、四三～四六頁）、同「FAS禅の特色」、『印度学仏教学研究』第二九卷第二号、一九八一年、五二～五七頁）などを参照。

- (23) 哲学者の柳田謙十郎（一八九三～一九八三）を父に持ち、FAS協会などを中心に茶禅一味を探究したことで知られる。著書に『一会の茶』（大東出版社、一九八六年）など。

- (24) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二三六頁。

- (25) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二三四頁。

- (26) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二三六～二三七頁。

- (27) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、六一九～六二〇頁。

- (28) 坪内逍遙（一八五九～一九三五）、巖谷小波（一八七〇～一九三三）、木下尚江（一八六九～一九三七）、相馬御風（一八八三～一九五〇）、更に漱石夫人・夏目鏡子（一八七七～一九六三）などが積極的に行じたところに、

岡田式静坐法の人気が窺い知れる。岡田式静坐法については、『岡田式静坐法』（実業之日本社、一九二二年）、栗田英彦「国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料―解説と目録」（『日本研究』第四七号、二〇一三年、二三九～二六七頁）、同「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」（『宗教研究』第八九卷第三号、二〇一五年、四七一～四九四頁）などを参照。

- (29) 入矢義高『臨済・莊子』解説（前田利鎌『臨済・莊子』岩波書店、一九九〇年、二五二頁）。

- (30) 前掲『臨済・莊子』解説（『臨済・莊子』、二五三～二五四頁）。

- (31) 柳田聖山「臨済義玄の人間観―『臨済録』おぼえがき―」（『禅文化研究所紀要』第一号、一九六九年、六五頁）。

- (32) また、「こうした臨済の反伝統的な本質を、莊子やニーチェと対比することによって、野心的に解明しようと

されたものである。たしかに、臨済には老子や莊子に似て、儒教的な名教の域を破ろうとする、根源的な絶対自由人の魅力がある」とも述べている（前掲『臨済義玄の人間観』、八四頁）。これについては、拙論「近代の居士禅における禅籍の位置―前田利鎌の『修養』を中心に」（『禅学研究』第一〇〇号、二〇二二年、四一三―四四〇頁）も参照。

(33) こうした過程を『無門関』に着目して分析したものとして、デイディエ・ダヴァン『無門関』の出世双六』平凡社（二〇二〇年）は非常に参考になる。

(34) 平田高士『無門関』筑摩書房、二〇一六年「初版一九六九年」、一―二頁。

(35) 「平心に読めば、まさに落胆の嘆息であるが、しかし宋代ではほとんど例外なくこれを高い趣旨に取って、三聖に法を託したものとさえる。しかもこの記録は古版の『景德伝灯録』には見えず、『天聖広灯録』（二〇三六年）になって始めて現れる」（入矢義高訳注『臨済録』岩波文庫、一九八九年、訳者解説）、或いは「この一段は、臨済が弟子たちの将来に絶望して死んだことをものがたる。かれは、ついに弟子一人も許さなかったのである」（柳田聖山『臨済録』に何を学ぶか『禅文化』第六八号、一九六八年）など。

(36) こうした聖書学的な観点については、大貫隆『イエスという経験』岩波書店、二〇〇三年）、ゲルト・タイゼン『新約聖書―歴史・文学・宗教』（教文館、二〇〇三年）ほかを参照。

(37) 入矢義高『空花集―入矢義高短編集』思文閣出版、一九九二年、一四五頁。或いはまた、次のような指摘もある――「唐五代の禅――いわゆる「純禅の時代」――の本来面目が活き活きと甦ってくるにつれて、宋代の禅籍は頑迷な宗門のドグマの象徴と看なされ、軽視から、時には嫌悪の対象にさえなっていた。しかし、唐五代の禅の原像の解明は、逆にそれとの対比において、宋代禅の独自性を考えることも可能にした」（小川隆『中国禅宗史―「禅の語録」導読』筑摩書房、二〇二〇年、三四五頁）。

(38) 例えば、次のような評がみられる――「当時禅僧が禅宗の講話をするに当って、宋・元の俗語をその儘使ふことが多かった。その風が転じて、我が国にも口語体の文章が行はれ始めた。即ち言文一致の文体は室町時代に初

めて開けたのであつて、是は我が国語の歴史に於ては重要なことである。我が禅僧の宋・元に渡つた者或は彼の国より来た禅僧などが、語録の類を齎らし、之を提唱講話するに当つて、多く宋・元の俗語体の書などを講釈した。それを俗語その儘に筆記したものが即所謂「抄」である。それ等の「抄」は講話を俗語のまゝに筆記し、言文一致を以て何々「ぞ」何「であるぞ」といふやうな風に書いて居る」（辻善之助『日本仏教史』第四卷・中世篇之三、岩波書店、一九四九年、三八九頁）。或いは、「禅が日本に伝えられてから約四百年の間、江戸初期に至るまでの時期には、日本人にとつては漢語の文語・口語の区別は全く不可能であつた。【中略】従つてそれらの古訓の大部分は、現在の研究水準からすれば、原義を取り違へた誤りだらけである。同じような事情で、禅の文献に多用される本場の話し言葉を初めて読まれた日本人は、その異様な表記文字と発音に接して、それを禅特有の言語として受容してしまつたらしい形跡がある。それまで古典漢文のみの教養を受けて、まともな口語文の文献に接したことのない当時の人びとにとつては、それは無理もないことであつた。そして、その禅の言葉の異様さが、同時に禅の教えの新鮮さへ人びとの魅力を誘引する役割を果たしたのであつた」（入矢義高『『句双紙』解説』『新日本古典文学大系52—庭訓往来・句双紙』岩波書店、一九九六年、五六七頁）。

(39) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』法蔵館、一九六七年、六六一頁。

(40) 同前。

(41) 「著者解題」〔柳田聖山集〕第一卷、六七〇頁。傍点は原文のまま。

(42) 戦後に柳田や入矢らによつて文献学的禅籍理解が確立するまでは、禅問答は理解すべきものではなく、むしろ理解不可能なところに意味があると解すべきとされてきた。例えば、中世史家の芳賀幸四郎（一九〇八—一九九六）が師家として弁舌を振るうとき、「禅籍をいかに読むか」と題した小文であるにも関わらず「初心の間は、禅籍など読む暇があつたら大いに坐るべしである。咄!!」などと述べて憚らなかつたのである（『講座禅第六巻 禅の古典—中国』筑摩書房、一九六七年、七二—〇頁）。こうした看話禅的な禅問答の理解が今なおみられる事情として、小川隆氏は「禅宗文献のなかには、なぜか敦煌文献Ⅱ初期禅宗、伝世資料Ⅱ馬祖以後の禅宗という断

絶があるのだが、発見者としてひたすら前者の開拓的研究に尽力していた胡適が、馬祖以後の禅の理解についてはそうした一般通念を超えるに至らなかつたということは、今日の時点で考えて、不思議なことでも非難されるべきことでもない」と指摘している（『語録の思想史—中国禅の研究』岩波書店、二〇一一年、三七二頁）。

(43) 「私の五十年—花園大学最終講義」（『禅文化』第一六〇号、三一—三二頁）。

(44) 久松真一「湘山老師と現代の禅」『禅文化』第八六号、一九七七年、三二頁。また、次の一節は、「抱石先生」久松真一との応答が、柳田に如何に決定的なものだったかを感じさせる——「晩秋の一日、岐阜の長良に抱石先生を訪うた。ずいぶん、久しぶりであった。昔とかわらぬ話に熱が入って、時のたつのを忘れた。「殺仏殺祖」の書の前で、単なる文献学と歴史学に墮している今の仏教学への、はげしい御批判をうけたまわって、己れの身のちぢむ思いであつた。完全に降伏である。「経語録、不浄を拭う東司紙、空手で創れポストモダン史」という短冊をいただいて帰る途中、FASを殺し、ポストモダンを超える歴史を書かねばならない、とふつと考えた」（柳田『中世漂泊』法蔵館、一九八一年、二二頁）。

(45) こうした特徴を有する宋代禅は、柳田自身の矛盾的な姿勢と相まっていくものとなる。何故なら、宋代の「看話禅」そのものが、歴史的個性を喪失して超時空化する傾向を自らの歴史的個性としていたからである。この点については、前川亨「看話のゆくえ—大慧から顔丙へ」（『専修大学人文科学年報』第三七号、二〇〇七年、一〇八—一三三頁）などを参照。

(46) 久松の前掲「禅学即今の問題」、四〇頁、ならびに前掲の拙著『語られ続ける一休像』第四章も参照。

(47) 水上勉・柳田聖山『人生と宗教と文学と』日本実業出版社、一九七七年、四五頁。このなかで、柳田はまた、「お上がこわい、世間がうるさいということがあるんですね。なにかお上が動かなければ動けないというのが禅の中にはある。【中略】やっぱり祝聖につながるお上でしょうね。あの戦争批判ができなかつたのも同じだと思います。人殺しはしちゃいかん、人殺しはしたくないと、当り前のことがお上の前では言えなかつた。臨済号まで献納した」（同書二一四頁）とも指摘している。

- (48) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、一〇六頁。
- (49) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、一八一頁。本書中、横井の退任は花園大学の一時期の終焉を象徴するものとされ、学園紛争直後に就任以来、常に花園大学改革の中心的存在であったとされている。「明晰な論理・さわやかな説得力。鋭い問題剔出。『花園大学の仕掛人』と異名を取る所以であった」(同前)。
- (50) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、一八九頁。
- (51) 前掲『花園大学三十年のあゆみ』、二〇三〜二〇四頁。
- (52) <http://saku.hanazono.ac.jp/about> (二〇二六年三月三十一日現在閲覧)。
- (53) 花園大学国際禅学研究所『圓悟心要』研究会『圓悟心要』訳注(一)〜(四)、『妙心寺派教学研究紀要』第十一〜十四号、二〇一三〜二〇一六年。
- (54) 前掲の拙著『語られ続ける一休像』(三二四〜三五二頁)を参照。
- (55) 駒澤大学文学部国文学研究室編『禅門抄物叢刊』第九、汲古書院、一九七五年、四五二頁。本書に付された解説では、この抄物は三卷三冊室町期末(天文年間末頃)の『臨濟録』写本を基に、大徳寺系(養叟門下)に属する禅匠によって提唱講述されたものと推定されている。
- (56) 前掲『禅語字彙』、六四八頁。
- (57) 前掲の拙著『語られ続ける一休像』補論、ならびに拙論「一休とその弟子たち―「不伝の伝」をめぐる」(古勝隆一・何燕生・クリステイアン・ウィッテルン編『語りえぬものを語る―禅の言葉と思想』法藏館、二〇二六年、五四五〜五七一頁)なども参照。
- (58) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、五六〜五八頁。
- (59) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一六九〜一七二頁。
- (60) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一八七頁。
- (61) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、二二一〜二二三頁。

- (62) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、五七頁。
- (63) 『日本禅宗史論集』下之二、思文閣出版、一九八一年、七六九〜七八五頁（初出は『禅文化』第七九号、一九七五年）。
- (64) 前掲『一休、胡乱を生きる』、五頁。
- (65) 以上については、『岩波講座日本文学と仏教 第五卷―風狂と数寄―』（二四五〜一五一頁）、ないし『一休「狂雲集」の世界』（一五〇〜一六八頁）を参照。
- (66) 前掲『岩波講座日本文学と仏教 第五卷―風狂と数寄―』、一五四頁。
- (67) 例えば辻善之助は、男色を大らかに謳う五山文学や公家の日録は「一読嘔吐を催すばかりである」（『日本仏教史』第四卷・中世篇之三、岩波書店、一九四九年、四五〇頁）ときわめて否定的にその特徴を論じている。一方、南方熊楠は「一概に不潔とか非倫とか（男道すなわち真の友道は五倫の一たり）忌むべきとか穢らわしいとか非理とかいうて世俗に媚びるようでは、【中略】何の研究も成らぬもので一生凡俗に随順してその口まねをするものなり」（長谷川興蔵・月川和雄編『南方熊楠男色談義―岩田準一往復書簡』八坂書房、一九九一年、六九頁）とし、「とにかく本邦でこのことを論ずる輩少しも浄と不浄とをわかつたざるは、子を多く生んだ夫婦を多淫好淫と判ずるようなやりかたで、はなはだ正鵠を失し玉石混乱を免れず」（同二七頁）と述べている。これらを受けて、芳澤氏は「室町時代では、「男色」は何ら疑問を持たない、ごく当たり前の、空気のように不可欠な「文化的要素」であつたとすら言つてよい。五百年あまりのちの現在では、事情は大きく変わり禅僧も妻帯することが多いのだが、室町時代の標準から見ると、この現状のほうがむしろ異常に見えよう」と論じている（『仙翁花―室町文化の余光（三）』、『禅文化』第一八七号、二〇〇三年、一四二頁）。
- (68) 『大乘仏典（中国・日本編）第二六卷 一休・良寛』中央公論社、一九八七年、六一五頁。
- (69) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一三〜一九、五二四〜五三〇頁などを参照。
- (70) 前掲『一休「狂雲集」の世界』、一〇〇頁。

- (71) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、五八七頁。
- (72) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一七七頁十五三〇～五三三頁。
- (73) なお、崇福寺藏『墨蹟之写』については、花園大学国際禅学研究所のHPで写本の画像が公開されているので、参照されたい。<http://riz.hanazono.ac.jp/newhomepage/utsushi/>（二〇二六年三月三十一日現在閲覧）。
- (74) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、一四、七二～七五、二二〇頁、三六八～三九五頁などを参照。
- (75) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、三二八～三六二頁などを参照。
- (76) 前掲『一休、胡乱を生きる』、三九九頁。
- (77) 前掲『一休、胡乱を生きる』、二二八頁。
- (78) 前掲『一休、胡乱を生きる』、七五～七八頁。
- (79) 芳澤勝弘編『欠伸稿訳注』乾巻、思文閣出版、二〇〇九年、四二頁。
- (80) 芳澤勝弘編『悟溪宗頓 虎穴録訳注』思文閣出版、二〇〇九年、四八二～四八三頁。
- (81) 拙論「酬恩庵一休寺の宝物について―史料調査の報告と紹介―」（『花園大学国際禅学研究所論叢』第十九号、二〇二四年、一～三三頁）ならびに前掲の拙論「一休とその弟子たち―「不伝の伝」をめぐる―」などで既に述べてある。
- (82) 玉村竹二「大徳寺の歴史」（『日本禅宗史論集』下之二、思文閣出版、一九八一年、三一～三五六頁）などの分析を受け、加藤正俊は、大燈派下では印可の事実は重要であっても、印可状の有無はそれほど問題にならなかったのではないかと推察する（加藤正俊「日峰宗舜をめぐる二三の問題」『禅学研究』第七三号、一九九五年、一二六～一二七頁）。
- (83) 東京大学史料編纂所編『大徳寺文書別集―真珠庵文書之一』（東京大学出版会、一九八九年、一九頁）、ならびに前掲『一休、胡乱を生きる』、（三六三頁）を参照。
- (84) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、五七六頁。

- (85) 「好人家の男女なんによ、這この一般の野狐の精魅に著つかれて、便すなわち捏怪ねっかいす。瞎屢生かつるせい、飯錢こづを索もとる日有ることたらん」〔好人家男女、被這一般野狐精魅所著、便即捏怪。瞎屢生。索飯錢有日在〕(『臨濟錄』「大正藏第四七卷四九七頁下」という一節について、『臨濟錄摘葉鈔』第三卷二十三丁表裏「電子達磨#3画像番号一〇九」は「從來無事の好男女、魔魅の説く所を信じ、種種の奇怪なる事なを作し、妖怪の徒と成る、恰あたかも好肉上に瘡かさを剋きるに似たる也。精魅は、惡知識を指す」〔從來無事好男女、信魔魅所説、作種種奇怪事、成妖怪之徒、恰似好肉上剋瘡也。精魅者指惡知識〕とし、『臨濟錄撮要鈔』第二卷三十一丁裏「電子達磨#3画像番号六八」は「姦邪の精靈、舛さに倚り木に附して好人家の男女を惑乱す、指邪師・惡知識を指して云う也」〔姦邪精靈倚舛附木惑乱好人家男女、指邪師惡知識云也〕とする。一休の用例としては、「餓鬼の苦多く、也また畜生、人家魔魅して、凡情を長す。飢渴病苦、五噎ごえつの患、邪師知識は野狐精なり」〔餓鬼苦多也畜生、人家魔魅長凡情、飢渴病苦五噎患、邪師知識野狐精〕(『狂雲集』「偶作」)などがみられる。
- (86) 永田善齋は紀州の儒学者で、名は道慶、字は平安、別号に石菴・沕潜居・陶澄居士。十四才のときに京都・建仁寺の古潤慈禪に学び、のち藤原惺窩・林羅山の教えを受けた。明末期の漢籍、日本の和歌や物語、或いは仏典などについて広く修めていることが、その漢文隨筆である『膾餘雜錄』から窺い知れる。
- (87) 『狂雲集』には、「他日、君来りて如し我を問わば、魚行、酒肆、又た姪坊」〔他日君来如問我、魚行酒肆又姪坊〕(如意菴より退院し、養叟和尚に寄す)「風狂の狂客、狂風を起こし、来往す、姪坊酒肆の中」〔風狂狂客起狂風、来往姪坊酒肆中〕(「自贊」)などとあり、『真宗流義問答』の引用で「姪坊」としているのは「姪坊」の誤記(傍線引用者)。
- (88) 前掲『真宗全書』第四六卷、九六頁。原文一部漢文なるも、便宜上書き下しにして表記を整え引用。
- (89) 早稲田大学図書館本『膾餘雜錄』第二卷十二丁裏。
- (90) 前掲『一休宗純『狂雲集』再考』、六二五頁。
- (91) 兵藤裕己『後醍醐天皇』岩波書店、二〇一八年、六二〜六五頁。

- (92) 横田南嶺・小川隆「対談・語録の読みかた 読まれかた」(『季刊禪文化』第二七七号、二〇二五年、九〇二七頁)を参照。
- (93) <http://saku.hanazono.ac.jp/about> (二〇一六年三月三十一日現在閲覧)。
- (94) 「宋代禪門と士大夫の外護」(『駒澤大学仏教学部論集』第五〇号、二〇一九年、二一八「167」〜一九七「188」頁)ほか。
- (95) 「五山文学形成期における道号嶺の流行」(『禪学研究』第一〇二号、二〇二四年、三三三〜四九頁)ほか。
- (96) 例えば、岡本真「春浦宗熙・実伝宗真『籌子』の解題と翻刻」(『東京大学史料編纂所紀要』第三六号、二〇二六年、一三三〜一六〇頁)など。
- (97) 注目すべき論攷として、馬淵美帆「白隠慧鶴による英一蝶作品の受容」(板倉聖哲・高岸輝編『日本美術のつぐられ方―佐藤康宏先生の退職によせて』羽鳥書店、二〇二〇年、四一三〜四三五頁)などを参照。