HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

| | |
|---|---|
| タイトル | 養叟宗頤考 |
| 著者 | 船岡，誠; FUNAOKA，Makoto |
| 引用 | 北海学園大学人文論集(58)：242(65)-222(85) |
| 発行日 | 2015-03-31 |

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

# 養叟宗頤考

船岡　誠

## 一

養叟は法弟一休から「大悪党の邪師」「大膽厚面禅師」[1]「老婆新婦の禅」「栄衒の悪知識」[2]などと罵倒されつづけたことは夙に知られたことである。その結果であろうか、養叟への評価はあまり芳しいものではない。それが証拠に、養叟の名を冠した専論がほとんど見られないのである。僅かに飯塚大展氏の「養叟宗頤と春浦宗凞――比丘尼五山との関係を中心に――」[3]、「『大徳寺夜話』について――養叟会下の記述について――」[4]があるくらいである。筆者もかつて小論「一休と養叟――一休論の再検討――」[5]で養叟に言及したことがあるが、小論の趣旨は副題のとおり「一休論の再検討」であった。

しかし教団史の上から見れば、養叟の存在は無視できるものではなく、その事績について多くの言及がなされている。たとえば玉村竹二「大徳寺の歴史」[6]では、

養叟は右のやうに五山派にも関係が深く、多方面の教養をも積んだ一廉の大老宿であつたが、自我が強く、自信満々で、しかも教団経営が巧で、一方に人心を捉むことが上手である反面、常識過剰で、その信条の内包する所は広い

（六五）

（六六）

けれども、やや浅薄な感もあり、到底その師華叟の透徹には及びもつかなかつたらしい。その養叟が活躍をはじめると、その性格よりする当然の帰結として、ここに大徳寺の分裂が始まるやうである。

と指摘されている。養叟は教養があり教団経営に巧みであるが、常識過剰で浅薄だとの評価である。ここで「大徳寺の分裂」が養叟にはじまるとの指摘に留意しておきたい。

同氏はまたそれ以前「禅宗に於ける異端の問題」[7]で、

養叟といふ人は、いかにも常識円満で、当時の禅林の不合理と矛盾とを十分に承知しながら、実生活に於ては、見て見ぬ振りするばかりか、時としては、それらの弊風を素知らぬ顔をして、自らも実行し（即ち禅をやさしく説くと称して公案の解答法をそれとなく形にはめて、これを教へ、それがわかると付法をするといふ所謂密参口訣の禅）、しかも表面何食わぬ顔で、聖者をきめ込むやうな所があったらしく、世間からの風評は、極めて良好であり信者も多かった。

と指摘されている。世間の評判も良く信者も多かったとしながらも、常識的で禅林の弊風に目をつぶり聖者ぶっていると手厳しい。ここでは養叟の禅が密参口訣の禅であったとの指摘に留意しておきたい。

また竹貫元勝氏は『日本禅宗史研究』で、養叟が日峰宗舜の大徳寺入寺を拒否する運動をおこない、入寺が実行されると「それを不満として紀伊の山中にかくれる」など養叟の反骨的性格の一面を指摘され[8]、また師華叟の近江地方での布教の実績を大徳寺の教団管理統制下に吸収することで在野僧華叟を大徳寺僧と位置づけ直し[9]、さらに華叟の忌斎を営むことを養叟が厳命したことは「祖塔崇拝の念を門徒に抱かせ、同時に法系的訴求を促し、強固な門派意識を保持せしめて、一派結集をはかるもので、法系的連鎖意識の高揚と固定化である」[10]との興味深い指摘をされている。

そのほか養叟に言及するものは多いが、おおむね一休を論ずる上での言及である。たとえば芳賀幸四郎「狂雲子一休とその時代」[11]では、

鈴木大拙博士が「自戒集」の解説で、「両者は性格的に相容れないものを持つてゐたので、養叟は温良で保守的で月並な肌合いの人であつたらうから、……養叟を一休の目に写してのみ見たところでは、如何にも凡庸で、銭を愛し、衣裳を好み、女人にも多くの崇拝者を持つてゐる、云はゞ下らぬ堕落坊主のやうに思はれたのであらう」と説いてをられる。……養叟が法の安売りをし、その弊のはかり知るべからざるものあるのを憂慮したところにこそ、一休の養叟を口汚く罵つた根本の理由があるのである。それは性格上の相違や弟子間の反目に激成されたところもあり、布教上の縄張り争ひや正伝傍出の名分争ひなども関係してはいやうが、根本は大法の尊厳と純粋を重んじようとする一休の法に対する厳粛主義から出て居ると解すべきではなからうか。

と一休の法に対する厳粛主義に対立するものと養叟をみている。また講座禅・第四巻『禅の歴史――日本――』で「一休」を論じられた平野宗浄氏は、

華叟禅師は全く名利に恬淡であったらしく、大燈下の直系でありながら大徳寺へは一度も出世していない。……こういう例はきわめて少ないのではなかろうか。この名利を嫌った性格を一休はそのまま受けつぐのである。養叟和尚ときわめて仲が悪かったのは、養叟が名利にあまり恬淡でなかったからでもあろう。[12]

と、名利に恬淡な華叟の性格を受けついだのが一休で、養叟はそうではなかったとされた。

また西田正好氏は『一休 風狂の精神』[13]で、

大徳寺の経済的窮迫を堺の有力商人とタイアップして打開し、後花園天皇の綸旨を得て、大徳寺を紫衣勅許の別格待遇の寺院に仕立てたのも、すべて当の養叟であった。……養叟のはなやかな活動は、すべて大徳寺の再興という表向きの大義にかなっているが、じつのところ、それがすべて養叟個人の名聞利養（名誉と利益）のためのものではないか、と見破ったのが一休であった。

と、大徳寺再興という養叟の功績も名聞利養から来るものと論断している。さらに西村恵心氏は『狂雲――仮面師の素顔

（六七）

（六八）

―』で、

大模宗範は大徳寺に入ると幕府と関係を密にし、大徳寺が五山の列に加えられるよう奔走した。近江堅田からこれを見ていた華叟は、大模のやり方をよしとせず、大徳寺の中に反大模の方向を打ち出そうとし、自分の法嗣である養叟宗頤を送り込んだのである。養叟宗頤は大徳寺の住持になると、さっそく朝廷や幕府にはたらきかけ、正長元（一四二八）年には大徳寺が五山の列位から脱退して、林下（山隣派）に下ることの許可を取り付けたのである。[14]

と、反大模の華叟が養叟を大徳寺に送りこんだと注目すべき指摘をされている。その後の養叟の活躍も華叟の意を挺してのものということになる。しかし、

はたせるかな養叟和尚は、師の華叟が遷化されると、待っていたように印可状を振りかざし、華叟老師を笠に着て、大徳寺の主流を華叟一門のものとして取り返そうという野心を丸出しにするようになった。[15]

という記述をみると、一休の養叟批判の言辞に引きずられているような感を抱かせる。このように諸氏の一休論ではおおむね、一休の批判的言辞に影響された養叟像になっていると思う。

## 二

そこで養叟を論ずるばあい、いちど一休の批判的言辞を側に除け、原点に立ち戻って、養叟の生涯を明らかにすることからはじめなければならない。養叟の伝記史料には、撰者不明ながらおそらく最古のものと思われる『続群書類従』所収の『宗恵大照禅師行状』[16]（以下、『行状』）、実伝宗真（一四三四～一五〇七）撰の『宗恵大照禅師行状』[17]（以下、『実伝本』）、卍元師蛮の『延宝伝灯録』巻二九所収の「養叟伝」[18]（以下、『伝灯録』）、嘉永四年（一八五一）の序をもつ『大徳寺世譜』所収の「養叟伝」[19]（『増補龍宝山大徳寺世譜』、以下、『世譜』）などがある。以下、『行状』を中心に養叟の生

涯を概観したい。なお『世譜』本以外は原漢文であるが、本稿では読み下しにした。

養叟は永和二年（一三七六）、京都東山霊山麓に生まれたという。俗姓が藤原氏とあるだけで、それ以上のことは分からない。八歳の時から東福寺正覚庵の九峰韶奏（一三二五～一四〇五）に師事、『行状』では「祝髪受具まで侍局を司る」とあるが、『伝灯録』では「駆烏となり祝髪納戒に及び移り侍局に居す」とあり、出家まで喝食行者として九峰のもとで初等教育を受け、出家後もしばらくは九峰の侍者として師事していたのであろう。

ところで養叟の受業師である九峰韶奏とはどんな人物か。『延宝伝灯録』によれば、九峰は出雲の生まれで、出雲華蔵寺の霊鋒慧剣の下で出家しその法嗣となった人。豊後万寿寺に出世し、郷里の華蔵寺にいたとき足利義満の招きを受け上京、東福寺・南禅寺を歴住した。応永一二年に八一歳で示寂。興味を引くのはその示寂が入定であったこと。九峰は山中の諸老に別れを言い自ら石龕に入る。住持は衆を率いそこに至る。ある僧が龕の中に「如何なるか是れ末後の一句」と問いかけると、九峰は「一指を竪て之を示」し、衆が楞厳呪を諷誦するなかで自ら龕戸を閉めたという。[20]

この九峰の入定のことは養叟の預かり知らぬことで、養叟はこれ以前、いつのことかははっきりしないが建仁寺天潤庵に移っている。建仁寺天潤庵は横岳派の塔頭で、開基は南浦紹明の法嗣である可翁宗然。[21] 養叟が掛錫したときの天潤庵の塔主は不明ながら、養叟はここで「蔵鑰を典」ったという。養叟の天潤庵への転居は、養叟の視野が五山派だけではなく横岳派＝大応派にまで拡大したことになる。

ところが養叟はその後、大周周裔に従い土佐の吸江庵に遷ったという。この『行状』の記述からは、大周に付いて京都から土佐に遷ったようにとれそうである。しかし『実伝本』では、「裔大周を土の吸江菴に攀鱗す」、『世譜』でも「土州ニ往テ大周裔ニ吸江庵ニ依ル」とあり、養叟が遊学先として大周のいる土佐の吸江庵を選んだのであった。『行状』によれば、養叟はこの吸江庵で「博く群書を覽、且つは経を探」ったという。しかし『実伝本』では、「大周を土の吸江庵に攀鱗し、心空上人を播の書写山に附翼す。内外の典を探頤する所以なり」とあり、遊学の一貫として吸江庵・書写山

（六九）

（七〇）

を巡ったのであろう。少し気になるのは、『行状』で「播州書写山に戻り止まり、以て心空上人の講席に依る」とあり、はじめ書写山に行き、そこから土佐に渡り、ふたたび書写山に戻り、心空上人の講義を聴いたのかも知れない。書写山円教寺は西の比叡山とまでいわれた天台宗の古刹であり、養叟の遊学が禅宗の世界にとどまらなかったことだけは確認しておきたい。

この遊学を終えた養叟は「再び建仁に還」った。年譜では「再ヒ建仁ニ回テ第二座ニ居ス」とあり、養叟の本籍が建仁寺天潤庵にあったこと、建仁寺では第二座すなわち書記という役になったことを知る。『実伝本』では「再び建仁に還り、書雲・後版に任じ其の秉塵提唱、人天を聳動す」とあり、書雲は書記、後版は後堂首座のことであろう。この書記・首座のときの養叟の秉払が人天を驚かしたという。秉払は住職や首座などが住職に代わって説法すること。この養叟の建仁寺での秉払については、

先年養叟　内裏サマエ国師号ヲ所望申セトモカナワス。又禅師号ヲ所望申す。人々申サレケルハ、コノ養叟ト申ス者ハ建仁寺ノ後堂ノ秉払に索話ヲ忘却仕候。人前ニテハチヲカキタル者ハ朝廷ニモチイラレスト、ササエ申サル。……

と一休が『自戒集』で語っている。ことの真偽はともかく、『行状』では秉払の記事につづき、

巨䆃（きょえい）和尚に参見し、而して許多の公案を透過す。自ら謂う、已に是れ足るか。法友師に謂いて云く、者裡（しゃり）（這裏、それは）然らず。茲に大灯的伝言外の上足に華叟和尚有り。久しく江州安脇禅興菴に栖遅（閑居）す。師若し肯諾有らば、宜しく往きて参見すべし。

と記されている。これによれば、養叟は巨䆃和尚のもとで多くの公案を透過し増上慢に陥り、それを見かねた法友から師とすべき華叟の存在を示唆されたことになる。ところで巨䆃和尚とはいったい誰のことか。どうもこれは巨岳のことらしい。『実伝本』ではここのところが、

天潤に老宿巨岳なる者有り。龍寶範大模に参見する也。日有り私に巨岳に淑諸し、大模の道を聞くこと有り。頗る以て自負す。或いは師に謂いて曰く、本を捨て末を取り流を尋て源を失うは道の弊なり。方に今、大燈的裔言外上足華叟和尚、江の安脇禅興精舎に韜光す。爾、若し千里行遠からざれば、則ち豈に本を取り源を尋ねざらんや。

となっている。天潤庵の老宿巨岳は、『大徳寺世譜』により大徳寺二三世の巨岳で「大模範七十二嗣ク建仁天潤庵ヲ兼住ス」と記される人物である。これによれば養叟に華叟のことを示唆したのは巨岳ということになる。大模派の巨岳が大模と同じ言外宗忠の法嗣である華叟を示唆したことに少し違和感があるが、『行状』にある多くの公案を透過し増上慢になったこと、『実伝本』にある「頗る以て自負」したこと（自負の主体を養叟とみた）から、巨岳は養叟のことを持て余し華叟への師事を勧めたのかもしれない。

こうして養叟は江州安脇禅興庵の華叟宗曇に師事することになる。養叟が江州安脇[22]の禅興庵を尋ねたたさい、「某甲此の事を明けるを要さんがため、遙に和尚を拝し来たる、参請を許さんや否や」との養叟の問いかけに対し、華叟は「吾印証を得てより二十年、仏法を道わず、今日你のために始めて開口す」と応えたという。華叟の印可証が残っていないので、ここからはこの初相見がいつのことかは分からない。そしてこの二〇年も聖胎長養（悟後の修行）二〇年の修辞かもしれない[23]。それはともかく、この初相見の記事につづき、

師を得て是れより十六年、朝参暮扣（ひかえる）、辛勤して倦まず。深旨を領解し、始めて従前の虚用の工夫を知り、遂に印証を承け、華叟の法嗣と為る。

とある。これによれば、養叟が華叟に師事してから一六年後に印証を承けたという。その印証が現存しており、それを示す。

（軸装題箋）

「華叟与養叟（宗頤）印可状　〇（朱印）」（〇印文不明）

（七一）

（七二）

本有天真性、顕天地未分前、出陰陽造化功、挺抜清虚、蕭然物外、上人、契証此田地、長養虚廓性躰、起居幽邃、受用太堅確也、佗時異日、綿密護惜、弘吾道而光輝矣、深念好念、

応永二十一年正月十八日

花叟老拙為

宗頤首座書、[24]

これによれば、応永二一年（一四一四）養叟三九歳のときに華叟の印証を承けており、その一六年前というと応永五年、養叟は二三歳のときに華叟の門を叩いたことになる。この印証の存在はそのことが分かるだけではなく、『一休和尚年譜』[25]応永二六年の条の記事が伝記作者の全くの創作であることを知らせてくれる。

応永廿六年己亥

師二十六歳。宗頤首座、先師の像を絵き讃を求む。讃に、「頤い来たって的的児孫に付す」の句有り。頤公、誤認して許可の語と為す。而して稍稍に人に訓う。先師、此れを聞き震怒し、忽ち彎（嶬）子（軸）を把り来たって一火に付せんと欲す。師、出て先師に啓して曰く、頤兄老大、久しく和尚の会裡に在り、人皆之を知る。今遽かに彎子を火けば、彼何の面目あってか人に見えんや。和尚、百年の後、彼若し漫りに券と称し口を開かば、則ち吾必ず身を横たえ之を破斥せん、慮を為す勿れと。先師の怒り少しく霽る。因りて彎子を把り頤兄に付して曰く、兄能く嘗膽して忘るること勿れと。

養叟が華叟に画像の賛を求めたところ、その文句「頤い来たって的的児孫に付す」を印可と誤解し吹聴、激怒した華叟と養叟との仲を一休が取成したというもの。ここでの養叟は一休を引き立たせるだけのピエロ的存在になっている。これが全くの誤記であることは、すでに五年前に養叟が華叟から印可されている事実から明瞭である。もっとも一休が堅田祥瑞庵の華叟の門を叩いたのは応永二二年のことなので、その前年の養叟印可の事実を知らなかったとみることも

できる。しかも『行状』には紛らわしい記述がある。先の印証を承けた記事に続き、

叟乃ち法衣を付嘱して云く、吾が道、汝に至り大いに世に行わる也。師、寿像を写し賛語を需む。叟、書して云く、

「口仏祖を呑み、眼乾坤を照らす、手裡の竹篦、天魔魂を喪う、一句の語三要印を程す、頤（やしな）い来たり的々児孫に付す」。

又楮（ちょ）を出し号を求む。号養叟と曰う。

とある。『実伝本』にも同文の画像賛が記されている。この部分は先の『一休和尚年譜』の画像に賛を書いた部分と酷似している。『一休年譜』の作者が『行状』の記事を利用したものか。それとも実際に画像賛があって年譜作者もそれを見て年譜に取り込んだものか。この画像賛は現存しないようで『大徳寺文書』にはない。しかし楮を出し養叟の号を書いてもらったという記事に対応する「叟曇（華叟）授与道号二大字并頌」が『大徳寺文書』三二一三号である。

（軸装表題）

「養叟号（題箋）」　「大用菴（打附書）」

養

頤公首座号養叟、袖帋

求頌、其志不可辞、書一偈、以

証佗云、

叟

祖宗門下久参徹、充飽西来

密旨禅、握得無端雪花

鬚、逢人先語旧因縁、

応永癸卯（三十年）八月十八日

華叟老拙書、

（七三）

この養叟号の年号は応永三〇年（一四二三）、印証（印可証）を応永二一年に得ていることを考えると遅い感じがする。このときはじめて養叟号を授与されたのか、それともすでに与えられていた養叟号にちなむ頌を求められて書いたものか。おそらく後者であろう。「頤公首座養叟と号す、袖帋に頌を求む」をそう解した。

さて養叟は華叟下での一六年、印可を得るまで一六年かかったことは、『世譜』の「華叟ニ依ルコト十六年」、『実伝本』の「百煉千煆十有六霜を歴す」と共通しているが、この間、養叟はどのような修行をしていたのか。残念ながら伝記では窺うことができない。『行状』では養叟号の記事につづき、「叟一日、安脇禅興庵より塩津高原院に遷り、師も亦相随い去る。叟の化縁已に終わる」とある。養叟が華叟の門を叩いたのは安脇禅興庵で、晩年に華叟は塩津高源院へ移り、養叟もそれに随ったようである。しかしここには堅田の祥瑞庵のことがまったく出てこない。

『一休年譜』によれば、応永二二年（一四一五）一休は堅田祥瑞庵の華叟の門を叩いているので、少なくともこのとき華叟は堅田祥瑞庵にいたことになる。それだけではない。『一休年譜』正長元年の条には「華叟師寂す。訃を聞き倉皇として（慌てて）成子を拉（ひ）き堅田に赴く。以て祭りを致すこと一七日、諸徒各散じ、師も亦帰京す」とある。これによれば、華叟の示寂は塩津高源院でのことではなく、堅田祥瑞庵でのことになる。以上のことを整理すると、華叟の活動拠点は、安脇禅興庵・塩津高源院・堅田祥瑞庵と移ったことになる。『行状』の記事による限り、養叟は華叟にずっと随侍していたようにとれる。

『行状』は先の引用文につづき「師、再び京師に至り、大徳寺に掛錫し、暫く如意菴・金剛軒両処に居す」とあり、華叟の示寂を機に、養叟は京都に戻り、大徳寺に掛錫したととれる。しかし『実伝本』では「艸菴を栂尾梅畑に結ぶこと二年、太だ単丁なり。竟に錫を大徳に留め、金剛軒に僑居す。師の門弟力を戮（あわ）せ、大用菴を艸創し師の霊場と為す」とあり、大徳寺に掛錫する二年前から栂尾梅畑に草庵を結び活動していたようである。ちなみに『世譜』では「城西ノ山中ニ住庵ヲ移テ、龍宝ノ大用庵ヲ創シテ居ス」と略述されているが、栂尾梅畑は「城西ノ山中」にあたり、『実伝本』の

記事が裏付けられる。

栂尾梅畑の草庵で二年を過ごしたのち、養叟は大徳寺に入った。『行状』では如意菴・金剛軒に居したとあり、『実伝本』では金剛軒のみである。『世譜』によれば、如意庵は言外宗忠が開祖の塔頭で応安年中（一三六八～一三七五）の創建、金剛軒は僧堂の南にあり「龍宝山十境」の一つに数えられた塔頭（のち廃絶）。『世譜』の「大用庵」の記事に「始め養叟、金剛軒に寓し、二三子大用菴を創し之に居す。永享年中なり」とあり、金剛軒の寓居から大用庵の開創までのことが永享年中（一四二九～一四四一）のこととされている。

『行状』では、先の如意庵・金剛軒に居した記事につづき、

師相公の命を承け、大徳を視篆（じてん）し（住持になる）、開堂演法す。又徳善丈室を董（ただ）すこと三載、門弟私を費やし、肇めて大用菴を草創す。のち勅黄を奉じ、再び大徳方丈に端居す。

とある。養叟の大徳寺出世については「後花園天皇綸旨」「住持公帖」が現存しており、年次を特定できる。「後花園天皇綸旨」[26]は、

被　綸旨偁、件人宜為大徳寺住持職殊専仏法之紹隆、可令祈聖運之長久者、
天気如此、仍執達如件、
正長二年八月十六日　　右中弁明豊
養叟上人御房

というものであり、「宗頤（養叟）大徳寺住持公帖」[27]の方は、

大徳寺住持職事、任先例可被執務之状如件、
正長二年八月十六日　　右大将（花押）
宗頤首座

（七六）

というものである。右中弁明豊は中御門明豊、右大将は足利義教である。正長二年（永享元年）といえば、華叟示寂の翌年である。したがって養叟が華叟のもとを離れたのは、栂尾梅畑の草庵や大徳寺金剛軒寓居の期間を考えると、華叟示寂の年からかなり遡る。あるいは華叟から養叟号と頌を与えられた応永三〇年のことかも知れない。養叟が華叟のもとを離れるにさいし、華叟は養叟号にちなむ頌を与え、養叟旅立ちの餞としたと考えておこう。そう考えると、反大模の華叟が養叟を大徳寺に送りこんだという西村恵心氏の先の指摘が重い意味をもってくる。ただこの頌が養叟の求めに応じたものというところに拘れば、そこまで踏み込めないかも知れない。

翌永享二年閏一一月に大徳寺本坊と如意庵の下地が交換された。このときの大徳寺住持は養叟である。[28]『行状』によれば、出世後の養叟は、大徳寺の塔頭である徳禅寺の住持を三年務め、のち師の華叟を開祖とする大用庵を開創することになる。この間、養叟は大徳寺の十刹位を止め弁道所とした（『世譜』）。「鹿苑院周勝書状」[29]によれば、

貴寺之事、一昨日以愚状申上候、今朝披露被申候、如元可為弁道所之由、被仰出、誠御大慶候歟、御判之事重被申候者、可然候歟、恐々謹言、

永享三（押紙）

九月十日　　周勝（花押）

徳禅寺方丈

とある。これは永享三年（一四三一）九月のことで、養叟は「徳禅寺方丈」であった。大徳寺は正中二年（一三二五）、花園上皇・後醍醐天皇から祈願所とされ、[30]元弘三年（一三三三）には後醍醐天皇から「本朝無双之禅苑」・一流相承のお墨付きを与えられ、[31]「五山之其一」[32]となり、翌年には「南禅第一之上刹に相並」[33]ぶことになる。しかし南北朝時代には大徳寺は冷遇され、至徳三年（一三八六）には十刹の第九位とされた。[34]もっとも『世譜』ではこれを康暦二年（一三八〇）、大徳寺二〇世の季（岐）岳妙周が住持のときのこととする。

文安元年（一四四四）妙心寺関山派日峰宗舜の大徳寺入寺を養叟が拒むことがあった。『一休年譜』によれば、「関山一派、昔擯斥せられて以来、未だ嘗て山中往還」しなかったが、日峰が「官命を以て将に住山」することになった。養叟は一休と「和会」し、その入山を山門での問答により拒もうと予行演習までするが、一休の「官命実に拒むべからざる也」の一言に養叟が「憮然」としたというもの。このことは『行状』『世譜』では触れていないが、『実伝本』に詳述されている。

師、勅黄を奉じ再び此の山を董葭す。玄関山之徒宗舜、威を細川源公に仮り、師を脇にし本寺に住せん欲す。師堅く之を拒みて曰く、霊山翁国師の命を稟けて関山を排擯す。而る後其の徒、足跡を此山に印せざること三世に累ぶ。今也た舜等、檀越之権を恣にし先師を玷辱せんと欲す。吾門の不幸正に此の時に在り。蓋し当権に忤らうは隘しきなり。先師を凌蔑せば不恭なり。隘と不恭、吾れ取らざる攸（ところ）なり。迹を匿すに如かず、且らく時を俟たん。

これによれば、大徳寺に再住していた養叟をよそに関山派の日峰が入寺を強行、養叟はそれに抗議して大徳寺を去ったというもの。もっとも養叟の再住は翌年のことであり、『実伝本』にも「文安二年八月廿八日再住師年七十」という後人の書き込みがある。『世譜』では日峰を三六世に数え、文安元年入寺年八〇、同五年世寿八一で滅とし混乱している。いずれにしても高齢の日峰の大徳入寺は「関山派入寺ノ始ナリ」という意味があった。

『実伝本』『世譜』では、大徳寺を去った養叟は、紀州の蜷（贄）川氏の拋めた徳禅院に移った。養叟はここの景勝を愛し、終焉の地にしようとまで思ったという。ところが細川勝元からの再参の招きにより、やむなく養叟は大徳寺に戻ることになった。おそらくは日峰入寺にともなう大徳寺の混乱のためか。これが文安二年八月の養叟の大徳寺再住であろう。この時期、大徳寺が混乱していたことは『一休年譜』文安四年の条に明らかである。それによると、大徳寺で数人の僧が獄に繋がるという事件があった。一休は心痛のあまり譲羽山で餓死することまで考えたという。『狂雲集』ではやや詳しく書かれている。大徳寺で自殺者があり、それにともない獄に繋がれる者が出た。一休は「吾門大乱」とし、

（七七）

重陽の日にちなみ九偈を書いた。そのうちのひとつに「正伝傍出妄相争」とあり、この混乱が正傍論争によることを知る。『真珠庵文書』四に「徹翁派関山派旁正記録　鎖翁畢ヲ写ナリ」があり、徹翁派と関山派との確執の記録を「旁正記録」としている。[35]

『行状』によれば、「師、華叟の身後に朝に奏し綸命を奉じ、以て大徳の前住と為し、□竝びに大機弘宗禅師を諡す」とあり、養叟が師の華叟を大徳前住とし禅師号を申請、大機弘宗という禅師号を諡された。これが宝徳四年（一四五二）六月二七日のこととするが、「大機弘宗禅師号口宣案」[36]では享徳元年九月一四日（七月に改元）となっている。『世譜』では華叟の伝記が養叟伝の前に置かれ、あたかも華叟・養叟が一体であるかのごとくである。また大徳寺世代では二二世に「華蔵　未詳」がいるが、これは明らかに華叟を押し込んだ作為かと思われる。ちなみに『紫巌譜略』[37]では二二世に華叟を入れ伝記まで記している。

享徳二年（一四五三）、大徳寺は火災にみまわれた。伝記では年次が明示されていないが、『一休年譜』によってこの年であることが知られる。『行状』では「師、本寺回禄の時に当たり、大用を革（あらた）め雲門菴に作す」とある。『一休年譜』ではやや詳しく、浴室・門廡・如意庵・大用庵が僅かに焼失を免れたとし、養叟が大用庵を開山塔雲門庵としたことまで記す。『行状』ではその後、大用庵が再建されたこと、宗歓の喜捨で養叟が大徳寺法堂を再興したこと、宗歓が泉南に陽春庵を造営し養叟を開山に請じたことを記す。この宗歓は『宗恵大照禅師語録　乾』の「法語」から、堺北庄和気屋中邑由良左衛門という人物であることを知る。

『世譜』によれば、康正三年（九月に長禄に改元、一四五七）九月、後花園院から宗慧大照禅師の号を賜った。『行状』にはこの記事はなく、『実伝本』では年次を記さず後花園法皇から禅師号を賜ったとする。『行状』によれば、その翌長禄二年六月廿七日、「喝、末後の一喝、具眼の者は弁取せよ、連喝両喝」という遺偈を書き筆を擲げ坐化したという。そして「其の法を嗣ぐ者、春浦和尚、岐菴和尚、芳猷叟。所度の俗、勝計すべからざる也。門人謹んで梗概を状（あら）わす」と

結ぶ。『実伝本』では法嗣三人を記したあとに「傑二于三人一者但熙而已」と付け加える。筆者実伝宗真の師春浦宗熙の顕彰意識か、はたまた大徳寺正統意識か、おそらく両方であろう。

## 三

伝記史料を中心に養叟の生涯をみてきたが、ここではそれをふまえ二、三の問題を考えたい。まずは養叟の法嗣の問題である。『行状』『実伝本』は春浦宗熙・岐菴宗揚・猷叟宗芳の三人を法嗣としていたが、「禅宗法系譜」[38]によればこの三人の他に八名の名が出る。季東宗溟（三三世）・惟三宗叔（三八世）・体調（四二世）・顕室（四三世）・柔仲宗隆（四四世）・晦翁宗昭（四八世）、この六人は大徳寺世代に数えられ、『世譜』で養叟の法嗣であることを確認している。あと茂林宗範と西関□文の二人、このうち西関は『宗恵大照禅師語録　坤』（「道号」以降は春浦録）の偈（一〇三丁）に「送文西関西皈」「門庭十五秋」とあり、修行一五年故郷に帰る西関に与えた春浦の餞の偈であることが知られ、西関は養叟の法嗣とは思えない。では茂林宗範の方はどうか。『宗恵大照禅師語録　乾』「道号」にみられる「宗森」が「茂林深居士嫡女」で「大用の室に入り親しく法諱を受く」（五六丁）とある、この茂林深居士とはおそらく別人であろう。この深居士については後述したい。

「禅宗法系譜」に載る一一名のうち九名が養叟の法嗣である確認がとれた。ではなぜ『行状』や『実伝本』で法嗣を三人としているのか。『実伝本』で養叟の法嗣は三人いるが、傑（ぬきんで）るのは春浦のみと記す実伝の正系意識ではないか。やはり実伝撰「密伝正印禅師言外和尚行状」[39]でも「其の法を嗣ぐは、華叟曇一人のみ」と記す。しかし大徳寺一七世大模宗範・二七世明遠宗智・三〇世日照宗光も言外の法嗣なのである（『世譜』）。また華叟の伝記「勅諡大機弘宗禅師行状」[40]（「門人」撰）でも「法嗣一人。養叟頤和尚也。所度門弟若干人」とあり、一休の名は出てこない。そういえば養叟は大徳寺に入っ

てまもまく華叟と養叟を開祖とする塔頭大用庵を建て一派の拠点とした。また大徳寺未入寺の華叟を「前住」とし、禅師号まで申請した。また『世譜』の養叟の項に載る伝記の前に華叟の伝記を挿入し師資一体が強調されている。これは養叟の意志の反映であろう。また養叟の語録であるはずの『宗恵大照禅師語録　坤』は春浦宗熙の語録であり、ここでも養叟・春浦の師資一体が強調されている。これも実伝の作為か。いずれにしてもここに宗峰―徹翁―言外―華叟―養叟―春浦―実伝とつづく正系意識がはたらいていると思う。この養叟・春浦・実伝による大徳寺の主流派形成の動きを玉村竹二氏のように「大徳寺の分裂」とみるかは微妙なところである。

つぎに『宗恵大照禅師語録　乾』に多出する女性についてみてみたい。一休は『自戒集』で「養叟和尚十四五年比丘尼商人なんとにかなつけの古則ををしゑて得法をさせられ候……此四五年は殊に得法ををしゆる事頻頻なり……紫野大徳寺はしまりてより以来、如此の大悪党の邪師未聞未見也」と口を極めて罵る。養叟が得法を教えたか否かはしばらく置き、比丘尼・商人への布教を積極的におこなったことは事実である。『語録』の「下火」にみえる女性を列挙すると、「智玉大姉（逆修　智玉首座大姉）」、「天心祐大姉（逆修　景愛首座天心大姉）」この景愛寺は尼五山、「玉庭明珍大姉」、「真守大姉（性体堅守三十三年）」、「春林香大姉（何于五障快過一生　曽為通幻師之神足　六十七年）」この女性はかつて曹洞宗の通幻寂霊（一三二二～一三九一）の弟子だった人、「明菴如精禅尼」、「貞訓禅尼」、「小仏事」にみえる女性を列挙すると、「南谷宗金大姉」（二十五年忌）、「明仙禅尼」（七周忌、近江州路上坂郷内性通禅院住持比丘尼祖秀の先妣）、「経一禅尼」「珍阿禅尼」、そして注目すべきは「写経銘（宗清大姉　女子街売女色）・写経名（話云、師在堺時、傾城、作仏叟）とあり堺の傾城に対しても仏事をおこなっている。これについては江月宗玩の『宝山紀談』[41]に「堺南ノ傾城、請二経之銘一於狼叟一、銘曰、女子売二女色一、仏子説二仏心一、畢竟作麼生。桃花紅李花白」とある。

先に陽春庵の開基になる宗歓が堺商人の居士であったことに触れたが、養叟の周辺に興味深い居士がいる。古岳宗亘撰『大徳寺夜話』[42]（以下『夜話』）と『宝山紀談』（以下『紀談』）によってみてみよう。まずは深居士。『夜話』（六一）

に「曹洞ノ知識、過深居士私宅之次、問云、養叟和尚、近日在什麼言句。居士云、有什麼言句。道了、一蹈々倒」とある。深居士が養叟の俗弟子であることを知る曹洞僧がかまを掛けそれを一蹴した話。『夜話』（三三九）に「深居士云、一休ハ随分ノ僧ト思タレハ、ヲカシイ処カアル。諸悪莫作、衆善奉行ト云事ヲマタ知ヌゲナ」とある。深居士の一休批判である。

もうひとり善居士について。『夜話』（三三）に「善居士問大照禅師、我昔ハ大俗ノ故ニ、家ヲ作リ、妻子ヲタスク。和尚ハ因〻甚寺ヲ結構スル。師云、汝等カ造作ハ、造作ニテトヲル、老僧カ造作ハ、非造作、掃絶シテノクルソ。寺ハ衆ヲ集テ掃絶ヲ示ス舞台也」とある。善居士が養叟に何のために寺を造るのだと問い、衆を集め掃絶する舞台との答えを引き出している。この話は『紀談』（六九）にもある。『夜話』（七二）に、善居士が日峰宗舜の『碧岩録』講義を聴くため香典一貫をもち堺から上洛した。南泉猫児話の講義が終わるとすかさず「猫児話ノアソハシヤウカ悪」い批判、日峰は「今時ハ、俗人ハ何ヲモ不知シテ、善知識ヲ嬲ラカヤウノ事ヲ云」と立腹した。すると善居士は「我ハ紫野諸善知識ニ参禅シタ者チヤホトニ、知イテ善知識ヲナフルテハ有ルマイ。サリトテハ、先師ノ心得トハチガウタ」と澄ましたもの。『夜話』（三五九）に「養叟云、善居士ハ、是（猫児話）ヲ能参得シタリ」とある。

つぎに養叟に関係する記事に注目してみよう。まず『夜話』（七）に「言外和尚、於万法不侶話、大徹大悟。養叟和尚、於古帆未掛話悟徹、華叟和尚、春浦和尚、於拈華微笑話悟徹也」とあり、言外は「万法不侶話」、養叟は「古帆未掛話」、華叟と春浦は「拈華微笑話」でそれぞれ悟徹したという。『夜話』（一〇七）では、足利義持が五山の尊宿に五戒の下語を課した話を聞き、養叟は「春作（禅興）ハ、五山尊宿ニハヲトリタ。玉畹（梵芳）下語モヨイト云事ヲハナケレトモ、五山尊宿ノ上テハ、子細モナイ」と酷評する。

養叟の一休評もある。『夜話』（一一六）に「養叟ハ、一休ノ瘋癲漢ヲハ不嫌、師家ニ不〻問古則推着テ、心得ホホスルヲ嫌タ也」と、養叟は一休の瘋癲漢を嫌っていない、師家に問わずに古則を心得顔するのを嫌ったとの興味深い記事が

（八一）

（八二）

ある。また『夜話』（一一七）に、有照が一休に「生死到来の時、如何が回避せん」と問い、一休が「上に攀仰無く、下に己躬を絶す」と答えた。この話を聞いた養叟の一言「一休ニハ、似相タ答話そ。是程ノ事ヲモ不知。小魚呑大魚」。また一休の下語「ヤマガラ胡桃ヲマウス。又、後園驢喫草。云、雲深猿盗栗」に対して「是等ノシヤレ事上手也」との養叟の評価も興味深い。

一休が養叟をイタカと批判したのを聞いたある僧が、一休こそイタカだろうと批判した話がある。『夜話』（一八七）に「一休問ゝ僧、紫野僧養叟ヲ始テ出世スルハ、移他家也。僧云、一休コソ移他家ヨ。時宗衣ヲ着、又拾得ヲ着テ、可ゝ有様ニ出世ヲメサレサウヌ程ニ、出世スルカ移他家ナラハ、天下ノ僧ハ、皆移他家テアラウカ。一休ツマラレタ也」とある。一休が養叟の大徳寺出世をイタカと批判したこと、一休が時宗の衣を着、十徳を着用していたことも『自戒集』の記事に符号する、一休が詰まったというのも面白い。

一休の養叟批判の言辞があまりにも激烈なため、われわれは知らず識らずに、批判の言辞そのものの養叟像をもってしまったのではあるまいか。そこでできるだけ虚心になって、養叟の生涯をみてみようと思った。『夜話』や『紀談』、今回は触れられなかったが「徹翁派関山派旁正記録」などを読み進めていくうちに、一休の批判的言辞が決して一休だけに特有なものではないことが分かってきた。批判的言辞が飛び交う当時の禅林の雰囲気を考えれば、養叟が一休を黙殺したのも頷ける。

付記　本稿は平成二五年度北海学園学術研究助成「一般研究」「一休伝をめぐる諸問題」の成果の一部である。

## 注

（1）『自戒集』（新撰日本古典文庫『狂雲集・狂雲詩集・自戒集』現代思想社、一九七六年）
（2）『狂雲集』（日本思想大系『中世禅家の思想』岩波書店、一九七二年）
（3）『印度学仏教学研究』三九巻二号、一九九一年三月。
（4）『宗学研究』三四号、一九九二年三月。
（5）『金沢文庫研究』二八三号、一九八九年九月。
（6）『秘寶』「大徳寺」講談社、一九六八年。『日本禅宗史論集　下之二』（思文閣出版、一九八一年）所収。
（7）『あそか』五三号、一九六五年六月。『日本禅宗史論集　下之二』所収。
（8）竹貫元勝『日本禅宗史研究』（雄山閣出版、一九九三年）一六一～一六二頁。
（9）同書、二四五頁。
（10）同書、二四七頁。
（11）芳賀幸四郎「狂雲子一休とその時代」（『近世文化の形成と伝統』河出書房一九四七年）。
（12）平野宗浄「一休」（講座禅・第四巻『禅の歴史――日本――』筑摩書房、一九六七年）。
（13）講談社現代新書、一九七七年。
（14）西村恵心『狂雲――仮面師の素顔――』（四季社、二〇〇六年）六〇頁。
（15）同書、一〇九頁。
（16）『続群書類従』巻二四一（『続群書類従』九輯、経済雑誌社、一九〇五年）。
（17）『大徳寺禅語録集成』第一巻（法蔵館、一九八九年）。
（18）『大日本仏教全書』第七〇巻・史伝部・九。
（19）『増補龍宝山大徳寺世譜』（思文閣出版、一九七九年）。

(20)『延宝伝灯録』巻一三。
(21)『扶桑五山記』四・建仁寺諸塔、『延宝伝灯録』巻二〇。
(22)かつて拙稿「師僧華叟宗曇」で安脇禅興庵の地が特定できていないと述べたが、平野宗浄氏から私信で安脇が浅井郡河毛にあることのご教示を得た（平野宗浄「幻の寺席に依存訪ねて」大徳寺報『龍宝』一九八三年正月号）。
(23)拙稿「師僧華叟宗曇」（『国文学　解釈と鑑賞』七八三号「特集・風狂の僧・一休」一九九六年八月）
(24)『大徳寺文書』三二二〇号「宗曇華叟印可状」（軸子）
(25)『続群書類従』本による。原漢文。
(26)『大徳寺文書』一六四九号。
(27)『大徳寺文書』一六五〇号。
(28)「大徳寺役者等連署相博状」（『大徳寺文書』二六〇三号）。
(29)『大徳寺文書』一二五号。
(30)「花園上皇院宣」「後醍醐天皇綸旨」（『大徳寺文書』一二号・一三号）。
(31)「後醍醐天皇宸翰置文」（『大徳寺文書』一号）。
(32)「後醍醐天皇綸旨」（『大徳寺文書』一四号）。
(33)「後醍醐天皇綸旨」（『大徳寺文書』一五号）。
(34)『龍宝山志』一「編年略記」、『史料　大徳寺の歴史』（編者山田宗敏・補訂伊藤克己、毎日新聞社、一九九三年）。
(35)加藤正俊「大徳寺派下の正系をめぐって――徹翁派と関山派の確執――」（『禅文化研究所紀要』六号、一九七四年五月）
(36)『大徳寺文書』一六五二号。
(37)文久元年の序をもつ木版本。
(38)『禅学大辞典　別巻』（大修館書店、一九七八年）。
(39)『続群書類従』第九輯（経済雑誌社、一九〇五年）。

（40）同上。

（41）駒澤大学図書館蔵『宝山紀談』（飯塚大展「龍谷大学図書館蔵『大徳寺夜話』をめぐって（二）」『駒大禅研究所年報』一一号、二〇〇〇年三月）。

（42）飯塚大展「龍谷大学図書館蔵『大徳寺夜話』をめぐって（一）――資料編――」（『駒澤大学禅研究所年報』一〇号、一九九九年三月）。

（八五）