

中世曹洞禪の一考察

原田弘道

はじめに

初期曹洞宗に於いては、道元禅師（一一〇〇—一二五三）滅後も『正法眼藏』はその門流によつて熱心に参究拈提された。京都永興寺では詮慧・経豪師資によつて、道元禅師親輯七十五巻本に基いて行われ、『御聽書抄』が今日に伝えられている。永平寺五世義雲（一一五三—一三三三）は、六十巻『正法眼藏』それぞれの巻に短い頌を付した『品目頌』を述作した。これは『正法眼藏』を参考の指導書として用いていた事を示すものである。

そこでこれら的事は如何なる理由によるか、また如何なる意味を持つかという問題となろう。そしてまたこのような変化が曹洞宗教団發展のための方便としての意味を持つものなのか、又宗風そのものが別の形に變ってしまったかという問題を内包しているのである。そこで今回は特に、その理由とその意義について、若干の考察を試み、一つの問題提起という意味も含めて愚見を述べて見たい。

通幻寂靈（一三二二—一三九一）、了庵慧明（一三三七—一四一）、石屋真梁（一三四五—一四二三）、実峰良秀（一一四〇五）、傑堂能勝（一三五一—一四二三）、南英謙宗（一三八七—一四五九）等には見られない。そしてその代りにとられてきたのが、中国禪宗に於いても盛んに行われていた、五位即ち石霜五位、洞曹五位であり、それにつれて宗風も密教化していった。つまり日本曹洞禪においては、初期に行われていた『正法眼藏』が、その主役の座を、南北朝以後は、「五位」に譲つたことになるのである。

宗との関連において見て行きたい。そして五位の持つ意義と役割について論を進めて行きたい。従つて『正法眼藏』著述史、編纂史、伝播史そのものを当面の論考の対象とはしない。

なお、後世、江戸時代に至つて、『正法眼藏』を中心とする宗学上の問題として、道元禅師から、七十五巻本を依拠として詮慧、経豪を経て円山派に至る系統⁽¹⁾と六十巻本に依拠して思想も義雲に信憑した天桂派の立場と宗学思想史上二系統に分けられるのであるが、これは全く別の問題として取り扱わなければならないと考えている。従つて本論に於いては、この問題とは切り離して、無関係に中世の歴史的状況のもとに取り上げることをあらかじめ明らかにしておきたい。

(1) 義雲の「上堂法語」を評して「又上堂の話は正嗣に的要ならず。弁を費するなし」(『正法眼藏統絃講義三』)と述べている。

(2) この問題に関しては、鏡島元隆博士『道元禅師とその門流』に詳しい。

一 中世曹洞禪における六十巻『正法眼藏』

1 永平寺と義雲

永平寺四世義演は正和三年(一一一四)十月二十六日示寂した。正和元年(一一一一)乃至正和三年まで在住し、その後席

を襲つて義雲(一一五三—一二三三)は第五世として宝慶寺より永平寺へ入院した。この時永平寺は建綱(宝慶寺十四世、永平寺十三世)の『宝慶由緒記』によると、正に「乃祖道元禅師遺跡の断絶」せんとして「大破滅法」に頻した惨状だったのである。即ち義演は晩年になつて報恩寺に閑居し、永平寺は無住同然であつたのである。

当時の永平寺について、天文本『建撕記』は、

三代相論之事、本記録不分明、正和元年カ二年カ三年カナルベシ。演和尚ハ正和元年マテ御在世ハ必定也、故ハ中興和尚御入院ノ以ニ年号ヲ勘破之了ル也。正和二年カ亦當ニ三年カト記之、後來可尋之也。价演両尊老何モ滅度ノ後チ、遺弟子門人互ニ集会而両老ノ牌を欲立、永平祖師堂、价和尚之門人ハ我等カ師可レ……此相論於干門下不決却而於鎌倉得批判⁽¹⁾。

と記しており、正和年中(一一一三—一一四)乃至文保元年(一一一七)頃、義价、義演の遺弟達が永平寺祖師堂に歴住牌を安置するに当つて、両派それぞれ自分達の師が第三位るべき事を、支証を提出して争つたが、決着がつかなかつた。

そこで鎌倉の決判を仰いでも解決せず、結局、「当山前住价和尚」「当山前住演和尚」として、靈碑を祖師堂に祀ることになったのである。従つて正和三年(一一一四)、義雲入寺の際は永平寺は内紛の真最中であったのである。天文本『建撕

記』には、義雲が永平寺の住持に請われた時、それを辞退する書翰が収録されているが、病氣を理由に辞退の意を表明しているのは、単なる形式としてのみではなく、如何に難事業であるかを予想させるものである。

義雲和尚宝慶寺御住之時、永平寺可_レ有_ニ御住_一之旨、從_ニ檀那_一請被_レ申時、御辭退之状云、永平寺住持職之事預_ニ貴命候、雖_ニ面目無_ニ極、且如_レ被_ニ知食_ニ病歟候之上不_ニ一方_ニ難_ニ治、計会之間不_ニ應_ニ仰候事殊恐入候、懃懃_ニ之仰畏入候、持病常相催打臥事多候條力不_ニ及、可_レ蒙_ニ御免_ニ候恐惶謹言、九月十八日、比丘義雲在判、進上三条殿、

入寺するや、復興收拾に全力を尽すのであるが、両派紛争の渦中にあつて処する事の困難さが看取できると同時に、義雲の事に当つての慎重さ、周到さも理解できるのである。更に当時の永平寺は、『安樂山産福禪寺年代記』に基いて、永仁五年（一二九七）三月二十四日に祝融の災に見舞われ、山門方丈以外は全て灰燼に帰した事が横山秀哉氏によつて明らかにされている。⁽³⁾これが事実とすれば、義雲が宝慶寺から寺物を持ち出してまで円備しなければならなかつた理由が、三代相論以外にもあつたという事になる。『宝慶由緒記』に

正和年中永平寺義演禪師遷化す。斯の時三代相論有りて、永平寺大破滅法に及ぶ。宝慶二世義雲禪師、之を見て乃祖道元禪師遺跡の断絶に及ぶを深く歎息することこれ在り。嗣子曇希禪師に命じ

て宝慶の主席を紹がしむ。義雲禪師、曇希禪師に命じて宝慶の寺正和三年物取持ち、永平の諸堂を円備せしむ、正和三年とあり、かかる状態のもとに義雲は火中の栗を拾うべく、蓋宗の輿望を荷つて入院、永平寺再興に尽力したのである。

2 六十巻本の編者

このように義雲は伽藍の復興整備に尽すと共に、道元禪師（一一〇〇—一二五三）の『正法眼藏』を集輯し、淨写して六十巻に編集したと古来から云われている。⁽⁵⁾義雲の『正法眼藏』淨写は永平寺入山以前から行っていたものであつて、そのために弘安二年（一二七九）二十七歳の年に新善光寺、永平寺を歴訪している。そして、後、嘉歎四年（一二三二九）七十七歳の年、六十巻本『正法眼藏』の各巻の大要を頌をもつて示した『品目頌』を述作した。その基本姿勢は『品目頌』「序」に正法眼藏。密伝密付、古之与_ニ今。嫡仏嫡祖。永平元祖入宋。穿_ニ鑿五葉根蒂。帰朝能為_ニ一天之蔭涼。忒慤婆心。以_ニ和字_ニ柔_ニ漢語。奇妙善巧。令_ニ人不_ニ累_ニ文言。如_ニ石含_ニ玉。似_ニ地擎_ニ山。聊綴_ニ卑語。述_ニ其大旨_ニ耳。後昆此八字不_ニ打開_ニ妙心源未_ニ通徹_ニ。一大藏教。少林妙訣。夢也未_ニ見在_ニ矣。嘉歎四年中夏曾孫義雲和南_ニ撰書_ニ。

卑語を綴つて大旨を述べ、「後昆此八字不_ニ打開_ニ妙心源未_ニ通徹_ニ」として、參学の貴重な指南書たる事を伺がわせている。しかし『正法眼藏』は既に道元禪師親輯の七十五巻本が懷

辨に依つて集録されており、永興詮慧・経豪の師資の『御聴書抄』も七十五巻本によつて、注疏が行わされているのに、空印が『逆鱸乳』で指摘している如く⁽³⁾、義雲は何故に六十巻を改めて編集したかといふことが先ず問題となろう。これについては、古来、懷辨集録の七十五巻本が徳治・延慶（一三〇六—一〇）の頃、永平寺が火災のため焼失したので、義雲が再編集したという父幼老卵の『正法眼藏那⁽⁹⁾一宝』の説、義雲の代に、『正法眼藏』を献呈せよとの勅旨が下つたために、彼は他宗を誹謗した卷を省いて六十巻本に再編集したという『現成公案聞解』の説⁽¹⁰⁾と、道元禅師自身の親輯といふ説がある⁽¹¹⁾。これらは古来曹洞宗門に伝わる代表的な伝承であつて、歴史的に裏付けられていないとされるが、それに代る十分な説明は、今日においても行われていないようである。

そこでまず最初に順序として、古来から唱えられている禅師親輯説の検討から入つていこう。

『正法眼藏八大人覚』の奥書に

如今建長七年乙卯解制之前日、令_三義演書記書写畢、同一_三校之、右本先師最後御病中之御草也。仰以前所撰仮名正法眼藏等皆書改立新草具都盧一百巻不_レ撰之云云、既始草之御此卷當第十二也、此後御病漸漸重増、仍御草案等事即止也、所以此御草等、先師最後之教勅也。⁽¹²⁾ ……

とあるが、通説では、旧草七十五巻に新草十二巻を加え、八

十七巻まで禅師が編集し、十三巻を残して入滅した事になつてゐる⁽¹⁴⁾。然し、それに対しても、旧草が「皆書改」られて、すべて新草の中に編入され、従つて百巻は、七十五巻足す二十五巻ではなく、十二巻が百巻の最初の出発点とする見解がある⁽¹⁵⁾。今七十五巻本は禅師親輯という説に従うものであるが、仮りに最初の説に基いて、六十巻親輯について考えてみると、六十巻本が七十五巻と十二巻本に分かれて編入された事になる。「菩提薩埵四攝法」と「法華転法華」の一巻がどちらにも入つているのは如何に理解すべきであろうか。次に、十二巻本は七十五巻本の最後の「出家」巻の撰述年次寛元四年から建長五年「八大人覚」撰述までの足掛け八年間に著作された事になるが、六十巻が親輯とすると十二巻中七巻は「新草」とは云えない事になり、「八大人覚」奥書きの「新草」をどのように理解するか、更に新草と旧草の区別を何によつてするか、その基準もなくなつてしまふのではないかろうか。次にまた、七十五巻本には道元禅師は撰述製作年代を一々明記しているが、十二巻本中「八大人覚」を除いて十一巻は撰述の奥書きが残されていない。六十巻親輯とすると、十一巻中七巻は当然再治修訂された事になり、少くとも七巻中何巻かは撰述年次の奥書きがあつても良い筈だと考えられるのである。そしてまた六十巻本は七十五巻本の後に親輯されたことも一応考えなければならない。このような事が有り得るで

あらうか。

次に後の説に基いて六十巻本との関係について見てみよう。もしこの説が正しいとすれば、親輯説の成立は一応可能とは云えよう。しかし十一巻が百巻の出発点となり、且つ既述の眼蔵諸巻は全て書改めの対象となると、即ち七十五巻本、六十巻本がその対象になる訳であるが、やはり前述の「新草十二巻」の矛盾から逃れる事ができない。そしてまた、六十巻本で撰述年次の分つているもので最後の年代は寛元三年「如来全身」巻であるが、これは七十五巻本の最後より一年早い。すると編集目的と巻数を異にする二編集がほど同時に進行してきたことになり、その上寛元四年以後、おそらく数年のうちに、これらが捨てられて、新たに百巻の編集目標が立てられ、中途で終る事になるのであるが、このように短時間に三度も編集方針が変るなど、いさか首尾一貫性を欠いた無定見の恨みなしとしない。果して禅師がこのような事をされるであらうか。

では次に六十巻本の内容から考えられる点について伺つてみよう。行持と清規に関する内容のもののうち、行持に関するものは、「行仏威儀」「神通」「行持」上、「身心学道」「菩提薩埵四攝法」「家常」等、清規に関するものは「洗淨」が入っていない位で、「看經」「陀羅尼」「洗面」「安居」と比較的多く入っているのに、禅師の宗教の生命とも云うべき坐禪

に関するものは「海印三昧」「坐禪儀」位で、非常に少く、最も神聖視されねばならぬ面授嗣法に關するものは、「袈裟功德」「授記」「葛藤」「優曇華」「鉢孟」等の諸巻は入つてゐるが、禅師の宗教の生命とも云うべき「伝衣」「嗣書」「面授」「唯仏与仏」等は入つていない。こういった事からして、道元禅師はどのよくな意図のもとに編集したのであらうか。⁽¹⁷⁾ 出家向き、在家一般向きの二様の編集をしたのであらうか。⁽¹⁸⁾

以上によつて、やはり從来通り、六十巻本は永平寺五世義雲編集にかかるものと見るのである。そこでその編集意図が問題になるが、義雲編集に関する從來の諸説を検討しながら若干の私見を述べることから入つて行きたい。

3 編集意図とその意義

第一にあげられるのが回録据拾説である。古来、懷辨（一九八一一二八〇）集録の七十五巻本が徳治・延慶（一三〇六—一〇）の頃、永平寺の火災のため焼失したので、義雲が灰燼中より据拾再編集したといわれる。信憑すべき嘉曆の梵鐘銘文に開山百年後伽藍の廢頽は伝えているが、焼失に関しては触れていないから、認め難いとするのである。⁽¹⁹⁾ 先にも触れた如く、横山氏が永仁五年（一三八七）に火災のあつた事を述べているので、これも無視できない。⁽²⁰⁾ しかし義雲は永平寺入山以前寂円（一二〇七—一二九九）に隨侍して、弘安二年（一二七九）、二十七歳の年既に新善光寺、永平寺を歴訪して眼蔵

書写を行つており、また仮りに火災で失つたとしても、新善光寺、大乗寺、永興寺等から据拾書写することも可能であった筈である。従つて祝融の災は六十巻編集には直接影響するものではなかつたと思考する。

次に官本説であるが、その最初に文献に現れたのは『正法眼藏現成公案聞解』で、「他宗を排し、帝王のこと杯を謗りたることもあり」、それ以外を集めて六十巻として皇室に献上したので官本といふのである。万仞道坦も『正法眼藏諫蠹錄』卷下、第十二「葛藤」の卷闕補に洞雲寺本を官本として認めながら京師の官家より請われたものとして、同様な見解を示している。⁽²³⁾これに対して『正法眼藏顕開事考』の著者滝谷琢宗氏は、

右は面山和尚一己の想像ならんかと思わる、義雲禪師勅を受て眼藏を朝廷へ上ると云うこと、及び茲六十巻を官本といふと言えること、本山の古記録、故書に其証を見ざるのみならず、古來正法眼藏を講演注釈せられたる耆宿中一も此の説なし、且夫れ義雲禪師果して勅を受て選定ならんには、序文に必ず其事を証せらるべきに、絶てこれなし、故に聞解の説は予之を信ぜざるなり。⁽²²⁾

一片の想像説として否定されている。近年永久博士によつて、金岡用兼（一一五—三）の贊写による洞雲寺本と永平寺本との比較によつて、書誌的な検討がなされている。⁽²³⁾われわれはこの「官本」説が江戸中期になつて唱え出され

た事、また宗門上古の文書にそれを伺わせる記事がない事等により、否定視するものである。

それでは如何なる理由で編集したかという事になるが、内容を検討し、その結論のみ云えば、六十巻本に入つていないものには、他宗、特に臨濟宗の宗匠を痛烈に批判している事が多いこと、曹洞宗の宗匠を称揚したもの法系を明確にしたものが多く、そしてまた出家学道の絶対優位性が幾分後退している觀があること等が分るのである。六十巻本にあって、七十五巻本に入つていらないものとしては皇室の崇仏、在家化導もしくは学道の指針となるべきものが加えられ、六十巻本にあつて十二巻本にあるものは、出家在家共通の実践原理たるべきもの第二義諦的応機説法的内容のものである。⁽²⁴⁾

そこで永久博士も云うように「古人の官本説が成立するかしないかは暫く措くとして、この六十巻本には何か従来の眼藏学者によつて明らかにせられなかつた何物かが潜んでい⁽²⁵⁾ることになる。そして「他宗門に解放するためとか、一般在家人に解放するためとか」の意図のもとに編輯されたものとする。またその「事情」について、周囲を顧慮する義雲の性格が大きな要素をなしてゐるとする見方も存する。⁽²⁶⁾

既に卑見の一端を別の機会に公表してあるので、ここでは関連のある所を結論的に言えれば、幕府や皇室の庇護のもと⁽²⁷⁾隆盛にある臨済宗との関係、臨済僧の会下への参学、永⁽²⁸⁾

興寺の立場等を考慮せざるを得ないこと、また道元禅師に対する叢山の彈圧⁽³¹⁾、三代義介（一一九一—三〇九）の時代、永平寺の方向や宗旨の把握の仕方と共に、叢林の性格づけと運當のあり方に対する模倣の一つの現れとも見られ、且つ現実に尾を引いている三代相論等を教訓としていると考えられること、曹洞宗の基本的性格等によつて、『正法眼藏』の全てを学人及び社会に公開することは、道元禅師の本旨をあやまつて、やがて「政治批判の書」と受けとられるような時代風潮にあつたということである。即ちそれは、臨済宗批判を通して、幕府の宗教行政もしくは政治批判という意味も当然持つてこよう。そこで、無用の誤解、混乱、争いを避ける為、深い配慮に基いた義雲の意図的編集と見るものである。

4 本文削除の意義

しかし、かかる見解には当然次の問題が提出されよう。即ちそれは、現在最古の六十巻本で義雲本の正系に属する由緒正しい六十巻本洞雲寺金岡用兼贊写の『正法眼藏』との関係である。

これは永久博士によつて、永平寺本との比較において、「即心是仏」卷に臨濟德山等他宗の禪匠を排斥した文章が金岡本では百二十五字が削除されていること。「仮性」卷では、永平寺本では六祖と行昌との段の次に、十四祖竜樹の項があり、杭州塩官県斎安国師の項に統く所が、金岡本では竜樹の

項が削除されていること。「葛藤」卷の「自余の臨済徳山大鴻雲門等のおよぶべからざるところ……」以下の法文が金岡本ないこと。「徳山臨済等には為説すとも承当すべからず。巖頭雪峰等は粉骨其身すとも喚挙すへからず」（「仮向上」卷）の「徳山臨済には」「巖頭雪峰には」の十一字がはずされている事等が指摘されて、その中国臨済宗匠への好意的傾向が明らかにされている。しかしながら、他宗批判の個所で削除されていない法文もあるとされる。即ち四十六「無情説法」四十七「見仏」五十八「出家功德」の三箇所である。

いまこの投子の道取するところ、まさしくこれ古仏の法謨なり、祖宗の治象なり。無情説法、ならびに説法無情等、おほよそ莫悪口なり。しるべし、無情説法は、仏祖の總章これなり、臨済徳山のともがら、しるべからず、ひとり仏祖なるのみ参究す。（「無情説法」⁽³²⁾）

しかあるに近來大宋國に禪師と称するともがらおほし、仏法の縦横をしらず。見聞いとすくなし、わざかに臨済・雲門の両三語を暗誦して、仏法の全道とおもへり、仏法もし臨済・雲門の両三語に道尽せられば、仏法今日にいたるべからず。臨済・雲門を仏法の為尊と称しがたし。いかにいはんやいまのともがら臨済・雲門におよばず、不足言のやからなり。かれらおのれが愚鈍にして仏經のこゝろあきらめがたきをもて、みだりに仏經を謗す、さしあきて修習せず外道の流類といひぬべし、仏祖の児孫にあらず、いはんや見仏の境界におよばんや。孔子、老子の宗旨になほいたらざ

るともがらなり。仏祖の屋裏児、かの禪師と称するやからにあひあふことなけれ、たゞ見仏眼の眼睛を参究体達すべし。⁽³⁵⁾（『見仏』）いはんや小国辺地は、王者の名あれども、王者の徳なし、貧してとどまるべからず。出家修道せば、諸天よろこびまもるべし。

（「出家功德」⁽³⁶⁾

「無情説法」「出家功德」の上掲の文はそれほどでもないが、「見仏」はかなり強い批判といえよう。

この六十巻『正法眼藏』は、義雲が参考の指南書として活用していたのであるが、以後は、永平寺に秘蔵され、いつ、時の住持だけが年一回、虫乾しの時のみ拝覧を許される状態にあつたのである。⁽³⁷⁾従つて『眼藏』は参考や在家化導の指針としての意義は全く失われていた。康応元年頃（一三八九）永平寺九世宋吾はこれを慨いて、六十巻本を贋写して副本を備え、一般に拝覧贋写を許したのである。⁽³⁸⁾これは義雲が『品目頌』を書いた嘉歎四年（一三二九）から六十一年目に当り、梵清の八十四巻書写になるのは、更に約二十年後のことである。この間に五山制度が成立している。そこで目を臨済宗に移して見ると。

当時の臨済禪は五山十刹制度の機構に組入れられ、官寺として国家の保護を受けるようになつたのである。明菴栄西（一一四一一二一五）を派祖とする黄龍派、無本覚心（一二〇七一一九八）の法燈派、中嚴円月（一三〇〇一一三七五）の大

慧派、大休正念（一二一四一一二八九）の仏源派、蘭溪道隆（一二三一一七八）の大覺派、円爾弁円（一二〇二一一二八〇）の聖一派、無学祖元（一二三六一一二八六）の仏光派、中峰明本（一二六三一一三二三）の幻住派（中峰派）、清拙正澄（一二五一三四〇）の大鑑派、一山一寧（一二四八一一三一七）の一山派、竺仙梵遷（一二九三一一三四九）等の古林派（金剛幢下）などの臨済宗諸門派が、これに含まれており、一方、東明慧日（一二七三一一三四〇）、東陵永璵（一一三六五）は曹洞宗宏智派でありながら五山一門派として発展していた。これに対し、同じ臨済宗でも、南浦紹明（一二三五一一三〇九）の大応派などは、その大半が五山派に属しておらず、後に触れるが、曹洞宗と密接な交渉を持つようになつていてある。

ところで五山が何時頃成立したかということであるが、

『早霜集』説の秀峰説によると⁽³⁹⁾

五山之称、由此而者、彼方乃吳越錢王置之、後世治焉不革、此方乃閩東平元師置之、平氏亡、南朝先皇、陸南禪為第一、近代又加天童、余竝加旧、

とあり、『智覺普明國師語錄』陞座の足利義詮小祥忌陞座法

語は⁽⁴⁰⁾

原夫、定天下五山則吳越王力也、宋太祖皇帝亦不改之、大元皇帝亦從而行之、……於茲、鎌倉最明寺殿平公、宿習開發、得旨於元菴和尚、爾來大關禪苑、定天下五山、

と、北条氏によつて、既に鎌倉時代に五山が設定されていたことが知られ、『無象和尚行状記』によると正安元年（一二九〇）五月、無象静照（一二三四一一三〇六）が淨智寺に入寺し、ついで執權北条貞時によつて、同寺が五山に列せられたことが知られる。⁽⁴³⁾ 従つて、成立年代は明確ではないが、鎌倉建長、円覺両寺はすでにこの頃北条氏によつて、五山の称号が与えられていたのであらう。

また足利尊氏が室町幕府を開くと、その政策の第一として取り上げたのは、元弘の乱（一三三一）以来、打ち続く動乱の為に死んだ一切の慰靈祭祀の為に、貞和元年（一二四五）二月「安國寺利生塔」を全国六十六ヶ所一島に設置したことであるが、それが臨済宗寺院によつて占められ、寺院統制による政治体制の確立が試みられたのである。

このように時代が下るにつれて中国禅林制度を受け入れ、全国的規模の組織となり、臨濟禪が法的保障を受け、確固たる地位を確立してきつたのである。

従つて比較的初期の義雲在世中はまだ臨済宗の力も政治社会的にはそれほど強くなく、学道も比較的自由で、ことさら痛烈な批判的論調で終始する諸巻を除いて、上掲の三箇所及び他の批判文があるのは、道元禪師の対臨済觀をある程度示しておくことによつて、禪師の立場も忠実に守るという姿勢を示していたと見る事は出来ないであらうか。以後の曹洞宗

で臨済宗批判が全く見当らない事からも考へるのである。そしてそこにはまだ時代的余裕もあつたのではなかろうか。

これは同時に、永興寺の詮慧・經豪の『御抄』は禪師がその批判を避け、日本臨済宗を批判の対象として、蘭溪道隆・圓爾弁円の名を挙げ「坐禪儀抄」で批判しているが、こういった学道的立場が、後には臨済禪の中心地たる京都では、受入れられ難くなり、南北朝時代には永興寺は荒廃に帰してしまつたことと無関係には考へられないのである。

所が永平寺では義雲以後『眼藏』は深く秘蔵されていた。これは後に『曹洞五位顯訣』が宗門秘伝の書として扱われていたのとはやや趣を異にし、その宗教性によるが故の秘蔵も当然考へられるが、上述の諸事情による所大と言えようし、そこに時代的推移も伺う事が出来るのである。

そこで先の、六十巻本の内容の文節変更削除の問題であるが、義雲本も削除されていたかどうか、宋吾手沢本も伝わつてない現在不明である。しかし義雲は巻目の選択編集こそされ、内容に取捨を施さなかつたのではなかろうか。何となれば、『品目頌』の基本姿勢からでもあるが、自由に取捨を加えるならば、敢て六十巻を選び出す必要はないからである。⁽⁴⁴⁾ 十六世紀初頭頃、金岡用兼の時代は、通幻派と臨済宗大応派との交渉が密接であり、曹洞宗に於いても密參の事が行われていた。『碧前五十五則碧後百六則』の一巻本や『幻雲文

集』の「勅諡祖燈大明禪師行道記」等によつて、洞済両宗兼稟傾向が強かつたことが玉村氏によつて指摘されている。⁽⁴⁵⁾また足利学校遺蹟図書館所蔵の抄物で『密參錄』の一つである『青鷹集』といふものが行われていた事が知られる。

この『青鷹集』の青鷹が曹洞宗に關係のあることは次の故事によるのである。⁽⁴⁶⁾曹洞宗は太陽警玄（九四三—一〇二七）に至つて將に絶えんとしたので、警玄は臨濟宗の浮山法達（九一—一〇六七）に、適當な後繼者があつたら、自分の法を嗣がしめるように嘱して寂した。一日法達は青い鷹が懷に入るを夢見た。果して翌日、新到の僧があつた。名を尋ねると、義青と言つたので、前夢の讖をなしたことと思い、これこそ曹洞の宗脈を嗣がしむべき人物と断じて、遂に太陽警玄の法を嗣がしめて、その遺嘱を果した。これが投子義青（一〇三二—一〇八三）であり、曹洞宗は臨濟宗の好意によつて、その宗を既亡に起したという、何時の頃からか臨濟宗側から唱え出された挿話である。之によつて青鷹は曹洞宗の縁語となつた訳である。この代付は歴史的事実として宇井博士によつても証明されている。⁽⁴⁷⁾

従つて中世において、時代と共に曹洞宗が教團として体裁を整えてくると、三国伝燈の伝統性が意識に上つてくる場合、何と言つても今日と違つて臨濟宗に対する「負い目」がなかつたとは言い切れないであろう。

金岡用兼においても、その洞済融和的学風の通幻下の法系に属している者であり、こういつた一般的の背景からも、また彼の伝記にある

自幼篤信而志向三方外。十一投三州之教院鬟髮。後更衣扣三禪門。⁽⁴⁸⁾因參三竜文大菴禪師。

の文のうち「扣三禪門」の語と考え合わせると若年の頃必ずしも曹洞宗だけに参じたのではないようニューアンスも感じられ、臨濟宗に対しても好意的であつたとも考えられるのである。従つて金岡用兼に於いて始めて眼藏本文に削除を施し、こういった面からも義雲は編集のみで、本文削除はなさなかつたとの推考も可能と言えるのではなかろうか。

以上によつて、大体従来唱えられてきた灰燼据拾説や官本説を否定視するものであるが、臨濟禪が皇室及び國家権力の庇護の下に、確固たる地位を築き上げてきた時代背景のもとには、『正法眼藏』が「政治批判の書」とされることを避けた時代即応の一つの形態として六十巻本の意義と性格を見る時、他宗と争わない温和な宗風と共に、その重要性もまた認めなければならないと思うのである。

(1) 小川靈道編『永平高祖行状建撕記』四一頁。

(2) 同右、四六頁。

(3) 横山秀哉氏「永平寺建築年表」『曹洞宗伽藍配置の研究』

(4) 「宝慶由緒記」(『宝慶寺由緒記』)

(5) 総達の「彫刻永平正法眼藏凡例」は「祖師滅後七十六年嘉曆己巳の夏、永平中興義雲和尚、自ら正法眼藏六十巻を集め、毎巻の題号の頌を述作し玉ふ。」と述べている。

(6) 『正法眼藏却退一字參』「虛空」「安居」「帰依三宝」奥書
(7) 『義雲和尚語錄卷之下』(『曹洞宗全書』語錄一、三五頁)

(8) 空印が「此の時義雲宝慶に住して永平に移る。他の経豪猶ほ能く永平に七十五篇あるを知らば、此に由つて則ち永平の義雲何故に之を正取し正写せずして別に自ら集を成すや」(『逆鱗乳』)と述べている。

(9) 「正法眼藏那一室」(『正法眼藏註解全書』)

(10) 「惠辨和尚之篇集が七十五巻、其後三代論あり、寂円和尚之後任、義雲和尚時代大に宗風を震い中興す。此時天子より勅旨にて永平の正法眼藏を上れとある時、雲和尚六十巻を選て上る、是を曰官本、余は他宗を排し、帝王のこと杯を誇りたることもあり、世界へ憚る故に不呈上也、余り二十八巻は名秘密正法眼藏にて不出外」(『正法眼藏註解全書』一、一八六頁)

(11) 水野弥穂子氏「『正法眼藏』の諸本その他について」『正法眼藏、正法眼藏隨聞記』(『古典文学大系』八一、四二頁)
(12) 永久岳水博士『正法眼藏物語』一八六頁以下
(13) 岩波文庫本『正法眼藏』(下巻二五七頁)
(14) 大久保道舟博士『道元禪師伝の研究』三一七頁。
(15) 杉尾守氏「道元の哲学」上『山口大学教育学部研究論叢』

(16) 河村孝道氏「『正法眼藏』成立の諸問題(五)」「印度学仏教学研究」四四号、二〇六頁以下、最近懷辨編集説が提出されている。(古田紹欽博士『正法眼藏の研究』)

(17) 六十巻本『正法眼藏』には「袈裟功德」「供養諸仏」「發菩提心」「帰依三宝」「四馬」巻等、在家化導の書が加えられている。

(18) 「雞卵以降年序幾乎一百。棟甍粗列樓鐘空乎。大家勸誘宏道者林禪人。去歲孟夏發化。方以遠近縕素助力。今秋酉月成矣。」「義雲和尚語錄」卷之下(『曹洞宗全書』語錄一、三四頁)

(19) 大久保道舟博士『道元禪師伝の研究』三二六頁。

(20) 笛岡自照氏もこの説をとつてゐる。『永平寺雜考』二七五頁

(21) 「洞雲寺の本は六十巻にて官本と名けたり、相伝う、古代京都の官家より正法眼藏を請せらるるとき、公辺他宗に忌憚る文句ある巻を、義雲和尚抜去て六十巻のみ献上せりといへり、洞雲寺の本より官本ゆえ此本なきは道理なり」(『正法眼藏諫蠹錄』卷下)

(22) 滝谷琢宗氏『正法眼藏頤開事考』

(23) 永久岳水博士「正法眼藏六十巻本の研究」『駒沢大学研究紀要』十五号、九五一一一頁参照

(24) 拙稿「初期曹洞宗と義雲の立場」『宗学研究』一五号、九二一九七頁参照。

(25) 永久博士前掲論文『駒沢大学研究紀要』一〇九頁

(26) 永久博士『正法眼藏一燈錄』三四頁。

(27) 佐橋法竜氏『瑩山』九四頁。

(28) 拙稿前掲論文。及び「永平寺五世義雲の立場」『印度学仏

『教学研究』四四号二一二頁以下。

(29) 義尹の法嗣で蘭溪の弟子ともいわれる斯道紹由との交渉。大応下の月堂宗規（一二八五一三六一）は永平寺で西堂を務めた。「送宗規西堂帰関西」（『義雲錄』上）。中巣円月（一三〇〇一一三七五）は「中巣和尚自歴譜」文保二年、戊午項に「冬到越前。參永平義雲。略通洞宗語言」と十九歳から二十歳頃迄参じた事が知れる。

(30) 経豪が『御抄』を完成したのは延慶元年（一三〇八）であるが、永興寺は五十年後には廃寺同然になつたといわれる（「日本禪宗史」『禪』第四卷一〇二頁）。臨濟禪の本拠地である京都で、その時代には他宗批判の色濃い七十五巻本を広く参考の指針として公開する事の困難さを裏書きするものと見たい。

(31) 『溪嵐拾葉集』二禪宗教家同異事に「後嵯峨法皇時、極楽寺仏法坊、立宗門毀教家、覺住坊読止觀者有之、造護國正法義、宗門及奏聞時、佐法印御房可判是非由、被仰ケリ、護國正法義心、二乘中緣覺所解也下之、不依仏教、自開解分尤相似、然モノノシク不可及沙汰云、被却彼極樂寺、仏法房追却畢、今可有其義、其上以仏法心地修行、可有是非所云、一々不及其沙汰条、不可然事也」とあるが、正伝の仏法が國家護持に適わしい宗教であるとして『護國正法義』を奏聞したのに対し、叡山側から苛烈な非難圧迫を受け、遂に道元禪師は興聖寺から追われ北越入山したのである。『溪嵐拾葉集』は光宗が応長元年（一三一）から正平二年（一三四七）まで三十六年に亘る溪間の嵐に落葉を拾い集めた、いわばこの時代の一つの隨筆集であるが、比叡山側の記録として重要であるが、この事件は義

雲も聞いて知つてゐたであろう。特に対社会的には慎重になつてゐたと思う。積極的に証するものは何もないが、六十巻編集にこの事件も教訓となつていたのではなかろうか。

(32) 拙稿「日本曹洞宗の歴史的性質」（『駒沢大学仏教学部論集』三号一五—三〇頁）。

(33) 永久岳水博士「正法眼藏六十巻本の研究」『駒沢大学研究紀要』一一〇一一一頁。

(34) 岩波文庫本『正法眼藏』中、二七九頁。

(35) 同、中、三五一頁。

(36) 同、下、一五〇頁。

(37) 鏡島元隆博士「日本禪宗史——曹洞宗」講座『禪』四卷、一一三頁。

(38) 洞雲寺本には宋吾書写の年時が「摩訶般若」「仏性」「身心學道」「即心是仏」「一顆明珠」「古仏心」「大悟」の七巻に、嘉慶三年（康応元年、一三八九）と見え、「正法眼藏目録終康応元年八月廿八日、奉書写之」とある（『正法眼藏六十巻本の研究』）。

(39) 『早霖集』説秀峰説、文中「南朝先皇」とあるは、後醍醐天皇。

(40) 『智覺普明國師語銀』^三陸座足利義詮小祥忌、陸座法語「鎌倉最明寺殿平公」は北条時頼のこと。

(41) 「正安元年己亥五月、在大慶寺、受淨智請、師使拒辭、鉤選惟嚴、且又御書荐臻、要令興隆仏法、強煩視蒙、師不獲已、以住淨智、使其淨智昇五山之列、又因師之住也、」「前大慶法孫比丘、西隱叟善金謹記之」（『無象和尚行狀記』）

(42) 今枝愛真博士『中世禪宗史の研究』七七頁以下、参照。

(43) 南英謙宗『偏正五位図説結難』参照、後出。

(44) 義雲の『品目頌』序に見える態度からしても考えられない事である。

(45) 玉村竹二氏「日本中世禪林に於ける臨濟・曹洞両宗の異同」『史学雑誌』第五十九編、八号、五六頁以下参照。

(46) 一線万回に、これに因んだ『青鶴原夢語』(一七三八)がある。

梵清本『正法眼藏』は、彼が加賀大乘寺の宝庫に秘蔵され

ていた七十五巻本『正法眼藏』を写し、遅田江山麗、春風花草香、泥融飛燕子、沙暖睡鴉鶯の古字二十字を以つて、毎冊に一字ずつ配置して本集二十冊とし、七十五巻本になくて六十巻本に存する九巻を写して木火土金水の五字を以つて、一字ずつ毎冊に配当して五冊とし、別に『正法眼藏綱目』を一冊加えて、二十六冊としたもので、巻数八十四巻、冊数二十六である。義雲の『品目頌』を付録としたものも見られる。

太容梵清(寂年不詳)は「仏陀寺太容梵清禪師伝」(『日域洞上諸祖伝』巻之下)に

とある。

に

丹波州一森村玉雲寺開山太容梵清和尚、応永二十六年巳亥、加州仏陀寺に住するの時自ら書写する所の八十四巻の真本、今現に同州苑部徳雲寺に秘在す。中古以来、篤信の師僧相競いてこの八十四巻を拝瞻す。

次に宗吾の六十巻本書写事業に続いて、加州仏陀寺梵清が八十四巻の編集謄写を行つたのであるが、これが如何なる意味を持つか、と同時に参考に公開され、学道の指南書たる意義を荷つていたかどうかが問題となろう。

二 中世曹洞禪における八十四巻『正法眼藏』

1 太源派の活動
梵清が八十四巻の『正法眼藏』を編集謄写したのは、義雲

が嘉暦四年(一三二九)七十七歳の時『品目頌』を作成してからおよそ三十年後、応永二十六年(一四一九)三月頃より十月頃迄九ヶ月かかっている。

梵清が八十四巻の『正法眼藏』を編集謄写したのは、義雲

が嘉暦四年(一三二九)七十七歳の時『品目頌』を作成してからおよそ三十年後、応永二十六年(一四一九)三月頃より十月頃迄九ヶ月かかっている。

本山版『永平正法眼藏』(一七九五一八一一刊行)の「凡例」

師諱梵清号^ニ太容^一得^ニ法於了堂和尚^一住^ニ賀之仏陀^一。応永壬寅冬。
受^ニ請瑞^一世能之諸嶽^ニ。

八十四巻本編集謄写以外に、応永三十年(一四二三)には、総持寺の当住として、字画漫滅して編次の乱れていた『瑩山清規』を校合謄写し、永亨六年(一四三四)四月には、『丹霞淳禪師語錄』も謄写している。道元・瑩山両祖の遺業を顕彰

し、著書の伝承に熱心だったのである。

梵清は峨山紹碩（一二七五—一三六五）、太源宗真（一一三七〇）、了堂真覚、太容梵清と次第し、峨山の四代目の孫に当たり、加賀仏陀寺に住する前は、奈良県磯城郡田原本町味間に山門を残す宝陀山補嚴寺に輪住六世として住している。尙、了堂真覚の弟子と伝えられる八人が全て補嚴寺に三年住している事は極めて特色的な事実として受取らねばならない。

伝_二師之法_一者八人。曰竹窓智嚴。奇叟異珍。太容梵清。方外光超。天寧良祐。麟岡慧祥。了然祖了。無學宗全。各住_二持一方_一。

激揚太源之宗派_③。

補嚴寺の開山は峨山派五哲の一人太源宗真の法嗣了堂真覚で、至徳元年（一三五四）建立当時の曹洞宗は、日本達摩宗が興聖寺僧團に集団入門して大和の地を去つて以来、初めて旧仏教の本拠地に進出した新興教団であったのである。了堂真覚は大和結崎の人で、『日本洞上聯燈錄』三によると、南都旧仏教に参じて後峨山に参じ、太源宗真の法を嗣いだ。その思想基盤は「万法帰一」と「五位」にあつた_④。この了堂真覚と能楽の大成者一代の芸術家世阿弥（一三六六—一四四三）との関係が、近年補嚴寺文書の発見によつて、香西精氏_⑤、表章氏_⑥によつて研究され、その芸術哲学形成への五位を中心とした曹洞禪の影響が立証論究されている。了堂在住十年の後、その嗣竹窓智嚴が第二代となつたのである。竹窓の住持は明

徳四年から応永三年（一三九三—一六）までの四年で、世阿弥は彼からも教えを受けていたことは、宝山寺所蔵、旧金春家文書の「金春禪竹宛自筆書状」に

仏法にもしうし「宗旨」のさんかく「参考」と申へ、とくほう「得法」以後のさんかく「参考」とこそ、ふかん「補嚴寺」二代はおふせ候しか

とあつて明らかである。梵清は竹窓と兄弟弟子で補嚴寺輪住六世として住持しているが、その在住期間は何時頃か明確ではない。梵清は応永二十六年（一四一九）総持寺に入院する前に加州仏陀寺に住しているから当然それ以前、大体応永十四年から十八年（一四〇七—一二）頃と考えられる訳であるが、彼自身世阿弥と交渉があつたかどうかは不明である。しかし補嚴寺二代が必ずしも竹窓智嚴一人を指すのではないようであるから、恐らく何らかの接触はあつたのではなかろうか。

また世阿弥と臨濟宗大應國師南浦紹明下三世大虫全岑の法嗣で、黒川大明寺の月菴宗光（一三一六—一三八九）との関係は、世阿弥が『花説』『万能縑一心事』に月菴の「仮名法語」の偈文を引用しており、その思想的連関が伺えるのである。_⑧

更に杉尾氏は、道元禪師の天福本『普勸坐禪儀』と『月菴仮名法語』の一部「示_ニ宗三禪閣」と「示_ニ宗清禪閣」という条が非常に似ていることを一々対照して述べ、また「現成公案」の冒頭の箇所や「弁道話」その他『眼藏』諸巻の立場

に通ずるものがある事を指摘されている。⁽⁹⁾『普勸坐禪儀』と『月菴和尚法語』が共通性を有するのは、月菴宗光が峨山紹碩に参じてゐる事に依つても客観的に証明される。即ち月菴自らが「時に峨山、北地に在りて盛んに洞宗を振⁽¹⁰⁾う」と『行実』で語つており、『日域洞上諸祖伝』には次の如く伝えている。

元亨四年、山謂曰。吾已老耳。子當⁽¹¹⁾代⁽¹²⁾吾行⁽¹³⁾化。師不⁽¹⁴⁾得⁽¹⁵⁾已。

茲⁽¹⁶⁾總持席。会未⁽¹⁷⁾幾何。諸法玄學川奔海會。塩山拔隊、黒川月菴等。皆腰包礼謁。得⁽¹⁸⁾人之盛。無⁽¹⁹⁾踰⁽²⁰⁾師者。

彼が孤峰覺明（一二八七—一三六一）の法嗣向嶽寺開山拔隊得勝（一三二七—一三八七）と共に峨山に参学してゐる事が知れる。即ち月菴宗光は峨山と同参の間柄である雲樹寺の孤峰覺明に参じた経緯から、康安三年（一三六一）峨山に参じたものである。また拔隊得勝は法燈派の無本覺心（一二〇七—一二九八）に参じ、「趙州無字」の公案で孤峰の印可を受けた後、峨山に二度も参じてゐる。従つて月菴宗光と太源宗真とは峨山の下に席を同じくする事もあつたろうから、月菴の語も太源宗真の嗣子堂真覚、竹窓智巖、或いは梵清あたりからも、世阿弥に伝えられていたものと考えられよう。

2 正法眼藏公開の問題

このように、太源派と大応派との交渉も密接なものがあつたのであるが、今これを取り上げ論述してきたのは、宗吾が六十巻本を贋写し、更に梵清が参学の指針として公開し、活

用されていたかどうかその傾向の一端を探るための一つの作業であるが、そこで先の論述を伏線として、この点について見てみよう。

義雲以後は『眼藏』が参究される事がなかつた事は前に述べたが、峨山下の太源派に於いても同様であるが、洞済交渉がはつきりして、語録や法文が残つてゐる無本覺心の『由良開山法燈国師法語』『法燈国師坐禪儀』には『正法眼藏』や禅師の言葉を受けた個所はない。『永平開山仮名法語』と『仮名見性抄』は同一異本であつて、これは恭翁運良（一二六七—一六四一）の著作かどうか不明であるが、『隨聞記』の引用はあるが、『眼藏』の引用はない。孤峰覺明の『上開山和尚書』や拔隊得勝の『仮名法語』『塩山和泥合水集』にも見当らない。拔隊は峨山から五位を受けてゐるが、

嗚呼、曹洞の宗旨は理に背かずと雖も、会下久參の上士は皆理路に落つ。臨濟の玄宗未だ夢にも見ざるなり。山に在りて若しこれを証明すれば、曹洞の宗旨は払底し尽くさん。⁽¹³⁾

と曹洞宗が皆理路に落ち、臨濟の玄宗を夢見ざるものであると批判し、自己の優位性を強調してゐる。

そこで世阿弥であるが「定法・不定法」の語の問題もあるが、これは『義雲錄』にも見え、先に掲げた彼の書状の「得法以後の参学」の語は、『正法眼藏行持』卷上に六祖慧能の事蹟として示された「得法已後」の語に求められ、杉尾氏はそ

の傍証として世阿弥の『花伝』第三に、慧能の偈が引用されている事を挙げているが、この語は「行持」上一箇所にのみ見えるものである。⁽¹⁵⁾道元禅師の思想的立場から言つて、即ち六祖の修証觀を「ここをもて釈迦如来・迦葉尊者ともに証上の修に受用せられ、達磨大師、大鑑高祖おなじく証上の修に引転せらる」(『弁道話』⁽¹⁶⁾)と規定している点からしても、これは問題となろう。また「得法以後の参考」と「しるべし、得道のなかに修行すべし」ということを。(『弁道話』⁽¹⁷⁾)とある語は似ている様であるが、これは「証上の修」の説示の一節の結論的言葉であり、「証上の修」と同義である。従つて「得法以後の参考」と「証上の修」とは全く相違する意味内容と見なければならない。即ち前者は待悟的、段階的立場で、文

字通り得法の前後を指すものであるが、後者は如何なる修も悟來の儀で、「証をはなれぬ修」である。これは道元禅師の諸註釈書中最古にして最多の面目を伝える『御聴書抄』「坐禅儀」に、弁円と道隆を評して、

當時明師東福寺長老聖一房は、得旨後可_ニ坐禅_ニとすすむ。建仁寺長老道隆禅師は為得旨こそ坐禅をばすゝむれ、得旨後は必坐禅を不可_レ好云々、此事何も不_レ當覺ゆ⁽¹⁸⁾

と「得旨後」の坐禅に対して明確に悟未悟に拘わらない立場を明示している所からしても証されよう。

十四・五世紀頃は、一般に布教手段として「得法を売る」

事が行われていた事は、相国寺の景徐周麟の『翰林葫蘆集』九夢記に、林下の遍参遊方と知識の得法を売ることを指摘している。

彼壳_ニ臨濟曹洞宗_ニ者、妄称_ニ的_ニ相承、拠_ニ丈室_ニ号_ニ長老、接_ニ學者_ニ令_ニ看_ニ古則、一則了一則、如_ニ疊_ニ搭子_ニ⁽¹⁹⁾

また「得法を売る」については玉村竹二氏の「日本中世禪林に於ける臨濟・曹洞両宗の異同」に詳しい。⁽¹⁹⁾香西氏の『世阿弥新考』には寺院の經濟的安定のため、信者から寄付を集めため、「何かの反対給付を餌にして、多数の檀信徒を得る方便をあみ出さなければならない。」ので、その手段として用いられ、これが「林下禪快速發展の樂屋裏である」と述べている。⁽²⁰⁾

大應派下では伝授すべき口訣の内容を筆録した『密參錄』を重んじ、テキストは『碧巖錄』により、碧前六十四則・碧巖八十五則・碧後六十九則という様に段階を立て、密參の事が行わっていたから、当時段階的修証觀が一般的であつたと考えられる。こういった思想的背景を考慮にいれると、また六祖は洞済兩宗の祖でもあるから「行持」上巻の「得法已後」と結びつけて考える事は如何なものであろうか。更に言えば、この語は果して禪師の眞実語であるかどうか、それは先の『御抄』の「得旨後」と「得法已後」とは同一意義であるから、これを否定する『御抄』が「行持」上の語句に何ら

触れていないのは腑に落ちない。⁽²¹⁾ 上古にはなかつたのではなかろうか。今はそれを証する術はないが、疑問なしとしないのである。

では次に月菴宗光は『正法眼蔵』に親しんでいたであろう『普勸坐禪儀』と『月菴仮名法語』の共通性については既に杉尾氏の証する所であるが、「示_ニ宗清禪閣」に、

我心本来清淨なること。青天白日の一点の曇なきがごとし。森羅万象一切の有情無情は。皆是ひかりの転変也。すべて実昧あることなし。是を悟を仏といふ。是にまよふを衆生といふなり。迷悟は妄心の分別なり仏と衆生と更に別体なし。もし人かくのごとく當下に開悟すれば、一念の工夫をからず初心即正覚の仏也。さらニ何ぞ坐禪修行をか労せん。見聞覺知。行住坐臥。一切時中。著々活脱三昧現成受用の所なり。⁽²²⁾

と言えよう。また「答信秀禪人」に、

昏の時ハ全体只昏、教の時ハ全体只是教、一にあらずニにあらず。同じく、又別なし。即ち是を即心即仏とも現成本分の事とも本来の面目とも、天真の自性ともいふなり。⁽²³⁾

とあり、「示_ニ了仁居士」にある「生死事大無常迅速」を説いた個所や

我此心念本より起るところもなくさとるところもない。住する所

もなきことを。生死またかくの如し。生ずれどももと来る処もなく、死すれども實に去るところもなし。⁽²⁴⁾

等、全迷・全悟に比すべき理や類似の文章も見えるが、本文対照によつて『正法眼蔵』との関係に限つていえば、『月菴仮名法語』と『普勸坐禪儀』との親和性ほど、それが『眼蔵』との間には見られないものである。しかし、次に掲げる一文は極めて類似している。

たまたまうけがたき人身をうけ、あひがたき仏法にあふて道心をおこさず、仏法をさとらずんば、一度人身をうしなひてながく泥犁にしづみはてんことを。かなしまざるべけんや。(「示_ニ了仁居士」)

とある文と「出家功德」巻の

すでにうけがたき人身をうけたるのみにあらず、あひがたき仏法にあひたてまつれり。いそぎ諸縁を抛捨し、すみやかに出家学道すべし。⁽²⁵⁾

の法文とは共通している。因みに面山校訂流布本『隨聞記』二と「示_ニ了仁居士」の一部に共通箇所がある。『出家功德』は十二巻本中の一本であり、永光寺に収蔵されていたので、總持寺で月菴が峨山に参じた際、接したと考えられ「現成公案」も或いは接する機会があつたかも知れない。最後の対象の文は、仏典・祖録によく見掛ける言葉であるから、強いて『眼蔵』と関係づける必要がない、との見方も可能かも知れな

い。いずれにしても、月菴が『正法眼藏』の一部、単独本に接する機会はあったと言えるが、また『眼藏』そのものが、少數の人達によつて参究されていた事は、種々の系統の写本が今日まで伝えられている点からしても、また梵清本に読み方が最も多く書き込まれている点からしても言えるが、広く一般に公開し、参究されていたとするには、上述の諸点から消極的見方をせざるを得ないのである。

3 曹洞禪の立場

当時の洞済両宗の政治社会的関係を象徴的に示すものとし

て『蔭涼軒日録』延徳三年（一四九一）正月二十五日条に

相公曰、去歲葬礼日、大智院殿寺家興行之事被仰事覺之哉。愚謹白諾、日錄記之、相公又曰、寺家事是非共可有興行云云。

愚謹曰、寺家再興事者可在相公御一念。相公御一咲。又曰、今五岳之中能僧誰也。愚謹曰、五六輩有之、各爭機鋒、南禪有蘭披和尚、相国有月翁和尚、横川和尚、建仁有天隱和尚、正宗和尚、東福有了庵和尚是也。此内孰出群。愚謹曰、横川出群者也。……

又曰、何尊宿有道氣。謹白於江湖立知識門教者皆曹洞宗也。濟下嫌之、雖然於工夫用心之處、一掃曹洞宗也、殊橫川者有一面目者也、以之不為業者也。⁽²⁸⁾

右の文中「寺家再興事者可在相公御一念」とあるのは臨濟宗寺院が如何に中央権力と親密関係にあるかを示している。しかし十五世紀後半といえば、曹洞宗は永平下十世から

十一世の時代で、全国の有力寺院も三百から五百寺にならうとしていた。従つてその存在も五山派からも注目され、江湖会の盛儀も取り上げられる様になつたが、「工夫用心之處」の坐禅においては、曹洞宗何するものぞの氣概を示していある。そして五山派に較べれば曹洞宗が如何に微々たる存在であつたかは、『日録』延徳元年（一四八九）十一月条に、

越前国善応寺諸山事。自彼門中以連署被白鹿苑。々々又賜一行於愚、彼両通渡与堀河殿云、曹洞宗出世之在無之、以故

望之也。以御氣嫌可有御伺云云。⁽²⁹⁾

と辞を低くして諸山に列せんことを請うてゐる点からも伺えよう。このように宗団としても、実践行の面からも、独立自治的な宗団として、苦難の道を歩んでいたのであつたが、雲章一慶（一三八五—一四六二）の『百丈清規雲桃抄』では

僧堂には坐禅する僧は一人もないぞ。結局今は僧堂僧と云て、坐禅をばせうす事ではないようにするぞ。僧堂僧とてさくは何とした事ぞ。⁽³⁰⁾

と述べてゐる。僧堂裡での坐禅が後退してゐたが、曹洞宗に於いては、道元禅師の宗旨の根本である只管打坐が、日常四威儀一般に拡大され、生活即坐禅という立場に立つてゐたものである。例えば川僧慧濟（一一四七五）は、遠江・三河で活躍したが、自贊の詩は

与野老俱争席。与農夫互勤耕。平生稟質最陋。多風把搔

無³¹休。

と歌い、農民と共にある生活ぶりを示しており、「道学を將つて禪客を接せず、只耕耘を事として老農を成す」と愚の如き驢の如き「曹洞土民」的宗風を宣揚しているのである。

臨濟宗でも五山派に属していない南浦紹明の大應派は、前述の月菴宗光を通してその庶民性が伺え、抜隊得勝も同様であるが、月菴の嗣の香林宗闡は大徳寺二十一世として応永二十八年（一四二一）晋住しているが、後大徳寺は永享三年（一四三二）に官寺を解かれ、五山十刹でなくなつた事を考えれば、曹洞宗と共にその庶民的大衆的な共通性格が伺えるのである。更に月菴と抜隊には仮名法語類があるが、峨山の影響を受けてか、奇しき因縁と言うべきである。しかし大應派が後に五山の主流を占めた事を考えれば、その相違点も認めねばなるまい。『塩山和泥合水集』は至徳三年（一三八七）出版され、月菴の法語も『蔭涼軒日録』長祿四年（一四六〇）十二月九日の条に將軍足利義政に夢窓の『谷響集』と共に、殿に徵しているが、これは仮名書きの易しい禪書が人々の間に要求されていた現れである。曹洞宗も前述の如く、宋吾は六十巻本を公開し、梵清の八十四巻及び清規の書写、梅山聞本（一一四一七）の『戒法論』の成文化等、又授戒会が盛んに興行された事と共に、その風潮が理解できるのである。

また總持寺で『瑩山清規』（『洞谷山永光禪師開闢瑩山和尚行

記』）を応永三十年（一四二三）謄写した梵清の跋によると、儀規通りには行われていなかつた如くであるが、彼は上述の様に、洞済の密接な交渉を持った法系に属し、五山の圧倒的地位の下での彼の演法活躍は、梅山が『戒法論』を著した例でも見られる様に、庶民的大衆的立場に立つていた事は明白である。そしてそれと共に、一方では復古的傾向と内容充実への関心の高まりを伺う事が出来るのである。

しかしながら梵清の八十四巻本が当時広く公開されていたかどうか、単なる筆写だけという説もあるが³⁶、これに関する直接的資料が乏しい現在、上述の如く、側面からの考察しか出来ないのであるが、『正法眼藏』の宗教的神聖性による秘伝性だけでなく、参学や在家にすべてを指南書として公開したりするのを憚ると言つては言い過ぎであろうが、そういう傾向があつたとは言えるのである。そしてここに義雲編集の持つ意義と役割と同じことが看取できると思うのである。

(1) 「彫刻永平正法眼藏凡例」岩波文庫本『正法眼藏』上、三五頁。

(2) 「日域洞上諸祖伝」卷之下『曹洞宗全書』史伝上、六四頁。

(3) 「補巖寺了堂真禪師伝」「日域洞上諸祖伝」『曹洞宗全書』史伝上、五四頁。

(4) 「至徳甲子（元年）和州信官。創補巖寺迎師。不得已而赴之、納予望風而至。常挙万法帰話。以接學人。有僧請

- 問五位訣。師丁寧伝持。……明徳癸酉退休。命智嚴補席。嚴於加州龍負山。創瑞泉寺。師移此為養高之所。」「日本洞上聯燈錄」第三、『曹洞宗全書』史伝上、二七一・二七二頁。
- (5) 香西精氏「世阿弥の生涯をめぐる諸問題」『世阿弥新考』
- (6) 表章氏「世阿弥の生涯をめぐる諸問題」岩波『文学』三十卷、一号。
- (7) 「金春禪竹宛自筆書状」(旧金春家文書)『世阿弥真蹟伝書覆製集』
- (8) 「生死去來、棚頭傀儡」(『示三宗三禪閣』)『月菴法語』
- (9) 杉尾守氏「道元世阿弥芭蕉及びハイデッガー」『山口大学教育学部研究論叢』第一六卷、第一号、三四、二五頁。
- (10) 「大明禪寺開山月菴和尚行実」『続群書類從』九下
- (11) 「總持寺巖山碩禪師伝」(『日城洞上諸祖伝』)卷之上、『曹洞宗全書』史伝上、四五頁)
- (12) 桜井秀雄博士「教化における世俗化の問題—永平開山の名を冠した偽書をめぐって—」『教化研修』一四号、一三頁以下参考。
- (13) 「甲州塙山向岳庵開山抜隊和尚行実」『続群書類從』九下
- (14) 「心地含諸種、普爾悉皆萌。頓悟花情已、菩提果自成」『花伝』第三。この偈は『景德伝燈錄』第五、「第三十三祖慧能大師」条(大正五一、二三六b)に見える。
- (15) 「行持」上巻は『景德伝燈錄』第五、「三十三祖慧能大師」条によつたと思われるが、「得法已後」の言葉は見当らない。
- (16) 『正法眼藏』「弁道話」(岩波文庫本上六六頁)
- (17) 「坐禪儀」『御聽書抄』上巻、三四二頁。
- (18) 『翰林葫蘆集』九夢記
- (19) 『史学雑誌』第五十九編第七、第八号、
- (20) 香西精氏『世阿弥新考』五八頁。
- (21) 「行持」上に「黃梅の会に投じて、八箇月ねぶらずやまず、昼夜に米をつく、夜半に衣鉢を正伝す、得法已後、なを石臼をおひありきて、米をつくこと八年なり、出世度人説法するにも、この石臼をさしおかず、希世の行持なり」に対して、『御抄』はたゞ「段如文」とあるのみである。(『正法眼藏註解全書』卷四、三六八頁)
- (22) 『示三宗清禪閣』)『月庵和尚仮名法語』四左、
- (23) 右同書「答修秀禪人」一八右、
- (24) 右同書「示了仁居士」一五左、
- (25) 右同書「示了仁居士」一五右、
- (26) 「出家功德」『正法眼藏』岩波本下巻、一六四頁。
- (27) 和辻哲郎校訂岩波文庫本『正法眼藏隨聞記』に「夜話に云く、古人の云く、朝に道を聞いて夕べに死すとも可なりと。いま學道の人も此の心あるべきなり。曠劫多生の間だ、いくたび徒らに生じ徒らに死せしに、まれに人身を受けてたまたま仏法にあへる時此の身を度せんば、何れの生にか此の身を度せん。縱ひ身を惜みたもちたりともかなふべからず。」(四五頁)とある文と、「示了仁居士」「故に古人云。光陰箭のごとし。時人をまたず。此身今生にむかつて度せんば、さらにいづれの生にむかつてか、此身を度せんといへり。もし此身を度せんとおもはば、先生死の大事をあきらむべし。」(『月庵和尚仮名法語』一五右)の文は共通している。しかし長円寺本『正法眼藏隨聞

記』には流布本のこの文章はない。従つて、流布本が逆に『月菴和尚仮名法語』を受けていたのも一応考えられる。『隨聞記』は古来広く行わっていたのではなかろうか。例えば、臨濟系の

ではないかという疑問もある。(永久岳水博士『正法眼藏一燈錄』八七頁)。

人の手になると考えられる偽書『永平仮名法語』十六、「示_ニ出家之人一事」の一文と、長円寺本『隨聞記』二ノ十三の一文は

酷似している。流布本にも見られるものである。そしてまた長円寺本と流布本とは、文章に移動が見られ、内容も非常に異同がある。これらは『隨聞記』が古くから実際に世に広く行われていた事を示すものと思われる。

(28) 「蔭涼軒日錄」『大日本佛教全書』第一三六、延徳三年条の文中の相公は十代將軍足利義植、去歳葬礼日は八代將軍足利義政の葬儀。大智院は鹿苑僧錄第二十三代維馨梵桂にして等持、相国、南禅各寺に住す。延徳二年十二月入滅。愚謹白は相国寺蔭涼軒、龜泉集証。

(29) 同右書第一三七、

(30) 『勅修百丈清規抄』(『雲桃抄』)

(31) 「川僧禪師語錄卷之中」『曹洞宗全書』語錄一、三〇六頁。

(32) 古田紹欽博士「日本禪宗史—臨濟宗—」講座『禪』七四頁。

(33) 「九日、谷響集一冊、月庵法語一冊。手本十一。絶海和尚手蹟軸二。以_ニ春阿_ニ御前被_ニ召置_ニ也。於_ニ小侍所_ニ渡_ニ之。蓋御泉殿被_ニ置_ニ之歟。」「蔭涼軒日錄」(『大日本佛教全書』一三三、二八一頁。)

(34) 「梅山和尚戒法論」(『曹洞宗全書』禪戒編。)

(35) 「瑩山和尚清規」(『曹洞宗全書』宗源下。)

(36) 梵清和尚以前に於て、既に八十四巻本が編輯されていたの

然らば、この間の曹洞宗に於いて、參學の指針としてその指導原理となつたものは何であろうか。『隨聞記』と『普勸坐禪儀』は行われていた。しかしそれは既に幾多の先学によつて指摘されている所であるが、『正法眼藏』による正伝の仏法、只管打坐の宗旨ではなく、時代及び社会の要求に応じた五位であり、密教化した祈禱禪であり、生活禪である。

そこで前述の所論との関係に於いて、中世曹洞宗に於ける五位の持つ意義と役割が問われなければならないが、それと共に最も重大な問題は、中世に於いて『眼藏』でなく、何故に五位が宗旨参究の主役になつたかということである。その消極的意義は見てきた如くであるが、積極的意義が問われなければならない。次にこれらの問題について前節との関連から、太源派の五位を通しての考察から進めていこう。

1 太源派における五位

臨濟宗中峰下明叟齊哲(一一三四九)の法嗣無尽省燈の『偏正五位図説』、これは曹洞宗でも五位に関する解釈として重要視されていたもので、南英謙宗(一三八七—一四五九)によつて批判されている書もあるが、南英の『偏正五位図説詰

難』に、

剝。坤。卓^下。呵呵大笑。謝詞不錄。

所謂五位顯訣。洞下秘之。故他家不知有此書。是以多訛說矣。近年頗流布于世也。蓋伝写謄書誤謬甚多矣。若欲識曹洞宗旨者。須^二曹洞宗派下尊宿之說是為正也。不可干^二他家宗匠作家之事^一矣。

これは「曹洞の宗旨」が五位を中心とするものであること、

『重編曹洞五位顯訣』が当時の曹洞宗では「秘伝の書」として扱われ、宗旨の拠り所としていた事を示している。

太容梵清も五位を説き、その『語録』に、

四生六凡、隨^レ処建^ニ法幢^一也。八凹九凸。回互旁參。弄^レ巧成^ニ拙。

木人位退。拾^ニ金針於子夜。正兼^レ偏而雙行。石女機回。寄^ニ錦綉於西隣。偏兼^ニ正不^ニ單子。有時俊快底妙手。穿^ニ九曲神珠。有時頑鈍底全身。似^ニ一枚生鐵。這箇是太源祖翁。逢場作^レ戲底施設。向上一路不伝伝。碧眼胡僧難^ニ弁別。雖然^ニ与麼。報^レ德酬^ニ恩底一句。作麼生。提挈。拳^ニ香云。松無^ニ今古青。竹有^ニ上下節。

回互旁參正偏五位を拈提し、祖翁太源宗真と同一立場に立っている。しかし一方では、

師迺云。元正啓^レ祚。万物咸新。木人擊^ニ節。石女歌^ニ春。且道是什麼曲調。卓^下挂枝乾。夬。大有。大壯。小畜。需。大畜。泰。履。兌。睽。帰妹。中孚。節。損臨。同人。革。離。豐。家人既濟。賁。明夷。無妄。隨。噬嗑。震。益。屯。頤。復。姤。大過。鼎。恒。巽。井。蠱。訟。升。困。未濟。解。渙。坎。蒙。師。遁。咸。旅。小過。漸。蹇。艮。謙。否。萃。晉。予。觀。比。

と当時の一般的風潮の「易」に偏したものも説いている。太源宗真是「上堂語」に

洞上之宗乘以^ニ五位究^ニ事理。以^ニ君臣分^ニ上下。雖然恁麼^ニ無回互轉變之機。則卻失^ニ乃祖之旨。當須^ニ位中明^ニ位言中遺^ニ言。而有^ニ相應之分。

とあり、太源派は「偏正五位」「君臣五位」を重要視し、僧衆の接得に盛んに用いており、「回互轉變機」を重んじ、理路に墜ちることを警戒し、日常生活での機用を主張している。次に了堂真覚も

創^ニ補嚴寺^ニ迎^ニ師。不得^ニ已而赴^ニ之。衲子望^ニ風而至。常拳^ニ万法歸一語。以接^ニ學人。有^ニ僧請^ニ問五位訣。師丁寧伝持。其僧夏末入室謝^ニ恩。師曰。五位之外有^ニ那一訣。爾作麼生会。僧無語。師曰。爾不^ニ達^ニ五位。此去莫^ニ言^ニ親受^ニ訣。

と『碧巖錄』第五則「趙州万法歸一」の話と共に「五位」を特に重視していた事が分るのである。

このように太源宗真、了堂真覚、太容梵清と次第するのであるが、太源宗真是峨山から五位を受けており、これは石霜五位である。洞曹五位が「正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到」であるが、これが北宋時代に紛陽善昭（九四七—一〇二四）、石霜楚円（九八六—一〇三九）に石門から伝えられたが、この師資によつて「偏中至」が「兼中至」と改められ

た石霜五位に依つてゐるのである。この五位は投子以来曹洞宗のほとんどの禅匠が奉じてきたのであるが、従つて太源から了堂、太容の五位は、石霜所説のものだつたと考へられる。一方『洞谷記』に、正中二年（一三二五）五月二十日、その前年元から帰朝した大智祖繼（一二九〇—一三六六）、瑩山禪師（一二六八—一三二五）に参じ、後峨山と並ぶ穎哲明峰素哲（一二七一—三五〇）に嗣法した彼が、瑩山禪師を訪ね、「曹山の重編五位君臣二冊、投子青の語一冊、真歇了の語」を贈つてゐる。

正中二年五月廿日。鎮西智侍者。遠訪風來。曹山重偏、五位君臣。二冊。投子青語。一冊。真歇了語一冊、将来云。重偏者。大宋国。未流布。況乎日本始見^レ之。大可^ニ秘藏^レ。非^ニ其人^ノ者。不可^レ令^レ見。為^ニ家重^レ。云々

「曹山重偏五位君臣」は『重編曹洞五位顯訣』であろうが、これによつて洞曹五位説が紹介されていた事が分るのであるが、当時は石霜五位が奉じられていたのである。洞曹五位が曹洞宗に於いて宗旨の依り所となつたのは傑堂・南英の師資になつてからである。

峨山によつて開かれた五位による曹洞の宗旨は、太源から法嗣梅山聞本（一一四一七）、傑堂能勝（一二五五—一四二七）、南英謙宗においても師資相承されており、傑堂と南英に至つて五位は大いに宣揚されたのである。⁽⁸⁾彼らには『洞上雲月録』

（二三卷）があり、南英には五位易學化批判の『偏正五位図説詰難』があり、『重離疊變訣』、『三易讎校故歎語』「鼓缶軒記」等を著述し、曹洞禪拳揚に努めた。そして石霜五位が洞五位に復古されたのは、臨濟宗の石霜によつて改変された曹五位をそのまま曹洞下において踏襲していた中国以来の伝燈五位を否定したことになり、臨濟宗優位下において曹洞宗として独自の明確な自覚が表れてきた事といえよう。

2 曹洞禪と社会的背景

臨濟宗が「臨濟將軍」と言われ、権門に近づいたのに対し、曹洞宗は文字通り「曹洞土民」として、各地にその教線を拡げ、南北朝室町時代は教団的にもつとも隆盛に向つた時代である。瑩山禪師の「しるべし、臨濟門下も尊貴なり、自家門下も超邁なり」（『伝光錄』）という洞済融和的宗風を発展させてきた。ところが宗学的にはもつとも見るべきものがない暗黒時代と言われるが、それは元弘の役以来戦乱が相次いで人心が荒廃し、宗義の研修、叢規の実践がなされるような社会状勢になかつたからでもある。

その中で宗旨の基本が『眼藏』の只管打坐から五位に変つた事は見てきた如くであるが、それについて上述の他に、教團的發展を企図した教化の手段としての意味を持つのは当然である。また中国臨済禪を受けた日本臨済禪に対する対抗上、中国禪宗の五位を重んじたことは言うまでもないが、何

故に五位が受け入れられたのか、その理由意義について、次に非常に重要な要素を持つと考えるので、南北朝室町時代當時の社会状勢を概観しながら、少しく検討を加えてみよう。

「建武中興」は、後醍醐天皇以下の公家、社寺、北条氏にとって代らんとする新田・足利、御家人制に不満を持つ諸国の武士、更には負担軽減の機会を求める名主・農民等、こういった新旧勢力が倒幕の一点において一致した時、百五十年に亘る鎌倉幕府を覆して出現したのである。

内乱の第一段階が足利尊氏の軍事的、政治的成功と、朝廷権力の急速な潰滅によって特徴づけられるとすれば、内乱の第二段階は、武家勢力側、特に幕府中枢部の分裂抗争によつて特徴づけられている。⁽¹⁾ この時代曹洞教団は在地の地頭領主層に至る広汎な武士や農民に受容されるようになり、特に南北朝以降足利幕府の安国寺や五山十刹制度等の禅宗保護政策もあいまって、急速に発展してきた。⁽²⁾ それに伴つて曹洞禪が先づ土豪・国人等の在地小支配者を外護者とし、その宗教的安全心を与えてきたのである。⁽³⁾

このような時代、実力闘争を戦い抜き、最後まで生き残つていく為に、武士達は出来るだけ武力を強化し内部的な結束をかためる必要があつた。そのためには鎌倉時代を通じて行われてきたような惣領制即ち分割相続の方式では、同族的な結合を強化し得ず、かえつて庶子の反逆を招く危険があつた。

惣領は次第に庶子に対する相続権を否定し、家父長権を強化し、権力の集中化が行われ、所領財産は惣領の単独相続に切り変えようとした。この事から一族間に対立が起り、兄弟、父子が、形式的には南北両軍に分れて戦うという事も稀ではなかつた。⁽⁴⁾

これらの争いは一見、極めて無意義な同一階層内の血で血を洗う性質のものであるが、その本質は荘園体制が克服され、鎌倉時代を通じて発展して來た封建的な群小の領主地主層が、初めて独立の地域的封建権力に組織していく場合に必然的に発生する抗争であつたのである。このように群小の領主・地主層の独立に伴つて、内部的結束を強めようとする志向性も強くなり、また惣領制的体制を維持せんとして、從来先祖を祀るだけの檀那寺に、その祖靈崇拜を通して一族の離反独立を阻止せんとする政治的機能も期待するようになつた。かくて惣領は檀那寺に対する經營、祭祀、人事権等を強め、それに対して寺院は、惣領庶子及び一族結合の精神的紐帶の意義と役割を持ち、共同体的社会のその指導原理として曹洞禪において採られたのが、君臣五位等五位である。

次に南北朝の内乱はその結果として、天皇以下、公家、社寺等が一体となつて作り上げていた朝廷権力は没落し、国人や守護大名の地方分権的封建権力が発生した。そして権力の移行と不可分の関係をなして進行した諸々の社会関係の変動

がそこにはある。所有形態の面で言えば、莊園制的土地所有の没落と地方的な封建領主的土地位所有の発展が、経済制度の面から言えば、農奴制的小經營の発展がその中核となり、新たな富民、商人の抬頭が見られる。室町幕府はこういった諸権力の上に、また社会変動の上に、封建的王権と呼ぶにふさわしい幕府が形成されていったのである。

この頃になると禅宗の受入れの層は社会的に比較的下層の人を受け入れられるにしても、その階層は、大概は将に向上去支配的地位につかんとする者で、富民、商人等、下級武士、農民の帰依といふことは、いずれも伝統のある組織立てた学識を受け入れる素養に乏しいか、或いは生活の向上より、漸くにして知的生活に新たに入った者達が大勢を占めていたと考えられるのである。それと同様の意味で地方の守護地頭等より發展した群雄、地方支配者の帰依と関係があるのである。

美濃の斎藤と妙心寺下の人々、駿河の今川氏と同門派、越後の上杉氏と曹洞宗、大内、陶、毛利、吉川氏と幻住派遠溪下の結合の事実が示す如く、いずれの外護者も他日中原に鹿を逐うべき者が多かつたのである。そして禅宗の帰依者の内、相当多くの人が淨土の業を兼ね修している事は注目すべき事柄である。⁽¹⁴⁾

この元弘から応仁更に戦国時代へと打ち続く内乱の特徴

は、一見その大半の過程が武家勢力内部の分裂、抗争の如く見えながら、実は非常に広汎な農民勢力がそれに参加し、また単に参加したばかりでなく、内乱を推進した深部の力となつていてことである。そして彼らがそれよりも遙かに積極的、独創的な形で内乱に参加していることである。⁽¹⁵⁾ 莊園領主から「悪党」とみなされていたものの実体が、地域的な小領主化しつつあつた武士やそれと結合して莊園領主の収奪を排除しようとした名主、百姓の集団であつた例が多いのである。

こうした下からの「下克上」の実力による戦いの強化は、国人達をして、旧来の莊園制的收取機構に寄生したり、惣領制的な社会結合の上に依存しながら農民を支配していくことを不可能とし、彼らを反守護・反莊園制の闘争にかり立てた。それが内乱を絶えず下から燃え上らせるエネルギーであった。

このように従来の社会体制、社会秩序、人倫秩序が全く崩壊に帰してしまつたと言つてよい時代世相の中で、何故に禅宗就中曹洞宗に改宗するようになつたか、それは曹洞宗が最も早く、しかも積極的に在家対象の葬式や年忌法要を行つたからである。葬祭、治病、招福は万人の関心のある所であり、動乱の中にあって益々、密教的祈禱、江湖会、接心会、授戒会等が行われたのである。梅山の「戒法論」がこれを裏書きするものであるが、先祖代々の年忌追善が惣領支配の下

に一族を結束させる働きを持ち、現実的働きを強化させた。

そこに禪宗の現実主義との接点が見られる。戦乱の時代は逃げようにも逃げる場所なく、いやでも人々は現実を直視せねばならなくなる。生存の危機に直面すれば、人は如何に生きるかという第一義諦的あり方より、現実に生きる事が重要になる。それ故禪が生死の問題を現実の場で取扱う立場が、道德的修養や儀式や学問を持たず、比較的思考を事とせぬ武士や農民には念佛と共に受け入れ易かったであろう。そして在地の政治に結合し、人心收攬の指導原理としてとられ、樹立された家風が正偏五位、君臣五位、功勳五位説に裏付けられた政教一致論的祈禱禪、生活禪であつたのである。

3 五位の意義と役割

前來述べ來つた所で明らかな様に、この時代は『正法眼藏』の参究が行われなかつた。それは、『正法眼藏』が持つ第一義的立場からの仏法の内容主義的、説明的表現も、その一面難解さの故の参学の知識教養の問題ばかりでなく、かかる時代的条件の下では受け入れられ難き面が存したからである。また一つにはその他宗に対する忌憚のない批判的表現も、対立、混乱、誤解を招く恐れが多分に存することが、上述の諸点によつて考えられたのである。かくして『眼藏』も表面から姿を消したが、この時代の心ある宗侶が、戦乱や火災の中を潜つて、『正法眼藏』を大切に護り通した一面を見

過ごしてはならない。もし、この時代にこういう偉業がなされなかつたならば、道元禪師の『正法眼藏』と真正の宗旨は今まで伝わらなかつたであろう。

しかし曹洞禪の実践指導原理が「五位を以て事理を究め、君臣を以て上下を分つ」（「太源宗真上堂法語」）というよくな、正偏五位、王子五位、君臣五位、及び祈禱禪になつた事は、宗義における密教的性格への傾斜と共に、規範的、記述的性格の強いものが受け入れられる時代的背景を反映したものと見られるのである。無論その他には、五位が曹洞教団の指導原理もしくは教団維持の紐帶的役割も果して、いたとも考えられ、また参学の増加に伴う、宗義の形式化固定化といふ面からも当然考へなければならない。また一つには先に触れた如く、中世の「下克上」、「悪党」のはびこる戦乱の時代にあって、平和が人々の最大の願いであり、また現世との繋りに於いて葬祭、治病、招福が人生重大関心事となり、高踏的觀念的な思想や文化、倫理、哲学、宗教を意識する暇がなかつた。同時に、庶民の宗教信仰が現実的ではあつても、ある面に於ける自由な態度、自由な概念の発展を阻害せしめる歴史社会状況の下にあって、また行為を規制する共通の価値や道徳的規準を失つた混乱状態の中で、その指導原理の一つとして図示的視覚的表象を事とし、君臣秩序列位を重んずる身分倫理的概念を内包する五位がとられてきたと言えよう。乱

世の終熄は、人倫秩序の回復を俟たねば不可能な事であり、ここに中世曹洞禪の歴史的課題が存したと思うのである。

乱世に適応するよう五位が主役となつた事についての上述の見解が一つの視点を提供するものと考へるが、これは中国における五位等の機関の成立発展の経過を見る事によつても首肯されよう。即ち正偏五位の創唱者洞山は三十八歳の時会昌の破仏に遭遇している。

三武一宗の法難の一たる会昌の破仏（八四五—四七）は、既に衰退に向つていた唐末の仏教に決定的な打撃を与えた。禪宗のみはこれを期して大いに栄え、更に五代（九〇七—五九）に入つて五家の開花を見るのである。それは、四料簡、四賓主、五位、三路、三滲漏、三種墮、三句、十八問等おびただしい機関の成立した、空前の中国禪宗の最盛期であつたのである。

会昌の破仏は表面的には道教と仏教との対決であるが、実は衰微した唐朝勢力の挽回のための政治、軍事、経済上の苦肉の策であつた。既に安史の乱よりこのかた、くすぶり続けていた政府内部の政争と、これに結ぶ外国勢力の侵寇がこれを機として表面化したものである。やがて唐朝政府の無策を衝いて起つた農民一揆は各地にその旗を挙げ、これを利用する豪族の蜂起もあって、⁽²¹⁾ 三百年の唐朝は終焉し、暗黒時代たる五代を迎えるのである。そして既に豪族と化していた地方

節度使達の実力はもはや中央政府の如何とも手を出し難いものであった。しかも彼らは一旗組故に伝統文化の教養を欠いていた反面、中国化した新仏教たる禪に挙つて大きい関心を示し、競つて禪僧達を保護したから禪宗の大發展を見たのである。このような暗黒混沌たる無秩序の時代のようでも、それは一面に古い伝統にとつて代ろうとする革新勢力の抬頭時代でもあつた。ここに社会階層の流動変化が生じ、社会的緊張と共に新たな階層的接觸に伴つて禪宗に於いては学人接化、在俗教化の手段方法が案出されてきたものである。例えば洞山の正偏五位の思想は、

重離六爻、偏正回互、疊為三、變_尽而為五。

如_茎草味、如_{金剛}杵⁽²²⁾

〔『寶鏡三昧』〕

とある文に見られ、中でも易学的用法は、易学的教養との出会いを示すものである。

このように社会階層的、思想的出会いによつて生じた機関のうち、四料揀と五位が中心を占め、中でも五位が中世に於いても洞濟で重用されてきたのは、時處を別にしても、動乱の時代に於ける人間社会及び人間存在にかかるある一面における普遍的な精神原理を内包するが故と考えるのである。

五位説は、洞山良价（八〇七—八六九）が「五位顕訣」を作り、弟子の曹山本寂（八四〇—九〇一）がそれに「揀」を作り、同じく弟子の慧震が編し、広輝がこれを釈したものであ

る。洞山は、正、偏、正中偏、偏中正、相兼帶來の五を示したが、これを正中編、偏中正、正中來偏中至、兼中到の五位に配し、逐位頌を作ったのは曹山である。臨濟宗でも用いられるが、前述の如く石霜楚円（九八六—一〇三九）は洞曹五位を、正中偏、偏中正、正中來、兼中至、兼中到と改めてとり入れた。この石霜五位は中国臨濟宗において広く行われただけでなく、逆に中国曹洞宗に影響を与える、曹洞宗でも用い、日本に於いて峨山下も用い、傑堂、南英が洞曹五位に復古するまで正統視されていたのである。その洞曹五位の基本的立場は、

師因僧問五位君臣旨訣。師曰。正位即空界。本来無物。偏位即色界。有万象形。正中偏者。背理就事。偏中正者。舍事入理。兼帶者。冥応衆縁。不墮諸有。非染非淨。非正非偏。故曰虛玄大道。無著真宗。從上先德推此一位。最妙最玄。當祥審弁明。君為正位。臣為偏位。臣向君。是偏中正。君視臣。是正中偏。君臣道

合。是兼帶語。⁽²³⁾

と『曹山語錄』に説示されている。この五位の立てかたの根底にはある意味において、抽象的思弁が存するといわれるが、曹山は、この五位を図で表示し、その道理を韻文即ち、詩で表現し、しかも君臣の序にことよせて説明している。従つて五位は抽象的理論としてのみ捉えてはならないと同時に、参禅学道の境界を説いたものである。そして後に五位が

おびただしい韻文や図でもって説明されるのは、抽象的概念を感覚的表象を借りて理解する事を示している。宗旨の表現に於いて、観念の限局性、表現の固定化、安定化をうながすと同時に、宗旨そのものを一つの形式に従つて文章化することにより強い制限が生じてくるのである。つまり、自己の宗教体験の事実を、自由に、自己の表現の線条性の上に再現していくことが出来ず、従来の韻文や図式という伝承的にとつてきた叙述方法を採用し、それに照らして表現することによって、思想や行動をその「社会」や「宗団」に縛りつけておくのに積極的に役立つてることが分るのである。ここに五位の宗旨とその表現形式に曹洞宗団の紐帶の意義と機能を果してきた点を看取できると同時に、必然的に宗義の固定化と共に宗教的共同体社会の形成維持を促す要素となっていた事を見逃してはならないと思うのである。⁽²⁴⁾

4 宗義と時代精神

次に、何時の時代でもそうであるが、特に戦乱の時代は、優勝劣敗、弱肉強食の原則がすべての社会階層、すべての分野に亘って、しかも集団間に於いても、個人間においても顕著にあらわてくる。先に触れた如く、元弘以来の内乱に於いては特に顕著であった。ここに時代精神を考慮し、こういった面との関係からも宗義参究の傾向を見なければならぬ必要が生じてくるのである。

時代精神を便宜上、仮りに戦時型精神と平時型精神の二つに分けた場合、南北朝、室町期の中世は動乱の戦時型精神と言えよう。そして戦時型精神の時代にあっても、一般的に二つの精神傾向が存在するといえよう。戦時型精神の特徴は、緊張感によつて支配された恐怖、憎惡、事実の限局及び偏見、攻撃的、積極的、即物的、外向的な精神向性が顕著にならう。かかる時代、人は個々の事物に対する鋭い観察、積極的関心、警戒、敵愾心、大きな野望、人に対する暗示的影響、こういったものが勝利をもたらすものとなろう。特に闘争は外向的攻撃的精神の方が勝利を收め易い事は論を俟たない。大胆で危険を恐れない者は勝利を目指して力闘する。

それに対して平時型精神は、自由にして包容的、理解と妥協、温和にして忍従的、穏やかな瞑想的様式をとる。その精神向性はゆとりのある内向的静隱、問題に対する高度の興味、根本的な闡明及び普遍的な因果関係の理解に対する努力等が顯著となり、現実的な一時の榮冠を得る事に大した興味を有せず、またそれに向いてもいない。より高い理想に関心を持ち、永久的な精神的事物に心を向けている。従つて戦時もしくは他との競争には向かない。かかる精神は自己を分析研究し、自己と自己を取りまく世界を理解しようとするが、攻撃型精神はかかることに興味を有せず、自己以外のものを利用し、手段化せんとする。そして第一義的な世界の理解把握

に眼を反けるのである。これらの二つの外向的攻撃型精神の者と内向的静隱型精神の者はそれぞれ戦時型精神と平時型精神に対応し、乱世と平和時とその時代によつて、どちらかがその時代思潮の主導的地位を占め、全体の傾向もそれに従うようになる。従つて乱世は戦時型精神の活躍の場である。その関心は勝利と支配と統制に向うのである。

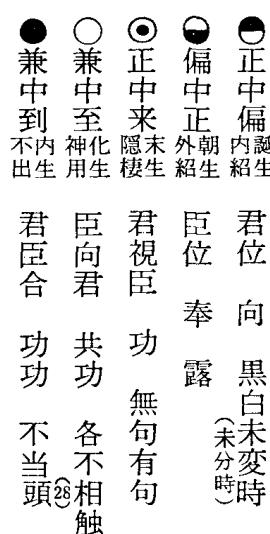
精神態様と思考的方向の関係もまた頗る興味ある事実を提供する。先に戦時型精神は深い第一義的問題に興味を持たないと言つたが、持たないというよりは、そういう問題に対するは決定論的把握独断的認識に終始するのである。そして些末事及び偶然的事物に対する興味、普遍的なことや、因果的なことに対する興味少く、論理的結合に無関心となる。これを更に本質的に言えば、外向的戦時型精神の関心と表現の特長は個別的「記載」にあつて、平時的精神の表現の特長は関係及び「説明」にある。乱世の社会状勢に対応して発展した「五位」はその内容と表現は「記載的」といえよう。任意に何れの文をとつて見ても共通しているが、例えば、『林間録』卷下、五位君臣偈に、

偏中正、失曉老婆逢古鏡、分明覗面更無他、休更逆頭猶認影、
正中偏、三更初夜月明前、莫在相逢不相識、隱隱猶懷昔日嫌
正中來、無中有路、出塵埃、但能莫触当今諱、他勝前朝斷舌才
偏中至、兩刃交鋒、不須避、好手還同火裏蓮、宛然自有衝天氣

兼中到、不落有無誰敢和、人人尽欲出常流、折合還帰炭裏坐⁽²⁷⁾

ここに表現の類型的形式を伺うことが出来ると同時に、譬喩的表現が、少くとも説明的というより記載的といえよう。この正偏五位に、功勲五位頌、王子五位頌、君臣五位頌を合わせて、『人天眼目』（第三巻）にあるのを図表にすれば、

「五位功勲図」



み限つたことではないという立論も可能になろう。しかしそれは程度の問題として認識すべきである。そこで次に道元禅師の著述との比較において見てみよう。

五位説の表現は記載的傾向にあると述べたが、例えば『正法眼藏』は「説明的」であると言つてよい。特に「弁道話」卷の十九問答に顯著なように、全体を通して道元禅師の著述内容は極めて論理的説明的である。⁽²⁹⁾ それは宗旨の表現に「何に」と同時に、特に「何故に」という問を絶えず内包している点からしても言える事である。「本来本法性」の疑団にしてからがそうであるが、『学道用心集』にしても『宝慶記』にしても包括的にして説明的である。そして自己の表現の線条性に従つて、表現が自由にしておおらかであり柔軟にして強くなつたと考えられるが、この説の内容はともかくとして、記号的表現を用い、系統的組織的である。それは相互の有機的連絡というよりは体系的整合性の面が強いのではなかろうか。特に君臣五位は本来無前提無仮説の仏法に君臣の倫理を前提としているのは、先驗的規範として人にせまるものである。そしてそれは論理的であるよりは技術的である。普遍的であるよりは、特殊的効果を發揮する。そこに五位の宗旨の表現、接化の手段としての有効性も充分に認められよう。しかし宗旨の表現において如何なる場合でも一面、記載的表現から逃れることは出来ない。従つてそれは五位説にの

例えば曹洞禪の基本的概念の「非思量」について『正法眼藏』「坐禪箴」卷に、

大師いはく、非思量。いわゆる非思量を使用すること玲瓏なりといへども、不思量底を思量するには、かならず非思量をもちゐるなり、非思量にたれあり、たれわれを保任す兀々地たとひ我なり

とも、思量のみあらず、兀々地を擧頭するなり、兀々地たとひ兀々地なりとも、兀々地いかでか兀々地を思量せん。しかあればすなはち兀々地は、仏量にあらず、法量にあらず、悟量にあらす、会量にあらざるなり。⁽³¹⁾

と、思量にもあらず、不思量にも非ざる「如何思量」、非思量の当体を自由に豊かに述べている。十五世紀頃行われた『報恩録』がある。これは太祖の撰述に擬せられた偽書の一つと言われるものであるが、その中に、

非思量者、無極太極共喚不_レ起_レ、釈迦達磨提不_レ起_レノ処タゾ。爰を大道ノ真源共、那時ノ正眼トモ云タゾ。サテ答話ハ誰……頭トハ、那時向上デ卒度動イタカ動ヌカデ更ニ難_レ窺犯サヌ処也、故ニ只虚空ガ点頭シタゾ、在ルガ、虚空ガ点頭スルト云事ハ元無イコトナ程ニ況ンヤ誰カ知リ誰カ見ント、不犯ライタゾ、先師ノ著語云、位裏転測無識受。以_ニ此著語見バ尤然也。是ハ永平ノ語也。

是ハ薬山雲門ノ非思量ニ非ズ。大ニ別也、大事中ノ大事ナリ⁽³²⁾とある。正偏五位をもつて曹洞宗旨の要訣としており、易学的概念で説明しているが、非思量そのものとはかけ離れた記述的説明というべきであろう。

このように道元禅師の著述内容は説明的、関係的、無限定的である。しかるに五位は見てきた如く、決定論的であり、

断定的、系統的体系的である。宗旨参究に「何故か」という問が少いのではなかろうか。しかしこれは云う迄もないが、

五位説に対する間答がないという意味ではない。そしてその

表現も記述的記載的である。先に述べてきた時代精神に約して言えば、「五位」は『正法眼蔵』等に比して、平時的精神よりも戦時的精神に適合するものとなる。『正法眼蔵』は平時的精神と和するものとなろう。しかし実際にはこのように載然と分けられるべきものでもない。また『正法眼蔵』の仏法は、時代と場所を超えて何時も真理を語っているものであるが、時空的限定を受ける受け入れる側の人間に即して言えば、その傾向を認めなければならないと思うのである。

そしてまた、人は動乱の時代、戦時型精神に支配されると、普遍的な事に心を向けるよりも個々の事物と自己をとりまく細事に対してより強い関心を持つようになる。そして個々の事物や現象の間には、何等の連絡もなくそれが単独の現象となつて、その間に論理的もしくは縁起的因果的関係を認識する事が出来にくくなる。ここに戦時型精神が神秘的なもの、密教的なものと密接に関係してくると見る事が出来る限り、極めて自然に、中世に於いて曹洞禅が密教化し、五位と祈禱禪が主流を占めてきた事の理由の一端を見る事が出来ると思うのである。

(1) 「偏正五位図説詰難」『曹洞宗全書』注解五、二五一頁。

(2) 「太容和尚語録」『曹洞宗全書』語録一、二〇六頁。

(3) 同上、二〇八頁。

(4) 「日本洞上聯燈録」第三、『曹洞宗全書』史伝一、二五八

頁。

- (5) 同右、二七一頁。
- (6) 佐橋法竜民『峨山韶碩』参照。
- (7) 『洞谷記』(『曹洞宗全書』宗源下)。
- (8) 田島拍堂博士『総持二祖、峨山韶碩禪師』一一五頁以下、竹内道雄氏「日本における曹洞禪の展開」講座『禪』第四卷、一六〇頁以下参照。
- (9) 「伝光錄」『常濟大師全集』一六〇頁。
- (10) 倒幕後もすぐ新政権成立の年、『梅松論』上に「公家と武家水火の争にて元弘三年も暮にけり」と「建武中興」が変革の過程の一段階であることを示している。
- (11) 水原慶二氏『日本封建制成立過程の研究』三一八頁。
- (12) 例え、菊地武時の大智祖継、細川頼之の通幻寂靈、島津氏の石屋真梁、大友氏の無蕃妙融等それぞれへの帰依等。
- (13) 永光寺に利生塔が設置され、得翁融永(瑩山派下)が京都の安国寺、寿福寺に、寒岩義尹四世無等が能仁寺(諸山)に住しているが、これらは例外的なもので、大勢はいわゆる「林下」として発展した。
- (14) 在地小支配者が、その帰依の主なものであるが、足利三代将軍義満と圓通寺英仲法俊との関係、また越前竜沢寺第一祖梅山聞本(一一四一七)は足利義満の招請に応じなかつた(鈴木泰山民『禪宗の地方發展』二二六頁)。特殊な例として興味深いものがある。『空華日用工夫集』卷三に、永徳二年(一三八二)義満が、義堂周信、太清宗渭の両者に語つた言葉として「万一變有らば天下を棄てんと欲す。當に永平長老の平氏に勧
- (15) 例えば、足利尊氏、直義兄弟が争つたのは良い例である。
- (16) 当時の寺院と檀那との関係を示す一例として、梅山聞本に「愚僧、逐電仕候上は、竜沢寺は我らにてなく候。ともかくも旦那の御斗たるべく候」(『越前竜沢寺文書』)という言葉がある。
- (17) 玉村竹二氏「日本中世禪林に於ける臨濟・曹洞兩宗の異同」『史学雑誌』五十九編八号、六三頁参照。
- (18) 河内地方の農民が「さとの人百しやうなんともかいかいしく候はんみなみなめしく」して戦つたようなことが多かつたらしい(『和田文書』二)。この地方は曹洞宗寺院が少い。曹洞宗の性格と何らかの関係があるかも知れない。
- (19) これは僧侶に対する伝戒作法と一般民衆に対する授戒会作法とともに平易に記述したものである。道元禪師以来口訣的に伝承されてきた戒法を成文化した点で、大きな意義を持つ、と共に曹洞禪の民衆化運動に果した功績は大きい。なお梵清の『瑩山清規』書写等、當時戒律復興運動の気運が出てきたとも見れよう。無論時代即応の形としてである。
- (20) 圭室諦成氏『葬式仏教』参照。

- (21) 柳田聖山氏「中國禪宗史」講座『禪』六六頁以下。
 (22) 卍續藏二、一六ノニ
 (23) 大正四七、五三六c

- (24) 中村元博士『東洋人の思惟方法』二、二七一頁。
 (25) 波多野完治氏『文章心理学』二八頁以下参照。

(26) 道元禪における修証不二の実践は、仏法原理に基いた叢林の共同体的性格と相即する。臨済禪林の性格は基本的には「見性協調叢林」と見、曹洞禪は「妙修和合叢林」と見る。この問題について詳しくは拙稿「宋朝禪と道元禪師の立場」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三一号、参照。

- (27) 卍續藏二編乙二一ノ四

- (28) 大正四八、三一六、b

(29) 例えは「現成公案」「人舟にのりてゆくに、目をめぐらしへきしをみれば、きしのうつるとあやまる、めをしたしくふねにつくれば、ふねのすすむをしるがごとく、身心を乱想して万法を弁説するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行季をしたしくして箇裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。」とある文は、事実に即した具体的な例で、無常の理を説いているが、こういつた例はいたる所に見られる。

- (30) 拙稿「禪における悟りと心理」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三二号。

- (31) 岩波文庫本『正法眼藏』上巻、三九七頁。

- (32) 『報恩錄』『常濟大師全集』五一九頁。正偏五位をもつて曹洞宗旨の秘すべき要諦としている。

おわりに

中世に『正法眼藏』の参究が行われなかつた問題について、洞済との関係及び、時代背景のもとでは「政治批判の書」と受けとられる問題を内包しているという視点から論を展開させた。かかる視点を持つに至つたのは上述の外に一つには次の理由による。それは、江戸幕藩体制下の平和の時代にあつて、学問奨励の政策のもとで、それぞれの宗派の宗学が復興し隆盛を極めた。曹洞宗に於いても、九十五卷『正法眼藏』が公開され、それを中心にした宗義の参究、教団的には宗統復古がなされた。ここに江戸期と南北朝、室町期の時代的相違を見ると共に、特にその宗教政策が全く異つてゐるという事である。即ち江戸時代は仏教各派と幕府との関係がその宗教政策のもとでは、天台宗と浄土宗が少しく優遇された他は、ほぼ等距離に置かれていたことである。少くとも臨済宗のみが特別に保護されていたのではなかつた。従つて江戸時代は、實際には『正法眼藏』が「政治批判の書」としての意味を全く持つていなかつたのである。その他寺社法度による様々な制約を考慮しての事であるが、こういつた事実との関係に於いて導き出されたものである。

只管打坐の仏法は、中世においては、五位の形式より參ずべきことを特徴とするようになつた。臨済宗の様な多くの公

案をもつて為すものよりは、より理論的形式的となるが、五位がとられた要因について、社会的背景、時代精神との関りのものとにその意義と役割について愚見を述べた。即ち社会的背景より思想的なものの生じたり変化したりする可能性を考慮しなければ理解の不可能なことを示しているからに他ならない。何となれば、宗教教団は観念的な思想や宗義によつてのみ存在するものではなく、現実に生きている教団である限り、宗義と教団が相互限定しあうものだからである。

最後に本論では少し関説したのみで、言及できなかつたが、残した問題として一言しておきたい。それは宗義及び実践行の変容が、教団発展の手段の意味に止まるか、道元禅師とは全く異質な宗風に転化してしまつたかという問題である。これは改めて後日を期したいが、今その一端を示しておこう。

即ち『正法眼藏』に基いた道元禅の立場は思想的には本証妙修、実践的には只管打坐、体験的には身心脱落であるが、個人の実践行は、同事行、大衆一如を原理とする。⁽¹⁾ 集団としては、臨済禪の如き、霸道の指導原理を持たない宗教的共同体社会の指導原理となるべきものであった。⁽²⁾ 五位は見てきた如く、禅旨を人倫秩序にことよせて説く共同体の指導原理るべき性格を持つことが伺え、特に戦時的精神と親和性を持ち、その指導原理たるべき性格が存することが明らかとなつ

た。ここに『正法眼藏』の持つ、時代超越性と五位の時代即応性の相違を見ると共に、強いて云えば宗教的共同体の指導原理としての共通性を見ることが出来ると思うのである。

(1) 拙稿「宋朝禪と道元禪師の立場」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三十一号。

(2) 拙稿「公案禪の成立について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三十号。