

日本曹洞宗の歴史的性格(一)

原田弘道

一

日本曹洞宗は、歴史全体から見て、(一)他の宗派に見られる如き宗門的な行政単位を全く別にする様な分派行動が取られず、今日に至っている。(二)曹洞宗は中央の政治的権力者の物質的援助を受けず、又中世官寺機構の五山・十刹・諸山が殆ど臨済宗であるのに対し、それと関係なく独自の大衆的自治的立場を取つてきている。但し、大勢としては如上の姿勢を取つて来ているが、利生塔が設置された永光寺の例や、室町初期に瑩山派下の得翁融永が京都の安国、寿福寺に、寒岩義尹四世の法孫である無等⁽¹⁾倫が肥後の諸山能仁寺に住しているが、これらは飽く外的なものと見て良い。(三)天台・真宗・日蓮・等各宗団に見られる如く、曹洞宗は時代の政治的権力者に対して組織的に抵抗した歴史が一度もない。以上の三點は曹洞宗団の歴史的性格を示す重要な要素と考えている。

従つて、曹洞宗のかゝる特徴は、力による支配の論理を持たない曹洞禪の宗旨、即ち修証不二、本証妙修の思想が理念としてばかりでなく、実践的にも様々な他宗派、民間信仰と融合協調しながらも、宗教的和合共同体（用語の検討は省略）の指導原理としての役割りを果して來ているのではないかと思う。曹洞宗が地方の下級武士、農民層に滲透して大発展したのは、一四六七年から一六六五年迄の二百年間とされ、その発展の理由として、招福、治病、葬祭といわれるが、これは曹洞宗にのみ限つた事ではないので、やはりそういった事を通して在地武士や農民層の指導理念としての道元禪の宗旨がそこに作用しているのではないか、農民社会が共同体的性格が強い事と無関係ではないと思うのである。⁽²⁾

かかる全体的な見通しのもとに、本論では曹洞宗の歴史的性質を形成して行く一番大きな要素は在野の自治的宗団として、共同体的和合宗団の紐帶としての働きを持つ師資相承の

法系論、寺統論が現実には中心になるのであるが、かゝる性格が形成される礎となつた初期曹洞宗の性質について特に道元禪師滅後の永平寺教団を中心にして少しく考察したいと思う。

二

寛元二年（一二四四）、道元禪師（一二〇〇—一二五三）は北越の地に大仏寺（後の永平寺）を開かれたが、永平寺になつてからの規模は、興聖寺と同様、数十人を容する甲刹としての様相をえたものであつたと思われる⁽³⁾。その維持運営上の経済基盤は、波多野義重（一一〇八—一六九）を始めとする多くの在俗信者の信施に依つて営弁され、徹困の捨に基いた貧学道を実践原理としていた。道元禪師在世中は實に質素なものであったのである。それは『正法眼藏隨聞記』二に、

末世辺土の仏法興隆は、閑居静處をかまへ衣食等の外護にわづらひなく、衣食具足して仏法修行せば、利益も広かるべしと。今これを思ふに然らず。それに附ては有相著我の諸人あつまり学せんほどに、その中には一人も発心の人は出来るまじ。利養につき財欲にふけりて、縱ひ千万人集りたらんも一人も無からんに猶おどるべし。

として、永平寺においても、この基本線は守られていてことは、日本最初の禪宗における官寺たる建長寺の経済基盤が、

蘭溪道隆（一二一三—一二七八）の『大覺禪師経録』の中にあら「建長寺規式榜」に、

見鞭影而後行、即非良馬、待訓辭而發心、實非好僧、諸兄弟同住清淨伽藍、已無饑寒之苦

とあり、大衆の衣食住は安定し、保障されていたのとは、本質的に異なるものと云えよう⁽³⁾。

永平寺の伽藍は「土木未備、堂閣両三」（三祖行業記）程度で、全体的な経済機構をうかがわせる史料は少いが、「自今已後可停□レ□」の「以前五箇条庫院須知」とある『庫院須知文』によれば、金錢と公界米の二本立てであつたことが分る。かゝる背景のもとに行われた修行は

仏仏祖祖。在道而辨。非道而不辨。有法而生。無法而不生。所以大衆若坐。隨衆而坐。大衆若臥。隨衆而臥。動靜一如大衆。死生不離叢林。拔羣無益。違衆未儀。

と『永平清規』「弁道法」に見える大衆一如の同事行が基本的に存し、これを基礎にして知事頭首の協力の下に住持の掌管が行われていたのである。『知事清規』「監院」状に、

是如上齋会。若監院有レ力。自合營辦。如ニ力所不レ及。即請人勾当。如院門小事。及尋常事例。即一面处置。如ニ事体大。及体面生糾。即知事頭首。同共商量。然後稟住持人行レ之。自ニ住持人ニ下。如レ有レ不レ合ニ規矩。不レ順ニ人情。大小諸事。並合ニ宛順開陳。不得ニ緘默不言。亦不得ニ言語龐暴。

と明瞭に見える。これは役職の責任と権限の分散による全体的・協和的性格を基本とした事を意味し、仏道修行という至高の真理への探求の下における人間平等観に立脚した自治的集団を理想とし、『禪苑清規』の精神を更に徹底させたものであつた。従つて知事頭首の任命規定や一年の任期明記がなくとも、自治的叢林として完全な働きをなしていた。こゝに官寺と性格を異なる面が存すると思われるが、従来日本に於いては僧伽の意志を集約し、運営方針を決定する型に三つが考えられる。⁽⁸⁾「大衆」参加による決定、「子院」を基礎として評議決定、「大衆」「子院」混淆型の三つである。決定の方法は多数決の原理によるか、「道理に任す」と云つて道理の体現者としての法蕩高き宿老の指導によるものがあつた。『禪苑清規』の「請知事」に、住持が大衆の同意を求める規定があるが、『永平清規』にはかかる規定がなく、「知事清規」の記事も考えると、合議を経て、最終的には道理の体現者たる道元禅師が行つたものと思われる。しかしこれは道元禅師なればこそ理想的に行われたのであるが、住持人に人を得なければ独断専行が生じやすいのである。

三

永平寺僧團の基本的性格を素描したが、次に会下に參集した人々を通して全体的様相を把握しておこう。

道元禅師の会下は今日伝えられている者は凡そ五十人位とされるが、興聖寺・永平寺の結衆二十年の期間から云えば、不明の者も相当いるにしても決して多いとは云えない。孤雲懷辨（一一九八—一二八〇）、僧海（一二二六—一二四三）、永興詮慧、懷鑒、心地覺心（一二三七—一二九八）、徹通義介（一二一九一—三〇九）、寒巖義尹（一一三〇〇）、永平義演（一一三四）、宝慶寂円（一二〇七—一二九九）、義準、法明、義荐、慧運等その他幾人かいるが、いずれも会下にあつては、『正法眼藏』「身心學道」卷に、

菩提心をおこしてのち、仏祖の大道に帰依し、發菩提心の行季を習学するなり、たとひまだ眞実の菩提心おこらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし仏祖の法をならふべし、これ發菩提心なり。⁽¹⁰⁾

とある文によつて見れば、實際には学人においては多様性に富んだものを推測せしめられるのであるが、すべて「抱道の人」であつたと思われるるのである。

道元禅師が入滅したのは、建長五年八月二十八日であった。それに先立つ、七月十四日に、懷辨は五十六才にして二代に就いたが、以後の永平寺は懷辨、義介、義演等旧日本達磨宗門下の人々によつて運営されたのである。

義尹は入宋帰朝後文永四年（一二六七）、肥後に如來寺、極樂寺、大慈寺を建立して化を張り、寂円は宝慶寺を開き、詮

慧、経豪は京都に永興寺を開き、それぞれ永平寺を去つたからである。

この日本達磨宗の人達は、仁治二年頃（一二四一）、懷粹の懲渾によつたのであらう。越前波着寺にいた懷鑑（覺晏法嗣）にともなつて集団入門したのであるが、これは彼の三迦葉が釈尊の僧伽に帰投した如く、極めて重要な事で、日本に於いては、少くとも禪宗に於いては他に類例を見ない特異なことである。その歴史的意義としては、周知の如く達磨宗の祖大日能忍は、道元禪師が批判している大慧の弟子拙庵徳光（一一四一一二〇三）から弟子を通じて印可を得て、摂津三宝寺で法を広めた。当時の様子を、日蓮の『開目抄』には、建仁年中に、法然、大日の二人出来して、念佛宗禪宗を興行す。法然云く、法華經は、末法に入つて未有¹³一人得者一千中無一等云々。大日曰く、教外別伝云々。この両義国土に充满せり。天台、真言の学者等、念佛禪の檀那をへつらひをそるる事、犬の主に尾をふり鼠の猫ををそるるが如し。¹⁴

とその盛んなる様を述べている。栄西（一一四一一二二五）の禅宗と共に弾圧を受けたのであるが、法然の念佛宗と大日の達磨宗は、共に新興の専修的な性格を持つた旧勢力に対する批判勢力と映つたのであらう。一つには、栄西が、兼修的立場をとりながら、「禪宗」を殊更に強調して達磨宗と違う立場をとつてゐること、また一つは、純乎として純なる正法

禪を伝えた道元禪師に集団帰投している所に先駆的意義を見るのである。従つて彼等が兼修的でない禪宗に強い関心を持っていたと見ることが出来よう。¹⁵ とにかく達磨宗の人々の会下への参集によつて興聖寺は飛躍的な発展を見た。

それより先、道元禪師が建仁寺から深草に閑居する様になつた原因として、叡山衆徒の激しい恨みを買ひ、遂に弾圧を蒙るに至つたとされる事が『京都御所東山御文庫記録』壬九の藤原定家宛の書簡によつて知れる。¹⁶

これによつて見れば、道元禪師は、叡山側からの批判の対象になつていたのは疑うべくもない。特に興聖寺時代は眼蔵の撰述や、上堂も多く、対外的にも一番活動した時期であつた。従つて世人の関心も高まつていた。この時に達磨宗の集団入門である。この達磨宗に関する事で、田村博士は、文治、建久の頃から出た幽玄の新歌風が「達磨歌」と悪評され、定家自身身を引こうとしたり、鴨長明が、かゝる歌風を「達磨宗」乃至「達磨歌」と呼んで退けていとされる。従つて達磨宗に對しては、仏教界のみならず、文芸界や知識階級の中にも、かなりの批判反感があつたことは疑いない。かゝる達磨宗の集団入門が叡山をはじめとする旧体制を刺激したであろうことは想像に難くない。又『護国正法義』の問題も関連していたであらうか、『三祖行業記』に「皆以先年興聖寺焼失時¹⁷』とあり、迫害を受けて宇治興聖寺を離れ、寛元

元年（一一四三）頃、波多野義重が地頭をしてい北越の地に移つたのであつた。この北越に根本道場を移した事が、後世の曹洞宗発展の原動力になつたのである。何故ならば京都附近にそのまゝ本拠を置いていれば、後世宗教制度上からも、五山十刹諸山の機構に組み込まれ、曹洞宗の独自性や思想的純粹性を保持する事が困難になり、場合によつては他宗と混合するような事態も予想されるからである。

兎に角達磨宗系の人達はほとんど永平寺会下にも加わり、様々な苦難を経、かつかかる経過を経てきた人達によつて道元禪師滅後の永平寺は維持運営されたのである。

四

懷辨が二代住職位に就いた永平寺は、道元禪師の遺風を踏襲する基本線を堅持しながらも、一つの傾向があらわれてきている事を見る事が出来る。これは永平寺に於ける叢林の性格変化を促がすことにもなるが、義介の入宋帰国によつて具体的にはつきりと一つの傾向が顕れたのである。

世間出世間二つながら不覺なしとして、道元禪師在世中、典座・監院の職を歴任した義介は、建長七年（一一五五）二月、懷辨に随つて嗣法した。そして懷辨が依嘱した言葉に

辨公有時囁云。先師宗旨建立憑レ公、諸方叢林、宋朝風俗、就中先師伝道天童規矩、及大刹叢林現規、記録來而可レニ興當山叢

席、宛是先師報恩者、何先師受ニ先師勅命、帰ニ本国、欲ニ興叢席。加之祖翁榮西僧正素意也、千然叢林微細規矩。禪家諸師語錄以下。一切聖教。皆以ニ先年興聖寺焼失時、或損失、本清規雖レ有レ之、隨ニ時風俗、折中現規大用也、遍ニ參諸方、歷ニ觀大国、以可レ建立永平宗旨⁽¹⁸⁾、

と叢林一興の必要性と共に、実際の運営方法の行きづまりが観取でき、その打開が目下の問題となつていていたのである。こういった使命を帶びて入宋したのである。この依嘱は懷辨の言葉とされるのであるが、果して全てそうか、義介の意志が加わっていないとは云い切れないであろう。

兎に角義介はこの委嘱を忠実に遵奉し、実行したのである。彼は師命を奉じて京都と鎌倉に、当時の叢林を順観し、後正元元年（一一五九）渡海入宋、遍ねく日宋両国の宗風を訪尋して帰国、大いに永平寺の叢林を順観し、

建ニ山門、造ニ両廊、安ニ置ニ尊、祖師三尊、土地五軀、悉造⁽¹⁹⁾焉、

四節礼儀、初夜更点、粥罷諷経、掛搭儀式等、礼法悉師所ニ調行⁽¹⁹⁾、と『行業紀』に見える如く、宋朝の風俗に随つて悉く調行したのである。その他日分・月分等の諸清規を復興したのである。

義介の在宋期間は前後四年、弘長二年（一一六二）の帰國（『聯燈錄』）であるが、されば義介は永平寺に於いては、その事業の方面では懷辨以上のものがあつたと云えよう。懷

辨は道元禪師在世滅後を通じて只管宗風の護持と教法の相続とに力を尽しているが、永平寺の機構や対外的方面においては殆ど義介が中心となっていたのである。この様に永平寺に於ける一つの方向が明瞭になつたが、義介個人にとつても、入宋参学は将来主持となるべき「住持心術、寺院作法」(『永平室中聞書』)の習得といふこともあつたであろう。そうしてこれらのが事が、道元禪師の宗風を興揚するばかりでなく、「祖翁栄西の素意」であると義介は信じていたのである。

栄西(一一四一一一二一五)は、義介や義介の師の懷鑒等の達磨宗の祖大日能忍と対立関係にあつた事は、虎闘師練の『元亨釈書』卷二に明らかな所であるが、こゝに敢て栄西を「祖翁」として位置づけようとしている所に幾つかの意図が読み取れるのである。

先づ第一には、道元禪師の宗風及び永平寺の運営の方向を宋朝禪的乃至は兼修禪的方向の目標としたこと、第二は、禅師が称揚している栄西を表面に出す事によって、永平寺の新事業に対する大衆の支持を期待したこと。第三は、義介は道元禪師が黄龍派の嗣書を明全から受け、且つ如淨からは曹洞下の嗣書を、即ち洞済兩宗を受けていたと見ていたようであり、栄西を「祖翁」と示すことによつて、義介自身の二流相承を正当化しようとしていた事である。

義介が懷辨から法を受ける以前、道元禪師の生存中に覚晏

所伝の大慧派の嗣書を懷鑒から建長三年(一一五一)春に受けている事は、

又御尋云、林際下仏照禪師嗣書、故鑒師伝授之否、又爾見之乎、義介白、此相伝不_レ名_ニ嗣書、祖師相伝血脉云々、義介拌見之、仰云、其云_ニ嗣書也。(『室中聞書』⁽²¹⁾)

と明白であり、二流相承していることは、「示_ニ紹瑾長老」に、

然予両師見之。帶_ニ両家書、所_レ謂臨濟家与洞山家也、……靈嗣予、予稟_ニ師命、重嗣_ニ当家、……先師円寂後、予參_ニ永平二代和尚_ニ即嗣_ニ當家書、

とあつて疑うべくもなく、かつあまりに有名である。二流の師からの承嗣は中国に於いて前例があるかどうか明らかでない。太陽・投子の間にあつて代付を果した浮山の例は曹洞下

の嗣書を預つただけと考えられ、二流承嗣とは意味を異にするものであろう。⁽²²⁾しかし宋代には師資の関係が法的にも厳密に規定される一方、本来の意味も崩れて、場合によつては、古人雖_ニ則偏_ニ參知識_ニ承嗣燒香只為_ニ最初發明之師_ニ非_ニ是_ニ別底不_レ如_ニ此人_ニ揃_ニ人_ニ承嗣_ニ蓋不_レ忘_レ本也。今時見_ニ人_ニ曾參_ニ某人_ニ却_ニ承嗣_ニ却承_ニ嗣某人_ニ。便謂前人不_レ如_ニ彼人_ニ生_ニ輕重心_ニ。⁽²³⁾

と発明の師に嗣がずに、別の師に嗣ぐといった事も見られ、道元禪師も『正法眼藏嗣書』卷に同趣旨の事を指摘しているが、我が国に於いては、後世戦国時代に中峰派から出た一華

碩由が禅宗諸派に遊歴參学して、一人で各派の印可証明を受け、諸流の口訣伝授を兼受するという一種独特的の宗風を案出した同派以外には見られない特殊な現象と云えよう。⁽²³⁾ 上代に於いては禅宗の本旨から云つても、嗣法が場合によつては不純性が介在する例が有つたにしても、二流相承は正統なものとしては認められぬ所であろう。従つて義介が二流相嗣して永平寺住持位に就いた事は、飽く迄も特異な例としなければならないであろう。

五

懷辨が住持位にあつたのは、建長五年七月十四日から十五年間であった。文永四年（一二六七）に病氣を理由に退き、⁽²⁴⁾ 第三代に義介が就き、文永九年（一二七二）二月に退院するまで足掛け六年住持位にあつた。しかしその内容は瑩山が義介から受けた「法衣相伝書」の「住持十八年」との記事に依つて見れば、はじめは内容的にも複数指導体制をとつて運営されていていたと思われるが、以後懷辨入滅頃までは形式的にこの体制が取られていたのではないかと考えられる。即ち住持として永平寺運営を義介が、教学や修行面に於ける学人接化は東堂位の懷辨が補助して担当したと考えられる。懷辨が義介と交代してからは、比重に変化があるのは当然だが基本的にはこの路線がある程度維持されてきたのではなかろうか。

就任僅かに六年にして義介は突然住持位を退き、永平寺の麓に陳睦州の顰に効い、養母堂を構えて正応五年（一二九三）までの二十一年間隠居の身にあつたが、活動的な義介の事故対外的な活動も盛んに行つたであろう。⁽²⁵⁾ 退院の頃の事であるか、『行業記』に夢に仮托した話で、美濃国人の造寺懇請の事が伝えられるが、永平寺に留まる事を先師道元の遺志と感じたとされる。禅師の義介に対する永平寺照顧の遺命と関連して、養母堂にあつて、以後の永平寺に対するかなりの役割を伺わせるものがある。それは次の懷辨の結夏小參法語によつても裏書きされよう。

介公東堂老者吾法嫡也、又於_ニ當山_ニ有_ニ大功、況乎當山前住也、
德重_ニ於山、道高_ニ於天、誠是人天導師、又乃當山至尊也、縱雖_レ
非_ニ當住、須_レ奉_ニ尊重恭敬_ニ（『行業記』）

とあり、当住でなくとも当山の至尊として尊重恭敬すべき事が強調され、弁護と共に、義介の位置づけに苦心が払われているのである。退院の理由は分らないが、当山に大功のあった義介はどうも不本意ながら住持位を退いたと思われるのである。以後二十一年間も留つていたことや、また懷辨が再住してからの永平寺が更に外見的な発展と共に宋朝禪的色彩を強めていたような気配は見えないし、又懷辨の道元禪師への身心を上げての帰投ぶりからも考えられない事からも云えよう。懷辨が義介の道譽を殊更に興揚するのも逆に義介の永平

寺經營に対する挫折を物語るものではあるまい。そしてそこに二流相承の問題が又深く投影していると思うのである。

義介退院後の永平寺は、懷弁の語「一寺両東堂名字可迷吾号塔主」(行業記)として、義介は東堂となり、懷弁は塔主として永平寺を統理したが、これを再住と見るかどうか意見の分れる所であるが⁽²⁹⁾、やはり再住と見、義介は東堂として懷弁に協力していたと見てよいであろう。

この再住は云う迄もなく、初住の後再び住持職に就く事で、各種の法語や語録類に見られ、南宋においても例えば大慧宗杲(一〇八九—一一六三)の徑山万寿寺、用章延俊の淨慈寺、曹洞宗では宏智の天童山、如淨の淨慈寺、雲外雲岫の天童山景德寺への再住等があり、わが国に於いては当然の事ながら臨濟宗に屢見られた。鏡堂覺円は禪興寺(弘安八年)、一山一寧は建長寺(嘉元元年)、南山土雲は円覚寺(文保元年)、その他雙峰宗源、竺仙梵僊、夢窓疎石、雙峰宗源、虎闘師鍊、清拙正澄にも見られ、宏智派の東明慧曰(一一七三—一三四〇)は建武二年に建長寺に再住している。その際初住の場合と異って正式な入寺儀式が行われず、簡略化されていたことである。一般に山門、仏殿、土地堂、祖師堂、拝室などの入寺仏事が省略されて、陞座拈香の上堂のみが行われたといわれるるのである。

従つて懷弁の再住と共に、懷弁入滅後の義介の「照顧」

も、特別の儀式も行われる事なく、引き継ぎが行われて判然とする所もないままに移行して行ったものであろう。再住は後繼者に適当な者がいない場合が多いが、『古写本建撕記』にある如く、内容的にはやはり再住と見て差支ないであろう。

六

弘安十年、義演が四代に就くまでの三十四年間は懷弁と義介が交互に住職位について運営されてきたのであるが、懷弁の滅後即ち弘安三年からの師の遺命に従つて、弘安十年まで七年永平寺を照顧したが、この頃、

參隨円公如レ争レ鋒。衆中稍閑隔。徒類自然成レ党。追逐⁽³⁰⁾師。
(『行業記』)

とあって、円公に參隨する徒に追逐されたという。「円公」を寂円とするか、義演とするか何れにするかこれも意見が分れるが⁽³¹⁾、そのまま寂円と見ておこう。

寂円は周知の如く、宋人で道元禪師とは如淨下の同參で、禪師の人格を慕つて來朝し、会下にあつて只管打座の一行に徹した人である。禪師の寂後はしばらく承陽菴に留まり、文永元年(一二六〇)頃永平寺を去り、弘長元年(一二六一)銀楓峰に宝慶寺を開き、師の遺風を慕いその道に徹した人である。従つて極めて地味な学道中心の沈潜的な人柄であったと

思われる。そして懷旛滅後の北越に於ける道元門下の最年長の長老として、宝慶寺の住職としてありながら、時には永平寺にあって、義介を側面から援助して有機的な連繫を保つていたのではなかろうか。それが対立と見られるようになつたのは、一つには、義介の宗義理解（洞済両嗣）や永平寺の運営の仕方にその原因の一端があつたのではないかと考えている。

従来看過されているが、入宋参学の義介に及ぼした宋朝禪の影響である。思想的影響も受けたと思われるが、むしろ叢林運営や行持といった形式的な方面での影響が強かつたであろう。思想的影響は、詮慧、経豪の京都永興寺派が達磨宗や宋朝禪に対して批判が見えるのに、義介を中心とするその門流にはそれが殆ど見られないという事と、栄西への接近に伺うことが出来るのである。形式的方面では、義介将来とされる「支那五山十刹図」二巻の、その殿閣、廊撫、仏具、法器等に關する実に精緻な図案様式から見て、その関心の方向が分るのである。⁽³³⁾ そしてこういった形式重視は懷旛の依嘱文と共に叢林運営の方針への多大の関心ともなつたであろう。

当時の南宋叢林は、賓主平等的な基本性格が大きく後退し、住持の権限集中化が顕著に行われ、權威主義的な上下差別的管理体制が確立し、目的集団として縦の体系が重んぜられ、住持の独裁的運営の傾向が人事、役事、執事の面にあら

われてきたのである。住持の力量によつて程度の差はあるうが、知事が掌管した常住の事も、住持が自己の力量を示すため、すべて掌握したので知事は有名無実になつてしまつたと大慧は語っているが⁽³⁴⁾、南宋叢林の一般的傾向であつたのである。こういった事が義介に影響を与えない筈がない。

道元禪師の言葉として『隨聞記』三に、

中中唐土よりは此の國の人は無理に僧を供養し非分に人に物を与ふることあるなり。先づ人は知らず、我れは此の事を行じて道理を得たるなり、一切一物を持たず、思ひあてがふことも無ふして、十余年過ぎ了りぬ。⁽³⁵⁾

とある。若し禪師が望めば在俗の信施も相当集まり、叢林經濟も潤沢になつたであらうが、「一分も財を貯へんと思ふこそ大事なれ」と不求自得に委せ、全くその意志がなかつたのであるが、滅後はこの歎止めが幾分緩んだ事は否めない。義介の入宋順歴の費用、伽藍整備その他に莫大な費用がかかつたであらう。そして運営維持費や常住、僧衆經濟もそれに伴つて増大したであらう。かかる背景のもとに義介は住持として運営に當つたが、その内容は恐らく道元禪師や懷旛の運営理念と異つた宋朝風の理念に基いて檀越や懷旛の後立てのものに独裁的体制を取らうとしたものであつたであらう。

懷旛滅後義介は再び永平寺を照顧した。独裁的体制を取つてゐたであらう事は、追逐される際の檀那波多野時光の「若

此、老出寺者、山門衰微、門徒不幸、須レ令レ還レ山」(『行業記³⁶』)とある言葉によつて証明されよう。

得て最高位の人は批判の対象になり易いが、独裁体制が取られる場合、大衆の住持に対する反感は、第二位か三位にある然るべき宿老への期待と擁立となつて現われるものである。依つて当事者間に含む所がなくとも、集団として対立関係が醸成される事が往々にしてある。この場合も義介への反感は寂円や義演への参考となり、自然に党をなし、遂に義介を追放するという形にまで発展したものではなかろうか。³⁷ 義演の立場も複雑な微妙なものがあつたであろうが、後に瑩山

禪師が正応五年(一二九二)に永平寺で義演から菩薩大戒を伝授している点からしても上述の見方をしたいのである。

通常最高責任者として不都合があつて地位を退いた前歴を持つ人が再度権力の中枢に就いた場合、その集団は外見的にはともかく、実質的には既に停滞縮少が始つてゐるのである。義介は不都合と云わない迄も前歴があつた。寂円は宝慶寺にあるから、義介の後義演が第四代住持となつたのであるが、こゝで敢て義演の為に一言するならば、永平寺の衰退は檀越の支持を失つた義演の責任の様にも見られるが、それ以前から内容的な衰退は既に始つていたと見るべきであろう。

さて永平寺運営面から義介について述べたが、次に義介の宗義理解と嗣法問題に就いて簡単に見てみよう。まず宗義の問題は「老婆心」の問題と「諸惡元来莫作」と「一切行修善」、「諸法実相」の問題等、自然見に對する見解である。

「老婆心」の問題は、道元禪師から三度も教誡され、それも自然歳を重ねる程に之れ有るべし、と云われたが、「未^レ有^ニ老婆心^ニ之諫於^レ心不^レ志、然而未^レ知^ニ其所以^ニ矣」とその所以を知らないでいる。禪師が如何なる意味で用いたか明確でないが、「老婆心」の一般的意味は深切に過ぐる心、婆心であるが、世俗的な意味での「親切心」ではあるまい。

この語は大愚と臨濟との間に交わされた問答に於いて、臨濟が「黃檗仏法無^ニ多子^ニ」と大悟した因縁となつた言葉であり、そして其れに従つて黄檗の老婆心切なることを悟つたのであるが、この話は『景德伝燈錄』や『臨濟錄』にも出ており、道元禪師は知つていてゐる。また『典座教訓』に

所謂老心者。父母心也。譬若^ニ父母念^ニ於^ニ一子^ニ。存^ニ念^ニ三寶^ニ如^レ父作^レ母、方識^レ之也。不^レ顧^ニ自身之貧富^ニ。偏念^ニ吾子之長大^ニ也。⁴⁰

と三心の一として老心(老婆心)が説かれている。従つてこれらから勘案するに、又『室中聞書』(『御遺言記』)の他の文との関係において見るに、これは学道に於いて自己を空しくすることに欠け、修證隔別の有所得心を持つて事に当り、仏

道そのものに徹し切つていかない事に対する箴諴であつたであろう。この問題が義介に於いて如何に解決されたのかは、自ら語る所がないので判然としないが、前後の関係から、

今叢林作法進退正是雖_レ聞_ニ仏儀仏法_ニ内心存_レ私_ニ此外真_ニ實_ニ仏法定_ニ在_レ之_ニ然_ニ近頃改_ニ此見_ニ今叢林作法威儀等此則真_ニ實_ニ仏法知也₍₄₎₍₄₂₎

の文章にその解決も含まれてゐると見て良いであろう。

次に「諸惡莫作修善奉行」の問題について懷辨に正見を問い合わせる所が勝れているか、又人からかく見られているか自己に於ける事柄が多い⁽⁴³⁾。兩書の性格の相違を差し引いても、これは懷辨との仏法理解の逕庭を示すのみならず、道元禪師、懷鑒、懷辨、波多野明光等の師や檀越から格別の愛顧や支持を受けたとされる所と同様に、世間に於いても不覺ならざる彼の才能の一一面と関心とが読みとれるが、彼自身としては学道への真摯さに毫も疑念を抱かなかつたであろう。

さて次に嗣法の問題についてであるが、これは前にも少し触れたが、この問題は義介に於いては、今迄述べてきた様々の問題との有機的な連関性の上から捉えられなければならぬと考へてゐる。

例えば『宝慶記』とは較ぶべくもないが、懷辨の『隨聞記』と『室中聞書』と比較して見ると分量は兎も角内容に於いては隔りが存する事を認めた訳には行かない。如何に道元禪師が偉大であつたとしても、『隨聞記』は懷辨に力量がなかつたら、あれほどの学道の真実や用心を具体的に聞き取り、書き取る事は不可能であつたであろう。實に、学道の真実のみならず、人間の眞実に迫る深い洞察と理解は、容易に他にその類例を見出す事が出来ないと云つても過言ではない。

そして又際立つた相違は、『隨聞記』は首尾一貫学道に關

する問題だけであり、懷辨の恣意的自己が何處にも現われていない。『室中聞書』は義介の自己が表面に強く出ており如何に自分が勝れているか、又人からかく見られているか自己に於ける事柄が多い⁽⁴³⁾。兩書の性格の相違を差し引いても、これは懷辨との仏法理解の逕庭を示すのみならず、道元禪師、懷鑒、懷辨、波多野明光等の師や檀越から格別の愛顧や支持を受けたとされる所と同様に、世間に於いても不覺ならざる彼の才能の一一面と関心とが読みとれるが、彼自身としては学道への真摯さに毫も疑念を抱かなかつたであろう。

ては飽く迄この基本線は守られていたであろうが、客観的にはかなりの幅広さを持つていたと云えよう。永平寺の革進事業の実際の推進者であつて見れば尚更である。

こういった傾向は道元禅師の古風を守らんとする人達には如何に映つたであろうか。恐らく義介が取らんとする方向は反道元的に映り、むしろ達磨宗下の法を伸さんとするが如き印象を与えたのではあるまいか、少くともそういう危懼の念を懷いたのではないかと考えるのである。何しろこの頃は曹洞宗教団としてエスタブリッシュメントが確立されていなくて、永平寺の方向が模索されていた時代だからである。

これを法系論の上から見れば、二代への疑誹がその一つである。「示紹瑾長老」に

然或家於三二代有レ致ニ疑誹聞レ之、努力不レ可レ信レ之、仏祖伝來之古法、豈可レ構ニ謀計今案乎、聖眼照覽、古今無レ私、於ニ相伝事、致ニ疑誹者、必招ニ罪業、可レ怖レ之、可レ怖レ之矣、

と云つているのは表面的には懷辨の道元禅師からの受法を疑つてゐるようである。

大久保博士は『道元禅師伝の研究』でこれを禅師と懷辨、もしくは懷辨と義介との間の嗣法の事実に對する疑誹と見てゐる。佐橋氏は普山の時、必ず法堂の法坐の上で自己の嗣法を公表するので、懷辨と義介がそれぞれ師の在世中に永平寺に住しているから「疑誹する余地はない」としてゐる。⁽⁴⁵⁾

しかし果してそう云えるか問題である。當時嗣法を公表する嗣承香を焼く風がどれほど厳密に行われたかは疑問である。例えば如淨禅師は遷化する迄は嗣承を明かさなかつた例もあるからである。江戸時代ならともかく、清規も不完全な当时では決めかねる所である。従つてやはり懷辨と義介との嗣法に対する疑誹と見たい。既述の如く義介は懷鑒の法嗣であつた事は周知の事実である。従つて彼が第三代に就任したのは、余程不自然な事であつたらしく、自分でも、懷鑒の師命聽許があつたからだと弁解している。

さて義介の就任について或家からすれば、懷辨の法を嗣がずに達磨宗の嗣承者として三代になつたと見たか、或いは前例のない二流相承した義介を住持位につけた懷辨への批判か、大衆に映つた印象としては、最初は曹洞下の嗣書を受けずに就位したと見たのではないだろうか。そして大衆の反感は前に述べた運営理念の変化や宗義理解と深く係わりながら、嗣法觀に対する混乱や不満が表面化して、最終的には義介を追逐するという形になつたと思われるのである。

此の様に考える資縁として、義介が晩年になつて、大乘寺に於いて、法嗣の瑩山禅師に与えた前掲の書状及び付嘱状に、両家の法を相続していることを度々強調し、二代への疑誹（即ち曹洞下の嗣書を受けていないこと）を信じてはいけない事を念を押している事など、嗣法の事実が否定視されてい

たことを裏書きするものであろう。また義介は曹洞下嗣法の助証として達磨宗の嗣書と六祖普賢舍利一粒とを付与してお⁽⁴⁷⁾り、晩年になつても、達磨宗系の道名義鑒を用いている等達磨宗の意識も相当強い点からも、大衆に疑惑を与えたとする見方も不当とは云い切れないであろう。更に瑩山禪師が義介の跡をついで大乗寺に住し応長元年（一三一）頃退いたが、その後臨済宗法燈派の心地覺心の法嗣で瑩山禪師の參學の法弟恭翁運良が住持位に就いた。しかし法系の異なる恭翁は大乗寺衆徒の反感を買ひ、その為去つて加賀に伝燈寺を創設したといわれる。これにも問題があり、大乗寺年表には、「瑩山約するに加州休息地のことを以てす」⁽⁴⁸⁾と休息地が大乗寺かどうか分らないが、「山僧遺跡寺々置文」や「延宝伝灯錄」七等、又『本朝高僧傳』には、「瑩山和尚命レ良住持。……衆中有ニ六羣之党。嫉ニ其盛化。良不レ吝ニ去留。乃退寓ニ白山下真光寺」とあり、また竹内氏は『曹洞宗教団史』に於いてこれらの説をとつており、今はこれに従つておく。

このように法系の異なる者も住持した例が曹洞宗に於いても初期に見られ、しかも同じ法系に存在したと見られる事は、義介をめぐる問題とあながち無関係には考えられなく、上述の見解をなす一助にもなるうと思う。そしてこの二つの事件は、道元下の宗旨の把握の仕方と叢林の性格づけと、叢林運営のあり方に対する模索と共に、当時に於ける嗣法觀

法系相続觀の大らかさと逆に純粹性を求めるという一見矛盾する様相を呈しながら、やがてこれらの事件の反省と自覚のもとに、瑩山禪師が後に永光寺に五老峰を作り、その法系の実証を示すことによつて、また峨山韶碩（一一七五—一三五六）の孤峰覺明に対する態度に見られる如く、曹洞宗の法系觀や嗣法觀が教団として定着していき、独自の歴史的性質が形成されて行くその草創期の過渡的な試練として、この現象を捉える所に一つの意義が存すると思うのである。

八

臨濟禪が日本に受け容れられて以後の過程は、先づ栄西、聖一の教禪兼修の立場から、次に蘭溪、祖元等の來朝した中國僧の宋朝禪の移植による鎌倉禪であり、第三には應燈閻の大應、大燈、閔山等の三師一連の一派による日本の展開である⁽⁴⁹⁾。これに対して曹洞禪は、中國禪特に公案禪の批判超克の上に成立した純粹な道元禪から、洞済接近的傾向を経て、洞済分離という過程をとつて日本曹洞宗として独自の宗団として定着してきた背景には、法系相続觀が底辺に存在し、それが宗旨や教団そのものゝ在り方と深い関りにおいて問題となるその一端を今見てきた訳であるが、初期における法燈派との交渉もまた曹洞宗の性格形成の上に何らかの関係も考えられるが、これは改めて問題とされるべきであろう。

(1) 圭室諦成氏『葬式仏教』参照。

(2) 東嶺円慈が『五家參詳要路門』に「曹洞は心地を究む」と云つてゐるのは、綿密に心地を究めて行く家風であり、

白隱が「臨濟將軍曹洞土民」というのは、臨濟の機用の大なること、曹洞は農夫が着実丁寧に耕作する様な家風であることと意味するが、かかる事柄が曹洞宗の歴史的事実と符合することは興味ある事であるが、その原理的考察が必要であろう。

(3) 『興聖寺僧堂建立勸進疏』に「觀音導利院と名く、蘿草

のうゑ叢林ならず、此處に甲刹をかまえんとす。寺院の最重要は、仏殿法堂僧堂也、此中仏殿はもとよりあり、法堂いまだし」とある。

(4) 無住一円の『雜談集』八に、「コトニ隆老唐僧ニテ、建

長寺如宋朝作法行ハレシヨリ後、天下ニ禪院ノ作法流布セリ、時ノ至ルナルベシ」と宋朝禪風の規律のもとに行われていた事が分るが、宋朝禪の清規は、世俗化と形式化が目立つのに対し、『永平清規』にはかかる傾向が見えないからである。

(5) 『興聖寺僧堂建立勸進疏』に「敬白……善男子善女人等、以ニ一錢淨信、欲レ建立一処道場一事」に見えるのは、

官寺と違つて大衆性を尊重することを意味するものである。

(6) 大久保道舟編『道元禪師全集』六五六頁。

(7) 同、六八三頁。

(8) 中村直勝氏「僧團會議法の一齣」『桑原博士記念東洋史

論叢』一一三七頁以下参照。

(9) 『禪苑諸規』卷二、「顧問再三、大衆無語」の時始めて、知事頭首を任命できた。

(10) その他では「顕慧、行玄、覺仏、玄明、慧顕、普燈、巢雲、懷照、慧達、寂光、仏總、經豪、道荐、懷義尼、了然尼、惠信尼、等が見られ、參禪者を入れると更に増える。

(11) 岩波文庫中巻一二二頁。

(12) 『開目抄』昭和定本六〇七頁。

(13) 『興禪護國論』参照。

(14) 大久保道舟氏「日本禪の特質とその文化への影響」(日華仏教研究会年報二) 参照。

(15) 「仏法房事、山僧之帳□□□重極之位成はて候、□□□様は未承定候、破棄住所、追洛中などそ申合候と承候」とある。

(16) 田村芳朗氏「日本中世思潮と天台本覺思想」『印度学仏教学研究』三二号、八三頁。

(17) 「三祖行業記」『曹洞宗全書』史伝上、七頁。

(18) 同七頁。

(19) 同八頁。

(20) 「西又与レ忍抗ニ弁宗義一往反數番。忍杜レ口而退。以レ故西之道行ニ干都城。」『元亨釈書』二。

(21) 「永平室中聞書」『道元禪師全集』六四一頁。

(22) 宇井伯寿博士『禪宗史研究』第三、三九三頁。

(23) 『嘉泰普灯錄』二五、本覺法真一禪師示衆。

(24) 「晩年におよびて官家に陪錢し、一院を討得して住持職

に補するときは、法語、頂相の師に嗣法せず。当代の名譽のともがら、あるひは王臣に親附なる長老等に嗣法するときは、得法をとはす、名譽をむさぼるのみなり」(『正法眼藏』「嗣書」卷、岩波文庫本上、二二四二頁)。

(25) 『月溪和尚疏蒿』。

(26) 東隆真氏「三代相論」考(1)『宗学研究』十一参照。

(27) 「永平三祖行業記」義介状参照。曹全書史伝上八頁。

(28) 同八頁。

(29) 村上素道氏は一住説をとり(永平二祖孤雲懷奘禪師)、大久保道舟氏は再住説をとっている(『道元禪師伝の研究』)。

(30) 今枝愛真氏『中世禪宗史の研究』三九九頁。

(31) 「永平寺三祖行業記」前掲書、八頁。

(32) 寂円とするのは岸沢惟安氏(『高祖大師御遺言記について』『道元禪師研究』)、圭室諦成氏(『歪められた道元』)

『理想』三四九、一二頁)、義演とするは大久保道舟氏(『道元禪師伝の研究』)、義演と寂円とするのは今枝愛真氏(『禪宗の歴史』『宗教史』)がいる。

(33) 大久保博士前掲書四二七頁以下参照。

(34) 『禪林宝訓』三「古德住持不親常住。一切悉付知事掌管、近代主者自持才力有餘。事無大小皆歸方丈。而知事徒有其虛名耳。」(大正四八・一〇三二-a)

(35) 和辻博士校訂岩波文庫本、六二頁。

(36) 「行業記」曹全書史伝上八頁。

(37) 義演は道元禪師在世当時は書記を勤め、懷奘・詮慧等と

ともに『永平広録』の編纂に従事し、滅後は『正法眼藏』の書写などを行っている(『正法眼藏』「八大人覺」奥書)ところから見て、義介とは対象的な地味な学道の人であつたであろう。義介とは思想的に一線を画する面もあつたであらうが追逐の当事者かどうかは疑問である。

(38) 檀越の支持を失う事が分つても、大衆が義介を追逐しなければならなかつた背景は単なる感情や対立だけでないものがあつたのであろう。

(39) 「愚曰。黃蘖有何言教。曰義玄親問西来的的意。蒙和尚便打。如是三問三転被打。不知過在麼處。愚曰。黃蘖恁麼

老婆。為汝得徹困。猶獨覺過在。師於是大悟云。仏法也無多子。『愚乃攜師衣領云。適來道我不会。而今又道無多子。是多少來是多少來。師向愚肋下打一拳。愚托開云。汝師黃蘖。非干我事。師却返黃蘖。黃蘖問云。汝廻太生。師云。兄為老婆心切。黃蘖云。遮大愚老漢待見与打一頓。師云。說什麼待見即今使打遂鼓黃蘖一掌。黃蘖哈哈大笑。』(『景德傳燈錄』十二、大正五一、二九〇a)

(40) 「典座教訓」(『道元禪師全集』六五五頁)。

(41) 「永平室中聞書」(『道元禪師全集』六四五頁)。

(42) 岸沢惟安氏「高祖大師御遺言記について」(『道元禪師研究』一九頁)参照。

(43) 同、二九頁参照。

(44) 大久保博士前掲書、四三七頁。

(45) 佐橋法竜氏『禪』一六三頁。

(46) 「或家」を大久保氏は義演としているが、確証がないの

で触れずにおく。ただ反義介派の事であることは間違いない。

(47) 「然或家於二代、有レ致ニ疑謗聞レ之、努力不可レ信レ之、

仏祖伝來之古法、豈可レ構ニ謀計今案ニ乎。聖眼照覽、古今無レ私、於ニ相伝事、致ニ疑謗者、必招ニ罪業、可レ怖レ之、可レ怖レ之矣」(示ニ紹瑾長老)。重要な点なので再出。

(48) 「禪(懷鑒)附ニ義介、此書並六祖普賢舍利^粒同寄ニ紹瑾

長老、以可レ為ニ當家_洞下書之助証、能忍和尚信牒、仏照禪師返牒、練中・勝辨在唐記委在レ之。」(嘉元四年丙午仲冬三日の紹瑾長老への付囑状)

(49) 館残翁氏『加賀大乘史』一九〇頁。

(50) 竹内道雄氏『曹洞宗教団史』一〇五頁。

(51) 今枝氏前掲書五〇六頁参照。

(52) 萩須純道氏『日本中世禪宗史』参照。