

中世における洞済交渉と曹洞宗の立場

原 田 弘 道

一 はじめに

小論においては、日本原始曹洞宗と中国曹洞宗との関係を考慮しながら、中世における曹洞宗と臨済宗の交渉を歴史的に概観する。そして曹洞宗に於ける五位の持つ意義と役割について触れ、特に五位と『永平清規』『瑩山清規』との関係について見ながら、その実践規範としての性格について見たいと思うのである。そしてそこから引き出される問題として、臨済禅との融合的学風の中での曹洞禅の性格、立場について検討を加えたいと思うのである。

1、この問題は「中世曹洞禅の一考察」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三十三号で取りあげてあるので、ここでは簡単に触れたいと思う。

二 道元禅師と曹洞宗

道元禅師（一一〇〇～一二五三）が参考相伝した仏法は釈尊

の菩提樹下の正覚に直結するもので、教禪未分以前の全一の仏法である。従ってこの立場から宗名も否定されるのであるが、

いまこの正法眼蔵は、揚眉瞬目して面授しきたる、身心骨髓をもて授けたる、身心骨髓に稟受しきたるなり、身先身後に伝持し稟受しきたり、心上心下に伝授し稟受するなり。世尊迦葉の会に禪宗の称きこえず、初祖二祖の会に禪宗の称きこえず、五祖六祖の会に禪宗の称きこえず、青原南嶽の会に禪宗の称きこえず……壞法盜法のともがら称しきたるならん。⁽¹⁾（仏道）

ところで、一方では、

ときには六祖に二位の神足ありき、南嶽の懷讓と青原の行思となり。ともに仏印を伝持して、おなじく人天の導師なり。その二派流通するに、よく五門ひらけたり、いはゆる法眼宗、鴻仰宗、曹洞宗、雲門宗、臨済宗なり。現在大宋には臨済宗のみ天下にあまねし。五家ことなれどもただ一仏心印なり。⁽²⁾（弁道話）

と禪宗における五家の存在を認めており、また『隨聞記』三

禪門をよき宗といひ、禪門を他と異なりと称する初の興りは、むかし、教院律院等に雜居せし時にも、身を捨てて貧人なるを以てなり。宗門の家風先ずこのことを存知すべし。⁽³⁾

「禪門をよき宗」と述べており、その他「恁麼」卷、『隨聞記』二、「仏道」等には、「洞山宗」「禪院」「禪僧」などと用いている。このように正反対の主張が見られるのは、道元禪師自身宗派として形成しようとする意志がなかつたからでもあるが、対機的考慮を払うことなく純理論的立場から述べた場合と一般的の慣習に従つて自己の社会的地位を便宜的に表現したものとである。

しかし道元禪師以後に於いては宗名を否定した人はおらず、経豪は『正法眼藏抄』の奥書に「曹洞末塵抄門」と自称しており、峨山韶碩（一二七五～一三六五）は『山雲海月』に於いて、夫、曹洞宗旨者、一句未説著、分通処、一步未進、透得閑位。回互正偏、旁參旁提、向上向下、拈起不備、放下不棄。……暗裏分回互、明中却転身。受者身中開活眼。伶俐者看破。⁽⁴⁾ と五家の存在意義を認めながら、曹洞宗旨を示し、同時に自己の奉ずる宗旨として支那曹洞宗の宗風を示している。

南英謙宗（一三八七～一四六〇）は『偏正五位図説詰難』で若欲識曹洞宗旨者、須曹洞宗派下尊宿之説是為正也。不可干他家宗匠作家之事矣。⁽⁵⁾

と正しい曹洞宗旨は曹洞宗の尊宿でなければ分らないと述べている。

宏智派の東明慧日（一一七三～一三四〇）についても『中岩和尚自歴譜』に、

五年丙辰。象外、援予於東明和尚。扣以洞下之旨。然予、心粗不能達其密意。⁽⁶⁾

と當時、永平下と東明下とを等しく曹洞宗と称して、区別していないことを知る。その他「仏林惠日禪師塔銘序」「元亨积書」「月庵和尚行実」「抜隊和尚行実」「建仁別源和尚塔銘序」等臨済の人々も用い、通幻寂靈（一三三二～一三九一）は、

通幻禪師、以永年六葉的孫、坐丹之永沢、盛倡洞宗名称、普聞於天下隆。⁽⁷⁾

と盛んに用いていた事が分る。このように永平下の瑩山韶璉、峨山韶碩、永平義雲、通幻寂靈等は曹洞宗という支那曹洞宗の宗名を踏襲したものによつて称せられていたのである。⁽⁸⁾ このような傾向は必然的に洞済接近、交渉を促すものとなり、逆に洞済接近が中國以来の曹洞宗を社会的にも定着せしめてきたと云えよう。

- 1、「仏道」「正法眼藏」岩波文庫本、上、二一七頁。
- 2、「弁道話」「正法眼藏」岩波文庫本上、五七頁。
- 3、「正法眼藏隨聞記」三、岩波文庫本五九頁。
- 4、「山雲海月」上、『曹洞宗全書』語録一
- 5、「偏正五位図説詰難」「曹洞宗全書」注解五

6、「中岩和尚自歴譜」、中巖円月（一二〇〇～一三七五）、応安

元年（一三六八）以後の項は中巖の記録ではない。

7、「石屋禪師塔銘」『曹洞宗全書』史伝下。

8、当時の禪門一般の慣習では雲居派をも曹洞宗としていたようである。

三 曹洞宗と臨済宗の交渉

日本曹洞宗は、徹通義介（一二一九～一三〇九）、瑩山禪師（一二六八～一三二五）、明峯素哲（一二七七～一三五〇）、峨山韶碩の永光寺・總持寺の系統が大勢を占め、日本曹洞宗として一大飛躍の礎が築かれたが、特にこの派は、臨済宗との交渉は密接なものがある。紀州由良興國寺で無門慧開の法を受け、特異な禪風を挙揚した無本覚心（一二〇七～一二九八）の『円明国師行実年譜』⁽¹⁾に、覚心三十六才の時道元禪師から如淨和尚相伝の戒牒を受けた。これに関連して曹洞宗と法灯派との交渉の発端は、從来、禪師が覚心の要請で西方寺の篆額を書いた事に始まるとするが、これは訂正されるべきで、實際には金剛三昧院別當願性の請願によつたものと考えられ、それには栄西（一一四一～一二一五）の弟子で天童山で道元禪師と同参だつた隆禪の存在を考慮すべき必要があるのでないかと考へる。⁽²⁾ 覚心との交渉はずつと後年のことである。この覚心に瑩山禪師が参じてゐることは、『日本洞上聯灯錄』に

法燈坐南紀之興國、師往造、一見大賞識之留過冬⁽³⁾

と見え、覚心の法嗣孤峰覺明（一二七一～一三六一）は永光寺に瑩山禪師を訪ね菩薩戒を受けている。

北往訪瑩山瑾於洞谷。山問。本朝支那參得何辺事。明以手指曰。面前法堂。背後方丈。山呵呵大笑。由是駐錫相与博約山記曰。汝縁在雲州。行矣無滯於茲。授菩薩大戒曰。尽未來際。無令⁽⁴⁾ 断絕。

同じく覚心の嗣恭翁運良（一二六七～一三四一）は道元禪師の弟子といわれる出羽玉泉寺の了然法明について出家得度し、後瑩山禪師に参じ、禪師の後、「曾賀州大乘欠主席」瑩山和尚命⁽⁵⁾良住持と大乘寺に住した。覺明はまたこの法明にも参じたと伝えられている。瑩山下の明峰素哲、峨山韶碩は恭翁運良に参じ、覺明の資甲州向嶽寺開山拔隊得勝（一三三七～一三八七）は峨山韶碩に参じていることは、『甲州塩山向嶽庵開山拔隊和尚行実』に、

師、忖云。雖我病中、如今一度到能州、道勘曹洞宗奥。又到能州、相見峨山。師、忖云。嗚呼、曹洞宗旨雖不背理、會下久參上士皆落理路。臨濟玄宗未夢見。在山若証明之、曹洞宗旨拏底尽矣。

とあつて、明らかである。また大應國師南浦紹明（一二三五～一三〇九）下三世大虫全岑の法嗣、黒川大明寺の月菴宗光（一三六七～一三八九）が峨山に参じていることは、彼自身「時峨山在北地、盛振洞宗⁽⁷⁾」（『月菴和尚行実』）と語つており、『日本洞上諸祖伝』には次の如く伝えている。

元亨四年、山謂曰、吾已老耳。子當_二代_レ吾行_レ化。師不_レ得_レ已。
莅_ニ總持席。会未_ニ幾何。諸法玄學川奔海會。塙山拔隊、黒川月菴
等。皆腰包札謁。得_レ人之盛。無_ニ諭師者₍₈₎。

彼が拔隊と共に峨山に参じてゐる事が知れる。即ち月菴宗光
は峨山と同参の間柄である雲樹寺の孤峰覚明に参じた経緯か
ら、康安三年（一二三六一）峨山に参じたものである。また拔隊
は「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。

その他曹洞宗の人で、臨済宗にも参じてゐる主な人で、明
峯素哲は建仁寺に在つたことがある。大智祖繼（一二九〇～一
三六六）は南浦紹明に参じ、竺山得仙は西磯子曇の法嗣、大
通派の大弁正納。約翁徳儉の法嗣、大覺派の寂室元光（一二
九〇～一二六七）。千岩元長の法嗣、幻住派大拙祖納（一二七三
～一二三七）。宗峰妙超（一二八二～一二三七）の法嗣、大應派
白雲宗雲。明極楚俊（一二六二～一二三六）の法嗣、燄慧派の
不味興志等に参じてゐる。無著妙融（一二三三～一三九三）は
玉山玄挺の法嗣聖一派、剛中玄柔。法灯派の孤峯覚明の二人
に参じてゐる。了庵慧明（一二三七～一四一）は建長寺、円
覺寺の間を往来してゐる。石屋真梁（一三四五～一四二三）は
蒙山智明の法嗣、仏光派虎森。同派規庵祖円の法嗣、蒙山智
明。大慧派東陽徳輝の法嗣、中巖円月（一三〇〇～一三七五）。

約翁徳儉（一二四五～一二三〇）の法嗣大覺派、寂室元光（一二

九〇～一三六七）。高峰顯日（一二五六～一三一六）の法嗣仏光
派、此山妙在。法灯派孤峯覚明の法嗣古劍智納。大拙祖能等
に歴参してゐる。普濟善救（一三四四～一四〇六）は天閻祖先。
東明慧日の法嗣、宏智派、別源円旨（一二七七～一三四七）。中
巖円月の三人に参じてゐる。不見明見は孤峯覚明。大拙祖能。
古劍智納等に参じてゐる。傑堂能勝（一三五五～一四二七）は
古劍智納に、如仲天闍は大拙祖能に参じてゐる。希明清良は
建仁寺に在り、禪居庵（大鑑派）の徒であつた。南英謙宗は夢
窓派默翁妙誠の法嗣大岳周崇と、大應派月菴宗光の法嗣笑堂
常訴に参じてゐる。字堂覺_ニ正は竺仙梵僊の法嗣椿庭海寿に、
器之為璠（一四〇四～一四六八）は燄慧派草堂得芳の法嗣惟肖
得巖に、茂林志繁は淨妙寺に在り、兀庵派に参じてゐる。安
叟宗楞は大應派授翁宗弼の法嗣無因宗因に参じてゐる。⁽⁹⁾

以上の人々が臨済下に参じ、又臨済下より転派して來てい
る。中国に於いては曹洞宗は「默照禪」、臨済宗が「看話禪」
といわれ、対立したのに対し、日本に於いては臨済宗には大
きな変化はなかつたと見られるが、曹洞宗に於いては、道元
禪師の独自の立場により中国に於ける両家の差異と事情を異
にして來てゐる。「只管打坐」が標榜されてきたとは云える
が、両派の交流が頻繁となり、臨済宗との人的交渉の結果、
両宗の宗風に相当の接近が行われた事は容易に想像できるの
である。

この辺の歴史的事情を闡明する文章が、黒滝山の潮音道海（一六二八～一六九五）の仮名法語『霧海指南』に

此国二百年来、禪家濟洞の二宗、日本の古徳、祖師の公案に下語・著語など付けおきたるを取りあつめて、是れを參則と定めて、碧前百則、碧岩百則、碧後百則、此三百則を数へて、破參大悟と号して、行券袋、密參の箱に収めて、是れを一大事因縁と思へり。

若し此行券袋、密參の箱、火事に逢ひ、或は水に流れたらば、一大事因縁悉く一時に滅却すべし。此かぞへ參を教る長老の中にも名聞博学の人あり共、名利高慢の心にさえられて、是をあやまりと見て、やぶるほどの人もなし。只鳶鳥の死したる鼠を取りて秘藏するに同じ。是れは余が悪口を申すにては少しもなし。仏經祖錄の中に先徳の戒しめしこと也。よく／＼眼を入れて見玉ふべし。⁽¹⁰⁾

此かぞへ參は大徳寺養叟よりはじまりたると見えたり。一休の至誠集と云ふものあり。是れは此数へ參をしかりたること也。今時數へ參を教ゆる智識長老も、此かぞへ古則何れの世に誰人の仕出したらと云ふことをだに知らずして、是を仕すまさねば、破參し出世、長老になり難いとばかり思ひて、何の利益あるとも知らざる也。⁽¹¹⁾

これによつて見ると、夢窓時代早く已に『冊子』となつていたものが、一休宗純（一三九六～一四八二）の時代には、「碧前百則、碧巖百則、碧後百則」の三冊本が出来上るようになつたことである。そして三百則の覚帳は濟下のみならず、洞門にも行われていたということである。それと同時に、伝授す

べき口訣の内容を筆録したもので密參録というものが行われており、印可が一つの資格となり、伝授が重んぜられ、嗣書、血脈、大事の三物の相承が重んぜられるようになつた。景徐周麟が「夢記」の中で、

彼壳^三臨濟曹洞^一者、妄称^三的的相承^一、拠^三丈室^一号^三長老^一、接^三學者^一令^三看^一古則^一、一則了^一則、如^レ覺^三塔^一子⁽¹³⁾

と、その伝授傾向を述べ、臨濟・曹洞が共に同じ傾向である事を、両宗を並称する事によつて指摘している。

- 1、「円明國師行実年譜」「続群書類從」第九轉上三五〇頁。
- 2、拙稿「日本曹洞宗の歴史的性格」（一）道元禪師と隆禪・覺心との交渉を述べて―『駒沢大学仏教学部論集』第五号。
- 3、「日本洞上聯灯錄」「續群書類從」卷第二、「曹洞宗全書」史伝上、二四四頁。
- 4、「本朝高僧傳」卷第二十九、「大日本佛教全書」一〇二、四〇六頁。
- 5、「本朝高僧傳」卷二十六、「大日本佛教全書」一、八、二一二
- 6、「甲州塙山向岳庵開山拔隊和尚行実」「續群書類從」九、下。
- 7、「大明禪寺開山月菴和尚行実」「續群書類從」九、下。
- 8、「總持寺義山碩禪師傳」「日域洞上諸祖傳」卷之上、「曹洞宗全書」史伝上、四五頁。
- 9、玉村竹二氏「日本中世禪林に於ける臨濟・曹洞兩宗の異同」「史學雜誌」第五十九編、七号、八号参照。
- 10、鈴木大拙博士「禪思想史研究」第一、二九六頁。
- 11、鈴木博士右同書、二九七頁。

12、『碧前百則』及び『碧後百則』ときちんと百で纏められていたかはつきりしない。必ずしも碧前・碧後各々百とはなつてないものもある。或るものは碧前六十四則、碧後六十九則、又は碧前五十五則、碧後百六則となつているものもあり、此外に雜則と称せられるものがあり、二百八十五則を収めたものもあるとされる。

13、景徐周麟『翰林胡蘆集』九夢記。

四 融合的学風と五位

中世曹洞禅の宗旨は十七世紀以降、即ち江戸時代に於けるような『正法眼藏』中心のそれではなく、修道実践の面から云えば、臨濟宗同様数多い公案の参究を主とするもので、宗風に差がないように考えられていたが、中岩円月が「參永平義雲、略通洞宗語言」（『中岩和尚自歴譜』）と云つているように、特殊な宗風が存していた事は否めない。即ち曹洞宗では五位の探得をもつて窮竟としていた。洞済両宗の家風に差がなかつたという見方に対して玉村氏は、自己の見解に、多少の誇張があり、後で修正を要するが、従来の常識を破るために、ことさら強調したのである。⁽¹⁾

として、二宗の差違を否定する場合にも、

たゞあとに残るのは接化の手段による特色であり、公案拈弄にも曹洞宗に於ては、或は五位を重んじ、或は、その宗の人の手に成った『從容錄』を『碧巖錄』より重んずるというようなことは、

あとにのこるものである。⁽²⁾

とその相違について明確な視点を示している。即ち曹洞宗では「五位」が重んぜられて、『從容錄』が参究されたのである。無尽省灯の『偏正五位図説』を論難した『偏正五位図説詰難』で曹洞の宗旨を挙揚した南英は、

頃載、往々所流布五位図説、或称明峰下秘訣、或称省燈首座図説。並皆不稟洞上之密旨。但用易学彫虫篆刻、徒增楦釀爾焉。愚魯之輩因以為珍。余每視之、掩口胡蘆而笑、亦竊患之。偽説、如斯繁滋。恐洞上之宗、遂屬干埋沒矣。豈能無慨然於心乎。⁽³⁾

と述べ、五位を誤ることが洞上の密旨を稟けざることであり、洞上の宗を埋没せしむることを強調しているのである。

このように五位が中心になつたのであるが、永平寺五世義雲の時代までは『正法眼藏』が参究されていた。南北朝以後は「五位」が宗旨参究の主役になつたその消極的理由は『正法眼藏』が当時の五山、十刹、諸山という宗教制度のもとでは「政治批判の書」という意味を持つ点にあると考えられるのである。⁽⁴⁾ 然しながら『普勸坐禪儀』や『正法眼藏隨聞記』は行われていた。例えば『普勸坐禪儀』は月庵宗光の『仮名法語』に大きな影響を与えていた。

『正法眼藏隨聞記』は、和辻哲郎校訂岩波文庫本に、「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、いま学道の人も此の心あるべきなり。曠却多生の間だ、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る時此の身を度せん。縱ひ身を惜みたもちたりともかなふべからず。⁽⁵⁾」（第二）とある文と、『月庵和尚仮名法語』「示_ニ了仁居士」の「故に古人云。光陰箭のごとし。時人をまたず。此身今生にむかって度せずんば、さらにいづれの生にむかってか、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。」の文は共通している。しかし長円寺本『正法眼蔵隨聞記』には流布本のこの文章はない。従つて、流布本が逆に『月庵和尚仮名法語』を受けているとも一応考えられる。『隨聞記』は古来広く行われていたのではなかろうか。例え、臨濟系の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⁽⁷⁾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のである。

さて次に積極的理由は、他の機会に発表してあるが、本論を進めるに当つて必要があるので、その結論的な点を簡単に述べよう。

即ち『正法眼蔵』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、中世の戦乱の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對する忌憚のない批判的表現も対立、混乱、誤解を招く恐れが存することが考えられるのである。

曹洞禪の実践指導原理を、峨山は、

夫れ曹洞宗旨は、一句未だ説かざるに通処を著分し、一步未だ進めざるに関位を透得す。回互正偏をもつて旁參旁提し、向上向下す。拈起するも備わらず、放下するも棄てられず。久遠に実成し、今時に現成す。十方は邊際無きも、一串に穿郤す。暗裏に回互を分かち、明中に郤つて身を転ず。受くる者は身中に活眼を開かん。伶俐なる者は看破せよ。⁽⁹⁾

と述べ、正偏五位を旁提向上向下の基準とするところにあるとしている。更に「太源宗真上堂法語」には「洞上之宗乘以_ニ五位_一究_ニ事理_一以_ニ君臣_一分_ニ上下_一」⁽¹⁰⁾というような正偏五位、功勲五位、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、記述的断定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。曹洞禪が祈禱禪に変化してきた事については、まず洞済融合的学風のもとでの伝授的傾向と無関係ではないのである。

例え、春屋の高弟在中宗宥が、曹洞宗の血脉を正中に伝え

たという。正中は臨済宗としては、月舟寿桂、仙甫寿登の二人の法嗣を出しているが、曹洞宗に於いて、月江正文、天巽度順、萃叟正萼等がいすれも正中より密授をうけている。

鳥虜、投子承_三臨済兒孫_二而繞_一太陽法道、吾師得_三曹洞骨髓_二而興_一幻住門庭、蓋_三済水洞水合_二坂一源_一也、若_レ是謂_下之涇渭不_ニ同流_一、則₁₁₎惡水澆_上葛頭_下矣。

と月舟寿柱も評している如く、伝授的傾向の次には、各派の伝授の兼稟を以て貴しとする風尚が生じてきたのである。これは全く日本の密教に於いて東密、台密の二密を生じ、野沢三十六流を生じ、しかも一身に於いて多流を兼稟するを以て誇りとするのと同様である。ここに於いて臨済宗、曹洞宗も実質上真言秘密の教と一面共通してきた訳である。¹²⁾

このように密教的傾斜が先ず第一にあげられるが、無論その他には、五位が曹洞宗教団の指導原理もしくは教団維持の紐帶的意義と役割も果したと考えられる。また参考の増加に伴う、宗義の形式化固定化という面からも当然考えなければならぬ。また一つには「下克上」の中世「悪党」の活躍する戦乱の時代にあって、平和が僧俗すべて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、自由な觀念の

発展を阻害せしめる戦乱の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採られてきたと云えよう。従つて五位が生活規範的意義を持つていたと思われる。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、ここに禅宗、就中中世曹洞宗の歴史的課題が存したといえよう。

次に戦乱の時代は、優勝劣敗、弱肉強食の傾向が顕著になり、元弘以来の内乱では特にこの傾向が見られる。ここに時代精神を考慮し、こういった面との関係から修道の実際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云え、そして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って、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り、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に密接な関係のあることを示す。即ち外向的戦時型精神の関心と表現の特長は個別の「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、極めて説明的表現の『正法眼蔵』に比して、その内容の表現は「記述的記載的」といえよう。これを時代精神に約して云えば、五位は戦時的精神に『正法眼蔵』は时空超越的であるが、特に平時的精神と和するものと云えよう。

そしてまた、人々は動乱の時代、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、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、それぞ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関係を認識出来にくくなる。これは観念の限局性、偏見性と同時に、社会の変動性の両面からもたらされるものである。⁽¹³⁾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、そこに極めて自然に、中世に於いて曹洞禅が密教化し、伝授、密參、三物伝授相承、兼稟の傾向とその背景のもとに五位と祈禱禪が主流を占めてきた原因を見る事が出来ると云えよう。

1、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』五十九編七号、八号。

2、玉村竹二氏、右同。
3、「洞上雲月録」（後序）『曹洞宗全書』注解五。

4、拙稿「初期曹洞宗と義雲の立場」『宗学研究』一五号、九二

（九七頁）、「永平寺五世義雲の立場」『印度学仏教学研究』四四

号二二二頁以下。

5、『正法眼蔵隨聞記』（岩波文庫本、四五頁）。

6、『月菴和尚仮名法語』一五右。

7、「外典ニ云く、『朝に聞道、夕ニ死トモ可也。』直饒飢死寒死ストモ、一日一時ナリトモ、仏教ニ隨ベシ。万劫千生幾回カ生ジ、幾回カ死セン、是永劫ノ安樂ナルベシ。」（長円寺本『正法眼蔵隨聞記』日本古典文学大系、三四七頁）。「永平仮名法語」一六に

「朝に道を聞いて、夕に死すとも可なり、学道の人、尤此心あるべき也、曠劫多生の間、幾度か六趣の内に輪廻せし、今幸にうけがたき人身をうけ、逢がたき仏法にあへり、如何にをしむとも、ついにかぎりある身を、心ばかりに惜み、徒に捨る命を、一日片時なりとも、仏法の為にせずして、あたら日夜を空く過す事は口惜事なり、只思切て、明日糧無んば、飢死にもせよ、今日一日道を行じて、仏祖の心に順じ、死せんと思ふ心を起すべし」（大久保道舟編『道元禪師全集』七九八頁）と両者は共通しており、流布本『隨聞記』（四五頁）の文も共通している。

8、拙稿「中世曹洞禪の一考察」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三十三号。

9、「山雲海月」卷上。

10、「太源宗真上堂法語」『日本洞上聯燈錄』第三（『曹洞宗全書』史伝一、二五八頁）。

11、『祖燈大明禪師行道記』

12、玉村竹二氏「日本中世禪林に於ける臨済・曹洞両宗の異同」
『史学雑誌』第五十九編、七号、八号参照。

13、動乱の社会に於いては、行為を規制する共通の価値や道徳的規準を失い、一種の適応困難の状態に陥り、緊張感が高まる。

五 中世曹洞宗と清規

ところが道元禪師に於いては五位を斥けていることは周知の事実に属している。即ち、天童如淨（一一六三—一二一八）から伝法の因み、芙蓉道楷（一〇四三—一一一八）の法衣、『宝鏡三昧』『五位顯訣』、自讃の頂相を受けられたと『建撕記』にあるに拘らず、学人接化にあたっては、五位を捨てて用いないばかりでなく『正法眼藏春秋』に於いては、

しかるに箇箇おほくあやまりて、偏正の窟宅にして、高祖洞山大師を礼拝せんとすることを憤説するなり。仏法もし偏正の局量より相伝せばいかでか今日にいたらん、あるいは野猫兒、あるいは田舎奴、いまだ洞山の堂奥を参究せず、かつて仏法の道闇を行季せざるともがら、あやまりて洞山に偏正等の五位ありて人を接すという。これは胡説亂道なり。見聞すべからず。たゞまさに上祖の正法眼蔵あることを參究すべし。⁽¹⁾

と五位そのものを、また「仏經」卷では機関禪全般について否定している。⁽²⁾しかしながら道元禪師は一方では、「其成自証、曾無正偏」（坐禪箴）、「若問箇中正偏」（永平廣錄）な

ど偏正五位の語を用いているし、また「仏經」卷には、

また高祖の三路五位は節目にて、杜撰のしるべき境界にあらず、宗旨正伝し、仏業直指せり、あへて余門にひとしからざるなり。⁽³⁾

と肯定的な見解も述べている。

この矛盾について、(一)自派の機關だけを認める宗我見、(二)五位にしても四料簡にしても、それが型に陥るならば教相化であつて、禪の生命を失却するおそれがあり、洞山に於いて活手段であつたものが单なる形式に墮したとして否定視するもの、(三)道元禪師会下の者が宋朝禪の弊風に染まることを恐れた、時機相応の一種の方便説で、機關そのものを全面的に否定したものではないとする見方等がある。今(三)の見解を支持するものであるが、道元禪師は洞山の宗旨を五位のみとは考へてはいなかつたと思われる。南北朝以後、曹洞宗に於いて、宗旨の参究に五位が採られてきた事実との関係に於いて見ると、道元禪師自身の言葉の中に前掲の如く、背反する立場が看取でき、五位を採ることが必ずしも祖意に反する事にもならず、五位を否定する事が、必ずしも祖意にかなう訳でもない。かかる矛盾的な統一のもとに、略々峨山紹碩以後の中世曹洞宗に於ける五位の参究が位置づけられる。

そこで五位が一方では実践規範的性格を持つと見られるので、清規との関係において見る必要もあるのである。

『正法眼藏』の中で清規的性格を持ったものに、「重雲堂

式」「洗面」「洗淨」等があるが、⁽⁶⁾『永平清規』と相違するの

は和文か漢文かの違いである。即ちこれは『正法眼藏』等に説かれる禅旨が、具体的な実践規範に裏付けられたものであり、『永平清規』等清規類が深い思想を内包している事を物語るに他ならない。ここに『正法眼藏』と『永平清規』の表裏一体不二の関係が見られ、後世の曹洞宗に見られない特色である。

『永平清規』を通して見た場合、基本的性格は徹底した修行中心の内容主義で、形式化や世俗化は見られないものであるが、徹通義介（一二一九～一三〇九）の『御遺言記録』には、其又可隨世隨時。仏法於何地而為所行之勝地也。但国土安穩之間。檀那定可安穩。檀那安穩者。寺中必安穩焉。⁽⁷⁾

と、道元禅師も檀那や世俗への深い思いが存した事が知れるのである。また国家や中央の政治権力者から経済的保護を受けていないこと、独立自治的叢林であるが、際立った特徴として、祈禱性がない事があげられよう。とは云つても、祈禱が全く行われなかつた訳ではない。しかし宗教の本質を占める祈禱祈願の要素が極めて少いのである。例えば毎年四月十四日の斎後に祈願を行い、念誦の詞として、「安居」卷に、癪に以れば、薰風野に扇ぎ、炎帝方を司る。法王禁足の辰に当る。是れ积子護生の日なり。躬ら大衆を奠めて靈洞に肅詣し、万徳の供名を誦持して、合掌の真宰に向う。祈る所は、加護して

安居を遂ぐるを得んことを。仰いで尊衆を憑んで念す。

清淨法身毘盧舍那仏、円満報身毘盧舍那仏、千百億化身釈迦牟尼仏、當來下生弥勒尊仏、十方三世一切諸仏、大聖文殊師利菩薩、大聖普賢菩薩、大悲觀世音菩薩、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅密

念誦の功德は、並らびに用つて正法を護持する土地龍神に回向す。伏して願わくは、神光協賛して有利の勲を發揮し、梵樂興隆して永く無私の慶を賜わんことを。再び尊衆を憑んで念す。

十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅密。⁽⁸⁾

夏の神たる炎帝、宇宙の主宰者である真宰、土地龍神などに、九旬安居の無事息災を祈るということが行われている。しかしこれは仏道修行に関する事だけであつて、他の世俗的現世利益を祈ることとは別の事である。

このように『永平清規』は精神的、個人的出世間的色彩が濃厚であり、『正法眼藏』及び『永平清規』に基いた初期曹洞宗の立場は個人としては、その実践行は同事行、大衆一如を原理とし、僧伽としては、臨濟禪の如き「見性協調叢林」と違つて「妙修和合叢林」とでも云うべき性格を持つたものである。⁽⁹⁾しかし曹洞教団としての指導原理は、理念としては宗教的共同体社会たるべきものであるが、実際には『正法眼藏』「仏道」等に説かれる宗名否定、及び出家学道、在家学道等の問題からして、具体的には明確化していかつたのであり、それは五位が定着する迄待たねばならなかつたと云い

得るかも知れないのである。

十四世紀末から十五世紀初頭の頃に成立したと考えられている『瑩山清規』の「日中行事」の中に「三時の諷経」が行われる事が出ているが、これは『永平清規』のみならず、從来の清規に見られぬ所である。これは後世曹洞宗への影響絶大なるものがあるが、この三時の諷経は臨済宗でも行われたものである。即ち面山瑞方（一六八三～一七六九）によれば、日本で最初に三時の諷経を唱えたのは、円爾弁円（一二〇二～一二八〇）の『慧日山古清規』で、瑩山禪師はこれをうけたという。⁽¹¹⁾『大鑑清規』にも示されており、また夢窓疎石（一二七五～一二五二）の『夢中問答』巻上に、

この故に禅院ごとに毎日三時のつとめおこたる事なし、その回向の趣きは、ひとへに天下太平、檀家安穩の御ためなり。毎月の朔望には祝聖の上堂あり。是又皇帝の御ためはかりにはあらず、四海清平、万民和楽のためなり。禪僧は御祈りも申さぬ者とはそしるへからず。大悲呪、楞嚴呪の功能を経中に説けること、何の大秘法にかおとらんや。観音經、金剛經の功力もいるかせなりと申さんや。⁽¹²⁾

「餓看経をもちいづ」（「弁道話」）といつて、これを強く否定する態度と、また三時の諷経を強く否定する抜隊得勝の態度⁽¹³⁾と全く相反するものだと云わねばならない。

夢窓のこの思想が、やがて室町時代五山禪宗の室町幕府への御用宗旨化となる契機をなしているとも考えられるのである。回向疏の誦呪技術の発展、陞座普説等の説法の仏事法要化、觀音餓法の盛行などが、これを示していると云えよう。曹洞宗に於ける三時の諷経は、こういった影響を受け、中世の密教化した風儀と共に受け容れていたものであろう。

さてそれでは次に、この三時の諷経は何時頃から行われるようになつたかであるが、抜隊得勝の『和泥合水集』上巻に、

経呪を誦して仏道を成する理いまだ聞かず。如何に況や禪家をや、もし看経を以て成仏せば、世尊何に依てか六年端坐せん。禪家に三時のつとめしたることは、いづれの禪録にかのせたるや、その由來をたゞぬるにたゞこれ日本の弘安年中に蒙古かよせきたる時、祈禱のためにて、官家よりの所望によりて、始めてしいだしたることなり。⁽¹⁴⁾

とあって、弘安四年（一二八一）の第二次元寇の時に、官家の要望によつて行われ、以後一般化し、定着したものである。抜隊は弘安四年から四十八年後の嘉歴二年（一二三二七）に生れ、鎌倉の肯山悟に見え、雲樹寺孤峯覚明の印可を受け、また曹洞宗の峨山にも参じており、その後、諸国を遊歴し、相

模弥勤寺、美濃桐山寺、駿河鷹打寺、遠江天方寺等に寓居し、近江永源寺寂室元光に参じ、後塩山向嶽寺の開山になつてゐるよう、広く洞済の禅院を遊歴し、当時の叢林の事情に通じてゐる人もあるので、この言葉はそのまま信用してもよいと思う。

このように三時の諷経の一般化⁽¹⁵⁾は、檀信徒との接触融合を強化するが、月中十八の諷経回向、念誦、年中の各種法会や因病祈禱、先亡精靈供養等制定され、伽藍儀式の莊嚴化を強調し、土俗諸神⁽¹⁶⁾を容認し、民衆の治病、招福、葬祭への要望に答えてゐるのは、道元禅師の在俗への関心、及び安居円成の祈願等の時代的教團的背景に基いた具体化であり、その展開である。即ち「旦那安穏者寺中必安隱焉」に基き、「瑩山今生仏法修行依此檀越信心成就」(『洞谷山尽未来際置文』)の自覚の表れでもある。そしてこのように密教的傾向を帶びてきたのは、「東密」「台密」とかに比すべき「曹洞密」というほどのものではなく、「只管打坐」に裏打ちされた陀羅尼、真言神呪⁽¹⁸⁾による祈願祈禱の程度ではなかつたかと思われるるのである。ここに中世曹洞禅の特質を五位に基いた「祈禱禅」と規定する所以が存するのである。

1、『正法眼藏春秋』岩波文庫本、中巻、三八二頁。

2、『正法眼藏仏經』卷に「あるひは為人の手をさづけんとするには、臨濟の四料簡、四照用、雲門の三句、洞山の三路、五位

等を挙して、学道の標準とせり。先師天童和尚、よのつねにこれをわらふていはく、学道あにかくのごとくならんや」(岩波文庫本、中巻、二六〇頁)。

3、『正法眼藏仏經』岩波文庫本、中巻、二六二頁。文中「高祖」は洞山大師のこと。

4、博林皓堂博士『道元禪の研究』八五頁。

5、佐橋法龍氏『瑩山』一四八頁。

6、『正法眼藏』所収の三編に「示庫院文」を加へ、これらを「永平仮名清規」とする見方もある(宮坂哲文氏『禪における人間形成』三八頁)。

7、「御遺言記録」(『永平室中聞書』大久保道舟編『道元禪師全集』六四二頁)。

8、「正法眼藏安居」岩波文庫本、下、八五頁。

9、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』第三十一号。

10、拙稿「日本曹洞宗の歴史的性格」『曹洞宗研究員研究生、研究紀要』第六号参照。

11、面山瑞方「洞上僧堂清規考訂別録」『曹洞宗全書清規』

12、夢窓疎石『夢中門答』巻上。

13、「つらつら思ふに、この三時のつとめは祈禱にはあらず。たゞ仏法王法のすたるべき因縁なり。故如何とならば、この三時のつとめ、乃至俗学文筆にいとまを費さず。出家の本意の如く、一切を放下して坐禪行動をむねとし、教外別伝の宗猷を扶堅せば、仏法王法ともに繁昌し、師檀同解脱の大海上遊戯すべし」『和泥合水集』『禪門法語集』上巻一二一頁。

- 14、拔隊得勝「和泥合水集」「禪門法語集」上巻、一二一頁。
- 15、三時の諷経は、居常粥了諷経（朝課）、日中諷経、參後諷経（晚課）の三つである。これ的一般化について拔隊によれば、

弘安四年元寇の際、官家の要望によって為されたのが最初とあるので、面山も云う如く、『慧日山古清規』が京都に於いて先づ制定され、『瑩山清規』もこれを受けているとする見方は、一概に否定する事は出来ないと思われる。

- 16、圭室諦成氏『葬式仏教』

- 17、「洞谷山尽未来際置文」『常済大師全集』四一九頁。

18、禪宗に於て伝授の兼稟を貴しとする風が、東台二密と実質上撰ぶ所がなくなったとされるのであるが（玉村氏前掲論文）、夢窓の『夢中問答』に見える三時の諷経や祈禱は、その様子が密教のそれよりはるかに単純な事が伺える。

六 民衆化とその実践規範

先亡精靈供養が南北朝時代以後になると盛んに行われるようになつたが⁽¹⁾、これは祖先崇拜と見られ、死者崇拜とは相違するものと考えられるのである。死者崇拜は、死後の世界という来世に中心を置いた信仰である。これに対して祖先崇拜は、祖先の靈が、この現世の子孫の生活を、いかにすれば守ってくれるか、という事柄に中心を置いた信仰である。ひとくちに云えば、死者崇拜が来世に関心を持つ信仰であるのに対して、祖先崇拜は現世に関心を持つ信仰である。祖先崇

拜が盛んな中国では、家父長制的支配が強化され、氏族の団結が長く維持されたのに反して、死者崇拜が行われた埃及では、はやく氏族の団結が失われてしまったという。これは、『儒教と道教』の中で、中国の宗教について述べたものであるが⁽²⁾、日本に於いても同様と考えられる。即ち南北朝室町時代においては、鎌倉時代を通じて行われてきたような惣領制、分割相続の方式から次第に家父長權を強化し、権力の集中化が行われ、所領財産は惣領の単独相続へと切り換えられてきたことと対応し、先祖供養が内部的結束を強める働きを持ったと考えられるのである。諷経、祈禱の役割がここに見られるのである。

かくて密教的要素を媒介として、僧俗一体の教團的体制が強化されてくるのであるが、世俗教化も活潑に行われるようになった事は梅山聞本（一一四二七）の『戒法論』にもその一端が伺えるのである。

臨濟宗の一般化は法語類の出版によつて促がされた。『塩山和泥合水集』が至徳三年（一一三八七）出版され、『月菴仮名法語』も『蔭涼軒日録』長録四年（一一四六〇）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、これは盛んに行われていた事を示すものであり、仮名書きの易しい禅書が庶民の間で要求されていた事を物語るものである。

さて戒法に関しては、道元禅師の『正法眼藏受戒』『教授戒文』『仏祖正伝菩薩戒作法』以来、文献的にはその研究の痕跡はほとんど見る事が出来なかつた。こうした中で、太源宗真（一一三七〇）の法嗣梅山は初めて『戒法論』を著わした。これは僧俗に対する伝戒作法と一般庶民に対する授戒会作法をともに平易に記述したものである。道元禅師以来、口説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有すると共に、曹洞禪の民衆化運動に果した功績は高く評価しなければならない。

しかし内容には問題が多い。即ち末尾に備中洞松寺に開山如仲天闍（一一三六三一一四三七）から「秘書」として伝えられているものを、因愚白和尚が明和六年（一七六九）十一月に拝写した。本文中程に、

越前国於龍沢寺梅山和尚ノ御真筆ニテ、焚香謹テ拝写ス、明峯和尚モ嫡々相承ス。⁽⁵⁾

とあり、これによつて梅山和尚のものとされるのである。但し奥書には、

文暦乙未歲八月中五日夜半記。⁽⁶⁾

とあり、文暦乙未は一二三五年であるから、道元禅師在世時の書という事になる。本文の前部が「菩薩戒作法」と類似しており、簡略化されているので、宗門上古より授戒戒作法として伝承されたものと考えられるのである。三拝、蓮華

蓋、四壁紅幔、仏陀耶、梅松竹の立花、続松、順逆洒水、羯磨、周羅等について問答形式で解説している。また後部には、戒法授受時の一師二師、伝法受戒、一師相伝等が説かれており、後世の添加ではないかと考えられている。⁽⁷⁾

いずれにしても『戒法論』が僧俗の伝戒及び授戒に果した役割りは大なるものがある。この時代の宗義参究の中心は『正法眼藏』から「五位」に移つてゐるが、『正法眼藏』と『永平清規』に見られるような表裏一体性が、「五位」と『永平清規』及び「五位」と『瑩山清規』との間には全く見られない。のみならず、中国で成立した『禅苑清規』（十巻）『入衆日用清規』（一巻）『入衆須知』（一巻）『校定清規』『備用清規』（十巻）『勅修百丈清規』（八巻）『叢林両序須知』（一巻）等また『幻住庵清規』（一巻）、あるいは『百丈清規証義記』（九巻）『清規總要』（二巻）等には、五位の語句、思想及び説が見られる個所がない。清規も広義には機関と見られようが、このように「五位」と『清規』は直接の関係がないことが、立つた特徴としてあげられよう。わずかに先の『梅山和尚戒法論』に、

拝問、受戒ノ時、最初入道場、和尚ト教授ト二人、当面ニ三拝スルコト如何、師曰、戒壇中安置三師、正偏中也、此三即一時ニ境知冥合ス、和尚與教授相對スルハ和尚拝也。冥合ト云フハ、此時戒師ト受者ト戒法ト共に合体也、仏仏相伝ノ戒法は生仏一如之冥合智也、故ニ拝戒壇矣。⁽⁸⁾

とある中の「戒壇中安置三師、正偏中也」に見えるのである。こういった面にも『戒法論』の特殊的立場が伺えるが、この時代は必ずしも行儀が厳密に行われなかつた面もあつたようであるが、五位の宗旨参究が日常底の生活にまで根付くに至らなかつたことを意味するのか、また五位自体が中世の時代状況下で特殊な生活規範としての意味を持ち、即ち清規と別な二重構造的性格を持つていたものなのか考えられる訳である。上来述べきたつ所によつて、君臣五位等の五位が時代即応の僧俗一体の特殊的生活規範的意味を持ち、出家学道に於いては、一方では清規の実践という云わば二重構造的な意味を持つていたと考えられるのである。

1、『瑩山清規』「月中行事」参照。

2、マックス・ウェーバー『儒教と道教』

3、水原慶二氏『日本封建制度成立過程の研究』三四四頁。

4、『蔭涼軒日録』長録四年（一四六〇）十二月九日条に「九日、

谷響集一冊、月菴法語一冊。手本十一。絶海和尚手蹟軸二。

以「春阿」御前被「召置」也。於「小侍所」渡之。蓋御泉殿被「置」

之歟。」（『大日本佛教全書』一三三、一八一頁。）

5、「梅山和尚戒法論」『曹洞宗全書』禪戒二頁。

6、右同二頁。

7、『曹洞宗全書』禪戒編解説、参照。

8、「梅山和尚戒法論」『曹洞宗全書』禪戒一頁。

七 おわりに

中世における曹洞宗と臨済宗の交渉を通して、曹洞禪の立場について見てきた。洞済融合的学風の中で多くの共通性が見られるのであるが、最後に両宗の性格や立場の相違について簡単に触れてみたい。

臨済宗においては、機関禪としての四料簡が用いられているが、曹洞宗と同じように、五位の参究も行われていた。例えれば臨済宗中峰下明叟齊哲（一三四九）の法嗣無尽省灯に『偏正五位図説』がある。その参究の態度に旁提的と易學的機中心的な相違を見る事が出来るにしても、また時代的背景に相当の共通性があるので、上述の諸見解が何故に曹洞宗のみにおいて云い得るのであるかということである。臨済宗は五山派が中心をなしていたのであるが、在野的性格を持つた大應派がやがて五山の中心を占めてくる。南浦紹明の大應派は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（一四二二）晋住しているが、後、大徳寺は永享三年（一四三一）に官寺を解かれ、五山十刹でなくなつた事を考へれば、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。しかし大應派が後に五山の主流を占めた事を考へればその相違点を認めねばならないのである。その理由として大

応派が抛つてゐる禅が中国で成立した公案禅であるという事である。即ち公案禅は叢林の共同体的性格から目的社会的性格への変化の過程に於いて、必然的に成立してきたものであり、曹洞禅、默照禅と明確に相違するものである。⁽²⁾ 公案禅が競争的支配的性格と和するものを持つてゐるからである。

これに対して五位の思想は、天子や治者に対するよりも、孝經の説くような父子の関係や家父長制的共同体倫理の主張を基礎にしてきている。従つて曹洞禅においては、その布教に当つて招福、治病、葬祭が熱心に行われた。これは人為的支配的な「天」の思想よりも「地」の思想とでも云うべき性質のものではあるまい。大衆にとつても理解しやすかつたであろう。因みに道元禅師は「天」に対するものよりも、「地」に関する説示の方が多いと思われる。

元來「天」と「地」の思想は、根本的には一致し難く、「地」の祭祀の意は、その祭る相手は天にあらずして、地の生成そのものであり、天はその補助的なものとなつてきている。これに反して「天」の思想はあくまで、人為的、支配的であつたと云われる。⁽³⁾

これは一つには、臨濟禅、公案禅がその成立の事情からして、又日本伝来の事情からして、「天」の性格ともいふべき霸道の指導原理の役割と意義を持つたのに對し、曹洞禅が『正法眼藏』及び道元禅師の著述中には霸道の指導原理とな

るべき「天」の思想とでも云うべき支配的人為的性格はなく、「地」の性格面が強いと云えよう。五位も君臣秩序を重んずる大衆的性格の「地」の立場で、共同体の指導原理としての意味を持ち、ここに共通する面を見出すのである。と同時に臨済禅との明確な相違点を見出すのである。蓋し五位は、道元禅もしくは曹洞禅の時代的影響における一つの時代即応の宗旨の表闡と見る所に意義が存すると思うのである。

1、古田紹欽博士「日本禪宗史—臨濟宗—」講坐『禪』七四頁。

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。

3、『説文解字繫伝』四十卷、南渡徐鉉校、阿部肇一氏『中國禪宗史の研究』六九頁参照。