

初期曹洞教団の基本的性格についての一考察

原 田 弘 道

道の人」であつたと云える。

そして僧団の基本的性格は、物質的にも精神的にも実践原理は「拔_レ群無_レ益、違_レ衆未_レ儀」底の「動静大衆一如」であつて、競争を原理としない宗教的生活共同体社会（用語の検討は省略）を形成し、仏法の真実の探求の下における人間平等觀に立脚した自治的宗団であつたのである。

一

道元禪師の在世当時の教団について見ると、天福元年の興聖寺開創の時から寛元元年の北越入山までと、入越後建長五年禪師入滅までの永平寺在住の時期の二期に分けられる。両者に共通しているのは、只管打坐の修禪生活が中心で、參禪の実践指導と共に、上堂の説法を通じて學問思想の指導の徹底を期し、永平寺に於いては更にこの傾向が強くなつてゐる。初期僧団のメンバーは、禪師の嗣法の門人、伝戒の門人、參學の門人などおよそ五十人ばかりとされているが、『正法眼藏身心學道』巻に「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學するなり、たとひまだ真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」とあり、『隨聞記』の内容と考え合わせると、學人においてはかなり多様な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

この只管打坐、修証不二、本証妙修の仏法は、宋朝禪特に公案禪の否定の上に成り立つたものであるが、私は公案禪が中国において、国家もしくは支配階級の支配保護によつて叢林の規簿の拡大に伴う質的變化即ち宗教的共同体社会から明らかに目的社会的性格への変化に伴つて必然的に生じてきたもの、即ち叢林の性格變化が公案禪を生む重要な要素を成していると思われるのである。これの批判の上に成立した道元禪は、思想的にも実践的にも、共同体社会の実践原理としての意味を授ち、その著述、『正法眼藏』『永平清規』『永平広録』や『隨聞記』等を通觀すれば分るが、競争社会の実践原

理、王道、霸道の指導原理となるべき要素がないというところ、これは後の曹洞宗の歴史的性格を規定する上での大きな特徴である。

例えば執権北条時頼や在俗の詔請によつて、宝治元年から二年にかけて鎌倉下向の際、帰山後は「尺末來際吉祥山を離れざる」ことを誓つて出家主義と反世間主義の立場をとり、更に、永平寺の住侶が一切の政治的、宗教的権力に屈従妥協することを禁止した「永平寺住侶九箇条」によつても想像されるが、特に行化中の出来事としてこれを側面から伺わせる出来事として、永徳二年足利義満が義堂周信、太清宗渭の両者に語つた「万一変有らば、天下を棄てんと欲す。当に永平長老の平氏に勸むるが如くすべし」と『空華日用工夫集』巻三にある言葉によつて知られる事柄である。義堂、太清の両者が、「世を視ること弊履の如くす、是れ乃ち安樂長久の基なり」(同上)と義満に答えているが、二十一歳の時頼は幕府の最高権力者として治国治世の要諦、心を禪師に期待したのではなかつたか、即ち霸道の実践原理を禪師の仏法の中に求めんとしたのではあるまいか。しかし禪師の思想には、積極的な競争社会の指導原理はないから、むしろ世の無常と迷蒙に充ちた人生の空しさを説いたものと思われる。

私は今禪師の思想には競争社会の指導原理はないと述べた。これは禪師が競争社会を肯定し、これに勝ち抜かんとす

る個人の実践原理たるべき要素を持たないという意味の謂である。然らば興聖寺時代の在家学道の肯定と入越後の出家至上の問題を如何に捉えるか。結論的に云えば、学道において、出家、在家共に成仏得道と云つても内容において客観的には相違を見るものである。即ちそれは「仏道と世間と道善道無記はるかに殊異あり」と云われる如く、出家と在家は原理的には捨の倫理と得の倫理の相違を持つ。従つて在家学道においては原理的にも実践的にも捨の実践が可能である。しかし在家学道においては得と捨の相反する二原理の上において行われることになり、この矛盾は主観的な合理化によつて止揚される。換言すれば、出家学道は純粹な宗教的共同体社会における本証妙修の実践と規定でき、在家学道は世俗の競争社会の中での本証妙修の実践と規定できると思う。そして両者の相違は一つにはこゝにあると思われるが、これは丁度、「随聞記」第五に「人の心本より善悪なし、善悪は縁に随て起る」とある如く、「縁に随て兎も角もなる」という立場においても理解されるべき問題であろう。即ち興聖寺時代は世俗の競争社会における本証妙修の実践のあり方が説かれ、永平寺時代は宗教的共同体社会における本証妙修の実践が説かれていて一貫した内容と云えよう。

このように道元禪師の興聖寺、永平寺僧団は、修証不二、只管打坐の下に仏法至上主義、純一な正法主義、名利超脱の清貧主義、三教一致思想の否定、世俗的倫理の否定の宗教が弟子達においてどのように変化していったのか、まづ寒巖義尹の大慈寺僧団についてその一端について見てみよう。

彼は日本達磨宗の一派から出、また皇族の出身であつたら、俗に寒巖法王と呼ばれている。道元禪師入滅の年に入宋、正元元年二度入宋し、文永四年に帰朝している。中国の五山十刹の名僧知識に會つて見識を深め、帰国後は肥後に如来寺、極楽寺、大慈寺などを建立し、なかでも大慈寺を中心に教線を拡大し、独自の宗風を樹立したのである。この大慈寺は龜山法皇より紫衣勅額を賜つて、官寺となり、九州に於ける第一の叢席として北陸における永平寺とは別箇の勢力を以て抬頭するに至つたのである。

彼の宗教活動の特色は、大渡橋の架設や銭塘の干拓があげられ、辻博士の『慈善救済資料』(二五一頁)に「大慈寺文書鎮西肥後州大渡橋梁乾縁疏」に見られる如く、社会救済事業や治生産業の面に尽力したことである。即ち彼は人間の存在にかゝる物質的側面に関心を向けながら仏教の精神を具現しようとする立場に立ち、またその禅思想も道元禪師の禅風を根底としつゝも、真言、天台及び臨濟禪をも包含したものであり、その出身にふさわしく天皇中心の獲国思想も見ら

れるのである。

このように道元禪師の教団とは対照的な大慈寺僧団も特異な家風を堅持しながらも全くの別派活動を行うことなく、歴史的には義尹の会下の一人、鉄山土安の系統が東海地方に進出し、広沢山普濟寺を中心とした十三門派が形成され、大永七年秀茂によつて寒巖派独特の内容を加えた『広沢山普濟寺日用清規』が編成されながら、北陸系の曹洞宗と融合協調している歴史的事実は、即ち本来なら曹洞宗大慈寺派もしくは普濟寺派として独立し、臨濟宗に見られる如く、行政単位を別箇に持つ事も可能であつたと思われるが、かゝる傾向が見られない一因として、私は寒巖系統にも道元禪を持つ、和合共同体的性格が世俗接近にも拘わらず底流に根強く存していたからではないかと思うのである。それは法系中心の自治的集団として維持されてきた点にも見る事が出来よう。そしてこれは同時に加賀の大乗寺僧団においても云えることと思つたが次に大乗学僧団について概観してみよう。

三

大乗寺は周知の如く、三代相論によつて、弘安五年永平寺を追われたと云われる永平寺三世徹通義介の開山第一世になる寺で、もと真言宗とも律宗とも云われ、当時の住持澄海は、義介の波著寺時代の法の兄弟であり、檀越の富樫氏と

は、義介の生家斉藤氏の縁族であり、両者協力して彼を迎え永仁元年正式に住持となつたのである。

世に云う三代相論は不明な点も多く、その具体的な検討は別の機会に譲るが、特にこゝで指摘したいのは、その紛争の性質、根強さ、また相容れない対立から、他宗派の場合、例えば山門と寺門との関係に見られる如く、袂を分つて全く別派を形成して対立抗争しても不思議はないのに、そういう事がなかつた点に注目したいのである。これは色々な意味で曹洞宗の性格を示しているものと思う。

そして又、禅宗の人格を通しての師資相承の前からでもあるが、教団運営の最終的意志決定は、興福寺に代表される如き「衆」を中心とした大衆参加による意志決定、或いは「子院」を基礎として評議した叡山型ともいべきものでなく、従つて多教決の原理は用いられず「道理に任す」と云つて道理の体現者としての住持に決定が任されていること、住持を中心とした家父長制的共同体社会であり、場合によつては住持と同参同輩との関係がむづかしい問題を持ち易いこと、しかも当時北越に於いては、天台、真言の旧仏教が盛んであつて、道元禪が一般に受け入れられる態勢の素地が充分に出来ていなく、且つ時期早尚の感があるため、関心が教団内部に向き深刻になり易いということ、こういつた事柄も考慮に入れる必要性を痛感するのである。

このように考える根拠として、後に大乘寺というワンクックションを置いて、瑩山禪師が能登や加賀に永光寺、円通院、宝応寺、放生寺、单住寺、光孝寺、總持寺等の諸寺を開創し、高弟達に譲つているのは、義介が永平寺を去つてから、三十五年以上も経過してからの事、永光寺を輪住地にして輪番制度をとつていることなどから考えられるのである。

さて大乘寺は義介のあと瑩山禪師が継ぎ天下の一大叢林となつたのであるが、義介は總持寺開山の瑩山禪師の師匠であるところから、總持寺教団から独立した寺格をもつて遇せられるべき寺院である。かつて建長劉室が大乘寺の位置を『鷹峯広録』の序において、「永平に隣次し、諸嶽に中立す」と述べているが、大乘寺はこのように永平寺、總持寺に比肩する別格の教団と云つてもよいのである。

大乘寺成立の事情からして、永平寺と大乘寺の両派はその後室町末に至るまでは殆んど没交渉のまゝ別箇の屋開をたどるに至つたのである。永平寺と分れた義介の大乘寺教団が、しかも瑩山禪師の後、臨済宗法燈国師の心地覚心の法嗣で瑩山禪師の参学の法弟恭翁運良が法系の異なるにも拘らず、住持になつたことなどもあつて、臨済宗法燈派との交渉も密接な特異な立場、また伽藍仏教、密教禪的性格を持つた大乘寺が、その最初のいきさつから、曹洞宗教団から離脱して独自の宗団なり、一派を形成してその宗教活動の単位を明確化し

てきたとしても不思議ではなかつたのに、曹洞宗寺院として、その「規矩大乘」の名と共に重要な位置を占め、和合協調して今日に至つている事実に着目する、熊本の寒巖派以上に注目すべきことである。特に日本仏教史を繙く時、殆んどの宗派が分派活動が盛んであつた事実と照合した場合、その特徴が際立つたものとして我々に示している。

即ち曹洞宗教団においては、歴史の全体から見て、他の宗派に見られる如き宗門的行政単位を別にするような分派行動がとられずに今日に至つている。これは曹洞宗宗団への帰属意識の強さを物語るものであらうと思う。そしてこれは国家の支配権力の直接の保護を受けずに独自に來ている事とまたそれに対する抵抗の歴史を持たずに來ている事と無関係でなく、これらの有機的な連関性の上に、独自の大衆的、自治的立場が維持されて來たのであるが、その中心的役割を果したのが、初期においては依人による法系相続と云えよう。

その依人によつて担われた仏法は、力による支配の論理を持たない曹洞禪の宗教即ち修証不二、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、民間信仰と融合しながらも、共同体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のである。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までの二百年間とされ、その発展の理由とし

て、従来招福、治病、葬祭と云われるが、これは何も曹洞宗だけに限つたことではなく、全宗派を通じて云える事であるので、やはりそういつた事を通して農民層の指導理念としての宗旨がそこに作用してゐるのではないか、農民社会が共同的性格が強いことと無関係ではないと思ふのである。これを逆に云えば、農民社会に入つて指導する出家の側にかゝる原理が実践の規範として体認されてゐることを意味するものである。

四

東嶺円慈が『五家參詳要路門』において、「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、白隠禪師が「臨濟將軍、曹洞土民」といふのは、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ような家風であることを意味するものである。共に短絡化への契機を持たない点、着実性と日常性そのものが重要な意義を持つ点、共通性が存するのであるが、かゝる評言が曹洞宗の歴史的事実と符合するといふことは興味あることであるが、今初期における永平寺、大慈寺、大乘寺を中心に見てきたのであるが、それぞれの僧団において上述の原理が既に明確に見えているのである。

(註略)