

# 峨山禪師と現代

鶴見大学仏教文化研究所主任 下室 覚道

## はじめに

本年（平成二十七年）は峨山禪師六五〇回大遠忌の正当の年である。大本山總持寺においては、大遠忌法要が盛大に奉修され、全国各地から大勢の方々が参拝された。正当の年を迎えることは法孫である筆者にとっても一生に一度の大変希有なことであり、有り難く思う。<sup>①</sup>

峨山韶領禪師は周知のように、瑩山禪師の跡を相乗され大本山總持寺の二祖としてその護持に努め、また、曹洞宗教団発展の礎を築かれた方である。大まかな年譜を挙げる。<sup>②</sup>「」は本稿で中心に取り扱う事項である。

- 一二七六年 能登羽咋に生まれる。
- 一二九七年（二十二歳） 瑩山禪師に相見す。
- 一二九九年（二十四歳） 禪門に帰投す。
- 一三〇一年（二十六歳） 悟道し、瑩山禪師の印可を受く。〔悟り〕
- 一三二四年（四十九歳） 總持寺住職に請せられる。
- 一三四〇年（六十五歳） 永光寺に輪住。〔兼務住職〕
- 一三四四年（六十九歳） 再び永光寺に輪住。〔兼務住職〕

一三六三年（八十八歳） 再び永光寺に輪住。〔兼務住職〕

一三六四年（八十九歳） 總持寺住持職の次第を規定。〔輪住〕

『山雲海月』〔五位〕

一三六六年（九十一歳） 示寂

建治二年（一二七六）より貞治五年（一三六六）の御生涯であり、九十一歳というご高齢で御遷化されている。現在から見れば百歳を越える長寿であろう。また、總持寺と永光寺との兼務をされた時期もあり、凡そ六〇キロの山道を頻繁に往来されたといわれ「峨山道」がある。ご業績も素晴らしいが体力などの面でも偉大であり、桁外れの禪師であると感ずる。

ところで、筆者は昨年十月より教団将来像構想特別委員会専門部会「教化の構造的理解に関する分科会（第二分科会）」の委員に委嘱され、教団の将来像に関して教化の面から考える機会を与えられた。<sup>3</sup>現代の宗門においては様々な問題が生じている。特に少子高齢化は国レベルにおいても重要な課題であるが、宗門においても喫緊の課題である。そうしたことに對し、曹洞宗発展の基礎を作られた峨山禪師の行状を手がかりに何か光りが見出されないであろうか。

本稿は、峨山禪師の行状を現代に絡めて少しく筆者なりに考察したものである。五位を論ずる箇所、丁度五十年前の峨山韶碩禪師六百回大遠忌（昭和四〇年）に際して、筆者の法祖父にあたる井上耕哉老師が著した『峨山韶碩と五位』を今回、翻刻・挿入させていただいた。峨山禪師、そして、井上老師に対する報恩の一稿としたい。

また、本稿は本年の三月一五～一六日に開催された大本山總持寺布教師会主催布教研修会において発表したものを加筆修正したものである。

## 一 峨山禪師の行蹟

大遠忌にあたり大本山總持寺大遠忌局より『まんが 總持寺二祖峨山さま』全国寺院に配布された。その冒頭に「相承」の意味が記されている。

この大遠忌の理念は「相承く大いなる足音が聞こえますか〜」です。「相承」とは、弟子が師より正しい教えをうけ、さらに後につづく弟子に伝えていくことです。そのためには、私たち一人ひとりが峨山禪師のご生涯や思いを学び、自身の生きる指針とし、さらには次の世代へと引き継いでいくことが必要です。<sup>4)</sup>

今般の大遠忌の理念は「相承」である。相承とは、仏法を後世に正しく伝えることである。釈迦の教えを祖師から祖師、師から弟子へと正しく伝えてきたことにより、今日の日本にこうして正伝の仏法、曹洞宗の教えが存在する。祖師方が伝えてこられた教え、「自身の生きる指針」とすべきものとは何か。そして、次世代に教示していくものとは何か。峨山禪師のご業績や教えを学ぶことにより考える必要がある。

峨山禪師のご略歴を見てみたい。梅華の新聞にとても簡略ではあるが、要を得て書かれた文章があった。

峨山禪師は、建治二（一二七六）年、能登国羽咋郡瓜生田の地に生まれました。十六才のときに比叡山に上がり、天台宗の教学を学ばれます。永仁五（一二九七）年に京都で瑩山禪師と出会い、正安元（一二九九）年の春に、大乗寺にて瑩山禪師に参じると「両箇の月」の公案をもらいます。懸命に参学を続け、正安三（一三〇一）年、ついに悟りをお開きになりました。

その後、全国行脚を重ね、元亨元（一二三二）年に能登へ戻ると、正中元（一三三四）年には瑩山禪師が開いた總持寺を受け継ぎます。曆応三（一二四〇）年には永光寺の住職も兼任し、貞治五（一二六六）年、九十二才で入寂されます。

峨山禪師は弟子の育成に優れたかたで、「二十五哲」と呼ばれる多くの門弟を育成されました。さらに、その

門弟が協力して總持寺を維持・発展させるため、住職を一定期間で交代させる「輪住制」を確立します。特に「五哲」といわれる高弟の開創した「五院」を中心に總持寺の護持がなされました。

峨山禪師の人材育成手腕、そして教団の将来を見据えた先見性は、現在およそ一万五千の寺院と二万五千人の僧侶、そして数百万を超える檀信徒を擁する国内最大の仏教教団に、曹洞宗がなり得た要因の一つであると言えるでしょう。<sup>(5)</sup>

文章中の傍線は筆者が付したが、先に示した年譜同様、悟り、兼務住職、弟子の育成、輪住制に関連する事柄が記されている。以下、それぞれについて少しく考察する。

## 二 弟子の育成

まず、弟子の育成から見てもよい。峨山禪師は多くの門人を育てられたが、特に勝れた法嗣が二十五名（峨山二十五哲）おり、この中でも太源宗真・通幻寂靈・無端祖環・大徹宗令・実峰良秀の五人が主導的な立場となつて、その後の總持寺運営に尽力した。この方たちを五哲と尊称する。五哲、二十五哲と呼ばれる祖師方が中心となり教線拡大の原動力となつた。特に、五哲による輪住制により、峨山派が全国に拡がったとされる。どの程度の勢力を誇つたかといえは、

十六世紀末のころにおける峨山門派の教勢を門侶の数で考えてみると、おそらく全永平下の九〇%以上を占めていたものと思われる。<sup>(6)</sup>

とあつて、宗門の九割が峨山派で占められていたという。これは今日もそれ程変わらない数値であろう。因みに、筆者も峨山派、中でも通玄派、中でも了庵派の法系に属している。

ところで、この峨山派の隆盛は、本師瑩山禪師の布教方針の影響があると思われる。佐橋法龍氏は次のように述べ

ている。

太祖瑩山紹瑾の宗教は、高祖道元のそれがひたすらに古風を慕い、古風を旨とした曹洞禅であったのに対して、きわめて大胆に近代風（当世風）を導入した曹洞禅であったといえよう。（中略・臨済宗における風儀）これを太祖はかなり導入して、そこに密教および俗信仰にもとづく祈禱的な要素などの、近代風を多分にふくんだ曹洞禅を推進したのであるが、これはまた、師義介の遺志をうけたものである。<sup>7)</sup>

道元禅師の慕古の姿勢に対して瑩山禅師は近代風、密教、俗信仰、祈祷などを取り入れたとされる。瑩山禅師が大衆化するにより、日本曹洞宗の基礎が築かれたのである。瑩山禅師のこの姿勢に対して道元禅師は「一箇半箇の接得」に代表されるように、たとえ極めて少人数でもよいから、自分が如浄禅師から伝えられた正伝の仏法を継承する真の弟子の養成を考え、力を尽くしたとされる。

曹洞宗門では、道元禅師と瑩山禅師を両祖と仰ぎ、正伝の仏法を学び伝えたことは同じであるが、先に見るよう個々の祖師方には個性があると思う。このことはそれぞれが人格を有する故に当然のことであり、現代の我々はそうした両祖や祖師方の個性を活かすべきであると考ええる。

例えば、巨人軍に王と長嶋がいて活躍し、巨人軍を優勝に導いたことがあった。クールなイメージの王、ホットなイメージの長嶋、この対照的・個性的な両選手がいたからこそ巨人軍は魅力的で強かったのだと思う。瑩山禅師の宗風に関して、佐橋氏は次のように述べている。

太祖の宗教は、すでにその概要を述べたように、五位を根幹とする中国曹洞の宗旨をうけている面と、さかんに公案を拈弄する当時の臨済各派における接化法を導入している面とがあるように考えられるが、太祖はさらに、密教ないし俗信仰をふくむ祈禱的要素をも自己の宗教に導入して、大いに当世風の禅を挙揚したのである。したがって、このような太祖の宗風は、慕古を旨として、ただひたすらに古風の宣揚を心がけた高祖の宗風とは、大

いに異なるものといわなければならない。<sup>(8)</sup>

瑩山禪師の宗風は、「五位を根幹とする中国曹洞宗旨」をうけ、臨済宗の公案による接化を導入するとともに、密教、俗信仰、祈祷などを積極的に取り入れた。このことは道元禪師の宗風とは大いに異なるとものと見なされている。この内、祈祷に関して佐橋氏は、

太祖の宗教における祈祷的要素は、原則的には、十三世紀における中国禪林の一般的風儀に範をもとめたものであるといえる。<sup>(9)</sup>

とあって、中国禪林の影響であると述べているが、さらに瑩山禪師の祈祷的要素は、参じた祖師方の影響があると佐橋氏は指摘している。

明庵派などの禅密併置の禅宗はよく祈祷を行った。太祖が参じた東山湛照と白雲慧暁は、ともに弁円（密教）の法嗣であるが、太祖が参じたいま一人の禅匠である法灯派の祖心地覚心もまた、前に述べたように祈祷をよく行った人である。故に、太祖の宗教におけるこの祈祷的要素は、いわば師義介の遺志でもある寺門興隆発展のため、一つの方便施設であつたとみるべきで、太祖の宗教における核心的な存在では決してなかつたといふべきであらう。<sup>(10)</sup>

佐橋氏によれば、瑩山禪師の祈祷的要素は核心的な存在ではなく、寺門興隆発展のための方便施設であつたと見なし

ている。  
祈祷的・密教的要素は民衆の必要とするところであり、民衆の好むものである。仏教の思索的、哲学的な側面よりも、祈祷的・密教的なものを民衆、特に日本人は求める傾向がある。現代においても、曹洞宗の三大祈願所といわれる、豊川の妙巖寺、小田原の最乗寺、山形の善法寺は重要な寺院である。

曹洞教団は瑩山禪師、峨山禪師により大いに発展してきたのであるから、その教育や布教方針を先人の祖師方の考

えに基づいて先ず考えていく必要がある。<sup>(11)</sup>

さて、先に兩祖の布教に違いがあり、個性を活かすべきだと論じたが、兩祖の建立した兩大本山も伽藍配置という点を見ても異なる。永平寺では中心軸に山門、仏殿、法堂、左右に東司、浴室、坐禪堂、庫院を配置した典型的な禪宗の七堂伽藍配置である。しかし、總持寺はそれとは異なる。つまり、仏殿と法堂とが横に並立する。これに関して横井秀哉氏は次のように述べている。

このような能登總持寺の伽藍状況は年代不詳だが旧酒井家所蔵の恐らく總持寺お出入りの棟梁の手になるものと思われる豎横共七尺大の紙に描かれた古伽藍絵図面でも明瞭であり、さらに寛保三年建造の経蔵や元禄六年建造の古伽藍図でもその主要伽藍の配置は同様で、いわゆる宋様式禪宗七堂伽藍における前後する仏殿法堂が横に並立する点に總持寺伽藍配置上の特異性が見られる。<sup>(12)</sup>

仏殿と大祖堂とが並立している点が總持寺に特徴的な伽藍配置だが、横井氏によれば、大祖堂は法堂に当たるが、本来は客殿なのである。この客殿に、開祖瑩山禪師と二祖峨山禪師像を安置して、「兩祖常在常説法の道場との信念のもとに」客殿中心の宗教活動が活発に展開されたと論じられている。つまり、瑩峨両禪師を奉安し、お二方を中心にして宗教活動を行なう強固な集団であるということを意味する。現在は道元禪師像も安置されているが、瑩山禪師と二祖峨山禪師、さらに五哲による山内の五院を根幹とする輪住制のもとに、その末寺門葉が固く団結して寺運の興隆が計られたのである。

永平寺と總持寺との伽藍配置の違いに関して見たが、法堂というのは、臨濟宗の建仁寺しろ、建長寺にしろ、土間が一般的である。しかし、曹洞宗では畳敷きである。横井氏はこれを、「客殿型法堂」と名付けており、今日の曹洞宗ではほとんどがこの客殿型法堂である。<sup>(13)</sup>

それでは、何故、總持寺においては祖堂的意義が強い法堂と仏殿とを横並びにしたのか。横井氏は次のように推測されている。

禅宗と並んで中世興隆の浄土宗や浄土真宗が本堂（阿弥陀堂）と開祖の御影堂、日蓮宗が本堂（釈迦堂或は法華堂）と祖師道とを横に同格に並立して伽藍の中心とされているのと規を同じくして總持寺法堂（大祖堂）が仏殿と並べられるに至ったものと考えられる。<sup>(14)</sup>

当時の浄土宗、浄土真宗、日蓮宗などが本堂と開祖堂、祖師堂とを並列して配置されていた状況を取り入れたものと推測されている。例えば、京都の西本願寺も東本願寺も、大伽藍が二つ並列している。これは御影堂と阿弥陀堂である。つまり、親鸞聖人と阿弥陀如来をそれぞれお祀りするお堂を並立している。このような形式を、總持寺教団が採用したと横井氏は推測されている。確かに、能登半島は真宗王国であり、その影響は大きかったであろう。このような伽藍配置の変遷は禅の日本的な展開の一つであるといえよう。

### 三 輪住制度

峨山禪師は弟子の育成に優れ、特に輪住制度を確立したといわれる。同様のことを、竹内道雄氏は總持寺教団の発展に関する中で、次のように述べている。

總持寺教団発展の源泉は、制度的には輪住制度であり、思想的には洞上五位思想であるが、その制度を実際に運営し、その思想を体得して行動し、道元・瑩山兩祖の宗教を広く民衆の間に弘めたのは、峨山禪師の法嗣たちがその主流であった。<sup>(15)</sup>

竹内氏は、總持寺教団の発展の源泉を制度からは「輪住制度」、思想からは「洞上五位思想」と捉えている。教団組織と思想の両面から総持寺教団、ひいては曹洞宗教団大発展の基礎を盤石のものとしたとされる。



それでは輪住制度とは何か。輪住とは、「輪番住職」の省略で、短期間で住職が交替する方法である。特に、總持寺においては、輪番住職は峨山一派によつて占められるのである。納富常天氏は次のように説明する。

輪住制とは、總持寺の住持を峨山一派の僧侶が輪番でつとめ、かつ短期間で交代する制度である。これは当時の禪宗・五山官寺制度において、師から弟子への繼承を禁じ、名僧を自由に招聘する制度や、永平寺における道元禪師の孫弟子寂円一門による終身制とも異なる独自のものだった。<sup>(16)</sup>

このような独自の輪住制度は中国にその源があるとされるが、日本の禪林では臨濟宗の諸本山においてまず行われた。曹洞宗では永光寺に始まる。<sup>(17)</sup>

總持寺の輪住制度は峨山禪師の置文を淵源として成立したという。その置文とは次の文章である。

峨山禪師は康安二年（一三六二）二月九日、置文を示し、その中で、

右彼ノ寺ハ瑩山和尚韶碩ニ讓与スル処ナリ。仍テ後代ノ住持職ニ於テハ、韶碩法嗣ノ中ニ於テ、器用ノ仁ヲ選ビテ住持職ヲ補スベシ。末代ニ於テ此ノ旨ヲ守リ住持スベキノ状件ノ如シ。<sup>(18)</sup>（原漢文）

右記のように總持寺輪住を峨山法嗣に限定し、かつ、優秀な人材を選定するよう門下に遺誡したのである。このように、峨山禪師は一三六二年、永光寺の制度に倣つて、弟子達に交替で住職をするように定め、そして、一三六四（貞治三）年には五年毎に交替で住持になるように定めた。その後変遷はあつたが、明治の始めの一八七〇年まで続くことになる。

輪住制度が実際に機能した時期に関しては、先学によつて見解は異なるが、伊藤良久氏は、「一四二五年前後より一四三〇年以前の間」に成立したと考えられる」と論じている。<sup>(19)</sup>

ところで、總持寺の輪住制度は「五院輪住制」と呼ばれる。これは峨山禪師の多くの優秀な門下の中でも、特に、大源宗真禪師、通幻寂靈禪師、無端祖環、大徹宗令禪師、実峰良秀禪師の五哲とよばれる弟子達は、總持寺の境

内に普蔵院・妙高庵・洞川庵・伝法庵・如意庵の五院をそれぞれ建立し、この五院によって本山である總持寺を輪番で守っていくシステムである。

輪住制度の利点に関しては、

この制度の利点としては、同一門派内において交代で住持を出すことにより協力して本山護持の体制が組める点と、住持が数年をおきに交代するので多くの僧侶に住持になる名誉が巡ってくる点です。しかし、この後者の利点<sup>(20)</sup>が、時代を下ると形骸化してくることも事実です。

一五〇七（永正四）年頃から「転衣」の資格を得るための形式的住持の制度が定着してきた。これは今日も行われている瑞世である。

輪住制度によって本山中心の和合が行われ、独断を許さないシステムが構築され、總持寺教団は大いに発展したのである。竹内氏は輪住制度の意味に関して次のように記している。

思うに峨山禪師が輪住制度を定めた最大の目的は曹洞宗教団の本山であり曩祖（祖師、祖先）の塔廟である總持寺を永久に護持し、発展させるにあった。（中略）このような大本山の護持・発展の源となる純粋な信仰と責任感と和合を生み出すためには、この輪住制度はまことに格好な制度と言つてよかつた。すなわちこの輪住制度の成立によって本山護持の榮譽と責任が一部の者に専有されることなく児孫の中の有能な人物に分配されることになり、總持寺教団全体がいやがうえにも活況を呈するようになったのである。しかもこの輪住制度は一つの合議制度をなして、總持寺教団に関する重要事項はすべて五院の協議によって決定されたのである。總持寺文書の大半はその最後に「仍聯判如件」とか、「仍評定如件」と記されている。したがって教団の運営について一箇寺院や一住職のみの裁量による独断は許されない仕組みになっているのである。<sup>(21)</sup>

輪住制度によって本山中心の和合が行われ、独断を許さない仕組みが出来上がったと言われる。

さて、こうした總持寺教団發展の大きな基盤となつた五院輪住制が、明治維新政府によつて廃止させられたのである。

明治維新の新政府による神仏分離令、廢仏毀釈の宗教政策は、全国の仏教寺院にとりまして、未曾有の混乱をもたらしました。總持寺も決して例外ではなく、存亡の危機さえ迎えることとなります。明治元年六月、總持寺には「五院輪住制」を廢止して、「独住制」にすべしとの布告がありました。總持寺は五院輪番の機構によつて、五百年もの長きにわたり、運営されてきました。この制度は、封建時代にあつて、すぐれた人材の登用と、きわめて民主的な「五院」の評議によつて運営され、献納金で本山を支える基盤となつていました。この機構の廢止は、總持寺にとつて命運を左右する最大の難問でありました。しかし、永いあいだ護持してきた「五院」を中心とする「輪住制」は、明治三年（一八七〇）七月、四万九七六六世の大仙和尚をもつて廢止され、多くの犠牲を強いられたのです。ここに四万九七六七世は、本山独住一世となり、旃崖奕堂禪師（一八〇五—一八九七）が入院されました。明治八年一月には「五院」の諸堂をすべて廢止して、本山に合併し、また全国の五院の末寺もすべて本山總持寺の直末としました。<sup>(22)</sup>

何故廢止させたかと言えば、納富常天氏は次のように述べている。

「總持寺住持職は、宗門中の碩学知識者なるべき」とする政府の趣旨により、總持寺繁栄の鍵でもあつた輪住制を廢止し、独住制（終身制）に改めた。<sup>(23)</sup>

明治維新政府により江戸時代の政策に対して批判的な政策が次々と打ち出された。宗教政策においても同様であつた。そもそも、六世紀中頃日本に伝わつた仏教と日本の民族宗教である神道とが習合しながら歴史を刻んできた。江戸時代には幕藩体制下、寺院法度などの宗教法令の制定、檀家制度の実施、本末關係の確立などにより、仏教は幕府の支配下に組み込まれたと同時に保護されていた。それが明治維新政府になり、神社神道を中心的な宗教とするにあつた。神仏分離の政策が採られ、仏教を排斥した。一部の地域では廢仏毀釈の運動へと展開し、貴重な仏像や仏具が破

壊された。

このようにして、近代日本の神道の目まぐるしい教化体制変遷の底流には、常に宗教の自由を越えて、神道を非宗教化し、全国民的習俗として普遍化氏、国家神道樹立を着実に実現してゆこうとする権力の胎動があることを見過ごしてはならない。かくして国家神道は、天皇制国家を支える支柱として新たな進展をみたのであった。<sup>24)</sup>

このような明治政府の政策に対して、民主的な五院輪住制度を民主的な明治政府が廃止するという矛盾を指摘した文章もある。

明治三二年（一八九八）、四月一三日の夜、能登の總持寺で大祖堂より火災があり、一夜にして伽藍を烏有に帰してしまいました。この火災が契機となり、總持寺が能登・門前町より移転を決意してから、早や九〇年の歲月が時を刻みました。もちろん、この火災が御移転の第一の理有にあげられますが、もう一步移東の本質を探ってみますと、明治維新の神仏分離令の布告が、大きく影響していると考えられます。さらにはまた、「五院」による「輪住制」は、人事がきわめて民主的の制度でありましたので、これを明治政府が「廃止を沙汰する」という矛盾した決定も見逃せないように思われます。總持寺は「五院輪住制」をもって、寺が護持されてきた歴史を顧み<sup>25)</sup>ますと、ほかに取るべき方策があつたのでありましようか。今後の課題であります。

明治新政府により、明治初年の太政官布告、いわゆる「神仏分離令」（「神仏判然令」と神道国教化政策によって、仏教寺院、仏像、仏具などの破壊が引き起こされた。これが「廃仏毀釈（運動）」と呼ばれる。明治政府は、神道と仏教の分離が目的であり、仏教排斥を意図したものではなかつたが、結果として多くの仏教寺院が廃合され、僧侶の神職への転向、仏像・仏具の破壊が行われた。

この廃仏毀釈を一因として、總持寺も困窮に追い込まれたのである。

一八七四（明治七）年、五院及び塔頭寺院が売却された記録が、「總持寺文書」明治資料九〇六に残されています。

す。<sup>(26)</sup>

また、明治四（一八七二）年正月五日付太政官布告で「寺社領上知令」が布告され、境内地を除き寺や神社の領地を国が接収した。いわゆるの「上知令」も大きな打撃であった。

明治四（一八七二）年に社寺領上地令を發布し、境内を除く社寺領をことごとく没収、社寺は大きな打撃を受けた。總持寺も前田家から寄進された四〇〇石を失ったばかりか、版籍奉還により前田家の援助も期待できず、にわか財政的危機にひんし、一気に衰退した。<sup>(27)</sup>

明治新政府は寺院から土地を奪い、その経営に深刻な打撃を与えたのである。

このように明治新政府の宗教政策により、多くの仏教寺院がダメージを受けたが、總持寺も例外ではなかった。

明治政府の宗教政策により輪住制が廃止され、五院も廃止されました。また版籍奉還・廢藩置縣により、加賀藩の援助が途絶しました。そして、寺社領上知令により寺領四百石も没収されました。輪住制と五院の廃止などによって、能登の門前町は大きな打撃をうけ疲弊をしました。<sup>(28)</sup>

明治政府の政策により總持寺は困窮した。御移転の理由の直接原因は火災であるが、この経済的困窮が一つの要因とされる。輪住制度によって教団護持の念が強まり、発展してきた歴史を見たが明治の初年、政府により強制的に廃止させられたのである。

#### 四 五位思想

總持寺教団の発展において、竹内氏は制度面では輪住制度によるが、思想面では五位思想が重要であったと言われる。それで次に五位思想について見てみよう。

嶽山は、道元禪師の綿密な坐禪の行業を実践しつつ、瑩山禪師の時代に即した民衆化運動をさらに推進し、道元・

瑩山両禪師の禪風の中に、はじめて中国曹洞禪の五位思想を大胆に導入して、教化の手段とするにいたった。<sup>(29)</sup> 峨山禪師によって本格的に五位思想が導入され、弟子達を教育する手段とされた。

ところで、道元禪師は『正法眼蔵』「春秋」に五位説を通じて洞山の仏法を批判する文章もあり、具体的な五位説に対する言及はないので判断は難しいが、少なくとも積極的に取り入れることはしなかった。<sup>(30)</sup> 佐橋氏は峨山禪師の宗風について次のように述べている。

峨山は、それまでの永平下の諸禪匠とは著しく異なる、五位中心のいわゆる洞上五位の玄風を唱道したのである。

同時に、各家各派の機関・禅機・看話等のあらゆる接化の手段をもちいて、その宗要を高く挙揚したのである。<sup>(31)</sup> 機関はしかけ・からくり・手段という意味であり、禅機は他に対する鋭い、もしくは飄々とした言動のはたらきを意味する。

佐橋氏によれば、学人の接化・指導の方法に大きく三つに分けられるという。<sup>(32)</sup>

機関（言語・文字などによって計画的・組織的にあたえられる施設）…五位、四料揀

禅機（行動・動作によって瞬間的に学人にあたえられる施設）…弘・拳・棒・喝

看話…撃竹、麻三斤、風旗など

まず、「禅機」から見れば、禅機には弘・拳・棒・喝がある。「弘」とは「弘子」、「拳」とは「げんこつ」、「棒」とは「杖」のことで、「喝」とは「大声で怒鳴る」ことである。弟子を接化するにあたり、大声で怒鳴りついたり、手に持っているもので相手を叩き、眼を覚まさせたり、奮起を促したりするのである。現代から見れば少々荒っぽい教育方法である。学人が来れば有無を言わず棒で打つ、拳を振り上げる。あるいは何を質問されても耳を傾けずに一喝したという歴史上の祖師もいる。

例えば、徳山宣鑑（七八〇～八六五）の三十棒、弟子が答えても、答えられなくても三十棒を与えたといわれる。

また、臨濟は「喝」を頻繁に用い、四通りに分けて適宜使用したとされる。

第一は、知的理解に滞っている者を覚醒させる喝。

第二は、生半可な見解を示す者を叱咤する喝。

第三は、師が弟子の、もしくは弟子が師の力量を試す喝。

第四は、これまでの三喝を超越して、悟りの境地を示す喝である。<sup>(33)</sup>

因みに、道元禪師は『普勸坐禪儀』において、

況んや復た指竿針錘を拈するの転機、弘拳棒喝を拈するの証契も、未だ是れ思量分別の能く解する所にあらず。

(原漢文)

と示し、弘拳棒喝等に対してこの箇所においては批判的である。

「看話」とは公案に対して参究・工夫することである。臨濟宗では盛んに行われている。佐橋氏によれば、『山雲海月』の記述などから、峨山禪師は、五位などの機関ばかりでなく、弘・拳・棒・喝のような禅機や、公案を重視し、拈提されたという。

それでは、「機関」の中の五位に関してであるが、峨山の五位説を納富氏は次のように説明されている。<sup>(34)</sup>

五位は学人接化の手段として説いたものですが、洞上五位の正中偏・偏中正・正中来・偏中至・兼中到を、峨山禪師は独自の宗教的立場から、これを改め、正中偏(平等中の差別)・偏中正(差別中の平等)・正中来(絶対の真理)・兼中至(差別の絶対)・兼中到(絶対融合)としています。

『山雲海月』に記される五位の配列は石霜楚円の五位を継承したものとされるが、佐藤悦成氏は次のように五位の各項を卦と関連させて次のように解説されている。<sup>(35)</sup>

1. 正中偏 卦は「巽」䷸で表す。陰の二爻の上に陽の二爻が乗り、真理が現象を交えていることを表す。
2. 偏中正 卦は「兌」䷹で表す。陽の二爻の上に陰の二爻が乗り、すべての現象に真理があることを示している。
3. 正中來 卦は「大過」(巽下兌上)䷛で表す。陽が上下を陰で抑えられているところから、「正」であり「平等」を示している。
4. 兼中至 卦は「中孚」(兌下巽上)䷛で表す。中央に陰の二爻があり、上下を陽の二爻がそれぞれ押さえられているところから、「偏」であり「相對」を示している。
5. 兼中到 卦は「重離」(離下離上)䷒で表す。「正」「偏」のいずれにも片寄ることのない現実世界のあり方を示している。

五位説の配列の意図や思想的背景などについては筆者は専門としていないので立ち入らないが、学ぶ必要を感じている。

峨山禪師は五位により学人を接化したしたが、『山雲海月』下巻末尾に「かくのごとき説話も、宗旨の極則極位とはなさず」と記されているように、五位それぞれ自体には宗旨の極則極位、宗旨の要諦があるとは見なされていなかった。<sup>36</sup>

思想的に五位を重視しているといっても、坐禪を重視することはいうまでもない。『山雲海月』の一節を、佐藤氏の訳とともに見てみよう。<sup>37</sup>

面、一箇半箇なりとも山林樹下に坐断し、貧道はこれ正道なりと会して、内外相応せば、決定して仏法の靈驗あるべし。(原漢文)

(訳) 諸君、一人でも二人でもよいから、山間の静かな場所で坐禪を行じ、日常の相對世界を脱して平等一如の世界に徹してほしい。そして、衲が諸君に伝えた仏法こそ真実と体解し、心の働きと身の動きが一致して、すべてが仏の教えと異なることがなければ、必ず仏の力添えを得ることができよう。

峨山禪師が坐禪修行をいかに重要視していることが知られる。それも「山林樹下」において坐断すべきことが説かれ



ていることは注目されよう。

というのも、中村元氏は瑩山禪師の思想的立場を、深山幽谷から町へ飛び出した点でヨーロッパ修道院と比較されている。<sup>(38)</sup>中村氏は峨山禪師に関してはヨーロッパ修道院と比較してはいないが、『山雲海月』に見られる「一箇半箇」という文字を瑩山禪師は少なくとも『伝光録』において使用されていないし、また、「貧」を「貧学道」という意味で肯定的に瑩山禪師は使用されていないが、峨山禪師は「貧道はこれ正道なり」と示している。また、峨山禪師は「山林樹下」という語句を用いている。このことから推測であるが、瑩山禪師は深山幽谷から町へでられ、それを受け継いだ峨山禪師は深山幽谷へ半歩戻る立場であると思われる。すなわち、峨山禪師をヨーロッパ修道院史と比較すれば、シトー会修道院に比較され得ると考える。このことに関しては今後考察したい。

ところで、峨山韶碩によつて五位説は、林下道元派下の曹洞宗旨の支柱の一つとして位置づけられたとされるが、<sup>(39)</sup>五位により具体的にどのようなように学人を接化するのか等、小生にとつては分からないことだらけである。

しかし、五位が曹洞宗発展の要素となり、宗旨の支柱の一つであるならば学ぶ必要があると感ずる。奇しくも、筆者の法祖父に井上耕哉老師<sup>(40)</sup>がおり、五位について勉強されていた。井上老師が前回の遠忌、六〇〇回大遠忌に際してまとめられた論考、種月耕哉稿『峨山韶碩と五位』が、筆者が平成二三年より兼務住職をしている養国寺より見つけたので、浅学非才の身であるが、ここに報恩のため、翻刻紹介させていたたく。文中に過激な表現、人権上問題のある語句が見えるが、歴史的史料価値を重んじたため、そのまま掲載した。閲覧並びに引用時には注意されたい。

#### 凡例

- ・読解の便宜を図るため、段落をつけ加えた。
- ・読解の便宜を図るため、句読点をつけ加えた。

・読解の便宜を図るため、極力、常用漢字もしくは活字用正字で表記した。

## 峨山韶碩と五位

井上耕哉

總持寺の開祖は瑩山紹瑾禪師である。峨山韶碩禪師はその二祖である。然しながら、瑩山禪師の總持寺住山は元亨元年（一三二一）より正中元年（一三二四）までの住持職とするならば、僅に四ヶ年、真住三ヶ年となる。

然るに、峨山禪師は元亨四年（正中元年）進院上堂より貞治四年（一三六五）入寂まで通算すると、四十一ヶ年の總持寺住山となる。この間に於ける峨山禪師の總持寺の業績と曹洞宗門に於ける功獻は、空前にして恐らく絶後のものである。

今日、曹洞宗の集団としての大成は詮じ詰めれば峨山禪師の功績によるものであると断ずるは、決して過言でも無ければ過称でもない。この意味に於いて、今日の曹洞宗門からすれば、峨山禪師は曹洞宗門の第三祖であると称すべきである。

いうまでもなく道元禪師は第一祖、瑩山禪師は第二祖、峨山禪師はこれに次ぐものである。今日、曹洞宗門に結集する総和会、懇話会、道交会とか称する俗流、また永平寺派とか總持寺派とか称する徒輩は、一切を解消清算して曹洞一宗に反省して、この第三祖を敬仰すべきであり、ひとり總持寺の瑩峨兩尊として、第二祖としてのみ局量すべきではない。

殊に永平寺派と称し、懇話会と称する小見狐疑の執我の輕侶は翻然反省すべきであり、總持寺派とか総和会と偏執する徒黨も亦、峨山禪師の真前に懺悔すべきである。このことは今日、峨山禪師の大遠忌を總持寺が勤修するに当たり、謹んで敢えて曹洞宗門に提唱する。このことは今は且らく別として、峨山禪師には曹洞禪として特に提唱すべき

宗乘史上の大切な一事がある。それは峨山禪師と曹洞五位に關する問題である。

史乘、祇陀大智は正和三年（一二三二）入元し、正中元年（一三二四）帰国したことになる。正中二年、大智は瑩山に『曹洞重編五位君臣』二冊を進呈している。その年八月十五日に瑩山は寂している。この記録をこのまま信ずれば、瑩山は大智に五位を受けて、その後僅かに三ヶ月を経て寂していることとなるので、五位に就いて特別の垂示提唱は、敢えて特筆すべきものは無かつたらしいと推測せらるる。ただ僅かに此の五位は大宋国にも未だ流布せられていない。況や日本国では始めて之を見る。大いに秘藏すべく、その人に非ざれば見せしむべからず、家の重宝とするというである。

瑩山の著『伝光録』の中にも、特に五位の提唱は無い。その外瑩山の遺録と称するものの中にも、五位に關する提唱は二三四五有るけれども、眼藏にいうが如き曹洞宗旨の本質に就いて、特に五位の批判は見出せない。

峨山韶碩は瑩山韶瑾の資である。師瑩山五十八歳にして寂する時は、資峨山は五十歳である。瑩峨兩尊の關係は師資二面裂破である。真に尊き消息である。

峨山の八十九歳、即ち貞治二年（一三六三）の年、随徒十数人の為に教誡せられたというものに『山雲海月』三卷がある。随徒これを漢文体に録し、今日に伝う。曹洞の宗要を説示するものである。即ち宗門の祕訣という。おのづから曹洞五位の消息が流露している。此の書は幻化道人省灯が撰するところの『偏正五位図説』と共に、道元が『正法眼藏』の「仏經の卷」「春秋の卷」等に五位を提唱するものに次ぐ、曹洞禪第二の五位に就いての貴重なる撰述である。

廓然無聖は衆生の根本種智である。不識は現成公案である。坐禪は根本の心に安住して、心を尋ねず、また迷いを除かず、直心に安住するところに坐禪がある。これは峨山の心境であると同時に、所謂衆生の根本種智であり、一切の坐禪人の信であらねばならない。即ち不識の面目と知るべきである。

この消息は、語、黙、動、静、総に是でもあり、総に不是でもある。一般常識では、総に是といえは何人も之を容易に肯ふけれども、総に不是といえは通常之を肯ふに困難であり、そこに疑義を生ずる。即ちそれは進歩の燭光である。

今ここに総是と云い、総不是ということは、常識的に総に是、疑義の上に生ずる総に不是という意味ではない。進むも退くも、背くも触るも、共に最も親しきものを感得した上でのことである。即ち向上の事に換骨奪胎するところがあつて、その上で経歴することである。この故にこのことを無くして、只徒に意を用いて総に是、総に不是というても、それは死人の嚙言であり、たとい進歩に用はあつても同じく死人である。ここに感得する底のもの無くして、徒らに総に是、総に不是というて見たところで全然問題にはならない。所謂、乳臭兒の哆哆呶呶の稚語に過ぎない。

この故に、此の程度のものならば、是不是を通じて、特に此の場合総に不是なるが故に、真に総に是なる意味、総に不是なる境涯を得んと欲するならば、向上の事に換骨奪胎する底の処に向かつて、一度は是非工夫せねばならぬ。即ち道ふことをやめて、只手を千尺の懸崖に撒開し来たつて、身を蒼龍窟の深淵に擲投して見るがよい。果たして師家の直鉤に掛かるや否や、ただ努力すべきである。十に八、九は忽然として皆見得徹することが出来る。即ち意根を坐断する処に、大死人の実験的経歴を経験することが出来る。この経歴を経験するところに、問題の総是も総不是も現成する底の分際がある。

元来「我」ということが問題である。即ち「自己」の問題である。我を知るとは、先ず第一に自己を否定することか、否定しないとかという問題を別にして、実験の経歴の上に於いては、空に住することである。即ち無心に住することである。これには一応の力量を肝要とする。然しながら、これはまだ真実体に触れるということには千里を隔てる。心（主観と称するもの）と色（物ともいう又客観ともいう）と成り為すという、その分かれるものの真実体に触れていない。

即ちその時節に到着していない。これ幡の動くに非ず、是れ風の動くに非ず、是れ心の動くなりということが判明

していない。即ち、たとい百千の三昧（宗教心）とか、無量の妙義（哲学）というても、真実の心（真実の法）とは、唯、この「法」、この「心」を知ること因つて生ずるものであり、且つまたそれに帰するということに訣著していない。この故に、訣著せねばならないものであり、訣著することによつて、一切が成就するものであるというところの実際に触れるべきであると言ふことを把握することに因つて、我とか自己とかいう問題が、その問題の中心に觸れて来て、はじめて氷解するのであつて、ただ無心ということ、無心なつた、無心になれた、或いは、なれないという程度のことでは、未だ問題点には触れていない。

無、無、無などというけれども、この程度のもものは、無は「無というもの」であつて、未だ思惟を入れている分際である。故に微塵に粉碎して見れば未だに思想辺を通れない。当人は未だ知らないけれども、これは無という境涯に落ちている一つの見（思想）である。その証拠には未だに煩惱が邪魔になつて居り、その作用に迷惑している。或いはまた空であるというても、その空は空想であつて、空の中に物を承けている。斯の如き空は畢竟空思想である。単直にして不疑なるものではないから、天真にして具足する底の眼睛ではない。即ち修証の力を假らねばならないものである。

今ここでいうところのものは、修証の力の及ぶべからず、假る必要の無いもの、天真具足の眼睛の映するところのものである。即ち本来不疑のものである。これを衆法合成の相とはいふけれども、因縁より来るものに非ず、合成には非ざる、法本来の姿、ここに到達してはじめて知る一段の光明であり、色相（現成公案）である。即ち是れを称して実知見の体という。是れを称して、參禪の人は一法に因らざることを要するともいふ。万法に動かされざることを要するともいふ。

この境地は威音未生の時、無為閑道の照あることを得て、天真具足の眼睛に映するところにしてはじめて展開する境地であり、大安樂なることを得るのであり、即ち天真の仏法を得るのである。錯つて途中に向かつて求むること、

即ち空想に住することは、道人の悲劇である。煩惱を断つたと思うて、煩惱に追い回されている悲劇であり、菩提を得んと欲して、菩提に非ざるものに迷執して、誤つてそれを菩提と認得し珍重している。即ち煩惱を知らない、公案学者の仏法である。修証の力の假る必要の無い境地を知解を以て、足り得たりと心得る知識禅である。公案を私案する公案学者と称する学者禅である。この故に白隠を擔いで白隠に不識であり、無難を探つて無難に未到である。また天桂を摸索して天桂に触れざるが故に、其の資直指玄端を見落としてゐる。良寛に至つては全く雲煙模糊である。かくの如き学者は、臨濟正宗といい、曹洞正宗というけれども、正宗を擔いで禅の正宗、法の正宗を知らない。所謂仏法の実相とは、かくの如きものであるというていたらくを知らない。あわれむべき仏法の学者である。

仏法、元來色（客観）・心（主観）の二法を絶するところに在る。これを逆に心仏心法の妙理というけれども、主客相對のところに真理があるというわけではない。すべて総てに是として許すことも、すべて総てに不是として許さざること、詮じ詰めればここにあるが故に、一応はすべて総てに不是といふのである。この故に坐禪人は一たびは、このすべて総てに不是の地を肯うて見る必要がある。このこと無くしては元來坐禪を語る資格は無いのである。即ちすべて総てに不是といふことは換言すれば否定の事実を指すのである。論理では容易に否定だ肯定だといふけれども、その否定といふ事実、実態を、経験、実験、体験したこと有るか無いか、即ち否定の経歴が有るか無いかということが問題である。口ではたやすく否定だ、肯定だといふても、そのようなものは、所謂、口頭禪で殆ど問題にはならない。思想上、論理上、そういうて見たところで、否定の事実に諦当（当面すること、ブチ当たつて見ること、体験して見ること）即ち経歴が無ければ、否定の事實は實際わかつて居ないではないか。

そのようなものは禅の実際には無関係のもの、不必要のものである。また肯定というても、否定を待つての相対的な肯定ではない。肯定という絶対的事実であつて、否定と同じように、肯定という単直なる経歴である。この故に肯定といふことは、即ちすべて総てに是といふことは、否定といふこと、すべて総てに不是といふことと共に、等しく共

に経歴する事実であつて思想的の所産ではない。

ここに大きな矛盾がある。この矛盾は論理の飛躍を以て解決することは絶対に出来ない。解決が出来たように曰うのは哲学であり思想である。思想はどこまで行つても思想であるから、愈々最後の愁歎場に至つても、思想的の解決であるから、思想は本来に向かつてだけ發展する。即ち死という事実に向かつて、思想の世界に向かつて現実の事実から逃げ去る。實際的に現実的事実の前には、現実はどうしようもない。またどうしようも出来ない。己れ自らが直面する現実の中に、現実という最後の一步を、否やも応も無しに、捨て去るより仕様の無い現実という事実を、暴露し去る一步であるに過ぎない。それが死だ。知識禪の最も淋しく、最も重圧を感じて、最も悲劇的に知るところである。

今は且らく死の問題は置いて、この矛盾のあるところに曹洞禪は、論理的に思想的に構想するのではなくて、経歴という実験の上に一位を設定する。これを心未分に帰するといふ。

全体虚位であるといふ。是れ本来人、人の本位であるといふ。本来人の本位と訓むよりも、本来、人の本位と訓むべきである。而して此一位は至極の一位であるといふ。至極であるが故に最高最乗である。またこれを無極とも本位とも正位ともいふ。又これに承当することを当位といふ。

坐禪人の経歴は、このところを、心法双つながら忘ずるといふのである。この忘ずる所即ち一気一靈の消息になる。これを一位に帰するといふ。然しながら、ここにいう所の一位などというようなものはない。けれども宣表の仕様が無いから、斯くの如くいふのであつて、元来このようなものはない。実参底のものならば明瞭である。爾かあるが故に、これを無位ともいふ。無位とはいふけれども、未到のもの、或いはまた、知識禪のものは、心識所転の病を持つが故に、心法双忘の事実に対する心術を直説して、ここに特に親切を尽くして、全く心字を離るべきことを提唱する。これは寧ろ親切の行き過ぎではあるけれども、かくの如く曰はねばならない實際である。即ち心を離るところに体達すべきである。この実験を必要とする。即ちその経歴である。

ここを指して、ここを称して、未だ爾の形を見ず、爾の名を聞かずという。即ち什麼に因つてか物我を辨ずるといふ。この外、別に曰う可きものは無い。若しいう可くんば「生命」というか、または「生命の実相」ともいう可きであるけれども、言詮は依然として言詮であるが故に、所謂単直なる「生命そのもの」ではない。単直なるものは室内接得の取引に任すべきである。言詮辞令は迷を増大して煩惱の正態を見失う。

永嘉は「絶学無為の閑道人」というている。峨山も大いに此の語を用いている。絶学底であるということが問題である。この外に何ももの問題にするところは無い。絶学し来る底のもの点検は文字の取扱いで無い。無絶、息滅、一時に脱却し来る底のものは坐禅人の脚跟下にある。この故に道人は須く坐禅人となれといふのである。峨山はここに「天海我渠」という。まことに面白い絶学底の表現である。

また、自ら本来具足の眼目、修証を假らざる道理である。即ち修証を假らざる底の作用が現れている。出入の際（当面、入室の即時及び一切時に於て）知不知、因縁、機用、位次等、洞然として虚明自照、玄体脱落、そのまま妙会の様子である。即ち山雲海月の運歩の如しという。蓋し、これは峨山の心境であるが、独り峨山のみ的心境でもない。坐禅人の心境である。

坐禅人の真の工夫は超然として独坐することである。工夫の目的とか、その結果とか功頭が有るとか無いとか、人生にプラスとかマイナスとか、救われるとか救われないとか、すべての工夫の伴侶を捨てて坐れという。これが真の工夫の用心の様子である。工夫には一切の伴侶は必要はない。即ち物を避けず追わず、風は風の吹くままに樹は揺るぐべく、水は水の流れるままに息まざるべく、孤俊風流たるべしという。風流は参徹の見処である。

これを生より死老に至るまで、外に別に何ももの将来来往するものは無い。唯一の提起するものも、一句了得するものも、この外何の手段をも假らない。ただここに参禅見徹するのみである。その方途は人根の多般なるが故に多少の公案はあるけれども、要は急に須らく未分に帰するところに有る。仏性とか法性とかいうもの夫れ以前の問題で



ある。これを正宗の工夫ともいう。又、工夫の正宗ともいう。曹洞正宗とか臨済正宗とか妄称する知識禪の窺う所ではない。これを我宗門不識上の大因とも、向上の大事とも、不伝の妙理とも、雑多の用語はあるけれども、すべて実験の経歴に於いていう所のものである。若し然らざれば、すべて、不用の閑文字である。

峨山はここに先師（瑩山）に不識上の秘巻が有るといふ。瑩山には『秘密正法眼蔵』という十則がある。別に参ずべき一卷ではあるが今は別問題である。蓋し、峨山が謂う所の天海我渠底のものであり、山雲海月の情、但、能く相續する主中の主なるものである。瑩峨の一脈即通のものである。ここに一切世事の万般を擲ち来たつて、先ず坐れといふことを提唱する。坐は宗なり、本位なり生前なり無為なりといふ。

また禪は旨なり、性なり、靈なりといふ。即ち坐禪は本位に安住して本性に徹することであり、生前の事に承当する物であり、まのあたり生活にあるものであり、死後を透得するものである。これを一靈に徹するといふ。一靈とはいふけれども俗に謂う所の靈魂などと称する生前死後に作用妄動するものではない。

学者の名づけていふところの靈性と謂えば曰い得る所のものではあるけれども、勿論すべてかくの如くいうものではないことは自明のことである。畢竟するに無為如在である。これを坐禪相応の時というが、謂うならば方法（一切世間）に通様して、常実に靈体（坐禪現成する時相応する）手眼が分明である。即ち一知半解をもつて理會したとしないとか云うべきものではない。必ず痛身紅爛というて、無絶息滅の實際を経歴することを要する。そこに娘生の形骸、この肉体がこのまま何等の手段を用いずして、身心脱落して、その場に展開する風光に接する時、始めて本来の事に相逢うことを実験するのである。これ無くしては吾を証し、他を証する等といふことは出来ない。これを無視して禪または坐禪は、まことに気の毒なものであつて、是れを仏祖の専ら悲しむ処という。この故に、眞の工夫は、本末の位に窮極する。即ち、回向返照して、脚跟实地を踏み来たれという。禪及坐禪は斯くの如くあるのである。

この故に坐禪は一知半解といふ知識分際上のものを以て、徒に父母所生の此肉体の上に識神、または色身を勞して

見た所で、何の役にも立たないものであるから、速に真人、ここにいう本位とか、本性とか、或いはまた一靈、靈性とかいうものの上に立って、虚位にしても靈光、靈体と名付けらるるようなものを、この通身に感得することに因つて、仏心印、先聖の公案に体達せよというのである。若しかくの如くであるならば、貴賤貧富を問わず、一闡提の人であろうが、業縁に纏綿する習業無眼の凡夫であろうが、仏教以外の諸教空解外道であろうが、皆悉く一等に仏子誕生に訣著する。

この故に、禪に参ずるならば、天地法界陰陽の理を会得し、造化の物色、各々時節因縁に由ることを認知し、六根・六識の所転、これを出ずる時も、これを収する時も、演繹・帰納共に一識田中のものであることを洞然として虚明なることを自照するに至る。即ち四大・五蘊本来皆空の道理に通達し、悉く皆仏心印の如来全機なることが分明なる。即ち如来禪を認得することが出来る。

然しながら如来禪本より良いけれども、如来より二十八代達磨に至り、六代の伝衣空しからず、曹溪の二流青原・南岳に分かれ、五家七宗脈々として、各白人々頭上に不立文字を将来せる限り、三生六十劫百八万億劫、無生久遠の昔より、無始無終にして、本来未分の単直不疑の所に、没巴鼻の事を承当して、面壁大解脱の絶学底の坐を会得するは祖師禪に於いて之れを見るのである。

この教外別伝の禪を伝うるは仏心宗、仏及祖師の正伝であるが故に共に正宗であり正脈である。この故に特定の一派が独り正宗には非ずして、曹洞も正宗であれば、臨済も正宗である。即ち仏心に参到するは祖師禪の面目である。若し臨済正宗ならば曹洞傍宗か。曹洞正宗ならば臨済傍宗か。臨済正宗を唱導する者、茶道、華道、其の他芸能の諸流に家元的小見を見るに等しく、正伝嫡々の仏心宗に、この単直不疑の心を派別に批判するは、まことに管見をもつて蒼々を見るの愚に等しい。煩惱の有ることを知って菩提を求むめ、煩惱の正態を知らざる知識禪の馬脚と嗤うべきである。

曹洞禪に語話多しという。必ずしも曹洞禪にのみとは限らない。臨済も亦復た同じである。語話というは商量である。商量というは問話である。問話というは古人の古則である。古則には拈提あり、提唱あり、頌偈あり、評唱あり、畢竟公案である。

公案を整理集録して、或いは五則あり、七則あり、十則あり、或いは百則となり、千五百則となる。即ち宗門の語話の法は重々無尽である。一心性上に向かつて子細に参究聴取して深密的当に工夫する。その工夫のところに精細の用心があり、的するところは唯一乗の法であり、導くところは唯一絶対であるけれども、毫髮の隔たりがある。この故に曹洞禪には、細中に麈を弁ずるあり、麈中に細を弁ずるものがある。又更に、細中に細、麈中に麈を弁ずるものがある。これも独り曹洞のみの問題ではない臨済亦然りというべきである。

同一の手段ではあるけれども、曹洞・臨済多少の異差は有る。即ちその機関、その施設、その接得にある。臨済・曹洞の両禪に実参して見れば自明である。然しながらその帰するところの本質に於いて異なるものは無い。この故に本質に帰するところを得ざれば、臨済禪に於いて印可を得たる人も、一知半解にとどまって一個の見到に住するに過ぎない。曹洞禪に於いて漠然として髣髴たるもの有るも、一種の教育者的見であつて黙照の真禪ではない。根本に於いて正鵠なるならば同一轍に帰するものであるが、ここに曹洞禪に於いては、単直にして不疑の地を検出せんが為めに、特に一実の施設を用いる。

曹洞禪の施設というは、先ず第一に明と暗である。明歴歴分明なる一真実である。即ち暗裏に明を分かち、明裏に暗を蔵する。第二にまたこれを受けて正と正しい偏という。正偏互いに相交わるといふ。之れを回互(当所当面)といふ。要するに曹洞禪の多般の施設悉くここに歇きる。

即ち、主も賓も、時に或いは活かすべく(肯定)、時に或いは殺すべく(否定)、また背するも触るるもよし、高処も可、低処も可、即ち、参ずるに此の外別事無く、唱うるにこの外別途無しということであり、畢竟するに、之れ

を詮じ詰めれば、宗門甚深の最大事ということである。

然しながらこのことが坐禪人に、果たして何の役割を演ずるかと云えば、譬い列祖の洪範というて見たところで、坐禪人の実際には吾が家の閑家具に過ぎない。即ち説小説性というても履を隔てて痒を搔くに等しい。説仏説法というても檻樓の人仰いで雲上を見るに等しい。説向上・説向下というても疑義の空転坦々たる大道窮する処無し、正偏回互というても瓔珞互見は一見に如かず。麈事も細事も、すべて名状以下の方途に過ぎない。

即ち、忽爾とて脱体現成の面目、所謂、威音劫外の旧主人は千聖も不携の当体であるが故に、本来の面目（というとも雖も）今時の消息であり、無絶、息滅にして現成する面目は本来の消息であるが故に、此一事（一大事因縁）を訣著するものは名状以上のものであらねばならない。故に曹洞禪は之を純正絶対の一位という。即ち是れを本仏という。本より無始にして無終なるが故に甚深究竟であるという。また是れを極中の極、主中の主、的中の的、異中の異ともいう。翻つて之れを同中の同ともいう。この故に是れを集約して宗中の宗とも心智中の智心ともいう。

翻つてこれを曹洞禪は、初入より究竟に至るまでを五位に分かつ、即正位（正中偏）、偏位（偏中正）、正中来、偏中至、兼中到という。曹洞正偏五位である。この外これに準じて、功勳五位、君臣五位、王子五位等というものがあるけれども、すべて正偏五位の応用であるが故に、その帰するところは、皆悉く正偏五位に撰するものである。正偏五位は曹洞禪第三の重要な施設である。

正偏五位は初入の正位（正中偏）より終局の兼中到に至るまで次第順位はあるけれども、初入に於いて真正に非ざれば終局の第五位兼中到は画餅空論になる。

学者は五位を称して禅理の範疇の如く考える。或いは之れを本体論の如く考える。従つて現実と本体との相關論の如く考えるけれども、現象の理論の如く、思想より体験の如く理論づけることは五位の本義ではない。また五位は師家の境涯を叙説するもので学人の付度を許すものでないという考えから出発して、一つの修養の具に供するが如き

は、全然五位に没交渉の取り扱いと云うべきである。

たとえば五位の各位に引用してある易の理にしても、今初爻に就いて見ても、無極より尽く備わり尽くして居るが故に、その窮極に至つて、また回り来たつて無極に帰り尽くすところの太極無極転々無尽の円満具足の理を究め畢ると雖も、是の易の理の応用の説明は、宗旨の妙理を假りに説明するに止るものであつて、真照の眼目を開かない限り、只不知不得の処、大道の虚玄の本位と定むる処を指定するだけの方便の説明に過ぎないから、実験という経歴の無い限り、初入頭のところに理會するという思想上の問題に止るに過ぎない。即ち、たとい宗旨の極則極位を透得したと思ひ込んで、更に暗得したと思ひ越しても、自心自性の本位（ここに幽気という文字を用うるが）を実験する底の経歴の無い以上、徹底する何ものも無い限り、仏法の命脈という真理には通達し難きものである。道元の謂う所の眼横鼻直なることを誤つて認得したと思つて見たところで、それは従来妄執するままのすがたにて有るところの髪の毛爪指を、そのままに見て、旧人の本妙であると思ひ過ごし、旧人の靈体であると思ひ込む増上慢であつて、外道の見解に過ぎない。

この故に、真の工夫は回光返照して、本来の位に窮極して、初入頭の時よりすべての手段（専ら思想的に思惟の態度）を捨てて、兀兀として坐りつくすところに、真実のすがたが有り真実の在り方が有ることに反省するので無ければ、到底単直不疑の信は得られない。即ち脚跟实地を踏むということは出来ないのである。この故に、たとい巧妙に且つ細密なる易の理法に依つて、太極一易、二儀三才、四象八卦というところで、或いは又君臣五位、偏正五位の説が、或いは回互し陰陽の象儀が明と暗、隠と顯、始終一貫、殺活自在の様子を説明して見た所で、そのことが単直に不疑なる実体そのものと、其の実際の活動の相であり、その説その行が実験の経歴するものの心意識とその分際の即自の関位の上に現成するもので無ければ、直にその場に於いて通用する本来人の靈氣、所謂無絶にして息滅する当体そのものが、ここにいう一位となつて、自然に如実に無為にして親しく、発轉の分処を含み来たつて、通照にして

明了の事実となつて見成するものでなければ、何の役にも立たない。

又、そのことが唯一にして絶対的のものであることを肯うのでなければ意味は無い。元來靈氣（或いは幽氣というてもよろしい）なるものが、易にいうところの太極の設定以前の消息であり、思議以前のもの、経験に移る以前のものであるから、これを不思議の風流、俊逸の全底ともいふ。是れを称して、偏正の方外、即點とも大因の旨ともいふ。

ここに一を設定する。一というは既に自己分裂という二である。然しながらここに自己を設定するが故に、自己の功処となる。万法分類の根本であるが故に、これを精明の本分ともいふ。この故に一というけれども一は元來一ではなく、一を設定するは向上がある為の故に一を許すのであつて、これは喚起する為の故の一である。これは心といふも亦これ同一の理である。一靈これを稟けて心といふ。その心正位に歸する。これを法性無漏の極といふ。

この故に、功処の一は向上の一なるが故に正位の一である。而してその一は、一として出現する時、三世に亘つて明々歴々として三世一色となる。即ち明である。この故に一が一に究竟する時、一切の色相と心に歸するところに心をも絶するが故に、この一は心といふけれども、心に心相が無ければ、心は心に非ず、天地黑暗の闇なるが故に之を暗といふ。このところを古人は、一は無を以て始めとなすを以て、二を以て一を露わし、一は無を以て終わりとなすを以て、一は一を以て一に歸するといふ。

ここに於いて、宗乗は位次を次の如く訣著する。即ち正偏、功勳、君臣、王子等の五位はそれぞれ列序は有つても、その本質とするところは、すべて毎位に主（として執するところのものが）有るわけではないから、露わすもの（表現するもの）即ち概念的なものはない。ただ如上の意味に於いて、含み来るものも、含み去るものもあり、前後ありて後前あり、そこに眼睛を具する底の一事のみ存する。面々各々、子細に見得し去ることを要するのみ。

正中偏と偏中正は共に此兩位は宗旨の密作用である。正としての主を露わさず、偏としての主を露わさず、正も偏も抽象ではない。即ちこれを密作用といふ。工夫すべく実験するところの経歴はこの密作用にある。正の正たる所以

のものは正の密作用が偏位にある。また偏の偏たる所以のものは偏の密作用が正位にある。

正中来はこの意味に於いて明らかに正の直旨は正偏を前後に後前に具備して、正そのものを直指するその当位をいうのである。即ち正中偏と偏中正との間に一線を画して正を的当する境涯（ここに位という）を訣著する。

偏中至は坐禪人の透徹したる機（人）及そのありかたち（相と用）を具える初任の境涯である。

一部の学者の中には、偏中至を、或いは偏中来を称し、又兼中至と称するは、別に異議あり異論あるかの如く説くけれども、第二位の偏位に就くか、第五位の兼位に就くかの別だけの事であつて、実験の経歴に於いては特別の異議を殊説する必要は無い。

兼中至は真人究竟窮極の初位という。即ち虚靈心性一位合即という。又、心仏心法心性の本位ともいう。未分なるもの（是れを正体という）の更にその先に先行するものという。表現の方途を越えたるもの、即ち極というは究竟し究尽する玄底のものを強いて表現を用いて、これを玄の玄又は至玄ともいう。皆未分名状以前のものにして一気なり、幽気なりという。一気の幽気というもよろしい。これを実際に於いて実験に経歴するならば、幽冥境を分かつた所に安住する閑道人である。是れを極中の極位という。峨山は是れを永嘉の「証道歌」を假りて「絶学無為の閑道人」という。

「絶学」は従来の転照及び来时の路次という諸々の条件、即ち、因縁・因果を截断して、無絶息滅の正当に住する。即ち、一時に脱却する坐に安住する。ここに只管という必要も無ければ、無事禪という必要も無い。況んや看話公案等という語を尚んで見を弄する閑葛藤も無い。不始不終にして不倫不正の一位である。即ち単直にして不疑の信である。是れが総てのもの真であり其正面である。これを失墜してはすべて禪病に化する。

「無為」は正位の本にして自ら虚位である。一切の偏位の様相を摂し、正中の偏、偏中の正を成り為すものの真の相である。この故に、之れを正中よりすれば正位の全露であり、之れを偏中よりすれば偏位の具体である。即ち正中

来ともいう。又偏中至ともいう。共に無為の様相である。この故に正も偏も、正中偏も偏中正も、正中来も偏中至も総てここに摂入する。

この故に入纏垂手という語は必要としない。入纏垂手を必要とする分際は偏中至に止るべからざる者に、あながちに止る不明の爲の爲すところの知見障害である。未だ未到の分あるを知らざるの語である。この意味に於いて偏中至は五位の一応の結論であると同時に無為は五位の総是である。坐禅人の行履はここにある。故に是れを称して真人の行履という。

「閑」の一字は今古を通じて一霊の体を宣表する。即ち、無為の正当をいう。偏位の至当の所であり、兼中到的前駆であるが故に、之れを兼中到ともいう。閑の一字を以て無為の正当を直指する所以である。五位の施設もその説相も、畢竟するに閑家具であり、閑葛藤である。

生死というも生命というも、一切の世事も生活も、総て閑の一字に尽きる。即ち閑はここに主分という。無為を主とする。

主は他無し。是れを「人」という。即ち「閑」の具体である。是れを「道人」という是れを有氣の死人に対して無為の死人という。即ち大死人である。是れを初中後全徹底のものという。若し向上の人事であるならば、則ち向、奉、功、共功、功功、一切の竟窮する極位である。心仏心法の妙会という。不思議の妙理という。理は人であり、人は理である。五位を体出する人事である。是れを称して、絶学無為の閑道人という。

峨山がここに曰はんと欲する五位の極則は此の閑道人にある。即ち兼中到は専ら此の閑道人の施設である。兼中到は全く空位である。この故に虚という。一切の施設を離れる。正位、偏位、その偏その正、正の直指、偏の当体、或いは来と云い或いは至と曰ふとも、畢竟するに未だ見を免れず、垂手の分を残すに過ぎない。未だ至道と謂はず至人と道はず、兼中到に到らざれば、至道無難と断ずることを得ない。



ここに脱落身心の面目は兼中到に至つて暫く階位（というも不穩であるが、学人の境涯を点検する必要から）これを許すならば、一切の階位（ここに五位）を総結して、初めに入頭するもの、慕直に最終段階の兼中到なるものを肯定して、ここに兼中到という五位最後のものが設定せられる。然しながら是れ法にあらざらず心法であり、是れ仏にあらざらず心性である。心は道人にある。

この故に、兼中到は法にあらざらず、教にあらざらず、修証を假る行にあらざらず。また、証を待つて得るところの証にあらざらず、修証の力を假らざるもの、即ち本証の全肯定である。即ち単直にして不疑の信、これが兼中到である。坐禪人は是れを理に於いて求めず、事を実に於いて是れを修し得る。是れを妙修という。是れを修証の力を假らざらずという。閑道人の面目はここにある。

僧、新羅より来る。遊戯の次いで、古徳問う。未だ海を過ごし来たらざる時、いづれの処にかあると。この僧この問いに答えることが出来なかつたか、敢えて答えなかつたか、それは暫く別として、この僧は「無対」であつたというから一応答えなかつたとする。この時、古徳自らこの僧に代わつて答えたという。即ち自問自答の形になつた。即ち、ただ今海を過ごし来たる、これなんの処と。

兼中至には過ごし来たる底のものがある。故に入纏垂手の用がある。故に無対ではない。然しながら、僧無対をいうところに此の僧がある。古徳は自ら代わつて、ただいますでに過ごし来たる。お前は一体いづれの処に戻るのか。此語最も親切なる言葉である。向上の密作用である。兼中至の分際では過ごし来たる底の必要がある。兼中至には既に過ごし来たたり、到り得ている分際であるが故に、是れ什麼の処ぞという。閑道人の所在、行履、面目がある。

このことを実地に実験経歴すると、本源真照の命脈を知ることという。また靈山の附屬を得るともいう。また宗門の大事記し難く不立文字の真諦に触れるともいう。これを仏事辺の消息に片付けて了えば、体上別に紋綻の綜無く、変異の相を見ずという。動揺の相が無いから常在底の人、不暫無底の人ともいう。これを称して向上の人というなら

ば、元來正位にも坐せず偏位以下の変相も無く、青山の巍然として類せざるに似たりともいう。是れ正にあらざる偏に  
あらず、呼んで主中の主という。即ち閑道人である。新羅の僧、過ごし來たる処有りや否や、過ごし來たる底のもの  
是れ奈んぞや。到り得たる処、是れ什麼の処ぞ、汝箇の什麼の思量をか為す。既に過ごし來たつて再び新羅の風光を  
看る。汝は是れ新羅の人。

峨山は山雲海月の情、但だ能く相續するを主中の主という。この語は同じく峨山の天海渠我という語に照応すれ  
ば、自ら兼中到を知ることが出来る。

五位の真説は大略かくの如きものである。峨山は是れ以上は説かない。然るに峨山を去ること七、八十年、省灯道  
人及び傑堂能勝、南英謙宗の師資等の人師合つて、五位を説くに易の理法を過剰に導入して大いに五位を説いた。五  
位に易の理法を導入する原因は、洞山の『宝鏡三昧』に「重離六爻、偏正回互、疊んで三となり、変じ尽きて五とな  
る」の語が大いに作用したのである。此の語は洞山の大きいに用いた語であるけれども、五位を説くに易の理法を假ら  
ねばならなくなる程に、易の理法に依らねばならなくなつた後世の五位の説は、大いに誤りを犯したものと云える。

五位の理は、易の理法とは全然別個のものである。たとい『周易』の正文と雖も五位に正文たるものは無い。ただ  
僅かに曹洞禪の終極のところ、坐禪人（真人）の究竟のところ、全く心字を離れる単直不疑のところを、假りに施設  
する禪理の心要から、或いは無極、太極の語を用いて、是に代用したことに因つて、重離六爻と共に曹洞禪の正面に  
出て來てしまった。この易の理法は曹洞の禪理に取えて蛇足を添える役割を演じると共に、次第に曹洞禪の本質から  
遠ざかる素因を作つてしまった。

即ち、祖師の真意から離れて來てしまったということである。洞山本より謂う所であるが、特に曹洞禪を日本に伝  
來した道元の最も誠むる所である。洞山作るところの五位は洞山を去るに従つて次第に其の禍いは曹洞禪に増大し  
た。道元は『正法眼蔵』の「仏經の卷」及び「春秋の卷」に明確に五位の性態を批判してある。次の二節を以てその

全貌を知るべきである。

『正法眼蔵』「春秋」の卷に、

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。

又曰く、

あやまりて洞山に偏正等の五位ありて人を接す、という。これは胡説乱説なり、見聞すべからず。ただまさに上祖の正法眼蔵あることを参究すべし。

これらの語に就いては、何等の批判の余地は無いと同じに、道元が謂うが如くに、ただ上祖の『正法眼蔵』ということに就いて、正しく信じて参究するのみである。峨山も亦復かくの如く是れに就いて参究し提唱したのである。

後世五位に易の理法を巨細に導入し、今日の如き形態に形成し上げた者は、省灯と傑堂及び南英師資の三人の人師である。もつとも省灯の易の導入には、傑堂・南英二師の反論があつて、また別に論評すべき課題が有るけれども、五位の正鵠からいふならば、此三師の説は同調とは謂はなくとも、功罪は同じであると断すべきである。

是れより以後徳川期に至つては、五位の参究には殆ど易の理法を除外しては為し遂げられなくなつた様な觀を呈するに至つた。この中に在つて、天桂伝尊と指月慧印、瞎道本光の師資は、五位の正常の説を提唱した。特に天桂の五位の説は殊に正純なるものと云える。

この後、全苗月慳には『五位顯訣元字脚』なるもの有つて、曹洞禪の宗乘は易の理法の外に立つて、其の本来のすがたを挙揚すべきことを提唱して居る。其の他の諸説は簇々たるものがあるけれども、同調異曲にして、五位の正常の説を成していない。正純なものとは云えない。

元来、曹洞禪に於いて、洞山は五位を通して何を謂わんとしているのか。また曹洞下及びその他の派下に於いて、五位をどう取り扱つて来たか。また道元が洞山下の祖師として、洞山の五位をどう見ているか。五位に対する諸師の

説がどう有ったか等々の諸説に対して、曹洞禅は如何にあるべきかという問題に関しては、徳川期に於いては、諸学復興の時流に乗って、曹洞派の大師は禅の理説に巧みであつただけであつて、道元の『正法眼蔵』の所説に反省して、洞山に偏正等の五位あることは胡説乱説であり見聞すべからずという真意にまで多少の隔たりがあつたようである。これは必ずしも過言ではあるまい。

五位の説の曹洞禅に有る正常にして正純なる立場を見落としていたかの観がある。面山流の理禅化を増長した。この傾向は近世に及んで愈々、その濃度を増し、無条件に正位突入の実験の経歴を失い、兼中到は画餅となり、絶学無為の閑道人は、これを理説してしまつた。この風潮は其の後、益々激しく、殊に明治、大正を経て現代に至つて、殆ど曹洞禅は曹洞宗門内に於いてゼロに等しい。蓋し、これも亦た過言ではあるまい。

曹洞禅は理説に巧みであることが却つて誇りであるかのようになつた。その現情は一般哲学と殆ど一般であるかの感がある。その故に曹洞宗と曹洞禅は自ら別個のものである実情にある。すべて禅は、曹洞禅と曰はず、臨濟禅と云はず、口頭理説では許されないものである。

道元寂して百年、峨山は曹洞禅の正常にして、正純なるものを忘れず、是れを提唱した。道元、瑩山に次いで曹洞禅の第三祖と称すべき大器である。勿論、瑩山にも峨山にも、所謂、臨濟禅的手段は有つたことは事実である。然しながら是れは特に取り上げて論ずべき程のものではない。時代相応であり個人の作略である。その家常に於いて、単直にして不疑の地であるならば、眼横鼻直にして喫茶喫飯底に於いて変わりはない。

歴史の示すが如く、道元滅後約二百年余、曹洞禅の五位参究は殆ど全く変貌した。先に省灯、傑堂、南英等の示すが如く、易の理法の導人によつて五位を解説することが最も親切なるものであり、かくすることが曹洞禅の教理を解説理解することに最も正鵠なるものであるかの如くになつてしまつた。曹洞禅の円相及び其の図説は其の一面である。

曹山創むる所と称する「小五位」成る者があつて、黒（正位）と白（偏位）との二円相を基本として、形成する円

相の図説、即ち「五相」がある。黒円相中に小分の白円相を覗かせるもの、即ち、正中偏、白円相中に小分の黒円相を覗かせるもの、即ち、偏中正、白円相の中央に小さい黒円相を点ずるもの、即ち、正中来、全白円相、即ち、偏中至、全黒円相、即ち、兼中到、此五相である。但し、兼中到を表現する全黒円相は、但だ正位を表現する黒円相と異なるが故に、また黒白円融の相であるが故に、正偏の具体を表現する意味に於いて、黒線を交える網状を以て構成する黒円相を之れに充てる。苦心の作である。

円相を禪理（この場合五位）に応用したのは曹山に創るけれども、円相を問答語話に用いたのは必ずしも曹山を初めとしない。唐代に於いて各派の祖師は時に応じて之れを用いた。宋代に於いても列祖は問話の用に使用した。即ち空中に円相を画いて、汝知るや否や、会するや否や、是れ何んの時節ぞというた例は多くある。

然し是等のものは時には円中に一点を点ずるとか、円中に仏字を、心字を書くとかという種類のものであつて、是等の円相は大概その目的はきまつていたのである。

曹山の如く五相に分類配用したものは他にその類を見ない。曹山より稍遡上つて瀉山靈祐がある。瀉山には後世にまで伝わる所謂、瀉山の九十七円相というものがある。円相の種類としては、まことに数多きものであるが、果たしてこの九十七個の円相が瀉山の創唱するものであるや否やということは甚だ疑問の存する所であるが、はるばる日本に伝流して、峨山韶碩、通玄寂靈、了菴慧明、無極慧徹、月江正文という法系の室中に秘在する。無極が之れを月江正文に伝えたことは事実である。

その後、此の九十七個の円相が月江下の室中に現在するや否や不明である。無極が月江に伝えたという事実は無極の室中の秘書として、月に兩個の公案のあることに因つて明瞭な事実である。この「月に兩個の話」は、龍樹の円月相を参究した故事から考えて見ても推測に難くない。同時に瀉山の九十七個の円相をも参究の助縁として伝えたものらしい。この事実も亦た信じてよろしい。

然し、この九十七個の円相が、どの程度まで史的に信憑性が有るや否やということは、その円相の構成、その用途、その分類に於いて、大いに疑わしいが、日本の禅僧が、何系であるということは問わず、或いは入宋、或いは入元として以来、彼の地より将来せるものが、何派かの室中に相承したと考えらるることと、彼の地の禅僧が日本に渡航した際に、搬入せるものである事、そのいづれかであろうけれども、曹洞禅にも之れを輸入して、転々無極派下に伝流したものである。

その後、曹洞禅の中に、血脈の相伝と嗣書の相伝と共に「宗門の大事」と称するものを相伝する。所謂、三物相伝を創造して、大事の図説というものを、五個の円相に整理大成するに至った。瀧山の九十七個の円相を、無極派下の室中に切紙の一葉として秘伝することは之れよりも古い。無極慧徹が月江正文に伝えたという史実は、応永三十年（一四二三）六月二十五日に、宗門の大事として、「月に兩個の話」とともに瀧山の九十七個の円相を授けた事で明らかである。大事の円相の創造に際して、円相の史的証拠に隠然蔭の大役を果たしたものと想像せられる。如是事以外にも有ると思う。瀧山九十七個の円相の中には五位の五円相は無論のこと、三物の大事の円相の原形もある。

宗門の三物の大事の図説というようなのが、原始曹洞禅の室中には、絶対に無かったと信ぜられる。勿論大事という生死の牽関は、参禅の実参の途上に於いて、又、その終局に於いて必ず存在する。けれども現行の紙片をもって嗣法の憑証とする大事図説は、法華の一大事因縁の語に仮託理説するだけで有つて、土面をもつて土面に接する為めの、無眼子救亡済民の手段に過ぎない。

万勿道担が『三物秘弁』を著し、円相を整備したことは多とするけれども、円相の図説の中には、大事の真生命は無い。円相を浄写することが決して宗門の嗣法とはならない。またそのことが宗門の大事でもない。またこれを講義することが大事の伝授にはならない。嗣法という儀式を行なうまでの加行であり、現行宗制上からは資格という制度上の手続きに過ぎない。嗣法という形式は行われても、天桂がいうが如き真正の嗣法ではない。このような安易なこ

とて嗣法相統、大事了畢が出来るならば、身心脱落をする必要は絶対に無い。曹洞禪の坐禪人は無条件でここに反省せねばならない。

また、黒円相・白円相を用うる縁由は、曹洞禪にあつては、遠くこれを石頭希遷に求めることが出来る。石頭は必ずしも円相を特に意図したわけではないが、その選述するところの『参同契』には、「明中に当たつて暗あり、暗相をもつて遭うことなかれ、暗中に当たつて明あり、明相をもつて見ることなかれ、明暗おのおの相對して、比するに前後の歩みのごとし」とある。周知の句である。洞山及び曹山師資の五位の説は、畢竟この『参同契』の明暗の二相に過ぎない。

洞山は石頭下の三世であり、曹山は四世である。石頭の明暗二相は、洞山の正位、偏位、正中偏、偏中正である。石頭が謂う所の「光陰虚しく度ることなかれ」は洞山の兼中到である。また、黒円相と白円相、黒白網状の黒円相の五種の円相の図説は、石頭の明暗二相を図説したものである。即ち曹山の「小五位」（五相）である。

勿論いうまでもなく、石頭には円相図説の教相は無い。但だ、明相と暗相との説示だけである。また、洞山にも曹山にも、正偏及び黒白の円相というものを、使用したが、これを執持し、これに依存して、曹洞禪の教相を立てたわけではない。石頭も洞山も曹山も、真理（心）を説くに及んで、機に對して、ただかくの如くなつただけのことである。そこに石頭があり洞山があり曹山がある所以である。

然しながら、その縁由を尋ねればかくの如くなるのである。用と不用とは全く別問題である。後世、明暗・円相・黒白の図説を、いかにも曹洞禪の秀抜なる特性であるかの如く主説するのは宗学者の妄見である。今日、日本の曹洞禪の派祖とも称すべき雲居派の雲居道膺には殆どこの形跡が無かつた。而も却つて最も曹洞の穩密の禪を提唱している。

洞山の資に雲居道膺（八三五―九〇二）がある。曹山と較ぶれば甚だ特殊である。雲居は『宗鏡録』に物外の宗師と称揚せられてあるが、外学に煩わせられざる、洞山下の偉材であつた。その言説は道不道ともに、言言句句、悉く

教説となつたとなっている。雲居山に住して禪要を説いた。

雲居は常に心識の不到の処にあつて、これを沙門の最も敬重する所とした。その境涯は仏も祖師も衆生もすべて無階級の階級にあるものと提唱した。その行履は一度その行、実験の経歴を得れば、翻つて是なる時には一切総是であり、若し不是なる時は即ち一切総不是という。

洞山は曹山を深く大器として愛した如く、雲居も亦た深く愛した。共に汝の名は什麼という、或いは、祖師西来意等に於いて、最も説に洞山に契う所があつた。殊にその去来を問うた時に、雲居は、山僧此の山に住して世々生々此の山を下らず等とは答えなかつた。「阿那箇山不敢住」と答えた。のみならず雲居は洞山道に痛徹して、洞山道に対して只管に聞くのみであつた。恰も如来説法に対して「如是我聞」とあるが如くである。龍牙居遁はこれを評して、「肉身成仏之語」という。

雲居は洞山の闍提の人、父を殺し母を殺し、仏身より血を出し和合僧を破るといふような大逆罪を犯すというが、かくの如くであるならば、果たして供養を尽くすということが出来るかどうか、お前ならば一体どうするかという問いに対して、始めて孝養を為し得ると答えた。洞山はこの雲居の答を聞いて、室中の領袖であるといつてこれを許した。闍提人というは無仏性である。六祖も「嶺南人無仏性」という。無仏性なるが故に、仏性常に清浄である。

闍提人は無仏性である。即ちそこに「始得孝養底」のものが現成する。これは決して譬喩的に用いた密語ではない。白人也、黒人也、要は基本的人権である。仏性正に清浄なる所以である。雲居が雲居山に住する所以である。また、室中領袖たる所以でもある。雲居は雲居山に住するに及んで、雲居山の世に冠絶するこの絶境を愛し、樹に就いて屋に縛して之れに住息した。即ち雲居と号す。洞山のいうが如く千人万人を擁して、阿那箇の山に敢えて住する底のものである。

雲居と洞山との語話に次の如きものがある。



雲居随洞山渡水。洞山問。水深多少。雲居曰。不湿。洞山曰。麓人。雲居曰。請師道。洞山曰。不乾。（『洞山録』大正四七・五三二上・括弧内筆者補）

洞山の面目であり、雲居の面目である。雲居は濡れないという。洞山は乾かないという。即ち渡水の事実に於いて、雲居はよごれるものはありませんという。洞山は乾かす物はないという。雲居は総不是であり、洞山は総是である。渡水という実験と、その経歴は正にかくの如きものである。樂器の弦の緊に過ぎ、弛に過ぎては妙音の出ないのと同じく、中庸を得べきであると説かれるに例して解すべきであろう等という学説ではない。雲居道あり洞山道ありというべきである。

雲居は曹山と共に洞山の資であるが、後世、洞山曹山を合わせて曹洞宗又は洞曹宗という。雲居道膺の系統は曹洞宗の中に於いて雲居派というべきものである。現在日本にある曹洞宗は、所謂、雲居派曹洞宗であつて曹山下の曹洞宗ではない。道元は雲居派の曹洞禪を日本に伝来したのである。

雲居には五位は無い。無階級の階級である。また雲居には円相も無い、その図説も無い。然し雲居にもその種子は有つたけれども、それは育てなかつた。

洞山或時扇上に仏字を書いて雲居に示す、雲居之れを見て不字を書く、洞山更に改めて非字を書く。此時雪峰義存之を見て一時に除却する。

ここに洞山雲居の師資を見ると同時に雪峰を見る。同時にこのことは雲巖にも通ずる一事である。いうまでもなく、この扇子の仏字不字、非字は共に円相及びその図説を發生・育成する緣由である。このことは列祖の間にしばしば見られることである。洞山雲居の間にも、斯くの如く発芽の種子は有つたが、逆に育てなかつた。雪峰の作略に依つてその消息を知るべきである。結局する所、雲居にはかくの如き手段と仮説は用にして不用であつた。即ち閑家具である。

更に人有りて雲居に問う、洞山のいう所と雲居のいう所と同じものであるか異なるものであるかと、これに答えて

「説似也」と、即ち似ているという。

また或時、お前の師匠は洞山という大人物であるというけれども、本人洞山は、俺はそんな名前の人ではないというた。果たしてこのこと真なるや否やと雲居に問うた時に、雲居は次の如く答えた。「若有閑名。非吾先師」（『五燈會元』卅統藏八〇・二六三下・括弧内筆者補）。そんな者は吾が師匠ではない。私の師匠にはそんな名前の人は居ない。元来雲居は洞山に対して、洞山の本来の師を見ずというて居るが、雲居にも同じく洞山という本来の師は無い。たとえ生涯相似し阻礙無しと言うても、雲巖も師に非ざるように洞山も師に非ずというべきである。

雲居は、心は是仏なることを了知すれば、即ち自然智、無師の智現前するという。雲居は雲居山に住して、心は臘月扇の如く、口は緘して口辺に醜生ずという。たとい洞山の資であっても、五位という閑家具は用いない。却つて寧ろ是の如くあることが、洞山の本来の面目であり、曹山は曹山の五位の面目があり、雲居には是の如き面目がある。即ち曹洞禪であり、小小の因縁の為に大事を妨げること莫かれと。

雲居の宗旨は大略是の如きものである。洞山は洞山であり、曹山は曹山であり、雲居は一切の閑家具を捨てて了つた。雲居は雲居山に在つて、ただ雲居である。これが曹洞禪である。ただ上祖に『正法眼蔵』があるが故に、洞山に「説似也」という。いうならば、是一個の嗤言である。これ宗旨の面目である。

以上は峨山の五位に対する其意である。峨山の曹洞禪の宗旨は、一句未だ説著せざるに通処を分かつ、一步未だ進めざるに閑位を透得するという。故に回互するところに正偏の閑位あり。或いは、参も提も向上も向下も、共に総じてすべて拈起拈提である。この故に悉く不備であり不到である。即ち放下するも不棄である。この故に暗中回互あり、明中に即転自在である。実地に実験底の坐禪人は、直下に、このところを勘破了せよという。この故に、正偏その他の五位に関する閑家具に眩惑せらるることなく、単直不疑の曹洞禪の信に、実験の経歴を経験して、正眼照応すべきである。時流に処していささか峨山の五位を論ずる。

昭和四十年、峨山の大遠忌を修する。これ總持寺の第二世に非ず。曹洞宗門の第三祖である。曹洞宗は曹洞禪の宗旨に反省して、闔宗挙げて宗眼を開くべきである。時勢は民族の上に、思想の上に、今何を求めつつあるか。文字の不徹底禪を欧米に駄弁して窮貧に悩んでいる学者もあるという。須く実験の経歴にある祖師禪に反省実参すべきである。峨祖六百回大遠忌の報恩はこの裏にある。

謹んで此文字を、大本山總持寺第二祖峨山韶碩禪師の真前に焚香以て献ずる。

易の理法に就いては稿を新たにして取り扱って見たい。即ち禅理と易との関係を論攷する。

昭和四〇、三、二二

以上が井上耕哉老師の著した『峨山韶碩と五位』である。峨山韶碩禪師に対する報恩の念がひしひしと伝わってくる文章である。

ところで、峨山禪師は五位の機関のほか、公案参究を学人に課したという。

峨山の特質は、修道についての機関を採用して「五位」を用い、また、公案の参究も会下の学人に課した点にある。これは、道元の修道観とは大きくその方向性を異にしている。<sup>(4)</sup>

それでは、公案参究とは何か。筆者は、道元禪師の『正法眼蔵』の中から「すべし」、「すべき」という単語を検索し、禪師が何を為すべきことを望まれているかを調べたことがある。<sup>(4)</sup> その結果、「坐禅すべし」は二カ所、「坐すべし」は五カ所であった。「なるべし、知るべし、あるべし」がトップ三であるが、次に多いのが、「参究すべし、功夫すべし」である。『正法眼蔵』は道元禪師自らの参究の書である。公案に対して、「よくよく、しづかに、

審細に、あきらかに「参究すべきことが随処に説かれている。

また、参究方法もきちんと示している。筆者は、参究方法を文体、単語と単語の関係により、*ā*型、*abba*型（打ち返し）、*abc*型の三種類に分けた。

*ā*型

臨済の道取する尽力は、わづかに

- ① 無位真人なりといへども、
- ② 有位真人をいまだ道取せず。

のこれる参学、のこれる道取、いまだ現成せず、未到参徹地といふべし。

『正法眼蔵』 「説心説性」

*abba*型（打ち返す）

- ① 心はひとへに慮知念覚なりとしりて、
  - ② 慮知念覚も心なることを学せざる
- によりて、かくのごとくいふ。

『正法眼蔵』 「説心説性」

この仏嗣は、しかのごとく学するにあらず。

- ① 釈迦仏は、迦葉仏に嗣法する、と学し、
- ② 迦葉仏は、釈迦仏に嗣法せり、と学するなり。

かくのごとく学するとき、まさに諸仏諸祖の嗣法にてはあるなり。

『正法眼蔵』 「嗣書」

abc型

いま参学の眼目をそなへたらんに、汝得吾皮の印をうるは、祖師をうる参究なり。

- ① 通身皮の祖師あり、
- ② 通身肉の祖師あり、
- ③ 通身骨の祖師あり、
- ④ 通身髓の祖師あり。
- ⑤ 通身心の祖師あり、
- ⑥ 通身身の祖師あり、
- ⑦ 通心の祖師あり。
- ⑧ 通祖師の祖師あり、
- ⑨ 通身得吾汝等の祖師あり。

『正法眼蔵』 「葛藤」

三種の型が複合的に見出される。

仏祖単伝の大道は、授記なり。仏祖の参学なきものは、夢也未見なり。その授記の時節は、

- ① いまだ菩提心をおこさざるものにも授記す、
  - ② 無仏性に授記す、
  - ③ 有仏性に授記す、
  - ④ 有身に授記し、
  - ⑤ 無身に授記す、
  - ⑥ 諸仏に授記す。
- 諸仏は、諸仏の授記を保任するなり。
- ① 得授記ののちに作仏す、と参学すべからず、
  - ② 作仏ののちに得授記す、と参学すべからず。
- ① 授記時に作仏あり、
  - ② 授記時に修行あり。
- このゆえに、
- ① 諸仏に授記あり、
  - ② 仏向上に授記あり。
  - ③ 自己に授記す、
  - ④ 身心に授記す。
- 授記に飽学措大なるとき、仏道に飽学措大なり。
- ① 身前に授記あり、
  - ② 身後に授記あり。

- ① 自己にしらるる授記あり、
- ② 自己にしられざる授記あり。
- ① 他をしてしらしむる授記あり、
- ② 他をしてしらしめざる授記あり。

『正法眼蔵』 「授記」

道元禪師の示されたこれら公案参究の方法を使用して、古則公案からさまざまな現代の問題までも考えていく必要があると思う。問題の解決法には、時として、「発想の転換」とか「コペルニクスの転換」が必要とされる。これを言い換えると「柔軟心」といえる。『随聞記』には次のように示されている。

夜話に云く、祖席に禪話を覚り得る故実は、我が本より知り思ふ心を、次第に知識の言に随つて改めて去くなり。仮令、仏と云うは、我が本より知つたる様は、相好光明具足し、説法利生の徳有し、釈迦弥陀等を仏と知つたりとも、知識、若し、「仏と云うは蝦蟇蚯蚓ぞ」と云はば、蝦蟇蚯蚓を、是を仏と信じて、日比の知恵を捨つるなり。

『随聞記』 卷二

禪の話聞いて体得する秘訣は自分がもとから知つていふ心で、徐々に指導者の言葉に従つて、改めていくのである。固定的な考えや頑なな思考では師匠の言葉、仏法を受け入れることはできない。たとえば、仏というのは、仏のすがたかたちと光明をそなえ、法を説き衆生を済度する力を持ち、釈迦、弥陀などを仏と知つていたとしても、師匠が、もし仏というのは、「ひきがえるやミミズだ」といえば、ヒキガエルやミミズを仏と信じて、日頃の知恵を捨てる。こうした柔軟心が重要であり、それを養うためにも、先ほどの参究方法を習うことは重要であると感ずる。

筆者はインドのダルムサラのチベット僧院に一年間住んだことがある。チベットでの僧院教育方法の一つが問答で

ある。規則に従い互いに問答をかけ合うのである。これは学習・習得ということに意味を持つが、それと同時に、人と人とのコミュニケーションという面でも重要であると思う。問答と言えば、筆者は『随聞記』の次の場面・問答が好きである。

一日示して云く、我れ在宋の時、禪院にして古人の語録を見し時、ある西川の僧の道者にて有りしが、我れに問うて云く、「なにの用ぞ。」

云く、「郷里に帰つて人を化せん。」

僧云く、「なにの用ぞ。」

云く、「利生のためなり。」

僧云く、「畢竟じて何の用ぞ。」と。

予、後にこの理を案ずるに、語録公案等を見て、古人の行履をも知り、あるいは迷者のために説き聞かしめん、皆是れ自行化他のために無用なり。只管打坐して大事を明らめ、心の理を明らめなば、後には一字を知らずとも、他に開示せんに、用ひ尽くすべからず。故に彼の僧、畢竟じて何の用ぞとは云ひけると、是れ真実の道理なりと思つて、その後語録等を見る事とどめて、一向に打坐して大事を明らめ得たり。『随聞記』卷三

道元禪師の真摯な問いに対して、西川の僧が、「なにの用ぞ」、「畢竟じて何のようぞ」と畳み掛けていく。公案やあるテーマに対して、柔軟にさまざまな角度から参究・工夫する必要がある。これも修行の一である。

次に、「悟り」に関して少しく考察する。釈尊は菩提樹下で悟りを開かれ、毎年十二月八日に成道会が開かれている。各祖師方も悟りを開いたエピソードは多い。道元禪師も身心脱落されたといわれる。しかし、これに関して学ばはさまざまな見解を挙げている。<sup>(43)</sup>

ところで、峨山禪師は悟りを得たとされる。納富氏によれば、正安元年（一二九九）二四歳の時大乘寺の擎山禪師



に投じ、正安三年（一三〇一）二六才の時瑩山禪師から「月に函箇あるを知るや」と問われ、峨山禪師は理解できなかった。すると瑩山禪師は「月に二つあることが解らないうちは、曹洞宗旨を継承することはできません」と策励された。その後、峨山禪師は一大発心して参禅弁道に打ち込んだ。ある日の夜半、打坐中に、瑩山禪師の彈指一声により、豁然として大悟し、印可をうけたという。<sup>(44)</sup>

田島柏堂氏も、同様に一三〇一年に悟られたと述べている。<sup>(45)</sup>

すなわち、禪師は、正安三年（一三〇一）十二月二十三日の夜半（『行状』・『芳躅』・『行録』なお『日本洞上聯灯録』には年月を記さない）、二十六歳のとき、太祖の印可をうけられることとなった。

ところが、佐橋氏は「行状」の記述から「峨山が太祖の印可をうけたのは、徳治元年（一三〇六）三十二才のときである」<sup>(46)</sup>と述べ、峨山禪師が開悟し瑩山禪師より印可を受けた年を一三〇六年とする。

峨山禪師の悟りの時期は、正安三年（一三〇一）一月二三日夜半が一般的な見解であり、重要なことは、悟られたという点に関しては一致していることである。つまり、現代の坐禪指導の風潮として、「悟りを求めてはならない」、或いは、「ある特殊な心理状態」を目指してはならない、「ただ黙って坐りなさい」と指導される場合が多い。

しかし、悟りの境地にとらわれるのは良くないことと思うが、悟りの境地を目指すことは瑩山禪師も認めている。例を挙げれば、瑩山禪師は「田地」という悟りの表現を多く用い、その境地に至ることを勧めている。『伝光録』には次のように記されている。

然れば子細に参徹して恁麼の田地に至り得べし。

『伝光録』十八章

然も一度這箇の田地を明らかめ得ば、設ひ形を換へ生を転ずるとも、何ぞ己を妨げ心を変ずることあらんや。

『伝光録』三十二章

若し未だ此田地を看見し得ずんば、千万年の間、坐して言ふことなく、兀々として枯

木の如く死灰の如くな

りとも、是れ何の用ぞ。

また、遺偈においても「田地」という表現が見出される。

自耕自作閑田地、幾度売来買去新、無限靈苗修熟脱、法堂上見挿鋤人。

先に示した道元禪師の身心脱落に関して、杉尾玄有氏は『三大尊行状記』や『伝光録』に見られる話を「叱咤時脱落説」とし、それは伝記作者の誤解ないし虚構であるとして否定した。『伝光録』には道元禪師の章に大悟の機縁が記されている。

然るに一日後夜の坐禅に、浄和尚入堂し、大衆の睡りを誡むるに曰く、参禅は身心脱落なり。焼香礼拝念仏修懺看経を要せず。祇管に打坐して始て得んと。時に師聞て忽然として大悟す。

大変有名な箇所であるが、これは道元禪師の坐禅を誤らせるものとして否定する学者もいる。しかし、瑩山禪師は同じ章に、

参禅は、身心脱落なりと。実に夫れ参禅は、身を捨て心を離るべし。若し未だ身心を脱せずんば、即ち是れ道に非ず。(中略)更に一段の靈光、歴劫長堅なるあり。子細に熟看して必ずや到るべし。若し此心を明らめ得ば、身心の得来るなく、敢て物我の携へ来るなし。故に曰ふ、身心脱け落つと。『伝光録』

#### 五十一章

とあって、先の田地という表現同様、この身心脱落という悟りの境致に必ず到るべきことが説かれている。<sup>(47)</sup>

ところで、悟りの問題と現代に関して佐々木泰翁氏は、「宗門現代の病弊について」と題して、大きく①無修証病<sup>(48)</sup>②修証無窮病 ③一証病の三種に分けて誤りを指摘している。以下、要点のみ記す。

①無修証病…本来成仏のため、ことさら修行する必要もなければ、修行をして悟るといふことではないと考える病気。

綿密の行持をもって仏法の全体と考え、自己本来成仏の見地から、いかなることも仏祖の行履とする。これは、本覚論に立脚しているが、その裏には重要な始覚論があることを忘れ、自分のことのみ見て児孫辺の大切な方面があることに気づいていない。綿密な行持は、得道明心した上でのこと。大事をあきらめることが重要とする。

②修証無窮病：悟りには限りが無いとする病氣。修証は一如で無窮ともいえようが、児孫辺、人についていう時には、修行には必ず一段落があるとともに、心地開明の大悟の時節が必ずある。それには、洞山大師の偏正五位と功勳五位とを見なければならぬ。五位の重要性を指摘する。道元禪師と五位については、当時の弊風を救われるために五位を排斥された。当時は修行の階梯を忘れ、無階級のところにのみ禅の本領があるかのごとく考えるものが非常に多かった。その弊風を救うために五位を排斥された。現代は全く反対で、修行の階梯、悟りに深淺あることを知らず、無階級のところに禅の本領があるかの如く考えており、五位が必要と主張する。

③一証病：見性悟道はただ一度しかないと妄執する病。悟りは何度でもあると指摘。

以上が、佐々木氏の説かれる、現代における三種の病弊であり、これらの病が続けば、宗門は破壊され、仏法を滅亡させることになる論じている。三種の内、第一の「無修証病」が悟りを認めるか否かの問題と関連し、佐々木氏は明確に修行して悟りを開くべきことを唱道する。また、第二の「修証無窮病」を論じる中で、五位の重要性を主張されていることは、峨山禪師を尊崇する教団にとつては重要な指摘であると思う。

## 五 これからの曹洞宗門

次に、峨山禪師の教えと現代の問題について見てみよう。峨山禪師の教えをどのように現代に活かすべきであろうか。輪住制度も廃止され、五位思想も現在では細々であり、修行道場において学ぶことは殆どない。

先に竹内氏が、「總持寺教団発展の源泉は、制度的には輪住制度であり、思想的には洞上五位思想」であると指摘されたが、輪住制度と五位思想（実践的に）を復活させることは望ましいが、困難であると思われる。

現在は、輪住制に代わり独住制が行われているが、選挙により民主的に行われているし、大本山總持寺護持の念は強いと感ずる。また、五位による指導方法に代わって、現代は僧堂安居による細かいカリキュラム・教育が施されている。そこでは、修行僧が身心を放下し、坐禪、法要、作務、典座、檀信徒対応などがなされ、いかなることに對しても動けるような僧侶が育成されている。師寮寺に戻った際、この経験は大いに宗門興隆に發揮されると思う。

ところで、一九六五年から一〇年ごとに全国曹洞宗寺院対象に「宗勢総合調査」が行われている。その時々々の現状を知ることができる貴重な資料であるが、宗勢総合調査委員会である川又俊則氏は、二〇〇五年の『宗勢総合調査』データを分析し以下の様な傾向にあるという。<sup>19)</sup>

本務寺院の減少、兼務寺院の増加。住職の在家出身減少。寺院内居住者減少。後継者なしは三分の一。教化団  
体・恒例法要開催減少。葬儀回数増加・儀礼の簡略化。檀信徒格差拡大。

本務寺院の減少、兼務寺院の増加の理由が那邊にあるかと言えば、少子高齢化が大きな要因である。現代日本の合計特殊出生率は、人口維持水準を示す二・〇七以下の一・四三程度で推移している。

両親から二人の子供が産まれても人口が維持できないが、一・四では人口減少せざるをえない。これに関して丹羽宇一郎氏に次のように述べている。

先行きが不透明な日本社会で、確実にいえることが一つある。それは、日本の人口が激減することである。内閣

府の推計によると、現在、一億二七〇〇万人いる日本の人口は、いまから四十六年後の二〇六〇年に八七〇〇万人にまで減り、二一〇〇年に四三〇〇万人まで落ち込む。今後四十六年間で四〇〇〇万人が減るとすれば、人口八七万人の県（山梨県ほど）が、ざっと一年ずつ消滅する計算である。（中略）この人口変動がいかに日本社会を根底から変えることになるか、私たちは覚悟しなければならぬ。<sup>30)</sup>

大変な社会的変化が今後起きる可能性がある。この日本社会全体の状況は、当然ながら宗教集団にも深くかわる。少子高齢化により檀信徒数が減少し、生活の維持や経営が難しくなる。そこで、複数の寺院を兼務することによつて住職も経営問題を回避し、また、檀信徒にとつても住職不在を回避できる。会社や学校の場合は統合がなされようが、寺院の場合はいかに小規模でも、先祖代々から継続していた菩提寺を統合・廃止されることは檀信徒の望みではない。<sup>31)</sup> 人口減少時代の宗教政策を真剣に考えなくてはならないが、一つの答えが寺院の兼務である。

この兼務ということと峨山禪師の行状とが繋がる。すなわち、峨山禪師も總持寺と永光寺とを兼務を一三四〇年、一三四四年、一三六三年の三度兼務なされたといふ。<sup>32)</sup> 両寺を結ぶ山道を頻繁に往復され、今でも「峨山道」と伝えられる道がある。

### 峨山道

峨山禪師は、總持寺の住職と永光寺の住職を兼任されましたが、毎朝、五十二キロに及ぶ山道を駆け抜け、両山の朝課を勤めていたと言われています。その道のりは「峨山道」と呼ばれ、現在でも人が通れる山道が存在します。總持寺では、毎朝のお勤めの際に「大悲心陀羅尼」を一音ずつ長く引いて唱える「真読」と呼ばれる読み方をします。これは、読経の時間を引き延ばし、峨山禪師の到着を待たためであると言われています。この峨山道の逸話は、伝説の域を出ないものではありませんが、峨山禪師が修験道の出身であったために、約五十二キロにも及ぶ山道を往復できたという説もあります。<sup>33)</sup>

峨山禪師が兼務されたのは、六五歳、六九歳、八八歳の御年に当たるが、高齢にも関わらず両寺を護持する念を持ち、山門興隆に尽力されたのである。

そこで、峨山禪師に見習うべき問題として兼務ということが現代通ずる問題としてあると思う。この兼務が実際増加しているし、増加していかなければ宗門維持が不可能であろう。

統廃合の結果、先祖代々から継続してきた自らの菩提寺が、実質的に廃止されることは檀家の望みではない。檀家にとって無任職状態は極めて良くない。それを防ぎ、寺院を維持する次善の策が、上記のような兼務化である。そして、年に数回しか来ない兼務住職と、その宗教施設を守り続ける地域住民がいる。<sup>54</sup>

現代の兼務増加の流れに対して、峨山禪師の行動が一つの答えにならないであろうか。

ところで、筆者は千葉県木更津市の東泉寺住職をしているが、平成二三年より東京都新宿区の養国寺の住職を兼務することになった。先に五位思想の箇所を提示した井上耕哉老師が住職をされていた寺である。戦災により本堂を焼失し、永らく客殿を仮本堂としていたが、平成二五年に新築することができた。また、本年庫裡を新築し、少しずつ復興している最中である。木更津と新宿の寺を頻繁に往復しているが、峨山禪師が高齢にも関わらず總持・永光両寺を往復し、それぞれの寺を住職としてしっかりと守られたという業績は筆者にとって大変励みになっている。東泉寺は檀信徒数が少なく経営的に苦しい、養国寺は東京都という地の利があり単独で何とかやっていくことができる。兼務をすることによって両寺が維持できれば、宗門全体にとっても重要なことではなからうか。さもなければ、無任の寺が増加し、寺院が荒廃してしまふ。本師が入寺する前の東泉寺は十年間無住であり、伽藍は朽ち果て、雑草は蔓延り、荒れ寺だった。今後、教団として兼務寺院の増大が予想される中、峨山禪師の優れた行状の一つである「兼務住職」という視点から捉えることが必要であると感ずる。

次に、平成二三年五月より、佐々木孝一宗務総長の方針のもと、専門部会を設置し「現代社会における宗門内外の

抱える諸問題に対する教化施策や、その施策に応じた宗務行政改革に取り組む」ことに関して調査研究が進められた。「宗門の将来像を構想する専門部会」と呼ばれる。

この専門部会において、「曹洞宗の理念」を檀信徒や一般の方にも浸透させることを「教化」とみなしてはどうかという見解があった。しかし、「教化」についての概念が未分化であり、新しい概念を導入するには、概念を整理する必要があるというマーケティング関係の識者の意見があり、「教化」という概念を細分化し、整理・体系化し、さらに、マーケティングやマネジメントなどを導入し、時代即応の戦略的かつ効果的な施策を展開するための土台づくりをすることが託された。

そこで、「教化の構造的理解に関する分科会（第二分科会）」が立ち上げられ、筆者も昨年八月一日に委嘱され、副座長として会合に参加する機縁を得た。現代にふさわしい教化体制を目指すことが最終的な目的だが、教化とは何か話が合われた。

筆者は、教化を考える上で「四摂法」が基本であり、重要であると考えている。『修証義』四章「発願利生」中にも説かれている有名な言葉であるが、「四摂法」というと何か倫理的なものというように受け取られがちである。しかし、元を探れば教化に大きく関わっていることが分かる。中村元『佛教語大辞典』の「四摂事」の項には次のように記されている。

人びとを救うために、人びとをおさめて守る四つのしかた。人をひきつける四つの手段。他人を仏道にひき入れる四つの方法。仏教を実践する人が、人びとを誘いつけるために具えるべき四種の美点。四つの包容の態度。社会生活上、欠くことのできない四つの徳。（中略）以上を簡単にいうと、（１）与えること。（２）やさしいことばを用いること。（３）ためをはかること。（４）協同することである。いずれも人びとに親しみの心を起こさせ、近づけることをめざしている。原語の直訳は「四つの把握法」である。<sup>55)</sup>

各撰事のことは省くが、『大乘莊嚴經論』には次のような記述がある。<sup>(56)</sup>

是の故に此の四摂は是れ衆生を成熟するの道なり。余の諸道に非ず。余道は無体なるが故なり。(原漢文)

菩薩が大眾を引っぱっていこうと思うならば、四摂法という方便があり、余道は存在しないから (anyamarga abhava)、それが唯一の道 (ekayanamargatva) であると説かれている。

つまり、四摂法という人びとにとって魅力的なことを行い、それによって仏道に引き入れられる、或いは、民衆をまとめる意味がある。布施の最勝は「法施」とあるように、四摂法も仏法の核に関わる側面はあるものの、非仏教徒を四摂法によって仏教徒にし(仏教に興味を持たせる)、そして仏道を共に歩ませるという「手段」「方便」であると言えよう。

分かりやすくするために例を挙げれば、ある好意を抱く女性と結婚しようとする場合、まず第一はこちらを振り向けてもらう(第一段階)ことである。そして、その後、付き合いをして結婚し同じ道を歩む(第二段階)という二段階があるように、四摂法とは、それよって仏教に振り向けてもらうという第一段階に相当するのである。

先に、第二分科会においてはマーケティングの理論を導入すると記したが、会議では「チャネル」や「コミュニケーション」など筆者が知らない専門用語が飛び交った。その中に、「AIDAモデル」というものがあつた。

AIDAモデルとは、消費者の反応が「注目」(attention)、「関心」(interest)、「欲求」(desire)、「行為」(action)の順で生じることを、説明している。四つの反応の頭文字にちなんで命名されており、セールスマンによる販売プロセスを念頭において開発されたモデルである。まず、消費者の注目を引き出し、製品に対する関心を高め、使ってみたい所有してみたいという流れを説明している。独特なネーミングとわかりやすさのため、最もよく引用されている。<sup>(57)</sup>

消費者の購買プロセスを説明する言葉であり、その他、「AIDMAモデル」や「AISASモデル」があるという。この



「AIDAモデル」は四摂法と相通するものがある。すなわち、仏教の信者になつてもらう、商品を買つてもらうという違いはあるが、人に注目され、関心を持つてもらふことが第一であることが共通に説かれている。人に振り向いてもらう魅力的な存在であることが最初に重要である。

大本山總持寺独住職四世石川素童禪師は、仏教は一般社会より一步先を行くべきであるという考えを有していた。

佛教の今日の勢力は全く墮力である。ここで時代的新勢力を扶植せねばならぬのである。今日の佛教は一般社会よりは非常に遅れて居る。自らこれより先きに進んで導くものが、却て遅れていて導かれつつある。而して夫れに追いつくために屹々として居るのである。何時までも古い習慣に捉はれず、何とか新しい方面に開拓して行かねばならぬ。<sup>(58)</sup>

さらにまた、石川禪師には国際的な感覚もあつた。

折角、建てるのであるから、五年や十年は遅れても、日本佛教の總持たる大伽藍を建てねばならぬ、それに鶴見は、日本の大玄關たる横浜の側であるから、外国人が汽船を待つ間にも、日本の佛教はドンなものである、佛教の本山はドンなものであると一寸参詣に来て、ああ立派なものであると驚いて渴仰の念を発すやうに、何も彼も立派にして置かねばならぬ、それ等の事が因縁になつて、佛教が段々と欧米人の間に信仰されるやうになることである。そう云ふ風になつてこそ、初めて御開山常済大師の御精神を發揮したと云ふことが出来る。<sup>(59)</sup>これが本山移転の意義である。

伽藍の立派さを見て欧米人が驚き、そして、新たな信仰の道を見いだすであろうと説かれている。大祖堂の大きさをみて、心惹かれる。そこから、仏教に目を向ける。まさしく、これこそ四摂法的な態度であると思う。

今後の宗門発展に関しては、人々に如何に魅力的なものを提示できるかが問われている。

## おわりに

今日の曹洞宗が、凡そ二万五千の寺院と二万五千人の僧侶、そして数百万を超える檀信徒を擁する国内最大の教団に至ったのは峨山禅師の御功績によるものが大きいとされる。禅師は二十五哲といわれる優秀な門人を輩出し、多くの弟子を育成された。また、輪住制度を導入し寺院の組織的運営にも貢献され、五位思想や公案などを採用し接化方法も確立された。

峨山禅師の時代と同様に、現在の教団にとつて重要な課題は人材育成と大きな社会変動に対応するための組織改革だといえよう。特に、少子高齢化の問題は日本社会を大きく変え、急激な人口減少に伴う様々な社会変動が予想される。このような事態に対して宗門も対処する必要がある。峨山禅師の御功績から学ぶ意義が大きい。

そこで、未来に向かつて何ができ、何が必要であるか。修行道場、大学、研究センターなどにおける人材育成も重要であろう。本年の鶴見大学仏教文化研究所公開シンポジウム「二祖峨山禅師をめぐって」において、宮地清彦氏は、五院輪住制に見られるような「和合の精神」が現代の私たちに示された峨山禅師の教えの姿として捉えるべきであると論じている。「和合」「一味同心」という教えにある互いに協力するという姿勢が現代の課題解決に意味があると提言されている。<sup>(60)</sup>

筆者は、峨山禅師が三度なされた兼務住職ということと、少子高齢化において益々増加するであろう兼務住職という状況とが重なることを論じた。兼務をしていかなければ、小規模寺院は維持することができず、それによつて「荒れ寺」が増えるという宗門に取つて由々しき事態が生ずると思う。

最後に、現総和会会長鬼生田俊英老師の大遠忌を迎えてのお言葉を示し攔筆する。

峨山禅師の大遠忌という勝縁にあたり、宗門を取り巻く環境が激変している今日、私ども宗侶は、先人の労苦に報恩感謝の念を持ち、良き伝統を踏襲しつつ、時代に即応した宗門を築くことが、報恩行であり、私たちに課せられた責務であると思います。<sup>(61)</sup>

- (1) 前回の峨山禪師六〇〇回大遠忌(昭和四〇年)には筆者は未生であり、次の峨山禪師七〇〇回大遠忌は生存していないであろう。
- (2) 平成二六年二月一日に鶴見大学仏教文化研究所の定例発表会で尾崎正善客員研究員により「峨山韶碩禪師の御遺徳―六五〇回大遠忌にむけて―」と題して発表されたが、この時の資料に示された年譜を更に簡略に記述したものである。『跳龍』第六七巻一〇号、平成二七年一〇月、九七〜九八頁参照。
- (3) 平成二六年八月一日に委嘱され、平成二七年六月一日開催の第九回会議で調査研究報告書がまとめられた。委員は、高松祖學・座長(福島県大隣寺住職)、下室寛道・副座長(鶴見大学教授)、川又俊則(鈴鹿大学短期大学教授)、橋本弘道(鶴見大学短期大学教授)、勝桂子(行政書士)、加藤高敏(静岡県長命寺住職)、高橋悦堂(宮城県普門寺副住職)の七名。
- (4) 『まんが 總持寺二祖峨山さま』平成二六年二月八日、大本山總持寺大遠忌局。
- (5) 梅華新聞「香里」第三七号、二〇一五(平成二七)年一月二日。
- (6) 佐橋法龍『峨山韶碩―その人と思想―』昭和三九年、東洋信号通信社、一四三頁。
- (7) 佐橋法龍『峨山韶碩―その人と思想―』昭和三九年、東洋信号通信社、一四五頁。
- (8) 佐橋法龍『峨山韶碩―その人と思想―』昭和三九年、東洋信号通信社、一六〇頁。
- (9) 佐橋法龍『峨山韶碩―その人と思想―』昭和三九年、東洋信号通信社、一五三頁。
- (10) 佐橋法龍『峨山韶碩―その人と思想―』昭和三九年、東洋信号通信社、一五六頁。
- (11) 佐藤悦成氏は、「峨山が人材育成のため、如何なる教育を展開し、それが布教の現場でどのように民衆に受容されたかが、中世の曹洞禪を考える上で重要」と指摘している。佐藤悦成「曹洞宗展開に関する一考察―瑠山下を中心として―」(『印仏研』四三巻第一号、平成六年)。
- (12) 横井秀哉「總持寺の伽藍建築」(『宗教工芸』第一巻四号、一九七九年、三七頁)。
- (13) 横井秀哉『禪の建築』昭和四二年、彰国社、一六八頁。
- (14) 横井秀哉「總持寺の伽藍建築」(『宗教工芸』第一巻四号、一九七九年、三九頁)。
- (15) 竹内道雄『総持寺の歴史』昭和五六年、大本山總持寺出版部、五二頁。

- (16) 納富常天「峨山禪師」(『御移転百周年記念出版大本山總持寺の成立と發展―新たな百年に向けて―』二〇二二年、鶴見大学、八頁)。
- (17) 竹内道雄『曹洞宗教団史』一九七一年、教育新潮社、八四頁。
- (18) 竹内道雄『總持寺の歴史』昭和五六年、大本山總持寺出版部、四三頁。
- (19) 伊藤良久「五院輪住制度の成立時期―總持寺・永光寺兩教団の関わりもふまえて―」(『宗学研究』第四二号、二〇〇〇年、一七六頁)。
- (20) 『曹洞宗近代教団史』二〇一四年、曹洞宗総合研究センター、一一五頁)。
- (21) 竹内道雄『總持寺の歴史』昭和五六年、大本山總持寺出版部、四四頁。
- (22) 『曹洞宗大本山總持寺』一九九六年、大本山總持寺、一一三頁。
- (23) 納富常天「明治維新」(『御移転百周年記念出版大本山總持寺の成立と發展―新たな百年に向けて―』二〇二二年、鶴見大学、一〇頁)。
- (24) 池田英俊編『図説日本仏教の歴史近代』平成八年、佼成出版社、二五頁。
- (25) 『曹洞宗大本山總持寺』一九九六年、大本山總持寺、一一四頁。
- (26) 『曹洞宗近代教団史』二〇一四年、曹洞宗総合研究センター、八八頁。
- (27) 納富常天「明治維新」(『御移転百周年記念出版大本山總持寺の成立と發展―新たな百年に向けて―』二〇二二年、鶴見大学、一〇頁)。
- (28) 納富常天「總持寺の今昔―鶴見御移転前後を中心に―」(『郷土つるみ』二〇〇七年三月、六一巻、一六頁)。
- (29) 竹内道雄『曹洞宗教団史』一九七一年、教育新潮社、八二頁。
- (30) 松田陽志「五位説と道元禪師―五位文献にみる道元禪師の五位説批判―」(『道元禪師研究論集』平成一四年、大本山永平寺參照。松田氏はこの中で、道元禪師の五位説理解にあたってどのような意味をもって受け取られてきたのかを中世以降の代表的宗学者の五位解釈から考察されている)。
- (31) 佐橋法龍『峨山韶頌―その人と思想―』昭和三九年、東洋信号通信社、六二頁。
- (32) 佐橋法龍『峨山韶頌―その人と思想―』昭和三九年、東洋信号通信社、六八頁。

- (33) 中尾良信『禪』二〇〇五年、ナツメ社、一七三頁。
- (34) 納富常天『總持寺と曹洞宗の発展 鶴見御移転百周年に因んで』平成二年、総和会宮城県支部、三四頁。
- (35) 佐藤悦成『總持二祖 峨山禪師』一九九六年、大本山總持寺出版部、二七七頁。
- (36) 佐藤悦成『總持二祖 峨山禪師』一九九六年、大本山總持寺出版部、二八七頁。
- (37) 佐藤悦成『總持二祖 峨山禪師』一九九六年、大本山總持寺出版部、二八六頁。
- (38) 中村元『磐山禪師の思想的な位置づけ―随想―』（『磐山禪師研究』昭和四九年、磐山禪師奉讃会、三七頁）。因みに、中村氏は峨山禪師が五位説を説いたことについて、「恐らく教義的に体系化するためには、五位説によるのがよいと考えたのではないだろうか」と述べている。
- (39) 飯塚大展『道元に擬せられる転籍について―『梅華嗣書』を中心にして―』（『道元禪師研究論集』、平成一八年、大本山永平寺、六三三頁）。
- (40) 井上耕哉老師の略歴  
 明治二七年七月二八日生誕、明治三九年二月一日得度、大正三年一月二四日伝法、大正五年六月一六日養国寺住職、昭和二五年石雲院住職、昭和三九年種徳寺住職、昭和六〇年一〇月六日示寂、享年九一歳。井上老師は昭和初期に駒澤大学を中心に起こった宗学論争、所謂の「正信論争」にも関与した。正信論争に関しては、竹林史博『曹洞宗正信論争（全）』（平成一六年、曹洞宗龍昌寺）に詳しい。同書には井上耕哉論文も収められている。
- (41) 佐藤悦成「曹洞宗展開に関する一考察―磐山下を中心として―」（『印仏研』四三卷第一号、平成六年、一四〇頁）。
- (42) 拙稿「道元禪師がお望みになること―チベット「認識論」との比較を通じて―」（『曹洞宗研究員研究紀要』第二七号、一九九六年）。
- (43) 拙稿「身心脱落の一視点（上）―身心脱落の時期について―」（『曹洞宗宗学研究所紀要』第一二号、一九九八年参照）。
- (44) 納富常天『總持寺と曹洞宗の発展―鶴見御移転百周年に因んで―』平成二年、総和会宮城県支部、二〇頁。
- (45) 田島柏堂『二祖峨山詔碩禪師』昭和四〇年、大法輪閣、四九頁。
- (46) 佐橋法龍『峨山詔碩―その人と思想―』昭和三九年、東洋信号通信社、一五頁。

- (47) 道元禪師と磐山禪師の坐禪観が異なり、道元禪師を是とし、磐山禪師の坐禪観を否とする学者がいても良いと思う。しかし、磐山禪師、その資峨山禪師の流れをくむ教団を否定することによって何が残るか。それとも、『伝光録』の身心脱落話を認める集団を磐山派、それを否定する集団を道元派として、思想的に対立させ刺激し合うことも宗門興隆に繋がるかもしれない。
- (48) 「宗門現代の病弊について」(『禪学雑誌』二二号、大正六年)。佐々木泰翁氏は「洞門龍象要覽」によれば、明治二六年九月一日誕生、大正六年曹洞宗大学卒業、長崎県第一宗務所長、永平寺副監院、宗議会議員、宗務総長を歴任されている。
- (49) 教団将来像構想特別委員会専門部会「教科の構造的理解に関する分科会」(第二分科会)における川又俊則氏の資料による。川又氏は社会学を専門とし、鈴鹿短期大学教授であり、宗勢総合調査委員会委員でもある。川又氏も筆者と同様第二分科会の委員であった。
- (50) 丹羽宇一郎『中国の大問題』二〇一四年、株式会社PIA研究所。
- (51) 川又俊則「人口減少時代の宗教―高齢宗教者と信者の実態を中心に―」(『宗教時報』一一八号、平成二六年)。
- (52) 前掲尾崎氏発表資料。『峨山禪師の禅風とその相承―人材育成の先達に寄せて―講演録』二〇一五年、曹洞宗総合研究センター、二八頁参照。
- (53) 梅華新聞「香里」第三七号、二〇一五(平成二七)年一月二二日。俗に「峨山越え」と称していますが、真読は總持寺の特徴的な読経法であります。(佐藤悦成『總持二祖峨山禪師』一九九六年、大本山總持寺出版部、一三二頁)。
- (54) 川又俊則「人口減少時代の宗教―高齢宗教者と信者の実態を中心に―」(『宗教時報』一一八巻、文化庁、平成二六年一〇月)。
- (55) 中村元『佛教語大辞典』東京書籍、五二四頁。
- (56) 『大乘莊嚴經論』卷九(大正三一・六三四上、Levi p.116)。
- (57) 和田充夫・恩藏直人・三浦俊彦『マーケティング戦略』二〇〇六年、有斐閣、二一七頁。
- (58) 石川素童『獅子吼』大正六年、松栄社書店、一三六頁。
- (59) 石川素童『獅子吼』大正六年、松栄社書店、二六四頁。
- (60) 『跳龍』第六七巻一〇号、平成二七年一〇月、八四〜八八頁参照。
- (61) 『跳龍』第六七巻一〇号、平成二七年一〇月、四三頁。