

中世における禅宗発展の一要因

——曹洞宗を中心にして——

原 田 弘 道

一

先の『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四十号において、「中世禅宗と公案」と題し、中世における洞済の公案の性格、公案禅援用の実態について、いささか論考を試みた⁽¹⁾。小論においては、中世禅宗就中曹洞禅発展の要因について、若干の考察をなそうとするものである。

南北朝・室町期頃の禅思想史上の問題として、入元・来朝僧による中国禅のうち、何故に念仏禅が伝えられなかったかということがある。従来顧られなかったのであるが、先の論考において少しく触れ、ここではこの問題を踏まえ、中世禅宗において一般化してきた羅漢信仰との関係において捉え、禅宗発展の一要因として、羅漢信仰の持つ意義と機能に焦点をあててみたいと思う。そして少しでも中世禅宗の実態把握にせまりたい。なお小論は前掲論考の補足継続的性格を持

つものである。

二

念仏禅の立場は、中国の鼓山元賢（永覚）の表現を用いれば、「求其修持最易入道最穩収功最速者、則莫如浄土二門也」（『浄慈要語』）ということになり、憨山徳清（一五四六—一六二三）のいう「塵劳中極易得力」（『憨山大師夢遊集』）ということになって、念仏の即物的な易行に尽きるのである。

念仏はもと、念仏・念法・念僧といわれるごとく、仏を憶念することであつたから、⁽²⁾瞑想を主とする禅と密接に関係していた。例えば五停心観では、はじめ(1)不浄観——之によって貪欲と色欲を防止す。(2)慈悲観——之によって瞋恚を抑ふ。(3)縁起観——之によって惑溺又は愚癡に對抗する、(4)界分別観——之によって我の実体の觀念を矯むる、(5)数息観——之によって心的動乱を制する、と説かれるが、後に(4)界分別観（即ち地

・水・火・風・空・識の六大)は智者大師(智顗五三八―五九七)の『法華玄義』第三、上に於いては「念仏觀」に置換えられている。どうしてこうなったか正確な理由は見出し難いが、彼の『禅波羅蜜次第法門』巻四には、念仏觀は昏睡沈闍之心、惡念・罪障を対治すると考えられている。

しかし念仏が阿弥陀仏を念ずることに限られるようになる、称名念仏が重視され、念仏といえ、阿弥陀仏の名を称える「称名念仏」を意味するようになり、禅と念仏とは遠くはなれ、互に対立するものであるかのように考えられた。とくに唐代の善導(六一三―六八一)は曇鸞・道綽の流れを汲み、その大成者でもっぱら称名念仏を唱導したので、いわゆる道綽・善導流の念仏として称名念仏の教えがひろまった。善導を心の師とし、教えに共鳴した日本の法然(一一三三―一二二二)は専修念仏を唱導し、禅を修することなく、口称念仏の実践以外は雑行雑物として排除し、他力本願の信仰を深め、口称念仏の一行に徹する浄土教として発展した。

ところが中国禅宗における念仏禅は浄土といい、念仏といっても法然や親鸞のそれとは異なっている。法然以後の鎮西派では、この世での念仏は自力で、その自力の念仏によって浄土に迎えられるのを他力とし、真宗では、諸行往生や自力の念仏を他力の中の自力、弥陀の本願を信ずることを他力の他力とするとされているが、念仏禅においては己が心の中に

浄土を求め、阿弥陀仏を認めようとする「唯心浄土」であり、「己身弥陀」である。そしてその易行觀にもとづく禅の念仏との双修は、わが国においては隠元隆琦(一五九二―一六七三)の黄檗宗の渡来と共に急速に拡がってきたのである。

鎌倉時代や南北朝時代に入宋求法した日本僧や、わが国へ渡来して禅を伝えた中国僧は、すでに宋代以後禅と念仏とを双修する念仏禅の傾向が盛んであったにかかわらず、全体の傾向としては、純一なかたちにおいて禅を伝えた。特に応・燈・関門流は純一無雜な祖師禅といわれる。それが伝持せられて江戸時代に入ったもので、事情は永平道元(一一〇〇―一二五三)の門流における曹洞宗も同様である。

しかしながらわずかではあるが、中世禅者で禅浄双修、もしくは念仏に対して肯定的な者もいる。

圓爾弁円(一二〇二―一二八〇)は無準師範(一一七八―一二四九)の法嗣にして台密の権威でもあるが、念仏に対して柔軟な態度を示している。『聖一国師法語』に

称名は方便なり、これらの三昧みな仏心より出でたり。故にこの宗を根本とするなり。⁽³⁾

と禅を根本に置いて念仏を方便として位置づけている。

無本覺心(一二〇七―一二九八)は「惡念起レバ地獄ニヲチ、善心生ズレバ浄土ニ生ル」(『由良開山法燈国師法語』)と説き、『法燈国師縁起』八十才条では念仏を勧めている。

覚心に参じた一遍智真（一二三九—一二八九）は融通念仏の聖として浄土教を奉じた人であるが、その境涯には禅的なものがある。即ち自ら念仏によって到達した境涯を覚心に印可してもらったといわれるが、彼は離三業の念仏を説き、身口意の三業を離れた念仏を目指していたようである。また「名号の外はみな幻化の法」とある如く、絶対的な念仏で、自力他力は初門の事であって、自他の位を打ち捨て唯一念仏になるのを他力というと言っているが、これはもはや単なる他力ではない。そこで、

我が体を捨て南無阿弥陀仏と独一なるを一心不乱といふなり。されば念仏の称名は念仏が念仏を申すなり⁽⁴⁾

といって、禅的念仏と云ってよいような性格のものである。覚心に参じた際、「念起即覺」の公案に対して詠じた二つの歌がある。

となふれば仏もわれもなかりけり、南無阿弥陀仏の声ばかりして、

となふれば仏もわれもなかりけり、南無阿弥陀仏なむあみだ仏⁽⁵⁾

であるが、前者は未徹在にして説明に墮しているときれ、後者は念仏者の真骨頂を示しているとして印可を得たものである。一遍その人の禅浄双修の風光を伺うことができる。更に「十一不二頌」には、

十却正覺衆生界 一念往生弥陀国 十一不二証無生 国界平等坐

中世における禅宗発展の一要因（原 田）

大会

とあり、その念仏のしかたやその体験は禅的な念仏のしかたであり、禅的悟りの体験であったといえよう。

しかし覚心下の念仏行は後に高野山萱堂聖の中に吸収され、禅者の系統は嫩桂正栄（一二六六—一三五三）の伝記に、

大凡法燈国師之法、不_レ嗣_二三十世。今掃_二土而尽。悲夫。（『本朝高僧伝』⁽⁶⁾）

とあって定着しなかったことが分る。

幻住庵に住した中峰明本（一二六三—一三二三）は「禅は浄土の禅、浄土は禅の浄土」と云っており、禅浄双修の人として知られるが、日本僧にして彼に参じ、その法を嗣いだ者に、遠溪祖雄（一二八六—一三四四）・明叟斎哲（一三四七）・業海本浄（一三三二）・復庵宗己（一二八〇—一三五八）・克先印元（一二九五—一三七四）・無隠元晦（一三五八）・義南等があり、参叩した者に、孤峯覚明（一二七一—一三六一）・寂室元光（一二九〇—一三六七）・無礙妙謙（一三六九）・可翁宗然（一三四五）・聞溪良聡（一三七二）・嵩山居中（一二七八—一三四六）・古源邵元（一二九五—一三六四）・別源圓旨（一二九四—一三六四）・大智祖継（一二九〇—一三六六）・靈叟太古・足庵祖麟（一二七九—一三五四）・默庵靈淵等が存するが、中で遠溪祖雄は

峯夢。日本丹州有_レ山。形似_二天目。安_二觀音像。翌朝召詢_二之。師亦

同_レ夢。〔『延宝伝燈録』五〕⁽⁷⁾

と、その実態は不明だがわづかに伺がわせている。他の人達に關してはほとんど見られない。

永源寺派の祖、寂室元光は元僧元叟行端（一二五五—一三四一）・古林清茂（一二六二—一三二五）・清拙正澄（一二七四—一三三九）・靈石如芝・絶学世誠・無見先覩（一二六五—一三三四）・断崖了義等にも参じているが、『永源寂室和尚語』二、仏祖贊の条に「釈迦三尊」「出山相」「観音大士」等と並んで「弥陀仏」の贊三章が見え、日本禅宗語録中には珍らしいことである。元光が同門の孤峯□徳に宛てた六月十八日付の書状が『山城法雲院文書』に収録されているが、その中で「兼又此無量寿仏像、不_レ慮自_二或方_二感得事候」とあり、無量寿仏によつて感得した所あることが分る。これは元光の祖母の奉持本尊であつたというが、それにしても「夙因之程、且不思議に、且哀覚候」と感激しているのは、彼自ら弥陀信仰を有していた一証とも見られる。更に彼の『語録』『法語』の「示禅達道人」の一文に、六祖が韋使君に答えた言葉「迷人念仏求生於彼、悟人自浄其心、所以仏言随其心浄、即仏土浄、」を引き、念仏も参禅も徹底すれば畢竟一に帰することゝが丁寧に述べられており、彼が念仏禅の数少い行者の一人であつたことが分るのである。⁽⁸⁾

偉仙方裔（一三三四—一四二四）は楊岐派下破庵派の法を嗣

いでいるが、彼は浄因寺を開創し、白蓮社を設けて浄業を修したことが、『扶桑禅林僧宝伝』九に見える。

永仁間。有_二嘉遁之志_一。勞_二蘭若干行道山_一。即浄因是也。居恆兼_二修浄業_一。四衆忻仰。施者日日接_レ踵不_レ絶。⁽⁹⁾

義堂周信（一三二五—一三八八）は『空華日用工夫略集』で永明延寿（九〇四—九七五）の西方往生に共鳴している。

法燈派にして向嶽寺開山拔隊得勝（一三二七—一三八七）は『塩山和泥合水集』中に、

阿弥陀と者、衆生の仏性也、観音勢至等の聖衆とは、自性の妙用也。衆生といふは、無明煩惱、慮知分別の心是也。臨命終の時と者、情識の寂滅する時なり。識陰寂滅すれば、心地清浄なり。是を名づけて西方浄土とし、妄心を穢土とす。

とし更に、

只分別の想つきて、本源の自性の現前するを名づけて、一心不乱の時、阿弥陀如来の現ずるとす。かくの如く自性を悟る時、八万の煩惱転じて八万の妙義となる。是を観音勢至等の聖衆と名づ⁽¹⁰⁾く。

と本源の自性に摂し、覚時西方浄土現前することを説き、禅浄一致を説いている。

江戸時代に入ってからであるが鈴木正三（一九七九—一三五五）は『念仏草子』『二人比丘尼』等で念仏観が何え、『驢鞍橋』では、他力の念仏と自力の念仏を統一し、功德の念仏・懺悔の念仏・利剣の念仏・臨終正念の念仏・離相離念の念仏

等五種の念仏を説き、彼一流の念仏禪が説かれている。

雲居希膺（一五八二—一六五九）は『往生要歌』を作っている。これは百八の道歌から成り、これを三段に分け、毎段の初めに、「南無西方極樂世界大慈大悲阿弥陀仏」の歎仏を三返唱え、各段の終りに「南無三世常住本師釈迦牟尼仏大聖文殊・普賢大士 施一切衆生發菩提心 往生安樂國」なる回向文を附しており、松島の瑞巖寺で熱心に念仏禪を挙吹していたことが分り、恐らくこれは鈴木正三のあとを受けるものであり、我国自生の特殊な念仏禪であったと考えられる。

三

このように禪淨一致、念仏禪を勧める禪者は少数であるが、次にあきらかに反対の立場に立った者あるいは區別している者について見てみよう。

白隠（一六八五—一七六八）は「熟らく／＼顧ふに無の字を参究して、大疑現前し大死一番して大歡喜を得る底は、数限りもなく是れあり。名号を唱へて少分の力を得る底は、兩三箇ならでは聞き及ばずなん侍り。」（『遠羅天釜統集』）⁽¹¹⁾ といって、疑団のおこらない念仏は参究心をにぶらせ、仏法の究極に到達することが出来ないとして、念仏禪に対し批判的であることが知れるが、恵心僧都や法然上人に対して

少し疑団だに在したらんには立地に大事了畢し、往生決定し給ふ

中世における禪宗發展の一要因（原 田）

べきものを、豈に索短くして深泉を汲まざるなど悲嘆し給ふに及ばんや。（『遠羅天釜統集』）

といって、念仏称名には工夫の精神を鼓舞する何物もなく、看話工夫すれば往生決定するものを、と念仏より看話工夫の優位性を述べている。「索短かくして深泉を汲まず」の語は法然の著作中には見られないとされるが、⁽¹²⁾ 法然は禪定や看話工夫を修することがなかったのは事実である。

天台宗の念仏僧恵心僧都（源信九四二—一〇一七）は、禪宗では仏のことは乾屎橛⁽¹³⁾ というのを聞いて、「禪宗は勿体ないことをいうものよ。」と喫驚しているなど、批判的である。

永平道元（一一〇〇—一二五三）は、

好道之士。莫志⁽¹³⁾ 易行。若求⁽¹³⁾ 易行。定不⁽¹³⁾ 達⁽¹³⁾ 實地。必不⁽¹³⁾ 到⁽¹³⁾ 宝所⁽¹³⁾ 者歟。（『学道用心集』）

とし、『正法眼蔵』『弁道話』では徹底した念仏否定の態度を打ち出している。

瑩山紹瑾（一二六八—一三二五）は道元の言葉

不用⁽¹⁴⁾ 燒香、礼拝、念仏、修饑。看經。持課。祇管打坐始得。⁽¹⁴⁾

を引いて『坐禅用心記』で區別している。

南浦紹明（一二三五—一三〇八）は、復古禪を唱えた虚堂智愚（一一八五—一二六五）の法を伝えたが、『大応仮名法語』⁽¹⁵⁾ に、

又黒谷の金剛法界章には、阿弥陀とは心の異名なりと云ふ。法華

の妙の字を釈するには、妙とは心なり。是の様に心得なば、唱へざれども鎮へに念仏し、行ぜざれども自ら極楽の衆生なり。是は教家の意なり。若し夫れ教外別伝と云ふは、鏡も影を打破して、総て六識の思量を絶し、迷悟の差別を為さず、念は有らばあれ、無くばなけれ、其れにも倚らず、是非を存せず、是非を離れず、唯知識の下す処の一句を得て、慥に透らんと工夫する也⁽¹⁵⁾。

と禅浄を明確に區別し、教外別伝の立場を主張している。

明極楚俊(一二六四—一三三八)はその広嚴寺に於ける塔院を浄土院と称したことによっても、念仏禅的思想が存することが知れるが、来朝してから彼に参じた夢窓疎石(一二七五—一三五二)は『谷響集』で、念仏思想に対して批判反駁している。即ち泉州大経寺澄圓が、夢窓が『夢中問答』中に浄土宗を不了義としたのを怒り、『松風集』を著わして夢窓を慢罵したのに対し、夢窓は『谷響集』を作り、その憤悶を解いたという。その中で、

難易の二道あらば何を好んで難を取らん、行者は兎も角も之を説く仏は愚ならずや、又下根の為に易行を説く。下根易く入るなれば、上根ならば尚おさらに易く到るべし。上根なればとて難行を取る。其の理あるべからず⁽¹⁶⁾。

と機根に基く易行の非合理性を衝いている。

竺遷楚仙(一二九二—一三四八)は元徳二年(一二三〇)、楚俊と共に来朝しているが、彼には「懷浄土詩」(『天柱集』)があることによって、その傾向を推察することが出来るが、彼

と交渉を持った日本僧春屋妙葩(一二一一—一三八八)・中嚴圓月(一二三〇—一三七五)・椿庭海壽(一二三八—一四〇二)・不聞契聞(一二三〇—一二三六九)・別源圓旨(一二九四—一三六四)等には念仏禅的傾向は見えない。

このように中世においては禅浄思想についてはほとんどの禅者には見られず、従って禅浄一致思想に立った者は、見てきた如く少数派に属し、否定的見解が比較的明確に打ち出され、あるいは無関心の者が多くを占めていたと見ることが出来るよう。

中世禅宗において念仏禅が受容されなかったのは、それは元朝以後における中国仏教が日本の仏教を刺激する程の発展を示さなかったことを意味しよう。念仏禅の如く、宗教の普遍化、大衆化、易行化は一面鈍化を招く。学人においては求道の志氣が低下する。逆に求道の志氣の低下が招いた結果とも見ることも或は出来よう。であるから自隱は「云ふ事勿れ、禅にして浄土を兼ねるは虎にして翼を狭む者なりと。錯錯」(『藪柑子』)と云って、禅と浄土を兼修する者を厳しくいましてゐる。

臨済正宗と称する隠元隆琦(一五九二—一六七三)が独自の大陸の伝統を我国に紹介するまで、日本の仏教は殆んど念仏禅に関心を払わなかったのである。江戸時代になって、かなり禅浄双修する者が出てきたのであるが、それは混乱であ

り、易行への墮落であると白隠は見ているのである。

歴史的に見て、我が国においては、禪と念仏とは二つの仏教として夫々の別の道を歩んできた現実を見落してはならないであろう。中世鎌倉以後、来朝僧、入宋入元僧による禪宗によって代表される仏法と、国内にあって独自の仏教理解を深めようとした勢力が存した。法然・親鸞とか日蓮・一遍等である。我が国では中国と違って円融思想・融合思想に欠ける点を理由として挙げる注目すべき見解も存するが、教団の存立が官許によるのでなく、衆の力をたのむことによって成立してきた。従って自からの宗旨を明確にすることが必要であり、自宗の優位を他宗に対して強調することになり、ここに専修・一行を標榜して一宗の独立が計られ、時代の氣運に乗って、臨済宗・曹洞宗・浄土宗・浄土真宗等の教団の勢力の拡大が見られるようになったのである。つまり修行型態が雑修か専修か、であり、それは総合から単一化（單純化）への動きだった訳であるが、更に教団の中に大衆・在家者が加わることによって、易行主義的傾向をとる形で総合するようになった。これが出家中心の兼修的性格の平安仏教と相違する点である。つまりより多くの信仰人口を一宗が勢力的に存立するために獲得することが不可欠となってきたのである。それは誰にでも分る分り易い仏教でなくてはならなかったのである。

そしてまた中世禪宗は「算え参」的學風が一般的であり、權威と体系への依存や信賴は勢い創造性を枯渇させ、易行主義となり、数への信仰、数による權威化が行われるようになり、中国の禪宗が公案の数の大から小へ集約され、「無字」に、更に念仏公案に至ったのに対し、日本においては、逆に小より大への関心が持たれ、念仏を顧慮する余裕を持たなかったと見る事が出来ると思うのである。⁽¹⁷⁾

こうした事情のもと禪淨はそれぞれ独立の宗団として形成され、互いに融合しにくい性格のものとなっていたのである。従って中世禪宗が念仏禪を受容するということは、宗団的独自性や特色を犠牲に供することになるのである。このように彼我の事情によって中世において念仏禪が行われなかった理由の一端が理解できるのである。

四

ところが中世禪宗、就中曹洞宗は目覚しい發展をとげ、大衆化していった。洞済共に中世の禪風は公案禪であったといわれる。これには相当問題があつて、この点については拙論「中世禪宗と公案」にゆずる。しかし洞済共に念仏禪によらないという事からは純粹な禪である。看話禪が公案を特殊的に限定し、それを参究功夫することによって悟りを得る禪とするならば、洞済共通しているということになるが、「無字」

の参究による見性禅を公案禅（看話禅）として見た場合、洞済はその積極性において明確に性格を異にするものである。即ち臨済宗は積極的であり、曹洞宗は消極的であり、かつ便宜である。学人の見解、境涯の弁検に公案を用いる用法については、体系に派別の独自性があるとはいえ、両宗に差はない。

曹洞宗において、「無字」以外の公案を参究せしめ、五位を根底に置いた公案禅援用の為人のありかたは狭義の看話禅（無字の工夫によって見性する禅）と少し趣きを異にしており、五位重視という点では明らかに臨済宗と異なる。このような特色を見ることが出来るが、単に公案禅援用だけで大衆化が果して可能であったであろうか。

既に曹洞宗においては、宗旨参究については五位は出家に、在俗は禅宗一般の立場から仏法を学んでいたことが、所謂「語録」類と「仮名法語」類との関係を通して明らかである。⁽¹⁸⁾それとまた、三時の諷経が一般化してきており、檀信徒との接触を強化するが、月中十八の諷経回向、念誦、年中の各種法会や因病祈禱、先亡精霊供養等制定され、伽藍儀式の莊嚴化を強調し、土俗諸神を容認するなど大衆化を促進してきたであろう。従来指揮されているごとく、葬祭・治病・招福の力も大であったであろう。⁽¹⁹⁾しかしこれは洞済に限ったことではない。戦国末期になって授戒会・江湖会の力も与っ

て大きなものがあつたであろう。しかし中世禅宗において念仏門の一般化に比して、それと同じような働きをもつたものとして、ここでは羅漢信仰に着目したのである。

文献の中に登場する羅漢の最も古いものは、天平十九年（七四七）の奥書きのある『大安寺伽藍縁起並流記資材帳』であり、その文中には、「羅漢画像九十四軀」とある。さらに鎌倉後期成立の歴史書である『百鍊抄』永延元年（九八七）の条に、

入唐僧齋然帰朝。隨身第三伝釈迦像。十六羅漢像並摺本一切経。到蓮台寺⁽²⁰⁾

とある。

中世の文芸作品の中にも、羅漢信仰の存在を知ることが出来るものがある。『小右記』の中で寛仁三年（一一一九）に、関白藤原道長が十六羅漢供養を修している。また『吾妻鏡』の中でも、正治二年（一一〇〇）北条政子が十六羅漢図を描かせている。また『義経記』に、「釈尊入滅の時、十六羅漢、五百人の御弟子、五十二数に至るまで悲しみ奉しも……」との記述がある。

日本で羅漢信仰が一般に行われるようになったのは鎌倉時代からのようである。一つには羅漢尊者が持っている信じられていた神通力によるものである。例えば面山瑞方（一六八三—一七六七）の『羅漢応驗伝』に、また道元の『十六羅漢

現瑞記』に、「宝治三年元日、永平寺において羅漢供養の大法会を修行した折、瑞華雨って祀ってあった画像の十六羅漢や木像が悉く大光明を放ち、前庭の松の樹にも亦羅漢が現れた——⁽²¹⁾」とあって、学道の助けに阿羅漢が神通力を使われたとする例である。また成尋阿闍梨が延久四年（一〇七二）に唐船で中国へ渡るとき、高浪で船が激動し大騒ぎになった。成尋阿闍梨は五台山文殊・一万の菩薩・天台石橋五百羅漢を念誦数万遍——この神咒力により海難を免れたと、その日記に記してある。⁽²²⁾これほどの神通力であるなら戦乱や飢えに苦しむ衆生を、仏陀の弟子である羅漢がその慈悲心により救うと考えて不思議はない。また、正法護持の使命をもつ羅漢であるなら、末法の地獄のようなこの世を正法により救うと考えたであろう。

しかし、歴史的に見て禅宗における羅漢信仰の特徴は、修行者が修行しやすいように羅漢が様々の姿をあらわして援助するため、この世に出現するという、羅漢の神通力と正法護持への信仰とその援助を願って行なう羅漢供養の儀式、羅漢講式にある。

羅漢供養は、中国においては、その実体は不明だが、『景德伝燈録』十四、翠微無学伝に羅漢供養の本義についての問答が見え、『密菴威傑禅师語録』卷上、「臨安府径山興聖万寿禅寺語録建会上堂」条に羅漢供養が行われたことが分る。ま

た南宋時代羅漢講という集りがあったことが『仏祖統記』卷三十三に「供羅漢」即ち羅漢講という題名の一文が存することによって知れる。ただ羅漢講というのは、羅漢信仰の団体、例えば観音講、弥勒講、華嚴講、法華講とかの一つという意味のようであり、日本における禅宗寺院で行なう羅漢供養の儀式としての羅漢講とは少し違うようである。

日本においては明恵（一一七三—一二三二）に始まり、「四座講式」の中に認められる。「四座講式」は、涅槃講式・十六羅漢講式・如来遺跡講式・舍利講式の四種よりなり、「羅漢講式」は羅漢住处・如来付嘱・福田利益・現在神徳・発願廻向の五段に分けて十六羅漢等の神力を嘆じ、如来遺法護持の徳を讃ずる。明恵はは栴尾高山寺にあって、二月十五日常楽会所用として、建保三年（一二二五）正月これを草したとされ、始修したことが分る。⁽²³⁾

禅宗では鎌倉時代以後諸寺で興行せられたもののようであり、『興禅護国論』卷下に、「年中月次行事、謂正月羅漢会」とあり、栄西（一一四一—一二二五）が月次行事としたことが分る。

道元には『十六羅漢現瑞記』があり、『羅漢供養式文』を撰述している。これは宝治三年（一二四九）頃成立したもので、道元の真筆草稿本とされている。また彼には『正法眼蔵』『阿羅漢』巻があり、「仏性」「梅華」「見仏」諸巻に阿羅

漢について関説している。⁽²⁴⁾「羅漢供養式」は在世中に行われた模様である。瑞長本『建撕記』によると「羅漢供養作法」の後書に「前権僧正大和尚位栄西之撰也云々」と栄西の中国における勝蹟因縁談を伝えている。道元当時依用の講式本は栄西の撰述本ということになる。中世にかかる見解があったという事は注目してよいが、これは問題がある。蘭漢道隆(一二二一—一二七八)にも一本存するが、彼は日本臨済宗で禅門清規を初めて行った。また建仁寺にも住したが、それについて開山栄西の講式は採用しなかったことになる。何故ならば、道元本と道隆本は内容的に相当開きがあるからである。また道隆本より一段と整理せられた宗門伝承の講式本が、そのまま道隆より前代の栄西撰というのも疑わしい。従って栄西には後世禅宗依用の如き講式本の撰述はなかったのではあるまいか。栄西撰述と称せられる講式本は存在していないのである。また道隆撰述にしても来日わずかにして日本における平安末の諸講式の影響を受けて作成したのか疑問である。中国の風儀に則った彼の清規との関係において奇異な感じがする。

さて曹洞宗における「羅漢講式」について面山は、その著『洞上僧堂清規行法鈔』巻五において、密家の四座講式を略合した道元の撰述としている。しかし道元のものとは内容を比較すると全く別のものであることが分る。

ところで『瑩山清規』に「羅漢供養式」がある。

元応元年九月十五日、始修羅漢供、每三十五日、供養之是尊者⁽²⁵⁾望也。

と元応元年(一二一九)九月永光寺で之を始行している。また供養式を制定し、初に四智讃、勸請文、次に祭文、総礼偈、梵音、散華、錫杖衆偈、次に住処名号、興隆利益、福田利益、除災利益、供世尊舍利の五段と分って、遺伝相統の羅漢の功德を讃じ、終りに六種廻向を修するようになってゐる。

洞上五講式の一つとして編者不詳で明治年間新刻刊の「羅漢供養式」があり、『瑩山清規』「講式本」とほぼ同一とみなされ得る。しかし道元の供養式文とは大分相違がある。

道元の「羅漢供養式文」と「瑩山清規」講式文の内容を比較すると、その中の式文と講式の順序及び項目が共通し、編者不明本の式文の順序とも一致している。内容的には相違が見られるが、道元のことを瑩山が受け、更に編者不明本が受けていると一応見てさしつかえないと思う。しかし面山が云う如く、道元が四座講式を略合したものかどうか。ただ撰者不明本は、面山には『羅漢応現伝』『十六大阿羅漢福田宣耕記』の外に、『羅漢供養略作法私記』一冊の著書があるからして、また「甘露門」の編纂等からして、面山の手になるものではなからうか。『洞上僧堂清規行法鈔』巻五に

コレハ密家ニ涅槃ト羅漢ト遺跡ト舍利トノ四座講式アリ、ソノ四

座式ヲ略合シ、一座ノ羅漢講式トナシテ、永平祖師撰セラル、
今マデノ印版ハ、差誤多シ、余ガ考正別本アリ。(傍点筆者)

とある文章がその辺の消息を簡単に物語っているように思えるのである。

曹洞宗門でも四座講式・仏生会講式・十一面観音講式などが若干行われた形跡が存するが、いずれにしても羅漢講式は曹洞宗独自のものと云ってもよい。それは四座講式に対して、特にその中の一つの羅漢講式のみが行われてきたということは、十六羅漢の思想が禅思想の発展と共に発展してきた事と密接な関係がある。これは臨済宗においても同じことが云えよう。

蘭溪と同じく臨済宗東福寺において、至徳三年(一三八六)十月明兆の五百羅漢像五十幅を襲成したのを以て慶讃供養を伸べ、時に性海靈見(一一三九六)は「羅漢祭文」を作り、後改めて毎年正月修正会に供養を行うこととなったのである。

このように初期には正月に修せられ、後世の形式に近いものとなったのは、曹洞宗では瑩山以後と考えられる。臨済宗においては性海靈見の「羅漢祭文」が蘭溪のものと同何なる関係にあるか不明だが、修正会に供養を行うようになったことから見ても、一般化し、盛んになったのは、羅漢造立が洞済に多いこと、それが流行した南北朝時代とほぼ一致すると考えられるのである。

羅漢像は、東福寺、南禅寺、万福寺、建長寺、喜多院、永平寺、羅漢寺等が有名であるが、『全国寺院名鑑』『五百羅漢の信仰』等により、掛軸、図像等を除き、羅漢像を祀っている寺院について見ると、曹洞宗は三十二箇寺、臨済宗は十五箇寺、黄檗宗四箇寺で、曹洞宗が圧倒的に多く、禅宗以外天台宗四、真言宗八、浄土真宗二、聖徳宗(法隆寺)一、善光寺一となっており、浄土系が極めて少いことは、われわれにある示唆を与えているのである。

五

羅漢講式以外に応供諷經として羅漢供養が行われていたことが、『瑩山清規』『月分行事第二』によって知れる。即ち、仰冀照鑑。俯垂感応。合山清衆。同音諷誦大仏頂万行首楞嚴秘密神咒。所集功德。供養仏親付嘱至干当来慈氏下生。現住世間。紹隆仏法。三明六通十六羅漢。一切応供部類眷属。応如疾風無所不通。本寺檀那。諸檀施主。現當悉地皆得解脱。山門榮昌。諸縁吉慶者。十方三世一切諸仏。諸尊菩薩摩訶薩。摩訶般若波羅蜜(26)と『楞嚴秘密咒』を読誦している。この經は長水子璿(一一〇三八)の『首楞嚴經義疏注經』七によると、

此咒四百二十七句、前諸句数、但是歸命諸仏菩薩衆賢聖等、及叙三祝願加被、離諸惡鬼病等諸難、至四百十九、云三跢姪他、此云三即說咒曰、從四百二十唵字云、方是正咒、如前云三六時行道、誦咒每一時誦一百八遍、即正誦此心咒耳、如或通誦、更

為_レ尽_レ善_{（27）}

とあり、禅院で安居中の無事を祈念して読誦するのは唐の大通神秀に始まると伝えられ、真歇清了以後弘く依用されたいわれる。これが応供諷経に用いられ、檀那や諸檀施主の悉皆得解脱を、そして山門の栄昌を祈ったのである。朔望に諷誦せられるが、祝聖諷経と同じく、その回向文が中国音で発音されるので、応供諷経は中国の風儀にならったものであるう。

今日では応供諷経は、毎日の朝課において、『般若心経』を読誦するようになっており、それが何時頃からそうになったのか不明だが、^{（28）}三宝護持が真劔に祈念されるのである。即ち、

仰冀昭鑑、俯垂_三威_二応_一 上來諷_三誦_二摩訶般若波羅蜜多經_一、所_レ集功德 回_二向十方常住三宝_一、果海無量賢聖十六大阿羅漢、一切応供部類眷屬、所_レ冀 三明六通 回_二末法於正法_一五力八解導_三群生_二於無生_一 山門之_二三輪常轉_一国土之_二三災永消_{（29）}。

というのである。

『般若心経』は、中国や日本の仏教では、日蓮系や浄土系の仏教を除くすべての仏教諸派で依用され読誦されている。大小乗中の一切経の中で、最も広く用いられている經典であるといえる。九訳二欠の大小『般若心経』であるが、一般に研究読誦されるのは玄奘訳の小本である。

この経は、般若の智慧によって宇宙万物の真相を観察し、一切空なりと照見して菩提の彼岸に到ることの要点が示されていて、般若諸経の心髓を述べたものである。『大般若経』第二会観照品の中から、要文を抜いて独立の一経としたものだろうとされ、大般若六百巻の中には含まれないが、その成立はそれほど新しいものではなく、内容的には『金剛経』等の般若諸経の趣旨と異なるものではない。大般若六百巻が一切経中で最大の経であるに対して、『般若心経』は一切経中で最も短い部類の經典である。したがって暗記するにも容易であり、またその訳文も流暢であるから、読誦するにも便である。そして短い文中に五蘊・十二処（六根・六境）・十八界（六根・六境・六識）・十二因縁・四諦・六度等、仏教々理の重要なものはすべて含まれており、空によって物の真理のあり方を示し、正しい般若の智慧にめざめることを説いたものである。

しかしこの経が広く愛翫依用されるようになったのは、内容と形式とが相まっていたからでもあるが、かつまた大乘仏教の真精神、ひいては仏教の根本精神を示したものであるばかりではなく、更にこの『般若心経』は、『明呪経』といわれるように、一種の呪術的な經典であるから、これを読誦することによって、一切の苦厄を度脱し、災害を除去し、怨敵を退散させるという効果があるとされるために、一層その人を

気が高くなったものと考えられるのである。仏教以外の宗教においてすら、この経が読まれるのはその為でもあろう。

このように本経は必ずしも禅宗独特の經典ではないが、就中曹洞宗においても、『金剛經』に劣らず、むしろそれ以上に読誦講説されて今日に至っている。初期禅宗において、達摩の著述とされる『少室六門』の中に、「心経頌」というのがある。これは『般若心経』を逐語的に注釈したものであるが、達摩の没後百年以上を経過してから訳出された經典に、達摩が注解を施すはずがないから、達摩の作とは考えられていない。しかしそれにしても、「心経頌」が達摩作とされるに至ったのは、心経がその訳出直後の頃から禅者によって大いに重んぜられ、心経の所説が達摩禅の立場と異ならないとされたことを物語るものであろう。その後の禅者によっても数多くの註疏が著わされているのである。⁽³⁰⁾このように『般若心経』は歴史的にも禅宗と深いかわりをもった經典である。

この經典が羅漢供養のために読誦されるのである。『明呪經』としての功德効驗を、それだけ期待していることを意味しよう。抑も羅漢応現の目的は仏の遺囑に依って、遺法を護持するところにある。即ち「三宝興隆すれば国家興隆す」で、仏法が盛んになればなるほど国家はますます隆んになるのである。

国家に真実の仏法弘通すれば、諸仏諸天ひまなく衛護するがゆえに王化大平なり。聖化大平なれば仏法そのちからをうるものなり。『正法眼藏弁道話』

で、即ち羅漢の持つている、三明とか六通とか、或いは五力、八解とかいう広大な徳に依って末法の今日をして再び正法の時代の如く隆んならしめ、迷へる群生をして悟りの境界たる無生に導き、寺院の法輪、食輪共に転じ、国家安穩、天下泰平なることを祈念するのである。

このように朔望に、あるいは毎日の朝課において応供諷經が行われてきたのは、禅宗においてそれだけ羅漢信仰が深く、正法護持と弁道円成を希求する念が強かったことを意味しよう。また羅漢もそれに答えて、よく奇瑞をあらわすと信じられていたのであろう。されば面山には宝曆四年（二七五四）自序・同十一年刊の『羅漢応現伝』乾坤の二巻が存し、羅漢の靈驗の実例を引証しまとめている。

中で和漢の僧俗一三八人のうち日本の僧俗二五名、うち曹洞宗三名、臨済宗七名があげられている。永平道元、瑩山紹瑾、竹居正猷（一二三九—一四六一）で、臨済宗は円覚寺無学祖元（一二二六—一二八六）、相国春屋妙葩（一二三一—一三八八）、大拙祖能（一二三一—一二七七）、愚中周及（一二三三—一四〇九）、東福寺霽洲、東福寺明兆（一一四三—）、夢嵩良真である。面山自身に関する羅漢応現の奇瑞譚もあわせ載せてい

る。『応現伝』の内容については、羅漢堂の老僧の導き、夢の中での予言、一異僧の奇蹟、助縁、龐眉の僧の出現、住吉明神のおつげ、等で靈夢、異僧、胡僧の類はみな羅漢の応現したものとしている。そうすると『応現伝』以外数多く見ることが出来る。

今試に中世曹洞禅者についてみてみよう。『日域洞上諸祖伝』『続日域洞上諸祖伝』『重続日域洞上諸祖伝』『日本洞上聯燈録』に基いて、繁を避けて、氏名と『曹洞宗全書』史伝の頁数のみをあげておく。

『日域洞上諸祖伝』には、道元三八頁b。瑩山四三頁a、泉翁玄妙四九頁b、月篷圓見五二頁a、b、無著妙融五四頁b、了菴慧明五五頁b、石屋真梁五六頁a、天真自性五九頁b、天鷹祖祐五九頁b、天徳曇貞六〇頁b、大等一祐六三頁a、如仲天閭六三頁b、竹居正猷六六頁b、天先祖命六八頁a、華藏正萼七四頁a、一州正伊七五頁a、玄虎大空七九頁b、盛禅洞爽八〇頁b。

『続日域洞上諸祖伝』には、智翁永宗九八頁b、説通智幢一〇二頁a、字堂覺正一〇四頁a、拈笑宗英一一一頁a、大林子通一一七頁b、全巖東純一一八頁a、金岡用兼一二四頁a、玲巖玄玻一二九頁a、大用宗俊一三〇頁a

『重続日域洞上諸祖伝』月泉良印一五六a、真巖道空一六七頁b。

『日本洞上聯燈録』二三三頁b、峩山紹碩二五〇頁b、天菴懷義二五二頁b、館開僧生二五六頁a、通幻寂靈二五九頁a、源翁心昭二六二頁b、月菴良圓二八三頁a、慶屋定紹二九三頁a、智翁永宗三〇四頁a、實菴融彦三二八頁b、月江正文三三一頁a、仲翁守邦三三二頁a、器之為璠三三三頁a、玉岡慶琳三三八頁a、青岑珠鷹三四五頁b、雲窓祖慶三四七頁a、麟翁永祥三五〇頁b、即庵字覺三三三頁a、月窓明潭三五四頁a、盧嶽等都三六八頁b、月泉性印三六九頁b、大寧了忍三七六頁a、益之正謙三八三頁b、天海舜政四〇三頁b、雲岡舜徳四〇四頁b、龍空良從四〇八頁a、如幻宗悟四一六a、忠室宗孝四一九頁b、竹堂利賢四二九頁a、玲巖玄玻四五〇頁a、随翁舜悦四六〇頁a、等である。

これによってみると多く存在することが知れるが、しかし問題がある。それは伝記の中で、両親が熱心に観音大士に祈ったり、あるいは母が観世音菩薩、一葉観音等を夢に見て、懷妊するといった例がいくつか見られる。また本人が諸菩薩を祈念してその結果奇蹟があらわれたとする場合で、特にこれをどう理解するかである。即ち観音信仰、就中これらをもって禅淨双修と見るべきか、念仏禅と見るべきかである。しかしすべて観音信仰が現世利益の次元でとらえられており、その結果の奇蹟譚であるので、永明延寿(九〇四―九七五)の『浄土旨訣』に見える「有_レ禅有_二浄土_一、猶如_二戴_レ角_一処_二」とい

った趣きや、念仏公案といった趣きと全く異なる。従ってこれらも、面山の『羅漢応現伝』を基準にして見れば、或いは羅漢応現、奇蹟として捉えてもさほど不自然さを感じさせない如くであるが、やはりこれは一応区別して、その中には入れずにおいた。

六

以上の如く中世曹洞宗においては羅漢応現と見てよい現象や、あるいは同質の奇瑞譚が多く見られるのであるが、羅漢信仰の対象は十六羅漢・十八羅漢であった。十六羅漢・十八羅漢の信仰と五百羅漢の信仰と対比して著しい性格の差が見えるが、羅漢信仰自体の本質的な差というよりは、民衆受用の相違と見る事が出来る。十六羅漢や十八羅漢信仰の主な担い手は僧侶及び居士大姉といった特定信者である。つまり僧宝護持が中心課題であったということである。これに対し五百羅漢信仰には新たに民衆参加という要素が付加されたのである。それは、「亡き人に会える」という民俗的信仰による民衆参加とその拡大にある。

更に五百羅漢信仰への特徴として、その流行が十大弟子や十六羅漢・十八羅漢に比べかなり遅れて江戸中期以後に成立している点は、羅漢像製作年代の大体の傾向によって理解できる。そして羅漢像造立が洞済に多いこと、「羅漢供養式」

の成立と流行の時期が南北朝時代であるという点からして上述の如く考えるのである⁽³¹⁾。無論中世においても五百羅漢信仰は存在していたが、江戸中後期の流行ぶりとは比較にならないのである。

このように羅漢信仰の歴史的展開は、社会体制的に不安定な中世において僧宝中心的な十六羅漢や十八羅漢信仰が行われ、体制的宗教制度的にも整備され、安定した江戸期には僧宝中心が後退し、五百羅漢信仰が庶民の手に移り、庶民の哀歓に対えるようになった。これは僧宝護持や宗団維持にそれほど意を用いなくとも、その護持や維持が可能になった社会的背景と関連が深い。即ちそれは法的に規定された檀家制度によって維持運営が容易く行われるようになったことと深いつながりを持つ。ということはより多くの信仰人口を一本が勢力的に存立するために獲得することが不可欠な中世において、曹洞宗が一般化の過程において、念仏信仰や禅淨双修援用に代るものとして、最も新しく禅宗的な現世利益的な羅漢信仰が摂取されてきたのではないかと考えるのである。羅漢の持つその神通力への信仰と正法護持への期待が乱世であればあるほど強く意識されるであろう。僧宝護持が重大関心事であったのである。うち続く戦乱と社会経済的不安定な背景を考慮すれば、容易に首肯し得るところであろう。

また中世はあるべき理想の姿よりも、現実を重視する、つ

まり建前より本音の時代であり、その修道の現実から出発する始覚的修行観が一般的であった。従って出家禁欲的否定的小乗阿羅漢が最もよく禅宗の立場や性格を代弁し、かつ念仏や浄土信仰への傾斜を防ぐ意義を持っていたと考えるのである。かくて禅宗・曹洞宗の一般化教団維持発展の表面化されない重要な要素として、その意義を認めたいと思うのである。

注

- (1) 『駒澤大学仏教学部紀要』第四十号、八四頁―一二八頁。
- (2) 『翻訳名義集』では六念法としてあげられている。六念とは(1)念仏・(2)念法・(3)念僧・(4)念戒・(5)念施・(6)念天である。念仏は文字通り「仏を念ずる」こと又は「仏を観ずる」ことを意味する。
- (3) 「聖一国師法語」「禅門法語集」中、四一一頁。
- (4) 「一遍上人六条縁起」「続群書類従」第九。
- (5) 「一遍上人六条縁起」「続群書類従」第九。
- (6) 『本朝高僧伝』巻二五、(大日本仏教全書、一〇二、三五六〇)。
- (7) 『延宝伝燈録』五、九七頁。
- (8) 玉村竹二『日本禅宗史論集』一之下、九九九頁。
- (9) 『大日本仏教全書』一〇九、二八七頁。
- (10) 『禅門法語集』上、一〇五―一〇六頁。
- (11) 『白隠和尚全集』五。「遠羅天釜続集」。
- (12) 藤吉慈海『禅浄双修の展開』一六七頁。

- (13) 『曹洞宗全書』宗源、五八九頁。
- (14) 『常済大師全集』二四八頁。
- (15) 『禅門法語集』中、四三二頁。
- (16) 『谷響集』(国文東方仏教叢書・三法語部ノ内)。
- (17) 拙稿「中世禅宗と公案」『駒澤大学仏教学部研究要粉』四〇号参照。
- (18) 拙稿「中世曹洞宗における五位と仮名法語」『駒澤大学仏教学部論集』第七号、
- (19) 圭室諦成『葬式仏教』一頁。
- (20) 『百鍊抄』(永延元年条)。
- (21) 『道元禅師全集』下三九九頁。
- (22) 「参天台五台山日記」『大日本仏教全書』一一五。
- (23) 拙稿「羅漢講式考」『駒澤大学仏教学部論集』十一号。
- (24) 拙稿「禅宗における羅漢思想」『駒澤大学宗教教学論集』十号。
- (25) 「瑩山清現」上、月中行事、『常済大師全集』
- (26) 「瑩山清規」上、月分行事第二、『常済大師全集』二七二―三頁。
- (27) 「首楞嚴經義疏注経」七。
- (28) 「洞上僧堂清規行法鈔」巻第二、月分諷経回向文の中に「応供」の回向文があるが、経名が明らかにされていない。「仰冀三宝、俯垂照鑑、山門毎遇斯辰、合山清衆諷誦^号經、所集功德回向、十方常住三宝、……」(『曹洞宗全書』清規八五頁)とあり、また「次ニ山門二集衆、両班応供諷経アリ、経ノ長短ハ住持ノ指揮ニヨル」(「洞上僧堂清規行法鈔」巻第二、『曹洞宗全書』清規六八頁)とあって、経名が記されていない

い。今日のように毎日の朝課で「応供諷經」として『般若心經』を諷誦するようになったのは、少しとも面山以後のことである。但し月分行事として朔望に行われ、『般若心經』を用いることもあったと考えられる。經の長短は住持の指揮によっていたからである。

(29) 昭和訂補『曹洞宗行持規範』一三頁。

(30) 林岱雲『禪宗心經註釈全集』参照。

(31) 拙稿「羅漢講式考」『駒澤大学仏教学部論集』十一号、参照。