

初期永平寺僧団の問題点

中 尾 良 信

一、はじめに

道元禅師（一二〇〇—五三）寂後の日本曹洞宗教団が、主として達磨宗系の人々によつて維持經營されたことは、既に先学の研究によつて明かとなつてゐる。しかし、大日房能忍（？—一九五？）に始まる達磨宗について、近年新しい史料が紹介され、検討されたことにより、従来の見解が大幅に修正されたことは、日本曹洞宗の初期教団史を理解する上でも、少なからぬ影響を持つと思われる。大久保道舟氏のいわれる「曹洞宗原始教団」と「日本達磨宗」との関係について論及した主な成果としては、同氏の『道元禅師伝の研究』、嗣永芳照氏「日本曹洞宗に於ける大日

能忍の達磨宗の消長—徹通義介をめぐつて—」（『宮内庁書陵部紀要』十八号）、今枝愛真氏『中世禪宗史の研究』などがあり、概ねその論旨は、能忍没後の達磨宗徒は、その弟子覺晏（不詳）に率いられて京都東山から大和多武峰に移錫し、興福寺衆徒の多武峰焼き討ちによつて達磨宗徒は四散してしまつたのであり、覺晏門下の懷鑑（一九八〇—二八〇）は入宋帰朝した道元禅師の会下に参じ、越前波著寺に移錫した懷鑑（？—一二五一？）も、のちに門下の僧團を率いて、興聖寺の道元僧団に帰投し、結果として達磨宗は曹洞宗に吸収されてしまつた、というものである。

これに対して、京都八幡市淨土宗正法寺に所蔵される摂津水田三宝寺関係資料が紹介され、達磨宗に関する再検討初期永平寺僧団の問題点（中尾）

初期永平寺僧団の問題点（中尾）

がなされたことにより、懷鑑に率いられた波著寺系達磨宗徒とは別に、達磨宗の拠点としての三宝寺は、少なくとも室町中期、すなわち応仁の乱前後までは、その機能を存続していた可能性が高まってきた。⁽¹⁾

しかし、曹洞宗教団史にとつては、道元会下に達磨宗徒が大挙して参入したことは、やはり重要な問題であり、達磨宗に関して新たな見解が示されたことを受けて、再検討されなければならない。なによりも、道元禅師に徹底随侍し、禅師が示寂された後にその後を襲い、永平寺二世として僧団の維持経営にあたった懷奘自身、達磨宗の多武峰の覚晏の弟子であり、大日房能忍からいえば孫弟子にあたる。懷奘を中心とする義介（一一一九—一二〇九）・義演（？—一三一四）といった、達磨宗出身者相互の関係や、世にいう「二代相論」に巻き込まれ、結果的には永平寺を離れた義介が、加賀大乗寺に移って膝下に瑩山禪師（一二六四—一三二五）を輩出し、曹洞宗教団大発展の基礎を築いた点など、なお検討の余地を残す問題が多い。旧達磨宗徒がいかに道元禅師の全一の仏法に帰順したとしても、かつて達磨宗徒であったという共通点は、完全には払拭されなか

つたと思われる。道元禅師亡き後の僧団經營という問題を考える時、「道元」という強烈な紐帶に替わるもののが準備されなければならない。それが、旧達磨宗徒という連帯感であったことは、容易に予想できることであり、それは同時に、新たな中心を持った序列に再編成するという作業であつたと思われる。

摂津水田三宝寺を拠点とした達磨宗の動向については、何回かの機会を得て考察したが、曹洞宗に大挙帰投した波著寺の懷鑑とその弟子達は、三宝寺系達磨宗とは別系統として、京都東山・大和多武峰を拠点として活動した覚晏の門下に属する。同じ覚晏門下の懷奘は、懷鑑とは別の経緯を経て道元禅師に帰投するが、覚晏および懷奘の東山・多武峰における動向、懷鑑および波著寺の実態などは、現時点ではほとんど不明のままである。道元禅師に帰投して以降については、ある程度解明されているものの、右のようないくつかの点を残したままであるために、全体としてはかなり不明な点を残したままであるため、⁽²⁾全体としてはかなりの検討の余地を残していると言つてよい。

未検討の課題も多いが、本稿ではそれをひとまず措き、これまでの個別な論攷をまとめながら、道元禅師が示寂さ

れた後の永平寺僧団について考えてみたい。それは、道元禪師という勝れた人格を紐帶とした僧団が、その紐帶である人格を失った後に、教団として展開するための、いくつかの要素を考えることにつながる。

二、興聖寺における達磨宗徒の帰投について

波著寺系達磨宗は、義介から瑩山禪師に伝承された「普賢光明舍利」が、一粒と思われることなどから見ても、どちらかと言えば傍流というべきであろう。それは、三宝寺での「六祖・普賢舍利」の護持が、極力それを分散させない形で為されていることから推測できる。主流としての三

○二二七三頁)に、能忍が平景清の叔父で景清に刺殺されたと伝えていることに基づけば、源氏に捉えられた景清が餓死する建久六年(一一九五)、ないしその前年の建久五年に能忍が示寂したものと考えられる。覚晏が東山から多武峰に達磨宗徒を率いて入山する時期を、竹内道雄氏は金峰山の宗徒に焼き討ちされる承元二年(一二〇八)以後とされ、能忍の示寂も承元年間(一二〇七—一〇)であるとされている。⁽³⁾また、覚晏は達磨宗に帰人する以前にも多武峰に住していたのであり、能忍が示寂した後に再入山したという推論を述べられている(『永平二祖孤雲懷奘禪師伝』)。

宝寺僧団は、その実態を多少変容させながらも、右に挙げた舎利や大慧の袈裟、拙庵から授与された達摩・拙庵の画像など、能忍以来の宝物を伝承しながら、中世後半か近世初頭までは存続したようである。しかし、三宝寺における能忍の具体的な活動、その示寂の年、能忍没後の達磨宗徒の動きなどについては、いくつかの推測ができるものの、あまり明らかとは言えない。

『本朝高僧伝』卷十九「能忍伝」(『大日本佛教全書』一

初期永平寺僧団の問題点（中尾）

鑑は、自らの門下を率いて越前に下向し、波著寺系として分裂していったとされている（「日本達磨宗と二祖国師」『傘松』昭和五十年五月号）。

覚晏会下における懷奘と懷鑑の関係については、別の機会に検討を試みたものの（「達磨宗の展開について」『禅学研究』六十八号）、あまり明らかではない。懷奘が道元禅師に参する前後の状況もよくわからないが、おそらく単独かそれに近い形で道元禅師に相見したものと考えられる。

一方の懷鑑は、相当数の門下を率いて越前に下向したようであり、その点からも両者の関係が推測される。あるいは、義介から瑩山禅師に与えられた「嗣書助証」（『続曹洞宗全書』室中 四三七・八頁）に、「達磨正宗」として公認された法統を、能忍—覚晏—覚禪（懷鑑）—義介—瑩山禅師と述べており、また「普賢光明舍利一粒」を護持相伝していると述べられていることなどからも、覚晏下の達磨宗としての正嫡は懷鑑であつたことが窺える。「嗣書助証」は拙庵徳光から大日房能忍への相承物として、「臨濟家嗣書・祖師相伝血脉・六祖普賢舍利等」を挙げていているが、嗣書および血脉について義介と道元禅師の間で話題となっている

ことが、『御遺言記録』（『道元禅師全集』下巻 四九六頁）に見えており、それが懷鑑の系統に相伝されていることがわかる。一方の懷奘には、『本朝高僧伝』卷十九「能忍伝」に、懷奘が「自忍師所受之什物」を伝持していたとあるもの、具体的な相承物が確認できず、この点でも懷鑑が正嫡であつた可能性が高い。

懷鑑が覚晏の正嫡であつたとすれば、覚晏が多武峰に入る以前というような早い時期に、膝下を離れるとは考えにくく、少なくとも師覚晏の示寂の頃までは随侍していたと見るべきであろう。おそらく、懷鑑は安貞二年（一二二八）の興福寺衆徒による多武峰焼き討ちの後、間もない時期に越前に下向し、波著寺を拠点としたと思われる。ただ、どういう理由で波著寺が拠点となつたのか、逆に言えば、達磨宗の懷鑑を受け入れる波著寺の性格とはどのようなものなのか、という点が今後検討されなければならない。徹通義介が十三歳で懷鑑に就て得度するのが寛喜三年（一二三一）であり、当然ながら懷鑑の越前下向はそれ以前のことである。諸史料は、文暦元年（一二三四）興聖寺において、懷奘が改めて道元禅師に師事したと伝えている。懷鑑

が門下を率いて興聖寺の道元禅師会下に参じたのは仁治二年（一二四一）であり、少なくとも十年以上にわたって波著寺に止住したことになる。もつとも、翌々年の寛元元年（一二四三）には道元禅師も越前に下向するのであり、懷鑑およびその門下を中心とする波著寺系達磨宗徒は、興聖寺において道元禅師会下に帰投するものの、時間的な意味での主な交流の舞台は、永平寺ということになる。

大久保道舟氏は道元禅師の越前下向について、越前出身である懷鑑の慾意が大きな要素としてあつたと述べられてゐるが（『道元禅師伝の研究』四一八頁）、この場合、懷鑑の波著寺における立場と、北越入山後の行動が問題となる。相当数の弟子を伴なつて興聖寺に赴いたことから考えれば、波著寺においてもある程度指導的な立場にあつたと思われるが、集団で波著寺を留守にするという行動から見れば、住持であつたかどうかという点で疑問が残る。ただし、集団でという点を撇くとすれば、道元禅師の場合にも鎌倉に行化して永平寺を留守にした期間があり、そうした事態がまったく考えられないわけではない。また、瑩山禅師在住当時の大乗寺のように、寺内にいくつかのグループが存在

しており、達磨宗徒はその一つであつたとも考えられる。⁽⁴⁾ いずれにしても、草創期の永平寺僧團に多くの達磨宗徒がいたことは間違ひ無く、道元禅師にとって、換言すれば永平寺にとって、懷鑑門下の達磨宗徒はどのような存在であり、どのように遇されていたのかという点は極めて興味深く、道元禅師示寂後の僧團を考えるうえで重要である。

懷鑑は、『御遺言記録』で道元禅師が「故鑑師」（『道元禪師全集』下巻 四九六頁）と呼んでいることや、『永平廣錄』卷七に建長四年（一二五二）「準書状、為懷鑑上人忌辰請上堂」（同書 一三四頁）があることから見て、道元禅師よりも早く示寂したことは明らかである。懷鑑亡き後、門下の人達が永平寺との関係を継続したことは、結果的にそれらの人達、つまり義介を初めとして、義演・義尹・義準等が、懷奘の法嗣として理解されていることからも推測できる。しかし、厳密な意味で旧達磨宗徒と呼ぶべき人とは、いったい誰々であるのか、必ずしも限定できるわけではない。面山瑞方（（一六八三）—一七六九）は『訂補建撕記』乾巻の補注に

初期永平寺僧団の問題点（中尾）

鑑ヲ覺禪和尚ト称ス、越前ノ波著寺ニ住シテ弟子多シ、義介・義尹・義演・義準・義荐・義運等ナリ、後ニ法ヲ義介ニ遺嘱シテ寂ス、懷奘ハ祖師ニ侍シテ入室セラル、コノ懷鑑・懷奘・懷照共ニ祖師ニ帰属セラル、コトハ覺晏上人ノ遺意ニ先師能忍ノ得法モト面授ニアラヌエニタゞシカラズ、門人向後共ニ道元禪師ニ依嘱セラルベシト

（諸本対校永平開山道元禪師行状建撕記）

一四五〇六頁)

と述べており、達磨宗系と思われる人を懷鑑・懷奘を含めて十人挙げている。しかし、後にも述べるように、この全員について履歴が明らかであるわけではない。例えば懷義比丘尼は、『御遺言記録』（『道元禪師全集』下巻 四九九頁）や『永平広録』（同書 九十七頁）にも登場するので、道元禪師の晩年まで随侍していたことがわかるが、懷照については、『正法眼藏』安居巻にある「懷昭」と同一人物か否か不明であるし、義荐や義運については詳しいことはまったくわからない。『御遺言記録』の後半部分で、

懷奘が義介を評して「又雖其兄弟多、实是仏法者也。其神際有拔群志氣、不似玄明等」（同書 五〇五頁）と述べている。この表現から見て、北条時頼からの寺領寄進状を持ち帰ったために、道元禪師から攘斥された玄明も、義介と同じ懷鑑門下の達磨宗徒であつたと考えられる。

三、『御遺言記録』に見る道元禪師と義介の関係

懷鑑やその門徒達が、道元禪師会下に参じた後も達磨宗徒としての自覚を持ち続けたであろうことは、『永平広録』に、懷鑑が覺晏のために、また義準が懷鑑のために、道元禪師に請うた上堂語があることから推測できる（『道元禪師全集』下巻 四十九・一三四頁）。達磨宗出身者でありますながら、懷奘のあとを襲つて永平寺住持となり、後の曹洞宗の展開を、ある意味で方向づけた義介の立場を知る上で、非常に興味深いと思われる史料が『御遺言記録』（同書四九六頁）である。⁽⁵⁾

前半の内容は、臨終間近い道元禪師が、義介に対し絶大な信頼感を示すと共に、療養の為に京に赴くに際して、永平寺の管理運営を依頼しているのである。また、同時に

波著寺および達磨宗における義介の立場に言及し、義介は懷鑑が示寂するに際して後事を託されており、波著寺の聖教類や若干の典籍についても、それを管理するよう遺囑されていることを確認している。さらに、義介が懷鑑から達

磨宗の、つまりは大日房能忍が拙庵徳光から相承した臨濟宗大慧派の、菩薩戒血脉を相伝していることや、道元禅師が懷鑑に伝授菩薩戒の作法を許しており、それを行ずることを勧めたものの、懷鑑自身は遠慮してついに行じなかつたことなどを述べている。そして、懷鑑は道元禅師の嗣書を拝見したいと望んでいたが、閲覧の機会を逸し、そのことを恨めしく思っていたこと、義介が懷鑑の希望を受けて嗣書を拝見した暁には、その功徳を懷鑑に回向することを懐鑑も望み、道元禅師も勧めていることなどを述べている（同書四九六・七頁）。

さらに続けて、道元禅師が永平寺の後事を依頼するに際しても、「庵居居住可任汝意」（同書四九八頁）とか、「於寺一向不可被思他人寺、可被思我寺也」（同）と、義介の立場をかなり考慮していることを思わせる表現になつており、脇本での最後の別れでは、義介が懷鑑の弟子であると

いうことを、改めて確認している（同書四九八・九頁）。道元禅師は、義介に懷鑑の法を捨てて自分の弟子になれと勧誘するのではなく、むしろ達磨宗の懷鑑の正嫡としての立場を尊重していたかのように感じられる。

一方、同じ『御遺言記録』の中で、義介に「老婆心」が欠如しているという、再三にわたる道元禅師の戒めがあることは、かなり決定的な評価として理解され、それがために義介が道元禅師に嗣法できなかつたとさえする説もある。しかも、「老婆心」に関する二か所の記述（同書四九八・九頁）の末尾には、最初は懷奘が、後の方は懷義師姑が、いずれも法の上で叔父叔母に当たる人が陪席して聞いていた、としている。しかし、これらの部分の記述の意味を考えるならば、義介が永平寺の後事を託されたこと、いずれは秘蔵のことを伝えられるはずであつたことなどを証明する、という点であると思われる。いわばこうした記述は、義介が道元禅師の法の正当な継承者であることを主張するものであろう。だとすれば、「老婆心」に関する記述が決定的な意味を持つかどうか、多少の疑問を禁じえない。当然のことながら『御遺言記録』と密接な関係にある『三大

初期永平寺僧団の問題点（中尾）

尊行状記』『三祖行業記』（前出『建拂記』一六〇・一六三頁）にも「老婆心」についての記述は、同じような形で含まれている。これらの点を考え併せると、この「老婆心」の欠如という義介に対する評価は、しかるべき意味はあつたに違いないにせよ、それがために嗣法を拒絶するような決定的な評価ではなかつたのではないかと考えられる。そのことは、いずれの史料でも「其自然重歲之程、必可有之」（『御遺言記録』）とか、「是又自然可調」（『三大尊行状記』）と慰めていることからも言い得ることである。

「老婆心」が意味するところについては今後も検討するとして、義介に対する道元禅師の態度は、その管理経営能力を高く評価し、永平寺の後事を頼んでいること、示寂直前には「我秘藏事等、必可教爾」（『道元禅師禪全集』下巻四九九頁）というような嗣法を示唆する表現があるものの、全体としては達磨宗懷鑑の法嗣としての立場を重視している、というよう見ることができよう。

『御遺言記録』の後半部分、すなわち建長六年（一二五四）正月（『道元禅師全集』下巻 四九九頁）以降の記述は、道元禅師を襲つて永平寺二代となつた懷奘と、義介との問答商量の記録となつてゐる。そこでは、懷奘から義介

寺を往復していたと思われ、当時の波著寺と永平寺が、尾根一つ隔てただけの至近距離にあつたことから見れば、あるいは懷鑑も後の義介と同じように、両寺の間を往復したということは十分に考えられる。⁽⁶⁾

道元禅師の達磨宗徒に対する態度は、『正法眼藏』に見られる臨済宗批判が、実際には彼等に向けられたものであるとする説もあるが、『御遺言記録』を見る限りにおいては、概ね好意的である。ここで言う「達磨宗徒」とは、当然義介をも含めてのことであり、道元禅師の義介に対する視点は、あくまでその範囲を出ないものであつたのかも知れない。義介の立場も、是が非でも道元禅師に嗣法したい、というものであつたかどうかは、必ずしも明確ではないと思われる。

四、『御遺言記録』に見る懷奘と義介の関係

『御遺言記録』の後半部分、すなわち建長六年（一二五四）正月（『道元禅師全集』下巻 四九九頁）以降の記述は、道元禅師を襲つて永平寺二代となつた懷奘と、義介との問答商量の記録となつてゐる。そこでは、懷奘から義介

へという嗣法の次第が述べられているが、この部分の語るところについては、前半の道元禅師と義介との問答と分けて理解する必要があると思われる。それは道元禅師が、明らかに達磨宗の相続者としての義介の立場を考慮しており、その意味では、自らの伝えた正伝の仏法の繼承者として義介を意識していたかどうかは、前節で述べたように明白ではない。しかし、後半部分における義介に対する懷奘の態度は、自らが道元禅師の仏法を継承した者であり、義介にそれを嗣がせようとしているように思われる。

そのことは、懷奘のことばにいくつかの特徴的な表現が含まれていることから窺える。例えば「一類」（同書 五〇一~二頁）という表現で、恐らくは旧達磨宗徒を指し、彼等の見解を邪見であると評価し、義介がそうした「一類」に同調することを強く戒めていることもその一つである。前半の道元禅師のことばの中にも、懷鑑の嗣書閲覽の希望に対し、「閑人有障」（同書 四九七頁）ので別の機会を期するという表現はあるものの、そこで言わされている「閑人」が達磨宗徒であるという確証はない。ところが後半では、義介自身のことばに「同一類」（同書 五〇〇頁）と

あることから見ても、「一類」が旧達磨宗徒を指す可能性は高い。さらに問答の内容を見てみると、道元禅師の仏法と「一類」の見解がまったく異なるものであることを、懷奘が義介に強調しているのである。いわば、道元禅師の仏法に対する理解について、両者の間で調整が為されたとも考え得る。また懷奘が、再三にわたって、道元禅師の法を嗣いだのは自分だけであり、自分一人が聞いた説示はあっても、他人が聞いて自分が聞かなかつたものはない（同書 五〇二頁）、と述べていることは、自分を通じてでなければ道元禅師の法を嗣ぐことはできないと、義介に自らの法嗣となることを慾懃しているかのようである。

懷奘と義介の緊密な交流が、道元禅師の示寂以前には行なわれなかつたことは、諸般の事情から考えても義介とは互いに焼香礼拝すべきであつたが、これまで便宜を得なかつたと、懷奘自身が述べていることから推測できる（同書 五〇一~二頁）。そして、嗣法を了えた翌朝、すなわち建長七年（一二五五）二月十四日の粥罷、懷奘は仏種を断ずる罪を免れたことを、大きな悦びを以て語つている

右のように、『御遺言記録』の記述を前半と後半を対比して見ると、道元禅師においては、義介を曹洞宗の正嫡にするという意図は、示寂直前にそれを示唆するような発言はあるものの、明確とはいせず、懷奘に至って極めて明確に打ち出されたと思われる。道元禅師が示寂される以前、既に師を失っていた懷鑑門下の人達と懷奘との関係は、達磨宗においていえば叔父・甥の関係であるが、道元禅師会下の参考人としては同門の兄弟というべきものであったと思われる。道元禅師示寂以前、懷奘と懷鑑門下の人達に特筆するほどの交流が無かつたことは、やはり『御遺言記録』の中で懷奘が義介に対し述懐している通りである。

いわば、その関係は道元禅師を中心とする同心円的なものであり、道元禅師の示寂によって中心が失われ、自らが中心となって教團を維持經營する任を負った懷奘の抱えた問題として、僧團構成員の再編成は緊急の課題であったと思われる。その最も有効な方法は、同じ達磨宗の系統に属する懷鑑門下を基盤として、僧團を再編成することであり、中でも生前の道元禅師から絶大な信頼を得ていた義介を中心とすることが、更に効果的であると判断したのである

まい。そのためには、義介を達磨宗徒として客観的に扱うのではなく、永平寺僧団内において、はつきりと道元禅師の法を嗣ぐ者として位置づけなければならず、その意味において懷奘自身の法嗣となつてもらわねばならないのである。そうした事情が現われているのが、『御遺言記録』後半の懷奘と義介の問答である。そこでは両者の間で道元禅師の仏法に対する理解の調整が行なわれ、懷奘のみが道元禅の正統な継承者であり、義介が道元禅師の法を継ぐためには、懷奘の法嗣となるほかには方法が無いことが強調されている。換言すれば、道元禅師に嗣法を拒絶された義介が懷奘の法を嗣いだのではなく、義介を法嗣として積極的に選択したのが懷奘であつたといえよう。こうした懷奘による義介の選択指名が、永平寺僧団内に少なからぬ波紋を起こすことも、あるいはあり得たかも知れない。初期曹洞宗教団史を考える上で、懷奘と義介の師資関係がどのように成立するのかという問題は、きわめて多くの関連する問題点を含むのであるが、史料的制約もあり、今後の課題としたい。

五、義演について

義演は、『正法眼藏』の書写や『永平広録』の編纂にも携わっており、道元禅師の身近に随従していたとも思われるが、後に「三代相論」の一方の主役にされることで、かなり固定化された印象を持たれている。ところが、実際に『正法眼藏』の書写も『永平広録』の編纂も、道元禅師が示寂された後に為された作業であり、義演と生前の道元禅師の関係がどのようなものであったか、残された史料から明らかなではない。結局のところ、義演の詳しい行実についてはほとんどわかっていない。

『三祖行業記』懐奘伝では、義介・義尹・義準・仏僧・

寂円を「付法弟子」とし、義演・道荐を「伝介(戒)弟子」として挙げている(前出『建撕記』一五九頁)。この記事をそのまま理解すれば、義演は懐奘の法嗣ではなかつたといふことになる。ところが『建撕記』の記述は、義介・義尹・義準・仏僧・寂円を「伝法之弟子」とし、義演・道荐を「伝戒之弟子」とすることは同様であるが、明州本では「此七人、皆開山之御弟子也、二代ニ參学在テ伝法ト在リ、

初期永平寺僧団の問題点(中尾)

又開山ニ直伝トモ在リ」と記され、瑞長本でも「此七人、何モ開山御受業也、二代和尚ニ付テ、參学メ、各伝法シ給ウト」と記されており(同書一一〇頁)、明州本の道元禅師の法嗣とも伝えられるという記事は措くとしても、七人がいづれも懐奘の法嗣であることを述べている点が、注目される。ただし、瑞長本が七人の受業師を道元禅師としていることは、少なくとも義介の受業師が懷鑑であることから、まったく肯えない。結局のところ義演が誰の法を嗣いだのか、史料の上ではつきりとは語られていない。『三祖行業記』も、義演が「本寺」すなわち永平寺の住持となつたことを伝えており(同書一六〇頁)、その意味では懐奘の法嗣と考えるのが最も妥当である。

『重続日域洞上諸祖伝』『日本洞上聯燈錄』などの時代が下つた僧伝によれば、その本貫は不明で、懷鑑に就て受業し、師に従つて道元禅師会下に参じ、禅師寂後は懐奘に参学し、永平寺住持となり、懐奘に嗣承香を焚いたとある。永平寺を退いた後は報恩寺に閑居し、正和三年(一二三一四)十月二十六日に示寂したと伝えられている(『大日本佛教全書』一一〇一二七・一二三一頁)。この二書は義演を懷

奘の法嗣としており、これが現在に至るまで一般的な解釈として通用している。

義介と義演の関係については、常に「三代相論」と称される事件を媒介として語られる。「三代相論」を達磨宗系の人達の内部抗争を見る説もあるが、その後に永平寺を継承する寂円派の位置付けという視点から見れば、自ずから違った解釈も十分可能となる。よしんば旧達磨宗徒の内部対立の結果と見るにしても、義演の僧団内での立場や、他の達磨宗系の人達、例えば義尹などの関係が明らかにならなければ、「三代相論」の実態と意味を理解することは困難である。後に瑩山禪師が義演に就て菩薩戒を受けることから見ても、大乗寺に移錫した後の義介と義演の間に、深刻な対立関係があつたとは考えにくく、両者がまったく断絶したのではないことが推測し得る。「三代相論」の背景には、当時の永平寺の状況が大きく影響しており、教団史的な意味でも転換期にあたる時期のものであって、きわめて重要な問題である。しかし、本稿においては新しい考察の材料がないので、今後の課題としておく。⁽⁷⁾

六、義準について

義準（不詳）についても詳しい行実は不明である。『永平広録』第七巻に、「準書状、為懷鑑上人忌辰請上堂」（『道元禪師全集』下巻 一三四頁）があることから見て、懷鑑の弟子であったことは間違いない。問題は、道元禪師が北越に移錫される際、義準が興聖寺に残つたことである。瑞長本『建撕記』寛元二年（一二四四）に、「同七日ニ、宇治ノ興聖寺ヨリ、木犀樹來ル、義準上坐送リ到る」（前出『建撕記』五十二頁）とあり、道元禪師の北越入山の翌年に、興聖寺にあつた木犀の樹が義準によって送り届けられたことがわかる。つまり、道元禪師と会下の僧団が興聖寺を去つた後も、義準は残留したことになる。しかも、『永平広録』の上堂は建長四年（一二五二）のものであるから、その時期は不明であるが、おそらく興聖寺に数年残留した後、建長四年以前に義準も永平寺に移錫したものと考えられる。懷鑑とその門下が道元禪師とともに北越に移る中で、いったい如何なる理由で義準が残留するのか、その後永平寺に移つたのはどういう事情によるものか、まったく不明

である。『洞上聯燈錄』は、道元禪師が興聖寺の後事を監督せしめるために残留を命じたとしている（『大日本佛教全書』一一〇一二二二頁）が、北越入山後の道元禪師において興聖寺がまったく顔を出さないことも含めて、義準残留の問題は重要である。

もうひとつの問題は、義準が懷奘の示寂後、曹洞宗教団を離脱したとされることである。『三祖行業記』には

準者雖永徳歎喜両院住持、晩年輕蔑宗旨故、師沒後為

竜天所治罰、最後蒙魔擾死

（前出『建撕記』一六〇頁）

とあり、晩年になって曹洞宗旨を誹謗したために、竜天に治罰されて死んだというものであるが、これに関連して大久保道舟氏が『続伝燈廣錄』の

播州賀古那無量寿院開山伝燈大僧都義能伝

大僧都義能、初称義準、字明信、越後州人、本禪宗依
仏法禪師而出家、常隨侍者、長及遍參、和皇都五山之

関、繼聞高野山金剛三昧院、兼台密禪

（『道元禪師伝の研究』二四六頁）

という記事を紹介されている。金剛三昧院は栄西（一一〇一二二二頁）

初期永平寺僧團の問題点（中尾）

四一〇一二一五）の上足退耕行勇（一一六三〇一二四一）を開山としており、高野山における禪宗勢力の拠点ともいべき寺院である。入宋して無門慧開に嗣法する無本覺心（一一〇七〇九八）は、長く行勇に参隨し、入宋の前後にわたって金剛三昧院に関わっているが、行勇示寂直後の仁治三年（一二四一）、深草極樂寺（興聖寺）に道元禪師を訪ね、如淨禪師伝來の菩薩戒を受けたと伝えられている（『法燈円明國師行実年譜』—『続群書類從』九一下 三五〇頁）。その意味では、曹洞宗と金剛三昧院にまつたく関係が無いわけではないが、義準が曹洞宗を離脱したとしても、金剛三昧院に赴く必然性があるかどうかについては、まつたく不明である。懷鑑が門下を率いて道元禪師に帰投したのが仁治二年（一二四一）であり、懷奘の示寂が弘安三年（一二八〇）であるから、仁治二年当時を二十歳とすれば、義準が教団を離れたのは六十歳代のことということになる。『洞上聯燈錄』は

元滅後咨參孤雲和尚、密受心印、某氏創永徳院、延師為第一祖、暮年退居歎喜院、後不知所終矣

（『大日本佛教全書』一一〇一二二二頁）

初期永平寺僧団の問題点（中尾）

と伝えており、右に挙げた義準に関する記事が、いずれも史実であるとすれば、義準の晩年は随分と慌しいものであつたということになつてしまふ。あるいは、『続伝燈広録』がいふように義準が永平寺僧団を離れたとしても、それは懷奘示寂後に突然に離脱したということではないのかとも知れない。他の達磨宗系の人達、特に、後に述べる義尹などの動きと関連させて検討しなければならない。

ただ、義準の教団離脱ということから想起されるのは、『御遺言記録』にある

（『道元禅師全集』下巻 五〇一頁）

先師門徒中、有起此邪見之一類故、在世之時、義絶畢
といふ記事である。道元禅師在世中のこの事件と、義準の教団離脱を単純に結び付けて考えることはできないが、永平寺内に止住する人達の間で、道元禅師のいわれる「正伝の仏法」に対する理解が、完全に統一されていたわけではないといふことも考えられる。そのことは、前に述べたように、『御遺言記録』の後半部分で、懷奘と義介の間で道元禅師の法に対する理解の調整が行なわれていることからも推測できる。いずれにしても義準の教団離脱は、道元

禅師から攘斥された玄明、在世中に義絶された「邪見之一類」などの問題と、関連させて考える必要がある。

七、義尹について

後鳥羽天皇の落胤とも順徳天皇の落胤ともいわれることから、「法皇長老」と称される義尹については、教団史的においてはほとんど考察されていないに等しい。

これまでに問題とされた視点の最も大きなものは、義尹の嗣承問題である。すなわち、義尹が嗣法したのはいったい誰なのか、ということである。道元禅師の直弟子であるという説、懷奘の法嗣であるという説、義介の法嗣であるという説があり、いわば考證得るすべてのケースが想定されているのである。大久保道舟氏は、「寒厳義尹の嗣承異論」（『道元禅師伝の研究』四四七頁）において、さまざまに史料を検討されたうえで、懷奘法嗣説を主張された。しかし中山成二氏は、「寒厳義尹嗣承説をめぐる諸問題」（『禅宗の諸問題』二二五頁）において史料を再検討され、再び道元禅師直嗣説を主張している。史料の上でも、例えば『洞上聯燈錄』は義尹を義介の法嗣として挙げており（『大

日本佛教全書』一一〇二二五頁)、一方瑞長本『建撕記』仁治三年(一二四二)の記事には「義尹和尚授大事」(前出『建撕記』四十三頁)とあって、道元禅師に嗣法したかの如く記されている。ところが同じ『建撕記』の中で、「二代和尚法嗣」とある中に懷奘の法嗣として挙げられている(同書一一〇頁)のである。結局のところ、この問題についても、いまだ定説を見ていないというのが実情である。

義尹についてのもうひとつの視点は、九州における活動である。「寒厳禪師略伝」以外の諸伝記は、文永元年(一二六四)から四カ年の再入宋を伝えているが、その後、活動の拠点を肥後国に置いている。弘安六年(一二八三)大梁山大慈寺を開創しているが、それに先立つて、建治二年(一二七六)から弘安元年(一二七八)にかけて、当時九州一の難所といわれた緑川に、大渡橋(おおわたりばし)を架け、また荒野を開拓するなど、いわゆる公共土木事業に手腕を発揮している。しかし、この点の研究にしても、上田純一氏などが成果⁽⁸⁾を挙げておられるとはいうものの、あくまで肥後における寒厳派の活動としての考察であり、

いわば勧進僧とでも言うべき、きわめて中世的な禅僧像を浮き彫りにはしていても、その義尹が永平寺僧団の一員であつたこととの関連については、ほとんど問題にされていないと言つてよいと思われる。

右に挙げたことの他にも、義尹について問題とすべきことは、まだまだ多くある。本稿の主題から言えば、從来達磨宗の波著寺懐鑑の弟子とされ、仁治二年(一二四一)懐鑑とその門下が興聖寺の道元禅師会下に参入した時に、その一員として道元禅師に就いたとされているが、まず、その点についても吟味の必要があると思われる。つまり、義尹の伝記について、単独のものどれを見ても、叡山で台教を学んだ後に、道元禅師が興聖寺で禪風を挙揚していることを聞き及び、赴いて参隨したということが述べられているに過ぎず、義尹が懐鑑門下であつたことを伝える史料が見当たらないのである。

義尹が達磨宗徒であるとされる根拠は、例えば訂補『建撕記』の補注にあるように、後に永平寺僧団における達磨宗系の人達の名が挙げられる中に、懐鑑門下として、義介・義演・義準などとともに、義尹の名も挙げられている

初期永平寺僧団の問題点（中尾）

こと（前出『建撕記』一四五頁）、懷鑑下の人達の系字と思われる「義」の字がついた法諱であること、『洞上聯燈錄』が伝える道元禪師参隨の年齢「二十五歳」（『大日本佛教全書』一一〇二二五頁）が、『三大尊行狀記』義介伝に伝えられる、仁治二年（一二四一）懷鑑一派参人の年にあたること（前出『建撕記』一六三頁）、などであると思われる。しかし、逆にこのことを否定する有力な史料があると言えば、そういうわけではなく、確たる根拠があつて疑問を呈しているのではないが、ほとんど無前提に、義尹は達磨宗徒であるとされていることも、慎重に再確認する必要があると思われる。そのことは、天皇の子というよう、社会的に上層階級の子弟が出家するに際し、當時としては目新しい、いわゆる「顕密体制」からは、はずれていたであろう達磨宗を選んだことの理由や、九州での活動において、達磨宗徒としての立場が意味を持つのか、といったことと関連する問題であり、義尹の宗風や、ひいては達磨宗の性格などを考察する重要な条件となることである。道元禪師が寛元元年（一二四三）に北越に移られてから示寂されるまで、端的に言えば、永平寺における義尹の活

動については、ほとんど不明である。寛元元年の入宋と如淨参隨を伝える史料もあるが、如淨の示寂は宝慶三年（一二二七）であるから、義尹の参隨は不可能である。通説としては、建長五年（一二五三）、道元禪師示寂直後に入宋し、さらに文永元年（一二六四）から同四年まで、四カ年の再入宋をしたと理解されている。

さらに、二度目の入宋は『永平廣錄』十巻を携えての渡海であり、如淨下で道元禪師と同参であつた無外義遠（不詳）に校訂と序跋を請い、靈隱寺退耕德寧（不詳）・淨慈寺虛堂智愚（一一八五—一二六九）にも跋文を依頼したとされている。この時に義遠が『永平廣錄』を抜粹校訂して一巻としたものが、一般に『略錄』といわれる『永平元禪師語錄』であるが、奇妙なことは、この『略錄』を持ち帰つた後日談が、まったく伝えられていないことである。今のことろ、これに関して明確な見解は示し得ないが、きわめて類似したケースは指摘できる。すなわち「東福第十世勅賜仏印禪師直翁和尚塔銘」によれば、蘭溪道隆（一二三一—七八）会下の直翁智侃（一二四五—一三二二）が、いわゆる『大覺禪師語錄』を携えて入宋し、『五燈會元』の編

者である大川普済（一一七九—一二五三）に校訂を請うたところ、大川が蘭溪の語録を大幅に改め、それを持ち帰った直翁は師の不興を蒙ったので、蘭溪会下にいたたまれなくなり、ついには円爾会下に移つたと伝えられている（『続群書類従』九一上 三九五頁）。義尹が永平寺僧團において、直翁と同じような立場になつたかどうか、まったく考察の材料はないが、興味深い。

道元禅師示寂後の義尹の立場を考える史料は、断片的にいくつか指摘し得る。『御遺言記録』が、道元禅師示寂後の永平寺僧團を考える上で、きわめて重要な史料であることは前にも触れたが、その奥書に

此記録、將先師寒嚴和尚親筆之本伝写之。

先師示寂之時、常賢首座侍香、收拾先師自筆戒儀、并自筆宝慶記、及此記録、一生護持之。

大智於大慈寺瑞華庵、拝請此本伝写已畢。

皆嘉曆元年丙寅十月十二日

（『道元禅師全集』下巻 五〇六—七頁）

とあることによつて、義尹手沢本の存在を知ることがで
きる。さらに重要なことは、「先師自筆戒儀、并自筆宝慶

初期永平寺僧團の問題点（中尾）

記、及此記録」とあることからわかるように、義尹が『御遺言記録』とともに、「戒儀」「宝慶記」を書写していたということである。「戒儀」とは「仏祖正伝菩薩戒作法」であろうし、『宝慶記』は、言うまでもなく道元禅師と如淨との問答商量の記録であり、懷奘が遺物中より発見した際に、喜びのあまり涙したものである。この三種の史料が義尹によって書写伝持されていたということは、教団史的な意味で非常に重大であると思われる。

この「戒儀」とは、現在広福寺所蔵・熊本県立美術館寄託の、正中二年（一三二一五）の年記を有する「仏祖正伝菩薩戒作法」の原本となつたものであろうし、『宝慶記』は、やはり広福寺所蔵の識語を欠く大智書写の『宝慶記』の原本であると考えられる。

広福寺所蔵「仏祖正伝菩薩戒作法」の奥書には

（前略）

右菩薩戒儀、先師親筆之本、懷奘伝授之、今法弟義尹
蔵主為法器者、聽許之並伝写已畢

皆建長六年甲寅九月九日

永平第二世懷奘 御判

初期永平寺僧団の問題点（中尾）

正安二年庚子八月九日

如来寺住持義尹 御判

正中二年乙丑六月十二日

前律法觀寺釈運(花押)

(『寒厳派の歴史と美術』九十五頁)⁽⁹⁾

とあり、これによると、懷奘は道元禪師親筆の「戒儀」を伝持しており、義尹が法器の者であるので、作法を聽許し伝写させたとなっている。その後、義尹から京都八坂法觀寺の釈運に伝えられているが、年記によれば、義尹が懷奘から「戒儀」を受けられたのは建長六年（一一五四）、道元禪師示寂の翌年ということになる。『御遺言記録』の記事に従えば、義介が懷奘から道元禪師伝來の仏法を伝えられたのは、建長六年正月から建長七年二月十四日にかけてのことであり、最も重要な伝法は建長六年末から七年二月にかけてである。つまり、義尹が懷奘から「戒儀」を受けられたのは、義介への伝法と同時期ということになる。

『御遺言記録』や「仏祖正伝菩薩戒作法」の奥書から考へて、おそらく義尹が三書を伝写したのは同じ時期であると思われるが、『御遺言記録』と『宝慶記』は、いずれも

嗣法に至る過程での問答商量の記録と見ることができる。いわば室内に属するもので、大久保道舟氏が『御遺言記録』を「永平室中聞書」と題されたのも、そのことを根拠としている。「仏祖正伝菩薩戒作法」を加えると、いずれも室内秘伝とするにふさわしいものと思われる。

先に、『御遺言記録』後半の、懷奘と義介の関係を伝える部分は、道元禪師示寂後の永平寺僧団を經營していくため、もとは同じ達磨宗徒であるという因縁を以て、義介をその中心に据えるための作業を語っている、という推論を述べておいたが、当然その場合、他の僧達の扱いも問題となる。懷奘が永平寺僧団再編成の作業を、義介だけではなく、旧達磨宗徒に対して、ある程度の範囲で行なつたとすれば、それが義尹にまで及ぶことは十分考えられる。義尹に対して三書の伝写を許したことは、宗門の秘書・道元禪師の仏法を伝えることの、一種の証であり、懷奘による永平寺僧団再編成の一環と見ることも可能ではないかと思われる。義尹が誰の法嗣なのかという問題も、右のような視点を関連させて再検討する必要がある。

ただ、もう一つ考えなければならない問題は、九州での

義尹の活動と永平寺との関係である。肥後如来寺は、道元禪師帰朝時のエピソードに関連して『建撕記』(三十二頁)にも登場するが、義尹が開山となつて文永六年(一二六九)に開かれたとされている。その如来寺の本尊釈迦如来坐像には、胸の部分を円形にくり抜いて、中に木製球形の舍利容器が納められていることが、昭和五十四年の解体修理で確認されたのであるが、その収納部分の蓋にあつた「朱漆銘」に

正元二年庚申正月十日建立

如来院本尊釈迦如来

同二月九日收之

開山比丘義尹

蜜壇尼修寧

(『寒厳派の歴史と美術』六十九頁)

とある。これによつて、如来寺が当初は如来院と称したこと、義尹が寒嚴義尹であるとすれば、文永元年(一二六四)の再入宋の直前ともいへば正元二年(一二六〇)に、如来寺(その時点では如来院)の開山となつていることがわかる。この、道元禪師示寂後の義尹の九州進出と、本稿

でいう懷奘の永平寺僧団再編成とが、どのような関係になるのかについては、今後の課題としたい。

また『御遺言記録』『宝慶記』『仏祖正伝菩薩戒作法』の伝写に、いずれの場合も大智が関わつてゐることは、非常に重要な問題である。大智は義尹に就いて出家し、後に明峰素哲の法を嗣ぐが、大智が開山となつた肥後広福寺に、右の三本が襲藏されているということは、これらの史料が大智にとつてどういう意味を持つのか、という問題を提起している。

このことは、有名な、義介が瑩山禪師に授けた「嗣書助証」が、広福寺に襲藏されていることとも関係している。

他の史料の伝写の系統とは違ひ、義介親筆であることや内容から考えて、当然瑩山禪師から授与されたものと思われる。瑩山禪師がどのような意図を以て大智に授けたか、あるいは大智がどのような意図のもとに伝授を請うたのか、曹洞宗初期の教団史を考えていく上で、きわめて興味深い。大智にまで旧達磨宗徒というような意識があつたかどうかは、まったく不明である。もしあつたとすれば、一般に瑩山禪師が五老峰に達磨宗の遺物を埋納したことと、達磨宗

初期永平寺僧団の問題点（中尾）

は曹洞宗に完全に吸収され、消滅してしまったという理解も、再検討を迫られることになる。しかし大智に関しては、本稿の主題である永平寺僧団からはずれることもあって、別の機会に譲りたい。

八、むすび

結局のところ、単なる問題点の指摘に終始したが、必ずしも明らかであるとは言えない初期曹洞宗の教団史を考える上で、道元禅師が示寂された直後の永平寺の状況を考察することは、不可欠の課題であると思われる。大久保道舟氏が著された『道元禅師伝の研究』は、先行する研究の中でも、金字塔と言つてよいものである。しかし、既にいくつかの新出史料が発見紹介され、関連する領域の研究がさらに進む中で、当然のこととして、大久保氏の成果も再検討されなければならない。

たまたま大日房能忍の達磨宗に関する新出史料に接する機会に恵まれ、從来ほとんど省みられなかつた達磨宗についての考察を試みることができた。しかし、三宝寺系達磨宗の実態が多少なりとも明らかになるにつれ、では曹洞宗

に参入した達磨宗をどう捉えるべきか、という疑問が大きくなってきた。少なくとも、曹洞宗に埋没した幻の宗派というような印象については見解を改め、積極的な意味を考えたいと感じたのである。

初期永平寺僧団の旧達磨宗徒を考察することは、曹洞宗教団史の重要な人物のほとんどを考察することになり、結果的には、初期曹洞宗教団史を再検討することになったのである。状況としては、再検討すべきことを確認しているに過ぎないが、当面は本稿における視点から考察を継続したい。

註

1 達磨宗に関する研究史については、拙稿「大日房能忍の禪」(『宗学研究』二十六号) 参照。達磨宗については、他に「能忍没後の達磨宗」(同二十七号)、「能忍没後の達磨宗」(『印度学仏教学研究』三十四一)、「摄津三宝寺関係史料(『曹洞宗研究紀要』十八号)、「達磨宗の展開について」(『禪学研究』六十八号)などを参照されたい。

2 波著寺系達磨宗と永平寺について、個別な形では「懷鑑門下と永平寺」(『宗学研究』三十一号)、「懷奘と義介」(『印度学仏教学研究』三十八一)、「道元禅師寂後の僧团」(『宗学研究』三十二号) などで考察した。

3 能忍の示寂年次についての竹内氏の見解は、『聖光上人伝』が伝える能忍と弁阿との問答を、元久元年（一二〇四）のことと解釈されたことに基づいていると思われる。しかし、この年記は問答の時期を示すものではなく、やはり能忍は景清に刺殺されたと思われる。

4 松田文雄氏は、「瑩山禅師の尽未來際置文について」（『宗学研究』十二号）で、大乗寺内部において、瑩山禅師とその弟子のグループと、義介門下での瑩山禅師の同門及び他門出身者のグループとの対立があり、そのことによつて瑩山禅師は大乗寺を出て永光寺に移つたという見解を述べられている。

5 『御遺言記録』の内容については、大久保道舟氏「道元禅師伝の研究」（前篇第十一章「最後病中の動静と入滅」、後篇第一章「原始僧団と日本達磨宗との関係」）、嗣永芳照氏「日本曹洞宗における大日能忍の達磨宗の消長—徹通義介をめぐつて—」（宮内庁『書陵部紀要』十八号）などで考察されてゐるが、史料としての問題点を検討したのは、『懷奘禪師研究』所収石川力山氏「道元禪師滅後の永平寺僧団について」

『御遺言記録』の史料価値—」、伊藤秀憲氏「『三大尊行状記』の成立について」（『印度学仏教学研究』三十四一一）である。両氏の成果から言えることは、『御遺言記録』は史料として問題点を含むものの、『三大尊行状記』『三祖行業記』や、義介から瑩山禅師への「附法状」ないし「嗣書助証」などの記述と密接な関係にあるということである。

6 当時の波著寺は、おそらく永平寺とは隣接している一乗寺谷にあつたと思われ、成願寺町の山の中腹に遺跡が残つている。なお波著寺は、江戸時代初めに前田利長によって金沢に移され、金沢市白山町に真言宗寺院として現存している。

7 「三代相論」に関する最近の成果としては石川力山氏「三代相論について」（『永平寺史』上巻 一〇五頁）がある。

8 「寒厳義尹肥後進出の背景—北条氏得宗勢力と木原・阿尻氏—」（『熊本史学』五十七・五十八合併号）など参照。

9 熊本県立美術館における、昭和六十一年第十一回熊本の美術展「寒厳派の歴史と美術」の図録である。