

道元禪師と明全和尚との思想的關係

——特に戒律思想を中心として——

青 龍 宗 二

一 はじめに

高祖道元禪師（二二〇〇—二二五三）は、幼年に深く無常を抱き建曆二年（二二二二）十三歳の春、比叡山延曆寺に出家修学されて以来、この修学の途上にかの本覚法門に対する教理と実践との矛盾に撞着され、その疑問の解決を求めて授業師公円僧正、園城寺長吏公胤僧正、榮西禪師門下の明全和尚などをはじめとして、幾人かの道誉高い先徳碩学に懇切な教導を仰いだ、その中でも特に一介の無名の僧であつた明全とは最も深い法縁を結び、道元禪師は歸投の建保五年（二二一七）八月二十五日より和尚示寂の南宋宝慶元年（二二三五）五月十五日に至るまで、前後九カ年という長い年月にわたつて随侍されている。この間、明全は自ら懐いた問題の解決を得ることなく、不幸にも宋地で客死したのであるが、道元禪師

とは師資の關係を結んで、ともに手を携えて入宋求法を決行されるなど、求法の志気盛んであつた若い道元禪師を側面から積極的に善導して、禪師の宗教精神形成のうえに大きな役割を果たした。

この意味で、明全への随侍は道元禪師の修学中もつとも重要な位置を占めるものであるが、しかし明全の宗教思想に対して、道元禪師がどのような立場をとつていたかは全く明らかでない。この点は特に道元禪師の思想形成を考ふるうえに興味ある重要な課題であるが、わずかに道元禪師の閑説する断片的な思想の外、明全の思想を具体的に示す彼の著述が残されていないため、これを確かめることは極めて困難な問題である。試みに明全との思想的關係を指示する二つの記事をあげて見ると、『弁道話』には、

予発心求法よりこのかた、わが朝の遍方に知識をとぶらひき、ち

なみに建仁の全公をみる、あひしたがふ霜華、すみやかに九廻をへたり、いささか臨済の家風をきく、全公は祖師西和尚の上足として、ひとり無上の仏法を正伝せり、あえて余輩のならばべきにあらず。⁽¹⁾

と述べられ、また、道元禪師の行状を伝える天文本『建撕記』においては、

師公胤ノ教示ヲ聞テ其秋十八歳ニシテ本山ヲ出テ建仁寺ニ掛錫シ、明全和尚ニ随順シテ猶ヲ顯密ノ奥源ヲ窮メ、律藏ノ威儀ヲ習イ臨済ノ宗風ヲ聞給イ、即黃竜之十世ニ列シマシマス者也。⁽²⁾

と記している。これらの記述によって見れば、道元禪師は建仁寺に掛錫して以来、明全より榮西所伝の禅法や戒律思想を深く究められたことが知られるが、他方、明全は特に東大寺で戒律を研鑽されたほどに、戒律の造詣深く、更に平生の行道においても、道元禪師によって「平生行道徹通親」⁽³⁾（永平広録第十）と称揚される如く、持戒堅固な道人であった一面を窺うことができる。この点から道元禪師に対して、明全の人格的感化は言うまでもなく、思想的にも強く及ぼしていたと考えられるであろう。そこで推定の域を出ないが、戒律に関する道元禪師と明全和尚との思想的關係について、二・三の考察を試みたいと思う。

(注)

1 岩波文庫本卷上 五五頁。

2 小川本『永平高祖行状建撕記』四頁。

3 道元禪師全集下巻 一八七頁。

二 明全と榮西との思想的關係

先ず、明全和尚の戒律思想が問題となるが、和尚の著作を欠いている以上、その思想的立場を推し測る視点として、次の二つの方法が考えられるであろう。すなわち、その一つは榮西・明全師資の關係を通して、二者のうえに表われた類同点を見出していくことであり、他の一つは明全の行実に見られる戒律研鑽の背景を通して推究していくことである。

最初に榮西・明全師資の關係を通して、明全の戒律思想を追求して見よう。その点で特に注意されるのは、前掲の『弁道話』の記事である。すなわち道元禪師によれば、明全は榮西の数多い門人の中でも最もすぐれた弟子として、自他ともに許す榮西禅の継承者であると言われるから、これがただ単に道元禪師の主観的な誇張によるものでないとするれば、榮西、明全の二者は共通の思想的立場に立っていたことが予想される。しかし、それは一応の予想であって、榮西は鎌倉新仏教成立の過渡期に出世し、極めて多彩な禅風を拳揚した人であるから、一概にそのように決めつけることは危険であり、当然、明全が受け継いだ「無上の仏法」とは何か、言い換えれば、明全に授けた榮西の仏法は、どのような意味内容

をもつものであったかが検討されなければならないであろう。

新仏教の先覚者ともいふべき栄西禅師(一一四一—一二二五)は、叡山に出家以来、当時の教界における仏法違背の末期的状況を深く慨嘆し、伝教大師最澄(七六七—八二二)の根本精神の復古、教界革新を指して仁安三年(一一六八)の渡海に次いで文治二年(一一八七)再度の入宋求法に及んだ。そして在宋四年、彼の地で虚庵懷敞より臨济宗黄竜派第八世の法灯を受け継いで、わが国に臨济禅を将来し、これを末法相應の教えとして力強く宣揚された。しかし、叡山衆徒の執拗な抗議や禅宗停止の奏聞に遭遇し、その弁駁のために彼の代表作『興禅護国論』等を撰述して自己の立場を闡明したものの、遂に時代の流れを抗し切れず、京都建仁寺に真言、止観の兩院を併設して顯密禅兼修の道場となし、言わば天台の別院的立場をとって禅宗の面目を維持するに至った。それがため栄西は本師虚庵懷敞より相伝した純禅の立場を守り得ず、顯密禅三宗一致の禅風を唱道し、更に加えて戒律、念仏をも包摂するといふ極めて多様な複合的宗風を高揚したのである。その間の消息について、無住は『沙石集』の中に次のように伝えている。

故建仁寺ノ本願僧正(栄西)戒律ヲ学シ、威儀ヲ守リ、天台真言禅門イヅレモ学シ行シ給ヒ、念仏ヲモ人ニススメラレケリ。⁽¹⁾

道元禅師と明全和尚との思想的関係(青龍)

と、このように栄西は五宗綜合の兼修禅を標榜し、極めて特異な禅風を挙揚したのであって、それ故に栄西より継承した明全の禅法は、この兼修禅を意味するものであるかどうか、その確証をつかむことは困難であるが、道元禅師は兼修禅を批判しその超克のうえに立っている⁽²⁾ので、従ってこの兼修禅を直ちに無上の仏法と断じ、これを高く称揚されたとは全く考えられないであろう。とすれば、栄西の唱える兼修禅の中において、無上の仏法に値する立場とは何を指しているかが問題である。栄西の著述や行実全体をわたって見れば、戒律と密教とが大きな比重をもち重要な位置を占めていることが知られるが、この点についても、『沙石集』は「戒律を守り坐禅を修すべし」⁽³⁾とも、また「殊に真言を面として、禅門は内行也けり」⁽⁴⁾とも伝えているので、栄西は戒律重視の立場をとるとともに、密教的色彩を極めて濃厚にしていたことは明らかであろう。それ故に明全はこの戒律禅か、あるいは密教禅か、その何れかを受け継いでいることは当然考えられることである。

栄西の兼修禅において、特に戒律が重視されるのは、教界の墮落という黙視しえない状況を克服するために、戒律を欠くことのできない根本条件となすことにある。従って、そのためには「末代は一戒をも軽ずべからず」⁽⁵⁾(護国論)という、実に厳しく戒律の遵守を要請して徹底した持戒主義を強調する

が、この持戒持律は自ら唱える禪宗との関連において主張され、「扶律の禪法」に基づくことを闡明して、戒律中心の禪法を標榜したのである。これに対して、密教思想は榮西の修学の経歴から窺われる如く、備中の千命や叡山の顕意について密教を学び、更に大山の基好より穴太流の台密を受け、自らも葉上流の一派を開いているほど、真言密教に関して深い造詣をもち、それが禪宗唱道以後においても禪と並んで、西榮の思想の中に終始一貫していたのである。それは榮西晩年の撰述である『喫茶養生記』の根底をなしているのが、実に密教思想であるという事実によって明瞭であるが、しかし、榮西の密教思想が禪と内面的にどのような関連をもっているかは詳らかでない。『護国論』禪宗支目門には真言院の行事を規定して、

常に水陸を供す冥道供なり 施主福を祈るが為、功德の為亡者の為に之を修す。

というこれら真言祈禱の摂取は、それが単に衆生結縁のための権方便であり、また旧仏教や権力に迎合し妥協するための措置であるということよりも、むしろ究竟的意義をもつ大乘菩薩道の具体的な実践であり、衆生への哀愍という大悲の願行に外ならなかったものと思われる。

何れにしる、榮西の兼修禪は戒律と密教とが重要な中核となっ

宗の再興に最も力を注いで、強く持戒主義の立場を打ち立てているところから、戒律中心の禪法こそ兼修禪の基調をなしていたものと思われる。そのように見る時、道元禪師をして「無上の仏法」と呼ばしめたのは、この戒律本位の禪法を指しているものと推測される。それは榮西の門人の中でも特に榮朝や行勇など顕密禪三宗の兼修者として世に名高いが、それにもかかわらず、「明全ただひとり無上の仏法を正伝せり」と断言せられる如く、道元禪師は兼修禪を全く肯わないと同様に、現世利益的な密教信仰に対しても否定的であるからである。

それでは、このことが更に道元禪師の主張のうえで如何に裏付けられるであろうか。道元禪師は榮西を師翁と仰ぎ、明全を先師と呼んで、ともに心の師として深い尊敬と全幅の信頼を寄せられ、その徳風を高くたたえているが、それは榮西・明全の師資が称賛の名に価するほどに、すぐれた真箇の道人であったからであろう。このことは『随聞記』などに関する逸話を見れば明瞭に窺われることであるが、ただ榮西に関する逸話は直接、道元禪師が榮西の面識を介したものであるかどうか、その歴史的関係は希薄であることから見て、あるいは間接的に、明全のすぐれた人格を通して類推されたか、または明全によって深く印象づけられたかであろう。その何れにしても、宗教者の典型として榮西、明全二師に深い

追慕の念を禁じえないのは、そこに二人の間に符節を合する共通性のあることを物語っている。試みに『随聞記』に記されている一例をあげて見よう。道元禪師は掛錫当時と帰朝後の建仁寺における僧風の変貌を深く慨嘆して、

予昔年初て建仁寺に入りし時は、僧衆随分に三業を守って、仏道のため利他のためならぬ事をば言はじ、せじと各々心を立てしなり、僧正（榮西）の余残有しほどは是のごとし、今日今月はその儀無し。

と述べているが、この慨嘆の中には、榮西の偉大な宗教者としての風格を暗に示すとともに、榮西の宗教精神を受けて立つ明全のすぐれた宗教者の面目を窺うことができる。歴史上の榮西は、朝廷に大師号宣下を奏請したという名聞の一面が伝えられているが、しかし『護国論』において「此の宗は強いて持戒し、一生取弁せん事を勧め、現益を期するなり」（大綱勤参門第七）と説いている如く、持戒梵行によって自己規制を目指していくことが、榮西のとする基本的態度であったと思われるし、この精神は先きの『随聞記』のうちに鮮かに映し出されているから、榮西の持戒持律の宗風は、建仁寺一門に強く及ぼしていたことを物語るものであるが、このことは同時に、明全が榮西の持戒主義の立場を受け継いで、これを如何に貫いていたかを裏書きするものである。道元禪師が理観や覚心に授けたと伝えられる戒脈によれば、それは榮西・明全

所伝の菩薩戒であることから、明全は榮西の戒法をさながらに継承していたと考えてよいであろう。

このように、明全が榮西の門に投じて持戒本位の禅風を受け継いでいるのは、明全の思想の中にこれを受け容れる共通の思想的基盤があったからであり、その意味で榮西、明全師資の思想は内面的に深いつながりのあることを示している。しかし、その戒律の受け容れ方において同じていたかどうかは、更に問われなければならない問題であるが、この点は明全の戒律思想を窺うことによって自然に明らかとなるので、今ここでは触れないこととし、次に榮西がどのような戒律的立場をとっていたかを考えて見よう。

（注）

- 1 岩波文庫本下巻 一六一頁。（沙石集卷十建仁寺の本願僧正の事）
- 2 道元禪師は兼修禅を批判超克して一行専修の只管打坐を強調し、榮西とは対蹠的な立場に立っている。この点の主張は道元禪師撰述の随処に見られるが、その一例をあげて見ると、『弁道話』第十三問に「とふていはく、この坐禅をつとめん人、さらに真言止観の行をかね修せん、さまたげあるべからずや。」という問いを設けて、「しめしていはく、在唐のとき、宗師に真訣をききしちにみに、西天東地の古今に、仏印を正伝せし諸祖、いづれもいまだしかのごときの行をかね修すときかずといひき。まこと一事をこととせざれば、一智に達することなし。」

と答えていることによつて、それは明らかであろう。

- 3 岩波文庫本下巻 一五七頁。（巻十 臨終めでたき僧正の事）
- 4 岩波文庫本下巻 一六二頁。（巻十 建仁寺の本願僧正の事）
- 5 昭和新纂国訳大藏經宗典部第六巻 四二三頁。
- 6 前掲書 四五九頁。
- 7 岩波文庫本 七二頁。
- 8 昭和新纂国訳大藏經宗典部第六巻 四四六頁。
- 9 道元禪師全集下巻 二八九～二九一頁。

三 栄西の戒律的立場

栄西の戒律思想に関する著述は、『興禪護国論』・『出家大綱』および『円頓三聚一心戒』・『円頓一心戒和解』などが知られているが、これらのうち、前両書と後両書とは思想的に相反する対極的な立場に立つものであり、しかも、この対立矛盾は融合統一される余地を全く残していない。従つて何れを栄西の基本的立場と見るかは二者択一的な關係にあるが、しかし、果して円頓戒關係の著作が栄西の真撰であろうか。今ここでは『護国論』・『出家大綱』の主張するところに従つて、栄西の戒律的立場を概観していくことにしたい。

すでに指摘したように、栄西が最も戒律を重視した所以は、「令法久住の為に毘尼藏を説く⁽¹⁾」のであつて、持戒持律こそ仏法再興に欠くことのできない必須条件とするものである

が、その主張において、自ら唱える禪宗との関連のうえから持戒主義を説いていることは、栄西の戒律思想に対する基本的な姿勢を示すものとして、特に留意されるべきであろう。

『護国論』には次の如く記して、

此の扶律の禪法に依つて、法をして久住せしむるの義を明かす⁽²⁾。

（令法久住門第一）

と言ひ、更にまた、禪宗は何故に仏法久住の法であるか、という問いを設けて、

戒律はこれ令法久住の法なり、今この禪宗は戒律を以て宗と爲す。故に令法久住の義を立つのみ⁽³⁾。（世人決疑門第三）

と自答している。栄西のこの主張は戒律を禪宗の根本生命と見做すことであり、そして戒律本位の禪法に基づいて仏法久住を意図するものであるが、このように戒律を禪宗の基礎に置くことは、いわゆる「戒律為先」を標榜した立場にあり、それを根本基調として持戒持律を説くものに外ならないから、従つて、栄西のこの立場は、戒定慧の三字思想と密接な思想的脈絡をもっていることは明らかである。この点に關し、栄西は『護国論』において、

是の故に此の宗は、戒を以て初となし、禪を以て究となす⁽⁴⁾。（世人決疑門第三）

と言ひ、また、

若し持戒清淨ならば、必らず一切の禪定、智慧、成就円満するこ

とを得るなり。(同上)

とも述べ、あるいはまた、

若し定を成せんと欲せば必ず須らく戒行に依るべし。若し戒品無くして禅定を得る者は是処り有ることなし。(大綱勤参門第七)

とも説いて、戒律はあくまでも禅に至るための前提条件となし、持戒を待って初めて禅定も智慧も円成できるとするのである。このことは戒定慧の三学相互の間に階梯を設けて、段階的に究極目標を達成していくという始覚的修証観のうえにあるから、戒律はそれ自体なら絶対的価値をもたない単なる成仏への助縁である。それ故に栄西は「大小戒を以て如来禅修入の方便を為す」(同上七門の余)と説いて、自らの立場が仏教の伝統的三学戒に依拠して、止悪作善を促す戒定慧の三学隔別の立場にあることを示している。

このように、栄西は通仏教の戒律的伝統に深く根差して、これを自己の基本的立場としているが、その守るべき所依の戒律に対して「今此の宗は戒の大小を選ばず、偏に持戒梵行を尚ぶなり」(護国論・建立支目門第八)と言い、大小乗戒の区別を立てずに、ひたすら両戒護持を強調している。この兼持戒について、更に『護国論』には次の如く記して、

問うて曰く、爾らば何の戒に依って参禅すべきや。答へて曰く、四分梵網の戒、是れ正しく宜しとする所なり、外声聞の威儀を学び、内菩薩の慈心を持するが故なり。問うて曰く、五篇七聚は是

れ小行の意なり。兼ね備ふること何の要ぞや、声聞の持戒は即ち菩薩の破戒なりと謂ふ。瑜伽の菩薩、地に広く持犯の不同を明すや。答へて曰く、仏法の本意は唯だ悪を避け、非を防ぐを以て旨と為す。其の持戒開遮、意を得て之を修するに茲に妨げ無からんか。(大綱勤参門第七門の余)

と説いている。この主張によれば、栄西のいう両戒とは具体的に小乗四分律と大乘梵網戒とを指しているが、この両戒は栄西自ら「頗る臨済の宗風を伝へ、四分戒を誦し、菩薩戒を誦し畢る」(宗派血脈門第五)と述懐しているように、再度の入宋のとき天童山で本師虚庵懷敏より受けた戒法であることは疑いない。栄西を育てた比叡山の戒律的伝統は小戒を交えない純大乘戒であり、単受菩薩戒である。これに対して、中国仏教の戒法は、四分律宗の祖・道宣(五五六―六六七)が分通大乘を標榜し、大小共受戒の制を確立して以来、一般に小戒を撰していく兼受菩薩戒を建て前としている。このことは中国禅宗においてもその埒外に置かれていたのではなく、『禅苑清規』の規定に明示されている通り、比丘戒を具足して菩薩戒を受けるという両戒兼受を受戒方式としているから、この点から見て、栄西の立場は最澄の根本精神の復古を叫んで別授菩薩戒のためにも大いに弁じたのであるが、自らは日本天台の戒律的伝統に従わないで、中国仏教一般の戒律的立場を踏襲していたのである。

しかし、このことはかつて中国仏教が両戒兼受に対する思想的矛盾を如何に打開するかという、大小戒融合上の根本問題をかかえたように、この問題について、兼受戒に立つ栄西はどのような解決を見出したであろうか。そこで注意されるのは、先の引用文中に「外声聞の威儀を学び、内菩薩の慈心を持つ」と述べていることである。これは大乘の精神で小乗を行なうという意味に解されるから、恐らくはこの意味によって両戒兼受の矛盾を会通しているものと思われる。この会通の仕方は、如何にも三聚の第一攝律儀戒に菩薩の受持する七衆別解脱戒（小乗戒）を収める瑜伽論の立場と相通するものであるが、直接には栄西も大いに賛嘆する道宣の思想、あるいは『護国論』にしばしば引用する湛然（七一―七八二）の思想などに負うものであろう。

その何れにせよ、栄西は日本天台の純大乘戒の立場を斥けて、敢えて大小両戒の護持を強く主張しているのは何故であるだろうか。その大きな根本理由は叡山の破戒の現状を克服せねばならないという、実際上の現実課題に基因していたことは言うまでもない。栄西が学んだ当時の教界は、出家者の威儀が厳格に守られず、むしろ破戒行為が著しく顕在化していたのである。このことは『護国論』に指摘されるところによっても明白であるが、次の言葉は特に注意すべきであろう。すなわち、栄西は『護国論』に円戒の破戒行為を難じて、

或人難じて云く、法華經に云はく、若し此經を持せば是れ持戒と名く、疾かに仏道を得んと。此文は則ち乘急の人得道する者なりと、此難非なり。乘急の義あれども未だ戒緩の義を聞かず。只是れ円融無作本有の戒兼て此經を持する意のみ。其れ持戒を破して理功徳を得と云ふは、是処あること無し。(第七門の余)

と言ひ、更に湛然の『弘決』援用して

弘決に云はく、豈破戒を容して称して仏乗と為さんと。若し是名持戒の文に憑つて数事戒を犯し、但法華を讀んで効有りと云はば、是処すること無し。(同上)

とも責めたてている。最澄の円戒は一般に正依法華・傍依梵網と言われるように、法華持戒の精神で梵網戒を実践することと外ならないが、この非難の言葉は、法華經の説く理戒思想を楯に公然と梵網經所依の事戒が破られ、円戒は正にその宗教的生命を喪失して、あらゆる方向に辿つていたことを伝えるものである。恐らく栄西はこの破戒の事実と円頓戒との関連を通して反省と思索を深め、その結果、悪を防止するために行困難な理戒よりも具体的な事戒を最も重視して、大小戒を迷ぶことなく、その事戒の厳守を強調したものと思われる。前に掲げる『護国論』に「五篇七聚は是れ小行の意なり。兼ね備ふること何の要ぞや」との問いを設けて「仏法の本意は唯だ悪を避け、非を防ぐを以て旨と為す」と説いているのは、栄西のいう戒律の本義が防非止悪を意味するもの

であるから、この戒義のうえに立って両戒兼受を主張しているに外ならない。すなわち戒律は悪を避けるためにあり、そのためには小乗戒も大乘戒ともに遵守すべきであって、本来戒そのものには本質的に大小という区別があるのでなく、要はそれを受け持つ者の精神的態度の如何にかかわるものとするのである。

このように、栄西の大小乗戒兼受の主張は、帰するところ「悪を避け、非を防ぐ」(前出)ための施設として説かれるのであり、これを裏返えせば、叡山における破戒の事実と円頓戒の限界を突いて生み出されたものと言えるであろう。

(注)

- 1 昭和新纂国訳大藏経宗典部第六卷 四〇七頁。
- 2 前掲書 四〇八頁。
- 3 前掲書 四二五頁。
- 4 前掲書 四二六頁。
- 5 前掲書 四三五頁。
- 6 前掲書 四四七頁。
- 7 前掲書 四五二頁。
- 8 前掲書 四五七頁。
- 9 前掲書 四五一〜四五二頁。
- 10 前掲書 四三九頁。
- 11 鏡島元隆博士「禅戒の成立と円頓戒」(日本仏教学会年報第三十二号)二六八頁。

道元禅師と明全和尚との思想的関係(青龍)

12 道宣は玄奘の瑜伽論訳出に参加して以来、特にこの瑜伽論の三聚戒を重視し、これを四分律に導入して分通大乘の位置を与えた。また、湛然においても『弘決』瑜伽戒の立場を採用していることが知られる。

13 昭和新纂国訳大藏経宗典部第六卷 四五四頁。

14 前掲書 四五四頁。

15 『出家大綱』によれば、栄西自身も戒律を犯し、その罪を深く懺悔して「予、昔、持斎者をして多く破らしめ、断酒者をして多く飲ましむ。悔しい哉。其の時、他意に随つて之を為すと雖も、全く自らの罪たり。願はくは仏消除したまえ。今、正に仏に対して悔過す。自今已後之をなすべからず。」と告白しているが、栄西のこの破戒の体験は彼が持戒主義を主張する直接の原因になったと思われる。

四 明全の戒律的立場

上述のように、栄西の戒律思想は通仏教の三学戒を基礎にして、戒に大小乗の区別を立てることなく、小乗の四分律も大乘の菩薩戒とともに受けるべきであるという兼受菩薩戒を主張して、徹底した持戒主義の立場をとっていたのである。従って、栄西の戒律本位の宗風を継承し、一途に持戒主義を推し進めた明全の戒律の立場は、栄西のこのような戒律思想が当然反映しているものと考えられる。しかし、これは一応の推定であって、すでに指摘したように、明全の著作が伝え

られていないところから、これを確かめることは極めて困難であると思われるが、この点を更に明全の行状を通して追求して見よう。

明全和尚（一一八四—一二二五）の伝は、道元禪師の撰述になる『舍利相伝記』・『明全和尚戒牒奥書』や懷奘の書留めた『随聞記』から断片的に知られる程度であるが、これらの書によって、特に戒律に関する行状を摘出して見ると、和尚は建仁二年（一一九一）八歳の時に親と離別して比叡山に登り、横川首楞嚴院本房下の梶井房の明融阿闍梨に師事して、菩薩戒を受けるとともに天台教学を学んだ。その後正治元年（一一九一）十六歳にいたり、南都に遊学して戒律を研鑽し、その年の十一月八日東大寺戒壇院で具足戒を受けた後に、再び比叡山に修学したが、衣を替えて新仏教の唱道に当たっていた建仁寺の榮西の門に投じた。それは恐らく建仁寺が開創（一一〇二）間もなく官寺に列した元久二年（一一〇五）前後のことかと思われるが、明全は榮西より円禪二戒を相伝して臨済宗黄竜派の第九世の法灯を承継いで、榮西寂滅後は師の遺風を守るべき僧儀の高揚に努められた。承久二年（一二二〇）九月十二日道元禪師に菩薩大戒を付授し、更に入宋間近い頃、東大寺で受けた受具の戒牒を作成するとともに、後高倉院に対して菩薩戒を授けている。

このように、明全は戒律の面で深い造詣と道誉高い高僧で

あったことが知られるが、この行状で先ず注意すべき点は、比叡山延暦寺で菩薩戒を受持して更に南都東大寺に具足戒を学び受けたことである。尤もこの菩薩戒を受けた時期は明らかでなく、道元禪師はわずかに「全公本受天台山延暦寺菩薩戒」⁽¹⁾（明全和尚戒牒奥書）と伝えているのみであって、それが東大寺の戒壇院で受戒する前であるか、それとも受戒の後であるかは、その何れとも判然としていないが、当時、比叡山における登壇受戒の制度は紊乱して、一般に丁年に達する以前に菩薩戒を受ける風習となっていたから、明全はこの慣行に従って南都戒壇の受戒以前において、すでに菩薩戒を受持していたものと思われる。事実そうした実例は歴史上に数多く伝えられているが、例えば比叡山に出家した道元禪師も建保元年（一二二三）十四歳の四月、天台座主公円僧正について菩薩戒を受けて比丘となつているところから、それは当然首肯されることである。

この意味で、明全は先ず比叡山で菩薩戒を受けて後、更に故あつてか南都の戒壇院に登つて受具をなしたことは疑いないが、しかし、ここに菩薩戒を受持しながら改めて具足戒を受けたのは、如何なる意味であるかが問題である。すなわち、具足戒の受持は全く天台の立場を離れて南都に帰投した意味であるか、もし天台を離れた立場でないとすれば、なぜ天台僧として具足戒を受けたのであるかということである。

このことの解明は同時に明全の戒律思想を窺い知る重要な糸口であるように思われる。道元禪師は『明全和尚戒牒奥書』に明全の行歴の一端に触れて、

本是比叡山首楞嚴院僧也、本房下榻井房也、本師明融阿闍梨也。

参建仁寺采西僧正。礼为参学師⁽²⁾。

と記しているのは、采西に参するまでの明全が本来延暦寺の僧であったことを伝えるものである。従って、この点から見れば、明全が南都東大寺に具足戒を学び受けたのも、それはあくまで天台僧としての立場をとっていた受具であることは明らかである。

言うまでもなく、南都の戒律的立場は盲目の僧鑑真和上(六八八―七六三)の伝える戒律に基づくものであり、それは小乗の四分戒を受けてその上に大乘菩薩戒(梵網戒)を受持するという兼受菩薩戒であるのに対して、日本天台の戒律的伝統は大乗戒と小乗戒を峻別して、小乗戒を絶対に否定し棄捨する単受菩薩戒である。従って、この両者の立場は相容れない対立的な関係に置かれ、全く妥協の余地は見出されないが、しかし、ここで特に注目すべき点は最澄の主張である。彼は南都戒壇より円頓戒壇を別立して、具足戒を交えない梵網經の菩薩戒を受けるのみで、菩薩僧として事足れりとする一向大乘戒を標榜しているものの、その傍、十二年間の籠山による修行の後、得業の人として利他の方便に小律儀の仮

受を認めていることである⁽³⁾。この仮受小戒は円戒受持に付随する最澄独自の考え方であり、それが最澄の弟子光定以降になると、比叡山より完全に払拭されて⁽⁴⁾、純大乘戒を力強く推し進めているが、この小戒の仮受は明全の比叡山と南都との関係を探る重要な一つの視点を与えることになる。

そこで問題になるのは、このような比叡山の伝統からすれば異質の南都戒に対して、明全は何故に受具を行なったかである。この点を明かすには、先ず明全が戒律に関心を抱いた経緯を考えて見る必要がある。

すでに触れたように、当時の比叡山は破戒の惡比丘が横行するという末期症状を露呈していたことは、采西当時と実情は全く同じであるが、そのために高遠な円頓戒に対しても深い思慮を欠いて、その真の姿は埋没し、却って「円乗戒身一切諸法皆是佛法」という安然の語を楯にとつて悪行を憚ることがなかったのである⁽⁵⁾。試みに、安然の『普通授菩薩戒広釈』によって円戒思想の一例をあげて見ると、

円乗の戒は受戒の日に即身六即成仏を証す。前の三戒は身に犯不犯の境あれば、犯不犯の境に差別あるが故に、復犯すと雖も而も戒法を失はず、円乗の戒身は一切諸法皆是れ佛法なれば佛法の中に都て犯戒無し、犯戒無きが故に戒法常住なり⁽⁶⁾。

と説いているが、この受戒即成仏無犯の思想を文字通り受けとめて、公然と破戒行為が行なわれていたことは、同時に天

台の法門たる本覚思想が自然主義に陥っていたことを語るものとして、特に留意されるべきであろう。

このような破戒の横行という教界の墮落に対して、明全はこれを如何に受け止め如何に対処したのであるか。恐らく明全は教界の革新は戒律の復興にあるという時代の要求に呼応して、自らも戒律による出家生活の肅正を志し、祖師最澄の根本精神の復古を深刻に自覚したに違いない。そのためには叡山の円頓戒の行き詰りを如何に打開していくかが緊急事の課題として浮び上ったと推測され、しかも、この課題を解く鑰として、最澄が円頓戒の受持と合せ唱えた仮受小戒に深い関心を示したものと考えられる。この仮受小戒の意図するところは、得業の菩薩が利他の心から小乘人を大乘へ導くために、自らも声聞戒を受けて小乘人と生活をともにしながら、大乘の究竟地へ導いていくという応化の施設であるが、純大乘を誇る当時の比叡山が教権を背景に我意をほしきままにするという、利己的な小乗化の道を辿っていたことを思えば、明全がこの点に特に強く意を注いだことは容易に想像されることである。しかし、当時の比叡山ではこの小戒の仮受は廃棄されていたので、小戒の受持が不可能であるところから、これを南都戒壇に求めて受具を果したものと思われるのである。

上のような推測が許されるならば、菩薩戒を受持している

明全が具足戒を受けたのは、黙過し得ない比叡山の窮状を打開するため、自ら最澄の精神に準じて小戒を仮受したものと思われ、しかも、特に南都を選んだのは、最澄が仮受小戒を主張した当時、僧統に厳しく論難を受け、その弁駁の中に仮受小戒の先例として南都の鑑真をあげている（顕戒論）ことも、その理由の一つであったであろう。

それでは、この具足戒の受持による明全はどのような戒律的立場をとっていたであろうか。それは具足戒を受けながらそれを捨てた単受菩薩戒であるか、それとも単受菩薩戒を捨てた兼受菩薩戒であるかという問題であるが、何れかと言えば、兼受菩薩戒の方向に志向していたのでないかと考えられる。尤も明全は天台僧として具足戒を学び受けたのであるから、その意味では単受戒の主張者であったとも解されるが、しかし、敢えて戒律の伝統が異なる南都戒を学び受けたということは、それが単に南都の教学を学ぶための一時的な方便でないとするれば、それは仮受小戒という性格上の相違があるとしても、小戒を受けたという戒重視の点では、大小戒の兼受を標榜した立場をとっていたと見られるのである。このことは明全が兼受戒の主張者である榮西の門に投じたのも、そこに榮西の思想を受け容れる共通の思想的基盤に立っていたからであると思われるので、この点から推して、明全が兼受の人であったことはほぼ間違いないと思われる。

明全のこのような兼受戒の立場は、天台僧としては一見異端とも思えるが、それは比叡山の危機的状況を克服する方法として、最澄の仮受小戒の精神を忠実に継承し生かさんとする当然の帰結であったと言つてよく、しかも、この異端的な立場が却つて榮西の思想に通ずる道を開いたのである。それ故に榮西帰投の後においても、明全は兼受戒の立場を強く推し進めたことは当然考えられるであろう。それは明全が道元禪師とともに入宋求法する際に、受具の戒牒を携えて渡海されていることにおいて推測することができる。道元禪師は次の如く明全の戒牒に奥書して、

全公本受_二天台山延曆寺菩薩戒_一。然而宋朝用_二比丘戒_一。故臨_二入宋時_一。書_二持此具足戒牒_一也。宋朝之風。雖_レ習_二學大乘教_一。僧皆先受_二大僧戒_一也。只受_二菩薩戒_一之僧。未_レ嘗聞者也。先受_二比丘戒_一。後受_二菩薩戒_一也。受_二菩薩戒_一而為_二夏臘_一未_レ嘗聞_二也_一。

と伝えている。当時の戒牒について、一般に円爾の例に準じて故意に製作される風があったと言われるが、この『戒牒奥書』によれば、南都における受具の様子が記されていないので、もし、これを文字通りに解するとすれば、明全もこの一般の風潮に従つて戒牒を書持したことになるであろう。しかし『舍利相伝記』に従えば、南都の受具が認められるから、明全は故意によることなく、南都で受けた具足戒に基づいてその戒牒を整えたものであることは疑いない。当時の中国禪

宗が梯橙重樓の受戒の制をとっていたことは、榮西が虚庵懷徹に参じて「四分戒を誦し、菩薩戒を誦し已畢る」(前出)と言つているところから知られ、しかも、具足戒を受けた年次を基準として夏臘を算えるので、受具は掛搭の必須条件である。そのために書持した明全の戒牒は、自ら進んで受けた南都戒の戒牒であるところから推して、明全自身は当然に南都の伝統であり、しかも榮西からも継承した兼受戒の基盤に立って、その戒牒を書持したものと考えられる。

以上、おおまかな推考によつて明らかのように、明全は叡山より榮西会下における間、終始一貫して兼受戒の立場をとつていたのであり、しかも持戒持律を嚴格に遵守していた持戒主義者であった。その意味では、明全は他の戒律復興の人たちと同様、知られざる戒律復興者の一人であつたと言つていいであろう。

(注)

- 1 道元禪師全集下巻 三九七頁。
- 2 前掲書 同頁。
- 3 最澄の「四条式」には大小兼行寺に住する者として「天台法華年分の学生、並に回心向大の初修業の者は、一十二年、深山の四種三昧院に住せしめ、得業以後、利他の故に小律儀を仮受せば仮に兼行寺に住することを許す。」と規定している。
- 4 石田端磨著「日本仏教における戒律の研究」二九六頁。

- 5 多賀宗集著「榮西」一三三八頁。
- 6 昭和新纂国訳大藏經宗典部第一卷 三二八頁。
- 7 道元禪師全集下卷 三九七頁。
- 8 小川貫式氏「近世中国仏教における戒の変容」(日本仏教学会年報第三十二号) 一七五頁。

五 道元禪師の戒律的立場

最後に明全の戒律思想が道元禪師にどのように反映しているかを簡単に眺めて見よう。上に述べた如く、明全は大小乗戒を併修する兼受菩薩戒の立場をとっていたと思われるが、これに対して、明全より「律藏の威儀を習う」と伝えられる道元禪師の仏戒思想は、この兼受菩薩戒を否定する単受菩薩戒(脱落大小乗戒)、三学一体(禪戒一如)の基盤に立っていることが窺われる。⁽¹⁾これは明らかに明全の戒律的立場と相反するものであり、戒の受け容れ方を根本的に異にしていたと見なければならぬ。道元禪師が大小戒の兼受について、これを否定していることは『正法眼藏』に主張される次の言葉で明らかであろう。すなわち「三十七品菩提分法」の巻には、

近日庸流いはく、声聞菩薩を分別すべからず、その威儀戒律ともにもちいるべしといひて、小乗声聞の法をもて、大乘菩薩法の威儀進止を制す。釈迦牟尼仏言、声聞持戒菩薩破戒。しかあれば声聞の持戒とおもへる。もし菩薩戒に比望するがときは、声聞戒

みな破戒なり、自余の定慧もまたかくのごとし。たとひ不殺生等の相、おのづから声聞と菩薩とあひにたりとも、かならず別なるべきなり、天地懸隔の論におよぶべからざるなり。いはんや仏祖正伝の宗旨と声聞とひとしからんや。⁽²⁾

と言ひ、小乗戒と大乘戒の兼修を否定してその区別を確然たらしめている。勿論、この主張は全く小乗戒を不要視されているのではないが、自利の小乗戒・利他の大乗戒という思想的差異のうえから、大小両戒を受ける兼受の不徹底を破斥して、菩薩戒の単受を説くものである。また『受戒』の巻にはその冒頭に『禪苑清規』の受戒の章を引用しているが、引用文の末尾に「既受_三声聞戒、_二受_一菩薩戒、此入法之漸也」とあるのに対して、道元禪師は「既受_三声聞戒」の語を削除して「いわゆる_二受_一菩薩戒、此入法之漸也」と示されている。⁽³⁾これは道元禪師の知るべきところとなり⁽³⁾と示されている。これは道元禪師が意識的に削除改変したものであつて、そこに戒律に対する禪師独自の思想内容がもたれ、兼受菩薩戒を唱える『禪苑清規』の立場と異なる単受菩薩戒の立場にあることを示すものである。更に巻末には次の如く記して、

この受戒の儀、かならず仏祖正伝せり、丹霞天然、葉山の高沙弥等、おなしく受戒してきたれり、比丘戒をうけざる祖師あれども、此仏祖正伝菩薩戒をうけざる祖師、いまだあらざる、かならず受持するなり。⁽⁴⁾

と述べていることは、道元禪師が単受菩薩戒の基盤のうえに立っていることを如実に語っている。

このように、道元禪師の立場は大小乗戒兼受の明全の立場と相違していることは明らかであるが、この点から更に、兼受戒において禪に至るための必須条件とする三学戒に対して、当然それを否定する立場にあることは言うまでもない。

『弁道話』によれば、

とふていはく、この坐禅をもはらせん人、かならず戒律を嚴淨すべしや。しめしていはく、持戒梵行は、すなはち禅門の規矩なり、仏祖の家風なり。いまだ戒をうけず、又戒をやぶれるもの、その分なきにあらず。

と言ひ、また『随聞記』には、

戒行持斎を守護すべければとて、強て宗として是を修行に立て得道すべしと思ふも、亦是れ非なり。只、是衲僧の行履、仏子の家風なれば随ひ行くなり。是を能事といへばとて、必ずしも宗となすことなかれ。

と説かれるように、道元禪師は戒律をもって成仏への階梯と見做さず、従つて、そこに先決条件としての戒律は絶対に否定されるのである。しかし、このことは戒律を全く不要とするものではない。道元禪師が「宗」とするのは「即今の叢林の宗とする只管打坐」(随聞記)を措いて外になく、この坐禅が行ぜられるところに戒は自ら円具されるとするのであつ

て、これを『随聞記』には次のように述べて、

昼夜に戒経を誦し専ら戒を護持すると云は、古人の行履に随て祇管打坐すべきなり、坐禅の時何の戒か持たざる。何れの功德か来らざる。

と言ひ、戒律は禅の中に撰せられている禅戒不二を強調し、それが三学一体の立場にあることを示している。

このように、道元禪師の戒律的立場は単受菩薩戒であり、三学一体を基調としているのであるが、ところがその反面、禪師は兼受戒の思想を説いているのでないか、という疑問が残る。その一つは面山和尚により道元禪師の真撰として刊行された『得度略作法』である。この略作法は懷奘禪師が道元禪師に戒を受けた翌々年の嘉禎三年(一二三七)に撰述されたものとされるが、この中に『禅苑清規』を依用したと思われる沙弥戒先受が定められているからである。この沙弥戒が道元禪師の主張によるものか、後人の添加であるか、それとも略作法そのものが偽撰であるか等の問題を孕んで、その定説を見ないのである。管見によれば、道元禪師は沙弥戒の受持を説かなかつたであろうと考えているが、その詳究は後日に譲ることとして、次は『御遺言記録』に見られる「八斎戒の印板」であり、更に『衆寮箴規』の次の説示である。

寮中の儀、応に仏祖の戒律に敬遵し、兼ねて大小乗の威儀に依随し、百丈の清規に一如すべし。清規に曰く、事大小と無く並に箴

に合へど。然れば則ち須らく梵網經、瓔珞經、三千威儀經等を看るべし。⁽⁸⁾

このように、道元禪師は小戒である八齋戒や大小乗の威儀依隨を示されているが、これを文字通りに受けとめれば、確かに大小戒の兼持を認容していることになり、その限りでは『菩提分法』の主張と全く相反する矛盾した立場を同時にとっていることとなるであろう。この点をどう解するか速断を許されないが、いま結論的に言えば、それは矛盾でもなく、また、いわゆる両戒兼受を説いているのでなくて、高次の立場から主張された極大乘戒に理解すべきであろう。すなわち、大小戒を本覚の生命行へ高く止揚し、これを行仏威儀として許容したものである。このことは『永平広録』五巻に示される次の上堂法語によって推測することができる。

非_レ非_レ局_二大小乗_一、非_レ非_レ異_二大小乗_一、作麼生是小乗、驢事未_レ了、作麼生是大乗、馬事到来、不博也、極大同_レ小、不約也、極小同_レ大、吾不_レ折中_二驀然脱_二落大小_一⁽⁹⁾

ここに言う脱落大小とは、大小乗の超越を意味しているのであるから、いわゆる瑜伽戒的通受大小戒を指すものではなく、大小乗という二見对待を超えて仏法の本源に立ち返った究竟地の上から、大小乗の戒を高く止揚されて、絶対的価値を付与されているのである。道元禪師の単受菩薩戒とはこうした脱落大小乗戒の意に外ならない。

ところで、道元禪師のこのような立場は、戒相承の上からは少くとも本師如浄禪師を通して、如浄の禪とともに受け継いだものであるが、しかし、道元禪師は明全に随侍中、明全と異なる単受菩薩戒の立場にあったことが認められるのは大いに注目すべきことである。すでに触れたように、明全は入宋に先立って南都で受けた受具の戒牒を作成して、これを所持したのであるが、これに対して道元禪師が戒牒を携えた形跡は認められない。恐らく道元禪師はこれを意識的に携帯しなかつたと考えられるので、この点から明全とは異なる戒律的立場にあったことを示唆するものである。このことについて特に注意されるのは、天童山に掛錫早々の道元禪師が新到者の座位に関して、天童山当局に是正の抗議を行なったと伝えられる事件である。諸伝の伝えるところによれば、それは道元禪師が天童山に掛錫された時、新戒者として大衆の末席に置かれたので、この処遇をめぐって天童山当局に強く抗議したが、先例に従って受け容れられなかつたので、再度、抗議を重ねたところ、五山の全体会議に付され同じく旧例に基づいて一蹴された。そこで道元禪師は時の宋朝に上訴し、遂に聖断によって道元禪師の所志は達成されたと言われる。

この伝承が文字通り歴史的事実であるかどうかは問題であろうが、その問題の意味する焦点は戒牒の基準を具足戒に置くか、菩薩戒に置くかという戒律的相違を表わしたものであ

って、恐らく道元禪師は中国禪林の菩薩戒によらない戒臘の基準について何らかの疑問を抱いたのであろう。この問題に関連して、道元禪師は浄祖に教示を求めていることが『宝慶記』によって窺われるが、それによって見ると、

堂頭和尚慈誨して云はく、薬山の高沙弥は比丘の是足戒を受けざりしも、また仏祖正伝の仏戒を受けざりしには非らず。然り而して僧伽梨衣を搭け、鉢多羅器を持したり。是れ菩薩沙弥なり。排列の時も、菩薩戒臘に依りて、沙弥戒の臘に依らず、此れ乃ち正伝の禀受なり。爾の求法の志操あるは吾が歓喜とする所なり。洞宗の託す所は爾乃ち是なり。⁽¹⁰⁾

と示しているように、この慈誨の言葉は戒臘基準について意見を述べた道元禪師に対して、浄祖が垂示を与えた一文であることから、道元禪師の発した問いの底には、禪師の戒律的立場が潜んでいたであろう。すなわち、道元禪師は比叡山で菩薩戒を受けて比丘となつていたので、従つて、少くともこの比丘の資格に小戒を不要とする叡山伝統の純大乘戒の立場を踏まえて、問いを発したことは明らかである。それは兼受戒に立つと思われる浄祖が、道元禪師を通じて初めて日本天台の純大乘戒に触れ、禪師のこの主張に賛意を表わしてこれを是認している⁽¹¹⁾ことから、窺い知ることができよう。

上のように、道元禪師は明全に帰投の当初より単受菩薩戒を基調とする戒律的立場をとり、それが入宋後においてもそ

の立場を堅持していたことは疑いないが、そのことは『随聞記』の次の言葉によつて一層裏書きするものである。

実の得道のためには唯坐禅工夫、仏祖の相伝なり。是によりて一門の同学五眼房故葉上僧正の弟子が、唐土の禅院にて持斎をかたく守りて戒経を終日誦せしをば、教て捨てしめたりしなり。⁽¹¹⁾

という述懐のように、道元禪師が浄祖会下で建仁寺の同門であつた五眼房隆禅に戒経を誦しているのを教えて捨てしめたということは、そこに、禪師の戒律思想が明全や浄祖とも異なる立場にあつたことを端的に示すものである。

(注)

1 道元禪師の戒思想については、榑林皓堂博士著「道元禪の研究」二〇八頁以下、及び栄西との比較論には、鏡島元隆博士論文「円頓戒と栄西・道元」(印仏研究第十卷第一号)二九頁以下に詳述されている。

- 2 岩波文庫本巻下 三六頁。
- 3 前掲書 二四八頁。
- 4 前掲書 二五〇頁。
- 5 前掲書巻上 七〇頁。
- 6 岩波文庫本 一二頁。
- 7 前掲書 一二〜一三頁。
- 8 道元禪師全集下巻 三六三頁。
- 9 前掲書 九七頁。
- 10 岩波文庫本 五五頁。

11 前掲書 一二三頁。

12 鏡島元隆博士「禪戒の成立と円頓戒」(日本仏教学会年報第三十二号)二七七頁。

五 結 び

以上は戒律思想に対する道元禪師と明全の關係について、これを思想的特質面から概述したが、特に明全の戒律思想に關しては、なお解明されなければならない問題を多く残しており、それも資料的制約のうえから、止むを得ず他日の考究に期する外はない。

いま上に見た限りでは、両者の思想的關係は明らかに相反する對極的な關係にある。すなわち、道元禪師は明全より円禪二戒を余すことなく受け継いでいるのであるから、道元禪師の立場は、当然明全の戒律思想に深く結びつき、その思想的繼承が見られなければならないはずである。しかし、それはあくまで外面上のことであって、内面的な關係は希薄である。否むしろ、道元禪師の戒律思想は兼受戒に立つ明全の思想を破斥し、その超克のうえに成り立っていると言えるのである。

この点から、明全の思想を超えている道元禪師の戒律思想は、当然に本師如淨の思想に直結するものでなければならぬが、それが却って道元禪師の捨て去った叡山の円戒思想に

対応するものが見られる。道元禪師の修学時代、少くとも叡山の純大乘戒の思想が禪師の抱いた戒律觀の根底に流れていたことは、これを史実として是認しなければならないが、しかし、これをもって直ちに道元禪師の完成された戒律思想が、円戒そのままの繼承であると言うのではない。日本天台の戒律的伝統は小戒を絶対否定し、棄捨するところの単受菩薩戒であるのに対して、道元禪師の立場は小戒の絶対否定ではなく、大小乗戒の思想的對立性を止揚したところの脱落せしめたところの根本戒である。従って、等しく純大乘戒を根本基調にしているとは言え、その思想内容において本質的な相違があることを知らなければならない。

〔付記〕

なお、本論文の中で、道元禪師と円頓戒および如淨の戒律觀とその關係など論究不備の点は、拙稿「道元禪師における戒律觀の展開」(曹洞宗宗学研究所紀要『宗学研究』第十五号)に二、三言及してあるので、併せて参照されたい。