

道元禪師の僧団に対する意識について

——説示の背景として——

石 井 清 純

はじめに

道元禪師の帰国後の動静を考えるにあたって、京都興聖寺を中心とした活動と、寛元元年の入越以後の、特に永平寺を中心とした活動に二分してそれを考えることは、多くの先学の成果に一貫したところである。

そしてそれらは、多く二者の性格を対比させてこれを論じているが、その大勢を占めるのは、興聖寺は、禪師の弘法救生の思いに基づく開かれた僧団であり、それに対して永平寺は、一箇半箇の接得を主体とした出家主義集団、というイメージでこれを捉えることである。⁽¹⁾

これらは、興聖寺時代に見られる、禪師の在家成仏を是認する表現が、入越を境に全くみられなくなることをその論拠としている。すなわちこの問題は、従来より多く論じられている、禪師の在家成仏説と出家至上主義の問題と切り放して

考えることはできないものといえよう。

確かに、『弁道話』を代表とする禪師初期の著述に見られる、在家居士得道の因縁を是認する表現が、入越後には激減し、それに変わって、出家こそが仏道を明らかにする唯一の道であるといった、出家者讃嘆の表現が多く見られるようになることは否定できない事実である。⁽²⁾

そして筆者は、結果的にこの流れの延長線上に位置するのが、大仏寺の完成以降に、仮名『正法眼蔵』の示衆に取って変わる形でその頻度を増すところの、『永平広録』巻二以降に収録される上堂語だと考えている。

それがいかなる理由によるかといえ、禪師晩年の上堂を、そこに引かれる公案解釈について、仮名『正法眼蔵』と比較してみると、それが、多く仮名七十五巻本系『正法眼蔵』の再説を意識しつつ、具体的な行のあり方としての、現実の叢林生活へと凝縮されてゆく内容を有していることによ

(3)

そしてさらにいえば、それと同時期の上堂語に、叢林の設備・行持に関して、その日本初伝が禪師自身であることを主張する内容が頻出し、なおかつその中の成道会の上堂に、その法の存続を意識したと思われる発言の見られることから、それを行ったのが、禪師に、自身の伝えたところの正伝の仏法を、維持存続せしめんとする意識が存在したためではないか、という推測も成り立つ。(4)

このように考えると、禪師が、特に晩年において、説示の対象として、会下の僧衆のみを見据えていた可能性が強調されるのであるが、法の存続はそれでよいとしても、それを維持してゆく基盤としての、僧団の存続は、それだけでは為し得ない。すなわち、その経済的基盤としての外護者の存在を無視することはできないといえよう。

実際、その時期に禪師が在家者に対する配慮をすべて切り捨ててしまったのかといえ、決してそうではない。例えば、布薩などは興聖寺時代と同じように定期的に行われていた形跡が存在するのである。(5)

また、『正法眼蔵』に限っていえば、そこに禪師自身の手による再治修訂が施されている、という事実があり、その一応の目安を、懷奘の書写年代に置いてこれを見れば、在家居士の得道を讃える巻が、入越の後に書写されている事実が指

摘できる。(6) その点から考えると、『正法眼蔵』においては、実質上その書写のほぼ終了する段階まで、在家者の得道の肯定と否定とが併存していたことになる。そしてこのことから、禪師における出家者と在家者に関する意識が、単に入越を契機とした出家主義への変化という時間的な流れだけで捉えきれぬものではなく、対機の問題とも関連して、一本化され得ない別個のものとして存在していた可能性が指摘できるのである。(7)

以上のような観点から禪師の出家在家の問題を考察しようとすれば、まず禪師の僧団に属さない人々の位置付けが、興聖寺時代と永平寺時代では、どのような部分が排除され、またどのような部分においてそれが存続していたのが最大の問題となってくるわけで、これをはっきりと整理しつつ、それと、興聖寺と永平寺の外的環境の違いと合わせ考えることが、従来より問題とされてきた、禪師の説示における矛盾点とも見られる部分における説示意図を明かす鍵となるのではないかと思われるのである。

本論文は、このような観点から、興聖・永平両僧団における対機の問題を中心として、禪師がどのような意識をもってそれに接していたのかを、禪師の説示の中から探り出すことを目的としたものである。特に今回はその意識の違いについて重点的に論じてみることにする。

一、『永平広録』卷十所収の偈頌について

さて、その両叢林における禅師の意識の違いが、最も顕著に表われていると思われるのが、次に示す『永平広録』卷十に収録される偈頌である。以下に、その表題を『永平広録』の編者の分類によって、在末期・興聖寺時代・越前時代の三つに分類した一覧表を示してみる。

【在末期】

- | | |
|---------------|----------------|
| 1 和王員外韻 | 16 与成忠(二首) |
| 2 和文本秀才韻(六首) | 17 訪全禅人亡子 |
| 3 続溥侍郎韻 | 18 題報慈庵悟道 |
| 4 和文本官人韻 | 19 与報慈庵 |
| 5 和溥来韻(二首) | 20 与王侍郎(五首) |
| 6 和李奇成忠韻(二首) | 21 和李通判韻 |
| 7 与茹千一娘 | 22 和王好溥官人韻 |
| 8 与南綱使 | 23 与郷間禅上座 |
| 9 和王官人韻(二首) | 24 答陳亨觀察 |
| 10 与茹秀才 | 25 酬思首座来韻 |
| 11 和妙溥韻(五首) | 26 詣昌国県補陀洛迦山因題 |
| 12 酬王觀察韻(二首) | 27 和王官人韻 |
| 13 看然子終焉語(二首) | 28 与茹千二秀才 |
| 14 続宝陀旧韻 | 29 答大宋李枢密(二首) |
| 15 与宋土僧妙真禅人 | 30 酬陳参政韻 |

【興聖寺時代】

【入越後】

道元禅師の僧団に対する意識について(石井)

- | | |
|--|--|
| 1 与学人求頌 | 1 天満天神諱辰、次月夜見梅華本韻 |
| 2 与野山忍禅人 | 2 六月半示衆 |
| 3 与禅人(八首) | 3 八月十五夜 |
| 4 次禅者来韻 | 4 「天童浄和尚住清涼寺、中秋示衆云
雲散秋空即心見月。拳拏子云。看。
師、与諸兄弟、同分三句以賞三夜」 |
| 5 与野助光帰大宰府 | 5 「天童浄和尚住清涼寺、中秋示衆云
家家門前照明月、処処行人共明月、
騎鯨捉月。師又与兄弟、同分三句以
賞三夜」 |
| 6 与禅人求頌 | 6 十五夜、頌雲散秋空 |
| 7 与禅人求頌 | 7 十六夜、頌即心見月 |
| 8 閑居之時(六首) | 7 十六夜、頌拳拏子云看 |
| 9 春雪夜(二首) | 8 十七夜、頌家家門前照明月 |
| 10 大師釈尊、在世八十年
処胎八十年、正法八十年
像法八十年、末法八十年
説法八十年。雖然如是、
八相未虧、諸仏同參。今
日是降誕日也、謹賀兒孫 | 8 十六夜、頌処処行人共明月 |
| 11 八十五夜、於月前各頌
月、此月非心月、非天月
非昨日、非夜月、非円月
非尖月、想像是秋月也、
如何。 | 9 十七夜、頌騎鯨捉月 |
| 12 重陽与兄弟言志 | 10 冬至(二首) |
| 13 冬夜兄弟言志、師見和
之 | 11 続越調韻 |
| | 12 仏成道 |
| | 13 一年有両立春 |
| | 14 雪夜感準記室廿八字、病中右筆 |
| | 15 山居(十五首) |
| | 16 「十二時頌」 |
| | 17 半夜子 鷄鳴丑 平旦寅 日出卯 |

食事辰 禺中巳 日南午 日映未
 晡時申 日入酉 黄昏戌 入定亥
 ⑭ 〈因在相州鎌倉聞驚蟄作〉

このうち、番号を□で囲んだものは、時節や場所に因んだ偈頌であり、それ以外は、僧俗に関わらず、人に与えたものである。この両者の比重を時代区分ごとに比較してみると、そこから禪師の偈頌作成に対する目的意識の違いを明確に知ることができよう。

在宋中の偈頌は、対象を人物に設定し得ないものは僅か二首(第十四・二十六)にすぎず、ほとんどが官人・役人との間に取り交したものであり、社交的色彩が色濃く現われたものといえる。⁽⁸⁾

次に、興聖寺時代と入越後の対比であるが、ここにおいて、その傾向の違いが表題にはつきりと現われているといえる。すなわち、興聖寺時代は、在宋中ほどではないにしろ、禪人や禪者と呼ばれる人々に、個人的に与えた偈頌が目立つ。⁽⁹⁾特に第六・七番目の「与禪人求頌」という表題は、外来の禪者の求めに応じて賦したものと考えられ、『正法眼蔵随聞記』に見られる「一日僧来テ問」(巻四の九)という書き出しと関連付けると、興聖寺において、禪師がそのような外来の参禅者に対応してゆかんとする姿勢の存在した可能性が指摘できるのではなからうか。これについては、後に対機の問題として『永平広録』巻八の法語との関連で考察してみる。

それに対し、入越後はそのような偈頌が僅かに第八の一首のみとなり、それに代わって、冬至や成道会という、時節に因んで詠まれたものが主体となっているのである。これは、興聖寺時代においても第十二「重陽与兄弟言志」、第十三「冬夜兄弟言志、師見和之」のように、重陽や冬至に因んで詩作の会を催していたことが知れるのであるが、さらにここでは、それが第四・五のように、天童山の延長として、如浄を慕いつつ行われていたことも指摘される。

このような、時節に因んだ行持に、祖師の語を踏まえることは、『永平広録』の上堂においても現われる傾向であって、ここに、禪師の永平寺に対する意識の一端を垣間見ることができよう。すなわち、それは、対外的色彩を払拭し、純粹なる叢林の弁道―如浄を通して理想化された、中国の復古禅林のそれ―へと方向付けようとしたものではないかと思われるのである。

二、『永平広録』法語の内容から見た興聖寺の性格

以上のように、偈頌からは、興聖寺においては僧団内の僧侶以外への説示の存在が多く認められるのであるが、ではこのような対機を設定した場合、禪師がどのようなようにそれに対応していたのか、という観点から、次に『永平広録』巻八に収

録されるところの、漢文で記された法語について見てゆくことにする。

これは同時に、興聖寺における禅師の意識に直結するものといえる。それはこの一連の法語のうち、説示年代の設定可能なものが、総て興聖寺時代であることによる。さらに、これは水野弥穂子・伊藤秀憲両氏によって指摘されていることであるが、⁽¹¹⁾その他の法語についても、皆興聖寺時代のものであることが推定されるのである。

この法語の内容については既に『永平広録』巻八所収の法語について「『曹洞宗宗学研究所紀要』第二号、平成元年)において、具体的に分析したので、ここでは問題点のみを整理して提示することにする。

まず、対機の設定の可能な法語について、その対機の状態と説示内容とについて、内容を抄出してみる。

《A群》

- (① 〓対象 ② 〓参禅状況 ③ 〓説示内容 ④ 〓説示年月)

〔第二法語〕

- ① 遠江嚴室寺住持、円智上人(宗派不明)
② 三廻觀面、咨参仏祖大道。(三回のみ参考)
③ 智禅人、請此掛額上、月久日深、於仏祖道中雪上加霜。：(中略)：求道尋師、此世流布。応知、仏法弘通、正真時節也。

(香嚴擊竹大悟・臨濟六十棒の、師に参じることの重要性を

道元禅師の僧団に対する意識について(石井)

示す公案を与える)

- ④ 不明。(興聖寺時代か「山僧、養道為懐未得乱道」)⁽¹²⁾

〔第四・十二法語〕

- ① 了然道者(尼僧)
② 了然道者、志道之切、余輩未可齐肩。
(禅師会下における継続的弁道を示唆する。鳥取県明里家には、禅師の示寂まで参じたという伝承有り)
③ 夫赤肉団上、莫留一句半偈・片言少語。清冷冷地、得一分相応也。若留一言半句、仏祖言辞・宗門公案者、便惡毒也。

(第四法語で文字言句に執われることを徹底的に否定)

- ④ 寛喜三年(一二三一)七月(第四法語)

〔第五法語〕

- ① 太宰府野公大夫(官吏・儒林学士)
② 甲午冬、初以相見。乙未夏、再入室。(二度の入室)
③ 永嘉云、遊河海涉山川、尋師訪道為参禅。是乃吾出家兒参禅之様子也。士大夫不必然矣。而身為出家兒、無出家兒之志氣、豈為出家兒乎。身為士大夫、還有出家兒之行履、勝於出家兒。：(中略)：自夏之秋月余之日、請益古則、拈新条。

(出家者と士大夫の学道の別を説き、公案を与える)

- ④ 嘉禎元年(一二三五)冬

〔第十法語〕

- ① 普燈都正(都僧正〓僧官)
② 官僧の可能性高く、禅師会下に常駐したとは思われない。

道元禪師の僧団に対する意識について(石井)

一六八

- ③ 釈迦老師出世為大医王、憐愍衆生沈苦海、於是興慈運悲、以種種方便演出一大藏經。…(中略)…一丸消衆病、不假藥方多。老漢通身是病、正覓起処不得。普燈都正、既有如此作略、試令著眼看。

(釈尊の転じた大藏經を応病与薬の方便と捉えつつ、それと同じ能力が普燈都正にあると讃える。社交的色彩が強い)

- ④ 不明

〔第十三法語〕

- ① 行玄禪人(年齢十五年、法令一歳)
② 十四歳作僧。随我衆席、朝参暮請。
③ 南嶽十五歳、捨教而学道。你亦十五歳、依法而学道。両箇一箇、打得徹、徹得打也。莫得打也。莫謂少年、便是古仏也。

(十五歳で禪宗に身を投じた南嶽の例を挙げ、年少の行玄を励ます)

- ④ 不明

〔第十四法語〕

- ① 某士大夫(複数か)
② 参学士夫(=参禅者?)
③ 相将学道、訪師為先。…(中略)…士大丈夫、及見知識、先問一則因縁、直須留心勤学。
(相将の学道は尋師訪道をまず為すべきことを示し、例として、楊文公・季附馬・裴休・肅宗等、居士の因縁を引く)
④ 不明

《B群》

〔第六法語〕

- ① 慧運直歳
② 禪師の会下(興聖寺)に所属。
③ 直歳の勞をねぎらう。

(仁治二年五月に僧堂の屋根が損壞したことを伝える)

- ④ 仁治二年(一二四一)冬。

〔第七法語〕

- ① 頭慧禪人(淨司)
② 禪師門下の僧
③ 今充淨司、乃仁治辛丑歳也。忝侍奉十方仏祖也。為参頭、為随衆。

(小頭首としての淨頭を、あくまでそれが仏祖に奉侍する役職であるとして讃える)

- ④ 仁治三年(一二四二)

これを見てまず気付くのは、内容的に公案参究に関して言及するものが目立つことである(A群)。そして今一つ、入越後には総て上堂語に組み込まれる、知事・頭首に対する謝辞が、興聖寺では法語として個人的に与えられていることも問題となろう(B群)。

このうち後者については、後に上堂語との関連で述べることにし、まず、公案依用の問題から考えてみることにする。この法語の中で、文字言句を用いることを否定するのは、了然尼に与えた第四法語のみである。そしてこれとは逆に、

積極的に参究すべきことを説くのが、第二・五・十四法語である。

これについて伊藤秀憲氏は、その公案が総て師と弟子の機縁を示したものであることから、これが坐禅において参究すべき対象として与えられたものではなく、自己の仏法を理解せしめる手段として用いられたものであるとされる⁽¹³⁾。しかし、これが皆、禅師の会下で継続的弁道を行い得ない、在家居士や他宗からの参禅者に対してのものであることと、唯一文字言句に執われることを徹底的に退ける第四法語が、禅師の会下で拔群の志気を示していた了然に対してのものであることを考えると、この公案の依用が、説示対象の置かれた位置、およびその仏法理解の度合によって斟酌されていた可能性が指摘できるのである。

つまるところ、ここからは、自己の仏法を種々の方法で多くの人に知らしめんとする、対外的な意識を汲み取ることが可能だと思われるのである。

これは、個人の要望に応じて書き与える、という法語の性格からは当然導かれる結論ではあるが、これが興聖寺時代に集中していることには注目しなければならない⁽¹⁴⁾。

では、これに対していかなる理由付けが可能かといえ、第一には、中世古氏の指摘されるように、興聖寺がその地理的条件から、永平寺に比して人の出入りが激しかったことが

挙げられる⁽¹⁵⁾。第二には、僧堂等の伽藍設備が整っていないか、たために、説示が勢いこのような法語の形とならざるを得なかったことも指摘できるが、これについては、先にも指摘した、上堂の盛んとなる時期の法語に、知事・頭首等に対する言葉が含まれていることから、積極的に受け入れることはできない。第一についても、印象としてはありそうなことであるが、実際には、入越後も一概に對外關係が減少したとはいえないのである⁽¹⁶⁾。

ではこれをどのように定義付けるかといえ、それが禅師自身の方針によるものである可能性が残るのである。そしてこれが、興聖寺時代に集中しつつ、仮名『正法眼蔵』の示衆及び法堂の完成以降の上堂語と混在している、という事実とを考え合わせると、それが、禅師の僧団の社会的地位の確立と、その拡張とを意図したものとすることもできよう。

これは、禅師の伽藍建立の意識にも現われていると思われる。以下に、これに関する禅師の説示を列挙してみる。

○宇治観音導利院僧堂勸進疏（嘉禎元年）

道元入宋帰朝以来、一寺草創願志、雖_レ年久月深、無_レ衣孟_レ庇_レ柱。而今獲_レ勝地一_レ処。在_レ深草_レ辺、極樂寺之内。初号_レ觀音導利院。薙草之上、未_レ叢_レ林。欲_レ構_レ此_レ処於_レ甲利。寺院之最要、仏殿・法堂・僧堂也。仏殿有_レ本、法堂未、僧堂最切要也。今為_レ建_レ茲。…（中略）…爰雖_レ可_レ覓_レ一_レ力終功、為_レ編_レ結_レ良縁、

広化^三十方、竺土・漢土之是勝躡也、正法・像法之是僧儀也。納^三檀主名字聖像腹心、為^三万字之種智、為^三自他之文彩。

(下・四〇〇〜一)

○長円寺本『正法眼藏隨聞記』卷三の六(嘉禎年間)

又云、当世ノ人、多造像・起塔等ノ事ヲ仏法興隆ト思ヘリ、又非也。直饒高堂大觀珠ヲ磨テ金ヲノベタリトモ、因^レ是得道ノ者アルベカラズ。只在家人ノ財宝ヲ仏界ニ入テ、善事ヲナス福分也。小因大果ヲ感ズルコトアレドモ、僧徒ノ此事ヲ嘗ハ、仏法興隆ニ非ル也。……(中略)

今僧堂ヲ立テント、勸進ヲモシ、随分ニ勞スルコトハ、必シモ仏法興隆ト思ハズ。只当時学道スル人モ無ク、徒ニ日月ヲ送ル間、只アランヨリモト思テ、迷徒ノ結縁トモナレカシ、又当時学道ノ輩ノ坐禪ノ道場ノ為也。

(日本古典文学大系『正法眼藏・正法眼藏隨聞記』三六二頁)
○「知事清規」(寛元四年)

夫高堂台池之構、世間出世同所^レ誠也。尸子曰、欲^レ觀^レ黃帝之行^レ於^レ合宮、欲^レ觀^レ堯舜之行^レ於^レ總章。黃帝明堂以^レ草蓋^レ之、名曰^レ合宮。堯舜之明堂以^レ草蓋^レ之、名曰^レ總章。以^レ之知^レ之、古之聖賢之君、宮垣室屋弗^レ崇、茅茨之蓋不^レ剪。況乎^レ仏祖之見孫、誰事^レ豐屋^レ經^レ宮^レ干^レ朱^レ樓^レ玉^レ殿^レ者乎。一生光陰不^レ幾、莫^レ虛度^レ矣。予、二十余年歷^レ觀^レ兩朝、或老年或壯齡、不^レ惜^レ寸陰^レ經^レ宮^レ土^レ木^レ之者多。唐勞^レ一世、周章失度、哀哉、苦哉。白法如^レ拋、異業未^レ舍。若^レ覺^レ殘命之稍少、豈^レ貪^レ樹功之高^レ大^レ者哉。

(下・三三一)

○永平寺住侶制規(建長元年)

一、当寺住侶、不^レ可^レ補^レ自他寺院勸進職事。(下・三六七)

以上の例から、禪師においては、興聖寺・永平寺を通じて、僧侶がそれに腐心することに対しては否定的だったといえる⁽¹⁷⁾。しかし、嘉禎年間には僧堂の勸進を行っているのである。これをどう解釈するかが問題なのであるが、それは、上の「僧堂勸進疏」や『正法眼藏隨聞記』(点線部)に見えるように、「衆生との結縁のために」敢てこれを行なっているのである。このような発言のなされることも、上に述べてきた、興聖寺時代の禪師の意識の一端を示すものといえよう。

三、『永平広録』に見える叢林確立の意識

では次に、知事・頭首に関する法語(B群)と、『永平広録』の上堂に見える知事請謝の語とを対比しつつ、その存在意義について考えてみたい。

まずそれが、何時どのような形で行われたのが問題であるが、以下にそれを、年代を追って示してみる。

仁治二年 卷八・第六法語(直歳)

仁治三年 卷八・第七法語(浄頭)

寛元元・二年(なし)

寛元三年 12月 卷二・第一三七上堂(謝監寺)

同 卷二・第一三八上堂(謝典座)

同 卷二・第一三九上堂（請監寺・典座）
寛元四年 4月 卷二・第一五七上堂（請知客）

8月 卷二・第一九〇上堂（謝新旧維那・知客）
12月 卷三・第二一四上堂（謝新旧監寺・典座）

宝治元年 〈なし〉

宝治二年 12月 卷四・第二九八上堂（謝維那）

同 卷四・第二九九上堂（謝監寺）

同 卷四・第三〇〇上堂（請監寺）

建長元年 夏 卷四・第三三六上堂（請書記）

冬 卷五・第三五七上堂（請典座）

建長二年 秋 卷五・第三八五上堂（謝維那）

12月 卷五・第三九八上堂（請首座）

同 卷五・第四〇一上堂（請典座）

建長三年 不明 卷六・第四一六上堂（請典座）

不明 卷六・第四六〇上堂（請書記）

不明 卷六・第四六七上堂（請藏主）

以上のように、興聖寺時代には、先にも触れたが、それは法語として個人に与えた二例のみである。そしてそれが、仁治年間の、『永平広録』巻一の上堂が盛んになるようになった時期と一致することを指摘しておきたい。⁽¹⁸⁾それに対して入越後は、上堂が開始された寛元三年以降、建長三年になるまで、知事交替の時期に、鎌倉行化で禅師が山内に不在であった、宝治元年を除いて、毎年必ず上堂として行われているのである。⁽¹⁹⁾

両者のこの違いは重要である。すなわち、定期的の上堂に組み込まれるということは、それを正式な叢林の行持の一環として位置付ける意味合いがあったことになる。逆に考えれば、興聖寺時代は、上堂が行なわれているにもかかわらず、それとは別に法語を以てこれに充てているのであるから、その他の法語の説示対象を考えれば、禅師の意識においても、また会下の僧侶においても、それが未分化の状態だったので、はないかと推測されるのである。

そしてさらにこれらは、時代を経るにつれて、内容が簡略になる傾向が見られる。⁽²⁰⁾これは、これらの上堂が定例化していったことを意味するのではあるまいか。

もちろんこれを行ない得た第一の要因は、その重要性を説き続けた禅師の努力が、大衆に浸透していったからに他ならない。確かに大衆の理解が深まるに従って、事細かな説明が不用となってくることは、容易に想像が付く。しかしそれだけでは、定義付けの不可能な上堂も存在する。それは、冬至や歳旦等の、時節に因んだ特別上堂なのであるが、その一例として、歳旦上堂を取り上げてみる。

〔巻一・第九〇上堂〕（仁治三年、興聖寺）

歳旦上堂。天宇廓清一得一清。地区含潤千通万達。当恁歴

時、作麼生。良久云、春信通和徧界芳。東君兀兀坐雲堂。枝

枝芸笑珊瑚色。世界華開是帝郷。（下・二四）

〔卷二・第一四二上堂〕(寛元四年・大仏寺)

歳朝上堂。挙。宏智古仏住三天童歳朝上堂云。歳朝坐禪、万事自然。心心絶待、仏仏現前。清白十分江上雪。謝郎満レ意釣魚船。参。師云、今朝大仏拜三統其韻。良久云、大吉歳朝喜三坐禪。応レ時納レ祐自天然。心心慶快笑三春面。仏仏牽レ牛入三眼前。呈レ瑞覆レ山盈レ尺雪。釣レ人釣レ已釣魚船。(下・三六)

〔卷三・第二一六上堂〕(寛元五年、永平寺)

歳朝上堂。宏智禪師歳朝坐禪等語
如レ前レ挙了。師良久云、大吉歳朝喜三坐禪。衲僧弁道
平如然。人人慶快春面。鼻孔眼睛現前。清白十分江上雪。謝郎満レ意釣魚船。(下・五六)

〔卷四・第三〇三上堂〕(宝治三年)

歳朝上堂。宏智禪師歳朝上堂、歳朝坐禪等語
如レ前レ挙了。師良久云、大吉歳朝坐禪。衲僧弁道
平然。人人笑面春色。仏仏鉢三盂現前。梅謠一曲千峰雪。謝郎満レ意釣魚船。参。(下・七四)

傍線および波線で示したように、入越後の歳旦上堂は、皆同じく宋版『宏智録』卷三(大正蔵本では卷四)の歳旦上堂(石井修道編『宏智録』上・二一〇頁)を引きつつ、それにコメントを付す形で行われている。またそれに対する禪師の拈提も、非常に似通ったものとなっていることが分かる。すなわち、この上堂においては、それが定例化されると同時に、内容の定型化が行われているのである。

これと同様に『宏智録』を用いるものは、結夏上堂(第二五七・三二二上堂)『宏智録』卷三(石井本、上・二〇一)

二頁)からの引用)、端午上堂(第二四二・二六一・三二六上堂)『宏智録』卷三(石井本、上・一五八〜九頁)からの引用)、冬至上堂(第一三五・二〇六・二九六上堂)『宏智録』卷三(石井本、上・一五二頁)からの引用)がある。また、臘八上堂の一部(第三六〇・四七五上堂)では『仏本行集経』卷三十からの二箇所の引用(大正三・七五九c、七九六a〜b)を用いている。

このことから推測できるのは、因事上堂に限ってみれば、禪師が、この日にはこの内容、という定型化を図っている可能性である。さらにいえば、これは年分行持としての儀式化にも繋がるといえよう。

これらの上堂は、先にも述べたように、対機との関連性は極めて薄いものといえるのであるから、会下の大衆との関連からの理由付けは、当然不可能である。従って、ここに禪師の意識としての、純粹叢林確立の意図を見てからゆかぬばならないと思われるのである。⁽²¹⁾

そしてそれは、宏智の言葉の頻出することや、あるいは先の偈頌に見たような、如浄の言葉を用いての定期的な詩作(前出偈頌一覽【入越後】4・5)などから、禪師が意識していたのが、具体的に、師の如浄を通して理想化された、宋代の復古禅林だったとすることも可能なのではなからうか。このような推測を成り立たしめるほど、この『宏智録』から

の引用は、尊崇と憧憬の念を以て行われているのである。

さて、以上のことから、禪師が、入越の後に在家者に対する配慮を完全に切り捨て、専一な弁道を中心とした一箇半箇の接得に専心したとしか思えなくなる。しかし、禪師の入越自体、壇越の波多野氏および俗弟子覚念の勧誘がその大きな要素の一つとなっている可能性が指摘されており、また、大仏寺の建立についても、この両者の尽力によるものであることは明らかなのであって、これらを見無視して永平寺の状態を語ることはできない。またその他にも、入越後の禪師の在家者に対する説示は、数多く挙げられる。さらに言えば、禪師の示寂の地は、越前永平寺の山内ではなく、京都の俗弟子覚念の私邸であった。

そこで、以下においては、そのような在俗の人々の、特に永平寺における位置付けの一端を見てみることにする。

四、諸清規に見える施主・壇越に関する記述

禪師の在家者との関係は、本来ならば、禪師の対外的交流（その最たるは、鎌倉行化の問題なのであるが）を踏まえて、網羅的に行なうべきであるが、これについては稿を改めて論じることとし、ここでは、寺院運営の経済的基盤としての施主・壇越に関する記述についてのみ見てみることにする。

以下に、諸清規より、関連する記述を抜き出してみる。

道元禪師の僧団に対する意識について（石井）

○「典座教訓」（嘉禎三年）

施主入院、捨財設齋、亦当諸知事一等、是叢林旧例也。

（下・二九七〜八）

○「重雲堂式」（延応元年）

堂のうちにて念誦看經すべからず。檀那の一会の看經を請せんはゆるす。⁽²³⁾

（下・三〇六）

○「対大己五夏蘭梨法」（寛元二年）

第五十、大己若為壇越説經、正坐而聽、不得急起而法。

（下・三一）

○「知事清規」（監院）（寛元四年）

增一阿含第三云、仏在給孤。告諸比丘。应当恭敬檀越施主、如孝順父母養之待之。施主能成戒定智慧、多所饒益。於三宝中。無所罣礙、能施四事故。……（中略）……然則恭敬於壇越施主、慈心於壇越施主、既是如来世尊之教勅也。雖小因感大果、唯三宝之福田而已。

（下・三三六）

○永平寺庫院制規（宝治二年）

自今已後可停□□

一、施主齋僧之時、將錢為米□□、雖用庫院米、算計其所費、而早買米、以可弁置也。不可以其錢使他用。^公

（下・三六二）

○「赴粥飯法」（永平寺）

粥後放參、即住寺人出堂、打放參鐘二三下。如遇早參更不^レ打鐘。如為齋主、三下後陞堂。亦須打放參鐘。

（下・三五六〜七）

○永平寺告知事文（永平寺）

今告_二知事_一。自今_二已後_一、若遇_二午後檀那供飯_一、留待_二翌日_一。如_二其麵餅菓子、諸般粥等_一、雖_レ晚猶行、乃_二佛祖会下藥石也_一。況_二大宋国内_一、有道之勝躅也。如来會許_二雪山僧之裏服衣_一、当山亦許_二雪時之藥石_一矣。

(下・三四七)

〈参考〉『正法眼蔵』「看經」(仁治二年示衆、寛元三年書写)

現在仏祖の会に、看經の儀則それ多般あり。いはゆる、施主入山請大衆看經、あるいは常転請僧看經、あるいは僧衆自發看經等なり。このほか、大衆為亡僧看經あり。

施主入山請僧看經は、当日の粥時より、堂司あらかじめ看經牌を僧堂前および諸寮にかく。

(上・二七三)

以上のように、施主や檀越への対応の仕方に関する記述は、清規や諸規定のほとんどに見ることができる。特に齋会に関しては、むしろ永平寺の方が詳細になっている印象さえ受けるのである。⁽²⁴⁾ すなわちこの一連の記述からは、出家者が専一に弁道をなし得る基盤として、経済的援助者であるところの檀越家を非常に重視していたことが知れる。そしてなおかつ、その位置付けからみれば、在家外護者の扱いは、興聖寺・永平寺を通じて、全く変化していないといえよう。

この事実と、上に述べて来た『永平広録』に見られる説示傾向とを関連付けると、大仏事の完成以降、在家者は、仏法を説き示す対象から除外され、僧団運営の経済的援助者としてのみ位置付けられた可能性が指摘できる。しかし、外護者は、興聖寺においてもはじめから外護者として位置付けられ

ていたわけで、その点からすれば、実際に入越後に禪師の意識から切り落とされたのは、正式に僧団に所属せず、かといって、施主ともなりえなかった、僧・俗の中間に位置する遊動的な性格の人々だったと思われるのである。

このような人々に対しての、法語や偈頌の形での、その置かれた状況に合わせた説示は、入越後、特に『永平広録』の上堂において全く見られなくなる。すなわち結果的に、中間層がなくなることによって、在家者との距離が増大したことになるのであって、これが、従来いわれる禪師の出家主義化という判断に繋がったのではないかと思われるのである。

むすび

以上、種々の角度から、禪師の僧団に関する意識について論じてきたのであるが、最終的に、興聖寺と永平寺の違いは、禪師の会下に常駐しない人々に対する、扱いの相違であると結論付けられると思われる。

すなわち、興聖寺では、『永平広録』所収の法語や偈頌に見たように、はっきりと禪師の僧団に所属しない人々(僧侶と在家外護者との中間的、あるいはどちらとも分類できない人間)に対して多くの説示が残されており、禪師においてもそのような人々にかかりの配慮がなされていたことが知られる。

それに対して、永平寺においては、そのような人々に法要を説くことがなされなくなっているのである。そしてそれに代わって、禪師の説示は会下の大衆を見据えた上堂を中心としたものへと移行し、なおかつ、偈頌や因事上堂に見られるように、叢林行持を主体とした、儀式化・定例化が図られるようになる。つまるところ、『永平広録』に収録される上堂語に依って、禪師の考えを探ろうとすれば、それは明らかに僧団の内部充実を図ったものであり、⁽²⁵⁾完全な出家至上主義とならざるをえないといえよう。

しかし、永平寺における在家者との交流の記録が全く存在しないわけではない。その一端を清規類の記述から見れば、そのほとんどに、斎主や施主に対しての具体的対応が記されていることが指摘できた。

すなわちここにおいて、在家者は、法要を説く対象ではなく、僧団運営の経済的基盤としてのみ位置付けられていることになる。しかもこれは、興聖寺においても、当然そのような外護者の存在は認められるのであるから、⁽²⁶⁾禪師の一貫した在家者に対する姿勢とも受け取れる。

とすれば、消去法的に残されるのが、他宗の僧侶や在家居士に対する意識であって、このような人々が、入越後の禪師の、純粹叢林確立の構想から外されたということになるのではあるまいか。そしてこれは結果的に、出家者と在家者の位

置を分化し、その距離的隔たりを増大させることとなった。これがあたかも、禪師の思想が出家主義へと変化していったような印象を与えさせたのではないかと思われるのである。

以上、興聖寺と永平寺を意識的に対比する形で考察を進めてきたのであるが、これは、従来よりいわれているような、興聖寺と永平寺に対する禪師の意識が、教団拡張の意識下における興聖寺僧団、その存続を意識した、僧団充実の時期の永平寺僧団という色分けを、よりいっそうはつきりさせるものとなった。しかしここで、このような禪師の意識について、入越という環境の変化が、その第一の要因とすることについては、疑問を呈しておきたい。

これは、入越以前の『永平広録』の上堂をどう見るかという問題に関わるのであるが、この上堂は、仮名『正法眼蔵』の示衆と、全く同じ時期に、その頻度を増すのである。

これをいままで論じてきた論旨に即して解釈すれば、教団拡張の意識の中にも、禪師に、叢林の規矩に則った形での、会下の僧侶を対象とした説示の必要性を、既に興聖寺においても感じ、実践し始めていたことになろう。それが伽藍のほぼ整った時期に始まることは、かなり象徴的である。

すなわち、結果的に、永平寺（大仏寺）に入院して一気に変わったように見えた説示が、実は入越以前から禪師の意識としては存在し、かつ伽藍の整備と共に、若干は行われつつ

あった行為の延長として存在した可能性が指摘できるのである。

かといって、禪師が北越に移錫せずとも、最終的に、永平寺におけると同じ行動を取ったとも考えられない。これについては、現象面では、両寺における伽藍整備の状況に関する詳細な考察が必要であろうし、また、思想面でも「弘法救生」の心を、この中でどのように定義付けてゆくのが問題であり、今回論じ残した、永平寺自体の対外関係の具体的考察および内部規矩としての諸清規の分析と共に、稿を改めて考察してゆく所存である。

註

(1) 今までに、特に在家外護者に注意を払いつつ僧団論を述べた著書・論文のうち主だったものを挙げるとすれば、それは管見によれば次の如くである。

竹内道雄『人物叢書88 道元』(吉川弘文館、昭和三十七年)

大久保道舟『道元禪師伝の研究』(筑摩書房、昭和四十一年・名著普及会、昭和六十三年)

中世古祥道『道元禪師伝研究』(国書刊行会、昭和五十四年)

船岡誠『道元と『正法眼蔵随開記』』(評論者、昭和五十五年)

菅原昭英「道元の勸進について—観音導利院僧堂勸進疏の史料的价值—」(今枝愛真編『禅宗の諸問題』雄山閣出版、昭

和五十四年所収)

このうち前四者に共通する解釈として、禪師の会下に人々が参集したのは、興聖寺・永平寺を通して禪師の積極的働きかけによるものではなく、あくまで禪師の徳を慕った人々が、禪師の法を聞くために集まり、自然発生的に僧団が形成されていったというものがある。そしてなおかつ、禪師の入越についても、他律的一面を認めながらも、あくまでそれが理想の道場を目指しての自発的行為であったとするのであるが、思うにこれは、少しく結果論に過ぎるのではなからうか。後にも触れるが、筆者は、興聖寺においても、その伽藍の整備と共に『正法眼蔵』の示衆および『永平広録』の上堂が、どちらもその頻度を増すことから、禪師に、そこを理想の叢林として完成させようとする意識が充分存在したのあつて、ただそれが、僧団の状況においても、また禪師の意識においても未分化の状態であったため、前面に現われず、結果的に入越後に表面化したのではないかと考えるものである。

しかしこの内、船岡氏の説は、永平寺における禪師の姿勢を、道元禪の継承が最大の課題となつたために、禪師が「弘法救生」の思いを吹っ切り、「一箇半箇の接得」に専心したものとす。正法の継承者としての僧団を意識した点で、筆者の意見はこれに最も近いのであるが、これを「弘法救生」・「一箇半箇の接得」と定義づけることには若干問題があると思われる。すなわち筆者は、永平寺における「弘法救生」の心の現われが「一箇半箇の接得」の形を取ったと考えられるからであるが、これについては別に稿を改めて論じてみた

い。

また菅原氏の論文は、僧堂建立のために行つた勸進に注目し、それと『正法眼蔵』『発無上心』の巻や、それに対する伽藍建立に対して否定的な表現とを関連付けて、禅師自身の宗教運動の社会的実力と、財力提供者の宗教的姿勢とに關しての相対的状況判断の存在を指摘している。

- (2) この例としてよく用いられるものは、前者については、『弁道話』の「坐禅弁道して仏祖の大道に証入す。ただこれ、こころぎしのありなしによるべし、身の出家在家にはかかはらじ」(大久保道舟編『道元禅師全集』上・七四一頁。なお本書からの引用は、以下書名を省略し、巻名・頁数のみを記す)という一節であり、また、若干年代の下るものとして、仁治二年示衆の『正法眼蔵』『神通』の巻にある「龐公は、祖席の偉人なり」という表現も指摘できる。また、後者については寛元二年示衆の『正法眼蔵』『三十七品菩提分法』の「いまだ出家せざるものの、仏法の正業を嗣続せることあらず、仏法の大道を正伝することあらず」(上・五一)という一節が代表的であろう。しかし、入越後にも、造寺造塔の功德を強調する七十五巻本系「発菩提心(発無上心)」の巻が存在することは無視できない。
- (3) 拙論「公案解釈から見た『永平広録』上堂の性格―七十五巻本『正法眼蔵』との対比から―」(『曹洞宗宗学研究所紀要』創刊号、昭和六十三年)
- (4) ここにその上堂を示しておく。

① 今大仏既為天童之子、亦行晚參、是則我朝之最初也。

道元禅師の僧団に対する意識について(石井)

(卷二・第一二八晚間上堂、下・三一)

② 我日本国寺院典座之法、大仏初伝。

(卷二・第一三八謝典座上堂、下・三五)

③ 坐禅是悟来儀也、悟者只管坐禅而已。当山始而有僧堂、是日本国始聞之、始見之、始入之、始而坐之。

(卷四・第三一九上堂、下・七八)

④ 日本国人、聞於上堂名最初、永平之伝也。

(卷五・第三五八上堂、下・八六)

⑤ 日本国先代曾伝仏生会・仏涅槃会、然而未曾伝行仏成道会。永平始伝已二十年矣。自今已後、尽未来際伝而行矣。

(卷五・第四〇六臘八上堂、下・一〇一)

⑥ 夫小參者、仏仏祖祖之家訓也。我日本国、前代未嘗聞其名字、何況行乎。永平始而伝之以来、已経二十年矣。

(卷八・第十除夜小參、下・一四六)

この⑤の末尾「自今已後、尽未来際伝而行矣」の一節が、法の存続を意図した言葉と見ることができよう。なお詳細は、前出拙論を参照されたい。

また、大久保道舟氏は、これを大仏寺から永平寺への改名と関連付けつつ、禅師の「日本仏教の創建の自信」の現われであるとされる(『道元禅師伝の研究』一二七頁)。これに対し、石井修道氏は「宋代禅宗史より見たる道元禅の位置」(『南都仏教』第十三号、昭和五十二年)において、これを「如浄の嗣法者として、道元がいかに日本に純禅を行じようとしたか、その意気ごみがうかがえる」と評している。先に挙げた上堂のうち、最初の二つは大仏寺時代の示衆であり、

また、そこで述べる内容が、すべて宋朝禪林の行持であることが指摘できる以上、後者の意見を取るべきであろう。

(5) これは、豊橋市全久院に伝わる次の文書によって知れる。

① 永平寺

寛元五年丁未正月十五日布薩説戒之時、興五色彩雲於方丈門前、聽聞衆中見之人、

源満約(花押)

源時幸(花押)

僧昌円(花押)

僧尊慶(花押)

藤定政(花押)

② 志比庄方丈不思議日記事

寛元五年(歳次丁未)正月十五日説戒、此日自未之始、至申之半分、正面障子仁有五色光、聽聞衆貴賤拜之。(中略)但説戒之日雖多、相当斯日、参詣之条令然故也。(後略)

(『曹洞宗古文書』下一九一〜一九三頁)

また、興聖寺時代の資料としては、長円寺本『正法眼蔵隨聞記』卷一の六に、ある在家人の発言として「当時ノ病療治シテ、妻子ヲ捨テ、寺ノ辺ニ庵室ヲ構ヘテ、一月兩度ノ布薩ニ逢、日々ノ行道、見聞シテ随分ニ戒行ヲ守リテ生涯ヲ送ラシ」(『日本古典文学大系』正法眼蔵・正法眼蔵隨聞記、三二二頁)という一節が記録されており、同様の可能性が指摘されるのである。このほかにも、「永平寺三箇靈瑞記」など、在家者との交流を示す史料は数多いが、今は触れない。なお、これについては大久保道舟氏前掲書、第九章第二節第五

項「壇信徒との交渉と僧団の経済」に詳しく、同様の指摘は中世古祥道氏前掲書四〇七頁にも見える。

(6) 例えば、龐居士の行履を全面的に認め讃える「神通」の巻

は、示衆は仁治二年十一月であるが、その書写は入越後の寛元二年二月であり、同一人物に対して全く逆の評価を下す「三十七品菩提分法」の示衆と同じ月に行われているのである。この点から入越を機とした思想変化は汲み取れない。

ただし、これはあくまで、再治修訂が終了して後の『正法眼蔵』本文に關しての解釈であり、示衆年代から見て、入越以前に在家成仏の肯定が重点的に説かれていることには充分注意を払わなければならないであろう。ただ、これが再治という行為を経た段階で、思想変化としてはっきり位置付けられるか、といえればそれは問題であって、その点から『正法眼蔵』本文は、示衆段階の意図と再治修訂後のそれとを区別して考える必要さえあると思われる。さらにこの観点から考えれば、その内容についても、具体的対象を見据えた説示から、思想的片よりのなきよう、修訂によって注意深くその一般化が図られたのではないかという推測も成り立つ。筆者は、これが現存する仮名『正法眼蔵』の独特の文体を生んだ要因の一つではないかと考える。従って、七十五巻本『正法眼蔵』を「曖昧で晦渋な文体」と決めつける袴谷憲昭氏の説(『弁道話』の読み方、『宗学研究』第二十九号、昭和六十二年)には賛同できない。

なお、『正法眼蔵』の本文改訂の意向を探るものに、水野弥穂子氏「伝衣から袈功德へ」(『宗学研究』第三十一号、平

成元年)がある。氏はそこで、禅師の改訂作業の理由として、年代の推移・立場の変化・帰依者の推移、の三点を指摘されている。これは本論の論旨とも深く関連してくるもので、実に興味深い提言である。ただ、ここに十二巻本系諸巻を持ち込むことについては、それを未再治の草案とする、懐装書写本の奥書を完全に否定しきれるとは思われず、多く問題を残しているといえよう。

(7) 拙論「道元禅師の出家在家の問題に関する一試論―入越前後の説示変化に関連して―」(『印度学仏教学研究』第三十七卷二号、平成元年)

(8) 中国時代に賦された偈頌については、何故それが『永平広録』に収録され得たのか、という史料的問題点から吟味されねばならないが、今は一応、その元となる原稿が、在宋中の記録として『宝慶記』等と共に道元禅師自身の手によって持ち帰られた可能性を指摘しておくに留める。また、その分類に関しても『永平広録』のその他の巻の構成から見て、信頼に足るのではなからうか。ただ、それぞれの分類の中においては、在宋期の第十四と二十六番目に見られるように、時間的前後が存在しており、若干未整理であることも窺える。

なお、偈頌を与えた対象についての分析は、柴田道賢氏『道元禅師の在家教化』第四章第一節に詳しい。

(9) ここで、この偈頌を与えた「禅人」「禅者」が、どのような性格の人間であったかが重要である。この偈頌のうち中国における用例(第十五・十七)について、柴田道賢氏は、『永平広録』巻八第二法語で、円智上人なる人物を「禅人」

と呼んでいることから、「一応僧形ではあるが、禅僧ではないもの」(前掲書一〇九頁)と定義する。しかし、おなじ法語において禅師は、会下において修行している僧侶に対して「禅人」の称を用いており(第七・十三法語)、この点で他宗の僧侶という定義は当たらないことになる。またこのほかに、随聞記巻三の九に「俗ナレドモ、如是財ヲステテコソ、禅人トモ云ハレケレ」(古典文学体系本三九〇頁)という表現も見られる。これらの表現から、禅師においてこの呼称は、禅の素養のある人、あるいは参禅者一般の意味で用いられていたと思われる。

(10) 鏡島元隆氏『道元禅師全集』巻四(春秋社、昭和六十三年)解題による。そこにおいて氏は『永平広録』を、禅師の実践者としての側面を示すものと性格付けつつ、従来の伝記、教学によって作り上げられた道元禅師像のイメージを破るものが多いことを指摘し、その一端として、従来、中国・日本を通して弁道一色であったとされる禅師の生活の中にも、このように詩作を楽しむ一面の存在したことを指摘されている。

(11) 水野弥穂子氏「道元和尚広録」と「正法眼蔵」①(『傘松』三七〇号。昭和四十九年七月)。伊藤秀憲氏「永平広録』説示年代考」(『駒沢大学仏教学部論集』十一号、昭和五十六年)。また水野氏は、『日本の仏典7』道元「上」正法眼蔵(筑摩書房、昭和六十三年)において、前説を更に敷衍されている。ただ、水野氏はこの漢文の法語が、説示対象の理解を考えて、後の仮名書きの『正法眼蔵』へと移行して

いったとされるのであるが、このように法語を正法眼蔵の前後階と規定することについては、説示年代の前後関係からも肯いえない。なお詳細な論証については、拙論『永平広録』巻八所収の法語について(『曹洞宗宗学研究所紀要』第二号、平成元年)を参照されたい。

また、水野氏はこれと同時に、仮名『正法眼蔵』を、「現成公案」の巻までを含め、すべてが禪師の会下で修行をするものに対して説かれたものとされ、『正法眼蔵』は思索の書ではなく、そのような禪師の説示意图を踏まえてこれを見てゆくべきことを提言されている。これは非常に貴重な指摘と思われるが、『正法眼蔵』総てをこのように規定すると、禪師において、僧団外の参禅者に対する配慮が、興聖寺初期以外には全く為されなかったことになり、若干問題を残すと思われる。

(12) この人物については、大久保氏・中世古氏共に、永平寺における参学とする(前掲書)。これについて両氏共に具体的根拠を示さないが、思うにこれは、この人物の住していた地理的条件から導かれたものではなからうか。すなわち、円智上人の住した遠州嚴室の地は、永平寺から鎌倉へと下るには、当時の順路からすればちょうどその経路に当たるのである。これを、禪師の下へと、他宗の僧侶が遠隔の地から参じたことを関連付けると、その相見は永平寺時代の、鎌倉行化以降という設定が導かれるのである。しかしこれは、あくまで状況的な可能性に過ぎず、筆者は内容面からこれを禪師初期の説示とする伊藤氏の推定を支持する。

(13) 「公案と只管打坐」(『宗学研究』第二十二号、昭和五十五年)なおこの論考は、この法語の内容を大慧の学人接化の手段と同じ消息を示すとする、石川力山氏『秘密正法眼蔵』再考(『宗学研究』第二十一号、昭和五十四年)の説に対して為されたものである。

(14) 実際には、入越後に法語に類する説示が全く無くなったわけではない。『建撕記』寛元三年の条の面山の訂補に、この年に波多野広長に与えた法語が、河内大日寺に在ることが記されている。(河村孝道編『諸本対校』建撕記』一四九頁上段)また、「名越白衣舎示戒」もこれに類するものといえよう。しかし、これはどちらとも檀越家を意識したものであつて、興聖寺時代のものとは、若干性格を異にしているといえる。このことは、史料的に問題は残るが、禪師の方針の変化を知る傍証とはなるであろう。

(15) 『道元禪師伝研究』二九五～六頁

(16) これは、まず僧侶としては、波著寺関係の人々と、白山天台系の僧侶の存在が指摘できる。また、在家者についても、「永平寺三箇靈瑞記」や「永平寺庫院制規」等に、永平寺に多くの人々の出入りしていたことを示す内容が存在している。

(17) ただし、入越後の『正法眼蔵』「発無上心」の巻の存在は、この定義に全く反するものといわなければならない。この巻の存在について、伊藤秀憲氏は「道元禅と『随聞記』」(池田魯参編『正法眼蔵随聞記の研究』所収)において、説処に在家者の同席していた可能性を認めながらも、それは重要では

なく、あくまでこれは巻の主題に則った例示であるため、全く矛盾はないとされる。しかし、何故違うテーマに、同じ例示が用いられたかが問題なのである。筆者はその点で、これについて、禅師の状況判断の存在を認めつつ、本文の『正法眼藏随聞記』の傍線(a)を用いて、それを当時の通念としての僧・俗の明確な区別へと結びつける菅原氏の説(前掲論文)を支持する。

つまるところ、仏法興隆とは、出家者が伽藍建立に腐心することではなく、そこで一心に弁道することなのだが、在外護者にとっては、それが無上の功德たりうるのである。禅師の仏法興隆の意識を考えるうえで、これは極めて重要なことであって、その点、これを「浅薄」で「大仏寺建立に合わせた単なる叱咤激励のような文章」と評する袴谷憲昭氏の説(『本覚思想批判』大蔵出版、平成元年、四〇六頁)にも従えない。

(18) 伊藤秀憲氏『永平広録』説示年代考(『駒沢大学仏教学部論集』第十一号)によれば、仁治元年以前は五年間で三十一回だった上堂数が、仁治二年には、一年間で五十例近くを数えている。

(19) この上堂の説示年代は、伊藤秀憲氏、註(18)前掲論文に依ったものであるが、このように配列して、知事請謝の上堂が行われないのが、禅師不在の時期と符号することは、奇しくも伊藤氏の推定を傍証することになった。またこれは、禅師の不在が永平寺の僧団運営に与えた影響が、以外に大きかったであろうことを予想させる。

道元禅師の僧団に対する意識について(石井)

(20) 例えば、巻二・第一三八上堂は、註(4)の②に示したように、典座の法が禅師の初伝であることの主張に始まり、具体的にその功德を説き示すのである。それに対して、巻四・第二一四上堂は、同じ典座を謝する上堂でありながら、「糴得州中黄米来、柴頭帶火上山隅、風雲感会龍得水、功德円成眼豁開」(下・五五)と、僅かに七言四句を以てその労をねぎらうのみである。

(21) この傍証となるものに、『永平広録』巻二・第一二八およびその前後の上堂が挙げられる。これらは皆「晩間上堂曰」という書き出しなのであるが、一二八上堂の「亦行晩参」の語から、実際には上堂ではなかった可能性が指摘できる。これは、时期的に、未だ伽藍が完備していなかったためとも思われるが、この巻二の編者は懐装であり、おなじ人物の手になる『正法眼藏随聞記』に散見される「夜話二云ク」とする集衆説法の存在と対比するとき、この時期においては、「上堂」として捉えられなければならなかったことを示していると思われる。

(22) 禅師の入越の理由として、外護者の勧誘を最も重く見るのは、中世古祥道氏(前掲書)である。この他、大久保氏は達磨宗門徒との関係を、また今枝愛真氏『道元—坐禅ひとすじの沙門—』(NHKブックス255、昭和五十一年)では白山天台系の人々の存在を重視するが、そのどれもが、複合的要因として外護者の存在を指摘している。

(23) これは本来資料的に問題のあるものだが、年記の存在する

ものとして一応ここに引いておいた。筆者は、その内容の「衆寮箴規」との類同性や「坐禅は僧堂のごとくすべし」(下・三〇七)という表現の存在することなどから、これを衆寮的役割を負った堂宇に関するものではないかと推測しているが、これについては今後の課題としたい。

また、これとは別に特徴的なのは「看経」の巻であって、これは示衆こそ仁治年間であるものの、その書写が行われたのが寛元三年であって、『正法眼蔵』の中でもその期間の開きが特に甚だしい。その理由は、種々考えられるが、懐奘の書写が、一応の決定稿について行われるものとすれば、興聖寺・永平寺を通じての連続的必要性と、その微妙な変容とを同時に示すものとはいえないであろうか。

- (24) 竹内道雄氏(註1前掲書)・石川力山氏「三代相論再考」(『宗学研究』第三十一号、平成元年)は、これらの記述中の、特に晩年の庫院関係の記事が、永平寺の財政の逼迫した状況の現われであるとされる。特に後者は、三重県島津氏所蔵の文書から、永平寺が荘園を所有していた可能性を指摘し、禅師の鎌倉行化が、土地対策を目的としたものではないかと推測している。また菅原昭英氏「道元僧団の社会的性格」(一)、(二)(『宗学研究』第二十九、三十号、昭和六十二年)は『永平寺住侶制規』をもとに、永平寺において、経済活動や商業活動の行なわれていた可能性を指摘している。

- (25) このことは、一連の清規の内容からも窺える。例えば、ここで例示はしないが、興聖寺初期の「典座教訓」において、実践者としての一面の強調されていた典座が、「知事清規」

においては、それに加えて、管理者としての位置付けが強調されるようになるのである。また小坂機融氏は「知事清規」の撰述意図を「仏法を真実に担う自覚に立った永平寺叢林の充実本格化にあった」(『講座道元Ⅲ 道元の著作』一五六頁)と規定している。この清規の具体的内容の比較検討については今後の課題としたい。

- (26) 興聖寺開基の正覚尼や、法堂の法座を寄進した弘誓院藤原教家などが挙げられる。