

道元禪師の教學と入衆日用清規

榑林皓堂

道元禪師の『永平大清規』が『禪苑清規』並に『入衆日用清規』に本づくことは何人も異議無き所である。それは禪師以前右二清規以外それがなかつた爲でもあり、禪師入宋の頃の禪林が此二清規によつて行持を規定してゐた爲である。従つて『永平清規』は右二清規とはに本づける大宋禪林の見聞に依つて成れるものである。更に云ふならば大宋禪林——天童如淨の下に於て身心脱落を得たる禪師が脱落身心の行持、不曾染汚の行持を行修せしめんが爲に、右二清規を根據として純乎として純乎たる佛祖の行持を示し併せて行持の理論を示されたるものである。併乍ら此處では右二清規と『永平清規』を批較攷證せんとするものではなく、『日用清規』との關聯に於て見るべき永平高祖の教學と行持の内、特に吾人の感銘深きものを摘出してその純粹性優越性特異性を觀たいと思ふものである。

『入衆日用清規』は宋の嘉定二年（西暦一二〇九年）無量宗壽禪師の編述せるものであつて、嘉定十六年道元禪師入宋の頃は漸く普及し手頃の小清規として雲水の間に愛用されたものであらう。さて本清規は如何なる意圖を以て編述せられたか又一貫する思想如何と云ふに、『稗說』に依れば「入衆とは叢林に入つて清衆に交るなり、日用とは入衆以後、日夜十二時所用の行儀を言ふ」と云ひ著者も亦「集むる所の一日の事件衆中の威儀、敢て老成に聞かしむるには非ず、聊か以て初學を誘くのみ」と断つて居るのであつて、初心晚學の爲に叢林一日中の坐作進退を教へたるものであり、特に「叢林の荒涼、人心の懈怠を慨いて清規制定の始祖百丈懷海の古に復らん」とするものである。是に依つてみれば『禪苑清規』が存し乍ら其の規繩は行はれぬ事が多かつたものと思はれる。茲に於てか謂はばポケツト型小清規を制定して是を普及せしめ、身心威儀を調整することは當時禪林の急務で有つたのであらう。かかる事由の下に編述せられた『日用清規』としては「心地を明らか生死を了達するよりも先づ清規の嚴肅なる實行に依つて僧風を作興し心操身行を整へよ」と叫ぶことは無理からぬ事ではある。従つて

從朝至暮。要免頭々敗闕。直須一一遵行。然後敢言。究己明心。了生達死。世間法即是出世間法。行脚人可貽未行脚人。庶幾不負出家身心。亦抑同報佛祖恩德。

とあるが、其處に道元禪師の清規觀と相違するものがあるやうに感ぜられる。此文を通じて感ぜられることは、清規を初心晚學の爲の行持規範と爲す言外の響と、心地開明、了生達死の前程として清規を嚴守し、心操身行を整へて後に本分の修行に入るべしと爲す語勢である。前者に依れば清規は得道明心の久參底には爾かく重要ではなく、後者に依れば清規に本づく調身心を媒介として初めて心地開明、生死透脱も可能となる如くで有る。然しそれは同時に編者宗壽の宗義觀清規觀の基調を爲すものと見得るのではないであらうか。果して然らば清規を直ちに最高の宗教行持、

成佛の行と爲す道元禪師の教學と頗る徑庭あるものとなるであらう。（學道用心集に「身心を調へてもつて佛道に入るなり」とあるが、その意味は宗壽の如き意味で無い事は前後の文に依つて明である）

道元禪師に於ける限り清規は初心晚學を誘引する軌轍ではない。それは初中後善揚の佛行であり、佛に到つて尙ほ不退なる無上の行持であり本證の妙行である。『正法眼藏行持』に「諸佛の大道かならず無上の行持あり、道環して斷絶せず、發心修行菩提涅槃しばらくも間隙あらず、行持道環なり、このゆゑにみづから強爲にあらず、他の強爲にあらず、不會染汚の行持なり」とある如く、それは悠久なる天地の大道を即處即處に行取せしめ、是に依つて天地の無限、法界の如是體と冥合するのであるから「わが行持すなはち十方の匝地漫天みなその功德をかうぶる」（行持）底のものであつて、全清衆に成佛の直道を開顯するものである。果して然らば清規に依りて身心を調へ、然る後に心地を開明し生死を透脱せよと言ふが如きは行持に無限の價値を與へる者と言ひ得ないであらう。清規に則る一舉手一投足こそ不會染汚の行持であり最高當爲の生活であるから、勿論この外に明むべき心地もなく了生達死の秘鍵もない。一事一行が「十方の匝地漫天」に通達するものならば、生死二つ乍ら全機現であつて箇は即ち全であり有限は其のまゝ無限である。茲に道元禪師の「生死を生死にまかす」（威儀）安心が產まれて来る。右の一事を以てしても宗壽の宗乘觀は道元禪師のそれと一如ならざるものがある。「道元禪師の教學と日用清規」なる題下に於ては此事が第一に注意せられる。



『日用清規』は叢林一日の行持として左の諸項を擧げて居る。即ち先づ後夜（曉天）の坐禪に筆を起し、洗面法、

摺袈裟法、摺被法、赴粥飯法、寮中の諸作法、洗淨法、寮中の薬石、黃昏坐禪、開枕(就)を説き最後に入浴法及び爐火に向ふ注意を以て終つてゐる。此中赴粥飯法は『永平清規』に於ては特に一篇を成し(禪苑清規) 洗面洗淨はそれぐ『正法眼藏』の一卷として、事相と共に深遠なる教義が説かれてゐるが此日分行持を『永平清規』は「辨道法」と名付けて又一篇としてゐる。従つて「辨道法」は此清規に基くと見て差支あるまい。

道元禪師の教學を中心として『日用清規』を見る場合第二に注意せらるゝ事は、日分行事の主なるものが坐禪であると云ふことである。即ち晩天、粥後、飯後、夜坐の所謂四時の坐禪が未だ明確な規定としてではないが充分窺はれるのであつて、此點初期の清規の面目を具すると共に、從晝至夜の坐禪を策勵する道元禪師の立場と符合するものがある。併し『日用清規』には坐禪儀がない。此は恐らく小清規である爲と毎日行ひつゝある行事なる爲に特に其作法を述べる必要が無かつたのであり、従つて『禪苑清規』其他の坐禪儀を踏襲したものであらうが、其が道元禪師の『普勸坐禪儀』の如く修證一等なる非思量の王三昧であつたとは思ひ難い。其は前述の身心を整へて後に心地を開明せよと云へる事、並に宗壽の法系が大慧宗杲——拙菴德光——秀岩師瑞——宗壽であつて看話の系統に屬するに依つても想像される。『日用清規』に於て注意せられる第三は右日分行事の中に洗面と嚼楊枝があることである。道元禪師に於ては洗面は「辨道法」と「眼藏」洗面の卷とに説かれて居るが、其は勿論此の『日用清規』が基本となつてゐるが、特に後者に於ては前人未説の深き教義が示されて居る。『眼藏』洗面の卷の本意は淨不淨を超越せる水を以て澡浴洗浣するとき身心依正ともに清淨を得るのであつて、此界佗界、盡界無盡界等の有邊無邊が大清淨を得るとある。而もそれは大清淨なるにも尙ほ澡浴するものであつて此處に不染汚の修證が存すると爲すものである。故に洗面は單なる行持に非ずして正法眼藏の全機現である。此の如き説は勿論『日用規』に存するのではなく全く道元禪師の獨創

であるが、かゝる特色ある教説の發展すべき根源を提供したと云ふ點に『日用規』への關心が生ずる。また『眼藏』洗面の卷には

天竺國、震旦國者、國王王子、大臣百官、在家出家、朝野男女、百姓萬民みな洗面す。……天祠神廟にも毎朝洗面を供す、佛祖塔頭にも洗面をたてまつる。……いまは農夫田夫、漁夫樵翁までも洗面わする事なし、しかあれども嚼楊枝なし。日本國は國王大臣、老少朝野、在家出家の貴賤ともに嚼楊枝、漱口の法をわすれず、しかあれども洗面せず、一得一失なり。いま洗面、嚼楊枝ともに護持せん、補虧闕の興隆なり。佛祖の照臨なり。

と極めて興味深き事を記して居る。これに依つて見れば道元禪師の實見に依れば、當時の支那人は僧俗の別なく洗面はあれども楊枝を用ひず、日本の朝野は其反對であつたと云ふのである。前述の如く道元禪師の入宋は宋の嘉定十六年であり『日用規』はそれより十五年前の編著であつて、明瞭に洗面と嚼楊枝を規定し而も歯藥（歯磨き粉を想はしむるもの）をさへ用ゆることを教へて居るにも拘らず、十五年後道元禪師が大宋の諸山大寺を歴訪した時には其法が行はれてゐなかつたとあるは不思議と云ふ程であるが、禪師は「嘉定十六年癸未四月のなかに、はじめて大宋に諸山諸寺を見るに、僧侶の楊枝をしれるなく、朝野の貴賤おなじくしらず、僧家すべてしらざるゆゑに、もし楊枝の法を問着すれば失色して度を失す」とさへ云つてゐる。それにしても當時の日本の朝野が毎朝洗面する習慣がなかつたとは實に意外千萬である。今道元禪師は『日用規』と天童山に於ける見聞に依つて、歸朝後その門下に嚼楊枝と洗面法並に其の理論を説いて是を行ぜしめ、佛祖の行持を行取すると共に淨身心の法を廣く一般に勧めたのであつた。道元禪師をして獨自の洗面の佛法を拈提せしめ、更に日本人に嚼楊枝と洗面とを雙び行ぜしむるの端を發せしめたる源泉としての『日用清規』は吾人にとって銘記せられてよいであらう。なほ嚼楊枝に刮舌の法が附隨するのであるが、

これに就て禪師は「刮舌の法は僧正榮西つたふ」(洗)と述べてゐることも興味ふかい。以上が『日用規』に對する關心の第三である。

次に『日用規』には頂戴袈裟の法がある。これは曉天の坐禪が終る大開靜の時、文字通りに袈裟を頭に戴き戴せ、大哉解脫服、無相福田衣、我今頂戴受、世々常得披と合掌三唱して後搭するのである(後の二句を道元禪師は披奉如來教、廣度諸衆生とする經說を取る)。この頂戴袈裟法は支那の代表的清規としては『日用規』に載する丈であるが、道元禪師はこれに就いて極めて強き感銘を以て語られてゐる。『眼藏』、袈裟功德の卷の奥書に

(予在宋のそのかみ、長連牀に功夫せしとき、齊肩の隣單を見るに、開靜のときごとに、袈裟をささげて頂上に安じ、合掌恭敬し、一偈を默誦す、その偈にいはく大哉解脫服、無相福田衣、披奉如來教、廣度諸衆生、ときに予未曾見のおもひを生じ、感涙ひそかに衣襟をひたす。その旨趣は、そのかみ阿含經を披閱せしとき、頂戴袈裟の文をみるといへども、その儀則いまたあきらめず、いままのあたりみる……感涙千萬行……。

とあるが、禪師の感激が如何ばかりであつたかは「感涙千萬行」に依つて明である。後の『正法眼藏袈裟功德』の卷の如き此の感激から產れたと言つても良からう。併し是に依つてみれば禪師以前の日本佛教に於ては教家律家何れも『阿含』に基く頂戴袈裟法を行はなかつたのであり、當時の佛教研究の中心であつた叡山に於てもそれが行はれてゐなかつた事が解る。なぜならば禪師は叡山に出家し叡山に學んだのであるから、叡山に其作法が傳つて居るならば既に知つて居らねばならぬ筈であるからである。是に由つて觀れば『正法眼藏袈裟功德』並に『傳衣』の二卷と相俟つ

て、道元禪師こそ尊重袈裟の第一人者と推稱し得るかとも考へられる。其故に禪師の袈裟に對する信仰及び解釋は異彩あるものである。禪師は「諸佛の袈裟の體色量の、有量無量、有相無相、あきらめ參學すべし」（功德）と言ひ、其量に於ては「迦葉佛の袈裟いま釋迦牟尼佛著しますに長にあらず廣きにあらず、いま釋迦牟尼佛の袈裟、彌勒如來着しましすに短きにあらず狹きにあらず、佛身の長短にあらざる道理あきらかに觀見し、決斷し、照了し、警察すべきなりと」（上同）と云はれ、また八萬四千條衣があるとも云はれて居る。八萬四千とは非數の數であり佛身は充滿法界と言ふが定説である。而らば袈裟量が法界量であり佛身量であることは言を俟たぬ。既に量が決定すれば體と色とが何であるかは自ら明白となる。こゝに袈裟が無相衣、無上衣、如來衣、阿耨多羅三藐三菩提衣、乃至解脱服なる所以がある。故に頂戴袈裟とは頂戴如來であり頂戴阿耨菩提である。こゝに

われら……佛袈裟正傳の法孫として、これを見聞し學習し受持することをえたり。すなはちこれ如來をみたてまつるなり、佛說法を聞くなり、佛光明にてらさるなり、佛受用を受用するなり、佛心を單傳するなり、佛髓をえたるなり（功德）。

の信仰が生まれ出つるのであつて袈裟成佛が高く掲げられた譯である。勿論かくの如き得力は如淨禪師の鉗鎗より打出せられたものであることは言ふ迄もないが、『日用規』の規繩を大宋禪林が其儘實行してゐた其の見聞によることを思ふ時、『日用規』に對する吾人の感銘深からざるを得ぬ。これが『日用規』に對する關心の第四である。



次に『日用規』には衆寮に於ける藥石（夕食）のことが記されて居る。抑々僧家の食法は印度に在つては日中一食で

あり、而も非時食戒さへあつて食事の時間まで嚴規されて居るが、支那では少くとも禪門に於ては二時（朝晝）の粥飯なることは『禪苑清規』に「赴粥飯」の法があつて薬石法の無いことでも明である。『禪苑清規』の第二卷念誦の項を見れば「巡堂罷、大衆歸寮、喫湯竟、郤入堂、展單下張」とあり、首座の項にも同様のことがあり喫湯隨意とあるから、夕食代りに湯を喫することは有つても薬石と稱して食をとつたとは思はれぬ。而るに『禪苑清規』を距る百餘年後の『日用規』には明瞭に

歸寮藥石、各就案位、不得先起盛飯、不得高聲呼索粥飯鹽醋之類

とあつて粥または飯を薬石として喫却したことが察せられるのであつて、これが清規に於ける薬石の起原となる譯であるが、この清規に倣つた點のある道元禪師がこの薬石を如何に扱かはれたかは興味ある課題である。此事は『正法眼藏示庫院文』によれば

永平寺。今告知事。自今以後。若過午後。檀那供飯。留待翌日。如其粥餅果子。諸般粥等。雖晚猶行。乃佛祖會下藥石也。况大宋國內。有道勝躅也。

如來會許雪山僧裏服衣。當山亦許雪時之藥石矣。

とあつて、道元禪師の會下に於ては原則として薬石をとらないが施主のある場合、殊にそれが明日迄置き難きものである場合、寒氣骨に徹し辨道に支障ある場合は特例としこれを認めるに云ふものである。これは古例を尊ぶ道元禪師に於ても戒律乃至清規は時所位に依つて改變し得ると爲すものであつて、その彈力性を認めたる所に注目すべきものがある。

以上は『日用規』の薬石法と道元禪師のそれを比較した丈であつて、それからは禪師特異の教義は出て來ない

が、赴粥飯の法に就ては未曾聞の教義を見ることが出来る。

此の作法は『禪苑清規』『日用規』『永平清規』何れも同一であるが、粥飯そのものに對する教義は道元禪師以外に見當らぬ。『永平清規』の赴粥飯法の卷頭には食が法であり法が食であると爲し、その法とは法性、眞如、實相であると言つてある。而も『正法眼藏鉢孟』に依れば此食——法食一如の食を喫するに用ひる應量器は、たとひそれが木鉢、瓦鉢、鐵鉢乃至何であらうとも佛祖の身心、佛祖の眼睛、佛祖の光明、佛祖の正法眼藏涅槃妙心であると云ふのである。而るに道元禪師は更に一步を進めて「あるひは佛祖は鉢孟の縁底なりと參學するあり」と言つて居るが、こゝに至つて鉢孟の其量は法界量に擴大せられ、周遍法界と云はるゝ佛祖も鉢孟の縁底に過ぎぬものとなる。『禪苑清規』による『日用規』に記述せらるゝ赴粥飯の法は道元禪師に至つて斯の如き大進展をするのである。これ『日用規』に興味を感じしむる第五の點である。

○

次は洗淨であるが、これは「日用規」に始まるのではなく、前の赴粥飯の法と同じく清規としては『禪苑清規』に初るのであるが、道元禪師に「正法眼藏洗淨」があつて東司（廁屋）に於ける穢所の洗淨に禪の第一義が説かれてゐるのであるから、此れにも一言して置きたい。『日用規』の洗淨法は『禪苑清規』のそれに依るものに相違なく大體同一であるが、特に相違すると思ふのは『日用規』が一入廁の場合等に眞言を念ぜよと云ふ點であらう。但し其眞言は記してないが後の『黃檗清規』に「唵狼魯陀耶娑婆訶」七徧「唵室利曳娑嚩莎訶」七徧（以上）「唵賀曩密栗帝莎訶」七徧（洗淨の）とあるのが其れであらう。『日用清規』には今一つ赴粥飯法の中に洗鉢水を棄つる時、我此洗鉢水、如天

甘露味、施與鬼神衆、悉令得飽滿の偈の次に「唵摩休羅細娑訶」と真言を想念することになつてゐる（禪苑清規には「偈なく真言のみ念」）であつて、若干乍ら密教的色彩が加はつて居ると云ふべきである。而るに道元禪師に於ては「赴粥飯法」に於ても、其他如何なる所にも真言を誦せよ念ぜよと云ふを見ない。此點も亦道元禪師の教學の純粹性を語るものとなるであらう。況んやその洗淨は不染汚の修證そのものであり、淨不淨を超越するものであり、一人洗淨の所に身心國土を清淨にし盡十方法界を清淨にすると云ふのであつて、佛果に至つてなほ休せざる佛行とするのである。故に洗面、粥飯、坐禪等の場合と同じく此一行に依つて成佛得脫を得ると云ふのである。廁屋が諸佛轉法輪の道場であり衆生成佛の蓮華臺であると道元禪師以外の何人が教へたであらうか、行の佛法、實踐の宗教も茲に至つてその究極に達したと言ひ得るであらう。

道元禪師の教學が禪の一行に徹底せるものなる事に就ては、今の真言の要素を入れて居らぬと共に欣求淨土の思想を容れて居らぬ點が注意される。『禪苑清規』『日用清規』を初めとして何れの清規も、其中に若干の欣求淨土の思想を見せて居り、就中喪法に於て極めて明瞭に表はれ、或は阿彌陀佛を念ぜしめ或は往生を資助すと云ひ、或は精魂を淨土に薦ましむ等とある、『日用規』には後夜坐禪の時洗面に趣かんとするに際し、從朝寅旦直至暮、一切衆生自回互、若於_ニ脚下_ニ喪_ニ身形_ニ願汝即時生_ニ淨土_ニともあるのであるが、道元禪師に於ては其の教學の中に其片鱗すらない。否『辨道話』及び『用心集』には厳しくこれを斥けて居る。これは淨土教を難すると見るよりは禪の一行への徹底に忠なるものと云ふべきであつて、佛正法としての坐禪を提唱する場合決して二元的に禪淨雙修となることを許さぬのである。

以上が『日用規』に對する第六の關心である。

○

次に『日用規』に「不得在僧堂内看經看上冊于」と云ふがある。蓋し不立文字と稱する禪門に於ても只管打坐と古教照心とが並行する。前者は僧堂、後者は衆寮に於て行はれ、『禪苑清規』にも僧堂衆寮の別はあるが、僧堂に於ける看經看讀を禁止する明文を見ない。道元禪師が『正法眼藏重雲堂式』に於て「堂の内にて念誦看經すべからず、檀那の一會の看經を請せんはゆるす」と言はれたのが天童山等の禪林の見聞に依ることは勿論であるが、僧堂内の看經看讀を禁する其明文が『日用規』に在るは注目を惹く。尙ほ道元禪師には『正法眼藏看經』があるが今は省略する。最後に本清規には「右云、行須緩歩習馬勝之威儀。語要低聲學波離之軌範」なる名句がある。「右云」が誰かは知らないが堂内に於ける嚴肅なる規矩を示すものがある。馬勝とは五比丘の一人なる阿輸波踰である。入城乞食の威儀嚴然たるものがあつたので飛鳥もこれが爲に盤旋し奔馬もこれが爲に脚をとどめた(祖庭事苑)と云ふのであり。

波離は優波離であつて佛の十大弟子中に持律第一の稱ある尊者である。今行くことは須らく緩歩なるべしとは狹い義ならば堂内に於ける經行法であることは「辨道法」の文に依て知られるが、此緩歩に關し道元禪師は「辨道法」及び『寶慶記』に一息半歩の法を教て居る。『寶慶記』に依ればそれは如淨禪師が親しく光明藏に於いて行つて見せたとするものであつて、其主旨は緩歩卽禪である。一步一步に大千世界を踏み抜く底のそれは直ちに毘盧舍那佛身を現成する只管打坐と同一であつて、動の形を取れる禪である。行の姿に於ける禪である。茲に二六時中を「只だ是れ此れ」の信念を以て貫く禪の實踐がある。而して右二つもまた『日用規』から引出される點に於て、これを本清規に對する興味の第七とし、他の殘餘の問題を省略して擱筆することにする。(昭和一四・一〇・三〇)