

【研究会】

永平寺と顕密仏教

——『知事清規』にみる道元禪師の僧団運営——

石 井 清 純

本日はご多用の中お集まりいただきまして、ありがとうございます。また身に余るご紹介をいただき感謝申し上げます。

今日のこのタイトルと内容については、道元禪師の大遠忌の記念論文集に書かせていただいたものを少しかみ砕いてお話ししようと思つたことと、じつは、今年の十一月（実際は二〇一六年一月）に、道元禪師の本を上梓することになっておりまして、そこでも少し語っている内容を前倒しで宣伝をかねて組み込ませていただいた形となっています。よろしくお願いたします。

さて、そのような意図で「永平寺と顕密仏教」というタイトルの付けさせていただいたわけですが、この顕密仏教

永平寺と顕密仏教（石井）

というのは、日本史の中世仏教史の中では、いろいろと議論になっていた、あるいはいまも議論になっている、そのような理論です。そして、同じ中世の時代につくり上げられた永平寺が、顕密仏教という、中世史的観点から見ると、どのような位置づけになるのかというのが、今回の私のお話の中心ということになります。その「顕密仏教」が、どのような形で、道元禪師の教団運営に現れてくるのかというところで、いろいろな道元禪師の著述から、教団運営にかかわる要素を拾い出して組み立てていくという手順をお話を進めさせていただきます。

一 『永平広録』に見る道元禪師の説示意識

まず、資料の【一】『永平広録』に見る道元禪師の説示意識ですが（論末の資料参照）、これを最初に指摘された論文として発表されたのは、伊藤秀憲先生です。

その論文では、道元禪師の著述の中心となっている『正法眼蔵』は、じつは道元禪師の、日本における教化活動の前半、永平寺入寺前に集中していて、永平寺に入られた後は、『永平広録』に収録される上堂という形式の説法が中心となっていくということが指摘されています。つまり、道元禪師の著述というと、『正法眼蔵』ということになります。それが、それと併せて上堂語というものが存在しているという事です。

（一）知事請謝の上堂

そこに注目いたしましたして、永平寺へ入院した寛元二年（一二四四）の後、寛元三年・四年と、宝治元年（一二四七）は鎌倉に行っておられたということもあって抜けておられますが、それ以外の年には、必ず、典座、監寺、知客な

ど、叢林の運営にあたるいろいろな役職の任免にあたって、定期的の上堂が行われているのです。

その前の興聖寺ではどうだったのかというと、上堂は実施されていたのですが、役職者の任免の説法は、上堂としてはなく、直歳に個人的に与えられた法語だけです。慧運という方です。

上堂は須弥壇の上で、正式な行事の一環として行われるものです。それに対して、法語は個人的に与えられるものなので、そのようなたちで、役職者へのねぎらいの言葉にも温度差が見られるということを、最初に指摘をさせていただきます。

資料に戻りまして、最後の◆のところですが、永平寺においては、知事・頭首交替の上堂が、清規に則って行われていく。つまり、これが道元禪師の叢林運営の確立に対する意識ということになります。興聖寺においてそれが行われていないのは、それがまだできない状況にあったのではないかということなのです。これも伊藤先生のご指摘です。

例えば、『正法眼蔵随聞記』の場合、いろいろな人が集まり、道元禪師の新しい教え、中国から持ち帰ってきた禪

を理解するための基礎知識の度合いに、あまりにもばらつきがあったので、その平準化を図るために、時宜に応じて基礎的な知識を伝える活動をせざるを得なかったということになります。それが初期の興聖寺時代ということになります。それに対して、永平寺では一歩進んで、叢林運営にあたって、中国伝来の規矩に則った定期的な行事を重視していくという流れがあるのではないかということです。その流れを示したのが、資料の【一】の一つ目の○、「知事請謝の上堂」で示したところとなっています。

(二) 叢林機構の初伝の主張知事請謝の上堂

その次の○「叢林機構の初伝」は、同じ上堂の中で、道元禪師が、ご自身が最初に日本に伝えたことを主張する内容を持つものの一覧です。①の巻二―二八というと、永平寺で上堂が始まってすぐになります。最初の頃の上堂は、「晩間上堂」とされていますから、たぶん、法堂のないう時期に行われていたものではないかと推測されます。午前中ではなく、夕刻に晩参の形で行われていた説法がここに収録され、その「晩参」という説法の形態というもの

を、私は最初に伝えたのだ、と主張されているものと考えられるのです。それが、資料に、「今大仏既為天童之子、亦行晩参、是則我朝之最初也。」とあるように、「日本で最初にこの晩参を行ったのは、この私である。天童如浄禪師の後を継いで行ったのは私である」というお示しなのです。

②は、同じように、「典座之法」、典座というものの作法・在り方を、日本に伝えたのが最初であると主張するものです。ただこの表現は微妙なので、ね。「典座」そのものを最初に伝えたとは仰っていない。なぜかということ、《参考》に挙げたように、道元禪師が、『典座教訓』において、「典座はすでに建仁寺にあった」と指摘されるように、すでにその職名は存在していたからなのです。しかし、それは、「彼寺愆置比職」とあるように、建仁寺には、典座の名前はあったけれども、ただ名前だけであって、実際には行われていなかったということ、その教え、方法、考え方というのを伝えたのは私である、という主張となるわけです。これは寛元二年(一二四四)から始まっているところですので、その時期、つまり永平寺に入院されて以降に、これらのことが指摘され始めるのです。

ご存じのように、道元禪師の、「典座は大事だ」という主張は、興聖寺における『典座教訓』に強く出ています。

興聖寺時代からそれは非常に重視し、それが必要であるということは、常々仰っていたのですが、永平寺に入ったところで、その教えを最初に伝えたのは私だということを中心し始めるのです。そこに私は、道元禪師の意図を説明する一つのポイントがあるのではないかと思っています。

同じように初伝の主張ですが、巻四―三一―九上堂では「僧堂」です。③をご覧ください。

そこでは、「当山始而有僧堂、是日本国始聞之、始見之、始入之、始而坐之（この永平寺には僧堂がある。日本で最初にこれを聞き、創めてこれを見て、初めてこれに入り、初めてそこに坐ったのである）」と述べておられます。

あるいは④は、上堂という形式について、「日本人、聞於上堂名最初、永平之伝也（日本人が、上堂という名称を最初に聞いたのは、私が伝えたからである）」ということを仰っています。

このようにして、道元禪師は、永平寺に入ったところで一つ一つ叢林の正式な行事について、それを最初に伝えた

のは私であるということを中心されるのですが、これらは、じつは興聖寺にもあったことなのです。興聖寺にも僧堂がありました。典座ももちろん置かれていました。上堂も行われていたことも、『永平広録』巻一に残されています。ただそれを、「最初の伝である」と主張されたのが、永平寺（大仏寺）が建立されて以降、あるいはそこで夏安居が行われて以降ということになるわけです。

⑤と⑥ですが、⑤は成道会です。これは臘八上堂、十二月八日の成道会での上堂で、仏生会（降誕会）・涅槃会は、それまでも行われていたけれども、成道会は誰も伝えていなかった。私はそれを初めて伝えて、いま二〇年になったと述べられています。

⑥も同じように、「已経二十年矣（已に二十年が経つた）」という表現があります。こちらは「小参」です。先ほど「晩参」があつて、ここであらためて「小参」が取り上げられているわけですが、それを伝えてから二十年経っていると言われる、これを帰国二十年後のこととすると、建長二年（一二五〇）ということになります。

資料には◆印で、「この頃に十二巻本が意識されたか」

と記しておきました。十二巻本の内容が意識され始めたのは、じつは寛元四年（一二四六）頃だと、私は仮説として持っております。この年に、道元禪師は大仏寺の名前を永平寺と改めています。その辺りから、この十二巻本『正法眼蔵』の構想というものが、具体化していったのではないかと考えているのです。

今回は、十二巻本の成立に関する問題は主題ではないので、あまり詳しくは資料に出しておりませんが、十二巻本の中に見ることのできる内容は、じつは、いま紹介している『永平広録』の上堂語にも、かなり頻繁に見受けられるのです。それをみると、永平寺における上堂と、十二巻本とが大変強くリンクしているように感じてしかたがない、そしてその理由を考えると、これは今日の結論に繋がってくるのですが、この時期以降に、道元禪師が、将来的に永平寺僧団というものを存続させたい、そのために残すべき説示を何かを考え始めたからなのではないかと考えられるのです。

二 『知事清規』の内容から見た、道元禪師の永平寺運営方針

大仏寺建立以降の上堂で、純粹叢林確立の意識が示されるということになるということ。これは、すでに多くの研究者によって指摘されていることですが、これが『永平広録』に記録されている「上堂」そのものに示されているといえます。いわゆる「五參上堂」は、禪宗のいろいろな説法の形式の中で、最もフォーマルな説法となります。永平寺における説法が、このフォーマルな「上堂」中心となっているということは、たとえば不定期の『正法眼蔵』などの説示とは違って、説法自体を叢林行事の一環として位置づけようという意識が明確に出てきたということになるのではないかと思われるのです。

その前提に立って、『知事清規』の内容というものを見ていきたいと思います。ご存じのとおり、『知事清規』は寛元四年（一二四六）六月一五日、道元禪師が大仏寺を「今日から永平寺とする」と明確に示された、まさしくその日に示されたものです。

永平寺と名前を変えたその中で、『知事清規』がどのような傾向を持って示されたのか。『知事清規』の内容というのは、前半は、知事に任せられるものは修行の進んだ僧侶であることを、祖師の例を取って証明するものとなっている。まさしく『典座教訓』と同じ流れです。『典座教訓』も、いろいろとあって、典座という仕事はただの雑用ではなく、素晴らしい仏道修行であり、しかもそれをしっかりと認識できるだけの徳を積んだ人が勤める役職であるということ、中国に渡って初めて知ったと、道元禪師は仰っています。『知事清規』では、まさしく知事すべてが同じであるということ、祖師の例を取って示しているのです。

後半は、『禪苑清規』巻三の知事に関する記述を丸々引用し、それに対してご自分のコメントを付けていくという内容になっています。つまりどういうことかと申しますと、『知事清規』後半は、中国で編まれた『禪苑清規』の知事に関する記述に対しての、注釈的な性格になっているということです。そこで、なぜ道元禪師が改めて注釈を付けるのかということが、一つポイントになってきます。

（一）監院

『禪苑清規』の文章と、『知事清規』の道元禪師の注記で、どこに方向性の違いがあるのかということを見ていきますと、まず【二】の①に示した『禪苑清規』の「監院」に関する記述では、「監院の一職は、総じて院門の諸事を領ず」となっています。そのお寺の中のさまざまな事務を取り仕切ることです。全体の事務取締り、事務局長といった位置づけです。

その中で、当然事務局長として、「もし監院、力あれば自ら営弁すべし」、やる能力があるのであれば監院が自分でやりなさい。「もし力が及ばざるところは、すなわち人を請して勾当せよ」、つまり、力がいたらなかつたら誰かに頼みなさい、と、仕事によって専任と協議を使い分けるべきことを言っているわけです。

さらにもうひとつ、二重棒線のところ、**「もし事体やや大にして、知事・頭首と同じくともに商量し、然して後に住持人に申してこれを行なえ」とあります。つまり、少し大ごとになったら、みなで話し合いをし、さらに住職に上申して、その上で事を進めなさいということになってい**

るのです。

それに対して、『知事清規』ではまず、「監院の職は、為公をこれ務む」、つまり、公の心に平等な心を持ってこれを務めなさいということを主張しています。

この辺りは、後ほどまた触れることになりましたが、中国宋代の五山制度では、監院は、中央官庁から、お寺の事務取締りのために派遣される役人という性格を持つています。それに対して永平寺では、傍線部のように「為公これ務む」、みな平等に見てあげなさいと言つて、さらに、「行事に臨むの時、必ず諸もろの知事と商議して、然して後に行事せよ。事大小となく人と商議して乃ち行事するは則ち為公なり」と、行事を行うにあたって、事体の大小にかかわらず、必ずもろもろの知事と話し合いをし、自分一人を決めてはいけなさとされているのです。

『禅苑清規』では、力があれば自分でやりなさいということでしたが、『知事清規』では、必ず人と話し合い、平等な心を持つて事にあたりなさいと、少し変えてあるのです。このあたりが、道元禅師のコメントの特徴的な部分ということになります。合議制の強調ということになります。

永平寺と顕密仏教（石井）

もうひとつの違いとしては、『禅苑清規』で、最終的には、一番大きな事は任職に相談しなさいと書いてあったところがなくなっています。住持人に相談して事にあたれということ、道元禅師が仰つたとしたら、誰に相談するかといえ、つまり、私に相談しなさいということでしょう。それをあえて外してしまいます。ここが大変興味深いところです。

その理由として、私は、これは自分がいなくなった後でも、ちゃんと叢林が進むようにするために、残された弟子たちが、話し合つて運営をするように道づけるためだったのではないかと考えています。

(二) 維那

次に、維那の場合はどうでしょうか。資料②の『禅苑清規』では「僧中の事、すべてこれを主る」ということで、修行僧に関するものすべてが維那の管轄で、風紀委員のような役割が規定されています。修行僧の綱紀をつかさどる係ですので、新到の掛搭、小頭首の招請、それから処罰。そこでは規矩を犯したものの処罰と書いてあります。それ

から、官中の告報、大僧帳時の告報も行うという、要するに修行僧全体を動かすための指揮を行う役職ということになります。これが『知事清規』では、かなり限定されて新到の教育だけになっています。新しく来た人をしっかりと教育することだけが職務として示されているのです。

もちろん、引用文の中には、本来的な職務が書いてありますけれども、それに対して、道元禅師がコメントするのは、この部分だけなのです。永平寺は、林下禅林に位置づけられ、中央官庁とのつながりは、私的には記録がないわけではありませんが、運営に関してはほとんど意識しない形となっていたのだと思います。

それから小頭首についてもコメントされていません。これは寺院の規模の問題とも関連してきますが、あくまでも行政官としての職務についてはコメントされないという傾向のなかで考えて良いと思います。

(三) 典座

③の「典座」ですが、これも、監院と同じです。『禅苑清規』では、大衆の齋粥、修行僧たちの食事を司るとい

のが主要な業務となっています。

その基本姿勢は、傍線部のように「みな予め先ず庫司知事と商議すべし（すべて、事前に庫司知事と協議しなさい）」とあります。これは、食事の献立を決める時のことです。庫司知事というのは倉庫を司る知事で、監院のことです。要するに、蓄えてある食材を何でもかんでも使ってしまったてはいけませんので、全体を管理している人に相談しなさいということですね。ただ、それと同事に、調味料、あるいは漬物や野菜などは、「典座専管して時を失うこと得ざれ（典座が自分で管理して傷ませてはいけない）」とあるのです。つまり、ほかの人と相談すべきものが「禅苑清規」です。

それに対して『知事清規』は、「すべからく自意に任せて行ずべからず」とあって、すべてをひとりで行ってはいけないとされています。資料にあるように、自分の気持ちだけでやったりしてはいけません。あるいは「議定再三叮嚀にして、倉卒なるべからず」、何回も叮嚀に話し合って、適当であってはならないとされています。さらに、「もろ

もろの知事、私意に任せて定むべからず」と、その他の知事も、自分自身の気持ちだけで、何かを決めてはいけません。ですよということを、ここは典座の項目なのですが、知事全体に敷衍させて述べています。

ただし、このように、合議制を強く打ち出す一方で、資料の◇に示したように、知事を管理者としても位置づける記述も見られます。

一例を紹介すれば、「飯を蒸し羹を作るに、或いは行者を使い、或いは人工を使いて、他をして火を燃かしむ（ご飯を蒸したり、おかずを作ったりするのに、行者や人工を使つて火を付けさせなさい）」という形です。

『典座教訓』と比べると、ここは大変興味深いところですが、『典座教訓』では、行者や人工を使うということに関して、どのような評価だったでしょうか。

有名な天童山の典座の逸話は、次のようになっていきます。

天童山の暑い中で、海苔を干している老典座がいた。見るに見かねて道元禪師が年齢を尋ねると、七十歳近くとのこと。

それに対して道元禪師が、「こんな暑い中で、なぜ

人を使わないのですか」と勧めると、典座は、「他は是れ吾に非ず（他人は私ではない）」と答えた。

つまり、他人に任せては自分の修行にはならないということですね。それを聞いて道元禪師は、典座の職というのが素晴らしい人格者、修行の進んだ人が行う職であることを、あらためて感じたというのです。

この違いをどのように捉えるかということですが、「他は是れ吾に非ず」は、役職者の心構えとして素晴らしいものである、でも、実質の運営としては、ちゃんと人を使つて円滑な運営を心掛けてくださいねというのが、『知事清規』において意図されていることなのではないかと思えてくるのです。

(四) 直歳

最後に「直歳」です。資料三頁にあるように、「禅苑清規」では、大きな修造、大きな作業のときには、みなと商議しなさいという言い方をしています。

大と小に分けて、小さいときはそれぞれにやりなさい。大きなものはみなで相談しなさい。これは、大きな組織を

運営する上では、非常に有効な手段ですし、極めて常識的なことだと思えます。道元禪師のコメントでも、「公をもって心となし、私をもって心とするなかれ」とありますから、公衆を意識し、個人的利益を捨てて努めてゆくべきことを強調しています。

それと同時に、直歳のほうでも、「人工等の所作の成否を照顧すべし」と、いろいろな作務の中で、しっかりと下働きの人たちを管理することも、職務としてあげられています。

（五）知事の位置づけ

以上の傾向について、三頁の◆でまとめてみました。まず、「知事間合議制の強調」が、どうしても道元禪師のコメントに見えてくるということなのです。そして同様に、「専管項目の減少」も言っている。小さな仕事について、『禅苑清規』では知事の判断が許されている部分については、あえてコメントしていないのです。そうなりますと、結局は、なるべくみなで話し合いなさい、ということになるのですね。

ただしこれは、永平寺がどれだけ規模だったのかとい

うことも、意識しなければいけないところであると思えます。じつは永平寺はあまり大きくなかった、数十人という規模と考えられております。その中で、特に波著寺や天台宗系、白山天台系、いろいろな人々が集まって、道元門下、永平寺の僧団がつけられていったということを考えるときに、やはり、その中で合議制が強調される必要性があったという見方もできると思います。

それから知事は、管理者として位置づけられています。先ほど申し上げましたとおり、任職に相談しなさい、私に相談しなさいということを言わないのです。道元禪師が書かれたものですから、むしろ全部私に相談しなさい、とするのが自然だと思うのですが、それがまったくない。じつはこれによって、道元禪師が、僧団をどのように形作ろうとしていたのかが見えてくるように思うのです。それは、修行僧たちを、道元禪師ご自身も含めて、全体的に並列に考えていくというものだったようです。みな同じレベルとしていうことですね。上下関係はなるべく付けないようにしながら、ただし、当時、中国から伝わってきた禅林の運営形式も用いながら永平寺の運営方式を作り上げていこ

うとしていたのではないかという気がしています。これは後でもう一度、図示してご説明をさせていただきます。

三 在家者の位置づけ

僧団内は以上のような形でした。次に「在家者」について見てまいります。当然、お寺というのは、いまの檀家制度とは違うとしても、在家外護者、つまりスポンサーがいて運営されていくということになります。では、それは永平寺においては、どのような位置づけになっていたのでしょうか。

まず、①道元禪師が直接、在家者に対して法要を説くのです。これは『永平広録』の巻八第五法語（資料a）で、太宰府の野助光という人に与えた法語です。それから『正法眼蔵』「現成公案」の巻（b）は、俗弟子楊光秀（天福元年（一一二三））に対して与えられていました。また、『正法眼蔵』「全機」の巻（c）も、六波羅蜜寺そばの波多野義重の邸宅において説かれたものです。あるいは、同じように『永平広録』巻八の第十四法語（d）には、参学大夫というものもあります。野助光は半年に一度程度、

永平寺と顕密仏教（石井）

永平寺に教えを請いに来ているようですけれども、興聖寺時代は、ときおり道元禪師門下に参じ、教えを請う人に対して、個人的に法語が書き与えられていたようなのです。これ見ていただくと、説示された時期は嘉禎元年（一二三五）、天福元年（一一三三）、仁治元年（一二四〇）で、

すべてが、興聖寺時代になされたものなのです。（d）については、説示年代は明確ではありませんが、『永平広録』巻八に収録される法語は、すべてが興聖寺時代になされたものであったことが、伊藤秀憲先生によつて論証されていますから、これも京都におけるものと考えてよいと思います。

それに対して、永平寺に入ってからどうかということですが、それがじつは、修行僧に対して、在家者への対応方法について説くという形で見えてこないのです。直接一般の人に法を説くという記録がなくなってくる。というよりも、そのような記録が、『建徳記』ですとか、「古文書」などの第二次資料の形でのみ残されていて、道元禪師の著述としては存在しなくなってしまうのです。それらの説示を一覧にしたのが②です。

最初の○は興聖寺時代の『典座教訓』で、そこには「施主入院」の記述があります。施主さんが、修行道場に来て、施斎をしてくれたときにはどうすべきか。その時は、知事がみなで話し合って決めなさい、それが叢林の旧例であるとあります。ここにも合議制が出ていますね。

それに対して、二つ目の○『対大己五夏閏梨法』、これは寛元二年（一二四四）、永平寺に入る直前に、先輩の僧侶に対する作法を説いたものですが、では、第五十項目に、「大己若為檀越説経、正坐而聴」とあります。つまり、「先輩が檀家さんのためにお経を説いているときには、正坐して聞きなさい」と示されているのです。

三番目の○『知事清規』は、ちよつと細かくなりますが、(a)では、「監院若偶人天或欲供衆、或欲起塔先応子細檢点于檀那之正信不信・清浄不浄、稟住持人、而俱商量」とあります。つまり一般の人が、修行僧たちへの食事の供養や、あるいは起塔、伽藍を寄贈したいと思つているときには、まずその檀越の気持ち、正しいか正しくないか、清らかか清らかでないかということを細かく点検して、住持に上申し、その後さらに、みなで考えなさいと書

いてあります。また、「然測恭敬於檀越施主」とあつて、檀越施主を敬うべきことも示されています。また、(b)では、施主が寺の中に来たら、しっかりと客位に案内して、しかるべきお客さんとしての位置にお通しして接待をしない。ということが書いてあります。

その他にも、「施主」「施斎」という言葉は、『赴粥飯法』、「永平寺庫院制規」、「永平寺示庫院文」等、規矩関係の資料のすべてに見出すことができます。つまり、在家の人が道元禅師の僧団、教団、教え、道元禅師のつくり上げた宗教集団にコミットするとき、興聖寺においては、法を説く対象として扱われていた部分と、お寺の運営の経済的な支援者として位置づけられる部分とが併存していたものが、永平寺に入ってから、明確に、寺院の経済的援助者としての位置づけに絞られていつているように見えるわけです。

教団が、どのような運営されていくのかというのを考えたときに、出家者、在家者というものが同時に同じところにおいて、同じ修行をするというのは現実的ではありません。実際の教団という形式を考えると、修行僧が中心にいて、

その周辺に、その人たちに供養し、功德を得たいと考えている人々が集うという形式が一般的かと思えます。そして、永平寺においては、それを作り上げていく方向に意識が向いていったように思えてならないのです。

いままでお話ししてきたことをまとめますと、『知事清規』やその他の清規等から見えていくと、施主・檀越、つまりお寺や修行僧たちに施しをしてくださる人々への対応が、永平寺、特に『知事清規』では極めて具体化していることが分かります。その上で知事間の合議制が強調され、専管が縮小される。さらに、住持の存在が希薄化していく。

これらは、全体として道元禪師という存在がなくなつた後にも、永平寺という修行道場がしっかりと機能していくような内部機構の充実を意図したものと考えられるのです。

また、知事が叢林行事の管理者として位置づけられる。ただし、その数が、『典座教訓』では六知事となつていたものが、『知事清規』では、四知事となつています。これは、『典座教訓』が中国の制度に倣つた理念的な内容であったのに対し、『知事清規』が実際の永平寺の運営機構

を反映していたからだと思います。それゆえ、管理者としての位置づけも明確化されることになつたと考えられるのです。

もう一つ、資料の《参考》ですが、施主・檀越の供養を重視する流れの上で、僧中食が強調されていることも指摘できます。これはどういうことかと言いますと、僧中食というのは、修行道場の中で典座さんが食材を調理してみなで食べる。乞食は托鉢をして、いただいて、それをみなで持ち寄つて集めて食べるものなのですが、道元禪師は乞食にはとても消極的なのです。それが資料の(a)(b)に見受けられます。

(a)は『正法眼藏随聞記』(長円寺本卷一)で、「況や学仏道の人には、施主の供養あり、常の乞食に比すべからず(ましてや仏法を学ぶ人には、施主からの供養というものがある。常に乞食をすること比べものにならないのだ)」とあります。つまり、施主からの供養というものは、仏道を学ぶ人には、乞食とは比べものにならないほど大切であるということです。

(b)『知事清規』においても、「乞食尚障道之例、間有

之歟。測知、仏祖寺院之齋粥、僧中最上食也。所以等乞食之徳也（乞食には、仏道を妨げる例がままにあるであろう。仏祖の寺院の齋粥は、僧中食が最上の食事であるということを理解しなければならぬ。だから乞食の徳に等しいのである）」と述べられています。ここでは、乞食と施主の供養を同価値としています。いづれにせよ僧中食を進める傾向にあることが分かります。

道元禅師はなぜ乞食に対して積極的にならないのかというと、他のところで語られるように、「乞食に回ると、苦しいけれど無理をして供物を出す人が出てくる。それは相手のためにならない。それはその時、その場所によって、斟酌されるべきなのである。相手に無理をさせないような方法というものを取るべきである」という基本的な考え方を持っているからです。

ですから、出せる施主から、いまなら大丈夫だということにいたしながら、しつかり蓄えておいて、そしてやり繰りをしていく。こういうことを基本に置くということになるのです。つまり、一紙半銭の功德を全国にわたって求めるよりも、それなりに余裕のある人、そして教団にしつ

かりとコミットしてくれるという人からの供養というものを重視して、お寺の運営にあたるというのが、道元禅師の、永平寺における基本的な考え方であると思われるのです。

資料のほうでは一番後ろなりますけれども、五頁のところに、永平寺教団システム（仮説）としました。いま触れてきた内容をもとに、永平寺の運営形態を模式化したものです。住持の存在を希薄化した中で、知事の合議制がうたわれる。その知事は、冒頭に述べたように、清規に則って一年交代制となっているということです。

また、永平寺の内部では、住持、知事、修行僧というような縦系列は存在していないと思います。その中で、道元禅師は仏法を与えるものとして、それから知事は僧団の運営の管理者として合議制をうたいつつ、人工・行者・火客という使用人などは管理される存在として修行僧とは分けられている形としました。

そして在家信者は、永平寺のお坊さんたち、あるいはお寺の中にいる在家者も含めた修行道場というものに対して、三宝供養というかたちでコミットするものとして位置

づけてあります。

さて、在家者の供養に対して出家者が何を返すのかという、暫定的な脱落の境地と示しておきました。先ほどの『知事清規』のところで触れたように、三宝供養が成立したところでは、供養をした人（在家者）は、その時だけです、修行僧と同じ高い境涯を得ることができるとされています。これは言い換えれば「三輪清浄」ということです。施者、受者、施物。供養が成立した時点では、すべてが清らかになるとされています。これが、境涯として同じレベルにおいて達成されるということなのだと思います。

ただし、この「施者」たちは、仏法を説く対象ではなく、永平寺という修行道場の運営を支える経済的基盤として位置づけられているように思われるわけです。

図の中の「波著寺」は達磨宗のお寺ですが、道元門下の人たちの多くの出身母体であったことが明らかとなっているので、付け加えさせていただきます。

莊園についてはまだ分かりません。ただ、少しはあったのであろうという中世的文脈のもとに書き入れてあります。

永平寺と顕密仏教（石井）

四 中世の寺院勢力と禅宗——顕密仏教と異端——

さて、これまでは、『知事清規』の内容から、永平寺の運営形態について見てきたのですが、それが、日本中世という文脈の中でどのような位置づけになるのだろうかということ、これから少しお話をさせていただきたいと思えます。それが「中世の寺院勢力と禅宗」というところになります。

(一) 中世的寺院勢力の様相——顕密仏教と異端——

まず、日本中世中国五山とどのような機構なのかということ、まず「中世寺院勢力の諸相」という形で見てまいります。

それは顕密仏教と呼ばれる形を取っているとされています。これは、資料の①「中世宗教の中核」というところですが、寄進による造寺造塔・寺領確保を行います。つまり、顕密仏教のトップには貴族出身者がいて、その出身の家や関係者から、大きな寄進を得ることによってお寺の運営基

盤となる建物や土地を確保するということなのです。

それに対して、民衆的基盤というのがあります。これは当然仏教ですので、信仰が基盤にあります。民衆統制、これは歴史の方の言葉なので、非常に強い言い方をしているのですけれども、それが、神仏の名のもと、人々が精神的な安定を得るために、信仰の心を持つてお寺にコミットしてくる。それが民衆統制の基盤となります。

なぜこれで統制できるかというと、「罰が当たるよ」というかたちで人々を管理することや、その逆に、縛るのではなく、先の精神的安定や、僧侶が中国から持ち帰ってきた最先端の文化や技術を提供することによって、生活を安定させてあげることをしていくからです。井戸を掘ったり、橋を架けたりするような土木技術もそこに含まれます。そしてこれらによって、宗徒組織が形成されていくことになるのですね。

また、お寺の土地がありますので、その土地を貸し与える、つまり小作ですけれども、それによって生活ができる基盤を与えるのです。

技術の提供で一番有名なのは、これは顕密体制の前なん

ですけれども、空海さんが満濃池を作ったことですね。何度堤防を築いても崩れてしまう、そこに逆アーチ型の堤防を作ったところ、これが崩れない、それ以来、地域の人々は、水に困らなくなったという伝承です。そういうことを、多くの僧侶が行っていたのです。

このような、統制と供与によって、お寺と人々との関係に世俗的隷属関係が組み込まれていった、このような、ただの信者と僧侶という位置関係にプラスして、経済的、精神、イデオロギー的な強い結びつきができあがっていったのが、中世の寺院勢力だというのが黒田俊雄さんの提唱した顕密体制論なのです。

これによってお寺は権門化します。寺院が土地を持ち、そこに人を雇う、つまり領民を持ちます。中世は、朝廷も幕府も力が弱まっていて、分国大名が天下統一を図ろうという時代になっています。それが長く続く中で、寺院は、絶対に土地を取られては困るので、僧兵というかたちで武力を蓄えていく。このような流れの中で、武士の支配に対抗する勢力となっていくというのが、当時の大きなお寺の方向性だったのです。

そうなりますと、寺院も天下統一に際しての、討伐の対象となつてきます。信長が比叡山を焼き討ちし、石山本願寺をつぶしました。秀吉も高野山の刀狩りしました。寺院の武力解除を行うのは、このような形が出来上がっていたからなのです。

これが、一つの中世の仏教も大変だということでも主張したのが、参考文献に挙げた黒田俊雄先生の『日本中世の社会と宗教』（岩波書店）なのです。そしてそれを、お弟子さんの平雅行先生が、『日本中世の社会と仏教』（塙書房）というかたちで具体化していったものです。そしてこれが、日本中世の仏教の特徴なのだと言張されたのです。

いま申し上げましたのが顕密仏教です。つまり、朝廷や幕府という権力から独立して、一つの権門化した国家となる。国のようになるのですね。住職、学匠、これは貴族出身の僧侶がいて、こういう人たちが、自分の出身母体から、多くの土地を寄進されたり、あるいは伽藍というものを寄進されたりすることによって、大寺というものは成り立つということなのです。

それを、武士階級の次男、三男を中心とした「堂衆」と

永平寺と顕密仏教（石井）

いわれる人々が武装して守る。さらにその影響力を全国に広げるために、勸進聖たち——武蔵坊弁慶のような人たちです——が全国を回って、仏法護持の寄附を募るという図式なのです。

ここには、まさしく支配、非支配の関係が成立します。荘園領民は土地を与えられ、年貢や供物をお寺に供養する。その見返りとして、先端技術の供与や、精神的な安定材料として、ご本尊様が後ろについているということ、雨乞い等の祈祷もしてもらえることになりました。黒田さんは、これが中世的な日本仏教の在り方だとされるのです。

それまでは、中世の仏教という鎌倉新仏教を指していました。禅、日蓮、浄土などです。それに対して、黒田さんは、中世仏教は顕密仏教であつて、それに対する仏教改革運動というのは、全部「異端」だったといわれるのです。

つまり、黒田さんの理論だと、道元禅師や親鸞さん日蓮さんといった鎌倉新仏教の開祖はみな異端なんです。けれどもその後、教団組織ができてくると、それはみな顕密的になつてしまふのですね。「ほんの一瞬だけだ」というのが、黒田さんの言い方。「だから中世仏教の中心ではな

い」ということになるというのです。

私はこれに対して反論があります。それが先ほどの、道元禅師がつくり上げていこうとされた『知事清規』に見えてくる教団組織ということになってきます。

それをご紹介する前に、松尾剛次先生が反論をされているので、まずご紹介をしたいと思います。それが、資料の②です。私は、松尾先生の「中世仏教」の捉え方のほうが自然であると考えています。

松尾先生の考え方は、それまでの仏教は国家仏教である。集団に対して祈祷し、そして集団的救済を目指すものである。それに対して中世仏教は、個人救済に視点を移したといわれるのです。集団の救済から個人救済へと展開したのが中世仏教だとすると、あくまでも中世仏教の中心は改革派であったと考えるべきなのだとのことです。それが、それまでの仏教になかった中世的な部分であると。そして、多様な人々への救済を実現するために、各宗派が独自の入門儀礼システムや教団組織をつくっていくことになった、それが中世仏教であるというのが松尾先生なのですね。

黒田理論では、教団運営の全体的なかたちというものを
見て、それに合っているか合っていないかで、中世、非中世を判断します。松尾さんは、教団の形式というのはそれぞれならばらで、画一的に見たって無理だと。それよりも、どこを指摘していたのかで見ようということなのです。私はまさしくこちらだと思っています。

教団組織はたぶん、それぞれの在り方があります。当然、浄土真宗と禅宗が同じようなかたちで異端だったと言われても、正直言つて納得いかないわけです。さらに言えば、日本で教団運営、僧団運営をしていくとなると、あるかたちにならざるを得ないのです。それが、「顕密仏教」の形なのではないかと思うのです。その意味で、黒田理論は、日本仏教の基本形を示したということで非常に優れています。世界的にもこれは、日本の仏教ということで通用しています。ただ、これが中世的かどうかということに関しては、私は、「これが中世だ」というのは問題だと思いません。でも、これが日本でお寺が在家者を含めた組織をつくっていく上の基本的なかたちであると捉える分においては、まさしくそうなのである。その中で、個人を見た

のか、国家あるいは集団を見たのかという、方向性の変化で考えるべきだと思っております。

(二) 中世禅林の教団運営——五山と林下——

では永平寺は、ということになるわけですが、そこで、考えなければいけないのが、最初にお話しした五山制度の存在となるわけです。

禅宗の場合には、中国で確立された五山制度というのが、歴然として存在しています。『禅苑清規』は、その制度に基づいてできあがっています。それはどういうものかといえば、運営すべてが朝廷・幕府によって管理されるものです。つまり、官立のお寺になるわけです。お坊さんはみな国家公務員のようなものです。住持任命権も政府が持っています。ただし、直接の人選は僧録司。この僧録というのは、強い力を持っています。日本でよく知られているのは、ちょっと時代が下りますが、金地院崇伝ですね。家康の下で、「黒衣の宰相」と言われた人です。

住持だけでなく、知事も、政府より派遣されるというのが、基本的な五山のかたちです。これは中国のかたちです

永平寺と顕密仏教（石井）

が、中国宋代は、尚書省という、日本で言えば宮内庁のよなものだと思いますが、その礼部というところから、いろいろな指令が出されていたようです。また、お坊さんの資格、度牒という証明書の発給は、吏部が司っていました。この度牒は買うものなのです。だから非常に重要な財源になっていたといわれています。

礼部で住持、知事が任命されますから、住職が自分の部下として知事を任命するのではないのです。例えば「天童山に、あなたは住職として入りなさい」という命令が来入ります。それとは別に、知事も礼部から派遣されます。おたくは天童山の維那さん、お願いします。そんなぐあいでしょうか。

修行僧たちは、「あの住職の下で修行したい」という人たちが集まってくる。それを知事さんたちが統制していくという図式です。

また、土地も所有していました。国立のお寺で、そのお寺所属の荘園があつて、そこでは荘主というものが雇われています。住職も、その土地を見回りに行っていたようです。禅籍に記録が残っていますが、来週はどこそこの荘園

に見回りに行こう、などといった感じですが。そういうかたちでできあがっているというのが五山です。

日本の場合、僧録司は、はじめ鹿苑僧録で、のちに金地院僧録となりました。中世は、鹿苑僧録が、非常に大きな力を持っていました。

今日は資料には示しておりませんが、中国での住職の任命方法の一つが記録に残っています。各寺院が公選で五人を礼部に推挙し、僧録司がその五人の中から一人を選んで任命するという方式だったようです。

じつは、五山制度の詳細は、まだ明確には分かっておりません。ここでは、資料の参考文献で示した、高雄義堅先生の『宋代仏教史の研究』（百華苑）や石川重雄先生の「宋代勅差住持制小考——高麗寺尚書省牒碑を手がかりに——」（『宋代史研究会研究報告集』第三集）によって説明させていただきました。じつは記録にはあっても、それがどこまで全体に敷衍していたのか分からないのです。

いずれにせよ、日本の五山もこのようなかたちで行われていたと考えていいと思います。実際に鹿苑僧録が、大きな権力を得ましたので。

このような五山制度の下でつくられた『禪苑清規』に、永平寺の叢林運営は依拠しています。そしてそのオプショングが、『知事清規』によって示される、という形式になっているのです。ですから、修行道場の運営形態は、どうしても中国の五山制度というものを基本に置くことになりました。つまり、知事による運営や、行者などの使用です。けれども、経済的基盤は外護者と周辺の在家信者によるところが大きい。そこには、どうしても日本の中世という基盤を考慮せざるを得ないということになります。

それが、在家者を、法を説く対象ではなく、施主檀越として位置づけ、僧侶に対しては、そのような人々への丁寧な対応を要求するという、永平寺における道元禪師の説示傾向として現れているように思われるのです。つまり、ここには顕密仏教的な側面が示されているということです。これは、先ほど申し上げたような、「行つて来い」の関係がないと成立しません。では、「行つて来い」の関係を作るための中国から移植した新しい方式とは何かというと、道元禪師にとっては、長連床上の修行だったわけですから、しっかりと修行しているということによって、供養す

る側にも「高い仏教的境涯」が分け与えられるという図式になると思われるのです。それを、「永平寺運営システム（仮説）」の右下の上下の矢印で示しておきました。

この図でもう一つ、五山との違いとして示したのが、朝廷や幕府との関連を切つてあるところです。住職の任命権、知事の任命権というのは、完全に断ち切られている、その意味では、これは五山の方式ではなく、内部で決定しているということになります。そう見ると、永平寺は、伝統的な禅宗の内部組織を、外部の影響のまったくない状態で独立したかたちで運営していたということになります。これは、日本の林下禅林といわれる存在の特徴と云うことができるでしょう。

一方で、経済的基盤に目を移すと、永平寺の場合は、不特定多数の在家信者よりも、波多野氏という存在が大きいと思われまゝ。波多野氏という大きな外護者と、その他の地域の人々とで作り上げていくコミュニティというものが、永平寺の存立基盤となっていた。そう考えると、やはり日本でお寺を運営していく上では、先ほどの黒田理論に基づいた、顕密的な人間関係、組織構築というものは外せ

なかつたといえます。

このように永平寺を見た時、それは、顕密的な運営を行いつつも、あくまでも、修行僧や、寺院にコミットする人々個々の安心を目標していることになります。中世仏教を考えた時、松尾先生の考え方のほうが、私はすつきりするというのはここなのです。

このように、永平寺の教団というのは、中国的五山禅林の運営制度と、日本的なお寺の組織化というものを、組み合わせるかたちでできあがっている。これはこれから出版される本（『構築された仏教思想 道元——仏であるがゆえに坐す——』佼成出版社）に書いた内容ですが、思想的な面でも、同じような捉え方ができるのではないかという点で、最後にご紹介したいと思います。

五 『正法眼蔵』 解釈の可能性

これまで、永平寺の運営形式に的を絞り、中国からの直接輸入と、日本的に道元禅師がそれを咀嚼してつくり上げた部分があることをご紹介しました。これと同じように、思想面、例えば『正法眼蔵』を読む場合にあって、中国

禅を受けた部分と道元禅師の展開とを明確に分けて理解していくことが、道元思想の特徴を、さらにはつきりさせるものになるのではないかと思うのです。

ここでは、「家常」巻を用いてご紹介したいと思いません。なぜこの巻かと言うと、この巻に用いられる「独坐大雄峰」の話が、唐代、宋代、道元禅師という三段階の解釈を明確に見いだすことができる格好の例だからです。

資料①にありますように、『正法眼蔵』「家常」巻に引用されるのは『如浄録』です。

僧問百丈、如何是奇特事。百丈云、独坐大雄峰。（ある僧が百丈に質問をした。素晴らしいこととはいったい何でしょうか。百丈は答えた、私がこの大雄峰に、一人坐っているということだ）

資料ですと、波線を付けた部分です。それに対して、如浄禅師がコメントをしています。

浄慈鉢盂、移過天童喫飯（浄慈寺で使っていた応量器を、天童山に移して、〈同じ器で〉食事する）

ここでは、「独坐」が「喫飯」に言い換えられています。「浄慈寺から天童山に移っても、同じ応量器で食事を

すること、同じ修行を行うことが素晴らしいことなのだ」というのが、基本的に『如浄録』での趣旨といえます。その背景には、天童山の明確な五山ですから、お役所からの命令で、お寺を移るということがあります。自分の判断で行っているわけではないんです。そこがポイントです。

その文脈の中では、「私はどこへ行っても、同じ器で食べる（同じ気持ちで修行する）」ということが、如浄さんなりの「独坐大雄峰」の表現になっているわけです。

資料②の『碧巖録』では、自分自身の存在位置を明確化することが奇特の事ということになります。「私がここにいる、どっしりと坐って、身動きしないのが素晴らしいことなのだ」と。それを如浄は「私は寺を移るが、移っても同じ飯を食う（同じ修行をする）ことがすごいことなのだ」と展開させている、これを五山制度の文脈の中で解釈するとこのようになるわけです。

それをさらに道元禅師は、「奇特事は、条条面面みな喫飯なり」と言い換えます。「家常」巻が選述されたのは、道元禅師がこれから永平寺に入るという時期です。その意味では、新しいお寺に入るといって、如浄のシチュエーショ

ンを踏まえたものといえるでしょう。

その状況にあつて、「一番素晴らしいことは、一つの在り方、その場その場が、すべて食事をするのである」としてきます。つまり、如浄禪師が、同じ器でご飯を食べるということが素晴らしいことだと言った、それを、ご飯を食べることそのものが、いまの自分を普通を表現することなのだと普遍化してコメントしているといえるでしょう。そしてここでは、五山制度はまったく意識されていないといえます。

また、道元禪師は引用末尾の傍線部のように「一口呑虚空、虚空台掌受なり」とコメントされています。これは、応量器の丸い形状を「口」に喩えているわけですから、その口で食べることを、「すべてを取り入れる」ことへと展開して解釈しているのです。

百丈の個の尊厳性の主張も、十方住持制を背景とした如浄の一貫した生活態度も、ともに素晴らしいものとしつつ、それを叢林生活の顕彰へと結びつけたということになるでしょう。

引用文中に、「独坐大雄峰すなわちこれ喫飯なり」とも

永平寺と顕密仏教（石井）

あります。百丈さんが一人、大雄峰に坐っているということとは、つまりご飯を食べるといふことなのであるということです。ご飯を食べるといふことは、ここではどのような事かという、それはそのまま僧堂修行を続ける、という展開に、この「家常」巻ではなつていくのだと思います。資料◇は、その一連の流れをまとめたものです。

以上のように、唐代の百丈、宋代の如浄、そして道元禪師と、時代ごとの解釈を試みてみたところで、最後の◆ですけれども、道元禪師の引用文の内容を、それらが成立した時代、地域の状況を折り込みながら、それぞれの原初的解釈というものを確認し、その上で、それがどう咀嚼されているのかを見ていくということが必要で、それが、『正法眼蔵』の主張の明確化に繋がるのではないかということなのです。

つまり、いままでは私たちは、『正法眼蔵』を解釈するときに、それに引用されている文章というのは、道元禪師の文脈でしか解釈していなかった。例えば、一番有名な話は、「馬祖磨甑作鏡」です。馬祖道一が坐禅をしています。それを見ていた南嶽懷讓が聞きます。きみは何をして

いるのかね。仏になろうとしております。それを聞いた南嶽懷讓は、いきなり敷瓦を研ぎ始めた。すると馬祖さんが、お師匠さん、何をなさいますか。敷瓦を磨いて鏡にするのだ、と言うと、馬祖さんは、お師匠さん、瓦を磨いても鏡にはならないですよと言った。それに対して、懷讓さんが、そうだろう。坐禅しても仏にはならないのではないか。と言ったという話です。

これはどういう文脈で解釈するかというと、曹洞宗では、仏となるために坐禅をするのは間違っているという意味に解釈します。しかし、本当は違います。洪州宗の禅風に照らして解釈すると、これは、坐禅ばかりしては仏になどなれない、という意味になります。日常生活全体が、すべてが仏行だというのが、洪州宗の禅ですから、日常生活全体が修行なのに、坐禅だけに拘泥しては仏にはなれないということです。

それではまずいので、道元禅師は、これは馬祖が仏となつてから坐禅をしているんだと、前提を変えて、そこから坐禅は仏となるためではなく、仏としてのするものなのであるという方向に解釈を変えたのです。これは、石井修

道先生が『道元禅の成立史的研究』（大蔵出版）で指摘されたところなのですが、このように見ることによって、道元禅の特徴が際立つということなのです。

この「家常」巻もそれと同様だと思います。しかもその背景にある、如浄さんの教えというのは、五山を背景にしているものの、道元禅師は、正直言つて、五山をまったく意識することなく、先ほど見たように、言葉を普遍化して、それを、ご自身の叢林生活へと引きつけて解釈しているのです。

ただし、その背景には、先ほど申し上げましたような、日本の中世的な教団の組織形態や運営に対する意識も存在しているのです。それらの要素が混じり合うことによって、思想的にも実践面でも、新しいかたちが作り上げられていくとすれば、その要素を分離し検証することが、その本質に迫るための重要な要素となってくるように思えるのです。

ということ、少し駆け足になってしまいましたけれども、これからの私の道元禅の見方の方向性としては、唐代禅と宋代禅と道元禅を対比する形で見ていきたいと思っております。

少し前から、唐代の禪と宋代の禪の違いが注目され、かなり研究も進んでいます。ざっくりと、「禪問答から公案へ」という言い方がされていたりするところです。

唐代の記録は残っていないので、原初的にはどうだったのかということも、想像になるのですが、機縁の語が、それが発生した現場を離れ、『碧巖録』などの公案集のかたちで取りまとめられていくという流れの中で、問答自体の解釈が転換をしていく。それがどういう方向なのか。原初的な意味を保持しているか、あるいは違う方向になっているか、そのような観点から資料を解析し、中国禅宗史、禅思想史を考えると、道元禅師の思想的な開明というものも載せていくということが、あってもいいのではないかということ、で、今回は、むすびとして私の思いを紹介させていただきます。

道元禅師の考え方というのは、ほんとうに叢林運営において、内部は、『禪苑清規』を受けた中国的な機構を持ちながら、外部との関連も含めた教団運営においては、日本的な、いわゆる在家信者さんとの関係を築き上げていこう

永平寺と顕密仏教（石井）

というものだったと思います。

よく、「道元禅師は教団の意識はなかった」という言い方をされますが、私はそれは違っていると思います。ただ、結果的に道元禅師が築こうとされた機構は、確かに、道元禅師がいなくとも存続できるような「合議制」がうたわれていたにもかかわらず、禅師亡き後、存続し得なかったのです。三代相論の勃発がそれを物語っているでしょう。

それは、道元禅師が、自分自身の存在の大きさに気づいておられなかったことが大きいと思います。道元禅師が、少しでもそれを意識して進んでおられたら、その後の方向は変わったのではないかという気もしています。その意味では、瑩山禅師が、その轍を踏むことなく新たに組織化をすることによって、初めて曹洞宗という組織ができあがっていったというのは、故あることなのだとはいえるのではないのでしょうか。

以上、大変に駆け足でしたけれども、私のお話を終わらせていただきます。ご清聴ありがとうございました。

愛知学院大学禅研究所 研究会資料(2015.6.3)

永平寺と顕密仏教 — 『知事清規』にみる道元禪師の僧団運営—

石井清純（駒澤大学）

【一】『永平広録』に見る道元禪師の説示意識

○知事請謝の上堂

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〉

寛元三年十二月 卷二・第一三七上堂（謝監寺） 卷二・第一三八上堂（謝典座）

寛元四年 四月 卷二・第一三九上堂（請監寺・典座）

八月 卷二・第一九〇上堂（謝新旧維那・知客）

十二月 卷三・第二一四上堂（謝新旧監寺・典座）

宝治元年 〈なし〉

宝治二年十二月 卷四・第二九八上堂（謝維那） 卷四・第二九九上堂（謝監寺）

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）

十二月 卷五・第三九八上堂（請首座） 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）

◆永平寺においては、知事・頭首の交替の上堂が、清規に則って行われる。

○叢林機構の初伝の主張

① 卷二・一二八晚間上堂 今大仏既为天童之子、亦行晚参、是則我朝之最初也。

② 同右・一三八謝典座上堂 我日本国寺院、典座之法、大仏初伝。

《参考》『典座教訓』「山僧帰国以降、駐錫於建仁、一兩三年。彼寺愁置此職」

③ 卷四・三一九上堂 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。

④ 卷五・三五八上堂 日本国人、聞於上堂名最初、永平之伝也。

⑤ 同右・四〇六臘八上堂 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、尽未来際伝自行矣。

⑥ 卷八・一〇除夜小参 夫小参者、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。国之運也、人之幸也。

◆大仏寺建立以降の上堂で、純粹叢林確立の意識が示される。
〔⑤・⑥の二例、「已経二十年」は建長二年(250)。このころ十二卷本が意識されたか〕

※拙稿「道元禪師の僧団に対する意識について」（駒大仏教学部論集二〇、一九八九）

【二】『知事清規』の内容から見た、道元禪師の永平寺運営方針

※引用の（禪）は『禪苑清規』からの引用、（知）は『知事清規』を示す。

※末尾の頁数は『道元禪師全集』（春秋社）巻六

① 監院

（禪）監院の一職は、総じて院門の諸事を領す。官中の応副、および参辞・謝賀、僧集の行香、相看施主、吉凶の慶弔、支収の出入、逐年受用する齋料を準備するが如し。…（中略）…冬齋・年齋・解夏齋・炙茄会の如き、如上の齋会にもし監院力あらば自ら営弁すべし。もし力及ばざるところは、すなわち人を請して勾当せよ。もし院門の小事および尋常の事例ならば、すなわち一面に処置せよ。もし事体やや大にしておよび体面に綯を生せば、すなわち知事・頭首と同じくともに商量し、然して後に住持人に稟してこれを行なえ。（一〇六頁）

（知）監院の職は、為公これ務む。いわゆる為公とは私曲なきなり。私曲なしとは、稽古慕道なり。慕道してもつて道に順うなり。先ず清規（発表者註…禪苑清規）を見て通局を明らかに、道をもつて念となして行事す。行事に臨むの時、必ず諸もろの知事と商議して、然して後に行事せよ。事大小となく人と商議して乃ち行事するは則ち為公なり。（一三三頁）

② 維那

- (禪) およそ僧中の事、すべてこれを主る。(一一一頁)
- ・ 衆中の新到の掛搭
 - ・ 小頭首の招請
 - ・ 規矩を侵したものの処罰
 - ・ 大僧帳時の官中の指揮の告報
- (知) 方來を顧愛し、雲水を慈育し、衆心を自心となし、道念を自念となす。(二五一頁)
- ・ 新到の教育

③ 典座

- (禪) もし物料ならびに齋粥の味数を打せんには、みな予め先ず庫司知事と商議すべし。もし醬醋・淹蔵収菜の類は、すべてこれ典座專管して時を失うことを得ざれ。(二一七頁)
- (知) 物料ならびに齋粥の味数を打せんには、みな予め先ず庫司知事と商量せよ(禪苑清規の引用略)と。典座自意にまかせて行ずべからず。先ず予め知事と商議すべきなり。議定再三叮嚀にして、倉卒なるべからず。諸もろの知事、私意に任せて定むべからず。ただ公心・道心を専らにして商議せよ。(一五七頁)

◇ 管理者としての典座の位置づけ

- ・ 飯を蒸し羹を作るに、或いは行者を使い、或いは人工を置いて、他をして火を燃かしむ。
(同右、三四四頁)
- ・ 山僧云く、如何が行者・人工を使わざる。座の云く、他は是れ吾に非ず。

『典座教訓』同右二九八頁。原漢文)

④ 直歳

永平寺と顯密仏教(石井)

（禪）院中に係れる作務すべてこれを主どる。（田園・荘舎の提挙、人工・荘客の差配）。

もし大修造・大作務あらば、みな住持人に稟して矩画し、および同事と商議して、専ら己見を用いることを得ざれ。（二一九頁）

（知）直歳と諸知事とは齊しく庫院にあり。然かれども常に直歳司にあつて、人工等の所作の成否を照顧すべし。（二六五頁）

百姓のため火客のため、公をもつて心となし、私をもつて心とするなかれ。（二六七頁）

◆知事間合議制を強調し、専管項目を減少させる。 ◆「住持人への相談」を削除

【三】在家者の位置付け

※「道元禅師の在家者に対する説示について」（宗学研究33、一九九一年）

①在家者に対して法要を説くもの（〈〉内は、説示対象）

a 『永平広録』巻八・第五法語〈太宰府野助光〉（嘉禎元年）

b 「現成公案」〈俗弟子楊光秀〉（天福元年）

c 「全機」〈波多野義重〉（仁治元年）

d 『永平広録』巻八 第一四法語〈参学大夫〉

②大衆に対し在家者（施主・檀越）への対応法について説くもの

○『典座教訓』（嘉禎三年）

施主入院、捨財設齋、亦当諸知事一等商量、是叢林旧例。（下・二九七〜八）

○『対大己五夏闇梨法』（寛元二年）

第五十、大己若為檀越説經、正坐而聽、不得急起而去。（下・三一一）

○『知事清規』（寛元四年）

a 監院若遇人天或欲供衆、或欲起塔、先応子細檢点于檀那之正信不信・清淨不淨、稟住持人、而俱商量。：（中略）：文。然則恭敬於檀越施主、慈心於檀越施主、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・三三五〜六）

b 施主入院、安排客位如法迎待。如作大齋會、予前与諸知事頭主商量、免致臨時欠事。（下・三三七）

（この他「施主」「施齋」の語は、『赴粥飯法』・「永平寺庫院制規」「永平寺示庫院文」等に見える）

◎以上より見える、道元禪師の叢林機構確定の意図

☆全体的傾向

a 施主・檀越への対応の具体化

b 知事間の合議制の強調・専管の縮小↓知事職の固定化への危惧・住持の存在の希薄化。
（住持の名称は対外的な交渉にのみ出ず）

c 知事の管理者としての位置づけ（但し大衆統理者という意識は縮小される。行者・人工に對してのみ）

d 僧中食の功德の高揚・乞食への非積極策↓永平寺の運営基盤との関連

《参考》

a 況や学仏道の人には、施主の供養あり、常の乞食に比すべからず。『正法眼蔵隨聞記』

卷一、下・四二〇）

b 乞食尚障道之例、間有之歟。測知、仏祖寺院之齋粥、僧中最上食也。所以等乞食之徳也。

（『知事清規』下・三四一）

※ 『典座教訓』と『知事清規』典座章（印度学仏教学研究印仏391、一九九二年）

※ 『禅苑清規』に対する『知事清規』の注釈態度について」（同右422、一九九四年）

【四】中世の寺院勢力と禅宗 — 顕密仏教と異端 —

〈参考資料〉 黒田俊雄『日本中世の社会と宗教』（岩波書店、1960）・平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、1992）・松尾剛次『鎌倉新仏教の誕生』（講談社現代新書）

（一）中世的寺院勢力の様相 — 顕密体制論 —

① 中世宗教の中核⇨顕密仏教（顕密体制）

・ 経済基盤⇨寄進による造寺造塔・寺領確保↓結縁奉仕の活発化

・ 民衆的基盤⇨神仏の名による民衆統制

A・徒組織の発達

B. 文化的呪術的機能↓中国伝来の文化・技術の地域定着

C. イデオロギー支配↓世俗的支配隷属関係の移入(神仏の名の下)

◆これにより、寺院の権門化を達成。

国家権力から自立。

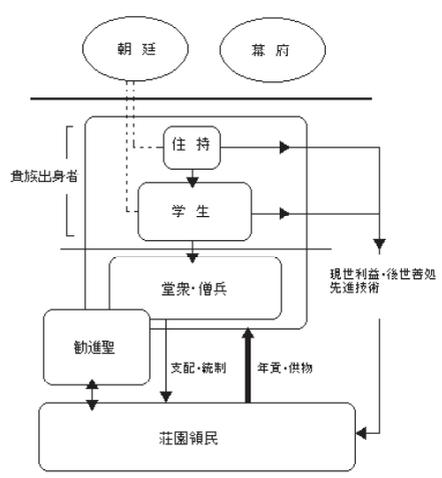
- ・多大な寺領(荘園)を保有し武力を蓄えて世俗的権力を拡大
- ・講や祖などの民衆組織をもって武士の支配に対抗する勢力。

↓分国大名に比肩する勢力を保持⇨天下統一をもくろむ大名の討伐の対象となる。

※この「顕密仏教」が中世仏教の中心である。「鎌倉新仏教が中世仏教の中心である」とする従来の説は誤り。

※顕密仏教に対する、仏教改革運動を「鎌倉新仏教」と捉える。⇨教団化以前の改革運動のみを「異端」と定義。

顕密仏教組織略図



②松尾剛次氏の反論Ⅱ 国家仏教と個人救済

- ・ 中世仏教は、あくまでも改革派がその中心を担っていた。
- ・ 改革派は、「個人」の救済を重視した活動を展開。それが中世仏教の特徴である。
- ・ 従来の中世仏教は、国家（あるいは地方領主）救済の活動を中心としたもの。
- ・ 各宗派独自の入門儀礼システムや教団組織が発生。

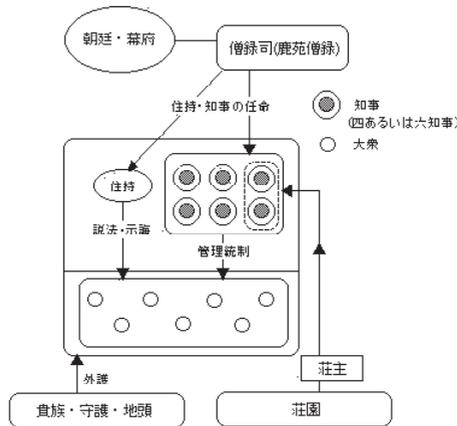
(二) 中世禅林の教団運営 — 五山と林下 —

① 中国五山禅林の移植

〔参考文献〕・高雄義堅『宋代仏教史の研究』（百華苑、1975）、・石川重雄「宋代勅差住持制小考—高麗寺尚書省牒碑を手がかりに—」（『宋代史研究会研究報告集』第三集「宋代の政治と社会」、1988）

- ・ 五山十刹諸山（官寺）は、すべて朝廷・幕府によって管理統制。
- ・ 住持任命権も政府が持つ。但し、直接の人選は僧録司が行う。
- ・ 知事（寺院運営担当役員）も、住持ではなく、政府より派遣。

五山機構略図

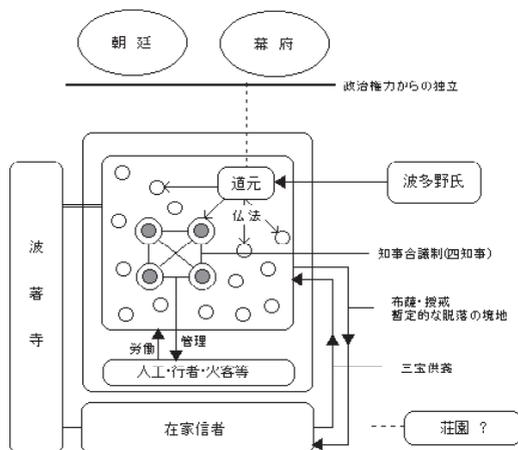


②永平寺の叢林運営機構（林下禅林の代表として）

拙稿「永平寺選述文献に見る道元禅師の僧団運営」（『大遠忌論集』大本山永平寺）

- ・内部の運営形態としては、中国五山制度に倣う。
- ・経済的基盤は外護者と周辺の在家信者に負うところが大きい。≡ 顕密仏教的側面。
- ・中国より移植した「新しい」方式による厳しい修行によって、「功德」が供与される。
- ・三宝供養によって、供養する側（在家者）に、高い宗教的境涯を保証する。

永平寺教団システム(仮説)



【五】『正法眼蔵』解釈の可能性

※「家常」巻に引用される「百丈独坐大雄峰」の話に対する時代別解釈

①『如浄録』（大正四八・一二七上～中）

指法座。爐炭為床。湯為座。口吐黒煙。弥天罪過（中略）

復拳記得。僧問百丈。如何是奇特事。百丈云。独坐大雄峰。大衆不得動著。且教坐殺者漢。

今日忽有人問浄上座。如何是奇特事。只向他道。有甚奇特。畢竟如何。浄慈鉢孟。移過天童喫飯。

◇浄慈寺から天童山に移っても、同じ応量器で食事をする事、同じ修行を行うことが「奇特」である。

②『碧巖録』第二六則（大正四八・一六六下）

挙。僧問百丈。如何是奇特事。丈云。独坐大雄峰。僧礼拝。丈便打。

◇自己自身の存在位置を明確化することが「奇特の事」である。

③「家常」巻（『道元禅師全集』巻二・一二六～七頁）

先師古仏示衆曰、記得僧問百丈、如何是奇特事。百丈云、独坐大雄峰。大衆不得動著、且教坐殺者漢。今日忽有人問浄上座如何是奇特事、只向他道、有甚奇特事。畢竟如何、浄慈鉢孟、移過天童喫飯。

仏祖の家裏常に、かならず奇特事あり、いはゆる独坐大雄峰なり。いま坐殺者漢せしむるにあふとも、なほこれ奇特事なり。さらにかれよりも奇特なるあり、いはゆる浄慈鉢盂、移過天童喫飯なり。奇特事は、条条面面みな喫飯なり。しかあれば、独坐大雄峰すなはちこれ喫飯なり。鉢盂は喫飯用なり、喫飯用は鉢盂なり。このゆえに、浄慈鉢盂なり、天童喫飯なり。飽了知飯あり、喫飯了飽あり、知了飽飯あり、飽了更喫飯あり。しばらく作麼生ならんかこれ鉢盂。おもはくは、祇是木頭にあらず、黒如漆にあらず、頑石ならんや、鉄漢ならんや。無底なり、無鼻孔なり。一口吞虚空、虚空合掌受なり。(『道元禅師全集』卷二・一二六〜七頁)

◇百丈の「個の尊厳性」、五山の十方住持制を背景とした如浄の「一貫した生活態度」、それを先師の発言を立てつつ、百丈の「独坐大雄峰」をも「喫飯」と定義することによって、全体的にひとつの「叢林生活の顕彰」へと結びつけている。

◆道元禅師の引用文の内容を、掲載される『正法眼蔵』各巻の主題の主張としてみるだけでなく、それらが成立した時代・地域の状況を盛り込み、それぞれの文脈における「原初的」解釈を確認しつつ読み進める必要があるのではないか。それが、よりいっそう『正法眼蔵』の主張の特徴を明確化させることに繋がるであろう。

以上