

道元における叢林教育の二面性

——仏の教育と菩薩の教育——

加 藤 健 一

一、はじめに

主著『正法眼蔵』を通してみた道元の思想内容については、近世以来、哲学的あるいは歴史学的立場からする幾多の研究が見られるが、曹洞原始僧団⁽¹⁾における子弟教育の実態については、従来あまり顧みられていないようである。とは言っても、こうした教育史的あるいは教育学的観点からする道元の研究が、全く見られないわけではない。例えば宮坂哲文氏はその著『禅における人間形成』を世に問うておられ、その中で氏は日本教育史上に占める『永平清規』の位置に着目し、叢林においてしばしば用いられる「仏家」とか「家風」という語のもつ仏道修行上の意義を根拠として、宗教団体たる禅林社会を一つの「家」として捉え、そこに絶対の真理を求めて平等な立場で集う学道者の「隣人的結合」が見られるとし、そこでの教育は「生活共同社会の教育」であるとされる。又、唐沢富太郎博士は「佛教的人間像の探求」という名著をあらわされ、鎌倉新仏教の祖師たち、親鸞・道元・日蓮の人間像を探求する中で、禅教育の

精神と形態に論及し、「道元の教育の根本」は「菩薩道の精神」にあるとされ、道元の叢林教育を「菩薩の教育」と規定している感がある。

そこで私はこれら先学の業績に導かれながら、少しく視点を変え、道元の叢林教育には二つの面、いわば「仏の教育」と「菩薩の教育」があったことを論証し、且つ今回は紙幅の関係で、その目標論・組織論等の詳論は避けざるを得ないが、これら両教育の特質を考察して諸賢のご叱正を賜りたい。

二、叢林構成員の性格

当時の叢林はどのような人々によって構成されていたか。道元における叢林教育の二面性を明かにする手掛は、曹洞原始僧団構成員の仏道修行者としての性格を検討することにある。天福元年（一二三三）、洛南深草、極楽寺の旧蹟に興聖宝林寺を開いた叢林の主宰者・道元の性格については、既に昭和五十年度の本学会大会において、「菩薩」というよりは「仏」であったことを発表済みであ

る。従つてここに繰返す必要もないと思うが、いささか違つた観点からこの点に若干触れて本論の手始にしたい。

まず『正法眼蔵』嗣書の卷によつて道元の仏祖観を一瞥すれば、佛佛かならず佛佛に嗣法し、祖祖かならず祖祖に嗣法する、これ證契なり、これ單伝なり。このゆゑに無上菩提なり。佛にあらざれば佛に印證するにあたはず、佛の印證をえざれば佛となることなし。佛にあらざるよりは、たれかこれを取尊なりとし、無上なりと印することあらん。

と見えてゐる。釈尊・迦葉間の拈花微笑や、達磨・慧可の間の礼拝得髓の例に見るまでもなく、禪における師資間の面授嗣法は『法華經』方便品のいわゆる「唯仏与仏」、只仏のみ仏を印證することが出来、仏のみ仏の印證を得ることが出来る。しかして仏の印證を得、「無自端悟」したものは「無上菩提」の人であり、人がこの「無上菩提の人にて有をり、是をほとけといふ。」(唯佛與佛)つまり道元における仏とは、実の如く諸法を知り仏の印證を得たもの、言い換えれば無上菩提を悟れるものであり、これが道元の基本的な仏祖観である。

道元のこうした仏祖観は他の仏教一般についても認められるところであり、『瑜伽師地論』第八十三には、

言「佛陀」者、謂畢竟斷「一切煩惱并諸習氣」。現「等正覺阿耨多羅三藐三菩提」故。

とあり、又『大智度論』第六十五には、

佛秦言「覺者知者」。何者是。所謂正知「一切法一切種」故名「覺」。一切法者。所謂五衆十二入十八界等。

と見えてゐる。阿耨多羅三藐三菩提とは無上菩提とも言われ、最高至上の悟りを指し、五衆十二入十八界とは人間存在の構成要素・主客全ての世界を意味すると思われる。『瑜伽師地論』の等正覺を現ずるとは、あらゆる煩惱とその習氣を断つこと、すなわち『大智度論』の言う一切法一切種を如実に知ることであるから、帰するところ仏とは道元におけると同様、諸法実相を悟れるものということになる。

『建開記』、その他の明かすところによれば、道元は宋・宝慶元年(一二二五)七月夏安居の折、天童如浄(一一六三—一二二八)のもとに身心脱落し、同じく三年(一二二七)、如浄から芙蓉道楷(一一〇四—一一一八)の法衣、宝鏡三昧等と共に、師資証契の証として嗣書を授つてゐる。安貞元年(一二二七)八月、二十八才で帰朝した道元はしばらく建仁寺に寓し、やがて深草の安養院に移つて、いわゆる雲遊萍寄の生活を送ることになるが、ちょうどその頃、寛喜三年(一二三一)八月、『正法眼蔵』九十五卷中、最初の選述になる辨道話の巻には、

つゐに太白峯の浄禅師に參じて、一生參學の大事ここにをはりぬ。それよりのち、大宋紹定のはじめ、本郷にかへりし、すなはち弘法救生をおもひとせり、(中略)まのあたり大宋国にして禅林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、參學閑道の人にのこして、佛家の正法をしらしめんとす。これ眞訣ならんかも。

とあり、如浄に參投した道元は遂に「一生參學の大事ここにをは」つたことを明言している。そのみならず、「夫正師者、不問二年

老耆宿、唯明「正法」号、得「正師之印證」也。」（『學道用心集』）とか、「いはゆる大善知識は佛祖なり。かならず巾瓶に勤恪すべし。」（陀羅尼）等の各文と考へ合せて、彼には自己こそ釈尊嫡伝の正法をもつて衆生救済の大役を担う仏祖・善知識・正師であるという自負があつたと推察される。事実、古仏如浄の証契を受けた道元が仏であり、且つこれだけの自負がなければ、「知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、參學閑道の人にのこして、佛家の正法をしらしめんとす」る、彼の全生涯を賭けた無上の行持、『正法眼蔵』九十五巻を始めとする数多の提持は聞かれ得なかつたであらう。道元は「これ眞訣ならんかも」とやや控えめな表現をしているが、その心中にあるものは決して「かも」によって含意されるような代物ではなかつた。

以上、曹洞原始僧団における正師・道元が仏であることを見てきたのであるが、次にその会下の衆僧はどのような性格を有していたであらうか。ここで注目すべきは『永平室中間書』の中の次の記事である。

……雖_レ然於_レ佛法、眞實取_二正信_一、有_二其期_一歟。其所以、於_二先師會_一所聞法、此一兩年稽_二古之_一、皆是雖_レ所聞_二于先師_一、當初與_二而今_一異。所謂異者、先師弘通佛法者、今叢林作法進退。正是雖_レ聞_二佛儀佛法_一、内心私存、此外眞實佛法定在_二之_一。

然_レ近比改_二此見_一。

これは建長七年（一二五五）の記事であり、建長七年は道元没して二年、当時永平寺は第二代懷非（一一九八—一二八〇）の統治するところであつたが、先師・道元の遺戒を守り、ひたすら弁道に励む

義介（一二一九—一三〇九）は、一山に齊肩するものとなき參学の先達として、人々の尊崇を受けていた。その一門の先達、義介でさえ、それまで長年の間、道元にこれが仏儀仏法だと教えられてきた叢林の作法進退に疑念を抱き、定めてこの外眞実の仏法なるものがあるに違ひないと考えていたが、漸く近頃になつて、この見解が誤りであることに気付いた。眞実、仏法を正信すればやがて得悟の時期も訪れようか、というのであるから、まして他の弟子たちにおいておやである。恐らく義介同様、あるいはそれ以上に正法への信がさだかでなく、脚下照顧のおぼつかぬものが多かつたであらう。道元はこれらの弟子を前にして、ある時は「たまたま出家兒となり、離俗せるににたるも、佛道をもて名利のかけはしとするのみおほし。」（谿聲山色）と嘆き、又ある時は「正法を疑著せじ、不信なるべからず。まさに正法にあはんととき、世法をすてて佛法を受持せん。つゐに大地有情ともに成道することをえん。」（同）と説いている。既に衆知の四弘誓願の第一は「衆生無辺誓願度」と、菩薩の救済意志の無限を示唆し、他方『大毘婆沙論』は、「……由此薩埵未得_二阿耨多羅三藐三菩提_一時。（中略）渴_二仰菩提_一。求_レ證欲_レ證不_レ懈不息。於_二菩提中_一心無_二暫捨_一。是故名爲_二菩提薩埵_一。」と、菩薩の内実として、未悟者の大覚希求の熾烈さを教える時、大慈大悲をもつて有情を悲愍する一方、精進勇猛にして大覚を求覓する大心衆生を意味する菩薩の定義が、そのまま道元門下の衆僧に適合することは自明であらう。けだし正法への信に多少の相違はあるものの、衆生の救済と自己の成道という志願を遂くべく、朝な夕な道元の鉗錘を受ける会下の衆僧を、道元自身、「汝等所行、是菩薩道なり。本

行菩薩道の奉觀に諸佛なり。」(法華轉法華)と勵ましているからである。

三、仏の教育と菩薩の教育

曹洞原始僧団が叙上の如く現身の仏としての道元と、そのもとに坐禪并道する大乘の菩薩たちによつて構成されていたとすれば、次にはそこにおける教育の在り方が概観されねばなるまい。これについて見佛の巻は、

所謂化導、令得見佛發阿耨多羅三藐三菩提心。⁽⁸⁾

と、「如來に代つて化を揚げる」(『隨聞記』)正師の役割は、弟子の前に現身の仏としての自己を示して、阿耨多羅三藐三菩提心をおこさせることであると説き、

而今脚先に行履する發心發足よりこのかた、辦道功夫、および證契究徹、みな見佛裏に走入する活眼暗なり、活骨髓なり。⁽⁹⁾

と、逆に弟子の立場からすれば、発心より得道に至るまで、仏道修行の一切は「仏を見る」、見仏裏の学道であることを教えている。釈尊以來五十余代、連綿と正法を嫡伝してきた仏仏祖祖の影現としての現身仏が、ひねもすよすがら仏の行履を弟子たちに示して、彼等を大悟徹底せしめんとするもの、これが道元の叢林教育であり、實際当時の僧団で正師・道元による、いわゆる仏の教育が行われていたことについては、まず異論があるまい。

問題は道元の叢林教育を仏の教育ということで一括し得るか否かであるが、これに対する回答とおぼしきものの多くは、『永平清規』の中に見出すことが出来る。もともと清規とは叢林における清淨

大海衆たる衆僧の日常依拠すべき学道上の規範を意味し、『永平清規』は典座教訓・対大已法・并道法・知事清規・赴粥飯法・衆寮箴規の六巻から成っている。これらの中でもっとも早く、嘉禎三年(一二三七)春の選述になる典座教訓には、「佛家從本有六知事、共爲佛子、同作佛事。」とあり、知事清規にも、「知事爲貴而尊、須撰有道・耆德。」(中略)知事之心術、與住持之心術同矣。仁義爲先、柔和爲先。大慈大悲、雲衆水衆接待十方、興叢席。不見世利、唯務道業、者之所充來也。誠是辦道薰練、無先於此者歟。」と見えている。知事とは叢林の住持を補佐する役職者であり、都寺・監寺・副寺・維那・典座・直歳の六人を数える。他の衆僧と同様、彼等も一介の修行者ではある。しかし数ある弟子たちの中で特に道心堅固な有徳者が選任されるのを例とし、彼等は自己の道業に務めることはもとより、仁義・柔和の心をもつて雲水を慈育し、兼て叢席を一興すべきものとされる。つまり道元は自己の弟子である叢林の菩薩たちを、知事等教育者としての菩薩と、自己及びそれらの菩薩によつて教育される被教育者としての菩薩に分け、前者すなわち叢林の役職者たる菩薩たちに、一山の住持と同じ心術・役割を期待している。だからこそ彼は世利を見ざる清貧の耆徳を知事としたのであり、このことは有徳の菩薩たちの并道に、彼が最高の薰育薫化の実を認めていたことを意味しよう。道元のこうした意図は『隨聞記』の中の、「我獨舉揚センニ容易ニスルニアラザレドモ、佛祖行道ノ儀、皆如是ナリ。如來ニシタガ(フ)テ得道スルモノ多ケレドモ、又阿難ニヨリテ悟道スル人モアリキ。」という一文にも窺われ、實際彼は嘉禎二年(一二三六)十二月、筆頭弟

子・懷祥に、興聖寺最初の秉拂を行わせている。

叢林の役職者としての菩薩に、その道業への精進をすゝめると共に、一般衆僧の薰育教化の役割を担わせんとする道元は、一方、被教育者たる一般衆僧についてはどう言っているであらうか。同じく『永平清規』の対大己法には、

第六、立如「事師法」。第七、若有「教誡」當「須設」禮聽受、如法觀察思惟¹⁰⁾。

第六十二、見大己「無」有「窮盡」。初夏見大己、極果見大己。

右、對大己五夏十夏之法、是則諸佛諸祖之身心也、不可不學。若不學者、祖師道廢、甘露法滅也。(中略)實是大乘極地也¹¹⁾。

と説かれている。対大己法とは詳しくは「對大己五夏闡梨法」と称されるもので、夏安居を五回以上経験した叢林の長上者・先輩に対する礼儀を基調とした一般修行僧の心得を教示するものである。全部で六十二条から成り、『教誡律儀』事師法第三の条文を適宜に抄出添加したものが多く、叢林の一般修行僧がそれら先輩に対してとるべき態度は、恰も師につかえるが如く、もし大己から垂示がある時は礼をのべて聞き、如法に觀察思惟しなければならぬ。その外ここには挙げないが、対大己法の全条は殆どこれに類した長上者への信憑と帰依・服従を説くものである。最後の第六十二条を見るに、一般衆僧は初発心にも大己に学び極果にも大己を拝し、一生涯大己を師範とすべきものとされ、その「見大己」に決して窮盡がなくてはならない。しかも道元によれば、大己に対するこのような在

り方はとりもなおさず諸仏諸祖の身心であって、出家たるものの必ず学ばねばならぬものとされ、もしこれを学ばなければ祖師道は廃れ、甘露の法は滅するという。道元の文体の力強さは既に定評のあるところであるが、ここでは又一段とそれが感じられ、被教育者たる菩薩たちの五夏以上の長上者に対する礼儀作法に叶った日常の行履が、そのまま仏儀仏法であると宣揚されている。つまり道元は叢林における知事等の役職者、あるいは五夏以上の長上者による一般衆僧の教育、いわゆる菩薩の教育を明かに認めているのであり、従つて曹洞原始僧団には道元による仏の教育と、知事・長上者等による菩薩の教育の両面があったと言つてよからう。

四、兩教育の特質

(一)、その主体 それでは仏の教育と菩薩の教育には夫々どのような特質があったであらうか。実はこの検討には少なからぬ困難が伴う。一概に仏の教育と規定しても、キリスト教における絶対的存在としての神と異り、現身仏としての道元に人間の側面が残る限り、その云為の一切がわれわれの目から見て、必ずしも仏のものとは思えない。そこで今は道元の著作や行実の中から、より仏の教育らしいものを拾うほかないことがその第一点である。その第二点は興聖寺・永平寺時代を通じて、曹洞原始僧団における知事等の菩薩たちの、言語・動作を通しての初心・晩学への垂示は、当然のことながら資料として殆ど残存せず、従つて菩薩の教育とや大仰な言い方をしても、僅かに残る道元伝付随の行業記によるか、あるいは道元のこれら役職者に対する訓誡等から推察して、その何たるやを考えるほ

かないことである。そこでもう一度ふり返って仏と菩薩の本質的違いは何かに着目してみよう。

禪の第一義はよく一円相によって現わされる。一円相とは師家が学人を接得する場合に、言句葛藤によらず、よく仏子や拄杖をもつて一つの円をかき、真如・法性の法界に周偏せるを直下領会させようとするもので、『信心銘』や『碧巖録』第六十九則にも見えているが、道元もそれら仏祖の行履に習い、『永平広録』には次のように述べられている。

上堂、以^レ拂子一圓相云、身心脱落也、用而不^レ動。(中略)凡夫執而纏^二於分別^一。菩薩到^二這裏區區進修^一、諸佛到^二這裏^一嘖嘖演說。妙出^二三乘^一、功超^二萬劫^一。水月茫茫舟楫閑、

道元はここで凡夫と菩薩と仏、三者の違いを明確に指摘する。すなわち凡夫は一円相中にありながら有相に執着して分別妄想に纏われ、菩薩はここに至りこれを本とし、区々として骨を折り、幾度も進修してこれを極めんとする。これに対して諸仏は自利行を終えて利他を専らとするから、一円相中において嘖々と仏事を演説する。その境界は三乗差別修行の間を出離し、無作の功を尽して万劫を超越する。となると、これら三者はいずれも一円相中にあることは同じであるが、結局その中で在り方が問題である。今凡夫は別として菩薩と仏の在り方に限って見るなら、両者の相違は自己自身「佛果菩提ヲ成就セント思ヘル」(『隨聞記』)心の有無にある。そのような心が少しでもあれば、それは「名利ノ心ヲ猶捨テラザル」(同)菩薩であり、そのような心が消失し般若の船に棹して閑かに遊戲するのが仏ということになる。仏や菩薩の在り方がこのような

ものだとすると、ここで問題とする仏の教育や菩薩の教育も、自ら両者のこのような性格に限定されざるを得ないであろう。

仏の仏たる本質が修証不染汚、すなわち一切の名利心の消失にあるとすれば、仏の教育の第一の特質は次に述べる如く非思量・無からの教育ということであろう。『永平広録』第八には、

如何是接^二人手段^一。其求道心一時放下是。此放下底、實徹^二大道底之時節也^一。

未^二是人之強爲^一、本自法之云爲也。(中略)正當恁麼、不^レ管^二自、管得自管不得^一。

とある。自己一身のための求道心の放下は、とりもなおさず大道通徹の時節であり、人を接得するの手段は求道心を放棄して無所得たるに如くはない。「佛道修行ノ功ヲモテ、代リニ善果ヲ得ント思フ事無レ。」(『隨聞記』)ば、それは既に「我身心ヲ一物モノコサズ放下シ」(同)た境界である。この境界にあつては一切の是非善悪を管することなく、自己・我心というものもない。これが仏のまさに仏である時であり、このように学道者が仏位に到るのは人間の強為によるものではなく、法そのものの云為による。道元はこの境界を「佛ニツカハレテ」(同)と言い、あるいは「佛のかたより行はれて」(生死)と表現する。いずれにしろそれはわれわれ人間の分別判断を越えた非思量・無の境地を指す。

この点菩薩の教育においては如何であろうか。菩薩の教育を直接担当する知事・長上者等は、自己自身が熾烈な求道心をもつこと、及び叢林における役目上、仏のように非思量・無になりきつて一般衆僧を教育することは出来ない。そこに仏道修行中の役職者として

の思慮判断が入らざるを得ないのである。道元は『永平清規』知事清規の中で、

臨_レ行_レ事時、必與_二諸知事_一商議、然後行事。事無_二大小_一與_二人商議而乃行事、則爲公也。⁽¹⁵⁾

と述べている。知事職にはその役柄によって、衆僧の食事一切を掌る典座とか、住持に代つて院内外の諸事務を統領し、修行者の道場としての叢林を円滑に監督運営してゆく監院とか、僧堂内で衆僧の修行を督励監視し、且つ堂内の衆務を総覧する維那、その他があり、彼等知事としての菩薩たちが叢林内外の行事を爲すに際しては、必ず独断専行することなく他の諸知事と商議し、その上で何事も行ぜよ。事の大小に拘らず人と相談して行事するのが院内大衆の仏学道の爲になることだといふのである。この院内における諸行事に関わる知事等の商議・商量については、『永平清規』の中にしばしばその必要性が説かれており、今もう一例だけ挙げるとすれば、同じく『永平清規』に監院についての次のような記事が見られる。

監院如_レ見_二道心之士・稽古之人_一、滾生_二敬重顧愛之念_一。若見雖_レ遇_二經卷知識_一、不_レ信_二不孝於三寶之輩_一、及無_二道念_一不_レ稽古之輩者、須_レ知_二魔黨也_一、闡提也、知而不_レ可_二容衆_一。

これは正面きつて知事に商量せよという趣旨の規定ではない。しかし監院が一般衆僧の日常の修行を見て、どの人が道心者・稽古の人であり、どの僧が経巻・善知識を軽蔑する生臭坊主であるかを識別し、それら無道心者を叢林から追放するに至るのは、紛れもなく監院の分別判断によらねばならない。そしてこの分別判断の基礎になるのは、先の商量の場合と同じくわれわれ人間の思考力・認知作用

に外ならず、この意味で仏の教育が無からの教育であるに對し、菩薩の教育はその人自身菩提を希求する人間の理性による教育、いわば有からの教育と言えよう。

(二)、その方法 叢林における教育主体となるものの本質的な在り方からして、仏の教育を無からの教育、菩薩の教育を有からの教育と見たのであるが、次に両教育の第二の特徴を見てみよう。仏の教育における特質の第二はその方法の厳しさであろう。一概に厳しさと云つてもその内容は色々あるが、まず仏学道の前提条件として道元が弟子たちに要求するのは、「身命ヲカヘリミズ發心修行スル」(『隨聞記』)こと、すなわち捨命こそが「學道ノ最要ナリ」(同)とされる。より具体的には仏家の食事であるが、これについて道元は、

莫_レ齋・乞食・信心施ノ三種ノ食、皆是_レ清淨食也。其ノ餘ノ田商仕工ノ四種ハ、皆不淨邪命ノ食ナリ。出家人ノ食分ニ非ズ。⁽¹⁶⁾

と示し、木の実や乞食・信心による施物の三種の食物だけは清淨食だから、これを食べてもよいが、その他農工商等の収入による食物は、不淨邪命の食だからこれを一切口にしてはならぬとする。又、衣食について兼てから思いあてがうことも厳しく禁じられ、たとい乞食をするにしても、「失食絶煙ノ時、其處ニシテ乞食セン、其人ニ用事云ハン、ナンド思ヒタルモ、即チ物ヲタクワヘ、邪食」(『隨聞記』)であり、仮にこれらの邪食を食べて生活すれば、その身は邪命身となる。邪命身をもって「佛法ヲノゾマバ、沙ヲオシテ油ヲモトムルガ如」(同)きものである。

中国における道元の修行時代には次のようなこともあった。僧堂で坐禅中に何人かの僧侶が眠ってしまった。これを見た先師如淨

は、やにわに「履ヲ以テ是ヲ打、謗言呵嘖」(同)したのである。この後で『隨聞記』は打たれた僧が「皆被^レ打コトヲ喜ビ、讚歎シ」(同)たと告げているが、衆僧の怠惰を戒めるために、師家が履物をもつて殴るぐらいのことは当時の叢林の日常では必ずしも珍しいことではなかったであろう。人間の生命をつなぐ食事について厳重な制限を設け、先師如浄の殴打を讃嘆の念をもつて記す道元は、その住環境についても、「僧堂おほきならず、前架・後架なし。夜間は燈光あらず、冬天は炭火なし」(栢樹子)という趙州從諗(七七八—八九七)の傑出した枯淡な「蹤跡を學習」せよと説き、果ては「飢死モセヨ、寒死モセヨ、今日一日道ヲ聞テ、佛意ニ随テ死ント思フ心ヲ、先ヅ可^レ發」(隨聞記)と要求する。万劫千生幾度か生死を繰返すのは全てこれ世縁妄執の為せるわざであり、たとい飢死にせよ寒死にせよ、今生に一度仏制に順つて「死セン、是永劫ノ安樂ナルベシ」(同)というのが、彼の叢林教育の基本姿勢である。道元の仏の教育はこのように捨命の厳しさをもつて弟子に迫るものであったが、この点、同じ叢林内の知事等による菩薩の教育は如何であつたらうか。

ここで注目すべきは原始僧団における逸材、懷辨・義介等、菩薩たちの修行ぶりの激しさと、それらを讚美宣揚して、もつて一般衆僧に学ばせんとする道元の態度である。『三祖行業記』は一会の上足たる懷辨の修行が拔群であつたことを、「師四客典座及首座。多年之間、兼行侍者。」と伝えている。懷辨は知客・典座あるいは首座として院内の重要な役務に邁進し、しかもその間ずっと道元の侍者を兼っていた。一口にこう言つても、師の侍者を兼ねながら、知客

はともかく典座・首座の役務に精励することは並大抵のわざではない。当時深草では学道者の外出許可は月二回までと決つていたが、折悪しく重病の床に臥つてゐる懷辨の母から、最後の対面を望む使いがたび重つた時などは、門下の一衆の勧めにも拘らず、「佛祖ノ軌範衆議ヨリモ重シ、マサシクコレ古佛ノ禮法ナリ」(『傳光録』)と言つて遂に衆議に従わず、故に衆人は舌をまき「諸人讚歎シテ、實ニコレ人オコシガタキ志ナリ、(中略)師ノゴトクナル古今未見聞ナリ」(同)とある。このように軌道拔群な懷辨につき、『日本洞上聯燈錄』も「元開ニ永平、師戮^ニ力輔^ニ。每有法令、元必命^ニ師施行^ニ。」と記している。洛南から北越へ移錫した原始僧団にあつて、力の限り道元を輔弼する懷辨を、道元は教授阿闍梨として重視し、一山の法令は悉く自己に代つて彼に施行させてゐる。又建長五年(一二五三)、懷辨を永平寺第二代とした時には、夜に小參、早朝に上堂があつたが、道元は自身の重病をも顧ず、「乍臥^ニ病床^ニ、乘^ニ輿來而聽聞證。然而不^レ捨^ニ事師之禮^ニ」(『三祖行業記』)と言われ、態々輿に乗り來つて懷辨の演法を大衆の面前で証明し、且つ事師の礼をもつてわが弟子を遇したのである。

懷辨の跡を継ぎ永平寺第三代となつた義介については、『日域洞上諸祖傳』に「及^ニ元遷住^ニ永平^ニ。職以^ニ典座^ニ。次以^ニ監寺^ニ。暨則營^ニ辨衆事^ニ。夜則坐禪達旦。元見^ニ其志行^ニ。每拊^ニ髀嘆曰^ニ。眞法器也。」と見えている。深草時代のある日、師道元から「是法住^ニ法位^ニ」という古人の話を聞いて、いささか省悟するところのあつた義介は、「自^ニ爾爲^ニ法捨^ニ身之志^ニ、逐日増進。」(『三祖行業記』)したと言われているが、師に従つて越州に下つてからは典座又は監

寺として昼は衆事を営弁し、夜は坐禅して晝に達するといふ弁道ぶりであった。寛元元年（一二四三）の冬には殊の外雪が深く、その漫々たる雪の中、八町の曲坂を料桶を担いで登り下りし、大衆に二時の粥飯を供養する義介典座の姿も見られ、そのような義介の道心堅固な行実を、道元はいつも「真の法器だ」と膝を叩いて褒めていた。一会の上首たる菩薩たちのこれら血の滲むような激しい精進弁道の背景には、それら知事・役職者たちの分業的組織と道心を通しての猛修行を範例として、叢林運営を円滑ならしめ、ひいては一山の大衆の為法捨身の決意と学道を促がし、やがては身心脱落を期せんとする道元の家風があったものと思われ、われわれはここに菩薩の教育の第二の特徴として、院内の教育者としての菩薩たちの修行の激しさを見出し得るのである。

(三) その背景 一般に仏教の説くところは慈悲であるとされ、これら両教育にももとより慈悲の心は充盈している。それでは仏の教育と菩薩の教育の背景を為すと思われる慈悲には何らかの違いがあるであろうか。次に両教育の夫々の背景にある慈悲を瞥見してみよう。まず仏の慈悲とは『宝慶記』にある如く「所_レ有功徳廻_二向_一一切_二するものであり、それは釈尊が二十年の仏寿を分けて末世のわれらを蔭うように、「全_レ不可_レ求_レ果。亦不_レ可_レ求_レ富。」（『永平清規』）すなわち一切の報酬を期さぬ不染汚の慈悲である。これに対し菩薩の慈悲は少くともそれを曹洞原始僧団について見る限り、「法を他のためにとく誠心あれば、自己の得法やすきなり。あるいは他人の法をきくをも、たすけすすむれば、みづからが學法よきたよりをうるなり。」（自證三昧）とされ、大旨、知事の役割が方来を

顧愛し「慈育雲水」（『永平清規』）する「大旱之霖雨」（同）の如きものであったに拘らず、その慈悲の影には菩薩そのものの本質からくる自己の得道への切なる願心が散見されるのである。自己一身の生命を投げ捨てても何らの代償を求めぬ仏の慈悲を、絶対的慈悲と呼ぶならば、他を利するが如くして兼て自利をも計らんとする菩薩の慈悲は、いわば相対的慈悲とでも称すべきものであり、ここに両教育における第三の特徴があると考えられる。

五、おわりに

曹洞原始僧団における道元の衆僧教育は果たして先学の説の通り、菩薩の教育と規定してよいものかという問題意識から出発して、叢林の主宰者道元は現身の仏、その弟子たちは大乗の菩薩であると規定し、当時の僧院には道元による仏の教育と、先輩・役職者等による菩薩の教育とが共在したことを見、且つそれら両教育のもつ特質を、主体・方法・背景の三つの面から概観してきたのであるが、最後に紙幅の許す限りこれら両教育に時間的觀念を導入して見ることによって、拙論のまとめとしたい。『正法眼蔵』有時には「住法位の活潑々地なる、これ有時なり。（中略）時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解會せず。」とあり、又「凡夫の有時なるに一任すれば、菩提・涅槃もわづかに去來の相のみなる有時なり。」（同）とも述べられている。ここで言う凡夫には菩薩をも含むこと、諸釈書に明かであるが、仏が無礙自在に行仏の威儀を現成するところ、そこに煩惱火宅の世俗的時間を越えた有時の而今、いわば絶対現在とでも言うべき不連続の時間が現出する。ところが時間は

経過するものとはかり思つて、不去來の時間を知らぬ凡夫は、時には坐禪し時には焼香礼拝しながらも、それらの威儀は常に連統的時間の桎梏を免れ得ない。前者が常識的・世俗的時間を抜け出した絶対現在において現成する無・無相の教育とすれば、後者すなわち自己自身の学道を通して会下の衆僧を化導せんとする菩薩の教育は、紛れもなく歴史的・經驗的世界のものであり、文字通り有時^{あるとき}において成立する有・有相の教育と言わざるを得ない。

注

- (1) ここでは道元の安養院入院から入寂時までの僧団を言う。
- (2) 大久保道舟編、道元禪師全集上、三三七頁
- (3) 大正藏經30、瑜伽師地論第八十三、七六五頁
- (4) 同 25、大智度論第六十五、五二一頁
- (5) 前掲全集上、辨道話、七二九—七三〇頁
- (6) 同 下、永平室中聞書、五〇三頁
- (7) 大正藏經27、大毘婆沙論一七六、八八七頁
- (8) 前掲全集上、見佛、四八五頁
- (9) 同 四八〇頁
- (10) 同 下、対大己法、三〇八頁
- (11) 同 三二一頁
- (12) 同 永平広録第六、一〇六頁
- (13) 同 永平広録第八、一五四頁
- (14) 同 一六一頁
- (15) 同 永平清規、三三三頁
- (16) 同 三三四頁
- (17) 同 隨聞記一ノ三、四二〇頁

付記 本稿は昭和五十一年度本学会における口頭発表を基に纏めたものである。