

「道元おける出家受戒」

中尾良信

(花園大学)

一、はじめに

「仏弟子とは何か」という問題設定には、さまざまなアプローチが考えられる。仏弟子そのものの定義についても、厳密に出家者だけを対象とするのか、あるいは仏教を信仰する者をすべて仏弟子ととらえるのか、どちらも間違っているといえないのであろう。では、日本曹洞宗の開祖とされる道元(一一〇〇～一二五三)がどうであったかということ、在俗の信者を排斥したわけではないにしても、遺された撰述から見る限り、やはり出家することに重きを置いていたことが窺える。

日本仏教においては、他の仏教圏では見られない戒律理解の変遷があり、そのことと道元自身も無縁ではなかった。道元が出家得度したのは比叡山であり、開祖最澄が主唱した小乗律儀の棄捨と単受菩薩戒は、天平期の鑑真渡来によってようやく確立された、いわゆる如法授戒制度を覆すものであり、本稿で扱う問題の前提となる独自のシステムである。さらに今日の曹洞宗においては、一般に「十六条戒」と呼ばれる、三帰戒・三聚浄戒・十重禁戒による、僧俗を通じた授戒制度が運用されている。ただしこの十六条戒という考え方が、道元自身の思想にすでにあったものか、

日本曹洞宗の伝播変遷の過程で醸成されたものか、必ずしも明らかではない。

そのことは措くとして、道元自身が叡山で出家した後に洛東建仁寺を経て入宋し、天童山の如浄の下で得悟して、帰国した後には建仁寺から洛南興聖寺へ、さらには越前永平寺へと接化の場を移し、多くの弟子を指導していく中で、受戒して仏弟子となることをどのような立場で理解していたのであろうか。道元自らが弟子として受戒した経験と、逆に師として授戒した場合とを通じて、「戒を受ける」ということを、道元がどのようにとらえていたかを考えてみたい。

二、道元の受戒と入宋

道元自身の出家受戒が比叡山におけることは、等しく伝記史料に記されているところである。すなわち『三祖行業記』に

建保元年(一二二三)癸酉四月九日、十四歳にして初仕座主公圓僧正を礼し、剃髮す。同日、延暦寺戒壇院に於いて公圓僧正を和上とし、菩薩戒を受け比丘となる

(『曹洞宗全書』史伝上・一頁)

とあるように、十四歳で叡山のいわゆる大乘戒壇に登り、日本天台宗の僧として出家したことは間違いない。言い換えれば単受菩薩戒で出家得度したのであり、東大寺の戒壇で具足戒を受けてはいないということである。

周知のとおり、日本仏教における授戒制度は、仏教伝来から天平期に至るまで便宜的な制度が運用されていたが、天平勝宝六年(七五四)に渡来した唐僧鑑真によってようやく如法授戒制度が整えられ、南都東大寺・下野薬師寺・

筑紫観世音寺に天下三戒壇が設けられたのである。ところが早くも弘仁九年（八一八）には、日本天台宗の開祖最澄が、小乗戒の棄捨と比叡山一乘止観院に大乘戒壇の設立を宣言し、如法に「具足戒」を受けない比丘・比丘尼が誕生することになる。さらに弘仁十年（八一九）には『四条式』によって、天台宗の僧は南都の戒壇に登らず、戒師釈迦などの三師・証師・同学等侶を請じて、梵網経に説かれる菩薩戒（十重四十八軽戒）を単受する方法を示した。弘仁十三年（八二二）六月十一日、最澄示寂後七日目に大乘戒壇設立の勅許が、弟子光定の奔走によって下り、これによって日本独自の授戒制度が公認されたのである。もちろん叡山において出家した道元は、具足戒を受けなかったということであり、このことが入宋後に少なからず問題となり、ともに入宋した明全の行動と対比したとき、その戒律に対する立場が対照的である点、きわめて興味深い。

後に道元が、ともに入宋しながら宋地で客死した明全の遺骨を抱いて帰国し、その経緯を記したとされる『舍利相伝記』には、入宋した際の状況が以下のように記されている。

ここに、貞応二年（一二二三）癸未、二月二十二日、建仁寺をはなれて、はるかに大宋国におもむく。五月十三日に、慶元府太白名山天童景德禪寺にいたる（春秋社『道元禪師全集』七・二二六頁）

この記事から見る限りでは、二月に建仁寺を離れた明全・道元一行が、博多を経由して海を渡り、五月には天童山に到着していたことになる。しかし、やはり帰国後の早い時期に著した『典座教訓』には、

また嘉定十六年（一二二三）癸未五月の中、慶元の舶裏にあり。倭使頭説話の次で、一老僧あり来る。年六十許歳。一直に便ち舶裏に到つて、和客に問うて倭椹を討（たず）ね買う（中略）

同年七月、山僧天童に掛錫す。時に彼の典座来得（きたつ）て相見して云く。

「道元おける出家受戒」（中尾良信）

(春秋社『道元禪師全集』六・一三～一五頁)

とある。五月に慶元府(寧波、現浙江省)に到着したことは、『舍利相伝記』の記事と合致するが、道元が天童山に掛錫したのは、『典座教訓』に拠る限り七月のことではないかと思われる。つまり、明全が天童山に掛錫した時期が『舍利相伝記』がいうように五月十三日であるとすれば、少なくとも七月に道元が天童山に掛錫するまでは、別行動をとっていたことになる。

諸伝にあるように、叡山での修学において疑問が生じた道元は、三井寺公胤の指示を受けて、入宋するという目的を持って建仁寺に赴いたのである。別稿でも論じたように、当時の建仁寺は入宋に関する情報を入力することが、容易な環境だったと考えられる(「栄西門流の入宋と東大寺」『グレート・ブッダ・シンポジウム』第五号、二〇〇七年)。ここで道元と栄西に格別な接触があったかどうかについては、館隆志氏によってその可能性を窺わせる史料が紹介されているが、必ずしも明らかではない。いずれにしても建保三年(一二二五)に栄西が示寂した後、直接に明全の膝下に入ったというのが、一般的な理解であるように感じられる。しかし、いわゆる古写本とされる『建掇記』の明州本には、御弟子明全は、あるいは仏樹、あるいは行勇禪師と申すなり。栄西入滅已後は行勇に問法すと、云々

(河村孝道編『諸本対校建掇記』八頁)

とあり、延宝本・門子本・元文本もほぼ同内容の記事がある。ただし瑞長本と、江戸期の面山瑞方(一六八三～一七六九)による訂補本にはこの記事はない。内容的には、明らかに明全と栄西下の法兄である退耕行勇(一一六三～一二四一)を混同した記述であり、単なる誤謬として無視されざるを得ない。ただ、何らかの史実を踏まえているという前提で見た場合、行勇に問法したことを伝えつつ、明全とともに入宋したことが錯綜したと理解できなくもない。

栄西示寂後の建仁寺僧団の構成を考えた場合、その中心は間違ひなく行勇である。そのことを前提とすれば、建仁寺僧団の中では比較的若い明全に、道元が誰の仲介もなく参随するかといえ、やはりしかるべき人物の示唆があったと考える方が、自然であると思われる。そしてその人物が誰かといえ、最も可能性が高いのが行勇であろう。現時点では単なる推測に過ぎないが、わずかに行勇開山の鎌倉浄妙寺蔵『開山行状并足利靈符』所収「開山勇禪師行状」には、参学の門人として大歇了心（生没年不詳）・妙寂全玄（？～一二五七）・隆禪（生没年不詳）などの法嗣のほか、無本覚心（一二〇七～九八）・栄朝（？～一二四七）・円爾（一二〇二～八〇）・妙見堂道祐（一二〇一～五六）を挙げ、さらに道元の名が挙げられている。状況からいえば、すれ違ひかもしれない栄西よりは、道元と行勇が接触した可能性は高いと考えてもよいのではないだろうか。

右の推測が許されるとして、では行勇が明全と道元を仲介した理由は何かといえ、それはやはり道元自身の目的であった入宋であり、そこに現実に入宋を控えた明全がいたということではないだろうか。入宋を許可した院宣や幕府の下知状に、「侍者道元」と記されていることも、明全の侍者として随行すれば、入宋の手続きも比較的容易だったからだと考えられる。ともあれ明全とともに入宋した道元は、明全がただちに天童山に掛錫したと思われるのに対し、七月まで寧波に留まったと考えられるのである。

三、単受菩薩戒と中国の授戒制度

道元の寧波滞留に関連すると思われる事態が、天童山掛錫直後のこととして伝えられている。すなわち『三祖行業

記』に、

始め天童に掛錫す。時に二十四歳なり。戒次に依らず、新戒位に列せんとす。師、表書して曰く、此の娑婆世界の内に釈尊の遺法流布せる国、戒法已に弘通す。仏法の位次は尊卑老少を論ぜず。先に受戒する者は先に在りて坐し、後に受戒する者は後に在りて坐す。けだし是れ七仏諸仏の通戒なり。何ぞ日本大宋に至りて別異なるべけんや。天童一山の住持、両班・前資勤旧は、先例を以てなお新戒位に定む。その故は、先に入唐せし諸僧、伝教・弘法を始めとし、汝が師翁用詳上人(栄西)に至るまで、尽く新戒位に著けり。けだし是れ国の例なり、大國小国の別異なり。

〔曹洞宗全書〕 史伝上・二頁)

とあり、天童山における座位に関する処遇について、道元が異議を唱えたと記されている。この記事については、従来から「新到列位」の問題と呼ばれ、最終的には五山全体の審議でも却下されたため、時の寧宗皇帝に直訴してようやく認められたとし、寧宗への直訴状とされる史料まで残っている。しかし、前節で述べたように、日本天台宗における単受菩薩戒というシステムそのものが、鑑真によって中国から伝えられた如法授戒制度とは相容れないものであり、基本的に道元の主張が認められる可能性は低いといわざるを得ない。しかも寧宗直訴という行動について、曹洞宗門では道元の一徹な側面を表すものとして評価する傾向があるが、一介の留学僧の直訴状が衰えたりとはいえ南宋の皇帝にまで届くとは考えられない。それではこの「新到列位」の問題が、まったくの虚構かというところではなく、その背景となった何らかの事実があったのではないかと推測されるのである。その点については後に触れる。

天童山で客死した明全の遺骨を抱いて帰国した道元が、明全が入宋の際に持参したであろう具足戒の戒牒に奥書を認めたとされる、正治元年(一一九九)十一月八日付(明全十六歳のとき)の「明全戒牒奥書」が永平寺に現存して

おり、そこには

先師、諱は明全。貞応癸未（一二二三）二月二十二日、建仁寺を出でて大宋国に赴けり、見に年四十歳なり。

（中 略）

全公、天童にありて三年を経、四十二歳、五月二十七日の辰の時、了然寮に円寂せり。時に大宋宝慶元年乙酉の載（一二二五）なり。時に堂頭和尚は如浄禅師なり。全公入宋の時は、すなわち大宋嘉定十六年癸未（一二二三）なり。初め明州景福寺に到る、時に講師の妙雲講師、堂頭たり。全公は、本天台山延暦寺に菩薩戒を受けたり。然れども宋朝は比丘戒を用う、故に入宋の時に臨みて、この具足戒牒を書し持せり。宋朝の風は、大乘教を習学すといえども、僧は皆先ず大僧戒を受くるなり。ただ菩薩戒を受くるのみの僧は、未だ嘗て聞かざる者なり。先ず比丘戒を受け、後に菩薩戒を受くるなり。菩薩戒を受くるのみにして、しかも夏臘となすは、未だ嘗て聞かざるなり。明全、入宋の時は、後堀河院の在位なり。後高倉院、太上天皇たり。全公、太上天皇に菩薩戒を授け奉り。（春秋社『道元禅師全集』七・二三四頁）

と記されている。すなわち明全が、比丘戒（具足戒）に拠る中国においては、叡山の単受菩薩戒が受け入れられないということ、具足戒の戒牒を持参したということである。しかも、宋朝では先に具足戒を受けるのであって、菩薩戒だけを受けただけという僧、あるいは菩薩戒を受けただけで夏臘（受戒してからの年数）とする例は、まったくないと断言している。この「明全戒牒奥書」の記述と『三祖行業記』の記事は、形の上では相反する内容になっている。戒牒の奥書を認めたのが帰国後であると考えば、『三祖行業記』にいう軋轢を経験した結果として、宋朝の法を理解したと見えなくもないが、同行した明全が出発前に準備していたことを、道元が知らなかったとは思えない。

松尾剛次氏は、明全が入宋に際して東大寺で受けたとされる具足戒牒が、ある意味での偽文書であり、当時の中国において公認された戒壇は東大寺戒壇で、叡山の大乗戒壇が認められていなかったことを論証されている(『鎌倉新仏教の成立』一〇〇頁、吉川弘文館、一九八八年)。松尾氏が指摘されているように、明全以後にも入宋を前提とした東大寺での便宜的受戒の例はあるが、逆にそれが明全の独創であるとも考えにくい。別稿で指摘した(『日本禅宗の伝説と歴史』「栄西の弟子とその門流」吉川弘文館、二〇〇五年)ように、師栄西が二度入宋し、法兄行勇も入宋した可能性はある。また行勇の弟子大猷了心は栄西示寂の年に帰国し、やはり行勇の弟子仏眼房隆禅(生没年不詳)が、明全に先行して入宋していたと思われる。さらに『不可棄法師伝』によれば、宋から帰国した俊菴が建仁寺に寄寓して律学を講じている(『続群書類従』九一上 五三三頁)。その中で、行勇は東大寺、俊菴は太宰府観世音寺で受戒しているから、中国で公認されている具足戒牒を所持していたはずであり、また栄西・俊菴が、ともに明州景福律寺に赴いている点から、具足戒牒を所持することの意味と効果についても、明全が事前に示唆を受けた可能性は高い。これらの点から見る限り、やはり道元が具足戒牒所持の重要性について、認識がなかったはずはないと推測される。

右の問題については、決定的史料を欠くこともあつて見解が分かれており、実際には所持していたとか、明全と同じように便宜的な戒牒を持参した説など諸説あり、いずれも定説化するに至っていない。しかし、道元自身の記述によつてその問題を考えた場合、きわめて興味深いのは以下のような史料である。道元晩年の撰述と考えられる『正法眼蔵』新草十二卷本の第二「受戒」巻には、

いはゆる「応受菩薩戒、此入法之漸也」、これすなはち参学のしるべきところなり。その応受菩薩戒の儀、ひさしく仏祖の堂奥に参学するもの、かならず正伝す、疎怠のともがらのうるところにあらず。

その儀は、かならず祖師を焼香礼拝し、応受菩薩戒を求請するなり

(中 略)

この受戒の儀、かならず仏祖正伝せり。丹霞天然、薬山高沙弥等、おなじく受持しきたれり。比丘戒をうけざる祖師、かくのごとくあれども、この仏祖正伝菩薩戒うけざる祖師、いまだあらず。必ず受持するなり

(岩波文庫本四・一〇九―一二六頁)

とあるが、注意すべきは「受戒」巻の最初に『禪苑清規』から一文を引き、そこに「既受声聞戒、応受菩薩戒、此入法之漸也」の文を引用しながら、右に見たように「既受声聞戒」を抜いて「応受菩薩戒、此入法之漸也」と記し、中略した部分で三帰・三聚浄戒・十重禁戒を説いている点である。さらに結びの部分では、わざわざ薬山高沙弥の名を挙げていることについては、師如浄との問答の記録である『宝慶記』に、以下のように述べている。

堂頭和尚、慈誨して云わく、薬山の高沙弥は比丘の具足戒を受けざりしも也た仏祖正伝の仏戒を受けざりしに非ず。

(中 略)

是れ菩薩沙弥なり。排列の時も、菩薩戒の臘に依りて、沙弥戒の臘に依らず。此れ乃ち正伝の稟受なり。爾の求法の志操あるは吾が懽喜とする所なり、洞宗の託する所は爾乃ち是れなり

(春秋社『道元禪師全集』七・四七頁)

つまり薬山高沙弥は、具足戒を受けずに菩薩戒だけを受けたので沙弥のままだったが、排列については沙弥戒(具足戒)によらず菩薩戒の臘によったということである。右の二つの史料からいえるのは、「明全戒牒奥書」ではそのよ

うな例はないといったはずの単受菩薩戒について、薬山高沙弥のように認められた場合があるということを、師如浄に確認しているということである。寧波や天童山における道元の言動、ないし『正法眼蔵』『受戒』巻や『宝慶記』の記事からは、むしろ自分がすでに受けている天台宗の円頓菩薩戒に対する強い拘りが感じられる。仮に道元が具足戒長を所持していたとすれば、如浄に対して確認する必要がないし、寧波で足止めされることもなかったはずである。

このように考えてくると道元は、入宋の手続きに詳しい建仁寺僧団に身を投じ、実際に具足戒牒を持参した明全とともに入宋したにもかかわらず、自らは菩薩戒を単受した日本天台宗の僧として、渡海したと思われるのである。

四、道元と大乘菩薩戒——まとめにかえて——

道元の教学的立場に関する見解として、ひと頃大きな話題となったのは、徹底的な本覚思想の批判であったという袴谷憲昭氏の主張であったが、袴谷氏に先行してその点を示唆されたのは山内舜雄氏である。山内氏はその教学的背景として、当時の叡山の叡山総学頭であった宝地房証真を挙げておられる(『道元禪と天台本覚法門』)。証真は、『法華三大部私記』を撰述し、当時本覚思想が全盛であった中で、本来の始覚門的修行の重要性を説いた人であるが、菩薩戒についても末註書を著すなどして、当時大きな影響力を持っていたと思われる。生没年は明らかではないが、ほぼ栄西と同世代と考えられ、叡山総学頭となったのが道元八歳の時(一一二七)である。出家して叡山で修学した道元の視野に、証真が入っていないはずはなく、両者の関係を積極的に示す史料は遺されていないが、山内教授の指摘は重要であるし、かなり高い可能性を含んでいるといえる。

また納富常天氏は、金沢文庫所蔵『教誡儀抄』に

合掌は故仏法房の伝は、をとかひの下、一束にこれを置く、云々

私に注す、故仏法房とは、師云く、法師御弟子なり、法師、常は合掌は仏法房の如くなるべしと仰せられたり

(金沢文庫所蔵『金沢文庫資料全書』第五卷 戒律篇十六頁)

とある記事に基づいて、道元(仏法房)が俊苧から教学的影響を受けた可能性を指摘されている

(「泉涌寺開山俊苧と永平道元」『金沢文庫資料の研究』五二九頁、法蔵館、一九八二年)。

宝地房証真と泉涌寺俊苧が、日本における菩薩戒参究に大きな影響を与えたであろうことは、栄西の弟子円琳による日本で撰述された『菩薩戒義疏』の現存する最古の末註書『菩薩戒義疏鈔(円琳鈔)』によっても察せられる。同書には、唐宋の註釈が多く引用されるとともに、宝地房証真・泉涌寺俊苧の所説が随所に引かれている(証真五五か所・俊仍四〇か所)。円琳門下の十地寛空(後の円爾の法嗣、東山湛照)に教えを受けた了恵の『菩薩戒義疏見聞』第二には、『菩薩戒義疏』の末註として中国四種・日本二種を挙げており、日本の二種は、『一乘房円琳鈔』六巻と『宝地証真鈔』一巻である。『円琳鈔』巻上之下に、『善戒經』等に声聞戒を受けた後で大乘菩薩戒を受けるとあることについての問答があり、註して「更詳委在真師乘戒正断論竝仍師十問等中」とある。「仍師十問」は『律宗問答』(卍続二・一〇・四)の巻下に相当すると考えられ、「真師乘戒正断論」は『宝地証真鈔』一巻の具名もしくは異名ではないかと思われる。

証真や俊苧が菩薩戒について深い造詣があり、彼らからなにがしかの教学的影響を道元が受けていたとすれば、これとさらに単受菩薩戒という自らの立場に拘ったことも、道元なりの戒律観と見てよいのではないだろうか。言い換え

れば、日本天台宗において単受菩薩戒によつて出家し、仏弟子となつた道元にとつては、便宜的に具足戒を受けるといふことについても、ある種の抵抗があつたのであり、あくまで自らが出家受戒した立場を固持する姿勢を貫いたのではないかと考えられる。

帰国後の道元は、多くの人に対して菩薩戒を授けているが、その際の道元の立場を窺わせる史料として、「授覚心戒脈」と「授理観戒脈」がある。道元から無本覚心に授与された血脈は、原本は散逸したものの、奥書の写しが大分県泉福寺に残っている。また文暦二年(一二三五)八月十五日、理観という僧に授けた血脈の写しが、永平寺に現存している。無本覚心(心地房)については、行勇が仁治二年(一二四一)七月五日に示寂した翌年、深草極楽寺(興聖寺)の道元を訪れ、菩薩戒を授けられたことが、『法燈円明国師行実年譜』(続群書類従九一上)にも記されており、理観については不明であるが、大久保道舟氏は、明全の弟子で天台系の僧であろうと推測されている。以下に、それぞれの奥書と戒脈の一部を挙げてみる。

「授覚心戒脈奥書」

東林敞(虚菴懷敞)和尚在天台日、於維摩室示曰、菩薩戒宗門一大事因縁、汝航海来問禪於予。因先授此戒・法衣・応器・座具・宝瓶・拄杖・白払。不遺一物授畢。

于時大宋淳熙己酉(一一八九)九月望日、懷敞記。

大宋宝慶元年(一二二五)乙酉九月十八日、前天童淨和尚示曰、仏戒者宗門大事也。靈山・少林・曹溪・洞山皆附嫡嗣。従如来嫡嫡相承到吾。今附法弟子日本国僧道元。伝附既畢。今覚心附心瑜。

時正応三年(一二九〇)九月十日、覚心示。

(春秋社『道元禪師全集』六・二三〇頁)

〔授理觀戒脈奥書〕

予昔幼受業叡岳、長重誦於兩師。至老年制斯那。投台嶺敝禪師、重誦於菩薩戒。今以舍那七仏三師脈、榮西接而與授明全、明全授道元、道元授理觀畢。若非梵行人帶衣鉢者、莫授与矣。

時文曆二年（一二三五）乙未八月十五日、道元示。

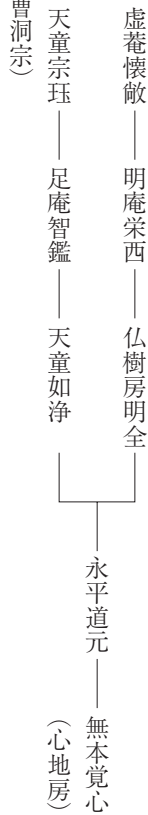
東林敝（虚菴懷敝）和尚在天台日、於維摩室示曰、菩薩戒宗門一大事因縁、汝航海來問禪於予。因先授此戒・法衣・応器・座具・宝瓶・拄杖・白払。不遺一物授畢。

于時大宋淳熙己酉（一一八九）歲九月望日、懷敝記。

〔春秋社『道元禪師全集』六・二二六頁〕

〔戒脈部分抽出〕

〔臨濟宗黄龍派〕



〔叡山系〕

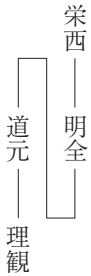
智心——千命

〔台密穴太流〕

聖昭——基好

〔臨濟宗黄龍派〕

瑾禪師——敝禪師



〔道元おける出家受戒〕〔中尾良信〕

前頁の史料から窺えるのは、栄西の上足行勇の門下であった覚心には、禪宗への志向が強いと見て、青原・南嶽両系統の菩薩戒を授け、なお天台宗の立場に留まっている理観には、栄西が虚菴から受けた臨済系に、円頓戒系を併せたものを授けたのではないか、ということである。つまり道元自身も含めて、どのような経緯で、どこで誰によって出家受戒したかという点を重視し、菩薩戒伝授をもとめられた場合には、できるだけ個々の経歴にふさわしい形で伝えようとしたのではないかと推測されるのである。言い換えればあくまで自分が正当とする戒脈を伝えるのではなく、それぞれが出家受戒した仏縁を、できるだけ尊重しているのではないかと思われる。

以上は、まことに雑駁な推測に基づく論証であり、学術大会席上でもいくつかの厳しい指摘を受けた。根本的な問題としても、本稿で見たような道元の出家受戒に対する姿勢があったとして、そのことが独自の「十六条戒」という立場にどのように関連するのかは、いまだ明らかではなく、残された課題の方が多いためである。ただ、道元の戒律観を考察する上で、どうしても確認しておくべき課題という意味で、検討を試みたものである。指摘された点を含めてさらに考察を深めたい。