

道元選述の清規

—その特質と歴史的位置づけに関する宗教学的考察—

金子 奈央

1. 序にかえて～テーマと問題の所在

道元（1200—1253）は鎌倉新仏教の祖師の一人であり、『正法眼蔵』を著した日本曹洞宗の開祖として知られる。また「修証一等」というその基本的立場から、それまで本覚思想により蔑ろにされがちであった修行を復興させた僧侶としても知られよう。道元と修行と言った場合、座禅への厳しい取り組みが思い浮かぶが、著述の中には、叢林での修行生活の規範を示した清規も含まれる。これら道元の選述した清規（以下道元清規と略す）には、一見修行とは関係ないように思われる日常的事柄—食事や洗面法等—の規定も含まれるが、その作法規定の詳細さは驚くべきものであり、宗教的修行の考察の対象として非常に興味深い。ここから、本稿は、修行体系としての道元清規の持っていた特質・その歴史的位置づけについて宗教学・宗教史的に考察することを目的とする。

しかし、道元清規の特質とその歴史的位置づけについては、道元研究の大部分を担ってきた曹洞宗宗学によって、既に一つの解答が提出され定説となっている。そこで、本稿のテーマの意義と有効性の確認のため、まず先行研究の持つ傾向の指摘が不可欠となる。

◎先行研究の傾向

道元清規研究では、その特質と歴史的位置づけに関して、以下のような傾向が見られる。

(イ) 清規の特性・意義として「修証一等」・「行持道環」という道元の基本的主張が結論として持ち出され、清規に規定された行いは「仏の行い」であり、儀礼等ではなく、また何らかの目的を設定した段階的なものではないとされる

(ロ) 道元清規の歴史的位置づけに関しても、禅宗史・清規史上において考察され賞揚されるのが通常である。この二つの傾向についてもう少し具体的に見てみよう。

道元清規を研究する際には、まず道元の基本的立場の確認が行われる。『正法眼蔵』や各清規の清規実践に関する道元の主張が引用され、その基本的立場が「修証一等」・「不汚染の修証」⁽¹⁾であり、清規実践の基盤でもあるとされる⁽²⁾。次に、道元清規の内容とその特質がまとめられ⁽³⁾、最終的には『正法眼蔵』「行持」冒頭部の「行持道環」や宗義である「威儀即仏法、作法是宗旨」などが引かれ、清規によって規定された行動・叢林生活が単なる儀礼・儀式ではなく、道元の主張した立場や宗義の生活における展開であると結論づけられる⁽⁴⁾のが常である。

加えて上記に必ずといっていいほど付随する議論がある。それは、道元の清規が成立する以前に存在した（又は存在したとされる）清規⁽⁵⁾を持ち出すことにより道元清規の歴史的意義を述べる

という方向である。先行研究では、清規は時代が下るにつれ形式・内容が整備され豊富になるが、その半面修行中心的立場から世俗的立場へと変化して行くとされる⁽⁶⁾。ここから『禅苑清規』は『百丈清規』の精神を保つとはいえ「世俗化」しており、かえって日本初の清規である道元清規の方が百丈の精神に迫ろうとしていると位置づけられる⁽⁷⁾、即ち道元清規は『禅苑清規』と比較して純粹であり、禅宗清規史上における神話的存在である百丈懷海及び『百丈清規』と同様の純粹性を根本精神としているとして、禅宗清規史上の頂点に立つ清規という位置づけになっているといえよう。

後述するが、修行とは宗教的理想・目的達成のための心身の訓練であり大きくみて宗教儀礼に分類されるというのが筆者の修行理解である。先行研究の前提を出発点とすれば、道元清規を儀礼論・修行論によって考察することができなくなる。また、道元清規の歴史的な位置づけについても、道元の宗教的情熱と進化論が合体しているという印象である。

ところで近年、日本の禅学・仏教研究の持つ傾向性に関し、欧米の研究者から問題提起がなされている。これらの問題提起には、上記の二つの傾向と関わる議論が含まれる。

例えば、シャーフは、日本の近代化以降に形成された禅の理論的構造を四段階⁽⁸⁾に分けて提示しているが、その内、第一点目と第二点目が上記の傾向と関連深い。

まず第一点目であるが、宗教伝統の「本質」は非歴史的であって、文化的形態に優先するという理論的構造である。このような区別は宗教改革期の神学的戦略（プロテスタント的観点）に源泉を持ち、加えて「純粹な源泉」という概念—オリジナルな宗教教説は不変の本質をもっともよく反映する—という考えを導きだしてきたという。次に、第二点目—宗教伝統の「本質」を「経験」の一種として定義づける—により禅の心は個人的・瞬間的な「意識状態」にあり、教義・儀礼にはないと主張されるようになったという。

前述の(イ)は一種の儀礼否定的・軽視的傾向と言え、シャーフの指摘と同様に、これは近代化以降に移入されたプロテスタント的観点の影響が大きいとよく指摘される⁽⁹⁾。

また前述の(ロ)は、「純粹な源泉」たる『百丈清規』の重視に進化論的発想を加え、道元清規を発達の頂点と捉える歴史観と言えよう。シャーフは鈴木大拙を例にこのような進化論的歴史観を述べるが、この背景には近代化以降の日本の「東洋」観⁽¹⁰⁾も関連すると考えられる。さらにこのような歴史観は、現在でも日本の禅学研究において用いられているとも指摘される⁽¹¹⁾。

さて、従来の研究は文献学的・歴史学的方法により「道元の主張・意図」に肉迫するという長所があり、この点は宗教学的研究にとっても重要性が高い。また、護教学的立場に立てば、清規研究の標準的解答として(イ)(ロ)という結論が出るのは当然といえる。しかし、上記のような欧米研究者による指摘から考えても、宗教学的研究によって、道元清規について考察することも依然として意義と有効性を持つといえよう。

宗教者の残したテキストを研究する際には、その宗教者の「主張・意図」の追及と同時に、その宗教者の世界観の外部に立って考察することも必要である。確かに道元は自身の清規について、清規に規定されているのは「悟りの上の行い」であり、百丈を含む仏祖の伝統を直接に継承しているという自負を持っていたといえる。宗学的研究も基本的にこの主張に沿っている。しかし宗教学的に考察する場合、道元清規は人格形成の為の修行システム（道元の否定した段階性を含む）であり、中世日本の社会的潮流を背景として日本の特徴を備えた形で存在したという側面もあつ

たのではないかと筆者は考える。ここから、本稿の記述においては、「道元の主張・意図」と「道元が意識しなかったが表われ出ていること」を対照させる形で進めて行く。本稿の構成は以下の通りである。

まず2では道元の思想について述べ、道元清規の内容を概観し、その特徴をまとめる。その際、叢林における日常的行為を規定する清規に特に焦点を絞りたい。また「道元の主張・意図」をも確認する。

3では、先行研究の傾向(イ)に対応する形で、道元清規が仏祖形成システムの一つとして、実際には段階性をもつ修行体系という面もあったと捉えられることを指摘したい。

4では、先行研究の傾向(ロ)に対応する形で、禅宗史上に輝ける道元清規という歴史的立場づけ以外の視点を導入し、「中世日本」という文脈に位置づけることにより、その日本的背景について指摘したい。3、4では「道元が意識しなかったが表われ出ていること」に着目する。即ち、3と4が宗教学的・宗教史的考察に当たる。

2. 道元の基本的立場と道元清規の特徴

(1) 道元の基本的立場と修行観

道元は仏教者として、世界及び世の中の諸現象を如何なるものと理解していたか。よく指摘されるのは『正法眼蔵』「現成公案」の冒頭三句⁽¹²⁾である。ここでは、まず諸現象がそのまま真理であるという真理観が述べられ、次に「諸法無我」という在り方が世の中の諸現象の真実であるという対照的な真理観が挙げられ、最後の句において仏法とはこのような対立の見方を超えていると提示される。即ち、道元にとっての真理とは、世の中の諸現象そのままでもなく、「無我」という理論そのものでもない、「無我」を帯びた個別的現実的存在であったとされる⁽¹³⁾。

また、道元の仏教者としての立場はどのようなものだったか。禅宗において「正伝の仏法」とは釈迦から摩訶迦葉への正法眼蔵涅槃妙心の附属に代表される、達磨を通じて代々印度から伝えられた仏法を指す。『正法眼蔵』「仏祖」には過去七仏から如浄までの仏祖の名を挙げ、最後に道元自身の名を加えて、「道元大宋国宝慶元年乙酉夏安居時、先師天童古仏大和尚に参侍して、この仏祖を礼拝頂戴すること究尽せり。唯仏与仏なり。」⁽¹⁴⁾とある。ここから、道元自身も師である如浄からこの「正伝の仏法」を受け継いで「仏祖」の命脈に名を連ねたと考えていたようであり、これは仏教者としての道元の基本的立場であったといえよう。また、道元は自身について「正伝の仏法」の正統な継承者として仏祖の命脈を絶やさないと責任観も抱いていたと思われる。

道元の修行観を端的に表す言葉としては、「修証一等」・「証上の修」などが挙げられるだろう。これは「元来悟っているものがさらに修行する」という意味である。例えば、「それ修証はひとつにあらざとおもへる、すなわち外道の見なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなわち本証の全体なり。」⁽¹⁵⁾と述べられるように、道元は、修行と悟りは分けられないものであり、悟りの上での修行なので初心者も行であってもそれが悟りの全体なのだとしている。

道元の修行観において坐禅以外の行について考える場合、よく指摘されるのが『正法眼蔵』の「行持」⁽¹⁶⁾である。「行持」とは仏としての行い・修行を護持していくことを指し、修行と悟りを区別しないこの行いは、めぐりめぐって終わることがないとされる。さらに、修行における諸仏との繋がり、修行による仏祖の命脈の継続が指摘される。以上のような仏としての修行において

は、「諸仏かならず威儀を行足す、これ行仏なり」⁽¹⁷⁾と述べられるように、必ず作法にかなった動作があるとされている。さらに、日常普通に行うこともまた仏道修行なのであるという考えを持っていた。『正法眼蔵』「家常」では、「おほよそ仏祖の屋裡には、茶飯これ家常なり。この茶飯の義、ひさしくつたはれて而今の現成なり。このゆゑに、仏祖茶飯の活計きたれるなり。」⁽¹⁸⁾と述べられ、喫茶飯食という日常的な行いも仏道修行であり、仏祖の命脈の継承であると主張される。これは、前述した、「無我」という性質を帯びた具体的な物事や現象を真理の現われとみる道元の真理観とも合致する。また実際に修行する際には、「正師」につくこと⁽¹⁹⁾と道心を持つ事、兼修しないこと・一道専念⁽²⁰⁾も重視される。

出家者の場合、修行は叢林において行われるが、『正法眼蔵随聞記』には道元の叢林観として次のように述べられる⁽²¹⁾。即ち、海中に龍門という所があり、ここを過ぎると魚が龍になる。魚は鱗も変化せず、体もそのままなのに、この龍門を過ぎると龍になるのだと譬えた上で、叢林とは他の場所と比べて変わってはいないが、叢林に入るとそのまま仏祖になると述べているわけである。道元自身は、この叢林観と前述の仏祖の命脈の継承を土台として清規を撰述したといえる⁽²²⁾。

(2) 道元清規⁽²³⁾の概要

以下においては、『永平大清規』を中心に特に叢林に於ける日常的行為を規定するものの概要を示した上で⁽²⁴⁾、特徴を指摘する。

・『重雲堂式』⁽²⁵⁾ (1239 成立)

第一条と第二条において重要な理念⁽²⁶⁾を示した上で、僧堂における規則が示される。規則は、外出の制限、僧堂内における禁止事項（文字・看經禁止に加え、身体・生理的行為の禁止が多くみられる）、堂主（維那）との関係、僧堂内の人間関係、坐禅についての規定に分割できる。以上のような規定について道元は、第二十条⁽²⁷⁾において上記の規定が「仏祖」に由来するという点を強調する。さらに最後の第二十一条においても「以前の数条は、古仏の身心なり、うやまひ、したがふべし。」⁽²⁸⁾と規則に従うべき理由を述べている。

・『正法眼蔵』「洗淨」(1239 成立)

便所に関わる作法がくまなく記されている。まず、洗淨の基本が不汚染であり、淨身・淨心の方法があるのは仏祖正伝の仏道であるからと定義され、悟りに到っても行を止めない、即ち「証上の修」という道元の修行観が洗淨実践の理由・意義として主張される。

内容は、長爪長髪に対する道元の苦言に始まり、まず洗淨用土法（屋外での洗淨法）と東司上廁法（屋内での洗淨法）が述べられる。次に『禪苑清規』の上廁法と使窻法（便所内の作法）・洗淨用灰法（手の洗い方）の三段階に分けて、大小便の作法が、具体的・詳細に提示される。その上で、便所の中の行いそのまま仏法であり、作法通りの行いをすべきことが主張され、最終部において洗淨の必要性が確認される⁽²⁹⁾。

・『正法眼蔵』「洗面」(1239 成立)

洗面に関わる作法が詳細に規定される。冒頭部分において洗面・身心を清浄にすることの意義が述べられ⁽³⁰⁾、三沐三薰（身を清める方法）・洗面法・嚼楊枝法（歯磨法）・刮舌法の作法が詳細に説かれる。洗面の作法を提示した後は、「おほよそ嚼楊枝・洗面、これ古仏の正法なり。道心弁道のともがら、修証すべきなり。」⁽³¹⁾と述べて、諸仏からの正伝としての作法を行うべきことが指摘される。

・『対大己五夏闇梨法』⁽³²⁾ (1244 成立)

叢林における年長者・先輩への礼儀作法について62箇条にわたり示される⁽³³⁾。規定された規範は、叢林内の上下関係を基盤として、主に年長者・先輩の前での行動規定が中心である。内容的には、服装・装備・身体的威儀・動作・礼について・態度・応対方法などに分かれる。まとめると、何をするにも大己が先で後輩は後と規定され、先輩の前では敬意を表明する行動・態度をとるべきとされる。最後には、以上のような礼儀作法・人間関係は、諸仏祖の身心であるので学ばねばならないと規範を遵守する意義が述べられる⁽³⁴⁾。

・『弁道法』

叢林生活の基盤である僧堂における一日の起居動作とその規矩が詳細に提示されている。その項目は、黄昏坐禅法・打眠法・起床法・洗面法・後夜坐禅法・被摺法と搭袈裟法・早晨坐禅法・袈裟の取り扱い方・坐禅の仕方・放参法である⁽³⁵⁾。

叢林生活に関する道元自身の理念は序論部分において

仏祖祖、道にありて弁ず、道に非らずしては弁ぜず。法あれば生ず、法なければ生ぜず。所以に大衆もし坐すれば衆に随って坐し、大衆もし臥せば衆に随って臥す。動静大衆に一如し、死生叢林を離れず。群を抜けて益なく、衆に違するは儀ならず。これはこれ仏祖の皮肉骨髓なり。また乃ち自己の脱落身心なり。然れば則ち空劫已前の公案なり、いまだ大悟を待たず。⁽³⁶⁾

と述べられ、周囲の者に自己を合致させていくこと、死生叢林を離れないことが仏祖の皮肉骨髓であり、自己の身心脱落であり、公案(真理)であること、さらに大悟を期待してはならないことが強調されている。

・『赴粥飯法』(1246 成立)

食事に関わる作法が詳細に述べられる。まず冒頭において、『維摩経』からの引用⁽³⁷⁾により、食事は真如の現れた姿であるという定義がなされ、食には聞法・坐禅の喜びが備わっているという主張もなされる。このように述べたうえで、食事に関連する行動全般の規定が示される。具体的な内容は、食事の合図・僧堂への入り方・牀に上がる方法・住持の入堂・展鉢の方法・給仕の仕方・食事の受け方・五観の偈・生飯について・粥の頂き方・斎の頂き方・食器の洗いかた・鉢水の処理についてであり、その順序と構成は『禅苑清規』巻一「赴粥飯」を基盤としている。

・『衆寮箴規』(1249 成立)

衆寮(経典や祖録を看読する道場・叢林における学問の場)における作法を規定した清規であり、28項目の規範から成る。冒頭に、衆寮内の行いについては諸仏から受け継がれてきた戒律や清規に従うべきことが示される⁽³⁸⁾。次に第一条においては、寮内では古教照心という家訓に叶うようにすべきこと、和合の精神が必須であること、一時師弟の関係であったとしても最終的には両者とも仏祖となろうことが指摘される⁽³⁹⁾。

内容は、威儀(僧としての正しい立ち振る舞い)を乱してはならないこと、食物・世俗的な道具の持ち込みの禁止や世俗的話題の禁止など、世俗的なものが拒否される。また、寮内での心構えの特徴として、先輩への配慮や他の修行僧への心配り(例えば、騒音に関する禁止がかなりみられる)等、人間関係にまつわる規範が多いことが挙げられる。これは『弁道法』の冒頭にも示される、他の僧との和合・合致が、叢林における僧の在り方として求められていると解釈できる。

最後には上記の箴規が諸仏祖が示した教えであり、この教えを未来永劫この吉祥山において遵

行すべし⁽⁴⁰⁾と、清規に従う意義が述べられて締めくくられる。

(3) 清規の特徴

道元清規の内、特に日常的行為を規定するものには以下の特徴があると言えよう。

- ①清規を實踐する意義や理念の提示。清規において述べられる規範が「仏祖正伝」の規範・作法・行為であると主張され、従う理由とされる。
- ②規定の詳細さ。
- ③叢林における規定にしたがった行動がそのまま仏の行い・悟りとされる点。
- ④人間関係へのこだわり。和合が基本であるとしつつも、他と違わないこと、先輩への敬意が求められる点。

まず、冒頭に清規を實踐する意義や理念が示される事が多いが、それらの大半は、各清規の規範が「仏祖正伝」の規範・作法であるという主張である。また、道元の基本的立場たる「修証一等」が主張される場合もある⁽⁴¹⁾。「仏祖正伝」の作法であるから行うべしという結論がついている清規も多かった⁽⁴²⁾。

次に挙げられるのが、清規における規定が非常に詳細であることである。一挙手一投足が規定されていると入っても過言ではない。道元清規は基本的に『禅苑清規』を最大の基盤としているが、叢林生活全般を余すことなく規定している『禅苑清規』とはその規模において比較にはならない。しかし、諸戒律の引用⁽⁴³⁾や自身の経験の反映によって『禅苑清規』の該当部分よりも作法が詳細に規定される部分が存在する。特に、洗面や大小便の洗浄、食事や睡眠の作法の規定が詳細であり、前述のようにこれら日常的な行為・行動が、仏の行いと主張される部分⁽⁴⁴⁾があるのも特徴の一つであろう。

加えて叢林内における人間関係が重視されている点が挙げられる。これは『弁道法』冒頭に示されているように⁽⁴⁵⁾、仏教僧伽における和合僧の伝統を基盤にしてはいるものの、他と違わないという事が強く求められる傾向が強いことも指摘できよう。さらに、『対大己五夏闍梨法』などから、目上の者に対する礼儀の厳密さという特質も指摘できる。

3. 修行論・学習論

修行の定義と「定型性と組織性」という特質について確認し、人間が特定の共同体内で「ふさわしい」・「理想的な」身振りや人格・技能を獲得する経緯について、諸種の理論をまとめ、道元清規の特質について考察する。

(1) 修行

宗教的修行とは、「身体を通じて心もしくは精神を鍛える営み」⁽⁴⁶⁾と言われるように宗教的理想・目的を達成するために行う心身の訓練であり、大きくみて宗教儀礼⁽⁴⁷⁾の一種と言える。道元清規について考えれば、その宗教的目的とは「仏祖を創り出す」という点に求めて構わないであろう。

一般的に個人的営みであると考えられている修行だが、指導者や人間関係の効果等から「定型性・組織性」若しくは集団性という特性が指摘できるとされる⁽⁴⁸⁾。道元の清規にみられる特性として挙げた、詳細な作法規定・規定の遵守が求められる点、他への合致や、清規が叢林という集団修行場の規則である事を考えると、その特質は「定型性・組織性」と関わるといえる。以下では、具体的に「仏祖」としてのアイデンティティや「仏祖」として適切な行為はどのように身に

つくのかについて考察するため、修行における「型」と「組織性」に焦点を当て、人格・技術・技能形成における「型」・「ハビトゥス」と組織の役割について確認する。

(2) 「型」・「ハビトゥス」

モースは、育った文化圏が異なると歩き方や泳ぎ方が異なることに気づいたことを出発点に「身体技法」研究に取り組んだ。「身体技法」の中核概念としてモースが指摘するのが「ハビトゥス」(habitus)である。「ハビトゥス」とは、文化的に規定され、行為者の無意識上で行為を規定する傾向や習慣—社会的・文化的に学習された身体性—を指し、その形成と教育は深くつながると述べられている。特に、社会・共同体において信頼され、権威を持つ者の行動を模倣することが「ハビトゥス」形成には重要であると指摘される⁽⁴⁹⁾。

また、ブルデューもモースの身体技法の議論を土台として、プラクティス論を展開した。プラクティスとは日常的な習慣的行為であり、伝統的図式に則って反復される無意識的・無反省的行為を指す。この日常的な習慣的行為を産み出すのがブルデューの言う「ハビトゥス」である。「ハビトゥス」の定義は、「持続的で置換可能なディスポジションの体系であり、過去の経験を統合することによって、あらゆる時点で知覚、評価、行為の母胎として機能する」⁽⁵⁰⁾ものである。ここでディスポジションといわれるのは、体質と化すほどに癖になった心身の諸行為を指し、これらの体系としての「ハビトゥス」は、外的条件等を体質化・内面化することによって日常的な行為を産出しているとされる。

特定の共同体・文化内では、習慣的な行動を産み出す「型」・「ハビトゥス」が存在し、また、適切とされる行動を採れるようになるには、何等かの教育や学習が関わっているようである。そこで、次は技能形成における組織の意義に関する議論をまとめる。

(3) 組織の問題

教育学者レイヴとウエンガーによって提示されるのは、何らかの技能・技術を学習する、身につけるには、それらに関わる実践をしている共同体(「実践共同体」)に参入することが必要であり、さらに「十全的参加者」となることが学習の過程と捉えられている点である。「十全的参加者」となる過程において、学習による技能の獲得に加えて、フルメンバーというアイデンティティをも獲得するとされている⁽⁵¹⁾。これは広い範囲をカバーする学習理論であり、清規分析にももちろん示唆に富むが、道元清規が日本社会において成立した事を考慮して、日本の伝統的な「型」の習得をも考慮したい。

生田久美子は芸道における「型」の習得について考察している⁽⁵²⁾。生田によれば、師や権威者(「善きもの」)の模倣(「威光模倣」)が、「型」習得の出発点となるという。さらに興味深いのは、「型」習得過程における、1) 学習空間への参入(「わざ」世界への潜入)の必要性と、2) 「わざ言語」についての議論である。

1) においては内弟子制度を想定しているが、何等かの技能獲得のための組織・共同体の重要性が指摘されているといえるだろう。

次に「わざ言語」(師から与えられる独特な比喩的表現)⁽⁵³⁾についてであるが、「わざ言語」の意義とは、比喩的表現を学習者側が解釈する努力の過程で、自身の身体的経験がその理解のために用いられ、再構成される過程で理解が深まる点に求められ、習得された身体的知に対する主体的な意味構成を促進するという点で重要であろう。

以上、特定の共同体内において適切な行為を産出するには「型」・「ハビトゥス」の獲得が不可欠であること、特定共同体における「型」の獲得や、技能の獲得には、当該実践共同体に参加することが必要であること、また特に生田の議論から「型」の獲得には「わぎ言語」を自身の経験から主体的に解釈する必要がある場合があること、などが確認できた。以下において、これらの議論を用いて道元清規の特質を再考してみよう。

(4) 考察

第一に指摘すべき点は、清規が叢林という組織内の作法規定であり、道元の門下となった僧は当時としては最新の仏教たる禅宗に帰依したのであり、道元の主張する「正伝の仏法」への参入を求めている点である。この意味で、叢林という組織は一種の「実践共同体」であり、参入者は道元の門下となることにより「正伝の仏法」という技能獲得のための学習過程へと入ったといえよう。

では、「型」・「ハビトゥス」は如何なる形で身についたのか。ここで示唆に富むのが、作法の詳細さと叢林における人間関係である。あまりにも詳細な規定を最初から間違いなく実行するのは不可能であろう。ここで考えられるのは、道元や先輩たる大己が叢林内においては一種の信頼される権威者であって、威光模倣の対象者たりえたという点である。道元や大己をモデルとすることにより、「仏祖」としての「型」獲得の第一歩が踏み出されるであろう。ここで興味深いのが、まず第一に道元が『正法眼蔵』のほとんどの巻を示衆している点である。道元の思想が語られるということは、生田の「わぎ言語」を応用することが可能になろう。たしかに、周りの僧に行動をあわせ、道元や先輩をモデルとして行動を模倣するだけでも無論「型」の形成の一助になるであろう。しかし、次の点をも考慮する必要がある。例えば①として挙げた清規の特徴は、道元の基本的思想であり、日常茶飯のごく普通の行為を悟りとするものであった。イーグルトンはいデオロギー研究の一例として組織宗教を取り上げて「こうした宗教は、高度に難解な形而上学的教義から、日常生活のルーティーン化した行動を支配する…細分化された道徳的規範にいたるまであらゆるところに浸透している。宗教とは人間存在に関するもっとも基本的問いかけと、個々人の生き方とをすりあわせる手続きそのものである」⁽⁵⁴⁾と述べる。このように、宗教的実践共同体においては、適切な行動（例えば「仏祖としての行い」）が自然にとれるようになることと、教義と行為が一体であるという共通認識の形成はパラレルであろう。ここにおいて、道元の説法と「わぎ言語」の関連は明白である。先輩などをモデルに行動を模倣しつつ、一方においては道元によって語られる思想を受容・解釈し、自身の行為がそれらとすり合わされ、詳細な規定通りの行動がそのまま悟りであると捉える—「仏祖」としてのアイデンティティ・「型」の形成—段階がやってくるのではなからうか。この段階をこえれば、一種の技能獲得を目的として意識していた過去の段階をも、道元の思想を土台として振り返るようになるのではなからうか。

このように、道元清規の特徴とは、道元の思想・理想に基づく「仏祖」という「型」・宗教的人格の形成と関わるのであり、上記のような段階性を持った修行システムを記した文書という面も持っていたのではないだろうか。

4. 歴史的位づけに関して

道元は「仏祖」を創り出すという意図を持っており、道元清規も一種の人格形成システムと言っている。ここでは、中世日本にみられる職と家⁽⁵⁵⁾との密接化・社会的分業の進展について述べることに、このような特殊な人格・一種の職能形成の背景について特に考察し、道元清規の歴史的背景に関して一つの視点を提示するのが目的である。

(1) 中世における社会的分業の進展

律令体制が 10 世紀を境に実質的に崩壊し、新体制へと移行することは知られている。10 世紀から 11 世紀にかけて全官庁機構の再編成が行われ、特定氏族による特定官職の世襲（官司請負制）という現象がみられるようになったのである⁽⁵⁶⁾。このような律令制の実質的崩壊と官司請負制の進展に加え、10 世紀半ばから本格化する摂関政治の展開により、貴族・官人層に大きな変動が起こった。これは貴族・官人層の機能分化⁽⁵⁷⁾と言い得るものであり、具体的には職と家との関連の密接化であり、家格の形成であった。

官職の家職化が早くあらわれたのは学問方面だったとされる⁽⁵⁸⁾。大学寮においては、教官は当初能力主義によって登用されたが、平安中期以降の官職世襲化とともに「四道」ごとの博士家・氏族が固定化し、家学が発生し、各氏族固有の教授法なども成立していった⁽⁵⁹⁾。ここから、11 世紀半ば以降には、実務官職たる博士家の家学は私的な師弟関係を媒介に伝えられていった。また、博士という職を家職として継承するのは、各博士の実子に限られる訳でもなかった。国家の基盤たる実務職を担う博士家に養子継承がみられるようになったのは、まず家の継承に文書・家業能力が必要であり、血縁が跡絶えても家と家業の継承が可能であるからといわれている⁽⁶⁰⁾。そうではなくては官司請負制が機能せず、最終的に国家の円滑な運営が不可能になるからである。

上層貴族の間にも、次第に家格が形成されるようになる。家格形成の重要ポイントとなったのは、第一には藤原氏内部の家門分立であった。また摂関政治体制の成立によって官職の名目化傾向が強まり、各種官途昇進コースが成立するようになった。つまり、家格形成の第二のポイントは官途の固定化であった⁽⁶¹⁾。院政期に入ると、貴族層の再編成は更に進み、摂家・精華・羽林・名家⁽⁶²⁾などの家格も生まれた。

以上のように律令体制崩壊から院政期にかけて、上層貴族や中下級官人層においても、家と職との結合観念が進展してきたことが解る。では、これら上層貴族や中下級官人層にとって、家や家業とは何だったのであろうか。

ある家に代々伝わる職・仕事である「家業」一家と職との結合という概念は、上記のように官司請負制による国家運営が始まって以降顕著になってきた⁽⁶³⁾。即ち「家」は国家や社会の存続と切り離せない、「家」が立ちいかなければそれは畢竟「世」（公）も成立しなくなる」という「家」観念があったとされる⁽⁶⁴⁾。ここから、実力のある非血縁養子による家の継承や厳しい家業継承理念の存在も当然のことであつたらう⁽⁶⁵⁾。

以上、律令体制崩壊以降、官司請負制を基盤としていた貴族社会において「家」は職と一体化するようになり、また、このような潮流は家格の成立ともあいまって分業化の進展と捉えることもできよう。では、貴族社会以外では社会的分業の進展はどのようになされたのであろうか。

11 世紀半ばに成立した『新猿楽記』には、猿楽見物に訪れた西京の右衛門尉一家全員の 23 の「所能」が描かれており、11 世紀の段階で如何に社会的分業が進展していたかがみて取れる。また、

職能者の肉体描写から、中世における職能には厳しい訓練が伴っていたという指摘もある⁽⁶⁶⁾。これは技術の伝承と関連すると想定できる。では、所謂職能民の技術継承・技術獲得とは如何なるものなのか。

8世紀を中心とする律令制的官工房の解体を契機に、手工業という職能分野においてもしだいに「家」と職との結合がみられ、血縁原理を原則としない技術伝承が行われたとされる⁽⁶⁷⁾。また、技術の獲得にはかなり厳しい段階を経なければならなかったようだ。職能民は現代で言うところの職人と重なる部分が多いと言って差し支えなからうが、職人の技術獲得と言ってまず思い浮かぶのは徒弟制である。日本の手工業において本格的な徒弟制が成立したのは17世紀初頭であるが、中世前期においても特殊技術の伝習のための徒弟的關係（「親方—手伝—徒弟」という関係）は手工業労働組織内に存在したとされ⁽⁶⁸⁾、中世前期においては12～3才で入門して10年程の長い修行期間を徒弟として経なければ一本立ちできなかったという⁽⁶⁹⁾。

以上のように、職能民の世界においても律令制の崩壊などを背景に、中世においては「家」と職との結合⁽⁷⁰⁾がある程度みられる社会的分業がかなり進展していたといえる。また、親や師との関係におけるその技術習得は厳しいものであったといえよう。

(2) 「中世日本」という文脈における道元清規

律令制の崩壊や官司請負制などを背景に、中世前期に到る頃には社会的分業が進展し、「家」と「職」との結合・家業化・家格の固定などがみられる。この時期には、「職の体系」によって社会が構成される、即ち上は支配層から下は「道々者」たる職能民に到るまで家業や職能の請負・世襲が行われるというのが社会の在り方だったともされる⁽⁷¹⁾。ここから、中世日本において人間は家と一体化した存在であり、人間は家との関わりによってその価値が測られることもあったという。しかし、僧侶は俗界から離れており、基本的に家を形成しない存在とみなされていた⁽⁷²⁾。中世社会における社会的分業の進展や家業意識をよそに、僧侶は本当に俗界と関わらない存在であったのだろうか。

官司請負制下における家の継承は必ずしも血縁原理に基づいていたものではなかった。これは、平安仏教の正統たる顕密仏教における師弟継承の重視によって、仏教における継承と職能における継承とが浸透し合った結果である⁽⁷³⁾。このように、家の継承に関して、仏教界・「聖なる世界」から「俗」界への影響は良く指摘される。では、この逆方向の流れ、即ち「俗」から「聖」への何らかの影響は存在しなかったのであろうか。

仏教界においては、律令制崩壊後の寺院財政の衰退、貴族社会の密教流行や私寺建立の影響によって、寺院と貴族との私的結合が進展した。ここから、僧侶間において師資相承や血縁相続に加えて私財の所有やその相続までもが行われるに到ったのである⁽⁷⁴⁾。さらに、10世紀から12世紀にかけて上級貴族の子弟の出家や入寺が増加した。ここから、仏教僧伽が俗界身分を捨てて修行に打ち込む「聖なる世界」であり、戒臘年次以外の序列がないのが建て前ではあるものの、「門跡／院家一門徒」といった帰属関係が存在するようになった。このような状況から、寺院にも世俗秩序や世俗の身分関係の流入がみられたとよいであろう。「寺院はまさしく「もう一つの中世社会」であるとともに、イへ原理と世俗の身分関係が直接間接にものをいう世界であった。」⁽⁷⁵⁾と言われるように、家の継承原理に関して世俗に影響を与えた仏教界は、中世において社会的分業の中核である家や身身体系の影響を世俗から逆に受けていたとされる。律令制の崩壊以降、社

会の基本的原理であった「家」にまつわる諸特質は、聖界・俗界に関わらず環流していたと言えよう。このような状況において、僧侶としての生活を「職」・「職能」とみなす観念が存在したのも当然であろう。中世の仏教寺院においては、寺院生活を「世を過ごす生業」と捉える者も多かったという⁽⁷⁶⁾。

上記は主として、顕密仏教の世界における状況だが、鎌倉新仏教の諸始祖のほとんどが天台宗における生活の経験者であることから、当然、道元にとっても「職」・「職能」を究めてそれを継承してゆくことが重要な使命として感じられていたことだろう⁽⁷⁷⁾。永平寺では、出生身分による序列は存在してはいなかったとされるが、少なくとも中世社会における社会的分業の進展と「家」と「職能」との結合という社会的状況の中に道元は生きていたのである。

中世的な分業社会においては特定技能を究めることが重視されたが、これが宗教の修行に生かされた例が、鎌倉新仏教における選択専修という意見もある⁽⁷⁸⁾。道元自身は「正伝の仏法」の正統な継承者として清規を撰述し、「仏祖」を創り出すという使命が自分にはあると感じていたであろうが、社会的分業が進展した中世日本においては禅宗の理念—例えば「正伝の仏法」の継続・系譜性—や清規は、社会原理としての「家」継承理念や、「家」存続のための職能技術の訓練という文脈を土台にし、かつこのような中世的文脈に収斂するという方向性もあったのではなかろうか。

5. 結語

仏教者としての道元は、「正伝の仏法」の継承者としての自負と命脈を絶やさぬ責任感から清規を撰述し、また「現成公案」・「修証一等」という立場から、清規の実践は「悟りの上での行い」であり、百丈を含む諸仏祖の伝統を直接に継承していると確信していたかもしれない。

しかし、道元清規は「仏祖」としての「型」・ハビトゥスを形成する修行マニュアルという面を持っていた。また、中世日本は「家」と「職」の結合した社会的分業が発展し、それが故に技能形成が重視され、このような社会的潮流は仏教界にも影響を与えていた。ここから、中世日本という社会に道元清規を置いてみると、道元清規とは「正伝の仏法」という一種の「家」を継承すべき後継者たる「仏祖」を創り出す職能訓練の指南書であり、「家」と「職」が結合するが故に職能の訓練と獲得が要請されるという日本中世の分業社会の特質を備えているともいえるのではなかろうか。

註

- (1) 「不染汚」とは「もともと清浄であること」という意味の言葉であるが、道元自身や曹洞宗における伝統的用法では、「悟りと行とを分けない」、即ち「修証一等」という意味で用いられる場合がほとんどである。
- (2) よく引用されるのが、『弁道法』の冒頭部（後述）、と『正法眼蔵』「洗淨」の冒頭部、「身心に修行を威儀せしむる正当恁麼時、すなはち久遠の本行を具足円成せり。このゆゑに、修行の身心本現するなり。」
【『正法眼蔵』（三）：188 1.4～6】である。
- (3) 内容の特質は、以下のようにまとめられる [小坂 1964：128～129]。
 - 1) 他の清規が行事規定に終始しているのに対し、詳細な規定の根底に修証の本質があり、清規の根本理念が述べられている点。
 - 2) 単なる宗教的儀式作法ではなく、日常生活に関する本来的あり方を述べている点。即ち、日常生活における行いが、重要な仏法参学であると規定されている点。
 - 3) 世俗との交渉が述べられていないこと。
 - 4) 修道者本意の清規である点。
- (4) [小坂 1979：344]、[樽林 1965：385] など参照。
- (5) よく言及されるのが、現存最古の清規であり、道元清規の最大の典拠である『禅苑清規』（1103 成立）と、史上初の清規であったと信じられている『百丈清規』である。『百丈清規』は唐代の元和頃（810）成立したとされるが現存はせず、宋代に成立した『景德伝燈録』内の「禅門規式」によってその概要を推定することが従来行われてきた。ここから、伝統的な宗派の主張を土台とする清規研究においては、「禅門規式」は一種神話的とも言えるような特別な位置を占めている文書といえる。
- (6) 清規の歴史的変遷について、小坂は以下のように述べる。「概して清規は、後世になる程、集大成されて、形式的にも整備され、内容的にも、豊富になってきているので、…後世のもの程優れていることになるであろう。」[小坂 1962：111 下段 1.5～8]、「凡そ、日本、中国を問はず、初期の清規から、後代のそれへの変化は、…出世間的立場が、世間迎合的立場へ、精神的規定が、形式的固定的規定へ、坐禅を中心とした紀綱が、諸行併修の紀綱へと変ってきたのである。」[小坂 1962：111 下段 1.16～22]、「つまるところ実践の基礎は、初期に成立した清規に明瞭であり、個々の規定は、後代のもの程充実しているということになる」[小坂 1962：112 上段 1.5～7]。
- (7) 小坂は、『禅苑清規』は時代的風潮に染まって（浄土信仰との併修等）いたが、道元の態度は「世俗に迎合せぬ出家僧団を基盤として正伝の仏法を宣揚するにあつた」とし、その清規は「自らの依據した前代清規以上に純粋な立場に立つものであつた。」[小坂 1964：131 下段 1.14～17, 131 下段 1.2～3] とする。
- (8) 1. 宗教伝統の「本質」とその「文化的現れ」の区別 2. 本質を「経験」の一種として定義づける 3. 「禅的経験」の普遍化～仏教の一宗派・宗教としての禅の否定 4. 普遍的宗教経験としての禅は日本の美的・倫理的土台であるという主張 [Sharf 1995：44～46]。
- (9) (9) 例えば [Faure 1991：289～290]。
- (10) 近代化以降、日本では西洋的な世界史観念による時空の捉え直しという形で学問体系の変革が行われたが、西洋的な世界史観念においては、日本は西洋にとつての「オリент」（西洋の過去・無歴史的存在）でしかなかった。そこで、日本の歴史学では「東洋」という概念を持ちだし、「東洋」を日本の原初・過去と捉えることにより日本の歴史性をアピールしたという。これにより、西洋と日本の比較が可能になると同時に、日本が自身の進化を計ることも可能になったという。このような東洋観を基盤に、例えば儒教などは汎東洋的な性格を持つが、儒教が「東洋」において日本で最高頂を究めるといふ発展形態が主張された [Tanaka 1993：13～14, 16～18, 20]。タナカは「東洋史」という学問体系の形成を軸に議論を進めるが、日本における「東洋」観の形成は禅学における歴史観の問題点の背景の一つと断つてかまわないであろう。
- (11) フォールはこれを「目的論的誤謬」（teleological fallacy）、即ち現在という観点から過去を解釈する傾

向だと定義している [Faure 1993 : 114]。「目的論的誤謬」の定義は以下のとおり。“the propensity to read the past in terms of the present, to read early Chan as having its finality in modern Japanese Zen.”

- (12) 「諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。万法ともいわれにあらざる時節、まどひなくさととりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。」[[『正法眼蔵』(一)「現成公案」: 53 1.3 ~ 8]
- (13) [新田 1980 : 146 ~ 153, 155]。ここから道元の記述には、たえず変化し続けて留まらない具体的・細々とした諸現象を真理としてみるものが多い。
- (14) [[『正法眼蔵』(三) : 165 1.5 ~ 6]
- (15) [[『正法眼蔵』(一)『弁道話』 : 28 1.9 ~ 11]
- (16) 「仏祖の大道、かならず無上の行持あり。道環して断絶せず、発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆゑに、みづからの強為にあらず、他の強為にあらず、不曾汚染の行持なり。…この行持の功德、われを保任し、他を保任す…諸仏諸祖の行持によりてわれらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功德あり。これによりて、仏々祖々、…断絶せざるなり。」[[『正法眼蔵』(一)「行持・上」 : 297 1.3 ~ 6, 1.7, 298 1.1 ~ 5]
- (17) [[『正法眼蔵』(一)「行仏威儀」 : 151 1.3]
- (18) [[『正法眼蔵』(三)「家常」 : 263 1.3 ~ 5]
- (19) 「正師」の条件については次のように述べられる。「それ正師とは、年老者宿を問わず、ただ正法を明らかに正師の印証を得るなり。文字を先とせず、解会を先とせず、格外の力量あり、過節の志気ありて、我見に拘わらず、情識に滞らず、行解相応するこれ乃ち正師なり。」[[『全集 5』 : 25 1.9 ~ 11]
- (20) 座禅する場合に兼修が妨げになるかという問に対する答えは次のようなものである。「…、在唐のとき、宗師に眞訣をききしちなみに、西天東地の古今に、仏印を正伝せし諸祖、いづれもいまだしかのごとき行をかね修すときかざといひき。まことに、一事をこととせざれば一智に達することなし。」[[『正法眼蔵』(一)『辨道話』 : 36 1.11 ~ 37 1.3]
- (21) 「叢林に入れば必ず仏となり祖となるなり。食も人と同じく服し、飢を除き寒を禦ぐ事も同じけれども、ただ頭を円にし、衣を方にして齋粥等にすれば、忽に衲子となるなり。成仏作祖も遠く求むべからず。ただ叢林に入ると入らざるとなり。龍門を過ぐると過ぎざるとなり。」[[『正法眼蔵随聞記』 : 35 1.6 ~ 9] 『正法眼蔵随聞記』とは、永平寺二世となった懷讓が道元の教えを書き留めたものである。
- (22) 例えば、『重雲堂式』第二条には「…いまは、しばらく賓主なりとも、のちには、ながく仏祖なるべし。しかあればすなはち、おのおのともにあひがたきにあひて、おこなひがたきをおこなふ、まことのおもひをわすることなかれ。これを仏祖の身心といふ、かならず仏となり祖となる。…」[[『全集 2』 : 482 1.9 ~ 1.12], 『衆寮箴規』第一条にも「…須く知るべし、一日暫く賓主となるも、終身は便ちこれ仏祖たらんことを。」[[『全集 6』 : 75 1.12] とある。
- (23) 道元清規という漢文体の六清規からなる『永平大清規』が有名であるが、『正法眼蔵』中などにも「洗面」や「洗淨」など清規と同定されるものがある。清規の範囲については、[小坂 1980] に詳しい。
- (24) 本稿の目的をかんがみ、叢林における諸役職の心構え・職務内容と作法を記した清規である『典座教訓』と『知事清規』の概要は割愛する。
- (25) 雲堂とは、僧が集まって修行するところ、即ち僧堂のことである。僧堂が手狭になった場合、僧堂がさらに別に建てられることになるが、それを重雲堂と称する。
- (26) 第一条では、菩提心を持つ者だけが僧堂への入堂を許され、道心の有無が重要であることが強調される。さらに、「のちをあはれみて、いまをおもくすべし」という道元の行に対する厳しさも示される [[『全集 2』 : 482 1.4 ~ 8]。また、第二条については後述する。
- (27) 「おほよそ仏祖の制誡をば、あながちにまほるべし。叢林の清規は、ほねにも銘すべし、心にも銘すべ

- し。」【全集2】：486 1.7～8]
- (28) 【全集2】：486 1.10]
- (29) 「仏祖の道場かならずこの威儀あり。仏祖道場中人、かならずこの威儀具足あり。これ自己の強為にあらず、威儀の云為（修行者の威儀としてせねばないこと）なり。諸仏の常儀なり。諸祖の家常なり。」【正法眼蔵】（三）「洗浄」：202 1.11～203 1.1]
- (30) 「しかあればすなわち、いまだ汚染せざれども澡浴し、すでに大清浄なるにも澡浴する法は、ひとり仏祖道のみを保任せり。」【正法眼蔵】（三）「洗面」：116 1.12～117 1.1]
- (31) 【正法眼蔵】（三）「洗面」：139 1.10～11]
- (32) 大己とは年長者を指し、叢林においては得度後に夏安居を勤めた回数が自己よりも多い者をいう。五夏闍梨とは夏安居を5回以上勤めた者、後輩を教授し得る高德の僧を指す。
- (33) 最初の22条が道宣の『教誡律儀』内の「対大己五夏闍梨法」とほぼ一致し、残りの規範も道宣の『教誡律儀』と重なる部分がある。
- (34) 後述する。
- (35) 【弁道法】をもとに一日の叢林のスケジュールを作ると次のようになる。午後7時～9時：黄昏の坐禅、午後9時：打眠、午前2時頃：起床・洗面、午前3時～4時：後夜の坐禅、午前4時以降：朝食（粥）、午前9時～10時：早晨の坐禅、正午頃：昼食（斎）、午後：衆寮、午後2時～4時：甫時の坐禅、午後6時：放参（このスケジュールの間に作務や入浴が入る。）
- (36) 【全集6】：27 1.3～7]
- (37) 「若し能く食において等ならば、諸法もまた等なり。諸法等ならば、食においてもまた等なり。」【全集6】：47 1.3～4]
- (38) 「寮中の儀は応に仏祖の戒律を敬遵し、兼ねて大小乗の威儀に依り随い、百丈の清規に一如すべし。清規に曰く、事大小となく並儀規に合えと。然あれば則ち須らく梵網經・瓔珞經・三千威儀經等を見るべし。」【全集6】：75 1.2～4]
- (39) 「寮中、応に大乘經並に祖宗の語句を看し、自ら古教照心の家訓に合すべし。…闍寮の清衆おのおの父母・兄弟・骨肉・師僧・善知識の念に住し、相い互いに慈愛し、自他顧憐して、潜かに難値難遇の想あらば、必ず和合和睦の顔を見ん。失語あるが如きんば、当にこれを諫むべし。垂誨あるが如きんば、当にこれに順うべし。これはこれ見聞の巨益なり。…仏家の兄弟、すなわち自己よりも親しむべし。…須く知るべし、一日暫く賓主となるも、終身は便ちこれ仏祖たらんことを。」【全集6】：75 1.5～12]
- (40) 「前件の箴規は、古仏の垂範なり。尽未來際、当山に遵行す。」【全集6】：8 1.1]
- (41) 例えば、『洗面』（前述）や『洗浄』の「仏祖の護持しきたれる修証あり、いはゆる不汚染なり。」【正法眼蔵】（三）：185 1.3]・「仏果にいたりてなほ退せず、廢せざるなり。その宗旨、はかりつくすことかたし。作法これ宗旨なり、得道これ作法なり。」【正法眼蔵】（三）：186 1.7～9]。
- (42) 「右、大己五夏十夏に対するの法は、これ則ち諸仏諸祖の身心なり。学せずんばあるべからず。もし学せずんば、祖師の道廢れ、甘露の法滅せん。法界虚空、希有にして遇い難し。宿殖善根の人乃ち聞くことを得。実にこれ大乘の極致なり。」【全集6】：95 1.10～12]
- (43) 『三千威儀經』や『華嚴經』『浄行品』、『教誡律儀』などがよく引用される。
- (44) 例えば「洗浄」には「かくのごとくする、みなこれ浄仏国土なり、莊嚴仏国なり。審細にすべし、倉卒にすべからず。いそぎをはりてかへりなばやと、おもひいとなむことなかれ。ひそかに東司上不説仏法の道理を思慮すべし。」【正法眼蔵】（三）「洗浄」：200 1.10～201 1.1] とある。「東司上不説仏法」とは趙州の語録から引かれた言葉であり、東司（トイレ）に関わること一々が真理であるので、とりたてて悟りの話を持ち出すまでもないということを指す [樽林 1995：275]。
- (45) 【重雲堂式】の冒頭にも「堂中の衆は、乳水のごとく和合して、たがひに道業を一興すべし。…」【全集2】：482 1.9～483 1.3] とある。
- (46) [岸本 1975：79 1.12]

- (47) 儀礼は、「内的意味」等の象徴的表現行為・伝達行為と捉えられてきた。これに対しアサドは、このような定義は、信仰や内的意識を形式や行為よりも重視するプロテスタント神学の影響を受けていると指摘し、中世キリスト教僧院儀礼を例に、儀礼には何かを表現するというよりも人格などを産み出すタイプのものもあるとした [Asad 1993 a・b]。筆者も、修行を宗教的価値を産出し形成する儀礼と捉える。
- (48) [池上 1992], [松本 1981] など参照。
- (49) [Mauss 1950 / 1979 : 101 ~ 102]
- (50) [Bourdieu 1977 : 82 1.41 ~ 83 1.1]
- (51) [レイヴ+ウエンガー 1993 : 1 ~ 5]
- (52) 以下, [生田 1987] 参照。
- (53) 生田は、腰の高さの指示として「腰をもっと入れて」、膝の角度の指示として「膝をやわらかく」という例を挙げる。また六世尾上菊五郎が暗闇に螢を追う振りに苦勞していた際に受けた言葉は「指先を目玉にしたら」だったという [同上 : 94]。
- (54) [イーグルトン 1996 : 98]
- (55) 峰岸は中世的「家」概念として六点を挙げる (①②は基本的性格、以下は派生的性格とされる)。以下概要を示す。
 ①屋敷地と家屋を共有し、そこに居住する夫婦・親子・兄弟姉妹を中心とした家族のミニマムの生活共同体。②屋敷・田畠・墓(寺)や資財などを所持・管理し、主として親—子の関係で継承を行う。③所領・所職、家業、社会的地位などを所持し、主として親—子の関係で継承を行う。④生産・労働・経営の単位となる。⑤「氏」的構造の親類共同体や村落共同体の構成要素となる。⑥領主支配の客体の単位となる。[峰岸 1984 : 339 ~ 340]
- (56) 佐藤進一は、律令制崩壊後の新体制を「王朝国家」と命名し、律令制崩壊後の中央官司制に関して次のような特質を挙げている。即ち、律令制の崩壊によって大小官司の統属関係が解体し、個々の官庁によって完結的に業務が遂行されるようになった。さらに、個々の官庁において官職が特定氏族世襲による官庁業務の請負的運営が広まったという点である。これは業務と収益とが結合した官庁運営方式、即ち業務活動の結果として収益を受け取るということであり、また特定氏族からすれば特定官司の運営がそのまま家産となるという新しい形の官職が誕生した訳である [佐藤 1983 : 11, 42 ~ 45]。
- (57) 摂関政治の進展により、勢力を得た藤原北家に代表されるような一部の上層貴族を除き、貴族層の大部分は以下の4つのコース、①中下級実務官人=特殊技能による社会活動、②受領になる、③地方軍事貴族として土着化する、④寺社勢力への転身、において活動するのが普通だったという [棚橋 1988 : 69 ~ 70]。
- (58) 11世紀半ば以降、陰陽道においても世襲氏族が固定化(天文道の安倍氏・暦道の賀茂氏など)した。また、これらの氏族の下につく陰陽寮官人にも氏族の固定がみられ、これらの氏族は、安倍氏・賀茂氏と一種の師弟関係を結び、<陰陽師—少属—大属—少允>という固定的な昇進ルートを確認し、最終的には従五位下が保証されるに到っていた [高田 1996 : 171, 187 ~ 190]。ここにも家と職の結合がみられる。
- (59) 文章道五家 菅原・大江・南家藤原・北家藤原(日野流)・式家藤原、明経道二家 中原・清原、明法道二家 坂上・中原、算術二家 小槻・三善、など [堀松 1985 : 22]。また、各氏族の家学の伝授は秘密・非公開であったという [桃 1994 : 357]。
- (60) [曾我 1985 : 21, 24]。家の継承が必ずしも血縁原理に囚われなくなったことには密教の影響が指摘される。父子継承は、密教の影響により技能が血縁と見做されるようになり、ここから技能継承者としての非血縁養子の登場したという。
- (61) [永原 1991] 参照。
- (62) 精華は「近衛大将—太政大臣」、羽林は「近衛中将・少将—公卿」、名家は「弁官—公卿」という家格である [棚橋 1988 : 219]。

- (63) [佐藤 1983 : 45 ~ 47]。
- (64) 『愚管抄』においては、「家」が「人」と「世」をつなぐものとしても捉えられていた [飯沼 1986 : 73]。また、その「家」観念の特質としては、①貴族社会が「家」の集合体と捉えられている点、②「家」が継承の客体として捉えられている点、が挙げられるという [高橋 1991 : 63]。
- (65) 「子孫であっても簡単に伝授してはならない」、「道の家に生まれなくとも能力によっては道に到ることが可能である」などという厳しい家業継承理念があったようだ [曾我 1985 : 24 ~ 25]。
- (66) [棚橋 1984 : 53], [大山 1984 : 3]。
- (67) 官営工房における国家的技術伝達が崩壊すると、手工業家族による私的な技術伝承が始まった。これこそが「家」を生産組織体とする手工業経営であり、中世的手工業経営の成立に当るといえる。このような経営体としての「家」では、技術の伝習が私的な血縁関係や師弟関係を通じて為されたという。また、親子伝承も存在したが、師弟伝承も存在するというように、血縁原理が基盤ではなかった [脇田 1988 : 38 ~ 39]。
- (68) 徒弟制成立以前の資料に、未成年者の工業労働者が記述されていること、小衆・童部という名称がみられること、年季制の記述があることから、徒弟的な関係が存在したとみられる [遠藤 1985 : 90 ~ 92]。
- (69) 『長秋記』には大治 4 年 (1129) の平安京の五重塔造営についての記述がある。ここでは徒弟的關係の萌芽を示すものとして、①「棟梁」と「弟子」という用語の使用、②「棟梁」の命令により「弟子」達のみで仕事をしているという記述、③「弟子」には見習いに加えて一本立ちだが未独立な職人も含まれていることが確認される。①では徒弟的關係の存在が確認され、②では「棟梁」と「弟子」が私的結合関係にあること、③では徒弟期間の長さが確認できるという [遠藤 1985 : 135 ~ 136, 92 ~ 93]。
- (70) 社会的分業の過程において家と職との結合がみられるのは、技術が人間の身についた主観的・経験的なものであるというのも理由の一つである [高橋 1984 : 313]。
- (71) 「職」という語は元來中世的土地所有の形態を指したが、社会的分業の編成と体系をも意味する。「職の体系」とは具体的には、手工業生産（鍛冶・細工・木道）や交易・運輸の体系（商人・馬借）や知識の体系（紀伝道等の四道）以上の全ての体系を包含するものであった [棚橋 1995 : 181 ~ 183]。
- (72) [高橋 1984 : 296]
- (73) [平山 1995 : 84 ~ 85]
- (74) [黒田 1980 : 14 ~ 16]
- (75) [高橋 1984 : 319 1.8 ~ 10]
- (76) 布施や給付、有力門跡・院家に所属すれば有利な昇進の機会もあるなど、寺院ではほどほど以上の生活が保証されていた。また、地位や私領はないが自らの「芸能」を糧に生きる僧侶も存在していた。『普通唱導集』（1297 成立）の「芸能」項のうち「出世間部」には「念仏者・声明師・禪僧・山臥・天台宗・華嚴宗・真言宗」などが列挙されている [黒田 1980 : 138]。
- (77) 例えば、「一日示ニ云ク、人その家に生まれ、その道に入らば、先づその家の業を修すべし、知ルべきなり。我が道にあらず、自が分にあらざらん事を知り修するは即ち非なり。今出家の人として、即ち仏家に入り、僧道に入らば、すべからくその業を習ふべし。」 [『正法眼蔵隨聞記』 : 71 1.3 ~ 5] また、『衆寮箴規』においては「古教照心」を「家訓」と捉えていたのも興味深い。
- (78) [平山 1995 : 122]。また、また「家」の派生的性格の一つとして挙げられた「生産」は後継者と子供の教育の意味を含み、「中世社会においては「家」は「家業」と深く結びついていたから、「家業」の観点からこの教育の問題は重要であると思う」 [峰岸 1984 : 342 1.10 ~ 11] という指摘もある。

参考文献

- 水野弥穂子校注 1993 『正法眼蔵』（一～四）、岩波書店（引用の際は『正法眼蔵』（巻数）とした）
- 酒井得元・鏡島元隆・桜井秀雄監修 1989・1990 『道元禪師全集』（2・6）、春秋社（引用の際は『全集・巻数』とした）
- 中村璋八・石川力山・中村信幸 全訳注 1991 / 1992 『典座教訓・赴粥飯法』、講談社

- 水野弥穂子 1992 / 1994 『正法眼蔵随聞記』, 筑摩書房
- イーグルトン, テリー 1996 『イデオロギーとは何か』(大橋洋一訳), 平凡社
- 飯沼賢司 1986.10 「職」とイエの成立』『歴史学研究・増刊号』, 青木書店
- 生田久美子 1987 『「わざ」から知る』, 東京大学出版会
- 池上良正 1992 「宗教学における「修行論」の成果と課題』『宗教研究』66巻292, 日本宗教学会
- 石田瑞磨 1962 「道元—その戒と清規—」『金沢文庫研究』, 金沢文庫
- 遠藤元男 1985 『日本職人史の研究 I 日本職人史序説』, 雄山閣出版
- 大山喬平 1984 「中世の日本と東アジア」歴史学研究会・日本史研究会, 『講座日本歴史3 中世1』, 東京大学出版会
- 岸本英夫 1975 / 1977 「行の心理」『宗教現象の諸相』, 大明堂
- 樽林皓堂 1965 / 1972 「道元禪師における行について」『仏教における行の問題』, 日本仏教学会
- 1980 『道元禪の本流』, 大法輪社
- 1995 「東司の正法眼蔵」『道元思想体系9 道元と叢林生活』, 同朋社出版
- 黒田俊雄 1980 『寺社勢力』, 岩波書店
- 小坂機融 1962 「清規実践の基礎的問題について」『宗学研究』4, 曹洞宗宗学研究所
- 1963 「清規変遷の底流 (一)」『宗学研究』5, 曹洞宗宗学研究所
- 1964 「清規変遷の底流 (二)」『宗学研究』6, 曹洞宗宗学研究所
- 1979 「清規実践の理念における悟りと救い」『日本仏教学会年報』44, 日本仏教学会
- 1980 「永平清規」『講座道元第三巻 道元の著作』, 春秋社
- 佐藤進一 1983 『日本の中世国家』, 岩波書店
- シャーフ, ロバート, H. 1995 「禅と日本のナショナリズム」(菅野統子・大西薫訳)『日本の仏教 第4号』, 法蔵館
- 曾我良成 1985 「官司請負制下の実務官人と家業の継承」『古代文化』vol.37-12号, 財団法人古代学協会
- 高田義人 1996 「官職家業化の進展と下級技能官人—陰陽寮を中心に」林陸朗・鈴木靖民編『日本古代の国家と祭儀』, 雄山閣出版
- 高橋秀樹 1991 「中世的「家」の成立と嫡子」『史学雑誌』第100編第9号
- 高橋昌明 1984 「中世の身分制」歴史学研究会・日本史研究会『講座日本歴史3 中世1』, 東京大学出版会
- 棚橋光男 1984 「中世国家の成立」歴史学研究会・日本史研究会『講座日本歴史3 中世1』, 東京大学出版会
- 1995 『後白河法皇』(講談社選書メチエ65), 講談社
- 永原慶二 1991 『日本中世の社会と国家』, 青木書店
- 新田雅章 1980 「道元の実相観」『講座道元4 道元思想の特徴』, 春秋社
- 平山朝治 1995 『家社会と個人主義 日本型組織原理の再検討』, 日本経済新聞社
- 福島真人 1993 「儀礼とその積義—形式的行動と解釈の生成」民俗芸能研究会・第一民俗芸能学会編『課題としての民俗芸能研究』, ひつじ書房
- 1995 「序文—身体を社会的に構築する」福島 真人編『身体の構築学—社会的学習過程としての身体技法—』, ひつじ書房
- 堀松武一 1985 『日本教育史』, 国土社
- 松本皓一 1981 「宗教的集団修行と修行者」『現代宗教4 修行』, 春秋社
- 峰岸純夫 1984 「中世日本の「家」と女性」歴史学研究会・日本史研究会『講座日本歴史3 中世1』, 東京大学出版会
- 桃 裕行 1994『上代学制の研究〔修訂版〕』(桃裕行著作集 第1巻), 思文閣出版
- レイヴ・ジーン, ウェンガー・エティエンヌ 1991『状況に埋め込まれた学習』(“Situated Learning” 佐

- 伯 胖訳), 産業図書株式会社 (1993 訳出)
- 脇田晴子 1988 「中世の分業と身分制」永原慶二・佐々木潤之介編『日本中世史研究の軌跡』, 東京大学出版会
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion*. The Johns Hopkins University Press, 1993
- 1993 a “Toward a Genealogy of the Concept of Ritual” (pp. 55 ~ 82)
- 1993 b “On Discipline and Humility in Medieval Christian Monasticism” (pp. 125 ~ 170)
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Faure, Bernard. 1991 *The Rhetoric of Immediacy*. Princeton University Press.
- 1993 *Chan Insights and Oversights*. Princeton University Press.
- Foult, Theodore Griffith. 1987 *The 'Ch'an School' and its Place in the Buddhist Monastic Tradition*. Ph.D.diss., University of Michigan.
- Mauss, Marcel. 1979 “Body Techniques” (Translated by Ben Brewster), *Sociology and Psychology*, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Sharf, Robert. H. 1995 “Whose Zen? Zen Nationalism Revisited” , James W. Heisig & John C. Maraldo, ed., *Rude Awakenings : Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. University of Hawaii Press.
- Tanaka, Stefan. 1993 *Japan's Orient*. University of California Press.

On Dogen's Rule: A Re-examination of Its Characteristics and Historical Position

Nao KANEKO

This paper aims to examine the characteristics and historical position of the rule written by Dogen (1200 — 1253). Dogen's rule is well known for providing monastic regulations in great detail. Previous research has maintained that these regulations are the development of "shusho itto" (the identity of principle and realization) in the sphere of everyday life, and so they cannot be regarded as mere ritual. It has been also maintained that though in content Dogen's rule marks a climax in the history of the development of such rules, it remains on the level of the mythological "Baichang qinggui" with regard to the importance placed on the spirit of monastic training. In recent years, however, Western Buddhist studies have revealed that these arguments were not only influenced by a Protestant point of view, but have also been determined by a historical view based on evolutionary theory that was imported after the modernization of Japan. Therefore, it is time to re-examine Dogen's rule from a different perspective.

As a Buddhist monk, Dogen believed in "shusho itto," the identity of principle and realization. He also saw himself as a legitimate successor to "shoden no buppo," the transmission of the ultimate truth, and was concerned that he should continue the lineage of "shoden no buppo." His rule is famous for providing for the detailed regulation of eating, bathing, and other aspects of monastic life, as evidence of his claim to be a legitimate successor to "shoden no buppo." What, then, is the fundamental characteristic of Dogen's rule? Appropriate behavior in a certain community relies on a person's direct participation and the formation of a certain "kata" (or habitus). From this point of view, Dogen's rule indicates the rituals that form the "kata" of the religious personality — busso," or the embodiment of the transmission of the ultimate truth — that Dogen demanded of his disciples.

As to the historical position of Dogen's rule, medieval Japan is characterized as an age of social specialization. Certain professions and skills were identified with certain "ie" (families), and therefore it was important to learn and acquire skills in order to continue the family line. Buddhist circles were influenced by these trends. Since Dogen's rule can be seen as a kind of instruction in the habitus of the religious personality, that is "busso" as successor to "shoden no buppo," in this historical context we can say that it was natural for Dogen, as a member of medieval Japanese society, to write his rule with the intention of creating "busso" for the continuation of "shoden no buppo," an analogical organization of the family.