

仏教教育としての遊行の位相

大戸 安弘*

序

他のどの時代にも増して変化に富み、そうして混沌とした複雑な様相を示し、さらには奥行きの高さと幅の広さを有することから、その把握が決して容易とはいえない日本中世の教育を想起し、その理解を進めようとする時、遊行はその特質を解く重要な鍵となるといってよいだろう—遊歴、遍歴、あるいは漂泊という用語を用いてもよいのだが、ここでは仏教を論じる際に最も相応しいといえる遊行という用語を用いることにする—。もちろん、その鍵は遊行以外にも、学校・儒学・仏教・ギルドなどいくつかあるのだが、遊行こそは、それらのなかでも特別な意味を持ち、それゆえに特別な位置にあるといっても誤りではないだろう。なぜならば、遊行という現象が、中世教育の世界に拡がりをも有する範囲は極めて広く、他の鍵を用いて明らかにできることをもその内に含み込んでいるからである¹⁾。

中世は、古代的な秩序が崩壊してゆき、近世的秩序へと再編成されていく過程であり、そのことの故に社会変動が激しく進んだ流動性の強い時代であった。そうした時代状況が投影されて、中世社会には多種多様の、そして無数のといってもよいほどに遊行する人々、すなわち遊行者があって、彼らは社会の隅々にまでわたって縦横に活動し、現実の世の様々な制約をも突破して、限りなく多くの人々との交流の場を持っていた。宗教家としての実践活動に生きるという、一般的に抱かれる遊行者像に最も近い人々がある一方で、そのレベルは幾重にも見られるとしても、多様な芸能の世界において創造的な時間を作っていたり、詩文と学問との世界において精神を燃焼させていたり、何代にもわたる家学の継承者と

* 教育学専攻 教授

しての役割と運命とを引き受けて、後代のための研鑽に余念のない日々を送りつつ講学にも精力的に取り組んでいたり、あるいは知恵を生かし勤を働かせて商いの場での生活に生き、さらには洗練された技術の世界に生業の場を求めるなど、その一端を例示してみても、遊行者のあり方は変幻自在といっても過言ではないほどに多種多様にあった。

そのために、彼らが現れる場、そうしてそこで営まれる活動の内容に差異が認められるにしても、彼らは、変動して止まない中世社会のさなかを遊行し、彼らの生を支えていたその多様にして独自の能力を発揮していった。そうしてその結果として、信仰・知識・情報・イデオロギー・技術・技能などを人々に伝えたり、中世社会の構成・変動へのとば口となり得る諸条件を作り上げるなどの役割を果たすこともあったといえるであろう。山野を、曠野を健脚を頼りに遠く越え、海上を、河川を、湖沼を水上交通を頼りに渡り、都市・農村・山村・漁村に、あるいはそれらが複合する村々に、彼らはその姿を見せた。これに対して彼らを迎えることになった定住者の目からみるならば、総じて彼らは遥かなる遠き世界より訪れて、日常性を越えた異質の何ものかをもたらず存在であり、またそのこと故に宗教性を帯びた存在として認められていたが、時にはそこに一種の畏怖の念が伴うこともあったといえるであろう。そうした特質を有する遊行者の活動によって、中世教育の世界は彩られていたが、そこにはじつに稔り豊かな展開がみられた。

このように、中世社会には、そして中世教育の世界には、遊行者が、極めて大きな存在としてあったのだが、そのなかの日本中世の仏教教育の世界にその範囲を限定するならば、遊行者は、そして遊行という現象は、その存在の意味を一層重いものとしていくことになる。それは、本質的に宗教性を帯びている存在であるが、遊行者とみとめられる人々は、宗教家としての実践活動に生きている人々のなかに典型的に見られるからである。さらにいうならば、悟りを得て後の釈尊が、遊行の生涯を送るなかで法を説いてやまなかつたことに見られるように、仏教の世界に、それは同時に仏教教育の世界において、遊行とは、宗教家としての突き詰めたあるべき様子が示されたものといえることができるからである。

ここでは、そのあるべき様が、日本中世の仏教教育の世界において具体的に表

されたことの意味を考えていくことにしたい。その好個の例示として、瞳目するべき社会的な活動を展開した律僧について、叡尊(1201-1290)と忍性(1217-1303)との二人の生涯を追うことによって、また、常陸国を主要な舞台として活動した天台遊行僧の様相を明らかにすることによって、さらには、禪の地方的展開のなかでの林下についての足跡も追っていくことにする。なお、中世の遊行ということであれば、一遍、真教に始まるころの時衆についても、視野の中に入れておくべきであろうが、この点は別稿に譲りたい。

一. 律僧の教育活動

近年の律僧・律宗研究の急速な進展により、鎌倉仏教のなかでのその位置づけは、かつてのそれとは大きく変わりつつある。中世社会における「新仏教」の台頭とその影響力の拡大とに対抗する「旧仏教」勢力のなかの、具体的な改革の例証として律宗・律僧の動向を提示するというあり方は、すでに過去のものとなったといえるであろう。黒田俊雄によって提起された顕密体制論²⁾、そして網野善彦によって本格的に非農業民に関する研究が推進されて³⁾、それらの蓄積を背景にして明らかにされてきた近年の成果から、以前の常識的な律僧・律宗像は一掃されたといえるからである。そこでは、一三・一四世紀の社会に展開された、幾多の律宗寺院の建立はもとより、勸進活動による多数の顕密寺社の修築・修造、架橋・作道などの交通路整備、港湾・燈台等の港湾整備、光明真言および太子・文殊信仰などの民衆的信仰の普及、葬送儀礼や芸能への関与、そうして特筆すべき非人救済活動に至るまでの多様な様相に、徐々に光があてられてきた。そうした研究史からみるならば、律僧・律宗の存在が、中世社会において階級を越えた幾多の人々にとって、かけがえのない大きな意味をもっていたことを否定することはできない。

ここでは、そうした位置にあった律宗の宗派化を推し進め、その基本的なあり方に決定的な方向づけを行った二人の律僧、叡尊と忍性とに注目することにした。叡尊は、大和西大寺を拠点として戒律復興運動に生涯を捧げ、西大寺流律宗の宗派化の基礎作りを行いつつ、遊行の生活を送り、実に多面的な社会的実践活動を進めた。その叡尊の高弟であり、後継者でもあった忍性もやはり遊行の生活

を送ることを通して、さらに徹底した社会的実践活動を、より広範に展開している。遊行を進めながら、社会的実践活動に生き抜いた二人は、仏教者としての理想の具体相を提示しているといえることができるだろう。しかも同時にそこでは、一三世紀から一四世紀の教育史上において、決して見逃すことのできない教育的関係が成立し、教育活動が展開されていた。叡尊については、非人救済活動との関わりの中からは、一方、忍性については、卓越した社会事業の展開過程の中からは、その足跡を追うことにしよう。

(一) 叡尊の非人救済活動における教育的関係

1236年(嘉禎2)、それまで南都では軽視されていた戒律の復興という志を立てた叡尊は、東大寺大仏殿において同志の覚盛・円晴・有厳とともに自誓受戒した。そしてその二年後には、西大寺を拠点として俗人への授戒を行う本格的な戒律復興運動を展開し始めた。叡尊は、大和・山城・河内・和泉・摂津・紀伊・播磨などの各地を遊行して、活動範囲を拡げていったが、その過程で非人との関係を形成していった。そうしてその関係の中からは、『文殊経』に依拠しながら、非人を文殊菩薩の化身と見立てて供養し、彼らに授戒するという活動を進めていくことになる。叡尊の自叙伝とみることで『金剛仏子叡尊感身学正記』(以後、『学正記』と記す)と、1262年(弘長2)に鎌倉まで赴いた際の記録である『関東往還記』とは、1240年から1283年に至る間の、叡尊の非人救済活動の足跡の一端が示されている⁴⁾。こうした叡尊の活動も、文殊供養を亡き母の追善供養のための宿願としていた、忍性との出会いが契機となって始まったのであるが、それ以降、叡尊は一門の律僧を率いて非人救済活動に打ち込んでいくことになった。

『学正記』の1275年(文永12、改元建治元)8月27日の箇所には、起請文が記されている。西大寺から摂津国住吉に、そして京都に遊行してきた叡尊を中心とする一行は、清水坂非人宿において塔供養を行い、359人の非人に対して菩薩戒を授与し、さらに門弟の観心房が873人の非人に対して斎戒を授与したが、そのことが記された後に、四箇条からなる起請文が、つぎのように示されている。この起請文は辻善之助によって紹介されて以来、「一三世紀後半の非人の歴史的形態が明瞭に看取される⁵⁾」資料としてこれまでしばしば取り上げられてきたが、ことに四番目

の簡条について慎重に吟味しつつ、起請文全体の分析を進めてみると、そこには
 寂尊と非人との間に成立していた教育的関係—それは強い精神的絆によって結ば
 れていた—を読み取ることができる。

- 一 諸人葬送の時、隨身せしむる所の山野に於て、具足は罷り取ると雖も、其
 物無しと号し、葬家に群臨して、不足を責め申すの事、之れを停止せしむ
 べし。
- 一 堂塔等供養並びに追善の仏事の如き時、施主、涯分の施物を送り預くるに
 於ては、子細を申すべからず、若し無音ぶいんの時は、縦い罷り向い施物
 に預かるべきの由、之れを申すと雖も、施者の意楽いぎょうに相随い、過
 分の義を停止せしむべし、云々。
- 一 癩病を受くるの者、之れ在る由、承り及ぶの時は、隱便の使者を以て、子
 細を申し触るるの時、自身並びに親類等、相計わしめ、重病の上は、在家
 の居住、始終相計うべからざるに依り、罷り出いずるは子細有るべからず、
 然らざれば、長吏のために涯分の志を致さば、向後きょうごに其煩を止む
 べし、此の義に背き、過分の用途を責取るに於て、数多の非人を付して、
 呵嘖を成し恥辱を与うるの事、之れを停止せしむべし。
- 一 重病の非人等、京都の習、他の方便なきに依り、上下の町中に於て、乞食
 を致すの時、諸人のために過言罵辱を致さるるの事、之を停止せしむべし。⁶⁾
 (原漢文)

この起請文は、内容構成からみて、全体として第一条から第三条までの部分と
 最後の第四条との二つの部分に、区分することができる。それらの間には、大き
 な性格上の相違がみられる。第一条の内容は、葬送儀礼に際してキヨメの作業を
 担う非人に対して、葬家が当然の義務である施物を十分に行わなかったとして
 も、非人は葬家に対してそのことを集団で訴えることを停止するというものであ
 る。第二条では、堂塔供養ないしは追善の仏事において、施主よりの施物がなさ
 れなかったとしても、施主に対して過分の要求を決してしないということが、明
 記されている。第三条では、「癩病」患者が非人集団のなかで生活するという当時
 の慣行があったものの、場合によっては、可能ならば従前通り家族との同居生活
 が許容されることもあり、その際には非人長吏に対して志が与えられたのである

が、そのような時に、やはり過大な要求や過激な行動を一切慎むということが、記されている。ここまでは、非農業の世界に生きる非人が、生業であるキヨメの職能を生かしたことから報酬を得ることが当然であるとはいえ、そのことをめぐって一貫して抑制した行動を、非人の集団としてとろうとしたことが明らかにされている。自らの行動を集団として律していこうとする、気高い精神の耀きをみることができるというよいであろう。彼らの裡なる精神的意識の世界が大きく変容したことを、これらの箇条は物語っている。そうしてまた見落としてはならないことは、そこに自己規律としての強い意味が込められているということである。そのことは、最後の四番目の箇条の内容吟味から明らかとなる。

そこには、重病の非人が生きていくための手だてとして、京都の「上下の町中」を乞食することが一般化していたことが記されている。そしてその際に、乞食をしている非人が、「諸人」によって辱められることが、停止されるべきことが明確に記されている。この「諸人」とは、一般に含意されている「一般の民衆」ととらえるべきであるが⁷⁾、それとともに、この第四の箇条が、叡尊によって京都の「諸人」すなわち一般の民衆に対してなされた呼びかけであり、主張であったということも指摘しておこう。その理由は、第四の箇条にのみ付されている割注の存在と、その箇条の内容そのものにある。割注には、その箇条の内容をすでに二枚の高札に書き付け—これらは京都の上下の町中にそれぞれに立てられ、多くの一般の民衆が注目することになったものと思われる—、そうしてその内容が厳格に禁断せしめられていることが記されている。

以上のことは、この第四の箇条が他の三箇条とは異なるに位置にあるということ、そしてそれ故に、他の三箇条とは分離して考えるべき箇条であることを物語っていよう。こうした前提から、この箇条にみられる主張の主体を想定してみると、叡尊以外には考えられない。在来の研究にみられるように、もしそれを非人であるとするならば、一方で畏怖されつつも、差別され、賤視されていたことは間違いのない彼らのこうした行為や主張に、どれほどの現実性があったといえるのだろうか。それはほとんど無意味な行為ともいえるだろう。京都の一般民衆の行為に対する禁断の厳格な指示が記された高札が、現実的な意味を持って存在しえたとするならば、それは、瞠目すべき社会的諸活動により、階級差を越え

た多数の人々の間に名声を獲得しつつあった叡尊であればこそ可能なことであったといえよう。このような理由から、第四の箇条は、叡尊から京都の一般民衆に対する呼びかけであり、主張であるとみるのが妥当といえよう。嚴重に重病の非人を保護するという叡尊による、対社会的な強い意思表示がなされ、そしてそのような叡尊の行動に触発されて、先に指摘したように非人の精神的意識の変容がなされたこととらえるのが自然であろう。またそうしたことの結果として、彼らの生活が成り立つ限界に近いレベルに根差した自己規律というべき内容を有する、第一条から第三条までの三箇条が成立したものであるといえることができる。

つぎに示す資料は、1282年（弘安5）10月22日に和泉国久米田寺より大鳥長承寺に向かった叡尊一行が、その途次に取石の非人宿に立ち寄った際に、宿の非人から叡尊に対して提出された起請文である。

道に非人宿あり、取石と号す。起請文を捧ぐ、彼の状の意に曰く、堂塔供養の時、狼藉を停止すべし。又、居家に住まう癩病人、路頭往還の癩病人、目に見、耳に聞くと雖も、一切申し触るべからず。子細は一切彼の意に任すべし。取意。前の三ヶ条を以て、西大寺長老に申し請けんが為行時の入御に、此の誓状を捧ぐ。向後、若し当国中に於て違乱せしめば、取石宿非人經廻の分、所々に相触れられ、地頭守護御方々、乞庭を止めらるべき也。仍て恐々言上件の如し。

弘安五年十月廿二日

七人連判アリ⁸⁾ (原漢文)

その内容は、おそらく非人への施物が成されない場合であろう、堂塔供養に際して狼藉を決して働かないことが、はじめに誓われている。また、家族と同居しているか、あるいは路頭往還の「癩病」患者、つまりいずれの場合も非人宿にかかわりなく生活している「癩病」患者を見かけたり、その存在を聞いたりしたとしても、そのことを非人の仲間に伝えて、彼らを宿に引き入れようとするのは一切行わない、彼らの自由な意志に任せるというものである。内容的には清水坂非人宿で成立した起請文と同質のものといつてよいであろう。

いずれの起請文も、叡尊を中心にして広範に展開されている、精神と物質との両面からの援助に対して、それに応えるものとして提出されたものであろう。したがってそれらは、叡尊と非人との間の相互契約的な関係のなかから成立したものであるといえることができる。ことに清水坂非人宿において成立した起請文には、相互

契約的な性格が一層に濃い。同時代の代表的な仏教学者の一人として、学問的な根拠に基づいた、そしてそれ故に大乘仏教の精神から深く発した社会的実践活動、すなわち非人救済活動を、叡尊は推進したのであるが、非人宿の人々は、そうした叡尊の精神に込めて、そのことの証として、起請文に自らの意思表示を行ったものということができる。

叡尊と非人との出会いがあり、そして両者の間に深い信頼関係が築かれ、そこに濃密な魂の交流がなされて、そうした状況のなかから醸成されてきた心のあり方が、非人による従前の問題行動を解消していこうとする規律を、たとえそのことによって物質的制約が伴うとしても、主体的に定めていこうとする姿勢を生んでいったのだといえるだろう。そこには、厳しい一三世紀の社会の現実を生き抜いていくために、時として犯さざるを得なかった「悪」から自ら離脱していくことを選択した、非人の精神的な高揚を認めることもできよう。このような叡尊と非人との間に成立していた、相互の強い信頼の意識から生じてきた関係は、単なる知識や技術の伝達に留まる教育的関係とは位相の異なる、本質的な深みに根差した教育的関係であったといえることができる。叡尊は、鎮護国家的立場を堅持してやまず、また支配層との浅からぬ関係から、その社会的活動に大きな政治的意味が幕府などの支配層によって見出されていたはずであるが、そうした側面をみせながらも、一方では、徹底した仏教的万有平等思想に貫徹された教育的関係を、非人との間に生成していったのである。

(二) 忍性の社会事業と教育的関係

既述のように、叡尊の社会的諸活動のなかでも、最も重要な位置を占めていた非人救済活動の実現は、高弟の忍性の存在を抜きにして語ることはできないものであった。その忍性は、若き宗教家としての基礎的研鑽を積んでいた頃から、また、叡尊の後継者として律宗長老の地位を引き継いでからも、依然として変わることなく、生涯を通して卓越した社会的実践活動に身を投じていった。「日本の歴史を通じて殆ど類例のない献身的な大事業⁹⁾」と中村元が指摘するような、広範な社会事業を推進していったことによって、鎌倉仏教史上に大きな足跡を残すことになった忍性の展開した教育活動を、ここでは照射してみたい。それは、社会

事業の成果に直截に結びつくという意味を有するものであった。

1240年(仁治元)、前年に叡尊と初めて出会った忍性は、叡尊を導師として律僧として正式に出家した。時に二四歳であった。以後、西大寺に住し、基礎的な研鑽の生活に入ったのであるが、なによりも行動の人であった。奈良坂に住していた「癩病」に病んだ人を、朝夕背負い乞場を行き来するという献身的な行為により、その人が生存している限り、生活を支えたことは、若き日の忍性の行動としてよく知られている¹⁰⁾。一方で、叡尊や唐招提寺の覚盛の下で、学問的研鑽も進めていたのであるが、その過程で深めていった大乘仏教的な利他の精神・理想に、一層に没入していった。そうして、忍性は「学問ハ、我が身其ノ器ニアラザルガ故ニ力無シ、何トシテカ衆生ヲ度スベキ¹¹⁾」という謙讓の過ぎた発言もしていたが、恵まれた特権的な環境のなかで学問に打ち込むことよりも、「貧窮・孤独・苦悩」にさいなまれる民衆に対する慈悲の働きかけに生きることに、さらにこの意識は現世の一斉衆生への慈悲行に生きることにと変容していったのであるが、そうした世界に生涯を捧げることへの自覚を確かなものへとしていった。叡尊は、そのような心のあり方を示す忍性について、つぎのように述べている。

……良観房(忍性 筆者注)ハ慈悲ガ過ギタト申テ、常ニハ某ハ申シ候シカドモ、本性ト性ニ受テ慈悲ガ候シ間、サレバ多クアル同法ノ中ニモ、アレニマサル益モ候ハズ、是レ偏ニ慈悲ノ故也。学問ナンドハサセル事モ候ハネドモ、関東ノ益ハハシタナウ候。大体所願成就シタル体ニ候ゾカシ。¹²⁾

「慈悲ガ過ギタ」という文言がみえるが、それほどに忍性は、様々な理由により社会的に弱い立場に置かれている人々、あるいはそうした存在に対して、大乘仏教の精神に徹した活動を展開していたというべきであろう¹³⁾。そうしてそれは、「多クアル同法ノ中ニモ、アレニマサル益モ候ハズ」とあるように、叡尊の幾多の門下のなかでも最も目覚ましいものであり、叡尊の活動をも乗り越える内実を有するものであったといえる。

こうして叡尊によって最大級の評価のなされた忍性の活動は、やがて叡尊の下を離れ、関東に遊行して以降、さらに拡大していくことになった。1252年(建長4)に、三六歳の忍性は、かつて二十代の頃に訪れたことのある関東に、西大寺流律宗を弘通しようとする強い志を抱いて赴いた。8月に東国の中心都市鎌倉に

到着し、その後鹿島神宮を経て常陸国三村に至っている。三村には十年の間留まり、土地の三村山清涼院—三村寺とも称された—を律院化し、また、同じ常陸の方穂荘の東城寺、信太荘の般若寺なども律宗寺院化するなどの成果を上げていった¹⁴⁾。さらにこの時期に、鎌倉の外港の地として重要な意味を持っていた六浦に建立されていたと推測される浄願寺においても、活動していた可能性も高い¹⁵⁾。叡尊の下にあった時代よりも一層に、遊行性の高い生活のなかに活動を展開していたということになる¹⁶⁾。

1261年（弘長元）、四五歳の忍性は、常陸国三村を拠点とする活動に終止符を打ち、鎌倉へと移動していった。新清涼寺釈迦堂を拠り所として、東国の政治・経済の中心地であった鎌倉での活動が開始された。翌年には、叡尊も執権北条時頼の招請を受けて東国を訪問し、約半年間に渡って、鎌倉を中心に精力的に戒律弘通の活動を行った。この活動には、支配層からの政治的意味合いの込められた熱い視線を浴びていたようであり、「理世撫民」の効果が期待されていた¹⁷⁾。この叡尊の鎌倉訪問には、忍性が介在していたものと考えられるが、これと前後して、忍性と鎌倉幕府中枢との間には強固な関係が築かれていったものと思われる。忍性は、北条業時創建の多宝寺に入寺し、その後、1267年（文永4）には、北条重時創建の極楽寺に開山の祖として入寺している。それ以降も、若き日よりの遊行者としてのあり方を一貫していた忍性は、社会事業への取り組みを一層に本格化していくことになったが、その際に極楽寺は拠点としての大きな機能を果たし、そこから、多様にして、壮大な規模の成果が生み出されていった。それらを簡潔に示せば、つぎのようになる¹⁸⁾。（1）架橋と浮舟の設置とが189箇所。（2）道路の造成と補修とが71箇所。（3）井戸掘りが33箇所。（4）病人のための浴室・療病所・非人所が各5箇所。（5）牛馬のための病舎の設置と捨て犬の飼養。（6）港湾施設の整備・修築。

ここで注目すべきことは、これらの社会事業の基底に、律宗の支持基盤であった民衆、特に都市鎌倉およびその周縁に生活する多数の民衆による支持・支援があったということである。さらにいうならば、その支持・支援は、忍性の教育活動の成果として生成したということである。もちろん、これまで一般的に指摘されてきたように、忍性と関係浅からぬ幕府権力の後ろ盾を無視することはできないが、

石尾芳久によるその経済的基盤に関する視点に示唆を受けながら¹⁹⁾、この問題を再考してみると忍性とその支持基盤の中心にあった民衆との教育的関係が浮き彫りになってくる。つぎに示した資料に、そのことが明らかにみられる。

当寺ハ

ココヲ以テ先師ヲ開山大和尚位、

賢ヲ見テ齊シカランコトヲ思ウ、

且ツハ先徳ノ詮徹ナリ、且ツハ濟生利物ノ方便ナリ、

祖師

此ノ会ヲ当寺ニ置イテ、未来永劫不窮ノ勤行トシ、

遺弟

此ノ勤ヲ諸人ニ誂エテ、道俗男女ノ一味同心ノ惠業トシテ、

生々世々ノ間、互イニ抜苦与楽ノ知識トナリ、

世々番々ノ間、共ニ弘法利生ノ伴侶トナルベシ、

.....

シカノミナラズ、

伽藍ノ草創八十余所、皆以テ、戒律伝燈止悪修善ノ道場タリ、

寺院ノ結界七十余境、悉ク以テ、悪霊鬼邪鬼神捨邪歸正の善□（行カ）タリ、

或ハ一百八十余所ノ渡橋、浮船ヲ渡シ、

都鄙往来ノ旅人ヲ休メ、飢糧、乏食ノ心苦ヲ休ム、

或ハ七十余所ノ峻岨ヲ平ゲ路ヲ造テ、

牛馬六畜ノ類ノ、荷重ク峻ニ苦シムノ悲ヲ助ケ、

若シ渴者ノ為ニハ井ヲ掘リ水ヲ与エ、若シ病者ノ為ニハ薬石ヲ施シ、

飢饉ノ者ノ為ニハ飲食ヲ与エ、乞骸ノ者非一人ノ為ニ衣裳ヲ施ス、

此ノ外 死者一万七千六百六十八人

弘安六一四一十四日ヨリ文保一一ニ至ル還□者七万九百九十九人

療病院、悲田院、浄財ヲ投ジテコレヲ建立シ、諸人ヲ勸メテコレヲ経営ス、

若シクハ

仏閣僧坊、神祠社殿ニ至ルマデ、瑩珠ヲ莊嚴シ、

晨鐘夕梵、焼香散花ニ及ブマデ、勤行今ニ新タナリ、²⁰⁾ (一部原漢文)

これは、忍性没後に後継者の順忍によって作成された「忍性追善表白文」ないしは「順忍回向文」と称されているものの一部である²¹⁾。大乘仏教史上の祖師・先徳の系譜に忍性が位置づいていることを明らかにしたうえで、以上のように述べて、忍性が率先して進めた社会事業の主要なものについて触れているが、それらの活動を支持・支援するように、数多くの一般の人々に呼びかけ、働きかけたという注目すべき文言が、「此ノ勤ヲ諸人ニ誂エテ」以下にみられる。そこでは、つぎのように述べられている。

(A) 忍性が説く信仰を受け入れた人々である「道俗男女」に対して、「一味同心」して「恵業」に打ち込むことを勧めた。(B)「生々世々ノ間」つまり、現世に生を受けて、そうして社会のなかに生きていく間に、常に「互」の「苦を抜き」あるいは「楽を与える」存在となるべきことを勧めた。この場合、「互」の対象として考えられるのは、現実の社会のなかに存在するあらゆる区別と差別とを乗り越えた、すべての人々であることはいうまでもなく、「牛馬六畜ノ類」とあることから伺えるように、生命を有するあらゆる存在にまで広く及ぼされる。さらには「有情」のみならず、生命を有しない「非情」の存在も視野に入れることすらも考えられる²²⁾。(C)「世々番々ノ間」やはり、現世の社会で常に、「共」に協力を惜しまずに、「弘法利生ノ伴侶」すなわち、法を広め、社会を構成するあらゆる存在のために奉仕の活動を行い、自らが犠牲となるべきことを勧めた。(D)「療病院」と「悲田院」とを建立する際には、そのために人々からの志である「浄財」を投じ、「諸人」つまり多数の極く一般の人々に、その「経営」に参加することを勧めた。「諸人」すなわち民衆に、共に社会事業に参加することを呼びかけたということになる。

以上のような、「一味同心」して、すなわちお互いに強いきずなを作り協力する聖なる集団としての強固な意識の下で、何らかの社会的な行動に参加することは、たとえば領主権力に対抗して展開された農民闘争の場などに、中世社会に生きた人々にしばしばみられた現象であった²³⁾。忍性もまたそれに類したあり方、生き方を、社会事業、それも壮大な規模の社会事業という具体的な目標を示しつ

つ、帰依した人々に勧めたということになる。しかも、それらの社会事業の大半は、それに参加することを勧められた民衆にとって、日常の生活に密着した切実さの伴う質を有するものであった²⁴⁾。彼らの多くは、商工業、漁業、および交通・運輸業などの非農的な活動—これらは一三世紀後期の段階では未分化な状況にあったと思われる—に従事することで、日々の糧を得て暮らしを立てていたと考えられる。あるいは、場末・周縁部には、流浪の果てに鎌倉にたどり着き、乞食以外に生活の為の術が無かった人々もあったはずであり、そうした人々も、忍性の救済の対象であったが、同時に布教の対象としてあった。これらの民衆にとっては、それだけに、忍性の勧めの言葉には深い意味を感じとっていたことであろう。

忍性のこうした活動は、自身が時折講義することもあった『梵網經古迹記』、あるいは叡尊がものしたその注釈書『梵網經古迹記科文輔行文集』に明らかな、八福田についての箇所を思想的な拠り所としているように思われるが²⁵⁾、忍性はそこから発して、1272年（文永9）につぎに示した、「十種の大願」を確立している。

十種の大願の事

- 一 力の堪ゆる所に随い三宝を紹隆す、經に云う、法の滅せんとする時、一日一夜の間護持は百億那由他の諸仏を供養するより、勝れたり
- 二 三時の勤行、二時の談義並びに二時等の出仕は、病患急縁に非ずんば之を懈るべからず
- 三 三衣一鉢は、遊行の時より必ず身にこれを持し、人をして持たせしめざることを命を期となす
- 四 乘輿乗馬は、病患に非ずんば之を停むべし
- 五 別請を受ける事、盡形之を止め、梵網仁王等の制する所の故に
- 六 孤独、貧窮、乞人、病者、盲目、腰居等並びに牛馬等、路頭に捨て置くの類を、力に随い之を憐愍す、
- 七 嶮難に道を造り、水路に橋を亘し、水無き所に井を掘り、山野に薬草樹木等を殖う、これ則ち無遮平等の善根にして、諸經多羅これを勧む、功の大なるが故に、
- 八 我に怨害をなし毀謗を致すの人に於ても、善友の思いをなし、濟度の方

- 便となす、惣じてこれ安忍の行なり、また文殊の願いに同じきが故に、
- 九 点心を用うる事永く之を禁ず、中食の菜は但に二種を用うべし、およそ用功多き食物等は之を断つ、いわゆる粽破飯は之を用うべからず、大小の柑子、干蔗糖、甘葛等は一向に病者に譲り、自身に於ては一期之を受用せず、
- 十 已上の修する所の願行の功德、若し勝れたる利有らば、一分も我身に留めず、悉く十方界の衆生に施与す、一々の衆生、尚悪業に牽かれ悪趣に随在する者あらば、願わくは吾一人の罪と成し、大悲をもって代わりて苦を受けること無辺ならんことを、三宝三界の諸天悉く知りて証明せよ、啓白、

関東極楽寺沙門忍性²⁶⁾

(原漢文)

忍性の社会事業を支えた基本的な精神が、ここにはみられる。ことに、四の病める時でなければ興や馬に乗らないという誓願、六の孤独、貧窮、乞人、病者、盲目、腰居、そして牛馬などで、路頭に捨て置かれた存在に、慈悲行を行い、力を尽くして奉仕を行うという誓願、七の険しい難所に道を切り開き、水路に架橋し、水に恵まれない地域に井戸を掘り、山野に薬草—これは、療病活動に用いられるものであろう—や樹木などを殖えていくという誓願、九の柑子、干蔗糖、甘葛などは、自らは食せず、病める者に譲るといふ誓願には、忍性の社会事業の思想的背骨としての意味をみとめることができよう。そうして、畿内および東国などの各地を遊行して止まなかった忍性にすれば当然のことといえるのであるが、三にみられるように、遊行僧としての自覚もみられた。忍性が自らが構想している社会事業に積極的に参加することを、人々に勧めたということは、言い換えるならば、ここに提示されているような徹底して大乘仏教的な理想・精神・価値に向かって、人々が人間としての生き方を即応させていくことを勧めるという、そのような内実の教育活動を、忍性は展開していたといえることができる。もちろん、これまでに指摘されてきたように、幕府などの支配層からの支持・支援の与ったことも考えないわけにはいかないが、それらは、忍性の社会事業とのかかわりという面からみると、あくまでも支えとしては従の部分であったといふべきであろう。主の部分としてあったのは、都市

鎌倉の民衆からの支持・支援であった。そしてそれは、忍性からの勧めによって引き出されたものであった。都市鎌倉の民衆と忍性との間にもやはり、深い教育的な関係が成立していたというべきであろう。

二. 天台遊行僧の教育活動

忍性が常陸国三村を拠点にした活動に別れを告げ、鎌倉に移動していったからほぼ一世紀が経過した一四世紀後期になると、かつて忍性が遊行の足を伸ばし、積極的に活動を進めたことのある、常陸国信太荘では、天台遊行僧の活動、それも一般の俗人をも対象とした教育活動が、かなり積極的に行われていった。彼らは信太荘に建立されていた談義所での教育活動を媒介にして、徐々に同地の民衆の生活のなかに関わってゆくことになったようであるが、そうした天台遊行僧の教育活動の具体的様相に迫るとともに、その教育活動が信太荘に生きる民衆にどのような影響を及ぼしていったのか、あるいは、彼らの生き方が、そうして意識のあり方がそれを契機としてどのように変容していったのか、このような問題について、制約された資料のなかではあるが考えてみることにしたい。

一四世紀前期に、信太荘は東寺によって支配されるに至ったのであるが、その後の鎌倉幕府の崩壊による混乱のなかで、この地域の支配関係は混乱を極めていった²⁷⁾。そしてその中葉以降には、東寺の支配下から離れ、上条と下条とで構成されていた信太荘下条の支配は、結局、足利氏の関東における執事であった高師冬の掌中にあった²⁸⁾。その頃に、信太荘佐倉郷の浦渡宿を中心として、次々と同地を訪れる遊行者の活動の拠点ともなり得る施設が建立されていったことを、円密院文書によって確認することができる。

1314年(正和3)には、すでに同地に権現堂が存在していたのであるが²⁹⁾、1348年(貞和4)には、さらに無縁談所が建立され、その管理者として宋覚があたっていたことが確認できる³⁰⁾。この無縁談所とは、後で触れるような無縁の原理の貫かれていた天台遊行僧の学習の場、談義所ということになろう。談義所は、後年の檀林の原型ともいえるべき存在であり、尾上寛伸によれば、中世天台の談義所の数量は60を上回るとされているのであるが、その分布は、九州の4箇所を除けば、すべてが京都およびそれ以東に散在し、ことに関東に集中しているのが特色

ともされている³¹⁾。信太荘の無縁談所も、それらと同質のものというべきであろう。その翌年には、浄意が管理する阿弥陀堂がすでに建立されていたことも確認できる³²⁾。1352年（観応3）には、能化所が建立されていたことを、確認することができる³³⁾。この能化所は、無縁談所と何らかの関係性を有していたと思われる。無縁談所では、談義と称される長期間にわたって実施される学僧のための教育活動が展開されているはずであるが、その際の指導者として講義を担当する、天台学の奥義を極めた学僧を能化と称し、その講義を受講する学僧を所化と称した。この能化所は、おそらく他の談義所等から遊行してきた能化が、談義の実施されていた期間に、拠点とした施設といえるのであろう。後年、この能化所は、円密院という天台寺院へと統合されてゆき³⁴⁾、その円密院は信太荘の中心寺院として発展していくことになるのだが、その過程で、すでに建立されていた毘沙門堂とその内にあった無縁談所をも統合してゆくことになる³⁵⁾。これらに今一つ、1369年（応安2）には存在した北野天神宮を加えることができる³⁶⁾、このように、各地から遊行してきた人々が、一定期間止住することができる、そしてなんらかの教育的な活動を行うことが可能な施設が、1345年から1349年までの貞和年間以降に建立されて、同郷の浦渡宿を中心に散在していたのである。

これらの施設は、すでに触れたように「無縁」の性質を有し、またそこを訪れる遊行者も「無縁」の原理を持つ人々であった。また、なによりもそうした施設が散在し、遊行者の訪れる信太荘の浦渡宿は、畿内・西国を含めて広く見いだされる、遍歴・往反する人々のよりどころとしての「宿」であり、「無縁」の特質もつ場としてあったことを、網野善彦は指摘している。この「無縁」とは、「公界」「楽」のそれとも通じ、中世社会にあって一切の世俗との縁の切れた場ないしは人々（集団）に貫徹していた性質・原理であり、「自由」「平等」「平和」を基本的特質としている³⁷⁾。

しかし当然のことながら、網野も述べている通り³⁸⁾、それらが十分に満たされて理想的な社会が、中世社会において完全な形で現実のものとなったとは認めがたいことである。「無縁」の性質・原理を脅かそうとする、支配層の側からの抑圧も当然に考えられるところである。信太荘の支配層の保護も、円滑な統制のための一手段であったということもできる。しかしながらそのような点を考慮したと

しても、少なくとも支配層の圧倒的な暴力的抑圧の前に挫折することなく、懸命にこれらの諸特徴を備えた「無縁」の場を確保し、形成しようとする人々、もしくは自らの内に、これらの諸特徴を実現しようとする人々が、浦渡宿を中心にして、多数存在したことはたしかであろう。そうしたことの表れとして、宗教的施設の建立と散在とがあり、遊歴者を受け容れる宿の成立、維持ということに至ったといえよう。信太荘佐倉郷には、「無縁」の性質・原理の幾分でも享受できる社会への願望の萌芽が、生成されつつあった。

信太荘佐倉郷浦渡宿に、遊行の天台僧什覚が訪れたのは1373年（応安6）からそう遠くない頃と思われる。佐倉郷内浦津の毘沙門堂に、什覚と称する僧侶が登場した前後のことを、1426年（応永33）の孝尊置文では次のように伝えている。

（前略）其時当宿に大夫と云法師、衛門入道の仰書にて有けり、大夫子息二人あり、兄をは幸福、弟おは虎松と申き、此毘沙門堂免おは、幸福二主付、かゝりける処に、実名什覚と申ける能化分の人、当所へ越え談義ありける間、宿中のおとな、思々に檀那に成ける時、件衛門入道も蒲縄の武段田を能化に寄進す、又別義に祈祷の為とて、浜田武段、是も主の判をとり、能化に寄進す、然る間談義所免合わせて四段なり、（中略）其後什覚は此所を去り、相模へ越させ給、又後には上総長南へ越させ給し間、長南の能化□此辺にも申けるなり、什覚の後には、当所をは覚叡相続して談義ありけるなり、又覚叡東条小野へ越させ給し時、当所おは良尊に与奪、（後略）³⁹⁾

すなわち、1373年（応安6）から遡ってそう遠くない頃に、大夫と称する法師とその二人の息子が管理していた毘沙門堂に、什覚と称する「能化分の人」、つまり能化もしくは能化に近い学問的な実力を持った天台僧が訪れ、一定の期間止住して、そうして談義を行っている間に、浦渡宿の「おとな」が思い思いに檀那となることで、この什覚の活動を支えたということが記され、またその時に、その地の支配者である衛門入道も、什覚に蒲縄田を二段、浜田二段の計四段を談義所免として寄進し、さらには、什覚との間ではいとこの関係にある大夫の息子の幸福が、什覚の弟子となったということが、引用部分の前段で記されている。この什覚という天台僧の出自は明らかにはならないが、信太荘を訪れる以前に、下総国大須賀保内赤荻で能化真海の下で、また、東海道の関下で能化枝円の下で、

天台学の学習を進めていたことを確認することができる⁴⁰⁾。室町時代は「雲水が禪家にのみ用いず、台家の学侶も亦行雲流水の身分に甘じなければ、天台の奥儀を究めることの困難⁴¹⁾」な時代であったと、尾上寛伸は指摘しているが、什覚はまさしくそうした時代に生きて、「天台の奥義を究める」ことを課題としていた「台家の学侶」であった。おそらく笈を背負って、関東各地の勝れた能化を求めて遊行を続け、各地で優れた学匠の下での学習・研鑽を積み重ねて行くうちに、信太荘に現れる頃には「能化分の人」と呼ばれる程の実力を蓄えていたものと思われる。能化と目される什覚の下には、かつての什覚のように、各地の学匠の学問を求めて遊行する若き「台家の学侶」が、一定期間留まり学習・研鑽を進めるということもあったであろう。さて後段では、什覚は、信太荘での談義などの活動を終えた後、信太荘を去り、そうして相模へ向い、おそらくその地での活動を展開し、さらにその後は、上総国長南へ移動し、そこでの活動を通して、能化としての名声を一層に上げていったものと推測させる叙述がなされている。

ここで、前の孝尊置文での什覚に関する記述の中で、「当所へ越え談義ありける間、宿中のおとな思々に檀那に成ける」という箇所にも、あらためて注目してみたい。それはここに、天台僧什覚と浦波宿の民衆との間の教育的関係成立の可能性が示されているからである。ただし、談義所での談義は、専門家を対象とするのが通常であり、そこに宿の「おとな」が参加していたとは考え難いので、そうであるとしても学僧対象の談義としてではなく、その他の場で什覚が「おとな」に教育的な働きかけをして、その際に天台学の精粹を平明に伝えたということになるだろう。そこで、中世において、東国とりわけ常陸国で什覚のような遊行者の教育活動が成立していたのかどうか、また、各地の談義所で天台僧が世俗的な内容を持つ教育活動を行っていたのかどうかの吟味を進めてみたい。そうした一般状況が確認できれば、この教育的関係の成立ということも、たしかなこととして考えることができるからである。

はじめに、常陸国では遊歴者の俗人に対する教育活動が、一般的に広く行われていたことが、以下の四例により明らかとなる。(A) 什覚が、1380年(康暦2)に注記した「檀那門跡相承資並びに恵心流相承次第」にみえる玄畔と称する遊行者が、流灌頂を生業としていた「いたか」同然の行動をとり、坂東の各地の「有

徳ノ在家」などと呼称される比較的富裕な民衆、俗人との関わりをもっていた⁴²⁾。(B)次に一三世紀後期の弘安年間に成立した『沙石集』の巻第六の(三)には、説経師が「百姓共」に対して働きかけて、その結果、架橋がなされたことが記されている⁴³⁾。一種の社会事業がなされたということになる。このような民衆を主体とする社会事業への参加を勧めた説経師とそれを受容した民衆との間には、叡尊、忍性と民衆との間に成立していた教育的関係に通ずるそれがあるといえよう。(C)同じく巻第六の(五)には、説経上手とはいえ、一旦始まるといつ果てることも分からぬ長説経になるのが欠点の「観地坊阿闍梨」なる真言師が、堂供養の際に多くの俗人を対象にして、説経を行った際のことが記されている⁴⁴⁾。いうまでもなく、文学作品である『沙石集』の叙述をもって、事実と認めることはできないが、一般の通説として、常陸国で説経師や真言師による俗人に対するこのような教育的な内実のある働きかけのあることが、広まっていたことを下地にして、これらの叙述はなされたはずである。(D)「法泉寺文書」の「大岩田寺院略縁起」には、1570年から1572年までの元亀年間に、信太荘大岩田郷の武石村常楽寺に、「関東遊歴」を続けてきた祐玉と称する高野聖が止住し、その間に大岩田郷の支配者と考えられる菅谷入道が、軍書にも良く通じ、また都の事情にも詳しい祐玉に接近し、常楽寺にも寄進を行ったという内容の記述である⁴⁵⁾。高野聖祐玉が武石村常楽寺にあって、その時の信太荘の支配者小田氏治の家老菅谷撰津入道全久よりの保護を受けていたことはたしかであるが⁴⁶⁾、「縁起」にみえることであるので、常陸国において、祐玉のような高野聖が、遊行の過程で一定期間止住して、俗人とりわけ武士に軍書講義をしたり、あるいは、各地の情報を伝達するなどということが、行われるなどの状況が一般化していたということになろう。

つぎに、天台の学僧が、民衆をも含み込んだ俗人に対する教育活動を、これもかなり広範囲に積極的に行っていたことが、以下の事例から明らかとなる。(E)『沙石集』巻第六の(九)には、学問寺として知られた上野国新田荘世良田の長楽寺を開基した榮朝が、顕密の奥義を俗人をも交えた聴衆に説き、また、坂東各地を遊行していたらしいことも伺える内容が記されている⁴⁷⁾。(F)近江国柏原の菅生寺法華院に、一六世紀前期頃に住した天台学僧榮心は、『法華経直談鈔』と称する全20巻にわたる談義本を選述している。この鈔は『法華経』の解説書であるが、

その内容は俗人対象という以外に考え難いものとなっている⁴⁸⁾。また、学僧が俗人に教えを説く際に、内容上の平明さはもとより、その教え方の解りやすさが求められたとされることから⁴⁹⁾、この鈔は、俗人対象の談義のためのテキストとして成立したものとイえる。したがって、栄心はもとより、この談義本を用いた天台僧は、俗人対象に『法華経』についての平明な講義を行っていたことになる。しかも、その内容には、中世社会に生きるがために、支配者の暴力的抑圧に苦しみ、自らの存在の基盤の希薄におののく民衆の内面に、直截に訴えかけ、そうして、そこから民衆の精神的な高揚が生成され、ひいては、人間存在の絶対的平等への心の眼を開くまでに至らしめたであろうということさえ考えさせるものがある。平明ではあるが天台学の底流に存在する万有平等思想に根差した、現実的意味の深い談義が、このテキストによって行われたのであろう⁵⁰⁾。

叙上の六つの事例からみて、信太荘佐倉郷内浦津の毘沙門堂に止住することになり、その間、談義を行っていた天台遊行僧什覚が、土地の「おとな」と称せられる農民指導者層に、師檀関係を媒介としながら、談義に近い形態を通しての何らかの教育的作用を及ぼしていたということは、否定することはできないであろう。

さて、什覚は信太荘を去った後に、相模を経て、上総へと遊行していったのであるが、その後を覚叡が引き継いでいる。覚叡もまた談義を行い、一定期間が経過して、東条荘小野に遊行していくと、その後を良尊、そして孝尊、さらに勝尊と、次々に天台学僧が遊行してきたものと思われる⁵¹⁾。資料の上では什覚が始まる、これらの天台遊行僧は、毘沙門堂に、そして円密院に止住の間、所化に対する談義活動を主に展開するとともに、彼らの活動の一方での支えであった宿中の「おとな」を中心とする信太荘の民衆に対して、『法華経直談鈔』にみられる内容に類するそれをもって教育活動を行い、彼らの精神生活に深く関りながら、その精神的な成長に強い影響を及ぼしていったものと考えられる。信太荘の民衆に教育的な働きかけをなし、彼らと緊密な関係を結んでいた天台遊行僧は、身をもって信太荘の支配者である小田氏に対抗し、彼らの目前で自治を基盤にした鋭い行動とその結果とを示すということもあった⁵²⁾。都市的な場としてあった信太荘浦渡宿には、民衆自治の生まれる基盤もあったようであり⁵³⁾、そのような場を訪れた天台遊行僧が展開した教育活動と、彼らが示した自治的行動とは、時には両者

が重なりあいながら、大きな現実的有効性を現していったものと考えられる⁵⁴⁾。

三. 林下における自己教育の意味

ここまで、幾多の社会的活動を展開するために、全国を遊行して止まなかった律僧と、天台の奥義を極めるために、笈を背負って各地の名匠・学匠を訪ねて遊行を続けていった天台遊行僧とをめぐるとの教育状況をみてきたが、そうした遊行僧の一群に加えられるべき禅僧、ことに林下の禅僧の遊行にどのような教育的意味がこめられていたのかについて、ここでは考えてみることにしたい。律僧と天台遊行僧との遊行には、どちらかといえば、その過程で関わった多くの人々のための教育という意味合いが強かった。天台遊行僧の遊行には、もちろん自己教育という要素も強くみられるものの一。これに対して、林下の禅僧の遊行には、禅宗という宗教の特性でもあるが、自力的要素が色濃く現れてくるために、禅僧自身のための、遊行する禅僧である雲水の自己教育という意味合いが強い。その教師性という側面に注目した律僧と天台遊行僧とに対して、ここでは学習者としての側面から林下の禅僧を検討してみたい。

林下とは、室町時代以降に、幕府の保護の下に都の京都五山を中心にして展開した叢林に対して、さまざまな理由により五山叢林より離脱したり、あるいは忌避していった禅僧によって、地方的な展開を遂げた禅宗をいう⁵⁵⁾。地方へと転ずることによって、それまで叢林の影響の及んでいなかった地方武士や民衆層にまで、その間隙を縫うようにして浸透していったのであるが、その存立の基盤が新興勢力として台頭していくことに伴って、急激に発展し、一四世紀から一五世紀にかけて林下の興隆が始まることになった。五山叢林に塔頭が過多の状態となったために、後進の活動の場に制約が生じたり、あるいは、尋常の程度を越えた博覧強記を必要とするというような、歪んだ学風の蔓延に問題性を認めたり、さらには、幕府の保護下にあるということから、権力者のための祈祷・仏事や儀礼的な年中行事に過度に傾斜した日々を送ることを潔しとしない人々が、叢林から去り隠遁の生活に入ることから、林下は徐々に形成されていった。地方の各地に、相当な数量に昇る有名無名の禅僧が、散在しているという状況が生まれていった。無論、それらのなかには、五山叢林に所を得ることができず、止むなく地方

に渡るという選択をせざるを得なかった禅僧も含まれており、玉石混交の状況であったことはたしかであろうが、玉村竹二が示しているように、たとえば臨済宗における地方分播の中期に相当する時期に、美濃大円寺の蜂翁祖一、伊予宗昌寺の大蟲全岑、近江水源寺の寂室元光、常陸法雲寺の復庵宗己などの寺院に拠る人々がある一方で、武蔵の性達西堂、土佐の楊林蔵主、赤城の乾坤長公、得瓊侍者などのような、散聖と称される非教团的な人々が、全国の山林に相当数あったものと思われる⁵⁶⁾。

これらの散聖は、臨済・曹洞といった宗門を越えて出現していったのであるが、そうした散聖の下を訪ね、そこでの一定期間の修行を修了したと判断すると、また新たな良き師、優れた師を求めて、そうして新たな地での他の修行者をも交えた師弟同行の共同生活のなかで、自身がさらなる高次の段階へと進むという可能性が開かれてくることになる。そのような意味で、遊行するという事は、禅の修行全体のなかにおいても非常に重要な位置にあった。したがって禅においては、修行の段階にある者は、特定の寺院に定住することなく、遊行僧として各地を渡り歩いて自己を磨いていくことが、必須の要件とされていたということもできる。このような行雲流水の師を求めるといった教育的な意味のある旅、行脚を遍参遊方といった。また、このような修行者、新参の雲水を迎えた禅林の側にも、実際の寺務運営にあたる知事などが、積極的に雲水に対応し「直ちによく消息をきき、修行の程度をもよく弁える。また衆僧の中に住する坐の上下についても不平のないように整えてやる。あるいは修行者の守るべき規則につき、よくのみこませるとか、土地の習俗を語ってやるとか、さまざまに心を尽して世話をせねばならぬとされている⁵⁷⁾」と指摘されているように、そのある限定された止住期間中に、雲水を取り巻く修行生活の条件に十分なほどの配慮を行うものとされている。この遊行と止住期間の修行とで幾重にも重層的に構成される生活の結果として、そこに教育的成果としての自己革新が成立することになる。道元はつぎのように述べて、そのことを明らかにしている。

等閑の入一叢林、出一叢林を遍参とするにあらず。全眼睛の参見を遍参とす、打得徹を遍参とす。面皮厚多少を見徹する、すなわち遍参なり。⁵⁸⁾

精神的に弛緩し、退廃した禅林を忌避し、雲水としての自己の修行の場に相応

した禪林をこそ、そうしてそこにある優れた師友をこそ求め、遊行する。しかし、そこでは師友からの教育的影響を受けるとしても、そのことが主ではない、本質的には自己自身の努力と力とによって前途を切り拓いてゆくことが、禪林での生活ということであろう。そこでは、「学人が師を評価するのであって、師によって学人が認められるのではない。肯心自ら許すことが究極であって、師によって許されるのではない。こうして師を見抜く眼が要求されてくる⁹²⁾」と、西村恵信が指摘しているように、そのような質を内包している遊行を継続してゆくことによって、求法者としての、また求道者としての自己を徹底して錬磨してゆくことが可能となる。自己の足で歩いて歩き抜き、遊行に生きることによって、幾多の師友と出会い、それを契機として自己の内面を見つめる力が生成されて、自己の心が、精神が研ぎ澄まされてゆくこととなる。

禪の世界において、元來、遍參遊方の遊行の生活に重きが置かれ、そうした修行の過程を欠いては、禪僧の生活は成り立たないものであったのだが、にもかかわらず、五山叢林では塔頭を拠点とする一門一派が固定化していったこともあって、既に述べたような状況が生じて、次第に本来的な意味での遊行が空洞化してゆき、軽視されてゆくことになった。そうした状況に対する反動として、林下が形成されてゆき、全国に散っていた散聖の下での修行を実践しようとする人々が、陸続として現れていったのであるが⁹³⁾、こうした動向のなかに、山田に近い、その東南の鯖山に禪昌寺という禪林が開かれた。防長五山の一つに数えられ、法幢山禪昌護国禪寺と称された寺格の高い寺であり、戦国時代に「無縁所」としての特権を得ているのであるが、網野善彦は、禪昌寺を周防の「無縁所」として紹介し、その開基をめぐる動きを検討している⁹⁴⁾。以下にそれに拠りながら、林下としての禪昌寺をみていくことにする。

『萩藩閩閩録』第四卷の「防長寺社証文」卷三〇に禪昌寺に関する文書が収められているが、その冒頭に示されている「法幢山禪昌寺之由来」の内容は、他の禁制や判物の内容からみてほぼ間違いのないものとみなされるようであるが、それによれば、禪昌寺の禪林としての開基は、1396年（応永3）のことになる。開山は慶屋定紹であったが、それは防長二州における曹洞宗の興起の第一歩を意味した。慶屋は、能登の長谷氏が出自であったが、加賀大乘寺の明峯和尚の法系に連

なるという。宗派の異なる既存の寺院としてあったところに、慶屋が入山したことによって禅林として再出発することになったものと思われる。防長二州を長く支配した大内氏は、鎌倉末期から南北朝初期に重弘の跡を引き継いだ弘幸の代から、顕日高峯を招き、横山に大雄山永興寺を、山口に不動山永興寺を開くなどして以後、多数の禅僧との関わり持つことになり、それが大内文化の展開に少なからず影響を及ぼしていくことになったのであるが⁶²⁾、慶屋を招請したと考えられる時の守護大内義弘も、慶屋を手厚く保護しようとした。小鯖荘の「田園三千貫」を寄進しようとしたのであるが、「開山和尚固辞して云う、仏祖の家風は頭陀を行うを幸とし、以て衣糧と為す故に、敢えて田園を望まず、只願わくは国中に頭陀の行を許されんことを⁶³⁾(原漢文)」とあるように、慶屋はこの義弘の申し出を固く断った。それは「仏祖の家風」として、禅者の理想的なあり方は、寺領を確保して物質的に安定することの上に成り立つのではなく、「国中に頭陀の行」を行う、すなわち遊行して托鉢・乞食を行うことの上に成り立つという理由からであり、そして、その「頭陀の行」を防長二州に展開することの許可を義弘に求めた。このような慶屋の態度にいよいよ感じ入った義弘は、さらに敬重に慶屋を遇し、禅昌寺を保護していったという。以後、大内氏の代々によって、また陶氏、毛利氏と引き続き保護されていった。次のように毛利元就と同輝元とによる、判物も記された。

当寺の事、皆無縁所たるにより、頭陀の行、祠堂米の助力を以て、衆僧堪忍せしめ、国家の祈念並びに修造勤行其の節遂げ候の処、動もすれば或いは徳政或いは借錢借米等申し懸るの間、寺家退転に及ぶの由はなはだ以て無道の至りに候、向後に於て妨輩申す者あらば、注進の旨に任せて堅く下知加えられるべく候、委細常栄寺の仰せらるべく旨に候、恐々謹言

十一月九日

輝元 御判

元就 御判⁶⁴⁾ (原漢文)

「無縁所」としてある禅昌寺の禅僧は、防長二州を遊行し、托鉢・乞食を行うことによって得る布施や、祠堂米を貸し付けることによって、それらを支えとして、国家の祈念、修造、勤行などの寺の運営を進めてきたのであるが、徳政であるとか、借錢・借米であるといったようなことを求めるなどして、非法行為におよぶ

者が次々に出現して、寺の運営が破綻に陥りかけている。そのようなことは、断じて許すものではないという趣旨の文書が、毛利氏によって発せられたということであろう。林下においても、時の移ろいとともに、その大きな特徴であった遊行性が後退し、遍参遊方も形式化の道を辿ってゆく傾向を持つに至ったのであるが⁶⁵⁾、禪昌寺においては、林下の存在理由のひとつであったといえる遊行性が、中世末期に至まで保持されていたということができよう。「無縁所」としての保護を支配層から受けることによって、そしてそうであるがために、毛利政権からの一定の距離を保つことが可能になったことの証として、禪昌寺の存続を維持していくためには、禪僧の遊行性は重要な意味を持つことになったといえる。おそらく、そうした林下の禪林も少なくなかったことであろう。そうした禪林では、名も知られることも無い数多くの禪僧が、懸命に自己錬磨を進めていたことであろう。

結

中世における仏教教育にことに特徴的であった遊行性の様相の確認を、叡尊と忍性との活動を通して現れてきた律宗・律僧の教育活動に、また常陸国信太荘に陸続と姿を現し、土地の民衆層に深い教育的影響を及ぼしていったといえる天台遊行僧の活動に、さらに、それらとは一転して、自己教育の確立のために遊行ということに、その存在の原点を置いたということのできる、林下の禪僧の在りように光をあてることによって、不十分ながら進めてきた。前二者が、中世社会における教師、それも遊行者としての教師という役割を果たしていたのに対して、それらに続けて取り上げた林下の禪僧は、遊行者としての学習者としての位置にあった。一般に中世教育の世界では、このように異なる形態の遊行者が、時として両面性をみせながらも、縦横に活動を進めることによって、その豊穡なる現象を生成していたのであるが、そうしたことは、中世教育の根幹に大きな位置を占めていた仏教教育の世界においても、あらためてそのたしかな様相をみとめることになった。しかも、それらは鎌倉時代に始まり、南北朝、室町、戦国時代へと至る、長い時間軸の上においても連続する様相を見せていた。仏教が最も本来的な意味で耀いていた時代ということのできる中世において、その成立以来の根本

的様相の一つである遊行性が、聖と俗との境界を越えて、本質的な教育を構成していく上で、深重な働きをなしていたとすることができる。中世の仏教教育の世界を貫徹する、大きくたしかな流れが、遊行という特質を見せつつ存在していたことを指摘しておきたい。

注

- 1) 拙著『日本中世教育史の研究—遊歴傾向の展開—』(梓出版社、1998年)、11頁～13頁。
- 2) 「中世における顕密体制の展開」(同著『日本中世の国家と宗教』所収、岩波書店、1975年)において、黒田はそれまで古代仏教とみなされてきた天台宗を代表とする顕密仏教こそが、実は中世の正統的存在としてあったことを論じた。以後、この「顕密体制」論は中世宗教史研究に大きな影響を与えることとなった。
- 3) 『蒙古襲来』(小学館、1974年)。『無縁・公界・楽—日本中世の自由と平和—』(平凡社、1978年)。『日本中世の非農業民と天皇』(岩波書店、1984年)。『東と西の語る日本の歴史』(そしえて、1982年)。『日本論の視座』(小学館、1990年)。『海と列島の中世』(日本エディタースクール出版部、1992年)などが、その主たるものである。
- 4) 注(1)前掲書、56頁～57頁。
- 5) 大山喬平『日本中世農村史の研究』(岩波書店、1978年)、408頁。
- 6) 奈良国立文化財研究所監修『西大寺叡尊伝記集成』42頁～43頁。
- 7) 注(1)前掲書、65頁～66頁。
- 8) 注(6)前掲書、33頁～34頁。
- 9) 中村元「奉仕の精神—忍性の社会活動—」(『日本歴史』20・21号、1949年、後に『中村元著作選集 第八巻 日本宗教の近代性』春秋社、1964年、所収)。
- 10) 同上論文。黒田日出男は、当時の「癩病」が今日のハンセン病のみではなく、かなり広範囲の皮膚病をも含んでいたことを指摘している。(同著『境界の中世 象徴の中世』東京大学出版会、1986年、242頁)。
- 11) 『興正菩薩御教戒聴聞集』(『日本思想大系』15 鎌倉旧仏教、所収)200頁。
- 12) 同上書、217頁。
- 13) 吉田文夫は論文「忍性の社会事業について」(笠原一男編『日本における社会と宗教』所収、吉川弘文館、1969年、後に中尾堯・今井雅春編『日本名僧論集』第5巻 重源・叡尊・忍性、所収、吉川弘文館、1983年)において、この叡尊の発言を忍性に対する批判の眼差しの顕れととらえている。しかしこれは、吉田が述べているように、忍性は「叡尊をはるかに凌駕」するほどの質量の社会事業を達成したのであるが、そのような瞠目すべき忍性の行動力とその成果と、そしてそのような忍性の裡に存在する深重な慈悲の心に対する、仏教者としての至高の称賛と理解するべきではないだろうか。

なお、中村 元はこのことに関してつぎのように述べている。「忍性が慈悲行に身を捧げていたということは、かれの師である叡尊も、敵である日蓮も等しく承認していたところであった。そうして叡尊は忍性を『慈悲が過ぎた』とか『こうもしてならぬわざをして』人々の救済につとめたと批評している。これは、忍性がその慈悲行の故に、律宗一般の伝統から逸脱し、戒律の規定を時には無視するに至ったこともあるという事情にもとづくのではなかろうか。」(同前掲論文)。

- 14) 糸賀茂男「忍性の開いた寺——三村寺——」(網野義彦・石井進編『中世の風景を読む 第2巻 都市鎌倉と坂東の海に暮らす』新人物往来社、1994年、所収)。
- 15) 細川涼一は、論文「忍性と六浦・江ノ島—上行寺東遺跡の周辺—」(『歴史手帖』第14巻3号、1986年、後に同『死と境界の中世史』所収、洋泉社、1997年)において、忍性の鎌倉入りもまもなくの正嘉年中(1257～1259)に、浄願寺を拠点として戒律を弘め、さらには六浦の港湾の修築・管理にも手を染めていた可能性を指摘している。
- 16) 追塩千尋は、論文「忍性の宗教活動について」(『仏教史学研究』第22巻2号、1980年)で、若き忍性の修業歴に修験者の性格を見出し、さらに、叡尊との出会い以降に、勸進聖の性格の付加された可能性を指摘した上で、この関東への旅立ちを、修験者の回國行、行基信仰を媒介とした勸進聖の諸國遊行の流れのなかでとらえるという観点を示している。
- 17) 『関東往還記』(前掲『西大寺叡尊伝記集成』81頁～82頁)には、「……長綱朝臣參る。此の御下向に依り、関東の諸人、皆断悪修善の道に趣き、悉く理世撫民の計を廻らすと云々。……」とある。
- 18) 注(1)前掲書、85頁。
- 19) 石尾芳久は、つぎのように述べている。「忍性の救済宗教活動が非人—それは主に職人層と癩者からなるが—の勸進活動を本質とするものであった事実よりして、その活動は、本来自立的性格を有していたのであり、その組織もまた自律的組織の性格を有していたのである。その資財は無名の人々の寄進を基本とした。むしろ、幕府の側から忍性の宗教カリスマの救済宗教活動の意義を認めて、特権を授与したり、寄進を行ったのである。」(同『民衆運動からみた中世の非人』三一書房、1981年、218頁)。
- 20) 『神奈川県史』資料編2、594頁～598頁。
- 21) 石井進が、論文「都市鎌倉における『地獄』の風景」(御家人制研究会編『御家人制の研究』所収、吉川弘文館、1981年)において指摘するように、作成年次については、それは明確にはならないが、文中にみられる「文保」の年記(1317-1318)から、順忍の没した1326年(嘉暦元)までの間であることは確実であろう。
- 22) 注(1)前掲書、71頁。
- 23) 黒田俊雄『蒙古襲来』(中央公論社、1965年、284頁～289頁)では、「一味同心」についてつぎのように述べられている。領主権力への闘争、あるいは近隣の村との境相論な

どの非常事態に際して、村人が「一味同心」して結束し、それが度重なり恒常的な自治組織へと発達したことにより、「惣」の基盤が成立していった。また、その「一味同心」は、鎮守の社で行なわれることが多く、そこでは、結束を神に誓う起請文に連署し、神水を飲みまわして「一味」し、「同心」した。また、入間田宣夫は論文「逃散の作法」（豊田武博士古希記念『日本中世の政治と文化』吉川弘文館、1980年、所収。後に入間田宣夫『百姓申状と起請文の世界—中世民衆の自立と連帯—』東京大学出版会、1986年、所収）において、このような「一味同心」ないしは「一味神水」という現象が中世社会成立期からみられ、それが中世の全時期を通じて村落内で大きな意味を持ち続けたこと、さらには、それが寺僧集団・在地領主などの中世社会の各階層・各集団において行なわれ、それぞれの自立性を支えていたことを明らかにしている。

- 24) 注（1）前掲書、94頁～105頁。
- 25) 『梵網經古迹記科文輔行文集』（『日本大藏經』第21巻、207頁）には、『梵網經古跡記』からの引用文として、「八福田トハ、人ノ言有リ。一、曠野ニ美井ヲ造リ、二、水路ニ橋梁シ三、嶮路ヲ平治シ、四、父母ニ孝スル事、五、沙門ヲ供養シ、六、病人ヲ供養シ、七、死難ヲ救済シ、八、无遮ノ会ヲ設ケル。法蔵師云ウ、未ダ聖教ニ見エズ。」とあり、その注釈に『善生經第五』と『福田經』とからの引用が採られている。
- 26) 『仁和寺文書 15』（東京大学史料編纂所影写本）。
- 27) 網野善彦「常陸国信太荘について」（『茨城県史研究』第4号、1966年、後に『中世東寺と東寺領荘園』所収、東京大学出版会、1978年）、石井進「鎌倉時代の常陸国における北条氏所領の研究」（『茨城県史研究』第15号、1969年）を参照されたい。
- 28) 「円密院文書」2号。円密院文書はすべて『茨城県史料 中世編・』（1969年）に収録されている。以下の引用では同書の文書番号を記す。
- 29) 「円密院文書」1号、建武2年8月15日、「権現堂免田等安堵状案」。
- 30) 「円密院文書」3号、貞和4年3月25日、「有道盛胤寄進状」。
- 31) 「尾上寛仲「談義所と天台教学の流伝」（『叡山学報』復刊第1号、1961年）。
- 32) 「円密院文書」4号、貞和5年12月16日、「平某施行状案」。
- 33) 「円密院文書」5号、観応3年卯月8日、「紀親経寄進状案」。
- 34) 「円密院文書」9号、応安6年卯月21日、「覚叡議状案」。
- 35) 「円密院文書」16号、応永5年10月27日、「良尊議状」。
- 36) 「円密院文書」7号、応安2年6月17日、「山内道政寄進状」。
- 37) 網野善彦『無縁・公界・楽—日本中世の自由と平和』平凡社、1978年、116頁～125頁。このような、日本中世において「無縁」「公界」「楽」の性質・原理の持ちえた意味について、あらためて光をあてて、新たな中世社会像構築への突破口を開いた網野は、その特徴として、つぎに示した八点を指摘している。（1）俗権力も介入できない不入権の所有、（2）地子・諸役等の賦課の免除、（3）諸国を遊歴する権利が、社会的に認めら

れという内実の自由通行権の保証、(4) 世俗の争い・戦争から切り離された平和領域であり、「平和」な集団であるということ、(5) 私的な主従、隷属関係からの「解放」、(6) 徳政を免許されるなどのような貸借関係の消滅、(7) 世俗の場ではきびしく追及された連坐制の否定、(8) 平等原理が貫徹している老若の組織。

- 38) 同上書125頁～126頁。
39) 「円密院文書」22号、応永33年12月、孝尊置文。
40) 「逢善寺文書」6号、「檀那門跡相承資並びに恵心流相承次第」。逢善寺文書は『茨城県史料中世編I』に収められている。
41) 尾上寛伸「中古天台に於ける談義所」(『印度学仏教学研究』第8巻第1号、1960年)。
42) 「逢善寺文書」6号。
43) 「説教師ノ言ノ賤事」(『日本古典文学大系』85)。
44) 「長説法事」(同上)。
45) 『土浦市史編集資料』第24篇、1975年、32頁。
46) 「法泉寺文書(1)」(『土浦市史編集資料第15篇』1973年、211頁)には、つぎのようにあり、祐玉に菅谷撰津入道全久より、毎月の「御影供祈」のための寄進がなされていたことがわかる。

今度屋形様御在城に就き、貴寺の秘仏秘尊之有る上、当城堅固の祈念の為に、前代自りの御寺領は勿論の儀、高野山祐玉聖御大師毎月御影供祈(別筆料)の為の奇(寄力)進の地形、永代違乱有るべからず候。後日の為に一筆斯の如く候。恐々敬白

菅谷撰津守入道

八月廿一日

全久(花押)

岩田

法泉寺

参

また「同文書(2)」(『土浦市史編集資料第15篇』212頁)にも、やはり菅谷撰津入道全久より、祐玉の希望によって、常楽寺へ毎月の御影供のための寄進がなされていたことが、記されている。

信太莊大岩田の郷の内武石村に於ける常楽寺坊敷の事

右高野山遊玉聖相望まるるに依り、之を任せ措き候。屋形自り永代に違乱有るべからず候。況んや自今に於いて無沙汰為るべからず候。然れば、御大師様え毎月御影供の為に、法泉寺え寄進せられ候。諸役等は之有るべからず候。壁塗の事、田銭の事、此の兩条に於いては相勤めらるべく候。後代の為に、一筆斯の如く候。

恐々敬白

菅谷撰津入道

全久(花押)

遊行聖人え

- 47) 「説戒ノ惡口利益ノ事」(『日本古典文学大系』85)。
- 48) 尾上寛仲「信濃の天台宗談義所」(『信濃』第12卷第11—12合併号、1960年)。
- 49) 池山一切圓「解題」(栄心『法華経直談鈔』臨川書店、1979年)。
- 50) 注(1)前掲書、134頁～135頁。
- 51) 同上書、136頁。
- 52) 同上書、137頁～140頁。
- 53) 網野善彦、注(27)前掲書505頁。
- 54) 注(1)前掲書、141頁～142頁。
- 55) 玉村竹二「日本中世禪林に於ける臨濟・曹洞両宗の異同一「林下」の問題について」(同『日本禪宗史論集下之一』所収、思文閣出版、1979年)。
- 56) 同上論文。
- 57) 宮坂哲文『禪における人間形成—教育史的研究—』(評論社、1970年)67頁。
- 58) 『正法眼蔵第五七遍參』(『日本思想大系』13道元下、所収)
- 59) 西村恵信『禪林修行論』1987年、45頁。
- 60) 玉村竹二、注(55)前掲論文。
- 61) 網野善彦『無縁・公界・楽—日本中世の自由と平和—』(平凡社、1978年)41頁～44頁。
- 62) 米原正義『戦国武士と文芸の研究』(桜楓社、1976年)513頁。
- 63) 『萩藩閩閩録』第4巻、430頁。
- 64) 同上書、436頁。
- 65) 玉村竹二、注(55)前掲論文。