

## 『典座教訓』撰述意図の考察

永井賢隆

### 【はじめに】

周知のとおり典座とは、『禪苑清規』に「典座の職とは大衆の齋粥をつかさどる」(原漢文)、『統藏』六三、五三一(頁上)と定義されるように、禪宗における寺院経営を総括する知事の中の一つであり、食に纏わる一切をつかさどる役である。

本稿で取り扱う『典座教訓』は、入宋から帰朝した道元禪師(一二〇〇～一二五三、以下、道元)が建仁寺に掛錫した後に関いた、深草の観音導利院(興聖寺)において、嘉禎三年(一二三三)春に撰述したものである。その巻題が示すように、上記の典座職における心構えを中心に説かれる典籍であるが、行の重要性や三種心の心構え等、他の指導的立場(知事・頭主、ひいては住持)にも通じることが述べられる書である。

従来、『典座教訓』の撰述意図に関しては、観音導利院(興聖寺)が再興され仏殿や法堂、僧堂などが完成するのが嘉禎二年(一二三六)頃であり、その開堂式が同年一〇月一五日に行われている事から、

深草興聖寺が本格的な修行道場として機能しはじめるころに、寺内の規矩整備の一環であると同時に、弟子達に對して叢林の修行とはいかなるものであるかを示すことを意図して撰述されたものである。

(石川力山等『典座教訓・赴粥飯法』、二六二頁、講談社学術文庫、一九九一年)と考察されてきた。開堂した後、およそ半年で撰述されていることから、確かに上記の推察も正しい部分もあると思われるが、果たしてそれだけであろうか。<sup>2)</sup>

以下では、当時の道元をとりまく当時の社会情勢などを考慮しながら、『典座教訓』を撰述する意図について論考したい。

### 【典座の地位】

・中国仏教における仕事(営務・作務)について

一般に、典座が役職として制定されるのは『百丈清規』がその嚆矢であるが、厳密には鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融『訳註禪苑清規』(曹洞宗宗務庁刊、一一八頁、一九七二年)に、

僧史略に、「典座者。謂典主牀座。九事舉座一色。以撰之。乃通典雜事也」とあるように、教院においては牀座を典主するなどの九事を担当する役名であったが、禪院にとり入れられては衆僧の飯食を典次する役名になったもの

と指摘されるように、それはあくまでも禪院においての定義であることは注意を要するであろう。ここでいう「九事」とは、『摩訶僧祇律』卷六「僧殘戒第八」の「衆僧拜典知九事」の記述に基づけば、

(一) 順序に従って(僧団員の)牀座を割り当てる仕事をつかさどる。(二) 順序に従って、在家者の家へおよびれに行く(僧団員を)指名する仕事をつかさどる。(三) 順序に従って(僧団員の)住居を割り当てる仕事をつかさどる。(四) 順序に従って(僧団員に)衣を配分する仕事をつかさどる。(五) 順序に従って(僧団員に)花

や香を配分する仕事をつかさどる。(六) 順序に従って(僧団員に) 果物を配分する仕事をつかさどる。(七) 順序に従って水を暖める役の人を指名する仕事をつかさどる。(八) 順序に従って(僧団員に) おやつ類を配分する仕事をつかさどる。(九) 順序に従って、種々の役に必要な人を適宜任命する仕事をつかさどる。

であるとされ、<sup>(3)</sup> 諸々の物品の分配や仕事の割り振りをつかさどる僧団の雑務係であるとされる。物品の分配や仕事の割り振りといった業務は運営上重要であり、その仕事に誠実性が要求されることは想像に難くない。管理職として名誉ある職であることは明らかである。しかしながらそれは教団運営上の仕事であり、雑事とされるように修行の本質そのものであるとは考えられていないのであろう。

このような種々の業務について例えば天台大師智顛(五三八〜五九八)は『摩訶止観』で、  
具五縁者。一持戒清浄、二衣食具足、三閑居静処、四息諸縁務、五得善知識。

〈五縁を具足すとは。一に持戒清浄、二に衣食具足、三に静処に閑居し、四に諸の縁務を息め、五に善知識を得るなり。〉

傍線部筆者(『大正』四六、三五頁下)

と述べ、また荊溪湛然(七一〜七八二)の『止観輔行伝弘決』では、

長病者等、準諸部阿含、総有五法、退羅漢果。一長病、二遠行、三諫諍、四營事、五多読誦。尚能退果、況復退禪。文雖在少、意則通大。如四三昧人、有此五事、非唯妙境不成、亦不発宿習諸定。

〈長病者等は、諸部の阿含に準ずるに、総じて五法有りて、羅漢の果より退く。一に長病、二に遠行、三に諫諍、四に營事、五に多読誦なり。尚お能く果を退き、況んや復た禪を退く。文は小に在りと雖も、意は則ち大に通ず。四の三昧人に、此の五事有るが如きは、唯だ妙境成らざるに非ず、亦た宿習の諸定発せず。〉

傍線部筆者(『大正』四六、四一〇頁下)

と述べられ、修行の妨げになるとしてこれを戒めている。ここでいうところの縁務・営事は寺院管理に纏わる仕事を指し示し、先の九事をつかさどる典座はまさにこれに相当する。また道元の師である如浄（一一六二―一二二七）もこれを承ける形で、『宝慶記』において、

第一に初心の弁道功夫の時、長病すべからず。遠行すべからず。読誦多くすべからず。諫諍多くすべからず。営務多くすべからず。

（原漢文）（『道元禪師全集』（以下『全集』）七巻、六頁、春秋社、一九八八年）  
と述べ、これを戒めている。如浄も天台学を修していたのであり、道元もまた同様であるから、両者ともこのことはよく理解していたであろう。

ただ如浄のいう「営務」は、先の智顛や湛然の指すところと全同ではない。禪僧として作務を肯定する如浄からすれば、ここで述べるところの「営務」は世間との関わり（世事）に邁進することにほぼ限定できるであろう<sup>④</sup>。湛然が「尚お能く果を退き、況んや復た禪を退く」と述べ、営務を戒めているのに比べ、如浄が「初心の弁道の時」と前置きした上で「多くすべからず」として一定の許容をみせている点などは、作務との線引きを踏まえてのことではなからうか。

ともあれ、中国天台宗では叢林運営に関わるさまざまな実務について、肯定的な価値観を有しておらず、また社会情勢によって変化を余儀なくされた宋代禪宗<sup>⑤</sup>も同様に、積極的肯定ではないことが確認できよう。

#### ・日本仏教における仕事（営務・作務）について

日本への仏教伝来を考えてみたとき、禪宗の到来は後期に相当するといえ、それまでの日本における仏教の中心は南都六宗や天台宗、真言宗であり、戒律や基礎知識はそれら旧仏教に依らねばならなかった。周知のとおり、禪宗以

外の諸宗では、僧侶が炊事などの作務をすることは禁じられている。また先述したように中国天台宗では、寺院運営における営務もまた同様に修行の本質ではないとして戒められている。また管見の限り、当時の日本天台宗において、そういった業務が肯定されていた事実はない。ちなみに真言宗の醍醐寺では、僧綱に沿った位階があり、大別すると教学を旨とするものと、実務に携わるものに明確に区別されている。座主を除き、前者の筆頭は君（公）達であり、後者のそれは侍である。ここには明確な序列が存在し、教学側の最下位である修学者は実務の最高位である侍と対等な扱いである事が指摘される。ちなみに台所である御厨子所の僧はその下に配されている。<sup>6</sup>

禪宗においては、平安期から鎌倉期に掛けては中国禪への関心が高まっていた時代であった。禪に関連して中国に赴いた僧としては、栄西（一一四一～一二二五）に先立って、比叡山の覚阿（一一四三～？）が承安元年（一二七二）に入宋し、臨済宗楊岐派の瞎堂慧遠（一一〇三～一一七六）に参学している。大日房能忍（深法禪師）もまた文治五年（一一八九）に門人の練中・勝弁を臨済宗大慧派の拙庵徳光（一一二一～一二〇三）の下に遣わし、自らの偈を呈して印可を受けている。退耕行勇（一一六三～一二四一）も栄西門下に投ずる以前ではあるが、元暦元年（一一八四）春三月に入宋し、文治四年（一一八八）秋八月には帰国していた。これら入唐・入宋僧が総じて天台教学を学んでいた点には注意を要するであろう。先に見たように、営務を否定する天台学を中心に学んでいた学僧が、実際に禪宗の作務をどの程度、受容できたのか疑問が残る。

ともあれ、上記の中で禅僧として名を馳せたのは建仁寺の栄西であろう。栄西は、建久九年（一一九八年）以前の成立と考えられる『興禪護国論』において、「興禪こそ護国である」ことを十門を立てて論じている。第一門冒頭において、「令法久住門とは、六波羅蜜経に云く、仏言く、法を久住せしめんがために毘尼藏を説く」と述べ、続いて『禪苑清規』、『摩訶僧祇律』、『梵網経』などを引用し、「此は扶律の禪法に依って、法をして久住せしむるの義を明かす」と述べている。すなわち栄西は戒律の護持が令法久住の最大案件としたのであり、「興禪」はとりもなおさず戒律の

復古が第一であると強調している。そのような柴西の戒律は「柴西、入宋して虚庵懐敵に参じ、臨済の宗風を伝へると共に、四分戒を誦し、菩薩戒を誦し已畢る」と述べているように、大小二戒の併修である。いづれにせよ『興禪護国論』では、戒律を重視し純粹禪の立場を採る。

ただし、『沙石集』巻二〇「建仁寺本願僧正事」では、

古建仁寺の本願僧正（柴西）戒律ヲ学シ、威儀ヲ守リ、天台真言禪門イヅレモ学シ行シ給ヒ、念仏ヲモ人ニススメラレケリ。

（『沙石集』、一六一頁、岩波文庫、一九四三年）

と伝えられ、これをうければ柴西の禪風は、五宗兼学の兼修禪へと変化せざるを得なかつたこととなる。大小二戒の併修であり、天台や真言までもを包括しなければならなかつたということは、作務（営務）の肯定という従来戒律と相反する事柄に向き合わなければならなかつたであろう。換言するならば、それは中国禪が戒律との狭間で乗り越えてきた、「作務」の取扱いを元に戻す危険性を内包しているのである。<sup>9)</sup>

実態がどのようなものであつたか定かでは無いが、建仁寺に七年ほど掛錫し入宋する道元は入宋直後における典座とのやり取りとして次のように述べる。

又嘉定十六年癸未五月の中、慶元の船裏に在りて、倭使頭と説話の次に、一老僧有りて来たる。年は六十許りの載なり（中略）山僧云く、「今日期せずして相会し、且つ船裏に在りて説話す。豈に好結縁に非ざらんや。道元、典座禪師に供養せん」。座云く、「不可なり。明日の供養、吾れ若し管せずば、便ち不是に了らん」。山僧云く、「寺裏、何ぞ同事の者の、齋粥を理会する無からんや。典座一位在らざるも、什麼の欠闕か有らん」。座云く、「吾れは老年にして此の職を掌る。乃ち耄及の弁道なり。何を以てか他に譲るべけんや。又、来たる時、未だ一夜の宿暇を請わず」。山僧、また典座に問う、「座尊年、何ぞ坐禪弁道して、古人の話を看ざる。煩わしく典座に充

てられ、只管に作務す。甚の好事か有る」と。座、大いに笑いて云く、「外国の好人、未だ弁道を了得せず、未だ文字を知得せざること有り」。山僧、他の恁地の話を聞きて、忽然として発慚驚心し、便ち他に問う、「如何なるか是れ文字、如何なるか是れ弁道」。座云く、「若し問処を蹉過せずんば、豈に其の人に非ざらんや」。山僧、当時会せず。座云く、「若し未だ了得せずんば、他時後日、育王山に到れ。一番、文字の道理を商量し去ること。在らん」と。恁地に話し了つて、便ち座を起ちて云く、「日晏れ了れり、忙ぎ去かん」と。便ち起ち去れり。

(傍線部筆者、石井修道編『典座教訓』の註釈的研究(中)、『宗学研究紀要』第三十二号、二〇一九年)<sup>(10)</sup>  
 このように当時の道元の意識では、坐禅弁道や公案の参究の下位に作務を配置しているのである。少なくともここからすれば建仁寺において作務やそれに準じる営務などは、本質的な修行として見做されていなかったことが推定できよう。帰朝後に掛錫していた建仁寺の状況として『典座教訓』には、

山僧帰国してより以降、錫を建仁に駐すること一兩三年。彼の寺、愁かにも此の職置けども、唯だ名字のみ有つて、全く人の実無し。未だ是れ仏事なることを識らず。豈に敢えて道を弁肯せんや。真に憐憫すべし、其の人に遇わずして、虚しく光陰を度り、浪りに道業を破ることを。曾て彼の寺の此の職僧を看るに、二時の齋粥に、都て事を管せず。一人の無頭脳無人情の奴子を帶して、一切の大小の事、惣て他に説く。正を作し得るも、不正を作し得るも、いまだ曾て去つて看ず。隣家に婦女が有るが如くに相似たり。若し去つて他を見ることを得ば、乃ち恥とし、乃ち瑕とす。一局を結構して、或いは偃臥し、或いは談笑し、或いは看経し、或いは念誦して、日久しく月深けれども、鍋辺に至らず。況や什物を買索し、味数を諦観せんや。豈に其の事を存せんや。何を況や兩節九拜、未だ夢にも見ざる在り。時至つて童行を教うるも、また未だ曾て知らず。

と記されており、「未だ是れ仏事なることを識らず」として痛烈な批判を繰り返している。

(傍線部筆者)

ただ假臥・談笑はともかく、先述したように道元も入宋するまでは看経や念誦を重視し、作務を修行として重要視していなかったのである。すなわち、この価値観は特殊であるのではなく、寧ろ当時の日本仏教界に於いては当然の認識であったのであろう。<sup>11)</sup>

現代のように諸々が自動化された炊事ではなく、当時におけるそれが重労働であったことは想像に難くない。貴族やそれに類するものの出家が優遇されている当時に於いて、そのような「雑務・重労働」を、明確な思想的裏付けがなく、修行の本義として僧侶が手ずから行ったとは考え難い。その中で、道元は典座という食に纏わる役職が単なる管理職ではなく、実務にも携わる必要があることを強調する。<sup>12)</sup> 日常生活に纏わる一切を仏道修行として意義づけ、実際にに行じることこそが肝要であり、そこを明確に強調することが『典座教訓』撰述で目指したことの一端であろう。

### 【なぜ典座なのか】

先に作務との関係において、『典座教訓』の先述意図と意義について論考したが、なぜその主題が「典座」であるか明確でない。たしかに二人の典座との邂逅は自身でも「山僧、聊か文字を知り弁道を了ずるは、すなわち彼の典座の大恩なり」として、深く印象に残ったことを述べる。文字と弁道の相克という問題の解決を、懸命に作務にはげむ典座の姿に見出したのである。これが大きな要因になっている事は疑いようも無いが、道元は『典座教訓』を通して、典座の業務、すなわち、調理に纏わる一切を仏道修行として鮮明に述べる。換言するならば、それは日常の営みの儀礼化であるが、そこでは精神は元より作法についても詳細に言及するのである。例えば、「其の淘米の白水を取りて、亦た虚しく棄てざれ。古来、擁白水囊を置いて粥の米と水とを弁ず」や「切に忌む、色を作し、口に料物の多少を説くことを」、また「什物、調度を打併して、精誠浄潔に洗濯し、彼此、高处に安くべきは高处に安き、低処に安くべ



きは低処に安く」等、お米の研ぎ方から、典座寮での会話、物品管理についてまで事細かく指摘しているのである。『禪苑清規』でもここまでの規定はなく、管見の限りでもこれらの作法についての典拠は定かでない。

このような道元の意識は何処を起源とするのであろうか。『典座教訓』では、

国人謂えらく、僧食の事、僧家作食法そうけさしきほうの事、宛かも禽獸の食法の如しと。実に憐れみを生ずべし

と、僧侶の食事作法や調理は獸のようであると述べるが、ここで述べるところの国人は入宋し出会った中国人ではなく、日本人（国人）である。一体それは誰を対象としているのであろうか。

当時の食における身分差を概観してみると、たとえば『枕草子』の「たくみの物食ふこそ、いとあやしけれ」という一段では、職人の食べ方に対し、愛嬌のない人たちと評価されている<sup>13</sup>。また、僧侶に対しては「精進物のいとあしき14をうち食ひ15」として粗末な物を勢いよく食べていると表現されている<sup>16</sup>。更に武士に關しても、『平家物語』では木曾義仲の陣所に、朝廷の使者として、公家の猫間中納言光隆が尋ねてきた際、貴族である光隆は武士の食事に同席するが、ご飯をうず高く盛り食るように食べる姿を見て食すことが出来なかつたことが伝えられる<sup>17</sup>。これらの事を鑑みれば、出家するまでは貴族の子弟としての教育を受けていた道元が対象とする国人とは、貴族であろう。ただ本稿で問題とするのは、食事作法では無く、調理に纏わることであるから、貴族の食文化に大きな影響を与えた神道の「神饌」に注目したい。これは道元が貴族の出自というばかりでは無く、『典座教訓』において、

翌日齋粥の物料を打す。いわゆる米菜等なり。打得し了らば、これを護惜すること眼睛の如くせよ。保寧勇禪師曰く、「眼睛なる常住物を護惜せよ」と。これを敬重すること御饌みせん草料のごとくせよ。熟物じくぶつとともにこの意を存せよ。

と、食材とその料理を御饌（神饌）のごとく敬い扱うべきことが述べられているからである。

（傍線部筆者）

神饌とは、神社本庁の見解によると、<sup>18)</sup>

御饌とも言って、お祭りなどで神様に献上するお食事のことです。神様にお食事を差し上げておもてなしをして、そのお下がりを参列した人たちでいただく行為「神人共食」<sup>19)</sup>が、日本の祭りの特徴であるとも言われています。お供えする品目は、主食としてのお米を始め、お酒、お餅、海魚、川魚、野鳥、水鳥、海菜、野菜、お菓子、お塩、お水を基本としつつ、地元産物が捧げられたり、お祭りの軽重によって種類・数が増減したりもします。また地域によっては、歴史的に特別な由来のある神饌が捧げられなど、我々が長い歴史の中で育んできた食文化が反映されているのです。また神饌には、生のまま供えられる生饌と、調理したものをお供えする熟饌があります。

と定義されるものである。<sup>19)</sup>神に献供するというその神聖性から種々の作法をうみ、例えば初物は供えるまでは口にしてないことや、神の好みにそぐわない物は供えず、氏子も食さないといった作法となっている。<sup>20)</sup>また熟饌という調理された供物は、忌火や忌刀（忌は清浄のこと）での調理が作法として制定されているなど、非常に気を配りながら行われている。<sup>21)</sup>すなわち神をもてなす為に注意と敬意がはらわれているのである。これには神道の不浄観も関係するが、今は一先ず置く。ともあれ、このような神饌の作法・料理が貴族の大饗料理（宴会料理）に大きな影響を与えたことが指摘されており、<sup>22)</sup>貴族の食文化は神道のそれと密接に関係していたのである。

典座の職務は、衆僧に供養するということである。衆僧に供養するということはすなわち三宝に供養することである。道元は典座の心構えとして三種の心（喜心、老心、大心）を説くが、その喜心を説く中において、万法の中、最尊貴なるは三宝なり。最上勝なるは三宝なり。天帝も喩うるに非ず。輪王も比するなし。

『典座教訓』

と、手ずから三宝供養の食事を作れることは喜ぶべきことである、と述べる。このように説かれていることからすれば、神饌のごとく敬い丁寧に取り扱うのは寧ろ当然の事といえよう。

この作食の仏行化（儀礼化）により、獣のようであると評される日本僧の作食意識と作法を、日本古来の神饌に準ずる形、すなわち作法に則った姿に押し上げることとなる。勿論、道元は儒教の「礼」も知悉していたであろうが、日本の大衆にとって理解しやすい作法意識としては、儒教より寧ろ神道の神饌であったのであろう。ただし、神に供えるために「良い物」を厳選するといった事ではなく、あくまで献供における精神性を重要視したと言えよう。『正法眼藏隨聞記』卷三において、

一夜示して云く、大宋の禪院に麦米等をそろへて悪きをさけ善きをとりにて飯等にすることあり。是れを或る禪師の云く、直饒ひ我が頭をうち破ること七分にすとも、米をそろふることなかれと、頰につくり戒めたり。此のころは、僧は齋食等をと、のへて食することなかれ、只有るにしたがひてよければよくて食し、悪きをもさらはずして食すべきなり。只檀那の信施、清浄なる常住食を以て、餓を除き命をささへて行道するばかりなり。味ひを以て善悪を択ぶことなかれと謂ふなり。今ま我が会下の徒衆も此の心あるべし。

（『全集』七卷、九九頁）

と述べることから明らかなように、その素材や調理法等より僧侶としての食との向き合い方を最も重要視するのである。

### 【結論】

以上、仏教における作務（営務等）の取扱いと、神道における献供（神饌）との関係において『典座教訓』の撰述意図について論考した。

まず作務に関しては、古来より雑務と考えられ戒められてきた仕事だが、中国禪宗において仏行と転じたことは周知の事であるが、その変遷には多大な努力があったことは想像に難くない。しかしながら、日本では未だその基盤がしつ

かりと作られていなかった事が推定できる。当時の出家における身分制度上の差や、檀越や荘園の規模によって様々であるが、論じた様に、少なくとも道元においてはそのように実感したのである。『典座教訓』を通して行の重要性を説くことは、ひいては日本に正伝の仏法をはじめて伝来したという自負に外ならないであろう。

また道元は僧侶の調理に対する姿勢を好ましく思っていないかった。それは貴族としての教育が根底にあるであろう。神道における神饌という古来より受け継がれてきた作法や、それを元に展開した貴族の作法と比べた時には、まさに獣のような有様に見えたのである。『典座教訓』で詳説される作法は神饌を意識しており、本来、比べる対象が存在しない三宝に対する供養は、神に対する供養法に劣っているはならなかったのである。すなわち典座の職を仏道修行であると詳細に論じ、作法も含め調理を儀礼化する必要が当時の日本仏教界にはあったといえよう。結果として、道元は『典座教訓』において『禪苑清規』の古稀を復古すると共に、日本仏教界における典座の地位を向上し、また調理という行為を仏行として明確に意義付けすることに成功しているのである。<sup>23)</sup>

今後の課題としては、寛喜の飢饉との関係にも注目したい。この飢饉は鎌倉期最大の飢饉であり、特に京都、鎌倉には流民が集中し、市中に餓死者が満ちあふれたとされる。そのような現状を目の当たりにしたことが、この食に対する意識を高まらせた一因となっている可能性も想定出来るが、これについては別稿を期したい。

またご指摘いただいた、南都六宗、特に律宗との関係についても今後の課題としたい。

注

(1) 「師、嘉禎二年丙申十月十五日に、始めて当山に

就いて、衆を集めて説法す。」(原漢文)『永平広録』

巻一(原文対照現代語訳『道元禪師全集』十巻、

三頁、春秋社、二〇〇〇年)

(2) 「寺内の規矩整備の一環である」ならば、継続し

て他の清規を撰述していないことには疑問が残る。ただし「洗面」巻や「洗浄」巻などは早い段階で撰述されている。寛元四年(一二四六)六月

一五日（永平寺に改名した日）に『知事清規』を撰述するまで、『典座教訓』がその位置を占め続けていたのだろうか。また瑩山が後に『典座教訓』は初学者のものでは無いことを述べるが、それを踏まえると広く大衆に通じるかという疑問が残る。『典座教訓』の言説は確かに修行全般に通じるものであるといえようが、あくまで対象は知事職などの管理する側に対しての事柄であり、「叢林の修行とはいかなるものであるか」というのは全面的には首肯しがたい。

(3) 佐々木閑「典座に関する一考察」（『禪文化研究紀要』一九所収、一九九三年）参照

(4) 如浄の言うところの「営務」とは、叢林運営に関わるさまざまな役職を指すことがわかる。当然ここには典座職や知客などの寺院内部における業務が含まれるが、『涅槃経』「師子吼菩薩品」で、「復有六法壊菩提心。何等為六。一者恪法、二者於諸衆生起不善心、三者親近惡友、四者不動精進、五者自大憍慢、六者營務世業。如是六法則能壊菩提之心。（復た菩提心を壊す六法有り。何等六と為す。一つには恪法、二つには諸の衆生に於いて不善心を起す、三つには悪友に親近す、四つには精進に勤めず、五つには自ら大いに驕慢なり、六つに

は世業を営務す。是の如き六法は則ち能く菩提心を壊す。』（『大正』一二・五三三頁上）と説かれるように、むしろ世俗に関わる業務の方が意味としては強いであろう。これに関しては拙稿「十六条戒成立についての一試論」（『曹洞宗研究員研究紀要』四六、二〇一六年）に詳述した。

(5) 禅宗では仏法の具現として「作務」が積極的に評価される一方、寺院は否応なく営務（経済活動）を通して、寺院を運営して行かなくてはならなかった。宋代の禅宗が、経済活動に重きを置いた、あるいは置かざるを得なかったことは、すでに鏡島氏が、唐代の『百丈清規』では「教化の主人」として住持を意味していた「化主」が、北宋の『禅苑清規』では「勸化の主人」に意味を変えたことを通して、丁寧論証されていることよって判明する（鏡島等「前掲書」「解説」一七頁）。

(6) 大谷由香「醍醐寺の組織と社会」（『中世寺院の社会と芸能』所収、吉川弘文館、二〇〇一年）では仁平元年（一一五一）時の資料等を用い、醍醐寺の座主房の組織と運営について詳細に論じられている。

(7) 当時において、「宗」というセクト意識がどれほど存在していたのかについては疑問が残る。道元

も「禪宗」の呼称を否定しており、「宗」が他との兼修の余地がないものであるとは考え難い。当時における兼修の諸相については、苦米地誠「二諸宗の制度的兼学と重層的（包摂的）兼修」（『智山学报』六五所収、二〇一六年）に詳しい。

- (8) 鏡島氏は「円頓戒と栄西・道元」において、「栄西は「陵遲の禪を興さんと欲す」（興禪護国論）として叡山に伝教以来伝えられ、廃絶した禪を興すことを標榜したのであるから、栄西の禪は円頓戒と深く結び付いている筈であるが、然し、それは表面的のことであつて内面的にはその関係は稀薄であり、寧ろそのつながりは切れているといえる」と指摘している。『印度学仏教学研究』一〇、一九六二年

- (9) 石川等「前掲書」「解説」二三五頁参照。また苦米地「前掲論文」では、栄西は「生涯を通じて台密僧・天台僧として活躍しており、彼の禅法興隆は、祖師最澄の仏教の復興であつたと思われる」と指摘されている。

- (10) 以下『典座教訓』の引用は同（上）（下）に依る。訓読文を掲載し、頁数は省略する。ただし（下）に関しては『宗学研究紀要』第三十三号所収予定である。

- (11) 平井俊行「火番について―妙心寺本坊での火番と典座の研究―その一」（『日本建築学会計画系論文集』六〇、一九九五年）では、天文二年（一五三三）頃の妙心寺では典座の職は時代とともに消滅し、火番という役職が一切を取り切つていたとされる。また典座職というのは、伝法相統を許されない、身分の低い僧侶が行うものである、と指摘されている。これは道元禅師の時代から下るので当時の状況を正確に伝えるものではないが、典座の地位がどの程度であるか推察する材料にはなるう。

- (12) 『典座教訓』では「もし齋米を浸すには、典座、水架の辺を離ることなく、明眼にて親しく見て、一粒も費さざれ」と述べる。

- (13) 永山久夫『和の食全史』(No.1499、河出書房新社、Kindle版、二〇一七年)
- (14) 「うち」は接頭語で、①ふと、②すっかり、③勢いよく、である。

- (15) 新日本古典文学大系『枕草子』（八頁、岩波書店、一九九一年）

- (16) 実際の食生活が粗末であつたかについては疑問である。醍醐寺の座主房などでは品数も多く、また酒も供されていることが指摘されている。寺院による格差もかなり存在したのであるう。

- (17) 永山「前掲書」
- (18) 神社本庁「神饌について」([https://www.jinjahoncho.or.jp/omatsuri/jinja\\_no\\_omatsuri/shinsen/](https://www.jinjahoncho.or.jp/omatsuri/jinja_no_omatsuri/shinsen/), 二〇一九年一月二十九日現在)
- (19) 『典座教訓』や『赴粥飯法』では、食を儀礼化するわけであるが、特に僧食九拜から聖僧献膳は「神人共食」(直会とも)と通じる面があるかと思える。すなわち「神人共食」では神と人が共に食べるのであり、聖僧(文殊菩薩)に献膳しその後食べるということは、構成としては近似しているのである。ただこの「共食」に関しては、世界各地で体感的に行われてきたのであり、その起源を明確に特定することは困難であろう。
- (20) 平井直房「社殿と神宝・神饌」(藺田稔編『神道―日本の民俗宗教―』所収、二二七頁、弘文社、一九八八年)
- (21) 岩井宏實等『神饌』(法政大出版、二〇〇七年)、
- (22) 小川直之編『食事と作法』(吉川弘文館、二〇一八年)参照。
- (23) 『典座教訓』は瑩山までは読まれていたことが確認出来るが、写本の不在などから中世における伝播がみられないことが指摘されており、日本の食文化に広く影響を与えたか疑問が残る。
- (24) 寛喜二年(一二三〇)の極端な冷夏を発端に、三年から四年を頂点に発生した鎌倉時代における最大規模の飢饉