

史実に見る道元の生涯と道元禪の形成過程

橋本 弘道

はじめに

道元の仏教観とはいかなるものであったのか。どのような過程を経て、宗教者道元の人格は形成されていったのか。本論文では、複数の道元伝を参照しながら道元の生涯と人間像および仏教観について考察を加えた。

一 宗教者としての道元像

まず、最初に近年の道元理解について概観したい。

曹洞宗の開祖である道元がその枠組みから解放され、その思想が一般的に広く知られるようになったのは、和辻哲郎が著した「沙門道元」¹からであるとされる。

曹洞宗門における開祖としての道元像にとらわれることなく独自の視点で「道元」を描いたという点でこれは画期的なものであった。この著書において和辻は次のように述べている。

自分は、理解の自信を持ち得ない道元の真理そのものについて、自分の解釈が唯一の解釈であると主張するわけではない。しかし少くともここに新しい解釈の道を開いたといふ事は云つてもよいであらう。それによつて道元は一宗の道元ではなくして人類の道元になる。宗祖道元ではなくして我々の道元になる。自分が敢てかゝる高慢な言葉をいふのは、宗派内に於てこれまで道元が殺されてゐたことを知るからである。²

このようにして先鞭をつけられた宗門外の学者による道元研究は、その後、秋山範二の『道元の研究』によつて初めて具体化する。それから四年を経た一九二九年三月には、橋田邦彦の『行としての科学』、五月には、田辺元の『正法眼蔵の哲学私観』が刊行されることになる。このようにして道元は宗門外の研究者によつて盛んに研究されるようになっていった。

和辻によつて我が国の思想界一般に紹介され、田辺によつて「日本哲学の先蹤」と仰がれた道元は、現在も依然として日本が生んだ最高の哲学者の一人であるという位置を失っていないように見える。しかし、これによつて、道元は、宗教家としての一面よりも、哲學家としての一面が強調されてはこなかつたであらうか。

これに対して鏡島元隆は、

宗教者道元禪師と言へば、当たり前前のことであつて、何をいまさらあらためてという人が多いであらうが、これが案外、そういう立場から理解されていないと思われ³。

と述べている。

鏡島は、道元を三つの側面を持つ人物として捕らえ、その人物像を「哲人」「行の人」「詩人」という視点で論じて

いる。そして、その三つを底辺とした頂点に宗教者としての道元像が現れるとする。そして、その「哲人」としての側面について、次のように述べている。

哲人としての道元禪師をもっともよく示すものが、禪師の代表的著述である『正法眼蔵』であることは、あらためて言うまでもない。一時代前であるが、当時の代表的哲学者であった田辺元氏が、道元を「一個の偉大な形而上学的思索者」といい、「日本哲学の先蹤」と讃えた（『正法眼蔵の哲学私観』〈岩波書店、昭和一四年五月〉一〇頁）ことは、よく知られたことである。⁴

ここで留意しなければならないことは、『正法眼蔵』が単なる思想書・哲学書ではないという点である。『正法眼蔵』は、あくまで後世の修行者が正法を正確に見極められるようにと書かれたものであり、仏道修行のガイドブック的性質を有するものである。この点をわすれてはならない。すなわち、『正法眼蔵』の目的は、正しい仏法を詳細に記載し、後世に伝えることを目的として書かれたものであるということである。よって、その中には思想的な部分と仏道修行である「行」の部分とが混在しているのである。

これについて鏡島は、道元の「行の人」という側面を『正法眼蔵』に「洗面」の巻が組み入れられていることを根拠に言及している。たしかに、『正法眼蔵』を思想書としてだけとらえれば、洗面についての細かな作法が織り込まれるのは不自然だということになる。

さらに、「洗淨」の巻においては、トイレにおける作法についても述べられており、これも「洗面」の巻と同様の印象を読者に与えるであろう。これについて鏡島は次のように説明する。

今日の『正法眼蔵』研究者の中には、『洗面』とか『洗淨』の巻は、本来清規に属するものとして、思想の書である『正法眼蔵』からははずして、清規篇として別に考察すべきであると考え人もあるようであるが、『洗面』

の巻も『洗浄』の巻も、禪師親集とされる七十五巻本に収められていることは、これらの巻が『正法眼蔵』から切り離すことができないことを示すものであり、この二篇を『正法眼蔵』の別篇と考えること自体が、『正法眼蔵』を思想書としてしか扱えない限界を示すものである。⁵⁾

この論述は、『正法眼蔵』は、思想書としてだけの性格を有するものではなく、仏行としての行を重んじた仏教書であるということを強調したものである。

また、大久保道舟は、『道元禪師伝の研究』の中で、「修証一如の行持たるべき点」を強調する道元の姿勢について、「禪師の宗教が行の宗教と名けられる所以である」と述べ、道元の説く仏教は行ということを中心据えたものであると説明している。⁶⁾

さらに、「詩人」という面について鏡島は、『傘松道詠』『永平偈頌』について触れ、

『正法眼蔵』全篇は一大詩篇であると言えよう。どうしてこんなにむずかしい書物が広く一般に読まれるか、それを解く鍵は、『正法眼蔵』の中に流れている詩のリズムである。この意味では、『正法眼蔵』は黙読する思想書ではなく朗読すべき詩書である。⁷⁾

としている。たしかに『正法眼蔵』は、難解であるとはいえ、一定のリズムを持つ文体であり、鏡島が「朗読すべき詩書である」と論じていることに關しては十分に納得がいく。さらに若干逆説的な引用にはなるが道元自身が『正法眼蔵随聞記』三一九で、文体について述べている箇所があるのでその部分を引用しておこう。

我レ幼少の昔、紀伝等を好み学して、其レが今も入宋伝法するまでも、内外の書籍をひらき、方言を通ずるまでも、大切の用事、また世間のためにも尋常なり。俗なんども尋常の事に思ひたる、がたがた用事にて有レども、今情思フに学道の碍にてあるなり。ただ聖教をみるとも、文に見ゆる所の理を次第にこころえてゆかば、その道

理をえつべきを、先づ文章に対句韻声などを見て、よき、あしきぞと心に思ウて、後に理をば見ルなり。然らばなかなか知らずして、はじめより道理を心得てゆかばよかるべきなり。法語等を書くも、文章におほせて書かんとし、韻声たがへば挫られなんどするは、知ツたる咎なり。語言文章はいかにもあれ、思ふままの理をつぶつと書きたらば、後来も文章わろしと思ふとも、理だにもきこえたらば、道のためには大切なり。

道元は、「私は、幼少の頃から様々な書を読んできた。それは、一方では必要なことではあつたのであるが、今、よくよく考えてみると、仏道を学ぶには障害である」と述べ、その理由について、例えば、「仏の教えを読んでも、ただ文面を順々に理解してゆけば、その道理を理解できるのにもかかわらず、まず最初に、文章について対句や韻や平仄などを見て、これはうまい、これはまずいと考えた上で、道理を考えてしまう」。そんなことは、実際は無用なことであつて、「文面の善し悪しを考えず、初めから文の道理を理解していったらそれでよいのだ」と断じている。さらに、「自分で法語などを書く場合であつても、文章の道理に合うように書こうとし、韻や平仄が違うと、そこで先へ進めなくなってしまうのは、よけいなことを知っている罪である」とも述べている。これにより、道元が文章を書き記すときに、文章の体裁に苦心していたことがわかる。さらに、「言葉や文章はどうであつても、思いのままの道理をきちんきちんと書けば、後の人も、文章はよくないなと思つても、書いてある道理さえよくわかれば、仏道のためにはそちらの方が重要なことである」と述べ、文章の妙を知つていふということが、かえつて文章を書くときの障害になる場合があるとしている。

しかし、『正法眼蔵』は、明らかに鏡島がいうように「一大詩篇」であり、一定のリズムを持ったものである。ここに道元の「詩人」的側面が垣間見られるということは動かしがたい事実である。

東隆眞も、道元が『正法眼蔵』執筆にあたつて、その文体にかなりの神経を使つていたことを推測し次のように指

摘している。

あの『正法眼蔵』を執筆するにあたって、一卷一卷のテーマを慎重に選び、構成を配置し、表現方法に注意し、用語や用字にただならぬ工夫を重ねている。一卷の完成にあたっては、まず草案本をつくり、やがて、これを修正し、加減し、あるいは改作するなど、その努力のあとは、並大抵のものではない。『正法眼蔵』は、道元禪師一代の文章マंडラだ。大蔵経だ。『正法眼蔵行持』の巻には、「一句両句、みな、仏祖のあたたかなる身心なり」とのべている。修辞に全身全霊を傾注しているとしたら、私も凡俗にはうけとれない。決して、思うままをすら書いていたのではないとしか考えられない。

このように見ていくと、鏡島の主張する道元像である、「哲人」「行の人」「詩人」という側面が道元の中には確かに備わっているように思われる。この二つの側面が調和したところに宗教者としての道元像が浮かび上がるのである。

二 道元伝の諸研究

道元の生涯は、自らが著した『正法眼蔵』、『学道用心集』、『宝慶記』をはじめとし、瑩山の『伝光録』、建擲の『建擲記』、さらに、懷奘の『正法眼蔵随聞記』、上堂語録である『永平広録』、詩文を集めた『傘松道詠』、『永平偈頌』等によってうかがい知ることができる。

現在、道元の内容や生涯については、これら残された書物をもとに様々な角度から研究が加えられ、その全容が浮き彫りにされつつある。

さらに、道元の中心的著作物である『正法眼蔵』については近年、盛んに研究がなされ、その成果が着々と積み上がっている状態である。

では、道元はどのような生涯を過ごし、どのように仏教というものを理解していったのであろうか。近代においては、大久保道舟の『道元禪師伝の研究』が、これらの伝記資料について詳しい検証を行っており、それをもとにして「道元伝」の再検討がなされてきた。

しかし、道元の生涯については、まだまだ異説も多く、水野弥穂子は、『道元禪師の人間像』において、

道元禪師という人が間違いなく鎌倉時代に生き、日本仏教史の中でも特別大きな足跡を残した人であるのに、どうしてこのように不明の部分が多くあるのであろう。¹⁰

と述べ、道元の不確実な伝承について遺憾の意を述べたうえで、さらに「道元伝」研究の現状を次のように論じている。

道元禪師の伝記については、『三大尊行状記』『永平寺三祖行業記』をはじめ、道元禪師から四代目に当る瑩山禪師による『伝光録』中の道元章、『洞谷記』、永平寺十四世（十五世とも言われる）建擲によって記された『永平高祖行状建擲記』（略して『建擲記』と称する）等の古伝があり、江戸時代には、永平寺三十一世大了愚門による『永平紀年録』、面山による『訂補建擲記』等がある。そして近代史学の方法と資料を駆使してまとめられた大久保道舟博士の『道元禪師伝の研究』がある。この書は、昭和二十八年、岩波書店から刊行され、平成六年に至ってもなお再刊を見た書で、道元禪師を論ずる一般の書物では、ほとんどこの書によって道元禪師像を形成していると言っている¹¹であろう。

前出のように、「道元伝」に関する資料は多く、その研究は盛んに行われている。この他にも、中世古祥道の『道元禪師伝研究』や鏡島元隆の『道元禪師とその周辺』、柴田道賢の『道元の思想』等においても諸説が展開されている。

道元の生涯について論じる場合、これらの諸説を取り上げ、その是非について筆者なりの論証を加えながら筆を進めるといのが常道となるであろう。しかし、ここでは、道元の生涯における時期毎の代表的な出来事を取り上げ、道元の仏教理解についての変遷を論じることを本筋とする。したがって、今回は、「道元伝」を著した最もなじみ深い書物である『建擗記』を中心に据え、さらに、その中でも、特に、現代語訳が平易に示されている石龍木道訳註の『現代語訳 建擗記函会』による訳文を主に参照し、道元の生涯を追っていくことにする。ただし、この『現代語訳 建擗記函会』（以後『建擗記函会』）は、江戸期に面山瑞方によつて訂補された『訂補永平開山行状建擗記』をもとにしているため、記載については他の伝記と大幅に食い違っている部分も見られる。それについては、後に示す諸資料を、参照しながらそのつど修正検討を加えていくことにする。

『建擗記』は、江戸時代書写、原本天文七年（一五三八）の明州本、天正十七年（一五八九）書写、原本天文二十一年（一五五二）の瑞長本、その他、延寶本、門子本、元文本などが発見されている。

瑞長本『建擗記』には、「末世の童蒙等見易く聞き易からしめんが為に、今、仮名字を以て、行状記、或いは年譜、亦は広録の中、肝要の事ばかり抜き出して是を書くなり」と記されており、それ以前に『行状記』『年譜』があったこと、また、『永平広録』の記述を参考に行っていることが示されている。

水野は、『建擗記』においては瑞長本に重きを置き、さらにその他、『行状記』、『伝光録』を取り上げ、その三伝を比較し内容を吟味することで「道元伝」についての考察を行っている。

また、河村孝道は、『諸本対校 永平開山道元禪師行状建擗記』という題名で、明州本、瑞長本、延寶本、門子本、元文本、訂補本の記述をそれぞれ丹念に比べた対校本を上梓している。これらの資料は、道元の生涯を垣間見るのに大変有効な資料である。

ここでは、それらの諸本を念頭に置き、道元の一生を時系列的に下っていきながら、道元がそのときどきに何を考へ、どのように仏法というものを理解していったのかについて考察を行っていくことにする。

三 道元の生涯

【出生から入宋まで】

道元は、一二〇〇年（正治二年）一月二十六日、京都郊外の木幡の山荘で生まれたと伝えられる。父は、内大臣久我通親で、養父は、その子通具であるとされる。通親は、道元が三歳の時になくなっている。また、通具が実父であるとの説もある。通具は、和歌の達人であり、『新古今和歌集』の撰者でもあった。

中世古祥道は、『新道元禪師伝研究』で次のように述べている。

通具は若くしてうけた漢学の素養から、単に和歌の道のみならず、「詩文」でも知られるものがあつたのだらう。

道元禪師の伝に「七歳ノ秋、始テ周詩一篇ヲ慈父ノ閣下ニ献ズ、時ニ古老名儒悉ク道フ、此ノ兒凡流ニ非ズ、神童ト称スベシ」（『伝光録』）というのは、一見、伝記常套の舞文の感もしようが、ここに父通具の血を引くものが偲ばれなくもなく、無下に退けるべきものでなく、その母などが禪師の才を父通具へ報じたものであつたらう。¹³

中世古は、道元の「詩人」としての一面は、通具の資質を受け継ぐものであり、また、幼い頃からの家庭環境によって育まれたものであると推察している。

母は詳しいことは分らず諸説があるが、通説では、前の摂政関白藤原（松殿）基房の三女伊子であるとされる。承

元元年（一一〇七）道元は、八歳のときにその母を失うことになる。その時、亡母の服喪にあつて、大いに世の無常を觀じ仏法を求め大願を起こした。そして、九歳の時に世親の『俱舍論』を読み、その様子は文殊菩薩のようであつたと伝えられる。母親の死が、道元を仏法に導く因縁になるのである。

そのころ、摂政関白の重職であつた母方の祖父藤原基房の子に師家という人物がいた。その人は、道元を朝廷の重要な立場の臣にしようと思ひ元服させようとする。しかし、道元はそれを受け入れず、建曆二年（一一二二）十三歳の春、夜中に家を抜け出し、比叡山の良觀法眼のもとへ赴く。そして、母の遺言にしたがい出家したいと申し出て入室を許される。その後、建保元年十四歳の時に、比叡山の天台座主公円について剃髮し菩薩戒を受けて天台宗の比丘として仏教学の研鑽を積むことになる。

その後、天台教学における「本来本法性、天然自性身」という文言に疑問を持つようになった道元は、諸師にその疑問をぶつける。

『建誓記函会』には、十五歳の時に

顯密二教共に談ず、本来本法性、天然自性身と。もし此の如くならば、則ち三世諸仏、なにに依つてか更に發心して菩提を求むるや。¹⁴

という疑問を抱くとある。さらに、その疑問について、身近な徳の高い老僧に聞いてみても、その意味を解き明かせるものがない。そんなとき、ちょうど三井寺の公胤僧正が己の本性を明かすための觀照に詳しいと聞いて訪ね問う。すると、公胤僧正は、「この問いはたやすく答えるべきではない。宗義というものがあるが、それだけでは道理の奥義までつくすことはできない。」と述べ、

須く建仁寺榮西に參ずべしと指揮せらる。¹⁵

とあるように、建仁寺の栄西禪師に師事するよう勧めたと記されている。

この部分については、『建搨記図会』と瑞長本『建搨記』の記述に大きな食い違いが生じている。

瑞長本『建搨記』では、

十八歳の比より渡唐の望み¹⁶在りて便ち船を待ち給ふ。住山六年の間に、一切経を看給ふこと二遍なり。宗家の大事、法門の大綱、本来本法性、天然自性身、此の理を顕密の両宗にても落居せず、大いに疑滞ありて、三井寺の公胤僧正の所へ参じ問ひ給ふ。(傍線：筆者)

と、すでにこのころから「渡唐の望み」があつたことが記され、さらに、

公胤僧正教示して云く、此の問所、我れ輒く答ふべからず。吾宗家の訓訣ありといへども、未だ其の美を尽さざるなり。我れ伝へ聞く、大宋国に伝仏心印の正宗あり、直に入宋して尋ぬべしと。(傍線：筆者)¹⁷

と、「公胤僧正」が入宋を勧める場面がある。瑞長本『建搨記』が、「本来本法性、天然自性身」の疑問が入宋への大きな動機になったことを暗示しているのに対して、『建搨記図会』では、その同じ出来事が栄西との相見に結びつけられて描かれているのである。

さらに、瑞長本『建搨記』には、

師、公胤の教示を聞いて、其の秋、十八歳にして本山を出でて建仁寺に掛錫し、明全和尚に随順して、猶ほ顕密の奥源を窮め、律蔵の威儀を習ひ、臨済の宗風を聞き給ひ、即ち黄龍の十世に列しますものなり。¹⁸

とあり、明全和尚に随順し顕密の奥源を窮めたと記されている。道元が比叡山を下るきつかけになったとされる「本来本法性、天然自性身」の疑問について山内舜雄は、『道元禪と天台本覚法門』の中で次のように述べている。

洞門宗学においては、「本来本法性」云々の疑團をもつて道元禪師の叡岳下山の因由とし、旧仏教は天台本覚法門からの離陸点となすを常とする。

まことに、「顕密」一教共に談ず、本来本法性、天然自性身と。もし此の如くならば、則ち三世諸仏、なにに依つてか更に発心して菩提を求むるや。」〔建徳記〕訂補本」という設問は、入宋求法へと展開した、その後の道元禪師の修行歷程から見て、重要な意味をもっており、旧仏教への思想的決別を含めて、詳究されねばならぬ内容を含んでいることは言を俟たない。¹⁹

ここに、「天台本覚法門」と「道元」との思想的關係性を解明する糸口が見出される。そして、これを機に、道元は、比叡山を下りて諸師を訪ねることになるのである。

道元は、このときまでの自分の心境について『正法眼蔵隨聞記』五―七（一）において次のように述べている。

我レ初めてまさに無常によりて聊か道心を発し、あまねく諸方をとぶらひ、終に山門を辞して学道を修せしに、建仁寺に寓せしに、中間に正師にあはず、善友なきによりて、迷ツて邪念をおこしき。²⁰

「我レ初めてまさに無常によりて聊か道心を発し」とは、親の死のことをいっているであろう。前述のように特に母の死は道元を求道へと導く起因となる。そして、広く諸処の師を訪ね、ついには比叡山を下つて、建仁寺に身を寄せることになった。しかし、それまでの間、正しい法を説く師に巡り会うことはなく、修行を共にする良い友もいなかった。邪念すなわち迷い誤った心をおこしたというのである。道元の抱いた邪念とはどのようなものであったのか。それが次ぎに述べられる。

教道の師も先づ、学問先達にひとしくよき人（と）なり、国家に知られ、天下に名誉せん事を教訓す。よつて教法等を学するにも、先づこの国の上古の賢者にひとしからん事を思ひ、大師等にも同ジからんと思つて、因ミニ

高僧伝、続高僧伝等を披見せしに、大国の高僧、仏法者のやうを見しに、今の師の教へのごとくにはあらず。²¹ それまでの道元の師は、学問について、その道の先輩と同じような立派な人になって国家に名を知られ、世間に名声があるようにと教訓した。したがって、道元自身も教法を学び、昔の賢者と肩を並べたいと思い、大師といわれた人たちと同じようになろうと思っていた。しかし、高僧伝、続高僧伝等を読んでみると、大国の高僧は、そのようなはなかつたというのである。

また我がおこせる心は、皆経論伝記等には厭ひ悪みきらへる心にて有りけりと思フより、漸く心つきて思フに、道理をかんがふれば、名聞を思フとも当代下劣の人によしと思はれんよりも、上古の賢者、向後の善人を恥ツベシ。ひとしからん事を思フとも、この国の人よりも唐土天竺の先達高僧を恥ツベシ。かれにひとしからんと思フべし。乃至諸天冥衆、諸仏菩薩等を恥ヂ、かれにひとしからんとこそ思フべきに、道理を得て後には、この国の大師等は、土^ノ瓦^ノのごとく覚エて、従来の身心皆改メぬ。²² 自分がおこしたそのような気持ちは、経論伝記等において憎み嫌っている心であることがわかり、それからは、そのような名譽を重んじるような心を恥じ、従来の考え方をすべて捨ててしまったというのである。

道元は、そのような出来事を経た後、結果的に建仁寺で修行生活を送ることになる。『建徳記凶会』には、建仁寺における道元と栄西の相見についての記述が見られる。²³ しかし、道元が栄西に師事したかどうかということについては、現在も、依然として議論のあるところである。これについて大久保は、

続群書類従本の「光明寺開山御伝」によると、然阿が禅学を修めた始終について、

加之、佛心禅宗教外別伝之旨、首経円覚之法門者、訪建仁栄西之門人栄朝道元等、

といい、長楽寺栄朝や永平寺道元に参詢したことを伝えている。この建仁栄西の門人といっていることは大いに刮目すべきことで、蓋し禅師が栄西に参じられたことの史実を裏書するものである。²⁴と述べ、栄西と道元の間には師弟関係があったと論じている。

これに対し、東隆眞は、

道元禅師は、栄西禅師より五十九歳も年少であり、栄西禅師がなくなったのは、道元禅師わずかに十六歳であった。²⁵

とその年齢差に触れた上で、

伝記は、更に、道元禅師が建仁寺の明全和尚に参じたのは、建保五年（一二二七）十八歳の時としているが、建保二年から同五年までの間、道元禅師の行歴はどうであったか、これを埋める史料はないようである。²⁶

と述べている。また、道元が、公胤僧正の指示に基づいて、ただちに栄西禅師の門を叩いたかどうかについても疑問であるとし、

栄西禅師と道元禅師は直接の交流があったかなかったかをめぐって、学者の論議は尽きないが、『正法眼蔵随聞記』に限ってみると、両者の直接の師弟関係はなかったというべきであろう。²⁷

それは、直前に私も同じ印象をのべたのであるが、すでに中世古祥道氏も、『道元禅師伝研究』（昭和五十四年、国書刊行会刊）で、指摘しておられる。いま、その一部だけをあげておくと、『正法眼蔵随聞記』で、道元禅師は、自分が直接に師事した師については、「先師天童浄和尚」（如浄禅師のこと。「巻の二」）、「先師全和尚」（明全和尚のこと。「巻の六」）と必ず先師という語を冠してよんでいるが、栄西禅師については、すでに見たとおり「故僧正」、「故建仁寺僧正」とあって、先師とよぶことは一度もないのである。²⁸

と断じている。

これについて大久保は、

必ずそれは一時的であったにもせよ、禪師との間に師弟の關係の結ばれたことが推察される。特に懷奘が祖翁の語を用いていることは、栄西が禪師の授業師であったことを信じていたからである。²⁹

と述べ、栄西と道元の間には師弟の關係が結ばれていたと断じた上で、

栄西はもとより禪師の恩師ではあるが、しかし本師ではないということである。世間ではややもすると栄西が本師であるかのごとくに考え、よく「栄西の弟子道元」などと書かれたものを見る。これは両者の關係を十分に認識しないからであつて、初めにも述べたように、栄西は禪師の単なる参学の師匠であつて決して宗統を授けた本師ではない、従つてその關係は前の公円・公胤等との師弟形式と同一である。³⁰

と論じている。

ここで問題になるのは、師弟關係とはどの程度の關係をいうのかということである。道元にとって、「先師」と呼べるような關係であつたのは、「明全」と「如浄」の二人だけである。「栄西」に対して「故僧正」、「故建仁寺僧正」と呼び、一度も「先師」と呼ぶことがなかつたとすれば、そこに深い師弟關係はなかつたと考えるのが妥当であろう。いずれにしても、道元にとつて栄西の弟子である明全は、まさしく先師と呼ぶに相応しい人物であつた。

道元は、建仁寺に身を寄せた後、二十二歳の年に明全から、師資の印可を受けている。明全について道元は、『辨道話』で次のように述べている。

予、発心求法よりこのかた、わが朝の遍方に知識をとぶらひき。ちなみに建仁の全公をみる。あひしたがふ霜華すみやかに九廻をへたり。いさゝか臨済の家風をきく。全公は祖師西和尚の上足として、ひとり無上の仏法を正

伝せり。あへて余輩のならばべきにあらず。³¹

道元は、明全のことを「私は発心し、仏法を求めてからこれまで、国中の師範といわれる人を探し求めて歩いたが、その時に建仁寺の明全和尚にお会いできたので、師に従うことすみやかに九年を過ぎた。そして、多少なりとも臨済宗の風儀、内容をうかがうことができた。明全和尚は榮西和尚の高弟として、他の人より抜きん出て、無上の仏法を正しく伝えた人である。まったくその他の人の及ぶところではない。」と高く評価している。

そして、その頃から道元と明全は入宋の準備を進め始める。

『正法眼蔵随聞記』六一―十三には入宋直前の明全についてのエピソードが概略次のように語られている。³²

貞応二（一二二三）年の頃であるが、渡宋直前に明全の師である比叡山明融阿闍梨が、重病になる。明全は、そのとき四十歳であった。明全は、八歳のとき出家してからずっと明融に世話になってきた。その明融が、渡宋直前になって死の病に伏したのである。明融にとっても明全は一番頼りにしていた弟子であった。そして、明融は明全に対し、自分の最後を看取ってほしいと言いつたのである。これをどうするか、明全は、法の兄弟や弟子達に意見を求める。すると皆、「師の余命が後わずかであるならその最後を見届けてから渡宋されればよろしかろう。」という。そのとき、道元は二十四歳になっていたが、末席にあつて次のように意見を述べる。「仏法の悟りも今はこの程度でよかろうとお思ひになるのであれば、入宋を中止して師の最後を見届けたらいいでしょう。」すると明全は、「仏法修行の仕方は、まあこれほどでいいと考えている。一生こうして修行していけば生死の輪廻を免れることができるのではないか。」と答える。そこで、道元は、「それなら日本にお残りになればよろしいでしょう。」という。これに対し明全は意を決して次のように語る。「皆の考えでは、その多くが中止したほうがいいという意見のようである。しかし、私の考えは違う。今回の入宋を中止しても死の床にある師の命が延びるというものではない。私が看病しても病気が軽

くなるというわけでもない。私が臨終を見届けたからと言って生死の輪廻を免れるかどうかということは本人の問題である。ともすると、弟子の求法を邪魔したということとで罪業の因縁となるかもしれない。私がここで入宋求法の本懐を遂げ、悟りを開くならば、師の人間的要求には背いても、多くの人の得道の因縁になるであろう。その功德がすぐれていると知れば、これが真の意味で師の恩に報いる道である。もし、かりに航海の途中で死ぬことがあっても、求法の志を持って死ねれば本望である。恩ある師の願いとはいえ、一人の人間の最後の気休めに二度とないこの日を空しくすごすことは、仏の御心になわなないことであると思う。こういうわけで、今回の入宋は決行することにする。」ここに、道元と明全の求法に対する厳しい姿が描き出されている。仏道修行とは、世俗の道理をも捨てさらねばならない厳しさを伴うことであることがここに示されるのである。

そのような経緯を経て、明全と道元は京都を後にすることになる。

この出来事について道元は、

先師にとりて真実の道心と存ぜしこと、是等の心なり。³³

と述べ、明全の行動を讃えている。

【入宋から帰国まで】

道元は、明全と共に南宋の嘉定十六年（日本の貞応二年）四月の始めに明州の慶元府につく。明全は先に船を下りるが、道元は、三ヶ月程度船中に滞在し、諸山を巡って、土地柄などを調べる。

そして、五月の中旬頃、日本の商船に椎茸を買いに来た阿育王山の老典座と問答を交わすことになる。その詳細については、『永平清規』の「典座教訓」に記されている。「典座教訓」は嘉禎三年（一一三三）、「興聖寺で記されたも

のである。

その内容は、概略次の通りである。³⁴

入宋当初、嘉定十六年（一二二三）五月中、まだ慶元府の船中にいた頃、阿育王山の典座和尚が日本の榧（榧茸）を求めてやってきた。道元はこの典座和尚を招いて茶をすすめる。この和尚は西蜀（四川省）の人で年は六十一歳、故郷を離れて四十年、諸方の叢林を経てきたという。道元は、「あなたに御供養をするから、しばらく船内で話を聞かせて欲しい。」と申し出る。しかし、典座和尚は応じない。「この榧茸を買ったら、明日の麵汁にするため、すぐに寺に帰らなければならぬ。」と言う。その時、道元は「あしたの食事の仕度ぐらい、あなた一人がおいでにならないでも誰かやる人があるでしょう。大体どうしてそんなお年寄りになってまで、坐禅辦道しないで、食事の用意に苦勞なさるのですか。」と質問する。「辦道とは、仏法について学問的に探求すること、また、坐禅をすることではないのですか。」というのである。この時点で、道元は、食事を作ることを雑務だと思っている。それを聞いた典座和尚は、大いに笑って、「外国の好人、未だ辦道を了得せず、未だ文字を知得せざること有り。」と言った。道元は、その意味の容易ならざることを察知し、「如何にあらんか是れ文字、如何にあらんか是れ辦道。」と問う。典座和尚は「若し問処を蹉過せずんば（ふみ違えなければ）、豊に其の人に非ざらんや。」と言い、「もしこの意味がおわかりにならないのなら、いつか阿育王山においでなさい。ゆつくりお話ししましょう。」という言葉を残して忙しく阿育王山に帰って行く。

その後、道元は、秋の七月になって、初めて天童山景德寺の叢林に入り住することになる。その時の住持は、無際了派であった。ここで、直ちに掛搭を許されるのであるが、日本での戒臘が認められず、僧堂の中で新戒と同じ順位に配列されそうになったので、抗議の上表を行う。三度にわたった表書によりこれが認められ、道元の抗議は受け入

れられることになる。この一件で、道元の名は名山五岳に伝わることになったという。

五月に出会った阿育王山の典座和尚が、同じ年の七月に、道元が天童山に掛錫した時、わざわざ天童山へやってくる。そして、「この夏安居の終った後、典座の職を退いて故郷の蜀に帰るつもりでした。しかし、たまたま、あなたが天童山においでになると聞いて、やってきました。」と語り、老典座と道元は再会を喜び合うことになる。この出来事について水野は、次のように述べている。

道元禪師は、嘉定十六年五月船中にあり、同七月に天童山に掛錫する。その間に戒臘次第の申請がなされ、五山に日本僧道元の名が知られたのである。「この問題がおわかりにならないければ、阿育王山のわたしのところまで尋ねておいでなさい、じっくりお話ししましょう」と言っていた老僧が、どうして天童山に道元禪師が掛錫していることを知り、わざわざ自分の方から訪ねて来る気になったのか。ここに上申の評判が五山に知れ渡ったことを考えに入れると、その間の解釈がすんなりとつく。³⁵

老典座は、「文字を学ぶ者は、ただの物知りでなく、文字の真のわけを知らねばなりません。辨道を務める者は、辨道の真のわけを体得することが大切です」と言う。そこで道元は質問する。「文字とはどのようなものですか」と。典座は言う。「分別工夫を一切ふり払って、少しもすきまのない一、二、三、四、五ですよ」と。また、さらに問う、「辨道とはどのようなものですか」と。典座は言う。「全宇宙には、なにも隠されているものなどないということです」と。これらの問答によって、道元は、「いささか文字の真意を知り、辨道というものを知ることができた。」と述べている。

この後、道元は、各地を巡り歩く。そこで、後に七十五巻本『正法眼蔵』に書き記されることになった様々な出来事に出会うことになる。第三「仏性」・第三十二「伝衣」・第三十九「嗣書」には、それらの出来事が詳述されてい

る。

しかし、各地を巡り歩き善徳の宗師家といわれる老師に会っても、傑出した師表とすべき人には巡り会えない。道元が真摯に質問してもまったく要領を得ない宗師家たちに絶望し、

此の七人の長老達の眼睛、吾れよりも劣れりと思ひ給ひて、さては日本、大唐の間に、吾れに益れる大善知識は無かりけり³⁶

と思い、ついには、日本に帰ってしまおうとまで思い詰めることになるのである。

そのころ、天童山において無際了派が示寂し、如浄がそれに代わって住持として赴任することになる。

75巻本『正法眼蔵』第七十一「鉢盂」には、

先師天童古仏、大宋宝慶元年、住天童日³⁷

とある。

これについて瑞長本『建誓記』は次のように述べている。

偏参の後、天童に帰り給ふ処に、派無際和尚入滅す。弥帰朝を志し給ふ。其の時、老進と云ふ者あり、道元に進めて云く、「大宋国裡に知識多くましませども、如浄和尚只だ独り而已明眼の知識なり。仏法を学ばんと思はば、此の如浄和尚の会裡に参ぜば、必ず所得有らんと云ふ。然りと雖も、他に参ずるに違あらず。帰国の心のみ坐します処に、如浄和尚、天童住持の請状、寧宗より賜はりて、越の国より入院の為、来り座します。希代の不思議の機縁なり。³⁸

さらに、七十五巻本『正法眼蔵』第五十一「面授」には、

大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す。先師古仏はじめて道元をみる。

そのとき、道元に指授面授するにいはく、

「仏々祖々、面授の法門現成せり。これすなはち靈山の拈花なり、嵩山の得髓なり。黃梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裡のみあり、餘人は夢也未見聞在なり」³⁹。

とその出会いがまさに運命的であったことが述べられている。

この後の道元と如浄のやりとりについては、道元自身の著述による『宝慶記』に詳述されている。道元は、その年の夏安居が終わった後、更に親しく教えを乞うために如浄に入室参問を願い出て快諾される。その中でなされた質問と答えの数々が『宝慶記』として書き残されるのである。

『正法眼蔵随聞記』一一一には、次のような記述が見られる。

示ニ云ク、学道の人、参師聞法の時、能々窮メて聞キ、重ねて聞いて決定すべし。問フべきを問はず、言ふべきを言はずして過ゴしなば、我が損なるべし。

師は必ず弟子の問ふを待ツて発言するなり。心得⁴⁰〈経〉たる事をも、幾度も問ウて決定すべきなり。師も、弟子に能々心得たるかと問ウて、云ひ聞かすべきなり。

仏道を学ぶ者は、師匠に教えを請うときは、よくよく窮め尽くすほど聞いて、さらに何度も聞いて理解しなければならぬ。聞くべき事を聞かずに過ごすのは自分の損になってしまうというのである。

道元は、この夏安居以降、如浄に対して自由に質問をぶつけるような環境に自分の身を置くことが出来るようになる。

さらに七十五卷本『正法眼蔵』第五十一「面授」には、次のような記述も見られる。

道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を礼拝面授す。やゝ堂奥を聴許せらる。わづかに身心

を脱落するに、面授を保任することありて、日本国に本来せり。⁴¹

この「わづかに身心を脱落するに」という言葉、すなわち「身心脱落」という言葉は、道元の悟りの境地を表した言葉であると伝えられている。道元が「身心脱落」の語によって悟ったということについては、そういうことが「あった」とする説と「なかった」とする説の両説が存在し、今もって議論が繰り広げられている。

これについて、水野は、

悟道の機縁ということを、何かの拍子に、あたり一面が明るくなって、凡夫が仏に変身するというような考え方でとらえてはならない。

と述べ、さらに、

如浄禅師は、日常いつも、

我が箇裏（わたしのところでは）、焼香、礼拝、念仏、修懺、看経を用ゐず、祇管に打坐し、辨道功夫して身心脱落す。（仏経）

と言っていたのであるから、「参見知識のはじめより」（辨道話）何回も耳にしていたことである。その只管打坐を実現して二年にわたるころ、睡る雲水を叱責する如浄の声を聞いた時、「やっぱりこれなのだ」と身にしみてわかった。それで暁天の坐が終わった時、方丈に上って焼香礼拝せずにはいられなかったのである。「和尚、みだりに某甲を印することなかれ」と言っているように、別に印可をもらいたくて礼拝したのではない。

悟りぬるをりは、いかにありけるゆゑに悟りたりとおぼえぬなり。（唯仏与仏）

と、道元禅師自身言っている。しかし、ある時、やはり悟っていたのだ、と師の言葉が身にしみることがあるのである。

と述べ、悟りに際しての神秘的な体験を否定している。⁴²

また、道元は悟りの体験について『正法眼藏随聞記』五―二で次のように述べている。

一日示ニ云ク、古人云ク、「霧の中を行けば覚えざるに衣しめる。」ト。よき人に近づけば、覚えざるによき人となるなり。昔、俱胝和尚に使へし一人の童子のごときは、いつ学し、いつ修したりとも見ええず、覚えざれども、久参に近づいしに悟道す。

坐禅も自然に久しくせば、忽然として大事を發明して坐禅の正門なる事を知る時も有ルべし。⁴³

霧の中を歩くと知らないうちに着物がしつとりとする。同じように久しく仏道を学んだ人の身近にいて道を悟ることもある。また、坐禅も長い間やっている、ひよつこりと悟りが開けて坐禅が仏法の正しい入り方であることがわかるであろうというのである。

ともかくこれによって、道元は、如浄の法嗣となり、また、釈迦牟尼仏第五十一世の祖師となる。そして、いよいよ帰国の途につくことになる。

道元は、二十四歳で渡宋が実現し、悟りを得て二十八歳のときに帰国したことになる。このことについて、道元は『辨道話』において次のように述べている。

予、かさねて大宋国におもむき、知識を兩浙にとぶらひ、家風を五門にきく。つひに太白峰の浄禅師に参じて、一生参学の大事こゝにをはりぬ。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。なほ重担をかたにおけるがごとし。⁴⁴

悟りの問題については、それがどのようなものであるかについては、論証のしようがない。しかし、日常生活の中で類似した体験がないかと推察してみると、悟りの前後とは、若干、俗にすぎる例えではあるが、敢えて例えて言え

ば、自転車に乗れるようになる前と乗れるようになった後のような感覚があるのではないかと思われる。自転車は、不思議とある点を境にして倒れることなく上手く操縦することができるようになる。しかし、乗れるようになったからといってそれで終わりではない。乗れるようになることが最終目的ではなく、移動するための手段が獲得できすぎない。そして、その手段を修得した後は、もっと上手に、そしてぶれることなくぐんぐん道を進んでいくことができるようになる。

道元が「一生参学の大事こゝにをはりぬ。」と述べた悟りとは、神秘的な覚醒的体験を指しているのではなく、地に足のついた着実で肅々とした智慧の醸成を指したものであったように思われる。ばらばらに頭の中に入っていた仏法の教義が、頭の中で整然と整理され、ひらめきと論理的思考によって深く納得される。そのような状態を道元は、「一生参学の大事こゝにをはりぬ。」という言葉で表現したのではないか。

とにかく道元は、如浄のもとで、「学ぶことはすべて学んで日本に帰ってきた」のだという自信に満ちている。そして、法を広め衆生を救おうと、理想に燃えるのである。

【興聖寺時代】

道元は、帰国した年である安貞元年に『普勸坐禅儀』を著わす。また、四年後の三十二歳の時には『辨道話』を著わし「入宋伝法沙門道元」と署名、更に二年後の天福元年の三十四歳の時には、浄書した『普勸坐禅儀』に、これも前述のごとく、「入宋伝法沙門道元」と改めて署名する。「入宋伝法沙門道元」とは、「伝教大師最澄の『入唐伝法沙門』の向うを張る」ものである。⁴⁵

天童如浄の委嘱を受け、日本に正伝の仏法を伝えようと帰国した道元は、それから六年の後にやっと興聖寺におい

て専門の道場を持ち、正しい法を広めることができるようになる。ここで、日本で最初の夏安居が行われ、後に七十
五巻本『正法眼蔵』の第二として組み込まれることになる「摩訶般若波羅蜜」の示衆がなされるのである。

興聖寺が建立され、『普勸坐禅儀』の浄書のあつた天福元年の翌年である文暦元年には、三十五歳の道元のもとへ
二歳年上の懐奘が日本達磨宗から入門してくる。

この懐奘が書き記したのが『正法眼蔵随聞記』である。

この『正法眼蔵随聞記』には、道元と懐奘との間で交わされた日常的な語録が記されている。それは、仏法に關す
ることだけに止まらず、ある意味で処世術的な心構えを示したように思われる内容も多く見られる。

例えば『正法眼蔵随聞記』二一七では次のように述べられている。

法談の次に示して云ク、直饒我レ道理を以て道ふに、人僻事を言フを、理を攻めて言ヒ勝ツは悪きなり。

次に、我れは現に道理と思へども、「我が非にこそ。」と言ツて負けてのくもあしはやなると言フなり。

ただ人をも言ヒ折らず、我が僻事にも謂ヒおほせず、無為にして止めるが好キなり。

耳に聴キ入レぬやうにて忘るれば、人も忘れて怒らざるなり。第一の用心なり。⁴⁶

すなわち、「自分が道理になつたことを言つていて、相手が間違つていてという場合にでも、理屈で相手をせめ
て言い負かしてしまうのは良くないことである」というのである。

「そのような話を聞いてもそのままにしておいて相手の議論も聞こえないようにしておけば人も忘れて怒らないから
それが第一に大切なこと」だと言うのだ。

さらに次のような記述もある。

我が身よく知りたる事を、人のあしく知りたりとも、他の非を云フはまた是レ我が非なり。法文を云フとも、先

人の愚をそしらず、また愚癡、未発心の人のうらやみ卑下しつべき所にては、能々是レを思フべし。

建仁寺に寓せしとき、人々多く法文を問ヒき。非も咎も有りしかども、この儀を深く存じて、ただありのままに法の徳をかたりて、他の非を云はず、無為にてやみき。愚者ノ執見深きは、我が先徳の非を云へば、嗔恚をおこすなり。智恵ある人の真実なるは、法のまことの義をだにも心得つれば、云はずとも、我が非及び我が先徳の非を思ひ知り、あらたむるなり。⁴⁷

『建搨記図会』には、道元が宋から帰国した後、京都に至って建仁寺に寓し、三年を過ごしたとある。⁴⁸ その建仁寺での心境を述べたのがこれらの記述である。正法を伝えるために使命感に燃えて帰国した道元であったが、やはり伝法には様々な障害があつたことがこの記述より伺える。本来、仏法を誤つて認識している者には正しい道を説いて聞かせるべきである。しかし、それを強いてしまうといろいろな面で差し障りが生じてしまうということをこの記述は物語っている。

宋に留学中、日本での戒臘が認められなかつたとき、「仏制」を重んじる道元はそれに納得がいかず、堂々たる文面で公の陳情書を三度も提出し、禅宗五山の評定を経て仏法になつた戒臘を獲得している。⁴⁹ それだけ正しい仏法というものを追求する姿勢を崩さなかつた道元が、なぜこのような発言をするに到つたのか。「第一の用心なり。」という記述は、帰国してから、そのときまでに、道元とその他の僧侶との間に、かなり激しい教義上の衝突があつたことが推察される。これについて、水野は、

このような用心の以前に、抜き難い衝突が起つていたと考えるほかはない。⁵⁰

と述べ、実際にそのような衝突がかなり深刻な状態で起つていたのではないかと推測している。

『正法眼蔵随聞記』三―七には次のような記述がある。

またある人すすみて云ク、「仏法興隆のため関東に下向すべし。」ト。

答へて云ク、然らず。若シ仏法に志あらば、山川江海を渡つても来つて学スベシ。その志なからんに往き向カ
つてすすむとも、聞キ入レン事不定なり。ただ我が資縁のため人を誑惑せん、財宝を負らんためか。其れは身の
苦しければ、いかでもありなんと覚ユるなり。⁵¹

この言葉は通常、「道心があればどんなに遠くからでも教えを聞きにやってくる。こちらから出向くことはないの
だ。」という意味に解されている。しかし、道元が敢えてこのように述べたのは、建仁寺での仏法を巡る対立や衝突
の経験がその背景にあつたからであると推察される。正伝の仏法を学びたいと思うものは、それがどんな場所であつ
ても自分からはるばるやつて来て教えを請うものである。そうでなければ、たとえこちらから出向いたとしても、聞
く耳を持たず、建仁寺で生じたような衝突を生んでしまうだけである。そうなれば、それは徒勞に終わってしまう。
また、「(鎌倉下向によつて)物質的な拠り所を得ようと思つてのことなら、からだが疲れるだけだからやめたほうが
いい。」というのである。

そのような様々な対立を生じながらも、天福元年(一一三三)、興聖寺が建立されたことにより、道元は正法を流
布する拠点を持つことになる。

さらに、嘉禎二年、道元三十七歳の時には、興聖寺に僧堂が開単され、日本で初めて中国禅林と同じ広床の坐禅道
での修行生活が行われる。

そして、年末には懷奘が首座に任命されるのである。このときの道元の言葉が、『正法眼蔵随聞記』四―四に記さ
れている。⁵²

ここで道元は、宗門の仏法伝来の次第、新首座は参学者の少ないことを気にしてはならず、経験の浅いことも気に

してはならないこと。また、仏道の成就是同学同参皆の縁によるものであること。切磋琢磨が必要であること。さらに、釈迦如来にしたがって得道するものも多かつたが、阿難によつて道を悟つた者もあつたことなどを説く。

これについて、大久保は次のように述べている。

これをもつて見るに、當時の興聖寺僧団は極めて僅な僧衆であつたらしい。しかし禅師は衆の少いのは聊かも憂うるに足らないといつて、汾陽・葉山などの例を挙げ、懐奘を激励しておられる。されば興聖寺僧団はたとえ僧衆が少くとも、道念ある人人によつて厳肅に結成されていたといわねばならぬ。⁵³

道元は、修行僧の多寡ではなく、正法が正しく伝えられることが最も肝要なことである旨を強調したのである。

さらに、延応元年（一二三九）には二つ目の坐禅堂が建てられ、そこで修行する人のために「重雲堂式」が撰せられる。その後、仁治二年、道元四十二歳の春に懐奘と同じ日本達磨宗から門弟が道元のもとに大挙入門し、興聖寺の僧堂は五十人を擁する大叢林になつていくのである。

しかし、このような興聖寺の興隆とは裏腹に、道元に対する比叡山からの圧迫は日増しに強まつていく。

大久保は次ぎに挙げる「溪嵐拾葉集」の記事によつて、極楽寺後に建てられた興聖寺の破却を論じている。

後嵯峨法皇の御時、極楽寺の仏法坊、宗門を立て、教法を毀る。覚住坊といふ止観を読む者之れ有り。護国正法義を造りて宗門を奏聞に及びし時、佐法印御房に是非を判ずべき由、仰せ下されけり。護国正法義の心は、二乗の中の縁覚の所解なりとて之れを下す。仏の教に依らず、自ら開解する分に尤も相似たり。然るに、ものものしく沙汰に及ぶべからずと云ふ。彼の極楽寺を破却し、仏法房を追却し畢んぬ。今其の義有るべし。其の上、仏法の心地修行を以て是非有るべき所と云ふ。一々其の沙汰に及ばざる条、然るべからざる事なり。（原、漢字片仮名交り文）⁵⁴

比叡山からも怨みを買って朝廷に上奏した「護国正法義」も無視された道元は、興聖寺を引き払うほかないというところまでおいつめられる。そして、その後、北越行きが断行されることになるのである。

水野は北越行きについて次のように述べている。

ここで注意しておくべきことは、このように、比叡山の圧迫、特にその先の非常手段を見越しての北越行であったが、その計画は、かなり自主的に行われていることである。最初の波多野氏及びその部下たちとの交渉は前年十二月に始まるが、実際の出発は、寛元元年（一二四三）の夏安居を終えて、天童如浄忌の逮夜七月十六日の法要を済ませた上であつた。⁵⁵

危険を察知した上での事前の北越行きではあつたが、やはり比叡山からの圧力は相当なものがあり、興聖寺破却の危機が刻々と迫っていた。受難を見越して入越の準備は足早に行われた。それは、計画的に行われたのではあつたが、必ずしも十分な時間的余裕があつたのではない。

寛元元年（一二四三）七月深草を出発した道元の一行は、その年の冬を北越の深い雪の中で過ごすことになる。それから約一年間、現在の永平寺に近い吉峰寺に住し、一寺を建立するのに適した場所を探すことになるのである。

北越行は、予定されていたことではあつたが、完全な準備が整つてからの移動というわけにはいかなかったことがこのことから推察される。修行道場としての体裁を整えていた興聖寺を後にし、一年間北越の吉峰寺に住して新たな寺を建立するために場所を探すことになるのである。完全に計画的な移動であれば、移動先の寺の体裁がある程度整つてからにするのが普通であろう。自主的な移動であつたとはいえ、それが出来ないような緊急性を持ったものであつたことは間違いない。

大久保はこれについて

要するに北越入山の原因は之を社会的立場から觀察すれば、その理由の一つに、北嶺山僧の執拗なる圧迫のあったことを認むべきである。従来は信仰的立場から、禪師には一箇半箇の接得を目的に深山幽谷を捜し索められたと解釈しているが、かかる見方は、信仰としては是認せられるであろうが、歴史の實際に即したものではない。しかしながら後の結果から觀れば、その迫害に対する敬遠的北越行こそ却つて大きな結実を齎していることに注意しなければならぬ。⁵⁶

と述べ、結果的に道元が、比叡山からの迫害を逃れ、「完全なる心理の道場を建設して、平穩裡に僧衆の養成に専念せられた」ことは、幸せなことであつたとしている。

確かに、ほぼ同時期に比叡山を離れ布教活動を続けた法然や親鸞らが執拗な迫害を受けたことを鑑みれば、道元が追放や僧籍剥奪といったような迫害を受けず越前の深山靈谷にて正法を伝えるための拠点を持つたことは幸運なことであつた。

【永平寺時代】

入越の翌年、志比庄に寺領を定めた道元は、まず法堂の建立に着手する。法堂が完成すると開堂供養を行い正式にそこに依拠する。この寺は大仏寺と名付けられた。さらに、翌寛元三年には僧堂が完成し、寛元四年大仏寺は、永平寺と改称されることになる。そして、それ以降そこが道元の活動拠点になるのである。越前のこの地は、鎌倉の御家人波多野義重の所領であつた。

入越から四年後、越前に籠もつた道元に鎌倉下向の話が持ち上がる。

『建搦記凶会』には、蘭溪道隆に宛てた手紙に

期せざりき今年八月檀越に勾引被て忽ち相州鎌倉郡に到る。⁵⁷（傍線…筆者）

とある。「勾引」とは、「とらえて無理につれていく」という意味である。鎌倉行きは、波多野義重の強い要請によるもので気の進まないものであった旨がここに示されている。

この鎌倉下向は、大仏寺の寄進者であり鎌倉幕府の御家人でもあった義重を介して時の執権北条時頼の招請があったとのことだと伝えられている。

道元は宝治元年八月三日に永平寺を出発し、翌年三月十四日に帰山するまでの期間を鎌倉で過ごすことになる。道元のこの鎌倉下向は、帰山後の上堂で「善を修するものは昇り、悪を造る者は墮つ。因を修して果を感じ、軛を扱ちて玉を引くのみ。」⁵⁸とあることから、因果の問題が中心にあったと考えられている。

鎌倉下向の時、道元は既に四十八歳である。鎌倉では、義重の屋敷がある名越に留ったということであるが、当時の鎌倉は、日蓮がこの地で辻説法を開始する六年ほど前のことであり、親鸞が関東から京都に去って十二年ほど後のことである。

鎌倉にて、時の執権北条時頼は、一寺を建立して道元をその開山にしたいとしきりに引き留めた。しかし、道元はそれを受けない。さらに、越前に帰るとき、時頼は越前六条の地を寄進しようとする。しかし、それも受けない。翌年三月、道元は永平寺に帰ってくる。わずか八ヶ月の鎌倉下向であった。

建長二年（一二五〇）波多野義重は永平寺に一切経を施入する。この一切経の書写は莫大な費用がかかるのだが波多野氏はそれを敢行するのである。

これについて水野は、

一切経を目前にして、道元禅師は魚の水を得たような思いで、新しい『正法眼蔵』の構想を拡げていったと思わ

れる。いわゆる“十二卷正法眼蔵”に至って、經典の引用が急に多くなるのはそのためである。「仏祖の道と教家（經典による教え）と水火」などと言っているのは、經文のあの雄大な世界が何のためにあるのかわからなくなる。一見經文の影が薄いように見える禪門の修行の中に、經典の世界は生きているのであり、經典の説くところは、禪門の修行と切り離すことはできない。⁵⁹

と述べ、十二卷本『正法眼蔵』の執筆にこの一切経が大きな役割を果たしたであろうことを推察している。

道元は、今まで説示してきたものをまとめて一〇〇巻からなる『正法眼蔵』を書き上げる構想を練っていた。しかし、結果的に一切経が施入された三年後の建長五年（一二五三）五十四歳で亡くなることになる。原因は腫物であった。

道元の著した『正法眼蔵』は、その後、七十五卷本『正法眼蔵』と十二卷本『正法眼蔵』という形で我々の前に示されることになる。この二つの『正法眼蔵』は、道元の著したものに違いない。しかし、現在、その内容から、どちらが道元の真意を伝えたものかという点について議論が巻き起こっている。

七十五卷本『正法眼蔵』については、七十五卷のうち四十巻が入越以前に説示されたものであり、残り二十五巻が入越後に説示されたものとなっている。

道元は建長五年の八月二十八日に没したとされるが、それに先立つ最晩年に著わされたものが十二卷本『正法眼蔵』であると考えられる。そして、その文章は、それ以前の道元の華麗な文体とは全く趣きを異にしたものである。このことから、十二卷本『正法眼蔵』において、道元が著しく変化したとする説も存在する。七十五卷本『正法眼蔵』と十二卷本『正法眼蔵』についての私見は、拙著「七十五卷本『正法眼蔵』と十二卷本『正法眼蔵』の諸問題」⁶⁰にて既に論じているのでそちらを参照願いたい。

おわりに

本論文では、「道元の仏教観とはいかなるものであったのか。どのような過程を経て、宗教者道元の人格は形成されていったのか。」ということ念頭に置きながら道元の生涯について考察を加えた。

註

- 1 袴谷憲昭『道元と仏教』大蔵出版、一九九二年、一一頁。
- 2 大久保道舟『道元禅自伝の研究』岩波書店、一九五三年、一六〇頁。
- 3 鏡島元隆『道元禅師』春秋社、一九九七年、五頁。
- 4 同書、九頁。
- 5 同書、一二頁。
- 6 大久保道舟 前掲書、二〇頁。
- 7 鏡島元隆 前掲書、一二頁。
- 8 懷奘（水野弥穂子訳）『正法眼蔵随聞記』筑摩書房、一九九二年、一八六頁。
- 9 東隆眞『正法眼蔵随聞記に聞く』教育新潮社、一九八五年、一〇八頁。
- 10 水野弥穂子『道元禅師の人間像』岩波書店、一九九五年、四頁。
- 11 同書、五頁。
- 12 河村孝道編著『諸本対校永平開山道元禅師行状建擧記』大修館書店、一九七五年、二頁。
- 13 中世古祥道『新道元禅師伝研究』国書刊行会、二〇〇二年、二二頁。
- 14 石龍木堂訳注『現代語訳建擧記図会』国書刊行会、二〇〇〇年、四六頁。
- 15 同書、同頁。

- 16 水野弥穗子 前掲書、四六頁。
- 17 同書、四七頁。
- 18 同書、四九頁。
- 19 山内舜雄『道元禅と天台本覚法門』大蔵出版、一九八五年、一一頁。
- 20 懷奘(水野弥穗子訳)『正法眼蔵随聞記』筑摩書房、一九九二年、二九七頁。
- 21 同書、同頁。
- 22 同書、同頁。
- 23 石龍木堂訳注 前掲書、五三頁。
- 24 大久保道舟 前掲書、一一二頁。
- 25 東隆眞『正法眼蔵随聞記に聞く』教育新潮社、一九八五年、二二八頁。
- 26 同書、同頁。
- 27 同書、同頁。
- 28 同書、同頁。
- 29 大久保道舟 前掲書、一一八頁。
- 30 同書、一一九頁。
- 31 道元(水野弥穗子校注)『正法眼蔵(一)』岩波書店、一九九〇年、一二頁。
- 32 懷奘 前掲書、三六四頁。
- 33 同書、三六六頁。
- 34 石龍木堂訳注 前掲書、七九頁。
- 35 水野弥穗子 前掲書、七八頁。
- 36 同書、八八頁。
- 37 道元(水野弥穗子校注)『正法眼蔵(三)』岩波書店一九九一年、四一六頁。
- 38 水野弥穗子 前掲書、八九頁。
- 39 道元(水野弥穗子校注)『正法眼蔵(二)』岩波書店一九九一年、一四三頁。
- 40 懷奘 前掲書、五二頁。

- 41 道元（水野弥穗子校注）『正法眼蔵（三）』岩波書店一九九一年、一五二頁。
- 42 水野弥穗子 前掲書、一〇三―一〇四頁。
- 43 懷奘 前掲書、二八二頁。
- 44 道元（水野弥穗子校注）『正法眼蔵（二）』岩波書店、一九九〇年、二二―二三頁。
- 45 水野弥穗子 前掲書、一一九頁。
- 46 懷奘 前掲書、一〇〇頁。
- 47 同書、四〇二頁。
- 48 石龍木堂訳注 前掲書、二〇〇頁。
- 49 水野弥穗子 前掲書、六四頁。
- 50 同書、一二〇頁。
- 51 懷奘 前掲書、一七一頁。
- 52 同書、二八四頁。
- 53 大久保道舟 前掲書、二三〇頁。
- 54 同書、二三〇頁。書下文 水野弥穗子 前掲書二二九頁。
- 55 水野弥穗子 前掲書、一三四頁。
- 56 大久保道舟 前掲書、二一九頁。
- 57 石龍木堂訳注 前掲書、三六七頁。
- 58 鏡島元隆 前掲書、一五七頁。
- 59 大久保道舟 前掲書、一八二頁。
- 60 西田哲学研究会編 『場所』第二号、西田哲学研究会、二〇〇三年、五三―六七頁。