

道元と如浄 (六)

―『如浄禅師語録』到来を中心に―

伊 東 洋 一

奥書によれば、十一月五日の『書餅』示衆後、二日おいて七日に『佛教』の再示（仁治二年十一月十四日示衆）があり、翌十二月十七日には『全機』、年が明けて仁治四年（一二四三年）正月六日には『都機』、三月十日（二月改元があつて、寛元元年）には『空華』、そして四月二十九日に『古佛心』の説示のあったことが知られる。小論の問題、『如浄禅師語録』到来がその後の道元の思想に如何なる影響を及ぼしたかの問題からすれば、これまで見てきたように全機現成の意義からいって、ここに『全機』が説示され、重ねて『都機』―都はすべてと読まれ、したがって都機は全機と同意と解される―が説示されたことは意味深いと云わざるをえない。また『空華』が悟りの世界を語り、「おろかに翳を妄法なりとして、このほかに眞法ありと學することなかれ。しかあらんは、少量の見なり」¹などというの、いうまでもなく对待見を破するものであるが、性急に「身心脱落」の問題とも結びつけない言葉でもある。更にまたこの時期に『佛教』が再示されたとは如何なる意味であろうか。すべてこれらのことには問うてみるべき問題が多い。しかし他方これらの巻には直接『如浄禅師語録』からの引用は見当たらないのも事実であつて、それがあらわれるのは『古佛心』の巻においてであるから、ここでは『古佛心』に飛んで、それを検討の対象にしようと思える。

六 正法眼藏古佛心

さてこの巻は、古仏並びに古仏心について説くのであるが、如浄、圓悟、疎山、雪峯、大証国師、漸源仲興大師の六人の言葉を引いて、それについて評釈する形をとっている。『正法眼藏思想大系』は、これら六人の言葉に対する評釈に「祖宗の嗣法」、「古仏道の参学」の二章と「古仏心の脱落」の最終章を配して、都合九章に分類整理している。²ところで如浄禅師の言葉は、これら六人の禅匠の最初にとりあげられ、その個処は次の通りである。

先師いはく、與「宏智古佛」相見。

はかりしりぬ、天童の屋裏に古佛あり、古佛の屋裏に天童あることを。³

宏智古仏とは丹霞子淳の法を嗣いだ宏智正覚（一〇九一—一一五七）のこと、看話禅の大慧宗杲と並んで黙照禅を鼓吹した禅匠として有名で、天童山には一一二九年から五七年まで住した。その宏智古仏と一一六三年生れの如浄禅師の相見とはもとより事実合わないが、道元はこれを評釈して、「天童山の景德寺のうちに古仏がいらして、また古仏自身のうちに天童山があったことをおしはかり知ることができた」というのである。「はかりしりぬ」を今「心の中でおしはかり知ることができた」と訳してみたが、先師如浄禅師の「與宏智古佛相見」の語が後にとりあげる『如浄和尚語録卷下』に見える偈頌からの引用であるとすれば、その意味はまた色々に考えられるのである。

増谷文雄氏はその現代語訳『古仏心』の開題で、天童山景德寺は昔宏智正覚が三十年にわたって住持したところ
で、如浄の相見はいうまでもなく考えられないが、しかし「古仏には古仏がよく解る」。道元自らの言葉を以てすれ

ば、「古仏の在処をしるは古仏なるべし」である。「如浄古仏」とっては、この天童のすみずみにまで、いたるところに、宏智古仏のおもかげを見るの思いがあつて、このことばとなつたのであらう」とし、更に一方道元にとってこの寺は「曾遊の地」、しかもここで先師如浄によって一生参学の大事をおわつたところ、以来三十年近い歳月が流れているが、天童の風情は眼をつぶるとすみからすみまで浮んでくる、とすれば到来した『如浄禪師語録』をひもといて、「ああ、あそこで二人の古仏が相見えたのか」との感慨におちいつたに相違なく、「『はかりしりぬ、……』との、簡頸の一節にただよう嫋々たる余韻もまた、さこそと想いやられる次第である」としている。そこでは、宏智正覺と如浄との相見を可能にし、現成させるものは、「古仏には古仏がよく解る」、古仏でなければ古仏との相見はない、したがって古仏たるところにある。古仏にして始めて可能なのである。したがってまた宏智古仏と如浄との相見をとりあげることでできる力量は、道元もまた古仏であることの証しであつて、ここにいわば三者の、宏智、如浄、道元三者の相見が可能となつたと、少くともその「開題」の大半が「先師曰、与宏智古仏相見」に費やされていることから解せられるのである。とにかく増谷氏の「開題」は「はかりしりぬ」の一つの意味とすることができよう。

ところでそれではその「古仏」とは何か。この問題については、小論の最初（「道元と如浄（一）」）で「正師」乃至「先師古仏」として一般的に触れた。すなわち『行持（上）』の「正法正傳せり、諸人これを古佛といふ」の言葉から、正法の正しい伝統に立つ人（「正法正傳」の人）として『正法眼蔵』には、各処で語られ、「古佛心」の巻まであることを述べた。⁵ ようやく今その巻に辿りついた訳である。『古佛心』の巻は次の言葉で始まる。

祖宗の嗣法するところ、七佛より曹谿にいたるまで四十祖なり。曹谿より七佛にいたるまで四十佛なり。七佛とも向上向下の功德あるがゆゑに、曹谿にいたり七佛にいたる。曹谿に向上向下の功德あるがゆゑに、七佛より正

傳し、曹谿より正傳し、後佛に正傳す。ただ前後のみにあらず、釈迦牟尼佛のとき十方諸佛あり、青原のとき南嶽あり、南嶽のとき青原あり、乃至石頭のとき江西あり。あひ罣礙せざるは、不礙にあらざるべし。かくのごとくの功德あること、参究すべきなり。向來の四十位の佛祖、ともにこれ古佛なりといへども、心あり身あり、光明あり國土あり、過去久矣あり、未曾過去あり。たとひ未曾過去なりとも、たとひ過去久矣なりとも、おなじくこれ古佛の功德なるべし。

古佛の道を參學するは、古佛の道を證するなり。代代の古佛なり。いはゆる古佛は、新古の古に一齊なりといへども、さらに古今を超出せり、古今に正直なり。⁶

岡田宜法氏がこの前半を「祖宗の嗣法」とし、後半を「古仏道の參學」との題を付して整理していることは先に触れたが、増谷氏は、二つに分けず一つとして「古仏は古今を超越する」との題をつけている。⁷ さてこの文の意味を辿ってみる。「曹谿に向上向下の功德あるがゆゑに、七佛より正傳し、曹谿より正傳し」で嗣法の連綿は、過去七佛から曹谿へと四十祖、曹谿から七仏まで四十仏、七仏いづれも向上向下の力量あるから曹谿にいたり、また七仏にいたるのである。同様に曹谿に向上向下の力量があるからこそ七仏からの正伝を受け、後の仏祖へと正伝したのである。しかも「ただ前後のみにあらず、釈迦牟尼佛のとき十方諸佛あり、……」で横にもひろがる。「向來の四十位の佛祖、……」は、ここにいう四十位の仏祖たちは過去七仏であり、曹谿であり、それぞれであるが、しかし「古仏」として一つである。古仏の力量をそなえている。かれらはこの古仏の道を參學した人、つまり古仏の道を証得している人たちである。古仏といえはその古は新古の古に違いないが、古仏は古今を超出し、古今を真直ぐに貫いているのである。そうしてみると、「古仏」とは正法正伝の人といつてよいのではないか。

次に古仏乃至古仏心についての六人の禪匠の言葉を掲げて評釈に及ぶのであるが、その場合、一番最初に如浄禪師の言葉が掲げられるのは、単に如浄禪師の言葉が他の五人の言葉と同等に並列し、五人の言葉の一つとして取扱われているのではないようにも思われる。その証拠の一つとして「先師いはく、與^二宏智古佛^一相見。」に続いて、圓悟禪師の言葉「稽首曹谿眞古佛」がとりあげられ、それを評して道元は

しるべし、釋迦牟尼佛より第三十三世は、これ古佛なりと稽首すべきなり。圓悟禪師に古佛の莊嚴光明あるゆゑに、古佛と相見しきたるに、恁麼の禮拜あり。しかあればすなはち、曹谿の頭正尾正を草料して、古佛はかくのごとくの巴鼻なることをしるべきなり。この巴鼻あるは、これ古佛なり。⁸（傍点筆者）

といふ、続いて疎山の言葉、「大庾嶺頭有^二古佛^一、放光射^二到此間^一」を挙げ、それを評して

しるべし、疎山すでに古佛と相見すといふことを。ほかに參尋すべからず、古佛の有處は大庾嶺頭なり。古佛にあらざる自己は、古佛の出處をしるべからず。古佛の在處をしるは、古佛なるべし。⁹（傍点筆者）

としているが、これは「與宏智古佛相見」の「相見」の意味を重ねて説いているとも見られるからで、もしそういってよいなら、五人の言葉はいうまでもなく古仏乃至古仏心を説くためのものであるが、他方少くとも如浄の「與宏智古佛相見」を中心とし、この言葉の評唱的位置に立つ、あるいは如浄禪師の眞古佛たることの補完的説明であるといつてよいのではないか。

ところで圓悟禪師の言葉に対する道元の評釈は、要するに、圓悟禪師が曹谿真古仏に稽首し礼拝することのできるのは、圓悟禪師が古仏としての力量（古佛の莊嚴光明）あるからであって、古仏はこのようなどろえどころ（巴鼻）あつて古佛なのであるということであらう。また疎山の言葉に対する道元の評釈は、古仏のいますところはたゞ大庾嶺頭で、ほかに尋ねても無駄である。古仏でないものには古仏の出処を知ることができない。疎山がすでに古仏と相見したというのは、疎山がすでに古仏だからであるということであらう。したがって「古佛の在處をしるは、古佛なるべし」という言葉も如淨禪師の宏智古仏との相見に直接つながる、といつてよいように思われるが、どうであらうか。

次に雪峯の言葉「趙州古佛」に対する道元の評釈を検討してみよう。その個処は次の通りである。

しるべし、趙州たとひ古佛なりとも、雪峯もし古佛の力量を分奉せられざらんは、古佛に奉勤する骨法を了達しがたからん。いまの行履は、古佛の加被によりて古佛に參學するには、不答話の功夫あり。いはゆる、雪峯老漢大丈夫なり。古佛の家風および古佛の威儀は、古佛にあらざるには相似ならず、一等ならざるなり。しかあれば、趙州の初中後善を參學して、古佛の壽量を參學すべし。¹⁰

この個処は「渉典統紹」によると、『趙州語録』の「僧あり、雪峯に問ふ、……雪峯後に之を聞き得て曰く、趙州古仏、遙に望んで作礼す、此より答話せず」よりの引用であるという。¹¹ そうしてみると、雪峯（八二二—九〇八）が趙州（七七八—八九七）を古仏として遙に望んで作礼した、相見したのである。したがってまた道元の評釈も、雪峯が古仏の力量を分ちもつこと、古仏の家風と古仏の威儀はこちらが古仏でなければならぬ、一致しない（相似ならず

一等ならざるなり」とするのは当然といえる。たゞここで、古仏の力量をもち、また古仏と相似一等なるために、古仏の加被によつて古仏に参学すること、またそれには、「不答話の功夫」がなければならぬ、とするところはこれまゝでと違った新しいところであろう。古仏に参学するには古仏のおかげを蒙るというのである。それは冒頭の「祖宗の嗣法」で説かれたところである。ところで「不答話の功夫」とは何であろうか。『趙州語録』によつて、「此より答話せず」で、凡そ真理の当体は言説を越えている、たゞ黙よりない、ということだとすれば、それは言葉によらぬ工夫であろう。一方この「不答話」は岡田宜法氏も指摘するように、『如浄和尚語録卷下』に見える言葉と関係がある。そこでここで、先師いはくとされた「與^二宏智古佛^一相見」の典故に入つてみよう。それは次の偈頌である。

歛衣就座乃云。有問有答。屎尿狼藉。無問無答。雷霆霹靂。於是眉毛慶快。鼻孔軒昂。直得大地平沈。虛空迸裂。正當恁麼。且與宏智古佛相見。舉佛子云。相見已了。合談何事。從前汗馬無人識。只要重論蓋代功。雖然知恩報恩。一句如何。四海浪平龍睡穩。九天雲淨鶴摩空。¹³

「歛衣就座云」を増谷氏は如浄禪師の天童山晋山法語としておられるようである。それはともかく、ここに先ず¹⁴「不答話」と同意とされてよい「無問無答」の語を見る。この語は、「有問有答。屎尿狼藉。無問無答。雷霆霹靂」としての分脈よりみると、「問あり答あるは屎尿狼藉、問なく答なきは雷霆の霹靂」と読まれる。「有問有答」は、石霜の法嗣芭蕉慧清が一僧に「不落諸縁」を問われて云つた言葉として、「三百則」、「大慧語録四」、「伝燈一六」に見え、要するにそのような質問自体、それに答えること自体、「有問有答」の相對の立場であり、それを超えた絶對の立場こそ「無問無答」であると解される。¹⁵そこでこのような絶對の立場に立てば、「眉毛慶快、鼻孔軒昂」で、

つまり本来の面目（眉毛、鼻孔）があらわれ、大地が平沈し、虚空が迸裂するのを直得する。こうして「與宏智古佛相見」の句が出てくるのである。相見し了る。何を話し合ったのか。禪僧の修行の骨折りは素人には分らず、その悟道の熟、未熟はたゞ明眼の師家の鑑定に待つ以外にない（従前汗馬無人識。只要重論蓋代功——『碧巖錄七』——）が、その境地を問われれば、四海浪平らかに龍睡穩かであり、九天の雲浄らかに鶴空を摩す心境である、とこの偈頌を説むことができ、そのように意味をとれば、ここでは「有問有答」（相對）と「無問無答」（絶対）の問題、更に「有問有答」（有）と「無問無答」（無）の相對とその相對の超克の問題といつてよいだろう。

そうしてみると先の「不答話の功夫」は、真理の当体は言説を超えた黙であることは勿論としても、ここでは「有問有答は屎尿狼藉、無問無答は雷霆霹靂」として、相對とそれを超えた絶対の立場の問題と解せられる。そしてそれを押して敢ていえば、「身心脱落」と「心塵脱落」の二者對立の関心が道元の頭の一隅にあったとすることもできよう。それはとに角、相對と絶対の問題を「はかりしりぬ」のもう一つの意味とすることができよう。

次に大証国師に移ろう。國師、因僧問、「如何是古佛心。」師云、「牆壁瓦礫。」に対する道元の評釈は次の通りである。

いはゆる問處は、這頭得恁麼といひ、那頭得恁麼といふなり。この道得を擧して、問處とせるなり。この問處、ひろく古今の道得となれり。このゆゑに、華開の萬木百草、これ古佛の道得なり、古佛の問處なり。世界起の九山八海、これ古佛の日月月面なり、古佛の皮肉骨髓なり。さらに又、古心の行佛なるあるべし、古心の證佛なるあるべし、古心の作佛なるあるべし、佛古の為心なるあるべし。古心といふは、心古なるがゆゑなり。心佛はかならず古なるべきがゆゑに、古心は椅子。竹木なり。盡大地覓一箇會佛法人、不可得なり、和尚喚這箇作甚麼なり。

いまの時節因縁、および塵刹虚空、ともに古心にあらずといふことなし。古心を保任する、古佛を保任する、一面目にして兩頭保任なり、兩頭畫圖なり。¹⁸

先ず道元はその僧の問いを問題にする。この問いは、これも古仏心あれも古仏心、古仏心ならざる一物もない（這題得恁麼、那頭得恁麼）ということ述べたもので、これは禪門の古今の真理である。實際、世界の万木百草、九山八海は古仏の表現、古仏の面目、古仏の身心である。さらに云えばとして、「古心の行佛……古心の證佛……古心の作佛……佛古の為心なるあるべし」という。古仏心が古心乃至仏古として、行仏、証仏、作仏として発現し乃至為心となることもある。『私記』が「参本イハク」として、「……於是乎知自可_レ無_二非_一古佛、非_レ古心、非_レ佛心、非_レ佛古、有_二古佛、古心、古古、心佛、心古、心心、佛心、佛古、佛佛等_上」¹⁷と註するように、古仏心が種々に転換される。また「佛古」に関して『那一寶』が古仏といえは過去仏と考えられるから、新古対立を超越している意味で仏古としたと註するように、¹⁸要するに古仏心が古・仏・心に切り離され、それぞれに絶対であること、その故に転換が可能となるのであろう。したがって次に古心を説いて、「心古なるゆゑ」¹⁹だとし、「心佛はかならず古なるべき」だから、古心は椅子・竹木だとするのもうなづける。このことを外にして全世界に一人の仏法を会する人を求めても得られない。そのところを問うているのがこの僧の問題なのだ（和尚喚這箇作甚麼なり）。要するに今の時節も因縁も塵刹も虚空も、現在の万物すべて古心でないものはないのである。したがってまた一切の存在は「古心を保任する」「古佛を保任する」のであって、一切の存在はそれぞれに絶対である。しかし確かに「古心」「古佛」兩頭を保任するが、その兩頭といつてももとより「画図」にすぎない。以上がこの問いの評釈の主旨であらう。したがってこれは問いの形をなしているが、古佛心を説きつくしているといつてよいことは、『御抄』や『聞解』が「如何なるか是れ古

仏心」とは「如何なるも古仏心」ということで、質問でなく道得だとしていることからもうなづける。それでは次にこれに対する国師の「牆壁瓦礫」の評釈に進もう。

いはゆる宗旨は、牆壁瓦礫にむかひて道取する一進あり、牆壁瓦礫なり。道出する一途あり、牆壁瓦礫の牆壁瓦礫の許裏に道著する一退あり。これらの道取の現成するところの圓成十成に、千仞萬仞の壁立せり、市地市天の牆立あり。一片半片の瓦蓋あり、乃大乃小の礫尖あり。かくのごとくあるは、ただ心のみにあらず、すなはちこれ身なり、乃至依正なるべし。しかあれば、作麼生是牆壁瓦礫と問取すべし、道取すべし。答話せんには、古佛心と答取すべし。かくのごとく保任してのちに、さらに參究すべし。いはゆる牆壁は、いかなるべきぞ、なにをか牆壁といふ、いまいかなる形段をか具足せると、審細に參究すべし。造作より牆壁を出現せしむるか、牆壁より造作を出現せしむるか。造作か、造作にあらざるか。有情なりとやせん、無情なりや。現前すや、不現前なりや。かくのごとく功夫參學して、たとひ天上人間にもあれ、此土他界の出現なりとも、古佛心は牆壁瓦礫なり。さらに一塵の出現して染汗する、いまだあらざるなり。²⁰

国師が「牆壁瓦礫」と答えられた以上、この牆壁瓦礫に向って古仏心に進む工夫がある。それはたゞ牆壁瓦礫だけである。牆壁瓦礫に進む工夫がある。それは、このような問答が実は牆壁瓦礫の中のことである。ということである。この道理は千仞萬仞、市地市天、一片半片、乃大乃小だけでなく、身心依正のごとくに実現している。だから「牆壁瓦礫とは何か」と問うても見、云つてもみるべきである。それに対しては「古仏心」と答えるべきである。この立場に立って、更に牆壁とは何か、何を牆壁というか等々種々子細に考えてみるがよい。そうして考えてみても

結局、「古佛心は牆壁瓦礫なり」で、この真理を染汚する一塵もないのである。『辨註』が「牆壁瓦礫、古佛の心に非ず、古佛心之牆壁瓦礫なり」と注したことを以て、岡田宜法氏は徹底しているとしているが、如浄との關係を問題にする立場からすれば、またこの「古仏心」を「如浄の心」と読むことによって、道元の特別の懐いのあることを重ねてみることもできようかと考える。「古仏心は牆壁瓦礫なり」である。

最後の漸源仲興大師の、因僧問、「如何是古佛心。」師云、「世界崩壞。」僧云、「為甚麼世界崩壞。」師云、「寧無我身。」²¹に対する道元の評釈に進んでみよう。

いはゆる世界は、十方みな佛世界なり。非佛世界いまだあらざるなり。崩壞の形段は、この盡十方界に參學すべし、自己に學することなかれ。自己に參學せざるゆゑに、崩壞の正當恁麼時は、一條兩條、三四五條なるがゆゑに無盡條なり。かの條條、それ寧無我身なり。我身は寧無なり。而今を自惜して、我身を古佛心ならしめざることをなかれ。まことに七佛以前に古佛心壁豎す。七佛以後に古佛心才生す。諸佛以前に古佛心華開す。諸佛以後に古佛心結果す。古佛心以前に古佛心脱落なり。²²

ここは、前段がいわば牆壁瓦礫の全機現成を問題にしているとすれば、古仏心の全機現成を問題にしていると見ることもできる。すなわち前段が牆壁瓦礫以外一物もないとする立場とすれば、ここは古仏心の世界の外に世界はない、十方みな古仏心のみである。したがって世界もその存在意義を失う（世界崩壞）。まして「自己に學することなかれ」で、自己もその場合崩壞するのであるかと考えてはならない。そう考えることには、自己を別存するとの考えがある。世界はたゞ古佛心のみである。世界崩壞の正當恁麼時は、一条兩条、三四五条と無尽に崩壞する。古仏心

も無尽に崩壊するが、その崩壊し砕けた古仏心の一条一条に我身も存在する、否我身は寧ろ無なのである。だから今の我身を惜んで我身を古仏心に摂取させないようなことがあってはならない。実際古仏心は七仏以前に厳然として存したし、七仏以後もきれ目なく存した。諸仏の出世以前にも以後にも無窮に存した。しかし「古佛心以前に古佛心脱落なり」で、古仏心といってももとより固定的実体的な古仏心などないのである。

さて『古佛心』説示における道元は、到来した『如浄禅师語録』をひもとき、ありし日の天童山景德寺に想いをはせ、とりわけ先師如浄禅师への追慕にひたると共に如浄の思想を対待見とその克服にとらえることの確信を強めたものと見られるのであって、そこにはまた「身心脱落」と「心塵脱落」の問題の関心がなかったとはいえない、とするのが小論の立場である。

注

- 1 大久保道舟編纂『道元禅师全集』上巻、一一〇頁。
- 2 岡田宜法著『正法眼蔵思想大系』第二巻、三五五頁以下。「七 古佛心巻の分類及び註釈」。
- 3 前掲『道元禅师全集』上巻、七八頁。
- 4 増谷文雄著『現代語訳正法眼蔵』第四巻、二七一〜二七二頁。
- 5 「道元と如浄」三頁。
- 6 前掲『道元禅师全集』上巻、七八頁。
- 7 前掲『現代語訳正法眼蔵』第四巻、二七二頁。
- 8 前掲『道元禅师全集』上巻、七八〜七九頁。
- 9 同右、七九頁。
- 10 同上。
- 11 『正法眼蔵註解全書』第六巻、一一五頁。
- 12 前掲『正法眼蔵思想大系』第二巻、三六四頁。
- 13 『大正新脩大藏經 第四十八巻 諸宗部五(一)』一二七頁。「如浄和尚語録巻下、明州天童景德寺語録」
- 14 「……到来した『如浄和尚語録』巻下をひもといてみると、和尚ははじめてこの天童山景德寺に住する(宝慶元年、一二二三)にあたって、このように仰せられたとある。」(前掲『現代語訳正法眼蔵』第四巻、二七一頁。)

- 15 『禪学大辞典』下巻、一〇一九頁C。
 16 前掲『道元禪師全集』上巻、七九〇八〇頁。
 17 『正法眼藏私記會本』下、一〇六八頁。
 18 『正法眼藏註解全書』第六巻、九三頁。
 20 前掲『道元禪師全集』上巻、八〇頁。
 21 前掲『正法眼藏思想大系』第二巻、三六七頁。
 22 前掲『道元禪師全集』上巻、八一頁。
- 19 同上、九〇〇九二頁。

七 正法眼藏葛藤

『葛藤』の巻は、奥付によれば、寛元元年七月七日興聖宝林寺における示衆とある。¹ところで伝記者は、この七月十六日以後道元はにわかに興聖寺を去って越前に向ったとし、しかも確かにこの巻に続く閏七月一日の示衆である『三界唯心』の巻が、その奥付によって越前吉峯頭（禪師峯）におけるものであることからすれば、この『葛藤』の巻は興聖寺における最後の説示ということになる。

道元の越前行はいかなる理由によるものであろうか。それが外見上全く突然で唐突の感を与えることから憶測も生じる。しかし越前行の理由として次のことがいわれる。道元はこの以前「護国正法義」を著わして朝廷に奏聞していたが、この判定に当った叡山によって却下され、同時に叡山の恨みをかい、ついに興聖寺が破却される情勢になったからである、というのである。また行先きとして越前を選んだ理由として、一方では擅那波多野義重の、他方日本達磨宗の勧請によるものといわれる。

すなわち、前に見た『古佛心』の説示は『葛藤』の巻に先立つ四月二十九日で、その場所は六波羅蜜寺であり、更⁴

にこれに先立つ前年の十二月十七日説示の『全機』は同じく六波羅蜜寺で、奥付では「在^ニ雍州六波羅蜜寺側前雲州刺史幕下^一示衆^五」とある。この時期説示の場所が興聖宝林寺でなく六波羅蜜寺であること、つまり二度にわたって宇治から山城（京都東山）に移されていることは偶然でない。六波羅蜜寺は空也上人の創建（九六二年）といわれ、これに因んで周辺を六波羅と呼び、六波羅探題も置かれたことは周知のことである。ところで『全機』の奥付によって、その六波羅蜜寺附近に邸宅を構えている前の出雲国の地方長官（雲州刺史）が問題になるが、それが波多野義重である。波多野義重は北条方の武士で、当時六波羅探題に向向^レして、邸もその近くにあった。道元が最も信頼していた擅那である。そのことは、後のことになるが、例えば、道元が北越入山後五年にして山を出て鎌倉に下向するその動機が、「為^ニ擅那俗弟子^一説法」、つまり当時鎌倉にあった義重の懇望に答えるためであったこと、また晩年病状が進み、不本意にも山を出て上洛したことの動機が、病状を心配した信者たちのなかでもとりわけ再三にわたって使を永平寺に送り、上洛して療養に当ることを懇請した義重の真情に答えたものであること、これらの点からも知ることができ。したがって、六波羅の波多野邸での説示は北越入山についての義重との打合わせのためであり、北越の地志比莊は波多野義重の所領であって、義重が推薦し、他の擅那衆の勧める多くの候補地を斥けて選ばれたことになったというのである。

他方北越選定の理由として、日本達磨宗との関係が考慮される。達磨宗というのは、無師独悟の大日房能忍が弟子を宋に送り、大恵宗杲の法嗣拙菴德光（臨済宗揚岐派）から印可証明を得て称したのに始り、次第に教線を延ばし、大和の多武峯と白山地方が主たる地盤であった。すなわち能忍を嗣いだ覚晏やその門下の懷辨らは多武峯に、また覚晏の高弟である懷鑑やその門下の義介、義演、義準、義存、義尹らは越前白山の波着寺に拠っていたのである。このうち懷辨が最も早く、興聖寺開創の翌年の文暦元年（一二三四年）入門して道元に師事し、道元僧団の大きな支えと

なったが、他方波着寺系も懷鑒とその門下が大挙して集団で入門する。それは道元の越前入山の二年前の仁治二年（一二四一年）のことであった。したがって越前選定の理由には、波着寺系の人々の勧請も大いに与ったと見られる、というのである。

それにしても達磨宗は臨済宗大恵派であり、波着寺系の入門した翌年の『行持』では、道元は能忍の師である拙菴を酷評する如浄の言葉を伝えており、越前に移ってからは大恵批判は激烈を極める。したがって何故大恵派の達磨宗が道元の下に参加し、また道元がそれを許したかは問題である。達磨宗は既に能忍時代叡山の圧迫を受けており、教線をはった多武峯も白山地方もとはいえば、天台の地盤であった。道元もまた叡山の圧迫で建仁寺を追われ、今また深草も危機に瀕している。道元は入宋して天童山に掛錫したが、その時の住持は無際了派であった。道元は嗣書に関心を示し、無際の嗣書をも見ることができたが、それは無際の本師である拙菴の自筆になるものであった。無際の死後道元は天童山を離れて旅に出るが、五山第一の經山に登る。ここの住持は浙翁如琰であった。無際了派と浙翁如琰は共に拙菴徳光の門下、拙菴は大恵宗杲の法嗣で、道元が入宋した当時のシナは大恵派の全盛時代であったのであり、道元は無際、浙翁共「正師」とは認めなかったが、上陸以来大恵派の禅を学んでいたのである。能忍は無際、浙翁とは嗣法の兄弟の關係にあり、また達磨宗は大恵派でありながらも宋朝風の純粹禅を守り抜こうとしており、道元もまた純粹禅の宣揚に孤軍奮闘していた。これらのことが道元に達磨宗に対して親近感を覚えさせたのかも知れない、ともいわれる。

道元僧団の形成が緒につき、発展途上にあった宇治興聖宝林寺を諦めよく捨て、急拠北越に入山することになった原因、理由は、このように、叡山の圧迫迫書の手が迫っていたという情況に端を発し、また擅那波多野義重や達磨宗との關係で北越の地が選ばれ、北越行となったと説明することができよう。そしてこれが真相であるだろう。しか

しまた如浄の垂誡として『建撕記』が伝えるように、一箇半箇の接得を期して深山幽谷を選んだとする説明も意味あるように思われる。殊に越前の地が如浄の生国である越州と同名であることから、「越国ノ名ヲ聞モナツカシ、我所望ナリ⁸」と伝記作者に書かせたことは、仮りに作者の創作としても、そのような想像をふくらませることにさせたものは、大いに考慮する余地があるように思われる。つまりそれは道元の如浄に対する思慕であり、敬慕であろう。『如浄禅师語録』の到来を転機として、今北越の地に新天地を新境地を開拓しようとするまでに四囲の情勢が緊迫している時に、先師如浄への思慕が一層かきたたられ、強められるということとは十分あり得るであらう。伝記作者が敏感に感じとるその師への思慕の情は、興聖寺最後の説示であるこの『葛藤』においてはどのように現われているのであろうか。

注

- 1 「爾時寛元元年癸卯七月七日、在^三雍州宇治郡観音導利興聖宝林寺^二示衆。」（大久保道舟編『道元禅师全集』上巻、三三六頁。）
- 2 「三界唯心」の奥付、「爾時寛元元年癸卯閏七月初一日、在^三越宇吉峯頭^二示衆。」（前掲『道元禅师全集』上巻、三五七頁。）
- 3 以下大久保道舟『^{増補}道元禅师傳の研達』（一九一頁～一九八頁）第八章 北越入山の真相 第二節 第二次比叡山僧の圧迫とその史料 第三節 北越の地選定と日本達摩宗。その他今坂愛真『道元——その行動と思想——』及び『道元』、中世古祥道『道元禅师伝研究』等参照。
- 4 「爾時寛元元年癸卯四月二十九日、在^三六波羅蜜寺^二示衆。」（前掲『道元禅师全集』上巻、八一頁。）
- 5 前掲『道元禅师全集』上巻、二〇五頁。
- 6 以下については、前掲、大久保『道元禅师伝の研究』第十章、鎌倉行化に関する二三の考察、第一節 行化の動機、同著二六〇～二六二頁。第十一章 最後病中の動静と入滅 第四節 上洛療養につとむ 同著二八九～二九〇頁等参照。