

道元禪師の修行觀

——はるかなる仏道という視点——

角 田 泰 隆

一 はじめに

道元禪師の修行觀について論ずる場合、道元禪師の説く修行（証）が証（証果）と密接に関わるために、従来のこの問題に関する論文の多くは「修証觀」として論じ、「修証一等」「修証一如」「本証妙修」「証上の修」「不染汚の修証」等、修と証は一つである」という道元禪師の修証觀の特徴を強調してきた。

そして、修と証が一つであるということは、修行して証果を得るといふのではなく、修行のところに証果が現れるのであるから、修行は生涯にわたり続けられなければならないものであり、証果は修行のところに現れているのであるから、一瞬の修行の中にも円満な証果がそなわっていると、そのよくな修証觀が多くの学者によって論じられてきた。

このことは道元禪師の思想を論ずる上で、極めて重要な視

点ではあるが、そのような道元禪師の説示は、その著作の中には意外と少ない。少ないとはいえ、重要であることには変わりなく、重要さは決して説示の頻度の多少によるのではないが、道元禪師の修行觀において、むしろ、それ以上に多く見られる「生生世世にわたる修行の強調」に、最近筆者は大きな感心をもっている。

本論は、これまであまり強調されることがなかった、生生世世にわたる修行觀、すなわち、道元禪師が説く修行は生生世世にわたる永遠のものであり、その仏道は「はるかなる仏道」であるという点に照明を当て、それに関わって提起すべき二、三の問題について論ずる。^①

二 修証一等

まず、多くの先学によって強調される「修証一等」「修証一如」「本証妙修」「証上の修」「不染汚の修証」等、修と証は一

つである」という道元禪師の修証觀に触れる必要がある。その代表的な道元禪師の説示は次の『辨道話』に見出される。

それ修証はひとつにあらざとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさぶくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれとをしふ。直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、釈迦如来・迦葉尊者ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。

すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単伝せる、初心の辨道すなはち一分の本証を無為の地にうるなり。しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。妙修を放下すれば本証手の中にみれり、本証を出身すれば妙修通身におこなはる。（大久保道舟編『道元禪師全集』上、七三七頁。以下『辨道話』からの引用は同書により、

頁数のみ記す）

ここに、仏法においては、修行と証りは一つであり、修行は証りの上での修行であり、修行のほかに証りを期待してはならない、と説かれる。これらの説示から、先の「修証一等」

「本証妙修」「証上の修」「不染汚の修証」等の語が掲げられ、道元禪師の修証觀の特徴とされている。

これらの語は『正法眼蔵』はじめ、他の道元禪師の撰述にはほとんど見られないが、とはいへ、その概念は道元禪師の説示の中に、多少見出すことができるので、ここに挙げてみる。

『正法眼蔵』「現成公案」巻の末尾に、

麻浴山宝徹禪師、あふぎをつかふちなみに、僧、きたりてとふ、風性常住、無処不周なり、なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ。師いはく、なんぢ、ただ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらずといふことなき道理をしらず、と。僧いはく、いかならんかこれ無処不周底の道理。ときに、師、あふぎをつかふのみなり。僧、礼拝す。仏法の証驗、正伝の活路、それかくのごとし。常住なれば、あふぎをつかふべからず、つかはぬおりも風をきくべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり。風性は常住なるがゆゑに、仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり。（大久保道舟編『道元禪師全集』上、一〇頁。以下『正法眼蔵』からの引用は同書により、

巻名と頁数のみ記す）

とある。この話では「風性常住」が本証を、「無処不周底の道理」（あふぎをつかふ）が妙修にあたると考えられる。すなわ

ち、麻浴宝徹は、風性が常住であるということ(本証)を、扇を使うということ(妙修)によってあらわしたというのである。ゆえに道元禪師は「常住なれば、あふぎをつかふべからず、つかはぬおりも風をきくべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり」(本証であるから修行しなくてもよい、修行しなくても証りが具わっていると言うのは、本証ということも修行ということも知らないのである)と言い、「風性は常住なるがゆゑに、仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり」(修行は本証を現すものであるから、仏家の家風では、修行によって本証を現成せしめ、修行によって本証を参熟させたのである)と示されるのである。

次に挙げる道元禪師による磨博作鏡の話の解説も、本証妙修という立場からなされている。

江西大寂禪師、ちなみに南嶽大慧禪師に参学するに、密受心印よりこのかた、つねに坐禅す。(「坐禅箴」九一頁)

江西馬祖の坐禅することは二十年なり。これ南嶽の密印を稟受するなり。伝法済人のとき、坐禅をさしおくと道取せず。参学のはじめていたるには、かならず心印を密受せしむ。(「行持」上二二六頁)

江西馬祖、むかし南嶽に参学せしに、南嶽かつて心印を馬祖に密受せしむ。磨博のはじめのはじめなり。(「古鏡」一八七頁)

道元禪師の修行観(角田)

これらでは、馬祖道一は南嶽懷讓に就いて坐禅するにいたるその初めから「密印」を受けていたとし、馬祖は修行の当初から「本証」を「妙修」していたとする。ちなみに、これらの出典と考えられる『景德伝灯録』にはこのような記述はなく道元禪師が付加されたものであり、馬祖の坐禅が「本証」の坐禅であり「無所悟」の坐禅であったことを強調されようとしたものである。(鏡島元隆『道元禪師と引用經典・語録の研究』、昭和四〇年十月、六九―七一頁)

また、『正法眼蔵』「安居」巻では、

生前にすべて九夏安居せざらんをば、仏弟子・比丘僧と称すべからず。ただ因地に修習するのみにあらず、果位の修証なり。大覚世尊、すでに一代のあひだ、一夏も闕如なく修証しませり。しるべし、果上の仏証なりといふことを。(五八一頁)

と、九旬安居を行うことが仏祖と自称する必要条件であることとを述べる中で、因としての修行にとどまらず、果位の修証であることが述べられている。また、この「修証」という言葉自体が、修が証であることを端的に示した言葉でもある。

『正法眼蔵』「授記」巻では、

仏祖単伝の大道は授記なり。仏祖の参学なきものは、夢也未見なり。その授記の時節は、いまだ菩提心をおこさざるものにも授記す。無仏性に授記す、有仏性に授記す。有身

に授記し、無身に授記す、諸仏に授記す。諸仏は、諸仏の授記を保任するなり。得授記ののちに作仏すと参学すべからず、作仏ののちに得授記すと参学すべからず。授記時に作仏あり、授記時に修行あり。（一九五頁）

よのつねにおもふには、修行功満じて作仏決定するとき授記すべしと学しきたるといへども、仏道はしかにはあらず。或従知識して一句をきき、或従経巻して一句をきくことあるは、すなはち得授記なり。（一九六頁）

と示している。授記の時期に関するこのような説示は、修（因）と証（果）が一つであるとする立場から、授記を説いたものである。

『正法眼蔵』「出家功德」では、

阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家の即日成熟するなり。しかあれども、三阿僧祇劫に修証し、無量阿僧祇劫に修証するに、有辺無辺に染汚するにあらず。（六一一頁）

と、無上正等正覚が、出家したその日に成熟すると言われる。本稿では、後述するように、道元禪師にとつても、阿耨多羅三藐三菩提の成就是、未来における究極の出来事ととらえるので、そのような視点からは、この説示は一種の方便である。と受け取らざるを得ないが、三阿僧祇劫・無量阿僧祇劫という無限に近い修行が怠りなく行われれば、必ず無上菩提に至るのであるから、このような表現をされたと思われる。

さて、これらの説示の他、「修証一等」「本証妙修」を表す説示は、『普勸坐禅儀』の冒頭の部分の「原夫、道本円通、争假修証。宗乘自在、何費功夫、云々」（大久保道舟編『道元禪師全集』下、三頁）という説示や、『学道用心集』に示される「仏言、行乃証在其中」（同、二五四頁）もそれにあたる。

三 はるかなる仏道

道元禪師は、先に述べたように、「修証一如」を説き、すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。

すなわち、すでに修が証であるから、証に際限はなく、証が修であるから、修にはじめがない、と言う。これは、修行の上に証があるのであるから、証りにここまででよいという終着点はなく、証りの上での修行であるから、修行そのものに始め（であるとか終わりであるとか）はない、という意であろう。ゆえに、生涯にわたる修証（修がそのまま証であるから道元禪師は端的に修証と示す）を説いていると言える。

とはいえ、この修証は今生に限られたものではないようである。生生世世に亘るといふことが知られる。その点に注目してみたい。

以下、「生生世世」「今生より乃至生生をつくして」「生をかへ身をかへても」等、生死の連続や六道、輪廻に関する説示

を挙げる。

a. たとひ三大阿僧祇劫、十三大阿僧祇劫、無量阿僧祇劫までも、捨身受身してもゆく、かならず学道の時節なる、進歩退歩学道なり。「身心学道」、四〇頁)

ここでは、たとえ「三大阿僧祇劫、十三大阿僧祇劫、無量阿僧祇劫」という無限に近い時間に亘って「捨身受身」、すなわち生死輪廻を繰り返してゆくとしても、その捨身受身の繰り返しの中に、必ず学道の時がある、と説く。この「身心学道」巻は、学道についてしばらく心学道と身学道にわけて、それぞれについて示したものであり、この説示は身学道の解説の部分に見られる。身学道の説示では、これが空間的に無限(尽十方界)の学道であるべきことと、時間的に無限(生死去来)の学道であるべきことが中心に説かれている。また、その中で、「尽十方界」(無限の世界)や「生死去来」(無限の時間)が「真実人体」(真実の身)であるとは言え、煩惱妄想の身そのままではよくはなく、ゆえに、

この身体をめぐらして、十悪をはなれ、八戒をたもち、三宝に帰依して捨家出家する、真実の学道なり。このゆゑに、真実人体といふ。(同、三九頁)

とし、「後学かならず自然見の外道に同ずることなかれ」(同、三九頁)と戒めている。その自然見の外道とは、どのような見解かというに、

百丈大智禪師のいはく、若執本清浄本解脱自是仏、自是禪道解者、即属自然外道。(同、三九頁)

へもし、本来清浄である、本来解脱している、おのずから仏である、おのずからはれ禪道である、というような見解に執着すれば、自然外道と同じである。

という百丈の語を挙げて説明する。すなわち、真実人体とは「本清浄」「本解脱」「自是仏」「自是禪道」という安易な肯定ではないことを示す。これはまた、先に述べた「本証妙修」の本証が、これら「本清浄」「本解脱」「自是仏」「自是禪道」と同等でないことを示しているとも受け取られる。

また、同巻で、

たとひ威音王よりさきに発心学道すれども、なほこれみづからが児孫として増長するなり。(同、三九頁)

と、たとえはるか過去に発心し学道しているといっても、なおその学道を、この自分が、その児孫として増長するのであるという。これは、後述する「生生世世、在在处处に増長し」という説示と重なるものがある。

b. しかあれば、従来の光陰はたとひむなくすすといふとも、今生のいまだすぎざるあひだに、いそぎて発願すべし。ねがはくは、われと一切衆生と、今生より乃至生生をつくして、正法をきくことあらん。きくことあらんとき、正法を疑著せじ、不信なるべからず。まさに正法にあはんととき、

世法をすてて仏法を受持せん。つひに大地有情ともに成道することあらん。かくのごとく発願せば、おのづから正発心の因縁ならん。(「溪声山色」、二一九頁)

ここでは、今生において次のような発願をすべきであることが説かれている。それは「願うところは、私と一切衆生とが、今生より生生をつくして正法を聞くことがあったときに、それを疑わずに、世法を捨てて仏法を受持しよう」というものである。この発願の内容には、「生生をつくして」のはるか未来における「つひに大地有情とともに成道することあらん」という釈尊と同様の成道への願いがうかがわれる。この立場は、後述する「八大人覺」巻の末尾の説示や、『尽未来際不離吉祥山示衆』の内容とも重なるものがある。

c. つぎには、ふかく仏法僧の三宝をうやまひたてまつるべし。生をかへ身をかへても、三宝を供養し、うやまひたてまつらんことをねがふべし。ねてもさめても三宝の功德をおもひたてまつるべし、ねてもさめても三宝をとなへたてまつるべし。(別本「仏道」へ道心、三八九頁、尚カタカナをひらがなに改めた。)

ここでは、生をかへ身をかへても三宝を供養し敬うことを願うべきことが示されている。この巻は、道心を発すること、三宝を敬うこと、造仏し供養すること、法華經を書写受持すること、坐禅することの大切なことを示した巻であり、三宝

を敬うべきことについて、より多くを語っている。そのなか
に、この記述がある。さらに続いて同巻では、

たとひこの生をすてて、いまだのちの生にうまれざらんそのあひだ、中有といふことあり。そのいのち七日なるそのあひだも、つねにこゑもやまず、三宝をとなへたてまつらんとおもふべし。七日をへぬれば、中有にて死して、また中有の身をうけて、七日あり。いかにひさしといへども、七日をばすぎず。このとき、なにごとをみ、きくも、さはりなきこと天眼のごとし。かからんとき、心をはげまして三宝をとなへたてまつり、南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧と、となへたてまつらんことわすれず、ひまなくとなへたてまつるべし。すでに中有をすぎて、父母のほりにちかづかんときも、あひかまひて正智ありて託胎せん、処胎藏にありても、三宝をとなへたてまつるべし。うまれおちんときも、となへたてまつらんこと、おこたらざらん。六根にへて三宝を供養したてまつり、となへたてまつり、帰依したてまつらんと、ふかくねがふべし。またこの生のをはるときは、ふたつのまなこたちまちにくらくなるべし。そのときを、すでに生のをはりとしりて、はげみて南無帰依仏となへたてまつるべし。このとき十方の諸仏、あはれみをたれさせたまふ。縁ありて悪趣におもむべきつみも、転じて天上にうまれ、仏前にうまれて、仏をおがみた

てまつり、仏のとかせたまふのりをきくなり。眼のまへに、やみのきたらんよりのちは、たゆまずはげみて三帰依をとなへたてまつること、中有までも後生までも、おこたるべからず。かくのごとくして生生世世をつくして、となへたてまつるべし。仏果菩提にいたらんまでも、おこたらざるべし。これ諸仏菩薩のおこなはせたまふみちなり。これをふかく法をきとるともいふ、仏道の身にそなはるともいふなり。(同、三八九―三九〇頁)

と、「この生」から「のちの生」へ生まれる間の「中有」を説いている。また「生生世世をつくしてとなえたてまつる」とことや、「仏果菩提」に至るまでも怠りなく帰依三宝の語(南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧)を唱えることを教えている。

d. 初祖菩提達磨尊者、西来のはじめより、嵩嶽少室峯少林寺にして面壁跏趺坐禅のあひだ、九白を経歴せり。それより頂顛眼睛、いまに震旦国に遍界せり。初祖の命脈、ただ結跏趺坐のみなり。初祖西来よりききは、東土の衆生いまだかつて結跏趺坐をしらざりき、祖師西来よりのちこれをしれり。しかあればすなはち、一生万生、把尾収頭、不離叢林、昼夜祇管跏趺坐して余務あらざる、三昧王三昧なり。

(「三昧王三昧」、五四一頁)

このこでは、一生万生、叢林を離れず、昼夜に祇管打坐して

道元禪師の修行観(角田)

余務のないことが、三昧王三昧であることが説かれている。この説示の前には、「釈迦牟尼仏、菩提樹下に跏趺坐しましまして、五十小劫を経歴し、六十劫を経歴し、無量劫を経歴します」と釈尊の菩提樹下での結跏趺坐が説かれ、これらをまとめて、「しかあれば」以下が説かれていると思われる。「一生万生」とは、今生においても、そしてさらに生生世世においてもということであろう。

e. 昨日は他のために不定法をとくといへども、今日はみづからのために定法をとくなり。かくのごとくの日面あひつらなり、月面あひつらなれり。他のために法をとき、法を修するは、生生のところは法をきき、法をあきらめ、法を證するなり。今生にも法を他のためにとくに、誠心あれば、自己の得法やすきなり。あるいは他人の法をきくをも、たすけすすむれば、みづからが学法よきたよりをうるなり。身中にたよりをえ、心中にたよりをうるなり。聞法を障礙するがごときは、みづからが聞法を障礙せらるるなり。生の身身に法をとき法をきくは、世世に聞法するなり。前來わが正伝せし法を、さらに今世にもきくなり。法のなかに生じ、法のなかに滅するがゆゑに、尽十方界のなかに法を正伝しつれば、生生にきき、身身に修するなり。生生に法を現成せしめ、身身を法ならしむるゆゑに、一塵法界ともに拈来して、法を證せしむるなり。(「自證三昧」、五五四

頁)

ここでは、「生生」「身身」という生死の永遠なる連続において「法を聞き」「法を説き」「法を修し」「法を証する」こと、それが、生生をむなしく過ぎさないことであると説かれていゝる。「前來わが正傳せし法を、さらに今世にもきくなり」とは、前世において前世の私自身が師から正傳した仏法をさらに今世においてこの私が聞く、ということであろう。それが「法のなかに生じ、法のなかに滅する」ということであり、このことは、

もし菩提心をおこしてのち、六趣四生に輪転すといへども、その輪転の因縁、みな菩提の行願となるなり。（『溪声山色』、二一九頁）

という説示、つまり、六道輪廻が仏法を行ずる場であるという説示や、

生死去來真實人体といふは、いはゆる生死は凡夫の流転なりといへども、大聖の所脱なり。（『身心學道』、四〇頁）

という説示、つまり、同じ「生死」（生死輪廻）ということが、凡夫にとっては、迷いの流転の世界であるが、大聖にとつては菩提を成就するための修行の場であるという意の説示にも重なるのである。

これらの説示に明らかなように、道元禪師は生死の連続を説いている。そして、その生死の連続は必ず、生生における

仏法との出逢い、仏道修行の誓願とともに示されており、仏道修行を永遠のものにとらえている道元禪師の仏法の一面を窺うことができる。

道元禪師は、同じ生死輪廻を見るに、凡夫の立場と大聖の立場との別があることを言い、輪廻を必ずしも否定することなく、かえつて、この輪廻の立場に立ちながら、その中において仏道を行じ、この生死輪廻のなかにおいて仏道を行ずるということがそのまま生死輪廻からの解脱であるとするのである。

次に、「宿殖……」あるいは悪業（悪業力）・善業（善業力）・願生等の説示を挙げてみる。これらの説示も、生生世世の生死の連続という見地から示されたものであるということができる。

f. 宿殖般若の正種なきやからは、祖道の遠孫とならず。いたづらに名相の邪路に跼蹐するもの、あはれむべし。梁の普通よりのち、なほ西天にゆくものあり、それなにしたためぞ。至愚のはなはだしきなり。悪業のひくによりて、他國に跼蹐するなり。（中略）また真丹國にも、祖師西來よりのち、経論に倚解して、正法をとぶらはざる僧侶おほし。これ経論を披閱すといふども、経論の旨趣にくらし。これ黒業は今日の業力のみにあらず、宿生の悪業力なり。今生つるに如来の真訣をきかず、如来の正法をみず、（中略）ただ、宿

殖般若の種子ある人は、不期に入門せるも、あるは算砂の業を解脱して祖師の遠孫となれりしは、ともに利根の機なり、上上の機なり、：（「行持」下、一四四―一四五頁）

g. 願は、われたとひ過去の悪業おほくかさなりて、障道の因縁ありとも、仏道によりて得道せりし諸仏諸祖、われをあはれみて、業累を解脱せしめ、学道さはりなからしめ、その功德法門、あまねく無尽法界に充滿彌綸せらんあはれみをわれに分布すべし。（「溪声山色」、一二三頁）

h. まれに辺地の人身をうけて、愚蒙なりといへども、宿殖陀羅尼の善根力現成して、釈迦牟尼仏の法にうまれあふ。（「陀羅尼」、四三二頁）

i. この經典（法華經）にあひたてまつれるは、信解すべき機縁なり。深心信解是法華、深心信解寿命長遠のために、願生此娑婆国土しきたれり。（「見仏」、四八四頁）

これらは前世・過去世における善悪の業や誓願が、現世に及んでいることを述べたものであり、現世において仏法に逢い仏子となる者は宿善の者であり、逆にそれに反するものは宿生の悪業力によるものとされる。生死の連続を言い、輪転を認めたものであると受け取らざるを得ない。ただ、悪業とか善業とかが仏法との邂逅ということを基準にしたものであることは重要であり、注意しておくべきことである。

さて、次に十二巻本『正法眼蔵』（以下、十二巻本）におけ

る「生死の連続」に関わる説示をみてみよう。これまで挙げた説示は七十五巻本『正法眼蔵』（以下、七十五巻本）のものである。ここに、ことさらに十二巻本を七十五巻本と区別したのは、最近の研究ではその対比が問題となっているからである。しかし、本論については、その内容的差違は認められず、あえて区別する必要もないのではあるが、その、差違のないことを明確にするために、あえていったん区別して、その同一であることを示すことを意図したものである。

まず、『正法眼蔵』「出家功德」巻には、

j. 世尊言、南洲有四种最勝。一見仏、二聞法、三出家、四得道。あきらかにしるべし、この四种最勝、すなはち北洲にもすぐれ、諸天にもすぐれたり。いまわれら宿善根力にひかれて、最勝の身をえたり。歡喜隨喜して出家受戒すべきものなり。最勝の善身をいたづらにして、露命を無常の風にまかすることなかれ。出家の生生をかさねば、積功累徳ならん。（六〇六頁）

とある。われわれは宿善根力にひかれて最勝の身（南洲の身）を得たのであるから、歡喜隨喜して出家受戒すべきである、というのである。「出家の生生をかさねば積功累徳ならん」（出家の人生を重ねれば功德が積み重ねられるであろう）という説示は重要である。はるかなる仏道においては、出家の人生を重ねることが大切であり、出家として生きる人生は無上菩提

を成就するための功德を積み重ねる最高の人生であるというのである。

『正法眼蔵』「袈裟功德」卷には、袈裟を着けることの功德が説かれている。その中で、

k. 正法眼蔵を正伝する祖師、かならず袈裟を正伝せり。この衣を伝持し頂戴する衆生、かならず二三生のあひだに得道せり。たとひ戲笑のため利益のために身に著せる、かならず得道因縁なり。（六三三頁）

と、正法眼蔵を正伝する祖師が正伝した袈裟を伝持し頂戴する衆生はかならず二三生のあひだに得道することができる、とし、

l. まことにそれ、ただ作悪人とありしときは、むなしく死して地獄にいる。地獄よりいで、また作悪人となる。戒の因縁あうときは、禁戒を破して地獄におちたりといへども、つひに得道の因縁なり。いま戲笑のため袈裟を著せる、なほこれ三生に得道す。いはんや無上菩提のために、清淨の信心を起こして袈裟を著せん、その功德、成就せざらめやは。いかにいはんや一生のあひだ受持したてまつり、頂戴したてまつらん功德、まさに広大無量なるべし。もし菩提心をおこさん人、いそぎ袈裟を受持頂戴すべし。この好世にあうて仏種をうえざらん、かなしむべし。南州の人身をうけて、釈迦牟尼仏の法にあふたてまつり、仏法嫡嫡の祖

師にうまれあひ、単伝直指の袈裟をうけたてまつりぬるべきを、むなしくすぎさん、かなしむべし。（六三四頁）

と、ただ作悪人であった時は、むなしく死んで地獄に入り、地獄より出て、また作悪人となるが、戒の因縁にあつときは、禁戒を破して地獄に落ちても、つひには得道の因縁となる、と受戒の功德を言い、また、戲笑のために袈裟を着けても三生に得道するのであるから、無上菩提の成就のために、清淨なる信心を起こして袈裟を着ければ、その功德は無上菩提の成就につながる事が説かれる。（ここで「得道」という語と「無上菩提の成就」がおそらく程度の異なったものとして示されていることは注意を有するが、このことは後述する。）また、南州の人身をうけて、釈迦牟尼仏の法にあい、仏法嫡嫡の祖師にうまれあつて単伝直指の袈裟を受けることができるのであるから、そのような恵まれたこの人生をむなしく過ごしてしまふことは悲しむべきことであると示している。

次の『正法眼蔵』「帰依仏法僧宝」卷の説示も、注目すべき説示である。

m. この帰依仏法僧の功德、かならず感應道交するとき成就するなり。たとひ天上・人間、地獄・鬼畜なりといへども、感應道交すれば、かならず帰依したてまつるなり。すでに帰依したてまつるがときは、生生世世、在在処処に增長し、かならず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提を成就する

なり。「帰依仏法僧宝」、六六七頁)

ここでは、たとえ天上・人間、地獄・鬼畜であつても、感応道交すれば、かならず仏法に帰依する、と説かれ、先に述べたように、六道が仏法に帰依する縁を得られる重要な場であることを示している。そしてすでに帰依したならば、それを、生生世世、在在処処に増長してゆき、かならず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提を成就するのであるとしている。まさに、人間界(南瞻部)を含む六道を仏道修行の場とした、はるかなる仏道が説かれ、その完成としての阿耨多羅三藐三菩提の成就が説かれている。さらに、帰依三宝の功德が、

n. 人身うることかたし、仏法あふことまれなり。いたづらに鬼神の眷属として一生をわたり、むなく邪見の流類として多生をすごさん、かなしむべし。はやく仏法僧の三宝に帰依したてまつりて、衆苦を解脱するのみにあらず、菩提を成就すべし。「帰依仏法僧宝」、六七〇頁)

o. 世間の苦厄すみやかにはなれて、無上菩提を証得せしむること、かならず帰依三宝のちからなるべし。おほよそ三帰のちから、三悪道をはなるのみにあらず、天帝釈の身に還入す。天上の果報をうるのみにあらず、須陀洹の聖者となる。まことに三宝の功德海、無量無辺にましますなり。

(「帰依仏法僧宝」、六七三頁)

と説かれている。

道元禪師の修行観(角田)

『正法眼蔵』「三時業」巻では、

p. 仏祖の道を修習するには、その最初より、この三時の業報の理をならひあきらむるなり。しかあらざれば、おほくあやまりて邪見に墮するなり。ただ邪見に墮するのみにあらず、悪道におちて、長時の苦をうく。続善根せざるあひだは、おほくの功德をうしなひ、菩提の道ひさしくさはりあり、をしからざらめや。この三時の業、善悪にわたるなり。

(「三時業」、六八三頁)

と、「三時の業」が説かれ、仏祖の道を修習する、その最初より、三時の業報の理をならひあきらめることの大切さが説かれる。そうでなければ、あやまって邪見に墮ち、そのみならず、悪道におちて、長時の苦をうけるとする。『正法眼蔵』「深信因果」巻で、

おほよそ因果の道理歴然としてわたくしなし、造悪のものは墮し、修善のものはほる、毫釐もたがはざるなり。(六八〇頁)

と示すように、因果は歴然であつて、善行を積めば功德が積み重ねられ、悪行を行じて善根(善行の徳力)を断じてしまえば、多くの功德を失うというのである。この功德は、おそらく阿耨多羅三藐三菩提を成就する功德であり、この功德を失えば、阿耨多羅三藐三菩提の成就への道に大いに差し障りがあると説くのである。

道元禪師の最期の選述と言われる『正法眼藏』「八大人覺」卷の末尾に、次のように記している。

q. 仏法にあひたてまつること、無量劫にかたし。人身をうること、またかたし。たとひ人身をうくるといへども、三洲の人身よし。そのなかに南洲の人身すぐれたり、見仏聞法、出家得道するゆるゑなり。如来の般涅槃よりさきに涅槃にいたり、さきだちて死せるともがらは、この八大人覺をきかず、ならず。いまわれら見聞したてまつり、習学したてまつる、宿殖善根のちからなり。いま習学して生生に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれをとかんこと、釈迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん。（「八大人覺」、七二五〜七二六頁）

ここで、仏法にあうこと、そして人身を得ることの有り難さが説かれ、その人身を得ることも三洲の人身がよいが、その中で南洲の人身がすぐれているとする。それは、見仏聞法、出家得道することができるからである。そして「いま、この八大人覺を習学したのであるから、生生に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれを説くことは、釈迦牟尼仏と同様で異なることなくありたい」と言うのである。この言葉はいつたい、道元禪師自身の発願なのか、それとも弟子達を励まして言った言葉なのか。次節で、道元禪師の成仏觀と関わって述べたいが、いずれにしても以上の考察か

ら、道元禪師がはるかなる仏道を説き、生生世世に亘る永遠の修行を説いていることを知り得るのである。

四 道元禪師の成道觀

道元禪師にとって、成仏あるいは成道とは、どのようなことであつたのか。成仏が、文字通り「仏に成る」ことであるとすれば、道元禪師は、釈尊と全く同等の仏陀に成ることができたと思われていたのかどうか。成道が、文字通り「道を成ずる」ことであるとすれば、道元禪師は、釈尊と同様、仏道を成就することができたと思われていたのかどうか。筆者が、道元禪師の「はるかなる仏道」觀を論ずるにあたって、大いに問題となるところである。

道元禪師は、釈尊と同様の成仏、成道は、はるか未来のことと思われていたのではないか。筆者がそのような思いを初めて持ったのは、次の『御遺言記録』の記述を見たときである。これは、義介が、道元禪師の言葉（遺言）として語っている部分である。

同七月八日、御病重増発。義介驚而参拜。

堂頭和尚示曰、汝近前来。義介近前于右辺。示云、今生壽命者此病必覺限。凡人之壽命必有限、然而非可任于病。日比被見之様、我随分合力人、被此加医療、雖然全不平癒、是又不可驚。但今生於如来仏法雖有未明知之千万、猶悅於

仏法一切不発邪見、正是依法法取正信。其大意者、只如日来之所談、一切無異。可被存其趣也。(春秋社刊『道元禪師全集』第七卷、一八四頁)

〈同(一二五三年)七月八日、御病氣が再び増発された。義介は驚いてお部屋を尋ねてお目にかかった。〉

堂頭和尚が示して言われた、「おまえさん、こちらに来なさい。」義介は(道元禪師の)右側近くに進んだ。「道元禪師は」示して言われた、「今生の寿命は、この病氣できつと最期だと思う。だいたい人の寿命には必ず限りがある。しかし、「限りがあるといっても」病氣のままに、なにもせずにほおっておくべきではない。「だから」日頃見られているように、私も随分人に助けてもらい、あれこれ医療を加えてもらった。それにもかかわらず全く平癒しない。これもまた「寿命であるから」驚いてはいけない。ただ、今生に、如来の仏法についてまだ明らかに知ることができなかつたことが千万もある「たくさんある」が、それでも満足なのは、仏法において全く邪見を起さず、まさしく正伝の仏法に従って、それを正しく信ずることができたことである。その大要はこれまで話してきたとおりであり、全く異なることはない。その趣旨を心に留めておきなさい。〉

この記録は、建長五年(一二五三)七月八日の記録であり、

道元禪師の修行観(角田)

道元禪師が示寂される八月二十八日より二ヶ月弱まへの、道元禪師の言葉が記されている。病氣であった道元禪師の様態が悪化し、義介が驚いて駆けつけたときに、道元禪師が語つたものである。その中に、「今生於如来仏法雖有未明知之千万、猶悦於仏法一切不発邪見、正是依法法取正信」という語がある。

道元禪師にとっては、まだまだ仏法において明らめ得なかつたことが少なからずあつたのであり、ただ、邪見を発することなく、正法に依つて正信を取ることができただけであり、それだけで満足であると言うのである。如来に対する道元禪師の畏敬の心と、仏法に対する謙虚さが知られる。

このような思いは、死を間近にさとしたがゆえの、老いたるがゆえの思いではない。延応二年(一二四〇)、道元禪師四十一歳の時に示衆されたとされる『正法眼蔵』「溪声山色」巻の次の説示にも同様な誓願が示されているのである。

しかあれば、従来之光陰はたとひむなしくすすといふとも、今生のいまだすぎざるあひだに、いそぎて発願すべし。ねがはくは、われと一切衆生と、今生より乃至生生をつくして、正法をきくことあらん。きくことあらんとき、正法を疑著せじ、不信なるべからず。まさに正法にあはんとき、世法をすてて仏法を受持せん。つひに大地有情ともに成道することあらん。かくのごとく発願せば、おのづから正発

心の因縁ならん。（二一九頁）

すでにこのように「今生より乃至生生をつくして、正法をきくことあらん。きくことあらんとき、正法を疑著せじ、不信なるべからず。まさに正法にあはんとき、世法をすてて仏法を受持せん」という誓願を持つ道元禪師であつたからこそ、『御遺言記録』にあるように、「正法依正法取正信」ということを今生において成し得て、世法を捨てて仏法を受持できたことに満足されているのである。「つひに大地有情ともに成道することあらん」とは、未来の出来事としての願ひであらう。「つひに」とは、最後には、とどのつまり、という意であらう。「大地有情ともに成道」とは、釈尊の成道であらう。ゆえに道元禪師は、釈尊と同等な成道は、未来の終局的なこととして願われていたのである。

先にも引用した、次の『正法眼蔵』『八大人覺』巻の末尾の説示も、同様な趣である。

仏法にあひたてまつること、無量劫にかたし。人身をうること、またかたし。たとひ人身をうくるといへども、三洲の人身よし。そのなかに南洲の人身すぐれたり、見仏聞法、出家得道するゆゑなり。如来の般涅槃よりさきに涅槃にいたり、さきだちて死せるともがらは、この八大人覺をさかず、ならず。いまわれら見聞したてまつり、習学したてまつる、宿殖善根のちからなり。いま習学して生生に増長し、

かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれをとかんと、釈迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん。（七二五―七二六頁）

ここで、「いまわれら見聞したてまつり、習学したてまつる、宿殖善根のちからなり。いま習学して生生に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれをとかんと、釈迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん」とは、今この八大人覺を習学したのであるから、生生に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれを説くことは、釈迦牟尼仏と同様で異なることなくありたい」と言うのである。

先にも述べたように、この言葉はいったい道元禪師自身の発願なのか、それとも弟子達を励まして言った言葉なのか、問題になるが、筆者は前者をとる。それは、ここに挙げた『御遺言記録』や『正法眼蔵』『溪声山色』巻での説示をはじめ、先に述べた生生世世にわたるはるかなる仏道の説示にもよる。また、後述するように、石井清純氏の指摘にもあるように、「仏」と「祖」をはっきりと区別する説示が道元禪師にはあるかである。³⁾

さて、筆者が本論の仮説として述べるように、道元禪師において釈尊と同等の成道が限りない修行の後のはるか未来のこととされていたとすれば、道元禪師の著作の中に表れる「得道」あるいは「辨道話」に言う「一生参学の大事ここにをは

りぬ」あるいは入宋して如浄禅師のもとでの「身心脱落」とは何だったのか、ということが当然問題となるのである。これらについては筆者もすでに種々論じてきたが、先の「はるかなる仏道」という視点や、『永平広録』での「仏」と「祖」を区別する視点から、再び考察し、再定義を試みたい。

a 「得道」考

『辨道話』や『正法眼蔵』・『正法眼蔵随聞記』などには、「得道」の語が少なからず見られる。そしてそれは、修の中に証が現われているという「ありよう」を言ったものではなく、おおよそ瞬間的な、経験的なものと思われる。この語はいつたい何を意味するのか。「釈尊と同等の無上菩提の成就」（以下、これを《成道》と記す）を言うのであろうか。

まず、『辨道話』に、

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、なほ重擔をかたにおけるがごとし。しかあるに、弘通のころを放下せん激揚のときをまつゆゑに、しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえんとす。ただし、おのづから名利にかかはらず、道念をさきとせん。真実の参学あらんか、いたづらに邪師にまどはされて、みだりに正解をおほひ、むなしく自狂にゑふて、ひさしく迷郷にしづまん。なによりてか般若の正種を長じ、得道の

時をえん。貧道はいま雲遊萍寄をこととすれば、いづれの山川をかとぶらはん。これをあはれむゆゑに、まのあたり大宋国にして禅林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人にのこして、仏家の正法をしらしめんとす。これ真訣ならんかも。(七二九―七三〇頁)

とある。「正解」「正種」というものが「得道」と関わっている。つまり、正解により正種を長じていって得道の時を得るといふのである。この「得道」は、「正しい仏道修行の在り方とは何かということ」を明らかにすることと理解することもでき、それは正しい仏道修行の出発点であつて、『成道』とは異なるものと考えることができる。

また、

しめしていはく、大師釈尊、まさしく得道の妙術を正伝し、また三世の如来、ともに坐禅より得道せり。このゆゑに、正門なることをあひつたへたるなり。しかのみにあらず、西天東地の諸祖、みな坐禅より得道せるなり。ゆゑにいま正門を人天にしめす。(七三三頁)

とある。「三世の諸仏」も「西天東地の諸祖」もみな坐禅より得道したといふのである。この「得道」を『成道』と理解することもできるが、一方で、「坐禅を行ずるなかで、坐禅こそが《成道》への「正門」であることを確信すること」を「得

道」と解釈することもできる。

また、

ただまきにしるべし、七仏の妙法は、得道明心の宗匠に、契心証会の学人あひしたがふて正伝すれば、的旨あらはれて稟持せらるるなり。（七三四頁）

とある。「七仏の妙法」（坐禅のことか）が「得道明心の宗匠」から「契心証会の学人」に正しく伝えられ護持されてゆく在り方が示されている。

「明心」とは、心を明らかにすることであろうが、『正法眼蔵隨聞記』卷二には有名な西川の僧との問答が記され、その中に、後にこの理を案ずるに、語録公案等を見て、古人の行履をも知り、あるいは迷者のために説き聞かしめん、皆是れ自行化他のために無用なり。只管打坐して大事を明らめ、心の理を明らめなば、後には一字を知らずとも、他に開示せんに、用ひ尽くすべからず。故に彼の僧、畢竟じて何の用ぞとは云ひけると、是れ真実の道理なりと思つて、その後語録等を見る事をとどめて、一向に打坐して大事を明らめ得たり。（大久保道舟編『道元禪師全集』下、四四八頁、以下、『正法眼蔵隨聞記』からの引用は同書により、巻数と頁数のみ記す。）

と「心の理を明らかにする」の語が見られる。先の「坐禅より得道せり」と、この「只管打坐して大事を明らめ、心の理を明

らめなば」は同意であろう。また『普勸坐禅儀』にも、

直饒い、会に誇り、悟に豊かにして、警地の智通を獲、道を得、心を明めて、衝天の志気を挙し、入頭の量有りと雖も、尚お幾んど、出身の活路を欠く。（大久保道舟編『道元禪師全集』下、三頁、原漢文）

と「心を明め」の語が見られる。心を明らかにすることは、先に「只管打坐して大事を明らめ、心の理を明らめなば」とあつたように、大事を明らめること同等に重大なこととされているようであるが、ここに示されるように、たとえ「道を得」「心を明め」た者でも、少しでも心得違ひをすると「出身の活路」を失うのである。やはり、「得道」と同等に用いられる「心を明らめ」ることは、究極の《成道》ではなく、《成道》への出発点と考えられる。

また、

いま直證菩提の修行をすすむるに、仏祖単伝の妙道をしめして、真実の道人とならしめんとなり。又、仏法を伝授することとは、かならず證契の人をその宗師とすべし。（中略）いまこの仏祖正伝の門下には、みな得道証契の哲匠をうやまひて、仏法を住持せしむ。かるがゆゑに、冥陽の神道もきたり帰依し、証果の羅漢もきたり問法するに、おのおの心地を開明する手をさづけずといふことなし。（七三五頁）とある。「直證菩提の修行」とは坐禅であろう。坐禅が、直に

菩提を証する修行であるといふのである。これは、「本証妙修」を示した言葉と受け捉えることもできるが、菩提を証する道に真つ直ぐつながつている修行」といふ解釈もできる。「直證菩提の修行」をそのように解釈すれば、菩提を証する道に真つ直ぐつながつている修行」を人々に勧めるのに、その妙道である坐禅を教へ示して「真実の道人」とならしめよう、といふ意になる。「得道」の師は、《成道》は得ていなくとも、「心地を開明」して《成道》へ至る方途は明らかにしている。「心地を開明する手」を授けることができる、といふことになる。これらは、《成道》そのものではなく、《成道》へと確実に向かう道を明らかにすることであると解釈できる。

また、

又しるべし、われらはもとより無上菩提かけたるにあらず、
とこしなえに受用すといへども、承当することをえざるゆ
ゑに、みだりに知見をおこすことをならひとして、これを
物とおもふによりて、大道いたずらに蹉過す。(七三二頁)
とある。我々にはもととも「無上菩提」がかけていたのでは
なく受用しているといふ。これはどういふことであろう。「本
証妙修」を示したものとも思われる。同じく『辨道話』に言
う「この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、
いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし」
(七二九頁)と同意であろう。「無上菩提」が「かけたるにあ

らず」とはいえ、それは「受用」しているといふことであつ
て「承当」しなければ、大道をあやまるのである。「承当する」
(会得・領得する)といふことが、《成道》と同等に解釈でき
ないことはないが、《成道》と同等の意とも言い難い。また、
このゆゑに、門下の参学のみならず、求法の高流、仏法
のなかに真実をねがはん人、初心後心をえらばず、凡人聖
人を論ぜず、仏祖のをしへにより、宗匠の道をおふて、坐
禅辨道すべしとすすむ。きかずや祖師のいはく、修証はす
なはちなきにあらず、染汚することはえじ。又いはく、道
をみるもの、道を修すと。しるべし、得道のなかに修行す
べしといふことを。(七三三頁)

とある。「得道のなかに修行す」といふのは、いわゆる「証
上の修」と解釈することができる。しかし、《成道》への正し
い道を明らかにして(得道)、その上で修行するべきであるとい
ふ意、すなわち「正しい修行をする」といふ意にも解釈され
うる。「道をみるもの、道を修す」といふのも、《成道》そのも
のを得た者が《成道》の在り方を実践するといふ意なのか、
あるいは《成道》への正しい道を明らかに正しく見る(知る)
者が《成道》への確かな道を歩む、といふ意なのか、どちら
にも解釈できる。

公事之余喜坐禅、少曾將脇到牀眠。雖然現出宰官相、長老
之名四海伝。

これは、官務にひまなかりし身なれども、仏道にこころざしふかければ得道せるなり。他をもてわれをかへりみ、むかしをもていまをかがみるべし。大宋国には、いまのよの国王大臣・士俗男女、ともに心を祖道にとどめずといふことなし。武門・文家、いづれも参禅学道をこころざせり。

こころざすもの、かならず心地を開明することおほし。これ世務の仏法をさまたげざる、おのづからしられたり。（七四二頁）

ここでは、在家者の「得道」が説かれている。「参禅学道」をこころざし、そして「心地を開明し」、その後、自ずから出家し、《成道》への道を歩むということではなからうか。ここに示されるのは在家における「得道」であり、これをそのまま《成道》とすることはできない。

ほか『辨道話』には、次のような「得道」に関する用例がある。

しめしていはく、教家に名相をこととせるに、なほ大乘実教には、正像末法をわくことなし、修すればみな得道すといふ。いはんやこの単伝の正法には、入法出身、おなじく自家の財珍を受用するなり。証の得否は、修せんもののおのづからしらんこと、用水の人の冷煖をみづからわきまふるがごとし。（七四二頁）

しるべし、仏法は、まさに自他の見をやめて学するなり。

もし自己即仏としるをもて得道とせば、釈尊むかし化道にわづらはじ。しばらく古徳の妙則をもてこれを証すべし。（七四三頁）

人またかならずしも利智聰明のみあらんや。しかあれども、如来の正法、もとより不思議の大功德力をそなへて、ときいたればその刹土にひろまる。人まさに正信修行すれば、利鈍をわかず、ひとしく得道するなり。わが朝は、仁智のくににあらず、人に知解おろかなりとして、仏法を会すべからずとおもふことなかれ。いはんや人みな般若の正種ゆたかなり。ただ承当することまれに、受用することいまだしきならず。（七四五頁）

これらが示す「得道」が、すべて《成道》と明確に異なるということとはできないが、「得道」に関する種々の説示を概観するに、「修行」によって「得道」する（正しい仏道修行の在り方を会得する）ことができ、そして「得道」ののち、さらに限らない正しい仏道修行を重ねて行つて、究極において釈尊と同等の《成道》を成就することができる、というような捉え方も不可能ではない。

「得道」をそのまま《成道》と受け取ることができる用例も確かにあるが、それは「得道」が《成道》に直結するといふ意味での同等であり、《成道》が「得道」のところに既に円満に具わっているという意味で同様に用いたのであるとも思

われる。

先に、『正法眼蔵』「出家功德」の、

阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家の即日にも成熟するなり。しかあれども、三阿僧祇劫に修証し、無量阿僧祇劫に

修証するに、有辺無辺に染汚するにあらず。(六一一頁)

という説示を挙げて、⁶無上正等正覚が、出家したその日に成熟する⁷と言われる意味について、三阿僧祇劫・無量阿僧祇劫という無限に近い修行が怠りなく行われれば必ず『成道』に至るのであろうからこのような表現をされたのではないかと述べたが、このような説示こそ道元禪師の高度な方便説であると筆者は考えるのである。⁵⁾

b 「身心脱落」考

次に、「身心脱落」後の道元禪師において、釈尊と同等の『成道』が、未来のこととして期待されていたとすれば、その「身心脱落」とはいったい何であったのかということが問題となる。

『正法眼蔵』「面授」巻の末尾に、

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。やや堂奥を聴許せらる。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。

(四四六頁)

道元禪師の修行観(角田)

とある。ここに「身心を脱落するに」とあり、道元禪師には如浄禪師のもとで、「身心脱落」なる機縁があったことが知られる。このことは、道元禪師自らの説示に示されているので間違いない。

そして、この身心脱落の機縁とは、『永平寺三祖行業記』の「初祖道元禪師」の章、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』の「越州吉祥山永平開闢道元和尚大禪師行状記」(以下、『行状記』)の章等に示されている次の話であるとされる。

天童五更坐禅。入堂巡堂。責納子座睡。曰。参禅者必身心

脱落也。祇管打睡作什麼。師聞豁然大悟。早晨上方丈。烧

香礼拜。天童問云。烧香事作麼生。師云。身心脱落来。天

童云。身心脱落。脱落身心。師云。這箇是暫時伎倆。和尚

莫乱印某甲。童云。吾不乱印爾。師云。如何是不乱印底。

童云。脱落身心。(『行状記』河村孝道編著『諸本校永平

開山道元禪師行状建擲記』一六二頁上段。以下、『行状記』

からの引用は同書により、頁数・段のみを記す)

* 『伝光録』にもほぼ同様の話が記されている。

宋における如浄のもとでの修行中のある日、坐禅をしているときに、如浄が居眠りをしていた修行僧を叱って「参禅者必身心脱落也。祇管打睡作什麼」と言ったときに、豁然として大悟したという話である。

この話は、道元禪師自身の著作には示されていないことか

ら、これらの伝記作者の虚構であるとする主張もある。⁶⁾

しかし筆者は、すでに述べたように（拙稿「道元禪師の身心脱落について」、『駒澤短期大学研究紀要』第二三号、平成七年三月）、「身心脱落」というなんらかの機縁があったということ、『御遺言記録』の記述や『永平広録』卷二の説示から、ほぼ間違いのないことであつたと考えている。

『御遺言記録』には、

同七日、巳時坐禅中、先師大悟因縁、依身心脱落話聊得力。坐禅罷、参方丈拜云、義介今日、先師道依身心脱落聊有省。和尚曰、好好、会什麼。義介曰、会脱落身心。和尚云、意旨如何。義介云、將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡。和尚云、身心許多中、可有如是身心也云云。義介礼拜退。（下、五〇三頁）

とある。本書の資料価値も検討されるべきであるが、義介への法の継承を正統とする意図的創作がないとはいえないにしても、それに関わらない部分では多くの事実を伝えているのではないかと思われる。この記述は先師（道元禪師）の「身心脱落」の話の伝聞があつたことを証明するものである。

また、『永平広録』卷二の臘八成道上堂には、「一由聞得天童脱落話而成仏道」とある。この「天童脱落話」とは、先の「叱咤時脱落」の話ではなく、如浄がしばしば示されたときを要いず、祇管打坐せば始て得し」の話のことであると考へ

られるが、これが「成仏道」の機縁となつたことを示すものである。このような、道元禪師が自ら「わずかに身心を脱落するに」（前述）と言つような何らかの機縁があつたのである。先に問題提起したように、道元禪師がはるかなる仏道を説き、釈尊と同様な《成道》をはるか未来のことと考えていたならば、この「身心脱落」とは何であるのか。逆に言えば、《成道》と「身心脱落」とが同じ意であれば、先に述べた未来に《成道》を期待するかのような道元禪師の説示は、いったい如何に解釈したらよいのかということになるのである。ところで「身心脱落」の時期については、⁷⁾ここでは論旨に関わらないので、意義について問題とするが、これを今、文献に基づいて明らかにすることは容易ではない。

「身心脱落」の話によれば、道元禪師は「身心脱落来」と報告した後、如浄の「身心脱落、脱落身心」という証明を得るにもかかわらず、さらに「這箇是暫時伎倆。和尚莫乱印某甲」と言い、これは「暫時の伎倆」であるからみだりに証明することを拒んでいる。しかし如浄は「吾不乱印備」（みだりに証明したのではない）と言い、さらに「如何是不乱印底」という道元禪師の質問に「脱落身心」と答えて、重ねて証明している。

道元禪師が言う「暫時の伎倆」とは如何なる意味なのか。「暫時」とは「しばしの」「わずかな時間」の意であり、「伎倆」

は技量と同意で「本領、腕まえ、手なみ。善巧方便」などの意がある（入矢義高監修・古賀英彦編著『禅語辞典』）。一時的な技量とは、何を言ったものなのか。「身心脱落」した道元禪師が、これを「暫時の技量」と言っている。「身心脱落」とは一時的な技量であるのか。先にも述べたが、『正法眼蔵』「面授」巻の末尾に、

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。やや堂奥を聴許せらる。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。

（四四六頁）

とある。「わづかに」とは、僅（やっと）であろうか、才であろうか、纒であろうか。いずれにしても「やっと」とか「やや」とか「少し」というような意である。

「身心脱落」を「暫時の伎倆」といい「わづかに」という道元禪師の表現を見ても、この「身心脱落」が釈尊の《成道》と同等のものと道元禪師が受けとめておられたとは筆者には考えられないのである。

如浄は、『宝慶記』に記録されているような幾多の問答応酬から、道元禪師の仏法理解（知的理解）の正しさを知り、且つ又僧堂において昼夜怠りなく祇管坐禅する道元禪師を見まもっていた（第三八段）ことがうかがわれる。そしておそらく、「参禅は身心脱落なり」という示誨を道元禪師自らが徹底自

道元禪師の修行観（角田）

覚する日を密かに待っていたのであり、ゆえに即座に証明を与え、それを拒んだ道元禪師に対してさらに「吾不乱印備」と明言されたのであろうと筆者は推測する。

思うに、道元禪師の「身心脱落」にせよ、いわゆる「さとりに」にせよ、極めて内面的なものである。それが確かなものであると証明するためには、その道得（言葉で表現する）・行得（行いで表現する）ということがなければならぬ。仏仏祖祖の悟りの機縁を見るに、必ずこれらがあつて師がそれを証明するという形を取っている。いわゆる展事投機である。師は、弟子の道得・行得から、それが仏法に適っているかどうか見極めるのである。

道元禪師にとって「身心脱落」は、自らのものであり、自らの仏者としての生涯を決定づけるものであつたに違いない。如浄のいうことがわかつた、仏道とは何かわかつた、「もう、だれにも惑わされることはない」、「もう決して疑わぬ」、「もう決して迷わない」、そのような決定こそ、「身心脱落」の内容であつたのではないかと筆者は考へている。⁽⁸⁾

c 「一生参学の大事」考

『辨道話』に、

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。いささ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。

予、かさねて大宋国におもむき、知識を両浙にとぶらひ、家風を五門にきく。つひに太白峰の浄禅師に参じて、一生参学の大事ここにをはりぬ。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、なほ重擔をかたにおけるがごとし。（七二九頁）

とある。ここに示された「一生参学の大事」とは何か、そして「一生参学の大事ここにをはりぬ」とはどのようなことを示した言葉なのか。

このことはやはり、先に問題提起したように、道元禅師がはるかなる仏道を説き、《成道》をはるか未来のことと考えていたならば、この「一生参学の大事ここにをはりぬ」とはどのようなことを意味するのかが問題となる。

この語について辞書を調べると、『禅学大辞典』では「一生参学事」という語を挙げ、「生涯をかけて参究修行すべき究極の大事をいう。証悟のこと」と解説する。出典は『圓悟心要』上である。また『禅語辞典』では「大事了畢」の語を挙げ、「已事究明に決着をつけおわる」と解説する。出典は、『虚堂録』八である。

参考に、諸氏の解釈を挙げると、「身心脱落の一句に合当し

て、大安心を得たこと」（西有穆山『正法眼蔵啓迪』）、「大事とは仏知見、仏の智慧のことをいうのだ。「大事ここにをはりぬ」というのは、仏知見を開示悟入したということ」（岸沢惟安『正法眼蔵全講』第一巻、一一〇頁）、「一生参学の大事というのは、仏教の根本精神を本当に攪んで、もう誰が何と言ってもビクともしないという結論に達した、仏教の真意を捉えることができたということ」（樽林皓堂『正法眼蔵講讃』第一巻、四五頁）、「一生修行の生活を貫ぬく信心が決定したこと」（水野弥穂子、岩波文庫本『正法眼蔵』注）、「生涯坐禅に徹する信心決定の大事をなしおえました」（玉城康四郎『道元集』）、「本来本法性の大疑団が本証妙修の正伝の坐禅によって、威儀即ち仏法の行の上で解決されたのである」（衛藤即応『正法眼蔵序説』、等がある。

そこで、「大事」の用例から、この語の意味するところを考察してみよう。

まず、先の『辨道話』の説示「つひに太白峰の浄禅師に参じて、一生参学の大事ここにをはりぬ」であるが、これは如浄のもとでの「身心脱落」を指すと考えられる。身心脱落については先に触れたとおりである。

同じく『辨道話』に、

おほよそ我朝は、龍海の以東のところして、雲煙はるかなれども、欽明・用明の前後より、秋方の仏法東漸する、こ

れすなはち人のさいはひなり。しかあるを、名相事縁しげくみだれて、修行のところにあつらふ。いまは破衣綴盃を生涯として、青巖白石のほとりに茅をむすんで、端坐修練するに、仏向上の事たちまちにあらはれて、一生参学の大

事すみやかに究竟するものなり。これすなはち龍牙の誠勅なり、鶏足の遺風なり。(七四五―七四六頁)とある。「端坐修練する」ところに「仏向上の事」がたちまちにあらわれて、「一生参学の大事」がたちどころに究竟するといふのである。

『正法眼蔵』「嗣書」には、

近来の法は、ただ入室上堂に咨参して、長連牀にあるともがら、住院のときは、その師承を挙するにいとまあらざれども、大事打開するとき、その師を師とせるのみおほし。

(『正法眼蔵』「嗣書」、三四一頁)

とある。嗣法あるいは嗣書の相伝についての「近来の法」を批判した箇所である。「大事打開」した者について、その不正を批判したものである。ゆえにこの大事打開が釈尊の《成道》と同等であるとはいひ難い。

『正法眼蔵随聞記』には、

一日示云、古人云、霧ノ中ヲ行ケバ、不覚衣シメル。ヨキ人ニ近ケバ、不覚ヨキ人トナル也。昔俱胝和尚ニ仕ヘシ一人ノ童子ノ如キハ、イツ学シ、イツ修シタリトモ見エズ、

道元禅師の修行観(角田)

不覚ドモ、久参ニ近ツイシニ悟道ス。坐禅モ、自然ニ久クセバ、忽然トシテ大事ヲ發明シテ、坐禅ノ正門ナル事ヲ知ル時モ有ベシ。(卷五、四六九頁)

という説示がある。「坐禅モ、自然ニ久クセバ、忽然トシテ大事ヲ發明シテ」とあり、「大事」は坐禅を久しく行ふことによつて忽然として明めることができる。「何か」を指し、また続いて「坐禅ノ正門ナル事ヲ知ル時モ有ベシ」とあるから、その「何か」とは具体的には、「坐禅が仏道の正門であることを知ること」を指すと考えられる。「大事の發明」とは、「坐禅が仏道の正門であることを知ること」であり、《成道》のことではないと言へる。

また、

学道の人、若し悟を得ても、今は至極と思て行道を罷ことなかれ。道は無窮なり、さとりても猶行道すべし。(卷一、四二二頁)。

という説示もある。ここでは、悟つて後も修行すべきことが説かれる。「悟」が究極の到達点ではなく、「大事了畢」が究極的なものでないことを示しているものとも受け取れる。

その他、「大事」という語は『正法眼蔵随聞記』の数ヶ所に見られるが、ここでは「大切な事」というほどの意味で用いられている。また、『永平広録』では主に祖師の悟道の因縁の中で用いられ「忽然明大事」の如く「大事を明める」という

用例と「一大事因縁」の語が見出される。前者の「明大事」はいわゆる「悟り」を意味するものと考えられる。

これらの用法からみれば「大事了畢」（以下「一生参学の大事故ここにをわりぬ」を「大事了畢」と記す）とは、何らかの会得を意味していると考えられ、その内容は、坐禪こそ正伝の仏行であることの確信を指すものと考えられる。

すなわち、『辨道話』の「大事了畢」は、仏道の方向が定まり、正しい仏道を歩み始めたことを意味し、更に言えば、只管打坐の道こそ正伝の仏法であるとのゆるぎない確信を得たことを意味する言葉であると考えられ、これは正しい仏道修行の出发点であって、到達点である《成道》とは異なるものであると、筆者には思われる。

ところで、道元禪師に「尽未来際不離吉祥山示衆」という次のような示衆がある。⁹⁾ いや、真撰か偽撰かをめぐっての議論もある文献である。

九月初十日、師示衆云、從今日尽未来際、永平老漢恒常在山、昼夜不離当山之境。雖蒙国家宣命、亦誓不離当山。其意如何。唯欲昼夜無間斷精進經行、積功累德故也。以此功德先度一切衆生、見仏聞法而落仏祖之窟裏也。其後永平打開大事、坐樹下破魔波旬、成正覺。欲重宣此儀以偈説云、
古仏修行多有山、春秋冬夏亦居山、
永平欲慕古蹤跡、十二時中常在山。

へ九月初十日、師、衆に示して云く、「今日より尽未来際、永平老漢恒常に山に在りて、昼夜当山之境を離れず。国家の宣命を蒙るといへども、亦た誓つて当山を離れず。其の意如何。唯だ昼夜に間斷無く精進經行、積功累德せんと欲する故なり。此の功德を以て先ず一切衆生を度し、見仏聞法して仏祖の窟裏に落ちんとするなり。其の後永平大事を打開して、樹下に坐して魔波旬を破り、最正覺を成ぜん。重ねて此の儀を宣べんと欲して、偈を以て説いて云く、

古仏の修行多く山に有り、春秋冬夏亦た山に居す、
永平古の蹤跡を慕わんと欲して、十二時中常に山に在り。〴

（春秋社本『道元禪師全集』巻七、二九六―七頁）

* 建長元年（一二四九）九月十日

この示衆および偈は『建擲記』の諸本の宝治三年（一二四九）の記録（三月十八日に改元されているので、この示衆があつた九月十日は建長元年になる）にある。栗谷良道氏の指摘によれば、「訂補本」の補註に「コノ開示并偈・広録等二見へズ」（河村孝道編著『諸本対校 永平開山道元禪師行狀建擲記』一五一頁、昭和五〇年四月、大修館書店刊）とある。曹洞宗宗学研究所編『永平広録語彙索引』によるものこれらではない。今後のテキスト考証が必要であり、道元禪師のものではない可能性がある。

鏡島元隆氏はその著『道元禅師とその宗風』（一九九四年二月、春秋社刊、二八六頁）において、この示衆に対する擬議を呈している。

私は、道元禅師の「尽未来際吉祥山を離れざる示衆」が禅師の真撰であるかどうか疑義を抱いている。それは、傍点を府した「末後永平老漢坐仏樹下破魔波旬打開大事成最上覚云々」の語が納得できないからである。『正法眼蔵弁道話』に明示しているように、禅師は如浄下においてすでに「一生参学の大事ここにははりぬ」と宣言されているのである。その禅師が、何で「末後」にあらためてこれから「仏樹下に坐し、魔波旬を破り、大事を打開し、最上覚を成ずる」必要があるのか。この示衆は、如浄禅あってこそ道元禅がある意味を味却するものとしか私には映らない。

これに対して石井修道氏は『最近の道元禅師研究に想う』（第十六回中国曹洞宗青年会石見大会講義録、石見曹洞宗青年会刊、一九九四年十月）で、

私の主張の要点は、この「尽未来際吉祥山を離れざる示衆」の文は、私は「自未得度先度他」の「先度他」の語が「以此功德、先度一切衆生、見仏聞法而落仏祖之窟裏也」に敷衍され、「自未得度」の語が「其後永平打開大事、坐樹下破魔波旬、成最上覚」に敷衍された文と思います。つまり「其後永平打開大事、坐樹下破魔波旬、成最上覚」は、道元禅

道元禅師の修行観（角田）

師が菩薩とされることへの「願い」ではないでしょうか。面山禅師が『訂補建斯記』で「其後」を「末後」に改めたのもその意だと思えます。つまり、すべての衆生が救われた後に「大事を打開する」という「願い」であって、道元禅師自身の生涯の「末後」の意味は全くないと思います。それ故に、鏡島先生のいわれる「ついに太白峰の浄禅師に参じて、一生参学の大事、ここにははりぬ」の『弁道話』の内容とは全く異なるのではないのでしょうか。

という。石井氏はこの示衆を重視し、「自未得度先度他」の発願こそ晩年の道元禅師の主張に他ならず、そのような視点から、この示衆に注目する。

ところで、「尽未来際不離吉祥山示衆」がそもそも偽撰であれば問題はない。中世古祥道氏は偽撰説をとる。中世古氏は、鏡島氏と石井氏とのこの問題に関する応酬があったこと、そして石井氏の主張に対して松本史朗氏が反問した経緯を踏まえて、この示衆の真偽について論じている。¹⁰⁾

筆者も、以下述べるように、この示衆の資料価値についてまず検討する必要を感じているが、しかし、内容的に見て、はるかなる仏道を重要な視点とする道元禅師の修行観からは、この「尽未来際不離吉祥山示衆」は、これと契合するものであることは確かである。

さて、この問題に関して私見を述べれば、まず資料考証か

らは、この示衆が道元禪師の真撰でない可能性がある。が、仮に道元禪師の真撰であった場合について以下論ずると、これが道元禪師の真撰であれば、『辨道話』の「つひに太白峰の淨禪師に参じて、一生参学の大事ここにはりぬ」という説示と、「尽未来際不離吉祥山示衆」の「打開大事」との間がやはり問題となる。前者によれば既に「一生参学の大事ここにはりぬ」であるのに、後者では「大事打開」が未来のこととして説かれているからである。

そこでこの問題について三つの可能性を挙げると、イ、『辨道話』選述の時点（一二三一年）での前者と「尽未来際不離吉祥山示衆」の時点（一二四九年）での後者とが同じ内容を示したものである場合、道元禪師において境涯の變化があつたことになる。つまり、「尽未来際不離吉祥山示衆」の内容は、『辨道話』の説示の訂正を意味することになる。『辨道話』の「大事了畢」は釈尊の「成正覚」ではないことに気づいた、と言うようなことになる。

ロ、前者の「一生参学の大事ここにはりぬ」と後者の「打開大事」が異なつた内容を示したものである場合、両者に示された「大事」は異なつた意味で用いられていることになる。

ハ、あるいは、この「尽未来際不離吉祥山示衆」は道元禪師の「自未得度先度他」の誓願を示したものであり、既に「大

事了畢」した道元禪師が、「衆生先度」の誓願の心中を表現したもの、つまり自らが菩薩であり続けたい思いを述べた言葉と受け取ることが出来る（前出、石井修道論文の説）。

先に述べたように、筆者にはまず真撰でない可能性が大いにあると思われるが、もし仮に真撰であつた場合には、ハかあるいはロであると考えられる。ロについて言えば、これまで問題にしてきたように、道元禪師の修行觀や種々の説示から筆者には、道元禪師が『辨道話』でいう「大事了畢」の時点において、真に釈尊と同等となつたと確信されたのであるとは考えられない。道元禪師は『辨道話』に示される「大事了畢」以後（つまり「身心脱落」以後）、「菩薩」として仏道を歩まれたのであると思われる。

『辨道話』の「大事了畢」は、仏道の方向が定まり、正しい仏道を歩み始めたことを意味し、更に言えば、只管打坐の道こそ、正伝の仏道であるとの揺るぎない確信を得たことを意味するのであると考えられることは先にも述べた。これに関連してさらに述べれば、『永平広録』には、

上堂云、山僧是歴叢林不多、只是等閑見先師天童。然而不被天童謾、天童還被山僧謾。近來空手還鄉、所以山僧無佛法、任運且延時。朝朝日東出、夜夜月落西。雲収山谷靜、雨過四山低。三年必一閏、鷄向五更啼。（『永平広録』卷一・四八上堂。大久保道舟編『道元禪師全集』下、一八頁）

とあり、また、参考に、『永平元禪師語録』では

師、於嘉禎二年丙申十月十五日、就山開堂。拈香祝聖罷、上堂、山僧歷叢林不多、只是等閑見天童先師、当下認得眼橫鼻直、不被人瞞、便空手還鄉。所以一毫無佛法。任運且延時。朝朝日東出、夜夜月沈西。雲收山骨露、雨過四山低。畢竟如何。良久云、三年逢一閏、鷄向五更啼。久立下座。謝詞不録。(『永平元禪師語録』、春秋社本『道元禪師全集』第五卷、五六頁)

と改められているが、傍線にあるように、他に騙されることのない確かな自分の確立、それが、『辨道話』で示される「大事了畢」であつたと思われる。

また、懷奘が義介の得悟を証明した語に、

和尚示云、先師仏法眞実如是。爾已如是者、不疑先師仏法。古人云、今日已後不疑着天下人舌頭。爾亦復如是。(『御遺

言記録』春秋社本『道元禪師全集』第七卷二〇〇頁)

とあるが、これも、義介のこのような「大事了畢」を懷奘が証明したものであろう。

このような「大事了畢」の解釈は、星俊道氏による私の「身心脱落」解釈に対する批判(「伝統宗学における「身心脱落」」(『宗学研究』第三四号)と同様な批判を受けようが、先の『正法眼蔵随聞記』等の用例をみても、ある種の重要な出来事と理解するのである。

また、「尽未来際不離吉祥山示衆」における「打開大事」は、

まさに菩提樹下における釈尊の「成最正覚」と同等なものであると考えられる。これは、『正法眼蔵』「八大人覚」における仏法にあひたてまつること、無量劫にかたし。人身をうること、またかたし。たとひ人身をうくといへども、三洲の人身よし。そのなかに南洲の人身すぐれたり、見仏聞法、出家得道するゆゑなり。如来の般涅槃よりさきに涅槃にいたり、さきだちて死せるともがらは、この八大人覚をきかず、ならはず。いまわれら見聞したてまつり、習学したてまつる、宿殖善根のちからなり。いま習学して生生に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれをとかんこと、釈迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん。(『正法眼蔵』「八大人覚」、七二六頁)

という説示にも関わるものであり、十二卷本『正法眼蔵』が生生世世にわたる「はるかなる仏道」を示している(拙稿「十二卷本『正法眼蔵』の性格」、大蔵出版『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』所収一九九一年十一月)ことに重なるものであろう。

このように筆者は、「尽未来際不離吉祥山示衆」における「打開大事」と『辨道話』の「一生参学の大事」ここにをかりぬ」とは、先の石井修道氏が両者は全く異なるとする主張とは異なる視点から、やはり両者は内容的に全く異なると考えるのである。

ところで最近、松本史朗氏が、

「一生参学の大事ここにをはりぬ」という語にもとづいて、「道元はその時点で悟った」「以後、思想的変化などない」と理解することこそが、伝統宗学の基礎であると思われる。

（中略）結論として言えば、道元に思想的変化を認めるとすれば、伝統宗学の真の基礎になっていられると思われる。「一生参学の大事ここにをはりぬ」という語を放棄せざるを得ないであろう。つまり、道元の思想的変化（批判宗学）か、それとも「一生参学の大事ここにをはりぬ」（伝統宗学）かという二者択一から、誰しも逃れることはできないように思われる。（『伝統宗学から批判宗学へ』、『宗学研究』第四〇号、一九九八年三月、松本史朗著『道元思想論』、二〇〇〇年二月、大蔵出版刊、六―八頁）

と述べ、論議を呼んでいる。このような主張の中で、先の石井氏の主張に対する反問が行われている。松本氏は「道元に思想的変化を認めるとすれば、伝統宗学の真の基礎になっていると思われる」「一生参学の大事ここにをはりぬ」という語を放棄せざるを得ないであろう」と言う。しかし、筆者には道元禪師の説示に、顕著な変化は認められないのである。筆者が、道元禪師の思想的変化を認めないというのは「一生参学の大事ここにをはりぬ」という語にもとづいて、「道元はその時点で悟った」「以後、思想的変化などない」と理解して

いるからではない。私はこれを研究の前提にしているのではなく、文献に基づいた思想研究の結果において道元禪師に思想的変化がないことを論じているのである。¹¹⁾

最後に、道元禪師の修行觀に関する私論を主張するのにきわめて重要であると思われる説示をここに挙げておきたい。

これは石井清純氏が、「道元禪師の仏・菩薩・祖の定義について」（『宗学研究』第三四号、一九九二年三月）において、道元禪師が「仏」と「祖」をはっきりと区別されていたことを述べる中で注目している『永平広録』の上堂である。

上堂。謂仏謂祖混雜不得也。謂仏者七仏也。七仏者、莊嚴劫中三仏、謂、毘婆尸仏・尸棄仏・毘舍浮仏也。賢劫中四仏、謂、拘樓孫仏・拘那含牟尼仏・迦葉仏・釈迦牟尼仏也。此外更無稱仏也。所以然者、毘婆尸仏雖有附法藏遺弟多、俱稱祖師或稱菩薩、未曾有乱稱仏世尊。必定至尸棄仏之出世而稱仏。所以行滿劫滿也。乃至尸棄・毘舍浮等仏後、正法・像法時、亦復如是。於賢劫中、拘樓孫仏亦雖有附法藏之遺弟、相統而住持仏法、未稱彼彼為仏也。必定以拘那含牟尼仏、稱仏世尊之出世也。乃至迦葉如来亦復如是、今釈迦牟尼仏法亦如是。迦葉尊者西天初祖也。菩提達磨廿八祖也。如迦葉尊者具三十相、謂、少白毫・肉髻而已。仏在迦蘭陀、与五百比丘俱。時迦葉乞食、前至仏所、却坐一面。仏言、汝年老長大志衰根弊、可捨乞食及十二頭陀、亦可受

請并受長衣。迦葉曰、我不從仏教。若如来不成仏作辟支仏。辟支仏法、尽寿行蘭若行。仏言、善哉善哉、多所饒益。若迦葉行頭陀行在世者、我法久住增益人天、三惡道滅成三乘道。又迦葉聞天人稱為仏師、起歎仏足云、仏是我師、我是弟子。迦葉説此語時、人天散疑。雖具如是功德、未稱迦葉為仏。又迦葉、頭陀既久鬚髮長、衣服弊來詣仏所。諸比丘起慢。仏命令就仏半坐共坐。迦葉不肯。仏言、吾有四禪禪定、息心從始至終無有耗損、迦葉亦然。吾有大慈、仁覆一切、汝亦如此、体性亦慈。吾有大悲、濟度衆生、汝亦如是。吾有四神三昧、一無形、二無量意、三清淨積、四不退転、汝亦如是。吾有六通、汝亦如是。吾有四定、一禪定、二智定、三慧定、四戒定、汝亦如是。又一婆羅門白仏、昨有婆羅門至我家、何者是。仏指迦葉。又問、此沙門、非婆羅門。仏言、沙門法律、婆羅門法律、我皆知、迦葉亦爾。迦葉功德、与我不異。何故不坐。諸比丘聞仏所讚、心驚毛豎。世尊引本因縁、昔有聖王、号文陀竭。高才絶倫。天帝欽徳、遣千馬車、造闕迎王。天帝出候与王同坐。相娛樂已、送王還宮。昔迦葉、以生死座、命吾同坐。吾今成仏、以正法座報其往勲。対仏坐時、天人咸謂仏師。雖具是徳、未稱為仏。況乎澆季全無一徳之輩、猥稱吾是仏、豈免謗仏・謗法・謗僧。大愚痴也、豈免墜墮三惡中。迦葉已後至于達磨二十七世、或是羅漢、或是菩薩、伝仏世尊正法眼蔵、未稱為仏。

道元禪師の修行観（角田）

所以仏是行滿作仏也。祖是解備嗣法也。仏果菩提不猥得成。

明知此道理、實是仏祖嫡子也。作仏必經三阿僧企耶大劫、

或必經無量無數不可思議劫、或必經一念之頃。雖有二不同、

非難非易、非長遠時、非頓速時。或在拳頭裏成仏、或在

杖頭上成仏、或在衲僧頂額上成仏、或在衲僧眼睛裏成仏。

雖然如是、作仏之劫・名号・国土・所化弟子・壽命・正法・

像法、必受先仏之記・也。祖師亦授此仏所記、不可乱矣。

明知如斯道理、乃是仏祖正法眼蔵涅槃妙心之附囑也。大衆

還要委悉這箇道理麼。良久云、必然掃破太虚空、万別千差

尽豁通、師子教兒師子訣、一齊都在画図中。（春秋社刊『道

元禪師全集』卷四、三二一―三八頁）

石井氏は、この『永平広録』卷六・第四四六上堂に注目し、

「禪師は、ここにおいて「仏」と「祖（菩薩・羅漢）」とはつ

きりと區別し、後者は前者にはけっして及ばぬものであると

定義されている」とする。筆者も同様に、この上堂に注目し

ている。

この上堂は、道元禪師がはるかなる仏道を説かれているこ

とを『永平広録』での上堂から再確認する上でも、また、『道

元禪師の「身心脱落」「大事了畢」やそれに伴う「嗣法」と、

「釈尊と同等の「無上菩提の成就」の相違を述べる筆者の仮

説を証明する一論拠としても、非常に重要な上堂である。

傍線にあるように、先ず「仏と祖を混同してはならない」

とする。また、七仏以外はけつして「仏」と称することはな
いとし、七仏を「仏」と称するのは「行が満ち、劫が満ちて
いるからである」という。そして、「付法蔵の遺弟であつて、
相續して仏法を住持するといつても、未だ仏と称さない」と
いう語も見られる。後半においても、「迦葉より已後、達磨に
至るまで二十七世、あるいはこれ羅漢、あるいはこれ菩薩、
仏世尊の正法眼蔵を伝うれども、未だ称して仏とせず。仏は
これ行満ち作仏する所以なり。祖は解備わり嗣法するなり。
仏果、菩提、みだりに成ずることを得ず。この道理を明らか
める、実にこれ仏祖の嫡子なり」と示される。仏は行が満ち
て作仏するのであつて、祖は「解」が備わつて嗣法するので
あるという。仏果・菩提はむやみやたらに成就できるもので
はなく、そのことを仏祖の嫡子であれば明らかに知るとい
うのである。また、このことを明らかめるのが、正法眼蔵涅槃
妙心の付属であるとする。

このように示される道元禪師にあつて、先の『正法眼蔵』
「溪声山色」巻や「八大人覺」巻のような説示があつても極
めて当然ではなからうか。自らの誓願として、釈尊と同等の
成道を、はるか未来の終局的なこととして願われていても何
の不思議もないのである。

このような道元禪師の修行観からは、「尽未来際不離吉祥山
示衆」のような示衆があつても、内容的に何ら不思議はない

のである。

五 おわりに

ここにおいて、道元禪師の修行観について、「はるかなる仏
道」という重要な視点を述べ、そして仮説ではあるが、道元
禪師において、釈尊と同様な「無上菩提」の成就是未来のこ
ととして願われていたのではないかということ、そしてそこ
に必然的に問題となる、如浄のもとでの道元禪師の「身心脱
落」の意義や、『辨道話』に記される「一生参学の大事ここ
をはりぬ」の意味、あるいは道元禪師の選述に見られる「得
道」という語の内容等について論じてみた。ここにそれを整
理してまとめるならば次のようになる。

道元禪師が出家し、比叡山において修行する中で大疑団を
抱かれたことは、諸伝記資料が記すところであるが、正師・
正法を求めて入宋されたことは確かであり、その求法の旅に
おいて諸師との出会いの中で正法をかいま見、ついに如浄に
相見して、「身心脱落」し、「一生参学の大事」を了畢して帰国
されたことは周知のことである。

筆者は道元禪師研究を始めて二十年余、道元禪師の「身心
脱落」や「一生参学の大事」の了畢を、無上菩提の成就であ
る釈尊の成道と同等に考え、あるいは混同して用いてきたが、
ここ数年の研究の中で、道元禪師の説かれる「はるかなる仏

道」という視点が非常に重要であり、これこそ道元禪師のまさしき修行観であり、道元禪師において自らの「身心脱落」は、正しい修行の出発点であって、決して到達点ではなかったのではないかと考えるに至った。

すなわち入宋参学において、特に如浄のもとでの参学において、道元禪師は正伝の仏法を新たに学び、あるいは従前の仏道修行に対する自らの疑問を次第次第に解決してゆき、最終的に正しい仏道修行の在り方をはっきりとつかむことができた。それが「身心脱落」であり、ゆえに自ら今後いかに仏道を行じてゆくべきかという一生参学の大事を明らめ、このことに関する参学を終えることができたので、「一生参学の大事ここにははりぬ」と明言したのである。これを道元禪師は、「得道」とか、「解脱」とか、「悟り」と言われるのであろうが、

この正しい仏道修行への証入は、この大道(大いなる道)が確実に真つ直ぐに釈尊と同等の無上菩提の成就につながっているという確信的事実からは、「身心脱落」以後は大道の中にある、あるいは無上菩提を受用している、ひいては「無上菩提」と同等に言うこともできるのであって、そのような説示も見られるのであろう。

よって道元禪師の修行観を概説するに、修行者は、正しい仏道修行とは何かを会得しているところの正師(身心脱落し、一生参学の大事を了畢している師)について修行し、そのもと

で自らそれを明らめ、身心脱落し、大事了畢し、その後、限りない正しい仏道修行を確実に積み重ねていって、(修証一等、本証妙修)、はるか未来において、その究極に、釈尊と同等の「無上菩提」を成就し成道することができる、というような修行観ではないかと考えられる。

これまで筆者は、道元禪師の修行観の特徴は「修証一等」や「本証妙修」にあり、であるからこそ「はるかなる修行」を強調されるのであると考えていたが、今は、道元禪師の修行観においては「はるかなる修行」の積み重ねとその究極の「無上菩提」の成就が根底にあり、その上での「修証一等」や「本証妙修」であるのではないかと思うに至っている。

註

(1) 本稿は「道元禪師の修行観」と題して論ずるが、ここで論ずる内容の内、道元禪師の身心脱落に関わる部分は、その多くを、すでに発表の拙稿「道元禪師の身心脱落について」(『駒澤短期大学研究紀要』第二三号、一九九五年三月)に拠り、道元禪師が「はるかなる仏道」を示されているとする部分は、拙稿「十二卷本『正法眼蔵』の性格」(大蔵出版『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』所収、一九九一年十一月)・「道元禪師における身心一如説と輪廻説」(『駒澤短期大学佛教論集』第三号、一九九七年十月)に拠り、『辨道話』の「一生参学の大事ここにおわりぬ」に関する

部分の考察は、拙稿「一生参学の大事」考（『宗学研究』第四一号、一九九九年三月）に拠った。本稿中、それらと重複する部分もあるが、本稿はこれらを統合して「修証観」のテーマのもとにまとめることの必要性を感じて論じたものであり、重複する部分を、註記による参照というかたちで省略する方法を取らず、あえて本稿のみで論旨が完結するようにした。その点をご了承いただきたい。

(2) 図らずもここにおいて、道元禪師の修証観に関する私的仮説を突然述べることになってしまったが、筆者は、後述する生生世世にわたる永遠の仏道修行と、その結果としてある阿耨多羅三藐三菩提の成就ということこそが道元禪師の本意であり、仏道修行観の核心であって、むしろ「修証一等」「本証妙修」の説示は、修行を有所得・待悟の修行とさせないための方便であったのではないかと考えている。

(3) 石井清純「道元撰新草十二巻本『正法眼蔵』の性格について」（『松ヶ岡文庫研究年報』第五号、一九九一年三月）、同「道元禪師の仏・菩薩・祖の定義について」（『宗学研究』第三四号、一九九二年三月）

(4) 拙稿「道元禪師の身心脱落の時期とその意義」（『宗学研究』第三五号、平成五年三月）、同「道元禪師の身心脱落について」（『駒澤短期大学研究紀要』第二三三号、平成七年三月）、同「一生参学の大事」考（『宗学研究』第四一号、一九九九年三月）

(5) 拙稿「道元禪師の教説における方便について」（『印度

学仏教学研究』第三六巻第一号、昭和六二年十二月）

(6) 杉尾玄有氏は、この話を「叱咤時脱落」と命名し、伝記作者の虚構としており、（杉尾玄有「原事実の発見——道元禪師参究序説——」、山口大学教育学部研究論叢『第二六巻第一部、一九七七年三月』）同「御教示仰ぎたき二問題——「面授時脱落」のこと及び「普勧坐禅儀」の書風のこと——」（『宗学研究』第一九号、昭和五二年三月）、石井修道氏は、この説に賛同し、さらに進めて、この話を「道元の教えを誤る最悪の話」と訴える（奈良康明監修『仏教討論集・ブツダから道元へ』、一九九二年五月、東京書籍刊）。

(7) 身心脱落の時期については、『正法眼蔵』「面授」巻に、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札拝す。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、仏仏祖祖面授の法門現成せり。これすなはち靈山の拈華なり、嵩山の得随なり。黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。（『正法眼蔵』「面授」、四四六頁）

とあり、同巻末尾には、再び、

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札拝面授す。やや堂奥を聴許せらる。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。（「面授」、四五〇頁）

とある。この再度にわたり印象的に示されている五月一日と言う日を問題にして種々の議論がある。「はじめて」とあ

るから、文字通りにとって「初相見の日」、すなわち道元禪師と如浄禪師の初対面の日とみるか、あるいは「身心脱落の日」、すなわち身心脱落という機縁があつて、如浄禪師より仏法の継承を許された日とみるか、見解は大別して二つに別れている。筆者は、この日（五月一日）を「初相見の日」（とは言えそれは正式に対面の礼をとつた日と解する）と見るのであり、身心脱落および嗣法は、道元禪師帰朝の年（宝慶三年）と考えている。これについては拙稿「道元禪師の身心脱落について」（『駒澤短期大学研究紀要』第二三号、平成七年三月）参照のこと。ここでは身心脱落の時期については、論旨と直接関わらないのでこれ以上触れない。

(8) 最近下室覚道氏が「身心脱落」について興味深い論攷を発表している。下室氏は、道元禪師の身心脱落が如浄の「睡眠を戒めた語」によることに注目し、インド仏教以来の「軽安」との比較考察の中で、結論として、道元禪師の身心脱落は、睡眠・昏沈の反対の意識である「軽安」を言うのではないかとし、身心脱落について、

吾人は欲望の成就をもって喜びとなすのであるが、身心脱落（軽安）という心的状態は欲望の生じない、欲望とは関係のない世界のできごとであり、そこにおいて喜びを感じるものである。一般的な喜びとは異なるものである。

とその内容を推測する。そして「宝慶元年五月一日、道元禪師の身心に最初の軽安が生じた」とする。身心脱落の具体的内容について考察した斬新な主張である。氏はまた本

道元禪師の修行観（角田）

論の中で、道元禪師の「身心」や「脱落」や「身心脱落」の用例をはじめ、従来の解釈について詳細に論じているので参照されたい。

(9) この「尽未来際不離吉祥山示衆」は、諸本『建斯記』（明州本・瑞長本・延宝本・門子本・元文本・訂補本）に見られるもので（河村孝道編著『諸本対校 永平開山道元禪師行状建斯記』七二―七三頁、昭和五〇年四月、大修館書店刊）、瑞長本には、「開山和尚五百年之際、此吉祥山不離ト云御誓約之アリト、古今ニ申伝。雖然本記録、未見出。今思量スルニ、此御法語其カト覚ウ」とあり、この示衆を載せている。

(10) 中世古氏は、「伝道元禪師「尽未来際不離吉祥山示衆」と伝明全筆「伝授師資相承偈」について」（『宗学研究』第四二号、二〇〇〇年三月）において、註(9)に記した瑞長本の記述を挙げ、

よつて「本記録未見出」態のものなら、この「誓約示衆」は一応疑議のあつて然るべきもので、他の禪師の記録と照合必要のある資料といえよう。それを簡単に採つて、宗学問題の一基底にするには問題がなからうか。即ちかかる資料を重視して、『正法眼蔵』等の諸資料よりも、これを優位に見ようとするのは、資料の扱いからは納得し難いものがある。

却つてこの際は、他の資料から見ても、「弁道話」の記こそ採られて然るべきと思われるのである。まゝ資料の十分な討究もなく、それを簡単にとつて、宗学上の問題解決

の一資料とする風潮がなくはない。

と批判する。筆者も、中世古氏が本論を発表した同じ宗学大会で、同様にこの示衆の資料価値についての疑義を論じている。

(11) 鏡島元隆氏は『道元禪師とその宗風』(春秋社、一九九四年二月)において、『永平広録』を通観して言えることは、興聖寺時代の禪師と、入滅後の禪師には思想的变化がみられることである。それは、とくに嘉禎年間(一二三五—一二三八)懷奘によって記録された『正法眼藏随聞記』との対比において著しい。この変化について述べれば、つぎのようである(二七四頁)として次の四点において思想が変化したとする。

- (一) 鎌倉行化
- (二) 父母・縁族への報恩供養
- (三) 文筆に対する姿勢
- (四) 在家得道容認と否定

しかし、これらが思想の変化といえるのだろうか。筆者は、このような鏡島氏の指摘に疑義を持っている。

第一の「鎌倉行化」について言えば、『正法眼藏随聞記』巻において、

又或人すすみて云、仏法興隆の爲、関東に下向すべし。答云、不然。若仏法に志あらば、山川江海を渡ても、来て可学。其志なからんに、往き向てすすむとも、聞入んこと不定也。只我が資縁の爲、人を枉惑せん、財宝を貪らん爲か。其れは身の苦みなれば、いかでもありなん

と覚る也。(四四七頁)

と、仏法興隆のために鎌倉に下向することを良しとしなかつた禪師が、宝治元年(一二四七)から二年にかけて鎌倉行化されたことは、果たして思想の変化なのであろうか。そもそも鎌倉行化は禪師自身の希望するところであつたのであろうか。檀越波多野氏の招請によるやむなき事ではなかつたのか。自ら希望し、意欲的に仏法興隆のために鎌倉に赴かれたのであるならば、『正法眼藏随聞記』の説示との差違を思想の変化と受け取るのもかまわないが、もしやむなき事情により波多野氏の立場を思つて、自らの意志を曲げての下向であつたならば、それを禪師自身の思想の変化と受け取つてよいのであろうか。

第二の「父母・縁族への報恩供養」について言えば、鏡島氏は『正法眼藏随聞記』巻二、

夜話の次に契公問て云、「父母の報恩等の事、可作耶。」示云、「孝順は尤も所用也、但し其孝順に在在家出家之別。在家は孝經等の説を守りて生につかふ、死につかふる事、世人皆知り。出家は棄恩入無爲。無爲の家の作法は、恩を一人に不限、一切衆生齊く父母の恩の如く深しと思つて、所作善根を法界にめぐらす。別して今生一世の父母に限。是則不背無爲道也。日日の行道、時時の參學、只佛道に隨順しもてゆかば、其を眞實の孝道とする也。忌日の追善、中陰の作善など、皆在家所有也。衲子は、父母の恩の深きことをば、如實可如。餘の一切、又同く重して可知。別して一日をしめて殊に善を修し、別して一

人をわきて回向するは、非佛意か。戒經の父母兄弟死亡の日の文は、暫く令蒙於在家か。大宋叢林の衆僧、師匠の忌日には其儀式あれども、父母の忌日は是を修したりとも見ざる也。

において道元禪師が、出家の孝順と在家の孝順との相違を説き、出家は、今生一世の父母に限らず、また特定の一日に限って報恩を行すのではないと説かれ「日日の行道、時時の参学、只佛道に随順してもゆかば、其を真実の孝道とする也」と説かれているのに対して、『永平広録』では、育父と先妣に対してそれぞれ二回づつ上堂していることを取りあげて、報恩供養に対する思想の変化としている。しかし、その一つである育父に対する報恩上堂をみれば、

源重相忌上堂。云。報父母恩、乃世尊之勝躅也。知恩報恩底句、作麼生道。棄恩早入無為郷。霜露盡消慧日光。

九族生天猶可慶、二親報地豈荒唐。挙。菓山坐次、有僧問、兀兀地思量什麼。山云、思量箇不思量底。僧云、不思量底如何思量。山云、非思量。今日殊以這箇功德莊嚴報地。良久云、思量兀兀李將張。欲畢談玄又道黃。誰識蒲団・禅板上。鑊湯炉炭自清涼。〔『永平広録』卷七、五二四上堂、一三九頁〕

とあり、出家することこそが二親に対する最高の供養であるとし、坐禅の拈提である菓山の「非思量」の話を挙げていることからすれば、特に定められた日に報恩の上堂をされたといつても、その内容は『正法眼藏随聞記』の記述と何ら相違するものではない。はたしてこれが思想の変化と

道元禪師の修行観（角田）

言えるであろうか。

第三の「文筆に対する姿勢」について言えば、『正法眼藏随聞記』卷二では、「ただ言語ばかり翫んで、理を得べからず」と、言葉をもてあそぶことを戒められたのであって、頌を作ることそのことを否定されたのではない。『永平広録』に偈頌があるからといって、このことが思想の変化にあたるのであろうか。

第四の「在家得道容認と否定」についてであるが、確かに、道元禪師は在家得道容認から出家主義に変化したとの見方もあり得る。しかし、『正法眼藏随聞記』（卷四）でも、或時、比丘尼云、世間の女房などだにも仏法とて学すれば、比丘尼の身には、少少の不可ありとも、何で不可叶と覚ゆ、如何、と云し時、

示云、此義不可然、在家の女人、其身ながら仏法を学でうることはありとも、出家人の出家の心なからんは、不可得。仏法の人をえらぶには非ず、人の仏法に不入也。出家・在家の儀、其心可殊。在家人の出家の心有は出離すべし、出家人の在家の心有は二重の僻事也。用心可殊事也。……世をすてば、実に世を可捨也。假名は何にてもありなんとおぼゆる也。（四五九頁）

と出家と在家の別を言い、出家を勧めているとみられる部分もある。私見では、道元禪師は一貫して出家得道尊重の立場を取られていたと考える。必ずしも初期は在家主義、晩年は出家主義というように、明確に分けることはできない。

鏡島氏は、ここで触れていないが、道元禪師の思想変化をめぐる問題として、さらに因果論の問題と、坐禅観の問題があるので付加しておくが、「大修行」と「深信因果」における因果論の相違の問題については、すでに拙稿「批判宗学」批判」（『駒澤短期大学研究紀要』第二六号、平成十年三月、一三九頁）で述べているように、道元禪師の因果論は、基本的に「深信因果」すなわち因果歴然であると思われる。これについて、「大修行」は「深信因果」ではないという意見があるが、そうではない。「大修行」は「深信因果」の上に立って言われているのである。「大修行」巻と「深信因果」巻の説示は、一見矛盾する説示となっている。しかし、修行の上に「大」という文字を付す「大修行」とは、いわゆるの修行ではなく、それが果を待つ修行ではなく、果と一つである修行を意味している。筆者はこれを「因果の超越」とするが、「超越」とはどのような意かと言うと、これを修行と証りの関係について言えば、修行において、果としての証りを求めることなく、ただひたすら仏行としての修行を行ずる。修行の功としての証りがあろうがなかろうが、そのような果を問題とせず、因なる修行において、果なる証りを期待せず、ただ而今の修行あるのみでよしとする。その時にその人において、その修行は因果を超越していることになるのである。因においてまったく果を問題としないとき、そのように心決定したとき、その人は因果歴然の道理の中に生きながら、因果を超越する、それが大修行底の人である。落不落や味不味は問題ではない。しか

しながら、諸悪莫作であり衆善奉行である。それが大修行底の人の生き方である。おそらく、道元禪師のいう「大修行」とはそういうことであり、ゆえに「深信因果」あるいは因果歴然の否定ではないのである。つまり、道元禪師は一方で、中国において「不落因果」を撥無因果として理解していた禅者がいたので、これに対し、正伝の仏法における「不落因果」が撥無因果ではないことを明確にされており、そして一方で、中国の禅者によって撥無因果として理解されていた「不落因果」を、「まさしく撥無因果なり」と言って否定したのである。ゆえに、「大修行」巻における「不落因果」と「深信因果」巻における「不落因果」は、言葉はまったく同じであっても、全く違うのである。前者は道元禪師によって受け取られた因果超越の「不落因果」あり、後者は中国の禅者によって間々理解されていた撥無因果の「不落因果」なのである。言葉は同様でも、異なった意味で用いられている例は、道元禪師の説示には、ほかにも見られるのである。これをまとめると、

* 七十五巻本「大修行」も十二巻本「深信因果」も共に因果歴然を根底に持つものである。

* 「大修行」巻は、因果歴然の道理の中に生きながら因果を超越する「大修行底の人」の生き方を説いたものであり、ゆえに「撥無因果なるべからず」と言われる。

* 「深信因果」巻は、明らかに「撥無因果」を否定したものである。

* どちらも「撥無因果」ではないと言っている。即ち共

に「深信因果」である。

*つまり、道元禪師の立場は一貫している。変わったのは「百丈野狐の話」に対する解釈であり、百丈に対する評価であって、道元禪師の思想的变化ではない。ということになる。

次に、坐禅観の変化の有無についてであるが、道元禪師が生涯を貫いて只管打坐されたことは、拙稿「道元禪師と坐禅(一)」(『宗学研究』第三四号、平成四年三月)において述べ、道元禪師の坐禅観に強調すべき変化がなかったことは、拙稿「道元禪師と坐禅(二)」(『宗学研究』第五号、平成四年三月)において述べている。石井修道氏は、道元禪師が晩年に強調された「邪見なき坐禅」とそれ以前の「無所得無所悟の坐禅」との、両者の坐禅観を区別し、そこに大きな変化を認めるが、そのような明確な区別はできない。すなわち、石井氏がいう初期の道元禪師の「無所得無所悟の坐禅」といっても、得道や証悟や、その功德を否定するものではなく、また因果歴然の道理を無視するものではない。その最初から「邪見なき坐禅」であったのである。晩年の「邪見なき坐禅」「因果歴然の坐禅」といっても「待悟」でも「有所得」でもない。道元禪師晩年の坐禅観においても「無所悟」であることは貫かれている。道元禪師が晩年に強調された「邪見なき坐禅」は、それ以前の「無所得無所悟の坐禅」と決して食い違ったものではない。道元禪師の坐禅観についてもその生涯における明確な変化は見られないのである。