

道元禪師の鎌倉行化とその周辺

佐藤 秀孝

はじめに

(1100-1350)
道元禪師の鎌倉行化に関しては、これまでも諸氏により種々に論ぜられているが、どちらかというところ消極的な下向にすぎなかったとする論考が一般的である。とりわけ柳田聖山氏の「鎌倉の道元」などは、行化そのものを創作ではないかとする否定的側面を強調された論文といえる⁽¹⁾。

しかし、納富常天氏の「道元の鎌倉行化について」や伊藤秀憲氏の「道元禪師の遺偈と鎌倉行化」など近年の考証は、鎌倉行化を肯定的にとらえた論考であり、これを傍証せんとしたものである⁽²⁾。納富氏は道元禪師の俗縁との関わりから鎌倉行化を考察しており、東国における純粹禪の首唱、あるいは純粹禪興隆の先鞭として道元禪師の鎌倉での活動を注目しなければならぬと強調する。また伊藤氏も『永平広録』の編集の面などから、鎌倉行化の歴史的事実を立証している。本論では、こうした諸論文を参照しつつ、改めて道元禪師の鎌倉行化というものを考察してみることにはしたい。もちろん

ん、行化そのものに関する新しい史料は提供できなかったことから、従来の説を踏襲する面の強いことをはじめに断っておきたい。

関東下向の可能性

そもそも道元禪師の鎌倉行化との関連で、つねに問題とされるのは、『正法眼藏随聞記』に載る左記の一文との矛盾であろう。すなわち長円寺本『正法眼藏随聞記』卷三には、

ある人すすみて云う、仏法興隆のため関東に下向すべし。答えて云う、然らず。若し仏法に志あらば山川江海を渡つても来て学すべし。その志なからんに往き向つてすすむとも、聞き入れんこと不定なり。ただ我が資縁のために人を誑惑せんか、また財宝を貧らんかためか、それは身の苦しみなれば、いかでもありなんと覚ゆるなり。

とあり、かつて道元禪師に仏法興隆のために関東への下向を勧める者があったが、この意見を深草興聖寺時代の道元禪師はきっぱりと否定したという内容である。その理由として

は、仏法に志があるなら、山川江海を渡ってでもやって来て学すべきであり、その志のない人のところに行つて法を説いても聞き入れてもらえない、ということに⁽³⁾あつた。

ただ、この『正法眼蔵随聞記』の一文をよくみるに、必ずしも関東への下向そのものを完全に否定しているのではないとみられる。第一にこのとき道元禪師に仏法興隆のために関東に下向することを勧めたのは、文の内容からして、当の関東の人ではなく、同じ京都周辺の人、または門下の者か知己の人の言であつたとみられる点である。すなわち、この時点ではいまだ道元禪師を関東に招くほどの檀越の動きは存しなかつたものと思われる。また当時の関東に真に純禪を受容せんとする志の人がみられなかつたともいえよう。

志のない人のところへことさら出かけて行つても、聞き入れてはもらえない、と語る道元禪師のことばは、逆をいえば、志のある人が真に出来たなら、関東に下向する可能性はあるということにもなる。したがつて、道元禪師は別に関東ないし鎌倉をはじめから⁽⁴⁾気がいらしていたわけではないとみられるのである。

実際に越前(福井県)の雲州太守波多野義重の場合も、志のある義重の申し出によつて、道元禪師はついに北越入山を決心され、越前の地に赴き、志比庄に大仏寺(のちに永平寺と改称)を開創しているのである。越前の地を選んだこと自

体、『正法眼蔵随聞記』にいう、志のある人の意向を受けたものと解されようし、それまでの京都周辺における活動もまた同様に多くの檀越の意向を受けたものにほかならなかつたわけである。

ただ、道元禪師はすでに『正法眼蔵随聞記』にて、自ら進んで資縁を受けるためとか、財宝を貪らんとかという立場は、断固として否定されている。しかし、そこには布施や喜捨のあり方、土地(寺領)や寺の運営に関する問題が背景にあり、檀越への依存の発想が消極的にせよ、当時の道元禪師にすでに十分自覚されていたことがわかる。

もちろん、道元禪師は唐代の百丈懷海のごとき自給自足の経済体制などはとらなかつたのであり、自らの僧団を運営維持する上にも、檀越との関わりは不可欠の課題であつて、檀越の外護を抜きにしては僧団の生活自体も成り立たなかつたことは論を待たない。⁽⁴⁾

また古写本『建撕記』によれば、

寛元元年七月七日改元ス。宇治ノ寺ニ御住ノ間ヲ算合スレハ、
従天福元年、至寛元元年、十一箇年也。此深草寺ハ、王舎城ニ
近シテ、月卿雲客、花族車馬、往来不絶。随縁説法大家一百
余、受菩薩戒弟子二千有余輩也。度生方便、仏祖ノ古風ナレト
モ、吾カ所望ハ、安閑無事也トテ、常山林泉石ノ便宜ヲ求メマ
シマスニ、有縁ノ檀那、安閑ノ在所トテ、マイルスル山林園地

十二ヶ所也。然トモ何レノ地モ皆ナ和尚ノ御意ニ合ス。波多野雲州太守藤原ノ義重、参シテ被申様ハ、越州吉田郡之内、深山ニ安閑古寺アリ。某甲知行ノ内也。御下向アリテ度生説法アラハ、一國ノ運、又当家ノ幸ナルヘシト言上ス。和尚答云、我先師天童如浄古仏、大唐越州ノ人事ナル間タ、越ノ名ヲ聞モナツカシシ、我所望ナリ。則チ御下向アルヘシト御返事アリ。（瑞長本）

という興味深い記述が見い出せる。すなわち、道元禪師が古仏の風を慕って京都に近い深草の地を離れるに当たって、有縁の檀那の中で、寺院の候補地を寄進しようとする者があり、実に十二箇所もの山林園地の名が挙げたとされる。実際にはその中で道元禪師は、先のごとく波多野義重の勧める越前吉田郡の地を選ぶことになったのであるが、少なくとも義重に匹敵する地位の檀越が推薦する候補地がほかに十一箇所も存したことは注目すべきであろう。道元禪師にとって、越前以外にも十分に赴くことのできる地があり、道元禪師の意志いかんによってそのいずれにも寺院を建立することはできたわけである。⁽⁵⁾

史伝によるかぎり、北越入山に比叡山や東福寺の圧迫などが存したことはまったく記されておらず、あくまで越州を慕う道元禪師の自発的意志が強調されている。受菩薩戒の弟子二〇〇〇余人というのは、すでに興聖寺教団がきわめて大き

な勢力を有していたことをものがたる。いったい、道元禪師の北越入山自体が領主層への接近にほかならず、波多野義重も檀越として道元禪師の活動を助化し、永平寺伽藍の建立修造を進め、また後には永平寺に大藏経を書写奉納しており、永平寺僧団の経済的基盤として重要な位置を占めていたことが知られる。もちろん、北越入山後も道元禪師は多くの在俗の帰依者と関わっていたようである。⁽⁶⁾

このように永平寺においても檀越の存在は欠かせなかったのであり、一箇半箇の学人の接得と、弘法救生の教化の問題は、両つながら道元禪師の思いとして生涯にわたり維持されていたといえよう。この点、出家者を対象とする説示と、在俗の檀越を対象とする説示は、道元禪師にとって微妙な相違が存したのではなからうか。

栄西門流としての立場

こうした道元禪師と在俗との関わりを踏えて、鎌倉行化を考察してみたいわけであるが、いま一つ重要なのは、道元禪師が生涯にわたり明庵栄西の門流としての自覚を持ちつづけていたとみられる点である。⁽⁷⁾ 文暦二年八月に理観に授けた菩薩戒の戒脈は臨済宗と天台宗の三系統の戒を合わせたもので、⁽⁸⁾ 栄西―明全―道元―理観とつづく立場を強調する。また仁治三年に無本覚心（法燈国師）に授けた菩薩戒は青原・南

嶽両派の戒を合わせたもので、如浄—道元とつづく立場と栄西—明全—道元とつづく立場を併用している。さらに栄西を師翁、(二八三三)仏樹房明全を先師とする立場は、晩年まで道元禪師を規定していたといつてよい。(7)

くわえて周囲も道元禪師を曹洞宗としてではなく、栄西門流の一派とみていたらしく、栄西門流としての同族意識が背景に存していたようである。道元禪師の正伝の仏法、ないし曹洞宗の宗名否定の立場は、もちろん道元禪師自身の崇高な信念から出たものではあるが、一面では栄西門流としての存在をむげに崩したくない発想も存したのではなからうか。

この点、注目すべきは鎌倉浄妙寺所蔵『開山行状并足利靈符』の「行勇禪師年考」の嘉祿二年の項に、

同三月、明全寂于末地。師聞赴音嘆云、可惜許、失祖家一隻。云々。

という記事が見い出せることである。(8)これは道元禪師を伴つて入宋し、意図むなしく宝慶元年五月に天童山に客死した明全の訃音が、翌年三月には鎌倉の退耕行勇の下に伝えられたことを示す貴重な史料であり、このとき行勇は明全の死去を「祖家の一隻を失えり」と痛烈に惜しみ悲しんだことが知られる。行勇と明全の関係はこれまで具体的にはほとんど明確ではなかったが、この記事は両者の関係が存外に密であったことの証しといえるであらう。

道元禪師の鎌倉行化とその周辺（佐藤）

また同じ「行勇禪師年考」の建保三年の項によれば、

又云、此年、心大歇從宋国帰、参堂寿福。高僧師伝云、了心從勇公究明己事、入宋遍遊禅林帰、首衆亭寿福、出世本山、後住建仁。

とあり、これまで明確でなかった行勇の法嗣である大歇了心の入宋帰国の記事が見い出せる。これによれば了心の帰国は、栄西の示寂と同じ建保三年であったことが判明するのであり、その入宋は明全や道元禪師のそれに先立ってその直前になされていたわけである。(9)おそらくは最晩年の栄西の指示で、中国禅林の規矩の風聞をなしたのであらう。後に京都建仁寺や鎌倉寿福寺に関わることになる了心が、その在宋経験を通して、自らの帰国してまもない時期に同じ栄西門流を代表して入宋を決行した明全や道元禪師に与えた影響も当然、大きかったと考えざるを得ないのでなからうか。(10)このようにみえてくると、明全—道元の系統と、行勇—了心の系統は、早くから相互に深く関わっていたように思われる。

さらに道元禪師の活動は、つねに上野（群馬県）世良田の長楽寺の釈円房栄朝の活動と同一に論ぜられることが多い。(11)活動地域を別にしながら、両者が同格に論ぜられているのは、もっと注目されてよいはずである。

また同じく『開山行状并足利靈符』の「開山勇禪師行状」によれば、

全玄首^三千指^一、覚心綱^三大方^一、或道元・栄朝之撃節、或円爾・道祐之服侍、横攬^三教海^一、豎激^三禪瀾^一。於越、諸宗角立、如^レ折^三朽枝^一。可^レ謂、開國禪雄也。

とあり、道元禪師の活動も他の栄西門流の人々の動向に伍して、その一角に名を連ねている。とくに道元禪師と栄朝の活動が行勇と対峙して論ぜられているのであり、撃節とは相い共に調子をつけて励ますこと、あるいは節要を撃つ、問題の核心を指摘する意である。東福円爾^(二〇一三六)や妙見堂道祐^(二〇一三五)が行勇に服侍した事実と対句で扱われており、これも栄朝や道元禪師が行勇と親密に関わって何らかの宗義上の示唆をなした証といえよう。

また浄土宗の然阿上人良忠^(二九三三七)の伝である「鎌倉佐介浄刹光明寺開山御伝」にも、

加之、仏心禪宗教外別伝之旨・首経円覚之法門者、訪^三建仁栄西之門人栄朝・道元等^一。法相三論華嚴律等之宗旨、稟^三渡宋之律師泉涌俊仍^一。

と記され、良忠が建仁寺栄西の門人である栄朝や道元禪師に参じて禅宗を学び、また京都泉涌寺の我禅房俊仍^(二六三三七)に教学や律を学んだとされる。⁽¹²⁾ちなみに同じ浄土宗で京都洛北九品寺の住持となった覚明房長西も、かつて泉涌寺の俊仍に止観を習い、⁽¹³⁾深草の道元禪師を訪ねたと伝えられる。また先に示したごとく無本覚心も行勇の示寂後、興聖寺の道元禪師に参じ、

栄西―明全と次第する南岳下を含めた戒脈を受けており、その後さらに長楽寺の栄朝の下にも投じている。⁽¹⁴⁾

このようにみえてくると、明全と行勇、さらに道元禪師と栄朝や行勇らの関係が非常に有機的に動いていることがわかる。もちろん、これらの史料が栄朝と道元禪師を同列に論ずるのは、世代上、同じく栄西に学んだか否かということによるのではなく、単に同じ栄西の流れとして、その活動期間をほぼ同一にしていたことに因むものであろう。おそらく栄西門流の人々は、互いに對抗意識こそあれ、相手の存在をそれほど嫌うことはなかったものと思われる。さしずめそれは栄西を祖翁に仰ぐ大きな意味での同族意識といってよく、道元禪師もそうした流れの一角を荷担っていたということにほかならない。道元禪師が栄西門流を自認するか否かにかかわらず、京都・鎌倉においては明らかに道元禪師を栄西門流の一翼としてみていたわけである。

明全と関東

こうした諸般の事実とともに、新たに判明した事跡として、明全と関東との関わりが挙げられる。『舍利相伝記』や「明全和尚戒牒奥書」などによれば、明全は栄西の高弟として京都建仁寺を中心に活動した⁽¹⁵⁾ことが記されるのみで、関東ないし鎌倉との関わりはまったく伝えられていない。また、

これまでそれを問題として取り上げた論考も皆無に近かった
と云つてよい。しかるに実際には関東において、明全を開山
または中興に仰ぐ寺院が二ヶ寺も存しているのである。

一つは武蔵の満願寺、すなわち現今の埼玉県児玉郡上里町
に存する崇栄山陽雲寺であり、いま一つは常陸の正法院、す
なわち現今の茨城県常陸太田市に存する万秀山正宗寺にほか
ならない。

武蔵の唄樹山満願寺はもと慈覚大師円仁によって開創され
た天台寺院とされ、この地域の名刹であつたらしい。⁽¹⁶⁾すなわ
ち『改訂史籍集覽』第一二冊「別記類第八四」所収の「武州
陽雲寺記」には、

陽雲寺ハ元久二年、京都東山建仁寺明全和尚草創、唄樹山満願
寺ト号ス。臨濟宗ニテ建仁寺末ナリ。元弘三年、新田公、境内
ニ一宇建、勝軍不動ヲ安置ス。百貫文ヲ賜ヒ、祈祷所トナス。
時二畑六郎左衛門尉時能、本城ヲ守衛シテ当寺ヲ以テ植福場ト
ナス。延元三年十月廿四日、時能、越前ニ於テ戦死。其臣児玉
五郎左衛門ナル者、時能ノ首ヲ携来テ境内ニ葬ル。延元三年八
月廿八日、新田義宗、勝軍不動堂ヲ造営ス。長祿元年二月廿八
日、中興開祖祥貞和尚、今ノ曹洞宗ニ改ム。蓋シ明全ヨリ祥貞
マテ十四世ニ及フ。爾無本寺ナリ。(中略)一開祖明全和尚
ハ伊州人、姓蘇氏。始唄樹房ト云。貞応二年四月入宋ス。嘉祿
元年五月七日、宋ノ天童山ニ在テ示寂。四十二歳。臨濟宗ナ
リ。

道元禪師の鎌倉行化とその周辺(佐藤)

とあり、元久二年に明全により臨濟宗の建仁寺末になつてい
ることが知られる。この点は陽雲寺所蔵『各大檀公開山歴住
伝統譜』「当寺再興臨濟開山同歴」の「当寺再興臨濟開山建
仁明全和尚」にも、

師者、京都東山建仁寺開祖崇西禪師ノ法嗣、同寺二世ナリ。始
唄樹房ト称ス。伊州人。姓蘇氏也。元久二年二月、当寺二十七
世慈珍僧都、師ノ道徳ヲ称シ、寺ヲ師ニ譲ル。依テ是年四月十
五日、師、当寺ヲ中興シ、開山慈覚大師二十八代ノ席ヲ継キ、
開堂ノ式ヲ行ヒ、唄樹山満願寺、延暦建仁両寺末ニ改。師、本
朝貞応二年四月入宋、即チ太宋ノ嘉定十六年ナリ。本朝嘉祿元
年、即チ太宋ノ宝慶元年五月七日、宋ノ天童山ニ在テ、師示
寂。年四十二歳。又遠近二百数十有余ヶ寺ノ末寺アリシカ、曹
洞ノ僧住山後ハ、自然ニ離末スト云。

と記され、元久二年二月に満願寺の二七世慈珍の依託を受
け、四月一五日に明全が二八世中興として開堂の式を行い、
延暦寺・建仁寺の両末寺となしたとする。明全の中興を元久
二年とするのには問題も残るが、明全の後席はその法嗣の
法道玄量と南岳智栄の二人が継いでいる。⁽¹⁷⁾明全は若くして顯
密の学匠を訪い、広く宗要を究めたときれるから、その参学
期に関東をめぐり、慈珍の信任を得たとも解されよう。

また常陸の実相山正法院は真言密教の大瑞山勝樂寺の子院
として開創された禅院であり、後には万秀山正宗寺として現
今に及んでいるが、正宗寺所蔵『佐竹系図』の佐竹別当秀義

の条には、

（前略）貞応二年癸未八月、正法院創立、号実相山、請建仁明全和尚、称開山第一世矣。嘉祿元年十二月十八日、鎌倉卒。本国葬送、葬正法院新廟。法名秀山蓮実、号正法院。行年七十五。抑々正法院創建勸請書、開山明禪師入宋ノ法語、大鐘ノ銘文ニ詳記ス。

という記事が見い出せる。これによれば正法院は佐竹氏第四代の秀義が貞応二年八月に開創した禪院で、開山に建仁寺の明全を拜請したとされるのである。⁽²⁰⁾しかし、明全はこの年の二月に道元禪師とともに入宋の途に着いており、実際には勸請開山として名目だけのものであったと解される。このため正法院内には、創建勸請書とともに、明全の入宋時の法語が大鐘の銘文に刻まれたと記されている。

このように関東における明全の足跡の一端が知られたということは、そのまま関東での明全の評価が早くから定着していたことを示すにほかならない。入宋以前の明全は、単に京都建仁寺に止住していたわけではなく、関東の地とも深く関わっていたのであり、すでにみたごとく、その天童山での訃報はいちはやく鎌倉寿福寺の退耕行勇の下にもたらされたのである。当然、入宋以前の明全が関東における栄西門流の拠点でもあった寿福寺とも密接に関わっていた可能性は推測するに充分であろう。

鎌倉行化と北条時頼

こうした種々の観点から道元禪師の鎌倉行化を考えてみるに、栄西門流としての道元禪師なり、明全門下としての道元禪師という立場は当然存したはずであろう。

ところで『道元和尚広録』（単に『永平広録』とも）巻三「永平禪寺語録」には、

宝治二年戊申三月十四日上堂云、山僧昨年八月初三日、出山赴相州鎌倉郡、為檀那俗弟子説法。今年今月昨日歸寺、今朝陞座。這一段事、或有人疑著、涉幾許山川、為俗弟子説法、似重俗輕僧。又疑、有未曾説法底・未曾聞底法。然而都無未曾説法底・未曾聞底法。只為他説、修善者昇、造惡者墮。修因感果、拋鞭引玉而已。雖然如是、這一段事、永平老漢、明得説得信得行得。大衆、要會這箇道理麼。良久云、耐耐永平舌頭、説因説果無由、功夫耕道多少錯、今日可憐作水牛。這箇是説法底句。歸山底句作麼生道。山僧出山半年余、猶若孤輪処太虚、今日歸山雲喜氣、愛山之愛甚於初。

という有名な帰山上堂が記されている。⁽²¹⁾これによれば、道元禪師は宝治元年八月三日に永平寺を出発し、宝治二年三月一四日に帰山するまでの半年間以上を相州鎌倉郡にて過しているのであり、この間、道元禪師は檀那俗弟子のために法を説いたとされる。現今、伊藤氏らの考察により道元禪師が鎌倉

に赴いたことは史実と断定してよい。

上堂語にて、道元禪師自身が「幾許の山川を涉りて俗弟子の爲めに説法す、俗を重んじ僧を軽んずるに似たり」と弁明しているから、道元禪師は僧より俗を重んじているとの批判をあえて受けつつ、幾山川を越えて俗弟子のために鎌倉に赴いたことが知られ、それはかなりの覚悟をもってなされた行動であったことが察せられる。しかもこのとき道元禪師が鎌倉にて説いた法としては「善を修する者は昇り、悪を造る者は墮つ。因を修して果を感じ、輒を抛ちて玉を引くのみ」とあるから、因果の道理に因むものであったとみられる。

この間の示衆説法として知られるのが、宝治二年二月一日に相州鎌倉郡名越白衣舎にてなされた「鎌倉名越白衣舎示誠」である。⁽²²⁾これは阿闍世王に対する六人の大臣の殺生にちなむ進言を挙げたものであり、内容的には名越白衣舎にて道元禪師が示衆をなした際の控えの資料ではないかと思われる。父王を害した阿闍世に対して六人の大臣がそれぞれ自らの見解を述べるのであり、やはり善悪・因果の問題が大きな課題となっている。⁽²³⁾

ところで古写本『建擗記』によれば、

宝治元年八月三日、鎌倉御下向之事。西明寺殿へ西明寺殿ハ時頼ト云ナリ。法名道宗、堅ク請申サ被ニ依、御下向。ヤカテ菩薩戒ヲ受ケ給ウ。其ノ外ノ道俗男女受戒之衆、不知数ト云々。

道元禪師の鎌倉行化とその周辺（佐藤）

堅ク留メ申シ、寺院ヲ建立シテ開山祖師ト仰キ奉可キ由シ、再三言上アリツレトモ、越州ニ小院ノ檀那アリトテ堅ク辞シテ、蘭溪禪師ヲ請シ出シ給ウヘシトテ、我レハ竊カニ鎌倉ヲ出テ、越前永平寺エ帰リマシマス。其時ノ建立ノ寺院は今建長寺也。
(瑞長本)

とあり、道元禪師は西明寺殿（最明寺殿）道宗すなわち時の執権北条時頼の堅い請により鎌倉に下向したとされる。この点はずでに『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」などにおいても、

宝治元年丁未、鎌倉西明寺殿、奉レ召請師受菩薩戒。奉レ留住、建立寺院、欲開叢席、雖頻請、堅辞退帰本山。恭敬余、為遂願心、雖奉寄進越前六条、不受理之。道風遠聞、緇白普歸。

と記されており、やはり北条時頼との関わりが強調されている。このように道元禪師の伝記の基本史料は鎌倉行化を明確に時頼の招請とみているわけである。

ところで『道元和尚広録』の「檀那俗弟子」を単に波多野義重個人にすぎないとする発想が存する。しかし、義重のみの意向であるなら、鎌倉に常在することが多かつたとはいえず、義重は越前にて道元禪師の教示を受けることも可能であり、あえてこの時期に道元禪師を鎌倉にまで呼びよせて法を説かせるのは、いかにも不自然のように思われる。やはり義

重を介して時頼の招請があり、義重の仲介や世俗の縁などから道元禪師がむげにこの申し出を断れなかったというのが実情ではなからうか。

『正法眼蔵随聞記』の先の記事からして、志のある人が真に法を求めて呼んだとすれば、その請に赴く発想は道元禪師に存したとみてよいのではないか。まして納富氏が指摘するごとく、当時の鎌倉には道元禪師の父方や母方の縁故に当たる人々が多かったとされるのであり、道元禪師を鎌倉に招く土壌は充分であったとみられる。⁽²⁴⁾かくして道元禪師は時頼に菩薩戒を授け、そのほかの道俗男女にも菩薩戒を授け、その人数はかなりの数に及んだとされる。

古写本『建擧記』は、道元禪師が僧と俗の両方を菩薩戒授与の対象とした伝えているから、鎌倉の寿福寺あるいは浄妙寺の僧団その他との関わりも当然、問題とならう。当時の寿福寺の住持は先の大歇了心である。

蘭溪道隆の来日以前には、若き時頼が禪と関わりを持つのは了心によってであった。道元禪師の鎌倉行化に同じ栄西門流としての了心が何らかの動きをなしていた可能性は強い。この点は残念ながら了心に関する資料がほとんど存しないために明確ではないが、道元禪師の鎌倉行化を了心が無視し、または没交渉であり得たはずはなからう。道元禪師に継いで鎌倉に到る蘭溪道隆はやはりこの了心の下に掛搭しており、

道元禪師の場合も了心と何らかの結がりは存したはずである。とすれば、時頼を動かした人物として、波多野義重とともに大歇了心の存在も考えなければなるまい。行勇の示寂後、鎌倉の栄西門流は了心一人の手にかかっていた。くわえて道元禪師が鎌倉に赴いた直後の宝治元年九月には長楽寺の栄朝が示寂しており、栄西門流の動きもあわただしかったのであり、了心としては道元禪師との新たな接触を求めてもよかつたのではなからうか。

正伝の仏法を自認し、如浄直伝の法門を伝えた道元禪師の存在は、すでに京都在住期より関東の地にも広く知られていたはずである。まして当時は波多野義重も幕府内での力をかなり強めていた時期である。⁽²⁵⁾そうした諸要素が重なって道元禪師も鎌倉行化に踏み切ったものと推測される。

『三大尊行状記』や古写本『建擧記』によれば、時頼は道元禪師を堅く鎌倉に留めようとしたとされる。しかし、道元禪師ははじめから一時的な滞在を目的としており、鎌倉に腰を据える発想はなかつたようである。

蘭溪道隆との交流

この道元禪師の鎌倉行化と関連して問題となるのは、来日僧の蘭溪道隆との交流を伝える書簡の真偽である。すなわち古写本『建擧記』には、寛元四年の蘭溪道隆の書状と宝治元

年の道元禪師の返書が載せられている。時あたかも鎌倉行化の最中にあたる。

道隆は西蜀(四川省)涪江の人で、臨濟宗松源派の無明慧性の法嗣である。(二六三、二七)虎関師鍊の撰した「巨福山建長禪寺開山蘭溪和尚行実」によれば、

嘗聽東僧之盛称国光及禅門之草昧、常志游化。遂以淳祐六年乘船著宰府。本朝寛元四年丙午也。乃入都城、寓泉涌寺之来迎院。又杖錫赴相陽。時了心踞龜谷山、隆掛錫於席下。副元帥平時頼、聞隆之来化、延居常樂寺。

とあるから、道隆の来日は寛元四年であつたことがわかり、その後、京都の泉涌寺来迎院に寓居し、さらに鎌倉寿福寺の了心の下に掛錫している。(26)この間の道隆の行動の詳細は定かでないが、古写本『建擗記』には、「建長開山蘭溪和尚状」と「蘭溪和尚エノ返状」という二通の書状が記載されている。古写本『建擗記』の諸本は誤字脱字が相互に存し、また句読点や読みにも誤りが存するため、いま仮りに諸本を対校して、もっとも妥当とみられるものを私なりに作成して左に掲げてみたい。

道隆の書状に関しては、

建長開山蘭溪和尚状曰、

道隆和南、悚息上啓大仏堂上禪師和尚、揆序、金風普扇、玉宇高寒。恭惟、坐鎮名利、警悟人天、道体起居清勝。道

道元禪師の鎌倉行化とその周辺(佐藤)

隆、宋国晩生、謬無知者、藏拙衆底、動止亡策。伏自累年、与仙国弟兄、太白同处、了無固必、作一家事。或一日齋余、覺妙房出示和尚法語并偈頌等。捧読過三、恍如面晤。雖路隔滄溟、大光明藏中、了無間隔。春暮附舟抵博多。聞、近年遷於深山窮谷、以此道開示後昆、不顧与朱門豪戸為友。可見存上古風規、使人攀企不已。設有管中窺豹、論短言長者、何足与較。久久日消、伏望、不倦槌拂。庶瞿曇之風不墜、曹洞之派永流。幸幸。近聞、京中文武擾攘、恐到冬尽。同諸兄樞衣、往丈室拜謁、未聞。切焉為大法崇重。不宣。

宋朝西蜀人事、寓太宰府博多、右謹呈。

円覚寺比丘道隆、和南上啓。

となり、道元禪師の返書に関しては、

又師、蘭溪和尚エノ返状云、

道元、咨目悚息、上復円覚堂頭和尚大禪師几前。即辰孟冬輕寒。伏惟、尊候神相万福。道元、二十年前曾到大宋、掛錫太白。一瞬之間未歴叢林、旋来本国。蓋乃業風之所吹也。行解俱闕、守愚過日矣。近年庵于深山閉戸、而欲終殘命矣。去冬、詮慧・惠達両禅人、雲遊之次、敬領和尚書。薰香拜見、欣感惶恐、宛是寒谷之温至也。本欲詣寺拜謝、于今未遂鄙願矣。不期、今年八月被檀越勾引、忽到相州鎌倉郡。東西山川二千余里嚮風之至、一日三秋、承聞、和尚既到王城、時之運也、人之幸也。迢迢万里航海而

来、一_ニ如普通遠年之儀_一。祇園之風爰扇、曹谿之流能伝。伏冀
慈照。

宝治元年丁未孟冬、比丘道元、悚息咨目、上_ニ復_一円覚堂上
和尚禪師尊前_一。

となろう。これによれば、道隆は筑前（福岡県）太宰府博多
の瑞松山円覚寺に寓居した際に、はるか越前大仏寺の道元禪
師に書を呈しているものであり、これに応じた道元禪師が道隆
に返書をしたためているわけである。

両者の書簡によれば、道隆は春暮すなわち寛元四年三月に
舟に附して太宰府博多に到って円覚寺に寓居しており、その
年の冬に道元禪師門下の詮慧と慧達（恵達）の両禪人が雲遊
の折に博多の道隆を訪ね、道隆の書簡を道元禪師の下に届け
たとされるのである。また道元禪師も鎌倉滞在中の宝治元年
の孟冬一〇月に道隆への返書を送っている。道元禪師の書状
によれば、このときすでに道隆は王城すなわち京都の地に入
っていたことが知られる。したがって書状は東山泉涌寺の来
迎院に掛錫中の道隆の下にもたらされたことになろう。

ところで、この二通の書札に関しては、古来、その信憑性
を疑問視する傾向が存する。すでに瑞長本『建擲記』におい
ても、

此二通之書札ヲ見合スルニ、難_ニ心得_一事多シ、然レトモ、凡
注_レ之。円覚寺比丘道隆トハ、建長開山蘭溪和尚之御事也。亦

大覚禪師トモ申也。日本弘安元年（歳次戊寅）七月廿日丙午示
寂。此道隆和尚、円覚寺御住ノ中カ、又御退院ノ後カ、寛元四
年三月之暮ニ、便船アリテ御用ニツキテ博多エ御渡アリテ御座
アル時、覚妙房ト申ス人ト、道元和尚ノ法語并説偈等ヲ取出
テ、奉_レ見_レ之。又其冬、道元会裡僧、詮慧・恵達ノ両禪人、行
脚之次テ、道隆和尚ニ相見スル。兩人ヤカテ上洛アリシ、其
時、博多ヨリノ道隆和尚、状ヲ寄テ、大仏寺エ進上アリト見エ
タリ。其状到来ノ時節ハ寛元四年ノ冬ノ比カ。此ノ返書ヲハ、
道元在鎌倉時、シタタメテ、京進アリト見エタリ。宝治元年十
月之日付也。此年月ハ鎌倉ニ御座ノ時也。其時分、道隆ワ從_ニ
博多ニ上洛アツテ、暫ク在京ト見タリ。宝治元年ノ御返札ニ、
去冬トアソハシタルハ、寛元四年ノ冬也。是ヲ以テ道隆和尚ノ
書札到来之時代ヲ記スル也。

と記し、心得がたき多しとする。いま、その疑点とされる点
を挙げてみるなら、円覚寺住職中の道隆が御用のため博多へ
下向したとか、そのとき覚妙房という人が道元禪師の法語や
偈頌などを道隆に見せたという箇所を不自然と解しているの
であり、文章そのものには及んでいない。

しかし、江戸期の面山瑞方は訂補本『建擲記』の補注にお
いて、これを解説し、

シカルニ上ノ細注ニ、二通ノ書、見合スルニ難_ニ心得_一事多シト
アルハ、考索未到ユヘカ。先ハ蘭溪ノ来朝シテ博多ニ著ノ時節
ヲ考ヘズ、マタコノ円覚寺トアルヲ鎌倉ノ円覚ト取違、解セラ
レシユヘニ、博多ニ御下向トアリ。マタ覚妙房ノ、法語ヲ見セ

ラレタルハ、天童山ニテノ事ナルヲ、博多ノ事ト思ヒテ、記セラル。上件は考ヘノ不足ナリ。難ニ心得事多シトアレドモ、少シモ相違ノ事ハナシ。

と述べており、古写本の筆録者が博多円覚寺を鎌倉円覚寺と見誤ったためであり、また天童山での覚妙房との接触を博多でのことと解したためであるから、書状そのものには何ら矛盾は存しないとしている。⁽²⁷⁾

これに対して、大久保道舟氏は『道元禅師伝の研究』において、また別の立場から、この道元禅師と道隆との書簡の往復を虚構にすぎないものと断定している。⁽²⁸⁾

大久保氏が両者の書状をまったくの捏造にすぎないとして採用しない理由としては、およそつぎの点にある。第一に書簡が同一文調で中国僧の道隆にしては著しく和臭を帯びているとする。第二には二つの書簡の往復の日数がかかりすぎているとする。そして第三には道元禅師が道隆を「円覚堂上和尚大禅師」と称している。この三点によって書簡を後世の捏造として退けているのである。

しかし、私見によるかぎり、大久保氏の説もまた十分に他を納得せしめるものではない。以下、その理由を考察してみることにはしたい。

第一に書簡が同一文調で、中国僧の道隆にしては著しく和臭を帯びているとする点であるが、道隆の書簡の内容はとり

たてて和臭らしきものが指摘できない。⁽²⁹⁾道隆の書簡はかなり礼儀的な定型の句に満ちており、単なる挨拶の語とみれば、中国僧の文としても何ら不自然ではないのである。また道元禅師の返書と同一文調ではないかとする見解であるが、道隆の文が和臭を帯びたものとはいえないのに対して、日本僧の道元禅師の書簡もきわだって和臭を帯びた箇所はみられず、『道元和尚広録』の文体に近く、入宋沙門道元禅師の面目躍如といった感がある。また礼儀的な書簡という性格上、両書が同一文調的になるのは致し方ないのではなからうか。

つぎに書簡の往復日数の問題であるが、詮慧・慧達の両禅人がこのとき何らかの目的で太宰府に赴いていたのであれば、道隆の書簡を持ち帰るのがいくぶん遅れてもおかしくはない。まして道元禅師は鎌倉行化を控えてあわただしい中であり、鎌倉に到って状況を把握した後、道隆に返書している。その間に道隆も九州より京都に上っているのであるから、道元禅師としても道隆が京都東山泉涌寺に落ち着くまで書簡を返書できなかったとみれば、必ずしも往復日数がかかりすぎたともいえないのではなからうか。

また道元禅師の返書に道隆の肩書を「円覚堂頭和尚大禅師」「円覚堂上和尚禅師」と記している点に關してであるが、博多の瑞松山円覚寺は道隆を禅寺中興開山としているのであるが、南宋より来化した道隆の掛錫を機として、円覚寺側が中

興としてすでにこのとき道隆を拝請していた可能性も存する。中国禅林に精通した人が多かった太宰府の地理的条件を踏まえれば、当然、中国僧との関わりを望んだはずであり、実際に道隆が正式に中興の座に就かなかつたとしても、「円覚堂上」の名が付されてもよいのではなからうか。あるいは道元禪師が体面上、あえて道隆の肩書として「円覚堂上」と記したのかもしれない。いずれにせよ、納富常天氏が指摘されているごとく、わずかの滞在であった博多円覚寺の名が道隆に付されているのは、かえって書簡の信憑性をものがるものといえよう。

この点、関連して問題となるのは、道隆もまた道元禪師を「大仏堂上禪師和尚」と称していることである。道元禪師が大仏寺を永平寺と改名したのは寛元四年六月一五日のことであり、詮慧・慧達より情報を得ていたのであれば「永平堂上」と記すのが相応しいようにみられる。これを意識するか、訂補本『建擲記』で面山は「大仏堂上禪師和尚」の文字を故意に削除してしまっている。しかし、私としては、道隆があえて従来通りに道元禪師に対して「大仏堂上」の肩書を用い、また後の古写本の伝承においてもこの文字を削除・改定しなかったところにこそ、かえって書簡の改竄がなされなかつた事実が裏付けられているように思われてならない。

ところで道隆の書簡の中に、天童山にて道元禪師の法語や

偈頌を見せたとされる覚妙房とは、いったい誰のことであろうか。あるいは当時、浄土宗の覚明房長西が深草時代の道元禪師や泉涌寺の俊仍らに学んだ経由があり、この人に擬せられるかもしれない。おしいかな、長西の伝記は詳細には明らかでなく、実際に入宋しているか否かも定かでない。

ただ、道隆は中国禅林に在った頃から、泉涌寺の月翁智鏡（明観）ら多くの日本僧と関わり、彼らにより日本の事情にかなり熟知していたらしく、これにより来日を発願したとされる⁽³⁰⁾。日本禅林の情勢に精通していた道隆にとって、当然、当時の道元禪師の活動ははじめからその視野に入っていたはずである。

まして太宰府と道元禪師との関わりにも密なるものが存した。『正法眼蔵』の「現成公案」の巻は天福元年八月に鎮西（太宰府）の俗弟子楊光秀に与えたものであり、『道元和尚広録』巻八「法語」によれば、太宰府の儒林学士の野助光（野光大夫）が嘉禎元年夏に道元禪師より法語を得ており、巻一〇「偈頌」にも「与野助光帰太宰府」が収められている。

さらに仁治三年八月の『天童和尚語録』（『如浄和尚語録』とも）の伝来も、この太宰府を経由してなされていたようである。⁽³¹⁾ こうした状況を踏えるなら、当時、道元禪師門下の詮慧や慧達が太宰府の地にまで赴く可能性は十分に存したにちがいない。当時の情報網は今日考える以上に発達していたので

はないだろうか。

このようにみてくるならば、先の二通の書簡が道隆と道元禅師に仮託されて捏造された偽撰にすぎないとする近年の研究成果も、またその根拠がきわめて希薄なことが知られるのであり、むしろ状況的には史実とみる方が妥当なのである。

道隆の『大覚禅師語録』にこの書簡が収められていないのも、いまだ道隆が鎌倉の粟船山常楽寺への入寺以前で、まともった語録編集のなされていなかった時期であり、語録に収められずに終わった書簡なども、当然、多かつたはずである。もつとも書簡(尺牘)は元来、語録には収められず、外集・文集などに収録されるべきものであり、まして来日直後のあわただしい動きの中であれば、なおさらであろう。⁽³²⁾

建長寺開山の招請と辞退

ところで道元禅師と北条時頼に関しては、臨済宗夢窓派の^(三三六)義堂周信が撰した『空華日用工夫略集』巻三の「永徳二年壬戌九月廿五日」の「等持院一品百日忌」の項に、

諷経并齋罷、府君還駕。約余及大清参府講楞嚴疏第五下之六根証入章。君密話及天下政事云、万一有変、欲棄天下、当如永平長老勸平氏。余与太清密贊慰勞云、視世如弊屣、是乃安樂長久之基。云々。

という記事が存している。⁽³³⁾これは時の將軍であった足利義満^(三三六)

道元禅師の鎌倉行化とその周辺(佐藤)

が周信や一山派の太清宗渭^(三三六)に対して、天下の政事について語ったことばとして、かつて道元禅師が時頼に「万一にも異変があれば天下を棄てようとする」と勧めたという事実があったとする内容である。

当時の時頼の状況を考えるに、三浦氏との血生臭い鎌倉の抗争の直後に執権の座に就いたばかりであり、若き時頼の苦悩はきわめて大きかつたはずである。先の記事がそのまま史実と断定することはできないにしても、時頼が精神的に本格的な禅を求めようとする機運の中にあつたことは、その後の行動からしても疑いなかろう。

道元禅師の先の帰山の上堂によれば、鎌倉での説法の内容は、「修善の者は昇り、造悪の者は墮つ、因を修して果を感じ、軛を抛ちて玉を引くのみ」というものであり、修善と造悪の因果の道理にちなんでいたことが知られる。また「名越白衣舎示誡」もまた阿闍世王の殺生と因果の道理に関するものであつたらしい。それはまさに時頼自身やその幕下の波多野義重らの苦悩と表裏をなしていたともみられよう。そうした純禅を求める時頼の発想は、道元禅師の鎌倉行化により培われ、それが契機となつて蘭溪道隆への参禅、さらに無準下の兀庵普寧^(三三七)への参禅と受け継がれていくことになつたのではなかろうか。

先の『三大尊行状記』や古写本『建撕記』によれば、時頼

は鎌倉に大寺院を建立する計画をなし、道元禪師を堅く留めて、その寺院の開山祖師に仰ごうとしたとされ、しかも再三言上をなしたが、道元禪師は越州に小院の檀那すなわち永平寺檀越としての波多野義重がいることを理由に堅く辞退したと伝えている。しかも古写本『建擗記』によれば、開山祖師への申し出を固辞した道元禪師が蘭溪道隆を代りに推挙したことになる。自身は密かに鎌倉の地を出て永平寺に帰ってしまったというのである。そして、このときの建立計画寺院こそ、後の巨福山建長寺であったと記している。

したがって、これによれば、道元禪師は道隆が鎌倉に到るのを待つことなく永平寺に帰ったことになる。道元禪師と道隆は相い見えることはなかったのである。道元禪師としては、時頼を見捨てて帰山したというより、はじめから鎌倉に腰を据える発想はなかったためであり、時頼の堅い招請に対して道隆に座を譲ったことになろう。それは『正法眼蔵随聞記』にいうごとく、あくまでも志のある人に法を説くのが目的であって、城邑聚落の大禅院の開山となることは先師如浄の訓誡にも乖くものでもあった。もちろん土地の喜捨を受けることや寺領の確保といった大檀越との経済的な癒着を直接に目指したものではなかったはずである。

ちなみに道隆の『大覚拾遺録』に所収される「大覚禪師遺誠へ五条」の第二条には、

一、福山各庵、不_レ論_二洞_一濟_二、和合輔弼、莫_レ味_二仏祖本宗_一。という規定が存している。⁽³⁴⁾これは建長寺の各庵は曹洞・臨済の区別なく、和合輔弼して仏祖の本宗を味ますことのないようにせよ、という内容である。道隆の当時はいまだ宏智派の曹洞宗は導入されておらず、曹洞といえば道元禪師とその門流において他にない。道隆としては永平寺系の禅僧の掛搭をはじめから念頭においていたのではなからうか。それは道元禪師と建長寺との因縁を背景にして述べられているのかもしれない。

帰山と寺領寄進

さらに注目すべきは、永平寺に帰山した道元禪師に対して、時頼が寺領を寄進しようとしたという記事が古写本『建擗記』にみられる。すなわち、それは、

道元和尚、越前エ御帰ノ後、西明寺殿、為_レ遂_二願_一心_二、越前国之内六條之保ト申ス二千石之在所ヲ、永平寺領ニ寄進被_レ申。雖_レ然、師終ニ不_レ受_二給_一之_二、返進給_二。永平寺ノ玄明首座ト申老僧、此寄進状ノ使ヲセラル。六條保寄進ノ事ハ、愚僧力高名也トテ歎喜シ、衆中ヲフレアルキ給ウ事ヲ、師聞タマイテ、悦喜スル心中キタナシトテ躡テ寺ヲ擯出シ給テ、玄明ノ坐禅セシ僧堂床縁ヲキリ、地ヲ七尺ホリ捨給ウ。前代未聞不見ノ事也。

（瑞長本）

というものであり、時頼が自らの願心を遂げんがために、越前国内の六条保という二千石の在所を永平寺領として寄進せんとしたという内容であり、同様の記事がすでに『三大尊行状記』にも見い出せる。しかし、道元禪師はこの時頼の申し出をきっぱりと辞退して受けなかったと伝えるから、『正法眼藏随聞記』の立場をそのままに実行したことになろう。これが史実であれば、きわめて興味深いものがあり、このとき(35)の有名な逸話が首座玄明の擯席であつたとされる。

時あたかも鎌倉行化から帰山した道元禪師は、その年の二月二日には「永平寺庫院制規」として、

自今已後、可從停止事。

一、施主齋僧之時、將錢為米□□、雖用庫院(公界)米、算計其所費、而早買米、以可弁置也。不可以其錢使中他用上。

一、費公界米而不營冬年之菓子等一。

一、將米不可買菜等料物一。

一、公界米不可借与甲乙人一。

一、費公界米而不營薪炭等一。

以前五箇条、庫院須知。

宝治二年十二月廿一日 開闢永平沙門 希玄(花押)

という永平寺の公界米に対する五箇条の庫院須知を制定している。そしてさらに翌宝治三年正月には「吉祥山永平寺衆寮箴規」を制定するなど、相い継いで僧団の引き締めに関する

方針を成文化しているのである。こうした規矩面での立て直しは、鎌倉から戻つた道元禪師の脳裏に、僧団維持に対してある種の危機観のようなものが存したことを窺わしめる。

時頼の寺領寄進の申し出を史実とするならば、これらの規定は寄進辞退の直後に制定されたものと解されよう。道元禪師は『正法眼藏随聞記』以来の初志を貫いて時頼の寄進を断つたわけであるが、当然、そのことで永平寺僧団は鎌倉との直接的関係を断絶したことになり、経済面・運営面では有力な大檀越を失つたともいえる。もちろん、波多野義重の外護はその後も順調に続いていたらしく、(36)建長二年には一切経の書写安置がなされている。しかし、僧団の将来を考えた場合、道元禪師といえど、永平寺のある程度の経済的安定は、重大な関心事であつたはずであろう。

道元禪師は唐代の百丈懷海のごとき叢林の自給自足の体制を採用することはなかった。あくまで波多野氏を檀越と仰ぎ、これに依存することで僧団の維持を計らざるを得なかつたわけである。おそらく道元禪師としては、時頼の寄進を受けた場合、経済的には僧団運営は安定しようが、修行道場としての面目は逆に失墜しかねないことを十分に熟知してはいたはずである。道元禪師にとっては、あくまで越前の小院とこれを外護する檀越が存すればそれでよかつたのかもしれない。

このように道元禪師は鎌倉行化より帰山した直後より、僧団内部の引き締めに力を注いでいるわけであるが、近年、こ⁽³⁷⁾うした永平寺の教団面での問題を扱った論文も発表されている。一箇半箇の学人を育成する修行道場としての永平寺において、およそ厳格な叢林生活とは無縁ともみられる経済活動や商業活動が行なわれていた形跡があり、またその可能性が指摘されている。

すなわち道元禪師は建長元年一〇月一八日には、つぎのよう^(二四九)な「永平寺住侶制規」を制定している。

如^(三〇九)千釈出家之因縁、不^(三〇九)在^(三〇九)制限^(三〇九)。

- 一、当寺住侶、応^(三〇九)停^(三〇九)止^(三〇九)諸方御持僧參勤^(三〇九)事。
 - 一、当寺住侶、応^(三〇九)停^(三〇九)止^(三〇九)縦道理參陣訴訟^(三〇九)事。
 - 一、当寺、應^(三〇九)停^(三〇九)止^(三〇九)補^(三〇九)成功之僧綱、補^(三〇九)諸寺之有職^(三〇九)事。
 - 一、当寺僧侶、不^(三〇九)可^(三〇九)受^(三〇九)諸家之例時僧請^(三〇九)事。
 - 一、当寺住侶、不^(三〇九)可^(三〇九)補^(三〇九)自他寺院勸進職^(三〇九)事。
 - 一、当寺住侶、跪^(三〇九)地頭守護所政所、致^(三〇九)訴訟^(三〇九)、應^(三〇九)停^(三〇九)止^(三〇九)事。
 - 一、当寺住侶、不^(三〇九)可^(三〇九)受^(三〇九)驗者請^(三〇九)事。
 - 一、当寺住侶、不^(三〇九)可^(三〇九)交^(三〇九)列他所僧徒^(三〇九)受^(三〇九)利^(三〇九)事。
 - 一、当寺住侶、不^(三〇九)可^(三〇九)補^(三〇九)諸方墓堂供僧^(三〇九)三昧僧^(三〇九)事。
- 以前条々、為^(三〇九)弘法興隆^(三〇九)、欲^(三〇九)下^(三〇九)御下知^(三〇九)之状、如^(三〇九)件。

建長元年十月十八日

永平寺上

これは永平寺の住侶が寺外に出かけて、広範な宗教的活動をなすことや、いろいろな政治権力との結びつきをなすこと

を禁止するものである。逆をいえば、すでに当時、永平寺の住侶にして寺外にて独自の活動を行なう者があったことを伝える史料ともいえるだろう。

また中世古祥道氏や石川力山氏により道元禪師が荘園問題と関わっていたことを伝える建長二年六月二日付の伝自筆文書が発見されている。⁽³⁸⁾すなわち、それは、

御領等、大嘗会諸国召^(物)被^(物)免除^(物)了。嘉祥寺領、和泉^(国)日根庄、伯耆国布美庄^(物)、可^(物)存^(物)其旨之由、被^(物)仰下^(物)候^(物)、件兩庄者、非^(物)御免限^(物)、慥^(物)可^(物)責^(物)之由、兩弁共構被^(物)下^(物)官使等^(物)。凡致^(物)水火之責^(物)候^(物)、何様可^(物)候事哉。御領等於^(物)被^(物)免^(物)候^(物)者、此限^(物)当寺領^(物)何可^(物)申^(物)哉。

建長二 六月二日

道元（花押）

というものであり、和泉（和歌山県）の日根野庄と伯耆（鳥取県）布美庄の荘園の得分が侵犯されることに對する申し立ての形をとっているらしい。石川氏は鎌倉下向も一面でこの荘園に関わる土地対策のためもあったのではないかとする説を出されている。

いずれにせよ、道元禪師にとって、鎌倉行化をめぐる諸問題には大きなものが存したことが知られるのであり、いまま⁽³⁹⁾し具体的な史料の出現が待たれよう。

いま一つ、道元禪師の鎌倉行化と間接的に関わっているとみられる事実として、道元禪師門下の永興詮慧の常陸（茨城

県)への進出が挙げられる。詮慧は佐竹氏などとの関わりから常陸に進出し、常陸太田市の耕山寺や北浦町の円通寺の開山となっていたらしい。⁽³⁹⁾

すなわち、『新編会津風土記』巻三二に所収の南英謙宗撰「開山傑堂行状」によれば、^(三六十一四五七)

廿六年己亥夏四月、常陸大守名越太郎源義仁、通一价云、陽雲寺旧詮恵和尚開基地也。二代智信首座之法嗣禅信、乖檀命遁世之後、久属蕪穢。或時夢、右京大夫義憲公、憂吾真祖廟所荒。而思陽雲再興、以其華族訴之能勝。雖然、勝述仏陀・竜沢之前事、以辞之、遂不起。廿七年庚子春三月、常陸會師義仁、復遣其華族中務、懇求陽雲再興於勝。勝感其情之厚、对中務謂、有我誓約語、故不再生出於当山境。爰有祖景首座、遣渠為看司。而勝和尚自筆改寺為庵、耕雲開基傑堂勝、書紙贈之。^{(三四〇一四六七) (三五五一一四七)}

という記事が見い出せる。これは佐竹義仁が傑堂能勝に佐竹氏の祖廟で詮慧開創の秘沢山陽雲寺の再興を願ったものである。佐竹氏との関わりでは、すでに建仁寺の明全が佐竹秀義の帰依を受けて常陸に正法院を開創していたわけであるが、詮慧の活動はこれと密接に関わっていたらしい。すなわち、東大史料編纂所所蔵『茨城県史誌編纂資料』四の「耕山寺記」によれば、

広沢山耕山寺、在沢山村。龜山天皇文永四年丁卯、佐竹長義、迎詮慧於洛陽、而創一寺於檜沢村、名陽雲寺、使

道元禪師の鎌倉行化とその周辺(佐藤)

祈祖母陽雲寺殿蓮芳之冥福、寄与七百五十貫之地。寺主三世智信。(云々)而後距百五十余年、佐竹義仁、為傑堂於開山祖、寄与三百五十貫。⁽⁴⁰⁾

とその開創の事情を説明している。正法院は秀義が明全を招いて禅院としたものであったが、耕山寺の前身である陽雲寺は、秀義の孫に当たる佐竹長義の開創になる。しかも長義は秀義の室で祖母に当たる春山蓮芳大姉のためにこの陽雲寺を建立したとされるのである。とすれば、佐竹氏側は明らかに明全を意識して道元禪師門下の詮慧を招いていることになる。開山に詮慧が招かれる背景には明全門流としての立場があり、また道元禪師の鎌倉行化が影響しているとみてよいのではなからうか。

ちなみに陽雲寺の二世となったのは智信であったが、その法嗣で三世となった禅信は檀命に背いて出奔遁世し、ために寺は久しく荒廃するままとしたが、後に傑堂能勝が佐竹義仁に招かれて伽藍を中興している。また行方郡北浦村次木の連峰山円通寺も詮慧により開創されたと伝えられており、一時、二世に経豪、三世に勝観が住持したが、やはりその後、荒廃したようである。

おわりに

このように明全より道元禪師を経て詮慧に至る三代の法統

がともに関東の地と密接な交流を持っていたことが判明した。道元禅師の鎌倉行化はそんな流れの一つであったといえる。人の動きはいつの時代も様々な因縁に満ちており、その活動範囲も時として広範に及ぶこともあったはずである。とくに禅僧が檀越外護者を得る背景は師資の関わりの上に成り立っていた場合が多い。道元禅師の動きも栄西門流の一角としてとらえることでより鮮明なものもみえてくる。明全や詮慧の活動を京都の地に限定しようとする発想の方がかえって不自然なのである。

道元禅師の伝記は、ことさらその思想内容と相い反する行動の場合、単なる伝承として退けられることが多かった。しかし、人生の波紋はそれほど単調ではないように思われる。天童如浄が道元禅師に「国王大臣に近づかず、深山幽谷に居して一箇半箇を接得せよ」と訓誡しながらも、自らは五山の官刹に住持せざるを得なかったように、道元禅師もまた檀越外護者との世俗のしがらみの中に生きていたのである。

註

- (1) 柳田聖山「鎌倉の道元」(『金沢文庫研究』第二六四号および法蔵館刊『中世漂泊』に所収) 参照。
- (2) 納富常天「道元の鎌倉行化について」(『駒大仏教学部研究紀要』第三一号)と伊藤秀憲「道元禅師の遺偈と鎌倉行化」(『駒大仏教学部論集』第一二号) 参照。伊藤氏の論考は柳田

説への反論であり、この点は同氏の『永平広録』説示年代考」(『駒大仏教学部論集』第一一号)によっても鎌倉行化の事実は確定できる。

- (3) 『永平寺史』巻上「第一章 道元禅師と永平寺の開創」参照。
- (4) 道元禅師と百丈古清規に関しては、鏡島元隆「百丈古清規変化過程の一考察」(『駒大仏教学部研究紀要』第二五号)や同『百丈清規』の成立とその意義」(『愛知学院大学禅研究所紀要』第六・七合併号)など参照。

- (5) ただし、『伝光録』の「第五十一祖永平元和尚」の章(曹全・宗源下・一二〇b～一二一a)では、
其後、勝景ノ地ヲモトメ隠栖ヲトスルニ、遠国畿内有縁檀那ノ施ス地ヲ歴觀スルコト一十三箇処、皆意ニカナハズ、シバラク洛陽宇治郡深草ノ里、極楽寺ノ辺ニ居ス。即チ三十四歳ナリ。

とあり、深草興聖寺の開創にまつわる記事となっている。ただ、畿内のみならず、かなり遠国の檀那で寺領を施さんとした人もあったらしい。

- (6) 石川力山「三代相論再考」(『宗学研究』第三一号)と石井清純「道元禅師の僧団に対する意識について」(『駒大仏教学部論集』第二〇号) 参照。

- (7) 『伝光録』「永平元和尚」の章(一一七b～一二二b)に、
カノ明全和尚ハ頭密心ノ三宗ヲツタヘテ、ヒトリ栄西ノ嫡嗣タリ。西和尚、建仁寺ノ記ヲ録スルニ曰、法蔵ハタダ明全ノミニ囑ス、栄西ガ法ヲトブラハントオモフトモガラハ、スベカラク全師ヲトムロウベシ。師、其室ニ参ジ、重テ菩薩戒ヲ

ウケ衣鉢等ヲツタヘ、カネテ谷流ノ秘法一百三十四尊の行法護摩等ヲウケ、ナラビニ律蔵ヲナラヒ、マタ止観ヲ学ス。ハジメテ臨済の宗風ヲキキテ、オホヨソ顯密心ノ三宗ノ正脈ミナモテ伝受シ、ヒトリ明全ノ嫡嗣タリ。(中略)然ルニ師、ソノ嫡孫トシテ臨済ノ風氣ニ通徹ストイヘドモ、ナヲ淨和尚ヲトブラヒテ一生ノ事ヲ辨ジ、本国ニカヘリ正法ヲ弘通ス。とあり、また同「第五十二祖永平契和尚」の章(一一二四b)にも、

二代和尚ノ尋常ノ垂示ヲキキシニ曰ク、仏樹和尚ノ門人数輩アリシカドモ、元師ヒトリ參徹ス。元和尚ノ門人マタオオカリシカドモ、ワレヒトリ函丈ニ独歩ス。

とあって、明全が栄西の嫡嗣として大法を付嘱されていたことと、道元禪師もその正脈を明全より親しく伝受していたことを高く評価する。

(8) 中尾良信「退耕行勇の行実」(『曹洞宗研究員研究紀要』第一九号)に浄妙寺所蔵『開山行状并足利靈符』より「行勇禪師年考」と「開山勇禪師行状」を翻刻している。なお嘉禄二年三月に明全の訃報を行勇に伝えた人物は定かでないが、あるいは在宋中の道元禪師と天童山で交流を持ち、後に行勇の後席を継いで高野山の金剛三昧院に住したとされる隆禪であったかもしれない。

(9) これまで大歇了心の入宋はその年時が定かでない、漠然と明全や道元禪師の入宋に遅れていたこととみられていたが、この史料により栄西存命中にその依頼を直に得て入宋の途に着き、南宋禅林の見聞をなしていたらしいことが判明した。

道元禪師の鎌倉行化とその周辺(佐藤)

(10) 納富常天「俊仍と道元」(『印仏研究』二二二—二二一)では、道元

禪師が入宋に先立って東山泉涌寺の我禅房俊仍に中国語や中国の儀規、さらに教律禅などを学んだ可能性を指摘するが、同様に入宋帰国した栄西門流の了心からも何らかの中国禅の知識を得る可能性も存したのではなからうか。

(11) 長楽寺の栄朝に関しては尾崎喜左雄『上野国長楽寺の研究』(『尾崎先生著作集』第五卷)が存する。

(12) ただし、納富氏は先の「道元の鎌倉行化について」にて、より正確な慶安本「然阿上人伝」に、

仏心禅宗教外別伝之旨・首経円覚之法門者、訪渡宋之禪師。法相三論華嚴律等之宗旨、稟本宗碩徳。

とあるのを引いて、道元禪師の名が存しないことを指摘する。もつとも、当時、渡宋の禪師といえは、道元禪師らわずかの人に限られている。

(13) 長西の伝を確実に伝える資料は存しない(『浄土宗辞典』3)が、俊仍や道元禪師に学び、律や禅にも精通していたらしい。

(14) 聖薫編集『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』に、

壬寅、仁治三、師三十六歳。依城南深草極楽寺元和尚、受菩薩戒。元入宋時、従天童淨和尚相伝之血脉也。元乃永平開山仏法上人也。(中略)宝治改元、後深草、師四十一歳。就上野国世良田長楽寺過夏、住持栄朝、講法姪之礼。(中略)是歳、栄朝入寂。

とあり、覚心が、行勇・道元禪師・栄朝と参随していることが知られる。

(15) 道元禪師関係の資料では明全を建仁寺住持のごとく記する

が、『扶桑五山記』四「建仁寺住持位次」などによれば、建仁寺時代に明全の名は存しない。

(16) 陽雲寺の記事は以下、明治二五年の二三世見光正樹（武田

氏）編集『崇栄山誌』一冊による。

(17) 『崇栄山誌』所収の「当寺再興臨濟開山同歴」には、

二世法道玄量大和尚へ明全和尚法嗣。建保三年入山。寛元四年四月二十二日示寂へ

三世南岳智栄大和尚へ明全和尚法嗣。安貞元年入山。暦仁元年三月二十五日示寂へ

とあり、玄量と智栄の二人を明確に明全の法嗣とする。ただし、四世以降の嗣法関係は定かでない。

(18) 『舍利相伝記』には「八歳にして親をはなれ、叡山にのぼりてすむ。十六にして僧となり、学海をわたりゆく。あまねく

顕密の奥旨をあきらめ、ひろく定慧の深際をきはむ」とあり、米西に参ずる以前に、顕密の学匠に広く歴参していたことを伝える。

(19) 常陸太田市正宗寺文化財保存協会編『正宗寺』（昭和五八年三月一日刊）による。

(20) 佐竹秀義に関しては、常陸太田市史編さん委員会編『佐竹系譜』へ常陸太田市史編さん史料（九）の秀義の項に詳しい。ただし、いずれも秀義が正法院に葬られたことは指摘するが、

明全との関わりは具体的に示されていない。

(21) この点、注目すべきは、鎌倉行化の直前に道元禪師がめずらしくも「聖節上堂」をなし、「永平臣僧」として宝治の天子

（後深草天皇）の聖寿無窮を祈願していることであろう。京都・鎌倉の双方をみすえる道元禪師の心情が察せられる。

(22) 「鎌倉名越白衣舎示誠」に関しては、岩井孝樹氏は「道元禪師「鏡の御影」(一)〜(四)―宝慶寺「月見の像」と禪師の筆跡

―」（『傘松』第五五三〜五五六号、平成元年一〇月〜平成二年一月号）にて、道元禪師真蹟にまちがいないと断定されている。

(23) 大久保道舟氏は『道元禪師全集』下巻の「解題」や、『曹洞宗全書解題索引』において、本書を懷牂の代筆とし、義雲・曇希と伝承護持されたものとする。

納富常天氏の「道元の鎌倉行化について」は従来の久我通親実父説に立っての考察であるが、近年は育父久我通具を実父とみる説が有力である。しかし、父子関係であるから、道元

(24) 禪師縁故の人が鎌倉にあったことは動かない。

納富氏は『吾妻鏡』を中心に、波多野義重の幕府内での活動を探り、義重と時頼の招請が鎌倉行化に大きな力があつたとする。

(25) 同じ師鍊の撰になる『元亨釈書』巻六「釈道隆」の項もほぼ

同文である。なお『本朝高僧伝』巻一九「相州巨福山建長寺沙門道隆伝」などでは寛元四年に三三歳で来日し、筑の円覚寺に寓し、明年には京都に上つて泉涌寺の来迎院に憩い、その後、鎌倉に下つて了心や北条時頼の招で常楽寺に住したことになっている。

(26) 『永平仏法道元禪師紀年録』、『日域洞上諸祖伝』巻上、『永平

開山和尚実録』、『日本洞上聯灯録』巻一など江戸期の道元禪

(27)

師伝はおおむね道隆との関わりを史実として載せている。

- (28) 大久保道舟『修訂増補』道元禅師伝の研究』第十章 鎌倉行化に関する二三の考察」の「第二項 蘭溪道隆との関係」(二七二～二七五頁) 参照。

- (29) もっとも古写本『建漸記』の諸本は、この両書簡の文章をかなり杜撰に読み変え、句読点や返り点を誤まり、いかにも和臭を滞びた読み方になっている。しかし、諸本を校合し眺めてみるに、字句そのものは整っており、決して後代の偽撰になる和臭の文とはいえない。

- (30) 月翁智鏡(明観房)は暦仁元年(一一三八)頃に入末し、その間に蘭溪道隆と交遊を結び、在宋六年にして寛元二年(一二四四)頃に帰国し、泉涌寺の四世となっている。道隆と智鏡との泉涌寺での再会は、赤松俊秀等編『泉涌寺史』本文『篇』の熱田公氏分担の「中世の泉涌寺」に若干の考察が存する。

- (31) 鏡島元隆「真字『正法眼蔵』をめぐる諸問題」(『松ヶ岡文庫研究年報』第四号)では、寂円と太宰府との関わりを推定され、寂円の『宗門統要集』将来の可能性を太宰府の地に求められている。

- (32) 玉村竹二氏が「蘭溪道隆と樵谷惟僊の交友関係の変遷―それを物語る二通の尺牘―」(『日本禅宗史論集』下之二、所収)で、『大覚禅師語録掌故』(零本)の中に「塩田和尚至引座」の註記に載せる尺牘を紹介しており、その文体は道元禅師への書簡に類似する。

- (33) 『空華老師日用工夫略集』三(『統史籍集覽』第三冊、二一八

道元禅師の鎌倉行化とその周辺(佐藤)

～二一九頁) 参照。

- (34) 「大覚禅師遺誠(五条)」(日仏全四八・四九c)とは、
一、松源一派、有僧堂規、專要坐禅。其余何言、千古不可廢。之廢則禅林何在。宜守行矣。

- 一、福山各菴、不_レ論_二濟洞_一、和合輔弼、莫_レ昧_二仏祖本宗_一。
一、戒是僧礼、不_レ許_二葷酒肉麩鷄_一門前、何況入_二山中_一。
一、参禅学道者、非_二四六文章_一。宜_レ参_二活祖意_一、莫_レ念_二死話頭_一。

一、大法莫_レ授_二非器_一、吾宗榮衰唯在_二於此_一矣。

山僧遺訓、無_二它事_一。囑囑。 住山 道隆

- (35) 玄明の擯出が歴史的事実であったか否かは定かでないが、『永平室中聞書』(『御遺言記録』とも)には、義介を称える記事(曹全・宗源下・二六〇b)に、
其神際有_二拔群之志氣_一、不_レ似_二玄明等_一。当時依_レ事罰、院内例也、於_二彼身_一非_二不覺_一。或依_二事物_一伊羅_レ式、依_二師方_一此沙汰。

- (36) として玄明の名が登場する。これによれば玄明が院内の例により罰せられる何らかの沙汰が存したことはまちがいない。

- 一切經の安置に関しては、『道元和尚広録』巻五「永平禅寺語録」に、「雲州太守応_レ書_二写大蔵經_一安_二置当山_一之書到上堂」「大蔵經_レ応_レ書_二写于当山_一之由、太守悦書重到上堂」が収

められており、古写本『建擲記』にも引用されている。

(37) 永平寺の教団運営、経済面についての論考としては、近年、

菅原昭英「道元僧団の社会的性格(一)(二)―永平寺住侶制規の史料の検討―」（『宗学研究』第二九・三〇号）および石川力山

「三代相論再考―道元僧団の社会的経済的背景を中心として―」（『宗学研究』第三二号）などが発表されている。

(38) 中世古祥道「三重県島村氏蔵の道元禪師真筆消息について」

（『傘松』第四九八号、昭和六〇年三月）および石川力山、前掲論文を参照。

(39) 拙稿「初期曹洞教団の関東進出―明全・詮慧と常陸佐竹氏

―」（駒大『禅研究所紀要』創刊号）参照。

(40) 石島尚雄「詮慧に関する資料について」（『曹洞宗宗学研究所紀要』創刊号）参照。

〔補注〕

道元禪師の鎌倉行化に関連して、いま一つ問題となるのは、道元禪師の和歌集（一般には『傘松道詠』として知られる）の中に、「宝治元丁未年、在鎌倉、西明寺殿道歌_ヲ御所望_ト時、教外別伝_ヲ詠_ス」（明州本『建擲記』）または「宝治元丁未年、在鎌倉、西明寺殿自_ニ北ノ御方_ニ道歌_ヲ御所望_ノ時、詠_シ教外別伝_ヲ給_ウ」（瑞長本『建擲記』）として十二首の鎌倉での作が伝えられていることであろう。ところがこれら一連の和歌には、教外別伝や不立文字をはじめとして道元禪師の思想と相い容れない内容のものが存することや、同様の和歌が他の人の作品にも見い出せることなどの理由から、今日、すべてが道元禪師に仮託された全くの偽作にすぎず、とるに足らぬものとする説が強い。

しかし、鎌倉での作の場合、道歌を所望したのはあくまで北条時頼（西明寺殿）かその北の御方であったとされており、当然、和歌の題材の一人は依頼者側の決めたものであったはずであろう。如何なる題で和歌が作られているかは、逆にいうと、当時、時頼らが禪に対してどのような理解を持っていたかを伝えるものであり、それがそのまま道元禪師が教外別伝・不立文字を唱導したことにはならないのではなからうか。当時の禪宗に関する一般的理解は、道元禪師が批判する教外別伝・見性成仏の旗印でとらえられている面が強い。道元禪師が求める側の要求をはじめからむげに否定するのではなく、随時に自らの思想に導くために一応は相手の理解度に応ずることはあり得たかもしれない。

また道元禪師は漢文の偈頌などにおいても、他の禅僧や居士らの有名な語句をそのままに引いて、字句を少し変えただけの自作の偈頌を作ることが頻繁であった。宏智正覚の坐禅箴を巧みに変えた坐禅箴、天童如浄の遺偈と酷似する遺偈、それに鎌倉在留中の白衣舎での驚蟄の偈もまた如浄の偈をふまえたものにほかならない。とすれば、和歌においても他人の作や有名なものを少し変えただけの自作が存したとしても不思議ではない。要はそこに何が歌われているかの問題であろう。

ただし、これはあくまで『傘松道詠』を仮りに道元禪師の真撰とみた場合の個人の一つの解釈にすぎない。当時の道元禪師の思想的深まり（たとえば十二巻本『正法眼蔵』の問題など）の中で、『傘松道詠』が如何なる位置で成り立ち得るかは今後の課題である。