

道元禪師における「さととり」と誓願

——「尽未来際不離吉祥山示衆」をめぐって——

西澤 まゆみ

はじめに

本論は、道元禪師における「さととり」^①と誓願と題し、「尽未来際不離吉祥山示衆」^②（以下「不離吉祥山示衆」とする）との関係を考察するものである。論を進めるにあたり「不離吉祥山示衆」に見られる「大事を打開する」と「最正覚を成ぜん」を仮に「さととり」とする。

「不離吉祥山示衆」とは、建長元年（一二四九）頃の記録とされ、一二四七年から翌二年にかけてあつたとされる鎌倉修行との関連が指摘されている。その内容は、生涯永平寺を離れずに、修行していくことが示され、その修行の功德を、衆生済度のために巡らせる、というものである。これは、『建撕記』にのみ見られる示衆であることから、道元禪師の真撰かどうかが疑われており、従来その真偽と内容について、様々な解釈と議論がなされてきた。

「不離吉祥山示衆」を偽撰とする立場には、鏡島元隆氏、中世古祥道氏がおり、その内容を認める立場には、石井修道氏、角田泰隆氏がいる。また、この示衆に関して、東隆眞氏、石井清純氏、松岡由香子氏、山折哲雄氏の解釈・論考がある。ここで、「不離吉祥山示衆」と、その要点を①③として示したい。

九月初十日、師、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。雖蒙國王宣命、亦誓不離当山。其意如何。唯欲昼夜無間斷精進修行、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、成最正覚。欲重宣此義以偈説云、

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。

「不離吉祥山示衆」（春秋社本『道元禪師全集』七卷、二九六頁。以下、春秋社本『道元禪師全集』からの引用は、巻数と頁数のみ記す。）

①「昼夜間断なく精進し、経行し、積功累徳せんと欲する」
A「この功徳をもつて」

②「先ず一切衆生を度さんとして、見仏聞法せしめて仏祖の窟裏に落さんとする」

B「その後」

③「大事を打開して、樹下に坐して魔波旬を破り、最正覚を成ぜん」

本論は、これらの順序(①)～(③)によつて説かれる内容が、道元禪師の他の著作にどのように見られるかを検討し、「不離吉祥山示衆」にみられる「大事」の意味を考察し、「不離吉祥山示衆」の解釈を試みるものである。

一、先行業績

(一)「尽未来際不離吉祥山示衆」を偽撰とする説

「不離吉祥山示衆」に関する先行研究のうち、まずは偽撰とする説をみてみたい。「不離吉祥山示衆」を偽撰とする鏡島氏は『辦道話』にある「大事」を「悟ったこと」と解釈し、そのため「不離吉祥山示衆」において改めて、大事を打開することはあり得ないとし、「不離吉祥山示衆」を虚構の作品であると述べている。

道元禪師は如浄会下において「つひに太白峰の浄禪師に参じて

一生参学の大事ここにをはりぬ」(『正法眼蔵弁道話』)と宣言されているが、この言葉を信ずれば、禪師は悟りに至った人であり、従つて禪師自身においては業はすでに超克されていたといわなければならない。

鏡島元隆「十二卷本『正法眼蔵』の位置づけ」(『道元禪師とその宗風』春秋社、一九九四年二月、二二三～二四頁)

『正法眼蔵・辦道話』に明示しているように、禪師は如浄下においてすでに「一生参学の大事、ここにをはりぬ」と宣言されているのである。その禪師が、何で「末後」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」必要があるうか。この示衆は、如浄禪師あつてこそ道元禪師があり、道元禪師があつてこそ如浄禪師がある意義を味却するものとしか私には映らない。(中略)「尽未来際吉祥山を離れざる示衆」は北条時頼禪師招請という虚構の事実を埋め合わせるために作られた虚構の作品である。

鏡島元隆「道元禪師」春秋社、一九九七年九月、二〇〇～二〇二頁
〔最晩年の道元禪師〕(『道元禪師とその宗風』春秋社、一九九四年二月、二八六頁)

中世古氏も『辦道話』の「大事」を受け、後に大事を打開することは考え難いという。

「弁道話」の記こそ採られて然るべきと思われるのである。(中略)鏡島氏の触れるように、「弁道話」に先のようにあるのに、

後の永平寺下で「大事打開」など考え難いことで、これでは禅師の入宋は成果なくしての帰朝ともなる。 (中略) これは、禅師の他の資料や古伝から見ても、とても採用し難いものと見るのである。

中世古禅道「伝道元禅師「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』四二号、二〇〇〇年三月、八四〜八五頁)

つまり「辦道話」と「不離吉祥山示衆」の「大事」を同じ意味に捉えることにより、「不離吉祥山示衆」の「大事」を打開する^④を矛盾と解釈し、よって偽撰である、とするのである。

(二)「尽未来際不離吉祥山示衆」の内容を肯定する説
次に「不離吉祥山示衆」を肯定する石井修道氏、角田泰隆氏の説を取りあげたい。石井氏は「発菩提心」巻の冒頭の一節を挙げ、大事とは何度も発されるものであり、「不離吉祥山示衆」が撰述されることに問題はない、とし、

「初発菩提心」と「さらに菩提心をおこす」との関係からすれば、「尽未来際不離吉祥山示衆」が撰述されても問題ないと私は思うのです。

石井修道「宗学・禅宗史と新「宗学」(三)」(『宗学と現代』二号、一九九八年一〇月、二八七〜二八八頁) (『最近の道元禅師研究に想

道元禅師における「さとり」と誓願(西澤)

う」石見曹洞宗青年会、一九九四年一〇月、九二〜九三頁)と述べている。

角田氏は、はるかなる仏道という修証観と「不離吉祥山示衆」の撰述内容は一致するとし、石井氏同様、この示衆に問題はない、とする立場を示している。

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。

角田泰隆「道元禅師の修行観―はるかなる仏道という視点」(『駒澤短期大学仏教論集』六号、二〇〇〇年一〇月、二三九頁)

このように、石井氏は「発菩提心」巻、角田氏は道元禅師の修証観との対比から、「不離吉祥山示衆」を肯定している。それでは、つぎに「不離吉祥山示衆」以外に「大事」という言葉がみられる『辦道話』の解釈についてみてみたい。

二、「大事」の諸解釈

(一)『辦道話』^⑤にみられる「大事」

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、なほ重担をかたにおけるがごとし。

『辦道話』(二巻、四六一頁)

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むで、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。

『辦道話』（二巻、四八一頁）

右記の説示について石井氏の解釈は、宗教的確信、信念であり、鏡島氏の解釈である「さとり」ではないとする。

筆者は、道元の著述によるかぎり、しかもその確信として、「つひに太白峰の浄禪師に参じて、一生参学の大事ここにはをはりぬ」（『弁道話』）の言葉しか身心脱落はないと考える。しかも「をはりぬ」の過去形の表現が決して経験的・心理的な悟ではないことは、同じ『弁道話』に次のように示されていることでも明白である。（前出（二巻、四八一頁と同文のため、引用文省略）

因つて叱咤時脱落の経験的・心理的な悟の年時を穿鑿することとは、道元禪から遠ざかる因縁となると考えるものである。

石井修道「第六章 叱咤時脱落の虚構―身心脱落の誤解」（『道元禪の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年八月、四三六―四三七頁）

「一生参学の大事ここにはをはりぬ」の語をどのように解釈するかは、極めて微妙な問題を含んでいると思います。その語を通して「道元が自らを禅宗の伝法の祖師と位置づけ、すでに悟った仏祖と規定していた」と松本先生が言われる説は、間違いないと思います。これを私は道元禪師の「信念⁶」といっているつ

もりです。

石井修道「宗学・禅宗史と新「宗学」（二）」（『宗学と現代』二号、一九九八年一〇月、一九二―一九三頁）

また、角田氏も『辦道話』の「大事」とは、修行観の確立という意であり、釈尊の成道と同等ではない、と示している。

『辦道話』の説示「つひに太白峰の浄禪師に参じて、一生参学の大事ここにはをはりぬ」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。（中略）『辦道話』の「大事了畢」（「つひに太白峰の浄禪師に参じて、一生参学の大事ここにはをはりぬ」のこと）は、仏道の方向性が定まり、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発点であって、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。

角田泰隆「道元禪師の修行観―はるかなる仏道という視点」（『駒澤短期大学仏教論集』六号、二〇〇〇年一〇月、一三六―一三八頁）

それでは、石井氏・角田氏の『辦道話』における「大事」の解釈と、「不離吉祥山示衆」における「大事」の解釈にはどのような相違があるのであろうか。次に見てみたい。

(二)「不離吉祥山示衆」にみられる「大事」

石井氏は、「不離吉祥山示衆」における「大事」を、菩薩となることへの願い、つまり、自未得度先度他の願いを述べたものと解釈する。

私と鏡島先生の説には大きな相違があり、(中略)「尽未来際吉祥山を離れざる示衆」を重視する私は鏡島説が認められませんので、三度、先生に疑問の手紙を差し上げ、それぞれにご返事をいただきました。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」の語が「其後永平打開大事、坐樹下破魔波旬、成最正覚」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、成最正覚」は、道元禪師が菩薩となられることへの「願い」ではないでしょうか。面山禪師が『訂補建誓記』で「其後」を「末後」に改めたのもその意味だと思えます。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、道元禪師自身の生涯の「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「ついに太白峰の淨禪師に参じて、一生参学の大事、ここをばりぬ」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。

石井修道「宗学・禅宗史と新「宗学」(三二)」「宗学と現代」一九九

道元禪師における「さとり」と誓願(西澤)

八年一〇月、二八七頁)〔最近の道元禪師研究に想う〕石見曹洞宗青年会、一九九四年一〇月、九二〜九三頁)

鏡島先生が仰るように、改めて「自未得度先度他の願を起したということが成り立つてであろうか」というようなことまで読めるかどうか。この「尽未来際」の文は、その時の新たな願を「自未得度先度他」の願いを述べられたに過ぎないというふうには取れないものか、というように思っているのですけれども。

石井修道「宗学・禅宗史と新「宗学」(三三)」「宗学と現代」二二〇、一九九八年一〇月、三〇〇〜三〇一頁)

角田氏の「不離吉祥山示衆」における大事とは、积尊の「最正覚を成ずる」と同等である、とする解釈である。

「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积尊の「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』「八大人覺」における、

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、积迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん。

という説示にも関わるものであり、(中略)自らの誓願として、积尊と同等の成道を、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。

角田泰隆「道元禪師の修行観―はるかなる仏道という視点」（『駒澤短期大学仏教論集』六号、二〇〇一年一月、一四一・一四四頁）

このように、「不離吉祥山示衆」の内容は、『辨道話』における「大事」の解釈による相違や、「不離吉祥山示衆」にみられる「大事」の解釈の違いなどから、その是非が論じられているのである。

そこで、次に「不離吉祥山示衆」の内容が道元禪師の他の著作にどのように見られるかを検討し、「不離吉祥山示衆」の整合性を考察したい。

三、道元禪師の著作に見られる「不離吉祥山示衆」との関連性

「不離吉祥山示衆」との関係を探るため、まずは一二三七年に撰述された『典座教訓』を見てみよう。

如見大宋国諸山諸寺、知事頭首居職之族、雖為一年之精勤、各存三般之住持、与时營之、競縁勵之。已如利他、兼豐自利。

一興叢席、一新高格。齊肩競頭、繼踵重蹤。於是応詳。有見自如他之癡人。有顧他如自之君子。『典座教訓』（六卷、二〇頁）

ここでは、住持職と役職者の心構えが説かれている。その

内容は、他人のために努め、そして自分の修行も積むことで、叢林を盛んとし、さらにそこに留まらず向上に努め、古人と肩を並べ、教えを引き継いでいくこと、これらを心掛けること、と示されている。

つまり、まず他者のために努めることが先に示され、それは自分の修行を豊かにすることと同等である、ということから、「不離吉祥山示衆」にみられる衆生済度のために精進・経行をする、という内容と一致すると思われる。

次の『典座教訓』の内容は、大心とは、偏らず、執着しない心のことであり、迷わず、公平に見ることを「大」と示している。善知識は、すべてに「大」という字の意味を学び、自在に大なる声をあげ、大なる教えの意味を説き、大事を明らかにし、大人を教化し、大事因縁を成就するのである、とある。

所謂大心者大山于其心、大海于其心、無偏無党心也。提而前不為輕、扛鈞而不可重。被引春声兮不游春沢、雖見秋色兮更無秋心。競四運於一景、視録向於一目。於是一節、可書大之字也。可知大之字也。可学大之字也。夾山之典座若不学大之字者、不覺之一笑莫度大原。大瀉禪師不書大之字、取一茎柴不可三吹。洞山和尚不知大之字、拈三斤麻莫示一僧。応知向來大善知識俱是百草頭上学大字来、今乃自在作大声、説大義、了大事、接大人、成就者箇一段大事因縁者也。『典座教訓』（六卷、二四頁）

また、「大声をなし、大義を説く」は、「不離吉祥山示衆」の「見仏聞法せしめて仏祖の窟裏に落さんとする」にあたると思われ、また、「大事を了じ」と「大事因縁を成就する」は、「不離吉祥山示衆」の「大事を打開する」「最正覚を成ずる」にあたるものと思われる。

次の一二四四年に先述された「自性三昧」巻では、修行の継続性が説かれると共に、自分の修行よりも他者に法を説くことが優先されており、「不離吉祥山示衆」の「先ず一切衆生を度さんとして、見仏聞法せしめて仏祖の窟裏に落とさんとするなり。その後、永平、大事を打開して」と対応しているのではないだろうか。

いまだあきらめざれば人のためにとくべからず、とおもふことなかれ。あきらめんことをまたんは無量劫にもかなふべからず。(中略)たとひ仏祖迦をあきらむとも、さらに仏祖向上をあきらむべし。これらを一世にあきらめをはりて、のちに他のためにせんと擬せんは、不功夫なり、不丈夫なり、不参学なり。

「自性三昧」(二巻、二〇〇頁)と同じく一二四四年に先述された「発菩提心」巻において、「まず自分が解脱し、のちに衆生を度す」という説は魔説であると述べ、菩薩であるならば、自未得度先度他の行願を退転してはならないことが説かれており、ここでも「不離吉祥山示衆」へと繋がる内容が見られると思われる。

道元禪師における「さとり」と誓願(西澤)

天魔波旬等、行者をさまたげんがために、仏形に化し、父母・師匠、乃至親族・諸天等のかたちを現じて、きたりちかづきて、菩薩にむかひてこしらへすすめていはく、仏道長遠、久受諸苦、もともうれふべし、しかし、まづわれ生死を解脱し、のちに衆生をわたさんには。行者、このかたらひをききて、菩提心を退し、菩薩の行を退す。まさにしるべし、かくのごとくの説は、すなはちこれ魔説なり。菩薩、しりてしたがふことなかれ。もはら自未得度先度他の行願を退転せざるべし。

「発菩提心」(二巻、三四〇―三四一頁) また次の「帰依仏法僧宝」巻には、衆苦の解脱と菩提の成就は同意ではないことが示されており、これは、「不離吉祥山示衆」の「大事を打開する」と「最正覚を成ずる」に相当するものではないだろうか。

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」(二巻、三七六頁) 更に「深信因果」巻では、菩提心を第一に挙げ、因果をあらめることはその次として示されていることから、「不離吉祥山示衆」に示される衆生済度ののち、大事を打開するという内容と一致すると思われる。

仏法参学には、第一、因果をあきらむるなり。(中略)参学のともがら、菩提心をさきとして、仏祖の洪恩を報ずべくは、す

みやかに諸因諸果をあきらむべし。

『深信因果』(二卷、三九四頁)

次の『永平広録』の小参では、衆生済度が第一に挙げられ、次に慕古を具足、つまり、修行を重んじ、最後に「実を求む」と述べられていることから、ここでも衆生済度と修行の關係、そして「大事を打開する」の關係がみられるのではないだろうか。

参学雲水、先須発菩提心也。発菩提心者、乃度衆生心也。先須有道心。次須具慕古。後須求実。

『永平広録』第八、二〇小参(四卷、一三四頁)

ところで、左記に挙げた『永平広録』は、坐禅修行に適した環境として山居を重んじている。

学道直須遵古仏曩祖之法儀。(中略)若有道心之人、先須隱居山谷也。本無道心貪名愛利之癡人、不能居山也。(中略)切莫忽諸居山好也。

『永平広録』第八、小参二(四卷、一一〇・一一二頁)

幾悦山居尤寂寞、因斯常說法華經、專精樹下何憎愛、妬矣秋深夜雨声。

『永平広録』第十、偈頌九九(卷四、二八八頁)

夜坐更闌眠未至、弥知弁道可山林、溪声入耳月穿眼、此外更無一念心

『永平広録』第十、偈頌一〇一(卷四、二八八頁)

仏祖之行解、解可解、行可行而已。其行之初者、割愛無所親、棄恩入無為也。不経歴聚落、不親近国王、入山求道也。古来慕

道之士、皆入深山閑居寂靜。

『永平広録』第七、四九八上堂(四卷、八二頁)

このように、山居が衆生済度なのかどうかについては、次の『宝慶記』にあるように、大乘の坐禅とは、衆生済度を願い、あらゆる功德を一切に廻らせることが礎であるため、叢林生活を重視することが必ずしも教化の対象を限定したり、縮小することにはならない。つまり、山居は衆生済度から乖離するものではなく辨道の強調であり、それは衆生済度の願いと同意である。

故於坐禅中、不忘衆生、不捨衆生、乃至蠅虫、常給慈念、誓願済度、所有功德廻向一切。是故仏祖、常在欲界坐禅弁道。

『宝慶記』(七卷、三八頁)

以上、道元禪師の著作に見られる「不離吉祥山示衆」との内容的な関連性を試みた結果、弘法救生のありかたに一貫性が見られ、「不離吉祥山示衆」の説示は、『建撕記』にのみ見られる説示ではあるものの、山居はあらゆる人々と共に生きることであり、決して閉鎖的あるいは私的な生き方ではないことから、道元禪師の著作に見られる思想と矛盾はないと考えられる。

それでは次に、辨道が山居に限らず、山外における具体的教化をも含んでいることを見てみたい。

四、鎌倉行化と京都上洛について

「不離吉祥山示衆」は、鎌倉行化の後に示されたものとされるが、その後、道元禪師は永平寺を離れ京都に上洛している。鎌倉行化の動機は、次の『永平広録』によると、檀那・俗弟子のために説法すること、と示されている。

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、有未曾説底法、未曾聞底法乎。然而都無未曾説底法、未曾聞底法。只為他說修善者昇、造惡者墮、修因感果、拋博引玉而已。(後略)

『永平広録』第三、一五一上堂(三卷、一六六・一六八頁)また、法を説くことについては、次の興聖寺時代の説示に見られるように、出家者に限定されるものではなく、諸々の人々が対象となっている。

山僧今日、不惜性命、不惜眉毛、為諸人再説、為諸人重説。

『永平広録』第一、六〇上堂(三卷、四〇頁)次も興聖寺における法語であるが、ここでは参学者の居場所を限定することなく、いたるところが接化の場所であることが述べられている。

道元禪師における「さとり」と誓願(西澤)

予亦不希山林、無辞人里。(中略)朝市・沙場、本是自在円通之道場也。娼坊・酒肆、豈非天真如来之講肆乎。古聖出于伽耶、先賢游于長安、便斯意也。(後略)

『永平広録』第八、一法語(四卷、一三六・一三八頁)更に、一二四〇年撰述の「伝衣」巻では、出家の対象者に、あらゆる立場が容認されている。このことは、出家前に聞法があったこと、つまり、法を聞くことから省かれる人はいない、ということの意味しよう。

仏子とならんは、天上・人間・國王・百官をとはず、在家・出家・奴婢・畜生を論ぜず、仏戒を受得し、袈裟を正伝すべし。まさに仏位に正入する直道なり。「伝衣」(二巻、三七二頁)ところで、次の『随聞記』には、仏法を学ぶ志があるならば叢林に来るべきである、とある。

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、往向てすすむとも、聞入ん事不定也。

長円寺本『正法眼藏随聞記』三之六(七巻、八九・九〇頁。以下『正法眼藏随聞記』からの引用は春秋社本『道元禪師全集』に依る)この説示は一見すると、鎌倉行化との矛盾であり、鏡島氏は、次に示したように、晩年に至って道元禪師の思想が変化したためとする。

最晩年における道元禪師の行状をみたのであるが、上にみたように最晩年における禪師は、『随聞記』に示される禪師とは思

想的に変化が生まれている。この相違は、禪師の思想が変化したのであるといってしまうばそれまでであるが、前期における禪師との変化を認めながら、前期の思想と整合的にどう繋げる事ができるであろうか、一つの課題である。

鏡島元隆「最晩年の道元禪師」(『道元禪師とその宗風』春秋社、一九九四年二月、二八三頁)

水野弥穗子氏によれば、『随聞記』の説示は、経済的安定を求めるための鎌倉行きの否定であり、鎌倉行化は波多野氏の懇請によるもので、『随聞記』の説示と関連し論じてはならないと述べた上で、次のように定義する。

いずれの場合も権力者に近づくことを好まず、山居修行の生活を最も愛した道元禪師の根本姿勢を見ることが肝要なのである。

水野弥穗子『「宝慶記」と『随聞記』』(『宗学研究』二三号、一九八一年三月、二二頁)

また、佐藤秀孝氏は、「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った」と推測しつつも、

志のない人のところへことさら出かけて行っても、聞き入れではもらえない、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。

佐藤秀孝「道元禪師の鎌倉行化とその周辺」(『駒澤大学仏教学部論集』二二号、一九九〇年一〇月、二二七頁)

と、鎌倉下向は志ある者の意向を受けたものと論じている。筆者も水野弥穗子氏・佐藤秀孝氏同様、仏法を求める志がない者に対して鎌倉に赴くという立場を道元禪師は否定されたのであり、願いに応じることは、鎌倉を離れることの出来ない立場の人達を慮る弘法救生の現れではないかと考える。それは、次に挙げた『随聞記』に見られるように、濟度利生の実践は、仏道や自他のためであることが示されていることから明らかであろう。

只、仏祖の行履、菩薩の慈行を学、行じて、諸天善神の、冥に
てらす処に慚愧して、仏制に任て、行じもてゆかば、一切くる
しかるまじき也。

『正法眼藏随聞記』三之一〇(七卷、九三―九四頁)
衆生を思ふ事、親疎をはかたず、平等に濟度の心を存じ、世出
世間利益、都、不憶自利、不被人知、不主被悅、唯た為人善き
事を、心の中になして、我は如是心、もたると、人不被知也。

『正法眼藏随聞記』四之三(七卷、一〇五頁)
唯、行好事、為人やすき事をなして、代を思に、我よき名を留
めんと不思、眞実無所得にて、利生の事をなす。即、離吾我、
第一の用心也。

『正法眼藏随聞記』四之三(七卷、一〇五―六頁)
所求を断じ、仏果をのぞむべからず。さればとて、修行をとど
め、本の悪行にとどまらば、還て、是、所求に墮し、窠旧にと

どまる也。全く一分の所期を不存、只、人天の福分とならんとて、僧の威儀を守り、濟度利生の行儀を思ひ、衆善を好み修して、本の悪をすて、今の善にとどこほらずして、一期、行じもてゆけば、是を古人も、打破漆桶底と云也。仏祖の行履如是也。

『正法眼藏隨聞記』四之八（七卷、一一一頁）

決定して自他の為、仏道の為に可有詮事ならば、身を忘れて、言ひもし行もすべき也。『正法眼藏隨聞記』五之八（七卷、

一三三頁）

また、『御遺言記録』には、永平寺は勝れた場所ではあるけれども、仏法はいずれの場所で行しても、そこが勝れた場所となる、と記録されている。

当寺依為勝地雖執思処、其又可隨世隨時。仏法於何地而為所行之勝地也。『御遺言記録』（七卷、一八四頁）

これら道元禪師の思想と鎌倉行化とを照らし合わせた結果、鎌倉の要請に応えたことは、衆生濟度であると解釈が可能であり、権力に近づき、名利を求めるとは区別されるべきである。それは京都上洛にも共通するのではないだろうか。それでは次に京都上洛についてみてみよう。

京都上洛について、松岡由香子氏は、道元禪師が永平寺で孤立し、絶望した結果であると解釈している。

道元が京へ向かったのは、ただ病氣治療のためとは思えない。本気で病氣を治して弟子たちを指導する気なら、旧曆とはいえ、

道元禪師における「さとり」と誓願（西澤）

まだ暑い八月になぜ京へ行くのか。暑さを避け、涼しい福井の山に身を養い、涼しくなって京に旅するべきである。山を降りてわずか二十三日で道元は入滅している。弟子を愛していたなら、山で死ぬべきでなかったか。（中略）弟子たちへの誓いを僅か三年で破つてでも、道元は生まれ故郷の京都に帰りたかったのだ。京の白衣の家で死ぬことを選んだ道元に、越前での山の孤立、絶望を見るのは私だけだろうか。

松岡由香子「第三部 第三章 十二卷本の思想的特徴」（古仏道元の思惟）花園大学国際禅研究所、一九九五年三月、四八六―四八七頁）筆者は松岡氏の解釈が妥当ではないことを次に示していきたい。

『御遺言記録』によると、京都上洛の理由は、六波羅からの度々の要請と伝えたいことが様々あるため、そして医療も兼ねて、と三つの理由が記録されている。松岡氏は、「涼しくなつてから京都に行くべきである」と述べるが、『御遺言記録』にもあるように、命の終わりを意識していた道元禪師には、一刻もその猶予はなかったことは次の一節から伺える。

決定命終思様処、于今存命矣。然自六波羅度々可上洛之由被申下。依之縦命終而可申置事等多般上、兼又為医療、來八月五日可上洛也。『御遺言記録』（七卷、一八六頁）

次に挙げる『建擲記』では、京都上洛について、或日一日室内ヲ經行アツテ、低声ニ誦而云若於園中、若於林中、

若於樹下、若於僧坊、若白衣舍、若在殿堂、若山谷曠野、是中皆応起塔供。所以者何。当知是处、即是道場。諸仏於此、（而涅槃）阿耨多羅三藐三菩提、諸仏於此、転於法輪、諸仏於此、而般涅槃ト誦シ畢テ、後チ此文ヲ、聽テ、面前ノ柱ニ、書ツケ給ウ。妙法蓮華経庵ト書キ留メ給。

河村孝道『諸本対校永平開山道元禪師行状 建擲記』大修館書店、一九七五年四月、八三頁

と記録されている。その内容は、「修行していることが諸仏の証しであり、説法をしている姿が般涅槃であり、いずれの場所においても道元禪師にとっては、全ての場所が修行道場なのであり、全ての場所が法輪を転ずる場所である」ということから、道元禪師は最後まで「修行」と「衆生済度」と共にあったのであり、よって松岡氏の「絶望や孤立」そして「生まれ故郷に帰りたかった」という理由付けには反論したい。

その衆生済度にあたっては、次の『宝慶記』に、「仏に代わって法を説く」とあることから、説法の場所においては、道元禪師は菩薩として仏に代わって接化していたという意識を持っていた。

七仏法、乃是釈迦牟尼仏法也。釈迦牟尼仏法、乃七仏法也。自爾以降、二十八伝而至菩提達磨尊者、親到震旦、正伝正法救済迷情、五伝而至曹谿、二神足、青原・南嶽之鬼孫、今

称善知識、而代仏揚化。

『宝慶記』（七卷、三三・三四頁）

その教化の対象は、「礼拝得髓」巻にみられる「衆生無辺誓願度」の意識からも、繰り返しになるが、権力者であっても、在家者であっても、一人も漏れることはなかったのである。

女人をみじと願せば、衆生無辺誓願度のときも、女人をすつべしか。捨てば菩薩にあらず、仏慈悲と云はんや。

「礼拝得髓」（二巻、三一頁）

「不離吉祥山示衆」では、菩薩としての自覚が強調されており、自身が仏であることには一切触れていない。松岡氏は、「この功德をもっ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。その後永平大事を打開して、樹下に坐して魔波旬を破り、最正覚を成ぜん」という誓いは、「一生参学の大事ここにおはりぬ……弘法救生をおもひとせり」（『弁道話』）からは遙かに後退している。

松岡由香子「第三部 第三章 十二巻本の思想的特徴」（『古仏道元の思惟』花園大学国際禅研究所、一九九五年三月、四八五頁）

と、「不離吉祥山示衆」の内容は、『辨道話』の説示から遙かに後退しているとされるが、筆者は、仏に代わって説く場合と、自身における誓願では、その自覚の重点が異なるためではないかと考える。

以上、鎌倉行化・京都上洛については、名利を得るために

権力に近づくとという意味においては、共に否定されるべきものとなる。しかし、衆生済度のために行われることにおいては、先述した文献や、注記の(10)にも記載したように、「不離吉祥山示衆」が山居の誓いを立てたことと鎌倉行化・京都上洛といった行業には齟齬がないと思われる¹²⁾。

五、「大事」の考察

それでは最後に「大事」について考察したい。ここでは、釈尊の成道と「不離吉祥山示衆」にみられる「大事」について道元禪師の著作からそれぞれに検討し、「不離吉祥山示衆」の「大事」とは何を意味するのかを明らかにしたい。

まず、次の「仏道」巻では、釈尊と百千万分の一分におよぶことを喜び、釈尊と齊しくありたいことを願う文言が見られる。

世尊在世に一毫もたがはざらんとする、なほ百千万分の一分におよばざることをおれへ、およべるをよろこび、違せざらんとねがふを、遺弟の畜念とせるのみなり。

「仏道」(二巻、四八七頁)

右記の内容は、次の「自性三昧」巻にも見られ、祖道とはあくまでも近づき、志すものであり、祖道と同等ではない、ということが説かれている。

道元禪師における「さとり」と誓願(西澤)

ただ仏法祖道を自己の身心にあひちかづけ、あひいとなむを、よろこび、のぞみ、ころごすべし。

「自性三昧」(二巻、二〇〇頁)

しかし、「発菩提心」巻では、次のように自未得度先度他のころを發せば、初發心がそのまま仏果菩提となるという説示が見られる。

發心とは、はじめて自未得度先度他の心をおこすなり、これを、初發菩提心、といふ。(中略)

いはゆる畢竟とは、仏果菩提なり。阿耨多羅三藐三菩提と初發菩提心と格量せば、劫火・螢火のごとくなるべしといへども、自未得度先度他のころおこせば、二無別なり。

「發菩提心」(二巻、三三四頁)

筆者はこれを、自未得度先度他のころを發すことがいかに難しいことであるかを説いているものと解釈したい。

道元禪師の著作には、左記に挙げた「証悟戒法語」のよいうに、仏道修行には無常を觀じること、吾我や名利を離れるべきことが繰り返して説かれている。それらが徹底されなければ、真に自未得度先度他のころは發らないからである。

さとりと云は、別事にあらず、形式戒法立てのちの事なり。今時の僧、みだりに祖師の語を見て、思量し分別して、戒行不足にしてさとれりといへども、是末世法をみだり、人をまどはす大罪人なり。仏一代の説法、一切諸経は、皆是小玉をよぶ手

段なる事をしらず。さとれるものは、戒法正しく、物我なく、大慈円満にして、もろもろをすくへり。あさましきかな、末世の法は俗家をたぶらかし、時にあへるにころをよせ、ときに不合の人ありといへども、かつてみることもなく、いまの法は、俗家の世渡業にもおとりてあさまし。なかなか渡世のなす事を見れば、なす事ありて取ることもあり、これにはるかにおとれるは、此ころの仏者のありさまなり。眼をさまして仏の真理をわかまへ、向上の大路をあゆむべし。

希玄

「証悟戒法語」（七卷、二二二頁）
そして、次の「八大人覺」巻では、道元禪師はまだ無上菩提に至っておらず、釈尊と同等ではないことが見られる。鏡島氏のように、悟った人が改めて「不離吉祥山示衆」において悟ることはあり得ないとし、「不離吉祥山示衆」を虚構の作品であるとするならば、先に挙げた「仏道」「自性三昧」「八大人覺」巻も虚構の作品と言わざるを得ないだろう。

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むこと、釈迦牟尼仏にひとしくして、ことなることなからむ。

「八大人覺」（二巻、四五七頁）
また「大事」という言葉は、『永平広録』四三二上堂や『正法眼蔵随聞記』三之一、五之三にも見られ、ここでは、石井修道氏や角田氏の考察のように、宗教的確信や修行の方

向性の決択といった意味で使われている。

如有勸励、即能精進、弁道坐禪、成熟大事因縁。

『永平広録』第六、四三二上堂（四巻、一八頁）
是れ程の心（欣求の志のこと）、不発して、仏道と云程の一念に、生死の輪廻をきる大事をば、如何が成ぜん。若、有此心人は、不云下知劣根、不謂愚鈍悪人、必、悟道す可也。（中略）
只、仏道を思て、衆生の衆を求むべし。

『正法眼蔵随聞記』三之一（七巻、九五〜九六頁）
坐禪も、自然に、久しくせば、忽然として大事を發明して、坐禪の正門なる事を、知る時も有べし。

『正法眼蔵随聞記』五之三（七巻、一一七頁）
次の『御遺言記録』によると、道元禪師には、未だあきらめていないことが多くあった、と記録されている。筆者は「不離吉祥山示衆」の「大事を打開する」とは、このことを指すのではないかと考える。つまり、衆生済度をしたのちに、未だあきらめていないことの多くをあきらめる、ということではないだろうか。

『御遺言記録』には、道元禪師が邪見をおこさなかつたことを喜び、それは正信に依つたからである、と述べ、その意味は、日頃から話していたことである、と記録されている。ここに言う「邪見をおこさず」「正信を取つたこと」とは、石井修道氏の「宗教的確信」、角田氏の「修行の方向性の決

「釈」に当たると思われる。

今生寿命者此病必覚限。凡人之寿命必有限、然而非可任于病。日比被見之様、我随分力人、彼此加医療、雖然全不平噓、是又不可驚。但今生於如来仏法雖有未明知之千万、猶悦仏法一切不發邪見、正是依法取正信。其大意者、只如日來之所談、一切無異。可被存其趣也。 『御遺言記録』(七卷、一八四頁)

そして、その意味とは、日頃から話していたとのことだが、次の『御遺言記録』にその内容を確認することが出来るだろう。それは、「専ら道心を習うこと」であり、道元禪師は、真実の道心がなければ、衆生済度、仏法の弘通は叶わないと述べ、次に本意を失わず、と述べていることから、これは前の言葉を受けて、道元禪師は衆生済度の心を失うことがなかった、と説いたものと思われる。

先師云、我專習道心。而道心最真実者、済度衆生仏法弘通也。心中随事似有表裡、然而不失本意、云云。

『御遺言記録』(七卷、一九八頁)
さて、ここで鏡島氏の「すでにさとりに至った」という解釈が道元禪師の著作には見られないことを、仏と菩薩の違いを示した石井清純氏の論考に見てみたい。

「仏祖」の連称が用いられるとき、それは両者が、仏法護持の意識・姿勢として同等の存在であることを主張するためのものであったと考えられるのである。

道元禪師における「さとり」と誓願(西澤)

すなわち、この両者の一体性の主張は、無批判にそれらの全体に及ぼされるものではなく、「祖」が「仏」とまったく同一な修行・行為を伝えるという点においてのみ行われているものと考えられる。

石井清純「道元禪師の仏・菩薩・祖の定義について」(『宗学研究』三四号、一九九二年三月、一七頁)

石井清純氏によると、仏とは修行の完成者をいい、道元禪師における菩薩とは、仏を目指す前段階としての色彩が強く、菩薩が仏と同等の存在であるという場合、同一の修行・意識に限定される、という。また、仏と菩薩には、仏法護持という共通点はあるものの、菩薩は「仏に代わって教化する」立場であり、「さとり」は仏や祖としての属性としては認められるものの、道元禪師はこれで十分といった完成体を否定している、と「仏・菩薩・祖」を定義している。

更に、石井修道氏は、「仏性」巻から「さとりは無常である」との文言を引用し、道元禪師が普遍的な真理を設定していないことを示している。

阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性なるがゆへに無常なり、大般涅槃、これ無常なるがゆへに仏性なり。「仏性」巻(一巻、二五頁)

普遍的な無上正等覚、つまり永遠の真理を設定することは厳に誡められていることがわかる。文意に沿って言えば、「さと

りは無常なり」と断言しているのであって、さとりは永遠不滅の真理を体験するとは絶対的に言っていないのである。

石井修道「第四〇話 その一 中国禪宗史と道元禪」（『中国禪宗史話 真字「正法眼蔵」に学ぶ』禅文化研究所、二〇〇三年九月、五三八～五三九頁）

以上、「不離吉祥山示衆」における「大事」の考察を試みたが、「不離吉祥山示衆」には、解脱や悟りという文言はなく、最正覚という言葉が用いられている点に注目した。道元禪師において仮に「完成」というものがあるならば、それはずっと未来にある最正覚であると思われ、「すでにさとりに至った」とする鏡島氏の解釈は「不離吉祥山示衆」においては妥当ではないと考える。

結論

『弁道話』の「大事」が「悟りに至ったこと」と解釈されたことにより、鏡島氏によって「不離吉祥山示衆」は虚構の作品と見なされた。本論では、『辨道話』と「不離吉祥山示衆」にみられる大事の諸解釈を挙げ、「不離吉祥山示衆」の内容を肯定した石井修道氏、角田氏の説を受け、道元禪師の著作から、「不離吉祥山示衆」との関連性が見られたことを提示した。

永平寺を離れないという示衆はいくつか見られたが、永平寺に留まることを否定する説示もあった。また、道元禪師の初期の著作から一貫している衆生済度の思いは、一切衆生を対象としているため、教化の対象から外される人は存在しないことから、鎌倉行化や京都上洛の内容は思想的変化ではないことを論じた。

「不離吉祥山示衆」には、永平寺を離れない理由として、修行の功德を衆生済度に巡らせるため、とある。それは、修行することがそのまま衆生済度になるという、道元禪師における弘法救生とは何か、という信念や確信といったものではないだろうか。

修行をしていることが衆生済度であるという確信となると、教化の対象は出家者や狭い範囲での在俗教化となってしまうが、筆者は、修行と衆生済度との関係を次のように考える。すなわち、修行することがそのまま衆生済度であるという意味は、自らの修行を弟子や在俗に見せ、聞かせ、分かるまで質問に応じ、道心を発させ、出家させ、共に修行し、仏種を嗣いでいくことであり、その教化は『御遺言記録』の内容や京都上洛と関連させれば、永平寺に限定されない。

いずれの場所においても道元禪師には勝れた修行道場たりえるからである。このように考えるならば、衆生済度の伴わない修行は修行ではないとも言えるだろう。

ここで、「大事を打開する」について先行業績の解釈を確認したい。石井修道氏は、自未得度先度他の心をおこすこと、角田氏は、釈尊の成道と同等の意味である、とする。

筆者は「大事を打開する」と「最正覚」の違いを、行が満ちているかどうかに見出し、「大事を打開する」は、最正覚とは区別されるべきではないかと考える。そして、「大事を打開する」以下の示衆を次のように解釈する。

「大事を打開する」とは、一切衆生を度したのちになされるものであり、それは『御遺言記録』にみられた、まだあきらめていないことを明らかにすることをいい、「不離吉祥山示衆」の次に続く一節である、「樹下に坐して」とは、全てを明らかにしたとしても修行を継続することを意味し、世間の名利に惑わされないことを「魔波旬を破る」と示し、最終的に、行が満ちて仏となること、「最正覚を成ぜん」である、というものである。

劫が満ちて正覚を得た後も衆生済度が終わりなき修行と一体であるとする解釈は、次の「行仏威儀」巻に見られるように、釈尊は今も尚、兜率天において説法していることを道元禪師が説いていることにより明確である。

祖宗いはく、釈迦牟尼仏、迦葉仏の所に従つて正法を伝えてより、兜率天に往て、兜率陀天を化して今に有る在り。

まことにしるべし、人間の釈迦は、このとき滅度現の化をし

道元禪師における「さとり」と誓願（西澤）

けりといへども、上天の釈迦は、于今有在にして化天するものなり。 『行仏威儀』（二巻、六五頁）

つまり、南閻浮洲での衆生済度が終わり、満劫により最正覚を成じても、他の世界で新たに衆生済度をしている釈尊と齊しくありたいとの願いであり、また、修行がなされているところに、釈尊の最正覚を現している道元禪師において、修行の完結はあり得ない。

「不離吉祥山示衆」とは、衆生には仏として対応するといふ「誓い」であり、釈尊に対しては齊しくなりたいとの「願い」ではないか。衆生には仏として対していくという誓いは、釈尊の最正覚を、はるかかなたのこととするのではなく、たとえその一部であっても、道元禪師は修行の時点に仏を現していることに相当するだろう。

最正覚を成ずるとは、衆生済度が成就された後でなされるものであるため、衆生済度なしでは成立しない。「不離吉祥山示衆」には、修行と一切衆生を度すことが一体なるものとして示され、それは菩薩としての自覚と願いが込められているという点において、『建誓記』にのみ見られる示衆ではあるが、筆者はこの示衆を重視すべき内容と考える。

最後に筆者は、本論冒頭で「大事を打開する」と「最正覚を成ぜん」を仮に「さとり」と表現した。「不離吉祥山示衆」に限定した上で、「さとり」とは何かをここで敢えて定

義するならば、「行が満たされた状態、つまり最正覚をいう」としたい。ただし、衆生済度の舞台は永遠にあることから、道元禪師にとってはそれが決して修行の終結を意味するものではないことも付記する必要があるだろう。

注記

(一) さとりについての主な関連論文と要約を以下に示す。池田魯参氏は、「道元禪師のさとり―『大悟』の巻から―」（『宗学研究』三九号、一九九七年三月、三一頁）において、「悟」とは「仏が成就した智慧と慈悲」にはかならない。「大」とは、大・多・勝の大であり、相待を越える「絶待」の意である」とする。石井修道氏は、「第六章 叱咤時脱落の虚構―身心脱落の誤解」（『道元禪の成立史的研究』大蔵出版、一九九七年一月、四三九―四四〇頁）において、「さとりは「いつ」を問題にすべきではなく、「いかにして」の「ありよう」を究明しなければならぬ」とし、また「道元の霊夢の中での大梅法常との出会いと修証観」（『駒澤大学仏教学部論集』四二号、二〇一一年一月、五五頁）において、「道元は原典の「経于八載、忽然有省」を金沢文庫本真字『正法眼蔵』第一則には、「於是執侍八年、方省前話（是において執侍すること八年、方に前の話を省らむ）」とあって、「忽然として」「悟る」ことが強調されていない点は見逃せない。」と述べ、道元禪師の悟りについて、大梅法常との因

縁を重視している。石井清純氏は、「『正法眼蔵』『現成公案』の巻の主題について」（『駒澤大学仏教学部論集』第二八号、一九九七年一月、二二二頁）において、「悟り」とは全体認識ではなく部分認識として捉えており、また、「道元禪師における仏祖との共生について」（『日本仏教学会年報』六四号、一九九九年五月）において、道元禪師の悟りの特徴を完成として表現しなかったことにあるとする。さらに「道元禪師における般若と風鈴」（『日本仏教学会年報』七三号、二〇〇八年七月）では、さとのりの具体的分類を行っている。伊藤秀憲氏は、「第五章 道元禪の思想的探究」（『道元禪研究』大蔵出版、一九九八年二月、四五八―四五九頁）において、『永平広録』五一三上堂に依り、道元禪師は聡明を魔と譬え、悟は思量分別によって解するところのものではない、とし、悟とは聡明・思量分別ではないとしている。永井政之氏は、「僧侶と儀礼」（『僧侶―その役割と課題―』曹洞宗総合研究センター、二〇〇八年三月、一四四頁）において、道元禪師は学道に「大悟」という到達点を設定せず、継続的な修行が特色であると述べている。西嶋和夫氏は、「正法眼蔵における「さとり」の四諦論理的展開」（『宗学研究』一九九号、一九七七年三月）において、「悟」は理想主義・苦諦論的側面を持つ用語、「覚」は実集諦的、唯物論的な用語、「証」は苦諦（未来志向型）、集諦（過去志向型）を止揚した現在志向型としての用語。「道」は悟・覚・証を進めた、現実そのものを提示

する用語と定義している。松岡由香子氏は、「道元の身心脱落
当の時」(『宗学研究』三七号、一九九五年三月)において、さ
とりを「慧解脱」「見性」「只管打坐のところに現成しているも
の」「言語化されたもの」と四項目に分類し、「承当は一生参学
の大事が畢ること」、「無上菩提は只管打坐のところに受用され
ていて、欠けているのはそれが根本的に分かること」とする。
遊亀教授氏は、『親鸞と道元』(講談社、一九八六年三月、三九
～四〇頁)において、「身心脱落の体験は、打坐中に一つの関門
を突破したことであつて、それが直ちに終点へ到達したのでは
ない。「悟りても、なお行道すべし」というように、証は無限で
あつて、たえず証を証してゆく無窮の道である」と述べている。

(2)

九月初十日、師、衆に示して云く、「今日従り尽未來際、永
平老漢恒常に山に在つて、昼夜当山の境を離れず。国王の
宣命を蒙るといへども、また誓つて当山を離れず。その意
如何。ただ昼夜間断なく精進経行、積功累徳せんと欲する
が故なり。この功德をもつて先ず一切衆生を度し、見仏開
法して仏祖の窟裏に落ちんとするなり。その後永平大事を
打開して、樹下に坐して魔波旬を破り、最正覚を成ぜん」
と。重ねてこの儀を宣べんと欲して、偈をもつて説いて云
く、

古仏の修行多く山にあり、春秋冬夏また山に居す、

永平古の蹤跡を慕わんと欲して、十二時中常に山に在り。

道元禪師における「さとり」と誓願(西澤)

(七卷、二九七頁)

(3)「不離吉祥山示衆」に関する論考を以下に要約する。東隆眞氏
は、「道元禪師の誓願の種々相」(『宗学研究』二五号、一九八三
年三月)において、「其後永平打開大事」以下と以前とは、文脈
が直結しないと捉え、その理由を筆録者ないし編集者の時点で
生じた錯簡であろうとしている。また、東氏は、「八尽未來際
永平寺を離れない誓約」(『誓願に生きる』曹洞宗宗務庁、一九
九〇年四月)において、この示衆が尊ばれ、永平寺にはいまも
道元禪師は生きていと解釈している。石井修道氏は、「宗学・
禅宗史と新「宗学」(三)」「宗学と現代」二号、一九九八年一
〇月)、『最近の道元禪師研究に想う』(石見曹洞宗青年会、一九
九四年一〇月)において、「不離吉祥山示衆」と十二卷『正法眼
藏』との関連性を指摘している。石井清純氏「未來永劫に永平
寺を離れないことを衆に示す」(『原文対照現代語訳 道元禪師全
集 17—法語・歌頌等』春秋社、二〇一〇年二月、二五四～
二五五頁、三三三～三三四頁)には、現代語訳と課題が付され
ている。中世古祥道氏は、「伝道元禪師「尽未來際不離吉祥山示
衆」と伝明全筆「伝授師資相承偈」について」(『宗学研究』四
二号、二〇〇〇年三月、八四頁)において、「不離吉祥山示衆」
の真偽について否定的見解を示している。松岡由香子氏は、「第
三部 第三章 十二巻本の思想的特徴」(『古仏道元の思惟』花園大
学国際禪研究所、一九九五年三月、四八四～四八五頁)におい

て、「衆生済度を第一に掲げない道元は、自らに對しても、道を
得た者という自信を失っている」とし、「不離吉祥山示衆」は
『辨道話』の誓約を破るものであり、それはすなわち、敗北宣言
であるとす。山折哲雄氏は『道元』（清水書院、一九七八年九
月、一八五―一八六頁）において、「不離吉祥山示衆」は道元禪
師が書いたことを前提として、鎌倉下向に對する反動であると
述べている。

(4) 対応する『正法眼藏』本文は以下の通りである。「發心とは、
はじめて自未得度先度他の心をおこすなり、これを初發菩提心
といふ。この心をおこすよりのち、さらにそこばくの諸仏にあ
ふたてまつり、供養したてまつるに、見仏聞法し、さらに菩提
心をおこす、雪上加霜なり。」(二卷、三三四頁)

(5) 『辨道話』における大事解釈は以下の通り。河村孝道氏は、
〔問題提起〕「ブツダから道元へ―仏教討論集」所収、東京書籍、
一九九二年五月、二二六頁）において、自己ぐるみの方法の実
相への開眼が、いわゆる「身心脱落」であり、仏祖の修証への
揺るぎない視座の決着をこそ「大事了畢」とする。石井修道氏
は、『宗学・禅宗史と新「宗学」(三)』『宗学と現代』二号、一
九九八年一〇月、三〇〇―三〇一頁）において、「一生參学の大
事、ここにをほりぬ」は宗教的信念の確立とし、「面授」巻の
「面授法門、現成せり」という言葉と、「一生參学の大事、ここ
にをほりぬ」という言葉との差において、「一生參学の大事」の

みに価値転換があるのではない、とする。伊藤隆寿氏は、『第
九章 道元の中國仏教批判』『中國仏經の批判的研究』大蔵出版、
一九九五年五月、四三二頁、四三九頁）において、「一生參学の
大事ここにをほりぬ」は、入宋から帰国して間もない頃の一時
期の道元の姿ではあるが、それによって仏道修行が終了したわ
けではない、とする。角田泰隆氏は、『道元禪師の修証観―は
るかなる仏道という視点―』『駒澤短期大学仏教論集』六号、二
〇〇〇年一〇月、一二八―一二九頁）において、正しい仏道修
行の出発点であり、成道とは異なるとする。松本史朗氏は、
〔批判宗学の可能性(二)―道元の思想について―』『宗学と現
代』二号、一九九八年一〇月、九七―一〇二頁）〔第六章 深信
因果について―道元の思想に関する私見―（禅思想の批判的研
究）大蔵出版、一九九四年一月、六二四―六二六頁）において、
「一生參学の大事ここにをほりぬ」とは、すでに悟った・仏であ
るという意味であると解釈している。

(6) 「信念」について石井修道氏は、「道元の坐禅と瞑想―「坐禅
は習禅にあらず」をてがかりとして―（『印度学仏教学研究』
五三卷二号、二〇〇五年三月、四八一頁）において、「一生參
学の大事ここにをほりぬ」を信心決定」と述べている。また、
「第四章 道元の宋代禅批判」（『道元禪の成立史的研究』大蔵出
版、一九九二年八月、二九三頁）においても、「つひに太白峰
の淨禪師に參じて、一生參学の大事ここにをほりぬ」と記して、

如浄との出会いこそ道元禪の出発点であったことを強く自覚するに至ったのである。」と述べている。

(7) 石井清純氏「補注(尽未来際不離吉祥山示衆)」(『原文対照現代語訳 道元禪師全集17—法語、歌頌等—』春秋社、二〇一〇年二月、二五六頁)において、以下のような定義が見られる。

「(大事とは)もつとも大切なこと。一大事。自己自身の本懐。ここでは、直前に示された誓願を指す。「打開」は、それを成し遂げることで、悟りを開くこととほぼ同義として用いられる。」

(8) 山居については、伊藤秀憲氏『道元禪研究』大蔵出版、一九九八年(二月、三九一頁)によると、いずれも建長四年(一一五二)一月以降の上堂とされる。

(9) 本論と『宝慶記』に関連する論考として、石井修道氏「第八章 道元の本來成仏批判と本証妙修第二節 秋月龍珉の「本証妙修」説批判 二 秋月氏の「本証妙修」説への批判」(『道元禪の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年八月、六〇六―六〇七頁)「道元の坐禪が、このように因果を撥無することなく行なわれるとすれば、その坐禪は深山で行ない、しかも慈悲を欠くことのない仏祖の坐禪として強調されてくるのである。慈悲を欠くことのない坐禪を道元は、天童如浄より『大智度論』卷一七の説を通して教えられたことを『宝慶記』に伝えている。それは『出家功德』にも、『大般涅槃經』卷三三と『摩訶般若波羅蜜經』卷一の説を踏まえて、慈悲行と般若波羅蜜を学す修証として示

道元禪師における「さとり」と誓願(西澤)

されることになるのである。」が挙げられよう。

(10) この一節については、角田泰隆氏は、「道元禪師の修行観―はるかなる仏道という視点」(『駒澤短期大学佛教論集』第六号、二〇〇〇年一〇月、一四八頁)において、「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ったならば、それを禪師自身の思想の変化と受け取つてよいだろうか。」と思想の変化ではないと示している。

(11) 本論とは別だが、思想の変化について「自未得度先度他」に注目すると、以下のような論考が見られる。鏡島元隆氏は「十二卷本『正法眼蔵』について」(『道元禪師とその宗風』春秋社、一九九四年二月)において「弘法救生のおもひ」は、自未得度先度他という言葉としては表出されなくても、それ以前の『正法眼蔵』(「自証三昧」「四摂法」)にすでに同趣旨の思想は表明されている。^①とし、石井修道氏は、「最近の道元禪師研究に想う」(石見曹洞宗青年会、一九九四年一〇月、一二四頁)において、「自未得度先度他」の発願は、道元の晩年になればなる程強まる内容と言えましよう。」と述べる。また、松岡由香子氏は、「第三部 第四章 新生の道元」(『古仏道元の思惟』花園大学国際禅研究所、一九九五年三月、五〇八―五〇九頁)において、「自未得度先度他という思想・言葉は『正法眼蔵』の中で一度も使われなかった。(中略)寛元四年の発願でも、道元は自分が成仏することは願つても、他人のことは願わなかった。宝治元年、^②

鎌倉で書かれた発願文に「我と一切衆生とともに」という言葉が見えるが、衆生が先ということはない。建長元年にやつと『尺未來際不離吉祥山示衆』で、「先ず一切衆生を度し」が現れる。」と示している。済度衆生に関わる重要な問題であると思われる、今後の課題としたい。

① 同趣旨にあたるものと思われる説示は以下の通りである。

願くは、ひごろの迷醉すみやかにさめて、諸仏の大界の、遍界に遠越すべからざる、済度摂受に一切衆生みな化をかうぶらん功徳を、礼拝恭敬すべし。たれかこれを得道髓といはざらん。

〔礼拝得髓〕（二卷、三一五頁）

他のために法をととき、法を修するは、生生のところに法をきき、法をあきらめ、法を証するなり。今生にも法を他のためにとく。

〔自性三昧〕（二卷、一九九頁）

出家の自性は、憐愍一切衆生、猶如赤子なり。〔出家功徳〕

（二卷、二八〇頁）

ときにひそかに発願す、いかにしてか、われ不肖なりといふとも、仏法の嫡嗣となり、正法を正伝して、郷土の衆生をあはれむに、仏祖正伝の衣法を見聞せしむ。

〔袈裟功徳〕（二卷、三三〇頁）

菩提心をおこす、といふは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさん、と発願し、いとなむなり。

〔發菩提心〕（二卷、三三三頁）

菩提心をおこしてのち、三阿僧祇劫、一百大劫、修行す。あるいは無量劫おこなひて、ほとけになる、あるいは無量劫おこなひて、衆生をさきにわたして、みづからはつひにほとけにならず、ただし衆生をわたし、衆生を利益するもあり。菩薩の意樂にしたがふ。

〔發菩提心〕（二卷、三三三頁）

転じがたきは衆生のころなり、一財をきざして衆生の心地を転じはじむるより、得道にいたるまでも転ぜんとおもふなり。

〔菩提薩埵四摂法〕（二卷、五一二頁）

同事は、薩埵の行願なり。ただまさに、やはらかなる容顔もて一切にむかふべし。

〔菩提薩埵四摂法〕（二卷、五一五頁）

六月初十、祈晴上堂。去年今年、春夏秋冬、天下降雨、昼夜不息。百姓憂愁、五穀不登。今永平長老、為濟拯国土之憂愁、奉

先師天童住清涼時祈晴上堂、亦以祈晴。所以者何。仏法如不加人天苦若為。

〔永平広録〕三七九上堂（三卷、二四二頁）

仏仏祖、先發誓願済度衆生、而拔苦与樂、乃家風也。祇箇是家風明明而不窮。

〔永平広録〕四三四上堂（四卷、二四頁）

命を軽くし、生を憐む心深くして、身を仏制に任せんと思ふ心を發すべし。若、前より、此心一念も有らば、失はじと保つべし。これほどの心、一度不發して、仏法、悟る事はあるべからず。

〔正法眼蔵隨聞記〕二之九（七卷、七三頁）

臨時、触事、為興法利生、諸事を醜酌すべき也。（中略）順仏道者は、為興法利生、捨身命、行諸事、去也。

『正法眼蔵隨聞記』二之一七（七卷、八二頁）

(2) 日本国越宇、開闢永平寺沙門道元亦發誓願。当來五濁之世作仏、仏及弟子、国土・名号、正法・像法、身量・寿命、一如今日本師釈迦牟尼仏不異。

『永平広録』一八二上堂（三卷、一二〇頁）

(3) 願は、我と一切衆生とともに今生より乃至生々をつくして正法をきくことあらん。聞ことあらんとき、正法をぎじやくせじ、ふしんなるべからず。まさに正法にあはんととき、世法をすてて仏法受持せん。遂に大地の有情と共に成道する事を得ん。願は、我過去の悪業多くかさなりて障道の因縁ありとあへども、仏道によりて得道せり。諸仏初祖、われをわれみて、業累をげだつせしめ、学道さわりなからしめ、そのくどく法門、普くむじん法界に充滿彌綸せらん、あわれみをわれにぶんぶすべし。仏祖の往昔は吾等なり、我等が当来は仏祖ならん。仏祖をくくわんすれば一仏祖なり。発心を観想するにも一発心なるべし。あわれみを七通八通せんに、得くべんぎなり、落べんぎなり。

宝治元年丁未孟冬

比丘道玄 鎌倉におきて

〔發願文〕（七卷、二三三頁）

(12) 京都上洛について玉城康四郎氏は、「第一章 仏道者道元の死 闕一「私」の苦闘」（『道元（下）』春秋社、一九九六年一月、二八〇頁）において、「これほど当山を出ないことを誓った、行道に厳しい道元が、病いの療養のために、ひよろひよると永平

道元禪師における「さとり」と誓願（西澤）

を後にするのである。「私」はこのときの道元の姿ほど惹かれる

ことはない。人間道元丸出しであり本音である。」と述べている。

(13) 本意について、杉尾玄有氏は「道元禪師の自己透脱の御生涯

と『正法眼蔵』の進化―十二巻本によって―「二百巻」を思う―」

（『宗学研究』二七号、一九八五年三月）において、「法性甚深ノ

理」と解釈し、袴谷憲昭氏は、「弁道話の読み方」（『宗学研究』

二九号、一九八七年三月）において、「本覚思想批判」と解釈し、

角田泰隆氏は、「差別を助長した思想的要因に関する私見」（『曹

洞宗研究員研究紀要』一九号、一九八七年七月）において、「濟

度衆生の心」と解釈している。

(14) 仏と祖の違いについての関連論文を以下に要約する。石井清

純氏は、「道元禪師の仏・菩薩・祖の定義について」（『宗学研究』

三四号、一九九二年三月）において、「仏」とは、過去七仏

のみが称されるものとされ、その資格は、「劫」が満ち、行が

完成していることが原則であり、「祖」とは、仏法に対する理解

が備わっており、その法を受け嗣いでいるが、行が不足している

こと、とする。そして、道元禪師における祖（菩薩）とは、

仏を目指す前段階としての色彩が強い、と指摘する。また、仏

と祖（菩薩）を区別しない説示における共通点に「菩提心の保

任」を挙げ、仏祖という称が用いられているとき、仏法護持の

意識として両者が同等に位置づけられており、同一な修行・行

為を伝えるという点に限定されている、と「行」の必要性が意

識されたものとする。また、「補注（遺偈）」（『原文対照現代語訳 道元禪師全集17—法語・歌頌等—』春秋社、二〇一〇年一月、三三八頁）の「遺偈」について、石井清純氏は、「八大人覺」巻や「行持」巻同様、辦道に対する永劫にわたる意欲が示されたものとする。「釈迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん」との説示から仏・菩薩の区別が認められるのではないだろうか、と述べている。伊藤秀憲氏は、「『正法眼藏』理解の視点」（『道元思想大系14【思想編8】道元と本覚思想』同朋舎出版、一九九五年九月、二二三～二四頁）において、「成仏（証）」はと言えば、『弁道話』に、「修証これ一等」「修のほかに証をまつおもひなかれ」「修証の兩段にあらぬ」等と述べているように、修のほかに証はなく、修が即ち証であるというのである」と述べ、吉津宜英氏は、「壁の人間観と問答による悟り」（『ブツカら道元へ—仏教討論集』東京書籍、一九九二年五月、一三五頁）において、釈尊の教えの内容を意味する法灯明と修行僧の自灯明は対等であるとし、自灯明（修行）のところが法灯明全体に匹敵すると述べる。

（15）「魔波旬」に関する記述は以下の通り。

又むかしより、天帝きたりて行者の志気を試験し、あるいは魔波旬きたりて行者の修道をさまざまぐることあり。これみな、名利の志気はなれざるとき、この事ありき。

「溪声山色」（二巻、二八二頁）

禪宗の称は、魔波旬の称するなり、魔波旬の称を称しきたらんは、魔儻なるべし、仏祖の児孫にあらず。

「仏道」（二巻、四七三頁）

魔儻いはく、大乘の見解、それ要枢なるべし。夏安居は、声聞の行儀なり、あながちに修習すべからず。かくのごときいふともがらは、かつて仏法を見聞せざるなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ九旬安居坐夏なり。

「安居」（二巻、二二二頁）

いはゆる平常真正見解、といふは、深信因果、深信三宝等なり。（中略）学者、はやく魔をしり、仏をあきらめ、修証すべし。「出家功德」（二巻、二八七頁）
当時世尊復言、往昔造作功德利、心所念事皆得成、速疾証彼禪定心、又復到於涅槃岸。所有一切諸怨敵、欲界自在魔波旬、不能惱我悉帰依。以有福德智慧力。若能勇猛作精進、求聖智者得不難。既難即尽諸苦辺、一切衆罪皆銷滅。是則世尊成菩提時、最初為人天說法也。

『永平広録』三六〇上堂（三巻、二二〇・二二三頁）

危亡のもといは、みだりに世俗にしたがふなり。

「仏道」（二巻、四七九頁）

独居之輩多被鬼魅魍魎侵、共行之人少被天魔波旬燒。

『永平広録』四三八上堂（四巻、二八頁）

所謂魔者、現父母・師長・兄弟・骨肉・親圭・従僕之類、

類煩強説退道因縁。亦現諸仏・菩薩・諸天・羅漢等身、又能教論学者言、仏道長遠久受勤苦、不如自調。長養身命、安穩快樂、恒在世間、衣食豐饒、五欲自恣、得道自然。大道何関彼此、造次顛凱帰性也。或説難可棄捨之因縁、而教退転於道也。学者知而不可須也。

『永平広録』五一三上堂(四卷、九二・九四頁)

参考文献

東隆眞「道元禪師の誓願の種々相」(『宗学研究』二五号、一九八三年三月、二七頁)、「道元の身心脱落体験を會讀する」(『季刊仏教』一〇、一九九〇年一月)、「誓願に生きる」(曹洞宗宗務庁、一九九〇年四月、二九九頁)

粟谷良道「『正法眼蔵』と本証妙修」(『印度学仏教学研究』四三(二)、一九九五年三月)、「民俗と仏教の間で」(『僧侶―その役割と課題―』曹洞宗総合研究センター、二〇〇八年三月、一七五頁)

池田魯參「道元禪師のさとり―『大悟』の巻から―」(『宗学研究』三九号、一九九七年)

石井修道「第四章 宏智正覚と默照禪の確立」(『宋代禪宗史の研究』大東出版社、一九八七年一〇月、三六〇、三七〇、三七二―三七三、三八二―三八三頁)、「第一章 道元の圭峰宗密批判」『道元禪の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年八月、二四―二五頁、「第二章 道元の見性批判」一六七頁、「第三章 道元の五位説批判」、

道元禪師における「さとり」と誓願(西澤)

二二四頁、「第四章 道元の宋代禪批判」三二九頁、三三九―三四〇頁、三四七頁、「第六章 叱咤時脱落の虚構―身心脱落の誤解」、四三六―四三七頁、「第八章 道元の本来成仏批判と本証妙修第二節 秋月龍珉の「本証妙修」説批判―秋月氏の「本証妙修」説への批判」、六〇六―六〇七頁、「第八章 道元の本来成仏批判と本証妙修 注記」、六一三頁)「宋代の禪宗 中国の禪Ⅱ」(『現代思想』総特集Ⅱ 禅―一月臨時増刊号 第八卷第一四号、青土社、一九九〇年一月、二二三頁)、「最後の道元―十二卷本『正法眼蔵』と『宝慶記』」(十二卷本『正法眼蔵』の諸問題) 大蔵出版、一九九一年、「最近の道元禪師研究に想う」(石見曹洞宗青年会、一九九四年一〇月)「道元の『六祖壇経』批判」(『道元思想体系7 思想篇 第一巻―道元禪の成立―』同朋舎、一九九五年九月、一四八―一四九頁)、「序言」(『道元思想大系14 思想編8』道元と本覚思想) 同朋舎出版、一九九五年九月、iv、「解説」三一八頁)、「道元の「見性」批判(再論)」(『仏教学』三八号、一九九六年二月、二六―二七、三三頁)、「宗学・禪宗史と新「宗学」(三)『宗学と現代』一九九八年一〇月、二八七頁)、「尚お忘れ難き事あり―道元の帰依と救済」(『印度学仏教学研究』四八巻一号、一九九九年二月)、「道元的全機と道環」(『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』一七号、二〇〇三年三月、一六四―一六五頁)、「第一八話 その二 風性は常住なるがゆえに―麻谷宝徹―」(『中国禪宗史話 真字「正法眼蔵」に学ぶ』禅文化研究所、二〇〇三年九月、

二三六頁、「第一五話 その一 葉山の子に違ひはない―雲巖曇晟―」、一九一―一九二頁、「第二二話 その二 わたしは時間を使いこなす」、一九三頁、「第二五話 その二 悟りはすなわち無きにあらず」、三三五頁、「第四〇話 その一 中国禪宗史と道元禪」五三八―五三九頁、「道元の坐禪と瞑想―坐禪は習禪にあらず」をてがかりとして」（『印度学仏教学研究』五三巻二号、二〇〇五年三月、四八一頁）、「徹通義介の「身心脱落の話について」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』六八号、二〇一〇年三月、三一頁）、「道元の霊夢の中での大梅法常との出会いと修証観」（『駒澤大学仏教学部論集』四二号、二〇一一年一〇月、五五頁）、「中国初期禪宗の無修無作説と道元の本証妙修説」（『東洋の思想と宗教』二九号、早稲田大学東洋哲学会、二〇一二年三月）

石井清純『永平広録』建長年間の上堂について」（『宗学研究』二九号、一九八七年三月、九二頁）、「永平広録」に見る大藏経安置の影響について」（『宗学研究』三一号、一九八九年三月）、「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』五号、一九九一年三月）、「道元禪師の仏・菩薩・祖の定義について」（『宗学研究』三四号、一九九二年三月）、「『正法眼蔵』「現成公案」の巻の主題について」（『駒澤大学仏教学部論集』二八号、一九九七年一〇月）、「道元禪師における仏祖との共生について」（『日本仏教学会年報』六四号、一九九九年五月）、「道元禪師における「古鏡」について」（『平井俊榮博士古稀記念論集

三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年一〇月、四六〇頁）

『正法眼蔵』における「大悟」の定義について―真福寺本と乾坤院本「大悟」巻の比較から―」（『印度学仏教学研究』五一巻第一号、二〇〇二年一二月）、「『正法眼蔵』「仏性」巻における「仏性」の意味」（『印度学仏教学研究』五四巻第二号、二〇〇六年三月）、「道元禪師における般若と風鈴」（『日本仏教学会年報』七三号、二〇〇八年七月）、「解題」（『原文対照現代語訳 道元禪師全集17―法語・歌頌等―』春秋社、二〇一〇年一二月、三三三―三三四頁）

石島尚雄「「身心脱落」の資料についての一考察」（『宗学研究紀要』二二号、二〇〇九年三月）

伊藤秀憲『正法眼蔵』に見られる祖師評価」（『道元思想体系7 思想篇 第一巻―道元禪の成立―』同朋舎、一九九五年九月、三五七頁）、「『正法眼蔵』理解の視点」（『道元思想大系14 思想編8 道元と本覚思想』同朋舎出版、一九九五年九月、二二三頁）、「第二章 道元の伝記について 身心脱落」（『道元禪研究』大蔵出版、一九九八年二月、一一―一七頁）、「第二章 道元の伝記について」注記（『道元禪研究』大蔵出版、一九九八年一二月、一七頁）、「第五章 道元禪の思想的研究」（『道元禪研究』大蔵出版、一九九八年一二月、四五八―四五九頁）

伊藤隆寿「第九章 道元の中國仏教批判」（『中国仏教の批判的研究』大蔵出版、一九九五年五月、四三二―四三三頁）

沖本克己「孤高に生きる〈道元〉」(『仏教を生きる10』中央公論社、

二〇〇〇年七月、一一二～一一三頁、一一七頁)

鏡島元隆『天童如浄禅師の研究』春秋社、一九八三年八月、八一頁、

「十二巻本『正法眼蔵』の位置づけ」(『道元禅師とその宗風』春

秋社、一九九四年二月、二二三～二四頁、「悟りの仏法から願

の仏法へ」二四二頁、「最晩年の道元禅師」、二七四～二八二頁)、

「道元禅師と天台本覚法門―法華経引用に關連して―」(『道元思

想大系14【思想編8】道元と本覚思想』同朋舎出版、一九九五年

九月、三三三～三五頁、「本証妙修の思想的背景」七八～七九頁、

「本証妙修覚え書き」、二〇六頁)

河村孝道「道元禅に於ける行道の基本的性格」(『宗学研究』六号、

一九六四年四月)、「道元禅に於ける行道の基本的性格(承前)」

(『宗学研究』七号、一九六五年四月)、「道元禅師に於ける行道の

本質相―行持道環―に就いて(其一)」(『印度学仏教学研究』一

四(二)、一九六六年三月)、「正法眼蔵」成立の諸問題(一六)―

真福寺文庫所蔵「大悟」巻草稿本の紹介―」(『駒澤大学仏教学部

研究紀要』四五号、一九八〇年)、「正法眼蔵の成立史的研究」

(春秋社、一九八七年二月)、「問題提起」(『ブツダから道元へ―

仏教討論集』所収、東京書籍、一九九二年五月、二二六頁)

樽林皓堂「身心脱落と本証妙修の展開」(『駒澤大学仏教学会年報』

五一二、一九三四年)、「道元禅成立の時点について」(『道元思想

体系7 思想篇第一巻―道元禅の成立―』同朋舎、一九九五年九月、

道元禅師における「さとり」と誓願(西澤)

二二〇～二二一頁)

佐藤秀孝「道元禅師の鎌倉行化とその周辺」(『駒澤大学仏教学部論

集』二二一、一九九〇年一〇月)

柴田道賢「正法眼蔵の編集について―特に道元禅師の親集を中心と

して―」(『宗教学論集』第六輯、一九七三年、一八六頁)

下室覚道「身心脱落の一視点(上)―身心脱落の時期について―」

(『曹洞宗宗学研究所紀要』一二号、一九九八年一〇月、四九頁)

菅原昭英「道元僧団における遺囑」(『宗学研究』三二一、一一四～

一一五頁)

杉尾玄有「正法眼蔵《大悟》小考」(『山口大学教育学部論叢』第三

〇巻、第一部、一九八〇年)、「道元禅師の自己透脱の御生涯と

『正法眼蔵』の進化―十二巻本によって―「一百巻」を思う―」

(『宗学研究』二七号、一九八五年三月)、「道元禅師の疑團と開眼

と身心脱落―勝義の自伝として書かれた《現成公案》―」(『宗学

研究』二八号、一九八六年三月)

高崎直道「本証妙修ということ」(『道元思想大系14【思想編8】道

元と本覚思想』同朋舎出版、一九九五年九月、三二〇頁)

玉城康四郎「第一章 仏道者道元の死闘―「私」の苦闘」(『道元

(下)』春秋社、一九九六年二月、二八〇頁)

角田泰隆「道元禅師の修証観に關する問題について(一)」(『宗学

研究』二九号、一九八七年三月)、「差別を助長した思想的要因に

關する私見」(『曹洞宗研究員研究紀要』一九号、一九八七年七

三三三

- 月)、「道元禪師の修証観に関する問題について」(二)、『宗学研究』一〇号、一九八八年、一三三頁、「道元禪師の修証観に関する問題」(三)、『宗学研究』三〇号、一九八八年三月、二四八頁、「道元禪師の身心脱落について」(駒澤大学短期大学研究紀要)二三号、一九九五年三月、「道元禪師における身心一如説と輪廻説」(駒澤短期大学仏教論集)三〇号、一九九七年三月、六九頁、「批判宗学」批判」(駒澤短期大学研究紀要)二六号、一九九八年三月、「道元禪師の修証観」(駒澤短期大学仏教論集)六号、二〇〇〇年一〇月、一一七、一一九頁、「道元禪師の修証観」はるかなる仏道という視点」(駒澤短期大学仏教論集)六号、二〇〇〇年一〇月、一一八頁、「道元禪師研究諸論再考」特に本覚思想批判と思想的变化と宗祖無謬説を中心に」(駒澤大学仏教学部論集)四二号、二〇二二年一〇月、一一二頁)
- 中世古祥道「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』四二号、二〇〇〇年三月、「第五章 越前時代 第六節 伝道元禪師「尽未来際不離吉祥山示衆」について」(『新・道元禪師伝研究』国書刊行会、二〇〇二年五月、二〇五～二〇八頁)
- 永井賢隆「『宝慶記』における身心脱落の意義」(駒澤大学大学院仏教学研究会年報)四三号、二〇一〇年五月)
- 永井政之「僧侶と儀礼」(『僧侶―その役割と課題―』曹洞宗総合研究センター、二〇〇八年三月、一四四頁)
- 奈良康明「7 禪定」(『仏教の実践』東京書籍、一九八三年一〇月、二二三～二二五頁)
- 西嶋和夫「正法眼蔵における「さとり」の四諦論理的展開」(『宗学研究』一九号、一九七七年三月)
- 袴谷憲昭「弁道話の読み方」(『宗学研究』二九号、一九八七年三月)、「五 差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」(『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九年七月、一五四～一五六頁)、「二 道元理解の決定的視点」(『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九年七月、三二二頁)、「四 十二卷本『正法眼蔵』撰述説再考」(『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九年七月、三四二頁)、「批判仏教序説」(『批判哲学』対「場所の哲学」)、『批判仏教』大蔵出版、一九九〇年三月、三一頁、「七 偽仏教を排す」、三一五頁、「道元と般若」(『駒澤大学仏教学部論集』三二号、一九九一年一〇月、三八三頁)、「第一部はじめ」(『道元と仏教』十二卷本『正法眼蔵』の世界』大蔵出版、一九九二年二月、五八頁)
- 廣瀬良弘「伝道元禪師遺文」(『永平寺史料全書 文書編 第一巻』吉川弘文館、二〇一二年一〇月、一〇九～一一五頁)
- 松岡由香子「道元の身心脱落承当の時」(『宗学研究』三七号、一九九五年三月)、「第三部 第三章 十二卷本の思想的特徴」(『古仏道元の思惟』花園大学国際禪研究所、一九九五年三月、四八四～四

八七、「第三部 第四章 新生の道元」五〇八～五〇九頁、「道元の「さとり」」(『禅学研究』七八号、二〇〇〇年、一一九頁)

松本史朗『縁起と空―如来藏思想批判―』(大蔵出版、一九八九年

七月、五二、一四七～一四八、一六一、一七八、一八〇～一八一

頁)、『禅思想の批判的研究』(大蔵出版、一九九四年一月、六〇

二～六〇三、六二四～六二六頁)、『道元と如来藏思想―批判宗学

の可能性について(上)―』(『駒澤大学仏教学部紀要』五六号、

一九九八年三月)、『批判宗学の可能性(二)―道元の思想につい

て―』(『宗学と現代』二号、一九九八年一〇月、七〇～七一、九

七～一〇一頁)、『批判宗学の可能性(三)』(『宗学と現代』二号、

一九九八年一〇月、九九～一〇〇頁)、『宗学・禅宗史と新「宗

学」(二)』(『宗学と現代』二号、一九九八年一〇月、三〇〇頁)、『

「第3章 道元と如来藏思想」(『道元思想論』大蔵出版、二〇〇〇

年二月、七〇頁)、『第4章 道元と批判宗学』、一〇九～一一二頁、

「第5章「現成公案」の基本思想について」、二〇〇頁)、『伝統宗

学から批判宗学へ』(『宗学研究』四〇号、一九九八年三月、

『道元思想論』二〇〇〇年二月、大蔵出版、六～八頁)

水野弥穂子『「宝慶記」と『随聞記』』(『宗学研究』二三号、一九八

一年三月、二二頁)

山折哲雄『道元』清水書院、一九七八年九月、一八五～一八六頁

遊亀教授『親鸞と道元』講談社、一九八六年三月、三九～四〇頁

吉津宜英「壁の人間観と問答による悟り」(『ブツダから道元へ―仏

教討論集』所収、東京書籍、一九九二年五月、一三五頁)、『道元
における「本」について』(『宗学研究』三七号、一九九五年三月、
二八頁)

『門葉記』(『大日本史料第五編之三十一』東京大学出版会、二〇〇
〇年三月、二七七頁)