

道元の入宋求法をめぐる諸問題

中尾良信

はじめに

道元(一一〇〇～一一五三)は、入宋して天童山の如浄(一一六三～一二二七)に嗣法して帰国し、建仁寺に滞在した後、洛南深草に興聖寺(もと京都市伏見区、現在は宇治市)、さらに越前に下向して永平寺を開き、日本における曹洞宗の開祖とされている。

自ら「正伝の仏法」と称する道元の仏法は、その撰述である『正法眼蔵』や『永平広録』などで、「只(祇)管打坐」あるいは「修証一等」として語られているが、日本仏教史の流れなかで道元を見た場合、道元個人の思想にとどまらない課題が存在する。とくに比叡山で出家した道元が、入宋を前提として建仁寺(京都市)に赴いたこと、そこでどのような交流があったのか、さらには具体的な入宋渡海においてどのような問題があったかなどは、決して十分に解明されているとはいえない。本稿では、叡山を降りた道元が建仁寺へ赴いた理由、一般には榮西の弟子明全に師事したとされているが、それ以外の人的交流がなかったのか、さらには入宋した際に問題となった、いわゆる「新到列位」の問題の要因などについて、曹洞宗宗祖という立場に縛られずに見てみたい。

一、建仁寺移錫と明全

叡山での修学の過程で疑問を持った道元に三井寺公胤が与えた指示は、端的にいえば入宋して禅を学ぶことであったが、結果として道元は洛東建仁寺へ赴いたのである。そこで問題となるのが、開山栄西に直接師事したのかどうかという問題であり、後に弟子明全とともに入宋することになる事情である。

仏樹房明全(一一八四～一二二五)の伝記については、『元亨釈書』には立伝されていないものの、『延宝伝燈録』(『大日本仏教全書』一〇八)、『本朝高僧伝』(『大日本仏教全書』一〇九)など江戸期の僧伝類がある他に、明全の依頼を受けて南宋の官僚である虞樛が著した『日本国千光法師祠堂記』(『統群書類従』九一上、二七三頁)、道元自身に関わる『正法眼藏随聞記』や、『明全戒牒奥書』(『舍利相伝記』(いずれも『道元禅師全集』第七卷所収)⁽¹⁾)などがある。また永平寺と並ぶ曹洞宗大本山である総持寺(もと石川県輪島市、明治期に火災のため横浜市に移転)の開山瑩山紹瑾(一二六四～一三二五)が著した『伝光録』(『曹洞宗全書』宗源下)、永平寺十三世建撕(一一四一～一四七四)が著した『永平開山道元禅師行状建撕記』(以下『建撕記』と略称、河村孝道編『諸本対校建撕記』大修館書店⁽²⁾)など道元の伝記史料からも、断片的ながら明全の事跡が窺える。僧伝類の伝えるところでは、明全は伊勢(三重県)の人で、俗姓は蘇氏とある。八歳で親を喪い、延暦寺で出家し、首楞嚴院の明融に就いて天台の法門を学び、後に栄西の門に入っている。建仁寺開創は建仁二年(一一〇二)であり、明全十九歳のときである。前後の事情から考えて、栄西門下への帰投はおそらく建仁寺開創以降であろう。栄西門下の二神足というべき莊嚴房退耕行勇(一一六三～一二四一)・釈円房栄朝(？～一二四七)よりも後進であることは間違いない。

明州本『建撕記』でも建保三年(一一二五)の栄西示寂の記事の前に、「建仁開山千光祖師の室に入り、初めて臨

済の宗風を聞く」とあるものの（『諸本対校建搨記』八頁）、正式な建仁寺への移錫については、「十八歳の秋、始めて本山を離れ、洛陽建仁寺に投じ」とあるように（『諸本対校建搨記』一一頁）、十八歳の時であり、両者が文字通り対面した可能性が高いとはいえないと思われる。ただしそれ以前に、「建保二年より同五年四箇年の間に至って建仁と叡山と往来とみえたり」とあるので（『諸本対校建搨記』一〇頁）、栄西示寂以前から叡山と東山界隈を往来していたことは間違いないと思われる。

道元自身の撰述である『辨道話』に、

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

（岩波文庫『正法眼蔵』一、一二頁）

とあり、また瑩山紹瑾の『伝光録』にも、

かの明全和尚は顕密心の三宗をつたえて、ひとり栄西の嫡嗣たり、西和尚、建仁寺の記を録するに曰、法蔵はたゞ明全のみに囑す、栄西が法をとぶらはんとおもふともがらは、すべからく全師をとぶるふべし

（『曹洞宗全書』宗源下三九二頁）

とあることから見れば、建仁寺に移ってから比較的早い時期に明全に入門したのであり、その明全は栄西の門下において他の追隨を許さない高弟で、栄西の仏法のすべてを継承していたことになる。しかしながら、明全自身は在宋中（一二二五年）に天童山で客死したことからすれば、建仁寺の住持ないしそれに準ずるような立場ではなかった、ということもある意味で当然である。したがって「あへて余輩のならばべきにあらず」という道元の評価、「法蔵はたゞ明全のみに囑す」という瑩山の表現は、明全を高く評価する修辭であるにしても、そのまま栄西門流での明全の位置づけとするには無理がある。

道元が、入宋のきつかけを求めて建仁寺へ赴いたとすれば、指導的立場にある人物に接触しようとするのが自然であり、それはやはり、明全ではなく建仁寺二世となった行勇であったといわざるを得ない。確証に欠けるものの、道元と明全が接近することになったのは、おそらく明全自身が現実に入宋を計画していたからで、明全の侍者として随行すれば、入宋の手続きも比較的容易だったからだと思われる。明全の入宋を許可した院宣や六波羅の下知状に、明全の門弟として道元の名が記されていることも、それを物語っているのではないだろうか。^③

道元が生前の榮西と相見したのかどうかについては諸説ある。『三祖行業記』では、叡山を降りて建仁寺に赴いたのは十八歳の時となっており、既に榮西が示寂した後である。道元は十四歳で叡山において出家し、一切経を二度読破するほど真剣に修学したとされているので、それなりの期間を叡山で過ごしたことになる、その意味では、修学の過程で生じた疑問の回答を模索し、ついに公胤の指示で建仁寺に至る年齢としては、十八歳は至極妥当であると思われる。ところが訂補本『建搨記』においては、公胤が榮西に参ずることを指示し、榮西示寂の前年の建保二年(一一二四)に「建仁開山千光禪師(榮西)の室に入り」とあり、表現としては榮西の弟子となったことを窺わせる。古写本『建搨記』の発見以前は、この記事に基づいて道元と榮西が相見したとする説が有力であったが、その後発見された古写本を見ると、訂補本にあるような記事は、面山によって書き改められたものである可能性が高まった。さらに榮西の示寂地についても、『元亨釈書』をはじめとする諸史料は七月五日に京都とするものの、『吾妻鏡』には六月五日に鎌倉で示寂したとあって一定せず、両者の相見に否定的な見解が有力となったが、^⑤榮西示寂前後から建仁寺に入入りしていたと思われるし、明全の舍利を携えて帰国した後も、五年にわたって建仁寺に滞在するのであるから、通算すれば相当の期間、建仁寺に止住したことになる。ところが、明全以外の人物との関係は、ほとんど言及されてこなかったのである。

浄妙寺(鎌倉市)所蔵『開山行状并足利靈符』所収の、散文の行勇伝である「開山勇禪師行状」^⑥には、行勇に参じ

一人として、大歇了心（生没年不詳）・妙寂全玄（？）（一二五七）・仏眼房隆禪（生没年不詳）などの法嗣のほかに、興国寺（和歌山県由良町）開山心地房無本覺心（一二〇七〜九八）・榮朝・東福寺（京都市東山区）開山円爾（一二〇二〜八〇）・妙見堂道祐（一二〇一〜五六）・道元の名が列挙されている。覺心と円爾については行勇への参学が伝えられているが、榮朝・道祐・道元については、僧伝類にも行勇参学ということは伝えられていない。ただし道元の場合、その伝記である『建擲記』（明州本）に以下のような記述がある。

御弟子明全は、あるいは仏樹、あるいは行勇禪師と申すなり。榮西入滅已後は行勇に問法すと、云々

（『諸本対校建擲記』八頁）

明らかに明全と行勇を混同しているが、道元が榮西の示寂後の建仁寺で行勇に問法したことが、時代が下るとともに、明全との関係が強調されたために混同されるようになった、という可能性もあるのではないだろうか。古写本『建擲記』の諸本の中で、延宝本・門子本・元文本も、多少の異同はあるものの、ほとんど同じ内容を伝えている。ただし瑞長本及び面山瑞方の訂補本には、行勇の名は見られない（いずれも『諸本対校建擲記』）。古写本『建擲記』の四本までが、行勇への参学を伝えていることは、少なくとも檢討の俎上に載せる価値はあるように思われる。従来の曹洞宗史において、道元と行勇の関係が問題とされないのは、道元自身が明全をきわめて高く評価し、行勇の名を挙げたことをまったくしないからである。しかし、道元の建仁寺止住期間から考えても、榮西示寂後の建仁寺僧団を行勇が継承したという点でも、道元が行勇を知らないはずはなく、むしろまったく接触がなかったとすれば不自然である。道元の撰述などに行勇の名が見えないことから見て、道元にとって行勇が求むべき正師ではなかったにしても、叡山を下った道元が、行勇・明全を含めた榮西門下、ないしは建仁寺山内の人達に歴参した後、明全を師として選択したという可能性も否定できない。

二、入宋の手續と建仁寺

三井寺の公胤に入宋して禅を学ぶよう指示された道元が、建仁寺に赴いた最も大きな理由は何かといえ、当然のこととして開山榮西自身が二度の入宋経験があることにほかならないが、榮西門流全体、言い換えれば建仁寺僧団には、相当数の入宋経験者がいたことが確認されている。例えば、行勇の弟子で後に寿福寺・建仁寺の住持となる大歇了心は、入宋して宋朝寺院の規矩を伝えたと言われるし、やはり行勇門下の仏眼房隆禅、嗣法はしなかつたものの長く参随し、後に興国寺開山となった心地房無本覚心も、道元と前後して入宋している。さらに榮朝に参随した東福寺開山の円爾も、道元よりも後ではあるが、入宋している。その意味で当時の建仁寺は、渡海入宋に関する情報を入手しやすい環境であったと考えられるのである。榮西門下ではないが泉涌寺（京都市東山区）開山俊仍（一一六六―一二二七）も、『不可棄法師伝』によれば、その帰国を榮西が博多に迎え、その後一年半にわたって建仁寺で律学を講じたと伝えられている（『続群書類従』九一上 五三頁）。榮西の建仁寺開創以降、俊仍が泉涌寺を、道元が興聖寺を、そして円爾が東福寺を開くなど、入宋帰国した僧が次々と寺院を開創しており、その意味では当時の東山界隈が、新来の南宋仏教が展開した地域といえる。⁽⁷⁾ 叡山を離れ、新たな方向を模索する道元にとって、単に建仁寺だけではなく、東山一帯がその可能性を感じさせる地域であったと考えられる。

明全は、貞応二年（一二二三）病床の受業師明融阿闍梨の懇請を振り切り、道元・高照（亮照とも）・廓然等を伴って渡海、はじめ明州（浙江省寧波市）の景福律寺を訪れ、次いで天童山に登って無際了派（一一四九―一二二四）に参じた。道元は入宋直後、明全と別行動をとるが、やがて天童山で再会する。無際了派の示寂後、後住として天童山景徳寺に入ったのが、道元が正師と仰いだ如浄（一一六二―一二二七）である。ところがその直後ともいえる宝慶元

年（一二二五）五月二十七日、明全は天童山了然寮で示寂する。明全の客死については、道元自身が認めた記録として、「舍利相伝記」「明全戒牒奥書」（『道元禪師全集』七、二六・二三四頁）が残っている。

明全が、多少なりとも議論の対象となるのは、道元が如浄に嗣法する以前、臨済禅への帰投を導いた師として、またともに入宋したことで知られているからである。道元は三井寺公胤の指示によって建仁寺を訪ねたとされるが、東西と直接対面したかどうかは時間的に微妙であり、道元の榮西に対するイメージは、明全を通じて得たものと見てよいと思われる。明全は道元を伴なって入宋し、宝慶元年（一二二五）五月二十七日、天童山了然寮で示寂する。宋地で客死した明全は当然帰国することなく、明全自身の活動も入宋求法の時点で途絶えることになった。若干の弟子がいたと思われるものの、明全は常に道元との関わりにおいて語られることになり、日本仏教史の流れの中で評価されることはあまりなかったといえる。

わずかに松尾剛次氏が、明全が入宋に際して、あらためて東大寺で受けたとされる具足戒牒が、ある意味での偽文書であり、当時の中国において公認された戒壇は東大寺戒壇であり、叡山の大乗戒壇が認められていなかったことを論証されている。松尾氏が指摘されているように、明全以後にも入宋を前提とした東大寺での便宜的受戒例はあるが、明全が何の根拠もなくそうした方法を発想したとは考えにくい。そうであるならば、明全の入宋をとりまく背景に、便宜的な受戒を発想させるものがあつたのではないだろうか。後に述べるように、明全が東大寺で入宋を前提とした具足戒牒を受けたのに対し、道元はそれをしなかったために、寧波の港に足止めされたとされる。道元の戒律観を考える上では、なぜ道元は明全と同じ手続を取らなかったのかは、きわめて重要な問題であるが、この点は、天童山における道元の行動と重要な関連があると考えられるので、節を改めて考えてみたい。ただ明全がそうした便宜的な方法を採り得たのは、榮西門流ないし建仁寺僧団という環境にあつたからである可能性は極めて高いと考えられる。

三、行勇門下の入宋

浄妙寺所蔵『開山行状并足利靈符』所収「行勇禪師年考」は「当寺大過去牒」を典拠として、非常に重大な記事を取めている。すなわち元暦元年（一一八四）の条に、「過去牒に云く、春三月、朝公（頼朝）の命を奉じて、慈月坊を周防法眼有俊に付し、入宋して密頤を究む」とあるものである。ただし、『延宝伝燈録』など僧伝類や『吾妻鏡』などに行勇が入宋したという記録はないし、この記事自体が所在不明の「当寺大過去牒」を根拠としており、他にこのことを傍証する史料に乏しいため、現時点では単なる伝承というにすぎない。北条政子は安達泰盛の勧めで、頼朝の菩提を弔うために高野山に金剛三昧院を開創し、行勇を第一世とした。「行勇禪師年考」は、このことを建暦元年（一一二二）正月のこととし、落慶供養の導師に榮西を請したとしている。『金剛三昧院文書』（『高野山文書』第二巻）には、「金剛三昧院住持次第」「金剛三昧院紀年誌」「法燈国師行勇法系」などが収められており、それぞれ行勇に言及しているが、特に興味深いのは「法燈国師行勇法系」（三三二頁）である。「法燈国師」とは、行勇に長く参じた無本覚心の国師号である。冊子本のこの史料の表紙に「行勇禪師年考草」とあるという注記から見て、あるいは編纂のために文書名を付ける際、覚心と行勇を混同したのではないかと推測されるが、表題から『開山行状并足利靈符』所収「行勇禪師年考」の草本ではないかとも考えられる。行勇について「かつて偏く宋地に遊び、諸老の門に登る」とあり、その入宋を伝えているのであるが、やはり史料的には信憑性が高いものとはいえない。しかし、少なくとも行勇自身が入宋したという伝承があったことについては、興味深いものがある¹¹⁾。

行勇門下の入宋僧としては、寿福寺三世となり、建仁寺住持職・東大寺大勧進職を継いだ大猷了心が知られており、「行勇禪師年考」によれば榮西が示叙した建保三年（一一二五）に帰国し、日本の禅林規矩の整備に貢献したと伝え

られている。しかし、行勇を嗣いで金剛三昧院二世となった中納言法印隆禪については、従来ほとんど論及されることがなく、行実も明らかではない。隆禪は東大寺大勧進職をも継いでおり、その活動は鎌倉初期仏教における栄西門流の位置を考える上で重要であるが、道元関係の史料によれば、道元と同時期に入宋していた隆禪という僧がいたことが確認できる。すなわち在宋中の道元が、「隆禪」と称する日本人僧に遭遇したという記事が、『正法眼藏』[「嗣書」のほか、『永平広録』巻十、『宝慶記』、『正法眼藏随聞記』巻二、『伝光録』、『訂補建漸記』などに見られるのである。とくに『随聞記』に「故用祥僧正の弟子なり」とあることから見ても、道元と関わりのあった隆禪が行勇門下であった可能性は高い。⁽¹²⁾「行勇禪師年考」嘉禄二年(一二二六)条によれば、「同三月、明全宋地に寂す、師訃音を聞き、嘆いて云く、惜しむべし祖家の一隻を失うことを」(『曹洞宗研究紀要』十九号 三九頁)とあり、天童山で明全が示寂したことを行勇が知って悼んでいるが、「祖家の一隻」という表現は、多分に追悼の意を込めてであるにしても、臨濟宗関係の史料に明全が登場する数少ない例である。道元が明全の舍利を携えて帰国するのは、翌安貞元年(一二二七)のことであり、それより早く行勇が明全の示寂を知り得たとすれば、行勇自身が入宋したという伝承との関連や、隆禪の入宋帰国の時期が問題となるが、現時点では明らかではない。

叡山を降りて建仁寺に赴いた道元が、結果として明全に伴われて入宋したことを、従来の曹洞宗門においては、道元自身の撰述に見られる明全に関する記述だけから、両者の水魚の交わりばかりが強調されてきた。しかし、それ以外の周辺史料についても検討してみると、必ずしも明全自身に参することが目的であったのではなく、栄西示寂後の建仁寺僧団を率いていた退耕行勇から、明全が直近に入宋を計画していること、その侍者として同行することが入宋の近道であることを示唆されたのではないかとも考えられるのである。それは道元自身にとって、入宋求法という目的を実現するための有効な手段が、建仁寺僧団に身を投じることであった、ということを示している。

四、入宋渡海

比叡山から建仁寺に移錫した道元は、明全に随従して入宋する機会を待っていたが、この間、鎌倉では三代将軍源実朝（一一九二～一二一九）が、二代将軍頼家の次男公暁に殺害されたり、京でも後鳥羽上皇（一一八〇～一二三九）らが倒幕の兵を挙げて敗れた、いわゆる「承久の乱」が起こるなど、世相は騒然としていた。ちなみに公暁は、道元が建仁寺に赴くよう示唆を受けた園城寺（三井寺）公胤の門弟であり、広い意味では道元と同門ということになる。

朝廷と幕府をめぐる事件があったためか、入宋計画はなかなか実現しなかった。ようやく貞応二年（一二二二）、明全四十歳、道元二十四歳にして、朝廷からは後高倉上皇（一一七九～一二二三）の院宣、鎌倉幕府からは六波羅探題の下知状を得て、入宋渡海が許可された。ほかに明全の門弟廓然・高照が同行している。また瀬戸焼きの祖とされる加藤景正（四郎左衛門）などがこれに随行したとも伝えられるが、真偽のほどは明らかではない。当時、僧侶の入宋はしだいに活発化していく時期に当たっているが、新しい文物の輸入や貿易などに伴って、相当数の人たちが海を越えて往来したと思われる。『舍利相伝記』によれば、一行は二月二十二日に京を離れ、西海道を経て筑前（福岡県）博多津から商船に乗って海を渡り、明州慶元府（現 浙江省寧波市）の港に着岸し、五月十三日に天童山景德寺に到ったとしている。¹³⁾

『正法眼蔵』「洗面」の巻には、

嘉定十六年（一二二三）四月のなかに、はじめて大宋に諸山諸寺をみるに、僧侶の楊枝を知れるなく、朝野の貴賤おなじくしらず（中略）しかあれば、天下の出家在家、ともにその口気はなはたくさし。二三尺をへだててもものいふとき、口臭きたる。かぐものたへがたし（岩波文庫『正法眼蔵』三、一三三頁）

とあって、大宋の諸山諸寺を参観した際に、楊枝の法を知らない中国僧の口臭に閉口したと述べているが、この記事によって、一行が四月中には寧波に到着していたことが明らかである。

「明全戒牒奥書」(『道元禪師全集』七、二三四頁)によれば、明全は着岸後まもなく下船して、慶元府城東南隅の景福律寺に赴いて住持の妙雲に謁している。この景福律寺には師榮西や、その後に入宋した泉涌寺俊苒も赴いており、また後に入宋する円爾も同様に訪ねている。とくに俊苒は、建暦元年(一一二一)に帰国した後に榮西に招かれて建仁師で律学を講じているが、さまざまな情報を明全に提供したと思われる。明全が景福律寺を訪れたのは、俊苒が景福寺で律僧如庵了宏に参じた縁によるという可能性もあるが、何人かの僧が同じように景福寺に赴いていることから見れば、入宋後の行動に関係する何らかの手続きをとったとも考えられる。前に述べたように、明全は比叡山出身の僧でありながら、中国仏教界で通用する南都東大寺戒壇の具足戒牒を所持して入宋しているが、道元は同じ手続きをとらなかつたことで、入宋後の天童山において末座に置かれ、それに不満を表したとされる。道元がなぜ明全と同じ手続きをとらなかつたのかは、道元の戒律観を考える上で重要な問題であり、節を改めて考えたい。

道元が帰国後に著した『典座教訓』には、

また嘉定十六年(一一二三)癸未五月の中、慶元の舶裏にあり。倭使頭説話の次で、一老僧あり来る。年六十許歳。一直に便ち舶裏に到つて、和客に問うて倭榷を討(たず)ね買う(中略)然るに去年、夏解しりて、本寺の典座に充てらる。明日は五の日なれば、一供渾て好喫するなし(『道元禪師全集』六、一三頁)

とあり、「五月の中」が中旬の意味であるとすれば、翌日が「五の日」であると述べていることから、右のエピソードは五月十四日のことであり、道元はその時点でまだ船中にいたことになる。一方『舍利相伝記』には「五月十三日に、慶元府太白名山天童景德禪寺にいたる」(春秋社『道元禪師全集』七、二二六頁)とあって、少なくとも明全は、五月十三日には天童山に到っていたと思われる。この間、道元が明全と行動を共にしていたのかどうかを、明らかに

示す史料は見当たらない。明全が景福律寺に赴いたことを道元自身が伝える一方で、自らが景福律寺に赴いたかどうかについては、なにも語っていない。ただ、「洗面」の巻に諸山諸寺を見たことから、あるいは府城の諸寺を參觀するなどして、宋国の仏教の現状を見聞する程度のこととは、していたのかもしれない。

『典座教訓』には右の記事に続けて「同年七月、山僧天童に掛錫す」（春秋社『道元禪師全集』六、一五頁）と述べており、あたかも七月に至ってようやく天童山に掛錫できたことを窺わせる。また『正法眼蔵』「嗣書」にも、「嘉定十六年癸未（一二二三）あきのころ、道元はじめて天童山に寓直するに」と自ら述べており、やはり七月以降に掛錫したと考えられる。道元が明全と別行動をとったかどうか、現時点では明らかではないが、あるいは具足戒牒を所持しなかったことで、慶元府内に足止めされていた可能性が高いと考えられる。

五、単受菩薩戒と中国の授戒制度

『三祖行業記』には、道元の天童山掛錫直後のこととして、寧波滯留に関連すると思われる事態が、

始め天童に掛錫す。時に二十四歳なり。戒次に依らず、新戒位に列せんとす。師、表書して曰く、此の娑婆世界の内に釈尊の遺法流布せる国、戒法已に弘通す。仏法の位次は尊卑老少を論ぜず。先に受戒する者は先に在りて坐し、後に受戒する者は後に在りて坐す。けだし是れ七仏諸仏の通戒なり。何ぞ日本大宋に至りて別異あるべけんや。天童一山の住持、両班・前資勤旧は、先例を以てなお新戒位に定む。その故は、先に入唐せし諸僧、伝教・弘法を始めとし、汝が師翁用詳上人（栄西）に至るまで、尽く新戒位に著けり。けだし是れ国の例なり、大國小国の別異なり

（『曹洞宗全書』史伝上、二頁）

と伝えられている。つまり天童山における座位に関する処遇について、道元が異議を唱えたと記されており、これは従

来から「新到列位」の問題と呼ばれ、五山全体の審議でも却下されたため、最終的には時の寧宗皇帝に直訴してようやく認められたとし、寧宗への直訴状とされる史料まで残っている¹⁴⁾。しかし、日本天台宗における単受菩薩戒というシステムそのものが、鑑真が日本に伝えた如法授戒制度とは相容れない独自のものであり、基本的に道元の主張が認められる可能性は低いといわざるを得ない。しかも寧宗直訴という行動について、曹洞宗では道元の毅然とした姿勢を表すものとしているが、一介の留学僧の直訴状が皇帝にまで届くとは考えられない。

天童山で客死した明全が、入宋の際に持参した戒牒に道元が奥書を付した、正治元年（一一九九）十一月八日付（明全十六歳のとき）の「明全戒牒奥書」が永平寺に現存しており、そこには

先師、諱は明全。貞応癸未（一一二二）二月二十二日、建仁寺を出でて大宋国に赴けり、見に年四十歳なり。

（中 略）

全公、天童にありて三年を経、四十二歳、五月二十七日の辰の時、了然寮に円寂せり。時に大宋宝慶元年乙酉の載（一一二五）なり。時に堂頭和尚は如浄禪師なり。全公入宋の時は、すなわち大宋嘉定十六年癸未（一一二三）なり。初め明州景福寺に到る、時に講師の妙雲講師、堂頭たり。全公は、本天台山延曆寺に菩薩戒を受けたり。然れども宋朝は比丘戒を用う、故に入宋の時に臨みて、この具足戒牒を書し持せり。宋朝の風は、大乘教を習学すといえども、僧は皆先ず大僧戒を受くるなり。ただ菩薩戒を受くるのみの僧は、未だ嘗て聞かざる者なり。先ず比丘戒を受け、後に菩薩戒を受くるなり。菩薩戒を受くるのみにして、しかも夏臘となすは、未だ嘗て聞かざるなり。明全、入宋の時は、後堀河院の在位なり。後高倉院、太上皇たり。全公、太上天皇に菩薩戒を授け奉れり。

（『道元禪師全集』七、三三四頁）

と記されている。すなわち叡山で出家した明全が、比丘戒（具足戒）に拠る中国においては叡山の単受菩薩戒が受け入れられないということで、具足戒の戒牒を持参したということである。しかも、宋朝では先に具足戒を受けるので

あつて、菩薩戒を受けただけという僧、あるいは菩薩戒を受けただけで夏臘（法齡）とする例は、まったくないと断言している。この「明全戒牒奥書」の記述と『三祖行業記』の記事は、ある意味で相反する内容である。奥書を認めたのが帰国後であると考へれば、『三祖行業記』にいう軋轢を経験した結果として、宋朝の法を理解したと見えなくもないが、同行した明全が出発前に準備していたことを、道元が知らなかったとは思へない。

松尾剛次氏が指摘されるように、明全が入宋に際して東大寺で受けたとされる具足戒牒は、いわば偽文書であり、当時の中国において公認された戒壇は東大寺戒壇で、叡山の大乗戒壇は認められていなかった。前に指摘したように、師榮西は二度入宋し、法兄行勇も入宋したとする史料がある。また行勇の弟子大歇了心は榮西示寂の年に帰国し、やはり行勇の弟子仏眼房隆禪（生没年不詳）が、明全に先行して入宋していたと思われる。さらに『不可棄法師伝』によれば、宋から帰国した俊苧が建仁寺に寄寓して律学を講じている（『統群書類従』九一上 五三頁）。そのうち行勇は東大寺で、俊苧は太宰府観世音寺で受戒しているから、中国で公認されている具足戒牒を所持していたはずであり、また榮西・俊苧が、ともに明州景福律寺に赴いている点から、具足戒牒を所持することの意味についても、明全が事前に示唆を受けた可能性は高い。これらの点を踏まえる限り、やはり道元が具足戒牒所持の重要性について、認識がなかったとは考へられない。

右の問題については、決定的史料を欠くこともあつて見解が分かれており、実際には所持していたとか、明全と同じように便宜的な戒牒を持参した説など諸説あり、いずれも定説化するに至っていない。しかし、道元自身の記述によつてその問題を考へた場合、きわめて興味深いのは以下のような史料である。道元晩年の撰述と考へられる『正法眼蔵』新草十二巻本の第二「受戒」巻には、

この受戒の儀、かならず仏祖正伝せり。丹霞天然、葉山高沙弥等、おなじく受持してきたれり。比丘戒をうけざる祖師、かくのごとくあれども、この仏祖正伝菩薩戒うけざる祖師、いまだあらず。必ず受持するなり

とある。また、師如浄との問答の記録である『宝慶記』には、

(岩波文庫『正法眼蔵』四、一一六頁)

堂頭和尚、慈誨して云わく、葉山の高沙弥は比丘の具足戒を受けざりしも也た仏祖正伝の仏戒を受けざりしには非ず。(中 略)

是れ菩薩沙弥なり。排列の時も、菩薩戒の臘に依りて、沙弥戒の臘に依らず。此れ乃ち正伝の稟受なり。爾の求法の志操あるは吾が懽喜とする所なり、洞宗の託する所は爾乃ち是れなり

(『道元禪師全集』七、四七頁)

とある。つまり葉山高沙弥は、具足戒を受けずに菩薩戒だけを受けたので沙弥のままだったが、排列については沙弥戒(具足戒)によらず菩薩戒の臘によったということである。右の二つの史料からいえるのは、「明全戒牒奥書」ではそのような例はないといったはずの単受菩薩戒について、葉山高沙弥のように認められた場合があるということ、師如浄が説示しているということである。『正法眼蔵』「受戒」巻や『宝慶記』の記事からは、道元が既に受けている天台宗の円頓菩薩戒を、如浄が容認しているように感じられる。仮に道元が具足戒牒を所持していたとすれば、如浄の説示は意味がなくなるし、寧波で足止めされることもなかったはずである。このように考えると道元は、入宋の手續きに詳しい建仁寺僧団に身を投じ、実際に具足戒牒を持参した明全とともに入宋したにもかかわらず、自らは菩薩戒を単受した日本天台宗の僧として、渡海したと思われるのである。

六、まとめ — 道元と大乘菩薩戒 —

道元の教学的立場に関する見解として一時大きな話題となったのは、徹底的な本覚思想の批判であったという元駒

澤大学教授袴谷憲昭氏の主張であり、早くに元駒澤大学教授故山内舜雄氏がその教学的背景として、叡山の総学頭であった宝地房証真（生没年不詳）を挙げておられる（『道元禅と天台本覚法門』）。証真は、菩薩戒についても末註書を著すなどして、当時大きな影響力を持っていたと思われる。生没年は明らかではないが、ほぼ栄西と同時期の人で、叡山総学頭となったのが道元八歳の時（一一〇七）である。証真は、本覚法門が席卷していた当時の叡山にあって、『天台三大部私記』を著すなど始覚門の立場を打ち出しており、とくに『天台真言二宗同異章』においては台密偏重という教学傾向を強く批判している。また同書において「達磨宗」という表現で禅宗に触れ、最近の中国では達磨宗が盛んであると述べている（『大正藏経』七四・四二一・上）ことから、宋朝禅に対しても一定の関心を抱いていたことが推測される。出家して叡山で修学した道元の視野に、証真が入っていないはずはない。たとえば叡山で修行中の道元が抱いた疑問は、曹洞宗においては叡山の耆宿すら答えられない「大疑団」であったとされるが、本覚思想という立場から見れば、むしろ初歩的な疑問とさえいえる。ただし、これを本覚思想に対する素朴な疑問と理解すれば、そこに証真の影響を感じ取ることも可能ではないだろうか。両者の関係を積極的に示す史料は確認されていないが、山内教授の指摘は重要であるし、かなり高い可能性を含んでいるといえる。

また金沢文庫所蔵『教誡儀抄』には

合掌は故仏法房の伝は、をとかひの下、一束にこれを置く、云々

私に注す、故仏法房とは、師云く、法師御弟子なり、法師、常は合掌は仏法房の如くなるべしと仰せられたり

（金沢文庫所蔵『金沢文庫資料全書』第五巻戒律篇十六頁）¹⁶⁾
 という記述があり、「仏法房」すなわち道元が、俊仍から教学的影響を受けたことを示唆している。

宝地房証真と泉涌寺俊仍が、日本における菩薩戒参究に大きな影響を与えたことは、栄西の弟子円琳が著した、現存する日本撰述の『菩薩戒義疏』の末註書の、最古のものである『菩薩戒義疏鈔（円琳鈔）』によってもうかがえる。

同書には、唐宋の註釈が多く引用されるとともに、宝地房証真・泉涌寺俊仍の所説が随所に引かれている（証真五五か所・俊仍四〇か所）。円琳門下の十地覺空（後の円爾の法嗣、東山湛照）に教えを受けた了恵の『菩薩戒義疏見聞』第二には、『菩薩戒義疏』の末註として中国四種・日本二種を挙げており、日本の二種は、『一乘房円琳鈔』六巻と『宝地証真鈔』一卷である。『円琳鈔』巻上之下に、『善戒経』等に声聞戒を受けた後で大乗菩薩戒を受けるとあることについての問答があり、註して「更詳委在真師乘戒正断論苾芻師十問等中」とある。「仍師十問」は『律宗問答』（卍続二・二〇・四）の巻下に相当すると考えられ、「真師乘戒正断論」は『宝地証真鈔』一卷の具名もしくは異名ではないかと思われる。¹⁷⁾

『宝慶記』にあるように、如浄が菩薩戒のみによる夏臘を認めたとしても、それが宋朝禅林全体で認められていたとは考えにくく、あえて道元の主張を認めたものであるとすれば、ことさらに単受菩薩戒という天台僧としての立場にこだわった道元の戒律観を、個人的に認めたと見るべきである。そうした道元の戒律に対する姿勢は、菩薩戒について深い造詣があった証真や俊仍から受けた教学的影響によって育まれたとも考えられるのである。言い換えれば、日本天台宗において単受菩薩戒で出家し、仏弟子となった道元にとっては、便宜的に具足戒を受けるということについても、ある種の抵抗があったのであり、あくまで自らが出家受戒した立場を固持する姿勢を貫いたといえる。さらにいえば、今日の曹洞宗で在家出家を通じて授与されている「十六条戒」という極めて特殊な戒律観も、本稿で述べてきたような、道元の入宋をめぐる経緯から生まれたものといえるのではないだろうか。同時に道元の具足戒と単受菩薩戒に関わる行動は、単に曹洞宗独自の「十六条戒」につながるというだけではなく、鎌倉初期の日本仏教における戒律理解の変遷に関わる問題として考察されなければならないが、この点については今後の課題としたい。

〔註〕

- (1) 『道元禪師全集』には大久保道舟編の筑摩書房（一九七〇）のものと、酒井得元・鏡島元隆・桜井秀雄監修の春秋社（一九八八～九二）の二種があるが、本稿では春秋社版を用いる。
- (2) 『建擲記』には、江戸期に面山瑞方（一六八三～一七六九）が訂補開版した訂補本と、訂補本よりも古い時期に書写された、いわゆる古写本があり、その記述には微妙な違いが見られる。
- (3) この院宣と下知状については、原本は火災で焼失したが、永平寺に写しが現存している。
- (4) 大久保道舟『道元禪師伝の研究』八三頁（一九六六年、筑摩書房）参照。
- (5) 鏡島元隆『道元禪師とその周辺』一頁（一九八五年、大東出版社）参照。
 栄西の示寂日については、興福寺（奈良市）大乘院門跡による『大乘院具注暦日記』の七月五日条裏書きに「栄西、前権僧正葉上房、入滅し了ぬ。臨終正念」とある（別冊『太陽』四八頁、館隆志「栄西の入滅について」『印度学仏教学研究』五十八―一）。
- (6) 本史料は鎌倉市教育委員会の文化財調査で確認されたものである。
- (7) 『曹洞宗研究紀要』十九号（三九頁、一九八七年）に「開山勇禪師行状」を翻刻掲載した。
- (8) 西谷功『南宋・鎌倉 仏教文化史論』（二〇一八年、勉誠出版）参照。
- (9) 『正法眼蔵随聞記』には、入宋を計画していた明全に対して、叡山での師明融阿闍梨が重病の床にあり、末期を看取るまで渡海を延期するよう懇願した、という話が述べられている。同輩や門弟が師の希望に添うことが報恩であるというのに対して、末座にいた道元は「真の仏法を求める志において、まあこの程度でよからうと思われるなら、渡海を延期されればよいでしょう」と、いささか挑発的とも思えるような発言をしている。これに対して明全は、末期を看取るにしても死期を延ばすことは不可能であり、たとえ志半ばで倒れようとも入宋求法を敢行することが、結果として師恩に報いることになる、毅然として言い放つたのである。道元は、仏法に対する志の高さを示すエピソードとして、おそらく感激のなかでみずからの門下に語ったと思われる（春秋社『道元禪師全集』七、一三八頁）。
- 入宋後の宝慶元年（一二三五）五月二十七日、明

- 全は天童山了然寮において、四十二歳でにわか
に示寂してしまつたのであり、まさしくみずか
らの覚悟通りの運命に見舞われたわけである。
- (9) 松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』一〇〇頁(吉川弘
文館 一九八八年) 参照。
- (10) 拙稿「叡山の単受菩薩戒と道元の戒律観」(速水
侑編『奈良・平安仏教の展開』二六二頁、吉川弘
文館 二〇〇六年) 参照。
- (11) 拙稿『日本禪宗の伝説と歴史』(吉川弘文館
二〇〇五年) 一一八頁参照。
- ただし、行勇の入宋については、根拠となる史
料に問題もあり、否定的な見解もある(中村
翼「栄西門流の展開と活動基盤」『年報中世史研
究』三八、二四五―二七一頁参照)。
- (12) 『正法眼蔵』には、仁治二年(一一三三)に興聖
寺において説示した「嗣書」巻があり、仏祖の教
えを継承する嗣法の重要性を説くとともに、入宋
中に何度か嗣書を閲覧したことを述べている。す
なわち「道元在宋のとき、嗣書を礼拝すること
をえしに、多般の嗣書ありき」(岩波文庫本『正法
眼蔵』二、三七五頁)とあり、以下、惟一西堂よ
り法眼下の嗣書を、宗月長老より雲門下、また行
勇門下と思われる隆禪上座の斡旋で、伝蔵主の所
持する臨濟宗の嗣書を嘉定十六年(一二二三)秋
に、さらに大慧宗杲の弟子仏照徳光(一一二一―
一一〇三)が、道元掛錫当時の天童山住持である
無際了派(一一四九―一二二四)に与えた嗣書を、
嘉定十七年(一二二四)正月二十一日に無際の弟
子智庚からと、禪宗諸派のものを機会を見つけて
は見せてもらっている。
- (13) 『道元禪師全集』七、二一六頁
- (14) 『道元禪師全集』七、二二八―二三三頁
- (15) 『本覚思想批判』(一九八九年、大蔵出版)
その後、この議論には松本史朗の如来蔵批判(『縁
起と空』大蔵出版、一九八九年)とも相俟って、
学会に大きな議論を巻き起こした。
- (16) 納富常天「泉涌寺開山俊苾と永平道元」(『金沢文
庫資料の研究』五二九頁、法蔵館、一九八二年)
参照。
- (17) 拙稿「円琳の『菩薩戒義疏鈔』について」(『印度
学仏教学研究』二七―二、一一六―一一七頁)お
よび『円琳抄』における証真の引用について(『駒
澤大学大学院仏教学研究會年報』一三三号、六六―
七三頁)参照。

