

## 二章 諸祖師に対する評価の変化とその意味

### 一節 二つの《心不可得》——徳山評価をめぐって

《心不可得》には、七十五巻本と、「秘密正法眼蔵」に含まれる別本がある。それらは徳山宣鑒せんかんをめぐる評価がまったく異なっている。七十五巻本では次のように厳しく批判している。

△竜潭りゅうたんをみしよりのちも、なほ婆子を怕却はきやくしつべし。なほこれ参学の晩進なり、超証の古仏にあらず。▽《心不可得》

一方、別本では対応する箇所、徳山は優れた評価を受けている。

△つひに龍潭に参じて師資のみち見成せりしより、まさにそのひとなりき。いまは雲門・法眼の高祖なるのみにあらず、人中天上の道師なり。▽《別本心不可得》

これはどう考えたらいいのだろうか。両者ともに奥書には同じ日付がみえる。すなわち七十五巻本には、「仁治二年辛丑、夏安居日雍州宇治興聖寶林寺にて示衆」とあり、別本には「仁治二年辛丑、夏安居日興聖寶林寺にて書す」となっている。道元が四二才の夏であり、中期に属する。『正法眼蔵』で巻を書き直した場合、最初の示衆（あるいは書）の日付を

書くのは道元の流儀である。いったい、どちらが古いのだろうか。

二本の内容についていうと、七十五巻本は徳山と餅売りの老婆の「心不可得」をめぐる問答だけであるが、別本はそれに加えて《他心通》で展開される大証国師と三蔵の話があり、こちらのほうがずっと大部である。七十五巻本『正法眼蔵』の後半では、だいたい著作年代順に並んでいるから、第七十三の《他心通》（寛元三年、四五才）を書いたあとで、それと七十五巻本《心不可得》とを併せて、新しい別本《心不可得》を作ったとは考えられない。もしそうしたなら、それが七十五巻本に入らずだからである。それゆえ、はじめに別本《心不可得》を書いたが、後に徳山の評価が変わったのでそれを書き直して、七十五巻本の《心不可得》と《他心通》にした、と考えるほかない。

では、どのように道元は徳山の評価を変えたのだろうか。

別本《心不可得》は、徳山が説教者として反省した因縁として「心不可得」が積極的に提示されている。その冒頭はこう始まる。

△心不可得は諸仏なり、みづから阿耨多羅三藐三菩提あうたらかんみやくさんぼだいと保任ほにんしきたれり。金剛経に曰く、過去心不可得・現在心不可得・未来心不可得。

これすなはち諸仏なる心不可得の保任の現成せるなり。三界心不可得なり、諸法心不可得なりと保任しきたれるなり。これをあきらむる保任は、諸仏にならばれば証取せず、諸祖にならばれば正伝せざるなり。諸仏にならばふといふは、丈六身にならひ一莖草いっしやうそうにならふなり。▽

最初の「心不可得は諸仏なり」は、《即心是仏》の巻を振り返ればよく分かる。心とは山河大地であり、それが人間の慮

知分別・見聞覚知によって影響されないままのところ、すなわち不可得であるから、そのあり方こそが諸仏である。その不可得はまさに只管打坐のところにだけ現成していて、それが悟り・阿耨多羅三藐三菩提にはかならない。また入山河大地心は山河大地のみなり▽《即心是仏》という言い方にならえば、三界心・不可得とも、諸法心・不可得とも言い得る。それをはつきりさせたのは諸仏諸祖であるから諸仏のように行じなければ正伝することもない（「諸仏にならばざれば証取せず、諸祖にならばざれば正伝せざるなり」）といわれる。また「丈六身・一莖草」という表現は、『碧巖録』徳山の則の評唱に出てくる言葉である。

「夾山三箇の點の字を下す。諸人還つて会すや。有る時は一莖草を將て丈六の金身と作して用い、有る時は丈六の金身を將て一莖草身と作して用う。徳山は本是講僧・・・」<sup>(1)</sup>

おそらくこの関連で、「諸仏にならふといふは、丈六身にならひ一莖草にならふ」といわれるのであるから、徳山もまさしくその諸仏諸祖であるというのが別本の一貫した主題である。

ところが七十五巻本はこう始まる。

△釈迦牟尼仏言、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得。

これ仏祖の参究なり。不可得裏に過去・現在・未來の窟籠を剝来せり。しかれども、自家の窟籠をもちゐきたれり。いはゆる自家というは、心不可得なり。而今の思量分別は心不可得なり。使得十二時の渾身、これ心不可得なり。仏祖の入室よりこのかた心不可得を会取す。いまだ仏祖の入室にあらざれば、心不可得の問取なし、道著なし、見聞せざるなり、経師論師のやから、声聞縁覚のたくひ、夢也未見在なり。▽

「心不可得」は、普通は「心は不可得なり」と読んで、「心」とは上乘の一心として思量分別の及ばない精神の領域、身体をつかう日常性とは別な把捉しがたい何かをいうのだと解釈されがちである。だがそういう禪的な常識は、入而今の思量分別は心不可得なり $\vee$ 以下でひっくりかえされている。禪的常識では心は真如・真心ともいわれ、体用の論理でいえば、靜的な体にあたり、たとえば次のように叙述されるものである。

「真如之体不可得なるを名づけて空と為す。能く不可得体を見れば、湛然常寂、恆沙の用有り。故に不空と言う。」（『荷沢大師神会遺集』<sup>(2)</sup>）

そうではなくてむしろ、思量分別や十二時に活動する身が「心不可得」だと突き付けており、はじめから論争的である。それが $\wedge$ 経師論師のやから、声聞縁覚のたぐひ、夢也未見在なり $\vee$ によく表れている。

このあと徳山が餅売りの老婆に「心不可得」の語をもって、金剛經講者としての鼻をへし折られた話が拳されるが、それは別本の徳山の紹介にはこうあった。

$\wedge$ 徳山そのかみ不丈夫なりしとき、金剛經において長ぜりき。ときの人これを周金剛王と称しき。八百余家のなかの王なり。こゝに青龍の疏そをよくせるのみにあらず、さらに十二担の書籍を積集せり。齊肩せいけんの講者あることなし。 $\vee$

はじめに、「不丈夫なりしとき」と断りがあり、あとでも「徳山の徳山にてあらざりしときにてあれば」と念を押されているから、仏祖となつてからの徳山ではないことがはっきりしている。その上でも、講者として非常にすぐれていたと叙述されている。ところが七十五巻本は、「経師論師のやから」を受けて、こゝう接続される。

$\wedge$ その験ちかきにあり、いわゆる徳山ぜんかん官鑿禪師、そのかみ金剛般若經をあきらめたりと自称す。あるいは周金剛王と自称す。こ

とに青竜疏をよくせりと称ず、さらに十二担の書籍を撰集せり、斉肩の講者なきがごとし。しかあれども、文字法師の末流なり。▽

別本の「斉肩の講者あることなし」が、「なきがごとし」に変えられ、続いて「文字法師の末流なり」とたたき落とされている。道元が扱ったとみられる『景德伝燈録』徳山の章には、「常に金剛般若を講ず。時に之を周金剛と謂う」<sup>(3)</sup>とあって、普通の伝聞形式である。それを「自称した」といい、「称ず」「ごとし」というのは、いかにも後でわざと悪意で変えたと思えない。さらに、師である竜潭にまみえてから後のことは、最初に引用したように、別本と七十五巻本では天地懸隔する。つぶさに引用すれば次のようになる。

△つひに龍潭りゅうたんに参じて師資のみち見成せりしより、まさにそのひとりなりき。いまは雲門・法眼の高祖なるのみにあらず、人中天上の道師なり。▽（別本）

△いまは竜潭りゅうたんに嗣法しほほうすと称ず。つらつらこの婆子と徳山と相見する因縁をおもへば、徳山のむかしあきらめざることは、いまきこゆるところなり。竜潭をみしよりのちも、なほ婆子を怕却しつべし。なほこれ参学の晩進なり、超証の古仏にあらず。▽（七十五巻本）

そして巻の終わりにもこう言われる。

△おほよそ徳山それよりのちも、させる発明ありともみへず、ただあらあらしき造次のみなり。ひさしく竜潭にとぶらひせば頭

角触折することもあらまし。頷珠がんしゆを正伝する時節にもあはまし。わづかに吹滅紙燭すいめつしよくをみる、伝灯に不足なり。V(七十五卷本)

これでは七十五卷本《心不可得》は、ただただ徳山を批判するために書かれたということになってしまふ。そもそも徳山の「心不可得」の話は、徳山の自省の機縁にこそなれ、それで得道したという話ではない。だから道元が徳山をなぜ厳しく批判するのか、この巻ではよく説明されているとはいえない。久しく龍潭に滞在しなかつたということが批判点だろうか。その出典はおそらく『景德伝燈録』で、吹滅紙燭の因縁は「一夕室外において黙坐す。龍問う。何ぞ帰来せざる。師対う。黒し。龍乃ち燭を点じて師に與う。師接せんと擬す。龍便ち吹滅す。師乃ち礼拝す。龍曰く、恁麼を見しや。曰く、今より向去天下の老和尚の舌頭を疑わざるなり。・・・明日に至つて便ち発す」<sup>(4)</sup>とある。これによつて龍潭での滞在が短いといふのであれば、六祖慧能に参じ、一宿で帰つた永嘉玄覺を褒めちぎるのは理屈に合わない。そもそも徳山がすぐ龍潭を辞したかどうか。『祖堂集』ではこういわれる。

「瓶屨に給侍し、日に精緻を扣く、更に他遊せず、澧源に盤泊すること三十余載。」<sup>(5)</sup>（師のそばに侍して、薪水しんすいの勞をいとわず、日に日に（修行に）精微を加えて、およそ他の師につく意を絶し、澧水の源流にふみとどまること、三十年をこえた。）<sup>(6)</sup>

ここでは、徳山は龍潭の下で三十余年も修行したと伝える。

また、ハさせる発明ありともみへず、ただあらあらしき造次のみなりVという批判は、『景德伝燈録』や『碧巖録』に徳山の言葉巧みな問答は多くは載つておらず、喝や三十棒、あるいは拄杖で打つたり、「呵か仏罵め祖そ」といわれるように口汚く応接したことを言うのだから、いずれにしても丁寧な論究はなされず、頭から批判しているとしか思えない。徳山のような勇ましいといえれば勇ましい、乱暴といえれば乱暴な教化が、当時の禪風としてはやっていたことに対するいらだちがあるの

だろうが、あまり公正とはいえない。

いったい、いつ道元は徳山に対する評価を一変させたのだろうか。

実は別本《心不可得》での称賛があるにもかかわらず、徳山は『正法眼蔵』の他の巻では良く評価されていない。唯一、間接的言及ではあるが、積極的な評価をしているのが《古鏡》（仁治二年九月別本《心不可得》と同じ年に示衆）である。

△雪峰は徳山の一角なり、三聖は臨済の神足なり。兩位の尊宿、おなじく系譜いやしからず。青原の遠孫なり、南嶽の遠派なり。古鏡を住持しきたれる、それかくのごとし。晩進の龜鑑きかんなるべし。▽《古鏡》

さらに別本《心不可得》では、徳山を誉めるのに、△いまは雲門・法眼の高祖▽と行って、五家の称を用いている。しかし、寛元元年（四三才）九月の《仏道》では五家の称を厳しく禁じている。

△しかあればすなわち、大宋国の仏法さかりなりしときは、五宗の称なし、また五宗の称を挙揚して、家風をきこゆる古人いまだあらず。仏法の澆薄きょうはくよりこのかた、みだりに五宗の称あるなり。・切忌せつぎすらくは五家の乱称を記持することなかれ。▽

七十五巻本にはもちろん「雲門・法眼の高祖」という言い方はない。したがって、別本から七十五巻本への書き換えは、この時あたりから《他心通》が書かれた寛元三年七月までの二年間になされたのであろう。この時期は、古田、増谷両氏の主張する道元の思想の激変期と重なるので、その問題に移ろう。

## 二節 臨濟評価の変化

臨濟については、最初に触れたように、すでに多くの人が道元の評価の豹変ぶりを指摘している。まず増谷氏の所論であるが、それを目次にしたがって要約すると、以下のようになる。

- (1、問題の提起) 道元の思想には変化があること、特に臨濟は『正法眼蔵』に何度も言及されており、道元にとって大きな問題であった。
- (2、臨濟評価の変化) 一二四二年の《行持上》では、彼を高く評価していたのに、翌年一二四三年七月の《葛藤》以降では急激に否定に変わっている。つまり「寛元元年（一二四三）を境として、臨濟に対する道元の評価は、にわかに変化をしめす」。
- (3、道元の内的展開) 「……一発菩提心を百千万発するなり。修証もまたかくのごとし……」といわれて、変化は当然であり、それは目を見張るばかりの内的展開である。
- (4、内的展開のあとづけ) 読経・念仏・看経が「弁道話」では否定的なのに、《発菩提心》では読経・念仏・造像起塔が、《仏教》《仏経》では經典が重視されている。
- (5、仏祖の大道をゆく) その内的展開とは、禪宗から仏道へである。
- (6、「目をめぐらして岸をみれば」) 変わったのは臨濟ではなく、道元自身である。対自的発言は対決と表裏をなしており、無理会話を肯定する臨濟禪と対決せざるをえなかった。
- (7、臨濟との対決) 臨濟の評価の一変は《葛藤》から《仏経》に至る間のことで、A教外別伝をいうこと（《仏教》）、



B 禅宗の称をもちいること（《仏道》）、C 經典を輕視すること（《仏経》）、とりわけ臨済が十二分教を否定的にとらえていることが、道元との違いとして指摘される。

（8、道元と如浄）道元の内的展開は如浄語録の到来と切り離せない。<sup>(7)</sup>

以上の諸点のうち、4、8については事実であり、大筋として異論はない。いま検討したいのは、一つには、臨済評価の変化の時期は、一二四三年の《行持上》を境にしているのか（2）、という点であり、もう一つは、道元にとって臨済の思想の何が問題であったのか（1・6・7）、ということである。後者と関連する道元の思想の変化の内実（3、5）については後にふれたい。

最初の問題に対して、伊藤秀憲氏は、寛元元年以前にも臨済への批判はあり、以後にも賛辞はあるとしてこれを論駁した。<sup>(8)</sup>なるほど現在の七十五巻本による限り、増谷説は成り立たないといえる。だが、資料をめぐるややこしい問題もあり、伊藤説にも、次のように疑問は残る。

（一）《行持上》を仁治三年書とする増谷説が踏襲されているが、問題はないか。

（二）道元は行という面で臨済を高く評価し、法という面で批判したというのは妥当だろうか。

（三）結論として「臨済に対する評価は一貫しており、そこには何ら変化はなかった」といわれているが、妥当だろうか。

まず（一）について検討しよう。

《行持上》には、「仁治癸卯正月十八日書了」との奥書がある。増谷・伊藤両氏は、《行持》上下巻を一つのものともなしているが、下巻は奥書に「仏祖行持 仁治三年壬寅四月五日書于観音導利興聖宝林寺」とあり、元来は「仏祖行持」という別の巻であったと思われる。<sup>(9)</sup>内容も、上巻は祖師の衣食住の日常的行に焦点を当てて論じられ、下巻は主に坐禅に

照準が当てられている。

ところで、七十五卷本『正法眼蔵』奥書中、道元自身が「書写了」と記すのは《行持上》巻だけである。<sup>(10)</sup> あきらかに前に書いてあったものを、その日に書き写したのであって、原本あるいは資料は、それ以前に書かれたものである。では、それはいつごろ書かれたものか。

上巻は釈迦牟尼仏から天竺十祖、続いて唐土の六祖慧能の米掲、馬祖（南嶽系）の坐禪・普請作務、雲巖・道悟・洞山（青原系）の坐禪、雲居（青原系）の粗食、百丈（南嶽系）の普請作務、三平（青原系）の粗食、滄山（南嶽系）の牧牛となる。馬祖は、へいま臨済は江西の流なりと云及されているように、臨済の源流である。百丈についても、へいま大宋国に流伝せる臨済の玄風、ならびに諸方の叢林おほく百丈の玄風を行持するなりとあるように、その孫弟子が臨済に当たるひとだ。ここでは臨済の流れを「玄風」として積極的に評価しているのである。続いて趙州（南嶽系）、大梅（南嶽系）、楊岐（南嶽系）、五祖（南嶽系）と挙げられるが、楊岐と五祖はかならずしも『正法眼蔵』で評価されている祖師とはいいがたい。後期で批判される大慧宗杲に直結する祖師である。そして宏智（青原系）、大慈（南嶽系）、洞山（青原系）、雲居（青原系）、南嶽懷讓、香巖（南嶽系）、臨済（南嶽系）、宣宗・穆宗、雪峰（青原系）と次第して終わる。青原より南嶽の系統の方が多いのだ。彼らは当時一般に評価されていた禪宗の代表的人々といえる。

《行持下》は、達磨・二祖について、道元の法系である青原下二世・石頭がこう言及される。へいま青原の一派の天下に流通すること、人天を利潤せしむることは、石頭大力の行持堅固のしかあらしむるなり。いまの雲門・法眼のあきらむるところある、みな石頭大師の法孫なり。そして、四祖の摂心無寐が称賛され、玄沙（青原系）、長慶（青原系）、滄山（南嶽系）、芙蓉道楷（青原系）<sup>(11)</sup>と次第して、馬祖（南嶽系）、大満弘忍のあと天童如浄が言葉多く言及されて終わる。

これを見ると、下巻は上巻には欠落している青原系の重要な祖師を拾ったものと思われる。いったい石頭や玄沙、天童如浄を欠落させて「行持」を論ずることができたのは、道元のいつ頃のことか。当然、如浄と相見する前であろう。《行持上》の最後は、△著宿尊年の老古錐すでに拊掌笑呵々のとき、新戒晩進のおれとしては、むしろのすゑを接するたより、なほまれなるがごとし。堂奥うちおくにいるといらざると、師決をきくときかざるとあり。光陰は矢よりもすみやかなり、露命は身よりもろし。師はあれどもわれ参不得のうらみあり、参せんとするに師不得かなしみあり。これらのことまのあたり見聞せしなり▽とあって、如浄に会わない前の道元の心境と思われるものが、にじみ出ている。「老古錐」は、船上で出会った老典座かもしれない。<sup>(12)</sup>したがって、この《行持上》は道元が、まだ宋国の五宗に道を求めていた時、みずから厳しい修行に奮い立たせるために書かれたノートを資料にして、今度は弟子のために書き写したのではなからうか。

そんな昔の記述を、道元は《嗣書》にも用いている。

《嗣書》には、△了派蔵主者・・・▽ではじまる一段に、△この嗣書を請出することは、去年七月のころ、師広都寺、ひそかに寂光堂にて道元にかたれり。・・・道元このことばをききしより、もとむるところざし、日夜に休せず。このゆへに今年ねんごろに小師の僧智庚そうちこうを屈請し、一片心をなげて請得せりしなり▽とある。そしてこの巻には、この後「嗣書」という題が再び書かれ、如浄の嗣書についての話が補われている。つまり、「去年七月のころ」とあるように「嗣書」には、あきらかに在宋時代の資料が使われているのである。

もちろん「釈迦牟尼仏」の引用までは、書写の時かその前に書かれたのであろうが、律義な道元は、厳密に「書写」という表現を使ったのだろう。その点で、《行持上》での臨済の肯定的評価の部分は、△先師古仏を礼拝せざりしときは、五宗の玄旨を参究せんと擬す▽《仏道》という述懐からも、在宋時代の筆と推測される。ただ、《行持上》を書写した時点で

変更されていないから、やはりこの時点では、臨済は評価されていたのだろう。

臨済評価の変更については《心不可得》の場合と同じ問題が《大悟》に見られる。河村孝道氏によれば、《大悟》には草稿本がある<sup>(13)</sup>。七十五巻本の奥書はこうある。

△爾時仁治三年壬寅春正月二十八日住観音導利興聖宝林寺示衆

而今寛元二年甲辰春正月二十七日錫駐越宇吉峰古寺而書示於人大衆▽

つまり、今の《大悟》巻は寛元二年に再治されたものである。いっぽう草稿本には多くの則があげられているが、臨済批判は含まれていない。再治された《大悟》には、則が三つに絞られ、臨済のものも収録されるが、批判が加わる。すなわち、△しばらく臨済に問すべし、不悟者難得のみをしりて、悟者難得をしらずば、未足為是なり▽と、結局批判されるに至る。やはり寛元元年の越前行きを契機に、祖師たちへの評価が変わったといわざるをえない。さらに伊藤氏の評価不変説の論拠となった《即心是仏》（延応元年・四十歳）の臨済批判、△近代大宋国に諸山の主人とあるやから、国師のごとくなるはあるべからず。むかしより国師にひとしかるべき知識、いまだかつて出世せず。しかあるに、世人あやまりておもはく、臨済・徳山も国師にひとしかるべきと。かくのごとくのやからのみおほし。あはれむべし、明眼の師なきことを▽は、実は七十五巻本にはあるが、六十巻本（古写本である洞雲寺本や瑠璃光寺本）には欠落している。懷辨が書写した後に、道元が加えたものと見られる。同じことが《仏向上事》にも見られる。すなわち△『徳山・臨済等には』、為説すとも承当すべからず、『巖頭・雪峰等は』粉碎其身すとも喫拳すべからず▽《仏向上事》の『』で括った部分は、七十五巻本にはあるが、六十巻本にはない。やはり明白に越前に行ってから、徳山・臨済への評価が変化したのである。

では(二)の疑問、行と法という批判基準という点はどうであろうか。

《仏道》は、禪宗五派の称が不当であることを論証する巻であり、臨済は一方で、△またあるいは先師をもて臨済・徳山に齊肩なりとおもへり。このともがらも、いまだ先師をみず、いまだ臨済にあはずといふべし。先師古仏を礼拝せざりしときは、五宗の玄旨を参究せんと擬す。先古仏師を礼拝せしよりのちは、あきらかに五宗の乱称なるむねをしりぬ△と批判しているが、他方で高く評価されている。すなわち、

△臨済・三聖の因縁は仏祖なり。今日臨済の附嘱は、昔日靈山の附嘱なり。しかあれば、臨済宗と称すべからざる道理あきらけし。▽《仏道》

臨済その人は、△昔日靈山の附嘱▽と等しい「正法眼蔵」を伝えた者であり、△仏祖▽であると評価されているが、このどこにも行への言及はない。《出家功德》の△夫出家者須弁得平常真正見解・▽という言葉が評価されている場合もそうである。また道元は「永平広録」では、臨済を評価している。

「解夏の上堂。古も今も現身度生する、あるいは百丈の身を現じ、あるいは臨済の身を現じ、あるいは釈迦老子の身を現じ、あるいは達磨大師の身を現じて得度せんものには、すなわちみなこれを現じてために説法す。」(102)

「上堂。挙す。大鴻、臨済の悟道の因縁を挙して仰山に問う。「臨済、当時、大愚の力を得たるや。黄蘗の力を得たるや。』仰云く、「ただ虎髭をなでるのみにあらず、また解く虎頭に騎る。」師乃ち云く、大鴻・仰山、道うことは大殺だ道うも、祇だ八九成を道い得るのみ。もしこれ大仏ならば、またかつ然らず。忽し臨済、当時、大愚の力を得たるや、黄蘗の力を得たるやと問

うものあらば、即ち他に向つて道わん、粥力飯力と。恁麼なりと雖然も、誰か知らん。黄蘗は臨済の拄杖の力を得、大愚は臨済の拳頭の力を得たることを。」(160)

この上堂のいづれも、臨済を高く評価しているものだが、どちらも行を論じているのではない。ゆえに伊藤説(二)は無理であろう。<sup>(14)</sup>

次は(三)であるが、問題を含んだ《即心是仏》以外では、寛元元年までの『正法眼蔵』における臨済の評価は、中立的である。すなわち《礼拝得髓》(四十一歳)では、△臨済は黄檗運師の嫡嗣なり、功夫ちからありて志閑の爺となる▽と、志閑禅師の師として言及されているが、趙州大師、黄檗運師などのような師号は付けられていない。《古鏡》(四十二歳)や《神通》(四十二歳)では、中立的である。《観音》(四十三歳)では、奥書の後の付論に「麻谷・臨済に正手眼の相見あり。許多の一一なり」とあり、評価されているようであるが、△雲巖・道吾におよばざる▽ひとつの一例である。

しかし寛元元年に評価ははっきり否定的になる。七月(四十四歳)興聖寺での最後の示衆《葛藤》ではこう批判される。

△趙州古仏のいまの示衆、これ仏道なり、自余の臨済・徳山・大滄・雲門等のおよぶべからざるところ、いまだ夢見せざるところなり。いはんや道取あらんや。▽

もつともこれは臨済についての具体的批判ではなく、《即心是仏》と同様な間接的言及である。臨済自身への批判がなされるのは、寛元元年の《仏経》(九月)《説心説性》である。これについては後で詳しく触れたい。

ところが《発無上心》(四十五歳二月)では、《行持上》に言及された栽松が、再び誉められて、「臨済は黄檗山の栽杉松の功夫あり」といわれ、また《出家功德》(晩期)では、△臨済院義玄禅師▽のことは、△夫出家者須弁得平常真正見

解・Vが肯定的に用いられている。

以上のことによつて、臨濟への評価は、概して中立的な評価をされていたが、寛元元年九月ごろは批判が激しくなり、やがて晩年に至つて見直されたといえよう。

さて、その変化の理由であるが、はたして増谷氏の言うように、「無理会話を肯定し、十二分教を否定する」がゆえに臨濟その人に、道元は問題を感じたのだろうか。臨濟を道元がなぜ、どのように批判したかについては、後の章で改めて述べるが、次節は、道元の祖師評価の変化が、別の理由からきていることを明らかにしたい。

### 三節《仏道》における青原門下の正当性の主張

深草興聖寺から越前に移つた寛元元年を区切りに、道元の説相に変化があつたことは、多くの人が認めており、筆者もそのことに異論はない。ただ問題になるのは、寛元元年にどのような理由でどのように変わったか、ということである。

これについても諸説があるが、まず古田紹欽氏の所論を取り上げたい。氏は「寛元元年を境とする道元の思想について」という論文で、臨濟禅への批判をこの時期の特徴として、「寛元元年にいたつて道元は二重の思想的な転機をもつたものとみられる。すなわち宗派宗名を否定することによつて限定されない禅の立場を取つたものの、その立場は結局は曹洞禅の立場を取つたということである」<sup>(15)</sup>と結論している。

古田氏は、増谷氏と同じく、禅宗から仏道へ、ということがはっきり表明されたのは寛元元年《仏道》においてであり、

その後、《説心説性》《密語》《仏経》《遍参》などで曹洞宗に立ったとする。まず、前者の検討から始めたい。はたして《仏道》は禅宗から仏道へということを書いてあるのだろうか。

寛元元年の《仏道》において、ふたつの明瞭な変化が認められる。

すなわち一つは、《仏道》で六祖慧能までの禅宗史において、「禅宗」という呼称が使われてこなかったことが詳しく記されて、禅宗の称が不当であることが次のように示される。

八世尊・迦葉の会に禅宗の称きこへず、初祖二祖の会に禅宗の称きこへず。五祖六祖の会に禅宗の称きこへず。青原・南嶽の会に禅宗の称きこへず。いづれのとより、たれ人の称じきたるとなし。学者のなかに、学者のわずにあらざして、ひそかに壊法・盗法のともがら、称じきたるならん。仏祖いまだ聴許せざるを、晩学みだりに称ずるは、仏祖の家門を損ずるならん。又仏祖の法のほかに、さらに禅宗と称ずる法のあるにたり。もし仏祖の道のほかにあらんは、外道の法なるべし。すでに仏祖の児孫じまごとしては、仏祖の骨髓面目を参学すべし。仏祖の道に投ぜるなり。這裏を逃逝とうせして、外道を参学すべからず。まれに人間の身心を保任せり、古来の辨道力なり。この恩力をうけて、あやまりて外道を資せん、仏祖を報恩するにあらず。Ⅴ《仏道》さらに五家の称が誤りであることが如浄の上堂を核にして論じられている。

八先師古仏上堂、示衆に云く、「如今箇箇祇管に道ふ、雲門・法眼・鴻仰・臨濟・曹洞等、家風別有りとは、是れ仏法にあらず、是れ祖師道にあらず。」Ⅵ《仏道》

八しかあればしるべし、先仏伝受の仏道は、なほ禅定といはず、いはんや禅宗の称論ならんや。あきらかにしるべし、禅宗と称



ずるは、あやまりのはなはだしきなり。つたなきともがら、有宗空宗のごとくならんと思量して、宗の称なからんは、所学なきがごとくなげくなり。仏道かくのごとくなるべからず。かつて禅宗と称せずと一定すべきなり。V〈仏道〉

これは『弁道話』のたんなる追認ではない。『弁道話』では「禅宗」という呼称は斥けられているが、五家の方は「その二派の流通するに、よく五門ひらけたり。．．．五家ことなれども、ただ一仏心印なり」と肯定されていたのである。それはこの論文の始めに述べたように、客観的には「禅宗から仏道へ」ではなく、禅宗を仏道といっているにすぎなかった。それゆえ「禅宗」は否定しても、「五宗」は自ら使ったのである。『伝衣』（仁治元年）でも、袈裟について八五宗の高祖、おのおの受持せる、それ正伝なりVといわれた。それが〈仏道〉では次のように批判される。

ハしかあればすなはち、大宋国の仏法さかりなりしときは、五宗の称なし。また五宗の称を挙揚して、家風をきこゆる古人いまだあらず。仏法の澆薄きょうはくよりこのかた、みだりに五宗の称あるなり。これ人の参学おろかにして、辨道を親切にせざるによりてかくのごとし。雲筒水筒、真筒の参究を求覓せんは切忌すらくは五家の乱称を記持することなかれ、五家の門風を記号することなかれ。V〈仏道〉

ハしるべし、仏心宗の称は偽称なりということ。釈迦牟尼仏ひろく十方仏土中の諸法実相を拏拈し、十方仏土中をとくとき、十方仏土のなかに、いづれの宗を建立せりととかず。宗の称もし仏祖の法ならば仏国にあるべし、仏国にあらば仏説すべし。仏不説なり、しりぬ、仏国の調度にあらず。祖道せず、しりぬ、祖域の家具にあらずといふことを。ただ人にわらはるるのみにあらざらん、諸仏のために制禁せられん。また自己のためにわらはれん。つつしんで宗称することなかれ、仏法に五家ありといふことなかれ。V〈仏道〉

△大宋の近代、天下の庸流、この妄称禅宗の名をききて、俗徒おほく禅宗と称じ、達磨宗と称じ、仏心宗と称する、妄称きほひ風聞して、仏道をみだらんとす。これは仏祖の大道かつていまだしらず、正法眼蔵ありとだにも見聞せず、信受せざるともがらの乱道なり。正法眼蔵をしらんたれか、仏道をあやまり称することあらん。▽《仏道》

この意味で道元が「禅宗」を批判したことは、明らかである。

これだけを見ると、古田・増谷両氏の説のように、禅宗から仏道へということとは、じっさいにはこの後期《仏道》であきらかにされたといえそうだが、五家の称の否定がただちに「仏道」を意味するとはいえない。現に《仏道》での変化はそれだけではなく、さらに一步踏み込んで、六祖慧能の二神足、青原行思と南嶽慧讓のうち、青原にのみ法が正伝したという、それまでなかった新しい解釈がなされる。これが第二の変化であつて次のように言われる。

△無際大師は青原高祖の一子なり、ひとり堂奥にいれり。曹谿古仏の剃髮ていばつの法子なり。しかあれば、曹谿古仏は祖なり、父なり。青原高祖は兄なり、師なり。仏道祖席の英雄は、ひとり石頭無際大師のみなり。仏道の正伝、ただ無際のみ唯達なり。道現成の果果条々、みな古仏の不古なり、古仏の長今なり。これを正法眼蔵の眼睛とすべし、自餘じよに比准すべからず。しらざるもの、江西大寂に比するは非なり。▽《仏道》

△青原高祖は、曹谿古仏の同時に、曹谿の化儀を青原に化儀せり。在世に出世せしめて、出世を一世に見聞するは、正嫡のうへの正嫡なるべし、高祖のなかの高祖なるべし。雄参学、雌出世にあらず。そのときの斉肩いま拔群なり、学者ことにしるべきところなり。曹谿古仏、ちなみに現般涅槃をもて人天を化せし末席に、石頭すすみて所依の師を請ず。古仏ちなみに「尋思去」としめして、「尋讓去」とはいはず。しかあればすなはち古仏の正法眼蔵、ひとり青原高祖の正伝なり。たとひ同得道の神足をゆ

るすとも、高祖はなほ正神足の独歩なり。V《仏道》

「尋思去」とは、普通に読めば、尋思して去れ、ということになるが、道元は青原行思を尋ね去れと解釈しているのである。さらにこう言われる。

△洞山大師まさに青原四世の嫡嗣として正法眼蔵を正伝し、涅槃妙心開眼す。V《仏道》

あきらかに南嶽・馬祖の系統を、仏道の正嫡としては否定しているのである。これは驚くべきことである。

この《仏道》が書かれる以前は、当然のことながら、次のように青原と南嶽は並び称されていた。

△ときに六祖に二位の神足ありき、南嶽の慧譲と青原の行思なり。ともに仏印を伝持して、同じく人天の導師なり。『弁道話』

△青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。△《有時》（四十一歳）

△青原の仏風いまにつたはれ、南嶽の法門よに開演する、みな如来如実知見なり。△《法華転法華》（中期の作とする）

△青原の遠孫なり、南嶽の遠派なり。△《古鏡》（四十二歳）

△青原の垂一足、すなわち三乘十二分教なり。南嶽の説似一物即不中、すなわち三乘十二分教なり。△《仏教》（四十二歳）

△青原南嶽もまたかくのごとし。△《行持下》（四十三歳）

△青原の時南嶽あり、南嶽の時青原あり、乃至石頭の時江西あり。△《古仏心》（四十四歳）

ただ一つの例外は《嗣書》で△曹谿の血気は、かたじけなく青原の浄血に和合し、青原の浄血、したしく曹谿の親血に和

合して、まのあたり印証をうることは、ひとり高祖青原和尚のみなり。余祖のおよぶところにあらず。この事子をしれるともがらは、仏法はただ青原のみに正伝せると道取す✓と書かれることである。ただこの巻でも臨済の嗣書が否定されているわけではない。

そして南嶽・江西系が否定されたこの《仏道》以降、寛元元年九月の《諸法実相》および寛元二年の《自証三昧》においては、青原行思のみが正伝とされている。

〈青原の会下にこれ（諸法実相）すでに現成せり。〉〈諸法実相〉

〈嗣書正伝は青原山下これ正伝なり。青原山下よりのち洞山おのづから正伝せり。．．．しるものは、みなこれ洞山の児孫なり。〉

〈自証三昧〉

しかし、この態度はこの時期に限られ、翌年寛元三年（四十六歳）七月《他心通》以降から晩期には、臨済の評価が再びなされるのと呼応して、また南嶽青原両系の等しい評価に戻っている。

〈曹溪の会下には青原南嶽のほかはわずかに大証国師、その仏祖なり。〉〈他心通〉

〈青原南嶽等の正伝いまにつたはれりといえども〉〈受戒〉（十二巻本）

以上のことをざっと見れば、古田氏の指摘するように後期に、道元は《仏道》においてすでに広い仏道ではなく、自分に伝えられた法系、すなわち、青原行思、洞山悟本、天童如浄のみを正しいとして、「仏道」と標榜してはいるものの、禪宗よりも狭い宗派を挙揚したといえる。

これはどういうことであろうか。宗派ということ、石井修道氏が紹介している吉津宜英氏の「宗」の分類を参考にして考えてみたい。

吉津氏は「宗」の第一の意義をこういう。「自己の責任をもって信ずる原理を人々の前に提示して、仏典による『教』と対峙させることが『宗』である」、「自分の前にいわば看板を立てて、自分はこのようなことを考えているのだと世に提示する時に『宗』が成立する。いわばそれは『自宗』であるが、それは『他宗』をも認める相対的な立場である」。第二義は、続いてこう述べられる。「これが『宗』の立場の第一段階であり、最も大切なところであるが、『自宗』の正当性を信じる所で、慧能のように『教』の立場を併呑してしまうほどの自信を示す。そこで『宗』は絶対性を内包するのである。これが宗の立場の第二段階である」。そしてさらにこういう「しかし、さらにここから、すぐに神会のように相対的な『宗』の所に帰ってくると自宗のみ尊しとする相対的絶対主義者、いわゆる論難者になってしまう。ただ、これからの禅宗の歴史のためには、この神会の相対的絶対性といった『宗』の用例も第三のものとして確認しておいてもよいであろう。」<sup>(6)</sup>

これらの「宗」を道元に当て嵌めて考えることは、禅宗や五宗など「宗」と名づけることを拒否した道元にふさわしくないと批判もあろう。しかし「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」（『弁道話』）と宣言した道元は、やはり立派な第一義の「宗」の宣揚者である。

そう考えれば、道元は初期には、第一義の宗の立場に立って、仏典による経論を事実上不要と説いて只管打坐（宗）を標榜したといえよう。興聖寺を開いて以降の中期は、語録や經典を使って自在に『正法眼蔵』を示衆しており、第二の『宗』の立場である。しかし、後期には第三の『宗』の立場に至ったとみられる面をもつ。後期の三年間、（『仏道』から『自証

三昧》に限っていえば、相対的絶対性を主張する「論難者」という印象は拭えまい。たとえば《仏道》には次のような論難がある。

△後来、智聡ちそうという小兒子ありて、祖師の一道兩道をひろひあつめて、五家の宗派といひ、「人天眼目」となづく。人これをわきまへず、初心晩学のやから、まこととおもひて、衣領えりょうにかくしもてるもあり。人天眼目にあらず、人天の眼目をくらますなり。いかでか瞎却かっさく正法眼蔵の功德あらん。かの「人天眼目」は智聡上座、淳熙じゆんし戊申十二月のころ、天台山万年寺にして編集せり。後来の所作なりとも、道是あらば聴許すべし。これは狂乱なり、愚暗なり。參学眼なし、行脚眼なし、いはんや見仏祖眼あらんや。もちゐるべからず。智聡といふべからず、愚蒙といふべし。▽《仏道》

それが次のような、この時期の道元に対する否定的評価を招くのではなからうか。

柳田聖山氏は、この時期を「あえて結論を先にいうなら、それは道元その人の思考の急激な衰弱を示すものと見られる。道元の臨済批判は、目を見張るばかりの内的展開であるよりも、痛ましい老衰現象にすぎない」<sup>(17)</sup>と述べる。

山折哲男氏は、「永平寺に入ってから『正法眼蔵』の各編は、本当に砂を噛むみたいなものですね。『正法眼蔵』が私の評価からするとおもしろくなくなっていく。ところがその過程で、かれは『永平清規』の著述に夢中になっていくんですね」と評している。<sup>(18)</sup>

以上のことから、古田氏の「仏道へ」ということは当て嵌まらないといえるが、では「曹洞宗へ」はどうだろう。やはり柳田氏もいうように「正法の伝統に立つという、壮大無比の歴史観を展開しつつ、それが結局は日本曹洞宗の立場に総括された」<sup>(19)</sup>ののだろうか。そのことを次に検討しよう。

古田氏は「曹洞宗へ」の論拠をこう示す。

- 1、寛元元年になると、臨済の道取する尽力はわづかに無位の真人なりといえども、有位真人をいまだ道取せず、《説心説性》と非難し、あるいは臨済は、八上上の機、Vの人ではなかった、《仏経》とし、しばしば臨済を攻撃している。
- 2、洞山をもって高祖と仰ぎ、洞山は、八ひとり諸祖のなかの尊、V《説心説性》であるとし、師翁雪竇をもって、臨済徳山のおよぶべきところにあらず、V《密語》とし、如浄を先師古仏と崇めて、大宋国二三百年来は先師のごとくなる古仏あらざるなり、V《遍参》として、洞山を高祖とし、雪竇を師翁とし、如浄を先師する曹洞禅の系譜をはつきりと主張する。また法系を遡っては、青原をもって余祖の及ぶべき人ではないとし、八仏法はただ青原のみに正伝せると道取す、V《嗣書》として、臨済の宗源をなした南嶽懷讓に対して、曹洞の宗源をなした青原行思をもって正統とする。<sup>(20)</sup>

柳田氏はこれに加えて、こういう。

- 3、洞山の三路や五位の説を特別扱いしている。<sup>(21)</sup>

さて、1については、この章の二節ですでになにほどか論じたが、今ふたつのことを指摘したい。ひとつはこの時期に手厳しく批判されているのは臨済や臨済宗の祖師だけではないということである。一節でみたように、徳山も同様に批判されているが、徳山は青原下四世であり、雲門宗・法眼宗の派祖なのである。その雲門も滄山も批判されている。次に、道元は、臨済個人を批判するというよりは、多くは「臨済・徳山のやから」といわれる宋代の長老たちの禅風を批判しているのだ。ただ日本人は「思想」より「人」に重きを置き、宗派意識が強いので、臨済宗の人は、「臨済」の名がことさら目につくのではなからうか。

2についてはどうか。たしかに、《仏道》では南嶽の系統を、仏道の正嫡としては否定して、青原・石頭・洞山の系統の

みを正伝としている。しかし、それは道元の意識においては決して曹洞宗を正伝としているわけではない。そもそも五家のうちの三家は青原・石頭の系統なのであるから、五家を否定している道元は、宗派の祖として青原・石頭を考えているわけではない。また曹洞宗に関していえば、前の《仏道》の引用へ洞山大師、まさに青原四世の嫡嗣として、正法眼蔵を正伝し、涅槃妙心開眼す√は、こう続く。

へこのほかさらに別伝なし、別宗なし。大師かつて曹洞宗と称すべしと示衆する拳頭なし、瞬目なし。また門人のなかに庸流まじはらざれば、洞山宗と称する門人なし、いはんや曹洞宗といはんや。√《仏道》

曹洞宗批判に関しては後で述べるが、曹洞宗の実質的立宗者である曹山について、道元は少しも高い評価をしていない。雪竇については、「師翁」というのは「法孫」と対になる言葉で、嗣書からいっても、当然、道元の師翁にあたり、これも典拠の『普灯録』をそのまま写しただけであろう。またその評価の様式も雪竇に限ったことではない。例えば、南嶽系の趙州を評価してへ趙州古仏のいまの示衆、これ仏道なり、自余の臨済・徳山・大滙・雲門等のおよぶべからざるところ、いまだ夢見せざるところなり、いわんや道取あらんや√《葛藤》というのと同工異曲である。ここで批判されている徳山・雲門は青原下なのである。

3については、たしかに《仏経》には、次のような洞山の三路五位の特別視がある。

へまた高祖の三路五位は節目にて、杜撰のしるべき境界にあらず。宗旨正伝し、仏業直指せり、あえへ餘門にひとしからざるなり。√



この《仏経》の巻は、《仏道》にまさるともおとらず禅宗批判のもっとも激しいものであって、ここは道元の筆が滑ったといわざるを得ない箇所である。なぜなら、その他の『正法眼蔵』の巻では、三路五位が批判されている。

△しかあれども、あぐる宗旨にあきらかならず。あるいは為人の手をさずけんとするには、臨済の四料簡四照用、雲門の三句、

洞山の三路五位を挙して、学道の標準とせり。▽《仏経》

△いはんや、三玄三要、四料簡四照用、九帯等あらんや。いはんや三句五位、十同真智あらんや。▽《仏道》

△あやまりて洞山に偏正等の五位ありて人を接すといふ。これは胡説乱説なり、見聞すべからず。▽《春秋》

△みだりに高祖の仏法は正偏等の五位なるべしといふこと、やみね。▽《春秋》

そのみならず、五位はそもそも洞山の説ではない。石井修道氏によれば、『宋高僧伝』が基づいたとおもわれる南嶽玄泰の「塔銘」も、『禅林僧宝伝』の五位の「逐位頌」も、五位を曹山の作としており、内容的にも洞山の作ではないと指摘されている。このことから《仏経》の一言は、道元の宗派意識がはしなくも露呈したといわざるをえない。

以上のことから古田氏や柳田氏がいわれる「仏道から曹洞宗へ」という見方も成り立たないといえよう。

しかしながら、青原・洞山・如浄が、《仏道》以降も抜きん出て高く評価されていることは否めない。洞山を高祖と呼び高く評価していることは、『正法眼蔵』に一貫している。高祖というからには派祖という意識が道元にあつたのかもしれない。《恚麼》（仁治三年）は《仏道》以前に書かれたとはいえ、△雲居山弘覚大師は……洞山宗の嫡祖なり▽という言葉さえ見える。

如浄の言葉は仁治三年八月の『如浄語録』到来以後、おびただしく言及されている。とくに寛元元年《仏道》から《家

常〕まで四箇月の示衆一六回のうち実に十四回にわたって言及があり、その内の十二回に引用がある。<sup>(23)</sup>「ひとり先師のみ」〔《仏経》、「ただ先師天童古仏のみ」〔《諸法実相》〕という思いが伝わってくるのだが、ここでは聞くほうが鼻白むほど如浄をべた誉めをしている。宗派意識でないとすれば、これはどう考えたらいいのであろうか。

まず、青原門下であるが、青原・石頭の系統は、石井修道氏が指摘しているように、<sup>(24)</sup>宗密が論じる禅宗七家（北宗、淨衆宗、保唐宗、洪州宗、牛頭宗、南山念仏門、荷沢宗「円覚経大疏鈔」）や四家（北宗、洪州宗、牛頭宗、荷沢宗「裴休拾遺問」）などいわゆる禅宗の宗派に入っていない。いわば、禅宗という大流に巻き込まれず、その大河に点在する岩のように青原や石頭はある。洞山に関しても、道元はあえて「洞山宗」といつてみるところに、晩唐から宋代に宗派としてあった曹洞宗から洞山を断ち切って、洞山個人に焦点を当てようとしていることが窺われる。

つまり道元は基本的には系統・宗派など人間の集団ではなく、個人に着目して論じているのだ。考えれば、洞山・如浄がまさにそういう人であった。

石井修道氏によれば、洞山が、南嶽・馬祖系の南泉の影響を強く受けながら、石頭系の雲巖うんがんじんじょう曇晟とうしやうの法を継いだのは、雲巖が法を説き尽くさなかつたからだと伝えられる。<sup>(25)</sup>

「問う、『師は南泉に見ゆるに、什摩に因りて雲巖の為に齋を設くるや。』師曰く『我れ他の雲巖の道德を重んぜず、亦た仏法の為なら、只だ他の我が為に説破せざるを重んず。』」（『祖堂集』）<sup>(26)</sup>

師の偉大さや正統性を頼んで追従するのは正反対で、むしろ師が十全に指導しえなかつたから、洞山は法器として大成しえたのだ。

洞山の悟道の偈はこうである。

「切に忌む、他に随いて覚ることを。迢々として我と疎なり。我、今、独り自ら往く、処々に渠かなに逢うことを得たり。」  
 (『祖堂集』<sup>8</sup>)

臨済と互角の、独立した主体の確立が表明されている。

如浄の方は、いまわの際まで、その嗣法を明かさなかつた。臨終に至って初めて嗣法香をたいて雪竇智鑑が師であつたと、つまり曹洞系であつたことを示したのであるが、彼が多く参学したのは臨済宗楊岐派の祖師たちである。禅宗の称を否定し、宗派をたのみ集団ほけすることを厳格に拒否した如浄の、背筋が寒くなるほどの徹底さが窺われる。

そのことはまた道元その人にも当て嵌まる。道元は如浄の会下の集団に属したことを、感激しているのではない。いやむしろ、その門下のなかで、如浄の真意を聞き得たのは道元一人だと主張される。

△この道現成は、千載にあひがたし、先師ひとり道取す。十方にききがたし、円席ひとり聞取す。しかあれば、一千の雲水のなかに、聞著する耳塚なし。見取する眼睛なし。▽(仏道)

ここでは、極言すれば当時の中国と日本の中で、如浄とその法を正しく聴き得た道元だけが、禅宗ではなく、仏道を仏道として明らかにしたというのである。その経緯を柳田聖山氏はこう描く。

「道元はかつての同門の友人たちが編集して、はるかに日本まで送りとどけてきた先師の語録に絶望した。その杜撰さに驚いた。そして、はげしい怒りすら覚えたのである。ここから大宋一國十方の杜撰の禿子に対する罵倒にちかい批判がはじまる。」<sup>9</sup>

それは柳田氏が指摘するように、〈面授〉の異例な「わが」の優越を伴う「日本仏教開堂」の自覚であろう。

へいわゆるわがくには他国よりもすぐれ、わが道はひとり無上なり。他方にはわれらがごとくならざるともがらおほかり。わがくに、わが道の無上独尊なるといふは、靈山の衆会あまねく十方に化導すといへども、少林の正嫡まさしく震旦の教主なり。

曹谿の児孫、いまに面授せり。V〈面授〉

道元のこのような変化の原因は、すでに古田氏によって指摘されているように、「弁道話」で「見在大宋には、臨済宗のみ天下にあまねし」といわれ、《行持上》で「祖席の英雄は臨済徳山といふ」といわれる状況が、いまや日本で臨済宗楊岐派の円爾弁円が東福寺開山に招かれ、臨済宗黄竜派の大歇了心だいけつりょうしんが鎌倉の寿福寺に住持し、一二四六年には臨済宗楊岐派の松源崇岳を師翁とする蘭溪道隆らんけいどうりゅうが鎌倉の建長寺に北条時頼の庇護で来日し、やがて日本二十四流の内、二十一流までが臨済派となり、後の三派も臨済宗と混合していくことになる、「大宋国」と同じ状況が懸念されたのであろう。それは臨済個人に対する道元の評価とは、直接関係しない。

越前に赴いた理由も、「護国正法義」を朝廷に奏聞して比叡山の圧迫を受け、追いつめられたとも考えられる。そして柳田氏が指摘するように、「如浄語録」の到来が、中国禅宗に対する失望を倍加させたのだろう。

要するに、そのような外的状況の中で、道元は《仏道》で、禅宗史の様々な宗派から抜け出て、当時のいかなる禅の宗派とも袂を別ち、青原・洞山・如浄と伝えられた道に、たった一人孤立無援で自らを立たせたのである。

五家の称の否定は、やがて五家の内実に向けられ、あらゆる禅宗への批判としてとばしる。後期の道元は、激しい論難者となって、縦横に「禅宗」を切りまくるが、その批判が妥当かどうかは後に明らかにしたい。

では、その批判の巖頭に立つ道元は、禅宗ではないのか。もちろん道元の自覚としてはそうではない。まさに仏法を仏法として明らかにしていくために批判はなされるのである。その証拠にもっとも激しく諸禅宗が批判される巻は、《仏教》

《仏道》《仏経》と名づけられているのである。

だが、それでも洞山・如浄につらなる道元はやはり禪宗ではないのか。この最後の問いには、道元自らが鎌倉行き of 挫折を通して、はじめて肝に銘じて思い知り、「仏道」への再度の道行として『十二卷本』で答えていくことになる。