「身心脱落話」の意義とその歴史的展開

原田弘道

一

二十年近く以前のこと、「道元禅師の疑団について」という拙文を発表した。[1] その中で、道元の疑団との関係において「身心脱落」を考察した。そこでは看話禅的見性体験と似たような、「大悟」の事実として見、時・処・位が特定される特殊な大悟の体験という風に捉えていたのである。当時の一般的見解に同じた面があった。しかし以後何となく落ち着かない意識があった。いわゆる後にいう「叱咤時脱落」の体験が、道元及び道元禅にはそぐわないのではないか、そんな思いがずっとしていたのである。この点について従来の一般的見解について、近年疑義が提出されてもおり、[2] 筆者も自分なりに改めて考え直して見たいと思っていた。

以上のような問題意識に立っているのであるが、既に『印度学仏教学研究』第四十巻第二号に短文を発表した。[3] 小論はこれに加筆訂正し、新たな考察を加え、詳論を試みようとするものである。従って論旨展開上、やむを得ず重複する個所が存することを、あらかじめお断りしておきたいと思う。

二

『正法眼蔵随聞記』五に、

> 我れ、初めてまさに無常によりて、聊か道心を発し、あまねく諸方をとぶらひ、終に山門を辞して、学道を修せしに、建仁寺に寓せしに、中間に正師にあはず、善友なきによりて、迷って邪念をおこしき。[4]

と、道元（一二〇〇～一二五三）にとって、無常が出家の動機であり、同時に無常の問題が解決できないで、叡山を下る理由ともなったのである。この無常こそ「生」に対する執着の否定的表現としての有所得心の極致であり、後に「大疑滞アリ」といわれる内容に凝固していったものと考えられるので

ある。即ち『永平開山道元禅師行状建撕記』[5]（明州本）に、

自十三歳至十八歳六箇年之間看閲一切経二遍、宗家之大事、法門之大綱、本来本法性、天然自性身、此理顕蜜之両宗不二落居一大有二疑滞一、三井寺公胤僧正所参、如二自本法身法性一者、諸仏為二甚麼一更発心修二行三菩提之道一

とあるのがそれである。しかしこの「疑団」は道元自身語っているところはなく、また今日では虚構視する見解もある。[6]更にこの「疑団」は、当時の叡山では初歩的なものであって、既に解決済みのことなので、道元がこんな問題にかゝづらう筈がないというのである。たしかに知識・学問としてならばその通りであろう。しかし自己実存の究極の問題に伴う危機意識・精神的苦脳は人が存在する限り再生産される性質のもので、知識や分別によって解決がつくほど人は単純でも、楽天的でもない。極めて単純化していえば、人は誰もが間違いなく死ぬことは、事実と理屈の上で知っていても、だからといって生死の問題が解決ついたといえないのと同様である。

それは先の『建撕記』の文に続いて、

此公胤者顕蜜之明匠法海之竜象、即致二此問一僧正教示曰、此問輒不レ可レ答、雖レ有二家訓訣一未レ尽レ義、傳聞大宋国傳二仏心印一有二正宗一、直入レ宋求覓。（『建撕記』明州本）

とあり、公胤が「家ノ訓訣有リト雖モ、未ダ義ヲ尽サズ」と述べたとされる所に伺うことが出来る。公胤は藤原基房、伊子らの縁者だったようであう、元久三（一二〇六）年、承久三（一二二一）年の二度にわたって、三井寺の長吏をつとめた。一時、法然（一一三三～一二一二）の『選択本願念仏集』を批判して、『浄土決疑鈔』（三巻）を著わしたりしたが、その前非を悔い、改宗して、京都吉水のあたりに住んだという、誠実無類の人物である。道元が彼を訪ねたことは、『随聞記』三に、

また云く、故胤僧正云く、道心と云ふは、一念三千の法門などを、胸中に学し入れて持つたるを、道心と云ふなり。なにとなく笠を頸に懸けて迷ありくをば、天狗魔縁の行と云ふなり、と。

即ち、仏道を求める心とは、天台の三千世界が一念の心にある教義などを学び、心にもっていることをいうのであり、漠然と笠を首にかけて姿形だけは僧の身なりで歩くのは、天狗が人をまどわす行為というものであると云ったとされることによって知れ、更に後に道元が『学道用心集』「可レ発二菩提心一事」に、

菩提心者。無上正等覚心也。不レ可レ拘二名聞利養一。有云。一念三千之観解也。有云。一念不生法門也。有云。入仏界心也。如レ是之輩。未レ知二菩提心一。猥謗二菩提心一。於二仏道中一遠之遠矣。試顧二吾我名利之当心一。融二一念三千性相一否。証二一念不生之法門一

否。唯有二貪名愛利之妄念一。更無二菩提道心可一取乎。（傍点筆者）

と述べている多く、天台の「一念三千之観解」その他華厳の立てる五教のうちの頓教や、真言の教説の理解を通してではなく、徹底吾我名利の心の捨離にこそあるとするなど、公胤の見解とは対照的であるといえる。

しかし公胤に参問した時点では無論このことは自覚されておらず[7]、その指示によって、

建保五年丁丑十八歳秋、始離二本山一投二洛陽建仁寺一、従二明全和尚一、猶極二顕密之奥源一、習二律蔵之威儀一、兼聞臨済之宗風（『建撕記』明州本）

と明全（一一八四～一二二五）につき、顕密の教、律儀、臨済禅を学ぶことになる。しかし『宝慶記』の冒頭において、

幼年発菩提心、在本国訪道諸師、聊識因果之所由。雖然如是、未明仏法僧之実帰、徒滞名相之懐標。（曹洞宗全書『宗源』下、以下同じ）

と述べている如く、因果の理を識るといっても、教義上の概念に心が捉われており、無意識的に「仏法」を理念化し、修行のもつ必然性を疑い、しかもそこにおいて自らの存在が不安、落着のなさに拘束されて、自己を見出すことが出来ない状態にあったことが分る。

かくてこれが「知識を両浙にとぶらひ、家風を五門にきく」（「弁道話」）に至らしめた内面的動機となって、明全、廓然、亮照らと共に貞応二（一二二三）年二月廿二日入宋の旅にのぼったのである[8]。

道元が入宋してすぐ参じた天童山の無際了派（一一四九～一二二四）は、仏照徳光（一一二一～一二〇三）の法嗣である。この徳光には、後の道元の本師如浄（一一六三～一二二八）が径山で参じている。これは如浄が法を嗣いだ雪竇智鑑（一一〇五～一一九二）の寂後のことである。その徳光について、如浄が道元に語った、よく知られている言葉として、「行持」下に、

某甲そのかみ径山に掛錫するに、光仏照そのとき粥飯頭なりき。上堂していはく、仏法禅道かならずしも佗人の言句をもとむべからず。たゞ各自理会。かくのごとくいひて、僧堂裏都不管なりき。雲水兄弟也都不管なり、祇管与官客相見追尋するのみなり、仏照ことに仏法の機関をしらず、ひとへに貪名愛利のみなり。仏法もし各自理会ならば、いかでか尋師訪道の老古錐あらん。真箇是光仏照不曽参禅也[9]。

とある如く、仏照徳光の仏法は、各自理会つまり個々人による理解会得を重んずるものであり、貪名愛利だという。彼の各自理会の仏法は、法嗣の無際においては、

上堂、仏法在你日用処、在你著衣喫飯処、在你語言酬酢処、在你行住坐臥処、在你屙屎送尿処、擬心思量便不是了（『五燈全書』巻四十四之五十五）[10]

と、日用、著衣喫飯、行住坐臥の処にあるという、中国禅者の一般的禅理解の域を出ないものということができよう。

つまり無際及び彼に参じた、この時の道元の仏法理解というものは、後に『随聞記』六に

　弉問ウて云ク、打坐と看語とならべて是レを学するに、語録公案等を見ルには、百千に一つハいささか心得られざるかと覚ユる事も出来る。坐禅は其レほどの事もなし。然レどもなほ坐禅を好むべきか。示ニ云ク、公案話頭を見て聊か知覚あるやうなりとも、其レは仏祖の道にとほざかる因縁なり、無所得、無所悟にて端坐して時を移さば、即チ祖道なるべし。古人も看語、祇管坐禅ともに進めたれども、なほ坐をば専ら進めしなり。また話頭を以て悟りをひらきたる人有りとも、其レも坐の功により悟りの開くる因縁なり。まさしき功は坐にあるべし

とあるような、本当の功は坐禅にあると、反省し、回顧せしめられたような内容であったと思われるのである。

これは後に、如浄への質問となってあらわれている「冷暖自知」の内容（『宝慶記』）とも、また『学道用心集』「参禅可レ知事」の最後の部分ともかゝわるといえよう。即ち『宝慶記』に

　拝問、古今善知識曰、如魚飲水冷暖自知、此自知即覚也、以為菩提之悟、道元難云、若自知即正覚者、一切衆生皆有自知、一切衆生依有自知、可為正覚之如来耶。或人云、可然、一切衆生無始本有之如来也。或人云。一切衆生不必皆是如来、所以者何、若覚自覚性智即是者、即是如来也、未知者不是也。如是等説可是仏法、否。和尚示曰、若言一切衆生本是仏者、還同自然外道也。以我々所比諸仏、不可免未得謂得未証謂証者也。（『宝慶記』）

という覚知の仏法への疑問であり、また「自然外道」的仏法への疑問である。この質問は道元においては、従来の参学による仏法理解に満足せず納得していなかったことを裏書きするものである。それは後に道元自身、

　参学可レ識、仏道在ニ思量。分別。卜度。観想。知覚。慧解之外一也。若在ニ此等之際一。生来常在ニ此等之中一。常翫ニ此等一。何故干レ今不レ覚ニ仏道一乎。学道者、不レ可レ用ニ思量分別等之事一。（『学道用心集』「参禅可レ知事」）

と明確に述べていることによっても知れるのである。

三

けだし道元が抱いた宗教的かつ精神的煩悶（疑団）、即ち無常の問題は、冷暖自知の各自理会で解決のつく問題ではないのである。それは悟りすらあてに出来ないのが無常の真実相であることへの自覚に基く危機感である。しかし看話禅における見性は果たしていた、あるいは認められていたのであろう。だから無際は嗣法を許そうとしたのであるが、「雖レ及ニ嗣書拝看一、未レ決ニ択大事一」（『建撕記』明州本）とあり、「請取シ給ス」（『建撕記』瑞長本）ということになったのである。「喜

感いくそばくぞ、すなわち仏祖の冥感なり」（「嗣書」）と道元は感謝しながらも断っているのである。更に平田万年寺元鼎の嗣法許可の慫慂に対しても、

宝慶のころ道元台山鴈山等に雲遊するついでに、平田の万年寺にいたる。ときの住持は福州の元鼎和尚なり。……老兄もしわれに嗣法せんともとむるや、たとひもとむとも、をしむべきにあらず、道元信感おくところなし、嗣書を請すべしといへども、たゞ焼香礼拝して、恭敬供養するのみなり。（「嗣書」『正法眼蔵』）

と辞退しているのは、既に自己に対して印可を認めている仏法なるものに対して、果たしてこれでよいのかという、自身における不安、不満、疑問が内包されているものと見てとるべきであろう、単なる遠慮ではない。即ち自らの存在が現実から遊離しているという不安を感ぜざるを得なかったものと思われる。

『建撕記』（明州本）によると、道元は参学の時間的前後は問題があるとするも、先の無際、元鼎の他、浙翁如琰（一一五一～一二二五）に径山明月堂で、盤山思卓に径山小翠岩で、惟一西堂、宗月長老、伝蔵主等に参じ、あるいは交渉を持った。そして明州本『建撕記』は

七人之尊宿眼睛何師、元老大憍慢生、日本大宋両国無二如レ我善知識一、帰朝思、[11]

と、宋朝禅者への失望を抱いたとし、更に大憍慢の心を起したと、このことはまた『建撕記』各本が共通して伝えているが、これは不安・不満の裏返しとしてかゝる心境に至ったものと読みとるべきであろうし、少くとも建撕（一四一五～一四七四）はそのように解釈したものと思われる。

かくて無際の嗣書を拝覧した嘉定十七（一二二四）年一月二十日（「嗣書」）からほどなく、即ち無際示寂後（示寂は嘉定十七年四月以前）、古伝が一様に伝えている如く、諸山歴遊に出ることになる。その際、老璡から浄慈寺の如浄を紹介される。老璡が如浄を指示したところについて、天童山の他に、『洞谷記』所収の『行業略記』は、老璡の名を挙げないが、径山の羅漢堂の前とし、面山の訂補『建撕記』は諸山歴遊の後、天章山へ帰る途次のこととしている。『三祖行業記』が天童山においてとし、古写本『建撕記』も一致して天童山でのこととしているので、これに従いたいと思う。

さて、その時の道元は彼の勧めに従うことなく、径山に惹かれ、拙翁如琰に参じる。そして無際寂後から一年後の宝慶元（一二二五）年に、

遂掛二錫于天童一。其時有二老璡者一。勧云、大宋国裡独有二浄和尚一。具二道眼一者。爾欲レ学二仏法一者。看レ他必有二所得一。雖レ聞二璡語一。未レ遑レ参レ他。将レ満一年一。爰浄長老作二天童之主一而来。師即焼香礼拝。遂取二師資礼一。（『三祖行業記』）[12]

と、如浄のもとに初めて参じたのである。従って一年前のその時点では必ずしも如浄に多くを期待していなかったといえよう。これは無理のないことで、如浄の卓抜した偉大さや只官打坐の仏法の正法性は、会下で実参実究してみてはじめて理解できたことがらだからである。

無際の示寂は、「派和尚遺書至上堂」（『如浄和尚語録』）から推しての嘉定十七（一二二四）年四月以前という説に従い、[13] 道元が諸山歴遊の道についたのは、嘉定十七年七月五日以後、即ち明全が天童山において先師栄西（一一四一～一二一五）の祠堂供養を行っているから（「千光法師祠堂記」）、道元もこれに随喜したに違いない。従って道元の径山への出立は夏安居過ぎと見られる。この四月から七月にかけて、道元は老璡から浄慈寺の如浄のすぐれた宗師家であることを聞いたと思われるが、[14] それにもかゝわらず径山へ急いだとする鏡島博士の説に従っておきたい。[15]

また道元がこの時点で、看話禅（待悟禅）以外は考えていなかったことを立証しよう。

如浄が天童山に住したのは、寛元三（一二四三）年三月十二日「示衆」の『正法眼蔵』「鉢盂」巻に「先師天童古仏、大宋宝慶元年住二天童一日、上堂曰」として「百丈奇特事」の公案を挙げたとされ、これによると宝慶元（一二二五）年ということになるが、すると一年近く天童山には住持を欠いていたということになる。しかし最近、如浄の天童山晋住は嘉定十七（一二二四）年秋という見解もある。[16] だとすると、道元と如浄は極めて接近した時期に天童山で行き違ったということになる。

前述の如く、道元は無際寂後から一年後の宝慶元年に如浄に参じたのであるが、それは三月末頃と考えられる。それは「安居」巻に、

清規云。行脚人欲下就二処所一結夏上、須下於二半月前一掛塔上、所貴茶湯人事不二倉卒一。いはゆる半月前とは、三月上旬をいふ、しかあれば三月の内にきたり掛塔すべきなり。すでに四月一日よりは、比丘僧ありきせず、諸方の接待、および諸寺の旦過、みな門を鎖せり。しかあれば四月一日よりは、雲納みな寺院に安居せり。庵裏に掛塔せり、あるひは白衣舎に安居せる先例なり、これ仏祖の儀なり、慕古し修行すべし。

とある文章との関係による推測であるが、やがて五月「道元大宋宝慶元年乙酉五月一日はじめて先師天童古仏を礼拝面授す」（「面授」）と妙高台における初相見ということになる。

如浄下での参学功夫において、その会下の道心有る学人の態度から、道元は多大の影響を受け、修行観の転換への一助となっているものがあると考えられる。『典座教訓』に示される用典座との交渉、或いは紙衣を着用して修行に勤める西川の僧の姿勢、また富貴の出身ながら、破衣で学道に励み道

名高き書記の道如の如き、[17] 道元に感銘を与えたようであるが、中でも重要な意義を持つものは、語録の理解に没頭していた道元に「畢竟シテ何ノ用ゾ」と問いつめた西川（蜀）の僧の存存である。即ち『随聞記』三に、

一日示ニ云ク、我レ在宋の時、禅院にして古人ノ語録を見シ時、ある西川の僧の道者にて有りしが、我レニ問テ云ク、「なにの用ぞ。」云ク、「郷里に帰ツテ人を化せん」、僧云ク、「なにの用ぞ。」云ク、「利生のためなり」、僧云ク、「畢竟じて何の用ぞ。」ト。予、後にこノ理ヲ案ずるに、語録公案等を見て、古人の行履をも知り、あるいは迷者のために説き聞かしめん、皆是レ自行化他のために無用なり、只管打坐して大事を明らめ、心の理を明らめなば、後には一字を知らずとも、他に開示せんに、用ひ尽クスベカラず。故に彼の僧、畢竟じて何ノ用ぞとは云ひけると、是レ真実の道理なりと思ウて、そノ後語録等を見る事をとどめて、一向に打坐して大事を明ラめ得たり。

とあるのがそれである。そしてこの西川の僧は、『随聞記』一に、

親り見しは、西川の僧、遠方より来し故に、所持物なし。纔に墨二三個の、直、両三百、この国の両三十にあたれるをもて、唐土の紙の下品なるは、きはめて弱きを買取り、あるいは襖あるいは袴に作って着れば、起居に壊るる音して、あさましきをも顧りみず、愁ず。人、「自ら郷里にかへりて、道具装束せよ。」と言ふを聞いて、「郷里遠方なり。路次の間に光陰を虚しくして、学道の時を失はん。」ことを愁て、更に寒を愁ずして、学道せしなり。然れば大国には、よき人も出来るなり。

とあるこの僧と同一人物ではないかと思う。なまなかの参学眼ではよく道元を接得しえないであろう。またこの件は無際下でのこととする見方も存するが、これは宝慶元年三月末から、如浄との初相見の五月一日、あるいは七月二日（参如浄）から下って、「参禅者身心脱落也」（『宝慶記』）の説示の頃（時期の特定は出来ない）までの間におけることと思われる。また、この時点では道元は知解による疑団の解決に真剣に取り組んでいたものと見てよいであろう。

如浄下のことと考える理由として、西川の僧が「畢竟シテ何ノ用ゾ」ときびしく追求した裏には「只管打坐」の一行に目覚めさせる意図があることが伺うことができ、これに道元が気づき、これは本当の道理であると思って、その後は語録などを読むことをやめ、ひたすら坐禅に徹して、一生参学の大事を明らかにし得たと云っている。そこで無際や拙翁等のもとでは、その学風からして「只管打坐」を勧める学人がいたかどうかはなはだ疑問である。即ち各自理会の延長線上にある無際等の会下のことではあり得ないのではなかろうか。これは裏返せば、前述の如く、この時点でも、道元は各自理会、冷暖自知の参究を行っていたのであり、知識としてはともかく、実践行としての只管打坐の意義を感覚的にも理解していなかったことを暗示する。それは後に行われた如浄との

間に交わされた、只管打坐に対する一連の質疑応答（『宝慶記』）でもって裏付けられるものである。

四

かくて宝慶元年五月一日の如浄との初相見につながって行くのである。五月二十七日に明全が了然寮で示寂している。そして七月二日『宝慶祀』に見られる最初の質問、即ち教外別伝の問い直しから始まる問答である。[18] 即ち

宝慶元年七月初二日参方丈、道元拝問、今称諸方教外別伝、而為祖師西来之大意、其意如何、和尚示云、仏祖大道何拘内外。然称教外別伝、唯摩騰等所伝之外祖師西来、親至震旦傳道授業、故云教外別伝也。世界不可有二仏法也。祖師未来東土、ここ有行李、而未有主。祖師既到東土、譬如民得王也。当尒之時、国土国宝国民皆属王也。

と、教に内外なく、世界に二つの仏法なしと「教外別伝」思想を否定しているが、道元は後にこの如浄の見解を更に徹底した形で示している。

それは、中国禅宗が教禅の対立において、不立文字の立場から捨てられた教経が、正伝の仏法の立場からは、新たな意義をもって取り上げられるところに見ることが出来る。即ち、「仏教」巻に、

ある漢いわく、釈迦老漢かつて一代の教典を宣説するほかに、さらに上乗一心の法を摩訶迦葉に正伝す、嫡嫡相承しきたれり。しかあれば教は赴機の戯論なり、心は理性の真実なり。この正伝せる一心を教外別伝という。この道取いまだ仏法の家業にあらず、出身の活路なし、通身の威儀あらず。かくのごとくの漢、たとい数百千年のさきに先達と称すとも、恁麼の説話あらば、仏法、仏道はあきらめず、通ぜざりけりとしるべし

と難じている。仏は上乗一心の法を迦葉に伝え、嫡々相承してきているから、経典本位の教義は相手に応じて説かれた空論であり、一心を正伝したのを教外別伝といゝ、一心上乗であるから直指人心見性成仏であるというのは仏法の本旨を得たものではないという。そして、道理を超脱した活用がなく、仏としての整った形と思われるものがないし、この類の者は、数百数千年前に出て先達と称したとしても、このような論をなすようでは、仏法、仏道を明らかにしたものではなく、それに通じているとは言えないものと知るべきであるという。

一心と仏教との不離の関係を示して、教説の外に伝えるべき一心があるとするは、真実の仏法にあらずとしてさらに、

たとい教外別伝の謬説を相伝すというも、なんじいまだ内外をしらざれば、言理の符合あらざるなり。仏正法眼蔵を単伝する仏祖、いかでか仏教を単伝せざらん。いわんや釈迦老漢なにとしてか仏家の家業にあるべからざらん教法を施設することあらん。釈迦老漢すでに単伝の教法をあらしめん、いずれの仏祖か

なからしめん。このゆえに上乗一心という三乗十二分教これなり。大蔵、小蔵これなり（「仏教」）

といゝ、たとえ教外別伝の説を受け伝えるといっても、いわゆる「教内」「教外」の真実義を知らないならば、言葉の持つ真の道理に合致していないとする。したがってそれは「教外別伝」の誤った相承にほかならないということになろう。さらに、仏の正法眼蔵を一筋に伝える仏祖は、どうして仏教を純粋一筋に伝えないことがあろうかといゝ、まして仏が仏教者として従ってならない教法を作るはずがない、釈尊が純粋一筋の教法を伝える基を開いたのであるから、それに応じて教法を伝えようとしない仏祖がどこにあろうか、それゆえ、上乗一心の法というのは、三乗十二分教のことであり、大乗経典、小乗経典のことであるというのである。[19]

こゝにおいて正法の仏法といわゆる禅宗との「教」に対する立場の相違は明らかとなり、「教外別伝の謬説を信じて仏教をあやまることなかれ」（「仏教」）と、それは仏法の総府としての如浄の前掲の立場を承け、更に徹底せるものであることが分る。そして、

おおよそしるべし、三乗十二分教等は仏祖の眼睛なり。これを開眼せざらんもの、いかでか仏祖の児孫ならん。これを招来せざらんもの、いかでか仏祖の正眼を単伝せん。正法眼蔵を体達せざるは、七仏の法嗣にあらざるなり。（「仏教」）

と、三乗十二分教などは仏祖の眼睛、肝要のところであり、そこを見きわめない者は、どうして仏祖の法統を受け継ぐ者といえようかとし、またこれを問題にしない者はどうして仏祖の真精神を純粋一筋に伝えることができようか、正法眼蔵を体得しないでは、七仏の正しい法統を継ぐ者とはいえないとするのである。

経論による仏教は、教外別伝の禅宗によって赴機の戯論として捨てられたのであるが、その禅宗が以心伝心の奇特玄妙な法の伝持ありとして教と禅が対立視するようになった。そして経に代わるに祖語をもってするに至って、祖師西来の本意が失われたので、再び西来の祖道に帰って禅を活かし、さらにその立場から教を活かし、教と禅の対立を打破して仏法の総府として「全道」を挙揚したのが道元の立場であり、それは「教」という場合も、宗説行一等、即ち教行証一体のうえでのそれである。

かゝる見解は、道元の「身心脱落」を通して展開されたものであるが、入宋参学の過程において既に問題として意識されていたものである。それは「典座教訓」（『永平清規』）に見える阿育王山の典座との船中の問答と、後、同典座が天童山へ道元を訪れてなされた「文字と弁道」の問答、即ち理と事、理論と実践の問題である。即ち「典座教訓」に

山僧又問二典座一、座尊年、何不三坐禅弁道看二古人話頭一、煩充二典

座、只管作務。有甚好事。座大笑云、外国好人未了得弁道。未知得文字。山僧聞佗恁地話、忽然発慚・驚心、便問他、如何是文字、如何是弁道。座云若不蹉過問処、豈非其人也。山僧当時不会。

質問の処を踏み外すことがなかったら、真実人になるであろうという教示を理解できなかったのであるが、これは嘉定十六（一二二三）年五月の慶元の船中のことである。同年七月、二ヶ月後に典座が天童山に訪ねてきて、

接佗説話之次、説出前日在船裏文字弁道之因縁。典座云学文字者為知文字之故也。務弁道者要冐弁道之故也。山僧問他如何是文字。座云一二三四。又問如何是弁道。座云、徧界不曾蔵。其余説話雖有多般今所不録也。山僧聊知文字了弁道、乃彼典座之大恩也。向来一段事、説似先師全公。公甚随喜而已。[20]

と、理事一如の文字の故実、更に眼前に露堂々する一切万象がそのまま本来の面目の当体露現であることを承当し、そのまゝに行じていくことが弁道に他ならない、との説示を受け、文字の道理を知ることが出来、弁道の故実をわきまえることが出来たのは、全く彼の育王の典座のおかげと述懐しているのである。

如浄のもとでの参学を通して、後に道元が「つひに大白峰の浄禅師に参じて、一生参学の大事ここにをはりぬ」（「弁道話」）というのは、「参禅は身心脱落なり」（「行持」下）を体認したからであり、それは叡山以来の、身心に根ざした覚と行、証と修、文字と弁道をめぐっての一切の理念化、観念化、対象化が脱落し去ったことを含意しているのである。そこに脱落身心としての、真の意味での「天然自性身」が現成しているのであり、「文字」と「弁道」が矛盾でありつつ、矛盾でないものになっている、葛藤脱落の消息となるのである。

五

このように道元の如浄会下における参学で、「身心脱落」は重要な意味を持つものである。

此如浄和尚ノ会裡入室シテ得法シ給う。参禅問答ノ次第本録に見タリ。……畢竟得法ハ身心脱落ノ話ヲ以テ為要也、大宋宝慶元年丁亥九月十八日伝授相承畢。御蔵廿六也（『建撕記』瑞長本）

と記録し、明州本もほゞ同様であるが、『伝光録』は所謂の「身心脱落話」に於いての得法を伝えている。

或時後夜坐禅ニ浄和尚入堂也、大衆ノ睡ヲイサムルニ云、参禅ハ心身脱落也、不用焼香ヲ礼拝念仏修懺看経、祇管打坐、時師聞テ忽然トシテ大悟シ、今因縁也、凡浄和尚ニ見ヨリ昼夜ニ弁道シテ云、時シバラクモ不捨故脇席ニ至ラズ、浄和尚尋常示云、汝古仏操行アリ、必祖道ヲ弘道スベシ、吾、汝を得タルハ釈尊、迦葉ヲエタルガ如シ、因宝慶元年乙酉日本嘉禄元年忽ニ五十一世祖位ニ列ス。（乾坤院本『伝光録』）

と、機縁の実際として述べている。しかしその内容は明らかに看話禅における大悟見性と何ら変りはないものである。しかし、現在、後世に伝えられるような劇的な身心脱落は実際には無かったと見られている。これはまず『如浄禅師語録』の跋に基づく説で、

師因入堂、懲納子坐睡云、夫参禅者身心脱落、只管打睡作麼。予聞此語豁然大悟。径上方丈焼香礼拝。師云。礼拝事作麼生。予云。身心脱落来、師云。身心脱落脱落身心。予云。這箇暫時伎倆。和尚莫乱印。師云。我不乱印(21)爾。予云。如何是不乱印底事。師云脱落脱落。予乃休。

とあり、歳旦上堂の後に排列されるところから、宝慶二年か三年でなければならないとし(22)、同じく『続語録』跋を受け、『道元の思想』では、宝慶二年、夏安居中としている。面山は『続語録』を「近年所新刻之如浄続録、日本洞下好事者贋撰、是故不采」と偽作と断定している(23)。近年、鏡島博士によって道元作は否定せられている。従って宝慶二(一二二六)年身心脱落説は否定視される。

さて、従来身心脱落の年次について、『正法眼蔵』「面授」巻

大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す、先師古仏はじめて道元をみる。そのとき道元に指授面授するにいはく、仏仏祖祖面授の法門現成せり、これすなはち霊山の拈華なり、嵩山得髄なり、黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり、これは仏祖の眼蔵面授なり、吾屋裏のみあり、余人は夢也未見在なり。

により、宝慶元(一二二五)年安居時の仏祖礼拝、受菩薩戒があり、これらを承けて『伝光録』『訂補建撕記』は宝慶元年説を、二年説は大了愚門の『永平紀年録』、先の『続語録』跋であり、三年説は「脇不至席、将及両歳。」を根拠に『三祖行業記』(『三大尊行状記』)、同じ記事に基いて明州本『建撕記』であるが、たゞ後の方に「干時大宋宝慶元年丁亥年九月十八日、大事授畢」とあって矛盾している。古伝資料中においても、このように一定していない。

道元自身が記述している宝慶元年五月一日相見(「面授」巻)、同年七月二日参方丈(『宝慶記』)、同年度安居時の仏祖礼拝(「仏祖」巻)、同年九月十八日仏戒伝授付法(『覚心戒脈』『仏祖正伝菩薩戒作法』)等の表記と、これらを承けた古伝資料『伝光録』、及び『訂補建撕記』等に依拠して、宝慶元年説が有力のようである。

杉尾氏は『建撕記』諸本を検討し、「面授」巻の文を解読し(24)、又詮慧の『聴書』(「面授」巻)をも提示して、「身心脱落」とは面授後のもので(面授時脱落)、伝にいう「叱咤時脱落」は、後のフィクションで、先の面授時のものが、『宝慶記』にある「参禅者身心脱落也」(坐禅人脱落)とからみあい、稍後に「身心脱落」とよばれるようになったと考えられるものとし、事実は面授時の脱落しかなかったと主張している(25)。そ

れに対して中世古氏は、「面授」巻の

道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を礼拝面授す、やや堂奥を聴許せられる、わずかに身心を脱落するに、面授を保任することあり日本国に本来せり。

を、杉尾氏は一気に読みとることにおいて、「礼拝面授」と「堂奥聴許」と「身心脱落」とを殆んど同時のことと考えており、時間的前後を見て段階的経過を読みとるべきことを主張し、疑義を呈している。[26]

そして、道元が如浄から「仏祖正伝菩薩戒作法」を受けた宝慶元年九月十八日よりほど遠からぬ一日と推定している。「伝法」と共に「伝戒」が行われるという風儀による見解に基いてなされたものであろう。

また『永平開山御遺言記録』に基き、その初相見（五月一日）が特別な面授口決の時を意味するとの解釈に基づいた見解、[27] これに近い説として「はじめて」を「身心脱落してよりはじめて」と見て、五月一日以前とする見解、[28] 初相見から参方丈（七月二日）の間とする見解もある。

かくの如く、諸説一定しないのは、道元自身、何時何処で身心脱落を果たしたか記する所がないところから起こってきた問題である。道元は無際了派の嗣書を拝覧した「宋嘉定十七（一二二四）年甲申正月二十一日」について感激をもって記しているが（「面授」巻）、如浄からの「嗣書」については、その日も、その内容も記すところがない。これはいかなる理由に基づき、如何なる意味を持つかが極めて重要な問題となろう。

道元は『永平広録』巻二に、

蠟八成道会上堂、汝等諸上座要㆑知㆓瞿曇比丘因由㆒麼。一由㆑聞㆓得天童脱落話㆒而成㆓仏道㆒。　二由㆓大仏挙頭力㆒得㆑入㆓諸人眼睛裏㆒。

と述べ、釈尊の成道は如浄の「参禅者身心脱落也……祇管打坐而已」（『宝慶記』）の話を聞いたことによってだという。つまり釈尊も自分（道元）も共に身心脱落の話によって成道したということであろう。しかしその内容が問題である。こゝにいう身心脱落は、一般化し、普遍化された意味においてであって、何時、何処でという特化できるものかどうかが根本的に問い直されなければならないであろう。

そこで、従来述べてきた所によって、身心脱落は『伝光録』『三祖行業記』『建撕記』（明州本・延宝本・訂補本）等が伝える「叱咤時脱落」の如き見性体験を認めないものであるが、では身心脱落とは具体的にはどのようなことを意味するのであろうか。先に触れたように「冷暖自知」のものではないことは明白である。

先づ如浄の説示として、『宝慶記』に

堂頭和尚慈誨曰、仏祖児孫、先除五蓋後除六蓋也。五蓋加无明

蓋為六蓋也。唯除無明蓋即除五蓋也。五蓋雖離、無明蓋未離、未到仏祖修証也。

財欲、色欲・飲食欲・名誉欲・睡眠欲の五欲、及び貪欲・瞋恚・惛沈睡眠・掉悔・疑の五蓋を離れ除くことだといゝ、更に五蓋に「無明蓋」を加えた六蓋を除くことだという。それは、『宝慶記』に

和尚示、弁肯仏〻祖〻身心脱落、乃柔軟心也、喚這箇作仏祖心印也、道元礼拝六拝、

とあるように、柔軟心が仏祖の心印であるとしている。即ち身も心も一切の束縛から離脱した大悟底の境界をいゝ、大悟底の境界からも更に自由であることであり、それはまた「心の成り切り」における自由性をいゝ、それは心の自由すら求めずにいられるという意味での只管の「智」の働き、それが柔軟心である。

六

如浄が僧堂における道元の様子をみて、

堂頭和尚慈誨云、吾見你在僧堂被位、昼夜不眠坐禅、得甚好。你向後必聞美妙香気世間無比者也、此乃吉瑞也。或当面前如滴油落地者吉瑞也。若発種々触亦吉瑞也、直須救頭燃、坐禅弁道（『宝慶記』）

と、その昼夜を分たぬ精進ぶりを称讃し、ひたすら坐禅修行に励まなければならないと示誡し、そして同じく坐禅の功徳を説いたあと、如浄が、

我三十余年、与時功夫弁道、未曽生退、今年六十五歳、至老弥堅、你還如是弁道功夫。宛是仏祖金口之記也。（『宝慶記』）

と、自分は三十年間、いつも坐禅の修行を続け、これまで一度も坐禅をやめようと思ったことはない、今年で六十五歳（宝慶三〈一二二七〉年、示寂は翌詔定元年、六十六才）になるが、老いてますますその思いは固いものがある、このようにあなた（道元）も仏道修行に功夫をつむなら、それこそ仏祖直伝の教えにかなうものといえる、と宝慶三年の時点での道元の坐禅を高く評価するようになっているのである。更に最後の方の一節で、

你有求法之志操吾之所懽喜也。洞宗之所託你乃是也。

と道元の求法の志が高いのを如浄が喜び、洞山の宗旨を託するに足る人物であると証明している。これも宝慶三年のこととみてよいが、嗣法を予想せしめるような言葉となっている。

中世古氏が指摘する如く、『宝慶記』の記録の順序に問題なしとしないが[29]、例えば五蓋と六蓋の問題、法衣についての両度に亘る質問等の問題であるが、これは道元の他の著作にもよく見られる事でもある。それは実践にかかわる事柄で、つい見落し勝ちであるが、しかし極めて重要な問題に対して、わずかずつ表現を変えながら、不必要と思えるくらい、

操返しの説示がなされている個所が多く存する。実践を重んずる立場からの具体的説示であり、記録に残す場合も同じような意識が働いたものと見てよいであろう。[30]『宝慶記』の重複も、師資間における学道上の重要問題でかゝる視点からも捉えるべきであろう。

たゞ「打坐即身心脱落」に諸説示の内容と道元の修行上の変化とが対応して、かみ合う形になっており、全体的には、自然の流れとして無理なく、素直に理解できるのである。

道元拝問、参学古今仏祖之勝躅。初心発明之時、雖似有道、集衆聞法之時、如無仏法、又初発心時、雖似無所悟、聞法演道之時、頗有超古之志気。然則、為用初心得道、為用後心得道。堂頭和尚慈誨云、你之所問、是世尊在世、菩薩声聞問於世尊之問也。又西天東地、古今正伝之指示有之、所謂、若法不増不減、云何得菩提、唯仏能爾、何関菩薩、問也疑也、仏々祖々正伝云、不但初心、不離初心。為甚恁麼。若但初心得道。菩薩初発心、便応是仏、是乃不可也。若無初心、云何得有第二第三心、第二第三法。然則、後以初為本、初以後為期。今、以現喩、喩比初後、譬如焦炷、非初不離初、非後不離後、不退不転、非新非古、非自非他也。燈喩菩薩道、炷喩無明、焰如初心相応智慧。仏祖修習一行三昧相応知慧、焦無明惑、非初非後、不離初後、乃仏祖正伝之宗旨也。

右の文は『宝慶記』の最後の個所であるが、蠟燭の灯心が燃える喩えで具体的に初心得道、後心得道一如の理の説示に対する、道元の行解相応の円満を伺わせるものである。これは『随聞記』五に、一日示に云ク、古人云ク、「露の中を行けば……」とある、露の中を歩くと知らないまに、着物がしっとりする、といっているように、すぐれた人に親しんでいると、気がつかないうちに、自分もすぐれた人になるといゝ……、坐禅も自然に長い間やっていると、ひょっこり悟りが開けて、坐禅が仏法の正しい入り方であることが分る時もあると述べている内容[31]と前掲の『宝慶記』の記事と相応するであろう。

つまり坐禅によって大事を発明することもあるが、それが重要なのではなく、悟未悟に拘らぬ只管打坐そのことが大切であることを示したものである。同じ『随聞記』三の仏法は身を以て得るか、心によって得るかの問題に対して、「正シク身を以テ得ル」、それは、「坐」に外ならないとする説示と関連して受取れる内容でもある。これが五蓋・六蓋との関係でいえば、『学道用心集』の

可レ識立二行於迷中一、獲二証於覚前一（「仏道必依レ行可二証入一事」）

と表現されている所に通ずる。それは迷妄の人生において一歩一歩修行を進めてゆこうと誓うのが「行を迷中に立て」という意味で、一切放下、放下着をいう。次の覚前は迷中の対句になっている。指月慧印は「前は猶御中のごとし」と註している。また「時」というほどの意味にとっている人もい

る。証を覚前に得るはあり得ないからという。だが他に、覚めの世界は仏果上の境界へ至らねば得られないと思ったが、かならずしもそうではなく、放下の修行が現われてくるならば、覚前にも獲得できるということである（大洞良雲）、面山は「ゆゑに迷中に修行の本誓を立てて成仏せぬ已前に果上の行履を決定するなり」（『聞解』）というこゝろだという。『提示録』は「三世諸仏も皆迷中に行を立てた。迷中立行は内薫習というて、本具の仏性が内より薫発してきた迷中すでに証が伴っている。始覚成仏以前にも本証が具足している。初発心時弁成正覚といふ。これが修証不二だ。『前』の字について、『昔ケツマツイタものがあった。老僧そこで月明前とは暗夜のことをいふてない。月のまだ出ぬ前といふことでない。明月中ということだ。この覚前もそれと一例と見よ。覚悟の当処と見たらば分るかといふたこともあったが、それには及ばぬ。成仏以前始覚以前と見てよい。然らざれば初発心時便成正覚が立たなくなる。』こゝを誤ってはならぬ」。これはひらたく云えば、煩悩があっても苦にも邪魔にもならず坐禅や行ができるようになることである。

これらのことは、道元の如浄下での参学が、他の証に随い去り、いつとはなしに身心の束縛、即ち五蓋・六蓋が何ら自己の存在、働きを墨礙するものではない無所得の徹底捨の自由性と落ち着きと働きとその自覚が自然になされていたことを意味するものである。いわゆる悟未悟に拘わらぬ真の自由性で、その本質面からいえば、

心身脱落ハ脱落身心ナリ、脱落ノ脱落シキタレルカユエニ身心（生死身）脱落（失ス）ナリ。コレ大小広狭ノ辺際ニアラス、コヽヲモテ不是待悟為則ナリ。待悟トイフハ、大悟ヲ所期トシテ学道スルコトナカレ。大悟ヲ所悟トスレハ、所期ノ悟ト親切ナラサルノミニアラス、大悟イクハクカ所期ニワツラハム。学道ステニ大悟ニイタラムトキ、大悟ハシメニカ、ハレ、学道ツキニ際断セラレルカコトシ。（『正法眼蔵』「大悟」真福寺本）

と見える経験的な悟りを超えた本証現成の悟りの様相に他ならないのである。

無論道元における身心脱落そのものの真実の具体相は如浄には見てとれていたことは、今見てきた如く、『宝慶記』『随聞記』『正法眼蔵』その他によって伺うことができるのである。故に「面授嗣法」が成立したのである。このように親しく目にすることの出来る、バラバラに存在する記事も、道元の修行歴程と重ね合わせることによって、有機的立体性をもった具体相として、像を結んでくるのである。

この頃（宝慶三年）のことであろうか。

身心脳乱之時、直須黙誦菩薩戒序、問云、菩薩戒何耶、和尚示曰、今隆禅所誦戒序也

『宝慶記』の最初の方に実例で示しているが、この隆禅は日本僧で、嗣書閲覧の労をとった先達の一人で、相当の年長者

でもある。後に（宝慶三年）、道元が『随聞記』二に、

また云ク、戒行持斎を守護すべければとて、また是レをのみ宗として、是れを奉行に立て、是レに依ッて得道すべしと思ふもまた是れ非なり。ただ衲僧の行履、仏子の家風なれば従ひゆくなり。是れを能事と云へばとて、あながち是レをのみ宗とすべしと思ふは非なり。然レばとて、また破戒放逸なれと云フにあらず。若シまた是ノごとク執せば邪見なり。外道なり。ただ仏家の儀式、叢林の家風なれば随順しゆくなり。是レを定とすと。宋土の寺院に住せし時も、衆僧に見ゆべからず。是れに依って一門の同学五根房、故用祥僧正の弟子なり、唐土の禅院にて持斎を固く守りて戒経を終日誦せしをば、教へて捨テシめたりしなり。

と、宗として戒行持斎を守護することの非をあげ、五根房（隆禅）が『梵網菩薩戒経』を一日中唱えていたのを教えてやめさせたという。十歳位年長の日本僧で世話になっていた人に対して、宝慶三年には指導するなど、道元の学道の深まりが理解出来ると同時に、その裏付けとなる証明を如浄から得ていた、つまりこの時点での嗣法の可能性を暗示するものではなかろうか。でなければ若年の道元が同学に教えるなど、普通には考えられないであろう。また相手も素直に聞くまい。

かくて道元は宝慶元年九月十八日に菩薩戒を如浄から受け、二年後、宝慶丁亥（三年、一二二七年）嗣書を相承したのであるが、これは時空的に限定されざる身心脱落の体験が如浄によって認可せられをことを証するものである。

この身心脱落について、『建撕紀』のよった『三祖行業記』は如浄下での「脇不レ至レ席、将及二両歳一」のとき、五更の坐禅で豁然大悟したと伝える。年時については前文が宝慶元年七月二日の参方文の記事であるから、両蔵は宝慶三年となろう。しかし明州本『建撕記』は「于レ時太宋宝慶元丁亥年九月十八日大事授畢」としている。宝慶元年は丁亥でなく、丁亥は三年故、その誤りと見れば、「及二両蔵一」とも合致するが、この宝慶三年八月には道元は日本へ帰朝しているから問題はなお残る。[33] また如浄の示寂は宋紹定元（一二二八）年七月一七日の他、紹定二年、宝慶三年の二説があり、宝慶三（一二二七）年七月一七日、天童山の涅槃堂での示寂が有力のようである。[34] すると、入宋時の所用期間を参考にして、一月余りとすると道元は六月末か七月初めに帰朝の途についたと考えられ、嗣書授与は如浄示寂前一ヶ月以内位と思われる。また授与が「九月」とする先の問題は、誤記と解釈する以外なかろうし、小さな矛盾を重視するあまり、全体を見失う愚を犯してはならないと思う。

さて身心脱落の、その本質は「面授」巻に「先師古仏はじめて道元をみる、そのとき道元に指授面授するにいはく、仏仏祖祖面授の法門現成せ」るものであったのである。この

「面授」巻の言葉と、伝記の伝える事実との矛盾について、「初相見の当時は、只正師を得た感激の相見といふに過ぎなかったのであるが、後に身心脱落を得た道元禅師が改めて、初相見を追懐するに、此の時已に大事を了畢していたことに気づかれたのである」という衛藤博士（『宗祖としての道元禅師』）[35]の言葉を引いて、鏡島博士が共感を示しているが、筆者も全く同感である。

たゞ前来述べてきた如く、『三祖行業記』『三大尊行状記』が伝える宝慶三年説は、その見性体験的内容は認め難いが、如浄が承認した時期という意味で、強いて云うならば、道元の身心脱落の年時は宝慶三年嗣書拝受の時ということになる。なを宝慶三年説には、先の鏡島博士の他に今枝愛真博士（『道元―坐禅ひとすじの沙門―』）がある。

結局、道元の入宋参学は、前期は冷暖自知、各自理会の看話禅であり、後期はそれの否定の只管打坐による身心脱落の学道であった。まさに『学道用心集』「参禅学道可レ求二正師一事」にいう、

縦雖レ与二良薬一。不レ教二鎖方一。作レ病之甚二於服レ毒。我朝従レ古与二良薬一之人如レ無。鎖二薬毒一之師未レ在。是以生病難レ除。老死何免。

ということであり、「薬毒を銷する師」が如浄であり、その「銷方」が「只管打坐」であったのである。

初期は嗣書への関心が強かったのに、後期にはほとんど触れることがなくなったのは、不図作仏の上からは、悟の証明としての嗣書の意味が変って、時処を限定すべき性質のものではないと受け取られるようになったことを示すものであろう。更にいえば、権威への憧れが否定せられて、道元自らが権威となったのであり、それが如浄からの嗣書拝受の日時を自ら明記しない理由と考えられるのである。

七

「身心脱落話」という場合、以後の道元下において、二つの意味に受けとられていたようである。その一は、『宝慶記』の「堂頭和尚示曰、参禅者身心脱落也、不用焼香、礼拝、念仏、修懺、看経、祇管打坐而已」に代表されるような、如浄の説示（語）であり、二は「叱咤時脱落」という例の「因縁」（話）である。これらが以後、どのように受け取られ展開していったか見てみよう。

『三祖行業記』義介（一二一九～一三〇九）の条に「師又曰。近日会二先師所得之身心脱落話一。師云。将謂赤鬚胡。更有二胡鬚赤一。」と得悟の因縁があり、『三大尊行状記』及び『永平開山御遺言記』にも同様の記事が見え、『御遺言記』の「先師大悟因縁」は「叱咤時脱落」を意味していると見てよい。

瑩山紹瑾（一二六八～一三二五）の『伝光録』の一節は前述

の如く、これも「叱咤時脱落」を示すものといってよい。峨山（一二七六～一三六六）の『山雲海月』上には「心身脱落意識尽除」とあって、一の「語」を指すものといえる。

峨山の法嗣通幻寂霊（一三二二～一三九一）は、『日域洞上諸祖伝』上に、「一日聞三山挙二心身脱落話一。忽大悟云。我会也。山云。汝作麼生会。師云。和尚莫レ瞞レ人好。山云。心身脱落時如何。師云。倒騎二仏殿一出二山門一。」[36]とあり、「通幻禅師行業」（曹洞宗全書「史伝下」二六九頁）、高泉性激撰『扶桑禅林僧宝伝』（続曹洞宗全書「史伝」六五四頁）、嶺南秀恕撰『日本洞上聯灯録』（曹洞宗全書「史伝上」二五九頁）、密雲彦契撰『豊鐘善鳴録』（曹洞宗全書「拾遺」二八三頁）等にも引き継がれ、収録されて通幻の大悟の因縁の「話」となっている。

『日域洞上諸祖伝』巻之下（六九頁）に通幻の嗣、芳菴祖厳の法嗣、盛景寺昌菴伎丰に「菴一日僧堂裡示レ衆云。天童浄老曰。参禅須二身心脱落一。只管打睡作二什麼一。方今汝等兀坐。昏昏似二棺木裡瞠眼一相似」と「叱咤時脱落話」をもって衆人を策励し、更に、これを聞き、「師（伎丰）聞レ之釈然領レ旨」と開悟の因縁となり、「菴問。身心脱落時如何。師曰。岸崩石裂。菴云。猶掛二唇皮一在。師曰。鏡分二金殿燭一。山答二月楼鐘一。菴深肯レ之」と「話」が重要な意義をもっている。なお芳菴祖厳にも存するがこれは後に触れる。

『続日域洞上諸祖伝』巻第二、瑞源寺竜門韶薫は太養淳亨に嗣ぎ、実峰良秀（～一四〇五）五世の孫であるが、「身心脱落是何収。定水湛然絶二衆流一。百歳光陰如二昨夢一。人生只似二一漚浮一。是其無為原之和也」[37]とあり、『日本洞上聯燈録』巻七に師の淳亨の「霊松十境韻」に「梵音決曰」として同文が挙げられ、衆流を絶した湛然たる境を示す「語」として用いられている（『曹洞宗全書』史伝・上六六頁）。

同じく巻四には、蔭涼寺鉄心道印（一五九三～一六八〇）には「老僧昔作二身心脱落頌一。未三曽挙二似人一。今方拈出充二末後句一。頌曰。一夜全提金剛杵。機前撃砕鉄心肝。大休大歇自知了。枕上又無二閑夢安一。」（一三五頁）と「末後句」に「語」を用いており、『洞上聯燈録』巻十二にも同文が見える（五〇三頁）。

『重続日域洞上諸祖伝』巻三に、青蓮寺華庭良椿（～一四八八）は禅室珍目（一四〇七～一四七三）の法嗣で、珍目にも「語」があるが（後述）。「問。身心脱落時如何領会。師曰。夜半正明天暁不露」[38]と法性真如と万法との回互一如の姿であるとし、『日本洞上聯燈録』巻第五（三四四頁）にも同文が見え、「語」として用いている。

次に『日本洞上聯燈録』について見るに、巻第二に、前掲の通幻寂霊は身心脱落を、「倒騎二仏殿一出二山門一。山曰、莫二乱走一。師曰。羅不レ住。呼喚不レ回払袖便去。」[39]と大小論量に捉われざる明眼の自由自在の働きとして示している。たゞ

「話」としてと同時に「語」としての側面が看取できる。

通幻の法嗣、芳菴祖巌は先に彼の法嗣昌菴佽丰について挙げたが、祖巌にも「天童浄和尚曰。参禅須二身心脱落一。只管打睡堪レ作二什麼一。汝等兀坐昏昏似二棺木裏瞠眼一相似。須下急著二精彩一入中古人脱灑之域上。若是皮下有レ血当三深生二慚愧一。」（『日本洞上聯灯録』巻第三、二八〇頁）と学人を策励し、あきらかに「話」として扱っている。

了菴慧明（一三三七～一四一一、通幻嗣）の法嗣無極慧徹（一三五〇～一四三〇）には、「問。年窮歳尽時如何。師云。身心脱落、僧曰、歳尽春回時如何。師云。脱落身心。僧曰。相去多少。一不定二不是。」と「語」を絶対にも相対にもいづれにもとゞまらざる働きとして示している（『日本洞上聯灯録』四、三〇一頁）

通幻・不見明見（一三四七～一四一〇）・春庭見芳（一三七〇～一四四〇）と次第する見芳は、通幻にも参じており、『聯灯録』四（三〇八頁）に、「幻一日示衆。挙二永平古仏身心脱落因縁一。師聞レ之礙膺頓解。便出レ衆礼拝。幻曰。汝見二甚麼道理一。師曰。没角泥牛失二郤鼻孔一。幻微笑曰。向後随二見首座一去。」と「話」を聞いて「礙膺頓解」の結果となり、空なるところには捉えるべき本分のないという見解を示している。

月泉良印（一三一九～一四〇〇、無底良韶嗣）・大応元徹（～一四七八）・在山融松（一三八五～一四五三）と次第し、共に奥州正法寺に住しているが、「謁二大応一。令レ参二身心脱落話一。工夫無レ閒。只是不レ知二落処一。一日聞下広挙中相逢不二相知一俱語不レ知レ名。言下頓悟。……応曰。相逢不二相知一時如何。師曰。身心脱落。応曰。放二汝三十棒一。還二我身心脱落偈一来。師頌曰、身心脱落飯熟多時」（『日本洞上聯灯録』巻第四、三一三頁）と「話」を覚知を離れた平穏無事底の消息と捉え、更にそれは先験的事実として任持されてきていることだと云っている。

前出の華庭良椿の師、禅室珍目（一四〇七～一四七二）は青蓮綱菴性宗（一三五二～一四三四、実峰良秀嗣）の法嗣であるが、永沢寺通幻寂霊にも、実峰良秀にも参じ、その指示で綱庵性空に参じその嗣となった。「問。身心脱落時如何。師曰。海島多二竜穏一。茆茨不二鳳棲一。」[40]と分別葛藤を離れたところと示し、学人に「身心安居」なる語も提示している（『日本洞上聯灯録』巻第四、三一七頁）。

真化玄淳・大養淳亨・竜門紹薫と次第する紹薫については先に触れた。

次に『弘化系譜伝』巻第四「真空禅師語要」の「石霜七去」[41]「歇去」について、「碩曰、脱落身心、師曰。死門難レ入」と見える。

『貞祥寺開山歴代略傳』「勅特賜仏光円明禅師貞祥開山節香徳忠禅師伝」に、徳忠（一四七五～一五七〇）が「参二上州茂林南渓禅師一。即問。如何是生死脱得事。渓曰。身心脱落。師

擬レ開レ口。渓打曰。参堂去。一日以二不思善不思悪一。無レ所二契入一。乃退抵二武之慶徳一。参二嫩桂一問。如何是身心脱落。桂曰。放下著。師廓然有レ省。」[42]と南渓が「生死脱得」を「身心脱落」と示し、嫩桂祐栄（～一四四三）に参じ、「身心脱落」の「語」によって省を得、慶徳寺祐栄の後席仲孚正異に参じその法を嗣いでいる。

また類似した語として、明峯素哲（一二七七～一三五〇）に『涅槃経』にある「皮膚脱落」の語が見える。これは宏智、道元にも見られるが、瑩山との問答で、「山曰。爾作麼生会。師曰。皮膚脱落尽。唯有二一真実一。山曰。脱落脱落」[43]とあり、一宇宗（俊）箇法嗣、忠室忠孝に「死屍随レ声脱落枯骨」（『日本洞上聯灯録』九、四二〇頁）、福昌寺喜冠竜慶に「頓然脱落」、（『日本洞上聯灯録』九、四三七頁）、長安寺大雲神竜（～一六〇四）に「頓然脱落」（『日本洞上聯灯録』十一、四七五頁）等、また凝絶伝心（一六四八～一七〇九）には「覚身心器界頓空」（『日本洞上聯灯録』十二、五一六頁）と類似する「語」及び同趣旨が見える。

八

以上の如く、以後の曹洞宗において、「身心脱落語話」及び類似語が拈弄参究されてきていることが分るのである。中で「叱咤時脱落話」（話）と「身心脱落話」（語）が[44]、それぞれ別々にとりあげられている場合、両語話が一緒に用いられている場合もある。宗旨把握の、あるいは大悟の機縁の「語話」として重要な意味を持ってきていることが理解できるのである。

永平義雲（一二五三～一三二三）の『義雲和尚語録』においても拈弄されており[45]、永平寺十四世建撕（一四一五～一四七四）は、見てきた如く、『建撕記』に採り上げているので、この永平下の門流が重要「語話」として尊重していることは当然である。

峨山下においては、特に通幻寂霊・芳菴祖厳・嫩桂祐栄・昌菴佽丰の系統、また通幻寂霊・了菴慧明・無極慧徹の系統、通幻寂霊・不見明見・春庭見芳の系統が重要視し用いてきたことが分る。あるいは実峰良秀の系統の太養淳亨・竜門韶薫等、同じく実峰良秀・綱菴性宗・禅宝珍目・華庭良椿の系統、そして無底良韶（一三一三～一三六一）・月泉良印（一三一九～一四〇〇）・大応元徹・在山融松の系統である。

このように南北朝から室町時代にかけて、多く用いられたことが分るが、総持寺五院制度のもと、第一の勢力を誇る通幻派において、また、五院の一、如意菴の実峰良秀（霊松寺）派、及び奥州正法寺派において、「身心脱落話」が特に重要な意義をもって伝承されていたことが、明確に見てとれるのである。

註

(1) 「道元禅師の疑団について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』二十七号。

(2) 石井修道「『伝光録』の本則の出典とその性格――身心脱落の話と関連して――」『駒澤大学仏教学部論集』十七号、一四三頁。

(3) 「身心脱落考」『印度学仏教学研究』第四十巻第二号（平成四年三月）

(4) 引用の『正法眼蔵随聞記』は長円寺本によった。以下同じ。

(5) 『建撕記』の引用は、河村孝道編『諸本対校　永平開山道元禅師行状建撕記』（大修館書店）によった。以下同じ。

(6) 吉田道興「『本来本法性』疑団の考察――その虚構性に関して――」『宗学研究』二一号（昭和五四年）

(7) 参公胤の記事及び公胤関連の文は、道元の疑団、あるいは問題意識が奈辺にあったかが理解できる。

(8) 伊勢・津の豪商、芝原四郎左衛門の先祖が便宜をはかったとの見方があるが、伊賀出身の明全（俗姓蘇氏）との地縁によるものではないかとされる。

(9) 『正法眼蔵』の引用は一部を除き、岩波本によった。以下同じ、

(10) 『五燈全書』巻四四之五五、続蔵一、二、乙、一四、一、三四右。巻四七。

(11) 『建撕記』は七人を挙げているが、台山、報恩光孝寺の笑翁妙湛（一一七七～一二四八）にも参じている。

(12) 「三祖行業記」『曹洞宗全書』史伝上、

(13) 大久保道舟氏は無際の示寂を嘉定十七年秋とみて、道元の出遊を同年冬のころと見ている（『道元禅師伝の研究』）。これは『如浄和尚語録』の「派和尚遺書至上堂」「万派朝宗一派収。揚清激濁幾経秋。忽然到底都乾卻、露柱燈籠笑不休。且道笑箇甚麼、下座、同詣霊几、差法供養」において、「揚清激濁幾経秋」と述べている言葉に基づくが、この「秋」は韻の関係から秋を用いただけで、上堂語から推していけば、無際の示寂は嘉定十七年四月以前と考えられるとする（鏡島元隆『天童如浄禅師の研究』）。

(14) 老璡の勧めは道元が宝慶元年まで径山に留錫中、そこで一老翁（璡）より、参如浄を勧められ（『洞谷記』『建撕記』）、三月上旬頃に径山を辞して諸山を歴訪しながら、如浄に参ずべく天童山を目指して帰錫の途についたとの見方も存するが今はとらない。

(15) 鏡島元隆『道元禅師とその周辺』三〇六頁。

(16) 佐藤秀孝「如浄禅師示寂の周辺」『印度学仏教学研究』三四巻一号。

(17) 「若下山僧在二天童一時上本府用典座充レ職、予因斎罷、過二東廊一赴二超然斎一之路次、典座在二仏殿前一晒レ苔手携二竹杖、頭無二片笠一、天日熱地甎熱、汗流徘徊励レ力晒レ苔、稍見二苦辛一、背骨如レ弓、尨眉似レ鶴、山僧近前便問二典座法寿一、座云、六十八歳、山僧云、如何不レ使二行者人工一、座云、他不二是吾一、山僧云、老人家如法、天曰且恁麼、座云、更待二何時一、山僧便休、歩廊脚下、潜覚三此職之為二機要一矣」（『曹洞宗全書』『宗源』上、五九

五～六）、西川の僧『正法眼蔵随聞記』一、道如書記『随聞記』に見える。

(18) 五月一日初相見、七月二日参方丈では間隔が開き過ぎているとの見方が存するが、五月二七日に明全が示寂しているので、その前後看病や葬儀その他で忙しかったためとも見られている。明全の件がなくとも、筆者は不自然も不都合も少しも感じない。

(19) 「いう意旨の参学は、たとい十成なりとも、道未尽なる力量にてあらば、参究にあらず。道得は八九成なりとも道取すべきを八九成に道取すると、十成に道取するとなるべし」（「看経」『正法眼蔵』）にも「教外別伝」思想の否定が伺がわれる。

(20) 「典座教訓」『永平清規」（『曹洞宗全書』宗源）

(21) 大正四八・一三六C

(22) 伊藤俊彦「身心脱落考」『宗学研究』九号。

(23) 鏡島元隆『天童如洋禅師の研究』、一〇～一三頁、

(24) 杉尾玄有「原事実の発見」『山口大学教育学部研究論叢』二六ノ一、

(25) 杉尾玄有「御教示仰ぎたき二問題『面授時脱落』のこと及び『普勧坐禅儀の書風のこと』」（『宗学研究』十九号）。

(26) 中世古祥道『道元禅師伝研究』一三七頁以下。

(27) 志部憲一「『面授』と『脱落』について（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』一二号）

(28) 佐藤秀孝「如浄会下の道元禅師」『印度学仏教学研究』三七―二。

(29) 中世古前掲書二四八頁。

(30) 例えば『学道用心集』「参禅可レ知事」に「聡明不レ為レ先。学解不レ為レ先。心意識不レ為レ先。念想観不レ為レ先。向来都不用之。而調二身心一以入二仏道一也。」「参学可レ識。仏道在二思量。分別。卜度。観想。知覚。慧解之外一也。若在二此等之際一。生来常在二此等之中一。常翫二此等一。何故干レ今不レ覚二仏道一。」（傍点筆者）（『曹洞宗全書』宗源五九〇頁）。と、対機を充分考慮に入れた具体的説示で、実践とは如何なることかを考えさせる表現である。かゝる視点を持たない場合は極めて簡単な表現で通ってしまうであろう。

(31) 「一日示ニ云ク、古人云ク、『霧の中を行けば覚えざるに衣しめる。』ト。よき人に近ヅけば、覚エざるによき人となるなり。昔、倶胝和尚に使へし一人の童子のごときは、いつ学し、いつ修したりとも見えず、覚エざれども、久参に近づいしに悟道す、坐禅も自然に久シくせば、忽然として大事を発明して坐禅の正門なる事を知る時も有ルべし。」（『正法眼蔵随聞記』五）、

(32) 「また云ク、得道の事は心をもて得るか、身を以テ得るか。教家等にも『身心一如』と云ッて、『身を以テ得』とは云へども、なほ『一如の故に』と云フ。正シク身の得る事はたしかならず。今我が家は、身心倶に得ルなり。そノ中に、心をもて仏法を計較する間は、万却千生にも得ベカラズ。心を放下して、知見解会を捨ツル時、得るなり。見色明心、聞声悟道ノごときも、なほ身を得ルなり。然れば、心の念慮知見を一向すてて、只管打坐すれば、今少し道は親シミ得るなり。然れば道を得ル事は、正シく身を以て得ルなり。是レによりて坐を専ラにすべしと覚エルなり。」（『正法眼蔵随聞記』三）。

(33) 中世古前掲書二四四頁。
(34) 佐藤秀孝「如浄禅師示寂の周辺」『日本印度学仏教学研究』三四―一。
(35) 鏡島元隆『道元禅師とその周辺』三一八頁。
(36) 湛元自澄『日域洞上諸祖伝』上（『曹洞宗全書』、史伝上、四六頁）。
(37) 徳翁良高『続日域洞上諸祖伝』二、（『曹洞宗全書』史伝上、一一三頁）。
(38) 蔵山良機『重続日域洞上諸祖伝』巻三、（『曹洞宗全書』史伝上、一七〇頁）。
(39) 霊南秀恕『日本洞上聯灯録』第二、（『曹洞宗全書』史伝上二五九頁）。
(40) 同、四、三一七頁。
(41) 木馬妙田輯「真空禅師語要」『弘化系譜伝』巻第四、（『曹洞宗全書』史伝上、五四五頁）。
(42) 「勅特賜仏光円明禅師貞祥開山節香徳忠禅師伝」『貞祥寺開山歴代略伝』（『曹洞宗全書』史伝上、七一九頁）。
(43) 『日本洞上聯灯録』巻第二、（『曹洞宗全書』史伝上、二四九頁）。
(44) 「身心脱落話」（語）を、如浄の「参禅者身心脱落也……祇管打坐而已」の「語」を当てはめて、日本曹洞下における参学の参究の「語話」のうち、「叱咤時脱落話」と明確に分るもの以外は、すべてその中に入れたが、明確な基準があつてのことではない。たゞ一応の目安となることはいえよう。たゞ全体的傾向として、かゝる面からも洞済融和的学風にあったということが理解できる。
(45) 「勧君尋常坐二蒲団上一、身心脱落」（『義雲和尚語録』下、曹洞宗全書、語録一、二四頁）、「倒二郤謾幢一身心脱落、仏祖宗風如通二扶桑国一、国之運也」（同、二八頁）。竜堂の「義雲和尚略伝」では、「鼓二吹身心脱落之道一」と義雲の宗旨の要諦が「身心脱落」にあると見ている。