

道元禅師の在宋中の動静

伊 藤 秀 憲

一はじめに

従来の道元禅師伝研究の殆どが、如淨の天童山入院を宝慶元年（一二三五）春とし、道元禅師が如淨とはじめて出会ったのは、その後の五月一日であるとしてきた。そして、それがほぼ学会の定説となつてていると言つてよいであろう。

しかし、既に鏡島元隆博士の説（吉田道興「如淨禪師を追つて」、『中国仏蹟見聞記』第二集 昭和五六年一〇月、二四頁）に導かれたながら拙稿「道元禅師の在宋中の動静—如淨との出会い」（『印度学仏教学研究』第三二卷第一号 昭和五八年一二月）で述べたように、如淨の天童山入院は宝慶元年ではなく、その前年の嘉定一七年七月中、遅くとも八月末迄には行なわれたと推定されるのである。近刊された鏡島博士の『天童如淨禪師の研究』（春秋社 昭和五八年八月）においても、嘉定一七年秋であることが明確に論じられている。

本稿では、まず始めに、鏡島博士の説を基に、私見を加えながら『天童如淨和尚錄』（以下『如淨錄』と略称す）中の上堂の年代をできうる限り推定し、如淨の天童山入院が嘉定一七年七月から八月にかけての頃であることを改めて論じ、次には、本稿の目的である道元禅師の在宋中の動静、即ち入宋から如淨との出会い、大悟の年次、面授と伝法、最後に大悟の機縁と言われる身心脱落について論じた。

『如淨錄』の引用は諸本の対校が行なわれている鏡島元隆著『天童如淨和尚の研究』による。但し『如淨錄』の本文の引用を示す場合のみ『如淨研究』と略称する。

また、大久保道舟編『道元禪師全集』上・下巻（筑摩書房 昭和四四・四五年五月）は『全集』上・下と、『曹洞宗全書』は『曹全』と略称する。

『建撕記』等の道元禅師の伝記に関するものは、原則として河村孝道編著『諸本対校永平開山道元禪師行狀建撕記』（大修館書店 昭和五〇年四月）により、『諸本対校建撕記』と略称する。

二 『如淨録』中の上堂の年代と天童山入院

『如淨録』に収められている上堂は、凡そ年代順に排列されており、『如淨録』の最古の面影を伝えると言われている総持寺本（鏡島元隆 前掲書三四頁）によつてその年代を推定すると、次のようになる。

「」内の月日は筆者の推定であり、同じ括弧ではあるが、「」で囲んだ語は総持寺本ではなく、補つたものであることを示す。また、（）内には上堂が行なわれた月日・季節を決める手掛りとなつた語句を示した。推定しえなかつたものは、原則として△以下「上堂▽」というように省略した。

嘉定三年（一二一〇）

一〇・五 清涼寺入院 上堂△以下一上堂▽

嘉定四年（一二一一）

一・一五 元宵上堂△以下一上堂▽

春 謝縁西堂上堂（梅花清曉香、…柳線春濃、…）

春 陳宣義生日陞座（春風輕春日晴、柳眼青黃鶯鳴）

△以下一上堂▽

四・八 四月八日上堂

秋 秋旱上堂

一二・八 臘八上堂

嘉定五年（一二一二）

一・一 正旦上堂

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| 一・一五 元宵上堂 | 二・一 二月一日「上堂」 |
| 二・一五 涅槃上堂 | 四・八 四月八日「上堂」△以下一上堂▽ |
| 八・一五 中秋上堂△以下二上堂▽ | 一一・三 冬至上堂 |
| 嘉定六年（一二二三） | 一〇・一 十月朝一書記至上堂（開炉） |
| | 一二・八 臘八上堂 |
| 嘉定七年（一二一四） | 九・一 祈晴上堂△以下四上堂▽ |
| 嘉定八年（一二一五） | 嘉定九年（一二一六） |
| 四・一 四月一日上堂 | 一・二・四 冬至上堂△以下一上堂▽ |
| 秋 上堂（秋風涼岩桂香） | 九・一 上堂（今朝九月初一）△以下一上堂▽ |
| △八・一 台州瑞巖寺入院 上堂△以下二上堂▽ | 嘉定九年（一二一六） |
| 一・一 嘉定九年（一二一六） | 一・一 歲旦上堂 |
| 花紅 退院赴淨慈上堂（半年喫飯坐輓峯、…帝鄉春色杏 | 一・一 退院赴淨慈上堂（半年喫飯坐輓峯、…帝鄉春色杏 |
| 一・一 淨慈寺入院 上堂△以下一上堂▽ | 二・一 上堂（今朝二月初一）△以下一上堂▽ |
| 二・一 二月十五「日」上堂 ⁽¹⁾ | 二・一 二月十五「日」上堂 ⁽¹⁾ |
| 四・一 四月一「日」祈晴上堂 | 四・一 四月一「日」祈晴上堂 |

八・一八 潛翁遺書至上堂（八月十八錢塘湖）△以下一上

堂△

一〇・一 開炉上堂

一一・一 上堂（天童仲冬第一句）

一一・一 上堂（古今大雪）△以下一上堂△

宝慶二年（一二三六）

秋 上堂（依稀斜去鴈、驚破海門秋）△以下一上堂△

一二・八 仏成道上堂

宝慶三年（一二三七）

退院上堂

以上が『如淨録』中の上堂が行なわれた推定年代である。

ここでは、天童山入院の年月を推定しようとするわけであるが、それを推定するに必要な上堂の年代について、先ず考察することとする。

「清涼寺語録」中、祈晴上堂は、鏡島博士が指摘されるよ

うに（前掲書 一八二頁）、『宋史』卷三九（本紀第三九）の嘉定

七年九月の条に、

丙戌（二五日）以久雨釀大理、三衙、臨安府杖以下囚。庚寅

（二九日）、釀兩浙路杖以下囚。〔宋史〕第三冊 中華書局、七
六一頁）

とあることから、嘉定七年九月に行なわれたものであることが推定される。それ故、これより五上堂後の四月一日上堂

は、翌年の嘉定八年四月一日の上堂であり、次の清涼寺退院上堂に相当すると思われる上堂には、「秋風涼岩桂香」とあるから、嘉定八年の秋（七月九月）に行なわれたものであると言える。

清涼寺を退院して台州瑞巖寺に入院するが、そこでの上堂では、冬至上堂（一月二十四日）の後に九月一日の上堂がある。これを翌年のものとすると、その後に歳旦上堂があり、瑞巖寺住持期間は足掛け三年ということになる。しかし、退院赴淨慈上堂には、

退院赴淨慈上堂。半年喫飯坐晚峯。鎌断烟雲千万重。忽地一
声轟霹靂。帝鄉春色杏花紅。（『如淨研究』一〇〇頁）

とあることより、瑞巖寺住持期間は僅か半年間であつたのであり、冬至上堂と九月一日の上堂との排列が前後していることがわかる。

では、台州瑞巖寺入院はいつであつたであろうか。住持期間が半年間ということより、先ず退院の時期を見てみると、嘉定九年の歳旦上堂と淨慈寺における二月一日の上堂との間に

にあることから、一月中に行なわれたと思われる。⁽²⁾しかも、一月中に淨慈寺入院が行なわれているのであるから、一月下旬ではない。歳旦上堂を行なつて間もなく、退院赴淨慈上堂は行なわれたものと思われる。とすると、瑞巒寺入院はそれより半年前の七・八月頃となる。清涼寺退院は秋であつたか

ら七月一五日の解夏後であろう。それから台州瑞巖寺へ赴いたのであるから、入院は八月頃と推定できよう。

次に、天童山入院年代を推定する上で重要な再住淨慈寺入院であるが、筆者は嘉定一六年一〇月頃と考える。二上堂後の聖節上堂は一〇月一八日であり、嘉定一七年六月に行なわれた「六月連三伏」で始まる上堂の次の上堂には、

上堂。(中略) 且道如何。忽然一陣秋風吹。吹作_二秋雲_一送_二流水_一。

（『如淨研究』 一二七二頁）とあるから、秋に行なわれたものであることがわかる。それ故、次の退淨慈赴天童上堂は七月以降となる。これには、

退淨慈_一赴_三天童_二上堂。拈_一拄杖_二云。衲僧拄杖子、漫漫黑似_レ烟。
西湖九箇月、可_レ惡亦堪_レ憐。卓_一拄杖_二云。忽然飛過鄧江去、攬_一
動滄溟_一浪拍_一天。 （『如淨研究』 一二七三頁）

とあるから、淨慈寺住持期間は九ヶ月間であったことがわかる。九ヶ月間ということから考えると、入院上堂に続く望日（一五日）上堂は一〇月一五日、入院はこれ以前の一〇月のあなる日、退院は嘉定一七年七月一五日の解夏後と考えてよいであろう。嘉定九年一月台州瑞巖寺を退院して淨慈寺へ赴く上堂を行なつてから淨慈寺入院までは、先に見たように一ヶ月以内に行なわれており、再住の淨慈寺を退院する上堂も、單なる退院上堂ではなく、天童山へ赴く上堂であるから、天童山入院は嘉定一七年七月下旬、遅くとも八月末迄には行なわ

れたものと思われる。それ故、入院上堂より四上堂後で、宝慶元年春に行なわれたと推定される謝新旧両班上堂の前に、一〇月一日の開炉上堂があるのであって、如淨の天童山入院は、『如淨録』の上堂の排列から推定する限りは、決して宝慶元年ではない。

ところで、これまで、天童山入院を宝慶元年としてきた説の論拠は、「再住淨慈寺語錄」中の派和尚遺書至上堂に、

派和尚遺書至上堂。万派朝宗一派收。揚_レ清澈濁_レ幾_一經_二秋。忽然到_レ底都乾郤。露柱燈籠笑不_レ休。（下略）（『如淨研究』 二六八頁）

とあり、「幾_一經_二秋」とあることより無際了派の入寂を嘉定一七年秋と考え、その遺書がもたらされたのは冬で、天童山入院は宝慶元年春とするのである（大久保道舟著『修訂増補道元禪師伝の研究』筑摩書房 昭和四一年五月、一四三頁）。しかし、

この「秋」は歳の意味で、韻の関係から秋の字を用いたのである。それ故、上堂の排列からして了派の入寂は秋ではなく、嘉定一七年四月以前であり、このことは、後に見る道元禪師の動静を考える上から非常に重要である。

また、宝慶元年入院説のより強力な論拠としては、『正法眼藏』鉢孟の卷に、

先師天童古仏、大宋寶慶元年、住_二天童_一日、上堂云、記得、僧問_二百丈_一、如何是奇特事。百丈云、獨坐大雄峯。大衆不得動_二動_一著、且教_レ坐_三殺者漢。今日忽有_レ人、問_二淨_一上座、如何是奇特事。只

向_レ他道、有_三甚奇特。畢竟如何、淨慈鉢盂、移_ニ過天童_ニ喫飯。

（『全集』上 五六五～五六六頁）

とあることを挙げることができる。「記得」以下は『如淨錄』に収められている天童山入院上堂である（『如淨研究』二七九～二八〇頁）。しかし、『如淨錄』の上堂の排列から言つても、また天童住持の請状を寧宗より賜つたとする古写本『建撕記』（諸本対校建撕記）一一〇頁）の記述からしても、寧宗没以前の嘉定一七年に天童山に入院したと推測するのは、誤りないのではなかろうか。嘉定一七年閏八月三日に寧宗は没し、理宗と替つたが、宝慶元年と改元されるのは翌年からである。一月二十五日には、明年を宝慶元年と改めるとする詔令が出ている。如淨の入院を禪師は新しい年に望めてこれを宝慶と称したのであろう。⁽³⁾

以上のことから、如淨の天童山入院は嘉定一七年七月、遅くとも八月末迄のことと推定するのである。とすると、道元禪師が如淨と出会ったのはいつであったのであろうか。こ

れまでの研究の殆どが、宝慶元年春の如淨の天童山入院後とするが、如淨の入院が嘉定一七年と推定される今、改めて検討する必要がある。

そこで、次には、古伝資料である『建撕記』『三大尊行狀記』『伝光錄』『洞谷記』を中心として、在宋中の道元禪師の動静について見てみたい。他の諸伝を全く無視す

るわけではないが、中世古祥道氏が、本来ならば後代の研究が積む程明確を加えていく筈であるが、実際には進展どころか古伝を離れたものも少くない（『道元禪師伝研究』国書刊行会昭和五四年一月、四六頁）と指摘されるよう、資料が新しくなる程、そこには新しいものが無批判に付け加えられてゆく傾向にあり、むしろ古伝の中にこそ、より史実に近いものが記されていると考えるからである。しかし、それら古伝をそのまま信頼してよいかと言うと必ずしもそうではない。道元禪師滅後わずか五〇～七〇年に成立したと思われる『三大尊行狀記』『伝光錄』『洞谷記』でさえも、もう既に史実は不透明である。だが、我々に与えられているのは、これら古伝とその周辺の資料しかない。我々には、時代、社会の背景を考えに入れながら、それらの中から、史実を読み取つてゆくしか方法がないのである。

三 如淨との出会い

先ず、入宋後から如淨との出会いまでの『建撕記』（瑞長本）『三大尊行狀記』（『行狀記』と略称す）『伝光錄』『洞谷記』「洞谷伝燈五老悟則并行業略記」の記事を対照すると、次の表のようになる。⁽⁴⁾

（新到列位と諸山遍歴に関する部分は長文であるので、「新到列位問題」「諸山遍歴」として、その部分の記載を省略する。）

始掛錫天童。

先ツ、最初明州太白天童景德禪寺ニ上リ、掛塔ヲ望ム。其時ノ、住持ハ、無際和尚也。

〔新到列位問題〕自レ爾師名不レ
隱叢林、大唐國裏普聞。(下略)

(後出)

徧参、学道、問法、問答次第。

△太白天童景德寺住持派無際和尚也。此住時、道元掛錫。

〔諸山遍歷〕

此七人ノ長老達ノ眼睛、吾ヨリモ劣レリト思イ給テ、去テハ日本大唐ノ間ニ、吾レニ益レル大善知識ハ無ケリト大橋慢ヲ起シ、帰朝セント思イ給也。徧参ノ後、天童ニ帰給処ニ、派無際和尚入滅ス。弥帰朝ヲ志給。

(前出)

掛錫天童、初見ニ派無際。問レ道聴レ法、雖レ及ニ嗣書拝看、未レ決ニ

択大事。

〔諸山遍歷〕

問答往復而謂、日本大宋両国、如レ我無_ニ善知識。生_ニ大橋慢、欲レ帰ニ日本。

〔諸山遍歷〕
カクノ如ク諸師ト問答往来シテ、大我慢ヲ生ジテ、日本大宋ニワレニオヨブ者ナシトオモヒ、帰朝セントセシ

天童ニ掛錫ス。大宋嘉定十六年癸未ノ暦ナリ。

表書及レ奏ニ聞僧臘戒次。名拏超ニ邁古今。

始掛錫天童。廿四歳也。〔新到列位問題〕自レ爾師名不レ隱叢林。倭僧謬依_レ之定了。遂掛錫于天童。

(前出)

其時老碓ト云者アリ。道元ニ進メテ云、大宋國裏ニ知識多クマシマ

其時有_ニ老碓者。勸云、大宋國裏独有_ニ淨和尚、具_ニ道眼者。爾欲_レ學ニ

時ニ、老碓ト云フモノアリ。スマテ曰、太宋國中ヒトリ道眼

于時、徑山羅漢殿前、有_ニ老人告云、大宋國裏、淨慈淨老、具_ニ道

セトモ、如淨和尚只獨而已明眼ノ知識也。學三仏法ニ思ハ、此如淨和尚ノ会裏参セハ、必有ニ所得ト云。雖レ然トモ、參他不レ遑。帰

國ノ心ロノミ坐ス処ニ、

如淨和尚天童住持請状、寧宗ヨリ賜テ、自ニ越國為三入院來座ス。

希代不思議ノ機縁也。此如淨和尚ノ会裏入室得法シ給ウ。

爰淨長老作天童之主ニ而來。師即燒香禮拝。遂取師資礼。

時ニ派無際去テ後チ、淨慈淨和尚、天童ニ主トナリ来ル。即チ有縁宿契ナリトオモヒ、參ジテウタガヒヲタヅネ、最初ニホコサキヲオル。因テ師資ノ儀トス。

ヲ具スルハ淨老ナリ、汝マミエバ、必ズ得處アラン。カクノゴトクイヘドモ、一歳余ヲフルマデ参ゼントスルニイトマナシ。

ヲ具スルハ淨老ナリ、汝マミエバ、必ズ得處アラン。カクノゴトクイヘドモ、一歳余ヲフルマデ参ゼントスルニイトマナシ。

眼者。汝見必釈ニ所疑、為汝師。師雖レ聞ニ誨励、未レ遑ニ参考。將及ニ一年。

淨老作天童主ニ來。未ニ參見、宿疑頓釈。

ここで問題にしたいのは、対照表において線で囲んだ「新到列位問題」に関する記事である。「新到列位問題」とは、道元禪師が天童山に掛錫した折、戒臘の次第によらず、新戒の位に列すべしとして、末位に席せられたことに対する抗議したという事件である。第一回目は天童度書を表わして抗議したという事件である。第一回目は天童山の住持・両班・大衆が、第二回目は五山が評議したが認められず、第三回目にして、寧宗皇帝は道元禪師の訴を認め戒臘の次第によることを勅したというのである。だが、中国の五山十刹制度に精しい本学助教授石井修道先生の御教示によると、五山が評議するといふのはいかにも日本的な発想であつて、中國ではありえないことである。また、皇帝にまで上表するといふことも、史実としては問題であろう。中世古祥道氏の説のように、律院であった景福寺に明全と共に上つ

たが、明全は具足戒牒を書持していたが、菩薩戒の立場に立つ禅師は書持していなかつたため、不当に処せられたのが、後に天童如淨によつて、単受菩薩戒の主張が肯定された（『宝慶記』、『全集』下 三八七頁）ところから、これらの事実がいつとなく混じ、景福寺が景德寺となり、然も天童如淨の肯定があつたことから、益々天童山での出来事と訛伝され、天子上表という虚飾まで生むに至つたものではなかろうか（前掲書 一八九～一九〇頁）と見るのが最も妥当のように思える。四月に明州に到着して以来、七月まで掛錫が許されず舶中に在つたということは、皇帝上表ということはなかつたにせよ、戒儀に関して何らかの問題があつたことを、この記事は物語つてゐると言えよう。

この「新到列位問題」は『建拂記』『三大尊行狀記』に記

されており、『伝光錄』ではないが、『洞谷記』には、簡単にではあるが「表書及レ奏ニ聞僧臘戒次」とあり、この伝承は相当早くからあつたことが認められる。

問題とするのは、この「新到列位問題」に関する記事が、『建撕記』と『行状記』とでは、それを載せる位置が大いに異なるということである。『建撕記』は明らかに『行状記』或いは『行業記』に拠ってこの個所を記述しており、明州本には「仮名文体を改めて漢文体表記に還元せんとする試みがあり」(『諸本対校建撕記』解題二〇五頁)、この部分に限れば、『行状記』と同一本であつたと考えられる『行業記』に依つて漢文体表記に還元している。

『行状記』は諸山遍参の後、「生ニ大橋慢、欲レ帰ニ日本」とあり、次に「始掛ニ錫天童、廿四歳也」として、最初に天童山へ掛錫した時の事件であつたとする「新到列位問題」を記している。『建撕記』は、これを諸山遍歴の前に移しており、禅師の行状を年代順に記すという点からすれば、『建撕記』の排列はより整えられたものと言えよう。しかし、その移動が単なる移動だけであつて、それによつて禅師の伝記に誤りは生じなかつたであろうか。筆者は、これによつて、後の禅師伝、延いては道元禅師伝研究に非常な大きな影響を、しかも誤りを生じさせたと考えるのである。

それは、『行状記』の新到列位に関する記述の次にある老

碓が如淨への参問を指示する記事は、新到列位に関する記事に続くものであつて、『建撕記』をはじめとするその後の諸伝が記すように、諸山遍歴の後、帰国せんとしていた時でのきことではないと考えるからである。『行状記』の「其時有ニ老碓者……」の記事は、新到列位に関する記事を除いた、「欲レ帰ニ日本」に続くのではなく、換言すれば、「其時」とは、日本に帰ろうとした時ではなく、無際了派下の天童山に掛錫した時と理解すべきではないであろうか。「其時有ニ老碓者……」で始まるこの部分は、新到列位に関する記事の「遂掛錫于天童山」を受ける、即ち「其時」とは「天童山に掛錫した時」と理解すべきと考えるのである。そのように『行状記』の文を理解する方が、文章の流れから言つて自然ではないであろうか。むしろ、老碓との出会いを日本に帰ろうとしていた時と理解するのは、「新到列位問題」に関する記事を前に移した『建撕記』の影響であると考えるのである。

ところで中世古氏は、新到列位に関する記事は不自然であり、記の上では「始掛ニ錫天童」時」として提示はするものの、本来は「掛錫天童」のあとにあるべきであろうとし、これは後に添入されたものと推定されている(前掲書一一页)。確かに、「生ニ大橋慢、欲レ帰ニ日本」と述べておいて、再び二十四歳で天童山に掛錫した時に戻るというのは、構成の上から不自然ではある。また、古伝のうち『伝光錄』は、『行状記』

の「新到列位問題」の部分を省略した構成となつていて。

『行状記』は瑩山禅師によつてまとめられたものであるとする説（東隆真「行業記」と「行状記」—「行状記」の作者・成立年代の推定」、『宗学研究』第六号 昭和三九年四月）もある。これを瑩山禅師撰とするならば、同じく禅師の撰述である『伝光錄』のよう、『行状記』も「新到列位問題」の部分は本来なく、後に添入せられたものと理解するのが正しいとも考えられよう。

しかし、中世古氏が、この部分は後からの添入であるとされるのは、構成の上から不自然であるということだけではなく、むしろ、戒上表のことを示し、あとに「遂掛錫于天童」はよいとして、すぐそのあとに、「其時有老碓者勸云」では文が通じないという点に論拠の主点があると言えよう。

だが、氏が文が通じないといわれるのは、如淨と道元禅師との出会いを宝慶元年五月一日とし、老碓との出会いをその一年前の嘉定一七年の五・六月頃までのこととするからである（前掲書二二三頁）。氏は、『行状記』の「新到列位問題」部分を除き、「日本大宋両国、如我無^ニ善知識」として大憐慢を生じて日本に帰ろうとしていた時に老碓に出会つたと理解し、また『伝光錄』も「大我慢ヲ生ジテ、日本大宋ニワレニオヨブ者ナシトオモヒ、帰朝セントセシ」時に、老碓に出会い如淨に参じることを勧められたとするのであるが、では

老碓の勧めのことばを記した後に、

雖^レ聞^ニ碓語、未^レ遑^レ參^レ他。將^レ滿^ニ一年。（『行状記』
カクノゴトクイヘドモ、一歳余ヲフルマデ參ゼントスルニイトマ
ナシ。『伝光錄』）

とあるのを、どのように解釈するのであらうか。諸山を遍歴の後、大宋国には善知識がないと、諦めて帰ろうとした時、老碓より明眼の師如淨に参じることを勧められたならば、先ず第一に参すべきであるのに、それから一年余り過ぎても、「未だ他に参するに違あらず」というのはおかしいと言えよう。この部分の記載は、無際了派下の天童山に掛錫した時に老碓に会つたと解釈することによってのみ理解できるのである。嘉定一六年七月、無際了派下の天童山に掛錫し、そこで老碓より如淨に参することを勧められたが、諸山を遍歴している間に、如淨に参ずることができなく、一年が過ぎてしまつたと言つてゐるのである。そして、天童山に帰り帰國しようとしていた時、嘉定一七年七・八月頃、参じようとして参じる機会のなかつた如淨の方から、無際了派示寂後の天童山の住持としてやつて來たのである。それを『行状記』では、「爰^ニ淨長老作^ニ天童之主^ニ而来」と記してゐるのであり、この点は、古写本『建撕記』もそのように伝えており、それ故「希代不思議ノ機縁也」と述べてゐるのである。

ところで『洞谷記』には、「奇弁輕^ニ易諸師」とあるのみ

で、諸山遍歴の様子を詳しくは記していない。そして老人（老璡の誤りか）と出会ったのは徑山の羅漢殿前であったとしている。道元禪師自身は著述の中で、徑山の浙翁如琰を尋ねたことは述べられてはいないが、諸伝が一様に伝えることからすれば、事実であったのだろう。すると、禪師が老璡に会ったのも、天童山ではなく、『洞谷記』が記すように、

徑山の羅漢殿前であつたと見た方がよいかも知れない。筆者は、禪師が徑山を訪れたのは天童山掛錫後間もなくではないかと推測している。そこで老璡に会い如淨に参じることを勧められたがそのひまがなく一年が過ぎた（師雖々聞ニ誨励、未遑ニ參学。將レ及ニ一年）と『洞谷記』は記しているのである。

では何故徑山（臨安府）まで行きながら、淨慈寺（臨安府）の如淨に参じなかつたのであらうか。次にはこのことをも含め、順序の上からは前後するが、嘉定一六年四月入宋して以来、如淨と出会いまでの間の動静を見てみることにしたい。

四 入宋から出会いまで

禪師は、嘉定一六年四月に明州に到着し、五月には、船に倭榎を買い求めに来た阿育王山の典座に会っているが、この典座が、七月に天童山へ掛錫した禪師を尋ねたことが『典座教訓』に記されている。

同（嘉定一六年七月間、山僧掛錫天童時、彼典座來得相見。）

道元禪師の在宋中の動静（伊藤）

云、解夏了退典座、帰郷去。適聞^四兄弟說^三老子在^二箇裏、如何不^三來相見^一。山僧喜踊感激接^レ他。（『全集』下 二九九頁）

とあることから、解夏（七月一五日）間もない頃のことと思われる。

また、年月日の記載はないが、『正法眼藏』伝衣の巻には、次のようにある。

予、在宋のそのかみ、長連牀に功夫せしどき、齊肩の隣単をみるに、毎晩の開靜のとき、袈裟をささげて頂上に安置し、合掌恭敬しき。一偈を默誦す。ときに予、未曾見のおもひをなし、歡喜みにあまり、感涙ひそかにおちて襟をうるほす。（中略）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、仏法の正嫡を正伝して、郷土の衆生をあはれむに、仏仏正伝の衣法を見聞せしめん。（『全集』上 二九八頁）

隣単の僧が、開靜のときには袈裟をささげて頂上に安置し、合掌恭敬して一偈を默誦しているのを見て、禪師は歡喜し、その感激のあまり涙されている。このような作法は、中国の僧にとってはごく当然のことであつたであろうが、それを見て感激され、そして、仏祖が正しく伝えて来た法と袈裟とを日本に伝えたいと発願されたということから、これが掛錫後間もない七月頃のことであつたであろうと推測するのである。

次に、嗣書の拝覧に関して言えば、嗣書の巻に、

この（無際子派）嗣書を請出することは、去年（嘉定一六年）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。（『全集』上三四三頁）

とあるから、師広都寺より無際了派の許に嗣書があることを知らされたのは七月であり、また、

嘉定十六年癸未あきのころ、道元はじめて天童山に寓直するに、隆禪上座、ねんごろに伝藏主に請して、嗣書を道元にみせし、

（下略）（『全集』上三四二頁）

とあることから、隆禪上座の斡旋により、伝藏主の嗣書を見たのは、「嘉定十六年癸未あきのころ」で、これも七月頃と考えてよいのではないであろうか。

禅師は、阿育王山を訪れており、仏性の巻に次のように記されている。

予、雲遊そのかみ、大宋国にいたる。嘉定十六年癸未秋のころ、はじめて阿育王山広利禪寺にいたる。（『全集』上二六頁）

これも嘉定一六年の秋のことであり、天童山に上の途中か、或いは、筆者は先に述べたように、禅師が徑山の浙翁如琰に参じたのは、天童山掛錫後間もなくではないかと考えるのであるから、徑山へ行く途中に寄つたとも考えることができよう。

徑山での如琰との問答は次のようである。

在宋間諸師ヲ訪シ中ニ、始徑山琰和尚見。琰問云、イツレノ時カ此間ニ来レル。師塔云、四月間。琰云、群ニ隨如是來レリ。師云、既是群ニ隨恁麼來ス、如何又是ナラン。（下略）（東隆真校注

『乾坤院本伝光録』隣人社 昭和四五年二月、一〇七頁）

如琰が「いつ中国（此間）にやつて来たのか」と尋ねたのに對して、禅師は「四月ごろです」と答えている。「此間」は「こちら」ということであるが徑山ではないであろう。「四月ごろ」とは、道元禅師が中国に着いた時を答えたものと思われるからである。乾坤院本『伝光録』・古写本『建撕記』に「四月間」とあるところを、流布本『伝光録』・『訂補建撕記』では「客歳四月」としている。「客歳」とは「昨年」の意である。これは、徑山上山を嘉定一七年と見て いるからであつて、「客歳」のないのが本来の姿であり、あるのは後の付加であろう。禅師が「客歳四月」と言わないので「四月間」と言われたということは、如琰に参じたのは嘉定一六年であることを間接に物語つて いると言える。

柴田道賢氏の研究によれば、「天童山から徑山の行程は、少くとも二週間を要するものと推計される」（「道元禅師の在宋修学の行程」、『宗教学論集』第五輯 昭和四七年一月、九八頁）のであるから、往復で約一ヶ月を要したと考えられる。如淨の淨慈寺入院は、先に見たように嘉定一六年一〇月頃と推定される。禅師は七月には天童山に掛錫しているが、一〇月まで二ヶ月余りの期間があり、その間に如琰に参じることは十分に可能であろう。筆者は、禅師が徑山を訪れた離れたのは、如淨が淨慈寺に入院する一〇月以前であり、それ故、徑山ま

で行きながらも如淨に会うことができなかつたと考えるのである。

伝衣の巻に、

大宋嘉定十七年癸未冬十月月中、三韓の僧二人ありて、慶元府にきたれり。一人はいはく智玄、一人は景雲。この二人、ともにしきりに仏經の義をいひ、あまさへ文字の士なり。しかれども、袈裟なし、鉢盂なし、俗人のごとし。
(『全集』上 二九八頁)

とあり、同様の記述が袈裟功德の巻(『全集』上 六四三頁)にもあるが、嘉定一七年は甲申であり、癸未が正しいとすれば、嘉定一六年でなくてはならない。この三韓の二人の僧と慶元府で会つたのが嘉定一六年であつたとすれば、それは徑山より帰つた時のことと考えることができるわけである。

徑山より帰つてからは、嗣書の巻に、

これは、阿育王仏照禪師徳光、かきて派無際にあたふるを、天童の住持なりしとき、小師僧智庚、ひそかにもちきたりて、了然寮にて道元にみせし。ときに大宋嘉定十七年甲申正月二十一日、はじめてこれをみる。
(『全集』上 三四三頁)

とあり、嘉定一七年一月二一日に、無際了派の嗣書を了然寮にて見ているから、正月は天童山で迎えられたものと思われる。

嗣書の巻では、この記述の次に、

のちに宝慶のころ、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。
(中略)

長老すなはちみづからたちて、嗣書をささげていはく、「(中略)老兄もしわれに嗣法せんともとむや。たとひもとむとも、おしむべきにあらず。」

道元、信感おくところなし。嗣書を請すべしといへども、ただ焼香礼拝して、恭敬供養するのみなり。
(『全集』上 三四四頁)

とし、また、

道元、台山より天童にかへる路程に、大梅山護聖寺の旦過に宿するに、大梅祖師たり、開花せる一枝の梅花をさづくる靈夢を感じず。
(『全集』上 三四五頁)

としている。伝ではこの他、台州小翠岩の盤山思卓を訪ねたことも記している。ところでこの一連の遍歴はいつのことであつたであろうか。これを身心脱落の後とどる柴田氏の説もある
(前掲論文 一〇四~一〇六頁)。だが、万年寺の元鼎の、「老兄もしわれに嗣法せんともとむや。たとひもとむとも、おしむべきにあらず」という発言は、禪師が嗣法以前であるということをうかがわせる。また、禪師が「嗣書を請すべしといへども、ただ焼香礼拝して恭敬供養するのみなり」と言つてゐるのは、如淨の資となつていたから辞退したとはうけとり難く、禪師に於て選択の余地のあつたことを示している
(中世古祥道 前掲書 二二六頁)。古傳は、如淨との出会いの前とするから、筆者は嘉定一七年の二月から三月にかけてではないかと推測する。ただ問題となるのは、「のちに宝慶

（『全集』上 五七一頁）

のころ」とある点である。その前には無際了派の嗣書を見た日である嘉定一七年一月二一日が明記されているのであるから、二月を「宝慶のころ」と言うのはおかしいとも言える。筆者は、禅師が如淨と出会ったのを嘉定一七年七・八月とするのであるから、出会ってから嗣法までの宝慶年間のこととすることもできよう。しかし、中世古氏が指摘されるように（前掲書 二二六頁）、如淨より「不可遠行」（『宝慶記』、『全集』下 三七三頁）、如淨が修行時代を述晦して、光陰を惜しんで游山観水に功夫をついやきなかつたことを普説している（行持下、『全集』上 一五八頁）のを聴いていふ禅師が、やつとめぐり会えた如淨のもとを一時的であるにせよ去つて旅に出るということは、ありえないことではなかろうか。むしろ「宝慶年中」としないで「宝慶のころ」と記しているところに注意すべきであろう。嘉定一七年七・八月の如淨の天童山入院を、宝慶元年のことと記す禅師である。

嘉定一七年二・三月を、「宝慶のころ」という漠然とした表現で示すこともありえたのではないであろうか。

嘉定一七年二月に天童山を発つた禅師は、安居の巻に、
清規云、行脚人欲下就處所結夏、須下於半月前掛搭。所貴茶湯
人事、不倉卒。

いはゆる半月前とは、三月下旬をいふ。しかあれば、三月の内にきたり掛搭すべきなり。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。

とあるから、三月末日までには天童山に帰られたはずである。柴田道賢氏も、「この旅行に要した日数は、短く見積つても一ヶ月半、大体二ヶ月は要したであろう」（前掲論文 一〇六頁）と推測している。

こうして、嘉定一七年三月、禅師は諸山遍歴の旅より天童山に帰られたわけであるが、帰られて間もなく、天童山の住持無際了派は示寂している。既に『如淨錄』の上堂の排列から了派の示寂を四月以前と推定したのであるから、『建拂記』が、「徧參ノ後、天童ニ帰給処ニ、派無際和尚入滅ス」（瑞長本 明州本も同じ内容）と記すように、了派の示寂は禅師が天童山に帰られてから後のことであろう。

諸山を遍歴したが、これといった師にはめぐり逢うことができなく、天童山へ帰り着いたところで了派の示寂に会い、帰國を考えられたであろう。しかし、了派の後に、老碓から勧められながらも参じる機会を得なかつた如淨が住持となつて來ることになり、禅師は大いに喜び、天童山に留まられたことと思われる。如淨の天童山入院は、了派示寂後四ヶ月余り後の嘉定一七年七月或いは八月の頃である。

五 大悟の年次

では、如淨との出会いが嘉定一七年七・八月であつたなら

ば、禅師が身心脱落の話によつて大悟したと言われるのはいつであろうか。

古伝のうち『行状記』『行業記』『洞谷記』（『曹全』宗源下五二三頁下）は、如淨に参じたことを記した後、⁽⁷⁾「脇不_レ至_レ席、将_レ及_ニ兩歲」（『洞谷記』は「将_レを欠く）として、次に身心脱落の話による大悟のことを載せている。即ち、参じてから大悟まで兩歳に及んだというのである。両者の出会いが嘉定一七年七・八月で、それより二年後といふことであるならば、宝慶二年七・八月であろうか。いや、そうではないのではなかろうか。禅師の大悟に至るまでの如淨下での修行は、兩歳、即ち嘉定一七年と宝慶元年に及んだと理解すべきように思われる。

このような数え方が正しいことは、『永平開山道元和尚行

錄』（『諸本対校建拂記』一六八頁下）『日域曹洞列祖行業記』（同一七一頁上）にある「服勤四載」、『延宝伝燈錄』（同一八二頁中）の「従侍四載」、『本朝高僧伝』（同一八五頁上）の「隨侍四載」という記述によつて証明できる。これらは、如淨の「參禪須_ニ身心脱落、只管打睡為_ニ什麼」ということばを聽いて「豁然大悟」と記した次にある。この箇所について中世古氏は、「身心脱落後四年の隨侍は歴史的事実に反しよ。宝慶元年大悟としても、禅師の帰朝は宝慶三年八月であるから、大約二年半の隨侍にしかならない。四年とは入宋以

ある。

先の「三如淨との出会い」で見たように、禅師が老璫より如淨に参じることを勧められてから如淨と出会うまでの期間を、禅師伝では「將_レ滿_ニ一年」「將_レ及_ニ一年」と記しているが、この場合の一年は丸一年を表わしていた。しかし、隨侍期間を示す「四載」は、足掛け四年を表わしていると見るべきであり、「兩載」という場合も同様に足掛け二年と見るべきであろう。それ故、「將_レ及_ニ兩載」「及_ニ兩載」とは、宝慶元年を指し、この年に、身心脱落の話によつて大悟があつたと古伝は記すのである。

來のもの（これも正確ではないが）とみないと、その来る所以が分らない」（前掲書二四四～二四五頁）とされる。『日域洞上

諸祖伝』（『諸本対校建拂記』一八四頁上）『繼燈錄』（同一九二頁上）『日東洞宗初祖永平元和尚道行碑銘』（同一九三頁下）が、身心脱落の話によつて大悟したこと記した後に、「由是服勤四載」とするのは明らかに誤りであるが、中世古氏が言われる『行錄』『列祖行業記』等には、「豁然大悟」の語の次に「服勤四載」「従侍四載」「隨侍四載」とはあるが、「由是」とはない。「服勤・従侍・隨侍四載」とは、禅師が如淨に隨侍してから四載ということであるはずである。『行錄』『列祖行業記』等は、如淨に参じたのを嘉定一七年とするのであるから、嘉定一七・宝慶元・二・三年の四載となるのである。

六 面授と伝法

筆者は、禅師と如淨との出会いを嘉定一七年七・八月頃とし、身心脱落の話による大悟があつたのを宝慶元年と推論したのであるが、では、面授の卷で二度も記されるところの、道元禅師がはじめて先師天童古仏を焼香礼拝した「大宋宝慶元年乙酉五月一日」は、初相見の日ではなくて何なのかという疑問が当然提示されるであろう。

問題とする宝慶元年五月一日については、面授の卷に、次のように記されている。

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。これすなはち靈山の拈華なり、嵩山の得髓なり。黃梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼藏面授なり。(『全集』上 四四六頁)

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。やや堂奥を聽許せらる。わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本国に本来せり。(『全集』上 四五〇頁)

従来の説は、これを典拠として、道元禅師が如淨に参じたのは、如淨の天童山入院後の宝慶元年であるとしてきたのである。しかし、筆者の説は、如淨の天童山入院を嘉定一七年とし、道元禅師はそれ以前から天童山にいたとするのである。

(○頁)

宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙香台に焼香礼拝す。(面授)

建長七年乙卯正月二日、義介はじめて第二世堂頭和尚を拝す。(『御遺言記録』原漢文)

義介が「はじめて」と述べているのは、この時、はじめて

から、宝慶元年五月一日の「はじめて先師天童古仏を礼拝面授す」とは初相見を表わしているのではない。嘉定一七年八月入院としても、この年は閏八月があるから、宝慶元年五月一日まで一〇ヶ月近くの期間がある。一年の間に諸山を遍歴して、次々と諸師に参じられた禅師である。その禅師が、やつとめぐり会えた如淨に、一〇ヶ月近くも参じないということはありえない。では、この五月一日はどのような日であったのか。この表現は既に志部憲一氏が指摘しているように(「「面授」と「脱落」について」、『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第二二号 昭和五三年一〇月、七三頁)、『御遺言記録』の建

長七年正月二日の記録と似ている。それは次のようである。

建長七年乙卯正月二日、義介初拝^ニ第二世堂頭和尚^一。初夜之後、參^ニ方丈^一。於^ニ羅漢前間^一行^ニ之。於^ニ羅漢前香台^一燒香。大展三拝、有^ニ對拝^ニ矣。(『全集』下 五〇〇頁)

ここでは、義介が方丈に参じ、羅漢前において焼香し、はじめて懷奘を拝したことを述べているが、これは先の面授の卷の表現と極めて似ている。改めて両者を並記すれば次のようにになる。

懷奘に会つた(初相見)のでもなく、参問したのでもないことは、『御遺言記録』に、「建長六年正月、永平第二世和尚示曰」として、懷奘が義介に示したことがらについて、メモ的に記されている(『全集』下 四九九～五〇〇頁)ことからも明らかである。

では、建長七年正月一日、義介がはじめて懷奘を拝したといふのは何なのであろう。この記録の前の建長六年一二月二三日の記録には次のようにある。

建長六年甲寅十二月廿三日、初夜已後、於方丈、見聞嗣書・伝法事_(錄)記六。又有松華事沙汰。又受戒事有之。(『全集』下 五〇〇頁)

これからすれば、前年の一二月二三日の夜、方丈において、嗣書・伝法・受戒等の事について、義介は懷奘より見聞しているのである。更に正月三日には、次のように、嗣書・伝袈裟の事を懷奘は義介に示している。

同三日、堂頭和尚、嗣書並伝袈裟事、示委細一言、先師内家、至此事、能知者只我一人而已、余人知總無一人。至此事、可傳法者、人知之也。露命不定故示之。我不記此、汝不可記此。只憶持而不忘云云。故今不記此也。(『全集』下 五〇〇頁)

この嗣書・伝衣について知る者は、道元禅師の門下でたゞ一人自分のみであり、伝法すべき者のみがこれを知るのであ

るとして、自分の命はいつ尽きるかわからないから、このことを義介に示すのだとしている。即ち、義介は懷奘の法を嗣ぐ者として、この時既に扱われているのである。このことからして、建長七年正月二日の方丈における拝は、伝法を前提とした入室が許されて、はじめて行なわれた拝であることを示していると言えよう。そして、これが、正に道元禅師においては、宝慶元年五月一日であつたのである。⁽⁸⁾

では、禅師の大悟・伝法はいつであつたのか。この点に関しては、今しばらく『御遺言記録』の懷奘と義介との関係を検討することにより、それを通して考えることにしたい。⁽⁹⁾

そこで、義介の大悟はいつかと見ると、建長七年正月七日のことであった。

同七日、已時坐禪中、先師大悟因縁、依身心脱落話聊得力。坐禪罷、參方丈拝云、義介今日、先師道依身心脱落聊有省。和尚曰、好好、會什麼。義介曰、會脱落身心。和尚云、意旨如何。義介云、將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡。和尚云、身心許多中、可有如是身心也云云。義介礼拝退。(『全集』下 五〇三頁)

道元禅師の大悟の因縁であつた身心脱落の話によつて聊か得力し、方丈に参じて「將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡」の答えでもつて懷奘は一応認めている。『御遺言記録』の記載の上ではこれと前後しているが、同一三日には、

同十三日、初夜之後、於御影前、拝見書一事。先安書於棹上。他香三。開、香九。義介、香九。如法拝見、九尺九尺。収、他香三。仏

祖命脈、証契即通、□□□通。〔『全集』下 五〇三頁〕
（即）

附。〔『全集』下 五〇六頁〕

というようすに、嗣書を拝覽しており、二月二日の条では、

建長七年二月二日、參次雜談次、義介云、（中略）然近此改此
見。今叢林作法威儀等、此則真実仏法知也。縱此外仏祖仏法無量

云、此等皆此一色仏法也。今日仏威儀、拳手動足之外、別不可レ
有「法性甚深之理」。此旨真実取信矣。和尚示曰、先師仏法者、真
實如レ是。爾已如レ是者、不レ疑ニ先師仏法。古人云、今日已後、不レ
疑ニ著天下人舌頭。爾亦復如レ是。〔『全集』下 五〇三～五〇四
頁〕

と、義介の、叢林における作法威儀のほかに真実の仏法はあ
るのではないということを信じるに至つたという話しに、懷
奘は道元禪師の仏法は真実に是の如しと認めている。

そして、二月一三日子時（午後二時～午前一時頃）伝法の
儀式が行なわれたことが、『御遺言記録』よりうかがわれる。
十三日子時、疊置事。（中略）拝ニ請仏祖件脈、欲レ為ニ仏祖新師。
和尚慈悲、哀愍聽許。（中略）茲來今授云云。護持勿レ令レ断ニ仏
種。（下略）〔『全集』下 五〇五頁〕

伝法の儀式が行なわれたことは、翌日の記録から、より明
確にわかる。

十四日粥了、示曰、我身命不定、雖レ然今日已後、縱雖ニ有何事
非レ恨。免下我已斷ニ仏種ニ之罪上、縱我雖ニ嗣ニ此法、不レ得ニ其人ニ今
如ニ断絶、生生恨也。然得レ爾遂ニ此事、我願已成就。若向後得レ人
之時、縱雖ニ許ニ多少人可レ与レ書、不レ可レ見レ本。如レ是汝以レ本可レ

懷奘は義介に法を伝えたことによつて、仏種を断する罪を
免れたと述べているのである。

次いで、ある時、義介に示したことばとして、次のような
ことが記されている。

有時示曰、伝法已後、附レ子不レ具ニ威儀。先師云、我在ニ天童ニ伝
法已後、有レ時參ニ方丈。方丈不レ具ニ威儀ニ之次、示曰、伝法已後、
故爾也云云。此於ニ外人、雖ニ若小師、若親族ニ不レ然也。先師授ニ
附法一沙汰已後如レ是、又以前付不レ具ニ威儀ニ也。尋常ニ如レ是、親
門師子也、余人不レ然也。〔『全集』下 五〇六頁〕

如淨が道元禪師に法を授附して以後、ある時、禪師に対し
て威儀をつけずに相対したことがあつたが、如淨は伝法以後
はことさらにこのようであると述べている。道元禪師も懷奘
に對しては、伝法以後は勿論のこと、以前にも「不レ具ニ威
儀ニ」ことがあつたとして、如淨と道元禪師、道元禪師と懷
奘の親密さを述べている。この如淨が「不具威儀」であつた
というのとはまったく逆になるが、『宝慶記』の首文の、如
淨への呈上文において、

（前略）外國遠方之小人所レ願者、不レ拘ニ時候、不レ具ニ威儀、頻頻
上ニ方丈、欲レ拝ニ問懲懲。（中略）哀愍聽ニ許道元問道問法。（下略）
〔『全集』下 三七一頁〕

というように、「時候に拘らず、威儀を具せず、頻々に方丈
に上つて愚懐を拝問せん」ことを表白している。この部分は

懷奘筆写の全久院本ではなく、その内容に問題がないわけではないが、次にある、如淨からの返書には、

元子參門、自今已後、不拘昼夜・時候、著衣・袴衣、而來三方丈問道無妨。老僧一_三如親父恕_二無禮_一也。太白某甲(『全集』下三七一页)

とあり、「不_レ具_ニ威儀」⁽¹¹⁾というのではないが、両者の間には父と子のような親密さがうかがわれる所以である。そのような時に、如淨は威儀を具せずして道元禪師に接したことがあつたのであろう。そして、この返書の次に、

宝慶元年七月初二日、參_ニ方丈。(『全集』下三七一页)

とあって、参問がはじまっている。ということは、先の懷奘のことばから推測するに、禪師の大悟・伝法は七月二日以前と思われる所以である。⁽¹²⁾このことは、また別の点からも言える。『仏祖正伝菩薩戒作法』の奥書に、

右大宋宝慶元年九月十八日、前住天童景德寺堂頭和尚、授_ニ道元式如_レ是。祖日侍者_時燒香侍者_是宗端知容・広平侍者等、周施行_ニ此戒儀。大宋宝慶中伝_レ之。(『全集』下二七〇頁)

とあるように、宝慶元年九月一八日に、禪師は如淨より、『仏祖正伝菩薩戒作法』を授かっている。『御遺言記録』に拠れば、懷奘は先師(道元禪師)のことばとして、次のように伝えている。

先師常示曰、(中略)唯有_ニ秘事口訣、未_ニ為_レ他之說_ニ者、所_レ謂住持心術、寺院作法、乃至嗣書相伝次第、授_ニ菩薩戒作法、如_レ是等

事也。是等非_ニ伝法人_ニ輒不_レ伝云云。然如_レ是等事、懷奘某甲一人傳_レ之。(『全集』下五〇二頁)

これからすれば、『菩薩戒作法』を受けるということは、すでに伝法を許されている人であり、禪師が九月一八日に『菩薩戒作法』を授けられたということは、それ以前に伝法は行なわれたということを物語つていて⁽¹³⁾いる。

『伝光錄』が、

宝慶元年乙酉、日本嘉祐元年、タチマチニ五十一世ノ祖位ニ列ス、即チ淨和尚囑シテ曰、早ク本国ニカエリ、祖道ヲ弘道スペシ、深山ニ隠居シテ、聖胎ヲ長養スペシト、(『諸本対校建拂記』一六五頁下)

としているのは、仏祖の巻の、

道元、大宋國宝慶元年乙酉夏安居時、先師天童古仏大和尚に参侍して、この仏祖を礼拝頂戴することを究尽せり。唯仏与仏なり。(『全集』上四五六頁)

に拠っているものと思われるが、これはまさに伝法の時節を示していると言えよう。⁽¹⁴⁾如淨は臨終時まで師承は明さなかつたと言われるが⁽¹⁵⁾、その如淨が、道元禪師に、仏祖の巻に記されているような、過去七仏より如淨までの系譜を示したということは、まさに伝法を許したということである。即ち、伝法は宝慶元年夏安居中である。先の、大悟・伝法は宝慶元年七月二日以前という推定と考え合わせると、伝法は宝慶元年

七月二日以前の夏安居中ということになる。では身心脱落の話による大悟はあったのかどうか。禅師は何も語られてはない。あつたとすれば、義介の例からすると、五月一日から、七月二日以前の伝法の時までの間と推測される。

道元禅師は、嘉定一七年七・八月頃と思われる如淨の天童山入院以来、多くの修行者と共に、如淨の下で修行を始められたのである。その当時は、多数の修行者の中の一人にすぎなかつたに違いない。しかし、それから一〇ヶ月余りの間に、如淨は自分の法を嗣ぐべき人物を見い出したのである。

それが道元禅師であつた。宝慶元年五月一日、妙香台において焼香礼拝したのは、堂頭和尚と一人の修行者との單なる相見ではない。師と資の拝である。実際の伝法はそれより少し後になるが、この人物にこそ法を伝えようとする伝法の拝であつたと言えよう。そして、伝法はそれより七月二日までの間に行なわれたのである。以上のように、道元禅師が面授の卷において、二度にまでわたつて「宝慶元年五月一日」という日付を記すのは、禅師にとつては、このように師と資との関係が成立した非常に重要な日であつたからである。

七 身心脱落

以上、古伝を中心として禅師の在宋中の動静を見て來たのであるが、古伝等による限り、身心脱落は宝慶元年五月一日

より七月二日までの間にあつたと推定される。だが、近年、山口大学の杉尾玄有教授によつて、身心脱落の機縁（叱咤時脱落）はなく、面授時脱落しかなかつたと主張せられてゐる（「原事実の発見—道元禪參究序説」）、『山口大学教育学部研究論叢』第二六卷第一部（昭和五二年三月、二五〇三三頁）。では、古伝が一様に伝える身心脱落の話による大悟はあつたのか、なかつたのか。この点について少し考えてみることにしたい。まず、大悟の機縁を『行状記』に拠つて示せば、次のようにある。

天童五更坐禪入堂巡堂、責_二衲子座睡_一曰、參禪者必身心脱落也。
祇管打睡作_二什麼_一。師聞豁然大悟。早晨上_二方丈_一燒香禮拝。天童問云、燒香事作麼生。師云、身心脱落來。天童云、身心脱落、脱落身心。師云、這箇是暫時伎倆。和尚莫_二亂印_一某甲。童云、吾不_二亂印_一爾。師云、如何是不_二亂印_一底。童云、脱落身心。（諸本對校建撕記）一六二頁上）

※『行業記』『伝光録』『洞谷記』ハ「脱落脱落」トスル。

これを杉尾教授が用いたられたことばによつて叱咤時脱落と称することとするが、禅師はその著述の中で、このことに關しては何も語つていないと言つてよいであろう。

ただ、『如淨禪師統語錄』に道元禅師の跋と称するものがあり、そこに叱咤時脱落が記されているが（『全集』下五一四頁）、しかし『統語錄』とともに跋も偽撰と考えられるのである（鏡島元隆 前掲書 九〇一一页）から、これは道元禅師が

述べているという論拠とはならない。

また、『永平広録』卷二の臘八成道会の上堂には、

臘八成道会上堂、（中略）汝等諸上座、要知瞿曇比丘因由一麼。

一由レ聞得天童脱落話而成仏道。（下略）（『全集』下 三四頁）

とあるが、これは必ずしも、叱咤時脱落を言つてゐるのではなく、『正法眼藏』中の、

參禪者身心脱落也、不レ用燒香・礼拝・念佛・修懺・看經、祇管

坐始得。（行持下 『全集』上 一五八頁）

先師尋常道、我箇裏、不レ用燒香・礼拝・念佛・修懺・看經、祇

管打坐、弁道功夫、身心脱落。（仏經 『全集』上 四〇七頁）

先師古仏云、參禪者身心脱落也、祇管打坐始得。不要燒香・礼拝・念佛・修懺・看經。（三昧王三昧 『全集』上 五三九頁）

或いは、『永平広録』中の、

先師示衆云、參禪者身心脱落也。（『全集』下 七七頁）

先師天童云、跏趺坐乃古仏法也、參禪者身心脱落也。不要燒香・

礼拝・念佛・修懺・看經、祇管打坐始得。（『全集』下 一〇九頁）

先師天童道、參禪者身心脱落也。（『全集』下 一二三頁）

天童和尚云、參禪者身心脱落。（『全集』下 一八五頁）

更には、『宝慶記』の、

堂頭和尚示曰、參禪者身心脱落也、不レ用燒香・礼拝・念佛・修懺・看經、祇管打坐而已。（『全集』下 三七七頁）

などに引用、或いは記されるような、身心脱落を説いた如淨のことばを指してゐると考えることができる。

ただ、『御遺言記録』の建長七年（一二五五）一月七日の条に、

同七日、已時坐禪中、先師大悟因縁、依身心脱落話聊得力。坐禪罷、參三方丈拝云、義介今日、先師道依身心脱落聊有省。

（『全集』下 五〇三頁）

とあり、面授の巻の『抄』には、

身心ヲ脱落スルニトハ、故方丈天童ニ相見悟道ノ御詞、參禪者、身心脱落ト云ナリ、其ライマ被書載歟、（『曹全』註解二二一頁下）

とあることから、禅師の大悟が「身心脱落の話」であつたことは、認めざるを得ないであろう。だが、この「身心脱落の話」とは何なのか。古伝が伝えるが如き叱咤時脱落を言うのであらうか。『御遺言記録』で義介は、「先師道依身心脱落」聊有省と懷笑に話しているが、これからすると、自己の大悟の因縁であつた身心脱落について、禅師自からが語られたことがあつたのである。これを禅師の撰述に求めれば、先にあげた、『正法眼藏』『永平広録』『宝慶記』中の如淨のことばしかない。しかも、『宝慶記』の場合は、大衆の睡りを諒めてのことばではなく、この書の性格からして、道元禅師一人に示されたものであろう。また、それによつて禅師が大悟したのでもなく、むしろその意がわからなく、「身心脱落者何」と拝問しているのである。

このように見てくると、古伝が記す叱咤時脱落は、全くの虚構であるかの如くに思われる。ところが、叱咤時脱落を想起させる記述が、道元禅師の著述の中にあるのである。⁽¹⁸⁾ それは、本紀要第三八号に、本学教授河村孝道先生が紹介された、真福寺文庫所蔵の大悟の巻の草稿本中に（『正法眼藏』成立の諸問題（一）—真福寺文庫所蔵『大悟』巻草稿本の紹介—）、昭和五年三月、四二頁）次のように記されているのである。（△ △印は蠹損部分を示す）

先師ヨノツ子ニ衆ニシメシテイハク、参禅者心身脱落也、^(△△) 不是待悟為則、コノ道得ハ、上堂ノ時ハ法堂ノ上ニシテシメス、十方ノ雲水アツマリキク、小参ノ時ハ霞堂裏ニシテ道ス、諸方衲子ミナキク、トヘ △ ナリ、夜間ハ雲堂裏ニシテ拳頭ト同時ニ霹靂ス、睡者モ聞、不睡者モ聞、夜裏モ道ス、日裏モ道ス、シカアレトモ、知音マレナリ、為問スクナシ、イハユル参禅ヘ △ トイフハ、仏と祖道ナリ、参禪ノ言△ △ △ 者ナルカニヘニ、恁麼イフナリ、

心身脱落ハ、脱落身心ナリ、脱落ノ脱落シキタレルカ、ユエニ生死身失ス、身心脱落ナリ、コレ大小塵_(マサ)ノ辺際ニアラス、コ、ヲモテ不是待悟為則ナリ、（下略）（四二頁）

先師道ノ脱落身心不是待悟為則ヲ参考スヘシ、（四四頁）

草稿本には奥書はないが、内題の「大悟」の下に「觀音導利興聖宝林寺」があるから興聖寺時代のものであることがわかる。現在我々が見る大悟の巻には、次のような奥書がある。

爾時仁治三年壬寅春正月二十八日、住_ニ觀音導利興聖寶林寺_ニ示衆。
而今寛元二年甲辰春正月二十七日、錫_ニ駐越宇吉峯古寺_ニ而書、
示_ニ於人天大衆。
同二年甲辰春三月二十日、侍_ニ越宇吉峯精舍堂奥_ニ次、書_ニ写之。懷裝
『全集』上 八七頁）

この奥書より現在我々が見る大悟は、寛元二年正月二七日に吉峯寺で示衆された再治本であつて、真福寺本は、仁治三年正月二八日に興聖寺で示衆された草案本であることがわかる。義介は前年の仁治二年春道元禅師の会下に参じているのであるから（『行状記』、『諸本対校建壇記』一六三頁中）、草案本による大悟の巻の示衆を聞くことは可能であり、彼が言う「先師道依ニ身心脱落」_ニとは、この示衆を指すと考えることもできる。

更に、叱咤時脱落の話で交される師（道元）云「身心脱落來」、天童云「身心脱落、脱落身心」、童云「脱落脱落」に相当する「心身脱落ハ、脱落身心ナリ、脱落ノ脱落シキタレルカ、ユエニ身心脱落ナリ」という記述が、この草稿本には見られるのである。

また、次のようなことも言えるのではないであろうか。「參禅者心身脱落也、不是待悟為則」は、常日頃如淨が機会あるごとに説示していたことばである。道元禅師の示衆から

明らかなように、「不是待悟為則」は「心身脱落」を説明したことばであるから、『正法眼藏』等に引用されている如淨のことばのように、「不是待悟為則」の部分を「不_レ要_ニ燒香・礼拝・念佛・修懺・看經、祇管打坐始得」と説かれた場合もあつたであろう。要するに如淨の言いたいのは「参禅者身心脱落也」ということである。これを、夜雲堂で説示したことであつた。それを、草稿本大悟の巻では、「夜間ハ雲堂裏ニシテ拳頭ト同時ニ霹靂ス、睡者モ聞、不睡者モ聞」と記しているが、このことから、『正法眼藏隨聞記』の如淨に関する次のような記述が想い起こされる。

長老巡リ行テ、睡眠スル僧ヲバ、或ハ拳ヲ以テ打、或ハクツヲヌイデ打恥シメ、勸メテ覚レ睡。猶ホ睡ル時ハ、行_ニ昭堂、打_ニ鐘、召_ニ行者_ニ燃_ニ蠟燭_ニナンドシテ、卒時ニ普説シテ云、僧堂裏ニアツマリ居シテ、徒ニ眠リテ何ノ用ゾ。(下略) (『全集』下 四五七頁)

草稿本大悟の巻と『隨聞記』とを考え合わせると、夜、坐睡している僧を拳で打ち、或いはくつを脱いで打つて、「参禅は身心脱落なり、従らに眠つて何の用ぞ」、即ち、叱咤時脱落の話が示す「参禅者身心脱落也、祇管打睡作_ニ什麼」と認められたこともあるのではないか。

このように見えてくると、草稿本大悟の巻の出現により、諸伝が伝える叱咤時脱落の話は、大きく信憑性を持つものとなつて来たようと思える。

しかし、まったく問題がなくなつたわけではない。第一に、草稿本大悟の巻が叱咤時脱落を推測させるものであつても、叱咤時脱落そのものを語つてゐるのではないということであり、第二に、『行状記』をはじめとして後世の諸伝が、坐禅中に睡つていた僧を、「参禅者身心脱落也、祇管打睡作_ニ什麼」と責めたとしている如淨のことばが、『伝光錄』のみ少し異なる点である。先ず本則では、

第五十一祖、永平元和尚、參_ニ天童淨和尚、淨一日、後夜坐禪示_レ衆、参禅者身心脱落也。師聞忽然大悟、直上_ニ方丈_ニ燒香。(下略)
(『諸本対校建撕記』 一六四頁中)

とし、後夜の坐禅中の示衆であつて、僧の坐睡を責めたことばとはなつていなし、如淨のことばも「参禅者身心脱落也」のみである。それが機縁では、

然ルニ一日、後夜ノ坐禪ニ、淨和尚入堂大衆ノネムリヲイマシムルニ曰、参禅心身脱落也、不_レ要_ニ燒香・礼拝・念佛・修懺・看經、祇管打坐始得ト。時ニ師キヒテ、忽然トシテ大悟ス。今ノ因縁ナリ。(『諸本対校建撕記』 一六五頁中)

※乾坤院本ハ「要」ヲ「用」トシ、「始得」ヲ欠ク

となるのである。ここでは単なる示衆ではなく、大衆の睡りを責めることばとなるが、しかし、諸伝が伝える「参禅者身心脱落也、祇管打睡作_ニ什麼」ではないし、草稿本大悟の巻

の「参禅者心身脱落也、不是待悟為則」でもない。これは、先にあげた『正法眼藏』等に引かれている如淨のことばである。ところが、同じ瑩山禅師の撰述であつて、『伝光錄』より後に成立した『洞谷記』では、「参禅者身心脱落也、祇管打睡作麼生」（『曹全』宗源下 五一三頁下）と変化しているのである。⁽¹⁹⁾

更に、方丈に上つて焼香礼拝した後に、如淨との間で交された身心脱落に関する問答も、各伝多少異なるのである。

ここで思い切った推論を述べるならば、『伝光錄』は悟道の機縁を中心として仏祖の命脈を明らかにしようとしたものであるが、道元禅師には悟道の機縁となつた語句が伝わつてないため、瑩山禅師は道元禅師の著述の中にそれを求めたとも考えることができるのではないであろうか。⁽²⁰⁾

以上のように、草稿本大悟の巻の出現により、諸伝が伝えられる叱咤時脱落による大悟の信憑性は高まつたとは言える。しかし、諸伝におけるその記述の違いなどから、現在のところ筆者には、叱咤時脱落の有無の結論を出すことはできない。は、径山の浙翁如琰をはじめとする諸師に参じたのである。遍參の最初に、老確より勧められた如淨には参じるいとまがない一年が過ぎ、その間正師にもめぐり会えず、その上、無際了派の示寂にも会い、帰国を考えていた嘉定一七年七・八月頃、如淨が天童山に入院した。早速に参じたのであるが、多くの修行者の中で、やがて彼は如淨より自分の法を嗣ぐものとして認められる。そして宝慶元年五月一日、伝法を前提とした入室が許され、師資の拝が行なわれた。伝法はそれより七月二日までの夏安居中に行なわれたものと思われる。伝法が行なわれたのであるから身心脱落を得たのであるが、それは、古伝が記すような叱咤時脱落の体験を通してであったかどうかは不明である。

古伝の中にこそ史実は語られているのではないかと、古伝を中心に考察して來たのであるが、始めにも述べたように、禅師示寂後わずか五〇～七〇年であるのに、史実はもう暗い闇の中に消えかけようとしている。一応筆者は、古伝等をできる限り正確に読みとる努力はして來たつもりではあるが、論の進め方としては全く逆になるが、これまで扱つて來た古伝を、もう一度その成立にまで溯つて再検討する必要を今感じている。その場合、この拙稿のある部分は書き改める必要がでてくるかも知れない。だが、少しでも眞実の道元禅師像に近づきたいのが筆者の願いである。

以上、古伝を中心として、在宋中の道元禅師の動静について考察してきたが、これをまとめれば次のようである。

嘉定一六年七月、無際了派下の天童山に掛錫した道元禅師

注

(1) 鏡島元隆博士は『天童如淨禪師の研究』において、この二月十五日上堂からを嘉定一〇年（七上堂）とされ、筆者が嘉定一〇年としたものを嘉定一一年（九上堂）、嘉定一一年及び一二年としたものを全て嘉定一二年（一六上堂）の上堂とされる。それは、二月十五日上堂の次にある四月一日祈晴上堂を、『宋代史年表』の嘉定一〇年の条に「五月5久雨」とあることから、嘉定一〇年四月一日の上堂とされるからである。しかし、この記事と祈晴上堂とは一ヶ月以上の隔たりがあり、四月一日に祈晴上堂が行なわれたということは、更にそれ以前から長期間雨が降り続いているなくてはならず、そのことは『宋史』からはわからない。筆者は、二月一五日上堂の二つ前に二月一日の上堂があり、排列の上から、これをあげて嘉定一〇年とすることは不自然と考え、表のようにしたのである。

(2) 鏡島博士は、台州瑞巖寺の退院を、杏の花の咲く三月ごろ（前掲書三一五頁）と推定されるが、二月一日上堂の前にあるから一月中と見るべきであろう。この年の一月は陽曆（グレゴリオ暦）では一月二八日から二月二十五日の間に相当する。

(3) 鏡島元隆 前掲書 八八頁。筆者は「道元禪師の在宋中の動静一如淨との出会いーー」（『印度学仏教学研究』第三二卷第一号）において、「禪師は記憶違いして、この年を宝慶元年とされたのであろう」としたが、今はこの説を改め、鏡島博士の説に従いたい。

(4)

成立から言えば、『建撕記』（一四七四年頃までに成立。瑞長本は一五八九年書写）が最も新しいが、従来の道元禪師伝研究が建撕記を中心に行なわれて来たので最上段に配置した。また、『建撕記』には諸写本があるが、『建撕記』原本の性格をよく表わしている（『諸本対校建撕記』解題二〇七頁）といわれる瑞長本に依った。

『三大尊行状記』には異本として『永平寺三祖行業記』があるが、『行状記』の方が原初的と言われており（東隆真「行業記」と「行状記」—「行状記」の作著・成立年代の推定ーー、「宗学研究」第六号 昭和三九年四月、一〇二—一〇三頁）、筆者もこの説に賛同するから、以下『行状記』の方をとることとする。なお、この書の成立を東隆真教授は、義介示寂の延慶二年（一三〇九）から瑩山禪師大乘寺退院の文保元年（一三一七）の八年間と推定されている（『瑩山禪師の研究』春秋社、昭和四九年五月、一二七頁）。

『伝光錄』は正安二年（一三〇〇）頃、『洞谷記』（『洞谷伝燈五老悟則并行業略記』）は元亨三年（一三二三）の成立である。

(5) 柴田道賢氏は、次のような旅程を考えておられる。

天童山—慶元府—（船）—補陀洛迦山—（船）—温州—（船）—台州小翠岩〔盤山思卓〕—天台山平田万年寺〔元祐〕—炎縣—（船）—曹娥—（船）—上虞—余姚—大梅山護聖寺—余姚—（船）—慶元府—天童山
補陀洛迦山へはこの時行かれたのか、またその旅程そのもの検討が必要であるが、いずれにせよ、二ヶ月間あればこ

の旅は十分可能であったであろう。

(6) 但し、延宝本・門子本・元文本では「天童ニ帰リ給フ処ニ、派無際和尚ハヤ（早ヤ）入滅ス」として、「ハヤ」の二字が加わり、天童山に帰り着く前に既に示寂していたとするのである。更に訂補本では「又再ビ派無際ヲ訪テ、天童ニ帰ラントシ玉フ、途中ニシテ、無際ノ示寂セシコトヲ聞テ」と記し、天童山に帰る途中でその示寂を聞いたというように変化している。

(7) 如淨に参じたことを記した後、『行状記』『行業記』『伝光録』は、『宝慶記』の首文である道元禅師の如淨への呈上文と如淨の返書を載せている。この『宝慶記』の首文については後に考察する。

(8) 宝慶元年五月一日が初相見ではないとする今一つの理由として、道元禅師が「仏祖面授の法門現成せり」の次に「これすなはち靈山の拈華なり」と述べられていることがあげられる。初相見時付法であるならば、『宝慶記』で如淨より示された多子塔前付法説の立場に立つべきであるのに、ここでは靈山付法を例としてあげているのは、道元禅師と如淨とが、この時初相見ではないことを物語っていると言えよう。

(9) 『御遺言記録』そのものに問題がないわけではなく、「道元禅師滅後の永平教団の正統主流を義介として位置付けることを

テーマとしている」（石川力山「道元禅師滅後の永平寺僧團について—『御遺言記録』の史料価値—」、『懷奘禪師研究』大本山永平寺祖山龕松会 昭和五六年一〇月、一九七〇）と言われているが、そのような意図があるにせよ、ここに日を

追って記されている記録は、実際に行なわれたものと考えてよいであろう。

(10) 『行状記』『行業記』は『宝慶記』の首文を引いているが、『宝慶記』に「不レ具ニ威儀」とあるところを、「不レ論ニ威儀不威儀」とし、『伝光録』では「威儀不威儀ヲ択ラバズ」としており、『宝慶記』と少し異なる。

(11) 『宝慶記』には「著衣・袴衣、而來ニ方丈」とあって、道元禅師より如淨への呈上文にあつた「不レ具ニ威儀」ということを認めてはいらない。しかし、『伝光録』では「著衣袴衣ヲイハズ」として「不レ具ニ威儀」と同じ内容となっている。

(12) 『宝慶記』の記載は、拝問の順序に従つて記録されたものとする秋重説（秋重義治「宝慶記考」、九州帝国大学哲学研究会『哲学年報』第五輯 昭和二一年六月、一六一～一六六頁）と、必ずしも順序通りではないとする中世古説（中世古祥道前掲書 二四八～二四九頁）とがある。

秋重説は、拝問の三分の二は前半にあり、しかも独立の拝問は批判的質問であるが、後半は単なる不明の点の質問であるという相違から、拝問の順序に従つて記録されたものであるというのである。

一方、中世古説は、次の二点に疑問を提している。

第一は、三〇番目の

堂頭和尚慈誨曰、仏祖兒孫、先除ニ五蓋、後除ニ六蓋也。五蓋加ニ無明蓋為ニ六蓋也。唯除ニ無明蓋、即除ニ五蓋也。五蓋雖離、無明蓋未離、未到ニ仏祖修証也。道元便札拝謝、又手白、前來未聞ニ今日和尚指示。（中略）但除ニ

五蓋・六蓋、有_ニ其秘術_一也無。(下略) 『全集』下 三八三
頁

をあげ、ここで「前代未聞」というが、先の一五番目の身心脱落の話で、如淨より「身心脱落者、坐禪也、祇管坐禪時、離_ニ五欲、除_ニ五蓋_一也」と教示をうけているのであるから「前來未聞」というのはおかしいとするのである。

第二に、二七番目の法衣について、如淨は、

堂頭和尚慈誨曰、如淨住院以來、不_ニ曾著_ニ斑袈裟_一也。近代諸方、非長老儀長老、只管著_ニ法衣_ニ隨_レ衆、如_レ無_ニ實証。所以如淨、不_ニ曾著_ニ法衣_ニ也。(下略) 『全集』下 三八〇
三八一頁)

と慈誨しているのに、禪師は三一番目で、

拝問、和尚住院已來、不_ニ曾著_ニ法衣_ニ、意旨如何。『全集』
下 三八四頁)

と質問するのには不自然であるとするのである。

筆者は、両説のうち中世古説に賛同するものである。たとい、拝問の回数及びその内容から、秋重説のような傾向が言い得たとしても、それが直ちに拝問の順序に記録したことの論拠とするのは無理のように思われる。また、中世古説が指摘する具体的な矛盾は答えられないまま残るのである。

筆者には、五月一日の伝法を前提とした拝から七月一日までの間、入室が行なわれなかつたということは考えられないのである。懷奘と義介の場合のように当然あつたはずであり、その間の記録も含まれていると考えるのである。中世古氏が推測されるように、『宝慶記』の懷奘奥書にある「猶在_ニ余殘_ニ歟」

(13) という語句より、禪師の記は巻子本ではなく、幾枚かのものから成るものであり、まとめ綴られていたものではなかつたことが考えられるのである。とすると、「宝慶元年七月初二日、參_ニ方丈_一」という記載も、伝法後に方丈に参じた日を表わすかどうか問題となつてくるが、『宝慶記』において、年月日が記されているのはここだけであり、特に記したということは、それだけ重要な日であつたとも言えるのであり、伝法後の参問がはじまつた日と理解してよいと考える。

(14) 伝法を許された者にのみ菩薩戒作法が授けられるということに対して、義介の場合は伝戒の方が先ではないかとの反論もある。確かに義介は懷鑒より菩薩戒作法を伝授している。また懷鑒も道元禪師より菩薩戒作法を伝授されているのである(『御遺言記録』、『全集』下 四九六頁)。即ち道元—懷鑒—義介へと菩薩戒作法は伝授されている。懷鑒も義介も、道元禪師よりの伝法を望みながらも許されなかつた人物である。その彼らが、伝法以前に菩薩戒作法を受けているといふことは、伝法よりも伝戒が先であるとも考えられるがそうではない。彼らは、道元禪師から洞下の伝法は許されなかつたが、大日能忍—覚晏—懷鑒—義介と、既に濟下の法を伝えているのであるから、菩薩戒作法の伝授を許したのである。

この仏祖の巻の、宝慶元年夏安居時に仏祖を礼拝頂戴することを究尽したという記事と、『宝慶記』の、

和尚或時召示曰、你是雖_ニ後生、頗有_ニ古貌_一。直須_ニ居_ニ深山幽谷_ニ、長_ニ養_ニ佛祖聖胎_ニ、必至_ニ古德之証處_一也。于_レ時道元、起而設_ニ拜和尚足下。和尚唱云、能礼所礼性空寂、感應道

交難思議。于レ時和尚、広三説西天東地仏祖之行履。于レ時道元、感涙沾襟。（『全集』下 三七六頁）

と、同じ時の記録と考えられないであろうか。『伝光錄』が「須居深山幽谷、長養仏祖聖胎」を如淨の遺嘱としているのは、この記録をそのように位置づけたのであろうか。

(15) 『如淨錄』に次のように述べられている。

「須居深山幽谷、長養仏祖聖胎」を如淨の遺嘱としているのは、この記録をそのように位置づけたのであろうか。

(16) 『如淨研究』四〇四頁)

(17) 『宝慶記』においても如淨は、「雪竇先師」（『全集』下 三八一頁）と語っているが、これも伝法を許した道元禅師に対しであるからであろう。

(18) 『建拂記』は「畢竟得法ハ身心脱落話ヲ以テ為レ要給也」（瑞長本）で代表されるように、身心脱落の話によつて悟つたことは記すが、叱咤時脱落を記さないのが本来の姿であつて、明州本・延宝本・訂補本にあるのは、むしろ後から加えられたものと見るべきであろう。

(19) この点に関しては、石井修道先生より示唆をいただいた。なお、真福寺本『大悟』によつて、「參禪」と「身心脱落」と「不是待悟為則」の関係がはつきりとし、如淨の主張は大慧の「悟」を強調する禅とは全く逆のものであつたことが明らかになつたとする指摘がある（石井修道「宋代の禅宗 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 昭和五五年一二月、二二三頁）。

(20) 成立について言えば、註(4)で述べたように、『伝光錄』

(一三〇〇) 『行狀記』(一三〇九~一三一七) 『洞谷記』(一三二三) の順が考えられる。この成立順に叱咤時脱落の話も変化し完成していくことと考へることもできよう。

(20)

石川力山「中世曹洞切紙の分類試論」(一竜泰寺所蔵『仏家一大事夜話』について)（『駒沢大学仏教学部論集』第一四号 昭和五八年一〇月、一三〇~一三一頁）によれば、道元禅師の大悟の機縁として、襪子に関する如淨との問答であったとする伝承、或いは六祖慧能の「頂門眼照破天下、云々」の語によるものであるという伝承もあつたということが紹介されており、道元禅師の大悟の機縁が、伝承としては決して身心脱落（叱咤時脱落）の話のみではなかつたことが知られる。むしろ、大悟の機縁を重視した中世公案禪の世界の中で、種々の機縁が生まれ、そして支持され残つたものが身心脱落の話であつたと見ることもできるのではないかであろうか。

また、鏡島博士は、『天童如淨禪師の研究』で、『永平広録』卷二（『全集』下四三~四四頁）を引いて、「雪峰の弟子保福、五祖法演の弟子圓悟、如淨の弟子道元禅師は、それぞれの師が何の言句によつて身心脱落を得たかの質問にいづれも答えていない。これらの諸師にとつては、身心脱落の事実だけが重要であつて、何の言句によつて入証したかは問題とすべきではなかつたのである」（八一頁）と言われるが、道元禅師にとつても同様に、身心脱落の事実のみが重要であつて、それがどのような言句でどのようになされたものであつたかはそれほど重要な問題ではなく、それ故禅師自身も語られなかつたとも考えられる。（一九八三・一二・一〇）