

『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——

石井修道

一はじめに

禅者の行状を書かんとすれば、「いつ」「どこで」「なにを」「いかにして」大悟したかが常に問題になる。禅宗史を専攻してきた筆者にとって、禅者とは、必ず経験的・心理的な回心があつてはじめて成立しうるものという既成の了解があったし、無批判にいわゆるの大悟はあらねばならないと従来考へて叙述してきた。「いつ」「どこで」が特に重大な関心となつて来たのである。

ところで、道元禅師は「大悟」を説示するとき、つぎのように述べる。

近日大宋国禿子等いはく、「悟道是本期」。かくのごとくいひていたづらに待悟す。しかあれども仏祖の光明にてらされざるがごとし。ただ真善知識に參取すべきを、懶惰にして蹉過するなり。古仏の出世にも度脱せざりぬべし。いまの「還仮悟否」の道取は、

さとりなしといはず、ありといはず、きたるといはず、「かるやいなや」といふ。「今時人のさとりは、いかにしてさとれるぞ」と道取せんがごとし。たとへば「さとりをう」といはば、ひごろはなかりつるかとおぼゆ。「さとりきたれり」といはば、ひごろはそのさとりいづれのところにありけるぞとおぼゆ。「さとりとなれり」といはば、さとりはじめありとおぼゆ。かくのごとくいはず、かくのごとくならずといへども、さとりのありやうをいふときに、「さとりをかるや」とはいふなり。(岩波文庫上巻一三九四〇三九五頁)

ここにはつきりと示すように、さとりは、「いつ」を問題にすべきではなく、「いかにして」の「ありよう」を究明しなければならないと言うのである。そのような主張である道元禅師の大悟を考えるのに、道元禅師の明確な説示があるにもかかわらず、従来はいたずらに「いつ」にこだわりすぎたのではないかと考えられる。

道元伝の関心は、もっぱら「いつ」身心脱落したのかを追

求するのに急で、「悟道是本期」とする道元禅師の全面否定の方向を認める立場へ暴走してはいなかつたであろうか。

道元伝の最古に属する「越州吉祥山永平開闢道元和尚大禪師行状記」では、道元禅師の如淨下の身心脱落を次のように示している。

然間、独歩於堂奥、昼夜問道、入室請益、不拘時節。聞不聞、伝不伝。脇不着席、將及兩歳。天童五更坐禪、入堂巡堂。責衲子座睡曰、參禪者必身心脱落也。祇管打睡作什麼。師聞豁然大悟。早晨上方丈、燒香礼拝。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。和尚莫亂印某甲。童云、吾不亂印你。師云、如何是不亂印底。童云、脱落身心。于時福州広平侍者侍立曰、非細事也。外国人得恁麼地大事矣。師珍重去。童曰、幾回這裡喫拳頭、脱落麁容還霹靂。

〔曹洞宗全書〕史伝上一一三頁)

ところで、『行状記』は、「門人集記」とあり、その撰者を瑩山紹瑾禅師とする東隆真教授の説があり、最近、伊藤秀憲助教授は、新たに義介撰述説の可能性を主張している。
今、撰者を誰にするかについては、筆者は結論を得ていなが、先に紹介した叱咤時脱落の話は、『洞谷記』所収の「洞谷伝燈院五老悟則并行業略記」にみえ、『伝光録』も本則の機縁を述べる中で、「大衆の睡を誠むる……」時の「忽然大悟」であると示すところからみれば、瑩山禅師においては、叱咤時脱落をもって、道元禅師の大悟の機縁を説示したものだと伝承していたと言えよう。

筆者は杉尾説のいう面授時脱落と内容を異にする面授時脱落説を別処に主張しているのであるが、この論文は、道元禅師の叱咤時脱落を道元禅師だけの問題としないで、それが『伝光録』全体の中でいかなる位置を占めるのか、引いては瑩山禅師の禅がいかなる特色と性格をもつのかを検討せんとするものである。

『伝光録』は、沢山の写本が発見され、乾坤院本をはじめとして、古写本を底本とする校訂本が研究上においては最もふさわしいのであるが、ここでは仙英本を底本とする『常済大師全集』(大本山總持寺藏版)を便宜上使用したい。但し、東隆真校注『乾坤院本伝光録』(隣人社)のみ訓読の部分は漢文に還元して、語を校合する。そして、『伝光録』の本則の出と判断するものである。

典研究に限り、いかなる語が加えられて整理されたかを中心(7)に見ながら、先に言う問題を解明しようと試みるものである。なお、各章を本則・機縁・宗要拈提・頌古の四要素に構成を分類する仙英本は、便利であるのでこの分類も使用したい。

この論を書くに到つた動機は、しばらく中国曹洞宗の祖師の行状を研究テーマの一つに数えて来たのであるが、伝燈祖師の大悟の機縁は『伝光録』で取り挙げられた五二祖のすべてに文献上は伝わっていないという結論から、そこに瑩山禪師によつて創作された機縁があることは間違いないので、その創作の意図を分析したいと考えたものである。たとえば、如淨の本則は、すでに鏡島博士によつて資料に典拠を見出せないものと結論づけられているが、この結果はもつと踏み込んで問題にしてよいと筆者には考えられる。瑩山禪師の禪は、果して道元禪の正しい継承か、瑩山禪師の禪は、果して意図したごとくその後の曹洞宗に定着したのか、等の問題である。その為にも『伝光録』の本則のうち、出典が確かめられないものこそ、その内容を検討する必要があるのでないかと思うものである。

とりあえず五二章までを四つに分類して検討しよう。前半を『景德伝燈録』に伝のある四二祖の梁山縁観までとし、それを西天二七祖般若多羅までと一八祖の菩提達磨からで二分し、後半を五老として重要な五〇祖天童如淨以下三祖と四三

祖から四九祖までに二分しておきたい。そして特色については、西天の仏祖、中国の祖師および五老の三つにまとめて検討したい。

二 釈迦牟尼および西天二七祖までの章

まず西天二七祖般若多羅までを、一括して、上段に『伝光録』の本則と下段にその出典を対照してかかげることにしよう。

釈迦牟尼仏、見明星悟道曰、
我与大地有情、同時成道。

(「発無上心」岩波文庫中一四

○一頁)

第一祖摩訶迦葉尊者。因世尊、拈華瞬目。迦葉破顏微笑。世尊曰、吾有正法眼藏。摩訶迦葉尊者、破顏微笑。釈迦牟尼仏言、吾有正法眼藏涅槃妙心、付属摩訶迦葉。(「面授」同十三

一一頁。「仏道」「廣録」卷九、

『三百則』下53参照)

世尊昔至多子塔前、命摩訶迦葉分座。以僧伽梨団之、

乃告云、吾有正法眼藏、密付於汝。汝当護持、伝付将来、無令断絶。（『会要』卷一。『広燈』卷一、『普燈』卷

一、『会元』卷一参照）

第二祖阿難陀尊者、問迦葉尊者曰、師兄。世尊伝金襴袈裟外、別伝箇什麼。迦葉召阿難。阿難應諾。迦葉曰、倒却門前刹竿著。阿難大悟。△
ヘイ曰云（乾）。以下コノ校注ハ略ス。*世尊ナシ（乾）

第三祖商那和修尊者、問阿難陀尊者、何物諸法本不生性。阿難指和修袈裟角。又問、何物諸仏菩提本性。阿難又取和修袈裟角引。時和修大悟。△
*又和修又（乾）

第四祖優婆_毘多尊者、執事_{和修}知是法器。後三載、遂和修尊者三載。遂為落髮作比丘。尊者因問曰、汝身出

家耶、心出家耶。師曰、實是身出家。尊者曰、諸仏妙法、豈拘身心。師乃大悟。△
*魏_{ナシ}（乾）。*乃_ル則（乾）

第五祖提多迦尊者曰、出家者、無我我故。無我我所故。即心不生滅故。即是常道。

第六祖弥遮迦尊者曰、汝當大悟。△
（『会要』卷一、『会元』卷一、『広燈』卷三・八参照）

第七祖商那和修者、正宗記云、梵語商諾迦、此云自然服。以生時身自有衣也。

（『伝燈錄』卷一。『会元』卷一参照）

第八祖優婆_毘多尊者、執事_{和修}知是法器。後三載、遂和修尊者三載。遂為落髮作比丘。尊者因問曰、汝身出

來礼尊者、志求出家。尊者問曰、汝身出家、心出家。答曰、我來出家、非為身心。尊者曰、不為身心、復誰出家。答曰、夫出家者、無我我故。無我我故、即心不生滅。心不生滅、即是常道。

第九祖提多迦尊者曰、出家者、無我我故。無我我所故。即心不生滅故。即是常道。

第十祖優婆_毘多尊者曰、汝當大悟。△
（『会要』卷一、『会元』卷一、『出家功德』參照）

第十一祖彌遮迦尊者曰、汝當大悟。△
（『会要』卷一。『続燈』卷一。『会元』卷一、『出家功德』參照）

第十二祖彌遮迦尊者曰、汝當大悟。△
（『会要』卷一。『続燈』卷一參照）

照)

* 義 || 議(乾)。 * 非 || 不(乾) >

『会元』卷一 参照)

第七祖婆須密多尊者、置酒

器於弥遮迦尊者前、作礼而

立。尊者問曰、為是我器*

為是汝器。師思惟。尊者曰、

為是我器者、汝之本有性。

若復汝器、我法汝當受。師

聞大悟無生本性。^* 於 || ナ

シ(乾)。 * 而 || 側(乾)。 * 器

|| 入(乾)。 * 当 || ハシ(乾) >

六祖弥遮迦尊者、道化北天。
有婆須蜜者、手提酒器、逆
問曰、師何方來、欲往何所。

祖云、從自心來、欲往無所。

云、師識我手中物否。祖云、

此是觸器而負淨者。云、還

識我否。祖云、我即不識、

識即非我。汝當稱名。吾後

示汝本因。云、我姓波羅墮、

名婆須密。祖云、仏記汝、

當紹祖位。即與剃度、頓悟

宿因。(『会要』卷一。『続燈』

卷一 參照)

於法坐前、忽有一智者。自

稱我名仏陀難提。今與師論

義。師曰、仁者論即不義、

義即不論。若擬論義、終非

義論。難提知師義勝、心即

欽伏曰、我願求道、霑甘露

味。尊者遂與剃度而授其戒。

仁者 || 汝(乾)。 * 即 || ナシ(乾)。

(『伝燈錄』卷一。『廣燈』卷二、

『会元』卷一 參照)

難提即悟本心、投祖出家。

(『会要』卷一。『続燈』卷一 參照)

八祖仏陀難提尊者、智慧淵

冲、捷弁無礙。有伏駄密多

者、作禮問云、父母非我親、

誰是最親者。諸仏非我道、

誰是最道者。祖云、汝言與

相仏、與汝不相似。欲識汝

本心、非合亦非離。伏駄聞

是偈、頓悟仏理。祖與剃度、

(『会要』卷一。『伝燈錄』卷一、

『廣燈』卷二、『続燈』卷一、

『会元』卷一 參照)

第八祖仏陀難提尊者、值七

祖婆須密多尊者曰、今來與

師論義。尊者曰、仁者論即

不義、義即不論。若擬論義、

終非義論。師知尊者義勝、

悟無生理。^* 婆須密多尊者

|| ナシ(乾)。 * 義 || 議(乾)。 *

仁者 || 汝(乾)。 * 即 || ナシ(乾)。

(『伝燈錄』卷一。『廣燈』卷二、

『会元』卷一 參照)

第十祖脇尊者、執侍伏駄密

多尊者左右、三年未嘗睡眠。

多尊者左右、三年未嘗睡眠。

謂其脇不至席、遂号脇尊者焉。(『伝燈』卷一。

後值伏駄尊者、執侍左右、

未嘗睡眠。謂其脇不至席、

遂号脇尊者焉。(『伝燈』卷一。

行持、『会元』卷一 參照)

長坐不臥、習常精進。通達

夜(乾)』

法性、便証道果。付正法眼
藏。(『続燈』卷一。『会要』卷
一参照)

第十一祖富那夜奢尊者、合

掌立脇尊者前。尊者問曰、
汝從何來。師曰、我心非往。

尊者曰、汝何處住。師曰、
我心非止。尊者曰、汝不定

耶。師曰、諸仏亦然。尊者
曰、汝非諸仏。師聞此言、
經三七日、修行得無生法忍。

*告尊者曰、諸仏亦非尊者。
尊者聽許、付正法。(*往)
行(乾)。*止(乾)。*耶
也(乾)。*亦(乾)。*

仏(乾)。*亦(乾)。*告
申(乾)。*亦(乾)。*亦
非(底)。

第十二祖馬鳴尊者、問夜奢

*尊者曰、我欲識仏、何物即
是。尊者曰、汝欲識仏、不
識者是。師曰、仏既不識、

有馬鳴大士迎而作禮。因問
曰、我欲識仏、何者即是。
師曰、汝欲識仏、不識者是。

*焉知是乎。尊者曰、既不識
仏、焉知不是。師曰、此是
鋸義。尊者曰、彼是木義。

復問、鋸義者何。師曰、與

師平出。又問、木義者何。

尊者曰、汝被我解。師豁然
省悟。(*尊者)ナシ(乾)。

*欲識(乾)。*即(乾)。
(乾)。*欲識(乾)。*即(乾)。
(乾)。*何(乾)。

*師(乾)。*焉(乾)。
*師(乾)。*何(乾)。

『会元』卷一参考

『続燈』卷一。『廣錄』七、

『会元』卷一参考

師曰、既不識仏、焉知不是。
曰、此是鋸義。師曰、彼是
木義。復問、鋸義者何。曰、
與師平出。又問、木義者何。
師曰、汝被我解。馬鳴豁然
惺悟、稽首帰依。遂求剃度。

『伝燈録』卷一。『廣錄』七、
『続燈』卷一。『会要』卷二、
『会元』卷一参考

師即為說性海云、山河大地、

皆依建立。三昧六通、由茲
發現。迦毘摩羅聞言、遂發
信心、與徒衆三千、俱求剃
度。(『伝燈録』卷一)「仏性」
『廣燈』卷三、『会元』卷一参
照)

迦毘摩羅、聞是語已、契自
本心、與三千徒、投祖出家。
(『会要』卷二。『続燈』卷一参
照)

(照)

第一四祖童樹尊者。因十三祖赴竜王請、受如意珠。師問曰、此珠世中至寶也。是有相耶、無相耶。祖曰、汝只知有相無相、不知此珠非有相非無相。亦未知此珠非珠。師聞深悟。^{*}亦^{*}相^{II}相也^{*}(乾)。^{*}亦^{II}又(乾)。^{*}珠^{II}玉(乾)。^{*}悟^{II}領(乾)。

二十四祖師子尊者。祖至罽賓國。問禪定達磨達云、仁者習定、當何來此。既至于此、胡云禪定。云、我雖來此、心亦不亂。定隨人習、豈在處所。祖云、仁者既來、其定亦至。既無處所、豈在人習。云、定習人故、非人習定。我雖來此、其定常習。祖云、人非習定、定習人故。當自來時、其定誰習。云、如淨明珠、內外無翳。定若通達、必當如此。祖云、定若通達、一似明珠。今見仁者、非珠之徒。云、珠既明徹、內外悉定。我心不亂、猶若此淨。祖云、其珠無意外、仁者何能定。穢物不動搖、此定不是淨。彼聞此語、心地朗然。祖一日遇一長者引其子。而問云、此子名婆舍斯多、當生便拳左手。今雖長大、而未能舒。願尊者、示其宿因。祖熟視之、即索云、可還我珠。童子遽開拳奉珠。衆皆驚異。祖云、吾前報為僧、赴西海竜王齋、受襍珠、付此童子婆舍斯多。今還吾珠。理固然矣。長者捨其子、出家得度。祖將償宿債、預付心法。(二十四祖師子尊者章)(『會要』卷二。『伝燈錄』卷二、『會元』卷一参照)

二十七祖般若多羅尊者、既得法已、適南印度。香至國王、崇奉仏乘、尊重供養、於祖施以無價寶珠。王有三子。祖以所受珠、問三王子云、此珠圓明、有能及否。第一第二王子皆云、此珠七寶中尊、固無逾矣。第三王子菩提多羅云、此是世寶、未足為上。於是於諸寶中、法寶為上。此是

世光、未足為上。於諸光中、智光為上。此是世明、未足為上。於諸明中、心明為上。此珠光明、不能自照。要仮智光、而弁於此。既弁此已、即知是珠。既知是珠、即明其宝。若明其宝、寶不自寶。若弁其珠、珠不自珠。要仮智珠、以弁世珠。寶不自寶。要仮智寶、以明法寶。然則師有其道、其寶自現。衆生有道、心寶亦然。尊者嘆其弁慧、無能及矣。祖復問、於諸物中、何物無相。云、於諸物中、不起無相。祖云、於諸物中、何物最高。云、於諸物中、人我最高。祖云、於諸物中、何物最大。云、於諸物中、法性最大。祖知是法器。因受出家具戒。（般若多羅章）

（『会要』卷二。『廣錄』九、『伝燈錄』卷二、『会元』卷一参考）

第十五祖迦那提婆尊者、謁竜樹大士。將及門、竜樹知是智人、先遣侍者、以滿鉢水置於座前。尊者覩之、即以一針投而進之。相見忻然契合。△大士△ナシ（乾）。△將及門△將到門時（乾）。△知是智人先△ナシ（乾）。△尊者覩之即△ナシ（乾）。△針△鉢（乾）。△投而造之△投是而進（乾）。△相見△ナシ（乾）。△契合△開悟（乾）△

後謁竜樹大士。將及門、竜樹知是智人、先遣侍者、以滿鉢水置於座前。尊者覩之、即以一針投之而進、欣然契合。竜樹即為說法。（『会元』卷一。『伝燈錄』卷二、『会要』卷二参考）

第十六祖羅睺羅多尊者、執鉢（乾）。△投而造之△投是而進（乾）。△相見△ナシ（乾）。△契合△開悟（乾）△

第十七祖僧伽難提尊者。因侍迦那提婆、聞宿因感悟。

有羅睺羅多者、以木耳因緣問師。師以頌示之。感悟前因、投師出家、即証道果。（『統燈』卷一）

蓋符宿因。即與剃髮執侍。（『伝燈錄』卷二△『会元』卷二）

尊者曰、我已無我故、汝須見我我。汝若師我故、知我非我我。難提心意豁然、即求度脫。（『伝燈錄』卷二。『廣燈』卷四、『会要』卷二、『会

意豁然。即求度脫。△以偈我故、汝須見我我。汝既師我故、知我非我我。難提心意豁然、即求度脫。（『伝燈錄』卷二。『廣

||ナシ(乾)。 * 己||既(乾)▽

第十八祖伽耶舍多尊者、執
侍僧伽難提尊者。有時聞風
吹殿銅鈴聲。尊者問師曰、
鈴鳴耶、風鳴耶。師曰、非
風非鈴、我心鳴耳。尊者曰、
心復誰乎。師曰、俱寂靜故。
尊者曰、善哉善哉。繼吾道
者、非子而誰。即付法藏。

/*有||一(乾)。 * 声||ナシ

(乾)。 * 耳||也(乾)。 * 心||
ナシ(乾)。 * 付||附(乾)▽

第十九祖鳩摩羅多尊者。因
伽耶舍多尊者示曰、昔世尊
記曰、吾滅後一千年、有大
士出現於月氏國、紹隆玄化。
今汝值吾、應斯嘉運。師聞
宿命智、投誠出家。(『伝燈
錄』卷二。『廣燈』卷四、『會
元』卷一 參照)

* 氏||支(底)▽

第二十祖闍夜多尊者。因十
九祖示曰、汝雖已信三業、
而未明業從惑生、惑因識有、

元』卷一 參照)

他時聞風吹殿銅鈴聲。尊者
問師曰、鈴鳴耶、風鳴耶。

師曰、非風非鈴、我心鳴耳。
尊者曰、心復誰乎。師曰、
俱寂靜故。尊者曰、善哉善
哉。繼吾道者、非子而誰。

即付法。(『伝燈錄』卷二。
「恁麼」、「会要」卷二 參照)

即付法。(『伝燈錄』卷二。『廣燈』

卷二 參照)

以下一八字ナシ(乾)。 * 承言

領旨即ナシ(乾)▽

第二十一祖婆修盤頭尊者。

因二十祖曰、我不求道、亦
不顛倒。我不禮仏、亦不輕慢。
我不長坐、亦不懈怠。

我不一食、亦不雜食。我不
知足、亦不貪欲。心無所希、
名之曰道。時師聞已、發無漏
智、歡喜讚嘆。(『伝燈錄』卷

二。『廣燈』卷四、『會元』卷

一 參照)

尊者曰、汝雖已信三業、而
未明業從惑生、惑因識有、
識依不覺、不覺依心。心本

識依不覺、不覺依心。心本

清淨。無生滅、無造作、無

報應、無勝負。寂寂然、靈

靈然。汝若入此法門、可與

諸仏同矣。一切善惡、有為

無為、皆如夢幻。闍夜多承

言領旨、即發宿慧、懇求出

家。(『伝燈錄』卷二。『廣燈』

卷二 參照)

* 净||淨也(乾)。 * 無||「無」

以下一八字ナシ(乾)。 * 承言

領旨即ナシ(乾)▽

第二十二祖婆修盤頭尊者。

因二十祖曰、我不求道、亦
不顛倒。我不禮仏、亦不輕慢。
我不長坐、亦不懈怠。我不

知足、亦不貪欲。心無所希、
名之曰道。時師聞已、發無漏
智、歡喜讚嘆。(『伝燈錄』卷

二。『廣燈』卷四、『會元』卷

一 參照)

尊者曰、汝雖已信三業、而
未明業從惑生、惑因識有、
識依不覺、不覺依心。心本

清淨。無生滅、無造作、無

報應、無勝負。寂寂然、靈

靈然。汝若入此法門、可與

諸仏同矣。一切善惡、有為

無為、皆如夢幻。闍夜多承

言領旨、即發宿慧、懇求出

家。(『伝燈錄』卷二。『廣燈』

卷二 參照)

* ナシ(乾)。 * 不||ナシ(乾)。

(乾)。 * 我||ナシ(乾)。 * 我

下コノ校注省略ス。 * 修||須

参照)

*亦ナシ(乾)。*貪=貧(乾)。

*希ニ求(底)。

第二十二祖摩拏羅尊者、問
婆修盤頭曰、何物即是諸仏
菩提。尊者曰、心本性即是。
師又曰、如何是心本性。尊
者曰、十八界空是。師聞開
悟。△即是是即(乾)。*是
△是也(乾)。*又ナシ(乾)。

第二十三祖鶴勒那尊者。因
摩拏羅尊者示曰、我有無上
大法寶。汝當聽受、化未來
際。師聞契悟。△我吾
(乾)。*宝輪(乾)。*當
須(乾)。

第二十四祖師子尊者、問二
十三祖曰、我欲求道、當何
用心。祖曰、汝若求道、無
所用心。師曰、既無用心、
誰作仏事。祖曰、汝若用心、
即非功德。汝若無作、即是
仏事。經曰、我所作功德、

後至中印度。有師子比丘。
問云、我欲求道、當何用心。
祖云、汝欲求道、無所用心。
云、既無用心、誰作仏事。
祖云、汝若用心、即非功德。
汝若無作、即是仏事。經云、
我所作功德、而無我所故。

至那提國。國王有子摩拏羅、
投祖出家。得大神力、頓悟
心宗。當紹祖位、即付法眼。
(『会要』卷二。『統燈』卷一參
照)

第二十五祖婆舍斯多尊者。
二十四祖示曰、如來正法眼
藏、今轉附汝。汝應保護普
潤來際。師顯發宿因、密伝
心印。△転伝(乾)。*應
△當(乾)。*師ナシ(乾)。

而無我所故。師聞是言已、
頓入仏慧。△師獅(乾)。
*曰ナシ(乾)。*我吾(乾)。
*欲思(乾)。*當何如何
(乾)。*若思(乾)。*既
若(乾)。*用心有用(底)。
*既(乾)。*言ナシ(乾)。
*言已了(乾)。*頓即
(底)。

師子聞之、頓入仏慧。(『会
要』卷二。『伝燈錄』二、『会
元』卷一参照)

尊者即謂之曰、吾師密有懸
記。羅難非久、如來正法眼
藏、今轉付汝。汝應保護普
潤來際。(師子比丘章)
遇師子尊者、顯發宿因、密
受心印。(婆舍斯多章)(『伝燈
錄』卷二。『会元』卷一参照)
太子遂求出家。祖問太子曰、
汝欲出家、當為何事。曰、
我若出家、不為其事。祖曰、
不為何事。曰、不為俗事。
祖曰、當為何事。曰、當為
仏事。祖曰、太子智慧天至。
必諸聖降迹。即許出家。

第二十六祖不如密多尊者、
太子時、二十五祖問曰、汝
欲出家、當為何事。師曰、
我若出家、不為別事。祖曰、
不為何事。師曰、不為俗事。
祖曰、當為何事。師曰、當為
仏事。祖曰、太子智慧天至。

至。必諸聖降迹。祖即許出家。/*我=吾(乾)。*不=非(乾)。*別=其(乾)。*祖=「祖」以下「述」マデ三七字ナシ

第二十七祖般若多羅尊者。

因二十六祖曰、汝憶往事否。

師曰、我念遠劫中、與師同

居。師演摩訶般若。我転甚

深修多羅。今日之事、蓋契

昔。/*汝=ナシ(乾)。*我=ナシ(乾)。*中=ナシ(乾)。

*師=「師」以下ナキモ、「尊者

云、同為何事。師云、師宣摩

訶般若、吾転菩薩修多羅。尊

者云、今日之事、深契宿因

ト機縁ニアル(乾)』

(『伝燈錄』卷二。『広燈』卷五、
『会元』卷一 参照)

祖云、汝憶往事否。云、我
念遠劫、與師同居。祖云、
共為何事。云、師演摩訶般
若、我転甚深修多羅。祖云、

今日所談、深契宿因。(『会
要』卷一。『広燈』卷五、『続
燈』卷一、『伝燈錄』卷二、『会
元』卷一 参照)

できよう。五祖・一二三祖・二三祖がその例であり、創作された三祖・四祖・七祖・一〇祖・一四祖・二二祖の話は、大悟の本則を述べるところに意図がある。また、八祖・一一祖・二五祖の合様の例は、機縁を大悟の因縁に結びつけたものである。さらに、『伝光錄』の機縁の文は、『伝燈錄』や『五燈會元』で説示されていて、必ずしも本則と出典を同じくしないが、機縁の文と比べるならば、本則が「悟則」としての性格をより明確に示していることはあきらかである。

瑩山禪師は、「師乃大悟」の語を第五祖提多迦章に加えて、拈提で次のように説示している。

設ひ理として通せずと云ふこと無く、道として明らかめずと云ふこと無しと云ふとも、須らく大悟して始めて得べし。一度大悟せざれば、徒に知解の客と作りて、終に心地を通せず。故に仏見法見、未だ免がれず、自縛他縛、何の時かのがれん。然れば設ひ四十九年の説、一字も遺落せず、三乘五乗、一法も錯謬せずと云ふとも、一度大悟せざば、真の衲子と許しがたし。(東隆真校注『乾坤院本伝光錄』一五頁。但し、仙英本を参考に表記を改む。以下同)

道元伝の性格を検討することを最大の目的とする本論にとって、二七祖までの本則をどのように分析するかは全体をどう把握するかの大重要な課題となるであろう。今、問題を絞つて四つの点について言及したい。

第一点は、本則に「大悟」等の語が加えられたことが指摘

また、合様して「師知=尊者義勝、悟=無生理」の語に改めた第八祖仏陀難提の章には、拈提で次のように説示する。

然るに上み釈尊より唐土以来の祖師、仏祖位中に別なし。誰か是れ大悟せざりし。人ごとに文に依りて義を解して、以て義とし論とせば、幾回の祖仏かあらん。故に彼をなげすて、此の處に參徹

して、自ら仏祖なることを得ん。故に祖師の道、殊に大悟大徹せずば、其の人に非ず。（東本一一〇頁）

これらの拈提の語から、本則の性格が「悟則」として統一整理されたことは疑うことはできない。叱咤時脱落の話もこの性格を離れるものではないが、結論を急ぐ必要はあるまい。いましばらく具体的な事例の分析をつづけよう。

そもそも一七祖までの物語は、東土六祖伝の確立後に、貞元一七年（八〇一）に成立した『宝林伝』で創作されたものであることが、近年の禅宗史の研究より解明されている。⁽¹¹⁾『宝林伝』が、敦煌本『六祖壇經』の東土六代の伝法偈を承けて、西天二八祖説を伝法偈によつて確立したことは明らかなのである。⁽¹²⁾『伝光録』の機縁の出典である『伝燈錄』や『五燈会元』が、『宝林伝』を承けて省略した話を伝えた時も、二七祖の物語は必ずしも「悟則」のみを記録したものではなかつた。否、むしろ出家得度の物語しかそこには存在しなかつたのである。『伝燈錄』に「豁然惺悟」の語があらわれて『伝光録』の「悟則」と一致するのは、第一二祖馬鳴章と言つてよいであろう。それゆえ、「悟則」として本則を統一するためには、特に第一一祖章以前に創作したり、「大悟」の語を入れる必要があつたのである。

第二点は、第一点と密接な関連をもつのであるが、乾坤院本等の古写本によれば、瑩山禪師は、出典に『宗門聯燈会要』

を使用していることである。從来、出典不明とされた第六祖章は古写本を参考にすれば、『聯燈会要』が典拠であると指摘したのは、山端昭道氏の論文である。⁽¹³⁾山端氏はさらに古写本と『聯燈会要』の関係を具体的に示されるが、このことは出典研究にとって重要な指摘と考えられる。なぜならば、從来、仙英本の出典がほとんど『五燈会元』であるという説があつたが、仙英本が『五燈会元』で整理されている以上、当然の結果であつて、『伝光録』の古型で検討されたところに意義があろう。乾坤院本の第三八祖洞山良价章の拈提によれば、七七六年に示寂した南陽慧忠に八〇七年に生まれた洞山良价が直接参じたとする史実ではありえない話があるが、この出典は『聯燈会要』卷二〇（『続藏』卷一三六一一八二左下）である。このように、古写本と『聯燈会要』の関係は動かせないのであつて、筆者の出典研究にも山端説の成果を一応加味している。

ところで、『聯燈会要』がなぜ問題となるかである。『聯燈会要』が大慧宗杲下三世の晦翁悟明の編になり、大慧派の看話禪の影響を受けて成立したことは、すでに述べたことががあるのでここでくりかえすことはしない。ただ、瑩山禪師が二七祖までの話を「悟則」として引用したのは、すべて瑩山禪師によって改変されたのではなく、『建中靖国續燈錄』、そしてそれを承け継いだ『聯燈会要』にその変化をみることがで

きる宋代禪宗史の新たな動向なのである。『続燈錄』は、「正法眼藏」の伝授を西天二七祖および東土五祖までの各祖師ごとに強調し、その前提に大悟を導入する。『聯燈会要』は、さらにその話を「悟則」として伝えようとするところに特徴がある。このような傾向を宋代の燈史に認めたとしても、『伝光錄』のように一貫してはいない。ゆえに、『伝光錄』は看話禪の大きな流れの中から新たな曹洞系の伝燈意識の高揚を『聯燈会要』を使用することによって示していると言えよう。つまり、『伝燈錄』や『五燈會元』の機縁の中に、必ず「悟則」の本則を入れて新たな祖師像が形成されたことを知ることができるのである。ここに瑩山禪師の本則の特色と性格がうかがえるのである。

第三点は、拈華微笑の多子塔前付法説である。⁽¹⁵⁾ 第一祖摩訶迦葉章に次のようにある。

然るに靈山会上にして百万大衆前にして世尊拈華瞬目す。皆心を知らず默然たり。時に摩訶迦葉、独り破顔微笑して、即ち示して言く、「吾に正法眼藏涅槃妙心あり、円妙無相の法門、悉く大迦葉に付嘱す」と。所謂る彼時の拈花は、祖々相伝し來りて、みだりに外人をして知らしむることなし。故に經師論師多くの禪師の知るべき處に非ず。實に知りぬ、其の実処を知らざることを。然も恁麼なりと雖も、恁麼の公案、靈山会上の公案に非ず。多子塔の前に付嘱せし時の言なり。諸の伝燈錄・普燈錄等の説にのする處、是れ靈山会上の説と云ふことに非ず。⁽¹⁶⁾ 最初仏法を付嘱せし時、

是の如きの式あり。故に仏心印を伝ふる祖師に非ざれば、彼の拈華の時節を知らず。又、彼の拈花を明らかめぬ。(東本一六頁) 瑩山禪師の説示を確かめようとすれば、たとえば、『聯燈会要』卷一に、正法眼藏の伝授には次のように一説ある。

世尊在靈山会上、拈花示衆。衆皆默然。唯迦葉破顔微笑。世尊云、吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、教外別傳、付嘱摩訶迦葉。妙喜頌云、拈起一枝花、風流出當家。若言付心法、天下事如麻。

世尊昔至多子塔前、命摩訶迦葉分座。以僧伽梨囲之、乃告云、吾有正法眼藏、密付於汝。汝當護持、伝付将来、無令斷絕。

瑩山禪師は、二説を合糅して、後者の説を正しいとするのである。この説を主張する背景は、『寶慶記』の次の記事に間違いないであろう。

柱香拝問、世尊授伝金襴袈裟於摩訶迦葉、是何時耶。

堂頭和尚慈誨曰、你問這箇事、最好也。箇箇人不問這箇、所以不知這箇、乃善知識之所苦也。我曾在雪竈先師處、嘗問這箇事、先師大悅也。世尊最初見迦葉來歸依、即以仏法并金襴袈裟附嘱摩訶迦葉、為第一祖也。摩訶迦葉、頂受衣法、昼夜頭陀、未嘗懈怠、未嘗屍臥、常戴仏衣、作仏想・塔想而坐禪也。摩訶迦葉、古仏菩薩也、世尊每見摩訶迦葉來、便分半座而座也。迦葉尊者、具三十三相、唯欠白毫・烏瑟而已。⁽¹⁷⁾ 所以與仏並座一座、人天之樂見也。凡神通智慧、一切仏法、受仏附嘱、無所欠減也。然則迦葉見仏之最初、得仏衣・仏法也。(『道元禪師全集』卷下一三八一頁)

与えた如淨の大きな影響とここもみてよいであろう。

ところで、榑林皓堂博士は、「拈華付法と瑩山伝光録」の論文で、瑩山禪師は多子塔前付法説で、道元禪師は靈山付法説⁽¹⁹⁾で場所が全く異なり、瑩山禪師が揚眉瞬目に重点を置き、道元禪師が拈華に重点を置いて拈提されて、拈提の重点も相違があることを強調されている。今、前者の多子塔前付法説と靈山付法説の問題を考えてみたい。果して、道元禪師と瑩山禪師の説は全く異なるのであらうか。

榑林博士は、道元禪師が靈山付法説とならざるを得なかつたのは、面授の仏法を強調された為としておられる。ところが、新井勝竜教授は、「『伝光録』における曹洞禪と臨濟禪」（『宗学研究』第二三号、昭和五六年二月）の論文で、初相見の面授において両祖の説は一致すると解釈され、面授の意味が異つてゐる。つまり、「面授」の卷に次のように記されている解釈の問題である。

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、はじめて道元を見る。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、吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。（岩波文庫中一三一一页）

この面授の解釈は、道元禪の性格を大きく左右する宗学思

想史上の難問題の一つである。⁽²⁰⁾確かに道元禪師は、「多子塔前」という言葉を使われることはないが、「靈山」の説示が果して「いつ」「どこ」を意図しているかは問題である。嵩山の得髓や黃梅の伝衣が、いわゆる初相見の面授でないのは、それぞれの伝が語ることである。それでは、「宝慶元年五月一日」が、「時」でないかというと、「時」であり、初相見である。それは「有時」の巻における「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」の意味でなくてはならないであろう。面授にも脱落にも保任が必要なのである。

瑩山禪師は、いわゆる靈山付法説を道元禪師が著述で表現しているのは十二分に知つており、『宝慶記』も「面授」も熟読の上に多子塔前付法説を主張したことは間違いないであろう。筆者は、この瑩山説はきわめて意義ある説示と考えるし、「靈山付法の公案に非ず」と拈提で述べるところに注目すべきだと思う。さらに、次の拈提があることも見逃せないであろう。

諸人若し子細に參徹して閑学道せば、迦葉不滅のみに非ず、釈迦も亦常住なり。故に汝等諸人、未曾生より直指單伝して、亘古亘今、築著儘着す。故に諸人二千年前の昔時を思慕すること莫れ。只だ今日、急に弁道せば、迦葉雞足に入るに非ず、正に扶桑國に在りて出世することを得ん。故に釈尊の肉身今猶ほあたたかに、迦葉の微笑又た更に親し。恁麼の田地に到り得ば、汝等却りて迦

葉に紹ぎ、迦葉却りて汝等に受けん。七仏より汝等に至るのみに非ず、汝等正に七仏の祖師たることを得ん。無始無終、去來今を絶して、即ち是れ正法眼藏付囑有在らん。是に因て釈迦も迦葉の付囑を得て、却に兜率天に在りて今に有在なり。汝等も靈山会上にして不變易なり。道ふことを見ずや。常在靈鷲山、及余諸住処。大火所燒時、我此土安隱。只だ靈山会上のみ所住処と云ふに非ず、豈に梵漢本朝も亦もるること有んや。如來の正法流傳して一毫髮も欠くことなし。若し然れば、此の会は是れ靈山会たるべし。靈山は是れ此の会たるべし。只だ諸人の精進と不精進とに因て、諸仏頭出頭没せるのみなり。(東本一七頁)

「常在靈鷲山」こそ、多子塔前付法説と靈山付法説を矛盾なく貫く面授説として、瑩山禪師に受け取られたのであろう。

にもかかわらず、二つの付法説の一方を主張し、道元禪師の表現にない多子塔前付法説を前面に出す背景には、「迦葉破顛せし處に、得悟し来ること」の前提があつたことを意味するものである。ここにも大悟の強調がみられる。

第四点に瑩山禪師の創作になる則の特色をみてみよう。そのすべてについて述べることができないので、三祖商那和修章を検討したい。

阿難尊者に投じて今の因縁あり。謂つべし、何物か是れ諸法本不生の性、と。實に是れ人の未だ問わざる所なり。和修独り問う。誰か諸法の不生の性無からん。然れども有ることを知らず、又た問ふことなし。什麼と為てか不生の性と云ふ。万法諸法、悉く此

の所より出生すといへども、此の性終に出生するものなし。所以に不生の性と云ふ。かかるが故に諸法悉く本不生なり。山是れ山に非ず、水是れ水に非ず。故に阿難、和修の袈裟の角を指す。夫れ袈裟と云ふは梵語、此には壞色と云ひ、不正色と云ふ。實に是の色を以て見るべきに非ず。又た上諸仏より、下蠻蟻蚊虻に至るまで、其の依報正報悉く是の色なり。一边の所見是の如し。然れども又た是れ声色に非ず。故に三界の出づべきなし、道果の証すべきなし。是の如く会すと云へども、和修再び問ふ、何物か諸仏菩提の本性なる、と。曠大劫より以來た、錯らざること怎麼なりといへども、一度有ることを知らざれば、徒に眼に礙えらる。故に諸仏出生の処を明らめんと恁麼に問ふ。呼ぶに隨ひて応じ、蔽くに隨いて出ることを知らしめんとして、故に和修、袈裟角を取りて引き知らしむ。時に和修大悟す。(東本一一頁)

この機縁・拈提の中に本則の創作の意図は説示され、しかも一二章で再び同様の説が創作されている。諸法の根源⁽²¹⁾としこの本不生の性を明らかにし、菩提の本性を問うて、諸仏の出生する根拠を問題にする。創作された七章の言葉でいえば、大悟すべき無生の本性を明かそうとしたものである。一七章では、「只だ本来不變の自性、聖凡なく迷悟なきことを看得す」(同一四一頁) るとも述べている。不生の本性は、遍満するものであるが、一度有ることを知る必要を述べるものである。⁽²²⁾ このような返本還源的思考あるいは派生論的立場は、『伝光録』の全体にみられる特色といつてよいが、それは道

元禪師が否定したものである。たとえば、「四禪比丘」で否定された見性成仏説を『伝光録』の第九章で、「是に因て祖師門下、不立文字直指単傳して、見性成仏し將て行く」（同二二二頁）と説いていることからも判る。⁽²⁴⁾

この本則が瑩山禪師によつて創作されていることから、さらにその説示の別の意図をみてみたい。

實に夫れ無量劫より以來た、相い錯らざることは是の如くなりといへども、一度築着せざるが如くんば、自己の諸仏の智母なることをも知るべからず。是に因て諸仏番々出世し、⁽²⁵⁾祖師代々指説す。曾て一法の人に受くべき無く、更に一法の他に受くべきなしといへども、自面をさぐりて鼻孔にさわるが如くなるべし。參禪は須らく自ら參悟すべし。悟り了りて人に遇ふべし。若し人に遇はず

んば、徒に依木附草なり。實に參禪徒にすべからず。一生空しくすべからざること、今の和修の因縁を以て明めつべし。徒に自然天然の見を発すべからず。徒に己見を先とすべからず。又た思ふべし、仏祖の道は人を揃び機を選び、我らがたうる処に非ず。恁麼の所見、實に是れ愚劣の中の愚劣なり。昔人いづれか是れ父母所生の身にあらざりし、いづれか是れ恩愛名利の人ならざりし。然れども一度捨て参ぜし時、必ず參徹しき。故に天竺より我が朝に至るまで、正像末の三時ことなれども、証果の賢聖、山をしめ海をしむ。然れば汝等諸人、見聞を具足すること已に古人に異ならず。縱ひ何の所に至れども、悉く云ふべし、汝等是の人なり、と。（東本一一二頁）

如來藏思想は仏教ではないが、⁽²⁶⁾仏教が特に中国や日本に定

着するに及んで変容したことも事実である。ゆえに、如來藏思想こそ仏教史の大きな流れであつたし、中国禪の主流であつた。この仏教史の流れに対しても道元禪師と瑩山禪師は異なる対処をし、瑩山禪師には新たな課せられた教団の發展の発願があつた。それゆえ違ひがありながらも、時機觀をこのよう⁽²⁷⁾に繼承することで、そこに道元禪の定着を意図するのである。⁽²⁸⁾おそらくこの説示を耳にした人は自分をはげまし、道元禪の理解と繼承を心の中で誓つたにちがいない。ところが、さらに第二一章を注意深く読めば理解できるように、道元禪の意図した方向とは似ていようであるが、異っていたといえよう。

今諸仏の正訓を受け、子細に參徹して、須らく自己安樂の地に至るべし。一度安樂の処に至る人の如きは、宛も食にあける人の如し。王膳なりといへども即ち希望すべからず。故に云はく、美食、飽人の喫するにあたわず。古人云く、一度わづらいて永く安し、と。子細に見来らんに、自己本分の心、仏を見ず衆生を見ず、豈に迷と厭い悟と求むべけんや。其の人をして直に見せしめんとして、祖師西來より此方こうがた、有智無智を云はず、旧学新學を云はず。一片に端坐せしめて自己に安住せしむ、即ち是れ大安樂の法門なり。故に諸人者、曠劫より此方、今日に至るまで、錯らざるを錯れりと思へり。徒に他人門上の霜をのみ管して、自己屋裡の宝を忘すること莫れ。故に今親友正に汝等相い應す。遙に成道を他日に期すること莫れ。只だ須らく衲衣を翻し、正に自己方寸中に向

て子細に驗点将来して、他に向て求むべからず。（東本一五〇頁）

参禪は悟が必要であり、坐禅は一度大悟を経て大安樂となる

と言うのである。本覚思想における坐禪として「只管打

坐」は定着するのである。古人の言は、「大疑の下に必ず大悟あり」の大慧宗果の語に限りなく近づくのである。⁽²⁹⁾

以上の四つの点でのみその特色をみるのは、必ずしも十分とは思わないが、瑩山禪師の説示の大きな特色的傾向は判明したと思われる。

三 菩提達磨から雪竇智鑑の章まで

四分類の最初の西天の仏祖に言及したので、次には、中国の伝燈祖師をまとめて、本則と出典を対照して特色を見ることにしよう。

(1) 菩提達磨から梁山縁観まで

第二十八祖菩提達磨尊者。

乃復問曰、於諸物中、何物因二十七祖般若多羅尊者問、於諸物中、何物無相。師曰、不起無相。祖曰、於諸物中、何物最大。師曰、法性最大。

（＊相＝相也（乾）。＊大＝大也

（乾）

『伝光錄』の本則の出典とその性格（石井）

第二十九祖大祖大師、參侍

二十八祖。一日告祖曰、我既息諸緣。祖曰、莫成斷滅去否。師曰、不成斷滅。祖

曰、何以為驗。師曰、了了常知故、言之不可及。祖曰、此是諸仏所証心体。更勿疑也。

也。＊大祖＝ナシ（乾）。＊去

＝ナシ（乾）。＊成＝ナシ（乾）。

*何以＝以何（乾）。*心体更勿

疑＝也（乾）

第三十祖鑑智大師、參二十

九祖、問曰、弟子身纏風恙。請和尚懺罪。祖曰、將罪來、與汝懺。師良久曰、覓罪不可得。祖曰、我與汝懺罪竟。宜依仏法僧住。＊覓罪＝求罪性終（乾）。＊得＝得也（乾）。

*我＝吾（乾）。*竟＝了（乾）。

『伝燈錄』卷三、『会元』卷一

（参照）

（『伝燈錄』卷二。『廣燈』卷五、『統燈』卷一、『会要』卷二、

『会元』卷一 参照）

忽一日契悟、走告祖云、我已息諸緣耳。祖云、莫成斷滅否。可云、不斷滅。祖云、以何為驗。可云、了了常知故、言之不可及。祖云、此是諸仏所傳心體。更勿疑也。

（『会要』卷二。「說心說性」、『伝燈錄』卷三、『会元』卷一 参照）

第三十一祖大医禪師、礼鑑智大師曰、願和尚慈悲乞与解脱法門。祖曰、誰縛汝。師曰、無人縛。祖曰、何更求解脱乎。師於言下大悟。

/*曰=白(乾)>

第三十二祖大滿禪師、於黃梅跡上逢三十一祖。祖問曰、汝何姓。師曰、姓即有、不是常姓。祖曰、是何姓。師曰、是仏性。祖曰、汝無姓耶。師曰、性空故無。祖默識其法器、伝附法衣。/*逢^{II}值(乾)。*姓=性(底)。*無^{II}ナシ(乾)。*其=ナシ(乾)>

第三十三祖大鑑禪師。師在黃梅碓坊服勞。大滿禪師、有時夜間入碓坊示曰、米白也。師曰、白。未有篩在。

有沙弥道信、年始十四、來礼祖曰、願和尚慈悲乞与解脱法門。祖曰、誰縛汝。曰、無人縛。祖曰、何更求解脱乎。信於言下大悟。(『会元』卷一。四・五。)
卷一。『廣錄』卷五・九、『伝燈錄』卷三(参照)

一日往黃梅縣、路逢一小兒、骨相奇秀、異乎常童。師問曰、子何姓。答曰、姓即有、不是常姓。師曰、是何姓。答曰、是仏性。師曰、汝無姓耶。師曰、性空故無。祖默識其法器、伝附法衣。/*逢^{II}值(乾)。*姓=性(底)。*無^{II}ナシ(乾)。*其=ナシ(乾)>

第三十四祖弘濟大師、參曹谿會、問曰、當何所務、即^{*}不落階級。祖曰、汝會作甚麼來。師曰、聖諦亦不為。祖曰、落何階級。師曰、聖諦尚不為、何^{*}諦尚不為、何階級之有。祖深器之。/*當何=正如何(乾)。
*即=ナシ(乾)。*甚麼=何事(乾)。*來=ナシ(乾)。*師=「師」以下七字脱ス(乾)。
*為=作(乾)。*之=ナシ(乾)。
*祖深器之=祖云如是如是(乾)>

第三十五祖無際大師、參青原。原問曰、汝甚麼處來。石頭曰、曹谿來。青原乃拈^{*}原。原問曰、汝甚麼處來。師曰、曹谿來。原乃舉^{*}払子云、曹谿還有這箇麼。頭曰、非但曹谿、西天亦無。原曰、非但曹谿、西天亦無。青原云、子莫會到西天否。石頭曰、若到即有也。青原

滿以杖打白三下。師以箕米三簸入室。/*師=ナシ。
*禪師=ナシ(乾)。*有=ナシ(乾)。*下=度(乾)。*三

^{II}三度(乾)>

第三十六祖弘濟大師、參曹谿會、問曰、當何所務、即不落階級。祖曰、汝會作甚麼來。師曰、聖諦亦不為。祖曰、落何階級。師曰、聖諦尚不為、何階級之有。祖深器之。/*當何=正如何(乾)。
*即=ナシ(乾)。*甚麼=何事(乾)。*來=ナシ(乾)。*師=「師」以下七字脱ス(乾)。
*為=作(乾)。*之=ナシ(乾)。

第三十七祖無際大師、參青原。原問曰、汝甚麼處來。石頭曰、曹谿來。青原乃拈^{*}原。原問曰、汝甚麼處來。師曰、曹谿來。原乃舉^{*}払子云、曹谿還有這箇麼。頭曰、非但曹谿、西天亦無。原曰、非但曹谿、西天亦無。青原云、子莫會到西天否。石頭曰、若到即有也。青原

到即有也。原曰、未在更道。
師曰、和尚也須道取一半。
莫全靠學人。原曰、不辭向
汝道、恐已後無人承當。師
曰、承當非無、無人道得。
原以払子打。師即大悟。

云、未在更道。石頭曰、和
尚也須道取一半、莫全靠希
遷。青原曰、不辭向汝道、
恐已後無人承當。(『法錄』)
卷七、『會元』卷五、『三百則』

卷上1参照)

* 汝甚麼何(乾)。 * 乃舉
豎起(乾)。 * 還又(乾)。 *
麼否(乾)。 * 但只(乾)。
亦又(乾)。 * 子莫汝(乾)。
* 到至(乾)。 * 到至(乾)。
* 也又(乾)。 * 道取云(乾)。
* 学人希遷(乾)。 * 道云
(乾)。 * 打打師(乾)。

第三十六祖弘道大師、參石
頭問曰、三乘十二分教、某
甲粗知。嘗聞南方直指人
見性成仏。實未明了。伏望
和尚慈悲指示。頭曰、恁麼
也不得、不恁麼也不得、
恁麼不得、不恁麼總不得。汝作麼
不恁麼總不得。子作麼生。
師罔措。頭曰、子因緣不在
此。且往馬大師處去。師稟
命恭禮馬祖。仍伸前問。祖曰、
我有時教伊揚眉瞬目。有時
不教伊揚眉瞬目。有時揚眉
瞬目者是。有時揚眉瞬目者
不是。子作麼生。師於言下
大悟。便禮拜。祖曰、你見
甚麼道理便禮拜。師曰、某
甲在石頭處、如蚊子上鐵牛。
祖曰、汝既如是、善自護持。
雖然汝師石頭。(*某甲粗
惟儀等(乾))。 * 嘗曾(乾)。
* 人心見性成仏単伝正法眼
藏(乾)。 * 慈以慈(乾)。 *
指示開示因縁(乾)。 * 子作
麼生ナシ(乾)。 * 罔措(乾)。 * 不
思(乾)。 * 子汝(乾)。 * 不
在此非爰(乾)。 * 往ナシ
(乾)。 * 大師祖(乾)。 * 去
行(乾)。 * 稔受(乾)。 * 恭

生。師竚思。頭云、子因緣
不在此。江西馬大師處去。
必為子說。師造江西、復理
前問。馬大師云、我有教伊
揚眉瞬目。有時不教伊揚眉
瞬目。有時教伊揚眉瞬目者
是。有時教伊揚眉瞬目者
不是。山於言下頓悟。便禮拜。
馬大師云、子見箇甚麼道理
便禮拜。師云、某甲在石頭
時、如蚊子上鐵牛相似。馬
大師云、汝既如是、宜善護
持。(『會要』卷一九。『會元』
卷五、『三百則』中50則、「有
時」参照)

ナシ（乾）。* 仍伸前^{II}光宣（乾）。

* 瞬目^{II}ナシ * 伊^{II}渠（乾）。*

揚^{II}教伊揚（乾）。* 是^{II}是也

（乾）。* 揚^{II}教渠揚（乾）。*

是^{II}是也（乾）。* 子作麼生^{II}

ナシ（乾）。* 便^{II}即（乾）。*

你^{II}ナシ（乾）。* 莩麼^{II}如何

（乾）。* 便^{II}即（乾）。* 某甲

|| 吾（乾）。* 処^{II}ナシ（乾）。

* 如^{II}似（乾）。* 上^{II}登（乾）。

* 汝既^{II}既能（乾）。* 善^{II}能

（乾）

第三十七祖雲巖無住大師、

初參侍百丈二十年。後參藥

山。山問、百丈更說甚麼法。

師曰、百丈有時上堂。大衆

* 立定。以拄杖一時趁散、復

召大衆。衆回首。丈曰、是

* 甚麼。山曰、何不早恁麼

道。今日因予得見海兄。師於言

下大悟。へ*巖^{II}岩（乾）。*

參侍^{II}住（乾）。* 後^{II}其後（乾）。

* 百丈更^{II}海兄（乾）。* 莩麼

如何（乾）。* 立定^{II}正集百丈
云（乾）。* 趕散復召^{II}打下即
高声喚云（乾）。* 莩麼^{II}何ソ

（乾）。* 道^{II}言（乾）。* 今日
因子得見海兄^{II}ナシ（乾）

第三十八祖洞山悟本大師、
參雲巖問云、無情說法、什

麼^{II}人得聞。巖曰、無情說法、
無情得聞。巖曰、和尚聞否。
無情得聞。師曰、和尚聞否。
巖曰、我若得聞、汝即不得*

聞吾說法也。師曰、若恁麼
即良價不聞和尚說法也。巖

曰、我說法汝尚不聞、何況
無情說法也。師於此大悟、
乃述偈呈雲巖曰、也大奇、
也大奇。無情說法不思議。

若將耳聽終難會、眼處聞聲

方得知。巖許可。へ*巖^{II}岩

（乾）、以下同。* 云^{II}ナシ（乾）。

* 人^{II}ナシ（乾）。* 聞^{II}又聞也

（乾）。* 我^{II}吾（乾）、以下同。

* 得^{II}ナシ（乾）。* 師曰^{II}ナシ

洞山悟本大師、參雲巖問、

無情說法、什麼人得聞。岩
云、無情說法、無情得聞。
云、無情說法、無情得聞。
師云、和尚聞否。岩云、我
若得聞、汝即不聞吾說法也。
師云、若恁麼即某甲不聞和
尚說法也。岩云、我說法汝
尚不聞、何況無情說法也。

師乃述偈呈雲巖曰、也大奇、
也大奇。無情說法不思議。

若將耳聽声不現、眼處聞聲

方得知。（『三百則』中48則^{II}
『廣錄』卷九。「無情說法」、「伝

燈錄」卷一五）

師於此有省。……後因過水
睹影、大悟前旨。（『会元』
卷一三）

(乾)。* 尚^{II}猶(乾)。* 於此^{II}終(乾)。* 乃述偈呈雲巖^{II}即呈所解(乾)。* 大^{II}太(乾)、以下同。* 終難會^{II}声不現(乾)。

* 巖^{II}雲岩(乾)。

第三十九祖雲居弘覺大師、

參洞山。山問曰、闍黎^{II}名什^{*}麼。師曰、道膺。山曰、向上更道。師曰、向上道即不名道膺。山曰、與吾在雲巖時祇對無異也。^{^*}曰^{II}而今(乾)。* 黎^{II}梨(乾)。* 什麼^{II}何^{II}ソ(乾)。* 道^{II}今又道(乾)。* 道^{II}云(乾)。* 道^{II}ナシ(乾)。
* 時^{II}ナシ(乾)。

第四十祖同安不禪師。雲居

* 有時示曰、欲得恁麼事、須是恁麼人。既是恁麼人、何愁恁麼事。^(雲居道膺章)有^{II}或(乾)。* 既^{II}即(乾)。

第四十一祖後同安大師、參前同安^{II}、古人曰、世人愛

師遂造焉。洞山問曰、闍梨

名什麼。曰、道膺。洞山云、向上更道。師云、向上道即不名道膺。洞山曰、與吾在雲巖時祇對無異也。^(『伝燈錄』卷一七、「仏向上事」『会要』卷二三)、『会元』卷一三参考)

處我不愛。未審、如何是和尚愛處。同安曰、既得恁麼。^{^*}後同安。安問曰、如何是衲衣下事。師無對。安曰、學^{*}仏未到這箇田地最苦。汝問我道。師問、如何是衲衣下事。安曰、密。師乃^{*}大悟。^{^*}侍^{II}ナシ(乾)。* 安問曰^{II}問(乾)。* 仏^{II}道仏(乾)。* 乃^{II}終(乾)。

師謂衆曰、……欲得恁麼事、

(2) 大陽警玄から雪竇智鑑まで

須是恁麼人。既是恁麼人、何愁恁麼事。^(雲居道膺章)『伝燈錄』卷一七。「恁麼」、『会要』卷二三、『会元』卷一三参考)

世人住處我不住、世人愛^{II}我不愛。^(石頭「草庵歌」)

(『伝燈錄』卷二〇。『会要』卷三〇参照)

問、如何是衲衣下事。師曰、密。^(梁山縁觀章)(『伝燈錄』卷二四。『会元』卷一四参考)

問、如何是衲衣下事。師曰、密。^(梁山縁觀章)梁指觀音云、此是吳處士画。師擬進語。梁急索云、這箇是有相底。那箇是無相底。是吳處士画。師擬進語。山急索曰、這箇是有相底。那箇是無相底。師於言下大悟。^(『会要』卷二七。『会元』卷一四参考)

(乾)。 * 有省 || 領悟(乾) <

第四十四祖投子和尚、參円*

鑑。鑑令看外道問仏、不問

有言、不問無言因縁。經三

載、一日問曰、汝記得話頭

麼。試舉看。師擬對、鑑掩

其口。師了然開悟。^* 子 ||

子山青(乾)。 * 円鑑鑑 || 大陽

陽(乾)。 * 令看 || 一日(乾)。

* 「因」以下一八字 || 世尊良久

如何(乾)。 * 對 || 答(乾)。 *

鑑 || 陽(乾)。 * 其 || 師(乾)。

* 師 || ナシ(乾) <

第四十五祖芙蓉山道楷禪師、

參投子青和尚、乃問、仏祖

言句、如家常茶飯。離之外、

別有為人處也無。青曰、汝

道、寰中天子勅、還仮堯舜

禹湯也無。師欲進語、青以

払子撼師口曰、汝發意來、

早有三十棒分。師即開悟。

^* 祖 || ナシ(乾)。 * 道 || ナシ

時円鑑禪師居会聖巖、一夕

夢畜青色鷹為吉徵。届旦師

來、鑑礼延之。令看外道問

仏、不問有言、不問無言因

縁。經三載、一日問曰、汝

記得話頭麼。試舉看。師擬

對、鑑掩其口。師了然開悟。

(『会元』卷一四。『僧宝伝』卷

一七、『会要』卷二八参照)

(乾)。 * 投子青和尚 || ナシ(乾)。

* 乃問 || 問云(乾)。 * 如 || ナシ

(乾)。 * 処 || 底(乾)。 * 道 || 云

(乾)。 * 還 || 又(乾)。 * 仮 || 借

(乾)。 * 也無 || 否(乾)。 * 撼 ||

打(乾)。 * 来 || 此方(乾)。 * 即

|| 爰(乾) <

第四十六祖丹霞淳禪師、問

芙蓉曰、如何是從上諸聖相

授底一句。蓉曰、喚作一句

來、幾埋沒宗風。師於言下、

大悟。^* 丹霞 || 雪峰(乾)。

* 於 || 云(乾) <

第四十七祖悟空禪師、參丹

霞。霞問、如何是空劫已前

自己。師擬對。霞曰、你鬧*

在、且去。一日登鉢孟峰、

豁然契悟。^* 自己 || 事(乾)。

『普燈』卷三参照)

霞問、如何是空劫已前自己。

師擬對。霞曰、你鬧在、且

去。一日登鉢孟峰、豁然契

悟。(『会元』卷一四。『廣錄』

卷九、『普燈』卷九)

『会要』卷二八、『普燈』卷三、

『僧宝伝』卷一七参照)

問、不落風彩、還許転身也

無。師曰、石人行處不同功。

汝近日見處如何。師曰、吾

曰、向上事作麼生。師曰、

又要道恁麼。空曰、未在更

道。師曰、如何未。悟空曰、
汝不道道來未。未通向上事。

師曰、向上事道得。空曰、
如何向上事。師曰、設雖向

上事道得、為和尚不能舉似。
空曰、實汝未道得。師曰、

伏願和尚道取。空曰、汝問
吾道。師曰、如何是向上事。

空曰、吾又要道不恁麼。師
聞開悟。空即印証。/* 禅師

/* 和尚(乾)。 * 問=道(乾)。
* 汝=汝近日(乾)。 * 設=說
(乾)。 * 似=ナシ(乾)。 * 取
=ナシ(乾)。 * 曰=問云(乾)。*/

第四十九祖雪竇鑑禪師、宗
玆主天童時、一日上堂拳、
世尊有密語、迦葉不覆藏。
師聞頓悟玄旨。在列流淚、
不覺失言曰、吾輩為什麼不
從來。玆上堂罷呼師問曰、
汝在法堂何為流淚。師曰、

妙在一漚前、豈容千聖眼。

僧禮拝。師曰、祇恐不恁麼。
(真歇清了章) (『會元』卷一四。

『普燈』卷九參照)

世尊有密語、迦葉不覆藏。

玆許可曰、何非雲居懸記。
/* 竇=豆(乾)。 * 禅師=和尚

(乾)。 * 什麼=何(乾)。 * 率
=ナシ(乾)。 * 呼=喚(乾)。

* 何為流淚=流淚心如何(乾)。
* 可=ナシ(乾)。*/

前項で分析した西天の仏祖の悟則の特色は、中国の祖師の場合にも共通していることは言うまでもない。一つ一つにはとても言及できないので、簡単に三つの点について述べておこう。

第一点は、曹洞宗の意識が表面化していることである。新井勝竜教授の「『伝光録』における曹洞禪と臨濟禪」(前掲論文)に特に強調されていて参考になろう。

中国曹洞宗の派祖の洞山良价を位置づけて、三八章に次の

後遜象山、百怪不能惑。深

夜開悟、求証於延寿然、後
見大休。住後、上堂、世尊

有密語、迦葉不覆藏。一夜

落花雨、滿城流水香。(雪

竇智鑑章) (『會元』卷一四。

『密語』、『普燈』卷一七參照)

また、大乘寺教団を形成している修行者に對して、第四三
祖大陽警玄章で次のような自覺をうながしている。

然れば諸禪德、幸に洞家の児孫となつて、即ち古仏の家風にあえ

り。精細綿密に參到して、能く父母未生、色空未だ起さざりし時の自己を承当して、即ち一毫計りも相状なき處に至り、即ち微塵ばかりの外物なき處を見得て、千生万劫摸索すれども、四大五蘊を会来らず、十二時中一時も欠少なき處を明得せば、正に是れ洞家の児孫、青原の枝派ならん。（東本一九〇頁）

ここには道元禅師が否定した五家の宗名⁽³¹⁾が、時代の要請として教團の確立展開上において瑩山禅師に求められていたことを知りうる。さらに、瑩山禅師の説示の中に、道元禅師が全面否定した洞曹五位説⁽³²⁾が復活していることは、新井教授が指摘されるところである。

ところで、瑩山禅師の曹洞宗の思想的根拠に宏智正覺の默昭禅が大きな影響を与えていたと思われる。『伝光録』にも

二ヶ所に宏智の語の引用がみられ、『洞谷記』によれば、永光寺の開堂法語に宏智の円通寺の開堂が引用される。このように瑩山禅師が『宏智録』を知悉していたことは間違いない⁽³³⁾が、同じく『宏智録』を重要視して独自な禅を開拓した道元禅師とは、その説示が大きく異っている。ここで詳細に検討する暇はないが、以前の拙論を参考にして、三者の関係を大枠で特色づければ次のようになろう。

宏智禅師　皓玉無_レ瑕、雕_レ文喪_レ徳。
道元禅師　皓玉無_レ瑕、琢磨増_レ輝。
瑩山禅師　水清徹底深沈処、不_レ待_ニ琢磨_一自瑩明⁽³⁴⁾。

宏智の禅は、道家の無為自然的な禅であつて、修行の必要性を強調することなく、むしろいたずらなはからいを否定している。道元禅師は、修行の必要性を強調し、大慧宗杲が黙照邪禅と攻撃した本来性に墮する宏智の禅がもつ危険性を克服した。道元禅は、決して宏智禅の延長上には存在しない。

このように主張して来た筆者の説からみれば、瑩山禅師の禅は、決して道元禅師の延長上にあるとは言えない。瑩山禅師は、再び宏智の禅に復古したと言えよう。復古とは、道元禅師の禅を媒介として、宏智の禅につながるという意味であり、宏智の禅と同一という意味ではない。⁽³⁵⁾三者の禅の相違は、大事な問題であるから、仏性の問題を通してさらに考えてみよう。

三三祖大満弘忍章に、宏智の語に同意をしめしながら、瑩山禅師が次のように拈評する箇所がある。

父に受けず、祖に受けず、仏に紹がず、祖に紹がずして姓あり、是れ仏性と云ふ。夫れ參禪学道は、本とはれ根本に達し、心性を廓明せんがためなり。若し根本に至らざれば、徒に生じ徒に死して、己に迷ひ佗に迷ふ。いはゆる本性と云ふは、汝等諸人、死々生々、設ひ面々形を異にすといへども、時々劫々、悉く了了智を具せずと云ふことなし。所謂る今の因縁を以て知るべし。昔し裁松道者、法道を請して、今七歳の童子として衣法を伝ふるに至るまで、必ず生に依て心変ずるに非ず、豈形によて性の改まるること有らんや。宏智禅師、忍大師の真贊するに云く、「前後両身、古

今一心」。両身既にかわりといへども、古今別心なし。知るべし、無量劫より來た、只だ恁麼なることを。若しよく此の本性に

体達せば、性本とより四姓を以て弁すべきに非ず、四姓是れ同性なるが故に。本性是の如きが故に、即ち四姓出家するに、同じく釈氏と称し、其の差異なきことを知らしむ。(東本一六六頁)

中国・日本の佛教史の大きな流れである如来藏思想から、宏智と瑩山禅師の仮性思想の同一性が述べられている。⁽³⁹⁾これに対して道元禅師は、「仮性」の巻に次のように説く。

六祖の道取する人有南北、仮性無南北の道、しづかに拈放すべし。おろかなるやからおもはくは、人間には質礙すれば南北あれども、仮性は虚融にして南北の論におよばずと、六祖は道取せりけるかと推度するは、無分の愚蒙なるべし。この邪解を抛却して直須勤学すべし。(岩波本上一三二四～三五頁)

仮性の説示は、瑩山禅師と道元禅師とは全く異なることが理解される。⁽⁴⁰⁾ 瑩山禅師が、教団の発展のためにとった曹洞宗の自覚と中国曹洞宗への復古は、一つの歴史的課題を果したとともに現在ではその課題を新たな視点から問い合わせ直す必要があると思われる。

第二点は、しばしば『伝光録』の研究で取り上げられる大陽・投子の嗣法における浮山代付肯定説の問題であり、『伝光録』を語る場合、必ず触れなければならないと思われるので、整理しておきたい。特に、新出資料によつて検討すべき内容が変化しているのが現況である。

その一つは、道元禅師も真福寺本「大悟」の紹介によつて、浮山代付肯定説であることが確認されたことである。⁽⁴¹⁾

他の一つは、乾坤院本『伝光録』の本則は、大陽・投子の面授の機縁としていることである。本文の機縁・拈提は代付説であるから、この本則には二つの解釈が可能である。一つは、門鶴本『道元広録』のよう後に本則を改めたとする解釈と、他の一つは、代付の上に立つて文字通り本則は面授と同じだと受け取るべきだとする瑩山禅師の説だとする解釈である。解釈は分れるかもしれないが、筆者は後者の説に立ちた。なぜならば、後人が改めたとする説ならば、当然、機縁・拈提も改めなければ面授説は一貫しないからである。

さて、このような新たな現況で、難解な面授問題をどうとらえたらしいかは、早々に結論すべきではないと考えるが、筆者の今の意見を述べておきたい。⁽⁴²⁾

まず、瑩山禅師の代付觀について考えてみよう。『林間録』の代付の批判である「己にをいては重く、法にをいては軽し」(東本一九三頁)を逆に批判して、瑩山禅師は次のように言う。

故に汝、己にをいて軽く、法にをいて至らずと云ふべし。(同)
人法共に重んじた説と言えようが、法が重んぜられていることは、次のように明らかである。

仏法私なきことを責ぶが故に嗣続し來り、大陽も円鑑をたのむ、

投子も円鑑をうやまい、命を差えず、法を重んず。三師共に龕祖の宗旨を遺落せず。後代久しく洞上の家風を属累し来る。実に是れ吾家の奇特、仏法の秘藏なり。（同）

ゆえに、「青原・南岳本より隔てなし」とし、「臨濟門下も尊貴也、自家門風も超邁也」となつて、法の普遍性が主張されてくる。そして、その根拠となるものが、大悟といえよう。

然れば諸仁者、五家七宗は対論することなく、只だ正に心⁽⁴⁶⁾を明らかに。是れ即ち諸仏の正法なり。豈に人我を以て争はんや。勝負を以て弁すべからず。（同一九二頁）

これによつてみれば、今も現前其の器を得ざらん時、達磨法の人に告げをくことあるべきなり。（同一九三頁）

と代付を認めるのは、人が普遍絶対の法を体解するとき可能となると説いていると思われる。

それでは、道元禅師と瑩山禅師の説との関係はどうか。真福寺本「大悟」は、代付説のもとになる浮山と投子の機縁を示した後に次のように説示する。

師ノ悟則、アキラメ参ズベシ。ロヲオオハレテ大悟スルナリ、二アラズ。タトヒ日ゴロヨリ大悟ナリトイヘドモ、大悟スルナリ。タトヒ向來ヨリ大悟ナシトイフトモ、大悟スルナリ。大悟イマダ他人ノ手裏ニアリトモ、大悟スルナリ。大悟イマダ毫忽地アラハレズトモ、大々悟スルナリ。大悟タトヒ尽大地也トモ、大悟スル

ナリ。タトヒ尽大道ナリトモ、大悟スルナリ。大悟タトヒ尽大道取スル設有妙悟也須坐却^(吐カ)ノ道、イカニ道取スルトカセム。用著スルカ、用著セザルカ、大悟ハ吐却ノ葛藤ニマカスベシ。吐却ハ大悟ノ葛藤トセルノミナリ。向上道ハ即未名大悟也。（河村博士紹介本一三九〇四〇頁）

ここは一度の大悟を前提とする瑩山禅師の本則とは異なる。人重視の経験的相見⁽⁵⁰⁾と法重視の先驗的相見⁽⁵¹⁾は共に道元禅師の主張するところであるが、人法共に絶対普遍化することだけは極力退けた点に相違を認めてよいであろう。

第三点は、東土の祖師の大悟の機縁の創作の特色について考えよう。

従来の資料で不明であった同安道丕、同安觀志、梁山縁觀、丹霞子淳、天童宗珏、雪竇智鑑の機縁の語に対しては、当然、創作しなければ『伝光録』は完成しない。それは、近年、新たに筆者が紹介した丹霞子淳⁽⁵²⁾、天童宗珏⁽⁵³⁾、雪竇智鑑⁽⁵⁴⁾の機縁からも、創作されたことは明らかであろう。大悟の機縁が一般に知られているものと異なる洞山良价の例もあるが、その全部に出典を求めるることは不可能である。

それでは創作の特色はどこにあるか。四〇祖、四二祖、四六祖、四八祖の例は、誰に説いたか特定できない説法を洞門

の伝燈祖師の機縁の語とし、薬山・洞山等の語を導入して、曹洞宗の性格をあらわしたものである。四九祖は、雪竇自らの語で大悟した事になるが、四祖優婆瓈多尊でも見られた例であり、師資に伝わる法は誰が述べたとしても一つであることを見したものと解せよう。四一祖の場合、全く新たな創作であるが、その時使用された話は、石頭の「草庵歌」である。このように、創作する場合の素材は、すべて曹洞宗の宗風を明かさんとする意図だけは明確に読み取ることができるであろう。

細かな分析を必要とするのであるが、以上の三つの点を指摘して、東土の祖師の本則の特色と性格の傾向を知り得たことにしておきたい。

四 おわりに——五老悟則と関連して

まず、残された三人の祖師の本則を示しておきたい。

第五十祖天童淨和尚、參雪豆。豆問云、淨子、不會染汚處、如何淨得。師經一歲余、忽然豁悟云、打不染處。
(東本一一〇四頁)

第五十一祖永平元和尚、參天童淨和尚。淨一日後夜坐禪示衆曰、參禪者身心脱落也。師聞忽然大悟。上方丈燒香。淨問云、燒香事作麼生。師云、身心脱落來。淨云、身心脱落、脱落身心。師云、這箇是暫時伎倆。和尚莫妄印某甲。淨云、吾妄不印汝。師云、如何是不亂印某甲。淨云、

身^心脱落。師禮拝。淨云、脱落脱落。時有福州平侍者云、非細也。外國人得恁麼地。淨云、此中幾回喫拳頭、脱落語で大悟した事になるが、四祖優婆瓈多尊でも見られた例であり、師資に伝わる法は誰が述べたとしても一つであることを見したものと解せよう。四一祖の場合、全く新たな創作であるが、その時使用された話は、石頭の「草庵歌」である。このように、創作する場合の素材は、すべて曹洞宗の宗風を明かさんとする意図だけは明確に読み取ることができるであろう。

細かな分析を必要とするのであるが、以上の三つの点を指摘して、東土の祖師の本則の特色と性格の傾向を知り得たことにしておきたい。

第五十二祖永平^昇昇和尚、參元和尚。一日請益次、聞一毫穿衆穴因縁有明。^(省カ) 晩間礼拝問、立一毫不問、如何是衆穴。雍容又辭靈。(同一一〇六~一〇七頁)

ここには、瑩山禪師の師の義介や御自身の悟則はないが、後に展開する『洞谷記』にある「五老悟則」と深く結びついていることは誰もが認めうるのではないか。瑩山禪師の最大の功績は、永光寺の五老峰の設置にあると筆者も考える。五老峰が設置されることによって、日本達磨宗の法は断絶し、「大宋国五十一祖なりといへども、今は日本の元祖也。故に師は此の門下の祖の初祖と称し奉る」(東本一一〇頁)といふ道元禪師の禅を純粹に尽未來際に一系にしたのである。ここに曹洞宗教団の確立の基礎は固つたのである。

『伝光録』の四九祖までの大悟の本則の確立は、この五老峰の設置における証明となるものと考えてよいであろう。

ところが、曹洞宗教団の確立に大きな壁があつた。それは道元禪そのものである。道元禪師は『正法眼藏』を説示するのに、原典を自由に拈弄し、転釈⁵⁶し、大きな中国禪の流れとは全く異なる禪を開きしようと試みた。たとえば、「弁道話」に次のような道元禪の核心を語ることばがある。

達磨大師・大鑑高祖おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあとみなかくのごとし。（岩波本上一六六頁）

道元禅師の信念でこう言われることができても、中国禪宗史の流れとは異なる。⁽⁵⁷⁾ それに対し、鎧山禅師は、そのことを十分承知のうえで、教団の確立の為に中国禪宗史の流れに復古した。そのことを最も端的に語るのが、鎧山禅師にとつての高祖・曾祖・祖翁の三章であつた。

如淨の章の撰述意図は、鎧山禅師の次の語に集約できる。

明らめずして一歳余をふるに、一度皮膚のもぬくべなく、身心の脱すべきなきことをえて、打不染と云ふ。なを恁麼なりといへども、早や一点をつくる。故に道う、声未畢即打（声未だ畢らざるに即ち打つ）と。時に通身に汗流れて早や身を捨て力を得を得をわりぬ。實に知りぬ、本来明淨にして、都て染汚を受けざることをう。故に尋常に云ふ、參禪は身心脱落、と。（東本一一〇六頁）

鎧山禅師のいう「身心脱落」や「一生參學事畢」の語は、次のような用例である。

若し自己を明らめん時、何をか無情と云ひ、何をか有情と云わん。去來今に非ず、根境識に非ず。能断なく、所断なし。自作なく、佗作なし。大いに子細に參徹して身心脱落して見るべし。（東本一三四頁）

設ひ一句を道得し、一理を通得すといへども、一生參學の事竟らずんば、乃ち是れ仏祖と許しがたし。（同一一三頁）これを道元禅師の「弁道話」でみると次のようにある。

いまは破衣綴孟を生涯として、青巖白石のほとりに茅をむすんで端坐修練するに、仏向上的事たちまちにあらはれて、一生參學の大業、すみやかに究竟するものなり。（岩波本上一七七頁）⁽⁵⁸⁾ 宗門の正伝にいはく、この単傳正直の仏法は、最上のなかに最上なり。參見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念佛・修懺・看經をもちゐず、ただし打坐して身心脱落することをえよ。（同一五七頁）

両者の用例を比較して判るように、鎧山禅師は一回性の体験的・心理的表現であることが明らかである。不染汚の修証が、本来明淨なる黙照禪に近づく時、本覺思想としての立場を認めた方向で、如淨の禪は主張されている。

道元禪がそうではないことを十分に鎧山禅師は知っていた、と前に述べたが、それはどこで言えるか。『伝光録』の心血を注がれた懷辨の伝に語つていないのでだろうか。

然るに永平元和尚、安貞元丁亥、始めて建仁寺に帰りて修練する時に、大宋より正法を伝えてひそかに弘通せんと云ふ聞えあり。師聞いて思ふ、我れ已に三止三觀の宗にくらからず、淨土一門の要行に達すといへども、猶ほ既に多武の峰に參ず。頗る見性成仏の旨に達す。何事の伝え来ることがあらんと云ひて、試みに趣きて即ち元和尚に尚ほ參す。元和尚始めて対談せし時、両三日は只だ師の得処に同じ。見性靈知の事を談ず。時に師歎喜して違背せず。吾が所得実なりと思ふて弥いよ敬歎を加ふ。良や日数をふるに、元和尚頗る異解を顯はす。時に師驚きて鋒を擧ぐるに、師の外に義ありて悉く相い似ず。故に更に發心して伏承せんとせしに、

元和尚即ち云く、吾れ祖風を伝持して始めて扶桑國の中に弘通せんとす。云々（東本一一二頁）

如淨・道元・懷辨の三章は、伊藤秀憲助教授の言うように、義介からの宗門の口伝を認めてよいが⁵⁹、如淨・道元の両章は、それぞれ著述を通して再検討が可能である。しかし、懷辨章は、瑩山禪師の直接見聞が含まれているはずであり、これ以上の資料は望めないであろう。

道元禪師の叱咤時脱落の話を検討することを目的したこの論もいよいよ結びのところにやつて来たようである。

瑩山禪師は貴重な懷辨章を『伝光錄』に残された。懷辨は日本達磨宗徒に終つたのではなく、道元禪師の後継者となつたのである。瑩山禪師は、日本達磨宗の嗣書を、五老峰に瘞められた。懷辨の『首楞嚴經』によるさとりを完全に否定されるのである。日本達磨宗の説く見性靈知の説は、ひきずつてはならないし、道元禪師は、見性成仏の旨とは違つた仏法を説かれたと瑩山禪師は言うのである。⁶⁰

『伝光錄』の懷辨章にみえる道元禪師の懷辨に語りかけた「異解」とは何か。これを審細に参究する必要が、今、一番、宗門に問われているのではなかろうか。それは歴史学や文献学と宗学をどう受け取めるかという、筆者への警鐘と最近感じている。紙数の関係もあって特に後半は充分に意を尽せないで終つたが、道元伝を当時の伝記資料そのものの性格から

再検討すべきであるという一点だけは提示できたと考える。

〔注〕

(1) 杉尾玄有「御教示仰ぎたき二問題——「面授時脱落」のこと及び『普勸坐禪儀』の書風のこと」（『宗学研究』第一九号、昭和五二年三月）。また、同「正法眼藏《大悟》小考」（『山口大学教育学部研究論叢』第三〇卷第一部、昭和五五年一二月）も道元禪師の大悟觀を考える上できわめて重要な指摘が随所に見られる。

(2) 鏡島元隆『天童如淨禪師の研究』（春秋社、昭和五八年八月）所収の「『如淨續語錄』について」。

(3) 伝記そのものの疑問は、「本来本法性、天然自然身。顯密兩宗、不出此理。大有疑滯。如本自法身法性者、諸仏為甚麼更發心修行」（『行業記』）云々の疑団にも及んで当然である。なぜならば、叱咤時脱落と「本来本法性」云々の疑団は、密接不離な関係として伝記が構成されているからである。山内舜雄博士は『道元禪と天台本覺法門』（大蔵出版、昭和六〇年六月）の大著で、「洞門宗学では、「本来本法性」の疑団を以て、本覺法門を超克する契機としているが、この疑団は、當時のありふれたごく一般的の設問にすぎず、これを以て本覺法門との訣別とするには、内容が貧弱すぎる」（「序」）として、ここから道元禪師の本覺法門の批判の洗い直しが展開されている。この疑団は、道元禪師が語るものではなく、伝記作者の創作であるが、筆者は若き道元の内面的課題をあらわしたものとして、叱咤時脱落説のように全面否定を考えとはいひない。確かにこの疑団が、天台教学として初步的であり、皮

相的であろうとも、道元禅師のさとりの「ありよう」を検討する場合、みごとに入宋の動機を表現しているとみたい。もちろん山内博士の成果である本覚思想に対する批判・痛駁こそ道元禅の本証妙修であるとする説に賛同するものであり、筆者が一〇年以上前から主張している黙照禪批判にこそ道元禪の特色があるとする説と連動するものである。後注(36)参照。

(4) 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)。

(5) 伊藤秀憲「『三大尊行状記』の成立について」(『印仏研究』第三四卷第一号、昭和六〇年一二月)。

(6) 拙稿「道元禅師の大梅山の靈夢の意味するもの——宝慶元年の北帰行——」(『中国仏蹟見聞記』第七集、駒沢大学内中国仏教史蹟參觀団事務局、昭和六一年八月発行予定)。ただ、杉尾説は自ら自説を改め、新たな無師独悟説が主張されてい る。杉尾玄有「道元禅師の疑団と開眼と身心脱落——勝義の自伝として書かれた『現成公案』——」(『宗学研究』第二八号、昭和六一年三月)。

(7) 出典研究としては、横関了胤『異文対挙出典遡考 伝光録詳解』(仏教社、昭和一五年一〇月)および『伝光録參究の栄』(第一輯)(宗典研究会、昭和三一年八月)で、『伝光録』が主として『五燈会元』に依拠していることが主張されている。また、ここで問題にする本則については、山端昭道『伝光録』本則の一典拠について——『聯灯会要』・『永平広録頌古』との関係を中心として——」(『宗学研究』第一二号、昭

和四年三月)の論がある。以上の研究によつて、出典研究の大綱は、ほとんど完了したものと言つてよいであろう。

(8) 拙著『宋代禪宗史の研究』(大東出版社、昭和六一年度中発行予定)、および「三百則でつづる中国禪宗史話(1)」(『傘松』第四七五・五一四号、昭和五八年四月～昭和六一年七月)。

(9) 注(2)参照。

(10) 山端論文では、「第三祖章・第四祖章・第六祖章・第七祖章・第十祖章・第十一祖章の後半部・第十四祖章・第二十二祖章・第三十五祖章終段部分・第四十一祖章・第四十二祖章中段部分・第四十六祖章中段部分・第四十八祖章・第四十九祖章中段以降」をあげ、「恐らく瑩祖は、諸灯録・諸禪録に依りながら、それらを横拈倒用され、かつ室内口伝等で自在に活拈提されたであろうから、厳密に總てを解明することは困難事であろう」と結論する。筆者もその結論に賛成であるが、「室内口伝等」とはいかなる意味として受け取るべきかは山端説では不明であり、筆者はそこに瑩山禅師の意図と創作を認めてもよいと考えるものである。以下に述べる本則の不明の出典が一つでも多く解明されることを期待するものであるが、その解明は絶対に總てに及ぶことはありえないといふ点で、山端説に賛同するのである。別の表現をとれば、本則のいくつかは、出典はないのであって、出典研究からは解明できない問題を含んでいると思うものである。

(11) 『宝林伝』の本文研究としては、駒沢大学禪宗史研究会編「訳注『宝林伝』卷一～卷四」(昭和五五年三月、昭和五六年

六月、昭和五九年二月、昭和六年三月）があり、残りについても続いて刊行の予定である。

(12) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、昭和四二年五月）。拙稿「伝法偈」（『講座敦煌8 敦煌文献と禪』所収、大東出版社、昭和五五年一一月）でも述べたことがある。

(13) 注(7)参照。横関了胤『伝光錄參究の業』（一〇〇頁）に『聯燈会要』の出典の指摘のみは記載されている。

(14) 拙稿「大慧語錄の基礎的研究（上）（中）（下）」（『駒沢大学仏教学部紀要』第三一～三三号、昭和四八年三月～五〇年三月）。

(15) この問題を述べたものに、樺林皓堂「拈華付法と瑩山伝光錄」（『宗学研究』第二号、昭和三五年一月）がある。

(16) 仙英本は、「伝燈錄、普燈錄等にのするところは、これ靈山会上の説といふこと非なり」とあり、意味が燈史の記事の全面否定となっているが、原意はそうではあるまい。

(17) 乾坤院本に、「其の身金色にして三十相を具足せり。只ウ

シユ・白毫を欠けたるのみ也。多子塔の前にして、世尊にあ

い奉る。世尊、「善来比丘」と言ひしに、髪速かに落ち、袈裟

裟躰に掛る。即ち正法眼蔵を以て付嘱し、十二頭陀を行じて、

十二時中空しくふさず。然れども一會悉く知らず。只形の憔悴し、衣の染汚はせるを見て、一會悉くいやしむ。是に因て

処々の説法の会ごとに、釈尊座を分ちて迦葉を居せしむ。然

より衆会の上座たり。只釈迦牟尼佛一會の上座たるのみに非

ず、過去諸仏の一えに不退の上座たり。知るべし、是れ古仏

なりと云ふを。唯諸の声聞の弟子中に排列すること莫れ」（東本一六頁）とあるが、この部分にも『宝慶記』の影響を認め

ことができる。

(18) 『洞谷記に学ぶ』（曹洞宗宗務序、昭和五七年七月）五一頁。

(19) 道元禅師の拈華微笑の話は、『三百則』下53則、「授記」「仏道」「密語」「面授」「優曇華」『廣錄』卷六・九などに引用があるが、残念ながら出典は不明であり、独自の合撰と思われる。その合撰の可能性を次のように筆者は推測しておきたい。

『広燈錄』卷一 『人天眼目』卷五 成高寺本『三百則』

下53則

如來在靈山說法。諸

天獻華。世尊持華示

衆。迦葉微笑。世尊

告衆曰、吾有正法眼

藏涅槃妙心、付嘱摩

訶迦葉。

世尊登座拈花示衆。

人天百萬、悉皆罔

措。獨有金色頭陀、

破顏微笑。世尊云、

吾有正法眼藏涅槃妙

心實相無相、分付摩

訶大迦葉。

昔日靈山百萬衆前、

世尊拈花瞬目時、迦

葉一人破顏微笑。世

尊云、我有正法眼

藏、付屬摩訶大迦

葉。

道元禅師の各著述の語も自由に合撰されていて一定しない。

「瞬目」の語にこだわれば、『自得慧暉禪師語錄』卷三（『續藏經』卷一二四一四七一右下）に出づ。

(20) 鏡島元隆「身心脱落の年時」（『道元禅師とその周辺』所収）。

(21) 第二〇章に「其の不覺と云ふは、即ち自己根源を知らず、万法の生處を知らず」（東本一四三頁）とあるように根源ものが設定されている。

(22) 第一七章に「實に夫れ眞実我を見得する人は、自己なを存せず、豈に万法の眼に遮ることを得んや」（同一三六頁）と、
か、「汝等勇猛精進の志を発し、吾我を吾我とせず、眞無我

を証し、速かに無心なることを得て、身心の作に拘ることなく、迷悟の情に封ぜらるることなく、生死の窟に止ることなく、生仏のなわに結をせることなく、無量劫尽未来際、曾て交易せざるあることを知るべし」（同—三七頁）とあるように眞我を認める立場にある。後注(39)参照。

(23) 『坐禪用心記』に「夫れ坐禪は、直に人をして心地を開明して、本分に安住せしめ、是を本来の面目を露わすと名づけ、亦た本地の風光を現わすと名づく」（『常済大師全集』二四三頁）とあるが、心地を開明することは『伝光録』にもしばしば説かれる所である。第二章（東本一八頁）、第一〇章（同一二四頁）、第一一章（同一一五頁）等。

(24) 「説心説性」の巻に「心は疎動し、性は恬静なりと道取するは、外道の見なり。性は澄湛にして、相は遷移すると道取するは、外道の見なり」（岩波本中一一〇頁）とある。最近の論文に袴谷憲昭「道元理解の決定的視点」（『宗学研究』第二八号、昭和六一年三月）および「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四号、昭和六一年三月）がある。また松本史朗氏は日本印度学仏教学会第三七回学術大会で、六月一四日に「如來藏思想は仏教にあらず」と題して発表された。氏は如來藏思想を *dhatuvada* とするが、ここで取り挙げた瑩山禪師の説示がこれに当る。こう言うと、六祖章に「然るに本にかえり源に帰る修習、待悟為則の弁道、悉く皆な是に類す」（東本一一六頁）に批判の語があると指摘されるかもしれない。しかし、六祖章の「若し小流を棄てて頓に大海に帰れば、當に無生を証すべし」の

(25) 新井勝龍「『伝光録』における曹洞禪と臨濟禪」（前掲論文）で取り上げられ、瑩山禪師の見性成仏説は臨濟的というより、默照禪の中国曹洞禪に復古したものといわれる。衆生とせば、説似一物即不中なり」（岩波本中一一八五頁）とあるのと全く異なるものである。

(26) 注(24)参照。瑩山禪師においても、如來藏思想の否定として、一二二章に「本心は本来常住なり、更に変動すべからずと。尤も笑ぶべし」（東本一五〇頁）と実在的根拠の否定はない訳ではないが、思想構造は発生論を出ないことは、一二〇章に「此の不覺を覚知すれば、自己の心本と清淨也、自性靈明なり」（同一四三頁）とある。注(22)を再読されたい。

(27) 注(24)の論文で、袴谷教授が指摘するように、道元禪師はその大きな流れである本覺思想に逆らったのである。拙稿「三百則でつづる中国禪宗史話（最終回）」（『傘松』第五一四号、昭和六一年七月）参照。

(28) 『正法眼藏隨聞記』巻五に、「又云く、世間の人、多分に云く、學道の志あれども、世のすゑ也。人くだれり、我が根劣也。如法の修行に堪ふべからず。只隨分にやすきにつきて、結縁を思ひ、他生に開悟を期すべしと。今云く、此の言全く非也。仏法に正像末を立る事、しばらく一途の方便也。真実の教道はしかあらず。依行せん、皆うべき也。在世の比丘、

必しも皆な勝れたるに非ず。不可思議に希有に浅増しき心る
ね、下根なるもあり。仏種種の戒法等をまうけ給うこと、皆
なわるき衆生、下根の為也。人人皆な仏法の機也。非器也と
思ふことなけれ。依行せば必ず得べき也」（『道元禪師全集』
卷下一四七六頁）。あるいは、瑩山禪師の拈提はこの語を踏
えたものであつたかも知れない。

(29) 同章に「故に一人として迷人なく、一法として悟るべき法

なし。是の故に迷を転じて悟となし、凡を転じて聖となすといへども、悉く皆な末悟の人の言なり。何の凡を転すべきか
有らん。何の迷の悟るべきか有らん」（東本一四五頁）とある
ように始覺門に立つのではない。しかし、本覺が始覺と対立
する限り、思想構造は同一となり、道元禪師の説示と異なる
ものである。「參禪は身心脱落なり」の身心脱落の語につい
ては、後に検討する。

(30) 『大慧語錄』卷一七（『大正藏』卷四七一八八六上）。第四

章に「然も一度覺触せざれば、千万法門無辺の妙理も、徒に
業識流注となる」（東本一三二頁）とある「覺触」も瑩山禪
師がよく使用する語であり、大悟と同じ用例である。大慧が
「悟れば則ち事、一家に同じ、悟らざれば則ち万別千差」
（『大正藏』卷四七一八八七下）と語つてゐるのを聞くようである。

(31) 「仏道」の卷に、「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されば、
洞山宗と称する門人なし、いはんや曹洞宗といはんや」（岩
波本中一二二八頁）とあり、この巻は、單なる名称の否定で

はなく、分派を認めることを否定する。

(32) 前掲論文六一頁。その例として、「實に見聞覺知悉く止む、
皮肉骨髓皆な尽きて後、更に何物の跡と作すべきかあらん。
若し能く一毫髮もあとを作さざれば、果然として顯はれ來り、
他の知る所に非ず。故に相い受くる所に非ず。然れども、此
の田地、会得する時、喚んで以心伝心と云ふ。此の時是れ君
臣道合と云ひ、妙叶兼帶なり」（東本一九八頁）とある。

(33) 三二章（東本一六六頁）および三八章（同一八一頁）。前者
は『宏智錄』卷五（名著普及会本一三三五頁）に相当し、後
者は不明。

(34) 『瑩山禪師全集』四二七頁。これは、『宏智錄』卷一（前掲
書一三二頁）に相当す。

(35) 宏智禪と瑩山禪師の禪との関係の研究は、今後の重要な課

題となろう。両者の類似を指摘した論文に、新井勝龍「『伝
光錄』の根本的性格——“光”的意味をめぐつて——」（『宗學
研究』第二四号、昭和五七年三月）がある。

(36) 抽稿「宏智錄の歴史的性格（中）」（『宗學研究』第一五号、
昭和四八年三月）。

(37) 四二章（東本一八九頁）。道元禪師は、宏智の語を前提と
して独自に自己の禪を表現したものであるが、瑩山禪師の場
合、前提としない。しかし、同じ内容に関する表現であつて、
瑩山禪師の立場を代表することは、一四章の「孤光靈廓常無
昧、如意摩尼分照來」（同一三二頁）や二四章の「若欲顯空須
莫覆、冲虛淨泊本來明」（同一五三頁）に同様の頌古があるこ
とで判る。

(38) 今、如淨をここに持ち込むことは、問題を複雑にするので避けたいが、拙稿「宏智正覚と天童如淨」(『宋代の社会と宗教』所収、汲古書院、昭和六〇年一〇月)で述べたように、如淨は宏智の禅の延長上にく、大慧系の看話禅を導入して新たな禅を開拓している。瑩山禅師の復古禅が、如淨の禅に近いことを検討すべきであるという見透しを指摘しておいたい。この場合、宏智と如淨の禅の違いといつても、宋代禅の流れの中にある点では変らない。如淨の禅と道元禅の違いは、鏡島元隆博士の『天童如淨禅師の研究』(春秋社、昭和五八年八月)を参照されたい。

(39) その表現は、道元禅師が全面否定した先尼外道の見と同一となる。「即心是仏」に次のように言う。

かれが見廻のいはくは、大道はわれらがいまの身にあり、そのていたらくは、たやすくしりぬべし、いはゆる苦楽をわきまへ、冷暖を自知し、痛癢を了知す、万物にさへられず、諸境にかかはれず、物は去來し、境は生滅すれども、靈知はつねにありて不變なり。この靈知ひろく周遍せり、凡聖含靈の隔異なし。そのなかに、しばらく妄法の空華ありといへども、一念相應の智慧あらはれぬれば、物も亡じ境も滅しぬれば、靈知本性ひとり了了として鎮常なり。たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていづるなり。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるがごとし。昭昭靈靈としてある、これを覺者知者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりとも称す。自佗おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、靈

同じ説示が「弁道話」(同—六七頁以下)にあることは有名である。

(40) 同じ四祖・五祖の仏性問答も「仏性」の巻で展開されているが、違いを明確にするために六祖の語で引用した。「仏性」のこの箇所については、伊藤秀憲「『正法眼藏抄』口語訳の試み——仏性三——」(『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、昭和六〇年一〇月)が大いに参考となろう。なお(27)の拙稿参照されたい。

(41) 樽林皓堂「瑩義二祖の嗣法觀と思想的基盤——大陽・投子、無底・月泉の嗣承について——」(『瑩山禅師研究』所収、瑩山禅師奉讚刊行会、昭和四九年一二月)、同「嗣承における問題点」(『道元禅の本流』所収、大法輪閣、昭和五五年一一月)および光地英学「太祖の代授觀」(『宗学研究』第一六号、

知は境とともにならず、物とおなじからず、歴劫に常住なり。いま現在せる諸境も、靈知の所在によれば、眞実といひぬべし、本性より縁起せるゆゑには實法なり。たとひしかありとも靈知のごとく常住ならず、存没するがゆゑに。明暗にかかはれず、靈知するがゆゑに。これを靈知といふ、また眞我と称し、覺元といひ、本性と称し、本体と称す。かくのごとくの本性をさとるを、常住にかへりぬるといひ、帰真の大士といふ。これよりのちは、さらに生死に流轉せず、不生不滅の性海に証入するなり。このほかは眞実にあらず。この性あらはざるほど、三界六道は競起するといふなり。これすなはち先尼外道が見なり。(岩波本上一一〇一—一〇二頁)

昭和四九年三月）で取り挙げられている。また、江戸時代の論争から問題としたものに、鏡島元隆「天桂伝尊の思想」

（『道元禅師とその門流』所収、誠信書房、昭和三六年一〇月）がある。代付が史実であることは、一般に認められている。

（42） 河村孝道「『正法眼藏』成立の諸問題（六）——真福寺文庫所蔵『大悟』巻草稿本の紹介——」（『駒沢大学仏教学部紀要』第三八号、昭和五五年三月）。

（43） 鏡島元隆博士は、『道元禅師と引用經典・語録の研究』（木

耳社、昭和四〇年一〇月）で、『永平廣錄』巻九の本則は後人の偽改で、道元禅師も代付肯定説であつたことを早くから主張されている。拙稿「『義雲和尚語録』の引用典籍について——延文二年本と真字『正法眼藏』との関係を中心として——」（『義雲禅師研究』所収、祖山金松会、昭和五九年六月）参照。

（44） 大陽・投子の面授説は、如淨の口伝とする説が古写本『建勅記』にもあらわれるよう、古くから日本曹洞宗で主張されていて改めた可能性がある。

（45） 鏡島元隆博士の「道元禅師における師の意義」（『道元禅師とその門流』所収）は、この問題を取り扱つたすぐれた論として定評がある。ただ、江戸時代の正山系と天桂系の論争の中には、今となつては実りの少ないものもあることも事実であり、筆者のこの論文とも直接関連して、多方面からの議論が必要であろう。

（46） 乾坤院本は「意」を作るも、後の外道問仏の話の拈提よりも、仙英本の「心」の方がよいと思われる。

（47） 仙英本は、「達磨法の人」を「達人」に作る。

（48） 樽林博士は、注（41）の論文では、この文は原則論でなくて、非常措置とされる。

（49） 真福寺本「大悟」の機縁は、「舒州投子山義青禅師、會謁浮山円鑑禅師遠和尚、稍經三載。遠一日問師云、外道問仏、不問有言、不問無言、世尊默、如何。師擬開口、遠以手掩師口。師於此大悟、遂作礼。遠云、妙悟玄機耶。師云、設有妙悟也須吐却」（前掲論文一二九頁）とある。

（50） 『学道用心集』に、「正師を得ずんば、学ぼざるに如かず」（全集卷下一二五六頁）とあり、「面授」の巻に、「おほよそ仏祖大道は、唯面授面受、受面授面のみなり、さらに剩法あらず、虧闕あらず」（岩波本中一二一七頁）とある。

（51） 代付について、「授記」の巻に、「拈松枝の授記あり、拈優曇華の授記あり、拈瞬目の授記あり、拈破顔の授記あり。靸鞋を転授せし蹤跡あり。そこばくのは是法非思量分別之所能解なるべし」（同中一八七頁）とあり、「法性」の巻に、「あるひは経巻にしたがひ、あるひは知識にしたがひて、参考するに、無師独悟するなり。無師独悟は、法性の施為なり」（同一二八一頁）とある。

（52） 「宋大洪山淳禪師塔銘」に「老人垂示但云、退歩就己、万不失一。又云、空劫承当仏未出世時体会。師忽妙契」（『湖北金石志』巻一〇）とある。

（53） 「天童大休禪師塔銘」に「時真歇了公為座元。師入室問云、仏祖不到處、是什麼境界。歇豎起一拳。師擬議。歇揮之。師即領悟。遂云、將謂無人到。歇云、放過一著」（『攻媿集』卷

一一〇) とある。

(54) 「雪竇足庵禪師塔銘」に「徑至岳林見大休云、久違尊顔、即不無、如何是同風不間底人。珏云、井底蝦蟇呑却月。師云、賓主不立、報化平呑。珏云、向賓主不立處道。師云、不辭道、恐涉唇吻。珏云、只今將什麼祇對。師云、不借。珏云、仏祖不奈爾何。師礼拝」(同) とある。

(55) 洞山の場合、「過水の偈」で大悟したことは、機縁でも示され、八章の拈提でも示される通りであるが、本則は雲巖の下での無情説法の時の大悟とする。新井教授は、注(35)の論文で、これを「大悟というのはいい過ぎであろう」とし、同じ例として、第16・26・28・39祖の章をあげ、「この未悟における伝法説が、高祖の独自な面授説に依拠しているのは、一目瞭然である」と興味ある分析をしておられる。

(56) 鏡島元隆博士の労作『道元禪師と引用經典・語録の研究』(前掲書) は、このことを明らかにするにあつた。

(57) 注(27)の論文参照。

(58) 同じ「弁道話」の有名な「つひに太白峰の淨禪師に参じて、一生の参考の大事ここにをはりぬ」の用例が、道元禪師としては、めずらしく自己の行状を伝記的に記述しておられる部分にあるが、伝記であるだけに注意が必要であろう。

(59) 以上、『伝光録』に貫する立場を検討して来たが、柳田聖山教授が「タブーへの挑戦・道元」(「中外日報」誌、昭和五六年一月三日) で、道元・懷舜・義介の三代の遺偈が如淨の遺偈を手本に一挙に創作されたとする説は、伝記がもつ特殊性を考える時、その可能性を認めてよいと思うものであ

り、充分検討する価値があろう。

(60) 道元禪師が「一顆明珠」や「行持下」の巻で、玄沙師備の伝から『首楞嚴經』で心地発明した史実を完全に削除された例をここで想起する必要がある。拙稿「三百則でつづる中國禪宗史話(6)」(『傘松』第五一一号、昭和六一年四月)。

(61) 道元禪師が最初から懷舜に「異解」を説かずに、しばらく共に見性靈知を語ったというのは、史実かどうかたがわしい。伝記を信じ、「異解」を説く前の方便とすれば、『伝光録』の真のねらいは、「異解」を説くことにあるはずである。もしそのように解すことができれば、瑩山禪師のねらいは、今まで分析して来た『伝光録』の説示は方便であったことになろう。瑩山禪師が『伝光録』の全体を已むを得ざる方便として説かれたのかどうか、大問題である。ただ確実に言えることは、「異解」こそ道元禪師の真意であり、それを見失つてはなるまい。

(62) 『伝光録』は瑩山禪師の真撰ではないという説があつたと聞くが、最近偽撰説を説く人にはあつてはいない。筆者には偽撰とは思われない。

(一九八六・六・二九)