

# 道元の「密受心印よりこのかた」について

石井修道

## 一 はじめに

近年、日本の初期の禅宗に大きな定着を果たした榮西（一一四一一一二一五）にしても、東福円爾（一二〇二一一二八六）にしても、従来、密教との関連が密接であることは指摘されていたが、最近、その結び付きはより一層強力であることが明らかにされつつあるのが現況であろう。今回は道元の重要な用語である「密受心印」の語について、密教と何らかの関係があるのでは、との質問を受け、以下に検討するように密教とは全く関係がない禅語であることを明確にすると共に、この語、より厳密にいえば「密受心印よりこのかたの坐禅」の語をめぐって問題にするならば、極めて難解な問題が潜んでいるので、筆者の現段階での考え方を述べようとするものである。

そもそも、周知のように、道元の修証觀の特色は、本証妙修とか、証上の修と呼ばれている。その主張は道元の『弁

道話』の次のような一説に見られる。

それ、修証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに証をまつおもひなけれとをしぶ、直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、釈迦如來・迦葉尊者とともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引轉せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。

すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単伝せる、初心の弁道すなはち一分の本証を無為の地にうるなり。するべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしぶ。妙修を放下すれば本証手の中に

みでり、本証を出身すれば妙修通身におこなはる。（岩波文庫本一一一八〇二九頁）

この文は『弁道話』の中にある十八問答の第七問答であり、その問答は次のようく締め括られている。

さかずや祖師のいはく、「修証はすなはちなきにあらず、染汚することはえじ」。又いはく、「道を見るもの、道を修す」と。するべし、得道のなかに修行すべしといふことを。（同三〇頁）

二つの祖師の言葉の前半は六祖慧能と南嶽懷讓との問答であり、これが本証妙修説の根拠となつてゐることは周知のことである。

この件について、筆者は「なぜ道元禪は中国で生まれなかつたか」（『道元禪師 正法眼藏行持に学ぶ』所収、禪文化研究所、二〇〇七年）を踏まえて、「中国初期禪宗の無修無作説と道元の本証妙修説」（『東洋の思想と宗教』第二九号、二〇一二年）で新たな問題提起を試みた。その論旨は次のようである。

まず、本証妙修説の根拠とされる後半の語の性格を明らかにした。この語は、『景德伝燈錄』卷五の六祖慧能の法嗣の司空本淨（六六七一七六一）の語とされるものである。師、乃ち「無修無作の偈」を説いて曰く、道を見て方へ道を修するも、見ざれば復た何をか修せん。道の性

は虚空の如し、虚空は何をか修する所あらん。徧く道を修する者を觀るに、火を撥いて浮溫を覓むるがごとし。但だ傀儡を弄するを見るのみにして、線、断れて一時に休む。

〔師乃説無修無作偈曰、見道方修道、不見復何修。道性如虛空、虛空何所修。徧觀修道者、撥火覓浮溫。但看弄傀儡、線斷一時休。〕

司空本淨は、仏は仮名で、道も妄立であり、強いて仏と道の二名を立てるのは、二乘の見解であると否定し、その偈のタイトルが示すように、修すべき道はないと言つてゐるのである。趣旨は道を修するのは、むなし努力であるとすら言つていて、道元が引用したい趣旨とはかけ離れてゐるのである。その為に道元は「見道」と「修道」の間の「方」を省略して文を完結させ、「見道」と「修道」は同時でなければならないとするのである。

そのことを踏まえて、前半に戻つてみると、六祖慧能と南嶽懷讓との問答についても同様のことを言うことができるのである。道元が引用したのは、『中国禪宗史話』（禪文化研究所、一九八八年）で指摘するよう、下記の『天聖広燈錄』卷八の「南嶽懷讓章」を基本に、『景德伝燈錄』卷五の「南嶽懷讓章」と合撰したこと間に違ひないのである。

乃ち直に曹溪に詣り六祖を礼す。祖問う、「什麼の処よ

り来る」。師云く、「嵩山安禪師の處より来る」。祖云く、

「什麼物与麼に来る」。師、無語。八載を経て、忽然として省有り。乃ち祖に白して云く、「某甲、箇の会処有り」。祖云く、「作麼生」。師云く、「一物を説似するに即ち中らざ」。祖云く、「還た修証を返るや」。師云く、「修証は即ち無きにあらず、敢て汚染せず」。祖云く、「祇だ此の不汚染、是れ諸仏の護念するなり。吾も亦た是の如し、汝も亦た是の如し」。（中略）師侍奉すること一十五載なり。

（乃直詣曹溪六祖。祖問、「什麼処來」。師云、「嵩山安禪師処來」。祖云、「什麼物与麼來」。師無語。經于八載、忽然有省。乃白祖云、「某甲有箇会處」。祖云、「作麼生」。師云、「說似一物即不中」。祖云、「還返修証也無」。師云、「修証即不無、不敢污染」。祖云、「祇此不污染、是諸仏之護念。吾亦如是、汝亦如是」。（中略）師侍奉一十五載。）

（宋版。中文出版社本四〇四頁）

〔遍參〕や『永平広録』卷五・七・八などを参照すれば、道元が引用するに当たって、「汚染」を「染汚」に語句を入れ替えた外に道元の創意はなく、「乃至西天祖師亦如是」の語の道元の付加があつても單なる強調とみて差し支えないであろう。特にこの話の「不染汚」の語に注目すれば、『正法眼藏隨聞記』卷六の次の説に道元の主眼があると理解可能

である。

是しまではいまだ百尺の竿頭をはなれず、とりつきたることし。ただ身心を仏法になげすて、更に悟道得法までものぞむ事なく修行しゆく、是レを不染汚の行人と云フなり。（趙州ノ）「有仏の処にもどまらず、無仏の処をもすみやかにはしりすぐ」と云フ、この心なるべし。（ちくま学芸文庫三九四頁）

このように「南嶽不染汚の話」を解釈すれば、「不染汚の修証」は、無窮の修証として「修」がどこまでも強調され、道元の修証觀として問題を生じることはないことになろう。ただ、「行持」に引用された次の文の出典について補正しておきたい。

南嶽大慧禪師懷讓和尚、そのかみ曹谿に参じて、執侍すること十五秋なり。しかうして伝道授業すること、一器水瀉一器（一器の水を一器に瀉す）なることをえたり。古先の行履、もともと慕古すべし。十五秋の風霜、われをわづらはすおほかるべし。しかあれども純一に究辨す、これ晩進の龜鏡なり。寒炉に炭なく、ひとり虚堂にふせり、涼夜に燭なく、ひとり明窓に坐する、たとひ一知半解なくとも、無為の絶学なり。これ行持なるべし。  
おほよそ、ひそかに貪名愛利をなげすてきたりぬれば、

日々に行持の積功のみなり。このむね、わするゝことなかれ。説似一物即不中は、八箇年の行持なり。古今のまれなりとするところ、賢不肖ともにこひねがふ行持なり。（岩波文庫本一一三三三—三四四頁）

拙著の『道元禪師 正法眼藏行持に学ぶ』（禪文化本研究所、二〇〇七年）で「ここに取り上げられた南嶽懷讓の行状が、何に基づくかは明確ではない」（同二二二頁）と書いたが、前半は明らかに『禪林宝訓』卷一（大正卷四八一一〇一八c）に間違いないので訂正の必要があろう。

話を元に戻すと、中国の禪籍の元來の「修証即不無、不敢汚染（修行と証悟が無用とはいいません。それによつて手垢をつけたくないのです）」のみで、この『正法眼藏隨聞記』の説のように「更に悟道得法までものぞむ事なく修行しゆく」ことを強調したと言えるであろうか。同様に『弁道話』の前述の「修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ」と理解することはできないのではなかろうか。

なぜならば、南嶽懷讓の説については、その法嗣の馬祖道の一有名な『景德傳燈錄』卷二八の示衆こそ最も適切な、しかも見事な注釈になつていていふと言えるからである。

江西大寂道一禪師示衆云、道不用修、但莫汚染。何為汚染。但有生死心、造作趣向、皆是污染。若欲直会其道、

平常心是道。謂、平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。經云、非凡夫行、非賢聖行、是菩薩行。只如今行住坐臥、應機接物、尽是道。道即是法界。乃至河沙妙用不出法界。

（江西大寂道一禪師、衆に示して云く、道は修を用ひず、但だ汚染すること莫かれ。何をか汚染と為すや。但有る生死の心、造作し趣向するは、皆な是れ汚染なり。若し直に其の道を会せんと欲するならば、平常心是れ道なり。謂く、平常心とは、造作無く、是非無く、取捨無く、断常無く、凡無く聖無し。經に云く、凡夫の行にあらず、賢聖の行にあらず、是れ菩薩の行なり、と。只だ如<sup>ま</sup>今の行住坐臥、應機接物、尽く是れ道なり。道は即ち是れ法界なり。乃至、河沙の妙用も法界を出でざるなり。）

（禪文化本五七六頁）

この説は、唐代禪の典型的な「無事禪」や「平常心是道」の主張とされるものであつて、確かに「汚染（道元のいう染汚）」には、「造作」つまり「ことさらな行い」や「趣向」つまり「目的意識をもつこと」の否定はあるが、「道不用修」の主張が「平常心是道」の具体的な修証論であつて、唐代禪の流れと一致するのである。さすれば、「南嶽不染汚の話」の「修証は即ち無さにあらず、敢えて汚染せず」の解釈は、

唐代禪の流れとして受け取る必要があるのでなかろうか。決して冒頭に掲げた『弁道話』の「修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ」というような、解釈はできないのである。先の論文で新たに提示したこの問題提起は、極めて重要な問題を含んでいて、今後も研究を多角的に検討すること有必要であろう。

今回の「密受心印」の問題は、まずこのような中国禪と道元禪との断絶から生まれたあらたな道元の課題であつて、その典型的な公案に「南嶽磨摶作鏡の話」があつたと見えたのである。以上の『弁道話』に後れること四年程して真字『正法眼藏』第八則に次のような『正法眼藏』の撰述の準備が始まっていた。

洪州江西馬祖大寂禪師（嗣南嶽、諱道一）、參侍南嶽、密受心印、蓋拔同參。住伝法院、常日坐禪。南嶽知是法器、往師所問曰、大德坐禪圖什麼。一曰、圖作仏。師乃取一摶、於彼庵前石上磨。一曰、磨摶作麼。不成就、坐禪豈得成仏耶。一曰、如何即是。師曰、如牛駕車、車不行、打車即是、打牛即是。一無對。師又曰、汝為學坐禪、為學坐仏。若學坐禪、禪非坐臥。若學坐仏、仏非定相。於無住法、不應取捨。汝若坐仏、即是殺仏。乃取一摶、於師庵前石上磨。師遂問、師作什麼。南嶽曰、磨作鏡。師曰、磨摶豈得成鏡耶。南嶽曰、坐禪豈得作仏耶。

師曰、如何即是。南嶽曰、如人駕車、車若不行、打車即是、打牛即是。師無對。南嶽又示曰、汝為學坐禪、為學坐仏。若學坐禪、禪非坐臥。若學坐仏、仏非定相。於無住法、不應取捨。汝若坐仏、即是殺仏。若執坐相、非達其理。

（七頁）

師聞示誨、如飲醍醐。（春秋社本一一二八〇三〇頁）  
磨摶作鏡の話はもちろん中国にあつたが、道元のテキストは中国に存在しない。それは（一）『景德傳燈錄』卷六「馬祖道一章」と（二）卷五「南嶽懷讓章」の合様という新たな話であつたからである。  
(二) 唐開元中、習禪定於衡嶽伝法院、遇讓和尚。同參九人、唯師密受心印。

（禪文化本一八八頁）

(二) 開元中有沙門道一（即馬祖大師也）。住伝法院、常日坐禪。師知是法器。往問曰、大德坐禪圖什麼。一曰、圖作仏。師乃取一摶、於彼庵前石上磨。一曰、磨摶作麼。師曰、磨摶豈得成鏡耶。師曰、磨摶既不成鏡、坐禪豈得成仏耶。一曰、如何即是。師曰、如牛駕車、車不行、打車即是、打牛即是。一無對。師又曰、汝為學坐禪、為學坐仏。若學坐禪、禪非坐臥。若學坐仏、仏非定相。於無住法、不應取捨。汝若坐仏、即是殺仏。若執坐相、非達其理。一聞示誨、如飲醍醐。（同一七六

道元のテキストが中国には絶対に存在しないということは、何度強調しても過ぎることはないし、道元禪は中国禪からでは生まれてこないものなのである。中国のテキストでは、馬祖の坐禪が「習禪定」であり、「道一聞示誨、如

飲醍醐」を経て、「密受心印」すると伝えるが、その説こそ道元の最も嫌惡したものであつた。それ故に道元の「南嶽磨博作鏡の話」の馬祖の坐禅は「密受心印」後の坐禅でなければならなかつた。

このことについて、道元の主張を知ることができる貴重な発言が、『正法眼藏隨聞記』卷三に存在する。

南岳の磚を磨して鏡を求めしも、馬祖の作仏を求めしを戒めたり。坐禪を制するにはあらざるなり。坐ハすなはち仏行なり。坐ハ即チ不為なり。是レ即チ自己の

正体なり。コノ外別に仏法の求ムべき無きなり。（ちく

ま学芸文庫二一六頁。この説示は嘉禎二年（一二三六）のことと思われる）

この一文があることによつて、禪師の解釈の独自性を読みとる方向が定まつてくる。鏡島宗学では「原文では修行の発足点と到達点とが異時として示されたものが、同時とみとる方向が定まつてくる」。鏡島宗学では「原文では修行の研究」（道元禪師と引用經典・語録の研究）木耳社、一九六五年。六九頁）とする。道元は「密受心印」は結果ではなく、結果先取りの後の「南嶽磨博作鏡の話」としたのである。道元の主張を貫く為には、それ意外にはなかつたのである。そのことは、この話を取り上げる『正法眼藏』の卷々において一貫していることがなによりの証拠となろう。

①『古鏡』（仁治二年（一二四一）九月九日示衆）

江西馬祖、むかし南嶽に參學せしに、南嶽かつて心印を馬祖に密受せしむ。磨博のはじめのはじめなり。馬祖、伝法院に住してよのつねに坐禪すること、わづかに十  
余歳なり。（同二、四一頁）

②『坐禪箴』（仁治三年（一二四二）三月十八日撰述）

江西大寂禪師、ちなみに南嶽大慧禪師に參學するに、密受心印よりこのかた、つねに坐禪す。（同一、二二九

（三〇頁）

③『行持』（仁治四年（一二四三）正月十八日書写）

江西馬祖の坐禪することは二十年なり。これ南嶽の密印を裏受するなり。伝法済人のとき、坐禪をさしおくと道取せず。參學のはじめていたるには、かならず心印を密受せしむ。（同一、三〇九頁）

この一貫性は驚くべきことである。道元のテキストでなければ、道元の「南嶽磨博作鏡の話」は成立しないのである。それは中国の禪籍からは生まれてこないのである。繰り返していうならば、中国禪の「磨博作鏡」の話は、あくまで鏡の話」としたのである。道元の主張を貫く為には、それも博を磨いても鏡と成らないように、「坐禪して豈に仏と成ることを得んや」の意味なのである。道元の解釈では認めないところの「坐禪を制する」という説が、元来の中国禪の主張なのである。

道元の「本証妙修」説と関連して言うならば、「本証（＝証上）」がここでは「密受心印よりこのかた」であり、「妙修」が「作仏を求めるない坐禪」であると言ひ換えてもよいであろう。『正法眼藏』の馬祖の坐禪は、本証妙修を内容とするものであった。「心印を密受した」後の坐禪（磨博）が仏行（作鏡）であるかぎり、もはや余計な作仏は必要ない。むしろ「不為」でない「為」の作仏こそ戒められべきだというのである。

そのようになれば「磨博作鏡」の話は中国禪のようになれば坐禪

を制止したものではなく、ますます仏作仏行としての坐禪が「自己の正体」として勧められて行くのである。この間の消息を『古鏡』には次のように説示されていた。

馬祖作仏するとき、馬祖すみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禪すみやかに坐禪となる。かる

がゆゑに、博を磨して鏡となすこと、古仏の骨髓に住持せられきたる。（同、四三頁）

この「南嶽磨博作鏡の話」の道元独自の解釈が固まつたのは、嘉禎年間であると位置づけることができるとして、これと関連してこの間に坐禪觀の深化が「坐禪非習禪也」と「究尽菩提之修証也」の大きく二つの問題と関わってくる。周知のように道元の帰國後的第一声は、『普勸坐禪儀』であつた。その内容に近いのが『普勸坐禪儀』（大本山永平寺

道元の「密受心印よりこのかた」について（石井）

所蔵。国宝）である。『普勸坐禪儀』の草稿本の一つで、天福元年（一一三三）の奥書があるので「天福本」と呼ばれている。これが現在読誦されている流布本『普勸坐禪儀』（永平広録）卷八所収に改訂されるが、その改訂は寛元元年（一二四三）十一月の吉峰寺で示衆された和文の『坐禪儀』の撰述と密接に関連すると言わわれている。その改訂の重要な箇所は次のようになつてている。

#### 【天福本】

身相既定、氣息亦調。念起即覺、覺之即失。久久忘縁、自成一片。此坐禪之要術也。謂坐禪則大安樂法門也。若得此意、自然四大輕安、精神爽利、正念分明、法味資神、寂然清凜、日用天真也。已能發明、可謂、如龍得水、似虎靠山。（大久保本四頁）

#### 【流布本】

身相既調、欠氣一息、左右搖振。兀兀坐定、思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量。此乃坐禪之要術也。所謂坐禪非習禪也、唯是安樂之法門也、究盡菩提之修証也。公案現成、籬籠未到。若得此意、如龍得水、似虎靠山。（大久保本一六五頁）

これらに介在するのが『坐禪儀』である。

目は開すべし、不張不微なるべし。かくのとく身心をとゝのへて、欠氣一息あるべし。兀々と坐定して、

思量箇不思量底なり、不思量底如何思量、これ非思量なり。これすなはち坐禪の法術なり。坐禪は習禪にはあらず、大安樂の法門なり、不染汚の修証なり。（同、二三四～五頁）

これを踏まえて流布本『普勸坐禪儀』の「坐禪非習禪也」と「究尽菩提之修証也」の内容の書き換えが完成する。

道元がすべての人々に勧める坐禪は菩提を究め尽くした修行であり、同時にそれが証なのだ、といい、それを薬山は兀坐（自己の正体）と説示したというのである。薬山がいう「非思量」とは何か。『三十七品菩提分法』の八正道支の「正思惟道支」に、その意味がズバリ表現されていて注目される。

「正思惟道支」は、作是思惟時、十方仏皆現なり。しかあれば、十方現、諸仏現、これ作是思惟時なり。作是思惟時は、自己にあらず、他己をこえたりといへども、而今も思惟是事已、即趣波羅奈なり、思惟の処在は波羅奈なり。

古仏いはく、「思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量」。これ正思量、正思惟なり。破蒲団これ正思惟なり。

（同三、二九四頁）

破蒲団とは、道元の勧める徹底的な坐禪であり、その坐禅こそ正思惟そのものなのである。

以上の経過を経て道元の坐禪の究極の表現に到達した。そこにはもはや中国禪がいかに純粹化されようとも到達することのできない道元独自の主張が見出されるのである。

## 二 『景德伝燈錄』に見られる密受等の用例

密受心印の語が密教との関係を予想されるとすると、果たして禪籍でどのように使用されているかを具体的に検討し、本来、禪宗の語であることを明らかにすることによって、密教とは無関係であることをここでは確認したい。先に紹介した「密受心印」の語は、『景德伝燈錄』の卷六「馬祖道一章」であった。道元禪師と深い関係ある禪籍は、『景德伝燈錄』であることは、鏡島元隆氏の『道元禪師と引用經典・語錄の研究』等により解明されていて、ここでも『景德傳燈錄』に限定して、その使用例を検討することとしよう。

まず、「密受心印」の四字熟語は、馬祖道一章以外では、卷二「婆舍斯多章」と卷二六「長生皎然章」の二カ所に限られる。しかし、「密受心要」「密契心印」「密承宗印」「密受真印」「密伝底心」「密付真心」「密契真要」「密承心印」「密印心地」等の九例は、「密受心印」と内容は変わることはないと思われ、「密」の字があると言つても禪宗において使用されていることが確認できる。同じような例は、それらを

合わせて、次のように二三例が見られる。

①『景德伝燈錄』卷二「婆舍斯多章」

遇師子尊者、顯發宿因、密受心印。後適南天、至中印度。（禪文化本二三頁）

②『景德伝燈錄』卷七「芙蓉太輪章」

後遇大寂、密伝相意。（禪文化本一〇八頁）

③『景德伝燈錄』卷七「塩官齊安章」

大寂一見、深器異之。乃命入室、密示正法。（禪文化本一〇八頁）

④『景德伝燈錄』卷七「鄂州無等章」

初出家於龔公山、參礼馬大師、密受心要。後住隨州土門。（禪文化本一三三頁）

⑤『景德伝燈錄』卷一〇「鎮州普化章」

師事盤山、密受真訣、而佯狂出言無度。（禪文化本一六一頁）

⑥『景德伝燈錄』卷一一「仰山慧寂章」

暨受鴻山密印、領衆住王莽山、化緣未契。（禪文化本一七二頁）

⑦『景德伝燈錄』卷一四「藥山惟儼章」

即謁石頭、密領玄旨。（禪文化本二七二頁）

⑧『景德伝燈錄』卷一四「道吾円智章」

預薦山法會、密契心印。（禪文化本二七八頁）

⑨『景德伝燈錄』卷一五「三角令珪章」

師從此樞衣、密領宗旨。（禪文化本三〇五頁）

⑩『景德伝燈錄』卷一六「巖頭全豁章」

德山聞拏、令侍者喚巖頭去。問、你不肯老僧那。巖頭密啓其意。

（禪文化本三〇七頁）

⑪『景德伝燈錄』卷一七「曹山本寂章」

師自此入室、密印所解。盤桓數載、乃辭洞山。（禪文化本三三〇頁）

⑫『景德伝燈錄』卷一八「長生皎然章」

入雪峰室、密受心印。執侍經十載。（禪文化本三六三頁）

⑬『景德伝燈錄』卷一九「龍興宗靖章」

初參雪峰、密承宗印。（禪文化本三七八頁）

⑭『景德伝燈錄』卷二〇「雲居道簡章」

久入雲居之室、密受真印、而分掌寺務、典司樵爨。以臘高

居堂中為第一座。（禪文化本三九三頁）

⑮『景德伝燈錄』卷二〇「荷玉光慧章」

問、如何是密伝底心。師良久。僧曰、恁麼即徒勞側耳。師

喚侍者云、來燒火著。（禪文化本三九五頁）

⑯『景德伝燈錄』卷二〇「洞山道延章」

僧問、請和尚密付真心。師曰、欺這裏無人作麼。（禪文化本三九六頁）

⑰『景德伝燈錄』卷二一「開先紹宗章」

入長慶之室、密契真要。（禪文化本四二七頁）

⑱『景德伝燈錄』卷二六「帰宗慧誠章」

游方縁契慧濟禪師、密承心印。（禪文化本五五一頁）

⑯『景德伝燈錄』卷二六「永明延寿章」

暨謁韶國師、一見而深器之、密授玄旨。仍謂師曰、汝与元帥有縁、他日大興仏事。密受記。（禪文化本五三四頁）

⑰『景德伝燈錄』卷二六「光慶遇安章」

尋遇本山韶國師、密契宗旨。（禪文化本五四〇頁）

⑱『景德伝燈錄』

卷二六「般若友蟾章」

聞天台國師盛化、遠趨函丈、密印心地。（禪文化本五四一頁）

⑲『景德伝燈錄』

卷二九「僧潤詩」

贈禪客。了妄帰真方慮空、河沙凡聖体通同。迷來尽似蛾投焰、

悟去皆如鶴出籠。片月影分千澗水、孤松声任四時風。直須

密契心心地、休苦勞生睡夢中。（禪文化本六一四頁）

この中で、師から伝えられたり、資（弟子）が授かつた

りする「心印」は、「密伝祖意」「密示正法」「密領玄旨」「密領宗旨」等の語に注目するならば、禪宗における「伝法」「伝衣」等と深く関係していることが想像される。

たとえば、伝法のことを述べた『景德伝燈錄』卷一「提多迦章」においては、次のようにある。

乃ち弥遮迦に告げて曰く、昔し如來は大法眼藏を以て  
密しく迦葉に付し、展転して相い授けて我れに至る。  
我れ今ま汝に付す、當に之れを護念すべし。

〈乃告弥遮迦曰、昔如來以大法眼藏密付迦葉、展転相授

而至於我。我今付汝、當護念之。〉（禪文化本八頁）  
「正法眼藏」の語の釈迦牟尼章や摩訶迦葉章の使用は「天聖広燈錄」以降に限られるが、やがて禪宗において拈華微笑の話として定着し、道元もまた、それを伝承していることは例外ではない。たとえば、「優曇華」の巻の冒頭は次のようになっている。

靈山百万衆前、世尊拈優曇華瞬目。于時摩訶迦葉、破顏微笑。世尊云、「我有正法眼藏涅槃妙心、附囑摩訶迦葉」。

（靈山百万衆の前にして、世尊、優曇華を拈じて瞬目したまふ。時に摩訶迦葉、破顏微笑せり。世尊云く、「我在正法眼藏涅槃妙心有り、摩訶迦葉に附囑す」と。）（岩波文庫本三一三三九頁）

その出典は、『天聖広燈錄』卷二の「摩訶迦葉章」である。

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、付囑摩訶迦葉。流布将来、勿令斷絕。（續藏卷一三五—三〇六左上）

この禪宗で創唱され、伝承される伝法の話において、「密付」、意味上は「密授」もかわらないが、ここに「密」の字が使用される要素が存在するのである。世尊の法はインドにおいて祖師から祖師へ伝えられ、二十八伝して菩提達磨に至り、菩提達磨の教えは六傳して六祖慧能へと受け継がれ

るという祖統説が確立するのである。その間の伝法を、「密」の字が使用されて「西來密旨」等と表現されるのである。

今ひとつ伝衣の例をみてみよう。『景德伝燈錄』卷五「慧能章」に次のようにいう。

中宗の神龍元年（七〇五）詔を降して云く、朕、安秀

二師を請うて宮中に供養して、万機の暇、毎に一乗を究めんとす。二師並な推讓して云く、南方に能禪師有り。密しく忍大師の衣法を受く、彼に就いて問うべし、と。今ま内侍薛簡を遣わして詔を馳せて迎請せしむ。願わくは師慈念もて、速かに赴いて京に上らんことを。師上表して疾と辞し、願いて林麓に終わらんことを。

（中宗神龍元年降詔云、朕請安秀二師宮中供養。万機之暇、毎究一乗。）二師並推讓云、南方有能禪師。密受忍

大師衣法、可就彼問。今遣内侍薛簡馳詔迎請。願師慈念、速赴上京。師上表辭疾願終林麓。（禪文化本六五頁）

衣つまり袈裟の伝授に関しては、近年、中国禪宗史研究の成果として、荷沢神会（六八四—七五八）によつて創唱された説と言われる。このように伝法・伝衣の授受において「密」に行われたと表現される。密は秘密裏に、の意味と、「密語」に「いはゆる密は、親密の道理なり」（岩波文庫本三一五〇頁）とあるように親密に、との意味があつて、禅宗では親密の意味に解する場合が多いが、同時に師資の間

に人知れず、内密に行われた意味も含んでいよう。「密」は禪宗においても多用されていたことが判明する。伝法・伝衣に關わって、上記と同様に「密」が使用された例は、次のように他にも一二例が数えられる。

①『景德伝燈錄』卷二「師子章」

尊者說偈已、以僧伽梨衣密付斯多。俾之他國隨機演化。（禪文化本二二頁）

②『景德伝燈錄』卷二「婆舍斯多章」

祖曰、我師難未起時、密授我信衣法偈、以顯師承。（禪文化本二四頁）

③『景德伝燈錄』卷三「菩提達磨章」

術之曰、未審何人。弟子為師除得。師曰、吾以伝仏祕密、利益迷途。害彼自安、必無此理。（禪文化本三四頁）

④『景德伝燈錄』卷三「慧可章」

大師乃告曰、達磨菩提遠自竺乾、以正法眼藏、密付於吾。吾

今授汝、并達磨信衣、汝當守護、無令斷絕。（禪文化本三五頁）

⑤『景德伝燈錄』卷三「弘忍章」

告曰、諸仏出世、為一大事故。隨機小大而引導之。遂有十地三乘頓漸等旨、以為教門。然以無上微妙祕密圓明真實正法眼藏、付于上首大迦葉尊者。展轉傳授二十八世、至達磨

屆于此土。（禪文化本四〇頁）

⑥『景德伝燈錄』卷四「蒙山道明章」

- 往依五祖法会。極意研尋、初無解悟。及聞五祖密付衣法与盧行者、即率同意數十人。躡跡追遂、至大庾嶺。（禪文化本五六頁）
- ⑦『景德伝燈錄』卷八「汾州無業章」
- 師又問、如何是祖師西來密伝心印。祖曰、大德正闡在、且去別時來。師才出、祖召曰、大德。師迴首。祖云、是什麼。師便領悟、礼拜。祖云、這鈍漢、礼拜作麼。（禪文化本一六頁）
- ⑧『景德伝燈錄』卷一三「圭峰宗密章」
- 或曰、自如來未嘗大都而通之、今一旦違宗趣而不守、廢閑防而不捨、無乃乖祕藏密契之道乎。答曰、如來初雖別說三乘、後乃通為一道。（禪文化本二六二頁）
- ⑨『景德伝燈錄』卷一四「翠微無学章」
- 一日師在法堂內行。投子進前接禮而問曰、西來密旨和尚如何示人。師駐步少時。又曰、乞師垂示。師曰、更要第二杓惡水作麼。投子礼謝而退。（禪文化本二七七頁）
- ⑩『景德伝燈錄』卷二五「清涼泰欽章」
- 問、如何是西來密意。師曰、苦。（禪文化本五一八頁）
- ⑪『景德伝燈錄』卷二六「保明道誠章」
- 問、円音普震、三等齊聞。竺士懶心、請師密付。師良久。僧曰、恁麼即意馬已成於寶馬、心牛頓作於白牛。師曰、七顛八倒。曰、若不然者、幾招哂笑。師曰、礼拜退後。（禪文化本五四八頁）
- ⑫『景德伝燈錄』卷三〇「石頭希遷歌」
- 參同契。竺士大懶心、東西密相付。（禪文化本六二一頁）
- 禪宗教團では、四箇格言として、「以心伝心、不立文字、不直指人心、見性成仏」といい、前の二句を「教外別伝、不立文字」とも言い換えられることもある。これらの成語の成立過程については、柳田聖山氏の「余論」（『初期禪史書の研究』所収、法藏館、一九六九年）に詳しい。「教外別伝」を主張する禪宗が、顯教とは異なる密教に近い一面をもつのも「密」を主張することになろう。雲居世尊密語の公案の「密語」も同様の関係であろうが、この語は元來、『涅槃經』卷五「如來性品」の「爾時迦葉菩薩白仏言、世尊。如仏所說、諸仏世尊有秘密藏。是義不然。何以故。諸仏世尊、唯有密語、無有密藏」（大正卷二二一三九〇b）の語である。もちろん密教經典にもその語は多數見出せるが、「密」に伝えた「語」は禪宗でいう摩訶迦葉の伝法語の正法眼藏と同一内容として理解すべきであろう。
- ①『景德伝燈錄』卷一三「圭峰宗密章」
- 故涅槃經迦葉菩薩曰、諸仏有密語、無密藏。（禪文化本二六二頁）
- ②『景德伝燈錄』卷一七「雲居道膺章」
- 荊南節度使成汭、遣大將入山送供。問曰、世尊有密語、迦葉不覆藏。如何是世尊密語。師召曰、尚書。其人應諾。師

曰、会麼。曰、不會。師曰、汝若不會、世尊有密語。汝若會、

迦葉不覆藏。（禪文化本三一九頁）

③『景德傳燈錄』卷二「妙濟師浩章」

問、如何是世尊密語。師曰、阿難亦不知。僧曰、為什麼不知。

師曰、莫非仙陀。（禪文化本四三三頁）

④『景德傳燈錄』卷二三「谷隱智靜章」

問、靈山一會何異今時。師曰、不異如今。曰、不異底事作麼生。

師曰、如來密旨。迦葉不伝。（禪文化本四七二頁）

この密語に関して、禪宗の使用例を最も端的に示した代

表的な表現は圭峰宗密の『禪源諸詮集都序』卷上であろう。

六代の禪宗の師資は禪法を伝授して、皆な云う、内に

密語を授け、外に信衣を伝う、衣と法と相い資け、以

て符印と為す、と。

六代禪宗師資伝授禪法、皆云内授密語、外伝信衣、衣

法相資、以為符印（大正卷四八一四〇一b。石井修道）

小川隆「禪源諸詮集都序」の訳注研究（二）参照、「駒

澤大學仏教學部研究紀要」第五三号、一九九五年）

これによりて、師資（師と弟子）の間に禪宗の伝承とし

て密語を授けてきたというのである。その証明こそ印章（は

んこ）だったのである。

また、将来の予言である授記の記載の中にも、密の語が

使用されていることがあるが、伝法と絡んでいることは、

次の用例でも明らかなものも存在している。

①『景德傳燈錄』卷二「師子章」

以前緣故、名婆舍斯多。尊者即謂之曰、吾師密有懸記、罹

難非久。如來正法眼藏、今伝付汝。汝應保護、普潤來際。（禪

文化本二三頁）

②『景德傳燈錄』卷三「向居士章」

居士捧披祖偈、乃伸礼覲、密承印記。（禪文化本三七頁）

③『景德傳燈錄』卷二〇「雲居道簡章」

時簡師既密承師記、略不辭免。即自持道具、入方丈、撰衆演法。

（禪文化本三九四頁）

④『景德傳燈錄』卷二六「永明延寿章」

暨謁韶國師、一見而深器之、密授玄旨。仍謂師曰、汝與元

帥有緣、他日大興仏事。密受記。（禪文化本五三四頁）

先に密には禪宗の場合に親密の意味で理解すべきだと述べて来たが、伝法は同時に秘密裏に行われることが大半なので、全く秘密の意味が含まれていない訳ではない。密が秘密を意味する使用例が、『景德傳燈錄』にもちろん無いわけでは無い。

①『景德傳燈錄』卷一「優婆鞠多章」

由是魔宮震動、波旬慄怖。遂竭其魔力、以害正法。尊者即入三昧、觀其所由。波旬復伺便、密持瓔珞、靡之于頸。（禪

文化本六頁）

②『景德伝燈錄』卷二「鶴勒那章」

師子比丘聞偈欣懼。然未曉將羅何難。尊者乃密示之。言訖現十八麥而帰寂。（禪文化本二二一頁）

③『景德伝燈錄』卷三「弘忍章」

能至夜、密告一童子、引至廊下。（禪文化本四〇七頁）

④『景德伝燈錄』卷一二「陳尊宿章」

初居睦州龍興寺。晦迹藏用。常製草屨密置於道上。歲久人知。

乃有陳蒲鞋之号焉。（禪文化本二二一頁）

⑤『景德伝燈錄』卷一三「風穴延昭章」

遇守廓上座、即汝州南院侍者也。乃密探南院宗旨。（禪文化本二五一页）

⑥『景德伝燈錄』卷一七「香谿從範章」

師因僧披衲衣、示偈曰、迦葉上名衣、披來須捷機。纔分招的箭、密露不藏龜。（禪文化本三四三頁）

⑦『景德伝燈錄』卷二七「寶誌章」

天監十三年冬、將卒忽告衆僧、令移寺金剛神像出置于外。乃

密謂人曰、菩薩將去。未及旬日無疾而終。（禪文化本五五三頁）

もちろん、『景德伝燈錄』の中には、密に密集の様子を述べた用語例も当然ある。

①『景德伝燈錄』卷一七「靈巖慧宗章」

僧問、如何是靈巖境。師曰、松檜森森密密遮。曰、如何是境中人。師曰、夜夜有猿啼。（禪文化本三四二頁）

②『景德伝燈錄』卷二〇「永安善靜章」

因經行偶入園中、師怪問曰、上座豈不是辭去、今何在此。僧具陳所以、堅請代語。師不得已代曰、竹密豈妨流水過、山高那阻野雲飛。其僧喜踊。（禪文化本四〇七頁）

③『景德伝燈錄』卷三〇「永嘉玄覺歌」

証道歌。旃檀林、無雜樹。鬱鬱深沈師子住。境靜林間独自遊、走獸飛禽皆遠去。（禪文化本六二五頁）

以上、禪宗独自の使用例としての「密受心印」を検討し、決して密教的な意味と理解すべきではないことは、ほぼ確認できたと思われる。ここで、更に『景德伝燈錄』の「密」の残りの四十の使用例をすべて提示することによって、最大漏らさずに検討しておくことにしよう。

①『景德伝燈錄』卷三「菩提達磨章」

後遇一十七祖般若多羅。至本国、受王供養、知師密迹。（禪文化本二七頁）

②『景德伝燈錄』卷三「菩提達磨章」

至吾滅後二百年、衣止不伝、法周沙界。明道者多、行道者少。說理者多、通理者少。潛符密証、千万有余。（禪文化本三三三頁）

③『景德伝燈錄』卷四「嵩嶽慧安章」

有坦然懷讓二人來參。問曰、如何是祖師西來意。師曰、何不問自己意。曰、如何是自己意。師曰、當觀密作用。曰、如何是密作用。師以目開合示之。然言下知歸、更不他適。（禪

文化本五五頁)

④『景德伝燈錄』卷四「蒙山道明章」

祖曰、不思善、不思惡、正恁麼時、阿那箇是明上座本來面目。  
師当下大悟、遍體汗流。泣禮數拜、問曰、上來密語密意外、  
還更別有意旨否。祖曰、我今與汝說者、即非密也。汝若返  
照自己面目、密却在汝邊。(禪文化本五六頁)

⑤『景德伝燈錄』卷八「洛京黑澗章」

僧問、如何是密室。師云、截耳臥街。僧云、如何是密室中人。  
師乃換手搥胸。(禪文化本一二八頁)

⑥『景德伝燈錄』卷二「香嚴智閑章」

師上堂云、道由悟達、不在言語。況見密密堂堂、曾無間  
隔。不勞心意、暫借迴光。日用全功、迷徒自背。(禪文化本  
一七八(一七九頁))

⑦『景德伝燈錄』卷一一「徑山洪諲章」

佛曰却問云、隱密全真時人知有道不得、大省無辜時人知有  
道得。於此二途、猶是時人升降處。未審長老親道自道如何道。  
師曰、我家道處無箇道。(禪文化本一八三頁)

⑧『景德伝燈錄』卷一一「雪竇常通章」

僧問、如何是密室。師曰、不通風。(禪文化本一九八頁)  
諸聖求覩不見。(禪文化本一九八頁)

⑨『景德伝燈錄』卷一二「裴休章」

時岳陽王早承誌公密示。纔到州、便入寺尋訪。(禪文化本

道元の「密受心印よりこのかた」について(石井)

二二三(頁)

⑩『景德伝燈錄』卷一三「風穴延昭章」

問、如何是密室中事。師曰、出袖譚今古、迴顏獨皺眉。(禪  
文化本二五三頁)

⑪『景德伝燈錄』卷一三「風穴延昭章」

問、今古纏分、請師密要。師曰、截却重舌。(禪文化本二五四頁)

⑫『景德伝燈錄』卷一六「湖南文殊章」

問、如何是密室。師曰、緊不就。曰、如何是密室中人。師曰、  
不坐上牛。(禪文化本三一七頁)

⑬『景德伝燈錄』卷一七「白馬通儒章」

問、如何是密室中人。師曰、纏生不可得、不貴未生時。曰、  
是箇什麼不貴未生時。師曰、是汝阿爺。(禪文化本三三七頁)

⑭『景德伝燈錄』卷一八「玄沙師備章」

汝今欲得出他五蘊身田主宰、但識取汝祕密金剛體。(禪文化  
本三五二頁)

⑮『景德伝燈錄』卷一八「龍冊道愆章」

雪峰有時謂衆曰、堂堂密密地。師出問曰、是什麼堂堂密密。  
雪峰起立曰、道什麼。師退步而立。雪峰垂語曰。此事得恁  
麼尊貴、得恁麼綿密。對曰。道愆自到来數年。不聞和尚恁  
麼示誨。雪峰曰、我向前雖無、如今已有。莫有所妨礙。曰、  
不敢。此是和尚不已而已。雪峰曰、致使我如此。師從此信入、  
而且隨衆。(禪文化本三六一頁)

(16) 「景德伝燈錄」卷一八「龍冊道愆章」

問、如何是親的密底事。師曰、常用及人。曰、不知者如何。

師曰、好晴好雨。（禪文化本三六三頁）

(17) 「景德伝燈錄」卷一九「福清玄訥章」

問、教云、唯一堅密身、一切塵中現。如何是堅密身。師曰、

驢馬猫兒。曰、乞師指示。師曰、驢馬也不会。（禪文化本

三七九頁）

(18) 「景德伝燈錄」卷一〇「瑞龍幼璋章」

又值憨憨和尚撫而記曰、汝却後四十年、有巾子下菩薩、王

於江南。當此時、吾道昌矣。二逸士各有密言授之。（禪文化

本四〇三頁）

(19) 「景德伝燈錄」卷二一「羅漢桂琛章」

若相及、即汝靈性金剛祕密、應有壞滅去也。（禪文化本

四一八頁）

(20) 「景德伝燈錄」卷二二「安國慧球章」

玄沙將示滅、閩帥王氏遣子至問疾。仍請密示繼踵說法者誰乎。

玄沙曰、球子得。王氏默記遺旨。（禪文化本四二〇頁）

(21) 「景德伝燈錄」卷二三「万安清運章」

僧曰、昔日龍谿密旨、今朝万安顯揚。人天側聆、願垂開演。

師曰、還聞麼。僧曰、恁麼即五衆已蒙師指的、不異城東十眼開。

師曰、五衆且置、仁者作麼生。（禪文化本四四五頁）

(22) 「景德伝燈錄」卷二三「双峰竟欽章」

觀方慕道、預雲門法席、密承指喻。（禪文化本四五〇頁）

(23) 「景德伝燈錄」卷二三「金柱義昭章」

師因事而有頌曰、虎頭生角人難措、石火電光須密布。仮饒

烈士也應難、懵底那能解差互。（禪文化本四六九頁）

(24) 「景德伝燈錄」卷二三「含珠真章」

僧問、師唱誰家曲、宗風嗣阿誰。師曰、含珠密意、同道者知。曰、

恁麼即不仮羽翼、便登翠嶺也。師曰、鈍。（禪文化本七四七頁）

(25) 「景德伝燈錄」卷二四「白龍清慕章」

僧問、如何是白龍密用一機。師曰、汝每日用什麼。曰、恁

麼即徒勞側聆。師便喝出。（禪文化本四八七頁）

(26) 「景德伝燈錄」卷二四「靈峰志恩章」

問、如何是靈峰境。師曰、万疊青山如釘出、兩條濠水若岡成。

曰、如何是境中人。師曰、明明密密、密密明明。（禪文化本

四八八頁）

(27) 「景德伝燈錄」卷二四「韶州月華章」

老宿問曰、玄中最的、猶是龜毛兔角。不向二諦中修、如何

密用。師曰、側。曰、恁麼則拗折拄杖、割斷草鞋去也。師曰、

細而詳之。（禪文化本四九二頁）

(28) 「景德伝燈錄」卷二四「梁山緣觀章」

問、如何是衲衣下事。師曰、密。（禪文化本四九九頁）

(29) 「景德伝燈錄」卷二五「報恩玄則章」

問、如何是諸聖密密處。師曰、却須会取自己。曰、如何是

和尚密密處。師曰、待汝會始得。（禪文化本五一五頁）

⑩『景德伝燈錄』卷二六「古賢謹章」

師勘僧云、如來堅密身、一切塵中現。如何是堅密身。僧堅指。師云、現即現、你怎生会。僧無語。（禪文化本五二九頁）

⑪『景德伝燈錄』卷二六「奉先慧同章」

僧問、唯一堅密身、一切塵中見。又云、仏身充滿於法界、普見一切群生前。於此二途、請師說。師曰、唯一堅密身、一切塵中見。（禪文化本五三三頁）

⑫『景德伝燈錄』卷二六「黃龍第二世章」

僧問、如何是密室。師曰、斫不開。曰、如何是密室中人。師曰、

非男女相。（禪文化本五三三頁）

⑬『景德伝燈錄』卷二六「雍熙弁隆章」

問、如何是堅密身。師曰、倮倮地。曰、恁麼即不密也。師曰、

見什麼。（禪文化本五四九頁）

⑭『景德伝燈錄』卷二七「天台智顥頌」

謂化儀四教、即頓、漸、祕密、不定也。（禪文化本五五八頁）

⑮『景德伝燈錄』卷二七「諸方著語」

僧問老宿、如何是密室中人。老宿曰、有客不答話。玄沙云、

何曾密。帰宗柔別老宿云、你因什麼得見。（禪文化本五六八頁）

⑯『景德伝燈錄』卷二八「玄沙師備語」

可惜時光虛度。何妨密密地自究、子細觀尋、至無著力處、

自息諸緣去。縱未發萌、種子猶在。（禪文化本五九四頁）

⑰『景德伝燈錄』卷二八「羅漢桂琛語」

他古聖告報汝、喚作金剛祕密不思議光明藏、覆陰乾坤、生凡育聖、亘古亘今、誰人無分。（禪文化本五九五頁）

⑱『景德伝燈錄』卷二九「香嚴智閑頌」

古人骨、多靈異。賢子孫、密安置。（禪文化本六〇五頁）

⑲『景德伝燈錄』卷二九「香嚴智閑頌」

暢玄。与崔大夫。達人多隱顯、不定露形儀。語下不遺迹、密

密潛護持。動容揚古路、明妙乃方知。応物但施設、莫道不思議。（禪文化本六〇五頁）

⑳『景德伝燈錄』卷二九「香嚴智閑頌」

顯旨。思遠神儀奧、精虛履踐通。見聞離影像、密際語前蹤。得意塵中妙、投機露道容。藏明照驚覺、肯可達真宗。（禪文化本六〇六頁）

㉑『景德伝燈錄』卷二九「香嚴智閑頌」

これららの使用例がいかなる意味かを一つ一つ確認することは割愛するが、どの使用例も密教思想を表現しているとはいえないことをここで言えれば十分と思われる。ところで、「密受心印」の語に密教色を感じさせるというのは、今ひとつ密教經典に擗出する「心印」の語があるからであろう。

既に四例は提示したので、残りの二三例を提示しておこう。

㉒『景德伝燈錄』卷三「僧那章」

後謂門人慧滿曰、祖師心印、非專苦行、但助道耳。若契本心、發隨意真光之用、則苦行如握土成金。（禪文化本三六頁）

道元の「密受心印よりこのかた」について（石井）

一一六

②『景德伝燈錄』卷四「牛頭慧方章」

後入牛頭山、謁巖禪師、諮詢秘要。巖觀其根器堪任正法、遂示以心印。師豁然領悟。（禪文化本四八頁）

③『景德伝燈錄』卷五「六祖慧能章」

遇智遠禪師、師遂請益。遠曰、觀子神姿爽拔、殆非常人。吾聞西域菩提達磨、伝心印于黃梅。汝當往彼參決。（禪文化本六五頁）

④『景德伝燈錄』卷五「江西志徹章」

祖曰、無常者即仏性也。有常者即善惡一切諸法分別心也。曰、和尚所說大違經文也。祖曰、吾伝仏心印、安敢違於仏經。（禪文化本七二頁）

⑤『景德伝燈錄』卷五「光宅慧忠章」

自受心印、居南陽白崖山兒子谷、四十余年、不下山門。（禪文化本八三頁）

⑥『景德伝燈錄』卷七「章敬懷惲章」

受大寂心印。初住定州柏巖。（禪文化本一〇五頁）

⑦『景德伝燈錄』卷八「西園曇藏章」

本受心印於大寂禪師。後謁石頭遷和尚、瑩然明徹。（禪文化本一二六頁）

⑧『景德伝燈錄』卷九「黃蘖希運章」

裴乃贈詩一章曰、自從大士伝心印、額有円珠七尺身。（禪文化本一三七頁）

⑨『景德伝燈錄』卷九「大慈寰中章」

後參百丈受心印、辭往南嶽常樂寺。（禪文化本一三八頁）

⑩『景德伝燈錄』卷九「薦福弘弁章」

帝曰、祖師既契會心印、金剛經云、無所得法如何。對曰、仏之一化、實無一法與人。但示衆人各各自性同一法寶藏。（禪文化本一四四頁）

⑪『景德伝燈錄』卷二三「風穴延昭章」

師上堂曰、祖師心印此日全提。去即印住、住即印破。只如不去不住、印即是、不印即是。衆中還有道得者麼。（禪文化本二五二頁）

⑫『景德伝燈錄』卷二三「風穴延昭章」

問、祖師心印請師弘揚。師曰、祖月凌空円聖智、何山松桧不青青。（禪文化本二五四頁）

⑬『景德伝燈錄』卷二三「風穴延昭章」

問、心印未明、如何得入。師曰、雖聞箇師投帰款、未見牽羊納璧來。（禪文化本二五四頁）

⑭『景德伝燈錄』卷二七「白兆志円章」

僧問、諸仏心印什麼人伝得。師曰、達磨大師。曰、達磨爭能伝得。師曰、汝道什麼人伝得。（禪文化本三四三頁）

⑮『景德伝燈錄』卷二八「化度師郁章」

自得雪峰心印、化緣盛于杭越之間。（禪文化本三六五頁）

⑯『景德伝燈錄』卷二九「南嶽惟頽章」

復問法玄沙之席、心印符会。（禪文化本三八八頁）

⑯『景德伝燈錄』卷二二「韶州資福章」

僧問、不問宗乘、請師心印。師曰、不答這箇話。曰、為什麼不答。師曰、不副前言。（禪文化本四五一頁）

⑰『景德伝燈錄』卷二五「天台德韶章」

師上堂曰、古聖方便猶如河沙。祖師道、非風幡動、仁者心動。斯乃無上心印法門。（禪文化本五〇一頁）

⑯『景德伝燈錄』卷二六「普門希弁章」

尋謁天台、受心印。（禪文化本五四〇頁）

⑭『景德伝燈錄』卷二六「雍熙弁隆章」

依靈寺了悟禪師出家、遂受心印。（禪文化本五四九頁）

⑮『景德伝燈錄』卷二六「長寿法齊章」

尋置講遊方。受心印於弘法大師。（禪文化本五五一頁）

⑯『景德伝燈錄』卷二八「汾州無業語」

兄弟。只為貪欲成性、二十五有向脚跟下繫著、無成弁之期。

祖師觀此土衆生有大乘根性。唯伝心印、指示迷情。（禪文化本五八八頁）

⑰『景德伝燈錄』卷二九「同安常察詩」

心印。問君心印作何顏、心印誰人敢授伝。歷劫坦然無異色、

呼為心印早虛言。須知本自靈空性、將喻紅鑪焰裏蓮。莫謂無心便是道、無心猶隔一重閑。（禪文化本六一二頁）

以上、心印もまた禪宗の用語であり、卷二の「二十二祖

道元の「密受心印よりこのかた」について（石井）

摩擎羅章に「西印度伝仏心印祖師摩擎羅」（禪文化本二〇頁）と言われるよう、また、例にも見られるように禪宗の開祖の菩提達磨が伝えたものを「心印」と表現しているところにその意味内容が端的に表れていることが理解できる。そのことをよく表したのが、第二三例の荷沢神会の「景德伝燈錄」卷三〇の「顯宗記」であろう。

衣は法の信為り、法は是れ衣の宗なり。唯だ衣法相伝して、更に別法無きを指すのみ。内に心印を伝えて、

本心を印契し、外に袈裟を伝えて、将つて宗旨を表わす。衣に非ざれば法を伝えず、法に非ざれば衣を受けず。

衣は是れ法信の衣、法は是れ無生の法なり。無生なれば即ち虚妄無し、乃ち是れ空寂の心なり。知は空寂にして法身を了り、法身を了れば真の解説なり。

〈衣為法信、法是衣宗。唯指衣法相伝、更無別法。内伝心印、印契本心。外伝袈裟、將表宗旨。非衣不傳於法、非法不受於衣。衣是法信之衣、法是無生之法。無生即無虛妄、乃是空寂之心。知空寂而了法身、了法身而真解説。〉（禪文化本六二一頁）

この『顯宗記』は、唐代語録研究班編『神会の語録 壇語』（禪文化研究所、二〇〇六年）で詳細な訳注で検討されている。因みに「心印」は「心という印章」の訳語が与えられており。その著の中で、取り上げたこの節は神会の『南宗定

是非論」とは大きく異なり、同じく神会の『頓悟無生般若頌』にも「心印」の語はないことが指摘されている。それ故、

唐代禪宗史の研究においては、『顯宗記』は『頓悟無生般若頌』が『宝林伝』以降に書きかえられて神会に仮託された九世紀に成立した作品と推測されている。ここで検討している問題と離れるので、それらの研究経過はその解題に譲ることとしよう。つまり、「心印」が意味するものは、荷沢神会の北京攻撃後にその北京の法系が急速に衰退してしまった『宝林伝』以降の禪宗の主張と考えればよいかと思われる。

### 三 「密受心印よりこのかた」の意味するもの

最初に戻つて道元が磨博作鏡の話を述べる『正法眼藏』の卷々の「密受心印」についての表現に再び注目してみよう。

#### ① 『古鏡』（仁治二年（一二四二）九月九日示衆）

江西馬祖、むかし南嶽に参学せしに、南嶽かつて心印を馬祖に密受せしむ。磨博のはじめのはじめなり。馬祖、伝法院に住してよのつねに坐禅すること、わづかに十  
余歳なり。（同二、四一頁）

#### ② 『坐禪箴』（仁治三年（一二四三）三月十八日撰述）

江西大寂禪師、ちなみに南嶽大慧禪師に参学するに、密受心印よりこのかた、つねに坐禅す。（同一、二三一九

（三〇頁）

#### ③ 『行持』（仁治四年（一二四三）正月十八日書写）

江西馬祖の坐禪することは二十年なり。これ南嶽の密印を裏受するなり。伝法済人のとき、坐禪をさしおくと道取せず。参学のはじめていたるには、かならず心印を密受せしむ。（同一、三〇九頁）

これらの諸巻において、道元の勧める坐禪は、密受心印後であるということである。「坐禪箴」の言葉を借りると、「密受心印よりこのかた」ということになる。ここに参禅修行者にとって、密受心印の時期を道元はどのようにとらえていたかの難問題に遭遇することになるのである。

まず、これら三つの文献に共通の「参学」という語に注目したい。それは参学と密受心印の関係の問題でもある。①の「参学」は馬祖道一が南嶽懷讓に参学したの意味である。②の「参学」は「参学者」、別の言い方でいう「参禅者」の意味である。③の意味は重要で、馬祖道一のみの問題ではなく、禅に参ずる人ならば誰でもという意味を含んでいるので、「密受心印」以後の坐禪は、道元の主張を一般化することができるということである。その語の前の③の文を①②にと同様に考えるならば、「南嶽の密印を裏受する」の語は、「南嶽（に参学して）密印を裏受する」と言うのと同じであろう。

参考者は、道元において、生まれの貴賤とか、機根の利鈍とかを論ずることはなく、『普勸坐禪儀』においても「上智下愚を論ぜず、利人鈍者を簡ぶこと莫かれ」（大久保本四頁）という通りである。大事なことは、無常を自覚し、志の有る無しであることは、『正法眼藏隨聞記』卷三に詳細に説かれている。

一日学人問うて云ク、「某甲なほ学道心ニ繫ケテ年月を運ぶといへども、未ダ省悟ノ分有ラズ。古人多く道ふ、聰明靈利に依ラズ、有知明敏をも用ヒズト。しかあれば、我ガ身下根劣智なればとて卑下すべきにもあらずと聞エたり。若シ故実用心の存ズべきやうありやいかん」。

示ニ云ク、しかあり。有智高才を須ひず靈利弁聰に頼らズ。実の学道あやまりて盲聾癡人のごとくになれとすすむ。全く多聞高才を用ヒざルガ故に下々根劣器ときらふべからず。実の学道はやすかるべきなり。

しかあれども、大宋國の叢林にも、一師の会下に數百千人の中に、実の得道得法の人は僅一二なり。しかあれば、故実用心も有るべき事なり。今これヲ案ズルに、志之至ルと至ラざルとなり。眞実志を至して随分に参学する人、また得ずと云フ事無きなり。そノ用心のやう、何事を専ラにし、そノ行を急にすべしと云フ事は次のことなり。

先づ欣求の志の切なるべきなり。たとへば重き宝をぬすまんと思ひ、強き敵をうたんと思ひ、高き色にあはんと思ふ心あらん人は、行住坐臥、事にふれをりにしたがひて、種々の事はかはり来れども、其れに隨ひて隙ひまを求め、心に懸クるなり。こノ心あなたがちに切なるもの、とげずと云フ事なきなり。是ノごとク道ヲ求ムル志切せつになりなば、あるイは只管打坐の時、あるイは古人の公案に向カはん時、若シクは知識に向カはん時、実の志をもてなさんずる時、高クとも射つべく、深くとも釣りぬべし。是れほどの心發サずして、仏道と云フほどの一念に生死の輪廻をきる大事をば如何が成せん。

若シこノ心有ラん人は、下知劣根をも云ハズ、愚鈍悪人をも謂ハズ、必ズ悟道すべキなり。

またこノ志を發サバ、ただ世間の無常を思フべきなり。こノ言またただ仮令に觀法などにすべき事にあらず。また無キ事を造ツて思ふべき事にもあらず。眞実の眼前の道理なり。人のをしむ聖教の文証道理を待つべからず。朝に生じて夕に死し、昨日見シ人今日無き事、眼に遮さざり耳ニ近シ。是レは他の上にて見聞キする事なり。我ガ身にひきあてて道理を思ふ事を。直饒ただごとく七旬八旬に命を期すべくとも、遂に死ヌベキ道理有らば、

語」を踏まえて次のように示している。

その間の樂シみ悲シみ、恩愛怨敵を、思ひ〈解〉けば何にてもすごしてん。ただ仏道を思ウて衆生の樂を求むべし。況んや我れ年長大せる人、半バに過ぎぬる人、余年幾なれば学道ゆるくすべき。こノ道理もなほのびたる事なり。世間の事をも仏道の事をも思へ。明日、次の時よりも、何なる重病をも受け、東西も弁ぜず、重苦のみかなしみ、また何なる鬼神の怨害をも受ケて頓死をもし、何なる賊難にも逢ひ、怨敵も出来ツて殺害奪命せらるる事もや有ラん、眞実に不定なり。

然れば、これほどにあだなる世に、極めて不定なる死期を、いつまで〈生〉きたるべしとて種々の活計を案じ、剩あがまるへ他人のために悪をたくみ思うて、徒ラに時光を過ごす事、極メて愚力なる事なり。

こノ道理真実なれば、仏も是レを衆生のために説き、祖師の普説法語にもこノ道理をのみ説く。今の上堂請益等にも、無常迅速、生死事大を云フなり。返かへ々もこの道理を心に忘レずして、ただ今日今時許ばらと思ウて、時光を失ハズ学道に心を入れベキなり。そノ後眞實に易きなり。性の上下、根ノ利鈍、全く論ズべからず。(ちくま学芸文庫一九四一—一九六頁)

その参学が不斷に継続すべきであることは、『密語』に「密

語」を踏まえて次のように示している。

この一段事の密語の現成なる、たゞ釈迦牟尼世尊のみ密語あるにあらず、諸仏祖みな密語あり。すでに世尊なるは、かならず密語あり。密語あれば、さだめて迦葉不覆藏あり。百千の世尊あれば百千の迦葉ある道理を、わすれず参学すべきなり。参学すといふは、一時に会取せんとおもはず、百廻千廻も審細功夫して、かたきものをきらんと經營するがごとくすべし。かたる人あらば、たちどころに会取すべしとおもふべからず。

(岩波文庫本三一四四—四五頁)

同様のことは、「参学」は「勤学」として継続される必要性が主張されている①『心不可得』や②『光明』にも表現されている。

①しかあれば、参学の雲水、かならず勤学なるべし。容易にせしは不足なり、勤学なりしは仏祖なり。(岩波文庫本一一一九八頁)

②仏道の参学、かならず勤学にすべし。転疎転遠なるべからず。これによりて光明を学得せる作家、まれなるものなり。(岩波文庫本一一二八五頁)

かつて「道元の面授について—薦福承古の批判を中心にして—」(『竹貫元勝博士還暦記念論文集』禅とその周辺学の研究所収、永田文昌堂、二〇〇五年)で問題にした、

薦福承古が面授しないで雲門文偃に嗣法したとする説に道元が批判した中にも、参考に対する道元の貴重な見解が存在する。『面授』のその一部に、

なんぢしるやいなや。雲門大師はこれ黃蘖の法孫なること。なんぢいかでか百丈・黃蘖の道処を測量せん。雲門大師の道処、なんぢなほ測量すべからず。百丈黃蘖の道処は、参考のちからあるもの、これを拈舉するなり。直指の落處あるもの、測量すべし。なんぢは参考なし、落處なし。しるべからず、はかるべからざるなり。

「馬大師遷化未得五年なるに、馬大師に嗣法せず」といふ、まことにわらふにもたらず。たとひ嗣法すべくは、無量劫ののちなりとも嗣法すべし。嗣法すべからざらんは、半日なりとも須臾なりとも、嗣法すべからず。なんぢすべて仏道の日面月面をみざる暗者愚蒙なり。

(岩波文庫本三一一五七頁)

とあり、また、『建中靖国統燈錄』卷二に薦福承古を雲門文偃の法嗣とする記載（統藏卷一三六一二七右下）をも道元は批判している。

しかあるを、仏國禪師惟白といふ、仏祖の嗣法にくらきによりて、承古を雲門の法嗣に排列せり、あやまりなるべし。晚進しらずして、承古も参考あらんとおも

道元の「密受心印よりこのかた」について（石井）

ふことなかれ。（岩波文庫本三一一五八頁）

薦福承古の場合には、面授せずに嗣法したとする禅宗史の特異な場合で、これを参考と認めないとするのである。この卷については、更に『仏祖』『嗣書』『面授』考（『駒澤大学仏教学部論集』第三九号、二〇〇八年）で現代語訳をも付して検討しておいたので参照されたい。また、実際に参考した大慧宗杲の場合はこれとは異なるのであるが、『説心説性』『自証三昧』考（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六七号、二〇〇九年）で検討したように、真の参考と認めていいこともあるのである。

眞の参考とは『受戒』の言葉を借りるならば、

いはゆる「應受菩薩戒、此入法之漸也」、これすなはち参考のしるべきところなり。その「應受菩薩戒」の儀、ひさしく仏祖の堂奥に参考するもの、かならず正伝す。疎怠のともがらのうるところにあらず。（岩波文庫本四一〇九頁）

とあつて、仏祖の堂奥に参考しなくてはいけないであろう。参考の修行が坐禪であることは、『坐禪箴』に、

おほよそ仏祖の児孫、かならず坐禪を一大事なりと参考すべし。これ単傳の正印なり。（岩波文庫本一二五二頁）

とあることによつて、明白である。

「密受心印」とその前提となる「参学」を検討してきたが、参学には、真偽の問題があつて、結果的に「密受心印」が得られた場合には、その参学は真となることにならう。その間の事情は道元の場合、極めて明確となると思われる。

『弁道話』に次のようにあるからである。

予、発心求法よりこのかた、わが朝の遍方に知識をとぶらひき。ちなみに建仁の全公を見る。あひしたがふ霜華すみやかに九廻をへたり。いさゝか臨済の家風をきく。全公は祖師西和尚の上足として、ひとり無上の仏法を正伝せり。あへて余輩のならべべきにあらず。予、かさねて大宋国におもむき、知識を両浙にとぶらひ、家風を五門にきく。つひに太白峰の淨禪師に参じて、一生参学の大事故こゝにをはりぬ。それよりのち大宋紹定のはじめ、本郷にかへりし、すなはち、弘法救生をおもひとせり、なほ重担をかたにおけるがごとし。しかるに、弘通のこゝろを放下せむ激揚のときをまつゆゑに、しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえむとす。たゞし、おのづから名利にかゝはらず、道念をさきとせん眞実の参学あらむか、いたゞらに邪師にまどはされて、みだりに正解をおほひ、むなしく自狂にゑうて、ひさしく迷郷にしづまん、なによりてか般若の正種を長じ、得道の時をえん。貧道はいま

雲遊萍寄をこととすれば、いづれの山川をかとぶらはむ。これをあはれむゆゑに、まのあたり大宋国にして禅林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人々にのこして、仏家の正法をしらしめんとす。これ真訣ならむかも。（岩波文庫本一一二〇一三頁）

道元の場合、天童如净に嗣法する。「一生参学の大事故こゝにをはりぬ」にその意味が込められている。そのことは間違いないのだけれども、その解釈を巡って問題が無いわけではない。「道元禪の成立〈解題〉」（『道元思想体系』<sup>14</sup>思想篇第八所収、同朋舎出版、一九九五年）等で幾度か問題にしたものである。

筆者はその語の理解に『弁道話』の別の次の文を重視すべきだというものが基本的態度である。

さきの問答往来し、賓主相交することみだりがはし。いくばくか、はななきそらにはなをなさしむる。しかりとも、このくに、坐禪弁道におきて、いまだその宗旨つたはれず、しらむとこゝろざさむもの、かなしむべし。このゆゑに、いさゝか異域の見聞をあつめ、明師の真訣をしるしとゞめて、参学のねがはむにきこえむとす。このほか、叢林の規範および寺院の格式、いましめすにいとまあらず、又草々にすべからず。

おほよそ我朝は、龍海の以東にところして、雲煙はあるかなれども、欽明・用明の前後より秋方の仏法東漸する、これすなはち人のさいはひなり。しかるを名相事縁しげくみだれて、修行のところにわづらふ。いまは破衣襷蓋を生涯として、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、一生参考の大事故みやかに究竟するものなり。これすなはち龍牙の誠勅なり、鵝足の遺風なり。その坐禪の儀則は、すぎぬる嘉祿のころ撰集せし「普勸坐禪儀」に依行すべし。(岩波文庫本一一四七、四八頁)

一生参考の大事は、証上の修にして始めて顕現するのである。「密受心印よりこのかた」なされる「坐禪」のことであり、行持が必要なのである。このことを考えるのに、重要なてがかりとなるのが、『永平広録』卷四の三一九上堂の大梅法常の話の問題である。

上堂。仏仏祖祖の正伝は、唯だ打坐のみなり。

先師天童、衆に示して云く、「汝等、大梅法常禪師の江西の馬大師に参する因縁を知るや。他、馬祖に問う、「如何なるか是れ仏」。祖云く、「即心即仏」。便ち礼辞し、梅山の絶頂に入りて、松華を食し、荷葉を衣て、日夜、坐禪して一生を過ごす。將に三十年になんなんとするに、王臣に知られず、檀那の請に赴かず。乃ち仏道の

道元の「密受心印よりこのかた」について(石井)

勝蹟なり」と。測り知りぬ、坐禪は是れ悟來の儀なり。悟は只管だ坐禪のみなることを。当山始めて僧堂あり、是れ日本国にて始めて之れを聞き、始めて之れを見、始めて之れに入り、始めて之れに坐す。仏道を学ぶ人の幸運なり。後に僧あり、大梅に向かつて道う、「和尚、馬大師に見えて、何の道理を得てか便ち此の山に住する」。大梅道く、「馬祖、我に向かつて『即心即仏』と道えり」。僧云く、「馬祖の仏法、近日又た別なり」。大梅云く、「作麼生が別なる」。僧云く、「近日、『非心非仏』と道えり」。大梅道う、「這の老漢、人を惑乱すること未だ了期あらざるぞ。任他い非心非仏なるも、我れは祇管だ即心即仏なり」。僧、帰りて祖に拝似す。祖云く、「梅子熟せり」。然れば則ち即心即仏を明らめ得る底の人、人間を抛捨して深く山谷に入り、昼夜に坐禪するのみなり。当山の兄弟、直須らく專一に坐禪すべし。虚しく光陰を度ること莫かれ。人命は無常なり、更に何れの時をか待たん。祈祷、祈祷。

〔上堂。仏仏祖祖正伝正法、唯打坐而已。先師天童示衆云、汝等知大梅法常禪師參江西馬大師因縁也不。他問馬祖、如何是仏。祖云、即心即仏。便禮辭、入梅山絶頂、食松華衣荷葉、日夜坐禪而過一生。將三十年、不被王臣知、不赴檀那請。乃佛道之勝蹟也。測知、坐禪是悟來之儀也。〕

悟者只管坐禅而已。当山始而有僧堂、是日本國始聞之、始見之、始入之、始而坐之。學仏道人之幸運也。後有僧向大梅道、和尚見馬大師、得何道理便住此山。大梅道、馬祖向我道即心即仏。僧云、馬祖仏法近日又別。大梅云、作麼生別。僧云、近日道非心非仏。大梅道、這老漢、惑亂人未有了期在。任他非心非仏、我祇管即心即仏。僧帰舉似祖。祖云、梅子熟也。然則明得即心即仏底人、拋捨人間深入山谷、昼夜坐禪而已。當山兄弟、直須專一坐禪。莫虛度光陰。人命無常、更待何時。祈禱祈禱。」  
（春秋社本三一二〇六～八頁）

「坐禪は是れ悟來の儀なり」の主張こそ「密受心印よりこのかた」の坐禪といえよう。その点は「道元の靈夢の中での大梅法常との出会いと修証觀」〔駒澤大学仏教学部論集〕第四二号、二〇一一年でも述べたばかりである。

基本的には、道元を語る場合、「転迷開悟」の時点を探ることとはその宗風よりなじめないというのが筆者の立場である。眞の參學が成立すれば、「一生參學の大事」といふべきだ。この時点は、時空に限定する必要はないのではなかろうか。『道元禪師 正法眼藏行持に学ぶ』（禪文化研究所、二〇〇七年）を出版した時に、次の六祖慧能の行持の表現にとまどつたことがある。「行持」には次のようにある。

六祖は新州の樵夫なり、有識と称じがたし。いとけな

「得法已後、なほ石臼をおひありきて、米をつくこと八年なり。出世度人説法するにも、この石臼をさしおかず、奇世の行持なり」をどのように受け止めるべきかを、次の『正法眼藏隨聞記』卷四を通して考えてみた。

また僧云々、某甲老母現在せり。我レハ即チ一子なり。ひとへに某甲が扶持にて度世す。恩愛もことに深し。孝順の志も深し。是レヒ依ツて聊か世に順ヒ人に随ツて、他の恩力をもて母の衣糧にあづかる。若シ遁世籠居せば一日の活命も存じ難し。是レニ依ツて世間に在リ。一向仏道に入ラざらん事も難治なり。若シなほただすて道に入ルべき道理有らば、そノ旨何ナルベキ

くして父を喪す、老母に養育せられて長ぜり。樵夫の業を養母の活計とす。十字の街頭にして一句の聞経よりのち、たちまちに老母をして、大法をたづぬ。これ奇代の大器なり、抜群の弁道なり。断臂たとひ容易なりとも、この割愛は大難なるべし、この棄恩はかかるべからず。黄梅の会に投じて、八箇月ねぶらず、やすまず、昼夜に米をつく。夜半に衣鉢を正伝す。得法已後、なほ石臼をおひありきて、米をつくこと八年なり。出世度人説法するにも、この石臼をさしおかず、奇世の行持なり。（拙著八四頁以下。岩波文庫本一―三〇八～三〇九頁）

ぞ。

示ニ云々、この事難治なり。他人のはからひにあらず。ただ我れ能く思惟して、誠に仏道に志あらば、何なる支度方便をも案じて、母儀の安堵活命をも支度して仏道に入ラば、両方俱によき事なり。こはき敵、ふかき色、おもき宝なれども、切に思ふ心ふかければ、必ず方便も出来ルやうもあるべし。是レ天地善神の冥加も有ツて必ズ成るなり。

曹渓の六祖は新州の樵人、たき木を売ツて母を養ヒキ。一日市にして客の金剛經を誦ずるを聞いて発心し、母を辞して黄梅ニ参ズ。銀三十両を得て母儀の衣糧にあてたりと見えたり。是レも切に思ひける故に天の与へたりけるかと覺ゆ。能々思惟すべし。是レの道理なり。母儀の一期を待ツて、そノ後障礙無ク仏道ニ入ラバ、次第本意のごとくして神妙なり。知ラズ、老少は不定なれば、若し老母は久シく止まつて我レは前に去ル事も出来らん時は、支度相違せば、我レは仏道に入ラざる事をくやみ、老母は許さざる罪に沈ミて、兩人共に益なくして互ヒに罪を得ん時如何。若シ今生ヲ捨テ仏道に入ツたらば、老母直饑餓死すとも、一子を放して道に入れしむる功德、豈ニ得道の良縁にあらざらんや。我レも広劫多生にも捨テ難き恩愛を、今生人身を受ケ

て仏教に遇へる時捨てたらば、真実報恩者の道理、何ぞ仮意に叶ハざラン哉。一子出家すれば七世の〈親〉得道すと見えたり。何ゾ一世の浮生の身を思つて永劫安樂の因を空シく過ゴさんやと云フ道理もあり。是レを能々自ラはからふべし。（ちくま学芸文庫二七〇）一頁）

この引用を通してのまとめとは次のようである。

慧能が生涯「石臼を背負い歩く」という記述は、もとより中国の禪籍にはどこにも見出せない。「出家略作法」に「流転三界中、恩愛不能断。棄恩入無為、真実報恩者」の語がある。この断ちがたい恩愛を断ち、真実報恩者として行持を示した慧能の生涯こそ「石臼を背負い歩く」と禪師は言いたかつたのではなかろうか。（同著九四頁）

この受け取り方も一つの見方として認めてもよいかと今でも思つてゐる。ただ、今回に関連して言えば、「得法已後、なほ石臼をおひありきて、米をつくこと八年なり。出世度人説法するにも、この石臼をさしおかず」とは、「密受心印よりこのかた」の「坐禪」こそ、石臼がしめすものではなかつたか。その「石臼」は、同じ「行持」において、磨坊作鏡の話の「博」に通じ、「伝法済人のとき、坐禪をさしあくと道取せず。参考のはじめていたるには、かならず心印を密

受せしむ」と解することができるという、あらたな視点を加えてよいように思えてくるのである。再び馬祖道一の坐禪を、先に引用した『古鏡』を見ると、次のように説示されていた。

まことにしりぬ、磨摶の鏡となるとき、馬祖作仏す。

馬祖作仏するとき、馬祖すみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禪すみやかに坐禪となる。かるがゆゑに、摶を磨して鏡となすこと、古仮の骨髓に住持せられきたる。(同、四三頁)

この文を、六祖慧能に当てはめれば、

まことにしりぬ、石臼をおひありくとき、慧能作仏す。慧能作仏するとき、慧能すみやかに慧能となる。慧能の慧能となるとき、坐禪すみやかに坐禪となる。かるがゆゑに、石臼をおひありくこと、古仮の骨髓に住持せられきたる。

このように解釈することによって、筆者にとつては永年の疑問であった道元の『弁道話』の次のような一説は見事に解決しうると思われる。

それ、修証はひとつにあらずとおもへる、すなはち本道の見なり。仮法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修の

ほかに証をまつおもひなかれとをしふ、直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、釈迦如來・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仮法住持のあと、みなかくのことし。

大鑑高祖の六祖慧能が「おなじく証上の修に引転せらる」とは、「なほ石臼をおひありく」の行持であつたといえるのではないかろうか。それ故に「得法已後」は、文面の上では、「夜半に衣鉢を正伝す」以後を指すことは間違いない。これが道元のいう六祖慧能の「証上の修」であり、「仮法住持のあと、みなかくのごとし」によつて一般化も可能となろう。一般化とは外ならぬ自己の問題として受け止めうるというのである。

ただ、一般化ということになれば、「十字の街頭にして一句の間経よりのち、たちまちに老母をすてて、大法をたづぬ。これ奇代の大器なり、抜群の弁道なり」を「証上の修」とすべき内容と認めねばならないのではないかと思わないでもない。何度も「密受心印の時期」が難問であると言つてきたのはこのことなのである。そこで、このことは筆者の残された課題としておいて、再び持論である「転迷開悟の時點を探ることは道元の宗風にははじめない」という語を

くりかえすことによつて結んでおきたい。

〔付記〕この論文は、一〇一二年九月九日に皇學館大学で行われた日本宗教学会で発表した「道元の密授心印について」を元に加筆したものである。

「補足」初校の段階で今回全く触れなかつた問題が浮かんだ。周知のように釈尊と摩訶迦葉の伝法としては、靈山会上の拈華微笑の話と多子塔前の分座付法の話が伝わつてゐる。『宝慶記』（水野弥穂子訳註本五〇頁、大法輪閣、一〇一二年）には、後者の確認がなされてゐるにも関わらず、道元の著作への影響は從来ないとされてきた。今回取り上げた問題と関連して言えば、道元も多子塔前の付法を重視していたのではないかと考えられる。『宝慶記』の「世尊、きんらん袈裟けいさ」を摩訶迦葉に伝授したまひしは、是れ何れの時ぞや」の問題は、「密受心印よりこのかた」と深く結びつけて検討してもよいのではないかと思つてゐる。