

宋代禪宗の嗣法と道元

廣瀬良文

はじめに

日本曹洞宗の開祖である道元禪師（以下、道元として尊称を略す）は中国曹洞宗の如浄より天童山にて嗣法を認められ、嗣法し日本に帰国した。本論では、宋代の嗣法の様相を確認し、道元自身が如何なる参学過程を経て如何なる嗣法を行ったのかを考察したい。既に多くの先行研究が存する分野であるが、筆者はこれまで中世曹洞宗における相伝史資料の授受について論じてきた。後世への影響を論じる上でも、道元が日本曹洞宗の初期の嗣法において如何に中国禪宗から影響を受け、日本曹洞宗の嗣法制度を構築したかを知ることが重要であると考へ嗣法の諸相を確認して検討を行うこととした。

また初期曹洞宗において道元と同じく中国での参学経験を有する僧侶として寂円がいるが、寂円の嗣法についても触れ、初期曹洞宗の嗣法における中国禪宗の嗣法からの影響を論じたい。

道元が入宋し帰国後に著述した『正法眼蔵』『嗣書』巻は嗣法の際の「嗣書」の重要性を語るものである。道元門下において「嗣書」とは絶待的な伝法の証であり、師から弟子に伝法の際に授けられる仏祖からの相伝の書である。そして自らの嗣書の書式については「嗣書」巻にも示されない。嗣書を重んじたが故に、あえて明確に説示するのを避けようとする道元の意思があったとも思われる。わずかな記述からうかがえることは、師資の合血により記されるとしていることである。また嗣書はもともと仏祖の衣裡に書かれたものもあり、また如浄が一生涯、刺繍の豪華な「またらなる袈裟」を掛けず、また芙蓉道楷の袈裟が伝わっていても一生掛けなかつたことを述べ、嗣書・嗣法の因縁をほとんどの者が知らないことを述べている。仏祖の衣裡に本来、書かれていたという言葉からは、袈裟の伝授とも密接に関わるものという道元の意識も感じられる。

そして筆者は、曹洞宗道元門下における「嗣書」による伝法そのものが、道元が自ら所持する「嗣書」による嗣法を、嗣法の際に備えなければならぬ絶待的な相伝の書（相伝史資料）とみなしたことに由来すると考えている。つまり、今日の曹洞宗の伝法が嗣書による嗣法（今日では、嗣書に血脉・大事を加えて三物と呼ぶが）に統一されているのは、当時、様々な形態・相伝史資料の授与により不統一であった宋代禪林の課題を受けて、如浄より仏法を相伝した道元がその法系図を嗣書と呼び、門下においては伝法の証を嗣書に限ったことによるのではないかと考えている。「嗣書」巻には道元が見聞した宋代禪林の嗣法の様子が記されている。

いま江浙に大利の主とあるは、おほく臨濟・雲門・洞山等の嗣法なり。しかあるに、臨濟の遠孫と自称するやから、ままにくはだつる不是あり。いはく、善知識の会下に参じて、頂相一幅、法語一軸を懇請して、嗣法の標準にそなふ。しかあるに、一類の狗子あり、尊宿のほとりに法語・頂相等を懇請して、かくし、たくはふることあまたあるに、晩年におよむで、官家に陪銭し、一院を討得して、住持職に補するときは、法語・頂相の師に嗣法せず、当代の名譽のともがら、あるひは王臣に親附なる長老等に嗣法するときは、得法をとはず、名譽をむさぼるのみなり。かなしむべし、末法悪時、かくのごとくの邪風あることを。かくのごとくのやからのなかに、いまだかつて一人として、仏祖の道を夢にも見聞するあらず。おほよそ法語・頂相等をゆるすことは、敎家の講師、および在家の男女等にも授く、行者・商客等にもゆるすなり。その旨、諸家の録にあきらかなり。あるひはその人にあらざるが、みたりに嗣法の証拠を望むによりて、一軸の書をもとむこと、有道のいたむところなりといへども、なまじいに援筆するなり。しかるごとくは、古来の書式によらず、いささか師吾のよしをかく。近來の法は、ただその師の会にて得力すれば、すなはちかの師を師と嗣法するなり。かつてその師の印を得ざれども、ただ入室・上堂に咨参して、長連牀にあるともがら、住院のときは、その師承を挙するにいとまあらざれども、大事打開するとき、その師を師とせるのみおほし。（『道元禪師全集』一卷、四二八頁・四二九頁。以下、『正法眼蔵』各巻からの引用は、河村孝道校註『道元禪師全集』第一巻、春秋社、一九九一年、河村孝道校註『道元禪師全集』第二巻）春秋社、一九九三年からの引用とする。）

という。ここには、①当時の臨濟僧が嗣法の証として参学の師に法語・頂相を求めていたこと。②或る僧は多くの師より法語・頂

相を蓄えており、晩年には金銭で住持職を得ること。しかも、あらかじめ法語・頂相をもらっていた師ではなく、名誉ある有名な僧侶や王臣と親しい僧を師と決めて嗣法すること。③禅僧ではない教家の講師や在俗の人に対しても、禅僧達が求めのまま頂相や法語を許し与えており、それは諸家の録に明らかであること。④嗣法にかなうような人ではないにも関わらず、嗣法の証を求めるに依じて書することがあること。その場合、古来の書式によらず、「師、吾」に授けるなどの文言を欠くことがある。⑤師の印（師から悟りの証明）を得ておらず住院の際にはその師承を表明できなくとも、後に弟子達が大事打開（禅境に至った）した際に、弟子が（その門下に参禅していた）師を師として法を嗣ぐことが近來あること、などと当時の嗣法をめぐる状況を述べる。

「長連牀にあるともがら、住院のときは、その師承を挙するにいとまあらざれども、大事打開するとき、その師を師とせるのみおほし」とあるが、弟子の側が師に対して嗣法書を通じることにより、嗣法関係を結ぶのは当時一般の形態であった。「長連牀にあるともがら」とは、僧堂において重要な役職者のための単では無く、長連牀という長く連なつた単において目立たずに他僧に交じり参禅していたのみの僧が、住持となつた際には大悟していなくても、後の大悟の時にその参禅経験のある師僧の名を弟子の側から師として表明するということであらう。

参禅の際には印可を得ることができずに師から法語や頂相のみを受けておいて、（後に住持となつた際に師承関係を表明することが出来れば行うが）、さらに住持の際には表明できなくとも後々になつて大悟した際に、弟子の側から嗣法を表明する、ということが半ば公然と行われていたのが宋代禅林の実態であつたようである。このように師承関係を弟子の側から明らかにして嗣法が認められることを面授を絶待とする道元は問題にしたのでは無かるうかと思われる。

唐代禅宗と相伝史資料

中世禅宗の嗣法を考える上で、そこに「戒檢」を重視する同時代の顕密仏教からの影響があつたことは疑いないが、一方では宋代禅宗における嗣法の状況から大きな影響を受けて日本中世禅宗の嗣法が成立していったことは疑いがなからう。

そもそも中国禅宗六祖の慧能の伝記によれば、中国禅宗において既に経卷の伝授・伝法偈による伝授・伝衣による伝授など、後世にも見られる様々な伝法の証明が既に存在した。伝法偈は段階的に成立し、宋代には伝法の系譜とともに灯史に採用されて入藏

が許可され、国家的な承認を得た⁽¹⁾。慧能が文字の読み書きが出来なかつたとされるのは、文字は禪の本質ではなく、真理を示す為の手段に過ぎないことを示す象徴的な逸話である。しかし、やはり多くの場合は文字・偈等の言句を借りて伝法が成立したということでもある。

宋代には、禪宗の大悟の在り方に大きな転換があつたという。「即心是仏」を基調としありのままを肯定した唐代禪を組み替えて、文字禪・公案禪による超越的な大悟体験をもたらす究極的な装置としたのが宋代禪であつた⁽²⁾。宋代には灯史に収録された故事を基盤に『無門関』（一二六〇年以前成立）、『碧巖録』（一二二五年成立）、『従容録』（一二二三年成立）等の公案集が、学人を大悟に導く為の公案禪・看話禪の書として成立した⁽³⁾。

師から弟子へ文字による印可証明の為の法語や頂相が発給された宋代は、こうした文字禪・公案禪の時代であつたのである。

宋代における嗣書

道元は如浄から印可され「嗣書」を授かり帰国した。しかし実は、宋代における「嗣書」は一般的に、弟子からの嗣法の表明としての書であつた。日本曹洞宗道元下で用いられるような、師と弟子の合意のもとで作成されるような嗣法の書ではなかつたのである。道元自身の門下における「嗣書」の嗣法における絶对的な位置づけ自体が、道元の明確な意図・思想に基づく取捨選択の結果によるものと思われるのである。

嗣書とは、道元の用例とは異なり、宋代禪林において新任持となつた弟子が師のもとに書を送り、法を嗣いだことを知らせる為の書であつたことは菅原研州氏が指摘されている⁽⁴⁾。当時の「嗣書」の用例をみてみれば、『嘉泰不灯録』巻一九「澧州靈巖仲安禪師」に、

澧州靈巖仲安禪師。幼為比丘、壯留講聚。（中略）謁圓悟禪師於蔣山、時仏性為座元。師扣之即領旨。逮性住徳山、遣師至鍾阜、通嗣書。圓悟問、千里馳來不辱宗風。公案現成如何通信。師曰、觀面相呈、更無回互。（『大正藏』五一卷、六八一頁a）

とあり、靈巖仲安が、仏性法泰のために圓悟克勤に嗣書を通じる使者をつとめた話が載る。ここで言う嗣書を今日の師から弟子へ嗣法の証として相伝する嗣書とすると大きく見誤る。師の克勤に届けられた嗣書とは、法を嗣いだことを師に知らせるものであるからだ。「嗣書」は、単に「書」とも、「承嗣書」「法嗣書」とも呼ばれたようである（弟子から師に対して嗣法を告げた嗣書について、道元の用いる「嗣書」の用法との混乱を避けるために便宜上「嗣法書」として本論では区別しておく）。『禪苑清規』（一一〇三年序）卷六の「馳書」項に、

如下承嗣書・遺書入院先馳書、而專使到院、知客安排位次訖、法堂上一節如化主納疏之法。書記宣誦畢、專使於住持人前、兩展三拜。（鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融共編『訳註禪苑清規』曹洞宗宗務庁一九七二年、二二四・二二五頁）とある。⁽⁸⁾

「承嗣書」や「遺書」を通じる際、入院の際には、先ず、書を馳^よせて急いで送る。書を携えた專使が寺院に到着したならば、書を法堂上に届け納めて、書記が宣誦し、專使は住持に対して三拜する。その後、知事・首座・大衆は住持人を賀し、あるいは慰め、僧堂・庫堂にて披露され、続いて茶湯が行われるとする。

嗣法書に関連して、最も有名な逸話が、『碧巖録』卷二、第十三則「巴陵銀碗裏」である。雲門文偃（八六四―九九九）の嗣法の弟子のなかに、嗣法書を作らなかつた巴陵顥鑑の逸話が取り上げられている。

顥鑑は、師である文偃に嗣法書を通じないばかりか、師の示寂後には遺言に従って師の為に法要すら行うことなく、只管に師より受け継いだ三転語にて学人を接化する日々を送つたという。

接化を続けることが生前の師恩に報いるという逸話であるが、生前には嗣法書を通じ、示寂後には法要を行うことが宋代に一般的であつたが故に、それに反して嗣法書を通じなかつた巴陵の逸話が際立つのである。⁽⁹⁾ 雲門宗においても嗣法書が作成されていたことが推測される。

また、『禪苑清規』（一一〇三序卷）編纂の時点では、嗣法書が師に届いた際に上堂が実施される儀礼は記されていないが、既に黄龍慧南（一〇〇二―一〇六九）の頃には弟子から嗣法書が届いた際に上堂が行われていたとも思われる。慧南は、諸山を遍参し、

石霜楚円のもとで趙州勘婆の話によって大悟した。黄龍山にて化を振り、三関といわれる公案を用いて学人を導き、黄龍派といわれる多くの弟子を得て、湖南・湖北・江西一带を中心に広まった。慧南に嗣法書を通じた人物に、報本慧元（一〇三七—一〇九六）がいる。『禪林僧宝伝』巻二九、「報本元禪師」の項には、

禪師、名慧元。（中略）治平三年春、至黄龍。時南禪師、来自積翠。龍衆如蟻慕而集。元每坐下板。（中略）久而頓積其疑、即日發去。熙寧元年入吳、住吳江寿聖寺。遣僧造黄龍、投嗣法書。（『統藏』一三七卷、二七八頁c）

とある。⁽¹⁰⁾ 慧元は諸国参学の僧であったが契わず、治平三年（一〇六六）春に慧南のもとに至って問答を交わしたことを契機とし、久参して遂に大悟した。大悟した即日に黄龍慧南のもとを去ったが、熙寧元年（一〇六八）に吳江の名刹である寿聖寺（江西省大智寿聖寺）に住持した際には僧侶を遣わして嗣法書を投じたという。

その翌年の熙寧二年（一〇六九）、慧南に別の弟子から嗣法書が届けられている。『五灯会元』巻一七、「隆興府黄龍慧南禪師」には、
熙寧己酉三月十六日、四祖演長老、通嗣法書上堂、山僧才輕德薄。豈堪人師。蓋不昧本心、不欺諸聖。未免生死、今免生死。未出輪廻、今出輪廻。未得解脱、今得解脱。未得自在、今得自在。（中略）翌日午時、端坐示寂。闍維得五色舍利、塔于前山。
諡普覺禪師（『統藏』一三八卷、三二六頁d）

とあり、四祖法演（一〇九九寂）が師の慧南に対して嗣法書を通じた際に、慧南は上堂を行ったが、その翌日に慧南は示寂したという。⁽¹¹⁾ ただし、この上堂は、先行する『黄龍慧南禪師語録』『統灯録』には「辞衆」の為の上堂として、自らの寿命を悟って大衆に別れを告げたものとして収録されており、如何なる過程で嗣法書の上堂となったかは不明である。いずれにしろ黄龍慧南のもとに四祖法演より嗣法書が届けられていたとする伝承は少なくとも宋代にはあったということになる。

黄龍門下が住持する寺院が多数に及んでいた状況からすれば、嗣法書が師に届けられることによって、師のもとを離れた弟子の動向を、師である黄龍と周囲の禪僧たちがそれを把握することが出来たと考えられ、黄龍派の形成に極めて重要な役割を果たした

ことが推測される。

四祖法演と同時代に活躍した五祖法演も、「法嗣書」すなわち嗣法書を受け取っている。『法演禪師語録』巻三「黄梅東山演和尚語録」には、

四面專使文詳、持法嗣書到。師於法座前授書、拈起問專使云、這箇是四面底、闍梨底在什麼處。使云、驗在目前。師云、幾不問過。遂陞座云、好事難逢。何不出来大家唱和。時有僧出問云、石頭馳書猶是鈍漢、玄沙白紙謾說同風、四面齋來有何祥瑞。師云、春氣發來無硬地。(中略)師乃云、大衆、四面長老有書、對大衆前、須當說過。四面大漆桶、詳師分半桶。白蓮峯下開、薰却我鼻孔。(『大正藏』四七卷、六六五頁a)

とある。法演は黄梅の東山に住していたが、かつて自らも住した四面山の住持から法嗣書が届いた。五祖法演は「拈起問專使云」とあるように、使者であった文詳に対して問答をしかけたという。使者もただ書が届けるのみではなく、禪僧としての相当の力量が求められたことがうかがえる。そして五祖法演の言葉から文詳は分座を許された首座であることがうかがえる。¹³⁾

また宋代臨濟禪の巨匠大慧宗杲は、新任持となり「書」(ここでは嗣書あるいは嗣法書と書かれぬが、明らかにそれに該当する)を通じた弟子に対して法語を送り返書したことが知られる。

『大慧普覺禪師書』(『大慧普覺禪師語録』巻三十)の、「答鼓山逮長老」には、
專使來、取書并信香等、知開法出世唱道於石門、不忘所從來、為嶽長老拈香、統楊岐宗派。既已承當箇事、須卓卓地做教徹頭徹尾。(中略)五祖師翁住白雲時、嘗答靈源和尚書云、今夏諸莊、顆粒不取、不以為憂。其可憂者、一堂數百衲子、一夏無一人透得箇狗子無仏性話。恐仏法將滅耳。(中略)衲子到室中、下刃要緊。不得拈泥帶水。』(『大正藏』四七卷、九四二頁b—九四三頁a)

とある。新任持となり「書」と香を送付してきた鼓山宗逮に対して宗杲は返書を送付したという。宗逮は、宗杲の弟子である東禪

思岳の法嗣であり、宗杲の孫弟子にあたる。この法語からは法系上の祖父である宗杲にも嗣法書を送ったことがわかる。宗杲からの返書は、宗逮を楊岐派を嗣ぐ弟子と認め、寺の米が無いことよりも弟子が育たないことを恐れるべきという住持の心構えを記して訓戒を与えている。ここからは直接の弟子ではなくとも法を嗣ぎ開堂した旨を知らせる書が届くことと、一方的に弟子から嗣法書が届けられるのみではなく、返書が送付されることがあったことを示す。

嗣法書は雲門宗・臨濟宗のみではなく曹洞宗にもあり禪宗一般に行われたようである。宋代曹洞禪僧の宏智正覚（一〇九一一—一五七）の語を集めた『宏智録』卷三、「明州天童山覚和尚語録」には、善権寺に開堂出世した善権法智から正覚に法嗣書が届いたことに因む上堂が収録されるほか、『宏智録』中には「真州天寧琳長老下法嗣書上堂」（『宏智録』卷一「江州能仁禪寺語録」）および「下嗣法書上堂」（『宏智録』卷三「明州天童山覚和尚語録」）が嗣法書到来の上堂として収録されている。弟子は師に使者を派遣して嗣書を届けるだけではなく、入院の際には師のために法嗣の香を焚くのであり、時代が下るが、『敕修百丈清規』（一三三—一三四年刊）卷三には、住持入院の「開堂祝寿」において「惟法嗣香住持懷中拈出、自挿爐中」（『大正藏』四八卷、一一二六頁a）とあり、住持が懷より法嗣香（嗣承香ともいう）を焚く記事が存する。

以上のように嗣書は、法嗣書・嗣法書・承嗣書など様々な呼称で呼ばれたようであるが、その実態は、弟子から師に送り入院・嗣法を告げる書であった。やはり道元が『正法眼藏』「嗣書」巻で位置付けた師資相伝の書としての嗣書の用法は一般的では無かったようである。

嗣法書への返答―法衣の授与・法語の授与―

弟子から師に対して嗣法を表明するのが宋代禪林における嗣法書の役割であったが、師が弟子の入寺に際して、使者を派遣して法衣を送ることがあった。『敕修百丈清規』（一三三—一三四年刊）卷二には、「受法衣」の項目が定められており、

專使送法衣至。（中略）詞云、（某人和尚法衣表信、專此奉上）以杵袱、托呈法衣信物。（中略）別日、上堂法座左邊設住持位、專使大展三拜。捧衣遞上、住持接衣有法語、披衣陞座。或嗣法師已遷化、法堂右間設靈几、下座致祭諷經。如遺書至之礼。（『大

とあり、專使が法衣・信物を新任持に届ける際の作法が載る。專使から法衣・信物を受けたならば、別日に上堂を行い、法座の左辺に住持位を設けて專使より住持が法衣を受ける。住持は法語を誦して法衣を着して陞座する。もし、師が既に遷化している場合には法堂右側に靈机を設けて師のために諷経する、という。

また師自らが住持する寺院の後継として嗣法の弟子が新任持として入院することもある。『敕修百丈清規』(一三四三年刊)には「若新命是嗣法弟子、住持付法衣有法語。披衣了進前。請住持跏趺坐、大展三拜、不收坐具。」『大正藏』四八卷、一一二四頁b)とある。

新任持が嗣法の弟子の場合、入院儀礼の際に師が法衣・法語を弟子である新命住持に付与し、その場で法衣を新命が着して進前する伝法の師資相伝を象徴するような儀礼が行われた。列席の僧侶らが見守る中で、新命が法衣・法語を師から授かるわけであり、伝法の成就を表明する感動的な儀礼であつたろう。

もともと禪宗においては六祖慧能へ袈裟が夜半に密伝されたように、古くは袈裟の伝授が行われていたと考えられる。しかし、宋代にはあまり行われていなかったようであり、『禪苑清規』には印可・入院・嗣書到来などの際に法衣の伝授を行うことは一切記されていない。ただし、栄西が入宋した際には師の懐敵が栄西に対しては特別に法衣の伝授を行ったことが知られる。そして懐敵が言うには、六祖慧能で伝衣の儀礼は途絶えており通常は行われないが、外国人である栄西の為に特別に法衣を授与したのだという。

また、日本僧では無本覚心が嗣書を通じた際に法衣を授与されている。法衣の伝授が行われたのは栄西だけではなくたようであり、日本僧は比較的に法衣を授与されているようである。中国でも元代成立の『敕修百丈清規』には法衣の伝授が載る。こうした中国編纂の清規における変化が時代によるものなのか理由は定かでは無い。恐らくは宋代には栄西の事例の通り、法衣の伝授の有無はあまりなされておらず定式化していなかったが師の判断によってなされることもあつたというのが実態であろう。

特に日本僧たちが法衣を象徴的に示す師からの法衣伝授を望んでいたことも考えられる。いずれにしろ法衣の伝授は宋代には定式化しておらず、嗣法の際の伝授物は禅僧に依って変化していたのが実態ではないかと思われる。

印可証明のための法語

宋代に大悟体験を前面に押し出した圓悟克勤は弟子に対して印証の爲の法語を与えていた。中国禪宗では法語や伝記の文中において「印」「印授」「印状」「印証」なども記される、いわゆる日本禪宗においても臨済宗を中心に師から弟子へ発給された印可状の源流となるものである。克勤は弟子に対して印可証明の「法語」を与え、仏法の相伝を認めた。克勤の印可の法語は日本にも伝来して墨蹟として現在も珍重されている。克勤が弟子の虎丘紹隆へ与えた「与虎丘紹隆印可状」（東京国立博物館所蔵）は、薩摩の坊ノ津に流れ着いたとの伝承を有することから「流れ圓悟」と呼ばれているものであり、その伝承を思わせるように後欠の文書である。現存するのは前半のみであるが、『圓悟録』『示隆知蔵』（『圓悟仏果禪師語録』卷一四）により、内容の全てを知ることができ。現存する印可状としては最古のものである。内容は、まず釈迦から迦葉を経て二十八世の伝授を経てきたことを述べる。教外別伝・単伝・心印なることは六祖の伝衣に明らかであり、見識と志を高く持ち堂奥に入り「印証」する、と記す。さらには、圓悟の師である五祖の孤高なる禪風にも触れつつ、学人接化には臨済の金剛王宝剑を以て仏祖以来の正法眼蔵に契らせるのであるとする。今人は泯黙（黙照禪）するを良しとするが、これは本分事を知らない大病であると批判しつつ、「趙州喫茶去、秘魔巖擊掬、雪峯輓毯、禾山打鼓、俱胝一指、帰宗拽石、玄沙未徹、徳山棒、臨済喝」に徹底し、葛藤（迷情）を截断するのである、と述べる。仏法伝持には人情を以て容易なるものとするのではなく、牢関（悟りへの急所）に至っては生死を透脱し正印を提持して打開すべきであるとする。

この法語では「印証」を認めて仏祖からの伝持を証明しつつも、紹隆が住持として今後行うべき学人接化とは厳格なる指導であるとし、さらなる向上・奮起を促す文面になっている。なお、末尾には、法語の授与に到った因縁を記しているのだが、それによれば、紹隆は克勤のもとで首座となつてから既に三年を経ていたが、克勤が勅命を承けて都（開封か）の天寧寺に移ることとなつた。そこで「法語」を得て法の契りを結ぼうとしたという。『虎丘隆和尚語録』によると、この直後には紹隆は和州開聖院にて住持を勤めたとみられる。大悟により即座に印証が与えられるとは限らず、紹隆のように別離等の契機により「印証」の「法語」が与えられることもあつたのである。

克勤が学人に対して印可の法語を与えた事例の中には、首座を勤めた際に与えたものもある。克勤が、その法嗣である「裕書記」（仏智端裕）に与えた法語には、「如来有密語。迦葉不覆藏。迦葉不覆藏。乃如来真密語也」とあり、如来から迦葉への相伝に明らかのように、如来の真実の密語（言語によらぬ真実の仏法）が誰にも隠されず明らかであることを述べる。仏智端裕を上根大器と認め「方に印受すべきなり」とし、「仏智裕公、久參遍歴、一言相契、従前証解併脱去、卓然超絶。遂分座訓徒、伝持流通此大法印。因書法語以贈」と述べているのである（『圓悟録』巻一五、「法語中」、「大正蔵」巻四七、七八一頁c—七八二頁b）。

克勤が弟子の大慧宗杲に与えた法語も『圓悟録』巻一五「法語中」の「示杲書記」によって知ることができるが、

臨濟正宗、自馬師黃檗、闡大機大用。（中略）綿綿的的到興化風穴、唱愈高、機愈峻。（中略）非深入闡奧親受印記、皆莫知端倪。（中略）是故示三玄三要、四料簡、四主賓、金剛王宝剑。（中略）要扶荷正宗、提持宗眼、須是透頂透底、徹骨徹髓、不涉廉纖、迥然独脱。然後的的相承、可以起此大法幢。然此大法炬繼他馬祖百丈首山楊岐、不為忝竊爾。」（『大正蔵』四七卷、七八三頁a b）

とある。臨濟正宗は馬祖・黄檗より綿綿嫡々として興化・風穴に到った。堂奥に入つて印記を受けなければ真実を知らないのも同然である。臨濟正宗では三玄三要、四料簡四主賓、金剛王宝剑などの公案を示すのであるという。臨濟正宗を担うには、宗眼にて徹頭徹尾を見通し、独脱の境地を開かねばならない。的々相承してこの大法幢を興すべきである、といった旨を記す。臨濟正宗を担うべき人物としてその器を認めているが、しかし、さらなる奮起をうながすような法語である。さて、如何なる書が印可の法語であり、如何なる書を単なる法語とすべきかは、内容に基づく極めて困難な判断が伴う。ただし少なくとも虎丘紹隆・仏智端裕・大慧宗杲の三師に圓悟が与えた印可の法語をみれば、構成が類似する。この三師は既に首座として分座を許され、学人を導く立場にあつたことが知られる。これらの法語では順不同ではあるが、①釈迦や祖師からの伝来を述べ②印証を認めて③訓戒をなして今後、学人を導くにあつての心構えを説く。④諸々の公案の名を挙げつつ⑤大悟の境地を添える、といった内容である。中でも宗杲への法語は、器を認めつつも一層の努力をうながす要素が強いものではあつたが、内容、構成は類似する。また法語中に「印証」「印受」「印記」などの語を使い、克勤は印可証明であることを明記している。克勤本人からすれば印証した弟子に対する法語であるという意識を明確に持ちながら、これらの法語を記していることは明らかなのである。

しかし、克勤の法語における構成の類似と差異が示すものは、印証の為の法語を師である克勤が類似する構成を用いて表現を変えつつ自由に授けているような、いまだ印可状が定式化されていない宋代の状況であろう。法語の一種である印可の法語と、そうした意義付けの無い法語の差は克勤自身には区別されており、また複数と比較すれば判明するが、その一方で他者からみればそれが明確に判断が付く時もあれば明確ではない場合もあるということになろう。

つまり厳密には日本中近世のような明確な「印可状」としての絶対的な概念や書式はいまだ比較的希薄であり、あくまで「法語」の中の一種として印証の法語が存在していたのではないかとも思われるのである。

また、克勤のもとで同じように首座を勤めた学人に対して「印」「授」を認めつつもさらなる「二重公案」の透過を期する内容の法語もあり、『圓悟録』巻一六「法語下」に収録される「示勝首座」には、「釈迦老多子塔前分半座。已密授此印。爾後拈華是第二重公案。至於付金襴鷄足山中候弥勒。」（『大正藏』四七卷、七八六c—七八七a）とある。

釈迦が多子塔前にて迦葉に伝授を認めた印可を与えた後に、靈山において拈華微笑をなして法を付与したという「二重公案」があるとし、（釈迦以来の）金襴衣を付して鷄足山中にて弥勒（新たにこの世に出現する仏）を待つ」と述べている。その内容も、首座を務めたといえど、まだ超えるべき関があると述べ、さらなる修行をうながす表現がなされている。これは宗杲へ送った法語と同様に奮起を促しているものともいえるが、克勤は首座を務めた者に同内容の印証の法語を与えたわけでは無く、恐らくは弟子それぞれの境涯に従って、それぞれ文言を工夫している。こうした「二重公案」と表現されるような複数の段階にわたる禪の印可観があったことは道元の嗣法を理解する上でも重要である。いわば悟後の修行でもあり、道元も大悟を認められた後に如浄から帰国後に深山幽谷での参学を奨められていることが『行状記』に記されている。

克勤から俗人への法語伝授

『圓悟録』には俗人等に対する法語も収録されている。『圓悟録』巻十四—十六に法語が収録されるが、対象者の内訳は、

「僧侶」（役職に就く僧侶や、長老などの地位の僧侶） 一八人

「禪人」(僧侶であるが、特に役名は記されず禪人とある人) 一一人
 尼修道者 一人
 道人(道教の人) 一人
 俗人 一三人

となっており、俗人に対して授けた法語が三割にのぼる。また、克勤は頂相賛も多く残しており、『圓悟仏果禪師語録』巻二〇から、その対象者が明記されているものを以下に示せば、

『圓悟録』中、僧侶の求めによる頂相讚数・・・二〇首
 「丹霞仏智裕長老請讚」「華藏民長老請讚」「道洙首座請讚」「梵思維那請讚」「惟祖知藏請讚」「法一書記請讚」「子文監寺請讚」「道元禪客請讚」「徳珂禪人請讚」「景元侍者請讚」「法昭維那請讚」「惟表知藏請讚」「勝居禪人請讚」「若平禪老請讚」「曇玩禪徳住頭陀嚴庵請讚」「懷祖知殿請讚」「文皓禪人請讚」「蘊遇小師請讚」「真如禪人請讚」「真了禪人請讚」

『圓悟録』中、僧侶の求めによる頂相讚数・・・一首
 『韓朝議請讚』 (『大正藏』四七卷、八〇七b―八〇九頁b)

となっている。ただし、この他に対象者不明の十八首も収録されている。

僧侶の求めによる頂相讚の中には、「丹霞仏智裕長老請讚」があるが、同人が印可の法語も受けていることは先述の通りである。克勤より仏智端裕が法語・頂相の双方を授かっていることが知られる。

また、これだけ多くの僧侶および俗人までもが法語や頂相讚を克勤より授けられていることが知られる。こうした状況は道元が「嗣書」巻に宋代の嗣法の状況を述べて、「いはく、善知識の会下に参じて、頂相一幅、法語一軸を懇請して、嗣法の標準にそなふ」とあることに合致するであろう。頂相や法語あるいはその双方を所持することが、当代の「嗣法の標準」であると道元が記している

通りである。

同様の傾向は曹洞宗の宏智正覚にもみられる。ただし正覚の場合は頂相賛はよくしたものの、『宏智録』には「法語」部が設けられていないため克勤との比較が困難となっている。『宏智録』には多くの道俗が正覚より授かった「偈頌」が多数収録されている。

宋代の人々が禪僧の法語・偈頌・頂相を求めた状況が存在したのであるが、克勤が俗人に与えた法語を見ると、嗣法の僧侶に宛てたものとは全く内容が異なる点には留意したい。俗人に対しても參禪の要訣を述べ、悟道に到るための訓戒の法語を与えているが、印可の法語とは異なり、公案名を列挙するわけではなく、そして何よりも「堂奥」に参じて「印証」した旨は記されない⁽¹⁶⁾のであり、全くその内実は異なっている。

また、克勤が「道人」と呼ばれる道教の修行者に示した「示無住道人」では、「万有中得大解脱。既達此意見此道。唯力行不倦。乃真道人也（万有中に大解脱を得たり。既に此の意に達し、此の道を見る。唯だ力行倦まず。乃ち真の道人なり）」といい、一見すれば境地を大いに讃えているようにも見えるが、宗杲らに与えた法語と比べた場合には短文であり、明確にその構成が異なっていることもわかる。道元が「嗣書」巻に、「おほよそ法語・頂相等をゆるすことは、教家の講師、および在家の男女等にも授く、行者・商客等にもゆるすなり。その旨、諸家の録にあきらかなり。あるひはその人にあらざるが、みために嗣法の証拠を望むによりて、一軸の書をもとむこと、有道のいたむところなりといへども、なまじいに援筆するなり。しかるごとき則は、古来の書式によらず、いささか師吾のよしをかく」と述べた状況が実際に存在したようである。

道元は印可の法語で無い場合は「師吾（師が吾に授く、など印可・嗣法を認める旨の文言）」の文言を欠いているのだ、と記しており、その文言が異なることを指摘している。道元が述べる通り、やはり俗人等が受けた法語・頂相讃の内容が、印証の法語・頂相讃とは異なっていたことも克勤の法語からも明白である。

授与する師の意識としては印可にあたって法語に差を設けていたことはこれも疑いなくであろう。ただし受者にとっては、その差違が果たしてどこまで認識されていたのであろうか。

大慧宗杲の批判

大慧宗杲も道元と同様に「印授」の乱発に対する問題意識を持っていたようで、『大慧普覺禪師書』巻下「答鼓山遠長老」には、

蓋近年以來、有一種禪販之輩、到処学得一堆一擔相似禪。往往宗師造次放過、遂至承虛接響、遞相印授、誤賺後人、致使正宗淡薄、單伝直指之風幾掃地矣。(荒木見悟『禪の語録』一七 大慧書』筑摩書房一九六九年、一三八・二三九頁)

とある。近年以来、一種の禪販(安売り商人)のような輩がおり、各所で似非禪を学んでおり、師もそれを見過ごして印可し後人を瞞し、禪風が地を払うように価値が下がってしまったていると述べ批判している。

しかし一方で、『大慧書』『大慧録』からは、宗杲自身が多くの俗人・僧侶に法語を授けていたことがわかる。⁽⁸⁾ ただし『大慧書』に収録される、俗人へ対して発した法語と僧侶への「印授」の法語は明らかに内容が異なる。俗人の生半可な禪境に対してさらなる向上をうながす内容が多く、宗杲本人が述べるように、安易には印可しなかったことがわかる。容易に印可を与えない厳格な学人接化を克勤が自らの弟子に印可の法語で要求していたように、宗杲もまた厳格な宗風を継承したといえよう。ただし、その一方で『大慧書』の後序には、

大慧禪師、説法四十余年、言句滿天下。平時不許參徒編録。而袖子私自伝写、遂成卷帙。晚年因衆力請、乃許流通。然在会有先後、見聞有詳略。又賢士大夫所得法語、各自宝藏、無縁尽觀。今之所収、殊為未盡。俟更採集、別為後録。文昌 謹白。(荒木見悟『禪の語録』一七 大慧書』筑摩書房一九六九年、二四二・二四三頁)

とあるように、宗杲の説法が四十余年に及び、その接化の語は天下に満ちている状況であったが、平時、宗杲は参徒らによる編録を許さなかったという。それを宗杲に学んだ学人らが密かに写し集めたことにより巻物となり、宗杲の晩年によりやく大勢の懇願

により刊行することを許された。しかし、弟子が宗杲に参じていた時代や見聞した内容にも違いがあり、賢士大夫（俗人）が授与された法語は各自が宝蔵しており全てを見ることはできず収録しきれなかった、という。

宗杲は印可こそ容易に許さなかったものの、法語自体は大量に発給し接化を行った為に、多くの道俗たちが宗杲の法語を珍重し秘蔵していたという状況が存したのである。

さらには宗杲の法語は非常に難解な為に理解が困難であり、授与された俗人が混乱するような状況もあつたといっているのである。⁽¹⁹⁾

道元における面授と嗣法

宋代禪林において印可の法語が存在しつつも、その文言は定式化を見ておらず、さらには嗣法・印可・印可の法語・嗣法書の授受の時期が禅僧によって大きく異なるといういわば混沌とした嗣法をめぐる状況の中で入宋した道元は、『行状記』あるいは『嗣書』巻に記されている通り、各地の禅僧達への遍参の末に天童山にて曹洞宗の如浄と相見し、如浄のもとで参学した後に嗣法している。

如浄との初相見は『正法眼蔵』「面授」巻に記されるが、その冒頭で道元は、

爾^レ時^ニ、釈迦牟尼仏、西天竺国靈山會上、百万^ノ衆中^ニ、拈^テ優曇華^ヲ瞬目^ス。於^レ時摩訶迦葉尊者、破顔微笑^ス。釈迦牟尼仏言^ク、吾^ニ有^リ正法眼蔵涅槃妙心、附^テ囑^ス摩訶迦葉^ニ。これすなはち、仏仏祖祖、面授正法眼蔵の道理なり。七仏の正伝して迦葉尊者にいたる。迦葉尊者より二十八授して菩提達磨尊者にいたる。菩提達磨尊者、みづから震旦国に降儀して、正宗太祖普覚大師慧可尊者に面授す。五伝して曹溪山大鑑慧能大師にいたる。一十七授して、先師大宋国慶元府太白山天童古仏にいたる。

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、黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。（『道元禅師全集』二卷、五四頁・五五頁）

と述べている。如浄と道元の間には、最初の対面において既に「面授」が現成したというのである。すなわち嗣法が道元と如浄のように初相見で現成するということは果たしてあり得るのだろうか。

宋代禅林において道元と如浄が初相見にて面授したというならば、同様の事例が同時代に存在してもよからう。そこで類似の事例を探すと、宋代禅林において道元と如浄の如き初相見での「契合」の事例があり、『嘉泰普灯録』卷十「黄龍草堂善清禪師法嗣」の「隆興府黄龍山堂道震禪師」には、

隆興府黄龍山堂道震禪師

金陵人、族趙氏、少依覺印英禪師為童子。英移居泗之普照。適淑妃扈度童行。師得円具、久之、辞謁丹霞淳禪師。一日、与論

洞上宗旨。師呈偈曰、白雲深覆古寒巖、異草靈華彩鳳脚、夜半天明日当午、騎牛背面著靴衫。淳器之。師自以為礙、棄依草堂、一見契合、日取藏經誦之。一夕、聞晚參鼓、步出經堂、拳頭見月、遂大悟、亟趨方丈。堂望見、即為印可。〔統藏〕一三七卷、

三五三頁b)

とある。丹霞子淳（一〇六四—一一一七）は、参学の徒であつた山堂道震（一〇七九—一一六一）を仏法の器と認めたのであるが、道震は自ら疑つて子淳を離れて臨済宗の草堂善清（一〇五七—一一四二）のもとに至つた。道震と善清は「一見」して「契合」したという。道震は、その後、大藏経を読み参学を積んでいたが、晚参鼓を聞いて経堂を出たところ、月を見て遂に大悟し、すぐさま方丈に走つた。道清は即座に印可をなしたという。

道震と善清の場合、初相見での「契合」とは、その場ですぐさま印可を認めたという意味ではない。弟子が自らの参禅の求めに適う正師と認め、師としても将来の嗣法の弟子として認め、将来の師資の器として認め合うということである。その後、「月を見て遂に大悟する」ような大悟の経験があり、師はそれを見て即座に「印可」したのである。

道震の事例と『行状記』に記される道元の事例を比較してみれば、共通する面が見られる。如浄と道元も即座に契合し、道元は如浄の下で参禅を続け、ある日、「身心脱落」して如浄からもその境涯を認められたという経過である。師資として仏法を付すに相応しい人であることを互いに認めあつたものの、その時点での禅境が全て認められて初相見にての印可がなされたわけではなかつ

たのではなからうか。

さらに宋代禪宗には「二重公案」といわれるような複数段階の印可が存在したのであり、『圓悟録』卷二六「法語下」の「示勝首座」に、「釈迦老、多子塔前分半座、已密授此印、爾後拈華。是第二重公案。至於付金襴、鷄足山中候弥勒」とあるように、釈迦が摩訶迦葉に分座を許した際に既に印可がなされているが、その後にもまた拈華して印可証明したのは二重の公案である。伝衣の証である金襴を付して弥勒（新たに悟りを開く仏）を待つ」と述べられており、宋代禪林においても印可を認めて首座としての分座を許しながらも、いまだ付法していないところがあるという事例があった。大悟に至る器であることを認めながらも、まだその時を待つことがあったのである。日本においても、南浦紹明（大応国師）の系譜を引き継いだ臨濟宗妙心寺派・大徳寺派祖の一人である関山慧玄が悟後の聖胎長養を重んじており、当時、禪の伝法は複数の段階により成立することも多かったようである。道元も『行状記』『伝光録』によれば、大悟の後、帰国の際には如浄の遺囑があり、深山での長養を勧められたという。

道元からすれば、如浄との初相見で「靈山の拈華」があり、仏法の相承がなされたと位置付けている。ただし『行状記』によればその後には大悟している。一見矛盾するように感じられるかもしれないが、道震の事例があるように、いまだ大悟・印可まではなされなくとも、初相見の時点で仏法の器として認め合うこと、すなわち「契合」することは当時の宋代禪宗の嗣法の状況からしても十分にあり得たといえる。そして道元からすれば初相見で「契合」があった以上、やはり「靈山の拈華」たる仏法の相承も既に初相見の段階で現成しえていたことになる。それは道元が「授記」巻において、

靈山の授記は、高著眼なり。吾有「正法眼藏涅槃妙心」、附「囑摩訶迦葉」なり。しるべし、青原の石頭に授記せしときの同參は、摩訶迦葉も青原の授記をうく、青原も釈迦の授記をさづくるがゆえに、仏祖祖の面に、正法眼藏附囑有在なることあきらかなり。ここをもて、曹溪すでに青原に授記す、青原すでに六祖の授記をうくるとき、授記に保任せる青原なり。このとき、六祖・諸祖の參学、正直に青原の授記によりて行取しきたれるなり。〔道元禪師全集〕一卷、二五〇頁

と述べていることから明らかである。道元からすれば「授記」を受けたことは、仏祖面に正法を付囑せられたことであり、時間的空間的制約を超越して仏法の相承が保任せられたことなのであった。

『禪苑清規』からみる道元の初相見

道元と如浄の初相見は「大宋宝慶元年乙酉五月一日」であった。『正法眼蔵』「面授」巻には、

道元大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を礼拝面授す、やや堂奥を聴許せらる、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、(『道元禪師全集』二巻、六〇頁)

とある。この箇所は、

- ① 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。(初相見)
- ② やや堂奥を聴許せらる。(方丈室中にての問答許可)
- ③ わづかに身心を脱落するに(身心脱落)
- ④ 面授を保任することありて(嗣法・仏法の伝持)
- ⑤ 日本国に本来せり。(帰国)

との道元の参学過程を簡潔に表わす文章と考えることができよう。五月一日にはじめて道元が如浄を礼拝する、いわゆる初相見が行われた。その後、少なくとも七月二日には入室指導がなされていたことが『宝慶記』に記されている。それでは道元は、いかなる機縁によって如浄との初相見を果たしたのだろうか。初相見が許された理由は道元は記していないので推測するしかないが、道元が宋代の叢林儀礼に従って初相見を果たしたならば、『正法眼蔵』の中にもしばしば引用される『禪苑清規』が最も参考になる。『禪苑清規』にみられる叢林行持から、宋代禪林において「五月一日」は夏安居の時期にあたり、新掛搭の僧侶達が多く集まってきたことが想起される。今日の永平寺など曹洞宗の諸叢林でも掛搭式などの儀が行われている時期である。夏安居に合わせて道元

も天童山に入ったことが想起されるのであり、当時の叢林では入門に合わせて如何なる儀礼が行われていたのかを知ることでも道元の初相見を推測してみたい。

まずは出家の段階に遡り、『禪苑清規』における禪僧の参学儀礼をたどってみれば、初めに出家のための「受戒」の項が定められる。「受戒」の項の後は、「護戒」の項が挙げられている。つまり受戒の後は、戒を護持することが重要であり、四分律をはじめとする諸戒から梵網經十重四十八輕戒を誦し通利するとある。如淨のもとで道元と同門の日本僧であった隆禪が戒を誦していたことが『宝慶記』に描かれるが、これも『禪苑清規』に定められた禪林の参学過程の一つであったのである。

さて、ここから重要なのであるが、『行状記』などによれば道元は諸山を遊学していたと思われ、新住持である如淨が天童山に入ったことを知ってその評判を頼りに参じたことになる。

『禪苑清規』によれば、僧侶が叢林に入る際には、叢林参学のために必要と認められた「辨道具」の所持が許されている。日本にて出家しさらに宋代叢林の参学経験を積んでいた道元も、言うまでも無く既に弁道具を所持しているわけであり、身支度を調べて、いよいよ天童山に入ったと思われる。

『禪苑清規』によれば、叢林に持ち込む用品については「弁道具」の項にみられるように制約があり、入門の際には点検が行われ、「寮主首座」の指図を仰ぐのだという。

次に「且過」の項が記される。入門にあたってはまず且過寮の所在を問うて、旅支度を解いて威儀を具して客位で知客の対応を受ける。もし掛搭となれば一兩日中に堂司に面会するという。その次に記されるのが、「掛搭」の項である。掛搭となれば、新到は威儀を具して「祠部」を持ち、堂司と相看し（挨拶・点検を受け）、堂司行者が維那に新到の相看を告げ、各々触礼三拝して喫茶了じて、維那に各人が戒臘順に祠部を渡して収めるといふ。その後、新到は聖僧前に三拝し、巡堂等を行い、維那は戒臘順によつて掛搭の場所を決めるといふ。その後、維那は新到を帰寮させ、新到は寮主の点検を受けて三拝し茶が終わって、維那は寮における場所を決めるといふ。寮主は戒臘の高低をみて看説の場所を決め掛搭させる。その後、巡察し、首座の点検を受けるなどし、さらには侍者の点検を受け、侍者は新到が入室の弟子か法眷か、いずれかでも無いかなどを聞き点検して侍者が堂頭にそれぞれの人数を告げ、新到を引き入れ堂頭に礼拝させるといふ（ここで堂頭が礼を受けない時もあるという）。

次に三日間は常に寮内か僧堂内に詰めるべき規定があり、さらに僧堂を離れた場合は、半月は堂儀（寮内・僧堂内にて規定に

従う生活)を守った後、点入寮茶もしくはは聖節上殿が終ってから申し出ることなどの規定が記される。

また暇を請うて遊山することが半月を超えた場合は、再び祠部を提出し堂儀を守らなければならないという。続いて『禪苑清規』には「赴粥飯」、「赴茶湯」の項が示され禪林での食事および茶湯の作法が記される。

道元の場合は既に天童山に一度入山した経験があり、遊歴の後に再度天童山に掛搭したと考えられる。新到ではないのであり、これらの『禪苑清規』内の新到に対する点検と掛搭の項目がどこまで厳格になされたかは不明であるが、『禪苑清規』によれば、もし入山後に寺を離れた場合は、半月は堂儀(僧堂内における規定に従う生活)を守った後、点入寮茶もしくはは聖節上殿が終ってから下山を申し出る規定があるので、道元も最初の入山の際にはこれらを守ってから天童山を離れて遍歴していたと思われる。そして天童山を離れて半月以内に天童山に戻れば問題は無いのだが、離山期間が半月を超えた場合は、再び祠部を提出し堂儀を守る必要があったことが『禪苑清規』に記されている。道元の離山期間は諸記録には明確には記されないが、『行状記』の記述や「嗣書」巻からするとそれなりに多くの禅僧のもとに参じて各地を遊歴しているのであり、ゆうに半月は天童山を離れていたのではないか。そして如浄のもとで参学するために天童山への再入山を決意したと考えられる。

そして道元は当時の叢林の規定通りに再度、祠部を提出して新掛搭の僧侶達とともに堂儀を守る生活を行ったと思われる。

如浄・道元の初相見と『禪苑清規』における請因縁

続いて『禪苑清規』に記される項目が「請因縁」である。「請因縁」とは、住持と雲水が接見する儀礼である。

『禪苑清規』では、雲水が掛搭し堂儀を守った後、「請因縁」が行われるとある。堂儀が終わり、あるいは茶湯を終えてから、住持の意思に随って行われる行持であるという。

つまり、堂儀の期間が終わった後に住持の意思により開かれる住持との相見の機会が『禪苑清規』に定められているのである。

入室前に侍者が住持に請話し、侍者が報じた後に順に焼香させる。参頭が住持の椅子の前まで進み出でて当面問訊して「某等生死事大。無常迅速。伏望和尚慈悲開示因縁」と述べ、もし堂頭が許せば、参頭は帰位して大衆とともに三拜して因縁(訓示を受け)て仏縁を結ぶことか)を聞くという。ただし「請因縁」の作法は家風によるという。また新掛搭人がかつて問訊(入室という意味か)

していれば、入室時に焼香して「告和尚慈悲。乞依旧入室。」と述べてから三拝したという。つまり、入室経験があれば、再びの入室を請うための文言を述べると定められていたのである（『禪苑清規』巻一）。

仮に四月十五日の入制に間に合うように道元が帰山した場合は（四月十五日以前から道元が天童山に到着していたとしても、この「請因縁」がいつ行われるかは『禪苑清規』によれば住持次第であったので、道元の入山日は四月十五日以前でも構わない）、当時の天童山および住持の如浄が四月十五日の入制以前に集まった僧侶に対して、『禪苑清規』に定める半年の堂儀を守らせていたならば、「五月一日」に「請因縁」が行われたと考えることができる。これはまさに道元が記す如浄と道元の面授である初相見の日付に合致するのである。

道元と如浄との面授が「五月一日」に設定されたことを考えると、道元への面会許可は、日本人僧であるからこそ叶った特別な面談の機会だと理解するよりも、むしろ『禪苑清規』にある宋代叢林の年間行持規定に則った上で行われた「請因縁」の儀礼の場であった可能性が高いのではないだろうか。道元が「面授」巻で語る初相見とは焼香礼拝と住持との面会・説示・書状の提示であり、『禪苑清規』「請因縁」に記される内容を外れたものではない。

ただし『禪苑清規』「請因縁」については「家風」によるとも述べられており、実施の有無やその内容は住持に任せられていたようであり、如浄の意思に基づいた変更の余地はあり得たのであろう。

注意すべきは宋代曹洞宗においては嗣法の際には「臂香」などの誓約が必要であったといふ弟子からの誓約を重視する側面があったことである。そうであれば道元が如浄の堂奥に参する際にも何らかの誓約が必要であった可能性もある²⁰。

「堂儀を守る」ことと掛搭の許可に関しては、現在でも日本曹洞宗の永平寺においては「且過寮」を経て「暫到」と言われる厳しく堂儀を指導されて行動を制約される期間を経て、必死の参学を願う掛搭状を提出し初めて五月一日に新到掛搭式を迎えている。それと同様に、如浄下において道元は堂奥への参学開始にあたって書状を呈して指導を願ったと思われる。

道元が参学にあたり記したという書は『行状記』「道元」章に収録され、道元は焼香礼拝して師資の礼をとって、

道元幼歳発「菩提心」、本国而訪「道於諸師」、聊識「因果之所由」。雖_レ然、未_レ明「仏法僧之実帰」、徒滞「名相之懷慄」。後入「千光禪師之室」、初聞「臨濟之宗風」。今随「全和尚」而入「大宋」。航_レ海万里、任「幼年波濤」、遂達「大宋」、得_レ投「和尚之法席」。蓋是

宿福之慶幸也。和尚大慈大悲、外国遠方之小人、所異(冀)者、不_レ拘_二時候_一、不_レ論_二威儀不威儀_一、頻頻上_二方丈_一、欲_レ拜_二問
愚懷_一。生死事大、無常迅速、時不_レ待_レ人、去_レ生必悔。本師堂上老師大禪師、大慈哀愍聽許。(『曹全』「史伝」上、一二頁・
一三頁)

と参学の決意を如浄に明かしたのである。不退転の入門の決意を示すことが如浄門下でも重要な儀礼であつたと思われるのであり、
如浄は道元に対して、

元子参問、自今已後、不拘昼夜、時候、著衣、袈衣、而來方丈、問道無妨。老僧一如親父恕無礼也。太白某甲(『宝慶記』、石
井修道編『中世禪籍叢刊第二卷 道元集』臨川書店二〇一五年、五二九頁)

として時候威儀に拘らない参学を許したという。また『御遺言記録』によれば、後に日本の永平寺において道元示寂後に、永平寺
二代懐契と義介の間で嗣法が成立している。その際に義介が、兄弟弟子の關係にあたる懐契を師として仰いで師資の礼をなしたこ
とを契機として嗣法が行われたという。つまり曹洞宗の嗣法においては、弟子が師に対して正師と仰いで師資の礼をとつて求法の
誓約を行うことが極めて重い意味を有していたことを感じさせるのである。『御遺言記録』では、嗣法後に威儀を問わない参学が許
される、としており、これは如浄と道元の關係にならつたものであろう。

また、堂奥へ参じた前後には、夏安居中に過去七仏から如浄までに至る仏祖名を列挙して仏祖を礼拝する作法(仏祖礼)、および
宝慶元年九月十八日には菩薩戒が授与された。このときに菩薩戒血脈も授与されたようである。

その後、道元は如浄下で二年間参禪を続け、如浄が巡堂の際に坐睡した僧を責めて「参禪者身心脱落也。祇管打睡作什麼」と述
べた際に、「豁然大悟」したという。道元は方丈にて如浄を焼香礼拝して「身心脱落」したことを告げて如浄もそれを認めて「印」
したという。そして時期は明言されないものの、遂に「洞上宗旨付囑、授曩祖仏戒」したというのである。つまり道元は曹洞宗の
宗旨と「曩祖仏戒」を授かつたのである。

また如浄の遺言としては、速やかに帰国して祖道を弘めることを言い渡したが、道元と如浄の間に『師已為洞山嫡孫、何不露嗣法。』

童曰、「雲衆雖請嗣法香、且在涅槃堂裡燒焉。汝不可覆藏。本国而隱居山谷、長養聖胎。」との問答が交わされたと『行状記』ではしている。つまり、如浄は曹洞宗であったことを周囲に明らかにしていなかったという。また如浄からの遺囑の際の道元との質疑は、如浄が通常黒衣を着けていたこと、道元が帰国して人天化導（説法・接化）するにあたっては「斑衣」を着けることを妨げないこと、曹洞宗の祖師たる芙蓉伝来の袈裟を如浄が有していたが如浄は着しなかったことなどについてであった。これらの遺囑を受けて宝慶三年に道元は帰国したと『行状記』では記している。宝慶三年の日付を示すが現在も永平寺に伝来する「嗣書」図である。

曹洞宗の「嗣書」は血脈により自らに至るまでの仏祖名を繋いで記した血脈図の一種である。その真偽や書式においては諸説あるので、改めて論じたい。ただし、筆者の見解を示すならばその形態と真偽には諸説あるが、如浄から道元は嗣書たる血脈図を相伝したと考えている。

大慧宗杲による中国曹洞宗の嗣法への批判

宋代曹洞宗の嗣法において、弟子から師へ嗣法を告げる嗣法書については曹洞宗だけではなく臨済宗に存在したことは先に述べた。法語・頂相の授与についてもおよそ中国の曹洞宗・臨済宗の双方に存在していることも確認した。しかし共通点がある一方で、中国曹洞宗の嗣法は臨済宗から見ても特殊な側面があったようである。

宋代の中国曹洞宗には、宗旨の授受の際に「臂香」という自らの体を焼いて強い誓約を行うことによつて弟子が師に嗣法を誓う方法があったという。若き大慧宗杲はこれを「自証自悟」の法として非難したことが、門人祖詠の編纂した『大慧普覚禪師年譜』に述べられている。宗杲が二十歳の若き頃、曹洞宗に参じた際の記事を『宗門武庫』や『普説』の記事を引用して述べており、

師二十歳、按「為錢承務普説」云、初行脚時、曾参洞山微禪師、二年之間、曹洞宗旨一時参得。

又按「武庫」曰、鄂州大陽見元首座、微和尚・堅首座、微在芙蓉楷会中首衆、堅為侍者。十餘年、師周旋三公座下、尽得其旨趣。於授受之際、皆臂香、以表不妄付授。乃自惟曰、禪有伝授。豈仏但自証自悟之法。遂棄之。又「為方敷文普説」云、微却有悟門、只是不合将功勳五位・偏正回互・五王子之類許多、家事来伝被我一伝得了。写作一紙、勝在僧堂前。大丈夫参禪、豈肯就宗師

口辺、喫野狐涎唾。尽是闍老子面前、喫鉄棒底。〔嘉興藏〕一卷、七九四頁a)

という。「為錢承務普説」によれば宗杲が洞山道微に二年間参じていた際に、曹洞宗の宗旨を参得したという。また『武庫』には宗杲が道楷・道微らに学び、曹洞宗旨を会得したという。しかし宗杲は、授受の際に皆が臂香をなして妄りに受法することが無いことを表明するのを見たといい、宗杲としては仏祖の伝授が「自証自悟の法」であるはずが無いと考えて遂に曹洞宗を棄てたという。

また、道微が悟門を有していたとしても、功勳五位・偏正回互・五王子などの五位の理論の類が多く、宗杲はそれを会得したが一紙を書して僧堂前に張付けて「真の参禅は、宗師の口元で野狐のよだれを喫するものではない。ことごとく闍魔の前で鉄棒を食らうぞ」と批判したという。中国曹洞宗においては宗旨を参得して授受する際に臂香による誓約をなしていたのだという。宗杲はそれを疑問に思つて曹洞宗を棄てたというのであるが、つまり宋代曹洞宗は誓約を行わない外部の僧には付法を許さず秘匿する傾向が強かったといえよう。

そして、道元はこの宗杲の曹洞宗に対する批判を知っており、却つて宗杲を批判していることが「自証三昧」巻により明らかとなる。同巻には、

あるとき、仏祖の道に、臂香嗣書の法あり、とばかりききて、しきりに嗣書を微和尚に請す。しかあれども、微和尚ゆるさず。つひにいはいく、なんち嗣法を要せば、倉卒なることなかれ。直須功夫勤学すべし。仏祖受授不_ニ妄_ニ付授_セ也、吾_レ不_レ惜_ニ付授_ヲ、只_ダ是_レ你_レ未_レ具_セ眼_ヲ在_リ。ときに宗杲はいく、本具、正眼、自証自悟_ヲ、豈_ニ有_レ妄_ニ付授_セ也、微和尚、笑_ツ而休_ス矣。のちに湛堂準和尚に参ず。(中略)この一段の因縁を檢点するに、湛堂なほ宗杲をゆるさず。たびたび開發を擬すといへども、ついに欠一件事なり、補一件事あらず、脱落一件事せず。微和尚、そのかみ嗣書をゆるさず、なんちいまだしきことあり、と勸励する、微和尚の観機あきらかなること信仰すべし。正是宗杲疑處を究参せず、脱落せず、打破せず、大疑せず、被疑礙なし。そのかみ、みだりに嗣書を請する参学の倉卒なり、無道心のいたりなり、無稽古のはなはだしきなり、無遠慮なりといふべし、道機ならずといふべし、疏学のいたりなり。貪名愛利によりて仏祖の堂奥をかさんとす。あはれむべし、仏祖の語句をしらざることを。稽古はこれ自証と会せず、万代を涉獵するは自悟ときかず、学せざるによりて、かくのごとく不是あり、かくの

ごとくの自錯あり。（『道元禪師全集』二卷、二〇二頁・二〇三頁・二〇四頁）

とあり、道元は、宗杲が「臂香」を批判していたことを知りながら、それを「臂香嗣書」とあえて言い換えて論をなしている。当然ながら、道元は、曹洞宗の伝授を重んじる立場から、宗杲に対して反論を行っているのであるが、宗杲の批判の要点であった「曹洞宗は臂香により弟子が嗣法を誓う自証自悟の法である」、という批判点を離れて、「臂香嗣書」の法が曹洞宗にあると聞いた宗杲が頻りに嗣書の授与を請うたが遂に拒否されてしまった話としている。つまり宗杲の批判を換骨奪胎して再解釈しているのである。そして道元によれば宗杲が拒否された理由は、宗杲がいまだ脱落の境地に到っていないことであるとして、問題は宗杲が批判する曹洞宗にあるのではなく「自証自悟」の悟りの真実を参究せず脱落できなかった宗杲自身の問題であるとする。道元は曹洞宗の嗣法が「自証自悟」であるという宗杲の批判に対して、「自証自悟」の悟りの価値を転換してみせる。道元は「嗣書」巻で、

夫、仏仏必ず仏仏に嗣法し、祖祖かならず祖祖に嗣法する、これ証契なり、これ単伝なり。（中略）仏にあらざるよりは、たれかこれを最尊なりとし、無上なりと印することあらん。仏の印証をうるとき、無師独悟するなり、無自独悟するなり。このゆえに、仏仏証嗣し、祖祖証契すといふなり。（『道元禪師全集』一卷、四二三頁）

と述べている。仏祖から仏祖へ嗣法することが証契であり、仏の印証を得なければ仏ではないという。ただし、それは、印証を得るときは、師も自分も無く（師資という相対的な関係上ではなく、仏仏祖祖としての絶对的な体験として）「独悟」するということ。

道元が宗杲の「自証自悟」という批判を知っていたことを念頭において見た場合、「嗣書」巻においても仏祖の嗣法とは「無師独悟」であると述べるのは、名前こそ出さないものの宗杲による批判を意識しての説示ではなかったか。

宗杲への度重なる批判の背景としては、道元門下には大慧派の禅僧達が参じていたことがその理由として挙げられるであろう。日本達磨宗の僧侶達は、宗杲を祖とする能忍から嗣法しており、「嗣書」巻を日本達磨宗の門下達が道元門下にいることを前提によむならば、道元は宗杲の『正法眼蔵』への反論をなして、理論的にも道元の仏法へと彼らを導引する必要があったと思われるのである。道元が宗杲に『正法眼蔵』の著書があったことを知らなかったはずはなく、『正法眼蔵』の書名自体が宗杲への強烈な対抗意識を表

すものである。

宗杲を師と仰いでいた日本達磨宗門下の持つていた「正法」観を、道元の「正法」によって塗り替えて否定しなければならなかった事情がある。「嗣書」巻はその中核である嗣法をまさに取り上げたものである。そこにおいても「自証自悟」という宗杲が曹洞宗を貶めるために使った批判的な言葉の価値の転換を図っているといえよう。

しかし、宗杲が主に「自証自悟」の実態として強く批判をしたのは、「臂香」と「五位」の論理である。これについては道元自身も是とはしておらず、宗杲の批判に本質的には同調するのである。五位に対して道元が重視しなかったことは知られているが、さらに道元は「臂香」に対しても重要な意味は見出していないようにみえる。それは、先にみた「自証三昧」巻で、宗杲が「臂香」を嫌い、批判をしているのに対して「臂香嗣書」とわざわざ言い換えて反論し、さらに臂香についてはほ言及が無いことにも表れているのではないか。

後世においても「臂香」は道元門下の曹洞宗において後世の嗣法の秘訣を記しおいた切紙類に記されることはほほない。例外は、義介著とされる『御遺言記録』に「臂香」の語がみえるのみであり、しかも「臂香」の具体的な作法が記されることはない。中国曹洞宗では重要な儀式であったと考えられる「臂香」が存在は知られていたものの道元および道元門下では重視されなかったといえる。

「嗣書」巻で説く嗣法観は、「自証三昧」巻とも関連し、宗杲が「黙照禅」の「自証自悟」に対する批判を行ったことを念頭において考えなければならず、道元が「無師独悟」という言句を用いつつ「自証自悟」を意図的に肯定的に換言している点で重要である。道元が宗杲撰の『正法眼蔵』を意識していた可能性が石井修道氏により指摘されているが、⁽²⁸⁾「嗣書」と「臂香」についても宗杲に対して仏祖の堂奥を知らぬと批判し、曹洞門下の嗣法、嗣書による伝法の正しさを説いているのである。しかし道元も宗杲の曹洞宗の「五位」「臂香」への態度と同様に、それらを重視しない立場をとっている。道元門下に存した達磨宗門下にとっても、宗杲を厳しく批判しているように見えながらも、その主張に共通点を有する道元の教えは受け入れやすいものであったと思われる。

自証自悟および合血・臂香について

「嗣書」巻において、曹洞宗の嗣法に重要であると道元によって語られるのが「合血の儀」である。「嗣書」巻には、

いま、わが洞山宗門にかける、臨濟等にかけるにことなり。仏祖の衣裏にかかれりけるを、青原高祖したしく六祖の几前にして、手指より淨血をいだしてかき、正伝せりけるなり。この指血に、六祖の指血を合してかきけると、相伝せり。初祖・二祖のところに、合血の儀、おこなはれけると、相伝す。これ、吾子參吾、などはかかず、七仏および諸仏の、かきつたえられける嗣書の儀なり。（『道元禪師全集』一巻、五六七頁）

ともあり、

これらの嗣法を相嗣するとき、あるいは指血をして書嗣し、あるいは舌血をして書嗣す、あるいは油乳をもてかき、嗣法する、ともにこれ嗣書なり。（『道元禪師全集』一巻、四二六頁）

ともある。嗣書を書すときには、仏祖の衣裏に書かれていた仏祖名を、青原行思が六祖慧能の机前にて、師資の血を合せて血書したという。達磨と慧可の間にも行われたと相伝するという。青原—慧能、達磨—慧可の間に行われたと述べており、必ずしも全ての仏祖が嗣法の際に合血を行ったわけではないことは、道元も述べる通りである。また、嗣書の中には、舌血を用いる場合や、血ではなく「油乳」を用いる場合もあると述べているように、必ずしも血書が必要であるわけではないとしている。実態としては「血」を流さずに書すことを認めているのである。その意図は不明であるが、仏祖の身体を傷つけるといふ五逆罪を避ける道元の意図があるろう。火傷が残る臂香よりも傷跡が残らない合血が望ましいと考えたのであろうか。

ただし、自らの身を傷つけてまで求法の意を示し嗣法するべきであるという合血理念は中国曹洞宗における嗣法における臂香に

共通するものがあるといえよう。

寂円下における発願文と嗣法の臂香

自誓自戒・自証自悟による嗣法の表明はその後、初期の日本曹洞宗にも残っていたように思われる。特に、中国から日本に来朝し道元のもとに参じた寂円とその弟子、義雲の例をみてみよう。

義雲は、『宏智録』の言句を用いての接化を通じつつ、間接的にはあるが、道元の排撃した五位を受容するなど、宋代曹洞禅の禅風を道元よりも色濃く残していたようであり、当然その禅風はその師である寂円にも大きな影響を受けたものであろう。²⁴⁾

『義雲和尚略伝』（『義雲録』正徳五年（一一七五）刊所収）によれば、「円常孤坐淵黙、不屑誨勵。学者無有合其機者」といい、常に黙坐して寂円の機に合する学人はいなかったというほどの黙照禅を貫いた人であった。

その寂円のもとに投じて二十年の苦辛の末に得法したのが義雲であった。義雲が寂円のもとに投じるにあたり書したのが、「発願文」である。全文は収録されておらず、あくまで「略」ではあるが、

師自製発願文、告其志於円。其略曰、「伏惟、生死輪転之間、生人間甚難、仏法流布之代、遇正法最稀。浮木非喻、曇華争比。然而適投正嫡之室、直修無上之道、聞未曾聞、行未曾行、豈不歎喜哉。是非小縁、正是大因縁也。乃至常啼東尋、善財南訪。古尚如斯、今可容易哉。觀之兮斷臂非難、念之兮燒身何辭。仰願此誓約不朽、至無尽未來際。（『曹洞宗禅語録全書』第一卷、三一九頁）

というものであった。この「発願文」にて寂円門下に投じ、入室したからには、臂を断つても身を焼いても法を求めることを誓約している。

衆生济度や求法などの決意を表し、発願文を作成するのであり、発願文自体は宗派を超えて見られるものであるが、初期曹洞宗においてはこうした入門にあたって弟子が自ら作成して提出した発願文に相当する書が存在したことが知られる。道元・義雲・瑩

山紹瑾・義尹らのものである。これは鎌倉期曹洞宗の特徴といつてよいだろう。

道元も如浄の堂奥に参学する際に、『宝慶記』『行状記』にみられるように入室参学を請う書状を呈して許可を求めたことが想起され、弟子から師に対して参学許可を願う宗風は如浄のものであった可能性が存する。

寂円に義雲が参じる際も、中国僧と日本僧との言語の問題も存するであろうが、それだけではなく弟子から猥りに法を変えないことを誓う宋代曹洞宗の宗風の継承という側面も存するのではないだろうか。

道元に比して寂円は宋代禪宗の嗣法の家風をより強く継承したとも考えられるのである。その根拠としては、道元が寂円に対して印可や伝法・戒法の授与などを行った確かな記録は存在しない。すなわち如浄の弟子であった寂円に対しては道元はそれらを行わなかったのではないだろうか。

『宝慶由緒記』では、寂円が建長五年（一二五三）八月二十八日に懐契から印可を受けたとするが、道元が行わなかった印可や伝戒を懐契が行ったのか極めて疑問であり、『宝慶由緒記』には疑問点が多い。その理由としては、永平寺に伝来する寂円下に伝来した『仏祖正伝菩薩戒作法』の奥書には寂円の名が無い。道元―懐契と伝来し、それを永平寺の前住・宝慶寺二祖である義雲が曇希に伝え、以後寂円派の僧により書き継がれた奥書を有しており、もともと寂円派の伝戒作法すら寂円を経由していなかったことが知られるのである。懐契から、寂円を経由せずに『仏祖正伝菩薩戒作法』が直接、義雲に伝来していることから、寂円は『仏祖正伝菩薩戒作法』を懐契から授かつておらず、それは懐契から印可や伝戒を受けなかったことを意味すると思われる。『宝慶由緒記』はそうした寂円の伝法上の不在という事実を不都合と考えた後世の者が、寂円が「建長五年（一二五三）八月二十八日」に懐契から印可を受けたとする一文を新たに創作して寂円下の伝法の一灯なることを示したと思われる。

つまり実態としては、義雲が永平寺に入院した際に、懐契が所持していた『仏祖正伝菩薩戒作法』を写し、その後の寂円派の人に引き継いだことにより、道元以来の菩薩戒伝授が引き続き行われていったのであるが、そもそも中国僧である寂円は宋にて四分律と菩薩戒を受けていたと考えられ、あらためて懐契より戒儀を受け継ぐ必要は無かったと考えられる。

さらには寂円に参じた瑩山紹瑾も発願文を書していることが知られ、寂円下の堂奥に参じるには発願文がなされたのではないかと考えられる。それは寂円が大陸の人であり、言語の壁を越えるために文字での誓約を行わせる必要があったという実理面のみではなく、入門にあたって誓約を行わせること自体が中国曹洞禪の家風の影響によるのではないだろうか。

また、義雲と同様に強い求法の決意を記した発願文として知られるのが「大智禪師発願文」として知られるもので、大智ではなく義尹の撰であると指摘されているものがある。

特に初期曹洞宗において、特に寂円門下とその周辺においては発願文を書して強い求法の決意を表することが広く行われていたものであり、恐らくそれは道元が如浄に書面にて入室を請うたことや寂円と義雲に見るような中国曹洞宗からの影響が想起される。

また、寂円に対して義雲が呈した発願文からは「臂香」により弟子が師に対して求法の決意を表明した宋代の曹洞禪の嗣法の在り方が想起される。中国曹洞宗における臂香による嗣法および堂奥への参学という禪風を踏まえて改めて義雲の発願文を見れば、嗣法の為の臂香が念頭にあることがわかる。そしてそれは、「観之兮断臂非難、念之兮烧身何辞」という覚悟によりなされる「仰願此誓約不朽、至無尽未来際」という尽未来際に至るまでの誓約なのである。

実は、後世の切紙にはこの臂香が言及されることはなく、恐らくは中世曹洞宗には継承されなかったとみられる。しかし、初期曹洞宗の史料としては『御遺言記録』に「臂香」とあり、その時点では何らかの口伝があった旨が記されている。「臂香」の記事の存在は『御遺言記録』及び収録の諸作法の成立の古さを物語るものと考えられるが、後世の日本曹洞宗の切紙伝授には継承されなかったことから早々にそうした臂香の口伝も絶えたと思われる。それは道元が臂香を採用せずに嗣書による嗣法を採用し、門下においては嗣書作成の際の合血が重視され続け、臂香が行われなかったことが理由と考えられる。

宋代曹洞宗における嗣法と臂香・血脈

宋代曹洞宗においては弟子から嗣法を誓うという臂香が行われていたことを指摘した。それでは血脈の伝授については如何だったのであろうか。

菅原氏の指摘によれば、血脈とは本来は人体に流れる血脈を意味する言葉であるが、転じて仏祖からの法脈となり、「血脈図」といわれる具体的な法系図を意味することもあった。弘忍門下の後継の選任において、慧能の偈が書付けられた場所が本来は五祖血脈図を記す予定の場所であったように、法脈図としての血脈図自体は既に宋代禪宗に存在した。しかし嗣法の場に血脈が用いられた事例があるのかは不明である。宋代の『叢林公論』には、法嗣を得ることができなかった曹洞宗の大陽警玄が遺命として、臨済

宗の浮山法遠に法を託し、然るべき人が現れた際に曹洞宗の法を付すことを頼み、法遠は投子義青に法を代付した場面の記事がある。そこには、「円鑿曰、吾以遺命、付与洞山血脈。」（『統藏』一一三卷、四五〇頁下）とあり、「洞山血脈」を付与したとしているとい⁽²⁵⁾う。ただしこれだけでは日本曹洞宗のような具体的な相伝史料としての「血脈」を想定しているのではなく、曹洞宗の法が相続されたという意味での血脈である可能性も存するのであり判断は困難である。

しかしその一方では血脈と伝授を「金針玉線」という具体的な血脈図のイメージと仏祖の伝授、具体的な嗣法儀礼を関連付けているかのような法語も存在する。宏智正覚の『宏智録』巻一、「泗州大聖普照禪寺上堂語録」には、「歳旦上堂云、木雞報曉、石女歌春。物物咸新、人人受歲。野老門下、却不受賀。既不受賀、祇如尊賓父子。如何得血脈不斷去。金針玉線。如何得相續去。還体悉得麼。良久云、転盼雪消峯頂白、拳頭春入燒痕青。」（石井修道編『宏智録上』禪籍善本古注集成名著普及会一九八四年）とあり、仏祖の血脈は「金針玉線」であるとし、金針玉線で連綿と繼承されるが如くであると述べている。一転語についてはおそらく、頭を香により焼く「頂香」の儀礼により残った「焼痕」が想定されているものであろう。ここでは「臂」では無く「頂（頭）」を焼くとするのであるが、自らの体を焼き誓約するという伝法観はやはり宏智にもみえるのである。仏祖からの血脈の相続は、頭部の焼痕（頂香）に示現していると正覚は述べているのである。この仏祖からの相承を示現する焼痕が得度時の焼痕なのか嗣法時の焼痕なのかは不明だが、まさに仏法の血脈の相続が自らの体を焼くことにより示されるとの価値観を正覚が示す箇所であるとみてよい。そうであれば、嗣法という現実の儀礼が説法のイメージに確かに影響しうるとみてよい。

また弟子の法智から嗣法書が到来した際の上堂では正覚は、「師乃云、万里西来坐少林、灯灯相續至今。泥牛闕裏同帰海、玉線聯時妙契鍼。未墜綿綿吾祖緒、不忘切切老婆心。（中略）只如灯灯相續、心心相印、血脈不斷处、作麼生行履。」と述べていたように、再三、血脈の玉線が連続する血脈図を語っている。少なくとも嗣法した際には自らの法系の「玉線」すなわち血脈図の線が自らと弟子に至り継承されていくイメージを宋代曹洞宗ではもっていたのである。それであれば、時に具体的な血脈図の作成が嗣法の際に宋代曹洞宗で伴っていたとしても全く不思議ではないのではないか。元代曹洞宗の万松行秀は『従容録』巻三、第四十四則の「興陽妙翅」において、曹洞宗の法脈について、

【頌】頌云、

絲綸降（聰聖旨）、号令分（有違者斬）。

寰中天子（君臨万国）、塞外將軍（獨鎮一方）。

不待雷驚出蟄（五更侵早起）、那知風遏行雲（已有夜行人）。

機底聯綿兮、自有金針玉線（難謾具眼）。

印前恢廓兮、元無鳥篆蟲文（字義炳然）。

【評唱】師云（中略）機底聯綿、此非機鋒之機。謂錦機之下、必有巧婦針線。雪巖先師嘗拈、穴細金針纔露鼻。芒長玉線妙投閃。此乃洞上血脈。非其中人、不易知也。（『大正藏』四八卷、二五五頁b—二五六頁a）

と述べている。頌は正覚のものであり、続く（ ）で示した著語および評唱が行秀の語である。血脈を連綿と続く玉線とし、これが「洞上血脈」であり、曹洞宗の人でなければ容易に知ることは無いとする。行秀は『万松老人評唱天童覚和尚拈古請益録』巻一、十四則「睦州在我」においても、「洞上宗風」について、「洞上宗風、斥為話作兩橛、決針斷線。不見道、恁麼相統也大難。直須當存而正泯。在卷而亦舒。鈎鎖連環、謂之血脈不斷。」（『統藏』一一七卷、四一三頁下）と述べている。仏祖の命脈は相統しがたいが、直下の禪に存在することを述べ、糸が巻き緩め、鎖が連環するかのように相統されることを「血脈不斷」と謂うと述べている。そして「必有巧婦針線」というのは、法遠が投子義青に法を代付したように、途絶えるかのように見えても非常に巧みに継承されてきた曹洞宗の嗣法が想起されていると思われる。

土屋太祐氏によれば、こうした「血脈不斷」の語は宗旨参究上の正と偏・理と事の関係によって理解されるのであるという。⁽²⁶⁾その見解は当時の宗旨上の理解からすれば、極めて妥当であろうと思われる。

しかし、一方では具体的に相承され伝わった血脈図のイメージが重ね合わされていると筆者は考えたい。ここに具体的な血脈図の存在を想像するのは、突拍子も無い見解を提示していることになるかもしれない。ただし、道元が如浄から血脈図を継承して帰国していることを事実とするならば、やはり宋代曹洞宗においても嗣法と不断なる血脈相統・血脈図のイメージが明確に関連付けられて存在しえたと考えたい。宋代・元代の曹洞宗の相承においても「鈎鎖連環」のように人名を鎖のように赤い線が折り返され継承していくような「血脈」図の連続を思わせる言葉がたびたび用いられており、曹洞門下に嗣法と結びついた秘伝の血脈の相承

があったのではないかと思わせるのである。宋代曹洞宗における「血脈」を巻きつつ緩めつつ、鎖のように上下に折り返ししながら連関していく血脈は、創作の詩偈の世界の表現に留まらず、その背景には道元が中国から血脈を伝えたように曹洞宗の中の人にしか知られぬ血脈図の伝授が中国禪宗においても存在していたと考えたい。

そしてそれは「此乃洞上血脈。非其中人、不易知也。」とあるような門外の人には知りたいたいものではなかったか。先述したように正覚が嗣法に対して述べた語には明確に嗣法の臂香（頂香）が反映されていると考えられるからである。血脈図という現実の相伝史資料が詩偈の世界に表出していると考えたい。

ただし宋代曹洞禪者の嗣法において血脈図が絶代的な相伝史資料として必要とされていたかといえればそれは実態を捉えていないだろう。宋代一般においては、道元自身が証言するように法語・頂相の伝授が一般的であったのである。ただし、一方では宋代にも「洞上血脈」が連綿と祖師を経由し玉線でつながれた血脈図のイメージと結びついて、一部の中国曹洞宗の嗣法において特別な位置を血脈が有していたからこそ道元は中国曹洞宗に嗣法して嗣書を伝えることができたのではないか。

おわりに

嗣法書とは宋代においては、寺院住持となった際に、師に対して法を嗣いだことを知らせる弟子からの書状のことであり、道元が「嗣書」巻で位置付けたような師から弟子へと嫡々と授けられてきた相伝の書ではなかった。

そして、必ずしも宋代禪林では嗣法は師が証明するものであったわけではなく、師の思惑を超えて弟子が嗣法を表明する場合もあったと思われるのである。

一方では、宋代臨済宗で用いられた印可のための法語は師からの嗣法許可である。宋代禪宗においては、大慧などが認可の文書を発給しはじめていたということであり、弟子からの嗣法書に比した時に、大きく印可・嗣法の価値を高めたといえよう。ただし、宋代においてその書式が定まっていたとは言いがたく、文言に解釈が困難な場合もあり統一化・定式化をみていたとはいえないのではない。また法語が授与される機会も大悟の後というわけではなく、離別の際であるなど、その機会も定まっていたわけではない。道元の批判や克勤・宗杲らの法語をみれば、弟子の「大悟」を師が「印証」する、あるいは証明の法語を授けるといふ概念はあり、

(それは確かに「印可状」なのかもしれないが)、一方では中近世の日本にみられるような「印可状」としての確立した書式と絶待的な伝法の証明の書としての確固たる地位は確立されていなかったのではないかと考えられる。つまり、宋代の嗣法を後世の日本における「大悟」と「印可状」のような確固たる関係のイメージで理解するのは危険ではないかと思われるのである。宋代は、あくまで様々な伝法の形態がある中で印証の為の「法語」として理解されるべき場合が多いのではないかと思われる。「法語」が発給されるにあたっては、その時期や書式が統一されていないように、後世のような絶待的な嗣法証明書としての印可状に比べてその地位や発給される機会は曖昧ではなかったかということなのである。

宋代においては印証の法語が弟子に与えられたが、印証まで至らない弟子も参禅中に法語や頂相を後のために備えておき、住持となった際や大悟の際に弟子の側から嗣法を明らかにするということが行われていた。

克勤が嗣法の弟子に与えた印証の法語を見れば、俗人等に与えた法語とは全く異なる内容のものであった。ただし印証の法語といえど、あくまで法語である以上、語録編纂の際には収録の対象となり満天下に刊行され公開された。この点でも、後世の日本のような秘伝としての印可という価値観とは全く違った価値観が宋代禅林に存したといつてよいのであろう。克勤や大慧宗杲は容易には印証を許さなかったが、印証ではない法語は道俗に大量に授けている。法語や頂相讃による印可の証明においては授受者の間で混乱が生じる余地があったのである。

道元が「嗣書」巻にて明かすように、宋代の「嗣法の標準」は、「法語」「頂相」を備えることであったように、嗣書の授受ではなかったことも見落としてはならないことであり、こうした法語や頂相および頂相讃こそ宋代には参禅の有無や大悟の体験を証する一般的な相伝史資料であった。しかし、法語や頂相讃の授与そのものが印可を意味したわけではなく、法語の内容によりそれが誰に何時授与されたかによって、印可の法語か否かが左右されていた。

こうした状況では、宋代禅林の嗣法場において如浄と道元のように血脈図を用いることがあったとしても、嗣法場においてその証明となされたのは多くの場合は血脈図ではなく法語や頂相であった事実は揺るがないであろう。しかし、一方では「臂香」や「血脈」での相続が存在したと考えられる。特に中国曹洞宗においては弟子が「臂香」を行い、弟子が師に対して嗣法を誓うことで嗣法が成立するという宋代曹洞禅林の作法があり、この「臂香」については意図的に道元が採用しなかった可能性が高い。しかし、自証自悟とも批判されうるような弟子からの臂香のような必死の参学決意の表明は曹洞宗において堂奥への参法や嗣法そのものと

分ちがたく、その後、初期の日本曹洞宗にも道元下の「合血」や、寂円下の発願文などに形を変えて一部は継承されていたように思われる。

道元自身は嗣法の制度の面で統一をみていなかったと思われる宋代禪林に学んだが、「嗣書」巻にあるようにその課題を認識していたことがわかる。頂相・法語や嗣法書などによる弟子からの嗣法を基本的に道元は否定したものと思われる。そして、書式も定まらず、巷間に溢れて乱発されていた「法語」「頂相讚」ではなく、宋代禪林の一部に存在していた血脈図を「嗣書」として、師から発給する嗣法証明のための唯一の書として位置づけたと考えられる。

つまり宋代に存在した臂香・嗣法書・印可の法語等による様々な形式による嗣法は意図的に門下の嗣法においては排除して、道元門下においては「合血」による「嗣書」の授与による嗣法制度に一本化していったことがうかがえる。その背景には日本における法系を重視する意識のみならず、道元自身が入宋したことで宋代の嗣法の在り方に対する批判的意識・問題意識をもっていたことと、宗杲らによる当代の嗣法に対する批判や問題点を道元が知っていたことに依ると思われる。

宋代曹洞宗の嗣法をそのまま継承して道元が門下に対する嗣法を行ったと考えることはできず、むしろ宋代禪林の参学・嗣法・印可の多様性に学びつつ、そこから取捨選択して絶待的な「嗣書」による嗣法を確立したといえよう。特に宋代における嗣書（嗣法書）・臂香が弟子から師への嗣法の通告であり、弟子からの宣告により嗣法関係が成立するという「嗣書」の概念と在り方を道元が意図的に百八〇度転換し、実質的には師からの証明とした意義は極めて大きいといえよう。

（付記）

本論は平成二十九年度（二〇一七年度）に駒澤大学に提出し受理された博士論文の一部を改編したものである。博士論文執筆のご指導を賜りました主査の佐藤秀孝先生、副査の菅原昭英先生と飯塚大展先生に改めまして感謝申し上げます。

註

（一）吉田道興「如浄会下における道元禪師 相見・入室・身心脱落・嗣法・伝戒考」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第一四号二〇一三年）などが存する。

(2) 菅原昭英「公開講演道元禪師の嗣書と禪戒血脈をめぐって」『駒澤大學佛教教學部論集』三四号二〇〇三年
菅原昭英「禪戒血脈と栄西」(大隅和雄編『文化史の構想』吉川弘文館二〇〇三年所収) など菅原氏の優れた論考があり、本論もその成果を大いに参考にさせていただいた。

(3) 駒澤大學禪宗史研究会編著『慧能研究—慧能の伝記と資料に関する基礎的研究—』大修館書店一九七八年

(4) 菅原昭英「禪戒血脈と栄西」(大隅和雄編『文化史の構想』吉川弘文館二〇〇三年所収)

(5) 小川氏は、宋代禪は公案禪の時代であるとし、公案禪の実態は次の二つに分けられるという。「(一)「代別語」「頌古」「拈古」「評唱」等の語句を付すことよって「公案」の批評や再解釈を行う、いわゆる「文字禪」の風。(二)特定の「公案」に全意識を集中することで意識を臨界点まで追いつめ、そこで意識の爆發をおこして劇的な「大悟」の体験を得させようとする「看話禪」の技法。「公案禪」という呼称がこれまで広狭さまざまな意味で使われて議論に混乱を招いていたが「公案禪」の名で総称し、その下位区分として「文字禪」と「看話禪」を同義に用いている場合がしばしばあるが「自分個人として時代区分に即して言えば、宋代禪は「公案禪」の時代で、うち北宋期は「文字禪」が主流を占め、やがて北宋末から南宋初にかけて大慧宗果の「看話禪」が加わってゆく、という流れとなる(「看話禪」はたいへんな勢いで禪門を席卷するが、それによって「文字禪」の営みが淘汰されるわけではない)。「無門関」の無門慧開のように、「看話禪」で悟り「文字禪」で表現する、というのが南宋以降の大勢であったし、そもそも当の大慧自身、最も多くの文字作品を遺した禅僧の一人でもあった」(小川隆『語録の思想史—中国禅の研究—』岩波書店二〇一一年、二八八頁、二八九頁)

(6) 石井修道『宋代禅宗史の研究—中国曹洞宗と道元禅—』大東出版社一九八七年

(7) 菅原研州『『正法眼蔵』「嗣書」卷に見る「嗣書」の書式について』『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一一号二〇一〇年

(8) 「如し承嗣書・遺書・入院の先馳の書を下すに、専使院に至らば、知客位次を安排し訖って法堂の上の一節、化主疏を納むるの法の如し。書記宣読し畢つて、専使、住持人の前において両展三拜す」。(鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融共編『訳註禅苑清規』曹洞宗宗務庁一九七二年、二二四・二二五頁)

(9) 巴陵衆中謂之鑿多口。常縫坐具行脚。深得他雲門脚跟下大事、所以奇特。後出世法嗣雲門。先住岳州巴陵、更不作法嗣書。只將三転語上雲門。如何是道、明眼人落井。如何是吹毛劍、珊瑚枝枝撐著月。如何是提婆宗、銀椀裏盛雪。雲門云、他日老僧忌辰只舉此三転語、報恩足矣。自後果不作忌辰齋、依雲門之囑、只舉此三転語。(巴陵、衆中之之「鑿の多口」と謂う。常に坐具を縫いつけ行脚す。深く他の雲門の脚跟下に大事を得て、所以に奇特たり。後に出世して雲門に法嗣す。先に岳州の巴陵に住するに更に法嗣書を作らず。只だ三転語を將て雲門に上る。「如何なるか是れ道、明眼の人、井に落つ」)「如何なるか是れ吹毛の劍、珊瑚枝に月を撐著す」)「如何なるか是れ提婆宗、銀椀裏に雪を盛る」と。雲門云く、「他日、老僧の忌辰に、只だ此の三転語を舉せば、報恩に足れり」と。自後、果して忌辰の齋を作さず。雲門の囑に依つて、只だ此の三転語を舉するのみ。(『大正蔵』卷四八、一五四頁a b) (入矢義高ほか『碧巖録』上岩波文庫一九九二年、一九七・一九八頁)とある。ちなみに末木文美士編『現代語訳碧巖録上』(岩波書店二〇〇一年)では、法嗣書を、嗣法の際に師から弟子に与える書付けと解釈するが、この場合、

法嗣書は弟子から師へ入院・嗣法を告げる書信のことである。

(10) 禪師、名は慧元。(中略) 治平三年の春、黄龍に至る。時に南禪師、積翠より来る。龍衆蟻の如く慕いて集まる。元、毎に下板に坐す。(中略) 久しくして頓に其の疑を釈して即日発し去る。熙寧元年、呉に入りて呉江寿聖寺に住し、僧をして黄龍に造らしめ、嗣法書を授ず。

(11) 『嘉泰普灯録』『天聖廣灯録』など先行する灯史には収録されていない。

(12) これは黄檗と馬祖の問答を踏まえたものである。石頭希遷が青原行思の下にいたとき、南嶽慧思に書を届けるように命じられた。石頭は南嶽に問答を仕掛けて結局、手紙を届けずに帰った。石頭は青原に嗣法して青原から譲られた錫斧子を持って南嶽に移り住んだという話が念頭に置かれてゐる。また、玄沙が使僧を遣わずに雪峯に白紙を届けさせ、文字言句に関われない宗風を提示したという逸話が踏まえられている。『汾陽無德禪師語録』巻二には、「玄沙令僧持書上雪峯。峯問見は白紙。文字言句に関わらぬ宗風を提示した」という逸話が踏まえられている。『汾陽無德禪師語録』巻二には、「玄沙令僧持書上雪峯。峯問見は白紙。文字言句に関わらぬ宗風を提示した」という逸話が踏まえられている。『汾陽無德禪師語録』巻二には、「玄沙令僧持書上雪峯。峯問見は白紙。文字言句に関わらぬ宗風を提示した」という逸話が踏まえられている。『汾陽無德禪師語録』巻二には、「玄沙令僧持書上雪峯。峯問見は白紙。文字言句に関わらぬ宗風を提示した」という逸話が踏まえられている。

(13) こうした嗣書(嗣法書・法嗣書ともいう)の専使を勤めたのは、敕修百丈清規(一三四三年刊)巻三「請新任持」「発専使一項に、「所請専使、或上首知事。或勤旧。或西堂首座。或以次頭首充之」(『大正蔵』四八卷、一一三頁b)とある通り、上首知事、勤旧(旧来より參禪の人々)、西堂首座、それに次ぐ頭首などが充てられている。嗣法書を通じる場合には、しかるべき職位や久參の僧侶を選んで専使としたと思われる。

(14) 善権智和尚下法嗣書上堂。僧問、記得僧問曹山、日未出時如何。山曰、曹山也曾恁麼來。未審此意如何。師云、智不到處、難下名言。進云、卷糸輪望遠山隱隱、撥船頭近古岸依依。師云、到岸時作麼生。進云、帆飽清風、棹穿明月。師云、又是隨波逐浪去也。進云、日出後如何。山云、猶較曹山半月程、又作麼生。師云、明白纔分生化路、箇中消息便成功。進云、兒孫得力室內不知。師云、只如室內底人、如何親近。進云、虛明自照、不勞心力。師云、猶隔雲水在。進云、如何得十成去。師云、不守珍御始得。師乃云、万里西來坐少林、灯灯相繞至今。泥牛闌裏同歸海、玉線聯時妙契縁。未墜綿綿吾祖緒、不忘切切老婆心。風前一弄無弦曲、会有叢林人賞音。只如灯灯相繞、心心相印、血脈不斷處、作麼生行履。還体悉得麼。翡翠踏翻荷葉雨、鸞鷲衝破竹林煙。(石井修道編『宏智録上』) 禪籍善本古注集成名著普及会一九八四年)

(15) 「有祖」已來。唯務單伝直指。不喜帶水挖泥打露布列窠窟鈍置人。蓋親迦老者、三百余会対機設教、立世垂範。(中略) 雖自迦葉二十八世、少示機関、多顯理致。至於付受之際、靡不直面授持。如倒利竿、泓水投針、示日光相、執赤旛、把明鑑。說如鉄橛子伝法偈。達磨破六宗、与外道立義。(中略) 尤復顯言。教外別行單伝心印。六代伝衣所指頭者。逮曹溪大鑑。詳示説通宗通、歷涉既久。(中略) 要須是箇向上根器具高識遠見。有紹隆巨祖志氣、然後能深入闡奥。徹底信得、及直下把得住。始可印証、堪爲種草。捨此切宜宝秘慎詞、勿作容易放行也。」とあり、以上の前半部分のみ東京国立博物館に所蔵され、後欠であるが『圓悟録』により全文を知ることができる。後欠部分は「五祖老師。平生孤峻。少許可人。(中略) 始可下手鍛鍊、方禁得拳錘、然後示以金剛王宝劍。(中略) 少林面壁全提正宗。而時流錯認遂尚浪默、以爲無縫罅、無摸索、壁立万仞、殊不知本分事、恣情識搏量、便爲高見、此大病也。(中略) 趙州喫茶去、秘魔巖擊拐、雪峯鞞毬、禾山打鼓、俱胝一指、歸宗拽石、玄沙未徹、德山棒、臨濟喝。並是透頂透底、直截剪斷葛藤。(中略) 末後一句、始到牢関、誠哉是言、透脱死生、提持正印、全是此箇時節、唯踏著上頭関振子底、便語悉也。隆公知識、湖湘投機、還往北山十余年、真探隨精通本色衲子、遂拳分席調徒已三載。予被眷旨、移都下天寧、欲得法語以表道契、因爲出此數段。宣和六年十二月、中、仏果老僧書」(『大正蔵』四七、七七六頁c—七七七頁b)とある。

文中にある「北山」とは、もと虎丘紹隆がいた長蘆寺の近くの北山であろうか。現存する前半部だけでも縦四三・九cm、横五二・四cmの大きなものであり、後欠部分と合わせれば本来は幅1m近い大書であったと考えられる。こうした大部の印可状を与えられた本人にとって極めて名誉なことであつたらう。

(16) 『宏智録』中の法語数と頂相讃の数を克勤のそれと対比して掲げたい所ではあるが、『宏智録』には「法語」部が設けられていない。ただし「偈頌」部には道俗に宛てた偈頌が収録され、正覚が道俗問はず偈頌を授け、和韻するなど交流していたことがわかる。『宏智録』巻五に収録される頂相讃数は、克勤の頂相讃数と対比が可能と考えられるのでここに示したい。

僧侶の求めによるもの 二〇首 「雪竇宗長老茲写師像」大靈悟長老写師像求贊」「万寿暉長老写師像求贊」「保福率長老写師像求贊」「清潭栄長老写師像求贊」「光孝恭長老写師像求贊」「能仁翼長老写師像求贊」「南明慧長老写師像求贊」「祖印漸長老写師像求贊」「浄居照長老写師像求贊」「報願慧長老写師像求贊」「能仁仁長老写師像求贊」「惠首座写師像求贊」「璋監寺写師像求贊」「参頭智舒与衆行者写師像求贊」「智宣直歳写師像求贊」「烏巨光長老写真求贊」「真首座写真求贊」「小師智臨禪客写真求贊」

俗人の求めによるもの 六首 「湯寿郷察推写真求贊」「銭郎中写真求贊」「張漢郷写真求贊」「張監税写真求贊」「鄭成忠写真求贊」「王承事写真求贊」である。また『宏智録』巻六にも「従首座画予於松石間求贊」などのもも収録されるが、その性格の不明なもの・雑多なものが多い収録されており、基準を明確にするためにも巻五のみを対象としてここに示した。

(17) 『圓悟録』巻一五、「示尊待制」には「禅非意想。道絶功勳。若以意想参禅。如鑽氷求火掘地覓天。只益劳神。(中略) 則禅道歴然。才擬作解。則千里万里。要是向來世智弁聰。頓然忘却消遣令尽。自然於此至実之地。自証自悟。而不留証悟之迹。脩然玄虚通達乃善」(『大正藏』四七卷、七八三頁c—七八四頁a)とある。

(18) 荒木見悟「禅の語録」一七 大慧書 筑摩書房一九六九年

(19) 荒木見悟「禅の語録」一七 大慧書 筑摩書房一九六九年

(20) 日本臨済宗大心派の祖である南浦紹明が入宋して虚堂智愚の会下に参じた際の事例を紹介しておこう。智愚は紹明の大悟の前であるにも関わらず、その境地を「明白」と認め、紹明の言動は「宗旨」を失しない、とする内容の頂相讃を与えたという。紹明はその後も参禅を続けた結果、二ヶ月後に大悟した。そして大悟の際に智愚が印可している。紹明の場合も大悟と印可の前ではあるものの、既に一定程度は智愚から境地を認められた頂相讃を得ている。

(21) 聖胎長養の語は、唐代禅者の馬祖道一が即心是仏を悟つた後の禅僧の修行の在り方として「若体此意、但可隨時著衣喫飯、長養聖胎、任運過時。更有何事。」(『祖堂集』巻一四「江西馬祖」)と述べていることから来ているという。

(22) 『行状記』には如浄が曹洞宗であつたことを周囲に明らかにしておらず、嗣法後の道元が「師已為洞山嫡孫、何不露嗣法。」と述べる箇所がある。ただし、宝慶元年夏安居時に既に仏祖礼を授かつた道元は如浄が曹洞宗であつたことを知っていたわけである。堂奥に参じた僧は如浄が曹洞宗であつたことを知っていたとも思われるが、堂奥に参じない大衆は知らなかつたということになる。

(23) 石井修道「仏祖」「嗣書」「面授」考」「駒澤大学佛教学部論集」三九号二〇〇八年

- (24) 石井清純「義雲和尚語録」（石井清純・平子泰弘編著『曹洞宗禪語録全書訓註中世篇第一卷』（四季社二〇〇五年所収）
- (25) 菅原氏前掲論文参照。
- (26) 土屋太祐「血脈不斷・相続也大難——宋代禪宗における公案解釈の一視点——」『印度学仏教学研究』六七卷二号二〇一九年