

# 伝光録の成立(四)

東 隆 眞

## 目次

五、『伝光録』の真撰説、偽撰説について

6、永久岳水博士の真撰説

7、佐橋法龍師の疑難説

6、永久岳水博士の真撰説

永久岳水博士は、『伝光録親本説』に「其一」、「其二」と二項目を設けて、『伝光録』の真撰説にかかわる新知見を、積極的に主張している。それは、第一に、『伝光録』の用語ないし本文内容であり、第二に、その用語や本文内容によってこそはじめて知ることのできる永平寺原始僧団の実情に関する記録である。

第一についてであるが、三点を挙げている。

第一点は、「第一七祖僧伽難提尊者」の章に、

「然も諸仁者、正法像法に生ず、師としても資としても、可<sup>ッ</sup>悲<sup>ム</sup>とい

へとも、知るべし、仏法東漸して、末法に至りて、我朝如来の正法をきくこと、わづかに五六十年也、この事初めなりといひつべし、仏法いたるところに興らずといふことな」(以下、この項に掲示する『伝光録』本文は、永久博士著『伝光録物語』に挙げるところである。東)

とある。ここに「我朝如来の正法をきくことわづかに五六十年也」というが、この一文は、『伝光録』が成立したおおよその年代を暗示しているというのが博士の指摘である。すなわち、永平門下にあつては、如来の正法は、道元禪師が入宋して天童如浄に参学し、身心脱落という決定的な宗教体験をえて帰朝したところから始まるのが通念であるとして、『伝光録』関示の正安二年(一一三〇〇)は、道元禪師が安貞二年(一二二七)に帰朝してから七二年にあたっている。七二年と、いま「わづかに五六十年也」のその五、六〇年とは一致しないが、それは、「一々年数を精密に計算して話されたのでは無く、大まかに話されたものと思うから大体一致して居ると言つて宜しかろう」。それというのも、「伝光録を

真本で無いと言う見解の人は、伝光録は正安二年よりも百年二百年も後の製作と見ているようであるから、この五六十年は全く勘定外れとなり、この言葉の説明に困惑する事となるのである」。

第二点は、「第十四祖竜樹尊者」の章に、「殊に此ノ一門の中、永平開山独住を誡めらる。是れ人を邪路に趣かせじとなり、殊に先師二代の示に曰、我が弟子は独住すべからず、たとひ得道せりとも叢林に修練すべし、況や参学の輩は一向独住すべらず、是の制に背せん者は、吾が門葉にあらず」

とある。ここに、「先師二代」という語があり、その先師二代の独住を誡めた説話が示してある。「先師二代」という語は、「第五十二祖永平辨和尚」の章にも「ゆへに莫<sup>レ</sup>謂<sup>レ</sup>一毫穿<sup>ニ</sup>衆<sup>一</sup>ハ<sup>、</sup>なんの徹了かあらん、よんで一毫とすれば、すでにこれ二代和尚の所得底、更にいかんがこれ一毫の体」とあって、「二代和尚」の語が見えるのである。「先師二代」といい「二代和尚」というのは、誰を指すかといえ、それは永平寺第二代懷奘を指すのである。なぜならば、『伝光録』の提唱者・瑩山禪師は、たとえば、その著『洞谷記』の自伝にも、「八歳<sup>ニ</sup>而剃髮<sup>シ</sup>、参<sup>ニ</sup>永平<sup>一</sup>住義和尚<sup>、</sup>会<sup>ニ</sup>、十三歳<sup>ニ</sup>而作<sup>レ</sup>僧<sup>ト</sup>、為<sup>ニ</sup>同<sup>一</sup>永平二代先住辨和尚<sup>、</sup>末後小師<sup>ト</sup>」と記して、永平寺第二代懷奘の末後の小師（末後とは臨終のこと。小師とは弟子のこと）となったとあるから、「永平二代の弟子であった事は間違いない。伝光録の中に先師二代和尚とあるが、これは当然の尊称であって、この事も亦た伝光録開示者が瑩山古仏であると言う理由の一つに数えることが出来るのである」とする。ちなみに、先師とは、

今はすでに亡くなった師匠という意味である。

また、その先師たる永平寺第二代懷奘が、門人たちに向って、永平寺開山道元禪師は、独住することを誡めたというところをとりついでいるということも、まさに道元禪師の著書である『弁道法』に、「動靜一<sup>ニ</sup>如大衆<sup>一</sup>、死生不<sup>レ</sup>離叢林<sup>、</sup>拔群無<sup>レ</sup>益<sup>、</sup>違<sup>ニ</sup>衆<sup>一</sup>未<sup>レ</sup>儀。此是仏祖皮肉骨髓也」とあるのに一致すると言っているのである。

第三点は、「第四十五祖芙蓉山道楷禪師」の章に、

「そもそも忝く九代の法孫として、なまじゐに宗風をとへ、二六時中の行履、後人の表榜とするにたらず、四威儀の中、用心悉くもて迂曲なり、何の面ありてか、三箇五箇の雲納に対し、一句半句を施設することあらん、可<sup>レ</sup>恥<sup>、</sup>可<sup>レ</sup>恥<sup>、</sup>可<sup>レ</sup>恐<sup>、</sup>可<sup>レ</sup>恐<sup>、</sup>曩祖、照覧、先聖冥見、雖然如<sup>レ</sup>是、諸参学人、かたじけなく芙蓉楷禪師九代の遠孫として、すてに永平門下の一族なり」

とある。ここに、「九代の法孫」、「芙蓉楷禪師九代の遠孫」とあるが、瑩山禪師は、芙蓉道楷、丹霞子淳、長芦清了、天童宗珏、雪竇智鑑、天童如浄、永平道元、孤雲懷奘、徹通義介、瑩山紹瑾と次第して、芙蓉道楷禪師から九代を隔てた法孫である。これは、「少くとも伝光録の開示者が瑩山古仏以降の人物で無いことは此の芙蓉道楷九代の法孫と言う言葉が証明している」とする。

次に、第二についてであるが、四点を挙げていく。

第一点は、「第五十一祖永平元和尚」の章に、

「大宋宝慶三年、日本安貞元年丁亥歳帰朝し、はじめに本師の遺跡、

建仁寺にをちつき、しばらく修練す、時に二十八歳なり、其後、勝景の地をもとめ、隠栖を卜するに、遠国幾内、有縁檀那の施す地を歴観すること一十三箇処、皆意にかなはず、しばらく洛陽宇治郡深草の里、極楽寺の辺に居す、即ち三十四歳なり、宗風漸くあおぎ、雲水あひあつまる、因て半百にすぎたり」

とある。ここには、道元禪師の帰朝年時、帰朝後の居住の候補地および居住の極楽寺の辺、道元禪師の周辺に集来した修行僧の人数などがやや具体的に記されている。「これらは道元古仏の行業記に通じたもので無いと話せることで無い」とする。

第二点は、おなじく「第五十一祖永平元和尚」の章に、「興聖に住せし時、神明来て聴戒し、布薩ごとに参見し、永平寺にして、竜神来て八斎戒を請し、日々回向に預んと願ひ出見ゆ、これによりて、日々に八斎戒をかき、回向せらるる、いまにいたるまでおこたることなし」

とある。ここには、京都深草の興聖寺の道元禪師のもとに、神明（神、天照大神）が授戒のさまを聴聞し、布薩（毎月定期に、道元禪師をはじめ修行僧たちが集つて、おたがいに自己反省し、修行の増進をはかる儀式）を参見したこと、越前の永平寺の道元禪師が、竜神（護法の神）に八斎戒（不殺、不盗、不淫、不妄語、不飲酒、不坐高广大床、不著華鬘瓔珞、不習歌舞戲樂）を授けたという逸話が見える。とくに、八斎戒についていえば、「宗門の人々は、永平古仏が用いられた戒法は、三帰三聚淨戒十重禁戒の十六条戒であつて、其他の戒法は一切棄てて用いられた如く解するもの

が少くないようであるが、是れは狭い見解である。梵網經には十重四十八輕戒が説かれているが、永平古仏は此の梵網經を尊重されて居られる。永平高祖遺言記の中にも八斎戒の印板の事が記してある。八斎戒授受の事は、永平寺に於て用いられ、而も其れが永平古仏入滅後、正安二年当時に於ても行われていたことが、伝光録の記事によりて知られる。だから「これは永平寺の古時から始中終に通じている人で無ければ語れることでは無い」とする。

第三点は、「第五十二祖永平契和尚」の章に、

「時に五十余人みないふ、禁制かくのごとくなりといへとも、今生悲母ふたたびあるべきにあらず、懇請してゆくべし、衆心悉くそむくべからず、和尚なんぞゆるさざらん、事すでに重く、小事に準ずべからず、衆人の儀みな一同なり」

とある。ここには、永平寺の道元禪師の法座を圍繞していたであろう修行僧の人数、永平寺叢林における修行僧の外出は、当時、一月兩度、一出三日という制度であつたが、この禁制の特例についての修行僧たちの議論が記してある。これもやはり、「永平寺の実情に通じたものか、永平寺の実情に通じたものから親聞した人で無ければ言える事では無いのである」とする。

第四点は、「第五十二祖永平契和尚」の章に、

「いはゆる深草に修練の時、すなわち出郷の日限をさだめらるる勝に曰、一月兩度、一出三日也。然るに師の悲母、最後の病中に、師ゆきてみることに、すでに制限をおかさず。病すでに急に於て、最後の対面

をのぞむ。使ひすでに、かさなるゆへに、一衆悉くゆくべしといふ。

師すでに心中におもひ、きはむといへども、また一衆の心をしらんとおもふて、衆をあつめて、報じて曰く、母儀最後の相見をねがふ。制をやぶりにゆくべしやいなや。時に五十余人みないふ、禁制かくのごとくなりといへども、今生悲母ふたびあふべきにあらず、懇請してゆくべし。衆心悉くそむくべからず。和尚なんぞゆるさざらん。事すでに重し、小事に準ずべからず、衆人の儀みな一同なり。この事、上方にきこゆ。和尚ひそかに牂公の心定ていづべからず、衆儀に同せじと。はたして衆儀をはりて後、師衆に報して曰、仏祖の軌範、衆儀よりも重し、まさしくこれ古仏の礼法なり、悲母の人情にしたがひ、古仏の垂範にそむかん、すこぶる不孝のことが、なんぞまぬかれんや。ゆへいかんとなれば、今まさに仏の制法をやぶらん、これ母、最後の大罪なるべし。夫れ出家人としては、親をして道に入らしむべきに、今一旦人情にしたがひ、永劫沈淪をうけしめんやといひて、卒に衆儀にしたがはず。ゆへに衆人舌をまく。はたして和尚の所説にたがはず。諸人讃歎して、実にこれ人おこしがたき志なりと」

とある。これは懷契が、道元禪師の会下である永平寺において、悲母の大病、今生の永別という一大事に際しても、道元禪師が制定した叢林の清規を厳守して、古仏の家風に生き、所信を貫徹したという逸話である。「斯くの如き逸話は、永平寺の規矩に通じていると同時に、永平寺二代和尚の平常の行持を、十二分に熟知している人師でなければ、物語る事の出来ない性質のものである」とする。

## 7、佐橋法龍師の疑難説

右に紹介した永久博士の説は、その論証に粗雑な点が認められないではないにしても、いずれにせよ、最初の本格的な真撰説として、とくに宗学界に大きな波紋を投じたことになったのであった。当時、私は、さる宗学界の権威から、いわゆる『伝光録』も瑩山禪師真撰説は、永久説が定説となるであろうということを聞かされたのであった。

けれども、それでは、この永久説によって、『伝光録』を瑩山禪師の真撰とする説は決定したかといえ、必ずしもそうではなかった。その後、依然として、従来の説を蒸し返すかのように、『伝光録』を瑩山禪師の説法、提唱録であることに疑問や不安を抱く意見は蟠踞していたのであった。

ここに挙げる佐橋法龍師の『瑩山―日本曹洞宗の母胎 瑩山紹瑾の人と思想―』（以下、『瑩山』と略称する。東）の一書がそれである。本書は、昭和四九年一〇月、相川書房から出版された。昭和四九年といえば、瑩山禪師六五〇回忌大遠忌の年で、曹洞宗一宗をあげて各種の記念大事業を展開したのであった。永久博士の『伝光録物語』は、総持寺第二祖峨山紹碩禪師六〇〇回大遠忌、総持寺大祖堂落成を記念して、昭和四〇年に出版されたようであるから、それから約一〇年後に佐橋師の『瑩山』は公刊されたことになる。

『瑩山』の「第二部 人間瑩山紹瑾」の「第四章『伝光録』」には、二七頁にわたって、佐橋師の疑難説が記述されている。

佐橋師が、『伝光録』を瑩山禅師のものとするのに疑難を抱くところは、三点に要約されるであろう。第一は、『伝光録』の伝承過程に空白があり、第二に、本文中の用字、用語、内容が、時代的に、かつまた瑩山禅師のものとするには不適當であり、第三は、『伝光録』の素材に問題点があるというものである。

師は、私が公刊した『乾坤院本伝光録』を史料として、大久保博士の批判説を踏襲しつつ、田島、永久岡博士のいわゆる真撰説を拒否して、自説たる疑難説を展開している。その結論は、『伝光録』は、乾坤院本が最古のもつ原型に近い写本と認められるかぎり、瑩山金口の説法とは断じ難くなる」というものである。

さて、師の疑難説の第一は、『伝光録』伝承過程の空白についてであるが、その大要は次のとおりであろう。

まず、道元禅師の『正法眼蔵』の場合だと、道元禅師の真筆本もあれば、高弟懷奘をはじめ以後の門流たちが、写書し、蒐集し、編集した事実がある。ところが、『伝光録』になると、その開巻劈頭に「師正安二年正月十一日 始請益」とあるけれども、そのうち一四世紀まで、伝承の事実が全く認められない。瑩山禅師の著書『洞谷記』にすら、その存在が記されていない。

つぎに、総持寺第四五世大容梵清（生歿年不詳）は、『伝光録』について、何の業績も残していない。大容は、瑩山（総持寺開山第一祖）、峨山韶碩（総持寺第二世）、太源宗真（総持寺第三世）、了堂真覺と次第し、知られるとおり、応永二六年（一四一九）に『正法眼蔵』七五巻本を書写し、のち

に八四巻本『正法眼蔵』を編集している。これは梵清本『正法眼蔵』として尊重されている。太容は、更に、総持寺の住職として『瑩山清規』を校合謄写して、紀綱寮に備えている。こういうわけで、太容は、総持寺住職という最重要役に在って、道元禅師、瑩山禅師の遺業が失われることをおそれて、ひたすらその伝承保全に辛苦した宗匠である。「その太容ですら『伝光録』について何も業績をのこしていない。これは、当時の大乗寺、永光寺、総持寺などに『伝光録』が存在していなかったことを思わせる。太容は伝光録を知らなかったのではなからうか」という。師の語調には、大容の当時、『伝光録』は存在しなかったという響きがある。

つぎに、『伝光録』の名が、突然に登場するのは、『洞谷五祖行実』においてである。『洞谷五祖行実』には、「著二伝光録五編。拈二從上仏祖機縁。便頌二永平孤雲和尚一毫穿衆穴話。虚空從來不レ容レ針。廓落無依有レ執論。莫レ論一毫穿二衆穴。赤洒々地絶二癡痕」とある。しかし、この『洞谷五祖行実』は、師の推定では、一五世紀前半の成立とする。そこで、『伝光録』が、「もし一四世紀のうちに成立したものならば、『洞谷記』や太容梵清がそれを知らないはずがない」というのである。

つぎに、『伝光録』の伝承については、太源宗真下五世の青岑珠鷹（一二三六—一四七二）が、宝徳三年（一四五二）越中の河南莊において、『伝光録』を書写したという説がある。これについては、『草創禅勝山竜門寺記』（『磐城誌料』巻六「自他門由緒記」所収）と、『竜門開山青岑和

尚伝』〔磬城誌料〕付録下 所収〕に關連記事がある。この二書は、すでに触れたとおり（拙稿「伝光録の成立」〔三〕駒沢女子短期大学研究紀要〕一六号 八頁）、昭和三五年、田島拍堂博士によつてはじめて学界に紹介されたものである（『新出資料・乾坤院本『伝光録』の研究』〔宗学研究〕第三号）。そして、田島博士は、この史料を真撰説を有利に導く傍証の一としていようである。しかるに、いま師は、この二書は、史料としての可信性に欠ける点があるとする。この点に關する師の論証を約してみよう。

まず、順序として、二書の当該個所の文章を掲示しておく必要がある。

『草創禪勝山竜門寺記』は、竜門寺二〇世久蟠が、延宝八年（一六八〇）九月に記したもので、そのなかに「師（青岑を指す。東）者宝徳三年辛未年請益伝光録、自筆而書了也」とある。また、『竜門開山青岑和尚伝』は、撰述者名もなく年記もないようであるが、その成立について、佐橋師は、竜門寺二六世華嶽雲寿が享保十一年（一七二六）に撰述した『奥州磐城禪勝山竜門禪寺記』より以後と思われるとしている。ここに、「師、從住玆七十有余年也。而後行脚越中、之次於河南庄、請益伝光録、自書写宝徳三年春 今尚存全部六卷二卷也」とある。

さて、師は、『草創禪勝山竜門寺記』は、青岑が、宝徳三年に、『伝光録』を書写したということだけを記して、その写本が竜門寺に襲蔵されているとは言っていない。そこで、開山の青岑の書写本で、しかも『伝光録』ほどの法宝が、実際に襲蔵されているのならば、その写本の相状などを明記しておくのが寺誌の当然の態度であるのに、そのことが見えないのは、「当

時の竜門寺に書写説だけが伝えられて、写本は存在しなかったことを思わせる」のが、第一点。第二点は、『草創禪勝山竜門寺記』より「四十六年おくれて書かれた『禪寺記』（『奥州磐城禪勝山竜門禪寺記』のこと。東）が、写本についてはもとより、やはり写本『伝光録』ははじめから竜門寺になかったことを意味しているといわざるを得なくなる」。第三点は、「ところが、享保十一年以後の成立と思われる『青岑和尚伝』になると、一転して、「青岑は、宝徳三年三月中旬、越中河南莊において『伝光録』六卷を書写した。その写本は六卷中の二卷が竜門寺に現存している」というように、きわめて具体的に記されるようになる。これは、いったい、どういうことであろうか」。かくて、(1)延宝八年（一六八〇）には、青岑書写の伝説のみあって、写本は存在しなかった。(2)享保十一年（一七二六）には、青岑書写の伝説も影をひそめる。(3)その後、忽然として全六卷の青岑書写本が竜門寺に出現する。(4)『青岑和尚伝』になると、再び青岑書写説が、それも詳細な形で復活するが、写本は六卷中四卷が失われる。(5)残りの二卷もやがて散逸する。というはなはだあやしげなものになってくる。私は、『青岑和尚伝』が六卷の青岑書写本『伝光録』を忽然と出現させ、消滅させた犯人ではないかと考えている。となると、青岑の『伝光録』書写説そのものも、可信性はまことに乏しくなってくる。寛保二年（一七四二）開板の、嶺南秀恕（一六七五—一七五二）が編輯した代表的な曹洞宗僧伝『日本洞上聯灯録』は、青岑の『伝光録』書写を採用していないが、それは、おそらく、嶺南秀恕は、『草創禪勝山竜門寺記』をみたが史実として採用しなかったか。みたが記されてい

なかつたのではないかとする。もし、みたが記されていなかったという場合には、『龍門寺記』の「師、宝徳三年辛未の年伝光録を請益し、自筆にて書き了れり」という一節は、本来なかつたものということになる」という。

「偽撰されたのではないか」と疑うのが鉄則である。もちろんそれだけで親撰が偽撰かを断定することはできないが、それにしても『伝光録』の伝承過程にこのような空白期間のあることは、瑩山金口の説法であることを疑わせる大きな弱点の一つといつてよい」とのべて、『伝光録』の伝承過程が、史的に追求することができず、はなはだ曖昧であることを衝くのである。

稿「伝光録の成立」(『駒沢女子短期大学研究紀要』第十六号 一〇頁〜一五頁)。

師は、『伝光録』が垂示された正安二年よりかはるかのちの時代でなければもち得ないような語の散見されることである」として、

「たとえば、大久保道舟氏もあげている次のような一節がそれである。

(a) 今ノ諸方ニ永平門下ト称スル皆是師ノ門葉也。(第五十二祖永平并和尚章)(以下、この項に掲示する『伝光録』本文は、佐橋法龍師著『瑩山』に挙げるところである。東)

(b) 実開山法道ヲ伝持シテ永平ニ弘通スルコト、開山来記差サル故、児孫今ニ及テ宗風未断、是ニ因、当寺老和尚价公マノアタリ彼嫡子トシテ法幢ヲ此処ニ立テ、宗風ヲ当林ニ挙ク(同上)

※句読点、振仮名は筆者。(これは佐橋師の注記。東)

また、これに類するものを拾いあげてみると、

(c) 仏法東(原本は「車」)漸シテ末法ニイリテ、吾朝如来正法ヲ聞テ統ニ五六十年也(第十七祖僧伽難提尊者章)

(d) 雖然如是、諸参学人カタシケナク芙蓉楷師ノ遠孫トシテ、既永平門下一族タリ。(第四十五祖芙蓉山楷師章)

(e) 十歳ヲヘテ後に越劬ニ下ル、シイノ庄中深山ヲ開、荆棘ヲハラテ茅茨ヲフキ、土木ヲシイテ祖道ヲ開演ス、今ノ永平寺是(第五十一祖永平元和和尚章)

(f) 是因、日々ニ八齋戒ヲカキテ回向セラル、今ニ至マテヲコタル事ナシ。(同上)

(g) 師又如是、大宋国五十一祖ナリト云トモ、今ハ日本元祖也。故師ハ此門下(原文は「門下祖」)ノ初祖ト称奉ル。(同上)

などが眼につく。いずれも道元と『伝光録』の間に相当な時間的距離のあることを思わせよう」とのべている。

更に、疑難を加えていう。「吾朝如来正法ヲ聞テ統ニ五六十年也」についていえば、これは不用意な誤りであって、正安二年は、正確には道元禪師帰国(一二二七)の七三年後であるから、「七八十年」というべきであろう。「懷奘にも親しく参じている瑩山が、二十年もの記憶ちがいをするわけがない。これは成立を古くみせようとして、かえつて新しいことを暴露したものである」。また、正安二年当時の、北陸一円における道場は、永平寺、宝慶寺、大乘寺「この三ヶ寺のみというきわめて微弱な教勢であった。このほかに今日知り得ない道場があったとしても、その数は知れている」。だから、「諸方ニ永平門下ト称スル」ものが、教線を張つていたような状況ではない。「児孫今ニ及テ宗風未断」の語句にしても、道元禪師示寂(一二五三)から四七年しかたつていない、しかも道元禪師の直弟子義介存命の正安二年の時点のことばとしては、いささかふさわしくない。「今ノ諸方ニ永平門下ト称スル皆是師ノ門葉也」なども、道元禪師示寂して百年後ぐらいたつたのちに、はじめて自然に出てくるもので、宗勢微弱なこの時代には、ふさわしくない表現であると断じている。

ついで、師は、「瑩山のことばらしくない」として、八例を挙げている。まず、「当寺老和尚价公」、「当林」をあげ、これを最初に指摘



した大久保説は、「私にも正しいように思われる」とする。

はじめに、「当寺老和尚价公」であるが、

「たしかに存命中の師（それも『伝光録』の場合は日夜随侍している現住持）を、「老和尚」とか「某公」などといった例は、正安二年前後の史料にはみられない。『洞谷記』の永光寺開堂法語のなかに、「先師价公徹通和尚」という瑩山の語があるが、何度という通り『洞谷記』は後人の筆がかなり加わっているので、こういう場合の第一の典拠にはできない。師の寂後、師を「老和尚」といった例は、管見によるかぎり竺山得仙（一三四四—一四一三）が師の立川寺開山大徹宗令（峨山の法嗣）を、「当寺開山老和尚大禪師」（『竺山得仙語録』八卷二〇の立川寺開山忌香語）といったのが最初である。もつとも師（峨山）を「老師」とか「老和尚大禪師」といった例は『通幻禪師語録』にあるが、いずれにしても、師をよぶのに非常な修辭的工夫をこらすようになったのは、曹洞宗では峨山門下のころである」という。

つぎに、「当林」についてであるが、

「当林」の問題は、正安二年の大乗寺がすでに、澄海時代の山号「大日山」を「相樹林」と改めていたかどうかということだが、これもさきほどの永光寺開堂法語（『洞谷記』）に、「加州相樹林大乘開山先師价公徹通和尚」とあるのを別にとすると、たしかなところではやはり竺山得仙の香語「明峰和尚忌」（『竺山語録』八卷二〇）に、「当寺二代相樹三世明峰和尚」とあるのが最初であろう。大乗寺が相樹林と号するようになったのは、前住恭翁のあとをうけた明峰のときもしくはそれ以後――

と私は推測している」という。

つぎにまた、「瑩山のことばらしくないといえ、次のようなところも瑩山のものとしてはうなづけない」として、

(h) 故予、二代和尚ノ尋常ノ垂示ヲ聞シ云、仏樹和尚ノ門人数輩アリシカトモ、元師独參徹シテ、元和尚ノ門人又多カリシカトモ、吾独函ノ夫ニ（吾独函文ニ）であらう）独歩ス。故、人聞サル処ヲキケリ、言ハアリト云トモ、他ノキケル処ヲキカサルコトナシ。（第五十二祖永平辨和尚」章）

(i) 殊先師二代ノ示云、我弟子ハ独住スヘカラス、設得道セリトモ叢林ニ修練スヘシ、況学輩ハ一向独住スヘカラス、制ニ背カン者吾門葉ニ非ト。（第十四祖龍樹尊者」章）

を挙げる。これは、ともに瑩山禪師が永平寺第二代懷奘の「尋常ノ垂示ヲ聞」いた、「先師二代ノ示」を聞いたということである。しかし、瑩山禪師が弘安二年（一〇七九）一三歳のとき懷奘について出家したとして、懷奘はその年の八月二十四日、八三歳の高齡で示寂している。瑩山が禪師一三歳、懷奘八三歳、「瑩山」禪師「の低年齢を考えると、瑩山が懷奘尋常の垂示をきいて消化できたとは、到底考えられない」。しかも、内容からいつて、単なる「尋常の垂示」などといえる性質のものではなく、義介の『永平開山御遺言記録』の内容に匹敵する「室内の秘事口訣」である。「入門早々の、わずか十三歳の小僧にきかせるはなしではない」。これは『伝光録』を如何にも瑩山のものらしくみせようとする工作の一つのように思える。「また、「元師」という表現も、十四世紀

のはじめごろまでは、可信性の高い史料にまつたくみられないものである」という。

佐橋師の『伝光録』成立に関する疑難は、更に一段と高揚して、「瑩山在世中の禅門（特に曹洞禅）にはなかつたと思われる、後世の風潮の反映もあるようだ」という。その例として、次の文を挙げる。

(j) 近・来・祖・師・ノ・道・ス・タ・レ、参・学・ノ・実・効（原本ハ「宝・効」）ナ・キ・ニ・因・テ・終・一・言・ヲ・通・シ・一・理・ニ・通・ス・ル・ヲ（原本「通・ニ・ス・ル・ヲ」）以・タ・ン・ヌ・ト・思・ヘ・リ。恐・是・増・上・慢・ノ・類・ナ・ル・ヘ・シ、大・恐・ヘ・シ。（第十祖脇尊者「章」）

(k) 然・ラ・近・来・諸・学・人、時・既・薄・ニ・シ・テ・機・モ・本・味・劣・ナ・ル・ニ、ナ・ラ・得・安・カ・ラ・ン・コ・ト・ヲ・願（原本は「頭」）、如・是・ノ・タ・ク・イ・未・得・謂・得・ノ・類、増・上・慢・人・ノ・輩、退・亦・佳・矣・輩・タ・ル・ヘ・シ。（第廿八祖菩提達磨尊者「章」）

(l) 初・秋・夏・末・既・或・東・或・西・時・節・ニ・ア・タ・レ・リ、依・旧・ニ・彼・此・散・シ・爰・行・ン、妄・ニ・一・言・半・句・ヲ・記・持・シ・テ・我・這・裏・ノ・法・道・ト・シ、純・一・知・半・解・ヲ・拵・拵・シ・テ・以・大・乗・門・ノ・運・載・ト・セ・ン。（第卅三祖大鑑禅师「章」）

(m) 近・来・参・禅・漢・徒・ニ・声・色・中・ニ・馳・走・シ、見・聞・ノ・中・ニ・求・覓、設・仏・語・祖・語・暗・誦・シ、イ・サ・サ・カ・解・路・葛・藤・ノ・ナ（原文「十」）ス・ト・云・ト・モ、西・天・ニ・モ・又・ナ（原文「十」）シ・曹・溪・ニ・モ・又・ナ・シ・ト・云・ト・モ、又・ナ・ラ・未・得・コ・ト・ナ・シ。（第卅五祖無際大師「章」）

「これらの引用は、いずれも禅門の時弊を指摘し概歎したことばで、禅録には決して珍しいものではないが、『伝光録』の場合は、若干早すぎる不自然な印象を禁じ得ない。なぜならば、時弊というものは、概していえば創業期にはあまり目立たない。苦難に充ちた孤立的な創業期を

通りぬけ、時代の脚光を漸くあびるにいたつた安定爛熟の時期にさしかつたときはじめて、大きく浮かびあがってくる。わけもなく時流を逐つて付和雷同するものが多くなっているからだ。道元の著述に、わが国の禅門について時弊を慨嘆したことばがほとんどないのは、当時禅院と称し得るものがまことに乏しく、禅が孤立的な創業の歩みのなかにあつたからである。しかもそうした創業の歩みは、永平下が懷辨・義介・瑩山と相うけた正安二年のころまでは、まだつづいた。「京都禅、鎌倉禅に比較して、陽のあたらない立場におかれていた永平下の禅は、頽廃した風潮とは無縁だつたといつてよい。師によれば、安易な参禅の時弊を指摘したもつとも古い史料は、暦応二年（一三三九）以後に成立した夢窓の『西山夜話』であろうという。そして、曹洞宗においては、このような弊風が顕著となりはじめたのは、「おそらく峨山下三・四世のころからであろう。たとえば、峨山韶碩の法嗣・月泉良印（一三〇九—一四〇〇）の語録『補陀開山月泉禅师語録』をみると、「近世の諸禅徳、高遠の事のみ浮慕し、卑近の理を談ずるを恥ず」、「今時の人、殊に好んで以て市中に入り、出世の栄位を慕る」（原漢文）などと、「随处に時弊を指摘し痛罵をあびせている」。

「『伝光録』の慨歎している時弊は、月泉・実峰（実峰良秀（一四〇五寂）は峨山韶碩の法嗣）のころよりのことである」。

第三は、『伝光録』の素材というか資料についての問題である。師は、『伝光録』は、『永平寺三祖行業記』の「初祖道元禅师」章、「介禅师」章と、義介が編録した『永平開山御遺言記録』ときわめて密接な

親近関係にあるという。しかし、この説は、実は佐橋師の創見ではなく、それ以前に、すでに、横関了胤師が、その著『異文対考 伝光録詳解』において、『伝光録』「第五十一祖永平元和尚」章、「第五十二祖永平并和尚」章（一五二頁～一六八頁）には、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』と極めて共通し密接する文章が合計一一個所にわたつて存することを指摘している。また、私は、拙論「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 昭和三十九年 曹洞宗宗学研究所刊）において、『永平寺三祖行業記』と『元祖孤雲徹通三大尊行状記』は、もとは同一本であるが、流伝を異にした結果、現行の二種に別立したと考えられること、『永平寺三祖行業記』よりも『元祖孤雲徹通三大尊行状記』の方が原形を保持していると考えられること、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』の作者は、おそらく乾元元年（一三〇二）より正和五年（一三二六）まで大乘寺第二世として住職していたころ、なかにんずく延慶二年（一三〇九）義介示寂より瑩山禪師大乘寺退院（一三二六）の七年間に集記されたものではなからうか、少くとも、『伝光録』や『洞谷記』が瑩山禪師の真説、撰述であるかぎり、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』もまた同様ではなからうかといった問題提起を試みたことがある。この拙論は、二〇年を経た今日としては、修正すべき点もないわけではないが、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』が、『永平開山御遺言記録』を筆頭に『伝光録』、『洞谷記』、『宝慶記』、『正法眼蔵随聞記』などと酷似し、いずれかがいずれかを参考資料としていることは間違いない。ついで、私は、拙著『瑩山禪師の研究』（昭和四九年

五月、春秋社刊）「第六章 加賀の大乘寺を紹ぐ」「第四節 義介の遷化と永平寺三代の靈骨安置および三代尊行状記の撰述」（一二二頁～一二七頁）において、『永平開山御遺言記録』、『伝光録』、『洞谷記』（とくに「洞谷伝燈院五老悟則并行業略記」）『元祖孤雲徹通三大尊行状記』、『永平第三代大乘開山大和尚遷化喪事規記』には、共通する記述内容が非常に多いことを指摘しておいた。それゆえ、師は、いま、多分に横関師の指摘や拙論をふまえて論陣を展開しているように思われる。

さて、師は、指摘している。

「『伝光録』が『行業記』の「初祖道元禪師」章ときわめて密接な親近関係にあることは事実である。こころみに、それを如実に物語る箇所を両書について比較してみると、次のようになる。

#### 〔伝光録〕

委悉ニ参セン<sup>トシテ</sup>即状ヲ上ルニ云、某甲幼年ヨリ菩提心ヲ志シ、未国ニシテ道ヲ諸師ニ訪テ、聊カ因果ヲ所由ヲ知ト云トモ、未仏法実販ヲ知ラス、名相ノ懷標ニト、コウル。後千光禪師ノ室入始臨済宗風ヲ聞、今全法師ニ随テ大宋入ル、和尚法席ニ投コトヲエタリ。是宿福慶幸也。和尚大慈大悲シテ、外国遠方小人、願時候カ、ワラス、

#### 〔行業記〕

云。道元、幼年発菩提心、本国訪道於諸師、聊識因果之所由。雖然如是、未明仏法之実帰、徒滞名相之懷標。後入于千光禪師之室、初聞臨済之宗風。今随全法師而入大宋、航海万里、任幻身於波濤、遂達大宋、得投和尚之法席。蓋是宿徳之慶幸也。和尚大慈大悲、外国遠方之小人、所願者、不拘時候、不論威儀不威儀、頻々上方丈、欲

[illegible]

\*・印は『行業記』にあつて『伝光録』にない部分。

また、右の比較から考察の手がかりになると思われる部分のみを抽出して、さらに比較してみると、次のようになる。

〔伝光録〕	未国	仏法実帰	懷標	大宋入ル、和尚法席ニ投コトヲエ タリ	威儀不威儀ヲエラハス
〔行業記〕	本国	仏法之実帰	懷標	入大宋（中略）得投和尚之法席	不論威儀不威儀

両書の親近関係は、まず説明を必要とすまい。問題は両書のいずれが、  
他を参照したかということであるが、

(1) 右の比較は、「道元禪師」章（『行業記』）が伝光録の一節をとつて、それに潤色を施したというよりは、『伝光録』が「道元禪師」章を採つて、原型を崩したと解釈できること。

(2) 成立は「道元禪師」章の方がはるかに早いこと。(補遺「永平寺三祖行業記」について)で述べたように、『行業記』は三章それぞれ撰述者が異なっているが、少なくとも「道元禪師」章と他二章の撰述者は別人、  
「道元禪師」章は道元の寂後間もないころの成立と考えられる。

などの理由から、『伝光録』の方が「道元禅師」章を参照したものと  
いえる。ただし、「二祖慧禅師」「三祖介禅師」の両章と『伝光録』の  
親近性については、必ずしも明確にいえませんが、どちらかといえば、や  
はり密接なものがあるというべきであろう。たとえば『伝光録』（第五  
十二祖永平慧和尚）章の、

「二十年ノ中ニ師命ニヨリテ療病セシ時、師顔ニ向サルコト首（首尾か）十日也」

というところは、『行業記』（「辨禪師」章）の、

『元公に従いし二十年の中、師命に依る病暇十箇日の際、師顔を見ざるのみ』

とあるところとの深い親近性を思わせる。・印をつけた用語の一致は、偶然の符合などというべきものではあるまい。（なお、『行業記』の「本師堂上大和尚大禪師」という一句は『宝慶記』に拠つたものであるが、私は、前にもふれたように、『宝慶記』のこの一句を年来の疑問としている。『行業記』を参照している『伝光録』が、「本師堂上大和尚大禪師」とかかずに、あえて「和尚」とのみ記しているのは、『宝慶記』にも『行業記』にも、元来「本師堂和尚大禪師」とは記されていなかったことを思わせる。）

また、次の比較をみてみよう。

(1) 『伝光録』(「辨和尚」章)

故予、二代和尚ノ尋常ノ垂示ヲ聞シ云、仏樹和尚ノ門人数輩アリシ  
カトモ、元師独參徹シテ、元和尚ノ門人多カリシカトモ、吾独函  
ノ夫ニ(吾独函丈ニ)であらう)独歩ス。故、人聞サル処ヲキケリ、  
言ハアリト云トモ、他ノキケル処ヲキカサルコトナシ。

(2) 『御遺言記録』

同三日、堂頭和尚(懷辨)、嗣書並らびに袈裟を伝うるの事、委細に  
示して言わく。先師室内此の事に至りては、者く知る者は只だ我れ  
一人のみ、余人の知るは総べて一人も無し。此の事に至りて伝法を  
可さる人のみこれを知る。

(3) 『行業記』(「介禪師」章)

有る時、師、契和尚に問うて曰わく。師兄、先師尋常の垂示、諸法  
実相の宗旨の外に、異なる秘説有りや也なや。辨云わく。(中略)辨  
云わく。(中略)先師の屋裏仏祖の室中に紹嗣底の事有り、住持の用  
心有り。先師の門人中、只だ吾れ一人のみこれを伝う。僉汝みなに与授  
せんと欲す。先師尋常吾に語って言わく。(以下略)

この比較からいえることは、『伝光録』の「印の部分」は「介禪師」章  
と、一線の部分は『御遺言記録』と親近性のあることを感じさせる。こ  
とに『伝光録』の「二代和尚ノ尋常ノ垂示」という句は、「介禪師」章  
のみにある「先師尋常垂示」(この「先師」は道元)とか「先師尋常語言」  
「言」という表現の影響を受けたものといえよう。『伝光録』は、『御遺  
言記録』と『三祖行業記』を参照しているようだ。なかんづく『行業

記』については『伝光録』の最古の写本であり、しかも『伝光録』の原  
型にはなほだ近いと思われる乾坤院本が、『三尊伝』(『行業記』の異本  
『三大尊行状記』の写本とみて、ますまちがいあるまい)とともに、乾坤院に  
古来秘蔵されてきたということは、『伝光録』と『行業記』の親密な関  
係を暗示するものである。

師は、このようにのべて、『伝光録』は、『永平開山御遺言記録』、  
『永平寺三祖行業記』と親密な関係にあるというにとどまらず、『伝光  
録』は、『御遺言記録』と『三祖行業記』を参照しているようだ」と推  
断するのである。つまり、『御遺言記録』、『三祖行業記』が先であり、  
本であって、『伝光録』は後であり、末であるというのであろう。

以上、佐橋法龍師の疑難説をながながと紹介したのは、その所論が、  
伝承、用字、用語、文体、素材など多方面にわたって、総合的かつ明快  
に整理してあるからにはかならない。実際、これまで『伝光録』に対す  
る疑難を抱く学者はあっても、師のように堂々の論陣を張ったのを、私  
は他に知らない。その意味で、師の説は、偽撰説の代表的見解といつて  
よいであらう。

師は、これまでみたかぎり、『伝光録』は、瑩山禪師の「金口の説法」つ  
まり真説ではないであらうとするのであるが、その主張は、要するに大久  
保博士の『道元禪師伝の研究』の延長線上にある。そして、その論拠とし  
て引用するところは、概して、いわば『伝光録』の「第五十一祖永平元  
和尚」章、「第五十二祖永平辨和尚」章のなかの片言隻語に集中し、終始  
している。すすんで、『伝光録』に一貫して流れる宗義の主旨ないしその独

自性にはほとんど全く関説するところがないと言つてよいほどである。

師は、『伝光録』が瑩山禪師の真説ではないとして、それでは作者は誰であろうかというに、その点についても全く言及していない。その成立年代も、師は、明言するところはないが、おそらく瑩山禪師以後、もう少し言くと、禪師の寂後、五〇年から一〇〇年以上のちのことであろうと主張したいようである。

そして、師の説は、その後、関係の学者が、これを肯定もしなければ否定もせず、放置したままである。が、その理由は不明である。

右において、『伝光録』の成立に関する従来の諸説のほとんど全てを要約して紹介したので、次に、これら諸説に検討吟味を加えながら、所見をのべてみたい。(未完)

註(3)

(乾坤院本『正法眼蔵』七五卷八愛知県文化財指定)は、その奥書によれば、乾坤院第三世芝岡宗田と第四代雲関珠崇の二人が書写した。原本は、越中高瀬庄北市村の大林寺(現在廃寺)に所蔵されていたものを永享二年(一四三二)に謄写し、これを長享二年(一四八八)から明応四年(一四九五)あたりにかけて再謄写したのであるとは、河村孝道教授の推定である。全巻揃った七五巻本『正法眼蔵』としては、現存最古の貴重な写本といわれている。(昭和五三 大修館書店刊『永平正法眼蔵寛書大成』参照)。

それはそれとして、すなわち、乾坤院蔵の『伝光録』も『正法眼蔵』も、ともに芝岡宗田の筆写本なのである。同一人の謄写である。だから、嶺氏の御指摘を俟つまでもなく、両写本の用字、用語、文体等の特徴は、共通する

のが当然である。ところが、佐橋師は、何故か、乾坤院本『正法眼蔵』が芝岡宗田の筆写本でもあることに、一言半句も触れていない。触れないのは、乾坤院本『正法眼蔵』が芝岡宗田の筆写であることを知らない一般読者の誤解を招きやすいであろう。触れないで、『正法眼蔵』の特徴と『伝光録』の特徴は共通するから、『伝光録』写本は一五世紀の中葉もしくは後半の成立ということになるかどうかとられかねない論述は、一五世紀に芝岡宗田が『伝光録』を偽作したかのような印象を与えるであろう。明解を旨とする師の論証の裏面にひそむ不鮮明な部分といえないであろうか。論証の陥穽といえないであろうか。なお、私は、昭和三八年夏、長尾通之先生に案内されて、その寄託先である愛知学院大学図書館に赴き、乾坤院本『伝光録』の全紙を撮影し、あわせて乾坤院本『正法眼蔵』七五巻本を閲覧したのであった)

追記

昭和五七年五月、『新収古書目録集速報』第四十四号(昭和五七年五月 東京都千代田区神田神保町二ノ一二 小林書房刊)を披見すると、一四九頁に「瑩山和尚伝光録元文二年敦修写 天明三年文龍写五冊揃」と揭示してあったので、即座に小林書房に連絡したところ、昨日売却したばかりであるとのことであつた。元文二年(一七三七)、天明二年(一七八二)といえば、江戸期の中葉を降るから、歴史的にさほど古い写本ではないが、その本文内容は、いまだ公開されてはいない。したがって、その全貌が確認できないのは遺憾であるが、ともあれ新出写本の存在が明らかになったことは、『伝光録』写本の研究者にとって、同慶の至りであるといわなければならない。