

# 伝光録の成立(六)

東 隆 眞

## 七、『伝光録』の用字、用語、本文内容について

次に、『伝光録』にみられる用字、用語、本文内容についての真偽説に關してである。

すでに縷々と紹介してきたとおり、用字、用語、本文内容などの視点から、正面切って、その成立に批判的見解を表明してきたのは、大久保道舟博士であり、そして、これを継承したかたちで疑難説を続投するのは、佐橋法龍師である。対するに、田島柏堂博士、永久岳水博士は、大久保説を批判して反証し、真撰説への論陣を張っているわけで、この論点もすでに紹介した(前掲拙論)とおりである。

もっとも、その後、大久保博士は、『瑩山和尚伝光録解説』(『曹洞宗全書』<sup>解説</sup> 昭和五三年九月二九日刊) 一一頁―一一五頁。曹洞宗全書刊行会刊)において、次のように記述している。すでに紹介したが、いま一度、あらためて再録してみよう。

「思うに、本書は曾てその伝承が確かではないという理由から、一時学者の間に禅師の真撰か否かを疑うものがあつたが、この乾坤院本(愛知県知多郡東浦町緒川字沙弥田八 宇宙山乾坤院第三世・芝岡宗田等写、永享二年(一四三〇)以降の頃と推定される。現存最古の写本。東註)の出現と、さらに上掲の多くの写本の発見によって疑問は解消するにいたつた。殊に先年『報恩録』(長祿年間の写本)なる一書が発見されて△『報恩録』上下二巻は、禅門の公案古則一六二話を拈提したいわゆる「抄物」で、瑩山禅師の撰述とされているが、現行本によるかぎり、瑩山禅師以後の門流たちの手が加わっている。したがって、単純に、従来の伝承どおり瑩山禅師の撰述と決めてかかるわけにはいかない。現在、駒沢大学図書館の魯山文庫(魯—83)に収められている写本は、下巻の末尾に長祿一八年(一四七四、文明六年に相当する)に筆写が完了したことをあらわす記述があり、山梨県永昌院の旧蔵にかかわる。『禅門抄物叢刊』(駒沢大学文学部国文学研究室

編輯。汲古書院刊、昭和五一年十二月）第十七として収録されている『報恩録』の影印は、この長禄一八年筆写本である。東註／＼からさらにその真作説が証明されるにいたった。乃ちこの『報恩録』は禪師の提唱を弟子の峨山が編集したといわれ、その形式はこの『伝光録』に相似している。但し内容を吟味するに全編必ずしも禪師の語要ばかりではない。従ってこの語録が発見されたからといって、直接『伝光録』の真作説を証拠だてることにならないが、しかし禪師にこのような提唱式の述作のあったことの有力な傍証となったのである。即ちこれによって『伝光録』の書誌学的価値が一層高く裏付けられたわけである」

右によってみれば、大久保博士は、『道元禪師伝の研究』（昭和二八年岩波書店刊）に、『伝光録』に関する批判説をひっさげて登場してから、およそ二五年後、現在では、この批判説をやや弱めたのではないかと思われる感があるのである。

しかし、ここで審細に検討してみると、博士の所説には、自家撞着して前後の矛盾があると思われる。

博士は、『伝光録』の偽撰説は、乾坤院本をはじめとする諸写本の出現によって「疑問は解消するに至った」と明白に断言しつつも、すぐ続けて長禄年間の写本『報恩録』の新発見によって「直接伝光録の真作説を証拠だてることにならない」とか「伝光録の書誌学的価値が一層高く裏付けられたのである」と述べているからである。

さて、大久保説の1、2（拙論「伝光録の成立」）（参照。「駒沢女子

短期大学研究紀要」第一六号、昭和五八年三月）についてである。

即ち、『伝光録』「第五十二祖永平契和尚」章の、

「今諸方に永平門下と称するみなこれ師の門葉なり」と、

「実に開山の法道を伝持して、永平に弘通する事、開山の来記にたがはざるゆへに、児孫いまにおよびて宗風未断絶、これによりて当寺老和尚介公、まのあたりかの嫡子として法幢をこのところにて、宗風を当林にあぐ」（傍点は東。以下も同じ）

は、宗門の歴史的実状に沿わず、瑩山禪師に不似合いな表現であって、南北朝以後、門人が筆録し、修訂したのであらうというのであった。

この大久保説に佐橋師も同意して『伝光録』を疑難するのである。佐橋師の主張、そして大久保説を含めたこれらに対する永久博士の反論もすでに紹介した（前掲拙論）とおりである。

ここで、両者の論点を、「今諸方に永平門下と称するみなこれ師の門葉なり」、「当寺老和尚介公」、「当林」の三語に約して吟味してみたい。

まず、「今諸方に……」云々の一条についていえば、大久保博士は、原始僧団末期の表現としては言い過ぎで事実には符合しないと、佐橋師も、正安二年当時の北陸一円の道場は永平寺、宝慶寺、大乘寺の三か寺という微弱な教線であったから、宗勢微弱なこの時代にふさわしくない表現だというわけであった。

この大久保説、佐橋説（もっとも、佐橋師の『瑩山』／＼昭和四九年刊／＼は、永久博士の『伝光録物語』（昭和四〇年刊）よりも後に公けに

されている。佐橋師は永久博士の著書を読んだうえで所説を展開したと思われる。佐橋師は永久博士の個人名をあげて論難しているわけではないけれども、永久説に対する反論であることは明らかである。さてま

た、この佐橋師の著書を読んだであろう永久博士は、しかし佐橋説をとりあげることとはなかった)について、永久博士は、正安二年前後の曹洞宗寺院として、永平寺、興聖寺、大慈寺、永興寺、宝慶寺の五か寺を挙げ、道元禅師の周囲には五〇人の禅客が随従しており、第二祖懷奘禅師には三〇人、五〇人の禅客、第三祖義介禅師には二五人以上の禅客がいたことが資料によって指摘できるとし、合算すれば二〇〇人、三〇〇人の永平門下の数を算えることができるだろうという。また、義介禅師の大乗寺、義尹禅師の聖福寺、如来寺、大慈寺、義準禅師の永徳寺、歆喜寺、道荐禅師の西願寺、衆林寺、寂円禅師の妙法寺、宝慶寺、懷奘禅師の美味峯、新善光寺、詮慧禅師の永興寺、あるいは永安寺、愛染院、淨住寺、光明寺など、諸寺院をあげている。わずか百年にもみたくない短期間にこれだけの門流と寺院が繁興している以上、「今諸方に永平門下と称するみなこれ師の門葉なり」とあるのは、決して実状に不似合いな表現ではない、「児孫いまにおよびて宗風未断絶」というのも、誇張ではないとして、具体的な数字、内容を列挙して、反論している。

いま、双方の所論を再確認してみると、おおむね永久博士の指摘するとおりである。従って、永久説に軍配をあげなければならないのである。ただ、大久保、佐橋両氏は、『伝光録』開演当時の「正安二年」の時点についているのであるが、永久博士は、「正安二年」の時点に厳密

に限定しているわけではなく、正安二年前後として弾力的にあつかっていると考えられる。

なお、ここで永久説に私見を添えていえば、「今諸方に」云々、ないし「児孫にいまにおよびて」云々のごとき数量的表現は、必ずしも事実関係にもとずいてなされたものではなく、将来に向けての発展と充実を期待しての修飾語として用いられることもありうるのである。永久博士は、「瑩山古仏の心境胸臆裏に立った観察ではないと思う」というが、現在を将来に展望した「予記」(懸記、来記ともいう)の意味では、瑩山禅師の心境を託した言葉と見てもまちがいはない。そのような事例は、中国、日本の禅門祖師の語録を披見していると、しばしば出会うのである。ここで、一例だけあげておくと、道元禅師は、『正法眼蔵袈裟功德』の巻において、

ときにひそかに発願す、いかにしてか、われ不肖なりといふとも、仏法の嫡嗣となり、正法を正伝して、郷土の衆生をあはれむに、仏祖正伝の衣法を見聞せしめん。かのときの発願いまむなしからず、袈裟を受持せる在家出家の菩薩おほし、歆喜するところなりと書いてある。

中国留学中、隣単の僧が、袈裟をきわめて丁重にあつかっているのを目のあたりにして感動した道元禅師は、自分が帰国したら仏祖が正伝してきた袈裟を見聞させようと発願した。この時の発願は見事に結実して、いま袈裟を携えている在家、出家の菩薩(求道者)は多いというのである。「かのときの発願いまむなしからず、袈裟を受持せる在家出家

の菩薩おほし」とするのを見れば、『袈裟功德』の巻を示衆した仁治元年（一二四〇）の時点で、道元禪師が提唱し指導する袈裟がまたたく間に日本国中に普及していったかのようにも読みとれないではない。しかし「在家」の「菩薩」に限っていえば、道元禪師に袈裟の細布を調織して道元禪師に献上した人の名前が、義介禪師の『法衣相伝書』と名づける文書（国指定重文。熊本県広福寺蔵）に出ているのみである。

即ち、

伝附、紹瑾長老、相伝衣一領 納袈裟囊右件法衣者、永平開山初祖之袈裟（道元禪師を指す）也、其地者細布也、初祖（道元禪師を指す）

之在俗弟子中山城国生蓮房人、彼妻室於初祖信心無弋、自精進潔斎而調織、遙持参於越州永平寺、所奉供養也（後略）

とある。「初祖之在俗弟子」の「山城国生蓮房」の「妻室」が、その人である。実際は、仏祖正伝の袈裟は、道元禪師の努力によって、宇治深草の興聖寺を拠点にして、出家在家の門弟、信者たちの間にかなり広まったものと推察されるが、その実数は全く見当がつかず、後世の記録に残るのは、右のとおり「生蓮房」の「妻室」一人のみであることからすれば、先の道元禪師の記述は、いささか大袈裟な過ぎた表現というべきであろう。しかしながら、道元禪師の袈裟に対する他に比類を見ない信仰的態度は、厳然としてわが曹洞宗に相伝され、七〇〇余年後の今日に至っている（川口高風氏著『曹洞宗の袈裟の知識』昭和六〇年曹洞宗事務刊）事実を立てば、道元禪師の記述は、将来への願望を現在にからめとって「来記」したものとして、当を得たものと言わざるをえない。

いまひとつ加えておきたいのは、「今諸方に」云々、「児孫いまによびて」云々の表現を文字どおり数量的な観点からのみうけとめるのは、常に妥当ではないということである。また、ここで道元禪師に例をとれば、『正法眼蔵随聞記』である。同記は、知られるとおり、道元禪師の語要を弟子の懷奘禪師が聞くに随って記したものであるが、ここに、

汾陽（汾陽善昭八九四—一〇二四）は僅かに六七人、葉山（葉山惟儼八七五—八二八）は十衆に満たざるなり。然あれども皆仏祖の、道を行じき。是を叢林（禪の修行道場）のさかんなると云き（後略）とある。中国唐代、汾陽善昭や葉山惟儼の会下の僧は七、八人から十人未満であつたけれども真剣に修行している一騎当千の者ばかりであつたから、これは盛んな大叢林というべきであつて、単に人数が多いことを以て大叢林となえるのではないというのである。同趣旨のことは、道元禪師は、『正法眼蔵三十七品菩提分法』、『永平広録』巻二、『日本国越前永平寺知事清規』においても述べ記している。「趙州（趙州從諗八七七八—八九七）は衆二十に満たず、乃ち大叢林なり。葉山は十衆に満たず、最大叢林なり」（『永平広録』巻二。原漢文）のごとくである。このような量よりも質を優先し、むしろ少数精鋭を尊重する風儀というものは、むしろ禅門の美德として伝承されてきているといつてよい。佐橋師は、正安二年当時の、北陸地域の宗門寺院は、永平寺、宝慶寺、大乘寺の三か寺という微弱な教勢であつて、「このほかに今日知り得ない道場があつたとしても、その数は知れている」というが、一步ゆずって、かりにそうだとしても「今諸方に永平門下と称するみなこれ師の門葉な

り」「児孫いまにおよびて宗風未断絶」と唱えた原治僧団の意気軒昂なるを想うべしといわねばならぬだろう。いわんや、永平寺を追逐されて大乘寺を開いた師の義介禅師の苦衷を感じ得て、仏法の継承と宣揚に使命感を抱き、この一事に日夜腐心していた瑩山禅師においておやである。

次に、「当寺老和尚介公」についてである。大久保博士は、これは瑩山禅師がいまだ生存中の自分の師に対する呼称としては不似合いな表現で、瑩山禅師よりかなり後代の人物が義介禅師を追憶した場合に用いる語だとし、佐橋師も、これに同調し、かつ師の寂後、師を「老和尚」といった例は、瑩山禅師の門人である峨山韶碩禅師の門下あたりであるとして、『洞谷記』（瑩山禅師撰述）を拒け、師の寂後、師を「老和尚」とよんだ大徹宗令禅師（一三三三—一四〇八。峨山禅師の法嗣。立川寺開山）の弟子の竺山得仙（一三四四—一四一三）の例が最初であるといっている。これに対して、永久博士は、『洞谷記』その他の史料を引き、正安二年当時、瑩山禅師は大乘寺第二代住持であったのだから、その時点で、師の大乘寺開山義介禅師は東堂に引退しており、ゆえにまさに「当寺老和尚介公」とよんで不都合はないとするのである。「老和尚」を永久博士は、「東堂」（隠居した前住職）の意にとっている。

永久博士の指摘するとおり、正安二年当時、瑩山禅師は師の大乘寺開山の後席となって第二代住持に就任しており、したがって、義介禅師は住持を退き、東堂として大乘寺に居住しており、八二歳の文字どおり高齢の老和尚であった。のみならず、瑩山禅師にとっては最も尊敬すべき

受業、嗣法の本師としての老和尚でもあった。それゆえ、この「老和尚」とは、「東堂」の意であり、加えて尊敬すべき高齢の老和尚の意であると解して、一向に不都合はない。むしろ瑩山禅師にしてはじめてこの語が義介禅師に向けて用いられるはずであって、後代の人が「当寺老和尚」とするのであるならばともかく「当寺老和尚」とするのは、かえって隠当であろう。

佐橋師は、瑩山禅師より数十年も後代の竺山得仙の語録に、類似例を求めて、『伝光録』の成立年代をいやがうえにも下げようとするのである。佐橋師の挙げる用例は、「当寺開山老和尚大禅師」であるが、これは今は亡き先師を弟子がとなえているのであって事情が違うから、いま、これを以って、瑩山禅師に当てることは、的外れの説と評さなければならぬ。

かりに、佐橋師にならって、「和尚」、「公」などの用例を、瑩山禅師以前に求めるならば、道元禅師も、先師如浄禅師を指して、「天童浄和尚」（『弁道話』草稿本。岩手県正法寺文書）とあり、

先師明全和尚を指して

「全公」（『明全和尚戒牒奥書』）とあり、

懷契禅師の門人が、先師懷契禅師を指して、

「先師永平契和尚」（『正法眼藏随聞記』跋語）

とあり、

義介禅師は、先師道元禅師を指して、

「永平元和、尚」(『示紹瑾長老』)

「永平開闢先師大和、尚、大禪師」(『永平開山御遺言記録』)

とあり、

先師懷奘禪師を指して、

「永平二代和、尚」(『示紹瑾長老』)

「二代和、尚」(同右)

「永平第二世和、尚」(『永平開山御遺言記録』)

「堂頭和、尚」(同右)

とある。

また、生前の道元禪師が、義介禪師に対して、

「公」(同右)

とよんでいる。

また、後人が懷奘禪師を指して、

「奘公」(『正法眼藏随聞記』長円寺本)

とよんでいる。

また、瑩山禪師は、女性の門人・性禪(能登賀島郡酒井保中河の地頭、酒勾八郎頼近の夫人。能登永光寺の外護者)にあてて

「性禪姉、公」(大本山総持寺文書)

とよび、

また、嗣法の禪尼・慧球にあてて『仏祖正伝菩薩戒教授文』(国指定

重文)を書き与え、その文中、

「慧球姉、公」

とよんでいる。

したがって、少くとも「公」の用字例は、道元禪師、瑩山禪師ともに、その弟子に「公」の敬称を付して呼んでいる先例があることも明らかである。この点、佐橋師は、史料の探索が不十分というべきである。

史料の探索が不十分といえ、佐橋師は、『洞谷記』に

「先師介公徹通大和尚」

という瑩山禪師の表記のあるのを認めながらも、『洞谷記』は後人の筆がかなり加わっているから第一の典拠にはできないと拒け、一方、はるか後世に出来た『竺山得山語録』を無批判に採用しているのは、なんとも理解できかねる。

たしかに現行の流布本『洞谷記』は後人の手が加わっている部分もあると思われるが、しからば、それは『洞谷記』のどの箇所か、そしてそれは誰によってか、その理由はなにかという論証がなければならぬ。史料性の厳密を強調しながら、一方では、無下に『洞谷記』を拒けていると評されてもやむをえないだろう。

右の「先師介公徹通大和尚」は、瑩山禪師における永光寺開堂法語の一節であるが、この一節が後人の作であるから信用できないとするならば、それ相応の根拠がなければならない。この「先師介公徹通大和尚」の一節を、いつ、いかなる理由で、誰が、どのように改変したのか、佐橋師は一言も述べるところがない。この点、私は、永久博士が「永光寺開堂の香語を後世の門人が修正したり加添したりする事はあるまい」とするのに同意するものである。この種の語句だけを後人が加添し、改文

する必要がなく、常識的に考えられないからである。

次に、「当林」についてである。

大久保博士は、この「当林」は、後世に名づけた大乘寺の林号であるから、正安二年当時にこの呼称があったのは疑わしいという。大乘寺が、義介禅師によって開創された当時は、大日山大乗寺と称したとし、『洞谷記』に「加州相樹林」とあっても、文中に後世の修正添加があるから、そのまま信賴することは困難であるというのが、博士の要旨である。佐橋師も大久保説と同趣旨を述べ、やはり『洞谷記』の記事を採用せず、瑩山禅師の孫弟子にあたる竺山得仙の語録に「当寺二代相樹三世明峯大和尚」とあるのが初出であろうとしている。

これに対して、永久博士は、第一に、正和元年（一二三二）ごろから正中二年（一二三五）ごろにかけて成立した『洞谷記』、『洞谷記』より早い時期すなわち延慶二年（一二〇九）師の義介禅師の遷化にあたって記録した『尊宿出喪式』（『永平第二代大乘開山大和尚遷化』）に、大乘寺を指して「相樹」ないし「相樹林」の語をあてていること、第二に、いま「相樹」、「相樹林」の呼称は、瑩山禅師の香語のなかに出てくるのであるが、なんの必要があつて、この呼称だけを後人が増補しなければならぬかと言ひ、かつまた増補以前の古い『洞谷記』（大乘寺蔵。大谷哲夫氏『洞谷記』その原形についての一試論—大乘寺秘本「洞谷記」を中心にして—）（『宗学研究』第一六号。昭和四九年。曹洞宗学研究所刊）にもそのまま出ているから、十分信用できるのであると反論している。

さて、両者の見解について、私は、永久博士の所論を採る者である。その理由も、永久博士の述べるところと同じであつて、つけ加える必要はない。

ここで、私も、「相樹」の語の初出は、『竺仙得仙語録』より以前の文書に出ていることを紹介して、証文としたい。元弘三年（一一三三）正月一七日、瑩山禅師の高弟、永光寺第二代でのに大乘寺第三代になった明峯素哲が大智に与えた付法状が、熊本県広福寺に伝わっている。「素哲附法状」とよばれている。そのなかに、「加之、昔年詣先師（瑩山禅師）密室、伝授仏祖之正脈、今日入老僧（明峯素哲）堂奥、決択自家之大事、実は相樹第一枝、永光伝燈也」とある。明峯素哲が大智を称揚している部分であるが、ここに「相樹第一枝」と絶賛するのである。いったい大久保博士は、開創当時の大乘寺の山号は大日山といったとあるが、その裏付けとなる史料を私は寡聞にして知らない。私が監修した館蔵翁氏の『加賀大乘寺史』（昭和四六年、北国出版社刊）によれば、「大乘寺は弘長元年（西暦一二六一年）富樫家尚（元徳元年。一二二九年卒去。法名英俊居士）加賀押野莊野市字外守に泰澄大師作なる大日如来の大仏堂なる境内に一寺を建立し、大日山大乗寺と称し真言宗澄海阿闍梨を聘して之に住たらしめしに創まる」（四七頁）とあるが、しかし、大日山なる山号については、曹洞宗史料のいづこにも絶えて見い出すことはできない。したがって、あるいは、当初はなるほど大日山と称していたかも知れないが、義介禅師が禅院に改革してからは、この山号は他の名称すなわち相樹林に改められたということも推察されよう。また、

佐橋師は、ここでも『洞谷記』などの記事を信頼せず、竺山得仙の語録を唯一のよりどころとして『伝光録』成立の年代時期をできるだけ引き下げようとしている傾向が濃厚である。なぜ竺山得仙の語録をこのように絶対的基準とするのか、理解できない。『洞谷記』を疑うならば、『竺山得仙語録』もおなじく疑わなければならぬ道理であらう。そして『洞谷記』のどの部分が瑩山禅師の真筆で、どの部分が後人の添加であるという理由を、まず佐橋師は明らかにしなければならないのではなからうか。この前提作業をあいまいにしたまま『洞谷記』を一概に拒けて採用しようとしたのは、一種の偏見といわざるをえない。

なお、ここで興味ある記事を紹介しておきたい。

井舟万全師は、自坊（石川県珠洲市若山町古蔵 新豊山昌樹寺。本寺は永光寺）の寺史を中心とした『郷土禅宗史』——珠洲（町野、柳田、宇出津を含む）寺院の成立を中心に——（昭和四六年訂正再版 静水文庫刊）と題する小冊子を著わして、「昌樹寺小史」を添えているが、ここに「新豊山昌樹寺は、文明二年（後土御門天皇御宇、足利義政時代、西暦1470）に、信庵松悦大和尚禅師が、若山郷古蔵村に開創せられ、曹洞宗（禅宗）に属します。新豊山という名称は、支那の曹洞宗始祖洞山悟本大師が、未だ洞山に住せられる以前に居られた山の名で、例えば「新豊の一曲」といえば「洞山禅師の御教示」又は「洞上の宗旨」という程の意味になります。昌樹寺の「昌」は、或は「相」ではないかと思う、即ち相樹林といえは洞山の別号で規矩の厳しい叢林をいい、日本では加賀の大乗寺を相樹林といいます、相の木篇がいつしか略されて

昌樹寺となったのでしよう。とにかく山、寺号とも洞山に縁由したものとされます」（五頁）と述べている。

井舟師によれば、「相樹林」とは洞山良价の別号だということである。そこで私は、洞山良价の史伝について調査したが、相樹林の林号に触れた箇所は探しえず、井舟師にも直接質問してみたが、明確な返答は得られなかったのである。

したがって、相樹林の林号はなにを意味するのか、今後関係史料を漁ってみなければならぬが、もし、井舟師の言うように、相樹林が洞山良价ないしその居処の別称だとすると、義介禅師の開創になる大乗寺にふさわしい林号だといわなければならない。それは、歴史的には中国曹洞宗の法脈を汲み、みずからも洞山を「洞山宗」（『正法眼蔵低麼』の巻）と讃嘆する道元禅師の門下である義介禅師が、始祖洞山良价を敬慕した命名だからである。また、その義介禅師の愛弟子瑩山禅師が開山した洞谷山永光寺の、その山号は、洞山良价禅師の家風を慕うのあまり、瑩山禅師によって命名されたからである。即ち、『洞谷記』に、「予、洞山高祖、十六世之法孫、故慕彼家風、山名為洞谷」とある。洞谷山とは、洞山のことであったのである。このようにさかのばれば道元禅師、いまは義介、瑩山の父子において、洞山良价禅師への尊崇の念は並々ならぬものがあるのである。それゆえ、相樹林は、大乗寺が義介禅師によって洞山家の禅院に改められた時点で呼称された林号であるということは、大乗寺にふさわしいことがらなのである。問題は、果して相樹林は洞山の別号であるかどうか、あるいは洞山に関連した称号であるか

どうかが残っている。

なお、また、ここに私見を追加しておく。従来見てきたように、大久保、佐橋、永久の三氏とも一様に「当林」を「相樹林」に直結し限定して考えているが、しかし、ここの「当林」とは、そのまま「当叢林」つまり、「この修行道場」の意に卒直にうけとめてよいのではなからうかということである。

もし、それが許されるとすれば、たとえば、かの『正法眼蔵随聞記』には、「叢林」の語を随処に見いだすことができる。一例をあげると、

「大宋国の叢林には、末代なりといへども、学道の人、千万人の中に、或は遠方より来り、或は郷土より出で来るも、多分皆貧なり」（山崎正一校註訳『正法眼蔵随聞記』巻一。講談社学術文庫。傍点は東。以下同じ）

「成仏作祖も、遠く求むべからず。只叢林に入ると、入らざると也」

#### （巻一）

「実の行と云は、即、今の叢林の宗とする只管打坐也。是を思へし」

#### （巻二）

「諸方仏法の、さかりなりし時は、叢林皆坐禅を専にせり。近代諸方坐をすすめざれば仏法澆薄しもてゆくなり」（巻三）

「并、問云、叢林の勤学の行履と云は、如何。示云、只管打坐也」

#### （巻六）

「此のきわ（のきわ）を、すこしたち出でて、施主檀那をも食らず、親類恩愛をもすてはてて、叢林に交り、行道するも有れども、本性、懶

惰懈怠なる者は、ありのままに、懈怠ならんことも、はづかしきかして、長老首座等の見る時は、相構て行道する由をして、見ざる時は、事にふれて、やすみ、いたづらならんとするも有り。是は在家にして、さのみ不当ならんよりは、よけれども、猶、吾我名利の、すてられぬ心ろばえ也」（巻六）

などとある。叢林で修行するとしなひのではまるで生か死かに似た決定的な相違がある。その叢林でなにを修行するかといえは坐禅である。只管打坐であるというわけである。従って、道元禅師の興聖寺僧団における叢林の語のもつ意味は重いのであり、それはまさに道元禅師の根本的立場を標榜する語といってもよいほどである。

このことは、『伝光録』「第四十一祖後同安大師章」においても同様で、

「只管知見ニ達セシメン為ナリ、煩シク叢林ヲマウケ四衆ヲ集、只是此事ヲ開明センカ為ナリ、故僧堂ヲ名テ選仏場ト云」（拙著『乾坤院本伝光録』。句点を補った）

とある。「仏知見」すなわち「只是此事」を開明するために煩しくも叢林を設けて四衆（出家、在家の男女）を集めて修行するのだ、この叢林の中心は只管打坐を修行の基盤とする僧堂である、僧堂をべつに選仏場ともいうと述べてある。『伝光録』の叢林は、『正法眼蔵随聞記』にみられる叢林と、その意義、性格、位置など全く同じである。

右は、大久保説、佐橋説、永久説に対する批評的私見である。

更に、佐橋師は、

(a) 今ノ諸方ニ永平門下ト称スル……

(b) ……児孫ニ及テ宗風未断絶、是ニ因テ、当寺老和尚价公……

(c) ……纔カニ五六十年也……

(d) ……永平門下一族タリ

(e) ……今ノ永平寺是

(f) ……今ニ至マテヲコタル事ナシ

(g) ……日本元祖也……

(h) ……二代和尚ノ尋常ノ垂示ヲ聞シ云……元師独参徹シテ……

(i) 先師二代ノ示云……

の諸点をあげ、これらは道元禪師と『伝光録』との間に相当な時間的距離のあることを思わせるというのである（拙稿「伝光録の成立」(四)参照、「駒沢女子短期大学研究紀要」第十七号）。

以下、右の佐橋説に対する批評的断想ともいうべき私見を重ねて述べてみよう。

(a) についていえば、さきに永久博士が、正安二年前後、曹洞宗寺院は二二か寺、その門下は二百〜三百人を数えるとしていることが、その反証、反論となるであろう。(b)の「児孫今ニ及テ宗風未断絶」についても同断である。もっとも永久説は厳密に言えば、やや概略に過ぎるといえないかもしれないが、それは今の場合あまり問題にはならないであろう。

(b)の「当寺老和尚价公」についてであるが、「当寺」はもちろん大乗寺を指す。重ねていえば、「老和尚」は正安二年の時点で、事実上大乗寺住職を引退していた八二歳の義介を指す。八二歳といえば文字どおり

老和尚とよぶにふさわしく、単なる修辭とはいえない。「价公」は、「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というが、それは妥当ではない。重ねて例示すれば、延慶二年（一三〇九）九月某日、遷化直前の九一歳の義介が瑩山禪師に示した付属状「伝附 紹瑾長老 相伝衣一領 納袈裟囊」（俗に「法衣相伝書」とよぶ。熊本県広福寺蔵。重文指定）には、

「（前略）示云公、者懷奘長嫡也、此法衣者先師与住職付属袈裟也、於身最尊重重宝也、然者法嗣雖人多公、者依長嫡即欲付授（後略）」とある。ここに公とあるのは、義介を指した懷奘の言葉である。

(c) についてであるが、佐橋師は、道元禪師帰国（一二二七）を起点としている。しかし、いつを起点とするかで計算は異なるわけで、ここにいう「五、六十年」とは、晩年の道元禪師が永平寺を根拠地として各種の清規を制定して本格的に人材育成と令法久住に専念した建長元年（一二五〇）前後から開始したとすれば容易に理解できるだろう。

(d)、(e)、(f) についてであるが、これは先述の(a)に対する反論、反証のなかに一括してよいと思われる。

これら六点は、佐橋師はその著「瑩山」において一言も触れていないが、さきに永久博士が真撰説を主張する論拠として挙げるものばかりである。すなわち、同一の文章、語句が、永久博士にとっては真撰説の証文となり、佐橋師にとっては疑難説の文例となつて、両者は真向から対立するわけである。

佐橋師から提出されたいわば永久批判説には、その後永久博士からの

感想、反論もないまま、博士は、やがて遷化する。存命中におそらく佐橋師の『瑩山』を読んだであろうけれども、一言の意見もないのはどのような理由によるのか。佐橋説を肯定したのか、逆に無視したのか、あるいは依然として自説を是としたのか、あるいはまた第三者の判断にゆだねようとしたのか。今日となっては確めることもできない。

(g)についてであるが、『伝光録』が、道元禪師を仏法の「日本の元祖」といい、「我門下の初祖」というゆえんは、瑩山禪師の見識における道元禪師の日本仏教史ならびに日本禅宗史上の位置づけである。しかも瑩山禪師でなければ発言できない言葉だと私は見る。この点については、私は、かつて「瑩山禪師における道元禪師」と題して述べたことがある（昭和六〇年度布教師養成所『講義録』所収 昭和六一年 曹洞宗務庁教化部刊）ので、左に再録しておきたい。学術的な論文の体裁ではないが、史料の裏付けにもとずいて述べていることは勿論である。これで要点だけのご理解いただけたらと思う。

『伝光録』「第五十一祖永平元和尚」章に、道元禪師のことを「淨和尚をとふらひて、一生の事を弁じ、本国にかへり、正法を弘通す、実にこれ国の運なり、人のさひはいなり、あたかも西天二十八祖、達磨大師はしめて唐土に在るがごとし、これ唐土の初祖とす。師またかくのことに、大宋国五十一祖なりといへとも、今は日本の元祖なり。ゆへに師はこの門下の初祖と称したてまつる」とあります。

道元禪師は、中国の天童山景德寺・如浄禪師に師事して、一生の大い事、つまりお悟りをえて日本に帰り、正法を広め伝えられた。これは、

実に日本国にとって幸運なことである、人々にとっても喜ばしいことである。ちょうどインドの第二十八祖達磨大師が、初めて中国に仏法を伝えた。だから、中国では達磨大師が初祖となっている。道元禪師もまたこれと同じである。第五十一番目の祖師ではあるけれども、日本の仏法の元祖である。だから、道元禪師は、この門下の、つまりわれわれの初祖とお呼びしているのであると、道元禪師を仏教の日本における元祖であると規定し、位置づけたのは、瑩山禪師が最初です。これは『伝光録』ばかりではなく、『瑩山和尚清規』にも「日本初祖永平和尚」とか「吾扶桑藝祖永平開山和尚」と出ております。

一般に流布している『瑩山和尚清規』には、この「日本初祖」の間に「曹洞」という字が入っています。これは江戸時代に、月舟、正山の両禪師が、初めて『瑩山和尚清規』を刊行された時に、「曹洞」の二字を添加されたのです。それ以前の写本には「曹洞」の二文字はないのです。それでは、なぜ日本の元祖と言われるのかといえますと、その前提として、瑩山禪師は、いったいなにを仏教と考えておられたのか、ということが問題です。『伝光録』によりますと、仏教というのは「正法眼藏」である。これを略して「正法」とも言うことがあります。

では、なにが正法眼藏か。正法とはなにか。

それは、お釈迦さまが三十歳の十二月八日、「われと大地有情と同時に成道す」と言われた。その後、四十九年の伝道活動をなさった。このお釈迦さまの坐禅成道と説法獅子吼の八十年の生涯、これを「正法眼藏」、「正法」と言うのだ、とこういっておられます。したがって、お釈

迦さまのお弟子、つまり、のちの仏教徒たちは、このお釈迦さまを目標にして、お釈迦さまのお心に生きよう、このお心を、後世の人たちに伝えよう、ということとつとめてこられたといわれるのです。『伝光録』にとって、瑩山禅師にとって、仏教というのはこれにつぎるのです。

このお釈迦さまのお心というのが、インド、中国はさておき、日本ではどうであったかという点、日本の仏教は、欽明天皇十三年、我が国に伝えられて、およそ七百年を経て、道元禅師によってはじめてわが国に「正法眼蔵」、「正法」がもたらされた。奈良時代には、学問仏教が盛んだった。『伝光録』では、禅とか禅宗とかいう言葉は、いっさい使っていません。「風規」とか「宗風」という言葉を使っていますが、いわゆる禅は、唐の斉安国師が奈良にやって来たけれど、その後は全く絶えてしまった。平安時代になって、叡山の覚阿という人が中国から禅を持ち帰ったが、その宗風は、結局のところ続かなかったという。

さて、鎌倉時代になり、栄西禅師が伝えましたが、奈良や京都の他宗派からさまざまな圧迫と邪魔を受けまして、禅だけを高くかかげることが出来ないでしまった。ところが、道元禅師は、全く純粋な正しい仏法を、我が国に広めることが出来た。だから、日本の元祖だ、といっているのです。

このことは、瑩山禅師の『伝光録』の独断的偏見であるのかということですが、瑩山禅師は、道元禅師を禅宗とか曹洞宗というような一宗一派の宗祖だという意味で、元祖だといっているのではない。また、奈良、平安時代あるいは鎌倉時代に登場する多くのすぐれた祖師たちの存

在を無視し否定しているのでもない。そうではなくて、仏教の宗教的、歴史的展開の原点、本質を、お釈迦さまの坐禅成道と説法獅子吼、この八十年のご生涯に標準をすえて、道元禅師を日本のお釈迦さまだといっているわけです。この点、われわれ宗門人はまちがってはいけないと思います。

このような『伝光録』の主張、瑩山禅師のお考えというものが、客観的妥当性をもつものであるかどうか。私は、今日の学問的な水準から見ても、十分に説得力をもっていると考えます。瑩山禅師は、お釈迦さまに基準を合わせて、道元禅師を日本の仏教の元祖だと位置づけておられることに注目していただきたいのです。

次に、瑩山禅師は、道元禅師は、わが門下の初祖であるといっております。日本の元祖であるからには、わが門下の初祖であるのは当然のことです。道元禅師のあとを継がれたのは懐奘禅師。懐奘禅師のあとを継がれたのは義介禅師。そのあとを継がれたのが瑩山禅師です。道元禅師から第四代の法孫が瑩山禅師です。道元禅師がご遷化になられて十数年後にお生まれになった瑩山禅師は、道元禅師の直接のお弟子であった懐奘禅師、義介禅師を通じて、道元禅師の教えを受けておられる。

八歳の時、永平寺に登り、懐奘禅師、義介禅師のもとで出家され、道元禅師の門流になったわけです。そして、おばあさんの妙智という方の影響を強く受けています。この妙智という方が道元禅師が中国からお帰りになって、日本での伝道活動をされた時の最初の女性信者なのです。そういう宿世の縁とでもいいましょうか、それがあって八歳という幼少

の身で道元禪師の門流につらなつた最初の方が瑩山禪師です。道元禪師の弟子でこんなに若い少年の弟子はおりません。『永平広録』によりますと、十四、五歳の子供がひとり、道元禪師のお弟子になっていることがわかりますが、八歳という若年でお弟子になられたのは瑩山禪師が初めてです。だから、私は、瑩山禪師は、道元禪師の純血種である、宗門のプリンスであるといっているのです。そして、五十八歳で遷化されるまで、道元禪師の門流として生きてこられた。ご生涯の初めから終りまで、ひとすじに永平門下としての修行をつらぬかれたお方は、瑩山禪師が初めてです。

このような瑩山禪師ですから、ここで、門下の初祖は道元禪師さまだと、はっきり決めていることはあたりまえです。が、なぜあたりまえのことをあらためていわなければならなかったのか。これが問題です。

それは瑩山禪師、義介禪師、懷奘禪師をとりまく当時の永平寺内部や周辺の諸事情を調べて見ると、はっきりしてくるのです（『伝光録の成立』（三）参照）。しかし、いま、そのことをお話している余裕はありません。ともあれ、道元禪師が門下の初祖であると規定することによって、道元禪師のお弟子の懷奘禪師、懷奘禪師のお弟子の義介禪師、そのお弟子である瑩山禪師ご自身が、道元禪師を初祖と仰いで正法に生きる、その正統な嫡流である、ということをはっきりさせたいという意図が、そこに貫かれていることをご認識いただきたいのであります。

道元禪師の直接のお弟子は何人かおられますが、今日まで何らかの影響を及ぼしている方が四、五人いらっしゃいます。まず、義尹禪師は肥後

の大慈寺を開かれました。詮慧禪師は『正法眼蔵御聞書』を残しました。この法系は絶えてしまったが、書物は『正法眼蔵』最古の注解書として伝わっています。寂円禪師は、越前大野の宝慶寺のご開山です。懷奘禪師のお弟子が義介禪師、それから瑩山禪師。瑩山禪師から峨山韶碩禪師、明峰素哲禪師と大きく広がっていきます。今日の曹洞宗の七、八割の法系は、いわゆる峨山派です。今日、寂円派、義尹派というのは、懷奘禪師、義介禪師、瑩山禪師とつながる系統の立場から比較して見るときわめて微々たる存在です。道元禪師の直接のお弟子である懷奘禪師、義介禪師について学ばれた瑩山禪師が、道元禪師さまはこの門下の初祖であると、あらためて明言された。これは当時としては大変な問題です。当時の宗門の混乱した状況のなかで、あえて明確な自己規定を宣言されたのは、つよい自覚と使命観のあらわれです」

(h)、(i)についてであるが、これも主観的判断に過ぎるのではあるまいか。瑩山禪師は、八歳で永平寺に登り、義介に就いて剃髪し、その後五年間にわたって永平寺内で義介に学んでいる。当然、永平寺内の懷奘にもあわせて同時に指導をうけている筈である。弘安三年（二二八〇）一三歳のとき、懷奘が八二歳の高齢で遷化するにちなんで、その最後の小師となっている。いま瑩山禪師一三歳といったが、近年、松田文雄、山端昭道両師によって唱えられている説（松田文雄氏「瑩山禪師世寿五十八歳説に対する議論」『宗学研究』第一六号。山端昭道氏「瑩山禪師御年齢考私論」『瑩山禪師研究』所収）を採用すると、弘安三年は瑩山禪師一七歳となる。いずれにせよ当時の瑩山禪師がただちに懷奘の垂示を耳

にして理解できたかどうかはともかくとして、往時を回想してその聞いたところをそのまま披瀝することに、なんら無理はないと考えてよい。むしろ、多情多感の少年期における瑩山少年にとって老懷奘の片言隻語はきわめて印象深いものがあつたとうけとめてしかるべきであろう。また、「元師」は、編録者（侍者）の聞き誤りではなからうか。『伝光録』には、べつのところで「日本の元祖」とする表現があるので、ここは「元祖」とするのがよりふさわしい。

さてまた、更に佐橋師は、(j)、(k)、(l)、(m)について、これらは、後世の風潮の反映もあるようだとする（拙稿「伝光録の成立(四)参照」）。これらは、いずれも禅門の時弊を指摘し慨嘆した文体で、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て不自然だとし、道元禅師の著述には、わが国の禅門の時弊を慨嘆したことばがほとんどないのは、孤立した歩みのなかの創業期だからだという。

いま、便宜上、佐橋師の指摘する(j)のみをあげておこう。

「近来祖師ノ道スタレ、参学ノ実処（原本ハ「宝処」）ナキニ因ミ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。なお佐橋師が、ここで原本といっているのは乾坤院本のこと」

しかし、これも妥当ではない。たとえば道元禅師の場合、先にも別のことで引用した『正法眼蔵随聞記』の一節をみれば、明瞭である。

すなわち

「諸方仏法の、さかりなりし時は、叢林皆坐禅を専にせり。近代諸方

坐をすすめざれば仏法澆薄しもてゆくなり」（卷三）

とある。近年、諸方の叢林は、坐禅修行を怠けているので、衰微していることをなげいている道元禅師の感想である。けだし、いわゆるの末法史観を否定する道元禅師としては、仏法の盛衰は、その時処位を問わず、坐禅修行者のその修行のいかんにかかわっているのである。つねに、いま、ここで、この私の修行のあり様が問われている。この視点を見落してはならぬのである。

瑩山禅師においても、その法語として伝えられる『洞谷開山瑩山和尚之法語 示妙淨禅師』（岩手県正法寺蔵『正法眼蔵雜文』所収）を試みに眺めてみよう。

「（前略）近代此宗門之中、遍歴ノ参徒大錯之支是多端也、或ハ一則之公案ト云テ古徳ノ言説を胸次ニ含テ不レ放捨、時々著ニ纏心頭ニ待ニ透徹ノ期アリ、可レ笑待悟為足ノ病ナリ、縦ヘ経ハ万劫、不レ可レ得レ通徹コトヲ、又或云仏法ハ思量ト度ノ外ニアリ、眼ヲ開ケハ早ク差過ス、口ヲ開ケハ既ニ違却スト云テ枯木石頭ノ如ク無心ノ所是ナリト云テ万支ヲ不レ受、如レ是心機未レ転セ是レ之總不是ノ病ナリ、縦ヘ万劫大定ナリトモ、共魂不レ散底ノ死人落レ空忘外道ナリ、天ハ是レ天地、是レ地山、是レ山水、是レ水是レ法々自位ニ住シテ錯ル所ナシ謂レ之是法住法位世間相常住ヲノレノ現成ナリ、此何ヲカ修セントテ更ニ坐禅并道ノ心無キ是尤可レ憐自然見ノ外道ナリ、又或云現成ノ諸法ハ非レ実ニ今此万象ヲ払去テ空々寂々ノ処ニ無形無姿無物アリ、是我カ本来ノ心ナリト云フ、可レ笑是汝カ心源ヲ訴ル識禅ナリ、所以云フ玄沙云学道ノ人不レ知レ真、只為レ認ニ従前ノ識神ヲ無量劫来

生死ノ本癡人喚テ作ニ本来人ニ喚作ニ本来人ニ是幾ノ誤リソヤ、或又一句ヲ問ヘハ一句ヲ応ス、一句々々但是一句問答共ニ一句ナルヲ謂フ、問、在、答所、答、在、問所擬儀未、容、言了是宗旨、言句ナリ、言了若句ヲトク心遅ケレハ非ニ祖師禪ニ、而ルヲヒタスラ言句ヲ覺ヘ嗜テ胸中ニ集以テ是ヲ祖門ノ仏法トス、不レ見ヤ古徳ノ云其參禪、要レ安樂肚裏多許、有レ禪何ヲカセン、又祖師云、運ニ入糞土ニ穢ニ汝カ心田ニ可笑自性清淨ノ心田、好運ニ入糞土ニ（後略）

いささか長文に過ぎる引用であつたかも知れないが、ことほど左様に、瑩山禪師は最近の「我此宗門」の弊害を批判し慨嘆しているわけである。右によれば、「近代」（昨今）の「我此宗門」の「参徒」（修行者）には「大錯ル」（非常な間違い）が「多端」（多い）として、「待悟為足」の病い、「総不是」の病い、「自然見ノ外道」、「識禪」などの邪禪が横行していると指摘していることがわかる。

これに同調する資料は、他にも挙げることができる。

義介の『永平開山御遺言記録』は、次の通りである。

「義介諮問（懷契に對して）云。義介先年同一類之法内所談云、於ニ仏法中、諸惡莫作諸善奉行故仏法中諸惡元來莫作、故一切行皆修善、所以拳手動足一切所作、凡諸法生起皆仏法也云々、此見正見乎、和尚（懷契を指す）答云、先師（道元禪師を指す）門徒中有起此邪見之一類、故、在世之時義絶畢、被レ放門徒明白也、依レ立此邪義也、若欲慕ニ先師仏法ニ之輩不レ可ニ共語同座、是則先師遺戒也、

義介重云者建長五年七月八日、先師大和尚示義介ニ云、今生於ニ如來

仏法雖有未明知之處千万端、於ニ仏法一切不レ起邪見、正是依正法、取ニ正信、其趣者只如三日比所談、一切無有ニ異義、可レ被レ存ニ其旨、云々」

これは、道元禪師滅後の某日、義介が懷契に、道元禪師の説く諸惡莫作、諸善奉行云々の本旨について質義している個所である。義介は、かつて同門のなかに道元禪師の宗旨を、すべては「元來仏法」であるから殊更に修行をしなくとも、今の思うところ為すところがそのまま仏法であるという者がいたが、これは正しい理解かというのである。おそらく、この質義が提起されるということは、永平寺内に、いまもなおこのような見解がくすぶっていたことを裏付けする。これに對する、懷契は、それは邪見であるという。そのような邪見を抱いていた者は、すでに道元禪師在世中、道元禪師によつて義絶、破門されている。もし、道元禪師の仏法を慕うというのであれば、このような邪見の者と共に語り同じく座してはならないとのべている。そこで、義介は、建長五年七月八日、生前の道元禪師が義介に對して、自分は正しい仏法を正しく信じてやってきたまでであつて、一切の邪見を起したことはないとししたことがあると記して、いまの場合も、仏法に邪見を立ててはならぬことを肝に銘じているわけである。このようなわけで、そもそも道元禪師の説く仏法は道元禪師の在世中より滅後に至るまで、一門のなかに正しく理解できなかった邪見の輩がいたことを証明している。

懷契には弘安元年（一二七八）に著わした『光明藏三昧』と名づける法語の撰述が伝えられている。私は、本法語一卷は、その成立、伝承に

疑わしい点があると指摘したことがあるが、その本文内容については注目すべき点がある。仮りに、懷奘の撰述ではないにしても、後人が、懷奘の名を冠して、当時の参禅の状況を伝えたものとすれば、はなはだ興味深いのである。その一節は、

漢土ノ隋唐宋ヨリ今ニ至ルマデ、如<sub>三</sub>稻麻竹葦、アワレマザランヤ、悲マザランヤ、間ニ其ノ窠窟ヲ出タル者モ、見<sub>レ</sub>神見<sub>レ</sub>鬼、偷心未<sub>三</sub>死卻<sub>一</sub>、或ハ一期ノ勇ニ謾リニ印可ヲナシ、亦ハ一時憤志起テ、長坐不臥シ、心識困勞シテ、万事一片トトル、動用纔ニ止テ念慮靜ナル、虚々靈々トシテ、独朗ノゴトクナル処口、是即内外打成一片ノ処口、自己本分ノ田地ナラント邪解シテ、此ノ見解ヲ以テ、無眼ノ禅師ニ向テ呈<sub>三</sub>其見解<sub>一</sub>、師見<sub>レ</sub>人眼ナシ、故ニ来者ノ語ニ随テ挨拶シ冬瓜ノ印ヲ許容シ、罷参ノ衲僧ト自称ス、浅識少聞ノ道流ハ、此ノ毒ニ墮落スル者アゲテカゾエガタシ、誠ニ是レ末法ノ法ト云ナガラ、都テ悲キコトニアラズヤ

すなわち、隋、唐、宋から、「今ニ至ルマデ」「見<sub>レ</sub>神見<sub>レ</sub>鬼」、「一時ノ勇ニ謾リ」、「心識困勞」したところを大悟の境地と錯覚して、「無眼ノ禅師」から「印」(印可)を「許容」されて、「罷参ノ衲僧」(修行を完成した僧)と自称している時弊をあげて、「都テ悲キコトニアラズヤ」と痛憤している。各方面から前歴をもつ学徒が雲集する草創期に見られる勝ちな宗義の誤解、安易な参禅態度を拒けているわけである。こうした一、二の文証によっても明らかかとおり、佐橋師は、これら資料の存在を失念しておられるとしか思えない。あるいは故意に拒けているとしか思えない。さらにまた、寂円の法嗣で宝慶寺第二世、永平寺第五代とな

った義雲の『義雲和尚語録』拾遺のなかに、「当山初祖(永平寺開山第一祖道元禅師)、遙航万里眩海、親見天童淨和尚、倒却謾幢、身心脱落、仏祖宗風、始通扶桑国、国之運也、人之幸也、其恩如山、其德如海、欲酬其恩德、不可漏失祖师家業、然則当門弟子(道元禅師の門流)、莫以那裏間消息、乱自家古風流」とある。義雲の住した宝慶寺、永平寺には諸国各派の参学者が雲集していた。そこで、義雲は、彼等を前にして、はじめてわが国に正伝の仏祖の宗風が伝わったのは、まさに道元禅師の恩徳である。この恩徳に報いるべく修行をおろそかにしてはならない。けっして「那裏間」の「消息」を「以」って、「自家」の「古風流」を

「乱」してはならないというのである。「那裏間」の「消息」とは、参学者の体面を重んじて露骨に具体的な個有名詞をあてて表現することを避けているが、それは京、鎌倉の禅風であり、そこに学んだ前歴をもっている参学者の先入観、既成概念を前提にした説示である。このように義雲が遠慮がちな抽象的表現ではあるが、あえて上堂という正式の儀礼で一山の修行僧に対して訓示していることは、周囲の状況判断からして言わなければならない。義雲が抱いていたことに他ならない。道元禅師の宗風をややもすれば過去の学問歴や修行歴を秤にして受容することがあったわけで、それらに対する批判、注意に他ならない。すなわち「自家」の「古風流」つまり道元禅師の宗風を「乱」してはならないというわけである。

さらに大智の文章をあげておこう。大智は、寒巖義尹の弟子となり、やがて瑩山禅師のもとで修行し、入元して彼の地に留学すること一〇

年、帰国して明峯素哲の法嗣となった。大智が、延元元年（一三三六）九月一四日、覚阿上人に与えた「仮名法語」の一節に「当世斯宗門之人、不敬三宝、不修善根、自在無礙ヲ禅ト計スル者天下ニサカリナリ、ミナ波旬之流類也」といい「当世澆季之時、法弱魔強ニシテ、仏法ヲハ皆放下シテ三毒貪愛ヲハ堅執シテ是ヲ行ス」といって、口をきわめて「当世」（このごろ）の「斯宗門」（道元禪師の宗門を含める）の弊風を慨嘆している。更に熊本県聖護寺には、中国、三韓、日本の禪界を遍歴した豊富な見聞と経験から「今時の叢林、大法下衰して、宗門の事、地を払って尽く」その状況をつぶさにしるした『天童小参抄』と名づける一文が秘蔵されている。大智は当時の禪林を非難し、「未来に具眼目の人出来して、改削せらるれば予が待つ処なり」と将来に望みを托して結んでいる。そこには、時弊に対する危機感がみなぎっているのである。

ともあれ、佐橋師のように『伝光録』にあらわれた参禅の時弊に関する文章が後世の風潮を反映したものだとして、暗に、『伝光録』の成立時点ができるだけ下降させようとつとめていることには、すこぶる不自然な点がある。

更に、佐橋師は、『伝光録』第五十一祖永平元和尚「章」、第五十二祖永平契和尚「章」の素材、資料について、義介の『永平開山御遺言記録』、『三祖行業記』を挙げ、その前後関係は、この両書が『伝光録』に先行するとしている。

しかし、『伝光録』が『永平開山御遺言記録』や『三祖行業記』と共に

通している点については、これまた先に述べたとおり、佐橋師の創見ではなく、すでに横関了胤師（興文対華出典題考）の『伝光録詳解』ならびに私の『瑩山禪師』の研究で指摘しているところである。したがって、この点に限って言えば、佐橋師の見解に異論はない。

問題は、佐橋師が『永平開山御遺言記録』や『三祖行業記』の成立についてどのような見解に立つのかということである。佐橋師は、『永平開山御遺言記録』の成立時代については触れていないが、『三祖行業記』は、その「契禪師」、「介禪師」の両章には、十四世紀後半以後にしかみられない内容・用語がある（同師著『瑩山』日本曹洞宗の母胎瑩山紹瑾の人と思想——）としているから、したがって、『伝光録』は十四世紀後半以後を更に降る時代の成立ということになる。

私は、『三祖行業記』は『三大尊行状記』を先行し、『三大尊行状記』は大乗寺時代の瑩山禪師が編録したのではないかと推論した（『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）。その後、伊藤秀憲助教は、道元禪師、懷契禪師の章は義介が撰述した可能性があると主張している（『三大尊行状記』の成立について）『印仏研』三四—一。昭和六〇年）。したがって、この点については私も旧説を再吟味して、いま一度検討を加えるつもりであるが、いま、それはともかくとして、『伝光録』を十四世紀後半以後の成立とみようとする見解の底流には、やはり『伝光録』をできるだけ後代の成立にしたいという意識が強く作用しているように思われてならない。

追記1

拙稿「伝光録の成立」(四)〔駒沢女子短期大学研究紀要〕第十七号)六頁下段第四行からの「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」は、「が、写本についてはもとより、青岑が書写したということすらまったく記していないという事実と考えあわせると、やはり写本『伝光録』ははじめから竜門」に訂正する。すなわち、傍点の文章を挿入する。

2 「宗宝調査委員会調査目録及び解題」(『曹洞宗報』昭和六一年七月号四二頁)によれば、群馬県甘楽郡甘楽町轟 宝積寺に、左のとおり『伝光録』写本の所在が新しく確認されたことが報告されている。

「伝光録 筆写本 零本一冊 尾の識語に文化二年乙丑(一八〇五)三月十日の日付を読むことができるが、筆写年代であろう。筆録者名は破損のため読めぬ。本書には首章より第一〇祖までを収録している。末尾に「明治四未年四月八日求ムル雲昌寺住職峻翁道機老衲」の記載がある。この峻翁道機は群馬県雲昌寺一七世、宝積寺四四世で、俗姓生方、大正五年に寂している」

3 「宗宝調査委員会調査目録及び解題」(『曹洞宗報』昭和六一年一〇月号三九頁)によれば、富山県富山市梅沢町 海岸寺に、左のとおり『伝光録』写本の所在が新しく確認されたことが報告されている。

「伝光録 写本五卷四冊

文化五年(一八〇八)通山翁諱写、翁諱(文政七年・一八二四寂)は大川寺二六世で中興位の人。題名は第一卷「瑩山禪師伝光録」、第二、第三、第四、第五卷「瑩山和尚伝光録」に作る。第一卷、第二卷は合冊。第四卷末尾に諸嶽山総持寺輪住中に頓写せることの識語がある。曰く「夫箇書者、諸嶽之秘書而于世流風稀也、余住大川之頃、遙被任諸嶽甫処之仁、干時三冬不覺閱箇書矣、因為後人頓揮写畢維時文化五戊辰曆林鐘、北海之沙門翁諱謹稿」。なお、各卷末には本書の原本である総持寺伝法庵所蔵本の紙数を記録している。『伝光録』の書誌的・思想的研究にとって貴重な写本と言えよう」

4 以上、現存することが確認できた『伝光録』写本は、拙稿「伝光録の成立」の(四)と(五)で紹介した一本、二七本と、このたび前にあげた二本の、計三〇本である(昭和六一年一二月三一日現在)。おそらく今後、各地で伝光録写本は新しく発見されてゆくであろう。

(本論文は、昭和六十一年度文部省科学研究補助金による研究である)