

伝光録の成立(七)

東 隆 眞

目次

八、『伝光録』瑩山禪師提唱 侍者編録説の試み

はじめに

1、用字について

a、「元靠和尚」

2、用語について

a、「覚触」

b、「白雲散尽テ青山独高カ如クナル」

c、「鷺鷥雪ニ立同色ニ非」

3、引用文について

a、「永平開山独住ヲ誠ラル(中略)先師二代ノ示云」

b、「証契古今連綿タリ」

c、「永平開山云我ト云誰」

d、「靈夢ヲ感ス」

e、「永平開山云人道ヲ求ルコト」

4、本文内容について

a、曹洞宗の宗名について

b、道元禪師の位置

イ、インド、中国の仏祖位の数え方

ロ、日本の祖師位の数え方

c、天童如浄禪師開悟の機縁

d、「身心脱落」の解釈

おわりに

はじめに

私は、『伝光録』は瑩山禪師の真撰であるとする立場に立つ者の一人である。従来の本稿（「伝光録の成立」(一)、(二)、(三)、(四)、(五)、(六)。「駒沢女子短期大学研究紀要」第十三、十五、十六、十七、十九、二十号。昭和五四年(六二年)において、成立に関する諸説を粗上に乗せて、これらに批難のメスを入れて来たから、ここに至って、いよいよ私見を積極的に主張しなければならぬ段階を迎えた。

が、そのまえに、更めて厳密に確認しておかなければならないことがある。

それは、ここで私が用いるところの真撰の語は、従来、大久保道舟博士や佐橋法龍師が提起した偽撰説(偽難説を含む)およびそれに同調する諸説¹⁾に対して用いたまでのことである。しかし、同時に、田島柏堂博士、永久岳水博士らの真撰説とは、真撰の意味が異なるのである。

即ち、すでに述べておいた(「伝光録の成立」(一))ように、『伝光録』の提唱者は瑩山禪師であり、編録者は侍者(焼香侍者としての明峰素哲禪師か)である。ゆえに、『伝光録』は、瑩山禪師が直接に筆を執って記録したものではないのである。つまり、この意味では、真撰とは言えないのである。しかし、『伝光録』は、瑩山禪師の提唱を契機として成立している。その意味によって、真撰の語を用いるまでのことである。真撰には、真説の意味が含まれていると言った方がよいかも知れない。

『伝光録』は、侍者が聞き書きし、編集したものである。現存する写

本は、各章において脱文ないし祖師の略伝を記すにあたって省略の部分があったり、聞き誤り、書き誤りの現象が見られたりするのである。また、編集作業も完璧ではないために錯簡が目立つ。これに気づいた後世の筆写者は修正しなければならなかったのであった。最近、畏友黒田大圓師から貸与された『伝光録』写本は、秀岳という僧が元文二年(一七三七)に書写したものであるが、秀岳は奥書に「考曰、想是瑩祖據座而説侍者旁録」と述べている。『伝光録』は瑩山禪師によって説かれたものを侍者が傍で記録したのであろうというのである。約して言えば、『伝光録』は、侍者の記録だといえるのである。瑩山禪師の記録ではないという意味である。

しかし、『伝光録』をただ目読し、一瞥した程度では、なかなかこの事実が分らない。しかし、実際に書写した経験を持ち、語句、文章などを注意深く検討し、『伝光録』の成立問題を念頭においた者にはひとしく理解できる筈である。私も、過去、数回に亘って書写し対校した経験をもつ者であるが、二百数十年まえの先哲・秀岳和尚も同じ印象を抱いていたことに百年の知己に会ったような感銘をうけたのであった。

さて、すでに私は、『伝光録』成立の背景事情について、第一に、道元禪師滅後における永平寺僧団の内部事情と義介禪師、瑩山禪師の立場、第二に、いうところの正伝の仏法の歴史的、具体的展開の二点から詳述した(「伝光録の成立」(一))。

次に、『伝光録』の偽撰説、真撰説に関する諸説を紹介し、とくに偽撰説(偽難説を含む)を批判し、拒けた(「伝光録の成立」(二)、(三)、(四)、

(五)、(六)。

したがって、『伝光録』の成立なかならずその真偽論に対する私の立場は、消極的には、右において、すでにのおのずから露わになっているとも言えるのであるが、更に一步を進めて、これから瑩山禪師提唱
侍者編録説としての真撰説を積極的に試みたいのである。

とまれ、前にも指摘しておいたが、『伝光録』の真偽については、瑩山禪師の草稿本(「伝光録の成立」(三))なるものが発見されれば、そのいずれかは一挙に完全に解決を見るわけである。それがかなわぬ現段階では、現存資料にもとずいてこれを能うかぎり丹念に検討し考証してみるほかない。試みというのは、この意が含まれている。

以下、『伝光録』の用字、語句、引用文、本文内容の視座を設けて、二、三の点をとりあげて、論究してみることとする。

註(1) 最近、水上勉氏の『禪とは何か——それは達磨から始まった』(新潮社刊 昭和六三年)という書物が洛陽の紙面を高くしているというので購読してみると、瑩山禪師、『伝光録』に閑説してあった。次のとおりである。

「瑩山に『伝光録』という著がある。これは釈尊から道元、懐奘にいたる法燈を五十三章にわたって説いたもので、いわば曹洞宗史の古典といっているのだが、果してこれが瑩山の著かどうか、疑わしいとされる研究家もいる。というのは瑩山の名を借りてのちの手が加えられたらしい誤記が多い。その一二つをあげると、村上源氏の憲俊の息子である園城寺の

公胤僧正(道元が比叡山を降りて師事した人)のことを道元の母方の叔父であるとしたり、『永平寺三祖行業記』では、良頭法印とあるのを良観法眼と記していること、ほかにいくつかの誤りがみられるという。さらに天台宗の権僧正であった臨済の栄西を栄西僧正といながら千光は栄西の禪師号でなく法師名なのに、千光禪師と記しているなど、また、宋の無際りょうは派についても、無際禪師了破和尚などとよみ、常識を欠く記述があるなどと今枝愛真氏は指摘されているが、勉学歴もふかい瑩山の筆になるとは信じられないものが、教団の古典として用いられてあるあたりに、懐奘死後の同教団の疾風怒濤しやうふうどうの布教拡大の内容がほの見えるのである」(一〇〇〜一〇二頁)。

これによってみれば、『伝光録』は瑩山禪師の名に仮託された疑わしい古典である。それを唱えるのは今枝愛真氏である。水上氏も、今枝説をうけいれているらしい。同書の巻末に「参考文献」の欄があり、そこに、今枝愛真編著『曹洞宗』(小学館版)とあるから、水上氏は、今枝氏の『曹洞宗』の説を採用しているのであろう。今枝愛真氏は、先ごろまで、東京大学史料編纂所長・東京大学教授として日本中世禅宗史の研究を行ってきた曹洞宗の寺院住職で、私とも面識のある宗門の僧である。

が、ただ今のところ、前掲の『曹洞宗』は未見の書物である。また、水上氏には面識はないが、氏の文学作品や禅関係の著書については、かねてより注意を払ってきた愛読者の一人である。

しかし、右の『伝光録』に関する一節は、残念ながら、『伝光録』を瑩山禪師の「著」(書撰述)としてあつかっているところに見られるように、成立の基本理解からして誤っている。その他の個々の指摘事項も、浅慮、

無知に因るところが多く、そのままでは容認できかねる。いずれ、その機を得て、具体的にとりあげるであろう。

本書が当代一流の文学者の手になる書物であり、引用するところが、また、斯学の權威者の著書であるから、読者に与える影響力は決して無視できないものがあるであろう。あえて一言するゆえんである。

1、用字について

「元霽和尚」

『伝光録』「第五十一祖永平元和尚」の章に、中国、天台山、平田の万年寺の住持「福州の元霽和尚」（直後の曹洞宗全書本に依る）の名が出ている。

『曹洞宗全書』宗源下（昭和四六年、曹洞宗全書刊行会復刻）に収録されている『瑩山和尚伝光録』に

宝慶年中、師（道元禪師を指す。東注）臺山雁山等ニ雲遊セシ序
ニ、平田ノ万年寺ニイタル、時ノ住持ハ福州ノ元霽和尚ナリ（三九五頁）

とある。

乾坤院本『伝光録』によって示すと、次のようである。

宝慶年中ニ台雁山等ニ雲遊セシ次平田ノ万年寺ニ至リ、即福功ノ元霽

和尚ノ住裏ナリ」（拙著『乾坤院本伝光録』一〇九頁）

とある。念のためにくりかえすが、「元霽和尚」となっている。

問題は、この「元霽和尚」の「霽」の字である。

『伝光録』諸写本について、書写年代順に「元霽和尚」の個所の表記を、左に列挙してみる。

- 元霽和尚（乾坤院本）
- 宗霽和尚（竜門寺本）
- 元霽和尚（松山寺本）
- 元霽和尚（長円寺本）
- 元霽和尚（天林寺本）
- 元霽（又霽）和尚（永光寺本）
- 元霽和尚（光真寺本）
- 元霽和尚（永平寺本）
- 元霽和尚（永久本）
- 元霽和尚（山端本）
- 元霽和尚（河村本）
- 元霽和尚（永昌院本）
- 元霽和尚（東本）
- 元霽和尚（大昌寺本）
- 元霽和尚（永沢寺本）

元壽和尚（可睡齋本）
元壽和尚（法正寺本）
元壽和尚（見性寺本）
元壽和尚（東漸寺本）
元壽和尚（松下本）〈総持寺本〉
元壽和尚（導故寺本）
元壽和尚（松源寺本）

このように、壽—鼎—壽と微妙に変転して来ているのである。

さて、そもそも、右の『伝光録』の個所は、道元禪師の『正法眼蔵』
「嗣書」の巻を引用したものである。

即ち、曹洞宗全書宗源上（昭和四六年、曹洞宗全書刊行会復刻）には、

ノチニ宝慶ノコロ道元台山雁山等ニ雲遊スルツキテニ、平田ノ万年寺
ニイタル、トキノ住持ハ福州ノ元壽和尚ナリ（一三五頁。なお、頭注
（三十四）は、鼎一本籍ニ作ル、とある。東注）

が、典拠となっている。

また、参考までに、大久保道舟博士編『道元禪師全集』上巻（昭和四
四年、筑摩書房刊）には、

のちに宝慶のころ、道元、台山・雁山等に雲遊するついでに、平田の

万年寺にいたる。ときの住持は福州の元壽和尚なり（三四四頁）

となっている。

「元鼎和尚」なる人物の事蹟は、寡聞にし、中国、日本の僧伝に確か
めることはできない。いったい、道元禪師は、「元鼎和尚」をどのよう
に表記しているのだろうか。これについては、道元禪師の『正法眼蔵』
「嗣書」の巻の真筆本を徴してみるほかない。

『正法眼蔵』「嗣書」の巻の断簡が、里見氏旧蔵本として（現在は散
逸して写真版のみ残っているといわれる）伝えられている。

河村孝道博士、小坂機融教授編『道元禪師真蹟関係資料集』（昭和五
五年、大修館書店刊）には、影印版に付してあり、そこには

元壽和尚（七六頁）

と出ている。

しかし、里見氏旧蔵本の「嗣書」の巻の断簡は、これまで大久保道舟
博士によって道元禪師の真筆本ということになっていたのである（大久
保道舟博士編『道元禪師全集』下巻 別冊 道元禪師真筆集成 解題三
頁 昭和四五年 筑摩書房刊）が、河村孝道博士によれば、むしろ真
蹟本というべき性質のものとする。

御存知のように「嗣書」は七十五巻本では「第三十九嗣書」となっ

ております。そしてここにあるコピー資料のものは里見本さとみと言われている『嗣書』で、いわゆる寛元元年（一二四三、道元禪師四十四歳）に吉峰寺で書かれて、そして「道元」の名の下に花押が入っている、そういう清書本です。里見本というのは、現在も京都に在住される里見家で所蔵しておられた処からの呼称です。（中略）従来、真筆本としては一寸おかしいのではないかという説もありましたけれども、大体真筆に違いないだろうと、大久保先生などもそのように断定して御自分の編成本の中に入れ替えておられます。以後、学界も一般もこれに準じております。ところが、これが本当に真筆なのかということをも本文を仔細に見て行くとおかしな事が出て来るのです。（中略）先の『嗣書』の写本と同じように、多分にこれは（道元禪師の真筆本と伝えられるている『行持』の巻を指す。東注）準真蹟本ではないかと思うに至りました。但し注意して頂きたいのは、真筆本でなかったら価値がなにかというところではないということです。真筆本でなくても、それは原本を傍らに置いて書写されたものである故に準真蹟本と言うのです。用語として。準真蹟本に属するものですから一切内容は価値的な面で劣るという事ではないのです。（中略）今まで私自身も、全く無批判に、先人の言われるように道元禪師の真筆として、『嗣書』も『行持』も、その他についても見て来たのですけれども、どうもこれは真筆と称するのは躊躇する。（河村孝道博士述『正法眼蔵』の資料について）。「駒沢大学大学院仏教学研究會年報」第二一号 一三頁—一七頁 昭和六三年二月駒沢大学大学院仏教学研究會刊）^山

河村博士は、里見氏旧蔵本「嗣書」の巻は、真筆本ではないが、準真蹟本であって、原本を傍らに置いて書写されたものであるとされるのである。しかし、厳密に言えば、原本つまり真筆本はあくまでも原本、真筆本であり、準真蹟本はあくまでも準真蹟本にすぎない。準真蹟本は他人の手を介しているから原本、真筆本とは言えない道理である。そういう懸念はあるが、しかし、いまは暫らく河村博士に従って、里見氏旧蔵本「嗣書」の巻の断簡は、道元禪師の原本、真筆本を寸分たがわず模写した写本としてとりあつかうことにする。

なお、ここで指摘しておきたいのは、大久保博士編『道元禪師全集』上巻に収録されている「嗣書」の巻では、前掲のごとく「元鼎げんす和尚」となっており、また、河村博士、小坂教授編『道元禪師真蹟関係資料集』に収録されている里見氏旧蔵本の「嗣書」の巻では、これまた前掲のとおり「元鼎和尚」となっている。「鼎」と「鼎」の相異がある。大久保博士は、道元禪師の真筆本である里見氏旧蔵本を底本とし、乾坤院本ほかの諸写本その他と対校した（三三七頁）と記しておられるが、河村博士の収録本と比較すると、くりかえすが、前者は「鼎」であり、里見氏旧蔵本では「鼎」であるから、相違しており、理解し難いのである。なんらかの点において、大久保博士の方に誤解があるといわなければならぬであろう。

ひるがえって、現存最古の乾坤院本『伝光録』写本と、道元禪師の準真蹟本・里見氏旧蔵『正法眼蔵』「嗣書」の巻の断簡とをあらためて並べてみると、

元靠和尚（乾坤院本『伝光録』「第五十一祖永平元和和尚」の章）

元靠和尚（里見氏旧蔵本『正法眼蔵』「嗣書」の巻）

となる。

「靠」と「靠」とでは、一見酷似しているが、厳密に言えば相異している。

しかし、里見氏旧蔵本「嗣書」の巻に見える「靠」はどのように訓み、また、どのような意味があるのか。

試みに、諸橋轍次博士編『大漢和辞典』第一二巻に当たってみると、「靠」という文字は収録されていない。どこにも見当たらないのである。その限りにおいて、「靠」字は存在しないといわなければならない。

けだし、「靠」は「靠」の異体に類する字ではあるまいか。

というのは、手もとにある『字源辞典』（加藤常賢、山田勝美共著）

昭和五二年一〇版 角川書店刊）を見ると、告の字形は「ことば」の意味を表わす「口」と、音を表わす「𠂔」（牛字ではない）とからなる形声字」とあり、字音については「カウ」。「𠂔」がこの音を表わす」（一〇三頁）とある。してみれば、告の牛は𠂔であり、𠂔は才に通ずると言えないだろうか。また、𠂔は非に通ずると見てはどうだろうか。そこで、「靠」は「靠」の異体に類する文字と私はうけとめてみるのである。

推察するに、乾坤院本『伝光録』の筆写者芝岡宗田和尚（完本として）の現存最古の七五巻本『正法眼蔵』も芝岡宗田和尚、雲関珠崇和尚の二

人の手になる。乾坤院蔵）は、書写の際、「靠」の字の存在しないことに気づいて、苦慮した結果、「靠」字に改めたのではあるまいか。もっとも、乾坤院本『伝光録』は、里見氏旧蔵本『正法眼蔵』「嗣書」の巻とちがって、正確な楷書ではなく、楷書と行書の間位置する書き振りになっている。それに加えて「靠」という活字がないために、私が『乾坤院伝光録』を復刻したときは、「靠」をはっきりと「靠」にしたのであった（同書一〇九頁）。

前後するが、「靠」は、直前の諸橋『大漢和辞典』第一二巻によれば、はコウ（カウ）と訓み、たがう、よる、もたれる、などの意味があると なっている（同書一三七頁）。

なお、「靠」＝「靠」は、伝写の過程で多様な変化を見せている。その一例として、各種『正法眼蔵』写本と、各種『建誓記』写本を挙示しておく。

- 各種『正法眼蔵』写本
- 靠（七五巻本。正法寺蔵。文明四年写）
 - 靠（七五巻本。乾坤院蔵。明応一四年写）
 - 靠（七五巻本。竜門寺蔵。天文一六年写）
 - 靠（七五巻本。竜門寺蔵。天文一六年写）
 - 靠（二八巻本。永平寺蔵。室町期写？）
 - 靠（七五巻本。長円寺蔵。寛永二一年写）
 - 靠（八三巻本。指月寺蔵。寛文一二年写）
 - 靠（七五巻本。耕雲寺蔵。延宝五年写）

轟（八四卷本。円応寺蔵。延応八年写）

轟（七五卷本。宝慶寺蔵。貞享三年写）

轟（八四（五）卷本。大乘寺蔵。貞享三年写）

轟（九五卷本。泰心院蔵。元禄四（五）年写）

鼎（九六卷本。駒沢大学蔵。元禄六年写）

鼎

靠（九五卷本。永久岳水氏蔵。延享一年写）

階（九五卷本。長見寺蔵。明和五年写）

鼎（七八卷本。永沢寺蔵。江戸期写？）

『永平正法眼蔵蒐書大成』より

右によれば、おおよそ靠—鼎—轟と変化してきているのがわかる。

各種『建擧記』写本

鼎（大乘寺蔵。天文七年写）

鼎、轟（旭伝院蔵。天文七年写）

轟（河村孝道博士蔵。天正一七年写）

鼎（福井市立郷土歴史館蔵。延宝八年写）

日折（駒沢大学蔵。元禄七年写）

鼎（河村孝道博士蔵。宝暦四年刊）

（河村孝道博士編著『諸本永平道元禪師行状建擧記』昭和五〇年、大修館書店刊）

右によれば、おおよそ靠—鼎—轟の諸相が見うけられる。しかも靠にテイの振り仮を付す誤りもある。靠の字についての検討のあとは見られない。

なお、蛇足ながら付言しておく、『曹洞宗全書』史伝上によるかぎり、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』は、『元鼎和尚』（2頁）とあり、『永平寺三祖行業記』は、『元靠和尚』（2頁）とある。『元祖孤雲徹通三大尊行状記』と『永平寺三祖行業記』とは、対比すると酷似するが同一本ではなく、前書が後書を先行し、前書はおそらく瑩山禪師が撰述したものではないかとの推考を試みた（拙稿「行業記」と「行状記」―「行状記」の作者、成立年代の推定―「宗学研究」第六号、昭和三九年）ことがある。この立場からすれば、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』こそ「元靠和尚」とあるのがよりふさわしいのであるが、いま『曹洞宗全書』の活版本では「元鼎和尚」となっている。

とまれ、「元靠和尚」の「靠」字に関して問題提起した道元禪師、『正法眼蔵』研究者を、私は知らない。道元禪師寂後七百数十年来、等閑視してきたのである。

さて、本題に戻るが、乾坤院本『伝光録』の「靠」が、準真蹟本里見氏旧蔵『正法眼蔵』「嗣書」の巻の「轟」に酷似し、かつ通じているということとは、乾坤院本『伝光録』の提唱者、編録者が、道元禪師の真筆

本ないし準真蹟本の古風に依拠していることを証明していることにならないだろうか。

この推論を補強するためには、瑩山禪師が道元禪師に帰伏し、懐奘禪師の法を嗣ぎ、永平寺第三代となった師の義介禪師から『正法眼蔵』がどのように伝承され、瑩山禪師の仏法のうえにどのように展開されているかを述べる必要もあろう。『正法眼蔵』の伝承、発揚は、瑩山禪師を抜きにしては考えられないほど、その功績は多大である。この点については既に論考したこともある（『瑩山禪師と『正法眼蔵』』「宗学研究」第一八号 昭和五十一年）。これよりさき、衛藤即応博士著『正法眼蔵序説』（岩波書店刊、昭和三四年）、大久保道舟博士の論文「曹洞宗団の成立」（『愛知学院大学禅研究所紀要』第四、五合併号 一九七五年）にも述べたのである、ここでは割愛する。

註(1) 道元禪師の真蹟に関連して、河村博士は、この論文のなかで私のことに触れて「永平寺所蔵の、如浄禪師へと相承された所の『嗣書』、『曹洞宗全書』で言う所の三物（嗣書、血脈、大事）と言う時のあの『嗣書』、とそれがあります。如浄禪師の真筆で「新道元」と書かれており、如浄禪師自身の名華押のあるものです。尤もこれには駒沢学園の東先生などは疑念を挟んでおられます」（一一頁）と述べ、私が永平寺所蔵の嗣書の図の成立に疑いをもっているときとされている。たしかに私は、「如浄が道元に授けた『嗣書』をめぐって」という論文を発表している（『印度学仏教学研究』第二五巻第一号、昭和五十一年十二月）が、ここでは私は、従来、信仰的伝承として絶対視され、いかなる学問的検討も加えられたことがなかった嗣

書の図に対する問題点のいくつかを提起したにとどまるのであって、それは「疑念」を挟む以前の事柄なのである。河村博士には、この点を電話で説明させて頂きご諒解をえたが、誤解を避けるため、ここに重ねてとりあげ、記しておく。

2、用語について

a、「覚触」

『伝光録』に「覚触」という用語が見える。「覚触」の語は、『伝光録』全章において、一か処あるいは二か処に見られるとする人があるが、それは『伝光録』をつぶさに調査していない証拠であって、実は四か処にわたって確認される。次のとおりである。

縦是非アリ彼我アリトモ水ノ底ノ如声如空ノ中ノ如ク端似然一度覚触セサレハ千万法門無辺ノ妙理モ徒業識流注トナル（第四祖優婆曇尊者の章。拙著『乾坤院本伝光録』一三頁）

汝諸仏ニ非ト説此理性ヲ以テ知ヘキニ非相以ワキマウヘキニモ非故諸仏ノ智ヲ以モ知ヘキ非自己識ヲ以計ヘキニ非所以此言聞ヨリ三七日間修習行道シテサシヨク事ナシ終一日覚触シテ正我心ヲ忘諸仏ヲ解脱は無生法忍ヲ悟ト云（第十一祖富那夜奢尊者の章。前掲書二五頁）

師資道通達全是自他ナシ故命脉即通シテ正廓明ナル時十方ニ収ムヘ
キニ非宛胡芦藤手胡芦ヲマトウカ如攀来攀去只是自心ナルノミナリ然
諸人ハ清水ヲ知得タリトモ子覺触底ニ針アルコトヲ明ムヘシ(第十五
祖迦那提婆尊者の章。前掲書三三頁)

爰至何クヲカ古トモ何クヲカ命トセン何レカ是諸仏何レカ是衆生一
法眼ニサイキリナク一塵ノ手ニ触ナシ只虚明一片ニシテ廓落無際ナル
ノミナリ即久遠実成如来不昧本来衆生也如是来恁悟知時モ増セス如是
不知時モ減セス久遠劫来恁麼ナリト覺触スルヲ宿命智ヲ発ト云(第十
九祖鳩摩羅多尊者の章。前掲書四一頁。)

「一度覺触セサレハ千万法門無辺ノ妙理モ徒業識流注トナル」と言
い、「覺触シテ正我心ヲ忘レ諸仏ヲ解脱は無生法忍ヲ悟ト云」と言い、
「覺触底ニ針(針とは、ここでは、真実の自己を意味する)アルコトヲ
明ムヘシ」と言い、「覺触スルヲ宿命智ヲ発スト云」と言うのであるか
ら、「覺触」が仏法、坐禪を修行するにあたって必須の条件ないし絶対
的宗教体験を表わしていることがうかがわれる。

『伝光録白字弁』(大正一四年 大本山総持寺刊)の石川素童禪師が、
道理は設ひ能く合点することが出来ても、その道理が実際に我有とな
るのは、必らず一たび覺触した上でなければならぬ。覺触といふは坐
禪の上に於て尤も大切なことで、其の拈提工夫しつつある所の道理

が、或る機縁に触れて自心とひたと感得する時節に逢ふことである。
彼の釈尊の見星の如き、迦葉の拈華微笑の如き、阿難の刹竿倒却の如
き、和修の袈裟角を引かれた時の如き、皆是れ覺触の時節であつた。
誰にもせよ、必らず一度覺触せざれば千万の法門無量の妙理も徒に業
識流注となる」(一二五頁)

と解説しているように、「覺触」は、いわゆる大悟、開悟と同義であり、
その具体的実感を伴った語として用いられていると言えよう。

また、瑩山禪師の『坐禪用心記』にも、「覺触」の語が一か処だけで
はあるが、

調息之法、暫開張口、長息則任レ長、短息則任レ短、漸漸調レ之、稍
稍隨レ之、覺触来時、自然調適(再版本『常濟大師全集』二四六頁。)

と出ている。ここの「覺触」の解釈については、山田孝道師の『坐禪用
心記講義』(大正一一年 光融館刊)が、

その息が長ければ長いなりに任せ、短かければ短かにまかせて、少
しもことさらに之をためさず、息の通ずるままにして漸次に調へてゆ
けば、息が続いてゆくうちに身体が安らかになってくるに随つて、自
然に調ふて、速やからず遅からず、丁度ほどあひになってくる(四六
頁)

とするのが本文の語句に即した無理のない説明と言えよう。山田孝道師は、「覚触」を坐禅の調息法の状態として「身体が安らかになってくる」意に取っている。

したがって、『伝光録』の「覚触」と『坐禅用心記』の「覚触」とでは、両者のあいだに若干の意味の距りがある。

ここでは、「覚触」の語についてのみ論究しているのではないから、これ以上深入りすることは避けたい。近年、鈴木格禅教授に「覚触」考（駒沢大学仏教学部研究紀要）第三五号 昭和五二年 駒沢大学発行）という綿密を極める論文があるから、これにゆずることとする。

「覚触」の語は、『首楞嚴経』の二箇所に用いられており（田島柏堂著『瑩山』「日本の禅語録」五 二六四頁 昭和五三年、講談社刊）、智顛の『次第禅門』に三箇所、『摩訶止観』に一箇所出ている（前掲鈴木教授論文）けれども、その意味内容はどうも『伝光録』、『坐禅用心記』で用いられている「覚触」とは直接に結びつかないようである。

しかも前述のように、『伝光録』と『坐禅用心記』とは、「覚触」の意味にいささか趣きの異なるのをおぼえる。しかし、同一語が、その用いられる場所によって、あつかいに軽重、逆転、変化を見せることは一般にも経験するところであって、終始一貫して同一人の使う同語は同義でなければならぬと固執するのは、一を知って二を知らぬ類いの論である。

しかし、ここで問題は、そんなところにあるのではない。

「覚触」は、道元禅師はもちろん、懐奘禅師、義介禅師の著作には全

く見ることの出来ない語である。瑩山禅師の前後、周辺においても用いられた形跡はない。ただ、『伝光録』の前半、即ち第四、十一、十五、十九の四章と『坐禅用心記』の調息法に限る用例である。『伝光録』も『坐禅用心記』もともに瑩山禅師の談とするのが宗門の伝承である。この宗門の伝承が確かなものとなるには、瑩山禅師の談とされる両書にのみ共通して見られる特異な現象に注目しなければならない。即ち、「覚触」の用語を介して、『伝光録』が瑩山禅師の真説ならば、『坐禅用心記』もまた瑩山禅師の真説と言えないか。逆に、『坐禅用心記』が瑩山禅師の真説ならば、『伝光録』もまた瑩山禅師の真説と言えないか。

b、「白雲散尽テ青山独高力如クナル」

『伝光録』「第四十八祖天童ノ珽和尚」の章に、「白雲散尽テ青山独高力如クナル」云々の語がある。

如是ノ解底白雲散尽テ青山独高力如クナルコトヲ得タレトモ猶更山ヨリ高キ山アル事ヲ未知（拙著『乾坤院本伝光録』一〇〇頁）

『信心銘拈提』にも、

一種平懐、泯然自尽……白雲散尽、青山独立……（再版本『常濟大師全集』二二三頁）

と出ている。

右のとおり、『伝光録』と『信心銘拈提』の語句は酷似している。

c、「鷺鷥雪ニ立同色ニ非」

『伝光録』「第二七祖般若多羅尊者」の章に、

鷺鷥雪ニ立同色ニ非明月芦花佗ニ似サル分アリ（拙著『乾坤院本伝光録』五七頁）

とあるが、これと同文が『信心銘拈提』に、

莫レ逐ニ有縁、勿レ住ニ空忍。……鷺鷥立レ雪非ニ同色ニ。明月芦花不レ似レ他

（再版本『常濟大師全集』二二二頁）

と出ている。

d、「良遂座主麻谷ニ参時」

『伝光録』「第四十祖同安丕禪師」の章に、

良遂座主麻谷ニ参時麻谷門ヲ閉テイレス良遂門ヲ敲谷問云誰良遂答ヲ

良遂トイツシ^(マヤ)処ニ明（中略）良遂講肆ニ販徒衆ニ告云諸人ノ知処ハ良遂悉ク知レリ良遂力知処ハ諸人不知実是此知処風ヲ不通照ス（拙著『乾坤院本伝光録』八四〜八五頁）

とある。良遂座主^(田)と麻谷宝徹禪師については、『信心銘拈提』に、

将レ心用レ心、豈非ニ大錯。……良遂参ニ麻谷。麻谷閉却。良遂叩レ門。麻谷問云。阿誰。良遂諾処便明。良遂本為ニ講者。返語ニ徒衆ニ曰。諸人知処。良遂総知。良遂知処。諸人不レ知。誠知此知処。千聖不レ識処。

（再版本『常濟大師全集』二二七頁）

と同趣旨が掲げてあって、これまた前例の場合にひとしいのである。

このように挙げてゆくと、『伝光録』と『信心銘拈提』とは、きわめて密接な関係があると断ぜざるをえない。

(b)、(c)、(d)に挙げた語句、古則は、あるいはすでに中国、日本の先人たちのよく用いるそれであるかも知れない。たとえば、横関師は、「c、鷺鷥雪ニ立同色ニ非」うんぬんについて、その典拠として、『景德伝燈録』第二九卷の「枯木岩前差路多、行人到レ此尽蹉跎、鷺鷥立レ雪非ニ同色、明月芦花不レ似レ他、了了了時無レ可レ了、玄玄玄処亦須レ呵、慙慙為唱玄中曲、空裡蟾光撮得麼」を挙げている（前掲書七九頁）。

したがって、「鷺鷥雪ニ立同色ニ非」うんぬんの語句は、瑩山禪師の

独創語でもなく、特徴をあらわす用語でもない。言いかえると、この引用文から『伝光録』を瑩山禪師の提唱録とすることはできないとする意見もあるかも知れない。

しかし、いまそのことは必ずしも重要なことからではない。重要なことは、『伝光録』と『信心銘拈提』に共通して使用される語句等があるという事実、その事例があまりにも多いという点である。つまり、愛用語句の共通性がしばしば看取できることである。右の二、三に止まらない。『信心銘拈提』は、一時、義介禪師の撰述とされたこともあったが⁽²⁾、『伝光録』とおなじように瑩山禪師が大乗寺住山中に説示されたものとして伝えられている。かれこれ考えてゆくと、この両書は瑩山禪師同一人の説述であることを表明していると見てよい。

註(1) 石井修道博士によれば、良遂座主の語は、『正法眼蔵随聞記』巻一の

ほか、道元禪師の他の著作にはないとのことである。(石井修道氏著『中

国禅宗史話』五五四頁 禅文化研究所刊 一九八八年)

(2) 江戸時代の僧、万回一線(一七五六寂 寛保元年 総持寺伝法庵転住)

は、寛延三年(一七五〇)、『重刻信心銘拈提』(江戸大和屋孫兵衛版元)

を刊行して、『信心銘拈提』は「我仏慈師祖(瑩山禪師の禪師号は仏慈禪師

という) 所著」と明記しているが、これより一一年まえの元文五年(一七

四〇)、『青鶴原夢語』を著わしたときは、「大乘開山(すなわち義介禪師)

所撰也」としている。義介禪師から瑩山禪師に改めた理由とその経緯に

ついてはさだかではないが、『信心銘拈提』を瑩山禪師が説述するにあた

って義介禪師の思想的影響を反映しているであろうということは十分に予

想されるといえよう。

3、引用文について

a、「永平開山独住ヲ誠ラル(中略) 先師二代ノ示云」

『伝光録』「第十四祖竜樹尊者」の章に、次の文章がある。

殊此一門ノ中ニ永平開山独住ヲ誠ラル是人ヲ邪路ニ不_レ赴_モセシトナリ
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(拙著
『乾坤院本伝光録』三一頁)

瑩山禪師は、道元禪師示寂して約二〇年後に生誕しているので、面識はない。しかし、瑩山禪師は、永平寺で、道元禪師の直弟・懐奘禪師(永平寺第二代)、義介禪師(永平寺第三代)のもとで幼少時代を過ごした。懐奘、義介を介して道元禪師の仏法とその家風を学び、後半に至っては、道元禪師の著述を読み、参究するにおよんで、いまさらのごとく、その意義の重要なことを再確認し、『伝光録』提唱に際しても、引用することになった。その一例が、右の一段であると思われる。

しからば、右は道元禪師の撰述に求めると、いずれであるか。それは既に横関了胤師によって、『永平広録』巻六の

上堂曰、古来学仏法人、或独居草庵、或共行精舎、独居之輩、多被鬼魅魍魎侵共行之人、少被天魔波旬燒、未明仏道之通塞、空守至愚之独居、豈非錯乎（横関了胤師編『異文対考』出典考）「伝光録詳解」四四頁

が当てられているが、私は更に、『辨道法』の冒頭の文章を加えておきたい。

仏仏祖祖、在道而辨、非道而不辨、有法而生、無法而不生、所以大衆若坐随衆而坐、大衆若臥随衆而臥、動静一如大衆、死生不離叢林、拔群無益、違衆未儀、此是仏祖之皮肉骨髓也、亦乃自己之脱落身心也（筑摩書房版『道元禪師全集』下巻 三二三頁）

「独住」、「独居」を誡めるということは、「動静一如大衆、死生不離叢林、拔群無益、違衆未儀」ということに他ならない。道元禪師における清規の基調は、仏祖の規範にもとづく共同生活であるかぎり、「独住」、「独居」を拒けて、「動静一如大衆」を標榜するのは当然である。これは、道元禪師の門下、門流における修行生活体の原則であり、大前提である。

それゆえ、瑩山禪師は、『瑩山和尚清規』巻之上で、

各待大衆隙勿競、是常儀也。十二時中行履、如弁道法、赴粥飯法、洗面法、洗浄法、并寮中清規、参大己、事師法等委曲也、悉可

諳之（再版本『常済大師全集』二六五頁）

と規定している。即ち、「各待大衆隙勿競」と言い、「十二時中行履」は、まず第一に『辨道法』の名を挙げて、これら道元禪師の規矩を「可諳之」と強調している。永平門下としての瑩山禪師にふさわしい力説点であるといわねばならない。

b、「証契古今連綿タリ」

『伝光録』「第十八祖伽耶舍多尊者」の章に、

今汝諸人モ其心地徹通時三世本ヨリ不隔証契古今連綿タリ（拙著『乾坤院本伝光録』三九頁）

とあり、

「第廿七祖般若多羅尊者」の章に、

這ヶ田地ニ至得時去来今ノ法ニ非根境識ノ事ニ非故云嗣法三歳ヲ超越シテ証契古今ニ連綿タリ（前掲書五七頁）

とあり、

「第四十四祖投子山青和尚」の章に、

仏祖命脉通シテ始ナク終ナク遙ニ三世超越マノアタリ師資不差（前掲書 九三頁）

とある。

言うまでもないが、『伝光録』は、釈迦牟尼仏より第一祖摩訶迦葉尊者をはじめとするインド、中国、日本に及ぶ仏祖の道統を師資の次第にわたって詳論し主張した語録である。面授、嗣法は、歴史のなかで、歴史とともに生きる師弟の個性と諸条件の有限性のうえに展開されてゆくのである。しかし、その本質は、歴史を超えた永遠普遍の仏法に存するのである。このことは、『伝光録』における正伝の仏法の道統の基礎理論とでも称すべききわめて重要な着眼点であらねばならない。ゆえに、ここに挙げただけでもわかるように、実に三箇所にも及んでくりかえし強調されているわけである。

右の引用文は、道元禪師の『仏祖正伝菩薩戒教授文』に、
夫諸仏大戒者、諸仏之所護持也、有_二仏祖相授_一、有_二祖祖相傳_一、嗣法超_二越於三際_一、証契連_二綿於古今_一（筑摩書房版『道元禪師全集』下巻 二七九頁）。

とあるのに依ることは明らかである。

瑩山禪師に『仏祖正伝菩薩戒教授文』がある。その冒頭は

それ諸仏の大戒は、諸仏の護持するところなり。仏々相授あり、祖々

相伝あり、嗣法三際を超越し、証契古今に連綿たり（瑩山禪師奉讚刊行会編『瑩山禪師御遺墨集』解説 一二頁〜一三頁 昭和四九年 大 本山総持寺刊）

とはじまる。これは直前の道元禪師のそれを書き下したものであることは一目瞭然である。

それもその筈で、瑩山禪師の『仏祖正伝菩薩戒教授文』の奥書に、
右教授の文、むかしはただ口伝して、ふてにのこさすといへとも、永平和尚あまねく諸人にさつけしゆえに、契和尚、教授とましましまいしとき、はしめて一説をしるして、戒の大概をときおきたまへるを、いま慧球姉公に戒法をさつくるとき、はしめて訓のままに仮名にかきてあたふるなり

ときに日本の元亨三年みつののい 八月廿八日かきおはりぬ

能登のくに洞谷山永光寺の開山 伝法沙門 紹瑾（花押）

とあるように、瑩山禪師がはじめて成文化したと知られる。

『伝光録』は、道元禪師の『仏祖正伝菩薩戒教授文』を引き、瑩山禪師も道元禪師の『仏祖正伝菩薩戒教授文』を文章化して、これを門弟に与えているところからみて、ここにあげた『伝光録』の語句は、瑩山禪師にふさわしい提唱であることが歴然となるのである。

c、「永平開山云我ト云誰」

『伝光録』「第四十祖同安不禪師」の章に、

永平開山云我ト云ハ誰（拙著『乾坤院本伝光録』八四頁）

という一文がある。

管見によれば、右は、『永平広録』巻第十 自贊の最後に

你是誰、強顔受_レ屈、戯_ニ弄須菩提之空談、失笑維摩詰之默佛、惑_ニ乱人_一也、即心即仏、梅子熟也、非心非仏、生涯瀟洒、破家風、這裡元来無_ニ一物_一（伊藤俊光師編『永平広録註解全書』下巻 五五〇頁 昭和三八年 鴻盟社刊）⁽¹⁾

とある「你是誰」に依ったものであろう。道元禪師がみずからの絵像か木像かの肖像に対して、みずから「你是誰」とよびかけているのである。你是国文法では対稱代名詞であるが、いまの場合、他人を指しているのではない。実に道元禪師自身を指すのである。仏法の立場からすれば、自他不二であるから、「你」も「我」も、結局は、自己の正体を指していることになる。

道元禪師の門下となり、懷奘禪師の法嗣となった義介禪師の頂相（石川県金沢市 大乘寺藏 石川県美術館寄託 石川県指定文化財）の自贊の語は、次のとおりである（欠損の部分は、『永光寺中興雜記』へ寛永一九年六月二三日 久外媿良記）によって補う。

古業受生雖各別、即身是仏有何疑、從來俱住未知面、今日初看非我誰

千時嘉元丙午正月日書比丘鑒徹通

与哲侍者

永享甲寅秋八月 祖英拜書

この頂相自贊の解説は、拙論（『開山・徹通義介禪師の頂相』「大乘寺だより」第二三号 昭和六三年一〇月五日発行）にゆずるとして、右の七言四句の結句の最後に「我誰」（我は誰ぞ）とあるのに、いま注目させられる。

義介禪師も、自身の肖像画に対して、「我は誰ぞ」として、結んでいるのである。「我は誰ぞ」の参究こそ、仏法修行の眼目である。

『信心銘拈提』に、

相識満天下、知_レ心能幾人、言_レ我誰、言_レ誰我（再版本『常済大師全集』二二七頁）

とある。「言_レ我誰、言_レ誰我」（我と言うは誰ぞ、誰ぞと言うは我なり）というのは、直前の「我誰」の宗旨を引くものである。かくて、「汝若不知自己心者、大解脱未_レ得」（前掲書二二七頁）といい、「然者情非情、同從_レ我生從_レ誰起、相無相、俱從_レ彼来、從_レ此出」（前掲書二二二頁）、「此能對_レ境自己却成_ニ方法_一以_レ境証_レ心方法進契_ニ自己_一」（前掲書二二〇頁）などとするのも、自己の解明を提唱するにはかならない。

『伝光録』でも、「我」つまり自己の正体の参究をしばしば強調しているのが目立つ。それは枚挙するにいとまがないほどであるが、いま文章表現のうえで直接に結びつく一例をあげると、「第六祖弥勒迦尊者」の章に

汝等諸人呼ニ随テ応シ指随テイタム(タム)是擬慮ヨリ生ルニ非覺知(タム)起ルニ非正ク是汝主人公也(拙著『乾坤院本伝光録』一七頁)

とある。

ひるがえってみれば、道元禪師の『正法眼蔵』「現成公案」の巻に「仏道をならふといふは自己をならふなり」とあり、道元禪師の垂示を編録した懷奘禪師の『正法眼蔵随聞記』に、「坐はこれ則ち自己の正体なり」とあるが、このような自己の参究についての説示は、『伝光録』にとどまらない。瑩山禪師は、妙浄禪師こと洞谷山永光寺開基・海野三郎滋野信直に対して与えた法語『洞谷開山瑩山和尚之法語 示妙浄禪師』にも、冒頭から、

先日我レ公ヲ呼フ公即イラフ擬々ナク滞ナカリキ必スシモ主ノシルニモヨラス道ノ私シナキコト疑ウヘキニアラス此イラウル者ハ今生ハカリニアラス無量劫ヨリ以来具テ更ニ不変者也(岩手眞正法寺蔵『正法眼蔵雜文』)

と説いて、呼べば直ちに応諾する自己こそ自己の正体であることを示している。

また、『能州洞谷開山法語』(茨城県六地藏寺蔵 『続曹洞宗全書』第一卷 五七頁〜五八頁)の一節にも、

汝喚ヘハ我コタエ、我レ鼻ヲシメハ汝チ驚ク、飯ハ飢ヲヤスメ、衣ハ寒ヲ防ク、是ヲ以テ知ヘシ、万物我レト不レ隔、水ト波トノ如シ、アラワルル時ハ万物人我、カクルル時ハ不覺不如、水平ニシテ不レ流、唯心唯性不同不異也、万法唯心ノ如シ、一心唯性ノ如シ

と述べて、汝が呼べば我は応じ、我が鼻を擽めば汝はその首で驚く云々と始めて、万法は唯心のごとく、一心は唯性のごとしと説いている。仏法、禪が心地を開明し、本分に安住するを旨とするのは、インド、中国、日本の各祖師に一貫し共通している主題であるから、ひとり『正法眼蔵』、『伝光録』に限らないのである。ここにおいて、我と汝の二者の呼応の論理で、その主人公を究明するのは、禪門の道統を真正面からうけつぐ瑩山禪師の個性をもっともよくあらわしているとは言えまいか。

また、その高弟、明峰素哲禪師の立僧の際の普説においても、

吾首座哲明峰当レ仁不レ可レ讓。三十年同宿二十二年法嗣。当初在ニ大乘ニ侍者ニ八箇年。昼夜参侍而不ニ相離、予常喚云ニ哲侍者ニ哲応諾、予即問云、是什麼、不ニ答話。經ニ八年ニ如レ此参侍問答、」(『明峰禪師立

とのべている。明峰素哲禪師は、峨山韶碩禪師と並ぶ瑩山門下の雙璧である。瑩山禪師に参ずること三十年、大乘寺ではその侍者となって八年間の永きにわたったのであった。その大乘寺にあったころ、瑩山禪師は明峰素哲禪師の名を呼び、返事をした明峰素哲禪師に、返事をした当体は何者ぞと問いかけたが、答えられず、その解答に更に八年間を要したというのである。これによってみれば、「我誰」といい、「你是誰」といい、「是什麼」といい、道元禪師以来、とりわけ義介、瑩山、素哲の門流を中心とする初期日本曹洞宗における仏道究明の中心テーマの一つであったことがわかる。

しかし、更に目を転じてみれば、曹洞宗門に限らない。右の動向は臨濟宗法燈派にも影響を及ぼしているのではなからうか。山梨県向嶽寺開山拔隊得勝禪師(一二二七〜一三八七)は、臨濟宗法燈派孤峯覺明禪師(一二七一〜一三六一。島根県雲樹寺開山。瑩山禪師の高弟でもある。また、永光寺の久外煖良が著わした『永光寺中興雜記』は、「永光寺前住」として遇して、敬意を払っている)の法嗣であり、また瑩山禪師の神足、峨山韶碩禪師(一二七六〜一三六六。総持寺二世)に参禅しているが、この拔隊得勝の仮名の『法語』に、

成仏ノ道トハ自心ヲ悟ル是ヲ云也(『塩山開山法語』山上嘉久氏所蔵本)

とある。

これについて、田島柏堂博士は、

「曹洞の道元禪師にも『語録』があり、仮名の法語『正法眼蔵』(九十五卷)があり、その『眼蔵』の中に「仏道をならふといふは自己をならふ也」(洞雲寺本「現成公按」の卷)との有名な言葉が存する。もちろん道元禪師と拔隊とは時代を異にし、語録・法語の量・質においてもその比ではないかも知れぬが、しかしその内容において、両者は撓を一にするものがある。拔隊は、臨濟(法燈派)の家風をうけ継いでいることはいうまでもないが、かつて峨山韶碩(峨山にも仮名の『法語』があり、これに類する言葉が各処に見られる。『続曹洞宗全書』法語、三三三〜三三三頁参照)とも出会っているので、かれを通じて窺った洞門の家風もなにかの影を与えたことも想像される(『塩山開山法語』・『絶学伊路波歌』・『瑩山帝尊問答』の研究)、「愛知学院大学文学部紀要」第一〇号 五〇頁 一九八〇年)

と述べておられるが、私が右に指摘した初期日本曹洞宗学思想史の流れのなかで理解すると、きわめて当を得た説である。

なお、この田島論文に、臨濟宗法燈派、絶学祖能禪師(一二三四〜一四二八。山梨県向嶽寺八世、山梨県月江寺開山)の頂相(月江寺襲蔵)の自贊の語が紹介されている。

相似不_レ齊你是誰、一靈性体画難_レ成、筆頭幻質真面目、万像森羅_二双_一眼晴(前掲論文五二頁)

というのがそれである。この起句に「你是誰」とある。これは、さきに

掲げた道元禪師の自賛の句「你是誰」と同一である。もとより、絶学祖能禪師と道元禪師や瑩山禪師との直接の交流はないのであるが、初期日本曹洞宗と交渉をもった無本覚心、孤峯覚明、抜隊得勝ら法燈派の先人たちの影響を無視しては論じられないであろう。

このような次第で、『伝光録』における「我ト云ハ誰」の道元禪師の語は、瑩山禪師によって引用されたとするのが、もっともふさわしいのである。

註(1) これは、寛文二二年（一六七二）、卍山道白（一六三六～一七一五）

加賀大乘寺二七世）が刊行した『永平広録』いわゆる卍山本とよばれている流通本の文章である。慶長三年（一五九八）、門鶴（一六一五寂。永平寺二〇世）が祚光、宗椿らに書写させたいわゆる門鶴本『永平広録』の文章は、「種田博飯兮地藏春農、深山裁松兮臨濟骨肉、雖_レ然_レ麼_レ雲岩雲居之袈裟、雪峯雪竇之面目、戲弄須菩提之唐談、又笑_レ維摩詰之燕默、惑_レ乱人_レ也即心即仏、梅子熟也非心非仏」（伊藤俊光師編『永平広録註解全書』下巻 五四九頁）となつて、文相がやや異なつており、なかならず「你是阿誰」の語句はない。この点、注意を引くのである。『永平広録』は、門鶴本、卍山本の文句の相違が見られるが、いずれが、道元禪師の真意を伝えた原初本に近いのか。今は繁を厭うて他の機会にゆづることとするが、ともあれ、道元禪師の文章の成立について、それが引用されている瑩山禪師の撰述との関係から考察してみる方法の必要もありはしないかということをも提起しておく。なお、近年、『永平広録』の註解、解題等については、鏡島元隆先生の『道元禪師全集』（全七巻）第三巻～第四巻の『永平広録』

上下（昭和六三年春秋社刊）および『道元禪師とその周辺』（昭和六〇年大東出版社刊）の『永平広録』考』など、後学を大いに益する論著が既に世に送り出されている。

d、「靈夢ヲ感ス」

『伝光録』第五十一祖永平元和尚」の章に、

山城セシニ一夢ヲ感キ大梅山法常禪師トヲホシキ高僧アリテ梅花一枝ヲ指拏云若既船舷ヲコエル美人アラハ梅花一枝ヲ惜コトナシト云テ梅花ヲ吾ニアタウ時ニ元靠不覚シテ夢中ニ吟未跨船舷好与三十棒然ニ五日ヲヘサルニ老兄ト相見ハ老兄即船舷ヲコエ来レリ此嗣書又梅花綾カケリ大梅ノ教ル処ナラシ夢相ト符合スル故取出ナリ老兄若吾ニ嗣法セント求ムヤ設求トモ惜ヘキニ非師ノ信感ヲク処ナシ嗣書ヲ請スヘシト云トモ只焼香礼拝シテ恭敬供養スルノミ也時ニ焼香侍者法寧ト云アリキ始テ嗣書ヲ見トイヒキ時ニ師ヒソカニ思惟キ此一段事實佛祖ノ冥姿ニアラサレハ見聞ナヲカタシ辺地ノ愚人トシテ何ノ幸アリテカ數番は見感涙袖ヲウルヲス其故師遊山ノ次ニ大梅山ハ護聖寺且過ニ宿スルニ大梅祖師来開花セル一枝梅花ヲ授ル靈夢ヲ感ス師実ニ古聖ト齊ク道眼ヲ開テ故數軸嗣書ヲ拝シ冥應ノ告アリ如是諸師ノ聽許ヲ蒙リ天童ノ印證ヲエテ一生ノ大事ヲ辨シ累祖法訓ヲ受テ大宋宝慶三年日本安貞元季丁亥歲皈朝シ（拙著『乾坤院本伝光録』一〇九頁～一一〇頁）

という一段がある。

これは、道元禪師の『正法眼蔵』「嗣書」の巻の一文を引用したものであることは、横関師のご指摘（横関師前掲著書一五八頁―一五九頁）を俟つまでもなく明白な事柄であるが、念のため、左に掲げておこう。

在城のとき一夢を感じるにはく大梅山法常禪師とおほしき高僧ありて梅花一枝をさしあけていはくもしすてに船舷をこゆる実人あらには花ををしむことなかれといひて梅花をわれにあたふ元龜おほえすして夢中に吟していはく未跨船舷好与三十しかるに不経五日与老兄相見いはんや老兄すてに船舷跨来この嗣書また梅花綾にかけり大梅のおしふるところならん夢草（うら）と符合するゆゑにとりいたいたすなり老兄もしわれに嗣法せんともとむやたとひもとむとおしむへきにあらす道元信感おくとくろなし嗣書を請すへしといへともたた焼香礼拝して恭敬供養するのみなりときに焼香侍者法寧といふありはしめて嗣書をみるといひき道元ひそかに思惟しきこの一段の事まことに仏祖の冥資（みやうし）にあらされは見聞なほかたく辺地の愚人としてなんのさいわいありてか数番これをみる感涙霑袖ときに維摩室大舍堂等に閑闕無人なりこの嗣書は落地梅綾のしろきにかけり長九寸余闊一尋余なり軸子は黄玉なり表紙は錦なり道元台山より天童にかへる路程に大梅山護聖寺の且過に宿するに大梅祖師きたり開花せる一枝の梅花をさつくる靈夢を感ず祖鑿もとも仰憑するものなりその一枝花の縦横は壹尺余なり梅花あに優曇華にあらざらんや夢中と覚中とおなじく真実なるへし（『修訂本 正法

眼蔵嗣書 里見氏旧蔵本』『道元禪師真蹟關係資料集』七八頁―八三頁）

いったい、道元禪師は、現実の經驗的夢に関する記述をしない。その例外中の例外が、右の「嗣書」の巻の一文である。『正法眼蔵』に「夢中説夢」の巻はあるが、この夢は、空の道理を基調とする仏法の世界を夢にたとえたものであって、つまり夢は比喻として用いられているに過ぎず、睡眠中の夢を論じているのではない。

わが国中世人の夢は、いわゆる幻想、虚影の荒唐無稽ではなく、実生活の一部ないし判断、行動の原理であったことは既に周知のとおりである。各種僧伝をひもとくと、その生誕、宗教体験、寺社の開創、死など、夢にまつわる説話伝承は多い。法然、親鸞は、その靈夢の体験が、それぞれの根本的立場を確立した契機となっている。なかでも明慧の「夢の記」は、圧巻であろう。

こうしたわが国中世人の生活感覚、宗教生活のなかで、道元禪師が夢をほとんどまったくとりあげないのは、まことにめづらしいことである。道元禪師は、夢を見ない祖師である。

この点、瑩山禪師は全く違う。瑩山禪師は、上代日本人の特質を豊かに受け継いで、夢を観て、夢に生き、夢を実現した人である。夢の祖師である。『洞谷記』には、感夢、夢想、靈夢、瑞夢、奇夢、夢見、夢中の歌詠、夢告、入夢、夢覚などの語を使って、その宗教体験を記述している（拙著『洞谷記に学ぶ』一四〇頁―一四九頁）。

さきの道元禪師の「嗣書」の巻によれば、道元禪師が中国留学中において、天台山平田の万年寺住持・元靠和尚から嗣書を閲覧する機会を与えられたのである。元靠和尚の夢に、大梅法常禪師が渡来求法の僧に梅花一枝を呈示すると告げたというのがあった。やがて、道元禪師は、大梅山護聖寺に宿泊したとき、夢に大梅法常禪師があらわれて、梅花一枝を授けられた靈夢を感じた。そこで、珍しいことであるが、夢と現実の一致を特記しているわけである。実際、道元禪師にとって、このときの靈夢の体験を無視して仏法の正統性を確認する手がかりはなかった。

私は、『伝光録』が、道元禪師の「靈夢」体験をとりあげているところに、『伝光録』提唱者の、言いかえれば瑩山禪師の存在を想定しないではおられないのである。

しかも、『第五十二祖永平弊和尚』の章に、

今ノ諸方ニ永平門下ト稱スル皆是師ノ門葉也如是法火熾然シテ風光遠
顯カ故ニ越州ヲウノ郡人アリ夢ミラク北山ニアタリテ大火高クモユ人
アリテ問云是如何ナル火ナレハ如是モユルソト答云佛法上人ノ法火也
ト夢サメテ人ニ尋ルニ佛法上人トイヒシ人ウサカノ北山住シテ世ヲ去
年ハルカナリ其門弟今彼山住スト聞テ不思議ノ思ヲナシワサト夢ヲシ
ルシテ持參シキ實開山法道ヲ傳持シテ永平ニ弘通スルコト開山來記差
サル故兒孫今ニ及テ宗風未断（拙著『乾坤院本伝光録』一一四頁）

と述べてあるのを見れば、この感は一層強くなるのをおぼえる。

道元禪師や懷奘禪師の行業に関して、「越州ヲウノ郡（大野郡を指す。大野郡には寂円禪師開創の宝慶寺があり、かつて瑩山禪師の修行の地で、あった。東注）人アリ夢ミラク」うんぬんの記事がかかっているのは、もろもろの道元禪師の伝記や永平寺史のなかで、『伝光録』のこの箇所に限る特色である。「実開山（永平寺開山道元禪師のこと。東注）法道ヲ伝持シテ永平ニ弘通スルコト開山來記差サル故兒孫今ニ及テ宗風未断」と、夢を信じ、夢に将来の期待を賭けているに至っては、瑩山禪師を措いて他の何びとも想定することは出来ないだろう。

e、「永平開山云人道ヲ求ルコト」

『伝光録』「第五十二祖永平弊和尚」の章に、

永平開山云人道ヲ求ルコト世ニ高キイロニアハント思コワキカタキヲ
打ント思堅城ヲ破ント思カ如クナルヘシ志即深ヨテ此色ツイニ値サル
コトナシ彼城破ラサルコトナシ此心ヲ以道ヒルカヘサン時千人ハ千人
ナカラ万人ハ万人ナカラ皆悉得道スヘシト（拙著『乾坤院本伝光録』
一一五頁 傍点は東が付す）

とあって、これは、『正法眼蔵隨聞記』卷三の

先ツ欣求ノ志ノ切ナルヘキ也タトヘハ重キ宝ヲヌスマント思ヒ強キ敵

キヲウタント思ヒ高キ色ニアハント思フ心アラン人ハ行住坐臥事ニフ
レヲリニシタカヒテ種々ノ事ハカリ来レトモ其レニ随ヒテ隙ヲ求メ心
ニ懸ル也此心アナカチニ切ナルモノトケスト云フナキ也(長円寺本。
拙著『^{五写本}影印本 正法眼藏隨聞記』一〇〇頁 一九八二年二刷 圭文社刊)

を引用するものであることは、すでに横関了胤師によって指摘されてい
る(前掲書一六七頁)ことでもあるので、今更に屋上屋を架する饒舌を
試みるつもりは毛頭ない。

しかし、いま慎重に検討すると、○点の個所は、右のとおり、確か
に横関師の指摘するとおりだが、更に厳密に言えば、「高キイロ(色)」
は、直前のとおり長円寺本では「高キ色」(前掲書一〇〇頁)となつて
おり、東隆真藏本でも「高キ色」(前掲書九四頁)となつており、大昌寺
藏本でも「高色」(前掲書一〇七頁)となつており、流布本もまた同じ
であるが、駒沢大学図書館藏本では「好色」(前掲書九七頁)となつて
いるから、『伝光録』は駒沢大学図書館藏本の系統の写本には依つてい
ないことがわかる。それはそれとして、◎点の部分は、卷二の

十人八十人ナカラ可レ得道也先師天童ノススメ如是(前掲書 六二頁
六四頁)

の部分と通するのである。

意味が通るのであって、表記には十人と千人、万人の相違があるこ

とを見逃がしてはなるまい。『正法眼藏隨聞記』の「十人」が、『伝光
録』では、「千人」「万人」になっているのである。『正法眼藏隨聞記』
との対比から見ると、これは、『伝光録』に至つて変化した点であ
る。

この『伝光録』の右の一段が、瑩山禪師の教説であることを補強して
くれるのは、『洞谷開山瑩山和尚之法語 示妙淨禪師』の左の箇所であ
る。

曩祖永平和尚云人トシテ意根ヲ截断センカ如キンハ千人ハ千人ナカラ
万人ハ万人ナカラ皆得道スヘシト云ヘリ誰人カ信受奉行セサルヘキ予
三代ノ法灯ヲ挑ケテ来世ノ蒙昧ヲ照ス(岩手県正法寺藏『正法眼藏
雜文』 傍点は東が付す)

ここには、明らかに、『正法眼藏隨聞記』の主旨を受け継ぐ『伝光録』
の個性的表現が見られる。

道元禪師は、天童如淨禪師から聞いた十人得道の教示を、自己の立場と
して、懷奘禪師、義介禪師をはじめとする参学の門人たちに強調した。
のちに寺統の祖、教団大成の母と崇められる瑩山禪師は、道元、懷奘、
義介三代の法灯を護持する第四代の法孫として、門人の妙淨禪師に千
人、万人の得道を説法している。

『洞谷開山瑩山和尚之法語 示妙淨禪師』は、直接には、能登の洞谷
山永光寺の開基、海野三郎滋野信直が受戒した折りに与えた瑩山禪師の

法語である。海野三郎滋野信直の一族、無底良韶禪師（一三一三—一三六一。瑩山禪師の高足・峨山韶碩禪師の法嗣）が開創した陸奥の正法寺にしか伝わらぬものである。先に、衛藤即応博士は、その著『正法眼蔵序説』（昭和三四年 岩波書店刊）で、この法語と『正法眼蔵』「辨道話」草稿本にのみ共通する語句をとりあげて、瑩山禪師は「辨道話」草稿本を閲覧したとの推定を下した。更に加えておくと、瑩山禪師は、『正法眼蔵隨聞記』の一節を『洞谷開山瑩山和尚之法語 示妙淨禪師』に引用しており、いま『伝光録』にもそれがそのまま反映しているわけである。このような状況を総合すると、『伝光録』の成立は、瑩山禪師を契機とするものであることは疑うことが出来ないであろう。

4、本文内容について

a、曹洞宗の宗名について

知られるとおり、道元禪師は、仏祖単伝の仏法に、宗名を付して称えることを激しく否定した。禪宗の称を拒け、臨濟、曹洞、雲門、漚仰、法眼など五家の分派を批難した。当然、曹洞宗、洞山宗などの名称も葬り去った。仏法は、宗派に局限して受けとめられるべきではないという信念であった。このことは、『正法眼蔵』「仏道」の巻に説かれている主張であって、いささかなりとも道元禪師に関心をもつ者の常識である。

五家異レトモ唯タ一仏心印也（『辨道話 永平開山元和尚記』）

諸仏無上妙道および正法眼蔵ならびに諸仏法印なり、（中略）俗徒おほく禪宗と称し、達磨宗と称し、仏心宗と称する妄称、きはひ風聞して、仏道をみだらんとす、これは仏祖の大道、いまだかつてしらず、正法眼蔵ありとだにも見聞せず、信受せざるともがらの乱道なり。

（中略）洞山大師（中略）かつて曹洞宗と称すべしと示衆する拳頭なし、瞬目なし（中略）洞山宗と称する門人なし（『正法眼蔵』「仏道」）

これが、道元禪師の宗名に対する基本姿勢であって、それは生涯変ることとはなかった。

もっとも、『正法眼蔵』「恁麼」の巻には、

雲居山弘覚大師は洞山の嫡子なり、釈迦牟尼仏より第三十九世の法孫なり、洞山宗の嫡祖なり

と、「洞山宗」の語がある。これは、直前の「仏道」の巻で「洞山宗と称する門人なし」の語と矛盾するとされるのである。

この語について、道元禪師の直弟・詮慧禪師は、

洞山宗ノ嫡祖也ト云ハ、宗ト云ヘバ、五家ノ内、洞山宗ト聞ユ、不可然、都、宗ト云仏家ニ不可云事也、天台宗、真言宗ナムト云ニハコト

ナルヘシ、是ハ只洞山一人ノ宗トスル所ヲアクルナリ（『永平正法眼蔵菟書大成』十二 五七頁）

と解釈し、経豪禪師も『正法眼蔵抄』で、これを承けている。すなわち、「洞山宗」とは、「宗」派の謂ではなく、洞山「一人ノ宗トスル所」を意味するという。

江戸時代の宗学者、本光瞎道禪師（一七七三寂）は、『正法眼蔵却退一字参』を著わして、

仏道之巻者掲示道渾淪 本卷随順世流布語（『永平正法眼蔵菟書大成』十八 五三頁）

と解釈する。「世に流布する語に随順」して「洞山宗」の語を用いたというのである。

かくて、「恁麼」の巻の「洞山宗」について、前者は、洞山ないし洞山の禅風を正伝した雲居山弘覚大師に対する最大級の讃辞とし、後者は、一般の通例に従った宗名とするという二種の解釈に分れる。

しかし、「恁麼」の巻の「洞山宗」とは、洞山良价禪師の宗旨と解するのがよい。すなわち洞山良价禪師およびその一統の宗旨、宗風を意味したものであって、いわゆる派閥としての宗派、宗団を指すものではないと、私は理解する。「その前提に、道元禪師の洞山に対する特別の尊崇の念、仏祖としての位置づけがあることを忘れてはならないのである。

そこで、洞山の一番弟子、雲居道膺は、この洞山の宗風を継承する第一人者であるということから「洞山宗の嫡祖なり」と、道元禪師は明記したのである。「恁麼」のこの個所だけに、「洞山宗」の語が用いられたのは、必然の筆勢というべく、他意はないとみるべきである（拙稿『正法眼蔵』と瑩山禪師（『永平正法眼蔵菟書大成』月報27））

しかしながら、道元禪師の直後、禪師の直弟のひとり経豪禪師は、『正法眼蔵抄』の奥書のなかで、

曹洞末塵沙門経豪（『永平正法眼蔵菟書大成』十四 四八一頁）

と自署して、「曹洞」の二字を用いている。

詮慧禪師の理解する「曹洞」宗とは、もちろん「曹山、洞山二人ヲ合テイフ」（『仏道第四十四問書』）であり、「曹山ハ六祖、洞山ハ悟本大師」としているから、おそらく経豪禪師においても、これをうけて「曹洞」の中味は、洞山良价禪師、曹山本寂禪師ではなく、中国第六祖曹溪山慧能禪師と洞山良价禪師を意味するのであろう。それにしても、いま、経豪禪師の「曹洞」を宗名の称だとすれば、道元禪師のあと、早くも師説にそむいて宗名を称えていたことになる。

しかしながら、道元禪師、懐奘禪師、義介禪師、瑩山禪師の法系においては、ついでに宗名を自称することはなかった。巷間、瑩山禪師に至って、日本曹洞宗の宗名が称え出されたかのように説く学者があるが、後述するように、これは全くの誤解である。宗内で、五家の一の曹洞宗を

自称するようになったのは、明確につきとめることはむづかしいが、おそらく瑩山禪師の高弟、峨山韶碩禪師以後のことであろう。峨山韶碩禪師には、『山雲海月』とよぶ三巻の語録が伝わっている。本書は、「臨濟宗旨」、「曹洞宗旨」、「雲門宗旨」、「滄仰宗旨」、「法眼宗旨」、「楊岐黃竜之二宗」の語をもちいて、いわゆる禪門の五家七宗の特質を述べている。しかし、みずからの立場については、「我此宗門」、「宗門」などというのみで、「曹洞宗」と称えることはないのである。ただ、『山雲海月』は、「兼中至」を「真人真照盡明之機用初位」となし、「兼中到」を「真人究竟窮極位」とする正偏五位説を主題とする祖録である。後代に、五位説が盛行するにあたって『山雲海月』の存在は大きいものがある。知られるように、五位説は、中国、日本における曹洞宗の代表的機関（機関とは、禪を教えるための教説などの手段の一つ）である。

さて、いま、『伝光録』を見るに、およそ、みずからの立場に宗名を付して称えたことは、全く無いのである。

『伝光録』は、洞山悟本大師を

祖師何モ其徳ニ勝劣ナシト云トモ洞山此門曩祖トシテ殊宗風ヲ興セ

シコト如是（拙著『乾坤院本伝光録』 七九頁）

と述べている。洞山悟本大師は、正伝の仏祖第三八祖であり、わが一門の曩祖であると位置づけている。

また、その高弟、第三九祖雲居弘覚大師については、

洞山会ニ参シテ曹山ト兄弟タリ（中略）既ニ洞山ノ懸記アリ吾道汝因
流伝無窮ナラント其言空シカラス展転属累シテ今日ニ及リ実洞山流伝
シ来ル（拙著『乾坤院本伝光録』 八三頁）

と述べて、洞山門下としての雲居は、曹山と兄弟ではあったが、洞山悟本大師の予言どおり、洞山の家風は雲居に継承されて今日に至っていると言っているのである。

これは、道元禪師の『正法眼蔵』「説心説性」の巻に、

高祖悟本大師、ひとり諸祖のなかの尊として（中略）高祖出世よりこのかた、法孫かならず祖風を正伝せり、余門の夢にも見聞せるところにあらず

とある趣旨に完全に一致するといえよう。

『伝光録』では、洞山悟本大師を

洞山高祖（第三十八祖章）

と、高祖の語を用いて尊崇する。『伝光録』全篇を見るに、高祖の尊称を冠するのは、田島毓堂博士も指摘されている（『伝光録』における人名表記法の研究（上）「禅研究所紀要」第六・七合併号 五五頁 一九七六 愛知学院禅研究所刊）が、実に、この洞山悟本大師一人に限るのである。

即ち、

洞山悟本大師に対しては、

此門曩祖（第三十八祖章）

洞山高祖（第三十八祖章）

と言ひ、

洞山悟本大師の家風、法脈については

洞上ノ一宗（第四十三祖章）

洞山ノ宗旨（第四十四祖章）

洞山ノ家風（第四十四祖章）

曩祖ノ宗旨（第四十四祖章）

とあらわし、

『伝光録』提唱者自身の立場に関しては

洞家ノ児孫（第四十三祖章）

永平門下ノ一族（第四十五祖章）

永平門下（第五十二祖章）

永平宗風（第五十二祖章）

自家（第四十四祖章）

自家門下（第四十四祖章）

ととなえている。

洞山悟本大師を、道元禪師の用例に従って最も高く称揚するけれども、

洞山宗とか曹洞宗とかの表記を用いて宗名をとなえていることは遂に見えない。

ちなみに、『伝光録』は、他の祖師に関して、たとえば「青原一家ノ家風」（第四十一祖章）、「太陽ノ一宗」（第四十四祖章）、「青原ノ宗風」（第四十四祖章）、「臨濟門下」（第四十四祖章）、「臨濟ノ正流」（第四十四祖章）、「太陽ノ仏法」（第四十四祖章）、「臨濟ノ宗風」（第五十一祖章）、「臨濟ノ風氣」（第五十一祖章）とよんでいる。換言すれば、決して概念的な宗派の名称をもって律していないのである。

『伝光録』ばかりではない。およそ瑩山禪師の撰述として伝えられている文献資料を集成した『常済大師全集』を一瞥しても、そこに宗名の自称を見い出すことはできない。

ただ、従来、次の二種の資料を論拠として、瑩山禪師の時点で、宗名を公称したという説がある。

第一の資料は、元亨二年（一二三三）、総持寺の瑩山禪師に対して後醍醐天皇が与えた綸旨によって、総持寺は曹洞出世道場として一宗の大本山たる資格と權威がそなわり、総持寺僧団は曹洞宗を公称したという通説である。

能州諸嶽山総持禪寺者直統曹溪之正脈專振洞上之玄風特依為日域無双之禪苑補任曹洞出世之道場宜相並南禪第一上刹着紫衣法服奉祈 宝祚延長者天氣如此仍執達如件

元亨二年八月廿八日

経頭

瑩山紹瑾和尚禪室

総持寺は、後醍醐、後村上、後奈良、後陽成、後光明の五帝から綸旨を受けていると伝えられるが、最初の根本綸旨ともいうべき右の後醍醐天皇の綸旨については、その歴史的眞偽を疑問視する向きもある。それは今問わないにしても、たしかにこの綸旨の文言に「曹洞出世之道場」とある。これは、時の南朝から総持寺に向けて与えられたものとされている。そこで、総持寺が曹洞出世の道場が公認されたのは、右の綸旨にもとづくものであることを認めるとしても、それがそのまま瑩山禪師が曹洞宗の名称を公式に選択した証拠にはならない。なぜならば、瑩山禪師が右の後醍醐天皇の綸旨にもとずいて曹洞宗を自から称えた確たる史料はないからである。

第二の資料は、『瑩山和尚清規』の

日本曹洞初祖永平和尚

の語である。瑩山禪師は、道元禪師が強く忌避した曹洞宗の宗名を大胆に採用して、これを公称し、そのことによって道元禪師の位置、立場を規定し、僧団の内部から外部に公式に宣言したとする見解がある。

しかし、「日本曹洞初祖永平和尚」と「曹洞」の二字をもつこの表現は、江戸時代、延宝九年（一六八一）、加賀の大乗寺の出山道白禪師（一六三六〜一七一五）が、『瑩山和尚清規』を開版したときに挿入したの

であって、それ以前の写本、即ち、石川県大乗寺原藏本（永享六年（一四三四）写、書写者不明）、石川県大乗寺原藏本（文明八年（一四七六）愚休写）、石川県永光寺藏本（明応一〇年（一五〇一）巨岳麟広写）、石川県山上嘉久氏藏本（文龜元年（一五〇一）写、書写者不明）の四本を調査してみると、

日本初祖永平和尚

とのみあって、「曹洞」はない。（拙編著『瑩山禪師清規』参照）

右のとおり、『伝光録』は、道元禪師の家風を忠実に継承する「永平門下」の著作である。その「永平門下」にこそ瑩山禪師を当てるのがもっともふさわしいであろう。

くりかえすが、曹洞宗の宗名が僧団内部から自称するようになっていくのは、瑩山禪師の高弟、峨山韶碩禪師の時代に、総持寺僧団が拡張して社会的に認められるようになったことと比例するのである。

b、道元禪師の位置

『伝光録』第五十一祖永平元和尚の章に、道元禪師を、法系世代の上から位置づけて、次のように述べている。

浄和尚尋常示云汝古佛操行アリ必祖道ヲ弘道スヘシ吾汝ヲ得タルハ釈

尊迦葉ヲエタルカ如シ因宝慶元年乙酉日本嘉祿元年忽二五十一世祖位
ニ列（拙著『乾坤院本伝光録』一〇八頁）

一一頁

ここで問題は、『伝光録』は、道元禪師の法系世代の位置を、インド
からの法統相承の次第から算定して、

五十一世祖位

とし、

中国の祖師の系譜から計算して、

洞山十二世

とし、

日本においては

日本元祖

とし、

とくに、門流の立場から仰観するとき、

此門下ノ初祖

夫日本佛法流布セシヨリ七百余歳師始正法ヲ興スイワユル佛滅後一千
五百一年欽明天皇一十三季壬申歲始新羅國ヨリ佛像等渡リ十四歲癸酉
即仏像二幅渡ス然シヨリ漸佛法靈驗顯テ後十一年トイヒシニ聖德太子
仏舍利ヲニキリテウマル用明天王三年也法華勝慢等ノ經ヲ講セシヨリ
此方名相教文天下ニシク橋ノ太后所請トシテ唐ノ齊同安國師ノ内人南
都ニ来リシカトモ其碑文ノミ残 児孫相嗣セサレハ風氣ツタワラス後
覺阿上人仏眼師ノ真子トシテ皈朝セシカトモ宗風ノコラス又東林ノ惠
弊和尚ノ宗風榮西僧正相嗣テ黄竜ノ八世トシテ宗風興セントシテ興禪
護國論等ヲツクリテ奏聞セシカトモ南都北京ヨリサ、エラレテ純一ナ
ラス顯密心ノ三宗ヲク然ルニ師其嫡孫トシテ臨濟ノ風氣ニ通徹スト云
トモ猶淨和尚ヲ訪テ一生事弁シ本国ニ皈正法ヲ弘通ス實是國運人ノ幸
也宛西天二十八祖達磨大師始テ唐土ニ入カ如シ是唐土ノ初祖トス師又
是大宋國五十一祖ナリト云トモ今ハ日本元祖也故師ハ此門下祖ノ初祖
ト稱奉ル（前掲書 一一〇頁）

琰浙翁等皆甲刹ノ主トアリト云トモ猶至サル處アリ然故大宋ニモ人
ナシト思テ皈朝シセシトセシ處ニ淨和尚洞山十二世トシテ祖師ノ正
脉ヲ傳持セシトセシニ猶神秘シテ以嗣承ヲ顯スト云トモ師ニハカクス
処ナク親訣ヲノコサス祖風ヲ傳通ス實是奇絶ナリ是殊特ナリ（右書一

としている点である。

これは、インド、中国の仏、祖位の場合と、日本の祖師の場合とに分けて検討しなければならない。

イ、インド、中国の仏祖位の数え方

まず、インド、中国の仏祖位を起点とする数え方であるが、これは、最初の釈迦牟尼仏の弟子の摩訶迦葉尊者を第一祖として数え始めて行く、道元禪師は、まさに「五十一世」となる。

「洞山十二世」も同様であって、実は、洞山悟本大師から数えるのではなく、洞山悟本大師の弟子の雲居弘覺大師から数えているのである。

このように、最初の仏、祖を省いて計算しない方法は、中国の祖師の場合の特例をのぞいては終始一定しているのである。

その特例とは、「震旦ノ初祖ナリ」（第廿八祖菩提達磨尊者）、「二祖」（第廿九祖大師）、「第三ノ祖位ニ連」（第卅祖鑑智大師）、「四祖大師」（第卅一祖大医禪師）、「五祖」（第卅二祖大満禪師）、「六祖」（第卅三祖大鑑禪師〈慧能〉を指す。第卅五祖無際大師の章に出る）の達磨から慧能までと、「洞山高祖」、「洞山此門曩祖」（第卅八祖洞山悟本大師）と、いわゆる洞山宗、曹洞宗の祖とされている洞山悟本大師の場合とである。

『伝光録』では、提唱者自身の法脈の位置を

恭ク九代法孫トシテナマシイニ宗風ヲ唱（中略）美容楷師ノ遠孫トシ

テ既ニ永平門下一族タリ（第四十五芙蓉山楷禪師の章。拙著『乾坤院伝光録』九七頁）

と明言している。つまり、提唱者は、第四十五祖芙蓉山（道）楷禪師の九代の孫だということのである。いま、芙蓉山（道）楷禪師の弟子・第四十六祖雪峯淳和尚から数えて九代目が、実に第五十四祖瑩山禪師に相当する。

また、「第五十一祖永平元和尚」の章には、道元禪師の師、如浄禪師を指して、

浄和尚独洞山十二世トシテ祖師ノ正脈ヲ伝持セン（前掲書 一一一頁）

と、「洞山十二世」と定め、

榮西禪師を、

東林ノ惠弊和尚ノ宗風榮西僧正相嗣テ黄竜ノ八世トシテ宗風興セン（前掲書 一一〇頁）

と、「黄竜八世」と計えているが、いずれも洞山、黄竜を除いて計算しているのである。

『伝光録』の他に、『洞谷記』や『総持寺中興縁起』を見ると、

予洞山高祖十六世之法孫（中略）為大陽高祖十一代法孫（『洞谷記』）

釈迦牟尼五十四世法孫洞谷紹瑾（『洞谷記』）

釈迦牟尼五十四世伝法瑩山紹瑾（『総持寺中興縁起』）

自己本有懐香、八百年來、大宋国裏伝來、今朝新拈出焼薰烈向上廿五祖、太祖正宗普覺大師古仏面前、塞卻向下廿五世洞谷開闢本祖鼻孔（『洞谷記』）

瑩山禪師は、釈迦牟尼仏五四世、洞山悟本大師一六世、第四三祖太陽明安大師一一世、さかのぼって上に向かうと第二五祖太祖大師となり、太祖大師から下に向うと洞谷開山（瑩山禪師）となると記しているが、これらも例外なく、当初の祖師は数えない計算によっている。

ちなみに、私がかつて、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』は『永平寺三祖行業記』に先行し、かつまた『元祖孤雲徹通三大尊行状記』は瑩山禪師の撰述ではないかと推考したことがあった⁽¹⁾。その論拠の一つは、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』に、道元禪師は「洞山高祖一十三世之祖師」「釈迦牟尼如来五十一代古仏」と位置づけているところにある。これは、全く『伝光録』をはじめとする瑩山禪師の撰述類に見られる算定法と一致するからである。『永平寺三祖行業記』は、「洞山高祖一十四世之祖師」、「釈迦如来五十二代之古仏」として、文字どおり洞山、釈迦如来より計算を開始している。

さて、このような『伝光録』を中心に見てきた瑩山禪師の撰述類におけるインド、中国の仏、祖位の世代のとり方は、実に道元禪師ないし懐英禪師、義介禪師に先証を求めることが出来よう。

いま、『正法眼蔵』から、気のつくままとりあげてみると、

初祖摩訶迦葉（『正法眼蔵』「嗣書」）

第十祖波栗縛尊者（『正法眼蔵』「行持」）

第十二祖馬鳴尊者（『正法眼蔵』「仏性」）

第十四祖竜樹祖師（『正法眼蔵』「四禪比丘」）

第十七祖僧伽難提尊者（『正法眼蔵』「出家功德」、「恚麼」）

第十八祖伽耶舎多尊者（『正法眼蔵』「古鏡」）

鳩摩羅多尊者は如来より第十九代の付法なり（『正法眼蔵』「三時業」、「深信因果」）

第二十祖は闍夜多（『正法眼蔵』「三時業」）

第二十七祖東印度般若多羅尊者（『正法眼蔵』「看経」）

嫡嫡正伝して二十八世菩提達磨尊者にいたる（『正法眼蔵』「葛藤」）

迦葉尊者より二十八授して菩提達磨尊者に面授す（『正法眼蔵』「仏道」）

第二十八祖と称するは、迦葉大士を初祖と称するなり、毘婆尸仏より第三十五祖なり（右同）

七仏向上より七仏に正伝し、七仏裏より七仏に正伝し、渾七仏より渾七仏に正伝し、七仏より二十八代正伝してきたれり、第二十八代の祖師、菩提達磨高祖みづから神丹国にいたりて、二祖太祖正宗普覺大師に正伝し、六代つたはれて曹谿にいたる、東西都廬五十一伝、すなはち正法眼蔵涅槃妙心なり（『正法眼蔵』「鉢盂」）
初祖菩提達磨尊者（『正法眼蔵』「三昧王三昧」）

真丹第二祖大祖正宗普覚大師（『正法眼蔵』「行持」）

第三十二祖大満禪師（『正法眼蔵』「行持」）

震旦第六祖曹谿山大鑑禪師（『正法眼蔵』「仏性」）

第三十三祖大鑑禪師（『正法眼蔵』「恚麼」）

薬山かくのごとく単伝すること、すでに釈迦牟尼仏より直下三十六代なり（『正法眼蔵』「坐禅箴」）

雲居山弘覚大師は洞山の嫡嗣なり、釈迦牟尼仏より第三十九世の法孫なり（『正法眼蔵』「恚麼」）

（雲居弘覚大師は）青原五世の嫡孫（『正法眼蔵』「密語」）

（洞山悟本大師は）如来より三十八位の祖向上なり（『正法眼蔵』「仏向上事」）

など、これらは全て頭初の仏祖を省いた数え方になっており、菩提達磨尊者から大鑑禪師までは初祖、二祖、六祖を冠している。また、過去七仏から計算して、「第八祖摩訶迦葉尊者」（前出）とし、「毘婆尸仏よりは第三十五祖（前出。菩提達磨）」とし、あるいは「高祖（菩提達磨を指す）は釈迦牟尼仏より第二十八代の祖なり」（『正法眼蔵』「袈裟功德」）とあっても、毘婆尸仏、釈迦牟尼仏から起算しているのではない。しかしながら、大鑑禪師について、「釈迦牟尼仏より曹谿にいたるまで、三十四祖あり」（『正法眼蔵』「仏道」）とあって、あたかも大鑑禪師（第三十三祖）は、釈迦牟尼仏から起算して第三十四祖とされているかに見えるが、これは釈迦牟尼仏から大鑑禪師まで合計して三四仏祖が存している

との意味であって、大鑑禪師が第三十四祖の意味ではないと理解すべきである。

次に、懷奘禪師について見る。永平寺に懷奘禪師が書写し義介禪師が傍書した『正法眼蔵』「仏性」の巻が伝わっている。「祖山本仏性巻」とよばれている。

（欠損）十年^{当日本仁治二年辛丑歲}正嫡わづかに五十代^{至先師天童淨和尚}西天二十八代代代住持しきたり東地二十三世世住持しきたる、十方の仏祖ともに住持せり（『道元禪師真蹟関係資料集』六五九頁）

とある。「五十代」とは、第一祖摩訶迦葉尊者より数えて第五〇祖天童如浄禪師を指す。懷奘禪師は、道元禪師の真筆原本を忠実に筆写したことが窺知できる。

次に、経豪禪師は、『正法眼蔵抄』において、『正法眼蔵』「面授」の巻の本文、

迦葉尊者より二十八授して菩提達磨尊者に面授す、五伝して曹谿山大鑑慧能大師にいたる、一十七授して、先師大宋国慶元府大白名山天童古仏にいたる

を注釈して

是ハ迦葉ヨリ二十八授トハ西天二十八祖ノ事ナリ、慧可ヨリ六祖マデ
ヲ五伝トイフ、青原ヨリ天童マデヲ一十七授ト云也

としている。インドでは、釈迦牟尼仏を省いて次の摩訶迦葉尊者を第一
祖として第二八祖菩提達磨尊者までの二八人を「西天二八祖」とする。
中国では、菩提達磨尊者を数えず、その弟子慧可禪師から六祖慧能禪師
までの五人を「五伝」という。また、青原行思禪師(弘道大師)から天童
如浄禪師までの一七人を「二十七授」という。「伝」といい「授」とい
うのは、「祖」ではないのである。経豪禪師も祖位については、道元禪
師の考え方に沿って解釈しているわけである。

次に、義介禪師であるが、『法衣相伝書』とよばれている撰述に、

釈迦牟尼仏五十三世、永平第三代大乘開山義介

とあって、義介禪師は、摩訶迦葉尊者から数えて「釈迦牟尼仏五十三
世」であると称えている。これも、道元禪師に準じている。

くりかえすが、要するに、『伝光録』におけるインド、中国の仏祖位
の算定法は、道元禪師、懷奘禪師、義介禪師のそれを全面的に継承して
いることがわかるのであり、ここには煩雑を嫌ってとくに文証を挙げな
いが、瑩山禪師以後も、その傾向は変わらない。

しかし、江戸時代になると、これが一変する。

たとえば、永沢寺(兵庫縣)所蔵、七八卷本『正法眼蔵』は、江戸期

中葉頃の書写と推定されている(『永平正法眼蔵鬼書大成』六 例言
一四頁)が、『正法眼蔵』「仏性」は、

参学しきたることすてに二千一百九十年当日本仁治二年正嫡わつかに五十

一代至先師天童淨和尚(後略)(前掲書 五八九頁)

とあって、「五十代」が「五十一代」に変わっている。「五十一代」とし
るすのは、『正法眼蔵辨註』の『永平正法眼蔵第三仏性』も同様である
(前掲書 十五 二七頁)。「正法眼蔵辨註」は、天桂伝尊禪師(一六四
八〜一七三五)が、享保一四年(一七二九)に完成した註解書である。
右は、原本に「五十代」とあったのを釈迦牟尼仏を第一祖とする「五十
一代」に書き変えたと見るほかない。

また、面山瑞方禪師(一六七二〜一七六九)は、『正法眼蔵涉典録』
において、また本光瞎道禪師(一七一二〜一七七三)も、『正法眼蔵却
退一字参』で、如浄禪師は「第二十三代」と数えている。それは、「此
是少林為神且初祖故」と理由をのべている。

また、黄檗宗の木庵性瑠禪師(一六一一〜一六八四)が、延宝九年
(一六八一)に「興聖永平開山道元和尚語録序」を撰したが、そこに道
元禪師は、「紹統洞山十八世之嫡孫」としてしている。曹洞宗の丘宗潭
師(一八六〇〜一九二一)は、これを批判して、「按読略宗依元師青原
十八世洞上十四世之孫也」と修訂した。丘宗潭師によれば、道元禪師は
青原行思禪師(弘道大師)より一八世、また洞山悟本大師より一四世で

あるというのである（伊藤俊光師編『永平広録註解全書』上巻九頁）。これは、青原行思禅師、洞山悟本大師より起算した数え方である。

註(1) 拙稿「行業記」と「行状記」——「行状記」の作者、成立年代の推定

——「宗学研究」第六号 昭和三九年）参照。この拙論を敷衍した拙稿『瑩山禅師伝』(9)（『大乘禅』一九七二年五・六月号）にヒントを得た山端昭道氏は、道元禅師の実父は久我通親ではなく久我通具であると論考して（『伝光録』に示された高祖の慈父）「傘松」一九七四年四月号）、学界に大きな反響を起した。たとえば、中世古祥道氏は、その著『道元禅師伝研究』（国書刊行会刊 昭和五四年）五〇頁に、また、鏡島元隆先生は、秦慧玉禅師、古田紹欽博士との鼎談において、それぞれ、このことに触れておられる（『日本の禅語録』第五巻 月報第八号 二頁〜三頁 講談社刊 一九七八年）。

また、伊藤秀憲助教は、『三大尊行状記』の成立について（『印度学仏教学研究』第三四巻第一号 昭和六〇年）という論文において、前記拙稿「行業記」と「行状記」——「行状記」の作者、成立年代の推定——をとりあげ、『行業記』よりも『行状記』の方が原形を保持しているという説には全く賛同するものであるが、『行状記』全体を瑩山禅師撰述と推定する点には、いささか疑問を感じるのである。「行状記」の道元伝は、瑩山撰述ではなく、「義介選述も考えられ得る」、「懐契伝も義介伝と同様に、『御遺言記録』の撰述趣旨を理解して記述し得た人物、即ち瑩山禅師によるものと見てよいのではなからうか」、道元伝は「他の二伝よりも以前に成立し、それが『御遺言記録』とともに瑩山禅師に伝えられ、『伝光録』の提唱の際に用いられ、更に懐契・義介伝が著わされて、『洞谷記』

の「行業略記」の成立へとつながると推測するのである」と述べておられる。伊藤助教が拙論を仔細に検討されて新知見を立てられたことに敬意を表するとともに、なおこの点について、他日、機をえて、私見を論じたいと考えている。

伊藤氏は、直前の論文において、「東教授は、『行状記』が道元禅師を「洞山高祖一十三世之祖師、釈迦牟尼如来五十一代古仏」（『曹全』史伝上 一三）とする説は、「瑩山禅師の「伝光録」や「洞谷記」と全く同様の見解であるから、「行状記」の記載は瑩山禅師によるものと言わねばならぬ」（前掲論文 一〇三頁）として、世代の教え方を瑩山禅師撰述の一つの根拠とされるが、首唱者を省いて数える世代の教え方は、瑩山禅師独自のものではなく、中世古祥道氏が論じられているように、曹洞宗においては、道元禅師より一五世紀の初頭まで行なわれて来たものであるから（道元禅師実父研究上の一資料——わが国古来の世代の教え方について——『宗学研究』第三号 昭和五六年三月 三七〜三九頁）、瑩山禅師撰述の根拠とはならない」と論じておられる。首唱者を省いて数える世代の教え方は、瑩山禅師独自のものではないとしても、だから瑩山禅師撰述の根拠とはならないというふうには、私は考えない。独自のものではなく、師説、伝承を忠実に引いているからこそ、撰述の根拠とみることも可能であるからである。

ロ、日本の祖師位の数え方

次に、日本における道元禅師を、「日本元祖」「此門下ノ初祖」とする点についてである。道元禅師がみずからを「入宋伝法沙門」即ち「求法」ではなく「伝法」と称しているところに注意される。道元禅師には、

日本国に正伝の仏法を初めて伝えたという気概と自負心があったのである。

この観点からするとき、『伝光録』が、道元禪師を「日本元祖」、「此門下ノ初祖」と位置づけるのは当然であるにしても、その理由はどこに求められるか。

先ず、道元禪師は、日本の「釈尊」であり、「迦葉」であり、「達磨」大師であるからであった。

懷奘禪師が

世々生々奉待ヲ期ツイニ釈尊阿難ノ如クナラント願キ（第五二祖永平
奘和尚の章 拙著『乾坤院本伝光録』一一四頁）

とあるように、『伝光録』の提唱者は、懷奘禪師が道元禪師に対してあ
たかも「釈尊」に対する「阿難」尊者のごとく絶対信順の恭順心を以て
八五年の生涯を完全燃焼した事実をまのあたりにしたこと因ると思わ
れる。『伝光録』の提唱者は、「予（提唱者）二代和尚（懷奘禪師）ノ尋
常ノ垂示ヲ聞シ」（前掲書 一一三頁）とあるように、懷奘禪師に師事
していた。瑩山禪師は、八歳で永平寺に登り、義介禪師の得度を受け、
一三歳、懷奘禪師の「最後の小師」となっている（『洞谷記』）。

かくて、「五十一世」たるゆえんは、

浄和尚尋常示云汝古仏操行アリ必祖道ヲ弘道スヘシ吾汝ヲ得タルハ釈

尊迦葉ヲエタルカ如シ（前掲書 一〇八頁）

と、如浄禪師における道元禪師の感謝と期待の語にもとづくのであり、
また、「日本元祖」たるゆえんは、

浄和尚ヲ訪テ一生事弁シ本国ニ皈正法ヲ弘通ス実是国家運人ノ幸也宛西
天二十八祖達磨大師始テ唐土ニ入カ如シ（前掲書 一一〇頁）

と、達磨大師がインドから中国にはじめて正法を伝えて中国初祖となっ
たように、道元禪師は中国から帰ってわが国にはじめて正法を伝えた日
本の達磨大師にも比すべき英傑であるからである。これは、提唱者の道
元禪師讃歎の語である。

前にも紹介したように、『瑩山和尚清規』も、道元禪師を、

日本初祖永平和尚

吾扶桑藝祖永平開山和尚

と、「初祖」、「藝祖」と位置づけて、『伝光録』と同調である。

また、瑩山禪師の『洞谷記』の「洞谷伝燈院五老悟則并行業略記」の
「祖翁永平二世和尚」のなかで、道元禪師と永平二世懷奘禪師との人格
的師弟の間柄について、

如迦葉仕積尊、如二祖參達磨

と述べ、道元禪師が積尊ならば懷奘禪師は迦葉、道元禪師が達磨ならば懷奘禪師は二祖慧可になぞらえて讃仰している。これも、まったく『伝光録』と同趣である。

主観的恣意的な評価というより、日本に仏教が将来されてより七〇〇年、道元禪師に至るまでの日本仏教史のうえに跡づける試みがなされている。即ち「夫日本仏法流布セシヨリ七百歳師（道元禪師を指す）始正法ヲ興ス」（前掲書 一一〇頁）と言ひ、つづけて

イワユル仏滅後一千五百一年欽明天皇一十三年壬申始新羅国ヨリ仏像等渡リ十四歳癸酉即仏像二幅渡ス然シヨリ漸仏法靈驗顕テ後十一年トイヒシニ聖徳太子仏舍利ヲニキリテウマル用明天王三年也法華勝慢等ノ経ヲ講セシヨリ此方名相教文天下ニシク橋ノ太后所請トシテ唐ノ齊同安国師ノ内人南都ニ来リシカトモ其碑文ノミ残、児孫相嗣セサレハ風氣ツタワラス後覺阿上人仏眼師ノ真子トシテ皈朝セシカトモ宗風ノコラス又東林ノ惠弊和尚ノ宗風榮西僧正相嗣テ黄竜ノ八世トシテ宗風興セントシテ興禪護国論等ヲツクリテ奏聞セシカトモ南都北京ヨリサ、エラレテ純一ナラス顕密心ノ三宗ヲク然ルニ師（道元禪師を指す）其嫡孫トシテ臨濟ノ風氣ニ通徹スト云トモ猶淨和尚ヲ訪テ一生事弁シ本国ニ皈正法ヲ弘通ス実是国家運人ノ幸也（前掲書 一一〇頁）

としるしている。即ち、欽明天皇の時代、新羅国より「仏像」が将来し、まず、聖徳太子にはじまる「教文」学問の仏教が興り、次に、橋太后の招きに応じて、中国より齊安塩官の禪法が伝えられたが、これは「碑文ノミ残」って今や跡かたもなく、次に、覺阿が臨濟の宗風を学んで日本にもたらしたが、これも今は「宗風ノコラス」、次に、榮西が臨濟宗黄竜派の禪法をわが国に弘めようとしたが、「顕密心ノ三宗」を兼修する禪宗であったので「純一ナラス」という状況であった。ここに至って、わが道元禪師は、臨濟の宗風に「通徹」するとともに、入宋して、如浄禪師に師事したすえ、「一生事弁シ」おわって帰国し、はじめ「正法ヲ弘通」したと言うのである。これは、道元禪師を中心にした日本仏教概史とでも言うべく、はなはだ要をえており、今日なお客観的な説得力をそなえていると言えよう。

付言しておく、かくて、『伝光録』では、道元禪師は、日本の元祖であり、一門の初祖であるから、当然、その弟子である懷奘禪師は、永平寺第二祖というより、日本の二代であり二祖である。即ち、

先師二代（前掲書 三一頁）

二代和尚（前掲書 一一三頁）

となるのである。即ち、日本の祖師の場合は、道元禪師が元祖、初祖、懷奘禪師は二代となるから、原頭の祖師（道元禪師）から教えるのである。この点は、インド、中国の仏、祖位の算定法と異なる。瑩山禪師

の高弟、峨山韶碩禪師の撰述と伝えられる塔碑が、永平寺の承陽殿の境内に建っている。「承陽塔銘碑」とよばれている。この碑の成立の事情については定かではないが、『伝光録』に見られる祖師位の算定法が採用されているものとして、興味を引く。

越前の国志比庄吉祥山永平禪寺は、仏法禪師道元和尚開闢の真跡にして、勅許紫衣を賜うの法窟、日本曹洞根起の大本山なり。二世懷奘及び徹通、吾が先師瑩山に到って四世、正法展々、支葉聯綿たり、その徒皆宗乗を演暢し、樞実兼ね行ふ。吾また瑩山の示誨を受け、肇めて永平の師意を得たるなり。吾が法徒たる太源、通幻、無端、大徹、実峰、都て玄門を遠く遡く闢き、法輪の枢機を執ふ諸宗服膺する者海の湧くが如く、為に鳥を駆る者雲の従ふが如し。ああ、世尊の正法眼、扶桑掲げて赫々たる案めて元和尚傑出の故なり。故に児孫は深く永平の禅味を甘ひ、各自法乳の恩を知りて、長くまさに祖山の栄光を憶ふべし。もし真跡をして、荒蕪の地に著かしむる者は、永平の児孫たらず。菩薩の子は勉むべし。

貞治二年八月二十八日

古仏第五の法孫峨山再び塔を礼して香を焚き、謹んで記す

即ち、懷奘禪師を「二世懷奘」、瑩山禪師を「四世」、峨山禪師自身を「第五の法孫」としている。

また、峨山韶碩禪師と並ぶ瑩山禪師の神足、明峯素哲禪師の法嗣とな

った大智禪師の偈頌集に『大智禪師偈頌集』があり、「上瑩山和尚三首」とあるなかの一首に、

六代伝衣到野僧 千年繼踵嶺南能 確春日久工夫熟 祖宗堪挑無尽燈

というのがある。問題は、「六代」の語である。従来、「六代」は、「道元和尚ヨリ大智マデが六代ゾ」(伝万安英種撰『大智禪師偈頌鈔』)といひ、「承祖ヨリ第六代ニ当ル、ユヘに支那ノ六祖大師ヲ以テ自身ニ引ウケラレリ、我ハ日本ノ六祖ト云コトヨ」(面山瑞方撰『大智禪師偈頌聞解』)というように、大智禪師自身を指すと解釈されてきている。ただ、近年、中世古祥道師は、これを否定して、「六代」とは中国第六祖慧能禪師のことを指すと論証しておられる(『大智偈頌』の六代伝衣について)。「宗学研究」第二十四号)。かりに中世古説が妥当な解釈だとしても、なぜ大智禪師が瑩山禪師にこの偈頌を呈上しなければならなかったのか、いささか疑念がないわけではないが、それは暫らく措くとして、この「六代」を従来の解釈に従えば、初代を道元禪師として起算すれば六代はまさしく大智禪師に当るわけで、やはり『伝光録』に沿っているのである。

この算定法は、先例としては、義介禪師の説がある。これを『伝光録』は引いているものと思われる。即ち、義介禪師は、『法衣相伝書』を撰して、瑩山禪師に与えている。

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也、其地者細布也、初祖之在俗弟子中、有山城国生蓮房人、彼妻室於初祖信心無貳、自精進潔齋而調織、遙持參於越州永平寺所奉供養也、初祖感信心無貳志、自裁縫、而尋常著用、終宝治二年之夏、縫袈裟囊而納之、建長五年癸丑七日、以永平之住持職、被付二代和尚時、以此袈裟、同付囑二代和尚、然問住持十八年之間、上堂布薩等、著用此法衣、凡滅後廿八年、暫時無離衣宿、護持頂戴、最後病中弘安三年戊寅八月十五日、召義介示云、公者懷裝長嫡也、此法衣者、先師与住持職付囑袈裟、於身最尊重重宝也、然者法嗣雖人多、公者懷裝長嫡即欲付授、干時義介三拜而伝領、其後十六年頂戴之護持来、永仁二年乙未正月十四日、附法紹瑾時、以此法衣同伝授、即示云、此法衣者已三代頂戴、最可_レ奉尊重法衣也、爾入院開堂伝法之外、不可著用、一生可恭敬頂戴、今延慶二年_酉九月日在病床記之

釈迦牟尼仏五十三世永平第三代 大乘開山義介(花押)

大乘第二代当住紹瑾伝領

紹瑾示(花押) 今以此伝衣并当寺住持職、及聖教道具、当寺寄進状、讓状等、付囑素哲侍者

干時応長元年辛亥十月十日 大乘第二代紹瑾記

ここに、道元禪師を指して、「永平開山初祖」、「初祖」としていい
る。「初祖」の語は三回出ている。なお、二回出てくる「二代和尚」は、

もとより懷裝禪師を指す。「此法衣者已三代頂戴」の「三代」とは、道元禪師、懷裝禪師、義介禪師の三人の祖師を指すのであろうし、「永平(寺)第三代」としての義介禪師自身を指すのであろうし、初祖道元禪師から数えて三代目としての義介禪師を指すのでもあろうと解せられる。

c、天童如浄禪師開悟の機縁

『伝光録』「第五十祖天童浄和尚」の章は、如浄禪師の開悟の契機について、

第五十祖天童浄和尚雪豆問云浄子不曾染汚ノ処如何浄得スル師一歳余ヲヘテ忽然シテ豁愁打不染ノ処ト云師ハ越上ノ人事ス也諱ハ如浄十九歳ヨリ教学ヲ捨テ祖席ニ參シ雪豆ノ会投即一歳フルニ尋常坐坐シ拔群セリ有時師因浄頭ヲ望時ニ問云曾不染是何カ物カ浄ン若道得タラハ汝ニ浄頭ヲアタエン師ヲタコトナシ兩三ヶ月ヲフルニ猶未云エス有時師請シテ方大ニ至ラシメテ問云先日ノ因縁ヲ云得也師疑議ス時ニ豆示云浄子不曾染汚処如何浄得スル師不答一歳余ヲ経ニ豆又問云得タリヤ師未云得ス時ニ豆云旧窠ヲ脱便宜ニ落如何道得セサラン然ヨリ師聞手得カヲ志ハケマシ功夫トス一日忽然シテ豁悟シ方丈ニ登テ即云某甲道得ス豆云此度道エタリ師打不染処ト云声未畢サルニ豆即打師アセヲ流シテ礼拜ス豆即許可ス(拙著『乾坤院本伝光録』一〇四頁)。

と述べている。

即ち、雪竇智鑑禪師のもとで、如浄禪師は、「不曾染汚」に関する参究によって、入証したというのである。

これは何を根拠とするのであろう。『天童如浄和尚語録』全五巻を検索しても見出すことはできない。また、道元禪師の全撰述のどこにも探し出すことはできない。

如浄禪師の覚証の経緯について広く知られているのは、次の三伝である。

一は、道元禪師の撰述とされる『天童山景德寺如浄禪師統語録』の跋文に、

鑑問云、什麼処来、芙蓉来、鑑云、来事為_二什麼事_一、師云、吾聞和尚一夜三千里語、是也無、鑑云、是、師云、如何是世尊有_二密語_一、鑑乃打、師云、如何是迦葉不_レ覆藏、鑑又打、師擬分疎、鑑又打、師於_レ此大悟、焼香礼拝、鑑云、焼香事如何、師云、賜_二師三頓_一、而遍体汗流、鑑乃休、師云、咄咄咄咄、乃出去

と、「如何是世尊有_二密語_一」「如何是迦葉不_レ覆藏」を契機とするものように記してある。しかし、鏡島元隆博士によって『天童山景德寺如浄禪師統語録』は史料として信をおきがたいと批判され拒けられている(鏡島元隆博士著『天童如浄禪師の研究』九頁〜一一頁)。

一は、『五灯会元統略』の説で、

参_二足菴於雪竇_一、看_二庭前柏樹子話_一有省、呈_レ頌曰、西来祖意庭前柏、鼻孔寥寥对_二眼睛_一、落地枯枯纔_レ踣跳、松蘿亮爾笑欣騰、菴領_レ之

とある。即ち、「庭前柏樹子」の話題によって契悟したという。先年、私が浙江省、天童寺で購求した『天童寺志』卷之三(光緒丁亥歲へ光緒一三年・一八八七年刊)にも、

長翁浄禪師

〔補〕師諱如浄嗣法於雪竇鑑禪師参庭前柏子語有省呈頌曰西来祖意庭前柏鼻孔寥寥对眼睛落地枯枝裁踣跳松蘿亮格笑欣騰鑑領之又頌楊岐問僧栗棘蓬你作麼生吞金剛圈你作麼跳云肘後鷲生間落索風前忽布闊又撐那吒八臂空洞張夜半三更白昼行出世歷數刹後遷浄慈奉敕住天童其法嗣石林秀孤蟾瑩等三人(三二丁〜三三丁)

とある。

庭前柏樹子の因縁をしるす『五灯会元統略』の記事は、『継灯録』、『続灯存藁』、『措黑豆集』に引き継がれているが、『五灯会元統略』の著者の創作によるというのが鏡島博士の論評である(前掲書 七九頁)。一は、面山瑞方禪師の『大宋国慶元府太白名山天童景德禪寺第三十代堂頭長翁如浄祖師行録并序』の記事である。

鑑問、汝名什麼、師云如浄、鑑曰、不_二曾染汚_一、浄_二箇什麼_一、師莫_レ措、

師或時白鑑云、願乞以某甲充淨頭。鑑曰、不ニ曾染汚一淨ニ箇什

麼一、若道得許ニ汝淨頭一師復莫レ措、經ニ數月一鑑秘召ニ師室內一問曰、
前來一撈道得也未、師擬議、鑑大叱出、如レ是激發數番、師一日忽上ニ
方丈一白レ鑑言、某甲道得、鑑曰、縱脫ニ旧窠一即落ニ便宜一如何道得、
師擬ニ進語一鑑便打、師豁然大悟

面山瑞方禪師は、「不曾染汚」の機縁によるといのである。が、その
の典故はどこに求められるのであろう。

面山瑞方禪師の以前に、如浄禪師の開悟を「不曾染汚」を契機とする
としたものは、管見によれば、応永六年（一三九九）、天性融石（然）
禪師（一四二七寂）が著わした『仏祖正伝記』が先ず挙げられるであ
らう。

二十三祖、明州天童如浄禪師、初在ニ雪竇会下、居常坐禪不臥不群拔
萃矣、經ニ一歳余、因望ニ淨頭一雪竇曰、淨子要レ作ニ个淨頭一畢竟淨
个什麼、若道得、与レ你作ニ淨頭一若道不得、吾不ニ与レ你作ニ淨頭一師道
不得、又、經ニ兩三個月一雪竇一日、使ニ侍者一召レ師上ニ方丈一問曰、
淨子道ニ得先日因縁一如来、師擬議、雪竇曰、淨子不ニ曾染汚一処、如何
淨得、師又不对、經一載余、雪竇一日又曰、淨如何道不得、若脱ニ旧
窠一落便宜旨道看、師又力励レ志愈工夫、一日忽然大悟、告ニ雪竇一
曰、某甲道得、雪竇預知曰、你今番笑道得、師曰、道打ニ不染汚一処矣、
師声未レ了、雪竇便打、師遍身流レ汗、乃礼拜、雪竇許可矣（『続曹洞

宗全書』寺誌 史伝 三二二頁）

この『仏祖正伝記』一巻一冊は、越前・永福庵の所蔵となっている。
永福庵は、寛保元年（一七四一）、面山瑞方禪師が開創した寺院である
ことから考えると、あるいは『仏祖正伝記』を面山瑞方禪師は披閲した
ことがあるのかも知れない。

『仏祖正伝記』をさかのぼると、先に掲出した『伝光録』「第五十祖
天童浄和尚」の章が最初である。『伝光録』の後は、『洞谷記』である。
瑩山禪師が元亨三年（一三二三）九月十三日に記述した『洞谷記』に
「洞谷伝燈院五老悟則并行業略記」が収められている。そこに、

高祖、大宋国裏、明州天童、三十一代和尚、諱如浄、越上人、十八歳
捨ニ教学一參ニ祖席一聞ニ雪竇足庵之化盛一參勤不レ群、因望ニ淨頭一鑑
曰、淨子要レ作ニ淨頭一畢竟淨ニ箇什麼一道得与ニ淨頭一師道不レ得、鑑
問曰、不ニ曾染汚一処、你如何淨得、師又不レ对、經ニ載余一鑑曰、淨只
如何道不得、脱ニ旧窠一落便宜、師聞得レ力功夫、豁悟曰、某甲道得、
鑑知曰、汝今審道得、師曰、打ニ不染汚一処一道声未レ了、鑑便打、師遍
身汗流、礼拜、鑑乃許可（『常濟大師全集』四二二頁）

とある。これは、『伝光録』「第五十祖天童浄和尚」の章の当該個所の
文章とほとんど全く同調することは、彼此を対比してみれば一目瞭然で
ある。同一人の文章と見るほかない。右の『洞谷伝燈院五老悟則并行業

略記』が瑩山禪師の撰述ならば、『伝光録』もまたそれに並ぶというのほかない。

ただし、『伝光録』の記事の根拠は、すでに推定したとおり、「道元禪師に端を發し、懷奘禪師、義介禪師、瑩山禪師とつらなる室中の口伝」（拙著『洞谷記に学ぶ』五八頁）というほかなく、関係資料に典拠を見出しえないのである。

d、身心脱落の解釈

『伝光録』「第五十一祖永平元和尚」の章に、

師最初得道ノ因縁參禪者身心脱落也真夫參禪者身ヲ捨心ヲ離ヘシ（拙著『乾坤院本伝光録』一一一頁）とある。

道元禪師の入証の契機は、如浄禪師のもとでの「身心脱落」であることはすでに周知のとおりである。しかし、「身心脱落」とは具体的にはどのような解釈すればよいか。この点、道元禪師自身は触れていないが、右のように、『伝光録』は、「身ヲ捨」て、「心ヲ離ル」ことだと、説明している。

この説明は、他の瑩山禪師の撰述のなかにも認められるところである。

『瑩山瑾禪師語録』に、

參禪者身心脱落也、身無_二所作_一心無_二思量_一（『常濟大師全集』四六四頁）とある。

『坐禪用心記』に、

坐禪者（中略）又須_二一切縁務、都來放捨、心無_レ思、身無_レ事（『常濟大師全集』二四四頁）

とある。

『瑩山瑾禪師語録』、『坐禪用心記』は、瑩山禪師の教説に非ずと明確に否定されない限り、『伝光録』は瑩山禪師の提唱ではないと断ずることとはできないであろう。

ちなみに、「身ヲ捨心ヲ離ヘシ」の示教は、瑩山禪師の高弟、明峯素哲禪師の法語に、そのまま引きつがれている。

「イハユル坐禪者、シヅカナル処ニ蒲団一枚ヲ安ジ、其上ニ端身正坐シテ身ニナスコトナク、心ニイフコトナク、心善悪ヲハカラズ、イタヅラニ壁ニムカヒテ坐シテ日ヲオクリ、時ヲウツスバカリナリ（『覚阿上人に与ふる法語』、『曹洞宗全書』室中、法語、頌古、歌頌、寺誌、金石文類 二四五頁）

「坐禪ノ用心ハ、仏祖ヲモ、世間ノ善悪ヲモナゲステテ、ココロニオ

モフコトナク、ナスコトナキヲ坐禪トハ申候」(『十二時法語』『曹洞宗全書』室中、法語、頌古、歌頌、寺誌、金石文類 二四九頁)。

これらの記述も、『伝光録』が、瑩山禪師の提唱であることを傍証する有力な資料となるであろう。

おわりに

『伝光録』瑩山禪師提唱侍者編録説の試論は、右に尽きるものではない。なかんづく、「4、本文内容について」において、なお、更に、多子塔前付法、太陽投子付法、坐禪、五位、公案、開悟、神祇などの視野からも論究して詳細を期したいのであるが、すでに予定の枚数を超えているので、ひとまず擱筆して、別の機会にゆずりたいと思う。

「はじめに」で強調したとおり、『伝光録』は、瑩山禪師が提唱し、侍者が編録したものであって、その際、編録者たる侍者は、一切の吝意、私見を交えず、一言半句を聞き洩らすことなく筆記する努力を払ったことであろう。

しかし、侍者は、その筆写本について瑩山禪師に校閲を願うこともなく、また最終的な整理を施すこともなかったと思われる。

現存する諸写本を点検するに、聞き誤り、写し誤り、衍文、省略、錯簡などが見い出される。このような現象の実態は、諸写本を蒐集し、精読し、対校し、謄写し、あるいは現代語訳し(私は、『大乘禪』誌(中央仏教社発行)昭和六一年一月号より、「伝光録入門」と題して連載執

筆中である。なかんづく、「十五、『伝光録』五三章の要旨」と題して(昭和六三年三月号より)全章の現代語訳を試みている)、道元禪師から瑩山禪師に至る全資料を渉猟するなどして、はじめて把握でき、断言できる事実なのである。

このような現象を全て最初の編録者である侍者に帰するのはやや短絡的判断であるかも知れないが、少くとも、かの『正法眼蔵』のように、執筆者の道元禪師自身が幾度も推敲して完成した祖録とは、同日に論じられないのである。

ともあれ、『伝光録』は、瑩山禪師が直接に執筆した語録ではない。また、巷間、うわさされてきたことがあったように、江戸時代、なんらかの意図のもとに、誰かが瑩山禪師に仮託して捏造したというような性質の文章表現では、絶対に無いのである。このことは、仏洲仙英禪師にはじまる版本ではなく、各種写本に当ることによって分ることである。

したがって、諸写本の一言一句を、瑩山禪師の親言、金句として絶対視し、固定化して解することには、無理がある。

無論、仏洲仙英禪師が数種の写本を対校して、文句を瑩山禪師以後に流伝した各種僧伝ないし諸資料で修訂した版本を対象にして『伝光録』の成立問題を論ずることは、なお問題である。

それゆえ、『伝光録』成立問題の検討については、このような『伝光録』の特殊な成立事情を前提に踏まえて、幅と柔軟性のある判断力を行使しなければならぬであろう(完)

追記

「宗宝調査委員会調査目録及び解題②」(『曹洞宗報』昭和六三年六月号 六二頁)によれば、栃木県大田原市山の手、光真寺に、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 存二卷一冊(第一冊欠) 袋綴 瑩山紹瑾禪師撰
元文二年(一七三七)写 秀岳写

本写本は巻次分けが明瞭にされてはいないが、綴じ広に墨書きされる丁数の書き方から、卷二(五〇紙、二八祖章〜四二祖章)と卷三(四四紙、四三祖章〜五二祖章・識語)を一冊とし、卷一の第一冊を欠くことが知られる。筆写子の秀岳については不詳であるが、摂津泉流寺所蔵本を底本とする謄写本で、後に延享四年(一七四七)に城州淀城の東雲旭和尚の所写本と泉州来 盤和尚の本、の二本で対校し、全文に校注を記入しているのは貴重である。後に本書は大坂鳳林寺の故紙堆中から竜屋魏慶(光真寺二八世)が拾得したことから、光真寺に所蔵されることになったのであろう」

私は、昭和六三年七月、畏友、神奈川県横浜市 善光寺住職 黒田大圓(武志)老師より、この光真寺所蔵『伝光録』復写本を貸与されて拝覧のうえ、再復写した。光真寺住職黒田俊雄老師、善光寺住職黒田大圓老師に、あらためて感謝の意を表すものである。

「宗宝調査委員会調査目録及び解題⑦」(『曹洞宗報』昭和六四年一月号 五二頁〜五三頁)によれば、福井県武生市南深草、龍泉寺に、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。

「瑩山和尚伝光録 四卷四冊
瑩山禪師撰、写

本写本の調卷は、第一卷(首章〜一三祖章)、第二卷(一四祖章〜二七祖章)、第三卷(二八祖章〜四〇祖章)、第四卷(四一祖章〜五二祖章)、となっている。この調卷は、従来知られる『伝光録』の諸本中、延享四年(一七四七)筆写の永久俊雄氏旧蔵本(現、駒大図書館蔵)と、寛政七年(一七九五)筆写の長野県大昌寺所蔵本に等しい。なお、年記はなく、各冊末尾に「黙応拝持」の墨書があるが、その為人については目下不詳」

以上、現存することが確認できた『伝光録』写本は、計三二本(昭和六三年一月三十一日現在)である。