

瑩山禪師伝の再検討（一）

—伝記資料の成立過程とその問題点—

横 山 龍 顯

一、はじめに

小稿においては、これから数次にわたり、瑩山禪師伝の総合的な再検討を試みたい。まず、これまでに行われた瑩山禪師伝を全般的に扱った成果を挙げると次のようになる。

東隆眞『瑩山禪師の研究』（春秋社、一九七四年）

東隆眞『太祖瑩山禪師』（国書刊行会、一九九六年）

佐橋法龍『瑩山—日本曹洞宗の母胎瑩山紹瑾の人と思想—』（相川書房、一九七四年、後に『人間瑩山』と改題して一九七九年に春秋社より刊行）

もちろん、これらの先行する業績において、詳細な検討はすでに行われているようにも見える。ただし、これらは

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

いずれも瑩山禪師の世寿を「五八歳」（一二六八年に生まれ、一三二五年に示寂）として行われた研究成果であることは問題である。

なぜなら、松田文雄氏や山端昭道氏の研究によつて、瑩山禪師の世寿は「五八歳」ではなく「六二歳」（一二六四年に生まれ、一三二五年に示寂）であつたことが明らかとなつたからである。この「六二歳」という世寿は、中世に成立した資料（『禅林雅頌集』・『永光寺年代記』）に明記されるものであるため、伝承としても信頼に足るものである（「五八歳」という世寿は近世以降の資料にしか見出されない）。

「五八歳」説に基づいた研究では、瑩山禪師の事跡に関

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

する暦年と中世成立の古文書との間に、齟齬や矛盾が見出されていたが、世寿を「六二歳」と見ることで、そのすべてが解決されることとなった。

このように、「六二歳」という世寿は、歴史的に信頼性の高い文献に記載されているものであり、他の古文書の記録とも違背しない。したがって、瑩山禪師の世寿は、従来の「五八歳」ではなく「六二歳」と見るべきことは明らかである。

また、「六二歳」という世寿が明らかとなったことは、瑩山禪師伝のみならず、周辺領域の歴史的研究にも大いに寄与することになった。とくに、道元禪師(一一〇〇〜五三)滅後から瑩山禪師に至る初期曹洞宗教団史に与えた影響は銘記されるべきであろう。

瑩山禪師の世寿が「六二歳」であったことが明らかとなったことにより、「五八歳」に基づいた伝記研究は全面的な再検討を求められていると言いうことができる。しかし、「六二歳」説が提起されて以降、瑩山禪師伝を網羅的に扱った成果は、いまだに提出されていない。ここに、「六二歳」説に基づいた、瑩山禪師伝の総合的な再検討を

行う意義が見出されるであろう。

「六二歳」という世寿が明らかになって以降、なぜ、瑩山禪師伝の総合的な見直しが行われてこなかったのかと言えば、瑩山禪師の伝記資料には成立年代や成立過程が不明瞭なものがきわめて多く、はたして、どの伝記資料に基づいて、瑩山禪師の伝記研究がなされるべきであるのかが、判然としていなかったためである。これは、伝記研究を行ううえで、もっとも基礎的で、かつ重要な問題である。

そこで、小稿では、伝記資料の成立年代やその系統分類について確認し、いずれの伝記資料に基づいて瑩山禪師伝が考究されるべきであるかを確認しておくこととした。これまで、稿者は瑩山禪師の伝記資料に関する成立年代や成立過程について論じたこともあるが、部分的な言及に留まった点もあるため、小稿においては、煩を厭わず詳説しておくこととした。

二、六二歳説の論拠となる資料の確認

伝記資料への検討に入っていく前に、六二歳説の論拠となった資料を確認しておく。

まず、六二歳説が明示されるのは、『禅林雅頌集』所収「洞谷開山和尚示寂祭文」である。『禅林雅頌集』は、田島柏堂氏によって発見・紹介された写本で、編者・著者は不明ながら、成立年代は文安五年（一四四八）をそれほど経過しない時期とされ、峨山派僧によって書写が行われたとされる。本書には一五世紀当時の確実な資料が載録されており、資料的価値もきわめて高いとされる（田島「新資料『禅林雅頌集』の研究」、『愛知学院大学文学部紀要』一、一九七一年、五一〜五二頁）。『禅林雅頌集』の「洞谷開山和尚示寂祭文」は、表題の通り瑩山禅師の葬儀に際して奉読された祭文をまとめたもので、明峰素哲・峨山韶碩・尊道および大智・純陀・比丘某甲・珍山源照・壺庵至簡による七種が収められる。これらの内、至簡の祭文には、

維正中二某月 日、光孝寺住持、法嗣比丘至簡、謹以「蔬茶薺茗之奠、拜祭于新般涅槃当寺開山老師大和尚尊靈」曰、夫以、六十二年日月下、五十四日世玉転珠回、兮藏身之時語路処絶、没蹤跡之処十字打開、或時来不_レ去、或時去不_レ来、来去一色、途中絶_二徘徊_一、今我老師在_二無生路上_一、蔵_二消息瑠璃殿中莓苔_一、德音斷

瑩山禅師伝の再検討（一）（横山）

不_レ語、心諸尽不_レ續、一靈容納、鑑_二此悲哀矣_一。尚亨（愛知学院大学附属図書館編『禅林雅頌集（室町鈔禅林偈頌）』、禅学古典選刊（日本の部二）、愛知学院大学附属図書館、一九九九年、三三三頁）。

とある。至簡は祭文の中で「六十二年」として、瑩山禅師の世寿が六二歳であったことを明確に述べている。「五十四世」という世代数も瑩山禅師が用いる世代数に合致しており、少なくとも『禅林雅頌集』が書写された文安五年頃までは六二歳説の伝承が存していたものと考えられる。

もう一つの資料が、『永光寺年代記』である。『永光寺年代記』は二七紙からなる年表形式の小冊子で、現存する第一紙から第四紙までは一紙に一〇行の縦線を引き、神代および歴代天皇の即位・治世年数が記録され、北朝天皇の在位で数えた第一〇六代後奈良天皇までの即位年次の干支を記している。第五紙以後は、一紙あたり三段×一〇行に分け、一枠を一年に配当して、年号・年次・干支および簡潔な一・二の事項を記録している。この年表形式の記録は私年号の善喜元年（五二二）から享保一三年（一七二八）まで認められるが、文禄元年（一五九二）までの墨色と、文禄二

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

年以降のそれとがまったく異なっている。また、文禄二年以降は、年号と干支のみが記される状態が長く続き、再び事項の記録が始められるのは享保六年以降となっている。したがって、一回目の書写が文禄元年ころに行われ、記録作業の中断をはさんで、享保六年ころより再び記録が再開され、享保一三年まで書き継がれていったと考えられる。

よって、『永光寺年代記』における文禄元年以前の事項は、中世に記録されたものと考えられるが、記録が再開された享保六年以後、中世の記録への加筆・訂正が行われた痕跡が認められる。そのほとんどは瑩山禪師に関する事項で、以下に加筆・訂正が行われた箇所を摘出して示してみよう。

文永元(甲子) 紹瑾生給

五月八月両月出善光寺炎上

五(戊辰) 紹瑾生

蒙古来召取鎌倉被切

八(辛未)

十一月十三日月二並出
紹瑾出家九歳

人皇九十代後宇多院

建治元(乙亥) 紹瑾投徹通判八ツ

夢窓生・韶碩生

応長元(辛亥) 瑩山和尚(大乘退院)

瑩山和上木乘寺退院

正和五(丙辰)

蓮泉和上木乘寺入寺

正中二(乙丑)

瑩山紹瑾入滅八月十五日木_上十一歳
八月八日明峰永光寺入寺

(石川県立図書館加能史料編纂室「史料紹介 永光寺所蔵永光寺年代記について」、『加能史料研究』二、一九八六年、四八〜四九頁より作成、へ)内は割注を、ゴチック体は後筆を示す、以下同)

まず、見せ消ちによって消された部分を確認しておく
と、文永元年の生誕・文永八年の出家・正和五年の大乘寺退院・正中二年の「六二歳」という世寿が後筆によって削除されている。削除された事項はいずれも六二歳説に基づく事跡である。これらが削除された代わりに、文永五年の

「紹瑾生」、建治元年の「紹瑾投徹通剃ハツ」、応長元年の「瑩山和尚（大乘退院）」が加えられているが、これらは、いずれも五八歳説に基づいて加えられたものである。⁸⁾したがって、最初の書写が行われた文禄元年当時は、瑩山禪師の世寿を六二歳とする伝承が永光寺内に残されていたことが知られ、近世以降、五八歳説が広く知られるようになった後に訂正が行われたと考えられる。

そして、英龍（生卒年未詳）が永享四年（一四三二）に書写した古写本『洞谷記』（瑩山禪師の日記・メモ・説法）の原稿などが収録される）からも六二歳説を導くことができる。¹⁰⁾古写本『洞谷記』には、元応三年（一二三二）正月に記された瑩山禪師の自伝（「御自伝」と通称されるため、以下では「御自伝」と称す）が収録されており、全文を挙げる次のようになる。

予者從毘婆尸仏ノ時、証シテ羅漢果ヲ、須弥山ノ北、雪山ニ止住ス、于レ今在ノ之鳩婆羅樹神ナリ也。頭ハ犬身ハ鶉、腹尾ハ蛇形、四足獸ナリ也。乍ニ樹神・証果シテ至レ今、与ニ第四ノ尊者蘇頻陀、共ニ住ニ北俱盧州ノ雪山ニ故ニ現在生之。北国有レ縁而白山ノ氏子ナリ也。八歳ニシテ

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

剃髮シテ、参ス永平当任義介和尚ノ会ニ。十三シテ作僧、為リ同永平二代先住英和尚ノ末後ノ小師。十八シテ発心求道。十九シテ参ス寂円塔主ニ、発シテ菩提心ヲ、至ル不^タ退転位ニ。廿二シテ聞声悟道。廿五シテ如ク観音ニ発ス大悲闡提ノ之弘誓ヲ願フ。廿八シテ充^テ阿州海部城万寺ノ住持ニ。廿九就^テ永平寺演老ニ、所^レ許^テ可受戒ノ作法ヲ。即年冬初、始開^テ戒法、最初度^ニ五人。至^ニ卅一ハ、度^ニ七十余^人。卅二シテ参^ニ得^テ加州大乘開山介和尚ノ宗旨ヲ、嗣法シテ為^ニ長嫡、為^ニ大乘最初ノ半座、而得^ニ分食分院ノ佳名ヲ、得^ニ超師氣概証明ヲ。卅三シテ所^レ行^ニ立僧入室。卅五シテ登^ニ大乘ノ全座ニ、補^ニ任^{シテ}二代ノ住持職ヲ、十九年接化ス。移^ニテ当山為^リ開山。自^ニ証果^ニ已^ルカ、五百生来、興法利生ノ現身ナリ也。

達磨入レ夢、而令^テ浴下座下ニ清水ノ從^ニ石間ニ出、而在^ニ冷湫池ニ、即^チ裸形シテ而令^レ賜^ニ袈裟、搭而発心ス。

弥勒入レ夢、与^ニ青蓮華大座、転^レスルコト生^ラ三生シテ而接引シテ飛空ニ、諸天伎楽シテ、奉^レ送^ニ弥勒前導、而参^ニ兜率ノ内院、而至^ニ不退転位。

釈迦入レ夢、而宝積経説時、而現身説^ク時解脱、心解

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

脱、事解脱、三解脱ノ之法門^一。

五十八年、元応三年立春歳旦ノ夜、打坐ノ中ニ夢覚、

自語^二印証^一(東隆眞監修・『洞谷記』研究会編『諸本

対校 瑩山禪師『洞谷記』、春秋社、二〇一五年、七

b、以下、古写本・流布本『洞谷記』からの引用は本

書により、写本名と頁数・段数のみ記す。改行は稿

者、以下同)。

「御自伝」では「X歳の時にYという出来事があった」という形で自身の略伝を記した後に、三種の瑞夢について述べられている。

これらの瑞夢は、少なくとも二つが「御自伝」に記された内容と相応する。一つ目の夢では、達磨から袈裟を与えられ発心したとされるが、これは「十八^{シテ}発心求道^ス」に当たると考えられる。二つ目の夢では、弥勒菩薩に導かれて兜率天の内院に参じて、不退転位に至つたとされるが、こちらは「十九^{シテ}参^{ニテ}寂円塔主^ニ発^{ニテ}菩提心^ヲ至^ニ不^ニ退^ニ転^ニ位^ニ」に当たると見てよいだろう。最後の釈尊にまつわる夢では、釈尊が『大宝積経』の教説を説法するために現身し、三解脱の法門を説いたとされるが、これと類似する内

容を「御自伝」から見出すことはできない。しかし、それまでの生涯において見た瑞夢が反映されているものと見て問題ないであろう。

そして、これらの夢に続いて記載される「五十八年」とは、達磨と弥勒の夢がそれぞれ一八歳・一九歳での瑞夢を指していたことを踏まえれば、瑩山禪師が「御自伝」を記した時点での年齢と見ることができるとはなっていない。したがって、瑩山禪師は元応三年(一一三二)に五八歳であったことになり、示寂の正中二年(一一三五)は六二歳となり、六二歳説が導かれる。

また、「御自伝」以外の記事からも、世寿が六二歳であったことを算出することができる。元亨三年(一一三二) 三) 一二月一〇日の上堂語には、

老僧十九歳ノ時、不死^{ニシテ}生^ニ兜率天^ニ、登^ニ不^ニ登^ニ不退^ニ転^ニ位^ニ、悉^ク連^ニ五十四世法孫^ニ、恣^ニ為^ニ二十五世ノ嫡孫^ト。

七・九両夜、打坐暹明、算来已^ニ四十二年、一夜ノ無^ニ障難^ト、連年ノ間打坐来^ル(古写本『洞谷記』八b)。

とあって、先にも見た通り一九歳で不退転位に入ってから、一二月七日・九日の両夜の坐禅を滞りなく四一年間、

続けることができた述べている。ここから単純に計算すると、元亨三年に六〇歳であったことになり、やはり世寿は六二歳となる。この記述は次の禅林寺本『瑩山清規』地巻「月分行事」の記事とも符合する。

七日夜・九日夜、山僧住裏一衆長坐、発心以来四十余年、未_下於_二此_一両夜_二打眠_一。故住裏二十六年、多率_二一衆_一、堂裏打坐、蓋如_二恒規_一（中世禅籍叢刊編集委員会編『禅宗清規集』、『中世禅籍叢刊』第六卷、臨川書店、二〇一四年、四五三〜五四頁）。

これは、古写本『洞谷記』の上堂語と同じ時期、つまり現在の臘八摂心と断臂摂心が開けてから行う上堂語を示したものであるが、この『瑩山清規』の記事は元亨四年に記されたもので、右に引用した『洞谷記』のちょうど一年後に当たる。内容を見てみると、「発心」（一八歳）してから四〇余年、一二月七日・九日の両夜は眠らず坐禅を行っている述べている。六二歳説にしたがえば、発心の一八歳から元亨四年（六一歳）までの年数は、四三年あるいは足かけ四四年となり、引用文中の「四十余年」と合致する。直後に続く「住裏二十六年」とは、住持位に就いてからの

瑩山禅師伝の再検討（一）（横山）

年数であるが、こちらも、六二歳説の大乗寺住持就任年次に当たる永仁六年（一二九八）から元亨四年までを計算すると、ちょうど二六年となる。

また、古写本『洞谷記』の、

元亨四年（甲子）三月三日、法座鉞立。己丑日、予六合日也（古写本『洞谷記』一a）。

という記事からも生年を算出することができる。瑩山禅師は、元亨四年三月三日に法座（法堂か）の鉞入れを行っているが、その日を選んだのは自らの「六合日」に当たるためであるとされる。六合日とは、生まれた干支の組み合わせによって吉日を決める占術で、「己丑」の日が吉日となる干支の組み合わせは、「甲子」となる¹⁰。したがって、干支が甲子に当たる年が瑩山禅師の生年となり、その可能性を満たすのは、文永元年（一二六四）のみとなり、ここからも六二歳説を導くことができる。

以上のように、『禅林雅頌集』や『永光寺年代記』といった中世に成立した資料、古写本『洞谷記』における瑩山禅師の撰述記事から、瑩山禅師の世寿が六二歳であったことは明らかであろう。

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

三、六二歳説提出以後の研究動向

松田・山端両氏の研究により、六二歳という瑩山禪師の世寿が確定を見たわけであるが、それ以後の研究動向を概観していこう。六二歳説に基づき、瑩山禪師伝に関わる主要な成果を列挙すると次のようになる。

竹内弘道「瑩山禪師伝の考察(一)―世寿五八歳説の出現をめぐる―」(『印度学仏教学研究』三八―二、一九九〇年)

松田文雄「瑩山」(曹洞宗宗学研究所編『道元思想のあゆみ』一 鎌倉時代、吉川弘文館、一九九三年)

竹内弘道「瑩山禪師伝の考察(二)―上 瑩山禪師伝の推移―」(『曹洞宗研究員研究紀要』二五、一九九四年)

竹内弘道「瑩山禪師伝と依拠する史料の間」(『宗学研究』四四、二〇〇二年)

河合泰弘「瑩山の伝記史料について」(愛知学院大学短期大学部英語コミュニケーション学科学科閉科記念『argo』、愛知学院大学短期大学部学術研究会、二〇〇八年)

〇〇八年)

河合泰弘「瑩山伝の変遷―誕生から幼少期―」(『東海

仏教』五九、二〇一四年)

納富常天「新修總持寺史」(『鶴見大学仏教文化研究所

紀要』二三、二〇一八年)¹³⁾

右に掲げた成果のうち、松田氏と納富氏の成果は、六二歳説に基づき、瑩山禪師伝を全般的に扱った成果として重要であるが、総論的な性格が強く、詳細な検討は行われていない。

そして、竹内・河合両氏による一連の成果は、伝記の資料論に取り組んだもので、行状そのものへの言及、瑩山禪師伝全体の見直しという作業は、まだ途上にあると云ってよい。また、竹内・河合氏らが論の中で用いていない伝記資料も何点か存しており、研究の余地は、いまだに多く残されている。

伝記の再検討は次稿以降に行うので、小稿においては瑩山禪師の伝記資料について、検討していくことにしよう。

四、瑩山禪師伝が叙述される資料の分類法

長らく瑩山禪師の世寿が五八歳と誤解されてきたのは、多くの伝記資料が五八歳という誤った世寿を記していたためである。

すると、問題となるのは、いつ、どこで、誰が、いかなる目的で、五八歳説を主張しはじめたのかという点である。うが、先行研究では、この点が議論の俎上に挙げられることはなく、竹内氏が年代的にもっとも早く五八歳説が確認される資料を指摘しているばかりである（「瑩山禪師伝の考察（一）——世寿五八歳説の出現をめぐって——」五七一頁）。なぜこの点が問題にされなかったのかと言えば、従来の研究では、資料の書写年代（刊行年代）および成立が曹洞宗内であるのか曹洞宗外であるのか、という点ばかりが問題とされ、伝記が作成された背景といった伝記資料そのものへの分析、そして数ある伝記資料の系統的理解といった文献学的視点が閑却されてしまっていたためである。ここから、それぞれの伝記資料が成立に至る歴史的背景、伝記間の影響関係等については、ほとんど問題とされ

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

ることはなかった。そのため、瑩山禪師の伝記資料には正確な成立年代が不明なものがきわめて多い。小稿において伝記資料への再検討を行う理由はこの点に求められる。

まず、近世末期までに成立した瑩山禪師の伝記資料（二六本）は成立した時代区分によって、次のように大きく二種に分類することができる。

a 中世成立伝記（2本）

b 近世成立伝記（24本）

これらの伝記は、成立年代が異なるだけではなく、世寿を明示するか否かという点に大きな違いが見出される。すなわち、a「中世成立伝記」では瑩山禪師の世寿が明示されず、b「近世成立伝記」では五八歳という世寿が明示される場合が多い。

「中世成立伝記」に分類されるのは、

古写本『洞谷記』（永享四年（一四三二）書写）「御自伝」（瑩山禪師の自伝）

天性融石撰『仏祖正伝記』（応永六年（一三九九）自序）

の二本である。

そして、b「近世成立伝記」は、次の四系統に分類される。

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

b-① 總持寺系伝記(總持寺住持として瑩山禪師伝を叙述する伝記・10本)

b-② 永光寺系伝記(永光寺住持として瑩山禪師伝を叙述する伝記・5本)

b-③ 近世僧伝集成系伝記(近世に編纂された僧伝集成(『近世灯史』)に収録された瑩山禪師伝・5本)

b-④ その他(4本)
これら「近世成立伝記」の特徴は、

① 古写本『洞谷記』などの記述が参照されているものの、歴史的伝統からは乖離した場所で、伝記作成者の解釈を加えて新たに成立した。

② 五八歳という世寿が明記される(前述)。という二点に求められる。

「近世成立伝記」は、「總持寺系伝記」がもつとも早く成立し、「總持寺系伝記」を承ける形で「永光寺系伝記」および「近世僧伝集成系伝記」が作成される、という順序で成立したと考えられる。

以下においては、成立の早い「總持寺系伝記」から検討を始め、「總持寺系伝記」がいかなる歴史的背景のもとに

作成されたのか、すなわち、なぜ五八歳という誤った世寿を伝記に記さなければならなかったのかを明らかにする。

その後、「永光寺系伝記」・「近世僧伝集成系伝記」の成立過程についても検討を行う¹⁵⁾。

かかる視点を考慮に入れることによって、伝記資料の位置づけが従来よりも明確になると考えられる。

五、中世における瑩山禪師伝の実態

先に見たように、瑩山禪師の伝記資料は、現在までに二本が確認されているが、そのうち、中世に成立したものはわずかに二本のみで、残りの二四本は近世に成立したものである。

このような伝記資料の年代的な分布の偏りは、曹洞宗門における瑩山禪師の重要性が、近世に入ってから広く認知されるようになったことを物語っているとも理解できる。しかしながら、それだけではなく、中世の時代には、瑩山禪師の詳細な伝記を作成することが出来なかったことを示しているとも見ることが出来る。中世に詳細な伝記が作成されなかったことが、「總持寺系伝記」成立の前提となつて

いると考えられるため、中世における瑩山禪師伝の状況を
確認しておきたい。

「中世成立伝記」の『仏祖正伝記』（応永六年へ一三九
九）自序）は、過去七仏・西天二八祖・東土二三祖・扶桑
七祖について、伝記・開悟の機縁・伝法偈等を記した文献
で、扶桑七祖は、

道元禪師―懷奘―徹通義介―瑩山禪師―峨山韶碩―無
外円昭―無著妙融

の七祖となっている。これら七祖の伝を見ると、瑩山禪師
以外の祖師は、わりに詳細な伝記が記され、世寿や法臘に
ついても明記されているのに対して、瑩山禪師の伝はきわ
めて短く、義介（一二一九〜一三〇九）の膝下における問
答や、明峰素哲（一二七七〜一三五〇）・韶碩（一二七六
〜一三六六）を打ち出したことに触れるばかりで、伝の末
尾は次のようになっていいる。

師微示_レ疾、端坐長往。正中二年乙丑八月十五日也。

塔建_二寺之西北隅_一（『統曹洞宗全書』へ以下、『統曹
全』）寺誌・史伝、三二五b）。

示寂の日こそ明記するものの、世寿や法臘については

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

いつさい記されない。これは、『仏祖正伝記』が成立した
応永六年の時点で、はやくも瑩山禪師の世寿や詳細な行状
が不明になっていたことを示しているのではなからうか。¹⁶⁾

また、瑩山禪師の葬儀の記録を見ても同様のことが言え
る。瑩山禪師の示寂の様子を示す資料は乏しく、古写本
『洞谷記』「孝服可着人々」や『禅林雅頌集』の祭文等か
ら、示寂当時の様子が断片的に知られる程度である。これ
は、同時代の義介・韶碩・素哲・通幻寂霊（一三二二〜九
一）・月泉良印（二二二九〜一四〇〇）・大徹宗令（一三三三
三〜一四〇八）等に詳細な葬儀の記録（喪記）が残されて
いるのと比較すると、好対照をなしていると言える。ある
いは、喪記には「抄割式」や「年譜」等、示寂した祖師の
行状を記す資料が付される場合が多いが、瑩山禪師の場合
は、詳細な行状が不明であったことから、喪記等が作成さ
れなかったと考えることもできよう。

ところで、中世から近世への移行を契機として、僧伝収
集の気運が高まり、一六四〇年代半ば以降、盛んな僧伝収
集事業が行われたことが知られている。僧伝収集家の代表
例は、正元師蛮（臨濟宗、一六二六〜一七一〇）や高泉性

敦(黄檗宗、一六三三〜九五)で、彼らの収集・編纂した僧伝の成果が、師蛮の場合には『延宝伝灯録』と『本朝高僧伝』、性敦では『扶桑禅林僧宝伝』・『続扶桑禅林僧宝伝』・『東国高僧伝』として出版されている。そして、十七世紀後半以降の曹洞宗において盛んになる僧伝出版(『日域洞上諸祖伝』〈正・続・重統〉・『日本洞上聯灯録』等)も、この流れを承けたものである(榎本涉『南宋・元代日中渡航僧伝記集成―附 江戸時代における僧伝集積過程の研究―』、勉誠出版、二〇一三年、二九八〜三〇三、三二七頁、以下、『日中渡航僧伝集成』)。

これら近世僧伝集成は、それまでに撰述されていた個人の伝記や、中世に編纂されていた小部の僧伝集等を収集・編纂したものであるが、師蛮・性敦が作成した近世僧伝集成に収録される禅宗僧侶の伝は、ほとんどが臨済僧の伝で、曹洞僧の割合はきわめて小さい¹⁸⁾。これは、中世曹洞宗においては「寺院開山とその前後二〜三代の伝のみが作成される傾向がある」(『日中渡航僧伝集成』二五五頁)と指摘されるように、伝記の撰述が臨済宗に比してそれほど活発に行われなかったことを物語っている¹⁹⁾。

ここで、『禅林諸祖伝』(一六五三〜七八年の間に成立)と『名僧行録』(一七世紀半ば以降の成立)に注目してみたい。これら二種の近世僧伝集成は、師蛮や性敦の収集活動とは別にまとめられた僧伝集成であるが、両書に収録される曹洞宗僧侶の伝記は、『扶桑禅林僧宝伝』(一六七五年刊)に先立つものであると考えられ、とくに『名僧行録』所収の曹洞宗僧伝の種本は中世の成立とされており²⁰⁾、中世曹洞宗で作成された僧伝の実態をある程度反映していると考えられる。両書に伝が掲載される曹洞宗僧侶を列挙してみると、

『禅林諸祖伝』 道元禪師・石屋真梁(一三四五〜一四二三)・竹居正猷(一三八〇〜一四六二)
 『名僧行録』 道元禪師・懐奘(一一九八〜一二八〇)・義介・韶碩・真梁・正猷・器之為璠(一四〇五〜一四八)・一州正伊(一四一六〜一四七七)・曇英慧応(一四二四〜一五〇四)

となっている。『禅林諸祖伝』に収録される曹洞宗僧侶は三名と少ないが、『名僧行録』には九名の伝が見える。『名僧行録』に収録される祖師を見れば、韶碩以下に連なる真

梁・正猷・為播・正伊・慧応らは、いずれも通幻派の僧で、『名僧行録』の種本となった僧伝は、通幻派に連なる祖師伝を収集したものであったと考えられる。そうであれば、通幻派祖の寂霊の伝や、義介と韶碩をつなぐ瑩山禅師の伝が編入されても差し支えないと思われるが、そうはなっていない。

以上の、①中世に作成された瑩山禅師伝（古写本『洞谷記』・『仏祖正伝記』）が、世寿を示さないきわめて簡素な伝であること、②生前の事跡を記す資料が付随する喪記の作成された痕跡が見当たらないこと、③中世曹洞宗で編纂された僧伝（『禅林諸祖伝』や『名僧行録』の種本）に伝が収録されていないこと、これらの三点を総合して考えるならば、瑩山禅師の行状は示寂後それほど時を経ないころより、世寿を含めた不明点がきわめて多く、それを明らかにする手立てがないまま、中世を通して詳細な伝が作成されなかったと考えると問題ないだろう。

六、「總持寺系伝記」が収録される文献の特徴

このように、中世においては古写本『洞谷記』に見出さ

瑩山禅師伝の再検討（一）（横山）

れる瑩山禅師の自叙や『仏祖正伝記』を除いて瑩山禅師の伝記が作成された形跡を確認することはできない。ところが、近世に入ってにわかに登場するのが『永平伝法記』（一六四六年成立）等に収録される、「總持寺系伝記」である。そして、「總持寺系伝記」において、五八歳という世寿が初めて出現する。五八歳説は「總持寺系伝記」が僧伝収集家たちに参照されたことによって、『扶桑禅林僧宝伝』をはじめとする「近世僧伝集成系伝記」にも引き継がれていく。²¹⁾

それでは、なぜ近世に至って、突然、五八歳説に基づく「總持寺系伝記」が作成されたのであろうか。この問題は、近世初頭の總持寺教団が新たに直面した歴史的課題と深い関係があると考えられる。

この問題に取り組みにあたって、まず指摘しておきたいのは、「總持寺系伝記」が一六四〇年代半ば以降、かなりの頻度で書写が行われていたという点である。管見の限りでは八本の写本が確認され、それらを元に一本の刊本が版行されている。収録文献名と伝記の表題を成立年代順に列挙すると次のようになる。²²⁾

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

總①『永平伝法記』(一六四六年成立・一六九一年書写) 「諸嶽山總持開山仏慈禪師行実」

總②『總持寺根源記』(一六五九年書写)

「總持開山仏慈禪師行実」

總③『本山秘録』(一六八五年書写)

「御開山祖師之行実」

總④『仏慈禪師行実』(一六八六年書写)

「總持開山仏慈禪師行実」

總⑤『瑩峨行実集録』(一六八八年書写)

「總持開山仏慈禪師行実」

總⑥『諸嶽開山二祖禪師行録』(一六九一年刊)

「總持開山瑩山仏慈禪師行実」

總⑦『總持開山仏慈禪師行実』(一七一二年書写)

「總持開山仏慈禪師行実」

總⑧『諸嶽山總持寺旧記』(書写年時不明、近世)

「總持開山仏慈禪師行実」

總⑨『總持開山仏慈禪師行実他』(書写年時不明、近世)

「總持開山仏慈禪師行実」

伝記の表題を見てみると、多少の異同はあるものの、

「諸嶽山總持開山仏慈禪師行実」(『永平伝法記』)といったように、すべての文献において總持寺開山として瑩山禪師を位置づける表題が付されている。表題の類似が示す通り、内容を見ても、字句の微細な出入りがある程度で、すべてが同一系統の種本から書写・刊行されたことが明らかである。

これら九本は、書写年時が不明な二本を除いた七本(①〜⑦)が正保三年(一六四六)から正徳二年(一七一一)の前後六六年間に書写・刊行されており、未発見のものも含めれば、相当の頻度で書写が行われていたと推測される。さらに年代を絞って見ると、これらのうち、『永平伝法記』から『瑩峨行実集録』までの五本(①〜⑤)は、正保三年から元禄元年(一六八八)までに書写されており、一七世紀半ばから後半に集中して書写が行われたことがわかる。『瑩峨行実集録』から『總持開山仏慈禪師行実』までは二四年ほど間が空いており、『總持開山仏慈禪師行実』以後の「總持寺系伝記」の書写は、現存資料から確認することはできない。この点については、『瑩峨行実集録』書写直後の元禄四年に、諸嶽山總持寺蔵本として『諸

嶽開山二祖禪師行録』が刊行されたことが影響していると考えられる。

『諸嶽開山二祖禪師行録』に収録される「諸嶽開山瑩山仏慈禪師行実」は、まさに「總持寺系伝記」の集大成とも言えるもので、その内容は他の「總持寺系伝記」とほとんど変わらないが、所々に文飾や増補が行われている。つまり、「瑩峨行実集録』以後、「總持寺系伝記」の書写頻度が下がるのは、書写による伝播に頼っていた「總持寺系伝記」が、『諸嶽開山二祖禪師行録』の刊行により、書写の需要が急速に減少したためであると考えられる。

右に列挙した「總持寺系伝記」が収録される九本の文献は、瑩山禪師伝単体で構成されているのではなく、いずれも總持寺に関する重要文書を合綴して一本にまとめたものである。總持寺系伝記収録文献が伝記単体ではなく、複数の資料群から構成されるという点について、「總持寺系伝記」のなかでもっとも成立の早い『永平伝法記』に収録される文書群を事例として、表題を以下に列挙してみよう（表1「總持寺系伝記収録文献内容目録」も参照、以下、「内容目録」²⁴）。

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

〈A群〉

- A-1 諸嶽山總持開山仏慈禪師行実
 - A-2 当寺開山瑩山和尚瑞夢記
 - A-3 今上皇帝十種疑問
 - A-4 当寺開山瑩山師十箇条龜鏡
 - A-5 瑩山疏
 - A-6 紹瑾請状（瑩山和尚上堂）
 - A-7 總持二代峨山和尚行状
 - A-8 峨山和尚自筆置文
 - A-9 峨山和尚之門人衆聯判状
 - A-10 峨山門流之衆總持寺住番之事
 - A-11 当山住持職之事
 - A-12 諸嶽山總持寺十境
- 〈B群〉
- B-1 後醍醐天皇綸旨
 - B-2 後村上天皇綸旨
 - B-3 瑩山禪師号
 - B-4 後奈良院綸旨
 - B-5 後陽成院綸旨

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

表1 總持寺系伝記収録文献内容目録1

No.	永平伝法記(1646)	總持寺根源記(1659)	本山秘録(1685)	仏慈禪師行実(1686)
A'01	諸嶽山總持開山仏慈禪師行実	總持開山仏慈禪師行実	御開山祖師之行実	總持開山仏慈禪師行実
A'02	當寺開山瑩山和尚瑞夢記	當寺開山瑩山和尚瑞夢之記	御開山國師御瑞夢之記写	當寺開山瑩山和尚瑞夢之記
A'03	今上皇帝十種疑問	今上皇帝十種疑問	今上皇帝十種疑問	今上皇帝十種疑問
A'04	當寺開山瑩山師十箇条之龜鏡	當寺開山十箇条龜鏡	當寺十箇条之龜鏡	當寺開山瑩山師十箇条之龜鏡
A'05	瑩山疏	瑩山疏	御開山上堂偈	瑩山疏
A'06	紹瑾請狀(瑩山和尚上堂)	瑩山和尚上堂	御開山上堂偈	瑩山和尚上堂
A'07	總持二代峨山和尚行狀	總持二代峨山和尚行狀	祖山二世峨山禪師行狀	總持二代峨山和尚行狀
A'08	峨山和尚自筆置文	峨山和尚自筆置文	峨山禪師御自筆置文	峨山和尚自筆置文
A'09	峨山和尚之門人衆聯判狀	峨山和尚之門人衆聯判狀	峨山和尚之門人衆聯判狀	峨山和尚之門人衆聯判狀
A'10	峨山門流之衆總持寺住番之事	峨山門派之衆總持住番之事	峨山門派之衆總持住番之事	峨山門流之衆總持寺住番之事
A'11	當山住持職之事	當山住持職之事	當山住持職之事	當山住持職之事
A'12	諸嶽山總持寺十境	總持寺十境	諸嶽山十境	總持寺十境
B'01	後醍醐天皇繪旨	後醍醐天皇繪旨		後醍醐天皇繪旨
B'02	後村上天皇繪旨	後村上天皇繪旨		後村上天皇繪旨
B'03	瑩山禪師号(※後光嚴天皇)	瑩山禪師号		瑩山禪師号
B'04	後奈良院繪旨	後奈良院繪旨		後奈良院繪旨
B'05	後陽成院繪旨	後陽成院繪旨		後陽成院繪旨
B'06	五条殿副狀	五条殿副狀		五条殿副狀
B'07	勸修寺殿光豊添書	勸修寺殿光豊添書		勸修寺殿光豊添書
B'08	御繪旨(後光明院)	御繪旨(後光明天皇)		御繪旨(後光明院トアリ)
B'09	勸修寺大納言経広卿添書	勸修寺大納言経広卿添書		勸修寺大納言経広卿添書
B'10	鹿苑院義満公御判	鹿苑院義満公御判		鹿苑院義満公御判
B'11	慈照院義政公御判	慈照院義政公御判		慈照院義政公御判
B'12	東照大権現御朱印(他5種)	東照大権現御朱印	峨山大和尚之法嗣帳(他2種)	峨山和尚法嗣帳
A'02		總持寺開闢威光之事		
A'03		南禪寺并五山之次第		
A'04		十利之両門首大徳寺妙心寺之事		
A'05		永平寺開闢之事		
A'06		比叡山高野山東大寺興福寺開闢年代(他1種※別筆)		

表1 總持寺系伝記収録文献内容目録-2

No.			
A' 01	壹峨行実集録(1688)	總持開山弘慈禪師行実(1712)	諸嶽山總持寺旧記(江戸期)
A' 02	總持開山弘慈禪行実マコ	總持開山弘慈禪師行実	總持開山弘慈禪師行実
A' 03	当寺開山瑩山和尚瑞夢記	当寺開山瑩山和尚瑞夢記	當寺開山瑩山和尚瑞夢記
A' 04	今上皇帝十種疑問	今上皇帝十種疑問	今上皇帝十種疑問
A' 05	當寺開山十箇条龜鏡	當寺開山十箇条之龜鏡	當寺開山十箇条龜鏡
A' 06	瑩山和尚疏	瑩山疏	瑩山疏
A' 07	瑩山和尚上堂	瑩山和尚上堂	瑩山和尚上堂
A' 08	總持二代峨山和尚行状	總持二代峨山和尚行状	總持二代峨山和尚行状
A' 09	峨山和尚自筆置文	峨山和尚自筆置文	峨山和尚自筆置文
A' 10	峨山和尚門人衆聯判状	峨山和尚門人衆聯判状	峨山和尚門人衆聯判状
A' 11	峨山門派之衆總持住番之事	峨山門派之衆總持住番之事	峨山門派之衆總持住番之事
A' 12	当山住持職之事	当山住持職之事	当山住持職之事
B' 01	後醍醐天皇繪旨	總持寺十境	總持寺十境
B' 02	後村上天皇繪旨	後醍醐天皇繪旨	後醍醐天皇繪旨
B' 03	瑩山禪師号	後村上天皇繪旨	瑩山禪師号
B' 04	後奈良院繪旨	瑩山禪師号	後奈良院繪旨
B' 05	後陽成院繪旨	後奈良院繪旨	後陽成院繪旨
B' 06	五条殿副状	後陽成院繪旨	五条殿副状
B' 07	勸修寺殿光豊添書	五条殿副状	勸修寺殿光豊添書
B' 08	勸修寺殿光豊添書	勸修寺殿光豊添書	勸修寺殿光豊添書
B' 09	勸修寺大納言経広卿添書	後光明院繪旨	勸修寺大納言経広卿添書
B' 10	足利義滿御判御教書	勸修寺大納言光広卿添書	足利義滿御判御教書
B' 11	足利義政御判御教書	慈照院義政御判	足利義政御判御教書
B' 12	總持寺諸法度	慈照院義政御判	總持寺諸法度
A' 01	峨山和尚法嗣之次第(他6種)	東照大権現御朱印(他4種)	東照大権現御朱印
A' 02			總持寺開闢威光之事
A' 03			南禪寺并五山之次第
A' 04			十刹之両門首大徳寺妙心寺之事
A' 05			永平寺開闢之事
A' 06			比叡山高野山東大寺興福寺開闢年 代(他8種)

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

B-6 五条殿副状

B-7 勸修寺殿光豊添書

B-8 御綸旨後光明院

B-9 勸修寺大納言経広卿添書

B-10 鹿苑院義満公御判

B-11 慈照院義政公御判

B-12 東照権現御朱印(他5種)

「内容目録」を見ると、それぞれの文献には、収録文書に異同が存するなか、共通する文書が多く存することが知られる。「内容目録」では、文書を便宜的にA群・B群・A'群と分類した。それぞれの内容は次の通りである。

A群：總持寺開山・瑩山禪師と二世・韶碩の行状や上堂語、置文等の總持寺の開創・発展にまつわる文書群。

B群：歴代天皇からの綸旨とそれに付随する貴族からの書状、為政者(足利義満・足利義政・徳川家康)からの朱印によって構成される文書群。

A'群：A群に含まれるべき内容であるが、すべての文献には含まれず、二本以上の文献に収録される文書。

※他の文献と重複しない文書は目録に載せず「他〇種」と示した。

続いて、「總持寺系伝記」を収録する文献がどのようにして編集されたのかを検討していこう。『永平伝法記』末尾の識語には次のようにある。

總持寺五院秘蜜書也

右此ノ一冊ハ者總持寺第一之公用ナリ也。故如何者レハ上祖瑾・碩行実并ニ遺文等、且金門歴代ノ勅書、又公方殿下ノ朱印、皆以一巻ニ編集ス。蓋從ニ前來ニ這般ノ若干好文章深ク韞レテ櫃而他ニ不ニ流布ニ焉。雖レトモ然ト予選ニ写シテ之ニ以爲ニ後昆ノ者ナリ也。

正保三丙戌歴 相似勤息

仲秋上澣日書 文貌誌

元禄四歲次辛未

十二月吉日良辰 大円徹叟

右此一通、非ニ宗門罷之衲僧ノ乱不レ可ニ開見。嫡嫡相承、後後末代可ニ伝附ニ也(五二丁裏ノ五二丁表)。

これは、『永平伝法記』の著者・文貌(總持寺輪住四二四二世か)が記した識語である。この識語によれば、『永

平伝法記』に収録される文書類は、總持寺五院の櫃に収められ、秘蔵されていたものであるが、それらを正保三年八月月上旬、文猥が取捨選択のうえ書写し、後昆のために一卷にまとめたものであることが知られる。²⁵⁾

文猥の識語による限りでは、總持寺に秘蔵されていた重要文書を書写する端緒を開いたのは、文猥本人であったこととなる。ただし、「内容目録」を見れば明らかのように、『永平伝法記』とまったく同内容の文献は存せず、かえって『永平伝法記』に採録されていない文書を収録するものが多数あることを勘案すると、文猥とは別に何種類かの編集系統が存したということになるであろう。

たとえば、『總持寺根源記』と『諸嶽山總持寺旧記』は、収録文書の数に差があるが、『總持寺根源記』所収の文書は、すべてが『諸嶽山總持寺旧記』に収録されている。²⁶⁾つまり、両書は同一系統の写本で、『諸嶽山總持寺旧記』編纂の段階で様々な文書が増補されたことがわかる。また、『本山秘録』を除く諸本はA群・B群のすべてを収録するが、『瑩峨行実集録』のみA-12「總持寺十境」を欠く、『本山秘録』はA群のみを収集したものであること

とが明瞭²⁷⁾で、B群を収録しない系統も存したと考えられよう。²⁸⁾

このように、A群・B群の文書については、ほとんどの写本において書写されているいっぽう、それ以外の文書(A群等)については、文献間の差異が際立っている。ここからは、總持寺系伝記収録文献の書写に際しては、書写をする側に、いずれの文書を採録するか、ある程度 of 自由裁量が認められていたものと思われる。

そして、總持寺系伝記収録文献は、『永平伝法記』において文猥が「相似勤息」すなわち「總持寺僧」「相似」は「總持」と音通を名乗っていることから、總持寺内で編纂されたと考えてよいだろう。このようにして作成された總持寺系伝記収録文献が、一七世紀半ば以降、活発に書写されるようになる。

最初期の總持寺系伝記収録文献の書写を担ったのは、總持寺五院への輪番住持や転衣のために總持寺に滞在した僧侶であったと見られる。たとえば、『總持寺根源記』の識語には、

万治三庚子八月吉日。

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

万治二年八月より總持寺住番之主雲嶺半龍叟(権名
宏雄・山端昭道・大谷哲夫「能登・北陸地方調査報
告」、『宗学研究』一五、一九七三年、三一九頁)。

とあり、總持寺如意庵に輪住していた雲嶺半龍(生卒年不
詳)が書写した旨が記されている。⁽²⁹⁾このように、總持寺や
五院にて書写された写本が帰郷先等で再び伝写されて、
続々と写本の数を増やしていったものと考えられる。文觀
は『永平伝法記』識語において、總持寺系伝記収録文献を
安易に宗侶以外に閲覧させてはならないとしていたが、実
際のところは、必ずしもそのようになってはいなかったよ
うである。『仏慈禪師行実』奥書には、

貞享二(乙寅)卯月吉辰 葉師現住・自牛判

授与于 清智居士(三〇丁表)

とあり、『仏慈禪師行実』が葉師寺住持の自牛から清智居
士なる人物へ授与されたことが明記されている。つまり、
總持寺系伝記収録文献が在俗の人々の目に触れ、それがさ
らに伝写される機会があったのである。

現存資料からは、「總持寺系伝記」のみが単体として書
写された写本を見出すことはできない。「總持寺系伝記」

に文飾を施して上梓された『諸嶽開山二祖禪師行録』も、
瑩山禪師・韶碩双方の伝記(A-01・07)の他に、「瑞夢
記」(A-02)・「今上皇帝十種勅問」(A-03)・「諸嶽開山
十条龜鑑」(A-04)・「開山退院上堂」(A-06)等が収録
されており、總持寺系伝記収録文献のA群を抜粋した形に
なっている。⁽³⁰⁾

以上が、總持寺系伝記収録文献の特徴である。続いて、
「總持寺系伝記」の成立過程について検討を進めていき
たい。

七、「總持寺系伝記」の成立過程

「總持寺系伝記」に見られる次の記述は、「總持寺系伝
記」の成立について重要な示唆を与えてくれる。

能之捨持寺ハ者元是律院ナリ也。依_ニテ瑞夢_ニ革_レテ律_ヲ作_レス
禪ト(事ハ詳ナリ于瑞夢記ニ)(『永平伝法記』一九丁裏)。

右の引用は、總持寺開創にまつわる箇所であるが、割注
に「事は瑞夢記に詳らかなり」と記されている。これは瑩
山禪師が見た瑞夢の詳細について、「瑞夢記」を参照する
ことを求める割注で、「瑞夢記」とは、A-02の「当寺開

山瑩山和尚瑞夢記」を指している。「瑞夢記」には、瑩山禪師が總持寺を開創する直前に見た瑞夢が記録されるが、これは伝記に収録されても問題ないものであるし、むしろ収録されてしかるべき性格のものである。それにもかかわらず、「總持寺系伝記」では割注を施して「瑞夢記」の参照を求めているわけである。

してみると、「總持寺系伝記」では成立した当初から「瑞夢記」と一緒に書写されることが想定されていたと考えられる。つまり、「總持寺系伝記」の割注は、「瑞夢記」をただちに参照可能な状況を想定して付された割注であると考えざるを得ないのである。

さらに述べるならば、「總持寺系伝記」では後醍醐天皇から勅問を呈されたことを記すが、勅問の内容は明らかにされておらず、また、瑩山禪師の總持寺退院についても触れられていない。この二点については、それぞれA-03「今上皇帝十種疑問」とA-05「瑩山疏」・A-06「瑩山和尚上堂」⁽³¹⁾を参照することによって、その時期や内容を補充することが可能となる。

これらの事例からは、「總持寺系伝記」がA群に含まれ

る様々な瑩山禪師に関する文書を参照することを前提として作成されたものであったことは確実と云ってよいであろう。とすれば、「總持寺系伝記」は、總持寺の重要文書を収集・編纂する気運が高まりつつあった時期に、A-02・03・05・06等の既存文書との内容重複を避けて、新たに創作された伝記であったと考えられる。

ここから、「總持寺系伝記」の成立年代を比定することが可能となる。「總持寺系伝記」成立の上限は、總持寺系伝記収録文献に「總持寺諸法度」(B-12)が編入されていることから、「總持寺諸法度」が布達された元和元年(一六一五)となり、成立の下限は『永平伝法記』が編纂された正保三年(一六四六)となろう。現存資料の書写年代からすれば、「總持寺系伝記」の成立は限りなく正保三年に近い頃であったと推測される⁽³²⁾。

すると、「總持寺系伝記」成立の背景は、總持寺文書が収集・編纂・書写の必要に迫られた時代背景を究明することで、明らかになっていくであろう。

九種の總持寺系伝記収録文献に見られたような、寺院文書を収集して一冊にまとめる主眼はどこにあるのかと言え

ば、それは曹洞宗内における總持寺の権威化であったと考えられる。「内容目録」A群の文書は、總持寺の開創から輪住制の開始に至るまでの経緯を記す文書の集合体で、その中に開祖・瑩山禪師と二祖・韶碩の行状が含まれている。「總持寺系伝記」では、瑩山禪師と後醍醐天皇の交流を主張するので、かかる瑩山禪師伝を収録することによって、總持寺が開創当初より、天皇家との交流を持つほどの重要寺院であったことを主張することが可能となる。また、韶碩伝が編入されたのは、近世において曹洞宗の主流を占めたのが峨山派であり、全国各地に進出した門派の祖師という意味で重要性が見出されたためであろう。そして、B群の論旨や為政者からの朱印は、ほとんどが總持寺を勅願寺あるいは出世道場に定めることを内容としており、徳川家康(東照大権現、一五四三〜一六一六)発給の朱印は、いわゆる「總持寺諸法度」であるが、これも總持寺を曹洞宗の大本山と定める法度である。つまり、B群の文書は、公権力が總持寺を国内の重要寺院と認めていたこととの証となると同時に、A群で語られた總持寺開創以来の歴史的な正統性を担保する文書群と言える。

「總持寺系伝記」の作成が行われた近世初頭から中期にかけての總持寺は、宗内における總持寺の政治的影響力強化へ向け、相当に腐心した時期であったと言ってよいと思われる。元和元年に発布された「曹洞宗法度」によって、總持寺は永平寺とならんで曹洞宗の大本山となったが、その直後の寛永四年(一六二七)、永平寺が大中寺(栃木県栃木市)と謀って曹洞宗の転衣を独占しようとしたことを発端に転衣事件が起こっている。總持寺は幕府に訴えを起こし、寛永六年に總持寺の言い分が認められ、永平寺・大中寺の僧四名が流罪となった。これを機に、總持寺は政治的影響力を強め、僧録寺院を新たに設置する。寛永六年の時点で設置された僧録寺院五六ヶ寺は、すべてが總持寺末で、永平寺の末寺は一ヶ寺も含まれていなかった。⁽³³⁾ 宗教行政的な面から見れば、曹洞宗教団は總持寺教団となったのである。しかし、この状況も長くは続かず、寛永一二年に寺社奉行が幕府に新設されると、触頭の関三ヶ寺(総寧寺・龍穩寺・大中寺、いずれも通幻派寺院)が傘下に組み入れられ、関三ヶ寺が曹洞宗全体の窓口となり、幕府の力を背景として、曹洞宗内における政治力を格段に強めるこ

とになった。そのため、總持寺は関三ヶ寺の本寺に位置するものの、政治的な実権は関三ヶ寺が握るといふ権力構造となつてしまつたのである。⁽³⁴⁾

かかる情勢下にあつて、總持寺が一宗の本山としての地位を新たに築く必要があつたことは充分に想定されるであらう。總持寺文書を収集・編纂し、末派寺院に対して広く流布させることで、總持寺こそが永平寺や関三ヶ寺よりも正統性を有していることを内外に訴え、本山としての地位を改めて確固たるものにしよつたと考えられる。

しかし、編纂の段階においては、次の問題が生じたものと思われる。瑩山禪師の伝記は中世にまとめられたものが存せず、⁽³⁵⁾ 總持寺内には、開創の因縁を記した瑩山禪師真筆の『總持寺中興縁起』(A-02の原資料)⁽³⁶⁾ や、上堂語・疏等の部分的な記録しか残されていなかったのであらう。そこで、『洞谷記』等に取材し、A群に含まれる瑩山禪師関係文書との重複を避けて、「總持寺系伝記」を創作したと考えられる。『永平伝法記』をはじめとする總持寺系伝記収録文献は、言つてみれば總持寺が開創以来歩んできた輝かしい歴史をひとまとめにした文献である以上、開山であ

る瑩山禪師の経歴の多くが不明なままで、世寿も法臘も分らないというのは、きわめて不都合なものであつたと推察される。ただし、開山伝が不明というのは、總持寺の権威化にとつて大きな障害であつたには違いないが、裏を返せば、總持寺が音頭をとつて、開山伝の修史事業を展開する絶好の機会でもあつたわけである。

八、「總持寺系伝記」における五八歳説の誕生

近世に撰述された伝記のなかで、五八歳という世寿の初出文献は、『永平伝法記』に収録される「總持寺系伝記」である。⁽³⁷⁾ これは、五八歳という世寿が「總持寺系伝記」編纂の途上で算出された可能性を示唆している。つまり、「總持寺系伝記」は、歴史的伝統から乖離したところで臨時に作成されたために、以下に述べるような過程で、五八歳という誤つた世寿を算出したと考えられる。

「總持寺系伝記」末尾には、

閱レコト世ヲ五十八、坐夏四十六(『永平伝法記』、二〇丁裏)。

とあり、世寿が五八歳、法臘が四六歳であつたことが示さ

れている。また、『永平伝法記』から約三〇年後に刊行された、高泉性敦が編纂した『扶桑禪林僧宝伝』(延宝三年(二六七五)序刊)の「總持寺瑩山瑾禪師伝」にも、右と同様の世寿と法臘が確認され、伝記の内容も『永平伝法記』所取のものとほとんど一致する。『扶桑禪林僧宝伝』は、先行する伝記資料や諸記録を渉獵してまとめた著述であるため、³⁸⁾『扶桑禪林僧宝伝』の瑩山禪師伝は、すでに成立していた『永平伝法記』等の世寿を五八歳とする瑩山禪師伝を根本資料として成立したものと考えられる。

「總持寺系伝記」の世寿が以後も継承され、後に宗門内で刊行された『諸嶽開山二祖禪師行録』(元禄四年(一六九一)刊)・『日域洞上諸祖伝』(元禄七年(一六九四)刊)・『日本洞上聯灯録』(享保一二年(一七四二)成立)等においても、瑩山禪師の世寿はすべて五八歳とされている。³⁹⁾

このように、近世以降に成立した諸伝において、瑩山禪師の世寿が五八歳とされたことにより、近代以降に出版された瑩山禪師伝も、五八歳説を承けて著されたのである。六二歳説が明らかとなった今日からすれば、「總持寺系伝

記」末尾の世寿を記した一文こそ、誤解を長きにわたってもたらした原因であったことは明白であるが、多くの伝記末尾に五八歳という等しい世寿が記されていれば、まさかその世寿が誤ったものであると考えることは困難であろう。

それでは、いかにして五八歳という説が算出されたのであろうか。先行研究によって、「總持寺系伝記」を含む瑩山禪師の諸伝記は、すべてが『洞谷記』を素材として作成されたことが明らかにされている。⁴⁰⁾したがって、五八歳という誤った世寿は『洞谷記』の記述から算出されたものであると考えられる。ただし、『洞谷記』には瑩山禪師の世寿が明記された記事を確認することもできない。それは流布本『洞谷記』(享保三年(一七一八)重輯)の「開山御遷化」という記事である。「總持寺系伝記」の検討を行う前に、こちらの記事を確認しておこう。「開山御遷化」には、

正中二年八月十五日夜半、囑_{シテ}門人ニ云ク予化縁已ニ
 尽ク、泥洹時至。則沐浴如_レ常、鳴_レ鐘衆集日、念起之
 是病、不_レ統是業、一切ノ善惡、都_テ莫_レ思量_{スルコト}、
 纔_ニ涉_ハ思量_ニ、白雲万里。書_{シテ}偈云、自耕_シ自作_ス

閑田地、幾度カ売来リ買ヒ去テ新ナリ、無キ限靈苗種熟脱ス、法堂上見ル挿レム歛ヲ人ヲ。投シテ筆而終。闍維シテ収ム設利羅^一。而建ツ塔ヲ寺ノ西北ノ隅ニ。真ノ塔所ヲ号ニス伝灯院ト。闍コト世ヲ五十八、坐夏四十六。勅諡シテ賜ニ仏

慈禪師ト（流布本『洞谷記』三八b）。

とあり、末尾の世寿と法臘からは五八歳説を採っていることが知られる。この記事のみを見れば、「總持寺系伝記」は「開山御遷化」の五八歳説を採用したようにも見受けられる。ただし、注意しておかなくてはならないのは、「開山御遷化」の記事は、古写本『洞谷記』には存せず、流布本のみに見られる記事であるという点である。そのため、この記事がはたして『永平伝法記』等が記された一七世紀前半まで遡ることが可能かどうか、検討する必要がある。

現在知られている流布本『洞谷記』は、大乘寺（石川県金沢市）三三世・智灯照玄（一六六五〜一七三九）が享保三年に重輯したもので、その経緯が奥書に記されている。

洞谷記ハ者、吾ヲ登山大師親口ノ垂範ニシテ而当山（大乘寺・永光室中所伝ノ之秘録ナリ也。予今秋適マク訪フ洞谷山春山和尚、因ニ拝借シテ室中ノ之秘録ヲ而再四捧

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

閱スル則ンバ体例文字両本互ニ増減シテ不レ一ナラ。故ニ不レ忍レヒ措クニ照得之ヲ別ニ重テ輯メテ一冊ニ以テ為シ校正ヲ、帰ニス一的ノ洞谷記ニ。卷ノ内多ク謂フ異本一者、吾カ室中ノ之古本ナリ也。向後はレヲ為セヨ亀鏡ト矣。

龍躪戊戌享保三冬安居日、現任大乘法孫比丘灯照玄於碧巖室中敬書（方印）（方印）

（流布本『洞谷記』五四b〜五五a、（一）内は引用者、以下同）

これによれば、『洞谷記』には、大乘寺と永光寺のそれぞれに室中秘伝の書があり、照玄は享保三年の秋に、永光寺四八六世・春山陽釈（？〜一七三九）を訪ねたおりに、永光寺本を拝借して捧閲したところ、大乘寺本との間に大きな差異・増減があることを発見した。そこで、両者を校合して重輯したものが流布本『洞谷記』であったことがわかる。重輯の際に、校合に用いた「異本」は大乘寺室中の古本とされているが、この古本とは、永享四年（一四三二）書写の古写本『洞谷記』あるいはそれと同系統のテキストであることが明らかにされている。

「開山御遷化」は、古写本『洞谷記』には見当たらない

ため、永光寺本から転載したものと考えられるが、永光寺本は原本が残されていないため、成立年代を知ることができない。したがって、「開山御遷化」は流布本成立の享保三年までに成立していたことにはなるが、はたして、どこまで遡ることができのきはきわめて曖昧であると言わざるを得ない。

また、永光寺には「開山御遷化」末尾の「閱コト世ヲ五十八、坐夏四十六。勅諡シテ賜「弘慈禪師ト」を記さない、もう一種の「開山御遷化」が所蔵されていることが報告されており、照玄が見た永光寺本の「開山御遷化」も、世寿が記されないものであったと仮定すれば、重輯の際に照玄が世寿を書き加えた可能性も出てくるのである。享保三年時点では、『諸嶽開山二祖禪師行録』や『日域洞上諸祖伝』がすでに出版されており、これらを参照すれば、世寿を書き加えることは可能である。

つまり、流布本『洞谷記』の「開山御遷化」については、『永平伝法記』等が書写される一七世紀までに成立していたのかという点については、結論を留保せざるを得ない。

「開山御遷化」の成立が享保三年以前に遡ることが難しいとなると、五八歳説の拠り所となった『洞谷記』の記事は、「開山御遷化」ではなく「御自伝」や「円通院縁起」に求めた方が確実であると考えられる。「御自伝」と「円通院縁起」は、瑩山禪師の自叙とされており、比較的豊富な資料といえるが、これらの記事には、「X歳のときに、Yという出来事があった」という形で叙述されるため、暦年がいつさい記されない。そのため、確実な暦年がわかる出来事と、その時点での瑩山禪師の年齢から生年を算出する必要が出てくるが、瑩山禪師の世寿算定の根拠となったのは、「御自伝」の次の記録であったと考えられる。⁽⁴⁾

十三シテ作僧、為リ同永平二代先住奘和尚ノ末後ノ小師ニ。
(古写本『洞谷記』七b、流布本もほぼ同文)。

この記録からは、瑩山禪師が一三歳で作僧し、永平寺二世・懷奘の末後小師となったと読むことができる。末後小師とは、義介の喪記である『永平第三代大乘開山大和尚遷化喪事規記』(以下、『義介喪記』)に、

延慶二年(己酉)八月廿二日、示疾。九月二日就ニ法藏当院、行者不レ論ニ大小ニ都合十人、悉行ニ剃頭受戒ニ。

而令⁴⁵作僧入^レ衆（末後小師）（『統曹全』清規・講式、一a）。

という例が見出される。延慶二年（一一三〇九）八月二八日に義介が病を示し、九月二日には、大乘寺の行者一〇人が年齢にかかわらず、みな剃髪し、義介より菩薩戒を受けて作僧入衆した。そして、この弟子が「末後小師」であると割注で述べられている。ここからは、遷化が迫った尊宿に対して、その尊宿を受業師として出家し、弟子の礼を執った者を末後小師と呼ぶと考えられる。

これを参考にすると、瑩山禪師が懷奘の末後小師となつたのは、まさに懷奘が示寂する直前であつたことになり、懷奘が示寂した弘安三年（一一八〇）が、瑩山禪師の一二歳に当たることになる。ここから生年を計算すると、文永五年（一一二六八）となる。すると、文永五年から示寂した正中二年（一一三二五）までは五八年で、これが世寿となる。そして、法臘についても、出家した弘安三年から正中二年までは四六年となり、「總持寺系伝記」をはじめとする近世成立の諸伝が伝える世寿・法臘が算出されるのである。⁴⁶

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

「總持寺系伝記」の作者は、右に挙げた瑩山禪師が懷奘の末後小師となつた記事を抛り所に、瑩山禪師の世寿・法臘を計算したものと見られる。

そして、「總持寺系伝記」は書写が繰り返し行われるとともに、『諸嶽開山二祖禪師行録』として刊行され、近世僧伝集成にも採用されたことも手伝って、一気に全国的な広まりを見せたと考えられる。「總持寺系伝記」や「近世僧伝集成系伝記」の伝播は、五八歳説の伝播と同義である。「總持寺系伝記」において算出された五八歳という世寿が近年まで当然のように用いられたことを考慮すれば、「總持寺系伝記」が後世に与えた影響は絶大であり、近世總持寺教団の思惑は見事に達成されたと評価してよいかもしれない。

九、「總持寺系伝記」と「近世僧伝集成系伝記」の関係

少し話が前後するが、「總持寺系伝記」作成にあたり、一つの推進力として作用したものが、正元師蛮・高泉性敦らによる僧伝収集事業であつたと考えられる。彼らが僧伝収集を開始するのは一七世紀半ば以降であるが、「總持寺

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

系伝記」の書写が開始されるのも、一七世紀半ばであり、双方の時期が一致を見せるのである。

それを裏付けるように「近世僧伝集成系伝記」では、瑩山禪師伝の表題が、

『扶桑禪林僧宝伝』(一六七五年成立)

〔總持寺瑩山瑾禪師伝〕

『延宝伝灯録』(一六七八年成立)

〔能州諸嶽山總持寺瑩山紹瑾禪師〕

『本朝高僧伝』(一七〇二年成立)

〔能州諸嶽山總持寺沙門紹瑾伝〕

と、いずれも總持寺開山として瑩山禪師を位置づけていることも、これらの近世僧伝集成が、瑩山禪師伝の作成に「總持寺系伝記」を根本資料として用いた証左となろう。

僧伝収集家らが瑩山禪師伝を求めたのが先か、總持寺内部での瑩山禪師伝編纂への動きが起ったのが先か、にわかには断定することはできないが、いずれにせよ、そのような気運の中から總持寺内部で作成されたのが、五八歳という誤った世寿を記した「總持寺系伝記」であったと言うことができよう。

「總持寺系伝記」の五八歳説が、『扶桑禪林僧宝伝』・『延宝伝灯録』・『本朝高僧伝』へ採用され、後続する『日域洞上諸祖伝』・『日本洞上聯灯録』といった「近世僧伝集成系伝記」にも継承されたのである。

十、「永光寺系伝記」に分類される資料

最後に、「永光寺系伝記」の成立年代について言及しておきたい。ほとんどが異本関係にある「總持寺系伝記」とは異なり、「永光寺系伝記」は、個別に作成されたものが多い。「永光寺系伝記」が収録される文献と伝記表題は次のようになっている。⁴⁷⁾

永①『中興雜記』(一六四二年成立)

永②『月坡禪師語録』卷二(一六八二年刊行)

永③『御開山及四哲行状略記』(一七〇八年書写)

永④流布本『洞谷記』(一七一八年成立)

永⑤『仏慈講式』(一七二四年以前の成立)

これらのうち、『中興雜記』・流布本『洞谷記』に収録される伝は、古写本『洞谷記』とほぼ同内容となっている。⁴⁸⁾

『月坡禪師語録』の伝も、古写本『洞谷記』を逸脱するも

のではない。これら三本は撰者（編者）や成立年代が判明している。

『御開山及四哲行状略記』（以下、『御開山略記』）に収録される「洞谷第一祖勅諭仏慈禪師瑩山和尚行実」と題される瑩山禪師伝は、「永光寺系伝記」の中でもっとも充実した内容を有しており、「永光寺系伝記」の代表格にあたるものである。しかし、『御開山略記』は成立年代には複数の学説が提起されており、これまで結論が出ていなかった。以下においては、『御開山略記』の成立とその背景に焦点を絞り、検討を行っていくこととしたい。⁴⁹

十一、『御開山及四哲行状略記』の成立

——「總持寺系伝記」との先後関係をめぐって——

『御開山略記』（永光寺所蔵）は『曹洞宗全書』（以下、『曹全』）史伝上に『洞谷五祖行実』と改題して収録されている。鈴木泰山氏の解題によれば、その成立年代は「室町時代の中・後葉一（『曹全』解題・索引、三六六頁）とされる。『御開山略記』にも「五八歳」という瑩山禪師の世寿が記されているため、鈴木氏の見解にしたがえば、『御

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

開山略記』は「總持寺系伝記」に先立って成立した文献であり、中世より、五八歳説が唱えられていたことになる。

しかし、『曹全』初版の「会報」第二号では、「恐らく江戸時代の製作にかゝるもの」（四頁）とされるなど、諸氏によって見解が異なっており、正確な成立年代は確定していないと言える。また、現存する『御開山略記』は、宝永五年（一七〇八）に永光寺四八五世・雪溪安宅（？）一七一六）が書写した写本で、これ以前の伝写はいっさい知られていない稀観本であり、その成立について不明瞭な点が多いと言わざるを得ない。

あらかじめ結論を述べておくと、『御開山略記』は「總持寺系伝記」が成立した後に、新たに撰述された伝記であったと考えられる。

十一—一、『御開山略記』の本文から推定される成立年代の上限

『御開山略記』の奥書には、
宝永五（戊子）年十月八日 現寓比丘雪溪書（『御開山略記』第一八折）。

とあり、安宅が宝永五年（一七〇八）に書写したことが知られる。⁵¹ 安宅は永光寺住持として、永光寺文書の整理・書写、堂宇の補修等に貢献をした人で、永光寺本『伝光録』を書写したのも安宅である。『御開山略記』と『伝光録』の筆跡を比較してみると、特徴的な文字の筆致は酷似しており、同一人物の筆跡であることが明瞭で、『御開山略記』が安宅の書写であることがこの点からも裏付けられる。⁵² ただし、「現畷比丘雪溪書」という識語について、山端昭道氏は「雪溪安宅自身が撰述し記したものとごとき感を懐かしむる」（『瑩山禪師御年齢考試論』、『瑩山禪師研究』、瑩山禪師奉讚刊行会、一九七四年、一〇四〇頁、以下、「山端論文」と疑義を呈している。この疑義は、識語末尾の「書」への違和感であるうと思われる。たしかに、写本の場合、識語の末尾が「……写」、「……拝写」あるいは「……謹写」等となる場合が多い。しかしながら、同じく安宅が『御開山略記』と同年に書写した『開山御遺訓』の識語には、

宝永五戊子五月上旬、現住雪溪書（石川泉羽昨市教育委員会編『平成一二年永光寺史料調査報告書』、石川

泉羽昨市教育委員会文化財室、二〇〇〇年、二八頁）。とあり、同じく「書」を用いている。『開山御遺訓』は瑩山禪師の真蹟を筆写したものであるため、安宅自身が新たに創作したものではない。このように、安宅が書写する際の傾向として、識語に「……書」を用いる事例を確認することができる。

また、『御開山略記』と書写年代が比較的近い元禄元年（一六八八）書写の『瑩峨行実集録』（京都大学附属図書館谷村文庫所蔵）では、書写者・不伝一灯（生卒年不詳）が識語末尾に「書之」と記しているし、⁵³ ほかにも、中世末期に太容賢佐（總持寺一四八七世、生卒年不詳）が書写した『正法眼蔵仏祖悟則』（龍門寺所蔵）の識語も、末尾が「書之」となっている。⁵⁴ 両者は先行する文献を書写したものであるが、いずれも「書」を用いている。これらの事例からは、識語末尾に「書」と記していることのみをもって、『御開山略記』が安宅自身の撰述と判断することはできないであろう。

もう一点、『御開山略記』の安宅撰述説を否定する論拠となり得る資料を挙げて見よう。それは、安宅が書写した

『伝光録』で、卷一冒頭には正徳五年（一七一五）に安宅が記した序文が存する。序文には、

斯編者、当山第一祖瑩山禪師、正安元年始住于加州大乗。翌歲依衆請益、提唱仏祖五十二世機縁之法語一也。……時正徳（乙未）歲仲夏日。守塔毘丘雪溪

拝識（永光寺本『伝光録』卷一、一丁表〜二丁裏）。

とあり、瑩山禪師が大乗寺に住した年代を正安元年（一二九九）としている。一方の『御開山略記』では、瑩山禪師の大乗寺昇住を、

三十五歲充大乗二代ノ住持ニ（第三折）。

とする。『御開山略記』は五八歳説に立つため、三五歳は乾元元年（一三〇二）に当たり、永光寺本『伝光録』の序文とは異説を唱えていることになる。両者が安宅の述作したものであれば、このような差異は生まれまいであろう。

もし、『御開山略記』が安宅の著述であるならば、乾元元年入寺説ではなく、正安元年入寺説で伝記を書くのが自然であるが、そうなっていないのは、『御開山略記』が安宅の著作ではないことを物語っていると思われる。したがって、『御開山略記』は安宅以前に成立しており、それを安

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

宅はそのまま書写したが、安宅自身の見解を、永光寺本『伝光録』序文において表明したものと考えられる。もちろん、『御開山略記』（一七〇八年書写）を撰述してから『伝光録』序文（一七一五年撰）を書くまでに、安宅が考えを変えたということも想定されるが、そうであれば、『御開山略記』の成立は宝永五年まで下ることになり、「總持寺系伝記」成立以後のこととなる。これは、先に示した結論通りとなるため、とくに問題はない。

続いて、『御開山略記』の本文に見られる割注の特徴を見ていきたい。『御開山略記』では、瑩山禪師が洞谷十境を詠じたとして、

題詠ス当山ノ十境ヲ。曰、距猿嶺。曰、集雲峰。曰、

運水峰。曰、勝蓮峰（円通院元ト在リ于茲ノ山ニ。普濟

録ニ作蓮華峰ニ）。曰、埋屍谷。曰、飯盛塚。曰、烏

石谷。曰、粟生原。曰、巫女原。曰、掛鞋榎（開山和

尚有リ題詠・小序、今略ス之レヲ）（第四折〜第五折）。

と載せている。「当山の十境を題詠す」としているが、実際には題が挙げられているばかりである。引用末尾の割注を見ると、「開山和尚の題詠・小序有り、今之れを略す」

登山禪師伝の再検討(二)(横山)

とされており、省略したことがわかる。『洞谷記』には、古写本・流布本ともに「洞谷十境(加小序)」が載録されており、こちらを参照することによって原文を知ることができるのであるが、割注の「今」という語に注目するならば、これらの割注は撰述と同時に書かれたものと考えられる(「山端論文」一〇四頁)。このように考えれば、一つ目の割注「円通院は元と茲の山に在り。普濟録に蓮華峰に作る」という割注も、『普濟録』を典拠として撰述時に記されたものと判断されよう。これは、「總持寺系伝記」に記されていた「事は瑞夢記に詳らかなり」という割注を髣髴とさせる筆致である。割注が撰述時点から存在していたとすると、次の『御開山略記』「洞谷第四世大雄菴開基總持二世峨山和尚伝」末尾の割注は、重要な情報を提供してくれる。

門徒後ニ洞谷ニ建_レ塔_ヲ。曰_フ大雄菴_ト。洞谷西北ノ隅、
今存_ニ旧址_ヲ。(至_ニル_{マテ}元和二年_ニ有_リ大雄菴_ト) (第一三折)。

この割注は、韶碩の塔頭である大雄菴が元和二年(一六一六)まで存したことを述べているが、「今」はその旧跡

が残されるばかりであるとされている。ということは、『御開山略記』が撰述された「今」とは、大雄菴の屋舎が失われるほど時を隔てた時点であることを意味しており、『御開山略記』の成立は元和二年をかなり降った時点が上限年代として設定されるのである。

十一一、二、『中興雜記』に言及されない『御開山略記』

『御開山略記』成立の上限が元和二年を降るのであれば、どこまで降ることが可能であるのか、関連資料によって探ってみよう。

まず注目したいのは、永光寺中興四七六世・久外吞良(嫩良・嬬良とも、?一六五二)が永光寺の古文書を整理分類し、寛永十九年(一六四二)に成立した『中興雜記』に『御開山略記』が言及されない点である。吞良は寛永八年に永光寺へ入寺してから、示寂する慶安五年(一六五二)に至るまでの住山中、文書・什物・宝物の大規模な修復・整理を行い、切紙も多く相伝している。さらに、香積院(庫裏)・妙莊嚴院(方丈)・最勝殿(仏殿)・選仏場(僧堂)等、寺内におけるほとんどの堂宇を改修・新築す

るなど尽力しており、これらの事業が中興と称されるゆえであるが、これほどの大規模な事業を行わなければならなかったのは、一六世紀後半以降、檀越であった守護畠山氏の滅亡を契機に、永光寺の運営基盤が弱体化し、往事の盛況ぶりが鳴りを潜めていたためであった¹⁷⁾。したがって、呑良による『中興雜記』編纂は、衰退した寺運興隆を目指した事業の一環であったと理解できよう。そこで収集された文書は、瑩山禪師が永光寺を重要寺院に定める置文や、論旨・御教書・寄進状といったような、朝廷・幕府・檀越等、時の権力者との強固な関係を示すものが多いのは、永光寺が開創以来紡いできた歴史の由緒正しき、そして瑩山門派内における優位性を主張するねらいがあったものと見られる。

近世以降、全国に散在する寺院群統制のため、江戸幕府主導のもとで本末関係が確立してゆく。寛永九年より、幕府は諸宗本山に末寺の書き上げを命じたが、これは曹洞宗内のヒエラルヒーを、永平寺・總持寺を頂点とする階級構造に再編成することを意味していた。永光寺の曹洞宗内における地位は、「諸山之中、可_レ崇重_二」(古写本『洞谷記』

一二b)とされたような瑩山禪師の当時とは異なり、下降の一途をたどっていた頃である。『中興雜記』の編纂が行われたのはこのような時代であった。

かような歴史的背景に基づいて、寺院の文書を収集・編纂し、歴史的な正統性、宗派内における優位性を主張するという『中興雜記』の志向は、永光寺と總持寺では直面した歴史的状况が若干異なるとはいえ、總持寺系伝記収録文献の編集方針と軌を一にするものであると¹⁸⁾言ってよいだろう。

總持寺系伝記収録文献では、中世より伝来していた重要文書との重複を避けて「總持寺系伝記」が創作されていたが、『中興雜記』にも「開山行状記」と題する瑩山禪師伝が収録されている。ただし、これは『洞谷記』の「御自伝」と「円通院縁起」を列記したもので、呑良の創作は¹⁹⁾いっさい加えられていない。

いっぽう、『御開山略記』では、黙譜祖忍尼と滋野信直らが永光寺寺域を寄進した経緯に始まり、伽藍造立に至るまでの経緯が詳細に描写されており、『中興雜記』のような寺院の正統性を主張する文献へ収録されるにふさわしい

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

内容となっている。もし、呑良が『御開山略記』を関知していたとすれば、『中興雜記』に『御開山略記』の瑩山禪師伝が編入されていたはずであるが、そうっていないところを見ると、『中興雜記』の編集が終了した寛永一九年の段階では、『御開山略記』がまだ成立していなかったと考えられる。よって、『御開山略記』は、寛永一九年に降に成立したと推定される。

十一—三、『御開山略記』の内容から見出される諸問題

——「總持寺系伝記」との影響関係——

続いて、『御開山略記』の内容を検討してみよう。ここで問題となるのは次の三点である。

① 十種勅問に触れていない点

② 孤峰覚明(一二七一〜一三六一)に関する叙述が

きわめて簡素な点

③ 懐奘の道号が記される点

まず、十種勅問についてであるが、たとえば「總持寺系伝記」では次のように記されている。

元亨年中、皇帝以テ十種疑問ヲ、徵ス于師^一。師一一答^レ

之。皇情大悅賜^レ綸旨^一。以テ揔持寺ヲ為^レ勅願所ト、為^レ出世紫衣ノ道場ト矣。行房書^レ額ヲ以テ寄進焉(『永平伝法記』一九丁表)。

元亨年中(一三二一〜二四)に後醍醐天皇から十種の勅問が下され、瑩山禪師がその一つ一つに奉答したため、後醍醐天皇から總持寺を勅願所となす綸旨を賜ったとするものであるが、これは「總持寺系伝記」・「近世僧伝集成系伝記」のすべてに記される。しかし、『御開山略記』では一言も触れられていない。後醍醐天皇と瑩山禪師が直接交流を持ったという点は、歴史的事実としては認められておらず、明らかに後代の創作にかかるものである。この点から、佐橋法龍氏は『御開山略記』の成立を十種勅問という虚構説が成立する以前、つまり一五世紀前半までに成立したと推定したが(『人間瑩山』、一二六頁)、後述するように、実際のところはその反対で、『御開山略記』に十種勅問の情報が掲載されていないことは、『御開山略記』の成立がかなり後代のものであることを示す証左となる。ところで、後醍醐天皇が總持寺に発した綸旨は、『中興雜記』にも収録されており、その綸旨に対して呑良は、

実ハ洞谷山永光寺ナリ。峨山派ノ者改レ之、總持ノ綸旨ト
ナス也。中古總持下盛ナル時ヨリ、永光ノ裏ニマカセ、皆掠メ
トル者也ト、古ノ事ヨリ知ル人伝之(四七丁裏)。

と、強い語調で總持寺を罵る書き込みを行っている。呑良
の言い分によれば、總持寺の後醍醐天皇綸旨は、本当は永
光寺に出されたものであったが、峨山派の者たちが總持寺
に発給されたものと偽っているとされる。ここからは、
峨山派(總持寺)と明峰派(永光寺)の根深い対立構造が
うかがわれるが、『中興雜記』では、峨山派への反駁資料
として、永光寺に下賜された後醍醐天皇綸旨が収録されて
いる。

能登ノ国ニ永光寺、依レテ為^テニ曹洞ノ濫觴、始^テ被^レ補^ニ出
世ノ之地^ニ。且ツラクハ為^ニ後代修宇^ヲ、且ウハ依^ニ勅問^ニ宣
旨如^レ此^ノ。宜ク著^ツケテ朝衣ヲ、可^レシ奉^レル祈^リ長日不退^クノ之
宝位ヲ者、天氣悉達如^レシ件^ノ。

元亨元年(辛酉)三月廿八日 經作判(四五丁表)
このように、中世の頃より永光寺も總持寺に対抗して後
醍醐天皇綸旨を作成していたことが知られるが、『御開山
略記』が永光寺にとってこの上ない榮譽を記していないの

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

はきわめて不可解である。

この疑念を払拭するためには、法灯派の孤峰覚明に関す
る記事とあわせて考える必要があるため、検討をそちらへ
移すことにしよう。

『御開山略記』における覚明の記事は、次のようなもの
である。

孤峰ノ明公(法灯派人、三光国師也)再參ス、有^リ問答
機契、亦付^ニ菩薩戒ヲ。即日讖記シテ往^ニ雲州宇賀ノ庄^ニ
(第六折)。

覚明に関する記事がなぜ問題になるのかと言え、十種
勅問とは、瑩山禪師に参じた覚明の存在をベースに創作さ
れた伝承と考えられるためである。『今上皇帝十種疑問』
(A-03)には、

今上皇帝、以^ニ十種ノ疑問ヲ、使^ニ覚明禪者ヲシテ、問^ニ于
捨持開山瑩山和尚^ニ。其ノ謹対如^レ此。深ク愜^テ愜^テ愜^テ情^ニ、
以^ニ捨持禪寺ヲ作^ニ勅願所ト(永平伝法記)三二丁裏)。

とあって、後醍醐天皇は覚明を使僧として瑩山禪師に勅問
したとされる。かかる伝承は、覚明の伝記『孤峰和尚行
実』(正平一七年(一三六二)成立、南洲聖珍撰)の、

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

明年(元弘三年)鳳輦再還^ニ幸^ニ於^テ伯州船上^ニ、仍延^ニ師問^ニ道^ニ、以至^レ奉^レ授^ニ衣鉢[・]戒法^ニ。皇情大悦、特^ニ賜^ニ雲樹[・]國[・]濟[・]國[・]師[・]徽[・]号[・]宸[・]翰^ニ矣。方符^ニ瑾[・]和尚[・]記[・]削^ニ也。又奏^ニ寺[・]額^ニ、賜^ニ天[・]長[・]雲[・]樹[・]興[・]聖[・]禪[・]寺^ニ。(内閣文庫所蔵『禪林僧伝』卷一、五丁表)。

という箇所を素材にしたものと見られる。これによれば、覚明は元弘三年(一一三三)に隠岐島から脱出した後醍醐天皇より仏道に関する勅問を受け、それに奏対した功から「雲樹国濟國師」の国師号と「天長雲樹興聖禪寺」の寺額を賜ったとされる。そして、国師号・寺額の下賜は「方に瑾和尚の記削に符えり」と、瑩山禪師の予言通りとなった旨が記されるが、その予言とは、

仍記曰、此去住^ニ雲州^ニ。以後必^ニ為^ニ帝王[・]之[・]師^ニ。(『孤峰和尚行実』、『禪林僧伝』卷一、四丁裏)。

というもので、これは覚明への付法直後に瑩山禪師が述べた言葉である。

また、「總持寺系伝記」(A-01)において十種勅問が述べられる箇所には、

元亨年中、皇帝以^テ十種疑問^ヲ、徵^ス于^ニ師^ニ。師一一答^レ

之。皇情大悦賜^ニ綸旨^ヲ。以^テ總持寺^ヲ為^ニ勅願所^ト、為^ニ出世紫衣[・]道場^ト矣。行房書^レ額^ヲ以^テ寄進焉。(『永平伝法記』一九丁表)。

という、ごく簡単な記載が存するが、「總持寺系伝記」の「皇情大悦」という表現は、『孤峰和尚行実』とまったく同一である。そして、後醍醐天皇側からの働きかけによつて、總持寺は勅願寺となり、藤原行房(世尊寺行房、一条行房とも、?~一一三七)が揮毫した寺号額の寄進を受けたとするが、これも宸翰か行房の筆かの違いはあるものの、『孤峰和尚行実』における勅問を経て寺額が下賜されるまでの経緯と軌を一にしていると言つてよいだろう。⁽²⁾

後に述べるように、藤原行房が總持寺の寺号を揮毫したという点のみは史実と見て問題ない。彼は、代々能書家として知られる世尊寺家の出身で、世尊寺経尹(一二四七~?)の息子であるが、行房も後醍醐天皇に近侍した人として知られている。『増鏡』卷一六「久米のさら山」には、

御供には内侍三位殿・大納言君・小宰相など、男には、行房の中將・忠頭少將ばかりつかまつる(井上宗雄『増鏡全訳注』、講談社学術文庫四五〇、講談社、

一九八三年、二五二頁）。

とあって、後醍醐天皇が隠岐に流謫された際に近侍したことが見える。その後、行房は恒良親王（一二三四～三八）・新田義貞（？～一三三八）らと越前に入るが、建武四年（延元二年、一三三七）三月六日、足利軍との交戦に敗れ、拠点の金ヶ崎城が落城すると、尊良親王（一二三〇～三七）の自刃を見届けた後、自害しており、後醍醐天皇に仕えて以後、常に南朝方と動きをともしていたことが知られる。このように、行房が後醍醐天皇と非常に近い関係にあったことも、十種勅問の創作を後押しするきっかけになったと見てよいだろう。

したがって、覚明が実際に後醍醐天皇からの勅問に奏対したことや、後醍醐天皇との知遇を得る端緒となったのが瑩山禅師の予言であったという『孤峰和尚行実』の記述、總持寺の寺額を揮毫した行房が後醍醐天皇の隠岐配流に近侍したことなどをとくに、覚明を仲介役として瑩山禅師も後醍醐天皇との交流を有したとする伝承が創作されたと考えられる。

もつとも、覚明が後醍醐天皇と出会うのは、元弘の乱に

瑩山禅師伝の再検討（一）（横山）

よって隠岐へ配流された元弘二年以降のことであり、瑩山禅師の生前に覚明が後醍醐天皇の使僧となることは不可能である。この点のみをもってしても、十種勅問をはじめとする後醍醐天皇にまつわる伝承はすべて後代の創作であることが明らかであるが、行房からの寺額寄進についても、瑩山禅師真筆の『總持寺中興縁起』（『観音堂縁起』とも）には、

四月廿三日暁天、在同国酒井洞谷而感瑞夢。当寺本为_二教院、改欲_レ为_二禅院。欲_二入院_一臨_二門前_一、……進前而入_レ門、寺僧及院主迎接。……予入門語云、捨持一門八字打開。……入寺之後、經三十日。又夢、本尊自勸云、立_レ門。……即時発_二立_レ門願_一。即同六月十五日寅一点也。時天晴月明、殊御堂宝前、月光頻明。終取_レ筆記_レ之。同書_二雁札_一令_レ上_二京都_一。行房卿書_レ額。依_二感夢_一号_二捨持寺_一此意也（納富常天「増補観音堂縁起―總持寺の草創―」、「禅の心と私たち―總持寺の至宝―」、曹洞宗大本山總持寺、二〇一六年、一五四～五五頁）。

とあり、瑩山禅師は元亨元年（一二三二）四月二三日に見

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

た靈夢にしたがつて翌五月一五日に總持寺に入寺した。入寺して三〇日が経った六月一五日には、本尊の観音菩薩が山門建立を勧める靈夢によつて、すぐさま山門建立を發願し、山門に掲げる寺号を書いて京へ手紙を送り、行房が額を書くこととなつた。寺号を「總持寺」と命名したのはこの意味においてであると自ら記している。つまり、『總持寺中興縁起』では瑩山禪師から行房に対して寺額の揮毫を依頼しているのであり、決して行房が自ら寺額を寄進したのではない。⁽⁶⁵⁾この点についても、「總持寺系伝記」では改変が加えられていることが知られよう。

さて、上述のように覚明の事跡から十種勅問等の伝承が創作されたことを確認したが、もう一点、注意しておきたいのは、『孤峰和尚行実』に、

還参_レ能州洞谷瑩山瑾和尚_一(『禪林僧伝』卷一、三丁裏)。

とあるように、元より帰朝した覚明が瑩山禪師に参じた場所は永光寺であつたということである。覚明は元亨三年から正中二年(一三二五)までの足かけ三年間、瑩山禪師のもとで参学しており、『孤峰和尚行実』には「掛錫之後、

脚弗_レ越_レ闔_一(四丁表)とあるので、基本的には永光寺にとどまつて安居生活を送つたものと見られる。しかし、これが「總持寺系伝記」では、

有_二覚明禪者_一ト云モノ、入_二太元_一ニ、見_二本中峰・觀無見・義斷崖・岫雲外・茂古林ノ諸大老_一ニ、皆稱_二ニ法器_一ト。帰朝ノ後、聞_二テ師ノ之法席盛_ルヲ而來_テ見_二于師_一ニ、師問_二テ云、和漢兩朝參_レ得何辺ノ事_一ヲカ。明以_レ手ヲ指シテ云ク、前面ハ法堂、背後ハ方丈。師首肯_ス之。明問云、去冬、和尚垂示_二曰、隱_シ身_ヲ灯台_ニ去_{ルト}云々。我近日、解_ニ隱身_一ヲ。師云、作麼生カ隱身_シ去_ル。明云、没蹤跡。師云ク、作麼生カ是_レ没蹤跡ノ処_一ロ。明云、進_レルコト之_ヲ不_レ得、退_レ之_ヲ不_レ得。師云、不_レ是_レ不_レ是。明云、和尚作麼生。師云、進_レ之_ヲ不_レ妨、退_レ之_ヲ不_レ妨。明便作礼。明在_二師会裡_一ニ、脚不_レ越_レ闔_一孜孜_{トシテ}而勤_ルコト大凡三年。或時、入室_{シテ}云、承聞、和尚、伝_フト仏祖正伝菩薩戒ノ血脉_ヲ。伏願授_ケ之_ヲ。師便伝授_之。然_{トモ}知_二テ洞上ノ無_キコトヲ縁、指_{シテ}往_ニシム雲州_一ニ。後_ニ繼_ク法_ヲ於_レ法灯_ニ矣(『永平伝法記』一九丁表〜二〇丁表)。

とされる。この箇所は後醍醐天皇からの勅問を経て總持寺

が勅願寺となった直後に書かれており、あたかも、覚明は總持寺の瑩山禪師に参じたかのように描写されている。⁶⁷⁾

『孤峰和尚行実』や古写本『洞谷記』による限り、覚明が瑩山禪師に参学したのは永光寺であつて、總持寺ではない。これは永光寺側からしてみれば、覚明を仲介役とすることで実現した十種勅問を導きやすくするために總持寺側が行つた捏造とも言えるものである。

天皇家との交流を有した覚明は、永光寺の瑩山禪師に参じ、嗣法にまで至つたわけであるが、一世を風靡した禅僧の育成にわずかながらでも瑩山禪師が関わつたという事跡は、伝記を構成する要素の中でも重要な位置を占めると考えられる。覚明の重要性は、「總持寺系伝記」が覚明の参学場所を永光寺から總持寺へと改変していることから裏付けられる。

『御開山略記』のように、永光寺住持としての瑩山禪師伝を叙述する文献であれば、「總持寺系伝記」のような捏造を行わずとも覚明と瑩山禪師の関係を強調できるはずであるが、先に引用したように、『御開山略記』では覚明が瑩山禪師に参じたことをごく簡単に述べるにとどまつてい

る。

以上の検討からは、『御開山略記』と「總持寺系伝記」の間で、伝記の内容に大きな隔たりが存することが明らかであろう。『御開山略記』と「總持寺系伝記」に共通して叙述される事項を列挙すると次のようになる。

出生・出家・義介からの嗣法・大乘寺昇住・大乘寺退董・遷化・茶毘・世寿・法臘・諡号

これらの事項に見出される共通点は、伝記を構成するための必須要素であるということと、總持寺・永光寺に直接的な関わりを持たない事項であるということである。裏を返せば、總持寺や永光寺にまつわる事項では、共通した内容がいつさい記されていないことを示している。

たとえば、「總持寺系伝記」は、永光寺・浄住寺を開創したことを伝えるものの、それ以上の情報は示しておらず、かえつて『御開山略記』では、總持寺を開創したことを記すのみで、總持寺での活動はいつさい記されない。このように、両者は好対照を見せている。

また、覚明を法嗣とするか否かについても、『御開山略記』では覚明と瑩山禪師の因縁をほとんど伝えないにもか

かわらず、覚明が法嗣（四門人六兄弟）として紹介される。いつぼう、「總持寺系伝記」では、覚明の参学経緯を詳述するのに、覚明は瑩山禪師から嗣法することなく、出雲に去ってしまう。そのため、法嗣を挙げる箇所で覚明が挙げられることはないといった相違を見せている。

そして、瑩山禪師の出家から嗣法に至るまでの経緯についても、『御開山略記』では詳述されるが、「總持寺系伝記」では、それらをすべて省略し、懐契の示寂を記した直後に、義介へ参学して嗣法するという形となっている。大乘寺昇住後の接化活動についても、『御開山略記』は『伝光録』の提唱や恭翁運良の参学といった事跡を伝えるが、『總持寺系伝記』では何も記されていない。

もちろん、両者は總持寺あるいは永光寺住持としての瑩山禪師伝を詳述することに主眼があるため、「總持寺系伝記」であれば、總持寺住持としての比重が増え、かえって『御開山略記』では永光寺時代の比重が増えることは当然であろうが、それでも同一人物の伝記である以上、重複して描かれる生涯の事項があつて然るべきであろうが、そのような傾向を見出すことはできないのである。

以上の検討を踏まえるならば、「總持寺系伝記」は總持寺にまつわる事項に特化した伝記であり、『御開山略記』は永光寺での事項を詳述しつつ、瑩山禪師の生涯全体をなるべく遺漏なく叙述しようとした伝記であると言えるだろう。このような相違は、伝記の立脚する立場に基づいて生じることは理解できるとしても、これほど共通事項を記さないという点を見る限り、成立の遅れた一方の資料が、もう一方の資料との重複を避けて伝を作成したと考えざるを得ないように思われる。つまり、「總持寺系伝記」が『御開山略記』との重複を避けたか、『御開山略記』が「總持寺系伝記」との重複を避けたか、そのいずれかであると考えられるのである。

すると、「總持寺系伝記」と『御開山略記』は、いずれの成立が早かったのかという点が問題となる。これまでの検討によつて、「總持寺系伝記」は『永平伝法記』が成立した正保三年（一六四六）以前の成立、『御開山略記』は寛永十九年（一六四二）以降の成立であることが明らかとなつているが、これだけでは、両者の先後関係を判断することは困難である。

しかし、次に挙げる『御開山略記』の記述によって、成立の先後問題は解決することができそうである。

便_チ頌_{ニテ}永平孤雲和尚一毫穿衆穴ノ話_ヲ云ク、……(第三折〜第四折)。

孤雲和尚ノ血書経(第五折)。

右に引用した懐奘の呼称は非常に重要である。引用箇所では、懐奘を「永平孤雲和尚」あるいは「孤雲和尚」としており、懐奘の道号として「孤雲」を使用している。管見の限り、懐奘の道号として「孤雲」を使用する中世成立の資料は見出すことができず、「孤雲」という道号が用いられるもつとも早い例は、延宝元年(一六七三)刊の『日域曹洞列祖行業記』「孤雲奘禪師」(『曹全』史伝上、二八a)である。ただし、永平寺に存する懐奘の塔所である「孤雲閣」は、中世から存在することが確認できる。たとえば、瑞長本『建撕記』(天正一七年(一五八九)書写)には、

就_ニ承陽・孤雲閣_一諸方ノ入牌_{スル}心_ヲ此願文_ニ依_テ至_今不退_転也(河村孝道編『諸本対校永平開山道元禪師行状建撕記』、大修館書店、一九七五年、一〇六頁)。

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

とある。また、寛文二年(一六六二)から延宝二年の間に成立した『永平寺寺境絵図』からも、承陽庵の南隣に「孤雲閣」(『永平寺史料全書』文書編二巻、大本山永平寺、二〇一七年、三八〇頁)が立地していたことを確認することができる。また、『永平伝法記』には、如浄・道元禪師・懐奘・義介の伝(「内容目録」他五種の内四種)が収録されているが、懐奘伝の表題は「永平二代懐奘和尚行実」(九丁表)となっており、本文中でも道号が用いられていないところを見ると、「孤雲」が懐奘の道号として用いられ始めるのは、『永平伝法記』成立の正保三年から『日域曹洞列祖行業記』成立の延宝元年の間であったと考えられる。

『御開山略記』に『永平伝法記』では用いられない「孤雲」という道号が用いられていることを重視するならば、『御開山略記』は『永平伝法記』すなわち「總持寺系伝記」以後の成立となるであろう。先ほど示した推測に当てはめるならば、『御開山略記』はすでに成立していた「總持寺系伝記」との重複を避けて作成された伝記ということになる。永光寺には、『永平伝法記』(正保三年成立)・『總

持寺根源記』(万治二年(一六五九)書写)という二種の「總持寺系伝記」が伝播していたところを見ても、永光寺内の僧侶が「總持寺系伝記」を目にする機会は充分に存したものと考えられる。

さらに、『御開山略記』が「總持寺系伝記」の存在を承けて作成された伝記であると考えられるならば、先ほど問題として挙げた『御開山略記』に後醍醐天皇に関する伝承がいつさい記されていないという問題を合理的に解釈することが可能となる。

『御開山略記』の成立が「總持寺系伝記」の書写が確認される正保三年以降に降るとすれば、この時点では江戸幕府によって本末制度(寛永九年(一六三二)や触頭制度(寛永一二年)が導入されてから、かなりの時間が経過しており、永平寺・總持寺や関三ヶ寺を頂点とする宗門内ヒエラルヒーが相当に浸透していたものと見られる。その中であって、總持寺系伝記収録文献の書写が開始され、広く伝播をはじめめる。先に言及した通り、「總持寺系伝記」は伝記単独で書写されるのではなく、十種勅問や論旨等の文献もあわせて書写されており、曹洞宗内部では總持寺が開

創以来、出世道場・勅願寺であったという認識が共有されつつあったと推測される。

近世の總持寺は本末制度によって名実ともに出世道場となっており、かかる現状に異議を差し挟む余地はもはや存しなかったと思われる。つまり、「總持寺系伝記」の伝播以前には、『中興雜記』に見られたような總持寺への異議申し立てがまだしも可能であったが、「總持寺系伝記」が流布して以降は、總持寺が後醍醐天皇以来、皇室との関係を有し、紫衣を勅許された出世道場であるということが既成事実化しており、その点に対する反論や疑義の提出は、もはや不可能になっていったと思われる。そのため、『御開山略記』では、あえて「總持寺系伝記」との重複を避け、伝記間の混乱を生じさせないという配慮のもとに伝記の作成が行われたと考えれば、十種勅問等の伝承が記されていないという点もスムーズに理解することができると思われる。言葉を変えれば、『御開山略記』は一七世紀半ばに登場した「總持寺系伝記」の影響を強く受けて成立した伝記資料であると言えよう。

また、「總持寺系伝記」に『伝光録』開演の記事が存在

しない点からも、『御開山略記』が「總持寺系伝記」よりも遅れて成立したという、上述した仮説の妥当性を補強することができる。『諸嶽開山二祖禪師行録』は、「總持寺系伝記」に文飾が施されていることを先に述べたが、版行に際して伝記末尾に瑩山禪師の著作を記す次の一文が増筆されている。

師一生ノ垂語・拈提不_レ許_二編録_一ヲ。清規・坐禪用記等
僅ニ存ス(四丁表)。

ここでは、瑩山禪師の著述として『瑩山清規』と『坐禪用心記』が挙げられているが、これは『諸嶽開山二祖禪師行録』開版(元禄四年へ一六九二)の一〇年前に、『瑩山清規』と『坐禪用心記』が開版(延宝九年へ一六八一)されたことを反映したものである。そして、これら二点の著述しか挙げられず、「師一生の垂語・拈提、編録を許さず」と述べているところを見ると、『諸嶽開山二祖禪師行録』を編纂した鳳山恵丹(？く一七〇二)は『伝光録』を関知していなかったと考えられよう。一方の『御開山略記』では、

著_二ハシテ伝光録五編_一ヲ、拈_二提_一ス從上仏祖ノ機縁_一ヲ(第三

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

折)。

とあり、瑩山禪師の著作として『伝光録』が明記される。もしも『御開山略記』が「總持寺系伝記」よりも早く成立して流布していたのであれば、『諸嶽開山二祖禪師行録』の末尾にも、瑩山禪師の数少ない遺著の一つとして『伝光録』の書名が挙げられているはずであるが、そうはなっていない。つまり、『諸嶽開山二祖禪師行録』は『御開山略記』の存在を関知していなかったものと考えられ、ここからも『御開山略記』の成立が「總持寺系伝記」よりも遅れることを指摘できるであろう。

したがって、『御開山略記』は、佐橋氏が推測したように十種勅問の伝承が生まれる以前に成立したのではなく、もはや、永光寺が勅願寺となっていたという伝承を主張したところで、永光寺の地位を向上させることが可能な余地が存しないほど、總持寺を頂点とする宗門内ヒエラルヒーが確立された後に成立したと考えられる。

上述の検討を踏まえ、詳細な成立年代を示すならば、『御開山略記』は『永平伝法記』が成立した正保三年(一六四六)を上限に、安宅が『御開山略記』を書写した宝永

五年(一七〇八)を下限に成立したことになる。

十二、小結

五八歳説が叙述される「總持寺系伝記」・「近世僧伝集成系伝記」・「永光寺系伝記」は、そのすべてが近世以降に成立した資料であることが明らかとなった。つまり、五八歳説は中世以来の伝統を有した説ではなく、瑩山禪師が示寂して約三〇〇年の時を隔てて成立した説なのである。瑩山禪師伝研究においては、五八歳説を採用する諸伝が根本資料となり得ないことは明白であろう。

冒頭において六二歳説の提出以後、瑩山禪師伝の全体的な再検討がほとんどなされていないことを述べたが、瑩山禪師伝がいずれの伝記資料を基準にして考究されるべきであるかは重要な問題である。小稿の検討においては、ほとんどの伝記資料が近世成立であることが確認された。とすれば、歴史的事実に即した瑩山禪師像を明らかにするためには、「總持寺系伝記」や「御開山略記」等、近世以降に作成された伝記に依拠するのではなく、古写本『洞谷記』や中世文書等の同時代資料のみを用いる必要があることは

論を俟たないであろう。⁽⁶⁹⁾

次稿以降においては、古写本『洞谷記』をはじめとした、中世成立文献に依拠して、六二歳説に基づいた瑩山禪師伝を再検討していくこととしたい。

(本研究はJSPS科研費JP20K21941の助成を受けたものである)

注

(一) 松田文雄「瑩山禪師伝考―世寿について―」(『文化』一、一九七四年)、同「瑩山禪師世寿五十八歳説に対する私見」(『宗学研究』一六、一九七四年)、山端昭道「瑩山禪師御年齢考試論」(『瑩山禪師研究』、瑩山禪師奉讃刊行会、一九七四年a)、同「古記録における瑩山禪師の年齢」(『宗学研究』一六、一九七四年b)。

(二) 拙稿「瑩山禪師伝記資料一覧―附 解題―」(『曹洞宗研究員研究紀要』五〇、二〇二〇年)、同「瑩山禪師研究の現況と課題」(『駒澤大学禪研究所年報』三一、二〇一九年)、同「瑩山紹瑾の嗣法の機縁について―徹通義介の会下における『法華経』経文による開悟―」(『印度学仏教学研究』六八一、二〇一九年)、同「洞谷五祖行実」成立年代考―瑩山禪師伝をめぐる諸問題―」(『曹洞宗総合研究センター學術

大会紀要』二〇、二〇一九年。

(3) あえて六二歳の論拠を詳論する必要もないかもしれないが、近刊の学術書(たとえば、清水邦彦『中世曹洞宗における地藏信仰の受容』、岩田書院、二〇一六年など)においても、五八歳説を採用する例が見受けられるため、六二歳説の論拠を一括して提示しておきたい。また、六二歳説が提出されて以降も、五八歳説を採用する代表的な研究者として、東隆眞氏が挙げられる。東氏は、『瑩山禅師の研究』の後に、『現代語訳伝光録』(大蔵出版、一九九一年)・『太祖瑩山禅師』・『坐禅用心記』に参ずる』(大法輪閣、二〇〇七年)等を上梓されたが、こちらにおいても五八歳説を踏襲している。東氏は『太祖瑩山禅師』末尾で、「最後に、瑩山禅師の年齢について。従来の五十八歳(『洞谷記』など)のほかに、文永三年誕生説や、近年、このかた六十二歳説が唱えられている。六十二歳を直接に示す資料として、『洞谷開山和尚示寂祭文』や仮称「永光寺年代記」などを挙げ、斯界の学者のなんん人が、六十二歳説を支持している。実際、六十二歳説を採用した方が、いままでも不明であった瑩山禅師の行業の部分は、合理的にすつきりとしたかたちで解決される点があり、はなはだ好都合である。が、一方では、必ずしもすつきりいかな点もあつて、依然として五十八歳説を捨て難いところもある。今後、その他の説もふくめて、なお慎重に総合的に検討する必要があるというのが、ただいまの私の基本

瑩山禅師伝の再検討(一)(横山)

的な態度であることを、あえて書き添えておこう(八〇〇頁)と述べている。東氏が五八歳説を支持するのは、「六二歳説ではすつきりいかな点がある」からである。しかし、「すつきりいかな点」の具体的な事例が示されていないため、六二歳説のどのような点に疑義を有しているのかわからない。また、東氏は上記の著書以外にも、『洞谷記に学ぶ―日本初期曹洞宗教団の胎動―』(曹洞宗宗務庁、一九八二年)や『信心銘拈提を読む』(春秋社、二〇〇三年)等の成果が挙げられるが、そこでは瑩山禅師の世寿を「一二六八?」(一三二五)と表記している。五八歳説から幅を持たせているようにも見受けられるが、六二歳説の生年(一二六四年)には触れていない。

(4) 瑩山禅師は、元亨三年(一二三三)二月一〇日に行つた上堂で、

老僧十九歳ノ時、不死ニシテ生ニ兜率天、^一登ニ不登不退転位^二、忝ッ連ニ五十四世法孫^三、恣ニ為ニ二十五世ノ嫡孫ト(東隆眞監修・『洞谷記』研究会編『諸本対校 瑩山禅師『洞谷記』』、春秋社、二〇一五年、八b、以下、古写本・流布本『洞谷記』からの引用は本書により、写本名と頁数・段数のみを記す。なお、句読点は稿者、以下同)

と述べている。また、禅林寺本『瑩山清規』においても疏等の末尾で「五十四世法孫」という表現が七箇所で使用されて

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

いる。

(5) 『永光寺年代記』については、石川県立図書館加能史料編纂室「史料紹介 永光寺所蔵永光寺年代記について」(『加能史料研究』二、一九八六年)を参照。なお、本資料は表紙と第一紙を欠いているため、原題は不明である。

(6) 文禄二年から享保六年に至るまでの箇所にも、事項の加筆が認められるが、多くは著名な僧の永光寺への入寺、または示寂、そして天災の記録であるため、これらは享保六年から記録が再開された時点で加えられたものと判断される。

(7) 文永八年の項では、瑩山禪師が九歳で出家したと書かれているが、文永八年は瑩山禪師の八歳に当たる。瑩山禪師の日記や自伝が収録される『洞谷記』を見ても、九歳での事項への言及は見当たらない。「九歳」というのは単純に年齢の計算を間違えたことによるものと思われる。

(8) この三点が後に加えられたことは、墨色と筆跡が他の箇所とまったく異なる点を見ても明らかであるが、文永五年と建治元年の欄では、それがより明瞭となる。文永五年・建治元年の箇所では、二行にわたってその年に起こった事項が記されているが、「紹瑾生」等は、これらの隙間に小さく挿入されており、同時に記録されたものではないことが明らかである。

(9) 五八歳説と六二歳説では、行状に四年の差が出ることになるため、出生と出家については、いずれも四年の差異が発

生している。ただ、大乘寺退院のみは、訂正前が正和五年(一三二六)、訂正後が応長元年(一三二一)となっており、五年の差となっている。これは、流布本『洞谷記』(洞谷山永光寺草創記)では、寺域の寄進が「正和元年」(流布本『洞谷記』一七a)となっているため、永光寺への入院を正和元年とし、大乘寺退院をその前年と設定したことによるものと考えられ、大乘寺退院の年次も五八歳説に準じたものであると考えるとよいだろう。

(10) 『洞谷記』には瑩山禪師の自叙が含まれることについては、松田文雄「洞谷記について(一)」(『瑩山禪師研究の資料点検』)、『宗学研究』八、一九六六年、同「洞谷記について(二)」(『瑩山禪師研究の資料点検』)、『宗学研究』九、一九六七年)、大谷哲夫「洞谷記」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』一六、一九七四年)、竹内弘道「瑩山禪師の著作について」(『古写本「洞谷記」と流布本「洞谷記」』)、『曹洞宗宗学研究所紀要』創刊号、一九八八年)、高崎直道「洞谷記」管見(『鶴見大学仏教文化研究所紀要』二、一九九七年)、河合泰弘「洞谷記」の原型について(『愛知学院大学禅研究所紀要』三三、二〇〇五年)等を参照。

(11) 引用箇所「法座」は、流布本では「法堂・法座」(流布本『洞谷記』三二a)となっている。歛入れをすることを考慮すると、流布本の方が適切であるようにも思われる。松

田文雄氏は、古写本『洞谷記』の同箇所を引用して、「法堂・法座」（瑩山）、曹洞宗宗学研究所編『道元思想のあゆみ』一鎌倉時代、吉川弘文館、一九九三年、二八五頁）とするが、古写本に「法堂」の文字は存しない。

(12) 松田氏注(1)論文、二八五〜八六頁。なお、伝賀茂在盛(二四二〜七九)撰『吉日考秘伝』「雜事吉日第四」には、凡本命六合日、万事用之大吉也。六合日者所謂子与丑合、亥与寅合、戌与卯合。酉与辰合、申与巳合、未与午合。是謂三支合。

甲与己合。乙与庚合。丙与辛合。丁与壬合。戊与癸合。是謂天干合。

仮令甲子生人以己丑為本命六合日也。(乙)丑生人以庚子為本命六合日。他准此。一生万事可用此日。若不_レ得_二干支_一并只用_二其一合_一又吉也。丁生人用_二壬日_一、亥生人用_二寅日_一等是也(『統群書類従』三二輯下、四八頁)。

とあって、簡明に六合日が解説されている。

(13) ここに挙げた成果のほかに、宮地清彦『瑩山禪師伝』(曹洞宗宗務庁、二〇一一年)、池田魯參編『瑩山禪師言の葉集』(大本山總持寺、二〇一六年)などもあるが、これらは一般向けの性格が強く、純粹な学術研究に基づく成果ではないため、ここでは触れない。

(14) 伝記の成立が宗内か宗外かという枠組みを提唱したのは

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

東隆眞氏(『瑩山禪師の研究』)である。東氏の枠組みは、竹内弘道氏(瑩山禪師伝と依拠する史料の間)、河合泰弘氏(瑩山の伝記史料について)、納富常天氏(『新修總持寺史』)らによって踏襲されている。なお、納富論文においては、瑩山禪師の伝記資料を列挙する際に、『御開山及四哲行状略記』(以下、『御開山略記』と『洞谷五祖行実』を別資料として挙げているが、この二種は同一資料であり、『御開山略記』が『曹洞宗全書』(以下、『曹全』)史伝上に翻刻掲載される際に、『洞谷五祖行実』と改題されたのである。さらに、納富氏は『御開山略記』の成立を「応永五年(一三九八)雪溪安宅編(八六頁)とするが、雪溪安宅(永光寺四八五世、?〜一七一六)は近世の人物であり、応永五年(一三九八)に『御開山略記』を編纂することは不可能である。これはおそらく、『御開山略記』の識語に、

宝永五(戊子)年十月八日 現寓比丘雪溪書(第一八折)。

とあるのを誤解したものと思われる。一方、『洞谷五祖行実』については「撰者不詳(八六頁)としており、これは『曹全』解題・索引の『洞谷五祖行実』解題』を引用したものとされる。しかしながら、『洞谷五祖行実』解題』には、「本書の旧名は……『御開山及四哲行状略記』が正しく、『洞谷五祖行実』というのは、曹洞宗全書初版刊行時に改題して収録したものと断ぜられる(三六六頁)」という鈴

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

木泰山氏の解説が付されており、これを見れば一見して『御開山略記』と『洞谷五祖行実』が同一資料であることが了解されるはずである。納富氏の認識には問題があると言わざるを得ない。

(15) 以下においては、紙幅の都合上、各系統における重要な伝記のみを取り扱い、書誌情報も最低限の提示に留める。小稿で扱うことのできない伝記資料や、詳細な書誌情報・翻刻掲載媒体については、注(2)二〇二〇年拙稿において一覽を作成しているので、参照していただきたい。

(16) 『仏祖正伝記』は『洞谷記』を除く瑩山禪師伝の中で、もっとも古い成立年代を有する資料であるが、この資料を瑩山禪師の伝記研究に用いた成果は寡聞にして知らない。おおいに活用されてよいように思う。

(17) 『禪林雅頌集』については、田島柏堂「新資料『禪林雅頌集』の研究」(『愛知学院大学文学部紀要』一、一九七一年)、同「新出資料による禅僧の『遺偈』の研究(上)(下)」(『禅研究所紀要』二・三、一九七二・七三年)を参照。また、影印が愛知学院大学附属図書館編『禪林雅頌集(室町鈔禪林偈頌)』(禅学古典選刊(日本の部)一)、愛知学院大学附属図書館、一九九九年)に収録されている。

(18) 比較的早く刊行された僧伝集成から、曹洞宗僧侶(宏智派は除く)の伝を集計すると、『扶桑禪林僧宝伝』八名(全一一七名)、『延宝伝灯録』一〇四名(全二〇〇〇余名)、『本

朝高僧伝』四九名(全二六六二名)となる。全体の割にも満たない場合が多い。

(19) 師蛮は『延宝伝灯録』の凡例において、

道元下、伝法支派蕃_ニ衍于東西、然而機縁語句不_ニ多伝_ニ于世。余久探_レ索之、今自_レ最乘文海、漸求_レ之。系列派止_ニ十三世_ニ。降自_レ中世_ニ。洞宗每_レ遷_ニ大利_ニ。屢換_レ其嗣法。雖_レ源水不_レ差、而支流混乱。於_レ義不_レ洽矣。百五十年來無_レ繇_レ系于伝灯_ニ焉。(『大日本仏教全書』六九・一五
一、巻数・頁数は鈴木學術財団版による。以下同)。

と、道元下の僧伝収集が困難であったことを述べている。宏智派を除く曹洞宗の僧伝が世に伝わっておらず、龍州文海(一四八〇〜一五五〇)が収集した僧伝によってなんとかこれらを収集することができたとする。文海は師蛮の活動時期にはすでに示寂しているので、その門流から文海が編纂した僧伝を閲覧する機会を得たものと思われる。

(20) 榎本涉氏によれば、『名僧行録』に収録される曹洞宗僧伝は、一六世紀後半以前に双林寺でまとめられたものとされる(『日中渡航僧伝記集成』二五三頁)。ここからすると、『禪林諸祖伝』の依拠した曹洞宗僧伝も中世成立のものであった可能性が高い。

(21) 『本朝高僧伝』には、師蛮が伝記作成のために参照した文献が「援引書目」として列挙されるが、その中に「瑩山禪師行状(通幻靈撰)」(『大日本仏教全書』六三・二四)とあ

る。伝の作者を通幻寂靈に仮託するのは、たとえば、『永平伝法記』末尾に、

作者寂靈合掌稽首書（二〇丁裏、なお、もつとも参照しやすい）『總持寺系伝記』は『諸嶽開山二祖禪師行録』の「總持開山瑩山弘慈禪師行実」〈曹全〉史伝上〉であるが、こちらも同文となっている。

とあるように、「總持寺系伝記」のみに見られる特徴であり、師蛮が「總持寺系伝記」を参照していたことは確実である。また、性敦は師蛮から資料の提供を受けており、『日中渡航僧伝集成』三〇三頁）、性敦も師蛮經由で「總持寺系伝記」を閲覧したものと考えられよう。

(22) 以下に示す「總持寺系伝記」の分類番号（總〇〇）は、注(2)二〇二〇年拙稿の伝記一覧と対応している。

(23) この他にも、「總持寺系伝記」は三箇所の所蔵が確認される。第一は、尊経閣文庫の『總持寺行状記』と題する資料（『尊経閣文庫国書分類目録』、尊経閣文庫、一九三九年、五六五頁）である。『總持寺行状記』を調査した榎本渉氏の報告によれば、本書は一六四六年に總持寺什物を書写したもので、瑩山禪師・韶碩の両伝と、總持寺関係の古文書が収録されているという（『日中渡航僧伝集成』二二五五頁）。これは、右に列挙した文献と同種のものと思われるが、詳細な収録内容は不明である。第二は、内閣文庫所蔵の『能州總持寺志』（国立公文書館保管）である（山端氏注(一)一九七四年a論

瑩山禪師伝の再検討(一)（横山）

文、一〇三九頁）。これについては、『内閣文庫図書目録』和書門類別第二卷（内閣記録局、一八九〇年、四二三頁）にも掲載されるが、情報が乏しく「總持寺系伝記」の他にどのような資料が収集されているか、現時点では詳らかでない。第三は、龍華院所蔵の無著道忠（一六五三〜一七四四）書写の『永平禪寺三祖行業記・總持開山弘慈禪師行実』（仮題）である。本書の収録内容は、後に掲出する「總持寺系伝記収録文献内容目録」の番号で記すと、A-01-07・12、B群の論旨類、A'-01・05、その他となっており（吉田道興「道元禪師伝の史料研究―「三大尊行状記」と「三祖行業記」を中心に―」、駒澤大学禅研究所年報三、一九九二年、九八頁）、『總持寺行状記』と比較的近い文献と予想されるが、収録資料数が膨大であり、精査を要する。以上の文献については、実地の調査・閲覧がかなっていないため、今は所蔵を指摘することにどめ、後日の調査を期したい。

(24) 「内容目録」には、各文献に記される表題をそのまま示した。また、比較した文献間では、文書の収録順序が前後する場合もあるが、一覧表作成のために、一部順序を入れかえて示した。なお、『諸嶽開山二祖禪師行録』は、他の「總持寺系伝記収録文献」と収録内容が大きく異なるので、一覧表には示していない。

(25) 書名が『永平伝法記』となっているのは、「内容目録」で「他五種」とした中に、長翁如淨（一一六二〜一二二

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

七)・道元禪師・懷奘・義介の伝がまとめられており、瑩山禪師に至るまでの曹洞宗の伝法系譜が明らかにされているからであると思われる。それぞれの伝の表題は「天童山如浄禪師行業記」・「永平寺道元和尚行実」・「永平二代懷奘和尚行実」・「大乘開山徹通和尚行実」となっている。これらのうち、如浄伝以外の三伝は、吉田道興『道元禪師伝記史料集成』(あるむ、二〇一四年、三〇〇～五一頁)に翻刻されている。

(26) 『總持寺根源記』には、『諸嶽山總持寺旧記』に含まれない、「禪宗与天台宗論云」という文書が収録されるが、「内容目録」にも注記しておいたように、『總持寺根源記』本文とは別筆であり(椎名宏雄・山端昭道・大谷哲夫「能登・北陸地方資料調査報告」、『宗学研究』一五、一九七三年、三一六・三一九頁)、後代の加筆と考えられる。

(27) 「内容目録」の『本山秘録』項において、「他二種」としている文書も、すべて韶碩関係の文書(当山二祖大和尚遺附記)・「当山門定置状」で、収録文献すべてがA群系統に属する文書である。

(28) 他に、B群を中心にした編集系統も存したと考えられる。龍穩寺(京都府南丹市)所蔵資料の『龍穩寺縁起』は、龍穩寺の開創縁起や歴代住持に関する資料とともに、總持寺関係文書が収録されている。「内容目録」の番号で示すと、B-01～12およびA-08～12となる。B群のすべてが収録さ

れており、B群中心の編集系統とも考えられるが、A群の一部も存することを考慮すると、どのように位置づけるかはさらなる検討を要する。なお、秋津秀彰「太容梵清関係史料―總持寺門徒連署契状・当山一派記・梵清請益録・玉宝山龍隱寺略記―」(『宗学研究紀要』三二、二〇一八年)には、『龍穩寺縁起』の収録資料目録が掲載され、その一部が翻刻されている。

(29) 『如意庵輪住帳』によれば、半龍は万治二年(一六五九)八月一二日に輪住しており(納富常天編『曹洞宗大本山總持寺五院輪住帳』、大本山總持寺、二〇一六年、二三四頁)、これに先立つ慶安四年(一六五二)四月四日には、總持寺にて瑞世を行っている(納富常天・尾崎正善編『住山記―總持禪寺開山以来住持之次第―』本編、大本山總持寺、二〇一一年、一〇八頁)。

(30) 『諸嶽開山二祖禪師行録』には、この他に「峨山和尚法語」・「請峨山和尚疏」(元亨四年八月七日、總持寺住持に韶碩を拜請する瑩山禪師の疏)・「上開山和尚書」(孤峰覚明から韶碩に宛てられた手紙)が収録される。

(31) 「瑩山疏」と「瑩山和尚上堂」は、元亨四年(一三二二)七月七日に、瑩山禪師が總持寺住持を退讓するにあたり、新任持として韶碩を拜請した際の疏と上堂である。

(32) 「總持寺系伝記」の成立がかなり下ると考えられる根拠は、總持寺系伝記末尾に記されている「侍者叔靈合掌稽首

書』（永平伝法記）二〇丁裏」という識語に求めることもできる。この識語によれば、「總持寺系伝記」の作者は寂靈で、その寂靈は瑩山禪師の侍者をつとめていたことになるが、寂靈は瑩山禪師が示寂した正中二年の時点では四歳であり、侍者の任に当たるとは不可能である。この識語のみをもつてしても後代の撰述であることは明らかであろう。ちなみに、總持寺系伝記収録文献における韶碩伝（A-07）の識語は、「応安二（己酉）年小春日 侍者慧明誌焉」（『永平伝法記』三九丁裏）となっている。これによれば、韶碩伝は侍者の了庵慧明（二三三七〜一四一一）の撰になるが、これも慧明の筆になるものではないという見解が存する（佐橋法龍『峨山韶碩―その人と思想―』、御茶水書院、一九六四年、三五頁）。瑩山禪師伝・韶碩伝がいずれも通幻派の僧によつて撰述されているというのは、近世初期に總持寺末派のなかで最大門派となり、関三ヶ寺（総寧寺・龍穩寺・大中寺）を独占した通幻派に対する總持寺側からの付度を感ぜさせるものがある。また、「内容目録」の「今上皇帝十種疑問」（A-02）、「後醍醐天皇論旨」（B-01）、「後村上天皇論旨」（B-02）については、古くから偽撰とされている（辻善之助『日本仏教史』第三卷 中世篇之二、岩波書店、一九四九年、三二八〜三四頁・高橋梵仙『瑩山紹瑾考』、『大東文化大学経済論集』八、一九六七年、二九〜四二頁・今枝愛真『曹洞教団の発展と南朝』、『中世禅宗史の研究』、東京大学出版会、一

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

九七〇年、五〇四〜一三頁）。村田正志氏は、これらの偽撰文書が作成されたのは、南朝天皇の業績が回顧されるようになる近世以降のこととしているが（村田正志『増補南北朝史論』、村田正志著作集第一卷、思文閣出版、一九八三年、三四〇〜四二頁）、器之為播（一四〇四〜六八）が『器之為播禪師語録外集』の「拝瑩山禪師塔」において「曾向九重奏十種」（『曹全』語録一、二八一b）と述べているため、一五世紀には十種勅問等の伝承自体は存していたものと見なければならぬであろう。また、「總持寺系伝記」の成立年代について、榎本氏は「南北朝以来總持寺に伝えられた祖師伝をまとめたもの」（『日中渡航僧伝集成』二五五頁）としているが、これまでの検討からすると、再考の余地があると思われる。

(33) 僧録とは、触頭を担当した寺院を指す。触頭とは江戸幕府の寺院統制に基づいて設置された機関で、幕府から命が出されると（寛永一二年（一六三五）以後は寺社奉行から）、それが触頭を介して地方寺院に伝達され、幕府の宗教行政を円滑にした。その逆もかりで、地方寺院からの訴状・願書を幕府（寺社奉行）へ取り次ぐ役割も触頭は担っていた。曹洞宗では、触頭を僧録と呼び、幕府から直接命令を受ける僧録を大僧録といった。大僧録は下総国総寧寺（現千葉県市川市）・武蔵国龍穩寺（埼玉県入間郡）・下野国大中寺の三ヶ寺で、関三ヶ寺あるいは関三刹と呼ばれた（廣瀬良弘「近世曹

瑩山禪師伝の再検討(二)(横山)

洞宗僧録寺院の成立過程―遠江可睡齋の場合―、圭室文雄・大桑斉編『近世仏教の諸問題』、雄山閣、一九七九年、八五頁。

(34) 以上の近世初頭の總持寺教団の動向については、圭室文雄『總持寺祖院古文書を読み解く―近世曹洞宗教団の展開―』(曹洞宗宗務庁、二〇〇八年、一二〜一七頁)、同『寛永年間曹洞宗永平寺・總持寺の転衣出入りについて』(圭室文雄編『日本人の宗教と庶民信仰』、吉川弘文館、二〇〇六年)、横関了胤『江戸時代洞門政要』(東洋書院、一九三八年、一七〜二五頁)を参照。

(35) 韶碩の伝については、韶碩の示寂直後に作成された喪記に「總持二代和尚抄割」という伝記が存しており、また、『名僧行録』にも韶碩伝が編入されていることから、中世より伝記が明らかであったものと考えられる。總持寺系伝記収録文献に含まれる韶碩伝は、「總持二代和尚抄割」の内容を踏襲しており、その不備を補ったものと言える。

(36) 「当時開山和尚瑞夢記」(A-02)は、『總持寺中興縁起』をもとに、瑩山禪師と後醍醐天皇との交流を増広するなどの脚色を施した文献である。

(37) 現存する『永平伝法記』は、大円徹叟(生卒年不詳)が元禄四年(一六九二)に再写したものである。徹叟が再写の段階で年齢等を増補した可能性も想定されるが、『永平伝法記』と同じく「總持寺系伝記」が収録されている「總持寺根

源記」(万治二年(一六五九)書写)においても五八歳という世寿が明記されるため、再写時点での増広は考慮に入れないまでも問題はないであろう。

(38) 『扶桑禪林僧宝伝』の冒頭には、刊行に際して著された性教の自序が次のようにある。

茲ニ山居無事取テ釈書并ニ諸ノ零篇断簡ヲ考ルニ從上ノ博大秀傑ノ之ヲ……(『高泉全集』卷三、黄檗山万福寺文華殿、二〇一四年、一二〇七b〜〇八a)。

(39) 同時期に刊行された『月坡道印全録』卷二(天和二年(一六八二)刊行)にも「永光謹禪師」として、瑩山禪師伝が収録されているが、世寿は示されない。内容も月坡道印(一六三七〜一七一六)独自の取材に基づいて記されているため、「總持寺系伝記」とはまったく異なったものとなっている。

(40) 河合氏注(14)論文、四九頁、竹内氏注(14)論文、一二六頁等。『洞谷記』に記されない記事が見受けられる伝記もあるが、それらは、總持寺・永光寺等に伝えられた文書類によっている。

(41) 竹内弘道氏は流布本『洞谷記』について、永光寺の室中に伝わっていた二本の『洞谷記』をあわせて一本とし、大乗寺の古写本と対校して異同を割注したものであるとするが(『瑩山禪師伝の考察』(一)―世寿五八歳説の出現をめぐる―一九九頁)、流布本は奥書にあるとおり、永光寺と大乗

寺に一本ずつ伝わっていた『洞谷記』を校合して作成されたものである。

(42) 山端氏注(一)一九七四年a論文(二〇三三頁)および河合泰弘『流布本『洞谷記』の注について』(『曹洞宗宗学研究所紀要』八、一九九四年、一五三頁)参照。

(43) 世寿を記さない「開山御遷化」は折本形式の写本に含まれており、全一四五折とかなり厚手のものである。本折本は、書写年時や書写者は識語が残されていないため不明であるが、抜粋収録された『洞谷記』の記事は、古写本や流布本の本文とは一致せず、古写本が記す異本校合の本文と多くの点で一致を見せるという特徴がある。これは、折本に書写された『洞谷記』の記事が現在伝えられていない本文系統の『洞谷記』から抜粋したものと考えられ、編集書写が行われたのはかなり古い時代であったと推定されるという(山端氏注(一)一九七四年a論文、一〇五三〜五五頁)。

(44) 以下における五八歳という誤った世寿の算出方法は、山端氏注(一)一九七四年a論文に詳述されている。

(45) 義介の喪記については、『大乘寺開山徹通義介禪師関係資料集』(春秋社、二〇〇八年)に、瀧野頼応氏が昭和一八一年に書写した「永平第三代徹通義介大和尚喪記」の影印が掲載されているが、「尊宿喪式」冒頭(二丁裏から二丁表にかけての見開き部分)の影印が掲載されていない。撮影時に誤って丁を重ねてめくってしまったために撮影されなかった

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

か、版組みの段階で脱落してしまったものと思われる。東隆眞氏は、本資料の解題において、影印が掲載されていない「尊宿喪式」冒頭部を引用して解説を行っている(二一四頁)、原本には脱落がないものと考えられる。「末後小師」の部分は、ちょうど影印が漏れた箇所所以当たるため、ここでは「統曹全」から引用を行った。

(46) ここに示したように、一三歳での「作僧」と、懐奘の「末後小師」になったのが同時であったと見るのは誤りであり、本来は「作僧」から「末後小師」となるまでの間に、四年間の隔たりがあったと読むべきである。つまり、瑩山禪師は一三歳で作僧し、四年後の一七歳の時に、懐奘の末後小師となったのである。この点については、山端氏注(一)一九七四年a論文、一〇四八頁参照。

(47) 以下に示す「永光寺系伝記」の分類番号(永一〇)は、注(2)二〇二〇年拙稿の伝記一覧と対応している。

(48) 『中興雜記』所収の「開山行狀記」は、古写本『洞谷記』の「御自伝」と「円通院縁起」を列挙したものである。

(49) 『仏慈講式』の瑩山禪師伝は、『御開山略記』を抄出した内容となっている。

(50) 伊藤秀憲氏も「二曹洞宗(一)」(田中良昭編『禪学研究入門』第二版、大東出版社、二〇〇六年)において、鈴木氏の説を承けている(二七七頁)。また、佐橋法龍氏は、『御開山略記』の成立を、一四世紀末〜一五世紀初頭と推定して

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

いる(『人間瑩山』、春秋社、一九七九年、一二六頁)。

(51) この識語は『曹全』史伝上の『洞谷五祖行実』には翻刻されていない。稿者は、平成三〇年四月二六日、曹洞宗総合研究センター研究員の秋津秀彰氏・角田隆真氏の調査に同行し、永光寺にて原本の閲覧・調査を行う機会を得た。

(52) 永光寺に所蔵される資料や銘文には、安宅の名が多く見出される。『御開山略記』以外に安宅が書写あるいは新添した文献として、『開山御遺訓』(識語「宝永五戊子五月上旬、現住雪溪書」)・『能州洞谷山永光寺四派本院住山記之写』(裏表紙「宝永寅臘月廿七日、住持雪溪代置之」)・『開祖講式』(「正徳五年八月五日 雪溪代新添」(尾崎正善「翻刻」・「仏慈講式」、『宗学研究所紀要』一二、一九九八年、六六頁)が挙げられ、それぞれ宝永五年(二七〇八)・宝永七年・正徳五年(一七一五)に書写・新添したものである。また、五老峰の灯籠や石造物の銘文を見ると、灯籠には「宝永六年十月現口雪溪代□□」とあり、五老峰正面右側に位置する柱状の石造物銘文には、「口徳五年建之、浄住口玄、口龍雲栄仙、現住雪溪」とある。灯籠は宝永六年、石造物は剥落によって年代が明確ではないが、安宅の住持年代から正徳五年に建立されたものであることがわかる。他にも、永光寺常什物として、宝永年間に「開山数珠袋」(瑩山禪師所用の数珠を収納するための袋)や年次不明ながら、「鉄線蒔絵箱」を永光寺常什物として新添したことが知られる(「平成一二年永光寺史

料調査報告書」二八頁)。以上の資料からは、安宅が永光寺資料の書写・什物の新添等、寺院内部の整備に尽力した痕跡の一端をうかがい知ることができ。さらに、安宅が自ら堂宇補修の勸化を行っていたことを伝える資料も残されている。宝永七年に浄住寺二世・太堂高叔(？一七二二)が記した『瑩山和尚置文』(浄住寺所蔵)の序文には、

今茲庚寅秋、永光当住雪溪和尚、椅堂宇修補願、偶托鉢於金城(河合泰弘「浄住寺蔵『瑩山和尚置文』と『洞谷記』、『宗学研究』三八、一九九六年、一五八頁)。

とあり、安宅が金沢(金城)に勸化に赴いていたことが知られる。このように、安宅は永光寺住持として寺院内外で精力的な活動を行っていたわけであるが、安宅住持の頃には、縁者からの寄進も盛んに行われており、久外吞良と三条殿が寄進した水晶舍利容塔の包布や仏舍利塔袱紗中包(ともに宝永六年四月、杉江氏女富寄進)・十一面観音・慧鑑大師・祖忍尼画像(正徳元年三月、野村重威より寄進)・黒漆天目台(年次不明、輪島仁兵衛より寄進)等を確認することができ、周辺住民からの帰依もかなり集めていたと見られる。

(53) たとえば、「永」の三画目の運筆が特徴的であるが、筆を入れてほとんど右側へ進まずに、弧を描くようにして左払いへ入る点等は、両者でよく一致している。

(54) 『瑩行実集録』の識語は以下のようなものである。
時貞享五年(戊辰)三月廿八日、焼香三拝而書之。

曹洞末学沙門不伝謹記。

〔拙稿〕翻刻 京都大学附属図書館谷村文庫所蔵『磬峨行実集録』、『曹洞宗研究員研究紀要』四八、二〇一八年、三二頁)

(55) 『正法眼蔵仏祖悟則』の識語は以下のようである。

于時弘治貳年八月吉日 賢佐書^之。

〔拙稿〕翻刻 龍門寺所蔵『正法眼蔵仏祖悟則』、『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』五一、二〇一八年、七〇頁)

(56) 正安元年入寺説は、何らかの資料に依拠した説ではなく、『伝光録』の提唱が「正安二年正月十一日」(永光寺本『伝光録』三丁表) から始められたことと整合性をとるために、安宅が見出した折衷案であると思われる。

(57) 呑良の事跡については、伊藤良久「永光寺所蔵『中興雜記』について」(『曹洞宗研究員研究紀要』三〇、二〇〇〇年) 参照。また、中世における永光寺教団の動向については、同「永光寺・總持寺、両教団勢力の消長」(『駒澤大学仏教学部論集』三〇、一九九九年) に詳しい。また、呑良によって多くの堂宇が再建・補修されているのは、天正七年(一五七九) の兵火によって永光寺が炎上し(石川県立図書館加能史料編纂室注(5) 論文、五三頁)、堂舎の多くが烏有に帰していたという事情もあろう。

(58) 寺院本末制度については、横関了胤「第二篇 寺院本

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

末」(横関氏注(34) 書、鏡島宗純「解説」(『延享度曹洞宗寺院本末牒』大本山總持寺、一九四四年) に詳しい。寛永以後も、延享・享保・元文・寛保期に本末関係の調査が行われた。

(59) 辻氏注(32) 書、村田氏注(32) 書、廣瀬良弘「曹洞宗と朝廷」(『曹洞宗人権擁護推進本部紀要』一、一九九四年) 等を参照。

(60) この論旨は呑良が作成したものでないことは、この論旨に対する「本書無^之、在^三本之写^之。長松寺開山前任住内失却」という呑良の書き入れから知られ、中世の間に作成されたものであったことが判明する。また、正長元年(一四二八) から長祿三年(一四五九) の書写と推定される『瑩山帝尊問答』(『十種疑滞』〈永光寺所伝の『十種勅問』の異本) が伝存することから、中世より永光寺内においても十種勅問の伝承が創作されていたことが知られる(田島柏堂「新資料『瑩山帝尊問答』の古写本について」、『宗学研究』二三、一九八一年、一三頁)。「瑩山帝尊問答」は、田島柏堂「新資料山上氏所蔵写本『瑩山開山法語』・『絶学伊呂波歌』・『瑩山帝尊問答』の研究」(『愛知学院大学文学部紀要』一〇、一九八〇年) に影印が付されている。

(61) 『十種疑滞』でも、

人王九十五代帝後醍醐天皇、使^三孤峰僧尊^三問十種疑滞於洞谷山永光開山瑩山紹瑾大和尚(光地英学・松田文

瑩山禪師伝の再検討(一)(横山)

雄・新井勝龍編『瑩山禪』第九卷、山喜房佛書林、一九九〇年、二二七頁)。

とあり、後醍醐天皇が覚明を通して瑩山禪師に勅問を下す形になっている。

(62) 『当寺開山和尚瑞夢記』(A102)にも、十種勅問の記録が存しており、

次歳八月下旬、今上皇帝以テ十種疑問ヲ徴シ詰ス于師ニ。師逐一ニ答フ之。大愜ヲ皇情ニ、即寺ヲ号シテ捨持ト、為勅願所ト。修造伽藍ヲ、為禪刹ト、行房書シテ額ヲ以寄附焉(『永平伝法記』二二丁裏〜二三丁表)。

とある。ここでは、「總持寺」という寺名を後醍醐天皇から賜ったとされており、「總持寺系伝記」以上に『孤峰和尚行実』の内容に近似した表現になっている。

(63) 『太平記』巻一八「金崎城落つる事並びに一宮自害その外官軍腹切の事」に、

頭大夫行房・里見大炊助時義・武田与一・氣比弥三郎大夫氏治・大田帥法眼以下御前に候ひけるが、「いざさらば、宮の御供仕らん」とて、同音に念仏を唱へて、一度に皆腹を切る(『太平記』二、新編日本古典文学全集五五、小学館、一九九六年、四四六頁)。

とある。行房の没年について、「建武三年六月五日、西坂本城で戦死」(『太平記』一、新編日本古典文学全集五四、小学館、一九九四年、一八八頁)とするものもあるが、金ヶ崎城

の落城は建武四年(一三三七)三月六日であるため、これは誤りであろう。

(64) 『孤峰和尚行実』に、

元弘初、天下離乱、龍旆坐蒙塵、贖幸隠島。譬如祿山之叛、明皇幸蜀、駐鸞輿万里橋。師方是時也、接武山呼(『禪林僧伝』巻一、四丁裏〜五丁表)

とある。元弘の乱では、元弘元年(一三三二)四月に後醍醐天皇の倒幕計画が露見し、八月に天皇は京都を脱出するが、まもなく捕えられ、翌二年三月に隠岐へ流謫された(佐藤秀孝「孤峰覚明の伝記史料―『孤峰和尚行実』の訓註―」、駒澤大学禅研究所年報』二〇、二〇〇八年、一四〇頁)。

(65) 總持寺宝蔵館には、元亨元年(一三三二)九月一四日、散位正四位藤原朝臣行房筆の揮毫「惣持寺」が所蔵されている(納富常天「増補 観音堂縁起―總持寺の草創―」、『禅の心と私たち―總持寺の至宝―』、曹洞宗大本山總持寺、二〇一六年、一五八頁)。

(66) 『孤峰和尚行実』に、瑩山禪師の接化を受けた年数が「三年」(『禪林僧伝』巻一、四丁表)とあり、古写本『洞谷記』には、

正中二年(乙丑)七月廿八、……同日夜半、明兄附法、相伝坐具、是予末後法嗣也。即曉出寺、往出雲国(古写本『洞谷記』四b)。

とあって、覚明が瑩山禪師から嗣法して出雲へ出立したのは

正中二年七月二八日であったことが知られる。ちなみに、覚明が瑩山禪師に参学した時期（元亨三年〜正中二年）からしても、十種勅問の伝承（『十種疑滞』…元応二年、『帝尊問答』…元亨元年、『十種勅問』…元亨二年）が成立し得ないことは明らかである。

(67) 右に引用した箇所は、『孤峰和尚行実』の、

見本中峰・觀無見・義断崖・岫雲外・茂古林諸大宗匠。……還参能州洞谷瑩山瑾和尚。……瑾和尚見来立問云、和漢兩朝参得何辺事。師以手指云、前面法堂、背後方丈。瑾首肯之。……掛錫之後、脚弗越闕、脇弗即席。三年、……瑾以謂、是即是、以後定不為我家種草。雖然如是、法無二法、寧有偏党。我家有仏祖正伝菩薩戒血脈、宗門一大事因縁也。即今付属於汝。尽未來際莫令断絶矣。師遂受持之。仍記曰、此去雲州。以後必為帝王之師。即夜半三更、故教師去矣（『禪林僧伝』卷一、三丁表〜四丁裏）。

を抜粋したものである。また、中盤の「隱身」に関する問答は流布本『洞谷記』に、

正中元年（甲子）正月十一日、覚明上座参問、去冬和尚垂示曰ク、隱ニコト身灯台ニ作麼生ト。近日我レ解ス隱身一ヲ。予曰ク、作麼生カ隱身ス、明日、没蹤跡。予云、作麼生カ没蹤跡。明日ク、進ニモ之一不レ妨、退ニモ之一不レ妨。予云、老僧ハ不レ然、進コト不レ得、退コト不レ得、明日、不レ

瑩山禪師伝の再検討（一）（横山）

借レ他ノ力ヲ。予云、上座有リ力、力尽テ始得シ、明云、死馬加レ鉄、為レ活也、為レ尚殺ニ也ヤ不レ。予云ク、為レ能死。明云ク、和尚得ト云テ幾罪ヲカ、礼拜シ去（流布本『洞谷記』三一b）。

とあるのを典拠としたものと考えられる。

(68) 恵丹の『諸嶽開山二祖禪師行録』刊行より二〇年ほど先立つ寛文八年（一六六八）頃、如意庵（總持寺の塔頭）で天川呑莞（？〜一九六四）が『伝光録』を書写しており、この写本は現在も、端本の形で西明寺（愛知県豊川市）に所蔵されている（田島毓堂「伝光録諸本本文の研究（二）——西明寺本の意義と位置づけ——」、『宗学研究』二八、一九八六年、六七頁）。ここからは、当時の如意庵では『伝光録』が知られていたけれど、恵丹が所属していた芳春院（總持寺の塔頭）では、『伝光録』に触れる機会がなかったものと推察される。なお、現在の總持寺に所蔵されている『伝光録』写本は近代以降に總持寺へ寄贈されたものである。

(69) 竹内弘道氏は諸伝を比較したうえで、「中世社会において豊かな宗教性を備えた、一宗教者としての瑩山禪師像を現代に再現するためには、史伝が題材のほとんどを依拠している『洞谷記』を虚心坦懐に読むことこそ重要である」（竹内氏注〔14〕論文、一二六頁）という重要な指摘を行っている。