

瑩山禪師伝の再検討（四）——嗣法・大乘寺昇任・『伝光録』開演——

横 山 龍 顯

キーワード：瑩山紹瑾、義介、義鑑、懷葵、恭翁運良、明峰素哲、峨山

韶碩

一、大乘寺を開創した義介の法を嗣ぐ

永仁元年（一二九三）、瑩山禪師が城万寺で接化に当たっていたころ、文永九年（一二七二）から正応五年（一二九二）の二年間、にわたって永平寺麓の養母堂に隠遁していた義介（一二一九〜一三〇九）に大きな動きがあった。富樫家尚と澄海阿闍梨の招請を受け、加賀国野市（石川県野々市市）の大乘寺に入寺することになったのである。¹⁾

義介への参学については、古写本『洞谷記』「御自伝」に、

卅二^{シテ}参^ニ得^{シテ}加州大乘開山介和尚ノ宗旨ヲ、嗣法シテ為^ニ長嫡^ニ、為^ニ大乘最初ノ半座^ニ、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^ニ（『諸本対校瑩山禪師『洞谷記』』、春秋社、二〇一五年、七b、以下、『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。また、句読点などは稿者が付したものであり、合字は開いて示した、以下同）。

とあり、永仁三年（一二九五）三二歳のときに義介の宗旨を参得し、嗣法して大乘寺で初めての首座となり、翌永仁四年には立僧入室したと自叙されている。『法衣相伝書』には、

永仁二年乙未正月十四日、附^ニ法紹瑾時^ニ……（東隆真編『大乘寺開山徹通義介禪師関係資料集』へ以下、『義介資料集』、春秋社、二〇〇八年、七〇頁）。

とあるため、嗣法は永仁三年正月一四日²⁾に行われたことが知られる。嗣法が行われた永仁三年は、義介の大乘寺開堂から二年後に当

たるが、瑩山禪師は、永仁三年以前から義介の会下に参じるようになっていたものと推測される。なぜなら、永仁三年になってから参じたとすれば、一月一四日には嗣法が行われているため、わずか二週間足らずの参学で嗣法にまで至ったことになり、あまりに参学期間が短すぎるように思われるからである。

義介が懐奘(一一九八〜一二八〇)から嗣法した場合を確認してみると、義介は『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、

建長七年(乙卯)三十七而嗣法(『義介資料集』一三二頁、括弧内は割注、以下同)。

とある通り、建長七年(一二五五)に懐奘の法を嗣いでいる。義介が懐奘に参じる過程の詳細は『御遺言記録』に記録されているが、兩人の間では、嗣法に向けての儀礼作法の確認や義介の仏法理解への点検が、建長六年正月より開始され、義介が懐奘より嗣法したのは、翌建長七年二月一三日であった(『道元禪師全集』七卷、春秋社、一九九〇年、一九〇〜二〇四頁)。

また、義介は懐奘に参じる以前、療養のために上洛する道元禪師(一二〇〇〜一二五三)から、

若又今度存命下向之時、我秘藏事必可「教」爾(『御遺言記録』、『道元禪師全集』七卷、一八八頁)。

との言葉をかけられており、道元禪師から嗣法を約束されるほど境涯が高く評価されていることを考慮すると、建長六年における懐奘への参学は、最初から嗣法を前提としたものであったと考えてよいと思われる。すると、義介は懐奘の法を嗣ぐために、実に一年以上の歳月を費やして、慎重に慎重を重ねていることが知られる³⁾。義介自身が嗣法に一年以上の歳月をかけているところを見ても、瑩山禪師に対して二週間足らずで嗣法を許可したとは考えにくいであろう。

ところで、義介が大乘寺を開創した永仁元年当時、瑩山禪師は城万寺の住持職にあつた。したがって、常に義介の膝下に参随して教えを受けるといふ形ではなく、城万寺と大乘寺の間を往復しながら、義介の宗旨を学ぶといふ形をとっていたと思われる。正月一四日という、冬安居解制前日に嗣法が行われているところから想像をたくましくすれば、夏安居は城万寺で化を振るい、冬安居は鉄鏡眼可(？〜一三二二)等の上足に寺を任せ、大乘寺の義介へ参学していたと見ることもできるだろう⁴⁾。

また、義介からの嗣法を許可された際の際の問答として、『正法眼藏仏祖悟則』(貞治五年(一一三六六)から応永六年(一一三九九)までの成立、以下『仏祖悟則』⁵⁾)や『仏祖正伝記』(応永六年序)では、『妙法蓮華経』の経文による開悟の因縁が伝えられている。これは

『洞谷記』には伝えられないものであるが、『仏祖悟則』には、第五十四世洞谷開闢瑾和尚、因ニ見テ父母所生眼悉見三千界ト云^{コトヲ}、忽然開悟シテ云ク、有一老人、変作万物。時价和尚聞テ曰、若シ与广ニ省悟ハ、宗家ノ大事在^レ之(拙稿「翻刻 龍門寺所藏『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)。

とあり、『仏祖正伝記』にも、
 然後参^ニ随加州大乘徹通和尚。因誦^ニ法華、至^ニ父母所生眼、悉見三千界、自発開悟云、有^ニ一老人、変作万物。大乘聞云、若与摩省悟、宗家大事在^レ之(『統曹洞宗全書』寺誌・史伝、三一五b)。

と、『仏祖悟則』とほとんど同文が見出される。両者とも『妙法蓮華経』卷六「法師功德品」の経文によって開悟し、義介から証明を受けている。この機縁は、『仏祖悟則』・『仏祖正伝記』以外の資料では、『洞谷五祖行実』(『御開山及四哲行状略記』とも)や『日本洞上聯灯録』にも収録されており、そこでは二二歳における聞声悟道の機縁として紹介されているが、これは誤りである。⁽⁶⁾この『法華経』経文をめぐる機縁こそ、中世に伝承されていた瑩山禪師の嗣法にまつわる問答であったと考えられる。この機縁は、従来注目されることはなかったが、中世における瑩山禪師開悟の消息として重要

であろうし、この消息を伝える初出文献である『仏祖悟則』の資料的価値も、かかる点に見出されると思われる。

しかし、『法華経』経文による機縁の伝承は、近世までに失われてしまったようである。近世以降、「總持寺系伝記」⁽⁷⁾では、「平常心」をめぐる問答が瑩山禪師開悟の機縁であったかのように叙述されるようになるが、これは本来、瑩山禪師が義介から大乘寺住持職を委譲された際に行われた問答であるし、先に言及した『洞谷五祖行実』も、『法華経』経文の機縁を二二歳における聞声悟道の機縁に配当するという誤解を生じていた。ここからも、「總持寺系伝記」や『洞谷五祖行実』が歴史的伝承と乖離した場で作成された伝記資料であることが看取されよう。

右に引いた『洞谷記』「御自伝」では、嗣法した翌年に三三歳で「立僧入室」したとある。立僧入室とは、何らかの儀礼を意味していると思われるが、以下に引く流布本『洞谷記』における立僧の説明は、おおいに参考になろう。

或法嗣人ノ中、首座等頭首知事ノ中、有^ル拔群ノ人^ニ時行^レフ之ヲ。
 其ノ儀態重ナリ也。先主人上堂、拳^ニシテ因縁^ヲ、令^ニム衆^ヲシテ悉ク知^ラ。後或ハ庫下、或ハ昭堂、若ハ衆寮、或ハ如^キハ拔群尊長ノ者、即就^ニテ丈室^ニ、許^ニス入室^ヲ。主人、当^ニテ大衆ノ入室半ハ過^ルル時^ニ、過^ニテ入室^ニ時^ニ、首座等、下座^{シテ}立^レ地、曲躬問訊、起立叉手、

挙^レテ問^ニ答^ハ話^ラ、又曲躬問訊。進^{コト}兩^三歩、送出^{シテ}再^ヒ著^座。或ハ賜^テ袈裟^ヲ、或ハ賜^テ竹篋^ヲ（流布本『洞谷記』四九a）。

これによれば、立僧とは法嗣の中に器量の優れた者がいる時に行う儀礼とされる。立僧の次第は、はじめに住持が上堂して因縁を挙げて、立僧が行われることを大衆に周知した後に、首座等が立僧する僧と問答を行うというものである。この次第は、嘉禎二年（一二三六）に興聖寺の道元禪師会下で懷奘が行った乗払と同じ次第であり、「立僧」とは乗払と同義で用いられていることが知られる。

また、立僧を行う者は、方丈への入室が許可されているため、この流布本『洞谷記』に記される「立僧」が、瑩山禪師の述べる「立僧入室」に該当すると見てよいだろう。したがって、瑩山禪師は立僧入室を行ったことよって、自身が義介の後継者たることを内外に周知することが可能になったものと考えられる。嗣法から立僧入室（乗払）の完遂まで一年もの時間を要していることも、瑩山禪師が常に義介の膝下にいたわけではないことを示しているように思われる。

それでは、瑩山禪師はいつの時点まで城万寺住持を続けていたのだろうか。確たる資料は残されていないが、『洞谷伝灯院五老悟則并行業略記』（以下、『行業略記』）に、

海部紹瑾、參随^{シテ}為^レ首、一日問^ニ紹瑾^ニ、公カ見処如何カ知^シ平

常心^ヲ。瑾云ク、道ハ不^レ属^ニ知^ニ不知^ニ。師黙許付授^{シテ}云ク、汝有^リ越師^ノ之^ノ氣概、宜^ク興^ニ永平^ノ宗旨^ヲ。即讓^ニ与^{シテ}住持^ヲ、退居^{スル}コト十年。延慶己酉九月十四日……暫^ク在^テ逝^ス（流布本『洞谷記』二八b）。

とあるのが参考になる。これは「平常心」の話に関する応答の箇所であるが、ここで注目したいのは、瑩山禪師の自称である。瑩山禪師は自らのことを「海部紹瑾」としているため、右の問答がなされた時点では、城万寺住持であったことになる。この問答はいつ行われたものであるのかといえ、義介が大乘寺住持職を譲与した際に行われたものである。瑩山禪師が大乘寺住持になるのは、『洞谷記』「御自伝」に、

卅五^{シテ}登^ニ大乘^ノ全座^ニ、補^任シテ二代ノ住持職^ヲ、十九年接化^ス（古写本『洞谷記』七b）。

とあることから、右の問答は永仁六年（一二九八）に行われたものであったことが知られ、義介は退董の一年後、延慶二年（一三〇九）に示寂するため「退居すること十年」とも符合する¹⁰。したがって、瑩山禪師は正応四年（一二九二）から永仁六年までの足かけ八年間、城万寺に住持し、大乘寺が開堂された永仁元年ころよりは、城万寺と大乘寺を往復して、義介への参学を行ったものと思われる。おそらくは大乘寺への昇住をきっかけに城万寺は退董したもの

と思われるが、その点については資料が残っていないため、判然としない。¹¹⁾

そして、大乘寺の住持期間については「十九年接化す」とあることから、永仁六年から正和五年（一三二六）まで住持したことになる。

瑩山禪師は正応四年に城万寺へ晋住した後、翌年には永平寺の義演から菩薩戒作法の伝授を受け、永仁二年には大乘寺で明峰素哲（二二七七～一三五〇）と出会い（後述）、同三年には大乘寺開山の義介から嗣法するといったように、城万寺に常駐していたわけではなく、阿波（城万寺）・越前（永平寺）・加賀（大乘寺）の三所を往来しながら活動していたわけであるが、大乘寺晋住の前後において、峨山韶碩（一二七六～一三六六）・恭翁運良（一二六七～一三四一）と京都で相見している。『總持第二世峨山和尚行状』¹²⁾には、永仁五年冬、永平四世瑩山瑾和尚偶到洛之東宮。師渴望者久。於是攝衣詣于席下。山顧眄如旧（岩永正晴・飯塚大展・桐野好覚・松田陽志『山雲海月』研究序説―『總持第二世峨山和尚行状』―）（以下、「峨山行状」）、『曹洞宗宗学研究所紀要』一二二、一九九八年、一二二頁）。

とあり、永仁五年の冬、京都の東宮で瑩山禪師と韶碩が初相見を果たしたことを伝えている。¹³⁾

そして、運良の伝記である『大日本越中州興化護国禪寺開山勅諭 仏林恵日禪師行状』（以下、『仏林恵日禪師行状』）には、瑩山禪師との初相見を次のように伝える。¹⁴⁾

師如京依万寿南浦明和尚。……浦往相陽、建長・寿福両寺之間、師隨行親近。……既而辞去北遊。先是、師在城南深草日、瑩山商量師劍刃上話、因約以加州休息之地（佐藤秀孝「恭翁運良の伝記史料―『仏林恵日禪師行状』と『仏林恵日禪師塔銘』―」）（以下、「恭翁運良伝」）、『駒澤大学禪研究所年報』一二、二〇〇一年、八六～八九頁）。

運良は嘉元三年（一二三五）以後、洛東東山の万寿寺で南浦紹明（円通大応国師、一二三五～一三〇八）に参じ、徳治二年（一三〇七）、紹明が北条貞時（一二七二～一三二一）の請を受けて鎌倉へ赴いた際にも随行する。¹⁵⁾そして、紹明のもとを辞去して北地へ赴くが、運良はこれに先だって、瑩山禪師と「城南深草」（京都市伏見区）の地で「劍刃上話」を問答商量したとされる。¹⁷⁾この問答商量は京都で行われていることから、運良が鎌倉へ下向する徳治二年以前に行われたものであると考えられる。また、問答を終えた二人は「約するに加州休息の地を以てす」とあるように、加賀大乘寺での再会を約束しているが、大乘寺を「加州休息の地」とする点からは、運良と相見した際、瑩山禪師はすでに大乘寺の住持職にあった

ものと推測されよう。すると、瑩山禪師と運良の間答商量は永仁六年から徳治二年の間に行われたことになり、紹明の膝下を辞去した運良が北遊したのは、大乘寺の瑩山禪師に参じるためであったことがわかる。¹⁸⁾

また、両者の問答が「城南深草」すなわち興聖寺で行われている点は注目される。道元禪師が越前へ移錫して以降、興聖寺の寺運についてはほとんど知られていないが、瑩山禪師が訪れているところを見ると、少なくとも一四世紀初頭までは叢林としての機能を有しており、北陸地方に展開していた曹洞宗教団とも交流を有していたことを示す貴重な消息であると言える。¹⁹⁾

二、『伝光録』の提唱

永仁六年（一二九八）、瑩山禪師は三五歳で大乘寺の住持となった。しかし、『洞谷記』「御自伝」によって知られる大乘寺住持時代の消息は、その後一九年間にわたり住持として化を振るったということだけである。ここでは、門下の伝記等に現れる記事や、古文書等の周辺資料から断片的に見出される瑩山禪師の動向を検討していくことにしよう。

まず、大乘寺において瑩山禪師が行った事跡として挙げなくてはならないのは、『伝光録』の提唱である。ところで、『永光寺年代

記』「永仁六年」の項には「大乘寺法堂立」（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、四九頁）とあり、瑩山禪師の入寺と同年に法堂が竣工したことを伝えている。瑩山禪師への住持職委譲は、法堂建立に合わせて行われたものと考えられる。そして、新たに普請された大乘寺法堂において、『伝光録』が開演されたと考えられよう。『伝光録』冒頭には、

師於正安二年正月十一日始請益（乾坤院本『伝光録』、曹洞宗宗宝影印刊行会編、教行社、一九九四年、遍巻・一丁表、以下、『伝光録』からの引用は本書により、巻数と丁数のみを記す）。

とあり、正安二年（一二三〇）一月一日より『伝光録』の請益が開始されたことが知られる。「請益」については、永和二年（一三七六）に普濟善教（二三四七〜一四〇八）が書写した禅林寺本『瑩山清規』地巻「月中行事」では、

十一日 若請益。一・六請益、永平古儀也（中世禅籍叢刊編集委員会編『禅宗清規集』〈中世禅籍叢刊』第六巻）、臨川書店、二〇一四年、四七七頁）。

と規定されており、道元禪師の時代以来、一と六の付く日に請益が行われてきたとされ、『伝光録』の提唱もかかる月中行事の規定にしたがってなされたものと考えられる。²⁰⁾『伝光録』は釈尊の説いた

仏法が摩訶迦葉から道元禪師・懷奘に至る五二祖によって順次相承され、瑩山禪師に至っていることを闡明する提唱録であるが、釈尊から自身へ連なる祖師について、一人も欠かすことなく全員を取り上げ、祖師の行状とその禅思想を拈提する文献というのは『伝光録』以前には他に類例がなく、この点において『伝光録』の独自性が見出される²¹⁾。

三、明峰素哲と峨山韶碩の育成

『伝光録』提唱時には、素哲や韶碩といった瑩山禪師の上足らも席下に投じており、²²⁾ 両者ともに瑩山禪師の提唱を親しく聴聞したものと考えられる。そして興味深いのは、両者の開悟した年次が、素哲は乾元元年（一三〇二）、韶碩は正安三年（一三〇一）といったように、『伝光録』提唱の直後という点である。

まず、素哲については、瑩山禪師の真筆「哲首座立僧普説」（広福寺所蔵）に、

吾首座哲明峰、当仁不可譲。三十年同宿、二十二年法嗣。

当初在三大乗²³⁾為侍者²⁴⁾八箇年、昼夜参侍而不相離。予常喚

云、哲侍者。哲応諾。予即問云、是什麼。不答話。經八年、

如此参侍問答。有時又問云、有老人、能变作万物。是什麼

麼人。哲云、会先日老人話。礼拜云、皮膚脱落尽、唯有真

実。予云、若与麼者、与香林遠侍者同轍。為予侍者不可空。自爾許²⁵⁾籌室。加之、先師遺囑云、長老哲侍者是法器也。

衣法須²⁶⁾付。予白云、予与師同眸。徹見分明、此子吾家種草也

（『瑩山禪師御遺墨集』、瑩山禪師奉讚刊行会、一九七四年、第

一五〜一六折）。

とある。²³⁾これは、元亨三年（一二三三）六月二五日に素哲の立僧に

際して瑩山禪師が行った普説であるが、この普説によって、素哲の

参学経歴が明らかとなる。瑩山禪師は素哲を「二十二年の法嗣」と

述べていることから、元亨三年から二二年を遡った乾元元年に法嗣

となったことが知られ、それまで足かけ八年を瑩山禪師の侍者とし

て中瓶に侍したとされるので、素哲が瑩山禪師に参学し始めるのは

永仁三年となる²⁴⁾。当時、瑩山禪師は義介より嗣法し、城万寺住持

も兼任していた頃である。その折、素哲は瑩山禪師から「哲侍者」

と呼びかけられ、それに応答したところ、「それは何だ」と瑩山禪

師からさらなるたたみ掛けを受けるが、それに答えることができな

かった。この問答は、あたかも摩訶迦葉と阿難の機縁や、黄檗希運

（？〜八五〇）と裴休（七九一〜八六四）の機縁を髣髴とさせる問

答であり、²⁵⁾ 瑩山禪師は素哲に対して、呼びかけられて返事をする

という何気ない所作に潜んでいる活き活きとした主人公としての自己

の重要性を気付かせようとしたものであると思われるが、その場で

は瑩山禪師と契合することはかなわず、その後八年間、弁道に励むことになる。

そして、素哲は瑩山禪師が問うた「一老人有りて、万物を変作す。是れ什麼人ぞ」の問いを会得し、印可を受けている。この問いは、先に見たように、『仏祖悟則』や『仏祖正伝記』では、瑩山禪師が『法華経』の経文によって開悟した際に発した語として紹介されるものであるが、八年前に行われた問いと本質は同じであると考えられる。あらゆるものを生成し変化させる存在、あるいは現象世界における生滅変化とは、そのすべてが自らの心のなせる業であり、翻つて考えれば、「道」や「悟り」というのも、自分で作り出した妄想の所産に過ぎない⁽²⁶⁾。そのことに気付いたならば、自ずと仏道と自己とは区別して考えられるべきではないことが了解される。つまり、ここで瑩山禪師は「万物を変作する能力を持った一老人とは、素哲の他に誰がどうか」ということを逆説的に問うているわけであるが、それに対して、素哲は「皮膚脱落し尽くし、唯だ一真実のみ有り」と答えている。これは様々な妄想から脱却し、ただ真如のみがあるばかりであるといった口吻であろう⁽²⁷⁾が、瑩山禪師が問うた核心を言い当てたものであると考えられよう⁽²⁸⁾。素哲の解答に瑩山禪師は証明を与え、印可証明後も長きにわたって侍者として巾瓶に侍した素哲を、雲門文偃（八六四〜九九九）に一八年間侍奉した

と伝えられる香林澄遠（九〇八〜八七）に準えてねぎらい⁽²⁹⁾、以後、入室を許可している。ただし、後述するように素哲が『仏祖正伝菩薩戒作法』を授与されるのは元応三年（一三二一）のことであるので、乾元元年の時点では、瑩山禪師は素哲に証明を与えたただけで、正式に嗣法したわけではないと考えるべきであろう。義介が遺囑として、瑩山禪師に素哲への嗣法を求めていることから、延慶二年に至ってもなお素哲は嗣法していなかったことが確認できる。義介が素哲のことをこれほど高く買っていることから、素哲は瑩山禪師に参随するかたわら、義介にも参じていたものと思われるが、義介が素哲へ授与した自贊頂相の複製が残されており、その贊文には、

古業受_レ生雖_二各別_一

即身是_レ仏有_二何疑_一

従来俱住未_レ知_レ面

今日初_レ看非_レ我誰

于時嘉元丙午正月

日書 比丘鑑徹通

与_二哲侍者_一

永亨（甲寅）秋八月祖英拜書（『義介資料集』一六一頁）。

とある。この頂相は現在大乘寺に伝来しているが、識語末尾から永享六年（一四三四）八月に菊堂祖英（明峰下四世・法永寺三世・永

光寺五五世、生卒年不詳)が写したものであることが知られる。³¹⁾ 原本の所在は杳として知られないが、この頂相は義介を像主とする頂相の中で、唯一中世に成立した貴重な作例と言える。³²⁾

贊の識語を見ると、元となった頂相は嘉元四年(徳治元年・一三〇六)正月に義介から素哲へ授与されたことが知られ、義介は素哲のことを「哲侍者」と称している。「哲首座立僧普説」においても義介は素哲のことを「哲侍者」と呼んでいることから、素哲の愛称として「哲侍者」という名が通行していたものと考えられる。ここから、素哲は義介から頂相を授与されるほど、親しく参じる機会が存したものと推測される。³³⁾

もう一点、興味深いのは、義介が「鑑徹通」という自称を用いていることである。「鑑」とは「義鑑」の脚字で、達磨宗徒としての義介の法諱として知られているものである。³⁴⁾ 後述するが、同年八月二八日には「義鑑附法状」という義鑑名義の附法状が瑩山禪師に発給されており、これは達磨宗の立場から曹洞宗の嗣書相伝の正統性を証明する附法状であり、素哲に与えた頂相も同じ意図に基づいて義鑑という名が用いられたものと考えられる。すなわち、義介は達磨宗という曹洞宗からすれば第三者的な立場からも素哲の力量を認め、そのお墨付きを与えるために義鑑名義で贊を付したものと思われる。また、「徹通」とは義介の道号であるが、義介が生前に道号

を使用していることを確認できるのは、この頂相のみである。「鑑徹通」と用いられているところを見ると、当初、「徹通」とは義鑑の道号として使用され始めたものであったと考えられよう。

次に、韶頌が開悟に至る経緯を検討していこう。『總持第二世峨山和尚行状』には、

正安元年春、再行謁山和尚。山謂曰、爾吾宗之器也。須更衣婦禪流。師答曰、我有老母、依台宗之檀施以得養之、是以不違参遊。山云、昔商那和修捨一閻浮提、以入吾宗。先聖往々棄位讓国。為出法法一者不_レ少矣。豈將煩瑣之世務、忽此至_二大_一法道乎。山驀爾脱_二自_レ所_レ着直_レ襪、令_二師_レ被_レ之。師忻然奉_レ命遵_レ教。晨昏親近、未_レ曾斯須離。既而卷_二衣_一、謁_二大_一乘開山徹通禪師。通僅見_二師_レ来_一云。爾体裁_二禪_一教相半。師詳_二説_一来由。通為授_二菩薩_一大乘戒_二於_二禪_一林_一作_二大_一僧。自_レ是而後、問道_二参_一禪益勤矣。一日、師問_二瑾_一和尚曰、一氣不_レ通處、什麼難_レ道。瑾曰、也道、不道、不道。師忽然有_レ省、便擬_レ開口、瑾曰、不是。叱退。師從_レ此志氣俊快、發機拔萃。可_レ謂天然作家、起邁不群者也。瑾一夕翫_二月_一次、師侍坐。瑾忽問云、爾知_二月_一有_二兩_一箇_一乎。師曰、不是。瑾曰、不_レ知_二月_一兩_一箇_一者、不_レ能_レ成_二洞_一上_二種_一草。師於_レ是旦昏勵_レ志無_レ措。三年十二月念_二三_一夜半、瑩山問_二師_一云、或時教_二伊_一揚_二眉_一瞬_二目_一、便是。或時不_レ教_二伊_一揚

眉瞬目、便是。這箇且置看。韶瑾一彈指如何。師言下大悟。瑾知_三師悟入、詰問曰、石女胎_レ蛇意旨作麼生。師曰、昔年憶_二得石胎_レ蛇、今日正看_レ蛇胎_レ石。山便為_レ之証明（「峨山行狀」一 二二〜二四頁）。

とある。韶碩は永仁五年に初相見した二年後の正安元年に、瑩山禪師と再会するが、永仁六年に瑩山禪師は大乗寺へ昇住しているため、二人の再会は大乗寺でのことと見て問題なからう。瑩山禪師は天台宗から曹洞宗へ帰投することを勧めるが、韶碩は老母を養うための費用を信徒からの施財で賄っていることを理由に固辞する。これに対して、瑩山禪師は商那和修が出家した故事³⁵を引き合いに出して懐柔し、最後は自らの直撥を韶碩に着させ、これをきっかけに韶碩は瑩山禪師の席下に参じることになる。

次いで、義介にも拝謁して菩薩戒を受け、禅僧としての血脈を授与されている。それからは日夜、瑩山禪師に随侍し「両箇月話」等の参究を通して弁道に励んだとされる。

瑩山禪師の膝下に投じて二年を経た正安三年一月二日夜半、瑩山禪師は「或る時は伊をして揚眉瞬目せしむるは、便ち是」に始まる葉山惟儼（七四五〜八二八）が馬祖道一（七〇九〜七八）下で開悟に至った問答を引き合いに出して、一度弾指をする。それを聞いた韶碩は大悟し、韶碩の開悟を見て取った瑩山禪師の「石女の蛇

を胎む意旨は作麼生」という釣語にも、「昔年石の蛇を胎むと憶得せるも、今日正に蛇の石を胎むを見る」と答え、証明を受けている。

瑩山禪師の「石女の蛇を胎む」という一句は、韶碩がかつて瑩山禪師に問うた「一気も通ぜざる処」と同義で、いずれも思慮分別を絶した境地を指している。瑩山禪師は「一気も通ぜざる処」というのは、どうして言葉で表現し難いのか（「一気不_レ通処、什麼難_レ道」という韶碩の疑滞が、今回の開悟によって本来に解決されているか、言葉を変えて点検しているのである。ここからは、瑩山禪師の細やかな接化方針が看取され得ると思われる。

このように、瑩山禪師は素哲と韶碩の両名を、それぞれ正安三年と乾元元年に続々と開悟に導いているが、やはり正安二年から始められた『伝光録』の提唱が両者の開悟に何らかの影響を与えていたと考えて差し支えないと思われる。祖師が実際に開悟した機縁を題材に行われる『伝光録』の提唱を通して、「開悟」というものの、より具体的なイメージを有して弁道に打ち込むことが可能になったということも想定され得るのではなからうか。

四、弟子を恭翁運良のもとへ派遣する

ところで、瑩山禪師は素哲と韶碩の両者を恭翁運良に参学させて

いることが知られている。ただし、両名が運良に参学した時期や場所については諸説一致していない。そこで、以下ではこの問題について検討を加えてみよう。

まず、『仏林恵日禪師行状』の所説を確認しておく、

既而辞去北遊。先是、師在城南深草一日、瑩山商量師劍刃上話、因約以加州休息之地。其徒峨山積、又問劍刃上事。問瑩山。山曰、爾往見琳公(運良)、佗必能成就這話。便賣書去見師。師一日命積剪紙、風吹翻転、以三刀尺鎮之。師曰、此是風力所転耶、抑亦爾転処耶。積即拏所持尺。師曰、爾我弟子也。積曰、祇承師証明。走而出。瑩山又付書明峰哲、來問師于不識話。師相对只寒暄而已、渾無言說。哲亦不肯拏話、留七宿而辞。師以一緘報之、回呈瑩山曰、這僧参得不識話了也。哲聞之、当下知解水积(「恭翁運良伝」八九頁)。

とされており、先に触れた瑩山禪師と運良が劍刃上話を商量した記事に続いて、韶碩と素哲が運良に参学したことが述べられる。このように、『仏林恵日禪師行状』は、両者の参学がいつ・どこで行われたものであったのかを明らかにしていない。参学が行われた場所については、大乘寺説と建長寺説の二説が並存している³⁷⁾。

参学の時期については、素哲と韶碩の参学を伝える記事が、瑩山

禪師と運良が深草で商量を行った記事の直後に存するため、深草での商量以降のことと思われるが、先に検討した通り、瑩山禪師・運良が問答商量を行ったのは、永仁六年(一二九八)から徳治二年(一三〇七)年の間であるため、両者の参学は早くとも永仁六年以後のこととなるであろう。『光禪開山老和尚行業記』では、素哲が瑩山禪師より印可を得た後に、

師一日侍山、因請益達磨不識話。山乃附書、令参恭翁良禪師。良相見、唯伸寒温耳。師又不拏話、而七宿既去。良返簡云、這漢透徹不識之話了也。師聞之云、明眼宗師為我發業也(佐藤秀孝「明峰素哲と松岸旨淵の伝記史料―『光禪開山老和尚行業記』と『光禪二代和尚小行実記』の訓註―」
〈以下、「明峰行業記」〉、『駒澤大学禪研究所年報』一一、二〇〇〇年、一四九頁)。

と記すため、印可を得た乾元二年(一三〇二)以降に運良に参じたことになる。ただ、『光禪開山老和尚行業記』は、寂庵道光(?³⁸⁾一七五五)が正徳三年(一七二二)に撰述したものであるため、この消息は道光以前に成立していた『仏林恵日禪師行状』から引用した可能性が高い。つまり、『仏林恵日禪師行状』が伝える素哲の運良への参学を、道光が自らの推測に基づいて、素哲の行状における空白部分に挿入した可能性を否定することはできないのである。し

たがって、この記事を手がかりにすることは問題があると思われる。

一方、『總持第二世峨山和尚行状』には、

于_レ時徳治元年、師年三十二歳也。山謂_レ師曰、古人得_レ旨之後、南去北来、朝磨夕礪。未_レ曾_レ慢_レ備、厥往欽哉。師於_レ是遍_レ歴大方叢林。所_レ到之處、弁_レ別龍蛇、氣吞_レ四海。且又勸_レ破済家之資主。帰来到_レ于能州。(峨山行状) 一一二七頁。

とあり、韶碩が徳治元年より諸方行脚の旅に出たとされており、徳治元年以前に韶碩が瑩山禅師の膝下を離れたことは記されていないため、この記事を重視するならば、韶碩が運良に参学したのは徳治元年以降のこととなる。そして、次の『報恩録』巻下の記事は非常に重要な示唆を与えてくれる。

師(韶碩)朝日之光り薄く、垣ヨリ影碎テ緑之上移見テ豁然大悟。参_三宮山和尚_一、呈_三所解_一。瑩山云、我於_レ此切、可_レ参_三運良_一。師上洛、良和尚呈_三所解_一。良破_レ却一紙問、此時節如何。師云、親亦疎也(『曹全』宗源下、六七二b)。

これは韶碩が垣が朝日の光を受けて影の黒色から本来の緑色に変化してゆく様を目にして大悟した消息を伝えるものであるが、韶碩はその所解を瑩山禅師に呈示したところ、運良への参学を勧められる。そして、韶碩は運良に参学するために「上洛」したとされる。

『報恩録』に引かれる大悟の因縁は『總持第二世峨山和尚行状』等の諸伝には見られないもので、運良に参学した際の問答も『仏林恵日禅師行状』が伝える問答とはまったく異なり、どの程度信頼できるものであるかは検討を要するが、韶碩が運良に参学するために「上洛」したというのは、注目すべきであろう。おそらく、韶碩が運良に参学するために京都へ行ったという伝承が中世には存したものと推測される⁴⁰。

いま、韶碩が京都において運良に参学したとすれば、運良は徳治二年には紹明に随行して建長寺へ下向するため、徳治元年あるいは二年に参学したことになる。当時、運良は万寿寺の紹明に参随していたため、韶碩も万寿寺を訪ねたことになる。

素哲の参学についても、『仏林恵日禅師行状』では韶碩の参学と併記されていることから、それほど時を経ない頃に実現したものと推測される。やはり、徳治元年から二年にかけての間に、万寿寺で運良に参学したと考えられよう。

この説はあくまで『報恩録』に基づく仮説に過ぎないが、素哲と韶碩という瑩山禅師門下の二甘露門を派遣して、運良の膝下で学ばせているところを見ると、瑩山禅師は運良に対して相当の信頼を置いていたものと見られる⁴¹。それが後の運良への大乘寺住持職委譲へとつながっていくと考えられよう。

五、義介が作成した二通の証文とその意義

瑩山禪師に大乘寺の席を譲り、隠棲生活に入っていた義介は、嘉元四年（徳治元年・一三〇六）から延慶二年（一三〇九）にかけて、附法状や相承物を瑩山禪師に授与している。相承物の中には、道元禪師が如浄（一一六二〜一二二七）から伝授された嗣書等も含まれていたと考えられるが、瑩山禪師はこれらを義介から譲り受け、その後、どのように処置したのか、これは初期曹洞宗教団における非常に重要な問題である。ここではそれらを年代順に確認していくことにしよう。

嘉元四年、義介は瑩山禪師に二種の附法状を授与している。すなわち、八月二八日付「義鑑付法状」と一月三日付「嗣書之助証」の二種である。まず、「義鑑附法状」を以下に示そう。

示紹瑾長老

夫仏法者必有「嗣法」。々々者定帯「嗣書」。七仏相嗣、四七二三、青原・南岳両流門下、五家七宗諸師宗匠、皆帯「嗣書」、先師永平元和尚在宋日、遍「参諸師」、拝「見五家嗣書」。此事委在「先師所作之一卷書」、名「嗣書」。然予両師見「之」、帯「両家書」。所謂「臨濟家与「洞山家」也。臨濟者大患上足仏照禪師、引「仏在世之生主法寿例」、雖「不」見「面」、遥嗣「日本能忍上人」。忍嗣「覺晏」、

晏嗣「吾師懷鑑」、鑑嗣「予」。々稟「師命」、重嗣「当家」。其由者、建長五年夏、鑑公嗣書相伝事、先師御尋時、当家嗣書事委示「之」。其時二代和尚同座証知。別紙委。又同秋最後上洛之剋、仰付「永平寺之留守」、時蒙「種々契約」。具「別紙」。先師円寂後、予「参」永平二代和尚、即嗣「当家書」。自建長乙卯「至」嘉元丙午、五十二年保「持」之。先年既予嗣「汝畢」。宣「善保護」、弘「通來際」。抑二代相承、以「師嗣書」被「付事」、先蹤所「引在」口伝、相承作法受「付属」、先師門人中独二代而已。見「別紙」。然或家於「二代」有「致」疑「謗」、聞「之」、努力不「可」信「之」。仏祖傳來之古法、豈可「構」謀計「今案」乎。聖眼照覽、古今無「私」。於「相伝事」致「疑謗」者、必招「罪業」。可「怖」之、々々々矣。

嘉元四年（丙午）八月廿八日

前住大乘寺義鑑

示「之」（花押）（『義介資料集』六二〜六三頁）。

「義鑑附法状」において、もつとも重要な一文は、「予、永平二代和尚に参じ、即ち当家の書を嗣ぐ。建長乙卯より嘉元丙午に至る五十二年、之れを保持す。先年、既に予は汝に嗣ぎ畢れり。宣しく善く保護し、来際に弘通すべし」であろう。つまり、「義鑑附法状」とは、義介から瑩山禪師へ曹洞宗の嗣書が相伝されたことを証する証文としての役割を有しているわけであるが、ここで一つの矛盾に

気がつく。義介が「義鑑」という達磨宗徒としての法諱を用いているのである。本来、曹洞宗の嗣書を相伝するのであれば、曹洞宗徒としての法諱である「義介」名義で附法状を作成すればよく、わざわざ義鑑という名を持ち出す必要はないのである。それをあえて用いているということは、義介側に何らかの意図があったと推測され、その真意を説明しておく必要があると思われる。

結論を先に述べておくと、義介が義鑑という名を用いたのは、義介から瑩山禅師へ曹洞宗の嗣書相伝が正式な手続き（儀礼）を経て行われたことを、後昆に向けて達磨宗という第三者的立場から証明するためであったと思われる。

「義鑑附法状」後半部には、嗣書相伝への疑惑が懐契に対して向けられたことが記されている。この疑惑が具体的にどのようなものであったのか、菅原昭英氏によれば、懐契に向けられた疑いとは、懐契が相伝した嗣書が、如浄から道元禅師へと授けられた嗣書の原本そのものであったことへの疑いであったとされる⁽⁴³⁾。にわかには断定することはできないが、示唆に富む指摘であると思われる。

嗣書の相伝は「秘事口決」とも言われるように⁽⁴³⁾、師匠と法嗣の間でのみ行われるもので、決して公開されるものではなく、言ってみれば秘密裏に行われる性格のものである。そのため、嗣法を許されていないにもかかわらず、嗣法を受けたと捏造する余地が存するこ

ともなる。したがって、嗣法や嗣書相伝については、ひとたび疑惑を持たれてしまうと、嗣書相伝の事実を客観的に証明することはけっして容易ではない。たとえ、仲間うちの者が嗣書の相伝が行われたことを証言してくれたとしても、その証言の客観性を証明することもまた困難である。無論、嗣法や嗣書の相伝は私的に行われるものではなく、「義鑑附法状」の言葉を借りれば、「仏祖伝来の古法」であり「古今に私無」きものであるため、そこに疑謗を差し挟む余地等はないはずである。すなわち、道元禅師から懐契への嗣法を疑う者の言うことなど、本来であれば取るに足りないこととして一蹴すべきものであるが、義介があえて記しているということ

は、よほど疑惑を抱く者が多かったであろう。そして、疑謗を持たれた懐契に嗣法した義介にもまた、同様の疑惑が向けられたものと思われる。すると、義介が「義鑑附法状」を作成した理由もここに存すると推測される。すなわち、無用な疑惑を避けるために、義介は附法状を作成し、嗣法の証文にしようとしたわけである。

しかし、証文を作成するにしても、義介名義で作成してしまつては、疑惑を向けられた本人が作成しているという点において信憑性を担保することは困難である。この点を解決するために用いられたのが、義鑑という達磨宗徒としての名義ではなかっただろうか。「義鑑附法状」前半部に述べられている通り、義介は曹洞宗の法の

みならず、「拙庵徳光―能忍―覺晏―懷鑑―義鑑」と次第する達磨宗の法もあわせて相承していた。つまり、義鑑とは、達磨宗の正当な継承者としての名ということになり、「義鑑附法状」とは、義介と瑩山禪師の間で行われた曹洞宗の嗣法が正当なものであることを、達磨宗の正当な後継者である義鑑が、達磨宗という第三者的立場から担保するという構造になっていると考えられるのである。

このように考えると、「道元禪師―懷奘―義介」と次第した曹洞宗の仏法相承を証する附法状に、不必要にも思われる達磨宗相承の次第が述べられている意味が明らかになるであろう。すなわち、義介が義鑑という達磨宗の立場を利用するためには、自身が達磨宗の正式な継承者であることをあらかじめ表明しておかねばならなかったのである。

もちろん、義介と義鑑は同一人物であるため、このような名義の違いがどれほどの有効性を持ったのかは明らかではないが、瑩山禪師の嗣法に対して疑義が起ったという記録は見出されなかったため、一定の効力が存したものと見て大過なからう。

続いて、「嗣書之助証」の全文を以下に掲げてみよう。

大宋淳熙十六年、日本文治五年、育王仏照禪師徳光和尚、引二仏在世之生主法寿例、遙付二中・弁二使、以二臨濟家嗣書・祖師相伝血脈・六祖普賢舍利等、遠授二撰州三宝山寺能忍和尚勅諡深

法禪師、為二釈尊五十一世祖。此印信心印文依レ有、速請二官裁、師命即在二里居一開レ之。雖レ為二八宗講者、進以為二達磨正宗初祖一蒙二宣下一。自レ爾日本国裏、初仰二達磨宗一。其法授二東山覺晏上人、晏附二越州波着寺覚禪和尚、禪附二義介一。此書并六祖普賢舍利一一粒、同寄二紹瑾長老、以可レ為二当家一洞下一嗣書之助証。能忍和尚信牒・仏照禪師返牒・練中勝弁在唐記委在レ之。

嘉元四年丙午仲冬三日

加州大乘寺開闢義介授レ之一(花押) (『瑩山禪師御遺墨集』

第三〇五折)。

「嗣書之助証」は、嘉元四年一月三日に作成されたものであるが、ここでは「此書」すなわち達磨宗の嗣書と達磨宗の相承物である「六祖普賢舍利」(六祖慧能より南嶽下に伝来した普賢舍利)⁴⁶⁾が瑩山禪師に「助証」として授与されることが記される。「嗣書之助証」では、嗣書と六祖普賢舍利が達磨宗の相承物であることを明

かすため、「義鑑附法状」と同じく、達磨宗の伝法系譜が語られているが、これはきわめて自然なことであろう。そして、末尾には「義介」と署名されているが、「嗣書之助証」が達磨宗の相承物を伝授する証文である限り、「義鑑」と署名されることが自然なように思われる。この点は、「義鑑附法状」の場合と同じく、曹洞宗正嫡の立場から、達磨宗の相承が正当なものであることを証明すべく、

あえて曹洞宗徒としての名を用いていると理解されよう。

「義鑑附法状」と「嗣書之助証」を比較してみると、義介は、達磨宗正嫡としての「義鑑」という立場と、曹洞宗正嫡としての「義介」という立場を巧みに使い分けていることが理解されよう。「義鑑付法状」では、達磨宗の立場から曹洞宗の嗣法の正統性を証明し、「嗣書之助証」では、曹洞宗の立場から達磨宗の嗣法の正統性を明かすといったように、あえて他派の法諱を用い、第三者的立場からの評価を与えることで、双方の客観性・正統性を担保しようとしたものと考えられるであろう。

あえて二種類の証文を作成し、法諱を使い分ける義介の態度からは、法嗣・瑩山禅師への大きな配慮があつたように推測される。義介は道元禅師に参学していた折り、何度か「老婆心が無い」と諷められているが、道元禅師の教えを忠実に守る中で育まれた義介の老婆心が、晩年に瑩山禅師へ授けた二種の証文に結実したと見ることもできるのではなからうか。このように考えるならば、義介が与えた二種の証文の意義は決して小さなものではないであろう。

もう一点、興味深いのは、二つの証文の署名を比較してみると、義介の中では、大乘寺はあくまでも曹洞宗寺院として開關したという意識が見えてくることである。この点をより明確にするため、「義鑑附法状」・「嗣書之助証」に加えて延慶二年（一三〇九）九月

付の「法衣相伝書」における義介の署名を以下に列挙してみよう。

「義鑑附法状」…前任大乘寺義鑑

「嗣書之助証」…加州大乘寺開關義介

「法衣相伝書」…釈迦牟尼仏五十三世永平第三代大乘開山義介

これを見ると明らかのように、義鑑を用いる場合には、単に大乘寺の「前任」とされるが、「義介」を用いる場合は、大乘寺の「開關」あるいは「開山」とされている。ここからは、大乘寺を開堂したのは、あくまで「義介」すなわち曹洞宗徒としての立場であつたことが読み取られ、大乘寺を曹洞宗寺院として開創した義介の意識が看取されるように思われる。

ただし、達磨宗正嫡としての義鑑名義で「義鑑附法状」を作成し、「嗣書之助証」においては、達磨宗の相承物である普賢舍利を瑩山禅師に托したわけであるが、義介は晩年に至つてもなお、達磨宗徒としての意識もまた確固として有していたことを自ら表証していることには注意されるべきであろう。⁽⁴⁸⁾

注

(1) 義介の大乘寺入寺の経緯については、『永平寺三祖行業記』『三祖介禅師』参照（『曹洞宗全書』〈以下、『曹全』〉史伝上、八七）。大乘寺の開創年代については、諸説存するが、瑩山禅師が著した『永平第三代大乘開山大和尚遷化喪事規記』（以下、『義介喪記』）「抄簡式」に

「永仁元年〔亥巳〕当寺開山」（東隆真編『大乘寺開山徹通義介禪師關係資料集』）以下、『義介資料集』、春秋社、二〇〇八年、一三三頁、括弧内は割注、以下同）とあるのが資料的にもっとも信頼されるべきものであるため、本論においては「抄節式」の説にしたがう。割注の「亥巳」は「癸巳」の誤写であろう。

(2) 『法衣相伝書』は、病床の義介が示叙する直前に著したものであるが、元号や干支に誤りがある（伊藤秀憲「道元禪師滅後の永平寺僧団について」、平井俊榮博士古稀記念論集『三論教学と仏教諸思想』、春秋社、二〇〇〇年）。引用した箇所も「永仁二年乙未」となっているが、永仁二年の干支は「庚午」で、永仁三年の干支が「乙未」である。この点については、先に引用した「御自伝」と比較すれば、干支の乙未を採用し永仁三年とするのが適当である。

(3) たとえば、『御遺言記録』の建長七年正月七日に行われた問答には、

義介咨問云、義介先年同一類之法内所談云、於佛法中諸惡莫作、衆善奉行。故佛法中諸惡元年莫作、故一切行皆修善也。所以挙手動足一切所作、凡一切諸法生起皆佛法、云々。此見正見乎。和尚（懷契）答云、先師門徒中有起此邪見之一類、故在世之時義絶畢竟。被放門徒明白也。依立此邪義也。若欲慕先師佛法之輩、不可共語同坐、是則先師（道元）遺誠也。『道元禪師全集』七卷、一九二頁、括弧内は引用者、以下同）。

とあって、懷契が義介の仏法理解に対して、道元禪師のそれに適うものであるかを丁寧な点検している様子が、『御遺言記録』の随処に見受けられる。

(4) 東隆真氏は、義介の大乘寺入寺とそれに伴う瑩山禪師の動向を

「義介禪師は永平寺第三代の住職を退任して下山し、加賀の地におもむき、大乘寺を開くこととなります。ときに、義介禪師は七十四歳の高齢であり、その老僧義介のあとにしたがって、とぼとぼ永平寺を背にした瑩山禪師は、二十歳代の多情多感な青年僧であったのであります」（『現代語訳 伝光録』、大蔵出版、一九九一年、五一頁）と述べる。この見解にしたがえば、瑩山禪師は義介の移錫に同行したこととなる。しかし、瑩山禪師が義介に親しく参じるようになるのは、大乘寺に移錫した後のことであり、それ以前から親しく薫陶を受けたような記述を文献から見出すことはできない。また、懷契が示叙した後、瑩山禪師は宝慶寺の寂円に参じるなど、諸方へ行脚に出ているものと考えられるので、いずれにしても「永平寺を背にする」という表現は当たらないであろう。

(5) 『仏祖悟則』は、『伝光録』の和漢混淆体の文章を漢文に復元したうえで抄出した資料である。『伝光録』には説示されない義介・瑩山禪師・峨山韶碩（一二七六～一三六六）の悟則も収録されている。拙稿「龍門寺所蔵『正法眼蔵仏祖悟則』の資料的価値（一）」『伝光録』・「仏祖正伝記」との関係を中心に」（『駒澤大学仏教学部論集』四八、二〇一七年a）、同「龍門寺所蔵『正法眼蔵仏祖悟則』の資料的価値（二）」道元禪師・瑩山禪師の悟則を中心として」（『駒澤大学禅研究所年報』二九、二〇一七年b）参照。

(6) 拙稿「瑩山禪師伝の再検討（三）」『永平寺上山・諸方遊歴・城方寺住持就任—』（『愛知学院大学文学部紀要』五一、二〇二二年）二九四頁注〔1〕参照。

(7) 「總持寺系伝記」については、拙稿「瑩山禪師伝の再検討（二）」『伝記資料の成立過程とその問題点—』（『愛知学院大学禅研究所紀

要』四九、二〇二一年)参照。

(8) たえば、「總持寺系伝記」の『諸嶽開山二祖禪師行録』には、

依^二大乘徹通和尚、朝夕參敲、脇不着^レ席、寢食俱忘。一日、聞^レ拳^二趙州平常心是道話豁然大悟。通和尚云、爾作麼生會。師云、黑漆崑崙夜裏走。通云、更道、更道。師云、逢^レ茶喫^レ茶、逢^レ飯喫^レ飯。通微笑云、汝向後興^二洞上宗風^一。『曹全』史伝上、二一 a)。

とあり、「平常心」をめぐる問答によって開悟したとされる。しかし『洞谷伝灯院五老悟則并行業略記』(以下、『行業略記』)「義介伝」では、

後、開^二加州大乘^一、接^レ得^レ生徒^一、海部紹瑾、參隨^レテ為^レ首。一日問^二紹瑾^一、公カ見処如何カ知^二平常心^一。瑾云ク、道ハ不^レ屬^二知不知^一。師黙許付授^レテ云ク、汝有^二越師ノ之氣概^一、宜^レ興^二永平ノ宗旨^一。即^レ謙^二与^レシテ住持^一ヲ、退去^レスルコト十年……(流布本『洞谷記』二八b~二九a)。

とされるように、「平常心」の問答で開悟したとは記されていない。

(9) 懐契の乗扱は、『正法眼藏隨聞記』巻五に、

嘉禎二年、臘月除夜、始請懐契於興聖寺首座。即小參次、請乗扱、初任首座。即、興聖寺最初の首座也。小參に云、……初て首座を請じ、今日初て乗扱をおこなはしむ。衆のすくなきには、ばかること莫れ。身、初心なるを顧ことなかれ。汾陽は纔に六七人、薬山は十衆に満ざる也。然れども仏祖の道を行じて、是を叢林のさかりなると云き。……新首座、非器也と卑下することなく、洞山の麻三斤を拳揚して、同衆に示すべしと云て、座をおりて、再、鼓を鳴して、首座乗扱す。是、興聖最初の乗扱也。契

公、三十九の歳也(『道元禪師全集』七卷、一一七~一九頁)。

と記されている。ここで道元禪師が行っているのは小参であり、流布本『洞谷記』が規定する上堂ではないものの、小参において、様々な因縁を拳揚した後で、懐契に席を譲って乗扱させている。

(10) 『行業略記』の問答は、義介から「越師の氣概有り」という印可を受けているため、先ほど引用した『洞谷記』「御自伝」において、瑩山禪師が「超師氣概証明」を受け、嗣法した三三歳の時点で行われた問答とも考えられるが、問答の直後に大乘寺の住持職を瑩山禪師に譲っているため、三三歳での出来事と見るのは困難である。

(11) 眼可が『洞谷記』において、「淨住寺西堂」(古写本『洞谷記』七b)とされることを考慮するならば、城万寺退董と同時に、住持職を眼可に委譲したと考えることも可能である。「西堂」とは「他山の前住」(『禅学大辞典』「西堂」項)を指す語であるため、淨住寺に西堂として入寺する以前、眼可はいずれかの寺院で住持をつとめていたことになる。眼可が示寂する元亨元年(一三二一)までに入寺する可能性のある寺院として考えられるのは、城万寺・光孝寺(『洞谷記』「山僧遺跡寺置文」参照)であるが、眼可は城万寺より瑩山禪師に參隨しているため、瑩山禪師退董後の城万寺を委ねられた可能性は充分に想定されるであろう。

(12) 『總持二世峨山和尚行状』は、成立年代・作者ともに不明ながら、峨山禪師示寂直後に撰述された『總持二代和尚抄節』(貞治五年(一二三六)一〇月二八日以前の成立)を承ける伝記資料で、おそらく中世には成立していたものと思われる。韶碩の伝を考察するうえで『總持二代和尚抄節』が根本資料とされるべきであるが、『總持二代和尚抄節』は誤字が多く、瑩山禪師示寂後の韶碩の消息がほとんど

描かれていないため、韶頌の行状全体を把握するためには、『總持第二世峨山和尚行状』がもつとも可信性の高い資料に位置づけられる。

佐橋法龍氏も、『總持第二世峨山和尚行状』について「内容・用語・文体などからみて、峨山の門下もしくはそれにきわめて近いものとの述」(『人間瑩山』、春秋社、一九七九年、一七三頁)と述べている。

(13) 瑩山禪師と韶頌が出会った「洛之東宮」について、今枝愛真氏は園城寺の別院で、龜山上皇の離宮となっていた東山の禪林寺殿(後の南禪寺)と推測している(『瑩山と峨山』、今枝愛真編『曹洞宗』、小学館、一九八六年、一三七〜三八頁)。

(14) 『仏林恵日禪師行状』は、「法孫比丘某甲」の撰であるが、具体的に誰を指すかは明らかでない。成立年代については、応永一十六年(一四〇九)に後小松天皇(一三七七〜一四三三)、在位は一三八二〜一四二二)が贈諡した「仏林恵日禪師」という禪師号が用いられていることから、それ以後の成立ということになる。また、聖一派の華岳兼曹(東福寺一四二世・南禪寺一九三世、?〜一四七〇)が後序を付していることから、成立の下限は兼曹示寂の文明二年(一四七〇)に求められる。

(15) 紹明が万寿寺に住持するのは、『円通大応国師語録』巻下「洛陽万寿禪寺語録」に、
師於嘉元三年七月二十日、開堂拈香……(『大正蔵』八〇・一一六c)。

とあるように、嘉元三年(一一三〇五)のことである。一方、『円通大応国師塔銘』(『円通大応国師語録』巻下所収)では、

嘉元甲辰、奉詔入京師、太上皇召對宮掖、問答稱旨、特差住持、持筆下万寿禪寺(『大正蔵』八〇・一二七b)。

とされ、万寿寺への晋任が嘉元二年とされるが、これは塔銘を撰した用章延俊(一一二九〜一三六八)の誤解であろう。

(16) 『円通大応国師塔銘』に、
徳治丁未、奉旨赴關東留正觀寺。而相州太守平崇演、請師即署所演法。復敷奏請主巨福山建長興國禪寺(『大正蔵』八〇・一二七b)。

とある。崇演は貞時の法名である。

(17) 「剣刃上話」とは、『臨濟録』に、
上堂。僧問、如何是劍刃上事。師云、禍事、禍事。僧擬議、師便打(『大正蔵』四七・四九七a)。

とある臨濟義玄(?〜八六六)と僧の問答にちなむものと考えられる。

(18) 『仏林恵日禪師行状』には、
十九歳遊方、登壇受具。初參洞谷瑩山瑾禪師、周年之間、尽得曹洞之宗旨。於其授受之際、乃自惟曰、禪有伝授、豈仏祖自証自悟之法。遂棄之(『恭翁運良伝』七八〜八〇頁)。

ともあり、運良が一九歳で具足戒を受けて間もなく、永光寺の瑩山禪師に一年間参じたとされるが、運良の一九歳は弘安八年(一一八五)にあたり、いまだ永光寺は開創されていない。後に詳しく見るが、瑩山禪師が能登酒井保に草庵を結ぶのは正和二年(一一三三)八月のことと、そこから諸堂が建立されるのは文保元年(一一三二)頃からである。また、弘安八年の時点では、瑩山禪師はまだ二二歳であり、諸方参学の途上にあつたのであり、弟子を取るといったことはまだ行っていないものと見られる。一〇代の運良が瑩山禪師に参じたという『仏林恵日禪師行状』の説は、『扶桑禪林僧宝伝』・『延法伝灯録』・

『本朝高僧伝』といった近世灯史もすべて継承している。この点について、佐藤秀孝氏は「おそらく後の曹洞宗とのしがらみから運良の伝記内容に改変が加えられたもの」（『恭翁運良の活動と曹洞宗（上）——加賀大乘寺と瑩山紹瑾を踏まえて——』、『駒澤大学仏教学部論集』二七、一九九六年、一四四頁）との見解を示す。

(19) 道元禪師移錫後の興聖寺については、瑞長本『建誓記』の、

同（寛元二年九月）七日、宇治ノ興聖寺ヨリ木犀樹来ル。義準レ上坐ニ送リ到ル。而今孤雲ノ前裁ト云云（『建誓記』五二頁）。

や、『三祖行業記』「三祖介禪師」の、

于レ然叢林微細清規、禪家諸師語録以下、一切聖教、皆以先年興聖寺焼失時、或紛失（『曹全』史伝上、七b）。

といった断片的な情報が伝えられるばかりである。

(20) 『瑩山清規』地巻「月中行事」では、六日・一日・二一日の項

に請益を行うことが記されているが、一日・二六日・二六日の項では請益については触れられていない（『禪宗清規集』四七七〜八〇頁）。

これは、六日の項に「無ニ異行法、若請益とあるのを考慮すれば、請益とは坐禅のような必須の行事ではなく、他に重要な行事がなければ行おうといった位置づけであったと考えられる。「月中行事」では、一日には祝聖上堂、一六日には土地粥敷仏と入室が規定されているため、これらを修行していると請益を行う時間的猶予はなかつたものと見られる（二六日は項目自体が存在しないため不明）。また、請益は「齋罷」（前掲書、四七八頁）に行うとされるが、『伝光録』には「今朝」（弥遮迦章・仏陀難提章・伏駄蜜多章・富那夜奢章・迦毘摩羅章・婆舍斯多章）という語が見出されることから、齋の前に請益が行われることもあつたようである。また、一一日の項には「当山三・一

行レ之（同前）とあり、「当山」では三と一のつく日に請益を行う旨が記されているが、「月中行事」では一と六のつく日に請益が行われており、やや矛盾する内容である。これは書写者の善教が居していた浄住寺の場合を指すものであろうか。

(21) 従来、『伝光録』には、後代の人間が瑩山禪師に仮託した偽書であるという説が存し、長らく有効な反論が提出されてこなかったが、龍門寺所蔵の『仏祖悟則』に『伝光録』を漢文に復元した文章が見出されることから、『伝光録』が一四世紀には成立していたことが確認され、瑩山禪師の親撰と見てほぼ問題ないことが明らかとなった。この点については、注(5)拙稿二〇一七年a論文参照。

(22) 後述するように、素哲は永仁三年（一二九五）より瑩山禪師に参じており、韶頌については『總持第二世峨山和尚行状』に、

正安元年春、再行謁ニ山和尚。山謂曰、爾吾宗之器也。須更更衣。師曰、我有老母、依ニ台宗之禮施以得養之、是以不違参遊。山云、昔商那和修捨ニ一闍浮提、以入ニ吾宗。先聖往々棄レ位讓ニ国。為ニ出法法者不少矣。豈將ニ煩瑣之世務、忽レ此至ニ大ニ法道乎。山驚爾脱ニ自所レ着直襟、令ニ師被レ之。師忻然奉レ命遵ニ教。晨昏親近、未ニ曾斯須離ニ峨山行状。一二二頁。』

とあり、京都での初相見の後、正安元年（一二九九）に大乘寺の瑩山禪師へ再参し、禪宗に帰投している。

(23) この普説が書かれた料紙の余白部分には、「建武第三（丙子）正月十九日、附授大智首座」とあり、瑩山禪師から素哲へ授与された後、建武三年（一二三六）一月十九日には、素哲から祇陀大智（一二九〇〜一三六六）へと授与されたことが知られる。

(24) 佐藤秀孝氏は素哲が瑩山禪師に参じたのを「永仁二年の解夏後」

(25) 『明峰素哲と松岸旨淵の伝記史料—「光禪開山老和尚行業記」と「光禪二代和尚小行実記」の訓註—』(以下、「明峰行業記」)、『駒澤大学禅研究所年報』一一、二〇〇〇年、一四六頁)とする。これはおそらく、法嗣となった乾元元年の八年前と見たか、「哲首座立僧普説」の「三十年の同宿」という文言から算出したものと推測されるが、瑩山禪師は『洞谷記』等において、年数をすべて足かけで算出するため、素哲が侍者として参じた八箇年というのも、法嗣となった時点から足かけ八年前と見るべきであると考えられる。永仁三年から素哲が参学を始めたとする、「三十年の同宿」ではなく、「二十九年の同宿」等とされなければならぬようにも思われるが、「三十年」とは、概数を示したものと考えられる。もし、本当に素哲と瑩山禪師は三〇年の同宿で、永仁二年から参じたとする、法嗣となる乾元元年までは足かけ九年となり、「哲首座立僧普説」での瑩山禪師自身の叙述と齟齬が生じてしまう。したがって、ここでは素哲の参学時期を永仁三年と措定した。

(25) 摩訶迦葉と阿難陀の機縁は、たとえば、『伝光録』「阿難章」に、第二祖阿難陀尊者、問迦葉尊者云、師兄、伝金欄袈裟外別伝个什麼。迦葉召阿難。々々応諾。迦葉云、倒却門前刹竿着。阿難大悟(遍卷・六丁表)。

とあり、黄檗希運と裴休の問答は、『宛陵録』(『古尊宿語録』卷三所収)に、

相公(裴休)遂請師相見、乃拳前話問師。師召云、裴休。休応諾。師云、在什麼處。相公於言下「有省」(『正統蔵』一一八・九六b)。

(26) 自己において認識される様々な表象は、自己の心の分別によるという点については、『二入四行論』に、

又問、其道皆妄想作者、何者是妄想作。答、法無大小・形相・高下。譬如「家内有大石、在庭前」。從汝眠上坐其上、不驚不懼。忽然発心作像、雇人画作仏形像。心作仏解、即畏罪、不敢坐上。此是本時石、由爾心作是。心復似何物。皆是備意識筆子頭画作是、自忙自怕。石中実無罪福、爾家心自作是。如人画作夜叉鬼形、又作龍虎形、自画還自見、即自恐懼、彩色中畢竟無可畏處。皆是爾家意識筆子分別作是。阿寧有箇物。悉是爾妄想作是(柳田聖山『達磨の語録』「禪の語録」一「筑摩書房、一九六九年、二二六頁」)。

とあるのが参考になる。また、右の引用箇所については、小川隆『禪の語録』導読(『禪の語録』二〇、筑摩書房、二〇一六年、二三〜二五頁)に詳説されている。

(27) 素哲の解答は、『聯灯会要』卷一九「葉山惟儼章」の、馬大師一日問師、子近日見處如何。師云、皮膚脱落尽、唯有真实在。馬云、子之所得、可謂協於心体、布於四肢。既然如是、宜將三条篋、束取肚皮、随处住山去(『正統蔵』一三六・一六三b)。

に由来し、さらに北本『大般涅槃經』卷三九「橋陳如品」の、皮膚枝葉悉皆脱落、唯真实在(『大正蔵』一一・五九七a)。

に遡り得ることが佐藤秀孝氏によって明らかにされている(『明峰素哲の生涯とその功績』(一)——瑩山門下の僧録として永光寺・大乘寺を担った曹洞禪者——、『駒澤大学仏教学部論集』三〇、一九九九年、一二六〜二七頁)。

(28) 寂庵道光(?〜一七五五)が撰した『光禪開山老和尚行業記』では、瑩山禪師に参学する様子が、

師往謁_二加之大乘、參_二瑩山和尚。山因問云、汝名甚麼。師云、常禪。山云、对我者阿誰。師無_レ对。山目擊器_レ之、令_二居_二侍局、亦改_レ名為_二素哲。師一日読_二語録。山視_レ之呵曰、汝未_レ答_二吾_二一問、有_二何暇_二而欲_レ学_二此書。若道得_レ一句、吾為_レ汝証_レ之、汝須_二精勤始得。山一日示_レ衆云、有_二一人能変_二作万物、且道、是阿誰。師又無_レ对。疑情弥深罔_二暫措、書_二山之語於片紙、以貼_二寮柱、每日焼香礼拜焉。山密見_レ之、喚_レ師云、古人云、聞_二師一言如_二得_二至宝_二者、遂無_レ不_レ成_レ器、是重_レ法之志深、必有_二仏祖冥薰_二、弁_二成大事。昔年雪竇和尚拈_二頌百則公案、每_レ則書貼焼香九拜、汝亦如_レ此、可_二以嘉_二矣(『明峰行業記』一四六頁)。

と描写されており、初相見時に素哲が常禪から素哲へ改名したことなどが付加されている。『光禪開山老和尚行業記』については、佐藤秀孝『光禪開山老和尚行業記』の史料価値―寂庵道光による明峰素哲伝編集の消息―(『宗学研究』四二、二〇〇〇年)を参照。

(29) 『建中靖国統灯録』卷八「香林澄遠章」に、
尋過_レ嶺、樞_二衣雲門匡真禪師。請_二益祖意。大豁_二所疑。侍奉十有八載、日探_二玄旨(『正統感』一三六・二六a)。
とある。

(30) 東隆眞氏(『義介資料集』二二四頁)や佐藤秀孝氏(注27)論文、一三二頁)は「相」と翻刻するが、画像を見る限り、この部分は剥落が激しく判読することが困難である。寛永一九年(一六四二)に久外吞良によって編纂された『中興雜記』にも本頂相の賛分が書写されており、そこでは「初」(三五丁裏)となっている。意味合いとし

ても、こちらの方が偽意が通ると思われるため、『中興雜記』の「初」を採用した。

(31) 祖英は古写本『洞谷記』の親本も書写しており(古写本『洞谷記』一六a)、明峰派に伝来した相承物については、かなり多くの情報を持っていたと考えられ、義介の頂相を複製したというのも、史実と見て問題ないであろう。

(32) 本頂相の伝来過程や画像の特徴については、菅原昭英「徹通義介禪師の頂相」(東隆眞編『徹通義介禪師研究』、大法輪閣、二〇〇六年)に詳しい。

(33) 『光禪開山老和尚行業記』には、
師一日省_二徹通和尚于定光。時以_二自贊頂相、通授_レ師曰、古業受_レ生雖_二各別、即心是仏有_二何疑、從來共住不_レ知_二面、今日相看非_レ我誰。時嘉元丙午正月也。山転_二侍者_一以職_二典座(『明峰行業記』一四九頁)。
とあり、義介が隠棲していた定光院(義介の塔頭)で頂相を授けられたとされる。

(34) 義鑑という名は覚禪懷鑑が安名したとされる(石川力山「第三節 義介禪師の伝記と業績」(永平寺史編纂委員会編『永平寺史』上巻、大本山永平寺、一九八二年、二三〇頁)。また、「達磨宗」とは、単純に禪宗の異称として用いられる場合もあるが、小稿においては大日房能仁を派祖とする門流の名称として用いる。能仁の門流については、「日本達磨宗」と称する場合もあるが(大久保道舟「新訂増補道元禪師伝の研究」筑摩書房、一九六六年、四〇八〜〇九頁等)、近年では、能仁の門流に「達磨宗」という呼称を用いる妥当性への疑義も提出されており、今後の進展が俟たれる(古瀬珠水「再考―大日房能仁

と「達磨宗」―、『鶴見大学仏教文化研究所紀要』一八、二〇一三年・同「再び達磨宗について―『天台一宗超過達磨宗』に基づいて―』、『中世禅への新視覚―『中世禅籍叢刊』が開く世界―』、臨川書店、二〇一九年)。

(35) 商那和修の故事について、「峨山行状」では「出典未詳」(一二三頁)とされるが、以下の『付法藏因縁伝』巻二における商那和修が出家を志すこととなった前生譚が典故となつていると思われる。そこには、

乃往過去阿僧祇劫、商那和修時為「商主」、共諸賈客五百人俱、欲入「大海」採「取珍宝」、於「其前路」見「辟支佛」、身嬰「重病」氣命「羸微」、与「諸商人」即便「停住」、推「求医薬」而「療治之」、尽「心承」給、無「所」之「乏」、病遂除差、体力充足。是辟支仏著「商那衣」。爾時商主以「諸香湯」、浴「辟支仏」、上「妙氈衣」而用「奉獻」、白言、「大聖、此商那衣極為「弊惡」。唯願受「我所」奉衣服」。辟支仏言、「施主、宜「知」。我以「此衣」出家・成道。復当「著」此而入「涅槃」。商主聞之甚「懷」悲惱、白言、「大聖、願勿「減度」。宜「可」与「我」共入「大海」。吾当終「身」、供「給所」須衣服・臥具・病瘦湯藥。辟支仏言、「不「能」入「海」。我於「今者」欲「般涅槃」。汝於「福田」宜「生」深心、「未來」必當「獲」大果報」。即飛「虚空」作「二十八變」、還就「本座」而入「涅槃」。商主悲哀啼哭哽咽、積「諸香木」而用「圍毘」、收「集舍利」起「塔供養」。因「発」誓曰、「願我來世值「遇聖師」、復過「於」是、使「下」我所「有」諸功德聚・威儀・法式及以衣服、如「今」此聖「等無」有「異」。由「斯」願力「甚」大雄猛、処「於」母胎「著」商那衣、乃至与「身」俱共增長、出家・受戒・得道・涅槃、是商那衣未「嘗離」体。因即号曰「商那和修」(『大正藏』五〇・三〇三b~c)。

とあり、商那和修が過去阿僧祇劫において富める商主であった時、衰弱した辟支仏に湯藥等を供養したところ、辟支仏は快復した。そこで商那和修は辟支仏が身に着けていた商那衣(麻衣)があまりに弊惡であるので、新たな衣の供養を申し出たところ、辟支仏は「我れは此の衣を以て出家・成道せり。復た当に此れを著けて涅槃すべし」と固辞し、そのまま般涅槃する。辟支仏の般涅槃を見届けた商那和修は舍利塔を建立して供養し、自らも辟支仏と同じ商那衣を着用して出家・受戒・得道・涅槃せんという誓願を立て、来世では商那衣を着たまま懐胎したという前生譚が伝えられている。豊かな豪商であった商那和修は、辟支仏との因縁によつて出家を志し、転生した次の世において世務を捨てて出家を果たし、阿難からの付法を得て禅宗第三祖に列せられる。

(36) 『聯灯会要』巻一九「葉山惟儼章」に、

師造「江西」、復理「前問」。馬大師云、「我有時教「伊揚眉瞬目」、有時不「教」伊揚眉瞬目」。有時教「伊揚眉瞬目」者是、有時教「伊揚眉瞬目」者不是。山於「言下」頓悟、便作礼。馬大師云、「子見「箇」甚麼道理。便礼拜。師云、「某甲在「石頭」時、如「蚊子上「鉄牛」相似。馬大師云、「汝既如是。宜「善」護持」(『正統藏』一三六・三六九d)。

(37) 佐藤秀孝氏は韶頌が運良に参学したのを「大乘寺の一角か、その近隣の地にあつたことは動かないであろう」(佐藤氏注(18)論文、一五七頁)とし、素哲の参学時期については、「状況的には運良はすでに大乘寺にほど近い加賀の地に到つていたと見られ」(佐藤氏注(27)論文、一三〇頁)と述べ、両者とも大乘寺周辺で運良に参じたとし、佐藤悦成氏は「運良への峨山禪師の参学の機会は、建長寺にあつ

たと推察できる」(『大本山總持寺二祖峨山韶碩禪師伝』、タイキ、二〇一三年、三二頁)とする。

(38) 韶碩は建治二年(一二七六)の生まれであるので、徳治元年(一三〇六)は三二歳とされなくてはならないが、『總持第二世峨山和尚行状』は、韶碩の生年を建治元年とするため、世寿の表記には一年のずれが生じる。

(39) 『曹全』では、「録」となっているが、大輪寺本『報恩録』では「録」とされているため、これにしたがって改めた(金田弘『洞門抄物と国語研究(資料篇)——大輪寺藏報恩録上下』、桜楓社、一九七六年、一三五頁)。

(40) 『報恩録』は瑩山禪師の著作として知られるが、瑩山禪師寂後に活動する僧が文献中に見出されるため、そのすべてを瑩山禪師に帰することはできない。ただし、最古の写本である永昌院本は文明六年(一四七四)書写であり、一五世紀半ばまでには現在の形態が成立していたことが知られる。なお、右に引いた箇所は、永昌院本『報恩録』では、

師朝日之光薄、垣影碎録之見上移、豁然大悟。參瑩山和尚、呈所解。瑩山云、我於此乎不足。可參運良。師屬良和尚、呈所解。良便破却一紙問、此時節如何。師云、親も也疎也(駒澤大学文学部国文学研究室編『報恩録』〈禪門抄物叢刊〉一七、汲古書院、一九七六年、一二四頁)。

となっており、大輪寺本(天正一六年(一五八八)写)では、
師朝日光薄、垣影碎録之上見移、豁然大悟。即參瑩山和尚、呈此所解。瑩山云、我於此乎不足。可參運良。師屬良和尚、呈所解。良則破却一紙問、此時節如何。師云、親

亦々疎ナリ(金田氏注(39)書、一三五〜三六頁)

となっており、「師上洛」の一句が脱落していることが知られる。

(41) 素哲の法嗣である松岸旨淵(旨因とも、?〜一三六三)の伝記『光禪二代和尚小行実記』には、

延慶・応長之間、礼恭翁良禪師于州之伝灯、良一見為器、不問晨夕席不沾席(明峰行業記)一六八頁)。

とあり、旨淵が瑩山禪師に受業した後、延慶・応長年間(一三〇八〜一一)に運良の下に参学したことが伝えられている。これも瑩山禪師の指示によるものと見られ、曹洞宗と運良との間の強固な結びつきが見て取られる。

(42) 菅原昭英「道元禪師の嗣書と禪戒血脈をめぐって」(『駒澤大学仏教学部論集』三四、二〇〇三年)四三頁。菅原氏は、懐英へ嗣書の原本が渡った可能性があることから、現在永平寺に所蔵される道元禪師の嗣書は、真に道元禪師の嗣書と見なしてよいか、再考の余地があると述べる(前掲論文、四二頁)。また、高橋秀榮氏も、永平寺所蔵の嗣書に捺された三宝印が、永祿三年(一五六〇)の「祚棟附法状」や、「御州和尚秘参十六則」にも捺されている点をもって、はたして道元禪師の嗣書と見なしてよいか、疑義を呈している(『永平寺史料全書』禅籍編第一巻、大本山永平寺、二〇〇二年、九九二〜九三頁)。

(43) 『御遺言記録』「建長七年正月六日条」に、道元禪師が懐英に語った言葉として、

唯有「秘事口決」、未為「佗之説者」、所謂住持心術・寺院作法、乃至嗣書相伝次第・授菩薩戒作法、如是等事也。是等非「伝法人」輒不「伝」(『道元禪師全集』七巻、一九六頁)。

とあり、「嗣書相伝の次第」は「秘事口決」とされる。

(44) 「嗣書之助証」は、「義介附法状」(『曹洞宗古文書』上巻)と呼ばれることもあるが、内容を見ると、附法に関する内容は含まれないことから、あまり適切な名称とは思われないため、『瑩山禪師御遺墨集』・『道元禪師真蹟関係資料集』(永平正法眼蔵蒐書大成別巻、大修館書店、一九八〇年)・『義介資料集』等で用いられる「嗣書之助証」を採用した。

(45) 「義鑑附法状」は義介の筆跡とされるが、「嗣書之助証」は、文中の「紹瑾長老」と末尾の年号・署名・花押のみが義介の筆跡で、その他は瑩山禪師の筆跡であるとされている(『道元禪師真蹟関係資料集』一〇二二頁)。「嗣書之助証」における義介の筆跡を見ると、料紙に対して直線的に文字が書かれておらず、やや斜めがかかって文字が記されており、四大不調にあつたものと思われる。「義鑑附法状」を授与した八月以降に体調を崩したものと推測されよう。

(46) 『行業略記』「義介伝」に、
六祖御所持之南嶽門下相承之普賢舍利(流布本『洞谷記』二九 a)。
とある。

(47) 『御遺言記録』によれば、建長五年(一二五三)七月八日と同日二八日に、仏法への意気込みは認めるが、まだ老婆心が足りないという示誨を受けている(『道元禪師全集』七巻、一八六・一八八頁)。

(48) 義介のように、二つの名前を使い分けた僧侶は、他にも見出される。浄土宗鎮西義の良忠(一一九九〜一二八七)は「良忠」と「然阿弥陀仏」を使用し、本願寺御影堂の第三代留守職・覚如(一二七〇〜一三五二)は「覚如」と「宗昭」を用い、本願寺第八世の蓮如(一二四一〜一四九九)も、「蓮如」と「兼寿」の名を使い分けている(林

謙「瑩山紹瑾の花押覚書」、『加能史料』会報第七号、一九九四年、一〇〜一一頁)。これらの例を、義介と同様の例と捉えても問題がないかは慎重になるべきだが、とりあえず、ここに紹介しておきたい。

(本論文は、平成三〇年度に駒澤大学へ提出した博士学位論文『瑩山禪師の研究―伝記と著作の成立史を中心として―』に加筆・修正を加えたものである)