

# 寒巖義尹禪師の嗣承問題

大久保道舟

日本曹洞宗の法系に於て古來嗣承に異説あるものゝ中、最も議論の多いものは、肥後大慈寺開山寒巖義尹禪師の嗣承説である。同説には凡そ四種あつて、或者は如淨禪師の直嗣といひ、或者は道元禪師の直嗣といひ、また或者は懷祚禪師の嗣承といひ、更に或者は義介禪師の嗣承と謂うて各々その宗とするところを主張してゐる。此中如淨禪師の直嗣説のみは、何等論ずる價値のないものであるが、他の三説にいたつては、それゞゞ一定の論據なりまた寺門的背景なりがあつて、之を何等の批判なくして自由に肯定しました否定することは出來ない。曾て徳翁良高は、その著「續日域洞上諸祖傳」の凡例に於て「洞上諸祖傳考疑并補遺」なる一條を設け、

大慈寺寒巖尹禪師、爲ニ徹通之嗣、未レ詳ニ其所據、或曰、嗣ニ永平元、或曰、嗣ニ孤雲辨、或曰、嗣ニ天童淨、異説紛紛、竟無ニ定説、（中略）以レ嗣ニ永平元一爲レ正邪、未レ知孰是、乞識者辨レ之、

と記し、その解決の容易ならざる點を述べてゐる。されば本問題の如きは、一般佛教史の上からは、左程注視せられな

いであらうが、宗派史の立場からは相當な研究論題たるを疑はない。殊に宗祖道元禪師の原始僧團を研究する者にとつては、是非一顧すべき問題であつて、從來閑却されてゐた僧團研究の上に、一新生面を開拓するものと信ずる。以下聊か卑見を述べて博雅の批判を仰がんとするものである。

## [一] 嗣承異説の歴史的概要

先づ順序として右四説に就ての歴史的概要を述ぶれば、第一の如淨直嗣説は單に俗説として傳はるもので、學者が一の立論として扱つたものではない。たゞ湛元自澄の日域洞上諸祖傳卷上（元祿六年著）に「年二十七、航海入レ宋、參ニ見太白長翁和尚、翁一見特加ニ器重、云々」とあるのが、かかる俗説を生むにいたつた動機ではないかと想像する。細川道契氏は「寒巖禪師嗣承訣」第七章に於て、かかる妄説の根元を、元祿九年大慈寺七十七世龍谷宗吟の放言に在りと説いてをられるが、その根元の何れにあるかは別として、兎も角本説に學問的論據のないことはいふまでもない。

次に第二の道元直嗣説は、寒巖派中、遠江普濟寺系統の主張であつて、是れには多數の著作があり、而もその論程には相當の史的解明が行はれてゐる。本説を唱道した中心人物は、遠江法華寺の哲辰であつて、元文四年二月、寒巖尹禪師嗣承決疑編を著し、義堂周信の空華集、曹濟寺所傳の華藏義曇の嗣書などを最大の論據として主張した。この哲辰の説を承け之を更に他の幾多の史料により綜合的に纏めたものが、細川道契氏の寒巖禪師嗣承訣（明治四十二年著）である。氏が本書を公にせられるにいたつた動機は、村上專精博士の日本佛教史綱や孤峯智璨氏の日本禪宗史要等に、義尹

を以て徹通義介下に列ねてあるを遺憾として著作したとその自序に見えてゐる。内容の是非は別項に批判するとし、ともかく氏が寒巖派下の裔孫として、博引傍證を以て道元直嗣説を力説せられた點は、未だ曾て見ざる成果といはねばならぬ。尙本説の助證として一分の力を爲すものは、古くは師蠻の延寶傳燈錄第七（延寶六年著）及び本朝高僧傳第廿（元祐十五年著）并に三國相承宗分統譜（寶曆八年刊）、日本洞上枝派之圖（寶曆八年寫）の如きであつて、是等は何れも道元の直嗣として扱つてゐる。

次に第三の懷辨嗣承説は、前説の如き寺門的背景のない全くの新説であつて、明治四十四年栗山泰音氏が、その著獄山史論の第十五章「寒巖禪師の嗣承異説」に書れたのが最初である。それまでは唯だ日域曹洞略宗派圖の如き一二の宗派圖に散見してゐるのみで、特別の主張となつて現はれてはゐない。

次に第四の義介嗣承説は、寒巖派中、肥後大慈寺系統の主張であつて、論據とするところは、大慈寺所傳の仁叟淨禫の嗣書及び同寺末寺鷲林寺所傳の明菴須詮の嗣書に依つたのである。その主唱の先鋒は先づ面山瑞方であつて、彼の著永平實錄（寶永七年著）凡例第十條には左の如く述べてゐる。

一前來撰ニ祖傳ニ者、編ニ宗派ニ者、以ニ大慈寒巖禪師、爲ニ永平嗣ニ者、往往而有焉、不レ考之甚也、大慈祖堂靈根塔中、立ニ法系牌、天童永平懷辨徹通寒巖恁麼次第、從ニ四百餘年前、直至ニ今日、且寒巖在ニ如來寺、在ニ肥後州ニ寒巖初開道場所レ授ニ淨熙ニ號ニ斯道之嗣書、爲ニ法鎮ニ而現祕ニ在大慈室中ニ者、道元懷辨義介義尹淨熙恁麼次第、昭昭明明如レ掲ニ日月ニ也、後人縱僞ニ撰相似言句、雖レ欲レ遮ニ徹通嗣子、又風前片雲而已、懷辨生年先ニ于永平、二

歲而嗣ニ永平、寒巖生年先ニ于徹通ニ歲而嗣ニ徹通、前後一轍、似レ不ニ偶然、但空華日工集、延寶傳燈錄等、將錯就錯者、是他派文字、不足レ責焉、洞門雲仍莫レ陷ニ覆轍ニ好、

面山に繼で義介説を採つた者は、洞上聯燈錄（享保十二年著）の著者嶺南秀恕である。即ち同書第二考證寒巖章に於て面山と同じく如上二本の嗣書を根底に義介説を力説し、他の諸説を論駁してゐる。尙面山・秀恕以外の人にして義介の嗣承とする者に、懶禪舜融の日域曹洞列祖行業記（寛文十三年刊）、湛元自澄の日域洞上諸祖傳卷上（元祿六年著）、三州白龍の大乘聯芳志（元文頃著）等がある。是等はその理由とするところを示してゐないが、然し列祖行業記を初め何れもその成立年代に於ては、先の道元直嗣説の助證史料などと相對するもので、筆者の顔ぶれから見ても敢へて遜色がない。

## 〔二〕 嗣承異説批判

右四種の嗣承異説を案するに、何れもその據るところをもつてゐるが、然し所論の優劣は畢竟これに依用せられた史料の價值如何によつて解決せらるべきものであると考へる。

### 一 如淨直嗣説

先づ如淨直嗣説より案するに、本説が何等歴史的價値のないものであることは前陳の通りで、今更辯明を加へるまでもない。乃ち如淨の入寂は南宋理宗紹定元年七月十七日（我安貞二年・西紀一二三八）のことである。此時義尹はまだ十二歳（建保五年生・皇紀一八七七）の若年であり、勿論入宋もしてゐない、その荒唐無稽の妄説たることは批判の餘

地がない。

## 二 道元直嗣說

次に道元直嗣說を吟味するに、之には前述の如く大體四箇の有力なる史料がある。第一は空華集、第二は華藏義曇の嗣書（遠江濱松普濟寺所藏）、第三は建拂記、第四は佛祖正傳菩薩戒作法奧書等である。細川道契氏は、尙此外に、遠江宿蘆寺命天慶受の門派記とか或は近和尙某の健叟義勇三十三回忌法語に見えたる大慈錄等を擧げてをられるが、何れも今の史料として採用するには躊躇せざるを得ないものである。

### (1) 空華集

是等の史料中最も重要視せらるべきものは空華集であつて、本說を維持する唯一の史料とされてゐる。その空華集に於ける論據といふのは二つあつて第一が左の記事である。

#### 送<sub>ニ</sub>本知客<sub>ニ</sub>頌序

聞<sub>レ</sub>之弓弦斷者、必須<sub>ニ</sub>鸞膠<sub>ニ</sub>而續<sub>レ</sub>之、宗脈絕者、必得<sub>ニ</sub>法器<sub>ニ</sub>而續焉、苟不<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>法器<sub>ニ</sub>而欲<sub>ニ</sub>宗之嗣、猶<sub>下</sub>之不<sub>レ</sub>畜<sub>ニ</sub>鸞膠<sub>ニ</sub>而欲<sub>中</sub>弦之續<sub>上</sub>、不<sub>ニ</sub>亦難<sub>ニ</sub>乎哉、鹿峯立庵知客、蓋宗門法器也歟、庚戌秋、言旋<sub>ニ</sub>肥陽<sub>ニ</sub>展<sub>ニ</sub>本師之墓、山中宿德勝流、咸有<sub>ニ</sub>伽陀之唱、而榮<sub>ニ</sub>其歸、前巨福石室禪師、筆<sub>ニ</sub>其後<sub>ニ</sub>而褒<sub>ニ</sub>揚之、菴臨<sub>レ</sub>去追<sub>レ</sub>冗、徵<sub>ニ</sub>余敍、問<sub>ニ</sub>其家世、則菴之言曰、在昔新豐祖師、以<sub>ニ</sub>寶鏡三昧、五位顯訣者、夜半密授、爾來遞代相傳、至<sub>ニ</sub>大陽玄公、而將<sub>ニ</sub>絕斷者、以<sub>ニ</sub>皮履直綴、寄<sub>ニ</sub>其友遠錄公、遂得<sub>ニ</sub>青鷹子<sub>ニ</sub>而付<sub>レ</sub>之、其傳復續、又三傳而得<sub>ニ</sub>丹霞淳公、分爲<sub>ニ</sub>兩派、曰真歇氏、曰宏智氏、而厥派流漸<sub>ニ</sub>于東海<sub>ニ</sub>者、爲<sub>ニ</sub>

白雲、爲西雲、實宏智氏之委也、惟吾先高曾永平師祖、出自真歇氏、而爲木朝曹洞氏之權輿、視宏智之徒、猶魯衛也、而後嗣厥法者、曰大慈寒巖、巖之資曰法泉仁叟、師之克家曰同安能翁、乃吾先提耳之師也、而自永平而下三葉、專以道自清、不僥倖乎名位、是以家聲不燿于世、厥法幾絕、若懸絲之微、吾雖不敏、敢忘其本哉、嗚呼難矣、宗脈之再續也、若立菴其克續者歟、然而吾宗無語句、亦無法與人、由是論之、謂寶鏡三昧也、五位顯訣也、皮履直綴也、此皆祖師事、不得已、姑表其授受而已、若吾宗妙者、則父不能授於子、子不能受於父、惟自得於吾方寸之間而已、既曰不能授受、何斷續之有、上人果妙乎自得之旨、則同安先師肉猶暖在、謂其不然、秋雨乍晴、行其時哉、

右は義尹より四代目の立菴本なるものが、鎌倉圓覺寺の知客を勤め、それが應安三年（皇紀二〇三〇）の秋、先師同安能翁の展墓の爲に肥後に歸ること、なつた時に、義堂が興へた送序である。瑞鹿山中の宿德勝流達が、各伽陀を頌し、また前建長寺石室等玖が之に跋を附したといふのであるから、その行の如何に壯なりしかを察することが出来る。此の序文に於ける「永平師祖出自真歇氏（中略）而後嗣厥法者、曰大慈寒巖」の語は、立庵本が自ら語つたところであり、而も彼は「吾雖不敏、敢忘其本哉」と言つてゐるのであるから、義尹の嗣法が道元に承けてゐることは、間違ひのないところであると主張するのである。

次に空華集に於ける論據の第二は

送芳上人歸紫陽詩叙

紫陽芳上人、廻學<sub>ニ</sub>佛心宗者也、上人志學而出遊、犯<sub>ニ</sub>風濤、衝<sub>ニ</sub>豺虎、水陸間關、不<sub>レ</sub>遠數千里而來也、駐<sub>ニ</sub>錫相陽之鹿峯、大法禪師職以<sub>ニ</sub>侍客、職解尙<sub>ニ</sub>羊乎白雲幽石之間、從<sub>ニ</sub>無外林翁伯叔游者三年、丙辰夏、遽以<sub>ニ</sub>母老、冒<sub>レ</sub>暑而旋、其友舟濟、引<sub>ニ</sub>卒群衲能<sub>レ</sub>詩者若干、形<sub>ニ</sub>於簡<sub>ニ</sub>而錢<sub>レ</sub>之、編成濟<sub>レ</sub>川過<sub>ニ</sub>南陽竹居、徵<sub>ニ</sub>叙於空華子、昔孟子與母賢而能教<sub>レ</sub>子、三徙<sub>ニ</sub>其舍、擇<sub>ニ</sub>隣而處<sub>レ</sub>之、子與廻學<sub>ニ</sub>聖人之道、受<sub>ニ</sub>業于思<sub>ニ</sub>及<sub>ニ</sub>乎歸省、其母適據<sub>ニ</sub>於機上、以<sub>レ</sub>刀斷<sub>ニ</sub>其機<sub>ニ</sub>、而責曰、子之廢學、猶<sub>ニ</sub>吾斷<sub>ニ</sub>機也、於是子輿服膺而退、益學弗<sub>レ</sub>息、遂成<sub>ニ</sub>命世亞聖之大才<sub>ニ</sub>矣、噫今吾學佛之徒、辭<sub>レ</sub>親游<sub>ニ</sub>西方<sub>ニ</sub>、炙于師友、時或歸寧、不<sub>レ</sub>使<sub>ニ</sub>其母斷<sub>ニ</sub>其機<sub>ニ</sub>也、蓋罕矣、吾恐<sub>ニ</sub>上人歸太早、其學中而廢、不<sub>レ</sub>第<sub>ニ</sub>乎心宗之奧<sub>ニ</sub>、而斷<sub>ニ</sub>乎母氏之機<sub>ニ</sub>、故不<sub>レ</sub>以<sub>ニ</sub>不文<sub>ニ</sub>而辭<sub>ニ</sub>、直書<sub>ニ</sub>孟母事<sub>ニ</sub>私而告<sub>レ</sub>之、上人苟不<sub>レ</sub>以<sub>ニ</sub>不文<sub>ニ</sub>而廢<sub>ニ</sub>言、信而弗<sub>レ</sub>疑、勉而弗<sub>レ</sub>怠、則心宗之學、不<sub>レ</sub>待<sub>ニ</sub>母氏斷<sub>ニ</sub>而成也矣、上人字古桂、受<sub>ニ</sub>業天菴義和尙<sub>ニ</sub>、和尙嗣<sub>ニ</sub>鐵山安、安嗣<sub>ニ</sub>寒巖尹、尹嗣<sub>ニ</sub>永平元、元之父、乃天章老淨古佛、洞水逆流也、

といふのであつて、同じく義尹より四代目の古桂芳なるものが、永和二年（皇紀二〇三六）の夏、老母を省せんが爲、九州に歸る時、義堂が與へた送序である。文中「尹嗣<sub>ニ</sub>永平元」とあるは、實は義尹の法統の道元に流出してゐることを實證するものとされてゐる。殊に立菴本は法泉仁叟（仁叟淨熙）系であり、古桂芳は鐵山士安系であつて、この兩系ともに一致して道元の資としてゐることは、洵に義尹の嗣承に最後的斷案を下すものと見られてゐる。姑く空華集によつて兩人の法系を圖示すれば次の如くである。

如淨—道元—義尹—

大慈寺三世  
鐵山士安—天菴懷義—古桂方  
大慈寺五世  
仁叟淨熙—能翁玄慧—立菴本  
大慈寺六世  
法泉寺開山 法泉寺二世

思ふに空華集の成立は南北朝時代であり、立菴、古桂共に義尹系統の人であるから、本集に現れた記事は、何れも貴重な史料といはねばならぬ。然し乍ら之れとても必ずしも完全無缺にして、絶對的信憑あるものといふことは出來ない。何となれば面山が永平實錄でいつてゐるやうに「是他派之文字」である。如何に時代的に古いといつても、所詮、義堂が自己の見聞を中心記録したに過ぎない。また縱令、立菴や古桂が義尹系統の人であつたとしても、この兩人が果して義尹の法統に十分な認識を持つてゐたかどうかが疑問である。即ち義尹が初め宗祖に從學したこと以て、直に嗣法の弟子と見なしてゐたのではなからうか。大體宗祖の原始僧團に於ては、同一門人の中に於ても、傳法傳戒の具足した門人と、單に傳戒のみの門人と、更にまた參學門人との三種の區別のあつたことを注意せなければならぬ。自分の見るところでは、義尹は、義介等と同じく日本達磨宗の人として單に參學門人の部類に入る人ではないかと考へる。故に立菴や古桂が、義尹を宗祖の法嗣の如く述べたとしても、それは畢竟此の兩人が宗祖の室内に對する認識不足から來たものと考へられる。然し識者はいふであらう、立菴や古桂の言は何れも各自所傳の嗣書を基調にしたものであらうから、その法系論に間違ひはないのではないかと。なるほど一應はそのやうにも考へられるけれども、果して兩人が嗣書を持つて

おたかどうかは疑問である。嗣書は師資の嗣法を確認する重要な文書であるが、當時の嗣法に果して嗣書の授受が完全に行はれてゐたかは判然しない。嗣書の存在は宗祖の時代まで遡るべきが當然であるけれども、然し現在吾々の室内に傳へてゐるが如き嗣書の圖表が、果して宗門上期に行はれてゐたものであるかは、猶多少研究の餘地が存してゐる。(今日永平寺に宗祖の嗣書が傳はり、國寶に指定せられてゐるが、之に對する予の見解は、別に發表する考へである。)殊に當時既に法統混亂の兆があつて、伽藍法すら發生してゐる際であるから、縱令嗣書と稱するものを所持してゐたとしても、現今吾人の授受してゐるやうな整備された嗣書ではなく、恐らく血脉に類するやうな極めて軽い意味のものではなかつたらうか。従つて師が資に傳へる場合に、師が自由に之に改訂を加へることもあり得ることである。故に今、立菴や古桂が義尹系の嗣書を所有してゐたとしても、いつの間にかそれが道元の直嗣に改められてゐたとも見られる。兎も角是等の事情を綜合するに、單に立菴・古桂の如き二三禪者の口傳のみを以て道元直嗣説を確證することは出來ないと思ふ。義堂が如何に絶世の文豪であつたとしても、その記するところが總て歴史的事實を語るとは限らない。況や宗祖滅後百有餘年を経過し、原始僧團は一時破滅の悲運に遭遇した後であるから、法脈の如きも可なり混雜を來たしてゐると見なければならぬ。殊に義尹が日本達磨宗系の人物であることは、更に一層その法脈に複雜性を持つものといふべきである。

(口) 華藏義曇嗣書

道元直嗣の第二の有力資料は華藏義曇の嗣書である。義曇は遠江濱松普濟寺の開山で、義尹四世の法孫たる梅巖義東

の法嗣である。今の嗣書は應永十三年、肥後錢塘海藏寺に於て、義東より直接傳承したものといはれてゐる。同書には「永平道元勃陀勃地、寒巖義尹勃陀勃地」と見えてゐて、義尹は明かに道元の直嗣となつてゐる。予も先年親しく拜覽することを得たが、原本は相當に古いものであつた。然し仔細に内容を検討するに、本書が果して義東より傳承した當時の真本であつたかどうかを疑はざるを得なかつた。何となれば自分の眼にはそれが室内相承の嗣書といふ感じよりも、寧ろことさらに法統を作圖して見せたやうな風に直感せられた。生地は足利時代の絹とも見られるけれども、應永初期の物と斷定するには、聊か躊躇せざるを得ない。殊に「永平道元勃陀勃地、寒巖義尹勃陀勃地」の語は、嗣書としては餘り例のない書方である。多くの場合嗣書には、字を略して諱のみを用ふるが通例である。永平寺所蔵の宗祖の嗣書も、慧可勃陀勃地以下は全部諱であつて、字や道號、山號などは一つも用ひられてゐない。如淨禪師が宗祖に與へられた嗣書に、天童如淨勃陀勃地と書かれなかつたやうに、宗祖も亦永平道元勃陀勃地とは書かれなかつたであらう。永平道元の永平の語は、宗祖の自記と見るよりも後人の添加とする方が妥當である。従つて、寒巖義尹勃陀勃地の寒巖の字も後人の新添と見る方が正しい。宗祖の原始僧團に於ては、所謂諱を用ふる方が普通で、字を使用された例は極めて少ない。宗祖を初めとして弟子の懷辨も門人の義介も、皆諱を使用したもので、現存する是等諸先德の自筆類は、殆ど總てが諱であるといつても過言ではない。華藏義雲の嗣書に永平道元、寒巖義尹と記してあるのは、それが宗祖以來嫡々相承した嗣書の内容ではなく、いつの頃にか故意に整備されたのではないかと想像される。

思ふに足利時代は前陳の通り法統混亂の時代であつて、此時華藏義雲の法統を明かにする必要を生じ、此處に道元直

嗣說を中心にして一つの宗派圖を書いたものが此の義雲の嗣書であらうと推定せられる。されば本書を以て道元直嗣說の論據とすることは洵に不合理といはねばならぬ。

然し予の如上の説が一種の憶説に過ぎずして、該嗣書は確に義東より傳承した眞本であつたと確認されても、此の嗣書一本を以て、宗祖直嗣說を決定する史料とすることは出來ない。何となればかかる室内的の文書は、秘密を重じ公開を嫌ふものであるから、一面に於て個人の自由意志によつて改作される場合が多い。故に今の嗣書に就ても、義尹より義東に至るまでの傳承が具體的に實證せられざる限り、史料としての價値は乏しいといはねばならぬ。

#### (八) 建撕記

道元直嗣說の第三の史料として擧げらるゝものは建撕記である。同書に「仁治三年五月一日、義尹和尚ニ大事ヲ授ケ玉フ」とあるを以て、義尹の證契即通を認めんとするものである。然し予は之に對して次に掲げる三つの理由によつて、敢然抗議を提出するものである。

第一は建撕記の成立年代である。本書は應仁年間永平寺第十四世建撕の編纂したもので、宗祖の傳記としては永平寺三祖行業記に次ぐ續つたものではあるが（第一義第廿九卷第十一號の拙稿、建撕禪師の出世年代と建撕記の成立に就て參照）然しその成立が宗祖の滅後二百有餘年後のものであり、且又その所載の記事の一部が必ずしも宗祖の行實その儘とはいへない。之を採用するには相當の史的考證を必要とするのである。殊に本嗣承問題の如き重要な事件を論定する史料としては洵に不適當といはねばならぬ。

次に第二は大事そのものゝ成立である。傳統を重する人達は、大事の成立を宗祖の時代まで遡るを以て正しいとするであらう——さう考へる事が室内的尊嚴を維持する上にも必要であるし、また信仰的にはそれが正しいのである——然しが批判的に大事の成立を論ずるとすれば、如何に最眞面目に見ても本書の成立を宗祖の在世當時に求むる事は不可能である。正法眼藏を初め永平室中聞書等を拜覽しても、嗣書及び傳衣に就ては縷々説れてゐるが大事に關しては一言の記録もない。

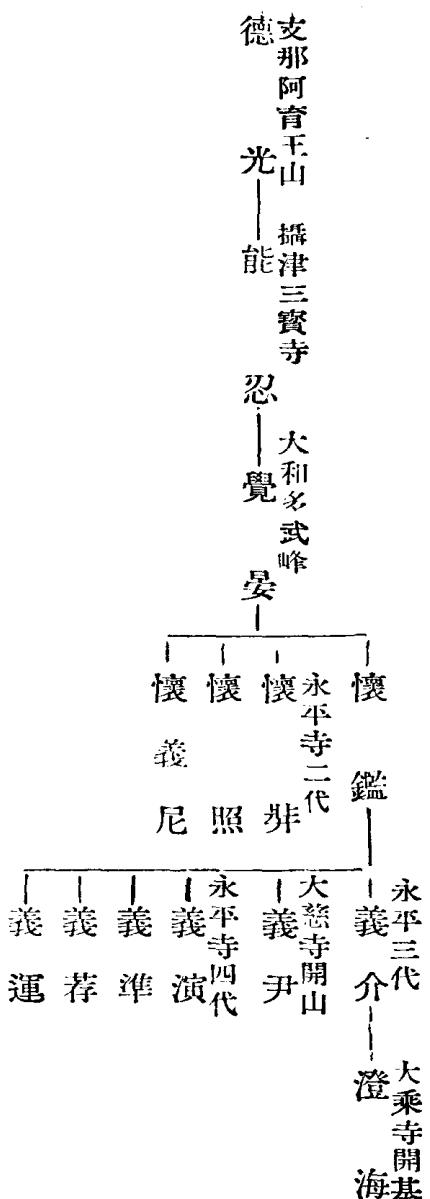
三物正統主義者は、動もすると永平廣錄第一の「佛佛正ニ傳佛佛、箇中必有三物、驢胎、馬腹、牛皮、這裏現成云々」の語を引いてその存在を肯定せんとするのであるが、かゝる宗意を表した法語を以て歴史事實の證明に資せんとすることは、至極卑屈な態度であるといはねばならぬ。三物といふ語があるといつても、必ずしも嗣書・血脈・大事の三物を指したものとは斷定せられない。此處では寧ろ驢胎、馬腹、牛皮の三物を擧示して、佛祖屋裏の活機用を拈提せられたものと察せらる。三物の語が、たまく今日使用の語に一致してゐても、それで直に三物の存在を肯定することは出来ない。かゝる態度は全く史學の方法論に於て失敗してゐるといはねばならぬ。

予の考ふるところでは、大事の製作は恐らく宗祖の入滅以後のことであらうと思ふ。大體大事といふ言葉の我室内に用ゐられたのは、宗祖の戒脈に「菩薩戒禪門一大事因縁」とか、「佛戒者宗門大事也」と見ゆるのが最も早いとせなればならぬ。但しこの書方は必ずしも宗祖によつて始められたのでなくて、支那以來の表言法であつた。この事は榮西の戒脈などによつて見ても明かである。然らば三物中の大事は何から來たかといへば、勿論宗門に於ける大事の意味は前掲の如き一大事因縁の大事の意義を有つものであらうが、その形式は當時の天台宗・真言宗或は歌道・茶道等の風習か

ら示唆を受けた結果の製作と考へられる。天台・真言の祕訣に大事を用ひ、又歌道・茶道の口傳に大事を傳へてゐることは、足利時代相當盛に流行したものである。我が當時の曹洞禪が、禪風の上に臨濟を模倣し、佛事の上に天台・真言の形式を取り入れてゐることは明瞭であるが、此の影響下にあつて整備されたものが、三物中の大事であると考へられる。果して然らばかの大事の圖様は何を根據としたものであるかといふに、そは周子の太極圖說あたりを模したものではなからうか。五位を此の太極圖說によつて表示することは支那以來の風習であつて、「曹洞五位君臣圖序要解」には、その事が詳しく述べてある。抑も吾々の室内には、宗祖以來寶鏡三昧と五位顯訣とを傳へることが例であつた。然るに傳法に際して是等の書冊を書寫相傳することは、一面繁雑であると同時に、それには大した神祕的意義のないやうに思はれた。そこで天台・真言や歌道・茶道等の例にならつて大事を案出し、之を神祕化して嗣書・血脉と合し三物としたものではないかと想像される。上述の如くであるから、縱今建擲記に大事授與の記事があつたとしても、それは建擲當時の室内的風習を参考にし、何かの傳説を材料にして書かれたもので、必ずしも史的事實を語るものとはいへない。

次に第三は大事授與の年代即ち仁治三年といふことに多大の疑惑の存することである。抑も義尹は初め日本達磨宗の僧であつて、義介・義準・義演・義荐等と共に越前波著寺懷鑑の弟子であつた。懷鑑は大日能忍の弟子たる佛地覺晏の門下であつて、懷辨、懷照、懷義尼等とは法の兄弟である。

然るに文暦元年(皇紀一八九二)の冬、懷辨が宗祖の門に投じたので、後七年を隔て、仁治二年(皇紀一九〇一)にいたつて懷鑑も亦如上の弟子を連れて深草に宗祖に参じた。ところでは是等の弟子達の中、誰が懷鑑の長嫡であつたかといへ



ば、日本達磨宗の法寶一切をあげて義介に譲與してゐる點から見て、義介がその上足であつたことは一點の疑がない。

されは義介は達磨宗の人達の間では権要な地位に在つたので、是等の關係は、仁治二年宗祖の會下に投じて後も持續されてゐたと見るべきである。従つてその翌仁治三年に、此の義介を差し置き、義尹のみに大事を授けられるといふ理由はあり得ないことである。殊に興聖寺・永平寺の兩僧團に於ける達磨宗の人々の地位は、懷辨は別として、懷鑑やその門弟の義介等は、何れも參與門人の關係に在つたもので、未だ眞に宗祖の弟子といふ意味ではなかつたのである。是等の人々が、實際の意味に於て永平の兒孫となつたのは、懷鑑入寂（建長三四年頃）以後の事であるといはねばならぬ。この前後の事情を綜合するに、入門の翌仁治三年に直に義尹にのみ宗門の大事を授けられたといふことは、到底想像することの出來ないことである。假りに一步を譲つて是れを史實と見ても、何故に大事のみを授けて嗣書を授けられないかといふ疑問が生ずる。宗祖が嗣書を重ぜられ、弟子の懷辨以外は何人にも看見せしめられなかつたことは、永平室中聞書の中に明記されてゐる。義尹の師たる懷鑑でさへ之を見なかつた程である。故に彼は入寂（建長三四年頃）するに當り、義

介に向つて「依<sup>レ</sup>之心中雖<sup>レ</sup>相<sup>ニ</sup>待其事、虛而欲<sup>ニ</sup>一生終、生涯之恨只有<sup>レ</sup>之、若汝有<sup>ト</sup>佛祖冥助拜<sup>ニ</sup>見嗣書<sup>ニ</sup>之時<sup>ム</sup>、以<sup>ニ</sup>彼功德<sup>ニ</sup>必先可<sup>レ</sup>回<sup>ニ</sup>向于我<sup>ニ</sup>」と遺言してゐる程である。されば義尹に嗣書を傳授せられなかつたことは當然であり、嗣書なきところ道元直嗣說の成立する筈がない。

以上三箇の理由によつて、建勅記の記載は毫も信するに足らざるものであり、それが却て宗祖直嗣說の禍とはなつても、之を證明する史料とはなり得ないものであることが明瞭になつたと思ふ。

## (二) 佛祖正傳菩薩戒作法奧書

道元直嗣說の第四の史料として擧げられるものは佛祖正傳菩薩戒作法奧書の左の識語である。

右菩薩戒儀、先師親筆之本、懷<sup>ニ</sup>辨<sup>ニ</sup>傳<sup>ニ</sup>授<sup>ニ</sup>之、今法弟義尹藏主、爲<sup>ニ</sup>法器者<sup>ニ</sup>聽<sup>ニ</sup>許<sup>ニ</sup>之、並傳寫已畢矣、

建長六年甲寅九月九日 永平第二世懷<sup>ニ</sup>辨<sup>ニ</sup>御判

即ち建長六年九月九日に、懷<sup>ニ</sup>辨<sup>ニ</sup>が義尹の法器たることを認めて、之に宗祖より直傳した佛祖正傳菩薩戒作法の傳寫を聽<sup>ニ</sup>許したといふのである。此の戒儀の書寫を許すといふことは、勿論傳戒を意味するものであるが、今の識語に法弟とあれば、義尹は懷<sup>ニ</sup>辨<sup>ニ</sup>の法の弟分であつて、之に兄の懷<sup>ニ</sup>辨<sup>ニ</sup>が戒法を傳へ、且つその戒儀の書寫を許したものである。故に義尹は宗祖の嗣法の弟子でなければならぬと解釋するのである。

識語の文を表面からアツサリ見れば、成程右の通りの解釋も可能であらうが、之を批判的に吟味すれば、一つの大きな疑問に逢着する。即ち義尹が仁治三年（皇紀一九〇二）宗祖に就て大事を受け、既に傳法の身分であり乍ら何故に建長

六年（皇紀一九一四）にいたるまでも戒法を傳承せられなかつたかといふことである。宗祖の印可を受け、その大法相續の那人である以上は、仁治三年より宗祖の入滅にいたる十二年の間に、是非とも戒法を受けてゐなければならぬ筈である。今の識語を論者のいふが如くに解釋しては、どうしても此の疑問を解決することが出来ない。

思ふに仁治三年の大事授受が史的事實でないことは前陳の通りであつて、義尹は宗祖の法嗣ではない。然し乍ら懷鑑・義介・義準等と共に宗祖の門人であることは——縱令懷辨の如く傳法をしてゐないにしても——懷辨と同一である。從つて右の識語に法弟といつたのも、斯様な輕い意味からであつて、必ずしも嗣法の師を同じうする法の兄弟といふ意味ではない。殊に「爲法器者聽許之」といふが如きは、師匠が弟子に對する場合か、或は自分の位置や境界が相手よりも遙に高い場合に用ふる語である。自分と同じく宗祖に就て嗣法せる同等の者に對する語ではない。然るに懷辨がかかる表言をしたからには、義尹は懷辨の弟子であるか、さもなくば宗祖の門人としての懷辨の法弟中、特に懷辨に關係深きものでなければならぬ。予が昨年公刊した「曹洞宗大系譜」の攷證篇に於て、法弟とは「徒弟即ち法のともがらの意味である」と記して置いたが、そのやうに輕く解釋することが、此の場合適切ではないかと考へる。故に此の奥書の法弟の語を以て、何等の批判なく宗祖直嗣説を主張することは、全く皮相な見解であつて、その間大きな無理のあることを知らねばならぬ。尙この奥書によつて示唆されることは、義尹の入宋に關する年時である。義尹は前後二回に亘つて入宋してゐるが、その初度の入宋に就て寛元元年説（廿七歳）と建長五年説（卅七歳）とが行はれてゐる。予は寛元元年説、即ち宗祖入滅以前説に加擔するものである。その理由は、此奥書の示すが如く建長六年に懷辨に傳戒したものとすれば、建長

五年の入宋は時間的に考察して、あり得べからざることゝいはねばならぬ。殊に是歳は宗祖が入滅せられた年で宗祖には春以來健康すぐれさせられず、京都六波羅の波多野義重より再三再四上洛療養を勧めて來た程であるから、これを見捨てゝ渡宋するといふことは、門人として恐らく出來ないことゝいはねばならぬ。而も仁治二年深草に參投して以來の義尹の消息が、その後一向に史上に現はれて來ない點から考察して、宗祖に參じて間もなく、所謂寛元元年に入宋したと見る方が眞に近いのではないかと考へる。果して然らば、宗祖に參じていまだ十分の修證も經ざるに、その法統を直嗣したとは、如何に本説を拯はんとしても拯ふ能はざるところである。

以上道元直嗣説の有力なる史料に就て一々批判を試みたのであるが、その何れより考察するも論據薄弱であつて、吾人をして十分首肯せしむる點なきを遺憾とするものである。

尙一部の識者は本説の助證として、「永平元禪師語錄」の無外義遠の序・跋や、東明慧日の係贊や、また日本洞上枝派之圖の如き系譜類を用ひて道元説を意義づけんとするものがある。義遠の序・跋といふのは、義尹が文永元年（四十八歳）再度の入宋に際して道元の語錄（廣錄）を携帶し、之を無外義遠に示した。此時義遠は、自分の見識によつて廣錄中の語句を抜萃し、之に序と跋を附して義尹に與へたものがそれである。その序は入宋の景定五年（西紀一二六四）十一月の作であつて、文中「日本元公禪師、截海南來、（中略）其徒義尹、採摭狐涎、欲爲序引」と見え、また跋は同年冬至の日の作で、文中に「<sup>道元</sup>義尹禪人不忘乃師之志」と記されてゐる。これを以て義尹を道元の徒弟と爲さんとするのである。然し此場合の「其徒」も「乃師」も必ずしも嗣法の弟子とかまたは嗣法の師とかいふ意味にはとれない。義遠の

氣持では或はそのやうに考へて書いたのかも知れないが、これまた宗祖門下に於ける義尹の位置に就ての認識を闕いでゐた結果と見なければならぬ。義尹が宗祖の門下であつたことを以て直に傳法の弟子たるが如くに解するは、全く速斷といふべきである。前述の空華集に現れたる立庵にしても古桂にしても、皆このやうな誤謬に陥つてゐたものではないかと思はれる。

次に東明惠日の係贊は、白雲東明語錄卷中に見ゆるもので、その中に「不離<sub>二</sub>語默<sub>一</sub>大<sub>ニ</sub>永平之旨」とあるのを以て、義尹を宗祖に結びつけんとするのである。然し永平の旨を大にするといつても、それは永平の宗旨を盛にする意味で、法統を嗣承してゐる謂ひではないのである。但し惠日自身は或は義尹を道元の直嗣と信じて斯く讚歎したのかも知れな  
いが、これまた先の義遠と同じやうな過信に陥つてゐたと見るべきである。兎も角義尹の人物が餘りに大きかつたので、義遠にしてもまた惠日にしても、その義尹の風格は、元の師匠たる道元より受けたものと信じ、義尹を讚揚すると同時に、それを道元に結びつけて斯く稱述したものといはねばならぬ。

次に日本洞上枝派之圖に就て見るに、同圖は一に「日本洞上傳燈寺譜」とも稱し、現今普濟寺に傳つてゐる。寶曆八年の冬、羽陽の沙門大應が同寺末寺天林寺に納めたものである。その動機は、大應が天林寺に寓し、時の山主承玄と法談を交へた時、談遇々義尹の嗣承論に及んだ。此時承玄は、普濟門下十三派にては、義尹を宗祖の直嗣と爲し、その嗣書を嫡々相承してゐる旨を語つた。此時大應は、承玄の云つたことが、自分の所藏してゐる此の枝派の圖と合致してゐるので大に喜び、早速一本を模寫して納めたものがこの圖である。大應の奥書によると、其原本は古來より總持寺の室中に襲藏

せられてゐるといふことである。この事は栗山泰音氏の嶽山史論にも述べられてゐる。但し嶽山史の方では日本曹洞宗派圖といふ題になつてゐる。大應は恐らく總持寺の原本から謄寫したのであらうが、縱令その出所は何處であつても、このやうな後世編輯の系譜類をもつて、宗門上期の重要な問題解決の資料とすることは出来ない。殊に自分が曹洞宗大系譜を編纂するに當つて本書の内容を吟味して見たが、筆寫の誤り多くして、到底嚴正なる批判なくしては使用し能はざることを知つた。

### 三 義介嗣承說

道元直嗣說と相對するものは義介嗣承說である。本說の論據とするところは先にも述べた如く仁叟淨旛の嗣書及び明菴須詰の嗣書である。今日は兩嗣書ともに大慈寺に傳はつてゐて、その識語には次の如く見えてゐる。

(淨旛嗣書)

佛祖命脈證契即通淨旛即通

日本正安庚子 住如來寺義尹(花押)



(須詰嗣書)

佛祖命脈證契即通須詰即通

日本建治辛亥 再住大慈普宣(花押)

即ち淨熙のは義尹より受けたもので、須喆のは愚谷常賢の弟子無說普宣から受けたものである。何れも義介・義尹の順序になつてゐる。

道元—懷舜—義介—義尹—  
—愚谷常賢—無說普宣—明菴須喆

仁叟淨熙

ところで義介説の當否は正に此の二つの嗣書の眞偽如何にかゝつてゐるのであるが、自分は先年來二回に亘つて大慈寺の文書記録を調査し、その際是等の嗣書に對しては可なり大きな疑問を懷いたのであつた。兩者共に絹本ではあるけれども、淨熙のは綾絹に類するもので、生地としては非常に新しい感じのするものであつた。勃陀勃地の朱線と三寶印の肉色の全く同一であるのも疑問を深めたところである。是等の諸點を綜合して見るに、兩者共に極めて新らしい時代に作製せられたもので、その識語に於けるが如く建治・正安の頃のものでないことは一見明瞭である。寒巖尹禪師嗣承決疑編の著者法華寺哲辰の語るところによると、元祿九年九月、大慈寺住持龍谷宗吟が、官命によつて江戸に上り、その歸途濱松普濟寺に立ち寄つて今淨熙の嗣書を同寺の人達に拜覽せしめたが、此時のは紙本であつたといはれてゐる。して見ると今日の絹本は其後間もなく作製されたもので、少なくとも面山や秀恕などの看見する迄には出來上つてゐたと思はれる。大體大慈寺は永正十七年に一山祝融氏の災にかかり、灰燼に歸したことが同寺文書や西行雜錄などに見えてゐる。貴重なる法寶の焼失したものも多數にあつたこと、想像されるが、それ等の中には後世に到つて複製されたものもあるであらう、今の嗣書などもその一つと見ることが出来る。然しその複製に當つて一體何を根據にしたかゞ問題

となるのである。

斯く義介説の根本史料たる嗣書の成立が後世のものであるとしたならば、本説が如何にその優を誇らんとしても不可能といはねばならぬ。従つて面山・秀恕等の主張は、恰も沙上に樓閣を築いてゐるものであるといつても過言ではない。

然し翻つて、此の嗣書の存在を顧みず暫く純粹歴史の立場から義介説を眺め直して見るに、義介の行實として最も信憑すべき永平寺三祖行業記にも「得法得戒者多、付法弟子紹瑾、宗圓、懷暉」とあるのみで、義尹の嗣承に觸れてゐない。而も義尹（建保五年生）は義介（承久元年生）よりも二歳の年長者であつて、懷鑑の下に在つてもまだ宗祖の下にあつても同輩格である。この點から見て義介に就て嗣承したとは、特別な理由の存せざる限り承認することは出來ない。試みに宗祖の入滅せられた建長五年から義尹の再入宋した文永元年までの十二年間に於ける是等二人の室内に於ける行動を見るに、義介は建長六年十二月廿三日、懷暉に就て嗣法傳法に關する記録を見見し、更に翌七年正月三日初めて嗣書・傳衣等の事を聞き、尋で二月四日懷暉に就て嗣法し、此後四年を隔てゝ正元元年宋に渡り、彼地に居ること三年、弘長二年に歸朝してゐる。その文永元年にいたるまでの義介は、全く自己完成の爲に努めたので、義尹に法統を傳へる暇はなかつたと見て差支はない。一方義尹に於ては、前述の如く建長六年九月九日懷暉に就て傳戒し、而してこの後十年を隔てゝ文永元年（四十八歳）道元の語錄を携へて入宋するのであるが、義尹としては寧ろ此間に嗣法を了畢してゐると見るのが當然である、何となれば彼は文永四年（五十一歳）歸朝すると同時に九州博多聖福寺に寓し、引き續き彼地に法

筵を敷いてゐる。故に義尹としては最早大成の人となつてゐるのである。かく前後の事情を総合するに、義介に就ての嗣承は到底あり得べからざることゝいはねばならぬ。殊に當時まだ懷辨がレツキとして總ての師匠格の位置に在つたのであるから、ことさら義介に嗣法を求める必要はなかつたのである。されば義介嗣承説は何れの方面より考察するも、史的徵證を得るに乏しいといはねばならぬ。

### [三] 懐辨嗣承説の論據

以上義尹の嗣承異説中、如淨・道元・義介の三嗣承に就ての批判を試みたのであるが、順序からいへば懷辨嗣承説も前項に於て批判すべきが當然である。然し予の信するところは既に拙著「曹洞宗大系譜」の攷證篇に於て記録したやうに懷辨嗣承説をとるものであるから、敢て批判を俟たず進んでその典據とするところを掲げ、以て端的に所信を披瀝すべきが妥當であると信じ特に本項に譲つたわけである。

前陳の如く懷辨嗣承説に就ては既に栗山泰晋氏が嶽山史論に於て堂々たる論文を發表してをられるので、今更予が口觜を容れるべき餘地はない。殊に氏が用ひられた三箇の本證（總持寺舊記・三大尊行狀記・法嗣帳）と、三箇の旁證（三大尊行狀記・洞谷記・道正庵文書）とは、予が提示せんとする史料と同一内容、若くは同一性質のものであるから、尙更彼はれと論議を加へる必要はない。然し乍ら予にはまた予一個の史觀があり、且つそれ等の史料中には從來未提起のものもあるので、蛇足ではあるが論陣を進めることゝする。思ふに氏の提示せられた史料は何れも懷辨嗣承説を決定的

ならしむるものであり、之に對する解説は實に快刀亂麻を斷つた感がある。氏の卓見に對して敬服する次第である。

さて予が懷辨嗣承説の論據として掲げんとするものは、永平室中聞書の左の一節である。

堂頭和尚、嗣書並傳<sub>二</sub>袈裟<sub>一</sub>事、示<sub>ニ</sub>委細<sub>ニ</sub>言、先師室内至<sub>ニ</sub>此事<sub>ニ</sub>能知者只我一人而已、餘人知總無<sub>ニ</sub>一人<sub>ニ</sub>至<sub>ニ</sub>此事<sub>ニ</sub>可<sub>ニ</sub>傳法<sub>ニ</sub>入者知<sub>レ</sub>之也、露命不<sub>レ</sub>定故示<sub>レ</sub>之、我不<sub>レ</sub>記<sub>レ</sub>此、汝不可<sub>レ</sub>記、此只憶持而不<sub>レ</sub>忘云々、故今不<sub>レ</sub>記<sub>レ</sub>此也、

抑も右聞書は從來宗祖の「御遺言記錄」と稱せられ、實に義介の筆錄にかかるものである。内容は宗祖の御遺言のみを記したものではなく、後半は多く懷辨の實話が記されてゐて、重に室内に關する記事が收められてゐる。この故に自分は先年「永平室中聞書」と改題し、拙著「永平二祖孤雲懷辨禪師御傳記」の末尾に校訂收載した。展轉筆寫の間に誤字脱漏が増加して意味の通せざる點が多くあるけれども、何といつても義介が直接に見聞したところを書いたものであるから、宗門上期の史料としては是れ以上のものはないといはねばならぬ。

前掲の一節は建長七年正月三日、懷辨自ら義介に語つたところで、内容は室内嗣法に關するものである。即ち「堂頭和尚(宗祖)の嗣書及び傳衣等の秘事に關しては、之を知るもの只我(懷辨)一人であつて、餘人にして知れるもの一人もない」と懷辨が斷言したのである。嗣書并に傳衣は傳法に際して離すべからざる法寶であるが、此の宗祖の法寶秘事に關して知悉してゐる者は懷辨一人であるといふのである。而も義介に向つて語つたのであるから、その言の信すべきことは云ふまでもない。して見ると宗祖にはその在世に於て、懷辨以外何人にも嗣書傳衣等を傳へられたことは無かつたといふことになり、先の道元直嗣説は自ら雲散霧消するわけである。此後義介には、前述の如く同十三日に懷辨に就て初

めて嗣書を看、二月十四日に至つて其の大法を嗣承したのであるが、之を以て見るに、義介は從來何人も看見することの出來なかつた法寶を、宗祖の滅後一番最初に拜覽した人であるといはねばならぬ。従つて義尹は懷辨門下としては義介の下位につくべきである。

尙、更に「永平室中聞書」そのものゝ傳承を一考するに、同書は嘉曆元年十月十二日、大智が肥後大慈寺の瑞華庵に於て義尹の親筆本に就て書寫したといふのであるから、その傳來の正しいことはいふまでもなく、而して本書に記録されてゐる事項は總て義尹も十分知悉し是認してゐたと見なければならぬ。若し懷辨の虛言が筆受されてゐるものとしたならば、義尹が無條件に之を書寫し護持することはない筈である。

さればこの永平室中聞書の一節は、積極的には道元直嗣説を否定するものであり、消極的には懷辨嗣承説を成立せしむるものであると見ることが出来る。栗山泰音氏もその論文の末尾に、助證として三大尊行狀記中より今の一節を抜萃してをられるが、その三大尊行狀記の文は、同記の編者が、永平室中聞書の中より引據掲載したものである。

次に懷辨嗣承説の第二の論據は、今日肥後廣福寺に襲藏せられてゐる秀香の讓狀である。秀香は加賀祇陀寺四世であつて、本狀は同五世了妙に譲與したものである。その内容は次の如く宗祖并に懷辨を中心とする室内の法統を圖示したもので、現存する宗門古文書中、實に珍重すべき史料である。

即ち同文書には義尹即ち法王和尚をもつて、懷辨の傳法傳戒の弟子と記載してゐる。

然らば秀香はいつ頃の人であるかといふに、大智の孫たる紹遠の法嗣で、應永より文安にまたがる人である。その了

妙への傳法は、文安二年九月九日のことで、此時秀香は大智以來室内に傳來せる宗祖の法衣と大小寺院とを付囑した。

(秀香和尚讓狀)

天童淨和尙—永平初祖—  
—永興開山—實智上人

示眞上人

懷持和尚  
—永平二代—  
—義介和尚—洞谷紹瑾和尚—素哲長老  
—法王和尚—寶觀釋運和尚  
—傳法傳戒

永平三代義鑑

加州大乘

戒法永平第四世  
—義演和尚—

傳法傳戒

戒法永平第五世  
—寂圓塔主—義連長老  
—佛聰首座

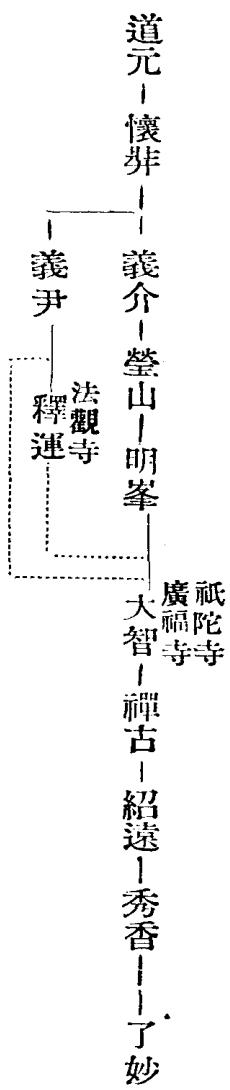
戒法  
—慧鑒和尚—  
戒法

今の宗派圖も恐らく此時に讓與したものと考へられる。

果して然らば秀香までの傳承はどうなつてゐるかといふに、同じく廣福寺文書の中に、明徳三年六月二十四日、大智の上足禪古が、この秀香の師匠たる紹遠に、傳法・戒體・大小の寺院等を與へた付囑狀が存してゐる。故に禪古より紹遠への傳承が明徳三年六月二十四日なることは極めて明瞭である。ところで紹遠から秀香への傳法は何時頃であるかといふに、右文書の末尾に、應永十九年六月十八日なる紹遠の自署が施されてゐるから、秀香の紹遠に就ての傳法は、明かに

此の應永十九年なることも確認することが出来る。して見ると、如上秀香の譲狀に見えたる宗派圖の内容は、大智このかた其門下の間に嫡々相承して來たもので、最も信憑に價するものといはねばならぬ。

抑も大智は初め義尹に就て受業し、後義尹傳戒の弟子たる京都八坂法觀寺の釋運に學び、更に太祖（瑩山紹瑾）及び明峯素哲に順次參投して、最後に素哲の法統を繼いだのである。彼の宗祖よりの傳衣は、師匠素哲にいたるまで五代相傳して大智に來り、之を六代の傳衣と稱してゐる。若し宗祖の門流に對して傍正を論するとせば、此の大智に到る系統を以て正系とせなければならぬ。圖示すれば左の如くである。



かくの如くであるから、大智としては義尹の法系に關しては、直接義尹から聞いたことであらうし、また釋運からも素哲からも聞いたことゝ思ふ。大智の系統に傳はる此の義尹の法系こそ實に天下無雙の史料といはねばならぬ。而も義介と義尹とは、その肩に傳法・傳戒の注を施し、義演・寂圓・佛聰・慧鑒等には、それぐ戒法と注してゐる點は、大に刮目すべきところであつて、宗祖を中心とした我が原始僧團には、同一門弟の中にも、その立場の異なるものあるを推知することが出来る。

以上、懷辨禪師承説の論據中、最も有力と思はるゝものを掲げたのであるが、更にこれを宗門史傳として最も古く且つ權威ありと思はるゝ永平寺三祖行業記に照して見るに、同記には「付法弟子義介、義尹、義準、佛僧、寂圓、傳戒弟子義演、道荐、皆此七人開山元公小字學徒、紹續參學、各爲傳法傳戒本師」と見え、義尹の嗣法の懷辨に在ることは寸毫も疑ひなきこと、いはねばならぬ。栗山泰音氏は三大尊行狀記を引據して此事を證明してをられるが、同記は永平寺三祖行業記とその内容を同じくし、字句の上に、まゝ相違を認めるに過ぎないので、言はゞ同本異名の書といふべきである。氏の用ひられた總持寺舊記も、また了庵下の法嗣帳も、内容的には總て此の永平寺三祖行業記の系統を引いた古記録と思はれる。

## 結語

要するに寒巖義尹禪師の嗣承問題は、日本曹洞宗法系上的一大問題として古くより論議せられたのであるが、然しその論者を見るに多く寒巖派所屬の人々であつて、各々自派に有利な説明を試みてゐる。即ち宗祖直嗣説をとるものは、餘りに他家所傳の史料に重點を置いて宗門所傳の記録を顧みない傾きがあり、また義介禪師嗣承説をとるものは、強ひて文献的考證を輕視して無批判に室内嗣書のみを重ぜんとするの嫌ひがある。之等は畢竟、自派の優越を誇らんが爲めの御都合主義的見解に基くものであつて、正當なる史的論證といふことは出來ない。従つてその所説に對しても、何等の條件を加ふることなしに、直に軍配を擧げることは出來ない。之に對して懷辨禪師嗣承説は、その出立が普濟寺派・大慈寺派といふが如き從來の行き懸りにとらはれず、公平なる歴史的見地に立ち、宗門所傳の本源的な重要史料を用ひ、之に嚴

正なる批判を加へつゝ論究したものであるから、義尹禪師の嗣承問題を扱つたものとしては、他の何れの説よりも強みがあるといはねばならぬ。予は自分の主張を以て必ずしも絶対的なものとはいはないが、然し現存する宗門上期の史料によつて吟味する時は、必然懷辨禪師嗣承説に歸著せざるを得ない。拙著曹洞宗大系譜に於て、懷辨禪師の嗣承を中心としたのも、實に如上の理由に基くのである。聊か卑見を記して予の立場を明かにした次第である。（昭和十、八、十九記）