

瑩山禪師研究の現況と課題

横山龍顯

一、はじめに

小稿では、瑩山紹瑾禪師（二二六四～一三三五）に関する研究史が有する問題点を指摘し、それらの問題が、今後いかにして解決されるべきであるか検討を行うこととしたい。

研究史の整理は、これまでも何度か行われてきているが、近年の研究において、伝記研究の面では、伝記資料の成立年代や成立過程に関する新たな知見が提示され、著述に関しては、偽撰説が提起されることもあった『伝光録』の成立に関して重要な示唆を提供する新たな文献が見出された。そして、思想研究の面においても注目すべき論考が公表されるなど、新たな成果が蓄積されつつある。また、来る二〇二四年には瑩山禪師の七〇〇回大遠忌が控えており、瑩山禪師への総合的な関心が高まりつつある現況に鑑みるならば、小稿において研究史を再度整理し、現況と課題を明らかにしておくことは、けっして無意味なことではないと思われる。

二、研究史の回顧と現況―二篇の先行研究を通して―

瑩山禪師をめぐる研究史については、これまでに二度の整理が行われている。最初に整理を行ったのは東隆眞氏で、

東隆眞「瑩山禪師研究の動向」（瑩山禪師奉讃刊行会編『瑩山禪師研究』、瑩山禪師奉讃刊行会、一九七四年、以下、「東論文」）

において、明治期以降の研究史が詳しくまとめられており、「東論文」以後の二一世紀初頭に至る研究史については、

伊藤秀憲「二曹洞宗（一）」（田中良昭編『禅学研究入門』第三版、大東出版社、二〇〇六年、以下、「伊藤論文」）

に詳しい。ここでは、「東論文」および「伊藤論文」に基づいて、瑩山禪師の研究史を概観し、研究史が抱える基礎研究の欠如とい

う問題点を確認するとともに、かかる基礎研究の欠如はどこに淵源するものであるのかを探っていききたい。

「東論文」と「伊藤論文」では、分野ごとの研究史が記されるが、両論文の分類を確認しておこう。「東論文」においては、瑩山禪師に関する研究成果を、

一、伝記ないし時代社会の研究

二、宗乗の参究ないし思想の研究

三、書誌学、文献学の研究（「東論文」より抜粋）

という三項に分類し、研究動向への言及を行っている。そして、「東論文」以後の研究史をまとめた「伊藤論文」では、

一、瑩山の伝記―史料と研究―

二、著作の研究

三、瑩山の思想研究（「伊藤論文」より抜粋）

という三項に分けて、研究史が総括される。

東氏・伊藤氏における先行研究の分類は、検討の順序に相違が見られるのみで、両氏とも伝記研究・著述研究（書誌学的・文献学的研究）・思想研究の三項目に、先行研究を分類整理していることが知られる。¹⁾

二氏による研究史の整理で興味深いのは、両論文とも研究状況から見出される瑩山禪師研究の課題を述べるが、著述研究と思想研究については、「伊藤論文」と「東論文」とでは発表時期に三〇年の開きがあるにもかかわらず、ほとんど同趣旨の提言あるいは展望が述べられていることである。

著述研究への言及から確認していくと、『伝光録』をはじめとする瑩山禪師の著述について、東氏は、

瑩山禪師の撰述書は、その真偽の正否をめぐって、多くの議論が積み重ねられた。……極端な言い方をすれば、瑩山禪師の撰述と伝えられる殆んどの文献は、なにほどかの意味で、かつてその真撰性をあやしまれてきたことがあり、また現にあやしまれており、あるいは真偽未了のまま放置されているのである（「東論文」一一二九頁）。

と述べている。伊藤氏の説を見てみると、

瑩山の著作とされるものの中には、真撰性に疑問が持たれているものもあり、次に述べる思想研究を進める上からも、真偽の

決定を急ぐ必要があると言えよう〔伊藤論文〕二八一頁〕。

とあり、東氏と軌を一にした提言を行つてゐることが明らかである。続いて、思想研究に関する両氏の現況報告と提言を列挙してみよう。

瑩山禪師の思想の研究となると、道元禪師のそれと比較して、はなはだ少ないのが、偽らざる現況である。……今後の瑩山禪師研究において、最大の関心が払われてよいであらう〔東論文〕一二六頁〕。

道元の思想研究と比べて十分とは言えないのが現況であり、今後更なる思想研究の進展が望まれる〔伊藤論文〕二八一―八二頁〕。先に見た著述研究と同じく、思想研究においても両氏はまったく同様の見解を呈しているのである。

一方、伝記研究に関する提言を見ると、著述研究・思想研究へのそれとは対照的に、まったく異なる提言がなされている。東氏の提言を引用してみよう。

瑩山禪師に関する資料は、きわめて少ない。その少ない資料のなかで信頼できるものはさらに少なく、しかもそれらの資料間における記述内容には、あまりにも多くの相違点がみうけられ、取捨選択にまよう。これら諸資料の記述内容と瑩山禪師に関する宗門の伝承や一般の印象とのへだたりは、また大きい。その意味からすれば、瑩山禪師の事蹟の確定については、そのひとつひとつが、はじめからおわりまで、すべて問題を含んでいるとすら言えるのであつて、筆者は、むしろ本書〔東隆眞「瑩山禪師の研究」、春秋社、一九七四年〕によつて、瑩山禪師伝のあつかいのむつかしさを、はからずも露呈することになつたのかも知れない。……ただ望むところは、一人でも二人でも禪師に関心をもつひとが多くなり、より真実の瑩山禪師が明らかにされてゆくことである〔東論文〕一一八頁、(一)内は引用者、以下同〕。

〔東論文〕は、東氏が『瑩山禪師の研究』(春秋社、一九七四年)を上梓した直後に公表した論考であつた。東氏の『瑩山禪師の研究』は「遺跡の实地調査を重ね、できるかぎりの文献資料等を蒐集して、これに批判的吟味を加え、また諸学説なканずく従来の諸伝の代表的地位を占める『總持開山太祖略伝』を検討し、諸資料に則した禪師の生涯を跡づけようと試みた」〔東論文〕一一八頁)成果であつたため、東氏は伝記研究について、一応の結論を有していたものと見られ、「より真実の瑩山禪師が明らかにされてゆくことを望む程度の言及にとどまつたと考えられる。

しかし、『瑩山禪師の研究』上梓直前より、瑩山禪師の伝記に関する重要な指摘が田島柏堂・松田文雄の両氏によつてなされてい

た。²それは世寿にまつわるもので、瑩山禪師の世寿は、伝統的に五八歳説が用いられてきたが、新たに六二歳説が提示されたのである。六二歳説に準拠することで、瑩山禪師伝に存した年代上の問題はことごとく氷解したため、以後の学界においては定説として受け入れられるに至った。しかるに『瑩山禪師の研究』は、瑩山禪師伝研究に一石を投じる重要な研究成果ではあったものの、五八歳説を採用しており、その限りにおいては非常に問題を胎むことになったのである。

一方の伊藤氏は、六二歳説が定説化した後の研究動向を承けて、

今後は六二歳説に立った伝記研究が行われなければならないであろう（『伊藤論文』二七八頁）。
と提言している。

以上、東氏と伊藤氏による研究史の総括と提言を概観してきたが、著述研究と思想研究については、ほぼ同趣旨の提言を行っていた。これは、「東論文」から「伊藤論文」にいたる三〇年の間に、著述研究・思想研究の分野においては、研究史の画期となるような研究の進展が見られなかったことを意味しよう。

伊藤氏が著述研究の提言において述べていたように、著述研究は思想研究の基盤をなすものである。いったい、個人の思想研究を行う場合、必ずその個人の言行や著述を参照する手続きを経ることになるが、瑩山禪師の場合にはその著述に親撰・偽撰の問題が付随してくるのである。かかる基礎研究が整備されていなければ、いくら瑩山禪師の思想研究を行ったとしても、それは砂上の楼閣の誇りを免れないであろう。たとえば、思想研究に用いられたAという著述が、Aに関する文献学的・書誌学的研究の結果、瑩山禪師の撰述ではないという結論が導き出されたならば、それまでのAを用いた思想研究はすべてが再検討を要することになってしまふ。したがって、Aという著作の文献学的・書誌学的研究がなされない限りは、Aを用いて思想研究を行ったとしても、その思想研究は説得力を有し得ないのである。一例を挙げるならば、これまでほとんど問題にされることはなかったが、瑩山禪師の主著とされる『伝光録』には、佐橋法龍氏による偽撰説が提出されていた（『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、二二一—三九頁）。佐橋氏の偽撰説は非常に重要な問題提起を有するものであったが、それに対する有効な反論は、近年まで提出されてこなかったのである。瑩山禪師の思想研究に欠くことのできない『伝光録』においてさえ、かような状況を呈しているのである。⁴

つまり、瑩山禪師の思想研究に進展が見られなかったのは、思想研究の基盤となる著述研究の欠如に起因すると考えられるので

ある。

もちろん、「伊藤論文」においては、東氏以後に提出された注目すべき論考が紹介されており、著述研究に関しても、見るべきものがないというわけではない。たとえば、後述するように昭和六二年に焼失した禅林寺（福井市徳尾町）から発見された『瑩山清規』の古写本（永和二年（一三七六）書写）は、『瑩山清規』の古形を留めた写本で、禅林寺本を諸本と比較対照することにより、中世から近世にかけての増広過程や、一四世紀後半における叢林運営の実態がはじめて明らかになったのである。

また、基礎研究という視点から考えると、伝記研究についても同様のことを言うことができる。伊藤氏は六二歳説に立った伝記研究の必要性を提言していたが、なぜこのような提言がなされたのかと言えば、東氏の『瑩山禅師の研究』以降、六二歳説に則った瑩山禅師の総合的な伝記研究がほとんど行われていないためである。しかし、瑩山禅師の伝記研究においては、伝記資料への文献学的・書誌学的研究がほとんど行われていないという根本的な問題が存し、瑩山禅師の伝記資料は異本を含めて二五本を超える文献が挙げられるものの、それらのうち、正確な成立年代が判明しているものは非常に少なく、はたして、いずれの資料に依拠して研究を進めるのが妥当であるのかが、不明瞭なまま放置されてきたという経緯がある。このように、伝記研究においても基礎研究が欠如していることが明確に看取されるのである。

三、瑩山禅師研究の場における基礎研究の不在を招いた原因

瑩山禅師研究の場において、基礎研究の不在を招いたのは、単純にその方面の研究が行われなかったことに由来することは明らかであるが、このような状況が形成されたのは、近代的な学術研究が導入された明治・大正期における瑩山禅師をめぐる言説が、瑩山禅師を讃仰する類のものが圧倒的多数を占めたため、学術研究が後手に回ったことに淵源すると考えられる。

明治期における曹洞宗の出版情勢をひもといてみると、瑩山禅師に関する出版物は、明治十二年（一八七九）に出版された滝谷琢宗氏（永平寺六三世・一八三六～九七、出版当時は總持寺東京出張所監院）の『總持開山太祖略伝』（曹洞宗事務局蔵版、一八七九年）をもつてその嚆矢とすることができるが、この書は「東論文」に指摘されるように、瑩山禅師の生涯を跡づけるのみならず、「瑩山禅師の太祖としての宗団史的位置と、曹洞宗大本山としての總持寺の權威を宣揚しようとする」（『東論文』一一一四頁）ことにその主眼が存した。滝谷氏が瑩山禅師の地位をあえて宣揚したのは、当時の曹洞宗教団の動向、とくに「一仏兩祖」の制定が背景となっている

と考えられる。

近代に入ると、曹洞宗教団は機構の近代化を図り、宗門機構の組織体制や宗制の整備に着手し始めたが、組織統合上の様々な問題が噴出し、事態はそう容易には進捗しなかった。その後、紆余曲折を経て、明治五年（一八七二）三月二十八日に永平寺・總持寺が曹洞宗の本山として一致団結して宗門行政に当たる両山盟約が締結され、明治八年二月一五日には、第一次末派総代議員会議（後の曹洞宗議事会）が招集されるに至った。第一次末派総代議員会議においては、各寺が「教会」という名の結社を組織し、布教の振興を図ることが決議され、翌九年一〇月二六日に「曹洞宗教会条例」が発行された。本条例の第五条第一款には、

釈迦牟尼仏は法界の教主なり、高祖国師（道元禪師）・円明国師（瑩山禪師）は本宗の開祖なり。一大事因縁は各自安心立命の係る所なり。宜く切に仏祖の加被を仰いで、速に本懐を遂げんことを要す（横関了胤編『曹洞宗百年のあゆみ』、曹洞宗宗務庁、一九七〇年、八九頁）。

とあり、法界の教主である釈尊と、曹洞宗の開祖として道元禪師（二二〇〇〜五三）と瑩山禪師が併記されている。現今の宗門では「一仏兩祖」として、釈尊（一仏）と、道元禪師・瑩山禪師の両禪師（兩祖）を宗派の祖師に定めているが、右の「曹洞宗教会条例」では「一仏兩祖」という語こそ使用されていないものの、現今の一仏兩祖へと繋がる基本軸が規定されたと見て差し支えないであろう。そして、翌一〇年一〇月二〇日に布達された「両本山開祖御称号ノ事」では、兩祖の呼称を、

高祖仏性伝東国師

太祖弘徳円明国師（明治十年曹洞宗宗務局布達全書）一〇九丁裏〜一一〇丁表）

と統一することが定められた。この布達によって、「太祖」という瑩山禪師の称号が日本全国の曹洞宗寺院に周知されることとなったのである。⁸⁾

かくして、「曹洞宗教会条例」に規定された「一仏兩祖」という布教施策により、瑩山禪師はにわかに曹洞宗の「太祖」という地位を与えられ、脚光を浴びることとなったのである。このような潮流の中、總持寺側にあつては、太祖としての瑩山禪師像を新たに描き出し、讃仰を通して瑩山禪師を顕揚・周知することは喫緊の課題であったものと見られる。かかる動向に呼応する形で、滝谷氏の『總持開山太祖略伝』が上梓されたのである。また、『總持開山太祖略伝』の後に出版された畔上棟仙氏（總持寺独住二世・一八二五〜一九〇二）による『總持開山御伝抄』（大本山總持寺、一九〇〇年）も、瑩山禪師讃仰を目的とした書であった。『總持開山御

伝抄』以降も瑩山禪師伝が出版されているが、そのほとんども瑩山禪師讃仰の姿勢を踏襲している。⁹⁾

このように、近代以降における瑩山禪師をめぐる言説は、新たに「太祖」という宗門内の地位を得た瑩山禪師を讃仰するところから出発したのである。滝谷氏が著した瑩山禪師伝は学術的な研究成果ではないにしても、先に引用した「東論文」において、「諸伝の代表的地位を占める」と評されていたように、滝谷氏の「總持開山太祖略伝」は広く参照され、後に展開する瑩山禪師研究に対して与えた影響はきわめて大きいものがあり、後続する諸研究がかかる瑩山禪師讃仰という潮流の影響下にあったのであれば、基礎研究の方面に関心が持たれるということはほとんどなかつたものと見られる。¹⁰⁾

また、道元禪師を「高祖」、瑩山禪師を「太祖」と設定し、同列に扱う「一仏両祖」のような枠組みは、近世以前における両祖への参究の比重からすれば、あり得ないものであった。近世には、宗学研鑽の気運が勃興したが、研鑽の標準に位置づけられたのは宗祖である道元禪師の『正法眼蔵』であった。『正法眼蔵』をはじめとする道元禪師の著述は書写・出版が相次ぎ、多くの注釈書が作成され、活発な議論が繰り返行われた。¹¹⁾ かかる近世の学僧によって行われた『正法眼蔵』への参究は、近代以降も西有穆山(二八二一〜一九一〇)『正法眼蔵啓迪』や岸沢惟安(一八六五〜一九五五)『正法眼蔵全講』へ継承される。そして、近代に輸入された西洋的学問手法に基づく学術研究の場においても、道元禪師に関する研究は、近世における『正法眼蔵』参究の成果を受容するにせよ、批判するにせよ、それらの蘊蓄を学術研究に応用することが可能だったのである。¹²⁾

一方、瑩山禪師に対する近世の参究状況はどうであったかと言うと、近世中期に『瑩山清規』(延宝五年(一六七七)初刊)・『坐禅用心記』(延宝九年刊)・『三根坐禅説』(同前)・『信心銘拈提』(享保一七年(一七三四)初刊)の刊行は確認されるものの、¹³⁾ 注釈書については、指月慧印(二六八九〜一七六四)の『坐禅用心記不能語』(宝暦一年(一七六一)開版)・『三根坐禅説不能語』(同前)や、万回一線(？〜一七五六)の『信心銘拈提字略』(延享四年(一七四七)撰)・『信心銘拈提字拠』(撰述年代不明)の四本が開版・撰述されたにとどまる。仏洲仙英(二七九四〜一八六四)によって『瑩山和尚伝光録』が上梓されたのは、近世末期に至った安政四年(一八五七)のことであった。

このように、近世における道元禪師・瑩山禪師の参究動向に目を向けると、すでに近世より道元禪師の参究に傾倒していたことが知られ、かかる参究の量的蓄積の差異が近代以降の学問研究に与えた影響はけつして小さくなかつたものと推測されよう。¹⁴⁾ つまり、瑩山禪師に関する学問研究は、ほとんど蓄積がない状態から開始されたと見ることができるのである。

近世を通して参究対象になることがきわめて少なかった瑩山禪師は、近代に入ると、にわかに「太祖」という称号を与えられ、讃仰を通して人々に認知されるようになったのである。この点からすれば、明治九年の「曹洞宗教会条例」における「一仏両祖」の制定は、瑩山禪師研究における一つの画期となったと言えるであろう。

ここで注意しておきたいのは、現今の宗門において常識のように扱われる「一仏両祖」という概念は、近代において新たに創作された概念であつて、歴史的な伝統を踏まえた概念ではないということである。前述の東氏と伊藤氏は、瑩山禪師の思想研究が振るわない理由について、

太祖瑩山禪師は寺統の祖であつて、思想的には高祖道元禪師と同一の地盤に立つものであるとして自明のこととしてかたづけられてしまつている（『東論文』一一二六―二七頁）。

今日、日本曹洞宗は道元を高祖、瑩山を太祖とし、両祖一体を説くのである。師資相承ということからすれば、両祖の間に思想的相違があつてはならない。とすると、思想的研究は道元研究のみで充分であるということになる。瑩山研究が振るわないのもこの点が一因としてあるかと思われる（『伊藤論文』二八一―八二頁）。

と述べている。両氏とも「両祖は一体である」という考えが、瑩山禪師の思想研究における不振を招いたと言及するように、何らの歴史的裏付けを得ることのできない「一仏両祖」という概念が、強固に瑩山禪師研究へと影を落としている様子が看取されると思われる。学術的立場に立つのであれば、両祖が一体である必然性は、どこにも見出されないのである。

してみると、現在の瑩山禪師研究における基礎研究の欠如は、近世を通して瑩山禪師への参究がほとんどなされなかったことに加えて、近代以降の瑩山禪師研究が、「太祖」という新たな地位を与えられた、瑩山禪師への讃仰という潮流の中で開始されたことに起因するものであり、これらが現在に至るまで影響を及ぼしていると考えられる。

四、各分野における研究動向

ここまで、瑩山禪師の研究史を概観し、各分野の基礎研究が未整備のままとなつている現況を確認してきた。近世を通して、それほど参究の対象とならなかつた瑩山禪師は、近代に入ると、新たに「一仏両祖」の一角を担う「太祖」としての地位を与えられた。ここから、「太祖」としての瑩山禪師像を描く必要に迫られ、滝谷氏が筆頭に、瑩山禪師讃仰の潮流が形成される。基礎研究が等閑

視されたのも、瑩山禪師の学術的な研究が、かかる潮流のなかで開始されたためであったと考えられる。

以下においては、基礎研究の欠如という問題について、具体的に検討していきたい。先行研究に範を取り、「伝記研究」・「著述研究」・「思想研究」の三分野に分類して検討していくこととしよう。なお、これらの作業とあわせて、各分野の研究動向についても言及していくこととしたい。

A 伝記研究

瑩山禪師の生涯全般を網羅的に研究した成果としては、東隆眞氏の『瑩山禪師の研究』と『太祖瑩山禪師』（国書刊行会、一九九六年）が挙げられる。しかし、東氏の著書は、世寿五八歳説に基づく成果であることに問題がある。古写本『洞谷記』（永享四年（一四三二）書写）や『禪林雅頌集』（文安五年（一四四八）ころ成立）、『永光寺年代記』（仮称、文禄元年（一五九二）ころ成立）などの中世成立資料が続々と紹介され、瑩山禪師の世寿が六二歳であったことは確実となっている。¹⁶

しかし、六二歳説に基づいた瑩山禪師伝の総合的な再検討は、拙稿「瑩山禪師伝の研究―古写本『洞谷記』を中心として―」（平成三〇年度に駒澤大学へ提出した学位請求論文「瑩山禪師の研究―伝記と著作の成立史を中心として―」所収）以外にはほとんど行われていないのが現状である。ほかに、松田文雄「瑩山」（曹洞宗宗学研究所編『道元思想のあゆみ―鎌倉時代、吉川弘文館、一九九三年）や納富常天「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）が挙げられるが、これらはいずれも瑩山禪師の略伝的性格のものである。

このような状況を呈しているのは、前述したように、伝記資料自体への文献学的・書誌学的アプローチがなされていないことに起因している。つまり、瑩山禪師の世寿が六二歳であったことは明らかになったものの、ほとんどの伝記資料は五八歳説にしたがって立伝されており、いずれの伝記資料を基準として瑩山禪師伝を考究すれば良いのかという問題が放置されてしまったのである。このような中において、伝記資料へのアプローチを行った主要な成果が、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）や、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）である。しかしながら、これらの成果では、伝記資料が列挙されているものの、それらがいかにして成立したのかという点に言及されることはない。

このような先行研究の問題点を承け、さらなる進展を目指した論考が近刊の拙稿『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学術大会紀要二〇、二〇一九年）・同『瑩山禪師伝記資料一覧―附解題―』（曹洞宗研究員研究紀要）第五〇号掲載予定）である。前者においては、これまで成立年代に諸説あった『洞谷五祖行実』所収の瑩山禪師伝は、正保三年（一六四六）から宝永五年（一七〇八）に撰述されたものであることを論じた。これにより、瑩山禪師の伝記資料は、古写本『洞谷記』と『仏祖正伝記』（応永六年（一三九九）序）を除いて、すべてが近世に創作されたことが明らかとなった。後者では、前者の結論を踏まえ、現在確認される二六本の伝記資料を列挙し、それぞれに解題を付すとともに、近世に創作された伝記を「總持寺系伝記」（總持寺住持として叙述された瑩山禪師伝）・「永光寺系伝記」（永光寺住持として叙述された瑩山禪師伝）・「近世僧伝集成系伝記」（近世僧伝集成（『灯史』に収録された瑩山禪師伝）の三種に分類し、それぞれの成立過程について略説し、五八歳という誤った世寿は近世總持寺教団において算出された可能性が高いことと、五八歳説算出に至る歴史的背景に言及している。しかし、これらの論考には残された課題も多く、今後のさらなる検討が俟たれる。

また、瑩山禪師伝を研究するうえで、美術史の分野における研究の進展が注目される。肖像画としては曹洞宗で唯一、国の重要文化財指定を受けている「瑩山紹瑾像」は、瑩山禪師の自賛頂相として紹介されることも多かったが、本像の賛文は瑩山禪師の真筆ではないことが、納富常天「總持寺所蔵重要文化財瑩山紹瑾像について」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』一三、二〇一七年）において指摘された。また、瑩山禪師の頂相に関する最新の成果として、伊藤良久「瑩山禪師の自賛頂相―曹洞宗における頂相との比較を通して―」（『仏教経済研究』四八、二〇一九年）がある。

ほかにも、永光寺（石川県羽咋市）や總持寺祖院（石川県輪島市）に所蔵される仏像・祖師像に関する調査報告や研究成果も参考になる。永光寺所蔵資料については、石川県羽咋市教育委員会編『平成二二年永光寺史料調査報告書』（石川県羽咋市教育委員会文化財室、二〇〇〇年）がある。この調査により、永光寺の瑩山禪師をはじめとする祖師の頂相彫刻や法堂に安置される宝冠釈迦如来坐像など、実に一〇軀の彫刻群が中世の院派仏師の作例であることが明らかとなり、永光寺は中世における禪宗彫刻の宝庫として注目されるに至った。また、總持寺祖院の観音菩薩像が院派仏師と同じ特徴を有することが、薄井和男「能登總持寺祖院観音菩薩坐像と永光寺瑩山紹瑾禪師像」（『禪の心とかたち―總持寺の至宝―』、曹洞宗大本山総持寺、二〇一六年）において言及されている。永光寺は、瑩山禪師が創建してより戦国期にいたるまで、曹洞宗の拠点寺院としての機能を果たしており、瑩山禪師のみならず、中世曹洞宗に関する

る研究領域においては、「北陸の正倉院」(東隆真「永光寺の総合的研究を」、『平成二二年永光寺史料調査報告書』一五九頁)とも称される永光寺に伝来する数多くの資料群を通して、今後さらなる研究を行う余地が存していると考えられる。

B 著述研究

前述した通り、瑩山禅師の著作には、真偽に関する問題を抱えた文献が多く、はたしてその著者を瑩山禅師に帰することが妥当であるのかという基礎的な問題が非常に多く残されている。瑩山禅師の真筆や、瑩山禅師在世当時に遡及可能な写本などが残されていれば、著述の親撰・偽撰の問題を議論する必要はないであろうが、瑩山禅師の場合、そのような資料は、小部の文書や『三木一草文』しか残されておらず、まずは瑩山禅師撰とされる資料に対して書誌学的・文献学的研究を行い、その著者が瑩山禅師に帰せられるか否かが問われなければならない。このような過程を経て、瑩山禅師の親撰であることが確実視されている『洞谷記』と『瑩山清規』の研究動向から紹介してみよう。

『洞谷記』については、比較的早期から文献学的・書誌学的研究が進められており、現在では古写本『洞谷記』(永享四年(一四三三)書写、大乘寺所蔵)に見られる瑩山禅師在世当時の記事は、瑩山禅師の自叙と見て問題ないという結論が得られている。近年、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)が刊行され、古写本『洞谷記』および流布本『洞谷記』(享保三年(一七二八)成立、大乘寺所蔵)を影印によって参照することが可能となった。また、本書には上掲二本にくわえ、永光寺と駒澤大学図書館に所蔵される流布本系統の写本二種を加えた計四本が対照される形で翻刻されており、古写本と流布本の相違が一見して明らかとなる。『洞谷記』に関する現在の研究水準については、同書に収録される河合泰弘氏の「解題」によって知ることができるといえる。

そして、先に紹介した禅林寺本『瑩山清規』は、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)に収録されたことにより、影印と翻刻が容易に参照することができるようになった。¹⁸⁾

このように、近年にいたり、『洞谷記』と『瑩山清規』は影印による参照が可能となり、研究基盤にかなりの進展が見られたのである。

続いて、真偽の問題が長らく議論されてきた『伝光録』を中心に、著述についての研究動向を確認していこう。¹⁹⁾

まず、『伝光録』については、これまで二度の偽撰説が提起されている。一度目に偽撰説を提起したのは大久保道舟氏で、『道元禪師伝の研究』（岩波書店、一九五三年）において、『伝光録』「道元禪師章」・「永平懷契章」には、かなり後人の修正や添加が加えられており、『伝光録』の講述が開始された正安二年（一三〇〇）当時の提唱そのままを記録しているとは到底考えられないというものであった。大久保氏の説は、『伝光録』が瑩山禪師の提唱録であることを疑うものではなかったにせよ、この説が提出されたことにより、『伝光録』の可信性は大きく低下した。しかし、昭和三十三年（一九五八）に田島柏堂氏によって現存最古の乾坤院本（二五世紀半以降書写）が発見されたことにより、状況は一変したと言える。乾坤院本発見後には、天文一六年（一五四七）書写の龍門寺本をはじめとする『伝光録』の写本が陸續と発見されたことよって、伝承の確実性と広汎な伝播が確認され、『伝光録』は瑩山禪師の提唱録であることが確実視されるようになり、大久保氏も自らの偽撰説を「瑩山和尚伝光録」解題」（曹洞宗全書）解題・索引、曹洞宗全書刊行会、一九七八年）において撤回している。

乾坤院本の発見により、『伝光録』は瑩山禪師の提唱録ということが確定したかに思われたが、乾坤院本発見後、新たに偽撰説を提出したのが佐橋法龍氏であった。

佐橋氏は『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、以下、『佐橋書』）において、『伝光録』への偽撰説を展開した。佐橋氏が『伝光録』を偽撰とする根拠は、以下の三点に要約される。

- ① 『伝光録』提唱（正安二年（一三〇〇））から乾坤院本書写（一五世紀半以降）までの伝承過程がまったくの空白であること。
- ② 『伝光録』に見られる語が正安二年当時らしからぬこと。
- ③ 『伝光録』が道元禪師と懷契の行状について、『永平寺三祖行業記』や『御遺言記録』を提唱の素材として用いていること（『佐橋書』二二一―三九頁より作成）。

佐橋氏が述べる疑点①は、おおいに傾聴すべきものであると考えられる。中世に遡り得る乾坤院本の出現は、それまで近世写本しか確認されていなかった『伝光録』の資料的価値を格段に高めたことは論を俟たないであろうが、乾坤院本が書写された一五世紀後半までは、瑩山禪師の示寂を起点に数えたとしても、一〇〇年以上の時間的な隔たりが存する。この間に『伝光録』が瑩山禪師に仮託して偽撰されたと考える余地は充分にあろう²⁰。

このように、佐橋氏による偽撰説の疑点①は、非常に重要な示唆を与えるものであった。しかし、佐橋氏の偽撰説に対して研究

者たちは「これを肯定もしなければ、否定もせず、放置した」（東隆眞「伝光録」の成立（四）、「駒沢女子短期大学研究紀要」一七、一四頁）とされる。実際に、佐橋説に真っ向から異を唱えたのは、東隆眞氏ひとりであった。東氏は、「伝光録」の成立（五）・（六）（「駒沢女子短期大学研究紀要」一九二〇、一九八六・一九八七年）において、佐橋氏の偽撰説に対する批判を展開しており、「伝光録」の成立（五）では疑点①への批判を、「同（六）」では疑点②および③への批判を、それぞれ行っている。佐橋氏の疑点①を克服するためには、乾坤院本よりも古い『伝光録』の写本あるいは断簡などを提示しない限り、実証的な批判を行うことは困難であるが、東氏はそのような文献を提示せずに反論を行っているため、佐橋説に対する有効な反論となつたと言ひ難い。東氏に続いて、佐橋説への批判を行ったのが、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）・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）である。拙稿においては、これまで詳細な検討が行われてこなかった『正法眼蔵仏祖悟則』（以下、『仏祖悟則』）の成立年代を検討することを通して、『伝光録』の成立過程について論じている。『仏祖悟則』は、貞治五年（一三六六）から応永六年（一三九九）の間に成立した文献であるが、『仏祖悟則』には、和漢混交体で叙述された乾坤院本系統の『伝光録』本文が、漢文へと復元したうえで引用されている。ここからは、『仏祖悟則』の成立以前には、『伝光録』が成立していたことになり、『伝光録』は乾坤院本の書写が行われた一五世紀半ばを半世紀以上遡る一四世紀後半には存在していたことが傍証される。もちろん、『仏祖悟則』の成立年代は、瑩山禪師の在世時まで遡及することができないため、偽撰された可能性はわずかに残るものの、『伝光録』が瑩山禪師の講述録であつた可能性は従来よりもはるかに高まつたといえ、佐橋氏の疑点①は、おおむね解消されたと言える。

なお、佐橋氏は疑点①を論じる際に、『正法眼蔵』や『瑩山清規』といった祖師の著述を書写・整理し、その伝承保全につとめた太容梵清（一三七八—一四三九頃）が、『伝光録』を書写していないことをもって、梵清の時代には『伝光録』が成立していなかったと推測するが、秋津秀彰氏によって全文が翻刻・紹介された『梵清請益録』²²には、『伝光録』を典故とする箇所が確認されるほか、『伝光録』において提唱の締め括りとして頻繁に示される、「更に卑頌有り、大衆聞かんと欲すや」という定型句が『梵清請益録』にも見出され、梵清は『伝光録』に範を取って請益を行つていたことが示唆される。この点については、拙稿「『伝光録』古写本再考」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一九、二〇一八年）が論じている。

『伝光録』のテキストについては、継続的に刊行されている『瑩山禪師『伝光録』―諸本の翻刻と比較（二）』（五）―（鶴見大
学仏教文化研究所、二〇一五―一九年）において、乾坤院本・龍門寺本・永光寺本（正徳三年（一七一三）書写）の翻刻と、諸嶽山版（明
治一八年（一八八五）刊）との比較対照がなされている。しかし、諸本対照に用いている諸嶽山版は、『伝光録』最初の版本である仙
英開版本から、さらに用字の改変等を行っているため、諸写本との対照を行うのであれば、仙英開版本を用いるのが適切であると
考えられる。²³

そして、『伝光録』諸写本のテキストを検討し、それぞれの本文系統を整理した業績には、田島毓堂「伝光録諸本本文の研究（一）」
（『印度学仏教学研究』三四―二、一九八六年）・同「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）・同「伝光録諸本本文の研究（三）」―乾坤院本と長円寺の關係―（『印度学仏教学研究』三六―一、一九八七年）・拙稿「松山
寺本『伝光録』の書誌と本文」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第二五号掲載予定）がある。拙稿による『伝光録』諸本の分類を示すと、
次のようになる。²⁴

・ 古本系統

〈古本系A群〉……………乾坤院本・長円寺本

〈古本系B群〉……………松山寺本・永平寺本・河村孝道氏所蔵本・大昌寺本

〈古本系C群〉……………龍門寺本・永光寺本・永沢寺本

〈古本系D群〉……………西明寺本・天林寺本

・ 中間本系統（古本系統と流布本系統の中間に位置する本文を持つ写本群）

瑞泉寺本・永昌院本・東隆眞氏所蔵本・總持寺本・導故寺本・松源寺本・淨空院本

・ 流布本系統（仏洲仙英の開版本と同系統の本文を持つ写本群）

可睡齋本・法正寺本・仙英開版本

・ 別本系統（いずれの系統にも分類されない写本）

山端昭道氏所蔵本

先に紹介した田島氏の論考においては、「古本系A群・C群・D群」のテキストの特徴や、各写本の位置づけが考察されるとともに、

それぞれの系統に存する錯簡についても言及がなされている。

田島氏の論考以外にも、テキストに関する成果が存しており、「流布本系統」については、山端昭道「『伝光録』仙英本について」(『印度学仏教学研究』一九七二年)・同「『伝光録』仙英本と可睡斎藏本について」(『宗学研究』一三、一九七一年)が論じており、前出の拙稿「松山寺本『伝光録』の書誌と本文」においては、松山寺本の「道元禪師章」に見出される錯簡を手がかりとして、「古本系A群」と「古本系B群」の本文成立過程について考察がなされている。

また、「伝光録」の訳註研究としては、近年の成果として鈴木哲雄「乾坤院本『伝光録』(東土篇)研究」(山喜房仏書林、二〇一五年)が挙げられる。本書は乾坤院本『伝光録』において提唱される中国・日本の祖師の章に関する詳細な訳註研究である。しかし、池田魯參氏が「『伝光録』菩提達磨章再考」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二〇、二〇一九年)において指摘しているように、乾坤院本では漢文となっている部分が訓読文に改められるなど、必ずしも原典通りの文章になっておらず、参照には注意を要する。

ほかにも、「伝光録」と「洞谷記」の叙述内容を比較検討し、両書のあいだに見出される有機的な連関を考察したものに、拙稿「樹神の観想―『伝光録』と『洞谷記』のあいだ―」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第二一回掲載予定)が存する。

このように、「伝光録」の書誌学的研究や本文研究は着実に進展を見せてはいるものの、いまだに定本と呼ぶべき水準のテキストが出版されておらず、現在までに確認されている各写本についても、一部を除いてほとんど考察がなされていないのが現状であり、研究の余地が多分に残されており、今後のさらなる進展が俟たれる。

続いて、ほかの著述に関する研究動向についても概観しておこう。

『坐禅用心記』と『三根坐禅説』については、瑩山禪師の撰述書と見られる場合が多いが、これら二編の著作には、写本が一本も伝えられておらず、延宝九年(二六八〇)の刊本(『瑩山清規』の附録)が確認されるばかりで、伝承過程に不明瞭な点がきわめて多い。双方を親撰とするのが東隆眞氏であり、『瑩山禪師の研究』や『坐禅用心記』に参ずる(『大法輪閣』二〇〇七年、二九二―九三頁)等に所見が述べられている。池田魯參「坐禅用心記」撰述の意義(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一二、二〇一一年)も、『坐禅用心記』を親撰と見る。いっぽう、『坐禅用心記』を偽撰とするものとして、山内舜雄「坐禅用心記」における天台止観の影響(『瑩山禪師研究』、瑩山禪師奉讃刊行会、一九七四年)が挙げられる。また、竹内弘道「坐禅用心記」の考察(『宗学研究』三五、一九九三年)・同「坐禅用心記」の考察(二)―禅戒思想をめぐって―(『宗学研究』三六、一九九四年)も『坐禅用心記』の親撰・偽撰の問題にア

ブローチした論考として挙げる事ができる。

『三根坐禪説』については、条件付きで親撰とするのが、竹内弘道『三根坐禪説』の考察（『宗学研究』五一、二〇〇九年）であり、偽撰とするものに、角田春雄「明峰禪師の研究―瑩山の三根坐禪説と明峰仮名法語の比較―」（『印度学仏教学研究』八一、二、一九六〇年）がある。

『信心銘拈提』も、天産靈苗（二六七六―一七四三）と万回一線（？―一七五六）開版の版本しか現存しておらず、『坐禪用心記』・『三根坐禪説』とともに、伝承過程の空白期間が非常に大きい。『信心銘拈提』を親撰とするものに、竹内弘道『信心銘拈提』の思想について―瑩山禪師親撰の可能性をめぐって―（『宗学研究』四三、二〇〇一年）が存する。

近世刊本しか現存していない右の著述と対照的なのが、『報恩録』と『秘密正法眼蔵』である。これらは、瑩山禪師の親撰箇所も存するが、後代の増広が多数混入しており、内容のすべてを瑩山禪師個人の述作に帰するのは困難とされるが、じつに中世写本を含めて十指に余るほどの写本が残されている。

『報恩録』については、近年、曹洞宗総合研究センター学術大会において「瑩山撰・峨山編と伝える『報恩録』考究」と題したりレ発表が行われ、発表内容が『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一八（二〇一七年）に収録された。ほかにも、竹内弘道『報恩録』の考察（一）・（二）（『宗学研究』三八・三九、一九九六・一九九七年）や大久保道舟『報恩録』（『曹洞宗全書』解題・索引）がある。『報恩録』は、写本によって大きくテキストが異なるが、駒澤大学図書館蔵本（文明六年（一四七四）書写、永昌院旧蔵）は、駒澤大学文学部国文学研究室編『報恩録』（『禪門抄物業叢刊』一七、汲古書院、一九七六年）に、大輪寺本（天正一六年（一五八八））は、金田弘『大輪寺蔵報恩録』（『洞門抄物と国語研究』資料篇四、桜楓社、一九七六年）に、それぞれ影印が収録されている。

『秘密正法眼蔵』については、椎名宏雄『秘密正法眼蔵』の諸本（『瑩山禪』第一巻、山喜房仏書林、一九九一年）が参考になる。しかしながら、『報恩録』と『秘密正法眼蔵』については、ほとんど研究がなされておらず、さらなる研究の進展が俟たれる。

また、寿雲良椿（？―一五一六）が永正一二年（一五一五）に書写した『正法眼蔵雜文』には、瑩山禪師が妙浄禪人に与えた「洞谷開山和尚之法語」（『示妙浄禪人』とも）が収録されている。『正法眼蔵雜文』には、瑩山禪師が元応元年（一三二九）に撰述した「洞谷山尽未来際置文」（『瑩山禪師御遺墨集』所収）の草稿に当たる「洞谷尽未来可為本寺之置文」（文保二年（一三二八））が収録されるなど、正法寺に伝来していた古文書がそのまま書写されていると考えられ、「洞谷開山和尚之法語」も瑩山禪師が作成した法語であった可

能性は高いと考えられる。

以上、瑩山禪師の著述に関する研究動向を概観したが、『洞谷記』・『瑩山清規』・『伝光録』は基盤整備に進展が見られるいっぽう、『坐禪用心記』・『三根坐禪説』・『信心銘拈提』・『報恩録』・『秘密正法眼蔵』といった著述群には、書誌学的・文献学的研究を行い、真偽の問題へアプローチをおこなう余地が多分に残されている。真偽の判定には、親撰性が大幅に高まった『伝光録』や、古写本『洞谷記』に収録される「能州洞谷山永光寺瑩山和尚語録」(古写本『洞谷記』所収)等が重要な判断基準になると考えられる。

C 思想研究

思想研究の進展を期するためには、前述した著述への基礎的研究を行い、いずれが瑩山禪師の著作であったかを確定する必要があるが、ここでは近年提出された注目すべき研究成果を紹介しておきたい。まず、池田魯參氏の一連の論考では、『伝光録』や『坐禪用心記』といった瑩山禪師の著述群を「道元禪師の著述を包括的に参照し、瑩山禪師独自の解釈を随所に示している」(『伝光録』の読み方―釈迦牟尼仏章から―、『宗学研究』五〇、二〇〇八年、七八頁)と位置づけ、『伝光録』等に見出される種々の思想について、道元禪師の思想を前提としながらも瑩山禪師独自の新たな解釈が施されていることを実証的に明らかにしている。池田氏の研究によって、はじめて道元禪師から瑩山禪師にいたる思想的展開に焦点が当てられ、積極的な意義が見出された。

また、道元禪師の思想に偏って表詮されることの多い、曹洞宗の「宗旨」という言説に疑義を呈し、瑩山禪師の禅思想は、道元禪師のそれから乖離したのではなく、瑩山禪師は道元禪師の教義を継承し、その不備を補おうとしたものであったことを論じた竹内弘道氏の「道元禪師と瑩山禪師の坐禅思想―新たななる両祖一体論の創出をめざして―」(田中良昭博士古稀記念論集『禅学研究の諸相』、大東出版社、二〇〇三年)や、瑩山禪師の思想は同時代の臨済禅者とは明らかに異なり、独自性を有することを論じた、同「瑩山紹瑾禪師の禅思想について―臨済諸師との比較を通して―」(『印度学仏教学研究』四七―一、一九九八年)・同「瑩山紹瑾禪師の禅思想について(二)・(三)―臨済諸師との比較を通して―」(『宗学研究』四一・四二、一九九九年・二〇〇〇年)なども注目される。

池田・竹内両氏の視点は、思想研究の停滞を招いた原因であるところの、一仏両祖に基づく「両祖は一体である」という、先入観にも似た共通認識への再検討を行った成果として位置づけられる。

ほかにも、小早川浩大「『伝光録』にみえる洞山良价伝に関する一考察」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一八、二〇一七年)・

同『伝光録』と雲居道膺章』（『宗学研究紀要』二八・二九、二〇一六年・同『伝光録』投子和尚章の一考察）（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一三、二〇一二年）などでは、『伝光録』と中国禪宗文献との比較考究が行われている。

また、瑩山禪師の思想に関連して、一四世紀後半から一五世紀にかけての曹洞宗太原派では、『伝光録』の思想を基軸に教学を形成していたことが、拙稿「中世曹洞宗における思想的展開―『伝光録』から『正法眼蔵仏祖悟則』へ―」（『印度学仏教学研究』六七―一、二〇一八年）において論じられている。

五、今後の展望

右の検討において、瑩山禪師をめぐる研究の場においては、伝記や著作に対する基礎的研究が不足している実態が明らかになったと思われる。今後は上述したような基礎的研究を進めるとともに、瑩山禪師の撰述と見て問題ない『伝光録』などを通して、思想研究が進められるべきであろう。ところで、瑩山禪師がいかなる思想を有していたのかという問題は、中世曹洞宗思想史を考えるうえでも、きわめて重要な位置を占めると考えられる。『正法眼蔵』などに見られる道元禪師の思想と、南北朝期以降の曹洞宗教団が精力的に行った公案禪のそれとは、思想的に大きく乖離していることが安藤嘉則氏や龍谷孝道氏によって指摘されているが、瑩山禪師は「道元禪師から公案禪へ」という、中世曹洞宗が歩んだ思想的変遷の転換点に位置していると考えられる。この点に注目すると、中世曹洞宗においては、瑩山禪師以前と以後とを基準点とした、

① 道元禪師から瑩山禪師へ

② 瑩山禪師から公案禪へ

という思想史的動向が存したと想定される。この視点を重視するならば、瑩山禪師の思想は、それ単体として把握するのではなく、瑩山禪師を基準として、道元禪師や公案禪などの思想と比較し、思想史的に素描を行うことで、瑩山禪師の思想が有する歴史的意義は、より鮮明になってくるものと考えられる。

【注】

(1) 鏡島元隆氏も、道元禪師の研究史を整理するために同様の分類を行っている（『道元禪師研究の回顧と展望』、『文学』二九一六、一九六一年）。

東氏と伊藤氏は鏡島氏の分類に範を取ったものとも推測される。

(2) 田島相堂「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)、松田文雄「瑩山禪師世寿五十八歳説に対する私見」(『宗学研究』一六一、一九七四年)等。

(3) 東氏も、瑩山禪師の思想研究が振るわない要因の一つとして、「およそ瑩山禪師の撰述として伝えられるものは、まだ、その真撰性が確認されていないものがあること」(『東論文』一一二六―二七頁)を挙げており、著述の真偽問題が思想研究に影を落としていることに言及している。

(4) 『伝光録』に偽撰説が提出されていることを前提にすると、次のような問題が生じる。たとえば、瑩山禪師の著述とされる『信心銘拈提』については、竹内弘道氏の研究によって瑩山禪師の撰述書であることが明らかとなったかに見えるが(『信心銘拈提』の思想について―瑩山禪師親撰の可能性をめぐって―)、『宗学研究』四三、二〇〇一年)、竹内氏が論証の材料に用いた文献は『伝光録』であった。しかし、竹内氏が論文を発表した当時は、『伝光録』を瑩山禪師の著述に帰して問題がないか結論が出ていない状況にあったことを考慮するならば、そのまま受け入れるわけにはいかないであろう。

(5) 禪林寺本『瑩山清規』については、竹内弘道「新出の禪林寺本『瑩山清規』について」(『宗学研究』三二、一九九〇年・同「禪林寺本『瑩山清規』の考察―発見の意義とその後の研究動向について―」(『宗学研究』四六、二〇〇四年)・尾崎正善「『瑩山清規』解題」(『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)等に詳しい。なお、禪林寺本発見の経緯は、佐藤秀孝「越前禪林寺開山普濟善教禪師の生涯―通幻派拠点の維持に努めた禅匠―」(私家版、一九八九年)に収録される山口正章氏による「あとがき」に詳しく述べられている。

(6) 川口高風「明治期曹洞宗における出版書の研究」(『禅研究所年報』一六、一九八八年)四二頁。なお、川口氏の論文には、明治二年(一八六九)から同四五年(大正元年)に至る曹洞宗関係出版書の一覧が付されている。

(7) 以上の経緯は、曹洞宗総合研究センター編『曹洞宗近代教団史』(曹洞宗総合研究センター、二〇一四年)五一―五三・七四―九二頁参照。

(8) 道元禪師と瑩山禪師の称号として定められた「高祖」や「太祖」という呼称をめぐっては、種々の反対運動が展開された(川口高風「明治前期曹洞宗の研究」、法蔵館、二〇〇二年、三五七―六〇頁)。

(9) たとえば、昭和期に入ってから出版された瑩山禪師伝も、ほとんどが瑩山禪師を讃仰し顕揚するものであった(『東論文』一一一六―一七頁)。

(10) 滝谷氏の「總持開山太祖略伝」は、東氏の『瑩山禪師の研究』に至ってはじめて学術的立場から批判的検討が行われた。

(11) この時期に学術的な視点から瑩山禪師を扱った成果として、栗山泰音『嶽山史論』（鴻盟社、一九二一年）・同『總持寺史』（大本山總持寺、一九三八年）・孤峰智璨『常済大師の御伝記』（鴻盟社、一九二五年）・同編『常済大師全集』（代々木書院、一九三七年）が挙げられる。また、栗山氏や孤峰氏からは少し遅れるが、歴史学の立場から瑩山禪師を扱った村田正志「瑩山紹瑾の仏慈禪師号問題」（『仏教史学研究』二一四、一九四四年）は、戦前においては、唯一とも言える宗学者以外の研究成果である。しかし、これらは例外的な存在であり、戦後にいたるまでは注目された形跡が認められない。

(12) たとえば、『正法眼蔵』には天桂伝尊（一六四八～一七三五）『正法眼蔵弁註並調絃』、斧山玄鋤（？～一七八九）・面山瑞方（一六八三～一七六九）『正法眼蔵開解』、万勿道坦（一六九八～一七七五）『正法眼蔵傍訓』、瞎道本光（一七一〇～一七三三）『正法眼蔵却退一字參』、『正法眼蔵参註』とも、父幼老卵（一七二四～一八〇五）『正法眼蔵那一宝』、雜華蔵海（一七三〇～一七八八）『正法眼蔵私記』等の註釈書が作成された。

(13) 以上の宗学者たちによる『正法眼蔵』参究の歴史的展開は、角田泰隆「一宗学研究論について」（『道元禪師の思想的研究』、春秋社、二〇一五年、五～二一頁）や鏡島元隆「総説」（『曹洞宗宗学研究所編』『道元思想のあゆみ』三 江戸時代、吉川弘文館、一九九三年）に詳しい。

(14) 『信心銘拈提』は、元文元年（一七三六）と寛延三年（一七五〇）にも版行されているが、これらは近世曹洞宗の学問所であった吉祥寺旃檀林が開版したとされる（中野何必「吉祥寺旃檀林の出版物について」、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二〇、二〇一九年）。ここからは、近世の学寮において『信心銘拈提』が参究のテキストとして用いられていたことが推察され、近世における瑩山禪師への参究を示す消息として注目されよう。

(15) 竹内道雄氏は、宗学の高まりとともに展開した宗統復古運動によって道元禪師の思想に傾倒し、瑩山禪師の行動と思想を閉却したところに宗統復古運動の限界が露呈すると述べる（『宗統復古期より見たる瑩山紹瑾禪師の地位』、『瑩山禪師研究』、瑩山禪師奉讃刊行会、一九七四年、一〇四頁）。

(16) 瑩山禪師の世寿が五八歳ではなく、六二歳であったことは、山端昭道「瑩山禪師御年齢考論」（『瑩山禪師研究』、瑩山禪師奉讃刊行会、一九七四年）・松田文雄「瑩山禪師伝考―世寿について―」（『文化』一、一九七四年）を参照。

(17) 『三木一草文』は、本文が明峰素哲によって筆録され、識語部分が瑩山禪師の真筆となっている。河村道器『常済大師御撰述三木一草文』（私家版、一九六五年）に全体の影印・翻刻が収録されており、瑩山禪師奉讃刊行会『瑩山禪師御遺墨集』（大本山總持寺、一九七四年）に、瑩山禪師の識語部分が影印掲載されている。

(18) 瑩山禪師関係の資料でいうと、『中世禅籍叢刊』シリーズの『達磨宗』(『中世禅籍叢刊』第三卷、臨川書店、二〇一五年)に、「広福寺伝衣付嘱状」(『法衣相伝書』とも、広福寺所蔵)の影印・翻刻が収録された。

(19) 後醍醐天皇からの勅問に対する瑩山禪師の奏対録とされる『十種勅問』(永光寺系統の写本では『十種疑滞』とも)については、史実と認められないため、ここでは考察の対象とはしない。『十種勅問』では、元亨年中(一二三二―一二四)に、後醍醐天皇が孤峰覚明(一二七一―一三六)を使僧として瑩山禪師へ勅問を届けたとされるが、覚明が後醍醐天皇と関わりを持つのは、後醍醐天皇が隠岐島より脱出した元弘三年(一二三三)のことであるため、元亨年間に覚明を使僧することは不可能である。この一点のみによっても、『十種勅問』の内容が史実を反映したものでないことは明らかであろう。

(20) 疑点②について、佐橋氏は乾坤院本『伝光録』に見られる正安二年らしからぬ表現として、一三箇所を挙げている。しかし、佐橋氏が問題視する表現のすべては、瑩山禪師の真筆資料や、瑩山禪師と同時代あるいはそれ以前の文献に確認することができる表現である。また、疑点③では、『伝光録』が『三相行業記』と『御遺言記録』を参照する形で成立していることを問題とする。佐橋氏は『三相行業記』の懐契伝と義介伝の成立を「一四世紀末」(佐橋書 一一四頁)、『御遺言記録』の成立を、「義鑑付法状」の作成された「嘉元四年(一二〇六)もしくは嘉元年間(一二〇三―一二〇六)」(佐橋書 一一二頁)とするため、佐橋説に基づくと『三相行業記』を参照した『伝光録』の成立も、自ずと一四世紀後半以降まで降ることとなり、『伝光録』は瑩山禪師の提唱録ではあり得なくなる。しかし、『三相行業記』の懐契伝と義介伝にはその著者を瑩山禪師とする学説が存し(伊藤秀憲「三大尊行状記」の成立について、『印度学仏教学研究』三四―一、一九八五年)、なお慎重な検討を要するであろうが、『三相行業記』中の懐契伝と義介伝を瑩山禪師自身が著したのであれば、『三相行業記』の著者と『伝光録』の提唱者は、双方とも瑩山禪師ということになり、『三相行業記』が『伝光録』の引用文献として用いられても何ら問題はない。また、『御遺言記録』の成立年代についても、佐橋氏が述べるように、嘉元四年以降となるのであれば、寒巖義尹(一二二七―一三〇〇)所持本を写したという祇陀大智(一二九〇―一三六七)書写本(広福寺所蔵)の奥書(『道元禪師全集』七卷、春秋社、一九九〇年、二〇六頁)と矛盾が生じるため、『御遺言記録』の成立を嘉元年間以降と見るのは、問題があると考えられる。このように、佐橋氏の疑点②と③については、反証を提示することが可能であるため、『伝光録』を偽書と結論づけるための積極的論拠たり得ないことが明白であろう。

(21) 『仏祖悟則』本文は、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)に全文が翻刻されている。また拙稿「『正法眼蔵仏祖悟則』・古写本『伝光録』(乾坤院本・龍門寺本)対照表」(『曹洞宗研究員研究紀要』四九、二〇一九年)では

『仏祖悟則』と古写本『伝光録』の本文を比較対照し、『仏祖悟則』において、『伝光録』がいかに漢文へと復元されているかが示されている。

(22) 『梵清請益録』については、秋津秀彰「太谷梵清関係史料―總持寺門徒連署契状・当山一派記・梵清請益録・玉宝山龍穩寺略記―」（『宗学研究紀要』三一、二〇一八年）参照。

(23) 諸嶽山版が用字の改変を行っている点については、池田魯參「伝光録―さらなる宗旨の展開―」（『曹洞宗報』平成二二年一月号）・同「伝光録』の読み方―釈迦牟尼仏章から―」（『宗学研究』五〇、二〇〇八年）参照。

(24) それぞれの系統における写本は、書写年代順に示した。なお、以下の分類には、稿者が未検討の写本は含まれていない。現在確認されている三二本の写本については、東隆眞「大昌寺本伝光録」（権現山大昌寺、一九九一年）に詳しい。

(25) かつて、鏡島寛之氏は『正法眼蔵』に関する基礎研究の脆弱性を次のように評した。

眼蔵の本文の成立、編輯、流布などの問題を初め書誌学的な研究の確立は、少くとも、眼蔵研究への土台であり、最も基礎的な出発点である。しかし、それにもかかわらず、この問題の上に当然に行わなければならない眼蔵の書誌学的・文献学的研究は、眼蔵の内容的解釈の華やかさにくらべて、余りにも貧困の状態である。これまでの眼蔵の研究が、いくらも行われながら、その研究の一番とつつきにあるべき眼蔵の正確なテキスト研究、書誌学研究は……ずいぶんおろそかにされてはいなかったか（鏡島寛之「道元禪師研究の動向・回顧」、道元禪師讚仰会編『道元禪師研究』、山喜房仏書林、一九四一年、三六〇～六一頁）。

右に引いた鏡島氏の論は戦前に著されたものであるが、「眼蔵」を真偽に問題の残されている瑩山禪師の著述に置き換えて読んでみれば、書誌学的・文献学的研究の蓄積が少ない瑩山禪師研究の現状を見事に言い当てているように思われる。

(26) 池田氏の思想研究に関する成果としては、池田魯參「伝光録―菩提達磨章再考―」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二〇、二〇一九年）・同「両祖の『出家』義再考」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一五、二〇一四年）・同「伝光録』が切り開く『正法眼蔵』三時業』巻の論説」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一四、二〇一三年）・同「伝光録説示法の一特性―龍樹章・達磨章・葉山章に見る―」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一三、二〇一二年）・同「坐禪用心記』撰述の意義」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一二、二〇一一年）・同「瑩山禪の摩訶迦葉尊者多子塔前付囑説の意義」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一一、二〇一〇年）などが挙げられる。また、平成二二年一月から平成二七年六月まで『曹洞宗報』に連載された「伝光録―さらなる宗旨の展開―」（全六六回）も参考になる。

(27) 安藤嘉則「中世禪宗における公案禪の研究」（『国書刊行会、二〇一二年』）・同「中世禪宗文献の研究」（『国書刊行会、二〇〇〇年』、龍谷孝道「竹

居正猷『幻奇集』にみる室町期曹洞宗の公案禪受容」（『印度学仏教学研究』六六一、二〇一七年）・同「天英祥貞講述『無門関抄』の研究―室町期曹洞禅僧による看話禅受容の実態―」（『駒沢女子大学研究紀要』一三三、二〇一六年）・同「中世曹洞宗における『宏智録』の受容―通幻派の語録・抄物を中心として―」（『駒澤大学仏教学部論集』四三、二〇一二年）参照。