

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顧問 納富 常天

はじめに

禅僧の肖像画をとくに頂相ちんさうというが、瑩山禅師（一二六四—一三二五）の場合、国の重要文化財指定が「瑩山紹瑾像」になっているので、ここではこれに従うことにする。

瑩山紹瑾像（絹本着色、縦八九・二×横三八・六cm）は昭和四年（一九二九）三月二十八日に制定された国宝保存法により、昭和十年四月三十日、同じく總持寺所蔵『観音堂縁起』とともに国宝に指定され、昭和二十五年（一九五〇）制定された文化財保護法により、重要文化財に指定替えされている。また後で触れるが、判明している限り延享二年（二七四五）、昭和九年（一九三四）、平成九年の三回にわたり修理されている。

このような瑩山紹瑾像については、管見する限り瑩山禅師奉讃会『瑩山禅師御遺墨集』（一九七四〈昭和四十九年四月〉）などの簡単な解説や、毎日新聞社『重要文化財』10（昭和四十九年七月）および『展覧会目録』で紹介されるに止まり、画風や賛についても充分吟味されていないと同時に、画像の成立やその伝承に関しても考察されていない。ここでは總持寺宝物殿（現宝藏館）に八年奉職した御縁で、瑩山紹瑾像も親しくかつ子細に拝覧できる機会に恵まれたので、その時の成果なども踏まえ、瑩山紹瑾像の成立と伝承について（一）宗教思想的立場（二）画像について（三）賛の字体について（四）永竹寺とその所在（五）修理報告書と『中興雜記』の記録などから考察し、その実情を探ることにする。

注 記

(1) 昭和四十年三月二十日、於東京三越本店

大祖堂落慶・峨山禪師六百回大遠忌記念「總持寺の宝物」展

昭和五十一年四月十日、於總持寺宝物殿

「總持寺秘宝展」

平成八年十月五日

「曹洞宗大本山總持寺」

平成二十三年四月一日、於神奈川県立博物館

御移転一〇〇年記念「總持寺名宝一〇〇選」

平成二十八年四月一日

開祖瑩山紹瑾禪師七〇〇回

二祖峨山韶碩禪師六五〇回 遠忌記念

禪の心とかたち——總持寺の至宝——

(一) 宗教思想的立場

「はじめに」でも触れたように、禪宗における高僧の肖像画を、特に頂相と云うが、頂とは唐・宋音で首（頭部全体）の意である。『仏教語大辞典』には「もとは頂髻の相の意で、禪宗特有の肖像画。半身像が多いが曲泉に坐した全身像もあり、賛がある。古くから高祖像はあるが、禪宗では文字・学説よりも直接に全人格を伝える意から、シナで流行し、わが国では鎌倉・室町時代に盛行した。宋代以後では、それに自賛して、師が弟子に仏法の奥義を伝える時のしるしとして用いられるようになった。写実的な人物画が多い」とあり、『仏教辞典』（宇井伯寿）には「禪林に

て、祖師の半身の真影をいふ」とある。また『禅学大辞典』は「祖師の半身の真影、古来禅家では、禅師の半身を画き、これに贊、あるいは法語を書き、嗣法の証拠として与えた」とある。さらに『岩波仏教辞典』は「唐の洞山良价（八〇七—八六九）の語録に自贊頂相の事が見えるのが文献上の初見、北宋（九六〇—一二二七）には頂相授受がすでに行われたと思われる」とある。

洞山良价の語録『洞山悟本大師語録』に「師供養雲巖真」（大正新修大藏經第四七・五〇九中）、「真讚 □□□□□□

□□□□□□ 徒觀紙與墨 不是山中人」（五一六上）、「師問雲巖。擬寫和尚真得也無。巖云。幾得成。師曰。尋常寫真得七八。」とある。また雲門宗中興の祖雪竇重顯（九八〇—一〇五二）の『明覺禪師語録』、臨濟宗五祖法演（？

—一一〇四）の『法演禪師語録』、臨濟宗圓悟克勤（一〇六三—一一三五）の『仏果圓悟禪師碧巖録』には頂相の語が認められる。とりわけ『法演禪師語録』には「讚白雲先師真」「讚四祖演和」「自讚」「自述真贊二首」（大正四七・六六六中）などがあり、北宋時代（九六〇—一二二七）には頂相の授受が行われていたことは間違いない。

また南宋（一二二七—一二七九）における禅僧の語録には、曹洞宗宏智正覺（二〇九—一一五七）の『宏智禪師広録』をはじめ臨濟宗密菴咸傑（一一一八—八八六）の『密菴和尚語録』には「頌讚」に「讚布袋和尚」「讚開明禪師」「讚綉寶公」「讚大慧和尚」「讚應菴和尚」「讚木菴和尚」「讚徑山音首座」「約齋張直閣畫師頂相請讚」「真際道人請讚孟參 讚禁人」「禅人請讚」「佛日常長老請讚」「隆報著長老請讚」（大正四七・九七七上—下）臨濟宗虚堂智愚（一一八五—一二六九）の『虚堂和尚語録』には「真讚」に「自讚」「蓬萊宣長老請」「妙源首座請」「無隱侍者請」「本立藏主請」「無補侍者請」「法雲首座請」（大正四七・一〇二三中下）、曹洞宗天童如淨（一一六三—一二二八）の『如淨和尚語録』「讚仏祖」に「無用頂相」「自讚」「源山主求贊頂相」（大正四八・一三一中下）があり、頂相の授受が盛行していたことがわかる。

また本朝においては、前号の『本朝高僧伝』における高僧像関係資料について」にも触れたように、大日能忍が

初めて拙庵徳光（一一二一—一二〇三）の頂相を受得して以降、入宋僧（道元・道祐・円爾弁円・無本覚心など）・入元僧（遠溪祖雄・愚中周及など）が印可の証として、多くの頂相を将来した。さらには凡庵普寧（一一九七—一二七六）・東明慧日（一二七二—一三四〇）・空仙梵仙（一二九二—一三四八）などの来朝僧が、頂相の制作を促進させた。

また弟子が師の頂相を携えて渡海し、嗣法の証として徑山の古鼎祖銘禪師に請賛した玉溪慧璿頂相や、嗣法に關係なく、高名な中国僧（靈石如芝・楚石梵琦・季潭宗泐など）に請賛し将来した潜溪処謙照容や大方元恢肖像などもあった。このように日本における初期禪林においては、入宋僧と来朝僧、さらには渡海請賛による頂相の受容制作が顕著であった。なかでも無準師範（一一七八—一二四九）の法系（凡庵普寧・無学祖元・円爾弁円）、虚堂智愚の法系（南浦紹明）、蘭溪道隆（一一二一—一一七八）の法系を中心に展開した。

頂相について深入りし、繁雑になってしまったが、このような頂相の制作授受に対し、道元禪師（一一〇〇—一五三）の主著『正法眼蔵』「嗣書」に「いま江浙に大利の主とあるは、おほく臨済・雲門・洞山等の嗣法なり。しかあるに、臨済の遠孫と自称するやから、ままにくはだつる不是あり。いはく、善知識の会下に参じて、頂相一幅、法語一軸を懇請して嗣法の標準にそなふ」とあり、頂相は法語とともに臨済宗においては嗣法の上から非常に重要な意味があった。また仏像よりも祖師を崇拜する禅宗では、掛真（没した高僧の肖像をかける）仏事において頂相は欠くことのできないものでもあった。とりわけ臨済宗では塔頭（高僧の墓所）の盛行にともない、掛真の儀に必要な頂相が多く描かれたことはいまでもない。

また芸術志向的な性格を内包している臨済宗関係の頂相は、国宝・重要文化財に多く指定されている。先にも触れた毎日新聞社発行の『重要文化財』10には、鎌倉—室町時代を中心に百七十六点の頂相が収録されている。それには渡海求法僧が参随した中国禅僧や、公私にわたる日本からの招請、あるいは中国の社会事情、中国禅林の内部抗争な

どの諸事情により来朝した中国禅僧も含まれているが、大部分は日本の臨済僧で、曹洞宗道元派⁽²⁾関係では鑿山紹瑾像が唯一である。

しかし曹洞宗道元派では、先に触れた『正法眼蔵』『嗣書』に「あるひは袈裟を相嗣し、あるひは拄杖を相嗣し、あるひは松枝を相嗣し、あるひは拂子^{まつす}を相嗣し、あるひは優曇華を相嗣し、あるひは金襴衣^{きんらんえ}を相嗣す。鞞鞋^{きんあひ}の相嗣あり、竹篋^{しつげ}の相嗣あり」とあるが、とりわけ袈裟は『正法眼蔵』『傳衣』に「舍利等よりもすぐれたるべし」とあるのみならず、「袈裟功德」に「袈裟はふるくより解脱^{げだつやく}と称す。業障・煩惱障・報障等、みな解脱すべきなり」「諸佛成道のとき、かならず袈裟を著す。しるべし、最尊最上の功德なり」とされているように、袈裟をもっとも重視している。このような道元禅師の思想から、伝法の証拠として、頂相よりも袈裟が重視され、頂相が描かれる機会が少なかったことは間違いない。その意味でも鑿山紹瑾像は宗教思想的にも特異な存在で、極めて重要であるのみならず、日本肖像画史上においても注目しなければならない。⁽⁷⁾

このように極めて特異な存在である鑿山紹瑾像が描かれた要因として、諸方遍参と、出家以降師事した徹通義介(一二二九—一三〇九)禅師の影響を挙げなければならない。

鑿山禅師の遍参は二年にもみたくないものだったが、不退転位を獲得するとともに、広汎な見聞と未知の宗教体験・体得があつたことは間違いない。『日本洞上聯燈録』や『総持開山太祖略伝』によると、弘安八年(一二八五)遍参の途のぼり、越前宝慶寺寂円(一二〇七—九九)や東福寺東山湛照(一二三一—九九)・白雲慧暁(一二三三—九九)、紀州興国寺無本覚心(一二〇七—九八)に投じている。⁽⁸⁾ 中国・宋の寂円は天童如浄禅師会下で道元禅師と同参だったが、如浄没後、道元禅師を慕い安貞二年(一二二八、一説に安貞元年)に来朝し、その膝下に投じた。しかし、禅師没後は宝慶寺に移り、その宗風も道元禅師が批判した宋朝禅に回歸し、日本臨済宗を包容するものだったといわれている。

また東山湛照と白雲慧暁(文永三年—一二六六)渡海し希叟宗曇に参随)はともに禅密兼修の東福寺開山円爾弁円⁽⁹⁾

(一一二〇—一一八〇)の資である。

東福寺は京五山四位に位置づけられているにも拘わらず、公家(九条道家)開基であり、また八条からなる「東福寺条々事」の第四に「東福寺長老職事、円爾門徒の中、器量人を計り、代々譲与すべき也」(原漢文)とあることから、五山の十方住持に則らず、聖一(円爾弁円)派の一流相承が許容されていた。それは一門の和合と結束をはかり、東福寺の護持と発展を期するものだった。開山円爾の後、その弟子十三人がつぎつぎに住持職についている。三世無閑普門(一一二二—一九一)の十一年を除き、一夏九旬の超短期(二世東山湛照)から五年(四世白雲慧暁四年、五世山叟慧雲五年)で輪番に住持している。

このような動向下にあった東福寺東山湛照・白雲慧暁の膝下に投じた瑩山禪師は、やがて「洞谷山尽未来際置文」(元応元年へ二三二九)十二月八日)に「当山の住持は五老の塔主なり、瑩山の門徒中、嗣法の次第を守り、住持興行すべし」(原漢文)とあるように、永光寺の発展と一門の結束をはかり、輪番住持を規定したものと思われる。それはまた必然的に總持寺における輪番住持制に直結することはいうまでもない。なお總持寺の輪番制は、峨山派の拠点寺院である陸奥正法寺(岩手県水沢市)、摂丹境永沢寺(兵庫県三田市)、越前竜泉寺(福井県武生市)、相模最乗寺(神奈川県南足柄市)など二十七ヶ寺も住持制度として取り入れているが、これは教団の団結と発展に大きな影響を与えたことは間違いない。

つぎに無本(心地)覚心は高野山伝法院覚仏に密教を、金剛三昧院退耕行勇(一一六三—一二四一)に禪・密を習学したが、後に入宋し、無門慧海(一一八三—一二六〇)に参じ得悟している。建長六年(一二五四)帰朝したが、弘長四年(一二六四)願性(葛山景倫)の招きをうけ、興国寺開山になっている。『法燈国師法語』に「諸法ノ中ニ禪門最トモ勝レタリ。仏心宗ナルカユヘニ。諸行ノ中ニ坐禪最トモ勝レタリ。大安樂ノ行ナルカユヘニ」とあるように、禪や坐禪を最勝としている。しかし『日本歴史地名大系』(31)(和歌山県)によると、覚心は正応五年(一二二九—

四月五日に「住侶堅可守禁戒事」として「誓度院条々規式」を定めている。この規式は興国寺文書（東大史料編纂所）中であつて八条からなり、禅院と同じように三時勤行・四時坐禅をあげると同時に、千手法・不動法・愛染法などの真言行法も規定している。また三時勤行にも真言を誦することになつてゐる。しかしこの規式は瑩山禪師が覚心に参じた時期より後に成立したものはあるが、覚心による興国寺の行法に準じて成立したものであることは確かである。このように禅密兼修の無本覚心の膝下に投じた瑩山禪師は、その影響を受けたことは間違いない。

それは瑩山禪師入滅時の示衆語「念起是病、不統是藥、一切善惡、都莫思量、纔涉思量、白雲万里」が、無本覚心『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』や『鷲峰開山法燈円明国師塔銘』にある「師（無本覚心）四十六歳、上天台、礼心真、過石橋、供養、有感、偶睹壁間所書、念起是病、不統是藥、正抓痒処」によつてゐるとされるのみならず、『禅苑清規』『備用清規』『勅修百丈清規』『永平清規』などの諸清規（禅宗寺院における修行僧の生活規則）や、永平寺・宝慶寺・大乘寺などにおける諸行法を撰取し、仏法の興隆は行事にあり、法会には禅喜法悦があるとて成立した『洞谷清規』（『瑩山清規』）には、中国禅林から受容されていた『大仏頂首楞嚴陀羅尼』『消災妙吉祥陀羅尼』『大悲心陀羅尼』、その他『大仏頂尊勝陀羅尼』などを盛んに誦咒していることがわかる。

このように諸方遍参による輪番住持制の導入や、密教的配慮などの動向と、時代の推移もさることながら、瑩山禪師が永平寺出家から加賀大乘寺まで三十五年にわたり、切れ目なく師事した徹通義介禪師（一一一九—一三〇九）の影響を無視することはできない。

徹通義介は越前北足羽郷あすはに生まれたが、日本達磨宗の一拠点で諸宗兼学の波著寺なづきの懷鑑（？—一二五一？）について出家し、義鑑と安名やすなされている。比叡山で円戒をうけ天台学の研究に励んだが、波著寺に帰山し、懷鑑から浄土三部経や『首楞嚴経』などを学んでいる。また仁治二年（一二四一）、懷鑑とともに深草興聖寺の道元禪師に参じてゐる。道元禪師の北越入山に従つたが、その力量を認められ、典座や監寺の要職を務めている。それは義介が寺院経営に

抜群の能力があつたからに他ならないが、「昼は衆事を弁當し、夜は禪坐旦に達す」(原漢文)とあるように、日中は監寺として寺務を所管し、夜は朝まで坐禪に励んでいる。

建長三年(一二五一)三十三歳の時、懷鑑から仏照(拙庵徳光)下の印可書と「菩薩大戒儀軌」を受けているが、これは大日能忍―覺晏―懷鑑―系譜する日本達磨宗四世になったことになる。これが後に義介の弟子瑩山禪師が、正伝の仏法の伝燈を明らかにするための『伝光録』の提唱をはじめとして、元亨元年(一二三二)、『観音堂縁起』(重要文化財)に「諸岳山捺持寺中興沙門釋迦牟尼仏 五十四世傳法瑩山紹堊」(字体については後述)と署名するとともに、同三年には永光寺に五老峰を築造する因由にもなったと思われる。

つぎに建長五年(一二五三)の『永平開山御遺言記録』(『永平室中間書』)によると「随分に道念あるも皆其の情を知る。唯未だ老婆心あらず」(原漢文)。「備世間・出世に於て、其の志気あるを知る。唯だ未だ老婆心あらず」(原漢文)など、前後三回にわたり、老婆心の欠如を指摘されている。また『御遺言記録』の建長五年八月三日に八斎戒印板を賜っている。これについては従来全く見逃されている。八斎戒は在家が出家生活に一步近づく意義をもち、僧俗を結ぶ有力な方法として重視しなければならないが、八斎戒印板の存在は民衆教化の盛行を意味する。それはあるいは道俗が参集した宇治興聖寺時代を中心とするものであつたかも知れない。道に対しては『学道用心集』などを教示し、俗に対しては八斎戒の護持を強調した証しと思われる。また『伝光録』「永平元和尚章」に「永平寺にして童神来りて八斎戒を請し、日々回向に預らんと願ひ出で見ゆ。これによりて日々に八斎戒をかき回向せらる。いまにいたるまでおこたることなし。」とあるから、永平寺時代にも民衆教化に努めていたと云わなければならない。

また建長五年、道元禪師が療養のため上洛のみぎり、「相構えて寺院能く能く照顧すべし」(原漢文)と永平寺護持について遺言しているが、義介は「尋常肝に銘じて忘れず」(原漢文)と答えている。

建長七年(一二五五)懷契(一一九八―一二八〇)から嗣法を受けるとともに、『正法眼蔵』「嗣書」を書写・校合

しているが、この「嗣書」は嗣法の証しとしてのものだった。また懷奘から永平寺伽藍整備の委嘱を受け、京都建仁寺・東福寺、鎌倉寿福寺・建長寺などを調査している。また正元元年（一二五九）懷奘や義演とともに『正法眼蔵』の書写・校合などに励んでいる時、再び懷奘の指示により入宋している。『永平寺三祖行業記』によると、如意輪・虚空蔵・二菩薩像を尅彫して、渡海の無事を祈るとともに、「願書誓文」に「吾先師の往願を果さん為。永平の宗風を日本国裏に一興せんと欲す。」（原漢文）とあるから、永平寺をより充実させ、道元禪師の教えを弘通するためだった。

入宋後は径山・天童山など、江南の諸禅刹を歴遊しているが、具体的には明らかでない。天童山は伽藍の大半を焼失していたので、道元禪師參学時代の伽藍は見る事ができなかったが、わずかに臨濟宗大慧派の偃溪広聞（一一八九—一二六三）と相見し、曹洞宗宏智正覚（一〇九一—一一五七）の墨蹟に跋文を得ていると同時に、如浄禪師の自贊頂相を將來したといわれている。また義介の入宋は、道元禪師が正師を求めて、正伝の仏法を体得するためと異なり、宋朝禅林の規矩や伽藍結構および法具などの記録、さらには時の風俗に随い、現規と折中することが目的だった。また弘長二年（一二六二）『大宋名藍図』（南宋寺院の伽藍や法具の見取図、一般に『五山十刹図』を將來しているが、義介の帰国は道元禪師の帰国から三十五年も経過しているので、その間宋朝禅林も変質変容したことは間違いない。文永四年（一二六七）、檀越波多野氏の信認を得て、四十九歳で懷奘のあとを受け、永平寺第三代住持になるが、銳意寺門の興隆を願い、教団の發展を図って、盛んに永平寺伽藍の整備を行っている。その実情については『永平寺三祖行業記』に「山門を建て、兩廊を造り、三尊（天童山に模して釈迦・弥陀・弥勒）を安置し、祖師三尊・土地五驅悉くこれを作る。四節の礼儀、初後の更点、粥罷諷経、掛搭の儀式等の礼法悉く師の調行する所なり。（中略）永平の中興と謂うべし」²⁴（原漢文）とあるように、目覚しく活躍している。このような義介の進歩的・積極的寺院運営は、道元禪師における「済度衆生・仏法弘通」を継承した時代即応のものだった。しかし保守的義演（？—一二三四）や寂円らは、『正法眼蔵隨聞記』第二にも「当世の人、多く造像起塔の事を仏法典隆と思へり。是れ亦非なり」²⁵とある思潮・

動向により、義介が進めた造像起塔を批判し、真つ向から反対している。やがて文永九年(一二二二)に、永平寺を退院し、懷奘が再住したが、弘安三年(一二八〇)、懷奘の示寂により、義介は再住せざるを得なかった。義介は『永平寺三祖行業記』に「報恩殷重」²⁶⁾とあるように、報恩の一念で、懇ろにかつ慎重に、永平寺の管理運営につとめたが、寂円・義演ら保守派との内紛は一向に鎮静しなかつた。それには義介の行歴——永平寺の典座や監寺など要職をつとめ、さらに渡海求法して、永平寺三世になった輝かしい経歴、あるいは日本達磨宗の嗣承や性格的老婆心の欠如——に對する嫉妬・反発もあつたかと思われる。

このような事情から、遂に弘安十年(一二八七)、永平寺を去ることになる。この義介退院については、『正法眼蔵』「重雲堂式」に「堂中の衆は、乳水のごとくに和合して、たがひに道業を一興すべし」²⁷⁾とあり、また『吉祥山永平寺衆寮箴記』に「闇寮の清衆各父母、兄弟、骨肉、師僧、善知識の念に住し、相互ひに慈愛し、自他顧憐して、潜に難値²⁸⁾難遇の想有らば、必ず和合和睦の顔を見ん」²⁸⁾と誠しめてゐるにも拘わらず、このような事態になつたのは甚だ遺憾と云わざるを得ない。

永仁元年(一二九三)、永平寺を離れた義介は、波著寺時代の弟子、澄海阿闍梨の招請をうけ、大乗寺に移り開堂しているが、その心境は、『御遺言記録』にある「当寺(永平寺)は勝地たるに依つて執思する処と雖も、それまた世に随ひ、時に随うべし。仏法いづれの地においても所行の勝地となすなり」²⁹⁾(原漢文)とあり、『正法眼蔵隨聞記』第一にも「只時にのぞみ、事に触れて、興法の為め利生の為に諸事を斟酌すべきなり」³⁰⁾とあることから、大乗寺転住は随世、随時、所行の勝地とし、興法利生に努めたものと思われる。

また永平寺を退院するにあたり、自らも書写した道元禪師親輯の七十五卷本・十二卷本『正法眼蔵』を、大乗寺へ携行したことは云うまでもない³¹⁾。これはまた瑩山禪師やその会下に謄写され、現在永光寺には七十五卷本(零本)・十二卷本が所蔵されている。なおこれは總持寺さらには五院に謄写・傳播することになり、また五院の輪住を介し、ひ

るく波及伝播することになる。伝法庵『正法眼蔵』七十五卷本は文明四年（一四七二）に竜門寺（山形市）、永正九年（一五一二）に正法寺（岩手県水沢市）に伝播し、さらには向川寺（山形県北村山郡）や北陸・東北地方に大徹派の展開とともに膳写伝播されることになる。これについては広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』に、『正法眼蔵』の膳写と伝播において、總持寺における七十五卷本の膳写や、最上川流域寺院における書写活動と、正法寺本の成立、および長印の七十五卷本膳写において、伝法庵本に触れているが、伝法庵本についての伝播経路——義介の大乗寺転住にあたり携行し、さらに磐山禅師により永光寺に伝播し、それは總持寺および五院に膳写伝播したことは触れていない。また『正法眼蔵』が伝承されていた妙高庵をはじめ他の三院も同じような動向があったことは間違いない。『洞谷記』によると正安元年（一二九九）、義介は磐山禅師に嗣法して長嫡となし、乾元元年（一三〇二）、大乗寺住持職を譲っている⁽³²⁾。また嘉元四年（一三〇六）、自贊の頂相を明峰素哲に与え、延慶二年（一三〇九）入滅しているが、義介の入宋による宋朝禅林の規矩の受容や、時の風俗に随い、現規と折中する進歩的・積極的宗風が、諸方遍参による未知の宗教体験とともに、磐山禅師の思想形成さらには人間形成に、大きな影響を与えたことは確かである。このように只管打坐、面授嗣法を中核とする道元禅師の仏法を継承するとともに、宗門の繁栄、門下の育成や民衆教化を目指した磐山禅師の思想動向や、義介が自贊頂相を明峰素哲に与えていることなど、さらには東福寺・興国寺への遍参により、あるいは臨濟宗でひろく行われていた頂相を受容したものと考えられる。

注 記

- (1) 岩波文庫本上三四二頁参照。
- (2) 釈半人子の『二十四流宗源図記』によれば、日本曹洞宗には道元派の他に宏智正覺の流れを汲む（宏智派）東明慧日派と東陵永興派の二派がある。

- (3) 岩波文庫本上二三九頁参照。
- (4) 岩波文庫本上一九六頁参照。
- (5) 岩波文庫本上一六八頁参照。
- (6) 岩波文庫本上二六八頁参照。
- (7) 通幻寂靈(一三三二一九一)は石屋真梁(一三四五一四二三)に袈裟を付し信を表している(『本朝高僧伝』大日本仏教全書一〇三・五四〇上)が、芳庵祖巖(一一四一八)には法衣及び自贊の頂相を付し嗣法の証としている(『本朝高僧伝』日仏全一〇三・五五二下)参照。
- 明峰素哲(一二二七一三三〇)の偈に「永平付法、伝衣信」とある(『本朝高僧伝』日仏全一〇二・四二〇下)参照。
- 実峰良秀(一二三二八一四〇五)は明愈妙光(一三五〇一一四一五)に洞下宗乗并法衣を付し、伝法の証としている(『本朝高僧伝』日仏全一〇三・五四二下)参照。
- 天真自性(一一四二二)は自肖に題したとある(『本朝高僧伝』日仏全一〇三・五四三下)参照。
- 器之為璠(一四〇五五六八)は希明清良真に着贊している(『本朝高僧伝』日仏全一〇三・五八五上)参照。
- 川僧慧濟(一一四七五)が梅山開本(一一四一七)・如仲天闇(一三六五一四四〇)・不琢玄珪(一三八〇一一四四九)同幅の眞と、茂林芝繁(一二三九三一一四八七)肖像に讃している(『本朝高僧伝』日仏全一〇三・五八五下)参照。
- (8) 寂円については『洞谷五祖行実』や『洞谷記』から確かであるが、東山湛照、白雲慧暎、無本覚心については、『諸窟開山二祖禪師行録』や『日城洞上諸祖伝』にはない。
- (9) 長楽寺(上野国)栄朝に師事して台密の奥義を究め、嘉禎元年(一二三五)神子榮尊とともに入宋し、径山の無準師範に参じ、臨濟宗楊岐派の禪を伝えており、『東福開山聖一國師法語』に「禪トハ佛心也。律トハ外相也。教ハ言説也。称名ハ方便也。是ラノ三昧皆佛心ヨリ出タリ。故ニ此宗ヲ根本トス」とあるから禪が中心であることがわかる。
- (10) 『大日本古文书』家わけ第二十「東福寺文書之一」八三頁参照。
- (11) 宗峰妙超(一二八二一一三三七)開山の大徳寺(十刹)も、元弘三年(一二三三)後醍醐天皇、建武四年(一二三七)花園上皇の御置文により、宗峰門派による一流相承となる。また禅淨一致で隠逸的な寂室元光(一二九〇一一三六七)が開いた近江永源寺も、靈仲禅英(曹源寺門派)、松靈道秀(興源寺門派)、弥天永积(永安寺門派)、越溪秀格(退蔵寺門派)知庵元周(永聖寺門派)の門流五派により輪番守塔している。なお日蓮宗も本弟子(六老僧)日昭・日朗・日興・日向・日頂・日持)を中心に十八名により、

- 身延久遠寺の日蓮塔を月番で守っている。
- (12) 『洞谷記』(曹洞宗全書 宗源 五一七頁)、『加能史料』鎌倉Ⅱ四二六頁参照。
- (13) 『大日本仏教全書』第九六・一〇二・二二二下参照。
- (14) 田中久男氏『鎌倉仏教』(教育社刊) 参照。
- (15) 光地英学氏『瑩山禪師の密教的配慮とその来由』(『宗学研究』第二号) 参照。
- (16) 忍辱房承澄(一一二〇—一一二八)撰『阿婆縛抄』「延曆寺 灌頂」の奥書に文永八年(一二七一)正月二十四日「越州波寄於元応寺、旅糧書了」とあり、地名の波寄に「なみつぎ」と振仮名され、『本朝高僧伝』も波著寺に「ナツキ」と振仮名があるからあるいは波著寺は波著(波寄)にある寺の意で、本来の寺名は元応寺かも知れない。また『建擲記』(瑞長本)によると、文永十年十月二十日、波著寺で住僧某が『正法眼蔵』「仏性」巻を書写している。
- (17) 『本朝高僧伝』(日仏全・一〇二・三〇六下) 参照。
- (18) 『曹洞宗全書』宗源下二五六下参照。
- (19) 『曹洞宗全書』宗源下二五七上参照。
- (20) 岩波文庫本二二九九頁参照。
- (21) 『曹洞宗全書』宗源下二五七上参照。
- (22) 『曹洞宗全書』宗源下二五七上参照。
- (23) 『曹洞宗全書』史伝上、七下参照。
- (24) 『曹洞宗全書』史伝上、八上参照。
- (25) 岩波文庫本五〇頁参照。
- (26) 『曹洞宗全書』史伝上、八上参照。
- (27) 岩波文庫本九五頁参照。
- (28) 岩波文庫本九五頁参照。
- (29) 『曹洞宗全書』宗源下二五六上参照。
- (30) 岩波文庫本四〇頁参照。
- (31) 残念ながら散佚したらしく、現在大乘寺にあるのは中山本(八十九卷本)である。因みに『正法眼蔵』はつぎのようなものがある。

(1) 道元禪師親輯の七十五卷本・十二卷本

(2) 義雲編輯 六十卷本

(3) 卍山編輯 八十九卷本

(4) 晃全編輯 九十五卷本

(5) 梵清編輯 八十四卷本

(6) 本山版 九十五卷本

(32) 『曹洞宗全書』宗源下五〇五上参照。

(33) 『中興雜記』参照。

(二) 画像について

画像は余り鮮明でないが、法被を掛けた曲象に坐し、払子を手にした頂相通例の画面形式により描かれている。画面上部の賛により、瑩山禪師が永光寺の住持として、宗風を宣揚していた五十六歳当時の寿像であることがわかる。画風をはじめ筆致や描線さらには彩色などについては、美術・美術史の専門でないから論ずることはできないので、現在までに論評されたものを紹介したい。

『瑩山禪師御遺墨集』（昭和四十九年四月）では、元応元年（二二一九）九月八日の識語があるから、永光寺で洞上の宗風を挙揚していた五十二歳（生年文永五年説）の時の画像で、色彩・描写ともにくぐれ、鎌倉後期の秀作といわれているとある。

また『御移転一〇〇年記念・曹洞宗大本山總持寺名宝一〇〇選』（平成二十三年四月）、および開祖瑩山紹瑾禪師七〇〇回 二祖峨山韶碩禪師六五〇回 遠忌記念「禪の心とかたち―總持寺の至宝―」（平成二十八年四月）に、岩橋春樹氏は「絵の筆致に破綻は無く、全体によく整った描写である。平たく押しつぶしたような頭部の表現は、永

光寺の木像にも通ずるもので、瑩山の風貌を伝えるのであろう。ただ詳細に見れば、面貌の把握にやや類型的な印象があり、写実性を本旨とする頂相としては不満のこらぬでもない。顎部分などに用いた緩い円弧状の輪郭線は伝統的な仏画のそれに通ずるものがあり、画家の属性を示唆するものかも知れない。このほか、贊の末尾に「紹瑾自贊」と署名されるが、自ら筆を執った場面で自筆だと念押しするのは少々不自然であると言わなければならない。「拝贊」「奉贊」「謹贊」といった文言を用いるのが通例である。この点は今後の検討を俟ちたいと論評している。

このように論評されている本像の袈裟が、環紐であることはとりわけ注意する必要がある。環紐の袈裟を着けた頂相は、總持寺二世峨山韶碩頂相をはじめとする瑩山門下の頂相および宝慶寺藏道元像（観月の像）や、永平寺・大乘寺・旧岡崎正也氏旧藏の如浄禅師像、さらには「大本山永平寺展」目録によれば時代は下るが、永平寺藏の天童如浄禅師頂相はじめ、三祖義介、四祖義演、五祖義雲、七世以一、八世喜純、九世宗吾、十二世了鑑、十三世建綱、十四世建撕、十五世光周、十六世宗縁、十七世以貫各禅師頂相などがあるが、江戸時代には転衣出世僧の獲得（転衣料五両は寺領とともに寺院経済の中核）とともに環紐の有無をめぐり、永平寺と總持寺は永年にわたり論争している。これは拝塔嗣法、拝像嗣法（横川景三は曇仲道芳の肖像を拝して法を嗣いでいる）、代付、還付、多師乱証、済洞混交、因院易師（院によつて師を易える）、さらには人法の他に伽藍法（その寺の開山の法系を相続する嗣法）の相続など弊害が著しくなったので、古規に帰る宗統復古運動が進められたが、その一環として環紐も問題にされた。月舟宗胡（一六一八—九六）・中山道白（一六三六—一七一五）・天桂伝尊（一六四八—一七三五）・面山瑞方（一六八三—一七六九）、および永平寺僧堂の規矩を改め、伽藍の復興につとめ永平寺中興と称された玄透即中（一七二九—一八〇七）によるものだった。玄透即中は如浄禅師頂相や観月の像をはじめ、永平寺歴住の頂相も環紐であるにも拘わらず、永平寺藏御開山自贊像には袈裟に環がないことから、これを根拠に、環中の袈裟は南山衣（律宗の衣）で、道元禅師の古訓に反するとした。そして越前を中心に祖師像（絵画・彫刻）さらには道正庵木像まで、描かれ彫られている環を塗りつぶし

たり除去したりしている。このように論争はますます尖鋭化し、嘉永三年（一八五〇）から文久元年（一八六一）の十二年間にわたり、幕府をはじめ大名・大奥・老中・大老までまきこんだものだった。永平寺は島津氏―老中阿部伊勢守正弘―大奥老女姉小路―御留守居年寄―大老井伊直弼に対して、總持寺は前田氏―御守殿老女浜岡・同人人田中太左衛門―大奥―寺社奉行安藤対馬守信正という構図だったが、その実情は「總持寺三衣一件抄」（金沢市立玉川図書館蔵）に詳しい。また總持寺宝物殿（現宝蔵館）には衣体論争に関する古文書が五十件近く所蔵されている。

注 記

- (1) 瑩山紹瑾坐像（鎌倉時代、院派）には正面から見るができない頭部の左耳の後に、疣状のものまで彫られていることを考えると、極めて写実的な頂相彫刻といわなければならない。
- また永光寺には瑩山紹瑾坐像の他に、院派仏師による鎌倉―南北朝時代の釈迦如来坐像、聖観音菩薩坐像、虚空蔵菩薩坐像、達磨大師坐像、大権修利菩薩倚像、僧形文殊菩薩坐像、徹通義介坐像、さらに南北朝時代の明峰素哲坐像、峨山韶碩坐像の十軀がある。（『永光寺史料調査報告書』平成十二年三月、石川県羽咋市教育委員会）
- (2) 大乘寺蔵の開山義介が嘉元四年（一一三〇）正月に素哲侍者に与えた自贊頂相は、永享六年（一四三四）八月に菊堂祖英（素哲の曾孫）が写したもので「祖英拜写」とある。
- (3) 永平寺十三世建綱禪師頂相（曹洞宗大本山永平寺開創七五〇年記念・京王百貨店開店三〇周年記念 大本山永平寺展列品番号77）参照。

(三) 贊の字体について

瑩山紹瑾像の上部には一般の頂相と同じように贊がある。画像自体も鮮明でないが、贊はより不鮮明で、肉眼では判読も困難な状態である。いま掲げると

誰識庵中不死人

未揺掌握鎮烟塵

凛々威烈無等匹

三尺竹篋奪劔輪

器宇廓落絶学天真

眉毛争致不疑地

端的眼睛又不親

峇元應元己未九月八日

洞谷 紹瑾自贊

とある。前にも触れたように五十六歳の筆跡とされている。また「洞谷 紹瑾自贊」とあるのは不自然ともされているので、贊を検証するため、まず瑩山禅師の字体について考察してみる。

瑩山禅師の筆跡は瑩山禅師奉贊刊行会『瑩山禅師御遺墨集』その他で紹介されているように、總持寺をはじめ永光寺（石川県羽咋市）、大乘寺（金沢市）、広福寺（熊本県玉名市）、海岸寺（富山市）などに伝承されており、卷子本から一紙ものまで多様である。これらの書風や書技について、漢文体の記録の量や、書かれた時代などからみた場合、元応元年（一三一九）十二月八日の重要文化財「洞谷山尽未来際置文」（永光寺蔵）が、時代からみて最適かも知れないが、贊との比較考証を考えると、両者に共通する漢字は少ないが、字体が大きな元亨元年（一三二二）六月十七日の重要文化財『観音堂縁起』（總持寺蔵）がもっとも相応しいと思われる。とりわけ瑩山紹瑾の道号「瑩」と、法諱「瑾」の字体については従来誰もが見逃していたもので、とりわけ注目する必要がある。

『観音堂縁起』は一見しただけでも、運筆は伸びやかで、力強く、点画などもおおらかで、「禪」「谷」「夢」「事」「仰」

「後」などは個性的である。また「隼」^{ふるとり}の左の縦画が下に長く突き出た「雄」「雀」「權」「言」の「上」^{なべふた}の下が二になっている。「記」「信」「偏」に対し「旁」^{わらわ}の「見」が著しく下がっている。「観」なども特徴的であるが、とりわけ注目しなければならぬのは奥書の「瑩山紹瑾」の字体である。これは永光寺蔵「洞谷山尽未来際置文」「尽未来際勤行置文」「洞谷山四至堺田畠注文」などの署名にも通ずるものであるが、従来まったく見過ごされたために問題にされていない。それは道号の「瑩」と、賛にも関係する法諱の「瑾」の字体である。まず「瑩」は諸橋徹次『大漢和辞典』では「エイ」「ヤウ」と読み、意味は「あきらか」「みがく」としているが、字体は他の通用の漢和辞典と同じように「玉」の上は「冫」(わかんむり)になっている。しかし詳細にみると禅師の場合「冫」でなく「フ」(うかんむり)になっている。このような字体は禅師独自のものだったろうか。

古辞書の『倭名類聚抄』や、字体・和訓などを注記した『類聚名義抄』などいろいろ渉獵したところ、平安末期の実用通行語を、伊・呂・波四十七部に分類した辞典『色葉字類抄』(黒川本「下」)の「御」^みの辞字、およびその索引に「ケイ」と読む「うかんむり」の「瑩」を見出すことができた。

また同じく菅原為長(一一五八—一二四六)により、平安後期に成立した寛元本(一二四三—四六写)『字鏡集』巻五には、『大漢和辞典』などと同じ字体の「わかんむり」の「ケイ」と読む「瑩」もあることがわかったので、少なくとも平安末期から鎌倉時代にはともに通用していたことは確かである。このうち瑩山禅師は『色葉字類抄』の「うかんむり」の「瑩」によられたものと思われる。しかし『観音堂縁起』の奥書と「尽未来際勤行置文」の文中にある「瑩山一期中為時料」の「瑩」は「うかんむり」の下が「玉」ではなく、「王」になっていることも注目しなければならない。

また總持寺蔵正中元年(一二三四)三月十六日「当寺十箇条之龜鏡」(後年書写か)や、『總持寺住山記』の首部(總持寺七十二世春谷宗範が永享二年(一二三〇)十一月十九日から、翌三年二月十三日までの住山中に、七十一世まで

を書き改めたもの)、永光寺藏明応十年(一五〇一)および文龜三年(一五〇三)書写の『能州洞谷山永光禪寺行事次序』(『鑿山和尚清規』)は「わかんむり」の「瑩」になっているから、はやくから『字鏡集』の「わかんむり」の「瑩」も通用され、『大漢和辞典』はじめ一般に通用するようになったのであろう。これについては今後『色葉字類抄』と『字鏡集』の関係、および鑿山禪師が『色葉字類抄』の「瑩」によられた因由などを究明する必要がある。

また賛に関係ある「瑾」については、鑿山紹瑾禪師の書き癖とも思われるが、先に掲げた真筆『観音堂縁起』や「洞谷山尽未来際置文」などをはじめ、大乘寺藏「紹瑾置文」「紹瑾讓状」、広福寺藏「大乘寺住持職讓与状」などの字体は、「旁」が上から「サ」「くさかんむり」「一」「口」とあり、その下は「土」の俗字「土」を書く「瑾」になっている。これは最澄の「山家学生式」における「照千一隅」(照于一隅)のように、置字「于」の字体を「千」に、また道元禪師の永平寺藏『普勸坐禅儀』の「撰」「拂拭」「擬」や、鶴見大学藏『对大己五夏闍梨法』断簡の「指揮」などにおける「ま」(手)偏を「才」に表記されているのと軌を同じくするものといえよう。このように鑿山禪師における「瑩」と「瑾」の表記法は、真筆か否かを決定する大きな力ギといっても差し支えない。

このような視点などに立つと『鑿山禪師御遺墨集』所収の

十一 總持寺十箇条之龜鏡

十三 總持寺讓与及び法衣伝授語

十八 自贊画像(正中二年、石川県田鶴浜東嶺寺)

二十一 韶陽折脚之画贊

二十二 竜天白山之書

の五件は御遺墨ではないことになる。

因みに十八自贊画像は東嶺寺藏鑿山紹瑾像は絹本着色、縦四七・二×横二五・七cmの法量で賛は

身前相見 身後曾親

密室投入時如何

無明業識鐵蒺藜

□枝梅花洪外春

正中二丑仲秋日

為碩長老書之

洞谷紹瑾自贊

とあり、峨山韶碩（一二七六—一三六六）の為に正中二年（一三二五）八月著贊し与えたものであるが、瑩山禪師は同年八月十五日に没しているから、示寂直前のものである。しかし、法諱が紹瑾になっていない。また峨山禪師は正中元年（一三二四）七月七日に瑩山禪師から嗣法して拄杖・扨子・戒策を付嘱されているから、この自贊画像は嗣法の証拠としてのものではない。

つぎに、字音（読み）については、わずかに高橋秀栄「瑩山禪師の道号の発音について」（『宗学研究』三十六号）があるが、従来何の疑問もなく、宗門をはじめとして使用されて来た「わかんむり」の「瑩」の字は、平安末期に成立し、和漢の音義・辞書・訓点本を集成した『類聚名義抄』においては「營」「榮」「永」とあり、「エイ」と発音し、字義は「ミガク」としているが、前にも触れた『大漢和辞典』や一般に流布しているいずれの漢和辞典も、字音は「エイ」や「ヤウ」「ヨウ」とあり、決して「ケイ」とは読んでいない。ただ類字の「營」「榮」「榮」「榮」「螢」などは「ケイ」と読んでいる。「瑩」を「ケイ」と読むこの問題については、先学によりいろいろと説明されているので、これらをふまえて紹介してみよう。

まず、面山瑞方の『大智禪師偈頌問解』巻中

コノ聲ノ字ハ榮ノ音ニモ螢ノ音ニモナル、エトケトハ相通ズル、悉曇ノ定リナリ、ソレヲアル濟家坊ガ、洞家ノモノハ文盲ナ、我ガ祖師ノ号ダニヨミ羊ヲシラヌ、聲山ケイヲ聲山ト唱ユルト云タトテ、ソレヲ聞タ洞下ノ人ガ、実ニ思フテ四百年誤タ、向後ハエイ山ト云ガヨヒト云フタト、来テ告タモノガアル、コレハ一盲衆盲トハコノ羊ナコト、ユヘニ委細ニ云ベシ、ケイノ字ガ涓熒切、音扁トテ林ノ外ヲケイト云フ、字ノ形ヲ三方二垣セシ羊ニ作ル、ソコニ火ヲ二ツナラベタユヘニ他方ニヨク見ユルガ聲ナリ、下ニ虫ヲカキテ螢ニシタモ、外ニイヨイヨ見ユルナリ、下ニ木ヲカキテ榮ニシタモ、遠クヨリ見ユルナリ、下ニ玉ヲカキテ聲ニシタモ、ヒカリガヨク見ユルココロ、エケセテネノ相通ニテ、文字ニコノ例多シ

とあり、「聲」を「ケイ」と読んでいる。

また『平仄辞典』『エの部』に「聲」があり、「エイ、別ケイ」とある。また「ケの部」にも「聲」があり、「ケイ本エイ」とあつて、「ケイ」とも読んでいることがわかる。

つぎに『摩訶止観』巻九上にある「聲練」を岩波文庫本は「ケイレン」と読んでおり、また金沢文庫本『法華文句私見聞』巻十（延慶三年へ一三〇）〈心慶手沢本〉にある「薰聲」の右に「クンケイス」、左に「クンシ、ミカク」と字音と字義があるのみならず、『金剛頂蓮華部心念誦次第』（大治五年へ一三〇）の本奥書）の文中にある「磨聲」に「マケイセシム」と振り仮名がある。また湛睿（一二七一—一三四六）の唱導資料「田中草筒奉納表白藝文」の文中にも「宝セイ映シテ日セイ清ケイ聲タリ」とあつて、早くから「聲」を「ケイ」と読んでいたことがわかる。

さらに先述した『色葉字類抄』『御（ミ）』の項の辞字とその索引に「うかんむり」の「聲」があり、右側に「ケイ」、左側に「エイ」と振り仮名があり、下に「ミカク」と字義がある。また寛元本『字鏡集』巻五には「わかんむり」の「聲」があり、右側に字音「エイ」、「又音螢」とあり、「ケイ」とも読むとあるのみならず、「又音螢」の下に「ミカク」と字義がある。

このように「うかんむり」の「瑩」も、「わかんむり」の「瑩」も、ともに「ケイ」と読んでいるから、少なくとも平安末期から一般に「ケイ」とも読まれており、字義は「ミカク」であったことは間違いない。

瑩山紹瑾の道号「瑩」と法諱「瑾」に少し深入りしてしまっただが、これも總持寺開山に拘わる重要な問題であるのみならず、本論にも関係があるので止むを得なかった。

それでは問題の賛と『観音堂縁起』を比較検証してみたい。前にも触れたが画像の賛は不鮮明で、肉眼では判読も困難な状態であるが、『瑩山禪師御遺墨集』に収録されているモノクロ写真は原本より鮮明である。しかし平成十九年、森アト株式会社作成瑩山紹瑾像の複製はカラーでより鮮明であるから、これらと『観音堂縁起』を比較したい。賛の字数は六十余字であるから、前にも述べたように両者に共通する漢字は少ない。しかし賛の字体は一見して柀目に嵌めた感が強く、『観音堂縁起』にみられる連筆の伸びやかさや、力強さなどがみられないので、全般的に字体が異なり両者に共通する漢字の字体も「洞谷」をはじめ必然的に異なっている。

また前にも述べた『観音堂縁起』の字体の特徴である言偏のある「誰」「識」の「言」が左図のように、

誰 誰 應 瑾

「工」の下が「二」になっていないばかりか、「誰」や「應」の「隹」の左の縦画が下に突き出していない。また肝心の紹瑾の「瑾」の字が前にも触れたように、あるいは書き癖とも思われる真筆の字体、「旁」が上から順に「廿」(くさ冠)「一」「口」で、その下は「土」の俗字「土」を書く「瑾」になっていない。

このように賛の字体は、柀目に嵌めた感があり、また連筆も全般的に伸びやかさや筆勢がなく、力感も欠けているので、全く真筆と異なっている。とりわけ紹瑾の「瑾」の字体が一致していないから、後述する修理報告書と『中興雜記』とをあわせ、瑩山禪師の自筆ではないと断言できる。

なお『洞谷紹瑾自賛』とあるものが、前に触れた東嶺寺蔵瑩山紹瑾像とともに、瑩山禪師の真筆ではないという

ことは、「自贊」の概念を明確にする必要がある。(一) 宗教思想的立場の項で触れた毎日新聞社発行『重要文化財』10に掲載された百七十六点中、自贊とあるものが四十七点にもほり、また元応二年(一三二〇)作成、貞治二年(一二六三)法清校合の円覚寺「仏日庵公物目録」(仏日庵は北条時宗へ一二五一―一八四)が開基した北条氏の祠堂の中にある「諸祖頂相条」に、大慧(宗杲)をはじめ三十九鋪が掲げられているが、約半分の十九鋪が自贊となつてゐる。なお越前宝慶寺藏道元禪師の「観月画像自贊」(月見の画像)について、大久保道舟師は筆跡や識語のうち「吉祥山」を「吉田祥山」と誤つてゐることなどから、宝慶寺二世義雲の複製と推定していることも附記しておきたい。

因みに磐山紹瑾像の贊の初句「誰識庵中不死人」に関連するものをあげておきたい。

(1) 『伝光録』首章(岩波文庫本一六頁)

屋裏の主人公、これ我なり。皮肉骨髓を帯せず、畢竟していは、欲レ識ニ庵中不死ノ人一ヲ豈ニ離レンヤイ而今今這レ皮袋ヲいはんや欲セ識ニ庵中不死ノ人一ヲ豈ニ離レンヤイ只今今這レ皮袋ヲなり。不死人はたとひ阿誰なりとも、いづれのとときか皮

袋に莫離なり。

(3) 石頭草庵歌(『景德傳燈録』大正五一・四六一下)

吾結草庵無寶貝。(中略) 只要教君長不昧。欲識庵中不死人。豈離而今通遮皮袋。

(四) 永竹寺開山とその所在

磐山紹瑾像の右下隅に「永竹寺□□」と墨書銘があるが、これは後で述べる修理報告書と『中興雜記』(永光寺蔵)から「永竹寺常住」であることがわかる。この墨書銘については管見する限り、その存在さえも気付かれなかつたら

しく、問題として採択されていない。それは平成九年の修理で判読できるようになったからであろうか。この永竹寺は『延享度曹洞宗寺院本末牒』にもその名を見出すことができず、早くに廃寺になったらしく、わずかに左記の永光寺（石川県羽咋市）資料によって開山とその所在を知ることができる。

(1) 中興雜記（『加能史料』 南北朝Ⅱ二二四頁）

永竹寺開山・光禪寺二代松岸旨淵

(2) 血脈宗派（関係部分のみ『加能史料』 南北朝Ⅱ二二六頁）

明峰素哲—松岸旨淵—得翁正呈—補陀三代潔庵惠了—日屋守泉宗

(3) 洞谷末山世系簿（『加能史料』 南北朝Ⅱ二二八頁）

加州永竹寺勸請開山明峰素哲和尚 二世松岸旨淵和尚

これらから永竹寺の開山は(1)(2)が松岸旨淵（？—一三六三）としており、(3)は勸請開山明峰素哲、二世松岸旨淵としている。しかし越中光禪寺（富山県氷見市）も松岸旨淵が、その師明峰素哲を勸請開山としていることや、『日域洞上聯燈錄』巻第二（『曹洞宗全書』 史伝六四頁上）や『重統日域洞上諸祖伝』巻第一（『曹洞宗全書』 史伝八頁下）がともに松岸旨淵を開山としていること、さらには光禪寺藏『越中州海慧山光禪寺二代松岸旨淵禪師』から、松岸旨函（淵）が延文元年（一三五六）以降、永竹寺の開山になっていることがわかる。また松岸旨淵の法嗣通海竜泉が二世となつている。

つぎに永竹寺の所在については、わずかに先に掲げた(3)洞谷末山世系簿に「加州永竹寺」とあるのみである。これにより『加能史料』も永竹寺の右肩に傍注して（加州）としている。しかし加州の何処かいろいろ史料を渉獵して見たところ、『気多神社所蔵文書』第一に永竹寺が四ヶ所検出された。またそれらには文明十三年（一四八一）、永正元年（一五〇四）、同五年、大永六年（一五二六）の年紀があり、少なくとも大永六年までは存在していたことがわかる。

また所在地については、「竹津永竹寺知行」「永竹寺分たき田」「竹之永竹寺」とあるが、これは竹の津、たきの田の意味で能登国、現在の羽咋市滝町と考えてよからう。

このように磐山紹瑾像は加賀国ではなく、能登国の羽咋市滝町にあった、松岸旨淵を開山とする明峰派永光寺末永竹寺の常住であった。しかし前にも触れた『延享度曹洞宗寺院本末牒』には永竹寺の名がないから、大永六年（一五二六）以降、延享年間（一七四四―四八）までにあるいは廃寺になり、元和元年（一六一五）總持寺諸法度や本末制度により、明峰派の永光寺ではなく、峨山派の本拠である本山總持寺に移されたものと考えられる。

注 記

(1) 『日域洞上聯燈録』『重統日域諸祖伝』によると、松岸旨淵は播州永天寺（兵庫県吉川町）、越州光禪寺（富山県氷見市）、加州大乘寺（金沢市）、能州永光寺・光恩寺（石川県羽咋市）の住持になっており、法嗣は照菴鑑、徳翁早、玉泉言があったとしているが、その他に通海童泉、潔庵慧了などを育成し、宗風の宣揚に努めている。また永光寺蔵『洞谷末山世系簿』によると、松岸は先に掲げた寺院の外に能州長松寺・孝恩寺（羽咋市）、曹源寺（石川県珠洲市）、青嶋寺・補陀寺（能登）の開山、および能登豊財院（羽咋市）三世としている。なお孝恩寺と光恩寺は同一寺院かと思われる。

(五) 修理報告書と『中興雜記』

磐山紹瑾像は判明している限りにおいて、つぎのように三回修理されている。

(1) 旧巻止（表具裏面）

開山大師 延享二乙丑十二月修復焉（修理後桐箱中に保存）

(2) 軸木墨書銘

鶴見總持寺什宝 昭和九年拾壹月下旬

東京麴町住人二代目藤間与四郎修理之

(3)平成九年三月

静岡県焼津市栄町五一八一五

山口墨仁堂

※(1)(2)は(3)の修理時に判明したものである。

ここでは山口墨仁堂の修理報告書、および機関誌「阿吽」2(十周年記念一九九七年)と『中興雜記』により、瑩山紹瑾像成立の実状を考察する。

まず修理報告書(横書五頁 修理関係写真省略)の要点を抽出すると、つぎのようである。

文化財の概要

本図は大本山總持寺の開山である瑩山紹瑾禪師の頂相である。自贊であり、絹本著色全身像として貴重であり、贊には元応元年(一三一九)の年紀がある。

文化財の名称等

(1)名称員数 重要文化財 絹本著色 瑩山紹瑾禪師頂相 一幅

(2)指定年月日 昭和一〇年四月三〇日

(3)所有者 横浜市鶴見区鶴見二一一一 總持寺

文化財の構造

(1)本紙 品質形状 絹本著色 一幅一軸

寸法 修理前 縦 92・8 cm × 横 37・8 cm

(2)表装

修理後 縦 89・4 cm×横 38・6 cm

※修理後の縦寸法が減少したのは上下余白部分の足し絹を狭くしたため

修理前

形式 掛幅装

表装裂地

中廻し風帯

丹地菊文金襴

総縁

紺地蓮華唐草文金襴

軸首

透かし金軸

保存箱

二幅入り屋郎箱 一合

修理後

形式 掛幅装

表装裂地

中廻し風帯

丹地雲文金紗

総縁

萌葱^{マユ}地二重蔓牡丹唐草文金襴

裏打

肌裏

土佐紙楮灰汁煮板干(高知 井上製)

増裏

美柄紙楮炭酸カルシウム入板干(吉野 上窪製)

総裏

宇陀紙楮白土入板干(吉野 福西製)

軸首 元使い

箱 桐太巻添軸 桐屋郎箱中箱 黒漆塗桐台指（前田友齋作）

修理前の状況

本紙の欠落が甚だしく表具の開閉の度毎に傷みが進行する危険性がある。

異質な補絹により画像、特に顔の部分が故意に形づくられており画面全体が非常に痛々しい感がある。

本紙全体に横折れが有り、折れ山が欠失する可能性が大きい。

二種類の色裏打紙の使用により画面が分断されて見える。

絵の具も経年変化により弱っており剥落の危険性がある。

画面上方に微がある。

修理の概要

解装し、肌裏以下の裏打紙の取り替え、表具は、裂、軸木、発装、箱を新調し、軸首及び発装金具は清浄して元

使いとした。

今回の修理では、旧補絹は全て同一の劣化絹にとりかえる事とした。旧補絹が二重、三重と重なっていたが、

それらを全て取り除き、ゆがんだ絹目はできるだけ直した。

肌裏打紙は、打分けをせずに、画面一色の染紙を用いた。結果、賛及び顔の部分が、より鮮明に鑑賞できるよう

になった。裏絵具は、顔や手の肉身部分に見られた。

画面上下の足し絹は、画面全体とのバランスにより前回より巾を狭くした。表具の裂は、画像の柔らかい感じに

あわせるため、総縁・紺地蓮華唐草文金襴 中廻し、風帯・丹地色糸入丸籠菊文金襴を、総縁・萌黄地二重蔓牡

丹唐草文金襴、中廻し、風帯・丹地雲文金紗と改め、本紙にふさわしいものとした。結果、表具全体が明るく広

がりのある柔らかな感じとなった。

軸首及び発装金具は、雰囲気もよく、修理して再使用した。

表具寸法は、画面寸法が小振りなため、開山禪師像の掛けられる場所を考慮し、基準より少し大きめにした。

以下は通常の修理工程である。

絵具の剥落止めを膠にて行った。本紙の汚れを取った。肌裏紙を除去し、劣化絹にて補絹後、美濃紙にて肌裏打を行った。美栖紙にて裏打ちを行い、折れる部分には折れ伏せを入れた。表具の形に付け廻しをし字陀紙にて総裏打ちをした。補絹箇所にかえめな補彩を行った。

桐太巻添軸を新調した。箱は桐屋郎箱および桐黒漆塗台指外箱とした。延享年間修理銘墨書は箱内に畳に包んで納めた。

修理に伴う新発見等

本紙下方両隅より一方は表、他方は裏に墨書を発見した。表のものは、ある時代の所蔵寺名か、裏のものは願主名と思われる。

軸木及び発装に修理銘が墨書きされていた。

本紙墨書

画面向かって右側に墨書を発見した。左図点線のように切られていたが、絹目は通っている。永竹寺であろうか。

(左図省略)

なお寺の下に二字不明文字がありそうだが後述する『中興雜記』から「常住」であることがわかる。

画面向かって左側裏面に願主銘らしき墨書を発見した。左図点線のように切られた跡がある。絹目は通っている。しかし残念ながら判読は難しい。(左図点線の右側が切断されている。)

願主僧守臬

この墨書銘は後述する『中興雜記』から「願主僧守臬」であることがわかる。いま『中興雜記』を掲げるが、洞谷紹瑾自贊（二件）とともに鑑徹通（徹通義介）自贊、宏智正覚自贊があるので、あわせて示すことにする。

徹通御寿影自贊

古業受生雖各別 即身是佛有何疑
從來俱住未知面 今日初看非我誰

于時嘉元^{丙午}正月日書比丘鑑徹通

与哲侍者^一

宏智寿影自贊

一葉落時天下秋 不風流処也風流
木人退歩金繩斷 直下無機率鉄牛

正覚自贊^二

誰識菴中不死人 未搖掌握鎮烟塵 凜

々威無等匹 三尺竹篋奪銀輪 器宇

廓落絶天真 眉毛争到不疑地 端的眼睛^セ

又親^{不絶} 豈元應元年^{己未}九月八日洞谷紹瑾自贊 永竹寺常住 願主僧守臬

同

身前相見身後曾親。密室授入時如

何。無明業識鐵蒺藜。一枝梅花洪外春

正中二^乙 仲秋日 爲碩長老書之

洞谷紹瑾自贊

このように永平寺中興とされた徹通義介寿像や、徹通を通じ磐山禪師に影響を与えた宏智正覚寿影の贊、さらには正中二年（一三二五）峨山韶碩に与えた自贊（石川県田鶴浜町東嶺寺蔵）とともに、磐山紹瑾像の贊が掲載されている。その贊文は「絶学天真」の「学」、「端的眼睛又不親」の「不」が欠落しているなど不備な点もあるが、末尾に「永竹寺常住 願主僧守臬」とある。これによって先の修理に伴う新発見の画面右側（下部）の墨書「永竹寺」（永竹寺□□↓永竹寺常住）とともに、画面左側裏面に右半分が切られた願主銘らしき墨書は「願主僧守臬」であることが判明したが、その時期などについては不明である。

守臬については『中興雜記』所収の「血脈宗派（『加能史料』南北朝Ⅱ二二六頁）や、駒沢大学図書館蔵『日本洞上宗派図』、さらには『曹洞宗大系譜』（『曹洞宗全書』）などに、その名を見出すことができる。いま掲げてみると、つぎのようである。

血脈宗派

永竹開山

（光禪寺三代）

能尊補陀三

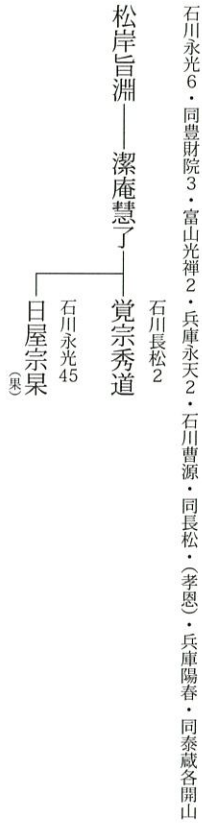
明峰素哲——松岸旨淵——德翁正呈——潔庵恵了——日屋守臬

（光禪寺二代）

日本洞上宗派図



曹洞宗大系譜



これらの宗派図から、守泉の道号は日屋であることが判明した。また日屋守泉は明峰素哲の弟子松岸旨淵の法嗣で、能登長松寺二世潔庵慧了の資で永光寺四十五代であるが、永竹寺の世代や、瑩山紹瑾像を模写した時期をはじめその行実などは残念ながら全く明らかでない。

注 記

- (1) 『光禪開山老和尚行業記』や『日本洞上聯燈録』卷第一(『曹洞宗全書』史伝三三九頁上)および大乘寺藏「永享甲寅秋八月祖英拜書」の贊がある「徹通義介頂相」はともに第四句「今日初・看非我誰」の初が相になっている。
- (2) 『大正新修大藏經』四八・九九下参照。『宏智禪師広録』卷第八所載のものは「真身」と題名があり、「不風流処也風流」の也が却になっている。また「直下無機率鉄牛」の率が牽ひになっている。

むすび

瑩山紹瑾像について、宗教思想的立場をはじめとして、画像、贊の字体、永竹寺、修理報告書および『中興雜記』などから、能登滝にあった永光寺末永竹寺の日屋守杲が願主となり、その時期は明らかでないが、元応元年(一三一九)九月八日、永光寺を拠点に時機に相応した洞上の宗風を宣揚し、洞上の中興とされた瑩山禪師の寿像(永光寺常住か)を写したもので、永竹寺常住であったことがわかる。しかし永竹寺は大永六年(一五二六)までは存在していたが、延享度(一七四四―四八)に作成された曹洞宗本末牒に、永竹寺の寺名がないから、それまでにあるいは廃寺になり、本山總持寺に移されたものと思われる。

また瑩山紹瑾像は贊の元応元年などから、鎌倉時代とされているが、永竹寺開山松岸旨淵(？―一三六三)の孫弟子、又は孫弟子の弟子とされる日屋守杲が願主となり写されたものであるから、あるいは南北朝時代とすべきではなからうか。