

## 白崖宝生と白崖派の展開

小 此 木 輝 之

白崖宝生は、室町時代の中期、五山制度の確立する将軍足利義満の治政下でその生涯を送った禅僧である。彼の開山した寺院は、那波泉龍寺（群馬県伊勢崎市）・田村円福寺（埼玉県秩父市）・栗尾興禅寺（同坂戸市）・田中大義寺（新潟県塩沢町）・湯沢泉福寺（同湯沢町）などに及ぶ。また、その弟子覚翁祖伝は上野関興庵（いま関興寺、新潟県塩沢町）を開山している。幻住派の法燈を汲み、生涯を林下でつらぬいた。後世、その法流は白崖派と称され、北関東・信越地方に多大な影響を及ぼした。なお、幻住派とは、元の高僧中峰明本の門流であり、当時のわが国の禅僧の間では詩文をよくした古林清茂の門流とともに、その人気を二分した。

かつて、わたしは宝生の事蹟と泉龍寺の史料について紹介したが、<sup>(1)</sup>ここではそれらを踏まえて、彼の人となりと白崖派の展開について、再度検討をこころみ、今後の課題のいくらかを考えておくことにしたい。

### 一 「宝生伝」史料の検討

宝生の伝記に関する基本史料として「行状記」と「勘弁」があげられる。前者は彼の事歴を記したものであり、後

者は彼が修行中に諸師と交わした問答商量をまとめた記録である。これらは『群書解題』によれば、応永三十三年（二四二六）彼の十三回忌にあたり、諡号を賜った時、奏請の資料として提出されたもの、もしくはその直後に編纂されたものと推定され、作者は不詳とある。その作者については後述することとして、諡号宣下にあたって撰述されたという可能性は十分に考えられることであろう。したがって、これらが宝生伝研究の基礎史料といえるのであるが、これには多くの筆写本や版本が現存し、そのいずれにも字句に多少の差異が見られる。その比較検討は、かねて記したところでもあるが、改めて、ここに「行状記」と「勘弁」を検討しなおし、諸本の伝来等の基礎作業を重ねたい。さて、筆写本は泉龍寺に三本（以下これを甲・乙・丙本と称する）・関興寺本（『大日本史料』底本）・同寺別本・円福寺本などがあり、版本としては、塙本『名僧行録』（巻一）・『統群書類従』（巻三三九）・『白崖和尚語録』などが既に上梓されている。そのほか、これらに基づいて『延宝伝燈録』（二七）や『扶桑禅林僧宝伝』（八）にも所伝が収録されており、『関興禅庵由緒書』（関興寺蔵）や『白崖宝生画像賛』（泉龍寺蔵）なども白崖の事跡を知る上での参考史料としてあげることができる。当然これらの中で最も依拠すべきは、宝生が直接かかわった泉龍寺・円福寺のほか関興寺に収蔵される筆写本であろう（興禅寺・大義寺・泉福寺などは現在廃寺）。

ところで、これは既に『大日本史料』（応永二十一年九月七日—宝生薨年）に関興寺本を底本として泉龍寺丙本および円福寺本を対校本として翻刻された。おそらく、これら写本は室町時代の末から江戸時代の初期にかけて書写されたものと考えられ、字体も紙質もそのように見うけられるものである。しかしながら、それら写本にも誤脱がないわけではなく、以後の版本にも明らかな誤植と思われる所もある。そこで、写本では泉龍寺の三本（甲・乙・丙）と関興寺本、版本から統群書類従本をとりあげ、各本の異同をもとにそれぞれの伝来と性格を検討してみる。なお、現在確認できる円福寺本は、寛文六年（一六六六）の写本である。書体、字句の異同は泉龍寺乙本に近い。紙幅の都合上、円福寺本はここでは取り上げない。



45	44	43	42	41	40	39	38	37	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21
甲午	二十(一)年	安閑	火裏	抛筋斗	七十二	凡役萬夫	大義(寺)	設利	感泣	牽(牽)以為常	逾旬而蘇	就坐	然頂指	墳門	学徒益以奔	藏主	通玄	特峯	月堂	代某甲	是別	作夢	師候	欲一喫
甲午	二十一年	安閑	火裏	抛筋斗	七十二	凡役萬夫	大義寺	設利	感泣	牽以為常	逾旬而蘇	就坐	然頂指	墳門	学徒益以奔	藏主	通玄	特峯	月堂	代某甲	是別	作夢	師候	欲飲喫
甲午	二十一年	安閑	火裏	抛筋斗	七十二	凡役萬夫	大義一	設利	感泣	牽以為常	逾旬而蘇	就床	然頂指	墳門	学徒益以奔	藏司	通幻	特峯	月堂	代某甲	是別	作夢	師候	欲一喫
甲午歲	二十一	安閑	火裏	抛筋斗	七十一	凡役萬夫	大義一	舍利	感從	牽以為常	逾旬一蘇	就座	然頂指	墳門	学徒益一奔	藏司	通幻	特峯	月堂	伐某甲	是別耶	作夢	一候	欲一喫
甲午	二十一年	安閑	大裡	拵筋斗	七十二	一役萬夫	大義寺	設利	感從	牽以為常	逾旬而蘇	就坐	然頂指	墳門	学徒益以奔	藏主	通玄	時峯	有堂	代某甲	是別	一夢	師候	欲一喫
脱	丙ノ一、関ノ年ハ	甲ノ一ハ抹消、	続ノ困ハ誤	続ノ大ハ誤	続ノ拵ハ誤	続ノ一ハ誤	関ノ二ハ脱	続ノ凡ハ脱	甲ノ寺ハ補入	関ノ從、続ノ從ハ誤	甲ノ率ハ率ヲ抹消	甲ノ蘇ハ補入	丙ノ床ハ誤	甲ノ乙・関ノ墳ハ誤	藏主	通玄	時峯	有堂	代某甲	是別	一夢	師候	乙ノ飲ハ補入	

66	65	64	63	62	61	60	59	58		57	56	55	54	53		52	51	50	49		48	47	46	
師曰	拙曰	予去後一十三年	拙曰	拙曰	拙曰	透徹末後之句	居於岩窟之間	出於路中	(勘弁)	終	泉龍寺開山普覺圓光禪師白崖和尚傳	所能獲焉哉	以此	明鑑祖	箇孫	于(手)今	因循緘黙	無門四十八則	臨行		嘗徒遊之辭去者		如一十有三回	如干
師曰	拙曰	予去後一十三年	拙曰	拙曰	拙曰	透徹末後之句	居於岩窟之間	出於路中		終	泉龍寺開山普覺圓光禪師白崖宝生和尚語錄終	所能獲焉哉	以此	明鑑祖	箇孫	于今	因循緘黙	無門四十八則	臨行		嘗徒遊之辭去者		如一十有三回	如于
師云	拙云	予去後一十三年	拙曰	拙云	拙云	透徹末後之句	居於岩窟之間	出於路中		終	泉龍寺開山普覺圓光禪師白崖和尚傳	所能獲焉哉	以此	明鑑祖師	箇孫	手今	因循緘黙	無門四十八則	臨行		嘗徒遊之辭去者		如一十有三回	如于
師云	拙云	予去後一十三年	拙云	拙云	拙云	透徹末之句	居一岩窟之間	出於路中			所能獲一哉	以此	明鑑祖師	箇孫	乎今	因循封緘黙	無門四十八則	臨行		嘗徒遊之辭去者		如一十有三回	如于	
											所能獲焉哉	如此	明鑑祖	個孫	乎今	因循緘黙	無門四十八則	乍臨行		嘗參遊之徒欲辭師者		如一十有三回	若干	
		関ノ予ハ脱					関ノ後ハ脱							続ノ個ハ誤	甲ノ手ハ抹消、丙ノ手、関・続ノ乎ハ誤	関ノ封ハ衍				続ノ乍ハ衍		続ニ文ノ補修アリ	乙・丙・関ノ于ハ誤	



116	115	114	113	112	111	110	109	108	107	106	105	104	103	102	101	100	99	98	97	96	95	94	93	
手裡	毒蛇行処	師得入而	珍重	拶無着和尚云	参学一衲子	著無語 師便立	云然便問云	一一呈露著語 著	無語婦方丈	学人	此上一句和尚代	不見耶	師便謁	厭風欲合戸	師猷扇子	師拈面前菓子曰	路次	拂袖而去	相州宮根	帆舩	菴云	師曰	師問曰	師云却視拂袖去
手裡	毒蛇行処	師得入而	珍重	拶無著和尚云	参学一衲子	著無語 師便立	云然便問云	一一呈露著語 著	無語婦方丈	学人	此上一句和尚代	不見耶	師便謁	厭風欲合戸	師猷扇子	師拈面前菓子曰	路次	拂袖而去	相州宮根	帆舩	菴云	師曰	師問曰	師云却視拂袖去
手裡	毒龍行処	師入得而	珍重々々	拶無著和尚一	参学之衲子	一師便立	一一呈露一 看然 便問云	著無語婦方丈	不看耶	此上一代学人	山厭風欲合戸	一	一	山厭風欲合戸	猷扇子於師	師拈面前曰	路頭	幻無語婦方丈	武州宮根	帆舩	菴云	師云	師問云	師一拂袖去
手裡	毒龍行処	師入得而	珍重々々	拶無著和尚曰	参学之衲子	一師便起	一一呈露一 看然 便問云	著無語婦方丈	不看耶	此上一代学人	山厭風欲合戸	一	一	山厭風欲合戸	猷扇子於師	師拈面前曰	路袴頭	幻無語婦方丈	武州宮根	帆舩	菴曰	師云	師問云	師一拂袖去
甲ノ手ハ小字補入			丙ノ云ハ脱			丙・関ノ著無語ハ脱		丙・関ハ有以下ノ五字脱					甲ハ小字補入			甲・乙ノ次ハ誤		甲ハ武ヲ相ニ訂正					甲・乙ノ云ハ衍	

## 1 泉龍寺甲本と乙本の関係

泉龍寺甲本は、第一紙を欠く。これと乙本を比較すれば、両者の共通点がきわめて多い。例えば、58以下の「勘弁」において曰と云の使い方は、87を除外して全く一致する。ほかにも16・28・29・31・33・38・44・52・54・69・72・74・76・80・85・86・93・100・101・102・103・104・106・107・108・109・111・113・114・115・116等は丙本や関興寺本とは異なる共通点である。また、甲本には訂正・抹消などの痕跡が多くみられる。34・35・38・44・52・70・89・98・106・116などがそれで、大半は乙本に共通している。この場合、どちらが底本に近いものか。例えば、甲本は52で手今を于今と訂正し、98で武州を相州に訂正している。乙本が底本ならば、このような訂正はありえない。したがって、両本の関係は甲本が先で、乙本がその清書本とみるべきであろう。

## 2 泉龍寺丙本と関興寺本の関係

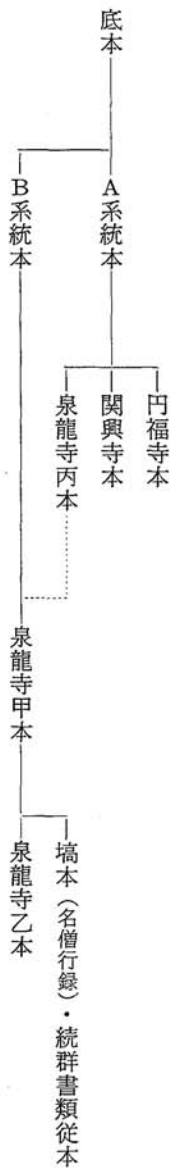
泉龍寺丙本と関興寺本の共通点も多い。58以下の「勘弁」で単純に曰・云を比較すれば、63・87を除外して全く一致する。さらに、4・16・21・28・29・38・54・69・72・74・76・80・85・93・98・100・102・103・104・105・106・107・108・109・110・111・113・114・115などの字句が、それ以外の本と異なり両者だけ共通である。しかし、両者には異なるところも多く、例えば、5・7・8・10・13・15・17・18・19・20・22・24・30・33・34・36・37・40・44・45・47・50・51・52・56・58・59・60・64・77・97・112などがそれである。このうちには単純な誤脱も多いが、17の日本と本朝、37の設利と舍利、40の七十と七十二（丙本の七十二が正しい）、44の二十と二十一（関興寺本の二十一が正しい）、77の非心非仏と非仏などからは、両者のいずれが底本かという判断はできない。おそらく、両者とも共通系統の底本からの写本とみるべきであろう。



3 統群書類従本と泉龍寺甲本の関係

統群書類従本は 9・14・15・23・26・27・36・39・41・42・43・49・53 などに誤脱がみられ、版本としてどれを底本にしたのか判断しにくい。1の萬松山、2の禪師傳から泉龍寺甲本か丙本に近いことは容易に推察できる。このうち 16・33・38・44 は甲本にだけ共通し、丙本には合致しない。反対の事例は 31 だけである。したがって、即断はできないが統群書類従本は泉龍寺甲本に近いものが底本として使われたものと思慮される。

なお、泉龍寺甲本と丙本の関係は、35 で甲本は率（おほむね）（これが正しい）と書きながら乙か丙本にあわせて牽とし、44 で甲本は二十一年と書きながら一を削除して丙本にあわせて二十年とするなど、甲本が丙本を参考にしたと思われる箇所が見受けられる。つまり、泉龍寺三本の関係は、丙本が最も古いと考えられ、甲本はこれを見て修正しており、乙本は甲本の浄写本であろう。しかも、甲本は丙本とは別の本を底本として完成させ、その後丙本と校合したと思える。以下、これを図に示すと左のようになろう。



以上述べた通り、写本としての価値はともかく、泉龍寺甲本に推敲の跡がみられ、比較的に字句も整っている。あるが、これは第一紙を欠く。そこで次にこれを浄写したであろう乙本を見ると、その巻頭に看過できない箇所がある。つまり、右の表の 3 の部分である。

住清陰嗣法小子清單集

これには、泉龍寺の塔頭清蔭庵(應)に住した宝生の弟子清單がこれ(行状記)を撰集したとある。前述の通り宝生の「行状記」は撰者不詳とされている。しかし、龍泉寺の清蔭庵に住し、宝生の薰陶を一身にあつめ、のち関興庵の二世となつた不藏青草(丹)ならば、彼は撰者として最も相応しい。彼は応永二十一年(一四一四)宝生の葬儀をすませ、その二年後、請われて関興庵の住持となつた『同庵実録』。それから永享八年(一四三六)、三世在天從龍にこれを譲るが、その半ば、宝生の十三回忌を迎え、諡号下賜の資料としてこれを撰述したものと思われる。ただし、それを実証できるのは乙本記載の事実のみである。

## 二 宝生の事蹟について

宝生の生涯についての史料は前述の通り、経歴を記録した「行状記」と、他の師僧との問答を記録した「勘弁」である。このうち「勘弁」には、年代が少し前後していると思われるところも見うけられるが、両史料を中心に彼の事蹟を述べてみよう。

まず、宝生は河内国に橋氏の末裔として生まれたという。しかし、生地・系譜ともそれ以上は明らかではない。寂年は応永二十一年(一四一四)で七十二歳というから、生年は康永二年(一三四三)ということになる。その時代は、幼年期こそ南北朝の動乱の渦中であつたが、長じてから晩年に至る生涯の大半は、將軍義満の治政下(北山大御所時代)にあつて、室町時代では世相のもつとも安定していた時であつた。また、禪宗史上から見れば、叢林の整備・充実がはかられ、林下にも高僧が輩出した時でもあつた。ところで、どの高僧伝にも見られるように、宝生も年若くして「不楽涉世」とあり、七歳にして高野山に登つたという。当然、その具体的な理由など知る由もない。そして延文五年(一三六〇)、相模の勝因寺(「行状記」では清隱寺)で溪雲至一に遭い受戒する。至一は法燈派無本覺心の直弟子であ

る。師の覚心は、上野世良田長楽寺開山の栄朝に師事した後、入宋して無門慧開に嗣法し、彼から『無門関四十八則』を授かったことでも有名であるが、帰朝後も高野山に登るなど、生涯にわたって禅密戒兼学の僧であった。その弟子至一の経歴の詳細は明らかでないが、『頼印僧正絵詞』(巻二)の延文三年(一三五八)正月の記事に、

(一七)  
 勝恩寺長老至一上人来臨ス、此人コソ新宮信仰ノ事ナレバトテ子細ヲ語ル、

とある。頼印は、いうまでもなく鶴岡社務別当頼仲の弟子であり、鎌倉公方足利満氏の帰依を得て、東寺長者・関東護持僧・榛名山別当など関東の有力寺院の別当を兼ね、室町時代の関東真言宗教団を組織だてた大立者である。その彼が、雪下の新宮別当に就任するのを予言した僧として至一が登場する。したがって彼も、師の覚心と同様に真言を併修した僧であったと思われる。しかも、政僧の頼印が親炙するほどの人物であった。「行状記」では「一また奇行あり、能く咒力をもつて、飛走を役し、水泉を涌かす」などあり、祈禱に優れた僧でもあった。しかし、「行状記」の筆者とされる青単は、この至一について「而れども師の心を小なりとす」と記し、宝生がこれに満足しなかつたとしている。しかしこの後、宝生が安房清澄寺(もと天台、当時は真言系の僧が多かった。いまは日蓮宗)へ向かっていると見ると、高野↓勝因寺↓清澄寺という彼の行動に真言系、もしくは、これを兼修した法燈派の僧に、出家以来の深い因縁を感じる。そののみならず、宝生がその後に関係する一連の僧、拔隊得勝・古剣智訥・大歇勇健等も、すべてこの法脈に連なる僧であることから見れば、幻住派白崖下の青単の意識は別として、宝生には生涯にわたって法燈派との関わりを保つ、何かがあったと考えざるをえない(後述)。

至一に死別し、清澄寺を経て、宝生は近江飯高山の寂室元光の門を敷く。清澄寺参籠中の彼を導いたのは、「行状記」によれば、出家以前の宝生に高野山で禅門を勧めた老僧であった。彼は言う「汝ち禿坂に邂逅の者にあらずや。(中略)汝ち既に禅に入る。ただ正師に遭い難きのみ。近江の飯高山に寂室翁あり、丞行後ることなかれ。」と。彼が何者かは判然としない。あるいは、「行状記」の筆者青単が師僧の禅門への軌跡を象徴的に描いたものか、具体的に

考えれば、先の法燈派や大覚派などの僧が想起される。ところで、「行状記」の寂年に、宝生は法臘五十三夏とあるから、彼の弟子青単の語るところでは、この年康安元年（一三六一）宝生は一九歳ということになり、元光に入門した年と一致する。元光は法系上は大覚派の約翁徳儉を嗣いでいるが、後述するように幻住派とも極めて近い関係にある。それで筆者青単はこれ以前の騰次を除外して、ここからの法臘を採用したものと思われる。それはともかく、俗世の喧噪をさけていた元光が、ようやく近江の守護佐々木頼氏の請を容れて、飯高山に永源寺を開いたのはこの年のことであった。宝生はそれから二年、風が竹をかきならす音で開悟するが、元光は「汝ち後生なり、宜しく保任してもつてその器となるべし、慎みて造次すること勿れ」と戒飭する。こうして元光の膝下にいること四年、この修学は彼の生涯を決定づけたと思われる。つまり、元光の法系は前記の通りであるが、その修学は彼の「行状記」〔統群書類従〕二三五によれば、天応二年（一三三〇）入元し天目山で中峰明本に謁している。嗣法こそしていないが、元光の名利を求めず、世俗に溶喙しない態度は、幻住派明本の禅そのものだった。元光と明本の出会いは、宝生が本師とした大拙祖能が入元し、明本の弟子千岩元長に嗣法する二〇年以上も前のことである。その意味で、元光との出会いが、宝生を幻住派に引き込んだともいえる。少なくとも、林下にあつて一世を風靡した高僧元光の最晩年の膝下で、青年僧宝生の得脱するところは大きかったに違いない。

貞治六年（一三六七）元光は示寂した。途方にくれた宝生は、越後に環溪派無雲義天の弟子月堂円心を尋ねる。しかし円心もほどなく寂す。茫然としていたところ、上野吉祥寺（暦応二年（一三三九）中巖円月開山）に二世として大拙祖能が入院していることを知る。その時の宝生の思いを「行状記」では、「師その道韻を聞き、酔を想いて液を生ずるがごとし。遂に属を躡いてこれにつき、以て前解を質す」と記す。ところが祖能は蔽しかった。元光のところでの開悟を「警転の一機、汝ち即ち無きにあらず。惟だ自らなさざるのみ」と一蹴する。

そこでやむなく、宝生は上野広沢（桐生市）田中の泉州某の別宅に籠もる。その経緯はどうであつたかわからないが、

この地域は今に臨濟宗寺院が多いことと相俟って、当時すでに禅僧を受容する人々が居たことは興味深い。ともかく、こうして宝生は三年間黙々と坐す。そして、祖能が吉祥寺から円覚寺に晋山するという噂を聞いて、路次で印可を請う、と「行状記」にはある。しかし、祖能はこの年（応安三年（一三七〇））円覚寺に赴いていない。あるいは、上野宝林寺（千代田町）、武蔵勸喜寺（妻沼町）、常陸楞嚴寺（笠間市）などの祖能の開創にかかる寺院（おそらく地理的には宝林寺）でのことであつたかもしれない。けれども、宝生は再び彼に一喝される。それから「勘弁」によれば、丹波横山（慧日寺）の特峯妙奇を尋ねたかのように書かれてあるが、これも後年のことではないかと思われる。道順からみて、祖能に叱咤された宝生は、上野桐生の広沢あたりから下野の日光に登つたのであろう。そして、ここでさらに三年を費やす。艱難辛苦の末、粥を食べるのも忘れ、鍋が火勢で破裂する音を聞き、投機する。その頃に、

去年広沢閑房裡、今歳日光岩窟辺、不覺同生同死処、孤峯拍手嘯青天、

とある。広沢に三年、日光に三年、刻苦奮勵生死の境を彷徨した末、思はず割れた鍋の音に、日光の山（あるいは宝生自身）が拍手したようであり、天空がうなり声をあげたようでもあつた。生死と自然・宇宙を一声のもとに受けとめているように感ずる。これが応安六年（一三七三）三十一歳のことという。こうして「行状記」では同年秋、三たび円覚寺に祖能を尋ねる。ただし、祖能が同寺に住するのはこの年であるが、それはわずか一〇日間であつたという。だから、これも円覚寺であつたかどうかかわからない。いずれにしても祖能に会う。「行状記」に見える、この時の両者の問答はすさまじい。

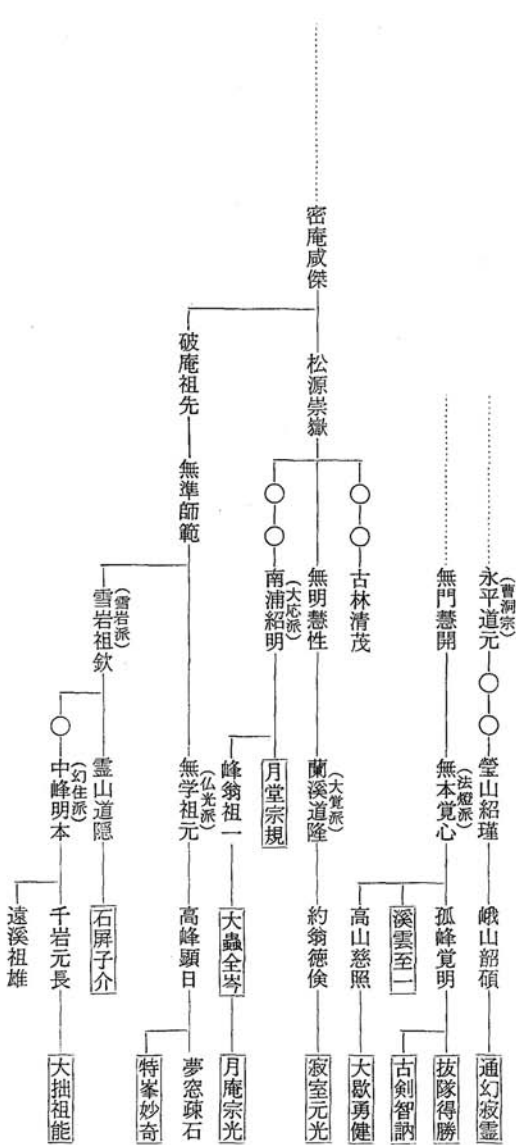
拙云、你有徹底試拳看、師曰、作夢者与作寐語者、是同是別、拙云、作夢底且置、作麼生是寐語底、師曰、某甲道不著、拙云、従上祖宗、皆説悟底你何不道、師曰、請和尚代某甲道、拙云、山僧道不著、師曰、恁麼則与某甲一般也、拙云、既是一般、為甚麼山僧不肯你、師曰、知音無消息、拙斬渠語云、鼻祖而降、生歷代伝法者、保重斯道、潜山谷、動三二十年、霜露果熟、龍天推出、吾去後一十三年、厚自韜韞、勿開法也、

所証を述べよという祖能に、宝生は尋ねる。夢を見ることと寢言と同じか別かと。夢見はともかく寢言とは何か聴く祖能に、わたしは道えないという。それで祖能は説明する。古来、列祖と称される僧は、みな所証を説いた。なぜ、お前は道わないかと。そこで、宝生は切り返す。わたしに変わって和尚が道えと。祖能も道えないというと、宝生はならばわたしと同じではないか。すると祖能もいう。すでに同じだ、だが、それではお前を首肯できないと。宝生はそれに対し「知音に消息なし」といいかけると、祖能はその言葉をさえぎっていう。始祖大師よりこのかた、伝法にあたっては所証の開陳が大切とされてきた。しかし、さらに修行を積み重ねれば大悟を得るであろう。わたしの没後十三年まで、自重して他人に法を説くなど。「勘弁」によれば、この末尾の文言は、翌日、宝生が一人方丈に入り、所証を呈示した後のこととしている。そこに密参口訣のようなものを感じるが、いずれにしても、これが祖能の印可であったことに相違ない。このほかに、宝生が祖能に参じているのを「勘弁」から拾うと、貞治六年（一三六七）吉祥寺、応安六年（一三七三）建長寺と年時不詳の常陸楞嚴寺・上野宝林寺での都合五回の問答を載せている。しかし、このうち貞治六年の吉祥寺での問答は良いとしても、応安六年の建長寺というのは無理であろう。祖能の入院がもっと後のことだからである。ただし、その建長寺での問答とされるものを「勘弁」から紹介すると、

拙云、你不信老僧語耶、師云、昔日信和尚、近世不信和尚、拙云、你有三十棒分、師呵呵大笑、拙云、你去、莫入此室、師一喝云、招不来推不去、弘袖而去、

というものであった。様々な問答商量の末、「勘弁」はこの記事を最末尾に付けている。建長寺とされるこの問答が両者の最後の会見であったのだろうか、ここには喧嘩別れのようにさえ映る中で、祖能のユーモラスなまでの度量の大きさと、宝生の自適の心境がにじみでて、心をうつ。

その後、宝生は多くの禅僧と交流をもち、康応元年（一三八九）祖能の十三回忌にあたり、はじめて嗣法を表明した。師の遺戒を守った。それも、祖能の遺弟から信衣を贈られて相承するという異例のものであった。時に宝生は四十七



禅宗略系譜 (□ は宝生と交流のあった僧)

歳。以降、武蔵円福・上野泉龍・越後大義などの諸寺院を中心に学人を接待し、応永二十一年（二四一四）、七十二歳に円福寺で示寂した。いま、以上に紹介できなかった彼に關係した僧侶を左に示す。ここで、それぞれについて解説できないが、宝生は幻住派と称されるが、後世大発展を遂げ、叢林にさえ浸透した遠溪祖雄の一派とはほとんど關係をもたなかったようである。師の祖能のように叢林に入院することもなく、交流をもったのは、大応や曹洞のような林下の流派であり、叢林の系譜に連なっても在野性の強い僧侶であった。こうして、室町時代の最も安定した時代を文字通り雲水として生涯を全うした宝生の下には多くの学人が集まり、やがてこの派は白崖派と称されるに至った。

## 三 宝生の禅と学問

上述のような経歴をもつ宝生の禅とはどのようなものであり、またそれはどのような学問に裏付けられていたのでしょうか。禅僧としての人となりを述べておきたい。

いわゆる『禅宗無門関』は、宋僧無門慧開の示した四十八則の公案集である。その公案の各々に宝生が下語を示したものが上野泉龍寺に所蔵されている。まず、これを手掛かりとして、彼の修学について検討してみたい。この『無門関』について「行状記」には、

嘗徒遊之辞去者、臨行云、吾執侍幾年、無門四十八則機縁、望師下語久矣、因徇緘黙不能無憾于今也、

と記されている。宝生の下に遊学した者が別れのときに言うには、何年か随侍して『無門関』の下語が欲しかったが、宝生はただ黙っているばかりであった。それが口惜しいと述べた。これを伝え聞いた宝生は「もしこれを欲さば、何ぞ難しきことあらん、汝ち試みに取りに来れ」と言い、彼から公案を受け取ると、すぐに下語を書いて渡したといふ。いま、残るものは恐らくその時のものであろう。言うまでもなく、『無門関』は、慧開の弟子宗紹が紹定元年（一二二九）に編集発行しているが、わが国では無本覚心が建長元年（一二四九）に入宋し、直接慧開に参じてその法を嗣ぎ、建長六年（一二五四）帰朝とともにもたらされたとされる。それから三七年後の正応四年（一二九二）に五山版として刊行されたのが、わが国では古いものとされている。もっとも、この公案集が注目されたのはその当時よりも近世に至ってからのことであり、宝生がこれをいつのころから知っていたのか分からない。しかし、彼自身は祖能の法嗣とはいへ、前述の通り、いわゆる法燈派の僧との交流が深かったのだから、慧開の撰した、いわば古典ともいふべき公案は、若いころから知悉し、座右にあったことは確かであろう。何よりも、右の例のようにその下語を求めて彼の



門を敲く学人がいたことがそれを証明する。さて、ところが寺蔵の『無門関』には公案も評唱も記されていない。宝生の下語のみ一瞥したが、禅宗に「無門漢」の私にはその内容まで立ち至る能力がない。そこで、気づいたことのいくらかを左に示し、彼の学問を垣間見てみたい。

その第一は、彼の下語に最も多く引用されたと思われる文献が、『碧巖録』に見いだし得ることである。以下にその例証を示す。

	無門関標題	宝生下語	碧巖録典拠
1	趙州洗鉢	前箭猶輕後箭深	前箭猶輕後箭深、只這箇多少人摸索不著、(二一九)
2	奚仲造車	滿口含霜、	滿口含霜、道什麼、(二)
3	巖喚主人	三尺杖子攪黃河、	団々珠遶玉珊瑚、三尺杖子攪黃河、須是碧眼僧始得、(三三三)
4	鐘声七條	通身無影像、	如何是般若鉢、通身無影像、(九〇)
5	三座說法	魚行水濁、鳥飛毛落、	林云、坐久成勞、魚行水濁、鳥飛毛落、(一七)
6	倩女離魂	牛頭没、馬頭回、	牛頭没、馬頭回、亦未為奇特、(四九)
7	趺倒淨瓶	大用現前、不存軌則、	大用現前、不存軌則、且図知有向上、(三)

『碧巖録』は、言うまでもなく中国雲門宗中興の祖といわれた雪竇重頤が、歴代禅僧の語録の中から百則を撰して頤を加えたもので、後世圓悟克勤が垂示・著語を付している。わが国での五山版は中国の大徳四年(一三〇〇)のものを底本としたものが古いとされる。したがって当然、宝生もこれを読む機会があった。その内容にふれると、1は、趙州從諲が日常生活にこそ禅があるとした公案で、宝生は師家の指導の適切であることを説く。2は、五体分離したらどうなるかという開福道寧の嗣月庵の公案で、宝生は言葉不能と下語する。3は、瑞巖師彦の自戒行為から人間の本

性を求めた公案で、意あままって本質に及ばぬ様を述べる。4は、雲門文偃が生活の情性を戒めたものに、般若の本質にせまれと下語する。5は、仰山慧寂の夢の説法で仏教の本質をどう説くかという公案。宝生はものを言い、考えれば真から遠ざかると下語。6は、元代の雜劇から魂と実体の根源について問う。宝生は身・魂自在、無分別と説く。7は、百丈懷海と弟子の滄山靈祐の物事にこだわらない行為に参究する公案で、無作為の働きこそ大事と下語する。以上、見識のないまま述べたが、要は宝生の下語が『碧巖録』からとられている可能性を示した。

次に、『景德伝燈録』に典故があると思われるものも見受けられる。

	無門関標題	宝生下語	伝燈録典故
1	俱胝竖指	靈々不昧、了々常知、	了々常知故、不可及、(三)
2	非風非幡	人無心合道、道無心合人、	道無心合人、人無心合道、欲識箇中意、一老一不老、(二九)
3	達磨安心	説似一物、即不中、	祖(慧能)曰、什麼物恁麼来、(懷讓)曰、説似一物、即不中、(五)

『景德伝燈録』は、貞和四年(一三三八)に五山版があり、宋版などもあったとみられるから、宝生がこれに目を通す機会があった筈である。このほか、「他是阿誰」に対する宝生の下語「自救不了」は『臨濟録』(元応二年へ一三三〇)五山版)の「如何是西来意、師云、若有意、自救不了、」に求められるし、『宝鏡三昧歌』(永仁三年へ二九五)五山版)などに求められる文例もある。しかし、以上のごとき推測は、文例をそこに見いだしただけであって、必ずしも引用しているとは限らず、例え引用したとしても、公案のそれぞれに下語として示したのは宝生の学識である。したがって、ここで言えることは彼が当時入手できる語録や公案集をくまなく渉獵し、それを自分のものとしていたということであろう。その内容についての評価は、すでにわたしの技量を越える。それよりも、これを見せられた但馬黒川の大明寺月庵宗光は、

一読撫几云、不意今日見臨濟、炬赫箇孫矣、

と評している（「行状記」）。一読し机を撫でて、いま図らずも臨濟義玄に会っている気がしたという。宝生の所証と学識に対する最大級の評価と言えよう。

それでは次に、右のような宝生の禅とはどのようなものであったのか。その人となり内面の移り変わりについて考えてみよう。宝生の心境の変遷を的確に示しているのが、時々記された偈頌である。日光投機頌は先に述べた。これと同じころ作られたとみられる頌に、

万岳千山難及処 闍梨寒殺露堂々 滿天白雪普賢境 只此孤峯騎象王

とある。「孤峯不白」と題されたこれも、「日光投機」と同様に山中苦行の情景をうたい、白雪に埋もれる孤峯（実は宝生自身）を白象に乗る普賢菩薩に形容している。厳しい環境の中に身をおいて、自分を普賢菩薩と等同に見る三〇歳余の宝生の心境が発露されている。これよりやや遅れて作られたとみられる「自賛」が二首ある。

刹界三千心印中 直開闍則玉玲瓏 通身眼目分明処 宗旨家風独脱翁  
 仏法元来無奇特 四時一路鑑機前 西天庵主瞿曇老 東土白崖宗旨禪

大宇宙をつらぬく仏祖釈迦以来の心印は、それを直に開悟すれば、玉のようにあざやかで、自身のテーマも明快だ、という前者。仏法は特別のことではなく、いつでも一途にものごとの兆しの先を見ることだ、という後者。そして共にそれを宗旨とした自分を賛えて結んでいる。禅のすばらしさと、それを開悟した自身を釈迦と等しく扱う。満々たる自信に漲る姿を彷彿させる。

このような宝生が、その徳を称賛している偈が四首ある。その一は寒山拾得であり、その二は丹波大聖寺（いま廃寺）開山の法山（土性か）であり、そして残りの二首は唐朝禅青原下の高僧徳山宣鑑に対するものである。寒山拾得は、両者の伝説を称えたものであり、大聖寺法山については詳伝がない。ここでは宣鑑に対する二首をとりあげてみたい。

「徳山托鉢」と題するそれは、

為驢為馬風流外 超仏慈悲在徳山 同死同生徹悟後 巖頭密旨露師頌

とある。宣鑑は龍潭崇信の弟子、巖頭全義は崇信の弟子だが後に宣鑑につく。「徳山托鉢」は『無門関』にもある有名な宣鑑の学人指導についての故事である。宣鑑の弟子雪峰義存が師の托鉢（鉢を持って入堂する日常生活）に疑問をなげかけるが師は答えない。それで兄弟子全義に問うと彼は「師の宣鑑に禅の究極などわかっているか」と口をすべらす。これを伝え聞いた宣鑑は彼を呼び「汝不肯老僧耶」と問う。これを聞き全義は「密啓其意」という。日常生活そのものに禅の究極が存することであり、全義に対する宣鑑の一言は全くの親切である。その宣鑑の人物の大きさと学人への心くばりを「仏に超える慈悲徳山にあり」と賛辞を惜しまない。宝生は、この宣鑑の師として「頌」であることを、ことさら同感し、敬愛している。それは、宣鑑が在世中に唐皇帝の武宗会昌の破仏迫害に遭遇し、独浮山の石室に籠もってなお修行を重ねた経歴と、宝生自身の日光岩窟修行の日々が重なるからであろうか。「日光御影自賛」においてそれは明らかである。

捨孤身命望同死 昔日徳山今日心 山上家風徹消息 古今眼目契知音

命懸けの修行に昔日の宣鑑をしのぶ。ここに彼我ともに命懸けで禅を求めたことに深い共感があるのであり、それが宝生の生涯にわたる指針となっていたことがわかる。つまり、前節でふれた祖能に所証を述べなかつたのは、厳しい禅にあっては「消息を徹する」ことさえあるのを体験していたのである。また、『無門関』の下語を弟子が求めて、「因循緘黙」であったのも、宣鑑の師として「頑」な態度を敬愛していたからにほかならない。そして、この宝生の態度は、当時の叢林の風月を愛で、詩文を弄び、もっぱら僧階昇進のために典籍を渉猟していた僧や、伝法に名を借りて密参口訣による印可を求めていた僧に対する警鐘のように映る。少なくとも、宝生の求めてやまなかつたものが禅の本質であったような気がする。

そのような経歴と心証の形成を経て、宝生は円熟の晩年を迎える。「自贊」に、  
 一座工夫多劫情 塵々三昧裡無限 莫言大悟發明心 主丈頭辺開正眼<sup>(拄杖)</sup>  
 とある。坐禅の心境を述べた後で、随分と押さえたところから日常の真実に直結する思いを吐露している。道元の言う「拈拄杖は説心説性なり」「眼蔵」に通ずる。そして、これが晩年に近づくと、

名月清風 别有面目 叉手当胸 端坐曲録

という「自贊」となる。名月清風に根本義があるというのも、明珠を眼睛、面目とした道元の言(『眼蔵』一顆明珠)に通ずるが、そこには自身を俯瞰するような境地が滲みでている。晩年の作成年時のわかる二首の内、六十三歳春の「自贊」では、

嘯月遊花徒入廊 無知無徳柔孤禅 自然白髮心身老 耄々癡頑慚幾年

移ろい行くこの世で、己れの禅を楽しみながら、老い行く身を慚ずかしく思う、という意味であろう。孤禅と癡頑は若いころの宝生と少しも変わっていない。そうしている自身を楽しみ、慚じているのは年だけであるが、その襲の深さに人間宝生の孤高の姿をみる。そして示寂の前年には、

名残何事只堪慙 行脚小師走北南 掛壁上人々得笑 山中独坐嘯松風

と自分の過去をふりかえりつつ「山中に独坐して松風に嘯く」ごときは、まったく自然と同化してしまう。

宝生の偈頌にふれて気づくのは、「孤禅」であり、その行為は「頑」である。その基調は日光修行に発し、遠くは徳山宣鑑の故事を慕う。そこには青年のころの至一も元光も嗣法の師祖能も念頭にない敵しさが伴う。実際、彼ら諸師への贊はない。当時の叢林の様子はともかく、そこに宝生の禅の真骨頂が存する。

## 四 白崖派の展開

康応元年（一二八九）祖能の嗣法を表明するまで、宝生は二章で述べた宗匠に参叩し、全国を行脚している。「行状記」によれば、それらの寺院は満願寺（福島県）・楞嚴寺（茨城県）・妙雲寺（栃木県）・高麗寺（神奈川県）・積翠寺（滋賀県）・総持寺（石川県）・大聖寺（京都府）・大雄寺（大阪府）・恵日寺（兵庫県）・宗昌寺（愛媛県）・香積寺（山口県）・正伝寺（福岡県）などに及び、三重・長野・埼玉・群馬などの旅先でも多くの僧と切磋している。その数は五十五人を越えるという。そのような宝生が任職として入院し、後世までその法燈が継承され大きな影響を及ぼしたのは上野泉龍寺・武蔵円福寺であり、越後関興庵であった。最後に、宝生にゆかりのこれら寺院の歴史を紹介し、白崖派の後世への展開を考えてみたい。

泉龍寺 創建については寺蔵の『由緒書』などがある。それらを纏めると次のように要約される。

- ① 泉龍寺は、応永元年（一三九四）の草創で、「其節は柴崎山玉泉寺」と称する真言宗の寺院だった。
- ② 開山は白崖宝生で、大拙祖能の法を嗣ぎ応永二十年（二十一年）一四一四の誤「行状記」に示寂し、同三十年（一四二六）九月七日（六月九日の誤「勅号案」）に諡号を賜った。
- ③ 八二世天南伝龍（承応二年）一六五三（寂）の代に朱印を賜った。八五世一陽梵嶺の貞享年中（一六八四）「是迄は独立無本寺」だったのだが、朱印の書き換えにあたり無本寺では公儀の取り次ぎができないというので、はじめて円覚寺の「附庸」となった。
- ④ 開基は大江広元五代の孫の那波宗元で、応永十五年（一四〇八）に没した。それ以来、彼の法号泉龍寺殿秀峰宗公居士をとって万松山泉龍寺と改めた。

これらの説の検討はかねて考証した通り、概ねにおいて首肯できる。泉龍寺における問題は、諸国を行脚していた河内国出身の宝生が応永元年という比較的早い時期に、なぜこの寺の住持となったのかということである。この寺の開基は那波宗広である。その系図は「政広—政茂—頼広—宗広」『尊卑分脈』『系図纂要』と続く大江姓那波氏の嫡流にあたる。宗広の曾祖父政広は、鎌倉幕府草創期の官僚大江広元の子で、当時この地域に盤踞した藤姓那波氏の養子になったという。宗広は鎌倉—南北朝の動乱に巻き込まれ、叔父の良海に助けられ那波の地に戻ることができた。この良海は、中世関東に勢力のあった真言宗本寺の下野足利の小俣鶏足寺に伝わる『世代血脈』にも記載され、この地域に真言宗の寺院を開いた僧である。良海の師の同寺二七世尊慶は「厭人中煩交、観念坐禪為業」とあり、兼学の僧であった。また、何よりも注目すべきは、この尊慶の弟子の慶秀が上野の「北野寺開山」とあることである。この北野寺は、先に述べた宝生の初めての師至一と深いつながりのあった政僧頼印が別当をしていた寺院である。長く高野山で修行をしていた慶秀を北野寺に入れたのが頼印であるならば、泉龍寺の前身とされる玉泉寺も元は真言宗の寺院であり、頼印が寂す明德三年（一三九二）ころまで真言系の僧の住する寺院だったと思われる。そこに至一の弟子である宝生が、その縁で応永元年（一三九四）、玉泉寺に入ったと思われる。宝生が何の縁もなく、真言系の寺院の多いこの地域に入れたのは、頼印—至一、宗広—良海などの関係を無視しては考えられない。恐らく宗広は、そのような縁で宝生を招き、応永十五年（一四〇八）宗広が死んで、その法号をとって泉龍寺と改めたものと思われる。近世における泉龍寺の末寺は次の一二か寺であった。

寺院名	所在地	現在の地名	開山僧と位階	開山僧の示寂年時
玉洞院	武蔵妻沼	大里郡妻沼町	泉龍寺前堂養岩宗育	文明九年（一四七七）
安楽寺	武蔵西別府	熊谷市西別府	泉龍寺前堂鑿室玄茂	二世玄蛮が寛永一七年（一六四〇）
長井寺	武蔵弥藤五	大里郡妻沼町	泉龍寺前堂龍寛 芸	三世芳全が貞享元年（一六八四）

大光寺	武蔵勅使河原	児玉郡上里町	泉龍寺開山白崖宝生	応永二年(一四一四)
普濟寺	上野乗付	高崎市乗付町	一山一寧	中興清安が慶長一四年(一六〇九)
善昌寺	上野力丸	前橋市力丸町	泉龍寺四七世実庵玄參	四世長悦が慶安三年(一六五〇)
大正寺	上野那波	伊勢崎市大正寺町	泉龍寺前堂玉法 經	中興伝龍が承応二年(一六五三)
来福寺	上野那波	伊勢崎市柴町	泉龍寺七世不藏青單	享徳二年(一四五三)
真光寺	上野北今井	伊勢崎市今井町	泉龍寺一五世南巖天陽	寛永一二年(一六三五)
浄真寺	上野鹿田	新田郡笠懸町	泉龍寺前堂家龜健作	四世儀悦が延宝八年(一六八〇)
東光寺	上野富塚	伊勢崎市富塚町	泉龍寺前堂三翁正休	開基が那波宗広の子教元
円福寺	同	同	実庵祖真	

これは、「旧記案紙」と題し、同寺が享保七年(一七二二)に幕府に提出した本末帳の控えであろう。他に境内塔頭が七あったが、この時すでに三か寺だけしか見られない。これによると、中世末期から近世にかけて創建された寺院が多く、宝生の建立したとされる寺院は、一か寺しかない。また武蔵の寺院は、秩父円福寺との交通路付近に展開したことがわかる。貞享元年(一六八四)、幕府は全国寺社の旧発布の朱印の書き換えを命じた。八五世梵嶺も江戸に上ったが、寺社奉行から「無本寺ニ而者、着帳不罷成」と言われ、宝生の師僧の祖能との縁をたどってようやく円覚寺の「附庸」となることで許された(『金地院記録』六)。「附庸」とは、幕府が臨濟系寺院の本寺を五山格寺院のみに認め、十利以下をそれまでの末寺と区別するために称したものである。泉龍寺は宝生の開山した最も由緒ある寺院であり、林下の寺院(独立無本寺)であったにもかかわらず、右のような小さな宗団は幕府の政策から認められなかった。そして、天明六年(一七八六)の『寺院本末帳』には、円覚寺の「末寺」となってしまい、幕府行政に完全に組み込まれてしまったことが知られる。

円福寺 秩父の円福寺は、応永八年(一四〇二)に宝生が開山となっている。開基は熊谷直俊という。宝生が、どのような縁でこの寺を開いたのか明確ではない。直俊は地元で盤踞した武蔵七党の日奉氏の末裔で田村郷の住人だった



とされる。円福寺で注目されるのは、二世の南庵天陽で泉龍寺一五世（真光寺開山）であり、宝生の直弟子であった。あるいは、円福寺は天陽の故地で、宝生は名目開山だったかもしれない。また、三世の竹印昌敵も泉龍寺二世であって、初期における両寺の交流が伺い知れる。ところが、中世末期になると両寺の交流はあまりみられない。明暦二年（一六五六）次のような寺社奉行に宛てたとみられる入院継目についての文書写（同寺蔵）がある。

乍恐以返答書申上候、

（中略）

一 泉龍寺・円福寺旧記之儀、泉龍寺江入院仕候得者、円福寺江為継目被参候、其後從円福寺入院之為祝儀参候、亦円福寺江入院仕候得者、泉龍寺江継目之礼参候、旧記如是相定候処ヲ、当住旧記背、拙僧ニ先参候様ニと及兩度使僧給候得共、開山以来之旧記為私破事難成候付而、以使僧如旧記被成給候様ニと申候得ハ、殊ニ御公儀迄被仰上、返而迷惑仕候、右条条被入御披見、如先例被仰付処存候、

明暦二年丙申極月七日

武州秩父郡

円福寺 印

円福寺は、天正一九年（一五九二）徳川家康の朱印三石が下されているが、それらを除く最も古いこの文書は、住持の交替にあたって、円福寺は泉龍寺と対等というのに対し、泉龍寺は先に挨拶に來いという。言い分の根拠（旧記）はともかく、円福寺の勢力の強さが目立つ。その背景は両寺の近世における力関係を如実に物語っている。天明六年（一七八六）の『寺院本末帳』でも、円福寺は「一派本山」として独自に一冊提出しており、塔頭二・末寺三九・孫末三を数えた。その全てが秩父郡の寺院であるが、僧録金地院の直接支配の「本山」として幕末まで勢力を保った。宝生がここで示寂した由縁が大きかったのかもしれない。

関興庵

「行状記」に「応永甲申の春、越後に檀信あり、師、屈して茅につく、（中略）この時、上阜開基寛翁始めて師に見える」とあり、応永十一年（一四〇四）関興庵の開山寛翁祖傳は、この時（大義寺で）宝生に会った。宝生は上

野利根の吉祥寺に祖能を尋ねる前、越後の月堂（宗規カ）に参じているからこの地域も詳しくはなかったと思われる。『由緒書』（寺蔵）の追記によれば、祖傳は上杉憲頭の子ともいうが、『寛翁祖傳和尚伝』（同）では駿河人とあり詳細はわからない。『由緒書』はさらに、応永一七年（一四一〇）湯沢町関山に宝生を招いて堂宇を建て、同二〇年に伽藍が整ったとある。宝生は名目開山だっと思われる。実質的庇護者は上田長尾氏であった。永正九年（一五二二）兵火を蒙った時は長尾房長の援助で再興され、一時は末寺が三〇〇か寺と伝える（『越佐史料』）。実数はともかく、この地域の臨濟宗寺院の中心であった。天正六年（一五七八）二度目の戦火を蒙り、上杉景勝により再興された。慶長三年（一五九八）、景勝が会津から米沢に移封となり関興庵を創建したので、住持も移り住んだ。衰微した関興庵を上野（塩沢町）に寛文年間（一六六一〜七二）再興したのは、三世萬源祥であり、寺号を関興寺と改めた（『由緒書』）。近世は円覚寺末として、天明六年（一七八六）の『本末帳』に末寺一〇か寺を数え、別に庵寺一八か寺・曹洞宗転派七か寺が記載されている。末寺は全て魚沼郡に集中していた。

ところで、関興庵には『最上山関興庵略記』なるものがある。それによると、

白崖宝生 不蔵青單 在天從龍 南景 椿 梅巖 芳 玉崗 珍 輔山 佐 雪江 慶 財山  
積 夢庵正観

と次第している。ここに実質開山の祖傳が記されていない。奇妙なことに上野吉祥寺の木版『戒牒』にも、

大拙祖能 白崖宝生 不蔵青單 在天從龍 夢庵正観

と連なる戒牒なるものがある。宝生も青單も吉祥寺の住持ではない。まして、吉祥寺は建長寺の末寺である。それが「戒牒」を通じて一流を形成した。泉龍寺の『旧記案紙』もこれらの系譜と符号する。このことについては既に玉村竹二氏が「法脈相承の法制化」と題して、幕府の附法の明確化の要求に合致したものととしてとらえ、幻住派と並んで白崖派の別派相承が円覚寺下の泉龍寺や関興庵関係僧の間で行われていた実例として指摘しておられる。おそらく、

幕府の本末統制を不本意ながら呑んだ泉龍寺や関興庵にとって、弱小ながら配下の寺院を管理できた「附庸」から、次第に本寺に隷属する「末寺」に実質格下げされて行く中で、法制化の政策によって自派の法脈だけは残そうと考えた結果の「白崖派」ではなかったかと思える。つまり、形式上は円覚寺末となっても、実質的な法灯の意識が「白崖派」として後世まで展開していった。それゆえ、近世における「白崖派」の呼称は、零細ながら一派が認められた秩父円福寺などではあまり意識されず、やむなく、円覚寺下に入った泉龍寺や関興庵で喧伝され、固執されたようである。そのことは、特に本山塔頭と紛争を起こしたり、法諱を使い分けしても同派意識を喚起しようとした事実からも明らかである。

(1) 『伊勢崎泉龍寺史料』(昭和六三年 伊勢崎市)

(2) 拙稿「白涯宝生と那波泉龍寺」、『群馬県史研究』(二九)

(3) 『圓覚寺史』第六章再興下 第六節 法脈相承の法制化(三五二頁)

(4) 玉村竹二氏は、『圓覚寺史』第六章 再興下 第五節 本末関係の成立(三四二頁)で、松嶺院の白涯派東溟宜鍊が同院の祖師を大拙祖能と称し仏源派の僧と一三年間対立し、訴訟にまで発展したことなどを紹介している。

(5) 同前(三四一頁)で、関興庵の僧を例に引き、地元越後では白涯派の法諱をなおり、円覚寺景福庵では夢窓派の法諱を持っていたと指摘される。泉龍寺関係僧で見ると、静隠庵宗益↓秀益、鳳凰院玄要↓祖要、真光寺祖源↓祖現などが考えられよう。

## 執筆者紹介

①専門 ②勤務先・職名 ③主要論文・著作(最近三年間)

## 笹 沙 雅 章

①東洋史 ②大谷大学教授 ③「白蓮宗について」(『中国史と西洋世界の展開』、一九九一年二月)「開宝蔵」と「契丹蔵」(『古典研究会創立二十五周年記念国書漢籍論集』、一九九一年八月)「寺院文書」(『講座敦煌』第五卷、一九九二年三月)「宋代の土風と党争」(『中世史講座』6、一九九二年三月)「陳垣と桑原隲蔵」(『史林』第七五巻第四号、一九九二年七月)「内律と俗法—中国仏教法制史の一考察—」(『中国近世の法制と社会』、一九九三年三月)

## 小 此 木 輝 之

①日本仏教史 ②大正大学専任講師 ③『群馬県史』通史編、尾島町誌「通史編」草加の社寺信仰について(『草加市史研究』七)「室町時代における真言宗の展開」(『論集日本仏教史』五、一九八六年八月)「法然門下の関東武士」(『仏教文化研究』第三十二号、一九八七年三月)「白崖宝生と那波泉龍寺」(『群馬県史研究』第二十九号、一九八九年三月)

## 松 田 紹 典

①西洋古代哲学史 ②聖和学園短期大学学長、山形市大龍寺住職 ③「蛙の浄土—運命の女神たち」(Ⅰ)「聖和」第二十八号、一九九一年三月、「蛙の浄土—運命の女神たち」(Ⅱ)「聖和」第二十九号、一九九二年三月、「蛙の浄土—運命の女神たち」(Ⅲ)「聖和」第三十号、(一九九三年三月)

## 武 田 秀 夫

①中国哲学 ②追手門学院大学文学部教授 ③「『文子』考」(『東洋文化科学年報』第五号、一九九〇年十一月)「嚴遵『道德真經指帰』の思想一斑」(『東洋文化科学年報』第六号、一九九一年十一月)「『莊子』の『遊』小考」(『東洋文化科学年報』第七号、一九九二年十一月)「隠者の風景—中国中世の旅人たち—」(『旅の文化史』駿々堂、一九九三年四月所収)

## 佐 々 木 閑

①インド仏教 ②花園大学助教授 ③「律蔵にあらわれる『阿羅漢の漏精』」(『花園大学研究紀要』第二十三号、一九九一年三月)「比丘と伎楽」(『仏教史学研究』第三十四巻第一号、一九九一年七月)「宝性論」の煩惱生起説(『印度学仏教研究』第四十一巻第一号、一九九一年十二月)「摩訶僧祇律」跋渠法、跋渠法内容一覽(『花園大学研究紀要』第二十四号、一九九二年三月)「Buddhist Sects in the Asoka Period (2) Samghabhedha(1)-」(『佛教研究』第二十一号、一九九二年三月)「Buddhist Sects in the Asoka Period (3) Samghabhedha (2)-」(『佛教研究』第二十二号、一九九三年三月)「Samgatiuposatha と三種の破僧」(『バリー仏教文化学』第六号、一九九三年五月)「典座に関する一考察」(『禅文化研究所紀要』第一九号、一九九三年五月)

## 桐 田 清 秀

①教育哲学 ②花園大学文学部教授 ③「Buddhism and Social Ethics」(『Zen Buddhism Today』No. 8 1990年10月)「文部省の生徒指導理念をめぐる問題点」(『花園大学研究紀要』第二十四号、一九九二年三月)「生活指導の基本問題」(『花園大学社会福祉研究紀要』第一号、一九九三年三月)「環境・生命倫理と仏教」(『禅文化研究所紀要』第十九号、一九九三年五月)