

中世曹洞宗切紙の分類試論（十一）

——追善・葬送供養関係を中心として（補）——

石川力山

これまで三回にわたって「追善・葬送供養関係を中心として」という副題に沿って、主に葬送習俗を構成する儀礼の指南となる切紙、および参を紹介してきた。これらの中には、死という観念をめぐる種々の切紙や、十三仏信仰・十界・十來などの口訣に関する切紙など、葬送儀礼そのものとは直結しないと思われるものも含まれていた。しかし、それらは儀礼そのものを指南するものではないかもしれないが、葬送の意味や意義を成り立たしめる理論的根拠になり得たであろうことは容易に想像でき、またおしなべて葬祭宗教の方向に歩みはじめた。日本の中世仏教を担った僧侶達の総意を反映したものであつたとする推測も可能である。⁽⁶³⁾

さて、次に葬送儀礼の延長線上に位置付けられなければならぬ課題は、遺体の処理という極めて具体的な行為を経た後の一、靈魂の想定とそれに対する諸種の働きかけの問題で、項目的に言えば追善供養と墓制の二種ということになる。こ

れらの課題は、葬制とは別に墓制として論じられる場合もあるが、葬墓制という言葉もあるように、これらを一貫した趣旨のもとに行われる葬祭儀礼全体として把握することも可能であり、筆者もそうした立場を取りたいと思うので、本稿では葬送儀礼を完結するための補完的意味をもつて、追善供養や墓制に関する切紙類を紹介することにする。そこで先ず問題になるのは、葬法が執行された後の靈魂の処置ということであり、この課題もまた葬送儀礼と同様に、あるいはそれ以上に宗教学的・民俗学的、さらには宗教社会学的課題であると思われ、そうした立場からの総合的検討が期待されるところであるが、ここでは取りあえずこれらの関係の切紙の紹介と若干の問題の提起にとどめておきたい。

十三、亡靈關係切紙

葬送儀礼とは具体的には、人の死という事態より遺体を埋

葬するまでの間に、遺体およびそれを取り巻く空間に向ってはたらくかける種々の行為である。もちろんそこには、肉体から遊離しようとする靈魂の存在も觀念想定されているが、やはりまだ遺体処理行為の範疇で行われる儀礼という要素が強い。この遺体を、土葬なり火葬に付してしまった後、つまり靈魂が肉体を完全に脱しきつたと想定された後に問題として出てくるのは、この靈魂がいかなる状況にあるかということである。仏教的にいえば成仏しているかいないかということであり、民俗的にいうなら他に害を及ぼす靈魂になつてゐるか福をもたらす靈魂になつてゐるかということであり、日本の伝統的民族宗教でいうなら、浄化の問題といふことになる。そこで、この靈魂すなわち亡靈がいかなる状況にあるかを判断する基準やこれに対処する儀礼が必要となり、これに関する切紙もある。これが「辨驗亡靈現形法」と称される切紙で、まずははじめにその典型的なものとして、新潟県諸上寺所蔵、実源より獲麟に伝授されたものを紹介する。

(端裏) 辨驗亡者現形
辨驗亡靈現形法

- 一、就心頭迷者、現形不定、有無恍惚而隱微也
- 一、就身上迷者、現形分明而不能言也
- 一、身心俱迷者、現形分明而能言也
- 一、狐狸等精魅變現來者、手腳俱着地而如獸行也

一、魔鬼妖變者、空行、手足不_レ点_レ地也

若見_ニ前三種者_ヲ則於_ニ夜半三更時_ニ密唱_ニ亡靈授戒偈_ヲ、授_ニ三皈十戒_ヲ如法誦_ニ施餓鬼法_ヲ、救_ニ度_{スル}之_ヲ、若後見_ニ二種者_ヲ則、端的

速疾誦_ニ消災施餓鬼法_ヲ而鎮_ニ除之_也、

凡此心忘動則種々形現故、住_ニ一念不生本来無物真觀_ニ而行_ニ上件法義_ヲ則必得_ニ驗証_ハ、莫_レ容_ニ疑慮_ヲ

嫡々相承來而實源今附獲麟

これは、亡靈として出現した靈の見分け方を示したもので、その現われ方に五種あり、第一から第三までは、いわゆる成仏していない迷つてゐる靈であるから、三帰十戒を授けて、さらに施餓鬼の法を行つて済度するといふのである。その迷いのあり方にも、精神（心）の上の迷いと、肉体（身）の上の迷いと、精神・肉体のいずれも迷つてゐるといふ、三種のあり方が想定され、改めて葬送儀礼に相当する儀礼を執行して、夜中ひそかに施餓鬼会を修するといふものである。

さらに第三、第四のような亡靈は、これは人間の亡靈とは異なる亡靈の現形と見られ、これに対処するには、消災咒を誦した上で施餓鬼法を修して鎮除するといふのであるから、これら後二者の亡靈に対しても排除の方途が講じられることになり、これは人間以外の亡靈に対する儀礼を示したものと思われる。次に紹介する「六道沈輪衆生吊之大夏」は、長野県龍洞院所蔵切紙の中の一で、万治四年（一六六一）東昌寺八世觀

心より月佐長老に伝授されたもので、辨驗亡靈関係のものでは極めて珍らしいものである。

リ 恵奘エ伝授者也、

附与輔月佐長老

于時万治四年癸丑黃梅赤日

前總持東昌八世觀心老納(花押)

六道沈輪衆生吊之大夏

日本エ下アル夫ノ取骨落チ散ツテ、在ル処々ノ河原ラノ者ト成ル也、此ノ因縁在ルニ依テ、禪僧ニハ人肉ヲ不用、亦天童山ノ三路ニ木蓮子ヲ種ヘ、此木ワ糞氣ヲ取ル故也、清淨水木クト云也、依レ之寺々ニワ木蓮子ヲ必ス可レ用、三路ハ西淨、水汲ミ、風呂ヲ是ヲ云也、木蓮子トハ、キバチスノ事カ

天童山如淨禪師ヨリ道元和尚エ附授畢、

六道沈輪之亡靈辨了之大夏

一、本心迷則、形不定而幽也、
一、色身迷則、形分明而不レ言、
一、心色共迷則、形現然而言也、

一、(狼)狹野干在_ル看入_レ則、両手両脚_{ニシターネ}供隨_レ地如_レ獸_{ケモノ}、往行スル
也、

この切紙の特徴は、第一に全体が仮名混りの和文であることが、他の同種の伝承と異なる点であり、内容的には、後二者の迷いの亡靈については、「(狼)狹_ル魔障在ルモ、皆ナ是レ惡心妄心ノ芸也」とあるように、動物の亡靈が明らかに想定されていることである。しかし、最も重要な相違点は、切紙の前半に河原者の由来と見られる文言が見られることで、後半の「六道沈輪之亡靈辨了之大夏」は「辨驗亡靈現形法」と同趣のものであるが、これに先行して示される「六道沈輪衆生吊之大夏」はまさしく、先の稿で紹介した永光寺所蔵の「河原根本之切紙」の一部分である。⁽⁶⁴⁾

「河原根本之切紙」は、中世以来、出生や職業などのさまざま理由をつけられ社会的に賤視差別された非人身分の人々の由来を、その先祖にさかのぼって説明し根拠づけようとしたものである。その内容は、須菩提が輪廻して犬となり、その淫水が石榴花にありかかって、そこから生まれたのが河原者の先祖であるという、今日的視点からみるなら、全く荒唐無稽な寓話で、一見史料的には殆んど取るに足りないもののように思われるが、近世以来の被差別部落の歴史と実態を

仏心宗第一秘書也、嫡子一人ヨリ外ニ不可ニ允許一、道元和尚ヨ
イシキヨス

ふまえてそれが社会的に機能した場合を推測するなら、被支配者層の中にさらに卑賤視される対象を作り、その差別賤視を正当化する時由づけのための有力な根拠となつたであらうことは想像に難くない。「河原本根本之切紙」は現在、永光寺所蔵の切紙類の中に同種のものが二通存するのみで、筆者もこの差別切紙の由来と伝播の実状を探るべく手を尽して尋ね求めてはいるが、まだ他には発見されていない。ところがここに、部分的ではあるが「辨驗亡靈現形法」の前段を構成する形で、「六道沈輪衆生吊之大夏」として、「河原本根本之切紙」が引用されているのであり、この切紙が北陸の一隅に人知れず伝持されていたものではなく、ある程度の伝播を見たものであることが確認されたのである。この部分がいかなる意味をもつて引用されたのかということについては、まずこの引用部分の内容から推測するなら、恐らく穢れの浄化ということが第一に考えられよう。また「六道沈輪衆生」という標題の示す意味を重視するなら、亡靈の現形は輪廻に墮する一過程で、「^(狼)猿魔障在ルモ、皆是レ惡心忘心ノ芸也、根本無一物ノ眼睛ヲ以テ各ノ救ウベキ也」という記載によれば、虎狼野干などの亡靈も、惡心妄心の惡業の故に畜生に輪廻していると想定して、この輪廻の衆生を救済するための口訣といふことになろう。「河原本根本之切紙」は、河原者といわれた人々の出自由來を、人間にあらざる動植物（犬と石榴花）に求

め、それ故に形は人間であつても人間とは見なされないという根拠を示していることになるが、これが引用されているとすることは、人間以外の亡靈の現形に対処するための口訣が中心的課題となつていてることを示すものではなかろうか。

「辨驗亡靈現形法」は、亡靈をいかに判断するかを示した切紙であるが、さらにこうして判断された亡靈の鎮魂ということが問題になる。これを示したもののが「鎮亡靈現形法」に関する切紙である。次に永光寺所蔵、高岡瑞龍寺無文良準（一六六五—一七二八）所伝のものを掲げる。

（端裏）鎮亡靈現形切紙
（シヅムル）
（シヅムル）亡靈現形秘法切紙

（図は次頁）

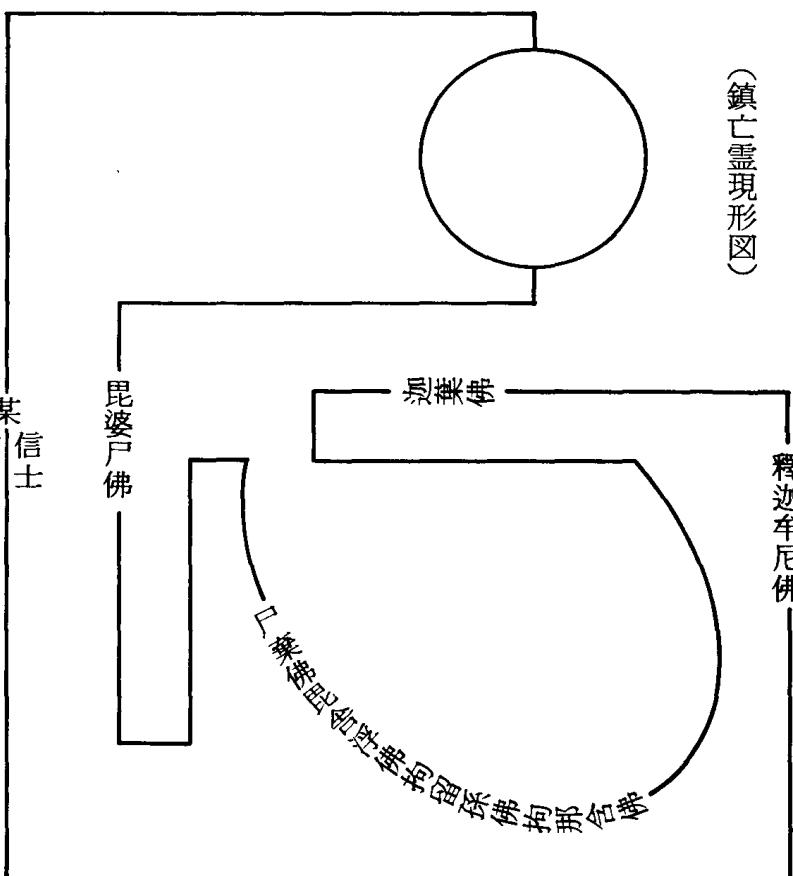
密書此秘法、押三宝印而能封之、先為其亡靈、默授三皈十戒_{三返}、次唱下火法語、次誦念誦文、次誦施餓鬼法、及楞嚴神咒、而回向之、其後以彼秘法、或直接其現形來者、或埋其墓中也、右修法時、專以無念為真宗、住通身無影像觀而可也。

右嫡々相承至今
現住瑞龍良準授与愚謙

亡靈の現形を鎮めるのはここに示された秘法の図であるが、これがいかなる意味で鎮魂可能なのかは不明である。形

(鎮亡靈現形図)

釋迦牟尼佛



る。さらに「或_ニ直授_ニ其現_ニ形來者_ニ、或_ニ埋_ニ其墓中_ニ也」とあるのによれば、亡靈の現形に際してこれを授けたり、墓中に一緒に埋めたりしたもので、葬儀後の一わゆる迷える亡靈に対して執行される秘法でもあったことが知られる。その意味では中世曹洞宗の展開過程でしきりに行われた、血脉授与による亡靈救済の事実に符合するものもある。ただしこれとほぼ同型の図や趣旨を示す切紙が、真言宗所伝のものにも見られるので、この秘法そのものは曹洞宗独自のものではないかもしれません。次に筆者所持の智山派所伝の『諸大事』の中から「入魔降度」一名「入魔除之法」と題する切紙を参考までに紹介しておく。

九、入摩除之法

毘婆尸佛 身從_ニ無相中_ニ受生於如幻出諸形像、人識、本來無_ニ罪福、仏曰、
無所住也

尸棄仏 起_ニ諸善法、本是幻、造_ニ諸惡業、亦是幻、身_ニ如聚沫、心_ニ如
風、幻出無根無自性、

毘舍浮仏 仮_ニ借四大_ニ以為_ニ身、心本無_ニ生因_ニ受_ニ有、前境若無_ニ、心亦無、
罪福如_ニ幻起又滅

拘留尊仏 見_ニ身無_ニ實是仏身、了_ニ心如_ニ幻是斯人、與_ニ仏何殊別、仏幻、
了_ニ惜身心本性空、

拘那含_(舍)不_ニ見_ニ身知是_ニ仏、若_ニ實別有_ニ知別無_ニ仏、知者能知_ニ罪性空、恒_ニ
然不_ニ怖_ニ於生死、

迦葉仏 一切衆生性清淨、從_ニ本無_ニ生死、可滅即_ニ此身心是幻化之中無_ニ

の上からは、過去七仏より釈迦牟尼仏を経て、西天東土の祖師から新没故者に連繫していることが示されており、嗣書や血脉の相承に準ずる意味を持つていると思われる。またこの秘法は「密書_ニ此秘法_ヲ、押_ニ三宝印_ヲ而能封_レ之、先為_ニ其亡灵_ヲ、
默授_ニ三十戒_ヲ返_ニ次唱_ニ下火法語_ヲ、云々」とあるように、葬儀の荼毘に先立つて授けられるものであることが知られる。しかし血脉とは明らかに形体を異にしており、やはり専ら亡靈の鎮魂を目的として封じられ遺体に添えられたものと思われ

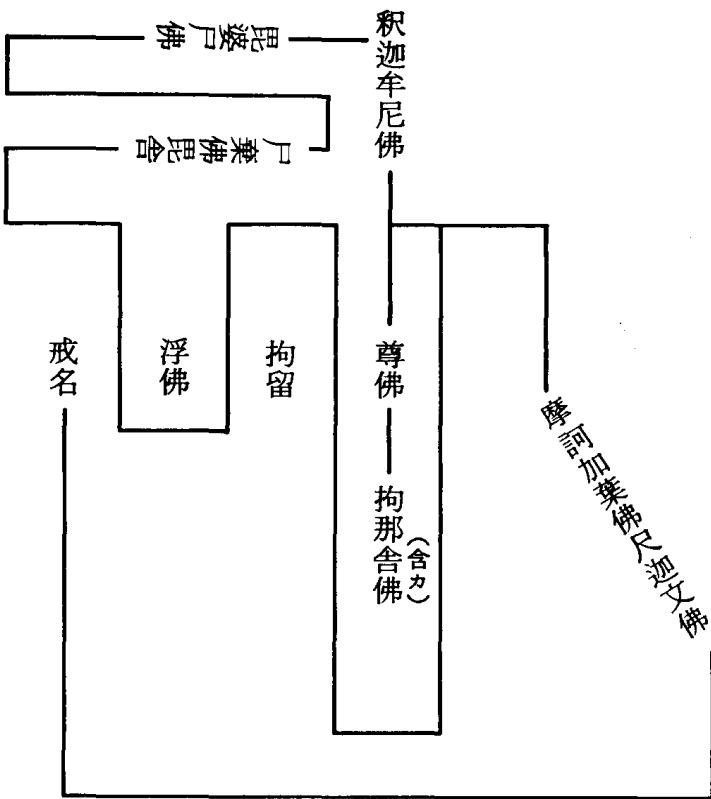
釈迦文仏 法、本法、無法也、無法法亦法、
今付无法時、法々何法莫

迦葉尊者 法々本来法、無法無罪法、何
於一法中、有法有不法、何

阿難尊者 本来付有法了言、

無法名自須悟、

亦亡者治切紙次下図書墓入也、亦塔婆等焼、右七仏偈左図用
也、右塔同事也



此図書亡者棺可レ入、广入枉々以ニ此切紙ニ可レ打、但天火地火日

暮不可築、必可燒、亦可依亡者心念ニ可ニ能察、

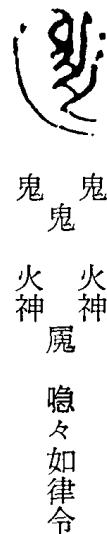
ここに示された「入魔除之法」は、その機能の面では曹洞宗所伝のものと全く同じで、図も殆んど同じと見てよい。これが元来真言宗所伝のもので、曹洞宗でこれを援用したものかどうかということが問題となるが、過去七仏の下に附記されている偈は、禅宗で成立した伝法偈であり、その意味では禅宗で成立したものが真言宗で採用されたとも考えられる。ただし、伝法偈の内容に見られる罪業や悪業に対する強い意識を前提としてこれが授与される意味を考えるなら、その機能は血脉授与の趣旨とは異なる、滅罪悔過的要素の濃厚なものであることが知られる。こうした成立状況を考えるなら、曹洞宗教団の中で成立したものが次第に他の仏教団に伝播したものと考えられよう。「鎮亡靈現形秘法」の末尾に見られる、「右修法時、專以ニ無念ニ為ニ真宗、住ニ通身無影像觀ニ而可也」という口訳は、極めて禅的な受け取り方であるといえよう。

これに対して、次に紹介する、新潟県諸上寺所蔵の「死靈怨敵之法」は、その秘法の札に見られる梵字などから見て、むしろこの方が元来真言宗所伝のものを曹洞宗で取り入れたものと思われる。

○死靈怨敵之法

般若金文諸經金剛正体直路也、十六善神以_ニ威力_ニ向_ニ怨敵_ニ則即時消滅_ス、向_ニ病人_ニ則速療治、一切隨_レ意、諸願成就、又成_ニ無為道_ヲ打_カ、

祈念其札文云



く。

一切業性、皆從妄想生、若欲懺悔者、端座念実、喰



々如律令口

亡靈作_レ崇惱_レ人時、添ノ木削三尺許、作_ニ卒兜婆_ヲ、裡書_ニ此文、表_ニ書_ニ前文、立_ル則無_レ不_レ鎮

未八 献靈供法

先進_テ本尊前_ニ燒香上供諷經、次_ニ維那向_ニ導師_ニ問訊而進_ニ亡者位牌前_ニ燒香、取_ニ生飯_ニ薰_ニ香煙_ニ上_ニ默唱云、上分_ニ三寶中報四恩、下及六道皆同供養、唱了置_ニ生飯於盤側_ニ、插_ニ著_{スル}於飯上_ニ念想云、豎亘_ニ三際、橫窮_ニ十方、次默唱_ニ亡者法号、眨眼住視、亦燒香合掌唱云、三輪清淨空寂三輪龕、如是此三唱了、転_{スル}身向_ニ導師_ニ問訊、皈_レ位、導師進_ニ位牌前_ニ、燒香觀想、皈_レ位、一揖_{スル}時維那拳_{スル}経也、

この「死靈怨敵之法」の切紙では「向_ニ病人_ニ則速療治、一切隨_レ意」とあるように、生前中よりその機能を發揮することが知られ、さらに「物故戒名速解怨親、須生淨城_(城)」とあるように物故者についても梵字を変えて用いられ、亡靈の祟り

が人に害をなした際にも塔婆の裏に書いて建てられ鎮魂のはたらきをなすものであるが、「鎮亡靈現形法」とは機能を同じくしながら、それと異なる秘図秘法を伝える珍らしいもの

である。

以上紹介してきた亡靈関係の諸切紙は、いずれも成仏していない、迷っている靈を鎮める儀礼や秘符に関するものであるが、これとは別に、葬送儀礼を執行し、遺体を処理した後に行われる一般的な追善供養の儀礼が次に問題となろう。これに関してまず紹介しておきたいのは、亡靈に供物を献する法とその口訣心得を記した「献靈供法」の切紙である。これについてはあまり古いものは見出せないので、典型的な例として、新潟県諸上寺所蔵の江戸中期頃書写のものを掲げてお

所蔵、正龍寺九世普滿紹堂（一六〇一一七六）所伝の「靈供秘極」の切紙では、さらに七七日の忌日の初七日における靈供の方法を記している。

（端裏）靈供秘極

龕前灵供、亡者之灵供不可成、是乃熱田明神本地不動明王也、初七日之本尊也、彼神前不_レ明有_レ門、日本國亡者先詣_ル彼宮、其時被_レ開_ニ此門_ヲ也、灵供者別鍋而為_ス之、同菜味噌_ト鹽_ト也、是者奉_ニ供_レ天備_ニ同物也、此儀道元和尚飯朝在而去子細在ツテ故也、是者空塵書伝授之時矣、亦守ヲ請取時之流傳也、宗旨一大要、故法嗣計口伝有之、

有人雜談云、總別日本ニ而者、日ニ千人死スレバ又日ニ千人生ル也、死シテ人ノ灵供飯、亦生ル、時ウブダデニナル也、乍ニ此神祈ルハ高人死タル時ヲ、飯ヲ則チウブタデニナル羊ニイノル也、此神ソレ_クニ与エラル、也、好キ人分ヲウケトレバ好キ人ニ生ル、也、此ノ物語ニ而前エガスム也、亦タアカズノ門ハ死人透ル_ク、亦生ル人ノ透ル門在之

詔堂拝

從永平室中直伝

この切紙ではまず、初七日の本尊として不動明王が勧請されることが記されるが、これはすでに前稿で触れた十三仏信仰にもとづく忌日や年忌に配当された諸仏菩薩によつたもの

である。そしてさらに、不動明王は我国熱田明神の本地であり、日本人の亡者は死後まず最初に熱田神宮に参詣するので、中有初七日の忌日はこの熱田明神の本地不動明王が勧請されるのであるとその理由を説明する。さらに後半の「有人雜談云」として仮名書きで示された口訣は、中有における初七日の忌日に献じられた供物が、次の生を受ける際の「ウブダテ」になるという民俗信仰をふまえて特に重要視されたことを示すもので、この献靈供の仕方によつて「好キ人分ヲウケ」るとなれば、人々の関心を集めたであろうことは容易に想像できる。七七日の他の忌日や年忌に関しては、特別に切紙の相伝はないものもこのことと相応しているといえよう。しかし、次の生を受けるまでの中有の期間の忌日法要が極めて忠実に修されたことも先に紹介した『看聞御記』などにうかがわれるところであり、その全体に關わる切紙として一点だけ、愛知県西明寺所蔵、寛永七年（一六三〇）西明寺九世鉄山天牛（一六五四）所伝の「四十九餅之切紙」を次に紹介しておく。

この切紙に見られる符がいかなる機能をもつものかは不明であるが、簡単な參の内容から察するなら、七七四十九日の中⁽⁶⁶⁾有の間に罪業の消滅を期するものであろうことが想像されるので、この期間、餅を供えてこの符を貼つておくのである。

なお、亡者の追善供養に関連して触れておかなければならないのが、「鎮亡靈現形秘法」にも見られる「施餓鬼法」であるが、この儀礼については、亡者の追善として修されるとともに、個人の逆修や罪業消滅の儀礼として修される祈禱としての臨時行事的な意味もあるので、稿を改めて論ずることにしたい。

是裏可書也

名入
禪定門共禪尼共

八白

水井長屋
卷之三
是裏可書也

(端裏) 四十九餅之切紙
四十九餅之切紙

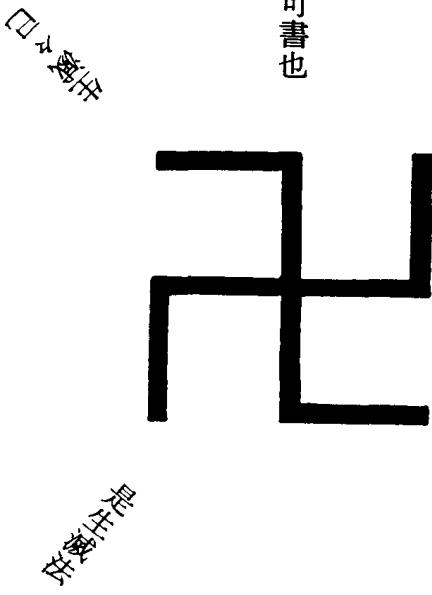
益芝派之大夏也

天中沙門拝

于時寛永庚午年十月吉日

十四、墓制関係切紙

これまで追善・葬送供養関係の切紙として、葬送儀礼関係を中心として、この儀礼を成立せしめる背景となる、死をめぐる種々の観念や靈魂の実在を想定した上で行われる鎮魂の儀礼など、具体的な葬送供養の儀礼の周囲を構成する要素や参まで含めて紹介してきたが、最後に葬制とともに重要な死



是裏可書也

是裏可書也

摺云、急罪業消滅時如何、代云、今日見来火裡水、

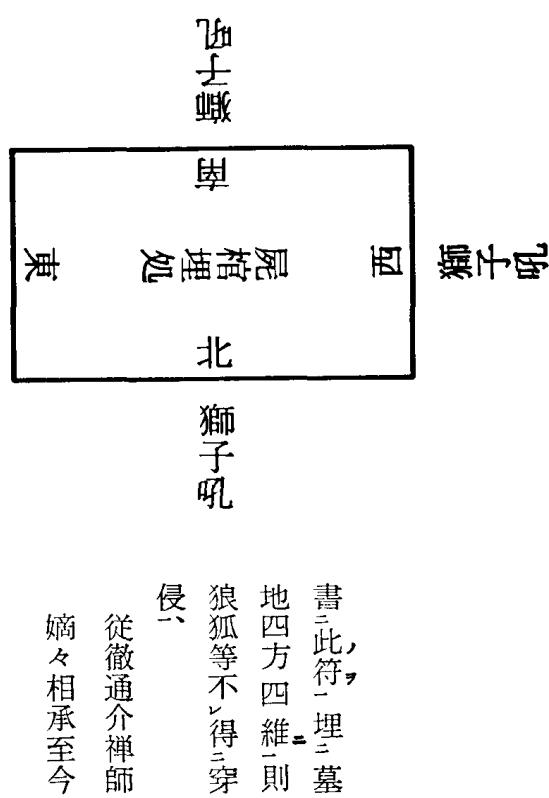
者儀礼の柱となる墓制に関係する切紙を紹介する。

ところで、遺体処理を中心とした葬制の問題とともに、遺体処理後の取り扱いをここでは墓制として扱うが、厳密には墓制も葬制の一部を構成する要素で、特に土葬の場合は遺体の最終的処理がそのまま墓制となるわけであるから、両者を切り離して論することは、あるいは無理をともなう扱い方かもしれない。しかし、一連の葬送や鎮魂の儀礼の手順の最終的な手続きとして、墓処を定めてその地をどのように扱うかということは、死者儀礼とは自ずと異なる観念をともない、また両墓制の場合のように墓処には特別の機能が附隨すると思われる。そして、この墓制の研究もやはり民俗学や宗教学の分野で極めて高い関心を集めています⁽⁶⁷⁾、その研究成果を充分に活用しての切紙研究が望まれるが、本稿の趣旨に沿ってとりあえず、関係諸切紙の紹介につとめる。

まず、墓所を動物等によって荒らされることは、中有・中陰の期間を経て次の世に転生する際のさまたげになると観念されたことから、狼狽などの害を除くことが求められた。これが「鎮墓符」であり、正龍寺所蔵の切紙の中から「鎮墓切紙」と題する、符と簡単な趣旨を記した切紙を紹介しておくる。

この符は墓地の四方に埋められるのであるから、個人の靈を鎮護するというよりは、墓地そのものを狼狽の害から守るという意味が強い。「獅子吼」は釈尊の説法のたとえであり、一たび吼えれば、百獸脳裂すという禅語にひっかけて狼や狐を遠ざける符としたものである。

次に恐れられたものは、先の亡靈現形の場合と同様に、墓処より成仏していない靈魂がさまよい出る、俗にいう人魂であり、これを鎮める法を示す切紙は多種多様である。これらの中から特徴的なものをいくつか紹介する。その典型的なもの



のとして、永光寺所蔵、無文良準が愚謙に伝授したもので、桑や桃の木で塔婆を作りこれに「鵠」の文字及び施餓鬼の一文を書いて建て、施餓鬼を修して鎮める「薪尽火滅法」をまず掲げる。「薪尽火滅」とは、燃えさかる火にたとえられる煩惱もその原因となるもの（薪、肉体）を完全に無くしてしまえば自ずと消え解脱の境に入るという意味である。

(端裏) 鎮墓燒切紙

鎮_シ墓_シ燒_シ一大事

桑木_カ或ハ桃木_ヲ以テ高二尺許四面ノ塔婆_ヲ削リ、塔四頭ニ鵠ノ字ヲ書シ、新キ器物ニ新水ヲ貯ヘ、其水ヲ以テ硯ヲ洗テ墨磨_ヲスリ、溝萩_ノ根ヲ能ク洗テ筆トナシテ、鵠字下ニ施餓鬼文ヲ一返書写シテ、此塔婆_ヲ所_レ燒_{ケル}ノ墓ノ中央ニ倒ニ打コミ、其上ニ坐具ヲ展テ暫入_ニ無心定_ニ、次誦_ニ施餓鬼文_一也、是即如薪尽火滅法也、此時観想在_ニ當人力_ニ者也、

右嫡々相承至今

現住瑞龍良準

(印) (印) 授与愚謙

これと殆んど同内容のもので、文言が多少異なる、三重県広泰寺所蔵の「墓燒沈切紙」もあわせ紹介しておく。

二尺呈ニ塔婆ノ木ヲ切ラセテ、其レニ鵠ヲ書テ、其下ニ施餓鬼ヲ、若人欲了知カラ願以此功德_ヲ書ク可シ、何成リトモ新キキレイナ物ニ水ヲ入テ、筆ハミソハギノ根ヲ切テ筆作り、施餓鬼ヲ一返スラリット書テ、其仏ヲサカシマニトヲ打籠テ、其ノ上ニ居テトツクト坐禅ヲシテ、エノ出ヌ羊ニ愚痴落付テヲサメタラバ、モエル火ガ消エテシツマルベシ、大事ノ「ナリ、人ニ見セベタラズ、許スベカラズ、

また、やはり同じ儀礼を示したものと思われるが、この修される施餓鬼の回向文や、不如蜜多の伝法偈を引用してこれを唱えることを示す、前記同様に永光寺所蔵、無文良準所伝の「火滅之大事」および、以上の切紙とは全く異なる塔婆の文を示し、参も附記された、長野県龍洞院所蔵、万治三年(一六六〇)三咄所伝の「塚之火消大事」の二通を掲げる。

古仏挨心大事、(略ス)

火滅之大事

焼_シ墓_シ時_、先廟所亦向_ニ牌前_ニ。一炷捻_フ、某甲禪定門亦信女、急度喚出_シ而云、咄咄散_ク、此惡強心何_{イヅレヨリカ}生_シ、汝欲聽_シ々々、心元無相、仮_{カリニ}号_シ為_ニ合_シ成_シ身_ト、此身滅時、供_シ瞋恚業火滅除、汝什麼依_ニ惡業執着、發_ニ瞋恚焰_、何昧_ニ仏性_一乎_、早消_ニ滅_ス無明業_モ瞋焰_、脫_ニ解_{セハ}法界_色身執着迷心_、忽得_レ転_ニ凡身_ハ、悟_ニ入_シ覺路_ニ決定、即時滅_ニ除_ス業火_、頓悟_ニ無為実相理_、速_ニ可_シ仏果圓成_ス者也、心靜_{カニ}三唱、次如薪尽火滅三唱、

(端裏) 墓燒沈切紙

墓燒_ヲ沈_{メル}大冥

南無六道能化大導師、大慈大悲某甲戒名身心安全玉へ、三唱、
不如蜜多和尚偈云、真性心地藏、無頭亦無尾、應縁而化物、
方便呼為智、亦同偈云、真理本無名、因名顯、真理受得、
真実法、非真亦非偽、共三唱、誦經心經、施餓鬼、大悲咒、
菩提心陀羅尼、光明真言、隨求陀羅尼、心靜可誦、亦皆書墓、
埋也、方便タバカリ、真本心也、理法界化相也、此偈移廟用ル

作磨生、代云、トクレバ本カタナリケリ、即塚之火消ル、
サテ修証デ走、句云、曲了不見人、江上数峯青、

万治三年歳 南呂吉日 六世

正保四年(一六四七) 鉄山天牛所伝のもの、「幽靈收大夏之切

(龍洞院所蔵)

さらには標題は異なり切紙の文言にも多少の異同はあるが、内容
はほぼ同一のものである。「墓納切紙」は愛知県西明寺所蔵、
正保四年(一六四七) 鉄山天牛所伝のもの、「幽靈收大夏之切
紙」は埼玉県正龍寺所蔵、普満紹堂所伝のもの、「幽靈收切
紙大夏(一名、幽靈墓燒收切紙)」は新潟県諸上寺所蔵、実源所
伝のもので、前二者は江戸初期のもの、他は江戸中期の書写
にかかるものである。

右嫡々相承而到吾、々今附汝、
天火地火八火等築墓有レ焼、夫可ニ築直一也、是別紙一枚可書
也、私常火赤也、廟火青色ナリ、
住吉五箇条 御詫宣云(略)

三通

(印)

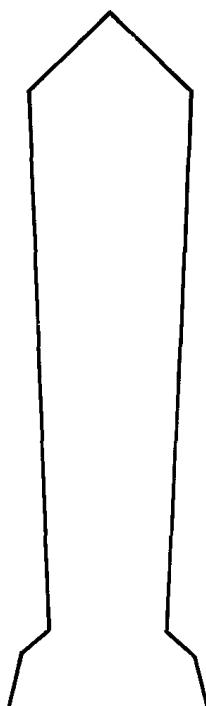
(永光寺所蔵)

塚之火消大事

先塚仁掛腰而曰、三昧王三昧、其後施餓鬼於誦、亦白塔婆於建、
其文仁云、

空風火水地水火風空、仏此夜滅度、如薪尽火滅、此文者袈裟之祝
迦之合於清水於以而洗而、是水新筆書者也、大夏可レ秘く、
私云、去古老塔婆仁、猿樂為死書給曲終——清用文書給、彼塚
燒、亦近處之古老仁雜談スレバ、參出給、如何是雲門一曲、臘
月廿五、拶云、如何委悉、代云、曲了——清、再拶云、此外亦

右此図之内念仏書、死人之墓ニ一本、亦靈之來ル家之戸口ニ
一本可立、同水ツハ洒水ニテ書ス、次座禪數座、其ノ上施餓



鬼ヲ読ム、此切紙秘故、目録ニハ不_ル乗、云々、

如淨和尚永平和尚伝授ス、從_レ其此方代々如_レ此、亦一樣者、光

明真言ヲ洒水ニテ書スト云々、

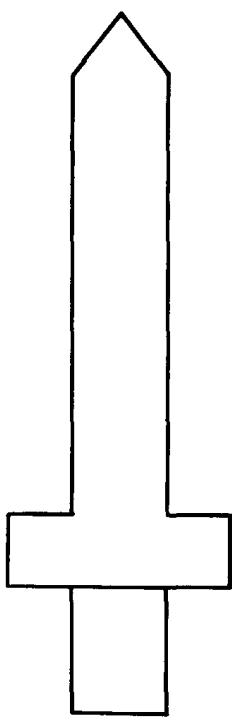
私云、幽靈納メル札也、亦婆家モユルヲ取ル次第如_レ是、

皆正保四亥年庚則吉日良辰 伝授正与天牛拝

(印) (印)

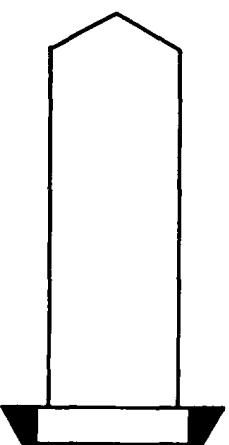
(西明寺所藏)

(端裏) 幽靈取大夏之切紙



幽靈取切紙大夏

此図ノ内光明真言可_レ書、



死人墓一本、亦幽靈來ル方ノ戸口一本可立、坐禪數坐而其上水施餓鬼三返讃誦、其洒水而書スル也、此切紙代々秘スル故目録ニハ不_ル乗、

亦一樣ハ光明真言水而書ト云也、

私云、幽靈シツムル札是、

又塔婆モユル塚ノ焼ルヲ取ムルモ則如是也、

嫡_ト相承而実源今附獲麟

(諸上寺所藏)

右此図之内木而念念仏書死人之墓一本、亦迷靈之來家之戸口ニ一
本可立、同水者座禪數座、其上施餓鬼讀洒水而書此切紙、秘故ニ

目録不書、云々、

如淨和尚_{ヨリ}永平和尚伝授、從其此方代々如_レ此、亦一樣者、白塔婆之大夏、此図形内施餓鬼皆書用之、亦一樣者、光明真言、水而書、云々、

私云、幽靈鎮札、亦塔婆、亦墓燒ヲモ取ル次第也、

從永平室中直伝

(正龍寺所藏)

詔堂拝

(端裏) 幽靈墓燒取切紙

以上紹介した七種の切紙は、幽靈などの語が示すように、いざれも迷つてゐる靈魂を鎮めるために建てられる塔婆の書式や施餓鬼などの儀礼の執行の指南となるものであるが、靈魂の状況いかんにかかわらず、特定の病気で死亡した者の墓に対しても特別の秘儀を施し、病の害をその墓に封じこめることを指示する切紙が伝えられている。その病気とは、歴史上には伝屍病・伝戸労などと呼ばれる、現代の初めに至るまで不治の病として忌避の対象となつた肺結核で、切紙はこの病

で死亡した遺体を葬った墓処に榎の枝と葉でもって祈禱を行い、病の害が他に及ばないようにするための「伝戸病断絶之秘言」である。⁽⁶⁸⁾ 府中高安寺所蔵、貞享五年（一六八八）石峰より保禪に伝えられたものを次に掲げる。

伝戸病断絶之秘言

榎ノ枝二本、其ウラヲトガラシ、左ノ手ニ持ツ、一本ノ枝ヲ右手ニ持チ、ウラヲ楊枝ノ如ニカミ、亡者ノ塚ヲツイタル其頭上石ノ上ニナリトモ、土ノ上ニナリトモ、乾元亨利貞ノ五字文ヲ極真ニ書キ、書タル榎ヲ捨ルナリ、残ル一本ハ其儘ニテ、亦同ク榎ノ葉六十三枚持ツ、此六十三枚ハ、榎タイセツノ一処ナラバ、余ノ草木ノ葉ニテモ不苦、其葉ヲ一枚宛、乾元亨利貞ノ文ヲ唱ヘテ捨ルナリ、捨畢テ一本ノ榎ニテ水ヲ亡者ニタムケ、厥榎ヲ塚ニ立ルナリ、立竟テ、即厥家之ノ依^{遺誦スル也}口ヲ讀誦スル也、此秘言不伝則此方ニテ儀式ヲナシ、榎ノ枝ヲ向フヘ遺塚ニ立サスナリ、是ハ他人ノ頼時ノ事ナリ、死後七日之中、諷誦楞嚴神咒尊勝陀羅尼ニテ可祈禱也、回向ハ常ノ祈禱之回向ヲ用ベシ、但シ衆僧□□□□、万災消滅、千祥来臻ト此文ヲ書入テ可回向也、

右台家秘言相承而至今、 石峯叟

付、保禪拝書

貞享第五戊辰龍集夏六月吉旦

伝戸病は一名労咳ともいわれ、死戸の労蟲、すなわち今日

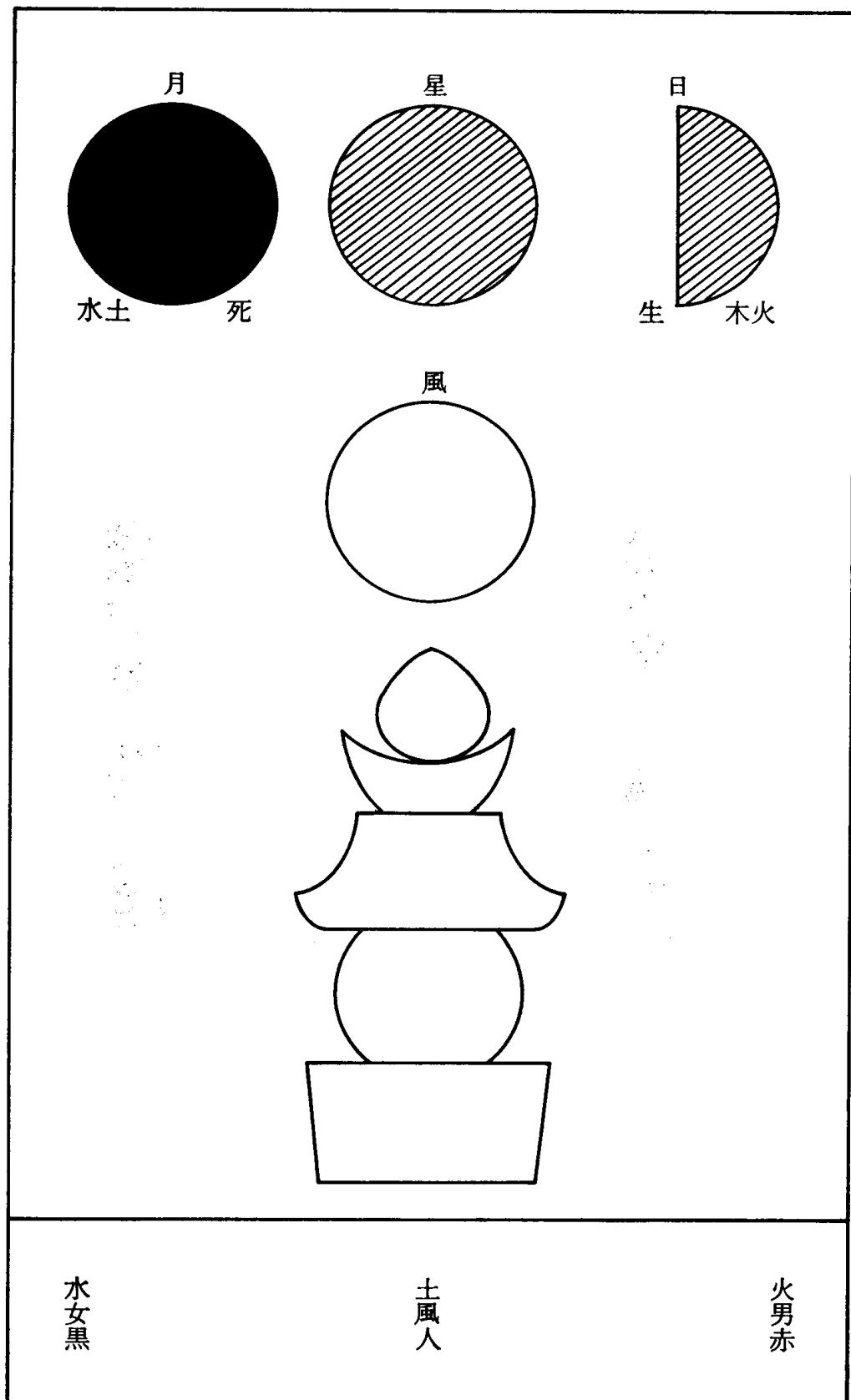
でいえば細菌・微生物のようなものによって他に伝染すると信じられていたので、この労蟲が死体より抜け出すのを防ぐために行われる儀礼とも解されるが、この秘儀で諷誦される『楞嚴神咒』は、罪障消滅の口伝も有する陀羅尼であり、さらに「断絶」の語氣や、この病の社会的意味を考慮するなら、非人や癪狂病、あるいは懶者の引導法が別に存し断絶符なるものが示されていたよう⁽⁶⁹⁾に、触穢思想に基づく忌避の観念を前提として修される、輪廻の世界からをも断絶せしめ、永遠の暗に封じこめようとする切紙のようにも思われる。ともかくも伝屍病は、鎌倉期の医学書『医談抄』などにも「伝屍病ハ鬼ノ住スル病也、タタノ病タニモ難療キニ、鬼靈ノ領シタランハ、靈道ナラデハ去ヘキニアラズ」とあり、ハンセン病（癪）などとともに傍人に注染（伝染）する病い、注病として恐れられた。そして、その治療も鬼の住する病いであるから、「靈道」すなわち単なる医学的処置ではないむしろ密教修法などの宗教的処置によることが求められたらしく、灸術に通じた密教者によつて『伝屍病口伝』『伝屍病灸治』『伝屍病肝心抄』⁽⁷¹⁾などが平安末にすでに成立しており、『伝死病留法鉄伝大事』⁽⁷³⁾のような口伝秘訣らしいものも中世には見られる。曹洞宗所伝の「伝戸病断絶之秘言」は治療法については全く触れず、もっぱら死後の墓所の処置に関するものであるが、やはりこうした社会史的背景を

(端裏) 卵形図

仏祖正伝卵形図

正法眼藏

仏心宗秘伝



永平開山希元大和尚御在判
寛永八年七月重改書之

洞谷春良(花押)

もつて成立した切紙であることは確実であろう。ただし、こ

の種の切紙は、高安寺所蔵のもの以外にはいまのところまだ見出しえないので、一般的な切紙として広く伝播したとは思われない。今後の資料発掘が挨たれる。

次に、墓処に塔婆が建てられることに関する切紙はすでに紹介したが、さらにそこが恒常に個人の墓処であることを示す墓塔が建立されることになる。今日の墓石・墓碑の建立であるが、これに関する切紙は比較的少い。出家者の墓塔は、卵塔あるいは無縫塔と呼ばれる、縫稜のない一塊の石で作った卵形のもので、唐代の南陽慧忠（七七五）と代宗の間答に基づき、徳界不藏の禅旨を表わしたもの⁽⁷⁴⁾、その形状についてはすでに先の稿で紹介した。⁽⁷⁵⁾ここで紹介するのは、密教で説かれる五大を地輪・水輪・火輪・風輪・空輪になぞらえ、それぞれ四角・円・三角・半円・宝珠の形で表現した五輪塔の形状とその意味に関する切紙である。この五輪塔は平安中期頃から現われ、墓標として用いられるようになり、鎌倉期以降は宝篋印塔とともに武士などの墓塔としては宗派にかかわらず一般的に用いられた。まず永光寺所蔵の

「卵形図」と題する切紙は、「卵形」とはあっても卵塔ではなく、五輪塔を示すもので、寛永八年（一六三一）香良所伝のものである。内容は図が中心で説明の記述がなく、五大・五行と天象の関わりを象徴的に示したもので、その意味は不明

であるが、五輪塔の図示の例として掲げておく（前頁）。

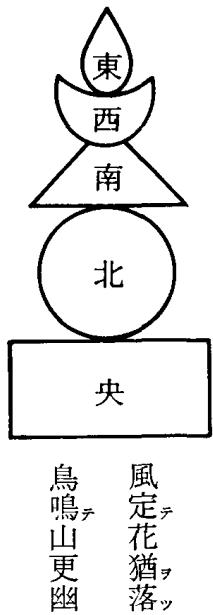
次に紹介する、神奈川県香林寺所蔵の「紅葉之切紙」は、五大に方位や季節・五根・五行・五色・五味・五如来を対応させ、五輪の形状が本来は一心一円の空劫以前の本源の消息を示していることを図とともに示したものである。五大と他の諸要素との対応を一覧にすれば、次のようになる。

五大	方位	季節	五根	五行	五味
水	中央	北	土用	身	アマン
火	東	西	夏	耳	シワハヤシ
風	春	秋	舌	水	ニガシ
空	眼	鼻	木	火	アラシ
			金	白	スシ
			青	赤	

なおこの切紙は、寛永十三年（一六三六）香林寺十一世大機是尊が蘭舟林渚より伝授されたものである。⁽⁷⁶⁾

（端裏）紅葉之切紙

（端裏）紅葉之切紙
東春、眼、西秋、鼻、南夏、舌、北冬、耳、身土用、
東薬師、西弥陀、北釈迦、南觀音、中央大日、
以大圓覺為我伽藍ト云モ爰ノツメ、
青、黄、赤、白、黒



此図者諸仏出身之處、空劫已前本来形々、爰ヨリ出テ爰ニ皈スル々、始末一位々、虚空三世ノ体、利益同一体々、亦対座一面、天地同根万物一体、三界唯一心々、一円相ヲ作ス更、有情非情同時成道ト救イナサレタモ爰ノ々々、亦知識引道ヲ作スモ爰ニ居ノノ義々、一円ノ時キ地獄モ天童モ我鬼モ貴モ賤モ無キく、畢竟以心伝心一心一円与可ニ心得、

● 此ノ心者展ル則ンバ沙界ニ普ク、縮ル則^ハ方寸ノ内ニ有ル々、可ニ秘密、

寛永十三丙子年初夏二十九日

(印) (印)

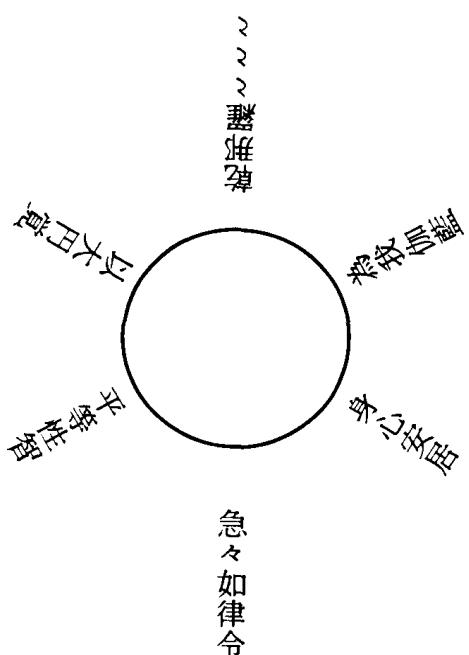
付是尊老納

(端裏) 痘移之指図也

衆の生活の中にも広く行きわたつた。⁽⁷⁷⁾ 切紙類にもこうした風潮を承けて、吉凶ト占などを内容とするものも見られ、「紅葉之切紙」も恐らくこうした中世の陰陽道の影響下に成立したものであろう。

墓制関係の切紙の紹介の最後に、廟所、すなわち先祖以来の墳墓の地を、なんらかの事情で他に移さなければならぬ事態に至った際に、心がけておかなければならぬこと、及びその具体的な儀礼を記した切紙を紹介しておく。「廟移切紙」「移墓大事」などの標題を有するものがそれで、その方角を定める方法もやはり陰陽道の趣旨に沿つたものとなる。まず香林寺所蔵、元和五年(一六一九)鷺道より玄国に附された「病移之指図」⁽⁷⁸⁾ という切紙を掲げておく。

この切紙が何故に「紅葉之切紙」と名付けられたかについては不明である。青葉・紅葉と変化して落葉し本源に帰するという季節の循環にともなう変化の様相を、五行思想によつて理解しようとしたものであろうか。中国で成立した陰陽五行説は古くから日本に伝えられ、易や暦、天文、さらには医薬の分野などでも陰陽道は重要な役割を果しており、中世鎌倉・室町期にかけては賀茂・安倍の両家によって継承され、一般民



(廟)

病移時、先祖廟所無、金神方、惑死人可出方見テ吉キ方ノ地ヲ取テ移スベシ、其ノ后チ前ノ墓ニ可置ク、廟移時キ、先祖ノ廟在レバ埋、亦此円相ヲバ本ノ墓ニ可置ク、廟移時キ、先祖ノ廟在レバ如^レ是可^レ移、先祖ノ位イヲチガエ不、次第々ニ上ニボセテ、其ノ下ニ今マノ廟ヲ立ル也、是レ周之世ノ時ヨリ始ル也、周ノ時僖公文紹子、穆ノ位ヲチカエテ僖公ノ廟ヲ上ニ立ル所テ、周ノ世乱ル、ナリ、亦廟ヲ出ス時キ土ノ方エ土輪石塔ヲ出スナリ、落処ワ何ノ方成トモ大夏無シ、亦新キ墓ヲ立ルニ、河ワ石七ツニ瓦デ死人ノ字ヲ書シテ洗マイト錢トヲ袋ニ入、墓ヲ納ムルく、畢竟心身亦平等性知ナリ

于時元和五年正月吉日

沙門
鷲道
沙門玄國

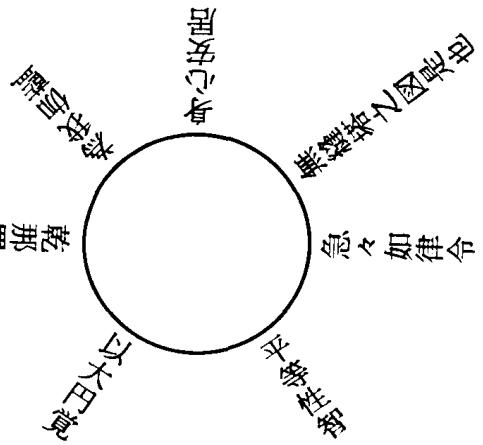
この切紙ではまず、廟所の場所選定を行い、金神の方角を避けるべきことが示される。金神は太白星の精とされ、陰陽道では八将神以外の中で最も強力な方位の神で、この方角に向つて出行したり土木工事などを起してはならないとされており、干支によつてその方角が異なるので特に注意される。⁽⁷⁹⁾さらに死人を出す方角なども勘案して墓所の地を定める、いわゆる地取の方がまず示される。また、別所に墓を移す場合には、元の墓所には経文や陀羅尼を書いたものを埋め、切紙のはじめに示された符を置く。次いで石塔類の移し方も示される。その後は先祖の位順序を違えずに祭るべきことが、周

代の僖公と穆王の廟所の順序が反対に祭られたために世が乱れたという例話を引用して示される。この外に、新しい墓所に河原の石を七箇を取つて来て死人の名を書き、洗米や錢を袋に入れて墓中に納めるべきことが示されるが、これは賽の河原信仰や六道錢などの民俗信仰を反映したものと思われる。

「廟移切紙」の内容は、以上のようなものが基本となつており、あまり異つた伝承は見当らないが、内容的に多少加つたりしたものもあるので、次に同種の切紙をいくつか紹介する。正龍寺所蔵の「廟移截紙」は、普滿紹堂が永平寺室中より伝えたものとされ、内容的には殆んど香林寺所蔵のものを見ないが、元の墓所には移した跡に木草を植えておくべきこと、五輪塔などの墓石を取つておいて新しい墓所に用いて安座点眼の作法を行うことなどが加わり、さらに「是別紙有之、廟移法」として、地取りの作法と読誦經典、及び回向文が併記される。正龍寺所蔵の「廟移截紙」の最も大きな特徴は、最後に参加することと、これは他派の切紙の伝承には見られない。全文は次の通りである。

(端裏) 廟移截紙

廟ヲ移スニ、金神ノ力ヲサケテ死人ヲ出ス方ヲ見テ、其ノ能方ノ土ヲ取テ可^レ移、其ノ新キ墓ニ此円相以大——智ト書テ可堆也、其后本墓ニハ下炬カ亦ハ經陀羅尼ヲ書テ埋デ上木草ヲ種テ



参語云、師云、庵ノ移シ羊ヲ、代、只真空ノ境ニ住セシメウガ為デ走、師云、句ヲ、代、諸法空ナルヲ為座、師云、庵ノ上ニ袈裟ノ敷羊ヲ、代、堅窮——十方、亦云、世界一袈裟ノ中デ走トモ、師云、畢竟庵ノ安置シ羊ヲ、代、有ルカ有ルデモ無ク、無イガ無イデモ走く、

從永平室中直伝 詔堂拝

この正龍寺所蔵のものと殆んど同旨で「庵移法」および参考を伴わぬものが、三重県広泰寺所蔵の江戸中期頃の書写と見られる「廟移切紙」で、伝授者も不明であるが参考までに掲げておく。

(端裏) 廟移切紙

廟移ス時、先祖ノ廟処無ケレバ、金神ノ方或ハ死人ヲ出ス可キ方ヲ見テ、吉キ方ニメ地ヲ取テ移スベシ、其後サキノ墓ヲバ平ゲテ、如レ本可レ種ニ木草、亦旧墓ノ下ニハ下炬カ亦經文陀羅尼ヲ書テ可レ埋、亦タ此ノ円相ヲ本ノ墓ニモ可置ナリ、

是別紙有之、庵移法

墓ノ取り羊、先袈裟ヲ敷テ其四方ニ鍬ヲ立テ、文云、夫浮ニ大海ニ則金翅鳥不_レ能_レ害_レ龍、大地敷_ニ袈裟、則堅牢地神莫ニ人祟_ニ、故

公ノ廟ヲ上ニ立ル故ニ、周王ノ代乱ルナリ、亦廟ヨリ出ストキ肝

要ハ、先ツ方ヲ可_レ取ナリ、亦新キ廟ヲ立ルニ、墓カニ驗_ク之、

亦大事アリ、墓ノ石ヲ取り来テ廟ヲツイテ、墓上ニ置テ安坐ノ

模様アリ、亦子細ニスルトキンバ、河ノ石ヲ七ツ取り来テ字ヲ書

テ、亦米ト錢トヲ袋ニ入テ墓ニ収ムルナリ、畢竟身心安居平等

性智カ肝要ノ心得ナリ、畢竟安坐点眼ノ模様カ肝要ナリ、

了畢大事ハ安座ガ眼也、

大田眞
為我伽藍

爲我

等生土

無縫塔
身心安坐

この外、西明寺所蔵、寛永十四年（一六三七）鉄山天牛所伝の「廟移之切紙」も、「廟移切紙」と殆んど変らないものであるが、廟所の方位等については「無縫塔大夏云」として記しており、元の墓石を取つて新しい廟所を築いたり、河原の石に字を書くなどの作法は「墓驗_{ハカシム}ノ大事」の説としているなど、「廟移之切紙」として一本にまとめられる段階以前に個々の切紙があつたらしいことを示唆する文言があり注目され

るので、参考までに引用しておく。

（端裏）廟移之切紙

無縫塔大夏云
以大円覺

無縫塔大夏云
以大圓覺

無縫塔大夏云、廟ヲ移ス時、先ツ其廟處無ケレバ、金神方或イハ死人出ス方ヲ見テ、吉方ノ地ヲ取テ移ス也、其後チ前エノ墓ヲ平ゲ如_レ本可_レニ種草木、亦児ノ墓ニハ下炬カ亦ワ經陀羅尼ヲ書テ可_レ埋、亦此円相ヲバ本ノ墓ニモ置、廟移ノ時、先祖之位不_レ差次第々々ニ上ニ登テ其ノ下ニ今ノ廟ヲ立ル、周ノ代喜_{マヤ}公文紹子穆ノ位ヲ差エテ禧公廟ヲ上ニ立ル處デ周乱ト曰、亦廟ヨリ出ス時キ者、吉方五輪亦ハ石塔ヲ出ス、落チ

処ワ何レノ方ナリ共不_レ苦、肝要ハ出方ヲ可_レ取、亦新キ廟ヲ立ルニ、墓_{ハカシルシ}驗ノ大事在_リ、墓石ヲ取テ廟ヲ築テ、其ノ上ニ置テ安座之模様アリ、子細ニスル則ンバ川原ノ石ヲ七ツ取り来テ字ヲ書テ、亦米子錢ヲ袋ニ入レテ墓ニ收ル也、畢竟身心安居平等正智_(ママ)ガ肝要也、畢竟安座点眼ノ模様肝要也、畢竟点眼之用処也、夜半伝授ノ時請ケ取ルナリ

于時寛永拾四年卯月吉辰 天牛(花押)

一円相、前ノ三文ヲ默念メ、其後大衆同音楞嚴咒或ハ大悲咒一返、消災咒七返、光明真言廿一返〔讀誦ス、回向云、上来諷誦神咒所集功德、名覺靈真宇再成之次、莊嚴報地者、十方三一、安土地咒云、

南無三滿多、母駄喃唵度嚙度嚙地尾娑婆詞、

右移_レ墓時ハ、人々ノ力ニ隨テ、念頃ニ供養ヲ修シ、專心懲勸ナルベシ、安易ニ墳墓ヲ移動スル時ハ、魂靈惱亂シテ災障ヲナス者也、可_レ慎_ム、

右嫡_ミ相承而到今 瑞龍無文叟
(印) (印)

授与愚謙長老

「墓移」関係の切紙として最後に紹介してかきたいのは、正龍寺所蔵の「廣移截紙」に示された「廣移法」とは多少異なる伝承を有する、永光寺所蔵、瑞龍寺無文良準所伝の「移墓大事」である。この「移墓大事」は、先に見た方角の選定や、周代の僖公・穆王の例話などには一切触れず、その作法と心得だけを示したものである。

(端裏) 移墓大事

○欲移_レ墳墓、先向_二其墓_一拳_レ手打_二一円相_一、又手当胸_二、□□念想_□、若人□□心_一、又地無_二寸土_一、十方仏土中、唯有一乘法、應無所住而生其心、上ノ三文ヲ感想シ了テ、大衆同音楞嚴咒或ハ大悲咒一返、消災咒七返讀誦メ、回向云、上來諷誦神咒所集功德、回向名覺靈真宇、□遷之次、莊嚴報地者、十方——蜜、次新墓ノ□□鎮墓獅子吼ノ符ヲ布ク、其ノ上ニ尸骨ヲ移シ置テ、故墓ノ上ヲ以テ埋藏スルナリ、埋藏シ了テ、向_二新墓_一打_二

ここで展開される儀礼は、まず移墓の儀礼に先立ち、元の墓に向って一円相を画し、又手当胸して感想憶念すべき事柄が示され、次いで『楞嚴咒』『大悲咒』『消災咒』を讀誦した後に回向文を唱えることが示される。これはいわば撓遣の法でもある。「廣移法」で讀誦される經典は『般若心經』『消災咒』であったのに対し、『楞嚴咒』や『大悲咒』である点も異なり、回向の文言も違う。さらに新しく築いた墓に対しても、「鎮墓切紙」にあつた符を布いて尸骨を移し納め、元の墓所の土で埋めて鎮墓の儀礼が執行される。この時に讀誦される經典は、『楞嚴咒』『大悲咒』『消災咒』『光明真言』などであり、特に『光明真言』の讀誦は特徴的であるが、これは必ずしも密教の修法を取り入れたと解すべきではなく、中世

以来広く伝播した光明真言信仰の風潮を反映したものである。そして末尾では、移墓の儀礼は専心懲勸に行われなければならぬ旨の心得が説かれる。

このように「廟移」「移墓」関係の切紙は、大筋では殆んど同内容のものを伝えているが、伝承の経路により他と異なる要素が加つたり、地域毎の民間信仰を反映したりしていることが知られ、それだけ民衆の要求が強い儀礼であつたことが推測される。このことはまた、葬送儀礼関係の切紙が他を圧して多くの種類を伝えているという事実とも軌を一にしたもので、民衆レベルにおける仏教受容の実態を髣髴せしめる切紙でもあり、これらの事実をもとにさらに詳細な検討が望まれる。

十五、おわりに

以上、四回に亘つて追善・葬送供養関係の切紙を紹介しながら、若干の問題提起をしてみた。特に葬送儀礼関係の切紙は、切紙資料全体の中でも最も多い割合を占めると見られ、量的な関係から四度に分載する結果となり、切紙資料整理の作業がますます遅れることになってしまった。しかし、ここに紹介してきた切紙類を概観してみて、第一に感じられることは、中世以来の曹洞宗教団が社会的対応の方途を求めていかに模索し続けたかということである。それはまた同時に、

結果的にみれば、「弘法救生をおもひとせり」(『眼藏』弁道話)という宗祖の精神とはおよそ異なる方向での「弘法救生」の嘗みでしかありえなかつたという、宿命的矛盾を内に秘めた摸索でもあった。本源に帰すれば空であり、空劫以前の一心に契当するという第一義諦を切紙の要所に鏤めて、葬送儀礼を宗旨として定立せしめようとしても、靈魂や他界の実在を前提し、極めて日本的に換骨奪胎した輪廻觀を想定して修される儀礼の数々は、それが整備されればされるほど、道元の心からは乖離の度合いを深めるとと思われる。昭和初年、忽滑谷快天・原田祖岳の両師を中心に、その周囲の人々も巻きこんで議論沸騰した「正信論争」の問題の一に、輪廻転生説が真理であるか方便説であるかという課題があり、原田師は「我が仏教の五大信条」としてその第一に「輪廻転生を信ず」ということを掲げており、これに対しても忽滑谷氏の側から反論がなされたが、葬送儀礼や中陰忌法要は、道元が先尼外道の邪見として排斥する心常相滅説に基づくこの輪廻転生説を前提としてはじめて成り立つといえる。ただし、こうした切紙資料によって知られる中世の曹洞禪僧達の実態を、宗祖の精神の喪失、教団の世俗化という方向だけで軽々に論じてよいかどうかということについては、筆者は批判的な見解をもつてている。

そもそも道元の教団というものは、深草の興聖寺僧團にし

ても初期の永平寺僧団にしても、これを支えた社会的・経済的背景は莊園制にあつたと筆者は見てゐる。あるいはより厳密に言えば、莊園制の末端部分ということにならうが、日本佛教史の用語で言えば八宗体制といふことになり、黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』等の言を借りれば、広義の權門体制といつてもよい。このように言うと、当然反論として予想されるのは、鎌倉新仏教を担つた祖師道元ということを主張する立場からは、社会史的には八宗体制批判者・顯密佛教批判者として登場したのが道元に外ならないとする説、あるいは思想史的には、たとえば今日新しい問題提起がなされていり、天台本覚法門の批判者としての道元を強調する立場からは、本覚論に代表される旧仏教の批判者としての姿こそあれ、旧仏教の側に道元を位置付けることはどうてい首肯されないと主張する説が提起されよう。確かに比叡山などの旧仏教側からの教団・教義の双方に向けられた圧迫は、今日の想像をはるかに絶するものがあつたことは事実であるが、反面、たとえば叡山の奏上により宣教が停止せしめられた達磨宗の根拠地である大日房能忍開創の摂津水田の三宝寺は、その後も独自の舍利信仰の寺として中世末まで存続機能したことは明らかであり、新興教団圧迫などということの実態も、より厳密に検討されなければならない時期に來てゐる。しかも、道元教団を経済的に支えた人々は、近衛家や藤原教家、

その他道元の俗系を中心とする京都の權門勢家やそれについての人々で占められており、まだ真偽の決定していない史料であるが、道元自身が莊園經營に直接携わつていたことを証する文書も紹介されている。⁽⁸²⁾道元教団の外護者檀越といえど、すぐ波多野氏が想起されるが、波多野氏は一介の地頭職であり、一族だけで永平寺僧団全体を維持經營する経済力を有していたとは到底考へられない。寛元五年（一二四七）永平寺における布薩説戒の時、五色の彩雲が方丈の正面の障子におこり、これを見た多くの道俗が、事実の証拠として連署の起請文を作り、原史料が今も愛知県全久院に所蔵されているが、そこに連署した人々を見ると、藤井光成、大中臣真安、坂田守宅、久瀬有光、源満約、源時幸、藤定政などの名が見え、名前からして公卿社会の人々であることが推測され、建長三年（一二五二）永平寺の山奥から不思議な鐘声が聞えてくることを記した懷奘真筆とされる文書「三箇靈瑞記」にも、花山院宰相入道、中将兼頼朝臣、右近蔵人入道資法などの明らかに朝廷社会生きた人々の名が見える。⁽⁸⁴⁾また波多野氏とともに大仏寺建立に尽し、晩年の京都療養中の道元の世話をした覚念の莊園も越前にあつたことを勘案するなら、京と越前の間も今日考へるほどに隔絶された世界ではなかつたと思われ、越前移錫の問題も改めて問わなければならぬことになる。さらに、宝治二年（一二四八）十二月二十一日

に定めた「永平寺庫院制規」や、翌年正月に撰した『永平寺衆寮箴規』等によれば、修行道場としての永平寺内で、叢林生活とはおよそかけはなれたと思われる経済活動・商業活動が行われていた形跡・可能性があるという指摘もある。⁽⁸⁶⁾奈良興福寺大乗院には、その経済的背景として六十以上もの座があつたことは知られるところである。鎌倉行化の後に帰山した道元が、遅れて北条氏より所領をもらって帰った玄明を叱責し擯罰に処したという伝承があるが、こうした道元のイメージは、仏道を真正面から説示した『正法眼蔵』などから導き出されたイメージでしかない。そしてさらに重要なことは、身分制度に関する観念で、「いまのよの国王大臣士俗男女」（『眼蔵』弁道話）「国王大臣百官宰相」（礼拝得體）「前仏いはく、不親近国王王子大臣官長」（谿声山色）「国王王子大臣百官百姓万民みな洗面す」（洗面）「無常忽ちにいたるときは、国王大臣親暱従僕妻子珍宝たすくるなし」（出家功德）などと頻出する国王以下の位置付けは、現実の身分制を所与の条件として受け容れている結果に外ならない。前記の達磨宗に関して「大日房能忍を祖とする達磨宗は、天台宗の別所聖を中心とする一グループであった」とする意見もあり、もしこの説が妥当であるとすれば、達磨宗も存在的には顕密体制の中における一運動ということになる。この点、道元において根本的に異なるのは出自の問題であり、道元自身、その出

自を自ら明す文言は著作類には殆んど見られず、そこには何か複雑な事由が介在するものと思われるが、その貴種性を払拭しきることはできない。

いさか性急な道元觀を開いてしまったが、要するに道元存命中の教団を支えた社会的経済的要因に着目したかっただけのことである。しかしこの作業仮説がもし成り立つとすれば、道元滅後、半世紀以上にも亘って紛糾し続ける永平寺の内紛、すなわち三代相論なるものの実態解明についても、新たに見通しがたつのではなかろうか。つまり、この内紛とは単なる世代争いや主導権争いでもない、ましてや法系論争とも異なる、永平寺僧団の存立基盤や体質の変革をめぐる胎動ではなかつたかという見通しである。筆者は三代相論に関して、史料批判の上からも、通常言われるような意味での「三代」に關わる争いはなかつたと見てゐるが、このことと永平寺僧団の体質変革をめぐる胎動という視点は、決して矛盾するものではない。この問題は教団史研究上の重要課題であるから、稿を改めて別の機会に論ずることにしたい。

いすれにしても、道元自身の主張としては、旧仏教批判者として、あるいは仏教再生論者としての位置付けも可能かもしれないが、その社会的存在形態や僧団の存立基盤は、あくまでも旧佛教のそれを継承するものであつたと見られる。これに對して道元滅後の曹洞宗教団は、特に瑩山紹瑾以降、社

会的経済的存立基盤は地方の地頭や土豪、国人層以下を外護者としており、社会的身分としては禅律僧と同様の非人身分

介した上で課題としておきたい。

にあって、顕密体制批判者、八宗体制批判者、権門勢家批判者としてのあり方にこそ意義があつたが、思想史的には、本覚法門への回帰、在地信仰との複合などに見られる神仏習合思潮への無批判な迎合に墮していくことができ、道元が理念的には嫌つた国王・大臣への親近も、教団を挙げていそしむことになる。こうした過程において、極めて身近で実用的な指南書として求められ成立していくのが、特にこの四回に亘って連載紹介してきた、追善・葬送供養関係の切紙であり、そこには、当時行われていた地域の慣習や民俗信仰なども細大漏らさず取り込み対応していこうとした曹洞禅僧達の姿がある。それはまた、新しく自立を自覚した民衆側からの宗教受容の要請に答えるという対応でもあった。しかもこれをなんとか宗旨として位置付けようと試みたのが「参」であり、そこで展開される宗旨とは今日から見れば牽強付会の誇りは免れないものであるが、道元の法孫であるという意識が脈々として息づいていたことは紛れもない。

最後に、葬送墓制に関する民俗学的研究は近年特に進んでおり、多くの成果が出されているが、本稿では切紙資料の紹介に意を注ぐあまり、こうした成果を充分活用できないままに終つた。この点に関しては、いずれ切紙資料の全体像を紹

注

(63) 拙稿「禅の葬送」(『日本学』十号、昭和六十二年十二月) 参照。

(64) 拙稿「中世曹洞宗切紙の分類試論(四) —曹洞宗における差別切紙発生の由来について—」(『駒沢大学仏教学部論集』十五号、昭和五十九年十月) 参照。

(65) 波多野義重の妻の亡靈を道元が血脉を授与して済度したといふ話が伝えられ、血脉池の伝説として知られるが(『訂補建撕記』)、これは後の曹洞宗展開の過程で道元伝に附加されたものであり、同様の事例は多数見られる。広瀬良弘「曹洞禅僧における神人化度、惡靈鎮圧」(『印度学仏教学研究』三十一卷二号、昭和五十七年三月) 参照。

(66) 拙稿「中世曹洞切紙の分類試論(4) —追善・葬送供養関係を中心として(中)ー」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』四十五号、昭和六十二年三月) 参照。

(67) こうした動向を反映した最近の成果としては、『葬送墓制研究集成』全五巻(昭和五十四年、名著出版刊)の完成がある。

(68) 「伝尸病口伝」「伝尸病灸治」は大正藏七八巻九一二頁以下の奥書や、貞応三年(一一七三)十月十八日の沙門慶範の奥書がある。

(69) 「伝尸病肝心抄」は大日本史料五一に収められており、やはり承安三年十月十八日の慶範の奥書がある。

注(64) の稿参照。

(70) 新村拓『日本医療社会史の研究』(昭和六十年二月、法政大学出版局刊) 三〇三頁等参照。

(71) 『伝屍病口伝』『伝屍病灸治』は大正藏七八巻九一二頁以下に収められており、承安三年(一一七三)十月十八日の沙門慶範の奥書や、貞応三年(一一七三)の書写を示す奥書がある。

(73)

『伝死病留法鉄伝大事』は室町期の写本が宝龜院に所蔵されているとされるが(『仏書解説大辞典』第八卷、一六七頁)、内容については不明。

(74)

『景德伝灯録』卷五の南陽慧忠章に、「師以化縁將畢、涅槃時至、乃辞代宗、代宗曰、師滅度後、弟子將何所記、師曰、告檀越、造取一所無縫塔、云々」(大正藏五十一卷、二四五頁)とあり。『碧巖録』では第十八則「忠國師無縫塔」として公案となっている。

(75)

拙稿「中世曹洞宗切紙の分類試論(八)——追善・葬送供養関係を中心として(上)——」(『駒沢大学仏教学部論集』第十七号、昭和六十一年十月)参照。

(76)

香林寺所蔵の切紙は「宗宝調査委員会調査目録及び解題(47)」(『曹洞宗報』昭和六十一年七月号)で紹介されている。

(77)

中村璋八『日本陰陽道書の研究』(昭和六十一年二月、汲古書院刊)「陰陽五行説、讖緯説の伝来と日本の陰陽道」参照。

(78)

伝授者鷺道については、通幻派の一州正伊——正挺——幸達——恵敏——充照——東印——鷺道という嗣承が掲げられ、一州派の切紙とされるが、前掲、注(76)▽、『曹洞宗大系譜』等にこの嗣承関係は見当らない。

(79)

陰陽道書『簠簋内伝』卷一の「五、金神七殺方」には、

甲己歳午未申酉方

乙庚歳辰巳戌亥方

戊癸歳子丑申酉方

丙辛歳子丑寅卯方

丁壬歳寅卯戌亥方

右此金神者、巨旦大王精魂也。七魄遊行而殺戮南閻浮

提之諸衆生。若人雖此方、則家內七人死。若無家內其數、則隣家人加之者耶。是名風災。金收肺、具七魄、

斷破万物。故尤可厭者也。

(80) とある(前掲、中村璋八『日本陰陽道書の研究』二五四頁)。インドの伝統的輪廻の思想は、生ある者が迷いの生死を繰り返し、五道や六道の世界を巡ることを意味し、その際、実体

(81)

としての自我(ātman)は永遠不滅で、これが輪廻の主体となるもので、肉体は單なる元素的なものに過ぎず、しかも自ら為した業によつて輪廻は決定されるとされ、こうした立場はこの輪廻の生存における死後の中有の期間を想定してはじめて成り立つが、一方、日本において墓石や位牌を建てて個人の靈魂を常に人間社会との関係を保ち続ける存在と見なすのは、明らかに伝統的輪廻觀からは逸脱したものである。正信論争に関しては、永井政之編著『曹洞宗選書』第八卷、教義篇「正信論」(昭和五十六年四月、同朋舎刊)参照。

(82)

中世古样道「三重県島村氏蔵の道元禪師真筆消息について」(『傘松』四九八号、昭和六十一年三月)で紹介された莊園領地に関する文書で、その文言は次のようなものである。

御領等大嘗会諸国召

被_ニ免除_一了、嘉祥寺領和泉

日根庄、伯耆国布美庄ハ

可_ニ存_ニ其品_ニ之由、被_ニ仰下_一矣、

件兩庄者非_ニ御免_一限、慥可_ニ

責之由、兩弁共構被_ニ下

官使等風致水火之責矣、

江□□申哉、御領等於被_ニ

免候者、此限_ニ當寺領_一何可_ニ

申哉、

建長二
四月二日
道元(花押)

この文書は受取人も記載されていないので文脈は不明であり、また道元自筆のものかどうかについてもまだ本格的な検討がなされていないが、和泉日根庄・伯耆布美庄などの莊園名が見られ、免税等の経済的な問題であることは確実である。

- (83) 『永平寺史』(昭和五十七年九月、永平寺刊) 上巻、三六一頁
以下参照。
- (84) 同右三六五頁。
- (85) (84) 中世吉祥道『道元禪師伝研究』(昭和五十四年一月、国書刊行会刊) 三五〇頁参照。
- (86) 菅原昭英「道元僧團の社會的性格(一)——永平寺住侶制規の史料的検討」(『宗学研究』二十九号、昭和六十二年三月) 参照。
- (87) 船岡誠「日本禪宗史における達磨宗の位置」(『宗学研究』二十六号、昭和五十九年三月)。
- (88) 前掲『永平寺史』上巻、二〇五頁以下。
- (89) 総持寺や永平寺が競つて出世道場の論旨の下賜を求めるのは、自派の教団が新たに八宗体制の中に加えられることを望む意旨を反映したものであり、切紙でも「国王授戒作法」や「国王授戒血脉」などの特別の儀礼作法や血脉が用意された。

洞宗における相伝書について(とくに切紙を中心にして)と題する発表で、西明寺所蔵のものより二十年近く古い長野市信叟寺所蔵、慶長十六年(一六一一)の当該切紙が『信濃史料』に収録されて存することが紹介された。筆者もその史料提供を受けたので、「追善・葬送供養関係」の切紙を補足する意味で、次にその切紙を引用しておき、併せて広瀬氏に謝意を表しておきたい。

〔信叟寺文書〕○長野市金箱 信叟寺所蔵 「非人并天疽切紙」

非人亡者之冥

自家初世具・雜具・衣裳・刀共悉送捨、其身乞食渡時、弓絃男左、女右脇縊渡非人、引動^(導)時、子不持者後手截、其後截刀身代相添送時之文曰、因果業性、灵々除滅、尽未来際、直截根源、此文書死人可添、亦其出入門^(階カ)下可埋、其後人間成引導可有、此法可秘々々、

天疽病之冥

我自家風上不置、居座敷不居、不呑盃、平生如是、人間不^(符)類也、亦死去^時○、引導大切也、幡天蓋何黒色可致、此簿書引導、七日居座可敷、其親兄弟子共、此簿百日之間不可捨、供養亦替平人、亦無回向、下炬曰、汝元来不生不滅、無父無母無兄弟、此土自玄再不来、輪廻顛倒直斷

絶、

西切衆人縁断絶

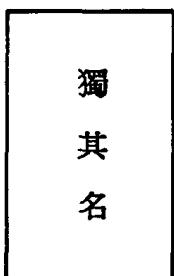
足利米家

西明寺所蔵

獨其名

北切衆人縁断絶

高麗元朝(泰)



西明寺所蔵

東切父母縁断絶

年譜集

右此文置書、其家門出入楷下可埋、亦塚所可埋也、

貴慶長拾六_(辛亥)五月廿日書之、賢隆叟

前永平信叟主盟從宗甫和尚相伝之、(印)

(『信濃史料』)

なお一言附記するなら、西明寺所蔵の寛永十七年所伝のものは仮名混り文であるのに対し、信叟寺所蔵のものは形式的には漢文体であり、同種のものは、駒沢大学図書館所蔵の

『室内切紙謄写』に引用された、永平寺三十世光紹智堂（一六七〇）所伝のものがある。内容的には殆んど同じであるが、ただし多少文言の異なる部分もあり、「非人引導切紙」の成立過程を究明する上からは貴重な資料である。また、筆者はかねて、光紹智堂所伝の非人引導の切紙の形態に注目し、「非人亡者之夏」と「天痘病之夏」の両項目は、元来は別箇に存した切紙で、断絶符も本来は「天痘病之夏」に付随したものではなかつたかという推定をしているが、信叟寺蔵の慶長十六年所伝のものもこれと軌を一にしており、意を強くしている。さらに古い形態の「非人」「天痘」関係の切紙の発見出現が俟たれる。