

卍山道白の切紙編纂とその周辺

―「高祖」顕彰と宗統復古―

広瀬良文

はじめに

本稿は、日本曹洞宗において宗旨の秘訣等を書き付けて中世後期より相伝された切紙について、特に近世の展開を中心にした論である。まずは近世切紙研究の前提として先行研究を紹介し、本稿の意図するところを述べておきたい。今日の切紙研究の基盤となっているのは、石川力山氏の一連の研究である。中世禅籍抄物の実態解明を目指した氏は、禅籍抄物を①語録抄（聞書抄）②代語（代・下語・著語）③代語抄・再吟④門参（本参・秘参・伝参・秘書）⑤切紙（断紙）という五つに分類した。この研究で特筆すべきは、切紙を禅籍抄物の中の一つとして広大な中世禅籍の世界の中の総体的な位置づけを図ろうとしたことであろう。また氏は、

中世以来の伝承を有する「切紙」として位置付けてよいものを中心に史料批判を行い、あわせてその歴史的、思想的意味を考察する基本的視座を確立することを目的とした¹⁾。

駒澤大學佛教學部論集 第四十三號 平成二十四年十月

と述べたように、中世切紙の解明に重点を置き、切紙を分類することによって禅宗史の流れに位置づけ、大きくその研究を進めた。しかし、中世切紙と近世切紙との差異までは考察されなかったという課題が残ったが、近世には中世切紙の集成化、冊子化が起こったことを指摘されており、面山瑞方『洞上室内断紙揀非私記』（寛延二年（一七四九）書）によって切紙が「断紙」として破棄すべきものとして否定されたとの見解は以後の研究に影響を与えている。その後、飯塚大展氏が「相伝史料研究序説」の名を冠した論文群を発表され、近年で最も多くの成果を挙げていることが特筆される。切紙や門参という中世曹洞宗に相伝された相伝史料の翻刻を行い、基礎研究を大きく進めて研究の基盤を構築している。飯塚氏は、福井県永平寺に残された切紙の分析を行い、永平寺への切紙・門参など導入の画期は、戦国期の一向一揆による永平寺襲撃によるという説をとる。さらに、関三利から晋住した二十七世高国英峻（一五九〇―一六七四）、二十九世

鉄心御州（？―一六六四）、三十世光紹智堂（一六一〇―一六七〇）らが永平寺において切紙・門参を相伝書として積極的に位置づけようとしたことが、後世代語禪として批判されることになったという。そして、その批判の先がけとなったのは三十九世承天則地（一六五五―一七四四）であり、四十二世円江寂（一六九四―一七五〇）による切紙批判は、面山の「永平寺室中断紙目録並引」（『洞上室内断紙擦非私記』所収）の所説と呼応していることを指摘された。³二氏のほかに切紙を取り上げた先行研究も存在するが、紙面の都合上、論を進める上で必要なものはその都度触れていくことにしたい。特に本稿ではこれらの先行研究では扱われていないが、重要と考えられる近世切紙や相伝書における卍山道白（一六三五―一七一五）の位置と、宗統復古との関係を考察する。

一、近世における切紙編纂

さて、まずは卍山の切紙編纂の時代的な前段階にあたる近世前期の曹洞宗の切紙編纂を取り上げてみたい。まずは、瑩山紹瑾（一二六八―一三二五）が開闢し、明峰派が拠点とした永光寺の久外嬭良（一六五二寂）を紹介する。嬭良は、輪住を廢して独住制に移行し、永光寺を中興した。⁴『中興雜記』の編纂を行い、寺院文書を整理すると同時に、切紙を多数書し、自らの解釈を付与していく。嬭良は、切紙を正法寺

十八世の徳叟良周（？―一六五〇）に授与し、正法寺住持職の代付を行い証明を加えた。正法寺に残る良周が受けた切紙にはしばしば「天童如浄大和尚―永平道元大和尚―大乘義价大和尚―永光紹瑾大和尚―總持峨山碩大和尚―正法無底留大和尚」⁵と書され、永光寺が總持寺の上位とする意思を感じさせる。こうした記述は相伝関係を明確にする切紙においては特筆するほど珍しいものではないが、当該期、東北地方の本寺であった正法寺と、瑩山によって第一の寺院とされた永光寺の双方の立場を考慮した場合、總持寺への対抗という狙いが存在したと考えられる。

永光寺嬭良からの代付を問題とした總持寺からの詰問に対して、良周は、峨山二十五派の最上位である正法寺が總持寺に代付を請ういわれは毛頭無いとする書状を送っているが、これは五院を中心とした總持寺の制度に組み込まれまいとする正法寺良周の抵抗であった。独立的地位を守るためにも正法寺は永光寺につながりを求めたのであり、永光寺も同じく、嬭良―良周の個人的関係を基盤に正法寺との連携をなしたのであった。そうした背景を踏まえた場合、おそらく切紙が編纂された目的は、決して明峰派の内に留まる問題ではない。永光寺中興という背景と切紙の書写が結びついており、単なる書写物ではなく、寺院中興や近世本末制度による寺院再編という政治的理由なども関係しつつ、切紙が改変されて

いく側面もあったと考えられる。また永光寺には嬢良のものをはじめ、十七世紀に在俗者に附与された切紙が残るが、室内參禪と切紙の附与により、在家信者の帰依を獲得し、寺院経営を維持する志向を永光寺が持っていたとみえる。こうした中興運動には、寺領文書の整理や伝戒に関する儀規の整備のみでなく、教学を担保する切紙や門參の収集・統合などを伴うことが多かった。そして、それは明峰派に限ったことではない。関東を中心に展開した了庵派の拠点寺院たる群馬県

雙林寺住持であった愚明祥察（一五八三—一六七〇）は、雙林寺伽藍の焼失という事態に対処し、井伊家の保護により伽藍を再建すると同時に、門參・切紙を前住の龍淵寺御州より受けて、さらに寺内に残る古い記録類や門參類に補修を施し、あるいは自ら書写し編纂することで教学を整理していったと考えられる。様々に存在した門參類における諸説を統合して整備・安置する営為が、近世初頭の伽藍復興と一体であった事例である。また、こういった動きは永光寺・雙林寺といった門派集結の大寺院のみでなく、地方寺院においても存在した。奥三河地方の中本寺、慈廣寺の住持であった高山伝虎（?—一七〇八）は、朱印地の整理などを行い、慈廣寺の寺領問題を解決したのみでなく、道元禪師（一一〇〇—一二五三、以下、敬称は略する）著の『正法眼蔵』を書写し、様々な寺院をめくり切紙・門參を収集している。宗旨への関心が、

『正法眼蔵』の書写のみでなく切紙・門參の収集という形で発露しており、秘伝書と『正法眼蔵』の寺院安置は、近世前期の禅僧にとって矛盾するものではなく、一環した営為であったと考えられる。⁹⁾

さて、かように、近世前期に寺院の「開山」や「中興」が相次いでいく。戦乱から免れ、中世前期より聖教が残された寺院も存在するが、一方で、戦乱の終結による平和と、幕藩体制下での寺院開山・復興・中興が相次ぐ状況の中で、聖教や切紙が焼かれることなく残され、あるいは僧侶の移動・参学が容易になり寺院内に聖教が蓄積されることが増えたと考えられる。戦乱や火災により欠乏した聖教整備の必要、あるいは戦国期から近世初頭の寺院建立ラッシュ¹⁰⁾の中で、宗門に関する書の再収集・編纂が進んだことが十七世紀の切紙が今日も多く残される理由であるといえよう。そして、徐々に聖教の収集が進み、刊本という形で公開されていくと文献的な検討が進んで、近世宗学の時代が幕を開けると考えられる。菅原昭英氏は、英峻や智堂などの十七世紀の永平寺住持たちが切紙を整備した一方で、十八世紀の永平寺住持であった則地が切紙などを否定したことについて「承天則地の描く道元禪師のイメージは、高国英峻や光紹智堂のそれとは異なっていた。おそらく、宗学の課題も幅広く集めて統合する段階でなく、それらを取捨・選択して整合性を高める段階に入っ

いたのであろう」と指摘するが、この菅原氏の指摘を、時代的傾向とすれば、十七世紀は「収集・統合の段階」、十八世紀は「取捨・選択の段階」となる。そして、その分岐点に位置する一人が、十七世紀後半から十八世紀初頭にかけて活躍した卍山である。

二、卍山による切紙編纂とその特徴

さて、近世前期に聖教収集や室中秘書の整理・編纂が続く中で、卍山もまた大乘寺室中の書を編纂しており、中世以来の秘伝書である『夜参盤』に改変を加えている。また、中世に五位研究を行った南英謙宗（一三八七―一四五九）の『重離量変訣』を加点し書写している¹²。大乘寺本と岸沢文庫本の『夜参盤』の内容は共通することは安藤氏によって指摘されており¹³、大乘寺本『夜参盤』が卍山による編纂であることから考えれば、岸沢文庫の近世の聖教に独自のものがみられるのは、卍山編纂本の写本がかなり混入していることが考えられる。こうした、卍山が大乘寺において、中世に編まれた曹洞禅僧の五位参究のテキストである『重離量変訣』や中世密参禅のテキストを改変しつつ所持していたという事実は、松田氏によって提示された、南英系の五位説を卍山が知って念頭において五位説を展開していたという説を補強し証明するものである¹⁵。また、大乘寺は、本稿で取り上げる「百二十通

切紙」という卍山が編纂した切紙も所蔵している。宗統復古運動を行い、また『瑩山清規』や『正法眼蔵』などを出版した卍山が門下に伝えた切紙は、大乘寺のみにとどまらず、他派の多数の寺院にも所蔵され、宗門全体に広がり影響を与えていった¹⁶。この卍山編の「百二十通切紙」（大乘寺蔵）は、百二十項目をたてたもので、その内容は、卍山が一から創作した切紙が全てではないものの、全体あるいは中途や末尾などに自らの解釈を付して、秘訣を記したものである¹⁷。本稿では「百二十通切紙」（大乘寺本）を最も信頼できる本とし、これに基づいて卍山編纂切紙（以下、卍山下切紙と呼ぶ）のいくつかの特徴を挙げておきたい。

① 「或家」の切紙への批評

② 「右嫡々相承」の語

③ 道元への「高祖」という尊称

まず、①であるが、卍山下切紙の中には「或家」に伝わる具体的な切紙の名を挙げて、批評するものがある。そして、実は、これまで面山独自の當為と思われるきた『洞上室内断紙棟非私記』と記述が酷似する部分があることが【表1】からわかる。

面山は、卍山が編纂した切紙を参考にしつつ『洞上室内断紙棟非私記』を著しているのである¹⁸。

また、②についても【表1】でわかる通り、具体的な派の

表1 卍山下切紙と面山瑞方『洞上室内断紙揀非私記』の比較

卍山下切紙 (大乘寺本)	卍山下切紙 (大乘寺本) 目録題	面山瑞方『洞 上室内断紙揀 非私記』の題	卍山下切紙 (大乘寺本) 奥書	卍山下切紙(大乘寺 本)における他の切 紙への批評	面山瑞方『洞上室内断 紙揀非私記』における 他の切紙への批評
子七	一遍消災呪	一遍消災呪断 紙	「右嫡々相 承至今」	「或家有一返消災呪 副書并参話併是後私 記決不応信用也」	(67)に「又古来一遍 消災副書并参話共不可 用焉」
辰三	香巖上樹	香巖樹上断紙		「或家作香巖上樹話 図而下注脚全非家伝 也」	「有上樹話図同上。皆 代語者之私製也」
巳七	即心即仏	即心即仏話断 紙		「或家作即心即仏図 而下注脚、全非家伝 也」	「此外别有即心即仏図。 胡乱不可采焉」
巳十	剣刃上	剣刃上断紙		「或家有剣刃上参剣 刃上切紙剣刃上図不 足信用也」	「又别有剣刃上参。又 剣刃上図。共是一類之 蛇足也」
未五	二句偈血脈	普門品二偈血 脈断紙		「是日観音大士血脈、 又曰観音秘密二句文 副書又曰国皇安穩鎮 護之術、仏法王法、 鎮鎮護法等。皆是洞下 互相伝持、直至今日、 信受奉行、莫存慢 易矣」	「是血脈又名観音大士 血脈。又名観音秘密二 句文副書。又名国皇安 穩鎮護法。皆是洞下 拍盲者之所妄製也。他 宗他派之見聞所以無 慚愧也。」
申二	血脈不断命 脈一点大事	命脈一点大事 断紙	「右嫡々相 承至今」	「或家有此切紙、而 前後錯乱、道理不明 白、且有参話、是亦 彫文喪玉者也」	「名血脈不断血脈一点 大事。下有註脚。代語 者之贅説也」
酉三	宗旨判	一枚紙角差断 紙		「是亦一枚紙同時与 之也古人丁寧之至可 見也」	「此断紙亦与約束断紙 同條。皆伽藍伝法之世 妄製也」
酉四	血脈宗旨図	血脈宗旨断紙	「嫡々相承 至今」	「此外或家有三国伝 灯血脈仏祖正眼血脈、 血脈伝授参話、血脈 命脈一点大事、血脈 最極無上大事、血脈 下段数通切紙等者、 併是後人私説全非家 伝決不可信用也」	「或名三国伝灯血脈。 又仏祖正眼血脈。又 血脈伝授参話。又血脈 最極無上大事。等皆一 類也」
酉七	円伊円相図	円伊円相図断 紙	「嫡々相承、 莫令断絶 矣」	「或家単以心字円相、 名天竺一枚紙之切紙、 以妙字円相、名妙字 之切紙者不是也」	「或円相中書心字。名 天竺一枚紙断紙。又 円相中書妙字。名妙字 断紙等。皆此断紙之 転変也」
酉九	卵形図	太陽卵形図断 紙		「或家以此図、或名 曹洞夜参血脈、或名 三世血脈、或名三箇 劍、又名三談訣、又 名三宝輪、又名三生 眼、且作為種々胡説 為大陽明安禪師所作 併是後人私説全非真 説、決不可信用也」	「古来或名之曹洞夜 参血脈。或名三世血脈。 或名三箇劍。又名三段 訣。又名三宝輪。又名 三生眼。不是大陽明安 之所作」

(次頁に続く)

戌二	一中十位	一中十位断紙		「或家有一中十位参話、不足信用也」	「又別有一中十位参話。共従代語者而始焉。」
戌三	七堂図	禪林七堂図断紙	右嫡々相承至今	「或家有馬祖七堂切紙、山門切紙、問訊切紙、焼香切紙、七堂参話等、併是後人私説、全非家伝、決不可信用也」	「此外別有馬祖七堂断紙。又山門断紙七堂参話。皆是代語者之臆説也」
亥三	白山妙理図	龍天白山口伝並妙理図断紙		「或家有白山妙理図、并切紙、龍天本形切紙、龍天勘破切紙等、併是後人私説、全非家伝、決不可信用也」	「又有龍天本形断紙、同勘破断紙、陰陽秘密妙像図断紙等、皆是代語僧之私製」
亥四	龍天護法神			「或家有陰陽秘密妙像図切紙、書男女裸形合歡之相、為龍天授戒之本尊、甚是不如法也、決不可信用也」	

※訓点やカナは体裁の都合上、反映していない。

名前を出さずに「右嫡々相承」といった語を奥書に記している。切紙には、奥書に伝来した派の名前や、師資の名が記され、その伝授した派が明確になることも多い。しかし卍山下切紙には、派名は付されず「右嫡々相承至今」などの文言のみ付されることが多い。卍山が切紙編纂の際に整理した大乘寺の室中切紙は、もとは峨山派か明峰派の切紙が主であったと考えられるのだが、卍山の編纂の過程でそうした伝来を示す部分は（血脈図などを伴う切紙は人名を載せる必要があり、卍山に至るまでの人名を載せるがそれ以外は）、原則として削除されたとみられる。また、曹洞宗下派祖の名前に帰さないことで、その伝来関係を曖昧にする意図もあったと考えられよう。また切紙に対して批判する際にも、「或家」に伝来したもの、として、派名を明記せずに評釈している。卍山が批判した切紙は、通幻派に流布した切紙が多いと考えられるが、流布の際に特定の派の名を記さなかったことにより、門派を越えて受容されやすくなったと思われる、卍山下切紙の流布につながったと考えられる。

③の点だが、中世以来の「道元和尚」という道元に対する尊称をあえて、卍山が「高祖」と変更したと考えられる切紙がある。例えば、「住吉五ヶ条切紙」をあげよう。中世以来の切紙には、「永平道元和尚帰朝^而住吉明神^江御参詣之時、従^二御内陣^一以^二微音^一五ヶ条之有^二託宣^一（中略）于^レ時寛永十七^{辰庚}

季三月吉日 代々相承^而、今伝^三附莫刹^一畢^一（三重県広泰寺蔵）とある。一方で、卍山が編纂した卍山下切紙は、ほぼ同内容であるものの、「達磨大師一心戒・住吉明神五箇託宣」として「右道元高祖詣住吉明神、時明神託神童宣告之一也、嫡々相承至今 卍山（印）」となっており、「道元高祖」という尊称になっているのである。さらに、卍山下切紙の「四種無相境切紙」においては、

永平高祖在宋ノ日、問三天童古仏云、昔僧問臨濟云、如何是四種無相境、（中略）○此話者身心脱落之類也、宗門中人、不可不參究矣、

とあり、「永平高祖」と道元のことを呼び、この切紙を参究すべきことを説いている。

しかし、全ての切紙を「永平高祖」の参話と位置づけたかといえ、そうではなく、「○死一処ノ地ノ参切紙」と「死一灰ノ参切紙」が一書に書かれた卍山下切紙を例に挙げれば、その末尾には「右ハ中ノ古ノ参話也、永平高祖ノ参話ト云ハ不是也、右ノ二参ニ、種々ノ言ヲ添入タル本アリ、難信用者也」とし、「永平高祖」の参話ではないとした上で、この参話にもろもろの言葉が付した切紙もあるが、どれも信し難いことを述べている。卍山が「高祖」伝来の切紙として参究すべきと位置づけるものもあれば、「高祖」のものではないと批判するものもあり、取捨選択を行っていることが

わかる。卍山が中世以来の言説を採用しつつも、ときに批判を加えていったことは、中世的言説の継承と、近世という時代に生きた卍山による批判的視線の同居という点で注目してよい。また、卍山下切紙が道元を「高祖」と尊称することが多いことは、卍山がその著書などで積極的に曹洞宗の「高祖」として道元を位置づけていったことと関連する。そしてこれは、近世の「高祖」道元像の形成を象徴するものである。

三、「高祖」と卍山

今日、曹洞宗では道元のことを「高祖」、瑩山のことを「太祖」と呼び、一人をもって曹洞宗の両祖としている。しかし実は、道元以後、中世の人々は道元に対して「高祖」という尊称をほとんど使っていなかった。もともと「高祖」という尊称は、中国仏教や中国の禪宗のみならず日本でも天台・真言・浄土など宗派を問わず使われ、あるいは「漢高祖」など世俗の王朝の祖にも使われるものである。日本曹洞宗においては、そうした用例を受けて、道元が、祖師に対して「高祖」という尊称を多用したことに始まる。

例えば、「仏仏祖祖正伝の衣法、まさしく震旦国に正伝することは、嵩嶽の高祖のみなり。高祖は、釈迦牟尼仏より第二十八代の祖なり」（『正法眼蔵』「袈裟功德」）とあり、ほか「雲居高祖」「大鑑高祖」「高祖洞山」など、達磨をはじめ

とする中国曹洞宗の祖師を中心に、「高祖」と尊称している。

瑩山の『伝光録』²¹をみても、中国曹洞禪の祖師である洞山良价（八〇七―八六九）に対して「曩祖」「洞山高祖」としていたことがわかり、また天童宗瑠璋においても使っている。

道元のこととは、「永平元和尚」として章を立てているが、その中では達摩が中国の「初祖」であることを述べ、日本では「日本元祖也、故、師ハ此門下祖ノ初祖ト称奉ル」として道元を「初祖」として位置づけており、「高祖」とは述べていない。しかし、こうした「初祖」あるいは「曩祖」としての道元観は中世も存在したと考えられる。また道元以降、例えば『峨山和尚法語』をみれば、「夫曹洞宗ト云ヘルハ、多ノ

営ミナシ、是向上ノ風流ナルヘシ、ユヘニ五家ノ高祖、ノタマワク、夜坐更闌テ眠リマタ到ラス²²」とあり、禪宗五家の祖に対して尊称する。これは、中国以来の、あるいは日本では道元以来の、中国禪宗祖師に対する「高祖」という尊称を中世禅僧が引き継いだものとみられる。しかし、中世の切紙をみると、「道元」「道元和尚」「永平道元和尚」などと呼称することが多く、道元は「高祖」とは呼ばれていない。すなわち、中世においては、今日のように「高祖」即ち道元というわけではなかったのである。

そうした中世とは一線を画するのが卍山らの近世中期の宗学者である。まず、近世の初めには、教学において道元への回

帰がみられると同時に、いくつかの刊本が出版されはじめた。例えば万安英種（一五九一―一六五四）による道元の語録への注解である『永平元禪師語録抄』が明暦三年（一六五七）に、寛文十三年（一六七三）には『永平初祖学道用心集』が出版されるなどしたが、いずれも道元に対して「高祖」とは述べず、「初祖」あるいは「道元禪師」「道元和尚」としており、中世以来の道元への尊称を引き継いだものといえよう。また、万治二年（一六五九）、永平寺二十七世英峻が永建寺（福井県）に発した叢林の掟である壁書は、

当山 初祖大禪師、為像季不正師学、有警誠語、修行佛道者、先須信佛道、信佛道者須信自己、云々

と述べており、『学道用心集』²³からの引用を行っている。道元のことを「当山初祖大禪師」として敬しており、また、具体的な法規に道元の語を反映させていることからは、道元への教学的関心が高まっていることがうかがえよう。また、宝慶寺文書の、「永平寺三三世覚海書状」²⁴において貞享元年（一六八四）九月十三日に、宝慶寺に対して「高祖」の家訓を守るようにとの文言があり、十七世紀後半には「高祖」道元の萌芽がみられるがこれは稀な例である。

卍山の師である月舟宗胡（一六一八―一六九六）は「永平和尚」とすることが多いが、「永平和尚」と題する偈の中で、「永平真古仏」と述べている用例があり、また解制の示衆に

も「曩祖永平古佛」と述べる。²⁶⁾この「真古仏」という表現は、例えば『正法眼蔵』『古仏』巻に、

先師いはく、与_二宏智古仏_一相見ス。はかりしりぬ、天童の屋裏に古仏あり、古仏の屋裏に天童あることを。圓悟禪師いはく、稽首_ス曹溪真_レ古仏。しるべし、釈迦牟尼仏より第三十三世は、これ古仏なりと稽首すべきなり。²⁷⁾

とあるように、道元が祖師に対して「古仏」としたこと由来する。また、月舟は大乗寺開山の徹通義介（一一一九—一三〇九）に対してではあるが、「開山高祖」と述べており、「高祖」という表現がわずかではあるが、卍山の師である月舟によっても使われていることは注意しておいてよい。

これを受けて、さらに自覚的に道元を「高祖」としていったのが卍山であると考えられる。近世の禅僧たちの道元に対する呼称を、『曹洞宗全書』所収の語録から抽出して表にしたものが【表2】である。

卍山以前の禅僧が「高祖」の語を用いず、卍山が「高祖」としての道元を尊称する画期となっていることがわかる。卍山も「元和尚」「永平古仏」などという呼称も併用するが、しかし、『鷹峯卍山和尚広録』や『卍山和尚東林語録』など様々な著作で「永平高祖」とも述べる。さらに、『義雲和尚語録』の出版に際しても「高祖」と道元を尊称している。また、卍山が意識して道元を敬って詠んだ偈の一つに遠忌の際

表2 卍山道白以前、近世禅僧の道元禅師への尊称

禅僧名	典籍名	道元への「高祖」という尊称	備考	所収
万安英種 (1591—1654)	万安禅師文集	なし	「義祖道元禅師」などと呼ぶ。	『続曹全』語録一
独庵玄光 (1630—1698)	護法集	なし	「道元」、「永平道元禅師」などとするが、「古仏」とはいわない。高祖は、漢の高祖に対するもの。	『曹全』語録一
月舟宗胡 (1618—1696)	月舟和尚遺録、拾遺	なし	「和尚」「古仏」などと呼ぶ。曹溪慧能に対して「高祖」と尊称。	『曹全』語録二、『続曹全』語録一
連山交易 (1635—1694)	帰蔵稿、帰蔵采逸集	なし	「道元」「道元禅師」「永平元公」などと呼ぶ。	『曹全』語録二、『続曹全』語録一
梅峯竺信 (1633—1707)	興聖梅峯禅師語録・贊録	なし	「道元」、「和尚」や、「師祖」、「古仏」とも呼ぶ。隋の高祖に対して「高祖」とする。	『曹全』語録二
卍山道白 (1636—1715)	鷹峯卍山和尚広録	あり	「高祖」「和尚」「古仏」と呼ぶ。	『曹全』語録二

に詠まれた、「賀²永平建²客殿¹偈序」がある。その中で、「當²我高祖永平古仏四百五十年之遠忌¹」と述べており、「我高祖永平古仏」としている。また、先述の卍山下切紙においても「永平高祖」という表現に改めていることから、卍山が道元を指すのに相応しいものとして「高祖」を使っていることがうかがえる。こうして卍山が道元を「高祖」とし、その世代以降の宗学者達が多用することによって以後、「高祖」とする用例が増えていったと思われる。

卍山の弟子である三州白龍(一六六九―一七六〇)もやはり道元を「永平高祖」と呼ぶが、一方で「石頭高祖」とあるように、やはり道元自身の用例と同じく、高祖を特に道元に限定するものでなく、曹洞禪の歴代祖師に対しても使っている。その他、損翁宗益(一六四九―一七〇五)、徳翁良高(一六四九―一七〇九)、面山瑞方、万切道坦(一六九八―一七七五)、瞎道本光(一七一〇―一七七三)、黄泉無著(一七七五―一八三八)など、卍山以後の江戸期の宗学者達は「高祖」の用語を用いる。また玄透即中(一七二九―一八〇七)は、「高祖」の名を冠した伝記を撰し、永平寺に晋住した後も道元の五百五十回忌に因んで『正法眼蔵』の出版をなしたほか、古規復興運動を起して永平寺の中興とされている。こうして、江戸期の宗統復古や宗学の勃興と密接に関連していった僧達によって、「高祖」という尊称が宗門に定着して

いったのである。

ただし、卍山や三州なども道元が中国曹洞祖師達を「高祖」と呼称したように、「石頭高祖」や「洞山高祖」などと中国曹洞禪に連なる人々も「高祖」と尊称した。また、卍山自身も道元を「元祖」や「古仏」と呼ぶこともあり、「高祖」という尊称のみを重んじたわけではない。しかし、重要なのは、卍山以後、次第に「高祖」といえば、曹洞宗においては道元禪師その人を指して通じるようになったことである。この卍山が関わった四百五十年忌から五十年後、道元の五百回忌においては、いくつかの文書に「高祖」「高祖忌」などと書されており、この五十年間には、道元すなわち「高祖」とする認識が定着したと考えられる。その意味では、中世以来の「永平忌」ではなく、「高祖忌」として用意された遠忌は、この五百回忌が初めてでもあった。また、「永平高祖」の変形である、「道元高祖」や「承陽高祖」も卍山以降の禅僧の語録類に確認できる。その後、道元は、孝明天皇から嘉永七年(一八五四)に仏性伝東国師、明治天皇から明治十二年(一八七九)に承陽大師と勅諡され、我々の今日知る「高祖承陽大師」という尊称が成立し、一般的となっていく。

四、宗統復古運動と切紙・授理観戒脈

さて、切紙と宗統復古との関連を述べるにあたって、「牌前

伝法切紙」を取り上げてみたい。大乘寺の室中より発生した切紙で、卍山の編纂によると考えられるが、卍山真筆の切紙を多く含む大乘寺蔵の卍山下切紙には入項されていない。その内容をあげれば、

牌前伝法切紙

先師生前ノ日雖無_レ面受ノ機縁、依_テ其_レ遺囑ニ統_ニ其_レ法ヲ時、
室内莊嚴一切ノ儀式与_レ常不_レ異、但机上ニ安_ニシテ先師ノ位牌ヲ致_{シテ}
儀式ヲ於牌前ニ欽_レ唱ヘ請法ノ語（如_ニシテ總_ニニシテ）ニ付法（請_ニ而_レ受_レ之也）、
後来（請_ニ老_ニ）徳ノ人ヲ令_レ師（代_ニ先_ニ）雖_レ於_ニ面前_ニ成_中授受ノ儀、然_レハ
必ス安_ニ位牌ヲ也、此事遠ク沿_テ投子青禪師心_ニテ大陽ノ遺囑ニ嗣_ニ統_ニ
ノ其法_ヲ之故事_上也、若シ非_ニ受囑ノ人_ニ而謾_ニ領_ニ其寺_一称_ニスル_ニ○
法子ト者、不_レ應_ニ道理_ニ、大_ニ違_ク永平高祖ノ正法眼藏面受卷中ノ
之所説、但シ受囑ノ人不肖匪器不_レ時入_レ勝_レ統_ニ其遺法_ヲ、則先師之
法囑同門ノ人等、平心_ニ衆評_{シテ}選_ニ器量_ノ人_一、令_レ師（代_ニ先_ニ）其人_ニ、則
應_シ有_ニ是_ノ処_一蓋_シ不_レ得_レ止_レ也、此一段、因縁実ニ宗門ノ大事、
莫_レ存_ニシテ容易_ノ心_一ヲ為_ニ識者ノ笑_上、最_モ可_ニ謹慎_一者也

元禄十六癸未三月念三日

於大乘室中拜写之 玄鏡

とあり、元禄十六年（一七〇三）の書写であり、それ以前に大乘寺室中に定め置かれたことがわかる。卍山編纂であれば、成立はおそらく卍山の大乗寺住持期間であろう。

この内容は、面授により生前に法を嗣ぐべきであるが、そ

卍山道白の切紙編纂とその周辺―「高祖」顕彰と宗統復古―（広瀬）

れがかなわなかった際に、その遺志に従って位牌を前に伝法する心得を示したものである。それによれば、先師よりの受囑の人でないのに法を嗣がせるのは、「永平高祖」の「正法眼藏面授卷」の内容に違えるのだが、受囑の人がもし器量の人でなければ、同門の人等によって評議して器量のある人に先師の遺法を嗣がせることもまた止むを得ないことである。しかし、決して容易に伝授して識者に笑われることがあってはならない、としている。

この切紙は大乘寺本の卍山下切紙には入項していないが、その理由は不明である。しかし、牌前伝法切紙を含む卍山下切紙の類本も存在する。この切紙は大乘寺の室中に残されていたことから、宗統復古以前、卍山の大乗寺住持時代に書かれたものと考えられる。この切紙は、「高祖」の「面授卷」によるべきという理想と、代付（牌前嗣法）に対する現実的妥協という卍山の宗統復古以前の見解を伝えてくれるものとして、重要であろう。

また、卍山は、道元が理観に授けたとされる血脈である「三国正伝菩薩戒血脈」（別名、「授理観戒脈」という）を書写しており、この卍山本も各地に写本が存在する。卍山は道元の「授理観戒脈」の類本流布にも関与していたことが知られるのであるが、興味深いのはその最下部である。本書は縦に三段になっており、最上部の血脈と二段目に記される本文

は〔授理観戒脈〕の単なる書写であるが、卍山は最下段に自らの評釈を記している。血脈図と二段目の本文はおよそ『永平寺史料全書』所収のものと同様なので、最下部の卍山の評唱部のみ、静居寺本から次に掲げよう。

建仁榮西和尚先在此方、登_テ叡山_ニ受_テ菩薩戒、持_テ律精_ニ嚴自然_ニ通_レ禪_ニ○後入_テ宋_ニ得_テ法_ヲ於_テ東林_ニ徹禪師_ニ兼_テ傳_テ大戒_ヲ、所_レ謂_フ菩薩戒者禪_ニ門_ニ一_ニ大事_ニ因緣_ト云_フ者_ノ是_レ也・婦_レ朝_ノ之後_チ○製_ニシテ_ハ菩薩戒_ノ之_レ血脈_ヲ○濟_テ下_ニ教_ヲ下_ニ兩_レ伝_テ双_レ聯_テ以_テ授_テ明全_ニ○全_ニ授_テ道元_ニ○後_ニ元_ニ和_ニ尚_ニ入_レ宋_ニ○得_テ法_ヲ於_テ天童_ニ淨_レ禪師_ニ○兼_テ傳_テ大戒_ヲ与_テ下_ニ西_ニ和_ニ尚_ニ之_レ從_テ徹_レ禪師_ニ而_レ伝_ト○一_ニ般_ニ也○婦_レ朝_ノ之_レ始_ニ、猶_テ以_テ明_所レ_レ傳_ノ之_レ血脈_ヲ○授_テ理_二觀_ニ、實_ニ文_レ曆_ニ一_ニ年_ニ中_ニ秋_ニ日_ニ也、是_レ年_ニ十一月_ニ改_テ元_ニ嘉_レ禎_ト○嘉_レ禎_ニ一_ニ年_ニ○開_テ法_ヲ於_テ興_レ聖_ニ以來_ニ・親_ク製_テ自_レ家_ノ血脈_ヲ、濟_テ下_ニ洞_ニ下_ニ兩_レ伝_テ双_レ聯_テ而_レ其_レ製_ノ之_レ為_レル_ヤ様、乃_チ西和_尚ノ_レ遺_意ニ_{シテ}而_レ所_レ從_レ來_ノ者_ノ可_レレ_レ觀_ツ耳_ノ鳴_レ呼_フ○西_ニ元_ニ兩_ニ和_尚ノ_レ製_ル血脈_ヲ共_ニ不_レ忘_テ本_レ初_レ之_レ所_レ自_レ、可_レレ_レ謂_フ用心_ニ純_ニ厚_ニシテ、不_レ同_ニ今_ノ人_ノ之_レ輕_ク捨_テ前_ヲ單_ニ取_テ後_ヲ者_ニ也○此_レ授_テ理_二觀_ニ者_ノ和_尚ノ_レ親_筆ニ_{シテ}而_レ与_テ天_童相_レ伝_テ之_レ嗣_書同_ク秘_ニシテ_ハ於_テ永_平室_中ニ、今_マ猶_マ現_ニ存_ス焉○予_ニ幸_ニ得_テ此_レ寫_本一_ニ紙_ヲ、心_ニ有_レ所_レ感_前言_件之_レ書_{シテ}以_テ傳_ニ後_ニ毘_一矣○或_レ曰_フ、此_レ中_所レ_レ謂_フ明全_ハ者_{其_ノ傳_{不_レ詳}○未_レ審_何等_ノ人_物耶○予_ニ云_フ、曾_テ見_ル永平_十世_建撕_和尚_ノ之_レ記_一録_ヲ、其_レ中_ニ云_フ、明_全又_ハ曰_フ行_勇一_〇即_レ仏_樹禪_師也○又_レ元_和尚_婦朝_以來_、作_ニ弁_道法_語一_ヲ示_レテ_來云_フ、}

予自_ニ發_テ心_ニ求_テ法_ヲ以來_タ訪_イ智_識於_テ我_朝之_レ遍_方ニ、因_ニ見_テ建_仁ノ_レ全_公ニ_相隨_、霜_年速_ニ經_ニ九_回ヲ、聊_ニ聽_テ臨_濟ノ_レ家_風ヲ○全_公ハ_者為_ニ祖_師西_和尚_ノ之_レ上_足ト、独_正ニ_傳無_上法_ヲ、非_ニ敢_テ余_輩ノ_レ可_レ並_也也○又_レ永_平廣_録中_ニ有_レ為_ニ仏_樹禪_師ノ_レ上_堂ト、語_中慶_平數_恰如_シ弟_子ノ_レ酬_レ師_者与_テ法_語ノ_レ所_レ說_符号_ス焉_由之_レ觀_バレ_レ此_ヲ、則_雖其_レ傳_{不_レ詳}又_{不_レ疑}レ_レ為_ニ西_和尚_ノ之_レ真_嗣一_也也
皆_元祿_十二_年龍_舎己_卯仲_春廿_八日_鷹峰_閑人_卍山_書
とする。以下、この本を〔卍山評唱授理観戒脈〕と呼ぶ。この〔卍山評唱授理観戒脈〕が書されたのは、宗統復古のために卍山が江戸に下る前年である元祿十二年（一六九九）、卍山六十四歳の年である。卍山の評釈には、道元の師である明全（一一八四―一二二五）に対しての見解が示されている。明全は、榮西（一一四一―一二二五）の弟子であり、建仁寺において退耕行勇（一一六三―一二四一）の弟弟子にあたる人であり、道元とともに入宋した人物であるが、中世以来、「明全」の別名が「行勇」であるとされ、同一人物と思われることがあったようで、卍山は『建撕記』を引いて、明全がまたの名を行勇といい、仏樹禪師であるとの伝承を紹介するのである。^④

卍山は、明全が榮西の嗣法の弟子であることは疑うことができない事実と位置づけている。これらの評唱は、『建撕記』に「御弟子明全、或_ハ仏_樹、或_ハ行_勇禪_師ト_申也」「永平、

法語、仏樹先師忌辰ノ陞座在リ。此ヲ以テ思量スルニ、仏樹ハ師ノ師匠也」とある記事を卍山が参照にして書したと考えられる。ちなみに、卍山の弟子の世代の禅僧の認識をみてみれば、卍山下の卍海宗珊（一七〇七—一七六七）は『鷹峯卍山和尚禅戒訣註解』の中で、「明全行勇」としており、明全は行勇と混同されていたようである。

さて、さらに続く卍山の評唱は、この戒脈が江戸時代の曹洞宗との関係において如何なる意味を持つものであったのかを示している。もともと、榮西は、日本の叡山において出家して菩薩戒を受けたが、また入宋して禅家の「大戒」（菩薩戒）を受けて帰朝し、それは禅家の一大事であったという。そして、榮西は帰朝後に、比叡山と臨済下の両系統とを連ねた血脈を製し、明全に授け、明全は道元に授けたものだという。つまり、卍山によれば、この「授理観戒脈」は、榮西がもとに受けた法を捨てず、叡山・臨済双方の法系を記した血脈を製して明全に与え、それを道元が伝えた証というのである。さらに、同様に道元は、榮西と同じく臨済・曹洞双方の流れを記した血脈を自作して門下に与えたという。そして、道元がそうしたことを行ったのは榮西の「遺意」とする。それと同時に、卍山は、今の人が伽藍相統して寺院を移り変わるごとに、前法を捨て軽んじることと歎いている。つまり、卍山にとっては、榮西・道元自身が複数の血脈を伝えていた

ことが重要であったのである。『宗統復古志』によれば、また卍山がこの戒脈を記した年、永平寺においては卍山の戒弟である石牛天梁（一六三八—一七一四）が大中寺から永平寺に晋住しており、卍山は石牛に宗統復古の同意を取り付けている。血脈重受を可とし、いわゆる伽藍法の法系をも捨てないとする見解については、訴訟の前や訴訟中にも関係者に語られていた可能性がある。

石牛は一師印証への訴願において、卍山の意思に従わなかったと評価されるが、伽藍法の法系といえども、それを捨てることを惜しむ発言をしたことのみに関していえば、前法・後法の両方所持することを説いた卍山の意思に必ずしも反するものと言えないのである。また卍山に親交があった總持寺央山が主導する形で議論が進んでいったことがうかがえるが、嗣書の一度のみの授与・血脈・大事の重受という卍山案への合意という方向へ、卍山の意思を受けて央山が動いていたとも考えられる。さて、卍山が一師印証への復古を幕府に直訴した結果、永平寺・總持寺・関三刹・江戸三ヶ寺など十一カ寺の合議がなされたが議論が紛糾した。そして、最初に伝授された嗣書・血脈・大事のうち嗣書のみ再授は不可とし、伽藍相統の際には血脈・大事の重受という「口上書」が卍山側から提出され、再度の合議によって議論が決着し、卍山らの案が通ったという経緯をたどった。『宗統復古志』に

は、具体的に一師印証を如何とするかという問題について、卍山による三物授受の具体案が初めて記された「口上書」が収載される。そこには、嗣書は一師印証、血脈・大事は重受とする案が示されている^②。この卍山の案を、宗統復古の為に江戸へ卍山が向かう前年に記された「卍山評唱授理観戒脈」と比較した場合、矛盾しない。卍山による「口上書」の案は、一師印証と伽藍法の存続を両立させる折衷案という側面があることは否定できないが、幕府や反対派との議論を通じて急遽出された折衷案であったかに関しては疑問とせざるを得ない。卍山が「卍山評唱授理観戒脈」に示されるような、血脈重授を可とし、前法・後法ともに捨てることを避けるべきという見解を、栄西・道元らにその根拠を求めつつ、幕府への直訴以前に持ち合わせていたことは、極めて重要な点として指摘しておきたい。

おわりに

戦乱の時代が終わり、十七世紀になると寺院建立・復興が行われるなかで、寺院内聖教の収集と蓄積がなされていった。また、聖教の刊行が進むことで、それらについて文献主義的な批判も加えられ、「取捨・選択」の対象となっていく。

切紙についても「収集・統合」する動きがみられる。それを中世言説・秘説の「収集・統合」の営為の延長と捉えるな

らば、おおむね百二十通もの切紙集成という形態を持つ卍山下切紙は中世の切紙編纂の一つの流れに沿ったものといえる。しかし、卍山下切紙は、「収集・統合」への志向を持つと同時に、「或家」の参話や「中古ノ参話」への批判を記して「取捨・選択」する志向を兼ね備えたものであり中世切紙の到達点であると同時に、面山瑞方『洞上室内断紙棟非私記』に通じていく近世における切紙批判の先駆けでもあると捉えられるよう。

また、卍山が血脈の重受を可とする理論的根拠を江戸下向以前に有していたことを指摘し、宗統復古の結果である伽藍法における血脈・大事の重受を単なる妥協案とも言えないことを指摘した。伽藍を移り変わるごとに、以前嗣いだ法が捨てられる当時の嗣法制度においては、卍山らの明峰派が輩出した人材が、寺院数の多い峨山派の寺院に入った場合、そうした人もみな峨山派に派を変えることとなる。しかし、卍山が一師印証への復古をなしたことは、峨山派の伽藍に舟月・卍山の中興によって明峰派の人が晋住した際にも、法系が塗り替えられないことを意味し、明峰派の中興の制度上の基盤となったことを指摘しておきたい。「法は明峰、伽藍は峨山」という言葉は人口に膾炙したものであるが、これは嗣法の法系は明峰派であるが、伽藍法は峨山派である、といった近世宗統復古以降の明峰派が盛んな状況を踏まえた語である。

こうした状況は、卍山による一師印証改革がなければ成就しないものである。そして、卍山の切紙編纂に、こうした明峰派の中興という側面が全くなかったとは考えにくく、また、「法は明峰」の一側面として、卍山下切紙が全国に流布していった。また、本稿では、卍山下切紙には、中世以来の「道元和尚」という道元への尊称を、「高祖」という尊称に改変した点がある点に注目した。「高祖」という尊称の流布は、卍山以降の定着とみてよい。それはおそらく、十七世紀『正法眼蔵』研究の過程で、道元自身の他の祖師に対して「高祖」と尊称した用例が再発見され、それまで主流であった「道元和尚」などにかわって道元を敬う尊称としてふさわしいものとして、卍山によって多く用いられるようになった。以後、卍山下切紙や、宗学者達の語録や刊本あるいは口頭などで広まっていったと考えられる。しかし、無論、「高祖」は、江戸期に発生した尊称という面のみではなく、道元は中世より「初祖」「曩祖」と呼ばれることもあり、そうした初祖観の延長にあるものでもある。また、道元への尊崇は、永平寺の七堂伽藍において最も高い位置に存在する道元の廟、承陽殿の配置そのものという形で、永平寺の現実空間において常に体現されている。こうした道元の祖師としての尊さを示すにおいても「高祖」という尊称は、相応しいものであったと考えられる。

卍山道白の切紙編纂とその周辺―「高祖」顕彰と宗統復古―(広瀬)

こうして卍山がなした「高祖」という道元への尊称の採用と定着は、曹洞宗史の上で特筆すべきものである。今日の宗学者達が自明のごとく用いる「高祖」すなわち道元という認識も、卍山とそれに連なる江戸宗学により形成されたものなのである。

以上、これまで切紙などのいわば秘伝に属する書物は、宗門史・思想史とあまり関わりをもつて論じられてこなかったが、本論では卍山を中心に、その宗統復古運動と室中の秘書との関連を述べてきた。切紙もまた、単に書写されて相伝される典籍ではない。当時の人々の思想が反映され改変されるものであり、近世においては卍山の宗統復古運動とも決して無縁ではなかったのである。

〔付記〕

最後になりますが、調査にご協力いただきました各御寺院様には感謝申し上げます。また文書を閲覧させていただきました曹洞宗文化財調査委員会に感謝申し上げます。

註

- (1) 石川力山『禪宗相伝資料の研究』法蔵館二〇〇一
- (2) 石川力山氏前掲書、上、二四一頁
- (3) 飯塚氏は『永平寺史料全書』禅籍編の共同執筆者でもあり、

その成果は「林下曹洞宗における相伝史料研究序説(一) 永平寺所蔵史料(上)」「駒澤大學佛教學部研究紀要」六六号、二〇〇八、「林下曹洞宗における相伝史料研究序説(二) 永平寺所蔵史料(下)」「駒澤大學佛教學部論集」三九号、二〇〇八)が永平寺を中心にまとめられ、続いて「林下曹洞宗における相伝史料研究序説(三) 大安寺史料を中心にして」「駒澤大學佛教學部研究紀要」六七号、二〇〇九、「林下曹洞宗における相伝史料研究序説(四) 大安寺史料を中心にして(続)」「駒澤大學佛教學部論集」四〇号、二〇〇九)として大安寺の切紙について論述されている。

(4) 永光寺をはじめとする曹洞宗の輪住制については非常に詳細な研究が伊藤良久氏によってなされている。参照されたい。

(5) 「六字大事血脉」(正法寺文書)など。

(6) この詰問と書状による返答は、館残翁『永光禪寺住山記の研究 卷上』一九四四に詳しい。

(7) 石川力山氏前掲書

(8) 拙稿「彦根清涼寺開山愚命祥察の伝記史料と雙林寺文書」(『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』二二号、二〇一〇)

(9) 拙稿「近世前期禅僧と秘書授受―三州八名郡中宇利村慈廣寺高山伝虎の事例を中心に―」(『駒沢史学』六八号、二〇〇七)、「慈廣寺所蔵典籍・切紙と住持の教養・教養」(『慈廣寺史』慈廣寺二〇一一)

(10) 広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』(吉川弘文館一九八八)において三河の中本寺寺院の成立年代を分析しており、戦国期から近世初頭に曹洞宗寺院建立が多くなされたことを指摘する。

(11) 『永平寺史料全書』禅籍編一卷、大本山永平寺二〇〇二、一〇三〇頁

(12) いずれも大乘寺蔵。特に卍山による南英謙宗(一三八七―一四五九)の『重離暈変訣』の大乘寺への安置は、松田陽志氏の呈示された五位説の議論とも大きく関わるものであり参照されたい。松田陽志「室内三物論と五位説(二)―天桂の卍山批判における血脉・大事の位置づけについて―」(『宗学研究紀要』一五号、二〇〇二)

(13) 安藤嘉則『中世禅宗文献の研究』国書刊行会二〇〇〇

(14) 拙稿「大乘寺本「百二十通切紙」の考察と翻刻(一)―卍山道白編纂の禅宗相伝書―」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』四五号、二〇一一)

(15) 松田陽志「卍山道白の五位説について」(『宗学研究』四一号、一九九九)

(16) 拙稿、前掲註一四

(17) 拙稿、前掲註一四

(18) 面山瑞方『洞上室内断紙揀非私記』によれば、永平寺室中には、百二十通の切紙を書きまとめた冊子があったというが、それも卍山下切紙の写本であった可能性もある。

- (19) 三重県広泰寺藏。多田實道「曹洞宗における住吉明神信仰」〔神道史研究〕五六号、二〇〇八)に翻刻。
- (20) 『道元禪師全集』二卷、春秋社一九九三、三〇〇頁。以下、『道元禪師全集』はこの春秋社本を用いる。
- (21) 東隆眞『乾坤院本 伝光録』隣人社一九七〇
- (22) 成實堂文庫藏、桐野好寛・松田陽志・飯塚大展・岩永正晴(共同研究)「中世曹洞宗典籍の研究 山雲海月研究(一)」〔宗学研究紀要〕一三号、二〇〇〇)に翻刻。
- (23) 「永建寺壁書」(福井県永建寺文書)
- (24) 『道元禪師全集』五卷、三六頁
- (25) 福井県宝慶寺文書
- (26) 『月舟和尚遺録』(『曹洞宗全書』「語録二」)
- (27) 『道元禪師全集』一卷、八八頁
- (28) 「月舟授与卍山付法状」(京都府源光菴文書)
- (29) 『曹洞宗全書』語録二、四三七頁など。
- (30) この当時の永平寺の住持は、融峰本祝(?)——一七〇〇)で、「勸化疏」にて「日本曹洞諸祖諸位禪師之大祖勸賜仏法禪師四百五十年之諱日也」と述べており、「高祖」が一般的な尊称ではなかったことがわかる(融峰の「勸化疏」と卍山の「賀永平建三客殿二偈序」は、『永平寺史』下、八三六―八三八頁に一部翻刻されている)。
- (31) 『妙玄白龍和向語録』(『曹洞宗全書』「語録三」)

卍山道白の切紙編纂とその周辺―「高祖」顕彰と宗統復古―(広瀬)

三三五

- (32) 「損翁宗益略録」(『続曹洞宗全書』「語録一」)
- (33) 「続日域洞上諸祖伝」(『洞雲寺金岡兼禪師伝』(『曹洞宗全書』史伝巻上)
- (34) 「洞上僧堂清規考訂別録」(『曹洞宗全書』「清規」)
- (35) 「室内三物秘弁」
- (36) 「先師尼見」
- (37) 「永平高祖行状記」(『曹洞宗全書』「史伝」)
- (38) 「永平高祖行実紀年略」(『続曹全』「史伝」)
- (39) 鏡島元隆「玄透即中と古規復興」(『印度学仏教学研究』六巻一号、一九五八)
- (40) 「衣鉢寮留書簿」(『能山専使留』(『永平寺史』下、九七八―九九九頁に一部翻刻)
- (41) 静岡県静居寺文書
- (42) 新潟県諸上寺文書。石川力山『禪宗相伝資料の研究』法蔵館二〇〇一、上、四二三頁に翻刻。
- (43) 卍山下切紙の編纂年代については数次に渡ったが(拙稿、前掲註一四)、おおよそ、「百二十通切紙」(大乘寺本)所収の切紙の編纂年代は、卍山の大乘寺在住中の延宝八年(一六八〇)―元禄四年(一六九一)の編纂であると考えられよう。
- (44) 静岡県静居寺文書、三重県仏光寺文書など。
- (45) 『永平寺史料全書』禅籍編、一卷、六三一―六四二頁に翻刻、解説。

(46) 『道元禪師全集』十一巻所収の『道元和尚広録』によれば、四三五番目の上堂にあたる。

(47) 『建誓記』には諸本ある。瑞長本・明州本・延宝本などは成立年代からして卍山がその類本を参照可能であったと考えられるが、同様の記述を記している。ここでは、卍山の弟子である大乘寺二十八世明州珠心(一六三六―一七二四)が書写した明州本『建誓記』(河村孝道『諸本対校永平開山道元禪師行状建誓記』大修館書店一九七五、八一―九頁)によった。

(48) 『曹洞宗全書』「禪戒」三五九頁。その一方で面山は、『仏祖正伝大戒訣』において、明全が榮西の弟子であり、道元が明全より戒を受けたこと、天童了然寮において寂したことなどを記し、仏樹禪師明全の為の上堂が存したことを挙げる。しかし、行勇と同一人物とする説は挙げていない(面山瑞方『仏祖正伝大戒訣』上、『曹洞宗全書』「禪戒」九〇頁)。

(49) 『宗統復古志』『曹洞宗全書』上、五四―五頁

(50) ちなみに、宗統復古後に書かれた『卍山和尚洞門衣伽集』にも「授理観戒脈」についての言及がみられる。そこには、永平寺に道元の自筆本が存在し、「無得禪師」こと永平寺三十六世融峰本祝(?!一七〇〇)より卍山が拝謁を許され、写本を得たことを記す。卍山は、今時の曹洞禅僧達が容易に昔の法を捨てていることに対して、道元がそのようなことをしなかったことを讃えている(『曹洞宗全書』「室中・法語・頌古・偈頌・寺誌」

金石分類」一二五頁)。また、年代からいえば、卍山の戒弟でもあった永平寺住持石牛の関与も考えられる。

(51) 『宗統復古志』(『統曹洞宗全書』「室中」)

(52) 大事の重受に関しては、本論では触れなかった。大事の重受と、卍山の直訴の議論の経緯は、松田陽志氏が詳細に分析されているので、本稿では詳述しない。松田陽志「室内三物論と五位説(一)―卍山・田翁の血脈・大事重受説をめぐって―」(『宗学研究紀要』一三号、二〇〇〇)を参照のこと。

(53) 曹洞宗の師祖たる洞山の「再誕」が道元であるとの見解が中世から『建誓記』に記される。江戸期の『道元和尚行録』や『月舟和尚遺録』などにもあり、卍山も「永平実洞山後身。其所説如此。豈可不信哉」と述べている。道元が洞山の再誕である、とする認識を卍山が持っていたことに関しては、岩永正晴氏よりご教示を賜りました。感謝申し上げます。

(54) 徳野崇行氏によれば、永平寺においては高祖の廟所である承陽殿と住持(貫首)の住まう不老閣を頂点とし、次に修行僧の修行の中心道場である七堂伽藍、さらにその下には在家者の研修道場と供養の場である吉祥閣・祠堂殿がある。伽藍配置の高低差を利用し、上求菩提・下化衆生が具現化されているようにみえるという(徳野崇行「永平寺の先祖供養上臨時回向と祠堂殿を中心に―」(『宗教学論集』二八号、二〇〇九)。