

嗣書と輪番住持制

—日本曹洞宗における宋代禪の継承と変容—

石井清純

本論は、宋代禪の大いなる影響の下に成立した日本曹洞宗（以下「曹洞宗」）¹が、日本において組織化される過程において示される、嗣書と輪番住持制度について論じるものである。この 2 要素を取り上げるのは、これらが、日本曹洞宗の禪風（曹洞禪）が、その基盤となった宋代禪の継承と、そこからの変容によって成立展開してきたことを最も明確に示すものであることによる。

最初の要素である嗣書は、日本曹洞宗における宋代禪の継承を代表するものといえる。道元は、自身の伝えた仏法が「仏祖正伝」であることを強調した²。それは、釈尊から如浄へ、そして道元禪師へと伝わる直系のおしえである。それを証明するための文書としての「嗣書」は、曹洞宗における伝法の最も重要な証明物のひとつとなっている。

第 2 の要素として、「輪番住持制度」を紹介する。これは、瑩山禪師の弟子たちによって創り出された曹洞宗のオリジナルの本山住持システムである。

このシステムは、曹洞宗だけでなく、16 世紀初頭に臨済宗の妙心寺派にも取り入れられた³。現在、この両派が日本の禅宗の第 1 および第 2 の勢力（曹洞宗 15000 ヲ寺、妙心寺派 3500 ヲ寺）を保持していることに鑑み

¹ 日本曹洞宗は、道元禪師（1200-1253）と瑩山紹瑾禪師（1264-1325）二人を派祖とする。ただし、道元禪師は単独の宗派を意識することなく、日本曹洞宗の基礎は、瑩山禪師の五老峰設置によって固められたとされる。石井修道「伝光録」の本則の出典とその性格—身心脱落の話と関連して」（『駒澤大学仏教学部論集』17, 1986）p.169。なお、瑩山禪師の生年は二説あるが、大本山總持寺公式ホームページ（<https://www.sojiji.jp/index.html>）「瑩山禪師について」によった。

² この言葉は、『弁道話』をはじめ、仮字『正法眼藏』『古鏡』『伝衣』『洗浄』『仏道』『仏経』『出家功德』『受戒』『袈裟功德』『帰依仏法僧宝』等、75 卷本系と 12 卷本系の双方に頻出する。

³ 塔頭の龍泉庵・東海庵・靈雲院・聖澤院（四本庵）による。竹貫元勝「妙心寺四本庵について」（『禪文化研究所紀要』24 号、1998 年、pp.183-220）

れば、この独自の形態が、日本における禪宗組織確立の一翼を担っていたと考えられるのである。

この2点について論じることにより、日本の禪の中国禪の継承部分と、独自の展開について見ていくことにしたい。

1. 嗣書

(1) 道元禪師の位置づけ

まず、禪宗嗣書に関して、道元がどのような観点を持っていたのか、『正法眼蔵』「嗣書」巻によってみておくことにする。

「嗣書」巻は、以下のように書き出されている。

仏仏必ず仏仏に嗣法し、祖祖かならず祖祖に嗣法する、これ証契なり、これ単伝なり。このゆえに、無上菩提なり。⁴

ここではまず、仏から仏、祖から祖への法の伝承の重要性が主張されている。ただし、個々の「悟り」の独自性も、次のように「無師独悟」および「無自独悟」（下線部）という言葉で担保されている。

仏の印証をうる時、無師独悟するなり、無自独悟するなり。このゆえに、仏仏証嗣し、祖祖証契すといふなり。（『道全』1-423）

そのうえで、その継承者として証明するための方法は以下のような形で例示される。

この仏道、かならず嗣法するとき、さだめて嗣書あり。もし嗣法なきは、天然外道なり。仏道もし嗣法を決定するにあらずば、いかでか今日にいたらん。これによりて、仏仏なるには、さだめて仏嗣仏の嗣書あるなり、仏嗣仏の嗣書をうるなり。（『道全』1-425）

このように、法の伝承には、必ず「嗣書」という媒介物が存在しなければ

⁴ 河村孝道校註『道元禪師全集』巻1（春秋社、1991）423頁。以下、本書からの引用は、名称を『道全』省略し、巻数・頁数のみ記す。

ばならないとされる。「正法」が今日に伝わっているのはそれがあからであり、なければ「外道」であるとまで強く主張している。しかしながら、その形式であるが、「嗣書」巻における最初の定義は、「紙に書かれた書」としては限定されていない。それは次の一節による。

その嗣書の為体は、日月星辰をあきらめて嗣法す、あるひは皮肉骨髓を得せしめても嗣法す。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、あるひは扠子を相嗣し、あるひは優曇華を相嗣し、あるひは金襴衣を相嗣す。鞞鞋の相嗣あり、竹篋の相嗣あり。(『道全』1-425)

ここには、法の証明が、天体にはじまり、肉体や袈裟・拄杖・松枝などといった、あらゆる事物をもって行われうるとされている。これは、達磨から恵可へ、そして五祖から六祖慧能へと衣鉢が受け継がれたとする各燈史の記述を意識したものであるといえよう。ただ、これらはいくまでも理念的な表記であり、直後に、その証明が「(紙に)書き記された」ものであるべきことが主張される。

これらの嗣法を相嗣するとき、あるひは指血をして書嗣し、あるひは舌血をして書嗣す。あるひは油乳をもてかき、嗣法する、ともにこれ嗣書なり。嗣せるもの、得せるもの、ともにこれ仏嗣なり。(『道全』1-426)

やはり、道元禅師にとって、「嗣書」は書面である必要があった。これは、中国における行脚中の体験に基づいていよう。道元禅師は、中国において、雲門下の嗣書、無際了派(1149-1224)の嗣書、平田万年寺元蘊和尚(生没年不詳)の嗣書等を閲覧したことを「嗣書」巻に記しているのである⁵。ただし、これらは、厳密に「師から弟子への授与」とは記載されていないのも事実である。

⁵ 『道全』1-426～433。「嗣書」巻に示される嗣書は、宗月長老(雲門下)、伝蔵主(日本人、仏眼清遠下)、無際了派(臨済下)、平田万年寺元蘊(大梅下)であり、書式も記されている。

このように、「嗣書」巻を見る限りにおいて、道元禪師において、法の継承を書き記した「嗣書」の存在は、正伝の仏法の証として欠くべからざるものであった。

(2) 宋代禪における嗣法証明

① 宋代の嗣法証明と日本での受容

以上『正法眼蔵』「嗣書」巻における「嗣書」の定義について見てきたが、張超 (Zhang Chao) 「Chan Miscellanea and the Shaping of the Religious Lineage of Chinese Buddhism under the Song」(『国際仏教学大学院大学研究紀要』第21号, 2017) において、道元禪師が滞在していた当時の中国宋代の嗣法証明が、この記述の内容と相違していることが明確化された。じつにこの論考では、嗣法相続の証明に関する種種の形式が指摘されつつ、それが、「嗣書」巻に示されるような、師から弟子へと授与されるものではなく、弟子から師匠へと提出される文章であったことが明確化されているのである⁶。

日本でも、鎌倉時代から室町時代にかけて中国(宋・元)から渡来した禅僧たちが、日本の弟子へと法を相続する場合、じつに張氏の指摘と同じ、弟子から師への嗣法の書簡が数多く残されている。さらに、印可証明の方法についても、その多様性が指摘されている。

例えば、覚阿(1143?)は、『嘉泰普燈録』巻20に「壬寅夏(1182)、王請住持其國叡山寺。復遣僧通嗣書、時海已入寂矣」(X79.413a)⁷と、南宋の轄堂慧遠(仏海禪師、生没年不詳)に使者を使わして「嗣書を通じたが、すでになくなっていた」との記録がある。慧遠は1176年に遷化しているので、この嗣書は、師の没後に提出されたことになる。

これは、次節で触れる大日房能忍と同様の消息といえる。ほかにも多数、日本の禅僧が弟子として師匠に「嗣書」を使わしたという記録がある。即ちそれは、ある種の弟子から師への、「あなたの法を嗣ぐ」という手紙であった。菅原昭英「道元禪師の嗣書と禅戒血脈をめぐって」(『駒澤大学仏教学部論集』第34巻, 2003)では、日本に残る資料から、嗣書の状況を以下

⁶ 「The sending of this rather secret document from the heir to the master often occurs just after the announcement of lineage.」(張超2017,p.124)

⁷ 『大日本統蔵経』からの引用については、Cbetaの位置情報表記に基づいた。

のように推測している。

ここに出てくる用例（発表者註：師から弟子への嗣法の報告）では、嗣書は、弟子が寺院の住持になって、自分が貴方に嗣法したというその事実を、公開した、上堂して嗣承香をたいて宣言した、そのことをお知らせするという書状であろうと思います。或いはこれは書状ではないかもしれませんが、何しろそういうものを嗣書と言っていたという事でありましょう。(35 頁下段)

もちろん、道元禅師も、先に示したように、その多様性については十分に認識していたはずで、そのうえでなお、「書き示す」ことへのこだわりがあったとすれば、それは当時の禪の主流ではないことを認識しながら主張されていた可能性が指摘されなければならない。

なにゆえに、道元がこのようなイレギュラーに拘わり、それが現在までも残されてきたのか、その理由について、道元禅師当時の背景と、その後の曹洞宗の展開の中で考えてゆくことにしたい。

② 大日房能忍と栄西の批判

道元禅師の「嗣書」巻選述は、懐奘（1198-1280）、義演（1314 没）、義介（1219-1309）等、当時、禪の一宗派として存在していた達磨宗徒が門下に帰投した年である。よって、まず大日房能忍（?～1194 頃）の達磨宗への評価について見てみる。

大日房能忍は、『宗鏡録』・「達摩三論」（破相論・悟性論・血脈論）等を研鑽して禪に傾倒、無師独悟する。のち摂津吹田の三宝寺で禅宗（達磨宗）を宣揚。しかし、師承のないことを非難されたため、文治五年（1189）弟子の練中・勝弁を中国に遣わし、阿育王山の拙菴徳光（1121-1203、臨済宗大慧派）に、自らの書簡を呈示、印可を得た。すなわち、直接的な師資関係の嗣法ではなかった。

この師承の経緯は、少し時代が下るが、卍元師蛮（1626-1710）の『本朝高僧伝』（1702 成立）巻 19「浄禅三之一」所収の「能忍伝」下線部に次のように見えている。

积能忍、号大日。平家土将景清叔父也。少遊講肆究諸経論、天生好禅、

砺精工夫、卒有悟処。建三宝寺於摂州水田県、煽唱禪法。畿内緇白帰風者多。或謗以無師承。文治己酉夏、忍使弟子練中勝弁齋書幣入宋、謁育王山拙菴光禪師呈其所悟。拙菴、大灯明乃付法衣道号並達磨像。(卷19-5 丁裏)⁸

釈能忍、大日と号す。平家の士将景清の叔父なり。少くして講肆に遊び、諸経論を究むも、天生禪を好み。精を砺して工夫し、卒に悟処有り。三宝寺を摂州水田県に建て、禪法を煽唱す。畿内の緇白、風に帰する者多し。或いは謗るに師承無きを以てす。文治己酉の夏、忍、弟子の練中・勝辨をして書幣を齎しめ宋に入れ、育王山の拙菴光禪師に謁せしめ、其の悟れし所を呈せしむ。拙菴、大いに証明し、乃ち法衣、道号、竝びに賛達磨像を付す。(下線筆者)

弟子の二人が帰国して後、能忍の活動はさらに活発になり、世間の注目を集めたが、天台宗により排撃される。天台宗による排斥の事実は『百鍊抄』建久五年(1194)七月五日の項に次のように見えている。

七月五日甲子、入唐上人栄西、在京上人能忍等、令建立達磨宗之由風聞。可被停止之旨、天台宗僧徒奏聞云々。可從停止之趣被宣下云々。(『国史大系』卷11-164頁)

入唐の上人栄西、在京の上人能忍等、達磨宗を建立せしむるの由、風聞す。停止を被るべきの旨、天台宗僧徒の奏聞す云々。停止に従うべきの趣、宣下せらる云々。

ここでは、同時期に臨済宗黄龍派の禪を伝えた栄西が、ともに非難されたことが記録されているが、じつに栄西も『興禪護国論』において、大日房能忍を次のように痛烈に批判しているのである。

問曰、或人妄称禪宗名曰達磨宗。而自云、無行無修本無煩惱元是菩提、是故不用事戒不用事行、但応用偃臥。何勞修念仏供舍利長齋節食耶

⁸ 人文学オープンデータ共同利用センター(CODH)「日本古典籍データセット」(<http://codh.rois.ac.jp/pmjt/>)において公開されている国立国文学研究資料館鶴飼文庫蔵本によった。ただし訓読は、原点の訓点から一部改変した。

云云、是義如何。答曰、其人無惡不造之類也、如聖教中言空見者是也。不可与此人共語同座、応避百由旬矣。(『大正蔵』卷 80-8 頁上)

問うていわく、「ある人、妄りに禪宗を称して名づけて達磨宗という。しかして自らいう、無行無修、本より煩惱なく、元よりこれ菩提、このゆえに持戒を用いず、ただまさに偃臥を用うべし。なんぞ念仏を修し、舍利に供し、長齋節食することを勞せんやと云々。この義、いかに。」答えていわく、「かの人は悪として造らざること無きの類なり。聖教の中、空見という者のごときこれなり。この人と共に語り同座すべからず、まさに百由旬を避くべし。」(下線筆者)

同じ宋代禪の継承者でありながら、能忍は榮西に痛烈に批判されていた。ただしそれは、先の『百鍊抄』に見える得法証明の有無ではなく、「無戒無修」という教理的な問題に起因している。それを外道とまで表現してしまう(下線部)ことは、「持戒第一」と称された榮西ならではの批判といえるが、その門下生が興聖寺へと帰投したことについて、道元も、そして帰投した懷奘や義介も、ともにその「批判点」を大きく意識したであろうことは想像に難くない。たとえば、懷奘の筆録した『正法眼蔵随聞記』を例にとれば、懷奘自身が「受戒」について質問した項目が6例にもおよんでいる。これは戒律の根本理解と、それを授受する儀礼にかなり意識が向けられていたことの証左といえよう⁹。

それと同時に、地位確立のための「嗣法の正統性」も同様に主張する必要があったと考えられる。これは道元禪師本人ではなく、その後の曹洞宗(とくに永平寺)の継承に関連してくる。

道元禪師自身が法の授受において強調したことは、「面授」であった。これは、『正法眼蔵』「面授」巻の存在を示しておけば十分であろう。

先師古仏、はじめて道元をみる。そのとき、道元に指授面授するにいはく、仏仏祖祖面授の法門、現成せり。(『道全』2-54)

その後の継承としては、道元禪師に仮託されて選述された『御遺言記録』には次のような記述が見られる。

⁹ これらは、懷奘自らの発問として記録され、また流布本巻1(長円寺本巻2)に集中している。受戒と破戒、或いは持戒・護戒についての質疑が、ある時期に集中して行われていたことが分かる。

又御尋云、林際下仏照禪師嗣書、故鑿師伝授之否。又你見之乎。義介白、此相伝不名嗣書、祖師相伝血脈云々。義介拜見之。仰云、其云嗣書也。不使者事髣髴。(中略)作法書様聊青原与南岳各別也。其後又雲門法眼等、世雖異、同是嗣書也。(『道全』7-182)

またお尋ねに云く、「林際(臨濟)下の仏照禪師の嗣書、故鑿師(波著寺懷鑑)これを伝授せるや。また你、これを見しや。」義介白す、「ここに相伝せるは嗣書と名づけず、祖師相伝の血脈なり云々、義介これを拜見せり。」仰せに云く、「それをば嗣書と云うなり。使者に付せし事、髣髴たり。(中略)作法の書き様は聊か青原と南岳とは各おの別なり。その後また雲門・法眼等、世に異なると雖も、同て是れ嗣書なり。」(下線および括弧内は筆者)

この一段の、特に下線部は、まさに「書式」の相違する相承証明を「嗣書」として正当化しようとする意図のもとに記述された一節と考えて問題なかろう。むろん、これを道元禪師自身の発言とすることはできないが、この時点で、多様な書式が存在していたことは確実といえる。

③ 日本古代の禪師

このような批判と正当化の流れ、そして宋代からの伝統とは相違した「嗣書」の重視は、じつに、宋代禪の流入する以前の日本の地盤にも由来していると考えられる。

奈良・平安時代に「禪師」と呼ばれた僧侶の存在していたこと、およびその独自の性格については、船岡誠『日本禪宗の成立』(吉川弘文館、1987年)に詳しい。

そこにおいて船岡氏は、前掲書において「古代仏教にも禪師がおり、それが専修化され、やがて禪宗として結実する。従って、その存在の上に成立した日本の禪宗は、制度的には中国を模倣したものながら、最初から「日本的」部分が存在していた」とされている。

この「古代の禪師」は、寺院内よりも、むしろ街頭や海辺など、人の往来する場における活動に特化し、看病や祈祷などの呪術的要素、および社会事業などを行いつつ人々を教家する役割を担う、行的僧侶であった。

その例として、船岡氏は、『日本国現報善悪靈異記』¹⁰ (以下『日本靈異記』) に見える「禪師」を上げる。いまここでは「禪師」の表記 (下線部) のある二例の内容を、中田祝夫『日本靈異記 (上) 全訳注』(講談社学術文庫, 1978) に基づき、抜粋して示す。

- a) 聾ひたる者の方広経に帰敬しまつり、報を得て兩つの耳ながら聞こえし縁 (上-8)¹¹

重病を患って兩耳が聞こえなくなり、体中に瘡蓋ができて長年治らずに苦しんだ人が、長生きして人の迷惑になるよりも、善いことをして速やかに死のうと思つて、地を掃き清め、お堂を飾つて義禪師を招いて、『方広経』¹²を一心に読んだ。すると片耳に菩薩の名が聞こえた。さらに義禪師に頼んで菩薩を拜んでもらうと、果たして兩耳ともに聞こえるようになった。

- b) 持戒の比丘の浄行を修めて、現に奇しき験力を得し縁 (上-26)¹³

持統天皇の御代に、百濟出身の禪師がいた。名を多羅常といい、大和国 (奈良) 高市郡の法器山寺に住み、頭陀行を専らにしてその法力によって病を治すのを第一の仕事としていた。今にも死にそんな人がいても、この僧の法力によって蘇つた。

前述の覚阿も、日本の燈史『元亨釈書』によれば、「嘉応帝聞阿禪行、召問宗要。阿横一笛吹之応制。時機未稔、君臣莫測。惜哉、化行不聞乎。(高倉天皇の請により宮中に登るも、禪を語るに笛を吹くのみであったという。

¹⁰ 平安時代に成立した、日本最初の説話文学集。(下巻の序文は、延暦6年〈787〉) であり。作者は、薬師寺の僧、景戒とされる。8世紀末から9世紀初頭の人。自度の沙弥だったらしいが、詳細は不詳。上・中・下の三巻から成り、上巻35話、中巻42話、下巻39話の、合計116話を収録している。上巻は雄略天皇より奈良時代前期(720頃)、中巻は聖武天皇(724)から淳仁天皇(764退位)まで、下巻は称徳天皇(764)から桓武天皇(806退位)までの説話が収録される。

¹¹ 中田1978, pp.89-92。

¹² 正式名称は『大通方広懺悔滅罪莊嚴成仏経』(『大正蔵』85所収)。多数の仏菩薩の名を連ね、懺悔によって罪を除く経典。『日本靈異記』においては、禪師の看病に際して多く用いられている。

¹³ 中田1978, pp.160-162。

その後行方をくらました)」（禅文化研究所『訓注元亨釈書』2011, p.126）とあって、特定の住所地を持たない遊行僧的な性格を持ち合わせていたことが分かる。

以上のように、中国宋代の五山僧とは全くの性格の相違する禅者たちが、古代日本に存在し活動していたのである。

そして、道元門下の達磨宗出身者も、これに類する集団であったことが石井修道「仏照徳光と日本達磨宗（上）・（下）」（『金沢文庫研究』222・223, 1974）、高橋秀栄「大日房能忍と達磨宗に関する史料（一）・（二）」（『金沢文庫研究』239・242/243, 1976, 1977）、船岡誠「日本禅宗史における達磨宗の位置」（『宗学研究』26, 1984）等によって指摘されている。そこに、宋代禪が流入してくることにより、前述の「師承」の問題が興ってきたとき、中国宋代の禅林制度を受けながら、それを、古代から伝わる「禅師」の活動に上乘せしつづ、「正統性」を確保するために必要不可欠な存在となった。それが、「師から弟子へ（血をもって）書き記した嗣法証明」を重視する傾向として、その後の曹洞宗教団に受け継がれていったと考えられよう。

かかる意味合いから、その後の「嗣書」は、「正法の伝授証明」として、その型式が固定化されていったと推察されるのである。

2. 輪番住持制度

もうひとつ日本の禅宗に独自に発展した住持制度を紹介する。それは、「伽藍相統」と「輪番住持制度」（輪住制）である。その具体相について、伊藤良久「総持寺五院輪住制度の展開と意義」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』10号、2005）によって見てゆくことにしたい。

(1) 五山制度

日本中世の禅院の住持制度は、基本的に中国宋代の五山十刹制度を移入したものであったといえる。初期には、寺院数や門派の不足などにより、不完全な形であったそれは、14世紀末に、制度として機能し始めたといえる。

室町時代の五山制度は、1379年、足利義満が春屋妙葩（1311-1388）を「天下僧録」に任命したことに始まる。それまで幕府の中に「禅律方」（禅宗・律宗寺院に関わる訴訟等を扱う部局）や、「禅律長老奉行」を設けて禅

宗を管理統括していた権利を、五山僧自身の手し、全面的に委譲した形となった。以降、相国寺塔頭鹿苑院塔主が僧録職を兼ねる形が確立され幕府と連携する形で維持されていた。寺院の位次については、1386年に、義堂周信(1325-1388)によって、南禅寺を「五山の上」とすることによって確定する。

なお、50数代(200年間)の僧録のうち、仁如集堯(生没年不詳)以外はすべて夢窓派であり、実権は、この夢窓派が把握していたと考えられている。

(2) 伽藍相統

その展開の中で、度弟院と呼ばれる十方住持によらない寺院(一流相承利)も建立し維持された¹⁴。そこから、ひとつの住持継承の型式が生まれる。それが伽藍相統という、一寺院の住持が、開山と同一の法脈の僧侶によって受け継がれる形式であった。

住持の継承が師弟関係によって行われることは、当然ありうるものであるが、直属の後継者が存在しない場合、後住を、あくまでも開山の法系に絞るとというのが、この制度の特徴となる。さらにそれは、人と人との関係を超え、寺院の親子関係(本寺と子院の関係)を生むに至ったのである。

この制度の発生により、各寺院の本末の従属関係を固定化してゆくために、縦割りの法系が重視されるようになる。さらに本寺が、子院に対して住持の任免にいたるまで支配的地位を得るようになった。

前節のような嗣法証明の師から弟子への伝授の要求は、この制度によってその必要性を増したともいえよう。ただし、臨濟宗にあっては、その証明が「嗣書」ではなく「印可状」の形式であった可能性が高い。

以下に、本寺が支配的地位を維持するため、排他的な人事を要求した例として、円覚寺より国清寺へ下された「覚書」(抜粋)を上げておくことにする。このように、かかる流れは、曹洞宗だけではなく、禅宗全体におよんでいた。

¹⁴ このような門派間の継承については、実質上五山においても、一部行われていたことが、玉村竹二『臨濟宗史』(春秋社、1991)「第24話 五山叢林の十方住持制度について」pp.267-278に指摘されている。

(124) 嗣書と輪番住持制—日本曹洞宗における宋代禪の継承と変容— (石井)

一、末山寺院之住持、他派之猥不可許容。

一、參禪学道、於当門下可修行也、縦雖為他門下修行之仁、印可伝授者可溜当門下事。

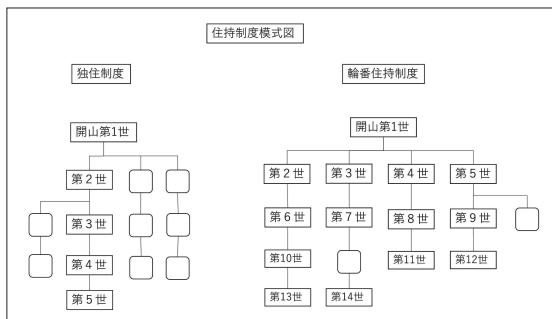
〈一、末山寺院の住持、他派これ猥りに許容すべからず。〉

〈一、參禪学道は、当門下において修行すべきなり。縦い他門下修行の仁たりと雖も、印可伝授は当門下に溜むべきこと。〉(『永平寺史』)

このように、師弟関係によって寺院が維持される形式から、寺院が主体となって、人が寺院に付随することになる。それが江戸時代の本末制度の導入によって、さらに強化された。曹洞宗では、これによって嗣法の乱れを生じることになった。江戸寺代以降にそれを是正する運動が勃発することが、曹洞宗のアイデンティティーの確立に繋がってゆくことになる¹⁵。

(3) 輪番住持制度 (輪住制)

輪住制は、五山制度によらず、独自の運営を行った寺院において発展した制度である。度弟院が、門派独自の住持継承制度を採るに際して、複数の有力な継承者の法系を順次任命する方法は、甲乙住持制として中国宋代より存在した。それに、先の伽藍相続を加味し、子院



ごとの明確な順位付けの上に、輪番で住持を選出するという、日本独自に成立した制度がこの輪番住持制である。この制度は、官寺から外れ、地方

¹⁵ この運動は、1655年の隠元隆琦(1592-1673)の来朝による黄檗禪の流入を契機とした一連の復古運動の中に位置づけられる。嗣法の乱れを、嗣法の師をひとりのみに限定するという「一師印証」の制度によってただしたものであり、それは現在の曹洞宗宗制にも受け継がれている。臨済宗では、古月禪材・白隠慧鶴の妙心寺派を中心に復興が行われた。玉村 1991「第23話 近世の禪宗教団」参照。

に展開した「林下禅林」において発生した。一般の寺院後継制度との相違は、住持制度模式図に図示したとおりである。

それぞれの派の拠点寺院として一流相承刹（度弟院）が建立される。そして、その寺院の安定的維持継承のため、拠点寺院の後継者を、主たる弟子ひとりに絞ってその弟子へと継承して行くのではなく、有力な弟子数人を選び、それぞれが新たに拠点となる子院を建立し、そこから順繰りに住持を選任するのである。

これならば、派閥抗争は起こりにくく、かつ、子院ひとつに有力な後継者が輩出されずとも、必ずほかに後継者が存在して補完することが可能となる。

總持寺における輪住制は、瑩山禪師の「当寺十箇条之亀鏡」に「以当山本寺、勤輪次之住持」（『新修門前町史』「資料編2」2004）とあるものが最も古いが、これは資料的な信憑性に問題があり、実質的には、1362年に、峨山紹碩（1276-1366）が嗣法の順序で5年ずつ順次住持を勤めるべきことを定めた「惣持寺未来住持職事」に始まるとされる。それは以下のような内容となっている。

惣持寺未来住持職事

右、彼寺者、瑩山和尚譲与紹碩処也。仍於後代住持職者、於紹碩法嗣之中、撰器用仁於而可補住持職。於末代守此旨可住持之状如件。

康安二壬寅（1362）二月九日

住持紹碩（花押） （大久保道舟編『曹洞宗古文書』〈筑摩書房〉第1971号）

〈右、彼の寺は、瑩山和尚の紹碩に譲与せらるる処なり。仍って後代に於ける住持職は、紹碩の法嗣之中に於いて、器用の仁を撰びて、住持職に補す可し。末代に於いて此の旨を守り住持す可きの状、件の如し。康安二壬寅（1362）二月九日 住持紹碩〉

これは、法嗣の中から順次後住を撰ぶという内容となっているが、後には、「五院」と呼ばれる拠点寺院から、順次住持職を選出するようになった¹⁶。先の伽藍法と、この輪番住持が組み合わさることによってその制度が

¹⁶ 原田弘道「総持寺五院輪住制度考」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』46号、1988）

固まったということができらるであろう。この制度の利点は、組織が拡大しても、その中での主流派争いを回避しつつ、後継者を安定的に確保すること、さらに、常に本山を意識することによって、本山を中心とした派意識が高揚されるところにあったといえる。

この制度は、五山から離脱した妙心寺でも取り入れられたことはすでに述べたところである。妙心寺では、1477年に雪江宗深(1408-1486)が、再興、この後に輪番住持制が導入された。

幕府や朝廷の後ろ盾を持たずに展開する禪宗各派は、各地の信仰などと習合しながら、多様に展開していった。その「草の根」的な活動を、本山を中心にまとめ上げるためにも、この輪住制は有効であったといえよう。

それゆえ、本山だけでなく、各地の有力寺院も、同じようにこの輪住制を取り入れ、それぞれの地域においてヒエラルヒーを作り上げることで、「派意識」を維持しつつ広く展開することが可能となったといえる。

小結

以上、中国宋代の禪から日本の曹洞宗への展開という視点から、嗣書と住持制度について紹介してきた。

嗣書については、中国禪における「嗣書」の位置づけは、そのまま日本の禪へと継承され、師承の証として重視されていた。ただしその形態は、道元禪師が『正法眼蔵』「嗣書」巻において主張するような、「証明書」のニュアンスを持った書面のみに規定されるものではなかった。それを、文書として固定化し、型式化されていくことについては、宋代禪流入以前の日本の「禪師」の位置づけや、大日房能忍の師承の問題など、日本的な要素が関与している可能性を指摘し得たと思う。すなわち、宋代禪の継承は、正当性の主張として究めて重要であったものの、それに、それまでの日本的な「禪師」の在りを融合させ、定着させる必要があった。そこに、『正法眼蔵』に主張されるような「書き記された嗣書」が要求されたものと考えられるのである。

第2の輪番住持という日本独自の制度については、中国の五山十刹制度、および甲乙住持制度の移入に、日本における伽藍相統の発生が加わって成

pp.48-78. 5名の法嗣とそれぞれの拠点寺院は、太原宗真(普蔵院)、通幻寂靈(妙高庵)、無端祖環(洞川庵、大徹宗令(伝法庵)、実峰良秀(如意庵)となる。

立したものであった。これは、瑩山門下において創出されたものであった。それはつまり、政府から独立して地方へと展開した、いわゆる「林下禪林」において行われ、安定的に組織を拡大するために、大きな役割を果たしたといえるであろう。この制度を創出した曹洞宗と、中世にこの制度を採用した臨済宗妙心寺派が、現在もなお多くの寺院数を保持している¹⁷ことに鑑みれば、これが、禪の日本的展開に果たした役割の大きさを測り知ることができる。

以上、宋代禪の移入と、そこからの変容という観点から日本の禪を見てきた。それは、「法脈」という確固とした伝統を保ちつつ、嗣書や制度などについて、柔軟な変容を行うことによって定着してきたものであることが、ある程度示されたのではないかと考えている。さらにいま、禪は欧米へと展開している¹⁸。そこにはまた、中世日本のような、移入融合と変容とが行われつつ、守るべき伝統を保持する活動が続けられることになるのであろう。

参考文献 (1次)

- 永平寺史編纂委員会『永平寺史』大本山永平寺、1982
 大久保道舟編『曹洞宗古文書』筑摩書房、1972
 河村孝道校註『道元禪師全集』巻1、春秋社、1991
 高楠順次郎等編『大正新修大藏經』大藏出版、1924-1934〈SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース (<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>) による
 田口卯吉編『国史大系』巻14『百鍊抄』経済雑誌社、1901〈人文学オープンデータ共同利用センター(CODH)「日本古典籍データセット」(<http://codh.rois.ac.jp/pmjt/>) による〉
 中田祝夫『日本靈異記 (上) 全訳注』(講談社学術文庫、1978)

¹⁷ 文化庁『宗教年鑑 令和元年版』(2019)によれば、曹洞宗 14525カ寺、臨済宗妙心寺派 3347カ寺 (14派合計 5675カ寺中) となっている。仏教寺院全数は 74204カ寺。最も多い宗派は浄土真宗系で3派で 19269カ寺である。

¹⁸ 欧米社会への展開については、デイディエ・ダヴァン「宋代禪から20世紀のZENへ—西洋の禪の誕生」(本号所収)を参照。また、北米の禪については、拙稿「鈴木俊隆と北アメリカの禪—サンフランシスコ禪センターをめぐる—」(『まがったキュウリ』サンガ、2019)に詳しい。

(128) 嗣書と輪番住持制—日本曹洞宗における宋代禪の継承と変容— (石井)

文化庁編『宗教年鑑 平成30年版』文化庁、2018

門前町史編さん専門委員会編『新修門前町史』「資料編2」門前町(石川県)
2004

(2次)

Chao Zhang (張超)「Chan Miscellanea and the Shaping of the Religious Lineage of Chinese Buddhism under the Song」『国際仏教学大学院研究紀要』21, 2017

石井修道「仏照徳光と日本達磨宗(上)・(下)」金沢文庫研究222・223,
1974

——「伝光録」の本則の出典とその性格—身心脱落の話と関連して」『駒澤大学仏教学部論集』17, 1986

石井清純「鈴木俊隆と北アメリカの禅—サンフランシスコ禅センターをめぐる—」『まがったキュウリ』サンガ, 2019

伊藤良久「総持寺五院輪住制度の展開と意義」『鶴見大学仏教文化研究所紀要』10, 2005

菅原昭英「道元禪師の嗣書と禅戒血脈をめぐる」『駒澤大学仏教学部論集』34, 2003

高橋秀栄「大日房能忍と達磨宗に関する史料(一)・(二)」金沢文庫研究239・242/243, 1974/1976

竹貫元勝「妙心寺四本庵について」『禅文化研究所紀要』24, 1998

玉村竹二『臨濟宗史』春秋社, 1991

ディディエ・ダヴァン「宋代禅から20世紀のZENへ—西洋の禅の誕生」『駒澤大学禅研究所年報』特集号, 2020

原田弘道「総持寺五院輪住制度考」『駒澤大学仏教学部研究紀要』46, 1988

船岡誠「日本禅宗史における達磨宗の位置」宗学研究26, 1984

——『日本禅宗の成立』吉川弘文館, 1987