

## 曹洞宗の成立

高 崎 直 道

### 序

鶴見大学は今年、平成七年度より仏教文化研究所を開設した。その目的とするところは、広くは日本における仏教および、その影響下に発達した日本文化の特色を研究することにあるが、中核となるのは本学の設立者たる曹洞宗大本山總持寺の開祖瑩山紹瑾禪師および、その門流の事蹟と教学、いわば總持寺教団の歴史の解明にある。これは従来曹洞宗の宗学研究の中では、宗祖道元禪師に関する研究が圧倒的に多いのに比して、その後継者たちに関する研究は瑩山禪師の分も含めてごく限られた量きりないこと、教団史について言えば、旧来、總持寺史とか永平寺史といった本山中心の研究はあったものの、道元禪師以来の曹洞宗の全体をおおうものはいまだ皆無といってよいこと、などの状況に対し、これを補うことを意図するものである。したがって、總持寺教団史といっても、他の道元の門流の動向を視野に入れたものであることを目ざしているのであって、そのためには旧来の本山の伝承についても十分にメスを入れなければならない。これは研究所が大学の研究機関であることからする当然の研究態度である。

このことをここで敢えて言うのは、実は旧来の研究がややもすれば、護法の念が強いあまり、叙述が客観的妥当性を欠く場合があること、それも元来は曹洞宗の内部における諸勢力対立の歴史に由来するものであり、したがって「護法」の範囲が特定の門流に限られ、結果として他の門流との間に誹謗、中傷を生むような状況に左右されがちで

あったことに対する反省からである。こうした研究所の基本方針については、本学の設立者である大本山總持寺の側でも十分に理解していただくことを切に望むものである。

一

今回、本研究所の『紀要』第一号を刊行するに当り、その責任者として、曹洞宗史の研究上の問題点を掲げ、若干の問題提起を試みることにした。なお筆者は従来、インド仏教の教理史を専門とする者であって、日本仏教に関しても、曹洞宗学に関しても門外漢と言わねば存在である。したがって、この論稿も、旧来の関連分野の諸研究の上に立つての言及であって、第一次資料に直接当たっての研究ではない。したがって誤解も多々あると思うが、他方、専門外からの客観的な視点に立つことも出来るのではないかと考えるものである。

従来の曹洞宗の歴史に関する概説的研究書として、筆者が手にしているのは次の諸書である。

- (一) 栗山泰音『嶽山史論』明治44（一九一一年）、東京、鴻盟社刊（再刊、昭和47年、總持寺）
- (二) 栗山泰音『總持寺史』昭和13（一九三八年）、總持寺刊（覆刻再版、昭和55年）
- (三) 孤峰智璨『印度・支那・日本 禅宗史』大正8（一九一七年）、東京、光融館刊（再刊、昭和49年、總持寺）

右の二人の著者はいずれも後年、總持寺の独住貫首となられた禅師たちで、總持寺の生んだ、近代的教団史研究の草分け的な碩学である。（以下、著者に対する敬称略）このうち、栗山(一)は、總持寺史叙述の準備的研究といふべき書で、(嶽山とは總持寺の山号諸嶽山の略称) 研究の部門を嗣承、寺統、世系、制度等に分け、また總持寺と関係する諸寺―大乘寺、永光寺、正法寺、および大慈寺の歴史を相關史として論じているが、總持寺の山内史の概説には及

んでいない。その後の永い研究にもとづき、著者畢生の成果として世に問うたのが、(二)『總持寺史』であるが、部門別にいえば著者の目論見のうち、衣禮、行法の部門については遂に未完に終わった。著者は歴史の内容が永平寺と總持寺との確執の歴史であることに困惑を感じ、『總持寺史』の序文では

「曹洞宗の歴史は眞に困った歴史である」

と歎いている。<sup>\*1</sup> その両本山の確執、斗争を一宗門人として公平に眺めるとき、「何としても永平寺側に多くの無理があり非望があつて總持寺を侮辱し圧迫し併呑するの云為であつたことを見逃せぬ」と言いながら、<sup>\*2</sup> 明治期になつて漸く成立した両本山の和を永続させることを望み、

「永祖（＝道元）は実に宗旨の開立者であり、瑩祖（＝瑩山）は実に宗門の開頭者である」

として、<sup>\*3</sup> 永平寺開祖道元と總持寺開祖瑩山の両禅師の曹洞宗門における役割を明確に規定している。この規定は今日といえども尊重すべき名言であるが、非が永平寺側にのみあるのかどうか、この点についてはその後の研究者たちは著者に同調してはいない。

(三)の孤峰の著書は広く三国伝来の禅宗史の概観であり、その中で道元の法孫をその法系すなわち師資相承の次第に応じて扱っている。この形式はそもそも中国の禅宗において、その伝統が釈尊と摩訶迦葉との間の「拈華微笑」にはじまる「正法眼藏涅槃妙心」の「以心伝心」の歴史であるとの主張にもとづいて、歴代祖師の言行を、その嗣法の次第に応じて叙述する、いわゆる「灯史」の形式に則つたものである。曹洞宗というのはいふまでもなく、その伝灯における六祖曹溪下の五家七宗の一つとしての名称であり、道元が嗣法した如浄がたまたま、その曹洞の法脈に属したことに由来する。道元は周知のごとく、自分の伝える仏教を曹洞宗とも禅宗ともよぶことを嫌い、ただ「正伝の仏法」とのみ称したのであるが、その法孫は、正にその法系の故に曹洞宗を名のつたものである。ともあれ、孤峰の扱い方

はその限り、極めて客観的な叙述方法というべきである。そして、その資料は、江戸時代に成立した、この種の灯史、正統『日域洞上諸祖伝』とか『日本洞上聯燈録』などに拠っていて、それに対する史料批判はない。しかし、大略の流れを知るには今日でも重宝である。

これに対し、次の二著は純粹に史家の研究書である。

(四) 鈴木泰山『禅宗の地方発展』畝傍書房、昭和17（一九四二）年

(五) 今枝愛眞『中世禅宗史の研究』東大出版会、一九七〇（昭和45）年

この両著者も曹洞宗門人であるが、前の二人に比し、史家として客観的な叙述に努めているのは、一つには世代の差である。それでも鈴木はなお、所属教団の歴史については「忌憚なく論すべき十分の自由を与えられていない」と歎じている。<sup>\*4</sup>ともあれ、東京大学史料編纂所を拠点として、現存する一次史料を十分に駆使しての最初の教団史というべき成果である。とくに總持寺の門流の室町期における隆盛を、社会の状況に対応して、密教や本地垂迹説をとり入れ、また年忌法要の導入など、民衆の要求に答えたことに根拠を求めて評価していることが注目される。

鈴木に比して(五)今枝は戦後の研究者としてさらにラディカルである。広く、禅宗全体の中世における流れを見渡しての研究で、筆者としては最も基本的な見方をこの著書から与えられた。細部についてはいわずれ論ずるが、その基本的視点とは、中世の禅宗は曹洞・臨済の区別よりも、官寺としての五山・十刹・諸山の系列に属するか、「林下」とよばれる、それ以外の寺の系列に属するかで大別されるということ、後者には道元の法系に属する諸派や、臨済では大徳、妙心の二派が属するということ、中世末までは、今日いう曹洞宗は決して一派に統一されていたのではなく、永平寺を守ってきた寂円派とか、總持寺を盛り上げた峨山派など、多くの派が独立していたということである。この

諸派独立については栗山も主張しているが、ただそれを、總持寺から見ての独立とみなしているのが視点の古さを示している。

次に挙ぐべきは近年の成果である

(六) 永平寺史編纂委員会（委員長桜井秀雄）編『永平寺史』上下二巻、大本山永平寺蔵版、昭和57（一九八二）年である。これは現在までの諸研究を駆使した叙述として、その客観性は認めてよいが、立場としては永平寺に局限されるので、やはり史料の扱いにかたよりがあるのではないかとの危惧もある。こと總持寺との関係となると、總持寺側の見解とは全くかみ合わない。（両本山の出世道場としての歴史の先後など、後述）

最後に広く日本仏教史の立場からの曹洞宗関連の叙述として、

(七) 辻善之助『日本仏教史』全一〇巻、岩波書店、昭和19（一九四四—五三）年

がある。辻は日本史の中に日本仏教史という分野を確立した学者で、前記の鈴木、今枝らの師である。右の書は史料をして語らせている点で、現在もこれ以上詳しい仏教史はなく、先ず最初に参照すべき書である。われわれにとって最も衝撃的であったのは、總持寺に伝わる後醍醐天皇や南朝関係の一連の文書に対し疑念をはさみ、事実上否定していることである。今枝はこれを継承して、さらに傍証につとめている。この問題については、われわれとしても是非とも明確にしておかなければならない。後で若干検討を加えるつもりである。

戦後の研究成果をふまえた概説としては、

(ハ) 赤松俊秀監修『日本仏教史Ⅱ中世篇』法蔵館、昭42（一九六七）年  
がある。そのうち禅宗を扱う第三章は今枝愛眞の担当で、主張するところは上記(六)と同じである。

## 二

以上の諸書を通読した結果、筆者なりに了解したところ、あるいは疑念を生じた点を下に挙げてみることにする。

（高祖、太祖をはじめ、以下敬称略）

### (一) 宗派

曹洞宗という名称はこれを中国禅宗の五家七宗の一派と見るならば、日本に伝わったのは洞山良价下第十三世で、天童如浄に嗣法した永平道元の流れ（道元派と仮に名づける）と、天童正覚（フン宏智正覚）の流れを汲み、洞山下十四世に当る東明慧日トミンおよび、その法弟天童雲岫に嗣法した東陵永嶼という二人の来日僧の系統がある。（通常、宏智派とよび、また東明派と東陵派にわけられることもある。）この宏智の系統は戦国末まで越前で朝倉氏の保護下に勢力をはるなど処々に残っていたが、この宏智派と道元の法孫とが、同じ曹洞の流れを意識して相互に交渉したり連繋したりすることは殆どなかったといつてよい。実は道元派そのものも戦国末までは一体感をもつことはあまり無かった模様である。

今日、曹洞宗と名のる教団、すなわち、永平道元の法孫として、永平寺と總持寺を二大本山と仰ぐ一宗という形態は徳川幕府によって元和元年に両本山に下された諸法度によって規定された体制である。その幕府の体制下にあつても両本山の間には一体感はなかった由であるが、ともあれ、一宗両本山制は元和初年にまで遡りうるが、それ以前においては両者は独立の宗団であり、しかも互いに優位を争っていた。

さらに道元派のうちでは、寒巖義尹の法脈が肥後大慈寺を拠点として東海地方などに勢力をはり（寒岩派）、また、東北では、總持寺二世峨山韶碩の弟子無底良韶の興した正法寺を本寺とする一団が独立しているほか、總持寺同様、瑩山紹瑾を開山とする能登の永光寺が、瑩山の師徹通義介の開創になる大乘寺とともに、峨山と兄弟弟子たる明峯素哲の門流によって住持職を継承して、總持寺との間で独立、反目の情勢にあった。この派（明峯派）と比すれば、總持寺はすべて峨山の法孫の間で住持職が継承されている点で、峨山派とよんで然るべきである。

峨山派はしかし、単に五院の輪番によって本寺たる總持寺を守ってだけでなく、峨山下の五院のそれぞれの門流が全国各地に進出して、道元派中最大の門派に成長し、それぞれがまた地方に拠点として本寺的存在を興したり（たとえば相模の最乗寺、遠江の大洞院、越後の耕雲寺その他）、さらには道元の祖塔としての永平寺への峨山の拝登を機に、やがて従来、寂円派（道元を慕って中国から渡来し、道元遷化のあと、懷奘に嗣法した寂円の門流、その弟子義雲が永平寺に晋住）が単独継承していた住持職にも実質的に加わるに至り、それを背景に總持寺が道元派の曹洞宗の第一の本寺を自認するまでになったと思われる。（実質的とは形式上、二十世門鶴以下、三十七世まで、出身の派は別でも、永平寺住持職を董すことにより寂円派を継ぐものとなったことに比している。門鶴の出身は峨山―通幻―天真自性と相承された、天真派であったと推定<sup>\*</sup>されている。三十八世以後は元禄の一師嗣法制の確立により、出身の法系をそのまま名乗ることになり、寺の世代と住職の法系は別となった。）

## （二）寺 格

このような諸派が独立して互に勢力を争っていた状況は戦国末に至って最終的に二大本山に集約され、それも実質的には九〇パーセントが總持寺の開祖瑩山の法孫という、今日まで続く状況を作ることになるのであるが、法系すな

わち人脈のことはしばらく措いて、次第に開創された諸寺がどのように系列化されていったか、つまり、本寺と末寺の関係の成立についてはかなり輻輳した経緯がある。しかし、基本的には本寺の住持職は、その開山の門流に限るという形をとる。これは中国禅宗以来の伝統という度弟院<sup>つちいん</sup>、すなわち、徒弟が相統する寺で、広く末端の寺院で行っている方法である<sup>\*</sup>。

これに対し、中国（宋）ではいくつかの重要な寺院は国の管轄下におき、住持職は勅命によって広く国中から人材を選んだ。これを十方刹という。つまり、これは官寺であり、度弟院はそれに対していえば私寺である。官寺は五山、十刹、甲刹というようにランク付けされた。

日本でも、宋から多くの禅僧が渡来して、鎌倉の幕府の保護のもとに建長、円覚等の大山が開創されるようになった。次第に寺の格付けがはじまり、中国にならって五山が設けられ、住持も法系を問わない十方住持制によった。やがて、足利氏の室町幕府のもとで、最終的には京の南禅寺を別格として、その下に京・鎌倉の五山を置き、（住持職は幕府によって任命される。その辞令を公帖又は公文という。）五山に住持職を出す寺として、諸国に十刹、その下位に諸山とよばれる寺院を配備するという、いわゆる五山制度が確立した。これが幕府の統制下におかれた官寺で、そこでは原則として法系は問われないから、中国同様、曹洞宗でも五山への出世は可能であった。事実、さきに挙げた宏智派からも五山の住持職を出している。

この官寺としての五山派の寺院群に対し、それ以外の諸寺は「林下」とよばれた。これは私寺といってよいのであるが、道元派の曹洞の門流の所属寺院がすべてこれに属したほか、臨済宗の系統でも、大徳寺・妙心寺の二寺は、それぞれの門流をかかえて、林下にとどまった。大徳寺は一時五山十刹の一つに加えられたこともあったが最終的にはそれを拒絶したという。おそらく住職任命についての幕府の干渉を嫌い、独立の自由を保持したのであろう。



大徳寺が独立できたのはその門流が多く、全国的に勢力を張ったことによるが、もう一つ、寺の権威付けとして朝廷の力を利用し、紫衣被着の勅許とか、出世道場すなわち門流末寺諸院から本寺としての大徳寺へ昇住することを認める綸旨などを得たことにある。これは總持寺や永平寺が同じく求めた方法であった。殊に總持寺は寺伝によれば、その開創当初から後醍醐天皇の綸旨を得たことを主張している。總持寺の住持職を門流に限ること、そして積極的に門流を増し、勢力を延ばしていった点でも、大徳寺と總持寺は類似している。

妙心寺はこの大徳寺の門流の一つとして出発し、その住持は後に大徳寺へ出世しているが、室町中期、大徳寺からの独立を宣言し、紫衣勅許なども得た。その後は教線拡張して臨済宗最大の派を形成して今日に至っている。法脈の隆盛さに関しては曹洞宗の總持寺系に比すべき地位をしめている。妙心寺はこのように大徳寺から独立して別派となったが、この両寺の關係に似たものは、実は同じ瑩山の開創した永光寺と總持寺の間でも見られる。<sup>\*8</sup> 永光・總持の両寺の争いはそれぞれの寺を瑩山から委嘱された明峯と峨山のそれぞれの弟子たちの時代に興ったことのようなのであるが、その渊源は、瑩山が置き書で定めた「瑩山の門流」（門徒）という規定を明峯、峨山それぞれの門弟の相続に限ったことにあると思われる。（これについては後で再説する。）

紫衣勅許の綸旨等は、前述の諸派の中では、この永光寺や大乘寺、および奥州の正法寺が得ていたと伝えている。<sup>\*9</sup>

林下の主要寺院における同一門派による住持職の相承には決った形式があったわけではなからうが、多くは次第に輪住制をとることにより、門派末寺との紐帶を強めていったものと思われる。この点で、意識的に門派による輪住を定めたものとして、峨山が塔所五院を總持寺内に作り、五院およびそのそれぞれの門流の寺院との間に本末の關係をむすび、五院を通じて總持寺に輪住するという体制をつくり上げたことが注目される。これは官寺の輪住制度をまね

たものである。輪住制は永光寺や正法寺のほか、總持寺末の諸山でも配下の門流の多い寺々は多くこれにならって置かれたが、門派がおとろえて、その補充がなくなつて、独住制にかわる寺もまたかなりあつた。たとえば奥州正法寺は永正十六年には早くも輪住制を中止している。<sup>\*10</sup>

このように輪住制は本末の寺院組織を前提とするが、輪住制をとることと綸旨による出世道場たることは必ずしも結びつかない。ここで「出世」というのは末寺の住職が本寺の住持職に就くという意味かと思われる（出世の元来の意味は、一寺の住持となり、法輪を転ずること。）が、とくにそれが勅許による本寺住持職への昇任をさしてよばれるのは、何時が起源であるか審かにしない。これは綸旨と伝承される書状などの史料吟味を要することである。また、これは出世道場という用語についても言えることである。

出世にはもう一つの性格がある。それは輪住期間の短縮とか（その極は一夜住持）名目のみの輪住とか、代理拝登などであり、やがて出世道場への出世ということが僧侶の資格の一つとなり、実質的な住職とは関わりなくなることである。これは徳川期に入ってから両本山に限定して出世道場が認められ、それぞれへの拝登者に「前永平」「前總持」の称号が与えられることとなることで確定する（現在いうところの「瑞世」）。總持寺の場合は明治に入って独住制がとられるまで、出世者は即ち輪住者で、したがって總持寺の世代は四万九千七百六十六世までおよぶが、永平寺では出世者は独住の住持職とは別であり、純然たる資格にとどまっている。

永平寺のこの慣習は元和以前、出世道場となつた最初からのようであるが、そのためにかえって、室町期における出世の実態はよくわからない。<sup>\*11</sup> 他方、總持寺の歴代の中で単に資格を得るための拝登と、事実住山したのとの区別は住山表だけからは知られない。

(三) 本末関係

『嶽山史論』は一種本末名分論とでも言うべき書物で、右の(一)で見たような独立した寺が、必ずしも末寺を抱えた本寺と言うわけではなく、たんに本寺をもたない寺、「無本寺」という意味で独立しているにすぎない寺もあるという。<sup>\*12</sup>(今日の宗教法人法でいえば単立寺院のようなもの)そして、大乘寺、大慈寺、そして永光寺すらも独立無本寺ではあっても一派本山としての史的徴証を欠いているという。眞に本寺と称すべき、つまり末寺を組織した独立本山とよばれるべきものは總持寺を最初とし、わずかに奥州正法寺が歴史上、本寺たる資格を備えた寺として之に準ずると見ている。(崇光天皇より奥羽二州僧録、扶桑曹洞第三の本寺として紫衣着用、奥羽両国出世道場たるの綸旨をたまわったこと、および、峨山からのこれを保証する置状が出されていることによるとする。)

永光寺が本寺でないと見る理由として、永光寺が五老峰という如浄・道元・懷奘・義介、そして瑩山自身の塔所として建てられた寺であるにすぎないからとの趣旨とよめる。これはいささか強弁に過ぎるように思われるが、同じ理論を進めると、永平寺もまた高祖道元の塔所として尊重、表敬すべき寺で、末寺としてはひとつ宝慶寺があるだけで、本寺の名には値しないと主張しているようである。

事実、總持寺は、その開創当初には永平寺とは何の交渉も有していなかった。関係が生れたのは峨山が貞治二年に祖塔に拝登して以来と思われる。しかし、峨山派から永平寺への出世が行われるようになるのは十五世紀半ば以降であり、永平寺がそれ以前は寂円派の手でほそぼそと法灯を守っていたこともまぎれもない事実である。總持寺が本末関係の組織者の嚆矢たることを自負するのも故あることではある。

總持寺のこの独立性と永平寺の孤立性は義介が永平寺三世の住持職を辞任して大乘寺を開創した経緯にはじまる。いわゆる三代相論が、具体的事実はともあれ、結果としてこのような事態を生んだことはまちがいない。そして、当

時にあつては本寺と末寺という意識が一般になかったことは事実であろう。後になって門派による本末関係が整備されてくると共に、遡って、永平寺以下の諸寺の本末関係が問われ、争いを生むことになったと思われる。そもそも仏教寺院は中国でも日本でも、特定の法系の者が住持職を継承するという慣習はなく、住持によってその宗旨すら変わらう。禅宗寺院とても同様で、これが中国で官寺の十方利体制として受けつがれ、日本もそれを受け入れたと言つてよい。それを一寺の後継者を開祖の門流に限るという形を取つて、法系を一致させようとしたことは、あるいは日本的な特殊現象と言ふべきかも知れない。すなわち禅宗における師資相承の重視を寺の相承にまで及ぼしたと言つてもよい。それが法系を存続し、拡張していく上で有効であつたことは、現代に至る曹洞宗の隆盛（總持寺方式の宗門全体への拡大）や、臨済宗大徳寺派と妙心寺派、特に後者の法脈の隆盛を見てもわかる。いわば血統尊重主義の日本社会の仏教版である。<sup>\*13</sup>一系による寺の住持職相承を重視するあまり、入寺に当たつて、恰も養子縁組のように、旧来の法寺を捨てて、寺の法系に直ることが江戸中期まで行われ、そのため嗣法に乱れが出るという弊害を生み、その是正として元禄の一師印証制の確立となつたとされる。爾来、伽藍法（寺の開山の所屬した法系）と人法（住職個人の法系）は別とされて今日に至っている。

次に本末関係の問題点の一つとして、永光寺と總持寺との関係について、少し具体的に検討を加えておきたい。

### 三

瑩山は義介の法を嗣いで、大乘寺の住持となつた（乾元元年、一三〇二）後、多く信者や門徒の寄進をうけて諸寺を開創した。開創の順に挙げると、阿波城満寺、加賀浄住寺、同宝応寺（尼寺）、能登永光寺、同光孝寺、永光寺山内の円通院、そして最後に能登總持寺である。そのうち自ら住持として直接に董したのは大乘寺のあと、浄住寺（応

長元年)、永光寺(正和二年)と転じ、最後に元亨元年總持寺を董し、正中元年にこれを峨山に譲って永光寺に隱居し、翌二年(一二三二)に遷化した。それに先立って、元亨三年、関係した能登、加賀の諸山の後事を門弟たちに託して置文を書きのこしている。

その全文は辻『日本仏教史』に掲載されているが、<sup>\*14</sup> どのようなものか『嶽山史論』『總持寺史』には一部が利用されているだけで、<sup>\*15</sup> 全文の引用はない。ともあれ、そこには1洞谷山(『永光寺』)、2山中の円通院、3実応寺、4光孝寺、5放生寺、6浄住寺、7大乘寺、8總持寺の順で、それぞれの縁由、役割と相統、護持の方法などを述べている。そのうち、いま直接に問題としている永光寺、大乘寺、總持寺に関する条だけを抜き出すと次のとおりである。

〔永光寺〕

一、洞谷山者、嗣法人々連続而可住持興行。頗是五老遺跡之際、諸山之中可崇重事。置文委之。

〔大乘寺〕

一、大乘寺者、先師開法之加州第一之貴寺也、門徒中可住持遺跡也、今暫雖不如意、僧止住管領、開山素意、当家興法ヲ為望ト、檀那存正理時者、門徒中尊宿可住持興行。是又永平一二三代之靈骨安置所也。門徒中可再興勤行寺院也。門派可存此旨。

〔總持寺〕

一、總持寺者、当国第三之僧所也、檀那雖未正信、本院主定賢律師為永代伽藍興隆為僧所、其志不可捨之、門徒中可住興行所也。

先ず總持寺について「当国第三之僧所」とあるのは、能登に永光寺、光孝寺について三番目に開創した寺ということ

とであろう。加賀については、大乘寺が、「加州第一の貴寺」、浄住寺は「加州第二之遺跡」そして、放生寺が「加州第三の僧所」といわれている。能登に関しては第一、第二についての明言はない。光孝寺については「当国最初独住所」とあるが、その意味は相続の方法を輪住でなく独住によるということらしい。八寺のうち円通院は塔頭、宝応寺は尼寺という特殊性があるので、右の序列には入っていない。

次に住持となるべき資格について、永光寺だけが嗣法した者たちに限っているのが注目される。他の諸寺は、總持寺は「門徒中」、大乘寺も「門徒中」であるがとくに「尊宿」、その他、光孝寺は「門徒中宿老」、放生寺も「門徒之宿老の休息所」とある。なお、元亨三年当時、大乘寺の住職は臨済宗の恭翁運良（由良の法灯の嗣）が瑩山の後を董していた。それを「今暫く不如意ではあるが、（別派の）僧が止住管領している」。しかし、いずれは「門徒中が、再興勤行すべき寺院」だと言っているのである。この置文に関する限り、永光寺の地位は断然高く、重要視されていたことは辻の言うとおりである。總持寺に関しては、開創三年目で「檀那もまだ正信を得ておらず」将来どうなるか、海のものとも山のものともわからないという状況にあったという印象をうける。そして置文の書かれたのが遷化の二年前であるから、結果としてこれが瑩山の遺言となったと考えてよいであろう。總持寺が大を為すに至ったのは二世峨山のその後四十年を越える経営の結果であって、さてこそ總持寺は「瑩峨両尊制の本山」<sup>\*16</sup>とよばれているのである。

ところで、右の置文が間違いないものとする、早速に問題となるのが元亨二年に總持寺の瑩山宛に後醍醐天皇から十種勅問が下されたということと、同じく同年に紫衣勅許の綸旨が下されたという伝承との舐触である。十種勅問に関しては、永光寺にも類似の伝承があり、その日付は元應二年（一三二〇）九月六日となっている。瑩山個人に対する勅問であれば二度も下されたとしてもかまわないが、両伝には同一の質問もあり、再問の意味は殆どない。はじ

めにふれたとおり、史家はほとんどこれを信用していない。辻は疑う理由の一つとして、元亨三年峨山の名で記された瑞夢記に勅問の記事があるが、元亨元年瑩山直筆の總持寺開創の由来を述べる瑞夢記にその記事のないことを挙げている。<sup>\*17</sup>

元亨二年の綸旨についても辻は疑っているが証拠は挙げていない。これについては栗山『總持寺史』に大徳寺関係の綸旨などとの文章の類似が指摘されているので、いま改めて比較してみると次のとおりである。<sup>\*18</sup>

(總持寺への綸旨)

後醍醐天皇綸旨

能州諸嶽山總持禪寺者、

直統曹溪之正脈、

專振洞山之玄風、

特依為日域無雙之禪苑、

補任曹洞出世之道場、

宜相並南禪第一之上刹、

著紫衣法服、

奉祈 宝祚延長、者、

天氣如<sub>レ</sub>此、

仍執達如<sub>レ</sub>件

(大徳寺への綸旨等)

一、花園法皇宸翰

大徳禪寺者、

特稟曹溪之正脈、

專煽少林之遺風、

寔斯叢林之規範者歟、

宜比禪苑於劫石、

傳法席於龍華、

一流相承、它門勿住、

豈是縱人我之情乎、

宗派別涇渭之故也、

垂嚴誡於將來、

元亨二年八月廿八日

經顯

瑩山和尚禪室

勿敢違失矣、

建武四年八月二六日

興禪大燈国師禪室

二、後醍醐天皇綸旨

大德禪寺者、

聖運廊開之嘉城

南宗單傳之淨場也。

修宇起 叡情、

儀式超祖蹟、

宜相並南禪第一之上刹、

奉祈 聖躬億兆之宝位、

者、天氣如此、

仍執達如レ件

元弘四年正月廿八日

左衛門權佐 判

宗峰長老禪室



この比較の結論は直ちにはでてこないが、『總持寺史』は年号の点ではむしろ總持寺が先といい、五山の制度との関係で、疑うというなら大徳寺の論旨も疑わしいと述べている。しかし、五山制度に関しては今枝の見解にしたがうべきであろう。一つだけ筆者の調べたところを付け加えれば、總持寺への論旨に見える経顯（勸修寺）は『公卿補任』によれば、元応二年三月廿四日任左少弁、同五月廿三日止弁、とあり、元亨二年は従四位以下左衛門権佐であるが弁官ではない。<sup>\*19</sup>一方、大徳寺の元弘四年正月の時点での左衛門権佐（これは弁官を兼ねている者であろう）は誰であるかまだつきとめていない。因みに瑩山への後村上天皇からの佛慈禅師号下賜の宣旨には、「藏人左少弁兼左衛門権佐平時經奉」の名が見える。この人も弁官で左衛門権佐を兼ねている。この人は『尊卑分脈』によれば桓武平氏高棟流で、貞和五年五十六才で死んだ宗經の息で「左少弁正五位上」と註記してあるので、<sup>\*20</sup>正平八年における南朝での補任記事は知られていないが、事実である可能性は高い。この宣旨については峨山が一度拝辞したことが雲樹寺の文書によつて知られているが、辻は最終的にはこれを拝受したと見ている。<sup>\*21</sup>總持寺と朝廷との関係は、事実上この正平年間あたり以後のことと考えるのが無難のようである。

永光寺については、元弘三年、尊雲すなわち護良親王の令旨をうけて御願成就の祈禱をし、その成就（北条氏滅亡）により若部保の地を寄進されたことは事実と考えてよいようである。

#### 四

最後に、大乘―永光―總持と展開した瑩山の門流の特色を、もう一つ別の角度から考えてみたい。

今年十一月、筆者は所用あつて新潟県に赴いたが、その折、知人の五泉市洞照院住職塚野師の案内で、その本寺、村松町滝谷の慈光寺に参詣した。開山堂を拝して御開山の位牌を拝見したところ、

洞山正宗第廿一世開山傑堂能勝大和尚

とあった。両隣は二世と三世であるが、いずれも洞山正宗第廿二世の文字が見えた。

「洞山正宗」とは何であるか。突嗟には分からなかったが、ふと気付いて、五十七仏を洞山良价大和尚以下数えてみると、傑堂が廿一世あたりと見当がついた。副住職も何も知らないという。しかし、これまで、そのような数え方を耳にしたこともない。

帰京してから、たまたま『總持寺史』を繰っていたところ、永平・總持両本山比較論の中で、大乘寺の徳翁良高（前住、故あって脱牌）が述べた「名訓」として『西来家訓』の一節を引用している中に、

「高祖<sup>ハ</sup>從<sup>リ</sup>二世尊<sup>ニ</sup>五十一代、達磨以来二十四葉、洞山正宗一十四世、而<sup>シテ</sup>天童淨禪師<sup>ノ</sup>的子也。……」  
という文を発見した。<sup>\*22</sup>

道元が十四世とすれば、そのあと

懷奘<sup>15</sup>—義介<sup>16</sup>—瑩山<sup>17</sup>—峨山<sup>18</sup>—太原<sup>19</sup>—梅山<sup>20</sup>—傑堂<sup>21</sup>

と次第する傑堂は正しく、洞山下廿一世となる。筆者の推定は間違いなかった。ただし、この勘定は洞山を初祖と数えるもの（丁度、寺の世代の数え方と同じ）であり、洞山下という言い方をすれば道元は十三世となる。何故それを問題とするかと言うと、さらに後で気付いたのであるが、『日本洞上聯燈録』は永平下第何世ということで世代を横に切って並べる形で、曹洞宗の祖師門流の列伝を叙述しているのであるが、その冒頭の目次には、

## 卷一

### 洞山下第十三世

宋明州天童長翁如淨禪師法嗣

永平道元禪師

洞山下第十四世

宋明州天寧直翁一挙禪師法嗣

建長東明慧日禪師

洞山下第十五世

元明州天童雲外雲岫禪師法嗣

南禅東陵永璵禪師

と東伝した曹洞宗三師の名を洞山下何世ということに並べ、そのあと

永平道元禪師法嗣<sup>第一世</sup>

永平孤雲懷奘禪師

建長東明慧日禪師法嗣<sup>第二世</sup>

のように以下、永平下、東明下の第一世・第二世という順序で次第している。<sup>\*23</sup>そこでは曹洞三派を包括するものとして洞山下何世と数え、東伝以後は、それぞれの派祖から下何世と数えられていることが知られた。おそらく日本における曹洞の灯史としては、これがもっとも正確かつ公平な配列方法といってよいであろう。この書が編集された江戸中期（享保年間）には自宗をこのように曹洞宗と意識し、それを洞山下すなわち洞山良价の法孫と理解することが広く行われていたものとみえる。

しかし、洞山正宗ということは、洞山下とは必ずしも同じ観念ではない。先ず、その代数の数え方が異なる。何か特殊な意味がこめられているのではないか。もっとも、徳翁良高も、時代は遡るが、同じ江戸中期（元禄期）の人である。しかし、慈光寺の位牌は極めて古風であったから、あるいは傑堂の一派の自称で、それならば古く室町初期（南北朝期）に遡る呼称かと憶測を重ねてみたが、念のため慈光寺に問い合わせたところ、同寺は江戸中期に火災に遭い、それ以前のものは何も残っていない、位牌も江戸期のものとの答えであった。したがって、筆者がいま知る限りの証拠品は、「洞山正宗」の、江戸期にその用法があったことを示すのみである。

それにしても、慈光寺の位牌が、永平道元をとびこして、洞山正宗第廿一世と開山を位置づけているのは気にかかる。このような呼称が慈光寺だけのものか、その本寺、越後村上の耕雲寺にも同様の呼称の伝統があるのか、あるいは、さらに遡るものか、これは全国的に調査を要することと思われるが、ここで飛躍して憶測すれば、一つは、徳翁の用例からみると、東明派等の他の洞山下に比して、わが道元派こそその正宗、という意識があったのではないか、ということが考えられる。しかし、慈光寺の位牌からみると、何らかの理由でわざわざ道元下何世ということを避けたのではないか。端的に言えば、永平寺派ではないことを主張するため、すなわち、義介—瑩山下の門流の意識のあらわれではないか、という憶測である。もし仮に瑩山下何世という数え方をすると、それは大徳寺に対する妙心寺派の立場と同じで、永平寺の門流とは訣別して、独立した宗派となる。しかし、永平寺の道元—懷奘—義介の法灯を除いては瑩山派は成立しない。そこであみ出されたのが、永平道元をもふくみながら、さらに永平寺を越えるものとして、洞山以来の正系たることを標榜したのではないか。

このような憶測を裏付けするものとして、筆者は永光寺における瑩山の五老峰建立の意義の考えている。五老峰が瑩山自身を第五番目として、遡って如浄以下五代の塔所として建立されたことは周知のことである。そこに何故如浄が

加わったか。これは『嶽山史論』の著者も推測していることであるが、如浄の塔所を標榜することによって、道元の塔所たる永平寺の上に立つことを意図しているのではないか。これは道元の教えを伝え広めることを任とした瑩山には考えられないと思われる向きもあろうが、事は開祖道元のことにはなくて、いわゆる三代相論以後の永平寺と大乘以下の瑩山派諸山との対立の問題である。

慈光寺開山傑堂は、上述の法系で見るとおり、峨山の下、五哲の筆頭太原宗眞の門流（太原派）に属する。總じて峨山派がそうだといわれるが、その中でもとくに太原派は洞山五位の提唱をよくし、中でも、傑堂の法を嗣いだ南英謙宗は洞山の『五位顯訣』を提唱して『洞上雲月録』を著した。これはわが国における、五位に関する最初の著述であるという。<sup>\*25</sup>そして、五位の提唱の多いことは永平門下（つまり今日の曹洞宗）で、他に多く見られない現象であるともいわれている。<sup>\*26</sup>

さらに注目すべきことは南英の法嗣瑚海仲珊が永享六年明にわたり、「天童山に掛塔し、如浄の塔所南谷庵に寓し」、献灯の資を寄進したことである。そして、このことを理由に、「傑堂門下は日本の本山本寺に対する門役を免除されたといつて、總持寺へも輪住しなかった」という。<sup>\*27</sup>これは事実上の總持寺からの独立である。（元来は傑堂が師梅山聞本の開いた龍沢寺の師席を嗣ぐことを拒否して一生、耕雲寺にとどまり、黒衣に終止した伝統をつぐものであろう。）それやこれやを考えると、洞山正宗の看板を掲げたのは傑堂派に限られたことかもしれない。

禅宗ないし曹洞の派名を認めず、また洞山の五位や臨済の四料簡などに接化の方法としての意義を認めなかった道元の宗旨と、この太原派にとくに見られる洞山の五位の提唱とはおよそ相容れないものがある。しかし、天下の大勢はこうした中国曹洞の伝統的方法の導入を必要としたのであろう。道元の門流の、その意味での曹洞宗への復帰の由来するところは、やはり瑩山の思想の中に芽ばえていたと言つてよいのではなからうか。<sup>\*28</sup>

## 註

- 1 『總持寺史』自序、二頁
- 2 同上、六頁
- 3 同上、九頁
- 4 『禪宗の地方発展』三四六頁。応永前後における永光、總持兩山の争いに関しての言。
- 5 今枝『中世禪宗史の研究』四八三―五〇三頁
- 6 『永平寺史』五四〇頁
- 7 道元の『宝慶記』（第27段）によると、宋の寺院を教院、律院、禅院、徒弟院の四種に分けることが通説であつたらしい。如浄はそうした区別を、王臣が勝手にきめたことといいながら、「禅院と称するは乱称なりといえども、今、行う所の法儀は、実にこれ仏祖の正伝なり」と自負している。そこで徒弟院に関連して、「徒弟僧は師資未だ詳ならず」と言っているのはどういう意味か。（禅院などは官許の寺院で、そこに住持するとき、嗣法した師名を明かすこととなっているが、その必要が徒弟院では必要なかったということか。一方、「度弟院」は『禅林象器箋』の第一類、区界門には、十方刹に対するものとして、「己<sup>レ</sup>所<sup>ノ</sup>度<sup>スル</sup>之弟子<sup>ヲシテ</sup>令<sup>メ</sup>住<sup>ニ</sup>持<sup>セ</sup>之<sup>ニ</sup>、甲乙而伝<sup>ル</sup>者<sup>ナリ</sup>」と説明している。両者同じものである。池田魯山『宝慶記』（大東名著選）大東出版社、平成元（一九八九）九〇―九一頁参照
- 8 鈴木、前掲書、三四九頁（「大徳寺対妙心寺の如き争いを、地方に於いて為したものと称し得べく、」）
- 9 論旨による勅住とか、勅願所とか朝廷との関係を誇示することは、多分、布教に際して極めて有効であったので

あろう。しかしそのことと、その寺が官寺であることとは別である。南禅寺は亀山法皇以来朝廷との関係が深く、勅住寺院として五山の第一あるいは五山の上に置かれたが、代表的な十方住持利である。大徳寺は一時五山に擬せられたが開祖宗峯の門下の一流相承を条件とした変則的なもので、後年、この門流相統を維持するために五山からはずれた。(今枝、前掲書、二二八頁、二二三頁。)曹洞宗の場合は綸旨等についてさらに明瞭を欠くものが多く、鈴木、前掲書などは全くといってよい程、この問題にふれていない。

10 『嶽山史論』一一〇頁

11 『永平寺史』四三二―四頁に『洞上聯燈録』の記載からとり出した、室町期から江戸初期にかけての永平寺出世者の一覧表がある。

12 『嶽山史論』六五頁以下。

13 大徳寺の法系は歴代、派祖宗峰の一字「宗」をとって「宗」とよませて、これを継ぎ、奥州正法寺は開祖無底良韶の「良」字を継いでいる。これは多分、鎌倉期から目立つ公家や武家の通字(たとえば北条氏の「時」とか足利氏の「氏」、公家では久我家の「通」字など。)に倣ったものである。法系の家制度への擬制化が嵩じると、現代日本寺院の肉親の師資相承にすんだと見るのは言いすぎか。なお、平安中期までは中国風に兄弟通字が多い。それが平安中期に祖先名の一字継承となり、さらに歴代の通字へと変わっている。教団では能仁派の懷奘たち、また波著寺の懷鑑の弟子たちはそれぞれ「懷」「義」を兄弟弟子の通字としている。

14 辻『日本仏教史』中世編(二)、三三六―三七頁。引用に際して、大谷哲夫校訂大乘寺秘本「洞谷記」(『宗学研究』昭和48年度、二四四―五頁)のよみを参照した。

15 『嶽山史論』四七頁に、次に掲げる大乘寺に関する部分のみ引用されている。

16 同上書、六〇頁

17 辻、同上書、三二三―三四頁。この瑞夢記の中に、總持寺の額を、使いを「京都に上らせて、行房卿に額を書いてもらった」旨記してある。これが何を意味するのか不明。なお行房卿は能書を歴代出している世尊寺家のひとりであろう。『尊卑分脈』によれば、從二位経尹（延慶三年出家六十四才）の子（実は孫）とあるのがそれに該当するようである。ただし位階は右京大夫等で公卿であった形跡はない。（『公卿補任』にその名なし。一応記しておく。）

18 『總持寺史』二〇四―二〇九頁

19 『公卿補任』元徳二年の項（国史大系本、第二編、五二六頁）。

20 『尊卑分脈』国史大系本、第四卷、八頁

21 辻、前掲書、三三四頁

22 『總持寺史』七頁。良高の趣旨は、永平寺は「日本洞水の洩源であり、末流餘裔たるもの必ず一度は「祖塔」を拜登すべきであるというもの、總持寺に関しては、洞門出世祝聖第一道場」であるほか、いま洞家の寺院はみな、「總持之末流」であり「瑩峨二大士」が出なかつたならば「永平門流は地を拂つて盡きたであらう」というものである。ちなみに良高は明峰派、月舟宗胡の資。

23 『曹洞宗全書』第十六卷、史伝上、一九一頁

24 『嶽山史論』五七―八頁

25 孤峰『禅宗史』五六五頁

26 同上書、五五八頁

27 同上書、五六四頁



28 鈴木の見解では懷奘―義介には永平寺の諸規制を定めるに当たって「祖翁采西僧正素意」を尊重する意向があつたことを重視している。（『禅宗の地方発展』四八頁。）

これは洞済両聯の考えであり、洞山正宗はそれとは異なるが、道元の理想とした古制復帰が、懷奘の時から早くも変えられているのは、恐らく時勢（臨済派の隆盛）と、寺の存続のための必然の要請だったのであろう。瑩山はまたそれを道元の素意に近づけて如浄の伝灯の強調に戻したと考えることもできる。

（一九九五・一二・一）

# 追記

「洞谷記」に洞谷山永光寺の名の由来を記して

「予者洞山高祖十六世ノ法孫<sup>ナリ</sup> 故<sup>ニ</sup>慕<sup>ニ</sup>彼ノ家風<sup>一</sup>、山ノ名<sup>ヲ</sup>為洞谷、改<sup>レ</sup>山為<sup>レ</sup>谷<sup>ニ</sup> 曹溪<sup>ニ</sup>如<sup>マ</sup>為<sup>ニ</sup>曹山<sup>一</sup>、大陽高祖十一代之法孫、故慕<sup>ニ</sup>盈<sup>レ</sup>目大陽<sup>一</sup>、号<sup>ニ</sup>永光寺<sup>一</sup>、」と述べている。（大谷哲夫、前掲校訂本、二三八頁）