

長徳寺所蔵の切紙資料について

——禅宗の仏事法要の意味と意義——

石川力山

はじめに

昭和六十一年三月五日、福生市史編纂室の皆さんによって行なわれた、市史編纂のための長徳寺史料調査に参加させて頂き、貴重な史料を拝見させて頂くことができた。特に私は現在、中世禅宗史、就中中世末期から近世初頭にかけての曹洞宗関係の切紙資料を集中的に扱っており、曹洞宗切紙の起源やその影響について検討を進めているが、今回拝見することができた、臨済宗建長寺派に所属する長徳寺所蔵の切紙資料は、曹洞宗が伝えている切紙類と殆んど同内容のもので、中には曹洞宗の加賀大乘寺出山道白（一六三六～一七二五）の系統のものをそのまま伝えている切紙もあって、曹洞宗・臨済宗の交渉史のうえからも極めて興味深いものがあった。この度、市史編纂室の方から、

長徳寺の史料調査を踏まえてなにか書くようにとのことで、福生市の歴史を考える上からはあまり御参考にならないかもしれないが、切紙資料というものがいかなるものであるか、どのような機能を果たしたのかといったことを紹介しながら、地域社会において、禅宗寺院がいかなる役割を担ったかなどの問題についてもふれ、併せて洞済の交渉史にも言及できればと念願している。

長徳寺について

玉雲山長徳寺の草創は平安時代の長徳年間（九五七～六一）と伝えられ、寺名もこれにちなんだものである。本寺は西多摩郡五日市町小和田の竜角山広徳寺で、開山は旨外□宗（一四六〇）、開創は永享十一年（一四三九）とされる。なお広徳寺は、応安六年（一三七三）、正応長者の妻竜心智

雲尼なる者が堂宇を建立し、山号を竜角山と号し、蘭溪道隆の曾孫で建長寺七十世心源希徹（一四〇三）を開山に請じたことに始まり、正応長者（法名正応了受居士）が改めて伽藍を整備して開基となったという。その後、天文の頃には北条氏康により堂舎も建立され、氏康を中興の大檀那としてゐる。

長徳寺を開創した旨外和尚については、広徳寺の歴住にはその名は見られず、嗣承関係等は不明であり、開創の由来についても明らかでない。しかし開創以来、終始建長寺派に属して今日に至っている。二世・三世の頃は、山の内上杉氏の臣大石氏の外護や後北条氏の助力もあったが、天正十八年（一五九〇）豊臣秀吉の小田原征伐による後北条氏の滅亡後は衰退の一途をたどることになった。

延宝年間（一六七三～八一）、九世賢了□佐和尚の頃中興され、享和三年（一八〇三）に火災に遭ったが復旧して今日に至っている。

なお、長徳寺の本尊は、正面が十一面観音で、脇土として大聖不動明王・北方多聞天王という極めて特殊な形式をもっているが、これはおそらく、禅宗以前の旧仏教系の堂舎であった頃の名残であろう。日蓮宗や浄土系の寺院の本尊は、大曼荼羅や阿弥陀如来・名号等おのずから決まってくるが、旧仏教系の寺院や堂舎に由来を持つ禅宗寺院、特に地域社会に展開した曹洞・臨済系の寺院には、元来の本

尊をそのまま継承する事例が極めて多い。

以上見てきたように、長徳寺は、禅宗寺院になって以降今日にいたるまで、建長寺派下の寺院として終始一貫しているが、最初に指摘したように曹洞宗関係の切紙がかなりまとまったかたちで伝承されている。これは何を意味するものか、寺の歴史にも関係することなのか。こうした問題も念頭におきながら、以下において切紙資料の紹介と若干の問題提起を試みたい。

長徳寺所蔵の切紙の種類について

今回の調査では、私自身の関心のせいもあって、切紙資料に重点を置いたために他の文書や金石文等については殆んど未調査に終り、このため切紙の伝承経路等については推測に止まるもので、後日あるいは訂正の機会があるかもしれない。そこでまず初めに、資料紹介の意味で長徳寺所蔵の切紙二十三種の目録一覧を掲げる。

- 1 亡者授戒之作法切紙、即通之参
- 2 永平開山道元和尚為後鑑記之亡靈授戒
- 3 龕前念誦之参
- 4 下火統松之本伝
- 5 新亡告来時魔防観念ノ大事、統松之参、下火之参
- 6 剣難救死靈切紙
- 7 亡靈教化心迷観念切紙

8 亡靈輪廻弁明之大事、畜生授戒之作法切紙、又畜生塔婆文

9 土葬塚四足防之大事并參、塔婆点眼切紙

10 卒都婆点眼、同点眼之大事、塔婆之參

11 塔婆点眼ノ法、献靈供切紙

12 幽靈納法（或曰、白卒塔婆圖）

13 安座点眼

14 墓移

15 臨濟一枚血脈

16 臨濟一枚血脈參

17 頸統之大事

18 卍字之參

19 施餓鬼之大事

20 施餓鬼焼香作法

21 鎮守看經之目錄

22 廿日婦之參（鎮守參）

23 符、腫物治符、鼠物ヲ損サ、ヌ符、雷ノ落ヌ札

その意味においては近世の寺院の葬祭仏教としての機能を端的に示しているといつてよい。

次に、これらの切紙を書写年代の上からみると、享保十七年（一七三〇）三月の書写のもの（3、10、11、13、14、15、19、21）、享保十九年書写のもの（12）、安永三年（一七七四）三月書写のもの（7、18）、その他年記不明のもの（1、2、4、5、6、8、9、16、17、20、22、23）の四類に分けられる。しかし、年記不明のものの中には明らかに異筆のものも含まれており、さらに年記が記載されているものと同筆と認められる切紙も存していて、筆跡によって分類することは中々困難である。ただし、享保十七年書写のものはずべて、伝秀なる者より湛海□丈なる者に伝授された旨の識語があり、長徳寺切紙の伝承経路を探る上で重要な示唆を与えてくれると思われるので、この点について触れておきたい。

長徳寺所蔵の切紙の伝承経路について

ところで、「切紙（きりがみ）」とは何か、いかなる資料でどのような機能を果たしたものにについては、これまで全くふれなかつたので、ここで切紙という資料の簡単な解説をおこない、その基礎的性格を把握した上で、長徳寺切紙の特徴や伝承経路を考えてみたい。

これらの切紙は種々の方法で分類可能であるが、まず内容的にみるなら、一、葬送儀礼関係（1～14）、二、血脈関係（15～18）、三、施餓鬼関係（19～20）、四、鎮守・符関係（21～23）の四類に分けられよう。ただし一から三までは死者儀礼とその後の追善供養や墓所に關するものばかりで、

まず、切紙という名称については、これは古文書の形態

上からの呼び名で、小さく切った用紙に要件を書き付けたものというほどの意味で、すでに正倉院文書に実例が見られる。これが特別の意味をもって用いられるようになるのは中世以降であり、歌道・神道・修験道・文学等の世界でその流派の奥儀極意を伝授する際に、切紙に書き付けて授けるようになり、道々（みちみち）の芸能における秘事の伝授として尊ばれるようになった。古今伝授や『源氏物語』に関する切紙はよく知られており、諸芸道においては後世、家元制度や「名取り」を許される組織が形成され、その伝統は今日にまで受け継がれていることは周知のごとくである。仏教界でも、秘儀の伝承や口伝の多い天台・真言密教に切紙伝授はよく見られるが、総じて宗教界における切紙伝授は儀礼執行の方法に関するものが多く、秘密伝授を特徴とする。禅宗においてこの切紙伝授という形式を採用したのは曹洞宗で、師と弟子の間で、印可証明の助証の意味をもって伝授され、中世末頃には数十種から多い時には百数十種にも及ぶ切紙が伝授されることもあった。

曹洞宗の切紙伝授によって伝えられる内容は多岐にわたるが、葬送儀礼や嗣法相承等の儀礼的事柄に関するものがやはり圧倒的に多い。長徳寺所蔵の切紙もこの例に漏れず、葬送関係をはじめとする儀礼に関するものが殆んどである。

また、曹洞宗関係の切紙は、形式の上から三種に分けられる。第一は、儀礼執行の方法等を記した切紙の本文であ

り、第二は、切紙の本文に記された内容について、師と弟子あるいは自問自答の形式の間答体で解説や解釈を行なう「参」と呼ばれるもので、長徳寺所蔵の切紙でいえば、1、3、5、9、10、16、18、22に見られるものである。第三は、切紙の内容を図で示した「大事」と呼ばれるもので、17頸統之大事はその典型的な例であり、6剣難救死靈切紙・9土葬塚四足防之大事・14墓移にも図示の例が見られる。そしてこれら三種の形式は、同一切紙の中に二種あるいは三種すべてが備わっている例も多く、特に多いのは切紙の本文に参を含むもので、長徳寺切紙にもこの種のものは多いが、その具体的な例は後で示す。

以上、切紙という資料の一般的理解、特に曹洞宗所伝の切紙の内容的特徴といったものについても概観してみたが、長徳寺所蔵の切紙資料の特徴もこれとピッタリ一致する。というよりも、曹洞宗所伝の切紙が臨済宗建長寺派の寺院に伝承されるに至ったといったほうがより正確かもしれない。臨済宗所伝の切紙なるものは筆者もまだ無聞にして未見であり、臨済宗の方々に訊ねても、そうした伝承は知らないという。そしてなによりも、長徳寺所蔵の切紙資料は、筆者がこれまで収集してきた曹洞宗所伝の切紙と殆んど同一のもので、「廿日婦之参」の異名を持つ鎮守切紙には、

「天童如淨禪師云、曹洞在鎮守参禪、未了ノ人不可爲ニ導師、故道元和尚帰朝ノ時キ、明州ノ津ヨリ亦天童山ニ立

婦テ、廿日在寺ナサレテ此ノ参得在ル也、故ニ此ヲ廿日婦リ参ト云ナリ」とあり、道元伝授の史実性については疑問が残るが、曹洞宗所伝の切紙であることは明白である。

「臨濟一枚血脈」「臨濟一枚血脈参」という臨濟の名を冠した二種の切紙についても、曹洞宗にやはり同一切紙の伝承があり、特に「臨濟一枚血脈」は、

享保十七壬子歳

伝秀叟

三月吉祥日

授湛海丈

という識語を有する切紙であり、この記載も曹洞宗所伝の切紙であることを証する根拠である。

すなわち、既にのべたように「享保十七年」の識語を有する切紙は八通現存するが、これらはいずれも伝秀なる者より湛海□丈なる者に伝授されたものであることが知られる。そしてこの伝秀・湛海の二禅僧については、「塔婆点眼ノ法」の切紙の識語によれば、

右嫡々相承徒大乘卍山和尚至吾矣、吾今伝秀叟

享保拾七壬子歳

附与

湛海丈

とあって、加賀大乘寺の卍山道白（一六三六～一七一五）の系統に伝承された切紙であることがしられる。さらに享保十七年（一七三〇）という年代的な関係を考慮するなら、

伝秀なる者は、卍山の弟子の智燈照玄（一六六五～一七三九）のそのまた弟子にあたる「俊丈伝秀」に比定することが可能であり、そしてさらに推測を加えるなら、湛海とはこの俊丈の弟子ということになる（『曹洞宗大系譜』一九六頁）。それは、□丈という湛海の諱（いみな）は、上の一字が不明であり、また禅僧の命名（安名）の仕方の上からは厳密な意味での系字とはいえないかもしれないが、俊丈伝秀の号の一字「丈」を受け嗣いだものと思われるからである。

このように、長徳寺には明らかに曹洞宗所伝のものと思われる切紙が伝承されており、他の伝授不明の切紙についても、すでに「廿日婦之参」で見たように、ほぼ同様の伝承過程、つまり、曹洞宗所伝のものから必要に応じてこれを取り入れたことが知られる。それでは建長寺派長徳寺に曹洞宗の切紙が伝えられるに至ったより必然的な理由はないであろうかということに問題になるが、ここで唯一推測し得ることは、臨濟宗幻住派との関係ということになる。

幻住派とは、中国臨濟宗楊岐派の中峯明本（一二六三～一三二三）の系統を言い、幻住とは中峯が庵居した西天目山の室名である。鎌倉末期に入元した多くの禅僧達はこの中峯派下に参禅してその宗風を伝え、当時全盛を極めていた五山の禅林とは対照的な、王侯貴族との交わりを絶ち山林に庵居する隱遁的生活を堅持していた。遠溪祖雄・古先印

元・復庵宗己・大拙祖能等である。この幻住派も戦国期に入る頃から京・鎌倉の五山禅林に進出するようになり、ついに円覚寺・建長寺も幻住派に席卷された観があり、この傾向は特に建長寺派下に顕著で、幻住派は関東一円に展開した。この幻住派と極めて密接な関係にあったのが曹洞宗で、例えば遠溪祖雄の系統の一華碩由（一四四七～一五〇七）などは、大覚派の人でありながら曹洞宗や臨済宗大徳寺派の密参録（公案参禅修行の手引書）も兼ねて伝承しているという具合であった。特に中世末期の曹洞宗が特徴的に使用伝授していた血脈や大事を幻住派も相承していたが、

これらも曹洞宗から学んだものといわれている。こうした状況を併せ考慮するなら、建長寺派下の長徳寺に曹洞宗関係の切紙が伝承されていてもなんら不思議とはいえないことになるが、ただし曹洞・臨済兼受の傾向が果たして、長徳寺切紙が書写された江戸中期の享保や安永のころまで継続して行なわれていたかどうかという問題は依然として残る。この時期の長徳寺住持は年代的には、十三世一道□禅（一七四〇）・十四世玉関□瑛（一七七二）・十五世関道□関（一七七六）等であるが、彼らが幻住派の法系に連なる諸師であるかどうかは不明であり、まして曹洞宗との関係については一切分らない。ただし、十一世一嶺□住・十二世一秀□林、及び十三世等の諸師の号に注目するなら、一華碩由の系統下の碩派という法系には、号に「一」の字

がつく人がかなりいるので、彼らが幻住派である可能性は強い。しかし、既に述べたようにこれらはいずれも推測の域を出ないものであり、類推の上に類推をかさねることは避けたいので、長徳寺切紙の伝承経路については、可能性の指摘にとどめておき、次に、実際に切紙を紹介しながら、内容について若干検討を加えることにする。

葬送儀礼関係の切紙について

ところで、今日、仏教と葬送儀礼との関係は切っても切り離せない関係にあるが、インド仏教の伝統から見れば元来ありえないものであり、わずかに、葬送のための説誦経典としては、人生の生滅無常の理を説いた『無常経』が部派仏教の時代に製作された程度で、この『無常経』は義浄によって翻訳されたが、その受容は民間信仰レベルを出でず、葬送儀礼が仏教の教義として確立するまでには至らなかった。このようにインドや初期中国仏教においては、浄土思想による往生儀礼は別として、第一義的には出家者が葬儀を直接主宰することは教義的にはありえなかったのである。これを仏教教団内の儀礼として初めて明確に規定したのは禅宗の清規（しんぎ）で、たとえば北宋代に成立した『禅苑清規（ぜんねんしんぎ）』によれば「亡僧」と「尊宿遷化」（遷化は出家者の死を意味する）の二種を内容とする葬儀法が確立していた。このうち「亡僧」とは、禅の修行

の途中に不幸にして死亡した僧に対する送別の儀礼で、臨終から火葬、さらには僧の所持品の競売処理（唱衣）の規定等に関するものであるが、儀礼の内容は、今生における得道・修行の完成を来世に託する祈念を趣旨とするものである。さらに「尊宿遷化」とは、得道者・住職歴任者のための葬送儀礼で、中国の伝統的な孝や礼の思想にもとづく儒教倫理による惜別の吐露や、孝子すなわち死亡した僧の弟子達に対する弔慰の表明を内容とする。この二種の儀礼に共通して見られる特徴は、民俗レベルにおける葬送儀礼に必然的に付随する靈魂の処理という觀念が希薄なことであり、その意味ではまだ仏教の基本的立場を踏まえているといえよう。そしてこの二種の葬送儀礼のうち、「亡僧」の儀礼が日本においては一般在家の葬送儀礼に適用されることになるが、その時点では例外なく日本的な靈魂の觀念が想定されて儀礼が執行されることになる。

日本における仏教的葬送儀礼といえは先ず想起されるのは、平安末頃より浄土信仰の隆盛とともに一般化した「二十五三昧会」と呼ばれる講組織による臨終往生儀礼であるが、さらに禅宗の伝来とともに移入された、儀礼としては極めて整った形式を有する葬送の方法は、浄土思想と習合しながら、厚葬・薄葬の別はあっても、中世を通じて被支配者層にまで広く浸透するに至ったのである。その媒介の役割を果たしたのが曹洞宗をはじめとする鎌倉新仏教とい

われる諸教団の末端部分を担った僧達で、室町から戦国期にかけての急激な地方寺院の建立すなわち地方発展とは、まさしくこうした事実を指しているのであり、そこにはまた村落構造そのものの変化、つまり惣村制に見られるような、民衆の自覚的な気運に支えられた主体的な宗教受容という要素も見逃すことができない。しかもこうした受容は被支配者層に受容される以前にすでに、上級貴族の間にも広く行きわたっていたであろうことは、北朝崇光帝の皇子で世が世なら皇位を継承したかもしれない伏見宮栄仁新王（法名大通院）や、その長子治仁王（法名葆光院）の葬儀はいずれも天竜寺系の夢窓派の僧により禅宗の「亡僧」の儀礼に則って執行されており、しかも十三仏信仰や『光明真言』の依用も見られるという、民間レベルと殆んど異ならない受容の仕方をしていることによって、その実態は容易に察せられよう（『看聞御記』応永二十三年十一月二十日、同二十四年三月十五日条参照）。そしてこの禅宗の葬送儀礼がどのような意味をもって行なわれたかを端的に伝えているのが「切紙」資料である。以下において、長徳寺所蔵の切紙を紹介しながら、その意味する所を若干補足的に述べていくことにしたい。

先ず葬儀執行に当たって第一に修される儀礼は、剃髪や授戒であるが、この作法を指示する切紙が「亡者授戒之作法、即通之参」で、本文は次のとおりである。

亡者授戒之作法 又別法アリ

奉請三界六道化道濟度地藏菩薩、唯願降臨道場、授菩薩清淨大戒慈悲、三返、今日没故某亡者、名入、汝從今身至仏身能持、南無佛依仏、南無佛法、南無佛依僧、三返、佛依仏両足尊、佛依法離欲尊、佛依僧和合尊、三返、佛依仏竟、佛依法竟、佛依僧竟、三返、汝善男女人对三宝前発大懺悔、三返、撰律儀戒、撰善法戒、饑益有情戒、能持、三返、上來宿誦梵網心品所集殊勲、回向、

真如実相、莊嚴無上、仏果菩提、伏願、垂此戒一絲頓超受生於梨中、成正覺於大涅槃岸、

即通之參

世尊拈華、迦葉刹竿、達磨四哲、六祖伝衣、青原鉏斧子、師云、此古則一々可參、資(弟子)云、吾胸丁度打、世尊即通、迦葉即通、又胸打、迦葉即通阿難、即又胸打、五祖一六祖代々即通舉、畢竟云、代云、以心伝心、師云、仏向上事、代云、一心当体時人々仏向上証契即通ソフ、次趙州無資主云、エスルナリ、師云、無資主代云、学(弟子)、師前テ展坐具、師又学坐具上座具展、其上学坐、師又坐、師云、句云、代云、二頭松雞点火燭、師資相逢伝心法一終、

葬儀に先立って死者に仏教の戒を授ける儀礼は、一名

「没後作僧(もつごそう)」とも呼ばれるが、その意味は、死者を出家させ僧侶とした上でこれを葬ることを意味している。剃髪の儀礼があることもその意味であり、これはすでに述べたように、禅宗方式の葬送儀礼は清規に規定された「亡僧」の葬法をそのまま在家の葬法に転用したことに由来する。従ってこの授戒の儀礼の後は、すべて出家僧侶としての扱ひを受けることになる。また「参」とは、これもすでに述べたように師匠と弟子(資、学)による問答の形式の解釈・注釈を意味しているが、さらに内容的にはこの問答から禅の宗旨を汲みとり参究するという禅の修行の意味もそのなかに含まれており、上記の「即通之参」とは、「亡者授戒」の趣旨と同内容の禅の逸話を挙げてやはり問答の形式によって禅的な理解を示したものである。その詳しい説明はここでは省略するが、その趣旨は、師から弟子に戒を授ける時の師弟の親密な関係と同様な人間関係に関する話を、禅の歴史の上を探って修行の参考にしようにしたものである。

さて、死者に対して戒を授ける儀礼を行なった後、種々の仏教的禅的な意味を伴う儀礼が執行されるが、そのなかでも特に仏教的な葬法として注目されるのは火葬・荼毘(だび)による遺体の処理であろう。この方法は、水葬や鳥葬などとともに、輪廻(生まれ替わり)の障害になる肉体を捨て去ってしまおうというインドの伝統的な葬法的一方

法に由来するもので、釈尊もこの方法によって葬られたこと
から、これを慕って火葬に附される風習が一般的となり、
日本においても古代仏教以来、僧侶や天皇にこの葬法が適
用されることが多かった。次にこの火葬に関する切紙を紹
介する。

新亡告来時導師魔防観念ノ大事

先、死骸ハ蛻ナレバソノ死骸ヲ心中ニキツト観念シテ獅
子一吼スレバ百獸腦裂ス、此句ヲ心裏ニ徹唱ヘ示ナリ、
如是観念スレバ魔障便ヲ失フゾ、其後往テ枕元ヘヨリ焼
香シテ耳根ヘロヲアテ、閑二十仏名三返唱ヘ耳ノ中ニ吹
キコムナリ、惣ジテ死人三昧ハ導師一大事也、

続松之参

師云、袈裟ト衣ト衫ト三ツヲ一ツニ取添テ拈ルナリ、
師云、三ツヲ一ニ取ヤウヲ云ヘ、代云、三界唯一心、師
云、其証拠を云ヘ、代云、作ニ円相、師云、其心ヲ云ヘ、
万般巧妙帰^{ニル}空^{ニル}了、

下炬之参

師云、向^テ死人^ニキツト良久シテ打ニ円相^ヲ拈ルナリ、土
葬ヲモスルガ、何トテ火葬トハ云タゾ、代云、キツト良
久シテ、三界唯一心ハ火ナリ、三界トモニ此心デサ^ハエ
タゾ、師云、施シャウヲ云ヘ、代云、良久、師云、其上
伴ニ立テ、伴ノシャウヲ云ヘ、代云、頭上漫々脚下漫々、

此真仏ノ伴了、

この切紙で特に注目されるのは、人間存在に対する観念
である。先ず、遺体は「蛻」すなわちぬけがらであるとい
うのであるから、靈魂と肉体の二元論に立っていることは
明らかであり、しかも死という事態は靈魂がなんらかの理
由によって遊離した状態ということになる。さらにこの靈
魂が遊離した状態の肉体は極めて不安定な状態にあり、そ
れは現実的には遺体は崩壊・腐敗に向かうので、恐怖・嫌
悪の対象であり、またこの遺体には魔障が入り安い状態に
あり種々の弊害をもたらすと考えられたので、これに対処
するための手段も種々講じられた。遺体や棺の上に刃物な
どをのせる風習が各地に残っているが、これは魔の侵入を
防ぐ民俗習慣である。この切紙ではその方法として、「死
骸ヲ心中ニキツト観念シテ獅子一吼」するといっているのであり、
獅子一吼とは釈尊の説法を意味するから、仏教の經典の言
葉を唱えたり心中に念じたりすることなどによって百獸す
なわち魔の侵入を防ごうとするのであり、「土葬塚四足防
之大事并参」によれば、「獅子一吼」とは坐禅のこととさ
れ、坐禅の力によって魔障を除くことが期待されている。
自力修行のための坐禅の功德にこうした一見奇異な側面が
期待されるのは、教理的には釈尊の成道における降魔(ご
うま)の因縁によって説明可能であろうが、直接的には修

験道における験力の発揮と軌を一にするものであろう。禪僧が葬送儀礼を取り扱うに至る歴史的過程で、それまでこの役割を社会的に担ってきた修験者の験力に対抗し得る唯一の力として期待されたのは、禪僧の禪定修行によって得られた力であった。さらに「耳根へ口ヲアテ、閑二十仏名三返唱へ耳ノ中へ吹キコムナリ」というのも明らかに「魂よばい」の風習を仏教的に解釈し直して執行する儀礼とみることが出来る。魂よばいとは、中国では「復魂」あるいは「招魂」とよばれ、死亡の直後に近親者が死者の名を叫んで靈魂を呼び返し蘇生を願う儀礼で、日本では屋根の上や井戸の中に向かって死者の名が呼ばれたりするが、それは同時に死を確認することも意味している。そしてこの儀礼は、禪宗では葬送儀礼を執行する導師が自ら心をこめて手を下すことが肝要とされるのである。

こうして死が確認された遺体は火葬に附されるのであるが、この火葬の火を点ずる役目をするのが導師であり、元来は実際に薪を積んでその上に遺体を安置したのであるが、禪宗の茶毘式では統松(たいまつ)に模したものを作りこれで点火する行為を儀礼化し一連の葬送の中心的儀礼とした。これが引導(いんどう)であり、その起源は中国唐代の禪僧黄檗希運(おうばくきうん)が母の溺死に際して「一子出家、九族登^レ天、若是妄語、諸仏妄言矣(一族の中から一人でも出家すれば、その一族の者がすべて天に生まれ

ることが出来る、云云)」という法語を唱えて火葬の火を点じたことがその始まりと伝えられる。これはまた、釈尊の死に際して弟子の摩訶迦葉が火葬の火を点じたことにもとずくとされ、これにならったものが「引導法語」で、浄土真宗を除くほとんどの宗派でこの葬法が行なわれている。この時に用いる統松の意味を述べたのが「統松之參」で、ここでは極めて簡単な内容が展開されているに過ぎないが、これを「三界唯一心」(三界の全ての現象はただ一心から現れ出たもので、心のほかになものもない)」という仏教の教理で把握しようとしたものである。

また、火葬の火を点ずることを下炬(あこ)というが、この点火の際の心得を示したのが「下炬之參」で、統松でグルリと円を描くようにして点火になぞらえる儀礼の意味をやはり三界唯一心の「心」でとらえようとしたもので、遺体が根源に帰還することを意味する。

以上、紹介した資料は二点に過ぎないが、これだけを検討してみても、仏教的葬法が日本の社会に受容されてゆく一端を垣間見ることができよう。すなわち、日本の民族固有の靈魂観や民俗的慣習を前提としながら、新しい宗教運動としての仏教あるいは禪の立場から解釈し直し、社会制度としてこれを現実の場に定着させてゆく過程が容易に看取できるといふことである。その際に、牽強付会ともいえないこじつけ的要素がないわけでもないが、中国以来の伝統

的な儀礼として執行するという禪の側からの主張は、十分に説得力をもつものであり、民衆の自覚的宗教受容を満足させるものであったともいえよう。

その他の切紙資料について

本稿の中で、長徳寺所蔵の切紙資料のすべてを紹介することはできないが、次に幾種類かの切紙を紹介しながら簡単な解説を行ない、長徳寺切紙の全体像の把握につとめたい。

先ず、すでに紹介した葬送儀礼に関連するものとして、墓所にかかわる切紙を一、二点次にかかげる。

塔婆点眼法

先塔婆銘書了、筆拈^{ジテ}法界塔婆是諸仏体觀、默唱^{シテ}云、如来・応供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏世尊、三唱、三界唯一心、三唱、以大円覺為我伽藍、身心安居、平等性智、三唱、上三文各々三唱、先拈^{キテ}タル筆ヲ以急度塔婆指點、其筆^ヲ以收合掌眼目、慈眼視衆生、福聚海無量念ズルナリ、

献靈供切紙

先進^ニ本尊前^ニ焼香、献^ニ仏餉^ヲ諷經、次維那向^ニ導師問訊而進^ニ亡者位牌前^ニ、焼香取^ニ生飯^ニ薰^ニ香烟^ニ上^ニ点唱曰、上

分三宝中報四恩、下及六道皆同供養^ト唱了、置^ニ生飯^ヲ於盤側^ニ、挿^ニ筋^ヲ於飯上^ニ、念想^{シテ}曰、豎^ニ亘^ニ三際^ニ、横^ニ第^ニ十方^ニ、次点唱^ニ亡者法名^ヲ、眨眼注視^{シテ}、又焼香合掌^{シテ}默唱曰、三輪清淨三輪空寂三輪合觀、如此^ヒ三唱了、軀身^ヲ向^ニ導師^ニ問訊^{シテ}、歸^ル位^ニ、導師進^ニ位牌前^ニ焼香觀想^{シテ}、歸^ル位^ニ一揖^{シテ}、此時維那^ノ那拳^レ經也、

右嫡々相承從大乘卍山和尚至吾矣、吾今伝秀叟、

享保拾七壬子歲

附与

湛海丈

この切紙は二種類の内容からなり、前半は墓所や年忌供養の際に建立される塔婆の点眼、俗にいう「お性根入れ（おしょうぬいれ）」あるいは「お魂入れ（おたましいいれ）」と呼ばれる儀礼の作法や、この時に唱える偈文等を記したものであり、後半は仏前における供養の仕方に関する儀礼の基本的な坐作進退（ざさしんたい）、およびその心得を記したものであるが、このうち塔婆の建立の意味付けについては、仏教の伝統に由来するとする説と、民俗信仰にもとづくとする二様の解釈が可能であるとされる。

まず、言語的には塔婆は、卒塔婆（そとば）・浮図（ふと）・浮屠（ふと）とも書かれ、また単に塔とも略称されるが、いずれもサンスクリット語の *stupa*（ストゥーパ）の音写語で、釈尊の遺骨や遺髪、さらには爪などを安置し、

その上に土や石・塼たきで建てられた建造物を意味し、主に在家信者の信仰の対象となった。その形は元来は土饅頭のよくな土を盛っただけの簡単なものであったが、これを信仰する在家集団から大乘仏教運動が興起するなど、物心両面にわたって発展し、またこれを伝えた国々においても独自の展開を示し、今日見られる板塔婆や角塔婆のような五輪（地・水・火・風・空）を形どった形式をとるにいたったとされる。この意味からは塔婆の伝統は全く仏教の歴史的展開に由来しているということになる。

しかし一方、これが墓所だけでなく、施餓鬼せがきや流れ灌頂（ながれかんじょう）に用いられたり、さらには経木塔婆（へぎとうば）や紙塔婆のような形式が成立して火で焼かれたり水に流されたりする慣習を考慮してその機能を考えるなら、それは魂が附着する物体、すなわち「よりしろ」にほかならないとする民俗学からの解釈があり、その意味からは日本における塔婆の機能は、形式的には仏教の伝統の上に立っているが、その内実は古代以来の民俗的信仰そのまま受け継いでいるということになる。

それでは右に引用した「塔婆点眼ノ法」切紙に示された塔婆はどのように理解されるかという点、如來・応供等のいわゆる釈尊の異名である「仏十号」を唱えたり、三界唯一心などの文言に見られるように、形式としては全く仏教的なものに終始しているが、「点眼」という儀礼は魂を吹

き込むことを意味しており、「よりしろ」としての機能を前提としていることになる。塔婆の建立というような、いわば民間信仰にもとづくような儀礼は、禪宗の伝統にはもとよりなく、清規にも元来その規程はなかった。しかし、日本の中世末期以降の禪宗は洞済を問わずそうした民間信仰の諸要素を積極的に取り入れ、仏教儀礼として位置付けていった。そしてこうした傾向はなにも禪宗に限られた風潮ではなく、新旧の仏教各派に多かれ少なかれ見られる傾向で、近世幕藩体制はこうした葬祭仏教的体質をそのまま丸抱えにして支配体制に利用したといえよう。檀家制度や葬送墓制の確立、宗門人別制度の成立もこの延長線上にある。中世末から近世初期にかけての禪宗教団の実態とはまさにこうした側面をいうのであり、すでに述べたように民衆史の立場からいえば自覚的な気運に支えられた主体的な宗教受容という評価も可能であるが、禪宗としての面目は見出せないといって過言でない。

なお「塔婆点眼ノ法」の後半に記された「猷靈供切紙」が、具体的にいかなる儀礼に関わるものかについては、これだけでは不明であるが、次に紹介する「施餓鬼焼香作法」と題する切紙と比較すれば、施餓鬼の儀礼に関するものであることは明らかである。

施餓鬼焼香作法

一、進前焼香而揖而無量壽仏尊号三返低声唱、
二、南無薩婆恒多婆陀時、酒水之有印、大指、屈而四指、立模様有之、

三、南無蕪嚙婆耶時、開口之印有之、彈指三下而唱云、
上報三宝中報四恩、下及六道皆同供養三返、

四、南無三曼哆時、飽満有印、衣袖之内而心字書、次五
指立作ニ円相ニ三度、

五、神咒加持時、飯取加ニ持乾坤ハ、棚着ニ生飯ヲ取左掌
内、三返回、汝等鬼神衆ト神供唱、右掌輪、則拋捨
也、即水一切鬼神供、次亡者供、

六、汝等鬼神衆時、亦上報三宝中報四恩、下及六道皆同
供養、乍唱、棚外飯取崩、洗米拋散、水供ニ鬼神、後亡
者供、然而施餓鬼誦了、維那出供ニ茶湯、立去揖而飯ニ
本座、住持焼香、揖、維那楞嚴神咒始、右百味之飲食
雖備棚上、不レ与ニ加持、諸餓鬼諸亡靈等見ニ炎ニ不
レ能レ食也、依之如此作法有之歟、

從永平開山伝来而到予、

施餓鬼とは、水陸会・冥陽会ともいひ、六道の中の餓鬼
道に随した鬼衆に諸種の飲食を施す儀礼で、その施食の善
根功德を亡者の滅罪や追福に回らす法会として営まれるよ
うになった。その儀軌は、実叉難陀訳の『救面然餓鬼陀羅
尼神咒經』『甘露陀羅尼咒』、不空訳の『救拔焰口餓鬼陀羅

尼經』『施諸餓鬼飲食及水法』等の經軌にもとずき、諸種
の陀羅尼を誦して修され、日本では空海をはじめとする諸
師によつてもたらされ、密教の修法として行なわれたのが、
禪宗をはじめとする各宗の間に広まったもので、堂の外縁
に施餓鬼棚(精靈棚)を設け、三界万靈牌や新亡の位牌を
置き、百味の飲食等を供え、五如来を本尊として修される
方法は各宗に共通する。「施餓鬼焼香作法」の切紙は、各
種の陀羅尼を誦する際の印相その他の儀軌を示したもので、
特に鬼神衆を精靈棚の上に請して飲食を供する方法は重要
視される。この施餓鬼による追福の儀礼は、水死者や溺死
者のために、水辺や川中に船を浮かべて修される「川施餓
鬼(かわせがき)」や、産婦が死亡した際に灌頂幡かんじょうぼんを川や海
に流して修される「流れ灌頂(一名流水灌頂)」に発展する
が、これらは、水死や産婦の死を異常死として忌避した民
俗信仰と習合したもので、切紙類にはこの種の儀礼も多い。
最後に、長徳寺所蔵の切紙の中で曹洞宗所伝の切紙の性
格を最も端的に示している「鎮守」に関する切紙を紹介す
る。これは「鎮守參」「廿日婦之參」等の異名を有する切
紙で、本文中にその神名は出てこないが、曹洞宗の総鎮守
とされる北陸の一大靈山白山の祭神「白山妙理大権現」に
対する看經(かんきん)の仕方とその由来を記したもので
ある。

鎮守看經之目錄

先淨口已離咒三返、咒曰、唵修喇々々々、婆娑詞、歌云、本ヨリモ本アル神ノ我レナレバ、汚レ不淨ハイカデアルベシ、三返唱テ三拜而、其後一円相ヲ打ツ、円満ノ印ヲ結ンデ当胸、唱テ曰、三界唯一心、心外無別法、心仏及衆生、是三無差別、是迄デ三返唱也、次ニ心經三卷、消災咒七返、誦捨也

一、伊勢・稻荷ヲ拜而其後其ノ処ノ鎮守ヲ拜スル也、一、永平道元和尚廿日皈リノ參、天童如淨禪師云、曹洞宗有ニ鎮守參、未レ知之不レ可レ為ニ洞上導師、道元和尚不知明州ノ津迄御帰參被レ成玉フ也、其レヨリ天童山御帰在廿日在居、參得被レ成之故、号ニ廿日皈リノ參也、夫レヨリ已未タ日本エ御皈參在テ弘給也、師云、

鎮守ヲ、弋、一円空デ走、心ワ、此ノ一円相ニ余タ処ワ無イゾ、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人道・天道・声聞・円覺・仏・菩薩ニ至ル迄共ニ一円ノ中臥、師云、一円中ノ主ヲ、代、良久、心得ハ、急度良久ワ空却以前ノ主本分ニ元ト付キ羊也、向見レバ汚レワ無イゾ、当人ナラバ猶ヲ子細ニ説破セヨ、云ク、從レ円出デ円ニ皈タト見レバ汚穢不淨ヲ走ヌ、心ワ、死人ノ処エ行デワ、七十五日ガ中ニ神ニ參レバ大地ガ七尺烈破スルナゾ、扱テ此ノ參ヲ看經スレバ、アナタヨリ白ラスエ御下札拝ナサル、ト云イ走ゾ、弋、円相ガ肝要也、

円相ノ中ヨリ神モ仏モ人間モ天人モ蠢動含灵、蝦蟇蜆、衣草付木ノ精灵ニ至ル迄、円相ニ外レタ者ワ無イゾ、総ジテ眼ガ肝要也、宗旨端の眼ヲ用也、続松取時モ灵供スル時モ此ノ端的ノ眼ガ肝要也、塔婆ヲ書時モ念誦ヲ誦ム時モ如是也、類則ハ念誦ノ參、趙州三喫茶、竜天看破ノ參也、是皆後生三昧也、出家タラウズ者ワ此ノ參ヲ能々心得デワ叶ヌ事也、謹秘密々々大事々々、

于時享保十七壬子歲

伝秀叟

三月吉祥日

附与

湛海丈

曹洞宗の僧侶は通常、「竜天護法善神」「白山妙理大権現」の二神を二行書にした紙幅を小軸物に仕立てて携帶し護符とし、随時に看經して身心の堅固と福慧の増長を祈願する伝統があり、寺院の鎮守として境内や堂内に奉祠され伽藍守護の神としての性格も帯びるに至るが、これは禪宗の中でも道元派下の日本曹洞宗に限って見られる伝承で、特に白山信仰は分靈社の分布に比例して広く受容された。こうした伝統は恐らく、道元が越前永平寺を開創した以後に成立したもので、加賀や能登地方に展開した瑩山紹瑾（一二

六四(一三二五)の教団がその信仰の担い手であったと思われるが、切紙ではこれを、道元が中国留学中に師の如浄より伝授(参得)したと主張する。もとよりこの主張は伝承の権威付けに資するための荒唐無稽な捏造説にすぎないが、曹洞教団の展開に白山信仰を欠くことができなかったことは事実である。

さてこの切紙では、まず最初に経文の読誦法である看経の仕方が示され、陀羅尼や般若心経『消災咒』を誦すること規定されている。「誦捨(よみすて)」とは経文を読んだ後に回向をしない意味である。この中で注目されるのは、「本ヨリモ本アル神ノ我ナレバ、云云」とある和歌の持つ意味である。ここで想起されるのは、白山信仰が不浄・触穢を浄化する機能を有するという信仰であり、ここに引用された和歌もそのことに関連する。

日本仏教は古代仏教以来、葬送儀礼には関与しないという伝統があったが、それは死を触穢と見る觀念を前提とする信仰にもとづくもので、これに関わる下級僧侶は差別・蔑視の対象にもなった。鎌倉期以降、曹洞宗をはじめとして仏教各派は挙げて葬送儀礼に関与することになり、それが鎌倉新仏教展開の一要因にもなったが、そこに根強く残るのが、死の汚れにいかに対処するかという問題であった。曹洞宗における白山信仰の受容は、こうした問題解決のためであったと推測される。切紙の後半に見られる、「從レ円

出デ円ニ飯タト見レバ汚穢不浄ヲ走ヌ……(中略)……続松取時モ吳供スル時モ此ノ端的ノ眼ガ肝要也、塔婆ヲ書時モ念誦ヲ誦ム時モ如是也、云云」とあるのも、葬儀を前提とした文言であることは明らかである。

切紙は次に、鎮守として伊勢神宮や稻荷大明神等もその地域に応じて拝請することが記され、さらに、白山を鎮守とする由来が語られるが、それは道元がいったん天童山の如浄の下を辞去して明州の港まで来たが、思い立って天童山に引き返し二十日間滞在を延長して、この二十日の間に如浄から授けられたのがこの鎮守に関する口訣であり、これが「廿日帰之参(はつかがえりのさん)」という異名のある由来であるという。続いてこの鎮守の理解の仕方が問答体で展開されるが、中心の話題が浄・不浄にあることはすでに述べたとおりである。

おわりに

以上、長徳寺所蔵の切紙資料の調査にもとづいて、その全体像を一瞥し、長徳寺の寺伝等を考慮しながらその切紙資料の伝承経路に推定を加えた上で、いくつかの代表的な切紙を紹介しながら解説を試みた。長徳寺所蔵の切紙は殆んど葬送儀礼関係のもので、曹洞宗切紙に特徴的な嗣法伝授に関するものや禅の古則公案や参禅に関する切紙は一点もなく、その意味では近世幕藩体制下で担った寺院の役割

や機能をそのまま物語っているともいえる。結果としては、曹洞宗切紙の解説に終始し、また曹洞宗教団の展開史に關わる問題提起しかできなかったことになるが、それでもその傾向は必ずしも曹洞宗に限定されるものでないことは明らかであり、寺院の役割についても考えさせられることが多かった。また、これらの切紙に示された儀礼が臨済宗建長寺派の長徳寺においてそのまま実際に行われていたかどうかについても未調査で、幻住派との關係についても問題は残したままになってしまった。いずれ何らかの形で補正したいと思っている。

(いしかわ・りきざん 駒沢大学助教授)

(参考文献)

玉村竹二著『円覚寺史』

建長寺史編纂委員会編『建長寺史』(末寺編)

石川力山「中世曹洞宗切紙の分類試論(一)〜(九)」

藤井正雄編『仏教儀礼辞典』

その他