

梅峰竺三信『洞門劇譚』の研究

菅原研州

一、はじめに

本論は、江戸時代前期の洞門学僧・梅峰竺三信（一六三三～一七〇七）の名著『洞門劇譚』を研究するものである。本書は、江戸元禄期の洞門内で起きた「宗統復古運動」時に開版・流布され、同運動の顛末に影響を与えたとされる。そこで、本論では本書の詳細な研究を通し、梅峰自身の執筆意図、また、思想的射程を検討し、更に、同時代への影響等について考察したい。

本書は奥書から元禄一三年（一七〇〇）仲秋（旧曆八月）穀旦（吉日）に、「帝畿 押小路通橘町 書肆 玉峰堂 山限久右衛門 刊行」である。

なお、『曹洞宗全書（以下、『曹全』）』「室中」巻に翻刻が、『永平正法眼蔵菟書大成（以下、『菟書大成』）』巻二〇に初版本の影印が収録されているが、筆者も初版本を所持している^①ため、筆者所持の初版本を中心に、他の諸本を参照している。

また、先行研究としては、鏡島元隆氏による『曹全』「解題」^②、小坂機融氏による『菟書大成』巻二〇「江戸期に於ける嗣承論の展開」^③等に詳細な解題が付され、更には、『道元思想のあゆみ3』所収の黒丸寛之氏「一 近世における道元禪の展開」^④等の研究が見られるため、既に論じ尽くされた感が無きにしても非ずとの意見もあると思う。これ

らの先行研究は本書の要所を示すものではあるが、細部については開示されておらず、また、宗派内の事情を中心に論じているため、幕府の法度・宗教政策との関連が十分に考究されているとはいえない。

そのため、筆者の立場から本書の意義を改めて検討したい。

二、『洞門劇譚』の成立について

本書の成立については、卍山道白（一六三六―一七二五）による序、及び梅峰自身の跋文から知られる。

和尚一日、嘗テ撰スル所ノ洞門劇談一卷ヲ出シ示サル、乃チ其ノ而立以來意ニ介ム底ノ一項ニノ一予カ痒處ニ著ス、痛快快活言ノ論スル所ニ非ナリ⁽⁵⁾

卍山は右のように指摘しているが、『宗統復古志』『革弊略表年』⁽⁶⁾によれば、梅峰と相見したのは元禄四年（一六九二）とされるため、そこから元禄一三年の刊行時に至る、いずれかの機会で見にしたものであろう。しかも、既に撰述されていたことが知られるが、跋では以下のことを示す。

曾テ年シ而立ニ頂ノ北陸金府ニ寓ス、時自リ意ニ介ム者ノ祇タ此ノ一頂ナリ⁽⁷⁾

梅峰自身は、而立（三〇歳）を超えた頃の、北陸金沢にいた時から宗統復古を想っていたという。その時期だが、伝記では「壬寅冬、播の護生寺にて首衆し、職満じて永平に上り祖塔を拜し、亦た加北の諸刹に登臨す。時に龍睡、天徳に住し、乃ち款留す、從容軒に居し、三たび涼燠を換えて、復た播州に帰る」⁽⁸⁾とあるため、寛文二年（一六六二）に播州護生寺（現在の兵庫県神崎郡市川町に所在）での冬安居にて首座を務め、それを終えてから北陸に入ったことが分かる。つまり、梅峰三一歳から約二〜三年間ほどの間だったといえよう。⁽⁹⁾

問題は、この時、梅峰に宗統復古を想わせた要因についてである。同運動の共闘者であった卍山は、寛文三年・四

年頃に既に革弊を願っていたと『宗統復古志』は記載するが、もちろん円山と邂逅する前であった梅峰は直接には関係あるまい。ただし、『宗統復古志』で指摘する元禄一六年（一七〇三）九月に三奉行から発せられた「永平寺總持寺江申渡覺」によれば、「寛文年中之御條目」を受けつつ「檀方建立、由緒有之、寺院住職之義者、他山之仁與里、本寺江遂相談、従本寺且那江、申談相極可申候由」とある。⁽¹¹⁾これは、寛文五年（一六六五）七月一日付の『諸宗寺院法度』の老中連署による「諸宗寺院下知状・条条」第二条が該当すると思われる。⁽¹²⁾そして、この時の法度によって、末寺の住持決定権が、実質的に本寺に付与され、結果として伽藍法が制度として強化されたと認識されていた可能性がある。更に両大本山（永平寺・總持寺）からも、先の三奉行からの「申渡覺」を受けつつ、「諸宗寺院下知状・条条」第二条を基準として、室内三物（嗣書・大事・血脈）に加えて、伽藍二物（伽藍大事・伽藍血脈）を所持することで、開山以来の法脈を保つように求めている。

また、横関了胤『江戸時代洞門政要』では、貞享三年（一六八六）に関三利から曹洞宗寺院に向けて発せられた「掟」の「副箇條」⁽¹³⁾と、同四年の「諸寺院条目」⁽¹⁴⁾が収録され、これらが当時の伽藍相統法に対して影響した可能性が取り沙汰されている。後任住職の選定や、その契約などについての定めであると推測されるが、『宗統復古志』での言及が見られないため、本論での検討は擱く。

なお、本書刊行より早く、伽藍に基づいて自らの嗣法を換えることを問題視した見解としては、独菴玄光（一六三〇～一六九八）の批判で、元禄一〇年（一六九七）自序の『護法集』卷四所収の「俗談（上）」で「以院易嗣（以下、この事象は「以院易師」と表現）」「随院易師」等の語を用いている。⁽¹⁵⁾注意しなくてはならないのは、独菴は法に随って師を換えることで、真実の得道に至ることに価値を見出ししており、批判しているのは寺院に随って師匠や嗣承を易えることである。よって、あくまでも独菴は「今日随院易師無廉無恥如禽獸」と、同時代の洞門僧を批判しているが、寛文五年の法度の影響が否定できない状況であった。以上は、傍証ではあるが、『洞門劇譚』成立経緯の一端を

検討したものである。

更に、梅峰自身、本書の開版に先行して、洞門で伝授する『血脈』における「洞濟兩聯」に因む普説⁽¹⁷⁾を行い、その中で「宗統復古」に関わる自らの立場を打ち出している。同普説は、「辛酉冬夜五家三昧」から始まるため、天和元年（一六八一）の冬に行われ、梅峰がまだ宇治興聖寺の住持だった頃と推定される。ただし、この普説では、後述する本書のような、中国の祖師の事例を用いてはならず、多分に梅峰自身が見聞していたであろう、洞門の室内伝授物を中心に明全―道元の師資間の問題を吟味するのみで、また、「以院易嗣」を批判してはいるが、その根拠などは十分に開示されていない。しかしながら、本書刊行に先行する普説として理解すべきであろう。

三一、『洞門劇譚』の論旨（一）

本書の前半について、卍山道白は「卷中先ツ中輩ノ名徳十餘師ノ嗣承因縁ヲ出シテ、直筆批評シテ一邪一正公論明白ナリ」とする⁽¹⁸⁾ように、具体的には中国の一三師の嗣承・因縁を挙げて、批評している。

梅峰はまず、本書の基本的な立場を表明している。

蓋シ禪和家、翁傳正授ノ二途有り、謂ク最初ハ禪戒末後ハ眞印ナリ、元古佛聖一及ヒ法燈三光皆其ノ例ヲ攀ツ、今日ノ遐裔、院ノ大小ヲ擇ヒ徒ニ蔗境ヲ愛スルト夙ルカニ別ナリ、⁽¹⁹⁾

禪宗においては、傍伝としての禪戒と、正授としての眞印という二途があることを示しつつ、道元や円爾（聖一）、心地覚心（法燈）や孤峰覚明（三光）などが、修行過程と大事を了じた際との差異があったと前提している。しかも、これらは遠孫である今日の者達が、入る寺院の大小を選ぶ様子とは異なるという。

そして、梅峰は中国の祖師一三例を挙げ、一々に論評を加えることで、更に古例を挙げている。そこで、各章の典

扱（各祖師名の下部に表記）と、論点を整理しておきたい。

① 廬山開先善暹（『五灯会元』卷一五、『大慧武庫』⁽²⁰⁾）

本節の主題は、開先善暹が徳山恵遠（雲門文偃―雙泉郁と続く法系）に参じていた時、その上堂語で「師子嘯呻象王回顧」を聞き省があつたため入室し、所解を認められた。その後、雪竇重顕⁽²²⁾に久しく参じたが、廬山開先寺で晋山開堂する時に、香（嗣承香）を徳山に向けて焚き、続けて雪竇には專使を發して書を通じた。その際、專使を見た或る婆子が、善暹が香を焚いた相手聞き、徳山遠であつたことを告げると、婆子は雪竇が善暹のために禪を説いたことに対し、恩に背くと痛罵したのであつた。

右に対する梅峰の評価であるが、まず、善暹は雪竇の元で育てられたが、その後、徳山に香を焚いたのは、善暹の智眼によって、名利を否定したものだとした。しかも、その善暹の心境については、雪竇が善暹を明州の金鵝に住持させようとしていることを聞き、その元を離れる時に壁書した二首の偈を根拠に、「遠カニ承嗣ニ嫌ヒアルヲ暴サズ」として、雪竇からの嗣法を内心拒否していたとする。これは、本人が省を得たのが徳山の下だったことを意味している。⁽²³⁾

② 和州開聖覺（『大慧武庫』⁽²⁴⁾）

元々、長蘆応夫（雪竇重顕―天衣義懷の資）の下で久しく参じていたが得るところ無く、五祖法演の法道を聞き、その下で座元だった圓悟克勤にも導かれながら大悟した。しかし、後に開聖院に出世した際に、長蘆の法席が盛んであることを見て、自らの機縁に基づかず長蘆に香を焚いたという。しかし、その時に感じた胸の違和感が癒えずに亡くなった。

③ 西蜀正覺宗顯（『羅湖野録』卷下⁽²⁵⁾）

紹覺純白の下で落髮し、その後、五祖法演の下で学んでいたが、圓悟克勤の導きもあつて、機悟相契つたという。

しかし、地元の西蜀に帰還したところ、受業師であった紹覚は昭覚寺に住しており、宗顯はその指示に応じて開堂拈香した際、紹覚純白のために香を焚いたという。

上記二件は続けて掲載されているが、梅峰はまず、②については全く評価していない。更に同様の事例として、『人天寶鑑』に見える願⁽²⁶⁾について、天聖泰に得法していたにも関わらず、後に黄竜慧南に参じ、開堂する時には黄竜に対して香を焚いたため、その後病を患ったとしている。

また、正覺宗顯についてだが、かつての祖師には嗣ぐべきに嗣がず、嗣がざるべきに嗣ぐ事例が存在したとしつつ、「顯老獨り它ノ彈ヲ受ルハ何ソヤ」と同情しているが、その理由として「故二情謬テ師承ヲ紊ルト」評されたとしている。だが、梅峰は「寵榮ノ害ヲ爲シ韜晦ノ名ヲ匿ス古自リ皆爾リ、然モ畫牛ノ癖ヲ以テ道望ヲ耗スハ寔ニ理ナリ、此レヲ以テ師承ヲ紊ルト言フベカラザルナリ」とし、韜晦の一つと評したこととしたようである。なお、『嘉泰普灯録』卷一〇「成都府信相正覺宗顯禪師」章では、紹覚の「高高峰頂立。深深海底行。汝作麼生會」の語によって、言下に頓悟したと伝えるため、この件を会通させれば、寵や情を重んじたことにはならないが、梅峰はその作業をしていない。

④ 西蜀表自（『羅湖野録』卷上）⁽²⁸⁾

西蜀表自は五祖法演に久しく参じていたが、学恩は圓悟克勤にこそあったようである。しかも、紹覚にて出世し、圓悟の後席を嗣ぐことになったにも関わらず、開堂拈香する時には、五祖に向けて行った。そして、『羅湖野録』では圓悟のために香を焚くのが正しかったと評しているのである。

梅峰は、この表自の振る舞いは、③宗顯と同じようではあるが、圓悟から受けた恩が大きく、かえってそれが冤になっただけとしている。

⑤ 眞歇清了（『禪苑蒙求拾遺』卷上）⁽²⁹⁾

真歇清了は丹霞子淳に得法したがまた若く、後に長蘆祖照にも参じた。祖照は清了の才を見抜き、自院の後継者に指名して法衣を附属した。しかし、後に清了が出世し香を焚く時には、丹霞の下で得法したことを示し、祖照の庭で伝衣したとしつつも、別の布の僧伽黎衣を用意し、祖照からの伝衣を身に着けることはなかった。江湖の有識者は、本来の得法を忘れない行いだと讃えたという。

梅峰は、清了に対する希叟紹曇『五家正宗贊』所収の贊を参照しつつ、この一則を寺院相統の問題だとし、「長蘆ノ法席八十方ノ所在初メヨリ照公ノ私有ニ非、人天ノ導師更ク住ノ常ノ盟主無シ、一ニハ山門ノ爲メ、一ニハ徒衆ノ爲メ二人ヲ擇ヒ席ヲ譲ル耳⁽³¹⁾」とした。そして、「今日凡百ノ雲仍院ヲ以テ嗣ヲ易フル者ノ未タ益囊ヲ卸サザル時、既ニ阿師ニ覲破セラル⁽³²⁾」としている。つまり、梅峰は真歇清了の一事について、寺院に晋山するに及んで附属された袈裟を用いず、先に得法していた丹霞を重んじたことを確認したが、これは、後述するように梅峰の「宗統復古」に対する基本的な態度を決めた可能性がある。

⑥了堂思徹（『叢林盛事』卷下）⁽³³⁾

壮年から白髪となり、徹白頭と呼ばれた思徹は、元々宏智正覚門下であったが、その後、妙喜（大慧宗杲）からの才を認められ、一時的には嗣法しようとしたが、自らが出世するに及んでは、宏智に嗣いだという。そして、遺偈には「洞上之宗」の一句を詠み込んだ。

⑦佛照徳光（『叢林盛事』卷上）⁽³⁴⁾

各地で学ぶ間に、その都度指導を受けた師家に嗣ごうと願うが、最終的には月菴善果（開福道寧の法嗣）になろうとした。しかし、丹丘において開堂するに及んで、大慧に嗣ぐことを思い立ったという。叢林は皆そしったという。

⑧且菴守仁（『叢林盛事』卷上）⁽³⁵⁾

雪堂道行（仏眼清遠の法嗣）の普説を聞いて発明することがあり、梅山で庵を結んでいたが、宏智正覚と知己を得て、後に宏智が入滅した際には大慧が後事を司り、両班は皆、弔意を表す布を付けたが、守仁はそれをしなかった。大慧はそれを訝しんだが、守仁は密かに理由を話し、雪堂に見えた者だったと納得した。

⑨空東人（『叢林盛事』巻下）⁽³⁶⁾

艸堂善清（晦堂祖心の法嗣）に見え、後に妙喜（大慧宗杲）に出会い、大慧はその才を認めて、頂相に賛を書くなどしたが、空東人は艸堂に嗣いだ。叢林の有識者はそれを仰ぎ羨んだという。

梅峰は、「上來ノ四衲子好本相同シ評駮ヲ加フベキ蔑シ矣」とし、⁽³⁷⁾ 評論を加えていない。

⑩崇野堂（『叢林盛事』巻下）⁽³⁸⁾

宏智正覚の下に永年いたが、大事を決することが出来ず、江西に行つて艸堂善清に参してすぐに、所得があつた。後に阿育王山に住する時、香を焚いて艸堂の法嗣となつた。問題は雪竇持（象田梵卿の法嗣）がこの一件について戯れの四句偈「一宗ヲ取得シ一崇ヲ失卻ス面前合掌、背後胸ヲ搥ツ」と詠んだことで、この偈を聞いた者は皆大笑したという。

梅峰は、宏智の指導法などを評価しながら、雪竇持が句を詠んで戯れたことを、「雪竇持元來滑稽俳優、意口ニ謂ク箇ノ戲要ヲ打」したとし、滑稽俳優の字句をもつて批判した。

⑪北山信（『枯崖漫録』巻下）⁽³⁹⁾

月窟慧清（華藏宗演の法嗣）とともに、華藏宗演に参じたが、月窟が先に契証を得た。その後、自ら開堂を行う際に、同行だった月窟のために拈香した。その時の人々はこの一事を高く評価したという。

梅峰はこの評で、北山信が月窟に嗣ぐことは、その師である華藏宗演に嗣ぐ（法系に連なる）⁽⁴⁰⁾ ことともなるため、「然ルトキハ則チ北山來源ニ乏シカラザルコトヲ知ンヌベシ」と評している。

⑫ 秀崑師瑞（『枯崖漫録』卷中）⁽⁴¹⁾

秀崑は木菴安永（大慧宗杲—西禪鼎雷の嗣）に参じ、その会下で省発したが、後に阿育王山に住する時、仏照徳光の嗣となった。それを聞いた木菴は「媽媽年來齒髮疎シ、心心只是奴奴ヲ念フ、一タヒ潘郎ニ嫁與シテ従り後、記得ス従前ノ梳洗ヲ無ヤ」と偈を詠んだという。

梅峰は、秀崑の振る舞いについて、木菴からの恩に背くもので、佛照徳光に嗣いだことは、「想フニ佛照ハ乃チ大慧ノ高弟、道風播揚、門弟烜赫、秀崑居然トシテ豊ニ隨ヒ儉ヲ避ケ社ニ憑リ威ヲ藉ル」と批判しつつ、木菴の詞録によつて刺殺されたようなものと評した。

⑬ 壽昌別源（『山菴雜録』卷上）⁽⁴³⁾

久しく帰源に参じていたが、後に無際本（圓悟克勤—虎丘紹隆—応安曇華—密庵咸傑—靈隱崇嶽—華藏覺通—虚舟—普度—虎巖淨伏の嗣）に参じ、江心では首座ともなった。後に無際が厚礼をもつて、その法を嗣がせようとしたが、別源は笑うのみであり、自ら開堂する場合は帰源のために嗣承香を拈出したという。当時の叢林は皆その行いや人となりて服したという。

梅峰はこの一則について、『山菴雜録』卷上「断橋和尚」の項目を挙げて断橋が容易に法嗣を認めなかったことを示しつつ、同項目では最近の法を司る者は、自分の法をすぐに嗣がせようとすが、その浅薄な様子を断橋に見せれば、必ず罵るだろうと述べた。この様子を引いた梅峰は、無際本の振る舞いは叢林の中では一般的だったのかもしれないが、その醜態は別源に笑われるのみで、「一場の懺懼（恥）」であったと評した。

さて、梅峰が右の通りの一三例を挙げた理由として、これらは千百の禅冊の内、十一を挙げた程度ではあるが、難納・沙弥などが行脚し、後に出世する時には、これらの様々なケースの要点を留意して欲しいとしている。特に、誤った嗣法を選択した場合は、百千年を経ても記載として残り、「江湖之笑具」になるとし、口を強めて注意した様子が

理解出来よう。

また、右に挙げた一三例の典拠については、①前半の『五灯会元』を除いて、他は『大慧武庫』『羅湖野録』『禪苑蒙求拾遺』『叢林盛事』『枯崖漫録』『山菴雜錄』などであったことが確認されたが、これらはただ史伝を伝えるのみならず、編著者による批評も掲載されている。そして、採り上げた祖師についても、基本は宋代以前となり、日本に曹洞宗が伝来した時期よりも早く、しかも、中国に留学した道元が見聞したかもしれない様子を集めている。以上から、梅峰は先に挙げた通り「江湖之笑具」を示して濫嗣を嗜めつつ、日本の曹洞宗全体が「復古」として目指すべき好例を挙げようとしたと理解出来よう。

三一、『洞門劇譚』の論旨(一)

以下は、『洞門劇譚』後半の論旨を検討したい。卍山道白が、「而シテ後、此ノ方洞門近代ノ謬案、亂統ノ弊跡ヲ舉テ五箇ノ羞ツ可キヲ以ス」とする⁽⁴⁵⁾ように、五つの恥すべきことを挙げたとする。

①世間の家族にも、嫡流・庶流という考えがあるが、それを混乱して土地などを相続すると、家道の漸滅に繋がることになる。

②子から見て父が三、四、五人などと増えてくると、自らの血骨は誰から受けたものか、分からなくなる。

③『桂海虞衡志』⁽⁴⁶⁾から、南方で法度が理解されておらず、婚姻には不正が多く、他の妻を奪って逃げるような問題などもあったが、その時には最初の夫との婚姻が認められた、という事例を紹介しつつ、当時の曹洞宗でも最初の法を返して、後の法を嗣いだのは、その事例と同じことだと批判した。

④中国唐代の文人である韓退之(七六八〜八二四)について、元々は小顔で美髯の容貌であったが、後に伝承を伝

え聞いた画師が誤って、まるで別人になってしまった。このように、伝承が正しく伝わらなければ、本人の容貌すら失われてしまう。

⑤道元『正法眼藏』「嗣書」卷の一節を引きつつ、道元も問題にしたように、一篇の法語や頂相などを「嗣法左券」にして、自らが一院に住持する時に、著名な師家に嗣承香を焚くといった悪弊が出たことを指摘したが、梅峰は「上二演ル所、前約ヲ棄置シテ一院ヲ僥倖スル者ノ此レ院ヲ以テ嗣ヲ易ルノ行者ナリ」と辛辣苦口をもって批判し、もし一度でも法を変えてしまえば、仏祖の慧命を破壊すると主張したのであった。

以上五件について梅峰は、仏祖の教示は、当時に到るまで地に墜ちていることはないが、それを無視すれば、速やかに仏法が減するだろうと危惧した。そして、この五件の内、梅峰が主たる課題として提示したかったのは、③及び⑤であったのではないかと思われる。

特に、③に基づいて思慮すれば、法度が機能していれば正しい嗣法が行われると期待し、「宗統復古運動」時に、卍山・梅峰が幕府に訴えて制度の確立に繋げようとした動機になると思われる。

更に⑤については、道元の「嗣書」巻の指摘をもって、易師批判に繋げている。ただし、この道元の見解については、梅峰のような解釈・理解で良いかどうか、検討されるべきであると思う。詳細は、後述する。

また、②と④の考えからは、僧侶としてのアイデンティティーが、伝法にも基づいて構築されるとの観念を、梅峰が保持していたことも理解出来よう。

三一三、『洞門劇譚』の論旨(三)

本書の末尾は、当時の洞門の嗣法に関する四つの問答から成り立っている。

質問①宗門の法脈は様々に広がり、洞門でも道元を淵源としつつ、瑩山・峨山の二師などからは分脈した。その上で、住持への就任経緯が取り沙汰され、寺院でも古蹟の勝地には、開山に連なる一法脈で受け嗣ぐ場合もあるが、後の者が入寺に因み法脈を変えてしまえば、その後百世にまで悪影響が及ぶとした。しかし、それがために、開山の威光が後代にまで残るといふ一面もあり、大衆が十方から望むままに住持を選び、そこで他門において得法した者が入れば、その寺院の門脈は絶えてしまうのではないかと問いを立てた。

回答①当質問に対する梅峰の回答は多岐に渉る。区分けして要約しておきたい。

ア、住持の就任は十方住持制が望ましく、著名な大寺のみならず、村落にある小院でも行われるべきである。

イ、十方住持の結果、開祖の威風が消え、後継者が絶える弊害があるという見解は、古来の祖師が、自らの後継者が失われると嘆いた話とは、一線を画している。風穴延沼（中国臨濟宗、八九六～九七三）の「覆宗の歎」や、大陽警玄（中国曹洞宗、九四三～一〇二七）の「絶嗣の憂」といった、類似の伝承があるが、風穴の場合は念法華（首山省念、九二六～九九三）を得た。また、ここで大陽の場合を挙げていることには注意しなくてはならない。大陽は「絶嗣の歎」をもって、浮山法遠（中国臨濟宗、九九一～一〇六七）に自ら伝持していた洞上の法を「預け、後に浮山は青華嚴（投子義青、一〇三二～一〇八五）を見出し、預かっていた大陽からの洞上の法を「代付」したことを認めている。梅峰は後に著した『林丘客話』巻下でも、大陽―投子間の代付へは肯定的な立場を示すが、その淵源は本書に求められる。更に、梅峰が風穴と大陽の事例を挙げた理由は、その弟子である念法華も青華嚴も、ともに師匠と仰いだ者の寺には入らなかつたため、師匠の寺は「虚席」「無主」に到つたとしている。つまり、「代付」に限れば、法そのものを伝附することが重要で、寺の後継者の話とは一線を画したものと評している。

ウ、靈樹如敏が二〇年もの間、首座を請しなかつた一事を挙げて、示寂した時に遺した帖で、雲門文偃（八六四～

九四九)を寺院の後継としたが、雲門はいうまでもなく雪峰義存(八二二〜九〇八)に嗣法しているため、梅峰は「古ノ法席補處此ノ如シ」⁽⁵¹⁾とし、嗣法と寺院承継との関連性を解除している。

エ、近年の者は自らが法嗣を得たいとばかり願っており、大法を荷負していることを忘れていると批判した。更に、従来の見解に固執する者が来て、「戒牒譜圖三五ノ幅ノ故紙ヲ交割ス、此レ傳受ノ信ナリ、豈ニ傳法相續ニ非ト言ンヤ」⁽⁵²⁾と述べたが、梅峰は「這漢ノ全身既ニ先傳ノ譜脈ニ入り、今復タ來リ受ル者ハ、幻ナリ影ナリ、付者ノ幻ニ付シ、者ノ影ニ付ス、此レ甚ノ傳法ソ」と批判した。つまりは、三五幅の故紙(室内三物のことか)を受けるとし、自己を仏法に滅絶することが真の嗣統としたことが理解出来よう。

オ、宗法の相続については、一條の紅線を長安大道に牽くようなもの(『嗣書』『血脈』の紅線を示すか)だが、住持を交代する度に、それを變えていては、線を求めようとしてもその端緒すら無いと批判した。しかも、その様子では祖師に対する忠孝とはならず、むしろ、代々大法を担った弟子達が各地に赴けば、かえって祖師の法が続くとした。各寺院の住持の法を家伝として担う様子は、人情としては良いが、法門においては遠いとした。

質問②燃灯仏と釈迦仏には前後が無く、千仏も万祖も、その様子は一途であり、心法は無二であり円融しているため、「是ノ故ニ萬派宗ニ朝ス唯是レ一源ナリ」⁽⁵³⁾とし、分かれた各派では詳略のある室中の作法に基づいて表信の具を伝授するが、それすら迂遠な論との見解を示した。そして、森羅万象こそが古仏の家風であり、わざわざ函丈において区別なる表信を討ねる意味があるのか、と疑義を呈した。

回答②梅峰は、質問者の大法の捉え方を批判し、真如實際が生仏の仮名や、自他の区別も絶するとすれば、禁戒を保持することもない、天魔外道の見解だとした。しかも、「今日國家ノ嚴禁ナル者ハ、耶穌ノ宗屬ナリ。若シ惡平等ヲ以テ大法ヲ論セハ、天主教ト雖、是レ邪宗ナラズ」⁽⁵⁴⁾と、惡平等と大法を混同すればキリシタンですら邪宗に

は見えなくなると批判した。これは、当時の曹洞宗内で、キリシタンに言及した一例として理解される。また、「於乎、佛佛授手祖祖面授ノ大法ハ、如今ノ脱空邪解ニ非也」として、室中作法は脱空邪解とは違い、大法を担っていくことの、車の片輪・鳥の片翼であるとした。そのため、「未夕院ヲ以テ嗣ヲ易ルノ咎ヲ掩フベカラズ」と、「以院易嗣」を伴う誤った嗣法のあり方を糺すよう促した。

質問③寺院には本寺・末寺があり、子院の席を継ぐ者は、前任持に嗣法するか、前任持が没していれば本寺から法を嗣ぐ。つまり、前任も後住も、百世代を経てもただ、本寺の「一法」となり、これを古今の「恒格」としていった。しかし、既に（別系統で）嗣法を終えた僧が、住持として入ろうとし、前任持や本寺の祖脈を嗣がなければ、本末関係が乱れてしまう。これを弊害だとするのであれば、その濫觴はいつか。また、これを改めない方が、むしろ正しいのではないかと、提起した。

回答③当質問に対する梅峰の回答は多岐に渉る。区分し要約しておきたい。

ア、既に他法で嗣法した者が入ること、本末関係が乱れることは、想定された危惧に過ぎず、もしその問題が起きるのであれば、叢林の法に依って、問題を起す僧侶を擯出するなど、速やかに対処すべきであるとした。一方で、この問題の濫觴については、「且ツ百年ノ前ハ措テ而問ハズ、數十年來祠部衙役并ヒ二百有司、東朝ノ公命ヲ欽ミ稟ケ、天下凡民ノ宗旨ヲ清釐ス」とした。⁽⁵⁷⁾つまり、梅峰自身の問題意識は、遡ること数十年間を対象とし、しかも、幕府による法度自体を論じている。後に中山下で洞門室中を扱った文献は、中古以来の問題を総括するが、梅峰の意識の違いには注目される。ただし、幕府の法度が定められた経緯については、耶蘇邪宗に対応するためとし、いわゆる『宗門人別改帳』⁽⁵⁹⁾の制作方法を挙げつつ、法度の意義については、「是ニ由テ知ルベシ、音僧門能ク本支ヲ定ルノミニアラズ、公門明律自來確如タリ。誰カ敢テ移動セン」とし、⁽⁶⁰⁾つまりはキリシタン対策としての法度であり、「子カ怕ル所、本支地ヲ易ヘ中外相濫ル、者ノ、惡ンソ宗乗ノ弊竇ヲ杜キ蠹孔ヲ填ルニ

在ン」⁽⁶¹⁾と総括し、宗乗の弊害を助長するための法度ではないとした。

イ、寺院の世代数は寺院に属し、承嗣は師資に属すとしつつ、十方住持制の場合は、半年や一年で住持が交替する場合もあり、中国の径山や天童山の場合、歴代の住持を位牌や額に記載して残すため、五家の宗師が次々に入れ替わっても、開山当初からの山門の徳が朽ちることはないとした。

ウ、本書で従来示した古徳の道誼を、「祖門百代之規條」としつつ、機縁の時が至り、一師から密伝し付法した後は、仏祖から誘われても、再び嗣を易えず、と誓うべきだとした。

エ、当時、新寺を建立し、故地に再興する場合、新たに本末関係を定める必要があるとしつつ、本寺の選択方法は開山の師の寺であったり、功德主（施主）の特に希望がある場合も見られるため、「一準スベカラズ」⁽⁶³⁾とした。

また、宗門には「總本・別本」の違いがあるとしつつ、今後の新寺は「總本」に属することも可能とした。これは、別本を地域の「中本寺」と解釈すれば、「總本」とは両大本山の何れか、或いは、両大本山の何れかを「總本」「別本」と称したのか、詳細は不明。幕府の寺院建立の抑制政策は、寛永八年（一六三二）に、私的な新地建立が禁止されたが、各地の『寺社書上』から新地の創建は統いていたとされる。そのため、幕府は元禄元年（二六八八）に至って「寺院古跡新地之定書」を設け、寛永八年までに創建された寺院を「古跡」とし、それ以降を「新地」として区別し、元禄五年（一六九二）以後は、新寺建立も再興も禁止され、これがようやく守られたという。梅峰自身の見解では、新寺建立・再興を前提にしており、少なくとも、元禄五年より前に本書（或いは当該回答部分）が成立していたことを示すといえよう。

質問④当時の祖門の宗風が零落していることは認めるが、嗣法の制度の温故復古を論じたとしても、誰がそれで安んずるのかと尋ね、更に「三幅ノ紙傳（室内三物のことか）」⁽⁶⁵⁾で師資の契約をした結果、生涯にわたり閑房古寺に住することもあると危惧した。そして、一師に嗣ぐことを是とし、多師に嗣ぐことを非とする議論をすること

は何故かと疑義を呈した。

回答④ 当質問に対する梅峰の回答は多岐に渉る。区分けして要約しておきたい。

ア、法（制度）が復古しても、人が復古するとはいえないという考えに理はあるが、人が復古できないからといって、制度がそれに随って、濫嗣を認めるのは甚だ理に合わないとした。

イ、洞門の紙幅の伝授を「表信」の観点から論じた。仏祖の大信について、森羅万象・牆壁瓦礫は、全て印信ではないことはないとして、それが、真伝真授で無いことがあるうかとした。

ウ、洞門の行脚が了畢する時は、入室伝授し、仏祖と聖契するが、これは法身を成すことと同じとし、一度行えば、再度行う道理は無いとした。

以上から、『洞門劇譚』において、確立を目指していた洞門の寺院制度や嗣法観は以下の通りである。

① 十方住持制が望ましい。（回答①ア・イ）

② 後住の選択時に、法の上での師弟を前提にしない。（回答①イ・ウ・エ）

③ 伝法作法の実施や、紙幅（室内三物か）の伝授を、天然外道への否定として価値付けた。（回答①エ、回答②、

回答④イ・ウ）

④ 幕府の法度の価値を認め、本末関係を整備する。（回答③ア・イ・エ）

梅峰自身による本書の執筆意図については、各寺院の住持就任権が、師弟関係に依拠していたことの否定が主となっている。だからこそ、十方住持制の価値を認めたのである。一方で、嗣法の問題は、天然外道の批判としての作法の有効性や、一師印証を強調はしているが、住持制の問題ほどの追究はしていない。これは、結局のところ、嗣法の価値が後任住持選択に対して従属的位置付けであったことを意味するといえよう。

四、『洞門劇譚』の位置と意義

結論として、『洞門劇譚』が「宗統復古運動」上、どのような位置と意義を持っていたかを考察したい。

まず、本書では住持への就任に関する検討が主であり、嗣法の作法面・思想面の研究は決して十分とはいえない。しかし、その中でも、中国禪宗の祖師二三件に関する検討を通して、入る寺院によって法系を変えること（『以院易嗣』の不在を示し、嗣法師の選択法は先に得た法を重視することを唱えた。そして、注目すべきは、二三件の祖師の⑤真歇清了について、既に丹霞子淳の下で得法したことを重視し、後に住院に臨んで長蘆祖照から伝衣を受けても、それを用いなかったとした。これは、後に「宗統復古運動」で確立された、人法は一度きりの授受とし、伽藍法は「伽藍二物（伽藍大事・伽藍血脈）」に込めて重受する様式に繋がる、モデルケースとして採用された可能性を指摘したい。

また、先述の通り、本書では大陽警玄―投子義青の師資について、「代付」の事実を認めている。本書に先立つように、永平寺三世・大了愚門（一六一三―一六八七）は『永平紀年録』（延宝六年「一六七八」跋刊）で面授を介さない「代付」説を否定し、後に面山瑞方（一六八三―一七六九）は『洞上金剛杵』⁽⁶⁷⁾などで、大陽と投子の生没年を検討して、「代付」自体を虚構と見なす場合もあった。しかし梅峰は、『林丘客話』巻下でも「代付」を肯定している。そして、「代付」の肯定は、「以院易嗣」の否定を目的としたもので、寺院相統のための嗣法でなければ、面授でなくとも良いという考えであったのである。

後に本書の内容に発憤して、陸奥正法寺の定山良光が『正法嫡伝獅子一吼集』（以下、『一吼集』）（元禄一五年「一七〇二」上下巻）を出版したが、同書の場合は、陸奥正法寺の開山である無底良韶（一二三三―一三二六）と、二世・月泉良印（一二三九―一四〇〇）との関係をどう捉えるかに係る。無底と月泉は、本来、總持寺二世・峨山韶

碩（一二七六—一三六六）会下での兄弟弟子であるが、定山は「吾良印大師ハ摠持峨山廿八哲隨一ナリ、曾本師ノ命ヲ受テ殆下靈曹ノ跡ヲ踐ミ、以テ無底ノ嗣ト爲ル、是日本滅後取續伽藍相續ノ本源ナリ」とした。⁽⁶⁸⁾更に月泉の行いとしては、「靈山ニハ阿難佛嗣ヲ離レテ迦葉ニ紹ギ、曹溪ニハ石頭ノ能師ヲ捐テ青原ニ繼グ、正法ニハ月泉、山父ニ反シテ無底ニ續グ、是天然ノ妙契同契ノ三法ナリ」として、⁽⁶⁹⁾正法寺の立場である「滅後取続伽藍相続」を打ち立てようとした。

具体的には、峨山韶碩の上足だった正法寺開山の無底良韶が弟子無くして遷化したため、同じ峨山の法嗣だった月泉が、自ら受けていた嗣法を峨山（山父）に返し、そして、改めて無底に嗣法（遷化しているため、拜塔嗣法）したという流れになり、これが正法寺の伽藍相続を意図していると定山は評したのであった。なお、実際の月泉が嗣法を改めたか否かは、慎重な検討を要する。⁽⁷⁰⁾

そこで、定山の主張について、戦略的には問題があったと思われる。つまり、伽藍相続と、滅後の拜塔嗣法を重ねて主張したため、『洞門劇譚』の主張と正面から対抗することとなり、結果として定山の主張は退けられた。⁽⁷¹⁾しかし、定山は『一吼集』巻上で、嗣承香の意義について以下のように指摘したことに注目したい。

劇譚中ニ震旦諸祖機縁十一條ヲ舉以一師不再之古證、未ダ知ラズ是悉ク重嗣職由ナルコトヲ、〈中略〉亦古徳開堂前叢林其ノ嗣承ヲ怪ムモ、元來重嗣ノ因縁アレバナリ、開堂拈香一師ニ決スルモノハ、現成師ヲ立ツ、乃七佛古轍ナリ、〈中略〉洞上日本伽藍相續モ、其現成處ニ於テ、現成師ヲ立ツモノナリ、⁽⁷²⁾

つまり、『洞門劇譚』の研究を進めた定山は、中国禪宗祖師の一三件（定山は二一件と数える）についても、独自の解釈を進め、その上で、修行過程中の重嗣を認めつつ、その後、開堂時の拈香（嗣承香）で、一師に決するという方途を述べている。これらは、『洞門劇譚』で引用した中国の祖師一三例でも、開堂時の拈香で、誰を嗣法師として唱えるかが主題となっている記述がほとんどであることから、定山の指摘は、問題の中心を捉えていた。この議論

を正しく把握するためには、梅峰が引用した道元『正法眼蔵』の一節への、正確な理解が必要であろう。

いはく、善知識の会下に参じて、頂相一幅、法語一軸を懇請して、嗣法の標準にそなふ。しかあるに、一類の狗子あり、尊宿のほとりに法語・頂相等を懇請して、かくし、たくはふることあまたあるに、晩年におよむで、官家に陪銭し、一院を討得して、住持職に補するときは、法語・頂相の師に嗣法せず、当代の名譽のともがら、あるひは王臣に親附なる長老等に嗣法するときは、得法をとはず、名譽をむさぼるのみなり。かなしむべし、末法悪時、かくのごとくの邪風あることを。かくのごとくのやからのなかに、いまだかつて一人として、仏祖の道を夢にも見聞するあらず。(中略) 近来の法は、ただその師の会にて得力すれば、すなはちかの師を師と嗣法するなり。かつてその師の印を得ざれども、ただ入室・上堂に咨参して、長連牀にあるともがら、住院のときは、その師承を挙するにいとまあらざれども、大事打開するとき、その師を師とせるのみおほし。⁽⁷³⁾

要するに道元は、頂相・法語などを尊宿から得て「嗣法の標準」に備えつつも、自らが住院する時には、当代の著名な師家の名前を自らの嗣法師として挙げることが、名譽を貪る行いだと批判しているのである。更に「近來の法」として紹介されているのは、縦しんばその師から印可証明されていなくても、自分が徳力・大事打開する時に、その会下にあつて修行していた時の師家を師とするという方法であつた。つまり、この文脈から、道元は弟子の側が師を選ぶ作法を認めており、まさに、開堂における嗣承香をもって、嗣法師と定めた事例を挙げていると思われる。無論、嗣承香を焚く際に、名利心が混入する邪風が見られることを批判し、道元は師からも認められた証としての『嗣書』を重視し、結果として邪風を除く方法を提案してはいる。⁽⁷⁴⁾ また、これは十方住持制を批判しつつ、洞門僧のみによる伽藍相統制度を導入しようとした瑩山紹瑾(一二六四〜一三二五)によつて採り入れられ、いわゆる「輪住制」が、洞門寺院で積極的に導入されていくこととなつた。或る意味、江戸時代初期の問題は、宗派内における法系の分断が強まっていたからこそ、「以院易嗣」が模索されたとも言えるだろう。

それから、道元の『正法眼蔵』『嗣書』巻の主張からは直接、「以院易嗣批判」を導くことが出来ず、また、「一師印証」も出て来ない。「嗣書」巻本来の意図は、嗣法と『嗣書』の相即と、住院（開堂）時の師の選び方の問題であったと見ることが出来る。

ただし、元和元年（一六一五）の『永平寺諸法度』『總持寺諸法度』では、嗣法の年限が定められず、むしろ、江湖頭（修行二〇年）・転衣（同二五年）・建法幢（同三〇年）が重視された。ただし、「転衣」するに及び、嗣法師の推挙状を要するとあるため、この段階で人法由来の嗣法を終えているのが一般的であったと思われる。また、「以院易師」した結果、後の伽藍法由来の嗣法師への嗣承香を焚くとしても、入寺の段階で既に定まっていることであり、開堂時には披露するのみであったといえよう。

つまり、開堂の時に師を選ぶ方途自体が既に機能しておらず、近世中期の洞門学僧・指月慧印（一六八九～一七六四）は天童如浄（一一六二～一二二七）が本師・雪竇智鑑（一一〇五～一一九二、号は足庵）に対し嗣承香を焚かなかつたことを例として、「開堂ハ嗣香ノ爲ニナスニアラズ」とまで主張した。現在は、嗣法し、瑞世まで終えた新命住職が、晋山式で形ばかりの「嗣承香」を焚くが、曹洞宗における「嗣法・転衣・瑞世・開堂」の問題は、また機会を改めて整理する必要がある。

本論で検討してきた江戸元禄期の議論においては、嗣承香の意義を確認することで諸問題が解除される可能性に、（梅峰も、定山も）気付いていたとは思いますが、幕府が定めた法度の中に留まる限り、梅峰は「以院易師」批判と、「以院易師」を無効化可能な「十方住持制（後任住持の自由化）」を、『洞門劇譚』の主張として展開したと結論付けるところが出来よう。

〈註〉

- (1) 筆者所持本には冠註(各用語への註記が主)が付記されており、奥書には「元禄十六癸未初夏日釈氏俊禪閣筆於武城大林客寮」とあり、冠註を記し終わった年次や旧蔵者である俊禪の名前、筆記場所(現在は東京都文京区内に所在する曹洞宗大林寺客寮、当時は現在の台東区下谷に所在)などが判明した。冠註執筆を示す年次に鑑みて、元禄一三年初版本と判断した。
- (2) 『曹全』「解題」二五六頁
- (3) 『菟書大成』二〇・九一―九一四頁
- (4) 『道元思想のあゆみ3』二四頁
- (5) 『洞門劇譚』「序」三丁裏―四丁表
- (6) 『統曹全』「室中」五三六頁上段
- (7) 『洞門劇譚』「跋」一丁表
- (8) 『白雲山梅峰信禪師伝』、『僧伝集成』七二三頁下段
- (9) 寛文三〇五年くらいか。「三たび涼燠を換え」に基づいて推定。
- (10) 『宗統復古志』卷上「〈天〉」己師壯歳嘆宗弊、『統曹全』「室中」五三八頁上段
- (11) 『宗統復古志』卷下「〈歳〉」信受奉行皆歡喜、『統曹全』「室中」五九六頁上段
- (12) 『日本宗教制度史』第三卷・八七頁
- (13) 『洞門政要』二二〇頁
- (14) 『洞門政要』一七〇頁
- (15) 『護法集』「俗談(上)」、『曹全』「語録一」六四二頁下段・六四三頁上・下段等
- (16) 『護法集』「俗談(上)」、『曹全』「語録一」六四三頁下段
- (17) 『夢窩梅峰禪師語録』卷二、『曹全』「語録二」五六頁上段・五七頁上段
- (18) 『洞門劇譚』「序」四丁表
- (19) 『洞門劇譚』一丁裏
- (20) 『己新纂統蔵』卷八〇・三二四a
- (21) 『大正蔵』卷四七・九四三c
- (22) 『統伝灯録』卷二「廬山開先善暹禪師」章(『大正蔵』卷五一・四七九b)では「雪竇頭」とする。
- (23) 『洞門劇譚』三丁表
- (24) 『大正蔵』卷四七・九五四c
- (25) 『己新纂統蔵』卷八三・三九〇a
- (26) 『己新纂統蔵』卷八七・四a
- (27) 『洞門劇譚』五丁裏・六丁裏
- (28) 『己新纂統蔵』卷八三・三八一c
- (29) 『己新纂統蔵』卷八七・九九a

- (30) 『中新纂統蔵』卷七八・六〇六
 (31) 『洞門劇譚』八頁裏
 (32) 『洞門劇譚』九頁裏
 (33) 『中新纂統蔵』卷八六・六九九b
 (34) 『中新纂統蔵』卷八六・六九三c
 (35) 『中新纂統蔵』卷八六・六八九a
 (36) 『中新纂統蔵』卷八六・七〇二a
 (37) 『洞門劇譚』一〇丁裏
 (38) 『中新纂統蔵』卷八六・七〇三c
 (39) 『中新纂統蔵』卷八七・四二c
 (40) 『洞門劇譚』一二丁表
 (41) 『中新纂統蔵』卷八七・三三a
 (42) 『洞門劇譚』一三丁表
 (43) 『中新纂統蔵』卷八七・二二一b
 (44) 『中新纂統蔵』卷八七・二二二a
 (45) 『洞門劇譚』「序」四丁裏
 (46) 『桂海虞衡志』三二丁裏〜三三丁表、本書は南宋代・范成大の撰述だが、梅峰自身が参照した版は不明。
 (47) 「しかあるに、臨済の遠孫と自称するやから、ままにくはだつる不是あり。いはく、善知識の会下に参じて、頂相一幅、法語一軸を懇請して、嗣法の標準にそなふ。しかあるに、一類の狗子あり、尊宿のほとりに法語・頂相等を懇請して、かくし、
- たくはふることあまたあるに、晩年におよむで、官家に陪銭し、一院を討得して、住持職に補するときは、法語・頂相の師に嗣法せず、当代の名譽のともがら、あるひは王臣に親附なる長老等に嗣法するときは、得法をとはず、名譽をむさぼるのみなり。かなしむべし、末法悪時、かくのごとくの邪風あることを。かくのごとくのやからのなかに、いまだかつて一人として、仏祖の道を夢にも見聞するあらず」(『全集』一・四二八頁)を漢文に直して引用している。その際、道元が批判した「臨済の遠孫」を「一般漢」と改めたが、大意に変更は無い。
- (48) 『洞門劇譚』二二丁裏
 (49) 『林丘客話』卷下、『曹全』「室中」一〇八頁下段〜一〇九頁下段
 (50) 字句などから典拠は『碧巖録』第六則・本則評唱(『大正蔵』卷四八・二四五c〜一四六a)か。
 (51) 『洞門劇譚』二六丁表
 (52) 『洞門劇譚』二六丁裏〜二七丁表
 (53) 『洞門劇譚』二八丁表
 (54) 『洞門劇譚』二八丁裏
 (55) 『洞門劇譚』二九丁表
 (56) 『洞門劇譚』二九丁裏

- (57) 『洞門劇譚』三〇丁裏
- (58) 一例として、万仞道坦『伽藍相統弁』、『曹全』「室中」一五七頁
- (59) 「其ノ意千萬人中、倘クハ一人法網ヲ洩レ、耶蘇ノ邪宗ニ竄ル、一タヒ照核スル毎ニ、各所ノ頭目里長、其ノ人ハ此ノ寺ノ檀越ニ係リ此ノ人ハ其ノ院ノ檀越ニ屬ス、其ノ寺其ノ院何シノ宗旨ソ、本寺何レノ寺ト云フヲ簡明シテ、一個個花押寺印ヲ相合セテ、總テ簡明冊ニ上セ、一併ニ之ヲ公府ニ藏ム」(『洞門劇譚』三〇丁裏〜三二丁表)とあつて、「宗門改」が同時に、本末関係にも影響したことを述べている。
- (60) 『洞門劇譚』三二丁表
- (61) 『洞門劇譚』三二丁表
- (62) 『洞門劇譚』三二丁裏
- (63) 『洞門劇譚』三二丁表
- (64) 「近世宗教制度史年表」、『日本宗教制度史』卷三・五九三〜六〇四頁参照
- (65) 『洞門劇譚』三二丁裏
- (66) 『曹全』「史伝(下)」一八〇頁上下段
- (67) 宝暦五年版、『曹全』「注解三」所収
- (68) 『一吼集』卷下、『曹全』「室中」五一頁上段
- (69) 『一吼集』卷下、『曹全』「室中」六六頁上段
- (70) 月泉の法嗣である虎溪良乳により著された応永一五年(一四〇八)二月二四日謹記の奥書を持つ『二代月泉和尚行状』では、峨山が無底の遷化を嘆き、「汝曾て吾に嗣承す、更に須く良韶に嗣ぐべし、七仏の法寿に準う」と述べ、更に割注で「拝塔指南式、此の時に始まる、挙つて世は知らざるなり」と位置付けているため、少なくともこの書き入れがなされた時期までには、同寺内における拝塔嗣法の作法が確立したと思われる。また、月泉への峨山の指示は簡潔に過ぎ、嗣ぐ対象が法系自体を意味するのか、伽藍の相統を意味するのか、今ひとつ判然とはしない。『奥の正法寺』成立と展開』八四〜八八頁参照。
- (71) 『宗統復古志』卷上「張」卅師片言破偽訣」、『統曹全』「室中」五六一頁上〜下段
- (72) 『一吼集』卷上、『曹全』「室中」四二頁下段〜四三頁上段
- (73) 『正法眼蔵』「嗣書」卷、『全集』一・四二八〜四二九頁
- (74) 『嗣書』の様相に対して、更に師からの印証を重視すると、いわゆる『正法眼蔵』「面授」卷への説示に関わる。
- (75) 道元は『嗣書』の位置付けを顛倒させた可能性が

あるが、その詳細は菅原二〇一〇参照。

(76) 特に曹洞宗の法脈を具現化した「五老峰」設立に
対する瑩山の想いは、並々ならぬものであった。

詳細は『洞谷記』中の「当山尽未来際置文」（諸
本対校瑩山禪師『洞谷記』四六―四八頁）を参
照されたい。

(77) 『同行訓』、『続曹全』「清規」四四七頁下段

(78) 宗統復古運動後に明峰派である卍山道白門下が、

峨山派寺院に入った例が知られる。一例として、
卍山の資である隠之道顕（一六六三―一七二九）
が入った下総東昌寺は、同国内の総寧寺（通幻寂
靈開山）の末寺であり、通幻派（峨山派の一）で
あった。また、洞門において「後任住持の自由化」
が、近世から近代にかけて徐々に進展した経緯の
一端については、菅原二〇二一も参照されたい。

【参考文献・一次資料】

- ・梅峰竺信『洞門劇譚』帝畿押小路通橘町書肆玉峰堂山限久右衛門・一七〇〇年（元禄一三年）
- ・面山瑞方『洞上金剛杵』柳枝軒・一七五六年（宝暦五年）
- ・范成大『桂海虞衡志』須原屋伊八・一八一二年（文化九年）
- ・『大正新脩大藏経』を参照した。引用や参照時には、『大正藏』と略記し、巻号と頁数・段数のみで示した。
- ・『卍新纂大日本統藏経』を参照した。引用や参照時には、『卍新纂統藏』と略記し、巻号と頁数・段数のみで示した。
- ・『曹洞宗全書』『続曹洞宗全書』曹洞宗全書刊行会刊。引用や参照時には、『曹全』『続曹全』と略記し、巻号と頁数・段数のみで示した。
- ・曹洞宗出版部編『曹洞宗近世僧伝集成』曹洞宗宗務庁・一九八六年、引用や参照時には『僧伝集成』と略記した。
- ・『道元禪師全集』全七巻、春秋社・一九八八年、引用時には『全集』〇・〇〇頁と略記
- ・東隆眞監修『諸本対校瑩山禪師『洞谷記』』春秋社・二〇一五年

【参考文献・二次資料】

- ・横関了胤『江戸時代洞門政要(第二版)』東洋書院・一九七七年
- ・曹洞宗宗学研究所編『道元思想のあゆみ』第三卷、吉川弘文館・一九九三年
- ・村井弘典『奥の正法寺―成立と展開』大梅拈華山円通正法寺・二〇〇七年
- ・梅田義彦編『日本宗教制度史』第三卷・近世篇』日本図書センター・二〇〇九年
- ・菅原研州『『正法眼蔵』「嗣書」卷に見る『嗣書』の書式について』、『曹洞宗総合研究センター』学術大会紀要』第一一〇回、二〇一〇年、菅原二〇一〇
- ・菅原研州「近代洞門における室内三物研究について―附録『丘宗潭老師』室内三物秘辨』提唱録』翻刻資料』、『愛知学院大学教養部紀要』六八巻一―三合併号・二〇二一年、菅原二〇二一

(愛知学院大学 准教授)

