

真宗と禅宗の間

—『浄土真宗百通切紙』をめぐる諸問題—

石 川 力 山

一、はじめに

「真宗」と「禅宗」という、ある意味では中世仏教における二大主要テーマともいえる課題を論題に掲げたが、本稿の目的は「親鸞教学」と「道元禅」の思想的比較を試みようとするものでもなく、また真宗教団と禅宗教団のそれぞれの教団的特質を取り上げて、その歴史的展開過程を比較しようとするものでもない。もちろん筆者自身にとって、源空の『選択本願念仏集』以来、自力聖道門と他力浄土門として对象的に二種に分類される両者の系統が、中世後期から戦国期にかけて、浄土系の浄土真宗と禅系の曹洞宗として、日本仏教の二大教団を形成するに至る過程や要因は、頗る興味あるところであり、ある意味ではこうした問題が本稿執筆の動機であるともいえるが、ここではそうした将来的な見通しを踏まえつつ、互いに対照的な教義的・教団的性格を有する禅宗（主に曹洞宗）教団と浄土真宗教団が、同じ日本という土壌の上で民衆仏教として発展してきた共通の要素、および決定的に異なるそれを比較検討するための視座といったものを模索してみたいというのが本音である。

すなわち、禅宗を「自力聖道門」として捉える理解の仕方の当否は別として、中国以来、禅定修行を基調とした独自の生活規範である「清規」を成立させ、また宋代以降には公案看話の禅が隆盛を誇ることになるが、いずれにしても「己事究明」という自己自身の解明、自己の覚醒を最大の課題としてきた禅宗が、果たして民衆信仰として定立可能かどうかは疑問である。しかし、この禅宗も一度日本の土壌に触れるや、神仏習合思潮や民間信仰に結びつき、これが要因となって特に曹洞宗の場合、全国的発展・地方進出を遂げることになる。こうした風潮に拍車をかけ、葬式仏教と呼ばれる日本仏教の体質を形成させるのに大きく影響したのが、禅宗の清規に既に規定されていた葬儀法の日本の受容¹⁾で、中国では出家者のための葬法が日本では在家者にも適用されることになり、これに浄土思想や民俗儀礼が加味されて、仏教的葬法の典型が形成された。こうした状況は必ずしも曹洞宗に限ったものではなく、臨済宗においてもほぼ同様の状況にあったことは、代表的な五山派の清規を集大成したとみられる『諸回向清規』の記載によっても十分窺うことができる。そしてこの禅宗葬法は、北条得宗家をはじめとする上級武士から、次第に一般民衆社会にも浸透受容されていくことになるが、この点に關してもはたして禅宗独自の信仰として確立していたものがあったかどうかは疑問である²⁾。

一方、親鸞によって示された絶対他力の浄土門は、体質的に多神教的性格を具有することになった禅宗と異なり、阿弥陀一仏の本願力を唯一の拠り所として、呪術性を否定し、神祇不拜を標榜した。しかも信者である同行は、定期的に集会所である道場に集まり、聞法と呼ばれる独特の信仰学習や共食を通して同行意識を確かめ合い、連帯を強固なものとして教線拡張がなされた。浄土真宗信仰が歴史的に、習俗や民間信仰との習合を否定拒否するという宗祖の精神が貫徹されたか否かは問題があり、普遍宗教つまりここでは親鸞の教えとして受けとめられている浄土真宗という表層を支えるものは、基層としての土着的な民俗宗教であるとし、しかもそれは、「諸神諸仏菩薩等をかるしむべからざるよしの事」(蓮如、文明七年五月七日御文)という蓮如はもとより、親鸞にもこの立場があったとする主張

もあり、北陸の白山信仰圏の真宗門徒は、真宗信仰と土着の民俗宗教ともいうべき、異質なこれらの信仰を両立させていた事実もある⁽⁴⁾。さらに近世以降の教学の問題で言えば、「真俗二諦」の受容という課題がある。しかし、浄土真宗が民衆の間に広く行きわたり、また後の一向一揆に見られるような強い同行意識で結ばれるに至る状況が、浄土真宗独自のドグマ化したとも言い得る神祇不拝等の信仰に深く根ざしたものであったことも事実である。

このように真宗と禅宗は、思想的にはもちろん、教団の展開・形成の側面から眺めてみても、際立って異質な性格が看取されるのであるが、これが共に民衆仏教として展開を遂げた点にさらに問題がある。両宗の展開した地域を比較してみるなら、それぞれに特徴的な様相も呈しているが、両者が競合している地方も多くあり、地域的特性を見出すことは困難である。真宗史に不案内な筆者にとって、こうした両宗展開の必然性を探することは、心魅かれる課題ではあるが、比較という取り上げ方をする以前の作業として、まず両宗が互いに対手をいかに認識していたかを探ってみることにした。標題に「間」という曖昧な表現を用いたのも、本格的な取り上げ方を行う以前の両者の距離測定、乃至は共通課題の提起にとどまるということを言いたいための言い訳である。ただ禅宗に関しては、その持ち前の融合的・習合的性格からか、あまり真宗に言及している文献が見当たらない。これに対して、特に中世末から近世初期にかけて成立した真宗関係の文献には、異安心問題も関連しているとみられるが、両宗の異質性を問題として取り上げる例が少なくないように思われる。本稿で検討する『浄土真宗百通切紙』（以下『百通切紙』と略称）は、特にこうした問題を多く含んでいると見られるので、真宗・禅宗の基本的性格の把握をするための一史料として検討してみたい。そしてここでいう基本的性格とは、歴史の意味での教団の性格ということに限定し、教義的な問題については深く立入らないことにしておきたい。

また、研究方法に関連して若干述べておくと、従来教団史研究というと、一定の枠組みつまり護教的研究に陥り易いという懸念から、戦後特に歴史的研究、社会経済史的研究が主流となり、多くのすぐれた成果が提示されている。

そしてこれと平行するかたちで、歴史や思想史に突出した個人的人間像を高く評価して、その主張をもって時代思想を代表させるという方法も頻繁に試みられている。これらは確かに有効な研究方法であり、歴史社会に生きた宗教が具体的に示されたことは事実である。ただ留意しておきたいことは、これら教団から離れて、あるいは教団に対抗して生きた筈の諸師が、日本仏教の宿命的な末路とでも言いようがないように、個人の与り知らぬところで教団仏教に絡め取られているという図式が見出されるということである。日本仏教をダメにしたのは教団仏教であるという主張もそれなりに説得力があるが、一方では、一休も良寛も、乞食桃水も、教団仏教の中に位置付けられてしまう、白隱の門流の如きは、その主流となってしまうという推移をいかに理解するかということの方が、より重要であり、現代に直結する意味をもっている。真宗の問題に関して言えば、妙好人というありかたは、最も教団体制とは縁の遠いところで生きていた存在の筈であるが、見事に教団体制を護持する根底を支える人間像として位置付けられ、『妙好人伝』まで編纂されてしまうというありさまである。こうしたメカニズムの解明には、教団仏教の性格そのものの正確な把握という視点も看過出来ない。教団の動向そのものに人格的営為を付与することは出来ないが、以下はこうした教団仏教の反映という視点も加味した、禅宗と真宗の歴史的・社会史的意味での比較検討に関する一試論である。

二、『百通切紙』のテキストについて

『百通切紙』の内容の検討にはいる前に、この書の成立と、若干の書誌的整理をしておきたい。

本書は四巻からなり、著者は、江戸初期の浄土真宗本願寺派の僧明伝なる者で、その伝記等については後でふれるが、先ず延宝九年（一六八一）の自撰の跋文によってその撰述の意図を推測してみたい。跋文とは次のようなものである。

夫れ、仏日は西天の雲に隠れ、慈氏の覺月は遠く五十六億の暁を照らす。悲しいかな、九界の群萌は生死長夜の

冥闇に跣り、独歩の行履を失う。爰に我が祖、止住百歳の法炬を輝かし、一念往生の直路を示し、法を王維に還さしめたまえり、情々以みるに、大悲弘誓の恩の巍巍たること、天も蓋うことを得ず、祖徳の堂々たること、地も載すること能はず、粉骨碎身も未だ酬ゆるに足らず。仍って自信教人信の積意に任せ、仏恩を報じ、祖徳に謝せんが為に、自己の了解を記して二巻と為し、百通切紙と号す。自他の異式を躰と為し、問答決議するなり。若し是れを書写せん人は、実躰化用を分化して説くべし。頭露に沙汰すべからず。血脈相承の人にあらざる従りは、縦ひ先後の師範、新古の知音なりと雖も、披見せしむべからず。況んや書写せんをや。

時に延宝九辛酉華朝下旬九日、備中小田郡笠岡浄心寺、釈明伝、之を撰す。

(原漢文)

この跋文の中から、本書の撰述意図を反映した文言を取り上げるなら、「自信教人信の積意に任せ、仏恩を報じ、祖徳に謝せんが為に、自己の了解を記し」「自他の異式を躰と為し、問答決議する」とある部分ぐらいであろう。本書が真宗の教学史の上でいかなる位置を占めるかは、関説した論も見当たらず、結論的な言い方は避けたいが、内容的にも、また問答体という形態上からも、中世末から近世初頭にかけてさかんに作られた「談義本」の一種と見なし得ると思われる⁵⁾。談義本の史料の価値については、教団内では異義書として嫌悪されてきたという歴史的経緯がある⁵⁾とされるが、『浄土真宗教典志』巻一「第二贅述部」にも、本書を解説して、

又、浄土頭要抄と題す、名は異なるも文は同じなり。延宝九年辛酉春、備中小田郡笠岡浄心寺明伝著し、百余条の問答を設けて、安心及び行を示す。問々用うべからざる者有り。(原漢文)

とあり、いかなる部分が「用うべからざる者」かは明記されないが、異義書と見なされたらしい状況は髣髴できる。その理由は、あるいは「自己の了解」すなはち個人的な見解の故とも推測されるが、談義本なるものの製作動機が、「製作者の思想信仰と、民衆の宗教的要求が投影されている」とされる性格にも符合するものであろう⁶⁾。さらに、

「自他の異式」を問答によって明らかにすることが、本書の撰述方法であるとされる。この場合の「自」とはいうまでもなく浄土真宗の信仰を指すと見てよいが、この「自」と区別され、いかに異なるかが追及される「他」なるものが、果たしていかなる宗旨が想定されているかが問題となる。この点について後で改めて詳しく触れるが、結論だけを述べておくなら、民俗儀礼や民間信仰を最も強く反映して教線を拡張した禅宗、就中、曹洞宗などを想定することができよう。

次に、本書の上梓刊行について整理しておく。今日確認できる『百通切紙』の版本は三種あり、以下に、所蔵機関・刊記も併せ掲げておく。

①天和三年（一六八三）刊行本（国立国会図書館蔵）

刊記「天和三癸亥晚秋日」

②元禄十一年（一六九八）刊行本（東洋大学図書館・岸沢文庫〔享保十一年書写〕蔵）

刊記「元禄十一戊寅曆仲春日」

花洛 永田調兵衛」

③正徳三年（一七一三）刊行本（龍谷大学図書館蔵）

刊記「正徳第三癸巳五月吉祥日」

京都 書林河南四郎右衛門」

これら三本は、同一版木を使用した、刊記を変えただけの増刷、もしくは覆刻版と見られ、字句的には殆ど異同がないが、最後の「百、当流血脈相承之事」の後半の部分に限って、天和本・元禄本と正徳本とはかなり異同が見られる。これを対照させて示せば、次のようになる。

天和本・元禄本

正徳本

問、当流仏祖相承血脈次第如何。答、阿弥陀如来乃至
 釈迦如来・龍樹菩薩・天親菩薩・菩提流支三藏・曇鸞
 大師・道綽禪師・善導大師・源信和尚・源空聖人・親
 鸞聖人・如信上人・覚如上人・善如上人・綽如上人・
 巧如上人・存如上人・蓮如上人・実如上人・証如上人
 ・顯如上人ト末末相承血脈アリ。問、何ノ時他力ノ信
 行ヲ授玉ヘル耶。答、御文ニ御判ヲ被成出シ玉ヘルハ、
 往生極樂ノ印止決定ノ手形ナリ。他力ノ信行ヲ授ル末
 末門徒ニ至ルマテ、信心決定スルコト相承血脈ノ恩徳
 也。問、血脈トテ不出コヽロ如何。答、血脈ヲ書テ項
 ニ懸タリトモ、他力ノ信行ヲ不得不可往生。故不出ナ
 リ。問、血脈ノ次第ヲハ依何書耶。答、正信偈ノ次第
 ナリ。已上。是本寺ノ血脈次第ナリ。末末ノ寺ニモ有
 血脈次第。又蓮如上人弟子ノ寺ニハ、蓮如上人誰、同
 代々是相承也。自余以此応知。已上。

問、当流仏祖相承血脈次第如何。答、阿弥陀如来乃至
 釈迦如来・龍樹菩薩・天親菩薩・菩提流支三藏・曇鸞
 大師・道綽禪師・善導大師・源信和尚・源空聖人・親
 鸞聖人・如信上人・覚如上人・善如上人・綽如上人・
 巧如上人・存如上人・蓮如上人・実如上人・証如上人
 ・顯如上人・准如上人・良如上人・寂如上人ト相承血
 脈アリ。寂如上人ヨリ他力ノ信行ヲ授ル末末門徒ニ至
 ルマテ、信心決定スルコト相承血脈ノ恩徳也。問、寂
 如上人ハ何ノ時他力ノ信行ヲ授玉ハル耶。答、御文ニ
 御判ヲ被成出シ玉ヘルハ、往生極樂ノ印止決定ノ手形
 ナリ。問、血脈トテ不出コヽロ如何。答、血脈ヲ書テ
 懸タリトモ、他力ノ信行ヲ不得不可往生。故不出ナリ
 。問、血縁ノ次第ヲハ依何書耶。答、正信偈ノ次第ナ
 リ。已上。是本寺ノ血脈次第ナリ。末末ノ寺ニモ有血
 脈次第。報恩寺ノ血脈ハ、親鸞聖人・性信、同代代是
 血脈相承也。宝田院之血脈者、親鸞聖人・明光上人・
 良誓上人・明実上人・乃至十八世相承セリ。殊ニ口決
 相承ノ記録アリ。予ハ十七世教（明教）ノ相承ナリ。
 又蓮如上人弟子ノ寺ニハ、蓮如上人誰、同代々是相承

——也。自余以此応知。已上。

両者の違いは、先ず血縁相承に関するもので、天和本・元禄本では阿弥陀・釈迦以下、七高僧をはじめ、宗祖親鸞より十一世法主顕如（一五四三〜一五九二）までの次第を掲載するのに対し、正徳本はさらに准如以下、良如、寂如までの血脈を加える。これはいうまでもなく、織田信長の天下統一に抗して戦った石山合戦の後に、顕如の末子准如が豊臣秀吉より堀川六条の地を寄進されて伽藍を造営したのに対し（西本願寺）、顕如の長子教如は徳川家康の後ろ盾を得て烏丸六条に本願寺を独立させた（東本願寺）、いわゆる東西本願寺の分裂を前提にしたもので、正徳本は西本願寺（本願寺派）の血脈相承を明記している。これが著者明伝自身の改変加筆であることは、後述するように明らかであるが、十三世良如は寛文二年（一六六二）に寂しており、『百通切紙』が撰述刊行された頃は、すでに十四世寂如（一六五一〜一七二五）の時代で、明伝が現法主寂如の立場に言及することは十分あり得たはずであるにもかかわらず、撰述の時点でまったく閑説していないということは、明伝自身に東西本願寺を区別する意図がなかったことを示すものではないだろうか。戦国末から近世初頭にかけて本願寺教団は、法主を頂点とする専制的教権支配が教団内部に確立されつつあり、急速に近世的封建教団として再編成されつつあったといわれるが、延宝九年の撰述から正徳三年の三版刊行にいたる三十余年の間に、「寂如上人」を加えて「寂如上人ヨリ他力ヲ授ル末末門徒ニ至ルマテ、云々」「問、寂如上人ハ何ノ時他力ノ信行ヲ授玉ヘル耶」と改変されなければならなかった文言の背景には、東西本願寺の分派意識の定着と、法主支配を押し進めるための教学的対応が潜んでいるようにも思われる。良如・寂如ともに、学林を再興し教学の興隆に努めたとされるが、それは単に法主個人の問題意識というよりは、それを超えた、教団自体が抱えた課題でもあった。また、明伝自身の周廻をめぐる事情にも、理由は不明であるが、師であり親である明教の住持地宝田院が、明教の意に反して東本願寺派に転じなければならぬという事件があった。

さらに、真宗教団に限らず近世仏教教団は例外なく、本末支配の強化ということを幕府権力から求められるが、

『百通切紙』の撰述の当初に於いて「末末ノ寺ニモ有血脈次第」としかなかったものに、「報恩寺ノ血脈ハ親鸞聖人・性信同代代、是血脈相承也。宝田院之血脈者、親鸞聖人（中略）殊ニ口決相承ノ記録アリ。予ハ十七世教（明教）ノ相承ナリ」という配下寺院の血脈相承にも權威を付与する文言を加えるのは、明伝の改派の問題とも微妙に関係するが、消極的な方法ではあるが、本山との関係を不離のものとして定立しようとする意図を示すものと解される。

『百通切紙』の正徳版における改変付加は、全体的に見ればごく些細な部分的なものとも解されるが、その内容は、近世本願寺教団の体質的变化を端的に示唆していると思われることもでき、しかもこの変化は著者明伝の意図を反映したものである点を考え合わせるなら、一見近世教学的課題を提示していると思われる本書の史料的人格についても、異なった視点から見直すことも可能となる。すなわち、明伝が撰述を意図した『百通切紙』の性格は、幕藩体制下に变革を余儀なくされた教学史的・教団史的課題の呪縛をうける以前の、いわば近世的性格以前の課題を受け継ぐ内容ではなかったかということである。いうならば、明伝の問題意識の中から、中世的世界の残滓が伺われるのではないかという作業仮説である。そこでこれを推測する手掛かりを探るために、浄心寺所蔵の史料や伝承等によって、明伝の事跡を辿ってみる。

まず、正徳本『百通切紙』の付加部分に、「予ハ十七世教ノ相承ナリ」とあったように、明伝（一六三三〜一七〇九）は、宝田院（岡山県沼隈町）にあり、東本願寺派所屬）開基明光の血脈相承、すなわち実子相続十七世の明教の第三子で、九歳で剃髪し誓存といひ、二十歳の時江戸に出て、小石川伝通院に入り習学した。伝通院は周知のように浄土宗に属し、関東十八檀林の一とされる名刹であり、ここで龍山と改号して浄土宗の伝法口訣・布薩戒等を学んだという。当時本願寺派では、承応の閻牆と呼ばれる宗義論争がもとで、寛永十五年（一六三九）に創建された学林が明暦元年（一六五五）に幕命により破却されるなどしていたために、明伝は他宗の学林に学ぶことになったと思われる。このことがあるいは明伝にとって、他宗の事情を知る機会になったとも見られる。また、正徳本には坂東報恩寺（東

京都台東区浅草にあり、東本願寺派所属の血脈相承が記されているが、江戸遊学時における人間関係を示すものかもしれない。

江戸での修学を終えて帰郷した当時、師寮寺宝田院では問題が起きていた。宝田院は現在は東本願寺派に属しているが、この頃までは西本願寺派に所属していたようで、明教は子の明伝に対し、もし廃地でもあったらこれを再興して、法伝院（宝田院の事カ）の恥辱をそぐことを依頼して、靈宝を分与したという。その後、商人亀屋太郎右衛門・豊後屋彦右衛門の請により、正保元年（一六四四）焼失の笹岡の阿弥陀堂を再興し浄心寺と名づけて入住し、寛文四年（一六六四）寺号公称を免ぜられたという。浄心寺の所属は先の因縁もあって、もちろん西本願寺派である。『百通切紙』の撰述は浄心寺入住以後のことで、他にも『御伝決疑抄』の著もあるという。

このように明伝の生涯は、近世初期の東西本願寺が抱えた課題の中に生きたといえようが、その受けた教育や見聞した仏教界の実情が、中世的諸要素を脱却しきれない状況にあったことは十分に考えられる。

テキストの問題に関連して最後に触れておかなければならないのは、標題に付けられた「切紙」という文言である。切紙という形態の史料についてはここでは詳説しないが、¹⁰『百通切紙』という標題が、本書の形態の上からも内容的にもそぐわないものであるということはいえよう。真宗関係の史料類にも、「切紙」と名づけられるものは管見に入った限りでは未だ聞かない。実は筆者がこの史料に関心を寄せたもの、「切紙」という標題からで、中世的な様相を知り得る文献ではないかという推測を抱いたためである。曹洞宗の場合で言えば、戦国末以降近世にかけて、諸種の切紙が集成化の方向に進み、冊子にまとめられる傾向も見られるようになり、師資の伝授資料という性格も薄れて、単なる儀礼の指南書、宗義の解説書的な意味しか持たないという扱いも見られ、本書のような形態がないわけではないが、これが公刊され、さらに版行を重ねるということは、奥義書・秘密口伝書という「切紙」本来の史料的人格からは考えられないことである。ただし跋文の、「若し是れを書写せん人は、実体化用を分別して説くべし。顕露に沙

汰すべからず。血脈相承の人にあらざる従りは、縦い先後の師範・新古の知音なりと雖も、披見せしむるべからず」という主旨が、切紙の精神に則ったものであることは確かであり、真宗にも「秘事法門」の伝授ということが中世以来連綿として存し続けており、あるいは禪宗との対決を迫られた際の手引き書的なものがあつたとも考えられるが、「自己の了解を記し」たという主旨やその内容からしても、これが秘事法門のテキストとは到底思われぬ。いずれにしても、真宗史に暗い筆者にとって、ここで『百通切紙』の資料的性格を決定することは困難であるが、そうした前提がなくとも本稿でこれを取り上げる意図は別に存するので、次に内容の検討に入りたい。

三、『百通切紙』の内容

『百通切紙』が談義本の一つであろうということはすでに述べたが、談義本と一口に言ってもその内容は多岐に涉り、その分類も種々に試みられている。⁽¹²⁾ 本書がそれらのいずれに分類されるかは別として、次に、『百通切紙』の内容一〇〇項目を分類して、全体を把握する手掛かりとしたい(目次と本文とは項目の題に多少の異同があるが、以下は目次の題によった。また分類の基準はあくまでも書かれている内容によった)。

①正雑二行・教義に関するもの——①〇讚歎談義差別之事・二一讚歎ニ有重言之事・二五御改悔当流肝要之事・三〇当流信心為本之事・三三当流不廻向ト云事・三四他力之廻向之事・三五一念往生仏祖相承之事・三七当流人菩薩行修之事・七七頓写式之事(以上、九項目)

②親鸞・御文等に関するもの——二二御文ヲ金言ト云無疾事・二七聖人臨終無奇瑞問答事・九九勢至念仏円通ノ文、付問答決義之支(三項目)

③聖道門と浄土門の異同に関するもの——当流不用観心表示之事・一〇〇当流血脈相承之事(二項目)

④仏・菩薩・諸神に関するもの——二当流本尊形像之事・三方便法身ノ尊形ト有ノ事・三六聖人弥陀或観音垂跡有之

事・八二正月歳徳棚ツラサルノ事・八四龍神不祭之事・八五夷祭セサル之事（六項目）

⑤ 仏具・位牌・卒塔婆等―四須弥壇之事・五御鉢拳二本之事・六御鉢別鍋燃之事・七鶴亀之事・八燈明并二ツトホス之事・一〇香爐ノ蓋ニ有獅子有龍事・一二仏前不用幢之事・一三仏前不用天蓋之事・二四寺院有太鼓之事・四〇数珠之事・四一半槩束数珠之事・四二数珠不摺之事・四三衣無月輪之事・四四横被之事・四五修多羅之事・四六輪袈裟之事・六九不用位牌紙書用之事・七〇寺ニ檀那位牌不立事・七一墓有用不用之事・七二卒都婆石塔不立支（二十項目）

⑥ 仏事・法要・念仏・門徒―九香焼文并其意之事・一一華立文并其意之事・一四法会ニ鳴鐘之事・一五誦誦終經ヲクリカエスノ事・一六勤行正信偈斗リ用之事・一七勤行ニ時定之事・一八五駄投地礼拜ナキ之事・一九平坐説法之事・二三散銭之事・二六昼夜後夜之法事之事・三一尋常念仏源空聖人ヨリ相承之事・三二檀那御門徒トモ云事・六四生飯取文当流不取事・九四誕生釈迦涅槃會ナキ支・九五入安居之事・九八無十夜法事之事（十六項目）

⑦ 送葬儀礼・追善供養―二八臨終行儀不為本之事・四七往生人以湯沐浴之事・四八往生人布著之事・四九經帷子不着之事・五〇龕中三幅一对名号書入之事・五一造華之事・五二地布并水引打敷之事・五三葬礼時一返順之事・五四龕厥手燕宝珠龍頭之支・五五六道書様之事・五六四門鳥居額之事・五七当流無引導之事・五八中陰不用之事・五九中陰間髪不剃胡粉不付之事・六〇不忌重服、服火之事・六一无四十九餅之事・六二年忌本尊何時為弥陀之事・六三无靈供之事・六五精進之事・七三不水祭之事・七四親吊子致之事・七五子吊親致之事・七六幼兒并死去後当流吊人支（二十三項目）

⑧ 戒名・法名に関するもの―二九如之字被為成臬名之事・六六戒名法名之事・六七往生人法名有付有不付之事（三項目）

⑨日常生活・年中行事に関するもの―三八当流僧肉食之事・三九妻帯之事・六八二親法名有崇有不崇之夏・七八正月他宗門松同当流不立夏・七九正月三ヶ日俗家出家忌之事・八〇本尊正月御鏡トテ餅供養スル夏・八一節分大豆不
 打之事・八三規敵セサル事・八六何事不懸氣之事・八七吉方不見之事・八八吉日悪日不見之事・八九札守不
 用之事・九〇日待月待不致之事・九一庚申不待之事・九二不用祈禱之事・九三女人月水不忌之事・九六盂蘭盆
 并燈籠之事・九七彼岸式之事（十八項目）

これら内容の全体を一見して先ず感じられることは、項目としては教義的なものは外に少なく、いわば真宗寺院における住職としての教養・常識に相当するものが殆どといつてよい。仏具・位牌・卒塔婆や、送葬儀礼・追善供養、日常生活・年中行事に関する項目だけで六十一項目に及ぶ。ただし内容的にみるならば、明伝が跋文で「自他の異式を躰と為し、問答決議するなり」と言ったように、浄土門と聖道門、当流（真宗）と他宗（天台・真言・浄土・禪）という対比で、真宗の立場が他宗といかに異なるかを鮮明にし、また正月・節分・盂蘭盆・彼岸会・日待月待・庚神待等の伝統的諸慣習や、吉方吉日、女人月水等の民間信仰や民俗的諸觀念については、時にはあたかも近代合理主義と見紛うばかりの論法でその起源や由来を究明してこれに批判を加え、真宗信仰との異同を明かし、否定拒否すべき慣習はこれを退ける。その意味では、神祇不拝といった親鸞の主張の原点は堅持貫徹されているといつてよい。その一・二例を挙げるなら、「八十一、節分夜当流大豆不
 打之事」では節分の夜に豆を播く民俗について、これは宇多天皇の時より始まった行事であることを『下学集』や『塵添壘囊鈔』によって示した上で、
 弥陀経ニハ六方諸仏護念ヲ説ク。観念法門ニハ、五種増上縁ノ中ニ、護念増上縁アリ。聖人者冥衆護持ノ益ヲ奉給エリ、鬼神何ノ処ニカ脚ヲ付ン。故ニ不
 打大豆也。
 として真宗門徒の取るべき立場を打ち出す。また吉凶卜占をこととする陰陽道は、特に中世以降、民間に広く受容され、民衆の生活を種々の面から束縛することになるが、「八十七、不見吉方之事」では、

問、当流ニ善悪ノ方角ヲ不見コヽロ如何。答、方角ノ善悪ヲ見ルハ、愚痴ノ至也。主命ニテ所行、方角アシキトテ不可行耶。方角ヲ見ルヲ愚痴ト云ハ、大品経云、迷故三界城、悟故十方空。本来無東西、何所有南北トイヘリ、此ノ文ノ以意見ヨ。方角ヲ見ハ愚痴ノ至リ也。当流ノ行人ハ他力信心ニヨリ離愚痴。云云。

として、方角の善悪に関わることを単に拒否するだけでなく、他力の信仰の積極的表詮へと逆転させている。一方、孟蘭盆会のような年中行事に関しては、「九十六、孟蘭盆式之事、并燈籠」には、

問、当流ノ孟蘭盆式如何。答、仏前莊嚴物、燈籠等也。九十ヶ条云、七月十四日対夜ナリ。十五日ニハ日中アリ、朝精進ナリ。コレモ世間儀ナリ、ヨク／＼得心アルヘキモノナリ。已上。私云、世間儀トハ、諸宗通用ノ儀式ト云コヽロ也。随所可有兩日共精進也。

とし、世間儀・諸宗通用の儀式としてこれを行うことを認める。ただし、この場合も、

問、余宗ニハ生靈棚ヲ致シ、餅飯茶湯水向等アリ、当流ニ是等ナキコヽロ如何。答（中略）サテ当流ニナキコヽロハ、第十一願ニヨリ、弥陀同躰ノサトリヲ開ク人、何ノ不足アリテ袈裟ニ來テ餅飯ヲ受用センヤ。孟蘭盆経ヲ見ルニ、百味五菓等以、十方自恣ノ僧供養スレハ、七世ノ父母免獄苦トキテ、七世ノ父母來ルトハ不説。

として、真宗の教義に叶う方途を求めてこれを行うことをすすめる。こうした立場はもちろん、見方によってはやはり世間の儀に迎合した仕儀ともいえよう。同様の問題は、春秋の彼岸会についてもいうことができる。「九十七、彼岸式之事」には、

問、当流ノ二季ノ彼岸式如何。答、九十ヶ条ニ云、二季ノ彼岸、初中後対夜ナリ。同日中モアリ。坊主衆ハ白キ衣漿タルヘシ。精進ハナキモノナリ。已上。私云、仏前莊嚴盛物ヲ奉ベシ。精進随所可致。問、於日本彼岸勤何時代ヨリ始ル耶。答、敏達天皇即位七年、太子七歳ノ時、二百余卷経論見、太子天皇ヘ奏シ、一年ノ内二月ノ六斎日、二季ノ彼岸アルコトヲ奏シ玉ヒテ、日本ニ触レ、其ヨリ始レリ。云云。

とあり、太子信仰に結び付けられて正当化されるが、ことさらに春秋二季に限って行われることについては、

問、常彼岸ナリ、何ソ彼岸ノ式ヲ用ル耶。答、平等ノ上ノ差別ナリ。常彼岸ト平等ニ勸レトモ、懈怠ノ人ハ信心ヲ不取、法ヲ不聴聞、故ニ懈怠ノ人ヲ為勸、諸宗通用ニ彼岸ノ式ヲ用ル也。

とされ、ここでも諸宗通用にならうて行おうということになり、「間々用うべからざる者有り」と、あたかも異端邪義の説があるかのような評価があるのも、こうした融合的性格や民俗的諸慣習を許容する姿勢が諸処に見出されることに起因するのかもしれない。二季の彼岸会については、すでに寛如が『改邪鈔』において、

一、二季の彼岸をもつて念仏修行の時節と定むる、いはれなき事。

(中略) この一念を他力より発得しぬるのちは、生死の苦海をうしろになして涅槃の彼岸に到りぬる条、勿論なり。この機のうへは、他力の安心よりもよほされて仏恩報謝の起行・作業はせらるべきによりて行住坐臥を論ぜず、長時不退に到彼岸の謂あり。(中略) いまの他力の行者においては、あとを娑婆にとほざかり、心を淨域にすましむるうへは、なにによりてかこの決判におよぶべきや。しかるに二季の時正をえりすぐりてその念仏往生の時分と定めて起行を上げます輩、祖師(親鸞)の御一流にそむけり。いかでか当教の門葉と号せんや、しるべし。

『浄土真宗聖典』九二九～三〇頁

と言っており、真宗の対応としてはこれを出る立場は考えられないと思われるが、諸宗通用にならうというのは、民衆仏教としての必然的帰結と見る外はないであろう。そして、この諸宗通用という意味において最も普遍的な場面は、葬送や追善供養儀礼であろう。そこで次に、『百通切紙』の葬送儀礼に対する観念に焦点を絞って、禅宗との関わりを見てみたい。

四、『百通切紙』における葬送儀礼

浄土真宗と葬送儀礼の問題に関しては、教義的にはもちろん、教団史の上においてもあまり積極的意義付けがなされることはなく、むしろ厚葬よりは薄葬、形式よりは信心の内容が問われることの方が主流のようである。⁽¹³⁾ 親鸞自身にこうした問題に関する言及は見当たらず、やはり前記の覚如の『改邪鈔』に、

一、当流の門人と号する輩、祖師（親鸞）・先徳の報恩謝徳の集会のみぎりにありて、往生浄土の信心においては、その沙汰におよばず、没後葬礼をもつて本とすべきやうに衆議評定する、いはれなき事。

右、聖道門について密教所談の「父母所生身速証大覚位」（発菩提心論）と等いへるほかは、浄利に往詣するも苦域に墮在するも、心の一法なり。まったく五蘊所成の肉身をもつて凡夫速疾に浄利の台にのぼるとは談せず。他宗の性相に異なる自宗の廢立、これをもつて規とす。しかるに往生の信心の沙汰をば手がけもせずして、没後葬礼の助成扶持の一段を当流の肝要とするやうに談合するによりて、祖師の御己証もあらはれず、道俗・男女、往生浄土のみちをもしらず、ただ世間浅近の無常講とかやのやうに諸人おもひなすこと、こころうきことなり。かつは本師聖人の仰せにいはいく、「某、親鸞閉眼せば賀茂河にいでて魚にあたふべし」と云々。これすなはちこの肉身を軽んじて仏法の信心を本とすべきよしをあらはしますゆゑなり。これをおもふに、いよいよ喪葬を一大事とすべきにあらず、もつとも停止すべし。

（同右、九三六〜七頁）

とあり、「親鸞閉眼せば、賀茂河にいでて魚にあたふべし」という言が果たして親鸞自身のものかどうかは別として、「信心為本」の立場からは容易に導きだされ得る主張であり、薄葬の方向が真宗の基本姿勢であることは首肯できる。しかし、歴史的・現実的意味での教団運営、寺院の経済的依存状況を考慮するなら、こうした原則論が貫徹されたわ

けではなかったことは明らかであり、それは既に、親鸞没後教代にして、覚如、存覚の頃に表面化した問題であったことを『改邪鈔』の記載は物語っている。『百通切紙』の一〇〇項目中、二十三項目が葬送・追善供養関係で占められているのも、中世から近世初期にかけての教団の実態を反映したものであろう。しかも、民俗的儀礼と習合したのも含めて、殆どの儀礼を真宗教義による解釈を加えながらその執行を是認するが、真宗では用いないとする場合でも、「他宗ニモ非無其理、不可謗」（四十九、経帷子不著之事）、「他宗ノ意ヲ不可謂、平生業成ノ意ヲ可示歟」（五十七、有他宗引導当流無之事）として対決的姿勢を排している。おそらくこうした融合的姿勢が現われるのは、他宗との競合を余儀なくされた歴史的・社会的背景を前提とするものと見てよい。

ところで、日本における仏教と葬送儀礼との関係は、主に天皇家を中心とする、火葬の風習の導入や、最近の藤の木古墳の埋葬物からも想像されるように、その起源は際限なく古代に遡ることになるが、その組織的関わりはやはり平安中期以降の末法思想の定着と、これを前提とする「二十五三昧講」による往生儀礼、そして聖達による葬送儀礼であろう。もちろん平安貴族達により受容された、懺悔滅罪を主な内容とする天台の懺法的な葬法や、真言宗の光明真言法によるやはり滅罪的葬法が次第に定着するが、その受容は一部の限られた人々に止まった。そして中世に入ると、真言律宗西大寺流の律僧達の活動が、葬送・追善供養儀礼が民衆社会に広く深く受け入れられる素地を形成することに寄与した。しかし、組織的という意味で極めて整った形で葬送儀礼を提供できたのは、禅宗であった。しかも、真宗の場合と異なり、禅宗による葬儀法の普及は、諸種の民間信仰や民俗儀礼をも取り込むという結果をもたらし、ますます厚葬化の方向に進むが、それは中世民衆の経済的台頭とともに、自覚的宗教受容という空気に応えるという意味も持っていた。

ここでその受容の歴史や、儀礼の内容については詳説しないが、簡単に整理するなら、禅宗清規に規定された葬送儀礼には「尊宿葬法」と「亡僧」の二種あり、日本の在家葬法に用いられたのは「亡僧」の葬儀法で、上級の武士に

はこれに、尊宿の臨終儀礼も加味された。たとえば、『吾妻鏡』第五十一、弘長三年（一二六三）十一月二十二日の条によれば、五代執権北条時頼は臨終に際して袈裟を付け、繩床の上に坐禅して、「業鏡高懸、三十七年。一植打碎、大道坦然」というを遺偈を作って寂したとされ、これは文字通り禅僧の臨終儀礼である。さらに次に得宗家を継いだ北条時宗は、病にかかるや無学祖元について剃髪・受衣して死に臨んだと伝えられており、その法語も『仏光国師語録』巻四に存し、葬送下火の法語もあることから、臨終儀礼から葬儀まで一貫して禅宗葬法で行ったことが知られる。この場合の剃髪（授戒）・授衣（染衣）は出家得度儀礼であり、これを没後に行うのが、「没後作僧儀式」あるいは「没後授戒作法」とよばれる儀礼で、葬儀の前段階における重要な要素であるが、後には葬儀の一部となる。それは要するに、禅宗清規の「亡僧」の儀礼を執行するための便法としての手続的なものであったが、葬儀全体を構成する重要な一部分となったということである。永祿九年（一五六五）成立の、五山禅院で行われていた諸儀礼のための廻向・疏・行法を指示した『諸回向清規』にも、巻四の「諸葬礼法式之部」には、亡者剃髪偈・袈裟偈（亡者披袈裟則可唱此偈）・亡者授戒願文・亡者授戒法・亡者授戒回向等が具備している。これを示す曹洞宗所伝の「没後授戒之法」と題される切紙の一例を次に掲げておく。

没後授戒之法

先対亡靈、按椅子於中央、有棹子一脚、掌袈衣、兼掛之香爐明燭、立造花瓶灑水器入淨水香爐明燭之間置之、次導師教授師、同時入導師導場、先燒香□況真織香等也、次教授師立椅子左辺、次導師合掌唱、教授同音唱之、所謂送音之偈是也、

但以衆生法、々合成此身、々々起時不言我起、此法滅時不言我滅、靈前拈袈裟鉢盂、教授師代亡靈戴之、次亡靈合威儀、次導師向椅子禮拜、出、上不修正戒相、下不取邪念心、

洞家嫡々相承之時、專這大事传授也、

永徳七年癸亥 能州総持紹瑾伝授之、

永祿十年乙卯六月朔日 授舜桂（花押）

金龍山海眼院住持融山叟

附与英刹畢

（三重県広泰寺所藏）

ここに示された、亡霊を想定して導師・教授師の二師によつて袈裟に加えて鉢盂まで授ける儀礼が、出家得度儀礼であることは明らかであるが、この主旨が各宗の葬送儀礼において、「オカミノソリ」等の名で呼ばれる剃髪の儀礼として定着する。ここでのオカミノソリは、真宗の「帰敬式」とは異なる、葬儀における剃髪の儀礼である。真宗は非僧非俗を標榜するので、授戒や剃髪染衣は問題とならないとも思われるが、『百通切紙』の「四十八、往生人布帷子著之事」には、

問、往生人ニ布衣ヲ著スルコト如何。比丘ノ形ハ麤弊垢衣也、剃髪染衣ノ身ト成リ、仏弟子トナルコムロヲアラハスナリ。

とある。簡単な記載ではあるが、すでに習俗と化した剃髪・染衣の儀礼を廃すべくもなかった事情をうかがわせる。葬送儀礼における剃髪や染衣の習俗そのものが、すべて禅宗の渡来によつてもたらされたものであるとは、もちろん言い難い。生前の剃髪も、必ずしも禅宗に限られるものではなく、法体という在り方に具現されたように平安期以来、皇室や上級貴族社会にもしばしば見られた。しかし、鎌倉期の浄土系諸宗や禅宗の主に曹洞系の禅者の活動が、これらの宗教儀礼を日本列島の隅々にまで普及せしめ、民衆の末端にまで定着せしめるのに大いに与つたことは疑いない。仏教的葬送儀礼の民衆化ということであり、それは、伝統的靈魂観にもとづく民俗的慣習でしかなかった葬送儀礼に、宗教的理念に裏付けられた儀礼の根拠が与えられたという意味である。そうした意味において、より禅宗的

色彩を帯びた儀礼が定着した例として、滅後の「沐浴」、普通には「湯灌」と呼ばれる習俗の問題を取り上げたい。

すでに述べたように、禪宗によってもたらされた臨終儀礼が、北条得宗家の人々のような上級武士に強い関心をもつて迎えられたが、それは「沐浴」「更衣」「遺誡」「坐禪」「遺偈」「遷化」という儀礼次第を内容とするものであったらしい⁽¹⁴⁾。当時やはり注目されていた臨終儀礼に、浄土教の往生儀礼があるが、これとも異なる禅僧の臨終の様子が世間の注目を集めたことは、無住道暁(一一二六—一三二二)の『沙石集』において、念仏門のそれと比較され、「建仁寺ノ門徒ノ中ニ臨終目出事」として取り上げられていることによっても知られる。現在でも鎌倉室町期の多くの禅僧の遺偈が伝存し、国宝や重要文化財に指定されているが、これも禅僧の臨終儀礼がかなり形式化していた、つまり一般化していた証左である。剃髪や受戒のように本来生前になされるべき宗教的行為が、葬送儀礼の一環に組み入れられるに至る経過については、すでに論じたが、臨終儀礼の一環であったと見られる沐浴儀礼が、すでに中国成立の清規においても葬送儀礼の一部として位置付けられていたことが、『禪苑清規』巻七「亡僧」の項に、

亡僧初化、即澡浴梯頭、披掛子、坐桶内、以龕貯之。

(『曹洞宗全書』清規、三八頁)

とあることよって知られる。同清規の「尊宿遷化」の項には「澡浴」の記事はないが、「入龕」は亡僧の法と同じとされるので、やはり滅後沐浴儀礼は行われていたと見てよい⁽¹⁵⁾。中国の葬法における沐浴の位置付けはあまり明確ではないので、ここでは詳しくは触れないが、禪宗においては、臨終儀礼としても、また葬儀法の一部としての位置付けを有するこの慣習が、禅宗葬法による儀礼的遺体処理の方法として導入されたということは、容易に察せられる。この滅後沐浴について『百通切紙』は、「四十七、往生人ニ湯ヲアビスル事」という項目を立て、

往生人ニ湯ヲ以テ沐浴スルコト如何。答、世人思様ハ、除不浄タメニ湯ヲアビスト思ヘリ。問、元来清浄ト見ル時、不浄ナル者ハ無シ、如何。答、其ハ真諦ノ前ナリ。俗諦ノ前デハ不浄也。故ニ沐浴スルナリ。問、俗諦ノ

前ニテモ、焼ハ灰ト成、埋ハ成土、除不浄無詮。譬雖除不浄難除、其故ハ、九相詩ニ、縦傾海水、雖為洗、方乱相時、豈得清トイヘリ。余者、何ト洗トモ清浄ニハ難成。沐浴シテ無詮、如何。答、礼讚弥陀心水、沐身頂觀音勢至与衣被矣。此時、衆生法性活。一切衆生ハ法性ノ智水カ渴テ有ル故ニ、無始以来生死ニ流浪シタリ、今本願ニ託シテ浄土ニ往生シタ時、弥陀法性ノ智水ヲ頂ニ灑ク時、法性が活也。沐浴スルハ是ヲ表ス也。

という。日本における「湯灌」の習俗がいかなる起源を有するか、さらには湯灌用の水の取り扱い等についてもは、民俗的にもかなり議論が予想されるが、たとえば民族宗教としての神道においてどのように観念されたかについては、神葬祭がさかんに主張された幕末、・明治初期の葬法を示した『葬祭略式』によれば、

一、遺骸を棺に斂め、(沐浴など行なふべからず、近親の者、遺体を拭ふハ苦しからず。又、棺中へ金銀銅鉄の類ハ納むべからず。)洗米水塩を奠へ、靈主に姓名其他を誌すべし。(図式見合すべし。)

とあり、近親者による遺体の清整は心情的に是認されるが、宗教儀礼的な「沐浴」行為は否定される。浄・不浄に蔽しい神道葬において、一見浄化儀礼とも見られる沐浴が禁じられるということは、仏教儀礼と見なされての排除とも考えられるが、それよりもやはり、なんらかの伝統が存したと解したほうがよいように思われる。一方、『百通切紙』によれば、一般的にはやはり「除不浄」と見なされていたようであり、俗諦の立場としては一応これを認めた上で、真宗浄土教の立場から、「今本願ニ託シテ浄土ニ往生シタ時、弥陀法性ノ智水ヲ頂ニ灑ク時、法性が活也。沐浴スルハ是ヲ表ス也」と説明する。このように、すでに宗派に関わりなく葬儀の習俗慣習の中に一般化した儀礼に対して、真宗的意義付けを余儀なくされた例として、葬場の棺を安置した周囲に設けられる四門に関するものがある。「五十六、四門鳥居額之事」がそれで、ここでは門の名称に関して真宗的に変更することだけを示唆するものであるが、

問、他宗ニハ四門額ヲ何ト書耶。答、東瓮心門、南修行門、西菩提門、北涅槃門ト書也。問、当流ニハ何ト書耶。答、東善趣門發心ノ義也、南通達門修行ノ義也、西願入門菩提ノ義也、北真如門涅槃ノ義也、東南ハ大經ノ文ノ意、西北ハ大師ノ釈ノ

意也。又依論文、入近門、宅屋門、大会門、蘭林門^記。大教門、大行門、大信門、大証門トモ書ヘシ。コムロハ、祖師教行信証ヲ転用スルナリ。

として、親鸞の『教行信証』の標題まで持ち出してこじつける。こうなると、もはや牽強付会としか言いようがないが、むしろこうした手続きまで踏んで儀礼を位置付けなければならない、教団の世俗化ということの議論の方が重要であろう。そして、沐浴の場合と同様に、この「四門」についても、発心・修行・菩提・涅槃の名称そのものは密教の胎藏界曼陀羅の方位や護摩壇の結果等に見られるものであるが、葬儀に関連して普及するのは、やはり『諸回向清規』巻四の「龕堂火屋之図」に見られるような、葬場の設置にともなうものであったと見られる。

以上は、『百通切紙』において必ずしも禪宗儀礼の援用とは著者の明伝も意識していないものであったが、葬送儀礼におけるクライマックスとも言える「引導」に関しては、明伝も明らかにその起源を禪宗と認めているものである。すなわち、「五十七、有他宗引導、当流無之事」によれば、

問、他宗有下炬、無当流、其意如何。答、禪家黄蘗禪師母ヲ引導ス、其句云、広河源頭乾徹底、是此五逆無所藏。一子出家九族生天、若是妄語、諸仏妄語矣。黄蘗禪師母ヲ引導シテヨリ、禪家ニ引導ス。禪家ノ引導ヲ見テ、他宗モ他宗ノ以意引導スト見ヘタリ。炬ハ五尺ヲ二ニシテ結合スルナリ、是レ五尺ノ形也。炬ヲ一度揮ハ一円相也。一円相之中ニ五尺ノ境界ヲ納ル、則十方法界己心ニ取ル也。下炬ハ智慧ノ火ヲ以テ煩惱ノ薪ヲ焼標示也。法華云、如薪尽火滅、^上。下炬ノ句ニハ本法ノ句、次ニ流転ノ句、次ニ還滅ノ句、戒名ヲ入テ示ノ句ナリ。何ノ宗旨モ此次第也。野辺ノ勸化ト他宗ニ云也。問、当流ニ無引導意如何。答、破邪顯正鈔中卷ニ見ヘタリ。平生業成ノ宗旨ナレバ、何トテ滅後ノ引導ノ句ヲ待ン耶。故ニ無引導也。問、平生業成ノ人ハ余ナリ。臨終値法機、又没後真宗ニテ吊人は如何。答、破邪顯正中ニ云、親仏三昧経ノ説ヲウカドウニ、念仏三昧ハ失道ノモノト指南、黒闇ノモノト燈燭ナリト見ヘタリ矣。^{下ノ七十六ノ} 問、施主、野辺ノ化儀ヲ為本有望、又所ノ往昔ヨリノ習ニテ、引導ノ幼兒ヲ吊可^見。

句ハカリヲ云フバ、停止スヘキヤ。答、停止スルハ宗門ノ本意也。不被停止者、他宗ノ意ヲ不可謂。平生業成ノ意ヲ可示歟。云。

とする。引導の起源が唐代の黄檗希運による母の濟度であるとする俗説の信憑性については、ここでは詮索しないが、禅宗起源説は広く知られていたと見られ、たとえば、天然の著した『天然問答』には、

一、念仏門ノ在家ノモノ、人ヲ引導シ輒ハ疎ナル道、入カキハ甚重ノ道タルトイフコト。答曰、浄土門ニハ平生ノトキ往生ノ道ヲヲシヘテ、没後ニイタリテ死骸ニハ道ヲオシヘサフラハス。コノ土ノ縁ツキ、一息閉眼ノノチニ、ムナシキ死骸ヲ、今生一味ノ同朋、六道輪廻ニ結句ナレハ、浄土再会ノヨシミニ野辺ノトモヲイタスハカリナリ。観仏三昧経ノ説ヲウカムフニ、念仏三昧ハ失道ノモノム指南。黒闇ノモノム燈燭ナリトミヘタリ。サレハ六道ノクラキチマタニ迷、三有ノ幽途ニヤスラハントキ、コノ念仏ヲ修シテ、カノ生所ニ吊ハム、ソノミチシルヘトナリ、カノアキラカナルトモシヒトナラント、仏説分明ナレハ、禅宗ノヲクリニ、大衆同音ニ十遍ノ称名、ヒトヘニコノユヘナリ。イカニイハンヤ没後ノ追善ハ、七分ニ一得ノミ冥途ニ通ス。シカルアヒタ、念仏ノ行者ハ、平生ニ往生ヲサツク、死骸ヲ浄土ヘヲクルコトハナシ。云云。

（『真宗史料集成』五卷、五七五頁）

とあり、引導と言えば即座に禅宗のそれが想定されている。『天然問答』の著者天然は、文明十四年（一四八二）蓮如に帰依して浄祐の法号を授けられ、九州・四国に伝道し、大分県専想寺の開基となった人であるが、長門功山寺で曹洞宗の修行もしており、こうした経歴が禅宗に対する意識となつて現れたとも解し得るが、平生業成の真宗教学の立場から没後の引導や追善を退けるのは、『百通切紙』における明伝の主張と軌を一にするもので、その根拠として⁽¹⁸⁾の経証が『観仏三昧経』であることも共通している。こうした点を考え併せるなら、浄土真宗において葬送儀礼が問題になる際、諸宗通用の義として採用される場合も、また真宗教義に照らして排除される場合も、いずれも禅宗の諸

儀礼がモデルとして想定されているということができよう。ただし、採用するか否かの基準は、極めて曖昧なものであったといわざるを得ない。

五、肉食・妻帯論について

談義本等における。対禅宗意識を示す諸事例は、たとえば「血脈相承」の問題や「中陰追善供養」の問題など、幾つかの検討事項を想定できるが、⁽¹⁹⁾『百通切紙』の内容に関わる近世仏教の性格そのものの抱える課題として最後に、「肉食」および「妻帯」の問題を取り上げたい。これは、ある意味では体質的に真宗特有の問題であって、他の日本仏教諸派に同種の議論があったかどうかは聞かないが、江戸初期の近世真宗教学再構築の時期にかなり真剣に解決を求められた課題と見られ、これに関する多くの著書が残されている。その主なものを、著者や所蔵状況とともに列挙してみると、次のようなものがあることが知られる。

- ① 『肉食妻帯義』(一冊、靈咩著、谷大)
 - ② 『肉食妻帯聞書』(一冊、知空著、龍大)
 - ③ 『肉食妻帯碎疑抄』(二冊、知空著、一説功存、国会図書館・谷大・龍大)
 - ④ 『肉食妻帯之証説』(一冊、知空著、谷大)
 - ⑤ 『肉食妻帯要文』(一冊、知空著、谷大)
 - ⑥ 『真宗肉食妻帯辨』(一冊、知空著、谷大、京大)
 - ⑦ 『肉食妻帯事』(二冊、智相著、東北大狩野文庫)
 - ⑧ 『海学堂臨末口授』(一名肉食妻帯論、一卷、旭辨・慧浄著、谷大・龍大)
- これら八点のうち、五点までが知空(一六三五〜一七一八)の撰述であるが、知空は、碩学の誉れ高い本願寺派第

一代の能化西吟（一五六五—一六六三）の門人⁽²⁰⁾で、西吟に次いで第二代の能化となった当代一流の学僧である。師の西吟については、いわゆる承応の評論の一方の当事者で、近世初期の教学的課題を担った学匠であり⁽²¹⁾、その後継者である知空がさらにその課題も受け継いだことは容易に想像でき、「肉食妻帯論」もそうした課題の一つであったと思われる。知空の撰述が突出して多い点については、あるいは個人的な関心に根ざしたものであったかもしれないが、他に三点も同種の関係撰述書があることは、同時代の教学的課題を反映したものであることは疑いない。そして、知空とはほぼ同時代を生きた明伝の『百通切紙』にもこの問題は取り上げられており、しかも分量的に見て、版本の全体七十紙、百三十九葉の中、この二項目で九葉が費やされている扱いは、他の項目を遙かに圧倒する関心の度合いの高さを示している。先ず、「三十八、肉食之事」をはじめに掲げておく。

問、諸宗皆肉食ヲ制ス、当流何ソ許肉食耶。答、先ツ諸宗ヲ制スル意ヲ応云。仏在世ニハ許肉食、是化肉也。涅槃ノ時堅ク制之也。仏成道十八年迄ハ、菩薩ニ肉食ヲ許ス。楞伽会上ニ是ヲ禁ス。智論四十九卷ニハ熊肉施衆僧コトアリ。又涅槃已前ハ八声聞ニ肉食ヲ許ス。於涅槃會坐声聞ニ肉食ヲ禁スル也。禁スル意ハ、滅後ノ比丘殺生ヲ為禁也。故ニ仏制戒故ニ諸宗不為肉食也。問、不持制戒者不仏弟子、何ソ肉食ヲスル耶。答、末法無戒時也。明医随人有説毒説藥。仏隨時隨機有制許。其許説ハ、觀音儀軌云、不簡在家出家飲酒食肉有妻子等矣。本願不論持戒破戒無戒。故ニ五会讚云、不簡多聞淨戒、不簡破戒罪根深等矣。源空聖人曰、二持戒持律非分非有、為如此之衆生、法藏比丘之五劫思惟シテ所發念仏往生ノ本願也。全ク不可頌我身善惡、只以称名欲預來迎、以本願力欲往生之人矣。当流ノ安心、此ノ釈ノコムロナリ。問、諸宗祖師多キ中ニ、汝カ祖独リ無戒ノ時ナリト云テ制戒ヲ破ル耶。答、我祖独リ肉食スルト見ハ汝カ所見ノセマキ故ナリ。於禪家、六祖慧能禪師ハ、綱ヲ引き雜啖ヲ食シ、蜆子和尚ハ蝦為食、曹溪和尚ハ鹿ヲ為食、一休ハ鯉ヲ食シ、永超令食魚、人除疾病。広恩病時為食、魚成八卷經。行基菩薩ハ鮒ヲ食シ、吐逆シ、為鮒等アリ。何ソ我祖独リト云耶。問、ソレハ同類ノ祈人ナリ。其上彼人々ハ大

悟之人ナリ。余者、彼人々ノ魚食スルコト如何。答、彼人々ノコトハ不知、予レ云ハ、食不障菩提、菩提ヲ障ハ心ナリ、何ソ論食耶。問、彼人々不許末弟肉食、汝祖独末弟許肉食意如何。答、我祖独見、汝所見ノ狭也。

天台肉食妻帯僧アリ、在真言法華、何我祖独末弟不許スト云耶。問、肉食妻帯ノ僧ハ諸宗共ニ仏背制戒、破戒之人也、如何。答、不受戒、従本無戒僧也。何ソ破戒ト云耶。(中略)問、世間ニ出テム魚鳥ノ振舞有ラハ、袈裟

衣ヲ脱可食耶。答、口伝鈔上ニ、泰時公、諸宗智者ヲ集メ一切經校合ノ時、諸宗ノ学者達ニ魚鳥ヲ振舞タマヘリ。智者達袈裟ヲ脱テ食セリ。聖人ハ脱玉ハズ。其時開寿殿(西明寺)聖人ノ袈裟ヲ脱給ハザルコトヲ問玉ヘハ、聖

人答ノコトニ、彼レカタメニ不脱、袈裟ノ徳用ニヨリ仏因トナルベシト云ヘリ。問、諸宗ノ学者、袈裟ヲ脱クコト如何。答、仏事門ノ前也。問、聖人不脱者理ノコトナル耶。答、仏事門前也。聖人ノ答モ事相ノ答也。

問、余者理ノ眼ニテ袈裟ヲ不脱、魚鳥食スルコト如何。答、事ノ袈裟ハ脱クトモ、性本然ノ袈裟ハ不可脱。我即法身ノ躰ニ魚鳥ヲオサムルニ、何ソ事ノ袈裟ヲ脱耶。問、余者何ノ所ニテモ好テ袈裟ヲ著シテ魚鳥ヲ可食耶。

答、隨時随所脱テ可食也。云云。

また、「三十九、妻帯之事」も併せ掲げておく。

問、当流僧侶背仏制戒、何帯妻子耶。答、仏隨時随機制許アリ。問、随機制許如何。答、天台云、和須密多ハ姪事梵行矣。(中略)和須密多ハ心繫縛セザル人ト見ヘタリ、シカレバ、随人妻子ヲ許アリ。問、隨時許妻子、其説如何。答、末法無戒世也、戒定慧無時代也。(中略)問、羅什・親鸞等ニ有妻子者、為化衆生方便也。(中略)

シカルニ、羅什ハ弟子ニハ制ス、親鸞ハ弟子ニ許スコト如何。答、羅什弟子ニ制スルハ、末無戒不至時機故也。聖人ハ無戒ノ時機ヲ考ヘテ弟子ニ許妻子也。問、聖人妻帯ノ意如何。答、末代下根ノ凡族ニ同シテ、本願他力ヲ勸メ給ヘリ。(以下略)

『百通切紙』における肉食・妻帯に関する明伝の主張に、ことさらに目新しい意見や理論があるわけではなく、仏典や

仏教史上の事例を列挙して、この問題が今に始まるものではないことを前提とした上で、宗祖親鸞やさらに聖徳太子の事跡に依拠して宗義上における妥当性を力説する。しかし、いみじくも『百通切紙』が「天台ニ肉食妻帯ノ僧アリ、云云」と指摘するように、歴史的にちょうど明伝の存命時期、真宗以外においても、奥州平泉の中尊寺や毛越寺等において、僧侶の妻帯と血縁による実子相続が公然と行われていたことが知られており、清僧と凡僧の問題は真宗内の教学的課題に止まらない、当時の社会史的課題であった。それにもかかわらず、教団内からこうした問題を取り上げてまともに論じようとする姿勢は、真宗以外には見出されなかった。近世社会にあっては、僧侶の妻帯は、宗派内の規矩の上からは勿論、国法の上からも禁止され、法度によって修学の年限や生活環境もきびしく規制され、幕藩体制が整備されるにしたがってますます強化される傾向にあった。こうした状況下において、一人その性格を異にする真宗教団は、その独自性を堅持するためにも、当然対決しなければならぬ課題であった。ただやはり、『百通切紙』の設問にも看取されるように、自己弁解に終始せざるを得ない負い目が付き纏う感がある。そしてその対極に常に想定されているのが、禅宗である。勿論、禅僧達がすべてイメージ通りの清僧であるわけではなく、その実態は凡僧に近い存在も無数にあったはずであるが、肉食の先例として提起される歴史的人間像が、六祖慧能・京兆峴子・曹溪和尚・一休宗純等の禅僧達であることは、そこに逆説的に自からの存在理由を正統化しようとする潜在的意図が潜んでいるような気がしてならない。

六、おわりに

「真宗」と「禅宗」の歴史的・社会的比較という、無謀とも言い得る課題を提起し、『百通切紙』というこれを垣間見るための窓を設定して、そこから逆に禅宗を照謝してみようと試みたのであるが、案の定、作業仮説の繰り返しと一方向的な思い込みによる推論に終わったようである。中世の日本社会に導入された禅宗という新しい宗教運動が、

本稿で指摘したような葬送儀礼的な方向にだけ機能したわけではなく、在地の宗教的旧勢力である顕密仏教の呪縛を解き、地方に新しい宗教秩序を再編成するための指導的理念となり、そのために新興の支配勢力である武士層に受け入れられたとする指摘もある⁽²²⁾。そうした社会状況の中で、真宗と禅宗は機能的にどのような相違点があったのかは、自明のようでありながら、必ずしも明確に浮彫りにされているわけではない。

また、肉食妻帯に関しては、近代仏教の問題として取り上げられるのが通例で、真宗教団内において多くの撰述書が出現する近世初期の状況については、放置されたままになっているのが実情である。この種の問題が提起される時、常に対極的存在として意識されていたのが禅宗と思われ、真宗の立場を鮮明にすることがこうした問題の全体的解明につながると思っているが、真宗史の問題が捉え切れていない筆者の現状では、方法論の提起という形で、すべてを今後の検討に見送るしかないことを付記しておきたい。

(注)

- (1) 圭室諦成『葬式仏教』(一九六三年十一月、大法輪閣刊)、拙稿「禪の葬送」(『日本学』十号、一九八七年十二月)等参照。
- (2) 拙稿「中世曹洞宗切紙の分類試論(八)〜(十二)―追善・葬送供養関係を中心にして(上)(中)(下)(補)」(『駒沢大学仏教学部論集』十七〜八号、『同研究紀要』四十五〜六号、一九八六年十月〜一九八八年三月)等参照。
- (3) 星野元貞「近世本願寺教団における民族宗教観の諸相」(『宗教研究』二四六号、一九八一年二月)、米村竜治「真宗と習俗(上)(中)(下)」(『中外日報』一九八八年八月二十五日、二十六日、二十九日)その他。
- (4) 千葉乗隆等「中部山岳地帯の真宗―白山周辺の真宗・白山信仰圏での本願寺教団の展開―」(『竜谷大学仏教文化研究所紀要』十三集、一九七四年六月)等参照。
- (5) (6) (12) 宮崎円遊『真宗書誌学の研究』(一九四九年七月、永田文昌堂刊)、北西弘「談義本研究序説」(『仏教史学』十一卷、三・四合併号、一九六四年七月)、『真宗史料集成』五巻「解説」(一九七九年四月、同朋舎刊)等参照。
- (7) 現在浄心寺に所蔵される文書から、関係部分を引用しておく(以下、笠岡市浄心寺住職津田康道師の史料提供による)。
- 「トキニ正保元年甲申、自火ノタメ炎上ス、名号ノ奇瑞ア

リ、コノトキ門徒、十口ニタラス、再興スルコトアタハス、
 コムニ豪蓄ノモノアリ、亀屋太郎右衛門ト云、又同姓ニ豊
 後彦右衛門、住僧ヲ請シ再興センコトヲ欲ス、コムニ明光
 上人十七世ノ孫、備後宝田院明教一(中略)―明教三男、
 九才剃髪シ、誓存ト云、二十才ニシテ江戸小石川伝通院ニ
 入り修学ス、本山末々学林ナシ、龍山ト改号ス、無類才博
 識、彼宗伝法口決、布薩戒等受持、任正上人郷ニ皈テシハ
 シハ改派ヲ悲ム、明教ニ云、弔改派スルコト全ク本山ヲ恨
 ニアラス、汝ガ一分ニ皈參シ、廢地アラバ再興シ、靈宝ヲ
 供奉シ法伝院ノ恥辱ヲ灑クヘシト、汝ニ靈宝分与スヘシト、
 龍山皈宗シ、明伝ト号、ソノコロ伝尊師、靱津明円寺ニテ
 法談ス、笠岡商客、靱ニ至、幸師ノ化ヲ受、商客ハ太郎右
 衛門ナリ、師面謁シテ阿弥陀堂始末ヲカタリ、住僧ヲ師ニ
 希求ス、尊師云、予入住シ再修スヘシト、太郎右衛門、大
 ニ喜ヒ、師ヲ屈請ス、コレニ依テ再興ヲ領主水野美作守ニ
 訴フ、水野公褒美眷シテ、數百畝ノ地ヲ附ス、今ノ地ヨリ
 広キコト三倍ナリ、一(中略)―寛文二壬寅、尊師皈參シ
 テ、寺法ノ袴ヲ免セラレ、同年癸卯五月十四日、木仏を許
 セラル、同四年七月、寺号ヲ免セラル、一(中略)―尊師
 著述アリ、百通切帛・御伝決疑抄ナリ、尊師一代ノ薫功、
 具述スルニ遑アラス、了師先ニ開トイヘトモ終滅ス、尊師
 ナクンバ好何カセン、実、尊師ヲ以テ開基ト云ツヘシ、代
 タノ住侶、崇教心ヲツクスヘシ、トキニ宝永六己丑二月十
 二日、享年七十七才、寂ス、

(8) 赤松俊秀・笠原一男『真宗史概説』(一九六六年八月、
 平楽寺書店刊)三九〇頁、可西大秀『真宗の異議とその
 歴史』(一九七七年八月、清文堂刊)一二九頁、参照。

(9) 阿弥陀堂の由来については浄心寺十二世明信が文政七
 年(一八二四)に記した「法性山浄心寺通記」よれば、
 「開基善了、今師ハ藤原氏、和州添下郡筒井城守、春日及
 興福寺ノ主徒場舜房法印順慶ノ息ナリ、委悉スルコト筒井
 系譜ノコトシ、世々順慶実子ナシ、甥伊賀守禎次ヲ以テ繼
 世トス、詳云、順慶愛妻アリ、泉州堺ノ住、津田市之助信
 城ノ女、具ニ津田系譜ノコトシ、トキニ天正九年、一子ヲ
 生ス、四郎兵衛定正ト云、順慶ツ子ニ仏門ニ皈シ、コトニ
 専修ノ宗風ヲ慕フ、コムニ天正十三年、頭如上人ニ謁シ奉
 リ、定正、出家ヲ願フ、定正今年十三歳ナリ、伝云、上人
 泉州岸ノ和田下向ノトキ、上人剃髪ヲ許玉ヒ、法名ヲ善了
 ト賜フ、一(中略)―上人画像ノ本尊、高祖真筆ノ六字名
 号、并毛利家へ御書ヲ添タマヒ、了師、筒井ノ家臣相具シ、
 天正十八年ノ春、笠岡ニ下向シ、東山ノ麓ニ一宇ヲ建立ス、
 本尊阿弥陀如来、上宮太子ノ御作ナリ、故ニ衆人阿弥陀堂
 ト称す、云云、とある。

(10) 切紙の史料的人格については、拙稿「洞門抄物の発
 生とその性格」(『松ヶ岡文庫研究年報』二号、一九八八
 年二月)参照。

(11) 桑谷観宇「秘事法門」(『真宗王国』所収)、菊池武
 「近世に於ける北陸地方の秘事法門について」(『宗教研

究」二二六号、一九七六年三月)。史料としては『真宗大系』の「秘事法門集」に多く収録されており、『真宗史料集成』五巻にも、「法要章」「発願廻向抄」「蓮如上人秘書」「六号名号口伝」等の秘事法門類が収録されている。

(13) 真宗における葬送儀礼を扱った成果は少なく、大原性実「真宗と葬式」(『顕真字報』三十五号、一九四一年九月)がある程度である。

(14) 宋代禅界を代表する曹洞宗宏智派の祖正覺(一〇九一〜一一五七)の遷化の様子は、「行業記」によれば、「紹興三十七年」十月七日、還山飯客如常、八日辰巳門沐浴更衣、端坐告衆、願侍者索筆作書、遣大慧禪師屬以後事、又書偈曰、夢幻空花、六十七年、白鳥煙没、秋水天運。擲筆而逝。(『読蔵経』二二九五―五、四五三a)とある。

(15) 古田紹欽編著『遺偈の書』(一九八二年二月、毎日新聞社刊)参照。

(16) 『禪苑清規』では「尊宿遷化」より「亡僧」のほうが詳述されているが、東陽徳輝撰述、至元二年(一三三六)刊行の『勅修百丈清規』では、巻三「住持章」の遷化の項のほうが重要視され、詳述される。

(17) 『葬祭略式』は刊年不明であるが、巻頭に「正二位大教正近衛忠房・従五位大教正千家尊福、考定」とあり、明治初年の大教院時代(一八七二〜一八七五)の成立であることが知られる。

(18) 『百通切紙』「五十八、不用中陰之事」には、「問、他

宗ニ中陰ヲ用ル事、中陰経等ニ見ヘタリ。沆泥之道ニ経ヲ引委シ、位牌ヲ入袋コトハ、表中有闕、是一往世界悉檀ナリ。問、中陰ヲ立ルコトハ諸宗一同ナリ、何ソ当流ニ中陰ヲ不立耶。答、当流不立中陰、依仏説也。觀経如彈指頃、往生彼国説。又屈伸臂頃、即生彼国説故、中陰不立也。其上我家ノ意、平生業成ノ宗旨ナリ。何生浄土有中有耶。云云。」とあり、やはり「平生業成ノ宗旨」として中陰の説を廃する。

(19) 『天然問答』に、「一、法然聖人ノオンコトニツイテ、コノスエ〜ニクタリハヘタル世ニテ、尼入道ナント、コノ六字ハカリナニトナクトナヘテ、諸ノ仏経ヲ雜行トマウシテキラフトイフコト、マタク法華経アルヒハ禪宗ノ血脈ナントヲ、イヤシキ土ナントニトリステ候コトヲ、自芳上人ノ弟子トモノツカマツリ候。不審ニ存ヨシノコト。答テイハク、法然聖人ノ御コトハ、諸衆ノ血脈ニイリタマエハ、マフスマテナク候。(中略)禪宗ノ血脈ナントヲイヤシキトコロニスツルコトハ、真実ノ浄土門ニハユメノ不可示。唯偏ニ弥陀ノ本願ヲタノミ、極楽ノ往生ヲネカフニツイテ、一仏ヲタノミ、一浄土ヲ念スル条、自余ノ浄土ノ行ヲシハラクサンヲキテ、心ヲカケサルハカリナリ。云云。」(『真宗史料集成』五巻、五七三〜四頁)とある。

(20) 西吟はもともと、本願寺派能化二代で、事実上第一代の能化は准玄であったが、後に孫の寂玄が異議を唱えて大谷派に帰属したために、准玄は能化職の名から外され、二

代西吟が一代に繰り上げられた。

(21) 平田厚志「幕藩制前期における西本願寺教団の教学的課題―西吟著『客照問答集』を素材として―」(『伝道院紀要』二十一号、一九七六年三月) 参照。

(22) 上田純一「禅宗と武士」(『日本学』十号、一九八七年十二月) 等参照。