

達磨宗の展開について

中 尾 良 信

一、はじめに

今日、宋朝禪の日本への導入者として、確固たる評価を獲得しているのは、洛東建仁寺の開山、葉上房明庵栄西（一一四一～一二二五）である。栄西は台密の学匠としても葉上流の開祖であり、いわば天台宗の僧としてそれなりの地位を確立していた。従来は、禅僧としての栄西と台密の修法を行じる栄西が二重人格的に理解され、ある意味では叡山からの攻撃を回避するために、兼修的にならざるを得なかったという評価をされてきた。しかし最近の栄西研究は、その兼修的宗風を積極的なものと捉える傾向にあり、建仁寺に真言院・止観院を設置したのも、必ずしも叡山に対するカモフラージュではないという見解が出されている。いわば、鎌倉期の仏教革新運動の先駆として評価される栄西は、必然的に密教色の濃い禅風にならざるを得なかったのであり、筆者自身は、むしろ生来の学問である密教の範疇で禪を理解したと考えている^{〔1〕}。

75 達磨宗の展開について

ともあれ、こうして評価され、あるいは議論を呼ぶ栄西の陰に隠れて、あまり高い評価を得ることもなく、ややもすると忘れられがちな存在が、大日房能忍（生没年不詳）である。能忍は摂津水田の三宝寺を拠点とし、栄西と同時

期に活躍したが、栄西と共に禅宗の弘法を停止されている。また栄西からもほとんど名指しで批判されるなど、四面楚歌の感さえある。しかし、一方では日蓮が禅門の代表として能忍の名を挙げ、浄土門の代表法然と併記していることから見て、当時禅を標榜する人として著名な存在であったと思われ、日蓮が栄西ではなく能忍を挙げたことは非常に興味深い。そうした能忍の評価がいまひとつ定まらない原因として、その法を継承した達磨宗が後に道元（二〇〇～五三）会下に帰投し、吸収されてしまったとされていることがある。確かに能忍の弟子覚晏（生没年不詳）が、京都東山から多武峰に拠点を移し、その多武峰が興福寺衆徒に焼き討ちされたことにより、達磨宗徒は四散したとされている。そして覚晏の弟子のうち、懐奘（一一九八～一二八〇）は早くから道元の弟子となり、越前波著寺に移錫していた懐鑑（生没年不詳）も、門下を率いて興聖寺の道元下に帰投したのである。その後、懐鑑は道元下を去るものの、他の達磨宗徒はそのまま道元下に残留し、草創期の日本曹洞宗教団を形成したが、懐鑑の弟子である義介（二二二九～一三三五）から達磨宗の嗣書を受けた瑩山紹瑾（二二六四～一三三五）が、その他の相承物と共に永光寺五老峰に嗣書を埋納した時点で、達磨宗の法燈は途絶えた、とするのが従来の達磨宗に対する理解である。⁽²⁾

しかし右のような理解は、能忍が当初拠点とした摂津水田三宝寺の、その後状況についてはまったく触れていない。あたかも能忍門下のすべての達磨宗徒が覚晏に引きいられて、東山から多武峰、さらに越前波著寺へと流浪し、いったんは行動を別にした懐奘と興聖寺で合流し、結果として曹洞宗に埋没したかの如くである。ところが近年になって、それまで言及されていなかった能忍没後の三宝寺の状況を窺わせる史料が、発見紹介されたのである。そのことにより、覚晏の系統とは別に、三宝寺を拠点とした達磨宗徒は、能忍以来の宝物を護持しながら、中世中頃までは存続したことが確認され、同時に曹洞宗に吸収された波著寺の達磨宗徒に対する理解も、大幅な修正を余儀なくされたのである。無論、だからといって直ちに曹洞宗の初期僧団の構成員の多くが達磨宗徒であったことの重要性が失われる訳ではない。ただ、従来の達磨宗に対する見方が一面的なものであったということであり、日本中世仏教史の中に正

当な位置づけを試みた後に、改めて曹洞宗への影響を考えると思われる。これまで何回か能忍および達磨宗、また曹洞宗に帰投した懷奘・懷鑑・義介といった人達について考えてきたが、個別な事象についての検討であったり、史料の解釈について誤りがあって修正したりしていることもあり、首尾一貫を欠いている。幸い本誌に執筆の機会を与えられたので、達磨宗の展開について、最近の成果を踏まえつつ再検討してみたい。

二、能忍の禅

大日房能忍の行実については、詳しいことはほとんど不明である。采西を善玉とし、能忍をいわば仇役に見立てるという図式を決定づけたのは、虎関師鍊（一二七八～一三四六）が著した『元亨釈書』であり、ここでの師鍊の態度が、後世の能忍観に大きな影響を与えたといえる。ただし独立して「能忍伝」として立てているのではなく、第二巻「采西伝」の中で触れており、

初己酉歲有能忍者。聞宋国宗門盛。遣其徒附舶扣問育王仏照光禪師。照憐異域之信種慰誘甚切。寄以法衣及賛達磨像。忍詫光之慰寄謾唱禪宗。己乏師承亦無戒檢。都下鄙之。迄西演心宗。措紳士庶欲混忍而擴

（大日本仏教全書一〇一、一五六頁）

という、決して好意的ではないものである。己酉の歳、すなわち文治五年（一一八九）に、宋阿育王山拙庵徳光（一一二二～一二〇三）の許に遣わした弟子に、拙庵が「法衣および賛達磨像」を与えたのは、「異域の信種を憐れんで慰誘」したからに過ぎないとし、さらに両者の間で交わされた問答として、

西又与忍抗弁宗義往反数番、忍杜口而退

（同書 一五七頁）

と述べ、栄西が能忍を論破したことにより、その後は栄西の禅宗が盛んとなったとしている。師鍊の能忍に対する批判は、「師承に乏しい」こと、「戒檢が無い」ことの二つで、そのために能忍は鄙められ、栄西が能忍と共に達磨宗停止の宣下を蒙ったのは、いわば巻き添えになったのである、と述べている。この師鍊の評価に対し、卍元師蛮（二六二六〜一七一〇）は『本朝高僧伝』卷十九に能忍を立伝し、

元亨釈書濟北師托言栄西而謗之者、恐涉偏頗矣

（大日本仏教全書一〇二、二七五頁）

と述べ、師鍊の批判は多少偏ったものであることを指摘し、嵯峨天皇の頃に来朝した唐僧義空以後、およそ四百年にわたって途絶えていた禅法を復興した能忍の業績は、高く評価されるべきであるとしている。

能忍に対する評価が別れることの最も大きな原因は、やはり自らが入宋せず、二人の弟子を派遣したことであろう。この時、拙庵徳光から与えられた達磨像および拙庵自身の頂相の贊文から、その事情を窺うことができる。すなわち達磨像の贊文には

直指人心見性成

仏太華拳開滄溟

頓竭雖然接得神

光争奈当門齒缺

日本国忍法師遠遣小

師鍊中勝弁来求

達磨祖師遺像

大宋国住明州阿育王山

法孫徳光稽首敬讃

己酉淳熙十六年

六月初三日書 (印)

とあり、頂相の自賛には

這村僧無面目

撥転天関

掀翻地軸

忍師脱体見得親

外道天魔俱竄伏

日本国忍法師遠遣小師練中勝弁、到山問道、絵予幻質求讃

大宋国淳熙十六年六月三日住明州阿育王山拙庵徳光題 (印)

とあって、能忍が遣した弟子練中・勝弁にこの二軸が授けられたのが、宋の淳熙十六年(一一八九)六月三日であることがわかる。この後まもなく練中・勝弁は帰途に就いたものと思われ、達磨宗の文献である『成等正覚論』に

日本国上宮太子出_レ世崇_レ法

後、六百十八年大宋淳熙十六年己酉

皇朝_レ文治五年_レ八月十五日_レ初_レ此_レ法_レ渡_レ

(金沢文庫資料全書禅籍篇 二〇二頁)

とあるように、同年の八月十五日に帰朝している。文治五年に二弟子を入宋せしめたことについては、『聖光上人伝』に

昔有大日禪師者。好索理論。妙契祖意。遂令文治五年夏遣使於宋國。請法於仏照。育王山長老也。仏照印可賜祖号。於是禪師經院奏。弘達磨宗

(統群書類従九一上 三十二頁)

とあり、義介が瑩山に与えた「嗣書の助証」(曹洞宗全書)にも記されている。『聖光上人伝』に拙庵が印可したとあるように、この事実を知る人は一般に、印可を代受せしめたという印象を抱いていたようである。

能忍が自ら入宋しなかつた理由について、大久保道舟氏は年齢的に渡海が困難だったとし、高橋秀栄氏は三宝寺における指導者としての立場がそれを阻んだとされている⁽⁵⁾。しかし、能忍自身にとっての主体的な理由は不明である。師錬の師承に乏しいという批判は、『聖光上人伝』などの印可という表現から見ても、ある意味では不当なものではないのかも知れないが、『元亨釈書』以外に能忍もしくは達磨宗を指して批判したものには、嗣承を欠くという点を指摘したものは見られない。例えば、会下に多数の達磨宗徒を抱えることになつた道元の場合、『正法眼蔵御聞書抄』にそれが見られるが、内容的には達磨宗の所説を否定したものであつて、印可を代受せしめたことについては、まったく触れていない。同様に『聖光上人伝』で、能忍が弁阿の質問に答えられなかつたこととすることや、日蓮の『開目抄』⁽⁷⁾などにも能忍に対する非難はあるものの、印可代受を指してのものではない。『興禪護国論』において強い調子で能忍を批判している栄西⁽⁸⁾でさえ、嗣承を欠くという表現は用いていない。この点について、わずかながら達磨宗の実態が解明されつつある現在、師錬の批判は批判として、能忍にとつての弟子派遣の意味や目的などを、いま一度慎重に検討する必要があると思われる。

能忍の禅風といつたものが、どのようなものであつたかについて、断片的ではあるが窺うことができる。金沢文庫保管『悲想伝授抄』には

頭以慮知心極、為真如。(以下註) 達磨宗、理教、大日房云、達磨宗、超頭密、二宗是心宗云々。葉上房僧正栄西云々。

真言三密中意密^{ナリ}。両義会合云々

と、能忍・栄西の禅風について、各々のことばを引いて述べている。能忍自ら、達磨宗を「心宗」であるとのべていることが注目されるが、達磨宗を理教と断じており、真言三密中の意密であるとする栄西と、能忍のいう「心宗」は会合するとしていることから、いずれをも教学の範囲内で捉えていると思われる。禅宗を心宗と捉える形は、日本天台教学の中で、既に五大院安然が『教時諍論』に説いており、栄西自身が禅への傾倒の段階で『教時諍論』を閲覽している⁽¹⁰⁾。

『金沢文庫資料全書』禅籍篇に紹介された『成等正覚論』は、石井修道氏の詳細な検討によって、達磨宗に係する撰述であることが確認されている⁽¹¹⁾。『成等正覚論』はその敬白文で

今此講会略有三意一演此法縁起二談自心即仏一三明所求即成^{ナリ}即是心宗初善中善後善序正流通三段也

(金沢文庫資料全書禅籍篇 二〇二頁)

と述べているように、全体を三段に分けて、第一に達磨の略伝、第二に「自心即仏」、第三に「所求即成」を説いているが、ここでも「心宗」という表現を用いている。石井氏の指摘の重要な点は、第二段の「自心即仏」が内容的に『宗鏡録』の主張と一致すること、また第三段は「日大師」のことばを含めたかなりの部分が『宗鏡録』からの引用であることなどである。北宋建隆二年(九六一)永明延寿が撰述した『宗鏡録』は、教禅一致を説くことで知られており、寛治八年(一〇九四)永超の『東域伝燈目録』に挙げられていることからわかるように、日本へも比較的早く伝来していたようである。平安末期から鎌倉初期にかけての叡山においては、承安元年(一一七一)に入宋した覚阿(一一四三?)が、瞎堂慧遠(一一〇三~七六)の禅法を嗣いで帰朝し、また能忍が達磨宗を唱えるなど、禅に対する関心が非常に高まったようであり、その原因となったのが『宗鏡録』であったと思われる⁽¹²⁾。能忍が『宗鏡録』を重視したであろうことは、聖光上人弁阿との問答からも窺える。『聖光上人伝』には

上人到彼禪室。難問法門。不斷惑之成仏。宗門宗鏡錄之三章。標章問。意。宗門宗鏡錄之三諦。空寂。達磨宗之五宗。宗。法眼宗。曹洞宗。等也。是イ。禪師閉口結舌。不答而讚曰。汝是文殊師利菩薩。為訓我而來歎云云。禪師門資。心蓮得業。三位闍梨。皆赧然而不輔也。

(統群書類従九一上 三十二頁)

とあり、形としては能忍が弁阿の問いに答えられなかったとしているが、「達磨宗之五宗」や「天台宗之三諦」と共に、『宗鏡録』についても、少なくとも他人から質問を受け得る程度には知識があったと見るべきであろう。栄西の能忍に対する批判は、『興禪護国論』(第三世人決疑門)に

問曰、或人妄称禅宗、名曰達磨宗。而自云、無行無修、本無煩惱、元是菩薩。是故不用事戒、不用事行、只応用偃臥。何劳修念仏、供舍利、長齋節食云云。是助如何。答曰、其無惡不造之類也。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

(大正藏經八十・七・c(八・a))

とあるように、徹底した否定の態度である。栄西が能忍を認めないのは、この後に続けて『宝雲經』『摩訶止観』『宗鏡録』などを引いて、禅の殊勝なるを聞いても、事理の行を欠き、事戒無きことを論駁していることから見て、達磨宗が「本無煩惱、元是菩薩」ということに安住して、「事戒を用いず、事行を用いず、只まさに偃臥を用いて」いる点においてであろう。右の引用箇所直前にも『宗鏡録』を引いて、自らの禅が「暗証」ではなく「悪取空」でもないことを強調しており、同じく『宗鏡録』に依りながらも能忍の理解がその厳しい事戒と修行を見落としていく点を非難しているように思われる。確かに『成等正覚論』においても、戒に対しては明確な考えが示されていない。¹³⁾宋朝禅の厳格な持戒持律主義を取り入れて、敢えて最澄が棄捨した小乗戒を重視し、叡山の弊風を打破しようとした栄西から見れば、同じような環境と条件の中で禅を指向しながら、従来の弊風をまったく脱していない能忍は、まさ

に「共語同座」すべからざる、「百由旬を避くべき」存在だったのであろう。

栄西は台密学匠として葉上流の祖となっているが、能忍も、例えば上野世良田長楽寺真言院了義が台密の口伝法門を収録した『了因決』に

大日房云。公胤第五、三昧耶、仏所説也。人不_レ知_レ之_{云々}

(大正藏經七十七・一六七・b)

とあり、密教に通曉していた形跡がある。また『溪嵐拾葉集』第五十七巻には

其時物語云。五大院御作蓮花観、フノリ抄云、両種秘書有_レ之。(中略)此蓮花観、フノリ抄、申事、東寺第一秘曲也。未_レ及_ニ散在_{一抄也}云云

或僧物語云。此秘書撰津国三宝寺云所在之云云、大日房建立寺也。道光行可_ニ書写_{一約束}畢

(大正藏經七十六・六九二・a、b)

とあって、三宝寺において密教が研鑽されていたことが推測される。そのことは、高野山宝寿院所蔵『拾遺性靈集』の奥書に、同史料の底本が「吹田三宝寺本」であると記されていることから窺える。⁽¹⁵⁾

以上、基づいた史料が断片的ではあるものの、能忍の禅風の一端を考えてみたが、それは叡山教学の範疇において、十分に捉えられるもののように思われる。『宗鏡録』の影響を受けた教禅一致の傾向や密教的色彩は、まさしく栄西と共通するものであり、事行・事戒を欠くという点で批判されたが、鎌倉期に勃興する禅が叡山教学の中から醸成される一形態と見得るのではあるまいか。拙庵徳光に対して所悟を呈し、印可証明を得たとされることも、弟子の派遣という形も含めて、再検討する必要がある。⁽¹⁶⁾

三、達磨宗の展開

従来の視点に立った達磨宗研究で最も詳細なものは、大久保道舟氏の「原始僧団と日本達磨宗との関係」(筑摩書房『道元禪師伝の研究』所収)であるが、この中で大久保氏は「日本達磨宗」という呼称を初めて用いられている。一般的に禪宗を指して「達磨宗」と呼ぶ例は多く、能忍の場合も『百鍊抄』や瑩山の「嗣書助証」にもやはり「達磨宗」とあるが、氏はこれを当時ないしは後世の人が用いた呼称であり、能忍自身が「達磨宗」と称したのではないとされ、一般的な意味との混同を避けるために、特に「日本達磨宗」と呼ばれたのである。しかし、「日本達磨宗」という呼称は史料の上で一度も用いられていず、むしろ『悲想伝授抄』に能忍の言葉として「達磨宗」とあり、さらに『成等正覚論』では

夫此宗者達磨大師所伝法故名達磨宗也

(金沢文庫資料全書禪籍編 二〇一頁)

と述べられており、能忍自身か、少なくともその門流では「達磨宗」と自称していた、と見る方が妥当のように思われる。また瑩山の「嗣書助証」に

雖為八宗講者、進以為達磨正宗初祖蒙宣下、自爾日本国裏初迎達磨宗

(曹洞宗全書)

とあり、『聖光上人伝』にも

於是禪師經院奏、弘達磨宗

(統群書類従九一上 三十二頁)

とあることから見て、建久五年(一一九四)に栄西と共に弘法を停止される以前に、一旦は弘法を認める宣下があったものと考えられるが、逆に一般的な形で叡山教学の中に埋没していた禪宗が、「達磨宗」という宗名のもとに、いわば市民権を得たというべきであろう。したがって本稿では敢えて「達磨宗」という呼称を用いる。

能忍の主たる活動時期については、考察の材料が乏しい。『本朝高僧伝』第十九卷の「能忍伝」には

釈能忍、号大日、平家士将景清叔父也、

(中略)

一夜景清訪来、忍喜其邂逅相逢、使弟子需酒於杳家景清疑告事於官府、乃擲劒刺殺而去

(大日本仏教全書一〇二、二七三頁)

とあって、能忍は甥の平景清に殺されたことになっている。源氏の追及を受けていた景清は、建久六年(一一九五)に捕らえられ、翌年に断食して死んだと伝えられているので、『本朝高僧伝』の記事に拠るならば、能忍の示寂は建久五(六年)と推定される。『百鍊抄』に拠れば、建久五年七月五日には達磨宗弘法停止の宣下を蒙っているから、おそらく失意の中で思いがけない示寂を迎えたことになる。『本朝高僧伝』のこの記事がどのような史料に基づいたかは不明であるが、能忍その人の活動は、建久年間で終了すると見ておく。

建久五年に弘法活動を停止されているが、瑩山の「嗣書助証」や「聖光上人伝」に拠れば、一旦は「達磨正宗初祖として宣下を蒙」り、「院奏を経て達磨宗を弘」めた⁽¹⁷⁾とあり、いずれも文治五年八月十五日の練中・勝弁の帰朝以後、建久五年七月五日までの期間のこととなる。宝地房証真が文治四年に著した『天台真言二宗同異章』において、「今時多く達磨宗を好む」(大正藏経七四・四二一・a)と述べており、承元年間に入宋帰朝して叡山に止住した覚阿もいるが、時期的に見てやはり能忍を意識しての言葉と考えられる。つまり能忍の活動は、公認されてはいなくても、文治五年以前に既にかなり盛んになっていたと見得る。したがって、極大雑把に言えば、能忍の達磨宗初祖としての活動は、文治年間の初め頃(一一八五頃)から、建久五年(一一九四)までの十年間程度ということになる。

能忍の示寂後、三宝寺がどういう状況で護持されていたかについて、これまではほとんど不明であり、あたかも東山に拠った覚晏が、一人達磨宗の法燈を嗣いだかのように理解されてきたが、前に指摘したように、三宝寺が密教

を研鑽する道場であったことを窺わせる史料は、わずかながら残っている。しかし、それは具体的な状況を語るものではなく、能忍没後の三宝寺の輪郭を示すものとはいえない。

京都八幡市の浄土宗正法寺に所蔵される撰津三宝寺関係史料は、能忍没後の三宝寺に光をあてる重要な史料であり、達磨宗研究に新たな視点を与えるものである。史料の二々については『曹洞宗研究紀要』一八号（一四二頁）において翻刻したが、その大半は、能忍が派遣した二弟子が帰朝に際して将来した大慧の袈裟、達磨から六祖慧能に至る六人の祖師の舍利、普賢光明舍利に関するものである。特に六祖（以下、当該史料の表現に従い、達磨から六祖慧能に至る六人の祖師、という意味に限定する）の舎利の護持状況について、興味深い内容を伝えている。この史料は、昭和五十年春の奈良国立博物館特別展「仏舎利の美術」に出品された、正法寺蔵「達磨六祖舍利容器」の附属文書として紹介されたもので、合計二十点の文書が卷子装二軸に仕立てられ、六祖舍利およびその容器、火焰塔型舍利容器二個、五輪塔型舍利容器一個、伝大慧宗杲袈裟などと共に、一括史料として箱に納められ、京都国立博物館に委託管理されている。

これまでに知られていた史料において、能忍が拙庵から授与されたと記されたものとしては、『元亨釈書』に「法衣および達磨像」とあり、瑩山の「嗣書助証」に「臨濟家嗣書、祖師相伝血脈、六祖普賢舍利等」とある。嗣書・血脈については、瑩山によって五老峰に埋納されたので現存しないが、正法寺所蔵史料の発見によって、その他の相承物については一応確認ができたことになる。

正法寺所蔵の軸装文書のA軸（以下、文書の番号は、『曹洞宗研究紀要』十八号に翻刻した際に附したものに従う）は、十四通の文書を裏打ちして奥書を附したものであるが、三通は文書二点が一通に写されているので十七点ということになる。ただし、写しの原文書が一点含まれているので、実際には十六点というべきである。大慧の袈裟に関する文書は三点〔9-a, 22, 1D〕で、「本願帰朝の際に伝来」したもので、「三宝寺の重宝」であること、その寸法が記

されている。舍利・袈裟の伝来については、「撰州中嶋三宝寺六祖舍利大慧袈裟伝来記」(二七)に次のように述べられている。

撰州中嶋三宝寺六祖舍利大慧袈裟伝来記

夫レ撰州中嶋三宝寺ハ大日上人又ハ本願トモ号ス開基タリ

後鳥羽帝文治己酉五年大日僧徒ヲ宋朝遣シテ

仏照禪師ニ法ヲ受継ケリ此旨年代記ニ見ヘタリ其後大日モ

亦未行ク仏照大日ノ信敬ヲ感美シテ達磨慧可

僧璨道信弘忍慧能ノ舍利及ヒ大慧禪師ノ袈裟ヲ

附屬ス帰朝アツテ三宝寺宝物トシテ歴代相承セ

リ惜哉応仁三年夏義政將軍撰州中嶋十七

箇所ヲ責玉フ中嶋諸勢是ヲ防及ハス敗北セリ

其時三宝寺都テ戦場ナリヌ衆徒宝物ヲ

亡滅セン事ヲ歎キ六祖舍利及袈裟其外宝

物若干ヲ泉州堺郷道者艸菴ソコバク贈レリ

其ヨリ後比丘尼此草菴ヲ相統セリ此ノ尼聖

賢院開基大檀那安正軒宗賢居士ノ叔母ナリ

(後欠)

この文書は、題名に「撰州中嶋三宝寺」とあることから、あるいは正法寺で発給されたものではないかと考えられる。江戸期に著された『元亨釈書便蒙』の註記に

或曰、衣乃杲大慧之旧物也、展転而今在八幡山下正法寺中聖賢院

(第二卷 八丁右)

とあり、少なくとも大慧の袈裟が正法寺に移管されていたことは、よく知られていたと思われる。右の「伝来記」が語るように、六祖舍利・大慧袈裟については、応仁の乱を避けて三宝寺から持ち出されたようであり、末尾にある「聖賢院」が正法寺の塔頭である聖賢院を指すのかもしれない。ただ、この二つが同一であるかどうかについては、多少疑問が残る。¹⁸⁾しかし、いずれにしても舍利・袈裟については現実に正法寺に移管されたのであり、正法寺においてその経緯を認めたものが、この「伝来記」であると見ることが妥当であろう。また、能忍が練中・勝弁を拙庵徳光の許に派遣し、印可を受けさせた後に、能忍自身が渡海入宋し、種々の相承物はこの時に拙庵から能忍に授与されたとしている。前にも述べたように、能忍にとつての嗣法、もしくは弟子を派遣したことについての意味は、慎重に再検討すべき問題であるが、『元亨釈書』の批判が世に与えた影響はおそらく大きく、面授嗣法を極めて重視する宋朝禅が隆盛を迎える中で、一種の負い目のようなものが能忍入宋という記事を醸成させたのであろう。

この「伝来記」には達磨像と拙庵自賛頂相についての何の記述も無いが、達磨像は、土佐長浜の雪隠寺を経て妙心寺大通院の什物となり、寛永十三年(一六三六)愚堂東庵(一五七九〜一六六一)が後水尾上皇に請されて陞座說法した際に、仙洞御所の壁間に掛けられたと伝えられている。¹⁹⁾拙庵自賛頂相については、辻善之助氏が、大正五年下条正雄氏売立に賛文のみを表装したものが出ているのを目撃されている。²⁰⁾このことから、理由は不明であるが、達磨像・拙庵自賛頂相は正法寺に移管されず、しかも応仁の乱にも亡滅しなかったことになり、「伝来記」が正法寺発給であることの傍証になると思われる。

A軸十七点のうち、写し一点を含めた十三点が六祖普賢舍利関係の文書であるということは、三宝寺においての舍利の護持相伝が非常に重要視されていたことを示すものであろう。特に「[a]」に

普賢光明舍利參拾柒粒

右先師從宋朝傳來為禪宗重宝師資

相承不可散失矣

建保六年五月十五日弟子定観記之

在判

とあり、「禪宗重宝」として相承し、散失させてはならないとしている点は、これが建保六年（一二一八）という早い時期の史料であるだけに、達磨宗自体にも「禪宗」という意識があったことを窺わせて興味深い。さらに、寛喜二年（一二三〇）の「三宝寺御舍利安置之状案」〔6〕、応永十二年（一四〇五）の「三宝寺重宝内御舍利六祖分數」〔8〕、寛正三年（一四六二）の〔6〕、応仁元年（一四六六）の「六祖御舍利米粒數」〔7〕などは、鎌倉から室町期を通じて、六祖および普賢光明舎利の数の増減・形・色などについて、詳細に記録しており、その保管に心を配っていたようである。同様のことは、〔6〕が嘉禎四年（一二三八）八月十日付けの、「僧観照」による舎利殿の棟札と思われることから推測できる。つまり舎利の相伝護持のために、独立した伽藍を建立したということである。

〔13〕はA軸の文書中最も古い年記を持つものであるが

建仁元年壬戌正月三日申刻依同法定観之

勸奉拜六祖御舎利之處第六祖舎利

一粒始出来御与元合其白圓白
光潤少劣一粒

是機感時至歎甚以幸甚々

達磨御舎利元二粒 慧能御舎利今成二粒

仍六祖合八粒舎利也 当時成不思議思

乃所記之也 蓮阿弥陀仏観真（花押）

六代祖師舍利事（端裏）

とあり、観真が同法の定観の勧めによって六祖舍利を「拝見」したところ、慧能の舍利一粒が出来たという奇端を述べている。同種の奇端は〔10〕にも

応永十六年丁亥十一月十一日酉冠御舍利信仰僧号宗助

来拝見之時普賢光明御舍利之内青色御舎

利一粒分散在之雖為末代御舍利奇特不思議奇端也

と述べられている。宗助という僧が「拝見」した時に、普賢光明舍利一粒が分散したというもので、末代の舍利とはいえない不思議な奇端であるとしているが、ここで宗助を「御舍利信仰僧」と呼んでいることも含め、三宝寺における舍利信仰と、そこでの「拝見」という儀式の重要性が感じられる。B軸の〔2〕は、「高声念仏・散華・焼香」などの巧徳を、経証を引きつつ述べたものであるが、その最初に「舍利十徳」を、次に「仏舍利拝見の十三種功德」を挙げており、この点からも三宝寺における舍利信仰と、「拝見」の重要性が窺える。他の文書が多く舎利の保管と分散を防ぐ意図を持った内容であることも、そのことを語っているように思われる。

ところが一方では、聖順房証文〔4〕に

範永生年三十八之年自一蓮御房普

賢光明御舍利一粒処分給畢件御

舍利元者心蓮御房御所持也数三十七

粒也其内一粒但赤色御舍利也・一蓮御房御奉請也彼院

主圓聖房懇切範永之一期後者可奉

本所返納之由令証望給仍必可奉渡之由
令申約束候必若又叡後雖有忘却可

被尋取候之状如件

寛喜二年十月七日 金剛仏子範永

(花押)

孔

聖順房証文(端裏)

とあるように、舍利を分与することもあり得たようである。しかしこのような場合でも、分与を受けた範永が亡くなった時には、必ず本所(三宝寺)へ返納するよう、彼の(おそらく三宝寺の)院主円聖房が書房しており、むしろそのことを確認する意味の証文となっている。したがって、なるべく分散させることなく、「禅宗重宝」として、六祖普賢光明舍利を護持相伝することが、能忍没後の三宝寺の重要な役割であったと考えられる。しかも「三宝寺御舍利安置之状案」〔6〕には

(前略)

右本願上人自宋朝伝来之後為禅宗重

宝所師資相承也而為宗本寺故彼御舎

利之随一合五粒奉安置三寶寺之序如件

寛喜二年庚寅一月十五日 日記之

三寶寺御舍利安置之状案(端裏)

(傍点筆者)

と、達磨宗の本寺であることの権威の象徴として、舍利を安置する旨を述べており、その意味では、東山から多武峰へと移錫していった覚晏は、傍系というべきである。

右のような考察の結果、能忍没後の三宝寺の状況としていい得ることは、密教研鑽の道場という性格を持ちながらも、意識としては禅宗という自覚があり、実態としては舍利信仰の寺院として機能していた、などのことである。

四、波著寺系達磨宗

三宝寺が達磨宗の根本道場であることは、右に考察した通りであるが、覚晏の系統を無視してよいかというと、依然としてその重要性は変わらない。すなわち日本曹洞宗教団史は、覚晏下の達磨宗の検討を抜きにしては語れない。懐瑱・懐鑑をはじめとして、多くの門下や法孫が道元会下に投じるからであり、さらにいえば、その人達によって初期曹洞宗教団、言い換えれば道元示寂後の僧団が形成されていたからである。しかしながら、特に覚晏や懐鑑については不明な部分が多く、そのことが初期曹洞宗教団史の解明にも少なからぬ影響を及ぼしている。

覚晏がどのような経歴なのかは、一切不明である。能忍在世中における覚晏の記録は確認できない。覚晏が語られるのは、やはり懐瑩との関係においてである。したがって、それ以外の部分については、ほとんど想像するしかない。竹内道雄氏は、能忍の示寂を承元年間（一一〇七〜一〇）であるとされ、⁽²⁾覚晏が東山から多武峰に達磨宗徒を率いて入山する時期を、承元二年（一一〇八）の金峰山宗徒の焼き討ちという騒乱が落着いた頃と推定されている。さらに、覚晏は叡山横川系の学僧であり、早い時期に多武峰に入っていたが、能忍の禅風を聞いて参学し、その示寂後は一門を率いて再入山し、達磨宗の新たな拠点としたと推測されている（『永平一祖孤雲懐瑩禅師伝』）。前に考察したとおり、能忍の示寂を建久五（一一九四）年か六年とし、達磨宗法嗣としての覚晏が多武峰に入山する時期を、竹内氏の

推定に基づいて承元三、四年頃とすれば、約十五年間に京都東山で過ごしたことになる。また、多武峰が再び興福寺衆徒の襲撃を受けるのが、安貞二年（一二二八）四月のことであるから、⁽²²⁾ 覚晏の多武峰在山は二十年近くに及ぶことになる。とすれば、東山および多武峰での覚晏の活動期間は決して短いとはいえず、はたしてこの期間にどういう活動をしたのが問題となる。例えば覚晏が東山に在った当時、栄西は『興禅護国論』を撰述し、建仁寺や寿福寺を建立し、鎌倉幕府の法要の導師を勤めるなど、最も盛んな活動期にあった。日蓮が能忍の活動を「建仁年中」（開目抄、安国論御勅由来など）としているのは、実際には覚晏の活動を指したのか、それとも三宝寺自体の活動をいったものか、現時点では不明であるが、覚晏の活動がそれ自体として記録されていないのは、必然的に覚晏の印象を弱いものにしてている。

懐奘が覚晏に参じた時期についても、明らかではない。村上素道氏は貞応二年（一二二三）と推定され、竹内氏もその説に同調されている。諸伝が多武峰の覚晏に参じたとしているので、貞応二年を含む時期には違いないが、具体的な根拠は確認できない。参学の様子については、やはり諸伝が「見性成仏の旨を聞き、首楞嚴経の頻伽瓶喻に至」って省悟したと伝えられている。⁽²³⁾ いわば、これが覚晏の学人接化の内容を伝える、唯一の記事である。ただ僧団の規模については、『伝光録』が「三十餘輩」といい、『三祖行業記』は「学徒半百」といっていることから、三十〜四十人ほどは居たようである。

懐鑑の覚晏への参学に至ってはほとんど不明である。越前波著寺下向の時期についても明らかではない。竹内氏は、やはり安貞二年（一二二八）の興福寺衆徒による多武峰焼き討ちを契機として、覚晏に命じられて新たな拠点を求めて越前に下り、覚晏・懐奘と連絡を保ちながら、門下の育成にあたっていた、と推測されている。そして、そのことを前提として、仁治二年（一二四二）興聖寺における懐鑑とその門下の集団掃投があったとされるのである。これに対して大谷哲夫氏は、能忍の示寂後間も無い承元年間（一二〇七〜一〇）に、多武峰に入山する覚晏・懐奘の師資と

は別に、懷鑑は自身の門下を率いて越前に下向し、波著寺系として分裂していったとされる（『日本達磨宗と二祖国師』『傘松』昭和五十年五月号）。

右の問題について、現時点では新たな検討の材料を見出し得ないが、相承物という点から少し考えてみたい。鑿山の「嗣書助証」は、拙庵が練中・勝弁二使を通じて能忍に授けたものとして、「臨濟家嗣書・祖師相伝血脈・六祖普賢舍利等」を挙げている。そして、達磨正宗として公認された能忍の法は、東山覺晏―波著寺覺禪（懷鑑）―義介と相承されたのであり、そのことを書き記した「此の書、並びに六祖普賢舍利一粒」を紹瑾長老に授けると述べている。義介が臨濟家嗣書もしくは祖師相伝血脈を伝領していたことは、『御遺言記録』に

又御尋^{オニク}云、林際下仏照禪師^{フシヤ}嗣書^シ、故鑿師^{セキヤ}伝^ツ授^{ケル}之^ヲ否^ヤ。又備見^{ヒキヤ}之^ヲ乎^ヤ。義介^{ギケイ}、此相伝^{コノシヤ}不^レ名^ヤ嗣書^シ、祖師相伝血脈^{ソコノシヤ}。
一云云。義介^{ギケイ}拝^{ヒキヤ}見^{ケル}之^ヲ。

（道元禪師全集下巻 四九六頁）

とあることから明らかである。「六祖普賢舍利一粒」という表現は、「六祖」という場合は、必ず達磨から慧能までの六人の祖師を意味する正法寺所蔵史料の表記から見ると、いささか不自然である。これについては、『洞谷記』の「洞谷山伝燈五老悟則并行業略記」に

今一生所持之嗣書、并六祖御所持之南獄門下伝来相承之普賢舍利、及先師頂骨、自筆^{ミキ}五部大乘經、奉納当山、鎮護山門、擁護法命、

于時元亨三年癸亥九月十三日

釈迦牟尼仏五十四世法孫洞谷紹瑾記

（曹洞宗全集 宗源下 五一―五頁）

と記されていることから、「六祖慧能が所持し、南獄門下において伝来相承してきた普賢舍利」が一粒、という意

味であると思われる。残された史料において、懷奘に関してはこの種の相承物が確認できない⁽²⁴⁾。右に挙げた相承物が、懷鑑の系統に伝えられたものの全てであるかどうか、また懷奘には達磨宗徒としての顕著な相承物は無かったのか等不明な点は多いが、確認できる相承物の有無という点からのみいえば、覺晏にとって、達磨宗の正嫡は懷鑑であったのかも知れない⁽²⁵⁾。そうであるならば、懷鑑がそれほど早い時期に覺晏の膝下を離れるとは考えられない。義介が十三歳で波著寺の懷鑑に就いて得度とするのが寛喜三年(一一三二)であり、当然懷鑑の越前下向はこれ以前ということになる。つまり懷鑑の波著寺下向は、安貞二年(一一二八)興福寺衆徒によって堂舎・僧房を焼き払われたことを契機とし、その後間も無い時期であるという竹内氏の推測が、より妥当であるといえよう。

竹内氏はさらに、安貞二年興福寺衆徒による多武峰焼き討ち事件が、一応収束する寛喜元年(一一二九)十一月二日以後、間もない時期に懷奘は道元に初相見したと推定されている。また懷奘が改めて興聖寺において道元に参入したのは、諸史料が文暦元年(一一三四)と伝えている。懷奘の道元参随については、『本朝高僧伝』第一九卷「能忍伝」にあるように、師覺晏の臨終における指示によるものと伝えられている。この覺晏の指示が道元と懷奘の初相見の前であるのか、二度目の興聖寺における参随の前であるのか、言い換えれば覺晏の示寂が何時なのかは、明らかではないように思われる。二度の相見の間に五年という時間があること、道元が建仁寺を離れた後も、興聖寺を開創するまで参随しなかったことなどから、懷奘は覺晏の臨終を見取った後、改めて道元の膝下に投じたという見方が一般的であるが、懷鑑が越前に下向した時期と考え併せると、再検討が必要であろう。また二度の相見の間の約五年間、懷奘がどのような行動をとったのかは、達磨宗徒として行動したという見方が多いが、これについては考察の材料がまったく無い。

面山瑞方(一六八三—一七六九)の『訂補建誓記』乾巻の補注には

洞上室内・古来ノ口訣云・築紫ノ博多ニ・能忍云人アリ・平家ノ士・悪七兵衛景清ノ叔父ナリ・彼上人・宋ノ育

王山ノ仏照禪師ヲ・伝聞テ・練中勝辨ノ二弟子ヲ使ヒシテ・嗣法ヲ請仏輝、法衣并ニ・達磨ノ像ニ賛シテ贈ル贊云・直指人心・見性成佛・太華擊開・滄溟頓竭・雖然接得神光爭奈當門齒齒缺・ト・コレヲ得テ・津国ノ三宝寺ニ住シテ・日本ノ達磨宗ト号セラル・道徳サカンナルヤ・深法禪師ノ勅号アリ・後ニ難ニ逢テ寂ス・ソノ嗣法ノ弟子・覺晏上人・和州ノ談峯^{ワザノ}ニ住シテ・達磨宗ヲ唱フ・晏ノ弟子・懷鑿・懷奘・懷照・懷義比丘尼等アリ・懷鑿ヲ覺禪和尚ト称ス・越前ノ波著寺ニ住シテ・弟子多シ・義介・義尹・義演・義準・義存・義運等ナリ・後ニ法ヲ義介ニ遺囑シテ寂ス・懷奘ハ祖師ニ侍シテ・入室セラル・コノ懷鑿・懷奘・懷照共ニ・祖師ニ帰属セラル、コトハ・覺晏上人ノ遺意ニ・先師能忍ノ得法・モト面受ニ・アラヌユヘニ・タゞシカラズ・門人向後共ニ・道元禪師ニ・依属セラルベシト

(河村孝道『諸本対校永平開山道元禪師行状建断記』一四五頁)

とあり、覺晏門下の懷鑑・懷奘・懷照・懷義尼などがいずれも道元に帰投したのは、覺晏の遺意によるものであり、その理由は、面授得法でない能忍の法は正しくないので、自分の門人達は向後道元に依囑するというものである。しかし、この『訂補建断記』の記事はいかにも道元寄りのものであり、宋朝禪が隆盛を迎える中で、達磨宗徒にとって面授を欠くという虎関師鍊の批判が重みを加えていたとはいえ、自らの師能忍を否定するような発言があったとは考えられない。やはり、覺晏が懷奘に道元への参隨を指示したとしても、それは当時の仏教界の状況を様々に考慮した結果であったと見るべきであろう。

懷鑑は仁治二年(一一二四)、門下を率いて興聖寺道元会下に参じる。安貞二年(一一二八)以後間もない時期に越前に下ったとして、波著寺での止住は十年を超える。翌々年の寛元元年(一一四三)には道元は越前に下向するが、大久保道舟氏の、道元の越前下向には越前出身である懷鑑の懇懇が重要な要素であった(『道元禪師伝の研究』四一八頁)、という指摘は非常に興味深い。懷鑑自身が多武峰から波著寺に移錫することも、あるいは覺晏の指示を受け

て、達磨宗の新たな拠点を求めるということはあったにせよ、より現実的な理由としては、そこが自らの出身地であったということかもしれない。

波著寺系達磨宗に関する問題としては、懷鑑その人と道元の関係、ないし懷鑑門下の永平寺における処遇といった点もあるが、これは別に検討したので、それに譲る。⁽²⁶⁾ また懷鑑門下相互の関係が、道元の示寂後、どうようになったのかという点については、今後の課題としておく。

五、おわりに

新しい史料の発見・紹介があったからといって、大日房能忍および達磨宗に関する史料不足が、決定的に解消されたわけではない。強いていえば、今後新たな史料発見の可能性が高まったということになる。特に京都八幡市の正法寺については、綿密な調査の必要があるが、いまだその機会を得ていない。瑩山の「嗣書助証」にある練中・勝弁の『在唐記』などは、書名も判明しており、内容についてもある程度の子測はつくが、日本仏教史上様々に取り沙汰される能忍の印可代受問題に関わるだけに、発見が矣たれる。

本稿においては触れることができなかったが、義介と瑩山の間で嗣法される際には、いわば達磨宗と曹洞宗の融合を図る作業が行なわれるのであり、その意味では大乘寺僧団は極めて興味深い存在である。大乘寺については、既に『曹洞宗全書』編纂などに伴って調査が実施されたし、筆者自身も調査したことがあるが、その時点では新たな史料の発見は無かった。しかし、大乘寺僧団の検討は重要な課題であり曹洞宗寺院として考えると同時に、達磨宗系寺院としても考察してみたい。

本稿では、現時点で確認できる史料に基づいて、達磨宗の展開、特に波著寺系について考えたが、当然のこととし

て、曹洞宗との関係をさらに厳密に検討し、訂正を加えなければならぬ。

註

(1) 拙稿「榮西に於ける宋朝禪の受容」(駒沢大学仏教学部論集第十一号 二七四頁)

(2) 達磨宗に関する研究史については、拙稿「大日房能忍の禪」(曹洞宗 宗学研究第二十六号 一二二頁) 参照。

(3) 「大日房能忍の禪」(曹洞宗 宗学研究第二十六号)

「能忍没後の達磨宗」(曹洞宗 宗学研究第二十七号)

「能忍没後の達磨宗」(印度学仏教学研究三十四―二)

「撰津三宝寺関係史料」(曹洞宗研究紀要第十八号)

(4) 「懐鑑抄」(下と永平寺) (曹洞宗 宗学研究第三十一号)

「百鍊抄」第十卷建久五年(一九四) 七月五日条に

七月五日甲子、入唐上人榮西、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

(新編国史大系第十一卷 一二五頁)

とある。

(5) 大久保道舟『道元禪師伝の研究』四一〇頁、高橋秀栄

「達磨宗に参学した懐装禪師」『懐装禪師研究』二二〇頁

(6) 第五「即心是仏」・第十三「海印三昧」・第十四「空

花」(永平正法眼蔵蒐書大成) 十一、三二一・六一五・六

六九頁)、第二十四「画餅」(同書十二、三三〇頁)

(7) 『昭和定本日蓮上人遺文』第一卷 六〇七頁。同内容の批判は、『教機時国鈔』(同書二四五頁)、『安国論御勸由來』(同書四二三頁)にもある。

(8) 『興禅護国論』第三「世人決疑門」(『大正藏經』八〇・七・c)にある。

(9) 『大正藏經』七五・三五五・a

安然是十宗の教判を明し、「第一真言宗・第二仏心宗(禅

宗)・第三天台宗」と説いている。

(10) 『興禅護国論』(大正藏經八〇・一〇・b)

(11) 「仏照徳光と日本達磨宗」(金沢文庫研究三三二・三三三

三号)

(12) 光宗『溪嵐拾葉集』の「第一頭教部」は(一) 観道要

心(二) 神明部(三) 禅宗教家同異(四) 禅与教事を述べ

るが、特に(三) 禅宗教家同異において、『宗鏡録』を引

きながら円爾の禅などに論及している。『溪嵐拾葉集』の

撰述時期は十四世紀前半であるが、『宗鏡録』伝来の時期

などから考えて、叡山教学において宋朝禪を検討する好材

料であったと思われる。

(13) 『興禅護国論』と『宗鏡録』の関係については、柳田

聖山氏の指摘(日本思想大系十六『中世禅家の思想』解説)がある。

- (14) 石井修道氏前掲論文参照
- (15) 高木神元「唐僧義空の来朝をめぐる諸問題」(高野山大学論叢十六—五十五)
- (16) 栄西と共通性があるということについては、『興禅護国論』末尾の「未来記」の内容が、能忍と覚阿に対する露骨な非難中傷であることが、一種の近親憎悪的感情と受け取れることから、窺える。
- (17) 「嗣書助証」には「摂州三宝寺能忍和尚勅諭深法禪師」とあるが、これが事実ならば蘭溪道隆の「大覚禪師」よりも早く、我が国禪師号の最初ということになる。しかし、これはおそらく後の人の創作であろう。
- (18) 「正法寺聖賢院については、『蓮門精舎旧詞』に「正法寺、山城八幡、起立天正十三年(一五八五)、開山還誉和尚」とある。還誉は寛永八年(一六三二)寂と伝えられており、「伝来記」の記述とは時間的な隔たりが大きく、その関係ははっきりしない。
- (19) 妙心寺史 四二七頁参照
- (20) 『日本仏教史』第三卷 六十一頁
- (21) 竹内氏は、能忍が景清に刺殺されたとは考えられず、刺されたものの、その傷は癒えて活動を続けたとされている。その理由は、『聖光上人伝』の能忍と弁阿との問答の記事の後に元久元年(一一〇四)の年記があり、これを問答があった年と考えられたからであろう。しかし、この年記は次の記事のものであり、元久元年に能忍が存命中であつたことにはならない。

- (22) 『百鍊抄』(新訂増補国史大系) 一六四頁、「吾妻鏡」第三(新定増補国史大系) 七〇頁に關連記事がある。
- (23) 『三大尊行状記』『三祖行業記』『日域洞上諸祖伝』など。他に「見性成仏の旨を聞いたことのみを伝えるもの」「頻伽瓶喩」のことのみを伝えるものなどもあるが、決定的に異なるものはない。
- (24) 『本朝高僧伝』第十九卷の「能忍伝」には、
永平孤雲辨公久随覺晏。晏臨終勸辨。依道元禪師。便付自撰心要提示。并自忍師所受之什物。元公自其提示。大嘆賞曰。晏師明眼之人也。依之常称能忍以和尚。
(大日本仏教全書一〇二、二七三頁)
- とあり、覺晏—懷鑑の系統にも能忍からの相承物があつたことを伝えているが、これ以外に史料が無く、具体的な相承物も残っていない。
- (25) 懷契が覺晏の正嫡であつたならば、懷契が道元の膝下に帰投する際、覺晏下の僧団を率いて赴いたのではないかと考えられる。
- (26) 抽稿「懷鑑門下と永平寺」(曹洞宗 宗学研究三十一号)