

「白山」の位相

——曹洞宗教団史研究の一試考——

佐 藤 俊 晃

序

曹洞宗教団の宗教的性格は複雑である、とよくいわれる。その大きな理由は、只管打坐という純粹に理想的な禪の修道を宗義の骨子に据えている一方、祖靈信仰や世俗的現世利益の願望に応える御祈禱など、呪術宗教的な面をも持ち合わせ、それが一教団、あるいは一寺院、さらには一人の宗教者のうちに容易に共存しているかのようにみえることにある。ひと昔前ならば、また現在でもしばしば、この相い矛盾しうにみえる両面の性格を曹洞宗（教団・寺院・禪者）が合せ持つ理由は次のように説明されてきた。すなわち、坐禪三昧に打ち込むのは上求菩提の実践であり、呼応して下化衆生の實際活動が民衆の現世利益的志向に対する祈禱や葬式・年忌法要等である、と。この上求と下化、二つの菩薩行に託しての説明論理はまた、上求菩提に「高祖」道元の、下化衆生に、

「太祖」瑩山の人物像を投影することによって一層の説得力を持ちえてきたように思う。「高祖と太祖」という対偶関係の成立が、同時に上求菩提の自利行と下化衆生の利他行という連想を生み、さらに「嚴父としての道元と慈母としての瑩山」という表現が、日本曹洞宗の歴史理解に対し、「道元（的なもの）から瑩山（的なもの）へ」という一種觀念的な史觀を壊成してきたように思う。「高祖」と「太祖」を両極とする二項対立的な図式イメージ（上求―下化、自利―利他、純粹―夾雜出家主義―在家主義、等々）が、「複雑」な曹洞宗教団の宗教性の理解に果たした役割は大きい。無論、逆説的意味においてである。相反する両面性を包含する曹洞宗の體質理解にとって、この「両祖」イメージは実に単純明解な回路を与えたのである。さらには「道元から瑩山へ」という時間的経過の觀念を付与することにより、その安易な手段は曹洞宗教団史の理解にも敷衍されてきたのである。たとえ、道元、瑩山に関する

周到で緻密な考証によりこの「両祖」のイメージが抽出されたのだとしても、それを教団の宗教性や歴史の説明原理とするのはあまりに楽天的な方法ではないだろうか。この両極的二項対立モデルによって教団史を物語ることは、多くの大事な「複雑さ」を切り捨ててしまうことになる。ここであまり両祖観成立の功罪に深入りしてしまうことは避けよう。ただ、私はむしろその周辺の「複雑さ」を丹念に読み解いてゆくことが、教団史を考える有効な手段になると考えている。

さて白山信仰の問題は、曹洞宗にとって関わりが深いと認識される一方、その関係については漠然とした説明が与えられているにすぎなかった。たとえば、道元の北越入山が地理的に白山の麓に近いこと。初期曹洞宗の複数の寺院は、その前身が白山修験系の坊舎か、それに近い形態のものであったと考えられること。等、曹洞と白山の親近性は資料的にはいまだ明らかにされていない道元個人の白山に対する信仰に還元され、後に成立する一夜碧岩伝や、曹洞禅僧と白山神の霊験譚などが、時間的には全く転倒してその来由を説くエピソードとして用いられてきた。他方、また修行者の携行する竜天白山軸や、鎮守社に白山神を勧請する、等の近世資料に見える曹洞と白山のつながりを示す事例については、曹洞教団成長の母胎が、北陸・能登地方という濃密な白山信仰圏にあったという地理的親縁性に理由が求められてきた。しかし道

元の白山に対する感情、またそれが教団の形成にどれ程の影響を与えたのか、あるいは、白山信仰圏に位置する曹洞教団と白山側との交渉など、それらの理由づけを支えるべき具体的な事柄は一向に明らかにされぬまま、ほとんど一般化されて理解されている。この原因は、さきの両祖観をもとにした安易な曹洞宗史理解と、もう一つ、曹洞宗教団に関する研究領域内での、民俗信仰に対する関心の低さに因るものといえるだろう。

曹洞宗教団と関わりを持った民俗信仰は白山信仰のみならず、稲荷、八幡など神格のほぼ固定した神々から、在地の名も知れぬ大小の神々、また神格のはっきりとしない、けれども村民の心情の中に根深く働いていた様々な観念など、その範囲は広大で、種類も雑多である。その各々と曹洞宗教団との関わりは地域性、時代性、またその接点が教団のどの部分においてなのか、によって全て異なった相を見せていたはずである。ところがこれまでの多くの研究はこの差異について考察するのではなく、その結果を述べるに止まってきたように思う。それは、異口同音に、曹洞宗は多くの民俗信仰と習合し、それを受容することによって教団の発展成長を成功させてきた、と言うものであった。けれどもこの結論は、たとえば結果的に的を射ているようにみえても、それはあくまでもごく大づかみな予断でしかなかった。そしてこの予断の最も

大きな弊害は、曹洞宗教団と民俗信仰とが△優―劣▽という対立項によって括られ、しかもそれが、曹洞宗の歴史に沿って漸時、曹洞側が民俗信仰を浸食しつつ教団の拡充を図ってゆくという一方的な発展史観にも似た「教団史」イメージを醸成したことにある。このため多くの民俗信仰と曹洞宗との接触した事例は、その多彩な「複雑さ」に目を向けられることは少なく、むしろおおよそどのような在来の信仰でもとりこむことの出来た曹洞側の教線展開にみる柔軟な対応のみが讃辞の意を込めて強調されることが多かった^①。

以上のことを踏まえながら、本稿の考察の視角を明らかにしておきたい。宗教学の一説によれば、宗教集団の構成要素には次の四つがあるという^②。①理念的イデオロギー的要素、②慣行的行為様式的要素、③人的組織的要素、④物的道具的要素。これを曹洞宗教団に対応させるなら、①教義、②儀式・儀礼、③僧侶・信者、④寺院・法具・仏具などにおよそ配当されるだろう。曹洞宗内にみえる白山信仰との習合を示す事例は詳しく検討してゆくとこれら四要素にのいずれかに各々多かれ少かれ属するものである。またそれら複数の事例の間には時間的な前後関係も指摘出来る。個々の事例にみえる「白山」の属性または機能は必ずしも一致していない。別の言い方をすれば、曹洞側からの「白山」の意味づけ（再解釈）は、教団を構成する諸側面によって、また時代によって

異なっていると言える。教団史上において「白山」の持つ意味が変化しているとすれば、そのことは同時に意味づけする主体、つまり教団側の変質を反映しているとも考えられるだろう。とすれば個々の事例に即して、その機能する場面、意味づけの内容、意味づけの成立した理由などを考察し、事例間の比較を時間軸に沿って検討してゆくことは、教団史研究の一分野となるのではないか。白山信仰との複雑な習合の分析と平行して、そこから窺える教団の変化について考えてゆきたい。

一

考察の対象とする時代範囲を中世―道元在世時―から近世―江戸時代―までとする。先に資料的により確かな、近世期の事例を確認しておく。同時期の、しかもなるべく典型的な事例の採集をするために江戸宗学の泰斗と目されている面山瑞方の著作に、白山信仰の事例を尋ね以下に例挙してみよう。

2、白山妙理大菩薩

延享元年（一七四四）、面山の校閲により刊行された『永平祖師得度略作法』には、管見による限り洞下では初見の白山妙理大菩薩神影が図版にて収録されている^③。傍の説明文には

「白山」の位相（佐藤）

白山妙理大菩薩神影

白山本紀云。廬戸宮天皇^{イハトリノミヤノミカド}人皇七代時。去来諾大神和魂影^{イサナノギミ}向鎮坐。其象中年美姬之姿也。

右手持^{ミツカフ}十握劍。左手執^{ニツカフ}



五顆珠。白龍纏^レ躬。置^ニ頭於頂。上依^レ之崇祭云云。○古来觀^ニ此像。有^ニ誤為^ニ龍天^一者^上也。
龍天指^ニ龍衆天衆^一之語。本出^ニ千手陀羅尼經^一。

瑞方謹記 印 印

『白山本紀』を引き、この神影が図のように中年の美姬の姿で、右手に十握の劍、左手に五顆珠を持ち、身体には白龍が纏っていることを記し、続いて古来、これを龍天と誤解する者あることを指摘している。この図版と説明文は本書の巻末に載せられているが、じつはこの白山妙理大菩薩の名は本文中に全く見えない。そればかりか本文内容にも全く関係のないように思えるのである。知られるように本書は禅戒論争かまびすしき頃、面山が永平寺旧蔵本を底本に他五箇寺に伝蔵

された古写本を校勘して撰述したものであった。けれどもそれは得度式において直授十六条戒を斥け、沙弥十戒の先授を正儀としたもので、この点をめぐり逆水洞流の『得度或問弁義章』をはじめとする多くの反論を巻き起こした。それゆえに、『永平祖師得度略作法』が本当に永平の真意を伝えるものなのか、面山による作意的な箇所があるのでないかと疑われた。試みに面山が依ったと思われる永平寺旧蔵本と較べてみても、そこに沙弥戒受授の規式は記されていない、そ

してまた白山妙理大菩薩神影の記載も見えない。次にこの白山妙理大菩薩の属性について考えたいが、上掲の説明文の通り、その姿以外のことは明らかにされていない。いずれにしてもこの神影は本文の文脈からもやや離れたところにあり、面山の意図するところを察するにしばらく疑問を抱かせるものである。

b、龍天白山

面山の著述中、また洞門においても、白山について言及した最もまとまった論稿は、「龍天白山考証記」である。これは宝暦九年（一七五九）に刊行された『洞上伽藍諸堂安像記』に収録されている。⁽⁵⁾

或問。日本洞家。從古往往。雙書護法龍天善神白山妙理権現之号於一軸。而掛在之壁上者。何謂乎。答曰。龍謂難陀諸龍。天謂梵釈四王及欲色諸天。善神乃總乎十六。十八。虚空江河土地宮殿一切諸神而稱焉。雖是諸經開載之。而束稱龍天善神之語。專出千手千眼觀世音菩薩。広大円満無礙大悲心陀羅尼經。唐西天竺沙門伽梵達磨訳（中略）又如白山者。親影随我永平高祖入宋。而助毫於一夜碧巖者。昭昭乎記伝。為雲仍者。不可忘護法之所職由。則特配之龍天。不亦宜哉。

記される通り、洞家に古くから伝わる「護法龍天善神／白山妙理権現」と雙書する軸物についてその因由を示したものである。これによると「龍天」とは難陀等の諸龍と諸天善神の総

「白山」の位相（佐藤）

称であり、「白山」とは道元に従って入宋し、「一夜碧岩」を助毫した者であって、その護法の職由ゆえ「龍天」と配す、とある。同様の龍天についての解釈は『永平祖師得度略作法』にも一文見えていた。ここでは明確に白山が龍天と並んで護法神であることを説いている。宗祖の入宋修行を守護し、そのため現今の修業僧達にも白山を祀ることを義務づけている。その口調を布激させて考えるなら、『得度略作法』巻末に白山神影を載せたのは、得度を受け、僧となるその人の護法のためであったか、とも想像される。この「龍天白山」軸の慣行がいつ頃からのものか、「龍天白山考証記」に挙げる具体例は、面山が偶々手に入れたという永平寺龍察和尚（一六四六、孤峰龍察、永平寺二十四世）手筆のものを載せている。しかし、「記伝に昭々たり」という筆致から推しても白山を護法神と仰ぐのは宗祖以来のことと面山は考えていたようである。それはまた当時の曹洞宗の一般的な捉え方であったと思われる。

c、白衣ノ神人

龍天白山の来由であると面山の説く「一夜碧岩」伝は、宝暦四年（一七五四）に刊行された『訂補建搢記』に載せられている。⁽⁶⁾

ソノ薄暮ニ、得仏果、碧巖集・手ヲ繕写シ玉フニ・全備スマジキヲ・心中ニ憶ルニ・忽チ白衣ノ神人来テ・助筆シテ畢ル・コレハ

日本ノ・白山権現ナリ

この記事について面山はさらに補注を付し、

コノ真本ハ・加州大乘寺ニ秘藏シテ一夜碧巖ト称ス・今流布ノ本トハ別ナリ・仏果碧巖破関撃節ト題シテ・序モ跋モナシ・垂示ノ次ニ・本則ト頌ト並テ・著語ハ常ノコトシ・次ニ本則ノ評ト・頌ノ評並ブ・文字モ流布ノ本ト少異アリ・余加州行脚ノ時・大乘ニ冬安居ス・因ニ堂頭益堂和尚ニ請シテ拝読ス・祖筆ト神筆ト・墨痕分ル・希有ノ法宝ナリ・其後写本ヲ得テ秘藏ス。

と『仏果碧巖破関撃節』なる真本の存在を語るが、今ここでその伝本の真偽を問うことは当面の課題ではない。⁽⁷⁾ただ「祖筆ト神筆ト墨痕分ル希有ノ法宝ナリ」と記す、確信に近い程の面山の同伝承に対する態度に注意したい。「龍天白山考証記」では、白山権現は「親しく我が永平高祖の入宋に影随」したとあるが、それは『訂補建誓記』の貞応二年（一二三三）の段に当る。この年、二月明全に伴って東山を出発した道元は、三月下旬筑前博多より商船に乗船しいよいよ大宋国へと旅発つ。⁽⁸⁾その際道元の記した祈願の書が芸州洞雲寺に伝蔵されているとして、面山は次のような補注を加えている。

芸州応龍山・洞雲寺ノ室中ニ・左ノ三十四字ノ真蹟アリ・渡宋ノ祈願ニ・書セラレシナルベシ・仏法大統領・白山妙理大権現・貞応二癸未年・二月二十四日・沙門道元・二十四歳入宋

もしこれが史実とするならば、洞門における「龍天白山」成立の端初に通じると言えるのだが、近年の研究は、これを白

山信仰を強調し脚色した。『金岡用兼禪師行狀記』に依拠したものであり史的事実ではないと一蹴している。⁽⁹⁾『建誓記』諸本のうち面山の訂補本が、写本伝承に忠実というよりはむしろ、考証訂補の作業を通じて、原本とはやや異なった記事・編集のまま見られることはよく指摘されることである。一夜本『碧巖集』、道元の真蹟「仏法大統領白山妙理大権現」等の現存を強調するのも訂補本独自のことである。このように見えてくると、白山は宗祖道元に由縁の深い曹洞宗の護法神である、という面山の白山説にはやや性急な態度が感じられないだろうか。

d、鎮守白山

もう一例、面山の著作中にみえるものは、「鎮守白山断紙」という。断紙はまた切紙とも言われ、洞上室内に、師資相伝される儀軌作法、また公案の拈提など、多くは抄物形式で、一枚紙にて伝えられるものである。面山は延享二年（一七四五）、『洞上室内訓訣』を著わし「余曾点検古来断紙者。幾乎四百首。無一可取用。是故放擲不與門徒。別依經論聖説以述数首。因説此口訣。并授焉。」と、洞門に伝えられてきた信用に足りぬ四百の切紙を捨て、数種のものについてその口訣を説き示した。一方寛延二年（一七四九）には『洞上室内断紙揀非私記』を著わして、一四三通の切紙を捨て

るべきものと説いた。「鎮守白山断紙」はこの揀非されるべきものとして、『洞上室内断紙揀非私記』に収載されている。⁽¹¹⁾

鎮守白山断紙

面山謂。此断紙中謂。白山者偏位義。妙理者正位義。以偏正叶通。為我宗鎮守云。又添参話。末添和歌二首。且口訣云。知此参者送亡從野辺。直詣鎮守。神不忌其穢。故此断紙名野帰参。又是参永平和尚帰朝時。離天童山二百里再帰天童。問此旨於淨和尚。得傳授。故名二十日帰参云。皆是代語者妄案之說。不足議可属揀非。

所謂白山権現神影女神也。日本記云。廬戸宮天皇人王七代時。去孝靈天皇時。来諾大神和魂影向鎮坐。其象中年美姬之姿也。右手持十握劍。左手執五顆珠。白龍纏。躬置頭於頂上。依之崇祭云云。古来觀此像。有誤為龍天者。龍天指龍衆天衆之語。本出千手陀羅尼經。(傍線筆者)

前段は切紙の内容を大略して示し、それを揀非すべきことを記し、後段はa白山妙理大菩薩の神影説明文や、b「龍天白山考証記」中の文章などとほぼ同文で、補説の体裁をなしている。これだけでは切紙の全容がわからないので、近世期の切紙集と目されている『日城曹洞室内嫡嫡秘伝密法切紙』から「鎮守白山断紙」に該当するとみられるものを引いてみよう。⁽¹²⁾

○鎮守

「白山」の位相(佐藤)

先以白山妙理大権現為總鎮守、其余ハ其寺因縁人人心ニ随テ何神幾神ナリトモ勧請也。⁽¹⁾白山権現ト云ハ垂迹洞上偏位也、妙理本体ノ名洞上ノ正位也、鎮守参アリ、師先鎮守ノ請シヤウヲ云ヘト扣ク也、トキニ学到師前打一圓相也、師曰其師ヲ云エ、学端然良久ス、是不涉善惡一心妙相鎮守本体ヲ答ル也、此着語曰、從圓通出入圓通、是淨穢一致生死不二、神仏衆生蠢動含靈唯一円相義ト云フ也、⁽²⁾此觀ニ住スル者ハ送葬野辺ヨリ直ニ鎮守エ参詣スルニ神不忌之也、不_レ会_ニ此觀_ニ者人ヲ葬テ鎮守エ参詣スルハ神是ヲ忌嫌テ、七尺地ノ下エ沈入玉フト也、送葬後参詣スル時社ニ向テ二首ノ和歌ヲ可唱也、

伊免波伊武伊麻禰波伊満奴伊武登以宇伊武都和遠乃加古路那里氣利⁽³⁾

治波也布流和加古路余利那須登加那伊通礼濃加美歟 余会仁美留雖舞⁽⁴⁾

此ノ参ノ道理ハ道元和尚御帰ノ時、廿日路帰り留テ淨和尚ニ尋エタマイテ倭字ヲ以テ書記シ、後人ノ為ニシ玉フト相伝スル也、故ニ廿日帰りノ参ト云、又ハ野帰リノ参トモ云也、

右嫡嫡相承至_レ今、(傍線筆者)

面山の引く「鎮守白山断紙」と比較してみると、第一に「白山妙理大権現」を白山と妙理に分け各々曹洞五位説の偏位、正位に配していること⁽⁵⁾、第二に参話形式の鎮守に関する問答のあること⁽⁶⁾、第三に二首の和歌を載せていること⁽⁷⁾、第四に鎮守の参を会得したものは送葬の野辺より直接鎮

「白山」の位相（佐藤）

三五〇

守に参詣してもさしつかえないとする口訣のあること⑮⑯、第五にこの切紙はまた野帰参ともいうこと⑰⑱、第六にまた二十日帰参ともいうこと⑲⑳等その内容とするとこれは全く同一とみてよい。瑞竜寺七世無文良準（一六六五―一七二八）の伝授したほぼ同文の「鎮守切紙」が永光寺に所蔵されていることも紹介されており、⁽¹³⁾面山のいう「鎮守白山切紙」は、當時までに広く洞上室内に伝えられていたと思われる。さてここにもみる白山は、曹洞宗寺院に鎮守として勧請され、葬送の野辺より帰る際、参詣するものと考えられていたようである。面山以前この鎮守白山の勧請が慣行としてどの程度広まっていたのか明らかに知る資料は乏しいが、切紙の流伝の様子や面山が揀非の対象としていたことなどから推して、洞下ではよく知られたことであつたとみてよいだろう。「鎮守」⑳、「鎮守白山断紙」㉑の部分から察するにこの白山は葬儀に關与した穢れを浄める力を持つと觀念されていたと考えられる。しかしそれは面山の立場からは「皆、是の代語は妄りに案ずるの説なり。議するに足らず。揀非に属すべし」と排斥されたのであつた。

以上a～dまで面山の著作にみえる事例四種を挙げた。a白山妙理大菩薩は『先代旧事本紀』という神道説に基くものであり、明文化はされていないが修行者の護法神と捉えてよいと思われた。b龍天白山は「龍天」は經典に基き、「白山」

は宗祖の伝説に基き共に護法の神と意味づけられていた。c白衣ノ神人はbの白山に通じる、宗祖伝中に登場する護法の神であつた。d鎮守白山は葬儀に關わる穢れを浄める神であつた。四事例を検ずるに、a～cは形態は各々異なるが、恐らくその由緒を等しくする護法神として共通している。dは前三者と異なり、その由緒に宗祖伝との關係づけを介在させていない。また機能的にも護法の神でなく、葬儀という特定の場所にてはたらく穢れを浄化する神のように考えられる。これらはまたa・bは偶像化（形象化）され、經典によって意味づけられた護法神であることから宗教集團構成要素の内の理念的イデオロギー的要素①教義、また物的道具的要素④の範疇に、またcは宗祖の伝に關わるということから人的組織的要素③に、dは葬送という儀礼に關わり、そして鎮守社という施設であることから慣行的行為様式的要素②と物的道具的要素④に、各該当させることが出来る。白山という本来同一である筈の象徴が、教団の各場面において、その形態・機能を異にしていると言える。さらに面山以外の著作や寺誌類などからも多くの事例が採集出来ると予想されるが、ここでは教団史との關係性に主眼を置くことから、ここに示した四事例を中心に以下の考察を進めていこうと思う。

二

上述四種の事例のうち護法神として意味づけを与えられているa、b、cは、宗祖の「記伝」に由緒づけられている点においても共通する。それは『訂補建搦記』の記す「一夜碧

岩」筆写の一段であった。ところが『建搦記』古写本の諸本や、道元伝諸本を調べてみるとこの伝に白山の名が登場するのはそう古いことではない。ここに掲げた対校表にみるよう

年記	年次	「一夜碧岩伝」	助筆神
1 永平寺三祖行業記	応永年間、十四紀末～十五世紀初	×	大権修利菩薩
2 三代尊行状記		×	大権修利菩薩
3 伝光録	正安二（一三〇〇）成立	×	大権修利菩薩
4 洞谷記	十四世紀頃	×	大権修利菩薩
5 建搦記（明州本）	天正七（一五三八）写	○	大権修利菩薩
6 建搦記（瑞長本）	天文二一（一五五二）成立	○	大権修利菩薩
7 日域曹洞列祖行業記	寛文一三（一六七三）刊	○	白山明神
8 永平開山道元和尚行録	延宝元（一六七三）刊	○	白山明神
9 建搦記（延宝本）	延宝八（一六八〇）写	○	白山明神
10 永平仏法道元禪師紀年録	元禄二（一六八九）成立	○	白山明神
11 延宝伝燈録	延宝六（一六七八）成立・宝永三（一七〇六）刊	×	大権修利菩薩
12 建搦記（門子本）	元禄七（一六九四）写	○	大権修利菩薩
13 日域洞上諸祖伝	元禄七（一六九四）刊	○	白山明神
14 本朝高僧伝	宝永四（一七〇七）刊	×	白山明神
15 永平実録	正徳元（一七一）刊	○	白山明神
16 建搦記（元文本）	元文三（一七三八）写	○	大権修利菩薩
17 日本洞上聯灯録	寛保二（一七四二）刊	○	白山明神
18 建搦記（訂補本）	宝暦四（一七五四）刊	○	白山明神

に、道元伝諸本のうち「一夜碧岩伝」に白山明神の名が登場するのは寛文十三年に刊行される『日域曹洞列祖行業記』（7）が初見である。殊に（7）を初め『永平開山道元和尚行録』（8）、『建掇記』延宝本（9）、『永平仏法道元禪師紀年録』（10）等、延宝年間前後に相次いで成立する宗祖伝がこぞって白山明神の助筆を記しているのは特徴的といえるだろう。⁽¹⁴⁾ 面山が白山神を護法の神にする由緒はおよそこの頃に成立したと推される。『永平実録』（15）、『訂補建掇記』（18）等、面山の宗祖伝にみる一夜碧岩説はこれらの諸伝を踏まえていると考えられる。しかしここで注意したいのは『建掇記』延宝本の記載である。

一、来日可^{キニ}帰^ス朝^ニ定^リ給^テ夜^ヲ得^テ碧岩集^ヲ一^部繕^リ写^ス。鶏^{ケイ}鳴^ノ後^ニ。白^{ハク}衣^イ老^{ロウ}翁^ウ来^キ乞^ギ加^カ助^ス。師^シ許^コ之^ヲ。未^ミ到^リ明^{メイ}相^{サウ}竟^{ケイ}書^ス功^{コウ}。和^ワ謂^フ一夜碧岩^ト是^ニ。今^{イマ}在^ニ賀^カ州^{シウ}大^{ダイ}乘^{セイ}寺^ジ。師^シ投^{トウ}筆^{ヒツ}問^{モン}其^キ性^{セイ}名^{メイ}。則^{スナハチ}云^フ。日域^{ニッポク}男^ヲ女^メ元^{ゲン}神^{シン}也^{ナリ}。条^{ジョウ}然^ニ。失^シ其^キ所^ヲ在^ニ。因^{ユヘ}知^ル白^{ハク}山^{サン}明^{メイ}神^{シン}一^ニ矣^{ナリ}。依^ヨ之^ヲ今^{イマ}和^ワ朝^{チョウ}。一^ニ宗^{シユウ}諸^{シヨ}寺^ジ院^{イン}。推^{オシ}崇^{ソウ}之^ヲ。寺^ジ中^{チュウ}守^{シュ}護^ゴ奉^{ホウ}仰^{オウ}鎮^{チン}守^{シュ}一^ニ也^{ナリ}。

一夜碧岩伝そのものは、他の延宝年間前後の宗祖伝や、面山の撰述した伝とおよそ同内容であるが、他の諸本と『建掇記』延宝本の異なるのはこの伝説をもって「之に依て今、和朝にて一宗の諸寺院、之を推し崇んで寺中守護の鎮守と仰ぎ奉るなり」と、白山を鎮守に勧請する由緒としている点である。

これは鎮守白山説を揀非し、同伝説をもって護法神に龍天白山の由緒と説く面山の立場とは明らかな対称をなしている。つまり一夜碧岩伝というごく短い伝説が、鎮守白山の由緒から龍天白山の由緒へとその意味づけを変えているといえる。ともあれ面山が扱るところの「記伝」はそれ程、「昭々」としているものではなく、史料的にはむしろ脆弱なものといえる。そこで一夜碧岩白山明神助筆伝承成立に先行すると考えられる二つの事例 b・d について次に考えよう。

三

『建掇記』延宝本の記事はまた、白山神を鎮守として勧請するという、さきにみた「鎮守」切紙の内容が、当時の一般的な慣行であったことを知らせている。またほぼ同内容の「鎮守之参」が、中世末頃に集成されたという竜泰寺所蔵『仏家一大事夜話』に収録されており、⁽¹⁵⁾ 鎮守白山説の始りは意外に早いことがわかる。

△鎮守之参、天童如浄禪師云、曹洞有^ニ鎮守参^ニ禪^ニ、未^ミ了^リ人^ニ洞^ニ上^ニ、不^レ可^レ道^ニ師^ニ、道元和尚從^ニ明州^ニ津^ニ慶^ニ德^ニ寺^ニ御^ニ飯^ニ、廿日在居被成、此参得^レ了^リ也、故^ニ是^ニヲ廿日^ニ帰^ニノ参^ニト云^フ、先^ニッ心^ニ得^レハ、定^ニ白^ニ山^ニヲ鎮守^ニトスヘキ、白^ニ山^ニト云^フハ自^ニ己^ニノ功^ニ也、妙理ト云^フハ那^ニ時^ニ、大^ニ権現^ニハ垂^ニ迹^ニナリ、今^ニ時^ニヘ出^ニタレトモ、権^ニニ現^ニタト見^ニレバ、本^ニ位^ニヲバ離^ニヌ故^ニ、白^ニ山^ニ妙理大^ニ権^ニ現^ニヲ其^ニ儘^ニ曹洞ノ三^ニ位^ニトスルヘ末^ニ向^ニ定^ニテ於^ニ

イテ、伊勢ヲモ春日ヲモ鎮守ニ勸請スルベシ、師云、鎮守ノ請シ羊ヲ、爰、嫌道ハ何ト云モ其レハ皆紅粉ヲヌル神トミタソ、其レハ汚穢不浄タソ、曹洞宗ノ鎮守ノ請シ羊ヲ不知シテ人ヲ吊テ參詣スレハ、七天大地エワリ入玉ウ也、挙着ハ学師ノ前ニ至テ円相ヲナス也、爰ハ聞キ相通シテ挙セバ、其レハ空見外道ニ引レテ幾空劫ニ沈タコト嫌ヘシ、師云、其ノ主ヲ、良久ス、此時善ニ不渡惡ニ不度ソ、別ニ鎮守カ有テコソ、師云、当人ナラバ説破ヲ、円ヨリ出テ円ニ皈テ走、円ヨリ出テ円ニ入シタ時、嫌ヘキ汚穢不浄カ在コソ茶毘場、直ニ鎮守ニ參ルハ、爰至テクルシユモナイソ、此參禪セスンバ、七天大地エワリ入玉ウト云也、亦常ニ巡堂ノ時キモ経テモ咒テモ誦ンテキツト念ノ両眼ヲフサイテ皈ル、此時見余ノ処ハナイソ、爰ニアル天神七代地五代テ走、別ニ神力在コソ、此參禪スル時、哥ヲ引ク、イメバイム忌マ子バイマヌ神ナルニイムゾ己レカ心ロナリケリ、亦、チワヤフル吾カ心ヨリ成ス禍ヲ何レノ神カ余所ニ見ルヘキ、是レハ元和尚ヨリ以来ノ秘參ナリ、不可犯語、(傍線筆者)

これら鎮守白山説の特徴は、すでに述べたように葬儀の穢れを浄めるといふ機能を説くことにある。

「白山」が死の穢れを浄める。これに通ずるモチーフを持つ白山信仰の事例は民俗学の領域から幾例かの報告がなされている。奥三河の花祭の白山行事における白山は白布と白紙の御幣で覆われた白い空間であるといわれ、そこに入ること「浄土入り」といい、そこから出てくることにより「生まれ清まる」と信じられていたとい⁽¹⁶⁾う。また立山芦峰寺修験最

「白山」の位相(佐藤)

大の行事とされる布橋大灌頂も、花祭と同様疑死再生儀礼を基本に据えた修験道儀礼といわれる⁽¹⁷⁾。さらに鎮守白山と比較するとき、最も興味深いのが被差別部落に祀られる白山神の事例である。

被差別部落に白山神社が祀られる例は、愛知以東の各都県に多く知られているが、その理由については未だ充分に明らかにされてはいないようである⁽¹⁸⁾。一般には江戸時代、関東被差別部落の頭目、弾左衛門が、自分の子供が病気になる⁽¹⁹⁾とき、加賀の白山に祈願したところ大変靈驗あらたかであったので配下の部落にも白山神社を祀るよう指令したという『弾左衛門由緒』なる由緒書の記事が知られている。けれども治承、天永の年号を持つこの文書は内容、年代とも荒唐無稽な近世の偽文書とされる⁽²⁰⁾。だが、個々の部落の神社を調べてみると、江戸時代以前から部落内に白山社を祀っている例は少なくないとい⁽²¹⁾う。その被差別部落に伝えられる一類の書物に、『長吏由緒』または『長吏由来』と称される由緒書がある。部落の成立や自分達部落民の出自について不思議な信仰に基いて綴られた書であるが、その中、自分達の職とする事柄を説く一節に次のよう⁽²²⁾にある。

一 四本ノ旗棹^(結果)ケムカイシ、天カイ・水引^(蓋)・トラロ^(屋)火家ノ道具、

東方ノ幕布・設布、長吏ノ家々ニ伝テ取也。

其・謂有、四本ノ旗棹、天カイハ則・竜天白山ノ頭也。赤者地

「白山」の位相（佐藤）

三五四

付ノ鋪布^(敷)ハ地天白山ノ頭也。依之國長吏ノ取シヨクノ神也。

四本ノ簀棹、天カイ、水引、トヲロ、幕布、設布等は全て茶毘場（火屋）を構成する葬具と考えられる。被差別部落の人々が葬儀の際、遺体の処理や葬具の管理を自らの職とした例はよく知られている。これら葬具は被差別部落に特有のものではなく禅宗でも使用される一般的なものであった。殊に四本簀棹と天蓋は、たとえば永禄九年（一五六六）に成立した『諸回向清規』巻四に「自龕堂⁽²³⁾赴山頭⁽²⁴⁾諸道具并諸役者行列之次第」と題して葬送行列を記し、その二十四番目に幡を、最後尾三十七番目に天蓋を各配置してある。また同巻には四本幡に各々書く偈文、天蓋の様式、火尾の形態など詳細に記されている。この四本幡と葬天蓋もまた死者が罪穢を洗い流し、清浄なホトケとして蘇生するための道具として考えられている。⁽²⁴⁾『長吏由来』ではこれをも「白山」と呼んでいるのである。⁽²⁵⁾これら「白山」はみな形態を異にしているが、共通しているのは疑死再生儀礼（葬儀を含む）における人死—生V、人穢—浄Vと、相対する価値を転換させるための文化装置という機能を持っていることである。

鎮守白山の機能もこれと同様であり、葬送に關与した穢れを浄化するはたらきが認められる。では鎮守白山はどのような形で成立したのだろうか。「鎮守之参」や「鎮守切紙」が語る二十日帰りの伝説や、偏正五位に託しての解釈は事例成

立後の正統化と、再解釈にすぎない。むしろすでに中世末の切紙集に編集されていることを考えるならば、教団の飛躍的發展期と言われてきた時代状況と照応してみる必要があるだろう。いまだ曹洞の名を知らぬ各地方への教線の拡張、在来の信仰・習俗と曹洞教義・儀礼との接触、在地の神々との交流を語る靈驗譚の成立、門参類の流行、曹洞五位説の盛行、切紙伝承の流行、等「鎮守白山」の成立は時代の特徴を極めて集約的に反映しているといえるだろう。とすれば地方へ進出し浸透・定着する過程で、葬送習俗にも關与することになった曹洞側が、不可避免的に背負うこととなった「死穢」に対する対処の方法が、キヨメの神—白山の勧請であったと考えられる。

けれどもこの鎮守白山の伝統は面山によって破斥され、龍天白山がそれにとつてかわる。この間の事情について検討する前にまず護法神「龍天白山」説の成立の周辺を調べてみよう。

四

「龍天白山考証記」には載せられていないが、すでに瑩山の真筆ではないかと目されている「竜天白山」と雙書し、下に「洞谷老衲（花押・印）」と記す文書が存在する。⁽²⁶⁾のみならず『瑩山清規』には「大般若經結願疏」中、「仏法大統領白

「山妙理大権現」との表記が見え、『洞谷記』では自らを「白山之氏子」と表明し、また『総持寺中興縁起』には鎮守三所権現の一つに白山を勧請していることが記されている。全てが瑩山の直接史料となるとは限らないが、瑩山とその一門に色濃い白山信仰のかげが指摘できる。これはまた、白山側の資料『白山之記』（長寛元年成立、永享十一年写⁽²⁷⁾）に、

凡そ本宮の分の神殿仏閣は、越後・能登・加賀の三ヶ国に充滿せり。委しくは注せざるか。惣て北の六道（北陸道、筆者註）は白山の敷地なり。加賀の国は敷地の中の敷地なり。

とあるのを見るとより明らかになるだろう。永平寺、大乗寺、永光寺、総持寺と次第する道元から瑩山へ移行する初期曹洞教団の母胎は、「白山の敷地」の中で育まれたのである。では当時の曹洞宗側は白山に対してどのような感情を抱いていたのだろうか。すでに瑩山関係の資料には護法神としての属性がうかがえる。次の道元の言葉と比較したい。

這の一片の地、主山北に高く、案山南に横う。東岳は白山の神廟に連なり、西流は蒼海の龍宮に曳く。

大仏寺開堂の後、この地の類希れなる勝地たることを語った一段である。『建搦記』瑞長本に拠るが、他の『建搦記』諸写本もこの記載はほとんど同様で、それだけに原本に近い記事と考えられる。すぐ後に続く記事から、これが如浄の教えに随った土地の選択であることがわかるのだが、「白山神苗」と

いう表現には道元の白山に対する謙虚な敬神の態度をみることができよう。しかしそれはすぐさま「龍天護法大善神、白山妙理大権現」へと直結する程明確なものではない。ところでこのような曹洞側の白山に対する信仰は何によるものだろうか。「竜天白山」を曹洞宗の護法神とするのは、曹洞側の再解釈によるものである。再解釈以前の白山側の意味づけに焦点をあててみよう。

白山縁起類の中に、『白山禪頂本地垂迹由来』と題する縁起書がある。寛文十年（一六七〇）筆写の近世資料であるが、この問題について有意な示唆を与えてくれている。⁽²⁸⁾

白山禪頂本地垂迹由来

竊ニ以レバ、仏法大棟梁白山妙理大権現ノ御本地垂迹ノ由来、日本ニ生ヲ受ク人身等、香ヲ臭テ根ヲ討シ、流ヲ掬テ^(源カ)ヲ知リ理リヲ知テハ、誰カ白山禪定ヲ疎カニ思ンヤ、信ヲ起シ、歩ヲ運ビ参詣ヲ致サバ、直ニ極楽ノ尊容ヲ拝見シ、無妙ノ聖聚ト肩ヲ双ベ見仏聞法スル、現当ノ巨益眼前ノ勝利アリ、
夫レ天竺・震旦・日或三朝ノ中ニ、仏法殊ニ繁昌ナルハ、吾朝尤モ勝レタリ、過去塵点劫ノ昔白山ノ高峰ヲ占メテ、吾ガ国ノ仏法ヲ守ランガ為メ御誓ヒ有テ、伊弉諾・伊弉冉^(ニ)ノ二神神鋒ヲ指シ降サセ給ヒテ国トナル、仏法今ニ興行シ、此山ニ本地ノ身ヲ現シ、大棟梁ノ名ヲ得玉ヘリ（中略）

夫ニ月氏ノ界仏国ヲ云ヘバ、十六ノ大国五百ノ中国十千ノ小国、無量ノ粟散国也、其中ニ吾朝日域根本仏国ナルコトハ、白山権現

大菩薩最初ノ鎮守、天地ノ起ナリ、陰陽ノ始ナリ、誰カ知ル天神七代地神五代ノ往事、豊葦原ノ瑞穂ノ州、天ノ岩戸ヨリ二神降ヲ降シ給フ、嶋ト成リヨリ以来、白山蓬萊長生ノ旧嶋ハ、中天竺靈鷲山ヨリ鬼門ニ相当ス、仏法擁護ノ白山妙理大菩薩ト云々、又遥ニ仏説ヲ尋ネ、祖師ノ伝ヲ窺ヒ、顯宗ニ白山ハ中道深教ノ神ト崇、玄象ニハ三界自在妙理大菩薩ト名ク、索鷄ニハ四域領掌ノ地集ト云々、又大集經ニハ日本神国白山ハ靈山ノ鎮守ト説キ給ナリ、然ル上ハ三国無双ノ仏法大棟梁ノ鎮守タルコト無私事ナリ、

白山美濃馬場関係資料であるが、同内容の『白山御垂迹由来』(元禄二年写)が加越能文庫、『白山禅頂御本地垂迹之由来私伝』(年次欠)が加賀馬場白山比咩神社に伝えられている。

一段のあらましは「仏法大統梁白山妙理大権現」についての由来を説いたものである。天竺、震旦、日本と東漸した仏法は日本において最も勝れて繁昌している、と典型的な三国仏教史観をもとに、「吾が朝日域が根本仏国」なることは「白山権現大菩薩最初の鎮守」であることによる、という。『泰澄和尚伝記』や『白山之記』などと出自の異なる白山縁起とみられるが、この成立事情についてはまだ研究が進んでいない。しかしもし同伝承の原型が中世に溯って想定できるとすれば『瑩山清規』の「仏法大統領白山妙理大権現」の文言の典拠となり、また初期曹洞側の白山に寄せる信仰の具体相が明らかになる。白山は本来、日本国仏法の総鎮守であった(無論この「鎮守」とは上來検討してきた「鎮守白山」ではなく護法「竜

天白山」に通ずるものである)と。果して縁起書にみえる程成文化されていたかは疑わしいが、道元や瑩山にみる白山に対する感情は白山側の文脈を前提にしなければ考えられない。殊更に宗名を排した「仏法の総府」を開堂するにあたり「東岳連于白山神苗、西流曳於滄海龍宮」の這の一片地を撰んだ道元の意図は、『御垂迹由来』の主張を背景にするとき、実に至当なものと思えてくる。その背景はまた後に龍天と並び、護法神と崇拜される「白山」の成立する土壌ともなったと考えられる。

五

臆測を交えながらであったが、近世白山信仰の事例を面山の著作を中心に四例抽出し、個々の成立事情や機能、意味づけについて考察を試みた。最後に事例間の関係を教団史の俯瞰図をもとに述べてみよう。

四事例は機能的には大きく護法の神と鎮守の神の二つの系統に分つことができる。護法神的な属性を持つものにはa、b、cの事例が、鎮守神にはdが各該当する。教団形成の初期、詳しくは道元の北越入山前後、曹洞はまず「仏法総鎮守」の白山のふところに入る、そして瑩山教団形成時には「仏法大統領白山妙理大権現」と成文化され、曹洞の護法神として意味づけられ「b竜天白山」の原型が作られる。ま

た、教線が各地に展開するようになる、在来の葬法との接触などにより「キヨメの白山」が「d 鎮守白山」として意味づけられ、寺院に勧請されてくる。ここに護法と鎮守の二つの白山が洞下に平行して存在することになる。一方は清規中に成文化され礼拝の対象となり、一方は鎮守の社にすみ、葬送の穢れを浄める神と観念される。教線が拡大し、ある程度の定着を見せる頃、宗祖伝や宗義についての研讃の氣運が起ってくる。積極的に新しい地へ寺院を建立し、在来の信仰習俗と習合して多様な対応をしてきた、いわば外へ向うのが教団の発展期すなわち戦国時代とすれば、教団の機構がほぼ整い、中心としての宗祖や宗義、本山等の歴史的、権威的な位置づけが繰り返し行なわれ、より強固な宗教集団の体制を固めたのが、内へ向う、教団の成熟期、すなわち江戸時代と捉えることが出来るだろう。一夜碧岩伝に白山明神が「c 白衣ノ神人」の姿で現われるのは、この後者の時代である。本山Ⅱ永平寺という意識の高揚をベースに考える時、永平寺が白山の麓に位置するという単純な地理的認識が、一夜碧岩白山助筆伝成立を契機に過剰な意味づけを与えられはしなかったか。近世の同伝に対する扱いにはそうした姿勢が指摘できるように思う。

一夜碧岩伝に定着する白山明神はある時期、鎮守白山の因縁と意味づけられていたが、後にその説は斥けられ、竜天白

「白山」の位相（佐藤）

山の由緒となる。キヨメの白山が、被差別部落の人々によって祀られていた意味を考えたい。死穢に対処するための在来民俗的方法として勧請したのが鎮守白山であったが、死穢それ自体は曹洞側の論理でいくら「淨穢不二」「唯一円相義」と説いても、やはり忌避される対象であったろう。それに関わることを生業としなければならなかった人々は次第に卑賤視されてきた。それは鎮守白山にまつろうある特殊な感情を温存し醗酵させることにもなったろう。葬送儀礼の中からそうした異臭を放つものを取り除くこと、それが江戸時代の曹洞教団の体質の中にみえないだろうか。面山の揀非は思いがけぬ重要な意味を持っていたのではないだろうか。新たに一夜碧岩伝で意味づけられる竜天白山は宗祖伝ゆかりの護法神として、鎮守白山とは逆にその地位を浮上させたかに見える。護法としての白山という意味づけが定着すれば、あとは古来の神道説に基いて白山の偶像化が行なわれる、「a 白山妙理大菩薩」神影の印行はその一環として捉えられるだろう。

類型化して叙述しようとするに性急なあまり、かえって気をつけていた複雑さを切り落してしまったかもしれない。しかし上述の作業から「白山」という振幅の大きな、多様な姿を見せる民俗信仰と、曹洞宗が接触し幾度も繰り返される意味づけの歴史の各場面にしばしば透けてみえる「曹洞宗教

団」の様相は、これまでの教団史理解からは意外に感ずる一面も指摘できたかと思う。ここで用いた方法は教団史研究の間接的な方法だが、ここで得られた知見をもとに、曹洞宗教団史の再考を企図したい。大方の叱正いただければ幸いです。

註

- (1) この傾向は殊に瑩山派の研究に多く見られる。「以上みて来たように、日本全国にわたって熊野信仰と並ぶ巨大な白山信仰や、観音信仰の教線にそって展開するという、教団発展の基本的体勢をかためたのは瑩山であり、さらにそれを、強力に推進するうえで最も功績があったのは峨山である。(中略)更に、教団発展の過程で、熊野信仰や立山権現のほか、観音菩薩の化身とされた火防せの神として知られる秋葉権現や道了大薩埵、三社託宣をはじめ天満天神・稻荷信仰などの諸神信仰をも包括しながら、天台寺院を中心に、さらには弘法大師をまつる真言宗寺院などをもつぎぎに改宗していった。その結果、瑩山派は総持寺を基点として旭日、昇天の勢いで、全国にその教線を拡大し、いたるところに曹洞宗の寺院を開いた。(傍点筆者)「今枝愛真「瑩山禅師の歴史的地位―白山天台との関連を中心として―」『瑩山禅師研究』瑩山禅師奉讃会、一九七四年。
- (2) 『宗教学辞典』(一九七三年、東大出版会)「宗教集団」の項。
- (3) 『曹洞宗全書・宗源下』二三頁。

- (4) 『出家略作法文』慶長七年(一六〇二)筆写、『続曹洞宗全書・宗源補遺』所収。

- (5) 『曹洞宗全書・清規』八三三～八三六頁。

- (6) 河村孝道『諸本対校永平開山道元禅師行状建掇記』大修館書店、一九七五年。以降『建掇記』諸本の引用はことわりのないかぎりこれに依る。

- (7) この問題については、鏡島元隆『道元禅師と碧巖集』『道元禅師の引用経典・語録の研究』木耳社、一九六〇年。竹内道雄『続永平道元と『碧巖集』―一夜本「碧巖集断簡」の発見に因みて―』『日本宗教史論集・上巻』吉川弘文館、一九七六年。

- (8) 貞応二年癸未・師二十四歳。コノ春・明全和尚入宋ノ事ヲ企テ玉ヘリ。師スナワチ・明全和尚ニ随伴シテ・二月二十二日ニ東山ヲ出デ、・西海筑前ノ博多^{ハカタ}ノ津ニ赴キ・三月ノ下旬ニ商舶ニ乗リテ・纜ヲ解ケリ。

- (9) 大久保道舟『修訂増補道元禅師伝の研究』一二一～一二二頁、筑摩書房、一九六六年。

- (10) 『曹洞宗全書・室中』一六六頁。

- (11) 『曹洞宗全書・室中』二〇一～二〇二頁。

- (12) 『曹洞宗全書・拾遺』五三三頁。

- (13) 石川力山「中世禅宗と神仏習合」『日本仏教』第六〇・六一合併号、一九八四年。

- (14) 拙稿「鎮守白山考(上)」『曹洞宗研究紀要』第一九号、一九八七年。

- (15) 石川力山「中世曹洞宗切紙の分類試論(二)」『駒沢大学仏教

学部論集』第一四号、一九八三年。

- (16) 宮田登「白と黒の民俗文化」『季刊自然と文化』日本ナショナルトラスト、一九八四年。

- (17) 五来重「布橋大権頂と白山行事」『白山立山と北陸修験道』名著出版、一九七七年。

- (18) 菊地山哉「白山権現と東光寺」『別所と特殊部落の研究』東京史談会のみ吉川弘文館より刊行、一九六六年。

- (19) 盛田嘉徳『河原巻物』法政大学出版局、一九七八年。

- (20) 本田豊「被差別部落と白山神社」『部落解放』第二四九号、一九八六年。

- (21) 詳しい内容については盛田、前掲書。宮田、前掲、また同「民俗からみた被差別」『民俗宗教論の課題』未来社、一九七七年。「ヒジリの末裔―日知りと聖―」『列島の文化史』第四号、一九八七年など。資料としては小林茂編『近世被差別部落関係法令集』明石書店、一九八一年。

- (22) 小林編前掲書、五四頁。

- (23) 『大正蔵』第八一巻、六五九b～六七〇b頁。

- (24) 五来重「葬と供養」(同)『東方界』第七三～七六号、一九七九～一九八〇年。

- (25) 「竜天白山」の名は洞門の巻軸「竜天白山」とまぎらわしいが、これは竜頭と天蓋と白山を合わせたための名称と思われる、護法の白山とは直接関係しないと考えている。

- (26) 『瑩山禅師御遺墨集』総持寺、一九七四年。

- (27) 『寺社縁起』岩波書店、一九七五年。二九九頁。

- (28) 『白山史料集』下巻、二六八～二八三頁。石川県図書館協

「白山」の位相(佐藤)

会。一九八七年。

- (29) 『白山史料集』上巻所収、石川県図書館協会、一九七九年。