

二〇二二年名古屋大学大学院文学研究科
学位（課程博士）申請論文

近世における隠元・黄檗宗と日中文化交流

―人・物・葬送儀礼を中心に―

名古屋大学大学院文学研究科
人文学専攻 文化人類学・宗教学・日本思想史専門

楊 慶慶

二〇二二年二月

目次

凡例	4
序章	5
一 研究の背景及び目的	5
二 隠元・黄檗宗研究における近年の動向と課題	6
三 本研究の構成	11
第一部 隠元・黄檗宗と日本禅界―「人」の交流を中心に―	15
第一章 隠元の渡来と日本禅界	16
一 はじめに	16
二 隠元の生涯	16
三 隠元渡来の原因と時代背景	18
四 江戸時代の仏教	20
五 隠元渡来と日本禅界	25
六 おわりに	31
第二章 隠元と龍溪性潜―隠元の黄檗宗開立を支援する龍溪性潜の動機を中心に―	34
一 はじめに	34
二 先行研究の問題点及び必要とされる研究	34
三 龍溪性潜が隠元を支援する外在的な要因	35
四 龍溪性潜が隠元を支援する内在的な要因	37
五 妙心寺における龍溪性潜への誤解	44
六 おわりに	46
第二部 隠元・黄檗宗と日本皇室―「物」の交流を中心に―	51
第三章 後水尾法皇の隠元への帰依の背景―和歌や書簡等の分析を中心に―	52
一 はじめに	52
二 後水尾法皇の黄檗禅への帰依	53
三 後水尾法皇と隠元の思想の共鳴	55
四 後水尾法皇への書簡から見る隠元の忠君思想	62
五 おわりに	65

第四章 後水尾法皇と隠元―三平瑞木像をめぐる―	71
一 はじめに	71
二 三平瑞木像の由来	71
三 福建省の民間信仰・三平祖師信仰	73
四 隠元の三平祖師信仰	74
五 隠元が三平瑞木像を法皇へ献上した意図	76
六 法皇が三平瑞木像を泉涌寺に安置する	81
七 おわりに	83
第三部 黄檗宗と臨済宗・曹洞宗との相互影響―葬送儀礼の視点から―	89
第五章 黄檗宗の葬送儀礼―『黄檗清規』『黄檗山内(小)清規』を中心に―	90
一 はじめに	90
二 『黄檗清規』と『黄檗山内(小)清規』	90
三 『黄檗清規』における住持・亡僧の葬送儀礼	91
四 『山内清規』における東堂の葬儀	102
五 おわりに	105
第六章 『津送須知』における黄檗宗の葬送儀礼―済洞両宗との比較を視野に入れて―	110
一 はじめに	110
二 『津送須知』における葬儀	111
三 『津送須知』における住持遷化	112
四 おわりに	119
終章	134
付属資料 後水尾法皇の信仰	139
凡例	140
参考文献一覧	195
初出一覧	201
謝辞	203

凡例

- 一、本論はこれまで既発表の論文に新稿をも加えて再構成し、内容によって全体を三部に分けた。
- 一、新字体新仮名遣いを基調としたが、原資料に見る言い回しや仮名遣いに関しては、皇室関連の敬語表現をも含めてそのまま忠実に引用した。
- 一、第一次資料に見る返り点については第一次資料にあるものを保持しつつ、最小限の増補が必要と思われる個所については新たに筆者が補った。ただ、送り仮名は煩を避けて省略した。原文では句読点が用いられていない場合、文意を汲んで補った。
- 一、第一次資料は句点（。）を用いていない。そこで読みやすさを考え、文意を汲んでとどこどころ句点を用いた。ただ、それら当該箇所の多くは、文末に位置している。
- 一、江戸期には複合動詞用の返点「ー」は返り点としてまだ確立されていなかったが、本論文では該当箇所に本来あるべき「ー」を補った。
- 一、現代人にはなじみの薄い一部の字句に関しては、最小限のふりがなを補った。
- 一、漢文献引用部分の読解のための難語についての注を示す。禅語の解釈については、主として禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』（大修館書店、一九七八年）に依拠した。また、禅語以外の仏教語及び一般的な漢語語彙については、主として JapanKnowledge Lib における『仏教語大辞典』『日本国語大辞典』等に依拠した。そのうえで、筆者なりの言い換えを加えたところもある。

一 研究の背景及び目的

日中両国間には悠久なる文化交流の歴史がある。両国はともに仏教思想からの影響を大きく受けている国である。歴史上、数えきれないほど両国の多くの僧侶が思想文化交流の架け橋となり、いずれも大きな役割を果たしている。具体的な例を挙げれば、鑑真や蘭溪道隆など唐宋時代の中国の高僧が日本へ渡来し、単に仏教を広めるだけでなく、さまざまな中国文化をももたらした。その一方で、空海、道元のような日本の高僧が中国に留学し、帰国後、それぞれ新たに一宗派を開いただけでなく、さまざまな中国文化をも継承し、日本で広めていった。こうしたことから、仏教の僧侶は日中思想文化交流にあつて重要な使者となり、歴史的に深遠なる影響を及ぼしていた、ということが改めて認識される。

事例としては上記の諸師よりもやや時代が下るが、承応三（一六五四）年、中国明末清初の高僧隠元隆琦（一五九二—一六七三）が日本に渡来した。そして、寛文元（一六六一）年、京都宇治で黄檗山萬福寺を建立し、日本黄檗宗の開祖となっている。隠元以後、中国仏教の日本へのまとまった形での伝来は見られず、現在に至るまで中国僧による日本での開宗は行われていない。隠元及び黄檗宗は、禅思想、戒律清規、法式儀軌、教団組織、寺院制度等の面から、江戸時代の日本仏教に大きなインパクトを与えており、各宗派の復興運動を促進した⁽¹⁾。仏教以外にも、思想、文学、言語、建築、絵画、篆刻、彫刻、印刷、音楽、医学、製菓、煎茶、料理、社会福祉、公共教育、干拓事業等の各分野にも多大な影響を与えており、僧侶以外の一般の日本人の生活の中へも深く浸透していたのである。この点、『黄檗文化人名辞典』の序でも指摘されているように、今日に至り、「その影響はすぐれた文化遺産として、また文化的伝統として種々の分野に遺されており、わが国近世の文化を語るとき、黄檗禅や黄檗文化をぬきにして論ずることは不可能となっている」⁽²⁾。これが決して誇張でないことを、筆者は本論文執筆を通じ親しく認識した。

柳田聖山氏も以下のように隠元及び黄檗宗の日本仏教及び日本文化へ与えた影響の大きさを描写している——「明治以後の急激な西欧化によって、とかく見逃されていた靈性アジアの、本質的な反省の時として、隠元生誕四百年を位置づけてよいのでないか……隠元隆琦による、黄檗山の開創は、長い日本史における中国を、人びとにあらためて見せつける、大きい衝撃のはじめといえた。戦国を終息して、三百年の太平をひらく、江戸の為政者が、近世日本の行方を見通す眼力は正しかった。奈良平安以来、長く日本人の生活の中に入りこんでいた仏教を、それは歴史的にも哲学的にも、初心にもどって洗い直す発端となる。黄檗は近世日本の、新しい東大寺である……近世日本の動きは、どの一面をとつてみても、黄檗文化の影響なしには解釈できない」⁽³⁾。この指摘によれば、隠元及び黄

檠に関する重要性を、われわれは一層深く再認識する必要があるというのである。とりわけ黄檗を新しい東大寺にたとえて、それらが近世日本の各方面の新たな動きに及ぼした影響を高く評価する一方で、近代以降西欧化し、アジアの霊性を見逃した現代日本は、隠元及び黄檗のその影響を今こそ見直して、正しく評価し直す必要がある、ということを主張している。

一九九〇年代以後、日本各地で黄檗文化にまつわる展覧会が頻繁に行われるようになり、とりわけ、京都黄檗山萬福寺文華殿では春季と秋季との二回にわたる展覧会が例年舉行されている。それ以外にも、各博物館や文化団体が主催する展覧会にあっても、黄檗文化が紹介されている。それら展覧会の図録の中でもとりわけ注目すべきものとしては、『黄檗―禅と芸術―』（岐阜市歴史博物館編、一九九二年九月）、『黄檗の美術―江戸時代の文化を変えたもの―』（京都国立博物館編、一九九三年十月）、『黄檗―OUBAKU 京都宇治・萬福寺の名宝と禅の新風―』（九州国立博物館編、二〇一一年三月）、『殿様の愛した禅―黄檗文化とその名宝―』（鳥取県立博物館編、二〇一九年）等が挙げられる^(四)。近年来、日本、中国大陸、台湾で相次いで、黄檗関係のシンポジウムが行われた。例えば二〇一五年十月に、台湾大学で「黄檗宗と十七世紀の東アジア交流」という国際シンポジウムが行われた。また、二〇一八年七月に、名古屋大学で「黄檗文化の越境と発展―人と文物の交流―」という国際シンポジウムも行われた。さらに二〇一七年一月一日、長崎県と福建省との共催で、日中黄檗文化交流大会が福州で開催された。そして二〇一九年六月三日には、長崎県主催の「隠元禅師と黄檗文化」というシンポジウムが長崎市で行われている。

一連の展覧会やシンポジウムが舉行されたことにより、黄檗文化が日中文化交流の接点であり、日中友好交流の架け橋でもあるという黄檗文化の持つ価値が再認識されたのである。われわれは隠元と黄檗宗が日本文化に与えた影響を客観的に、しかも全面的に再認識し、そのうえで近世日本と日本文化をよりよく理解し、日中双方の民間における友好的往来と文化交流とをより一層促進するために、隠元と黄檗宗、黄檗文化をこれまで以上に深く研究する必要がある。

それでは、以下の諸章を通じ、隠元及び黄檗宗に関する近年の先行研究、特に黄檗を媒介とする日中文化交流を取り上げた先行研究を整理・概観しておきたい。

二 隠元・黄檗宗研究における近年の動向と課題

資料篇

隠元及び黄檗宗研究に関する基本的な第一次資料は平久保章氏が編纂した『新纂校訂 隠元全集』（開明書院、一九七九年）、『新纂校訂 木菴全集』（思文閣出版、一九九二年）、『新纂校訂 即非全集』（思文閣出版、一九九三年）、及び黄檗文化研究所『高泉全集』

編纂委員会が編纂した『高泉全集』（黄檗山萬福寺文華殿、二〇一四年）、さらに田中実マルコスが編纂した『独湛全集』（未公刊）などが挙げられる。このほか、木村得玄氏は『黄檗宗資料集成』（一〜四）（春秋社、二〇一四〜二〇一七年）を編纂して、黄檗宗に關係のある多くの資料の中から七篇を選んで刊行した。このほか、大槻幹郎・加藤正俊・林雪光が編著した『黄檗文化人名辞典』（思文閣出版、一九八八年）は伝記、法系譜、索引という三つの部分からなっている。同辞典は黄檗文化総合辞典と言えるもので、黄檗禅・黄檗文化研究の基礎資料である。

平久保章氏が編纂した『新纂校訂 隠元全集』は全十二巻である。『索引』『附録』の二巻を除いて、三巻は隠元が中国在住時の語録で、他の七巻は日本滞在時の語録を収録している。隠元生涯の語録は同書にほとんど収録されていて、隠元に関する最も完全な第一次資料である。全集には隠元の上堂、小参などの語録だけでなく、隠元の五千首近くの詩偈や、一部の書簡やその弟子が書いた年譜などの伝記資料も収録されており、具体的には「隠元禅師語録」「黄檗和尚扶桑語録」「雲涛集」「太和集」「松隱集」「松堂集」「普照国師年譜」などから構成されている。隠元及び隠元にゆかり深い黄檗僧らに関連するこれら諸資料は、隠元及び黄檗宗に関する研究においては、いわば出発点をなしている。

著作篇

平久保章氏は隠元全集を編纂しただけでなく、『隠元』（吉川弘文館、一九六二年）をも著している。同書は隠元についての初の伝記をまとめた。平久保章氏は客観的な立場で、全面的に隠元の波乱万丈で、毀誉褒貶とも無縁でなかった一生を詳述している。同書はいわば先駆的文献として、後の隠元研究の基礎を築いてきた。

このほか、木村得玄氏は黄檗宗寺院住職としての立場をも活かしつつ、隠元とその弟子たちについて多くの研究を行い、『隠元禅師年譜（現代語訳）』（春秋社、二〇〇二年）、『黄檗宗の歴史・人物・文化』（春秋社、二〇〇五年）、『初期黄檗派の僧たち』（春秋社、二〇〇七年）、『隠元禅師と黄檗文化』（春秋社、二〇一一年）を出版した。これらはいずれも隠元及び他の黄檗僧、黄檗文化を理解するうえで基本的な文献となっている。

竹貫元勝氏『隠元と黄檗宗の歴史』（法藏館、二〇二〇年）は、先行研究を踏まえながら、充実した資料を挙げている。同氏自身の言葉を借りれば、「日本における隠元とその開宗教団について、近世期の二百十余年間を主に、明治・大正・昭和・平成期の一五〇年余を視野に入れ、また、その展開に関わりをもった妙心寺派に目配りしながら、少しく切り口を変えて、史的視点で三六〇年余の歩みをうかがい、黄檗宗の一通史」^{〔五〕}となるべく努めている。同書にあつては、先行研究であまり触れられてこなかった隠元及び黄檗宗への批判書の分析も行われている。同氏自身が黄檗宗とは反発的な關係にあつた妙心寺派の宗門大学（花園大学）に長く奉職しており、妙心寺側の文献ももとより多用されている

が、しかし史学者としての公正さは同書にあつては強く保持されている。その一方で、充実した史料に基づいて、黄檗開立後の発展、特に末寺展開の状況に対する考察は、とりわけ注目すべきものがある。

野川博之氏は『明末仏教の江戸仏教に対する影響』（山喜房佛書林、二〇一六年）において、日中仏教交流史という視点から、隠元の法孫にあたる高泉性激（一六三三—一六九五）の全集を中心として、高泉が江戸仏教及び一般学術界に与えた影響を考察した。特に、高泉による高僧伝編纂と「文字禅」の鼓吹、在来二大禅宗や教宗諸師及び儒者との交流、『黄檗清規』、「燃頂」や「經典血書」及び「掩関」といった苦行等に関して詳しく考察している。高泉を中心に、他宗派との教理面・儀礼面での影響関係など、幅広い面から日中仏教交流の実態を考察する充実した著作である。

現在の中国にあつては、隠元及び黄檗宗の先駆的な研究者として、まず廈門大学の林観潮氏に指を屈するべきである。林氏は『隠元隆琦禅師』（廈門大学出版社、二〇一〇年）、『臨済宗黄檗派与日本黄檗宗』（中国財富出版社、二〇一三年）という著作がある。林氏はまず『隠元隆琦禅師』では、隠元が歩んだ高僧としての道のり、その波乱万丈な一生を詳しく考察しただけでなく、隠元と明遺民、鄭成功、日本皇室との交流という側面からも隠元の人物像を考察している。ついで『臨済宗黄檗派与日本黄檗宗』では、日中仏教交流、海上貿易の経済交流、文化交流などを背景に、中国における臨済宗黄檗派の形成から、日本に渡来して、日本黄檗宗へと発展を遂げた経緯、黄檗文化の形成や影響なども研究対象とし、そのうえで歴史の流れを軸として、語録、書簡など大量な資料を利用しつつ考察している。この二つの著作は日中仏教交流史という視点に立ちつつ、全体的で、しかも深みのある研究を行っており、収録された資料もすこぶる充実している。

アメリカで活躍する中国入学者呉彊氏には英文著作たる『Leaving for the Rising Sun : Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia』（『蹈海東瀛：中国禅僧隠元と前近代東アジアの本真危機』）(Oxford University Press、二〇一四年)があり、それを中国語訳し、二〇二一年九月に出版された『蹈海東瀛：隠元隆琦与前近代東亜社会的本真危機』（宗教文化出版社、二〇二一年）とがある。呉氏はこの著作では、日中関係だけでなく、ベトナム、朝鮮半島、琉球等をも視野に入れて、東アジアという広い視点から、隠元渡日の意義を考察した。呉氏は本書全体を通じ、「本真」(authenticity)というキーワードを提起している。なお、authenticityとは英和辞典では一般に真実性・信憑性・確実性などと訳される。呉氏によれば、前近代の東アジアは、思想、政治、文化といった諸領域で「本真」的な危機に面していた。その危機を背景に、隠元は宗教、政治、文化における「本真」面でのシンボルとなった。具体的に言えば、宗教上、隠元は「臨済正宗三十二世」である。また、政治上、隠元は依然明朝に忠節心をいだく遺民である。そして文化上、隠元は漢詩文や書道に長じている文人で

ある。こうした面がある一方で、徳川幕府にとって、隠元は宗教的というよりも政治的な意義を帯びた存在であった。時あたかも幕府は、東アジアで日本を中心とした新しい世界秩序を作ろうとしていた。そのような事情をかかえた幕府が敢えて隠元を支持したのは、新たな世界秩序において、隠元が象徴的に中国を代表できる存在であったためである。そのうえで呉氏は、隠元及び黄檗宗の運命が前近代における東アジアの思想や政治面での変革と深い関わりがあると主張している。東アジアという広い視点を通じ、隠元及び黄檗宗に関する研究に独特な見解を提示している著作である。

呉氏に先行したアメリカ人学者の著述としては、Baroni, Helen Josephine 氏の『Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan』（『黄檗禅：徳川日本三番目の禅宗派の形成』）（Honolulu: University of Hawaii Press、二〇〇〇年）は宗派史の視点から黄檗宗を全体的に考察した。Baroni 氏は現代の西洋国家に見る新宗教活動（NRMs）という概念を黄檗研究へも導入した。新宗教活動（NRMs）とは、（一）どのように帰依者を広めるか、（二）どのように経済的基盤を築くか、（三）理論と実践の面でのように在来の諸宗派との間で差異を見るか、（四）どのように世俗の権力と付き合うか、（五）エスニック宗教がどのようにホスト社会における所与の主流文化の中で認められたか、というおおよそ五つの側面から成っている。黄檗宗はもとより成功した「NRMs」の典型である。黄檗宗は主流文化との間で連続性を持つ一方で、中国から携えた服装、風習や儀礼をも保ちつつ、自らのアイデンティティを確立し、自己以外の他の宗教教団との間に適当な緊張関係を保ちつつ、教団全体としてのバランスをとったのであり、それだからこそ、日本にあっても成功を収めたのである。この著作は欧米人が黄檗宗を全面的に考察した労作として、最初に屈指すべきものである。

以上に取り上げた諸文献は、日本、中国、アメリカの学者らの手に成る、隠元及び黄檗宗に関する研究文献の中でも代表的な例である。その他、個別の黄檗僧に関する研究としては、上に触れた野川博之・田中実マルコス両氏の著作のほか、近年から過去へと遡ると、『売茶翁の生涯』（ノーマン・ワデル著、樋口章信訳、思文閣出版、二〇一六年）、『黄檗三傑慧極道明禅師伝』（李家正文著、大蔵出版、一九八一年）、『鉄眼禅師』（赤松晋明著、弘文堂、一九四二年）等が挙げられる。ただ紙幅の関係上、ここでは具体的な紹介を差し控える。

論文篇

黄檗宗内の弘法のための雑誌として、明治四四（一九一一年）三月には月刊の『瞎驢眼』、大正七（一九一八年）二月には月刊『通玄』、戦後の昭和二三（一九四八年）六月には月刊『黄檗文化』がそれぞれ創刊された。しかし、『瞎驢眼』は五年間刊行されたにとどまり、『通玄』と『黄檗文化』とはいずれも創刊当年で停刊のやむなきに至った。『黄檗文

化』の創停刊から二十五年をへた昭和四八（一九七三）年一〇月に至り、京都宇治の黄檗宗大本山萬福寺内に黄檗山文華殿が建立され、それと同時に、黄檗文化研究所も設立された。そして同時に、機関誌として月刊『黄檗文華』が創刊された。その後、平成六（一九九四）年、『黄檗文華』は年刊となり、しかも学術的な論文集となった。以後、この年刊『黄檗文華』は日本を中心に、各国の学者の論文を掲載しており、黄檗文化研究の最新成果をよく反映しつつ、黄檗宗内外に流通しつつある。ここでは紙幅の関係上、同誌から見出した関連論文は列挙を差し控え、それぞれの関連章節中に示すにとどめたい。^{〔五〕}

徐興慶・劉序楓編『十七世紀の東アジア文化交流―黄檗宗を中心に―』（国立台湾大学出版中心、二〇一八年）は二〇一五年一〇月二日・三日、台湾大学日本研究センターで主催した「黄檗宗―十七世紀の東アジア文化交流―」という国際シンポジウムで発表された報告に基づいて、加筆、修正した論文集である。この論文集には、「近世日本における「華僑」社会の形成と変遷」（劉序楓）、「禅門の法式・法具における黄檗禅の影響」（野口善敬）、「隠元禅師と日中雅交―幻寄山房の人々」（若木太一）、「「儒、釈、道、医」を通じた日中文化交流―戴笠から独立性易へという流転の人生」（徐興慶、野川博之訳）、「独立―安東省菴と朱舜水をつないだ黄檗僧」（田渕義樹）、「岩国と独立」（松岡智訓）、「唐通事の語る長崎唐三寺―クレオール文学の担い手としての唐通事」（木津祐子）、「唐通事の白話文―日本語作品の翻訳を中心に」（奥村佳代子）、「黄檗宗の肖像画と中国民間肖像画」（錦織亮介）という計九篇の論文が収録されている。江戸時代の政治、経済、美術及び禅門の法式、中国語学、詩文、医学をめぐって、黄檗文化の影響や日中文化交流に関する諸問題を検討して、それぞれの分野から、黄檗文化が東アジア文化交流の思想体系において果たした意義や位置づけを試みている。

若木太一編の論集『長崎 東西文化交流史の舞台…明・清時代の長崎 支配の構図と文化の諸相』（勉誠出版、二〇一三年）にあつては、「唐寺と唐僧」（原田博二）、「隠元渡来と佐賀藩」（井上敏幸）、「黄檗禅林の書画」（錦織亮介）といった隠元及び黄檗宗に関する諸論文が収録されている。いずれも長崎を舞台に、隠元及び黄檗僧と唐三箇寺、佐賀藩主達、長崎の書家等との間における日中文化交流をそれぞれ考察している。

石崎又造氏『近世日本に於ける支那俗語文学史』（清水弘文堂書房、一九六七年）の「第二章 支那語学の源流（其二）―黄檗宗」第三章 江戸に於ける支那語学の流行」において、柳沢吉保やその儒臣荻生徂徠等が黄檗僧から唐話を学習することにより、江戸における近世中国語学が流行を見たことをテーマとして、そこに見る黄檗僧の役割を考察している。

中野三敏氏は『十八世紀の江戸文芸―雅と俗の成熟―』（岩波書店、二〇一五年）の「二 都市文化の成熟―明風の受容―」において、学問、思想、文芸の諸分野で黄檗宗が果たした、いわゆる「明風の風規」の役割について略述している。同氏はさらに、黄檗文化が絵

画、書、篆刻、建築、工芸、医術、煎茶、唐料理、明楽、投壺などの諸方面で、日本に与えた影響も論じている。

黄薇姍氏の博士論文「十七世紀渡日明知識人研究―中日思想交流を中心に―」（立命館大学、二〇一九年九月）では、儒者の朱舜水（一六〇〇―一六八二）、黄檗宗の隠元、独立性易（一五九六―一六七二）を主たる検討対象としている。そして黄檗宗の部分では、隠元の渡日弘法の理由について再探求し、隠元及び独立性易のいっていた思想についても検討し、そのうえで向井元升の『知耻篇』や無著道忠の『黄檗外記』といった関連史料を取り上げ、隠元及び黄檗宗に対する日本側からの批判の声を分析している。そのうえで、「隠元とその弟子ら黄檗僧の渡日に関しては当該期日本社会の僧俗界に自他認識の覚醒を促したことが見逃せない」⁷⁰と主張している。

以上、隠元及び黄檗宗に関する研究上の基礎資料を概観し、さらに近年の日本、中国、欧米の学界における、隠元及び黄檗宗に関する研究的著作、及び黄檗文化や日中文化交流に関する諸方面の論文をも概観してみた。こうしてみると、宗祖である隠元の生涯や業績、また、黄檗宗の歴史・思想やいわゆる黄檗文化についての研究は徐々に深められてきたものと認識されよう。

ただ、日本近世の仏教や文化を踏み込んで研究するに際し、それらが黄檗禅や黄檗文化から受けた影響をこれまで以上に細かに考察することは、今や日中文化交流史を研究する上で大きな課題となっている。日本の学界では、これまで仏教学にせよ、歴史学にせよ、黄檗宗の研究は臨済・曹洞の両宗に対するほどには活発ではなかった。これが紛れもない現状である。

本研究は明清の政権交替と江戸時代の「海禁・華夷秩序」体制という日中を取り巻く東アジアの歴史的背景のなかで生み出された日中双方の第一次資料を解読することにより、今まで注目されてきた史的な研究だけでなく、より広い角度から、思想交流や仏教儀礼といった面をも視野に入れつつ、日中友好交流の接点としての隠元及び彼が率いた黄檗教団が、近世にあつて、具体的にどのようなようにして日本皇室や日本禅界等との間に生じたさまざまな思想・文化面での交流（時としてマイナス面のそれも含む）を深めたか、いわば交流に際しての実態を考察する。こうした研究手法を通じ、これまであまり深く知られて来なかった、具体的な側面を明らかにしたい。その交流の実態について考察することを通じて、日中文化交流史の分野で新たな知見を提示することを目的としている。

三 本研究の構成

本研究は三部構成を採った上で、人・物・葬送儀礼を中心に、近世における隠元・黄檗宗と日中文化交流の実態を考察していく。各部はそれぞれ二章からなる。

【第一部】 隠元・黄檗宗と日本禅界―「人」の交流を中心に―

隠元の渡来に際しては、当時日本禅界を、とりわけ臨済宗を代表していた妙心寺は、龍溪性潜（一六〇二―一六七〇）（もとは龍溪宗潜と称したが、隠元に帰依した後、性潜と改名した。本論文では以下、性潜を用いる）をはじめとする親檗派と愚堂東庵（一五七七一―一六六一）をはじめとする反檗派とに分かれ、隠元の妙心寺招請をめぐって大きな論争を生じた。反檗派の阻止により結局招請は失敗に終わったが、親檗派の尽力、特に龍溪の斡旋で、隠元は幕府から京都宇治に寺地を与えられ、黄檗山萬福寺を開創できたのである。このように、黄檗山萬福寺開創はある意味で妙心寺と深い関わりがあることが分かる。本部では、隠元及び黄檗宗の当時の日本禅界を代表する妙心寺における親檗派・反檗派との融合・衝突の実態を史的面や思想的面から考察する。

第一章 隠元渡来と黄檗宗の開立

隠元渡来及び黄檗宗の開立は日本仏教界、特に日本禅界に大きなインパクトを与えた。しかし、隠元渡来の原因はそもそもいかなるものであったのだろうか。当初は三年後に帰国するという約束で日本に渡来した隠元はどうして日本に留まり、黄檗宗を開立するに至ったのか。こうした問題について、近世前期における幕府の宗教政策や日本仏教界の状況等の時代背景を考察した上で、その実態を明らかにする。

第二章 隠元と龍溪性潜―隠元の黄檗宗開立を支援する龍溪性潜の動機を中心に―

龍溪性潜は黄檗山萬福寺開立の偉業を促進した、いわばキーパーソンである。ではどうして、龍溪は自身の妙心寺での立場が危うくなることをも顧みず、隠元をそこまで強く支援したのか。本章では、隠元と龍溪の関わりを取り上げ、隠元渡来から黄檗山萬福寺開立に至るまでの史的経緯を背景に、隠元の黄檗宗開立を支援した龍溪の側の動機について考察する。これによって、黄檗宗開立に関して、龍溪の功績に加えて、隠元及び黄檗宗が妙心寺における親檗派・反檗派との間で、具体的にどのようなように融合・衝突したのか、その実態を明らかにする。

【第二部】 隠元・黄檗宗と日本皇室―「物」の交流を中心に―

隠元及び黄檗宗は日本皇室と深い関わりがある。日本皇室は隠元の五十年ごとの遠忌に際してはいわゆる徽号を授けている。とくに、後水尾法皇（一五九六―一六八〇）（黄檗宗における伝統的呼称に拠る）と隠元の間には、深厚な友谊を見るに至った。本部では後水尾法皇と隠元の関わりを中心に、隠元及び黄檗宗と日本皇室との交流を考察する。後水尾法皇をとりまくサロンや、法皇が帰依した僧侶（一般には沢庵宗彭（一五七三―一六四六）が知られている）の中にあつて、隠元・龍溪師弟及び他の黄檗僧侶が占めていた位置の重さについて、俯瞰的な角度から考察する。これによって、近世前期における日本皇室の仏教に対する態度、とりわけ、濃厚な明代文化を帯びて新たに渡来した黄檗宗に対する

好意的関心の深さを明らかにする。

第三章 後水尾法皇の隠元への帰依の背景―和歌や書簡等の分析を中心に―

後水尾法皇は寛永六（一六二九）年に、紫衣事件などによる幕府の干渉・圧迫への不満で、明正天皇に譲位した。さらに慶安四（一六五二）年、相国寺の听叔頭暲（一六一一―一六五八）について落飾した。譲位後の法皇は多くの文化人が周辺に集まっていただけでなく、法皇自身も听叔頭暲をはじめ一糸文守（一六〇八―一六四六）、愚堂東寔、龍溪性潜など、多くの禅僧に帰依している。法皇はその生涯を通じ隠元と面会したことは実は一度もなかったが、寛文七（一六六七）年一月七日、法皇は隠元の嗣法の和僧弟子たる龍溪性潜から嗣法された。これによって法皇は黄檗の法脈を受け継いだのである。どうして、法皇はそこまで隠元・黄檗宗に深く帰依したのか、法皇が隠元に帰依した背景は何だろうか。本章では、法皇が製作した和歌や隠元の法皇への書簡や隠元の詩偈の分析を中心に、これらの問題を明らかにする。

第四章 後水尾法皇と隠元―三平瑞木像をめぐる―

三平瑞木像とは、中国福建省三平山で唐代に義忠禅師が植えた九〇〇年以上の樹齢のある檜の木から彫刻された三十余尊の瑞像の中の釈迦像である。隠元は日本へ渡来した翌年の一六五五年、有力信徒であった許欽台からこの像を贈られた。隠元はこの像を法皇へ献上した。延宝二（一六七四）年、法皇は泉涌寺に宝殿（妙応殿）を建立し、この像を安置した。本章では、先行研究にあつてこれまで余り触れられていない三平瑞木像を取り上げ、隠元がこの像を法皇へ献上した意図や、法皇がこの像を泉涌寺に安置した理由などを明らかにすることによって、法皇と隠元の関わりを新たな視点から考察する。

【第三部】 黄檗宗と臨濟宗・曹洞宗との相互影響―葬送儀礼の視点から―

思うに人間にとつて、生死ほど大事な問題はないだろう。人生の最後の時、葬送儀礼が行われて、亡くなった人を送るが、現代日本にあつては、葬送儀礼とりわけ深い関わりをもつ宗教として、やはり仏教をまず挙げるべきであろう。歴史を遡ってみると、平安時代の浄土信仰の広がりがあったり、仏教と葬送儀礼とが連結するようになり、鎌倉時代から室町時代末までに、日本仏教は全面的に葬送儀礼と習合を遂げるに至った。近世に入って、仏教界では、幕藩体制からの政治的な影響を深く受けた。具体的には、寺檀制度・本末制度を中核とした仏教政策から仏教界は強い統制を受けていた。こうした状況の中で、いわゆる「葬式仏教」が形成され、それは現代の日本仏教の枠組みをすらも深く規定するに至った。ただ、こうした流れを築いた宗派としては、主として禅宗に指を屈するべきである。そのため、禅宗の葬送儀礼を研究することは、近世・近代仏教の核心的要素を研究することにもつながろう。本部では、葬送儀礼を中心に、仏教儀礼の面から、黄檗宗の葬送儀礼の特徴や、臨濟宗・曹洞宗との相互影響関係についても考察する。

第五章 黄檗宗の葬送儀礼―『黄檗清規』『黄檗山内(小)清規』を中心に―

黄檗宗の葬送儀礼にはいったいどんな特徴があるのか、本章では、黄檗宗の思想、儀礼などを理解するための基本としての『黄檗清規』『黄檗山内(小)清規』における葬送儀礼を取り上げ、中国禅宗の葬送儀礼に関して何をどのように受容したのかということ、通時的に考察することにより、この問題を明らかにする。

第六章 『津送須知』における黄檗宗の葬送儀礼―済洞両宗との比較を視野に入れて―

明治維新後、各宗派は新たな布教教化を図り、とりわけ、葬儀を通しての布教、宗派としての在り方を模索していた。曹洞宗は、『行持規範』を編纂するなど、宗門全体で統一した方向に向かったが、臨済各派、黄檗宗は、そうしたまとまりや方向性が形成されなかった。山本悦心氏は、そうした状況を憂えて、黄檗宗における新たな葬儀の次第・法要の確立、新たな意味づけを指し、『津送須知』を編纂した。本章では、昭和二三(一九三八)年に刊行された『津送須知』を取り上げ、同書における葬送儀礼にはどのような特徴があるのか、この特徴により、黄檗宗の葬送儀礼には近世から近代にかけてどのような変遷が見られるのか、さらには在来の済・洞両宗との比較をも視野に入れつつ、これらの問題を明らかにする。

(一) 林観潮「黄檗文化とその現代性」『黄檗文華』(一三九)(黄檗山萬福寺文華殿、二〇二〇年)三頁。

(二) 大槻幹郎・加藤正俊・林雪光編『黄檗文化人名辞典』(思文閣出版、一九八八年)

(三) 柳田聖山「隠元の東渡と日本黄檗禅」『日中文化交流史叢書 第四卷 宗教』(源

了圓・楊曾文編、大修館書店、一九九六年)二七九～二八四頁。

(四) 前掲注(一)十頁。

(五) 竹貫元勝「はしがき」『隠元と黄檗宗の歴史』(法藏館、二〇二〇年)

(六) 林観潮『臨済宗黄檗派与日本黄檗宗』(中国財富出版社、二〇一三年)九～十頁。

(七) 黄薇姍「十七世紀渡日明知識人研究―中日思想交流を中心に―」(立命館大学、二

〇一九年九月)一八八頁。

第一部

隠元・黄檗宗と日本禅界―「人」の交流を中心に―

第一章 隠元渡来と黄檗宗の開立

一 はじめに

隠元の渡来及び黄檗宗の開立は日中仏教文化交流史、日本近世仏教史、日本禅宗史等の史的側面にあつて、いずれも特筆すべき大事件であつたと言える。それでは、その主役たる隠元はどんな人物なのか、また、何故日本に渡来したのか、さらに、どんな時代背景のもとで、隠元は渡来して、黄檗宗を開立したのか。そして、隠元の渡来は日本の仏教界、特に日本の禅界で、どんな反響を引き起こしたのか。こうした諸問題について、先行研究を踏まえつつ明らかにすることが、本章の目的である。

二 隠元の生涯

隠元隆琦は、中国では明の神宗の治世の万曆二〇（一五九二）年一月四日、福建省福州府福清県（現在は福州市の一部）万安郷靈得里東林の林氏の子として生まれた。隠元は三人の息子の末子で、諱を曾昂といい、子房と号した。隠元が六歳の時、父の徳龍は、湖南・湖北省方面に行つたまま消息を絶つてしまった。その不在のためか、家業も衰えを免れなかつた。隠元も一〇歳の時、学問を廃し、耕樵の業に従事するようになった。そのような少年期に、隠元はすでに宗教へ憧れる萌芽を示している。一六歳の時、静かな夜に、二三人の友達と松の下に坐つて天空を仰ぎ見た際の様子を、その「行実」では「仰観天河運転。星月流輝」。誰繫誰主。纏度不忒。心甚駭焉。然此理非仙仏難明。纔有慕_レ仙之念。意雖未_レ決。志在_二塵表_一。無_レ心_三于世故_二」^(一)と伝えている。つまり、星が流れ月の輝く宇宙の神秘に引きつけられて、この宇宙間の道理は仙仏でなければ到底明らかにし難いであろうと思ひ、ついに仏を慕う念をいだいた、というのである。

二一歳の時、結納金を旅費に使つて、消息を絶つて久しい父を捜すための旅に出た。二三歳の春、中国の四大仏教名山の一つ普陀山に参詣した。普陀山は浙江省寧波市定海県の沖合に浮かぶ舟山群島にあり、観音菩薩の霊場として名高い。「行実」では「只随_二香船_一至_二南海_一朝_二観音_一。一到見_二仏地莊嚴人境殊勝_一。一時凡念氷積。遂發心持齋」^(二)とある。つまり、出家の志はこの海上の聖山に赴いた時、すでに定まっていたというのである。二八歳になつた時、母はこの世を去つた。それまで孝養を尽くしていた隠元は翌万曆四八（一六二〇）年二月一九日故郷の黄檗山萬福寺で鑑源興寿（？—一六二六）の下で落髮し、ここに出家の素願を遂げているのである。三二歳以降、隠元は北上し、良き師を求めて諸方遍参の旅に出た。明の天啓四（一六二四）年、三三歳で、浙江省海塩県の新倉山広慧寺に住していた密雲円悟（一五六六—一六四二）に参見した。そして二年数か月後、密雲の下で大悟した。崇禎七（一六三四）年、隠元が四三歳の時、故郷の黄檗山萬福寺で、密雲

円悟の弟子の費隱通容（一五九三—一六六一）に嗣法して、臨濟宗三十二世となったのである。

中国では、隠元は故郷の黄檗山萬福寺を二回住持した。一回目は崇禎一〇（一六三七、四六歳）年一〇月から、同一七（一六四四、五三歳）年三月までの計六年数カ月間で、二回目は順治三年（一六四六、五五歳）正月から同一年（一六五四、六三歳）五月までの計九年数カ月間である。この間に、順治元年（一六四四）一〇月から、同一（一六四五）年一月まで、浙江省崇徳県の福嚴寺で三カ月間住持した。順治二（一六四五）年三月から、同三年（一六四六）一月まで、福建省福州府長楽県の龍泉寺に約一〇カ月間住持した。こうしてみると、隠元が二回にわたり黄檗山を住持した期間は、あわせて十七年となる。密雲円悟と費隱通容の後を継ぐ形で、隠元は黄檗山の復興に努め、単に伽藍寮舎、雁塔の復興に力を注いだばかりでなく、寺田をも増置させて経済的基礎を確立するよう力を注いだ。僧侶も当初の三四百名から千人を数えるに至った。隠元の重興によって、黄檗山は面目を一新し、中国東南地方における一大叢林へと発展を遂げた。

承応三（一六五四）年、長崎興福寺の住持逸然性融（一六〇一—一六六八）を中心とする中国からの移民からの招請に応じ、三年後には帰国するという約束で、六三歳の隠元は弟子一行とともに厦門から出発し、長崎へ渡来した。隠元の渡日は、日本で、大きな反響を起こした。民衆や多くの僧侶が長崎へ行って、盛況を呈していた。妙心寺の龍溪性潜、竺印祖門（一六一〇—一六七七）、禿翁妙宏（一六一一—一六八一）等を中心に、隠元を妙心寺に招請しようとする運動が起きていた。しかし、妙心寺内で、一方的な支持の声ではなく、批判の声も強かった。この隠元招請運動は、愚堂東寔をはじめとする妙心寺の反対派の対抗で、失敗に終わった。そこで、龍溪の住持地である摂津富田の普門寺に隠元を迎えることになった。最初のうちは幕府から警戒されていて、行動上何の自由も与えられていなかった。しかし、龍溪、竺印、前京都所司代の板倉重宗（一五八七—一六五六）らからの斡旋により、厳しい制約のもとではあったが、隠元にもある程度の自由が与えられた。隠元を日本に引き留めるために、龍溪は何回も江戸へ赴いて、閣老間を奔走した。万治元（一六五八）年、幕府へ働きかけた結果、隠元は、將軍徳川家綱に拝謁できた。翌万治二（一六五九）年、幕府から京都付近に寺地を授けられ、ここに京都黄檗山萬福寺を建立した。かくて隠元は黄檗宗の開祖となり、中国における臨濟宗の正系を伝えるに至ったのである。

住山三年にして、隠元は寛文四（一六六四）年九月四日に京都黄檗山萬福寺の法席を木庵性瑠（一六一一—一六八四）に継がせ、松隠堂に退隠した。ときに七三歳であり、日本に渡来してからちょうど一〇年後のことである。隠元は隠居後も黄檗山の基盤確立のためさまざまな手段で尽力したが、寛文一三（一六七三）年四月三日に八二歳（数え年。以下同様）で遷化している。遷化する前の四月二日に、後水尾法皇から「大光普照国師」号を

下賜された。享保七（一七二二）年五〇回忌には靈元上皇から「仏慈広鑑師」、明和九年の一五〇回忌には仁孝天皇から「覚性圓明国師」の号をそれぞれ追贈されており、遷化二四五年後の大正六（一九一七）年に、大正天皇から「真空大師」の号を下賜された。一九七二年、昭和天皇から「華光大師」の号を下賜されている。最近では、令和四（二〇二二）年二月二五日に、今上天皇から「嚴統大師」の号を下賜された。^三

三 隠元渡来の原因と時代背景

十七世紀の日本を取り巻く国際情勢で注目すべき点は二つある。

「二つめは、一七世紀の東アジア世界において最大の政治変動であった中国王朝の交替、すなわち明から清への「華夷変態」である。これは単に中国大陸内部での政治体制の交替であったにとどまらず、日本とも外交関係をもつ朝鮮や琉球にも影響が及んだ。特に台湾に拠る鄭氏を中心とした旧明系勢力の抵抗活動が、東アジア海を主な舞台として三〇年以上も続いたことから、日本近海は不安定な情勢になり、日本の対外関係に与えた影響は大きかった。

二つめは、ヨーロッパ勢力のアジアでの対抗関係である。戦国末期以来、日本に来航するヨーロッパ船の勢力図も一七世紀に至り大きく変動した。すなわち、一六世紀末以来、日本貿易の中心的地位にあったポルトガルに対して、一七世紀初頭にはスペイン・オランダ・イギリスなどの他の勢力が相次いで日本貿易に参入した。ヨーロッパ本国での戦争や同盟といった国際関係に連動して、複雑な事態を日本の対外関係にもたらすこととなった。^四

アメリカで活躍する中国系研究者・呉彊氏は、明清交代及びそれに従って形成した移民潮を背景として隠元は渡日したのであり、それゆえ、その行動自体は十七世紀の中国の社会や政治の激動に巻き込まれたものであった、と主張している^五。筆者も基本的にはこの見解に同調するものである。ともあれ隠元は一六五四年、長崎興福寺住持の逸然性融の四回目の招請を受けて、三年後帰国するという約束で、六三歳の隠元は弟子一行をつれて日本へ渡来した。隠元渡日の原因をめぐって、いくつかの説がある。まず、平久保章氏はその著『隠元』の「東渡に関する諸説」^六で、隠元渡来の原因について、まず以下の四説を挙げている——①「明末の乱を避けて帰化したとの説」。十七世紀五十年代、福建省は鄭成功が清に対抗するための最前線となったので、この戦乱を避けるべく、隠元は渡来した。そして日本で黄檗宗を開立して、日本で示寂した。②「法の為め渡来したとの説」。この説は黄檗僧にとっては最も恰好なものであるため、現在に至るまでしばしば唱道されている。③いわゆる「宗趣の争」に失敗して、渡来したとの説。^七ここにいう「宗趣の争」とは、中国で隠元の師費隱通容が編集した『五灯嚴統』をめぐって中国の臨濟宗と曹洞宗

の間で行われた大きな論争である。結果的には、隠元の師である費隱が敗訴となり、『五灯厳統』は廃版となった。中国でその影響力を失った同書を携え、師の教えを宣揚すべく、隠元はまもなく日本へ渡来したと見るのである。④「日本の招請に応じて渡来したとの説」。これにも四代将軍家綱招請説や、長崎奉行招請説といった、いくつかの異説がある。

これら諸説以外に、いわゆる⑤「子債父還」（この借財を父親が返還する）との説がある。隠元自身が費隱へ宛てた書簡「上径山本師和尚」の中で、「日本之請原為「懶首座」弗^レ果^二其願^一。故再聘^二於某^一。似^二乎子債父還^一」^(七)と述べていることから知られるように、隠元の弟子也懶性圭^(八)（一六五二）は隠元より先に招請されたものの、一六五一年、日本へ渡航する途中で、水難に遭って、溺死した。このこともあつてか、師の費隱通容は隠元の渡日に強く反対している。反対する師を説得すべく、隠元は「子債父還」という見解を持ち出したのである。その他、近年になって唱えられた説として、小野和子氏は、隠元は鄭成功の密使であり、幕府に援軍を求めるといふ政治的目的を持って、日本に渡来したと主張している^(九)。ただ、この点に関して、林観潮氏は、隠元は鄭成功の船で渡航したが、鄭成功の使者ではないと反論した^(一〇)。木村得玄氏も、林氏の如上の主張を支持し、小野氏の論点には無理があると論じた^(一一)。さらに前出の呉彊氏は、隠元渡日の原因について、従来の諸説をまとめて、詳しく考察した。そのうえで隠元は鄭成功の使者であるかどうか、という点に関して、明末の「日本乞師」をめぐる一連の事件や、隠元と明遺民の関係、鄭成功と隠元の関わり等、という視点から、更に検討を加えている。結果的には、断言こそしていないものの、呉氏は隠元の渡日が日中双方の政治と関わりのないことを否認し難いと主張する^(一二)。また、黄薇姍氏は、『五灯厳統』をめぐる済洞の論争に失敗して、「日本での公的的支持に乗じて曲線的に「臨済正宗」を振興させようとする抱負」があつて来日したと主張している^(一三)。このように隠元渡日の原因に関する先行研究はいろいろな視点から論じられているが、定説はまだないというのが実情である。

隠元渡日は、十七世紀の日本への移民潮とも関わっている。中国の僧侶が日本へ渡来するのは長崎にある中国人移民が宗教的なよりどころを必要としていたためである。明初の皇帝は「朝貢貿易」システムを設ける事により、中国の統治を強化していたが、その際、日中間の貿易はいわゆる「勘合貿易」で行われていた。半ば公的な貿易であり、これに対し、私人間の海外貿易は禁止されていた。一五〇〇年に、ポルトガル人がマラッカまで渡来した。この時期には既に「朝貢貿易」システムも崩壊していき、中国、日本、西洋諸国間の私人貿易が次第に盛んになってくる時期である。これがきっかけとなり、一五〇〇年以後、長崎は次第に海外華人の集中地となっていく。そして一六三九年、日本では鎖国時代が始まり、日本の対外貿易は長崎に限られるに至る。一六八八年には、長崎に「唐人屋敷」という、一種のチャイナタウンが建てられて、絶えず増えてきた中国からの移民及び中国からの貿易船乗組員がここに集住するに至った。近世中国仏教もこのようにして、移

民と共に、中国から長崎に伝えられたのである。隠元が渡来する以前から、既に多くの中国人僧侶が長崎に渡来していた。例えば一六二〇年、江西から渡来した僧侶真円は興福寺を建立した。同寺は南京寺とも呼ばれている。この寺は主に中国の揚子江の下流にある浙江省出身と江西省出身の商人の援助で建立されたのである。また一六二八年、中国の僧侶覚海（？—一六三七）は福建省漳州人の援助で福濟寺を建立した。同寺は漳州寺とも呼ばれている。そして一六二九年、崇福寺が中国の僧侶超然により建立されており、同寺は福州寺とも呼ばれている。これら三か寺は一般に「唐三寺」と呼ばれている。これら「唐三寺」はいずれも媽祖祠堂から發達したものである。（一三）

媽祖はもともとの名を林默娘という。北宋建国の年、建隆元（九六〇）年三月二十三日、福建の莆田湄州島に生まれたとされる。宋太宗雍熙四（九八七）年九月九日に、二八歳で世を去った。菊地章太氏によれば、「おさなくして父と兄の海難を予言し、巫女の力を示しはじめた。二十代のうちに亡くなったとされるが、没後も海岸に灯火を現じて船人を見守り、海難の救護に靈驗をあらわしたという」（一四）。そして時代の推移とともに、いわゆる媽祖信仰が次第に形成され、かくて「媽祖は海に生きる人々の守護神として崇められている」（一五）という。そしてこの信仰は中国とかかわりのある海外各地へも広がって、大きな影響力を具えた民間信仰となった。長崎へ貿易のため来航した初期の唐人は、媽祖を敬虔に信仰している。そして媽祖祠堂を建てて、媽祖を供養していた。航海中、媽祖神像は船上に祀られて、船員らは日々海路の平穩を祈り、やがて無事港に入ると、今度はその像を現地の媽祖祠堂に遷座するのである。元和年間（一六一五—一六二三）、寛永年間（一六二四—一六四三）初期、幕府はキリスト教信仰を禁止する政策を取った。李猷璋氏によれば、その際、「キリシタン取締の強化と共に貿易船の規制が行なわれるにつれ、唐人も媽祖が女神でマリヤと紛らわしいことを思い、自ら進んで邪宗門でないことを証明するために媽祖祠堂を仏寺に切換えた」（一六）。その結果、上に挙げた「唐三寺」もそれまでの媽祖祠堂から変容を遂げたのである。そして在来の媽祖祠堂は、新たに建立された寺の一部分となって、媽祖も供養され続けたのである。

「唐三寺」は中国から僧侶を招請しているのである。その招請で、中国からの僧侶が絶えず日本に渡来した。こうした背景のもと、隠元は日本へ招請され、長崎に渡来したのである。

四 江戸時代の仏教

中世前期（鎌倉時代）にあつては、一人の僧が兼学兼修という形で、一つの宗派に拘らず、自由に各宗を学んでいた、というのが実態であった。仏教各宗派間の固定性はそれほど強くなかったのである。こうした時代思潮の所産こそ東大寺の凝然（一二四〇—一三二一）の『八宗綱要』であり、あるいは無住道暁（一二二七—一三二二）の『沙石集』であ

る。凝然や無住の仏教こそは、それぞれの著作に認められるとおり、まさしく総合的な仏教である。

中世後期に至って、それまでとは対照的に、仏教は次第に宗派化していった。その原因は、いわゆる新仏教諸宗派が在来の顕密仏教との間で対立が可能になるほどに、規模と教義を具備するようになったためである。室町前期からは、五山を中心とした禅宗（臨済宗）が室町幕府からの帰依により、権力の中心に存在した。その一方で、五山にあらざる臨済宗妙心寺派や大徳寺派、あるいは曹洞宗の系統など、五山以外の諸派（林下）が次第に各地の民衆の中に広がっていった。このほか、禅宗以外の他の宗派、具体的には浄土真宗や日蓮宗も地方に展開し、次第に民間に定着していくようになる。戦国時代に入ると、幕府の権威失墜もあって、仏教各派の勢力はむしろ強大化を遂げた。その中でも、浄土真宗の一向一揆や法華一揆をも引き起こした京都の日蓮宗がよく知られており、戦国大名（織田信長ら）と対抗できるほどの強大な宗教勢力へと発展を遂げた。こうした宗教勢力を打倒すべく、織田信長や豊臣秀吉は弾圧的な手段を取ることも辞さなかったのである。例えば織田信長の比叡山焼き討ちは一見するところ残酷で、徹底的なものであったが、逆説的にいえば、信長がこうした挙に出なければならぬほどに寺院の側が強大な軍事力を具備していたということである。（一七）

江戸幕府統治下に入って、一連の宗教政策が制定された。そこに見る本末制度や寺檀制度こそは近世仏教の特徴であり、こんにちに至るまで日本の仏教制度の根幹をなすものでもあり、現代にあつては日本の仏教の特徴と言えるほどに重要な制度である。近世仏教については、さきに辻善之助氏（一八七七一—一九四五）の仏教墮落論があり、その後、末木文美士氏（一九四九年生）がこれに反駁する形で仏教非墮落論を主張している。近世仏教を全面的に理解すべく、以下の叙述において、辻氏と末木氏の説をふまえながら、筆者なりの概観を行いたい。

四―一 辻善之助氏の近世仏教墮落論

辻氏は「仏教の形式化」「仏教の衰微と僧侶の墮落」を中心的テーマとしつつ、近世仏教の墮落を論じている。このうち、「仏教の形式化」は、「本末制度」「寺院僧侶の階級格式」「檀家制度と宗門改」「新義異義の禁止」という計四つの面から論じている。

まず、「本末制度」とは「各宗本寺の勢力を強化して、末寺の勢力を中央に吸収した」（一八）ものである。これが導入された結果について、辻氏は「寺院の階級・僧侶の格式が厳重に定められて、動きのとれぬものとなった。ここに形式文化の弊が現れたのである」（一九）と指摘している。一方で、本末制度の制定と共に、本寺と末寺との間に、寺院僧侶の階級格式が刻まれるようになった。そして、いわゆる「士農工商」（必ずしも固定化したものではないとする近年の所見もあるが、ここでは捨象）という言葉に代表される社会組織と照応して、「平等なるべき仏教界にも、尊卑の階級が設けられた。その階級に随って、

僧侶の格式に相違がある。服制にも区別があり、傘、履物、乗物などまで、その格式によって定められ、將軍への謁見にも、独礼格と然らざるものとの区別がある……幕府に於ける待遇はこの階級に随って差別あり、之に違背する者は厳に制裁を受ける」(二〇〇)と指摘している。

「寺檀制度と宗門改」も仏教を形式化へと導いた。つとに室町時代に始まった大名と僧侶との結合は、江戸時代に入って、法律的にその関係も定められ、いわゆる寺檀制度となった。具体的には高野山上の宿坊寺院と各大家との固定された縁故が典型例であるが、それが広く個々の家系(社会階級を問わない)と一般寺院の間に押し広げられたのである。また、江戸幕府はキリスト教を禁制するため、いわゆる「宗門改」政策を制定した。即ち、寺檀制度により、全民は形式上必ず仏教のある一宗派に帰依する。寺檀制度は、仏教を全民の間に普及させた。辻氏はその実態について、「檀家制度は、一面には仏教を利したが、一面には之を毒した。僧侶は宗門改に依って、半ば幕府の公吏に等しい実権を握った。之が為めに、自らその勢を恃んで、附届けの悪い者にはつらく当り、葬式の時に出すべき、吉利支丹でないという証明を出し渋るような事が屢々あつて、心あるものの嫌悪の情を惹いた。排仏思想はここにその一因を有している。僧侶は幕府の政策の為に麻痺せられ、外からの刺激のなくなったが為めに、自ら惰眠を貪り、ついに内部から腐敗したのである」(二〇一)と指摘している。

その他、江戸幕府は「新義異義の禁止」という政策も制定した。その弊害について辻氏は、「即ち研究の自由を束縛した。これは幕府の事勿れ主義より出でて、国家の治安社会の平穩を保たんが為めの方策であつた。この方策は檀家制度と相俟って、仏教をして籠の中の鳥の如くならしめた。為めに仏教各派は、その発展を抑えられ、他に競争者のないが為めに、その発達が停頓した。そこで仏教の中に内訌が起り、同志討ちが始まって、形式仏教の腐敗を暴露するようになった」(二〇二)と指摘している。要するに教理上、新たな学説を立てることが禁じられたのであり、現代の言葉で言えば「学問の自由」が束縛されたのである。

如上の辻氏の論述からみると、近世仏教墮落の原因は江戸幕府の一連の宗教政策と深く関わっていることが知られる。特に、「本末制度」「寺檀制度と宗門改」「新義異義の禁止」の制定は、近世仏教の形式化と直接的に関連している。このほか、経済的な面における弊害として、辻氏は「富突興行及び名目貸附金の事は、寺院がその興隆維持の為に用いる手段であつて、幕府も之を公許した事であり、之を以てあながち僧侶の墮落と貶し去るは稍酷に失するの嫌もあるが、然しながら、事は金銭利殖に関するものであり、多少墮落の傾向を有することは否めない。その弊の生ずる所終に仏教衰微の一因を成した」(二〇三)と指摘している。いつの時代に合つても一定以上の資産を持つ集団は、権力の許す範囲内で利殖を図る傾向があるが、江戸時代の仏教界もその例外ではなく、時として利点よりも

弊害を招くことがあった、というのである。

前述したように、辻氏は江戸に入って仏教が衰微し、僧侶も墮落したと主張している。形式化した仏教はその活気を失っただけでなく、民衆も形式仏教に対して、しだいに嫌悪不満の情をいだくようになり、儒者や国学者の間からはいわゆる排仏の思想まで醸成されたのである。その結果、実践的儒教（いわゆる心学）が仏教に代わって人々に歓迎されるという傾向も生じたのである。人々が心の師として信頼を寄せる対象が、すべてとは言わないまでも、僧侶から儒者（心学者をも含む）に移ったとも言えよう。こうした情勢を反映し、辻氏によれば、「宗教的作品の傑作は跡を絶った。以て仏教の社会的勢力の減退の徴と見ることができる」^(二四)、「僧侶寺院は人民の嫌悪と軽侮の目的となった」^(二五)、「寺院は遠くその本旨から離れて、凡庸な為すなき者どもの欲望生活の巢窟となり、それと都合のよい修行の楽な念仏宗題目宗が著しく流行ったといふのである」^(二六)といった現象が広く認められるようになった。確かにこれらは仏教衰微の証であると言えよう。

その一方で、辻氏は、「黄檗の開立」「諸宗の復古」「高僧の輩出」「寺院の造営」などの面から、江戸時代中期に於ける仏教の復興をも次のように論じている。「元禄・享保を中心として、仏教は多少活気を帯び、復興の気運を起したのであるが、これは仏教界のみではなくして、また当時の社会一般の趨勢でもあった。而して仏教界にあつては、寺院の造営復興が盛に行われると共に、各宗派には高僧輩出して時代の気運を助長した」^(二七)と概説している。このように仏教の復興を論じているにもかかわらず、辻善之助氏は近世仏教に関して、次のような酷評ともいべき結論を示している——「江戸時代になって、封建制度の立てられるに伴ひ、宗教界も亦その型に嵌り、更に幕府が耶蘇教禁制の手段として、仏教を利用し、檀家制度を定むるに及んで、仏教は全く形式化した。之と共に本末制度と階級制度とに依つて、仏教はいよいよ形式化した。寺院僧侶の格式は固定し、尊卑の階級煩はしく、元来平民的に起つた各宗派も、甚しく階級觀念に囚はれ、僧侶は益々貴族的になり、民心は仏教を離れ、排仏論は凄まじく起つた。仏教は殆ど痲痺状態ほとんに陥り、寺院僧侶は惰性に依つて、辛うじて社会上の地位を保つに過ぎなかつた」^(二八)。歴史学者らからぬ主観的で激越な字句もまま認められる。それぞれの表現の可否については今後の課題としたいが、近現代の日本を代表する仏教史学者によってこうした言説がなされたことは、以後の研究者へ無形の先入観を植えたことであろう。

四―二 末木文美士氏の近世仏教非墮落論

末木文美士氏は辻氏の展開した如上の近世仏教を仏教の墮落態と見なす見解を再考察し、その結果、「近世初期から中期頃までは仏教の活動はきわめて活発で、決して停滞とか墮落とかいうことはできない」^(二九)と指摘している。末木氏によれば、墮落というよりもむしろ、「近世前半の仏教界はきわめて活気に満ちて、全国規模で大きな事業が起され、成果を挙げている」^(三〇)のである。このように、末木氏は全般的に近世仏教を高く

評価している。

前述したように、近世仏教制度の根幹である本末制度や寺檀制度に関して、辻氏がそれらを近世仏教の墮落の根源であると主張するのに対して、末木氏は積極的な視点で受け止めており、いわゆる近世仏教非墮落論を主張している。末木氏の立場においては、「近世には仏教は一部の知識人や上流階級のものではなく、民衆の間にまで広く浸透するようになっていた。寺檀制の下で、住民の生死はもちろん、旅行の際の通行手形まで寺院の世話にならなければならないので、仏教は生活の隅々にまで関わるものとなった。寺院は行政的な役所でもあり、文化センターでもあり、よろず相談所でもあった」とされている^(三三)。つまり、寺院は単に人々を管理する場所だけでなく、それ以上に人々の教育、娯楽など精神的なケア等の場所でもあったのであり、人々の心を慰める宗教的な役割を十分に發揮し得ていたのである。

末木氏はさらに、各宗派を通じ檀林（学問所）が設けられ、前出の「新義異義の禁止」という枠組みはあったにせよ、それでも活発な論争が展開され、しかも戒律復興運動等も展開されていたことを指摘したうえで、近世仏教の特徴を次のように規定している――

「近世前期は清新な活気に満ちた教学振興の時代であった。幕府が仏教に対する統制を強める一方、各宗の学問を奨励したことも、教学信仰の一因となった。各宗はそれぞれ檀林などと呼ばれる学問所を設け、研鑽に努めた。檀林はまた、僧侶の養成機関としての役割を持っていた。こうした中で、諸宗は祖師の教学を中心に研究を進め、また、祖師の伝記や各宗の歴史などの解明に顕著な成果を挙げ、それは近代の教学の基礎ともなるものであった」^(三三)、

「近世仏教のもう一つの特徴は、活発に論争が行なわれたということである。天台宗の安楽律騒動や真宗の三業惑乱^{さんごうわくらん}はその典型である」^(三四)、

「近世もまた、戒律が弛緩し、僧侶の女犯、妻帯や金銭絡みの問題など、仏教の墮落といつてよいような現象に溢れている。しかし、そのような時期だからこそ、心ある僧侶は戒律を引き締め、規律ある教団で修行に励むことで、仏教の再興を図ろうとした」^(三四)。

末木氏は仏教が当時の日本の事実上の国教であったばかりでなく、葬儀を通じて、全国に普及されて、知識人の思想の世界にも民衆の世界にも大いに積極的な影響を及ぼしてあったことを指摘し、近世が儒教の時代であったというよりも、やはり仏教のほうが主流的思想であったと主張している。すなわち末木氏は、「とりわけ、武士階層や一部の上層の町人層には儒教の道徳が普及したことがあったとしても、それはごく限られており、一般の民衆には世俗道徳も仏教や石門心学などを通して普及された」^(三五)と指摘し、仏教（心学をも含む）の民衆への影響力が実際には儒教よりも大きかったと評価している。心学を儒教に準ずるものと見なした辻氏にたいし、末木氏は仏教に準ずるものと見なしたことによる評価の違いといえようか。筆者は現段階では末木氏の側に与したい。というのも、心学が決して一部の儒者・国学者らがそうであったように仏教を排撃せず、教理大系中に大

大きく取り込んでいたように見られるからである。

末木氏は近世仏教の全体像について、次のような結論を提示している——「こう見るならば、近世仏教墮落論はじつは近代の仏教の停滞という現実を前にして、それを遡る中から取り残されてきていることが分かる。中世まで文化の中心であった仏教が、どうして時代から取り残されて過去の遺物と化してしまったのであろうか。その由来を尋ねて、近世の墮落にその淵源を求めようというのである。確かに幕末から明治初年の頃、仏教界が停滞していたことは事実である。しかし、後に見るように、近世初期から中期頃までは仏教の活動はきわめて活発で、決して停滞とか墮落とかいうことはできない。辻自身が、江戸の初期・中期には仏教復興の機運があったことを認め、取り上げている。そうであれば、近世も時期によってかなり違うのであって、一概に近世として一まとめにすることは困難となろう」^{三二六}。筆者もこの見解に全面的に賛同しつつ、末木氏のいう「江戸の初期・中期には仏教復興の機運」の大きな顕現として、黄檗宗を取り上げたのである。

以上、両氏の主張をまとめてみると、近世仏教に関して、辻氏の墮落論と末木氏の非墮落論はそれぞれ代表的であり、かつ、対立した説でもある。われわれがより全体的に、かつ多面的に近世仏教を理解するためには、各方面からの視点が必要である。仏教が実際に墮落していたか非墮落であったかに関係なく、非墮落論に立つ末木氏は言うまでもなく、墮落論に立った辻氏さえも、「隠元の来朝といえる偶然の事が齎した事の如く見えるけれども、然しながら、当時我国における教界の気運が之を受容するに適した情勢であったのでなければ、その開立は終に成功しなかつたであらう」^{三二七}と論じている。こうした指摘を踏まえると、仏教界が積極的に外来思想や文化を吸収していた、というのが江戸初期・中期にあつては実状であつたのではないだろうか。隠元渡来及び黄檗宗の開立に関して、辻氏も末木氏も当時の仏教界に新しいエネルギーをもたらしたという点ではともに高く評価しているのである。

五 隠元渡来と黄檗宗の開立

前述した近世前期の仏教の実状を背景に、隠元渡来は仏教界、特に禅界では、具体的にどのような反響を引き起こしたのか。近世にあつては、出版業が相当な発達を遂げており、実は隠元の語録は、彼が日本へ渡来する以前に既に日本で刊行されていた。その結果、隠元の存在や禅風については、一部の僧俗の間ではかなり知られていた。こうした状況下、当時の日本仏教界ないし各界で、積極的に、外来の思想や知識を吸収する気運があり、そこへ隠元が渡来したことで大きな反響が引き起こされたのは、容易に想像できることであろう。例えば、長崎の儒者・向井元升（一六〇八—一六七六）は「知耻篇 下」の中で、次のように当時の盛況を述べている。

承応甲午七月上旬、隠元禪師の乗船長崎に入津せり。長崎住居の唐僧俗ごとごとく船津まで迎出けり。和僧もおほく出ぬ。見物の群集は所せきあへず、道の行列殊勝に見えたり。隠元禪師は輿にて、合掌黙念せられ、輿の先には唐僧をの手に線香をともし持て一行に列を引。迎に出たる和僧は、上下を着し頭をかたぶけ、足をためず汗をとりてはしりまはる。新渡の唐俗はかへつて路次に立ふさがり、何ものやらんといふやうなる体にて、見物してぞ居たりける。興福禪寺に入られければ、椅子に坐し合掌し前に高几をたてて香花をそなへ、左右に蠟燭をともし仏前のかざりにひとしく、禪師の左右に侍者四人侍立せり。七尺余の拄杖を右に立たる侍者に持せたり。僧俗の圍繞かぎりなし。男女老少入かへかへ隠元を三拝する事、夜昼隙もなくぞ聞えける。隠元禪師かほどの圍繞には、初てあはれけると也。(三八)

この叙述から、隠元が長崎に渡来した当時の人々の歓迎ぶりが窺い知られる。長崎在住の唐僧、中国系移民、そして噂を聞いて駆け付けた和僧が隠元を取り巻くようにして雲集し、男女老少を問わず興福寺に赴いて、夜昼隙もなく隠元を三拝したというのである。隠元がいかに多くの僧俗から崇敬を集め、その渡来は大きな反響を起しているのが分かる。隠元渡来は日本禅界にも当然のことながら、大きなインパクトを与えた。向井元升は「知耻篇 中」において、次のように述べている。

承応甲午の七月福州黄檗山の住隠元禪師来渡して、長崎興福禪寺に寓住せらる。此禪師は臨濟三十二世的伝正宗の祖師、大唐中にも希有之大善知識といへり。隠元に参する僧衆のいへるにや、三百余年日本に悟道の知識なく、此禪師は悟道の善知識にてましませば、釈迦達磨の再来とて、僧俗男女入かへかへ、夜となく昼となく、三拝せざるものはなし。新渡の唐俗共はかへてさもなくぞ聞えける。されば日本の覚もすさまじく、外国の聞えも耻かし。是非荣辱は知らぬ事ながら、関山一派の僧衆のみ、老僧も若僧も紫衣も黒衣も、来々去々ひまもなし。隠元会下に二百人ほどあつまり居らるゝ僧衆も、皆関山一派の僧衆とぞ聞えし。(三九)

歴史上、日本の禅僧は中国の禅林に憧れて、中国へ赴いて同地の高僧に参じたり、あるいは日本へ渡来した高僧に参ずる、という長い伝統がある。江戸時代に入ってのちも、一部の禅僧が中国へ赴いて、良き師を求めようとしたが、幕府の海禁政策により実現できなかった。右に引用した内容からも知られるように、日本人にとって、隠元は臨濟正宗三十二世であり、悟道の善知識であり、釈迦達磨の再来のような存在と映じたのである。「日本には、三百余年、悟道の禅匠がない」という言葉はあくまでも一部の禅僧にとって感慨

であるが、観応二（一三五二）年の東陵永興（一二八五—一三六五）の渡来後、隠元の渡来まで実に三百年近く、中国からの禅僧の渡来が途絶えていたことは事実であり、日本の中国禅学習という面で大きな欠落を呈していたことは否定できない。中国禅の学習を望む少なからぬ日本人禅僧にとって、隠元の渡来こそは遠く中国まで赴かなくとも、日本に居ながらにして中国の禅匠に参じることを意味しており、彼らの渴望がいやされ、心が歓喜に満たされた様子が、上に引いた向井元升の一文からも窺い知られよう。隠元が長崎に着いた翌日、興福寺の住持逸然性融及び檀越等に迎えられて、興福寺に住した。隠元はここで即日開堂説法している。かくて渡来から三カ月後、「十月十五日より始まった興福寺の冬期結制（冬安居）には、日・明の僧侶百余人が加わり、ここに興福寺は在日華僑の弔葬場から一転して、一方の大禅林となったのである」^{〔四〇〕}。明暦元（一六五五）年四月一日日には、隠元はこの興福寺で夏の結制を行っている。その後、五月二三日には、福州出身の檀越に請じられて、同じく長崎の崇福寺に住持する。六月には同寺で夏の結制を行っている。このように、隠元は同時に興福寺と崇福寺で、夏の結制を行っているのである。長崎に在住した期間、隠元は大衆の接化に努めているが、このかん、問道に訪れた僧俗や偈を求めている参詣者も相当な数に達した。

向井元升の文中にいう「関山一派」とは、妙心寺の禅僧たちを指す。関山とは関山慧玄（一二七七—一三六〇）を指し、妙心寺中興の祖である。妙心寺は当時日本禅界を、とりわけ臨済宗を代表する大寺であった。「老僧も若僧も紫衣も黒衣も、来々去々ひまもなし」とあるように、妙心寺派の僧衆が積極的に渡来したばかりの隠元に参じていたことが知られる。当時妙心寺には、東陽英朝の聖沢派、悟溪宗頓の東海派、景川宗隆の龍泉派、特芳禅傑の靈雲派という四つの派があった。これら妙心寺四派は、隠元の渡来に対する態度がそれぞれ異なっていた。当時妙心寺の住持で、靈雲派出身の龍溪性潜は、隠元の渡来に心を動かして、隠元を支持して、妙心寺に招請しようとしたのである。しかし、聖沢派出身の愚堂東寔らから反対され、招請は難航したのであった。愚堂東寔らにとって、妙心寺は関山以来、一流相承の寺である。その純粹性を守るために、他山からはいかなる高僧であったも住持を迎えないとし、この主張に立って隠元を妙心寺に招請することに強く反対したのである。このように、妙心寺は親檠派と反檠派という二派に分かれて、論争していた。結局、反檠派が主流となつて、隠元を妙心寺に招請することは不可能となつた。

妙心寺招請に失敗した龍溪・禿翁・竺印らは隠元を摂津富田の普門寺に迎えた。普門寺は龍溪が住持した寺である。最初は竺印が京都所司代板倉重宗を説得し、江戸幕府に働きかけて隠元を日本に留めるべく奔走した。その結果、明暦元（一六五五）年五月に、幕府では龍溪・禿翁・竺印らが隠元を普門寺に招請することについての請願を許可した。そこで竺印は、今度は龍溪・禿翁のしたためた請啓を手長崎へ赴き、これを隠元に手渡した。このことは隠元にとって、全く意外のことで、隠元はすぐには承諾しなかった。それでも長

崎奉行や竺印からの懇請を受け容れ、普門寺行きを決めたのであった。普門寺はもともと妙心寺派に属する龍安寺の末寺である。元和六（一六二〇）年五月、龍溪はこの寺の第九代住持となった。慶安四（一六五二）年、龍溪はさらに本山たる妙心寺の住持となっている。承応三（一六五四）年、隠元の渡来当時、龍溪は再び妙心寺に住している。即ち、龍溪は妙心寺の住持としての立場で、隠元を普門寺に迎えているのである。

最初、幕府は隠元が普門寺を住持することになり慎重な態度をとっている。すなわち隠元は、当初普門寺では何の自由も与えられておらず、一般の僧俗が隠元に参じることも禁じられていた。しかし、龍溪らは隠元を普門寺に引き留めるため、更に幕府に要請を続けた。その結果、明暦二（一六五六）年七月、幕府は①龍溪・竺印・禿翁のうちの誰かの付き添いで、京都・南都・大阪・大津・堺津の五か所に、隠元が十日・二十日ほど滞留することが許可されること。②普門寺に参じる日本僧は二百人に限ること、③俗人の参謁の可否は、龍溪・禿翁・竺印の三人の協議で決めること、という主旨の覚書を下して、緩和な態度を示すに至った。

一方で、渡来二年後の明暦二（一六五六）年、隠元に帰山を促す書簡が相次いで送られてきた。七月、それらの書簡の中でも、隠元から林月樵へ宛てた返信には、次のような記述が見られる。

去歳九月。応_二撰州普門_一。出_二於意外_一。迄_レ今又一載。茲接_二諸檀越迎書_一。

即欲_三回_レ山以踐_二前約_一。奈寺主之願未_レ滿。仍率_二大衆_一懇留再四。難_レ卻_二其誠

一。遂暫許_レ之。以_レ応_二冬期_一。明春解制後。聽_二吾自便_一。彼此周全。益見_二老僧

為人之厚_一也。（四一）

ここでいう「寺主」とは龍溪を指す。ゴチック部分からは龍溪から隠元へ日本居住を熱心に勧める様子がうかがい知られよう。また、慧門如沛及び古黄檗の諸耆旧への返信の中では、次のように述べている。

老僧離_レ山三載。雖_下在_二遠域_一。法縁系絆_上。無_三一刻不_レ念_二祖山_一也。（中略）

又接_二諸檀書_一。迎_レ吾帰_レ山。理当返_レ棹。然_レ応_二普門_一。将及_二一載_一。未_二曾結制

一番_一。衆等再_三懇留_一。誠難_レ卻_レ之。故許_二其結冬一期_一。俟_二来春完滿_一。以_レ遂_二

寺主之願_一。移_レ杖帰_レ山。未_レ晩也。（四二）

これらの書簡から、隠元は古黄檗のことや三年で帰国するという約束を忘れずに、帰山しようと思うが、龍溪らの再三再四の懇留で、暫く普門寺で冬期結制を行い、翌年、解制後にこそ帰山するつもりであった、ということが分かる。

もとより龍溪らの素願は隠元を日本に引き留めることであつた。平久保章氏によれば、翌年の明暦三（一六五七）年二月と四月の二回、龍溪は江戸に赴いて、「大老酒井忠勝を初め老中らを歴訪し、隠元を引き留めることについて懇願し、かつ隠元に紫衣を授かるよう奔走した」（四三）。その結果は、「同年七月普門寺に対して毎月扶持米十五石が支給されることになつた」（四四）のであつた。このような龍溪の奔走により、冬期結制の解制後には海を越えて中国黄檗山へ帰山しようと考へていた隠元は、当初の計画をさらに延期せざるを得なくなつた。翌万治元（一六五八）年、龍溪は再び江戸に赴いて、隠元のために奔走した。その結果、幕府が隠元を江戸へ召喚するということとなつた。かくて同年十一月一日、隠元は龍溪・禿翁・通事一人を伴つて、將軍家綱に謁見した。万治二（一六五九）年、隠元はなおも帰山の意を捨てず、龍溪を通して、大老酒井忠勝（一五八七—一六六二）に書簡でその意向を伝えた。すると五月三日付の返信で、忠勝からは次のように幕府の意向が伝えられたのである。

杳寄^二一緘^一。展読如^レ面。先喜^二起居平安^一。就思。去冬東來。登城拝謁礼畢。如^レ余亦初接^二清容^一。且得^レ屈^二請於私第^一。誠是奇遇之幸。於^レ今不^レ忘^二于心^一也。来示謂。有^二歸帆之望^一。其思^二慕喬木^一之盛志。可^二以嘉^一焉。龍溪演^二說之執政^一。乃以聞^二大君^一。有^レ命曰。所^レ白雖^二良有^一以也。然偶偶投化。既受^二其一謁^一。而其齡亦高。想有^二風濤万里之遙^一。不^レ若^二安心以留^二此土^一也。故相^二洛辺之攸^一。賜^レ可^レ營^二梵宇^一之地^上。君命如^レ此。則老禪宜^レ隨^二其旨^一。弘^二祖風於斯^一。而莫^レ催^二歸国之志^一。然則再会可^レ期。甚慰悅焉。其余龍溪可^レ啓^レ之。不宜。（四五）

ゴチック部分を中心にこの返信を読んでみると、忠勝は隠元の帰帆の望みを將軍に伝えたところ、將軍のほうは隠元の高齢を考慮して、京都付近に寺地を下賜する意向であつたということが分かる。忠勝も隠元に対し、將軍からのこの恩典的な命令にしたがつて、日本に留まり法を弘めるよう引き留めたのである。そのうえさらに龍溪らからの勧めもあり、隠元自身もついに万里の渡日を無駄にはいけなと考へて、六月にはついに日本に留まることを決心している。この点に関して、平久保章氏は以下のように描いている——「日本に留まることになつた隠元は、龍溪の斡旋で山城（京都府）宇治郡の一地方大和田の地を寺基にえらび、幕府から許可された……大和田は後陽成天皇の女御（後水尾天皇の生母）中和門院前子の別荘のおかれた所として知られていた。この大和田の地に新建される寺は、万治三（一六六〇）年十二月十八日に、古黄檗の名をとつて黄檗山萬福寺と称することになつた」（四六）。

前述したように、隠元が長崎に渡来して、その後、普門寺に住すること、幕府から扶持

米を支給されること、江戸に赴いて、將軍家綱に謁見すること、さらには、京都郊外の宇治に寺地を下賜されて、黄檗宗を開立できることなど、一連のことは隠元にとつて予想外のことであり、夢想だにできなかったことであつたものと見られる。何回も帰山の念を抱いた隠元を引き留めるべく、そのすべてを促進したキーパーソンこそは龍溪である。龍溪の奔走がなかったのなら、隠元はそのまま中国へ戻り、日本において黄檗宗が開かれたはずもあるまい。新寺の建立が制限されていた近世初頭のきびしい宗教政策のもとで、それでも京都に萬福寺が建立されたということは、もとより幕府側の隠元への好感もあつたことであろうが、それ以上に龍溪はキーパーソンとして幕府側へ積極的に働きかけ、幕府上層部が隠元引き留めに動くよう奔走したことを無視できないのではないだろうか。

このように、黄檗宗の開立は妙心寺と深い関わりがあることが分かる。妙心寺内の親檗派の龍溪らと反檗派の愚堂らとの対立がなかったならば、隠元はごく順調に妙心寺に住持として、黄檗宗の開立にまでは至らなかつたことだろう。ところで愚堂らは、隠元・龍溪らに対する反感を以下のように表明している。

大円宝鑑国師在「花山」。元貞（大春）帰省時寒。国師向「火問曰。從「何去来」。

貞云。近掛「搭富田普門寺」過「夏」。国師曰。唐僧隠元来朝。天下奔波。老僧不「跨」渠門限」。普門一衆以為「若何」。貞云。或譏謗。或以為「高」。国師火筋画「灰」。

從容曰。元來隠元不「識」礼法」。老僧是日本禪林大老。渠欲「弘」化日本」。則

先須「来謁」于我」。然後隨「分度」生不「晚也」。老僧若入「大清国」。則又若「此而

已。龍溪輩頭秃面皺。何無「老成之量」哉。只管向「他屋裏」顛倒狼狽。実可「憐

愍」者。（四七）（返点・句読点筆者）

愚堂は隠元を無礼な者であると見なし、隠元のために奔走している龍溪らの行為を顛倒狼狽と見て、強く批判しているのである。愚堂の劍幕にも似た鋭い隠元批判に感化されてか、隠元に付き従う妙心寺関係者が龍溪を残すのみとなった。平久保章氏はそのことを「かような空気が醸成されているところに、最初隠元の普門寺招請、日本へ引き留めに協力し、行動を共にしてきた竺印と龍溪の間に対立が起こってきた……隠元の引き留め運動から手をひいていた」（四八）と記している。万治二（一六五九）年九月には、妙心寺で、開山関山慧玄の三百年大遠忌が行われた。遠忌導師としての愚堂は「二十四流日本禪」惜哉大半失「其伝」。関山幸有「二兒孫在」。続「焰聯」芳三百年」という香語を述べた。愚堂は妙心寺が正法を伝えている「関山一流相承刹」であることを強調し、正法復興のためにはどこまでも関山の法灯を守るべきだと主張した。この遠忌をきっかけに、関山派徒の意志を昂揚して、親檗派の僧にその覚醒と翻意を促したのである。その効果があつたのか、秃翁も隠元のことから手を引いている。遠忌から二年後の寛文元（一六六一）年十月一日、愚堂

は示寂した。寛文五（一六六五）年に至り、妙心寺の寺規（壁書）には、親檠派を排斥する条項が新たに加えられた。龍溪や鳥取龍峰寺の提宗慧全（一五九二—一六六八）などはこれに反発したが、寛文七（一六六七）年に至り、龍溪一派はついに妙心寺から除籍されている。そこで龍溪は黄檗に改派して、龍溪宗潜から龍溪性潜と改名し、隠元の法嗣となった。妙心寺の前住持が転派したのは妙心寺史上の前代未聞の一大事であった。

六 おわりに

本章は隠元の生涯、日本渡来の原因及び時代背景、黄檗宗開立と日本禅界などについて、先行研究を踏まえながら考察した。隠元は中国福建省の高僧で、日本へ渡来することがなければ、恐らくは中国仏教史上の高僧として名を残したことだろう。けれども因縁のうながしにより日本へ渡来し、黄檗宗を開立し、そのことで近世日本の仏教界にインパクトを与えた。のみならず、彼がもたらした明代中国文化も各分野に大きな影響を与えた。このことは日中文化交流史、近世仏教史、日本禅宗史のいずれにおいても一大事件となった。隠元の渡来は明清交替と日本の「海禁・華夷秩序」体制という激動の時代を背景としている。その渡来の原因については、つとにいくつかの説があるが、定説はまだない。隠元の渡来は日本で大きな反響を引き起こした。日本仏教学界では現在、辻氏の近世仏教墮落論と、それに反駁する末木氏の非墮落論とが併存しているが、歴史学の進歩は後者へ軍配を上げつつある。少なくとも江戸初・中期の仏教界は非常に積極的に外来思想や文化を吸収する気運を呈していた。その当時妙心寺の住持であった龍溪の奔走により、当初は渡日の三年後に帰国するつもりだった隠元もついに日本に留まることを決意し、黄檗宗の開立を見るに至った。龍溪はいわば黄檗宗開立のキーパーソンである。それではどのような原因から、龍溪はここまで隠元支援に奔走したのか。この点については、第二章で論じよう。

(一) 平久保章編『新纂校訂 隠元全集 第二巻』（開明書院、一九七九年）八五八〜八五九頁。

(二) 前掲注（一）八五九〜八六〇頁。

(三) 隠元の生涯に関する叙述は平久保章『隠元』（吉川弘文館、一九六二年）、林観潮『隠元隆琦禅師』（廈門大学出版社、二〇一〇年）、『臨済宗黄檗派と日本黄檗宗』（中国财富出版社、二〇一三年）を参照。

- (四) 大津透等編『日本歴史 第一巻 近世二』(岩波書店 二〇一四年)一一〇—一一頁。
- (五) 吳彊『蹈海東瀛…隠元隆琦与前近代東亜社会的本真危機』(宗教文化出版社、二〇一二年)八一頁。
- (六) 平久保章『隠元』(吉川弘文館、一九六二年)六七〜七七頁。
- (七) 平久保章編『新纂校訂 隠元全集 第五卷』(開明書院、一九七九年)二一九八頁。
- (八) 小野和子「動乱の時代を生きた隠元禪師」『禅文化』(一二四) (禅文化研究所、一九八七年) 八三〜九二頁。
- (九) 林観潮「隠元と鄭成功との関係について」『黄檗文華』(一二二) (黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇三年) 一一〇〜一一九頁。
- (十) 木村得玄「続隠元禪師来日の理由」『黄檗文華』(一二六) (黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇七年) 二〇〜二六頁。
- (一一) 吳彊「蹈海東瀛—一六五四年隠元隆琦東渡日本の歴史背景」『蹈海東瀛…隠元隆琦与前近代東亜社会的本真危機』(宗教文化出版社、二〇一二年) 八一〜一〇八頁。
- (一二) 黄薇姍「隠元渡日と近世黄檗宗の展開…隠元留日弘法の要因をめぐって」『日本思想史研究会会報』(三六) (日本思想史研究会、二〇一〇年) 一一〜二八頁。
- (一三) 吳彊「蹈海東瀛—一六五四年隠元隆琦東渡日本の歴史背景」『蹈海東瀛…隠元隆琦与前近代東亜社会的本真危機』(宗教文化出版社、二〇一二年)、林観潮『隠元隆琦禪師』(厦門大学出版社、二〇一〇年)、『臨済宗黄檗派と日本黄檗宗』(中国財富出版社、二〇一三年)を参照。
- (一四) 菊地章太「中世近世における道教信仰の伝播—媽祖崇拜の拡大を手がかりに」『日本宗教史四 宗教の受容と交流』(吉川弘文館、二〇二〇年) 二八〇〜二八二頁。
- (一五) 前掲注(一四) 二八〇頁。
- (一六) 李献璋「長崎三唐寺の成立」『媽祖信仰の研究』(泰山文物社、一九七九年) 五三—一頁。
- (一七) 末木文美士『近世の仏教 華ひらく思想と文化』(吉川弘文館、二〇一〇年)を参照。
- (一八) 辻善之助『日本仏教史 近世篇之三』(岩波書店、一九五四年) 一頁。
- (一九) 前掲注(一八) 一頁。
- (二〇) 前掲注(一八) 七六〜七九頁。
- (二一) 前掲注(一八) 九三頁。
- (二二) 前掲注(一八) 一四〇頁。
- (二三) 辻善之助『日本仏教史 近世篇之四』(岩波書店、一九五五年) 四三八頁。

- (二四) 前掲注(二三) 四四二頁。
(二五) 前掲注(二三) 四四三頁。
(二六) 前掲注(二三) 四四五頁。
(二七) 前掲注(一八) 二八五頁。
(二八) 前掲注(二三) 四九三〜四九四頁。
(二九) 末木文美士『近世の仏教 華ひらく思想と文化』(吉川弘文館、二〇一〇年) 五頁。
(三〇) 前掲注(二九) 一〇一頁。
(三一) 前掲注(二九) 一六〇頁。
(三二) 前掲注(二九) 一〇三頁。
(三三) 前掲注(二九) 一〇五頁。
(三四) 前掲注(二九) 一一一頁。
(三五) 前掲注(二九) 一八六頁。
(三六) 前掲注(二九) 四〜五頁。
(三七) 前掲注(二八) 二八五頁。
(三八) 木村得玄編『海表叢書 知耻篇』『黄檗宗資料集成 第二卷』(春秋社、二〇一五年) 八八頁。
(三九) 前掲注(三八) 三八〜三九頁。
(四〇) 平久保章『隠元』(吉川弘文館、一九六二年) 九七頁。
(四一) 平久保章編『復文学月樵林外護』『新纂校訂 隠元全集 第五卷』(開明書院、一九七九年) 二二九三頁。
(四二) 平久保章編『復慧門首座並山中諸耆旧』『新纂校訂 隠元全集 第五卷』(開明書院、一九七九年) 二二三三〜二二三四頁。
(四三) 前掲注(四〇) 一一五頁。
(四四) 前掲注(四〇) 一一五頁。
(四五) 前掲注(四〇) 一二四頁。
(四六) 前掲注(四〇) 一三二頁。
(四七) 木村得玄編『黄檗外記』『黄檗宗資料集成 第二卷』(春秋社、二〇一五年) 二四一頁。
(四八) 前掲注(四〇) 一三五〜一三六頁。

一 はじめに

前章で論じたように、黄檗宗の開立という偉業を成し遂げるには、日中両国からの多くの支援があった。しかし、その中でもキーパーソンとなった人物が龍溪性潜である。龍溪は妙心寺の前住持であるが、隠元を日本に引き留めるために、何度も江戸へ往復し、幕府当局との間をとりなした。その生涯を通じて、黄檗宗の開立に尽力し、寛文四（一六六四）年、龍溪六三歳の時には、隠元の法を嗣いで黄檗僧となった。なぜ、龍溪は全身全霊で隠元を擁立したのか。この問題は黄檗宗の開立の本源に繋がる問題であり、黄檗宗史のみならず、日本近世仏教史、日中仏教文化交流史を考える上でも重要だと考えられる。

先行研究では、隠元と龍溪の関係について、黄檗宗の開立に果たした龍溪の功績が史的アプローチにより考察されてきた^(一)。しかし、龍溪が隠元を支援した動機を中心的な問題として取り上げた論文は見られない。もちろん、龍溪の生涯と思想、紫衣事件の影響や隠元と妙心寺の関係などに関する論文の中に、この問題に触れるものも散見される。ただ、そこではこれらの問題が個別に論じられており、龍溪の動機について体系的に検討されてはこなかった。しかし、歴史は人間によって動く。歴史を動かす人々の思想的な側面の分析はやはり重要である。そこで、本章は関係人物の語録や書簡などの第一次資料の中から、思想的、感情的な要素を重視して分析を試みる。龍溪の行動のみでなく、感情や意識の解読によって、龍溪が隠元を支援した動機を明らかにする。

二 先行研究の問題点及び必要とされる研究

黄檗宗開立に紫衣事件の影響があったという問題に関して、加藤正俊氏は紫衣事件の経緯を分析して、「黄檗教団の成立というこの大事件も裏面から見た場合、紫衣事件によって惹き起こされた妙心寺内の硬軟両派抗争の余波であったとも云えるのである。」^(二)と結論づけた。また川上孤山氏は紫衣事件の影響で、龍溪が「昔年の冤を法山衆徒に報ふ可く事を運らしたのである、誠や彼は隠元を迎へて黄檗の法系に転じ諱宗潜を改め性潜（性の字隠元門下の通称）を称した」^(三)と冤を報いるために隠元を支持したという説を主張する。さらに、川辺真蔵氏は紫衣事件の結果として、「龍溪禅師が、五〇年の長い間所屬していた宗派を離れて、渡来僧の下に奔ったというのは、決して単純なる信仰の問題と見ることが出来ない。其所には深い利害の関係がからまっているのだ。一種の権力争奪戦の結果に外ならないのだ。」^(四)と権力争奪説を主張する。加藤氏、川上氏、川辺氏は共に、紫衣事件が龍溪に与えた影響が大きいことを指摘する。

その一方で、中尾文雄氏は龍溪が身を捨てて隠元に帰依する理由に関して、「ひとたび

その徳に魅せられると、(中略)その人のためには捨身することさえ宗教の世界では数多い出来事である。」^(五)と述べ、隠元の道(悟り)だけでなく、特に隠元の徳に魅せられているという人格魅力説を主張する。また中尾氏は龍溪の生涯と思想を詳しく考察しており、本章の趣旨からも参考とすべき内容である。

このように、龍溪が隠元を支援した動機に関する論は大きく二つの方向性に分かれている。しかし、どちらもいまだ統合的な議論とはなっていない。本章では、中尾氏の人格魅力説に立脚しながら、これら先行研究を踏まえ、外在的な要因と内在的な要因という二つの面で、総合的・統合的に隠元を支援した龍溪の動機を検討する。

三 龍溪性潜在が隠元を支援する外在的な要因

三―一 隠元渡来以前の江戸初期の禅界

隠元渡来前、江戸初期の臨済禅にはどのような特徴があったのか。木村静雄氏^(六)や竹貫元勝氏^(七)らの研究によると、長い戦国期を経た江戸初期は、禅界も正法が絶えたときとされ、仏教復興運動が盛んになる時代であった。当時の臨済禅の内実は、詩文や偈頌のような文字にこだわり、形骸化し、真参実究の修禅は失われていた。また、室町中期から江戸初期にかけて、伽藍法の繁栄に伴って流行した幻住派の密参口訣式の禅^(八)もその傾向に拍車をかけていた。二百年来、正法は絶え、証明できる宗師も求められなくなつたうえに、鎖国政策の影響で中国へ行くこともできず、無師独悟したと称する禅僧が少なくなつた。その一方で、公案禅の行き詰まりから脱出し、正法復興の道が模索された。当時の妙心寺の禅僧らによる結盟遍参や、独自の特色を持つ禅の確立などの動きは注目すべきである。妙心寺の正統派を自認する愚堂東寔の正法禅や大愚宗築(一五八四―一六六九)の無相禅、雪窓宗崔(一五八九―一六四九)の禅浄律融合の持戒念仏禅、鈴木正三(一五七九―一六五五)の二王禅、鈴木正三・雲居希膺(一五八二―一六五九)の念仏禅、盤珪永琢(一六二二―一六九三)の不生禅、一糸文守の持戒禅などが具体例として挙げられる。曹洞宗の場合は開祖道元への復古運動の先駆者として、万安英種(一五九一―一六五四)が挙げられる。彼は当時における曹洞宗の宗風の衰退を憂慮して、相당한使命感を胸に、宗内の心ある人々が開祖道元の精神へと復帰すべく尽力したのである。^(九)

三―二 紫衣事件の影響

紫衣事件は江戸初期の有名な事件で、寛永五(一六二八)年前後の朝幕関係を考察する時、よく取り上げられるものである。上述したように、先行研究では、紫衣事件による妙心寺内で生じた硬軟両派による激しい対立の結果、孤立した龍溪が利害関係によって隠元を支援したようになり、黄檗宗の開立に尽力したことが指摘されている。しかし、紫衣事件の影響が全くなかったとは言えないが、それは龍溪が隠元を支援した要因となり得るのか。一体、紫衣事件は龍溪にどれほどの影響を与えたのか。こうした問題については、龍

溪の人格に関係する問題であるため、一層慎重に検討する必要がある。次に加藤正俊氏[○]などの先行研究を参考にして、紫衣事件と龍溪の関係を考察する。

慶長一八（一六一三）年六月、江戸幕府は勅許紫衣法度を制定し、元和元（一六一五）年には、「禁中并公家法度」など各宗諸法度を制定している。しかし、これらの法度は軽視され、ほとんど守られることはなかった。幕府はその状況に対応するため、新しい政策を發布した。その政策の是非をめぐって、妙心寺内では親幕の軟派と親朝廷の硬派に分かれて激しい議論が行われてきた。

龍溪は、妙心寺にあつては、いわゆる軟派の指導者・伯蒲慧稜（一五四四—一六二八）の弟子であった。伯蒲は幕府による一連の法度の制定前から親幕的であった。紫衣事件において、龍溪はいわば参謀として伯蒲を補佐している。伯蒲は妙心寺一山の衰退を憂え、龍溪を連れて江戸に赴き、特に妙心寺の硬派の東源慧等、単伝土印らのことを幕府に訴えた。その結果、東源、単伝は大徳寺の硬派の沢庵宗彭、玉室宗珀とともに揃って流罪に処せられた。

朝廷寄りの硬派である単伝ら四僧の配流は、寛永六（一六二九）年七月のことだった。しかし、三年後の寛永九（一六三二）年には、徳川秀忠の死により、幕府の宗教政策は一変し、大赦令が出され、配流の四僧も許されることとなった。特に寛永一八（一六四一）年には、將軍家光が大徳寺の硬派の沢庵に好意を示し、大徳、妙心の出世問題を元和法度以前に還元したことで、紫衣事件は終止符を打つのである。

この紫衣事件により、妙心寺は硬軟両派を問わず、精神的、財政的なダメージを受けた。そして寛永一八年の解禁後、すべての非難や怨恨は伯蒲とその弟子らに向けられた。この年の八月一九日、伯蒲の十三回忌には、伯蒲の属する靈雲派を除いた東海、龍泉、聖沢三派の塔頭がすべて出頭せず、その後実に八十七年を経た百年忌の時さえ、伯蒲一派を許すことはなかった。^{（二）}

上述のように、伯蒲が龍溪と共に江戸へ行き、妙心寺硬派について幕府に訴えたことがきっかけで、硬軟両派の対立が表面化した。伯蒲が江戸で崇伝に届けた三通の覚書の中の一通の内容から、当時の伯蒲一派の感情や目的が窺えるため、以下に引用する。

（前略）今度 大権現十三回御祭礼故。御赦免被成事。仏法相統之御憐愍不淺御慈悲と存候処に。其御志を振棄。御赦免之老老をも。私として押置。御案紙之文言に付。私之望を申。御上意に相背事。一山之滅亡。仏法之断絶。此時に御座候。早速如御案紙一札を仕捧候而。可然と。及度々異見を加候へ共。遂に同心仕者無之候。上意難計一山の為。此時と存候而。老僧か所存を紙面に写。判形を加。一山へ同心候様にと申遣候へ共。是亦無同心候間。先老僧一人成共。一札を仕奉捧候而。一山之衆合点も可仕かと存候而。罷下候。一山之大衆無事に同心仕

候様に 被仰付候而可被下候。仏法世法之中興と可奉存候。恐惶敬白。(二二)

文中に「一山之滅亡。仏法之断絶。此時に御座候。」とあるように、伯蒲や龍溪は、当時の妙心寺が存亡の危機にあると認識し憂慮している。幕府から「一札を仕奉捧候而」という命令を出されて、妙心寺の大衆が同心でできるよう、「仏法世法之中興」を図るべく、伯蒲は龍溪を連れて江戸へ赴くことにした。しかし、伯蒲や龍溪の「切々たる愛山護法の念」(二三)によりとつた行動は妙心寺の大衆にとつてはむしろ、「他を陥れようとする反教团的行為に写つたようである」(二四)。そのため、上述したように、妙心寺内で伯蒲一派は次第に敵視され孤立していった。誤解された龍溪の心の内に、耐え難い気持ちのあったことがその遺偈(二五)の前半から分かる。

三十年前恨未_レ消 幾回受_レ屈爛藤条 今晨怒気向_レ人喫(二六) 喝一喝 卻倒(二七)
也 胥江八月潮(二八)

ここにいう「三十年前恨未消」の三十年前とはいつのことであろうか。もし、三十年前が具体的な年代を指すのであれば、『妙心寺史』において龍溪の示寂まで、「丁度伯蒲の十三回忌から三十年目である」(二九)と指摘されているように、寛永一八(一六四一)年を指すものと考えられる。これはちょうど禁紫令解禁の年である。上述したように、解禁後は、すべての非難や怨恨が伯蒲とその弟子らに浴びせられた。龍溪の遺偈にある「三十年前恨未消」という下りからは、紫衣事件で激化した山内の対立が龍溪に与えた大きなマイナス面での影響が推察される。この影響に対して、龍溪の態度はどうであったのか。「恨」を抱き、妙心寺と決別して、隠元の渡来を復讐の機会ととらえ、隠元の支援に尽力したといえるのか。この問題は龍溪の人格に関わっているため、次節で詳しく検討する。

四 龍溪性潜在元を支援する内在的な要因

四―一 龍溪性潜在人物像

一体、龍溪とはどんな人物なのか。この問題を明らかにするために、龍溪の『龍溪大和尚御葬塔銘』(以下『塔銘』と略す)、『隠元全集』、『黄檗外記』などを参考に考察する。龍溪の生涯に関する資料は決して多くないため、これらの資料を龍溪の人物像の一端を物語る資料として用いる。『塔銘』は、龍溪とも深い友誼のあった黄檗僧の高泉性激が、天和二(一六八二)年八月に著したものである。『塔銘』には龍溪について次のように記す。

(前略) 甫八歳即送_レ師入_二東寺_一習_二密教_一。師之叔父某公見_二師氣宇超邁_一。

謂_レ之曰。子乃宗門人。胡淹_二滯_一(三〇)乎此_一。師即払_レ衣入_二撰州之普門_一。時年十

六。剃度納_レ戒。留意_二禪学_一。越_二二年_一。杖_レ錫遊方。滄風臥雪。凡十五年如_二一日_一也。每以_二機智_一自負。速_レ讀_二雪竇語錄_一。始識_下從前所_二自負_一者皆古人糟粕上。奚益_二于道_一。極力參究者又六年。乃得_二慶快_一。(中略)恒欲_二踰_レ海入_レ唐尋_レ師印可_一。惜_レ国有_レ禁。莫_レ果_二所懷_一。(後略) (三二)

この記述から、①龍溪は才能のある立派な禅僧であるだけでなく、求道心の強い、志のある禅僧でもあることがうかがえる。一八歳の時から、雲水となって各地に「滄風臥雪」「十五年如一日」のように行脚する。しかし、自分の悟りに満足できず、また六年間「極力参究」してよいよ慶快な境地に到達した。ここからは、宗教的な悟りを求めるために、二十年以上の長い時間を費やして、苦勞を嘗めつくしても諦めない強い求道心のある龍溪の姿が見える。また、②中国の禅林や禅匠への憧憬も見られる。海を渡り印可を求めに中国へ行きたいという望みが常にあったものの、江戸幕府の鎖国政策で、念願が叶わないことを惜しんでいる。隠元の渡来は、志のある龍溪にとって、さながら干天の慈雨のようであつたろう。

無著道忠(一六五三—一七四四)は『黄檗外記』(三三)で龍溪が初めて隠元を知った際のことを次のように記述している。

(前略) 東叔云。初メ京ノ本屋(三四)。一三十卷ヲ縛ゲシテ。仙寿ニ来テ云。

是一処ニ買得タリ。一処ニ御買玉ハレ。価ハ下直ニ仕ベシ。モシヨリワケテ御取

ナサルレバ。売不申ト云。禿翁一斉ニ買之。中有隠元録二卷。讀之為奇。ソノ時

世間寛ヤカニテ。仙寿ヨリ龍安ノ浴室ニ入テ浴ス。或時浴室ニテ。龍溪ニ遭テ。

隠元録ノコトヲ語ル。龍溪借テ見テ大ニ奇トス。(後略) (三四)

ここから、龍溪が隠元のことを知ったのは、天啓に導かれた運命のような出会いであつたと考えられる。龍溪は『隠元録』(三五)を読み、隠元に会う前から、すでに心の底に隠元への尊崇の気持ちを持つようになっていた。人と人が真摯に長く付き合うことが出来るのは、世俗の利益のためではなく、高潔な思想や精神の面で互に通ずるものがあつたからこそ可能となるものである。『隠元録』を読んで生まれた隠元への純粹な尊崇の気持ちは、後の隠元支援への萌芽となっている。

龍溪にとって、承応三(一六五四)年の隠元の渡来がどれほどの驚喜に値するものであつたかは想像に難くない。一方、『塔銘』には、龍溪が隠元を招請した際の因縁についても書かれている。

(前略) 乙未歳。吾祖隠元老和尚_二化肥州_一。適有_レ僧至。師問_二和尚_一有_二何

言句^一。僧答。近有^レ偈云。挑^レ雲入^レ市無^二人買^一。惱^二殺杖藜^一歸去来。師聞得
欣然与^レ衆僉議。請^レ卓^二錫普門^一。一見如^二夙契^一。然吾祖乃支那知識。声名浩大。
乍至^二此邦^一。疑信相半。議論鋒起。危若^二鼎糸^一。而師挺^レ身翊贊^二（二六）。不^レ顧^二
危亡^一。（後略）（二七）

この記述から、①龍溪は隠元の思想や志に通じているため、隠元を支援した決心がついたことが分かる。また、「挑雲入市無人買。悩殺杖藜歸去来」とあるように、隠元が日本で弘法の志や情熱をなかなか展開できないことに悩まされている旨の詩偈を示された時、龍溪はさつそく隠元を招請するように衆と相談している。②承応三（一六五四）年七月隠元が渡来した時、龍溪は隠元を妙心寺に迎えようとするが、妙心寺内部（具体的には自己の所属した靈雲派以外の残る三派の長老たち）から強く反対され、明暦元（一六五五）年五月隠元を普門寺に迎えているのである。この時龍溪は妙心寺の住持であったが、隠元の禅者としての卓越性を認め、「欣然」と招請しようとしたことから、龍溪は名利にとらわれない洒脱的、開放的な人格であったということがわかる。③「挺身翊贊。不顧危亡」とあることから、龍溪が自らを犠牲にしても隠元を守ろうとしていた献身的な姿がうかがわれる。

最初、普門寺に入った隠元は幕府に警戒され、そこではなんらの自由も与えられていなかった。しかし、龍溪らの奔走の結果、「富田以外の地にも出向くことが許されるようになり、また幕府から扶持米の支給をうけ、特に江戸に下って將軍家綱に謁し、大老・老中らとも直接関係が生ずるようになった」のである（二八）。後には、隠元は龍溪の斡旋で、幕府から京都宇治に寺地を与えられ、一寺を開創できるまでになった。その姿に感動した隠元は、次のような詩偈で手放して感謝の気持ちを表している。

龍溪禅徳乙未仲秋請^レ余坐^二方丈^一。自居^二小茅舎^一於^二西南隅^一。經^二閱五春秋^一
如^二一日^一。見者以^二謂不^レ堪^一。彼以^二為^二自得之妙^一。而屈^レ己從^レ人捨^レ身衛^レ道。
概何見矣。況奔^二走江府^一。奚啻^二（二九）再四踏^二破芒履^一。不^レ知^二幾何^一。為^レ法
之勞。頗尽^二其心^一。（後略）（三〇）（返点・句読点筆者）

ここには、当初なかなか帰国の願望を捨て切れなかった隠元をも感動させた龍溪の「屈己從人捨身衛道」の姿が見られる。法のために、自分を捧げる純粋な求道者としての証明である。

以上をまとめると、龍溪が隠元を支援した内在的な要因について、龍溪の人物像を分析することによって、いくつかの結論を出すことができる。すなわち、①龍溪は求道心の強い禅僧で、中国の禅林や禅匠への憧れがあるため、隠元の渡来は龍溪の念願にかなうもの

であった。②龍溪と隠元の間には特別な因縁があり、龍溪は隠元の思想や弘法に傾倒していたため、自ら隠元を支援した決心がついた。③龍溪自身も、包容力のある開放的な人格であったため、異国人である隠元を受け入れることができた。④龍溪は名利に走る僧ではなく、純粹な求道者であったため、隠元のため、自己を犠牲にすることを惜しまなかった。

四―二 隠元への態度

龍溪にとつて、隠元こそ臨済宗の正宗であり、日本の臨済宗を振興するうえで不可欠な人物であった。龍溪が隠元へ宛てた書簡には、崇敬や期待の感情が溢れている。次の本文は「請隠大師普門開堂啓」である。

伏以義空^(三二)原始五千里外禪波乃揚。明極^(三三)要終。三百年間祖焰無^レ統。

不^レ因^二西来宗匠^一。争得^二東振法幢^一。恭惟老和尚大方尊宿。碩德明耆。金粟親承

^(三四)。幾点文章成^二虎豹^一。槃山久踞。一条柳栗定^二龍蛇^一。団圜緇素三千。聳^二

出狻猊十五^一。全機大用。起^二濟北築拳^(三五)之風^一。博辨宏才。闡^二江西搗鼻^(三六)

之教^一。(中略)仰大慈俯垂。允開^二法会^一。願展^二断際一雙無事手^(三七)。振^二

起空門下衰^一。(後略)^(三七)

周知のように、中国の臨済宗は臨済義玄を始祖とする臨済義玄は六祖恵能の弟子の南嶽懷讓から、馬祖道一、百丈懷海、黄檗希運と続く法系を受け継いだ。「金粟親承」「起^二濟北築拳之風^一」「闡^二江西搗鼻之教^一」「願展^二断際一雙無事手^一」といった文言によく表されているように、龍溪は隠元を馬祖らと並ぶ祖師クラスの高僧と仰いでおり、隠元が臨済正宗の法脈を受け継いでいることを信じ、その信仰の正統性を認めている。「三百年間祖焰無^レ統。不^レ因^二西来宗匠^一。争得^二東振法幢^一」「振^二起空門下衰^一」とあるように、日本の禅法の三百年来の頹廃を奮い起こしてくれるのは隠元だけであると期待している。その崇敬や期待の心があつたからこそ、隠元を全面的に支援したのである。

四―三 隠元思想との共鳴

隠元への崇敬や期待の気持ちは、隠元の思想に対する共鳴と受容から生まれたものである。「臨済正宗三十二世」と自称した隠元の禅風にはどのような特徴があるのか。また正法禅を掲げた愚堂の禅風とはどのように異なるのか。次に、愚堂、隠元及び龍溪の三者の禅思想や戒律観を比較する。

伊藤古鑑氏は『日本禅の正燈 愚堂』で、愚堂の生涯と思想を詳しく考察し、「愚堂の思想の根本義は、妄念未起のところにあつて、日常の行住坐臥を無心に云為行動したものである。」^(三八)と述べている。即ち、愚堂の思想は是非善悪の二項対立の念を捨てた、無分別に立ちつつ、日常茶飯事を通じ、「茶に逢つては茶を喫し、飯に逢つては飯を喫し」という無造作を行ずるといふ点において、馬祖道一のいわゆる「平常心是道」、臨済義玄

のいわゆる「平常無事」「無事は貴人」などの思想を反映している^(三九)。禅はそれ自体、何か日常からかけ離れたものではなく、悟りも日常の茶飯事にあるという思想は、愚堂が二十九歳の時に作った投機の偈「自笑十年行脚事 瘦藤破笠扣_二禅扉_一 元来仏法無_二多子_一 喫飯喫茶又着衣_一」^(四〇)にもよく表されている。まず、「元来仏法無_二多子_一」とは、臨済義玄の大悟の時の「元来黄檗仏法無多子」に拠る句であり、また、「喫飯喫茶又着衣」もまた、『臨済録』の「約_二山僧見_一。無_二如_一許多般_一。祇是平常。著衣喫飯。無事過_レ時_一」^(四一)と同主旨である。愚堂は自分の禅こそ関山一流の正法禅を堅持するものであり、それゆえに当時の戒律禅や念仏禅に強く反発していたのである。

それに対して、隠元の黄檗禅には一体どんな特徴があるのか。隠元から後水尾法皇への法語を一例として考察する。法語の内容は以下の通りである。

夫単伝直指之道。別無_二言說_一。唯要_三自己放_二下身心及一切塵勞_一。直下返_二。炤本来面目_一。覷_二破無位真人_一。則不_レ被_三外物之所_二蒙昧_一。如_二鏡對_レ鏡_一。了了分明。原無_二一物染汚_一。亦無_二点塵留碍_一。円陀陀。活潑潑。赤洒洒。転轉轉。名不_レ可_レ名。識焉能識。直得_二自徹自悟自了_一而後己。既徹悟了然。則生死去来。自由自在。処_二富貴_一不_下為_二富貴之所_中牢籠_上。処_二人天下_一不_下為_二人天_一之所_中留碍_上。可_レ謂万象主。而作_二四生父_一。以_二天下_一為_二一家_一。以_二万類_一為_二一子_一。(後略)

(四二)

人間は皆仏性を具足している。この仏性とは、ここでは「本来面目」「無位真人」と呼ばれている。この仏性はもともと円満で、清浄で、何も汚されていないだけでなく、「円陀陀。活潑潑。赤洒洒。転轉轉」とあるように、活発で生き生きとしていて、しかも何らの拘束もなく、自由自在である。しかしこの仏性は、外物や塵勞によって汚染されてしまっており、そのため、「無位真人」を見破るために、經典の説教に基づくだけでなく、自分で参究して直入頓悟することが大切である。身心や万縁を「放下」して、一念不生で生死や名利から解脱することによって、絶対的な独立と自由、平等な境地に入ることができ。如上の法語からは、隠元の出没自在、縦横無礙の禅風が感じられる。

中国の古典禅は如来蔵思想と般若中観の思想を融合し、空とはただ何もないという意味ではなく、一切を超越した自由自在を強調している^(四三)。臨済宗の開祖臨済義玄はその思想を継承・発展させ、人の主体的価値を重視する。このことから、愚堂は馬祖道一の「平常心是道」「即心即佛」を強調するが、隠元は生死や世俗から解脱し、超越した自由自在の境地にある人間の主体性や自主性を強調しており、ここに両者の禅思想上の相違点がかがえる。加えて、隠元の思想には、明末期の中国仏教の影響を受けて、禅、浄、律、密等の要素を含めた総合仏教的な色彩がある。愚堂はしかし、こうした戒律禅や念仏禅に強

く反発し、禅の純粹性を追求していたため、隠元の融合性に対し強い反感を持ったのだろう。では、龍溪自身の禅思想や、隠元及び黄檗宗への態度はどうであろうか。龍溪の語録を通して考察する。

問。和尚得^二何法^一。師曰。早晨喫^レ粥。午時喫^レ飯。^(四四)

法輪。示衆。古人云。平常心是道。汝等切須^レ辨^二平常心^一。但能随^レ縁消^二旧業^一

。任運著^二衣裳^一。要^レ行即^レ行。要^レ坐即^レ坐。無^三一念心希^二求仏果^一。諸仁者佛

果尚不^二希求^一。況世出世間一切旧業乎。到^二這裏^一纔言^二無事^一隔^二重関^一。不^レ若

平常心上関。^(四五)（後略）

語録を見ると、馬祖道一の「平常心是道」が強調されている。「随^レ縁消^二旧業^一」。任運著^二衣裳^一。要^レ行即^レ行。要^レ坐即^レ坐^(四六)も『臨濟録』にある言葉で、龍溪にとつて、禅も特別なことではなく、あるがままに受け取って、一挙手一投足、無造作のうちに、それでもあるべき動作を行うことを目指している。

柳田聖山の『臨濟ノート』では、「臨濟禅を貫く基本的性格としては、あらゆる既成の古い権威を否定し、外的なる何ものにも拘わらぬ自由な人間の肯定もしくは強調がある」^(四七)と述べられている。愚堂も龍溪も「平常心是道」を強調するのに対して、隠元は臨濟禅の人間の自由な主体性を重視する。愚堂の純粹性に対して、隠元の禅思想は臨濟禅を受け継ぎつつも、他思想との融合性が高い。「襟度寛弘」^(四八)を指摘した龍溪は、隠元の禅の正統性や融合性に魅力を感じ、惹きつけられたものと考えられる。さらにそれだけでなく、隠元の持戒主義と共鳴している。

平久保章氏の指摘によれば、当時の「妙心寺には、禅の在り方について、戒律を厳格にする持戒主義と、持戒の形式を超越してしかも真実の道を行なう悟道主義との、二つの潮流があった」^(四九)。愚堂の戒律観は「戒無き所に戒を保持すべく、形式を超越した真実自由の上に法身無作の統一的自覚を得せしめやうとしたのである」^(五〇)。ここにいう「無作」とは「作為のないこと。自然のまま」ということである。分別の心を持たず、全てを「そのままに見るところに禅の宗旨はあり、禅の戒法も守られている」^(五一)ところに、禅宗の「禅戒一如」の思想が見られる。即ち、特定の戒相にこだわるのではなく、明心見性していけば、自ずと戒を守るようになる、或いは徹底的に大悟していけば、ことさら守るべき戒はないのである。愚堂の無相戒は大根機の禅者でなければ、その境地に至ることができない。通常の修行者がそれを形だけ模倣すれば、かえって、酒を飲むなどの戒法を破るはめになって、僧侶としてあるべき姿を失ってしまう。その現象に対して、当時の日中両国では戒律復興運動が勃興しつつあり、隠元は中国にいる時から、既に戒律を重視していた。

日本へ渡来してからは、『弘戒法儀』^(五二)を刊行し、三壇戒会の開設、『黄檗清規』の

編纂などを通して、戒律復興運動を一層促進していく。世に知られた「葷酒山門に入るを許さず」という禁碑を立て、『黄檗清規』にあっても戒律厳守を細かに規定している。そこで次に、『黄檗清規』にある「梵行章」から隠元及び黄檗宗の戒律観を考察する。

(前略) 学道人先須_三堅持_二禁戒_一。如_二沙弥十戒_一。比丘二百五十戒。菩薩十重四十八輕戒_一。識_レ相堅持。毋_レ得_二違犯_一。(中略) 大抵諸惡莫作衆善奉行。則梵行二字。已包括無_レ遺矣。(後略) (五三)

釈迦牟尼仏。初坐_二菩提樹下_一。成_二無上覺_一已。初結_二菩薩波羅提木叉_一。孝_二順父母師僧三宝_一。孝順至道之法。孝名為_レ戒。亦名_二制止_一。(後略) (戒牒) (五)

四

ここから、隠元の戒律思想の特色として、次の三点が指摘できるだろう。①大乘菩薩戒と小乗声聞戒をもとに重視すること。②「諸惡莫作」とは「堅持禁戒」のことであり、沙弥十戒、比丘二百五十戒、菩薩十重四十八輕戒などの戒相を厳しく守り、違犯があれば懺悔する。これがそのまま「諸惡莫作」の具体的な内容となる。「衆善奉行」とは「行種種利益之事」であり、つまり、種々の他人の利益となることを行い、戒徳も促進されるのである。③孝を重視する。

そして、龍溪も持戒主義に立っていたということが次の資料から分かる。すなわち龍溪は、寛文五(一六六五)年後水尾法皇に召されて、入内殿説戒を行っている。同時に光子内親王元瑤に菩薩戒を授けている。その際の法語を見よう。

夫一代時教。雖_二法門無尽_一。莫_レ過_二戒定慧三無漏正行_一。余諸善法皆是助行也。所謂_二三學者不_レ出_二衆生自性_一。若自性無_二一毫非_一。名_レ之為_レ戒。無_二一毫乱_一。名_レ之為_レ定。無_二一毫癡_一。名_レ之為_レ慧。(中略) 所以釈迦牟尼初坐_二菩提樹下_一。成_二無上覺_一。初結_二菩薩波羅提木叉_一。謂_二之心地戒品_一也。波羅提木叉華云_二別解脱_一。謂_二十重四十八輕_一。別出非_レ故也。如來成道最初結_二心地戒_一者何耶。謂戒是正順解脱之本。依因_レ此戒_一得_レ生_二諸禪定及滅苦智慧_一也。其本乱而未治者無_レ有_二是処_一。須_レ知戒是学仏之先務也。声聞小戒專護_二身口_一。菩薩大戒全淨_二三業_一。三業以_レ心為主。故先令_レ孝_二順父母師僧三宝_一。孝順至道之法。孝名為_レ戒。此乃標_二衆生之心徳_一也。(中略) 当_レ知菩薩心徳為_レ戒。背_レ徳為_レ犯矣。如_二殺盜婬妄等_一殺心纔起。雖_レ未_レ殞_レ命。早是犯_レ重。余盜心婬心等皆例_レ之矣。(五五)

龍溪の戒律観には次に挙げる四つの特色がある。①戒定慧こそ正行であり、それ以外は

すべて助行である。ここには戒律重視の思想が見られる。②「若自性無_レ一毫非_レ」。名_レ之_レ為_レ戒。無_レ一毫乱_レ。名_レ之_レ為_レ定。無_レ一毫癡_レ。名_レ之_レ為_レ慧」というのは、六祖の「心地無非自性戒。心地無痴自性慧。心地無乱自性定」という教説と全く一致しており、六祖の無相戒の思想が忠実に受け継がれていることが分かる。③「声聞小戒専護_二身口_一」。菩薩大戒全淨_二三業_一」とあることから、大乘戒を重視すると同時に、「声聞小戒」すなわち小乘声聞戒をも重視している。④孝を重視する。

中国の戒律思想の主流は、大乘菩薩戒と小乘声聞戒をともに重視する。これは明末の戒律思想の特色である。大乘菩薩戒と小乘声聞戒をともに重視することや「孝」を重視する思想は隠元と龍溪とに共通するところである。龍溪が隠元から影響を受けたのか、或いは、もともと、同じような思想を持っていたのかについては、さらに早期の語録によって考察する必要があるが、ここでは少なくとも、両者の間に思想の共鳴があるのは分かる。それだけでなく、中尾氏は龍溪が隠元の『弘戒法儀』によって「後水尾法皇を始め皇女方に授戒」^(五六)したことを指摘している。この点からも、隠元の影響がうかがえる。

隠元の自由闊達の禅風や持戒主義などの思想は開放的であり、包容力のある龍溪にとって、馴染みやすいものであったろう。思想の共鳴がある相手に、崇敬の念まで抱いていたならば、自分を犠牲にしてもその相手のために奉仕しようとしてもおかしくはない。そのため、隠元思想との共鳴や隠元に対する崇敬の念などは、龍溪が自分を犠牲にしても、隠元を支援しようとする重要な要因となる。

五 妙心寺における龍溪性潜への誤解

妙心寺僧にとって、黄檗宗は脅威の存在であった。そのため、黄檗宗の開山を支援した龍溪への敵意も想像に難くない。寛文四（一六六四）年、龍溪は隠元に帰依するが、その行為は妙心寺史上未曾有の出来事であった。それに対して、寛文五（一六六五）年、妙心寺では妙心壁書の補正版が出された。そこには、およそ関山派の徒で他山に掛搭し、衣帯を変更し、法名を改めた者は再度妙心寺に帰ることはできないとするものであり、実際には門下から黄檗宗に転向する者の増加を防ぐことを目指している。二年後の寛文七（一六六七）年、龍溪と鳥取龍峰寺の提宗はこの壁書に抗議している。壁書に対する龍溪らの難問はまとめてみると、次のようなものである。^(五七)

壁書の如く、他山に掛搭するを禁ずるは、宗門の遺風たる諸方遍参の大事を湮滅せしむるものである。今や幸ひに、隠元東渡して、伝法の事を講ず。師の下に到れば、求法の一事甚だ容易である。然るに法山反つて之を禁ず。抑も之れ何等の事ぞ。凡そ宗門の師資自適なるは禅風の美点にして寧ろ之を制し得べきにあらず、然るを却つて之を制止するは自ら志士の發達を害するに過ぎず。^(五八)

龍溪らにとつては、ただ一心に求道する純粹な目的で、自他を区別する意識はそれほど強くない。(正)法山(すなわち妙心寺)はもっと大きな心で寛容すべきであるという旨の抗議である。龍溪らの抗議に対して、法山の弁駁はおよそ以下のようなものであった。

凡そ先規の寺法たるや、宗門一派の特風である。之に反するものは逆心不義の徒と謂はんのみ。我宗門此等不義の徒を出すに忍びず。依つて茲に禁制を發して、愛山護法に力めしむるの所以である。然らざれば、末派の徒、往々にして誤り、他山に遊び、衣を変じ名を改め、師恩を忘れて、遂に山恩を忘却するのみならず、伝法始祖の恩沢をも顧みるもの無きに至らん。抑々法山は隱元を迎へて、其道を学び、其法を聴くを言はず。惟ふに、龍溪は法山を黄檗に属せしめんとして、其成らざりしを憤り、或は法山に黄檗を属せざらしめしを恨むものか。法山の隱元を迎へるは親交を意として、同化を意とせず。然るに何人か隱元を以て本邦仏者の龜鑑なりとなす。之れ妄語も甚し。今や法山隱元に親むあるも、法味素より別なるを以て、茲に禁制を加へて、我が一流末徒の輩が、是等他流異風の禍に罹るなきを誠むるのみ。(五九)

龍溪らは、一心に求法する自分たちにとつて、隱元の渡来は絶好の機会であり、法山は何も禁すべきではないと意見するが、法山の返答では、かえつて龍溪らを「逆心不義の徒」であり、恩義を忘れた徒であるとみなし、宗風や法規を守る必要があるとして、すこぶる強硬な態勢を示している。こうした双方の議論から、「関山禪の法灯を純粹に保持する」とが正統であるという意識^(六〇)の強い法山には、隱元こそ臨済正宗と信じている龍溪との間に、信仰の正統性をめぐる対立があることが見える。

やがて寛文十(一六七〇)年八月二十三日の早朝、龍溪は巡錫先の九島院で洪水に巻き込まれたが、逃げることをせず、遺偈を残して、水中に坐禪のままで示寂した。奥田啓知氏の表現するところでは、「その示寂は「関山濤」と擲揄され、妙心寺開山関山慧玄禪師の怒りをかっただためと、妙心寺・龍安寺の世代から削除され」^(六一)たという。

前文で取り上げた遺偈の中には、「恨」「受屈」「爛藤条」「怒気」「胥江八月潮」などの言葉が用いられ、龍溪が生前どれほどの誤解をうけながら生きてきたのかがわかる。しかし、「喝一喝 卻倒胥江八月潮」とあるように、大きな声を出して恨みを退け、最後には、どんなにつらい思いや「恨み」、「怒り」があっても、「生死を超越して正に涅槃寂靜・涅槃妙心の境界にあつた」^(六二)。そして最後の時、全ての怨恨を放下して、世俗を超越している境地に入ったのである。これらのことを踏まえると、仏教の慈悲心のある人物だったと考えられよう。

六 おわりに

本章では、龍溪が隠元を支援した動機に関して考察してきた。隠元の渡来については、その当時禅界を代表する妙心寺内で、支持派と反対派に分かれていた。この両派の対立は紫衣事件における対立の延長線上にある。龍溪は日本仏教の振興の念を持ちながらも、紫衣事件の影響により、その言行が妙心寺内で受け入れられなくなり、敵視され孤立していくようになった。このことが龍溪の心にどれほどの屈辱を与えたのか、想像に難くない。そのため、紫衣事件は龍溪が隠元を支援したことに影響を与えたという論にも賛同できるが、それが主な要因ではなかっただろう。本章では次のような結論を出す。

龍溪は求道心の強い禅僧である。もともと中国の禅林や禅匠へ憧れていたため、隠元の渡来は龍溪の望みになうものであった。隠元の自由闊達な禅風や持戒主義などの思想に惹かれ、隠元こそは臨済宗の正宗であり、日本の臨済宗を振興するために不可欠な人物であることを確信し、全ての名利を捨て、開放的な姿勢で、隠元による臨済宗の振興を期待した。そのため、誤解や排斥を受けながらも、黄檗宗の開山のために奔走することができ、隠元を日本に引き留め、黄檗宗開宗という偉大な事業を成し遂げられたということを忘れてはならない。

(一) 川辺真蔵「隠元渡来の頃」『近世禅僧伝』（石書房、一九四三年）。鷲尾順敬「黄檗派の開立と龍溪」『日本禅宗史の研究』（教典出版、一九四五年）。辻善之助「黄檗の開立」『日本仏教史 第九卷 近世篇之三』（岩波書店、一九五四年）。溪道元「龍溪禅師の偉徳」『墨美』（一〇五）（墨美社、一九六一年）。竹貫元勝『日本禅宗史』（大蔵出版、一九八九年）。竹貫元勝「黄檗宗教団の形成と展開」「黄檗宗と妙心寺」『日本禅宗史研究』（雄山閣出版、一九九三年）。中尾文雄「龍溪禅師の生涯と思想」『龍溪和尚語録』研究ノート』（九島院蔵版、二〇〇〇年）。大槻幹郎「龍溪禅師と慶瑞寺」『祥雲山慶瑞寺』（祥雲山慶瑞寺・寺坂道雄発行、二〇〇〇年）。竹貫元勝「隠元と妙心寺」『朝枝善照博士還暦記念論文集 佛教と人間社会の研究』（同朋舎、二〇〇四年）。奥田啓知『波濤の夢 龍溪禅師一代記』（九島禅院発行、二〇一九年）。

- (二) 加藤正俊「近世禅林の流れ―紫衣事件を起点とする―」『墨美』(二五七) (墨美社、一九七六年) 五頁。
- (三) 川上孤山『増補妙心寺史』(思文閣出版、一九七五年) 四五九頁。
- (四) 川辺真蔵「隠元渡来の頃」『近世禅僧伝』(石書房、一九四三年) 四七頁。
- (五) 中尾文雄『龍溪禅師の生涯と思想―『龍溪和尚語録』研究ノート』(九島院藏版、二〇〇〇年) 一八九頁。
- (六) 木村静雄「徳川初期における臨濟禅の低迷とその打開―白隠禅出現の時代背景―」『禅文化研究所紀要』(九) (花園大学内禅文化研究所、一九七七年)。
- (七) 竹貫元勝『日本禅宗史』(大蔵出版、一九八九年)。
- (八) 「この派の特長は、公案の密参と、口訣伝授を重んじたことで、その解答集(一般に之を行巻と云う)を「密参箱」に入れて秘蔵し、伝法の証として、血脉大事・宗派図の三物を付与する。この派の傾向として、非常に数多くの古則公案を密室内で学び、徹底した「数え参」であり、数え終れば之を大事了畢として証認したのである。ここでは、公案透過の修行を恐らくは、質から量に置きかえ、難透難解の関門を小刻みに分析学修せしめて、劣機下根と雖も歳月をかければ比較的容易に成就し得る道を開き、そして形式の整った証明書を発行する」。前掲注(六) 四四一頁。
- (九) 竹貫元勝『日本禅宗史』(大蔵出版、一九八九年) 二〇五〜二〇六頁。
- (一〇) 加藤正俊「伯蒲慧稜と紫衣事件」『禅文化研究所紀要(九)』(花園大学内禅文化研究所、一九七七年)。
- (一一) 「本山到_レ今憤怒。以謂謫流単_ニ、伝東源_一者、伯蒲成_レ之。近年養華院修_ニ伯蒲百年忌_一。唯請_ニ本山之靈雲派衆_一耳。不_レ請_ニ余三派衆_一。蓋恐不_レ応_レ請而已。」無著道忠『正法山誌』(東林院、一九三五年) 一〇〇頁。
- (一二) 鈴木学術財団編『大日本佛教全書』第八二卷、日記部八(講談社、一九七二年) 二頁。
- (一三) 加藤正俊「伯蒲慧稜と紫衣事件」『禅文化研究所紀要(九)』(花園大学内禅文化研究所、一九七七年) 四二〇頁。
- (一四) 前掲注(一三) 同。
- (一五) 「臨終遺偈」『大正統統禅師語録卷第二』(刊行年次不明) 三十五頁。
- (一六) 嘸_レ水や酒などを吐き出す。
- (一七) 倒_レ退ける。
- (一八) 胥江八月潮_レ胥江とは紀元前五〇六年、伍子胥が開削した人工運河で、後に「胥溪」と呼ばれる。「胥江八月潮」とは「伍胥潮」のことを指すと思われる。「伍胥潮」とは「呉越春秋」巻五〈夫差内伝・十三年〉を出典としており、中国春秋時代の呉の臣の伍

子胥が佞臣に陥れられ、呉王に自殺を命じられる。その死体は馬の革袋に入れて川に流された。この川がどの川なのか明記されていないが、「胥江」のことではないかという説が広く行われている。伍子胥の死体は奔馬のように勢いよく海に流れ、潮のように岸を打っていることから、「憤怒の潮」と象徴される。

(一九) 前掲注(三) 四五九頁。

(二〇) 淹滞…賢才がいつまでも下位にとどまっていること。

(二一) 高泉性激『特賜太宗正統禪師龍溪潛公大和尚御葬塔銘』（「洗雲集」巻第十五）

『高泉全集』黄檗山萬福寺文華殿、二〇一四）九三六頁。

(二二) 『黄檗外記』は享保五年（一七二〇）に臨濟宗妙心寺三百十四世の無著道忠（一六五三—一七四四）が著わした典籍である。黄檗山萬福寺開山隱元等を中心とする黄檗派を批判した著書である。なお『日本古典籍総合目録』には、昭和三十五（一九六〇）年刊行と紹介されているが、是正を要しよう。

(二三) 龍溪が『隱元録』を読んだのは、隱元が渡来する三年前の承応元（一六五二）年のことである。

(二四) 無著道忠「黄檗外記」『黄檗宗資料集成 第二巻』（春秋社、二〇一五）二三八頁。

(二五) 『隱元録』は崇禎十五（一六四二）年開版の『黄檗隱元禪師語録』のことである。

(二六) 翊賛…君主をたすける。

(二七) 前掲注（一九）同。

(二八) 平久保章『隱元』（吉川弘文館、一九六二）一一七—一一八頁。

(二九) 奚啻…「何啻」と同じで、「どうしてただ…だけであろうか」と、ある範囲に限定されないことを表す反語表現となる。

(三〇) 「贈龍溪禪德偈并引」平久保章『新纂校訂 隱元全集 第六巻』（開明書院、一九七九年）二六六頁。

(三一) 義空…生没年不詳。唐(中国)の僧。嵯峨天皇の皇后橘嘉智子が禅僧をまねくため唐につかわした慧尊にもなわれて承和一四年(八四七)来日、日本にはじめて南宗禅を伝えたとされる。

(三二) 明極…(一二六二—一三三六) 中国、元代の臨濟宗の僧。元徳二年(一一三〇)招かれて来日し、後醍醐天皇・北条高時の帰依を受け、建長寺、南禅寺、建仁寺などに歴住した。著に『九会語録』。

(三三) 金粟親承…「金粟」は中国浙江省海塩県の金粟山広慧寺のことで、隱元三三歳の時、この寺で、明末臨濟禅の代表の密雲円悟に参禅したことがある。その後、三五歳で密雲円悟の弟子の費隱通容から印可を受け、四五歳で費隱通容に嗣法し、「臨濟正宗三十二

世」となる。

(三四) 濟北築拳：濟北：「濟」は「渡し場」の意味がある。「院臨古渡、運濟往来」で示したように、「濟北」は臨濟宗の開祖の臨濟義玄の禅寺（院）は由緒ある渡し場に臨むが故にその名を得たものと思われる。築拳：「黄檗山頭、曾遭_二痛棒_一。大愚肋下、方解_二築拳_一。」（入矢義高訳注『臨濟録』）。

(三五) 擲鼻：『碧巖録』第五十三則の「百丈とカモ」で馬祖道一が百丈懐海の鼻づらを捉えたという物語を指す。

(三六) 断際：黄檗希運（？く八五〇）のこと。中国唐代の禅僧。諡は断際禅師。福州閩県（現、福建福州）の人。臨濟宗開祖の臨濟義玄の師として知られる。無事：「師示衆云。道流。切要_一、求取_二真正見解_一。向_二天下横行_一。免_{丙レ}被_乙這一般精魅惑乱_甲。無事是貴人。但莫_二造作_一。只是平常。」（入矢義高訳注『臨濟録』）。

(三七) 「請隱大師普門開堂啓」『特賜大宗正統龍溪禅師語録卷之三』（刊行年次不明）一～二頁。

(三八) 伊藤古鑑『日本禅の正燈 愚堂』（春秋社、一九六九年）二二二頁。

(三九) 前掲注（三八）二二二頁。

(四〇) 前掲注（三八）一七三頁。

(四一) 入矢義高訳注『臨濟録』（岩波書店、一九八九年）一〇一頁。

(四二) 平久保章「法語」『新纂校訂 隠元全集 第七卷』（開明書院、一九七九年）三三三～三三四頁。

(四三) 賈晋華『古典禅研究：中唐至五代禅宗發展新探』（上海人民出版社出版、二〇一三年）一五二頁。

(四四) 「機縁」『特賜大宗正統龍溪禅師語録卷之一』（刊行年次不明）二二三頁。

(四五) 『特賜大宗正統龍溪禅師語録卷之一』（刊行年次不明）一〇頁。

(四六) 入矢義高訳注『臨濟録』（岩波書店、一九八九年）四〇頁。

(四七) 柳田聖山『臨濟ノート』（春秋社、一九七一年）九七頁。

(四八) 前掲注（二一）九三八頁。

(四九) 平久保章『隠元』（吉川弘文館、一九六二年）一〇四頁。

(五〇) 前掲注（三）四五四頁。

(五一) 前掲注（三八）二三一頁。

(五二) 林観潮教授の先行研究によれば、以下のとおり——「日本明暦四（一六五八）年六月、摂津普門寺に住した隠元は、明の三峰法蔵（一五七三—一六三五）の編纂した『弘戒法儀』三三章の中から一四章を選び、別に一章「堂頭和尚方丈衣法儀」を加えて一五章とし、新たに『弘戒法儀』を編纂したのである」（林観潮「隠元和尚の禅風」『黄檗

- 文華』(一三八) 黄檗山萬福寺文華殿、二〇一八) 二三四頁。
- (五三) 『黄檗清規』(大正八二、七六九上、中)
- (五四) 『黄檗清規』(大正八二、七七〇中)
- (五五) 「内殿説戒」『特賜大宗正統龍溪禪師語録卷之一』(刊行年次不明) 一二〜一三頁。
- (五六) 前掲注(五) 一九四頁。
- (五七) 前掲注(三) 一九六頁〜二〇〇頁。辻善之助「黄檗の開立」『日本仏教史 第九卷 近世篇之三』(岩波書店、一九五四年) 三六〇頁〜三六一頁を参照。
- (五八) 前掲注(五六) 同。
- (五九) 前掲注(五六) 同。
- (六〇) 竹貫元勝「隠元と妙心寺」『朝枝善照博士還暦記念論文集 佛教と人間社会の研究』(同朋舎、二〇〇四年) 一五九頁。
- (六一) 前掲注(五) 六頁を参照。
- (六二) 大槻幹郎編『祥雲山慶瑞寺』(祥雲山慶瑞寺・寺坂道雄発行、二〇〇〇年) 二二一頁。

第二部

隠元・黄檗宗と日本皇室―「物」の交流を中心に―

一 はじめに

寛永六（一六二九）年、三四歳の後水尾天皇（以下、黄檗宗における通称により、「後水尾」法皇」とする。また年齢は数え年による）は女一宮（興子内親王、すなわち明正天皇）に譲位した。そして、慶安四（一六五一）年五月、五六歳で、相国寺の听叔頭暉について落飾し、法号を円浄と称した。外国人の謁見を許さない、中世以来の皇室の因習に阻まれたものか、後水尾法皇はその生涯を通じ実際に隠元と面会したことは実は一度もなかったが、寛文六（一六六六）年六月二十九日、法皇は仏舍利五顆を宝塔に納めた上で、隠元に賜った。寛文七（一六六七）年一月七日、法皇は隠元の嗣法の和僧弟子たる龍溪性潜から嗣法された。これによって法皇は黄檗の法脈を受け継いだのである。寛文一三（一六七三）年四月、隠元の病が重くなったことを聞いて、法皇は「師者国之宝也、倘世寿可_レ続、朕願以_レ身代_レ之」と嘆き、「大光普照国師」の徽号を賜った。一方で、黄檗山萬福寺では、仏舍利を供養する舍利殿に後水尾法皇像を奉安し、毎年「法皇忌」を厳修している。法皇と隠元及び黄檗宗の関わりが深いことが、以上の経緯から察知される。

法皇と隠元の関わりについての先行研究は、主として宗教史学や信仰的な角度から考察されてきた。まず、宗教史学の面で、古くは辻氏（一九五四）「黄檗の開立」^(一)（一九五三）「後水尾天皇の御信仰」^(二)、倉光氏（一九一七）「後水尾法皇と隠元禪師」^(三)（一九一五）「皇室と黄檗宗」^(四)、近藤氏（一九一七）「皇室と黄檗宗との関係」^(五)や『黄檗宗派原由』^(六)などが挙げられる。これら先行業績には、法皇から隠元に法語を求めたこと、仏舍利や徽号を賜ったことなど、法皇と隠元の交流において主要な事実が共通して述べられている。また近年では、中尾氏（一九七九）がその『後水尾法皇と黄檗宗』^(七)で、法皇と黄檗宗との関係については、隠元、龍溪、高泉の三禅僧を主として取り上げ、それぞれの『語録』から文章を種々引用し、踏み込んだ考察をしている。さらに、中国の林氏（二〇〇四）「隠元隆琦と日本皇室―『桃薬編』を巡って―」^(八)では、法皇の子たる靈元天皇勅編の『桃薬編』の内容や編纂の背景・真意などを考察することにより、そこに見られる隠元の尊皇観念や皇室と黄檗僧の関わりについて検討している。そのほか、信仰方面の考察としては、高井氏（二〇〇二）は「黄檗山萬福寺における仏舍利供養について―「法皇忌」との関係から―」^(九)、（二〇〇三）「儀礼「法皇忌」をめぐる―黄檗山萬福寺における仏舍利瞻礼と後水尾上皇の供養―」^(一〇)の二論文を通じ、法皇が黄檗山に下賜した仏舍利の由来・供養や法皇忌に関して詳しく考察している。筆者はこれら諸業績を踏まえつつ、拙稿（二〇二二）「後水尾法皇と隠元―三平瑞木像をめぐる―」^(一一)では、いわゆる三平瑞木像をめぐる、その像の姿や由来、隠元の三平祖師信仰、

法皇への献上、泉涌寺への下賜安置といった経緯についても考察を加え、法皇と隠元の関わりを持つ、これまであまり触れられて来なかった一面を明らかにした。

龍溪に嗣法する以前にあって、法皇は他にも多くの禅僧に就いて学んでおり、また、法相・天台・真言の教学に対しても造詣を深めている。それでも新来の黄檗宗への関心と傾倒ぶりには特筆すべきものがある。本章では、先行研究を踏まえつつ、特に文学史的な角度をも加え、法皇の関連和歌と隠元が法皇へ寄せた書簡等の第一次資料を読み解くことにより、その中に潜んでいる思想・感情の一面を分析して、先行研究でこれまであまり触れられてこなかった文雅の世界における二人の内面的なつながりを考察する。その考察により、法皇がいかなる背景から隠元にここまで深い帰依を示したのか、といった問題について明らかにしたい。

二 後水尾法皇の黄檗禅への帰依

辻善之助氏が「御歴代の内に於いて、仏教に御帰依なされた方々も少からぬことであるが、その御信仰の深くして而も健全であらせられた方としては、まづ後宇多・花園・後水尾の御三代を挙げねばならぬ」^(二二)と指摘したように、法皇はもとより仏教に深く帰依していた。^(二三)ここで近年における法皇の伝記研究の集大成たる日下幸男氏の『後水尾院の研究』(下冊 年譜稿)、藤井譲治、吉岡真之監修・解説『後水尾天皇実録』(一―三卷)によれば、法皇は一生を通じて、一つの宗派に限らず、天台宗、真言宗、浄土宗などの宗派の僧侶の論議(仏法討論)を聴聞し、禅宗の法義問答を行っており、各宗派の名僧らとの法談もしばしば行っている。禅宗以外の帰依対象となった僧侶として、浄土宗の遊行上人如短(厳密には時宗に属するが、便宜上浄土宗に含める)、雄誉靈巖、真言宗の長存、宥貞(一五九二―一六六四)、泉涌寺の如周正専(一五九四―一六四七)、天圭照周(一六一六―一七〇〇)、天台宗では天海、堯憲、良範などが挙げられる。ただし、政治色と排他性の強かった日蓮宗及び浄土真宗とは明らかに距離を置いていたように見受けられ、これら二宗派の関係者はおよそ見当たらない。また、曹洞宗の関係者も見当たらないが、その理由は、京都市中に同宗の寺院が歴史的に乏しかったことに起因している。^(二四)

しかし、禅僧への帰依は総じて深い。五山僧は、主に、法皇に詩文を進講したり、法皇の文芸サロンで法皇と詩文の唱和などしたりしていた。この点では、相国寺の鳳林承章(一六二五―一六六八)や听叔頭暉等が知られている^(二五)。寛永六(一六二九)年、讓位後の法皇は、妙心寺や大徳寺の禅僧に近づいた。寛永八(一六三二)年、最初に仙洞御所へ召されたのは一糸文守である^(二六)。一糸以外、大徳寺の沢庵宗彭妙心寺の雲居希膺(一五八二―一六五九)、愚堂東寔なども参殿法談を行っている。寛永一五(一六三八)年四月一三日、龍溪は師・愚堂東寔の宮中清涼殿における説法の随員の一人として初めて法皇と対面している。その後実に二〇年近い歳月をへて、明暦三(一六五七)年四月、法皇

は龍溪（すでに妙心寺離山後）一人を内殿に召し、勅問があり、これが両者機々投合の始めであったという。以後、寛文一〇（一六七〇）年八月二三日龍溪が示寂するまで、法皇は深く龍溪に帰依した。寛文三（一六六三）年五月二五日には法皇は再度龍溪を召し、龍溪を通じて隠元に禅要について下問した。そこで隠元は再び龍溪を通じて上奏法語を寄せている。こうして間接的ながら隠元と法皇との法縁が結ばれ、翌寛文四（一六六四）年一月一九日に至り、龍溪は隠元の法を嗣いだ。寛文七（一六六七）年一月七日、法皇は龍溪から嗣法している。これによって法皇は黄檗の法脈を受け継ぎ、隠元の法孫となったのである。龍溪と隠元の遷化後、晩年の法皇は黄檗宗にあつては高泉性激に深く帰依している（二六）。ただ、同時期に天龍寺の定西堂明可にも帰依し、延宝六（一六七八）年八三歳の時には、同じく天龍寺の貞西堂（前出の定西堂とは別人と見られる）を召して『碧巖録』を講じさせている。ここには人生の最後まで、各宗の中でもとりわけ臨済系の禅宗に帰依した法皇の姿が見られる（二七）。

上述したように、隠元渡来前に法皇が帰依した臨済宗の一系文守などの没年から見ると、寛文三（一六六三）年、法皇が隠元へ禅要を下問した時点で、ひとたびは復興を見た在来の臨済宗も一系ら主要な担い手の死により、再度の弛緩・凋落を見ていたものと見られよう。隠元の渡来や黄檗宗の開立は、中国明代の禅をダイレクトに日本へもたらしており、大徳・妙心両寺をも含む既存の臨済諸派に比して、儀礼などの面ですこぶる異彩を放っていた。法皇は再会を果たした龍溪を通じ、黄檗禅へとしだいに親炙するようになった。前述したように、寛文七（一六六七）年一月七日、法皇は龍溪に嗣法しており、このことで以下のような謝法の宸翰を龍溪へ賜っている。

朕中歳已来。頗好_レ斯道。参_レ透列祖差別因縁。恰如_レ疊塔子一層了又一層。雖_レ然見徹更不_レ疑謬。争_レ下奈未_レ能_レ慶_レ快平生_レ矣。晚召_レ龍溪西堂。諮_レ詢禅要。乃把_レ従前参得底悟得底。而_レ贬_レ向無生国裏_レ去。直得_レ胸次廓清洞明_レ也。如_レ是而坐纔五六歳。然沈掉尚競。惺寂不_レ常。或要_レ坐之時。正念如_レ待_レ要_レ起之時。安祥似_レ迎。或合_レ眼無_レ心。開_レ眼有_レ境。茫々然無_レ本可_レ捩。堂便示以_レ柏樹公案。忽朝直与_レ本地_レ相应。起坐一斉。心境不二。始覺_下庭前柏樹子元来不_レ涉_レ心境。顧思昔_レ貶_レ参_レ禅_レ皆是疑_レ自_レ心。而_レ辨_レ話_レ頭。今也取_レ話_レ頭_レ而_レ證_レ自_レ心。非_レ但_レ證_レ自_レ心。況常日跨_レ泥牛。而遊_レ戲_レ昆盧頂上_レ乎。既滿_レ初懷_レ不堪_レ歡躍。仍染_レ宸翰_レ以謝_レ乳哺。

寛文丁未十一月七日 龍溪丈室。（二八）

周知のように、日本の禅宗は、宋元の中国禅宗が伝来してから数百年の間に、中国との連絡を絶っていたためか、独自の変化を遂げている。隠元渡来以前の江戸初期の禅界は、

第二章で論述したように、全般的に見て、詩文や偈頌のような文字にこだわり、しだいに形骸化したことも否めない。また、室町中期から江戸初期にかけて、幻住派に端を発した、いわゆる密参口訣式の禅も一般化していた。公案は黄檗をも含む臨済禅を特徴づけるものであるが、その扱いに過度の注意が払われるようになり、例えば公案を一定の基準の下に配列し、難易の段階を付したうえ、修行者が一則パスするたびに、師家の側は新たな関門を設け、百則とか三百則とか千五百則を弟子がすべて透過すれば得悟したものと見なした。これがいわゆる「梯子禅」であるが、法皇の上記宸翰にいう「恰如_二疊塔子一層了又一層_一」とは、これを指しているのである。また、「雖_レ然見徹更不_二疑謬_一。争_下奈未_上能_三慶_二快平生_一矣」とあるように、法皇もある時期まではこうした日本在来の臨済宗の弊風から決して自由ではなく、それが隠元・龍溪師弟との出会いにより、話頭に囚われないうことで、解決を見たのである。法皇は「顧思昔_レ貶_レ參_レ禅_レ皆是疑_二自_レ心_一、而辨_二話_レ頭_一、今也取_二話_レ頭_一而證_二自_レ心_一」と、喜びを込めて回顧している^(一九)。寛文九(一六六九)九月二〇日には、龍溪に「大宗正統禪師」の号を賜った。その際の宸翰には、「師実得_二其_レ正統_一者也」^(二〇)と書かれており、隠元を介して臨済禅の正脈が龍溪へ伝えられていることを認めている。五山や妙心寺ほか、自己の生涯においてかかわりの深かった在来臨済宗の大山からの反発を恐れぬ大胆な断言であり賞賛と云うべきであろう。

ここで竹貫元勝氏の先行研究によれば、黄檗禅は「禅宗・浄土宗・真言宗の三宗が一体となった宗風」で、「人々の多様な信仰的要求に対して容易に応じ得るものを内包していることになる」^(二一)。しかし、村瀬玄妙氏の先行研究によれば、隠元の語録を読んでみると、「隠元禪師の禅が臨済禪師(引用者注・唐代の臨済義玄)の機鋒を備えているが、それよりももっと洗練され綿密な姿で説かれている」^(二二)。この点について、林観潮氏も隠元和尚の禅風が「要約的に臨済正伝、静坐参禅、了悟自心、持戒持律、方便念仏」^(二三)を基調とするものと主張している。つまり、静坐参禅を根本の工夫とし、了悟自心を目指すのである。それだけでなく、戒律を厳格にする持戒主義に立って、具体的な戒律関連儀礼の説かれた『弘戒法儀』を刊行し、三壇戒会の開設、『黄檗清規』の編纂などを通して、日本における戒律復興運動を促進していったのである。法皇が深く帰依した一糸文守もまた持戒主義に立っており、法皇も龍溪から菩薩大戒を受けた、ということなどから見ると、隠元の持戒主義を法皇もまた支持していたものと十分に推測できる。黄檗禅の正統性と持戒主義等といった特徴こそは、法皇がこれに親炙し、ついには帰依するに際し、大きな要因をなしていたものと見られよう。

三 後水尾法皇と隠元の思想の共鳴

三四歳の壮年で譲位した法皇は、以前にもまして学問の研鑽に取り組んで、江戸初期における宮廷文化の頂点に立った。法皇は学問や芸術に造詣深く、詩歌にも優れ、ほぼ二千

首の和歌が『後水尾院御集』^(二四)に収められて今日に伝わっている。これら二千首の和歌には法皇が自分の思想や感情を託している。そのうえで、法皇が和歌という芸術手段を通じてどのように仏教思想からの影響や悟りの境地を表明したのかを考察する。同時に、そうした歩みが、隠元もその法皇宛の書簡で表明している仏教思想や境地との間にいったいどの様な共有性をもっていたのか、ということについても考察を加え、文雅の世界における二人の間の内面的なつながりが生み出された法皇の隠元への帰依の背景を踏み込んで考察したい。

法皇は実に七十年間にわたり歌壇で活動したが、それはおよそ三つの時期に区分できる。すなわち、第一期は慶長一六（一六一一）年（一六歳）〜寛永六（一六二九）年（三四歳）。この時期は法皇の修業期と言わなければならない時期であり、第二・三期から見れば基盤作りの時代である。次に第二期は、寛永六年〜承応三（一六五四）年（五九歳）。この時期はいわば、和歌・漢詩等の創作活動を最も盛んに行った時期である。そして第三期は承応三（一六五四）年〜延宝八（一六八〇）年（八五歳）。法皇はすでに自身の創作よりも歌壇の後進歌人らへの指導に活動の重点を移しており、その成果の集大成として編集事業も盛んに行われた時期である^(二五)。なお、隠元が日本へ渡来したのは第二期の終わりにあたる承応三（一六五四）年のことである。ただ、本章では、隠元が渡来する以前の第一・二期の和歌を中心に切り上げて、法皇の仏教思想からの影響や悟りの境地を分析したい。

さまざまにうつりかはるも憂き事は常なるものよあはれ世中^(二六)

（『御集』一四〇〇）

この歌は元和三（一六一七）年、父帝の後陽成院崩後に際しての追善の歌である。当時、法皇はまだ二二歳の若さである。無常な世の中に、辛い事だけが常に起こるということへの嘆きである^(二七)。鈴木健一氏は本作品の背景にある先行作品として、『新古今和歌集』（春下・藤原実定）から「儂さを外にも言はじ桜花さきては散りぬあはれ世の中」^(二八)を挙げている。その意味合いは、「世のはかなさを外のものによそえることなどすまい。桜の花が咲いて、もう散ってしまった。ああ、世の中ははかないものだ」^(二九)というものである。「儂さを」という歌は、桜の散りゆく「無常のはかなさ」を表しており、法皇の歌の前半にいう「さまざまにうつりかはる」という句も世の中の無常を表している。父帝の死を前にして、生命のはかないことを法皇は改めて切に感じたのである。けれども、単なる「無常」への感歎だけがこの歌のテーマではない。同じく鈴木健一氏は次の「憂き事」という語句への注釈の中で、「うき事を思ひつらねてかりがねのなきこそわたれ秋のよなよな」（古今・秋上・凡河内躬恒）^(三〇)という歌を取り上げている。その歌の意は、「つらいことを一つ一つ思い並べるように列をなして、雁が、そら、あんなに鳴き渡るよ。

秋の夜ごと夜ごと」^(三二)というものである。徳川幕府の朝廷への干渉に起因して、父子関係にも多大な不和がもたらされてしまった。そんな思わしからぬ関係にあった父帝の崩御を前にして、父帝との葛藤を含めて、複雑で不幸な人生を振り返るたびに、作者たる法皇にはつらく思われたのである。このはかない無常の世の中にあつて、憂き事は雁がつらねて飛んでいくように、綿々不断である点に、多層的な感傷が描かれている。無常と対比しながら、「憂き事」は常である、という修辞手法を利用して、「憂き事」の深さをいつそう浮彫りにしている。法皇のこのやる瀬無さは合計二首もの古歌を踏まえつつ、より風雅で、しかも仏教思想を漂わせた形で表明されているのである。

思へ世は玉しくとても秋の田の仮庵ならぬ宿りやはある^(三三)

(『御集』一一六一)

この歌は「田家」という題で、寛永一四(一六三七)年(讓位から八年後)五月八日に詠まれた歌である。法皇の創作活動の到達点を示すと思われる『御着到百首』に収録されている。この歌の大意は、「この世に生きていること自体、仮りの宿に住んでいるようなもの。そういう意味では、仮庵も玉敷の庭も同じ」^(三四)である。「玉敷の庭」とは、宮中の庭の意である^(三五)。鈴木健一氏はこの歌への注釈の中で、『百人一首』(後撰・秋中・天智天皇)にも採られた「秋の田のかりほの庵の苫を荒み我が衣手は露にぬれつつ」^(三六)を引く。その意味合いは、「秋の田のほとりの仮小屋にとまって番をしていると、屋根の苫が荒くて隙間が多いために、わたしの袖は夜露にひどく濡れたことである」^(三七)というものである。法皇は「思へ世は」という歌では、「秋の田の仮庵」を「秋の田を守るための仮小屋」^(三八)と意識しながら、仮の宿りという仏教の基本的な教義と重ねて、この現世の実相を巧妙に比喻しているのである。宮中にいる天皇も、仮庵に苦勞しつつ働く農民も、このはかない現世に一時的に身を寄せているに過ぎない、という意味合いである。この面から見ると、王者と万民とが実は平等で何の差異もない、というニュアンスも込められている。内容的に天智天皇の「秋の田」という本歌に比すれば、はるかに仏教的色彩に富む作品となっている。

むなしきか色なき色は誰か見んよし見む人も見ぬ世ならずば^(三九)

(『御集』九七七)

この歌の題は「空門極品」である。日下幸男氏著『後水尾院の研究』によれば、「此御歌は金地院巢雲に被下となん」^(四〇)と書かれている。法皇が南禅寺金地院の巢雲に送った歌であることが分かる。法皇から本作を賜った金地院巢雲とは、中村健史氏の先行研究

によれば、最岳元良のことで、「生年未詳、明暦三（一六五七）年遷化。巢雲と号す。臨濟宗。以心崇伝に法を嗣ぐ」とされている^(四〇)。この歌の大意は「仏典には『色即是空』ともいう。誰が見るだろうか。えいままよ、見ようとする人がいても、そのような人のことを見ない世であるから、そんな世でなかったらよかつたのに」^(四一)となる。「よし見む人」という語句の注釈で、鈴木健一氏は、『古今和歌集』（秋上・読人不知）から「萩の露玉に貫かむと取れば消ぬよし見む人は枝ながら見よ」^(四二)という歌を取り上げている。「よし」とは「えい、よいわ」「もう、よいよい」という意味であり、下の「見よ」という命令の言い方と呼応している^(四三)、それゆえ、この歌全体の意味は、「萩の露は、玉に貫こうと手に取ると、消えてしまった。よい、よい、見ようとする人は、枝のままで見よ」^(四四)となる。この点について、竹岡正夫氏は、「よし」を用いるのなど、当時古めかしい上代風の感があり、そこにまた鷹揚な気分も漂っている^(四五)とする見解を示している。それに対して、法皇の歌では、「見」とは、具体的な動作ではなく、「抽象的に理解できる」、「氣に留める」等の精神的な共鳴の意が強い。ところが、「色即是空」を「見る」、つまり「理解できる」という人は現実にはなかなか見当たらず、それゆえこの教理をいつも考え、よりどころとしている自分にとっては、生きづらい世の中だなあ、という強い慨嘆が込められているのではないだろうか。法皇の歌では、「よし」を使用して、「鷹揚な気分」ではなく、自分が「空」の奥義を見極めているにもかかわらず、そのことを周囲の誰も氣に留めようとしなないということへの寂寥感が漂っている。この歌はいつ詠まれた歌か、明記されていない。しかし、巢雲の没年から推測して、法皇が隠元と道縁を結ぶ以前の歌であろう。

法皇の歌集では、夢、無常、空、仮の宿りといった仏教思想が大いに詠まれている。ここで、三例を取り上げて、その仏教思想は法皇の心に深く影響を与えている様子を垣間見ると。寛永一九（一六四二）年の冬、法皇が深く帰依した一糸文守が法皇に謁した際、法皇から三首の歌が示された。いずれも禅の公案の語を題とし、もっぱら和語によって、それから公案の大意が詠じられている。原文は以下のとおりである。

応無所住而生其心

ぬしや誰とはば答よ海人の子の宿もさだめぬ法の浮舟^(四六)

（『御集』九六六）

ここに見える「応無所住而生其心」^(四七)とは、『金剛般若経』の名句であり、口語訳して「存在や現象にとらわれることなく、自由自在であること」というものである。辻善之助氏は、歌本文の主旨について法皇「の心持を海士にたとえて、一生を舟の中に過し、宿も定めず、波に任せて、円転滑脱、自由自在なる境地をよまれたものである」^(四八)と

見ている。筆者もこの解釈に同意する。つづく二首は以下のとおりである。

啐啄同時眼

さやけしなかひごを出る鳥が音に敷しもわかずめぐる光は^(四九)

(『御集』九七五)

啐啄同時用

立居なくかひごの鳥の翅こそ山もさはらず海もへだてね^(五〇)

(『御集』九七六)

「啐啄同時」とは『景德伝燈録』卷二・宝応章に「諸方只具^二啐啄同時眼^一、不^レ具^二啐啄同時用^一」^(五二)とあるのにちなむ。「啐」とは鶏卵が孵化する際、殻の中から雛鳥がつつくこと。また、「啄」とは母鶏がそれに応じて外から殻をつつくことであるが、禪宗では一般に、好機を得て学ぶ者と師の両者の心が一層の好機を得て投合することをいう^(五三)。^(二)「^一」でさらに辻善之助氏の注釈によりつつ、そこに見る文語表現を口語に改め、かつ、いわゆる皇室向け敬語を略して書けば、まず「啐啄同時眼」とは、林藪の茂った中を何の隔てもなく、明光のさやかなように悟が開けた境涯を詠んだものである。また、「啐啄同時用」とは、殻を出た雛鳥の翼の自由さには、山も海も何のさわりともならないように、禪の修行者が無明の殻を破って、悟道に入った、いわゆる活発発地の状を詠んだものである。^(五三)

上述した三首の歌はいずれも法皇が一条に対し、参禅後の心境を表している歌である。既に両者間にある程度以上の道縁が結ばれ、実地に参禅した人でなければ詠み得ない境地である。「浮舟」「光」「鳥の翅」「山」「海」などの語彙を用いて雄大で広い天地を印象づけつつ、そこをゆく鳥さながらに自由な境地を禅によって得た喜びが率直に詠じられている。

こうした和歌からも、法皇の仏教信仰の篤いことが垣間見られる。仏教思想は法皇に深い影響を与えており、とりわけ政争に翻弄されがちだった法皇の心を大きく慰めてもいる。法皇は仏教によって精神的面で相当な解脱を遂げている。青年期以来、倦まずたゆまず関連する方面の勉学に励んだ。博大で奥深い仏教、とりわけ禅の教えが法皇の心を満足させる、終生にわたり精神的なよりどころとなったのである。その晩年に詠んだ歌「釈迦（延宝四年秋御寢覚被遊御詠御年八十一）」では、「散りうせじただ我ひとりとはかりも説きし言葉の花の匂ひは」と詠じ、仏教の教えがその開祖たる釈尊の言葉とともに永遠であることを表現している。^(五四)

上述したように、寛文三（一六六三）年、黄檗山での開堂式が挙行された際、久しく禅に心酔していた法皇（当時六八歳）から、龍溪を通じて、隠元へ禅の法門の大意について

下問があつた。隠元からの上奏法語の書簡を読んで、「上覽^(五五)之悦」とあるように、法皇はその内容に大変満足している。これが法皇と隠元との道縁の始まりである。その書簡は「黄檗和尚太和集 法語」^(五六)に収録されている。

癸卯五月廿五日

太上皇召^レ龍溪禪德^一入^二内庭^一賜^レ坐畢。上云朕向聞^三禪門下有^二单伝^一^(五七)之道。
一。不^レ歴^二階級^一^(五八)。直指人心。見性成佛。実朕所^二忻願^一焉。今隠元禪師迺大
唐尊宿。甚為^二希有^一。朕欲^下請^二問法要^一。以^了中^上大事因縁^(五九)。煩^レ卿代致^レ之。
溪承^レ旨。一^面師云云。師乃索^レ筆書云

夫单伝直指之道。別無^二言説^一。唯要^三自己放^二下身心及一切塵勞^一。直下返^二
焰^(六〇)本来面目^一。覩^二破無位真人^一。則不^レ被^三外物之所^二蒙昧^一。如^二鏡對^一鏡。
了了分明。原無^二物染汚^一。亦無^二点塵留碍^一。円陀陀^(六一)。活潑潑。赤洒洒^(六二)。
一。転轡轡^(六三)。名不^レ可^レ名。識焉能識。直得^二自徹自悟自了^一而後已。既徹悟
了然。則生死去來。自由自在。處^二富貴^一不^下為^二富貴^一之所^上牢籠^一。處^二人天^一
不^下為^二人天^一之所^レ留碍^一。可^レ謂^二万象主而作^三四生^(六四)父^一。以^二天下^一為^二一家^一。
一。以^二万類^一為^二一子^一。繼^レ往開^レ來。駢^二臻^(六五)民福^一。聖種弥^二隆於萬代^一。法
門砥^二柱於千秋^一。

上に引いた書簡の最初の部分には、隠元による禅についての概観的な解釈である。隠元にとつて禅とは何であるうか。その根本的な教義はおよそ以下のように説かれている——人間は皆仏性を具足している。この仏性は本書簡にあつては「本来面目」「無位真人」と説かれている。この仏性は鏡と鏡が向き合うように、もともと円満清浄で、何も汚されていないだけでなく、「円陀陀。活潑潑。赤洒洒。転轡轡」とあるように、活潑で生き生きとしていて、しかも拘束もなく、自由自在である。しかしこの仏性は、外物や塵勞によつて汚染されてしまう。そのため、「本来面目」「無位真人」を悟るためには、単に經典の教説に基づくだけでなく、自分で参究して直入頓悟することが大切である。身心や万縁を「放下」して、一念不生の境地となり、生死や名利から解脱することによつて、絶対的な独立と自由、平等な境地に入ることができる、と。以上のような主旨に立つこの法語からは、いわゆる出没自在、縦横無礙といった禅風が感じられる。^(六六)

ここでさらに、筆者なりの解釈を加えれば、「本来面目」とは、善悪等の二項対立が生ずる以前の衆生の本性を指している。臨濟宗の開祖・臨濟義玄はこれを「無位真人」と呼び替えたうえ、その意味を「凡聖迷悟・上下貴賤を超越して何ものにもとらわれない真の解脱人のこと」^(六七)と規定している。ここで隠元の他の語録を読むと、隠元もまた「無位真人」という言葉をしばしば使い、教化していたことが分かる。柳田聖山氏の『臨濟ノ

「ト」では、「臨濟禪を貫く基本的性格としては、あらゆる既成の古い權威を否定し、外的なる何ものにも拘わらぬ自由な人間の肯定もしくは強調がある」^(六八)と述べているが、本書簡を読むと、隠元もまた臨濟禪伝統のこの人間の自由自在な主体性を重視していることが分かる。黄檗禪の正統性もここに反映されていると言えよう。本書簡にいう「唯要^三自己放^二下身心及一切塵勞^一」という句の中でも、ここでは特に「放下身心」に注意したい。これこそはキーワードの一つである。身心や万縁を「放下」すると、そこには、一念不生の世界が立ち現れるのである。なお、隠元の名高い遺偈にもこの言葉が見られる。

西来柳栗振^二雄風^一 幻^二出檜山^一不^レ宰^レ功 今日身心俱放下 頓超^二法界^一
真空。^(六九)

この遺偈の大意は、「中国の古黄檗から来た自分は、雄風を振ってこの地に黄檜山の伽藍をひとまずは出現させたが、これはもとより私人の功績ではない。今日身心ともなくなってしまう、あつという間に分別心を超えて、一念不生の真空の境地と一つとなるのだ」^(七〇)というものである。周知のように、禪の「遺偈」とは、高僧らがその入滅に際して、弟子たちら後人のために残す偈である。そこには大悟の境界、または心境感想等が、辞世の語として書かれている^(七一)。したがって、遺偈こそは高僧がその一生の思想や悟りを結晶させたものと言えるだろう。隠元が法皇への書簡にも遺偈にも「放下」という言葉を使っているということからも、隠元の生涯で、この二字がどれほど重要な位置にあったのかが認識される。これこそは隠元の悟りであると同時に、一生を貫いた実践でもあるう。

隠元にとって、二項対立の分別心を超えて、一念不生の真空の境地に達するためには、どこまでも「放下身心」ということが必要なのである。それはつまり、「身も心も一切の束縛から解き放たれ自在の境地になること」である。言い換えれば、自己の外にある世俗の名誉、財産、地位、知識などだけでなく、自分の心にある欲望、意識や分別なども捨てて、ついには捨てている自分自身にもしがみつかずに、全てのものに執着しない自然のままの心のことである。固定的な実体のない「空」「無常」の世界であって、何もつかまらず、何物にも拘わらないという心こそ、修行者へ自由自在をもたらし、その解脱を可能にするのである。

何ものにも拘わらない自由な人間になるような境地こそは、禪の魅力に引きつけられている修行者にとって憧れているもので、この点、法皇も例外ではない。法皇は青少年期からの仏教研鑽の歩みを通じ、「空」「無常」といった思想を深く理解するには至った。さきにも見たように、法皇は一糸へ寄せた三首の御製の中で、鳥のように自由自在な心境をも体験した経験があると主張している。実は、「放下身心」とは仏教の修行者にとって、

基本的な解脱の方法であるが、その実践はしかし、決して容易なことではない。隠元は法皇に対し、自己を取り巻く複雑な政治的環境などは、その一生を通じて、徹底的に解脱することを法皇に引き続き求めさせたのである。こうした点から見ると、法皇が隠元からの書簡を読んで、隠元の自由洒脱な思想や境地に心を打たれ、そして大きな心の安らぎを得たということが、容易に想像できるのではないだろうか。

隠元の自由洒脱の境地はまた、次の詩偈「金粟解制」^(七二)からもうかがわれる。

禅関^(七三) 透脱絶^二織塵^一 剔^{てき}起眉毛^一^(七四) 一斬新

瓦屋冰消長夜夢 梅花凍解小園春

人情恰好難^二分離^一 道眼初開別^二仮真^一

喝^二散白雲^一 千里 縱^二横何處^一 不^二相親^一

この詩偈（形式は七言律詩）の大意は、「禅の関門を通り抜けて俗世間を捨てる決意がある。氷が溶けるように長い夜の夢から目覚めて、梅が咲いて、庭に春が来た。道眼が初めて開いて、真・仮という二項対立を超越した。勢いのよい大きな声で千里の白雲を散らし、縦横自由でどこへでも溶け込むことができる。善、悪、真、仮など二項対立の俗世間を超越して、白雲が散ったように、全ての悩みや障りがなくなり、心が自由自在で円満な心境となった」^(七五)ということである。ここでとりわけ注意すべきは、「縦^二横何處^一 不^二相親^一」という句である。悟ったのち、どこへでも溶け込み、全てを包容できる慈悲の心境に至ったというのである。隠元のこの広々とした心境は、「大局を見渡せる能力、根底にあるおらかな性格」^(七六)の持ち主の法皇にとって、一層の親しみを感じさせたものと考えられる。終わりに、今後の課題として、隠元渡来後と重なる法皇の第三期の和歌に関して、そこに隠元・龍溪師弟の禅思想からの思想的影響がどのように示されているか、ということを解明してゆきたい。

四 後水尾法皇への書簡から見る隠元の忠君思想

ここで再び、隠元が法皇へ奉った書簡へ戻る。隠元から法皇への回答は、合計三つの部分に分けられる。すなわち、最初は禅に関する概論的な解釈である（前述）。次に、禅宗に理解ある法皇を禅者として強く賛美する部分で、前文を受けて後文へと展開する働きをしている。そして最後は法皇へ奉った詩偈であり、散文で書かれた前二段を韻文の形で歌い上げている。以下、第二段、第三段（詩偈）の部分それぞれについてみてゆきたい。

大哉^(七七) 於穆^(七八)。 仏心天子。 世出世間。 無^二以加^一矣。 不^レ昧^二靈山之囑^一。

豈小補^(七九) 哉。 是以居^二尊貴之位^一 乃能垂下請^レ法。 以資^二性地^一^(八〇)。 兼利^二將

来_レ。誠不_レ虚_二夙願_一。正_二信此道_一。不_下為_二魔外_一之所_中扇惑_上。非_レ得_二正知正見_一。孰能如_レ是之決択。如_レ是之痛快。真不_下与_二三方法_一為_上。侶而能独_二立乾坤_一。与_二夫天上天下唯我独尊者_一奚以_{（八二）}異乎。貧道所愧德薄言微。無_二法与_レ人。只將_二從上葛藤_一述_二其梗概_一。以流_二上聽_一。咎無_レ所_レ禱。伏惟聖德大開_二柔遠_{（八三）}之風_一。広幽_二樗朽_{（八三）}之質_一。則貧道無_レ任_二感戴之至_一。復說_二偈言_一二章_一併進偈曰。

この部分は第二段の、法皇を禅宗愛好の天子として強く賛美する内容である。冒頭の「大哉」「於穆」とは、天子を賛美する伝統的な賛嘆辞である。単に「天子」のみならず、天下全体をも指している。「仏心」「靈山」とは、出世間を表す言葉で、法皇は世間の天子であるだけでなく、仏法を悟って、正知正見を得た、出世間の天子でもあるということの意味されている。「不_下与_二三方法_一為_上侶」の意味は、二項対立の世俗の世界、すなわち方法の変化を超越した境地に達した、ということである。隠元は法皇が「天上天下唯我独尊」の仏祖と同じく悟ったことを深く讃嘆している。法皇の世間と出世間の両面における尊さを賛美しているのである。さらに、「貧道」「德薄言微」「伏惟」「樗朽」などのような謙虚な自称語や自己描写が用いられており、法皇への尊敬の意が十分に読み取れる。最後に、隠元が法皇に奉った偈は、以下の通りである。

瞿曇曾捨_二金輪位_一 苦行六年在_二雪山_一
夜半觀_レ星成_二正果_一 大千普利刹那間
靈山会上拈_レ花示 欲_レ闡_二別伝_一豈等閑
八万人天俱罔_レ措 頭陀微笑豹窺_レ斑_{（八四）}
自_レ茲正脉流_二千古_一 烈々轟々徧_二宇寰_一
五葉芬々唐国裡 正枝海上独閑閑
十年黙對_二虚空_一語 此日蒼々也破_レ顏
聖德不_レ忘_二靈鷲囑_一 卻教_二一脈响潺々_一
心無_二城府_一 _{（八五）}道無_レ方 _{（八六）}扇_二起宗風_一大法皇
靈鷲枝花重再振 扶桑正脈永流_レ芳
為_レ祥為_レ瑞臨_二家國_一 成_レ聖成_レ賢壯_二帝鄉_一
法運東興自_二此日_一 珠回玉轉 _{（八七）}燦_二文章_一

この詩偈の冒頭、隠元は釈迦が王位を放棄し、衆生済度を目指して苦行を重ね、見事悟つてのちは、いわゆる拈華微笑の故事によって自己の悟りを広く世に伝えようとしたこと

を説く。そのうえで、菩提達摩によって中国へ伝えられた禅宗がいわゆる一花五葉の分派を見、それがさらに五家七宗と分化していよいよ隆盛した様子を説いている。ついで「正枝海上独閑閑」と詠じ、この「正枝」という語彙により、自己が継承した「臨済正宗」を表現している。これが海を渡って、日本へ渡来したのである。また、「十年黙對_二虚空_一語」とは、承応三（一六五四）年、隠元が渡来してからこの偈頌を詠じた寛文三（一六六三）年までの一〇年間を指しているよう。

この一〇年間を通じ、隠元はいろいろな困難に遭遇し（具体的には龍溪をさえも追放するほどの妙心寺ほかに来臨済宗からの反発）、決して順調ではなかった。それでも、「此日蒼々也破_レ顔」と詠じていることから知られるように、今、ついに天は黄檗を見放さず、萬福寺を建立することができ、感無量である。「聖徳不_レ忘_二靈鷲_一」の句では、法皇が仏法を広めようとする志を讃えている。さきの拈華微笑の故事に出て来る仏法護持の為政者の生まれ変わりこそが法皇だ、というのである。こうして臨済の正脈が日本で再度の隆盛を迎え、永遠に継承されるのである。法皇こそは実に国の祥瑞であり、歴史に残る聖賢である——隠元はこのように、詩偈の形で禅の歴史を振り返り、中国の臨済正宗が法皇の外護を得て日本で受け継がれていくことを感謝し、法皇の功德をまさに手放しで礼讃している。

こうして見ると、隠元は世俗の権力や政治から離れて、隠居して修行した初期禅宗の僧侶らとは大きく異なり、世俗の権力とは良好な関係を保とうと相当に心を砕いている。これは中国における禅宗の歴史背景や隠元個人の抱負と関わっているものと思われる。中国では、仏教を生存させ、かつは発展させるうえで、国家からの支持を求めることは不可欠なことであった。また、仏教自身もその融合的精神のもと、儒教で説かれる「忠孝」思想をも積極的に取り入れた。日本へ渡来してのちも、隠元及びその弟子らはこの「忠孝」思想をもたらしたのである。例えば、『黄檗清規』冒頭の皇帝への「忠」を表す「祝釐章」では、こうした思想がよく反映されている。もとより、日本における忠孝思想もまた、家康の朱子学重視以来深く根ざしつつはあったが、隠元一向は、仏教色を伴う、より多彩な関連文献を携えていたのである。関連する文言を下に掲げよう。

靈山仏法付_二囑国王大臣_一。蓋王臣多從_二果位中_一來。威徳自在。能扶_二仏法_一。

為_レ屏為_レ翰為_レ金為_レ湯。我等出世之士。得_三安_レ身行_レ道而無_二外侮_一者実王臣之

恩力也。故凡遇_二歳時節臘祝釐之典_一不_レ可_レ不_レ尽_二其心_一焉。（八八）

隠元はここで中国皇帝を皇室・幕府へと読み替え、こうした権力者からの支持がなければ、黄檗宗の開立も不可能であり、それが達成された恩を忘れずにいるべきことを、弟子たちへ向けて強調している。その一方で、隠元は自己の伝えた法脈を「臨済正宗」と称し

ており、日本にあつて臨濟宗を振興する使命感や抱負が自己にあることを強く認識し、誇りとしていることを明示している。にもかかわらず、当初はなかなか理解者が得られず、相当な苦悩を味わっていた。そうである以上、帰国の念頭も時折脳裡を掠めたことであろう。自分から積極的に法皇らと関係を結ぼうとまでは考えなかったものの、その重要性や、縁次第では彼らの助力を仰ごうという思いが無かつたとまでは言えない。

五 おわりに

本章では、先行研究を踏まえつつ、黄檗禅の主張する臨濟正伝という正統性や持戒主義等の特徴が法皇に認められ、隠元・龍溪師弟に帰依するうえで大きな要因をなした、という前提のもと、法皇の和歌や、隠元から法皇へ寄せられた書簡や隠元の詩偈を取り上げ、それらを分析することにより、法皇と隠元間の思想・感情における内面的な関わりを重点としつつ、法皇が隠元に帰依するに至った背景を考察した。

法皇は少年時代から、仏教思想を学んだばかりでなく、父帝の死や世間の苦しみからも、この世の無常をも切実に体験している。そこで和歌を通じて、この世を無常、空、仮の宿りなどに譬えた。その際、いわゆる「縁起性空」の立場から仏教思想を味わい、この世の現実の種々相を眺めており、仏教信仰は年を追って相当な深みを湛えている。その一方で、仏法によって心を大きく慰めており、精神的な面で相当な解脱を遂げてもいる。隠元は日本渡来時には既に六十歳を過ぎており、臨濟禅伝統の人間の自由自在な主体性を重視しているだけでなく、その禅境は自由闊達で縦横無礙の境地に達しており、そのことが法皇への最初の書簡にもよく反映されている。このような境地や「放下身心」という分かりやすい教化手段などは、法皇の心に響いてきて、大きな心の安らぎをもたらしたことであろう。隠元は法皇への書簡において、単に自己の禅解釈を語っているばかりでなく、法皇の世間と出世間の両面における尊さを賛美し、かつ、黄檗宗の開立に際し法皇から加えられた外護を感謝している。限られた紙幅の中にこうした多層的な思想や感情が盛り込まれているが、隠元からの真摯な敬意は適切に法皇へ伝えられたものと考えられる。隠元は多方面にわたる学識を持ち、何よりも物事に捉われない融通無碍の人柄を帯びていたため、同じく、特定の宗派等に拘泥せず、包容性のある法皇は隠元との間に、親近感を覚えたことであろう。法皇が隠元及び黄檗宗に帰依するに至った背景は複雑であるが、こうした内部的な要因にうながされるようにして隠元との交流を一層求めたものと言えよう。次章では、法皇と隠元の交流の実態を論述しよう。

- (一) 辻善之助(以下、辻氏) 『黄檗の開立』 『日本仏教史 近世篇之三』 (岩波書店、一九五四年)。
- (二) 辻氏「後水尾天皇の御信仰」 『日本仏教史 近世篇之二』 (岩波書店、一九五三年)。
- (三) 倉光活文(以下、倉光氏) 「後水尾法皇と隠元禪師」 『禅宗』 第二六四号(貝葉書院、一九一七年)。
- (四) 倉光氏「皇室と黄檗宗」 『瞎驢眼』 五九号(黄檗山、一九一五年)。
- (五) 近藤瑞堂「皇室と黄檗宗との関係」 『護法』 第三三年第三号(鴻盟社、一九一七年、京都宇治黄檗山萬福寺文華殿所蔵)。
- (六) 『黄檗宗派原由』 (黄檗山萬福寺、一九〇七年)。
- (七) 中尾文雄『後水尾法皇と黄檗宗』 (黄檗山、一九七九年)。
- (八) 林観潮「隠元隆琦と日本皇室―『桃葉編』を巡って―」 『黄檗文華』 (一二三) (黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇四年)。
- (九) 高井恭子(以下、高井氏) 「黄檗山萬福寺における仏舍利供養について―「法皇忌」との関係から―」 『黄檗文華』 (一二二) (黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇二年)。
- (一〇) 高井氏「儀礼「法皇忌」をめぐる―黄檗山萬福寺における仏舍利瞻礼と後水尾上皇の供養―」 『印度學仏教學研究』 五一(二) (日本印度学仏教学会、二〇〇三年)。
- (一一) 楊慶慶「後水尾法皇と隠元―三平瑞木像をめぐる―」 『禪學研究』 九九号(禪學研究会、二〇二二年)。
- (一二) 辻氏「後水尾天皇の御信仰」 『日本仏教史 近世篇之二』 (岩波書店、一九五三年) 四四七頁。
- (一三) 「付属資料 後水尾法皇の信仰」 表一、表三、表五を参照。
- (一四) 「付属資料 後水尾法皇の信仰」 表一、表五を参照。
- (一五) 久保貴子『後水尾天皇―千年の坂も踏みわけて―』 (ミネルヴァ書房、二〇〇八年) 一一三頁。
- (一六) 中尾文雄『後水尾法皇と黄檗宗』 (黄檗山、一九七九年)、 『龍溪禪師の生涯と思想―『龍溪和尚語録』研究ノート』 (九島院蔵版、二〇〇〇年)、 大槻幹郎「龍溪禪師と慶瑞寺」 『祥雲山慶瑞寺』 (祥雲山慶瑞寺・寺坂道雄発行、二〇〇〇年)、 「付属資料 後水尾法皇の信仰」 表一、表五、表六を参照。
- (一七) 「付属資料 後水尾法皇の信仰」 表一、表五を参照。この点は先行研究ではこれまであまり触れられていなかったことである。龍溪が脱退して以降の妙心寺系教団と法皇との関係性や、晩年の法皇が五山の中でもとりわけ天龍寺との縁故を深く有したことの背景については、今後の課題としたい。ただ、今現在指摘できることは、法皇の晩年期に黄檗教団の新世代の統率者として次第に頭角を露しつつあった高泉が、天龍寺上層部とは終

始良好な関係を保っており、法皇と二人の西堂（それぞれ別人と推定）との道縁もまた、その延長線上に展開された可能性が小さくないことである。すなわち高泉は、貞享三（一六八六）年（法皇没後六年）の春には、天龍寺側からの、具体的には第二〇七代住職たる文礼周郁からの要請で「靈龜山天龍寺記」を撰述し、同時に寺の開山たる夢窓疎石の木像へ開眼もしている。こうした深い道縁は、相当の歳月をかけて築かれたものである。『靈龜山天龍寺記』は『洗雲集』巻一四所収、『高泉全集』（黄檗山萬福寺文華殿、二〇一四年）第Ⅱ巻・九二八頁上を参照。同『全集』総索引による限り、『高泉全集』『高泉全集』には、二人の西堂（前出）に関連する字句や作品を認めないが、野川博之氏の先行研究『明末仏教の江戸仏教に対する影響』（山喜房佛書林、二〇一六年）二八〇頁（注（五五））の叙述などを参照しつつ、今後も引き続き考察を加えたい。

（二八）辻氏「後水尾天皇の御信仰」『日本仏教史 近世篇之二』（岩波書店、一九五三年）四四四～四四五頁を参照。

（一九）玉村竹二「後水尾天皇宸筆『宗統録』勅序」『日本禅宗史論集』（上）（思文閣、一九七六年）一一五三～一一五四頁。

（二〇）帝国学士院編『宸翰英華』（思文閣出版、一九八八年。初版一九四四年）七四頁。

（二一）竹貫元勝『隠元と黄檗宗の歴史』（法藏館、二〇二〇年）七一～七二頁。

（二二）村瀬玄妙『茶禅一味』（教育新潮社、一九六六年）二三〇頁。

（二三）林観潮「隠元和尚の禅風」『黄檗文華』（二三八）（黄檗山萬福寺文華殿、二〇一九年）二四〇頁。

（二四）本章で取り上げた後水尾法皇の和歌の本文は、鈴木健一『後水尾院御集』（明治書院、二〇〇三年）による。『御集』と記す。詠作年次がわかるものについてはそれを記す。

（二五）鈴木健一「後水尾院歌壇の成立と展開」（『国語と国文学』六三（一）、一九八六年）四五～四六頁。

（二六）鈴木健一『後水尾院御集』（明治書院、二〇〇三年）二五〇頁。

（二七）歌の大意は鈴木氏同前二五〇頁を参照。

（二八）前掲注（二六）二五〇頁。

（二九）口語訳は田中裕・赤瀬信吾校注『新古今和歌集』（岩波書店、一九九二年）五七頁と石田吉貞『新古今和歌集注釈』（大同館書店、一九三二年）九五頁に拠った。

（三〇）前掲注（二六）二五〇頁。

（三一）小島憲之・新井栄蔵校注『古今和歌集』（岩波書店、一九八九年）七六頁。

（三二）前掲注（二六）二〇二頁。

（三三）この歌の意は前掲注（二六）二〇二頁の注釈を参照。

- (三四) 前掲注(二六) 二〇二頁。
(三五) 前掲注(二六) 二〇二頁。
(三六) 石田吉貞『百人一首評解』(有精堂、一九五六年) 三六頁。
(三七) 島津忠夫・田中隆裕編『後水尾天皇百人一首抄』(和泉書院、一九九四年) 九〇頁。
(三八) 前掲注(二六) 一六八頁。
(三九) 日下氏『後水尾院の研究』(上冊 研究編・資料編) (勉誠出版、二〇一七年) 五五一頁。
(四〇) 中村健史「新収 慶長十七年八月十七日和漢聯句 紹介と翻刻」『人間文化』H&S(神戸学院大学文学会、二〇一七年) 二頁。
(四一) この歌の意は前掲注(二六) 一六八頁の注釈を参考としつつ、筆者が若干加筆した。
(四二) 前掲注(二六) 一六八頁。
(四三) 竹岡正夫『古今和歌集全評釈 上』(右文書院、一九七六年) 六三六頁。
(四四) 前掲注(四三) 六三六頁。
(四五) 前掲注(四三) 六三六頁。
(四六) 前掲注(二六) 一六六頁。
(四七) 『金剛般若経』(大正八・七四九下)。なお口語訳は前掲注(二六) 一六六頁に拠った。
(四八) 辻氏『修訂 皇室と日本精神』(大日本出版、一九四四年) 一四九頁。
(四九) 前掲注(二六) 一六八頁。
(五〇) 前掲注(二六) 一六八頁。
(五一) 『景德伝燈録』(大正五・二九八中)
(五二) 前掲注(二六) 一六八頁。
(五三) 前掲注(四八) 一四九〜一五〇頁。
(五四) 前掲注(二六) 二四〇頁。
(五五) 平久保章(以下、平久保氏)編『新纂校訂 隠元全集』(開明書院、一九七九年) 五二四二頁。
(五六) 平久保氏編『新纂校訂 隠元全集』(開明書院、一九七九年) 三三三三〜三三三三六頁。
(五七) 単伝…単提。学人を接化指導するに、文字・経論など、何ら媒介手段を用いずに宗旨を提示し、ずばり心印を伝えること。
(五八) 階級…迷悟・凡聖などの相対的世界、差別相をいう。

(五九) (一) 大事因縁…仏の出世の本懐、すなわち一切衆生を仏の知見に悟入させるべきこと。禅家では、衆生が仏知見を開悟する面が強調され、大悟という意に用いられる。
(六〇) 返照…返照。日常の外に向かつて求める心を内にむけ、反省して自己の真実を求めること。もと、夕日が照り返ることをいう。

(六一) 円陀陀…陀陀は佳麗の意。円くて佳麗なること珠の如くであるのをいう。また、圓陀陀活潑潑は、円かにしてかくれなきさまをいう。

(六二) 赤洒洒…赤は一物もとどめぬこと。灑は灑落、けがれないこと。物に拘束されぬ自由無礙のさま。

(六三) 転轆轤…車の輪やロクロがくるくるまわるさま。転じて宛転自在にしてとどこおらないことのたとえ。

(六四) 四生…生類の生まれる形態によって胎生、卵生、湿生、化生に分けたもの。胎生とは、人間や獣のように母胎より生まれるもの。卵生とは、鳥のように卵殻より生まれるもの。湿生とは、蛆虫のように湿によつて形を受けるもの。化生とは、天界の衆生のように、何物にも依託せず、ただ業力によつて起るもの。

(六五) 駢臻…一緒に来る。

(六六) 楊慶慶「隠元と龍溪性潜—隠元の黄檗宗開立を支援する龍溪性潜の動機を中心に」『名古屋大学人文学フォーラム』(四) (名古屋大学大学院人文学研究科図書・論集委員会、二〇二一年) 四一頁を参照。

(六七) 禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』(大修館書店、一九七八年) 一一九九頁。

(六八) 柳田聖山『臨済ノート』(春秋社出版、一九七一年) 九七頁。

(六九) 平久保氏編「初三日未時辞世偈」『新纂校訂 隠元全集』五〇五五〜五〇五六頁。

(七〇) 木村得玄『隠元禅師年譜【現代語訳】』(春秋社、二〇〇二年) 九〇頁所掲載の現代語訳を参照しつつ、筆者解説。幻出・法界・真空などの禅語の解釈は主として前出『禅学大辞典』に拠った。

(七一) 禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』(大修館書店、一九七八年) 一二四〇頁。

(七二) 平久保氏編『新纂校訂 隠元全集』一〇三五〜一〇三六頁。

(七三) 禅関…禅の関門。禅の関門。坐禅の道場のこと。

(七四) 剔起眉毛…決意の表情。

(七五) 筆者解説。なお本篇は隠元の各種の語録にあつて、「詩偈」の巻の冒頭に置かれており、隠元が禅者として立った際の初心を伝える作品としても留意すべき重要性を帯びている。

(七六) 前掲注(二六) 二五七頁。

(七七) 大哉…出典は、『周易・彖辞』の「大哉乾元! 萬物資始」。天子を賛嘆する言葉。

(七八) 於穆…出典は、『詩経・周頌』の「維天之命、於穆不已」。これも天子を贊嘆する言葉。

(七九) 小補…すこしおぎないつくろうこと。また、すこしのおぎない。すこしのたすけ。

(八〇) 性地…修行の段階を十に分けた十地を三乗に共通する(これを三乗共十地という)として、配当した第二の位。声聞では四善根位、菩薩では順忍を得た位、総じて内凡の位とし、真理の本性(法性)がわかり始めた段階。

(八一) 奚以…なぜ、どうして。疑問・反問をあらわすことば。

(八二) 柔遠…遠くの人や国をなだめる。

(八三) 樗朽…腐った樗の木。無用の人のたとえ。謙讓語。

(八四) 豹窺斑…竹の管の中から豹の一斑を覗けば、豹を知る。「観察された部分から全体像を推測することができる」ということの喩え。

(八五) 心無城府…城府は都市と役所の意味。推し量り難い心機喩。心無城府は正々堂々としており、隠されたものが何もないということの喩え。

(八六) 道無方…仏語。仏法という大いなる道は方位区別を絶し、縦横自在に妙用を発揮するということ。

(八七) 珠回玉転…玉転珠回。玉がころころころがる。仏性の働きが融通無礙なこと。また、法輪を自在に転ずること。

(八八) 隠元隆琦(述) 木庵性瑫(閱) 高泉性敦(編修) 『隠元和尚黄檗清規』(貝葉書院、黄檗山蔵) 一〜二頁。

第四章 後水尾法皇と隠元―三平瑞木像をめぐる―

一 はじめに

本章では先行研究にあつてこれまで余り触れられて来なかった法皇の念持仏・三平瑞木像について取り上げ、法皇と隠元の関わりを新たな視点から考察する。

この三平瑞木像は、形式上は釈迦如来の坐像であり、三平瑞像とも呼ばれている。中国福建省三平山の唐時代の義忠禪師が植えた九〇〇年以上の樹齢のある檜の木から彫刻された三十余尊の瑞像の中の釈迦像である。隠元は日本へ渡来した翌年の一六五五年、許欽台^(一)からこの像を贈られた。隠元はこの像を法皇へ献上した。以後十九年をへた延宝二(一六七四)年、法皇は泉涌寺に宝殿(妙応殿)を建立し、この像を安置した。現在も泉涌寺で所蔵されている。

後水尾法皇と隠元の関わりに関する先行研究^(二)で、三平瑞木像のことを論じる論文は決して多くはない。そうした数少ない先行の中でも、西谷功氏は「近世泉涌寺の再建―伽藍復興と精神の回帰―」^(三)はとりわけ依拠するに値しており、同氏の泉涌寺への造詣を踏まえた簡潔な言及がなされている。すなわち、西谷氏は本像を「延宝二(一六七四)年に泉涌寺内に安置された隠元隆琦請来の「三平瑞木像」と伝わる釈迦如来坐像」と規定している。同氏はまた、「近世天皇家の念持仏―泉涌寺奉安の仏像を中心に―」^(四)にあつては、この像が法皇の念持仏として泉涌寺へ下賜された結果、「さらに黄檗僧の来山が活発になり、親交を深めていく」と指摘している。錦織亮介氏は「陳賢研究―作品と史料―」^(五)では、「三平山の三十余尊の瑞像とは、釈迦像にはじまる列祖像のことではないか」と推測している。そのほか、桑野梓氏の執筆した図録『浜松にもたらされた黄檗文化』^(六)に見る「隠元禪師のもたらした仏像」というコラムでは、この像の姿かたちを詳細に紹介するとともに、その由来についても紹介している。ここでは本像が単に隠元の「如法」の仏像としてだけでなく、靈驗性のある「瑞像」としても捉えられている。また、小泉恵英氏の執筆した図録『黄檗 京都宇治・萬福寺の名宝と禅の新風』^(七)の関連項目にあつても、本像の姿や由来を紹介している。

以上の概観により、三平瑞木像の由来はある程度明らかにされたものと考えられる。ただ、どうして隠元がこの像を法皇へ献上したのか、また、法皇がどうしてこの像を泉涌寺に安置したのか、など、この像が法皇と隠元にとってどのような意味があるのか、といった点については、先行研究ではまだ深く論じられていない。本章では先行研究を踏まえ、関連する第一次資料を読み解くことにより、以上の問題をめぐって考察を行う。

二 三平瑞木像の由来

三平瑞木像（以下、「本像」と略称）は高さが二六・六センチメートル^(八)の、仏像としては小さな像である。隠元は許欽台から本像を贈られてのち、「三平瑞像」^(九)という讚の「引」（小序）において、本像の由来を以下の通り詳述している。

夫物久必靈。相円則瑞。而我文公有八十種好^(一〇)。西方教主^(一一)十六觀門^(一二)。皆靈瑞之相也。吾閩丹霞南靖^(一三)三平開山義忠禪師親植^(一四)檜樹^(一五)。迄^(一六)今九百餘年。枝幹尽枯。唯檜身存焉。望^(一七)之猶有^(一八)生色^(一九)。漳中士民誠心禱^(二〇)之。或求^(二一)二寸許^(二二)。罔^(二三)不^(二四)遂^(二五)願。每歲祈者不^(二六)啻^(二七)千萬^(二八)。愈截如^(二九)故。已丑歲^(三〇)。法弟亘公重興^(三一)殿宇^(三二)。欲^(三三)広^(三四)其居^(三五)。慮^(三六)此樹為^(三七)碍。遂^(三八)卜^(三九)於祖^(四〇)。果許^(四一)斫^(四二)之。命^(四三)匠雕^(四四)成^(四五)三十余尊^(四六)。当代官長爭請供養。余聞不^(四七)勝^(四八)渴仰^(四九)。甲午至^(五〇)扶桑^(五一)。又慕不^(五二)已^(五三)。乙未^(五四)。夏中左^(五五)。欽台許公特人問候。唯獻^(五六)此相^(五七)。窃為符^(五八)我所願^(五九)。或余之片誠召^(六〇)感義忠禪師之所^(六一)賜歟。〔後略〕^(六二)

この叙述から、およそ次のことが知られる。まず、本像は決して、どこにでもある平凡な木で彫刻されたものではない。本像は実に福建省漳州市南靖県の三平寺の開山義忠禪師によって九〇〇年前に植えられた檜の木を材料として彫刻されたものである。この檜の木は、本像製作当時すでに樹身だけを留めていたが、なお生き生きとしており、漳州の士民も心からこの檜に祈り、たといほんの一片であっても手に入れて願いを込めれば、その願いはかなわないことがなかった。毎年祈る者は千万人にとどまらなかったが、そうした数多くの人々へ切つて与えても、そのつど元通りとなった。このように、福建省漳州の士民らはこの木に靈験のあることを広く信じており、このような靈木を植えた義忠禪師に対しても、同様に深い信仰を寄せていた。

また、一六四九年、隠元の法弟・亘信行弥（一六〇三—一六五九）は、同寺の殿宇を広げようとしたが、その際、この木が邪魔となった。そこで亘信が祖師へ祈つて占つたところ、幸いにも木を切ることが許可された。亘信は切つた木を材料として、仏師に三十余尊の仏像を彫刻させた。すると有力官吏らが争つてこの像を供養した。以上が、本像製作の経緯である。

冒頭、「物久必靈。相円則瑞」として、隠元は本像に靈瑞があることを信じていることと表明し、この靈木から彫刻された本像にかねて懂れており、日本へ渡航して以後も心に慕つてやまなかったが、幸いにも有力官吏の一人である許欽台からその実物を贈られて、自分の念願がやっとかなつたものと喜んだ。そして、これこそは義忠禪師が自分の真心に感応してくださつた結果だと信じた。つまり、隠元自身も義忠禪師に対する信仰を終始深くいだいていたのである。

三 中国福建省の民間信仰・三平祖師信仰

それでは一体、義忠禪師に対する信仰とは、どのような信仰であろうか、その由来と特徴に関して考察する。隠元の故郷の福建省にあつては、いわゆる「三平祖師信仰」という民間信仰が行われていた。この「三平祖師」とは、すなわち唐代の義忠禪師（七八一？―八七二、以下敬称略）を指している。義忠は俗姓を楊氏といい、本籍地は高陵（今現在の陝西省咸陽高陵県）である。ただ、父親が仕事のため福建省へ赴任した結果、義忠は福建省の福唐（今の福建省福清市）で生まれている。この地はすなわち、隠元の生地でもあり、隠元が同郷の高僧へ敬意と信仰をいだいたのもごく自然なことであつたと言えよう。さて義忠は、一四歳で宋州の玄用律師にしたがつて出家、二七歳で具足戒を受けた。そしてまづ百岩懷暉に参じ、ついで西堂智蔵、百丈懷海、石鞏慧蔵ら唐代を代表する有名な禪者に参じ、最後に大顛宝通に参じて得法した。唐の宝暦年間（八二五―八二七）の初め頃、義忠は漳州へ赴いて、法を弘めたが、その際には常に三百余の人が門下として集まつていた。この漳州には三平山という山があるが、会昌五（八四五）年、武宗による破仏に際し（いわゆる「会昌の廃仏」）、義忠はこの混乱を避けて三平山の奥に隠居した。そこで、三平寺を創立し、引き続き法を弘めた。大中元（八四七）年、宣宗皇帝の時、仏法が復興されたため、漳州刺史・鄭薰からの要請により、漳州開元寺の住持となつた。そして、咸通一三（八七二）年一月六日、九二歳で示寂した。（一八）

『祖堂集』卷五および『景德伝灯録』卷一四などにおいても、禪の高僧として、義忠の事跡と二三の機縁語が記録されている。本章はそうした禪思想の視点からではなく、福建の民間信仰という角度から、彼にまつわる後代の人々の信仰、すなわち上記の「三平祖師信仰」を考察する。

福建におけるさまざまな民間信仰の歴史は長く、四〇〇〇年前の時点で既に原始的な宗教が存在していたことが考古学的な発見から知られており、秦漢以前には靈魂不死やトテム崇拜、祖先崇拜など様々な信仰形態が見られた。三国時代になると、道教や仏教などがこの地へも伝来し、同地にもとからあつた宗教へ多大な影響を及ぼした。ただ、従来の民間信仰は消えることなく、それらと衝突・融合しながら今日まで続いている。特に、晩唐から宋にかけて、福建では地方政権たる閩のもと、比較的安定した治世が続き、社会・経済・文化といった諸方面で繁栄していた。宋代も中期に入ると、朱熹（一一三〇―一一二〇）のような大思想家たちも輩出し、かくて道教や仏教も迅速な発展を遂げていた。こうした流れの中で、百丈、黄檗、雪峰、玄沙等といった禪の名僧も輩出した。このように、福建は仏教の中心地となつた一方で、民間信仰の聖地としても栄えていた。その結果、いづれか福建本土、または福建に関係のある人物や自然物を神格化するという、一種の造神運動が形成された（一九）。具体的には、賢人崇拜、巫道崇拜、母性崇拜、医神崇拜、禪師崇拜、清廉官吏崇拜等があげられる。義忠はここに見る禪師崇拜の中でも、とりわけ影響

力の大きい一人であった。民衆はいわゆる「禪師」に妖魔を退治する能力があるものと信じていた。彼らもまた民衆からの期待に応えるため、巫師や道士と同じように、雨乞いや占い、妖魔退治といった加持祈祷的なことに手を染めるに至った。そしてこうした「禪師」らは死後、巫師や道士が神霊として祀られるのと同じように、「菩薩」として祀られるようになり、かくていわゆる「禪師崇拜」が生まれたのである。(10)

また、福建省は中国の中原地域からは離れた南東地方に位置する。その南東地方は海に臨み、反対に、北西、南西、北東地方は山岳地帯が多くを占める。ここでは、漢民族と少数民族とが混住している。義忠は武術も堪能であったため、「蛮獠」と呼ばれる少数民族や、「大毛人」または「毛人」と呼ばれる原始的な諸民族をごく容易に征服してしまい、義忠は彼らに「麻の耕作と紡績の知識を教え」るだけでなく、医療にも精通していたため、「病気を診断して的確な治療を施して、多くの人を助けた」という。このように、当地の人が義忠禪師を菩薩と崇めるにつれて、関連するさまざまな伝説も生まれ、伝えられていったのである。その結果、漳州三平寺の開祖・義忠は人々から「三平祖師」として神格化されていた。かくて、「今に至るまで、多くの信者が三平寺の薬籤（引用者注・用いるべき医薬品や就くべき医師について教示するおみくじ）を求めに來、奇病難病を治そうとして、香火はますます盛んとなっている」(11)のである。このような三平祖師信仰は多くの地域に大きな影響を与えている。福建省ばかりか、福建出身の華僑が多く住まう台湾、香港、澳門、東南アジア、果ては遠く欧米においても、華僑コミュニティを中心として、毎年、五、六十万人に達する参拝者が三平祖師殿へ参詣している。こうして見ると、三平祖師信仰が福建における重要な民間信仰の一つであることは明らかである。(12)

前述したように、福建省は山の多い地方であり、しかも温帯多雨の気候であり、山々には植物が生い茂っており、大木もまれではない。そうした樹齢千年以上をへた古木には精霊が宿るものと一般に信じられている。義忠が植えた檜の木を材料として三十余尊もの仏像が彫刻されたということの背後には、義忠禪師崇拜・樹木崇拜・仏像崇拜という三種類の崇拜がこめられている。その結果、上に引いた「当代官長争請供養」という隠元の言葉からも窺われるように、社会的には上層に位置する人々が、さまざまな祈りを込めて、かつは大きな靈験を信じ、争ってこれら尊像を供養したのである。隠元の三平祖師に対する、日本渡来後も衰えることなき信仰もまた、こうした福建社会における宗教信仰を忠実に反映しているよう。

四 隠元の三平祖師信仰

前述したように、隠元は三平祖師信仰を深く持っていたことが分かる。隠元は中国時代の有力信徒であった許欽台から三平瑞木像を贈られたことに感動して、前述の「三平瑞像」という讚に小序の後に次のような四言句のみから成る詩偈を著した。

觀^二彼瑞相^一。隔^二五千程^一。至心誠意。感^二道成^一。慈^二蔭^一。娑婆^一。相好光明。隨^レ念即至。法運中興。一瞻一札^二。徹^二證^一。無生^一。義天独朗。忠胆同靈。灯灯相統。万古三平。^{二七}

これによれば、この像は五千里もの遠距離にある中国から、まごころを込めて求めた末に「感応道交」でもたらされたものだという。ここには「感応道成」という言葉が使われているが、この言葉は実は「感応道交」から転じた表現である。「感応道交」とは「衆生が仏心を感じ、仏力がこれに応じるのを感応という。道交とは行き交わること。即ち感応道交とは衆生の感と如来の応とが互いに相通じ相交わること」^{二八}という意味であるのに対して、「感応道成」の「成」とは、「成立すること、成就すること、完成すること、成仏すること」などの意味を帯びており、感応の結果のほうに力点が置かれている。すなわち隠元は、本像が「感応道成」によって自己へ賜ったものだと信じている。さて、本像は俗世界を庇護しつつ、光りを放っている。本像は自分の強い念によって日本へもたらされたものであり、同様にして、仏法も日本で再び輝きを放つであろう、という主旨である。隠元が自己の日本での弘教活動が本像に象徴された三平祖師によって護持されていることを信じているのである。また、篇末にいう「義天独朗。忠胆同靈」の二句では、それぞれの冒頭の字「義」「忠」を合わせて、「義忠禅師」を指すよう意図している。およその意味は義忠の広大無辺な禅学思想が群を抜いて明晰であり、それによって法脈上の祖師に對し忠実で、心と同じくしていた、ということを示している。ここにいう「灯灯相統。万古三平」とは義忠の法脈が脈々と受け継がれたことを指す以上に、むしろ義忠の精神と同時に同師への人々の信仰、すなわち三平祖師信仰もまた途絶えることなく存続されるようにという祈念の意が示されているのである。隠元が福建時代以来、東渡ののちも三平祖師信仰を大切にしていたということが明瞭にうかがわれる。

さて、隠元がかくも大切にしていた本像は、現在では泉涌寺に所蔵されている。どうして萬福寺ではなく、宗派を異にし、しかも皇室と深い関わりのある泉涌寺に安置されるに至ったのか。この点に関して、二〇一九年七月二二日、筆者は泉涌寺で現地調査を行った。泉涌寺や塔頭たる戒光寺から関連史料の閲覽を許可していただいた上で、泉涌寺心照殿学芸員・西谷功氏から『三平山瑞木記并偈頌』^二（二卷）（「泉涌寺文書」^四・四六一・一二）と『天圭和尚并湛慧長老伝』^一（一卷）（「戒光寺文書」^三・〇二）という二点の新出資料を見せていただいた。これらの新出資料によって、三平瑞木像が泉涌寺に所蔵されるまでの経緯が知られる。

まず『三平山瑞木記并偈頌』とは、黄檗僧の木庵・慧林・南源・独吼ら（いずれも隠元の唐僧弟子）がこの像を拝した際に残した詩偈をまとめたものであり、黄檗僧の親筆の墨蹟

のあるオリジナルテキストである。その中から今回は南源性派の製作した「三平瑞像頌」の引（小序）を見よう。

黄檗開山本師隱和尚説_二法普門_一時。温陵_{（二九）}檀護欽台許公特書致_レ候。獻_二三平瑞像一尊_一。梵製精嚴_{（三〇）}、觀在起_レ敬。而師喜從_レ天降。窃符_二夙慕_一。尋奉_二丈室_一隱_レ身供養。有如_二優曇再現_一。仏日移_レ東也。迄_二癸丑暮春_一。覺_二化功_{（三一）}。こ將円_一。預先謂_二派等_一曰。是像感応道交。萬里降臨。大有_二法縁_一。非出偶爾矣。日可代_レ吾上_二進太上法皇_一。以表_二末後_一。云誠是老僧之祝也。派等再拝敬。
（後略）_{（三二）}（返点・句読点筆者）

この叙述からおよそ次のことが知られる。まず、この資料では、師の隠元は普門寺で弘法する時、福建泉州の有力檀徒であった許欽台からこの像を贈られたことを伝えている。また本資料には、隠元が示寂に先立ち本像に関して特に示した遺囑も記録されている。すなわち、本像の作風は精緻莊嚴であり、それゆえに隠元は礼拝のたびに尊敬の念を生じ、天から降るような法悦を覚えた。そして心ひそかに平素の願望が実現されたものと喜んだ。隠元は本像を大切に奉安し、これを念持仏として自己の住まう方丈の一室で供養してきた。けれども癸丑（一六七三年）暮春に至って、隠元はいよいよ今生での教化も円満なる終着点に近づいたものと自覚し、南源性派などの弟子らへ以下のように告げた——「このお像は、感応道交の結果、万里のかなたから降臨したものであり、我らとは大いに法縁がある。単なる偶然で得られたものではないのである。この際どうか死にゆく私に代わって太上法皇に進呈してもらいたい」と。

以上の叙述から、隠元は本像への久しきにわたる崇敬の念、加えて義忠すなわち、三平祖師信仰をもいだいていた、ということが理解される。そして、遠く日本にいる隠元が本像を供養するという不思議な因縁を得たこともまた偶然ではないと回顧している。それは「仏日移東」という句によって、隠元が日本に渡来する因縁を結べたのもひとえに義忠祖師に見守られ、祝福されたためだと確信していたことから理解されよう。

本章においてもつとも注目すべき点は、上記引用文の最後にも示されているように、隠元は示寂に先立ち、法皇への祝福をふくめた最後の別れを告げ、かつは恩義を謝すべく、自分が長年にわたり大切にしてきた三平瑞木像を法皇へ献上するように弟子に指示した点であろう。以下、章をかえて考えてみたい。

五 隠元が三平瑞木像を法皇へ献上した意図

それではどうして、隠元は三平瑞木像を法皇へ献上したのか、ただ単に告別の意のみを込めたものだろうか。その経緯について、法皇の黄檗接触以前からの信仰や、法皇と隠元

及び龍溪との関係^(三三)といった点からさらに考察してみたい。

第三章で論述したように、寛永六（一六二九）年、三四歳の後水尾天皇は女一宮に讓位した。そして、慶安四（一六五二）年、五六歳で、相国寺の昕叔顯暉について落髪し、法号を円淨と称する。讓位後の法皇は、いっそう多くの禪僧に帰依している。昕叔顯暉をはじめ一糸文守、その師沢庵宗彭、鹿苑寺鳳林承章、妙心寺の雲居希膺、愚堂東寔、龍溪性潜らが挙げられる。この中でも、特に注目すべき禪僧が、妙心寺の龍溪性潜である。

五―一 龍溪性潜が隠元に嗣法する

第二章で論述したように、龍溪は妙心寺の前住持である。隠元が渡来する三年前、龍溪は偶然の機会に『隠元録』を読んで以降、隠元への尊崇の気持ちを持つようになっていた。既に日本は鎖国して久しかったが、貿易を通じ、隠元の語録はもたらされていたのである。隠元の渡来は、良き師を久しく求めていた龍溪にとつて、さながら千天の慈雨のようであった。このようやくして出会った師・隠元を日本に引き留めるために、龍溪は何度も江戸へ往復し、幕府当局との間に立ち、奔走した結果、幕府から京都宇治に寺地を与えられ、一寺を開創するまでに至った。つまり龍溪こそは、その後半生を挙げて黄檗宗の開立に尽力したキーパーソンであったということが分かる。

寛文四（一六六四）年一月九日、龍溪は法皇と深い関わりのある正明寺からの請に赴く際に、隠元の法を嗣いで黄檗僧となった。つまり、隠元の法を日本僧として最初に受けついで、臨濟正伝三十三世となったのである^(三四)。『普照国師年譜』^(三五)の寛文四（一六六四）年甲辰の条には、「師七十三歳春付「龍溪潜」^(三六)と書かれている。また、『黄檗和尚太和集』^(三七)に収録されている「付法機縁」には、隠元からの付法の様子が次のように詳しく書かれている。

甲辰正月十九日。龍溪西堂心^二江州正明寺請^一。臨^レ行進^二方丈^一拜辞。師拳^二拈^一子^二云。只這一脈。從^二龍池一流至^二黄檗老僧^一。三十年用不^レ尽。今示^二於汝^一。汝能行持。如^二龍得^レ水。如^二水得^レ龍。只如^二興^レ波不^レ作^レ浪一句^一作麼生道。堂云。消^二得龍王多少風^一。師云。舌卷^二波濤^一平^二四海^一。心空^二沙界^一一乾坤。便付云。接^二得龍池真正脈^一。為^レ霖為^レ雨徧^二山川^一。（後略）^(三八)

甲辰（一六六四）一月九日に、龍溪は江州正明寺からの請を受けた。同寺に赴くにあたり、隠元に別れの挨拶に赴いた。その際隠元は拈子を挙げつつ、龍溪に対し次のような付法の言葉を語ったのである――「この一脈は龍池（筆者注：龍池禹門寺に住まった、隠元の法脈上の曾祖父・幻有正伝（一五四九―一六一四））から黄檗老僧（筆者注：隠元のもとへ流れ、三十年をへてもなお使いきれないが、これを今日あなたに示す…（中略）…龍池の真の正脈を接得し、霖となり雨となり山川に徧〔遍〕し」と。龍溪が付法された具

体的な日時と状況を知ることができる。寛文九（一六六九）年四月八日、隠元からの専使によって、龍溪へさらに源流・伝法衣が齎された。これを承けて龍溪は、示衆小参を行い、名実共に黄檗最初の日本人嗣法者となった。^(三九)

元禄年間（一六八八—一七〇三）に活躍した仙門浄寿は『檜宗譜略』^(四〇)における「法輪山正明寺龍溪潜禅师伝」の項において、次のような叙述している。

師時六十三歳也。蓋隠西来。経_レ今十載。而于_二此土_一。称_レ師得_レ髓。上達_二天

聽_一。法皇大悦。勅諭云。隠老禅师即達磨。而龍溪乃_二祖也_一。^(四一)（返点・句読

点筆者）

この叙述によれば、隠元は龍溪が自己の法の神髓を得、かつはその法脈を受け継いでいることを認めている。そして法皇もまた隠元を達磨に、龍溪を二祖（達磨の高弟・慧可）に擬え、隠元の法脈の正統性を認めつつ、高く評価しているのである。

五―二 後水尾法皇が龍溪性潜に嗣法する

寛永一三（一六三六）年四月一三日龍溪は愚堂東寔に随従して参内し、法皇と初相見した。龍溪は法皇から紫衣を賜わり、二度妙心寺へ勅住した。その後も、法皇からしばしば宮中に召され、『臨濟録』『円覚経』『碧巖録』など重要な禅宗文献を進講している。この時、法皇が筆記した手帳が今も東山文庫に保存されている^(四二)。第三章で論述したように、寛文七（一六六七）年一月七日、法皇は龍溪に嗣法し、謝法の宸翰を賜った。この宸翰によれば、法皇は、「雖_レ然見徹更不_二疑謬_一。争奈未_レ能_三慶_二快平生_一矣」とあるように、それまでいろいろ参じたが、まだ徹底的に悟ることができていない様子であった。しかしながら、幸いにして、龍溪から「柏樹子の公案」を授けられた結果、法皇はこの公案によって頓悟した。これを承けて黄檗宗僧侶の嗣法を示す『黄檗宗鑑録』には、他の僧侶らと区別して特に一ページを設け、以下のような記載を認める^(四三)。

寛文 七年丁未 十一月 七日

世 四 後水尾院太上法皇

十 號 圓浄 法諱 道覚 嗣龍溪潜
三

つまり、隠元↓龍溪↓法皇という系譜で、法皇は黄檗の法脈を継承したのである。それだけでなく、第二章で論述したように、龍溪は隠元が編纂した授戒儀軌『弘戒法儀』によ

つて、法皇をはじめ皇女方らへも授戒した。この点からも、黄檗の一脈相承を重んずる様子がうかがえる。寛文九（一六六九）年九月二〇日、法皇は龍溪へ大宗正統禪師の号を賜り、従来提唱の『法輪請益録』を『宗統録』と改題し、さらに『御版宗統録』の題で板行した。その際、御製序をも書き与えている^{〔四四〕}。このことから、法皇は隠元の法を受け継いだ龍溪の法に対し、その正統性を認めていることが知られる。

五―三 後水尾法皇と隠元の深い関わり

第三章で論述したように、二度の元寇を経験した後宇多天皇の遺勅により、鎌倉後期以降、外国僧の天皇への謁見が停止され、それが慣例化したためか、法皇は隠元と一度も面会したことがなかった^{〔五〇〕}。しかしながら、寛文三（一六六三）年五月二五日、龍溪を通じて、法皇は隠元に禅の法要を問うた。このことがきっかけとなり、法皇は隠元と深い関わりを持つようになった。隠元は法皇への書簡の中に、法皇への法語以外にも、二首の詩偈を捧げている。その中の一首は七言律詩であり、次のような内容である。

心無^二城府^一道無^レ方 扇^二起宗風^一大法皇 靈鷲枝花重再振 扶桑正脈永流^レ

芳 為^レ祥為^レ瑞臨^二家國^一 成^レ聖成^レ賢壯^二帝鄉^一 法運東興自^二此日^一 珠回玉転

燦^二文章^一。〔四五〕

「靈鷲枝花」は、釈迦が靈鷲山で禅宗の起源を説いたとされる寓話「拈華微笑」から来ている。ここでは禅宗自体を指している。前半四句の大意は、法皇のおかげで、釈迦の遺教たる禅宗が再興され、中国禅の正脈が日本でも連綿と受け継がれてゆくであろう、というものである。

延宝元（一六七三）年三月、隠元の病状が重くなった。そこで同月三〇日、法皇は使を遣わして慰問し、これに対し隠元は、以下のような謝恩の偈を奉った。

廿年行化寓^二東方^一 屢受^二洪恩^一念不^レ忘 珍重上皇増^二寿算^一 西来正法仗敷

揚。〔四六〕

この詩偈の中で、隠元は「自分がここ日本で二十年にわたり教化した間、法皇からはしばしば御恩を受けており、それを終世忘れられない」という謝恩の念を表明している（前半二句）。それだけでなく、自分の人生の最期にあつて、「法皇の御長寿を念じつつ、自分亡きあと、中国からの正法を一層広めて頂きたい」という要請を込めている（後半二句）。

隠元が危篤と聞いた法皇からは、「師者国之宝也、倘世寿可^レ続、朕願以^レ身代^レ之」^{〔四七〕}

七 という嘆きが伝えられた。つまり、「自己の寿命を削つても隠元の寿命を延ばした

い」という意味であり、ここには法皇から隠元への深い感情や崇敬の念がうかがえる。

かくて四月二日、法皇は隠元に大光普照国師の号を授けた。そしてその翌日、隠元は示寂している。国師号授与に際し、以下のような勅書が黄檗山へ寄せられている。

勅

朕聞。臨濟之道徧行^二天下^一。至^二天童双径^一。光輝益盛。唯我日域。久乏^二宗匠

一。幸黄檗隱元琦和尚。受請東來。重立^二綱宗^一。闡^二揚濟道^一。大光^二於国^一。功

不^レ可^レ磨。朕屢沾^二法乳^一。簡在^二朕心^一。故

特賜^二大光普照国師之号^一。以旌^二厥德^一。欽哉。故諭。

寛文十三年四月二日^(四八)

この勅書の中で、法皇は隠元の渡来によって日本の臨濟禪が振興されたことを大いに肯定している。そしてまた、「朕屢沾^二法乳^一。簡在^二朕心^一」（朕が屢々法乳を沾し、朕の心は明らかにある）という句からも知られるように、龍溪に嗣法し、龍溪を通じて隠元に参禅し、自己も黄檗の法系に連なったことに対し、謝恩の念を表明している。

こうした法皇と隠元との間の法語・書簡のやりとりから、二人が互いに尊崇の念を持ちつつ強い結びつきを得ていたことが知られる。

寛文六（一六六六）年六月二九日、法皇は仏舍利五顆を宝塔に納めた上で、隠元に賜った。隠元はこの仏舎利の由縁について、弟子の高泉性激に『黄檗山御賜佛舍利記』^(四九)を書かせた（以下、『仏舍利記』と略称）。この『仏舍利記』によれば、こうして黄檗山萬福寺に祀られた仏舎利は、もともと中国における律宗の大成者・道宣律師（五九六―六六七）の所蔵であったが、のち、道宣の再誕といわれる源実朝（一一九二―一二一九）が見た夢によって日本へ将来され、大慈寺、円覚寺、鹿王院と奉安の地を換えつつでこんにちまで供養され、日本にあつて既に四百年にわたり崇拜を受けている。法皇はそのうち十顆を入手したが、さきに内宮の火災により五顆しか残らなかった。加えて法皇自身が老齢に入り、自己なきあとにこれら貴重な仏舎利を奉安すべきか、憂慮するに至った。『仏舍利記』に「今上皇自念年老。恐有^二遺失^一。故舍予焉」^(五〇)とある叙述がそれである。そこでこれを隠元に託したのである。まず同年一月、法皇は黄金を下賜し、黄檗山に舍利殿を建てさせた。仏教のシンボルとしての仏舎利やそれを祀る舍利殿を建てるための費用を喜捨したという点からも、法皇が日ごろいかに深く隠元を信頼し、帰依していたかが窺われる。ただ、高井恭子氏がさきに指摘したように、萬福寺の舍利殿で行われている「仏舎利瞻礼」の儀礼は、「後水尾上皇の仏舎利をただ供養するためだけに行われたものなのではなく、隠元開宗の正統性、日本における禅宗の一統、日本が行う「礼」の正統・一統性といったものを誇示するために行われたと見ることができる」^(五一)。法皇は自己の黄檗宗への帰依、舍利や舍利殿の下賜といった具体的な行動を通じて、釈迦の教えを受け継

いでいる隠元の法脈の持つ正統性を認めている。

以上を再度まとめてみると、法皇にとって、隠元は日本の達磨（禅宗初祖）のような存在である。そして法皇は、隠元の伝えた臨済正宗に法脈上の正統性を認めているだけでなく、自己もまたその法脈を受け継いだことを誇りとしている。そのうえで、隠元の渡来によって日本の衰微していた禅界が再興されたことを高く評価している。その一方で、隠元にとつて、自己が日本で弘法することができるのもひとえに法皇からの庇護のおかげである。法皇をはじめとする皇室や幕府からの支援により、黄檗山開創のときを迎えることができ、かつ、龍溪ら和僧が嗣法したことにより、中国臨済禅の法脈が日本で受け継がれてゆくこととなった。しかし、隠元からすれば、そのすべては単なる偶然ではなかったのである。三平瑞木像が感応道交により日本へもたらされたように、自己の日本での弘法も同様にして見守られ、伝法の正統性が承認されたことを隠元は深く信じている。隠元が三平瑞木像を法皇へ献上した理由は、私的には仏舍利を下賜されたことへの謝恩や法皇への加護を祈るという意味をもつ。その一方で、公的に法皇への深い信頼や期待を込めて、三平瑞木像からの見守りにより、中国の臨済正宗の法脈だけでなく、さきの謝偈に「灯灯相続。万古三平」とあることから知られるように、三平祖師信仰自体もまた異国日本でも永遠に伝承されてゆくことを願っていることがうかがえる。

六 後水尾法皇が三平瑞木像を泉涌寺に安置する

ここでは、前述した新出資料『三平山瑞木記并偈頌』の中から、隠元の弟子・南源性派の撰述した「三平瑞像頌」の引（小序）の後半を取り上げておこう。ここでは、法皇がこの像を泉涌寺に安置させた経緯も記録されている。

（前略）派等再拜敬。如_レ命賚上。皇情大悦。礼敬日加。越明年。勅_レ使於_二東山泉涌寺右岡_一。特建_二宝殿_一以崇安。云_レ経始_二（五二）于桂秋（五三）中浣_一（五四）。落成_二于霜月（五五）下旬_一。奏功之速。結構之雄。皆我法皇不思議智之力。従_二一念_一而感発也。（中略）延宝二年歳在甲寅仲冬華蔵沙門南源派敬書。（五六）（返点・句読点筆者）

南源たちは隠元の指示したように、像を法皇へ献上した。本像を受け取ることで「皇情大悦。礼敬日加」という句からも知られるように、法皇はいよいよ尊崇を加えるに至った。本像奉安の翌延宝二（一六七四）年、泉涌寺には専用の宝殿が建立され、そこに本像が安置された。宝殿は八月中旬から起工され、一月の下旬に落成した。また、江戸中期に成立した泉涌寺高僧の新出伝記史料である「天台和尚并湛慧長老伝」（五七）によれば、本像の泉涌寺安置に関して、以下のような記録がなされている。

(前略) 延宝二年。上皇命^レ師^レ勸建^二一堂于本山遷内^一。護^二三平瑞材积迦文佛^一。原隱元師所獻。事縁具。師唱^二導其文^一曰。夫鷲嶺現放^レ光也。東方收因^五。鶴樹垂顧命^{五九}也。北極^{六〇}受^レ囑。金湯^{六一}有^レ主。則像教^{六二}得^レ處矣。謹奉安座^{六三}。牟尼瑞相示^二非常踪乘^一。不^レ請願始^二於異域^一也。禱^二三平禅祖九百年後枯檜如^レ生^一。効^二于墳聖王八十種好^一。刻^レ檀同儀但秘^二漳中^一。未^レ傳^二海外^一。爰有^二来朝師^一。隔五千程而忽召^レ感。遂獻^二太上皇^一。安^二九重城^一。^{六四}而充^二供養^一。是聖德所致。又妙応所及也。^{六五}(後略) (返点・句読点筆者)

延宝二(一六七四)年、法皇は「師」に命じて泉涌寺で一堂を建立して、三平瑞材积迦文仏を護持することを命じた。ここにいわゆる「師」とは、泉涌寺の当時の住持であった天圭照周を指す。また、「三平瑞材积迦文仏」とは、本像(黄檗宗史料にいう「三平瑞木像」)を指す。天圭は唱導文において、臨終の隠元がこの像について法皇へ後事を託し、法皇もまたよく委嘱を守り、この像を専用の殿堂に安置して仏事を行わせたのである。この史料にあっても、本像の由来は特別であることが記されている。「三平禅祖」、すなわち義忠が植えた檜は九百年ののちも見かけは枯れつつ、なお生命を保っているかのようにあり、それを材料として仏像が彫刻された。ただ、その多くは福建省漳州に秘蔵され、海外へは伝わっていなかった。ところが今、日本に渡来した師、すなわち隠元がいて、ここに本像は五千里も離れた地からその師と本像との感応道交により日本へもたらされた。これを法皇に献じ、皇居で供養されたのは単に天子の聖徳のおかげであるのみならず、妙応(仏の持つ不思議な働きが顕現すること)の致す所でもあろう。このように黄檗唐僧(隠元・南源)と日本人非黄檗宗僧侶(天圭の行状)それぞれの遺した記録を通じ、いずれも本像が不思議な感応(感応道成・感応道交)によってもたらされたことが強調されている。そのため、本像を安置する宝殿もまた「妙応殿」と名付けられたのである。^{六六}

それではなぜ、法皇は本像を泉涌寺に安置させたのか。それは泉涌寺自体のもつ、皇室の菩提寺としての特性もさることながら、法皇自身がその青年期以来の仏教への帰依や近世泉涌寺の再建事業なども深く関わったことにも因つていよう。

『泉涌寺史 本文篇』^{六七}や西谷氏の近年の論攷^{六八}によれば、泉涌寺は鎌倉時代初期に俊苳律師(一一六六―一二二七)により創建された。俊苳は入宋ののち、律を中心として、天台・禅・浄土など主要各宗の教義を学び、留学十二年ののち帰国した。そして、宋の伽藍形式にのっとり、この泉涌寺を建立した。その際、彼は宋代の文化や仏教の新風を伝えることと、日本の戒律を復興することを主たる目標として尽力した。仁治三(一二四二)年、伽藍营造に支援を惜しまず、それがために俊苳の再誕と見なされた四条天皇の葬送儀礼が泉涌寺で行われ、新御堂が四条天皇の墓所として営まれた。その結果、泉涌

寺と皇室との間に、深い縁が結ばれることとなった。また、葬送以外にも、泉涌寺長老による宮中への仏牙持参、授戒や祈雨法要などを通じて、泉涌寺は天皇家・朝廷と関係を保持していた。江戸初期の後光明天皇の時から、儒礼を尊んだその遺志により、葬送形式が火葬から土葬へと改められ、泉涌寺は単に葬送儀礼の場であるばかりでなく、天皇の玉体が埋葬される墓所ともなり、天皇家の唯一の菩提寺「御寺」として位置づけられた。

応仁の乱に際し、泉涌寺の堂宇も全焼した。以後、元龜年間（一五七〇—一五七三）までに、ある程度再建されたようであったが、再び戦火によって焼失してしまう。世の中がようやく落ち着いて寛文年間（一六六四—一六六九）ので、泉涌寺は法皇によって積極的に推進された再建支援により、加えた幕府からの助力や、寺自体による勸進活動といった力量が組み合わさった形で復興された。法皇は寛永六（一六二九）年の讓位後、政治からは遠ざかり、和歌や花道など文化の面へ大きな関心を寄せ、かつ実践した。のみならず、仏教、特に禅にも傾倒し、多くの禅僧へ深く帰依している。また、泉涌寺以外にも皇室とゆかりの深かった他寺院へ寄進し、久しく廃絶していた法会を復活した。かくて、近世の宮廷文化や仏教の復興に大いに貢献したのである。泉涌寺もむろんその例外ではなく、法皇の外護によって、いわゆる「寛文大造営」が行われ、観音堂などいくつかの堂舎が泉涌寺内で増築されている。法皇に献上した三平瑞木像を安置した宝殿は、実にその延長線上にあった。法皇が本像を重視し、新たに建立した宝殿へ安置・供養したのである。その理由は、法皇自身が敬愛していた隠元自身が渡日後も保持していた故郷の信仰を、師の隠元と同様に敬い、その信仰に込められた中国文化を保持し、隠元の説いた「灯灯相続。万古三平」という中国の民間信仰を、弟子たる法皇自らも日本で受け継いでゆこうという意志をいっていたからにほかなるまい。このように、法皇が信仰の伝承を重んじたという点からも、隠元に深く帰依していた、ということが改めて窺われる。そればかりでなく、本像が妙応殿に安置されてのち、黄檗僧の木庵・慧林・南源・独吼らもこの像を拝し、それぞれに詩偈を残している^{〔六九〕}。この点については、西谷功氏も既に指摘しているように、黄檗ゆかりの法皇が泉涌寺へ下賜した本像を、黄檗僧が来山礼拝するという交流を通じ、同じく戒律を重視していた泉涌寺僧との間に、さらに親交を深めようとする意味合いが込められていよう^{〔七〇〕}。この点に関して、関連する第一次資料を読み解くことにより、さらに考察する余地がある。今後の課題としたい。

七 おわりに

本章の主旨は、三平瑞木像をめぐる、その像の姿や由来、三平祖師信仰との関わりを考察し、さらに進んで隠元の三平祖師信仰、法皇への献上、泉涌寺への下賜安置といった経緯についても考察を加え、法皇と隠元の関わりを持つ、これまであまり触れられて来なかった一面を明らかにすることにある。

冒頭に述べたように、三平瑞木像とは、唐代の名僧・義忠手植えの檜の老木から彫刻された釈迦如来坐像である。本像自体、福建における三平祖師信仰と深い関わりを有している。また、隠元も福建に生まれ育った関係上、ごく自然な形で三平祖師信仰をいだいており、渡日後も、有力信徒から海を隔てて寄贈されたことをきっかけに、一層その信仰を維持しつつあった。隠元は本像を念持仏として供養し、自己の日本での弘教が見守られ、祝福されているものと確信していた。そして示寂に先立ち、隠元は自己の法脈を受け継いでいる法皇へ本像を献上している。そこには、中国における臨済宗の正統な法脈（臨済正宗）のみならず、故郷福建ゆかりの三平祖師信仰をも、本像を象徴として日本で綿々と伝承してゆくことを隠元が法皇に期待していたことが窺われよう。本像を受領した法皇は、隠元を尊崇するために、皇室と関わりが深い泉涌寺へ本像を奉安することを決め、そのための専用施設たる妙応殿を建立したのである。

本章が概観・考察したのはおよそ以上のとおりである。しかし、三平瑞木像が泉涌寺に安置された後の事情については、今度さらに調査・考察する余地がある。具体的には以下の三点をめぐってである——(一)法皇は隠元及び黄檗僧へいかなる原因からかくまで深い帰依を示したのか、ということ。次に、(二)法皇の帰依した複数の禅僧の中で、隠元及び黄檗僧はどう位置づけられたか、という二課題と関連して、三平瑞木像などを通して、法皇と隠元及び黄檗僧の関わりをさらに考察する。そして、(三)龍溪自身が、その生前、泉涌寺との間にどのような縁故を結んでいたか、ということである。法皇と龍溪との深い道縁から見て、生前の龍溪が泉涌寺との間に相当な縁故を結んでいたであろうことは、高泉性激のような龍溪ほどには法皇・泉湧寺との道縁を得なかつた黄檗僧の例^(七二)から見ても想像に難くない。ただ、現在までのところ、関連する資料を見いだせていない^(七三)。これらについては、今後の課題としたい。

(一) 許欽台（生没年不詳）…福建省泉州（今泉州）の出身、鄭成功の幕僚である。隠元に深く帰依し、寛文二（一六六二）年、隠元から法号「得一」を授けられ、黄檗僧の一人となった。隠元渡日の路線は彼が用意したものと推測されている。林観潮「隠元と鄭成功

との関係について」（『黄檗文華』（一一二二）黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇三年、一一三頁）を参照。

- (二二) 『黄檗宗派原由』（黄檗山萬福寺、一九〇七年）。倉光活文「皇室と黄檗宗」（『瞎驢眼』五九号、黄檗山、一九一五年）、同「後水尾法皇と隠元禪師」（『禪宗』第三三二四号、貝葉書院、一九一七年）。近藤瑞堂「皇室と黄檗宗との関係」（『護法』第三三年第三号、鴻盟社、一九一七年、京都宇治黄檗山萬福寺文華殿所蔵）。辻善之助「後水尾天皇の御信仰」（『日本仏教史 第八卷 近世篇之二』（岩波書店、一九五三年）、同「黄檗の開立」（『日本仏教史 第九卷 近世篇之三』（岩波書店、一九五四年）。中尾文雄『後水尾法皇と黄檗宗』（黄檗山、一九七九年）。林觀潮「隠元隆琦と日本皇室——『桃蔭編』を巡って」（『黄檗文華』（一一三三）、黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇四年）。
- (三三) 『黄檗文華』一二九号、黄檗山萬福寺文華殿、二〇一〇年。
- (四四) 『大法輪』七九（一一二）、大法輪閣、二〇一二年。
- (五五) 錦織亮介『黄檗禅林の絵画』（中央公論美術出版、二〇〇六年）二五四～二五五頁。
- (六六) 浜松市博物館、二〇一四年。三九頁。
- (七七) 九州国立博物館、二〇一一年。二三〇頁。
- (八八) 図録『浜松にもたらされた黄檗文化』によれば、高さは二六・六センチメートルとし、一方、図録『黄檗 京都宇治・萬福寺の名宝と禅の新風』では二六・二センチメートルとしており、若干の相違を見る。本章では説明がより詳細な図録『浜松にもたらされた黄檗文化』（前掲は注（六六））による。
- (九九) 「三平瑞像」には計五つの版本がある。本章では、『新纂校訂 隠元全集 第五卷』（開明書院、一九七九年、以下、『隠元全集』と略称。全卷同年中に刊行）二四三四～二四三六頁に拠った。その底本は『黄檗和尚扶桑語録』（寛文版）（常滑市・龍雲寺藏本）である。
- (一〇〇) 八十種好…仏の身に備わる、それとはつきり見ることのできない微細な八〇の特徴。類似概念の「三十二相」に比して。より微細な特徴である。
- (一一一) 西方教主…西方浄土の教主である阿弥陀如来。
- (一二二) 十六観門…『観経』に説かれた、極楽往生を願う人が行すべき計十六種の観想法門。
- (一三三) 南靖…中国福建省漳州市に位置する県。
- (一四四) 明・永曆三（一六四九）年。
- (一五五) 明曆元（一六五五）年。
- (一六六) 中左…現在の福建省廈門市。
- (一七七) 平久保章編『隠元全集』（前掲注（九九）、以下同）二四三四～二四三六頁。

(二八) 義忠の生涯については、以下の諸文献を参照——唐の王諷の「漳州三平大師碑銘並序」(『唐文粹』卷六四、『全唐文』卷七九一所収。)、永井政之「三平義忠考——現地の資料によってその信仰の成立と展開を考える——」(『宗教学論集』(一九) 駒澤大学宗教学研究會、一九九六年)、林国平、彭文字『福建民間信仰』(福建人民出版社、一九九三年)。なお、義忠の年齢に関しては、『唐文粹』も『全唐文』もともに、その出生年代を明示していない。しかし、『唐文粹』では九二歳と書かれており、また、『全唐文』では九一歳と書かれている。本章では年代的に遡る『唐文粹』に見る九二歳説に拠った。

(二九) 林国平、彭文字『福建民間信仰』(福建人民出版社、一九九三年) 一〇一―一五頁。
(二〇) 林氏、彭氏同前。二六三―二八一頁。

(二一) 永井政之「三平義忠考——現地の資料によってその信仰の成立と展開を考える——」(『宗教学論集』(一九) 駒澤大学宗教学研究會、一九九六年) 三二一―三二八頁。なお、本段落の「」内の字句は、永井教授が上記論文において中国語原史料から日本語訳されたものに拠った。今後別の機会に、逐一原文を参照しつつ、筆者の見解をも提示したい。

(二二) 顔亜玉「閩南三平祖師信仰的形成与發展演變」(『世界宗教研究』第三期、二〇〇一年)。

(二三) 慈蔭…仏や神の庇護。

(二四) 瞻礼…仏祖の像を仰ぎみて礼拝すること。

(二五) 徹證…物事の真実を見きわめること。

(二六) 無生…生ずることがないこと。一切の現象は空であるから、そこに生滅の変化はないという考えによる。

(二七) 平久保章編『黄檗和尚扶桑語録』『隠元全集』二四三―二四三六頁。

(二八) 総合佛敎大辞典編集委員会『総合佛敎大辞典』(法藏館、一九八七年) 二二六頁。

(二九) 温陵…福建省泉州市の別称。

(三〇) 精嚴…くわしく厳格なこと。こまやかでおごそかなこと。また、そのさま。

(三一) 化功…教化のはたらき。教化の功德。

(三二) 『三平山瑞木記并偈頌』(二卷) (『泉涌寺文書』四六一―四六二)。

(三三) 法皇・隠元・龍溪の三者間の関係は「付属資料 後水尾法皇の信仰」表六に列挙されている。

(三四) 『黄檗宗鑑録』(黄檗宗務本院、一九三六年) 三頁。

(三五) 平久保章編『隠元全集』所収。

(三六) 平久保氏同前。五二四―五三頁。

(三七) 平久保章編『隠元全集』所収。

(三八) 平久保氏同前。三二五―三七頁。

- (三九) 中尾文雄『龍溪禪師の生涯と思想―『龍溪和尚語録』研究ノート』(九島院蔵版、二〇〇〇年) 一六二頁。大槻幹郎「龍溪禪師関係年表」『祥雲山慶瑞寺・龍溪禪師三百三十年忌記念』(祥雲山慶瑞寺・寺坂道雄発行、二〇〇〇年) 二二〇頁。
- (四〇) 「注(一) 『磧宗譜畧』、三卷、仙門浄壽著、日本元禄六年癸酉(一六九三)成書、元禄十二年己卯(一六九九)刊刻。隠元禪師と彼の二十三人の法嗣の伝記である……京都黄檗山萬福禪寺文華殿所存複写本。愛知県常滑市龍雲寺黄檗堂文庫所存の原本より。複写本巻上の末頁に「原本所藏者黄檗堂文庫。昭和五十二年十二月四日複寫」と記す」(二二〇頁) 「仙門浄壽は……信濃国の森氏の出身で……隠元の四代目の法孫となる」(一八九頁) 林觀潮「仙門浄壽『磧宗譜畧』標柱(巻首巻上)」(『花園大学国際禅学研究所論叢』(十三)、花園大学国際禅学研究所、二〇一八年)
- (四一) 仙門浄壽『磧宗譜畧』巻中(京都黄檗山萬福寺文華殿、一六九九年) 二八〇―二九〇頁。
- (四二) 辻善之助「後水尾天皇の御信仰」『日本仏教史 第八卷 近世篇之二』(岩波書店、一九五三年) 四四六頁。
- (四五) 辻氏同前。四四四―四四五頁を参照。
- (四三) 『黄檗宗鑑録』(黄檗宗務本院、一九三六年) 四頁。
- (四四) 前掲注(四二) 四四六頁。
- (四五) 平久保章編『隠元全集』三二三―三六頁。
- (四六) 平久保章編『隠元全集』五〇五―四頁。
- (四七) 辻善之助「黄檗の開立」『日本佛教史 第九卷 近世篇之三』、三七三―三七四頁。
- (四八) 平久保章編『隠元全集』五四六―五四六五頁。
- (四九) 平久保章編『隠元全集』三四六七―三四七二頁。
- (五〇) 平久保章編『隠元全集』三四七一―三四七二頁。
- (五一) 高井恭子「黄檗山萬福寺における仏舍利供養について―「法皇忌」との関係から」『黄檗文華』(一一二) 黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇一 四六頁。
- (五二) 経始…物を造ること。また、家屋を建てはじめること。土木を興すこと。
- (五三) 桂秋…八月の異称。
- (五四) 中浣…「浣」「澣」は洗う意。中国、漢・唐時代の制で、朝臣が一日(こと)に帰休し、沐浴したところからいう)月のなかばの一〇日間。一日から二〇日の間。中旬。
- (五五) 霜月…十一月の異称。
- (五六) 『三平山瑞木記并偈頌』(二卷) (「泉涌寺文書」E・四六一・一一)
- (五七) 『天圭和尚并湛慧長老伝』(二卷) (「戒光寺文書」F・〇一一)

- (五八) 收因…結末。
- (五九) 顧命…臨終に遺言すること。遺言して後事を託すること。
- (六〇) 北極…北極の尊…天子をいう。
- (六一) 金湯…金城湯池。きわめて守りの堅い城と堀。転じて、他から侵害されにくい所。
- (六二) 像教…一般には正像末の三つの時代のうち、像法時代の教えを指すとされ、仏の教・行・証のうち前二者が残っている状態をいう。ただし、この用例にあつては、単に「佛像と教法」という意味であろう。
- (六三) 安座…仏像を奉じて殿堂に安置する仏事。
- (六四) 九重城…中国漢朝以後、皇居を指す。
- (六五) 『天圭和尚并湛慧長老伝』(一卷) (『戒光寺文書』P.〇二)
- (六六) 総本山御寺泉涌寺編集『泉涌寺史 本文篇』(法藏館、一九八四年) 三八九頁。
- (六七) 『泉涌寺史 本文篇』同前。
- (六八) 西谷功「近世泉涌寺の再建―伽藍復興と精神の回帰」(『黄檗文華』(一一九) 黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇九) 一五六―一七七頁。
- (六九) 『三平山瑞木記并偈頌』(二卷) (『泉涌寺文書』P.四六一・二)
- (七〇) 西谷功「近世天皇家の念持仏―泉涌寺奉安の仏像を中心に」(『大法輪』七九(二) 二)、大法輪閣、二〇一二年) 一三〇頁。
- (七一) 野川博之『明末仏教の江戸仏教に対する影響』(山喜房佛書林、二〇一六年) 三〇八頁。
- (七二) 龍溪には七言絶句「礼瑞像」がある。原文は「三平瑞像也奇哉 靈感古今知幾回 一道神光東照後 数尊化仏歩虚来」中尾文雄『龍溪禅師の生涯と思想―『龍溪和尚語録』研究ノート』(前掲注(四二) 参照) 四三(訓読)・九四頁(原文)。ただし、その前後に置かれた他の作品を見る限り、本作品は龍溪が京都郊外の黄檗山で隠元に侍していた当時のものであり、その直後に龍溪が寛文四(二六六四)年一月、近江正明寺へ赴任する際の詩偈計三首が置かれている、したがって、本作品は、隠元と主要な弟子ら黄檗唐僧が、海を越えて日本へ伝えられた本像を前にした際の驚喜を知るうえでは重要な資料であるが、龍溪と泉涌寺との縁故を知るための資料とすることはできない。

第三部

黄檗宗と臨済宗・曹洞宗の相互影響―葬送儀礼の視点から―

一 はじめに

近世になって、幕藩体制の政治の影響を受け、寺檀制度、本末制度などの仏教政策のなかで、「葬式仏教」が形成され、現代の日本仏教の枠組みを規定している。その基礎を築いたのは禅宗である。そのため、禅宗の葬送儀礼の研究が必要である。本部は葬送儀礼を中心に、仏教儀礼の面から黄檗宗は日本在来の臨済宗、曹洞宗との交流や相互影響を考察する。

まず、黄檗宗の葬送儀礼にはおおよそどんな特徴があるか。この問題を明らかにすることが、本章の目的である。黄檗宗の葬送儀礼に関する先行研究としては、松浦秀光氏の『禅家の葬法と追善供養の研究』^(一)、『尊宿葬法の研究』^(二)、成河峰雄氏の「黄檗清規の喪葬儀礼―尊宿遷化の場合―」^(三)などがあげられる。これら三つの先行研究はともに、『黄檗清規』『遷化章』に基づいて、黄檗宗の住持遷化の葬送儀礼を考察しており、その結果、黄檗宗の住持遷化における諸儀礼の特徴は、ある程度まで明らかになった。しかし、依然として不足や検討の余地があると思われる。まず、『黄檗清規』『遷化章』における亡僧の葬送儀礼についての研究はまだ不足している。次に、『黄檗清規』以外の『黄檗山内(小)清規』『遷化章』と題された黄檗宗の葬送儀礼に関する資料への考察が行われていない。本章は、先行研究を踏まえながら、『黄檗清規』『遷化章』を基本としつつ、その展開として、『黄檗山内(小)清規』『遷化章』も取り上げ、より多面的に黄檗宗の葬送儀礼の特徴を考察する。なお、考察するに際しては、宋の宗蹟編『禅苑清規』、及び元の東陽徳輝編『勅修百丈清規』とも比較したい。

二 『黄檗清規』と『黄檗山内(小)清規』

『黄檗清規』は、その名の通り、黄檗門下の僧侶らが守るべき規則を集成したものである。寛文一二(一六七二)年、のちに黄檗山の五代住持ともなった高泉性激が、開祖の隠元隆琦からの付嘱を受け、隠元の遷化の直後、主な内容を編修している。その原稿を、同山の二代住持たる木庵性瑠が校閲した。全一卷で、隠元の序文や跋文を除けば、全十章と附録六章とから成っている。現存する木版本の刊行年代は未詳であるが、京都宇治黄檗山萬福寺をはじめ宗内各寺院へは広く流布しており、早くから広く知られていたものと見受けられる。このうち本文最後の「遷化章」では、住持の遷化や一般亡僧の葬式に関して記述されている。

寛文一二(一六七二)年に、木庵性瑠は『黄檗清規』の不備を補うため『黄檗山内清規』七章を著した。その原本が破損したので、嶺沖元漢(一七四〇)が改めて書写し、さ

らに「遷化章」・「礼法章」の二章を加えて計九章立てとした。そして、その名称も『黄檗山小清規』（『黄檗小清規』）と改められた^(四)。本章では、それぞれの写本があるため、その名称を『黄檗山内（小）清規』（以下、『山内清規』と略す）に統一する。この『山内清規』「遷化章」では、東堂の葬儀の次第が規定されている。尾崎正善氏は、この「遷化章」をも含む九章本『山内清規』の諸本には、文華殿本・山本本・龍興寺本・龍谷大学蔵本などがあると指摘している^(五)。本章では龍谷大学蔵本を底本としたうえで、文華殿本・山本本をも参照しつつ、東堂（すでに住職を退任した高僧）の葬送儀礼についても考察する。

三 『黄檗清規』における住持・亡僧の葬送儀礼

三―一 住持葬送儀礼の構成

『黄檗清規』における住持遷化関連儀礼の具体的な特徴を明らかにするため、まず、中国の『禅苑清規』『勅修百丈清規』と比較しつつ、『黄檗清規』が中国禅宗の葬送儀礼から何をどのように受容しながら、独自な特徴を持つに至ったのか、ということを通時的に考察する。始めに、三本の清規の住持遷化に関連する仏事をおおまかに比較してみる。

表一 仏事

『禅苑清規』	『勅修百丈清規』	『黄檗清規』
①入龕	①入龕	①進龕
	②移龕	
	③鎖龕	
	④掛真挙哀	②掛真挙哀
	⑤奠茶湯	
	⑥対霊小参	
	⑦奠茶湯	
②挙龕	⑧起龕	③起龕
	⑨掛真	
	⑩奠茶湯	
③下火（下龕）	⑪秉炬（全身入塔）	④秉炬
④（撒土）	⑫安骨（撒土）	⑤安骨
	⑬提衣	
	⑭起骨入塔	⑥起龕進塔
⑤掛真	⑮入祖堂	⑦入祖堂

『禅苑清規』は①入龕、②挙龕、③下火、⑤掛真（土葬の場合は、①入龕、②起龕、③下龕、④撒土、⑤掛真）という次第である^(六)。『勅修百丈清規』は①入龕、②移龕、③

鎖龕、④掛真卒哀、⑤奠茶湯、⑥対靈小參、⑦奠茶湯、⑧起龕、⑨掛真、⑩奠茶湯、⑪秉炬（全身入塔）、⑫安骨（撒土）、⑬提衣、⑭起骨入塔、⑮入祖堂という次第である^{七〇}。『黄檗清規』は①進龕、②掛真卒哀、③起龕、④秉炬、⑤安骨、⑥起龕進塔、⑦入祖堂という次第である。^{八一}

『禅苑清規』において住持の葬送儀礼の基礎が規定されたといえる。これに対し、『勅修百丈清規』はその上で、掛真卒哀、奠茶湯、対靈小參、提衣、入塔などの仏事を新たに組み込んでおり、その結果、儀式も一層複雑化したと言える。そして『黄檗清規』の場合には、仏事から見ると、『勅修百丈清規』に見る煩雑さを脱し、かえって簡略な『禅苑清規』へ復帰した傾向が明瞭に認められる。その理由について考えてみると、『黄檗清規』は、「蓋随^レ時随^レ地。其立^レ法有^レ所不^レ同。即随^レ方毘尼意也。如^二普応国師幻住清規^一。亦一家之訓。非^下与^二天下叢林^一共^レ之^一」^九という性質のものである。そのためか、『黄檗清規』における葬送儀礼も、決して『勅修百丈清規』をそのまま継承するものではなく、明朝禅の宗風や儀礼を伝えた黄檗教団独自の特色を持っている、ということが知られる。さらに、『黄檗清規』では、隠元の師の費隱通容には「肅^二整清規^一、興^二復古制^一」^{一〇}という教えがあるため、隠元はこのような師の意志を貫いていることが見られる。

続いて、『黄檗清規』における住持遷化の仏事は実際にどのような行われていたのか、黄檗僧の「末後事実」を語録から考察することを試みる。まず、「黄檗第二代紫雲老和尚末後事実」の「仏事附」を見てみよう。

「進龕 天徳南源和尚」「封龕 直指独照和尚」「掛真 漢松独吼和尚」「起龕 仏国高泉和尚（如今放下緊閉^二靈龕^一。全身不^レ散。如^レ入^二那伽^一。一坐四十九日。広説^二無生妙法^一。森羅万象）」「進塔 本山堂頭湛和尚」「回主安位 天徳南源和尚」「牌位進祖堂 本山堂頭湛和尚」^{一一}

住持たる木庵の仏事は、『黄檗清規』における仏事が確実に行われているだけでなく、「封龕」「回主安位」の二仏事を増している。また、「黄檗第五代賜紫高泉和尚末後事実」に付されている「南岳悦山和尚仏事法語附」では、黄檗山第五代・高泉が南岳山舍利寺の悦山道宗（一六二九—一七〇九）に仏事の導師を托していたことが知られる。これによれば、「進龕、鎖龕、掛真、起龕、秉炬」の法語が録されており、悦山が独りでこれら仏事を執り行ったことが知られる^{一二}。ここでも『黄檗清規』において規定された仏事が、教団成立から既に三〇年以上を経過した高泉の死（一六九五年）に際しても、木庵の場合と同様に執り行われていることが分かる。

三―一―二 住持遷化仏事の特徴

それでは一体、『黄檗清規』における住持遷化後の諸儀礼に見る特徴は、具体的にどの

ようなものであるうか。まず、これまでの先行研究で強調されていなかった「当夜逮夜」の面から考察を加えた。

表二 当夜逮夜

	『黄檗清規』	『禅苑清規』	『勅修百丈清規』
住持 遷化	凡住持初示寂。就沐浴淨髮。易 <small>二</small> 新淨衣 <small>一</small> 。搭 <small>二</small> 僧伽梨 <small>一</small> 。加趺就 <small>レ</small> 座。座前陳 <small>二</small> 香花灯燭茶菓珍羞 <small>一</small> ……夜燃 <small>二</small> 長明灯 <small>一</small> 。伴夜坐禪或誦 <small>二</small> 金剛經 <small>一</small> 。次日或第三日將 <small>二</small> 進龕 <small>一</small> 。又鳴 <small>レ</small> 鐘集 <small>レ</small> 衆作 <small>レ</small> 祭。 (一三)	如已坐化。置 <small>二</small> 方丈中 <small>一</small> 。香花供養……三日後入 <small>レ</small> 龕如 <small>二</small> 亡僧法 <small>一</small> 。 (一四)	初示 <small>レ</small> 寂……小師侍者親隨人安 <small>二</small> 排洗浴 <small>一</small> 。著衣淨髮入 <small>レ</small> 龕……喪司維那同 <small>二</small> 小師 <small>一</small> 。懷 <small>レ</small> 香詣 <small>二</small> 客位 <small>一</small> 。拜 <small>二</small> 請主喪人 <small>一</small> 。大夜對靈小參預設 <small>レ</small> 座。……小參下座。小師羅拜致 <small>レ</small> 謝。首座領 <small>レ</small> 衆。龕前上香立定。請 <small>二</small> 奠茶湯 <small>一</small> 。山門維那念誦云(略)。拳 <small>二</small> 大悲呪 <small>一</small> 畢。回向云(略)畢山門知客拳 <small>二</small> 楞嚴呪 <small>一</small> (略)。次第一上祭。末拳 <small>二</small> 大悲呪 <small>一</small> (回向同前)。行什參拜諷經畢。喪司行者喝云(略)衆散。小師方丈行什終夜守 <small>レ</small> 靈。 (一五)
亡僧 葬法		集 <small>レ</small> 衆念誦。是夜。法事誦 <small>レ</small> 戒回向。來日早晨。或齋後津送。 (一六)	

葬送儀礼の中で、秉炬仏事は重要な仏事だと言えるが、当夜逮夜の喪礼も同様に重要視されており、そこには仏教が始まって以来のさまざまな意義が含まれている。例えば、『長阿含遊行經』では、釈尊が滅度した際の話として、次のような記録が掲げられている。

仏般涅槃已。時諸比丘悲慟殞絶自投二於地一。宛轉号咷不能二自勝一。……如来滅度何其駛哉。世尊滅度何其疾哉。大法淪翳何其速哉。群生長衰世間眼滅。時諸比丘竟レ夜達レ曉講二法語一已。
(一七)

すなわち、釈尊の滅度に際し、諸比丘は「悲慟殞絶自投_二於地_一。宛転号咷不_レ能_二自勝_一」、つまり、悲痛の極まりを抑えられなかった。しかしながら、諸比丘は悲しみをこらえつつ、「竟_レ夜達_レ晝講_二法語_一」とあるように、それでも釈尊の生前の教えに則って、在りし日に説かれた釈尊の法語により、かろうじてその悲哀を慰めたのである。そして、釈尊の教えを守り、これを継承することこそは、釈尊への最大の哀悼であると悟ったというのである。

また、『禅苑清規』における逮夜の仏事は「如_二亡僧法_一」とされ、死者が住持であった場合でも、一般亡僧に準ずるものとされている。その具体的な内容は、「念誦」、「法事誦_レ戒回向」である。時代が下って、『勅修百丈清規』では「対霊小参」、「奠茶湯仏事」、「念誦」などの儀礼を行う。「対霊小参」は『叢林校定清規総要』に始まり^(一八)、「故人を前に生死に関わる問答をする禅宗の儀礼である^(一九)。釈尊以来の仏法を連続的に伝える立場も採られている。

しかし、『黄檗清規』では「対霊小参」を継承しておらず、「伴夜坐禅或誦_二金剛經_一」という方法で、哀悼を表している。ここで注意したいのは、『黄檗清規』における「誦_二金剛經_一」は『禅苑清規』における「誦_レ戒」とは異なっているということである。これに対し、『普応国師幻住庵清規』（中峰明本撰、一三二七年）の「津送」の項では、「留_レ龕_至第三日_一。……至_レ晚念誦……郷人上祭畢。大衆入_レ坐喫_レ湯。誦_二金剛弥陀等經_一。表_二伴霊之礼_一」^(二〇)とある。野川博之氏は、『黄檗清規』が「大綱は『勅規』から、細目は『幻住』から」^(二一)と指摘したように、『黄檗清規』は『普応国師幻住庵清規』から影響を受けている可能性が高い。現段階ではまだ断言できないが、類似性は確かに認められる。「伴夜坐禅」という黄檗宗の葬儀の特色については、後述する「中陰供養」における「伴_レ龕坐禅」と共に考察する。

さらに『黄檗清規』における「加趺就_レ座」の事例について、黄檗僧の臨終記録で見てもよう。まず、「黄檗開山隱元老和尚末後事实」では、

……**趺坐良久**……**請_レ書_二遺偈_一**……**置_レ筆閉_レ目而坐**。適端山与石_二居士特来問安。師**挙_レ目顧視**。士既退。師即泊然而逝。^(二二)

とある。次に、「黄檗第二代紫雲老和尚末後事实」では、

師**顧_二左右_一**。怡然而逝……**宗等扶_二真身_一趺_二坐正位_一**。令_二人瞻礼_一。^(二三)

とある。また、初期黄檗宗の重要人物である即非如一の臨終記録である「寿山本師即和尚末後事实」では、

正午令_二雲柏扶起_一。 跌坐香半炷間。 泊然而逝。 (二四)

とある。 上述したように、 隠元も即非も「跌坐」で示寂している。 禅僧は古くから「坐脱立亡」を理想としている。 しかし、 木庵が示寂後、 「宗等扶_二真身_一」 跌_二坐正位_一 とあるように、 実際に跌坐して亡くなったかは不明な場合に、 弟子が坐禅を組ませた事例も見られる。 また高泉性澈の葬儀で、 「南岳悦山和尚仏事法語附」の「起龕」法語では、

既撒_レ手証_二入涅槃_一。 已_レ經_二三日_一 宴坐。 請_二和尚_一 且出_二方丈_一。 何妨数歩閑行。

(二五)

とある。「宴坐」は坐禅のことで、「三日宴坐」ということから、『黄檗清規』の通りに、三日後入龕していることが分かる。

次に、中陰供養を対象として、『黄檗清規』に見る葬送儀礼上の特徴を考察する。

表三 中陰供養

『黄檗清規』	『禅苑清規』	『勅修百丈清規』
<p>毎日二時上_二粥飯_一。 三時諷誦。 七七日中。 法嗣小師等。 伴_レ龕坐禅。 終七日設_レ祭撒_レ靈。 即日入祖堂或至_二百日_一。 或待_二新住持_一。 随_レ時而行。 (二六)</p>	<p>知事・頭首・孝子等。 早暮赴_二真前_一 焼香。 及齋粥二時随_レ衆供養。 候_二新住持人_一入院。 有_レ日則移入_二真堂_一。 (二七)</p>	<p>掛_レ真供養諷經。 二時上_二粥飯_一。 三時上_二茶湯_一。 或十日半月。 大衆諷經靈骨入塔則止。 (全身入塔) 毎日三時上_二茶湯_一 集_レ衆諷經。 俟_下迎_二牌位_一 入_二祖堂_一 則止。 或待_二新住持至_一。 方入_二祖堂_一 有_二仏事_一。 (二八)</p>

中陰供養は『禪苑清規』をその起源としており、「齋粥二時随衆供養」を主たる内容としている。時代が下って、『勅修百丈清規』では、「二時上三粥飯」を継承しつつ、「三時上三茶湯」「諷經」を新たに付加している。そして『黄檗清規』にあつては、「七日中。法嗣小師等。伴レ龕坐禪」という、これら先行二清規（『禪苑』『勅修』）にはない独自の儀式が規定されている。次にその具体的な事例を確認して見たい。

まず「普照国師年譜」の「十三年癸丑」の条では、隠元の最後が次のように記述されている。

師拳レ目顧視已。泊然長逝。実寛文癸丑四月初三日未時也。留レ身三日。容色如生……三日後鎖龕。百日内諸弟子伴レ龕坐禪。二時諷誦上レ供。以酬レ慈蔭。遵レ治命。停レ龕三年。乃於二延宝乙卯夏四月三日。当二大祥之期。備二法杖。奉レ龕入レ塔。(二九)

また、「木庵和尚年譜」の「延宝元年癸丑」の条でも、次のような記録がある。

開山老和尚示寂。師有二進龕封龕掛真举哀法語。就レ地寝者百日。昼夜伴レ龕坐禪。二時諷誦上レ供。逢七放生。以酬レ慈蔭。百日已周。送レ龕上二塔亭。然後帰二寢室。以受二衲子之礼。(三〇)

これらの記録から、隠元の中陰供養に際しての「伴レ龕坐禪」は、跡を継いだ木庵及び諸弟子によって確実に行われていたことが分かる。

それでは一体、「伴レ龕坐禪」はどこに由来しているのか。この点に関して、南明永曆六（一六五二）年、隠元が編纂した『黄檗山寺志』卷三では、「密雲悟禪師」の項に、次のような記録を掲げている。

一日。公集レ衆陞レ座。付二師衣拂。師辞不レ受。公曰。汝何意思。師云。直待二和尚天年。守レ塔三載。然後可レ行則行。当レ止則止。……万歴甲寅春二月十有二日。伝公入滅。師伴レ龕三年。(三一)

ここにいう師とは密雲円悟のことで、伝公とは「幻有伝公」、すなわち密雲円悟の本師・幻有正伝を指す。前出の項では、密雲が幻有のもとで出家した経緯を、「父送二之龍池。上二禹門禪院。投二幻有伝公。出家」(三二)と記している。この密雲は、隠元の本師・費隠

通容の師であり、隠元から見れば師翁（法系上の祖父）に当たる。

この記録では、「付_二師衣拂_一」とは「師に衣（袈裟）・拂（拂子）を付す」ということであり、仏法を付属することを意味している。しかし、そこからさらに読み込んで、密雲が後継者として認められ、住持の座も譲られることをも意味した、という可能性がある。そして、「守_レ塔三載」以降の文章は、「然後可_レ行則行。当_レ止則止」とは、どこか別の場所へ行くか、ここで止まる（住持となる）か、その時に考えるという意味となる。ここから分かるのは、とにかく師の塔（墓）の近くに三年間留まることは、明らかに中国における儒教的伝統たる「孝」を守るということである。この習わしを隠元も受け継いで、「伴_レ龕坐禪」を実践したわけであり、つまり、その頃中国で行われていた「伴_レ龕」という「孝」觀念の表出を、葬儀法に採り入れた、ということである。

ところで隠元の「黄檗開山隠元老和尚末後事实」では、

師命啓_レ龕。燕_二坐龕中_一。囑云。老僧他日歸後停_レ龕。俟_二三年後_一移_レ龕進_レ塔。

（三三）

とあるように、隠元自身の遺言にも、「俟_二三年後_一移_レ龕進_レ塔」とあり、これは師翁・密雲の「師伴_レ龕三年」からの影響と言える。したがって『黄檗清規』における当夜速夜や中陰供養もまた、「伴夜坐禪」「伴_レ龕坐禪」とある点に関しては、密雲の事例から影響を受けている可能性もある。密雲の事例で、「守_レ塔三載」は一般によく使われている表現に対して、「伴_レ龕三年」は珍しい表現である。その一方で、「坐禪」で伴龕するかどうか、書かれていないため、不確定である。しかし、隠元及び黄檗宗の場合は、「伴_レ龕坐禪」で、「坐禪」が明記されている。「坐禪」は明らかに黄檗宗の葬儀の特徴である。坐禅重視の原因については、隠元の禅に対する主張から推測することができる。この点は後述する亡僧の葬儀の特徴と対比的に考察する。

三一一三 住持遷化仏事の誦誦経典

次に、「誦経」という面から『黄檗清規』の住持の葬送儀礼の特徴を考察してみる。黄檗宗の住持遷化の場合、「楞嚴呪」の念誦が多いことに注目したい。「進龕仏事」「祭日儀軌」「秉炬仏事」「入祖堂」というように計四ヶ所あるのに対して、「大悲呪」は1ヶ所しかない。『黄檗清規』における住持遷化の葬儀では、「楞嚴呪」の念誦が重視されていることが大きな特徴であると言える。「楞嚴呪」は、宋代以降の中国禅宗にあつては盛んに唱えられるようになっていた。叢林の諸行事においても、「大悲呪」と並んで通常頻繁に用いられているのは普通である。例えば、『勅修百丈清規』『尊宿遷化』では、「楞嚴呪」が四ヶ所、「大悲呪」が五ヶ所ある。

ここで『黄檗清規』における住持の葬儀において「楞嚴呪」の念誦が重視されている理

由を、同『清規』「諷誦章」の記述から探ってみよう。寛文二（一六六二）年に刊行された『禪林課誦』によると、朝課の祖型において、最初は①大仏頂首楞嚴呪②千手千眼無礙大悲陀羅尼とされており、すなわち、「楞嚴呪」も「大悲呪」も唱えられている。しかし、十年後の寛文一二（一六七二）年に編修された『黄檗清規』「諷誦章」の記述では、「早堂誦^二楞嚴呪心經^一」。繞仏繞畢。跪念^二怡山願文^一。或華嚴願文……」（三四）とある。つまり、早堂（朝課）においては、まず「楞嚴呪」と『般若心經』とが誦誦されているのである。『黄檗清規』所定の朝課にあつては、「大悲呪」の念誦が削除されているわけであり、誦誦内容の変遷が認められるのである。その背景については、今後も引き続き考察を加えたい。

また『黄檗清規』「諷誦章」所収の「小菴早晚諷誦」の項では、「菴居衆少課誦不能^二如法^一。早間念^二大悲呪心經^一……」（三五）と記されている。この記述から見ると、黄檗宗の僧侶の平日の早堂の諷誦は「楞嚴呪」を主眼としているが、菴居のような住僧の少ない場合には「大悲呪」を念じていた、ということが分かる。ここから、場合によって「楞嚴呪」と「大悲呪」が叢林の大小やそこに住まう大衆の多寡で区別されて唱えられていたことが分かる。ただ、「楞嚴呪」は終始重視されており、正式の、盛大に行うべき場合に念じられていたものと推測できる。

『黄檗清規』における葬儀に戻ると、後述するように、一般の亡僧の葬儀では、「大悲呪」のみ唱えられているのも、住持の葬儀における「楞嚴呪」重視と対照的であり、これも「楞嚴呪」と「大悲呪」とが状況により区別されて唱えられていたことの証しと言える。「楞嚴呪」が正式な場面で、とりわけ住持の葬儀における音声面での莊嚴のために唱えられていたものと考えられる。

ところで、「楞嚴呪」を載せた『楞嚴經』は深遠な仏教思想を盛り込んで、一度偽經と見なされたこともあったけれど、宋代以降は禅宗の誦誦經典として広く受容された。更には儒教などの思想界にも大きな影響を与えることになった^{三六}。この『楞嚴經』で主張された実践修行としては、「摂心為^レ戒。因^レ戒生^レ定。因^レ定發^レ慧」（三七）という戒定慧の三学を基本的な立場として、戒律を重視することに対して、隠元らは深い共感を持ったのであろう。『黄檗清規』の「梵行章」にも、同じく戒律嚴守の主張の内容が書いてある。そこには「若不^レ持^レ戒無^レ由^レ得^レ定。若不^レ得^レ定無^レ由^レ發^レ慧。戒定慧不^レ具。則貪嗔癡日長」（三八）とあつて、「楞嚴呪」を重視する理由は、こうした戒重視という点からも推測されよう。

三十一―四 住持遷化仏事の孝服

更に、『黄檗清規』における孝服の規定から、その特徴を見てみよう。まず、『勅修百丈清規』では、参列者の身分や、亡くなった住持との親疎関係により、それぞれ異なる孝服を着るべきことが規定されている。それに対して、『黄檗清規』では、掛真拳哀仏事を

行うに際し、「法嗣小師侍者著^二素服青袈裟^一。不^三必披^レ麻帯^レ白。違^二仏制^一」(三九)と規定されている。「披^レ麻帯^レ白」とは、もともと儒教の孝服であり、『勅修百丈清規』にあつてはその実行が要求されている。ところが、『黄檗清規』では、かえつてこの儒教的な要素を減じ、むしろ仏教本来の服装によるべきことが規定されたのである。ここで、「福嚴費隱容禪師紀年録」という費隱通容の年譜では、費隱の末期の様子について、次のような記述がある。

按師遺囑云。老僧死後不^レ可^下出^二訃音^一及受^中諸方弔奠^上即從火化……又不^レ可^下開^レ喪。立^二神位^一。被^レ麻戴^レ白。以破^中仏制^上。云云。(四〇)

また、木庵の最期を記録した「黄檗第二代紫雲老和尚末後事实」でも、同じことが述べられている。

又囑^二法子孫等^一。毋^レ得^三披^レ麻戴^レ白。以違^二仏制^一。各各留^二念法門^一。撐^二持^一法道^一。是老僧之至望也。(四一)

こうした記述から、『黄檗清規』における孝服について、隠元の本師・費隱通容は遺囑の中で明白に孝服を用いないよう命じていたことが分かる。そして隠元の弟子たる木庵(費隱から見れば孫弟子)もまた遺言の中で、こうした思想を継承していることも分かる。

三―二―一 亡僧葬儀儀礼の構成

住持の葬儀と比べて、一般の亡僧の葬儀は簡略化されている。亡僧の仏事については、①起龕、②茶毘、③唱衣、④起骨入塔ということが規定されている。

次の表で、『黄檗清規』における亡僧の起龕前における葬送次第を『禪苑清規』『普応国師幻住庵清規』『勅修百丈清規』のそれと比較しながら考察する。

表四 亡僧の葬儀

『黄檗清規』	『禅苑清規』	『幻住庵清規』	『勅修百丈清規』
<p>凡僧衆将_二円寂_一。看病人同_二知事_一。代查_二収衣单道具_一。对_二病人前_一。一一登_レ薄。以便_二估唱_一。既寂之後。即為沐浴浄髮著_二浄衣_一。（只用_二短衫一件。中衣一件。褊衫一件。尋常数珠一串。掛絡一頂_一。）結跏入龕前。設_二靈几香燈茶菓_一。剪_二紙旛四首_一。書_二無常偈_一云。諸行無常是生滅法生滅滅已寂滅為樂。請_二堂頭_一起龕下火。直歲令_二行人備_二乾柴火把_一。掛_二送亡牌_一。事訖鳴_レ鼓集_レ衆。^(四二)</p>	<p>如僧人病勢稍困。堂主計_二会維那・監院・首座・藏主・書記・知客_一。同共抄_二割口辞_一。收_二祠部并衣物_一入堂司收掌。首座封押并收_二掌鑰匙_一。知事申_レ官。如加_二病勢_一。即再申_二困重_一。如已遷化。又申_レ官乞_レ行_二殯送_一。三日内繳_二納祠部或紫衣・師号牒_一。亡僧初化。即澡浴梯頭披_二掛子_一。坐_二桶内_一以_レ龕貯_レ之。置_二延壽堂_一前。設_二香火_一供養。并剪_二造白幡_一書_二無常偈_一。^(四三)</p>	<p>亡僧或自能沐浴更_レ衣。坐脱即与入_レ龕供養。其病重或不_レ能_二自了_一者。須_上待_二其氣絶_一。令_レ燒_レ湯報_二首座郷人_一。与_レ之沐浴著_上衣。著_レ衣之法。無_レ問_二有無_一冬夏。但旧布中衣一腰。浴裙一腰。旧襪一雙。上則旧布衫一領。旧布直裰一箇。掛絡一頂。尋常数珠一串。就剃_二鬚髮_一。整頓入_レ龕。即与鋪設。剪_二大紙幡四首_一。書_二無常偈_一云。諸行無常是生滅法。生滅滅已寂滅為_レ樂。掛_二於龕側_一。^(四四)</p>	<p>凡出喪庫司預分_二付監作行者_一。辦_レ柴化_レ亡。差_二撥行僕_一。鑊鼓樂幡花香燭臺龕喪儀一切齊備。堂司行者隔宿覆_二住持兩序_一。掛_二送亡牌_一。^(四五)</p>

表四から、『黄檗清規』における亡僧の起龕前の衣单道具の查收、結跏入龕、無常偈を書くこと等、いずれも基本的には『禅苑清規』の亡僧の葬儀を参考にしていることが分かる。また、「著_二浄衣_一」。(只用_二短衫一件。中衣一件。褊衫一件_一。尋常数珠一串。掛絡一頂)という点は『普応国師幻住庵清規』の亡僧の葬儀を参考としつつ、「掛_二送亡牌_一」は『勅修百丈清規』の亡僧の葬儀をも参考にしていることが知られる。

その後、起龕仏事、茶毘仏事、唱衣仏事、入塔仏事などが行われる。これら諸儀礼を終えて後、法眷・故旧等が方丈へ赴き、葬儀を執り行った堂頭・首座・大衆らへ感謝するのである。亡僧の仏事は住持のそれよりもかなり簡略化されている。

三―二―二 亡僧葬送儀礼の諷經

とりわけ注意すべき点は、誦經についてである。亡僧の仏事における誦經は、具体的には以下の三ヶ所である。①茶毘「維那挙念仏縁起」。鳴鼓鉦。衆随声称念送至涅槃台。誦弥陀經往生呪。回向云^(四六)、②中陰供養「即日晚課繞仏時。詣靈前。念大悲呪心經往生呪無常偈」。回向。無論親疎。至一七一而止^(四七)、③入塔仏事「堂頭挙入塔仏事。衆念大悲呪心經往生呪」。維那回向云^(四八)。

『黄檗清規』における住持の誦經が「楞嚴呪」を重視しているのと異なつて、亡僧の場合、「楞嚴呪」ではなく、「大悲呪」を誦している。「楞嚴呪」と「大悲呪」が区別されて唱えられていることについては上述した。亡僧の葬儀は小規模で、「大悲呪」が唱えられていると考えられる。

「大悲呪」を載せた『千手經』には、「世尊若諸人天。誦持大悲章句者。臨命終時。十方諸仏皆來授手。欲生何等仏上(土?)」。随願皆得往生^(四九)として、「大悲呪」の誦誦により、浄土への往生が可能となることが説かれている。亡僧の葬儀で、「大悲呪」が誦誦されたのは、一つにはこのためであろう。上に挙げられているように、亡僧の葬儀で、「大悲呪」以外、『阿弥陀經』「往生呪」も誦されている。亡僧の場合は阿弥陀信仰が比較的濃厚で、亡僧の浄土への往生を願う傾向にあることが分かる。

住持の葬儀で坐禅重視、「形の上では阿弥陀信仰が薄らいでいる」^(五〇)(成河峰雄氏)のに対して、亡僧の葬儀が阿弥陀信仰に近づいているのは、亡僧が一般に修行未了で亡くなった僧侶だとされるため、既に修行を終えた尊宿とは対照的に、まだ、この迷いの世界を流転するかもしれないので、阿弥陀信仰を用いた、と推測できよう。もう一つの理由は次のように、隠元の思想から考えられる。

来札謂。老僧座下無賢愚利鈍。只管教人向靜処做工夫。從古祖師。不是一教人坐禅。只是応病与薬而已。実無恁麼指示人一处上。禅師胡為只管教人坐禅。(略)安得不受法薬而療此生死之大病哉。如生死未透。工夫未圓。聞下一等野狐精效古人一說。個禅不須參。道不須會……到处魔魅人家男女。自招拔舌犁耕。殆不可救也……老僧自東來此土。迄今十載。專行濟北之道。奈何時輩根劣氣微。無能担荷。至不得已。亦教人念仏。正応病与薬之意也。誰謂不宜。不見古人云。或參禅了悟自心。或念仏求生淨土。為善不同。同歸于治。^(五一)

この書簡体法語では、「只管教人向靜処做工夫」「只管教人坐禅」とあるように、隠元にとって、坐禅こそがその修行体系にあつては最も重要な位置を占めているのである。隠元はさらに筆を進めて、参禅の目的とは「療此生死之大病」であるにもか

かわらず、もしも修行者の側が「生死未_レ透……殆不_レ可_レ救也」とまで言い切っている。つまり、生死とは大病にも比すべき一大事であり、参禅とはこの大病を治すための秘術なのである。ただ、生死の大病はそれを徹底的に治さない限り、すなわち、どこまでも徹底的に参禅しない限り、その修行者を救い得ないのである。修行者は参禅を通じて明心見性（いわゆる開悟）を遂げ、生死を参悟しつつそれを超越することは、隠元がその語録の随所で繰り返し強調して主張したことであった。しかし、「奈何時輩根劣氣微。無_二能担荷_一。至_レ不_レ得_レ已。亦教_二人念仏_一。正応_レ病与_レ薬之意也」とあるように、念仏を称えるように勧めるのは参禅を徹底し得ない人々に対しての方便に過ぎないのである。それはさながら医師が患者の病に応じて薬を与えるようなものである。

住持は生死を超越した大悟の師であり、それゆえその死に際しては、「伴_レ龕坐禅」という儀式を通じ、遺された弟子たちが改めて生死を参悟しつつ、亡き師の教えを守り、これを継承することを目指している。これこそは、亡き師への最大の哀悼であり、恩をしのぶということである。これに対し、一般の亡僧の場合は、慈悲の方便を用いて、いかなる水準の衆生をも救うものとされる。

四 『山内清規』における東堂の葬儀

まず「東堂」とは、退任した住持のことである。京都萬福寺にあつては、多くの場合、住持だった僧侶は退任後、萬福寺の境内地の周辺に塔頭寺院を作って住んでいた。平久保章氏は「寛文四（一六六四）年松隠堂に退隠してから同一二年『黄檗清規』が制定されるまでの前後九年間における、黄檗山の塔頭、檠派寺院の発展状況を一瞥すると、まず塔頭では華藏院・法苑院（略）が建てられ（略）、隠元の住山中に建てられた東林院・松隠堂と合わせて、十三塔頭が存在するようになった」^{（五二）}と述べている。塔頭が増えたためか、『山内清規』『遷化章』は『黄檗清規』『遷化章』における住持や亡僧の葬儀を補い、東堂和尚の葬儀を具体的に規定するために編集されたものなのである。その内容は、およそ以下のとおりである。

①示寂、②鎖龕、③出喪二日前、④出喪前日、⑤出喪・起龕・茶毘、⑥安骨仏事、⑦中陰供養、⑧雑纂

鎖龕仏事は、『黄檗清規』『禅苑清規』における住持・亡僧の葬儀にともに見当たらない。『勅修百丈清規』においてすら、「移龕就_二法堂_一鎖龕已」とされているだけで、具体的な式次第を認めない。ところが、『山内清規』では、鎖龕仏事について詳しく規定されており、ここに黄檗宗の独自性を見ることもできよう。堂頭が鎖龕仏事で導師を務める。ここで注目すべきは、維那が「举_二真香贊_一。大悲呪心経了。念_二那伽贊_一」において、「真香贊」「那伽贊」を念ずる、ということである。ここでの「真香贊」は「香讚」のことで、「那伽贊」は「結讚」のことである。「香讚」や「結讚」に関して、木村得玄氏は、「黄

禪宗の儀式には香讚と結讚があることである。香讚は通常香を焚いて道場を浄める經典で、儀式の初めに読誦し、次に法要の主旨に沿った經典（大悲呪、楞嚴呪、観音経など）を読誦し、終わりに結讚を読誦する^(五三)と述べている。『黄檗清規』における住持遷化の「進龕」や「祭日儀軌」の時、「結讚」を読誦するという記述がある。しかし、「香讚」が唱えられていない。結讚に関して、成河峰雄氏は「結讚は『磧規』が清規において初出ではなからうかと思う^(五四)と指摘している。『山内清規』では、「香讚」も「結讚」も唱えられている。念誦内容上の変遷が認められよう。

「香讚」や「結讚」に関する先行研究は中国・日本を通じまだ少ない。「香讚」の研究の先駆者の福井文雅氏の研究によれば、香讚とは「仏前に燻らすお香の功德を讃える唄である」^(五五)。狭義の香讚と広義の香讚との二種がある。広義の香讚は香の功德を讃える詩文や偈文である。中国にも日本にも、唐代以前から存在していたのである。しかし、狭義の香讚は漢詩ではなく、偈文でもなく、中国の「漢文、唐詩、宋词、元曲」の中の「詞」を起源としており、唐代文献にも見られず、明代の詞に由来している。中国大陸だけでなく、台湾、東南アジア等々の漢民族の仏教寺院では、儀式の冒頭に唱えられる場合が多いのに対して、日本仏教には無いし、それを唱える儀礼も無い。この狭義の香讚の有無は中国仏教儀礼と日本仏教儀礼をはっきりと区別できる一大特徴である。中国の明代以後の仏教は唐宋仏教と全く違う展開を示しているため、唐宋仏教に大きな影響を受けている日本仏教は狭義の香讚を取り入れていないのは理解できる^(五六)。一方、「香讚」が黄檗宗で用いられるのは、明末清初の中国仏教の特徴を継承している証しといえる。これに関して野川博之氏も、香讚、及び香讚と同じ詩形を用いた「仏事梵唄讚」の存在は、著しく黄檗宗の儀礼を特徴づけていると論じている。^(五七)

「仏事梵唄讚」とは、『黄檗清規』の「附録」に収録された十首の「讚」への総題である。『山内清規』における「真香賛」と「那伽賛」は「仏事梵唄讚」における「先覚忌香讚祖堂聯灯堂通用」と「先覚回向讚」のことで、それぞれの全文は、「真香無_レ礙。流_二出心胸_一。非_レ煙非_レ火氣和融。靉_二黠徧_二虚空_一。大円鏡中。願即降_二神聡_一」^(五八)「那伽既入。何往非_レ親。森羅万象悉帰_レ真。全不_レ離_二纖塵_一。大願無_レ垠。再転_二法中輪_一」^(五九)といったものである。『黄檗清規』における「住持章」や「諷誦章」では、香讚を唱えることが規定されている。しかし、「遷化章」における住持遷化の仏事で、唱えられていない。何故、葬儀を行っている時、『山内清規』では、「香讚」を唱えていて、『黄檗清規』にはないのか。「香讚」については未解決の問題が多いため、今後の課題とする。

次に、出喪・起龕・茶毘の儀礼について、『黄檗清規』と『山内清規』を比較してみたい。

『黄檗清規』	『黄檗山内（小）清規』
<p>将欲_レ出喪_一。預設_二喪儀（略）等物_一。至_レ日鳴_レ鐘集_レ衆。維那唱云（略）。至_二波羅蜜_一。喪司維那。引_二小師_一拜_二請起龕仏事_一。訖。鳴_二法器_一。大衆各持_二雪柳_一。同念_二清浄法身毘盧遮那仏_一。送至_二化壇_一。都寺押喪（略）。至_二化壇_一安_レ龕畢。大衆所持雪柳安_二於壇内_一。都寺上香上茶。喪司維那進前焼香。引_二小師_一拜_二請乘炬仏事_一。山門維那。挙_二無常偈_一云（略）。次挙_二楞嚴呪_一回向云（略）。<small>（六〇）</small></p>	<p>三日五日或七日之後出喪。是日。直歳齋堂前掛_二普請牌_一。牌上書_二為東堂某甲和尚出喪九字_一。齋後大鐘七下。本院報鐘三通。①堂頭引_二大衆_一到_二本院_一坐_レ椅。大衆排班。維那出班。胡跪唱云。金棺自挙云云。十仏名了。次堂頭起龕。拜請式如_レ常。法語了。維那挙南無清浄法身云云。大衆各々持_二線香_一同念。末位先行。②堂頭先到_二万松岡_一坐_レ椅。於仙壇前程傍設_二椅子屏風等_一也。合山一同到_二仙壇前_一排班。各院主随意到。立_二列兩序之背後_一。維那見_二安_レ龕了_一。鳴磬一聲。鉢鼓共止。悦衆鳴_二引磬_一接_二大魚_一。維那挙_二香贊_一。念_二楞嚴呪心經變食等呪_一了。鏡鉢三通。次堂頭直進_二龕前_一乘炬。拜請如_レ常。直歳把_レ炬渡_二与喪主_一。捧_二呈堂頭_一。堂頭拈_レ炬法語。次維那挙_レ贊。堂頭轉_レ身。皈_二卓前_一焼香礼拝。喪主相_二送路傍_一。③坐_レ椅礼謝三拜。堂頭先回去。贊了。維那回向云。上来云云。（略）大衆拜散。④喪主路傍去。展具俯伏。各院主焼香礼拝。各々回去。<small>（六一）</small></p>

表五で示されているように、出喪に際し、『黄檗清規』における住持の場合、起龕仏事後、化壇まで送る途中、大衆は雪柳を手にして、十仏名を称念する。それに対して、『山内清規』における東堂の場合、大衆は雪柳ではなく、線香を手にして、十仏名を称念する。次には、『黄檗清規』では、乗炬仏事を行う時、「無常偈」「楞嚴呪」を挙する。『山内清規』では、安龕後、維那は「香讚」を挙し、「楞嚴呪心經變食等呪」を念じる。さらに、乗炬に際し、維那は讚を挙し、回向するだけで、「無常偈」「楞嚴呪」などもない。次に、『山内清規』では、①②③④とあるように、より上下関係の礼を重視していることが明瞭に認められる。こうした「礼」を重視する思想は、『黄檗清規』『礼法章』小序にも確認できる。

礼者天理之節文。人事之儀則。在_レ儒固常行_レ之。方外人所_レ不_レ廢也。方外人礼法。非_三是外修_二辺幅_一。蓋為内簡_二其心_一。必先外束_二其身_一。未_レ有_二外既放逸而内能静_一者_一也。仏制_二比丘_一威儀必肅。百丈製作礼法必嚴。大覚璉動静尊嚴。

黄龍南進止有_レ度。有_二自来_一矣。宋伊川先生。見_二僧入_レ堂嘆曰。三代礼樂尽在

此矣。以_レ是觀_レ之。方外人礼法可_レ不謹与。 (六二)

このように「礼法章」では、集団で生活している僧侶の日常生活の一挙手一投足を細かに、厳しく規定する威儀の要求がある。自分の行為を拘束することによって、心を収斂させるのである。『山内清規』はこの「礼」文化を重視する思想を継承したのが分かる。この思想の背後には、隠元の語録では、「為_レ君則聖。為_レ臣則賢。為_レ子則孝。為_レ弟則順」(六三)、「抑見_二重_レ法尊_レ師始終一志忠孝両全_一矣。蓋忠孝系_二成仏之本_一」(六四)とあるように、忠君愛国、法や師に対する尊重、親や目上の人に対する孝行や従順の儒教の価値観を表している。これは「知_レ儒方可_レ入_レ仏。入_レ仏而後通_レ儒」(六五)とあるように、隠元のいっていた儒仏一致の思想が反映されている。

五 おわりに

本章では先行研究を踏まえつつ、『黄檗清規』『山内清規』を中心として、黄檗宗の住持・亡僧・東堂の葬送儀礼の特徴を考察した。次のような結論を下した。

①『黄檗清規』『遷化章』では、住持遷化の仏事は『勅修百丈清規』に比べて、遙かに簡略化されていて、『禅苑清規』へと復帰した傾向が明瞭に認められる。黄檗僧の「末後事實」等の一次資料を利用して、各仏事は近世日本の黄檗宗で確実に行われていたことも考察した。住持遷化仏事の特徴として、速夜や七七日の中の坐禅重視、「楞嚴呪」の念誦の重視、孝服の仏教復帰などが挙げられる。それらの特徴の後ろに隠元とその弟子らの孝・坐禅・戒律が重視される思想が隠れている。

②亡僧の仏事は住持の仏事よりも随分簡略化されている。その一方で、『阿弥陀経』・「大悲呪」・「往生呪」を誦しており、概して阿弥陀信仰を濃厚に示しており、住持の仏事と区別していたことが認められる。これも慈悲の方便を用いて、一切の衆生の機根にまかせて救うという隠元の思想に由来すると考えられる。

③『山内清規』『遷化章』では、『黄檗清規』にない、黄檗宗の儀礼を特徴づける「香讚」を唱えており、黄檗教団独自の特色が示されていることが分かる。一方、葬儀で、上下関係をより厳しく規定することにより、『黄檗清規』における「礼」を重視する思想を継承していることも分かる。

陳永革氏の研究によれば、明末佛教の特徴は融合性と仏教伝統への復古という二つの傾向がある。融合性は二種類がある。則ち、「禅教一致」「禅淨兼修」というような仏教内の各宗派の融合及び、「儒仏一致」「三教一致」というような儒道との融合のことである。仏教の戒律復興運動は仏教伝統への復古思潮の表れの一つである。さらに、仏教の戒律は儒教の「孝」思想と結んで、「孝名為戒」という『梵網経』における思想を強調して、

現実の人間を教化し、救済する大乘仏教の伝統への復帰も見られる^(六六)。もとより隠元自身も時代の子である。黄檗宗の葬送儀礼で反映されている隠元とその弟子らが孝・戒律・礼を重視する思想は、明末仏教の影響を受けていたということが垣間見られる。一方で、「禅浄兼修」という明末仏教の思潮に影響されても、坐禅重視という思想は隠元の黄檗禅の大きな特徴であると考えられる。儀礼の面で、「香讚」という中国仏教の独特な儀礼は黄檗教団にも継承されて、日本にもたらされた。葬送儀礼を通して、明末仏教の特色を帯びた黄檗教団独自の特色を示していた、ということが分かる。日本で黄檗宗の興隆や黄檗派の発展を維持促進するために、積極的に黄檗宗の特色を守りつつ、それを一層發揮していたということが改めて認識されるのである。

- (一) 山喜房佛書林、一九六九年
- (二) 山喜房佛書林、一九八五年
- (三) 『印度學佛教學研究』三八(二)、一九九〇年
- (四) 尾崎正善『「栴樹林清規」と『黄檗清規』—『黄檗山内清規』の紹介を中心として—』、『印度學佛教學研究』四二(一)、一九九三年
- (五) 尾崎氏同前。
- (六) 鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融編著『訳注禅苑清規』(曹洞宗宗務庁、一九七二年)二五九〜二六三頁。
- (七) (元) 徳輝編、李継武校点『勅修百丈清規』(中州古籍出版社、二〇一一年)七九〜九五頁。
- (八) 「遷化章第十」『黄檗清規』(大正八二、七七八中〜七七九中)
- (九) 『黄檗清規』序(大正八二、七六六上)
- (一〇) 「福嚴費隱容禪師紀年録」『費隱禪師語録』卷一五『嘉興藏』第二六冊(台北:新文豐出版公司、二〇一〇年)一八八頁。(下)。返り点は筆者が文意を汲んで補った。
- (一一) 平久保章編『新纂校訂 木庵全集 附録・索引』(思文閣出版、一九九二年)三七八〜三七九〇頁。

- (一二) 黄檗文化研究所『高泉全集』編纂委員会編集「高泉禪師語録類の解題」『高泉全集』之解説・索引篇（黄檗山萬福寺文華殿、二〇一四年）二九頁。
- (一三) 『黄檗清規』（大正八二、七七八中）
- (一四) 前田慧雲編『大日本統藏経…靖国紀念』（第一輯第二編第一六套第五冊）（藏経書院、一九一一）四五八頁。
- (一五) 前田慧雲編『大日本統藏経…靖国紀念』（第一輯第二編第一六套第三冊）（藏経書院、一九一一）二五五〜二五六頁。
- (一六) 前掲註（一四）四五六頁。
- (一七) 『長阿含遊行経』（大正一、二七中、下）
- (一八) 松浦秀光『尊宿葬法の研究』（山喜房佛書林、一九八五年）八二頁。
- (一九) 徳野崇行『日本禅宗における追善供養の展開』（国書刊行会、二〇一八年）四五四頁。
- (二〇) 前掲註（一四）五〇一頁。
- (二一) 野川博之『明末仏教の江戸仏教に対する影響』（山喜房佛書林、二〇一六年）四九頁。
- (二二) 平久保章編『新纂校訂 隠元全集』（開明書院、一九七九年）五四三八〜五四三九頁。
- (二三) 前掲註（一一）三七七七頁。
- (二四) 平久保章編『新纂校訂 即非全集 第三卷』（思文閣出版、一九九三年）一二九六頁。
- (二五) 黄檗文化研究所『高泉全集』編纂委員会『高泉全集 二二編著年譜行状篇』（黄檗山萬福寺文華殿、二〇一四年）一五一一頁。
- (二六) 「遷化章第十」『黄檗清規』（大正八二、七七八下）
- (二七) 前掲註（一四）四五八頁。
- (二八) 前掲註（一五）二五七頁。
- (二九) 前掲註（二二）五二五九〜五二六〇頁。
- (三〇) 前掲註（一一）三五七〇頁。
- (三一) 林觀潮標柱『中日黄檗山志五本合刊』（宗教文化出版社、二〇一八年）一一三頁。
- 返り点は筆者が文意を汲んで補った。
- (三二) 林氏同前。
- (三三) 前掲註（二二）五四三二頁。
- (三四) 『黄檗清規』（大正八二、七七一下）
- (三五) 『黄檗清規』（大正八二、七七二上）

(三六) 荒木見悟氏に専論「明代における楞嚴経の盛行」がある。同氏著『陽明学の開展と仏教』(研文出版「山本書店出版部」、一九八四年)所収。また、野川博之氏はその『明末仏教の江戸仏教に対する影響』(山喜房佛書林、二〇一六年)七五三頁にて、荒木氏の先行研究に依拠しつつ、黄檗宗伝来後の真言宗における『楞嚴経』研究の歩みについて、祐宝(『伝燈広録』撰者)を例として論述している。

(三七) 『楞嚴経』(大正一九、一三二下)

(三八) 『黄檗清規』(大正八二、七六九中)

(三九) 『黄檗清規』(大正八二、七七八下)

(四〇) 前掲註(一〇)一九二頁、 σ (中)。返り点は筆者が文意を汲んで補った。

(四一) 前掲註(一一)三七七五頁。

(四二) 『黄檗清規』(大正八二、七七九中)

(四三) 前掲註(一四)四五六頁。

(四四) 前掲註(一四)五〇〇～五〇一頁。

(四五) 前掲註(一五)二七七頁。

(四六) 『黄檗清規』(大正八二、七七九中)

(四七) 『黄檗清規』(大正八二、七七九下)

(四八) 『黄檗清規』(大正八二、七八〇上)

(四九) 『千手経』(大正二〇、一〇七上)

(五〇) 成河峰雄「黄檗清規の喪葬儀礼―尊宿遷化の場合―」(『印度學佛教學研究』三八(二)、一九九〇年)二二七頁。

(五一) 前掲註(二二)三三一八～三三二〇頁。

(五二) 平久保障『隠元』(吉川弘文館、一九八九年)一六八頁。

(五三) 木村得玄「黄檗宗經典の香讚について」(『春秋』(四六一)、二〇〇四年)二〇頁。

(五四) 前掲註(五〇)二二七頁。

(五五) 福井文雅「近世中国の新儀礼「香讚」考」『漢字文化圏の座標』(五曜書房、二〇〇二年)三二一～三四九頁。

(五六) 福井文雅「近世中国の新儀礼「香讚」考」『中国伝統宗教の転機』『漢字文化圏の座標』(五曜書房、二〇〇二年)三二一～三四九頁。

(五七) 野川博之「仏事梵唄讚」に見る黄檗禅の特色」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第一分冊(四五)、一九九九年)九九～一一〇頁。

(五八) 『黄檗清規』(大正八二、七八〇中)。返り点は野川博之『明末仏教の江戸仏教に対する影響』(山喜房佛書林、二〇一六年)四三九頁を参照。

- (五九) 『黄檗清規』同前。
- (六〇) 『黄檗清規』(大正八二、七七八下、七七九上)
- (六一) 嶺沖元漢編「遷化章第七」『黄檗山内(小)清規』(龍谷大学蔵本、一七二六年)
- (六二) 『黄檗清規』(大正八二、七七五中)
- (六三) 前掲註(二二) 二〇一二頁。
- (六四) 前掲註(二二) 二二五七頁。
- (六五) 前掲註(二二) 一六六一頁。
- (六六) 陳永革『晚明佛教思想研究』(宗教文化出版社、二〇〇七年) 二、三四頁。

一 はじめに

前章では、『黄檗清規』『黄檗山内(小)清規』(以下、『山内清規』と略す)を中心に黄檗宗の葬送儀礼の特徴を考察した。時代の経過とともに、葬送儀礼もまた時代の要求に合わせて、変遷していく。本章では、昭和二三(一九三八)年に刊行された黄檗宗の『津送須知』を取り上げ、同書における葬送儀礼にはどんな特徴があるのか、この特徴により、黄檗宗の葬送儀礼にはどんな変遷が見られるのかを概観し、そのうえで濟・洞両宗との比較を視野に入れながら、これらの問題を明らかにすることを目的としたい。

『津送須知』における「津送」とは、「津」は、船着き場、わたし場。人が舟で去るのを津で見送る意。禅宗で、亡者を送ること。野辺送り。葬送」(一)という意味である。江戸中期を代表する臨済宗の学僧・無著道忠はその『禅林象器箋』の「喪薦」の項で、以下のように規定している。本章もまた、これに依拠したい――「津送。送亡曰「津送」。勅修清規尊宿遷化云。遺戒。一切仏事並免。但举「無常偈」。同「亡僧津送」。(略)旧説曰。津送不必局「送亡」。送「生人」亦云「津送」。謂送「人至」津而止也。今謂「送亡」。蓋准「生者」也。(略)余謂。津送者。人之去。譬如「舟発」津。而人送「之」也」(二)。

『津送須知』は山本悦心氏(一八七五―一九五八)が編集した黄檗宗の出家や在家の葬送儀礼についての和文の指南書である。山本悦心氏は、愛知県常滑市龍雲寺の住職で、大正時代の有名な黄檗研究家である。『黄檗東渡僧宝伝』『黄檗東渡僧宝伝年表』『皇家と黄檗年表』『黄檗血書考』『隠元冠字考』『黄檗聯額と銘牌』などの著作が挙げられる。筆者は二〇二一年八月一三日に、山本氏の孫にあたる山本一億氏に対し、悦心氏がその昔『津送須知』を編集した経緯についてインタビューした。山本一億氏は龍雲寺の現住職である。同氏の証言により、山本悦心氏は全国の末寺の葬儀のさまざまなやり方を参考にしつつ、実際の葬儀に必須な部分を選別し、『津送須知』を編集したことが改めて明らかになった。すなわち同氏は、『黄檗清規』や『山内清規』を基本に、よりスタンダードなやり方にするというような形で、編集したのである。

この点について、山本氏自身は同書の「凡例」において、「従来小子は黄檗資料として多数蒐集したる古書あり、乙亥(筆者注：昭和一〇(一九三五)年)の秋より是れを涉猟し得たる物及び数次諸大徳を初め多数の葬儀に参列して得たる処を基礎として此一巻をつつりたるものにて、童蒙の為にせむと云ふより寧、諸大徳の教示を仰くべき物也」(三)と記しているように、悦心氏は関連する資料を参考にしたり、多数の葬儀に参列したりすることに基づいて、『津送須知』を編纂したのである。一億氏の話によれば、悦心氏はこの『津送須知』を編集後自費出版したが、黄檗宗内にあつては、同書に基づきつつ、それ

それぞれの地方の実情にあわせて適宜改変し、執り行っている末寺が多い。もちろん、同書を参考にして、葬儀を執り行っている寺が正確にはどれだけあるのか、今後さらに調べる必要がある。ただ、筆者の見るところでは、万事迅速を好む現代の生活の中で、省略して執り行っている寺もあるのが現状のようである。

筆者の管見の限りでは、『津送須知』に関しては、これまであまり研究されていない。紙幅の関係で、本章ではこの『津送須知』に説かれた住持の葬送儀礼を中心に、臨済宗の『小叢林略清規』（無著道忠）、曹洞宗の『洞上僧堂清規行法鈔』（面山瑞方）、『明治校訂洞上行持軌範』の大正期改訂版など、日本在来の二大禅宗（臨済・曹洞両宗）における、すなわち本章副題にいう「済洞両宗」における住持の葬送儀礼との間で共時的な考察を加えることで、『津送須知』を通して、近代の黄檗宗における住持の葬送儀礼の特徴や変遷を再認識したい。

日本の場合、臨済宗にあつては、近世の同宗を代表する学僧として、無著道忠が撰述し、貞享元（一六八四）年に刊行された『小叢林略清規』が、臨済宗にあつては今なお活用され、広く読むべき書であるとされている^{〔四〕}。また、藤井正雄氏は、一步踏み込んで、「現在、臨済宗は十五派から成り、各派とも一宗公定の葬送儀礼はなく、本山僧堂などを中心にして慣例によって儀則がつけられているのが実状である。しかし、基本は各派とも無著道忠の『小叢林清規』によって」^{〔五〕}いると指摘している。一方、曹洞宗においては、徳野崇行氏によれば、面山瑞方（一六八三—一七六九）が撰述した『洞上僧堂清規行法鈔』が「開板されて宗門寺院に広く普及したことである。『行法鈔』刊行の取り組みは宗門全体が依拠すべき行法書を編纂しようとするものであり、近代に宗門全体が依拠すべき公的な清規として刊行される『洞上行持軌範』の先駆けと位置づけることができる」^{〔六〕}とされている。明治以降の関連文献としては『明治校訂洞上行持軌範』がとりわけ重要であるが、その大正期改訂版は大正七（一九一八）年に刊行された。『津送須知』の刊行年代にも比較的近い。そこで本章では、臨済宗の『小叢林略清規』や曹洞宗の『洞上僧堂清規行法鈔』や『明治校訂洞上行持軌範』の大正期改訂版などと比較しながら、黄檗宗の葬儀の特徴や受けた影響などを考察する。

二 『津送須知』における葬儀

『津送須知』の目次は、およそ以下のとおりである。

①序、②凡例、③住持遷化篇、④亡僧遷寂篇、⑤在家葬儀篇、⑥合同葬儀篇、⑦童児葬儀篇、⑧産難婦人追福灌頂篇、⑨葬儀書式篇、⑩雑纂篇、⑪跋

この目次を見る限り、同書が取り扱う葬儀は、住持、亡僧、檀家等、実に多様性に富んでおり、いわば黄檗宗における葬儀の集大成である。概観すれば以下のとおりである。

「住持遷化篇」では、次のような内容から成る。「示寂、協議、建札、葬具、請拜、訃

音、斂龜、諸品書方、位牌の書き方、墓標の書き方、龜薦堂、津送須知、出喪名单、鎖龜法式、起龜法式、出喪行列、茶毘法式、安牌諷經、謝拜、拾骨諷經、中陰忌と開蓮忌、遺齋会と謝敬、入祖堂仏事

以下、「亡僧遷寂篇」では、「披着の物、位牌、書物準備、起龜法式、掩土法式」

「在家葬儀篇」では、「枕頭回向、協議、靈前回向、授戒、鎖龜、起龜、行列、掩土法式、入壙諷經、安牌諷經、陰中諷經、告別式」

「童児葬儀篇」では、「法名、靈前回向、西方讚、陰中諷經」

「産難婦人追福灌頂篇」では、「香讚、結讚、棚の作り方」

なお、「雑纂篇」には先祖代々黄檗宗の信徒であった原敬（一八五六一一九二二）の葬送記録が収録されており、近代における名高い在家信徒のそれとして豊富な価値を含んでいる。

本書は一九三八年という、明治維新後七十年をへた時点での黄檗宗の主要葬送儀礼が記録されている点が誠に貴重である。幕藩体制下、諸大名に経済面で多くを負っていた黄檗宗にとって、大名の消失を意味する明治維新は大きな打撃となったが、その打撃から立ち上がり、過去を継承しつつどのように近代に合致した形で儀礼面での整理を加えたかを知るうえで、今後さらに考察を加えたい。

三 『津送須知』における住持遷化

その冒頭、「黄檗大清規遷化章に曰く人生の幻寄四大堅きに非ず、百年漏尽きて終に烏有に帰す、況や百に満たすして中天する者滔々として皆是れなりと……」（七）とあるように、「住持遷化篇」の小序では、『黄檗清規』における「遷化章第十」の序文（一）を引用しつつ始まり、『黄檗清規』における葬儀の思想を一貫して受け継いでいることを表明している。

そして小序の最後の段では、「上に黄檗清規あり、又内清規ありて、大徳の遷化に対して述ふる処あるも直に一般に用ひ難し、爰を以て吾門の和尚分上の遷化に対して取り扱ふべき次第を記述して童蒙の参考に質することしかり」（九）と書かれている。この点からも知られるように、この章が先行する『黄檗清規』『山内清規』の精神を承けつつ、近代における新たな整理を企図していることを宣言している。

次は「住持遷化篇」の順番を追って、それぞれの部分を考察してみる。

①示寂

『津送須知』	『黄檗清規』
<p>本寺の堂頭和尚（現住）若は東堂和尚（前住）四大不調あらは小師并に縁族は就て丁寧^ニに看護するの外末後事実を書すへし、一夕危からんとする時は小師及法類并に縁族は総てに就ての処理を尋討し最後に遺偈を請ふへし、遂に寂を圓にし玉ふに及ひて小師は直に遺体に就て浄髪し沐浴を終へ新浄衣に易へ一方素幕を掛け龕室を整へ遺体を奉して伽趺せしめ袈裟を搭せしむること、遺偈あらは左方の梁上に貼付すること、遺偈の両端には黄色若は青色の紙を以て莊嚴すへし、座前には香花灯燭茶菓珍羞等を供へ、鳴磬木魚引磬等を備へ長明灯を燃すへし、小師は法眷と共に金剛經を諷誦し龕に伴ふて坐禪すへし、此の時小師等も（嗣法分上）亦鼠色の麻又は木綿の衣を著し木蘭色又は青色の袈裟を搭くへし、未^(一〇) 頭法の輩は麻又は木綿の黒衣を纏ひ黒色の袈裟を搭くへし、衣の襟は白色の布を以て襟を覆ひ足袋襪子を穿たさること是れ喪中の服装なり従て尽きる七日に至るまで頭髪は除かさること、尊宿弔慰のため来訪あらは小師は龕側にありて具を展へて答拜をなすへし去らるゝ時は帳外に出て謝拜をなすへし。（2～3頁）</p>	<p>凡住持初示寂（侍者下_ニ僧堂_ニ。鳴椎一下白云。堂頭和尚伝語大衆。風火相逼。不及面違。又鳴_レ椎一下）就沐浴浄髪。易_ニ新浄衣_ニ。搭_ニ僧伽梨_ニ。加趺就_レ座（有_ニ遺偈_ニ貼_ニ座左_ニ）座前陳_ニ香花灯燭茶菓珍羞_ニ。鳴_ニ大鐘_ニ。大衆具_ニ威儀_ニ入_ニ方丈_ニ弔慰。是日法嗣小師侍僧。治_ニ龕室_ニ掛_ニ素幕_ニ。議發_ニ訃音_ニ請_ニ主喪尊宿_ニ。若無_ニ尊宿_ニ。即本山首座。或有_ニ名徳_ニ人_ニ。随_レ時而行。夜燃_ニ長明灯_ニ。伴夜坐禪（或誦_ニ金剛經_ニ）（大正 82、778 中）</p>

表一から、『津送須知』の住持の示寂の次第は『黄檗清規』に基づいて行われていることが分かる。しかし、『黄檗清規』よりもさらに細かいところまで規定されている。最初のところでは、『津送須知』における住持遷化は堂頭和尚と東堂和尚のことを含めている、ということも明記している。本寺の堂頭和尚若しくは東堂和尚の身体に不調がある時、看護以外、「末後事実を書すへし」「遺偈を請ふへし」というふうに規定されている。この点は『黄檗清規』に書かれていないが、しかし、隠元、木庵などの語録を読むと、実際に執り行われていることが分かる。この点が『津送須知』では、明文化されている。例えば、『新纂校訂 隠元全集 附録』に収録されている「黄檗開山隠元老和尚末後事実」では、次のような記述がある。

乃令_二左右扶起_一。取_レ水盥類。跏坐良久。衆具_二觚翰_一。請_レ書_二遺偈_一。師漫書云。西來即栗振_二雄風_一。幻出巖山不_レ宰功。今日身心俱放下。頓超_二法界一真空_一。遂置_レ筆。閉_レ目而坐。(一一)

また「黄檗第二代紫雲老和尚末後事实」にも、次のような記述がある。

宗請_二末後句_一。師云。一切空寂。万法無相。此即老僧末後句也。宗云。大衆謝_二和尚慈示_一。師願_二左右_一。怡然而逝。(一二)

次に、小師は直に浄髪・沐浴・易新浄衣し、遺体を伽趺させ、袈裟を搭させ、供養する。この部分の次第は『黄檗清規』の規定を受け継いでいる。しかし、『黄檗清規』における「有_二遺偈_一貼_二座左_一」という簡略な規定に対して、『津送須知』では、「遺偈あらは左方の梁上に貼付すること、遺偈の両端には黄色若は青色の紙を以て莊嚴すへし」と細かいところまで書かれている。

『黄檗清規』における「夜燃_二長明灯_一。伴夜坐禪(或誦_二金剛經_一)」という叙述は、逮夜における坐禪重視という黄檗宗の葬儀の重要な特徴をよく示している。この点に関して、第五章で論述した。本章でも既述したように、『津送須知』では、「長明灯を燃すへし、小師は法眷と共に金剛經を諷誦し龕に伴ふて坐禪すへし」という形で、『黄檗清規』以来の伝統を継承しているのである。これは済洞両宗には類例を見ない、いわば黄檗の特色ともいふべき特徴であり、その重みはいかに強調しても強調しすぎということはないであろう。

また、『津送須知』では、住持が示寂して、小師は法眷と共に伴龕坐禪する時の孝服についても詳しく規定されている。これは『黄檗清規』における「著_二素服青袈裟_一。不_三必披_レ麻帶_レ白。違_二仏制_一」(十三)という精神を継承したものであり、あくまでも仏教に違背しない範囲内で中国古来の礼法(冠婚葬祭における衣冠について細かく規定)を重んじるべきことを打ち出しているよう。

②協議

『黄檗清規』では、「議発_二訃音_一。請_二主喪尊宿_一」(十四)と、簡単に記述されているのに対して、『津送須知』における協議では、「出喪の日時、葬儀の方法、導師の拝請と役僧の招聘、諷経寺院と一般会葬者及訃報、一般の配役」などが詳しく規定されている。次は「葬儀の方法」の関連内容を引用する。

古は進龕鎖龕起龕秉炬掛身等の五仏事はれなり、総て大徳一位を請してこの

五仏事を行へり或は一仏事毎に一員の大徳を請することもあり是れ本宗の古制

なり、近時五仏事と云へは鎖龕起龕奠湯奠茶秉炬（或掩土）是れなり、されど時の宜敷と地方の宜敷に従ふて協議をなすへし、奠茶奠湯の仏事の如きは洞済に多く行はれ近来吾門にも此の仏事盛に行はれつゝあり、^{（十五）}

いわゆる「禪茶（茶禪）一味」思想からの影響で、中国清規の中の茶湯儀礼は大きな特色を成しており、『勅修百丈清規』にも詳しく規定されている。その結果、禪宗にあつては葬送儀礼の中に奠茶奠湯の仏事が広く行われている。臨済・曹洞の両宗もこの奠茶奠湯の仏事を継承している。ところが、この叙述によれば、黄檗宗の古制では、「上茶上食」があるものの、仏事としての奠茶奠湯は行われていなかったというのである。上に引用した「葬儀の方法」では、黄檗宗の葬礼上の変遷が見られる。日本在来の済洞両宗からの影響により、中国の清規に起源する奠茶奠湯の仏事へ、黄檗宗も回帰したものと見えよう。最後の段には、「右協議事項の如きは普通寺院の必須たるべきことと思へとも寺院の小交際の多寡により宜敷に従ふて可なり」^{（十六）}とあり、この葬儀方法を基本としつつ、寺院の都合に合わせて行うように説いており、ここにはいわば臨機応変の柔軟性が見られる。

③建札

『津送須知』では、「大和尚示寂と同時に門外へ「山門不幸」の建札をなすへし、是れ一般に和尚の遷寂を知らしむものなり」^{（十七）}とある。その札の寸法や形なども規定されている。実は『黄檗清規』だけでなく、中国の清規にも日本の臨済宗にも建札がないため、日本の曹洞宗でのみ行われて来たことであるということが分かる。この点は、日本の曹洞宗から影響を受けているものと推測できる。

『津送須知』	『洞上僧堂清規行法鈔』	『明治校訂洞上行持軌範』
高七八尺四分板にて長さ二三尺巾一尺位なるへし、出喪の日時定まらば其下へ紙又は板に其日時を書して貼付すへし (5頁)	モシ退席ハ、堂頭ヲ東堂ト書ス、後ミナ是ニ準ズ、長二尺五寸許、横六七寸許ヨシ、長竿ノ末ニ剗容テ、門傍ニ建ツ、(『曹洞宗全書 清規』153頁)	退席ハ堂頭ヲ東堂ト書ス後皆是ニ準ス長二尺五寸許リ横六七寸許リヲ可トス長竿ノ末ニ剗容シ門傍ニ建ツ (120頁)

表二で示されているように、『明治校訂洞上行持軌範』は『洞上僧堂清規行法鈔』を継承している。二清規の門牌の寸法は全く一致している。

『津送須知』では、「建札」と呼ばれて、『洞上僧堂清規行法鈔』でも『明治校訂洞上行持軌範』でも、ともに「門牌」と呼ばれている。ただ、寸法が多少異なっている。「建札」に「山門不幸」と書かれているのに対して、「門牌」には次のように、一層まとまった書式で書かれている。

「山門不幸

堂頭大和尚以本月某日某刻示寂

堂司比丘某甲以訃報告」 (十八)

それに対して、『津送須知』では、「出喪の日時定まらば其下へ紙又は板に其日時を書して貼付すへし」^(二九)とあるように、随意性が認められる。

④ 葬具

坐龕、天蓋、位牌、香亭等、具体的に注文する必要がある葬具が列挙されている。『黄檗清規』には出ていない墓標、高張（筆者註…提灯）等も注文される。

⑤ 請拝

秉炬師または掩土師を請拝する嗣法の上首、起龕師、鎖龕師、奠茶師、奠湯師を聘する嗣法の上首又は遺弟の中でも未頭法の者は、それぞれ異なる色の孝服を着て、請拝儀を行うべきものとされる。表1で示された示寂の時と同じ孝服の色分け法である。堂頭が突然入寂し、しかも寺務繁忙の際には、代わりに法類または知客師を勞して請拝の儀を行わせることや儀袋の名簽のことなどについても規定されている。これらの事はいずれも『黄檗清規』には書かれていない。

⑥ 訃音

『山内清規』における東堂遷化の場合では、「即日知客京上去。報^二示寂於官廷^一」^{二二〇} という官廷（幕府〔官〕・朝廷〔廷〕を指そう）への訃報がある。一方、『津送須知』では、官廷ではなく、「常に交際しつつかある寺院へは宗内と宗外とを問はず訃報を発し置くへし」^{二二二}とある。これは黄檗宗をも含む仏教各宗が明治維新後は幕藩体制の頃よりも公的な統制から自由になり、住職の死を一々公的機関へ報ずる必要が無くなったためである。その他、当該文案は『黄檗清規』における「訃音式」を踏まえながら、津送の日付を付け加えている。津送の日付はもともと「此れに記せず」^{二二三}、しかし、「繁雑なる世なるを以て時流に従ひ略儀ながら津送月日を併せて通知するもよろし」^{二二三}となる。また、密葬の場合は別に行う、ということになっている。

上述した①から⑥までは、住持遷化後、各仏事が行われる前の一連の準備活動のことが詳しく規定されている。『黄檗清規』より具体的に規定されていて、執り行われやすくなる。建札や「奠茶奠湯の仏事の如きは洞済に多く行はれ近來吾門にも此の仏事盛に行はれつゝあり」とあることから知られるように、済洞両宗から影響を受けていることが分かる。

⑦ 斂龕

『黄檗清規』の次第を継承したが、『（般若）心経』だけを諷誦し、「楞嚴呪」の諷誦を省いている。その外、遺体に就て浄髪し沐浴を終えた後、着せるもの、履かせるものなどについても具体的に規定されていて、臭気の発散を防ぐため、薫香や防腐剤等の用意まで考慮されている。

斂龕が終われば、「那伽定へ靈龕を移して相等莊嚴すへし」^{二二四}とあるように、靈龕を那伽定へ移動して莊嚴する。

⑧ 諸品書方

頭巾、頭陀袋、柱杖、脚絆、棺文は何を意味しているのか、その仏教教理上の意味が書

かかれている。これこそは済洞両宗にもない『津送須知』の特色である。

その次には、「那伽定莊嚴圖」が掲げられている。聯字の中に示寂和尚の道号や諱の書き方、及び聯字の中にある「僧臘」「戒臘」「法臘」「世寿」等の意味、持物の包み方や盛り方などについても規定されている。

ここにいう「那伽」とは、具体的には「仏のこと」^(二五)である。すなわち、『大智度論』(巻三)では、以下のように「那伽」の字義を一字ずつ分析して「不罪」と解釈し、ついでこの二字全体を「龍」および「象」と解釈している。「罪なきもの」或いは「龍」や「象」にも比すべき力ある者、すなわち「仏」という主旨である。

摩訶那伽 摩訶言_レ大。那名_レ不。伽名_レ罪。諸阿羅漢諸煩惱斷。以_レ是故名_二不罪_一。復次那伽或名_レ龍或名_レ象。是五千阿羅漢。諸無數阿羅漢中最大力。是以故言如_レ龍如_レ象。^(二六)

こうした語義から「那伽定」とは、「仏が入る寂静の境地。仏の禅定。」^(二七)と解釈される。この点について、『俱舍論』(巻一三)では、以下のように説明している。

有余部説。諸仏世尊常在_レ定故。心唯是善無_二無記心_一。故契經説。那伽行在_レ定。那伽住在_レ定。那伽坐在_レ定。那伽臥在_レ定。^(二八)

隠元や木庵等の語録では、こうした語義を踏まえた「那伽」という言葉の用例が認められる。具体例を挙げてみると、「黄檗開山隠元老和尚末後事实」では、次のような記述がある。

初五午刻。將鎖龕。諸門弟子見_下師顔色不_レ變。如_レ入_二那伽_一。意欲_三留_レ身令_二二人瞻礼_一。緣_二已揭_レ榜論_レ衆。不_レ可_二改易_一。故止_レ之。是日。四衆持_二香花_一而供者莫_レ不_二悲哀而恋慕_一焉。皆。^(二九)

次に、木庵の例を見よう。木庵は京都萬福寺の二代目の住持である。「黄檗第二代紫雲老和尚末後事实」では、次のような記述がある。

越三日午刻。將_二鎖龕_一。見_二師顔色_一不_レ變。如_レ入_二那伽_一。肌膚柔軟。頂有_二暖氣_一。緇素悲哀。如_レ失_二慈父_一焉。^(三〇)

隠元や木庵等の語録での「那伽」の意味は、「仏の禅定」ということである。「如_レ入

「那伽」とは、「仏の禪定に入ったような静寂な死」という意味である。隠元や木庵の死は仏と成ったことに喩えられているのである。

近年、一般民衆の黄檗宗に対する理解向上を期して、永明寺の住持・瓜頂智厚（一九四六～）氏は自坊である黄檗宗・慧日山永明寺^{三〇}に『黄檗事典』と題するネット事典を掲載している。そこに設けられた「那伽定」という項目によれば、その語義は以下のとおりである——「那伽とは梵語で、龍のことを言う。龍は常に静止して思念をすることから、龍象（禪門では僧のことをこう呼ぶ）が禪定する様をこれにたとえ、「那伽大定」と呼ぶ。転じて、禪僧が遷化（…僧が亡くなること）に際し、靈龕（棺のこと）を莊嚴する場をいい、「那伽定」と大書した紙を、靈龕を安置する鴨居に貼付するのが慣わしとなっている。従って、開山堂を設け開山和尚の像などを安置する場合は、現在もご開山がさながら「禪定」に入っておられるものと理解し「那伽定」の額を掛けることが多い。なお、本山開山堂内の宗祖尊像厨子（右写真）にも、「那伽」の木額が掛けられている^{三一}。この叙述からも知られるように、黄檗宗の僧侶向け葬礼上の特色として、「那伽定」とは靈龕を莊嚴する場を意味しており、同『事典』はこの語彙が黄檗宗において帯びている伝統的な重みを強調しているものと見られよう。

⑨位牌の書き方

位牌の表と裏の書き方は規定されている。「新圓寂の文字は尽七日に至らは除却すへし」^{三二}と明記されている。

⑩墓標の書き方

墓標の表と裏の書き方も規定されている。墓標の表の書き方としては、「上曉下覺天和尚」^{三三}とあるように、「上下の処位牌と同しく示寂和尚の道号の二字を上下に割ちて一字宛記入すへし、是れ師を敬するの法なり、又其の下に師の諱の下の一文字を書き入るへし」^{三四}、というふう^三に明記されている。現代中国仏教にあつては、僧侶の名をそのままフルネームで呼ぶことは不敬とされており、そこで「上×下×」（上の字は×、下の字は×）と呼ぶことが広く行われているが、黄檗宗の僧侶用位牌に見るこうした標記方式も、この習慣と相通するものである。

⑪龕薦堂

龕薦堂とは、「葬礼に際し、仮に棺を安置しておくために設ける堂」^{三五}のことである。前述した『黄檗事典』の「龕薦堂」という項目では、「葬儀の際に臨時に設置される建屋で基本的には屋外、本堂の正面に設けられる。二間間隔程度に四本の柱（または青竹）を立て、上部を白布で覆っただけの簡素なもので四門ともいう。四本柱の間にはそれぞれに「発心門」「修行門」「菩提門」「涅槃門」と記した額に見立てた紙を貼り付ける」^{三六}とある。

『津送須知』では、龕薦堂図や龕薦堂平面図が描かれている。「昔は四間四方もある龕

薦堂（又は龕堂とも云ふ）を作り靈龕を挙して其の中を三匝せし古図あり、中古よりは二間四方に造りて、発心門より入り修行門に出て又菩提門より入りて涅槃門に出て遂に三匝して龕堂に安置せしか、此の四門を出入すべく建立せむと欲せは相当に高く造らざるへからず、是を以て近時は高さ凡一間半若は二間位に建立して其外周を三匝して棺台に据ゆる方、便利とさるゝを以て是れを行ふ方よろし^(三七)とあるように、瓜頂智厚氏の記述とほぼ一致しており、龕薦堂の大きさに時代を通じて変遷があったことが知られる。山本悦心氏の時代（大正・昭和戦前）に至ると、高さも詳しく規定されていることが分かる。このように、黄檗宗の僧侶葬礼にあつては龕薦堂で四門三匝の礼が行われている。ただ、中国の清規にも黄檗宗の清規にもこの事は記述されていない。したがって、四門三匝は日本の曹洞宗から影響を受けている可能性がある。この点に関しては、⑯の出喪行列で更に考察する。

その他、『津送須知』では、龕薦堂の堂内の拝席や机などの配置等が規定されている。すなわち、天井及び四周は白布で覆うこと、四方に四門の額を掲げること、白木の燭台、花瓶、給備、上供盆、菓子輪などを用意すること、などが実に細かく規定されている。このうち、白木の燭台等は、『山内清規』の最後の処で規定されている「菓子盆等都可白木也」^(三八)に由来していることが分かる。

⑫津送須知

「当日は多数の人々入り込み混雑を免かれ難し故に凡定めたる触書を各寮に掲出すへし其雛形は凡そ次の如し」^(三九)という序説のもと、堂頭和尚津送須知、配役名単、諸土配役などが書かれている。「堂頭和尚津送須知」では、主に「何時」に「鎖龕法式」「起龕法式」「秉炬法式」「安牌諷経」などが行われるか、という時間と事項を記入する。「配役名単」では、秉炬師、奠茶師、奠湯師、起龕師、鎖龕師等の名前を記入する。「諸土配役」では、総務係、法式係、受付係等が設置されている。『黄檗清規』には見当たらない。しかし、曹洞宗の『明治校訂洞上行持軌範』では、「大殿便宜ノ処ニ諸職ヲ請スル榜ト諸仏事ヲ請スル榜トヲ出シ亦喪中行法ノ次第兼日喪儀差定ヲ出スヘシ」^(四〇)という記述や書様の図などがあるところから、『津送須知』のこの規定は曹洞宗から影響を受けていることが分かる。

⑬出喪名単

主に「出喪之式」について概説されているが、『黄檗清規』に見るそれよりも繁雑である。この「出喪之式」とは、「吾門中流位の末寺住持の津葬として」^(四一)描かれている図である。七仏事などの場合、配役の諸師が多いため、引磬、太鼓、鐃鉢共に四挺を用いることがあるなど、実に細かいところまで規定されている。

⑭鎖龕法式

鎖龕法式は『黄檗清規』には関連叙述がなく、『山内清規』に見られる。『山内清規』

における鎖龕仏事では「維那挙真香賛大悲呪心経了。念（那伽）賛」^{（四二）}ということ、
『津送須知』における鎖龕法式では、「維那師真香賛大悲呪心経結讃を念す」^{（四三）}とい
うことで、誦経内容はほぼ同じである。『山内清規』のほうでは、結讃を「那伽」讃を用
いるべきことが明確にされている。『津送須知』では、小師（亡き僧侶の直接の弟子）が
重要な役割を果たしている。

知客師は時刻到来せは知随師をして鎖龕師及び関係役位へ予告せしむへし、知
客師は小師を引て鎖龕師を其寮舎に拝請すへし小師は線香を捧けて寿位の香炉
に挿立して展具三拝すること、鎖龕師は小師と共に龕前に進む小師は位に（龕
に向て左の処）帰る鎖龕師拈香喪主鎖子を捧く是れを受けて鎖龕の法語あり小師
は展具して俯伏法語を拝聴す終て展具三拝あり小師も立て是れに答拝す。

次て小師は鎖龕師を元の寮舎へ送りて速礼一拝をなす、維那師真香讚大悲呪心
経結讃を念す、小師はたちに龕前へ出て焼香して三拝し両斑へ各一拝をなし
又中央へ一拝すへし、座具を収めて位に帰りて展具俯伏す、維那師回向して曰
く（略）と称へ了て大衆一斉に三拝あり小師も又答拝すへし、是にて諸師一憩す
ること。^{（四四）}

鎖龕師の拝請から、仏事の最後まで、小師は参列者へ答礼をする役割を果たしている。
済洞両宗のそれと比較して、黄檗宗の特徴が浮き彫りにされる。まず、臨濟宗の『小叢林
略清規』の場合は次の通りである。

入龕の仏事…維那、小師を領いて香を炷き、首座を請じて之れを為さしむ。

鎖龕の仏事…喪司の維那出でて右手を用いて焼香し、頭首を請じて之れをなさ
しむ。鎖子は盤袱を以て盛る。

次に掛真の仏事…頭首、之れをなす。真は盤袱を以て盛る。

次に挙哀の仏事…主喪、之れをなす。

次に奠茶湯の仏事…頭首、之れを為す。此方は奠茶・奠湯は別に行う。

次に小師、真前に列んで礼拝。東に帰って列立す。北を上とし西に郷う。主
喪炷香して帰って中立す。大衆次第に炷香、帰って列拝すれば、小師は真の左
に答拝す。^{（四五）}

一方、曹洞宗の『明治校訂洞上行持軌範』の場合は次の通りである。

入龕…小師師孫ハ靈龕ノ背後ニ立列ス喪司出テ入龕仏事師ヲ請ス……次ニ挙

經大悲呪ヲ挙ス 回向ニ云ク(略)了テ普同三拝散堂小師師孫ハ靈龕ノ背後ニ在

テ答拝ヲ為スヘシ若シ龕後狭ケレハ龕側ニ侍スヘシ

移龕…喪司移龕仏事師ヲ請ス……小師等答拝前ノ如シ

鎖龕…喪司鎖龕仏事師ヲ請ス……小師師孫等靈龕ニ侍シテ離散スルヲ得ス^(四)

六

黄檗宗と比べてみると、済洞兩宗における小師の役割はそれほど複雑ではない。臨済宗の場合は真の左に答拝し、一方、曹洞宗の場合は靈龕の背後に答拝する。黄檗宗の場合は鎖龕師の拝請から仏事の最後まで、小師が敬虔に礼拝している。特に、「鎖龕の法語あり小師は展具して俯伏法語を拝聴す」「維那師真香讚大悲呪心経結讚を念す、小師はたたちに龕前へ出て焼香して三拝し両班へ各一拝をなし又中央へ一拝すへし、座具を収めて位に歸りて展具俯伏す」とあるように、鎖龕師や維那師は法語や経等を念じる時、小師が展具して俯伏して拝聴するのは教団における上下関係や尊卑関係に由来しており、礼法上の厳しさが明瞭に認められる。これも『黄檗清規』における「礼」を重視する思想を継承した結果であり、隠元自身の法や師に対する尊重親や目上の人に対する孝行や従順といった儒仏一致の思想が色濃く反映されている。この点に関して、第五章で論述した。

⑮起龕法式

起龕法式の次第は鎖龕法式と同じである。鎖龕法式と異なるところは、「維那師、大衆等、大悲呪心経結讚を挙く」^(四七)とあるように、「真香讚」を念じていない。

維那師は龕前で「金棺自挙。遶拘尸之大城……」^(四八)という念誦や十仏名を挙するのは『黄檗清規』を継承している。

小師の行うべき礼儀作法は、鎖龕法式と同じである。臨済宗の『小叢林略清規』の場合には「起龕の仏事 小師を引いて頭首の前に到り、秉炬の仏事を拝請す」^(四九)、また、曹洞宗の『明治校訂洞上行持軌範』の場合は「起龕 小師師孫親密ノ法類等ハ靈龕ノ背面ニ近ク侍立スヘシ」^(五〇)とあるように、上述した済洞兩宗の鎖龕仏事における小師の礼儀作法と基本的に同様である。

⑯出喪行列

『津送須知』	『黄檗清規』	『小叢林略清規』	『明治校訂洞上行持軌範』
<p>行列整は、維那師は挙して曰く「南無清浄法身毘盧遮那仏」を称へ起さは大衆共に和すへし又両引磬にて読むこと一字一声なり、仏に至らはチン(引磬)ポン(太鼓)チャラン(鐃鉢)と各一声宛徐に打して殊勝ならしむること、此仏号は三匠中幾回となく繰り返すへし、靈龕龕薦堂を三匠し終り棺台に安置され前机の供物葬場図の如く整理されたるを見て無常偈を挙げ終て七五三に三通打ち下すこと、此の行列式場の整頓多くは直歳師の所管なり。(20頁)</p>	<p>喪司維那引_二小師_一拝_二請起龕仏事_一訖。鳴_二法器_一。大衆各持_二雪柳_一。同念_二清浄法身毘盧遮那仏_一。送至_二化壇_一。(大正 82、778 下~779 上)</p>	<p>灯幡鼓鉢等、及び龕、次第に化壇に赴く。鈴と鼓と(両鼓同時に鳴らす) 鉢と(両鉢同時に鳴らす) 各おの一声迭がわる鳴らす(鳴らすこと須らく慢なるべし)。鐘有る処には、又た鐘を鳴らす(喪、化壇に到って乃ち止む)。小師は龕に随う(若し在家には孝子親属、靈柩の縛を取るには、則ち須らく龕前に在るべし。待霊、縛を取って之れを孝子に度与せよ。孝子は龕に近づき親属は次第に前に在り)。山門の維那、亦た其の後に随う。主喪は衆を領いて両々分出す。衆の戸を出づる時、行者、雪柳各おの一枝を以て衆に度与すれば、衆は之を執って進む。最後に都寺押喪す。龕、門首に至って真亭の掛真と、奠茶湯と、転龕との仏事あるも之れを略す。山門の維那、門を出づるに及んで、身を転じて内に向かって合掌して「往生呪」(南無阿弥陀婆耶云云)を挙す。大衆齊しく念ず(須らく低声に曳いて唱うべし)。自外の行者・人僕は門外に排立し、低頭合掌して衆を揖し、其の出で尽くすを待って、亦た衆の後に随って奉送す。(129頁)</p>	<p>既ニ起龕セント欲スル時維那挙経清浄法身毘盧遮那仏ヲ長声ニ双挙ス堂司行者磬ヲ打ス大衆唱和シ了テ鼓鉢小磬合奏一声次ニ維那挙経円満報身盧舍那仏ヲ双挙ス衆唱和シ合奏前ノ如シ如是次第二十仏名ヲ挙唱シ周シテ復タ始マル(前鉢後鉢アリ前鉢ハ龕前ニ列シ後鉢ハ龕後ニ附ス仏名一唱一和了テ前鉢先ツ奏シ了テ次ニ後鉢ヲ奏スルモノトス)喪場ニ到リ発心門ヨリ入テ四門ヲ三匠シ靈龕ヲ台上ニ安ス時ニ大衆各々其位ニ就キ了テ奏樂三闋(前鉢後鉢一斉ニ奏ス)(127~128頁)</p>

表三で示されているように、『津送須知』の出喪は『黄檗清規』に基づきつつ、詳しく規定されている。『津送須知』では、先行する『黄檗清規』と同じく、法器を鳴らしながら、「南無清浄法身毘盧遮那仏」の仏号を念じる。しかし、雪柳を持つことを省いている。靈龕を化壇に安置するまで、龕薦堂を三匝している。三匝中、この仏号を何回も繰り返すのである。靈龕を棺台に安置した後、「無常偈」を挙げる。『黄檗清規』では、「無常偈」は乗炬仏事の時、念じる。この点も異なっている。

済洞兩宗と比べてみると、臨済宗の『小叢林略清規』では、送喪の時、法器を鳴らすだけで、黄檗宗の『津送須知』にあるようには仏号を念じていない。また、『小叢林略清規』では、「山門の維那、門を出づるに及んで、身を転じて内に向かって合掌して「往生呪」(南無阿弥陀婆耶云云)を挙す」とも記しており、「往生呪」を念じていることが知られる。そればかりでなく、茶毘に際しては「山門の維那、龕に向かって念誦(仰憑大衆、資助覺靈。南無西方極樂世界、大慈大悲阿弥陀仏(三念仏名))。「阿弥陀仏」に到って衆合掌唱和す」^(五二)と規定しており、臨済宗の葬礼にあつては阿弥陀仏への信仰が濃厚であることが分かる。なお、『小叢林略清規』では、四門三匝については何ら説かれていない。その他、「柩紼」とは、松浦秀光氏によれば、「在家の親屬人が龕前に在って柩の紼を取ることとは、小規に始めて記す所で、これは浄土教に依る、阿弥陀仏の手から糸を引いて、亡者の手につなぐことから脱化したものだろうか。これを「善縁の綱」略して「善の綱」といい、また「縁の綱」ともいう。藤原時代の糸引き弥陀の信仰より一般化したものか」^(五三)とされている。こうした点からも、臨済宗は浄土教的な要素を積極的に取り入れていることが分かる。

曹洞宗の『明治校訂洞上行持軌範』では、「清浄法身毘盧遮那仏」だけでなく、「円満報身盧舍那仏」など十仏名を次第に挙唱する。雪柳を持つことも省いている。また、喪場では四門三匝が行われる。「四門三匝」の出典は、『大般涅槃經後分』(巻下)である。関連する同経原文は以下のとおりである。

一面從広四十八由旬。尔時如来七宝金棺。徐徐乘_レ空從_二拘尸城東門_一而出。乘_レ空右繞入_二城南門_一。漸漸空行從_二北門_一出。乘_レ空左繞還從_二拘尸西門_一而入。如是展轉遶_二三匝_一已。乘_レ空徐徐還入_二西門_一。乘_レ空而行從_二東門_一出。空行左遶入_二城北門_一。漸漸空行從_二南門_一出。乘_レ空右遶還入_二西門_一。如是展轉遶_二四匝_一。如_レ是左右遶_二拘尸城_一經于七匝。^(五三)

五来重氏は『葬と供養』における「十六 四門と仮門」と題した章の中で、日本の「仏教葬の四門というものも、元来は日本の自然葬(風葬)の名残りである殯の残存形態をあらわす殯門(仮門)から来た」^(五四)と主張している。そのうえで、「平安時代中期の文

献では葬所、すなわち殯の門（鳥居）は二門であったのが、平安末期には四門となり、ここに仏教色が濃厚になった。その背景には修験道の影響が想定され」（五五）、「修験道の

四門と四門道の思想から、殯を模した葬所の四方に門を開け、鳥居を建て、これを三匝行道することによって、死者を菩提涅槃にいたらしめる葬礼ができたのであろう」（五六）と

いう見解を示している。こうした同氏の叙述から、「四門三匝」は平安末期から始まり、最初は修験道から民俗を仏教化して、入ったものと見られる。ただ、いつ頃、どのようにして禅宗がこうした儀礼を取り入れたのかという点については、今後の課題とする。

松浦秀光氏は『尊宿葬法の研究』において、この儀式が中国の清規には記されておらず、日本臨済の『諸回向清規』に初出していることを指摘している（五七）。しかしながら、表三から見ると、江戸時代に入って、臨済宗の『小叢林略清規』では、この四門三匝が払拭されている。これに対し、曹洞宗の『洞上僧堂清規行法鈔』や『明治校訂洞上行持軌範』などでは引き続き継承されている。その理由については種々考えられる、今後更に考察する必要がある。『津送須知』に限っていえば、龕薦堂の儀礼において四門三匝が行われているのは、曹洞宗から影響を受けた可能性が濃厚であると見たい。

⑰茶毘法式

まず、仏事を行う鎖龕師・起龕師・奠湯師・奠茶師・秉炬師を正位に拝請する。「津送之図」から見ると、茶毘法式は龕薦堂で行われていることが分かる。しかし、最後は「小師は起身収具して、再行列を整へ茶毘場に向ふへし」（五八）とあることから知られるように、茶毘法式が終われば、行列が茶毘場へ行って、亡骸を茶毘に付すということが分かる。

先づ奠湯師を請す、奠湯師は直に龕前の卓へ進み拈香して蜜湯（待真より捧く）

を薫して法語あり（蜜湯を上飯の左へ供ふへし）小師は展具して俯伏法語を拝聴

す奠湯師帰路秉炬師へ一揖して椅前に帰りて三拝あり小師は起ちて答拝をなす

へし。（五九）

先に奠湯仏事を行う。その後、奠茶仏事を行う。次第は同じである。この前の鎖龕仏事や起龕仏事と同じように、小師は「展具して俯伏法語を拝聴す」など、敬虔に拝礼する。

秉炬仏事を行う時、秉炬師は維那師から熏じた炬松を受けて、「一円相を画くして法語あり」（六〇）という動作がある。小師は上述した各仏事と同じく「展具して俯伏法語を拝聴すへし」（六一）などという礼をする一方で、胡跪して直歳師から炬松を受けて、「秉炬師と同じく一円相を打すへし」（六二）とされている。次は維那師が讚、変食真言、結讚などを挙げる。挙しているとき、小師は礼拝や答拝をする。『黄檗清規』における「無常偈」「楞嚴呪」を挙することが省かれている。『山内清規』では、「香贊」「楞嚴呪」（般

若くは「心経」「変食呪」等を挙しているが、『津送須知』はその中から「変食呪」を継承した。

⑱ 安牌諷経

「法式係は安牌壇を元的那伽定に莊嚴し位牌を安置し」^(六三)とあるように、「那伽定」で安牌諷経を行うことが分かる。喪主は小師と共に拈香師を引いて安牌壇に迎える。拈香師は法語や「変食真言」「結讚」を挙する時、維那師は「香讚」や経を挙する時、小師は同じく俯伏して拝聴するといった場面においてそれぞれ敬虔に拝礼を行う。

⑲ 謝拝

『黄檗清規』では、「是日当^レ設^二一大齋^一。嚧施重^二於尋常^一」^(六四)とある。『山内清規』では、一層増補した形で、「如喪主者令^三僧持^二主丈弘子法衣鉢盂^一而從^二真亭^一飯^二本院^一也。即時上^三方丈^一謝拝。次兩序各院。同去謝拝当晚就^二常住^一。設^二晚飯一汁一菜^一」^(六五)とある。『津送須知』では、「津送を一先つ終了したるを以て喪主は小師を引いて、各導師を始め各法務役位の寮舎に就て謝拝をなさしむ」^(六六)とあるように、津送の終了後、喪主は小師を引いて、各導師を始め、各法務役位の寮舎へ行き、謝拝すべきことが説かれている。このことに関連して、誰が誰に謝拝するのか、具体的な謝拝の手配も規定されている。謝拝についてのみ記されており、設齋や嚧施等は後の「⑳ 遺齋会と謝敬」で詳しく記述されている。

㉑ 拾骨諷経

『津送須知』では、「靈龕を挙して昨夕茶毘場に於て火浴を遂けたるを以て、本朝嗣法の上首骨壺を携へ近親の者を拉して拾骨を行ふへし」^(六七)とあるように、『黄檗清規』と同じく、翌日靈骨を収める。「那伽定中に其儘奉還すへし」^(六八)とあるように、安骨仏事の行う場所は、『黄檗清規』では書かれていない。『山内清規』では、塔を作つて、安骨仏事を行う。『津送須知』では、「那伽定」で行う。

嗣法の上首は全骨或いは主要な部分を拾つて、骨壺に移す。嗣法の小師は那伽定中まで骨壺を奉還して、「安骨の諷経を行ふへし、法式は安牌諷経と異なることなし」^(六九)と記されている。この叙述からも知られるように、那伽定で安骨の諷経を行う。法式は安牌諷経と同じである。掩土式にあつては、この諷経が規定されていない。最後に、骨壺に記すべき文例が揭示されている。

㉒ 中陰忌と開蓮忌

周知のように、七七日は四十九日の中陰で、死者がその死後に次の生に転生するまでのあいだの生存状態を「中陰」、あるいは「中有」という。ここで玄奘訳『瑜伽師地論』(卷一)「本地分中意地」によれば、以下のように説かれている——「又此中有。若未^レ得^二生縁^一極^二七日^一住。有得^二生縁^一即不^二決定^一。若極^二七日^一未^レ得^二生縁^一死而復生。極^二七日^一住。如^レ是展轉未^レ得^二生縁^一。乃至七七日止。自^レ此已後決得^二生縁^一」^(七〇)。中有

とは、七日ないし最も長くて七七日（四十九日）を経れば、亡者は生縁を得て、人間界を含まざるままな世界へ生まれ変わる、ということである。この間に、生者の側では中陰供養が必要とされる。この中陰供養とは、松浦秀光氏によれば、「追福の行事で、死者に生者が善業を回向するをその本義とするものである」^(七二)。つまり、松浦氏によれば、対象が尊宿、すなわち相当な修行を積んだいわゆる高僧であっても、こうした儀礼が依然必要だというのである。

第五章では、『黄檗清規』における中陰供養の特徴を考察した。同『清規』には「毎日二時上^三粥飯^一。三時諷誦。七七日中。法嗣小師等。伴^レ龕坐禪。終七日設^レ祭撒^レ靈。即日入祖堂或至^三百日^一。或待^三新任持^一。隨^レ時而行。」^(七三)とあるように、「上^三粥飯^一」や「諷誦」などを継承しつつ、「七七日中。法嗣小師等。伴^レ龕坐禪」という形で、先行する中国の『禪苑清規』『勅修百丈清規』にはない、黄檗宗独自の儀式が規定されている。そこで筆者は、当夜逮夜も中陰供養も「坐禪」で行うのは黄檗宗の特色で、坐禪重視の傾向が明瞭に認められる、と主張した。それだけでなく、「伴^レ龕坐禪」の由来や実践方式についても考察した。この考察により、逮夜や中陰供養での「伴^レ龕坐禪」は、中国で行われていた「伴^レ龕」という「孝」観念の表出を、葬儀法に採り入れたということであるとも主張した。

それでは『津送須知』の場合はどうだろうか。この点については、『津送須知』と済洞両宗とを対比した以下の表四を参照されたい。

表四

<p>『津送須知』</p> <p>初七日より尽七日に至る七回の諷経、逮夜即、宿忌には茶菓等を供へ、香讚を挙し大悲呪心経を誦し摩訶般若波羅蜜多より結讚に移り回向文を挙すること普通宿忌と異なることなし。</p> <p>本日に至らは那伽定を清掃し香華燈燭茶菓珍羞を供へ香讚大悲呪心経三真言結讚を挙し回向文を称ふること普通諷経と異なることなし。(25頁)</p>	<p>『小叢林略清規』</p> <p>(安骨之次)掛真供養。毎日二時粥飯。三時茶湯。到入塔則止。(大正81、708下)</p>	<p>『洞上僧堂清規行法鈔』</p> <p>中陰二時ノ供養、三時ノ茶湯在世ト同ジ。(『曹洞宗全書 清規』160頁)</p>	<p>『明治校訂洞上行持軌範』</p> <p>中陰三時ノ粥齋三時ノ茶湯ハ至誠ヲ竭シ在世ノ時ノ如ク奉侍スヘシ。(129頁)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------

この表四からも知られるように、臨済宗の『小叢林略清規』も、また、曹洞宗の『洞上僧堂清規行法鈔』『明治校訂洞上行持軌範』、さらには先行する『勅修百丈清規』からもそれぞれに大きな影響を受けている。

『津送須知』では、『黄檗清規』における「伴_レ龕坐禅」という黄檗宗の伝統的な独自の儀式が省略されている。『禅苑清規』における「齋粥二時随_レ衆供養」や『勅修百丈清規』における「二時上_三粥飯」。三時上_三茶湯」などの規定が見られず、『勅修百丈清規』における「大衆諷経」という部分を継承した上で、具体的に誦すべき経が規定されている。逮夜は「香讚」「大悲呪」「(般若)心経」「結讚」などを誦して回向する。忌日は「香讚」「大悲呪」「心経」「三真言」「結讚」などを誦して回向する。

最後のところで、「開蓮忌は師の滅に入り玉ふ日にして世に云ふ処の立日なり、此の回向も又同し」^(七三)とあるように、いわゆる開蓮忌も行われている。開蓮忌とは、もともと死後三日目の供養のことである^(七四)。ただ、『津送須知』では、「師の滅に入り玉ふ日にして」と説き(前出)、住持遷化の当日に行われるものと見た。これも黄檗宗の特色と言える。

②遺齋会と謝敬

「三七日又は尽七日(満中陰)」で、齋会を行う。請儀を携えて、拈香師を聘しておく。招くべき人へ案内状を発しておく。莊嚴法式等は安牌諷経と変わることがない。謝敬として、拈香師へ「拈香儀」を贈る。さらに、列席寺院へも「上供儀」を贈る。そして、不参の寺院へは特に「遺齋儀」を贈るのである。関連する規定を『津送須知』原文から引けば、「小師は是日迄に葬儀に拝請せし寺院へ登山し一一礼謝を遂ぐるは本則なり」^(七五)、「其携ふる処の物は山頭儀、返香儀、遺敬、程儀、勞儀、等を要意すへし」^(七六)というものであり、その名箋の書方も決まっている。「山頭儀」は一般津送役位への謝礼である。死者に対する供養のため、平常の嘲儀よりはやや重く、また、役位により厚薄がある。こうした細節について、それぞれの意味や、贈るうえでの決まりなども細かく説明されているのである。

③入祖堂仏事

入祖堂仏事は大練忌(尺七日)の終了後に行われる。那伽定の諸莊嚴、すなわち喪中の莊嚴を撤したうえ、更に厳かに祭壇を設け、仏事を行う。基本的には、入祖堂仏事は『黄檗清規』に基づいて行われている。しかし、『黄檗清規』では、維那は「楞嚴呪」を挙げて、回向するとされているのに対して、『津送須知』では、「香讚を挙げ「楞嚴呪」・『(般若)心経』・三真言を誦し結讃を挙げ回向して」^(七七)というふうには、誦経が複雑化している。そして最後のところで、『黄檗清規』も『津送須知』も同じく、「大悲呪」を挙げて回向するということで、葬儀を終わらせるのである。

以上の叙述の最後のところで、掛真仏事、安骨仏事、入壙仏事、入塔仏事等を行う場合であっても、莊嚴諷経等は安牌諷経と同じである、ということが補足されている。

四 おわりに

『津送須知』では、住持、亡僧、檀家等の葬儀が全面的に、しかも詳細に記述されている。紙幅の関係で、本章は済洞兩宗と比較しつつ、『津送須知』における黄檗宗住持の葬送儀礼に限定して考察を加えた。この考察により、近代の黄檗宗の住持の葬送儀礼の特徴や済洞兩宗から受けた具体的な影響を『津送須知』に限っては明らかにできたものと思われる。具体的には次のようなことが明らかになった。

まず『津送須知』にあつては、住持の葬儀の特徴として、示寂の次第、訃音、斂龕、鎖

龕法式、起龕法式、出喪行列などのように、先行する『黄檗清規』や『山内清規』に基づきつつ、詳しく規定されている。とりわけ、逮夜に際し、「伴^レ龕坐禪」という黄檗宗の伝統的な独自の儀式が継承されている。けれどもその一方で、中陰供養に際しての「伴^レ龕坐禪」の儀礼が省略されている。また、孝服の面での仏教復帰、一連の仏事で、小師が果たすべき儀礼の重要性、さらに臨濟宗では「大悲呪」「楞嚴呪」「往生呪」、曹洞宗では「楞嚴呪」など「呪」類が広く用いられているのに対して、黄檗宗にあつては、『心経』などの経や、いわゆる「三真言」（変食真言・甘露水真言・普供養真言）に加え、宗内で製作された「真香讚」「結讚」などの讚が多く諷誦されている。こうした点はいずれも、『黄檗清規』や『山内清規』の精神を継承していることが分かる。

『津送須知』における独特な側面としては、いわゆる「那伽定」の設置、頭巾や頭陀袋などの仏教教理上の意味が提示されていること、さらには位牌や墓標の決められた書き方、住持遷化の当日（三日後ではなく）にいわゆる開蓮忌を行うことなどが挙げられる。これらの特徴は濟洞両宗にもない「黄檗式」そのものであり、先行する資料からは確認できない個所である。これら黄檗宗の特色のある個所はいつから始まったのか、更に考察する必要がある、今後の課題とする。

奠茶奠湯の仏事を行うのは、明らかに濟洞両宗からの影響を受けている。日本在来の濟洞両宗からの影響により、中国の清規に起源する奠茶奠湯の仏事へ、黄檗宗も回帰したことが分かる。その他、建札、津送須知、四門三匝などは曹洞宗から影響を受けている可能性があることが分かる。明治維新後、各宗派は新たな布教教化、さらに葬儀を通しての布教、宗派としての在り方を模索していた。曹洞宗は、『行持規範』を編纂するなど、宗門全体を挙げて統一した方向に向かった。ところが、臨濟各派、黄檗宗は、そうしたまとまりや方向性を築けなかった。曹洞宗にあつては、それまでに例を見ない、丁寧な次第の作成と解説が付された『行持規範』が定められた。山本氏は、曹洞宗には到底及ぶべくもない黄檗宗の現状を憂え、新たな葬儀の次第・法要の確立、新たな意味づけを目指したものと推測される。明治時代の曹洞宗にあつては前出の『行持規範』が編纂されており、同書は宗外の人々にとって比較的容易に入手できたものと思われるので、そうした情報を積極的に参照し取り込んだのではないかと想像される。

こうした経緯を反映し、山本氏の『津送須知』では、住持、亡僧、檀家の葬儀について全面的な記述がなされている。紙幅の関係で、本章は住持の葬儀についてのみ考察した。檀家の葬儀については、『黄檗清規』や『山内清規』にも特段の規定を認めないため、濟洞両宗の諸清規における檀家の葬儀と比較しつつ、考察することを次の課題とする。

- (一) ウェブサイト Japan Knowledge Lib における『日本国語大辞典』に依拠した。二〇二二年一月五日閲覧。
- (二) 無著道忠編『禅林象器箋』（誠信書房、一九六三年）五六四～五六五頁。
- (三) 山本悦心編「凡例」『津送須知』（黄檗堂、一九三八年）三～四頁。
- (四) 「はしがき」『小叢林略清規』（禅文化研究所編集部訓注・編集、禅文化研究所、一九九五年）。
- (五) 藤井正雄「ほか」共著『仏教葬祭大事典』（雄山閣、一九八〇年）三〇〇頁。
- (六) 徳野崇行『日本禅宗における追善供養の展開』（国書刊行会、二〇一八年）三三二頁。
- (七) 山本悦心編『津送須知』（黄檗堂、一九三八年）二頁。
- (八) 「人生幻寄四大匪_レ堅。百年漏尽終帰_二烏有_一。況不_レ満_レ百而中天者。滔滔皆是……」『黄檗清規』（大正八二、七七八中）
- (九) 前掲註（七）二頁。
- (一〇) 原文は「末（顕法）」に作るが、明らかに「末（顕法）」とあるべきところである。この「末顕法（みけんぽう）」とは「師から嗣法したことをまだ公にしていない僧侶」という意味の黄檗宗専門用語である。
- (十一) 平久保章編著『新纂校訂隠元全集 附録』（開明書院、一九七九年）五四三八～五四三九頁。
- (十二) 平久保章編著『新纂校訂木庵全集 附録・索引』（思文閣出版、一九九二年）三七七七頁。
- (十三) 『黄檗清規』（大正八二、七七八下）
- (十四) 『黄檗清規』（大正八二、七七八中）
- (十五) 前掲註（七）三～四頁。
- (十六) 前掲註（七）四頁。
- (十七) 前掲註（七）五頁。
- (十八) 『明治校訂洞上行持軌範』（曹洞宗務院、一九一八年）一一〇頁。
- (一九) 前掲註（七）五頁。
- (二〇) 嶺沖元漢編「遷化章第七」『黄檗山内（小）清規』（龍谷大学蔵本、一七二六年）
- (二一) 前掲註（七）六頁。
- (二二) 前掲註（七）七頁。
- (二三) 前掲註（七）七頁。
- (二四) 前掲註（七）八頁。
- (二五) ウェブサイト Japan Knowledge Lib における『仏教語大辞典』に依拠した。二〇

- 二二年一月五日閲覧。
- (二六) 『大智度論』(大正二五、八一中)
- (二七) ウェブサイト Japan Knowledge Lib における『仏教語大辞典』に依拠した。二〇二二年一月五日閲覧。
- (二八) 『俱舍論』(大正二九、七二上)
- (二九) 平久保章編著『新纂校訂隠元全集 附録』(開明書院、一九七九年)五四四〇頁。
- (三〇) 平久保章編著『新纂校訂木庵全集 附録・索引』(思文閣出版、一九九二年)三七七七頁。
- (三一) 黄檗宗・慧日山永明寺 HP「黄檗辞典」<http://www.biwa.ne.jp/~m-sumita/jiSYONA.html>。二〇二二年一月五日閲覧。
- (三二) 前掲註(七)一〇頁。
- (三三) 前掲註(七)一〇頁。
- (三四) 前掲註(七)一〇頁。
- (三五) ウェブサイト Japan Knowledge Lib における『仏教語大辞典』に依拠した。二〇二二年一月五日閲覧。
- (三六) 黄檗宗・慧日山永明寺 HP「黄檗辞典」
<http://www.biwa.ne.jp/~m-sumita/oubakujisyoka.html>。二〇二二年一月五日閲覧。
- (三七) 前掲註(七)一〇～一一頁。
- (三八) 前掲註(二〇)同。
- (三九) 前掲註(七)一三頁。
- (四〇) 前掲註(一八)一二二頁。
- (四一) 前掲註(七)一七頁。
- (四二) 前掲註(二〇)同。
- (四三) 前掲註(七)一七～一八頁。
- (四四) 前掲註(七)一七～一八頁。
- (四五) 禅文化研究所編集部訓註・編集『小叢林略清規』(禅文化研究所、一九九五年)二四～二八頁。
- (四六) 前掲註(一八)一二四～一二五頁。
- (四七) 前掲註(七)一九頁。
- (四八) 前掲註(七)一九頁。
- (四九) 前掲註(四五)一二九頁。
- (五〇) 前掲註(一八)一二七頁。
- (五一) 前掲註(四五)一三〇頁。

- (五二) 松浦秀光『尊宿葬法の研究』(山喜房佛書林 一九八五年) 一三九頁。
(五三) 『大般涅槃經後分』(大正二二、九〇七中)
(五四) 五来重『葬と供養』(東方出版、二〇一三年) 五七三頁。
(五五) 前掲註(五四) 五八八頁。
(五六) 前掲註(五四) 五九〇頁。
(五七) 前掲註(五二) 一二五～一二六頁。
(五八) 前掲註(七) 二三頁。
(五九) 前掲註(七) 二二頁。
(六〇) 前掲註(七) 二二頁。
(六一) 前掲註(七) 二二頁。
(六二) 前掲註(七) 二三頁。
(六三) 前掲註(七) 二三頁。
(六四) 『黄檗清規』(大正八二、七七九上)
(六五) 前掲註(二〇) 同。
(六六) 前掲註(七) 二四頁。
(六七) 前掲註(七) 二四～二五頁。
(六八) 前掲註(七) 二五頁。
(六九) 前掲註(七) 二五頁。
(七〇) 『瑜伽師地論』(大正三〇、二八二上、中)
(七一) 前掲註(五二) 二五一頁。
(七二) 『黄檗清規』(大正八二、七七八下)
(七三) 前掲註(七) 二五頁。
(七四) 松浦秀光『禅家の喪法と追善供養の研究』(山喜房佛書林、一九六九年) 二五四～二五五頁。
(七五) 前掲註(七) 二六頁。
(七六) 前掲註(七) 二六～二七頁。
(七七) 前掲註(七) 二八頁。

本研究では、計三部に分けた六章を通じて、隠元・黄檗宗と日本皇室、日本禅界との間の交流の実態について考察した。まず第一部では、「人」を中心に、隠元・黄檗宗と日本禅界の交流について考察した。黄檗宗の開立は当時日本禅界を、とりわけ臨済宗を代表する大教団であった妙心寺と深い関わりを持っている。本部では主に、隠元と黄檗宗開立を促進するキーパーソンである龍溪性潜との関わりを切口として考察することにより、隠元・黄檗宗と妙心寺における親檗派・反檗派との融合・衝突の実態を史的面や思想的面から明らかにした。

第一章では、隠元の生涯、日本渡来の原因及び時代背景、黄檗宗開立の経緯等について考察した。明末清初の中国福建省の高僧隠元は三五歳で、当時の高僧の密雲円悟の下で大悟し、四三歳の時、密雲の弟子の費隠通容に嗣法して、臨済宗三十二世となった。隠元は故郷の黄檗山萬福寺を二回住持し、その期間はあわせて十七年にも及んだ。隠元の重興によって、黄檗山が中国東南地方における一大叢林へと発展を遂げた。承応三（一六五四）年、三年後には帰国するという約束で、六三歳の隠元は弟子一行とともに長崎へ渡来した。当時、日本仏教界は積極的に外来思想や文化を吸収する気運にあり、隠元の渡来は大きな反響を起こした。当時妙心寺住持の龍溪性潜は隠元を妙心寺に招請する運動を行ったが、妙心寺元老の愚堂東寔らは正法禅を提唱し、妙心寺の伝統である「関山一流相承刹」を守るべく、隠元の受け入れを拒否する。その後、龍溪は隠元を普門寺に迎え、隠元を日本に引き留めるために、自らは何回も江戸に赴いて、幕府当局に対し奔走・要請を重ねた。その結果、隠元は幕府から認められ、京都宇治の寺地を授けられて、黄檗宗を開立した。つまり、妙心寺招請の失敗は、かえって黄檗宗の開立を促進したのである。こうしてみると、龍溪は黄檗山萬福寺開立の偉業を促進するキーパーソンであることが分かる。

第二章では、隠元の黄檗宗開立を支援した龍溪の動機を外在的要因と内在的要因という二面から考察した。これによって、龍溪が自己の妙心寺での経歴に影を落としかねないにもかかわらず、隠元を支援すべくどこまでも尽力した理由を一層明らかにした。さきに第一章では、隠元の妙心寺招請をめぐって、龍溪と愚堂の間に激しい論争があったということとを論じたが、この対立は実は、江戸初期の紫衣事件における軟硬両派對立の延長線上にある。龍溪は日本仏教を振興したいという念を持ちながらも、紫衣事件からの影響により、その言行が妙心寺内で受け入れられなくなり、それどころか、しだいに敵視され孤立していくようになった。そのため、紫衣事件は龍溪が隠元を支援したうえでそれなりに影響を与えていたものと推察される。しかし、これは決して龍溪が隠元を支援した主因ではない。如上の研究を通じ、龍溪が隠元を支援した重要な要因は、次のようにまとめられる。龍溪

は求道心の強い禅僧であり、もともと中国の禅林や禅匠へ憧れていた。龍溪と隠元の間には特別な因縁がある。隠元の渡来前、龍溪は偶然に隠元の語録を読んで、その思想に惹かれ、すでに心の底に隠元への尊崇の気持ちを持つようになっていた。隠元の渡来は龍溪の望みにかなうものであった。一方で、隠元の自由闊達な禅風や持戒主義などの思想に惹かれ、「隠元こそは臨済宗の正系（正宗）を継ぐ者である」という深い崇敬や期待の感情をいだくに至った。日本の臨済宗を振興する志を持っていた龍溪は、隠元による臨済宗の振興を期待した。そのため、誤解や排斥を受けながらも、黄檗宗の開山のために奔走することができた。

第一章では、主に史的面から、第二章では、主に思想的、感情的面から、隠元と龍溪の関わりを中心に、隠元・黄檗宗と妙心寺における親檗派・反檗派との融合・衝突の実態を考察した。隠元・黄檗宗に対する融合・衝突は、当時の日本禅界の禅の在り方に対する異なる思潮の対立をそのまま反映している。長い戦国期を経た江戸初期は、禅界も正法が絶えたとされる一方で、正法復興の道が模索されている。これを背景に、隠元は禅・律・浄・密の総合仏教の特徴がある黄檗禅をもたらし、日本仏教界に大きなインパクトを与えた。龍溪は隠元を臨済正宗（臨済宗の正系）と認める一方で、対する愚堂は自分の禅こそ関山一流の正法禅であると堅持して、当時の戒律禅や念仏禅に強く反発している。愚堂は禅の純粋性を追求しているため、隠元の融合性に反感を持ったことも理解できる。それだけでなく、隠元の持戒主義に対して、愚堂は持戒の形式を超越しつつしかも真実の道を行う、いわゆる悟道主義を主張する。なお、龍溪は隠元に同じく戒律を厳格に守るべきだと主張する。こうした思想上の共鳴は、龍溪が隠元を支援した大きな要因となった一方で、龍溪と愚堂の対立、愚堂の隠元への反感の大きな原因をなした。黄檗宗の開立は政治面の考量があるが、思想面の対立で、それを促進したことも無視できない。

第二部では、「物」を中心に、隠元・黄檗宗と日本皇室との交流の実態を考察した。法皇は一生を通じて、一つの宗派に限らず、天台宗、真言宗、浄土宗などの諸宗派の僧侶に帰依した。それでも黄檗宗との縁故は特筆すべきものであり、法皇は実は、その生涯を通じて実際に隠元と面会したことは一度もなかったものの、それでも隠元の嗣法の弟子たる龍溪に帰依したことによって、黄檗の法脈を受け継いだのである。法皇が隠元に仏教のシンボルとしての仏舍利やそれを祀る舍利殿を建てるための費用を喜捨したという点からも、法皇が日ごろいかに深く隠元を信頼し、帰依していたかが窺われる。本部では、後水尾法皇と隠元の関わりを取り上げるが、その際、和歌、書簡、詩偈、三平瑞木像などの交流を示す「物」を通じて、二人の深い関わりを考察することにより、法皇が隠元へ帰依した背景や、三平瑞木像が法皇と隠元にとって意味したことを明らかにした。

第三章では、法皇が書いた和歌や隠元の法皇への書簡や隠元の詩偈という第一次資料を取り上げて分析することにより、法皇と隠元の間ide思想・感情における内面的な関わりを

重点としつつ、法皇が隠元に帰依した背景を明らかにした。和歌を通じて、法皇の仏教信仰の篤いことや仏教によって世俗生活から解脱の境地に至ることを意図することが分かる。隠元から法皇への最初の書簡には、隠元の自由闊達で縦横無礙の境地や「放下身心」という分かりやすい教化手段が認められる。これはとりわけ法皇の心に響き、大きな心の安らぎをもたらしたものと思われる。隠元はこの書簡を通じて、法皇の世間と出世間の両面における尊さを賛美し、かつ、黄檗宗の開立に際し法皇から加えられた外護を感謝しており、隠元のこうした真摯な敬意は、間に立った龍溪の努力もあって、適切に法皇へ伝えられたのである。隠元の物事に捉われない融通無碍の人柄には、包容性のある法皇も親近感を覚えていた。法皇が隠元及び黄檗宗に帰依するに至った背景はもとより複雑であるが、こうした内部的な要因にうながされるようにして、隠元との交流を一層求めたものと言えよう。

第四章では、三平瑞木像をめぐる、後水尾法皇と隠元の深い関わりを新たな視点から考察することにより、隠元がこの像を法皇へ献上した意図や法皇がこの像を泉涌寺に安置した理由を明らかにした。三平瑞木像は福建における民間信仰の三平祖師信仰と深い関わりを有している。隠元も三平祖師信仰をいदैいている。隠元は本像を念持仏として供養し、自己の日本での弘教が見守られ、祝福されているものと確信していた。そして示寂に先立ち、隠元は自己の法脈を受け継いでいる法皇へ本像を献上している。そこには、中国における臨済宗の正統な法脈（臨済正宗）のみならず、故郷福建ゆかりの三平祖師信仰をも、本像を象徴として日本で綿々と伝承してゆくことを隠元が法皇に期待していたことが窺われよう。本像を受領した法皇は、仏教の復興のために行われた「寛文大造営」の延長線上に、菩提寺の泉涌寺で、新たに宝殿を建立して、本像を安置・供養したのである。隠元の説いた「灯灯相続。万古三平」という中国の民間信仰を、弟子たる法皇自らも日本で受け継いでゆくという意志をいदैいたのである。

上述したように、隠元渡来及び黄檗宗の開立は、皇室、幕府、長崎の唐人、そして龍溪をはじめとする親檗派の僧俗等からの支援、及び愚堂をはじめとする反檗派の僧俗等からの反発と不可欠な関係がある。法皇は隠元の渡来によって日本の衰微していた禅界が再興されたことを高く評価しており、隠元の遷化に際しては大光普照国師号を授けている。それ以後、皇室は五十年ごとに執行される隠元の遠忌に際し、徽号を授けている。令和四（二〇二二）年二月二十五日には、今上天皇から「厳統大師」の号を下賜された。これで七回目となる。法皇は龍溪を通して、黄檗禅の正統性や持戒主義等に親炙して、隠元に深く帰依した。第三章では、史的な面からではなく、先行研究であまり触れられてこなかった思想・感情の面から、文雅の世界における二人の内面的なつながりを考察した。第四章では、法皇は隠元が保持していた故郷の信仰を敬い、その信仰に込められた中国文化を尊敬・保持するという信仰面での伝承を重んじたという点に着目した。その結果、本像への信仰とい

う点からも法皇が隠元に深く帰依していた、ということが改めて証される。

第三部では、黄檗宗の葬送儀礼の特徴及び変遷を考察した。総じていえば、黄檗宗の葬送儀礼は中国禅宗の葬送儀礼を受容しながら、そのうえで独自の特徴を保持している。また、近代まで発展を重ねた過程で、済・洞両宗からの影響をうけていることが分かる。

第五章では、『黄檗清規』『黄檗山内(小)清規』を中心に、黄檗宗の葬送儀礼の特徴を考察することにより、黄檗宗の住持、亡僧、東堂の葬送儀礼のそれぞれの特徴を明らかにした。その結果、中国の『勅修百丈清規』『禅苑清規』を受容しつつも、独自の特徴を保持していることが判明する。例えば、まず住持遷化仏事に見る特徴として、速夜や七七日における坐禅の重視、「楞嚴呪」の念誦の重視、孝服面での仏教回帰などが挙げられる。また、亡僧の仏事では阿弥陀信仰を濃厚に示しており、この点、住持の仏事と区別していることが認められる。終わりに、東堂の仏事では、黄檗宗の儀礼を特徴づける「香讚」を唱えており、ここに黄檗教団独自の特色が示されている。一方、葬儀では、上下関係がより厳しく規定されている。黄檗宗の葬送儀礼で反映されている隠元とその弟子らが孝・戒律・礼を重視する思想は、明末仏教からの影響を受けている。その一方で、「禅浄兼修」という明末仏教の思潮からも影響を受けている。こうした事象は見落とせないが、それらにもましてやはり坐禅重視という思想こそが、隠元の黄檗禅における一大特徴であると考えられる。なお、儀礼の面で、「香讚」を唱えるという中国近世以降の仏教に独特な儀礼が黄檗教団にも継承され、日本にもたらされた。周知のように、黄檗宗を除く日本仏教諸宗は、中国仏教の儀礼に関しては遅くとも元代までのそれを導入するにとどまっており、明代以降の儀礼を伝えているのは黄檗宗のみである。

第六章では、黄檗宗の葬送儀礼の近世から後代への展開を考えるために、近代の葬送儀礼にも着目する。本章では、昭和一三(一九三八)年に刊行された黄檗宗の『津送須知』に説かれた住持の葬送儀礼を中心に、臨済宗の『小叢林略清規』(無著道忠)、曹洞宗の『洞上僧堂清規行法鈔』(面山瑞方)、『明治校訂洞上行持軌範』の大正期改訂版など、日本在来の二大禅宗(臨済・曹洞両宗)における、すなわち本章副題にいう「済洞両宗」における住持の葬送儀礼との間で共時的な考察を加えることで、『津送須知』を通じて、近代の黄檗宗における住持の葬送儀礼の特徴や変遷を明らかにした。『津送須知』における住持の葬儀の特徴として、先行する『黄檗清規』や『黄檗山内(小)清規』における速夜に際し、「伴^レ龕坐禅」のような黄檗宗の伝統的な独自の儀式を継承している部分もある。その一方で、奠茶奠湯の仏事を行うことや、建札、津送須知、四門三匝など、明らかに済洞両宗からの、特に曹洞宗からの影響を受けている部分も認められる。その他、「那伽定」の設置、頭巾や頭陀袋などの仏教教理上の意味が提示されていること、さらには位牌や墓標の決められた書き方、住持遷化の当日(二日後ではなく)にいわゆる開蓮忌を行うことなど、『津送須知』特有の点も認められる。さらに臨済宗では「大悲呪」「楞嚴呪」

「往生呪」、曹洞宗では「楞嚴呪」など「呪」類が広く用いられているのに対して、黄檗宗にあつては、『心経』などの経や、いわゆる「三真言」に加え、宗内で製作された「真香讚」「結讚」などの讚が多く諷誦されていることなども認識される。

本部では、黄檗宗の葬送儀礼の特徴や変遷を考察することにより、黄檗宗開立の最初の段階で、日本で黄檗宗の興隆や黄檗派の発展を維持促進するために、明末仏教の特色を帯びた黄檗教団独自の特色を積極的に守り、発展させようとしていたことが、葬送儀礼を通じて認識される。繰り返しになるが、隠元渡来及び黄檗宗の開立は中国明末仏教をもたらして、日本仏教界に大きなインパクトを与えた。臨済宗では、隠元の渡来に影響されて以降、はじめて臨済宗開祖の『臨済録』が本格的に研読されるようになった。龍溪をはじめとする親檗派の多くは隠元及び黄檗宗に帰依した。一方で、妙心寺内でも、黄檗渡来からの刺激を受け、白隠慧鶴（一六八六—一七六八）のような優れた中興者を出すに至った。曹洞宗では、僧堂を黄檗様の禅堂にすること、木魚の使用、（一部の寺院ではあるが）明音で経文を誦すること、『黄檗清規』を受容すること、といったいわゆる「檗風化」が進むにつれて、その反動としての「祖規復古運動」も起こってきた。このように、隠元の渡来は臨済宗・曹洞宗内部の改革を促した。それだけでなく、三壇戒会の開設、『黄檗清規』の編纂などを通じて、他宗派における戒律復興運動をも促進した。こうして十七世紀後半から十八世紀初期にかけて、黄檗宗は急速な発展を遂げた。しかし、十八世紀末、京都萬福寺の「唐僧招請」が失敗し、黄檗宗はしだいに衰えを免れなくなった。一七八四年、中国から招請された萬福寺住持の大成照漢が示寂後、萬福寺の住持はすべて日本人となった。白隠禅の中興とともに、京都萬福寺の日本人住持も白隠禅を黄檗宗内に導入するようになり、間接的ながら白隠禅の流れに加わった。やがて幕末と明治初期の混乱期を迎え、黄檗宗は江戸幕府からの経済面での支持をも失い、全体的に凋落を避け難くなった。明治維新後、黄檗宗は新たな布教教化を模索したが、とりわけ、葬儀を通しての布教、宗派としての在り方を模索するに至った。その過程を通じ、日本仏教の要素を取り入れて、日本的なものへと変容していく傾向も見られる。

本研究は「人」「物」「葬送儀礼」という三つの視点から、隠元・黄檗宗と日本皇室、日本禅界との交流や相互影響の実態について考察した。もとより隠元・黄檗宗の日本との交流は日本皇室、日本禅界との交流のみにとどまらない。それ以外の各界とも多方面で、意義深い交流がなされたが、それについての考察は、今後の課題とする。また、同様に、（１）隠元・黄檗宗と江戸幕府との交流について、朝廷との交流に比してどのような差異と共通性が見られるかということや、（２）戒律復興運動を媒介として日本仏教諸宗との間に具体的にどのような交流があったのか、さらに（３）黄檗僧が日本の在家の文人らとの間に具体的にどのような交流があったのかなども、今後複数の角度から考察を加えてゆきたい。

付
属
資
料

後
水
尾
法
皇
の
信
仰

凡例

一、主要な参考文献は以下のとおり。

日下幸男『後水尾院の研究』（上冊 研究・篇資料篇 下冊 年譜稿）（勉誠出版、二〇一七年）。本表にあつて、この著作からの引用は①と表示する。藤井譲治、吉岡真之監修・解説『後水尾天皇実録』（一～三巻）（ゆまに書房、二〇〇五年）。本表にあつて、この著作からの引用は②と表示する。

一、（ ）内の数字は頁数を示す。「頁」という表示は紙幅節約のため省略した。

一、新字体新仮名遣いを基調としたが、なるべく原史料に見る言い回しを、皇室関連の敬語表現をも含めてそのまま残した。

一、現代人にはなじみの薄い一部の字句に関しては、最小限のふりがなを補う。

一、龍溪ら禅宗の僧侶名については道号、もしくは法諱のいずれか一方のみを記した例が多い。そこで龍溪らとりわけ重要な人物に関しては、欠けている一方を（ ）内へ補い、読解上見落としが生ずるのを避けることを期した。例、（龍溪）性潜、龍溪（性潜）。

一、表は合計六つから成る。

まず表一は法皇が生涯を通じて、各宗派の僧侶から受けた講義の記録である。この表から、法皇がごく若い頃から、天台宗僧や禅僧（五山僧、妙心寺僧、大徳寺僧）との間に深い関わりを持ち、五山僧からは中国の詩文について、妙心寺僧や大徳寺僧からは禅関連の經典について受講した様子が分かる。また、妙心寺僧の中でも法皇がとりわけ龍溪（黄檗改宗以前）を召していたことが分かる。法皇が晩年に至り、龍溪を喪つて以降は、天龍寺定西堂を召していたことも分かる。この点は先行研究ではこれまであまり触れられていなかったことである。

表二は法皇が中国の儒学の經典や伝統文学、そして『源氏物語』や『古今集』といった日本の伝統文学を受講したことについての記録であり、晩年にあつては、法皇自身がどのようなにして古今伝授に当たったかを記録している。

表三は法皇が各宗派の論議を聞いたことについての記録である。

表四は法皇が参加した各仏事の記録である。

表五はさきの表一、二、三の内容を含めて、年齢順に法皇がどのような信仰を持ったかということについての記録である。

終わりに表六は、法皇の隠元及び龍溪との関わりについての記録である。

これら六表を通じ、法皇の宗教人・文化人としての姿をこれまで以上に多面的かつ立体的に捉えることを期している。

慶長 17 (1612) 年 17 歳 即位 2 年	8 月 10 日	東福寺勝林庵聖澄 (月溪)、『古文真宝』を進講す (『綜覧』) (①844)。東福寺聖澄をして『古文真宝』を講釈せしめらる (②81)
慶長 18 (1613) 年 18 歳 即位 3 年	5 月 9 日	東福寺勝林庵聖澄 (月溪)、『古文真宝』を進講す (『綜覧』) (①848)。東福寺聖澄をして『古文真宝』を講釈せしめらる (②101)
	8 月 10 日	東福寺天得院清韓 (文英)、『東坡集』を進講す (『綜覧』) (①849)。東福寺清韓をして蘇東坡の詩を講釈せしめらる (②108)
慶長 19 (1614) 年 19 歳 即位 4 年	2 月 19 日	東福寺勝林庵聖澄 (月溪)、『古文真宝』を進講す、八月に至りて終る (『綜覧』) (①852)。東福寺聖澄をして『古文真宝』を講釈せしめらる。8 月 23 日、 ^{おわ} 竟る (②142)
元和元年 (慶長 20) (1615) 20 歳即位 5 年	7 月 28 日	^{この} 是日より、建仁寺両足院東銳 (利峯) をして『論語』を講釈せしめらる、9 月 25 日、竟る (②195)
	8 月 22 日	南光坊天海は『摩訶止観』円頓章を進講す (『綜覧』) (①865)。天海をして『摩訶止観』円頓章を講釈せしめらる (②198)
元和 2 (1616) 年丙辰 21 歳 即位 6 年	4 月 18 日	山城建仁寺の慈稽 (古澗) 参内す。御学問所に召して、『三体詩』を読ましめらる。(『通村記』) (①869)。『三体詩』を披見あらせらる。建仁寺大統庵古澗慈稽、中院通村、之に侍す (②221)
	8 月 17 日	是日より、建仁寺大統庵古澗慈稽をして『三体詩』を講釈せしめらる。12 月 6 日、竟る (②231)

元和4(1618)年 23歳 即位8年	1月18日	金地院崇伝(以心)を召して、『錦繡段』を進講せしめらる(『綜覧』) (①882)。南禅寺長老金地院崇伝をして『錦繡段』を講釈せしめらる(② 293)
	8月24日	建仁寺の慈稽を召して『仙洞三千句』の御尋ねあり(②312)
	11月21日	天龍寺の光西堂を召して『仙洞三千句』の御尋ねあり(②324)
元和6(1620)年 25歳 即位10年	5月22日	守藤長老(集雲)をして黄山谷の詩を講釈せしめらる(②369)
	9月13日	山城東福寺の清韓(文英)を召して、『東坡詩集』を講ぜしめらる(『綜 覧』)(①898)。是日より、東福寺の清韓長老をして蘇東坡の詩を講釈 せしめらる(②375)
	10月24日	鹿苑院頭暲(昕叔)をして、『異名集』を撰ばしめらる。是日、頭暲は 参内して、之を献ず(『綜覧』)(①898)。鹿苑院の頭暲等をして『異 名集』を撰せしむ(②376)
	11月15日	鹿苑院頭暲(昕叔)をして、瑞仙(桃源)書写の『周易抄』に、外題を 書せしめらる(『綜覧』)(①898)
	閏12月6 日	土御門泰重と共に、山城天龍寺の松巖寺玄光(舜岳)より、易筮の伝授 を受けられんとす。是日、之を中止せらる(『綜覧』)(①899)
元和7(1621)年 26歳 即位11年	11月8日	比叡山恵心院良範、『法華科註』を進講す。(『綜覧』)(①905)。恵 心院僧正良範の『法華科註』講談あり(②395)

元和8 (1622) 年 27歳 即位12年	3月21日	京都相国寺の鹿苑院頭暉を召して、『錦繡段』を進講せしめらる(『綜覧』) (①907)
元和9 (1623) 年 28歳 即位13年	5月29日	金地院崇伝(以心)をして『中庸』を進講せしめらる(『綜覧』) (①912)。僧崇伝をして『中庸』を講釈せしめらる(②435)
	7月22日	後陽成天皇の七回聖忌に依り、是日より五か日間、清涼殿に於て法華八講を行わる(②444)
	10月23日	金地院崇伝(以心)をして『中庸』を進講せしめらる(『綜覧』) (①915)
寛永元(元和10) (1624) 年 29歳 即位14年	8月11日	延暦寺恵心院僧正某をして、禁中に『法華経』を講ぜしめらる(『綜覧』) (①920)。恵心院僧正良範をして『法華経』を講釈せしめらる(②487)
寛永2 (1625) 年 30歳 即位15年	3月30日	山城東福寺住持令柔(剛外)をして、『野馬台詩』を進講せしめらる(『綜覧』) (①924)。東福寺寿長老をして『野馬台詩』を講釈せしめらる(②500)
寛永8 (1631) 36歳 院政2年	3月4日	興福寺喜多院某をして『般若心経』を講釈せしめらる(②691)
	10月26日	上皇は、知恩院靈巖(雄誉)等をして、仙洞御所に阿弥陀超世別願を法問せしめらる。(『綜覧』) (①971)。浄土宗の法聞あり(②695)
	10月26日	本院(後水尾)御受戒あり、雲龍院如周正専西堂参院し、之を授け奉る。また女房両三人、簾中にて受戒す(『続史愚抄』) (①1076)

慶安3年(1650)	55歳	院政21年	8月19日	大徳寺の僧天祐等を召され、禅徒の法義問答を行わる(②847)
寛文6年(1666)	71歳	院政37年	9月15日	後光明院の奉為に、此の日、知恩院尊光親王は法問を法皇御所にて修行、(『続史愚抄』)(①1409)。午時前法皇に伺公申すなり。浄土宗法問仰せ付けられ、聴聞の為なり。知恩院御門主(尊光)、知恩院方丈知鑑(寂照)、其の外長老分の衆15人出仕なり、(『鳳林承章記』)(①1409)。浄土宗の法問あり(②1036)
			9月18日	日厳院権僧正堯憲をして天台の六即等の事を談義せしめらる(②1037)
			11月3日	龍溪(性潜)は院参、御書院にて『心経』の講談あり、新院御幸(『日次記』)(①1412)
寛文7年(1667)	72歳	院政38年	1月26日	龍溪和尚院参、御書院にて御対面。以心庵(良純)御伺公(『日次記』)(①1417)
			2月8日	新院は法皇御所へ御幸、龍溪院参(『日次記』)(①1418)
			4月26日	龍溪は参院、御書院にて法談あり、正明寺の勅額を拝領(『日次記』)(①1423)
			6月9日	龍溪参る、御書院にて御対面(『日次記』)(①1424)
			8月17日	新院は法皇御所へ御幸、龍溪院参、中二階にて法談、仁和寺宮院参(『日次記』)(①1426)
			11月3日	龍溪伺公し御中二階にて御対面(『日次記』)(①1428)

		11月7日	龍溪法談（『日次記』）（1429）。（龍溪）性潜をして『円覚経』を講釈せしめらる（②1051）
寛文8年（1668）	73歳 院政39年	2月29日	新院は法皇御所へ御幸、龍溪院参、香合等を拝領す（『日次記』）（①1434）。（龍溪）性潜をして円覚経を講釈せしめらる（②1056）
		4月15日	（龍溪）性潜をして『円覚経』を講釈せしめらる（②1056）
		8月20日	龍溪（性潜）伺公、御書院にて法談、昨日に同じ（『日次記』）（①1442）
		9月24日	法皇は今朝龍溪を召し、斎を下され、其の後、御書院にて説法有り、午時に説法終りて後退く、次の間にて茶菓を賜う（『日次記』）（①1444）
		12月11日	龍溪は法皇に伺公し、御書院にて法談、終りて牧間にて御斎并に昼の物を下さる（『日次記』）（①1446）
寛文9年（1669）	74歳 院政40年	6月15日	龍溪参勤、御書院にて御対面、仏書を講ず（『日次記』）（①1450）
		8月29日	龍溪院参、御書院にて仏経を釈す（『日次記』）（①1453）
		9月3日	龍溪伺公、御書院にて仏経を釈す（『日次記』）（①1453）
		9月23日	龍溪伺公、御書院にて法談（『日次記』）（①1454）
		閏10月3日	日厳院（堯憲）の法談あり、『法華経』十如是の解釈なり（『日次記』）（①1455）。日厳院権僧正堯憲を召され、十如是の法談を聴聞あらせらる（②1067）
寛文10年（1670）	75歳 院政41年	3月13日	法皇は二宮へ御幸。龍溪院参、御中二階にて御対面（『日次記』）（①1461）

		7月23日	(龍溪) 性潜の法談を聴聞あらせらる (②1077)
延宝4年(1676)	81歳 院政47年	1月25日	天龍寺定西堂明可は参院、御小座敷にて御法談あり (『日次記』) (①1526)
		5月19日	定西堂参る、常御殿にて説法を聞こし召さるれ (『日次記』) (①1531)
		8月7日	定西堂を召し法談あり (『日次記』) (①1534)
延宝5年(1677)	82歳 院政48年	10月8日	定西堂は参院、法談あり (『日次記』) (①1545)
		11月19日	定西堂参院、式日なり (『日次記』) (①1548)
		12月8日	定西堂参院、御内儀にて法談あり (『日次記』) (①1548)
		閏12月8日	定西堂参上、常御殿にて法談あり (『日次記』) (①1549)
延宝6年(1678)	83歳 院政49年	1月19日	定西堂参院、御内儀にて法談あり (『日次記』) (①1551)
		3月8日	定西堂参院、御内儀にて法談あり (『日次記』) (①1553)
		3月11日	定西堂参院 (『日次記』) (①1553)
		11月8日	天龍寺の貞西堂をして『碧巖録』を講釈せしめらる (②1202)

慶長 8 (1603) 年 8 歳 親王時代	4 月 17 日	政仁親王、書を西洞院時慶に習わせらる（『綜覧』）（①803）。書道を西洞院時慶に学ばせらる（②9）
慶長 9 (1604) 年 9 歳 親王時代	12 月 13 日	儲皇親王（御年 9、政仁）は小御所にて御読書始あり（御書『孝経』か）、舟橋国賢は之を授け奉る、その後、御剣・馬等を給う（『続史愚抄』）。舟橋国賢は政仁親王読書始に『孝経』を授読（『日件録』）。国賢の講義は初回のみ。なお一般に後水尾院撰とされる『逆耳集』は、実は国賢著らしい（辻善之助『後水尾天皇宸翰逆耳集について』）（①810）。小御所に於て御読書始を行われ、大蔵卿舟橋国賢、之を授け奉る（②12）
	12 月 14 日	是日、『孝経』を読ませらる（②13）
	12 月 17 日	秀賢は政仁親王に『孝経』を授読（『日件録』）。秀賢の講義は翌年 2 月より連綿と続く。紙幅の関係上、紹介を省く。就いて見られたい（①810）
慶長 10 (1605) 年 10 歳 親王時代	2 月 7 日	舟橋秀賢を召して、『孝経』を読ませらる（②14）
	7 月 19 日	舟橋秀賢を召して『孝経』を読ませらる、8 月 7 日、竟る（②17）
	8 月 21 日	政仁親王は、『大学』を舟橋秀賢に受けらる（『綜覧』）（①814）。是日より、舟橋秀賢、大学を授け奉る、12 月 25 日、竟る（②18）
	11 月 7 日	舟橋秀賢は『孝経』を進講す（『綜覧』）（816）
慶長 11 (1606) 年 11 歳 親王時代	1 月 22 日	舟橋秀賢は政仁親王に『論語』を授読す（『日件録』）（①817）。舟橋秀賢、『論語』を授け奉る（②21）

慶長 12 (1607) 年 12 歳 親王時代	4 月 1 日	是日より、舟橋秀賢を召して『論語』を読ませらる (②22)
	5 月 1 日	秀賢は政仁親王に『論語』を授読 (『日件録』) (①822)
	7 月 13 日	舟橋秀賢を召して『論語』を読ませられ、8 月 16 日、竟る (②23)
	10 月 4 日	是日より、舟橋秀賢を召して『孟子』を読ませらる (②24)
慶長 14 (1609) 年 14 歳 親王時代	3 月 12 日	政仁親王は、四書御受読を了 ^お えらる (『綜覧』) (①829)
慶長 16 (1611) 年 16 歳 即位当年	7 月 21 日	主上 (御年 16 歳) は昼御座にて御読書始あり、舟橋秀賢は『尚書』を授け奉る、(『続史愚抄』) (①839)
慶長 17 (1612) 年 17 歳 即位 2 年	4 月 10 日	舟橋秀賢、『大学』を進講す (『綜覧』)。 (①842)。舟橋秀賢をして『大学』を講積せしめらる (②73)
元和 2 年	4 月 29 日	中院通村をして『源氏物語』を講積せしめらる (②224)
元和 4 (1618) 年 戊午 23 歳 即位 8 年	9 月 14 日	土御門泰重をして『策彦詩集』を書写せしめらる (『綜覧』) (①898)
	12 月 2 日	土御門泰重をして、『革命記』を書写せしめらる (『綜覧』) (①899)。閏 12 月 6 日土御門泰重と共に、山城天龍寺の松巖寺玄光 (舜岳) より、易筮の伝授を受けられんとす、是日、之を中止せらる (『綜覧』) (①899)
元和 7 (1621) 年 辛酉 26 歳 即位 11 年	2 月 8 日	中院通村は『源氏物語』を進講す (『綜覧』) (①901)。『源氏物語』の御講積あり (②384)

元和8(1622)年 27歳 即位12年	2月14日	日野資勝をして後陽成天皇宸筆『源氏物語』を書写せしめらる(『綜覧』) (①907)
元和9(1623)年 28歳 即位13年	2月15日	中和門院は中院通村をして『源氏物語』を進講せしめらる(『綜覧』)(①911)
	3月29日	萩原兼従に『日本書紀』侍読の事を仰せ附けらる(②433)
	4月1日	萩原兼従をして『日本書紀』を侍読せしめらる(『綜覧』)(①911)
	4月2日	『源氏物語』講釈の事あり(②433)
	4月22日	中和門院は中院通村をして『源氏物語』を進講せしめらる(『綜覧』)(①911)
	11月8日	中和門院は土御門泰重をして、『太平記』を読進せしめらる(『綜覧』) (①915)
寛永2(1625)年 30歳 即位15年	1月26日	中院通村をして『伊勢物語』を講釈せしめらる(②496)
	2月15日	中院通村を召して、『伊勢物語』を進講せしめらる(『綜覧』)(①923)
	8月3日	烏丸光広をして、『伊勢物語』を進講せしめらる(『綜覧』)(①925)。 烏丸光広をして『伊勢物語』を講釈せしめらる(②506)
	9月4日	三条西実条をして『伊勢物語』を講釈せしめらる(②507)
	11月9日	古今御伝授に依り、八条宮智仁親王をして『古今和歌集』を講釈せしめらる(②508)

			12月14日	八条宮智仁親王より古今伝授を受けさせらる(②510)
寛永9(1632)	37歳	院政3年	10月16日	上皇は、西洞院時慶をして、文屋康秀の和歌を清書せしめらる(『綜覧』) (①981)
寛永16(1639)	44歳	院政10年	7月18日	聖護院にて中院通村の『源氏物語』講釈始まる(『略年譜』)(①1035)
正保4年(1647)	52歳	院政18年	2月1日	今日より伏原賢忠は『大学』を記録所にて講ず(『続史愚抄』)(①1092)
			8月11日	伏原賢忠は『論語』を宮中にて講ず(『続史愚抄』)(①1097)
慶安元年(正保5年)(1648)	53歳	院政19年	10月8日	伏原賢忠をして『論語』を進講せしめらる(『実録』)(①1112)
慶安2年(1649)	54歳	院政20年	2月26日	伏原賢忠をして『論語』を進講せしめらる(『実録』)(①1116)
			3月18日	中院通村は『百人一首』を講談す(『続史愚抄』)(①1117)
慶安3年(1650)	55歳	院政21年	4月11日	伏原賢忠をして『論語』を進講せしめらる(『実録』)(①1130)
			閏10月14日	伏原賢忠をして『孟子』を進講せしめらる(『実録』)(①1135)
承応3年(1654)	59歳	院政25年	2月8日	朝山素心は『周易』を講ず(『承応日次記』)(①1193)
			2月13日	『周易』の御講釈あり(『承応日次記』)(①1194)
			2月18日	『周易』の御講釈あり(『承応日次記』)(①1194)
			3月4日	(朝山素心)意林庵は『周易』を講ず(『承応日次記』)(①1196)
			3月8日	(朝山素心)意林庵は『周易』を講ず(『承応日次記』)(①1196)

	3月11日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1196）
	3月16日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1197）
	4月3日	（朝山素心）意林庵は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1198）
	4月9日	（朝山素心）意林庵は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1198）
	4月21日	伏原三位（賢忠）は『左伝』（『春秋左氏伝』）を講ず（『承応日次記』）（①1199）
	4月26日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1199）
	5月21日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1199）
	7月3日	朝山素心は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1202）
	7月24日	伏原三位（賢忠）は『春秋左氏伝』（略称『左伝』）を講ず（『承応日次記』）（①1203）
	8月10日	伏原三位は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1204）
	8月17日	伏原三位は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1205）
	8月29日	朝山素心は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1206）
明暦3年（1657）	62歳 院政28年	1月23日 円浄法皇の『古今集』講釈始まる（①1249）
		3月11日 妙法院門主、聖護院門主、飛鳥井（雅章）、岩倉（具起）、今度御伝授の『古今集之抄』（『鳳林承章記』）（①1252）
万治2年（1659）	64歳 院政30年	1月21日 法皇の道寛親王への『源氏物語』講釈始まる（『略年譜』）（①1275）

寛文4年(1664) 69歳 院政35年	5月12日	『古今集』を御伝授あらせらる②(1008)
寛文7年(1667) 72歳 院政38年	5月28日	法皇の道寛親王への『徒然草』講釈始まるか(①1424)

元和元年（慶長 20）（1615）20 歳即位 5 年	8 月 21 日	小御所にて天台論義あり、証義は南光坊天海、23 日亦此の事あり（『統史愚抄』）（①865）。天台宗論義あり、叡山衆、南光坊正義（②197）
元和 3 年（1617）年 22 歳 即位 7 年	10 月 12 日	天台宗論義あり。15 日、又、此の事あり（②283）
元和 5（1619）年 24 歳 即位 9 年	9 月 5 日	叡山衆十一人を召され論義あり（②352）
寛永元（元和 10）（1624）年 29 歳即位 14 年	8 月 26 日	般舟三昧院に於て御経供養を行わる。叡山衆の論義あり（②489）
寛永 11（1634） 39 歳 院政 5 年	1 月 24 日	院にて論義あり、延暦寺僧徒参ると云う（『統史愚抄』）（①991）。延暦寺僧徒の論義あり（②714）
寛永 14（1637） 42 歳 院政 8 年	6 月 19 日	上皇は近江の延暦寺、園城寺の僧侶を召し、その論義を聴聞あらせらる（『綜覧』）（①1017）
寛永 15（1638） 43 歳 院政 9 年	4 月 13 日	仙洞にて達磨像を懸け、禅徒の法義問答あり（『統史愚抄』）。上皇は院中に妙心寺東寔（愚堂）を招いて、其の入室の儀を行わしめらる（『綜覧』）。仙洞にて入室あり。秉燭の時節、師家、学者列班、師家愚堂和尚なり、学者十四人なり（『鳳林承章記』）（①1025）。妙心寺の僧東寔等を召し、禅徒の法義問答を行わしめらる（②749）
正保 2 年（1645） 50 歳 院政 16 年	2 月 11 日	仙洞にて叡山の衆の論義あり、承章は聴聞の為に召さる。山門の論義の衆は、正覚院僧正、恵心院法印、華藏院、玉泉院、寿昌院、三教院、光聚坊、桜光坊、以上八人なり。講師恵心院なり、今日の論義の題は、『於仏果位、断尽性悪敷』。答は『不可断尽云々』。御振舞あり（『鳳林承章記』）（①1079）。天台宗僧の論義あり（②789）

	8月19日	仙洞にて相国寺の懺法を御聴聞なり。承章（『鳳林承章記』）（①1083）。相国寺衆をして御懺法を行わしめられ、聴聞あらせらる（②791）
慶安2年（1649） 54歳 院政20年	8月3日	仙洞にて天台宗論義これ有り。日光の尊敬門迹御聴聞（『鳳林承章記』）（①1120）。天台宗僧の論義を聴聞あらせらる（②826）
慶安3年（1650） 55歳 院政21年	3月25日	承章院参せしむ、仙洞にて、天台の論義これ有り、聴聞仕るべき由、論義の題は、『離境開悟』と云う題なり。論義の衆は6人、恵心院上首なり（『鳳林承章記』）（①1129）
	3月26日	天台宗僧の論義あり（②843）
明暦元年（承応4年）（1655）60歳院政26年	9月16日	法会（法華懺法）を般舟三昧院にて行わる。法皇御所にて天台宗の論義を聞きし食すと云う。学者十二人、其の内講義これ有り、難者は妙法院堯恕親王御方なり。精義は恵心院なり。『果断性悪』と『不断』の論義なり。承章聴聞を為す（『鳳林承章記』）（①1222）。天台宗僧の論義あり（②918）
万治3年（1660） 65歳 院政31年	8月24日	仙洞にて三井寺衆論義これ有り。題は『夢中実因実果』なり（『鳳林承章記』）（①1300）
	8月25日	叡山衆の論義これ有るなり、題目は『色心初観』なり（『鳳林承章記』）（①1300）
	9月17日	法華八講（『鳳林承章記』）（①1301）

寛文6年(1666) 71歳 院政37年	8月19日	法皇は智積院僧正(宥貞)を仙洞に召し、論義を聞こし召す。法会を般舟三昧院にて行わる。導師実空長老(『続史愚抄』)(①1407)。智積院権僧正某を召して、真言宗論義あり。聴聞あらせらる(②1030)
----------------------	-------	----------------------------------------------------------------------------------------------------

慶長 19 (1614) 年 19 歳 即位 4 年	9 月 19 日	七箇日間、妙法院宮常胤親王をして清涼殿に於て大威徳法を修せしめらる (②158)
元和 2 (1616) 年 丙辰 21 歳 即位 6 年	1 月 21 日	三宝院義演をして清涼殿に於て普賢延命法を修せしめらる (②215)
元和 3 年 (1617) 年 22 歳 即位 7 年	6 月 11 日	是日より、七箇日間、曼殊院宮良怨親王をして、普賢延命法を修せしめらる (②270)
元和 4 (1618) 年 23 歳 即位 8 年	11 月 23 日	是日より七箇日間、青蓮院尊純をして仏眼法を修せしめらる (②325)
元和 5 (1619) 年 24 歳 即位 9 年	9 月 19 日	仁和寺宮覚深親王をして、清涼殿に於て不動法を始行せしめらる (②355)
元和 6 (1620) 年 25 歳 即位 10 年	3 月 15 日	三宝院義演をして、清涼殿に仁王経法を修し、火災を祈祷せしめらる (『綜覧』) (①894)。三宝院前大僧正義演をして、清涼殿に於て仁王経法を修せしめらる (②367)
	5 月 26 日	青蓮院前大僧正尊純より九字護身法並に諸真言等を受けさせらる (②369)
	8 月 26 日	般舟院に於て御経供養を行わる (②374)
元和 7 (1621) 年 26 歳 即位 11 年	2 月 18 日	般舟三昧院に於て御仏事を行わる (②384)
	3 月 12 日	随心院前大僧正増孝をして、清涼殿に於て仁王経法を修せしめらる (②387)
元和 9 (1623) 年 28 歳 即位 13 年	8 月 26 日	般舟院に於て曼荼羅供を行わる (②447)
	10 月 2 日	山城随心院増孝をして、女御徳川和子の御平産を祈らしめ給う (『綜覧』) (①914)

	10月28日	東寺長者准后前大僧正義演をして清涼殿に於て不動法を修せしめらる(②452)
寛永元(元和10)(1624)年 29歳 即位14年	7月23日	青蓮院尊純をして清涼殿に於て北斗法を修せしめらる(②484)
寛永3(1626)年 31歳 即位16年	2月18日	般舟三昧院に於て曼荼羅供を行わる(②515)
	7月21日	最胤親王をして仁王法を修せしめらる(②525)
	8月26日	般舟院に於て御経供養を行わる(②526)
	10月16日	曼殊院宮良恕親王をして御修法を修せしめらる(②585)
寛永5(1628)年 33歳 即位18年	8月22日	青蓮院門跡尊純をして御願成就の薬師護摩を修せしめらる(②630)
寛永6(1629)年 34歳 即位19年 (退位当年)	8月26日	般舟院並に泉涌寺に於て御仏事を行わる(②664)
寛永8(1631) 36歳 院政2年	5月17日	上皇は、青蓮院尊純をして、仙洞御所に護摩法を修せしめらる(『綜覧』) (①969)
寛永9(1632) 37歳 院政3年	5月14日	仁和寺覚深親王をして、孔雀経法を清涼殿に修し、東福門院の御平産を祈らしめらる(『綜覧』)(①978)
	7月2日	懺法講を行わる。全西堂、勝西堂(②702)
寛永10(1633) 38歳 院政4年	5月8日	今日より七箇日、仁王経法を宮中に行わる(去月の大雹の事、祈謝さると云う)。阿闍梨大覚寺尊性親王、奉行万里小路綱房(『続史愚抄』)(①985)

	7月30日	上皇は、無量寿院堯円をして、仙洞御所に愛染護摩を修し、東福門院の御平産を祈らしめらる（『綜覧』）（①986）
	8月12日	今日より七箇日、仏眼法を清涼殿に行わる（女院御産御祈）。阿闍梨仁和寺覚深親王十八日結願（『続史愚抄』）（①987）
	8月19日	近江多賀社に、東福門院の御平産を祈らしむ（『綜覧』）（①987）
	8月26日	後陽成院十七回聖忌、曼荼羅供を般若三昧院に行わる。導師二尊院某長老、公卿広橋兼賢以下二人参仕（『続史愚抄』）（①987）
	11月12日	上皇は、仁和寺覚深親王をして、薬師法を修し、家光の平癒を祈らしむ（『綜覧』）（①988）
	11月18日	土御門泰重をして、泰山府君祭を修し、家光の平癒を祈らしむ（『綜覧』）（①988）
寛永11（1634） 39歳 院政5年	1月4日	院御惱御祈の為、天台座主梶井最胤親王、不動法を本坊にて奉仕す（『続史愚抄』）（①990）
	1月8日	後七日法始、阿闍梨随心院増孝、太元護摩始、阿闍梨観助、以上奉行日野弘資（『続史愚抄』）（①990）
寛永13（1636） 41歳 院政7年	6月20日	今日より七箇日、修法を南殿にて行わる。阿闍梨青蓮院尊純、奉行日野弘資（『続史愚抄』）（①1010）
	7月2日	法会を仙洞にて行わる。青蓮院尊純、広橋兼賢、清閑寺共綱、勧修寺経広（『続史愚抄』）（①1010）

寛永 14 (1637) 42 歳 院政 8 年	5 月 3 日	今日より七箇日、護摩を宮中にて行わる。阿闍梨随心院増孝、奉行日野弘資（『続史愚抄』）（①1017）
	6 月 14 日	今日より七箇日、修法を宮中にて行わる。阿闍梨実相院義尊、奉行日野弘資、また修法を仙洞にて行わる。阿闍梨曼殊院良恕親王、奉行院司万里小路綱房（『続史愚抄』）（①1017）
寛永 18 (1641) 46 歳 院政 12 年	6 月 22 日	前大僧正増孝をして仁王大法を修せしめらる（②765）
	7 月 17 日	鹿苑寺の僧頭暲等、八句陀羅尼千返を読誦し奉る（②769）
正保 2 年 (1645) 50 歳 院政 16 年	8 月 19 日	仙洞にて相国寺の懺法を御聴聞なり。承章（『鳳林承章記』）（①1083）。相国寺衆をして御懺法を行わしめられ、聴聞あらせらる（②791）
正保 3 年 (1646) 51 歳 院政 17 年	7 月 3 日	仙洞にて相国寺の懺法あるなり（『鳳林承章記』）（①1087）。相国寺衆をして御懺法を行わしめらる（②797）
慶安元年（正保 5 年）(1648) 53 歳 院政 19 年	8 月 17 日	一切経二部を大覚寺、泉涌寺等（各一部宛）に預け置かる（『続史愚抄』）（①1111）
慶安 2 年 (1649) 54 歳 院政 20 年	7 月 26 日	後陽成院御仏事を泉涌寺に行わる（『続史愚抄』）（①1120）
	8 月 15 日	承章は仙洞観音懺法（『鳳林承章記』）（①1120）
	8 月 18 日	相国寺衆の観音懺法を行わる（②828）
	8 月 23 日	仙洞にて御法事あり、法華懺法なり、導師は日光尊敬門主、（『鳳林承章記』）（①1121）。法華懺法講を行わる。（②833）

	9月26日	仙洞にて御持仏堂の供養を仰せ付けられ、慈照暉長老、承章、峯長老（『鳳林承章記』）（①1123）
慶安3年（1650） 55歳 院政21年	3月8日	今日より（七箇日敷）、北斗法を東寺にて行わる。阿闍梨大覚寺尊性親王、（『続史愚抄』）（①1128）
	8月26日	比丘尼衆の観音懺法あり（②848）
	10月11日	相国寺衆をして観音懺法を行わしめらる（②849）
承応元年（慶安5年）（1652） 57歳 院政23年	2月17日	泉涌寺、御法事、喜首座（『鳳林承章記』）（①1152）
	2月18日	泉涌寺、舍利講、住持の法音院長老、戒光寺、寿妙院、楽音院、長谷川頓也（『鳳林承章記』）（①1153）
	6月18日	仙洞にて、相国寺の懺法（『鳳林承章記』）（①1160）。相国寺衆をして御祈祷懺法を行わしめらる（②877）
承応2年（1653） 58歳 院政24年	4月7日	八条宮にて、相国寺僧の法華懺法これ有りなり（『鳳林承章記』）（①1177）
	閏6月18日	相国寺衆をして観音御懺法を行わしめられ、聴聞あらせらる、（②896）
	12月28日	御建立の相国寺塔婆に御髪並に舍利を納めさせらる（②903）
承応3年（1654） 59歳 院政25年	12月14日	法会を両寺（泉涌寺、般舟三昧院）にて行わる。般舟三昧院、導師実光院某（大原）、泉涌寺（梵網講讚）、導師報恩院某（当寺長老）（『続史愚抄』）（①1212）

	12月15日	法会を両寺にて行わる。般舟三昧院（法華懺法）、導師向坊某（大原）、泉涌寺（舎利講）、導師某（当寺長老）（『統史愚抄』）（①1212）
明暦元年（承応4年）（1655）60歳 院 政26年	1月8日	後七日法始、阿闍梨寛海、阿闍梨観助、（『統史愚抄』）（①1213）
	3月12日	天変御禱の為、不動法を清涼殿にて行わる。阿闍梨妙法院堯然親王、阿闍梨聖護院道晃親王、円満院常尊（『統史愚抄』）（①1215）
	6月28日	相国寺懺法（『鳳林承章記』）（①1218）
	8月20日	御法事懺法これ有り、彦首座、寿恩、徳玄、元秀（『鳳林承章記』）（①1222）
	9月19日	御仏事を法皇御所にて行わる（『鳳林承章記』）（①1222）
	9月20日	御仏事を両寺にて行わる。般舟三昧院（曼荼羅供）、泉涌寺（曼荼羅供）（『鳳林承章記』）（①1223）
	9月28日	仙洞にて御法事（『鳳林承章記』）（①1223）
	10月6日	仙洞にて御法会、慈照院（『鳳林承章記』）（①1224）
	10月11日	安鎮法を新内裏にて行わる。阿闍梨尊敬親王、（『統史愚抄』）（①1224）
	10月23日	今日より七箇日、修法を東寺にて行わる。阿闍梨寛海（『統史愚抄』）（①1224）
	11月8日	今日より三箇日、両宗僧に仰せ、遷幸無為の御禱あり。天台阿闍梨尊勝院慈性、真言阿闍梨某（『統史愚抄』）（①1226）

	12月26日	宝篋印陀羅尼經一卷出され、相国寺の塔中へ御籠め成らる(『鳳林承章記』) (①1228) 12月26日 相国寺(②922)
明暦2年(1656) 61歳 院政27年	2月9日	後七日法を行わる。阿闍梨寛海(『続史愚抄』)(①1230)
	閏4月18日	法皇御沙汰の為、仏事を泉涌寺にて行わる(『続史愚抄』)(①1233)
	6月16日	相国寺塔供養あり、陸座慈照暁東堂、拈香承章東堂、開眼釜東堂(『続史愚抄』)(①1236)。相国寺塔婆の供養あり(②924)
	8月20日	仙洞御法会第二日、曼荼羅供を行わる。需西堂、藤首座、厚首座、業蔵主(『鳳林承章記』)(①1239)
	9月4日	相国寺僧に懺法を仰せ付けらるるなり。天龍寺の妙智院補仲修長老、鹿王院の賢溪倫長老、建仁寺の大統院九岩達長老、この三人を召し加えらるるなり(『鳳林承章記』)(①1241)
	9月18日	法華懺法講(『続史愚抄』)(①1243)
明暦3年(1657) 62歳 院政28年	2月26日	仁和寺性承親王は灌頂(勅会)を遂ぐ。大阿闍梨菩提院信遍(『続史愚抄』)(①1251)
	3月13日	長講堂にて後白河院御影開眼供養あり、七箇日、開帳ありと云う(『続史愚抄』)(①1252)

万治元年(明暦4年)(1658)63歳 院政29年	1月8日	後七佛法始、阿闍梨長者寛海、阿闍梨観助(『続史愚抄』)(①1260)
	2月11日	般舟三昧院に於て御法事を行わたる(『実録』)(①1261)
	3月5日	今日より七箇日、護摩を南殿にて修さる。阿闍梨円満院常尊(『続史愚抄』)(①1262)
	5月12日	今日より東大寺法華会ありと云う(『続史愚抄』)(①1265)
万治2年(1659)64歳 院政30年	1月8日	後七佛法始、阿闍梨長者寛濟、阿闍梨観助(『続史愚抄』)(①1274)
万治3年(1660)65歳 院政31年	1月8日	後七佛法始、阿闍梨長者寛濟(『続史愚抄』)(①1290)
寛文2年(1662)67歳 院政33年	1月8日	後七佛法始、阿闍梨長者寛濟(『続史愚抄』)(①1331)
	7月3日	相国寺に於て御懺法を行わたる(②992)
寛文3年(1663)68歳 院政34年	1月19日	今日より三箇日、台密両僧に仰せて、祈祷を各本坊にて修さる、天台養源院慶算、真言某(『続史愚抄』)(①1348)
	6月4日	法堂にて太上法皇の御誕生日聖節の御祈祷の祝聖これ有り(『鳳林承章記』)(①1356)
	8月7日	今日より七箇日、安鎮法を法皇新仙洞にて行はる、阿闍梨二品道晃法親王(『続史愚抄』)(①1357)
寛文4年(1664)69歳 院政35年	5月6日	鹿苑院の懺法、齋なり(『鳳林承章記』)(①1375)
	5月12日	古今集を伝授する(②1008)

	6月4日	万年塔婆前にて、太上法皇の御誕節の御祈祷、祝聖、承章出頭せしむ。慈照翁なり（『鳳林承章記』）（①1380）
	8月10日	今夜より安鎮法を新院新仙洞にて行わる。阿闍梨天台座主堯恕親王（『続史愚抄』）（①1383）
寛文5年（1665） 70歳 院政36年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者信遍（『続史愚抄』）（①1391）
	3月19日	興福寺維摩会を始行さる。行事甘露寺方長参向、講師一乘院真敬親王（『続史愚抄』）（①1393）
	4月17日	法皇は宮中にて相国寺観音懺法仰せ付けられしなり。清閑寺共綱（『鳳林承章記』）（①1395）。相国寺衆をして観音御懺法を行わしめらる（②1019）
	4月18日	東照宮神前にて宸筆御経供養を行わる。導師輪王寺尊敬親王（『続史愚抄』）（①1395）
	4月19日	日光山薬師堂にて曼荼羅供を行わる（『続史愚抄』）（①1395）
寛文6年（1666） 71歳 院政37年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者信遍、阿闍梨厳曜（『続史愚抄』）（①1400）
	7月3日	豊光寺にて懺法、齋あり（『鳳林承章記』）（①1405）
	7月6日	天龍寺三会院の舎利の伝記聞こし召さる（『鳳林承章記』）（①1405）
	7月20日	豊光寺にて懺法、齋（『鳳林承章記』）（①1406）
	8月7日	法皇にて相国寺懺法仰せ付けなり（『鳳林承章記』）（①1406）。相国寺衆をして観音御懺法を行わしめらる（②1028）

	8月21日	御仏事を泉涌寺にて行わる。導師如周西堂、安井門跡（性演）（『続史愚抄』）（①1407）。般舟院に於て御法事を行わる（②1031）
	8月25日	御仏事を般舟三昧院にて行わる（『続史愚抄』）（①1407）
	8月26日	曼荼羅供を法皇御所にて行わる（『続史愚抄』）（①1408）
	9月2日	観音懺法を法皇御所にて行わる。相国寺僧徒参仕（『続史愚抄』）（①1408）
	9月3日	太上法皇にて相国寺観音懺法仰せ付けらる故、慈照吉東堂、（『鳳林承章記』）（①1408）。相国寺観音懺法を行わる（②1034）
寛文7年（1667） 72歳 院政38年	10月2日	懺法を法皇御所にて行わる（『鳳林承章記』）（①1427）
寛文8年（1668） 73歳 院政39年	1月8日	後七日法始、阿闍梨超長者高賢、阿闍梨巖躍（『続史愚抄』）（①1432）
	2月11日	泉涌寺御仏事（『続史愚抄』）（①1434）。般舟院に於て御仏事を行わる（②1054）
	3月4日	今日より三箇日、不動小法を天台座主妙法院堯恕親王室にて行わる（『続史愚抄』）（①1435）
	3月12日	聖護院宮道寛親王は来る十五日三井寺にて御灌頂なり（『鳳林承章記』）（①1435）
	3月15日	道寛親王は園城寺にて灌頂、大阿闍梨道晃親王（『略年譜』）、今日は聖護院宮道寛親王三井寺にて灌頂御執行なり（『鳳林承章記』）（①1435）
寛文9年（1669） 74歳 院政40年	1月8日	後七日法始、阿闍梨永愿、阿闍梨巖躍（『続史愚抄』）（①1447）

		2月17日	御仏事を泉涌寺にて行わる（『続史愚抄』）（①1448）
		2月18日	御仏事を泉涌寺にて行わる（『続史愚抄』）（①1448）。泉涌寺に於て御法事を行わる（②1062）
		9月25日	相国寺に観音懺法を仰せ付けらる（『日次記』）（①1454）
寛文10年（1670）	75歳 院政41年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者高賢、阿闍梨嚴躍（『続史愚抄』）（①1459）
寛文11年（1671）	76歳 院政42年	2月19日	法皇御所にて観音懺法あり。導師法鏡寺宮（理昌）、大聖寺宮（元昌）（『日次記』）（①1473）
寛文12年（1672）	77歳 院政43年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者性演、阿闍梨嚴躍（『続史愚抄』）（①1479）
		2月10日	泉涌寺仏事（『続史愚抄』）（①1480）。般舟院に於て御仏事を行わる（②1099）
		2月11日	泉涌寺仏事（『続史愚抄』）（①1480）。相国寺衆をして梵語心経を読誦せしめらる（②1099）
延宝元年（寛文13年）（1673）	78歳 院政44年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者性演、阿闍梨嚴躍（『続史愚抄』）（①1487）
		12月7日	今日より七箇日、安鎮法を法皇御所にて行わる。阿闍梨盛胤親王（『続史愚抄』）（①1500）

慶長 8 (1603) 年 8 歳 親王時代	4 月 17 日	政仁親王、書を西洞院時慶に習わせらる（『綜覧』）（①803）。書道を西洞院時慶に学ばせらる（②9）
慶長 9 (1604) 年 9 歳 親王時代	12 月 13 日	儲皇親王（御年 9、政仁）は小御所にて御読書始あり（御書孝経敷）。舟橋国賢は之を授け奉る。その後、御剣・馬等を給う（『続史愚抄』）。舟橋国賢は政仁親王読書始に『孝経』を授読（『日件録』）。国賢の講義は初回のみ。なお後水尾院撰とされる『逆耳集』は、実はこの国賢著らしい（辻善之助『後水尾天皇宸翰逆耳集について』）（①810）。小御所に於て御読書始を行われ、大蔵卿舟橋国賢、之を授け奉る（②12）
	12 月 14 日	是日、『孝経』を読ませらる（②13）
	12 月 17 日	秀賢は政仁親王に『孝経』を授読（『日件録』）。秀賢の講義は翌年 2 月より連綿と続く。紹介を省く（①810）
慶長 10 (1605) 年 10 歳 親王時代	2 月 7 日	舟橋秀賢を召して、『孝経』を読ませらる（②14）
	7 月 19 日	舟橋秀賢を召して『孝経』を読ませらる、8 月 7 日、竟る（②17）
	8 月 21 日	政仁親王は、『大学』を舟橋秀賢に受けらる（『綜覧』）（①814）。是日より、舟橋秀賢、大学を授け奉る、12 月 25 日、竟る（②18）
	11 月 7 日	舟橋秀賢は『孝経』を進講す（『綜覧』）（①816）
慶長 11 (1606) 年 11 歳 親王時代	1 月 22 日	舟橋秀賢は政仁親王に『論語』を授読す（『日件録』）（①817）。舟橋秀賢、『論語』を授け奉る（②21）
慶長 12 (1607) 年 12 歳 親王時代	4 月 1 日	是日より、舟橋秀賢を召して『論語』を読ませらる（②22）

	5月1日	秀賢は政仁親王に『論語』を授読（『日件録』）（①822）
	7月13日	舟橋秀賢を召して『論語』を読ませられ、8月16日、竟る（②23）
	10月4日	是日より、舟橋秀賢を召して『孟子』を読ませらる（②24）
慶長14（1609）年 14歳 親王時代	3月12日	政仁親王は、四書御受読を了 ^お えらる（『綜覧』）（①829）
慶長16（1611）年 16歳 即位当年	7月21日	主上（御年16歳）は昼御座にて御読書始あり、舟橋秀賢は『尚書』を授け奉る（『統史愚抄』）（①839）
慶長17（1612）年 17歳 即位2年	4月10日	舟橋秀賢、『大学』を進講す（『綜覧』）。（①842）。舟橋秀賢をして『大学』を講釈せしめらる、（②73）
	8月10日	東福寺勝林庵聖澄（月溪）、『古文真宝』を進講す（『綜覧』）（①844）。東福寺聖澄をして『古文真宝』を講釈せしめらる（②81）
慶長18（1613）年 18歳 即位3年	5月9日	東福寺勝林庵聖澄（月溪）、『古文真宝』を進講す（『綜覧』）（①848）。東福寺聖澄をして『古文真宝』を講釈せしめらる（②101）
	8月10日	東福寺天得院清韓（文英）、『東坡集』を進講す（『綜覧』）（①849）。東福寺清韓をして蘇東坡の詩を講釈せしめらる（②108）
慶長19（1614）年 19歳 即位4年	2月19日	東福寺勝林庵聖澄（月溪）、『古文真宝』を進講す、八月に至りて終る（『綜覧』）（①852）。東福寺聖澄をして『古文真宝』を講釈せしめらる。8月23日、竟る（②142）
	9月19日	七箇日間、妙法院宮常胤親王をして清涼殿に於て大威徳法を修せしめらる（②158）

元和元年（慶長 20）（1615）20 歳 即位 5 年	7 月 28 日	是日より、建仁寺兩足院東銳（利峯）をして論語を講釈せしめらる、9 月 25 日、竟る（②195）
	8 月 21 日	小御所にて天台論義あり、証義は南光坊天海、23 日亦此の事あり（『続史愚抄』）（①865）天台宗論義あり、叡山衆、南光坊正義（②197）
	8 月 22 日	南光坊天海は『摩訶止観』円頓章を進講す（『綜覧』）（①865）。天海をして『摩訶止観』円頓章を講釈せしめらる（②198）
元和 2（1616）年丙辰 21 歳 即位 6 年	4 月 18 日	山城建仁寺の慈稽（古潤）参内す。御学問所に召して、『三体詩』を読ましめらる。（『通村記』）（①869）。『三体詩』を披見あらせらる。建仁寺大統庵古潤慈稽、中院通村、之に侍す（②221）
	4 月 29 日	中院通村をして『源氏物語』を講釈せしめらる（②224）
	8 月 17 日	是日より、建仁寺大統庵古潤慈稽をして『三体詩』を講釈せしめらる、12 月 6 日、竟る（②231）
元和 3 年（1617）年 22 歳 即位 7 年	10 月 12 日	天台宗論義あり。15 日、又、此の事あり（②283）
元和 4（1618）年 23 歳 即位 8 年	1 月 18 日	金地院崇伝（以心）を召して、『錦繡段』を進講せしめらる（『綜覧』）（①882）。南禅寺長老金地院崇伝をして『錦繡段』を講釈せしめらる、（②293）
	8 月 24 日	建仁寺の慈稽を召して『仙洞三千句』の御尋ねあり（②312）
	9 月 14 日	土御門泰重をして『策彦詩集』を書写せしめらる（『綜覧』）（①898）
	11 月 21 日	天龍寺の光西堂を召して『仙洞三千句』の御尋ねあり（②324）

	11月23日	是日より七箇日間、青蓮院尊純をして仏眼法を修せしめらる(②325)
	12月2日	土御門泰重をして、『革命記』を書写せしめらる(『綜覧』)(①899)。 閏12月6日土御門泰重と共に、山城天龍寺の松巖寺玄光(舜岳)より、 易筮の伝授を受けられんとす、是日、之を中止せらる(『綜覧』)(①899)
元和5(1619)年 24歳 即位9年	9月5日	叡山衆十一人を召され論義あり(②352)
	9月19日	仁和寺宮覚深親王をして、清涼殿に於て不動法を始行せしめらる(②355)
元和6(1620)年 25歳 即位10年	3月15日	三宝院義演をして、清涼殿に仁王経法を修し、火災を祈祷せしめらる(『綜覧』)(①894) 。三宝院前大僧正義演をして、清涼殿に於て仁王経法を修し(②367)
	5月22日	守藤長老(集雲)をして黄山谷の詩を講釈せしめらる(②369)
	5月26日	青蓮院前大僧正尊純より九字護身法並に諸真言等を受けさせらる(②369)
	8月26日	般舟院に於て御経供養を行わる(②374)
	9月13日	山城東福寺の清韓(文英)を召して、『東坡詩集』を講ぜしめらる(『綜覧』)(①898)。是日より、東福寺の清韓長老をして蘇東坡の詩を講釈せしめらる(②375)
	10月24日	鹿苑院顕暲(昕叔)をして、『異名集』を撰ばしめらる、是日、顕暲は参内して、之を献ず(『綜覧』)(①898)。鹿苑院の顕暲等をして『異名集』を撰せしむ(②376)

	11月15日	鹿苑院顕暲（昕叔）をして、瑞仙（桃源）書写の『周易抄』に、外題を書せしめらる（『綜覧』）（①898）
	閏12月6日	土御門泰重と共に、山城天龍寺の松巖寺玄光（舜岳）より、易筮の伝授を受けられんとす、是日、之を中止せらる（『綜覧』）（①899）
元和7（1621）年辛酉 26歳 即位11年	2月8日	中院通村は『源氏物語』を進講す（『綜覧』）（①901）。『源氏物語』の御講釈あり（②384）
	2月18日	般舟三昧院に於て御仏事を行わる（②384）
	3月12日	随心院前大僧正増孝をして、清涼殿に於て仁王経法を修せしめらる（②387）
	11月8日	比叡山恵心院良範、『法華科註』を進講す（『綜覧』）（①905）。恵心院僧正良範の『法華科註』講談あり（②395）
元和8（1622）年 27歳 即位12年	2月14日	日野資勝をして後陽成天皇宸筆『源氏物語』を書写せしめらる（『綜覧』）（①907）
	3月21日	京都相国寺の鹿苑院顕暲を召して、『錦繡段』を進講せしめらる（『綜覧』）（①907）
元和9（1623）年 28歳 即位13年	2月15日	中和門院は中院通村をして『源氏物語』を進講せしめらる（『綜覧』）（①911）
	3月29日	萩原兼従に『日本書紀』侍読の事を仰せ付けらる（②433）
	4月1日	萩原兼従をして『日本書紀』を侍読せしめらる（『綜覧』）（①911）

	4月2日	『源氏物語』講釈の事あり (②433)
	4月22日	中和門院は中院通村をして『源氏物語』を進講せしめらる (『綜覧』) (①911)
	5月29日	金地院崇伝 (以心) をして『中庸』を進講せしめらる (『綜覧』) (①912)。 僧崇伝をして『中庸』を講釈せしめらる (②435)
	7月22日	後陽成天皇の七回聖忌に依り、是日より五か日間、清涼殿に於て法華八講を行わたる (②444)
	8月26日	般舟院に於て曼荼羅供を行わたる (②447)
	10月2日	山城随心院増孝をして、女御徳川和子の御平産を祈らしめ給う (『綜覧』) (①914)
	10月23日	金地院崇伝 (以心) をして『中庸』を進講せしめらる (『綜覧』) (①915)
	10月28日	東寺長者准后前大僧正義演をして清涼殿に於て不動法を修せしめらる (②452)
	11月8日	中和門院は土御門泰重をして、『太平記』を讀進せしめらる (『綜覧』) (①915)
寛永元 (元和 10) (1624) 年 29 歳 即位 14 年	7月23日	青蓮院尊純をして清涼殿に於て北斗法を修せしめらる (②484)
	8月11日	延暦寺恵心院僧正某をして、禁中に『法華経』を講ぜしめらる (『綜覧』) (①920)。 恵心院僧正良範をして『法華経』を講釈せしめらる (②487)

	8月26日	般舟三昧院に於て御経供養を行わる。叡山衆の論義あり (②489)
寛永2 (1625) 年 30歳 即位15年	1月26日	中院通村をして『伊勢物語』を講釈せしめらる (②496)
	2月15日	中院通村を召して、『伊勢物語』を進講せしめらる (『綜覧』) (①923)
	3月30日	山城東福寺住持令柔 (剛外) をして、『野馬台詩』を進講せしめらる (『綜覧』) (①924)。東福寺寿長老をして『野馬台詩』を講釈せしめらる (②500)
	8月3日	烏丸光広をして、『伊勢物語』を進講せしめらる (『綜覧』) (①925)。烏丸光広をして『伊勢物語』を講釈せしめらる (②506)
	9月4日	三条西実条をして『伊勢物語』を講釈せしめらる (②507)
	11月9日	古今御伝授に依り、八条宮智仁親王をして『古今和歌集』を講釈せしめらる (②508)
	12月14日	八条宮智仁親王より古今伝授を受けさせらる (②510)
寛永8 (1631) 36歳 院政2年	3月4日	興福寺喜多院某をして『般若心経』を講釈せしめらる (②691)
	5月17日	上皇は、青蓮院尊純をして、仙洞御所に護摩法を修せしめらる (『綜覧』) (①969)
	10月26日	上皇は、知恩院靈巖 (雄誉) 等をして、仙洞御所に阿弥陀超世別願を法問せしめらる (『綜覧』) (①971)。浄土宗の法問あり (②695)
寛永9 (1632) 37歳 院政3年	5月14日	仁和寺覚深親王をして、孔雀経法を清涼殿に修し、東福門院の御平産を祈らしめらる (『綜覧』) (①978)

	7月2日	懺法講を行わる。全西堂、勝西堂 (②702)
	10月16日	上皇は、西洞院時慶をして、文屋康秀の和歌を清書せしめらる (『綜覧』) (①981)
	11月3日	上皇は、山城智積院長存等を召し、真言宗の論義を聴き給う (『綜覧』) (①981)。智積院某を召され、真言宗論義を聴聞あらせらる (②708)。是歳、秋冬の間、日月俱に赤気あり。院御願の為、一寺を丹波千畑に建立さる。法常寺と号す。一糸和尚を以て開山と為すと云う (『続史愚抄』) (①982)。是歳、後柏原天皇宸筆『阿弥陀経』を、知恩院に寄進あらせらる (『綜覧』) (①982)
寛永10 (1633) 38歳 院政4年	5月8日	今日より七箇日、仁王経法を宮中に行わる (去月の大雹の事、祈謝さると云う)。阿闍梨大覚寺尊性親王、奉行万里小路綱房 (『続史愚抄』) (①985)
	7月30日	上皇は、無量寿院堯円をして、仙洞御所に愛染護摩を修し、東福門院の御平産を祈らしめらる (『綜覧』) (①986)
	8月12日	今日より七箇日、仏眼法を清涼殿に行わる (女院御産御祈)、阿闍梨仁和寺覚深親王十八日結願 (『続史愚抄』) (①987)
	8月19日	近江多賀社に、東福門院の御平産を祈りらしむ (『綜覧』) (①987)
	8月26日	後陽成院十七回聖忌、曼荼羅供を般若三昧院に行わる。導師二尊院某長老、公卿広橋兼賢以下二人参仕 (『続史愚抄』) (①987)

	11月12日	上皇は、仁和寺覚深親王をして、薬師法を修し、家光の平癒を祈らしむ（『綜覧』）（①988）
	11月18日	土御門泰重をして、泰山府君祭を修し、家光の平癒を祈らしむ（『綜覧』）（①988）
寛永11（1634） 39歳 院政5年	1月4日	院御悩御祈の為、天台座主梶井最胤親王、不動法を本坊にて奉仕す（『続史愚抄』）（①990）
	1月8日	後七日法始、阿闍梨随心院増孝、太元護摩始、阿闍梨観助、以上奉行日野弘資（『続史愚抄』）（①990）
	1月24日	院にて論義あり、延暦寺僧徒参ると云う。（『続史愚抄』）（①991）。 延暦寺僧徒の論義あり（②714）
寛永13（1636） 41歳 院政7年	6月20日	今日より七箇日、修法を南殿にて行わる。阿闍梨青蓮院尊純、奉行日野弘資（『続史愚抄』）（①1010）
	7月2日	法会を仙洞にて行わる。青蓮院尊純、広橋兼賢、清閑寺共綱、勧修寺経広（『続史愚抄』）（①1010）
寛永14（1637） 42歳 院政8年	5月3日	今日より七箇日、護摩を宮中にて行わる。阿闍梨随心院増孝、奉行日野弘資（『続史愚抄』）（①1017）
	6月14日	今日より七箇日、修法を宮中にて行わる。阿闍梨実相院義尊、奉行日野弘資、また修法を仙洞にて行わる。阿闍梨曼殊院良恕親王、奉行院司万里小路綱房（『続史愚抄』）（①1017）

寛永 15 (1638) 43 歳 院政 9 年	4 月 13 日	仙洞にて達磨像を懸け、禅徒の法義問答あり（『続史愚抄』）。上皇は院中に妙心寺東寔（愚堂）をして、其の入室の儀を行わしめらる（『綜覧』）。仙洞にて入室あり、秉燭の時節、師家、学者列班、師家愚堂和尚なり。学者十四人なり（『鳳林承章記』）（①1025）。妙心寺の僧東寔等を召し、禅徒の法義問答を行わしめらる（②749）
	9 月 11 日	上皇は前大徳寺住持宗彭（沢庵）を召して、禅法を聴き給う（『綜覧』）（①1027）
	10 月 3 日	僧宗彭をして『原人論』を講釈せしめらる（②751）
寛永 16 (1639) 44 歳 院政 10 年	7 月 18 日	聖護院にて中院通村の『源氏物語』講釈始まる（『略年譜』）（①1035）
寛永 18 (1641) 46 歳 院政 12 年	6 月 22 日	前大僧正増孝をして仁王大法を修せしめらる（②765）
	7 月 17 日	鹿苑寺の僧頭暲等、八句陀羅尼千返を読誦し奉る（②769）
正保元年（寛永 21）（1644）49 歳 院政 15 年	3 月 30 日	仙洞にて遊行上人（如短）の法事念仏を仰付けられ、御聴聞なり、承章また聴聞の為に召さるなり、広御殿の階前に続舞台あり、其の上にて、念仏なり（『鳳林承章記』）（①1070）。遊行上人（如短）の法事念佛を聴聞あらせらる（②784）
	10 月 26 日	本院（後水尾）御受戒あり、雲龍院如周正専西堂参院し、之を授け奉る、また女房両三人、簾中にて受戒す（『続史愚抄』）（①1076）

正保2年(1645) 50歳 院政16年	2月11日	仙洞にて叡山の衆の論義あり、承章は聴聞の為に召さる。山門の論義の衆は、正覚院僧正、恵心院法印、華藏院、玉泉院、寿昌院、三教院、光聚坊、桜光坊、以上八人なり、講師恵心院なり。今日の論義の題は、『於仏果位、断尽性悪敷』。答、『不可断尽云々』、御振舞あり(『鳳林承章記』)(①1079)。天台宗僧の論義あり(②789)
	8月19日	仙洞にて相国寺の懺法を御聴聞なり、承章(『鳳林承章記』)(①1083)。相国寺衆をして御懺法を行わしめられ、聴聞あらせらる(②791)
正保3年(1646) 51歳 院政17年	7月3日	仙洞にて相国寺の懺法あるなり、(『鳳林承章記』)(①1087)。相国寺衆をして御懺法を行わしめらる(②797)
正保4年(1647) 52歳 院政18年	2月1日	今日より伏原賢忠は『大学』を記録所にて講ず(『続史愚抄』)(①1092)
	8月11日	伏原賢忠は『論語』を宮中にて講ず(『続史愚抄』)(①1097)
慶安元年(正保5年)(1648) 53歳院政19年	8月17日	一切経二部を大覚寺、泉涌寺等(各一部宛)に預け置かる(『続史愚抄』)(①1111)
	10月8日	伏原賢忠をして『論語』を進講せしめらる(『実録』)(①1112)
慶安2年(1649) 54歳 院政20年	2月26日	伏原賢忠をして『論語』を進講せしめらる(『実録』)(①1116)
	3月18日	中院通村は『百人一首』を講談す(『続史愚抄』)(①1117)
	7月26日	後陽成院御仏事を泉涌寺に行わる(『続史愚抄』)(①1120)
	8月3日	仙洞にて天台宗論義これ有り、日光の尊敬門迹御聴聞(『鳳林承章記』)(①1120)天台宗僧の論義を聴聞あらせらる(②826)

	8月15日	承章は仙洞観音懺法（『鳳林承章記』）（①1120）
	8月18日	相国寺衆の観音懺法を行わる（②828）
	8月23日	仙洞にて御法事あり、法華懺法なり。導師は日光尊敬門主（『鳳林承章記』）（①1121）。法華懺法講を行わる（②833）
	9月26日	仙洞にて御持仏堂の供養を仰せ付けられ、慈照暲長老、承章、峯長老（『鳳林承章記』）（①1123）
慶安3年（1650） 55歳 院政21年	3月8日	今日より（七箇日敷）、北斗法を東寺にて行わる。阿闍梨大覚寺尊性親王（『続史愚抄』）（①1128）
	3月25日	承章院参せしむ、仙洞にて、天台の論義これ有り、聴聞仕るべき由、論義の題は、『離境開悟』と云う題なり。論義の衆は6人、恵心院上首なり（『鳳林承章記』）（①1129）
	3月26日	天台宗僧の論義あり（843）
	4月11日	伏原賢忠をして『論語』を進講せしめらる（『実録』）（①1130）
	8月19日	大徳寺の僧天祐等を召され、禅徒の法義問答を行わる（②847）
	8月26日	比丘尼衆の観音懺法あり（②848）
	10月11日	相国寺衆をして観音懺法を行わしめらる（②849）
	閏10月14日	伏原賢忠をして『孟子』を進講せしめらる（『実録』）（1135）

承応元年（慶安 5 年）（1652） 57 歳 院政 23 年	2 月 17 日	泉涌寺、御法事、喜首座（『鳳林承章記』）（①1152）
	2 月 18 日	泉涌寺、舍利講、住持の法音院長老、戒光寺、寿妙院、楽音院、長谷川頓也（『鳳林承章記』）（①1153）
	6 月 18 日	仙洞にて、相国寺の懺法（『鳳林承章記』）（①1160）。相国寺衆をして御祈祷懺法を行わしめらる（②877）
承応 2 年（1653） 58 歳 院政 24 年	4 月 7 日	八条宮にて、相国寺僧の法華懺法これ有りなり（『鳳林承章記』）（①1177）
	閏 6 月 18 日	相国寺衆をして観音御懺法を行わしめらる、聴聞あらせらる（②896）
	12 月 28 日	御建立の相国寺塔婆に御髪並に舍利を納めさせらる（②903）
承応 3 年（1654） 59 歳 院政 25 年	2 月 8 日	朝山素心は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1193）
	2 月 13 日	『周易』の御講釈あり（『承応日次記』）（①1194）
	2 月 18 日	『周易』の御講釈あり（『承応日次記』）（①1194）
	3 月 4 日	（朝山素心）意林庵は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1196）
	3 月 8 日	（朝山素心）意林庵は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1196）
	3 月 11 日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1196）
	3 月 16 日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1197）
	4 月 3 日	（朝山素心）意林庵は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1198）
	4 月 9 日	（朝山素心）意林庵は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1198）

	4月21日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1199）
	4月26日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1199）
	5月21日	伏原三位（賢忠）は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1199）
	7月3日	朝山素心は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1202）
	7月24日	伏原三位（賢忠）は『春秋左氏伝』を講ず（『承応日次記』）（①1203）
	8月10日	伏原三位は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1204）
	8月17日	伏原三位は『左伝』を講ず（『承応日次記』）（①1205）
	8月29日	朝山素心は『周易』を講ず（『承応日次記』）（①1206）
	12月14日	法会を両寺（泉涌寺、般舟三昧院）にて行わる。般舟三昧院、導師実光院某（大原）、泉涌寺（梵網講讃）、導師報恩院某（当寺長老）（『続史愚抄』）（①1212）
	12月15日	法会を両寺にて行わる。般舟三昧院（法華懺法）、導師向坊某（大原）、泉涌寺（舍利講）、導師某（当寺長老）（『続史愚抄』）（①1212）
明暦元年（承応4年）（1655）60歳院政26年	1月8日	後七日法始、阿闍梨寛海、阿闍梨観助（『続史愚抄』）（①1213）
	3月12日	天変御禱の為、不動法を清涼殿にて行わる。阿闍梨妙法院堯然親王、阿闍梨聖護院道晃親王、円満院常尊（『続史愚抄』）（①1215）
	6月28日	相国寺懺法、（『鳳林承章記』）（①1218）

	8月20日	御法事懺法これ有り、彦首座、寿恩、徳玄、元秀（『鳳林承章記』）（①1222）
	9月16日	法会（法華懺法）を般舟三昧院にて行わる。法皇御所にて天台宗の論義を聞きし食すと云う。学者十二人、其の内講義これ有り、難者は妙法院堯恕親王御方なり、精義恵心院なり、『仏果断性悪』と『不断』の論義なり、承章聴聞を為す（『鳳林承章記』）（①1222）。天台宗僧の論義あり（②918）
	9月19日	御仏事を法皇御所にて行わる（『鳳林承章記』）（①1222）
	9月20日	御仏事を両寺にて行わる。般舟三昧院（曼荼羅供）、泉涌寺（曼荼羅供）（『鳳林承章記』）（①1223）
	9月28日	仙洞にて御法事（『鳳林承章記』）（①1223）
	10月6日	仙洞にて御法会、慈照院（『鳳林承章記』）（①1224）
	10月11日	安鎮法を新内裏にて行わる。阿闍梨尊敬親王（『統史愚抄』）（①1224）
	10月23日	今日より七箇日、修法を東寺にて行わる。阿闍梨寛海（『統史愚抄』）（①1224）
	11月8日	今日より三箇日、両宗僧に仰せ、遷幸無為の御禱あり、天台阿闍梨尊勝院慈性、真言阿闍梨某（『統史愚抄』）（①1226）
	12月26日	宝篋印陀羅尼經一卷出され、相国寺の塔中へ御籠め成らる（『鳳林承章記』）（①1228）

明暦3年(1657) 62歳 院政28年	1月23日	円浄法皇の『古今集』講釈始まる(①1249)
	2月26日	仁和寺性承親王は灌頂(勅会)を遂ぐ、大阿闍梨菩提院信遍(『続史愚抄』)(①1251)
	3月11日	妙門主、聖門主、飛鳥井(雅章)、岩倉(具起)、今度御伝授の『古今集之抄』(『鳳林承章記』)(①1252)
	3月13日	長講堂にて後白河院御影開眼供養あり、七箇日、開帳ありと云う(『続史愚抄』)(①1252)
万治元年(明暦4年)(1658) 63歳 院政29年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者寛海、阿闍梨観助(『続史愚抄』)(①1260)
	2月11日	般舟三昧院に於て御法事を行わる(『実録』)(①1261)
	3月5日	今日より七箇日、護摩を南殿にて修さる。阿闍梨円満院常尊(『続史愚抄』)(①1262)
	5月12日	今日より東大寺法華会ありと云う(『続史愚抄』)(①1265)
万治2年(1659) 64歳 院政30年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者寛濟、阿闍梨観助(『続史愚抄』)(①1274)
	1月21日	法皇の道寛親王への『源氏物語』講釈始まる(『略年譜』)(①1275)
		夏頃 法皇より後西天皇、烏丸資慶、中院通茂、日野弘資への古今伝受の儀、持ち上がる(『古今伝受日記』)(①1339)
万治3年(1660) 65歳 院政31年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者寛濟(『続史愚抄』)(①1290)

	8月24日	仙洞にて三井寺衆論義これ有り、題は夢中実因実果なり（『鳳林承章記』） （①1300）
	8月25日	叡山衆の論義これ有るなり、題目は色心初観なり（『鳳林承章記』）（①1300）
	9月17日	法華八講（『鳳林承章記』）（①1301）
寛文2年（1662） 67歳 院政33年	1月8日	後七日法始、阿闍梨長者寛濟（『続史愚抄』）（①1331）
	7月3日	相国寺に於て御懺法を行わる（②992）
寛文3年（1663） 68歳 院政34年	1月19日	今日より三箇日、台密両僧に仰せて、祈祷を各本坊にて修さる。天台養源院慶算、真言某（『続史愚抄』）（①1348）
	6月4日	法堂にて太上法皇の御誕生日聖節の御祈祷の祝聖これ有り（『鳳林承章記』）（①1356）
	8月7日	今日より七箇日、安鎮法を法皇新仙洞にて行わる。阿闍梨二品道晃法親王（『続史愚抄』）（①1357）
寛文4年（1664） 69歳 院政35年	5月6日	鹿苑院の懺法、齋なり（『鳳林承章記』）（①1375）
	5月12日	古今集を御伝授あらせらる（②1008）
	6月4日	万年塔婆前にて、太上法皇の御誕節の御祈祷、祝聖、承章出頭せしむ、慈照翁なり（『鳳林承章記』）（①1380）
	8月10日	今夜より安鎮法を新院新仙洞にて行わる。阿闍梨天台座主堯恕親王（『続史愚抄』）（①1383）

		12月14日	今日より七箇日、修法を清涼殿にて行わる。阿闍梨天台座主堯恕親王（『続史愚抄』）（①1390）	
寛文5年（1665）	70歳	院政36年	1月8日	後七佛法始、阿闍梨長者信遍（『続史愚抄』）（①1391）
			3月19日	興福寺維摩会を始行さる。行事甘露寺方長参向、講師一乘院真敬親王（『続史愚抄』）（①1393）
			4月17日	法皇は宮中にて相国寺観音懺法仰せ付けられしなり。清閑寺共綱（『鳳林承章記』）（①1395）。相国寺衆をして観音御懺法を行わしめらる（②1019）
			4月18日	東照宮神前にて宸筆御経供養を行わる。導師輪王寺尊敬親王（『続史愚抄』）（①1395）
			4月19日	日光山薬師堂にて曼荼羅供を行わる。（『続史愚抄』）（①1395）
寛文6年（1666）	71歳	院政37年	1月8日	後七佛法始、阿闍梨長者信遍、阿闍梨嚴曜（『続史愚抄』）（①1400）
			7月3日	豊光寺にて懺法、斎あり（『鳳林承章記』）（①1405）
			7月6日	天龍寺三会院の舍利の伝記聞こし召さる（『鳳林承章記』）（①1405）
			7月20日	豊光寺にて懺法、斎（『鳳林承章記』）（①1406）
			8月7日	法皇にて相国寺懺法仰せ付けなり（『鳳林承章記』）（①1406）。相国寺衆をして観音御懺法を行わしめらる（②1028）
			8月19日	法皇は智積院僧正（宥貞）を仙洞に召し、論義を聞こし召す。法会を般舟三昧院にて行わる。導師実空長老、（『続史愚抄』）（①1407）。智積院権僧正某を召して、真言宗論義あり、聴聞あらせらる（②1030）

	8月21日	御仏事を泉涌寺にて行わる。導師如周西堂、安井門跡（性演）（『続史愚抄』）（①1407）。般舟院に於て御法事を行わる（②1031）
	8月25日	御仏事を般舟三昧院にて行わる（『続史愚抄』）（①1407）
	8月26日	曼荼羅供を法皇御所にて行わる（『続史愚抄』）（①1408）
	9月2日	観音懺法を法皇御所にて行わる。相国寺僧徒参仕（『続史愚抄』）（①1408）
	9月3日	太上天皇にて相国寺観音懺法仰せ付けらる故、慈照吉東堂、（『鳳林承章記』）（①1408）。相国寺観音御懺法を行わる（②1034）
	9月15日	後光明院の奉為 <small>おんなま</small> に、此の日、知恩院尊光親王は法問を法皇御所にて修行（『続史愚抄』）（①1409）。午時前法皇に伺公申すなり、浄土宗法問仰せ付けられ、聴聞の為なり。知恩院御門主（尊光）、知恩院方丈知鑑（寂照）、其の外長老分の衆15人出仕なり、（『鳳林承章記』）（①1409）。浄土宗の法問あり（②1036）
	9月18日	日巖院権僧正堯憲をして天台の六即等の事を談義せしめらる（②1037）
	11月3日	龍溪は院参、御書院にて『心経』の講談あり、新院御幸（『日次記』）（①1412）
寛文7年（1667） 72歳 院政38年	1月26日	龍溪和尚院参、御書院にて御対面、以心庵（良純）御伺公（『日次記』）（①1417）
	2月8日	新院は法皇御所へ御幸、龍溪院参（『日次記』）（①1418）

	4月26日	龍溪は参院、御書院にて法談あり、正明寺の勅額を拝領（『日次記』）（①1423）
	5月28日	法皇の道寛親王への『徒然草』講釈始まるか（①1424）
	6月9日	龍溪参る、御書院にて御対面（『日次記』）（①1424）
	8月17日	新院は法皇御所へ御幸、龍溪院参、中二階にて法談、仁和寺宮院参（『日次記』）（①1426）
	10月2日	懺法を法皇御所にて行わる（『鳳林承章記』）（①1427）
	11月3日	龍溪伺公し御中二階にて御対面（『日次記』）（①1428）
	11月7日	龍溪法談（『日次記』）（①1429）。（龍溪）性潜をして『円覚経』を講釈せしめらる（1051）
寛文8年（1668） 73歳 院政39年	1月8日	後七日法始、阿闍梨超長者高賢、阿闍梨巖躍（『続史愚抄』）（①1432）
	2月10日	御仏事を泉涌寺に行わる（『続史愚抄』）（①1434）
	2月11日	泉涌寺御仏事（『続史愚抄』）（①1434）。般舟院に於て御仏事を行わる（②1054）
	2月29日	新院は法皇御所へ御幸、龍溪院参、香合等を拝領す（『日次記』）（①1434）。（龍溪）性潜をして『円覚経』を講釈せしめらる（②1056）
	3月4日	今日より三箇日、不動小法を天台座主妙法院堯恕親王室にて行わる（『続史愚抄』）（①1435）

	3月12日	聖護院宮道寛親王は来る十五日三井寺にて御灌頂なり（『鳳林承章記』） （①1435）
	3月15日	道寛親王は園城寺にて灌頂、大阿闍梨道晃親王（『略年譜』）、今日は聖 護院宮道寛親王三井寺にて灌頂御執行なり（『鳳林承章記』）（①1435）
	4月15日	（龍溪）性潜をして『円覚経』を講釈せしめらる（②1056）
	8月20日	龍溪伺公、御書院にて法談、昨日に同じ（『日次記』）（①1442）
	9月24日	法皇は今朝龍溪を召し、斎を下され、其の後、御書院にて説法有り、午時 に説法終りて後退く、次の間にて茶菓を賜う（『日次記』）（①1444）
	12月11日	龍溪は法皇に伺公し、御書院にて法談、終りて牧間にて御斎并に昼の物を 下さる（『日次記』）（①1446）
寛文9年（1669） 74歳 院政40年	1月8日	後七日法始、阿闍梨永愿、阿闍梨嚴躍（『続史愚抄』）（①1447）
	2月17日	御仏事を泉涌寺にて行わる（『続史愚抄』）（①1448）
	2月18日	御仏事を泉涌寺にて行わる（『続史愚抄』）（①1448）。泉涌寺に於て御 法事を行わる。（②1062）
	6月15日	龍溪参勤、御書院にて御対面、仏書を講ず（『日次記』）（①1450）
	8月29日	龍溪院参、御書院にて仏経を釈す（『日次記』）（①1453）
	9月3日	龍溪伺公、御書院にて仏経を釈す（『日次記』）（①1453）
	9月23日	龍溪伺公、御書院にて法談（『日次記』）（①1454）
	9月25日	相国寺に観音懺法を仰せ付けられ、（『日次記』）（①1454）

		閏 10 月 3 日	日嚴院（堯憲）の法談あり、『法華經』十如是の解釈なり（『日次記』）（①1455）。日嚴院権僧正堯憲を召され、十如是の法談を聴聞あらせらる（②1067）	
寛文 10 年（1670）	75 歳	院政 41 年	1 月 8 日	後七佛法始、阿闍梨長者高賢、阿闍梨嚴躍（『続史愚抄』）（①1459）
			3 月 13 日	法皇は二宮へ御幸。龍溪院参、御中二階にて御対面（『日次記』）（①1461）
			7 月 23 日	（龍溪）性潜の法談を聴聞あらせらる（②1077）
寛文 11 年（1671）	76 歳	院政 42 年	2 月 19 日	法皇御所にて観音懺法あり、導師法鏡寺宮（理昌）、大聖寺宮（元昌）（『日次記』）（①1473）
寛文 12 年（1672）	77 歳	院政 43 年	1 月 8 日	後七佛法始、阿闍梨長者性演、阿闍梨嚴躍（『続史愚抄』）（①1479）
			2 月 10 日	泉涌寺仏事（『続史愚抄』）（①1480）。般舟院に於て御仏事を行わる（②1099）
			2 月 11 日	泉涌寺仏事（『続史愚抄』）（①1480）。相国寺衆をして梵語『心経』を讀誦せしめらる（②1099）
延宝元年（寛文 13 年）（1673）	78 歳	院政 44 年	1 月 8 日	後七佛法始、阿闍梨長者性演、阿闍梨嚴躍（『続史愚抄』）（①1487）
			12 月 7 日	今日より七箇日、安鎮法を法皇御所にて行わる。阿闍梨盛胤親王（『続史愚抄』）（①1500）
延宝 4 年（1676）	81 歳	院政 47 年	1 月 25 日	天龍寺定西堂明可は参院、御小座敷にて御法談あり（『日次記』）（①1526）
			5 月 19 日	定西堂参る。常御殿にて説法を聞こし召さる（『日次記』）（①1531）

	8月7日	定西堂を召し法談あり（『日次記』）（①1534）
延宝5年（1677） 82歳 院政48年	10月8日	定西堂は参院、法談あり（『日次記』）①（1545）
	11月19日	定西堂参院、式日なり（『日次記』）（①1548）
	12月8日	定西堂参院、御内儀にて法談あり（『日次記』）（①1548）
	閏12月8日	定西堂参上、常御殿にて法談あり（『日次記』）（①1549）
延宝6年（1678） 83歳 院政49年	1月19日	定西堂参院、御内儀にて法談あり（『日次記』）（①1551）
	3月8日	定西堂参院、御内儀にて法談あり（『日次記』）（①1553）
	3月11日	定西堂参院（『日次記』）（①1553）
	11月8日	天龍寺の貞西堂をして『碧巖録』を講釈せしめらる（②1202）

慶長元（1596）年	6月4日後水尾天皇御降誕。
慶長16（1611）年 後水尾天皇16歳	3月27日後水尾天皇御踐祚。4月12日御即位。
寛永6（1629）年 後水尾上皇34歳	11月8日皇位を皇女興子内親王に御譲位、後水尾上皇となられる。
寛永13（1636）年	4月13日龍溪性潜、愚堂東寔の伴として参内、後水尾上皇を初めて拝する。
慶安4（1651）年 後水尾上皇56歳	龍溪性潜に紫衣を賜う。5月6日後水尾上皇御落飾。
承応元（1652）年	9月12日後水尾法皇の綸旨を奉じて龍溪性潜、妙心寺へ勅住する。（以下法皇と略称す）
承応3（1654）年 隠元63歳	7月5日隠元禅師東渡。
明暦3（1657）年	4月、法皇、龍溪性潜を召し内殿に入れ御勅問。 「徳山入門便棒」和歌頌の宸翰を賜う。これ機機投合の始めという。
寛文3（1663）年	5月25日法皇、龍溪性潜を召し、隠元禅師に代って法要を問わせられる。上奏法語あり。
寛文4（1664）年	1月19日、龍溪性潜は法輪山正明寺の請に赴くに当り、隠元の法を嗣ぐ。 4月、法皇、龍溪性潜を召し、宮中において説法せしめらる。梅檀香十斤、黄金、絹布等を賜う。 10月2日、龍溪性潜は法皇に『臨濟四料揀』を進講する。

<p>寛文5 (1665) 年</p>	<p>龍溪性潜、東福門院の召により皇子二品親王金剛寿院の正殿に上り陸座説法ある。 法皇旛山の御苑を龍溪性潜に賜い禅苑とされる。 同禅苑に「天寿山」「資福禅寺」の二大勅額を賜う。 10月、法皇、隠元禅師の道化を賞して御香及び黄金を下賜なさる。又鏤金の硯筐を賜う。 11月8日、法皇、龍溪性潜を召し、内殿に於いて説戒せしめらる。光子内親王菩薩戒を受け、法皇親しく天聴を傾けられる。</p>
<p>寛文6 (1666) 年</p>	<p>6月29日、法皇、仏舍利五顆を宝塔に入れて隠元禅師に賜う。隠元禅師ら諸僧と謝偈を呈する。 8月26日、後陽成天皇五十回忌に当り龍溪性潜の薦御あり。 10月3日、藤太妃の命を受け慶瑞寺に於いて皇子金剛寿院式部卿親王の小祥忌を薦御、対霊小参あり。 11月、龍溪性潜『般若心経口譚』を法皇に奉る。 11月、法皇、黄金を下賜なさり、黄檗山に舍利殿を建てしめらる。</p>

<p>寛文7 (1667) 年</p>	<p>正月、法皇、中金百両を正明寺に寄進し、本堂を板葺と為す。 春、仏舎利三顆並びに聖牙一個を宝塔に入れ龍溪性潜に賜う 4月19日法皇、「正明寺」の勅額・初祖達磨像等を龍溪性潜に賜い、七言八句の謝偈あり。 5月29日より翌八年4月15日まで龍溪性潜、『円覚経』を法皇に進講す。 6月19日、舍利殿落成、拈香法語あり。 11月7日、法皇、龍溪性潜に謝法の御宸翰を賜う。</p>
<p>寛文8 (1668) 年</p>	<p>3月19日、龍溪性潜、天寿山資福禅寺に進山、法皇より御香、白絹、画屏など賜う。 4月15日、法皇、龍溪性潜に嗣法なさる。 龍溪性潜を召し、菩薩大戒を受けらる。 7月3日より翌九年10月29日の間、龍溪性潜、法皇に『碧巖録』を進講。</p>
<p>寛文9 (1669) 年</p>	<p>龍溪性潜、法皇に印可の偈を上る。 9月20日、法皇、龍溪性潜へ大宗正統禅師の号を賜う。 従来提唱の『法輪請益録』を『宗統録』となし『御版宗統録』として板行される。「宗統録流通の序」を賜う。 10月1日、法皇、仏舎利御製讃を隠元禅師に賜い、隠元禅師ら諸僧と和韻する。</p>

寛文10 (1670) 年 龍溪性潜 69 歳	4 月、正明寺の夏安居に法皇の御慰問あり、解夏の後聖恩を謝する。 6 月 4 日、法皇 75 歳の祝寿に正明寺に於て金剛道場を啓建する。 8 月 23 日、龍溪性潜、大阪九島院に於いて水中に示寂、法皇三塔所を勅建し、毎歳忌日に正明寺に於いて法要せしめらる。
寛文11 (1671) 年	8 月 5 日、法皇、祖岸に詔して隠元禪師に龍溪性潜の系嗣を勅問あり、奏対ある。
寛文12 (1672) 年	秋、法皇、正明寺へ大藏経を賜う。 正明寺開山堂の勅建あり。
延宝元 (1673) 年 隠元禪師 82 歳	2 月 3 日、法皇錦織の観音像を隠元禪師に賜う。 隠元禪師奏対の機縁録を上る。 3 月 30 日、法皇、使を賜って隠元禪師を存問なさる。 4 月 2 日、法皇、大光普照国師号を隠元禪師に賜う。 4 月 3 日、隠元禪師示寂。示寂に先立ち、三平瑞木像を法皇に献じるように指示する。
延宝2 (1674) 年	法皇、泉涌寺で妙応殿を建て、三平瑞木像を奉安なさる。
延宝8 (1680) 年 法皇 85 歳	8 月 19 日、法皇崩じられる。 普明院宮より法皇の尊像、勅筆心経、仏舎利賛、自画自賛、普門品などを正明寺へ下賜なさる。

元禄7（1694）年	法皇の御像を正明寺舍利殿に奉安する。
享和2（1802）年	春、龍溪性潜の法皇への付偈、弘子、隠元禅師の勅答など京都の円通寺より正明寺へ返却さる。
明治9（1876）年	7月、黄檗山に奉安の法皇御木像並びに尊牌泉涌寺に御遷座。
明治27（1894）年	7月15日、法皇の御法像、泉涌寺より黄檗山へ御遷座。

参考文献一覧

新出資料

- 『三平山瑞木記并偈頌』（二巻）（「泉涌寺文書」F・四六一・二）
『天台和尚并湛慧長老伝』（一卷）（「戒光寺文書」F・〇二）

第一次資料

- 隠元隆琦（述）木庵性瑠（閲）高泉性敦（編修）『隠元和尚黄檗清規』（貝葉書院、黄檗山蔵）
木村得玄編『黄檗宗資料集成』（一～四）（春秋社、二〇一四～二〇一七年）
『普心国師幻住庵清規』（前田慧雲編『大日本統藏経：靖国紀念』所収、藏経書院、一九一一）
『黄檗宗派原由』（黄檗山萬福寺、一九〇七年）
『黄檗清規』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>)
黄檗文化研究所『高泉全集』編纂委員会編集『高泉全集』（黄檗山萬福寺文華殿、二〇一四年）
『俱舍論』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>)
『景德伝燈録』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>)
『金剛般若経』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>)
『祥雲山慶瑞寺』（祥雲山慶瑞寺・寺坂道雄発行、二〇〇〇年）
鈴木学術財団編『大日本佛教全書』（講談社、一九七二年）
『千手経』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>)
『禅苑清規』（前田慧雲編『大日本統藏経：靖国紀念』所収、藏経書院、一九一一）
『大智度論』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>)
『大般涅槃経後分』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>)
田中実マルクス編『独湛全集』（未公刊）
『長阿含遊行経』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、

<https://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>

- 『勅修百丈清規』（前田慧雲編『大日本統藏経…靖国紀念』所収、藏經書院、一九二一）
『特賜大宗正統龍溪禪師語録』（刊行年次不明、黄檗山蔵）
『費隱禪師語録』（『嘉興藏』所収、台北…新文豐出版公司、二〇一〇年）
平久保章編『新纂校訂 隱元全集』（開明書院、一九七九年）
平久保章編『新纂校訂 即非全集』（思文閣出版、一九九三年）
平久保章編『新纂校訂 木庵全集』（思文閣出版、一九九二年）
『明治校訂洞上行持軌範』（曹洞宗務院、一九一八年）
山本悦心編『津送須知』（黄檗堂、一九三八年）
『瑜伽師地論』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、
<https://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>）
嶺沖元漢編『黄檗山小清規』龍谷大学蔵本
『楞嚴経』（SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース二〇一八版、
<https://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php>）

注釈書

- 石田吉貞『新古今和歌集注釈』（大同館書店、一九三二年）
石田吉貞『百人一首評解』（有精堂、一九五六年）
入矢義高訳注『臨濟録』（岩波書店出版、一九八九年）
鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融編著『訳注禅苑清規』（曹洞宗宗務庁、一九七二年）
小島憲之・新井栄蔵校注『古今和歌集』（岩波書店、一九八九年）
島津忠夫・田中隆裕編『後水尾天皇百人一首抄』（和泉書院、一九九四年）
鈴木健一『後水尾院御集』（明治書院、二〇〇三年）
禅文化研究所編集部訓註・編集『小叢林略清規』（禅文化研究所、一九九五年）
竹岡正夫『古今和歌集全評釈 上』（右文書院、一九七六年）
田中裕・赤瀬信吾校注『新古今和歌集』（岩波書店、一九九二年）
帝国学士院編『宸翰英華』（思文閣出版、一九八八年。初版一九四四年）
（元）徳輝編、李継武校点『勅修百丈清規』（中州古籍出版社、二〇一一年）
林観潮標柱『中日黄檗山志五本合刊』（宗教文化出版社、二〇一八年）

辞典

- ウエブサイト Japan Knowledge Lib における『仏教語大辞典』
大槻幹郎・加藤正俊・林雪光編『黄檗文化人名辞典』（思文閣出版、一九八八年）
黄檗宗・慧日山永明寺 刊『黄檗辞典』

禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』（大修館書店、一九七八年）
総合佛教大辞典編集委員会『総合佛教大辞典』（法藏館、一九八七年）
藤井正雄ほか共著『仏教葬祭大事典』（雄山閣、一九八〇年）

図録

『黄檗―禅と芸術―』（岐阜市歴史博物館編、一九九二年九月）
『黄檗の美術―江戸時代の文化を変えたもの―』（京都国立博物館編、一九九三年十月）
『黄檗―OUBAKU 京都宇治・萬福寺の名宝と禅の新風』（福岡九州国立博物館編、二〇一一年三月）
『殿様の愛した禅 黄檗文化とその名宝』（鳥取県立博物館編、二〇一九年）
『浜松にもたらされた黄檗文化』浜松市博物館、二〇一四年

日本語著作、論文

荒木見悟「明代における楞嚴経の盛行」『陽明学の開展と仏教』（研文出版〔山本書店出版部〕、一九八四年）
石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文学史』（清水弘文堂書房、一九六七年）
伊藤古鑑『日本禅の正燈 愚堂』（春秋社、一九六九年）
『黄檗宗鑑録』（黄檗宗務本院、一九三六年）
奥田啓知『波濤の夢 龍溪禅師一代記』（九島禅院発行、二〇一九年）
尾崎正善「『栴樹林清規』と『黄檗清規』―『黄檗山内清規』の紹介を中心として―」（『印度學佛教學研究』四二（一）、一九九三年）
大津透等編『日本歴史 第一一巻 近世二』（岩波書店 二〇一四年）
小野和子「動乱の時代を生きた隠元禅師」『禅文化』（一二四）（禅文化研究所、一九八七年）
加藤正俊「近世禅林の流れ―紫衣事件を起点とする―」『墨美』（二五七）（墨美社、一九七六年）
加藤正俊「伯蒲慧稜と紫衣事件」『禅文化研究所紀要（九）』（花園大学内禅文化研究所、一九七七年）
川上孤山『増補妙心寺史』（思文閣出版、一九七五年）
川辺真蔵「隠元渡来の頃」『近世禅僧伝』（石書房出版、一九四三年）
菊地章太「中世近世における道教信仰の伝播―媽祖崇拜の拡大を手かりに―」『日本宗教史四 宗教の受容と交流』（吉川弘文館、二〇二〇年）
木村静雄「徳川初期における臨濟禅の低迷とその打開―白隠禅出現の時代背景―」『禅文化研究所紀要』（九）（花園大学内禅文化研究所、一九七七年）

- 木村得玄『隠元禪師と黄檗文化』(春秋社、二〇一二年)
- 木村得玄『隠元禪師年譜【現代語訳】』(春秋社、二〇〇二年)
- 木村得玄『初期黄檗派の僧たち』(春秋社、二〇〇七年)
- 木村得玄『続隠元禪師来日の理由』『黄檗文華』(二二六)(黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇七年)
- 木村得玄『黄檗宗経典の香讚について』(『春秋』(四六一)、二〇〇四年)
- 木村得玄『黄檗宗の歴史・人物・文化』(春秋社、二〇〇五年)
- 日下幸男『後水尾院の研究』(上冊 研究編・資料編)(勉誠出版、二〇一七年)
- 日下幸男『後水尾院の研究』(下冊 年譜稿)(勉誠出版、二〇一七年)
- 熊倉功夫『後水尾院』(朝日新聞社、一九八二年)
- 久保貴子『後水尾天皇一千年の坂も踏みわけて―』(ミネルヴァ書房、二〇〇八年)
- 倉光活文『後水尾法皇と隠元禪師』『禅宗』第二六四号(貝葉書院、一九一七年)
- 倉光活文『皇室と黄檗宗』『瞎驢眼』五九号(黄檗山、一九一五年)
- 溪道元『龍溪禪師の偉徳』『墨美』(二〇五)(墨美社、一九六一年)
- 近藤瑞堂『皇室と黄檗宗との関係』『護法』第三三年第三号(鴻盟社、一九一七年、京都宇治黄檗山万福寺文華殿所蔵)
- 末木文美士『近世の仏教 華ひらく思想と文化』(吉川弘文館、二〇一〇年)
- 鈴木健一『後水尾院歌壇の成立と展開』(『国語と国文学』六三(一)、一九八六年)
- 総本山御寺泉涌寺編集『泉涌寺史 本文篇』(法藏館、一九八四年)
- 高井恭子『黄檗山萬福寺における仏舍利供養について―「法皇忌」との関係から―』『黄檗文華』(二二一)(黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇二年)
- 高井恭子『儀礼「法皇忌」をめぐって―黄檗山萬福寺における仏舍利瞻礼と後水尾上皇の供養―』『印度學仏教學研究』五一(二)(日本印度學仏教學会、二〇〇三年)
- 竹貫元勝『隠元と黄檗宗の歴史』(法藏館、二〇二〇年)
- 竹貫元勝『日本禅宗史』(大蔵出版、一九八九年)
- 竹貫元勝『黄檗宗教団の形成と展開』「黄檗宗と妙心寺」『日本禅宗史研究』(雄山閣出版、一九九三年)
- 竹貫元勝『隠元と妙心寺』『朝枝善照博士還暦記念論文集 佛教と人間社会の研究』(同朋舎、二〇〇四年)
- 玉村竹二『後水尾天皇宸筆』『宗統録』勅序『日本禅宗史論集』(上)(思文閣、一九七六年)
- 辻善之助『修訂 皇室と日本精神』(大日本出版、一九四四年)
- 辻善之助『日本仏教史 近世篇之二』(岩波書店、一九五三年)
- 辻善之助『日本仏教史 近世篇之三』(岩波書店、一九五四年)

- 辻善之助『日本仏教史 近世篇之四』（岩波書店、一九五五年）
- 徳野崇行『日本禅宗における追善供養の展開』（国書刊行会、二〇一八年）
- 中尾文雄『龍溪禅師の生涯と思想―『龍溪和尚語録』研究ノート』（九島院蔵版、二〇〇〇年）
- 中尾文雄『黄檗清規』訳本（黄檗宗務本院、一九八四年）
- 中尾文雄『後水尾法皇と黄檗宗』（黄檗山、一九七九年）
- 中村健史「新収 慶長十七年八月十七日和漢聯句 紹介と翻刻」『人間文化』H&S（四二）（神戸学院大学文学会、二〇一七年）
- 中野三敏『十八世紀の江戸文芸―雅と俗の成熟』（岩波書店、二〇一五年）
- 成河峰雄「黄檗清規の喪葬儀礼―尊宿遷化の場合―」（『印度學佛教學研究』三八（二）、一九九〇年）
- 錦織亮介『黄檗禅林の絵画』（中央公論美術出版、二〇〇六年）
- 西谷功「近世泉涌寺の再建―伽藍復興と精神の回帰」（『黄檗文華』（二二九）黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇九）
- 西谷功「近世天皇家の念持仏―泉涌寺奉安の仏像を中心に」（『大法輪』七九（一二）、大法輪閣、二〇一二年）
- 野川博之『明末仏教の江戸仏教に対する影響』（山喜房佛書林、二〇一六年）
- 野川博之「仏事梵唄讚」に見る黄檗禅の特色」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第一分冊（四五）、一九九九年）
- 松浦秀光『禅家の葬法と追善供養の研究』（山喜房佛書林、一九六九年）
- 松浦秀光『尊宿葬法の研究』（山喜房佛書林、一九八五年）
- 源了圓・楊曾文編『日中文化交流史叢書 第四卷 宗教』（大修館書店、一九九六年）
- 無著道忠『正法山誌』（東林院、一九三五年）
- 村瀬玄妙『茶禅一味』（教育新潮社、一九六六年）
- 柳田聖山『臨濟ノート』（春秋社出版、一九七一年）
- 楊慶慶「後水尾法皇と隠元―三平瑞木像をめぐって―」『禪學研究』九九号（禪學研究会、二〇二一年）
- 楊慶慶「隠元と龍溪性潜―隠元の黄檗宗開立を支援する龍溪性潜の動機を中心に」『名古屋大学人文学フォーラム』（四）（名古屋大学大学院人文学研究科図書・論集委員会、二〇二一年）
- 平久保章『隠元』（吉川弘文館、一九六二年）
- 福井文雅「近世中国の新儀礼「香讚」考」『漢字文化圏の座標』（五曜書房、二〇〇二年）
- 福井文雅「近世中国の新儀礼「香讚」考」『中国伝統宗教の転機』『漢字文化圏の座標』（五曜書房、二〇〇二年）

- 李献璋『媽祖信仰の研究』（泰山文物社、一九七九年）
- 林觀潮「隱元和尚の禪風」『黄檗文華』（一三八）（黄檗山萬福寺文華殿、二〇一九年）
- 林觀潮「隱元と鄭成功との関係について」（『黄檗文華』（一二二）黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇三年）
- 林觀潮「隱元隆琦と日本皇室——『桃蘂編』を巡って」（『黄檗文華』（一二三）、黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇四年）
- 若木太一編『長崎 東西文化交渉史の舞台・明・清時代の長崎 支配の構図と文化の諸相』（勉誠出版、二〇一三年）
- 鷲尾順敬「黄檗派の開立と龍溪」『日本禅宗史の研究』（教典出版、一九四五年）
- 徐興慶・劉序楓編『十七世紀の東アジア文化交流——黄檗宗を中心に』（国立台湾大学出版中心、二〇一八年）

中国語著作、論文

- 陳永革『晚明佛教思想研究』（宗教文化出版社、二〇〇七年）
- 賈晋華『古典禅研究…中唐至五代禅宗發展新探』（上海人民出版社出版、二〇一三年）
- 林觀潮『隱元隆琦禅師』（厦門大学出版社、二〇一〇年）
- 林觀潮『臨濟宗黄檗派と日本黄檗宗』（中国財富出版社、二〇一三年）
- 林国平、彭文字『福建民間信仰』（福建人民出版社、一九九三年）
- 唐王諷「漳州三平大師碑銘並序」（『唐文粹』卷六四、『全唐文』卷七九一）
- 吳彊『蹈海東瀛：隱元隆琦与前近代東亞社会的本真危機』（宗教文化出版社、二〇二一年）
- 顏垂玉「閩南三平祖師信仰的形成与發展演變」（『世界宗教研究』第三期、二〇〇一年）

英語著作

- Baroni, Helen Josephine 『Obaku Zen : The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan』 (Honolulu:University of Hawaii Press' 11000年)
- Wu Jiang『Leaving for the Rising Sun:Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia』(Oxford University Press' 11014年)

博士論文

- 黄薇姍「十七世紀渡日明知識人研究——中日思想交流を中心に」（立命館大学、二〇一九年九月）
- 徐興慶「近世日中文化交流史の研究——朱舜水を中心に」（九州大学、一九九二年）

初出一覧(初出原題および掲載誌) 本論文をまとめるにあたり、さらに加筆・修正を加えた。なお、「*」を付した論文は、当該日本語論文の中国語訳で、中国国内刊行の学術雑誌に掲載されたものである。

序章(新稿)

【第一部】

第一章 隠元の渡来と黄檗宗の開立(新稿)

第二章 「隠元と龍溪性潜―隠元の黄檗宗開立を支援する龍溪性潜の動機を中心に―」

(『名古屋大学人文学フォーラム』(四)、二〇二二年三月)

* 「隠元と龍溪性潜―以龍溪性潜支持隠元开创黄檗宗的动机为中心―」(《閩商文化研究：黄檗学特刊》二〇二二年一月)

【第二部】

第三章 「後水尾法皇の隠元への帰依の背景―和歌や書簡等の分析を中心に―」(『名古屋大学人文学フォーラム』(五)、二〇二二年三月)

第四章 「後水尾法皇と隠元―三平瑞木像をめぐる―」(『禪學研究』(九九)、二〇二二年三月)

* 「后水尾法皇と隠元―以三平瑞木像为中心―」(《閩商文化研究：隠元特刊》二〇二二年三月 刊行予定)

【第三部】

第五章 「黄檗宗の葬送儀礼―『黄檗清規』『黄檗山内(小)清規』を中心に―」(『東海佛教』(六七)、二〇二二年三月 刊行予定)

第六章 『津送須知』における黄檗宗の葬送儀礼―濟洞両宗との比較を視野に入れて―

(『黄檗文華』(一四一)、二〇二二年九月 刊行予定)

終章(新稿)

謝辞

思い起こせば私は二〇一六年四月、名古屋大学文学研究科人文学専攻文化人類学・宗教学・日本思想史専門へ留学致しました。私の長期にわたる日本留学を許可してくださった勤務先の中国・重慶大学に対し、まず深い謝意を表したく思います。そして、私を快く受け入れて、研究の道への扉を開いてくださった阿部泰郎教授に対し心より御礼申し上げます。留学から二年数か月を経た二〇一八年七月、名古屋大学で、阿部泰郎教授により「黄檗文化の越境と発展―人と文物の交流―」と題する国際シンポジウムが行われました。このシンポジウムは、科学研究費補助金基盤(②)「宗教テクスト遺産の探査と総合的研究―人文学アーカイヴス・ネットワークの構築」(二〇一四年五月―二〇一九年三月)の一環として挙行されたものでした(研究代表者・阿部泰郎)。阿部教授は私の研究を終始温かく御支援くださいました。数々の温かな御教導を思い出すたびに感謝に堪えません。二〇一九年三月に至り、阿部教授は定年退官され、同年四月からは、新たに近本謙介教授に師事するに至りました。近本教授からは、学位論文の枠組みについて、とりわけ主要な三つの柱(本論文の三部構成)を立てるといふ貴重な御意見を頂き、このことが学位論文を曲がりなりにも完成へと漕ぎ着けるうえでキーポイントとなりました。他の数々の温かな御指導とともに、この点、近本教授に対し、幾重にも御礼申し上げます。近本教授からは学位論文の執筆中に幾度も頂いたアドバイスの数々は、どれも振り返ってみますと、もしもその仰せの通りになかったなら、果たして文章がまとまったかどうかかわらないものばかりであり、この点、ただただ感謝のほかはございません。阿部・近本両教授のゼミにおいて、発表を行うたびに、研究室の多くの先輩や同輩達からは貴重な御意見を頂きました。この点も深謝致します。両教授からの御教導とともに、これもいつまでも忘れ難い思い出であります。

このほか、日本文学研究室のゼミに参加させて頂き、そこでも貴重なアドバイスを頂戴致しました。とりわけ、塩村耕教授、大井田晴彦教授に心より御礼申し上げます。とりわけ塩村教授に対しては、私が縁あって見出した新出資料を翻刻する際、数々の貴重な御意見を頂きました。この点も深謝致します。また、日本文学研究室のゼミにおきましても、私が本来所属する研究室におけるゼミと同様、数多くの先輩・同学諸氏からいろいろと貴重な御意見を頂きました。この点も、関係者各位へ深謝致します。

論文執筆が進むにつれて御縁を頂き御貴重な意見を頂いた愛知学院大学教養部 菅原研州先生、元台湾法鼓文理学院兼任助理教授・野川博之先生、鶴見大学仏教文化研究所・客員研究員・尾崎正善先生、花園大学文学部・小川太龍先生、東京大学東洋文化研究所・柳幹康先生、所属の研究室にあつては鈴木良幸先輩、高松世津子さんへ心より御礼申し上げます。ありがとうございます。

このほか、学位論文の執筆にあたり、貴重な資料の閲覧をいつも快く御許可頂いた萬福寺文華殿（京都府宇治市）主管・田中智誠師、泉涌寺心照殿（京都市東山区）学芸員・西谷功先生、大阪九島院住職・奥田啓知和尚へも深謝の誠を捧げとうございます。また、中国にあつては、種々の研究成果を快く御提供頂いた厦門大学人文学部・林観潮先生からの御厚意に対し、深謝致します。

勤務先の中国・重慶大学においても同僚の張宏氏、そして従兄の王欣氏、六年間にわたり慣れ親しんだ留学先・名古屋大学にあつては、留学生仲間の桑忠林、張揚、姜美蘭、陳碧強の諸氏にはとりわけお世話になりました。改めて心から謝意を表します。

そして、主査の近本謙介教授、副査の佐々木重洋教授、東賢太郎教授、塩村耕教授、阿部泰郎教授に対し、改めて心より深謝致します。御指導の数々に対し心より御礼申し上げます。

終わりに、私の未来を信じ、コロナ禍のさなか、海を越えていつもサポートしてくれた老いた両親にこの論文を捧げます。

令和四（二〇二二）年二月二五日

楊 慶慶