

中世禅林における端午*

館 隆 志**

(日本 東洋大学)

はじめに

達磨を祖とする禅宗は、唐代になり、馬祖道一(709-788)の頃に新たな展開を遂げることになる。馬祖は「即心是仏」心こそほかならぬ仏であり、「平常心是道」日常の心こそが仏道であると説いた。この思想は禅宗に広く受容されることとなり、後に禅宗独自の規則「清規」へとつながっていったと思われる。

百丈懐海(749-814)の頃を端緒とする「清規」は、「一日不作、一日不食」の言葉で知られるように、本来「戒律」で否定されていた労働や料理さえ禅の規則の中に取り入れていった。その理由は明らかではないが、少なくとも日常の心を重んじ、心こそほかならぬ仏であるからこそ日常生活を重視したことは、その要因の一つに挙げられよう¹。

このようにして、禅林では戒律を重視した生活の他に、日常の生活が流入することとなった。さらに、当時の中国で行なわれていた一般の習俗が、禅林に取り入れられることとなったのである。

鎌倉時代になると、日本僧が中国に留学して禅を学んで日本に伝えるようになった。栄西(1141-1215)、道元(1200-1253)などが端緒となり、また中国からの渡来僧が禅を伝えた。この時、中国式の修行生活も同時に輸入し、宋朝の中国式伽藍が建築され、説法は中国語も用いた形で行なった²。日本僧も渡来僧も、中国式の禅の修行生活を日本に再現しようと勤めたの

*本研究はJSPS科研費 JP17H00904の助成を受けたものです。

**東洋大学東洋学研究所客員研究員。

である。

そして、中国式の修行生活の再現を通じて、禪林に取り入れられた中国の日常生活や習俗を日本に輸入することとなった。たとえば、喫茶文化である。日常生活で茶を飲むという行為が、修行生活で茶を飲むという行為へと変化し、その後、修行生活の一部として日本に導入されたことから、鎌倉期以降の日常生活の中で喫茶をするという喫茶文化の受容へと繋がっていった。宋代の日常生活が、禪林を媒介として日本に輸入されたのである。

また、日常生活の他に民間習俗も同時に輸入することとなったが、そのうちの 하나가、本論において取り上げる端午である。端午の習俗は、中国では一般的であったが、仏教寺院では仏教行事として端午を行なうことは一般的ではなかった。少なくとも禪林においては、端午の受容は文献上からは顕著と言える。

このようにして禪林に導入された端午の受容過程の解明は、日本における禪の受容のみならず、禪を経由して日本に導入された文化の受容過程の解明に繋がると考えられる。しかしながら、これまで禪林における「端午」について考察したものは、管見に触れない。そこで、端午の習俗が禪林に取り入れられ、禪宗独自の展開をとげ、日本に伝播していく過程を考察し、禪林に日常生活が取り入れられた様相の一端を明らかにし、中世禪林における端午の諸行事の復元的考察を行なうことが本論の目的である。

端午について

端午は中国を由来とする五月五日の節日である。端午はもとは「端五」と書き、月初めの五日を意味する言葉であったが、三世紀頃、五月五日が重数節日となり³、また「端午」と表記されるようになった⁴。

端午の起源は定かではないが、『唐会要』巻29「節日」に、唐の高宗皇帝（628-683）が端午の由来を尋ねた話が収録され、

龍朔元年五月五日、上謂侍臣曰、五月五日、元為何事。許敬宗對曰、統齊譜記云、屈原以五月五日投汨羅而死、楚人哀之、每至此日、以竹筒貯米、投水祭之（後略）。

とあり、また、『大唐新定吉凶書儀』「祠部新式第四」（『敦煌法藏』48、斯6537背）に、

五月五日、昔屈原投汨羅水死之日、楚人懷之、以此日作筒糲、以五色線纏、投水中、祭之禳厄。

とあるように、唐代においては屈原が汨羅に身を投じた日とされ、この日に竹筒に米を入れたもの、あるいは筒糲（ちまき）を作り、水に投じたとする説が定着し、以後、この説が受容されていった。端午に粽を食べるのは、この話に基づくという。また、屈原の伝承に基づく端午の行事に、龍舟競渡や統命縷があるが、本論の論旨とは直接的な関係がないので詳しくは触れない。

この他の端午の行事として、「浴蘭」があり、「蘭湯」をもって身を清めるもので、また「菖蒲」や「艾」を用いるものがある。その起源は定かではないが、六世紀の荆楚（長江中流域）地方の風俗を記した『荆楚歲時記』⁵に、

五月俗称惡月、多禁。忌曝牀薦席、及忌蓋屋。（中略）

五月五日、謂之浴蘭節。四民並蹋百草之戲。採艾以為人、懸門戶上、以禳毒氣。以菖蒲或鏤或屑以泛酒。

とあるように、古代の中国で五月は悪月とされていた。そのため、蘭を用いた「浴蘭」や、艾を人の形に作り門戸の上に懸ける習俗、菖蒲を酒に浮かべる菖蒲酒など、邪気を祓うための習俗が端午に採り入れられたと考え

られている。

蘭、菖蒲、艾を用いる種々の行事は、さまざまに形を変えて地方に伝播し、国を越えて伝わり、現在に伝承されているものもあるが、これらはもともと邪気を祓うための習俗であったようだ。また、『荆楚歳時記』には五月五日に薬草を採る習俗なども記されている。

この他にも、唐代以降は端午に魔除けの文言を書くことが流行ったが、これは、五月五日の午時が、月・日・時が奇数の中央の五にあるから天中節といったことに起因し、この時に「五月五日、天中節。一切悪事、尽消滅、急急如律令」「五月五日、天中節。赤口白舌、尽消滅」などの文言を書いたのである。

この中国から始まった端午の習俗は、東アジアの国々に伝わり、受容されていった。日本においては、端午そのものは奈良時代以前の記録にみられ、また、粽の食文化、浴蘭、菖蒲や艾を用いた習俗などが導入されることとなった。

端午上堂について

中国では端午は特別な日であったが、いつ禪林に取り入れられたのかは明確にはできない。広順二年（952）に編纂された『祖堂集』巻5の雲巖曇晟（782-841）章に、

師因行粽子、洞山受了又展手云、更有一人在。師云、那個人還喫不。洞山云、行即喫。⁶

とあって、雲巖曇晟と洞山良价（807-869）の問答の中で、「行粽子」（粽を配る）が行なわれている記録が残っている。

五月五日は、別に解粽とも言い、この日に粽の包みを解くのであるから、雲巖曇晟と洞山良价の話は、端午に行なわれたものかもしれない。ただし、

『參天台五臺山記』卷下の延久四年（1073）七月十九日条に、

辰時、処規庫主粥。一行僧皆行向。小僧一人料送房。僧堂夏供後、依海表白勸進諸房、為日本僧儲齋也。午時、同齋自行向。海表白等同來。日本一行僧同齋了。以沙弥長命為留守人、行者双頂、從房房運取与沙弥、為例事也。未時、海表白送粽一坏、蜜一坏。以優美童行徳為使。十三時行法了。

とあるように、日本僧の成尋（1011-1081）が端午ではない日に中国で粽を食べたことを記録しているように、端午以外にも粽を食べることがあり、粽のみから端午か否かを確定できない。いずれにしても『祖堂集』を踏まえるならば、唐代にはすでに禪林で粽が食されていたことになるが、粽については後段にて改めて論じたい。

唐代の語録には、「端午」の情報が記されておらず、北宋代から端午に関する記述が見られることから、禪林における実際の端午の習俗の受容はこの頃からはじまったと考えるのが自然である。北宋代の真浄克文（1025-1102）の『古尊宿語録』卷44『宝峰雲庵真浄禅師住金陵報寧語録』3に、金陵（南京）報恩寺での上堂が、

上堂。今朝五月復端午、随衆生心解分布。櫻子雖然応所知、要須一一知来处。且道従什麼处来（後略）。（続蔵118・369b）

と見られ、端午に上堂を行ない、櫻子（粽）を修行僧で分けたことが説かれている。また、五祖法演（?-1104）の『五祖演禅師語録』「舒州白雲山海会語録」には、舒州（安徽省）白雲山海会寺の上堂が、

端午上堂。挙昔有秀才造無鬼論。論就纔放筆、有鬼現身、斫手謂秀才云、爾争奈我何。白雲当時若見、便以手作鶉鳩背向伊道、谷谷孤。（大正蔵47・658a）

とあり、「端午上堂」として記録されている。ちなみに、五祖法演にはもう一つ「端午上堂」（大正蔵47・661a）があるので、五祖法演のもとでは、端午は基本的の上堂する日になっていたと思われる。

灯史としては、広順二年（952）の『祖堂集』①、景德元年（1004）の『景德伝灯録』②、景祐三年（1036）の『天聖広灯録』③、建中靖国元年（1101）の『建中靖国続灯録』④、淳熙十年（1183）の『聯灯会要』⑤、嘉泰四年（1204）の『嘉泰普灯録』⑥、淳祐十二年（1252）の『五灯会元』⑦のなかで、端午上堂の初出と、後述する菖蒲茶の初出が、④の兜率恵照章であるから、この点からも禅林における端午の習俗は北宋代にはじまったと考えてよさそうである。

その後、「端午上堂」は、北宋代の記録としては、五祖下の仏眼清遠（1067-1120）の『古尊宿語録』巻28「舒州龍門仏眼和尚語録」にも、

上堂。龍門若為作端午、打動衆人塗毒鼓、髑髏破後遣誰聞、鑑覺尽時敢言普。是謂南山鼈鼻蛇、好箇大雄白額虎。可憐開眼覓眼人、赫日光中尋入路。（続蔵118・261d）

とあって、「端午」に行なわれた上堂が記録される。また、五祖下の圓悟克勤（1063-1135）の『圓悟仏果禪師語録』巻7「平江府虎丘山」「上堂七」には、

上堂云、五月五日天中節、万崇千妖俱殄滅。眼裏拈却須弥山、耳中拔出釘根楔、鍾馗小妹舞三臺、八臂那吒嚼生鉄。勅攝截急急如律令（大正蔵47・744a）

とあり、『圓悟仏果禪師語録』巻8「平江府虎丘山」「上堂八」に、

上堂云、新月如鉤、輕雲映火。山前麥熟、筐裏蠶繰。田夫戢戢栽苗、柳岸

垂垂之線。風調雨順、盜賊消禳。我輩林下之人。一餉非常慶快、纔作此語、
驀地有箇符使。出来道、山前諸處、五瘟行疫病太甚、欲就和尚箇箇神符。
往前驅逐、山僧遂以拄杖画一円相与之、瞥然不見逡巡。却来道、五瘟疫鬼
已驅、向他方世界去也。只有一事待請益和尚。此靈驗神符、從何處得来。
山僧劈脊便打、当下滅迹消声、因行掉臂。成箇頌子、五月五日天中節、赤
口毒舌盡消滅。五月五日五時書、放下蛇頭捋虎鬚。(大正藏47·48b)

とある。このように、端午の上堂の内容は、往々、端午で行なわれた一般
習俗を踏まえた説法になっている。

一方、禪宗における上堂説法は、日常の心こそが仏道であることを前提
に、目の前に巖然としてある事象や、目の前で行なわれた行為を取り上げる
ことがある。そのため、端午の上堂説法の記録は、当時の禪林で行なわ
れた端午の儀式や習俗を知る上で最も重要な史料の一つである。

五祖下では仏眼清遠や圓悟克勤に受け継がれているが、同じように、真
淨下の兜率從悦(1044-1091)の『統刊古尊宿語要』巻1『兜率悦禪師語』
にも、

端午云、端午龍安何所有。一甌山茗泛菖蒲。且無百索纏人手、只有摧邪肘
後符。諸禪德、且道、肘後符、篆什麼字。良久云、支那弟子無人識、碧眼
胡僧笑點頭。喝一喝。(統藏118·434a-b)

とあり、『建中靖国統灯録』巻24の洪州龍安山兜率惠照章に、

上堂。拳扠子云、端午龍安亦鼓橈、青山雲裏得逍遙。飢餐渴飲無窮樂、誰
愛爭光奪錦標。却向乾地上划船、高山頭起浪。明椎玉鼓、暗展鉄旗、一盞
菖蒲茶、數箇沙糖粽。且移取北鬱單越來。与南閩浮提闍額看。擊禪牀一下。
(統藏136·167a)

とあることから、兜率従悦やその法を嗣いだ兜率恵照（1049-1119）にも受け継がれているとみられる。

北宋代の記録はわずかであるが、それが真浄克文の金陵（南京）報恩寺、兜率従悦の洪州（江西省）分寧の龍安山兜率寺、五祖法演の舒州（安徽省）白雲山海会寺、仏眼清遠の舒州（安徽省）龍門寺、圓悟克勤の平江府（蘇州市）虎丘山などで行なわれたことになる。地域的な側面も多分であろうが、北宋代には真浄克文と五祖法演の二系統の記録でしか見られないことから、端午に行なう上堂は、当初はこの二系統を基本として受け継がれていったのではないか。

その後、端午上堂は南宋代から清代まで引き継がれた。清規に登場するのは『勅修百丈清規』巻7「月分須知」に、

五月、端午日早晨、知事僧堂内焼香、点菖蒲茶。住持上堂、次第建青苗会。堂司預出諸寮看經誦經單。直歳点検諸処整漏、疏浚溝渠。方丈詣諸、寮諸庵塔、各作一日、点茶温存。僧堂内掛帳。（大正蔵48・1155a）

とあるのが最初である。

日本においては、鎌倉中期の道元や蘭溪道隆（1213-1278）の語録に登場しているが、清規としては道元下四世の瑩山紹瑾（1264-1325）の清規『瑩山清規』巻下（大正蔵82・445b）に端午の上堂が記され、室町期の曹洞宗の清規『正法寺清規』と『竜泰寺行事次序』にも、端午上堂が記されている⁷。

一方、『南禅諸回向』には端午上堂を記しているが、『建長寺年中諷経並前住記』や『瑞鹿山円覚興聖禅林月中行事年中行事』には端午上堂の記載がないなど⁸、必ずしも清規に記されたわけではなかったが、実際の建長寺や円覚寺で住持した僧侶の語録には端午上堂が記録されている。したがって、清規に記載されているか否かに拘わらず、端午上堂は中世前期の禅林で行なわれる行事であったことになる⁹。

また、江戸時代の『黄檗清規』にも「端午日、上堂、小参、示衆」（大正蔵82・773a）とあることから、明末清初の禪を将来した隠元隆琦（1592-1673）の黄檗宗では、端午の上堂は継承されていた。

粽の日本への伝播

端午の主だった行事として「粽」を食べる行為がある。現在でも中華圏をはじめ、日本でも端午に粽を食べることはそのまま受け継がれているが、もとは夏至と端午に粽を食べる習俗があり、それが端午の習俗として行なわれるようになったらしい¹⁰。さらに粽が屈原の伝承に取り入れられ、唐代の頃には粽は屈原の説話に基づき、端午に食べるものとする見解が一般的となっていた。

禪宗文献における「粽」としては、前掲の『祖堂集』巻5の雲巖曇晟章が最も古いが、端午に行なわれた習俗かは確証が持てない。端午の行事として粽が禪林の記録に見られるのは、前掲の真浄克文の語録が最初であり、「糗子」を修行僧で分けたとみられる。

また、前掲の『建中靖国続灯録』巻24の洪州龍安山兜率恵照章に「一盞菖蒲茶。数箇沙糖粽」（続蔵136・167a）とあり、北宋代の兜率恵照の洪州龍安山兜率寺で、端午に一杯の菖蒲茶と、数箇の沙糖粽が禪林で食されていたことが確認される。兜率従悦の会下で行なわれていた習俗をそのまま継承したのであろう。端午の上堂とともに、粽を食べる習俗もそのまま受け入れられていった。

現在も粽にはさまざまなものがあるが、当時の記録からもさまざまな粽が見られる。南宋代の希叟紹曇（生没年不詳）の『希叟和尚広録』には、「菱粽葉包蒸米飯」（続蔵122・87a）、「幾枚菱粽子」（続蔵122・104a）、「籐包角黍」（続蔵122・107c）、「青菟粽」（続蔵122・113a-b）、「菟包粳米粽」（続蔵122・118a）など、端午に食した粽の記述がいくつか残っており、「菱」は「真菰」の葉、「籐」は竹の皮、「菟」は蒲（ガマ）で、それぞれの材料で作っ

た粽があり、「幾枚」とあるから、端午の日には幾つかの粽を食べていたようである。また、粽の形については『枯崖漫録』巻三の雙杉元禪師章に「三角粽子」（続蔵148・90c）とあるのが参考になる。このように、禪林で食されていた粽にはさまざまあり、それぞれの地域などで伝えられた粽の習俗が、そのまま禪林で行なわれていたように思われる。

日本における粽の受容は早く、平安初期にはすでに記録にみられ、日本の仏教寺院の記録の中にも、少なくとも平安後期頃には見られるようになる。五月五日の粽は平安時代から仏教寺院で食されていたことになる。

鎌倉時代に日本に禪が伝わると、宋朝の修行生活とともに宋朝の風俗も日本に伝わることとなった。栄西の記録には端午に関係する記録は残っていないが、道元の『典座教訓』には、道元が寧波の船中にいるときに、五月五日の齋のために阿育王山の典座が買い出しに寧波の港に来たことを記録しており（大正蔵82・320a）、正式上陸前から中国禪林の端午に触れる機会があった。さらに、道元の『知事清規』「監院」には、

如冬齋・年齋・解夏齋・結夏齋・炙茄会・端午・七夕・重九・開爐・閉爐・臘八・二月半、是如上齋会、若監院有力、自合營弁。如力所不及、即請人勾当。（大正蔵82・337a）

とあって、『禪苑清規』¹¹に基づいて、特別な「齋会」を行なう行事の中に端午を含めている。ただし、同じ『知事清規』「監院」には、

清規所云端午・七夕等齋、雖為仏祖之家風、猶恐世俗之礼節也。深山幽谷、柴戸茅堂、誰堪弁備者哉。（大正蔵82・338a）

ともあるように、端午や七夕などの「齋」は、「仏祖の家風」であるものの、「世俗の礼節」であろうとの所感を記し、奥深い山奥の粗末な建物の修行では、そのような準備はできないとも記している。道元は端午の「齋」を

日本でもできるだけ導入しようとしていたが、寺が「深山幽谷、柴戸茅堂」であったために、行なうことが難しかったのである。

『知事清規』に記された「齋」に粽が含まれていたかの確証はない。ただし、道元下四世の瑩山紹瑾は、『瑩山清規』巻下に、

五月五日、称端午。上堂。庫下若有点心。或粽等。(大正蔵82・445b)

と記しており、端午に上堂を行ない、点心や粽を食べることを清規に記している。瑩山紹瑾には入宋経験はないので、道元門下で継承されていたか、あるいは師の徹通義介(1219-1309)が入宋して持ち帰った習俗になるだろう。道元の門流では、かなり早い段階から、端午の行事が根付き、粽も食されていたことになる。

また、渡来僧の鏡堂覚円(1244-1306)の『鏡堂和尚語録』巻2「偈頌」の「端午」に、

角黍包香酒漏斟、年年遇物即傷神。而今举世皆沈醉、如独醒翁能幾人。(五山新6・486)

とある。「酒漏」とは「漏斗(ろうと)」のことであり、「角黍」の形のことであろう。竹の葉などで「漏斗」の形を作り、そこに米を入れて作られた粽と想定される。さらに、虚庵祖円(1261-1313)の『南院国師語録』巻下「偈頌」の「端午」にも、

解粽良辰迎俗節、齋魚依旧午時天。梟羹不入桑門膳、七碗清風兩腋辺。(大正蔵80・305a-b)

と収録され、粽を禅林で「解粽」しているが、あえて「梟羹」(フクロウのあつもの)が僧侶の食事ではないことを記しているから、粽は僧侶の食

事として理解していたのである¹²。

参考までに、禅宗と同じく宋朝仏教を伝えた中世の律宗の史料として、嘉暦三年（1328）に忍仙が撰述した『律宗行事目心鈔』巻中に、

問、粽舉糲糲、可為正食耶否。師云、無義可正食也。（大正藏74・118a）

とある。これによれば、粽を律にのっとり「正食」にすべきか否かを師に尋ね、師は教義には無いけれども、「正食」にすべき旨を述べている。律宗では粽を食べる教義はなかったが、導入され実際には食べていたのである。

端午に粽を食する習俗は、隋唐時代の中国から日本に導入され、仏教寺院にも導入された。そして、鎌倉時代に宋代の中国から粽が再び導入されることとなった。ただし、すでに日本の仏教寺院で食されていたことからすれば、特段に珍しいものでなかったのかもしれない。それが理由であろうか、中世の日本の禅語録に粽が登場する回数は決して多くはない。このほか、重陽に粽を食べる習俗が中国で発生し、禅林を経由して日本にも導入されているが、この件については稿を改めて論じる予定である。

蘭湯・浴蘭について

端午の代表的な習俗に、「蘭湯」があった。「浴蘭」とも言い、「蘭」を入れた香湯に入り、邪気を祓うのである。ここで言う「蘭」は中国名「蘭草」のことで、日本では「藤袴（フジバカマ）」と呼ばれているキク科ヒヨドリバナ属の多年生の植物である。この蘭草を入れて香りをつけた湯で、邪気を祓い身を清めるのである。

蘭湯は『楚辞』「九歌」「雲中君」（『章句』所収）に「浴蘭湯兮沐芳、華采衣兮若英」とあり、南朝の梁武帝（464-549）の「和太子懺悔」に「蘭湯浴身垢、懺悔浄心霊」（『芸文類聚』76）とあるように、中国で古くから

行なわれていた習俗である。端午の蘭湯については、『荆楚歳時記』に記されていることから、六世紀の荆楚地方の端午で行なわれていた習俗であることは疑いない。ただし、唐代の端午の記録に蘭湯が見られないことから、この時代の端午の全般的な習俗であったかは不明とされている¹³。

日本における蘭湯の導入がいつからかは明確ではないが、仏教側の記録としては、空海（774-835）の『御将来目録』に「去年十二月望日、蘭湯洗垢、結毘盧遮那法印、右脇而終」（大正蔵55・1065c）とあるように、空海の師である恵果（746-805）が入滅に先立って「蘭湯」して身を清めたことを空海が記録している。しかし、これも端午の蘭湯ということでもない。

源師時の日記『長秋記』大治四年（1129）五月五日条の裏書きに、「御湯被入蘭」とあり、平安後期に端午の蘭湯が行なわれていたことが確認される。一方、平安時代の藤原宗忠の日記『中右記』承徳元年（1097）閏一月二十四日条、鎌倉時代の藤原経光の記録『民経記』寛元四年（1246）二月二四日条、寛元四年三月一日条、寛元四年三月四日条、寛元四年閏四月七日条、寛元四年十一月三日条、文永四年（1267）一月二十日条、文永四年四月十五日条、文永四年四月二十六日条、文永四年九月十二日条、文永四年九月二十七日条、文永四年十月九日条、近衛兼経の日記『岡屋関白記』建長二年（1250）四月一日条、建長二年六月二十七日条などに「蘭湯」した記録が残るが、端午には行なわれていない。「蘭湯」は端午のみに行なわれたわけではなかった。

ただし、鎌倉期に成立し南北朝期に増補・校訂された『拾芥抄』には、「五月五日採蘭、以水煮之為沐浴」とあるし、南北朝期の近衛道嗣の日記『後深心院関白記』永和二年（1376）五月五日条、永和四年五月五日条、藤原時房の日記『建内記』文安元年（1444）五月五日条に端午の蘭湯が行なわれた記録が現れてくる。

禅籍においては、南宋代の介石智朋（生没年不詳）の『介石和尚語録』『臨安府臨平山仏日浄慧禅寺語録』に、

仏生日上堂。胞胎才出播殃塵、直至如今毒害人。一杓蘭湯無限恨、腕頭何止重千斤。(統藏121・187b)

とあり、仏生日に蘭湯を用いているが、釈迦誕生仏像の頭頂に注いだものである。中国の禪語録の中では、端午に蘭湯していた例が見られない。また、清規にも記されていない。

日本では、鎌倉後期に虚庵祖円の『南院国師語録』巻下「偈頌」の「端午〈次韻五首本韻見于上堂〉」の一つに、

蘭湯備浴例風俗。弥満清凉無熱天。慚愧兒童能了事。片軛不到月光辺。(大正藏80・305a-b)

とあるが、内容からは禅林で実際の端午に蘭湯していたかは定かではない。また、『南院国師語録』巻上「南禅寺語録」に、

浴仏上堂。膝下黄金曾不識。銅頭鉄額各称尊。龍山今日又随例、一杓蘭湯撥頂門。卓拄杖云、大衆還覺伽梨湿麼。(大正藏80・286c)

とあるのは、蘭湯を釈迦誕生仏像の頭頂に注いでいたのだろう。この点は介石智朋の語録の事例と同様である。

端午に蘭湯を用いていた中世の禅籍としては、曹洞宗の普濟善救(1347-1408)の『普濟和尚語録』に、

重五佳節、作一偈呈山中諸彦、一身六十余端午、清白家風屬永光。不要善財拈出藥、菖蒲茶罷浴蘭湯。(大正藏82・519c)

とあり、室町期によく見られる程度である。しかし、この記事でさえも、普濟善救の先師である通幻寂靈(1322-1391)の忌日が五月五日であり、

先師忌に因んだ沐浴の蘭湯とも考えられ、単純に端午の蘭湯であったとは言い切れない。したがって、少なくとも中世前期までは蘭湯は禪林における端午の代表的な習俗ではなかったのである。

菖蒲茶について

端午の習俗として、菖蒲を用いたものが知られるが、そのうちの菖蒲酒は、先述の『荆楚歳時記』にも「以菖蒲或鏤或屑以泛酒」と見られるほどその起源は古い。菖蒲を鏤（きざ）み¹⁴、あるいは屑（こな）として酒に浮かべて飲むのである。

蘇軾（東坡居士、1037-1101）の元祐三年の「皇太后閣六首」の二首目に、

万寿菖蒲酒、千金琥珀杯。年年行樂処、新月掛池臺。¹⁵

とあり、恐らくは皇太后が菖蒲酒を千金琥珀の杯で飲んだ情景を漢詩にしている。北宋代には蘇軾の活躍した開封（河南省）では菖蒲酒が飲まれていたのである。

十二世紀の福州（福建省）の地誌である『淳熙三山志』巻40「土俗類・歳時」「端午」の「角黍」には、

旧俗婦礼、是日、上統寿衣服・鞋履・団欒・扇子・菖蒲酒。今鮮行之。

とあり、端午に統寿として菖蒲酒が飲まれることが少なくなっていることを記しているが、それは、それ以前に盛んに飲まれていたからの記述と言える。

この端午の菖蒲酒の習俗が禪宗に取り入れられたのが「菖蒲茶」で、茶¹⁶に菖蒲を浮かべて飲んだのである。菖蒲茶としては、先述した兜率従悦の端午の上堂に、「一甌山茗泛菖蒲」とあり、兜率恵照の上堂に「一盞

菖蒲茶、数箇沙糖粽」とあるように、文献上では北宋代が最初である。

この兜率従悦と兜率恵照の系統は、その後の門流が続いたわけではなかったが、端午の上堂や菖蒲茶は、行脚の僧侶などによって受け継がれ、各地に伝播したものと思われる¹⁷。いずれにしても、北宋代の語録に登場するのはわずかに二例のみであるが、南宋代にも伝えられ、より多く語録に登場するようになる。

たとえば、無門慧開（1183-1260）の『無門開和尚語録』巻上「鎮江府焦山普濟禪寺語録」の「端午上堂」に、「只是各人喫一盃菖蒲茶」（続蔵120・255c）とあるように、それぞれ一杯の菖蒲茶を飲むことが記されているし、率庵梵琮（生没年不詳）の『雲居率庵和尚語録』「慶元府仗錫山延勝禪院率庵和尚語録」の「端午上堂」に「却把山茶、以替竹葉、角黍滿盤、菖蒲細切」（続蔵110・55c-d）とある表現からは、山茶に細く切った菖蒲を浮かべ、竹葉で包まれた角黍（粽）が盆の上に満ちていたことが想定されよう。

また、希叟紹曇（生没年不詳）の『希叟和尚広録』の端午上堂では、「埜山茶点石菖蒲」（続蔵122・87a）、「大家相聚喫盞菖蒲茶」（続蔵122・104a-b）、「茶点菖蒲」（続蔵122・107c）、「苦澀菖蒲茶」（続蔵122・133a）、「茶点石菖蒲」（続蔵122・118a）などとあり、多くの菖蒲茶の記述を確認することができる。

また、南宋代の雙杉中元（生没年不詳）の端午の説法に「今朝依旧点盞茶与伊湿口、驀然咬破菖蒲、出身冷汗、失声道啞」（『枯崖漫録』巻3の雙杉中元章、続蔵148・90c）とあるのは興味深い。朝方、古の儀式に則って茶で口を湿らし、口の中で菖蒲をかみ砕けば、冷汗がでて、声を失い「アー」と言ってしまったと述べている。すなわち、茶に浮かべた細かく切られた菖蒲を、口の中でかみ砕くという飲み方が記されているからであり、しかもとても苦いという。

また、了庵清欲（1288-1363）の『了庵和尚語録』巻2「住嘉興路本覺禪寺語録」に「細切菖蒲泛醃茶」（続蔵123・313b）とあることからすれば、

菖蒲を浮かべたのは酃茶（濃い茶）であるから、より苦い茶に、苦い菖蒲を浮かべ、かみ砕いてさらなる苦さを味わっていた。菖蒲茶はとても苦い飲み物として飲んでいたのである。

この菖蒲茶は、日本には鎌倉時代に伝わることになる。端午に喫茶することは、建長寺開山の蘭溪道隆の『蘭溪和尚語録』巻上「建長寺語録」の「端午上堂」に「下座巡堂喫茶」（蘭全1・50b）とあり、一斉に喫茶する合図を述べていることから、おそらくこれが菖蒲茶であったと思われる。

この点、渡来僧で建長寺三世の大休正念（1215-1289）の『大休和尚語録』「建長寺語録」の「端午上堂」にも、「玉蒲浮緑茗啜了」（日仏全96・19）とあるので、建長寺ではまちがいなく菖蒲茶が飲まれていたことになる。また、この記述から、茶の色は「緑」であり、緑色の茶に緑色の菖蒲を浮かべていたことになる。

ただし、白雲慧暁（?-1297）の『仏照禪師語録』「東福禪寺語録」の「端午上堂」に「和茶只喫石菖蒲。石菖蒲喫了」（大正蔵80・27c）とあるように、菖蒲（ショウブ）なのか石菖蒲（セキショウ）なのかという問題があるが、史料の表記として菖蒲も石菖蒲も存在し、中国でも両者を混同していたような記述が見られ¹⁸、現状では確定はできない。一方、『仏照禪師語録』「東福禪寺語録」の「端午上堂」に「細切菖蒲和茶喫、苦如藥」（大正蔵80・34a）とあるように、いずれにしても苦い飲み物として飲んでいたのである。

菖蒲茶の習俗は、中世を通して日本で受容されたようである。江戸時代にも記録が見られ、曹洞宗では明治初頭まで確認することができるが、現在は行なわれていない。また、中国でも清代になるとほとんど記録に登場しなくなる。江戸時代に明末清初の禪を伝えた隠元隆琦の語録や『黄檗清規』には、菖蒲茶に関する記述は存しなく、現在の中国でも行なわれていない。

おわりに

本論において、中国の禅林に採り入れられた民間習俗の端午を考察し、その後、日本の禅林に受容された端午を考察した。そもそも、端午そのものが中国の民間習俗であり、これを寺院行事として受け入れることは、それ自体が、禅宗の特色でもあるのだろう。住持の説法では、往々、民間の習俗の話をし、あるいはそれらの習俗を否定しつつも、日常生活や眼の前に厳然とある事象を踏まえ、端午の上堂を行なうのであった。

端午の上堂のほか、禅林で行なわれた端午の習俗は、主に「粽」「菖蒲茶」である。このうち、「粽」は鎌倉時代よりも前に日本に入ってきており、禅林で「粽」を食べることは、それほど珍しいことでなかっただろう。また、「蘭湯」については、身を清めるために行なわれていたものであり、唐代の端午で一般的であったか不明であることや、記録からも、そもそも唐代の端午の儀式として日本に導入されたものではないのかもしれない。いずれにしても、平安後期の記録からは、端午の儀式として行なわれたようには見受けられず、端午の蘭湯は禅林ではほとんど行なわれなかったのではないかと考えられている¹⁹。

一方、菖蒲茶については比較的多くの記事が確認できるように思われる。中国では、『勅修百丈清規』にも記され、禅林の一般的な行事として定着したが、日本においても顕著に受容された。しかしながら、興味深いことに、禅宗文献以外では「菖蒲茶」の記事を一つたりとも見つけることはできない。菖蒲茶は菖蒲酒の代わりの飲み物であり、民間では菖蒲酒、禅林では菖蒲茶として飲み分けられていたのである。

中国式の修行生活を日本に再現することを目指した禅僧たちは、菖蒲茶については宋朝式の儀礼として積極的に受容した。それは、菖蒲茶が禅林のみの習俗であったことにもその一因があろう。すなわち、菖蒲茶は、民間習俗である端午の行事を禅林で受容する過程で発生し、禅林の中でのみ

継承された宋朝の禅林文化だったのである。

鎌倉期、南北朝期などの中世禅林の端午では、粽を食べ、菖蒲茶を飲み、住持が端午の上堂を行なう、このような修行生活が営まれていたのである。

出典のうち、主立った書籍の略称は以下の通り。大正新脩大蔵経 = 大正蔵、大日本仏教全書（仏書刊行会） = 日仏全、卍統蔵経 = 統蔵、蘭溪道隆禅師全集 = 蘭溪全、五山文学全集 = 五山全、五山文学新集 = 五山新

【注】

- 1 清規の思想背景に触れた論としては、柳幹康「一日不作、一日不食—インドの戒律から中国禅宗の清規へ—」（『三国伝来 仏の教えを味わう—インド・中国・日本の仏教と「食」』、臨川書店、2017年）があり、インドの戒律では禁じられていた労働（農耕）・調理・夕食が中国禅宗の清規で公認された思想的背景として、馬祖以来の作用即性説に注目している。
- 2 拙稿「鎌倉期の禅林における中国語と日本語」（『駒沢大学仏教学部論集』45、2014、259-286p）
- 3 池田温「中国古代における重数節日の成立」（『中国古代史研究』6、研文出版、1981、21-41p）
- 4 端午についての研究は多くあるが、本論において主に参考としたものは以下の通り。林芬蓉「端午節供考—中・日民俗儀礼の比較研究」（『比較民俗研究』2、1990、111-162p）。中村裕一『中国古代の年中行事』第二冊（夏、汲古書院、2009年）など。
- 5 『荆楚歳時記』は、守屋美都雄訳注『荆楚歳時記』（平凡社、1978年）。『荆楚歳時記』（四部備要版・影印）を参照。
- 6 『祖堂集』は、大韓民国海印寺版を影印覆刻した『祖堂集』（禅文化研究所編、1994年）を用いた。
- 7 小坂機融「室町期清規考—『正法寺清規』と『竜泰寺行事次序』を介して」（『駒沢大学佛教学部研究紀要』46、1988）
- 8 尾崎正善「月中・年中行事清規三本の紹介—『南禅諸回向』・『建長寺年中諷経並前住記』・『瑞鹿山円覚興聖禅寺月中行事・年中行事』」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』9、2004、99-128p）

- 9 たゞし、室町期以降の中世後期になると、臨濟宗では端午上堂が記録される例が少なくなる。また、曹洞宗でも中世後期は、所謂、南宋から流れを汲む上堂・小参を中心とする語録ではなく、代語集という形が基本となったため、端午に述べた代語が記録されることはあっても、端午の上堂は記録されなくなる（安藤嘉則『中世禪宗文献の研究』、国書刊行会、2000年）。一方、江戸時代になると、臨濟宗の無着道忠の『小叢林略清規』や『正法山清規』には端午の行事は記されていないが、曹洞宗では端午の上堂も菖蒲茶の儀式も行なわれ、清規にも記されている。端午の諸行事については、江戸時代における曹洞宗と臨濟宗では受容に相異が見られるようになる。
- 10 北魏の『斉民要術』巻9、隋の『玉燭宝典』に引用された周処（236-297）の『風土記』には、角黍（粽）は端午と夏至の食べ物と記されているし、『荆楚歳時記』には夏至の食べ物と記されている。
- 11 『禪苑清規』巻3「監院」に「如冬齋・年齋・解夏齋・結夏齋・灸茄会（端午・七夕・重九・問炉・閉炉・蠟八・二月半是）、如上齋会、若監院有力、自合管辨。如力所不及、即請人勾當」とあるに基づく。
- 12 『枯崖漫録』巻3の雙杉中元章に「衲僧家、不知月之大小、歳之閏余、喫著三角粽子、便道是端午」（続蔵148・90c）とあり、粽を衲僧（禪僧）の食べ物と記している。
- 13 中村裕一『中国古代の年中行事』第二冊、夏（汲古書院、2009年、454頁）では、「唐代文献には五月五日の浴蘭と沐浴の史料がない。唐代の端午に浴蘭していたかどうかは一切不明である。『荆楚歳時記』の浴蘭節という語に影響され、唐代の端午に、浴蘭とか沐浴の習俗があったと考えないほうが正解であろう」と指摘している。
- 14 唐代の『千金月令』にも、「端午以菖蒲或鏤或屑以泛酒」と同文が収録される。たゞし、「鏤」については、『荆楚歳時記』も『千金月令』も引用によっては「縷」の字が当てられている。「縷」は糸のように細かい状態を指すので、菖蒲は細く刻まれて酒に浮かべられていたのかもしれない。
- 15 『東坡全集』115「春貼子詞元祐三年」「皇太后閣六首」
- 16 ここでいう「茶」は、宋代の一般的な喫茶方法である、茶葉を粉「末」状にして、器に入れ、湯を注ぎ攪拌させた「茶」と想定され、この「茶」に細かく切った菖蒲を浮かべていたものと考えられる。
- 17 僧侶ではないが、宰相の張商英（1043-1121）は兜率從悦の法嗣とされ、真淨克文、兜率從悦、圓悟克勤など多くの禪僧や、また蘇軾とも交流があった。

張商英が兜率從悦と会ったのは元祐六年（1091）で、その年に兜率從悦は示寂するが、張商英は恵照を兜率寺の後住とし、三十年に及ぶ交流が続いた。さらに、後にも多くの僧侶と交流を持つようになる。張商英などの居士も端午の禪宗儀式や文化の伝播に寄与したのかもしれない。張商英については、安藤智信「宋の張商英について」（『東方学』22、1961、57-66）、阿部肇一「無尽居士張商英について」（『増補 中国禪宗史の研究』研文出版、1986、392-412p）を参照。

- 18 木村康一・秦清之・西岡立夫「漢薬菖蒲の生薬学的研究—第一報」（『生薬学雑誌』17、1964、25-35p）によれば、中国の古い文献に見られるセキショウとショウブは、その記載されている両者の特徴などからすれば、「このことは昔中国においてはショウブとセキショウが混同され、薬用にはセキショウの根葉が賞用されながら葉に関しては人家周辺に多く見られるショウブの特徴が記載されたものと考えるのが適当のようである」と指摘する。さらに、この論文が撰述された時点の中国で市場に流通していたショウブとセキショウは、両種が混じって出回っていることを指摘している。
- 19 『猪隈閼白記』正治元年（1191）五月五日条には、「終日降雨、浴菖蒲湯、今日左近府騎射真手番也」とあって、鎌倉時代の初期にすでに菖蒲湯を浴びている記録が確認される。また、一条兼良（1402-1481）撰述の有職故実『世諺問答』には、「しょうぶ」の項目に「沐浴に入侍る」と記している。

A Study of the Tango in Medieval Zen Temples

TACHI Ryushi

Tango the 5th of May, is one of the season's sectional days with its origin in China. Since ancient times in China Tango was a special day holiday on which *chimaki* 粽 (rice dumplings wrapped in bamboo leaves) were eaten and various ceremonies using *Acorus calamus* 菖蒲, *Artemisia princeps* 艾, etc., were held. The Tango was one of the popular folk customs adopted into the ritual practice of Zen Buddhism, a strict contemplative school of Buddhism that was introduced to China by the Indian monk Bodhidharma 達磨. Zen emphasized the importance of maintaining the monastic precepts, but also recognized the value of popular customs owing to its stress on the oneness of religious practice and everyday life, as expressed in Mazu Daoyi's 馬祖道一 sayings "mind itself is the Buddha" 即心是仏 and "ordinary mind is the Way" 平常心是道.

Historical records indicate that the Tango in Chinese Zen temples began during the Northern Song Dynasty 北宋時代, with the three activities of Tango Preaching 端午上堂, eating *chimaki*, and drinking *Acorus calamus* tea 菖蒲茶 being observed. Initially these activities were referred to in only a limited number of documents, but later, during the Southern Song Dynasty 南宋時代, the number of references increased greatly. The customs of Tango Preaching and drinking *acorus calamus* tea were officially recorded in the *Baizheng Zen Monastic Regulations* 勅修百丈清規, compiled during the Yuan Dynasty 元時代.

The customs associated with Tango and performed in Song-dynasty Zen temples were introduced to Japan by Zen monks during the Kamakura period. The practice of Tango Preaching, for example, is referred to in the written

records of Dōgen 道元 and Rankei Dōryū 蘭溪道隆, Zen monks active during the mid-Kamakura period. The eating of *chimaki*, too, took place in Kamakura-period Zen temples, although *chimaki* itself was introduced to Japan during the Nara period.

Acorus calamus tea derives from Acorus calamus wine 菖蒲酒, mentioned in the sixth-century Chinese text *Keiso saijiki* 荆楚歲時記. Zen temples used chopped Acorus calamus leaves to drink with tea. What originally began as a custom in Northern Song Dynasty Zen temples was introduced to Japan by Zen monks from the Southern Song Dynasty. Although Acorus calamus tea drinking died out in China during the Ming-Qing era 明清時代, Japanese documents confirm that it continued in Japan's Zen temples until the beginning of the Meiji period. References to the drinking of Acorus calamus tea are found exclusively in historical materials relating to Zen temples, so it can be regarded as unique to the Zen school. In Japan Acorus calamus tea was one of the aspects of Song-dynasty Zen culture that was eagerly accepted and maintained as one of Japan's Zen traditions.

The customs of eating *chimaki*, drinking Acorus calamus tea, and presenting special Tango sermons during the annual observance of the Tango became established elements of the training life of medieval Zen temples in Japan.

館隆志氏の発表論文に対するコメント

金子 奈央*

(日本 中村元東方研究所)

中国禪は中世期に日本に本格的に移入された。日本における禪とその展開については、この十年來の研究上の傾向として、「純粹禪」に比して考察が十分ではなかった所謂「兼修禪」—密教と禪との融合性—への注目の高まりが指摘できる¹。また、思想面ではなく禪の制度面に注目する考察もある。例えば、歴史学の分野においては、顯密体制論の批判的検討から、日本中世仏教の把握にあたり、顯密仏教に加えて禪律仏教—中国宋代に成立した「禪教律」觀を土台として宋代中国の寺院制度・文化を導入した仏教—という枠組みを提唱する研究、また、中世期の日本禪における門派の形成と伝法について、袈裟などの「物」の作成や継承が大きな役割を果たすことを指摘する研究も注目されている²。

館先生の「中世禪林における端午」（以下、館論文と略す）は、端午を事例として、中国から日本への禪および禪にまつわる文化の伝播と受容をテーマとしており、上記のような研究傾向とも関わると考えられる。

以下においては、まずは要点に触れながら館先生の論考の意義についてまとめ、次いでコメントとして質問を記したい。

（1）館論文の要点とその意義

館論文では、日本の中世禪林に伝わって受容された端午の諸行事について、まず中国における端午の習俗がどのように中国禪林に受容されたのか確認した上で、日本の禪林への伝播と受容のありようが考察される。

*中村元東方研究所研究員。

中国における端午の習俗は、屈原と粽の伝承に由来を持つと考えられ、粽の他に浴蘭・蘭湯等といった邪気を祓う習俗が取り入れられて成立し、記録から、奈良期以前に日本へと導入されていたという。

中国禪林においては、北宋代に端午上堂および粽を食す習俗の記録があり、これは南宋から清代まで継承された。日本においても、中世前期の道元や蘭溪道隆の語録、『瑩山清規』以降の清規類に端午上堂の記載がある。

中国禪林では、北宋代から粽の習俗を受容していたことが禪宗文献の記録から確認される。日本には、平安初期には端午の粽が記録にあり、仏教文献では平安後期に記録がある。鎌倉時代に中国の禪林から粽の習俗が再び伝わったが、既に伝来済みのため、記録に登場する回数は少ないという。

蘭湯・浴蘭は、元来は六世紀の荆楚地方で行われた習俗に遡るが、これが果たして端午に行われたかどうかは定かではなく、中国の禪語録には端午における蘭湯の例が見られないという。日本では、空海の『御将来目録』の記録が初出であり、十三世紀までの記録も存在するが端午に関係するものではなく、禪語録や清規には端午の行事としての蘭湯の確実な例が確認できないと指摘している。

中国における端午の習俗の一つである菖蒲酒の習俗が禪林に導入されたのが、北宋代から禪宗文献に登場する菖蒲茶であり、南宋代には語録などにも苦い飲み物として良く登場するという。日本には中世を通じて受容され、明治初頭まで菖蒲茶を飲んでいたことが確認できる。禪宗文献以外では菖蒲茶の記述が見られないことから、菖蒲茶は禪林の中でのみ継承された宋朝の禪林文化であったと指摘している。

以上のように、中国の民間習俗であった端午は、中国において禪林の寺院行事として受け入れられ、端午上堂が行われた他、粽・菖蒲茶の習俗が受容された。日本の禪林においては、鎌倉期以前に既に伝わっていた粽の他、端午上堂や菖蒲茶が受容された。特に菖蒲茶は、民間習俗である菖蒲酒を中国禪林において受容する過程で発生し、禪林の中でのみ継承された文化であった。ここから、日本の中世禪林では、端午に粽を食べ、菖蒲茶

を飲み、住持が端午の上堂を行ったと想定できることを、禪宗文献の他、諸記録から確認した意味は大きいと考える。

(2) コメント

館論文は、中国において生まれた民間習俗である「端午」とその関連習俗を取り上げ、第一に民間習俗の中国禪林での受容について、第二には中国禪林から日本の禪林への伝播と受容を射程として考察した内容である。以下においては、コメントとして二点ほど質問を提出したい。

① 禪林における民間習俗の受容の持つ社会的意味について

民間習俗である「端午」が中国の禪林に受容された点について、館先生は「往々、民間の習俗の話をし、あるいはそれらの習俗を否定しつつも、日常生活や目の前に厳然としてある事象を踏まえ」という「端午上堂」での説法の特徴を取り上げて、日常生活を重視する禪宗の特徴そのものに、その理由を求めている。

この点について異論はないのであるが、民間習俗を寺院行事として受容することに付随する社会的効果や機能—例えば布教や信者の増加など—等があればご教示頂きたい。

② 異なる地域への習俗・文化の伝播と受容の背景について

館論文からは、日本禪林では端午に関連する習俗の受容について取捨選択が行われたと読み取れる。すなわち、中国禪林に特徴的かつ日本に伝わっていなかった端午上堂や菖蒲茶が積極的に受容されたと読み取れる。その背景の一つとして、日本の中世仏教における戒律復興を背景に、禪清規など最新の中国禪の生活規範を受容する気運の高まりが存在したと考えられる。

中国成立の禪清規や中国禪林の行事の日本禪への伝播と受容を考える際

には、一方で受容されなかったものや変容したものもあると考えられる。指摘された上記の理由の他、そうした取捨選択や変容の背景として働くメカニズムや事情などがあればご教示頂きたい。

【注】

- 1 例えば、以下の考察などを参照。和田有希子「鎌倉中期の臨済禅：円爾と蘭溪のあいだ」『宗教研究』七七（三）、二〇〇三年。高柳さつき「日本中世禅の見直し—聖一派を中心に」『思想』九六〇、二〇〇四年。古瀬珠水「再考：大日房能忍と「達磨宗」」鶴見大学仏教文化研究所紀要』一八、二〇一三年。
- 2 例えば、以下の考察などを参照。大塚紀弘「中世「禅律」仏教と「禅教律」十宗観」『史学雑誌』一一二（九）、二〇〇三年。原田正俊「南北朝・室町時代における無窓派の伝法観と袈裟・頂相」原田正俊編『日本古代中世の仏教と東アジア』関西大学出版会、二〇一四年。

金子奈央氏のコメントに対する回答

舘 隆 志

(日本 東洋大学)

まず拙論に対しコメントして頂きありがとうございます。質問に対し回答させていただきます。

(1) 民間習俗を寺院行事として受容することに付随する社会的効果や機能について、にお答えいたします。

禅籍として残された史料の多くは修行者に対してのものであり、それを中心に論じざるを得ないため、史料的な裏付けは難しいのが現状です。

ただし、宋代の中国禅林において、民間習俗は他の宗派よりも積極的に受容されたことそのものが、禅宗の特色を物語るものであったと言えるのではないかと考えています。民間習俗を寺院行事として受容することは、特定の經典に依らない禅宗の独自性を具現化する手段の一つであったと考えています。

民間習俗の受容は、中国における場合と、日本における場合にはまったく異なる側面があると考えます。すなわち、日本に伝来した際には、禅林を経由した南宋の習俗として導入されたからです。特定の經典に依らない禅宗の独自性を具現化する手段の一つというだけでなく、南宋禅林文化の体現者という位置づけを与えることにつながったと考えております。茶などはその良例と言えるかと思えます。

上述に加え、僧俗ともに日本では「唐物」に対する憧れのようなものがあったことから、南宋禅林文化の体現者という位置づけは、少なくとも日本における布教や信者の増加に有益であったと考えられます。

(2) 中国成立の禅清規や中国禅林の行事の日本禅への伝播と受容を考え

る際に、受容されなかったものや変容したものがあり、その取捨選択や変容の背景として働くメカニズムや事情について、にお答えいたします。

道元の『赴粥飯法』の「洗鉢之法」で、「聞此槌、維那作処世界梵、是用祥僧正之古儀也」（大正蔵82・329a）と道元が宋朝で学んだものと、栄西の古儀とは相異があったことを記しておりますが、これが中国禪林ですでに発生していた相異かは確認することができません。ただし、中国の清規には栄西の古儀の方法は記されておらず、栄西の受容過程で生まれた相異と考えることもできます。

清拙正澄の『大鑑清規』の「陞堂」に関する記事に「建長円覚耆旧、皆有古叢林体裁。可喜。今後大家追復古風為後昆模範可也」（大正蔵81・621a）とあり、「建長円覚耆旧」に「古叢林の体裁」があることを記しています。清拙は日本の「古叢林」を見てはいないので、恐らくは中国の「古叢林」を指し、この相異は宋朝禪林で生じたと考えることも十分に可能です。

栄西、道元、清拙正澄のような具体例や、『清規』の変遷を踏まえれば、禪清規や禪林の行事は、中国においても、日本においても容易に変容したと判断されます。したがって、日本・中国どちらにおける変容かについては、具体的な言及や、類例が確認されない限り、史料に見られる変容が日本・中国のどちらで生じたのかを確定させることは難しいと考えます。

ただし、円爾の場合、入宋経験のある一老僧が、東福寺が「常の禪院よりも事の行をほし」ことを踏まえて、「唐様を行ぜ令め給はば宋朝の如くすべし。事の行多候」と難じた際に、円爾は「宋朝の僧は坐禪を如法にして限り有り。四時の坐禪の外に常坐する僧なども有り。大方国の風、坐禪在家出家多分之を行ず。仍って事の行すくなし。日本の僧は、坐禪の行疎略なり。事の行・神咒等なくは、何をもて信施を消し侍るべき。宋朝の如き坐禪すべくは止む可し」（『雑談集』巻九）と答えており、あえて中国禪林と異なる方法をとっていた例が記されております。この場合は、日本における禪の受容状況を踏まえた上での伝播者の意志と理解すべきでしょ

う。

また、本論でとりあげたように道元は深山幽谷では端午の習俗を行なうことが難しいことを述べているので、財政的な事情や地理的な問題も加味されるべきかもしれません。

金子先生の研究テーマの一つである「提衣」「唱衣」については、先生のご指摘のように日本で異なる受容をされていますが¹、その理由として、日本における「伝法衣」の価値が南宋禅林よりも高かったために²、「提衣」「唱衣」が伝法の証としての意味合いを有する儀式に変容した可能性もあろうかと私は考えます。

いずれにしても、禅清規や中国禅林の行事が日本に導入された際の取捨選択や変容の背景には、日本における事情を踏まえた上での将来者・伝播者による意志が介在していると考えます。

【注】

- 1 金子奈央「『徹通義介叢記』における提衣とその変容」（『東方』32、2016、91-109p）・「禅宗清規における財の移動と唱衣法—『禅林備用清規』を中心に」（『東方』29、2013、105-126p）・「中国撰述の諸清規における唱衣法—『入衆須知』・『叢林校定清規総要』・『禅林備用清規』・『幻住庵清規』を中心に」（『東方』28、2012、179-195p）・「『勅修百丈清規』における唱衣法の意義—遺品の動きを中心に」（『東アジア仏教研究』9、2011、39-54p）。
- 2 館隆志「伝法衣について—遺された逸話から」（『禅文化』244、2017、10-19p）。