

『小叢林清規』における回向文と 日本の神々の勧請

龐 超

はじめに

『小叢林清規』^{しょうそうりんしんぎ}とは、江戸時代の禅僧無著道忠^{むじやくどうちゆう}（1653–1745）が貞享元年（1684年）臘月に作成するものである。ここで言う「小叢林」とは、伽藍の規模が小さく、常住僧の数も限られている寺院を指す。『小叢林清規』は三巻に分かれ、上巻は目録・例言・通用清規及び日分清規・月分清規などの行事に関する記述があり、中巻には臨時清規、下巻には回向文と図式が含まれる。拙論では、『小叢林清規』の内容を分析し、回向文において日本の神々が勧請される状況やその順番を解明するとともに、無著道忠が室町時代末期に成立させた『諸回向清規』^{しよえこうしんぎ}の内容を受け継ぎ、上七社の順に神を勧請していることを明らかにする。なお、拙論で扱う上七社とは、11世紀には確立された二十二社の中でも第一位から第七位に位置づけられた神社のことである。具体的には、現在の伊勢神宮、石清水八幡宮、賀茂下上（賀茂御祖神社および賀茂別雷神社）、松尾大社、平野神社、伏見稲荷大社、春日大社がこれにあたる。

これまで禅宗における神々の勧請をめぐる研究において、石川 [1985] は主に曹洞宗に焦点を当ててきたが、臨済宗の禅僧による神々の勧請の実態については、十分な分析がなされてこなかったといえる。二階堂 [2015] や育古 [2021] の研究は、臨済宗における仏教外の神々の勧請に着目した点で意義深いだが、その関心は主に伽藍神に置かれており、日本の神々を対象とした勧請の様態については、未だ踏み込んだ検討の余地を残している。さらに、筆者は既稿「室町時代禅宗の回向文と日本の神の勧請について—『諸回向清規』と『南禅諸回向』を中心に—」（龐 [2025]）に

において、日本の禅僧による回向文中の神々の勧請について考察を行った。しかし、同稿での分析は室町時代末期の臨済宗に限定されており、江戸時代における変遷や展開については十分に論じられていない。したがって、江戸時代における臨済宗の禅僧がいかなる意図と形式をもって日本の神々を勧請したのか、その実態を詳細に分析・検討することは、依然として不可欠な課題である。

以下では、『小叢林清規』における日本の神々の勧請状況を踏まえ、次の順序に従って分析を進める。(一) まず、『小叢林清規』に見られる仏教以外の神々の勧請状況を整理し、同清規における勧請の様態が、日本の室町時代における禅僧の作法を継承したものであることを指摘する。この方式は、顕密仏教における神々の勧請の伝統を保持しつつ、一方で宋元より伝来した勧請儀礼をも融合させたものであった。また、『諸回向清規』との比較を通じて、『小叢林清規』の勧請方式が『諸回向清規』を援用したものであることが確認できる。無著道忠は、神々の勧請の順序や回向文に現れる神号に対して、特段の改変を加えていないのである。(二) 次に、『小叢林清規』と室町時代に成立した諸清規とを比較することにより、『小叢林清規』における日本の神々の勧請方式が『諸回向清規』の作法を継承しつつ、その源流は『万年山相国承天禅寺諸回向并疏』(以下『相国寺諸回向并疏』)に求められる可能性が高いことを明らかにする。(三) さらに、『小叢林清規』と、室町時代・江戸時代に成立した臨済宗の清規あるいは回向文を比較することにより、禅宗が回向文の中で日本の神々を勧請し始めた当初から、法要において寺院所在地の日本の神々を優先的に勧請する傾向が一貫して存在する点を指摘する。

以上の分析を通じて、『小叢林清規』における日本の神々の勧請方式の理解を深化させるとともに、日本の臨済宗における勧請儀礼の伝承過程を明らかにする一助としたい。

1 『小叢林清規』と神々の勧請

まず、『小叢林清規』の中に勧請される神は『諸回向清規』、『南禅諸回

向』などの清規と同じ、「インドの神」、「中国の神」と「日本固有の神」の三種に分類できる。「インドの神」とは護法神として仏教に取り入れる梵天・帝釈天などのインド固有の神々である。「中国の神」とは火徳星君のような中国の道教の神及び伽藍神。「日本固有の神」とは伊勢大神宮、八幡大菩薩などの神祇信仰又は神仏習合の神々である。

そして、『小叢林清規』『修正滿散回向（正月三日）』の中で日本の神を勧請する順番は、以下のようになる。

①－②⑦は、諸仏から日本の神々の名に便宜的に付けたものである。

大佛頂萬行首楞嚴神呪消災妙吉祥神呪所集功德回向。佛果菩提。①本師釋迦如來。②大聖文殊師利菩薩。③大行普賢菩薩。次伸祝貢。④大功德尊天。⑤大辯才尊天。⑥大梵尊天。⑦帝釋尊天。⑧東方持國天王。⑨南方增長天王。⑩西方廣目天王。⑪北方多聞天王。⑫堅牢地神尊天。⑬韋駄尊天。⑭摩利支尊天。⑮日月兩宮天子。天界列位一切聖衆。地界水界大小明靈。今年歲分主執陰陽權衡造化賞善罰惡一切聰明。⑯南方火徳星君火部聖衆。今上皇帝本命元辰。大檀那某支干當生本命元辰。現前一衆各各本命元辰吉凶星斗。日本國⑰伊勢大神宮。⑱八幡大菩薩。⑲賀茂下上大明神。⑳松尾大明神。㉑平野大明神。㉒稻荷大明神。㉓春日大明神。㉔日吉山王。㉕祇國牛頭天王。㉖北野天滿大自在天神。㉗御靈八所大明神。總日本國內大小福德一切神祇當坊此境旺化靈神厨監齋使者主湯火神祇。(T81 714c-715a)

①釈迦如來 ②－③菩薩 ④－⑤諸天 ⑥中国の神（道教の神・星信仰の神・本命星君） ⑦－②③日本の神々（上七社の神々） ④・⑤・⑥日本の神々（中七社・下八社の神々 一部の神のみ） ⑦日本の神々（二十二社に属せぬ神々）

『小叢林清規』の中では、神々が大体インド・中国・日本の順番で勧請される。すなわち、仏、菩薩などの仏教の神を勧請した後、大功德尊天、大弁才尊天などの天部に属するインドの護法神を勧請する。その後、南方火徳星君などの中国の神及び本命星君を勧請する。最後は伊勢大神宮などの

日本の神々を勧請する。神々の勧請の順序について、筆者（龐 [2025]）はこの勧請の順序は禅僧が最初に考案したものではなく、禅宗が伝わる前の平安時代から存在していたことを指摘している。勧請される神々の中でも、特に「韋駄尊天」および「韋天將軍（韋琨將軍）」の勧請状況については注視を要する。そもそも「韋駄天」は、他の諸天と同様にインドに起源を持つが、中国への伝来後、道宣、道世、宗暁らの著述による影響を受け、次第に「韋琨」と同一視されるようになった⁽¹⁾。それに伴い、韋駄天は「三州護法神」の身分が付与され、監齋使者とともに勧請される形式が確立した⁽²⁾。こうした勧請様態は、宋元期における日宋・日元の仏教交流を通じて日本へ流入し、日本の禅僧が神々を勧請する際にも、当然のごとくこれら宋元伝来の勧請儀礼の影響を受けることとなった⁽³⁾。しかしながら、無著道忠は『小叢林清規』において、このような勧請方式をそのまま踏襲してはいない。道忠は、諸天の一尊としての「韋駄天神」と、監齋使者とともに勧請される「三州護法韋氏尊天（韋琨將軍）」とを、明確に二尊の別神として分かち、それぞれを勧請する形をとったのである。具体的に見れば、『小叢林清規』「修正滿散回向（正月三日）」において韋駄尊天は諸天の一尊として勧請されているが、「韋駄天諷經」に際して道忠は、その儀礼を「韋將軍諷經回向」（T81 713c）へと改めている。さらに、『諸回向清規』における「祝獻三州奉爲庫司護法韋駄尊天厨司監齋使者守護井竈一切明靈主管田園諸大神將」（T81 629a）との内容を、「三州護法韋氏尊天厨司監齋使者。守護井竈一切明靈主管田園諸大神將」（T81 713c）へと書き換えているのである。以上の通り、韋駄天の勧請様態を検討することで、日本禅僧による神々の勧請の順序は、単なる顕密仏教的な「天竺・震旦・本朝」の順序の模倣や継承に留まるものではないことが確認できる。すなわち、顕密の勧請方式を援用しつつも、一方で宋元の仏教儀礼を積極的に吸収し、諸天の一尊であった韋駄天に「三州護法」の身分を持たせ、監齋使者等とともに勧請する形を整えたといえる。ただし、無著道忠がその過程で韋駄天と韋天將軍のアイデンティティを区別した事実は、日本の禅林が宋元伝来の儀礼を受容する際、単なる無批判な模倣に終始せず、独自の解釈や再構成を加えていたことを物語っている。

さらに、日本の神々を勧請する方式は以下の二つに分けられる。一つ目は神号を唱えず、「日本国内大小福德一切神祇」のように一括して勧請されるかたちである。二つ目は個別に神号を唱えて、神を勧請する形式である。『小叢林清規』の中に、日本の神を勧請する場合は11箇所があり、その中に神号を唱えず、神を勧請する場合は4箇所、神号を唱えて神を勧請する場合は7箇所である。そして後者の場合、上七社の神を勧請した後、中七社・下八社の神及び地方の神を勧請している。具体的には、まず神祇信仰の二十二社の順番を参照し、上七社の神を勧請する。法要によって、上七社のすべての神の神号が現れない場合もある（3箇所）。その他の神を勧請する順番は上七社の順番と一致する（4箇所）。その後、祇園牛頭天王八王子、日吉山王、北野天満大自在天神などの中七社と下八社の神と熊野三所大権現、愛宕四所大権現などの神を勧請する。日本の神々の勧請と法要の関係について、『小叢林清規』の中に日本の神を勧請する場合は11箇所、その中に7箇所は修正、結制、解制などの僧侶の修行に関する法要で、4箇所は信者向けの法要である（その中に2箇所は祈祷の法要）。すなわち、日本の神を勧請する法要はほぼ僧侶の修行に関する法要及び信者向けの祈祷の法要である。

最後に、この時期の曹洞宗の禅僧が日本の神を勧請するけれども、二十二社（上七社）の影響を受けていないと考えられる。例えば、^{まんざんどうはく}叡山道白（1636-1715）『東林語録』「築鎮守壇記」の中に「特勧請天照大神。白山権現。住吉大神。稻荷明神。八幡大菩薩。香椎宮。志賀神。天満大自在天神。櫛田明神。寶満菩薩。彦山三所権現。護法龍天等。設祭於壇上。以敬焉。以拜焉。」（T82 582b）の記述から、^{とうりん ぎやく}叡山道白は上七社の順番に応じて神を勧請することをせず。1753年に刊行する^{めんざんずいほう}面山瑞方（1683-1769）『^{とうじょうそうどうしんぎやう}洞上僧堂清規行法鈔』「楞嚴會啓建」の中に「伊勢大神 稻荷明神 白山権現 愛宕権現 天満天神 護衛伽藍十八善神」（曹洞宗全書刊行會 [1972 : 94]）を勧請し、「修正大勝文」の中に「伊勢大神宮 稻荷大明神 白山大権現」（曹洞宗全書刊行會 [1972 : 122]）を勧請し、上七社の順番に応じて神を勧請する内容も見つけない。曹洞宗の禅僧は、二十二社の順番に従って神を勧請することはなかったと考えられる。言い換えれば、室町時代と同じように、上七社の順番に

『小叢林清規』における回向文と日本の神々の勧請

応じて神を勧請する禅僧は臨済宗の禅僧だけであると考えられる。

2 『小叢林清規』における日本の神々の勧請の様態とその継承

『小叢林清規』の成立以前、すでに平安時代の顕密仏教僧や、鎌倉・室町時代の日本禅僧は、回向文の中で日本の神々を勧請していた⁽⁴⁾。前述のとおり、『小叢林清規』には11箇所にわたり日本の神々が勧請されており、これを室町時代に成立した『諸回向清規』の記述と比較すると、これら11箇所はいずれも『諸回向清規』からの引用であることが確認できる。無著道忠は儀礼の部分において『諸回向清規』の内容を一部改変しているものの、日本の神々の勧請に関しては、順序および具体的な神号のいずれにおいても『諸回向清規』と一致している⁽⁵⁾。したがって、『小叢林清規』における日本神々の勧請方式は、『諸回向清規』を典拠としていると考えられる。しかし、比較の範囲をさらに広げると、『小叢林清規』に見られる神々の勧請方式は『諸回向清規』に始まるものではなく、より早く成立した禅僧の著作の中にも同様の勧請方式を確認することができる。本章では、この勧請方式の伝承過程について分析を行う。

(1) 『小叢林清規』と日本禅僧における神々の勧請順序の伝承について

前述のように、『小叢林清規』における神々の勧請順序は、まず二十二社のうち上七社の神々を勧請し、次に中七社および下八社の一部の神々を選択的に勧請し、最後に二十二社に属さない神々を勧請するという構成をとっている。『小叢林清規』の該当部分は『諸回向清規』に由来するものであり、このような勧請方式が室町時代末期に成立した『諸回向清規』に見られることは疑う余地がない。さらに、この勧請方式は『諸回向清規』のみならず、同時期に成立した『南禅諸回向』にも確認されるため、室町時代末期にはすでに多くの寺院で共通して用いられていた方式であったと考えられる(龐 [2025])。この勧請方式の淵源を遡ると、春屋妙葩^{しゅんおくみょうは} (1312-1388) および『相国寺諸回向并疏』に行き着く。まず、貞和六年 (1350) に成立した春屋妙葩の願文には、『小叢林清規』や『諸回向清規』に極め

て近い勧請方式がすでに確認されるのである。

①―⑧は、日本の神々の神号に便宜的に付けたものである。

謹焚妙香九拜奉請南無十方常住佛陀耶。南無十方常住達磨耶。南無十方常住僧伽耶。本師釋迦牟尼世尊。當來導師彌勒尊。及盡虛空界十方三世一切諸佛。兩部界會諸尊聖衆。大慈悲父圓通大士。大聖文殊師利菩薩。大行普賢菩薩。虛空藏菩薩。地藏菩薩摩訶薩等。盡虛空界一切諸大薩埵。已說今說當說包虛空界大毘盧法寶一切諸修多羅藏。回心向大五百應眞。西天東土諸大祖師。及盡十方諸賢聖僧。伏願影現道場。證明妙葩所發願。復次焚香至心奉請兩部界會諸大明王諸大天童。金剛會上八大金剛。護法摧邪諸大金剛。浮幢利海功德尊天。辯才尊天。帝釋尊天。四大天王等。護法一十八尊天。天界列位一切仙衆。地界無量諸大神祇。水界無數諸大龍王。三界應禱聖聰十方無極玄造①日本國伊勢大神宮。②八幡大菩薩。③賀茂大明神。④松尾大明神。⑤平野大明神。⑥稻荷大明神。⑦春日大明神。⑧北野天滿大自在天神等。六十六州諸大權現諸大明神。伏願光降道場。洞鑑某甲所發誓願。(T80 722c-723a)

春屋妙葩の願文を分析すると、まず上七社の神々を勧請し、次いで下八社のうち北野天滿神を勧請していることが確認できる。この構成は、『小叢林清規』における「まず上七社の神々を勧請し、その後、中七社および下八社の一部の神々を選択的に勧請する」という方式と一致している。また、春屋妙葩の願文全体には密教的要素が濃厚に認められることから、前章で述べたとおり、この勧請方式は平安時代以来の顕密仏教における勧請儀礼を継承したものであると考えられる。春屋妙葩は相国寺第二世住持であり、同寺の建立および落慶に際して行われた法要儀礼の実質的な制定者であった(開山の夢窓疎石は勧請開山である)。したがって、『相国寺諸回向并疏』にも、春屋妙葩の願文と類似した勧請方式が見られる。『相国寺諸回向并疏』を分析すると、日本の神々を勧請する回向文は全26箇所あり、そのうち21箇所には勧請される神々の神号が明記されている。これら21箇所の回

向文を検討すると、相国寺における勧請の順序は春屋妙葩の願文の特徴を踏襲し、まず上七社の神々を勧請し、その後に中七社および下八社の一部、さらに二十二社以外の神々を勧請していることが明らかである。

以上の分析から、次のような結論を導くことができる。すなわち、『小叢林清規』における勧請の順序は、起源的には密教の勧請儀礼に由来するものであり、春屋妙葩ら禅僧は密教に深い造詣を有しつつ、法会においてその儀礼を取り入れ、禅宗の回向文の一部として再構成したものである。しかしその後、日本禅宗が宋元時代の仏教儀礼を積極的に吸収していく過程で、密教の要素は次第に薄まり、代わって韋駄尊天（韋琨將軍）・伽藍神など宋元仏教に由来する護法神の勧請が加わり、最終的に『小叢林清規』に見られるような勧請方式が形成されたのである。

（２）『小叢林清規』にみる日本禅僧が勧請する日本の神々の神号

本章第１節では、『小叢林清規』における密教および禅宗の勧請順序の継承状況について論じた。『小叢林清規』における神々の勧請方式は、まず上七社の神々を勧請し、次に中七社および下八社の一部の神々、さらに二十二社以外の神々を選択的に勧請するというものである。しかし、もし注目点を中七社・下八社の神々の神号に絞って検討すると、日本の禅僧が日本の神々を勧請する際の特徴がさらに明確となる。

『小叢林清規』に現れる中七社・下八社の神々の神号は、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱である。このうち、祇園牛頭天王・北野天満大自在天神は各４回、日吉山王は３回出現する。一方、『小叢林清規』に神号が記される回向文は計７箇所であり、そのうち中七社および下八社の神々が選択的に勧請されるものは４箇所である。したがって、『小叢林清規』における日本の神々の主要な勧請対象は、上七社の神々、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱、そしてその他の神々という構成であると理解できる。前述のとおり、『小叢林清規』の内容は『諸回向清規』を参照しており、日本の神々の勧請方式の最初の形態は、春屋妙葩や『相国寺諸回向并疏』にまで遡ることができる。したがって、『相国寺諸回向并疏』などに記される中七社・下八社の神々の神号分

析も極めて重要となる。

まず、春屋妙葩の願文および『相国寺諸回向并疏』に記録された中七社・下八社の神々の神号を確認すると、春屋の願文には上七社以外の神として北野天満大自在天神のみが現れる。一方、『相国寺諸回向并疏』における21箇所の神号が記載された回向文を分析すると、日吉山王が9回、祇園牛頭天王が10回、北野天満天神が20回出現し、その他の中七社・下八社の神々はほとんど現れない。すでに述べたように、『小叢林清規』においても中七社・下八社の諸神として出現するのは日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱のみである。この点からも、『小叢林清規』の神々の勧請方式が『相国寺諸回向并疏』と高度な一致を示すことが確認できる。

次に、『小叢林清規』の典拠である『諸回向清規』における中七社・下八社の神々の勧請状況をみると、『諸回向清規』のうち47箇所の回向文に神号が現れ、そのうち日吉山王が30回、祇園牛頭天王が30回、北野天満天神が40回、住吉大明神が6回、梅宮大明神が1回出現する。これらと比較すると、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満天神の三柱が圧倒的に多く勧請されていることが明らかであり、これは『相国寺諸回向并疏』に見られる勧請傾向とも完全に一致する。すなわち、『諸回向清規』は『相国寺諸回向并疏』の勧請方式を継承していると考えられる。

さらに、『諸回向清規』に加えて、『南禅諸回向』にも同様の勧請上の特徴が確認される。すなわち、『南禅諸回向』の一部の回向文には二十二社すべての神号が記されているものの、より多くの回向文には中七社および下八社のすべての神の神号は現れない。『南禅諸回向』における中七社・下八社の神々の神号の出現状況を統計すると、祇園牛頭天王が18回、北野天満天神が18回、日吉山王が11回、住吉大明神が8回出現しており、ここからも、中七社および下八社の神々のうち、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱の神の神号が『南禅諸回向』において最も多く出現することが確認される。したがって、『南禅諸回向』の一部の回向文においては、中七社・下八社の神々が他の神々とともに併せて勧請されているものの、実際に勧請の対象として神号を唱えられている中七社・下八社

の神々に限定してみれば、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱が、もっとも重視されるべき勧請対象として扱われていることが理解できる。以上の点から推察すれば、『南禅諸回向』における日本諸神の勧請方式は、『相国寺諸回向并疏』を完全に踏襲したものではないにせよ、『諸回向清規』と同様、同書の影響下に成立した蓋然性が高い。換言すれば、中七社・下八社の神々を勧請する際に、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱の神号のみを唱えるという形式は、特定の寺院に固有の作法にとどまらず、広く京都五山において共有されていた可能性が極めて高いといえよう。

最後に、室町時代末期から江戸時代にかけて成立した資料として、『南禅諸回向』、『諸回向清規』のほかに、相国寺の『萬年年中行事記』（元禄6年（1693）成立）と東福寺の『恵峯桃洞年中回向并疏』が挙げられる。江戸時代に成立した『萬年年中行事記』は、室町時代に成立した『相国寺諸回向并疏』と比較すると、勧請される神々の内容が大幅に減少している。しかし、具体的な儀礼に着目すると、『萬年年中行事記』は『相国寺諸回向并疏』における勧請方式を踏襲しており、すなわち、上七社の神々を勧請したのち、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神を代表として中七社および下八社の神々、ならびに二十二社に属さない神々を勧請するという方式を継承している。東福寺の勧請儀礼は、『相国寺諸回向并疏』が成立する以前から、すでに東福寺僧によって回向文中で日本の神々が勧請されていた点に特徴がある。ただし、その勧請方式は二十二社の順序に依拠する『相国寺諸回向并疏』とは異なり、「五社（八幡大菩薩・賀茂大明神・稲荷大明神・春日大明神・日吉山王）」を中心とした構成をとる。また、戦国時代もしくは江戸時代に成立した『恵峯桃洞年中回向并疏』（檀那ご誕生疏）に見られる勧請の順序である。同書では、まず上七社の神々を勧請し、次いで日吉山王・住吉大明神・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神を、最後にその他の神々を勧請するという形式が採られている。こうした勧請の方式は、東福寺に伝統的な「五社」を中心とする順序とは一線を画すものであり、むしろ『相国寺諸回向并疏』に収録された勧

請様態に近似している。確認されるのは『恵峯桃洞年中回向并疏』の一箇所限定されるものの、東福寺における勧請儀礼がこの種の方式、すなわち相国寺側の影響を蒙っていた事実は否定し得ないであろう。

以上の分析を通じて、室町時代から江戸時代に成立した複数の回向文および清規を総合すると、禅僧は二十二社の順序を参照しつつも、実際に神号を読み上げる対象は限定されていたことが明らかである。典型的には、まず上七社の神の神号を唱え、その後、中七社・下八社のうち日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱を中心に神号を唱え、その他の神々については「日本国内大小福德一切神祇」として一括勧請するという形態が一般的であった。すなわち、第1節で論じた勧請順序と同様に、中七社・下八社の神々を選択的に勧請する方式は、室町時代から江戸時代にかけての臨済宗禅僧に広く共有された実践であったと考えられる。そして、『小叢林清規』の勧請方式はまさにこの系譜上に位置づけられる。さらに、室町時代および江戸時代の各種回向文を仔細に比較すると、より明確な発展的連関を見出すことができる。すなわち、『小叢林清規』にみられる日本の神々の勧請方式は、『相国寺諸回向并疏』に端を発したのち、五山諸寺に継承され、『諸回向清規』がそれらを集成し、最終的に無著道忠が『小叢林清規』に取り入れたという流れである。

(3) 『小叢林清規』と祈祷儀礼の減少

『小叢林清規』の内容は『諸回向清規』を参照・引用して成立しているものの、日本の神々を勧請する法要の数には顕著な差異が認められる。すなわち、『諸回向清規』においては、日本の神を勧請する法要が計73箇所確認されるのに対し、『小叢林清規』において同様の法要はわずか11箇所にとどまっている。このように『小叢林清規』において神々の勧請の法要が減少した要因としては、同清規において祈祷に関する回向文が大幅に削減されたことが挙げられる。例を挙げれば、祈祷回向の数は『諸回向清規』の25箇所から、『小叢林清規』では2箇所へと激減している。また、『諸回向清規』に見られた「祈雨諷經」や「唐船祈祷」などの法要に関する回向文は、『小叢林清規』には一切収録されていない。さらに、こうし

た祈祷回向の削減に伴い、『諸回向清規』に散見された、特定の神徳に基づいて神々を勧請するという形式も、必然的に姿を消すこととなった。言い換えれば、『小叢林清規』において勧請される上七社の神々などは、護法伽藍神や王城鎮守大明神として勧請されており、海の神や水神のような特定の神を勧請する状況はないと考えられる。祈祷などの法要が減少した理由は、『小叢林清規』は、小叢林において用いられた清規である。ここで言う「小叢林」とは、伽藍の規模が小さく、常住僧の数も限られている寺院を指す。これらの寺院は、五山のように国家的・公的な祈祷を多数担う大寺院とは異なり、その性格上、祈祷の内容も比較的簡略なものにとどまる傾向がある。したがって、無著道忠は『諸回向清規』を引用する際、善月祈祷や疾病祈祷などの清規部分を抽出して引用し、唐船祈祷等の内容については省略している。

3 『小叢林清規』と地域の神の勧請

伊勢神宮などの二十二社に属する神社は朝廷から特別な地位を賜った神社であり、地方の一宮と一緒に国家と地方の神社の等級を構成する。その中でも伊勢神宮は最上位の地位を占め、鎌倉時代からの日本禅僧が日本の神を勧請する時、伊勢天照大神を勧請する場合は多い。伊勢大神宮、稲荷明神などの神を勧請する寺院は京都にある寺院だけではなく、北陸地方にある曹洞宗の寺院も伊勢大神宮などの神を勧請する⁽⁶⁾。『小叢林清規』において勧請される神々には、上七社の神だけでなく、御霊八所大明神などの二十二社に属せぬ神も勧請される。すなわち、二十二社以外の神を勧請する状況も注目すべきである。回向文における二十二社以外の神々の勧請状況を分析することによって、日本の禅僧と寺院所在地の神々との関係を明らかにすることができる。

(1) 『小叢林清規』において勧請される近畿地域の神々

『小叢林清規』の中に勧請される二十二社に属せぬ神は熊野三所大権現、今宮大明神、御霊八所大明神、愛宕四所大権現である。熊野三所大権現の

総社は今の和歌山県にあって、今宮大明神や御霊八所大明神や愛宕四所大権現の総社は今の京都府にある。すなわち、『小叢林清規』の中に勧請される神々はほぼ近畿地方にいる神々である。前述のとおり、『小叢林清規』は『諸回向清規』の内容を引用し、回向文の中に勧請される神も『諸回向清規』と一致する。しかし、注意すべきは、『小叢林清規』が寺院内で実際に施行される清規であり、『禪林象器箋』のような禅宗用語辞典でも、禅宗儀礼を体系的に記録した著作でもないという点である。『小叢林清規』には、無著道忠が多くの清規・儀礼を参照しつつ、その内容を取捨・改変した痕跡が明確に認められる。すなわち、無著道忠が『諸回向清規』の内容を引用するにあたり、回向文において勧請されている日本の神々の神号およびその勧請順序を当然ながら意識していたはずである。前述したとおり、『小叢林清規』における日本の神々の勧請順序および神号は、『諸回向清規』と完全に一致している。これは、無著道忠が回向文に記される日本の神々の勧請内容について、一切の変更を加えなかったことを示している。換言すれば、無著道忠にとって、小叢林においては『諸回向清規』に記載される日本の神々の勧請方式をそのまま適用することに、何ら問題がなかったということである。また、小叢林の場合、五山のような大寺院とは異なり、各地の信衆の祈祷を広く担う必要はない。したがって、南禅寺や相国寺のように、在地の神々を中心に勧請しつつ、他地域の神々にも配慮する必要は当然ながら生じない。その点からも、小叢林において『諸回向清規』の勧請方式をそのまま採用することは自然であったと考えられる。

(2) 日本禅僧と当該地域の神々の勧請

前述のとおり、『小叢林清規』において勧請される二十二社以外の神々は、その総本社が近畿地方に所在する神々が大半を占めている。そして、禅僧が本地の神々の勧請を重視する傾向は、室町時代末期および江戸時代に限られるものではなく、禅宗が日本に伝来した初期段階から、禅僧は法要の中で当該地域の神々に関心を寄せていた。寺院所在地域の相違に伴い、各地域の寺院における日本の神々の勧請順序にも明確な差異が生じていた

のである。さらに、本地の神々への関心は日本禅僧に限ったものではなく、渡来僧もまたこうした文化的影響を受け、日本での説法において禅宗と地域の神との関係に言及する例が見られる。ここで特筆すべきは蘭溪道隆^{らんけいどうりゅう} (1213-1278) の事例である。蘭溪は渡来僧であり、本来であれば説法の中に日本固有の神の神号が登場することは想定し難いが、『大覚禅師語録』には伊勢大神宮・八幡大菩薩・二所大権現・三嶋大神といった神々に関する記述が確認できる⁽⁷⁾、伊勢大神宮と八幡大菩薩の総本社は関東圏には存在しないものの、この二柱は特別な地位を有する神であるため、関東・関西を問わず、多くの寺院の回向文において最初に勧請される傾向がある⁽⁸⁾。注目すべき点は、二所大権現および三嶋大神の二柱である。鎌倉時代において、二所大権現は関東の守護神とみなされ⁽⁹⁾、三嶋大神もまた伊豆に鎮座する神であった。蘭溪道隆は『歳旦上堂』の中で二所大権現と三嶋大神の神名を挙げており、これにより中国の禅僧である蘭溪も禅宗と鎌倉周辺の神々との関係に関心を持つことがわかる。それだけでなく、後の室町時代においても、文明11年(1479年)⁽¹⁰⁾に成立した『巨福山建長興国禅寺諸回向並疏冊子』では、蘭溪道隆と同様に、伊勢大神宮と八幡大菩薩を勧請した後、箱根権現、走湯大権現、三島大明神、富士浅間大菩薩、日光大権現(現日光二荒山神社)など、関東や鎌倉周辺の神々を先に勧請し、その後に皇城境内の伊勢大神宮と八幡大菩薩を除く他の二十二社の神々を勧請している。このことから、鎌倉の禅僧たちは法要の中でまず地域周辺の神々を重視し、その後に他の地域の神々に関心を向けていたことがわかる。冒頭および前章で『小叢林清規』における神々勧請の状況を論じた際にも触れたように、『小叢林清規』で勧請される神々の多くは、その総本社が近畿地方に位置する神々である。そして、この傾向は『小叢林清規』に特異なものではなく、室町時代および江戸時代においても、京都の禅寺では、勧請される日本神々は総じて近畿地方の総本社を中心として構成されていた。そもそも二十二社という社格制度自体が、近畿地方の神々を中心として成立した制度であるため、『小叢林清規』をはじめとする近畿地方の臨済宗寺院における神々の勧請の方式は、当地の神々を中心とする構造を基盤としていると理解できる。

おわりに

以上の分析を通じて、『小叢林清規』および室町時代・江戸時代に成立した臨済宗諸清規・回向文を比較検討した結果、以下の三点の結論を得るに至った。

第一に、『小叢林清規』における日本神々の勧請儀礼は、『諸回向清規』にみえる関連儀礼を踏襲している点である。すなわち、概ね上七社・中七社および下八社の一部の神・その他の神々という順序で日本の神々を勧請する方式である。もっとも、『小叢林清規』が『諸回向清規』の勧請儀礼を踏襲していることは明らかであるが、室町時代に成立した多数の回向文を分析した結果、この勧請方式は春屋妙葩および『相国寺諸回向并疏』にその淵源を有することが判明する。

第二に、『小叢林清規』の回向文には、日吉山王・祇園牛頭天王・北野天満大自在天神の三柱神の神号のみが出現するという特徴がある。これは『相国寺諸回向并疏』や『諸回向清規』における儀礼の継承であるが、室町時代および江戸時代に成立した諸清規・回向文を参照すれば、中七社・下八社の神々のうちこれら三柱を重点的に勧請することは、相国寺等の個別寺院に限られるものではなく、京都に所在する五山諸寺に広く共有された慣行であることが理解できる。そして、無著道忠は『小叢林清規』の編纂過程において、室町時代以来の五山諸寺で共有された日本の神々の勧請方式を踏襲しており、独自の判断に基づいた調整や改変を施した形跡は認められない。

第三に、『小叢林清規』の回向文で勧請される二十二社以外の神々は、その総本社が近畿地方に所在する神々が大半を占めており、この現象は『小叢林清規』に限られない。『諸回向清規』などにおいても、総本社が近畿地方にある神々が中心に勧請されている。他方、鎌倉の建長寺の回向文では、関東地方の神々が、総本社が近畿に所在する二十二社の神々よりも先に勧請されている。このことは、神々の勧請順序が地域によって異なること、すなわち、各地域の禅僧がその所在地に根付いた神々をより重視していたことを意味している。

『小叢林清規』における回向文と日本の神々の勧請

本論文では、『小叢林清規』における日本の神々の勧請順序とその実態について分析した。しかしながら、資料的制約により、現段階では京都・鎌倉五山十刹以外の地方寺院における日本の神々の勧請方式について体系的な分析を行うことができない。今後、調査の過程でさらなる関連史料が見出されれば、日本の中世から近世前期にかけての禅僧による回向文中の神々の勧請について、より詳細な検討を進めていきたい。

【付記】

『巨福山建長興国禅寺諸回向並疏冊子』の閲覧・使用を御許可下さった巨福山建長寺様、臨済宗建長寺派廣福寺副住職白川宗源氏に感謝申し上げます。

『万年山相国承天禅寺諸回向并疏』（謄写本）の閲覧を御許可下さった東京大学史料編纂所に感謝申し上げます。

【参考文献】

『萬年年中行事記』東京大学史料編纂所蔵、元禄6年（1693）

<https://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/w01/detail/full-disp/00402364?page=1&itemsperpage=200>

『恵峯桃洞年中回向并疏』（写本）東京大学史料編纂所蔵

<https://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/w01/detail/full-disp/00058751?page=1&itemsperpage=200>

伊藤聡『神道とは何か 増補版』、東京：中央公論新社、2025年

尾崎正善「翻刻・『慧日山東福禅寺行令規法』」『鶴見大学佛教文化研究所紀要』第4巻、1999年、pp.55-75

九州国立博物館、円福寺『木造大応国師坐像 修理報告書』、太宰府：九州国立博物館、2013年

石川力山「中世曹洞宗と靈山信仰」『印度学仏教学研究』第33巻 第2号、1985年、pp.441-446

小早川浩大「禅宗儀礼における挙哀仏事の変遷について」、『宗学研究紀要』第37巻、2024年

脊古真哉「ガラン神考」、吉田一彦（編）『神仏融合の東アジア史』、名古屋：名古屋大学出版会、2021年、pp.353-410

禅文化研究所編集部訓註・編集『諸回向清規式（抄）』、京都：禅文化研究所、1995年

禅文化研究所編集部訓註・編集『小叢林略清規』、京都：禅文化研究所、1995年

曹洞宗全書刊行會編纂『續曹洞宗全書』第2巻、東京：曹洞宗全書刊行会、1976年

曹洞宗全書刊行會編『曹洞宗全書・清規』、東京：曹洞宗全書刊行會、1972年
二階堂善弘「明代江南における伽藍神」『関西大学東西学術研究所紀要』第48巻、2015年、pp.59-68

龐超「室町時代禅宗の回向文と日本の神の勧請について—『諸回向清規』と『南禅諸回向』を中心に—」、『禪学研究』103号、2025年、pp.29-59

注

- (1) 宗曉(1151-1214)『金光明經照解』の中に次のような記述は見られる。
「韋駄天神。此天姓韋名琨，乃南方增長天王下八將之一耳。」(X20 521c)
- (2) 『幻住庵清規』「歲旦普回向」の中に次のような記述は見られる。「護伽藍神，合堂真宰，庫司護法，韋駄(駄)尊天，厨司監齋使者，主湯火井竈神祇，」(X63 578b)
- (3) まず、『慧日山東福禅寺行令規法』「山門修正祈禱看經榜」の中に次のような記述は見られる。「各宮侍衛神祇山林界相守護神祇，厨司韋駄天神、監齋使者……」この記述から明らかなように、ここでの韋駄天神は他の諸天とともに勧請されているのではなく、監齋使者等とともに勧請されていることが確認できる。そして、『諸回向清規』における韋駄天は、重層的な身分を有している。第一に、諸天の一尊として、摩利支尊天等の他の諸天とともに勧請される身分である(T81 714c-715a)。第二に、宋元の儀礼の影響を受け、摩利支尊天とともに勧請される際、「三州護法」の称号が付与される身分である(T81 648b)。第三に、宋元の儀礼を直接的に参照し、監齋使者とともに勧請される身分である(T81 629a)。こうした韋駄天の重層的な身分は、日本の禅僧が顕密仏教の勧請儀礼を援用しつつ、同時に宋元の勧請儀礼の影響をも受ける中で、次第に「韋天將軍」と「韋駄天神」を同一視するに至った過程を物語っている。
- (4) この点について、筆者は拙著「禅宗の回向文と日本の神の勧請について—『諸回向清規』と『南禅諸回向』を中心に—」の中にすでに論じている。さらに、大分県豊後高田市に所在する海門山円福寺の第四世住持である蘭谷本英が、延元2年(1337年)に『梁朝傳大士頌金剛經』(九州国立博物館・円福寺[2013:14])を筆写した際の記録においても、日本の神々の勧請に関する記述が確認される。
- (5) 先に述べた通り、無著道忠は『諸回向清規』の勧請方式をそのまま踏襲せず、勧請の過程において「韋駄尊天」と「韋天將軍」を明確に区分し

た。ただし、これら二尊は日本の神ではないため、本稿における（日本の神々の勧請状況に関する）比較対象からは除外することとする。

- (6) 面山瑞方『洞上僧堂清規行法鈔』「楞嚴會啓建」の中に「**伊勢大神 稻荷明神** 白山權現 愛宕權現 **天満天神** 護衛伽藍十八善神」を勧請し、「修正大勝文」の中に「**伊勢大神宮 稻荷大明神** 白山大權現」を勧請する。卍山道白『東林語録』「築鎮守壇記」の中に「特勸請**天照大神**。白山權現。住吉大神。**稻荷明神**。**八幡大菩薩**。香椎宮。志賀神。天満大自在天神。櫛田明神。寶満菩薩。彦山三所權現。護法龍天等。設祭於壇上。以敬焉。以拜焉。」の記述もある（本注の引用文献の出典は、曹洞宗の諸神勧請を論ずる箇所（五頁）において既に注記した。詳細は当該箇所を参照のこと）。
- (7) 『大覚禪師語録』「歳旦上堂」の中に次のような記述は見られる。「木人儉眼看。引得伊勢祠山八幡二所三嶋大神等。踊躍讚歎云。我賢劫未聞亦未見。從今以後。展五神通。護持梵刹。斯道興隆。」(T80 60a)
- (8) 伊勢大神宮および八幡大菩薩の本社はいずれも近畿地方には所在しないが、これら二柱の神は特別な地位を有する神格として位置づけられている。禅僧が二十二社の順序に則って日本の諸神を勧請する以前より、すでに回向文の中において両神の神号が言及されていたことが確認される。伊勢大神宮および八幡大菩薩に関しては、平安時代において天皇家の祖神として位置づけられており（伊藤 [2025: 68]）、院政期には、天照大神および八幡大菩薩が国家を加護するという「二所宗廟觀」が発展した（伊藤 [2025: 204]）。このような観念は、鎌倉時代に至ってもなお社会的に大きな影響を及ぼしていた。たとえば、曹洞宗の禅僧瑩山紹瑾（1268-1325）は、伊勢大神宮を日本開闢の神とみなし、「祝獻日本開闢天照大神」（T82 437b）と記している。また、天台宗の僧侶が貞治6年（1367年）に作成した「延暦寺申状」においては、八幡神と源氏との密接な関係性が以下のように強調されている。（「抑源家者寄氏於八幡 令運於萬代 大菩薩者 異國降伏明神 日域尊重之宗廟也 始雖固基跡於西鎮之雲 猶為通保護於東域之月 行教和尚三衣上 八幡三所御影向 貞觀年於移坐男山……」）。このように、禅宗が日本に伝来した鎌倉時代においても、顕密仏教を含む日本社会は一貫して伊勢大神宮および八幡大菩薩を特別な地位に置いていたことがうかがえる。
- (9) 『慧日山東福禪寺行令規法』の中に「關東守護二所大權現」（尾崎 [1999: 66]）の記述がある。
- (10) 本の扉には「文明龍集己亥仲冬」とある。