

明清仏教の性格を考える

長 谷 部 幽 蹤

はじめに

本題に入るに先立ちまして、私が明清時代の仏教を研究の対象として選んだ動機について一言しておきたいと存じます。この点に関しては幾分か好奇の思いを混えて質問されることがよくありますので、研究に着手して以後の経緯などを含めて、ご披露申し上げることに致します。

禅宗史を専攻しようと決意した未だ院生であった頃、手当たり次第読み漁った仏教、禅に関する通史の多くが、初めに詳しく後になるにつれて簡略となり、元代以降については概況さえ把握できない実情でることにかねて不満を感じておりました。仏教が中国に伝来してより後、魏晋南北朝を経て隋唐時代に至るまでの仏教の研究は、当時すでに可成り活況を呈し、充実したものがありましたが、元代以降についてはほとんど顧慮されていないといつてよい状況にありました。無論中には時代配分に均衡のとれた著作もましたが、全体としてみれば、元代以降はとくに軽視される傾向にあったのは否定できない事実であったといえます。竜頭蛇尾というのならまだしも、竜頭でも無尾に近い状態であつたのでして、これでは納得し兼ねたというわけです。こうした欠を少しでも埋めようなどと、先の見通

明清仏教の性格を考える（長谷部）

しの利かない青年期にとかくあり勝ちな氣負いの氣持を以つて、まず元代に照準を合せたのであります。ところがこれが見事に失敗してしまいまして、止むを得ず明代に飛び越したのですが、その後の経緯につきましては別の所で少し書いておきましたので、ここでは元代だけに限定しておくことに致します。以上のような次第で、「慶壽簡禪師とその周辺」と題する小論を公けにしたのが昭和四十二年のことでした。ところがその後が続かないでの、暫く苦しみ悩んだ挙句、清水の舞台から飛び降りる覚悟で、明まで降りてきましたという次第です。その間の経過については詳しく申し上げる余裕がありませんが、最大の理由は資料が入手できなかつたところにあります。大体この時代のものは我が国にも余り伝わつておりません。それについては矢張り元寇の役およびその余波が関わつてゐるとみられます。弘安の役後およそ十五年間に亘つて彼我の交渉は断たれたままであつたようですが、元の方からの働きかけもあって両国の交流が再開され、永仁四年から正平十八年に至る凡そ六十余年の間に、二百二十二名を超える入元僧を出していることが知られるのであります。ただ古源邵元、祖庭芳等、ごく少数を除いて、大部分の僧衆は江南の五山をはじめ禅門の名刹を歴遊したものであります。同じ時期に、わが国に来朝した元僧としては十三人ほどの名が記録に見えていますが、彼等が宋代における来朝僧と異なる点は、その多くが帰国することなく、わが国で入寂していることであります。こうした点から、南宋禅林の伝統の下に育つた漢民族出身の僧徒の中には、蒙古民族の王朝下における社会の風氣に馴染めないものを感じていた者があったのではないかと考えられるのであります。その他に政策の上から元朝が、ラマ教をとくに優遇したことなどを考慮する必要がありましょうし、また当時禅学の中心がなお江浙、とくに臨安周辺の地にあつたこと、本邦禅林の僧衆が、蒙古王朝に連がりを有した華北の仏門諸流より、これに亡ぼされた南宋文化の伝統を承ける遺流に愛着をもつていたらしいことなどが関連した事由として挙げられます。そして彼の地においても大都周辺の仏教の動向には余り注目されることなく、その伝灯を叙するといふことも敢えてしなかつたようになります。天台宗では志盤が、『佛祖統紀』を著していますし、禪門では金代に属するものではありますが、本覺の『大定

一燈』、行秀による『祖燈錄』、雲壑瑞の『至元心燈錄』が編述印行されたことが知られていますが、何れも逸して伝わっていません。僅かに元末に曇靈が撰した『六學僧傳』があるものの、その収録範囲は宋元には及んでおりません。もしかから研究を始めるとすれば、碑銘の類いを丹念に洗つて編成していかねばならず、苦労は多いことでしょうが、これから的新進気鋭の学者諸賢に期待したいところです。なおついでに時代の枠組構成について付言しておきたいと存じます。

中国史の研究におきまして、明代と清代とは、時代の流れを大別する区分においても、それぞれ近古・近世と別な時期に配属されておりますし、また王朝を創始し、主宰した当事者に民族の相違があるにも拘らず、実際には一括して論ぜられことが多いようあります。そのことはこれらの時期に関する問題を取り上げて論じた労作の書題からも窺うことができます。清朝の宗教政策は、概ね前代明朝のそれを踏襲したと見られますから、仏教教団史の研究においても、当分この両代を一つのまとまった単位として扱うのが便宜であります。しかしこれら各時期の構造的特質に注目し、さらに詳細に考察論及する場合、別な尺度を設けることも必要となつて参ります。その場合、政治上の区分を参照しなければならないのはいうまでもありませんが、仏教教団の史的展開の動向を考慮して、独自に次のような区分を立てることが可能であろうと思います。

- | | |
|---------|----------|
| 一、創成期 | 洪武—永樂末年 |
| 二、守成期 | 洪熙—嘉靖末年 |
| 三、転換期 | 隆慶—萬曆末年 |
| 四、宗派形成期 | 天啓—乾隆末年 |
| 五、衰頽期 | 嘉慶—同治末年 |
| 六、再編期 | 光緒—中華民国期 |

明清仏教の性格を考える（長谷部）

ただ上記は各期の年数が長期不揃いであるばかりでなく、全体として斎整を欠く嫌いがあり、さらに検討する必要はあります。しかし、しばらくこの両代を細分して扱う場合の、一応の目安として設定しておくことに致します。前置きはこの程度にしまして、ここに掲げました「明清仏教の性格を考える」の演題に沿って、話を進めて参りましたと存じます。

本日取り扱います対象は、明清時代の禪が中心ですが、この両代の禪が諸宗融合的風潮の下にあつた関係から、敢えて仏教の語を使用することに致します。そして明清仏教に関わる主要な問題のうち、なるべく話題性に富むものを取り上げたいと存じます。ただ研究会の講演という名目を利用して、多少憶測を混え、大胆な仮説を立て推論を通して事柄の特色を鮮明ならしめる方法を取つてみようと思いますので、その点あらかじめ御諒承願いたいと存じます。精細な史料調査と分析に基づく立論が研究を進める上に必須であることはいうまでもありませんが、その場合とかく隔靴搔痒の感を免れないといいますか、もどかしさを覚える事が屢々あり、その欠を埋めるには寧ろ直観力を働かせ、単的に事象の核心を衝くというのも必要な操作で、この種の直観的洞察によるアプローチには、却つて新たな研究の発展を刺戟し、問題解明への手掛りを発見する方向に誘導してくれる利点があると思われるからです。ここでは明清時代の仏教を、政治性と宗派性という二つの視点から眺め、その特色を明らかにしたいと存じます。

一 明代における政治と宗教

そこでまず明初における宗教と政治との関係に注目したいと思いますが、話の順序として、太祖朱元璋の経歴と、明の国号をめぐる二、三の問題に触ることに致します。

朱元璋がその青年時代に民間信仰にかかりをもち、革命的宗教運動に身を投じたことは周知の事実であります。彼は郭子興の麾下の一兵卒の身分から、遽かに抜擢されて親兵十夫長となり、累進出世して宋の國の第二代の王、韓

林兒直属の将となつたのであります。韓林兒の父山童は、元末の政治的混乱に乗じて、「天下大亂彌勒下生明王出」の妖言を流布し革命運動を展開したことで知られています。彼等は何れも白蓮教徒と見なされていますが、当時の白蓮教は、いわゆる明教と混交習合して、両者はほとんど弁別し難い状況にあつたとされています。

ところでこの明教は、摩尼教が発展して成立した秘密結社的宗教組織の一部でありますから、彼等が奉じた宗教には、淨土信仰、弥勒信仰、光明の神としてのマニ崇拜、日月の信仰といった雑多な要素が混在していましたと考えられます。なお摩尼教は十三世紀以後ほとんど跡を絶つたとされていますが、林順道氏による最近の研究では、北宋時代に浙江温州平陽・金鄉一帯の地（鱉江下流域）には明教が伝播し、宋から元に至る間に当局から布教を禁止されたものの、完全に絶滅し去るまでには至らず、仏道その他民間信仰と混交した形で存続し、明初にも大明教と呼ばれるものが行われていたということであります。なお河北省正定県城東に在る隆興寺には摩尼殿が存し別に慈氏閣もありますから、この寺が明教と関係があつたことは疑うべくもないと思われます。

すでに韓林兒は小明王の別称で知られており、朱元璋も自ら明王の現身であるといつたことがありますが、側近の勸告を容れてその主張を取り消したとされています。それは彼が明の国を樹てる以前の事といわれていますが、それが不都合と判断されたのは、少なくとも新王朝を開創する見通しの立った時期とみなされません。因みに明の国号は、〈朱明〉の脱化であるとされ、古典に基づくところがあるとされていますが（例えば「朱明日也」『廣雅』訛天）主筋の韓林兒の小明に対し、大明を称したというのも、全く考えられないことではありません。朱元璋が呉元年の年号を立てたのは、至正二十七年、即ち彼が韓林兒を湖上に溺死させた翌年であり、明の建国はさらにその翌年の事に属しますから、これら民衆宗教的印象は、当時なお太祖の意識に新鮮で、幾分か影響力を止めていたと考えられます。ところが洪武三年になりますと、太祖はこれら民衆宗教との関係を絶ち切るべく、その禁止を打ち出しています。これを温存することは、やがて逆に明朝が革命的宗教勢力の攻撃目標とされることに連がるのは自明の事だか

明清仏教の性格を考える（長谷部）

らであります。何れにしても太祖による明王朝の創始は、そもそも出発点からして宗教がらみであったのは否定すべくもありません。

遡って洪武元年九月、太祖は南京の蔣山において盛大な無遮大会を立て親祭しております。これについては先に、大谷大学の滋賀高義教授による優れた労作が公けにされていますが、私としては別に見るところがあり、またこの法会は、明朝の宗教政策の根本に関わるだけでなく、後後にまで影響するところがあり極めて重要な意味を含んでいるとみられるので、改めて取り挙げることに致します。

この法会の政治的意義はすでに指摘されている如くですが、私は法会のそもそもその発端と申しますか、根本的な動機を額面通り幽鬼の鎮魂にあるとみるものであります。中国では由来、戦争や災害など不慮の難を蒙つて天寿を全うし得ず非命に歿した者や、後嗣をもたぬ死者の靈は人に祟つて害を及ぼすと信じられ、それが為に祭祀が行われてきたことは御承知の通りであります。元との戦いで敵対する者を殺戮することは、一面不可避なところがあつたといえましょうが、韓林兒の溺殺は主殺しでもありますから良心に恥じるところがあり、恐らくは太祖の心に癒し難い傷を残したものと推測されます。事実太祖は、洪武四年の冬に製した広薦仏会の文において、浮かばれぬ死者達の鬼魂が、くもり空の時など、風雨の音に鬼哭の啾啾たるうめき声を聞き、晴れには星月夜の下にそれらが咽び泣くのを感じたことに触れております。そして太祖は、「朕いま死者が生天を得ざるを恐れ、冤報あるを怖るるに因るが故に大善の仏事をなし、死者の超升、生者の解冤を為さんとし、此を以つて仏に求める」のである云々と明言しているのであります。

太祖はまた、法会を修するに先立つて楚石梵琦、全室宗泐といった当代の名僧に、鬼神の事は幽微にして曇り難いものであるとして、その情状について繰返し質問していますが、太祖自身「鬼神有無論」を撰しており、この問題に対する関心のほどが知られるのであります。その論中に、臣下が上奏した鬼神に関する話題が引かれています。例え

ば夕暮時に炬火を手にした者がいて、その後に数百人がつき従っていたところが、突然消えて跡形もなくなつたとか、井戸端で水を汲む者があるような気配を感じて験べてみると誰もいなかつたというような奇譚が取挙げられ、鬼神の祟りなどについて論じられています。その時傍にいた高官の一人が、これを妄誕と難じました。すると太祖は、卿は鬼神なしというが、それこそ天地を畏れざるものである。鬼神がさまざまな態で呻吟し悲号しているからには、鬼神の存在を信じない訳にはいかないのではないか、といった趣旨のことを述べています。側近に在った宋濂なども、暗い湿っぽい夜、正命を得ずして戦に斃れ、弔奠至るなく憂え歎くような声が寂しげに聞えることがあり、疚いの躬らに在るが如き有様であったと記しています。帝王としては儒学の説を探るべきなのでしょうが、太祖は宋学などでいう、一種の物質的原理としての陰陽の氣の集合離散や、氣質の結合によって万物の生成発展を説明しようとする、多少とも唯物論的な立場を肯わらず、却って鬼神の存在や、それによつて引き起こされる吉凶禍福を信じ、それを避けるのに有効な祭祀の実行に心を寄せていたようあります。

中国史家は、太祖が建国後比較的早い時期に民間信仰の狂信から脱け出していたと見ていいようですが、巫術師を父にもつた彼の母親の感化は、その性格形成に少なからぬ影響を与えていたに相違ないのであり、一朝一夕にそれを一掃するのは困難であったと考えられます。アメリカの心理学者シドニー・バー・バー氏は、有力な指導者による政策決定に及ぼす人格の影響に注目していますが、そうした点からも再検討する余地が残されているといえましょう。私はこの論を仕上げた後でバー・バー氏の説に触れる機会を得ましたので、これを生かすことはできませんでしたが、発想ないし着眼点は近似した処があるようと思われる所以一言した次第です。私が法会を鎮魂に重きを置いて把える今一つの理由は、法会が明の建国以前にも行われているからであります。その法会では慧曇が導師を務めているようですが、呉元年におけるそれは、韓林兒一党の追悼を目的としたものである可能性が高いように思われます。少なくともこの時点では政策的な意味合いはほとんど含まれていなかつたとみて差支えありません。ただ法会は、洪武元年か

明清仏教の性格を考える（長谷部）

ら五年まで、連年春と冬と一回に亘り催されており、これには教界において指導的地位を占める高僧各十余人が招かれ、その徒衆二千人余りが参列したとされています。皇帝が予め斎戒して身を清め、皮弁の服をまとい、朝衣を服した群臣を率いて親祭したところからみれば、太祖が如何に鬼神の宥和を重視していたかが判るのであります。このように多数の官僚僧俗を動員して営まれる法会が、多少とも示威的で政治的色彩をもつた行事へと変質し転化するのは自然な成行きであったとみられます。そこに法会の政策的側面が云々される余地があるといえましょう。法会は五年以後も続けて行われたようですが、洪武四年冬のそれが最も盛大であったとみられます。その法儀について詳述する余裕はありませんが、祭式の次第や形式などお配りした参考資料の対照表に見られるように、皇帝が冬至と夏至に都城の郊外で天地の神を祀る郊祀や、儒教における釈奠の儀などと近似するところがありますが、それに仏教的法儀が加味されたものといえます。いうなればそれは、儒仏を折衷した形式の祭儀であります。そのことのもつ意味は極めて重大であります。太祖が後に「三教論」を著して、儒仏道の三教に、協力して大政を翼賛するべく期待したことと表裏一体を為すものであります。ただ洪武の初期の時点では、道教が果した役割は余り顯在的であるとは申せません。

なおこの法会の解釈に際して見過してはならない点は、その手順順序の如何についてであります。というのは、ここではまず、中国の伝統的な祭祀の法に則って、仏を迎えて贊仰帰依の誠を致す法儀を行い、三獻の礼をなし、仏の冥助に与ることによつて幽鬼の宥和鎮魂という目的を達成しようとするものだからであります。仏を祀るに釈家の法によつてではなく、中国の伝統的祀典の様式によつたのはその為であります。これを承けて僧徒が、靈体を清浄ならしめ、これに戒を授け、説法して迷妄を除く等の法が修せられたのであります。後段の儀については元より帝王の関与するところではありませんし、その任ではない、というよりこれに關わることは許されない理です。その点からこの方面で僧徒に大きな期待が掛けられることになつたとみられるのであります。

太祖は、政策の上では合理化を推し進めながら、心情的にはなお非合理的要素を少なからず温存していたとみられます。彼は伝統に従つて政治、教育の指導原理として儒学を探り、その優位を認めてはいたものの、これに欠けるところを補い得るものとして、仏教に注目したのであります。ただ仏教では本来心身を相関したものとして把え、靈魂の存在、その有無の論を度外視してきたのであります。太祖は鬼神の宥和鎮魂に、仏法が最も有効な手段方法を提供し、且つ実効を挙げることができるものであるとして、これに呪術的機能の行使を期待したのであります。蔣山法会にその具体的な事例を見るのであります。時期はやや遅れますが瑜伽教僧の地位が高められ、その活躍が目立つようになるのもこの事と無関係ではありません。さらに洪武四年頃から道教をも政治機構の一部に組み入れて、僧徒と協心して宗教行政を分掌荷担せしめるに至つたのであります。なお何時の頃からか時期は明確ではありませんが、都城内の宮殿の一つである文華殿の東室には仏像が奉祀されていましたようとして、以上の事と併せて明代の仏教は、今日的表現を仮りれば国教に準ずる扱いを受けていた、といえるかと思います。

これに関連して太祖は、慧曇、宗泐の他、來復、克新、願證、證傳等、學識豊かな僧中の錚々たる者を登用して政治に参画せしめています。元末の戦乱により人材が払底している中で、新王朝を運営するのに有能な人物が多く必要とされたからであります。これらはいわゆる官僧であり、別に儒僧とも呼ばれています。彼等は蓄髪加冠して妻妾を賜っていますから、僧といつても俗と区別するがいい訳です。妻は二人位はいたようですが、恵まれた環境と、急激な生活の変化の為か、願證の場合は翰林文字に除せられましたが、三十七歳で亡くなっています。宗泐はそうした事を予知してか官を辞しております。太祖は「免官説」の中で師の淡薄無欲を賞讃し、これを許しています。

これらの学僧達の中には仏法を奉ずる近隣の国へ使節として派遣され、外交の衝に当つた者のあることは周知のところであります。覺原慧曇はその晩年、病み上りの身に加えて六十七という老軀を駆って遠く僧伽羅国（スリランカ）を使っています。これは敢えて死地に赴かしめられたようなものですが、実際に師は旅の途中で客死しています。

宗泐も六十一歳の高令で西域に遣わされておりまますし、見心來復はその作詩の中に、「殊」の一字が使われていたばかりに手足を断たれ、咽喉を切られる凌遲の刑に遭つて宮殿の階下を血に染め、命を落していきます。

太祖は帝位に即いてから極度に猜疑心が強くなり、開国の功臣を次々に死罪にし葬り去つたことで残忍酷薄な性格の人とされています。それは年若い孫の建文の将来を慮り、帝權を磐石の固きに置くためといわれていますが、或いは他に、彼が登極以前に革命的宗教運動にかかわりをもつていたのを知つてゐる人達を抹殺するという意図が含まれていたのかも知れません。武力をもたぬ僧徒を処斷した理由としては、この方が説得力があるようにも思われます。といつても明代の初期に在つては、宗教に対しても比較的鷹揚寛大であつたといえます。明朝が宗教に対する管理の姿勢を強め、教団に国策への順応を求める方向を明確に打ち出したのは、洪武十五年の僧錄司設置の挙と、洪武二十五年前後における群小の寺院を統廃合し、十方叢林とする政策を強力に推進したことによります。これらは一連の宗教統制策のうち、主要なものといえましょう。詔勅の中に繰返し述べられていることからも明らかのように、太祖は儒学者と仙佛家とを問わず、宗教者に対しては、陰に王度を翊け世を益するよう求めたのであります。そこで宗教者が市井にて化を宣べ、独自に宗旨を樹て派を演べることは喜ばず、寧ろこれを抑制しようとしたようになります。明代の初期に二支五宗を立て、派を演べる會元が余り歓迎されなかつたというのも、この事を反映するものといえましょう。居頂が『續傳燈錄』において、ただ大鑑の一支のみを立て、敢えて五家を分立することをしなかつたのは時代の空氣を察知していたことによる、と解されるのであります。

ところでこの『續傳燈錄』は、大明南藏では、〈合・濟・弱・扶〉字号函に編入されていますが、北藏ではこれが除かれています。

南藏は洪武五年、太祖の命によつて纂輯の業が開始され、これが完結したのは建文帝の治世の末年であったとみられます。『續傳燈錄』が北藏に収められていないのは、編者居頂が、太祖に次いで建文帝に愛顧せられたこと、永樂

以後明末に至るまで、年号が抹殺されていた建文年中にこれが成書を見たらしいことに原因するものと見られます。因みに建文の年号の復活は、清代も乾隆に入つてからの事であります。

『五燈會元』は広く名が知られた燈録ではありますが、南蔵にも北蔵にも収められておらず、大清龍藏に至つて初めて入蔵されたものであることは、意外に気付かれていない事実です。それらの関係は参考資料の表に見るごとくです。清代における対宗教政策では、宗派の宣揚、分派活動に対しては、明代に比して制限がやや緩やかになつております。この機に乗じて禪門宗派の発展を見る事になります。これについては次節において考えることに致します。これらは何れも政治上の問題との関連を考慮することなしに、十全な形で解説するのが殆んど不可能に近い事柄に属するといえると存じます。

明代にはその初めより、いわば宗教が王綱を贊助する道具として利用されたところから、宗派の独自な発展が阻害され、伝燈に対する関心さえ稀薄となる結果を生じたもののようにあります。明代中期の仏教は寧ろ王室の手厚い保護を受け、度牒の発給にも再三制限を加えなければならぬ程に僧衆の数が多く、表面的には活氣を呈していましたように見えるのにも拘らず、明末の宗史家によつて仏法中衰の時期と目されています。それは初期・中期の仏教が、政治権力の統制下に在つて派演の昌を見ることなく、それに伴つて法燈相続の次第さえ不明となつたことによると思られるのであります。結局仏法に期待するところの如何によつて盛衰の評価が分れることになつたものといえましょう。宗派の発展期に、それを良しとする宗史家が、明代中期の仏教を評価せず、これを衰頽期として把えたのにはそれなりの理由があり寧ろ当然といえましょう。ところが明朝の管理統制力が弛緩した万曆末年に至つて、五家の内で僅かに命脈を保つていた洞濟両宗の一派の間に伝燈への関心が高まり、それと共に五家の宗旨が見直され、やがて宗派の発展を見る事になるのであります。

以上で宗教と政治の問題を切り上げ、宗派の関係に移ることに致します。

明清仏教の性格を考える（長谷部）

二 明清仏教の宗派性

中国仏教における宗派は、講經の衆がそれぞれ経論の説に依拠しながら、自らが信奉する教えの真理性の主張として成立したものであることはご存じの通りであります。いわゆる教判には、共同の価値基準の上に立脚して自宗が他に優越するものである根拠が明示されているのであります。禅宗においては、教内の法に対する教外の法として、釋尊の自内証に直結するところの禅定体験の最勝性が、「不立文字」云々の一連の成句を通して主張されています。それはいわば教家諸宗の外に自らを定立する形での自己疎外的位置づけであり、客觀性をえた価値判定基準を否定する方向における独自性の主張でありますから、そこに普遍妥当性を欠くものと批判される余地を残しているわけであります。

そのような禅の特勝性の主張は、絶言絶慮の究極的なるもの、それ自体不可分なるものとしての宗と、それに含まれる特殊な性格ないし別な側面が、教化活動展開の過程に、象徴的言語動作を通じて提示されているのでありますが、学人接化の多様な手法作略の相違から各別の宗旨が建立され、歴史的には五家七宗の成立をみたのであります。ただこの五家七宗も表現の上からは東晋時代の六家七宗を承けたものと考えられます。ここでは明清時代における宗派再編成の動きの一端を取り上げたいと思うのでありますが、それは単に五家の伝統を顕彰し、元明時代になお僅かに命脈を伝えていた洞済両宗の法灯を継承し、教団としての発展を図ったという以上に出ずるものではなかつた、といわざるを得ません。従つて陳垣氏のように、それを意氣勢力の争いとして把えることにも、それなりの理由があるわけであります。そしてまた既に他宗と融合して、別伝の法としての純粹性を喪失していたこの時代の禅は、その草創期に高らかに唱え出されたような、一宗の独尊性を主張する実質的根拠を失つてしまつていた、ということにもよるのではないかと存じます。

ただ五家の宗旨を正面から取り挙げて論じたものとして、明代では漢目の『五宗原』、清代では別庵性統の『五家宗旨纂要』が挙げられます。その数は寧ろ寥々たるものであります。『五家宗旨纂要』は順治十四年に編述され、書稿は転々書写相伝されながら、これが印行されたのは四十五年を経過した康熙四十一年のことです。公刊に慎重を期したのは頃を寄せた三山燈來の意見を容れての措置でしょうが、それも宗派問題を回る論争を考慮した上でのことと見られます。

ところで実際に史料に当つてみると、明末から清初にかけて禪門では宗派が勃興し、著しい発展を遂げた形跡が認められ、統計的にもそれが判然と致します。それについては間接的な遠因と直接的な要因とを挙げることができます。

明代は歴代諸王朝の中でも中央集権化が最も強力に推し進められた時代とされています。天子による独裁的体制が強化されれば、それに対応して官僚達も利害関係の一致する者同志が相い語らい、朋党を組んで互いに庇い合い、保身と栄進の策を講じ、連帶性を強めながら一門の権益を守ろうとするのは自然の勢いです。とくに万曆の末年以後には綱紀が緩んで朝政の紊亂が甚だしく、いわゆる三大案が発生したなどのこともあり、政争が激化し朋党の禍が顕著となつたのであります。仏教の教団内部で、分派的活動が盛んとなつたのについては、こうした社会的風潮の影響も外的要因の一部として考えられるのですが、それより直接には教団の内部に、一門の伝灯や世系に対する関心が高まり、源流や世譜、灯史の類いが編述され、集団の結束が強化されるなどのことがあり、それがやがて宗派態勢の確立に結びついたとみるのが妥当であるように思われます。靜庵智素（一四五四—一五三一）による「聯芳圖」の編述は、こうした一連の宗派的活動の魁けをなすものであります。これらは何れも逸して伝わりませんが、部分的に知られる限りでは何れも必ずしも整備されたものではなかつたようであります。明末崇禎五年には山翁道恣（一五六九—一六七四）に

明清仏教の性格を考える（長谷部）

よる『禪燈世譜』の出があり、次いで崇禎九年から十年の間に、姑蘇の查氏某が、突如として紫柏真可の集と伝える、釋尊から無聞聰に至る伝灯を記した「佛祖源流」の書稿を出だし、密雲とその嗣通際とがこれを刻出流布して証拠としようとした、といわれています。この書の真偽に関しては疑いがもたれ、当時問題となつたようあります。これは明代の中期には絶えて灯録が編述されることなく、伝灯の次第も不明を來したところへ、嘉靖帝による仏法破斥の余波を蒙つて衰頽の傾向が増幅され、伝灯に混乱が生じた状況を反映するものといえます。この時点ではなお僧徒の間には歴史意識が未成熟のままであつたところから、法灯の記述に錯誤を來し、歴史的な詮索が行われるようになります。その事が明らかとなり、論争の原因をなしたものようあります。先に私は、法系に関する異説の若干を取り上げて論じたことがあります、その時点ではそうした時代の流れを十分把握するまでに至つていなかつた為、ただ個々の事実だけを断片的に論つたものでありますから、前後の連がりや事の経緯について理解が及んでいなかつたことを告白せざるを得ません。

先に五家のことに触れましたが、洞門では湛然圓澄（一五六一一六三〇）が、まず禪門五家の禪を顕彰し、その伝灯を明らかにしつつ、それとの連がりを跡づけ、法灯に由来するところがあるのを宗の内外に示そうとしたようであります。かくして五宗を叙する書が脚光を浴びて登場することになります。

『五燈會元』は、元代では至正二十四年、明代では嘉靖年中に再版されていますが、明末に至つて、万曆三十八年に徑山において重刊されています。洞門の僧無異元來が関わりをもつた會元の重刊本が成書を見たのは、これより後の事と推測されます。圓澄は万曆四十六年に『五燈法語』を、万曆四十七年に『五燈機語』を撰述していますが、何れも『佛書解説大辭典』や『禪籍目録』等に採録されていませんから、新出の資料と見て差支えないと思います。漢月は天啓五年に『五宗原』を刻出してお、崇禎五年には雪嶠圓信と郭凝之による『五家語錄』編印の事があり、崇禎七年にも『五燈會元』が版行されています。

これとほぼ時を同じくして臨濟宗の各派の間では「源流」が作られ、伝法の際に払子や信金などと共に得法の弟子に授けることが広く行われました。源流は嗣書と同類のものとみられますが、禪宗の成立期からかなり年時が経過した時点の事でありますから、源流の名称の方が相応しいともいえます。源流の原形は、単に禪門諸祖の名号を順次配列し手書しただけの紙片であつたようですが、やがて祖師の略伝を述べ、頌を付した形の、いわゆる「源流頌」と呼ばれるものが成立し、梓に付されて一門の関係者に配布されるようになつたとみられます。現存する刻本中では費隱通容の『曹溪源流頌』が比較的早い時期の成立に属します。その後さまざまな形式の源流頌が各宗派の間に行われるようになり、やがて憨山德清、達觀真可といった師承關係不詳の巨匠、いわゆる未詳法嗣の法孫達も源流を立て、また律門においても源流の授受が流行したことが知られるのであります。これは禪門の宗派化が進行した結果であり、それは当時法の源と流とが明らかな集団以外、受け容れられないような風潮が教界に定着しつつあったことを反映すると考えられます。こうした動きをいち早く察知した漢月が改めて密雲から付嘱を受け、その一門に投じたのは天啓四年の事であります。この時点で密雲一派の伝灯が確定していたことは明白ですが、先に述べたように、崇禎の中葉に、なお源流をめぐって論議が闘わされていたらしい状況が窺い知られるのであります。それは一つには、少なくとも明代の中期以降、上堂して嗣法香を焚き師承を公言するといった手続きを履むことが行われなくなつていったようで、それによつて師承が不明を来したこと、そしていま一つには、僧俗の別が曖昧化しつつあつたことに起因するのではないかと思われます。すでに明初に、半僧半俗の儒僧、官僧が出現したことによつて僧制が崩されたこともありますが、嘉靖末年に戒壇の閉鎖が令せられ、その為登壇して如法に受具することができなくなり、その結果、國家公認という形での比丘が一時的にせよ存在しなくなつたことが、最も大きな理由として挙げられます。

遠くインドの原始仏教僧伽におけるごとく、法の源泉である權威でもある佛陀が現在せられるところでは、若干異論はあるとしても、三帰依具足の説が生れる余地があり、また教団が世俗の法からある程度独立自存性を保持してい

明清仏教の性格を考える（長谷部）

るところでは、解釈の仕方如何で自誓受戒でも許されるわけですが、出家の身分が国家によつて認定され、保証された伝統を有する中國仏教では、公許された戒壇において三師七証を具足し、白四羯磨の作法に則つて受具しない者が、比丘としての資格に欠けるところがある、とみなされたであろうことは想像に難くないのであります。嘉靖末年以降出家志望者で、秘かに受具の式に依つた者もあるかも知れませんが、大部分は菩薩戒だけを受けたものと思われます。明末には篤信の優婆塞で菩薩戒を受けた者があり、それらは僧衆と同じく菩薩戒弟子を称しています。菩薩戒はどちらかといへば洞門と深い関係があつたといえます。なお仮に当時出家の菩薩戒と在家の菩薩戒が区別されていたとしても、菩薩戒弟子たる身分には相違はないわけです。僧俗の別の曖昧化は、明末に遺民の僧となるものが輩出したことによつてさらに拍車がかけられることになつたといえます。ここにいう遺民とは、明末における国難に際会して、清朝に仕えることを潔しとしなかつた士大夫、知識人の一部が、私かに剃染して僧となり、寺廟を隠れ蓑として反清運動を展開した者をいいます。これは仏法に名を借りての政治運動であり、純粹な出家学道者とは、その意識の上からも、また行道の上からも異質な存在として区別される生き方をした者であるのは明白で、これが、良い意味でも悪い意味でも教団変革の一因をなし、僧徒の形儀を変容させたのは疑いない事実であります。遺民の僧となつた者の中には、その見処、悟境において、いわゆるの僧徒に優るとも劣らない者があり、行持綿密で如法に弁道した真摯な求道者肌の者もありましたが、その一方、学識が豊かで才能に恵まれてゐることや、且つて顕官榮職に就いていた経歴を誇示して、時に僧制を棄る者もあつたようでありますから、実質的にはともかくとして、形式ないし外面上僧徒として相応しくない点が、間々見られたようであります。雍正帝が三峰派を弾圧するに際して、一部こうしたことの口実として挙げています。この問題はさらに詳細に究明する必要はありますが、古心如馨（一五四一一六一五）が戒壇再開の勅許を得ることに情熱を注いだのは、何より教団の基本的体制を整備する必要を痛感したことによる解せられるのであります。以上は明末仏教のやや特異な問題の一部をなすものであるところから、主題から外れる感がな

いでもありませんが、特に一言した次第です。

話しを宗派の問題にもどしますが、時間の関係で要点だけ搔い摘んで申し上げることにします。ここに宗派分立の経緯およびそれを特徴づける事象を整理して個条書きにして示せば、大凡次のような形となります。先に述べた前段階としての源流の編成に続いて、

- 一、宗派の書としての燈錄・宗史類の編述
- 二、十方叢林の子孫十方叢林化（伝法叢林）
- 三、宗派の拠点たる叢林を嚴飾するものとしての寺志の纂輯
- 四、同派の叢林に通用する日用規範としての寺規の定立

禪門では、明清時代に成立した燈錄の類で名の知られるものは凡そ八十部を数えますが、そのうち明代所修の書が十七部で、その余はすべて清代、主にその前半期に成っており、さらに限定していえば書の編述の時期は順治・康熙の両代に集中しています。その点からこの間が禪門における宗派化活動の一応の完成期と見ることができます。

いま『南嶽単傳記』を例にとりますと、この書は釋尊から退翁弘儲（一六〇五—一六七二）に至る三峰一門諸祖の名を連ね、それぞれに略伝、頌を付した形式をとつており、名称は異っていても内容は源流頌と同じであります。燈史も源流に基づいてこれに枝葉を付し、横に拡張し整備充実させたものといえるのであります。三峰派では『禪宗正傳燈史』『三峰燈史』（ともに失）を編述印行し、宗統を叙べるのに精力を傾注していますが、これらは何れも宗派の書としての性格の濃厚なものとみられます。南嶽派梅谷行悦（一六一九—一六八四）による『正宗錄』（失）も源流によって編次し上承下接したものであることがいわれています。丈雪通醉（一六一〇—一六九五）が編述した『錦江禪燈』は主として破山一門の伝灯を叙することを目的としたもののように、錦江一帯に化を布いた聚雲派の諸師をことさら省いて載せていないところから、他の系統をも取り込んで、ある程度普遍性を具えた燈錄としての体裁を擬裝

明清仏教の性格を考える（長谷部）

してはいますが、宗派の書以外のものではありません。これに対して別庵性統（一六六一—一七一七）が撰した『續燈正統』は、当時禅門の主流派から排除されていた大慧宗杲の嗣懶庵鼎需に始まり別庵の師三山燈來に至る一流を禅門の正統に位置づけ、定着させる意図を以って述作されたものであり、『徑石滴乳』は、斷橋妙倫とその一流が、徑山無準師範の法を承けるものであることを明らかにする道脈淵源之書であり、山鐸真在（一六二一—一六七二）が法門の正統たる位置を占める者であることの主張を含む宗派の書であるのは疑うべくありません。これらの燈錄の記述内容は、同系のものであれば一部重複が生ずるのは避けられないわけですが、先に拙論「萬峰伝の構造分析と明清時代成立諸燈錄との考較」の中で論じたように、「同文の繰返しが少なくありません。大同小異の内容の文を転載する形の燈錄が何度も重ねて編述印行されているのは、それらが法の源と流とを明示する一門の依り処をなすものとして遞代伝承された書であり、宗統を不絶ならしめる資助たらしめんが為のものであつたことによると解されるのであります。

次に第二の叢林をめぐる問題についてであります、もともと仏教の僧伽は開かれた組織体で、十方叢林としての性格をえたものであります。中国でこの制が設けられた理由は、この国の社会集団が家族を単位とし、血族間の結びつきが強固で、そうした体質を矯正改善して、仏法の正道に向かへんが為であつたと考えられます。

中国の寺院は、とくに徒弟院の場合は、家庭が宗教集団に移行変質した形であり、墳院の如きはこれを幽冥界にまで持ち込もうとしたものといえます。僧徒が皇帝から内帑を賜い肉親の墳院を営んでいる例もみられますが、これなど出家の分を超えていると批判されても止むを得ないところがあります。師弟の間で師は師父、弟子は法子、一門の間にても法叔、法姪など家族関係を表わす語に置き換えられて法を媒介とする結合関係が把えられているのはその一証でありますし、宗派は五家の称に見られるように、家の語で代表されているのも家族的意識を反映するものといえます。また宗派内における本宗と支脈を区分する発想や、法嗣相互の間における位次に関しても、法臘以外に宗

族制に基づく序列の観念が介在していることを認めないわけにはいきません。仮にテンニース Tönnies, F. の分類を借りれば、十方叢林はゲゼルシャフト、子孫十方叢林はゲマインシャフトに、ないしはクーリー Cooley, C. H. のいう一次集団、二次集団に一応それぞれ配当させることができます、中国宗教集団の特殊性から、この枠内に收まりきるものではありません。

ところで仏教における現実否定は、一つにはバラモンによる階級的支配体制に向けられたものであり、個のめざめに至る実践を通してそれからの離脱を目指したものといえますが、出家を契機とする血縁主義止揚の動きは、仏教が中国の宗族制社会に受け容れられた後、この国の伝統的思想家達によつて阻止されて逆行の方向を辿り、在来の家長制的体制に順応し、これに融合せざるを得なかつたのであります。禪門における擬似家族主義的集団の形成は、このことを如実に物語るものといえましょう。これに対する反省に基づく血縁主義否定の動きが全くなかったわけではありません。例えば空印鎮澄（一五四七—一六一七）は、明末に叢林の多くが私家院化する傾向にあるのを慨嘆しますて、万曆十年代に「獅子窟十方院」の制を樹てておりまし、また敬堂法忠（一五四一—一六二〇）も、これと相前後して江西廬山雲中寺に十方常住を設けて修行を中心とした体制を確立強化し、禪門叢林制度の理想を現実化しようと試みていますが、結局永続きはしなかつたもののようにあります。彼の地に在つては、叢林が目指す普遍主義の体制も中国的集団組織の原形質に還元される傾向が強いように思われます。清初には由緒ある名山大刹の多くが、一派の有に帰し伝法叢林化していります。

仏寺復興の業は、元末の戦乱が終息後直ちに着手され、洪武六年には早くも一部について整理が沙汰されていますが、太祖は、洪武二十四年に寺院庵觀を帰併して叢林とすることを令し、かなり大規模な整理が行われました。明代の中期北京には、三千人以上の僧衆を擁する叢林が幾つか存在したことが記録によつて明らかですが、清初康熙六年の時点での統計によれば、全省で勅建の大寺廟が六〇七三ヶ寺、小寺廟六四〇九ヶ寺、私建の大寺廟八四五八ヶ寺、

明清仏教の性格を考える（長谷部）

小寺廟八六八二ヶ寺を数えたといい、僧尼道士は合計一四〇一九三人（うち僧尼は一一八九〇七人）であったとされていますから、平均すれば一寺当たり、僧道の数は二人に充たないことになります。これでは叢林の規矩は立たず、如法の行道もなし得ないといわざるを得ません。ここにも私家院増加の傾向を看取することができますが、それについては宗派分立の動きが少なからず影響していると見なければなりません。第三の寺志の纂輯、第四の寺規の定立は、ともに宗派化の一環をなすものであります。内容に関しては省略せざるを得ません。さらに禪門における宗派分立の動きに刺戟されて、律門の宗派化が促進されたことについても検討する必要があると思われますが、他日を期することに致します。

宗派問題の締め括りとして、正宗の主張の歴史的経緯と、その意義について一言したいと存じます。例えば臨濟正宗、曹洞正宗の語は、一般にはただ漠然と、両宗の間における正統性の主張角逐として受けとめられており、時として無反省にこの見解が受け容れられているようあります。

ところでこの正宗の主張が、曹洞宗ないし臨濟宗が、達摩禪の正宗である、もしくは曹溪の正宗であるということであれば論は成り立ちますが、両宗の間における正統性の主張というのでは論理の筋道が立ちません。臨濟正宗はあくまでも臨濟の正宗、従つて臨濟宗内のある一派の正統性の主張を意味するものであるとしか考えられないからであります。

そこで先ず臨濟正宗の語が出現した歴史的背景を探つてみると、元代に、祖庭臨濟院に溥陀の法燈を伝えた汾陽下の一流に属し臨濟の道行を顕彰した僧統華庵滿と、その後を承けて西雲安が、江南五山の名刹に拠つて臨濟の宗風を挙揚した当代の巨匠の向うを張つて自らの属する一派が臨濟の正宗を荷担する者であると主張したのがそもそもの発端であります。これを承けて明末に湛然圓澄が、曹洞正宗の拠点を為して少林祖庭に法燈を紹ぐ無言道一心悦喜の一流とは別に、江南に進出して法幢を掲げ宗旨を闡揚するに際し、その出自を明らかにする必要もあって、自ら

曹洞の正宗を荷担する者であることを公言しました。少林に住持となつた師僧の中でも正宗を冠省する者と、そういう者とがありますが、正徳頃から始まつたとみられるところの、少林の住持となつた者が正宗を称する慣行に反してその師慈舟方念が曹洞正宗第二十六代の祖師（代数は後に変更）であると明言したのであります。この主張が向けられた対象は、少林に留つて祖庭に化を布いた一派、北京周辺の大刹に拠つた諸師、および慈舟一門の法の南遷に先んじて江南に洞宗の法を扶植していいた蘊空忠一無明經と次第する一派などであつたとみられます。なお嘉慶中に彼岸海寛が「釋氏源流五家宗派世譜」を編述したのについては、雲門・法眼両宗の帰属を明らかにする意図も含まれていたのでしあが、それはこの時点では既に決着済みの事に属するといえますので、それより寧ら江南洞門一派の正宗の主張に対し、少林に法燈を紹ぐ一門こそ洞門の本宗であるとして巻き返しを図るためであつたと解されるのであります。

また臨濟宗に関しては、明代では萬峰塔銘に見えるのが最も早い例ですが、圓澄等による曹洞正宗の言擧げよりやや遅れて、退翁弘儲が漢月法藏から「臨濟正宗記」を付せられたといい、この一門での用例が見立ちます。三峰の派祖法藏は、道望が一世に高かつたこともあり、とくに許されて遽かに滹陀の一流に位置づけられましたもの密雲下の正嫡として認められる立場になかつたと見られます。正宗記の事は『南嶽単傳記』に記されているところで、この書は三峰派こそ南嶽の正統を単伝するものであり、臨濟の正宗を荷担する立場にあることを暗に仄めかしているといえましょう。『吳縣志』には、三峰和尚が開堂して臨濟正宗を唱えたことをいい、それが智璿の塔碑に見えることにつれてています。三峰第二世剖石も聖恩に上堂し、嗣法香を焚くに際し、師の法藏に臨濟正宗第三十一世を冠称しており、その後も三峰一門の諸師は好んでこの称呼を用いています。

先に述べた慈舟念の一門が、少林を離れて江南に進出したことは、法線を拡張したというよりは、枝を分つたと解される原因をなしたといえますが、それだけにこの一派としては曹洞の正宗たることを標榜せざるを得なかつたと思

明清仏教の性格を考える（長谷部）

われます。以上述べたところから、臨濟正宗も曹洞正宗も、共にその正統性を疑問視されるような立場に置かれた側から主張されたものであるといえましょう。

ここに正宗の問題を取り挙げたのは、それが禅門における教団の発展と、それに伴う分派活動が活発に展開されつつあつた時点に大きく浮上したものであることに注目したからであります。ただ明末に洞門が江南に化を盛んにしたことと、一宗内部に正傍の問題が表面化すると同時に、洞・濟両宗の対立が激化し、双方入り乱れて激乱が闘わされつつあつた混乱錯綜した状況に眩惑されて、恰もそれが両宗の間における正傍の主張であるように受けとられ、混同を生じたものと解されるのでありますが、それは事実関係の上からも論理展開の上からも、一宗内の正閻の論の帰結であるとみなければなりません。

けだしその上、五家が並存したということは、禅が宗の分立を許容し、多様な法の展開を認める立場に立つことを意味するものであります、一宗の内部で正・傍が云々されるということは、反面それだけ宗派が大きく発展し、それに伴つて分派意識が高揚される状況にあつたことを裏書きするものであるということができる存じます。

おわりに

以上明清時代における宗派の特異な性格と、諸宗派の動向の一端についてお話し申し上げたのですが、ただ一口に宗派といつても、中国近世仏教における宗派と、今日われわれがこの言葉によつて思い浮べるそれとの間には、その内容に少なからぬ相違があるのはいうまでもないことです。もともとこの語は中国仏教の所産でありますから、この国にはそれを生み出すような体質があり、はぐくみ育てるのに適した土穂が用意されており、それが時に応じてさまざまな形で発現したとみられるのであります。従つて特定の宗旨を信奉する宗教者の集団形態の在り方は、時代によつて若干変化が認められますが、明末清初の間には一宗派に所属する僧徒の結びつきが、あたかも宗族組織のそ

れのように極めて緊密であり、しかも時として情意的、そして少なからず功利的な様相を呈していることは、幾つかの具体的事實によつて証することができます。そして宗派がしばしば集団の規模の増大と、社会的勢力の盛大を競い合い、意氣勢力の争いを助長せしめてきたという事實から、政治性を濃厚ならしめ、世俗化したものとなつていったことは否定すべくもありません。

佛教の諸流は、康熙から乾隆の前半期にかけて飛躍的に宗勢を伸張せしましたが、清朝の対宗教政策の影響もあってやや翳りを示しはじめた矢先に太平天国の乱が勃発し、革命軍の手によつて仏寺の大半を破壊され、大きな打撃を蒙つたのであります。その後の不振低迷の時期から、中華民国成立前後の、宗教組織制度改革に伴う混乱期にかけて、仏寺も僧徒も相互に連がりを欠き、宗派そのものが現実的機能と影響力を喪失するに及んで、宗派の語も漸く風化し、臨濟正宗、曹洞正宗などもその由来するところを知られぬままに、なんら実質的内容を伴わない、空疎な美称、修飾のことばと化したとみられるのであります。この間の一時期には、確かに宗派無しと断ぜざるを得ないような状態にあつたと見られるのであります。その後に彼の地を遊歴したわが国の僧衆や研究者達が目撃した中国佛教の実態が、わが国の佛教の宗派組織と余りにもかけ離れたものであつたが故に強く印象づけられて意識に定着し、中国佛教に宗派なし、の論が一般化するに至つたと思われるのであります。以上明清佛教の特色ある一面を取り挙げて披露申し上げた次第です。御清聴を煩わし恐縮しております。有難うございました。