

中国思想における超越と内在

森 三 樹 三 郎

研究から除外することは明らかに不当である。このような従来の偏向に対する反省に幾分なりとも役立つのではないかというのが、この論題を選んだ一半の理由になっている。

始めに、この論題を選んだ動機について一言しておきたい。この論題のテーマそのものに関心を抱いたことが主要な動機であることは勿論であるが、それと同時に、このテーマの解明については、固有の中国の思想ばかりでなく、中国仏教のそれをも参照することが必要であると考えたからである。従来、わが国での中国思想史の研究では、仏教を無視するか、軽視するかの、いずれかの傾向が強かった。しかし、中国仏教も中国人の思想の営みの上に築かれたものである以上、これを中国思想史の

明治以来刊行された中国哲学史の概論書は、仏教史を除外するのが普通であり、その傾向は今日にも及んでいる。このような傾向を生んだ理由は、一つには仏教が中国人にとっては外来の宗教であること、また一つには仏教の研究は別個の研究分野として独立しているものであるから、いちおう中国哲学の研究とは切り離すべきだ、という考え方があったためと考えられる。

これにはそれなりの理由があることであり、また仏教につ

いての専門的な知識を持たない中国哲学専攻者にとっては、やむを得ないこともあった。

しかし、その結果として中国思想史にいろいろな歪みを生じたことは否定することができない。その最大なものの一つとして、従来の中国思想史の概論書では、六朝隋唐七百年間の部分が、ほとんど空白といってよいほど、叙述の内容が貧弱になっている事実があげられる。むしろ全くの空白ではなくて、この時代に盛んになった老荘思想や、儒学内部での訓詁学の発達などが述べられている。しかし、その叙述の内容に思想的な要素が乏しいことは否定できない。それは無理もないことであって、この時代の知識人の思想的な関心が仏教に集中していた結果なのである。

漢代四百年と六朝隋唐の時代とを比べてみると、そこに大きな相違がある。漢代では、文化の担当者である知識人は官吏・政治家としての性格が強かったが、六朝隋唐では、官吏の身分を保ちつつも、門閥貴族の性格を強めて行った。この知識人の性格の相違は、そのまま文化・思想の性格の変化となって現れる。漢代の思想には政治的色彩が強く、したがって政治・道徳の学である儒学が全盛を極めたが、六朝時代に入ると儒学が衰退し、これに代わって老荘の学が流行し、ついで仏教の全盛期に入る。これは知識人が貴族化したことによる。政治意識の乏しくなった六朝貴族は、政治や道徳の問題よりも、より人間味の豊かな文学・芸術・宗教の世界に生きがいを見出そうとする。これが六朝および隋唐を、文学芸

術と、そして仏教の黄金時代ならしめた最大の理由であろう。

したがって六朝隋唐の時代の思想界の中心となったものは仏教である。この事実を無視し、または軽視した従来の中国哲学史が、六朝隋唐の部分で空白の状態に陥ったのは当然であつたといえよう。

二

そこで本題の「超越と内在」の意味であるが、人間に与る最高の原理とされるものが、人間の外に（あるいは上に）置かれるか、それとも人間性の内に置かれるか、を問題にするものと理解していただきたい。

中国民族にとって古くから最高の原理とされてきたものは「天」であった。それだけに天の崇拜の起原については、多くの仮説が提出されてきた。あるものはこれを自然崇拜に求め、あるものはこれを祖先崇拜に求めるなど、さまざまであった。しかし、それらの諸説に共通する点は、その起原を中国民族の内部に求めることである。つまり内部起原説である。これに対して、最近ではその起原を中国民族以外の、遊牧民族におく説が有力に

なっている。

故石田英一郎氏の「天馬の道」（昭和四十五年文芸春秋社刊『人間と文化の探求』所収）は、文化人類学における諸研究を紹介し、中国人の天の崇拜が、北部一帯にすむ遊牧民族の信仰の系統をひくものとする説を主張した。これによると、天の崇拜は、ユーラシア大陸の東端から西端に至るまでの草原・砂漠の一帯にすむ遊牧民族に共通して見られるもので、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教などに見られる天上の唯一神も、したがって中国人の天の崇拜も、この系統をひくとする仮説が有力になっているという。

そういえば中国の古代にも、この仮説に対応するような事実が見出される。それは、西暦前十一、二世紀頃までの中国の文献には、天の崇拜の存在を示すような資料が全く見あたらないことである。この頃まで続いた殷の王朝の文献である殷墟の卜辞には天の文字が現れないので、殷代までは中国には天の崇拜が存在しなかったという説が有力である。天の崇拜が強調されるようになるのは、この殷の王朝を滅ぼしてこれに代わった周の王朝からである。

ところが、この周の王朝は、もとの農耕民族ではなく、元来は遊牧民族であった可能性が強い。『史記』周本紀によると、周の祖先の後稷は舜帝の時に功績を立てたが、その子の不窋は官を失って戎狄の間に走った。その後、子孫は十代ほどにわたって戎狄の地に住んでいたが、古公亶父の世に

なり、始めて長安の西北方の岐山の地に移住し、従来の夷狄の風俗を廃して、始めて城郭や家屋をつくり、村落の制度を設けて、定住の生活に入ったという。この古公亶父の孫が、すなわち周の文王である。この『史記』に載せられた伝説は、部分的には『詩経』や『書経』などにも見えており、おそらく古い伝承をもつものであろう。もしこれを事実とすれば、周の王朝は中国の西北部から侵入した遊牧民族によって建てられたものであり、天の崇拜もその時にもたらされたものと見る事ができよう。

このように天の崇拜の起原については、さまざまの説があるものの、天が宇宙を支配する最高神として、万物に秩序をあたえる主宰神として信じられていたことには間違いない。したがって、それが人間の上にある、もしくは外にある超越的な存在として考えられていたことは確かである。同時に、特に『書経』に顕著に現れているように、天は人間の善悪の行為にたいして激しい喜怒哀の情を示し、賞罰をあたえる神であって、人格をそなえた神でもあった。すなわち周初の天の神は「超越的な人格神」であったのである。

ところが、そののち春秋戦国の時代の下るにつれて、

天の人格的な形態が次第に薄れてゆき、ついには天空そのものに近い非人格的な神に転化してゆく現象が見られる。このことに気づいた本居宣長などは、「から人の、何につけても天々といふは、神あることをしらざる故のひがことなり。天は、ただ神のまします国にこそあれ、心も、行ひも、何も、ある物にはあらず。……万物の生育するも、みな神の御しわざなり。天地は、ただ、神のこれを生育し給ふ場所のみなり。天地のこれを生育するにはあらず」（『玉勝間』十四の巻）といっているが、確かに神道のように超越神を中心にする立場から見れば、天は神ではなくて、神のすむ場所の名といった印象を与えるのである。

しかし天が非人格化して行ったのは、「場所化」といった方向へではなく、「法則化」「理法化」という方向へであった。『論語』陽貨篇に「天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉」（天何ぞ言わんや、四時行り、百物生ず。天何ぞ言わんや）という言葉がある。その意味は、天は人間のように言葉を出して命令する存在ではない。つまり人格をもつ神ではない。そうではなくて、四季の

循環や万物の生成という自然現象に内在する法則そのものが天にほかならない、というのである。つまり孔子の時代、春秋時代末期の前五世紀の頃には、天は人間の世界から超越した人格神の性格を失い、人間の世界に内在する法則・理法となっていたのである。それは単に天とよぶよりも、これを「天道」とよんだ方が、よりふさわしいものになっていた。

このように天がその人格性を稀薄にするにつれて、逆に自然現象に内在する法則としての性格が強くなったが、それと同時に天は人間のうちに内在する本質——性として考えられるようになった。たとえば『中庸』に「天命之謂性、率性之謂道」（天命これを性と謂う。性に率うこれを道と謂う）とあるのは、天が人間に命じ与えたものが性にほかならないというのである。「天性」という語は『書経』『孟子』などを始めとする諸書に見え、漢代にはひろく一般に用いられるようになるが、この語は、人間の性が天からあたえられたものであり、というよりも「性とは人間の内に入りこんだ天そのもの」であることをしめすといえよう。つまり性とは「人間のうちに内

在する天」である。

それでは、天は非人格的存在となるとともに、本来の超越的な性格を全く失い、完全に自然や人間のうちに内在化してしまつたかといへば、それは必ずしもそうではない。天は内在化の傾向を強めながらも、他面においてはやはり超越的な性格を存続させていたのである。それはほかでもなく「天命」の思想である。

天命という熟語の本来の意味は、この言葉の構成から考えると、人格神である天の発する命令という意味であつたはずである。事実またこの原義通りに用いられた用例もないではない。しかし多くは人間を越えた、ある漠然とした力、いいかえれば「運命」を意味する。『論語』だけについてみても「死生有命、富貴在天」(顔淵篇)「道之將行也与、命也。道之將廢也与、命也。公伯寮其如命、何」(憲問篇)といった用例が見られる。その場合、運命を主宰する神は天帝であるはずであるが、すでに天は人格神としての性格を稀薄にしてしまつてゐるために、その主宰神としての資格を失つてゐる。そのため運命には主宰者がなく、ただ漠然たる必然の力として受取

られるのが普通である。

このように天命は運命の同義語として用いられるようになったが、しかしこれとは別の意味に、すなわち天よりあたえられた「使命」の意味に用いられる場合もある。このため『論語』の「五十而知天命」(為政篇)について、古来この天命を運命と使命とのいずれかとする二つの解釈が対立し、今日に至るまで未解決のままに残されている(拙著『上古より漢代に至る性命観の展開』)。これは天命が時により「使命」の意味をもつことをしめすものであり、常に「運命」であるとは限らない。

かように運命と使命の両義をもつとはいふものの、天命が人間を外から、あるいはその上から支配するという超越的な性格をもつ点では変わりが無い。これに對して性、天性は、人間の内部にあつてその行動の源泉となるものである。前者が超越的であるのに対して、後者はあくまでも内在的である。この天の超越性と内在性とは、中国の思想史を通じて並存しつづけてきたといつてよい。

ただし、並存したといつても、その間に勢力の優劣の

差がなかったわけではない。全体としては、何としても内在的な方向、すなわち天を人間のうちに内在する性とする方向が優勢を占めたことは否定しがたい。これは中国思想の主流を形成してゐたのが儒家思想であつたことによる。儒家に對立する道家の思想では、天を超越的な運命として捉える方向が強かつたが、儒家では孟子の性善説の提唱いらい、性に対する強い関心がその伝統となつた。孟子にとって性とは人間に内在する天であり、その天が神聖な存在である以上、人間の性も善以外の何者でもありえないのであつた。逆にいえば、性善説は性を人間に内在する天とする思想の必然的な帰結であつたといえる。この孟子の性善説の方向は、後世の宋学、朱子学に至るまで、本質的には変わることがなかつた。朱子学においても人間の性は氣質の性をふくみながらも、その本然の性においては理であり、善そのものであつた。結果において、中国思想史の全体を通じて、内在的な方向が圧倒的に強かつたといえよう。

もつともこのことには注釈を必要とする。この場合、中国思想史というのは、あくまでも中国の知識階級の思

想史であつて、民衆の思想史とは関係がないということである。中国の民衆は、古い民間信仰や、それを組織体系化した道教の信仰に見られるように、多神教的な傾向が著しい。多くの神格の存在を認めるということは、人間を越えた存在を信ずるということであり、それだけ超越的な傾向が強いことを意味する。

これとは逆に、中国の知識人の思想に内在的傾向が支配的であるといふのは、かれらが超越的な神格の存在を信ぜず、汎神論的ないし無神論的傾向を強くもつことと、表裏の関係にある。この知識人と民衆との間にある思想的な断層は、いずれの民族の間にも程度の差はあるにしても見出されるのであるが、しかし中国におけるほど甚だしいものは他に例を見ないといつてよいであろう。これは中国特有の社会事情によるものであり、マックス・ウェーバーが中国文化の二重構造とよんだものである(『儒教と道教』)。この二重構造の性格は、中国仏教の歴史の流れにおいても、より明らかにその姿を現すであろう。

仏教が中国に西域を通じて伝来したのは、一般に西暦一世紀の始め、後漢の初期であるとされている。しかし伝来初期の仏教は、おそらく中国に帰化した西域人を中心に支持されていたものであり、中国人、特にその知識階級に属する人々は、仏教に対してほとんど無関心であった。その原因の第一は、かれらには中華意識が強く、中国人の精神生活を支えるものとしては儒教や老荘思想があったことにある。第二は、漢代の知識人は官吏・政治家としての意識が強く、したがってその関心は現実の政治に向けられ、仏教のような永遠を問題とする宗教には極めて冷淡であったことである。このため仏教は中国に伝来しながらも、後漢二百年間、二世紀の終わり近くまで、いわば凍結状態のままで過ぎることになった。

ところが三世紀の始め、後漢が減じて三国時代に入り、次いで西晋による天下統一が実現する。いわゆる六朝時代の始まりである。この時代に入って中国の知識人

の世界観に根本的な変化が生まれた。それは官吏・政治家としての性格が強かった漢代の知識人が、六朝に入るとともに門閥貴族としての性格を著しくもつに至ったことである。当然そこには世界観の変化が生まれる。官吏・政治家は国家や家族という集団を、いかに導くかという政治や道德の問題に関心を集中するが、貴族はこれに反して政治や道德の問題よりも、より人間味の豊かな文学・芸術・宗教などの、プロパーの意味における文化の世界に強い関心をもつようになる。そのことは、例えばわが国の平安貴族が文学芸術や仏教信仰に心を奪われたことなどによっても明らかである。六朝の貴族化した知識人が文学・芸術を熱愛するとともに、宗教的なものに対する憧れをもつようになったのも当然であろう。その具体的な現れは、六朝期に入って老荘思想が歓迎され、異常な流行を見せたことである。当然、仏教もまた知識人の関心をひくはずであった。

しかし六朝の西晋期(二六五―三一六)に入っても仏教が中国の知識人の関心ないし信仰を集めた形跡は、まだほとんど認められない。それは六朝時代に入っても、そ

の初期の百年間は、まだ知識人の中華意識が健在であったためであって、結局、仏教は後漢の二百年間を合わせて、実に三百年間の冬眠を余儀なくされたのである。

ようやく西晋末の永嘉年間(三〇七―三一二)に至って五胡十六国の乱が起り、西晋の帝国は滅び、文化の中心地である華北一帯は夷狄部族の支配下に入り、中国人の王朝は江南に移るといふ、いわゆる永嘉の乱を経ることによって、中国人の夷狄観にも微妙な変化が現れた。夷狄が単にその武力ばかりでなく、文化の面でも侮りがたい実力をもつことを認めざるを得ない機会が多くなった。これが中国知識人の仏教観を改めさせる大きな機縁となる。次第に仏教の教義に興味を覚え、これに関する自己の見解を発表し、討論を重ねることが一つの流行とさえなった。三百年間も凍結されていた仏教は、この永嘉の乱を境として、まさに大河の堰を切ったかのようになり、奔流となって中国社会の上下を押し包んでいったのである。

その際、中国人は仏教の教理のうちの、どのような点に心をひかれたのであろうか。一つは哲学的な問題であ

り、仏教、とくに大乘仏教の根本義である「空」が、六朝人に馴染み深い老荘の「無」と共通する点をもつところから、無を通じて空を理解しようとするもので、いわゆる格義仏教なるものがそこに成立した。いま一つは、これも哲学的世界観に発展しうる問題ではあるが、同時に民衆にも理解されやすい一面をもつ輪廻説であり、三世報応説であった。これは二つの点で中国人にとって革命的な意義をもつ教説である。第一点は、人間は現生のみでなく過去の生、来世の生をもつという三世説を教えたこと、第二点は、前世における自己の善悪の業が、現世における自己の禍福となつて現れること、さらには現世の善悪の業が、来世の禍福をもたらすという報応の説を教えたことである。いずれの説も中国人にとっては未知のものであったばかりでなく、従来の儒教の理論では説明できなかった「道德と禍福の対応」の問題に、見事な解決をあたえるものであったから、知識人と民衆との区別なく、この三世報応の説に絶大な関心を抱くようになった。

このように六朝の東晋期以後は、知識人も民衆も共に

仏教を受容するようになるのであるが、両者の受容の仕方そのものには、おのずから相違が見られる。いま、両者の相違に注目してみよう。

いうまでもなく知識人は民衆よりも抽象的な理論を理解する点において格段に優れている。仏教受容の最初に現れた「空」の理論は、主として般若経典にもとづいたものであるが、これに次いで盛んになったのは涅槃経典にもとづく仏性論である。その論の中心は、人間のうちに仏としての性、仏となりうる可能性が存在するか否かの問題であった。この問題は、中国の知識人にとっては馴染み深いものであったといえる。それは前述したように、孟子が性善説を唱えてより以来、性の善悪の問題が儒学にとって重要な意味をもつものとなっていたからである。性善説は天の神が人間のうちに内在することを意味するが、仏性論は仏が人間のうちに内在することを主張するものともいえよう。両者は、その最高原理が人間に内在することを説く点で一致するのである。

その後、六朝末から隋唐時代にかけて、天台宗・華嚴宗・法相宗・俱舍宗などの多くの宗派仏教が興ったが、

それらの諸宗は、必ずしも仏性が人間のうちに存在するという内在論に力点をおくものではなかったが、しかもなお真理が人間の理性によって把握できるものとする点において、内在論的な方向をとるものであった。裏からいえば、それらの諸宗は、人間から超越した人格神としての仏の信仰に重きをおかなかったという意味において、内在論的であった。

そして、このような中国諸宗の仏教のもっていた傾向は、実は原始仏教のそれに近いといえるのではないか。もともと仏教は悟りによる解脱、知慧による救いを究極の目的とするものであり、他の多くの宗教のように超越的な神格による救済を期待するものではなかった。釈迦自身ですら、そのような救済神として祭られることを拒否し、そのため釈迦の像さえも作られなかったほどである。

しかしこのような、いわば無神論にも似た哲学的宗教は、あくまでも知識人向きであって、民衆の間にひろく受けいられる可能性に乏しいといわなければならぬ。古代のインドにおいても、バラモン教の多神教的な

傾向に馴れてきた民衆にとって、このような性格をもつ仏教を受容することは極めて困難であったに違いない。そこに民衆向きに改造された、いわゆる大乘仏教が生まれる必然性があった。

大乘仏教が、それ以前の仏教と異なる点は多岐にわたるけれども、その一つは仏教に多神教的な色彩をもたせて、民衆の要求を満たすということにあった。このようにして大乘仏典には、それ以前の仏典には姿を見せなかった阿弥陀仏や阿閼仏、弥勒仏(菩薩)を始めとする諸仏、観世音・文殊師利などの諸菩薩が現れたばかりでなく、バラモン教の神々も仏教の守護神として迎え入れられた。その結果、従来は超越的な人格神をもたなかった仏教が、多神教的な側面をもつようになった。それは仏教が大衆性を得るためには避けることのできない歴史的变化であったといえよう。

インドにおいてさえ、このように大乘仏教が多神教的な側面をもつようになり、弥陀・弥勒・薬師・観音といった仏菩薩の信仰が生まれてきたほどであるから、まして多神教的色彩の強い民俗信仰を奉じてきた中国の民衆

を対象とする場合、仏教がどのような方向を選ぶかはおのずから明らかであろう。

この諸仏の信仰のうち、最も早く中国の史料のうちに現れたものの一、二をあげるならば、まず弥勒仏の兜率天往生を願った道安(三一四―三八五)の例がある(『高僧伝』)。またその弟子の釈曇戒は、病が重くなったとき、常に弥勒仏の名を唱えたが、その弟子が不思議に思い、「なぜ(弥勒の)安養土に生まれることを願わないのですか」とたずねたところ、「わたしは道安和尚等八人と共に兜率天に生まれる願をかけた。和尚たちはみな往生したが、わたしだけはまだ往けないから、このように願をかけてるのだ」と答えた(同上)。この話は、南北朝初期の北朝において、弥勒仏の兜率天往生の信仰とともに、それ以上弥勒仏の西方浄土往生の信仰が盛んになりつつあったことを示している。現に、同じく道安の弟子で南朝仏教の最高峰となった慧遠(三三四―四一六)も、その居を定めた廬山の般若雲台精舎の阿弥陀像の前において、当時の一流知識人をふくむ百二十三人と共に、念仏の結社を創設したという、いわゆる白蓮社念仏の故事はあま

りにも有名である。この道安といひ慧遠といひ、知識人出身の第一級の高僧が、仏教の哲学的、理論的な追求だけに満足できないで、弥勒仏や弥陀仏といった超越的人格神である仏の存在を信じたということは、注目すべき事実である。いわんや、理論的な理解力の乏しい民衆が、ひとえに人格神としての仏菩薩の信仰に走ったとしても不思議はないであろう。

このようにして中国の仏教は、専門家である僧侶、およびこれを支持する知識階級の間では、主として哲学的理論を基礎とした研究や実践が行われたが、民衆の間では専ら仏菩薩の救済を求める宗教としての仏教が行われた。別の表現を用いれば、知識人の仏教には内在論的な性格が強く、民衆の仏教には超越論的な色彩が濃厚であったといえよう。

もつとも、このような知識層と大衆層との間に見られる分化は必ずしも中国特有の現象ではなく、いずれの民族の間にも見られるものではあるが、前にも一言したように、それが中国においては特に顕著であることに注意する必要がある。例えば、これを日本の平安朝と比較し

てみよう。平安朝は呪術的な信仰が盛んな時代であり、仏教のうちでも密教が圧倒的な勢力をもった。上層の貴族、文化人も、民衆と同様に崇り神や怨霊を恐れ、その信仰形態において知識人と大衆とは同質であり、その間に大きな隔たりを見出すことはできない。これに反して中国では、六朝隋唐という知識人が貴族化した時代においてさえ、この階層の人々の間では、『論語』の「鬼神を敬して之を遠ざく」という合理的精神は健在であった。かれらは平安朝貴族のように庶民と同質の神仏信仰を抱くものは稀であり、したがって超越的な神格を信奉するよりも、より多く理性の射程距離の内にある内在的な「悟り」を求める方向にあった。

この中国の特別な事情、つまり知識人層は内在論的な立場をとり、一般庶民は超越的な神仏の存在を信ずるといふ、二極分化の現象を端的に示すものは、唐末以後の中国仏教の在り方にほかならない。いま、その経過を簡単に述べてみよう。

六朝隋唐の時代には、仏教は目ざましい展開をとげ、すべての宗派仏教が出そろった。ところが唐末に近い武

宗の会昌四、五年（八四四、八四五）に大規模な排仏事件が起こり、天下の寺院の大小合わせて四万五千を破却し、僧尼二十六万人を還俗させた。これが会昌の排仏として世に知られるものであるが、それは排仏事件として最大の規模であつたばかりでなく、それが仏教にあたえた後遺症の大きさにおいても注目される。その後遺症とは、唐代までに栄えた宗派仏教のほとんどが致命的な打撃を受けたために、ふたたび立ち上ることができない状態に陥り、ひとり禪宗だけが隆盛に向かうという事態を招いたことである。

会昌の排仏により、それまで朝廷や民間の富豪によって財政的な保護を受けていた仏教諸宗は、一切の財産や特権を剝奪され、もはやなすきすべもないほどに氣力を失った。ひとり禪宗だけは、むろん国家や富豪の保護を受けるものもあつたが、大部分は山間の地を自力で開拓し、集団で自給自足の生活を営んでいたから、会昌の排仏の影響も他宗ほどには深刻に受けなかつた。間もなく武宗が崩じて会昌の排仏も終わると、禪宗は排仏によって生じた仏教の空白を埋めるために、旧に倍する勢で

ひろがった。禪宗以外の諸宗は、すでに意欲も氣力も喪失した状態にあり、加うるに唐が亡びて五代五十年の乱世が続いたために、ついに再び立ち上ることがなかった。十・十一世紀の宋代に入れば、仏教といへば禪宗だけの独壇場であつたといつても過言ではない。ただ天台宗だけは宋代に入つても復興の兆を見せたが、それも禪宗の勢力には比すべくもない。この禪宗だけの独走状態は、宋以後の元明清と時代が下るにつれて、いよいよ甚だしくなり、すべての寺院が禪宗を名乗るようになったから、宗派が消失したのと同然の結果をもたらした。

なぜこのような結果になったのか。それは禪宗が、あらゆる点で最も中国の知識人向きの性格をもっていたからである。第一に、禪宗は不立文字というように理論を重んじない。真理を把握するのは、論理ではなくて、体験的直観である。この認識論は、中国の知識人にとって、まさに打ってつけのものであつた。中国人はもともとインド人とは異なり、精密で煩瑣な論理が得意でもなく、好きでもない。それでも隋唐の諸宗成立の頃には、中国僧もかなり無理をして論理を推し進めたが、そのう

ちに論理を無視する禪宗が有力になり、唐末の武宗の排仏を契機として禪宗が全仏教界を支配することになった。つまり禪宗は中国人の体質に最も適合した仏教であって、これが宋元明清の一千年間にわたり、禪宗の独走を許した根本的な理由である。

ところで禪宗は、大乘仏教の中でも特に内在的な立場をとる代表的な仏教である。いかなる人間も、自己の心の内に、仏性、仏心を秘めている。この仏心を坐禅によって把握することが、悟りであり、成仏であるという。いわゆる「見性成仏」の説がこれである。このため禪宗は一名を「仏心宗」とよばれる。いいかえれば、仏はわが心の内にあるのであるから、仏の偶像を拝したり、經典を誦読したりする必要はない、というのが禪宗本来の立場である。唐代までの禪宗には、このような傾向が強かった。

しかし、このように全盛を極める禪宗にも、一つの泣きどころがあった。それは禪宗が知識人には歓迎されても、一般の民衆には、そのままのかたちでは理解受容されることが極めて困難だということである。人間の心の

内に仏があるとか、それを悟るためには坐禅を始めとするさまざまな修行を必要とするといった教は、とうてい農民や商人に向いているとはいえない。これは日本の禪宗についてもいえることであって、曹洞宗が東西両本願寺に次ぐ大勢力に育ったのも、本来の禪宗の教義によるのではなくて、加持祈禱や先祖供養のための葬式や法事には主力をおいたためであった。臨済宗の代表的勢力である妙心寺派が民衆の間にひろがったのも、曹洞宗と全く同じ理由による。禪宗が知識人ばかりでなく民衆の間にひろがるためには、禪宗ならざるものによることが絶対に必要である。中国の禪宗の場合においても、事情は全く同じであった。

それでは、宋元明清の仏教界を独占した禪宗は、いかにして民衆の信仰をつなぎとめることに成功したか。それは、ほかでもなく、禪のうちに念仏を取り入れ、いわゆる「念仏禪」の形態をとることであった。

はじめ浄土信仰は六朝末から隋唐にかけて次第に盛んになり、曇鸞・道綽・善導といった浄土教の専門家を出すとともに、他方では天台宗や華嚴宗の人々の間にも理

解者や同調者を得るようになった。しかし唐の前期から次第に有力になってきた禪宗は、容易に浄土教の主張を認めようとはしなかった。この頃出た慧日（六八〇～七四八）の『往生浄土集』によると、当時の禪徒は浄土教がこの世と浄土の相対差別の邪見に陥っていることを指摘し、「ただ心を浄からしめば、この間即ち是れ浄土なり。何の処にか別に西方浄土あらん」と批判したという。これは『維摩経』の「心浄土浄」（心浄ければ土浄し）という考え方に基づいたものである。同じく禪宗的な唯心論である「見性成仏」の考え方からは、心の外に超越する神格としての阿彌陀仏の存在を認めず、「唯心浄土、自性弥陀」を主張し、あるいは「己身の弥陀」すなわちわが身心の内にある仏性としての弥陀のみを認めるのが普通であった。このような浄土や弥陀の見方は、天台宗などにも見られるが、しかし特に禪宗において著しく現れている。これは一往、浄土教を認めているかのように見えるが、しかし実はその信仰を否定することになりかねないものである。なぜなら、それは超越的人格神としての弥陀仏を認めないからである。

かように唐代の禪宗は、全体として浄土教に対して非同情的であったが、唐が滅びて五代、宋に入り、諸宗融合の機運が動くとともに、禪浄の双修を実践するものが多く現れるようになった。その第一声を放ったのは、ほかならぬ五代の永明延寿（九〇四～九七五）である。

延寿は禪宗の一派法眼宗の第三祖である。かれは従来の唐の禪宗がその本来の立場を純粹に守ろうとするあまり、誦経や礼拝を行わないのみか、戒律さえも無視する傾向があったことを批判し、禪宗といえども仏教において必要とされている万善は奉行しなければならぬことを強調した。その万善の中でも、かれが特に重んじたのは念仏であった。それは厳しい坐禅修行を行う能力のない一般の中根下根の人にとっては、念仏が唯一の救いに至る道であり、悟りの境地である浄土に往生する道であったからである。

延寿には参禅念仏四料揀の偈があるが、その中でかれは「禪だけで浄土のない者は、十人のうち九人まで路を誤るのであるが、禪がなくて浄土だけの者は、例外なく弥陀に会うことができ、悟りを開くことができる。禪も

あり浄土もある者は、あたかも角を戴く虎のようなもので、現世では人師となり、来世では仏祖となることができる。禪もなく浄土もない者は、永劫の地獄の苦しみを受ける」という意味のことを述べている。そのうちでも「有禪有浄土、猶如戴角虎」、すなわち禪と念仏という、それぞれに優れているものの双方の長所を合わせれば、それこそ鬼に金棒だという一句は、念仏禪の立場をしめす金言として永く後世まで伝えられた。

この延寿の禪淨双修論において、注目すべきことが二点ある。その第一点は、かれが禪僧の例にもれず、唯心浄土、己身弥陀の立場を採っていることである。禪宗は仏心宗として特に内的な傾向が強い宗派であるから、超越的な存在である西方浄土や弥陀如来を認めることが困難であった。しかし延寿は、根本的には唯心浄土の立場にありながら、他の禪僧のように西方の浄土を全く否定したのではなく、やはり弥陀の浄土への往生を願わなければならぬと説いた。この、ある意味では矛盾をふくみ、一貫性を欠いた立場は、延寿の立場であるとともに、また後世の念仏禪の徒のそれでもあった。この意味

でも、延寿は後世の念仏禪の祖師であったといえよう。

第二点は、念仏は下根の大衆向きの教えであるとして、いることである。これは唐の善導がすでに唱えたところではあるが、これを禪僧でありながら是認し、しかも積極的に禪宗のうちに取り入れたところに、延寿の果たした画期的な役割がある。さきにも述べたように、禪宗は知識人向きであっても、大衆向きではない。禪宗がその大をなすためには、何としてもこの欠陥を補う必要がある。そこに迎え入れられたのが浄土教の念仏であった。浄土教は唐の善導によって大成され、民衆の間に急速にひろがり、多くの念仏結社が形成された。それにもかかわらず、何故か、それはいわゆる「宗」として形成されるには至らなかった。中国の宗は日本のそれとは異なり、排他的な集団ではなく、極めて開放的な学派的な結びつきであった。しかし中国の浄土教の主体は民間の念仏結社にあったために、学僧の指導する「宗」には馴染まなかったのであらうか。念仏は天台宗・華嚴宗・禪宗に寄生する「寓宗」として、いわば宿借り宗として、その修行の一部に取入れられているに過ぎなかった。とこ

ろが延寿が現れるにおよんで、念仏は禪の欠陥を補う有力な手段として認められ、禪の修行の能力を欠く大衆にとっては、念仏だけによって浄土に往生して悟りを開くことが保証されたのである。

もちろん念仏は必ずしも禪宗の助けを必要とせず、念仏結社などを通じて民間に盛大に流行していたのであるが、宋元以後、中国の寺院がすべて禪宗化したために、念仏が寺院との結びつきを持つとすれば、いきおい念仏禪のかたちを採るほかはなかった。他方、寺院も禪宗によって知識人の支持を得るとともに、念仏によって一般大衆の信仰を集めるのが得策であったから、元明清の中国仏教すべて念仏禪となるという結果をもたらしたのである。

この中国の念仏禪の身近な実例としては、宇治の黄蘗山万福寺の念仏禪をあげることができる。明末の隠元（五九二―一六七三）は江戸初期の四代將軍家綱のときに来日したが、中国では臨済宗に属していたにもかかわらず、日本では黄蘗宗という新しい宗名を創作し、これを名のつた。なぜか。それは臨済宗と名のつたのでは、

当時の日本の臨済宗、特にその代表的勢力である妙心寺などと同一視されることを恐れたからである。それでは中国の禪宗と、日本のそれとの間には、どのような相違があったのか。ほかでもなく、当時の中国の禪宗、明末の臨済宗が完全な念仏禪になっていたのに反し、日本の禪宗にはそれがなかったことである。

隠元の禪宗では、その法事において念仏を雑えていて、念仏禪の性格が明らかに現れている。ただし、表面はあくまでも禪宗を標榜し、隠元の語録などにも念仏については全くといってよいほど触れていない。そのくせ在俗の信者が訪れたときには、もっぱら念仏を勧めるのが常であった。ある人が不審に思ってたずねると、隠元は「禪のわかる能力のない人には、やむを得ず念仏を勧めることにしている。これは正に応病与薬というべきであろう」と答えている。黄蘗宗には大名の帰依する者が多かった関係で、その妻女たちの間に百万遍念仏を唱えるものが少なくなかった。現に大和郡山の城主柳沢吉保の側室定子の念仏図絵が残されているが、それにはこの念仏図絵が二十一万八千枚印行された旨が記されている。

これらの人は、専ら念仏の側面のみを受取った黄蘗宗徒といふべきであろう。つまり黄蘗宗は、知識人には禅を、大衆には念仏をという、使い分けをしていたのである。

明清以後の中国の仏教といえば、すべてこの念仏禅一色であつて、隋唐時代に栄えた仏教諸宗はすべて姿を消した。それは中国ばかりでなく、その近辺の地つづきである朝鮮やベトナムでも全く同様である。ひとり日本においては、念仏禅は極く稀に行われたのみで、したがって仏教諸宗はそのままに並存した。今日、大乘仏教圈において念仏禅を行わず、隋唐以来の諸宗を保存しているのは日本だけであるといえよう。

四

中国の社会が知識人と一般民衆の分極という構造をもち、しかもその分極の程度が甚だしいために、二重構造の社会とよばれる場合があることは、すでに述べた通りである。この中国社会の二重構造は、同時に文化の二重性、とりわけ宗教的な世界観の二重性となって現れる。

それは知識人の儒教的汎神論的世界観——内在論的世界観と、民衆の道教的多神教的世界観——超越論的世界観との対立を生み出した。同時に、それは中国仏教における特殊な現象である念仏禅の支配をもたらすことにもなった。禅宗は絶対最高の原理である仏性を自己の心中に求める内在論の立場にあるのに対し、念仏は西方浄土にある弥陀仏に帰依する超越論の立場をとる。儒教と道教とは、それぞれ分立して発展を遂げたが、中国仏教の場合は、二つの立場が奇妙な合体を見せて、念仏禅という特異な形態を生むことになったのである。

〔付記〕 本稿は昭和五十八年五月に、京都大学文学部の教室における会合での講演内容に整理を加えたものである。

(もり みきさぶろう・仏教大学教授)