

中国禪の民衆教化について

——長蘆宗蹟の場合——

永井政之

一

いったい中国の仏教が、いわゆる純粹の仏教として、その教理数学が民衆のレベルにおいて受容された時代がかつて存在したであろうか。筆者はある特定の人々を除いて、そのような時代はなかったと考えている。このように言うと、あるいは大方は、それを否定されるかもしれない。

事実、さまざまに存在する仏教側の資料は、右のような筆者の言を覆すに十分な質と量を誇る。しかし筆者が言うのは、一応「教理数学」という限定した範囲においてである。確かに中国仏教という学問分野はあり、その伝統を護持した人々もある。しかしそのような仏教が民衆レベルに至るには、「教理数学」をナマに露呈した形では決してありえなかったと言えよう。さまざまな儀礼や、現世での利益、さらには他教との融合の中で、伝統の存続が計られ、民衆も、だか

らこそ、仏教を受容したと言える。

ちなみに、ウィン・チット・チャン著、福井重雅訳「近代中国における宗教の足跡」は、表題の示すように、近代中国における宗教の特質を論じた上で、「過去数百年における中国仏教は、浄土宗に帰一するといつてよいかもしれない」（同書、六四頁）と総括する。少なくとも教理を主体とする仏教や、禪が、一般の民衆に十全に理解されたとは考えにくく、その意味では、浄土信仰は、比較的信じられ易かったと言えよう。しかし氏も言うように（同書、一四三頁）、民衆が信じたのは、儒仏道三教を包括した、諸説混淆の宗教であつて、浄土教のみを信じたのではないことは確認しておく必要がある。

さらに付記しておくべきは、この小論でしばしば使う「民衆」の概念である。実はこの語に対する明確な概念規定を、筆者は持ち合せていない。中国人ということからすれば、王

侯貴族から市井の人に至るまで、誰しもが中国人であり、民衆ということになるが、今は大凡のものとしては、権力の側にある人・知識人と呼ばれる人以外の人々を、民衆と見ておくものとしたい。そして、このような民衆を教化する方法として、筆者は、坐禪の勸奨、齋戒を持つ、先祖への供養の勸奨、現世利益を説く四つの柱を、一応の目安として考え、特に、後の三を中心に見ていることも、かつて述べた（拙稿「南宋における一居士の精神生活」）〔駒大仏教学部論集〕一七。

二

さて、近年、その訳注が、入矢義高・梅原郁両氏によって刊行された〔東京夢華録〕は、北宋の都東京（開封）の庶民の生活を髣髴とさせて余すことがない。封建体制の中にありながらも、人々は比較的に自由な生活を営んだのである。

あくまで原則としてはあるが、生れの身分にかかわらず、人々は努力さえすれば、士大夫となって権力の中核に座することも可能であった。そして、従来、禪宗の展開が、このような士大夫の抬頭と密接な関係にあると見られてきたことも、あなたがち無理はない。

しかし、それだけで北宋代の禪宗の動向のすべてを捉えたこととなるであろうか。筆者は必ずしもそうは思わないのである。翻ってみるに、〔東京夢華録〕が記す、仏教と庶民との

関係は、北宋代の仏教、就中、禪の動向を知る上で重要な示唆を与えてくれると言えるのではないか。〔東京夢華録〕の該当の箇所を総て列挙することは紙数的に不可能であるが、注意すべき点は、例えば重陽の日に

諸禪寺各有齋會。惟開寶寺。仁王寺有獅子會。諸僧皆坐獅子上作法事講說。遊人最盛、云々。
（夢華録卷八）

という、いわば庶民教化に法事講説がなされた事実がある一方で、多くの場合、庶民は、寺院の主催する仏教教事に「興味をもって」参加する程度であつたらしい。必要があれば、街角に立つ僧侶を呼んでもよい。

儼欲修整屋宇。泥補墻壁。生辰忌日。欲設齋僧尼道士。即早辰橋市街巷。皆有木竹匠人。謂之雜貨工匠。以至雜作人夫。道士僧人羅立會聚。候人請喚。謂之羅齋。竹木作料。亦有鋪席。磚瓦泥匠。隨手即就。
（夢華録卷四）

さらに相国寺の境内では、月に五回——これには疑問が呈されるが——の市がたち、極めて盛んであつたとも言う。（夢華録三）。

かくして、著者孟元老の視野に入る開封仏教界の動向は、必ずしも仏教側の資料と一致するものではないことが分る。例えば六律二禪の子院を有した相国寺は、当時の東京では名実ともに最高に位置する寺であつた。そこへは、雲門宗の慧林宗本、慧林仏陀、智海本逸、慧林覚海といった人々を中心

に、誦々たる禪僧が進住している。ところで、彼らの語録を検討すると、一般の上堂語の収録とともに、入内して貴顕の前で説法し、国家の安寧を祈念したという事実の記載にもかなりの注意が払われる。例えば、相国寺慧林禪院一世となった宗本にしても、慈愛懐深にしても、その語は必ずしも権力との接近を拒否しない。宗本は、入内して大行皇帝(神宗)に追薦し、今上皇帝(哲宗)の聖寿無窮を祈ることにためらいを見せないし、懐深も、開堂に当り、

師乃云。千山万水路岐長。自喜親觀上国光。会得到家一句。入門切忌錯商量。且道。如何得不錯商量。若作仏法商量。埋没自己。若作世諦商量。辜負祖師。到者裏。須知仏法人情。捏成一塊。麤言細語。不見兩般。恁麼也得。不恁麼也得。恁麼不恁麼總得。然後没交涉。方可闌中取靜。忙裏偷閑。仰戴堯天。高歌舜日。然雖如是。且道。動靜不拘一句。作麼生道。(z. 2-31-3. 274d)

と述べて、いわば世法と仏法とを、どのように自己同一化するかに、禪者としての力量を見出そうとする。ここで貴顕による帰依は、一面ではその人の教えの素晴らしいことを、国家が認めたことを意味しようが、反面そこでは方外の立場をとる仏教から、否応なく国家体制に組み入れられた仏教界の状況が浮び上がる。そこではどのような教えを説くにせよ、現体制を批判し超克することはありえない。それ故、寺産の保護をはじめとした幾多の保証が与えられたとみてよい。

中国禪の民衆教化について(永井)

もちろん、相国寺をはじめとした各寺が、庶民の生活とまったく無縁だったわけではない。「東京夢華録」は、まさにその点を記述したのである。毎月五日、相国寺の境内に立つ市場は、喧騒を極めるし、元朝や元宵の参詣もある。

問題は、そのような庶民と、禪の立場、あるいは教理といったものが、どの程度の結びつきを持っていたかという点である。たとえば、道端良秀「中国仏教思想史の研究」、あるいはケネス・チェン、福井文雅「仏教と中国社会」など、先達の研究成果を踏まえて推測するなら、唐宋五代の戦乱を経て成立し、中国仏教界を席捲した感のある禪宗も、こと民衆教化となると、さほど画期的な手段を開拓しえなかつたと思われてくる。「東京夢華録」が記すような民衆の要求に応じたのは、多分唐代以来の経師・唱導師・説法師・俗講僧・化俗法師・遊行僧・邑師・社僧といった人々であったと考えざるを得ないのである。だからといって、禪僧と呼ばれる人々が、庶民の教化に無為無策であつたわけでもない。

ちなみに、鏡島元隆等「訳註禪苑清規」の成果によれば、禪院における化主の意味が「教化の主人」から、「勸化の主人」に変わったのはこの頃からと言う。ここでは、叢林における経済的側面の強化が理由として挙げられている(同書、一七頁)。それはそれでよいのである。化主を送る上堂などは、寺院経営の一翼を荷う化主の存在をより印象づける。しかし

さらに言うなら、化主の語義の変化は、それまで、プロの求道者を対象とした教化が、在家の人々も含めるようになったことも意味しよう。叢林が、その理由は何であれ、外に向つて門を開いたのである。しかも北宋の化主が、在家信者相手に勸化集財のみを行ったとは考えにくく、当然そこでは、財施と法施の交換があつたはずである。その意味で、禪者の在家化導はあつたのである。要は説かれる法施の内容である。

しかもここには民衆側の、仏教への理解の問題もある。無学文盲の人が高率を占めたと推測される当時の中国社会において、いかに教外別伝不立文字を標榜するとは言え、禪の布教が容易であつたとは思えない。禪僧と文人士大夫の交流が喧伝されるのは、思想的な重要性もさることながら、それが稀有なことであつたからとも言えよう。とすれば民衆教化の内容も、因果応報、勸善懲惡的なものではなかつたか。

少なくとも朱子は、この点を厳しく論難するのであるが、（「朱子語類」一二二）、朱子の勞力が、必ずしも奏功しなかつたことは、後に成立した中国文学の一部に、因果応報を色濃く反影したものが少なくない点からも推察しうる（沢田瑞穂「仏教と中国文学」）。

三

ともかく「禪苑清規」は、施主の依頼による看経などの事

実とともに、それらの施主に対していかに布教するかという面に配慮して、卷一〇に「勸檀信」の項をたてる。

在家菩薩。先当事仏。務極嚴謹。永斷葷酒。堅守齋法。於諸慾染。誓不擬犯。親近知識。發明己見。隨其悟入。如理修行。若初心之士。未能頓除葷酒。且食早素。一月之間。已能減半。久習淳熟。自能永斷長齋。乃欲障厚者。先且奉行五戒。然後進登菩薩清淨大戒。若未能親近知識者。但応誦誦大乘助發正見。若未悟摩訶般若者。但依仏語修行。時中亦不虛棄。學般若菩薩。応當勤發願云。南無仏。南無法。南無僧。願身心空衆。進道無魔。般若光中念念之間。常以般若。発悟一切衆生。普願一切衆生。頓悟摩訶般若波羅蜜多。同成無上正遍知覺。

（訳注本、三七頁）

この一段をみるためには「禪苑清規」最古の刊本たる高麗本に右がないということも考えておく必要がある。考えうるのは二つのケースである。初めからなくて後に付加されたか、初めはあつたのに高麗本の時点で削除され、のち復活したかである。今、その結論は出せないが、仮に前者とみて、宗蹟の立場とまったく乖離するとは思えない。

後述する「勸念仏頌」によって宗蹟自身が齋戒重視の立場にあることは自明だからである。もちろん、この場合も、「勸念仏頌」と「勸檀信」の内容をどう捉えるかという問題は残る。さらに「勸檀信」の「檀信」とはどのような人々であつたのかという問題も残る。当然ながらそれは仏教信者である

が、肝心なのはこれらの人々がどのような仏教理解をしていたのかという点がある。

筆者は、ここでいう「檀信」が、歴史上にその名を留める、著名な居士とはまた異った人々であろうと推測する。著名な居士が真摯に参禅すればするほど、彼らは例外の人々である。化主の行動や、その訪問先がほとんどの場合不明なのは、語録の持つ立て前の世界の外にあるからである。

さて周知のように、宗蹟は雲門文偃……雪竇重顯——天衣義懷——長蘆応夫——宗蹟と次第する人で、いわば雲門宗の正系に属する人である。その伝を収録する禅宗灯史は、いずれも宗蹟を純禅の人として扱う。ところが一方「蓮宗宝鑑」にあつては、蓮宗第五祖の位置も認められる。つまり客観的には、いわゆる禅浄一致を主唱した人と見なしうる。今のところ語録の存在も知られず、その立場の全体像は定かでないが、「勸念仏頌」「勸参禅人兼修浄土」「西方浄土頌」「蓮華勝会録文」「観無量寿仏経序」「孝友文」のあつたことが知られる。つまり、宗蹟自身は、禅浄を揀別して自らの立場としたわけではないのである。とすれば、いわば禅の叢林として建て前、あるいは修行を重視した結果が、「禅苑清規」の成文化に結びついているとみてよいであろう。

ところで先の「勸檀信」の内容はどうか。

そこでは、まず齋戒を持つべきことが強調され、さらに善

中国禅の民衆教化について（永井）

知識との親近による己見の発明、となる。あるいは、少しずつ齋を守り、五戒を持って菩薩戒を受けよと言ひ、經典誦誦も勧める。坐禅の二字こそ記されないものの、己見の発明は、明らかに坐禅を前提とする。

ところが、ここでは坐禅に固執しない宗蹟の立場も窺われる。坐禅をする人にとっては、一つの条件であつた齋戒が、別の人にとっては十分条件ともなる点である。考えてみれば、在家の信者に五戒を、さらに六斎日に八斎戒を守るべきを求めるのは原始仏教教団以来の伝統である。それはそれでよいのだが、禅者が庶民の教化に関心を向けた時、坐禅を勧める一方で齋戒でもよいとした点は注目すべきであろう。

さらに注意すべきは、この「勸檀信」における坐禅勧奨が、どこまで現実的であつたかという点である。既述のように、筆者は、ここで言う檀信を、ひたすら坐禅に邁進する著名な居士とはまた別なレベルの人と想定した。だからこそ、宗蹟は、さまざまな場合を考慮して作文し、結果として、まず齋戒を守るべきと一点に落着いたとみたい。

考えてみると、禅者に限らず、仏教者が社会に向つて発言する時、齋戒は必ずとり上げられたと見なしうる。典型的例として、やはり雲門宗の仏日契嵩がある。その著「輔教編」は、儒仏一致を説く書として夙に有名であり、荒木見悟氏の労作もある。そこで説かれる五戒を五常に配当する思考は、

逆にみるなら、儒教における五常ほどに、五戒を重視した結果であるし、仏教の社会的対応を、五戒にしぼった結果でもある。考えてみれば、外来宗教たる仏教が、中国社会に適應してゆく上で、中国人が理解した仏教は五戒（五戒は五戒）五常でなければならなかったろうし、仏教の側でも、中国人の倫理観にたがわぬものとして、五戒を捉えかつ説いたはずである。

ただし、そこでは必然的に、戒の持つ倫理的側面が強調され、求道に関わる部分が稀薄になることは否めない。

いずれにせよ、齋戒重視の態度は、一人宗蹟のみにとどまらない。

時代は下るものの、南宋の王日休、丹穴老人陳録、如如居士顔内なども、基本的には戒律重視の立場にあると見てよいであろうし、北宋より起った、天台系の清覚による白雲宗も、在家教団として齋戒を持すべきを主張する。

ところで、齋戒はどの条目も等しく持たれるべきであり、重要なことに差違はないのであるが、周知のように「優婆塞戒経」では分受戒も認める。これが現実にとのように機能したかは定かでないが、中国仏教で特に強く説かれたのは、やはり不殺生戒であった。禅宗における不殺生戒重視については、夙に論じた面もある（拙稿「中国禅の職業観」〔宗学研究〕二七）。いずれにしても、大乘仏教の立場から殺生を禁ずる立場は、我々の予想以上に在家信者の生活を規制したとみてよ

い。肉食を当然視する中国人固有の考え方からすれば、人間が生きるために動物を殺すことは、必ずしも罪悪ではない。道教の「齋戒録」が

道不五戒。一者不得殺生。二者不得嗜酒。三者不得口是心非。四者不得偷盜。五者不得淫色。十善。一念孝順父母。二念忠事君師。三念慈心万物。四念忍性容非。五念諫諍鑄惡。六念損己救窮。七念放生養物。種諸果林。八念道辺舍井。種樹立橋。九念為人興利除害。教化未悟。十念誦三宝經律。恒奉香花供養之具。凡人常行此五戒十善。恒有天人善神衛之。永滅災殃。長臻福祐。唯在堅志。〔道藏、二一—943b〕

として、不殺生戒を最初に掲げた上に、五戒十善を説くのは、明らかに仏教からの影響であって、民衆の側からの要求ではない。

ところで齋戒が説かれる時、必ず前提としてあるのが三世両重の因果である。しかもここでは、六道輪廻が実体としてある。破戒による善根の消滅は、そのまま墮地獄と直結する。そしてそのような発想は、説く側にとっても、説かれる側にとっても、事実以外の何ものでもなかったのに違いない。来世での苦果を何とかするためにも、齋戒は守られねばならなかったのである。

では、宗蹟は、齋戒のみでよいとしたのであろうか。「勸檀信」の一段が「禅苑清規」に収録されたことを勘案するな

ら、齋戒→参禅の順を予想することはもできよう。しかるに「樂邦文類」巻五の「勸念仏頌」では、

懇修齋戒莫因循。千聖同開念仏門。一旦功成掃淨土。白毫光裏奉慈尊。

(F. 47-219 C)

と述べ、齋戒→念仏となる。もちろん、この場合、宗蹟は「西方是本郷」の立場を崩しているわけではない。「西方淨土頌」で、

人間禪家者。宗門万事忘。既能超極樂。何必往西方。却聽禪家語。西方是本郷。馬鳴親訓誨。竜樹亦稱揚。

(F. 47-219 C)

とするのは「唯心淨土己心弥陀」の立場に依るからである。かく「勸檀信」と「勸念仏頌」とを斟酌してみる時、宗蹟の民衆との接点は、まず齋戒を持つという点にあり、次いで坐禅、もしくは念仏の勸奨ということになる。ただし右のように見たとしても、坐禅が優先されたとは考えずらいのである。

四

ところで宗蹟には、「禪苑清規」のほかに、「水陸縁起」一巻があつて、「施食通覽」に収録される。「禪苑清規」では、叢林に水陸堂が置かれ、さらに水陸堂主の職のあつたことを明記する。右は叢林において水陸会が常時行われていたことを意味するといふ(鏡島等・前掲書、一一五頁)。言うまでもな

く、「水陸縁起」は、水陸会修行の功德の甚大なることと、その起源に言及し、積極的に水陸会を行ふべきを述べる。成立の由来たる縁起から説き起すのは、当然その対象として在俗の施主のあることが前提となる。

水陸会を初めて修したのは、梁の武帝とされるが、以後、仏教史上、水陸会もしくはそれに類する行事は決して少なくない。さらに現存の資料からすれば、北宋代には天台宗の遵式や知礼による施餓鬼儀軌の整備も行われる。先の「施食通覽」は、それらの儀軌の大成であり、多分、後の雲棲株宏の出現まで大きな權威を持ち続けたと思われる。

いずれにせよ、北宋という時代が、施餓鬼の歴史を考える上で、極めて重要であることは疑いない。それは禅を標榜する人々も例外としない。宗蹟が、「禪苑清規」に、水陸堂や水陸堂主を記すが、従前の叢林の施設や行事をそのまま踏襲したのか、敢えて書き加えたのかは別として、それが修行僧にとつて第一義的なものではないにせよ、——例えば、水陸会が常時行われるにしては、その行法が記されないのは、宗蹟の水陸会に対する扱いを推定させると同時に、記す必要もない程、周知のものであつたと言える——民衆との結びつきの上では不可欠であつたと言える。

水陸会の由来については、従来三つほどの説があるが、周知のように、現在にいたるまで大きな影響を持ち続けるの

は、「救拔焰口餓鬼陀羅尼經」による瑜伽焰口施餓鬼である。ここでは一切の餓鬼や婆羅門への施食とその功德とが説かれる。考えてみれば、輪廻を解脱できず、餓鬼道に処しているのは、我が肉親であるかもしれない。それらに施食することは、自ら善根を積むことと、實質的に肉親への供養の意味を持つ。豪壮な規模のもとに建設された幾多の王陵の存在は、現世の引き続きとしての来世の實在を肯うものであり、これからしても、仏教渡来以前から来世への概念は十分にあったとみてよい。

そのような固有の觀念を持つ人々にとって、施餓鬼は極めて受け容れ易い内容を持っていたと考えうる。水陸会は、因果応報や孝思想が合体した所産と言える。朱子がいみじくも以其有生死輪回之説。而自謂可以不淪於罪苦也。則天下之傭奴爨婢鬻鬻盜賊。亦匍匐而婦之矣。（朱子文集七〇）

と述べて批判するのも、ある部分で水陸会に代表されるかもしれぬ仏教の因果論を前提としてである。

さらに、仏教と葬祭儀礼との関係も、北宋において本格化するのとみてよい。もちろん、道吾円智（七六九—八三五）と漸源仲興師資による「生耶死耶」の問答（碧巖集 第五五則）などは、それ以前のものであるが、儀礼として完成したのは、多分、北宋であつたらう。事実、北宋に活躍した雲門宗の人々の語録を検索すると、彼らが少なからず「下火」を行

ったことが知られる。

語録を遺すほどの高僧であっても、在家の仏教信者の葬儀に参画し、祭祀の中心的役割をはたしたのである。儒教の根本とも言える「孝」を全うする意味での葬儀は、すでに仏教に先行してある（儀礼喪服・土喪礼・既夕礼・土虞礼）。そのような状況の中で、仏教が盂蘭盆や施餓鬼を行い、さらに葬祭に参画し、中陰も行うようになったことは、仏教がより一層、中国社会へとけ込んだ結果と見なしうる。試みに小論冒頭の「東京夢華録」巻四の記事は、庶民にいたるまで追善を行つたこと、しかもそこでは僧尼道士の区別もなかったことを知らしめる。

翻つて考えてみれば、宗贖が、「禪苑清規」の中で、尊宿や亡僧への葬儀法を確立するにいたつたのも、右のような現状を踏まえてのことであろう。多分、現実には宗贖の記述よりも先行する。水陸会をめぐつての対応はその感を深くさせるし、葬儀の問題を含めて考えても死者を悼む心はもちろんだが、それらの行為の基盤には、孝思想、三世にわたる因果観などがあつたとみてよい。そして確認しておくべきは、このような発想は、説く側にも説かれる側にとつても実体として信じられたと思われる点であろう。

（1985. 7）

（駒沢大講師）