

中国思想における超越と内在

森 三樹三郎

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つた。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

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。

明治いらい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、という考え方があつ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、やむを得ないことでもあった。

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つてゐる事実があげられる。もちろん全くの空白ではなくて、この時代に盛んになった老莊思想や、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つて、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つたが、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つた。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つて現れる。漢代の思想には政治的色彩が強く、したがつて政治・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、これに代わって老莊の学が流行し、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つた六朝貴族は、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

なつてきている。

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つてゐるという。

そういうえば中國の古代にも、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、二世紀頃までの中國の文献には、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での、殷代までは中国には天の崇拜が存在しなかつ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、もとから農耕民族ではなく、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、周の祖先の后稷は舜帝の時に功績を立てたが、その子の不窓は官を失つて戎狄の間に走つた。その後、子孫は十代ほどにわたつ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、從來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、定住の生活に入つたといふ。この古公亶父の孫が、そ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『詩經』や『書經』などにも見えており、おそらく古い伝承をもつものであらう。もしこれを事實とすれば、周の王朝は中國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ことができよう。

このように天の崇拜の起源については、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きたことには間違いはない。したがつて、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『書經』に顯著に現れているように、天は人間の善惡の行為にたいして激しい喜怒の情を示し、賞罰をあたえる神であつて、人格をそなえた神でもあつた。そ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に下るにつれて、

天の人格神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、ただ神のまします國にこそあれ、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」（『玉勝問』十四の巻）といつてゐるが、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つたのは、「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^並行り、百物生ず。天何ぞ言わんや）といふ言葉がある。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、といふのである。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・理法となつていてある。それは單に天とよぶよりも、これを「天道」とよんだ方が、よりふさわしいものになつてゐた。

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つたが、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つた。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ふのである。「天性」という語は『書經』『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、といふよりも「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ふよう。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ったかといえば、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ったはずである。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。しかしつくは人間を越えた、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」（顏淵篇）「道之將行也與、命也。道之將廢也與、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っているために、その主宰神としての資格を失っている。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つたが、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」の意味をもつことをしめす。このため『論語』の「五十而知天命」（為政篇）についても、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觀の展開』）。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。

かよう運命と使命の両義をもつとはいうものの、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ない。これに対しても、天性は、人間の内部にあっ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對して、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

差がなかつたわけではない。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。これは中國思想の主流を形成していたのが儒家思想であったことによる。儒家に対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以来、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、

中国思想における超越と内在

想史であつて、民衆の思想史とは關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うのは、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、表裏の關係にある。この知識人と民衆との間にある思想的な断層は、いづれの民族の間にも程度の差はあるとしても見出されるのが、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る。これは中国特有の社會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らう。

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で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つたことにある。第二は、漢代の知識人は官吏・政治家としての意識が強く、したがつ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つた。

ところが三世紀の始め、後漢が滅びて三国時代に入り、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。この時代に入つて中国の知識人

の初期の百年間は、まだ知識人の中華意識が健在であつたためであつて、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）に至つ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う、いわゆる永嘉の乱を経ることによつて、中国人の夷狄觀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つた。これが中国知識人の佛教觀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つた。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つたかのように、奔流となつ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らうか。一つは哲学的な問題であ

の世界觀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つた漢代の知識人が、六朝に入るともに門閥貴族としての性格を著しくもつて至つたことである。当然そこには世界觀の変化が生まれる。官吏・政治家は国家や家族という集団を、いかに尊くかといふ政治や道徳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徳の問題よりも、より人間味の豊かな文學・藝術・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藝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・藝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つたのも当然であろう。その具体的な現れは、六朝期に入つ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）に入つ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つても、そ

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、これも哲学的世界觀に發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、三世報應説である。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、來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惡の業が、現世における自己の禍福となつて現れること、さらには現世の善惡の業が、來世の禍福をもたらすという報應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つたばかりでなく、從来の儒教の理論では説明できなかつた「道徳と禍福の対応」の問題に、見事な解決をあたえるものであつたから、知識人と民衆との区別なく、この三世報應の説に絶大な関心を抱くようになつた。

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、主として般若經典にもとづいたものであるが、これに次いで盛んになつたのは涅槃經典でもとづく仮性論である。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、性の善惡の問題が儒学にとって重要な意味をもつものとなつて、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、仮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つたが、宗・法相宗・俱舍宗などの多くの宗派仏教が興つたが、

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つた。

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つた。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つた阿弥陀仏や阿閦仏、弥勒仏（菩薩）を始めとする諸仏、觀世音・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られた。その結果、従来は超越的な人格神をもたなかつた仏教が、多神教的な側面をもつようになつた。それは仏教が大衆性を得るために避けることのできない歴史的変化であつたといえよう。

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・藥師・觀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

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つたが、しかもなお真理が人間の理性によつて把握できるものとする点において、内在論的方針をとるものではなかつた。裏からいえば、それらの諸宗は、人間から超えた人格神としての仏の信仰に重きをおかなかつたという意味において、内在論的であつた。

そして、このような中国諸宗の仏教のもつていいた傾向は、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、智慧による救いを究極的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つた。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つたほどである。

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つて、民衆の間にひろく受け入れ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

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つた道安（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、病が重くなつたとき、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（弥陀の）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、わしあだけはまだ往けないから、このように願をかけるのだ」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、それ以上に弥陀仏の西方淨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。後に、同じく道安の弟子で南朝仏教の最高峰となつた慧遠（三四四～四一六）も、その居を定めた廬山の般若雲台精舍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、念佛の結社を創設したという、いわゆる白蓮社念佛の故事はあま

りにも有名である。この道安といい慧遠という、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つた。上層の貴族、文化人も、民衆と同様に崇り神や怨靈を恐れ、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」という合理的な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う、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り、天下の寺院の大合戦で四万五千を破却し、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、ふたたび立ち上がることができない状態に陥り、ひとり禅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、一切の財産や特權を剥奪され、もはやなすべきでもないほどに氣力を失つた。ひとり禅宗だけは、むろん國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、禅宗は排仏によつて生じた仏教の空白を埋めるために、旧に倍する勢で

ひろがつた。禅宗以外の諸宗は、すでに意欲も気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、ついに再び立ち上がることができなかつた。十・十一世紀の宋代に入れば、仏教といえば禅宗だけの独壇場であっ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、それでも禅宗の勢力には比すべくもない。この禅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、すべての寺院が禅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つたのか。それは禅宗が、あらゆる点で最も中国の知識人向きの性格をもつていたからである。第一に、禅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、まさに打つてつけのものであった。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禅宗が有力になり、唐末の武宗の佛教を契機として禅宗が全佛教界を支配することになった。つまり禅宗は中国人の体質に最も適合した佛教であった、これが宋元明清の一千年間にわたり、禅宗の独走を許した根本的な理由である。

ところで禅宗は、大乘佛教の中でも特に内在的な立場をとる代表的な佛教である。いかなる人間も、自己の心内に、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。このため禅宗は一名を「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、經典を誦誦したりする必要はない、というのが禅宗本来の立場である。唐代までの禅宗には、このような傾向が強かつた。

しかし、このように全盛を極める禅宗にも、一つの泣きどころがあった。それは禅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

解者や同調者を得るようになつた。しかし唐の前期から次第に有力になつてきた禅宗は、容易に淨土教の主張を認めようとはしなかつた。この頃出た慧日（六八〇～七八四八）の『往生淨土集』によると、当時の禅徒は淨土教がこの世と淨土の相対差別の邪見に陥っていることを指摘し、「ただ心を淨からしめば、この間即ち是れ淨土なり。何の處にか別に西方淨土あらん」と批判したといふ。これは『維摩經』の「心淨土淨」（心淨ければ土淨し）という考え方に基づいたものである。同じく禅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弥陀仏の存在を認めず、「唯心淨土、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。このような淨土や弥陀の見方は、天台宗などにも見られるが、しかし特に禅宗において著しく現れている。これは一往、淨土教を認めていた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とからである。

かのように唐代の禅宗は、全体として淨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、禪淨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、ほのかならぬ五代の永明延寿（九〇四～九七五）である。

延寿は禅宗の一派法眼宗の第三祖である。かれは從来の唐の禅宗がその本来の立場を純粹に守るうとするあまり、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つたことを批判し、禅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ないことを強調した。その万善の中でも、かれが特に重んじたのは念佛であつた。それは厳しい坐禅修行を行う能力のない一般的の中根下根の人にとって、念佛が唯一の救いに至る道であり、悟りの境地である淨土に往生する道であったからである。

延寿には參禪念佛四料揀の偈があるが、その中でかれは「禪だけで淨土のない者は、十人のうち九人まで路を誤るのであるが、禪がなくて淨土だけの者は、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

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主力をおいたためであつた。臨濟宗の代表的勢力である妙心寺派が民衆の間にひろがつたのも、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。中國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、禪のうちに念佛を取り入れ、いわゆる「念佛禪」の形態をとることであった。

はじめ淨土信仰は六朝末から隋唐にかけて次第に盛んになり、彌勒・道禪・善導といった淨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

あり淨土もある者は、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。禅もなく淨土もない者は、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「有禪有淨土、猶如戴角虎」、すなわち禪と念佛という、それこそ鬼に金棒だという一句は、念佛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、唯心淨土、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在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淨土や弥陀如來を認めることができた。しかし延寿は、根本的には唯心淨土の立場にありながら、他の禪僧のように西方の淨土を全く否定したのではなく、やはり弥陀の淨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、また後世の念佛禪の徒のそれでもあつた。この意味

るが延寿が現れるにおよんで、念佛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、念佛だけによって淨土に往生して悟りを開くことが保証されたのである。

もちろん念佛は必ずしも禪宗の助けを必要とせず、念佛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、念佛が寺院との結びつきを持とうとすれば、いきおい念佛のかたちを探るほかはなかつた。他方、寺院も禪宗によって知識人の支持を得るとともに、念佛によつて一般大衆の信仰を集めるのが得策であったから、元明清の中国佛教すべて念佛禪となるという結果をもたらしたのである。

この中国の念佛禪の身近な実例としては、宇治の黄蘖山万福寺の念佛禪をあげることができる。明末の隱元（一五九二～一六七三）は江戸初期の四代將軍家綱のときに来日したが、中国では臨濟宗に属していたにもかかわらず、日本では黄蘖宗という新しい宗名を創作し、これを名づた。なぜか。それは臨濟宗と名のつたのでは、

でも、延寿は後世の念佛禪の祖師であったといえよう。

第二点は、念佛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つても、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淨土教の念佛であった。淨土教は唐の善導によつて大成され、民衆の間に急速にひろがり、多くの念佛結社が形成された。それにもかかわらず、何故か、それはいわゆる「宗」として形成されたには至らなかつた。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。しかし中国の淨土教の主体は民間の念佛結社にあつたために、学僧の指導する「宗」には馴染まなかつたのであろうか。念佛は天台宗・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つた。ところ

当時の日本の臨濟宗、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。それでは中國の禪宗と、日本のそれとの間には、どのような相違があつたのか。ほかでもなく、当時の中国の禪宗、明末の臨濟宗が完全な念佛禪になつていたのに反し、日本の禪宗にはそれがなかつたことである。

隱元の禪宗では、その法事において念佛を雜えていて、念佛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、隱元の語錄などにも念佛については全くといつ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、もっぱら念佛を勧めるのが常であった。ある人が不審に思つてたずねると、隱元は「禪のわかる能力のない人には、やむを得ず念佛を勧めることにしている。これは正に應病與藥というべきであろう」と答えてゐる。黄蘖宗には大名の帰依する者が多かつた関係で、その妻女たちの間に百万遍念佛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佛図絵が残されているが、それにはこの念佛圖絵が二十一萬八千枚印行された旨が記されている。

これらの人々は、専ら念佛の側面のみを受取った黄蘖宗徒というべきであろう。つまり黄蘖宗は、知識人には禅を、大衆には念佛をという、使い分けをしていたのである。

明清以後の中国の佛教といえば、すべてこの念佛禅一色であつて、隋唐時代に栄えた佛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、念佛禅は極く稀に行われたのみで、したがつて佛教諸宗はそのままに並存した。今日、大乘佛教園において念佛禅を行わず、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。

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つて現れる。

四

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、それは中国佛教における特殊な現象である念佛禅の支配をもたらすことにもなつた。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、念佛は西方淨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、中国佛教の場合は、二つの立場が奇妙な合体を見せて、念佛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を整理を加えたものである。

(カツ ミキヤヒラ・佛教大学教授)