

明末仏教の性格

荒 木 見 悟

一 王陽明と明末仏教

先ず資料の一と二を御覧いただきたい。これにより明末仏教復興運動が、王陽明の出現と何らかの関わりがあると推定せざるを得ません。陽明の出現により、即座に仏教復興が行われたと、短絡的に結びつけることはできないにしても、陽明の出現が仏教復興の呼び水になったらしい、或いは陽明の出現が、それまで仏教の抬頭をさまたげて来た条件を除去する役割を果たしたのではないかと推定することは許されるであります。しかしここに一つの疑問がわいて参ります。それは、陽明の出現は、儒教内部の革新運動であって、それが仏教と結びつくいわれはないのではないか、という疑問であります。この疑問を解きほぐすためには、何よりも、陽明学の儒教としての性格をたずね、それが従来の支配的な儒教、すなわち朱子学と、どのように異なった実質をもつものであるかを検討してみる必要があります。

二 朱子学より陽明学へ

周知のように、明代初期に、朱子学を定式とする科挙制度が採用されて以来、国家権力と密着した朱子学の世界観や価値観が、ほとんど一定不動のものとして伝承され、長く士大夫階層の精神構造を規定して参りました。そこでは、朱子学によって仕組まれた道理を、いかにして実践するかが切実に問われることはあっても、道理の本質を根源から問いつめ、その成立根拠をみきわめ、自己の全存在・全責任をかけて根本から道理を荷うという姿勢が欠如して来ました。つまり既成の理に対する適応性を、いかに確実にし、円滑にするかが懸念されるだけで、理のあなたに眼光を注ぎ、その成立背景を己が心において主体的に検証し、時としてはこれに改変を加え、より清新な理を創造しようとする試みは、最初から異端邪説にかたむく恐れありとして拒否されました。もしも人が、理の成立根拠を、とことん追求するとなれば、どんなに権威ある伝統をもつ真理であろうとも、その五臓六腑をかき

廻し、そのちり・ほり、をたたき出すという事態も発生し得るでありましょう。仏教、特に禅宗に凝縮された空観の論理と体験を、朱子学がかくべつ毛ぎらいし、仏教排斥を一つの重要なプリンシプルとしてかかげたのは、空観の保有する空化作業が、せつかく安定しなかった理を、足もとから洗い流してしまふことを恐れたからであります。朱子学の言葉に「理は心の骨である」という語があります。理は文字通り心の骨髓をなすものであって、理なければ心はその実体を喪失するといふのであります。つまり朱子の主張する所によれば、「理あつての心」なのであって、断じて「心あつての理」ではありません。理は心に優先する実在であります。さればこそ理は天理と呼ばれ、その超個人的性格が、かくべつ重視されます。たしかに人倫共同体が成立つためには、理がなければなりません。しかし余りにせつかに、余りに強圧的に理の権威が、強調され過ぎると、個人個人の了解・納得を得ぬままに、単一の世界観、単一の価値観が横行濶歩するに至るのではないのでしょうか。歴史はたえず変化し、社会はたえず変遷しつつあるのに、理がその至上の権威をかきに着て、歴史や社会の実相に合わせて自らの体質改善を計ろうとしなければ、結局、理は独り歩きするだけで、歴史や社会を支える力を失つて行くであります。このような矛盾した状況の中で、人はどのような生きざまを強制されるのでありましょ

うか。彼の両足は、現実の歴史の流れについて行くこととします。しかし彼の口先は、旧来の権威ある理に随順するかのようによそおわねばなりません。なぜなら、そうしなければ、異端者とののしられ、仏教かぶれしたものとたたかれ、ひどい時には、非国民扱いを受けるからです。つまり彼の実生活の志向と、うわべにかかげる理論とは、完全に分離して来るわけです。この分離をごまかすためには、彼は偽善者となる外はありません、内心では、所与の理がまちがっていると考へながら、表面では穩健な遵法者をよそおうわけです。このような偽善と退廃が渦巻いていたのが、王陽明出現前夜の光景でありました。このように形骸化した朱子学に真向から立向い、その病弊の根源をつき、朱子学成立の根拠を、でんぐりがえしてみせたのが王陽明であります。

三 陽明学の脱儒教的性格

王陽明は、自らの学問を「心学」と呼びました。この心学という語は、朱子学の理学乃至は道学という語に対して對置されるべき性格をもっております。なぜなら、彼があえて自らの学問を「心学」と呼んだのは、従来、「理あつての心」と考えられて来た、その理と心とのウエイトを逆転し、「心あつての理」と組かえたからです。「心あつての理」とは、どういふことでしょうか。それは、心即ち絶対主体の欲する

ままに理は指定され、創造されるべきものであって、心に先立って理の權威が先取りされてはならないということであり、どのようには權威のある理といえども、衣冠束帯を身につけたまま、心の中に侵入することは許されぬ、ということであり、この意味において、陽明の心の哲学は、露骨な表現を使えば、万人に一種の追いはぎ行為を奨励したことになる。なぜなら、いかなる權威ある理も心の入り口で、その衣装をはぎ取られ、頭から足先まで身体検査を受けた上、その通行が許可されるからであります。陽明にとっての最高權威は、理ではなくて心の良知であります。「心の良知」という語を、「心の具有している良知」という程度に受けとめるならば、至極当然のひびきをもちますが、これを「心の絶対自主性を確保する眼目としての良知」といいかえるならば、そこにはただならぬ氣配がただよって来るのであります。なぜなら良知による自主的判断は、因襲的・固定的な価値観や人間観にとらわれず、自由にみずからの欲するままにはたらし、みずからを充足させるという意味に理解できるからであります。明代思想史は、すでに十五世紀なかばから、この方向に向けて動き始めていたのであります。良知説により、その決定的轉換契機をつかむことができたのであり、人は偽善から解放され、自らの本心に忠実に生きる道を獲得したのであります。

ここで話を一歩進めます。以上のように、陽明学の出現は、儒学史上面期的なものと言わなければなりません。陽明は、ただ単に朱子学に代って新しい儒学を提唱したに止まるのでありましょうか。一般に陽明学は儒教の一流派と考えられ、陽明自身も儒者としての自覚をもっていたことは疑うべくもありません。げんに良知という語は『孟子』より取ったものであり、致良知は『大学』に準拠した言葉であります。彼は儒家の古典に依拠してその学説を展開しており、たまたま仏教の言葉を使っているにしても、一時的便法に過ぎなかつたと思われまゝ。しかし、人が心即ち主体の実相を掘り下げるにあたり、最も肝要なことは、儒教の教学や古典に忠実であれということではなく、あくまで心そのものの内的欲求、内的衝動を尊重せよということにだけなればなりません。その心の探求、心の深化において、最も先駆的業績をあげて来たのは、儒教よりもむしろ仏教でありました。仏教心学が残してくれたあの老大なすぐれた遺産を、当初から無視してかかろうとする時、心の哲学は忽ち自己矛盾におち入り、自らの心を狭小ならしめることとなるのであります。先程も述べましたように当初陽明のねらいが、朱子学的心性論のもたらす弊害を打破して、真に主体的な儒家の立場を確立しようとしたことは疑いありません。しかるにここに意外な要因が導入されて参りました。人間が、己が心に忠実であり、己が心の

機能を十全に發揮するためには、当初から、儒教と仏教の枠組をきめてかかり、ここからここまでは儒教だから取込むが、ここから先は仏教の分野だから取込まないという、教学の分別にとらわれた意識を放棄しなければならなくなりました。陽明学は儒学として深化するとともに、実は脱儒学的・超儒学的要素を、その体質にかかえ込んでいたのであります。この驚くべき変転を、陽明その人がどれだけ自覚していたか、必ずしも明らかではありません。しかし陽明の門人の言葉を通して、良知説の超儒学的性格は、明瞭に看取できるのであります。資料の三と四を御覧下さい。

誠に皮肉なことは、儒教の危機を打破すべく出現した王陽明でありましたが、彼は儒教の危機を救ったばかりでなく、実に仏教に活力を与える道筋を切り拓いたのであります。朱子学盛行の時代には、全く考えられなかった儒と仏とがタイアップして前進し得る道を指示したのであります。ただこれを儒教が仏教化したとか、仏教が儒教化したというが如く、教学対立次元のこととして受けとめてはなりません。儒教とか仏教とかという、教学の分別対立する以前の間人存在の原点が掘りあてられたのであります。ともあれ、ここに仏教復興の可能性が設定されたことは疑いありません。当初のべた陽明と株宏、或いは智旭を、同一路線上に眺めることが、決して作為的な発言でないことは、これによって明らかとなり

ました。仏教にとって、きわめて明るい展望が開けて来たわけであります。

四 新仏教に課せられたもの

ここに厳密に注意しなければならぬのは、こうした状況は、仏教そのものの自律的力によってもたらされた客観状況ではなくして、一人の儒家を中心とする人間回復、社会浄化の運動の成果として獲得されたということです。隋唐宋に盛えた仏教の、直接的な失地回復運動ではなく、明代思想が、停滞的形態を徐々に脱皮して行く過程において生まれて来たということでもあります。だからそれは当初から、過去に盛えた仏教諸宗派を一定のモデルとして進行的ではなく、自らの心に忠実に、取るべきは取り、捨つべきは捨てるという、取捨選択自由な自由人としての悟入の道をたどるところとなったのであります。明末仏教は混合仏教であるとは、すでに先人がくり返し唱えて来たことであります。この混合という事態に宗教としての墮落形態、無節操現象をよみとろうとするならば、それは明末仏教興隆の由来と性格に暗いからだといわねばなりません。混合とは、A B C Dの諸宗派を、ひとまとめにして、デパートの売り物のように組合せセットを作ったということではありません。A B C Dの分別を超え、A B C Dに拘束されぬ根源的一心が、自らの宗教的欲

求のたかぶるままに、A B C Dを自主的に選択し溶解させたものと、受けとめられるべきであります。その溶解結合の仕方は、人さまぎまであって、ある場合には、禅と浄土が結ばれることもあるし、ある場合には、臨済と曹洞がだき合せになることもあるし、又ある場合には、天台と浄土が結ばれることもあるでしょう。ここには一種の宗教的無政府状態が、教界に出現したといいていいであります。この無政府状態を、仏教教理に暗いものの悪あがきと受けとめるのは、明末仏教復興の意味に暗いからであって、この混沌たる状況こそ新時代に、いかに仏教をよみがえらせ、群萌を済度すべきかという切実な課題に答えようとする仏教徒たちの真摯熱烈な苦闘を象徴するものであります。こうした混沌たる状況は、単に仏教界に見られたばかりでなく、実は、儒学界にも同様に見られた現象なのであります。それは王陽明歿後、その門流が四分五裂し、さまざまな人材が輩出して、甲論乙駁をくり返している所より、容易に想像されるであります。この困難な明末思想界の全動向の中から、仏教は起死回生の道をまさぐらねばならなかったのであります。さてここで、もう一步踏み込んで明末仏教に与えられた課題を追究してみたいと思います。先程のべましたように、陽明心学の出現が仏教心学の覚醒をうながしたわけでありすが、陽明心学、仏教学も心学だから、お互いに手をたず

さえ、タイアップして仲むつまじく進んで行けば、思想界は平穩無事におさまるであろうと考えるのは、実は極めて浅薄な見方に過ぎません、陽明心学は、あくまで儒教的性格をとどめ、治国平天下の理想に燃え立ち、人倫共同体の場に密着しております。これに対し仏教心学は、一応超人倫的世界に足を下し、そこから人間に安らぎを与え、菩提への路を指し示すことを本旨としております。つまり一方は人倫的心学、他方は超人倫的心学として、その役割分担が可能であるかのような印象を与えます。しかし陽明心学と仏教とが心学という同一基盤の上に立っていけばこそ、陽明心学が、心学としての性格を強化し、その内容を豊富にするにつれて、仏教心学の分野にまで蚕食の手を伸ばして来ることは必定であり、これを袖手傍観している時、仏教心学存立の余地はなくなり、仏教の興隆など到底果し得べくもないのであります。陽明の出現は、たしかに仏教にとって明るい兆候でありました。しかし陽明心学の成長発展は、やがて朱子とは異なった意味において新しい攻勢を仏教にしかけて来ることは、火を見るよりも明らかであります。この攻勢に対応するためには、仏教は、ただ単に守勢的立場に立つに止まらず、逆にこちらから儒教に向って攻勢をしかけて行かねばなりません。そのためには、仏教の方が、陽明学をもしのぐ、より優れた心学であることを証拠立てねばなりません。そのためには仏教は、

単に超人倫的世界にとどこもならないで、人倫的世界にまで口出しし、儒教にまさるとも劣らぬだけの社会的貢献をなし得ることを、また国利民福に寄与し得ることを、明示しなければなりません。そうしなければ、仏教の出番はなく、仏教が思想界のヘゲモニーを掌握することは不可能でありました。明末の高僧たちがいずれも儒教及びその荷い手である士大夫階層の動向に深い注目をはらい続けた理由はそこにあります。そして、この儒教と仏教とが、くみずほぐれつする中から生まれ出た新仏教は、次第に儒教のかかえている人倫界の諸課題を肩代りし得る實力をもっていることを、強調せざるを得ない状況に追い込まれて行きます。儒教の側からの攻勢をはね返すためには、そこまで相手に逆襲をかけ、相手の牙城を乗っ取る位の気魄が要請されたわけでありました。この逆襲を効果あらしめるためには、単に仏教の教義学を一方的におしつけるのではなく、儒教のかかえる課題や使命に十分な理解を示しつつ、しかも仏者としての痛切な救済措置が講ぜられるという道を歩まざるを得なくなります。つまり仏者が仏教の優越性を実証するためには、儒教徒を説得し、彼らを仏教信仰に導き入れ易い方式の下に、その教学の再編成をしなければなりません。分り易く言えば、仏教は儒教を追いつめながら、同時に儒教の影響を蒙ったといえるのであります。ここで一寸コメントしておきたいのは、日本の鎌

倉仏教は、貴族社会から武家社会へと移行する混乱の世相を背景として、平安仏教の超克とし誕生したようでありすが、それは言わば多年にわたり仏教内部に蓄えられて来た宗教的希求の自主的發展として敢行されたわけで、克服すべき対象として眼前におかれていた先行思想は、やはり仏教であり、儒教のもつ規制力は微々たるものであります。而るに今、明末の仏者が克服すべき対象として眼の前におかれているのは、朱子学・陽明学という強力な儒教であります。つまりその存立条件が異なるのであって、鎌倉仏教の教判論なり体験様式を基準として、明末仏教の優劣をあげつらうのは、無意味ではないまでも、歴史的偏向をまぬがれないであります。それはともかく、儒教の肩代りまでしよこまねばならなかった明末の仏者には、それなりの苦心があったはずであります。

五 ゆるやかな末法意識

さてそれでは、儒教の肩代りをしよこんだ仏者は、その世界観・人間観を確立するために、どのような基本的姿勢をとったのでありましようか。彼らは一様に、眼前の政治的闘争、社会的病弊の拡大、下層社会の困窮、伝統的道義の荒廃せる世相を、末法と規定します。たとえば、株宏と同時代の憨山徳清は、「時世濁乱の極」（楞嚴經通議）とのべているし、

株宏もしばしば末法を口にしております。この末法観は、農民烽起による治安の攪乱や北方からの塞外民族の侵入、倭寇の襲来、宦官勢力の横暴による苛斂誅求によって一層増幅されて行くのであって、たとえば永覚元賢は、その実状を次のように描写しております。(資料五参照)それではこの末法意識は、現世的なあらゆるしくみや制度に不信を抱き、厭離穢土の想念をとことんまで深化して行ったではありませんか。そうではありません。明末の仏者は、おしなべて官僚士大夫への不信をぶちまけながらも、皇帝を頂点とし、取巻き官僚や地方有力者によって支配される国家体制そのものが、根源から動揺しつつあるという認識は抱いていませんでした。株宏ものべているように、悪徳官僚は追放しなければならぬが、これに代えるに官途の菩薩を以てすれば、政治の正常化、治安の回復は可能であると信じられておりました。株宏のもとで受具し、のち曹洞禅の大家として活躍した湛然円澄に、『慨古録』という著述があつて、これは、末法澆漓の時、仏教々団の墮落がきわまって来たので、これをいかにして正常化すべきかを論じたものでありますが、そこで彼は四つの提案をしております。その一は、官制を定める(僧録司制度の確立)その二は、住持を選ぶこと(道徳ある者を有司が推挙する)その三は、試度の方式を確立すること(朝廷派遣の僧録司官が巡察する)その四は、むだな遊行を禁止する。以上の

提案を見る時、円澄が、宗門の諸問題を解決するために、すべて官府の差配を期待していることが分ります。「もし国王や大臣が、このすたれた秩序をととのえなければ、この世の弊害は救いようがない。だから寺院の住持は、必ずその才徳を試験してこそ、一定の水準が維持できるのである」というのが、彼の持論でありました。円澄は、末法的現象は慨嘆しながらも、国家の体制そのものへは厚い信頼をおき、それにあやかるところによつて、宗門の退落をくいとめ、末世の危機を乗切ろうとしているのであります。そこには、世俗のすべてが音立てて崩れつつあるという認識は微塵もみられず、かえつて王法によつて仏法を是正しようとする姿勢すらみられるのであります。まして彼は、みずから末法監視者の地位におき、高処から下界を見下しつつ、その提言を行い、その審判を行っているのであります。彼はみずから散木・没用等と号し、無用者を以て自認しましたが、それはわが国の親鸞の「愚禿」という自称とは全く方向を異にし、世の俗物どもとは異種の人間たることを表示する反発表現でありました。つまり彼は、自力による、また人力による末法逆転の可能性を信じ、それを人びとに訴えたのであります。それは末法とはいへ、現象的退廢であつて、構造的退廢ではありません。先に引用した永覚元賢の『広録』には、この世の地獄ともいふべき惨状が、至るところに描かれております。それではこ

の絶望的危機の原因は、どこにあるのでしょうか。元賢によればこうした世運の行づまりは法運の行づまりに由来するといえます。その世運の変は、その苦が一時的であるに對し、法運の変は、その苦が万劫にわたり、そこには質的差異がある。だから世運の行づまりを打破するために、世運レベルの方法論を適用しても無意味なのであり、これを法運レベルから考察し、それ相應の手が打たれねばならぬ、と彼は申します。このような元賢の主張は、先の湛然円澄に比べる時、その危機認識はより深刻となつて来たとみられましょう。元賢が、湛然と異なつて念仏に関心をもち、『淨慈要語』という浄土系の著述を撰じたのも、故なしとしません。彼は、この恐るべき殺機をせずめ、生命尊重の氣風を挽回するためには、念仏と放生しかないと考えたようであります。それでは、その念仏は末法に對してどのように機能するとされていたでしょうか。人間としての限界認識にもとづき、他者からの廻向を期待するものであったのでしょうか。そうではありません。そこに弥陀の慈愛が説かれてはいても、その慈愛を受けとめ、心を弥陀の方向に差し向ける責任能力は、あくまで人間の側に具わつており、これが法運を動かす回転軸だとされます。そこにはあくまで法運に参与し得る人間の能力への信頼が残されているのであります。試みに元賢の「念仏偈」をみてみましょう。（資料六参照）純一であれ、端正であれと

いう規範的意識と前提、「生前自家鼻」という禪宗の本来面目にまがうが如き表現、「菩提種子自培成」という自己機能への信頼など、すべて自己の具有する本来的能力の發揮にまつもので、弥陀の願力はむしろかすんでみえます。そこには破滅的な末法意識や凡愚意識はみられません。

以上のように見て来る時、明末の仏者は、おもてをそむけるような地獄絵図をつぎつぎと目覩しながら、現王朝を支える政治体制や階層制度がすでに完全にその機能を喪失し、主上も人民もぬけ道のない暗室に放りこまれていくというぎりぎりの認識をもつていないことに気づくのであります。官僚のふしだらと無能は叫ばれるし、科挙制度への憤懣もぶちまけられるのですが、悪条件さえ取り払えば、善政をもたらす可能性はあるという思いはふつきれず、むしろその可能性をもたらすべく仏教の出番が訪れたのだというふしさえ見られません。彼らの末法観は、日本の鎌倉仏教を支えた末法観に比べれば、ゆるやかなものであったといわざるを得ません。げんに僧侶の周辺には、有能な官僚がつぎつぎと参訪したし、その援助により仏寺の復興、法儀の存続、大藏經の刊行等も可能でありました。だから「生死の広海に沈没する」（親鸞）というが如き絶対孤立感はなく、仏者の慧命を存続すべき条件は、なお現世の歴史的土壌の中に残されていると感知されたのであります。このような状況の中に、浄土教の復活と大

成を期した株宏は、他の諸行よりも人間の弱さと末法の危機を鋭敏に感じとっていたわけでありましょう。ただ「古仏」と称されるほど厳格に執持念仏と戒律順奉を守り通したその端正な生涯は、末法を背景にしてきわだった光輝を放ち出したものの、それは一般群萌からみれば、弥陀にすがった姿ではなくして、弥陀になりかわった英姿でありました。末法に泣きぬれたなりふりかまわぬ煩惱具足の姿ではなくして、末法の夕映えの中に顔をほてらせ唇をかみつつ正調の念仏をとなえる姿でありました。彼の浄土教が、そのように端正な形をとらざるを得なかったのは、その基底に華嚴学をふまえていたからではないかと思われまします。それでは彼において、華嚴と浄土とは、どのように結びつけられていたのでありましようか。

六 華嚴学と浄土教

一般に唐代の華嚴学の祖師達は、西方浄土説を尊重したあとはみえませぬ。李通玄の『華嚴合論』(巻六)に、十種の浄土をたてつつ、第一の『阿弥陀経』の浄土と第二の『観無量寿経』の浄土とは、ともに低い意味しか与えられず、「法空の実理を信じない」凡夫のために立てられた権浄土であると規定していることは、余りにも有名な事実であります。また澄観にしても、阿弥陀仏の四十八願に特異な救済力がある

とする説を否定し、諸仏の行願功德は平等であると断じております。(華嚴演義鈔、二八四丁)華嚴部の經典で、西方住生を積極的に打出しているのは、『普賢行願品』であります。澄観の門人宗密は、行願品の極樂往生を説明するのに、觀經の九品住生を引用しておりますが、華嚴の無尽緣起と西方往生との機能的連関については何らのべるところはありません。してみると、華嚴学を基盤としながら、これを浄土教にしぼり上げて行くためには、株宏独自の観点と手法が必要となつて参ります。その場合、彼に重要な示唆を与えたのは、やはり華嚴学を機根の側にずらしながら、『円覚経』の解釈に一応の成果をおさめた宗密の方法論でありました。宗密の立場は、華嚴の本来主義の高踏性を反省し、それをもつと平明に、もつと簡易に、現実の機根に相応せしめるにあります。宗密は「華嚴経は全体的に円覚経を摂め、円覚経は部分的に華嚴を摂め」といいましたが、株宏はこれを受けて「華嚴は全体的に阿弥陀経を摂め、阿弥陀経は部分的に華嚴を摂め」といいました。(資料七参照)勿論、華嚴学の基本であつて、部分が全体に先立つわけでもなく、又全体が部分に先立つわけでもありません。然るに宗密が『華嚴経』を背景におしやつて『円覚経』を表章したように、株宏は『華嚴経』を背景におしやつて『阿弥陀経』を前面に打立てようと

しているのであります。部分的なものを近景におき、全体的なものもを遠景におくという構図が描かれているわけでありませぬ。そこには華嚴学に対して、ある意図的な切り込みが行われ、造作が加えられていると解する外はありません。ある特定の拡大鏡でもって『華嚴経』を眺め、その格別に拡大された部分によって『華嚴経』を眺めて行くという方法論であつて、その拡大鏡の役割を果したのが『阿弥陀経』であります。しかし先にもみたように、分円無礙、事々無礙、無障礙法界をたてまえとする華嚴学と、西方極樂往生を願う『阿弥陀経』とは、いかにもしっくりと合体しにくい性格をもつていふべきでありませぬ。『阿弥陀経』と歩調を揃え得る経典は、何といつても『無量寿経』と『觀無量寿経』の二経であるべきにもかかわらず、株宏はあえてこれを軽視して、『阿弥陀経』と『華嚴経』とを結びつけようとしませぬ。それはなぜでしょうか。ここで先にのべた明末の仏者をおおう末法觀が現象的なものであつて、構造的なものでないという事実を想起する必要があります。現象的末法觀は、その現象を払拭すれば、正常な世界を回復し得るといふ信念に裏づけられております。宋代以来『易経』にのべる天運循環の論理と、華嚴的本来主義とが合体して、中国の知識人の根強い思想基盤となつたことは、周知の通りであります。中国民族の體質に深く浸透したこの本来主義の體質は容易に崩せるもの

ではなく、株宏とてもその圏外にはいかなかつたのであります。だから彼の『阿弥陀経』理解は、華嚴的本来主義の亀裂面を補強する意図のもとになされたのであつて、本来主義そのものへの絶望、反逆としてなされたものではありませぬ。株宏をして本来主義の枠内にとどまらしめた今一つの理由として、先にのべたように、この時代の仏教が、儒教の肩代りをせざるを得なかつたという歴史的背景にも思いを致す必要があります。儒教の肩代りをすると、端的に言えば、体制擁護の人間を作りなすことでもあります。このことを明瞭に示すのは、株宏のいま一つの主著である『梵網經心地品菩薩戒義疏發隱』であります。ここでは、くり返しくり返し遷善改過、行善止悪が説かれ、国法への随順がすすめられ、忠君報国の大義が強調されております。いふなれば、世俗法としての儒教では手に負えなくなつた順法意識を、超俗的立場から見直し、補強する役割を仏教は荷わされているわけでもあります。そこには仏法と人倫との妥協がみられます。このことは、かの功過格に準拠して作製された『自知録』に一層明確に示されております。株宏の宗教的内省は、弥陀そのものを軸として回転しないで、人倫界の課題解決法を、弥陀に照射しつつまさぐつて行くという形で進行して行きます。そこに『華嚴経』と『阿弥陀経』との接点が求められたのであります。彼が、「自性弥陀・唯心浄土」といふ中国の浄土教を長

く色どって来た標語を承認せざるを得なかった理由もそこに
あるのでありましょう。(資料八参照)

七 『阿弥陀経』の顕彰

しかしたとい本来主義の枠組みから脱却していないとはい
え、西方極楽国の相状を細やかに説く『阿弥陀経』に執念を
もやすことは、少なくともこの時代に於て、株宏は末法濁乱
の世に弄ばれる劣弱な機根のありように鋭い考察を加えてい
たというべきでありましょう。その機根の劣弱性を補うもの
こそ弥陀の願力でなければなりません。株宏の『阿弥陀経』
解釈の眼目となるのは、「執持名号一心不乱」の八字に尽き
ますが、この「執持名号」が成立するためには、依然として
『無量寿経』に説かれた法蔵菩薩の願行が基盤になければな
らぬはずであります。だから株宏自身も、「世人が、もろも
ろの善を行じて、かの仏土とのかかわりにおいて、信と行
と願とがなければ、非器と名づけ、もろもろの過ちをおかし
ても、かの仏土とのかかわりにおいて、信と行と願とがあれ
ば、器と名づける」(資料九参照)というのであります。ここ
に於てか執持名号と信願行との関係をいかに理解するかが、
株宏浄土教の性格を決定する鍵となつて来ます。ところが
株宏の信願行についての説明を一瞥する時、たとえば、「信
とは生仏不二を信ずることである」というがごとく、信願行

ともに機根のがわに重点をおいて説かれていて、法のがわの
願行が不明確であることに容易に気づくのであります。彼は
「信とは心淨きことである」と定義し、その説明に『成唯識
論』の信の説明を引用したり、或いは華嚴にみえる十信位の
信と結合して、自己心中の果仏こそが信心のよりどころだと
しております。こうした説きぶりは、実は華嚴の澄観のそれ
を借用したものであつて、ここにも華嚴学の投影を確認でき
るのであります。それはともかくとして、ここでは救済主
としての阿弥陀仏の絶対他者性が前面に浮び上つて来る余地
はほとんどないと言つてよいでしょう。従つて法蔵菩薩の四
十八願に言及することはあつても、第十八願に注目した気配
は全くなく、「本有の仏性は舟、念仏は帆、仏の攝取は風」
という譬喩まで用いられることとなります。右のように、本
有の亀裂は意識しながらも、本有ともども地獄に落ちること
を全く想定せず、むしろ本有正常化のために念仏をかける株
宏浄土教は、地獄必定の悪人を正機とすることはできず、あ
くまで善人正機の路線を護ることとなります。成程、彼は第
十八願にみえる「誹謗正法」を説明するにあたり、いかに仏
法を誹謗する者といえども、誹謗すること自体、その意識の
底に仏法が包みかくされていられるのだから、いつかはそれが芽
を出すであらうし、この意味において、仏法を誹謗するもの
とても、いつかは救われるのだとのべていますが、これとて

も善人正機から悪人正機へ移行したことを意味するのではなく、悪人の善人への鞍がえ可能性を前提としているだけなのであります。以上のようにみて来る時、株宏浄土教における弥陀の影は、いかにも稀薄な印象を受けるのであり、なぜ彼がわざわざ『阿弥陀経』を顕彰しなければならなかったのか、その意図を知るに苦しむのであります。ただ彼の言動を通じて、最も明瞭に看取されるのは、末法の、鈍根劣機でありながら、その鈍根劣機たることの自覚を拒み、逆に僭上抗行、師心自用することを極度に戒めていることでもあります。株宏にとって恐るべきは、誹謗正法の一般的形態でなくして、むしろ仏法中に巣くう獅子身中の虫でありました。それは禅さえあれば、浄土は無用なりとし、独善的な悟りを鼻にかける傲慢不遜な輩であります。

八 教禪一致のねらい

万暦という時代は、次第に左傾化の度を強めた陽明学と、過激化した禅宗とが合体して、自由独立の志向が横溢し、既成の価値観や慣習の打ちこわしが盛んに行われた時期であります。各種各様の思想家群の輩出は、まるで戦国時代の諸子百家を思わせるほどの盛況でありました。それが新しい人間観や倫理観を生むための苦悩なのか、或いは殊更に我執を押し通そうとするものの我がままなのか色々見方はあるであり

ましよう。しかし株宏より見る時、それは明らかに無責任な自己主張のはんらんと映じていたのであり、しかもその風潮を煽動するものは、あの禅宗に見られる法王気取りの態度であります。思想界を混乱させ、法界を汚辱している元凶は、出しゃばり禅であり、我がまま禅であると、彼には受けとめられたのであります。それでは禅をつき崩しさえすれば、事態の沈静化は可能であるかといえば、そうは参りません。中国における本来主義の確立と普及に果した禅の役割は決定的に重要であり、これを頭から打ちこわすことは、かんじんな心学運動までも全面的に否定することになります。この意味において、禅はほどほどに残さねばなりません。ほどほどに残さねばならないが、それには禅が勝手な独走をしないための歯止めがかけられねばなりません。その歯止めの機能を果すべく依用されたのが、『阿弥陀経』でありました。株宏は、「念仏は毒を以て毒を攻め、兵を用いて兵を止める」ことだと言いましたが、（資料十参照）この言葉の含義はきわめて深いと言わねばなりません、理想からいえば、『大乘起信論』に、「心体は離念」とのべているように起念を超脱するに越したことはありません。だがたとい念を離れても、「無明の染心、念々相続すること、七年の病、久乱の民のごとし」（資料十一参照）という末世の実状は、いかんともしがたなく、毒を無用とする人間は存在せず、兵を無用とする時代は

ありません。株宏の禅浄一致論は、まさに禅弊の行き過ぎを

矯正するために提唱された治療法でありました。しかし彼に

『禅関策進』という禅宗系の著述があるように、彼は決して

禅を圧倒し、禅の息の根をとめようとはしませんでした。彼

はむしろ浄土と禅との対決を廻避して、そこに念仏公案とい

う一つの通路を残しております。株宏が念仏公案を容認した

のは、念仏公案が、公案という形において禅門の中に念仏の

市民権を確保し、やがては市民の大半を引連れて浄土念仏に

帰るであろうという期待をこめてのことであつたのでありま

しょう。しかし念仏公案は、いつかは念仏に重きをおくか、

公案に重きをおくかによって浄土路線をたどるか、禅宗路線

をたどるかという選択を迫られるでありましょう。もしそれ

が後者に傾くならば、株宏の意図は失敗に帰したということ

になります。この点を鋭くついたのは、一時代おくれて世に

出でた蕩益智旭であります。彼は「参究念仏論」の中で、念

仏公案に大利と大害があるとのべ、その大害とは、参究に首

をつっこむと、自己の靈性を頼るだけで仏力を求めず、万行

を放置して往生を願わなくなるから、念仏公案は、余程慎重

に扱わなければならぬと注意しております。智旭の教学が、

性悪説をとなえる天台学をベースとしたのは、株宏の華嚴学

と鮮かな対照をなしますが、そこには時代の閉塞状況が、い

よいよその度合を深めたということが、背景にあるのではな

いでしょうか。

九 結語

以上のように見て来る時、株宏の立場、ねらいは時代に先
んじてその前方を突進するタイプではなくて、むしろ時代の
横流狂瀾をくい止めようと必死になっている守勢家タイプの
人であつたことが分ります。その宗風が穩健平実といわれる
所以であり、この点は、達観や徳清の活発な活躍ぶりと好対
照をなします。(資料十二参照) 株宏の倫理意識が、漸次陽明
学より朱子学へと回帰し、陽明学への不満を洩らすに至つた
のは、当然の成行でありました。見方によれば、彼において
宗教と倫理とは、きわめて安定した状態の下に結合したとみ
られましょう。雲棲法門が、明末清初期の動乱を無事に切り
ぬけ、清朝治下において、たびたび皇帝の臨御をかたじけな
くするに至つたのも、まさにその危険度の少ない宗風が、権
力者にとって民心収攬の恰好の手だてと考えられたからであ
りましょう。政治権力に近づくことをあれだけ毛ぎらいした
株宏がかえって皇帝権力の護持に一役買うに至つたのは、や
はり歴史の転変がもたらした皮肉な現象といふべきでありま
しょうか。

資料

一、自我成祖之後、典籍残缺而無徵、僧行徒有其名、而不_レ知_二奚事_一。茫茫八表、求_二一律寺_一、且不可_レ得。何曾有_二禪教淨土之叢林耶。突_二出陽明夫子_一、以_二忘化大權_一、創_二良知之說_一、揭_二禪宗語_一、和會融通、使_二儒門英傑_一、始知_二趣向_一。然而未_レ光大也。時有_二雲棲大師_一、実古仏之応身。愍_二斯惡世_一、來_二生此間_一、少稟_二生知_一、為_二當代巨儒_一。頓除_二恩愛_一、示_二菩薩偏行_一。（雲門表浪、宗門設難、505丁、続藏經本）

二、孔子・顔子・文中子後、陽明子処_二隱顯間_一。蕩益子（智旭）繼_レ之、大闡_二開顯之道_一。緬想_二時會_一、応_レ非_二偶然_一。（成時撰、靈峰蕩益大師宗論序説）此老（王陽明）自是活仏出世、點_二化世間_一。惜乎、知_レ恩者少耳。（象田即念禪師語録、卷三）

三、道一而已。儒者見_レ之謂_二之儒_一、釈者見_レ之謂_二之釈_一。（董從吾語録26丁）儒釈之升、此千載不_レ決之疑案。以_二愚觀_レ之、曾無_レ足_レ論。古今英傑、智不_レ足以知_レ此也。蓋道眼不_レ明、客氣用_レ事、代々相因襲、以_レ夢伝夢、將_二六合内一片公共道理_一、割而私_レ之、封植自固。噫、小_レ之乎。安得_二三代之英_一而與_レ之論_レ之哉。（同右、13丁）

四、自_二聖學不_レ明_一、後儒反將_二千聖精義_一、讓_二与_二仏氏_一、纔涉_二空寂_一、便以為_二異學_一、不_レ肯承當。不_レ知_二仏氏所_レ説本是吾儒大路_一。（王龍溪集、卷一、三山麗沢録）

五、饑饉洊臻、老稚尽_レ転_二於溝壑_一。干戈数_レ起、士農半入_二於潢池_一。鯨波未_レ靖_二於海南_一、鉄馬正驕_二於塞北_一。中原板蕩、陣雲染_二戰血成_レ黄、全楚陸沈、原草將_二枯骨_一同白。（永覚元賢、元賢広録卷十七、聞_二賊勢猖獗_一、諷_レ経護_レ国疏）

六、念仏人要_二純一_一。出息還須_レ顧_二入息_一。淨心相繼障雲開。摩_二著

生前自家鼻_一。念仏人要_二端正_一。端正方能成_二正信_一。菩提種子自育成。便是弥陀親法胤。（元賢広録、卷二十二、念仏偈）七、彼（華嚴）全撰_レ此（円覚）、此（円覚）分撰_レ彼（華嚴）。（宗密、円覚経大疏、上一）（円覚）全撰_レ此（阿弥陀経）、此（阿弥陀経）分撰_レ（華嚴）。（阿弥陀経疏鈔卷一）八、蓋_二縁念空真念_一、生入_二無生_一、念_二仏即是念_レ心_一、生_レ彼不_レ離_レ生_レ此。心_二仏衆生一体_一、中流兩岸不_レ居。故謂_二自性弥陀_一、唯心淨土。（阿弥陀経疏鈔卷一）九、世人雖_レ行_二衆善_一、於_二彼仏土_一、無_二信行願_一、亦名_二非器_一、雖_レ有_二諸過_一、於_二彼仏土_一、有_二信行願_一、亦名_二器_一。（同右）十、心本無念、念起即乖。而衆生無始以來、妄想慣習、未_レ易_二卒遣_一。今教_二念仏_一、是乃以_レ毒攻_レ毒、用_レ兵止_レ兵。病癒寇平、則捨_二病体_一、更無_二自身_一。則寇盜原吾赤子。（同右）十一、心雖_レ離_レ念、而無_二明染心_一、念念相統、如_二七年之病_一、久乱之民。（同右）十二、隆（慶）万（曆）以来、法門之以_レ事波及者、亦往往聞_レ之。独此地青山白雲、依然無_レ恙、而流風余韻、身後猶存。誠哉百鍊金剛、足_レ為_二千古模範_一。不_レ特一代典刑而已。（弟子広潤撰、雲棲本師行略）