

# 南宗禅に関する諸問題と明清時代の民間南宗禅系宗教結社

酒 井 忠 夫

一

私は、昭和九・十年以来、中国史の重要な研究課題として道教を研究している。日本の道教研究は、儒教学者か仏教史学者によって積上げられたところが多く、史学専攻の学究の道教研究は、昭和十年ころに始ったようである。道教は本来中国固有の宗教であるが、道家としては戦国時代から儒教と関係があり、紀元一世紀ごろから外来の仏教やバラモン教との接触があり、後漢末、六朝時代以後は、中国仏教と道教とは相互に影響を及ぼしている。中国史の中で道教を研究する私は、当然、中国仏教史や中国儒教史についても一応の知識をもたねばならぬ。

私の道教信仰に関する最初の論文は、太山信仰の研究<sup>(1)</sup>（私の東京文理大東洋史学科卒業論文の一章をまとめたもの）であるが、研究室の大正新脩大蔵経の初期の漢訳経典をよくみて、太山関係史料の多くを見つけ出した。こうして私は道教研究の最初から仏教に対して関心をもたざるを得なかった。昭和十年代の私の中国仏教に関する知見は、右の太山信仰の研究にみられるような知見の外に、当時の「支那仏教史学会」<sup>(2)</sup>の理事、関西の塚本善薩、道端良秀、関東の福井康順、結城令聞、山崎宏の諸先生からの示教にもとづくものが多かった。なお私は、東京文理大の助手であった時、宇井伯寿博士の中国禅宗史を聴講している。戦後、東京文理大の教授会、東洋史研究室に所属してからは、中国仏教史特に禅宗史に関しては、阿部道山老師（阿部肇一教授の父君）の御囑付があつて、山崎宏教授の指導を受けていた阿部肇一氏と研究室及び学界において学問交流があつ

たが、その阿部肇一氏を通じて、さらに駒沢大学の田中良昭教授の教示によって、禅宗史に関する諸問題点に就いて知見を広くした。私はこれらの禅宗史上の諸問題を東洋史学の立場から理解したいと考えている。阿部肇一教授の駒沢大学定年御退職に当たり、記念論文集にこの一小論文を献げられることは、私にとって、最も有難い喜びである。

## 二

白蓮教の研究は戦前から行われている。白蓮教は弥勒下生信仰をとり入れて、明清時代の農民・民衆運動と一体化した新興宗教結社の代表となった。宋代居士仏教の流れが、民間の習俗文化に影響をもたらすとともに、特定の農民・民衆の組織体にとり入れられて、明・清時代には、居士仏教とは別個の民間の禅宗結社が生れた。これは阿部教授を含む仏教史家のいう仏教の庶民社会への浸透——僧・俗一体の仏教——とは異なり、庶民社会の中の特定の農民・民衆の集団組織の禅宗結社であり、南宗禅の祖統に回帰する意識の強い民間の禅宗結社である。こうした意味の民間の禅宗結社の代表は、明末の無為教であり清初の西来教である。無為教も西来教も創教当初から、明清時代の白蓮教及びその系統の諸宗教結社との接触によって、南宗禅祖統回帰の宗教的志向から離れ、白蓮教的性格の大乗教へと変質した。無為教の場合、大乗教への変質を示すものの外に特定の農民——民衆の組織を強固なものとするために、明末の無為教の原型に字輩制を加えて、「清門羅教」として、南宗禅の祖統への回帰意識を失わず、清末以後、清門羅教の宗教結社は、自ら「臨済正宗」を意識するに至った。西来教の場合、無為教程に宗教結社の内部資料がなく、無為教のようにははっきりしたことは分からないが、その結社の呼び名が西来教であるのは、明らかに南宗禅の祖師西来意からくるもので、初めは雲南の雞足山禅門の民間社会版であった。また原「西来教」は、広東の南宗禅宗教結社の合流を受けたようである。

私は、特定の中国農民・民衆の組織集団の宗教結社である無為教、清門羅教を、私の中国道教及び宗教結社研究の中で、特

に中国帮会青帮の研究の中で、とり上げて、明らかにした。(『中国帮会史の研究青帮篇』)。無為教は唐代以来の南宗禅の系統に属する民間社会の宗教であるところから、宗教史研究の上からは唐代の南宗禅の中国社会との関係が溯って解釈されることが求められる。従ってこの小論では唐代の南宗禅についての禅宗史専門学者の諸説をふまえて、中国史専攻の私なりに、納得できる内容で南宗禅を理解しようとした。勿論、私のこの論考は、禅宗史専攻の阿部教授、特に田中良昭教授の教示と中国仏教史専攻の代表的歴史学者竺沙雅章教授との討議を経て、作文されたものである。

### 三

清(青)帮関係の、漕運制、運糧船帮の組織・内部的諸制度、諸法規、組織集団のタテ・ヨコの関係を規制する宗教的<sup>字輩</sup>制度とその内容等々資料を集成した冊子が、民国十年代(三十年代)初に、青帮各派の領袖によって刊行された。それに収録された諸資料は、清代雍正期以来、清末旱碼頭時代に入るまでに次第にまとめられたものであるが、帮規、規則については、民国期に一部、手が加えられている。青帮の宗教面は、明末の無為教の研究によって明らかにされた(拙著『中国帮会史の研究青帮篇』第二章、明末における無為教(羅教)の成立、参照)原無為教は、南宗臨濟派の民間版であるが、そこでは祖師達磨、六祖慧能は意識されていたが、初祖より六祖への祖統は記されていない。しかし南宗禅の民間結社であることは明らかであった。そのため、青帮の海底本でもある『臨濟正宗』、『道義正宗』等の冒頭には次のように達磨より六祖慧能に至る南宗禅の祖統が収載されている。すなわち『臨濟正宗』、『道義正宗』、『法源宝鑑』、『清門考源』等々は、始(初)祖達磨、二祖慧可、三祖僧燦、四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能までの南宗禅の祖統をかかげ、七祖以下は無為教、清門羅教の字輩順の系譜がつづく。例えば『臨濟正宗』では、七世祖金碧峯清源禪師、八世祖林山淨修禪師(『道義正宗』、『法源宝鑑』では、趙祖珂靜修、號だけが、淨修と靜修、と似ていて、姓諱は異なる)八世祖陳瀛淨海禪師、八世祖羅正清淨覺禪師、九世祖陸達道

圓禪師（以下畧）（號に付した○印字は字輩の字）七祖以下は、民間の臨濟禪の字輩制系譜で、『景德伝燈録』等にみえる南宗禪祖統とは全く異種のものである。『臨濟正宗』等に記される六祖慧能と七世祖・八世祖の間には（八世祖二人の中の羅祖は明の弘治正徳ころ、活躍した人物であるから）唐代六祖慧能と明代の七祖・八祖の間には約六百年の年代差がある。この年代の隔を埋めるため『清門考源』の編著者、陳國屏は、禪宗史に関する知見から禪宗五派（臨濟・曹洞、雲門、法眼、沩仰）及び禪及び禪以外の九宗の十宗（律、俱舎、成実、三論、天台、禪、密、浄土等）を記述している。

明代後期に成立した無為教は、南宗臨濟禪の民間版である。南宗禪の六祖慧能の時代から無為教が成立する時代との間に、王朝名による時代では、中唐より五代宋、元を経て明前半期の時代間隔がある。この時代間隔に、中国仏教界の主流となっていた南宗禪の民間への浸透が進み、ついに無為教が成立したことになる。

南宗禪の民間への浸透に関連して、従来からいくらか研究されている居士仏教の展開を考える必要があるであろう。居士は、宋代以後について言えば、上層の地主、官僚士人層である。各時代の南宗禪を支えたものも、居士と同じく豪族・地主、商人官僚層である。明代以後は地主、郷紳士人に商人（商人は唐代から関係はあるが、社会体制の中の商人の役割は、明代以後、それまでよりは異なり、郷紳・地主・商人一体の支配層を構成する）が加わる。居士仏教は實際上民間の（僧俗の別の「俗間の」）南宗禪ではあるが、唐宋以来の南宗禪教団の伝統と対立するものではなかった。ところが明代の無為教は、憨山徳清らの主張からも明かなように、正統南宗禪者からは異端として非難された。無為教は、居士仏教の、地主、官僚士人層を基礎とするのとはちがい、地主、官僚士人層に対立する社会・経済上、力の向上した農民・民衆（末富的利得を得た）層を含めての民間版南宗禪であった。明代の戸籍制度からすると、無為教は、軍・民・（匠、竈）籍セキを主とする地域社会で成立した宗教結社である。居士仏教の中で伝えられた南宗禪の伝統は、地域社会における地主、官僚士人層出身の居士による当該地域社会の農民・商民への働きかけによって南宗臨濟禪の民間版である無為教が成立したということが出来る。

明代の庶民文化の発展の上からみると、無為教の成立は、明代庶民文化発展の一事象とみることが出来る、無為教の經典は

羅祖の五部六冊であるが、五部六冊に引用される多くの經典・文献は、南宗初の陳實が編纂した『大蔵一覽集』（大蔵經の内容を分類整集した日用類書的大蔵經早解り集）の如き仏教関係類書や中国文化に関する群書の要点を分類収集した元代の日用類書『事林広記』を引用している。南宗禅は宋代以後、禅浄一致であったから禅、浄関係の經典からの孫引きが多く、また『銷積金剛科儀』（禅の經典である金剛般若經の銷解宝卷）等仏教関係の通俗書、宝卷類の引用が多い。道教は勿論、儒教関係の文献も多いが、ほとんどが原典ではなく、孫引きが多い。従って五部六冊引用の文献は、ほとんどが庶民文化関係の文献とみてよい。右の銷積金剛科儀は、宋初の宗鏡禅師の作であるとの説がある。作者宗鏡は南宋の人であるとの説もある。（拙著『中国善書の研究』四三九頁参照）その作者が何人なにびとであるに関係なく、その原本は、金剛般若經を禅僧が民間庶民向けに銷解したものである。銷積金剛科儀の出現は、南宗禅の民間への浸透、居士禅教から民間版南宗禅結社の成立への事象を示すことにもなる。

#### 四

六祖慧能によって南宗頓悟禅が確立し、以後慧能の多くのすぐれた弟子達によって南宗禅は、嶺南（広東）華南だけでなく、華中、華北各地にその勢力は伸展した。北宗漸悟禅が行われた華北でも、変貌しつつある華北社会では、漸悟禅よりも頓悟禅が受入れ易くなる筈である。中唐以後の南宗禅の禅教界支配の事象は、所謂「均田農民」を基本とした唐代社会の上に形成された貴族・豪族支配体制が崩れ、中唐以後の所謂「近世」への傾斜を示す社会経済文化の変化の過程で現れた。こういう中国史的理解はこれまで一般に行われているところである。

南宗禅に関し、最近荒牧典俊教授が、「中国仏教とは何か——祖師西来意」の意味するもの——を発表された。教授は、六祖慧能にはじまる「中国禅」が、どのように中国に固有の近世文化を創造するか、インドから伝来した仏教が、どうして中

国仏教となつて、中国中世文化を創造したか——つまり古代文化を中世文化へと転回させ、さらに中世文化を近世文化へと転回させたか——を問い続けてきた、……ここでは近世中国へ向かう、いわゆる「唐宋の变革」の根本原動力であったであろう。「中国禅」が問いつづけた根本問題「祖師西来意」が、いかなる意味で中世文化から近世文化への根本転回であり、近世文化の創造であったか、を考えてみたい、と論文製作の意図を先ず述べる。つまり、教授は戦前より戦後にかけて東洋史学界で討論されてほぼ定着した宋代以後の近世（京都学派）（東京派では宋代から中世を主張）の文化を創造した核は、「祖師西来意」を追究した六祖慧能にはじまる「中国禅」、すなわち南宗禅であることを論じている。

北周武帝の廃仏は、北周政権が中国統一化に向う時、武帝の採った仏（道）に対する儒教化政策であったと考えることもできよう。教授によれば、廃仏の結果、仏教界では大乘起信論の「心の哲学」を受容して、華嚴・天台・三論等では「心の哲学化」が進み、一方、「心の哲学」を禅定実践の方向に受容した道信に始まり弘忍―神秀等に伝えられた「北宗禅」の展開がみられたという。儒教には本来、仏教流の「心の哲学」はなかったが、北周武帝の仏教弾圧が、かえって仏教の「心の哲学」が、後の儒教哲学に影響するきっかけになったとすることができる。

「起信論の『心の哲学』の三昧実践にも疑惑をもちはじめていた玄奘三蔵・高山慧安・六祖慧能のような革新的仏教者達が、これまでの中世仏教に絶望しつつ、…根本転回し『心』の根源の仏性―『空性』の根源のコミュニケーションをさとるところに、伝法伝心の究極の根拠があると喝破して、『祖師西来意』を問い答えはじめると教授はいう。

この祖師西来意旨で、私が先ず思いつくのは、雲南の鷄足山禅教（滇の諸禅師及び居士による「曹溪嫡流」の禅教）の影響下に清初に生れた民間版南宗禅結社である「西来教」のことである。西来教には広東の民間版南宗禅結社の合流があったようであるが、西来教は雲南から四川―貴州に拡り、さらに長江を下って、長江下流域へと伸展した。西方から来たから西来教と称したのではなく、鷄足山禅教における祖師西来意旨を問う南宗禅固有の意識から、その称呼が生れたのであろう。荒牧教授は、「坦然や懐讓が問いはじめた『祖師西来意』に対する高山慧安や嶺南の慧能の答えは、……インド』二十四聖大法師から

中国の凡夫法師へと以心伝心されてきた心の根源のコミュニケーションが空だとさとることによって……空をして、いまこの身体を用いて文化創造をさせる……ことと述べる。

なお荒牧教授は、中国禅と道家、道教とのかゝわりについて、学界未開拓の課題として、ふれていない。たゞ中国禅で「無生理」や「守一」の理が解かれていることは、明らかに道家、道教からの影響、かゝわりを示すものである。田中良昭教授によれば、中国禅では南宗北宗をとわず、『老子』の「無生有」、無生の語を以て涅槃の意としているという。荒牧教授の心の根源が空だとさとることによって、空をして文化、歴史を創造させるという論法は、『老子』の無から有が生成する（明末、民間の臨済禅である無為教<sup>(5)</sup>では無と虚空（空）を置きかえ、仏教化して空生有の理を説いている）のと接近してくる。「無」<sup>(6)</sup>から「有」が生成する、のと空から有、事象、歴史事象が創造される、のと近似してくる。後者が前者より近世化した論理ということもできよう。中国禅で「守一」の理が解かれるのは、『老子』の「得一」「抱一」「執一」の中国仏教への影響があることは明らかである。

南宗は北宗の中世的であるに対して、近世的であるということについては、「中世」、「近世」の語は、歴史学的成語である以上、禅の南・北宗を禅行によって空<sup>〓</sup>仏性をさとる頓・漸の別を、風土地域的社会的条件を含めて論ずるのが、歴史学的理解を易しく思うように思う。

## 五

僧伝をみると、唐代の高僧は、禅では南北二宗に別れるというが、南宗、北宗ともに、貴族、豪族、又は末富経済の利を得て、華中・華南（華南の中、福建は、唐代、中国全体の経済体制から離れる。福建が全中国の経済体制に入るのは宋代以後）に発達した新型豪族の外護を受けていた。四祖道信、五祖弘忍は、流通経済の発達した長江流域の中、長江中流域、湖北の東

部、蕪州地域を中心とする地域で活躍した「東山法門」<sup>(7)</sup>の中心禪師である。六祖慧能は、嶺南と湖広を経て都長安や洛陽（湖北から河南南陽を経て洛陽へ）に通ずる交通、流通経済ルート上の現在の広東省北部、湖南省境の韶州の曹侯溪で、頓悟禪行を創めた。南海（現在の広州府）の人、慧能は、咸亨中（西暦六七〇～六七三）、韶陽に行き、その豪族、交通要地において本・末富の利を得て富裕となったであろう劉志略の一族から外護の援助を受けたようである。慧能は韶州の樂昌県の智遠禪師のすすめで、湖北東部長江流域の蕪春の五祖弘忍の下に行き、忍の法衣を受けて嶺南に返り、上元中（西暦六七四～六七五）雙峯曹侯溪に入った（以上、『宋高僧伝』卷第八、慧能伝）。曹侯溪は、一般に言う、曹溪のことであるが、曹侯溪と呼ぶ以上、唐代の貴族曹侯（曹姓の貴族、豪族を特定できないが）の莊園の名にちなむ地域の名称と受取られる、かも知れない。六祖慧能の弟子洛陽荷沢寺の神会は、安祿山の乱の時、唐朝と結びつき、右僕射裴冕（裴）の計を用い戒壇を置き度僧し、いわゆる香水錢を度僧からとり、軍費の援助を行った（『宋高僧伝』卷第八、神会伝）。南宗禪の僧の中では、最も唐朝権力、貴族勢力と結付つた禪僧であった。僧伝によれば、禪僧の多くは、禪修の外に、地域社会において、説法利人、広施饒益し、地域の豪族を介して、地域社会と結びつき、その法力（宗教的呪力）によって、地域社会から鬼神・山精、木怪等の淫祀の害を除いた。高僧伝に載る僧で、虎狼（華北）猛獸毒蛇（華中・華南）に襲われ害を受けるものはない。高僧の法力・法術によって、虎や猛獸毒蛇は退去することになっているが、法力の威力の外に、地域社会の防壁的外護の力が、虎、猛獸毒蛇の被害を防ぐことになったのであろう。

## 六

五祖弘忍の東山法門には、各地からすぐれた門弟が集り、六祖慧能の僧伝にもあるように、慧能の出身地嶺南でも弘忍の評判は高く、韶州、樂昌県の智遠禪師は、慧能に蕪春の五祖の所に往って印証を得るように勧めた、という。また慧能が湖北、



黄梅県の弘忍の下に参した時、弘忍は慧能に対して「嶺南の人、仏性なし」と問いかけたのに対して、能は「人に南北はあつても、佛性に南北人の差はない」と反問したという。弘忍の「嶺南の人、仏性なし」との問いかけは、当時、湖北省東部の蕪州の弘忍の東山法門が中国禅を支配していたという意識が根底にあったからであろう。この問答の後、東山法門における慧能の地位は高くなつたようである。弘忍の門下では、頓悟禅派の中心人物が慧能であり、それに対して漸悟禅派の中心人物は、神秀である。禅の頓漸の別は、慧能・神秀に始まるものではなく、四祖道信の時に既にあつたようである。『宋高僧伝』巻第八、「唐蕪州東山弘忍伝」に、「弘忍の家は淮左、潯陽に寓居、一に黄梅人と云う」とある。淮左潯陽とは、江西省九江で、長江流域の交通要地の一、南に廬山があり、唐代の富商大賈活動の中心地域、鄱陽がある。そして北西に湖北省蕪州黄梅県に連接する所である。「一に黄梅の人と云う」とは、潯陽と同じ経済地域の黄梅の人ということになる。弘忍及びその東山法門は、唐代商業・交通の最も発達した地域（注8参照）において、その宗教活動を行ったということができよう。また全国各地から禅修の名僧が東山法門に参集したのである。弘忍伝によると弘忍が四祖道信に師事することは忍の幼童のころに始まるが、その修業が進むに従い、「(道) 信每以頓漸之旨、日省月試之、忍聞言察理觸事忘情、痴正受塵、渴方飲水如也。」忍が信に師事し、修業の過程で、常に頓・漸之意旨を以ての試問によって禅修が進んだ。そして道信は、忍の教うべきを知り、悉くその道を以て忍に授けたという。禅定して佛性を体認するのに、道信の時代に既に「頓・漸之旨」が問題となつていたようである。江西鄱陽、湖北黄梅の地域での禅行には、道信の時代には既に「頓・漸之旨」が問題となつていたのではなからうか。そして弘忍の弟子として嶺南から東山法門に参入した慧能が、弘忍の門下でその地位を高めるに従い、慧能の嶺南派頓悟禅が権威を高め、慧能を中心とする南宗頓悟禅の地歩が確立したと考えられる。

この禅門における頓・漸の別と同じように、佛教的悟りの頓・漸の問題は六朝時代初期に、長江中・下流域地域（六朝文化の中心地域）で起っている。廬山の慧遠の白蓮社（念仏結社）の道生は、涅槃經を研究して頓悟成仏論を唱え、当時江南仏教界の主流であつた慧飲らの漸悟成仏説に対立した。道生は、当時印度から帰国した法顯の訳出した『六卷涅槃經』を見て

「闡提成仏義」を唱えた。成仏し得ない謗法闡提も成仏するとは、頓悟成仏義以外に考えられない。なお廬山の白蓮社には、俗間から脱離した僧侶と肉食妻帯して俗間に居る居士が属していた。念仏修業といえども、菜食の出家に比べて、居士は悟るのに心身の障碍が多く、頓悟である必要がある。唐末以後の禅淨一致の南宗禅における淨土教信仰は、華北の曇鸞・道綽・善導系の淨土教ではなく、廬山の慧遠の白蓮社の念仏結社の系統の淨土教信仰である。廬山の慧遠の念仏結社では、<sup>(10)</sup>禅と念仏との一種の結合関係がみられるが、曇鸞道綽の系統の淨土教では、道端博士によれば念仏が禅定から独立する。唐代の慧能の南宗頓悟禅の開創は、慧能に西方淨土信仰が全くなく、むしろそれを否定する立場であったから、その頓悟説は六朝の道生の頓悟成仏論唱道にかゝわる淨土信仰の役割とは、違った原因があるものと思われる。

## 七

禅宗史は、多くの僧職にある学者によって研究されてきた。俗籍の一般の史学者からすれば、学僧の立場からは、前提されている禅修者の身体的諸条件に対しても考究することが望まれる。言葉をかえて言えば、中国固有の宗教（例えば道教）の研究の視角を、仏教史特に禅宗史研究の中で生かそうと考えるのである。禅宗の修業では（中国仏教では）、「心」の義を中心とし、身体関係は問題とならぬが、中国固有の宗教信仰では、「心」と「身」とを対置した上での心が常に問題となる。しかも心といっても、元来は心臓の心が主であった。中国で「心学」によって「理」を追及する学問の成立は、全く佛教の影響によるものである。後漢末にほぼ成立した「道教」<sup>(11)</sup>の重要な要素である先秦代の方僊道→前漢代の（黄老）神僊道→後漢代の（方技）神仙道、及び先秦の巫術集団、漢代の巫祝道（鬼神道）では、社会上、上層下層の別はあるものの、儒・道・墨各家によって既に措定されている天神・地祇・人鬼及び万物の精霊に対する人間の身体的物質的対応（修法及儀礼）の仕方が問題であった。後の神仙丹鼎派に内丹・外丹説が生れ、修法上、本格的に心・精神の鍊丹が重んじられるようになるのは、仏教の影響に

よるものであろう。

佛教では一般に僧侶は安居・夏安居・夏行と言つて、「雨期」(「アング」は梵語の「雨期」の意であるという)、夏の暑い季節には、修行には特別の身体適応可能な形式の修行が行われるという。こういうことは印度だけでなく、中国・日本、特に夏季華中・華南の高温多雨の地域、例えば嶺南、及び華中の長江中流域・下流域地域では、江西の廬山や江蘇江寧の南東の山峯地域を除き修行の場合如何に高潔で法力の体得度の高い僧であっても、身体的忍耐度には限界がある筈である。

中国では、華北は、山東半島南北の沿海地域を除き、内陸部は、冬の間、一日の温度の差は大で、長江流域でも、江北の安徽省の江北部など、冬の間は、夜間零下二十五度にもなる。華中地区では、四川(亜熱帯性で別であるが)を除き、冬季は江北一帯は寒さは厳しいが、夏の雨季には、長江流域一帯は、江西の廬山地区及び現在の南京の南東の山なみ一帯を除き湿気を帯びた高温は、一般人には堪え難い厳しさである。素食の僧侶でも、修行して漸悟することは困難で、頓悟より外の方式は見つけにくいと思われる。華北では夏季高温となっても湿度が低いから比較的にしのぎ易く、五祖以前の禪家は、漸悟であり得たのであろう。湖南南部から韶州を経て嶺南広州地区に至る地域は、亜熱帯性で、高温多湿であるから、長江流域一帯と同じく、素食(素食は、肉食よりも修道者にとって身体的に好条件である)の禪僧にとっても、頓悟より外の途はないと思われる。湖北省東部の夏雨期に高温多湿の地域で活躍し、教線を拡張した四祖道信、五祖弘忍の時代に、伝統的な漸悟方式とともに頓悟の方式も論議されたこと、すなわち風土的条件を考えれば、慧能の弘忍の門下に参する以前に頓悟禪が論題となることはあり得たと思われる。慧能の南宗頓悟禪の確立以後、南宗禪は慧能の弟子達によって華北にも急速に拡った。弟子たちの中、神会などは、唐の王朝権力と結付いて華北に南宗禪を拡げただけでなく、安史の乱を機に華北に起った社会の変化、すなわち社会体制の変化が起ったが、その新しい社会が南宗禪華北拡張の受け皿となつたのである。均田租庸調体制によって支えられた貴族豪族によって外護された北宗漸悟禪は、中唐以後の貴族旧豪族勢力の衰亡によって、六祖慧能の門弟の時代以後に、禪の北宗派は急速に衰え、南宗頓悟禪によってとって代られるのである。また唐末の会昌の廢仏によって受ける打撃は、貴族と結

付いた大寺の多い北宗派の衰亡を早めたと考えられるかも知れない。

### 注

- (1) 酒井忠夫「太山信仰の研究」(『史潮』七一、一九三七、六)
- (2) 昭和十年に私が東京文理大助手に任官した後、山崎・福井・塚本・道端の諸先生の推薦によって「支那仏教史学会」に入会した。
- (3) 荒牧典俊教授「中国仏教とは何か―祖師西来意」の意味するもの」(『中国―社会と文化』第十二号、一九九七―六収)
- (4) 陳垣『明季滇黔仏教考』一三五頁。
- (5) 無為教では、道家的「無」と仏家的「空」を一致させるだけでなく、禪浄一致で「空」の思想と西方浄土思想とを一致させている。廬山の慧遠の念仏結社の伝統を受け、五祖門下中に多くの念仏禪の僧が出てくる(宇井伯寿博士『禪宗史研究』第一巻、一七一―七二頁「五祖門下の念仏禪」)。唐末以後、南宗禪にも、近世的庶民層に対応して、西方浄土信仰がとり入れられ、中国仏教史で一般にいわれるように中国仏教界の大勢となった南宗禪教は、禪浄一致であると言われるに至った。これが無為教の教説に反映したものと考えられる。南宗禪の近世的意義は禪浄一致によってより明確になったともいえよう。
- (6) 『老子』の「無生有」の理が、中国禪に影響を及ぼしたことは確かであろうである。僧伝をみても、禪僧の中には「老莊」を学ぶものが見られる。「無生」の理をめぐって、禪教側とともに道教側も禪教とのかゝわりを以て道経を作成したことは、鎌田茂雄博士『道藏内仏教思想資料集成』(一九八六、三)収、『太上老君説常清静妙経』、後唐の杜光庭『道德眞經広聖義』の条参照。(酒井忠夫『中国帮会史の研究青帮篇』一九九七刊、六七―七四、八〇頁)。
- (7) 『宋高僧伝』巻第八、「唐蕪州東山弘忍伝」。この蕪州は、後の湖北省東部の黃州府。
- (8) 韶州は、唐代、嶺南(広東)と湖広を経て都長安に通ずる唯一の幹線上の要地で嶺南と華北とを連結する流通経済ルートの要地であった。従って商末流通経済の利(商業利得)を得て富裕になった豪族が生れたと考えられる。当時、長江流域の江西の鄱陽地域は、富商大賈の活動した中心地域であった。鄱陽の北西に近接した湖北の蕪州(東山法門の拠点地域)も、商人活動の中心地域である鄱陽の経済圏に属していたと考えられる。湖北東部の蕪州から湖北襄陽に、河南南陽へ、また湖南へと唐代の交通・流通経済ルートは連なる。慧能の後、南宗禪の拡張を確実にした唐末の馬祖や百丈懷海は、江西の洪州(後世の南昌府、鄱陽湖の南西隣接地域)をその根拠地としたが、鄱陽の商人経済地域と関わりがあるであろう。韶州(広東)の劉志略の妻の母(姑)が尼となって「無尽蔵」で涅槃経を誦誦し、その涅槃経の義を辨析してくれた慧能を「行者」(慧能はこの時、既に頓悟修行をしていたと考えられる)と敬称し、深く歎服して能に宝林古寺で修道することを勧めた(『宋高僧伝』巻第八、慧能伝)という。右の「無尽蔵」とは、道端良秀博士によ

れば、『中国仏教史、改訂新版』一五八一—五九頁）、三階教の無尽蔵院が有名で、一般の寺院でも、無尽蔵に類似した「寺庫」が設けられた。それらは社会救済のための貸付金融施設であった。三階教の無尽蔵は、華北各地で有名であったが、華南の寺にその系統の無尽蔵があるのは、これまでの寺院経済史研究からは、理解しかねる。慧能伝に出ている無尽蔵は、嶺南のものであるから、溯って南朝梁武帝が無尽蔵を設置したことがあったというから、この無尽蔵は、その系統の無尽蔵であろうと考えられる。そして推測すれば慧能伝にある宝林古寺の無尽蔵であって、それを豪族の劉氏一族が管理していたのかも知れぬ。尼となった劉志略の姑が、無尽蔵で涅槃経を誦誦し、その姑が慧能に宝林古寺で修道することを勧めたということ、宝林古寺の無尽蔵と豪族劉氏一族との関係を示すものである。とに角大土地所有者である豪族劉氏一族は、唐代の寺院経済で重要な意味をもつ無尽蔵とかかわりをもって、末富的貸付金融利得をも得て富裕であったと考えることができる。

(9) 道端良秀博士『中国仏教史改訂新版』三三頁。

(10) 宇井伯寿博士『禅宗史研究』第一卷、一七〇頁。

(11) 道教は中国の民族宗教であるから、方僊道、神僊道、神仙道だけでは道教と言うことはできない。方僊道とは、方技の術藝（不死の薬を求め服餌することはその主要な術）によって神の場所に人が遷ることを希求する人々の宗教的集団である。いわゆる燕齊の方士たちはすべて、本富・末富（海上貿易の商人等）を得て富裕な社会上層に属する。後漢以後の神仙道も豪族（社会上層）の神仙を求めめる集団である。大多数の農民・民衆を含むものには、巫祝道（鬼道）をまつ必要がある。

道教の呪術力は、人鬼及び万物の精霊に対する呪力で、天神地祇に対するものではない。道教の呪力は、巫呪が基本であり、仏教でいえば、中国伝来初期の雑密系の呪に近似し、仏教でいう般若波羅密多呪のように、眞言、法力の意味の呪ではない。仏教では修行によって仏性を体得するというが、道教では、神・祇・宗祠の神性を体得するというようなことはあり得ない。仏教でいう、人皆仏性ありというのと同じく、道教で、人皆神性ありということはある得ない。不死を求めめる神仙丹鼎派に、心を鍊る内丹説（仏教の影響と考えられる）が生れたが、中国の儒教・道教では、仏教で問われる心は問題とはならない。しかし宋代以後、仏教の影響を受けて、儒教・道教でも心を問題とするようになった。道教では修法の上でも、身体の運動が主で、神々に対しては、身体の運動による儀礼や道徳的行為及び物質物品の供物による儀礼を通して祈福することが行われる。

仏教はキリスト教と同じく一神教であるが、道教は多神教で、信仰の客体は多数である。神々の界は神曹で成り、上下の別がある。道教の信者である大多数の中国人は下層の神々に対しては、宗教行事を対等の契約関係の下に行う。神が約束を違えば神像は人によって処罰される。

付記

民間版南宗禪（臨濟）結社である明代の無為教をついだ清代の清門羅教結社の文献で、禪の祖統に関する記述の最も多い陳国屏著『清門考源』は、中華初祖達磨から中華六祖慧能までの前に、過去七佛毘婆尸佛く釈迦牟尼仏を並べ、つづいて天竺二十七祖（摩訶迦葉く般若多羅）を並べている。これは、『景德伝燈録』巻一、巻二に載っている、「七佛天竺祖師」「天竺二十七祖」（第一祖く第十四祖龍樹大士までは巻二に、第十五祖く第二十七祖般若多羅までは巻二に）と同じである。陳国屏は、『清門考源』を編著する時、景德伝燈録等を参照して中華六祖師以前を付加したのである。

（一九九八・三・二五）