

コメント…日中韓仏教の宗教意識を考えて

林 鳴 宇

二〇〇六年十一月十一日、学習院大学「東アジア海文明の歴史と環境」研究機構は、平成十八年度第二回東アジア海文明セミナー「隋唐期東アジア仏教の宗派意識」を開催し、馬淵昌也教授の司会のもとで会議が行われた。駒澤大学の吉津宜英教授による「中国隋唐時代における大法の形成——教・宗・教宗一体の流れを考察して」、学習院大学の新川哲雄教授による「最澄における一向大乘寺の構想——宗派確立の観点から——」、姫路獨協大学の金天鶴準教授による「新羅下代における華嚴宗と禪宗の宗派意識」、中国復旦大学の陳引馳教授による「中唐文人の仏教宗派意識」、張偉然教授による「中国仏教宗派形態の差異と地域環境」という研究発表がなされた。

諸先生方の発表は、六世紀から十世紀の東アジアにおける仏教界の宗派意識を中心になされた。研究の視点から論証の手法まで、その綿密な内容が発表され、それぞれに特

色を有し、一堂に集まった日中韓三国の学者に、多くの刺戟を与え、活発に質疑応答や議論がなされた。ここに、五人の先生方に対し重ねて感謝の意を表したい。筆者は幸い、武蔵野大学の陳継東先生とともに、会議の通訳及びコメントーターとして拝聴することができた。そこで、この場を借りて、その時の先生方のご高説にヒントを得て、それぞれのテーマについて稚拙ながら私の感想を示したい。

一、教・宗と祖・宗

吉津先生は、まず仏教がインドから中国へ伝来した当初、中国人は一切の「教」を釈尊のものと統合しようとしたが、人々の根機の違いにより統合された「教」に対する理解が異なったため、教判（教相の判釈）が生じ、また、釈尊の「教」の受容程度によりさまざまな「宗」が強調されたと

発表された。さらに、唐代の宗密が「禪教一致論」を唱え、土着の禪宗も「教」に融合することができ、大教、大法が成立し、「教宗一体」となることにより、隋唐以降の中国仏教は、各宗派の意識よりも仏教と仏教以外の思想や宗教とを区別する意識が強かったと推論された。

この推論とはほぼ同様の論調が、南宋に成立した仏教史伝書『釈門正統』にも見ることができ。

天下に二道無く、仏祖に二心無し。心無二なれば、其れ述なるのみ。

〔天下無二道、仏祖無二心。心無二焉、其者述耳。〕

〔釈門正統〕卷八「禪宗相涉載記」

宋代における天台と禪宗の教理対立について、『釈門正統』の編者である宗鑑は、守るべき仏の教えはただ一つであり、たとえ天台と禪宗のように教理の対立があっても、いずれも仏祖の本心ではなく、世に現した方便であるとする。確かに、大教が成立すると、仏教各宗の独自性は教化のために持たされた方便に過ぎないと宗鑑は説く。

しかしその後、宗鑑は、一転して禪宗を批判した。すなわち、仮りに禪宗の説が正しければ、仏の教えと一致すべきであるとし、また禪宗の説く「直指人心」について、その初志はよいとしても、教えが巧みでないため、天台教学のように正しく観心することができないと批判したという。

自宗への非常に強いこだわりは、現在の日中韓仏教の各宗派にも見られる。この三つの国における仏教宗派の成立

と発展に伴い、インド仏教には存在しない新しい要素——祖先祭祀が新たに取り入れられたことが、その理由の一つといえよう。すなわち、「宗」の成立は、決して学問学説の違いのみによるのではなく、儒教的な「家」、「宗族」、そして一族の精神的な支柱である自族の「祖」への祭祀などの概念が取り入れられたことをも考慮して検討する必要がある。

このように、視座が変われば、隋唐期の「教・宗」問題をさらに展開させる余地がある。つまり「祖」に対する認識の有無によって、セクト（≡学派）としての「宗」が認められると同時に、「祖」の概念の確立も、隋唐期の仏教が直面せざるを得ない問題となったのである。

唐代の儒者孔穎達は次のように言う、

祖、始なり、言いて道德の初始と為るが故に祖と云うなり。宗、尊なり、徳有りて尊ぶべしを以てが故に宗と云う。

〔祖、始也、言為道德之初始、故云祖也。宗、尊也、以有徳可尊、故云宗。〕〔『礼記注疏』卷四十一〕

中国的な思维法からすれば、祖すべきものがあればこそ、宗すべきものがはじめて成立する。仏教が、インドから中国へ伝来したものであるとはいえ、中国で「宗」の概念を確立しようとするのであれば、「祖」の存在を切り離しては理解し得ない。

「禪教一致論」を唱えた宗密でも、自著『注法界観門』

の中で、

姓は杜、名は法順（中略）是れ華嚴新旧二疏の初めの祖師。儼尊者は二祖と為り、康蔵國師は三祖と為る。

〔姓杜、名法順（中略）是華嚴新旧二疏初之祖師。儼尊者為二祖。康蔵國師為三祖。〕

と祖統説を強調した。祖統の確立は、宗密が華嚴一宗の独自性を強く主張したからにはかならない。「禪教一致論」の提出も、決して自ら相承し続けた「祖」と「宗」を放棄したことを意味するものではない。

同様に、大法が統合された隋唐期には、教判の異なる各「セクト」が「祖」への執着をあらわにし、自ら大法の眞の継承者であることを世間に示そうとした。禪宗では、古の「祖」による「伝法」（種々の禪宗伝法偈を参照）や「伝衣」（柳田聖山『初期禪宗史書の研究』三三七頁に詳しい説明がある）が珍重され、釈尊から正法を伝えられたのは禪門のみであるとした。一方、天台においては、「金口相承」、「今師相承」などの師資相承の例を挙げ、釈尊から伝えられた大法は、竜樹菩薩を経て智顛へと受け継がれたと智顛が『摩訶止観』の中で記している。

隋唐時代の仏教各派は、自ら「〇〇宗」であると明言しないものの、「宗」としての独自性や正統性を誇示する際に、他派と異なる宗旨により、独自の祖統説を樹立した点も看過できない。

宋代に入ると、中国仏教における「祖・宗」の認識問題

の論争は更に激しくなる。禪宗の契嵩は「上皇帝書」に、

能仁氏の垂教は、必ず禪を以て其の「宗」と為して、仏を其の「祖」と為す。「祖」とは、乃ち其の教の大範。「宗」とは、乃ち其の教の大統。大統、明かさざれば、則ち天下の仏を学ぶ者は、其の詣する所をな

ること得ず。大範、正さざれば、則ち其の証する所を質すこと得ず。

〔能仁氏之垂教、必以禪為其宗、而仏為其祖。祖者乃其教之大範、宗者乃其教之大統。大統不明、則天下学仏者、不得一其所詣。大範不正、則不得質其所証。〕

〔伝法正宗記〕と記し、禪宗こそが仏の正伝であり、仏教各派を牛耳る存在であるとした。

契嵩の説に対し、天台宗の史伝書『釈門正統』では、天台僧の子昉や從義の説を取り上げて反論しただけでなく、儒学者の水心先生葉適の「宗記序」をも引用し、禪宗の弊害を是正しようとした。「宗記序」の大意は以下のようなものである。

慧可から慧能までの禅徒は自ら「宗」と称し、その学説は数千万の言に及んだ。宋代の永嘉人鮑楚がこのような禅教に傾倒し、禅宗の文献を編集し、百篇の書に要約した。さらに「禅の教えは仏の教えではなく、それは中国の教えが仏の境地に達したものである」と述べた。仏の教えが中国に伝えられた当初、学する者は

その難しさに戸惑い、理解できなかった。後に、胡僧達磨が仏典を棄て、「己に即して仏に成る」と教えたが、学する者はそれを疑って従わなかった。ただ、慧可や僧粲など数人のみが追随し、そして現在に至るまで流行した。私は、仏と己とがいかなる関係を有するかを知る由もなかった。しかし、中国の民衆は、本来の仏の教えに背き、仏の教えを自ら作ろうとし、本来の仏の言葉に逆らい、仏の言葉を自ら作ろうとし、己が仏であり、さらに仏を超えたと思ったことは知っている。これは、中国の民衆の罪であって、仏の過ちではない。

『釈門正統』は、その書名からも分かるとおり、天台の教えこそが釈門の正統であると主張した書物である。禪宗に対する批判も随処に見られる。仮りに「祖・宗」に対する独自の認識がなければ、このような宗派間の論争が見られることはないはずである。

中国隋唐時代において大法が形成されたことは確かであるが、大法を巡る正統性の所屬も新たな問題となり、各宗派は共存しつつも、祖統説などの面において、激しい対立したことも無視できない。

二、留学僧の宗・祖認識

新川先生は、唐から帰朝した最澄が、一向大乘寺の構想

をもとに南都から独立し、比叡山で菩薩僧を育成して、日本天台宗を創設し、従来には存在しない一寺一宗門のあり方を作ったと発表された。

南都仏教との論争による一乘思想の確立、そして、大乘菩薩戒壇の導入などにより、日本天台宗は新しい宗派として、当時の南都六宗と肩を並べることができた。その宗派確立の過程において、最澄の宗・祖認識も重要な役割を果たしたと思われる。

大乘戒壇の設立をめぐる、南都の僧綱と激しく攻防を繰り返した最澄は、大乘戒の理念を主張するために、『顕戒論』を著して天皇に奉ったという。この時、一緒に天皇に献上したのが『内証仏法血脈譜』である。それは、勿論、南都仏教と同じように、天台宗の正統性を主張するためであった。

しかし、そこには、南都では知られていない中国の師資相承の最新の系譜が掲載されていた。中国天台系統の「天台法華宗相承師血脈譜」を中心とするこの血脈譜は、円密戒禪の四宗の代々相承した祖師の名を取り上げ、最澄が新設した天台宗こそが中国仏教の正統性を受け継ぐものであると主張した。『内証仏法血脈譜』の最後には、以下の一文が見られる。

仏法の血脈、一家の承くる所、略して上に列するが如し。将来の法孫、例に依りて名を加え、庶わくは法の有在することを示す。

〔仏法血脈、一家所承、略如上列。将来法孫、依例加名、庶宗法有在也。〕〔内証仏法血脈譜』『伝教大師全集』第一)

中国仏教の主な法脈を背負っているという最澄の自負心の強さは明らかである。『台州録』の記載によれば、仏法の血脈のほかに、智者大師の説法姿の影像も最澄によって日本に請来された。これらの記録からみると、最澄の「宗・祖」に対する認識は、当時の中国仏教の「宗・祖」観とそれほど違わないと言えよう。天慶年間(九三八〜九四六)、比叡山法華堂が天竺・中国出身である十九人の天台祖師の画像を掛け、参拝できるようにしたことも、最澄の「宗・祖」認識を忠実に遵守したことのアラわれである。

最澄と同じ時期に唐に留学し、日本真言宗を創設した空海も、中国仏教の「宗・祖」観を受け継いだ。現在、多くの真言宗寺院の本堂で、真言八祖の画像が奉られている。『御将来目錄』によれば、空海は師の恵果が説いた「図畫に仮らざれば、相伝すること能わず」の勧めに従い、唐より金剛智、不空、善无畏、一行、恵果の五祖の面影を日本に請来した。また帰朝後には、真言宗の創設に伴い、インド密教の竜猛、竜智の二祖を加え、これらを一宗の「祖」として拝み始めた。その後、空海の像も追加され、師資相承の証としての真言八祖の画像がようやく完結したのである。

最澄や空海に見られる血脈譜、祖師像への崇拜には、イ

ンド仏教には存在しない、中国的な祖先祭祀の要素が見られる。先祖の血脈や先祖の画像を尊び、大事にすることは、自己の存在の連続性を意識し、そこに価値を認めることである。最澄の天台宗と空海の真言宗のちに、南都六宗を超え、日本仏教の基盤となった理由は、その独自の教理教学のみならず、血脈譜や祖師像などの精神的紐帯を用いた教団の結束が極めて強かったことにもあると考えられる。

三、高麗義天の禅宗認識

金天鶴先生は、新羅下代(七八〇〜九三五)における新羅の禅宗の台頭、新羅旧来の華嚴宗が如何にして禅宗を受容し、あるいは妥協したかについて発表された。

新羅の華嚴宗が禅を「達磨円宗」と称し、一体化させようと努力した点に深い関心を覚えると同時に、新羅の禅宗が果たして中国の禅宗と同じ思想を有したのかとの感想を持った。

高麗時代に活躍した大覚国師義天(一〇五五〜一一〇一)は、文宗(一〇一九〜一〇八三)の第四王子として生まれ、十一歳で出家した。義天は三十一歳の時、宋地に赴き、明州や杭州に隠棲する天台宗や華嚴宗の高徳五十余人を訪ね、教えを請うた。帰国に際し、義天は宋地の最新の研究書籍三千余巻を持ち帰り、後に、遼国などの典籍と併せて仏典の目錄「新編諸宗教蔵総録」を刊行した。

しかし、義天は、目錄を「諸宗」と名付けたものの、中国で流行した禅宗の語録や文献を一冊も収録していない。義天は、宋僧戒珠（九八五〜一〇七七）が禅宗批判として著した「別伝心法議」を読み、以下のような感想を書いた。

「今禅は古禅と比べ、名実ともに大きく異なり、古代の禅者は教に依って禅を習するに對し、今の禅者は教を離れた禅を説くのみである。禅を説く者はかたごみに執着し、その内実を忘れ、禅を習する者こそ詮釈によって仏の宗旨を得る。戒珠の議弁は今の禅者の異説を救い、古聖の正道を回復させた。遼国では偽書妄言などを理由に、『六祖壇經』や『宝林伝』などの書を焼却した。しかし、中国で流行した禅書は、異端の要素を含むものが多いため、中国では正しい教えが存続されていないと疑う者も高麗にはいた。いま戒珠の議弁を見て、やはり中国には護法の菩薩がいることが分かった。」（『別伝心法議跋』「釈門正統」卷八「護法外伝」）

義天は、宋代の中国禅の本質が古来の禅とは異なる点を指摘する。このような教に依って禅を習う古禅とは、華嚴と深く関連する新羅の禅であるように思われる。また、唐代の中国禅の語録や祖統説を代表する『六祖壇經』と『宝林伝』は、新羅においては、遼国の影響を受け、永らく偽書扱いされていた点も注目すべきである。つまり、新羅時代や高麗時代初期の禅宗は、中国禅の主流や祖統を汲み取

っていないかと言え。金先生が取り上げられた碑文の例の中でも、空海や最澄が示した「宗・祖」観と異なり、禅宗の血脈が明確に示されていない点が印象的である。新羅下代における禅宗の勃興を示す重要な出来事は、禅宗九山の分立であり、仮に前掲した義天の指摘が、中国禅に對する新羅禅宗の一般的な見解であるのであれば、九山は実際に如何なる禅法を行い、如何なる血脈を継承し、如何なる禅籍を読んでいたかについて、更に検討する必要がある。

四、中唐の士大夫と天台宗

陳先生は、中唐の文豪柳宗元（七七三〜八一九）の事例を中心に、唐代文人の仏教宗派意識について発表された。

柳宗元について、天台宗からの評価は最も高かった。まず、『釈門正統』卷八、「禅宗相涉載記」では、禅宗を批判する際、天・禅二宗の正統性をめぐる問題について、第三者である柳宗元が撰する「大鑑碑」、「竜安碑」、「無姓碑」の三文（いずれも『全唐文』卷五八七にある）を取り上げ、儒学者でさえも、仏教における天台の正統性を認めており、禅宗が古来異端であったことは明白であると指摘した。次に、柳宗元が浄土を讃えて著した「東海若」という短編も、宋代天台の浄土文献の類書『樂邦文類』に収録され、「東海若」の一篇は、誠に樂邦文類の冠と為す」と編者の宗暎に絶賛されたことがあった。

柳宗元の仏教宗派意識は、自ら撰述した「無姓碑」にいうように、天台教学に相当程度傾いていたように見える。同時代において、柳宗元に類似する考え方を有した士大夫は翰林学士の梁肅（七五一〜七九三）以外にはほとんど見られない。

梁肅は、天台第九祖の湛然に師事し、三十六歳の時、天台智顛の『摩訶止観』を刪補改定し、『刪定止観』六巻を著した。梁肅の文章力には定評があり、韓愈が模倣するほど優れていたと言われた。柳宗元も、「先友記」（『柳河東集』巻十二）の中で、「最も文を能くすと為す」と讚歎する。このため、後の天台宗が『刪定止観』に与えた評価は極めて高い。宋代の呉克己の「重刊刪定止観序」（『仏祖統紀』巻五十）では、『刪定止観』を救世明道の書と位置づけ、「もし皇帝官僚が読めば、廃仏のような行為は起こらず、もし儒教学者が読めば、排仏のような論調を講じることなし、もし禅僧が読めば、「教外別伝」という自他を欺す異説を判明できる、もし教僧が読めば、仏教の名相分別に執着し苦しむことなくする」として、その価値を示した。天台関連の碑文を撰述したことも、梁肅と柳宗元の共通点である。『釈門正統』巻二「梁肅伝」によれば、梁肅が撰じた「天台山禅林寺碑」や「荆溪大師碑」は、「今に至る山家の金石の文は、唯だ此の二碑を冠と為す」との評価を得ただけでなく、同時代の柳宗元、宋代の晁説之などの天台関連の碑文撰述にも影響を与えたという。

共に四十代で歿した梁肅と柳宗元は、天台宗に対する基本的姿勢も非常に似通っていた。梁肅が柳宗元に直接の影響を与えたかについては、実証し難いが、当時の一部の士大夫が仏教の各宗派と積極的に接し、それらの教義を取捨選択した様子は、両者の例から伺い知ることができる。

五、地理環境における宗派形態の差異

張先生は、唐代天台宗における天台山系統と玉泉寺系統の各自の変遷を例として、宗派の存在価値は地域の環境に左右される可能性がある」と発表された。

日本の円仁（七九四〜八六四）は『入唐求法巡礼行記』の中で、志遠、文鑑などの天台宗五台山系統の僧侶に参学したことを記し、五台山系統の天台教学は本家の国清寺と肩を並べるほど、唐代中国の北方における天台研究の中心であると紹介した。

『宋高僧伝』巻二七「含光伝」によれば、天台第九祖の湛然は五台山に行ったことがある。そして『仏祖統紀』巻二六「浄土立教志」によれば、五台山の竹林寺の創建者である法照は、天台玉泉寺系統の惠真の孫弟子であるという。天台山系統と玉泉寺系統の双方から影響を受けた五台山系統の天台教学の形成について、地理的環境から如何に理解するかについては、更に検討すべきように思われる。

一般的に、宗教指導者の強い影響力、或いは政治権力に

よる介入により宗派の形態は大きく変貌すると考えられていた。確かに、強い指導者の出現は転機となる。例えば、禪宗の百丈懷海（七四九〜八一四）は、清規を著し、自給自足体制を確立することより、江西洪州の百丈山に新しい禪宗教団を形成した。天台宗の四明知礼（九六〇〜一〇二八）が、天台教学の中心を天台山国清寺から明州の延慶寺に移したことも、宗教指導者の強い影響力のあらわれであろう。また、唐の都・長安における密教の勃興、玄奘一門の興起も、国家権力の介入と深く関連する。さらに、宋代における天下の寺院を「律・禪・教」の三類に分類し、「五山十刹」制度が実行されたことも、国策に基づくものである。一方で、国の宗教政策により、宗派形態を変えてしまうこともある。五台山系統の天台教学は、国家の破仏政策により、結果として歴史の舞台から永遠に消えてしまったほどである。

地理的要素（寺院の所在地や交通の利便性など）を一因とする宗派形態の変遷や差異を検証する作業は、量が多く、複雑な点も否定できないが、宗派の形成についてより多角的な研究につながることは間違いない。

以上