

明末清初の禪宗とその社会観

— 覚浪道盛の場合 —

ワルド・ライアン

明末清初仏教の研究とその現状

中国仏教史において、明末清初における仏教教団の復興は著しい歴史的事実であるという指摘は久しいが、中国史の泰斗、陳垣(一八八〇—一九七一)が半世紀前に著した『清初僧諍記』と『明季滇黔仏教考』の右に出るものがない。なほ明末清初仏教の研究はこうした未開拓な状態にあるかという点、いくつかの要因が挙げられる。中華大蔵経の出版以前、明清に関する仏教の入手は困難であつて、歴大な敦煌文書を解読する作業が中国仏教史の重大な課題であつたという事実と異論を唱えるつもりはない。しかし、私には、答えは必ずしもそう簡単ではない。中華大蔵経は出版以来、大きな籍図書館であれば、だれしも閲覧できるようになり、以前から閲覧可能となつてきた『卅統蔵経』にも多くの明清仏籍が編入され、また江戸時代では、日本へ多くの書物が将来されているにもかかわらず、中国仏教史家の間では、宋代以降の仏教への問題意識が薄い。この無関心は、中国の仏教は前漢後漢初より始まり、唐宋の変革にその終焉を迎えるというありがちな通念のためではないか。この根強い通念はどこに由来するかと少し考えなければならぬ。

日本臨濟宗の中興として知られている白隠慧鶴（一六八五—一六七八）の『遠羅天釜統集』「念仏と公案と優劣如何の間に答ふるの書」には、次の箇所がある。

明の末に至つて、雲棲株宏という者がいたが、参禅の力が足りず、見性の目が暗く、進んで寂滅涅槃の樂もなく、退けば生死の恐れがあった。元賢永覺大師：終に救ふことなきに至る。大明以来、此の党甚だ多し。是れ庸才懦弱の禅徒なり。

白隠はあくまでも宗門の立場から発言し、「客観性」を第一とする今日の中国仏教学と無関係であると反論されるであらう。

では、その「客観性」を第一とする今日の中国仏教学に目を転じればどうであらうか。禅学に決定的な影響を与えた忽滑谷快天の場合から見ておきたい。荒木見悟と永井政之には、批判的な好論があるため、筆者の重言を要しないが、忽滑谷快天の禅宗史観を紹介すればよい。²

元代後、喇嘛の迷信、真言宗教と合して、思想の墜落を誘起す。円融の妙理を濫用して禅淨の混合益熾なり。明に至て念仏公案の流行を見る。禅学は禅者の手より離れて、学士が藁籠中のものとなり、王学の勃興となる。清代におよんでは全く禅師なし、世宗は禅を喇嘛より伝う。朱子学再び興りて、王学を壓倒し、考証学また興りて朱王二学二つながら衰頽す。禅学の思想、殆ど地を掃う。

こうした史観に対して、私には不可解な点が多く、「喇嘛の迷信」や「禅学は禅者の手を離れて」といった偏見を一々

批判する作業に価値はあるが、さしあたり、忽滑谷が元以降の禅宗を「衰亡」と「墜落」と「頽廢」として擬定していることを指示するにとどめる。西洋に「ZEN」を紹介した鈴木大拙もこう述べている。「シナにおいては（中略）禅は道学の信仰と実践、または儒教の道徳とも、広範囲に結びついたが、日本程には其の国民の文化生活に影響を与えなかった」⁴。注目すべきは、鈴木大拙の禅宗史観では、禅が日本に渡来すると、中国では地を掃い、それ以降の「歴史」がないという見方である。忽滑谷と鈴木が生きた大正・昭和時代では、「東洋」の文化や宗教や思想が中国から日本へ渡来するという進歩史観が流行したことは周知の通りである。日本人の手によって、「東洋の精神」がその最高の展開を見せるといった一種の社会進化論が愛用され、悪用された。両者が宋元以降の禅宗を軽視するのに対し、日本の禅宗史を高く評価することは、この論理に多く左右されているのではないか⁵。

戦争中の禅宗の悪行に幻滅し、禅学に新しい側面を開いた柳田聖山はどうであろうか。『禅と日本文化』の中で、「禅は、中国で明の時代に衰亡に向かい、以後再び盛り返すことはなかった。それは、禅が中国において、すでにその使命を終えたためとみることもできる。中国民族は、自ら生みだした禅を、自ら卒業してしまふのだ。」と述べている。明清以降の文献を通覧すれば、ことはそう簡単ではなく、忽滑谷快天と鈴木大拙と柳田聖山の研究と人生の立場が各々異なっているとはいえ、その中国禅宗史観は自家製のものに過ぎないと痛感させられる。念のためであるが、私は日本の禅宗（または、他の宗派）とそれに属する研究機関が中国の仏教に自派の精神的土台と正統性を求めることは無意味であり、あるいは、六朝の仏教やら、唐代の仏教やら、それは研究に値しないという杜撰なことはいない。しかし、多くの学者の無意識裡には、禅宗が唐代に興り、主に宋代を中心として日本へ渡来し、それ以降の注目すべき動きはないという通念がある。中国禅宗史の学者と名乗りながら、日本の禅宗史への展開を前提としているくらいが強いのではないか。

中国禅宗史をより広い枠組みからとらえることを試みとして、本論考では、その視点を激変していた明末清初の社

会と禅宗の復興のはざまにすえ、南京と湖北を中心として活躍していた曹洞宗の覚浪道盛（一五九二—一六五九）についての初歩的考察をしたい。先述したように、明末清初において仏教が復興し、多くの傑僧が輩出し、語録や灯史類も多量に刊行されている。ならば、その数多くの僧侶と仏書の中から、とりわけ覚浪に限って書くことはややアツト・ランダムな作業として読者にうつるであろう。冒頭において、なぜ今回、覚浪を取り上げることにしたと説明しなければならぬ。すでに、明清思想史の権威、荒木見悟には、覚浪とその思想についての研究があり、その「怨の禅法」や「火の原理」といった哲学的概念が注目されている一方、「社会禅」や「社会革新」の代表的仏僧として評価されている。しかし、「社会禅」といい、「社会革新」といい、その社会活躍の全貌は明らかにされていまいと思われ。その禅風や純粹な思想（「純粹な思想」というものがあるとするれば）から離れ、その社会活躍を考察すれば、覚浪は単に仏教の典型的な社会福祉といったものに止まらず、士大夫の政治的批判や動揺していた明末清初社会の改善策や発生した流賊問題の防衛対策等といった多面性を見せてくれる。この社会活躍を通して、覚浪はどんな活躍をしたという歴史的事実を解明することが出来、重要であるが、我々にとってはより重要なのは、覚浪という代表的な禅僧の社会活躍に内在する社会観というものも明らかになってくるということであろう。この社会観を明らかにすればこそ、明末清初の禅宗は社会といかなる関係をもっていたのか、仏教にはいかなる存在理由があつたのかという問いである。そして、結論を先取的に言えば、覚浪の社会観から知り得るように、明末清初の禅宗とその復興は決して荒木が明清の心学（陽明学と禅学）を説明するにあたって頻繁に用いる「人間復興の運動」を意味したのではなく、徹底した四民観に基づき、叢林の復興とその存続を重要視し、（現代人の感覚から言えば）極めて「保守的」な運動であつたと言わざるを得ない。

この復興を十分に説明することはできないというのが研究の現状であるが、一つの有力な通説といえ、荒木見悟が提唱した理論を挙げるべきであろう。紙数の関係で、荒木の理論に深く立ち入ることはできないが、簡単に紹介し

ておきたい。荒木は言う。

陽明学は単に朱子学陣営に衝撃を与えただけではない。人間を原点から問い直せという良知説の主張は、他の教学、すなわち仏教や道教にまで波及し、特に明初以来ひっそりと停滞を続けていた仏教界に、久しぶりに生氣がよみがえり、いわゆる明末の四高僧（株宏、達觀、徳清、智旭）が輩出し、仏教界最後の光芒を放つに至るのである。こうした幅広い人間復興運動の進展するところ、ついに官憲の忌諱にふれる学者や僧侶があらわれ、陽明学は危険思想であるとの宣伝材料を朱子学派に与えられることもなるが、中国思想上、最も華麗な時期の一つであったことは疑いない。

また、次のようにも述べている。

正徳・嘉靖以降における儒教革新運動が、一転して人間そのものの解放運動へとつき進み、明末の仏教復興運動なるものも、その一環として発生したのである。

あえて、荒木の複雑な理論を簡単にまとめてみれば、宋代において、反仏教的定理的な朱子学が現れることによつて、仏教は停滞するが、明代になると、心を第一とする非定理的心理学（王陽明とその学派）が出現し、眠っていた仏教も影響を受け、この新たな原動力によつて、明末清初において仏教が復興するにいたるという理論である。上述の引用からうかがえるように、荒木はこれを一種の「人間復興運動」や「人間そのものの解放運動」と考えている。しかし、そこで「人間そのもの」とは何か、また「復興／解放運動」とは何か、不明な点が多い。我々はむしろ溝口雄三の含蓄の言葉に傾聴すべきであらう。

人間を士大夫・庶民の別なく平等視したとか、あるいは外的規範の束縛に対して個の内面の自由を唱えたとかの結論をひきだすとしたら、それは陽明学の歴史的特質からみて妥当とはいえない。

その「歴史的特質」を考えるに当って、近年、盛んになっている礼教や民衆教化の研究から陽明学、そして仏教との関係を検討する必要があるが、さらに、注目すべきは地域の差は各々であっても、陽明学の本拠たる江南地方から離れ、他の地方に目を転じれば、仏教が復興しているようである。換言すれば、陽明学はある限られた空間の中で行われたのに対して、南北東西を問わず、仏教の復興は全国的な規模をもっている。陽明学と仏教の間にはそれなりの注目すべき交流があったとはいえ、「陽明学から仏教の復興へ」という結論はその「歴史的特質からみて妥当とはいえない」のではないか。

この問題の解決に一つの重大なヒントを与えてくれるのは、近年、欧米の明代史家の第一人者 T・ブルク著の『権力のために祈る：仏教と晩明郷紳社会の形成』(英文『Praying For Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China』)である。ブルクがその冒頭に述べているように、明末清初における仏教復興は、「第一哲学的な事実ではなく、社会的な事実」なのであった。ブルクは陽明学と仏教の関係については、さほど言及していないが、彼の理論から推測することが許されるならば、仏教の復興は陽明学の出現という「哲学的事実」によるのではなく、郷紳社会の抬頭との関係という「社会的事実」によるのであった。ブルクは、中国史家の間で、頻繁に議論されてきた中国近世における「公共領域」(Public Sphere)の出現をもって仏教と社会の関係を論じている。ブルクは言う。

私の仏教教団の研究は、当時の寺院が、『公』に属する領域ではなく、郷紳層が広げようとしていた『私』の領域に

属しているという事実に基づいて行われている。仏教を支持することは、後期帝政中国における（郷紳社会の）新しい文化のあり方の一部にある。この新しい文化がなければ、郷紳が仏教を支持しなかつたかもしれない。仏教が郷紳の文化的関心に受容されることは、以前の時代とは大分異なる¹²。

今後、中国近世史における「公共領域」の概念定義の是非と明末清初における仏教復興との関連性を考えなければならぬが、ブルクが言うように、全国的に復興した仏教を説明するに当って、哲学（陽明学）との関係よりも、郷紳社会との関係から考察すればより正確な歴史的理解を得ることが出来るのは確かであろう。

正統と異端…叢林の復興

禅宗を中心とした仏教教団が復興することは、郷紳社会と密接な関係にあったならば、教団の主導権を握った高僧らが郷紳層の社会観（四民観）を取り入れ、基本的にそれを維持したことも当然である。しかし、当時の郷紳の数多くが仏教に関心を引かれたとはいえず、仏教に対する手厳しい批判も随処に見られる。とりわけ元末以降、仏教といえれば、正統な儒者が考えたのは白蓮教といった邪教であり、時におしなべて禅宗といったエリート宗団と白蓮教を同一視し、指斥する傾向があった。これに抗して、高僧らが正統と異端、仏教と邪教との区別を明らかにし、中国社会には正統な仏教は不可欠なものであると弁護するに努めたことは、当時の書物を通してよく知り得る。たとえば、明末曹洞宗雲門寺の湛然円澄（一五六一—一六二六）には、叢林の時勢批判として著された『慨古録』一卷（Z一—四冊）がある。

太祖祐於例外。致使無名之流。得以潜之。然則此之流類滿於天下。幸有叢林師徳。講論宗教。傍談因果罪福地獄天

堂。撰伏其心。使賢愚好惡。有所分辨。故賢者衣濟濟。礼貌堂堂。不肖者一皆反此。今也概禁講演。非惟賢愚不可辨。仍恐世間不成安立矣。何也。彼無名之徒。常道有所不聞。更不以仏法訓導之。不知置此輩於何処耶。夫如此之流。既不知儒礼。又不諳仏法：執政者尽禁講經論道。而資彼無名者流。

「明の太祖が（試度）の外に（買牒という）例外を助けたが、それのよって、無名の輩がこれで、叢林に潜入することができたが、こういった連中が天下を満たすようになった。¹³幸いに、叢林の師徳が仏教の本義を論じて、傍らで因果応報と罪福の關係、地獄と天堂のことを談じて、彼らの心を鎮めた。¹⁴賢者と愚者、好い者と悪い者に分に応じてわきまをさせた。従って、賢者は外見が濟々とし、その礼義は堂々たるものだった。おろかな奴らが一切これに反発した。今日となつては、おおむね講演を禁じて、賢と愚の区別が出来なくなつてきたのみならず、社会の安定が成立しなくなる恐れがある。なぜでしょうか。あの名もないの奴らが常道を聞くことができなく、更に仏教で、彼らを教化することも出来ないからなのだ。こんな類いの奴らをどう処理すればよいのか分からない。そもそもこのような者は、儒教の礼を知らず、また仏法にも通じない。為政者が、経を講ずることもと道を論ずることも完全に禁じている。そして、あの無名の連中の狂気ぶりを助けているのだ。」

また、同じく『慨古録』には次のような所見もある。

今日叢林衆滿百餘。輒稱紅蓮白蓮教之流。一例禁之。臻使吾教之衰。莫可振救。

「今日の叢林の大衆は百余人にもなるが、みだりに紅蓮教と白蓮教と称する者がいて、すべてこれを禁止した。吾

が仏教の衰亡をさせ、救うことは不可能になってしまった。」¹⁵

湛然の主張は、仏教の存在理由は「治心」を論じることであるが、これは高僧と郷紳のような知識人に限られ、決して一般の民衆まで及んだ教えではない。より広い立場から言えば、仏教の社会的意義は民衆に因果応報といった倫理規範を教化する組織であった。にもかかわらず、白蓮教のような連中が叢林に潜入することによって、それは正統な仏教であるかでないかを問わずに、政府が無差別に仏教全体に弾圧をかけている。皮肉なことに、正統な仏教に弾圧をかけること、とりわけ民衆のための講經を禁止することは、邪教を防止するどころか、逆に、彼らの倫理軌範不足を悪化させているのみではないかという反論である。

覺浪道盛には、「建刹以扶植人心羣鴻図」「寺院を建立して、人心をまとめるはかりごと」(『天界覺浪禪師全錄』卷二四)と題するものがあり、邪教の潜入を恐れ、講演を禁止することを次のように批判している。

以正憲章。乃今有処拒僧出入城隍。有処禁寺講演宗教；以一僧不法。連廢天下之寺。

「法律を改めて、今では、僧侶が町に出入りすることを拒否するし、寺院で仏教を講演することを禁止している。(中略)一人の僧侶の不法な行いで、天下の寺院を廢止する。」

禁講のみならず、湛然等は、政府による戒壇の閉鎖を深く慨嘆している。

太祖將禪教瑜伽開為二門。禪門受戒為度。応門納牒為度。自嘉靖間迄今五十年。不開戒壇。而禪家者流。無可憑據。散漫四方。到使玉石同焚。

「明の太祖が、(宗派を) 禅・教瑜伽をもつて、二つの門に分けた。禅門は、受戒することを得度とし、応門(瑜伽僧)は、買牒を得度とした。嘉靖年間よりこの五十年、戒壇を開かず、禅家の者達は、処とてなく、四方に散漫し、玉石同焚になってきた。」¹⁷

この「嘉靖年間(一五二二—一五六六)：不開戒壇」とは、おそらく無頼の潜人を契機に、嘉靖年間に行われた昭慶寺の閉壇を示していると思われる。¹⁸ 明末にいたり、講經と戒壇が禁止され、正統な仏教と異端な邪教が同一視されることになっていった。そこで、『慨古録』の中で、湛然の慨嘆が最も端的に現れているのは次の箇所であろう。「吾懼三武之禍。且起於今日也。」¹⁹ 「私は今日、三武の禍(仏教の弾圧)が起きようとしていると懼れている。」

こうした背景に、覚浪の社会観を考慮しなければならない。高僧らが「人間そのもの」の復興ではなく、主に叢林の復興を計ったのである。官府や知識人による弾圧を恐れ、「治世」を行う知識人のために「治心」としての仏教を強調したが、一方、民衆の倫理軌範を強化する仏教をも強調し、極めて保守的であった。

覚浪の社会観

本論考の資料として、『天界覚浪禪師語録』十二卷(『中華大藏經』第二輯百冊、以下『語録』)と『天界覚浪禪師全録』三三卷(『中華大藏經』第二輯一三六冊、以下『全録』)を用いている。『語録』は錢謙益撰(一五八二—一六六四)の「序」によれば、「戊戌夏」とあるように、順治十五年(一六五八)の夏に編集され、覚浪が示寂する順治十六年(一六五九)の一年前に出来た。¹⁹ 『全録』とは、当時流通していた諸語録を総集し、未収な記述を補足する意によつて作られ、弟子の張貞生の「天界覚浪盛禪師全録序」によれば、「康熙戊甲秋」(一六六八年)に印行された。

覚浪道盛が生まれるのは、福建省建寧府浦城県で、時は万曆二十年(一五九二)のことである。「夢筆初集」(『天界

覚浪盛全語録』巻一六)によれば、族姓は張であり、祖父は張子陽、父は張存三、祖母は唐氏、母は潘氏である。四人とも、仏教徒であるが、関心を引くのは、祖父が、真徳秀著の『西山経』と『心経』をもって、子孫に教育を与えた。また、その父は、程伊川に心酔していたが、仏僧や道士との交遊も見られる。これを言い換えれば、覚浪とその家族がもつとも典型的な朱子学を習ったように、方外の教えにも深く通じ、明末清初福建省のダイナミックな思想空間を指示している。²⁰

覚浪は、曹洞宗の晦台元鏡(一五七七一—一六三〇)に印可された上、兼ねて無明慧経(一五四八—一六一八)の鉗錘を継ぎ、曹洞宗の僧侶として知られているが、出家後、蓮宗第八祖として知られている雲棲株宏(一五三五一—一六一五)の流れをくむ孤舟榕や養庵心に会い、戒律に熱心であった。紙数の関係で、指摘するにとどめなければならぬが、明末曹洞宗の高僧のほとんどが、雲棲と何らかの関係を持って、彼の影響と彼に対する憧憬は絶大であった。

では、これから覚浪の社会観を見ることにするが、主に「各安生理」と「士為治本論考」(いずれも『全録』巻十九)をもって論じたい。まず、この「各安生理」という表現について一言を付け加えておくべきであろう。周知の通り、明の太祖が村落統治を目的としていわゆる里甲制を設置し、その牧歌的共同体の調和と秩序を保守する木鐸老人が、「六論」という簡潔な道徳を提唱することに任ぜられた。この六論の起源はすくなくとも、南宋の朱熹にさかのぼると考えられる。『朱公文集』巻一〇〇には、「孝順父母、恭敬長上、和睦宗姻、周恤隣里、各依本分、各依本業、莫作姦盜」とあり、明太祖の『教民榜文』には、「孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、莫作非為」とある。時代が下がれば下がるほど、この六論の普及が顕著となる。酒井忠夫が指摘しているように、嘉靖末頃以降、増足という形式で、この六論が郷約の中に取り入れられるが、次第に郷約を主とし、六論を増足とする関係が逆転するのみならず、六論そのものが独立した道徳運動にいたる。民衆教化のための演訓書が多量に著され、家訓にも影響を与え、因果応報の信仰と融合され、善書にも多く散見される。「異端」な羅近溪(一五一五—一五八八)から「保守的」な呂

坤（一五三六—一六一八）や東林堂の陳龍生（一五八五—一六四五）等にいたるまで、明末のあらゆる思想家がこれを用いている。²¹ 覚浪もこの流れの中の一人に過ぎない。その「各安生理」（『全録』巻一九）を見よう。

洪荒之世。神聖未生。雖有人物滋茂。而品類未分。身世無制。不逸有人物互相「噉」食之混乱。及至聖人迭作。万類区分。三教乃興。九流斯備。使民各安生理。勤約自足。而不作非為矣。夫三教九流。豈彼民衆之生成哉。是皆聖人各因其材而教授之。

「古代の世では、聖人がまだ生まれなかった。様々な人が群れたが、まだ品類の区別がなく、身分には、制度もなかった。人々が野蛮な混乱をし合うのを避け得なかった。聖人の出現に至って、万人が区別された。三教もそこで始まり、九流もここに備わった。²²（聖人が）民衆の本来のあるべき所に落ち着かせ、儉約と自給自足させ、悪いことをなさないようにした。そもそも、三教九流とは、民衆の生成でもある。全ては、聖人がその諸素質に因って人々を教化したものである。」

「品類」や「身世」や「万類区分」という用語から看取できるように、覚浪には、厳然とした階級意識がある。聖人の出現によって、人の質が区別され、そしてこの聖人が様々な方便によって、民衆の「材」に応じ、教化する。論理の建て前として、聖人の教化によって、だれしも聖人になれるかもしれないが、現実において、聖人から教化を得ることによって、その与えられた「分」において、人民が道徳的に正しい生活を送ることができるといふ発想に過ぎない。決して、あらゆる人間が聖人になるといふ発想ではない。更に見よう。たとえば、「各安生理」では、次のように述べている。

蓋士之一類足以通儒釈道医卜相算曆輿之術。而不可代農工商三民之業。

「思うに、士大夫の一類は、儒教、仏教、道教、医学、卜、観相、算命、曆術、輿術に通じれば十分だ。農工商三民の仕事に代わってはならない。」

古立四民。以類天下。而士統天下之治。農工商実所授矣。蓋士為出治之本。使農知所以耕。工知所以製。商知所以貨。百姓知所以能。各安厥止。守人倫而有常。

「昔、四民制を設置した。これで、天下を順序づけて、士大夫が、天下の政治を統べた。農工商は正しく治められた。思うに、士大夫は政治の根本であり、農民に畑を耕すことを知らしめ、工人に製産することを知らしめ、商人に商売することを知らしめ、全ての人々にその職能できることを教えた。それぞれの生活／本来あるべき所を安定させた。人の倫理を守り、不変な道理があった。」

しかし、これは古代（覚浪が古代について話す際、夏殷周の三代か、明代の初期のいずれかを意味する場合が多い）のことであつて、今日（明末）とは、はなはだ違ふ。「各安生理」で、絶対的ユートピア的過去から現在への廢頽を次のように説明している。

各有所収。則天地無棄物。而天下無棄人也。後世人事多乱而不治者。亦以聖人務本之教戒未嚴。遂有無求無歸之徒。作非為。以致世人之不得安生理矣。

「各々の収まることがある。天地には無駄な物はなく、天下には無用の人はいない。²²後の世代に身分は多く乱れて治まらなかつたのは、聖人は根本に勤めることを戒めたが、厳しくはしなかつたからである。²³ついに、どうにもならない奴らが現れ、悪行をした。よって人々の生理を安定することが出来なくなつてきた。」

「天地無棄物。而天下無棄人」は本来、正しく機能すべき社会の円環的調和を意味しているが、社会の調和が士大夫の行動によつて左右され、士がよければ社会もよくなり、士が悪ければ社会も悪くなる。そして、現在の士大夫は根本の教えに勤めることを厳しく戒めていないから、悪いこと（非為）をなす無頼や流寇や白蓮教（無求無帰之徒）が世に出現する結末となつた。現代史家の目から見れば、明末清初の諸社会問題を一概に士大夫の腐敗と政治的無能力に帰することは、ナイーブな分析かもしれないが、当時の知識人の言説を知るためによい手がかりとなる。例えば、「士為治本論考」には次のようにある。

但士独以出治属之耳。是故古今之治。独統於士。古今之乱。亦責於士。

「士大夫だけが、政治を行ない、この仕事に付く。だから、古今の政治は、士大夫のみにおいて行い、古今の乱世も士大夫のみの責任なのだ。」

次は、禅僧である覚浪によれば、仏教はいかなる社会的位置を占めているのかという問題を考えたい。「各安生理」では、仏教と道教は士大夫の治世を助ける術として位置付けられている。

為儒者皆能調制礼楽形政。則世無不治矣。道者皆能存養精神意氣。則身無不寿矣。釈者皆能明悟生死性命。則心不無真矣。

「儒者が、社会の秩序を整えることが出来れば、世の中は治まらないことはない。道士が、精神の意気を養うことが出来れば、身体は、長寿しないことはない。仏僧が生死の根本を悟ることが出来れば、心に、真理でないところはない。」

立天下之事。莫過於四民。治天下之道。莫過於儒釈。範圍天地而不過。曲成万物而不遺。教雖名三。實以世出世法。同互内外而收攝之。聖祖御製文集。亦嘗以老莊之学為儒術。第三教之名已久。不可廢。故特以玄学養生。以罪福因果而警醒其諸術。以生死性命而開悟其通儒。其補於聖帝明王之道。

「天下の成立する事は、四民に過ぎるものはない。天下の治める道は、儒教と仏教に過ぎるものはない。天地を包括して、これを過ぎるものはない。万物ひとつひとつを作り上げて、遺さないものはない。教えは、三つの名前があるとはいえ、実は、世間と出世間の法がある。内外（世間と出世間）にわたり、これを結合する。昔、太祖の『御製文集』は、老莊の教えを儒者の道だとし、三教はすでに古いもので、なくしてはいけない。だから、とりわけ玄学をもって、生命を養う。因果応報をもって、その諸術を警醒する。生死と性命をもって儒教に通じることを悟る。三教は、聖帝と明君の道をたすけるものだ。」

ここで、注目すべきことは、三教一致説を強調する明太祖撰の『聖祖御製文集』を挙げていることである。明末清

初では、郷紳や仏僧が、仏教の社会的必要性と歴史的正当性を弁護する際、必ず太祖の三教一致説を挙げてゐる。しかし、先学が指示しているように、太祖の三教一致説は、善世院と玄教院の設置や禅・教・瑜伽僧の厳密な区別規定によつて、主に宗教界を統制する政治的動機に基づいたのに対して、三教の思想の云々を論じた明末清初の運動とは異質である。²⁶

しかし、我々にとつて、それは異質であるということは重要ではない。腐敗に満ちた明末と違つて、古代の士大夫が政治を見事に行つたと憧憬したことを先述したが、明の初期では、三教がびつたり一致し、皇帝から仏教があつく護法されたという見方も同種である。理想的な過去から頽廢した現在へという考え方こそが覚浪の史観と言つてよい。更に見れば、覚浪の見地では、儒仏道以外の民衆はいかなる位置を占めていたのか。「各安生理」には、次のようにある。

如三教之大綱既舉。則九流之衆目自彰。故為農者皆能苦力耕種五穀。則食無不足矣。工者皆能精勤營作器使。則用無不利矣。商者皆能交易出入貨物。則資無不給矣。医者皆能變理方脈藥病。則生無不衛矣。卜者皆能洞究卦兆吉凶。則幾無不見矣。相者皆能明辨骨氣貴賤。則文無不定矣。算者皆能推詳造化窮通。則命無不安矣。曆者皆能仰觀星象變遷。則天無不敬矣。輿者皆能俯察形勢聚散。則地無不順矣。

「三教の概要はすでに述べた通りである。そこで九流（農業／工業／商業／医業／卜占／觀相／算命／曆数の術／興業）の区別も現われる。だから、農民が全て真剣に畑を耕すこと出来れば、食糧は足りないことはない。工民が全て仕事に取り組むことが出来れば、財産には、利益がないことはない。商民が全て交易することが出来れば、資源の配給しないことはない。医者、全て方脈と病気を治すことが出来れば、命には、防げないことはない。卜師が、全

て卦兆と吉凶を見極めることが出来れば、前兆には、見えないものはない。観相師が、全て骨氣と貴賤を明らかにすることが出来れば、現象には、不定のものはない。算命が、全ての細かく宇宙の法則を推し量ることが出来れば、命(のり)には不安でないものはない。曆者が、全て上を仰ぎ、星の変遷を観察することが出来れば、天には敬れないことはない。輿者が、全て地理と人の状況を観察することが出来れば、地には、(交通が)順調に行わないことはない。

覚浪の社会構図では、士大夫が政治の根本を行い、仏教と道教がこれを補充することによって、民衆の本来あるべき所も安定するにいたる。万民を平等視しなかったことはもはや論を待たない。うかがえるのは、四民観に基づいた典型的な上下支配構造の存在のみであるが、現にこの四民観が成立する時こそ、社会が再秩序化され、受難していた仏教も復興するはずである。覚浪が目指していたのは、これ以上のことでもなければ、これ以下のことでもなかった。

麻城県と覚浪

覚浪の社会観もしくはその社会活動をより具体的な立場から見ておきたい。崇禎五年(一六三二)から崇禎十二年(一六三九)まで、數回にわたり、覚浪が湖北省麻城県とその周辺に往来し、絶えず、明末清初に発生した流寇の難局に煩わされながら、当地の郷紳らの禪結社と交流している。彼は説法にとどまらず、社会改善策や救荒事業などにも取り組んでいる。この頃の活躍を描く「西陵別録」、「救荒対策」、「麻城制辺境策」(『全録』巻二九)という諸記述がある。

まずは麻城県とその郷紳について一言を加えよう。京都大学人文科学研究所蔵の『麻城県志』(光緒八年刊本)以下、『県志』によれば、明末麻城県には、「梅」、「劉」、「田」、「李」という四つの主要な宗族が存在していたことがわかる。ことに、この「梅家」と「李家」は覚浪ともっと深い関係にあった。²³ 因みに、著名な李卓吾(一五二七—一六

〇二)が梅家について、「寿王母田淑人九十序」(『続焚書』卷二)で、「楚之麻城有姓梅者、実為世家名族」。「楚の麻城には梅という者がいる。実にこれは世の中の名族だ」と述べている。周知のように、李卓吾が梅家の国禎と交流し、その娘の渾然を弟子入したため、世間の激しい批判を浴び、給事中の張問達の弾劾によって逮捕され、獄中で自刎するという有名な事件が展開する。

この梅国禎のおいにあたる之煥であるが、之煥が諱で、字は彬父。その伝記は、『明史』卷二四八、『県志』卷九にある。生卒年は未詳であるが、十一歳の時、父を亡くし、母が育った「沈荘」に移る。沈家の荘で、科擧の勉強に励み、十四歳にして生員になる。万曆三十二年(一六〇四)進士に挙り、優等生で翰林院庶吉士として活躍すること七年であった。そして、科給事中の東廠に転じている。これを経て、天啓元年(一六二一)に甘肅の巡撫となるが、流寇によって京師が戒嚴となり、辺鎮軍をもって助けようとするが、遅れたため落職せられる。その後、之煥が故郷の麻城県で過ごすが、ここでも流寇との悪戦苦闘が続く。

悪名高い張獻忠が麻城県に到来するのは、崇禎八年(一六三五)であるが、『県志』卷十四が崇禎六一七(一六三三—三四)の頃を次のように記録している。

流寇往来如織。然未攻城。止肆野掠。殺虜無算。房屋尽毀。鄉人依山。結砦保聚。官兵坐視不援。紳梅之煥倡率練團捍衛。

「流寇が往来することは、糸のごとく延々と続くが、未だに、城を攻めていなかった。ただ、その周辺の野をやりたままにして、掠殺し、虜を殺したことが無数であった。家を全て壊した。郷の人は山に依って、堡壘を創り仲間を保った。官兵は坐視し、助けようとしなかった。(中略)郷紳の梅之煥が軍団を巧みに操り防衛した。」

これから一年後、崇禎八年（一六三五）の夏、覚浪が麻城県に近い商城県に入り、その秋、李長庚と梅之煥に招かれ、麻城の龍湖の宝筏で結制してみるが、「値寇流。以直延於黄巖。結制有録。」とあるように、また流寇に遭遇したため、龍湖から麻城県と商城県の境にある黄巖山に移動し結制する。「録」とは「龍湖外録揮塵録」（『全録』巻二九）のことである。³¹ 崇禎九年（一六三六）の秋になるが、覚浪が麻城県を離れ、江西の壽昌寺に到って、師の無明慧経の塔を掃除している。ことは崇禎十二年（一六三九）まで飛ぶが、夏、李長庚の請に応じて、再び麻城県に往き、郷紳らと以前全焼した李卓吾の芝仏院を再建し、更に流寇の難に遇い、先に紹介した「西陵別録」、「救荒対策」、「麻城制辺境策」という諸記述を著す。この後、麻城県を離れ、二度と戻ることはない。崇禎十二年（一六三九）、覚浪が故郷の福建省浦城県の夢筆山に帰っている。³³

崇禎八年（一六三六）、覚浪が再び麻城県に到り、梅之煥と李長庚とその周辺の諸公に会っていると先述した。この時期を細密に記録している「西陵別録」が當時を次のように伝えている。

師到西陵。不数日。流寇驟至。三郷焚殺甚慘。百姓奔走。城下餓死者相枕籍。師因親向諸縉紳居士。募米散衆煮粥。救活者無數。

「覚浪が、西陵（麻城）にやって来て、数日も経たないうちに、流寇が雲集してきた。三郷の殺戮がずいぶん惨たらしかった。民衆が逃げ、町中に餓死する者は枕を並べるように寄りかかってきた。その時、師がみずから、縉紳居士らに向かって、米をつのってこれを人々に配って粥を作った。人の命を助けたのは、無数であった。」

中国仏教史において、僧侶の救荒事業は珍しいものではない。³⁴ ことに、明末清初において、著しい現象である。覚

浪の苦悩を理解するには重要であるが、我々にとって関心を引くのは、むしろ『全録』「救荒乱策」巻二九であろう。

足食足兵。民信之矣。国家自有常典。特因循未举耳。举之須三綱張四惟。密十目。何患民不信矣。三綱者何。官為民綱。貴為賤綱。富為貧綱。三綱能振則四維自張矣。四維者何。設險為寇維。作寨為安民維。賦田為足食維。教民為練兵維。不設險於四境。則賊入內地。到处焚殺。郊野尽空。孤城何守。不作寨於四鄉。則民不安生。無婦無止。田疇尽廢。民命何存。不賦田以聚糧。則庫廩無儲。公用無措。且夕急迫。兵食何凶。不教民為田兵。則放肆怠慢。難以節制。戰守散乱。性命何依。

「食糧を十分にし、軍備を十分にする、民衆はこれを信じるのだ。³⁵ 国家には、常備されている法典があるが、ぐずぐずしてまだ行われていないだけだ。これを行えば、きつと三綱も四維を盛んにし、十目もきちんと行われる。なぜ、民が信じないと恐れるのか。三綱とは、何か。官僚は民衆の模範になる。貴者は賤者の基盤になる。富家は、貧者の模範になる。三綱が整えば、四維も自然に盛んになる。四維とは何か。要塞を設置して、流寇を防衛する。堡塞（寨）を作って民衆を安定する。賦田によって、食糧を十分にする。民を練磨した兵隊にさせる。四境に要塞を設置しなければ、流寇がやってきて、修羅場になり、野が尽され、孤立した町はどう防衛するのか。堡塞を四郷に作らなければ、民衆の本来あるべき所を安定せず、帰るところもなく、泊まるところもなくなる。耕田も荒廢し、民衆は何によって命を存続するのか。賦田を行い、食糧を集めなければ、倉庫のたくわえがなくなり、公に用いる分もままにならない。危険を目の前にひかえ、兵と食は何によって計画されるか。民衆を田兵（農民軍）にさせなければ、民衆が欲望のままにして、怠慢する。節制するのが難しい。戦いと守りがバラバラになって、民衆の性命は何に依るのか。」

覚浪が儒教の主義である三綱と四維を独自に解釈していることを見落としてはならない。三綱とは、漢代の『白虎通』、『韓非子』等によれば、君は臣の大綱であり、父は子の大綱であり、夫は婦の大綱であり、儒教の基礎概念である。しかし、覚浪が、官僚は民衆の大綱であり、貴者は賤者の大綱であり、富豪は貧乏人の大綱であると改めている。地方に差遣された官僚と貴者と富豪の社会的地位と役割の主張からうかがえるように、明末清初における官僚と民衆の隔絶と貧富の差を裏付けている証拠であろう。そして、この三綱が成り立てば、四維も自然に盛んになってくる。『韓非子』によれば、四維は、礼・義・廉・恥という道德であるが、この抽象的な道德を斥けて、もっぱら防衛対策に関する具体的独自の四維を説いている。この四維が成立すれば、いわゆる十目が可能となる。

若此四維能張。則十目自密矣。十目者何。一尊賢智為明治乱之目。二推德義為濟急難之目。三聚義勇為振材能之目。四講經術為結忠孝之目。五列戶籍為整隊伍之目。六嚴探訪為制内外之目。七去浮技為広耕種之目。八正交易為興民用之目。九勸勤儉為防窮困之目。十禁鬪訟為保身家之目。小而舉之。行於一郷一寨。大而舉之。行於一州一邑。

「もし、この四維が盛んになれば、十目も厳密に行われる。十目とは何か。一、賢者を尊敬し、乱世の治め方を明らかにする目である。二、徳義を推して、さしせまった困難を解結する目である。三、義勇を集めて、能力のある人材を整える目である。四、古典を講じて、忠孝を結ぶ目である。五、戸籍を組みにして、軍隊の組分けを整理する目である。六、人の流動する（人の訪問）ことを厳しく取り締まって、内外をおさえる目である。七、無職の浮遊をなくして、農業を普及させる目である。八、交易をおさめて、民用を盛んにする目である。九、勤儉を勸めて、困窮を防ぐ目である。十つ（目）は、法的にもめ事を禁じて、家族をまもる目である。小範では、これを挙げて、一々の郷、一々の堡塞でこれを行う。大範にして、これを挙げて、一々の州、一々の邑でこれを行う。」

「救荒対策」という文献であるが、救荒対策といえ、西陵で行なつた救荒のように、応急福祉というニュアンスが一般である。しかし、ここで覚浪が説いている救荒対策は社会全体の改善策なのであり、共同体の調和と地方の再秩序化を目指した思想である。

しかし、その思想はあくまでも一つの理想に過ぎない。崇禎十六年（一六四三）、町の下役人に当る胥吏たちが張獻忠の武力援助を受けることにより、「麻城の奴変」が勃発する事実を勘案すれば、その改善策は具体性を欠き、挫折したといえるであろう。³⁶しかし、一人の高僧の改善策によつて、麻城県の諸問題が解決されるはずもなく、このように評価することは無意味である。ともあれ、社会の改善策のみではなく、覚浪が麻城県の防衛対策にも関わっているようである。今回は、覚浪の異常な社会活動を目的に、いくつかの部分を紹介するとどめる。「麻城制辺境策」には、次のようにある。

賊数入境。亦嘗殺掠数月。或設兵守。或措軍糧。東支西庇。左防右護……中丞則又自立護生堡于沈莊。

「流賊がしばしば領土に入り、常に、虐殺と掠奪は数カ月になるのだ。ある時は、兵隊守備隊を置き、ある時は、軍糧を設置する。あちらこちらに対応し、あちらこちらを守る。（中略）梅之煥がまた、自ら、沈家莊に「生堡」を立て（人々の）命を護っている。」³⁷

創制森嚴。守禦精密。居然為城東保障。賊不敢窺其境也。中丞嘗延予護生。指画設險之事。

「沈莊の）堡塞の構造がしっかりして、防衛することも細部まで行きわたっていた。城の東に不動な堡塞を設けた。

流賊が、まったくその領土でやってこなかった。以前、中丞が、私を招いて、人々の命を護り、要塞を設置することを計画することがあった。」

「中丞嘗延予護生。指画設險之事。」とあるように、梅之煥といった郷紳と交流し、防衛対策に関わったことは確かであるが、覚浪の社会改善策は実行されたかどうか、実行されたならばどれだけの影響をもっていたのかということとは不明であり、理想と空論に過ぎなかったかもしれない。しかし、「西陵別録」には、民衆に粥を配った際、梅之煥が次のような評価を下している。「此現儒者身而説佛法也。」「儒者の身を現しながら、佛法を説く。」覚浪の行動と理論がその周辺の郷紳を魅了したことは確かである。

結論

覚浪の業観、戒律観、青原山に逃禅した方以智といった遺民との関係について述べる必要があるが、さしあたりこの試論を終えたい。先述したように、明清における郷紳社会の抬頭にとままない、仏教の是非をめぐる言説が多く見られ、正統な仏教も黙っていられず、白蓮教といった邪教との違いを明らかにし、積極的にその存在理由と社会的意義を弁明することに努めた。結果として、中国仏教史上、覚浪の社会の改善策や防衛対策といった一例からうかがえるように、明末清初は教団の社会活動がもっとも顕著となっていた時代の一つであった。しかし、明末清初の郷紳層と高僧らが手を結び、既存の社会規範を保守しようとした点において、「人間そのものの解放運動」を意味したとは言い難い。この時代に物語に近い「人間そのものの解放運動」を探している現代人にもう一つの「挫折感」を与えるかもしれない。

本論考では、(現代人の感覚から発言し) 何度も明末清初の禅宗を「保守的」な復興運動として評価してきたが、明

末清初に即して「人間の解放」と同じく、この復興を「保守的」と呼ぶことも非歴史的であろう。しかし、この運動は「人間解放の運動」として位置付けられている限り、異義を唱えて、「保守的」と呼べばよいというのが私見なのである。いずれにしても同じ路線の歴史認識にとらわれている見方である。保守でなければ、解放であった。解放でなければ保守であった。そもそも「解放」と「保守」、「挫折」と「衰亡」、「全盛」と「停滞」、「進歩」と「退歩」といった概念がむやみに使われてきたため、中国近世の仏教史が忘却されてきたのではないか。

この路線を離れ、郷紳らや高僧がやろうとしたのは、民衆の弾圧でもなく、ずるい自救策でもなければ、万人の解放でもなかったと見なすべきであろう。彼らがやろうとしたのは、叢林の再秩序化と四民社会の再秩序化のみであった。

註

1 厳密な定義ではないが、本論考では、明末清初とは、明朝の万暦年間（一五七三年以降）より清朝の康熙年間（一七二二年まで）までの時期として用いている。『清初僧諍記』野口善敬訳注（中国書店、一九八九）、『明季滇黔仏教考』（彙文堂出版社、一九八七）。前者は、禪宗内にまつわる法系の論争を述べ、後者は、明代の雲南（滇）と四川（黔）の仏教を論じている。近年、日本の長谷部幽蹊の『明清仏教教団史研究』（同明舎出版、一九九三）、台湾の江燦騰『中国近代仏教思想的諍辯与展開』（台北南天台書局出版、一九九八）、『晚明仏教叢林改革与仏学諍辯之研究』（新文豊出版社、一九九〇）があり、この時代の仏教への関心がやや高まっていると言えるかもしれない。

2 永井政之「二元・明代の禪」（『禅学研究入門』田中良昭編、大東出版社、一九九四年）と荒木見悟「宋元時代の仏教・道教に関する研究回顧」（『中国心学の鼓動と仏教』北九州中国書店、一九九五）を参照。

3 忽滑谷快天『禅学思想史』下巻（名著刊行会、一九七四）八二九頁。

4 鈴木大拙『日本禅と美術』、『禅と日本文化』（『全集』第十一巻、岩波書店、一九七〇）三四六頁。

5 誤解を招かないように、私が言っているのは、忽滑谷と鈴木は、社会進化論を主唱したということではない。これは別問題

である。ここで、言っているのは、彼らの独我（独日本？）的禪宗史観を考えるには、その時代の背景が決定的な影響を与えたと配慮しなければならないということのみである。

6 柳田聖山『禪と日本文化』（講談社、一九八五）三四頁。

7 従来の研究では、荒木見悟『覚浪道盛研究序説』（『集刊東洋学』三五号、一九七六）、同者『仏教と陽明学』（第三文明社、一九七九）、永井政之『覚浪道盛伝考』（『宗学研究』二十号、一九八一）がある。

8 『朱子・王陽明』（中央公論社、一九七八）六四頁。

9 『仏教と陽明学』十二頁。

10 戸川芳朗・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』（山川出版社、一九八七）三二六頁。

11 T・ブルク『権力を祈る：仏教と晩明郷紳社会の形成』とは、英文のPraying For Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China（ハバート大学出版社、一九九三）。

十五—十六頁を参照。酒井忠夫『明代における三教合一思想と善書』（『中国全書の研究』（国書刊行会、一九六〇）やWolfram Eberhard『Temple-Building Activities in Traditional China』（『Monumenta Serica』二三号、一九六四）によれば、明末清初における仏教の復興は江蘇浙江を中心として展開したという仮説を立てているが、ブルクが指摘するように、必ずしもそうとはいえない。

12 ブルク、三四頁。

13 同巻には、「太祖於試度之外立例。納上銀五兩。則終身免其差役」とあるように、例外を買牒と読んでいる。ただし、間野潜龍『明代の買度買官』（『明代文化史研究』（同朋舎、一九七九）によれば、買牒の問題は宣徳・正統年間（一四二六以降）より起る現象である。その代表的な証拠は『太祖実録』巻七七、洪武五年十二月（一三七二）にある。「給僧道度牒。時天下僧尼道士女冠。凡五万七千二百余人。皆給度牒。以防偽濫。礼部言。前代度牒之給。皆計名粥錢。以助国用。号免丁錢。詔罷之。著為令。」これに従えば、湛然の発言は非歴史的であると疑問視すべきであろう。

14 明太祖の「拔儒僧文」（『御制文集』）には、「朕今以天堂地獄之由示之於爾。」同書の「官釈論」には、「古今通天下。居民上者聖賢也」等とある。

15 明代における白蓮教と紅蓮教の違いについては、野口鐵郎「紅白黄教の性格とその系譜」、『明代白蓮教史の研究』雄山閣出版、一九八六）を参照。

16 周知のように、明の太祖によって、宋元以来用いられた禅・律・教という伝統的な宗派分類が禅・講・教／瑜伽と改まっていたが、ここでは、湛然が禅・教瑜伽という二門のみを取り上げている。それは、明末に至って禅と講との厳密な区別がなくなつたためかもしれない。ともあれ、『金陵梵刹志』巻二では、洪武十五年五月二十一日（一三八二）。礼部照得。仏寺之設。歴代分分爲等。曰禅。曰講。曰教。更に、『金陵梵刹志』巻二では、『今瑜伽頭密法事儀式及諸真言密呪』：瑜伽教僧赴京試験之時……とある。洪武二十四年（一三九二）の「申明仏教榜冊」では、「禅者禅。講者講。瑜伽者瑜伽。各承宗派。集衆爲寺。」瑜伽教僧は、赴応僧とも呼ばれたため、『慨古録』では「応門」と言われている。

17 『慨古録』の冒頭には、「丁未季夏」（一六〇七の夏）とある。

18 例えば、『武林大昭慶律寺志』巻二には、「嘉靖」三十三年（一五五四）甲寅夏倭寇擾。杭官令焚寺」、「部筭復令開壇。至嘉靖末年因事禁止。旧志云。嘉靖末年馬鞍山戒壇潛匿無頼。有詔禁止。」巻六には、「嘉靖始有禁例罷戒壇。」

19 錢謙益と仏教との関係については、吉川幸次郎「居士としての錢謙益」『全集』第一六巻（筑摩書房、一九七〇）を参照。

20 例えば、張永堂が『明末清初理学與科学關係再論』（台湾学生書局、一九九四年）の中で、明末の福建についてこう述べている。「福建雖然在明末也出現過像李卓吾這樣的陽明學者、並且產生了巨大影響、但由於朱子在此開創了閩學、因此大体上說福建理学基本上是朱子学。」

21 六論については、酒井忠夫「明朝の教化策とその影響」『中国全書の研究』を参照。本論考の説明は多くこれによっている。22 伝統的な解釈では『漢書』藝文集、九流といえは、儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縦横家、雑家、農家を意味するが、文献からうかがえるように、覚浪が言っているのは、農業／工業／商業／医業／卜／観相／算命／暦数の術／興業のことである。

23 『論語』学而第一「君子務本、本立而道生、孝弟也者、其為仁之本与。」

24 『易経』繫辭上伝「範圍天地而不過。曲成万物而不遺。通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体。」

25 明の太祖が道教を「儒術」としてとらえているが、それは養生の術ではないと明らかにされている。覚浪のいう養生術としての道

教と違ふようである。「三教論」(『御製文集』)「敢不知老子之道。非金丹黃冠之術。乃有国家有家者日用常行。有不可闕者是也。今昔以老子為虛無。実為謬哉。其老子之道。密三皇五帝之仁。」

26 太祖の三教一致説については、荒木見悟「太祖の宗教統制」(『仏教と陽明学』)と酒井忠夫「明太祖の三教思想とその影響」(『福井頌寿論叢』早稲田大学出版部、一九六〇年)を参照。禅教瑜伽の区別については、龍池清「明代の瑜伽教僧」(『東方学報』、第十一卷一号、一九四年)を参照。

27 覚浪の年譜(『覚浪道盛伝考』)を作った永井政之によれば、覚浪がはじめて麻城県に到るのは、崇禎六年(一六三三)のことであるが、「壬申龍湖垂示」(『全録』巻七)に従えば、崇禎五年(一六三二)と改めるべきであろう。これは、永井が主に『語録』の「自敘年紀略」に従って年譜を作ったため、崇禎六年となっている。

28 覚浪と交遊していた李家の長庚については、『麻城県志』巻九を参照。覚浪と密接な関係をもって、師の晦台元鏡のために序を著している。『晦台元鏡禪師語録』(乙二二五冊)。

29 『麻城県志』巻七「沈家荘在県東十里。為都御史梅之煥宅。前望桃林河。崇禎季以禦寇為堡寨。」

30 龍湖といえ、龍湖、またはその湖岸にある龍湖寺がある。文献上、覚浪がそのいづれを言っているか不明であるが、寺の方が正解であろう。『麻城県志』巻二「龍湖寺与芝仏院隔河。相望河中有石台即釣魚台。明季李卓吾嘗講学於龍湖。台上建樓。名寒巖台。」因みに、曹洞宗の見如元諡(二五七九—一六四九)も龍湖寺に住持していた。「行実」(『見如諡禪師語録』乙二二五冊)では、「又復興本邑龍湖禪師」とある。

31 『麻城県志』巻三「黄巖山。在県東北九十五里。上産茶筍。万曆間僧無念開山建立。在商城県界。」巻四には、「法眼寺即黄巖山僧無念道場」とある。いうまでもないが、無念とは、李卓吾と梅家と交遊していた著名な無念深有(一五四四—一六二七)である。

32 李卓吾撰『焚書』と『続焚書』(中華書局出版、一九七四)には、芝仏院に関する記述が多い。「答周友山」(『続焚書』巻二)には、「我此供仏之所、名為芝仏上院、即人間之家仏堂也、非寺非菴、不待請旨勅建而後敢創也。」「告仏約束偈」(『焚書』巻四)には、「龍湖芝仏院、從新創立道場。上殿阿弥陀仏、下殿韋馱尊者。」また、芝仏院について「代深有告文」と「又告」(『焚書』巻四)をも参照。また『麻城県志』巻二には、「芝仏寺。在龍湖北岸建寺。掘地得三芝類仏像因名。」等とある。

33 『続修浦城県志』卷三によれば、「夢筆山等覺寺五大時雪峯法嗣夢筆和尚建寺。旁旧有唐刺史李頻行祠。東為宋楊文莊公誦書堂。西為劉宋吳与令江淹祠。西為宋真文忠公夢筆山房。山房之後為六君子堂寺。後為杖者泉。国初僧道盛植杖湧泉処。寺前為碧草亭。」また同じく『県志』の冒頭には「夢筆山図」がある。

34 中国仏教史における社会福祉については、道端良秀の『中国仏教と社会福祉事業』（法蔵館、一九六七）を参照。

35 『論語』顔淵第十二卷第六「子貢問政、子曰、足食足兵、民信之矣。」

36 「麻城の奴変」については、佐藤俊『明末農民反乱』（研文社、一九八五）と森正夫編『中国民衆叛乱史・四』（平凡社東洋文庫、一九八三）を参照。

37 『蕪』黄十八峇紀事』卷三には、「崇禎八年（一六三五）…郷人入保者益衆。名其堡曰保生…振廩貸粟。又全活數万人。」