

明・成祖の仏教政策と道衍（姚廣孝）

——明代初期思想史の一動向——

森 宏 之

はじめに

永楽期の仏教政策は、概ね洪武期の仏教政策を踏襲して仏教を厳しく取り締まり、政治と仏教との間に一線を画する立場をとつたとされる。⁽¹⁾ 永楽期に於ける仏教統制に関する動きとして知られるものは、『太宗實錄』等に拠れば次に示す通りである。

元年正月（一四〇三）三年に一度、僧・道に度牒を給付することを公示。

五年正月（一四〇七）京師に集まる私度僧、千八百余人を軍籍に入れ両党や甘肅の辺境に編成する。

同年九月十五日庚午 直隸蘇州嘉定県僧会司の六百人分の度牒給付申請を不許可。

六年六月（一四〇八）私度僧の取り締まり。

十年五月（一四一二）僧の風紀を乱す者の取り締まり強化。

十五年（一四一七）閏五月十八日癸酉 「百丈」清規を遵守することを厳命する。

十六年（一四一八）十月二十七日癸卯 府州県の僧の数の制限。出家の年齢制限。度牒給付試験の前の修行制度。監督者的立場にある寺院住職に対する罰則等の規定。

永楽十六年に実施された政策は、元年のものを更に厳しくしたものであるが、すべて太祖の政策に基づくものであり、もし成祖が太祖の仏教政策を踏襲したとするのであれば、当然、永楽元年に於いて、すべて太祖の仏教政策を実施すべきだったであろう。しかし、このようなタイムラグが生じたのは、成祖の篡奪に対する寺院側の批判をかわすためであつたとされている。⁽²⁾ このような見解には、いささか異論がないわけではないが、ここでは一先ず置くことにし、洪武・永楽期の思想史側からの見解について確認しておくことにしよう。

洪武期は博学多識が重んじられ、朱子学を基調としつつも陸学や、仏・道二教に対しても寛大な時代であったとされる。⁽³⁾ 実際、洪武期には、宗泐（一三二八—一三九一）、心泰（一三三七—一四一五）、願証（一三三七頃—一三七四）といった僧侶が活躍し、宋濂（一三一〇—一三八一）や沈士榮（生没年未詳）といった士大夫が儒仏一致を主張していた。従つて、概ね太祖の仏教政策は、仏教を信奉する側からすれば、好意的に受け取られていたと思われる。ただ、永楽期は思想家の不在の時代とされ、儒教側では明中期まで、仏教側では明末まで特筆すべき人物がおらず、規定が難しくなるが、洪武・永楽期は、教理的には見るべきものはないということわかった上で、仏教は太祖（一三三八—一三九八）、成祖（一三六〇—一四二二）の尊信を得て再興の気運が高まっていたという指摘がある。⁽⁴⁾

しかし、これでは矛盾が生じないだろうか。なぜなら、明朝初期のように、特に皇帝の独裁権が強かつた時代、皇帝の意向、すなわち政策は思想界に強く反映されたと考えられるからである。もし成祖が仏教に対し厳しい態度で臨んだとするならば、仏教再興の気運など高まるはずもなかつたであろう。では、この矛盾をいかに理解すべきなのであろうか。

そこで小稿では道衍（姚廣孝）（二三三五～一四一八）を取り上げることにしたい。⁽⁵⁾道衍はいうまでもなく、靖難の変の最大の功労者であり、また成祖即位後、還俗し太子少師となつて枢機に預かる立場となつた。更に彼と成祖との絆は非常に強く、それは道衍の死後にまで及んだ。従つて、道衍は成祖の仏教政策に多大な影響を及ぼしたと考えられ、成祖と道衍との関係を明らかにすることは、先ほど述べた矛盾を解決する糸口となるう。

一 道衍の出家

まず、道衍の出家の動機について確認していくことにしよう。道衍の家系は、祖父、某（名字・生没年不詳⁽⁶⁾）の代より医術を生業としていた。父、震卿（生没年不詳）も医術を修め、道衍は彼の次男として生まれた。はじめ道衍は、七、八歳にして郷里の材翁先生のもとで儒教を学び、その後、両親に対し次のように述べた。

私は医「者になるの」が好きではありません。ただ「聖人の」書物を読み「儒教の」学問を修め、「学問が」成就すれば王朝に仕え「て偉くなり」、「私を生み育ててくれた」父上と母上の名声を「世に」知れ渡らせますし、「学問が」成就しないのであれば仏「教」に従い方外の「涅槃の」樂しみを修めたいと思います（某不樂于医。但欲讀書為學、有成則仕於王朝、顯榮父母。不就則從仏為方外之樂）（『逃虛子集補遺』⁽⁹⁾）

〔相城妙智庵姚氏祠堂記〕

道衍が自らの生涯を回想したこの語は、一度の出仕の要請を拒否し、三度目の要請を受けて成祖に出仕した⁽¹⁰⁾彼の生き方を象徴しているように思われる。前掲の引用文には、注目すべき点が二つある。一つは、出仕と

出家を明確に分けて考えていることである。もう一つは、「方外の樂を為す」という、道衍の出家の目的である（後述）。まず、前者について述べていくことにしよう。

出仕とは、いうまでもなく政治に携わることである。政治について簡単に定義すると、社会統合、秩序形成、異なる意見・思想、利害の調整と配分であるといえよう。そして漢代に儒教が国教化して以来、政治は主に儒教が担い、官吏任用試験である科挙は儒教の經典から出題されるものであった。⁽¹⁾ そして儒教は教団というものはなく、世俗と一体化していた。それに対し、出家（仏教）は、悟り・解脱を目指す精神的共同体であり、それによる救済は社会を変えるよりも寧ろ自己を変えること、心が生まれ変わることを意味する。そして世俗とは異なる集団（教団）を形成し、その聖職者（僧）は俗人とは明確に分けられていた。これらのことを見ると、

出仕・政治・社会的・物質的 || 儒教
出家・宗教・個人的・精神的 || 仏教

といふうになるであろう。勿論、儒教は、三綱領八条目を唱えていることから、個人的修養といういわば宗教的因素から政治までを守備範囲としている。従つて、すべて儒教で事足りるとする立場にあるものは、当然仏教を敵視し、激しい異端弁別意識を生み出すことになる。しかし、政治というものが現世利益の配分であることから、その配分者には合理的判断はもちろんのこと、人格的高潔さが求められる。なぜなら現世利益の配分者、すなわち政治家が公平で平等な配分や判断を行はか否かは、その政治家の能力ではなく人格的高潔さが大きく影響しているからである。人格的高潔さは個人の修養の類であり、仏教の教義に、儒教にはない有益な修養法があるということが認められれば、仏教の教義は士大夫らの精神生活に介入する余地が生まる。心泰が『仏法金湯編』を著し、帝王・宰官・名儒等が仏法外護の任を保持した過去の歴史及びその

言行を提示して、仏教批判者に反省を求めたのも、ここに理由がある。また、政治——現世利益の配分では、掬い取ることのできない問題、具体的には生死や運命などがあるが、これらの問題の解決を担うのが宗教、ここでは仏教ということになる。だからこそ、洪武期の沈士榮は『続原教論』卷一「原教論」のなかで、「仁⁽¹²⁾者は早死にであるのに、暴者^(わるもの)は長寿であり、慎み深い者が禍を被るのに、淫泆^(よいじき)な者が福を得、小人は幸福であるのに、君子は不幸である（仁天暴壽、敬慎蒙禍、淫泆獲福、小人僥倖、君子無辜）」(J20-318a)といつた不条理を儒教では説明できないが、仏教では前因でもつて説明できるとし、儒教に対する仏教の優位性を主張したのである。要するに儒・仏二教には、互いに相容れない様相を持ちつつも、一面では補完しあう余地があるということであり、政治と宗教の持つ構造的問題でもある。道衍は後に僧のまま出仕することになるが、少なくとも出家を決断する際には、出仕（政治）と出家（宗教）は明確に分けて考えられていた。

さて、家業を継ぐことを拒否し、自らが歩むべき将来について、出仕か出家かの二者択一を両親に申し出た道衍であつたが、結局、出家し方外の樂を求めることが許されることになった。その経過について、道衍自ら述べてはいない。だが、両親が、出仕ではなく出家を許可した理由は、道衍自身、「私が初めて僧となつた時は、元末の戦乱の最中であった（余曩為僧時、值元季兵乱）（『道余録』序）(J20-329a)と述べているように、至正年間、元朝滅亡の兆しが見えはじめ、出仕することに危険を感じたこと、また、両親自身が熱心な仏教信者であったことが考えられよう。

出家後の道衍であるが、彼の友人、大佑（一二三三四～一四〇七）は、道衍の思想的宗教的遍歴について、「この道「衍」禪師は、^{天台宗}台衡を出发点とし、^禪直指に專心し、広く内典に精通し、その旁ら百家にも目を通していた。壯年の仏道修行に於いては、この道に専念した（斯道禪師、發軒於台衡、究心於直指、博綜内典、旁通百家。当壯年行道之日、而專心致志於此道）」（『淨土簡要錄』跋文）(Z108-110d)と述べ、道衍の仏教への関心は、

天台、禪、淨土教へと移つていったとする。実際、道衍は、まず「勝國至正年間」十四歳で仏に従う。父は私の志を奪うこととはなかつた。遂に出家し、郷里の妙智庵で宗伝（生没年不詳）に礼拝して師とした（勝國至正間、十四即従仏。父不奪吾志。遂出家、於里之妙智庵、礼宗伝為師）（『逃虛子集補遺』「相城妙智庵姚氏祠堂記」）とあるように妙智庵で出家し、その後、姑蘇北禪寺の虚白亮公（生没年不詳）に従つて天台を学んだ。その後、「三十歳近くになつて、愚庵及和尚に従い禪を習」（年近三十、従愚庵及和尚於徑山習禪）（『道余錄』序）（J20-329a）い、更に洪武十四年（一二三八一）四十六歳頃、『諸上善人詠』『淨土簡要錄』等の淨土教系の書〔14〕を著し、愚庵遷化後、急速に淨土教に関心を寄せたとされる。しかし、道衍の最晩年の著書『道余錄』は、必ずしも淨土教の立場に立つて程朱学側からの仏教批判に反駁したわけではない。その書は特定の宗派ではなく、仏教全般を擁護した書であり、彼は、基本的には終生、教・禪・淨兼修の立場にいたと考えられる。前掲の引用文のように大祐が述べたのは、恐らく、年を経るにつれ、道衍の発言に、天台や禪系に関するものより淨土教系に関するものが相対的に増えたことが原因なのであろう。そして、道衍の淨土教系に対する関心は、道衍の出仕することになつた理由とも深く関わつてゐるようと思われる。以下、できるだけ時系列に沿つて、彼の思想について追つてみるとしよう。

二 道衍の思想的遍歴及び出仕の動機

道衍が初めに虚白に天台を学んだことについてはすでに述べた。では、なぜ彼が天台を学んだかについて、彼自身全く語つていらない。従つて、思想的な問題は取り立てなさうである。ただ、虚白のもとを去つた理由については、『増集続伝灯錄』卷五「北京順天府慶寿獨菴道衍禪師」に、「[道衍は]『四教儀図解』につ

いて教練していく、その誤り「に気付き、それ」を剔り出し虚白に質問したところ、「虚」白は答えることができなかつた。結局「道衍は虚白を」捨て「去つてしまつ」た（教闇『四教儀図解』、剔其謬處問虚白、白不能答。遂棄之）」（Z142-435d）とある。また、虚白のものを去り、愚菴智及に従学した時期とほぼ同じ頃、至正二十五年（一二六五）、道衍が不作に苦しんでいた農民に会つた際に語つた話が残つている。

造物者^{自然}がそうしたのである。「われわれの」力でどうすることもできないからには、必ず神明^神「の力」を借りてせねばならないのだ（造物者使然。既非力所能為、必仮神明而為之可也）」（『逃虛類藁』卷四「斥牟文」）

この語は、天譴論に基づくものではなく、当時の地方官の事後対策の不行き届きを嘆いたものであろう。この頃、すでに衆生の現世的救済に強い関心を持つていたことを確認することができ、虚白のものを去つたのも、或いは仏教に於ける衆生の救済方法を学べなかつたことにあつたのかもしれない。

では、愚菴に従学し禪を学んだ理由は何か。それは、おそらく道衍の少年時代の志、すなわち「方外の樂」を得るために思われる。しかし、もしそうであれば、前掲の引用文に幾分反することになろう。なぜなら、「方外の樂」ということから、俗世に於ける価値観とは異なる尺度で得られるものだからである。では、道衍の考える「方外の樂」を得るための主体のあり方、心のあり方とは、いかなるものであるのか。道衍は次のように述べる。

天が高いといつても、清らかでなくてよいであろうか。清らかでなければ、「日・月・星の」三つの光は高大な山岳を輝かせることができない。海は深いとはいっても、清らかでなくてよいであろうか。清らかでなければ、たくさんの峰は抜きん出ることができず、万象は影を映し出すことができない。まして人の心は今までもあるまい。人の心は至つて高く、至つて深く大なるものである。天や海、山岳

「の比」ではないのである。「心は」一身の主であり、それをかき乱したならば万欲が並び起こり「四体は落ち着くことなく」、それを静かに澄ませたならば、「万欲は生じることなく」四体は落ち着くのである。だからその身を安んじようと思うものは、必ずその心を清らかにせねばならないのである。まずその心を清らかにしないでその身を安んじようと思うものは、いたためしがないのである。(天之高也、非清可乎。非清則三光不能朗而耀岳之大也。海之深也、非清可乎。非清則衆峰不能秀而拔、万象不能影而見。況夫人之心乎。夫人之心至高也、至深且大也。非天之与海岳也。為一身之主而乱之則万欲並作、澄而静之則四体俱息。故凡欲安其身者、必先清其心可也。不先清其心而欲其身之安者、未之有也) (同上卷三「清安堂銘」)

ここで道衍が述べていることは、心と四体(身体)、客観界を認識する能力及び欲望の四者の関係である。心の広大性を云つてゐるのは、心が客観界より得られる無数の質の異なる感覚を統合する中心であり、これらの感覚を秩序付ける主体であることを説明したものであろう。心をかき乱したならば、欲望が生じ四体が落ち着かなくなると云つてゐるのは、次のようなことを説明したものであろう。心と四体は相即関係にあるが、それと同時に、四体(身体)は客観界の中にその一部となつて位置を占めており、客観界が主体の感覚の中に捉えられるのと同様、心によつて客体として感覚される。そして、欲望は、意志とは関係無く能動的に働き、四体(身体)を苦しめる原因となるということである。

そもそも、人は限りない欲望をもつて行為し、欲望は客観界の事象を感覚することによつて生じる。とすれば、欲望の充足という行為は、四体(身体)によつて隔てられた客観界に向けられるものであり、心が客観界に適応することによつて自己の欲望を充足させることができるといえよう。従つて、客観界は欲望実現のための条件、または外的拘束となる。道衍は、

古の法道が盛んであった時代、比丘という者は、ひたすら仏制を遵守した。「比丘のうち」ある者は

阿蘭若に住み、ある者は路地に身を置き、ある者は「そういう中にあつて」衣食^{生計}を立て、ある者は糞掃衣を身に纏つた。みんな身体を苦しめ、心志を費やして、その（＝仏）道に志したのだ。今は、仏がこの世を去つて随分時間が経ち、古に倣う比丘は、殆ど見ることができない。（古之法道之盛、為比丘者、一遵仏制。有居阿蘭若者、有露地而處者、有衣食者、有衣糞掃衣者。皆苦其形体、勞其心志、以志其道。今也、去仏殊遠、比丘之擬於古者尠見其人）（『逃虛類纂』卷二「七寶泉慧順禪師塔銘」）

と述べるように、仏制に従う僧侶が殆どいないことを批判し、また、

そもそも禅と律は一仏の教えである（夫禪与律、一仏之教也）」（『逃虛類纂』卷一「釈迦宝覺禪寺記」）と述べ、禅と戒律とが不可分であることを主張した。それは客観界の事象を感覚する心を清らかにし、欲望を極力抑制、または発生しにくくすることによって、その少ない欲望をできるだけ完全な形で実現させるという考えに基づくものであるといえよう。すなわち客観界から得られる感覚をできるだけ抑制し、客観界に左右されない生き方、社会的慣習や制度を離れる出家そのものに「方外の樂」を見出したのである。ここに二度の出仕の要請を断つた理由があり、道衍が心のあり方に強い関心を持つ禪に傾倒した理由でもある。次に引用する詩は、道衍が一度目の出仕の要請を拒否した直後に詠まれたとされるものである。^{〔15〕}

譙櫓年來戰血乾

譙櫓年來戰いて血乾き

烟花猶自半凋殘

烟花猶お自ら半ば凋殘す

五洲山近朝雲亂

五洲山近く朝雲乱れ

万歳樓空夜月寒

万歳樓空しく夜月寒し

江水無潮通鐵甕

江水に潮無くして鐵甕に通じ

野田有路到金壇

野田に路有りて金壇に到る

蕭梁事業今何在

蕭梁の事業今ま何くにか在らん

北固青青眼倦看
北固青青として眼看るに倦む

道衍がこの詩を詠むのを旁らで聞いていた宗泐は、「これが釈子の言葉といえようか。斯道、斯道、おまえは南朝を軽んじてはいる（此豈釈子語耶。斯道、斯道、汝薄南朝矣）」（『釈鑑稽古略統集』卷三「建文帝」（T49-940a）と云つたという。しかし、宗泐のこの語は文字通りの意味であろうか。太祖の仏教保護のもと、僧録司左善世として栄華を極める自身への批判と取つたのではないだろうか。だとすれば、七句目の「蕭梁」（梁の武帝）は太祖を指し、当時の仏教界が本来の様相から外れて何處へ向かつてはいるのかと歎じたものと取れる。三句目の「五洲山」や八句目の「北固〔山〕」は、武帝の所縁の地であることから、三句目は、当時の仏教界の墮落を指し、八句目は、そのような仏教界から目を背けたくなるといった意味となろう。五句目・六句目の、「江水無潮」は僧としての純粹性を、「野田有路」は出仕することなく在野にいることを、「通鐵甕」「到金壇」は悟りへと通じることを意味し、従つて、この二句は、在野にて僧としての純粹性を保つことが悟りへと通じることになる。すなわち、この詩は太祖の政策や太祖のもとで権勢を振るう宗泐を批判したのと同時に、道衍自身の志を詠んだものだつたと思われるるのである。

このような道衍の強い出家主義は、ある種の厭世的な態度を生みだし、二乗へと陥ることになりはしないだろうか。⁽¹⁶⁾ 一歩間違えば、単なる独善に陥り多くの衆生を救うことができないであろう。しかし、道衍は云う、愚が思うに、人は自分だけを楽しませればよいというものではなく、人をも楽しませる、これが聖賢君子の心なのだ（愚以、人不獨樂於己、而樂于人者、此聖賢君子之心也）」（同上卷一「海雲院東軒記」）。

君子の心なのだ（愚以、人不獨樂於己、而樂于人者、此聖賢君子之心也）」（同上卷一「海雲院東軒記」）。
また、先に引用した詩と同じく洪武八年（一三七五）に書かれた文では、

そもそも浮図の教えは、衆生に利益をもたらすことを重視する。菩薩には四攝法があり、「それによつ

仏教

て」多くの衆生を導くのである。（夫浮図之教、急於利生。菩薩有四攝法以導多衆）（同上巻四「与郭考功書」）と述べる。これらのことから、道衍が衆生の救済に対して強い関心を抱いていたことはわかるが、これでは具体策が明確ではない。では、道衍は衆生の救済をどのように行おうとしていたのだろうか。

まず、ここで確認しておかなければならないのが、洪武の初め、道衍が袁珙（一三三五～一四一〇）に会つた際のエピソードである。⁽¹⁾

道衍は常に嵩山仏寺を訪れ、「ある時、袁」珙に会つた。「袁」珙は「道衍の」人相を見て言つた、
「寧馨^{このようない}胖^な和尚がこのような「相をしている」のか。^{眼は三角で白目を漂い、形は病虎のようだ。}性
〔格〕は必ず人殺しを好む。いづれ劉秉忠の^{ともの}流^{となろう}と。道衍は大いに笑つた。（蓋道衍常遊嵩山
仏寺、遇珙。珙相之曰、「寧馨^{このようない}胖^な和尚乃爾。眼三角漂白目、形如病虎。性必嗜煞。他日劉秉忠之流也」。道衍大笑）
（逃虛子集補遺」「少師姚廣孝事蹟」）

劉秉忠（一二一六～一二七四）は、十七歳の時に邢台節度使府令史となり、その後武安山に隠れ僧となるも、元の世祖に召されて重用され、顯著な功績を残した人物である。⁽¹⁸⁾ そのような人物に擬せられた道衍は、袁珙の評を受けてのものかは定かではないが、劉秉忠のことを意識していたことは、「劉文貞公墓」「謁春日劉太保墓」の二つの詩から伺える。⁽¹⁹⁾

明中期の詩人、李東陽（一四四七～一五一六）は、劉秉忠と道衍について次のように述べる。

両翁（劉秉忠と道衍）は、境遇は異なるとはいゝ、「その」功績は頗る似てゐる。姚「廣孝」が劉「秉
忠」について詠んだ作品を見ると、「両者が」相通じてゐるものがある「ことがわかる」。「彼らが」高
官となり先見の明を持つていたことから、私には、両翁は天下の奇士であることはわかるが、その学に
関しては、私では知ることができない。後に法眼を具するもの「が現れ」、「姚廣孝の」作品をどれほど

のものと評価するかは分からぬ。しばらく、じつに「やの」とじつひこい」書も記し、「後世の評価を」待つ。(両翁雖遭際不同、迹頗相類。觀姚書劉作、有契合之音焉。程錦衣用明持以視、予、両翁皆天下奇士、其学、予則不能知。後有具法眼者、不知作何等觀也。姑書此以俟) (『懷麓堂全集』⁽²⁰⁾ 卷四一 「題姚少師所書劉太保詩」)

李東陽によれば、劉秉忠、道衍は、ともに官吏としての十分な能力を備えており、実際高位に就いた人物であった。しかし、それにもかかわらず、その学問がわからないと云う。それが意味する」とは、明末の高僧、雲棲禪宏(一五三五—一六一五)の次の語から明らかであろう。「少師は三公という高い地位に就き、わずか一枚の僧衣を着、僧の姿を改めることなくその身を終えた。常人に容易に窺い知る」とがである」とではない(少師位極三公、衣僅一衲、不改僧相以終其身。豈常情所易窺測乎)」(『竹窓二筆』一四〇条・J33-55b)、「彼(=道衍)は位人臣を極め僧の姿を改めなかつた(其貴極人臣而不改僧相)」(同上一四一 条・J33-55c)。要するに——少なくとも、両者の道衍に対する発言は好意的なものではあつたが——、道衍が高官となる能力があるにかかわらず、僧籍に身を置いたままであつたのがわからない」ということである。逆にいえば、世俗での社会的義務を果たすことができないものが出来ると云ふことである。これは、当時の一般的な士大夫が持つ感覚であつたと思われる。しかし、道衍には僧籍にあるまま出仕する」とに意味があつた。なぜなら、当時の士大夫(儒臣)は、智者——科挙に合格する能力がある——ではあつたが、仁者ではない——民衆を救う能力に欠けていた——と見ていたからである。⁽²¹⁾

ああ、仁者は必ず智者であるが、智者は必ずしも仁者ではない。智者が不仁であれば、主とするところがない(於戯、仁者必智而智者豈必仁乎。智者不仁、無所主矣) (『逃虛類藁』卷一「春申君廟碑」)道衍が、造物者(自然現象)はどうしようもなく、ただ神明に祈るしかないとしたことにについてはすでに

述べた。しかし、非造物（自然）をコントロールすることは不可能であつても、少なくとも事後的な問題に對し人為的な対応は可能であろう。それは本来出家者が携わることではなく、世俗の問題である。だが、當時の士大夫に不信感を持つ道衍は、自ら高官となつて物理的な救済を行つ必要があると感じていたのではないか。すなわち僧の世俗への介入といえるのである。

このことは、道衍が禅から淨土教へと関心を移していくことでも深く関わつてゐるようである。彼は、天台、禪の両者を批判して次のように述べる。

私は嘗て「次のような場に」遭遇した。禪に身を置くものが言つた、「觀音大士は、人々に本より備わつていて、何處にでも現れるものである。「それなのに」どうしてかの山（＝補陀洛伽山）にいつて「觀音大士を」求めなければならないのか」と。教に身を置くものが言つた、「華嚴經」中、善財「童子」が参じたところは南海の絶島であるから、補陀洛伽山は、華藏世界中のどこかにあることが分かる。どうしてここを本物「の補陀洛伽山」とすることができるようか」と。私は言つた、「禪者は理執^{理にとらわれ}、教者は事碍^{事にとらわれ}、両方とも「真理を」解つてはいられない発言だ。觀音大士の衆生を救おうとする誓いは海のようく深く、「その」救いに定型は無く、「その救いによる」感化の輝きはあらゆるところで挙がる。たとえれば月が天を運行し、水が月を流行するようなものである。「月や水は」あらゆる場所にあるとはいへ、月を見るものは必ず高い所に登り、水を見るものは必ず深い所に臨むのは、なぜか。高い所に登らなければ月の輝きを見ることができず、低い所に臨まなければ、水の清らかな波を「見る」ことができないからである。月と水だけが高い所と深い所にあるとするのは、理といえようか。人が万里、足にたこをつくつて海を渡り山に登り大士に会おうとするのは、月を見るのに高きに登り、水を見るのに深きに臨むようなものなのである。もし三十二応を一身と為し、無邊塵刹を一土と為すことに達することができ

れば、即此離此、是真非真に何の隔てがあるだろうか（予嘗見。徒之居禪者曰、「觀音大士、人人憶有、無方不現。奚必往是山求焉」。居教者曰、「華嚴經」中、善財所參南海孤絕處。補恒^{マツ}洛伽山、華藏世界中、知在何地。豈可以此為寔也哉」。予曰、禪者理執、教者事碍、皆不通之言也。觀音大士、弘誓海深、隨波持求、其孚感昭焯、如左右拳。譬夫月之行天、水之行地。雖無乎不在、觀月者必登乎高、觀水者必臨乎深、何哉。不登高、不可以見月之朗耀、不臨深、不可以水之激波。以月與水、獨在於高深、此豈理也哉。人之万里重趼、絕海登山、求見大士、是猶觀月登高、觀水臨深而已。若能達、三十二應為一身、无邊塵刹為一土、即此離此、是真非真、有何間焉）（同上）

卷一「遊補陀洛伽山記」

この道衍と、禪、天台両僧との義論は、次のように解することができよう。すなわち、禪僧は觀音大士がそれぞれ人に内在するという理論面に終始し、天台の僧は觀音大士がいたとされる場所は、「華嚴經」によれば華藏界であつて娑婆世界ではないという、いわば文献学に終始していた。普遍的な理論や文献学的な知識は、つまるところ、自己の主体的な生き方を正しく貫くためのものであり、そのためのいろいろな可能性を明らかにしてくれる限りに於いてのみ意味を持つものである。従つて、主体的な生き方と相関的にその価値が定まる方便ではある。しかし、理論や知識は所詮自己の範囲を超えるものではない。たとえ高度な理論を理解しようとも、たくさん知識を自己に取り込もうとも、自己は自己であり、自己を超えて、悟りに達することにはならないと道衍は考えたのではないだろうか。

彼は淨土教系の著作である「諸上善人詠」の自序に於いて、「仏の道は一つだけであるが、「教」化には異なる方法がある（仏之道一而已矣、而化之有異焉）」とことわつた上で、

末世の衆生は、根性^{素質}が昧く淀んでおり、各々その教化に従つて道に帰着することができる者は、未だほとんどいない。だから、仏は大いなる願力を用い、大いなる慈悲と憫れみを興し、方等の衆会にて、西

方弥陀の教法を説いたのである。「西方弥陀の教法は」頓・漸・秘密・不定（化儀四教）のどれでもなく、甚だ信じがたいものではあるが、はなはだ修行しやすいものもある（末世衆生、根性味津、能各々從其化而同帰於道者、未千百無一二焉耳。故仏乘大願力、興大慈憫於方等会上、特起演說西方弥陀教法。非頓、非漸、非秘密・不定。信之也甚難、修之甚易）（『諸上善人詠』⁽²²⁾自序）

と述べる。道衍は、【四教儀図解】の中の矛盾に答えられなかつたことを理由に、天台僧虚白のもとを飛び出し、禪僧愚菴に従学したことはすでに述べた。しかし、浄土教の教法は信じがたいものであるとしながらも、末世の下根にとつてその教法は有効であるという。

また、『淨土簡要録』自序に、

今、僻遠の地や絶島において、善友がうまく導いて誤りが無く、ちょっととした言葉でも少しも違うことがない学者であつても、問うべき師がなく、証すべき書物がなければ、でたらめで道理に合わない道に驚かないものは殆ど^{修行者}いない。だから仁人・君子が彼らを気に掛け憐れんだとしてもできることはないのである。……大方の^{世間の識者}家や上達の士であれば、「『淨土簡要録』を」読む必要はない。僻遠の地や絶島で、問うべき師がなく、証すべき書物が無いものが、これ（＝『淨土簡要録』）を手に入れて読めば、少しほ役に立つと言えるだろう（今、夫窮鄉絶島、善友良導之不過、片言一字之不違、縱有学者無師可問無書可証、其不驚於邪僻繆妄之塗者、蓋幾希矣。……大方之家、上達之士、豈足收覽焉。若窮鄉絶島無師可問、無書可証者、得此觀之、抑亦可謂少資云爾）（『淨土簡要録』自序）（Z108-100a～b）

と述べるように、僻地に住み、師や書物の導きがない庶民の救済を強く意識したものであつた。要するに、道衍は『諸上善人詠』『淨土簡要録』の両書を著し、知識や理論を身に付け義論に明け暮れるのではなく、自ら修行して悟りに達しなければならないことを主張し、そして、その域に達する最も簡易な修行法が浄土

教系の工夫であることを示したのである。ここにも道衍の衆生を救済することに対し、強い意欲を持つていたことが窺えよう。道衍がこの両書を著したのは、洪武十四年（一三八一）、成祖に出仕する前年のことである。一度の出仕の要請を断りつつも、三度目の出仕の要請に応じたのは、浄土教に強い関心を示した後のことであり、その宗教的関心が道衍を出仕へと導いたともいえよう。道衍が当時の政治に不満を持ち、衆生を現世的に救済することに強い関心を持っていたことはすでに述べた。つまり、彼の出仕は、皇帝を仏教に帰依させ、仏教による教化によつて、衆生を現世的に救済することを目指したものであり、宗教の政治への介入と考えられるのである。

三
道衍の描いたシナリオ——仏教を政治の中心に据える

建文元年（一三九九）、靖難の兵を起した燕王（成祖）は、建文四年（一四〇二）六月、南京を陥落させ、新たに皇帝の位に即くことになった。靖難は単なる大義名分に過ぎず、成祖が民心収攬の方策の指向性を決定することになるのは、次に掲げる成祖と方孝孺（一三五七—一四〇二）との問答である。

成祖は榻を降りねぎらつて言つた、「先生は自ら苦しむのはよしなさい。予はただ周公が『幼い』成

成祖は言った、「彼は自ら焚死した」と。孝孺は言った、「どうして成王の子を立てないのか」と。成祖は言つた、「國は成年の主君に頼るものだ」と。孝孺は言つた、「どうして成王の弟を立てないのか」と。成祖は言つた、「これは朕の家族の問題だ」と。(成祖降榻勞曰、「先生母自苦。予欲法周公輔成王耳」)。孝孺曰、「成王安在」。成祖曰、「彼自焚死」。孝孺曰、「何不立成王之子」。成祖曰、「國賴長君」。孝孺曰、「何不立成王」。

之弟」。成祖曰、「此朕家事」) (明史)⁽²³⁾ 卷一四「方孝孺」

そもそも、近世以降の儒教的（朱子学的）名分論では、皇帝とは天地万物の秩序や象徴を掌る存在であると同時に、自らが宗族内の調和を保ち、それを人臣に示す模範となるべき存在であった。⁽²⁴⁾ ところが、成祖は自身を周公に喻え、自身の即位を儒教的名分論に従つたものであることを主張はしたもの、その矛盾を方孝孺に突かれ、自身の即位を「家事」と言い放つた。道衍は予め方孝孺の助命を嘆願していたが、それも適わず方孝孺は殺害されてしまうことになる。これは、まさに成祖自ら儒教的名分論を放棄したことを意味しよう。そうであれば、儒教的名分論とは異なる、成祖の即位を正当化する理論的根拠が必要となろう。換言すれば、ここに仏教の入り込む余地ができるのである。それが【第一希有大功德經】の偽作である。永楽元年正月八日の日付がある仁孝皇后の序文について搔い摘んで述べていくことにする。⁽²⁵⁾

まず、仁孝皇后(一二三八)~一四〇七)が夢に觀世音菩薩に見え、本經を受けられたのは、洪武三十一年正月一日であり、觀世音菩薩は仁孝皇后に「あなたは」今將に大難に遭おうとしている。「だから」特別に「あなたを」引導し塵勞^{苦難}から救おう。如來が常に言つてゐる【第一希有大功德經】は、諸々の經典の中で最上のものであり、あらゆる災難を消し去つてしまふ。：「」の經典を常に唱えていた世人のうち薄幸のものがいたとは、今までずっと聞いたことがない。后妃は將に天下の母になろうとしている（今將遇大難。特為接引以脱塵勞。如來常說【第一希有大功德經】、為諸經之冠、可以消弭衆災。：世人福德淺薄、歷劫未聞。后妃將為天下母）(Z1-342a)と述べたという。洪武三十一年正月は、まさに太祖が崩御する約四ヶ月前のことであり、「大難」は、齊泰(？~一四〇一)、黃子澄(一二三五〇~一四〇一)の建言による、建文帝の削藩を、「后妃將為天下母」は、近い将来、燕王が皇帝になることを意味する。すなわち、【第一希有大功德經】は、まさに成祖が仏天に親任され、仏天の加護により、皇帝に即位したことを示す予言の書であり、宋代以前によく見

られた、緯書の權威や五德終始説に基づく、封禪や禪定の理論に酷似したものであるといえる。しかし、されだけには留まらない。仁孝皇后は云う。「皇上（成祖）は天地・神明の協力や、皇考太祖高皇帝と皇妣孝慈高皇后の盛徳大福によって施された^{功德}蔭を受け、「洪武」三十五年に禍難を平定し、國家を安定させる（皇上承天地眷佑神明協相、荷皇考太祖高皇帝、皇妣孝慈高皇后盛徳大福之所垂蔭、三十五年平定禍難。奠安宗社撫臨大統）」（Z1-342b）。宗廟儀礼は、天命を継承した祖先に感謝する儀礼であり、近世以降、皇位の世襲制を正当化する儒教の儀礼であるが、すでに述べたように、儒教的名分論に基づかない成祖の即位は、太祖と孝慈皇后の功德を荷うものであることを主張することにより、成祖の皇位継承を正当化しようとしたのである。

かくして、本序文の最後を次のように締めくくる。

そもそも道といふものは人から遠いものではない。人が自分から道を離れているのである。仏教を学ぼうと志す者は、誠実にうまくこの「[第一希有大功德經]」究極の妙旨にそういうことができれば、心に万法が溶け込み、真乗を了悟し、^{一體}剎那般若を超え、^{一體}剎那^{涅槃}に入り、凡塵を離れ、直ちに正覺に達するのである。しばらく「本經の履歴を」述べて序とし、「本經が広く」流通するのを助け、妙道をあらゆるところに示そ。〔夫道不遠人。人自離道。有志於學佛者。誠能於斯究竟妙旨。則心融万法了悟真乘。超般若於剎那、取泥洹於彈指、脫離凡塵即登正覺。姑述為序翼贊流通、以示妙道於無窮焉〕（Z1-342b）

総じていえることは、成祖の即位は本經の加護、太祖・仁孝皇后の功德によるものであるということに終始している。そもそも權力の安定は、被支配者の權力支持をいかに調達するかにあり、權力者の上からの操作を民衆に感じさせる」となく、人民の下からの示達的な權力支持を得ることを理想とする。⁽²⁶⁾すなわち、本經は、士大夫に正統承認の信念を目覚めさせ、成祖を仏説の宣布という功德を積む者、仏教保護者として位置づけることにより、仏法を信仰することは、間接的に成祖への帰順・服従を意味するように仕向けられて

いるのである。本經の偽作に道衍が関わったかどうかは、直接的な証拠はない。しかし、すでに見てきた、道衍の目指した方向性と合致するのではないだろうか。彼は、本經を中心に据えることにより、成祖のもので仏教を中心とする国家を形成しようとしたようと思われる所以である。ところが、道衍の予期せぬ不測の事態が生じることになる。次に、それについて述べていくことにしよう。

四 道衍の誤算——解縉一派の台頭

成祖が国家形成に当たって、仏教を中心に据える理念を持つていたこと、またそれは道衍の意向が大きく反映されていると考えられることについてはすでに述べた。『第一希有大功德經』が頒布された直後、成祖の意志を汲み取つてのことであろう、礼部尚書李至剛（一三五八～一四二七）は、太祖の国忌に当たり、刑の執行や音楽などを謹み、仏殿で諷經することを求めた。『宋会要』を根拠としての建白である。⁽²⁸⁾ しかし、これは成祖により却下される。国を厳格に統治することが、何より祖宗に対する供養となるというのが理由である。成祖が南京に入城したのは六月十三日にであったが、その日に投降した建文政権下の士大夫は、そのまま新政権においても枢要の地位に就いた。つまり、成祖は、永樂元年（一四〇三）、『第一希有大功德經』を頒布することにより、自己の国家形成の理念を表明しはしたもの、李至剛の建白を却下したのは、まだ様子見の段階であつたと考えられる。ところが、次に示す資料は、成祖自身が表明した理念に対し、自ら反する行為である。次に、それについて確認していくことにしよう。

永樂二年（一四〇四）七月壬戌、饒州府の士人朱季友（生没年不詳）は、濂・洛・閔の学説を誹る著書を献上した。それを読んだ成祖は激怒し、「こやつは儒の賊である（此儒之賊也）」と述べ、傍らにいた解縉

(一三六九)「一四五」、李至剛、胡廣(一三七〇)「一四一八)、楊士奇(一三六五)「一四四四」らにそれを見せ、意見を求めた。彼らはそれを読み終えると、銘銘、朱季友を批判し⁽²⁹⁾、それらを一通り聞き終えると、成祖は、先賢を誇り正道を乱すのは、非常の罪であり、これを取り締まるのに慣例に囚われる必要があるうか

(誇先賢、毀正道、非常之罪、治之可拘常例耶)

と述べた。結局、朱季友は郷里に帰された後、家宅搜索を受け、発見された著作は尽く焼かれたという(『東里別集』⁽³⁰⁾「聖諭錄卷上」第二条)。

さて、洪武期に於いて、濂・洛・閔の諸子を批判する主張が無かつたわけではない。沈士榮『統原教論』は、その代表的な著書である。しかし、前掲の引用文のように、沈士榮は処罰を受けることはなく、寧ろ本書は太祖の意向を受けて書かれたものであつた。⁽³¹⁾もし成祖の仏教政策が太祖のそれを完全に引き継いだものであるとするならば、成祖の朱季友に対する対応は、明らかに矛盾する行為といえよう。では、かかる成祖の対応の意図とはどこにあつたのであるうか。それを明らかにするために、永樂初期、翰林院にて権勢を振るつた解縉について見ていくことにより、その辺りの事情について明らかにしよう。

洪武二十一年(一三七八)、解縉は十九歳の若さで進士に及第し、翰林庶吉士を授かつた。太祖の信任厚く、ある日率直に意見を述べるよう求められ、翌日、「大包西封事」(『解學士先生集』⁽³²⁾卷二)を献上した。それは、太祖が『説苑』『韻府』『道德心經』等を読むことを批判し、「古くは唐・虞・夏・商・周・孔の奥〔深い教え〕まで遡り、近いところでは閔・閔・濂・洛の伝承に至るまで、根本から丁寧に隨時類別し、「それらを」勸戒にして、「陛下の持つ書物の内」無益な点は削除し、謬妄〔まちが〕「った書物」は焼き、編集して「一經」としましよう(上泝唐・虞・夏・商・周・孔之奥、下及閔・閔濂洛之伝、根実精明隨事類別、以備勸戒、刪其無益、焚其謬妄、勒成一經)」と述べ、朱子学的道統論に基づく純然たる儒教を文教政策の要に置くよう建白したも

のであった。解縉のこの建議は、永樂期の文教政策に大きく影響していくことになるが、それについては後述する。洪武二十三年（一三九〇）、彼は、太祖から大器晚成型の人物であるため、十年後、再度出仕できることを条件に、郷里に帰り学を進めるよう諭された。その後十年を待たずして、太祖は死去し、急遽上京した解縉は河州に流されることになる。翌年の建文元年、董倫（一三三四—一四〇三）の計らいで一応中央に復帰することになるが、建文中には表舞台に立つことはなかつた。

次に引用する文は、南京落城の前夜の出来事を記したものである。

南京落城前のある夕刻、みんなは〔吳〕溥の宿舎に集まつた。〔解〕縉は大義を述べ、胡靖（胡広）は激昂していたが、「王」良はただ涙を流すのみで何も語らなかつた。三人が去つた後、吳溥の子で、まだ幼かつた与弼は、感心して言つた、「胡叔は〔殉〕死しようとしています。立派なことです」と。吳溥は言つた、「それは違う。王叔だけが〔殉〕死するだらう」と。「吳溥が」まだ言い終わらないうちに、牆を隔てて「胡」靖が、「外がとても騒がしいぞ、豚〔が大丈夫か〕ちゃんと見てみろ」と怒鳴る声が聞こえてきた。吳溥は与弼の方を振り返り言つた、「豚さえ捨てられないのに、『どうして』すすんで命を捨てたりしようか」と。間もなく「王」良は泣き止むと、鳩毒酒を飲んで「殉」死した。「その後、解」縉は成祖のもとに馳せ参じ、成祖は大変喜んだ。翌日「胡」靖を推薦し、「胡靖は成祖のもとに」招聘され、叩頭して礼を述べた（城陷前一夕、皆集溥舍。縉陳說大義、靖亦奮激慷慨、良独流涕不言。三人去、溥子与弼尚幼、歎曰、「胡叔能死。是大佳事」。溥曰、「不然。独王叔死耳」。語未畢、隔壁聞靖呼「外喧甚、謹視豚」。溥顧与弼曰、「一豚尚不能舍、肯舍生乎」。須臾良舍哭、飲鳩死矣。縉馳謁、成祖甚喜。明日薦靖、召至、叩頭謝）。

（『明史』卷一四三、王良伝）

成祖のもとに真っ先に馳せ参じた解縉は、胡広を推薦し、その後楊士奇、金幼孜（一三六七—一四三一）、

胡儼（一三六一—一四四三）らが続いた。成祖が、彼らに対し、「朕が即位して以来、爾ら七人は、朝から晩まで共に仕事し、「朕の」側を離れることは無かつた。朕は爾らが怠ることなく恭しく「朕に接するのを」褒め称えよう（朕即位以来、爾七人、朝夕相与共事、鮮離左右。朕嘉爾等恭慎不懈）」（明太宗實錄³³）卷三四「永樂二年九月二十二日庚申の条」と並々ならぬ賛辞を述べたのは、彼らが後世貳臣の汚名を着せられることをも顧みず、成祖に忠誠を尽くしていたからであろう。いわば成祖と彼らは、お互に道義的に疵を持つ者同士だったのである。ましてや解縉、胡廣、楊士奇、金幼孜、黃淮（一三六七—一四五九）、胡儼、周是修（一二五四—一四〇二）の七人は忠義のためなら死ぬと誓い合つた仲間でもあつたが、実際に殉死したのは周是修のみであった。³⁴

新興勢力ともいいうべき解縉らは、もう少し後に思想界に登場する曹端（一三七六—一四三四）・薛瑄（一三八九—一四六四）等に見られるように、激しい異端弁別意識をもつていたわけではないことは注意を要する。解縉の正統と異端との区別は、正道にのつとつたものであるか否かにあつた。つまり、仏・道等の異端の書であつても、正道に基づく解釈を行えば、正統と同様、意義のあるものと考えていた。楊士奇の「仏・道二教についての言及には、批判的な言辞が多く見られる。しかし、彼は古の学者と当世の学者の相違は、学問に対する志の持ち方にあるとした。当世の学者は、ただ学問を儒・仏・道の三つに分けるのみで、学問を生かそうとする志に欠けていた。学問を社会に生かそうという志を持てば、たとえ仏学でも大いに意義のあるものであるという立場から、「源濟は出家者であるが、あなたが篤く志すところは、今の儒者でも及ぶことができないものがある。思うに、僧侶のなかで賢なだけではないのだ（源濟雖游乎方之外、而其所篤志、今之儒者或不能及。蓋不獨賢於仏氏之徒而已）」（東里文集卷二十五「送釈源濟」）と述べ、僧である源濟のことを賞賛した。とはいへ、解縉らはあくまでも純粹な朱子学信奉者であった。成祖が朱季友の事件で見せた、『第一

希有大功德經』の序文と異なる態度は、いくら君主の独裁権が強いとはいっても、皇帝のあり方というのは、それに従う臣下——解縉ら、朱子学信奉者——の意向に左右されるということであろう。

永樂二年八月十五日甲申、道衍は「騶虞詩」を成祖に献上するが、その序文の中で、

皇帝陛下は祖業を継承して盛んにし、海_{中國}寓を平和に治め、身内のようにに人民に親しみ、善を善とし悪を悪とし、孝友至信の徳でもつて、天地の人や神、草木・昆虫の類に至るまで感化しておられます。「そういう治世でありますから」嘉禪_{立派な禅や異端}・異端も盛んになり、四夷八蛮_{中國周辺の蛮族}も先を争つて朝貢しているのです（皇帝陛下紹隆祖業、平治海寓、親親人民、善善惡惡、以孝友至信之徳、感乎天地・人神・草木・昆虫之類。嘉禪異端莫不迭興、四夷八蛮莫不爭貢）（逃虛子詩集）卷六「騶虞詩」

と述べ、成祖は異端に対しても寛大な態度で臨んでいたとした。しかし、これは明らかに事実とは異なる。道衍のこの語は、単に成祖への賛辞ではなく、成祖が解縉ら儒臣に引きずられていくことを牽制したものではなかつただろうか。少なくとも、朱季友の事件を契機に、文教政策をめぐる、道衍を中心とする燕王以来の旧臣勢力（仏教）と解縉を中心とする新興勢力（儒教）との対立が生じていたことは間違いない。以下、成祖の儒・仏双方への態度を確認していくことにしてよう。

五 成祖の文教政策

永樂期の文教政策で、特に注目すべきことは、『太祖實錄』、『永樂大典』、『三大全』の編纂であろう。道衍は、『（復修）太祖實錄』及び『永樂大典』に関わっている。『太祖實錄』は三度纂修が行われ、永樂九年（一四一〇）、三度目の纂修の際には、道衍（姚廣孝）が夏原吉（一三六六—一四三〇）と共に監修官として名

を連ねている。しかし、道衍は翌年には官を退いており、また本書には道衍が出仕する契機となつた孝慈皇后の追善供養も触れられていない。従つて、道衍の影響力は殆ど無かつたと考えられる。以下、「永楽大典」の編纂について述べていくことにする。

永楽元年（一四〇三）七月朔日丙子、成祖は古今の事物があらゆる書物に散見していることから、事項別に記事を抜き書きしたものを編纂するよう、解縉らに命じた。ここに『文献大成』、後の『永楽大典』の編纂が命じられたのであるが、この成祖の命令には、二つの特徴がある。一つは「嘗て『韻府』『回溪』の二書を読んだが、内容は系統立つてはいるが取り上げている項目が少なく、「しかも」記載されていることが大雑把である（嘗觀『韻府』『回溪』二書 事雖有統而采摘不廣、紀載大略）と述べていることである。もう一つは、「經・史・子・集・諸子」百家の書から、天文・地志・陰陽・医卜・僧道・技芸の言に至るまで集めてきて一「つの叢」書とし、繁雜になることを気にするな（經・史・子・集・百家之書、至于天文・地志・陰陽・医卜・僧道・技芸之言、備輯為一書、母厭浩繁）と述べていることである。⁽³⁸⁾ 前者の『韻府』は、已に紹介したように、解縉が「大包西封事」において大雑把で見るべきものがないと批判した書物である。後者の方は、成祖が異端を含むあらゆる著作の類書の編纂を求めていることから「大包西封事」に於いて、解縉が太祖に要求した、朱子学系統の純然たる類書編纂とは内容を異にしている。成祖が「大包西封事」のことを知つていたか否かは定かではないが、少なくとも『韻府』の難点を述べたことは、解縉にとつて喜ばしいことであつたであろう。しかし、後者の内容は、朱子学信奉者の彼にとつて必ずしも容認できることではなかつたのではないかどうか。ともあれ、この類書編纂は僅か一年四ヶ月の期間で完成し、永楽二年十一月十九日、成祖へと上進され、『文献大成』という名を賜り、編纂に関わった者たちへのねぎらいの宴まで開かれた。しかし、実際成祖が眼にしてみると、不備が目立ち、再度編纂するよう姚廣孝（道衍）らに命じた。⁽³⁹⁾ ここで

成祖が指摘した不備がいかなるものであつたか記録には残っていない。しかし、新たに道衍を編纂官に加えていることから、恐らく仏典等の收拾に不備があつたのではないだろうか。⁽⁴⁵⁾ 永樂二年は、すでに述べたように、朱季友の事件があつた年でもあつた。『文献大成』の再編纂は、成祖の道衍一派に対する配慮もあつたのかもしれない。『文献大成』は更に三年の時間を費やし、五年（一四〇七）十一月十五日乙丑、『重修文献大成』として再度上進され、新たに『永樂大典』という名を賜つた。⁽⁴⁶⁾ ただし、道衍らが『文献大成』を再度編纂している最中、四年四月十九日己卯、成祖は、士大夫の家でも經濟的余裕があれば書物を集めるのであるのだから、当然朝廷に不備があつてはならないと述べ、いわば趣味として、文淵閣の蔵書のうち、子・集の足りない分を金に糸目を付けずに購入してくるよう、解縉らに命じている。⁽⁴⁷⁾ これが同じく文淵閣で行われていた『文献大成』の再編纂とどうかかわっているのかはつきりしないが、四部だけに拘っていたことは注意を要する。翰林院に属する解縉らだけに命じた新たな編纂は、彼らの任意でできることであり、彼らが收拾した書物が、後述する成祖の『聖學心法』の著作に影響があつたと思われる。

以上、永樂五年までの成祖の文教政策の資料を『実錄』から拾つてきたが、成祖が儒・仏両者の著作をバランス良く集めることで、道衍一派と解縉一派の両者に配慮していくことが伺われるであろう。ところが、成祖はこのバランスを崩すことになる。それが次に示す資料である。

永樂七年（一四〇九）一月朔日甲戌、成祖は胡廣らに一冊の本を示した。⁽⁴⁸⁾ 『聖學心法』である。本書は、君道・父道・臣道・子道の四項目に分け、經・史・子・集より採録した文に註釈を附し、更に「心學に曰く」という形で自らの意見を挿入する体裁を持つ。本書には、

吾が心が既に明らかであれば、天地万物の理はみな吾が心に具わつており、吾が心が明らかでなければ、理は天地万物に散見している（吾心既明、天地万物之理、皆具於吾心、吾心不明、此理散見於天地万物）（『聖

正大の心は内面より發するものであり、もともと我^{主体}にあるものである。邪僻の心は外から入つてくるものであり、もともと我^{主体}にあるものではない（正大心自内而發、在我本有。邪僻之心由外而入、在我本無）

（同上）

といった、心に対し大きな関心を払つた發言が散見され、明代朱子学の持つ特徴が、曹端（一三七六—一四三四）等、明代朱子学を代表する思想家に先んじて窺うことができる。そして、「心学」という太祖——もしくは宋濂——の發言にも見られる語を次のように述べる。⁴⁴

君主は、正学を明らかにしたいと思うのあれば、必ず先ず俗学・異学の誤つてることを知らなければならぬ。心学は実であるが、異学は虚であり、心学は大であるが異学は小である（人君、欲明正学、必先知俗学・異学之非。心学実、異学虚、心学大、異学小）（『聖學心法』⁴⁵卷二）

成祖は自序に、「唐・漢由り宋に至る間、聖賢の明訓は、具に經伝に著されている。しかし書物は膨大で、それらの要点を要領よく理解するのは容易ではない。帝王の学は、その要点を理解し、「それを」篤信し努めて実践すれば充分である（由唐・漢至宋、其間聖賢明訓、具著經伝。然簡帙浩繁、未易遽領其要。帝王之学、但得其要、篤信而力行之足」と述べていることから、「正学」が儒教を、「俗学・異学」が仏・道をはじめ、その他の学問を指すのは明かである。すなわち、成祖のこの著書は、彼の文教政策に於いて、儒教（朱子学）一尊化を目指すことを表明したものとも取れるのであつた。實際、胡廣らはそう取つたのである。だからこそ、胡廣らは、帝王学の書として皇太子に伝えるものであつた該書を出版し公にするよう成祖に求めたのである。⁴⁶

ここで少し太祖の儒・仏二教觀について振り返つてみたい。そもそも太祖は、成祖のように異学（仏教）

を虚と見なすことはなかつた。「般若心經序」（『高皇帝御製文集』卷一〇）に、「仏の教えは、実であつて虚ではない（仏之教、實而不虛）」と示す通りである。彼は『心經』に説かれる「空」を、人の内面に具わる性、もしくは理である三綱五常を顯在化させる工夫と見なしていた。⁽⁴⁸⁾ その意図は、『三教平心論』等に見られるように儒・仏・教（もしくは道教を含む三教）にそれぞれ役割を与え、棲み分けをすることによつて併存させることいものではなく、三教のもつと觀念的な、形而上学的な部分での一致を目指したものであつた。

では、永樂七年以降、成祖が仏教に対する関心を失つたかといえば、そうではない。即位後まもなく、成祖の命により大藏經の編纂が『永樂大典』の編纂と同時に長きにわたつて行われていた。⁽⁵⁰⁾ また、成祖は、永樂八年三月九日の日付がある「永樂御製藏經讚」（『大明太宗文皇帝御製序贊文』）を皮切りに、ほぼ毎年仏教に関する著述を発表している。彼は「藏經讚」の序の部分に於いて、如來が一大事因縁のためにこの世に出現して教えを垂れたものの、それを引き継ぐ者が殆どいないことを述べた後、次のように云う。

そもそも心を治め身を修めるのは成道するための手段なのである。心というものは極めて靈妙で、煥然^{はつき}洞徹^{りしていて}、広く万理を貫き余すところがないものである。だから必ず藏海^{（學）}に基づいて広く多聞び、万法の本^{動搖することなく}を窮め、一心に帰属させ、この修証でもつて円妙を超えれば、常住不動、蔽われることがない。これが本当の末世での「歩るべき」道であり、道に迷つた際の灯火なのだ（夫治心修身所以成道。心也者虛靈明妙、煥然洞徹、該貫万理而無所遺也。是故啓多聞必由於藏海、原万法本、帰於一心、以是修証、超乎圓妙、常住不動、無有所蔽。此誠末世之津梁、迷途之明炬也）（『乾隆大藏經』152・p.157）

心が万理を具えていることを踏まえ、藏海（如來藏）に沿つて知識を習得していくことを主張していることなど、幾分太祖の仏教觀を繼承していることが窺える。また、永樂十五年四月十七日⁽⁵¹⁾の日付のある『諸仏世尊如來菩薩尊者名称歌曲』は成祖自ら作つたものであり、宮中にて歌曲に併せて諸仏・如來・菩薩・尊者

の名号を讃歎諷誦させ、その後塞外へも頒たれたといふ。⁽²⁾

成祖の仏教に関する著述は、ほぼ各種如来や菩薩の功德を称える讃や陀羅尼を含む仏典の序文である。「藏經讚」には幾分特徴があるものの、その他の讃や序文は内容的には、それほど独創性があるものではない。ただし、それら成祖の仏教に関する著述の中でも、永樂九年（一四一）六月□日（一四一七）四月十七日の日付がある「永樂御製諸仏菩薩尊者神僧名經序」（『乾隆大藏經』151-p.706）は注目に値する。それは、經典の中に典拠を持たない「忠」と「孝」が如來の教導において特に重んじられているとしていることである。⁽³⁾『永樂御製諸仏菩薩尊者神僧名經』は、成祖の勅命によつて編纂されたものであるから、先の二つの陀羅尼の序文と同列に扱うことはできないが、前掲の經典の序文で、成祖は、

所謂善行とは君主に忠誠を尽くし、父母に孝行し、天地を敬い、祖宗を奉り、三宝を尊び、神明^神を敬い、王法を遵守し、言行を謹み、物命を愛惜にし、広く陰隲^{陰德}を積むことである。こうであれば、生きている間は富貴を得られ、死んでからは天堂に登つてもろもろの快樂を受ける（所謂為善者忠於君上、孝於父母、敬天地、奉祖宗、尊三寶、敬神明、遵王法、謹言行、愛惜物命、広行陰隲。如是則生享富貴、歿升天堂、受諸快樂）。

と述べ、善行として、三寶を尊ぶことよりも、寧ろ忠・孝等の徳目を上に置き、「善惡の報いは、皆な自己の行為による（善惡之報、皆由己作）」とした。成祖は、あたかも自己を当今の如來であるかの如く顯示し、彼に帰服するものたちは、永遠に災禍を免れ、悟りを開けるとしたのである。成祖の権力基盤が盤石になつたことへの自信の現れだったのかもしれない。この年には、『三大全』も完成した。その後、簡素化した科挙試験の受験者は、年を追うことにより増加していくことになり、それとは逆に、翌年の十六年には僧の数は制

限されることになる。

そもそも成祖の仏教観は、道衍を通して形成されたものであった。道衍は成祖に対し忠誠を尽くし、更に還俗し高位高官に就いたものの、僧としての生活を改めることがない誠実さを持っていた。³⁴⁾ すなわち、成祖は、僧の持つ誠実さ・忠誠心に仏教の重要性を見出したのである。しかし、仏教は必ずしも成祖の望むようなものではなかった。彼のもとに上がってくる報告は、民衆が仏教の禍福の説に溺れているというようなものなど、余り好ましいものではなかつた。³⁵⁾ それが即位して随分時間を経た後に、太祖の仏教政策に基付き、僧の数、出家の年齢に制限を設けた理由なのである。成祖自身、個人的な信仰はあつたと思われるが、結局、彼が仏教に求めたものは、道衍のような臣下を作り出すことだつたのである。

結語

永楽期に於ける朱子学一尊化の過程について述べることにより、結語に変えることにしたい。洪武期の思想界では、太祖の意向もあって、儒教を基調としながらも、儒・仏・道三教は一致するものとして捉えられてきた。従つて、僧侶の数が制限されようとも、士大夫の中に仏教に関心を持つものを確保することができるために、思想界において、仏教は盛況であったといえよう。しかし、永楽期と洪武期では、事態が異なる。靖難の変による皇位篡奪と道衍という世俗に於ける衆生の救済を目指した特異な僧が成祖の側近にいたことから、成祖は初めは仏教による統治を行おうと試みたようである。しかし、結局それは適うこととなかった。なぜなら解縉をはじめとする朱子学信奉者が成祖のもとに参じたからである。成祖は道衍一派の意向だけを取り入れるわけにはいかず、解縉一派の意向もバランスよく汲み取る必要があつた。そこで成祖は両派の利

害を調節するため、太祖時代の三教一致論を採用せず、寧ろ儒教と仏教を切り離すことを選択した。言うなれば、儒教（朱子学）を統治思想の根幹に据え、仏教を自己の個人的保護下に納めたのである。従つて、永楽期に於ける仏教政策に於いて、僧の数は洪武期同様制限されはするものの——それはある意味で教団そのものの自浄能力の欠如を意味する——、成祖の保護下のもとに、永楽期も仏教が隆盛であったよう見えるのである。ここに、拙論の初めに述べたように、洪武・永楽期の仏教に関する見解が分かれる理由がある。ただし、成祖による儒・仏の思想的切り離しは、朱子学系統の経説のみを用いて編纂された三教大全は、科挙を固定化し簡易化するとともに、それによつて受験者を増やすことになつた。その結果、士大夫の仏教に対する関心が薄れ、仏教側からすれば、人材確保が難しい状態に陥ることになるのである。道衍の出仕は、宗教（仏教）と政治（儒教）の持つ類似した要素に基づくものであつたが、結果的に政治に引き込まれてしまい、宗教（仏教）の独自性を政治に吸収される契機ともなつた。道衍の出仕に対する動機は、少なくとも純粹性があつたと思われるが、彼の出仕は間接的にではあるにしろ、却つて仏教の力を弱めることに手を貸すことになつたのである。

〔注〕

- (1) 間野潛龍「永楽期の仏教政策」（『明代文化史研究』所収、創文社、昭和四十七年）、佐野公治「明代前半期の思想動向」（『日本中国学会報』第二八集、一九七四年）、三浦秀一「心政者としての一面について——」（『日本仏教学会年報』第三七号、昭和四十六年）、参照。
- (2) 滋賀高義「明の成祖と仏教——為政者としての一面について——」（既出）参照。
- (3) 荒木見悟「思想家としての宋濂」（『明代思想研究』所収、創文社、昭和四十七年）、佐野公治「明代前半期の思想動向」（『日本中国学会報』第二八集、一九七四年）、三浦秀一「心学の継承——元朝知識人と儒道仏三教」（研文出版社、二〇〇三年）参照。
- (4) 久保田量遠「支那儒道仏交渉史」（大東出版社、昭和十八年、三二二頁）

(5) 道衍に関する研究は、牧田諦亮「道衍小稿——姚廣孝の生

涯——」(『東洋史研究』第一八卷・第一号、昭和三十四年)、

「道衍禪師の概き」(『禪文化』六二号、一九五四年)、「道衍の『蓮室集』について——明初の浄土宗研究の資料——」

(『仏教大学仏教文化研究所年報』2号、一九八四年) 上野

忠昭「道衍(姚廣孝)の信仰」(仏教大学大学院研究紀要)

第一六号、一九八八年)、松木民雄「北京・姚廣孝墓塔——歴史と伝説——」(『北海道東海大学紀要』人文社会学系第二

〇号、二〇〇七年)などがある。

(6) 道衍死後、成祖は自ら道衍の神道碑を書き、また道衍の養

子姚繼(一三八四?—一四二五?)は成祖により追放される

が(仁宗の時に呼び戻される)、道衍の弟姪は、相城より北

京に呼ばれ、成祖により厚く保護されたという。「初、廣孝

之卒也、繼訃於上。上曰、「汝父死有何言」。曰、「願陛下厚

恤臣家」。上大怒曰、「汝父、平生与吾語、何嘗及家事」。乃

遂繼。使使至相城、召其弟姪入京賜第以居、金帛充溢。然而

人皆農夫愚駭特甚。上嘗憶廣孝言、「為僧者宜与家絕」。且遷

者於其第中往往得廣孝遺筆、亦云、「乃復還兩人于家」。繼於

仁宗時、召為尚宝少卿。卒年四十二」(『震沢紀聞』卷上「姚

廣孝」)

(7) 「逃虛子集補遺」「相城妙智庵姚氏祠堂記」に、「世事仏積

善、鄉之人皆敬焉。是鄉之人、死者無地瘞、火焚骨、殖沈之

水。其例皆然。吾家無墮墓、蓋以此也」とあり、道衍の家で

は土葬をせずに、火葬して骨を川に流していたため、代々墓

が無く、祖父の名字が分からなかつたようである。

(8) 「逃虛類稿」卷五「題孟氏世系圖後」参照。

(9) 道衍の著作のうち、特にことわつていない場合は、すべて「清抄本清丁丙跋本」を使用した。

(10) 彼は出家後、三度出仕の機会を得た。一度目は、洪武四年

(一三七一)である。太祖により高僧を採用するという詔が公示され、道衍も出仕するよう求められたが、病気を理由に拒んだ。二度目は、洪武八年(一三七五)で、再び通儒僧を採用するという詔が公示され、礼部による試験に及第するも、単に出仕を願わないということを理由に拒んだ。ところが、

洪武十五年(一三八一)、孝慈皇后(一三三三—一三八二)が死去し、その追善供養のため、道衍は三度目の出仕の機会を得たが、ここでは拒むことなく、北平慶寿寺に住し、燕王

(成祖)に仕えることになった。

(11) 無論、太祖の時代、僧録司が設置され、その任には僧があ

たった。しかし、その僧たちは通儒僧であることが条件であ

り、その権限は僧、すなわち出家者の内部に留まるものであ

つた。従つて、僧録司の設置は、いわば出家者を世俗の側で

コントロールするためのものであつたといえる。

(12) 沈士榮「統原教論」については、拙稿「明初の護法論——沈士榮『統原教論』を中心にして——」(『中国哲學論叢』三

〇、二〇〇四年) 参照。

(13) 上野忠昭「道衍(姚廣孝)の信仰」(既出) 参照。

(14) その他、道衍の浄土教系の著作には、「蓮室集」があるが、

成立年代については定かではない。牧田諦亮「道衍の『蓮室集』について——明初の浄土宗研究の一資料——」(既出)、参考。

(15) 〔明史〕卷一四五「道衍伝」に、「洪武中、詔通儒書僧試札部。不受官、賜僧服還。絶北固山、賦詩懷古。其儕宗泐曰、

「此豈釤子語耶。道衍笑不答」とある。

(16) 「晦庵先生曰、仏氏之失、出於自私之厭」という朱熹の仏教批判に対し、道衍は、「自私之厭、二乘外道、斷滅之見、非仏之究竟法也」と答えている(『道余録』四七条)(J20-336a)。

(17) 中華書局校点本『庚巳編』卷一「袁珙」に、「袁太常珙相術之妙，在勝國時，已擅天下。洪武初，姚少師廣孝為縉流，寓嵩山寺。珙一見即以匡輔器期之，曰、『公、劉秉忠之儕也』」とあり、姚廣孝が袁珙と会ったのは、洪武の初めとする。

北宋以降、孔子は素王といつてよりは寧ろ道徳の師として語られ、天も理と結びつき、道徳の規範、または人の道徳的行為の根柢とされるようになるが、ここで道衍によつて語られる孔子像は寧ろ素王に、天も天帝に近く、しかも聖徳(王の徳、皇帝の徳)は天に等しいといふ。

(22) 和刻影印近世漢籍叢刊・思想四編所収本、使用。

遺經勸後來、一變乃泛周

遺經後來に勧むれば、一變

して乃ち泛周す。

仲尼昔在魯、里呼東家丘。仲尼昔し魯に在りしとや、里東家の丘と呼ぶ。誰知百王師、聖徳与天侔。誰か知る百王の師にして、聖徳天と侔しきを。

要令臣子惧、筆削成春秋。臣子をして惧れしめんと要し、筆削して春秋を成す。

(23) 中華書局校点本、使用。

(24) 小島毅「東アジアの宗教と礼」(山川出版、1100四年)

五五〇六頁 参照。

(25) 荒木見悟氏に、「第一希有大功德經」についての若干の記述がある。「仏教と陽明学」(第三文明社レグルス文庫、一九七九年)一四一~二六頁、参照。

(26) 三石善吉『中国の千年王国』(東京大学出版会、一九九一年)八九頁、参照。

(27) 〔寒錄〕卷一〇上「永樂元年五月三日庚辰の條」に、「庚辰

(20) 清康熙二十年廖方達刻本、使用。

(21) 道衍の佛教に対する不信は当時の士大夫に向けられたものであり、彼には孔子の人となりを慕う詩も残されている

(『逃虛子詩集』卷一、雜詩八首、第一首)。

礼部尚書李至剛等奏、五月初十日、恭遇太祖高皇帝忌辰。

- 考「宋会要」、凡国忌前後各二日、不行刑、不視事、不舉音樂、禁屠宰、百官赴景靈宮奉真殿、行香。今謹議、得忌辰前二日、服淺淡衣服、御西角門、視事。至日早、於奉先殿、祭祀初八日至初十日。不鳴鐘鼓。不行賞罰。不舉音樂。禁屠宰。文武官、自初八日、服淺淡衣服、黑角帶、侍朝之日早、赴孝陵、行禮從之。仍命八月初十日、孝慈高皇后忌辰。礼亦如之。於至剛復言宋制、凡忌日、於各弘殿、誦經、設帝后位百官行香。今後宜依宋制。於天禧等五寺、并朝廷官令僧、道誦經三晝夜。上曰、「子於父母、固當無所不用其心。但人君之孝、與庶人、不同。為人君者、奉天命為天下主。社稷所寄、生靈所依、但當謹身、修德、深体天心、恪循成憲為經國。遠謨使內無奸邪、外無盜賊、宗社奠安万民樂業斯孝矣。如不能此而惟務修齋誦經、抑末矣。」
- (28) 川越泰博「明代建文朝史の研究」(汲古書院、一九九七年)参照。
- (29) 「觀畢、縉對曰、「惑世誣民、莫甚於此。」至剛曰、「不罪之、無以示儆。宜杖之、擯之遐裔。」士奇曰、「當燬其所著書、庶幾不誤後人。」廣曰、「聞其人已七十。燬書示儆足矣。」
- (30) 中華書局校点本「東里集」所收本、使用。
- (31) 拙稿「明初の護法論」——沈士榮「統原教論」を中心にして既出、参照。
- (32) 明天順元年黃諫刻本、使用。
- (33) 民国五十一年刊本、使用。
- (34) 〔明史〕卷一四三「周是修伝」参照。
- (35) 「予少而讀六經之說、諸儒之伝註・訓詁、未能博而歸之於經也。……細而萬物之理、大而鬼神幽顯之情、外而異端之所言舉、未能博其書、窮其所失而悉歸之正也。」(解學士先生集)卷七「博文齋記」)
- (36) 楊士奇は、道衍の批判者であったようである。靖難の変における第一の功臣と賞されている道衍について、「姚素不習兵」(東里統集)卷二六「奉天翊運推誠宣力武臣特進榮祿大夫柱國鎮遠侯追封夏國公謚武毅顧公神道碑銘」と述べている。
- (37) 「太祖實錄」纂修の経緯については、間野潛龍「太祖實錄一二五三卷」(明代文化史研究)、既出、参照。
- (38) 「實錄」永樂元年七月朔日丙子の条。
- (39) 「實錄」永樂二年十一月十九日丁巳の条。
- (40) 「南石文琇禪師語錄」に、「如我南石和尚、儒釋兼備、宗說俱通。……詔天下儒釋道流之深通文義者、纂修『永樂大典』。和尚應詔而起、留京三年、書完」(Z124-189b)とあり、道衍が新たに「永樂大典」の編纂官になつた際、別に編纂に当たる人材を招聘したことが分かる。また、編纂に携わる僧は、通儒僧であつたのである。
- (41) 「寒錄」永樂五年十一月十五日乙丑の条。
- (42) 「己卯、命禮部遣使購求遺書。上、視朝之暇、輒御便殿、閱書史、或召翰林儒臣講論、嘗問、「文淵閣經・史・子・集、皆備否。」學士解縉對曰、「經・史粗備、子・集尚多欠。」上曰、「士人家稍有餘資、皆欲積書。況於朝廷可闕乎。」遂召禮

部尚書鄭賜令折通知典籍者、四出購求遺書、且曰、「書籍不可較價直。惟其所欲與之、庶奇書可得」。又顧縉等曰、「置書不難、須常覽閱、乃有益。凡人積金玉、皆欲遺子孫。朕積書亦欲遺子孫。金玉之利有限。書籍之利豈有窮也」。（明太宗

實錄】卷五三、永樂四年夏四月十九日己卯の条）

（43）【実錄】永樂七年二月朔日甲戌の条。これまで、翰林院の

トップだった解縉は、立太子の件や、安南政策に関する成祖との意見の相違などにより、永樂五年に失脚し、胡廣が翰林院でのトップとなつた。

（44）永樂七年內府刻本、使用。

（45）明代の心学に関する変遷については、三浦秀一「心学の稜線」元朝知識人と儒道仏三教（既出）参照。

（46）【実錄】永樂七年二月朔日甲戌の条。

（47）明嘉靖十四年刻本、使用。

（48）拙稿「明・太祖と成祖の佛教觀」（花園大学国際禅学研究所「論叢」第六号、二〇一一年）参照。

（49）【三教平心論】等に見られる三教一致論については、野口善敬「禪と儒教・道教の思想」（大法輪）第七一巻第六号、平成十六年）、同上【三教平心論】解題（和刻影印近世漢籍叢刊・思想四編・五【三教平心論】所収）参照。

（50）永樂期の大藏經編纂は、洪武南藏、永樂南藏、北藏があり、それらの編纂過程は複雑多岐を究める。これらの編纂については、野沢佳美「明代大藏經史の研究」（汲古書院、一九九八年）、大藏会編「大藏經——成立と変遷——」（百花苑、平

成五年）、参照。

（51）四月十七日は成祖の生誕日である。彼の仏典に関する著述のうち、この日付が附せられているものは、管見では五つあり、彼が佛教を単に政治利用しようとしただけではなく、彼自身の個人的な信仰があつたことを臭わせる。

（52）中華書局校点本【皇明通紀】卷八「永樂十七年秋の条」に、

「命尚書呂震、都御史王彰齋捧諸仏世尊如來尊者名稱歌曲、往陝西・河南頒給」とある。

（53）本多道隆氏は、成祖の「御製大悲總持經呪序」について、「基本的に、帝自身の佛教信仰や儒佛一致の思想に基づくものであろう。同時に、そこには、佛教の教理を媒介として

民衆の統制を図ろうとする政治的意図も見え隠れする。つまり、【千手經】には見られない「忠」「孝」の概念を持ちだし、統治者という立場から【大悲呪】を捉えようとする」と指摘する。（【大悲呪】巧——中国近世における受容の諸相——、『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』第六号、平成二十年）

（54）道衍は、還俗後も、蓄髪を命じられても応じることなく、邸宅や宮女も辞退し、常に寺院に住み、朝廷に出る際には官服を着ても、戻れば僧服に着替え、また鶏を一羽飼い、朝その鶏が一度鳴けば、起きて諷経したことが、道衍の様々な伝記資料に記されている。これらのことから、少なくとも道衍自身は、僧としてるべき生活を送っていたのであろう。

（55）拙稿「明・太祖と成祖の佛教觀」（既出）参照。