

三教交渉史よりみた浄源の立場

王 頌

一 問題の所在

儒・仏・道三教の交渉の問題は中国佛教史において、一つの重要な問題領域をなしている。その問題は多岐に亘っており、多様なアプローチを可能とするが、今回、筆者は筆者がその思想を研究テーマとしていているところの浄源（一〇一一—一〇八八）がそれと関係するかぎりにおいて、この三教交渉の問題を論じてみたい。

具体的な方法としては、浄源の思想形成に直接間接に関与した幾人かの学者において、彼らがこの三教関係に對して、それぞれのどのような立場をとったのか、それらに對して浄源自身はどのような立場をとったのか、或いは、浄源はそれら相互に對立した立場のうちからどのようなものを選択したのかという、これらの問題点に分析を加えながら考察を展開したい。

浄源との関係から本稿で取り上げるのは、宗密、神清、智円そして契嵩の四人である。そして、それぞれの立場を示すものとして筆者が検討しようとする資料は宗密の『原人論』、神清の『北山録』、智円の『閑居録』、契嵩の『輔教編』である。これらのうち、『原人論』は浄源がそれらに對して直接に注釈を著したところのものであり、『北山録』は浄源がしばしばそれを引用したところの書物である。智円と契嵩は浄源と同時代の人であり、『閑居録』と『輔教編』は何れも当時よく知られた論著である。しかしながら、浄源はこの両著の書名に言及し

たことすらない。智円は山外派の代表的な学者であり、華嚴宗の思想を天台に導入しようとして努力した人である。浄源は彼を評価し、その著作にしばしば論及しているにも拘らず、『閑居録』だけを無視したのはなぜであろうか。その点にこの三教交渉の問題における浄源と智円の立場の違いが反映されている筈であろう。

もう一つ、宗密と神清は唐代の人であり、それに対して智円と契嵩は宋代の人である。では、唐から宋へという時代の推移において彼らの思想はどのような変化を示しているのだろうか。それが明確化されるならそこから中国仏教思想史の変遷の一齣を見て取ることもできるであろう。智円と契嵩は当代の名僧であり、当時の宗教界と俗界に対して非常に大きな影響力を有していたのに対して、浄源は少なくともその世俗方面においてそれほど大きな影響力を有していなかったように見うけられる。もしこのことが、彼が当時の朝廷に支持されていなかったことを示すとすれば、それは三教関係に対して彼のとった立場がどのようなものであったからなのか。これらの視点を踏まえて、以下、具体的な考察に入ることにしよう。

二 神清と『北山録』

われわれが先ず考察を加えるべきは、『北山録』の著者神清である。神清は綿州昌明県（現在の四川省成都市附近）の人で、綿州の南百三十里にある梓州慧義寺に住し、字は靈庾、俗姓は章氏という。生没年には異説があるが、凡そ8世紀末から9世紀初頭にかけて活躍した人物であると推定されている。¹⁾

三教交渉に関する神清の立場が主としてそこに表出されているところの『北山録』は具名を『北山参玄語録』という。それは問答形式を採って、儒道二教の説と仏教の説とを比較し、儒道二教が結局のところ仏教に帰一すべきことを主張している。その中、特に、「天地始」・「聖人生」・「法籍興」などの諸章には、三教に関する論説

が多数見出される。

先ず神清は、仏教が儒道二教より早く成立したので、佛教が儒道二教の教理の原点であり、また終着点でもあるべきであると主張する。神清は偽経『清浄法行経』などを引用し、老子が大伽葉であり、孔子が儒童菩薩であることを説き、それを根拠として、釈迦が老子と孔子の師であることを証明しようとする。また、彼は商の太宰嚭と孔子の物語を引いて、儒道二教に対する仏教の優越性を主張している。その物語の中で、孔子が太宰嚭の問に応じ、誰が天下の聖人であるのかという太宰嚭の問いに答え、聖人は三皇五帝ではなく、西方の釈迦であり、「不治にして不乱、不言にして不信、不化にして不行。」であると説いたと主張するのである。⁽²⁾

しかしながらこの種の論議は明らかに先行する『佛道論衡』で用いられた論法を踏襲したものであり、道教の『老子化胡経』などと同じく、歴史の上に全く根拠を有せず、真剣に論議するに値しない。果然、宋代に入ると、このような論説は自然に消え去っていったのである。

次に、神清が主張したのは、仏教は儒道二教より、教化の効能が大きいという点である。彼は次のように述べている。

故儒教漸至也、殷湯改祝、孔鈞不網。老教中至也、一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先。釋教至極也、自鳥獸芻士違而必懲。如有用釋教者、使人居乎漏尽、如有用老教者、使民至於沖和、如有用孔教者、使民登乎仁壽。⁽³⁾

即ち、三教を比較し、段階的に捉えれば、まず、儒教の教理は「漸至」即ち初歩的のものである。殷湯は豚などの動物を一匹でも多く殺さないように、祭りの儀式に供える犠牲（供え物）の数を減らした。孔子は魚を捕ま

えるのに、網を使わず、釣糸のみを用いた。これらは、「仁」の行為である。しかし、仁の立場は「漸至」であるにすぎない。次に、道教の教理は「中至」即ち中ぐらいの段階のものである。それは「仁」の上にさらに「儉」と「不敢為天下先」の美德を加えているが故に、儒教よりは優れている。しかし仏教には及ばない。佛教の立場は、それが抱いている大慈悲の精神によって、「仁」とも「無為」とも異なり、それらよりさらに偉大な「至極」の立場であると言わねばならぬというのである。儒教の教えに従えば、人は仁壽に至ることができる。道教の教えに従えば、人は沖和（穏やかな調和した気）の境地に至ることができる。佛教の教えに従えば、人は漏尽に至ることができるのである。

続いて、神清は、佛教の經典にはあらゆる真理がすべて含まれているのであるが、儒道二教の教理には唯に一部の真理が含まれているに過ぎないことを強調する。

佛経前説億載之事、却道萬世之要。∴其微不可握、其緘不可入、佛悉彌綸其廣大之表、剖析其窈眇之内、靡不記之故。其経卷以萬計、言以億數。焉知其余哉。而孔老之外、猶有象聖之格言、楊朱惠施虛無之流也。⁴

佛教は無限の時間と空間に亘って教理を展開し、その普遍性は類無きものである。他方、儒道は、百家の一種に過ぎない。両者を較べてみると、優劣は直ちに判明する。

これらの議論からも推測できるであろうが、神清の論説は、佛教の教理を宣伝し、佛教を儒道二教の上に置くべきであるという主張で一貫している。このような強い自己主張の立場を採った背景として、唐の玄宗皇帝が、道教を好み、佛教を抑圧したにも拘らず、貴族顯官の中には、依然として佛教を熱心に信奉していた人々が少なくなかったこと、そして安史の乱以降、財政面の困難を解決するため、政府が佛教の力を借りざるを得なくなっ

たことが指摘できる。玄宗の跡を継いだ代宗は有名な崇佛の皇帝であり、彼の信頼を受けた大臣たちにも好佛者が多かった。代宗朝は佛教の勢力が大幅に発展した時代である。代宗の後に続いた徳宗は、大臣の献策によって一時佛教に対して抑制政策を採ろうとしたが、本格的な行動を採るに至らなかつた。神清は恐らく、この時期に、首都の長安へ行き、皇宮で奉仕していた。当時の彼は皇帝と貴族の支持を得て、影響力の大きな僧侶であつたであらうことは間違いない。

浄源は、『華嚴還源觀疏鈔補解』などの著作の中で、『北山録』をしばしば引用しており、神清の影響を受けたことを窺うことができる。

三 宗密と『原人論』

活躍した時期が神清より少し時代は下るが、華嚴宗の宗密も三教交渉の問題についての論説を残している。宗密（七八〇―八四一）は俗姓を何といい、果州西充（現在の四川省）の人である。幼い頃儒教を学び、儒教の義学院に通い、科挙で官僚になることを目指していた。二五歳の時、道円禪師との出会いが契機となり、仏教者としての道を歩み始め、後年、多大の成果を生み出した。

宗密の著作の中で、三教交渉の問題に触れているものとしては、『原人論』、『円覚経大疏』など幾つかあるが、広く道俗両界に影響を与えた代表的な書物という点では何と云つても『原人論』が第一である。この書は、宗密がどのような時期に書いたか、さまざまな意見が述べられているが、晩年であるのか、或いは青年期であるのか、それぞれの説にそれぞれ根拠があるので、断定的な結論は未だに出ていない。いずれにせよ、本書を書いた目的は、韓愈の『原人』において提示されていた佛教に対する非難の立場に反発し、仏教の立場から三教の関係を論

じようとしたものである。本書の題名も韓愈の文章から取ったものであると考えられている。『北山録』と違って、本書を書いた出発点があくまでも論争の立場に立っていたことは間違いない。しかし、宗密の三教関係の論説が決して儒道に対する単なる批判ではなく、儒道の誤りを指摘しながらも、両者を最高位に位置付けられている仏教に包容しようとしたものであったのである。その論説は次の如く展開される。

宗密は、教えには高い段階と低い段階、仮の教えと永遠の真実の教えがあると主張する。

然外教主旨、但在依身立行、不在究竟身之元由、所説萬物不論象外、雖指大道為本、而不備明順逆起滅、染淨因縁、故習者不知是權、執之為了。

この場合の高い段階とは、彼の言葉によると、一乗の教えであり、低い段階は人天や小乗であるという。また、仮の教えは「権」といい、真実の教えを「実」という。儒道二教の教説も全くの誤謬ではなく、一部の真理を説いているのではあるが、それは頗る不満足なものに過ぎない。「人天教」とは言っても、人天の本性を極めることはできず、人天界の表面的な現象をある程度解明したものであるに過ぎない。その原理は人間社会においてはかなりの程度適切ではあるが、宇宙全体から見れば、その浅薄さはやはり覆い難い。

儒道二教は、宇宙と人類の本性について、大道・天命説、自然説、元氣説を以って教理の柱とするが、宗密はそれらの説を一つずつ検討し、それらがいずれも浅い或いは誤った論説であることを証明しようとする。

大道と天命説は大体同じものであるが、場合によって儒教は天命を、道教は大道をそれぞれ自らの基本概念として使う。

儒道二教、説人畜等類、皆是虛無大道生成養育。謂道法自然、生於元氣、元氣生天地、天地生萬物。故愚智貴賤、貧富苦樂、皆稟於天、由於時命、故死後却歸天地、復其虛無。⁽⁶⁾

大道は儒道にとって、宇宙の規律或いはエネルギーであり、そこから萬物が生じたところの、非常に深遠な、神秘的原理である。それは生死、賢愚、吉凶、禍福を支配する根本原理であり、常に存在していて不動のものであると主張される。

所言萬物皆從虛無大道而生者、大道即是生死賢愚之本、吉凶禍福之基。基本既其常存、則禍乱凶愚不可除也、福慶賢善不可益也、何用老莊之教耶。又道育虎狼、胎桀紂、夭顏冉、禍夷齊、何名尊乎？⁽⁷⁾

従って、人の力では禍乱を除くことができず、福慶を求めることもできないことになる。また大道が萬物の源で、萬物はみな大道より生じたというならば、虎狼や暴君などの悪いものもその同じ大道から生まれたのである筈であり、大道は無道となってしまうわけである。とすると、儒道二教の倫理と教理の柱とすべき大道はその正義性が崩れてしまうであろう。この様な意味において宗密は儒道二教の大道説は矛盾を内包していると主張するのである。

また宗密は天命説を批判し、それを一種の宿命論と見なす。貧富・貴賤・善悪・吉凶などは天から授かることであり、人間の力では何も変えることができない。儒道の教えには、聖人と神仙の觀念があり、それは理想的な典型として、人々が求めるべき目標であるとされている。儒道の經典の中には、そういう自分自身の努力を通してこの目標に達した例が説かれることも少なくない。もし天命が本当に超越的なものであるのなら、これら聖

人や神仙になったという例は一般の人々にとっては、無関係なこと、あるいは嘘にほかならないであろう。さらに宗密は自然説を批判して、次のように述べている。

又言萬物皆是自然生化、非因縁者、則一切無因縁処、悉応生化、謂石応生草、草或生人、人生畜等。⁽⁸⁾

仏教では、萬物は因縁より生じたものであり、人法二空であると主張されるのに対し、儒道二教では萬物はみな自然に生じたものであり、因縁を必要としないと主張されている。宗密は、儒道の自然説に従って萬物が因縁なしに生ずると考えると、石から草、人間から畜生などが生じることになる⁽⁹⁾と指摘する。

又応生無前後、起無早晚、神仙不藉丹藥、太平不藉賢良、仁義不藉教習、老莊周孔何用立教為軌則乎。⁽⁹⁾

また萬物が因縁に依らず自然に生じるならば、人も丹藥の力を借りず自然に神仙になることができるはずである。しかし、道士が丹藥を熱心に追求した事実は数多くあるのであり、それらはその自然説に対して矛盾した行為ではないかと宗密は批判する。

元氣説については、宗密は儒道の説はただ唯物論的な解釈に過ぎないと指摘する。人間の本性は物質的なもののほかに、精神的なものからも成っているのであるが、元氣説ではその精神的な要素をうまく解釈できないというのが宗密の批判である。彼は新生児を例として挙げ、なぜ生まれたばかりであっても愛憎などの気持ちを持っているのかと疑問を呈する。これも自然或いは元氣から生じたものであると認めるならば、儒教の五徳や六芸などの学問を学ぶ必要がないわけである。また莊子は人の生まれが元氣の集まりであり、死が元氣の解散によるこ

とであると説いている。これに対して宗密は、気の集散を以って生死を解釈するならば鬼神とはいったい何物であるのか、と問題を提起する。気散説と鬼神説とはまったく相矛盾する思想であると考えざるを得ないのであるが、元氣説を主張する儒道の典籍に同時に聖賢が死者、すなわち鬼神を祭る記載が少なからず見出されるのは不可解と言つてよいであろう。

儒道二教は元氣説を擁護し鬼神説を批判している。その理由として、人が死んで鬼神になるといふのであれば昔から無数の鬼神が存在して人間に感觸されるはずなのに、誰も感じたことがないことを挙げ、鬼神が存在していないことの証明とした。これに対しては、宗密は、仏教が六道輪廻を主張し、人が死んでも必ずしも鬼神になるわけではなく、世の中に鬼神が充満することもありえないと反駁する。

以上のことを考慮すると、もっぱら身を修めることを主眼としている儒道二教では、人間の運命と宇宙の神秘を究明できないと宗密が主張していることが知られる。従つて、人間の抱くこのような形而上学の問題に深くかつ広く答えられるのは仏教だけであり、その故に、儒道が仏教の地位に取つて代わることはできない。しかし、他方、儒道二教の教えが浅薄であると言ふにせよ、あるいは一乗の中に全て包容できると言ふにせよ、儒道二教が人類の思想に占める地位を排斥する必要はなく、儒道二教が人倫の向上のために果たした役割を否定できないといふのである。

浄源は、宗密の『原人論』を激賞し、熙寧七年（一〇七四）、六十四歳の時に、『原人論』の注釈書を作り、『原人論発微録』と名づけた。彼は自序の中で、『原人論』の主旨は儒道二教の浅薄さを批判し、一乗の真理を顯すことにあるが、その内容は三教に亘り、文辭が難解であるため、自分が宗密の『円覚經大疏』及び『鈔』の言葉を引用し、『原人論』の奥深い主旨を解き明かすのであると主張する。また、彼はこの論が大変重要であるので、後輩や弟子たちがこれを熟読するよう期待した。以上の事実から見ると、浄源が宗密の三教関係に対する

主張を支持していることは明らかである。

四 智円の『閑居録』

智円(九七六一—一〇二二)は、宋代の太宗、眞宗時代の僧侶であり、字を無外、中庸子と号した。俗姓を徐といい、錢塘(今の浙江省)の出身である。幼い頃出家し、八歳で具足戒を受けた。二十一歳から奉先源清に従つて天台の教義を学んだが、源清亡き後、西湖の孤山に住し、撰述に努めた。故に、孤山智円と呼ばれた。後に、四明知禮との間に論争があつたので、山内派と見なされて、知禮に代表される山外派と併存した。著作に、『閑居編』五十一卷、詩文雜著集などがある。

智円の三教関係に対する論説は著しく三教圓融を中心として展開した。神清及び宗密の立場とは全く異なり、仏教の独自性を維持しながらも、儒教の優位を承認した。大衆の教化に重点を置き、世間法を重視する仏教の立場に立っていた彼は、仏教の教えと較べ儒教が果たした役割はより根本的であると主張した。従つて、仏教がその教化の目的を達成するためにも、それ自身を儒教の「三綱五常」という思想核心に合わせて変容せしめなければならぬといふのである。

『閑居編』を見ると、智円の三教関係に対する論説には、批判と論争の部分が殆ど見当たらず、三教の教えを混ぜ合わせて融合する思想を主旨とした。三教の相違はただ三教それぞれが果たした役割に基づくものであり、段階の高低とは言えないと考え、次の如く述べている。

嘗謂三教之大其不可遺也。行五常、正三綱、得人倫之大體、儒有焉、絶聖棄智、守雌保弱、道有焉、自因

克果、反妄歸眞、俾千變萬態、復乎心性、釋有焉。吾心其病乎、三教其藥乎！矧病之有三、藥可廢耶？吾道其鼎乎、三教其足乎！欲鼎之不覆、足可折耶？⁽¹⁰⁾

儒教は五常を行い、三綱を正しくし、人倫の大體（主旨）を得る。道家は聖人を絶し、智慧を捨て、弱きものを守り、安んずる。仏教は因縁を以って妄に反し、眞に帰し、あらゆる現象を心に収める。智円は儒・道・釋を鼎の三本の足に喩え、一本が壊れても鼎は立つことができないうって、三教の間に相互依存の関係があることを明らかにした。

智円は更に仏教と儒教の関係について、論説を進めていった。先ず、儒教の教えは仏教を広めるための社会的基礎であるという。

非仲尼之教、則国無以治、家無以寧、身無以安。国不治、家不寧、身不安、釋氏之道何由而行哉？⁽¹¹⁾

つまり、儒教の教えを守らなければ、国が治まらず、社会が乱れ、民衆が法律と道徳を軽視する状態に至って、仏教も必ず崩壊してしまうという。

これをうけて、智円は儒教と仏教をともに尊崇することを主張していた。彼は詩の中で、自分を「内儒外佛」と標榜し、つまり袈裟を纏う儒者であることを明言した。その上で、儒教の綱常倫理を仏教に導入するため、敢えて仏教の敵と見なされる韓愈を褒めた。

韓愈冠儒冠、服儒服、口誦六籍之文、心昧五常之道、乃仲尼之徒也。由是黜釋老百家之說、以尊其教、固

其宜矣。⁽¹²⁾

つまり、儒者であった韓愈の反佛の行為が当然かつ正当なことであり、仏教の学徒が仏教の教えを護るため韓愈の精神を学ばなければならぬと主張したのである。

智円は中庸の思想を重視し、それを龍樹の中道と、そして荘子の『齊物論』の思想と並べて、普遍の真理に位置づけていた。このような考えから、彼は自ら「中庸子」と号し、中庸の思想と仏教の教えとは言葉は違っても、「理」において一致しているということを主張した。

古先覚王升中天、降中国、中生、證中理、談中教。釋之尚中既如此、儒之尚中又如彼、中之為義大矣哉！…
解希乎中、無空有之滯、行希乎中、無偏邪之失、事希乎中、無狂狷之咎、言希乎中、無訐佞之弊。四者備矣、
修之於身、則眞淨之境不遠而復、化之於人、則聖人之教不令而行。⁽¹³⁾

つまり、儒教と仏教はともに中庸を尊び、中庸の思想が仏教の伝播の上に重要な意味を持っているといえるのである。

また、智円が三教融合の立場から、「復性論」を中心とする儒教の心性説を仏教の中に導入しようとしたその努力の蹟は「好山水辨」などの文章から窺うことができる。

山也水也、君子好之甚矣、小人好之亦甚矣。好之則同也、所以好之則異乎。夫君子之好也、俾復其性、小人之好也、務悦其情。君子知人之性也本善、由七情而汨之、由五常而復之、五常所以制其情也。由是觀山之

静似仁、察水之動似知。故好之、則心不忘於仁與知也。小人好之則不然、唯能目嵯峨、耳潺湲、以快其情也。孰爲仁乎？孰爲知乎？及其動也、則必乖其道矣。¹⁴

以上のような智円の論説が唐代の儒者李翱などの影響を強く受けたものであったことは明らかである。いうまでもなく、儒教の人性と仏教の佛性は全く違うものなのであるが、智円は両者の間に何らかの関係のあることを見出そうと努力した。これは仏教側の三教融合であることを主張していた人々の中においても極めて珍しい例であると言えるが、智円の思想の特徴の一つであるといってもよい。

智円の没後、浄源が活躍するようになった。親孝行を重視することにおいて両者は一致しているが、浄源は智円の『孟蘭盆経』に対する注釈を整理し流通させたものの、『閑居編』などの書物については、全く言及していない。その理由は浄源が他の点においては智円の説に同意してはいなかったことにあるとみてよいであろう。

五 契嵩の『輔教編』

智円の時代から少し下って、活躍した著名な僧侶の中に契嵩がいた。彼は三教関係の問題に対して、数多くの著作を撰述し、後世に残したその影響は非常に大きいといえる。契嵩（一〇〇七—一〇七二）の俗姓は李であり、字を仲霊、潜子と号した。藤州鍾津（今の廣西省）の人である。七歳の頃に出家し、十四歳で具足戒を受けた。雲門宗の洞山曉聰禪師（？—一〇三〇）に師事し、『金剛般若経』などの經典を学んだ。宋の仁宗の明道年間（一〇三二—一〇三三）、彼が二十六歳の頃、後に『輔教編』の一部を構成する「原教」などの文章を書き始めた。すでにその頃から、契嵩は儒教と仏教とを調和させようという意図をもって、仏教の五戒を儒教の五常と対応さ

せるべく努力を始めた。三教を融合することが彼の仏教の教学と実践の活動において、終始、その関心の大きな部分を占めていた。結局、彼の努力は朝廷に認められ、支持を得た。仁宗皇帝が彼に「明教大師」の名号を賜ったため、人々から「明教契嵩」と呼称された。

彼の著作には『鐔津文集』などの文集があり、その中に収集された最も有名なものは『輔教編』である。この『輔教編』は、彼の三教融合思想の集大成的な書物で、当時の実力者に三回呈上されている。第一回目は、「原教」を作り終わった後、彼がそれを杭州にいた工部侍郎郎簡に贈り、杭州の知州張方平に渡すよう頼んだ時である。郎簡と張方平はともに契嵩の文章に対して、高い評価を与えた。第二回目は、嘉祐三年（一〇五八年）、『輔教編』を完成した後、彼は当時の首都であった開封へ行った杭州の主簿関景仁に、韓琦、曾公亮、歐陽修などの大臣に呈上するようこの本を託した時のことである。第三回目は、彼は自ら開封へ行き、韓琦などに『輔教編』と『伝法正宗記』を贈り、彼らと面談し、自分の主張に対する支持を求めた時である。更に、彼は開封の知府王素の助けを得て、仁宗に彼の著作と「萬言書」などを呈上した。

これら一連の行動の背景には、宋代の統治が内憂外患の状況下であり、儒者たちによる激しい排佛運動が興ったことが指摘できる。従って、智円の場合とは違って、契嵩が意識した当面の急務は仏教の存続の問題であったので、儒教の優位を承認しながら、仏教の特有の価値をも主張しなければならなかった。つまり、時代の流れが既に儒教によって完全に制覇された状況にあって、契嵩は仏教を維持するため、封建王朝の統治に対する仏教の価値、その存在の理由を繰り返して陳述し、皇帝及び当時の実力者であった儒者の官僚たちを説得すべく努力したのである。

契嵩は、三教はその概念と方法とにおいては相違はあるが、実質は同一のものであると主張した。その共通の実質が何であるかと言えば、それは善であるという。彼は『輔教編』の中で、この問題について、次のように述

べている。

古之有聖人焉、曰佛、曰儒、曰百家。心則一、其跡則異。夫一焉者、皆欲人為善也。異焉者、分家而各為其教也。聖人各為其教、故其教人之方、有淺有奧、有近有遠、及乎絶惡而人不相擾、則其徳同焉。⁽¹⁵⁾

契嵩は宗密の人天教の概念を用い、人天教の五戒十善と儒教の五常仁義とを対応させている。そこでは、表面的には、彼は儒教が仏教の低い段階と一致し、仏教が人を最高の善へ導くことができると述べている。但し、既に紹介したようにこれはあくまでも契嵩が仏教を護るために採った姿勢であつて、本質ではそれは彼が儒教の勢力に屈服していることであつた。

契嵩は、智円と同じく、中庸の思想を重視し、中庸を宇宙の「道」に位置付けた。

中庸、道也。道也者、出萬物也、入萬物也。故以道為中也。⁽¹⁶⁾

また、彼は中庸の思想を基準として歴史上の人物と事件を評論している。例えば、彼は「教不可泥、道不可罔」、つまり、信仰が単なる形式に拘ることは間違いであると主張している。梁の武帝と斉の文宣帝は多くの仏事を行ったとはいえ、結果的には帝王の仕事をまっとうすることができず、その点で中庸の道理に反しており、彼らの行為は真の善行ではなかったという。また、彼は『高僧傳』に載っている。石虎に言った佛図澄の言葉を引用し、自説の証左としている。

夫為帝王之者、正当以誠心體合大順中正之道。⁽¹⁷⁾

これは明らかに儒教の立場から仏教の教理を解釈することである。

親孝行を重視するのは宋代の僧侶の共通点であるが、契嵩はこの面においても、際立っている。『輔教編』の中で、「孝論」の部分に多大の紙数が費やされていることから、この点を窺うことができる。以下、その内容を簡単に紹介する。

この「孝論」は十二章に分かれ、それらに明孝・孝本・原孝・評孝・必孝・廣孝・戒孝・孝出・徳報・孝行・終孝などの標題を附している。明孝では、孝は戒の始め、すべての善行が孝から生じていること、孝本では、道・師・父母は孝の根本であること、原孝では、孝の行為は必ず誠を以ってすべきであること、評孝では、孝の心を以って、一切衆生を愛護すべきであること、必孝では、出家の人も自分の親に対して、親孝行をやるべきであること、廣孝では、儒教と仏教にそれぞれ孝があるが、儒者が仏教の孝の教理に従ってすれば、最大の善を遂げることができること、孝出では、儒教の孝に釋と道の道理を加えるなら、孝を広めることができること、そして、徳孝では、聖人になる条件は親孝行であることを各々説いている。孝行と終孝に至って、有名な僧侶の事跡を引き、仏教の賢者も親孝行を行うことを証明している。

仏教が中国に入って以来、儒教との論争の最大の焦点をなしたのは儒教の倫理の規準であるところの忠と孝に對して、それらをどのように受容するかという問題であった。「沙門不敬王者」などの論は、沙門は世俗の政權の外に身を置き、君主の権力と政權の変更に對して無縁であると主張している。また、仏教の出家主義も父母と家庭を尊重する儒教の立場と衝突した。宋代以後、君主独裁制の成立と儒教の復興に伴い、この二つの点において、儒教の姿勢が強くなり、その立場は一步も後退しない状況へと転じた。従って、契嵩、智円などを筆頭に宋

代の僧侶は儒教に対して、全面的に譲歩する態度をとり、儒教と妥協する道を模索した。

以上紹介したように、契嵩は、仏教の立場から、三教融合を主張するというより、むしろ彼が儒教の立場に立ち、条理的に儒教の教理を活かして、仏教の存在の合理性を弁護したといつてよい。従つて、このような立場から、彼は他の論を批評し、徹底的な三教融合説を守る。ちなみに、契嵩は嘗て『鐔津文集』卷十三の「評北山清公書」で、『北山録』を批評し、取るに足らないものを探ただけで綿密な論説が見られず、優れた書ではないと批判している。⁽¹⁸⁾無論、このことにより、必ずしも契嵩が神清の三教説を非難しているとはいえないが、契嵩は『北山録』が注目に値しないと見なしたことは、事実である。

浄源と契嵩は同時の人であり、しかも両者が同じく杭州を中心とする地域で活動していたため、面識があつた。記述によると、浄源は嘗て自分が編集した詩集のための序文を契嵩に依頼している。また、契嵩は高麗義天に宛てた手紙の中で、自己が浄源の推薦を受けたことに対して、恐縮の気持ちを表している。このような事実から見れば、浄源と契嵩は相互に尊敬し合う間柄であつていた。しかし、従来の資料に基づく限り、浄源は契嵩の学問及び『輔教編』に対して、正面からの議論を避け、殆んど言及していない状況である。その理由は幾つか考えられるが、浄源が契嵩の三教融合の立場に同意していなかった可能性が極めて大きいといえるのではないであろうか。

六 結 論

以上の内容から見れば、三教関係に対する神清、宗密、智円と契嵩の四人の主張は二派に分けられる。神清と宗密は伝統的な仏教者であり、その主張においても仏教の優越を信ずる姿勢が堅持されていた。智円と契嵩は革

新的な仏教者であり、儒教に対して、柔軟な姿勢を採っている。ただし、ここで使った「伝統」と「革新」という言葉はあまり適切ではないと思うが、敢えてこれを用いて二派の相違を顕したい。浄源が三教交渉の問題において採った立場は、神清と宗密の意見を支持し、智円と契嵩の主張を認めない立場であったといつてよい。

宋代以前、いわゆる伝統派の勢力が強かったが、唐代の中国仏教の黄金期が過ぎ去ったのに伴い、仏教者は革新の立場を採らざるを得なかった。例えば、五代、宋代の初頭に永明延壽も三教関係について意見を表したが、彼は『萬善同帰集』の中で、次のように述べている。

佛法如海、無所不包。至理猶空、何門不入。衆哲冥會、千聖交歸。眞俗齊行、愚智一照。開俗諦也則勸臣以忠、勸子以孝、勸國以紹、勸家以和。敷眞諦也則是非雙泯、能所俱空。⁽¹⁹⁾

この引用文のみから見れば、延壽は仏教の教えが「眞諦」、儒教の教えが「俗諦」であり、仏教は智慧の高い人に向けて説く教えであり、儒教は一般の智慧の低い人に向けて説く教えであると主張し、その点で神清や宗密などの説と類似している。現実には、彼は「孝」と「忠」を第一の福田、つまり最高の善業と見なしていた。これについて、彼は次のように説いている。

尽忠立孝、濟国治家、行謙讓之風、履恭順之道。⁽²⁰⁾

これは儒者の言葉と全く相違がない。更に、宋の統治が安定した後、革新派の主張は一層時代の主流になった。智円と契嵩の他にも、著名な僧侶の中に徹底的な三教融合を主張していた人は少なくなかった。その例として、

太宗時代の通慧贊寧（九一九—一〇〇一）、仁宗と神宗時代の大覺懷璉（一〇〇九—一〇七〇）、佛印了元（一〇三二—一〇九八）などを挙げるができる。

通慧贊寧は三教関係について、次のように述べている。

三教循環、終而復始：且夫儒也、三王以降、則宜用而合宜。道也者、五帝之前、則冥符於不幸。：釋氏之門：：旁憑老氏、兼假儒教：：夫如是、則三教是一家之物。⁽²¹⁾

ここでは、贊寧は中国仏教が道教の概念と言葉を借り、儒教の勢力を頼りとしていることを明らかに指摘している。この説からするなら教理的な面で中国仏教の性格を解釈することが可能であるのみではなく、それは中国の歴史における仏教の実際の変遷に対する説明にも適合していると言える。また、彼は「三教循環」の説を提出し、三教が時機に応じ教化の役割を交代するが、教化の目標と効果から見れば、「一家」のものであり、つまり、三教があくまでも同じ立場において封建王朝の統治を支えるべきものであることを示唆している。大覺懷璉は贊寧の三教循環説を継承し、次のように述べている。

天有四時循環、以生成萬物、而聖人之教迭相扶持、以化成天下、亦猶是而已矣。至其極也、皆不能無弊。弊、迹也、道則一耳。⁽²²⁾

ここにおいて彼は、天が季節の循環より萬物を生むごとくに、聖人は三教の循環より衆生を教化すべきこと、また瑕謹がない教えは有り得ず、三教を貫いている道は同一であること、などを説いている。

佛印了元は更に三教を和合し、「一家」(一教)を成そうとした。

道冠儒履佛袈裟、和会三家作一家。忘却率陀天上路、双林痴坐待龍華。⁽²³⁾

仏教界におけるこのような三教融合を提唱する動きは、宋代の政治と文化と密接不可分のものである。要するに、宋代の帝王と大臣は、唐の中・後期、五代で起こった混乱の原因が、儒教の信条が乱れてしまったことにあると見なしていた。例えば、朱熹は次の如く述べている。

唐源流出于夷菝、故闍門失礼之事不以爲異。⁽²⁴⁾

彼らは唐を異民族、或いは教養に欠ける人が建立した異質な王朝であると考え、唐の帝王と大臣が佛教と道教を崇拜したことを強烈に批判し、儒教の復興を唱えた。このような動きの下に、当然、仏教者は三教融合、換言すれば儒教の優先論を提出したり、擁護したりすることをしなげばならなかったわけである。

しかし、浄源はこのような風潮を認めず、ひたすら仏教を最高の段階に位置付けようと努力した。このため、彼は当時の士大夫及び朝廷から不満を招いた。高麗の義天が入宋した史実から見ると、義天が浄源の下で教えを請うべく朝廷に要請を試みたところ、朝廷からは別人が推薦されてきた。浄源が外国の王子の師になることを最初から拒否しようとしていたことがわかる。また、義天の決意が、ようやく実を結び浄源の弟子になることができた後でさえ、儒者たちは依然として浄源の才能を否定した。例えば、三教融合説を支持し、名僧と密接に付き合った蘇軾は義天が浄源に教わることに異を唱え、浄源は庸僧、つまり素質に欠けた凡庸な僧侶であると厳しく

非難した。

自熙寧以來、高麗屢入朝貢、兩浙騷然。皆因奸民等交通、誘引、妄談庸僧淨源、通曉佛法、以致義天羨慕、
來朝從源講解⁽²⁵⁾。

文献の記述によると、淨源がこのような批判を受けた理由は、彼の性格と教説にあることがわかる。

法師立性方嚴、有質問者、苟所不合、則必直之。雖遇貴勢、不少屈也。嘗曰、直心不諂、赴道之本、未聞
以法苟人者也⁽²⁶⁾。

つまり、彼は当時の実力者であった儒者たちに屈従することなく、自己の主張を堅持したのである。このため、
彼はただ蒲宗孟などの僅か数人に推奨されたに過ぎなかった。

以上述べてきたことにより、淨源の三教関係に対する立場は明らかになったと思う。

註

- (1) 卒年に異説があり、大体AD七五四―八一四の間である。
- (2) 大正五二、五七八、下
- (3) 同右
- (4) 大正五二、五八三、上

- (5) 大正四五、七〇八、中
- (6) 大正四五、七〇八、上
- (7) 大正四五、七〇八、中
- (8) 同右
- (9) 同右
- (10) 『閑居編』卷三十四、「病夫傳」、続藏経、一〇一、七六、上
- (11) 続藏経一〇一、五五、下
- (12) 続藏経一〇一、六八、上
- (13) 続藏経一〇一、六七、下
- (14) 同右、六四、下
- (15) 大正五二、六六〇、上
- (16) 大正五二、六六〇、中
- (17) 『高僧伝』・『佛図澄伝』
- (18) 大正五二、七二一、中
- (19) 『万善同帰集』
- (20) 同右
- (21) 大正五四、二五四、下；二五五、上
- (22) 続藏経一三七、二五七、下
- (23) 『雲臥記談』卷下
- (24) 『朱子語類』卷一三六・「歴代三」

(25) 『中国仏寺誌』・「慧因寺誌」卷四、四九

(26) 『中国仏寺誌』二〇、一五二

Summary

Jingyuan and the Thoughts of the Three Religions

Wang Song

The confrontation of the ideas of Confucianism, Daoism and Buddhism, hereafter referred to as the Three Religions, is one of the most familiar topics of research on Chinese Buddhism. This confrontation began at the time when Buddhism was introduced into China and went on until the opening of the 20th century. So that it may be called a characteristic facet of the history of Chinese Buddhism. As this is a very important subject, many scholars, whom I appreciate a lot, have already made important contributions to it.

Since my concern is mostly with the thought and practice of Jingyuan (浄源 1011---1088), a famous monk of the Hua-yan school (Avatamsaka sect) of the Sung dynasty, I started my research on this topic from his point of view. That is to say I focused on the connection between Jingyuan and the problems of the confrontation of the Three Religions.

This study aimed at giving a more complete picture of the social and ideological background of Jingyuan's period, and of the nature of Jingyuan's thought. It also includes a comparison between the views of Jingyuan and four other famous Buddhist scholars of different periods. This paper is meant to elucidate the historical developments within Chinese Buddhism through a study of the confrontation of the Three Religions, and their ultimate compromise.