

契嵩『輔教編』に見られる仏教と儒教の関係

遠藤純一郎

樊遲請学稼。子曰、吾不如老農。請学為圃。子曰、吾不如老圃。樊遲出、子曰、小人哉樊須也。上好礼則民莫敢不敬、上好義則民莫敢不服、上好信則民莫敢不用情。夫如是則四方之民、襁負其子而至矣。焉用稼。

『論語』子路篇

はじめに

儒教はもとより利殖に対して極めて冷淡であった。中国の経済思想史を概観してみるなら、『大學』に由来する義重軽利論が主流となっており、儒家の思想が政策理念に色濃く反映していた様子が分かる。とは言え、宋代以後の飛躍的な経済発展により、この伝統的な経済思想の枠組みだけでは十分に対応することのできない現実に出るようになっていったのである。

非生産的読書人階級の経済状況は必ずしも芳しいものではなかった。勿論、科挙に合格し、官僚の身分を得たとなれば、一定の生活水準は保証され得た。しかしそれでも、極めて裕福な暮らしを保証されていたということではない。まして、それ以外の読書人となれば、直接収入に結びつくことのない学問により生計が成り立つはずもなかった。実際、経済上の理由から商人に転向するような場合も決して少なくはない。袁採の『袁氏世範』では「士大夫之師弟、苟無世祿可守、無常産可依、而欲爲仰事俯育之資、莫如爲儒。其才質之美能習進士業者、上可以取科第致富貴、次可以開門教授以受束脩之奉。其不能習進士業者、上可以事筆札代箋簡之役、次可以習點讀爲童蒙之師。如不能爲儒、則医卜星相農圃商賈伎術、凡可以養生而不至于辱先者皆可爲也。」と述べ、読書人階級の師弟の進路について論じておるが、なるべく学問に関する職を得ることが推奨されながらも、恥とされぬ程度であれば、どんな職でも得て自活せざるをえないとする、家計を優先した極めて現実的な意見が残されている。しかしながら、梅堯臣「聞進士販茶」には、実生活の中で学問が墮落した進士の姿が描かれており、このような危険性を孕みながらも、なおも先の如き意見が発せられねばならない状況となれば、学問を継続することの困難さは想像に難くない。

これとは逆の現象が、明代以後になると明瞭に顕れてくる。それは商人の読書人階級化である。非生産的学問の担い手が、経済的余裕の有る商人に移行してゆく。殊に明清代の徽商らの文化活動はその代表例と目されるが、徽商から多数の学者・官僚を輩出し、新安学派を形成するなど、商人から士人への転身は枚挙に暇が無い。しかし、彼らは単に商人階級の一部を士人化させたというだけではなく、同時に儒学倫理を商業活動に応用させる動きを同時に示した。彼らは子弟教育の為に学処を設け、地域の公共教育の為に巨額の投資を行い、商人の生活にすっかり儒学教育の基盤を定着させていった。そのため、儒学は従来の消極的な抑商主義から脱却し、積極的な商業倫理への転換が図られるようになったのである。

さて、このように俯瞰して見るなら、中国に於ける経済倫理は儒学との結びつきが強く、商業行為を通じて実践される儒学との観点からすれば、儒学倫理の一つの派生と捉えて宜しいようにも見受けられる。となれば、中国に於て仏教が経済倫理に言及する場合、この儒学との関係が特に重要となろう。已に懐海の清規制定に中国の経済思想に対応した形を見てきたわけだが、仏教がいわゆる印度的な経済観念を発揚させる契機は極めて考え難い。仮にその契機を認めるにせよ、儒学との調停は不可避であり、何れにせよ儒学との関係が先ず第一に考えられてこなくてはならないはずである。

そこで本論では、唐代以後、仏教は儒学を如何に位置付けてきたのかを概観し、経済倫理に言及し得る契機の所在について考察してみることになしたい。

1

本論では先ず、宋代の護教書を代表する『輔教編』に於ける儒学の位置付けについて検討を加えてみよう。当書は中国にとどまらず、日本に於いても広く親しまれている様子が知られ、その広範な影響力という観点から、宋代仏教の対儒学的態度の一応の基準として見通しをつけることが可能であろうと思われるのである。

契嵩（一〇〇七〜一〇七二）は、諱が契嵩、字を仲靈と言ひ、自ら潛子と号した。藤州鐘津（江西壯族自治區藤峴）の出身で、俗姓を李と称した。³⁾ 師は父の命により七才になって出家し、十三才で得度落髮、翌年には具足戒を受けている。途中、師の才能を惜しむ実兄らが還俗を試みたが、亡父の命による出家であるため、母がこれに反対したという。師の遊行は十九才に始まり、衡山（湖南省衡陽市）、廬山（江西省九江市）を経、洞山（江西省宜春市）

既聰のもとで得法し、以後慶曆年間（一〇四一〜一〇四八）に呉中錢塘（浙江省杭州市）に至るまで、およそ十五年もの長きに亘った。『輔教編』に見られる広範な俗典の知識と理解は、特別師事するまでもなく、この時期に形成されたものだという。

さて、錢塘に活動の中心を据えた師は、皇祐年間（一〇四九〜一〇五四）に『禪宗定祖圖』『傳法正宗記』を著わすなど、自宗内典籍の著作に勤しむ一方、折しも時代は士大夫の排仏論者の活躍する時期に当り、護教的立場からの論述にも着手した。

『輔教編』は別行の五書、『原教』『勸書』『廣原教』『孝論』『壇經贊』を一書にまとめたもので、成立時期はそれぞれ異なる。⁴ 契嵩自身の記述として『廣原教』は「廣原教凡二十五篇。總八千一百餘言。是歲丙申也、振筆于靈隱永安山舍。」⁵ とあることから、一〇五六年の著作と確実に知られる。また『廣原教』は『原教』より七年を経たの述作というから、『原教』は一〇五〇年あたりの著作ということになる。更に『廣原教』の冒頭に「敘曰。余昔以五戒十善、通儒之五常為原教、急欲解當世儒者之訾佛。若吾聖人為教之大本、雖概見而未暇盡言、欲待別為書廣之。」⁵ とあるので、『原教』が五書のうち最も早くに成立したと考えて宜しいと思われる。

本論では契嵩の『輔教編』の濫觴は一応に一〇五〇年以後のことと了解しておくことにするが、既に彼の李觀・孫復・石介・歐陽修ら排仏論者の主張は一通り出そろっていた時期に相当することになる。そのため、契嵩の儒学観を検討するに際しては、彼の排仏論との関連の元に理解される必要が有る。本論ではこの点をふまえながら、唐代の三教融合説との比較を通して、宋代に於ける儒学摂取の一端を明らかにしてみることにはしたい。

『輔教編』述作は既に護教的な意図に基づくこと述べたが、それは本文中にも「吾所以為二書者、蓋欲發明先聖設教之大統、以論夫世儒之不知佛者。」⁶、或いは「今夫縉紳先生厭吾道者殷矣」⁷とある通り、士大夫の排仏論に対応する為である。

当時の排仏論は、これまでの排仏論に比して取り立てて斬新な観点が持ち込まれているように見受けられず、基本的に仏教を異端とするような批判で構成されている。

孫復は『儒辱』にて「噫、儒者之辱、始于戰國、楊朱墨翟亂之於前、申不害、韓非雜之於後。漢魏而下、則又甚焉。佛、老之徒、橫乎中國、彼以死生禍福虛無報應為事、千萬其端、惑我生民、絕滅仁義以塞天下之耳、屏棄禮樂以塗天下之目」と述べ、仏教（並びに道教）は楊朱・墨翟・韓非子と同じく儒家にとつて好ましくない存在と睨まれている。それ故、彼は続けて「噫、聖人不生、怪亂不平。故楊墨起而孟子廂之、申韓出而揚雄距之、佛老盛而韓文公排之。」⁸と言い、異端の排除には儒家の聖人を必要とし、仏教（並びに道教）に対しては大儒韓愈が奮闘したのだと高く評価する。

この批判に対して契嵩は「此有欲以如楊墨而譏之。夫楊墨者、滯一而拘俗。以之方佛、不亦甚乎。世不探佛理而詳之。徒詢然誕佛謂其說之不典。佛之見出於人遠矣。烏可以己不見而方人之見、謂佛之言多劫也誕耶。」と答え、楊朱や墨翟は俗に拘泥する者であり、この点については孫復に同意しながら、それらと一概に仏教を批判することについては全くの不当だといっているのである。そもそも、このような誤解を生じるのも、儒者は仏教に対する知識を全く欠いており、中味を知らぬまま非難しているにすぎないとして、これを退けている。

さて、この孫復の批判の論旨には、本流たる儒学とそれ以外の異端との対立軸が明瞭に見て取れるが、仏教は諸子の場合とは異なり、外来の宗教という性質があるため、更に加えて、中華主義的立場からの批判にもさらされることになる。

例えば石介の『中國論』では「各人其人、各俗其俗、各教其教、各禮其禮、各衣服其衣服、各居廬其居廬、四夷處四夷、中國處中國、各不相亂、如斯而已矣。則中國、中國也。四夷、四夷也。」¹⁰と言い、中国と夷狄は文化的な相違が歴然と存在し、それぞれに適応した思想、習俗、義礼が必要なのであつて、一方の文化を直ちに他方に適用することはできないと主張している。『原教』では「今日佛西方聖人也。其法宜夷而不宜中國。」¹¹と言い、仏陀は西方の聖人であるから夷狄に適してはいても、中国に適用できるものではないとの主張を挙げ、続けて「斯亦先儒未之思也。聖人者。蓋大有道者之稱也。豈有大有道而不得曰聖人。亦安有聖人之道而所至不可行乎。苟以其人所出於夷而然也。若舜東夷之人。文王西夷之人。而其道相接紹行於中國。可夷其人而拒其道乎。況佛之所出非夷也。」と述べ、舜と文王が夷人であることを引き合いに、聖人は夷狄の如何が問われるのではなく、大道の存非こそ問われねばならないとし、従来儒学の立場からしても石介の如き主張は認められないと、これを退けている。

歐陽修も先の石介の主張に立脚しながら、仏教伝来の経緯を次のように分析する。

佛為夷狄、去中國最遠、而有佛固已久矣。堯、舜、三代之際、王政修明、禮義之教充于天下、于此之時、雖有佛無由而入。及三代衰、王政闕、禮義廢、後二百余年而佛至于中國。由是言之、佛所以為吾患者、乘其闕廢之時而來、此其受患之本也。補其闕、修其廢、使王政明而禮義充、則雖有佛無所施于吾民矣、此亦自然之勢也。¹²

及周之衰、秦並天下、盡去三代之法、而王道中絶。後之有天下者、不能勉強、其為治之具不備、防民之漸不

周。佛于此時、乘間而入。千有余歲之間、佛之來者日益衆、吾之所為者日益壞。井田最先廢、而兼並游惰之奸起、其後所謂蒐狩、婚姻、喪祭、鄉射之禮、凡所以教民之具、相次而盡廢。然後民之奸者、有暇而為他。其良者、泯然不見禮義之及己。夫奸民有余力、則思為邪僻。良民不見禮義、則莫知所趣。佛于此時。乘其隙、方鼓其雄誕之說而牽之、則民不得不從而歸矣。又況王公大人往往倡而驅之曰、佛是真可歸依者。然則吾民何疑而不歸焉。¹³

三代の時代に在つては、王政が安定し礼儀が天下に流布していた為、仏教は中国に流入する契機を有しえなかつたが、三代の王政が衰退崩壊の途につくや、仏教はこの危機的状況につけいり、中国に進入を得たのだという。それ故、元より理想的な三代の王政を復古させれば、仏教の影響を払拭することが可能だと考えている。

『勸書第三』では、「今日、三代時人未有夫佛法之說、豈不以其心而為人乎。曰、何必三代。如三皇時未有夫孔子老子之言。其人豈不以心而為君臣父子夫婦乎。夫君子於道、當精羸淺深之。不宜如此之混說也。」¹⁴ と言い、三代の時代に仏教が存在しえなかつたことを根拠に置くのであれば、三皇の時代には儒家も道家も存在していなかつたのに、それらを平和な治世の絶対条件としえようかと反論する。むしろ『勸書第二』で、「自三代其政既衰而世俗之惡滋甚、禮義將不暇獨治。而佛之法乃播於諸夏、遂與儒並勸。而世亦翕然化之、其遷善遠罪者有矣、自得以正乎性命者有矣。而民至於今賴之。故吾謂佛教者乃相資而善世也。」¹⁵ と述べているように、三代以後には礼儀だけで世界を治めるに足りず、仏法の助力を得る必要があつたと考えるべきだという。

確かに道理といった抽象的な教理・理念の範囲に限れば、或いは契嵩の言う主張も一応に肯んじられるが、印度に発する仏教はどうしても印度文化の色彩が強く、この現実的・具体的な文化的相違が中国で軋轢を生むのは避けがたい事実であつた。

石介は『中國論』で次のように言う。

且又有爲未耜以使人農也、爲詩書以使人士也、爲器材以使人工也、爲貨幣以使人商也、臣拜乎君、子事乎父、弟事乎兄、幼順乎長、冠以束乎髮、帶以繩乎腰、履以韜乎足、妻子以須乎養、賓師以須乎奉、穰麻喪泣之制使人爲哀、程祀祭享之位使人爲孝、汝之勞也如是、我皆無是之苦¹⁶。

国家を支える礎となる四民、礼制の何れをも、「勞」とし、自らにその「苦」が無いとして、中国の儒教文化を否定し、自らをその埒外に置く仏者の態度に批判を加える。また同書では、「聞乃有巨人名曰佛、自西來入我中國、有龐眉名曰聃、自胡來入我中國。各以其人易中國之人、以其道易中國之道、以其俗易中國之俗、以其書易中國之書、以其教易中國之教、以其居廬易中國之居廬、以其禮樂易中國之禮樂、以其文章易中國之文章、以其衣服易中國之衣服、以其飲食易中國之飲食、以其祭祀易中國祭祀。」¹⁷と述べ、仏者のみならず中国人の生活全般さえも変化させてしまったのだと言う。勿論、排仏論者の主張であるから、それは決して歓迎されるような変化ではなかった。李觀も『潛書』にて「事親以孝、事君以禮、聖人以是師天下也。佛之法曰、必絶而親、去而君、別髮而胡衣、捐生以事我、其獲福不知所盡。此獨何歟。受親之體而不養于其側、食君之田而無一拜之謁、家有叛子而族人愛之、邦有做民而吏不肯誅、以佛之主其上也。紂爲諸侯逋逃主、而諸侯伐之。佛爲天子逋逃主、而天子未嘗怒。哀哉。」¹⁸と言い、自恣に過ぎない仏者に都合よく利用されながら、これを甘やかす状況を嘆いている。

対して『原教』では「曰、男有室女有家、全其髮膚以奉父母之遺體、人倫之道也。而子輩反此自爲其修、超然欲高天下、然修之又幾何哉。混然何足辨之。」¹⁹と言い、先の主張に類した批判を挙げ、これに答えて「曰、爲佛者齋戒修心、義利不取雖名亦忘、至之遂通於神明、其爲德也抑亦至矣。推其道於人則無物不欲善之。其爲道抑亦大矣。以道報恩何恩不報。以德嗣德何德不嗣。已雖不娶而以其德資父母。形雖外毀而以其道濟乎。親泰伯豈不虧形邪。而

聖人徳之。伯夷叔齊豈不娶長往於山林乎。而聖人賢之。孟子則推之曰、伯夷聖之清者也。不聞以虧形不娶而少之。子獨過吾徒邪。」と言う。仏道修行はそもそも通常の人倫の実践以上に功德が多大であるから、両親に資するといふ効用の面からすれば孝に背くとする批判を不当だとする。また、親泰伯や伯夷叔が聖人とされる例を挙げ、外見に終始して不孝と判断することは儒学の文脈からしても容認できないと言う。

この論法は実のところ、既に古くより繰り返し使われているもので、契嵩の回答に新味は無い。他にも「父子夫婦天常也。今佛導人割常情而務其修潔者、蓋反常而合道也。夫大道亦恐其有所至於常情耳。不然則天厭之久矣。」²¹ と言い、仏教の実践は世俗の倫理と乖離する面を持ちながらも、道理に合するものであり、それは天が保証している通りだと言い、現実の儒仏の軋轢を止揚しうる論拠は提示しきれていない。

実に、この現実的問題は契嵩にとつても大変な難題であつたことが予想される。例えば、「五戒十善」が世俗の倫理として機能を果たしうることを言う場合であつても、「若嚮之所謂五戒十善云者。里巷何嘗不相化而為之。自郷之邑、自邑之州、自州之國。朝廷之士、天子之宮掖、其修之至也。不殺必仁。不盜必廉。不淫必正。不妄必信。不醉不亂。不綺語必誠。不兩舌不讒不惡口不辱。不恚不讎。不嫉不爭。不癡不昧。有一于此足以誠於身而加於人。況五戒十善之全也。豈有為人弟者而不悌其兄。為人子者而不孝其親。為人室者而不敬其夫。為人友者而不以善相致。為人臣者而不忠其君。為人君者而不仁其民。是天下之無有也。為之者唯恐其過與不及為癡耳。佛豈苟癖於人焉。如此者佛之道豈一人之私為乎。抑亦有意於天下國家矣。何嘗不存其君臣父子邪。豈妨人所生養之道邪。但其所出不自吏而張之、亦其化之理隱而難見、故世不得而盡信。」²² と言い、その効用は必ずしも顕著ではなく、故にあまり世間に認知されていないと自ら評している。また「夫世之不軌道久矣。雖賢父兄如堯舜周公、尚不能必制其子弟。今去佛世愈遠、教亦將季。烏得無邪人寄我以偷安邪。雖法將如之何。大林中固有不材之木。大畝中固有不實之苗。直之

可也。不可以人廢道。」²³とあるように、現実の仏教界の質の低下という問題がのしかかっていた。心無い人物の行動をもつて、仏道を廢してはならないとする主張は、仏教が中国で存立する積極的根拠を提示するものであるとは、もはや見做され得ないのである。

排仏論者達は、仏教を文化破壊者と糾弾するに留まらず、国家財政、経済にとつて無用な負担を強いているといふ、実務的観点からの批判も繰り出している。

石介は『中國論』で「中國所爲土與農、工與商者、我皆坐而衣食之、我貴也如此。」²⁴と言うように、仏者は中国の諸制度を無みしたあげくに、自らを貴しとして、社会に参画することなく消費する存在として描かれている。理財家の顔を持つ李觀は『富國策』を著わし「緇黃存、則其害有十。緇黃去、則其利有十。男不知耕、女不知蠶、其害一也。男則曠、女則怨、其害二也。幼不爲黃、長不爲丁、其害三也。財以彈、國用以耗、其害四也。親老莫養、家貧莫救、其害五也。大山澤藪、跨據以盡、其害六也。營繕之功歲月弗已、其害七也。材才瓦石兼收卻採、其害八也。刻畫丹漆、莫作以熾、其害九也。惰農之子、避吏之猾、其害十也。如是十害除去、則反成十利、民人樂業、國家富強、萬世之策、何憚而不為哉、將以存而勿論乎。」²⁵と述べ、仏教（及び道教）を廢することが國家を富強する最善策であると主張する。その理由として十害を挙げているが、仏教教団が存在することにより引き起される労働力・生産性の低下、財政の圧迫、福利厚生への欠如、資源の浪費などが特に問題視されているようである。

この主張も『輔教編』には反映しており、「曰而何甚不厭邪。子輩雜然盈乎天下不籍四民、徒張其布施報應以衣食於人、不爲困天下亦已幸矣。又何能補治其世而致福於君親乎。」²⁶とする批判を文中に挙げています。これに対して続けて「其一衣食待人之餘非黷也。苟不能然自其人之罪、豈佛之法謬乎。孟子曰。於此有人焉、入則孝出則悌、守先王之道、以待後之學者、而不得食於子、子何尊梓匠輪輿而輕爲仁義者哉。儒豈不然邪。堯舜已前其民未四。當此

其人豈盡農且工。未聞、其食用之不足。周平王之世、井田之制尚舉、而民已置且敝。及秦廢王制而天下益擾。當是時也、佛老皆未之作。豈亦其教加於四民而為癘然邪。」と答えている。ここでは、先ず布施は余剰を前提として、儒教の理念に照らしても矛盾しないこと、堯舜の時代には四民が制度化されていないのに豊かであったこと、秦朝の荒廃に仏教も道教も関与していないことの四点を示し、国家富強の為に仏教を弾圧することは不当だと主張する。更に契嵩は、「若布施之云者、佛以其人欲有所施惠必出於善心、心之果善方乎休證則可不應之。孰為虛張邪。夫舍惠誠人情之難能也。斯苟能其難能、其為善也、不亦至乎。語曰。如有博施於民而能濟衆何如。可謂仁乎。子曰。何事於仁。必也聖乎。堯舜其猶病諸。蓋言、聖人難之、亦恐其未能為也。佛必以是而勸之者、意亦釋人食資而廓其善心耳。世宜視其與人為施者公私如何哉。不當傲其所以為施也。禮將有事於天地鬼神、雖一日祭、必數日齋。蓋欲人誠其心而潔其身也。所以祈必有福於世。今佛者其為心則長誠、齋戒則終身、比其修齋戒之數日、福亦至矣。豈盡無所資乎。」²⁷とも述べ、『論語』を引き合いに出しながら、布施の理念は儒学と合致するものであるとして、社会道徳上の機能を果たすものと位置付けている。またその実践により機能も大いに期待できるものであるとし、布施が存立する根拠を積極的に打ち出している。

3

これまで、当時の排仏論者の主張との対応関係から、些か契嵩の対応について概観してきたが、師はこのような儒者の批判全般を仏教の本質を知らぬ表面的な批判にすぎないものと、これを一蹴する。

儒曰。雖有弗食、不知其旨也。雖有至道弗學、不知其善也。不其然哉。謂其道不足法。推己道以辨之、謂其

書不足詳援己書以較之。夫與鄉人訟而引家人證當乎。必也不當矣。道也者天下之本也。書也者天下之跡也。事也者天下之異也。理也者天下之同也。以理而質事、天下之公也。尋跡以驗本、天下之當也。夫委書而辨道、舍理而斷事、天下若此而為之者、公乎當耶。²²⁸

より本質的な点に注目することができるなら、儒教も仏教も共に「善」を共有しているのであつて、問題はむしろ相互に自家に拘泥する点に在ると指摘する。

此者、古之大樂善人也。以其善類固類於佛。苟其不死、見乎吾道之傳、是必泯然從而推之。噫亦後世之不幸。不得其相遇而相證、尚使兩家之徒猶豫而不相信。噫人情莫不專己而。略人是此而非彼。非過則爭、專過則拘。君子通而已矣。何必苟專。君子當而已矣。何必苟非。²²⁹

天下之教化者善而已矣。佛之法非善乎。而諸君必排之。是必以其與己教不同而然也。此豈非莊子所謂人同於己則可、不同於己雖善不善謂之矜。吾欲諸君為公而不為矜也。語曰。多聞擇其善者而從之。又曰。君子之於天下也、無適也、無莫也、義之與比。聖人抑亦酌其善而取之。何嘗以與己不同而棄人之善也。²³⁰

それではこの「善」を共有するとは如何なる意味を有するものであろうか。『原教』に次のように言う。

夫欲人心服而自修、莫若感其內。欲人言順而貌從、莫若制其外。制其外者、非以人道設教則不能果致也。感其內者、非以神道設教則不能必化也。故佛之為道也。先乎神而次乎人。蓋亦感內而制外之謂也。²³¹

人を心服させ、従属させるためには、内的な心の鍛練と外的な行為の抑制が必要だとされる。この心身両面にわたる修練は、人道と神道それぞれの教えに導かれなければならない。この内外、心身、人道・神道の対は次の箇所と内容的に呼応している。

古之聖人有曰佛者、先得乎人心之至正者、乃欲推此與天下同之。而天下學者反不能自信其心之然。遂毅然相

與排佛之說、以務其名。吾嘗為其悲之。夫人生命、孰誠於心。今忽其誠說而徇乎區區之名、惑亦甚矣。夫心也者、聖人道義之本也。名也者、聖人勸善之權也。務其權而其本不審、其為善果善乎。其為道義果義乎。今學者以適義為理、以行義為道。此但外事中節之道理也。未預乎聖人之道也、大理也。夫大理也者、固常道之主也。凡物不自其主而為之果當乎。漢人有號牟子者、嘗著書以論佛道曰、道之為物也、居家可以事親、宰國可以治民、獨立可以治身、履而行之則充乎天地。此蓋言乎世道者、資佛道而為其根本者也。夫君子治世之書頗嘗知其心之然乎。知之而苟排之。³²

ここでは先ず心と名の対が示される。この心は「人心之至正」と言われるが、引用の頻度からして契嵩は『孟子』に依拠しているようであるから、その語を儒家的に解するなら、人間の道徳的本性を示唆していると考えられる。それと対にされる名とは、言語化された教、或いは概念を意味し、つまり、昨今の儒者は自己の本分たる性善を尽さず、言葉や概念にばかり拘泥しているとの批判を読み込むことができる。そのことは次に提示される対の概念、「聖人道義之本」と「聖人勸善之權」がそれぞれ心と名に対応することからして明瞭である。未たる名がたとえ「聖人勸善之權」であつても、本を審らかにすることがなくければ、善はもはや善ではなく、道義ももはや義ではないことになり、両者は常に不可分の関係を有している。契嵩は牟子を引き合いに出し、世道は仏道を根本とすべきと言い、殊に仏道をその本に位置付けている。

勿論、儒学も聖人の教ということであれば、その本を内に有している筈であるが、何故に仏教だけが特別、本と位置付けられねばならないのであろうか。これについては契嵩自身も「古之有聖人焉。曰佛。曰儒。曰百家。心則一、其跡則異。夫一焉者其皆欲人為善者也。異焉者分家而各為其教也。聖人各為其教。故其教人為善之方、有淺有奥有近有遠、及乎絕惡而人不相擾、則其德同焉。」³³と述べて、教説は多様に相違したとしても、その本質の心は

一であることを明瞭に認めている。しかしながら「夫先儒不甚推性命於世者、蓋以其幽奧非衆人之易及者也。未可以救民之弊、姑以禮義統乎人情而制之。若其性與神道、恐獨待乎賢者耳。語曰、回也庶幾乎屢空。不其然乎。」とあるように、教説の事宜の問題として本質の開示が儒学にはできなかったのだということであり、それ故、殊に仏道を本に位置付けたのは、その本たる心を専注して説示する教説と捉えているためである。このことは「儒者聖人之治世者也。佛者聖人之治出世者也。」³⁵なる一文に、その意が端的に顯れているとも言えよう。

このように見るなら、契嵩の儒仏観は社会的な機能論の観点から披瀝されているように思われる。儒仏何れも自らに本末を備えているとするにせよ、その強調する点が相違していることから、この中国に於て両者が補完的に存立する意義を持つことになるのである。

契嵩によれば、この構格は既に歴史的事実から明瞭に読み取ることができるのだと言う。

先ず「若古之聖賢之人事於佛而相贊之者繁乎。此不可悉數。姑以唐而明其大略。」³⁶と述べた上で、唐代の状況を例示してゆくのであるが、唐の賢臣は基本的に奉仏家であることを指摘する。契嵩によれば、彼の韓愈でさえ、仏教を信奉していたとさえ言う。韓愈は『諫迎佛骨』を上表するなど、唐代を代表する排仏論者である。実に宋代の排仏論も、古文復興運動と相俟って、韓愈を信奉する向きが強く、彼の『原道』に見られる議論をおおよそ踏襲した形となっている。そこにきて、契嵩が韓愈に仏教信奉者の側面を示唆するということは極めて戦略的な記述であるとも評されよう。

実に契嵩は「其送高閑序曰、今閑師浮圖氏、一死生解外膠、是其心必泊然無於所起。其於世必澹然無於所嗜。稱乎大顛則曰、頗聰明識道理。又曰、實能外形骸以理自勝、不為事物侵亂。韓氏之心於佛亦有所善乎。而大顛禪書亦謂。韓子嘗相問其法。此必然也。逮其為絳州刺史馬府君行狀乃曰、司徒公之薨也、刺臂出血書佛經千餘言、期以報

徳。又曰、其居喪有過人行。又曰、掇其大者為行狀、託立言之君子而圖其不朽焉。」³⁷『大顛禪書』『絳州刺史馬府君行狀』の記述を参照する限り、韓愈は首尾一貫して仏教を退けているわけではないとする。そのことを評して「韓子賢人也。臨事制變。當自有權道。」³⁸、或いは「韓謂聖賢也。豈其是非不定而言之反覆。蓋鑿在其心、抑之揚之、或時而然也。後世當求之韓心不必隨其語也。」³⁹と言い、韓愈は本たる心をしっかりと把持していればこそ、権としての言動が事宜に称つていたのであり、通り一辺倒に仏教を退けようとしていたわけではないとするのである。それ故に、韓愈の言葉をあげつらう当代の排仏論者の主張は全くの誤謬であると批判する。寧ろ「昔韓子以佛法獨盛。而惡時俗奉之不以其方。雖以書抑之、至其道本而韓亦頗推之。」⁴⁰と言うように、道本を体得するに際しては仏道に思いを巡らす韓愈の態度にこそ、彼の真意を見るべきだと言っているのである。

このことは同じく李翱の『復性書』にも同様に認められるのだという。

曰、吾於吾儒之書見其心亦久矣。及見李氏復性之說益自發明、無取於佛也。止渴不必東井而飲。充飢不必擇庖而食。得子審其心為善不亂可也。豈抑人必從於我不然也。他書雖見乎性命之說大較、恐亦有所未盡者也。吾視本朝所撰高僧傳、謂李習之嘗聞法於道人惟儼。及取李之書詳之、其微旨誠若得於佛經、但其文字與援引為異耳。然佛亦稍資諸君之發明乎。⁴¹

契嵩の言う通り、『復性書』は孟子の性善説を下敷きにしながら、清浄にして静なる性と欲望につき動かされる情の關係を論及しているが、そこには如来藏思想及び三論の空の思想が見て取れる。(これについては別稿にて専注して論じる予定である)これを契嵩は「道人惟儼」の影響によるものと推測しているが、仏教の教理そのものとして引き当てれば、いまだ不完全な範囲にとどまるものと評価している。しかし、儒者が一般に自前の教理として考えていたものが、実は仏教の影響によるものであるなら、仏教は士人の心の発明に寄与しているものと言え、この意

味から儒者の実践にとつても仏教はますます必要不可欠な存在であることが明瞭になるのだと結論付けている。

4

これまで、先行する排仏論者の主張との関係から、『輔教編』に於ける儒教と仏教の関係について概観してきた。これらの議論を俯瞰するに、おおよそ以前からの議論に終始しているようであり、宋代に至つて新たに展開された議論は取り立てて見当たらない。勿論、同様の議論が繰り返されるにせよ、その形式の背後に存する社会状況には大きな隔たりがあり、その意味から全く等質な議論だとするわけにはいかない。その予感を筆者に与えるのは、契嵩が独自に提唱した聖人観である。

既に述べたように、人間を感服させるには内と外、いわば心身両面の鍛練が必要であり、それぞれ「聖人道義之本」と「聖人勸善之權」に依ることが求められた。これは諸教に等しく認められる構造であり、仏教が独り本質を担うというのではなく、儒教の聖人もこの本を把持するものとした。但し、儒教の聖人自らがこの本を開示するような機会を得なかつたため、「勸善之權」を中心とする教説が形成されることになつた。それ故に、心の深奥を説く仏教を直接に参照することは儒者の発明に大いに寄与するものだと主張するのである。

つまり、儒教も仏教も何れも究極的な真理の領域では等しいものであり、現実の世界では相互補完的な役割を持つものとして解されており、仏教は価値的にある種の相対化が図られることになつた。

このような点に宋代の特徴を見る可能性を想起させるのは、直前の唐代の状況と大きく異なることに由来する。圭峯宗密の『原人論』では自序にて次のように言う。

然孔、老、釋迦皆是至聖、隨時應物、設教殊塗。内外相資、共利群庶。策勤萬行、明因果始終、推究萬法、彰生起本末。雖皆聖意而有實有權。二教唯權、佛兼權實。策萬行、懲惡勸善、同歸於治、則三教皆可遵行。推萬法、窮理盡性、至於本源、則佛教方為決了。然當今學士各執一宗、就師佛者、仍迷實義、故於天地人物不能原之至源。余今還依内外教理推窮萬法、初從淺至深、於習權教者、斥滯令通而極其本。¹²

宗密によれば、孔子・老子・釈迦は等しく聖人であり、その教えは交々民衆に寄与するものであり、世界の現象と本質を説き明すものだとしている。しかしながら、その教えには「權」と「實」が有り、孔子や老子がただ「權」であるのに対して、仏教は「權」と「實」を兼ね備えているとし、それ故、世俗の倫理的領域については三教は共に尊ぶべきものとしえても、真理を尽すという意味に於ては、唯だ仏教だけがその領域に預れるのだとしている。また本文にても「然外教宗旨、但在乎依身立行、不在究竟身之元由。所說萬物不論象外、雖指大道為本、而不備明順逆起滅染淨因緣、故習者不知是權、執之為了。」⁴³と言い、外教（儒教と道教）は何れも存在の現象の範圍を論じることのみで、その背後に大道の存すべきことを知ってはいても、その大道と現象の關係が捉えられておらず、唯だ「權」なるにすぎないと言う。

このように見てみると、宗密の場合、三教が等価とされるのはあくまで「權」の領域のことであり、仏教だけが根底の「實」を兼ねているという意から他の二教に対して常に優位が保証されることになるのである。

宗密よりやや時代は下がるが、延壽の『萬善同歸集』にも三教融合に関する言及が有る。

問。老子亦演行門、仲尼大興善誘。云何偏讚佛教、而稱獨美乎。

答。老子則絕聖棄智、抱一守雌、以清虛憺泊為主、務善嫉惡為教。報應在一生之内、保持惟一身之命。此並寰中之近唱、非象外之遐談。義乖兼濟之道、而無惠利也。仲尼則行忠立孝、闡德垂仁、惟敷世善、未能忘言神

解、故非大覺也。是以仲尼答季路曰、生與人事、汝尚未知。死與鬼神、余焉能事。此上二教、並未逾俗柱、猶局塵籠、豈能洞法界之玄宗、運無邊之妙行乎。⁴⁴

ここでは老子と孔子の境地をそれぞれ概説する。老子は結局、自己の生命を保全するだけで、他人の救済は無く、現象を超えた形而上を語ることはないとし、孔子はただ世俗の倫理の範囲に止まり、言語に拘泥しており、「大覺」とは言えないと評する。それ故、仏教で言う「法界之玄宗」に到達することなどできないのだという。

続けて、次の問答では次のように言う。

問。佛行無上、衆哲所尊。儒道二教、既盡欽風。云何後代之中、而有毀謗不信者何。

答。儒道先宗、皆是菩薩、示劣揚化、同讚佛乘。老子云、吾師號佛、覺一切民也。西昇經云、吾師化遊天竺、善入泥洹。符子云、老氏之師、名釋迦文。列子云、商太宰齶問孔子曰、夫子聖人歟。孔子對曰、丘博識強記、非聖人也。又問、三王聖人歟。對曰、三王善用智勇、非聖人也。又問、五帝聖人歟。對曰、五帝善用仁義、亦非丘所知。又問、三皇聖人歟。對曰、三皇善任因時、亦非丘所知。太宰齶大駭曰、然則孰為聖人。夫子動容有言曰、丘聞西方聖者焉、不治而不亂、不言而自信、不化而自行、蕩蕩乎民無能名焉。吳書云、吳主孫權問尚書令闕澤曰、孔丘、老子得與佛比對以不。闕澤曰、若將孔老二家、比較遠方佛法、遠則遠矣。所以言者、孔老設教、法天制用、不敢違天。諸佛設教、諸天奉行、不敢違佛。以此言之、實非比對明矣。吳主大悅、用闕澤為太子太傅。起世界經、佛言、我遣二聖、往震旦行化。一者老子是迦葉菩薩。二者孔子是儒童菩薩。明知、自古及今、但有利益於人間者、皆是密化菩薩。惟大士之所明、非常情之所測。遂使寡聞淺識、起謗如煙、並是不了本宗、妄生愚執。事老君者、則飛符走印、鍊石燒金、施醮祭之魍魎、習神仙之誑誕。入孔門者、志乖淳朴、意尚浮華、騁鸚鵡之狂才、擅蜘蛛之小巧。此皆違背先德、自失本宗。斯人不謗、焉顯其深。下士不笑、寧成其道。是以佛

法如海、無所不包。至理猶空、何門不入。衆哲冥會、千聖交歸、真俗齊行、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。弘善示天堂之樂、懲非顯地獄之苦。不惟一字以為褒、豈止五刑而作戒。敷真諦也、則是非雙泯、能所俱空。收萬像為一真、會三乘歸圓極。非二諦之所齊、豈百家之所及。⁴⁵

ここでは、老子も孔子も共に「密化菩薩」であると言う。延壽は傍証を挙げながら、菩薩としての老子・孔子は共に仏教を讃歎していたと論証し、儒道は仏教を本として開かれた方便説であることを指摘する。しかしながら、この本義は通常の人間の理解を超えているものであるから、次第に方便説そのものに拘泥するようになり、本義はすっかり忘れ去られることになったと言うのである。

以上の箇所を概観してみるなら、三教は仏教を本質として、儒教と道教が方便として開かれたという構造を有し、如何に現状に於て、諸教が自家に拘泥していたとしても、その本来性を鑑みるなら、仏教の「至理」がそれらを摂取し尽すのだとする延壽の考えが見て取れる。ここでも、儒教と道教は単に権たる方便説に定位され、先の宗密と共通した理解が認められる。

まとめ

宋代以前に於ては、同じく三教の融合を指向しながらも、仏教を根底に据えた仏教独尊とする態度が貫かれており、先の契嵩の態度と異なっている。契嵩によりなされた仏教の相対化は、まさしくこれまで仏教が独占してきた本源を三教で共有することを認めた態度に起因していると言える。

既に李翱の『復性書』に見られるように、儒学の領域に於ても仏教思想の影響を受けながら哲理化が始まり、も

はやそれを倫理に過ぎないとする評価に終始することはできなくなってきた。契嵩の考える本源の共有化も、この儒学の動向と切り離して考えることはできないだろう。また、本論では直接に述べる機会を有さなかったが、契嵩自身も『孝論』を著すなど、仏者の儒教典籍へのアプローチはこの時期になって行われはじめた。たとえこれにより儒学の中に仏教思想を持ち込むことで、上部構造的に儒学を仏教に摂取することを仮に企図していたのだとしても、これまでのように単に本質論に還元して言及するにとどまらず、世俗に於ける倫理的問題を儒学的に仏教側が取り組む姿勢は、従来とは明らかに軌を異にしたものと見做されるべきであろう。

契嵩の言うように聖人の教が何れも本と権に亘るものであるとするなら、先じて儒学が仏教思想を摂取しながら、自家に形而上学の構築することに成功したことと对象的に、仏教側が今度は逆に、自家の内に中国の文化に相応すべき実践的倫理思想の構築を要請されることになる筈である。この点がまさしく唐代と宋代以後を明瞭に峻別するメルクマールと目されてくるのではないだろうか。更に中庸子智圓などの場合についても考察をすすめ、この問題を引き続き注視してゆくことにしたい。

註

1 文淵閣四庫全書子部二 儒家類二

2 梅堯臣『宛陵集』卷三四 「聞進士販茶」 文淵閣四庫全書 集部別集類

山園茶盛四五月、江南竊販如豺狼。頑凶少壯冒嶺險、夜行作隊如刀槍。浮浪書生亦貪利、史筭經爲盜囊。津頭吏卒雖捕獲、官司直惜儒衣裳。却來城中談孔孟、言語便欲非堯湯。三日夏雨刺昏墊、五日炎熱譏早傷。百端得錢事酒脰、屋里餓婦無餼糧。一身溝壑乃自取、

將相賢科何爾當。

3 以下、契嵩の生涯は最古の記録となる『鐔津文集』所収『鐔津明教大師行業記』（大正藏卷五二 六四八下）に基づく。

4 『大正藏』の『輔教編』には他に『真諦無聖論』が収められ計六書の構成となっており、契嵩の言う「五書」と相違する。契嵩自身により註の付された『夾註輔教編』（五山版）を伺うと、『真諦無聖論』は無く五書の構成となっている。また、五書は『輔教編』の名が冠される以前にもひとまとまりで公刊されていたようである。『勸書』の冒頭に「余五書出未逾月、客有踵門而謂曰、僕粗聞大道、適視若廣原教、可謂涉道之深矣。勸書者蓋其警世之漸也。大凡學者必先淺而後深。欲其不煩而易就也。若今先廣教而後勸書、僕不識其何謂也。曰此吾無他義例、第以茲原教廣原教相因而作、故以其相次而例之耳。客曰、僕固欲公擢勸書於前而排廣教於後、使夫觀之者先後有序治淺而及奧、不亦善乎。余然之矣。而客又請之曰、若五書雖各有其目也、未若統而名之俾其流百世而不相離、不亦益善乎。」（大正藏卷五二 六五一下〜六五二上）と有ることから、当初は『廣原教』の後に『勸書』が配列されていたようであり、初学者の便を考え、その順番を訂正し、五書の散逸を防ぐために統一した標題を設けるべきとの助言を得て、「即為其命工移易乎二說増為三帙。總五書而名之曰輔教編。潛子為勸書。」（大正藏卷五二 六五二上）とある如く訂正を経て再版した経緯が語られている。また『傳法正宗記』に「中書劄子許收入大藏 權知開封府王素奏。杭州靈隱寺僧契嵩。撰成傳法正宗記并畫圖。乞編入大藏目錄。取進止。輔教編三冊（此是中書重批者。蓋降劄子後數日。又奉聖旨。更與輔教總入藏批此）。右奉聖旨。正宗記二十二卷。宣令傳法院於藏經內收。附劄付傳法院。準此。嘉祐七年三月十七日（宰相押字）」とあり、前年（嘉祐六年・一〇六一）十二月の上書の通り、『輔教編』を含む契嵩の著作は入蔵を果たしているが、この『輔教編』は『鐔津文集』に「輔教編印本者一部三策」（大正藏卷五二 六九一下）とある通り、版本の体裁を取っている。

5 大正藏卷五二 六五四中

6 大正藏卷五二 六五四中

- 7 大正藏卷五二 六五二上
- 8 『孫明復小集』(文淵閣四庫全書集部五 別集類五)
- 9 大正藏卷五二 六五〇下
- 10 『徂徠石先生文集』卷十 中華書局 一一七頁
- 11 大正藏卷五二 六五一上
- 12 『本論中』、『居士集』卷十七 『歐陽脩全集』中華書局二八八～二八九頁
- 13 『本論中』、『居士集』卷十七 『歐陽脩全集』中華書局二八九～二九〇頁
- 14 大正藏卷五二 六五四上
- 15 大正藏卷五二 六五三上
- 16 『徂徠石先生文集』卷十 中華書局 一一七頁
- 17 『徂徠石先生文集』卷十 中華書局 一一六～一二七頁
- 18 『李觀集』卷第二十 中華書局 二二八頁
- 19 大正藏卷五二 六五一中～下
- 20 例えば『弘明集』所収の『理惑論』や『廣弘明集』の「周祖平齊召僧敘癩立抗詔事」にその典型を見ることができよう。
- 21 大正藏卷五二 六五三上
- 22 大正藏卷五二 六五〇上
- 23 大正藏卷五二 六五一上
- 24 『徂徠石先生文集』卷十 中華書局 一一七頁

- 25 『李觀集』 卷第十六 中華書局 一四二頁
- 26 大正藏卷五二 六五一下
- 27 大正藏卷五二 六五一中
- 28 大正藏卷五二 六五九下～六六〇上
- 29 大正藏卷五二 六五〇中
- 30 大正藏卷五二 六五二下～六五三上
- 31 大正藏卷五二 六五〇中
- 32 大正藏卷五二 六五二上
- 33 大正藏卷五二 六六〇上
- 34 大正藏卷五二 六五四上
- 35 大正藏卷五二 六五一下
- 36 大正藏卷五二 六五四上
- 37 大正藏卷五二 六五二中
- 38 大正藏卷五二 六五二中
- 39 大正藏卷五二 六五二下
- 40 大正藏卷五二 六五二中
- 41 大正藏卷五二 六五二下
- 42 大正藏卷四五 七〇八上

- 43 大正藏卷四五 七〇八上
44 大正藏卷四八 九八七下
45 大正藏卷四八 九八七下〜九八八上
- 〈キーワード〉契嵩、儒教、倫理、経済