

最澄と陸淳（下）

——“邊州”の儒佛交渉と陸淳門下およびその韓愈門下との相反

戸崎哲彦

IV 台州刺史陸淳発給の公驗とその意義

最澄は多くの公驗を将来しており、これも『縁起』に収録されている。その中で最も重要なものが08「台州求法略目錄并陸淳詞一首」（p14）と12「越州求法略目錄并鄭審則詞一首」（p18）であるが¹、『縁起』本には所題の如く「目錄」内容が「略」されている。文政四年（1821）真超刻比叡山浄土院蔵版本「傳教大師將來目錄」は「目錄」を備えており、『全集』卷四所収本「傳教大師將來目錄」は、本来の形に近いとしてであろうか、これに拠って転載した。また、浄土院蔵版本には巻首に「延暦二十四年（805）七月十五日、沙門最澄上表」の署名を有する「進官録上表」が添付されており、最澄の帰朝報告、復命書ともいうべき体裁をとっている²。ただ表題は異なり、『縁起』は13「進經疏等表」に、『霞標』は「上將來經疏表」に作る。後半部分の「越州録」は国宝指定されて現存しているらしいから³、これに依るべきであり、「台州録」の方は早佚にして、浄土院蔵版本が通行本となっているが、両者は誤字脱字や他文書との

¹ 『霞標』初編卷一「根本傳教大師」（p6下）では「縁起」を出自として「將來略目錄」・「陸台州公驗」（p6下）および「眞言付囑目錄」・「鄭明州印記」（p8）と題してその一部を録する。

² 『縁起』15「賜向唐求法最澄傳法公驗」に「以二十四年歲在乙酉六月還來，復命。……延暦二十四年九月十六日。』『日本後紀』卷十二「延暦二十四年六月乙巳（8日）」の條の葛野麻呂の上奏に「六月五日、臣船到對馬嶋下縣郡阿禮村」、最澄『比叡山東塔縁起』（『全集』五、p385）に「以延暦二十四年歲次乙酉七月四日資持……等二百餘部，平安歸到，復命已畢。」

³ 『国宝11・書跡Ⅲ』（前掲書）6「傳教大師將來目錄」一卷、縦28.7cm、横3.59m、図版6-1はその巻首、6-2は巻末のみ、「解説」はp149。他に『日本書學大系・法書篇』（前掲書）第六卷「最澄將來越州録」p15-19。『日本の国宝（076）』（前掲書）「傳教大師將來目錄」p66。『大師全集』卷四の扉に写真「入唐求法請來目錄」。日蓮手抄『顯戒論縁起』p144、『大師全集』卷一『顯戒論縁起』卷上に録文あり、「越州求法略目錄并鄭審則詞」p19（p281）。『智證大師文書』は「明州公驗」p88。文政四年浄土院版本『傳教大師將來目錄』は「傳教大師將來越州録」と題す。

齟齬の多出によって早くから偽造説が唱えられている⁴。

しかし幸いにも圓珍による公驗（目録部分は無し）の写本「最澄台州明州公驗写」が伝存している⁵。圓珍（814-891）、後の第五代天台座主智證大師は仁寿三年（853）、唐の大中七年に入唐求法、時間的に極めて近いこと、かつ最澄に随行した義真（781-833）、後の初代天台座主の弟子であることによって、その所拠本の信憑性は極めて高いといえよう。圓珍自身の将来録や公驗も最澄のそれに酷似しており、かつ多く引用しているから、入唐に際して見本として、おそらくこの二録に限らず、先人の将来文書の写しとって携行したのではなからうか⁶。今、これとの対校によってほぼ復元が可能である⁷。

「台州録」「越州録」の公驗とその特徴

「台州録」と「越州録」はともに目録・牒と印信とで構成されている。まず、「台州録」の後半、牒と印信部分について見れば、それは次の如くである。今、浄土院蔵版本を底本とし、圓珍写本で校訂する。〔 〕は圓珍本の文字、〔 〕は圓珍本のみに見える文字、取り消し線は圓珍本に見えない文字を示す。

⁴ 古川英俊「複〔復〕原校註傳教大師將來台州録」「傳教大師台州將來目録の研究」（『叡山學報』20、1942年）は多くの錯誤を指摘し、また牛場真玄「傳教大師の『將來目録』について」（『印度學佛教學研究』18-1、1969年）、「浄土院版『傳教大師將來目録』について」（『印度學佛教學研究』19-1、1970年）は「湖鏡は鏡湖の錯倒」（p246上）など十一の疑点を列挙され、さらに牛場真玄「浄土院版『傳教大師將來目録』について—特にその序跋を中心として」（『天台學報』12、1970年）、牛場真玄「浄土院版『傳教大師將來目録』について（再再考）—「沙門空集學法目録」との對比を中心として」（『天台學報』14、1972年）においては口吻さらに激しく、「両録は作為の上に立った極めて杜撰なものであって、信頼するに足りない」（p63）とする。

⁵ 園城寺編『園城寺文書・第一巻・智證大師文書』（講談社1998年）、「17：最澄台州明州公驗写、円珍台州公驗請状」（一卷三通、縦29.6×長454.0cm、国宝）「17-1：台州公驗」（p87）「17-2：明州公驗」（p89）。また『三井寺秘宝展』（東京国立博物館編、日本経済新聞社1990年）「67：最澄台州明州公驗写」（p96）は全容カラー。

⁶ 齊藤圓真「入唐・入宋僧の行路と彼らが見た水運」（『村中祐生先生古稀記念論文集・大乘佛教思想の研究』p323）に「入唐・入宋に際して先蹤者の日記を事前に熟読し、あるいは現地に携行したようである。」ただ携行は日記（の写し）に限らないであろう。

⁷ 前掲の古川英俊「複〔復〕原校註傳教大師將來台州録」「傳教大師台州將來目録の研究」、牛場真玄「傳教大師の『將來目録』について」、「浄土院版『傳教大師將來目録』について」、「浄土院版『傳教大師將來目録』について—特にその序跋を中心として」、「浄土院版『傳教大師將來目録』について（再再考）—「沙文空集學法目録」との對比を中心として」をはじめ、また桑谷祐顕「最澄将来の天台諸祖に関する伝記史料について」（『大乘仏教思想の研究：村中祐生先生古稀記念論文集』山喜房佛書林2005年、p458）でも「台州録」は「所謂浄土院版を唯一の底本とする諸活字本であるから、他に異は存在しない」として圓珍写本は用いられていない。

日本國求法僧最澄等勸定合疏記等壹佰貳部、貳佰肆拾卷之中
妙法蓮花經玄義十卷—智者大師出—二百七十三紙

惣有百二十部〔當州傳得天台大師教文〕三百四十五卷⁸，除經教述所用之紙
八千五百三十二紙。〔名目具別錄〕

〔牒〕最澄等深蒙 郎中慈造，於大唐台州臨海縣龍興寺淨土院，依數〔抄〕
寫取，勸定已畢。謹請〔〔空格〕〕當州印信，示後學者，求法有在，然則 郎
中法施之德，永劫無窮，衆生法用〔財〕之用，長夜不盡。誓願傳法高光，
廻向 使君念念增福，剎那圓智，然後普及十方一切含識，俱乘一寶車，同
遊八正路，怨親平等，自他俱也〔利〕。〔謹牒。〕

大唐貞元貳拾〔廿〕壹〔一〕年歲次乙酉貳〔二〕月朔辛丑拾〔十〕玖〔九〕日乙未，日本國比叡山寺

求法僧最澄錄〔牒〕

日本國求法僧義真

儼從丹福成

勾當夫唐天台山圓宗座主西京和尚道遠

〔台州判 寫白〕

寂澄闍梨，形雖異域，性實同源，特稟生知，觸類懸解，遠求天〔台〕妙
旨，又遇龍象遠公：摠萬〔万〕行於一心，了殊途〔於〕三觀；親承秘密，
理絕名言。猶慮他方學徒，未能信受。處〔所〕請當州印記，安可不任為
憑。夫唐貞元廿一年二月廿日，朝議〔大夫使〕持節台州諸軍事守台州刺史
上柱國〔陸〕淳給書。

陸淳の印信部分は圓珍本および『緣起』の「陸淳詞」と基本的に合致し⁹、圓
珍本のみに見える「台」「於」「所」は文の構造、文法から見て正しい。淨土院
本が印信の末の署名を字「淳」のみに作るのは別の「明州牒」に見える「廿六

⁸ 淨土院本「台州録」の冒頭には「壹佰貳部、貳佰肆拾卷」とあり、末には「百二十部、
三百四十五卷」、さらに「越州録」の冒頭には「向台州求得法門都合一百二十八部、
三百四十五卷」とあって三者が合致しない。このことが淨土院本の信憑性を疑わせる原因
となっているが、「越州録」の「前後都惣二百三十部、四百六十卷」や「進官録上表」の「摠
二百三十部（台128+越102）、四百六十卷（台345+越115）」と整合する点から「一百二十八
部、三百四十五卷」が正しく、「百二十部」は位数詞「百」の前に系数詞があるのが通例で
あるから、他にも脱字があると考えべきであり、「〔一〕百二十〔八〕部」「壹佰貳〔拾
捌〕部、貳〔叁〕佰肆拾〔伍〕卷」のような脱字と誤字が考えられる。

⁹ 他にいくつか微細な異体字の相異があるが、今これらは省略する。

日淳」に倣ったものか。「朝議……」の文散官には朝議郎（正六品上）と朝議大夫（正五品下）が考えられるが「朝議持節」では文意不通。これらの点からみても、圓珍本は牒を含む全文が原本による写しであると認めてよい。次に、「台州録」の後に綴られている「越州録」（越州目録と明州公驗）の方は、延暦寺現存本国宝を底本として圓珍本で対校する。

日本國求法僧最澄目録：

惣合二百三十部、四百六十卷。

向台州求得法門〔文〕都合一百二十八部、三百四十五卷。名目具別録。

向越府取本寫經并〔抄習〕念誦法門〔經教〕都合一百二部、一百一十五卷。〔名目並如別録〕

五佛頂轉輪王經五卷——一百張

〔牒：最澄等〕向越府龍興寺詣順曉和上所，即最澄并義真逐和尚到湖〔鏡〕鏡〔湖〕東峯山道場，和上導兩僧治道場，引入五部灌頂蔓荼羅壇場，現蒙授真言法，又灌頂真言水，便寫取上件念誦法門并供養具樣，勘定已畢。最澄等深蒙 郎中慈造，去年向台州，兩僧等受大小二乘戒，又〔抄〕寫取數百卷文書。今年進越府，二僧入五部灌頂壇，又抄取〔習〕念誦法門。前後都惣二百三十部，四百六十卷也。能事已畢，今歸本鄉。今欲請 當州印信。外方學徒等，將示求法元由矣。然則 郎中傳法之功，攀福於現當，羣生聽法之德，期果於妙覺。伏願 使君，近登三台位，遠證三點〔德〕果，然後堅通三界，橫撥十方。六道四生，一切含靈，同入禪門，俱遊慧苑。信謗平等，自他得益〔道〕歟。〔謹牒。〕

大唐貞元貳拾〔廿〕壹〔一〕年歲次乙酉五月朔己巳拾〔十〕叁〔三〕日辛巳，日本國求法僧最澄錄〔牒〕

日本國求法譯語僧義真

日本國求法僊從丹福成

孔夫子云：吾聞西方有聖人焉，其教以清淨無為為本，不染不着為妙。其化人也，具足功德，乃為圓明。最澄闍梨，性稟生知之才，來自禮義之國；萬里求法，視險若夷，不憚艱勞，神力保護。南登天台之嶺，西泛鏡湖之水，窮 智者之法門，探灌頂之神祕，可謂法門龍象，青蓮出池。將此大乘，往傳本國，求茲印信，執以為憑。昨者，陸台州已与題記，故具所觀，爰申直筆。大唐貞元廿一年五月十五日，朝議郎使持節明州諸軍事守明州刺史上柱國榮陽鄭審則書。

日本國入唐使

持節大使從四位上行大政官右大辨兼越前守藤原朝臣葛野麻呂

准判官兼譯語正六位上行備前掾笠臣田作

錄事正六位上行式部省大錄兼伊勢大目勲六等山田造大庭

錄事正六位上行大政官左少史兼常陸少目上毛野公頼大

「越州録」の方にも異同があり、印信では『緣起』の「鄭審則詞」が「艱」を「難」に、「將」を「持」に、「執」を「猶」に、「憑」を「馮」に作るのを除き、圓珍本と基本的に合致する。牒の「湖鏡」は「鏡湖」に、「三點果」は「三德果」に作るのが正しく、また「牒」「謹牒」を備えているのも原本に近いであろう。そこで「台州録」「越州録」ともに圓珍本の方が善本であって原本により忠実であるとなれば、今日国宝指定されている「越州録」（料紙に墨界線あり）は、「明州之印」が捺印されているとはいえ、それを含んで、後人による極めて用意周到な複製品と断ぜざるを得ない。

浄土院蔵版本「傳教大師將來目錄」は巻首で復命書の体裁をとっているから朝廷に提出したのであり、そこで「台州録」と「越州録」の唐本は事前に写しがとられて、それが伝本となったのであれば、誤脱に満ちたものになったことも肯けようが、しかし「進官録上表」あるいは「進經疏等表」・「上將來經疏表」に作るにせよ、それには

躬寫教述，所獲經并疏及記等，摠二百三十部（台128+越102）、四百六十卷（台345+越115），且見進經一十卷，名曰《金字妙法蓮華經》七卷、……如意壹柄，謹遣弟子藏經奉進，但聖鑑照明二門圓滿。

とあって、印信を含む「將來目錄」を進呈する旨は明記されていない。この点は俄かには断じがたいとしても、このような公験がたしかに発行された事実は中国側の史料によっても検証される。

北宋の贊寧奉勅撰『宋高僧傳』（端拱元年988）卷二九「唐天台山國清寺道邃傳」に次のようにいう¹⁰。

釋道邃，不知何許人也。……貞元二十一年，日本國沙門最澄者，……乃盡繕寫一行教法東歸，慮其或問從何而聞，得誰所印，俾防疑誤，乃造邦伯作援證焉。時台州刺史陸淳判曰：“最澄闍梨，形雖異域，性實同源。特稟生知，觸類玄解。遠傳天台教旨。又遇龍象邃公，總萬行於一心，了殊塗於三觀。親承祕密，理絕名言，猶慮他方學徒未能信受。所請印記，安可不任為

¹⁰『大正新脩大藏經』卷五〇「史傳部二」。

憑”云。

陸淳の印信が引かれており、180年後の成立であるが、舛訛は極めて少ない。唐武宗による会昌間の法難や唐末五代の混乱と割拠を経ながらも中国に伝存していた写本に拠ったものであろう。南宋の宗鑑『釋門正統』（嘉熙元年1237）卷二「山門授受道邃」にも次のように見える¹¹。

貞元二十一年，有最澄者，日本明敏僧也。遠泛溟洋，來求教法。邃師講誨，遂為弟子，盡寫一宗論疏以歸。過天台郡守陸淳，求一言作據。陸判云：“最澄闍梨，身雖異域，性實同源。特稟生知，觸類玄解。遠傳天台教旨。又遇龍象邃師，摠萬法於一心，了殊塗於三觀。親承祕密，理絕名言，猶慮他方學徒未信受。請印記，安可不從。”

宗鑑は呉克己『釋門正統』（慶元間1195-1200）を襲い、克己は元穎『天台宗元録』（政和年間1111-1118）を基礎とする。引用は『宋高僧傳』より省略が若干見られるものの、ほぼ同文の引用である。やはり天台宗系統の伝燈史たる志磐『佛祖統紀』（咸淳五年1269）卷八「十祖興道尊者（道邃）」には¹²

貞元二十一年，日本國最澄遠來求法，職講受誨，晝夜不息，盡寫一宗經書以歸。將行，詣郡庭白太守，求一言為據。太守陸淳嘉其誠，即署之曰：“最澄闍梨，身雖異域，性實同源。明敏之姿，道俗所敬，觀光於上國，復傳教於明賢。邃公法師，摠萬法於一心，了殊塗於三觀，而最澄親承祕密，不外筌蹄，猶慮它方學者未能信受其說。所請印記，安可不從。”

とあり、印信の引用は『宋高僧傳』よりもやや長いが、文字はさらに変動を来たしている。志磐の書が宗鑑・呉克己の『釋門正統』の他に景遷『宗源録』（嘉定年間1208-1225、佚）に基づいて「缺天・遺漏を補う」¹³であったならば、あるいは別の伝来資料に拠ったことに由る相異も考えられるが、今これらの記載に拠っても「台州録」に見える陸淳印信の発給の事実が確認される、と同時にそれが圓珍写本に近い点から、浄土院蔵版本の誤りが指摘できる。ちなみに『宋高僧傳』で最澄に関する記事は全文の70%（209字／300字）を、『佛祖統紀』で全体の69%（177字／258字）を占めており、しかも三伝とも陸淳印信の引用を中心にして構成されている。最澄との邂逅以前の記載は、ともに50～60字で

¹¹ 早くは北宋・政和年間（1111-1118）の元穎『天台宗元録』に始り、慶元年間（1195-1200）に呉克己が増補、『釋門正統』に改名。

¹² 『大正新脩大藏經』卷四九「史傳部一」。

¹³ 西脇常記『中国古典社会における仏教の諸相』（知泉書館2009年、p192）。

あり、最澄との別後について『高僧傳』はただ「後终于住寺焉」といい、『統紀』は陸詞の引用で終っており、三伝とも道邃を「不知何許人」として『縁起』に収める乾淑「道邃和上行迹」約四百字を、また盧審則「第七祖道邃和上道德述」約四百字、用いていない。『佛祖統紀』は天台の立場から編纂されているが、「行迹」「道德述」等は早くに散佚したのであろうか¹⁴。

今日の「将来目録」は舛誤多出で信を置けないが、最澄はたしかに公験を将来していたと断じてよい。そもそも公験とは官署の発給する証明書の類であるが、最澄が官署に対してとった行為は前代未聞であり、そこに最澄の用意が窺える。

“公験”の内容分類とその意義

最澄が取得し、将来している公験は内容上から以下の三つに分類されよう。

甲種：通行許可証。『縁起』に収める03「大唐明州向台州天台山牒」・09「大唐明州向越府牒」がそれである。厳密に言えばその一部であり、「大唐台州向明州牒」（題擬）と一体になって現存するために「傳教大師入唐牒」と題されているものがそれである。本人の「牒」上申書に携行品・人員・姓名や入出地（州）・事由等が記され、刺史が「任為公験」と記して認可し、署名の上、官印「～州之印」が押される。

これはいわばビザ付きパスポートのような許可書で、「過所」とも呼ばれる類であるが¹⁵、これとは全く性格を異にする、いわば修得・取得の証明書の類があり、それはさらに二つに分けられる。

乙種1類：合格証明書、資格証書。『縁起』の17「大唐台州給僧義眞公験」・18「大唐明州僧義眞公験并遣大唐使公験」がこれに当たり、前者を例に示せ

¹⁴ 桑谷祐顕「最澄将来の天台諸祖に関する伝記史料について」（『村中祐生先生古稀記念論文集』p462）によれば「宋士衡編『天台九祖伝』（一二〇八年成立）の巻末に、乾淑述『道邃和上行迹』（別名『行業記』）として全文が現存する。』『天台九祖傳』（『大正新脩大正藏經』第51冊、No.2069）は南宋・雲間沙門士衡の編。巻首の序に「嘉定改元」、巻末の「天台九祖傳終」の後に嘉定辛未（四年1211）の瑠瑠住山有朋の刊識あり、さらにその後に「附：道邃和上行迹（又作行業記）」として載せているから、後人が附加したものであろう。また、湛然については同氏「最澄将来の湛然の伝記史料について」（『天台學報』43、2000年）が『高僧傳』作出の原史料であったとする。最澄『内証佛法相承血脉譜』（『全集』巻一、p30（228））の「瑯琊道邃和上」下に「謹案『道邃和上行業記』云」として引くが内容は『縁起』の「道邃和上行迹」と同一である。

¹⁵ 『舊唐書』卷四四「職官三」に「關令掌禁未遊，伺奸慝。凡行人車馬出入往來，必據過所以勘之。」

ば、次のような記載内容である。

右義真深蒙郿中慈造，於大唐台州唐興縣天台山國清寺受具足戒已畢，謹請公驗印信，謹牒。

大唐貞元廿一年三月一日，日本國求法僧最澄牒。

任為公驗。三月一日，台州刺史陸淳給印。

これは訳語（通訳）として同行した義真（25歳）が当地で具足戒を受け、その証明を官署に求めたのに応じて発給されたものである。やはり刺史の署名と官印を備えているが許可証ではない。また、これとは別に、証明書ではあるが、このような受戒得法の証ともやや異なるものがある。

乙種2類：成績証明書、修了証書。「傳教大師將來目錄」の「台州録」・「明州録」がそれに当たる。先に本文を掲げたように、「將來目錄」は滞在中に書写した全経論疏等の目錄にして、いわば本人の学修履歴書であり、刺史陸淳がこれを受けて写経等の事実や道邃等から受けた天台教義の修得などを認証し、いわば成績評価をあたえて、署名し官印を押した。

最澄は明州でも刺史鄭審則から同様の報告と申請をして印信を得ている。おそらく帰国後のことを考慮してとった行動であろう。果たしてこれが功を奏することとなる。『縁起』15「賜向唐求法最澄傳法公驗」に次のようにいう。

治部省：國昌寺僧最澄。右……奉詔，渡海求道，詣於台州國清寺智者大師第七弟子道邃和尚所，求得天台法門二百餘卷，還於越州龍興寺，遇……順曉和尚，入灌頂壇，受三部悉地法并陀羅尼法門三十餘卷……等，取台州刺史陸淳、明州刺史鄭審則印署，以（延曆）二十四年歲次乙酉六月還來復命。……敕：入唐受法僧二人，宜令所司各與公驗。……延曆二十四年（805）九月十六日。

刺史の印信は、『顯戒論』の根拠として活用できたのみならず、朝廷・治部省から受法の公認を得るのにも有効であった。

外国人による經典や文物の国外帯出では州長官の認可を要したとしても、最澄の用意はそれだけではなかった。かつて「請入唐請益表」¹⁶に入唐の必要性を述べて

幸求天台妙記，披閱數年，字謬行脫，未顯細趣。若不受師傳，雖得不信。といったのは、脱誤の多い教本に代わって善本を得るだけでなく、つまり教本

¹⁶『全集』卷四（p341）。

に依る修得ではなく、直接の伝授を切望したのであるが、唐土で受戒得法したことを公的に承認させる必要、善後策をも考えていた。そもそも伝灯の証としては衣・鉢の伝授や、偈による口授、「付法文」の付与などの方法があったが、「証明するのは、その場に出席していた人々の記憶である」¹⁷ならば、いずれも僧侶集団あるいは当事者間の範囲に過ぎない。最澄が企図したのは第三者、しかも佛教界を離れた官署・国家からの公証であった。これは未だ嘗てなかった所行である。新しい知識の吸収に貪欲であった空海とは異なる最澄の周到な一面が窺える。刺史陸淳は外人僧侶の請願に応じてそれを発給したが、これも前代未聞の措置であった。後にこのことが前例となり、国内外に影響を及ぼすことになる。

ここまで陸淳の公驗との関係から最澄の行動を追跡して来たが、ひとつ不可解な点がある。最澄が帰国後、比叡山で実行した菩薩戒は台州での受戒に依拠したものに違いないが、その公驗(乙1)を取得した記録が見当たらない。長安から帰朝の一報を受けた、あるいは陸淳の長安召還を知ったであろう最澄は、2月19日に「台州將來目錄」を作成し、それを持参して20日付けの陸淳の公驗(乙2)を受け、その後、おそらく携行品の整理等をして出発の準備を進め、明州に向かう上申をして3月1日にその公驗(甲)を取得するが、それと同日に「去年十二月七日」に義真が受けた声聞(小乗)具足戒の公驗(乙1)も取得しており¹⁸、「血脈譜」によれば3月2日夜に道邃より圓教菩薩戒を授けられ¹⁹、3日上巳(3日)に送別会が催されて明州へ向かう。菩薩戒は具足戒と違って一師、おそらく道邃のみによる「授於至信」を指すとしても²⁰、受具足戒では公驗(乙1)を取得しているが、同じく当事者間のみが知るものであった受菩薩戒の公驗(乙1)の発行については、これに関する言及さえ見出せない。

¹⁷ 平川彰「授菩薩戒儀と律藏の比較」(天台学会『傳教大師研究』1973年、p1159)。

¹⁸ 『縁起』の19「賜向唐求法譯僧侶義真公驗」(延暦二十四年九月十六日)に「治部省：……於台州國清寺屈大德受聲聞具足戒，又於道邃和尚所受大乘菩薩戒。」

¹⁹ この夜「最澄、義真等與大唐沙門二十七人俱受圓教菩薩戒」と記すが、『叡山大師傳』には「湛然授道邃，道邃授最澄，次義真也。」とする。

²⁰ 台州での「菩薩圓戒」は湛然『授菩薩戒儀』(一に『妙樂』十二門戒儀)に作る)によって行なわれたはずである。具足戒のように現実の三師七証の十僧を招いて行なわれるのではなく、現実の一師による、あるいは釈迦佛・文殊菩薩・弥勒菩薩の前で自誓受戒する形をとる。「授於至信」と表現されているのはそのためであろう。最澄が南都を小乗戒と批判して別に創始した菩薩戒もこれに基づく。『全集』巻一『授菩薩戒儀』(p303)、平川彰「授菩薩戒儀と律藏の比較」(『傳教大師研究』1973年)に詳しい。

また、今日の「道邃付法文」も、歳次干支から見ても後人の偽作であることは明白であるが、道邃の署名「三月十五日」に拠る所があるとしても、この時すでに道邃・陸淳は二人とも台州を離れていたであろう。ただ仮に貞元廿一年春の、数字ではない干支「丁卯」の記載には拠る所があると考えれば、2月27日がそうであり、「天台宗未決」²¹つまり「台州龍興寺極樂浄土院」で最澄の提示した十箇条の質問に対して道邃が逐一回答したとする「決義」には「貞元二十一年二月二十九日」の日付けがあるから、これらは20日付け公験（乙2）と3月1日付け公験（甲）の間にある。これは呉「敘」の「開宗指審焉」を指すとしても、しかし公験（乙2）には「親承秘密，理絶名言」とあり、20日の署名があって整合しない。そもそも付法の後に授菩薩戒することがあり得るであろうか。ちなみに義真は天台で具足戒を受けているが、3月2日夜に菩薩戒を受けたならば、具足戒の後、つまり順序が逆になる²²。「道邃付法」や道邃「決義」は、仮に事実と認めるとしても、また公験を要するものではないとしても、授菩薩戒の公験（乙1）の発行は可能にして必要なものではなかったか。仮に早期に亡失したとしても、言及した記録さえ見当たらないのは不可解である。

陸淳発給公験の影響

かくして台州で刺史の修得証明書たる公験を得るのに成功した最澄はこれを前例として明州でも同様のものを刺史に求め、成功する。18「大唐明州僧義真公験」に

去年十二月七日於大唐台州唐興縣天台山國清寺受具足戒已畢，謹連台州公験，請當州公験印信。謹牒。……任為憑據。四月八日，明州刺史鄭審則給〔印〕。

というのは公験（乙1）であり、また「越州録」でも「最澄等深蒙郎中慈造，去年向台州，兩僧等受大小二乘戒，又抄寫數百卷文書。今年進越府」と上申した最澄に明州刺史が応じたのも「昨者，陸台州已與題記，故具所親，爰申直

²¹『全集』巻五（p41）。もとは『唐決義』全二巻中首十問答。また、『全集』巻五には『霞標』から「在唐問答」（p159）、『山家在唐傳』から「四夜傳」（p161）を収める。仲尾俊博「遮那業と唐決」（『密教学』8，1971年、『日本初期天台の研究』永田文昌堂1973年、p286）。この真偽も問題視されており、「室町時代の偽作とも、いわれている」（春日禮智「傳教大師の入唐について」、天台学会『傳教大師研究』1973年、p317）。

²²菩薩戒は入信的な儀式に過ぎず、天台でも「今山家亦先受菩薩戒，後利他之故，誓假受小儀（小乘戒）」（『顯戒論』巻上）、菩薩戒の後に具足戒を受けたようである。なお、最澄はすでに南都東大寺で具足戒=小乘戒を受けている。

筆」、やはり陸淳による前例、公驗（乙2）に準じたのである。対応措置のみならず、書式も同一であり、さらに「闍梨」「性稟生知」「龍象」等の語彙に至っても台州刺史陸淳の公驗に学んでいるであろう。ちなみに『台州相送詩』等では「上人」あるいは「沙門」と称しているが、陸淳は「闍梨」と称し、敬意を表した。希烈宿禰の鈔書にあったという「台州刺史陸淳『送最澄闍梨還日本』詩」もこの称を使う。

このように陸淳の例は他を動かした、あるいは最澄はそれを巧みに活用したといえよう。これは同時代の国内における陸淳の影響であるが、その後もこの前例は模範とされ、準拠される。

承和五年（838）、後に天台三代座主となる圓仁（794-864）らが入唐求法した。当時、圓仁は請益僧にして遣唐使と共に帰国すべき資格であったために時間的有余がなく、唐朝から浙東に入ることが認可されなかったが、長期滞在の留学僧であった圓載（?-877）は台州に入ることが叶えられた²³。『宋高僧傳』卷三〇「唐天台山禪林寺廣脩傳」に²⁴

開成三年（838）日本國僧圓載來躬請法，台州刺史韋珩請講《止觀》于郡齋。

とあるのは、かつて陸淳が道邃を招いて『天台止觀』を講義させ、最澄が聴講したのに倣って、のちの刺史韋衡（珩？）が天台禪林寺の僧広脩（771-843）を招いて州城で『止觀』の講義させ²⁵、圓載に聴かせたことをつける。おそらくこのような講席が台州刺史の間では、陸淳以後、模範とされ、慣例となったのであろう。ただ台州刺史の「韋珩」あるいは開成「三年」には疑問がある²⁶。このたびの天台巡礼は日本天台宗の使命を受けていた。圓仁が日本から

²³ 佐伯有清『円仁』（吉川弘文館1989年、p102）、佐伯有清『悲運の遣唐僧—円載の数奇な生涯』（吉川弘文館1999年、p42）。

²⁴ 『大正新脩大藏經』卷五〇「史傳部二」。

²⁵ 宗鑑『釋門正統』卷二「廣脩」にも「日誦……四分戒本。天台〔台州〕刺史韋珩請講《摩訶止觀》于郡齋。會昌三年……」と見える。

²⁶ 圓仁『入唐求法巡禮行記』によれば圓載は開成四年二月二八日に徐州で圓仁と別れ、揚州を経て台州に向かっているから、開成三年ではあり得ない。談鑰『〔嘉泰〕吳興志』（中華書局1970年『宋元方志叢刊5』、p4775下、p4777上）卷一四「郡守題名」に「韋珩：太和五年（831）四月，自江州刺史拜，未視事卒。……右唐刺史，據廳壁題名。」すでに大和年間に湖州で卒している。また陳耆卿『〔嘉定〕赤城志』（『宋元方志叢刊7』、p7343上）卷八「郡守」に「寶曆二年（826），韋衡。」岑仲勉『元和姓纂附四校記』（中華書局1994年、p188）卷二はこれに拠って「衡」を「珩」の誤とし、また郁賢皓『唐刺史考全編（3）』（安徽大學

託されて持参した天台教義に関する圓澄・義真等の呈した質問状「延暦寺未決三十條」を、圓載が代わって天台で回答「唐決」を求めたのである²⁷。圓載「乞判印牒」に次のようにいう²⁸。

貞元中、僧最澄來、會僧道邃為講義，陸使君給判信，歸國大闡玄風。去年（開成四年），僧圓載奉本國命，送太后衲袈裟供養大師影，聖德太子《法華經疏》鎮天台藏。賚《衆疑義五十科》來問，抄寫所缺經論。《禪林寺僧廣脩答》一本，已蒙前使李端公（李文舉）判印竟。《維錫答》一本，并付經論疏義三十本，伏乞郎中（滕邁）賜以判印。……開成五年（840）八月十三日天台僧維錫謹獻郎中使君（滕邁）閣下。²⁹

天台禪林寺の広脩は回答を与えたが、その回答書に刺史の李文舉が、また維錫の回答に対しても刺史の滕邁が自署・官印していることが注目される。さらに、仁寿三年（853）に入唐した圓珍（814-891）も重ねて陸淳の公驗（乙2）発給を例に挙げて刺史に求める。当初、台州刺史の李肇や裴謨には父母の如く格別の接遇を受けており³⁰、陸淳以来の遺風を感じさせるが、次に着任した嚴修睦はどうも異質であった。大中十二年（858）閏二月、刺史に宛てた長文の

出版社2000年、p2049）卷一四四「台州」も岑説に拠って“韋珩”“寶曆二年”を採る。柳宗元「寄韋珩」詩、「答韋珩示韓愈相推以文墨事書」にいう韋珩ではなからう。江州・湖州の刺史であったのは韋衡ではなからうか。

²⁷ 長尾俊博『日本初期天台の研究』（永田文昌堂1973年）「遮那業と唐決」（p286-319）。

²⁸ 『天台霞標』初編卷三「圓載和尚」の「乞判印牒」、また「台州刺史（漆[滕]邁）書」、「漆[滕]台州公驗」、p68上-65下。「乞判印牒」は『丘新纂續藏經』（No.942）の「維錫書狀」にも見える。「去年、僧圓」は『宋高僧傳』の「開成三年」に合う。贊寧『宋高僧傳』は奉敕撰にして端拱元年（988）、北宋初期の成立である。『赤城志』（嘉定十六年1223）には誤りがある、あるいは「韋衡」は「韋珩」ではなからう。

²⁹ 『〔嘉定〕赤城志』（前掲書、p7343下）に「開成二年：李文舉。四年：滕邁。五年：顏從賢[覽]。」注に「開成盡五年，『壁記』作（顏刺台）六年。』『唐刺史考全編（3）』（p2050）は“賢”字を“覽”に改める。

³⁰ 『園城寺文書・第一卷・智證大師文書』（前掲書）「42：圓珍請傳法公驗奏狀案」に「（大中七年）十二月初一日□□□□[臨]海郡……又相看刺史……李肇，蒙具行由，申上□□□□自率州官，入寺慰問。……（大中十年）至十月初，台州刺史……裴謨，帖唐興縣，追命圓珍，甚與安存，猶如父母。歸寺之日，殊給驛□[馬]。圓珍辭恩，不敢受。端公更帖驛館，次供素飯，差館子、家丁各一[人]，送至國清。大中十一年十月，□[秩]滿歸京。十二年正月、刺史……嚴修睦，新下台州。圓珍二月初頭至州相見，篤蒙存問，便修拾求法來由及經論目錄，准貞元例，請押判印，國恩所致，遠于所懷。六月八日，辭州，上商人李延孝船過海。」（p318-326）裴謨は宰相裴休（791-864）の同族で、共に居士であった。裴休「太平興龍寺詩」（題擬、『全唐詩補逸』卷十二）、裴謨「和舍弟留題東林寺」（宋・陳舜俞『廬山記』卷四）。

「牒」では自己の入唐求法の事情をつぶさに述べた上で、陸淳の例に準じて印信を請願しており、それには最澄入唐に関する詳細な内容が記されている³¹。

二人（最澄、義真）至延暦廿三年四月，奉詔過海，唐貞元廿年八月到明州，九月廿六日達臨海，蒙州牧陸（淳）郎中，安置於龍興寺淨土院，遇郎中請天台宗禪林寺傳法大德僧道邃講《止觀》，旋與本國勾當，抄寫教法，并授菩薩戒。後入天台巡禮，廣又抄習。前後惣計三百餘卷。又禪林寺傳教大德僧行滿，授智者大師納帽子、禪鎮、如意并第六代祖湛然禪師納袈裟及《法華經》。至十二月七日，父師義真請國清寺律大德僧清翰、文舉等十人，為受小乘具足戒。巡學稍畢，即辭台州，蒙陸郎中一一給與判印憑據。圓珎又看《圖記》……。又從明州至會稽郡龍興寺，遇無畏三藏第三代傳法弟子內供奉順曉阿闍梨，親授大毗盧遮那總持大教，并寫教法，惣一百餘卷。廻至明州，五月十五日，蒙州牧鄭郎中〔使君〕給與公驗。雙傳兩宗妙法，歸於本國，至今大行。圓珎……，謹如後錄。恐將歸本國，後學寡信反誤，至教不行。圓珎幸遇使君（嚴修睦）下車，道俗清宴〔晏〕，伏乞分重之暇，垂大造於扶桑，賜准貞元陸郎中判印，以流海外，普化人天，善興仁恩，福昌二國，謹具懇款如前，伏聽處分。

最澄・義真に関する記述は、前掲の『縁起』の内容によく符合し、しかも「八月到明州」など、他に見えない記事もある³²。全体を通して合致は地名・人名・時間など仔細な事項にまで及び、「九月廿六日」「十二月七日」「五月十五日」等に至っては、『縁起』所収の関係文書に見えるが、全て記憶していたというよりも文書の写しを携行していたものと推察される。ちなみに『顯戒論』は蜀の僧知玄（809-881）が周覽しているが、一説に、会昌三年（843）に知玄と長安の資聖寺に止住していた圓仁によって唐土に伝えられたとする³³。ただし時間的に前後異なる記事もある。「授菩薩戒」は『血脈譜』によれば、道邃

³¹ 『園城寺文書・第1巻・智證大師文書』「17-3：台州公驗請狀」p94。また、同巻に「請台州公驗牒案」（大中十二年閏二月、p82上）に「乞准貞元二十一年陸郎中判印，以為本國得法之信，永滌昏迷。伏乞使君仁恩，特垂大造，哀矜懇款，塵黷旌威。伏乞遠被扶桑，冀光釋教。『天台霞標』初編卷二に「進所抄寫經卷目錄狀」（p47下）。

³² 一乘忠撰『叡山大師傳』（『全集』巻五『附録』p16（p16））に「（延暦）廿三年秋七月上第二舶。……未久著岸，名為明州鄞縣，此台州近境也。……大唐貞元廿年九月上旬，船頭判官等上京。』『日本後記』（承和七年840）巻一二「桓武天皇・延暦廿四年六月乙巳」に「第三船判官菅原朝臣清公等廿七人，去九月一日，從明州入京」。

³³ 王勇「遣唐使與日本典籍的回流」（『中日文化論叢一九九七』杭州大学出版社1999年、p7）。

が台州龍興寺浄土院で行ない、「三月二日」とあったから「入天台巡禮」より後のことになる。また、圓珍は翌三月の五日にも³⁴

歸本國，取四月上旬進發。所請大唐公憑印信，伏乞使君仁恩，特賜准前例處分，下情無任兢惶瞻望。

というから、さらに帰国の迫った四月一日に至ってもまだ発給されなかった³⁵。

圓珍去三月五日，具事由過狀并所寫得經卷數，呈上使君，乞公據印信，未蒙賜判給，今欲歸天台取經，趁船信進教。伏乞使君仁恩特賜憑據二字，兼乞印信。到本國，審知是大唐使君，樂止天台法教。

再三の請願の後、四月八日に至って公驗（乙2）が下される。陸淳の時は翌日発行されたが、圓珍は二箇月も待たされた。その全文は次のようなものである³⁶。

圓珍上人遠辭本國，來赴大唐，問法尋師，頗得宗旨，傳寫經義，益見精勤。洞曉清淨之門，深知生滅之理，懇請印狀，以表行由，便遂所懷，亦足為美。大中十二年四月八日，朝散大夫史節台州諸軍事守台州刺史嚴〔修睦〕批給。

申請者の勤勉と達成を称する簡略な内容にして陸淳の例に倣ってはいるが、形式的であって、陸淳が示したような感動は伝わってこない。陸淳は発給要請に応じ、最澄の熱心で精力的な学修態度をいたく称える。おそらく実際に目睹したこともあったであろう。これに対して「來赴大唐」「頗得宗旨」「亦足為美」などの措辞・表現にはむしろ冷淡ささえ覚える。陸淳は最澄の言辞に動かされ、表彰し、激励した。陸淳が特に「猶慮他方學徒未能信受」と加えているのは、最澄の「示後學者，求法有在」を受けてのことである。最澄が「普及十方一切含識，俱乘一寶車，同遊八正路，怨親平等，自他俱利」と説く、教義の弘宣が衆生平安の功德になるとは佛徒の常説ではあるが、その保証が高僧老師の口頭や偈などではなく、儒官である刺史の官印が可能にすると考えたからである。最澄の文筆は唐土にあって文才・達筆を称賛された空海ほどではないが、

³⁴ 『園城寺文書・第1巻・智證大師文書』「16-2：請台州刺史兩字及印信牒」（p82下）、『天台霞標』初編卷二「乞台州府公驗據印信狀」（p47下）。

³⁵ 『園城寺文書・第1巻・智證大師文書』「16-3：再請台州刺史兩字及印信牒」（p84上）、『天台霞標』初編卷二「再乞公據印信狀」（p48上）。

³⁶ 『園城寺文書・第1巻・智證大師文書』「17-3：台州公驗請狀」の牒の後（p96）。

陸淳は最澄の真摯で精力的な修学態度や懇求の熱誠に対して「所請當州印記、安可不任為憑」、欣然と快諾した。嚴修陸の口吻にはこのような誠意と熱意が感じられない。

ただ気になるのは、最澄が「越州録」で、つまり越州で写経し、かつ越州で受戒したことを報告しているにもかかわらず、公驗の発給を越州の刺史ではなく、明州の刺史に求めていることである。すでに台州で求めているから、明州が全行程における最終の地、帰国出航の地であったことが理由ではない。ましてや越州は明・台等周辺諸州を管轄する浙東觀察使の置かれていた官府である。当時の刺史は賈全（?-805）³⁷、その事迹の詳細は不明であるが、祥瑞思想を有する、あるいはそれを利用して皇帝・宦官の歓心を得んとする手合いの佞官であり³⁸、また馮宿との関係から臆測すれば佛教に対して批判的であったかも知れない³⁹。いっぽう明州刺史鄭審則は陸淳と同じく佛教理解者であり、最澄はそのことを見抜いた上で行動したのではなかったか。

V “辺州” 台州と陸淳との邂逅

帰国後、大乘戒壇の建立を企図した最澄は、南都奈良朝以来の旧佛教勢力によって口汚なく誹謗される。

入唐學生道照 [昭]、道慈等，往逢明師，學業拔萃；天竺菩提，唐朝鑒真等，感德歸化，傳通遺教。如是人等，德高於時，都無異議。而僧最澄，未見唐都，只在邊州，即便還來，今私造式，輒以奉獻。其文淺漏，事理不詳。非紊亂法門，兼復違令條。⁴⁰

³⁷『舊唐書』卷一三「德宗紀下」に貞元十八年（802）正月「庚辰，以常州刺史賈全為越州刺史、浙東觀察使。」卷一四「憲宗紀上」に永貞元年（805）十月「庚子，浙東觀察使賈全卒。」最澄一行は五月に帰国のために出帆。

³⁸柳宗元「禮部賀嘉瓜表」（卷三七）に「臣某等，今日内出浙東觀察使賈全所進越州山陰移風鄉產《嘉瓜二實同蒂圖》示百寮者。寶祚惟新（順宗即位），嘉瑞來應，式彰聖德，克表天心。」当時、柳は礼部員外郎の職掌として祥瑞を「具表以聞」（『唐六典』四「禮部」）した。拙文「唐代中期における儒教神学への抵抗——天命・祥瑞の思想をめぐる韓愈・柳宗元の対立とその政治的背景」（『滋賀大学経済学部研究年報』3、1996年）に詳しい。なお、柳宗元「先君石表陰先友記」には「賈奔，長樂人，善士也。為校書郎，卒。弟全，至御史中丞（浙東觀察使）」と見える。

³⁹『舊唐書』卷一六八「馮宿傳」に「宿以嘗從（張）建封，不樂與其子（張愔）處，乃從浙東觀察使賈全府辟。……元和十二年，從裴度東征，為彰義軍節度判官。淮西平，拜比部郎中。會韓愈論佛骨，時宰疑宿草疏，出為歙州刺史。」

⁴⁰『顯戒論』卷上第一篇「開雲顯月」（『全集』卷一p10（p34））に載せる南都七大寺の大小僧

先哲前賢の教えは無謬不易であってその踏襲を紊乱するものとは今日でも保守の革新に対する常論である。たしかに最澄は帝都も目にする事なく、「邊州」^{いなか}辺僻の州、唐土東南の一隅にただけで一年足らずで「即便」^{すくに}帰国した。この「只在邊州，即便還來」は他所でも繰り返される⁴¹。最澄を教義論上で駁撃するのでなく、むしろ感情的になっている罵詈の中に南都側の本音が見え透く。佛教の東漸以来、中華においては“中土辺土”観による夏夷論争が展開されて来たが、佛教徒自身による“辺土”意識の露呈ではないか。しかし唐代ではこの頃、まさに「邊州」で新思潮が胎動していた。以下、最澄と陸淳の共通性と革新性、その邂逅の歴史的な意義について考察を加える。

安史の乱後の“辺州”台州

この誹謗に対して「前入唐沙門最澄」は「彈」糾弾するとして次のように答釈している。

彈曰：道照〔昭〕入唐，麟德以前；道慈向唐，開元年中。此兩學僧，何知後制。又印土菩提、支那鑿真，天寶之載，辭於大唐；勝寶之年，到於日本。上座之制，未興唐國。

道昭（629-700）の入唐は一世紀半以上前、道慈（?-744）は半世紀以上前、菩提僊那（?-?）・鑑真（687-763）の来日も半世紀前であって新しい制度は知るよしもない⁴²。いずれも安史の乱以前のことである。この後に続く南都側の非難「今私造式」に対する反論が⁴³、前稿の冒頭に掲げた、道邃による菩薩圓戒の伝法と陸淳による公認を得たことを告げる一段である。ここに奈良佛教に替わる平安佛教、日本天台宗が誕生する。では、陸淳・道邃とはいかなる人物であったのか。それは最澄が入唐した時代の特異性と直接関係する。まずこの観点から当時を鳥瞰しておく。

都護命等の連名による「六統表」（弘仁十年）。

⁴¹ 『顯戒論』卷中第十八篇「開示見唐一隅知天下上座明據」に「最澄只在邊州，即便還來，寧知天下諸寺食堂」という南都の罵評に対して「邊州」を逆手にとって「雖不巡天下諸寺食堂，已見一隅，亦得新制。……未見邊州，不忠之詞。若嫌邊州闕學失，何況比蘇自然智也」と破釈する。

⁴² 仲尾峻博『日本初期天台の研究』（永田文昌堂1973年、p22）によれば「当時の日本仏教は中国仏教に比べて、一期づつ遅れて伝来しており」、初唐に法相宗が盛んで、後に俱舍、律宗が加わり、武周に華嚴宗が栄えて、この頃、法相宗が伝来し、盛唐では密教が全盛、日本へは華嚴宗・律宗が伝来した。

⁴³ 具体的には大乘戒において上座に文殊菩薩に置くとする制度で、代宗の大暦四年（769）に始まるとされる。『顯戒論』卷中第十七篇。

周知のごとく、玄宗朝に勃発した安史の乱（755-763）は洛陽・長安を陥落して唐朝北部に劇震を走らせ、やがて全土に地殻変動を来たした。中国の安史の乱の前後には我が奈良朝文化と平安朝文化との相異以上の亀裂があったといえよう。概略すれば玄宗の開元・天宝の爛熟・腐敗から律令制度の崩壊、内地での観察使設置の拡大などを経て徳宗の建中・貞元の模索と質実の希求へと向かう。たしかに最澄は唐土において帝都も知らず、片田舎にいた。しかし凡そ中央は保守の牙城であって、革新的な学術や思想の新しい気運は周縁から勃興する。儒学では新春秋学がそうであり、文学では古文・詩僧が、佛教では禪宗・浄土・天台がそうである。いずれも因習的・形式的な体質を脱して、より実践的・理性的な方向に転じた。まさに最澄のいう「何知後制」なのであり、時代が模索した新しい思潮はまた「菩薩僧」の方向でもあった。安史の乱は独り唐土のみならず、また佛教に限らず、アジアの文化にとっても変革を促すものであったといえよう。

その発祥地は北の劇震地から避難してきた大量の士人を吸収した江南、とりわけ浙西浙東であった。周知のごとく、後に南宋はその地の杭州に遷都するが、一帯は古代には呉越とよばれた、北とは異色の文化風土をもって栄えた、南方の中心である。“上有天堂，下有蘇杭”とも呼ばれる山水に恵まれ、早くは王羲之「蘭亭序」（永和九年353）で知られる越の会稽には四十二賢の詩文による交流の伝統文化があったのみならず、何よりも経済的には、“魚米之郷”の成語がこの地方を指すように、隋朝の運河開鑿以来、杭州から長江・黄河を經由して洛陽・長安に供給された、中国最大の穀倉地帯でもあった。台州はその中にあり、しかし杭州湾の南に位置する越州・明州とは霊山天台山によって隔離された環境にある。この地を択んだ隋の智顛（538-598）を開祖とする中国天台は、唐代に至り、第六祖湛然（711-782）を俟って急速に勢力を拡大する。天台の中興である。その背景には避難士人、とりわけ文学史で古文先駆者と称される知識層による支持があり、この知識層は陸淳経学と無関係ではない。

台州刺史陸淳（？-805）は新春秋学者として知られるが、浙西の潤州丹陽県主簿（今の江蘇省鎮江市）を退官してその地に隠居した下級官吏の啖助（724-770）を師として始り、宣歙観察使・浙東観察使の属官であった趙匡（?-?）を益友として大成された。趙匡は古文の先駆者蕭穎士（717-759）の門弟であり、後の韓柳の古文をリードする梁肅は湛然の門弟でもあるが、浙西常州にあって穎士の親友であった李華（715?-766）・独孤及（725-777）に師事した。新春秋

学の経学の方法・目的と時期や場所は、佛教における天台復興運動や文学における古文復興運動のそれと極めて近い。啖助もかつて安史の乱を避けて江東に移り、しばらく浙東台州の治であった臨海県の県尉の任にあった。湛然と直接の交流があったかどうか確証はないが、陸淳がそうであったように、臨海県にあって天台の教理に接触しないはずはない⁴⁴。さらに、陸門を傘下に収めた永貞革新、唐史のいう後の王叔文党“二王八司馬”もこの地との関係が深い。王党の劉・柳・呂たちはかつてこの地に遊び、領袖たる王叔文は棋によって、王伾は書によって翰林院に入ったが、叔文は浙東越州山陰（会稽）の、伾は越州に隣接する浙西杭州の出身であった⁴⁵。永貞革新の中心勢力は江南下級士人集団、さらには“辺州”の浙中寒門集団であったともいえよう。

陸淳との邂逅とその人と学

陸淳は『舊唐書』卷一八九下「儒學列傳下」に伝が立てられるほどの名儒であった。全文は以下の通り。

陸質，吳郡人，本名淳，避憲宗名改之。質有經學，尤深於《春秋》，少師事趙匡，匡師啖助。助、匡皆為異儒，頗傳其學，由是知名。陳少遊鎮揚州，愛其才，辟為從事。後薦於朝，拜左拾遺。轉太常博士，累遷左司郎中，坐細故，改國子博士，歷信、台二州刺史。順宗即位，質素與韋執誼善，由是徵為給事中、皇太子侍讀，仍改賜名質。時執誼得幸，順帝寢疾，與王叔文等竊弄權柄。上在春宮，執誼懼，質已用事，故令質入侍，而潛伺上意，因用解。及質發言，上果怒曰：“陛下令先生與寡人講義，何得言他。”質惶懼而出。未幾病卒。質著《集註春秋》二十卷，《類禮》二十卷，《君臣圖翼》二十五卷，並行於代。貞元二十一年（805）卒。

『新唐書』も立伝しており、記載内容はほぼ同じであるが⁴⁶、「儒學列傳」では

⁴⁴ 湛然と啖助の交渉は未詳であるが、『新唐書』卷二〇〇「儒學列傳・啖助傳」にいう「善為《春秋》，考三家短長，縫緝漏闕，號《集傳》，凡十年乃成，復攝其綱條為例統。……質與其子異哀錄助所為《春秋集註總例》，請匡損益，質纂會之，號《纂例》」は、梁肅の『刪定止觀』『止觀統例』との関係を思わせる。

⁴⁵ 『舊唐書』卷一三五「王叔文傳」「王伾傳」、『新唐書』卷一六八「王叔文傳」「附王伾」。

⁴⁶ 「陸質，字伯沖。七代祖澄，仕梁為名儒。世居吳。明《春秋》，師事趙匡，匡師啖助，質盡傳二家學。陳少遊鎮淮南，表在幕府，薦之朝，授左拾遺。累遷左司郎中，歷信、台二州刺史。質素善韋執誼，方執誼附叔文竊威柄，用其力召為給事中。憲宗為太子，詔侍讀。質本名淳，避太子名，故改。時執誼懼太子怒已專，故以質侍東宮，陰伺意解釋左右之。質伺間有所言，太子輒怒曰：“陛下命先生為寡人講學，何可及它。”質惶懼出。執誼未敗時，質病甚，太子已即位，為臨問加禮。卒，門人以質能文聖人書，通於後世，私共謚曰文通先生。

なく、卷一六八「韋執誼・王叔文・陸質・劉禹錫・柳宗元・程异」に、つまり王党“永貞革新”派を一括した巻に編入されており、ここに編纂者の歴史観の相異を窺うことができる。儒学者としての側面よりも政治上の革新派のプレーンであった一面をより重要視したのである。陸淳は時の執権にうとまれて尚書省都省左司郎中（従五品上）の要職から国子学博士（正五品上）に、つまり職事官の位は高いが中央官庁の政治に関与しない教官という閑職に左遷され、さらに信州（今の江西省上饒）刺史（正四品上）に、つまり京官から外官に出され、後に台州刺史（従三品）に量移された。ちなみに最澄「台州録」によれば当時の品階は「朝議大夫」（正五品下）。台州に入った最澄は礼としてまず州長官の陸淳に謁見するが、部下に当たる州司馬の呉顛は初対面時の陸淳の態度を回顧してその人となりをおよそ次のような言辞で描出している。

（最澄）謁太守陸公，獻金十五兩、筑紫斐紙二百張、筑紫筆二管、筑紫墨四挺、刀子一、加斑組二、火鐵二、加火石八、蘭木九、水精珠一貫。陸公精孔門之奧旨，蘊經國之宏才，清比氷囊，明逾霜月，以紙等九物，達於庶使，返金於師。師譯言請貨金賀紙，用書《天台止觀》。陸公從之，乃命大師門人之裔哲曰道邃，集工寫之，逾月而畢。

これは贈収賄というより、当時は初対面での常習、むしろ慣習的な礼節であり、最澄はそれに従ったまでであるが、陸淳はそれらを一切受領せず、物品は職工の用に回し、金銭は写経の料紙に充ててやった⁴⁷。「金十五兩」の価値は、最澄が法具を購入せんとした「金七兩」が「三十要錢」銅錢30,000文（30貫）であったという説によれば⁴⁸、その倍以上であり、当時の中級官僚の月俸に相当する⁴⁹。物価は絹一匹800文、米一斗50文の時代であった⁵⁰。陸淳の「清比

所著書甚多，行於世。」

⁴⁷「天台法華宗傳法偈」（『全集』卷五p28）には「台州陸郎中，惠四千張紙，處分龍興寺，經生二十八，書寫先師教。」

⁴⁸『縁起』10「大唐越州龍興寺寂照閣梨書」に「行者將金七兩，乃是青金。尋令行者共超素至金匠處沽之，有價應三十要錢。」『日本思想体系4・最澄』（p177）の頭注に「要錢：ひもで束ねた錢。一貫錢。」

⁴⁹貞元十九年（803）、白居易が秘書省校書郎（正九品上）の時、「俸錢万六千（16000文）、月給亦有餘。」大和七年（833）、太子賓客（正三品）の時、「俸錢七八万，給受無虛月。」半世紀後の大中十年（856）、圓珍は「願施錢四十千文，造住房三間，備後來學法僧侶」（「台州公驗請狀」）。

⁵⁰權徳興「論旱災表」に「大曆中，絹一疋價近四千，今（貞元十九年803）止八百、九百。」李翱「疏改稅法」に「自建中元年（780）初定兩稅，至今四十年（820）矣。當時絹一匹為錢

氷囊」をつげる印象的な場面として挿入されているが、金銭から墨・筆等の本数に至るまで細大漏らさぬ記載においては明朗な報告であるとはいえ、あまりに具体的で、300字余の短い序文中、43字も費やしているのには果たして原文であるのかという疑念さえ抱きたくなる不自然さを覚えるが、これによれば料紙への充当は最澄側からの提案であり、この時すでに最澄は陸淳の人柄を見抜いていたのかも知れない。次の「陸公精孔門之奥旨，蘊經國之宏才」とは、州司馬呉顛個人の、つまり部下による上司の誇大広告ではない。先に掲げた後の両『唐書』にもつぶさであるが、陸淳と同じ時代、いわゆる“中唐”の後期を生きた李肇は、近五〇年、安史の乱後の経学を次のように概観している⁵¹。

大曆（766-779）已後，專學者有蔡廣成《周易》，強象《論語》，啖助、趙匡、陸贄《春秋》，施士巧《毛詩》，刁彝、仲子陵、韋彤、裴苴講《禮》。

陸淳は官僚にして当時著名な儒学者ではあったが、台州時代には天台の、つまり佛教の、伝道布教をも拒まず、むしろ積極的に援助し、激励していた。かれに在っては儒と佛とは何ら矛盾がなかったかの如くである。しかし当時の官僚がみな陸淳・鄭審則のようであったわけではない。そのことは先に掲げた圓珍が再三懇願した嚴修陸の逡巡の態度や公験の内容からも窺える。陸淳は儒学者としてはむしろかなり特殊な思想のもちぬしであった。陸淳は公験を

形雖異域，性實同源。

という、人性の平等観の確認から書き起こす。ここには呉顛が「敘」の末に

上人還國謁奏，知我唐聖君之御宇也。

と、誇示した発言に窺えるような優劣論、中華思想はない。いっぽう陸淳の公験に同意を示した明州刺史鄭審則は公験の冒頭に

孔夫子云：吾聞西方有聖人焉，其教以清淨無為為本，不染不着為妙。

といい、孔子の如是我聞を掲げる。やはり普遍的平等観に立つ。ほぼ同じ頃、儒者を自任し、かつ欧陽脩・朱熹ら宋儒によって宣揚され、ついに孔子廟に配祀されることになる大儒韓愈はその代表作「原道」で

老者曰：“孔子，吾師之弟子。”佛者曰：“孔子，吾師之弟子也。”

四千，米一斗為錢二百。稅戶之輸十千者，為絹二匹半而足矣。今稅額如故，而粟帛日賤，錢益加重，絹一匹價不過八百，米一斗不過五十。稅戶之輸十千者，為絹十有二匹然後可。」

⁵¹ 李肇『唐國史補』（上海古籍出版社1979年、p54）卷下。自序に「予自開元（713-741）至長慶（821-824）撰《國史補》。」

と糾弾した。「西方の聖人」⁵²の「清淨、無為」という理解には王浮『老子化胡經』以来の“老子化胡”説⁵³、南北朝の支謙訳『瑞應本起經』の“垂迹”説、疑經『清淨法行經』の“三聖化現”説など⁵⁴、三教調和の傾向が背景にあるかも知れないが、また「原道」で佛教を「其所謂“清淨寂滅”」と定義している“涅槃”の境地をいうものに近く、「不染不着」とする敷衍には明らかに佛教思想が働いている。六祖慧能（638-713）のドグマ「自性本淨」はすでに安史の乱後における普遍性追究の一つの思潮として、儒經の「生而靜」との格義で理解され⁵⁵、また「清淨」は佛教の特長として士人の間で広く受容されるに至っていた⁵⁶。“清

⁵² 恐らく『列子・仲尼』にいう「孔子動容有問曰：“西方之人有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。丘疑其為聖，弗知真為聖歟，真不聖歟。”」に発して、孔子が老子を指して西方の聖人と道家が解したのに倣って佛教側が立てた解釈ではなからうか。元・詳邁『辨偽録』巻二「冒名僭稱偽第十二」に『列子・仲尼』を引いて「第四十八化（『化胡成佛經』）：……《史志經》云：“孔子在魯，老子在周，以魯望周之洛陽，故在西方，蓋指子為西方聖人也。孔子問禮之時，先有猶龍之嘆，故此指老子也。辨曰：……古今通論，以謂此夫子推佛為西方大聖人之語也。……《老子西昇經》云：聞道竺乾，有古皇先生，善入無為，不始不終，永存綿綿，是以西行。又古本《化胡經》云：我生何以晚，泥洹一何早，不見釋迦文，心中空懊惱。此則老子自指于佛為西方聖人也。」

⁵³ 『辨偽録』巻二「僞佛神化偽第十四」に「第四十二化云：老子入摩竭國，現希有相，以化其王。立浮圖教名“清淨”，佛號“末摩尼。”西晋の道士王浮撰とされる『老子化胡經』一卷が出て以来、二卷、十卷に膨張し、老子が西域に入って教化したとか、佛陀となったとかする一方、儒童菩薩を孔子に、摩訶迦葉を老子に当てる『清淨法行經』が偽撰されて、三皇・五帝・孔・李・周・莊を菩薩化身とする説まで出現したが、中宗・神龍元年（705）の詔「如聞道觀皆畫化胡成佛之相，諸寺亦畫老君之形。兩教尊容互有毀辱，深為不然，自今竝須毀除。其《化胡經》屢朝禁斷，今後有留此偽經及諸記錄有言化胡者，竝與削除，違者準勅科罪」が下されて鎮靜化した。それより百年後のことである。『桑原隲藏全集・第一卷』（岩波書店1968）「老子化胡經」、福井康順「老子化胡經」（『福井康順著作集（1）』法藏館1987年、p309）、楠山春樹『老子傳説の研究』（創文社1979年）「化胡説話の諸相」を参照。

⁵⁴ 常盤大定『支那に於ける仏教と儒教道教』（東洋文庫1966年、東洋書林1982年覆刻、p46）。

⁵⁵ 柳宗元「曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑」に「吾浮圖説後出，推離還源，合所謂“生而靜”（『禮記』）者。……其教人，始以性善（『孟子』、『説文』），終以性善，不假耘鋤，本其靜矣。」また「送僧浩初序」に「浮圖誠有不可斥者，往往與《易》、《論語》（「仁者樂山，……仁者靜」）合，誠樂之，其于性情爽然，不與孔子異道。……凡為其道者，不受官，不爭能，樂山水而嗜閑安者為多。」「生而靜」は『禮記』に見えるが、『淮南子』などでも「人生而靜，天之性也」（原道訓、また『文子・道原』）、「清淨恬愉，人之性也」（人間訓）と、重ねて指摘されている。

⁵⁶ 劉禹錫「袁州萍鄉縣楊岐山廣度禪師碑」に「味真實者，即清淨以觀空；存相好者，布威神而遷善。」居士であった白居易には頻見し、「僧別宣上人」に「上人處世界，清淨何以似。」「念仏偈」に「旦夕清淨心，但念阿彌陀。」「耳順吟，寄敦詩、夢得」に「五六十卻不惡，恬淡清淨心安然。」早くは韋嗣立（660-719）「諫造佛寺奏」に「夫釋教者，以清靜為基，

浄は儒・佛の最大公約数であった。最澄も天台の戒を「自性清浄一心戒」と称したが、天台と陸学に見える多くの共通点はこれに止まらない。両者の根本にある思想には通底するものが認められる。それは時代的な要請の認識を共有していただけではなく、実際に相互に交渉し、影響し合っていたからではないか。以下、この点について見ていく。

VI 陸淳門下の政治思想と天台教学

陸学の最大の特徴は何か。儒学者陸淳は経書の中でも特に周王朝の政治記録たる『春秋経』を修めた。当時、施士句・樊宗師・宇文籍・盧仝・劉軻など、『春秋』研究はむしろ中唐に流行した経学の分野であり、この傾向は恐らく安史の乱後の世相と無関係ではない⁵⁷。その多くが散佚しているが、啖助・趙匡・陸淳の学は後に厳しい批判にさらされたにもかかわらず、その撰著がほぼ伝わっているのはむしろ後世への影響の大きなる故であろう。歐陽脩等の史官によって

憑私臆決，尊之曰“孔子意也”。

と酷評されるが⁵⁸、これこそ前代に比類ない特徴であり、その新しい方法と目

慈悲為主，故當體道以濟物，不欲利己以損人；故常去己以全真，不為榮身以害教。」大曆十三年（778）彭偃の献議（『唐會要』卷四七「議釈教」）に「佛之立教，清浄無為」、ただし「況今出家者，皆是無識下劣之流」と批判する。後に武宗の廃佛後、即位した宣宗は政策を一八〇度転換して「受尊號敕文」にも「釋氏之教，清浄為宗，將悟昏迷，實資善誘」と概括する。当時、佛教の特徴は最も「清浄」の点において理解されていたことを知るが、それを持ち出すのは儒教との会通が意識されていたことであろう。

⁵⁷『舊唐書』卷一三九「儒學列傳」の「朱子奢傳」に「少從鄉人顧彪習《春秋左氏傳》，後博觀子史，善屬文」「張後胤傳」に「太宗就受《春秋左氏傳》。」「馮伉傳」に「著《三傳異同》三卷。順宗即位，拜尚書兵部侍郎。」「新唐書』卷一九八「儒學列傳上」の「蓋文達傳」に「博涉前載，尤明《春秋》三家。」「蕭德言傳」に「明《左氏春秋》。」「卷二〇〇「儒學列傳下」の「尹愔傳」に「明《春秋》，擢高第。」「施士句傳」に「兼善《左氏春秋》，以二經教授。」また『舊唐書』卷一六〇「宇文籍傳」に「少好學，尤通《春秋》。竇群自處士征為右拾遺，表籍自代，由是知名。登進士第。宰相武元衡出鎮西蜀，奏為從事。以咸陽尉直史館，與韓愈同修《順宗實錄》，遷監察御史。」韓愈「贈盧仝」詩に「春秋三傳束高閣，獨抱遺經究終始。」「文獻通考』卷一八二に盧仝『春秋摘微』四卷。『新唐書』卷五七「藝文志」に馮伉《三傳異同》三卷、劉軻《三傳指要》十五卷、韋表微《盧春秋三傳總例》二十卷、王元感《春秋振滯》二十卷、樊宗師《春秋集傳》十五卷、李瑾《春秋指掌》十五卷などが見える。

⁵⁸『新唐書』卷二〇〇「儒學列傳・贊」に「三家言經，各有回舛，然猶悉本之聖人，其得與失蓋十五，義或謬誤，先儒畏聖人，不敢輒改也。啖助在唐，名治《春秋》，摭訛三家，不本所承，自用名學，憑私臆決，尊之曰“孔子意也”，趙、陸從而唱之，遂顯於時。」ただし歐陽

的とをよく示している。「尊之“孔子意也”」とは先に台州司馬吳顛「送詩序」がいう「精孔門之奥旨」であり、聖人孔子の真意なるものを追究せんとした。その方法は「憑私臆決」、従来の手続きを踏襲しないことへの批判である。詳しくは旧稿に譲るが⁵⁹、「孔子意」の理解は、当時の代表的儒学者であった韓愈と比較するというならば、後述する陳寅恪の提起した「尊王攘夷」思想とは全く異なり、非道統主義であり、非民族主義、非国粹主義である。それは経学史上画期的な方法がら始まった。そこには天台との多くの共通点が見られる。それは最澄が天台の撰述から直接学び、当地の僧侶・士人との接触から直接に体得したものである。

1) 直接解経と宗経

陸学の方法は「憑私臆決」、私意に基づいて聖經の微言大義を臆断するものであったという。経書の解釈は漢代以来歴代積み上げられて来た伝・注・疏を尊重して祖述する手続きをとる。それから逸脱しない敷衍が原則であり、この方法が千古より墨守されて来たのだが、『春秋』研究においては特殊な事情があった。左氏・公羊・穀梁の三伝が鼎立し、经文はいずれも伝文とセットとなり、しかも三伝の内容は固より、经文も時として相違した。中国佛教においても類似の現象があり、经文の相違を合理化せんとして教相判釈を出現させた。それは鳩摩羅什の二弟子、道生による内容・対象の分類、慧観が加えた場所・時期の分類に始まるとされるが、天台智顛の五時八教説が有名である。最澄は当然これを伝える。時間要因の設定は中国経学の原理、『春秋公羊傳』哀公十四年「西狩獲麟」で知られる「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」がヒントになっているかも知れないが、教相判釈には经文第一主義がある。陸淳等の経学ではこの矛盾の処置として伝統法を捨棄し、伝注疏を跳び越えて经文に当たるといった方法をとった。中国佛教界では教相判釈の相異以外にも経から多様

脩自身も経学者にして孫復『春秋尊王發微』を「傳注に惑わず」云々といつて「激賞し」、かつ「自らも『春秋三論』を作って、『春秋』三伝の経意を失するもの多いことを指摘し」「矛盾と不合理とを指摘し、また『春秋』の義を推して『正統論』を作り」、さらに「『周易童子問』を作って『易傳』は孔子の作にあらじといい」「『中庸』も亦子思の作にあらじと断じ」「『周禮』も周公の作にあらじと疑い」（武内義雄『中国思想史』岩波全書1936年、p226、p243）、経伝批判を展開しているのも「憑私臆決」に他ならない。

⁵⁹ 拙文「柳宗元の明道文学－陸淳の春秋学との関係」（『中國文學報』36、1985年）、「中唐の新春秋学派について－その家系、著作、弟子を中心に」（『彦根論叢』240、1986年）、「中唐の新春秋学について－創始者啖助の学を中心に」（『彦根論叢』246・247、1987年）、拙著『柳宗元－アジアのルソー』（山川出版社2017年）。

な論が出現して分派するに至り、そのような中、天台は世に經文主義を宣揚する。最澄も次のように批判する。

沙門最澄言……此國現傳，三論與法相二家，以論為宗，不為經宗也。三論家者，龍猛菩薩所造《中觀》等論為宗。是以引一切經文，成於自宗論，屈於經之義，隨於論之旨；又法相家者，世親菩薩所造《唯識》等論為宗。是以引一切經文，成於自宗義，折於經之文，隨於論之旨也。天台獨斥論宗，特立經宗。論者此論本，經者此論本。捨本隨末，猶背上向下也。捨經隨論，如捨根取葉。伏願我聖皇御代，令學圓妙義於唐朝，令運法華寶車於此間。⁶⁰

儒教の經・伝の關係は佛教の經・論の關係に近い。三論宗・法相宗など、論に依拠する奈良六宗の旧習に囚われず、經に回帰せんことを主張した。上掲文は『叡山大師傳』に引く、入唐して天台を修得する意義をいう上表文に見えるものであり、最澄「謝勅差求法使表」（延暦二十一年九月十三日）⁶¹には見えず、かつ『叡山大師傳』には偽撰説さえあるが、「論宗、經宗という見方は最後の著作である『法華秀句』にも述べられて」「最澄の一生を貫くもので」⁶²あるならば、入唐以前に護持していたかは断定できないとしても、天台湛然の佛教批判の隊伍に就くものである。前掲の天台伝燈史たる『釋門正統』卷二「湛然」には道邃の師であった湛然の功績と教学の特長を次のように概略している。

師（湛然）痛念：智者（智顛）破斥南北之後，百餘年間，學佛之士俱以雙弘定慧，圓照一乘為事，初無單輪隻翼之弊，豈期自唐以來，傳衣鉢者唱於嶺嶠（禪宗），談法界（華嚴宗）、闡名相者（法相宗）盛於長安。是三者，率皆以道行卓犖，名博九重，且為帝王師範，故得侈時其學，自名一家。然而宗經弘論，判釋無歸。講《華嚴》者唯尊我佛；讀《唯識》者（法相宗），不許他經，與夫人教外別傳（禪宗），但任胸臆而已。師（湛然）追援其說，一一辯明，誠欲指南，方位不易。雖橫身受敵，不惜也。識者謂：非師荷負此宗，則圓義永沈矣。揚子雲（《法言・吾子》）曰：“昔者楊、墨塞路，孟子辭而闢之廓如也。後之塞路者有矣，竊自比於孟子。”

天台を宗經であるとする立場から、前代より京師に進出して隆盛を誇ってい

⁶⁰『叡山大師傳』（『全集』卷五「附録」、p11）。また『全集』卷四（p12（p341））に「請入唐請益表」と題して収める。

⁶¹『全集』卷一『顯戒論緣起』卷上、p4（p655）。

⁶²田村晃祐『最澄教学の研究』（春秋社1992年）「他宗觀の展開」。

た法相・華嚴と禪宗を批判する。湛然による天台中興の出発点であるが、すでに湛然自身に都市佛教に対する“辺州”佛教の意識があり、天台が“辺州”であることはむしろ自負されている。なお、湛然による智顛天台と中興について、楊朱・墨翟を排斥した孟子に比擬した楊雄の言を引用していることは興味深い。韓愈「原道」の道統を彷彿とさせるものとして注目される。この「經を捨て論に隨うは、根を捨て葉を取るが如し」云々の認識は湛然と最澄に共通する。「都市仏教的」南都佛教の陥っていた「観念的学問的」「呪術的行法」「形式的」性格の現実に対して「主体的実践的」⁶³な希求が生起するのは、反動として必至であろう。枝葉から根本、經の本義への回帰とする復興運動は復古運動でもある。陸学もその目的を「孔子意」、聖人孔子の心意の究明に置いたが、おそらく陸学の方が佛教の、啖助以来最も身近な存在であった天台の日常的な在り方に啓発されたのではなからうか。ただし聖人佛陀の意に迫らんとする直接解經も、佛教界では極めて一般的な方法であった。膨大な論章疏記も存在するが、看經読誦の方法は、以下に述べる新興の禪宗や浄土宗を除いて、民間の善男信女における読經供養を含み、広範囲の信徒において日常的な行為であった。信徒とはいっても文盲層ではなく、少なくとも一般士族の家庭では經文を直接解釈していた。

陸学は注疏・章句の学ではなく、伝のための学でも、また科挙のための解釈の祖述・詳解でもなく、致用のための聖人の意の追求を趣旨とするのであるが、しかし実際には自己の聖人像の、つまりすでに自己の抱きもつ政治理念に対する、經書という權威を借りた理由づけ、根拠さがしに他ならない。では聖人孔子の真意を、かれらはどこに見ていたのか。

2) “生人”の救済と菩薩戒

儒学では『春秋』等の經書が啓示するように、あるいはそれらによって醸成された当時の通念としても、周王朝あるいはそれ以前を含む夏・殷・周が理想的な政治であり、制度であると考え、また聖人孔子の理念もそこにあると考えられていた。しかし陸学は「天下を家とする」⁶⁴のものであると喝破する。

淳聞於師曰：“國君死社稷，先王之制也。紀侯進不能死難，退不能事齊，失為邦之道矣。《春秋》不罪，其意何也。”曰：“天生民而樹之君，所以司牧

⁶³ 仲尾俊博『日本初期天台の研究』（p82、p92、p182）。

⁶⁴ 陸淳『春秋微旨』上卷「莊公四年」。

之，故堯禪舜，舜禪禹。非賢非德，莫敢居之。若捐軀以守位，殘民以守國，斯皆三代已降家天下之意也。故《語》曰：‘唯天為大，唯堯則之，韶盡美矣，又盡善也。武盡美矣，未盡善也。’禹，吾無間然矣。’達斯語者，其知春秋之旨乎。”

陸学の意図は、夏殷周三代及びその後行なわれていた封建制を、領主による土地・人民の私有化であり、それを世襲した国家であるとする点にある。従来とは真逆の論である。この思想が陸門の呂温・柳宗元ら青年官僚の心をとらえ、順宗の擁立による永貞革新へと奔らせた。ここにかれらが異口同音に語る一句がある。宗元「陸文通（陸淳の私諡）先生墓表」に

明章大中，發露公器。其道“以生人為主”。

という。また呂温「祭陸給事文」にも

其能以“生人為重，社稷次之”之義，發吾君聰明，躋盛唐於雍熙，子若不死，吾有望焉。

と、その思想で皇帝を啓発せんことを呂温等に遺言した。また温の弟の「呂讓墓誌」にも

未嘗不以“生人為先，社稷次之”之義應對……故柳州刺史柳公宗元為序餞別。という。これほど繰り返される言辭が伝わっているのは珍しい。おそらく陸門の政治的スローガンであった。これが孟子の「民為貴，社稷次之，君為輕」から出たものであることは明らかである。「君」云々は当時にあつて直言するはずがない。当然その意を含む。私物から公器への転換を説くわけであるが、また「民」といわず、「生人」という所にもかれらの思想がある。「民」は「官」に対する政治概念であり、太宗の諱“民”の文字を忌避しているわけではない。「呂誌」にいう「為序餞別」とは柳宗元「送表弟呂讓將仕進序」を指し、それに

生人艱饑羸寒，蒙難抵暴，挫抑無告，以吁而憐者，皆飽窮厄，恒孤危，詭詭忡忡，東西南北無所歸。……不目小民農夫耕築之倦苦，不耳呼怨。

という。かれらが「民」に代わって提起した「生人」なる概念は佛教の所謂“衆生”の認識に極めて近い。当然ながら陸学の聖人像も変容する。儒者韓愈「原道」にいう伝統儒学の、あるいは当時の通念として、周公・孔子等につきまわっていた、礼楽法度の制作者、中華文化の創始者やその再興者などのイメー

ジはもはやなく⁶⁵、現世の苦界を生きる人々の救済を本願とする、救世主的であり、この原像はきわめて佛教的である。修行者にして衆生の救済者でもある「菩薩」の概念に重なる。柳宗元「南嶽雲峰寺和尚（法証）碑」は顕彰するのに肅宗の言を引く。

皇帝曰：“予欲俾慈仁怡愉洽于生人，惟浮圖道允迪。”

『佛祖統紀』は湛然の法脈に（二世）道邃、法証（724-801）、梁肅、李華等、（三世）重巽等、（三世）柳宗元等を挙げる⁶⁶。最澄が具足戒を中国天台に倣って菩薩戒に改めんとした大革新の意図もここにあった。天台教学に基づいて展開する⁶⁷、かの“国宝”とは何ぞやを説いて

有道心佛子，西稱菩薩，東號君子。

佛道稱菩薩，俗道號君子。⁶⁸

が繰り返されることを見ても、儒・佛の止揚統一が看取できるが、「有道心佛子」は陸門のいう聖人の意、孔子の心と置換しても何ら不都合はない。道邃・最澄等が賢明の宰相・君子であるならば、陸門はいわば菩薩僧であり、官僚・

⁶⁵ 韓愈「原道」に「古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生養之道。為之君，為之師，驅其蟲蛇禽獸，而處之中土。寒，然後為之衣。饑，然後為之食。木處而顛，土處而病也，然後為之宮室。為之工，以贍其器用。為之賈，以通其有無。為之醫藥，以濟其夭死。為之葬埋祭祀，以長其恩愛。為之禮，以次其先後。為之樂，以宣其湮鬱。為之政，以率其怠倦。為之刑，以鋤其強梗。」韓愈「送浮屠文暢師序」に「民之初生，固若夷狄，禽獸然。聖人者立，然後知宮居而粒食，親親而尊尊，生者養而死者藏，是故道莫大乎仁義，教莫正乎禮樂刑政。」孟子は聖人は仁義礼智信、荀子は礼楽法度を制作した創始者とする点においては同一である。

⁶⁶ 卷一〇「荆溪（湛然）旁出世家」、卷二四「佛祖世繫表・九祖荆溪大禪師」。『釋門正統』に法証・重巽・柳宗元の名は見えない。『佛祖統紀』の依拠は柳宗元の作ではなからうか。拙稿「柳宗元と中唐の佛教」（『中国文学報』38号、1987年）を参照。

⁶⁷ 湛然『止観輔行傳弘決』卷五之一に「行解具備，堪為人師，是國之寶」等、智顛『摩訶止観』卷五上に「人師國寶，非此是誰。」智顛等の基づく所は湛然が引くように後漢・牟融『理惑論』にあるが、早くは『墨子・親土』の「歸（饋）國寶，不若獻賢而進士」に由来する。

⁶⁸ 「天台法華宗年分學生式」に「國寶，何物。寶，道心也。有道心人，名為國寶。……有道心佛子，西稱菩薩，東號君子。惡事向己，好事與他。忘己利他，慈悲之極。」また「天台法華宗年度分度者回小向大式」に「國寶、國利，非菩薩誰。佛道稱菩薩，俗道號君子。其戒廣大，真俗一貫。」佛教でも佛を聖人・聖者と称するが、『論語・述而』に「聖人，吾不得見而見之矣；得見君子者斯可矣」というように、聖人は完璧で至上なる人格ではあるが、君子と異なり、現実にはしばしば聖王・聖皇帝の如く天下を治める理想的の君主にして常に超越的な存在のイメージをとまなう。最澄も佛と菩薩を聖人と君子に対比して理解しているかも知れない。

士人は菩薩僧たるべきなのである。王党の盟友劉禹錫が

儒以中道御羣生，罕言性命，故世衰而寢息；佛以大慈救諸苦，廣放因業，故劫濁而益尊。⁶⁹

という儒佛二教の効能補完説でも、儒官像にはそのような佛徒の菩薩觀が投影されている。

そもそも、かれらには“生”という一点において普遍性を捉えんとする人性觀とそれに対する尊嚴が共通する。最澄が「衆生本來佛也」「一切衆生悉皆成佛」と唱えた天台の一乗説・本覺の思想はかつて湛然が力説し、唯識を教理とする法相宗の佛性説を批判した、天台の独壇場であった。陸淳が最澄に寄せた「性實同源」も天台教理に基づく発言である。

このような通底における天台と陸学の接点となっていたのが梁肅である。劉禹錫は呂温文集の序で

師吳郡陸質（淳）通《春秋》，從安定梁肅學文章。

と述べ⁷⁰、その由来を顕彰する。文学においては唐代古文復興運動先駆者として知られる梁肅に師事したのであるが、この梁肅こそ『止觀』其救世明道之書乎⁷¹と激賞し、自ら湛然に師事し、湛然を「天台の中興」⁷²者として称揚した文人官僚である。天台関係の碑文の他に、『刪定止觀』三卷・「天台法門議」・「止觀統例議」等、天台智顛の構築した緻密で高度な理論と実践の哲学の、いわば入門書を撰しており、むしろ梁肅こそ天台の中興者と評してよい。少なくとも一翼を担った最大功労者である。

この天台派の佛教居士たる梁肅の代表作に儒教の大問題を扱った「西伯受命稱王議」がある。殷の西伯昌は『史記』の『詩經・大雅』序・『書經・泰誓』序によって文王と称され、たとえば韓愈が堯・舜・禹・湯・文武・周公・孔子・孟子と連呼するように⁷³、その子の武王と共に聖王として奉ずる所である

⁶⁹「袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑」。

⁷⁰劉禹錫「唐故衡州刺史呂君（温）集紀」。『新唐書』卷一六〇「呂温傳」の「從陸質（淳）治《春秋》，梁肅為文章」はこれに拠る。

⁷¹梁肅「止觀統例議」。

⁷²梁肅「天台法門議」に「自智者傳法，五世至今，天台湛然大師中興其道」、梁肅「湛然碑銘」に「煥然中興」。

⁷³「原道」に「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武，周公，文武，周公傳之孔子，孔子傳之孟軻」「禹，湯，文武，周公，孔子」、「送浮屠文暢師序」に「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武，文武以是傳之周公，孔子。」

が⁷⁴、梁肅は「西伯以受命之年稱王」に疑義を呈し、これを「反經，非聖」であると断ずる。このような儒教経伝の批判そのものが陸学に通じるが、そもそも両者は共通の思想に立っていた。それは聖王の聖たる所以、受命の根拠の理解にある。梁肅の論は次のようなものである。

若億兆之去留，天命之與奪，則存乎其時。聖人順而行之，故謳歌有所歸，而舜、禹揖讓；桀、紂惡盈，則湯、武放伐。所謂“後天而奉天時”（『易經』の「乾文言・九五」繫辭），不得已而為之者也。若殷道未絕，紂惡未極，而遂稱王，以令天下，則不可謂至德也，此其非聖者也。……蓋取夫積德累仁，為海內所歸往，武王因之，遂成大業；非所謂“革命易姓”為作周也。……文王既沒，經義斯在；如曰不然，以俟君子。

千古以来、文・武を聖王とすることが社会通念としてあった当時、文王は西伯にして殷の臣であって受命の王ではないとする⁷⁵。大胆な発言である。では聖王・天命の根拠は那邊に求むべきか。梁肅は「億兆之去留」、それは人民の去就に在り、それは聖人の「積德累仁」に由るとする。領地領民を支配・私物化せず、人民の支持推戴を根拠と見る点において陸門の思想に通じる。たしかに“仁德”を聖王の絶対条件とすることを否定する者は、凡そ戦国諸子百家以来、老莊を除いていないであろう。儒家韓愈も「原道」の冒頭に

博愛之謂仁，行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。と定義した。“仁義”が孔孟派儒教の核心であったことに異論はない。しかし梁肅の説、「億兆之去留」によって保障されるとした「仁」とは全く異質のものである。韓愈は“仁”を“博愛”と敷衍した上で

有聖人者立，然後教之以相生養之道。……明先王之道以道之，鰥寡孤獨廢疾者，有養也。

つまり生養こそ聖人の仁であるとするが、“聖人”から“帝王”の問題に転じて「帝之與王，其號名殊，其所以為聖一也」として君主論を展開している。

君者，出令者也。臣者，行君之令而致之民者也。民者，出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上者也。君不出令，則失其所以為君。臣不行君之令而

⁷⁴ 孔子は聖人ではあるが、聖王にはなり得なかった。素王と称される所以である。

⁷⁵ 天宝三載、周文王廟を置く。『唐會要』卷二二「前代帝王」。神龍元年より文王は周の始祖か受命の太祖か議論あり、永貞元年、唐の景皇帝を受命・始封の太祖にして徳は周の後稷に、高祖を文王に、太宗を武王に同じとする。卷一二「廟制度」、卷一五「廟議上」。

致之民，則失其所以為臣。民不出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上，則誅。

『論語』の「汎愛衆而親仁」や『孟子』の「仁者愛人」、『孝經』の「先王見教之可以化民也，是故先之以博愛」、さらには漢の儒家董仲舒『春秋露繁』の「先之以博愛、教之以仁也」など、仁と博愛は儒典の説く所であるが、聖王=君が制定したとする臣（官）と民（農工商）の身分制の徹底や令法の優先、必罰などの強調はむしろ法家の持論であり、君令に従わない民は誅殺すべしとする⁷⁶。韓愈のマキャヴェリズムである。そもそも儒教は「修身齊家治國平天下」を宗旨とするが、「原道」とは聖人の「仁」「博愛」を説きながら、皇帝への臣民の絶対服従を強要する、絶対君主制政治論なのである。聖王は「仁」の体現者であるが、王とは最高位の為政者であるから、韓愈の文脈では道=仁の道德論から政治論へ勢い展開するとしても、問題は“仁”との関係である。韓愈によれば聖王の仁政は殺戮を許容するが、早くは南北朝の代表的儒学者にして信佛家でもあった顔之推（531-602?）は儒教の五常を佛教の五戒に対応させ、会通を試みている⁷⁷。

内典初門，設五種禁；外典仁義禮智信，皆與之符。仁者，不殺之禁也；義者，不盜之禁也；禮者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。至如畋狩軍旅，燕享刑罰，因民之性，不可卒除，就為之節，使不淫濫爾。歸周、孔而背釋宗，何其迷也。

儒教の「仁」とは佛教のいう「不殺生」である。つまり“仁”とは“殺”の対極に在ると捉えた。「生人為重，社稷次之」の思想は、凡そ“生”“性”性命に対する不差別の徹底した尊厳と慈悲の心を観る点においてこの「不殺生」戒の思想に通じる。故に陸門は藩鎮の反乱に対しても首謀者のみ処刑して一族皆殺しにせず、その加担した領民であっても肉刑に処することを諫め⁷⁸、呂温に至っては税の不出来は農民自身ではなく土地がらのせいであるとして「蒲の鞭さえ加う

⁷⁶ 恐らくこの「民」は前段に「古之為民者四，今之為民者六。古之教者處其一，今之教者處其三。農之家一，而食粟之家六。工之家一，而用器之家六。賈之家一，而資焉之家六。奈之何民不窮且盜也」とあるから、道士・僧侶の二民が意識されている。また、柳宗元「送僧浩初序」に「退之又寓書罪余」として「退之所罪者其迹也，曰：“髡而緇，無夫婦父子，不為耕農蠶桑而活乎人。”」ただしこの韓愈の書簡は伝わっていない。

⁷⁷ 『顔氏家訓』十六「歸心篇」。

⁷⁸ 拙稿「讀柳宗元『武岡銘并序』」（『中華文史論叢』2013-1（総109））。

る勿れ」と遺言するのである⁷⁹。いっぽう韓愈「原論」では、孟子の道の継承者を自任しながら「民為貴，社稷次之，君為輕」の順位は逆転している。陸門は政治を生人・社稷（国家）・君主の三構成要素と捉えた上で生人を第一とした。“生人”と“社稷”の転置は「原道」が「今也欲治其心，而外天下國家」と当世を非難するような儒教国家主義からは生まれ得ない。孟子が恵王に「亦有仁義而已矣」と語ったように、君主のあるべきを説くのは梁肅や陸門と同じ方向から政治を見ているのであるが、韓愈は臣民のあるべきを説く。つまりこの両者には視座の上下相反がある。君を絶対化して民の態度を問うのか、民を絶対視して君の態度を問うのか、いわば民主と君主の違いがある。

このような視座の大転換は佛教思想に啓発されたものであろう。陸門は経学において、礼楽刑政の制定・復興やそれによる人倫・社会の秩序や安定から描かれる絶対君主的な聖人像ではなく、“生人救済”という概念を導入し、第一とした点において佛教の大乗思想・菩薩観に啓発されて再構された新経学であったといえる。

3) 天命思想の否定

聖王の絶対君主制の根拠は何か。中華の伝統思想では所謂“王権神授”説、つまり天命思想を背景とした天命天授による絶対性を根拠とした。李唐の儒教主義を捨てて篡奪即位した則天武后とて同様の原理である。『大雲經』を捏造して自身を弥勒佛の下生であると吹聴した。聖王とは“王権神授”を根拠とした絶対君主なのであるが、いっぽう梁肅の「億兆之去留，天命之與奪」は、皇帝=天子は天命を受けたカリスマとする儒教の王権天授説の否定に他ならない。無我や因果を説く佛教は固より人格的な“天”の意志もその存在も認めるものではない。呂温・柳宗元等も「古東周城銘」・『非國語』・「天對」等で中華の伝統思想として巣くっていた天命思想を否定する。儒経伝および『國語』・『楚辭』など、士人の教養書に見えるが故に古代より祭儀・政治制度となり、さらには伝統的觀念・因習となって万人を律して来た超自然的な記載、不合理の事象に至るまで尽く否定した。かれらも同時に“天命”に代わる原理として民意の所在を説く。先の「生人」第一主義がそうである。そもそも「生人」主義と天命否定は表裏の関係にあり、民主と君主の相異に対応する。特に員外司馬の閑職に左

⁷⁹ 呂温「道州將赴衡州酬別江華毛令」詩に「布帛精粗任土宜，疲人識信每先期。明朝別後無他囑，雖是蒲鞭也莫施。」拙著『柳宗元—アジアのルソー』（山川出版社2017年、p54）を参照。

遷され、呂温（772-811）よりも長命であった柳宗元（773-819）はこの思想をおし進め、「貞符」・「伊尹五就桀贊」等を世に問う。中でも梁肅の論にも通じる「受命於生人之意」と論証せんとした「貞符」は永貞革新中の著作であったが、順宗政権は「十四旬有六日」⁸⁰で挫折し、流罪されたために中断したというから、盟友が共有していた政治原論なのである。

この政治論における天命否定は、早くより接して来た佛教の影響下にあつて形成されたものに違いない。ただ、天意の否定は原始佛教より広く佛教に共通する教理であるから、天台教学の直接影響とはいえないが、かれらが最も親近していたのは天台であり、それは天台が当時勃興した禅風を批判し、また大衆化した浄土教を受容したものであった特質と関係する。この点については後述する。

4) “忠” 臣と沙門不敬王者

このような「生人」主義者は天命思想を顛覆させただけでなく、当然、忠臣・臣民の儒教的伝統価値をも倒壊させる。呂温「諸葛武侯廟記」はかの諸葛孔明の英霊をその廟前にて面罵する。

天厭漢德，俾絕其紐，群生塗塗，四海飛水。……夫民無恒歸，德以為歸，撫則思，虐則忘，其思也不可使忘，其忘也不可使思。當漢道方休，哀、平無政，王莽乃欲憑威寵，造符命，脅之以威，動之以神，使人忘漢，終不可得也。及高、光舊德，與世衰遠，桓、靈流毒，在人骨髓，武侯乃欲開興圖，振絕緒，論之以本，臨之以忠，使人思漢，卒亦不可得也。向使武侯奉先主之命，告天下曰：“我之舉也，匪私劉宗，唯活元元。曹氏利汝乎，吾事之；曹氏害汝乎，吾除之。”俾虐魏徇從之民，聳誠感動，然後經武觀釁，長驅義聲，咸、洛不足定矣。奈何當至公之運，而強人以私，此猶力爭，彼未心服，勤而靡獲，不亦宜乎。乃知務開濟之業者，未能審時定勢，大順人心，而克觀厥成，吾不信也。惜其才有餘而見未至，述於遺廟，以俟通識。

唐貞元十四年（798）七月十五日，東平呂温記。

孔明がその身を挺して仕えて世に称される“忠”などというものは劉氏一家のための“私”による愚行に過ぎず、民を救済し民心を攬せんとする“公”より発した義挙ではない。時に二十七歳。青年の純真は読む者をして感奮興起せしめる。文章は師梁肅以上に躍如たる古文であるが、呂温が学んだものは文章のみ

⁸⁰ 柳宗元「王君（叔文）先太夫人河間劉氏誌文」。

ではなかった。

皇帝を頂点とする臣民の秩序、王朝の官僚政治体制を維持するために礼教を前漢武帝以来、伝統的に機能させて来たのが儒教であったが、佛教が浸透するに従って儒教との衝突は激烈になる。その最大の障壁が“孝敬”問題であった。儒者韓愈は「原道」で佛教を批判している。

……則誅。今其法曰：“必棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道。”以求其所謂清靜寂滅者。

また韓愈が命を賭して上奏した著名な「論佛骨表」にも同旨の非難が見られる。

伏以佛者，夷狄之一法耳……夫佛，本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義、父子之情。「而（汝）が君臣を棄て、而（汝）が父子を去る」不忠・不孝この二つが佛教を容認できない、国教官学たる儒教との最大の矛盾であった⁸¹。これは韓愈に限らない。廬山慧遠（334-416）の「沙門不敬王者論」で知られるように⁸²、佛教が浸透してきた東晋以降顕在化した衝突であり、韓愈の論もかれ以前にあって法琳（572-640）等との論戦で知られる、唐朝最大の廃仏論者にして道士上がりの官僚傅奕（555-639）の建白と何ら選らぶ所がない⁸³。この「去而父子」つまり出家者の孝敬問題を解消せんとしては、中国では『佛説孟蘭盆經』や『佛説父母恩重經』などが偽撰され⁸⁴、代宗も内道場で孟蘭盆の法要を行なって先祖を供養するなど⁸⁵、一応はこれによって儒佛の衝突は回避されてはいた。中国では佛教普及後、“居士”の形態が普及するが、その背後には『維摩經』の

⁸¹ 柳宗元「送僧浩初序」にも「退之所罪者其跡也，曰：“髡而緇，無夫婦父子，不為耕農蠶桑而活乎人。”若是，雖吾亦不樂也。退之忿其外而遺其中，是知石而不知韁玉也。」

⁸² 早くは東晋における成帝の輔政であった庾氷と竺潜。『弘明集』十二。木村英一『慧遠研究』（創文社1962年）、島田虔次「桓玄・慧遠の禮敬問題」。

⁸³ 傅奕「請廢佛法表」に引く「寺塔僧尼沙汰十一條」の一条に「衆僧剃發染衣，不謁帝王，違離父母，非忠孝者。」また「請除釋教疏」の冒頭に「佛在西域，言妖路遠。漢譯胡書，恣其假托。故使不忠不孝，削髮而揖君親。」韓愈「論佛骨表」は特に「請除釋教疏」で展開される「降自義農，至於漢魏，皆無佛法，君明臣忠，祚長年久。……泊於苻石，羌胡亂華，主庸臣佞，政虐祚短，皆由佛教致災也。梁武齊襄，足為明鏡。昔褒姒一女，妖惑幽王，尚致亡國」の論から例を補足し、説を拡大して王朝短命・亡国の奉佛の原因とする。歴代の皇帝を侮辱したと憲宗の逆鱗にふれたわけであるが、憲宗への恫喝に他ならない。

⁸⁴ 牧田諦亮著『疑經研究』（京都大学人文科学研究所、1976年）、復刊『牧田諦亮著作集（第1巻）疑經研究』（臨川書店2014年）。

⁸⁵ 藤善眞澄『隋唐時代の仏教と社会』（白帝社2004年、p183、p197）。

普及のみならず、あるいはその普及自体も、この“孝”の克服の必要があったからであろう。一方の「棄而君臣」も、儒教倫理観“三綱”からいえば、「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。……孝弟也者，其為仁之本與。」（『論語』学而）というが如く、父子間の“孝”から派生して君臣間に適応されたものである。“孝”の問題も『父母恩重經』等中国撰述の疑經によって部分的に解消されたが、皇帝に関わる“不敬王者”をめぐるは議論がつづき、公式には肅宗の上元二年（761）に至って僧尼の拜君が撤回されたとされるが⁸⁶、韓愈が最重視するように王朝にとっては依然として重大な障害であり、やや後に圓仁（794-864）が遭遇することとなる中国史上“三武一宗の法難”の一つ、唐武宗朝の宰相李德裕（787-850）によって断行される会昌の佛教弾圧もそうであった⁸⁷。李德裕「武宗改名告天地文」に武宗の廢佛を賛えて天地に告げていう。

釋氏之教，興於戎狄，悖君臣之禮，廢父子之親，耗蠹蒸人，殫竭物命。宣尼垂訓，不語怪神，因而漸除，咸一於正。

佛教側の論理としては、僧侶はダルマに従い、涅槃を求める方外の存在であるために、固より政治に関与せず、したがって王権のカリスマ性による支配を受けるべきではない。当然この態度は儒教側からいえば王に対しては不敬となる。したがって安史の乱後の社会不安の中にあつて、皇帝に接近して玄宗・肅宗・代宗の三朝に帝師となった密教の不空（705-774）は遺言して「於國須忠……國安，人（民）泰」と、忠の必要を繰り返し説いた。国家安泰・鎮護国家を第一としたのはむしろ皇帝・国家の庇護による保身に陥ったのであり⁸⁸、「國安」と「人泰」の優先順こそ思想の左右を決定する。たしかに天台が「國寶」と呼んだ如く、また智顛が国清寺を称して開基した如く、国に対して僧侶・寺院は安寧を祈祷し、鎮護するのであり、その意味においてはこれを敬するのであるが、ただしその場合の国とは広く衆生を指し、王を含む衆生、国民に他ならない。陸学の特長はこの難題に挑んだ所にある。それが“仁”による“忠”の否定であった。

東晋以来、“敬”の語を以て儒佛間で論争された“礼敬”問題には盲点があった。

⁸⁶ 礪波護「唐代における僧尼拜君の断行と撤回」（『東洋史研究』40-2、1981年）。

⁸⁷ 圓仁『入唐求法巡禮行記』に詳しい。

⁸⁸ 『代宗朝贈司空第辯正廣智三藏和上表制集』卷三「三藏和上遺書」（大曆九年）に「汝等依國，於國須忠，努力虔誠為國持念。國安人泰，吾願滿焉。」この「人」は唐太宗李世民的諱を避けた代字であろう。

親・王への“敬”とはいえ、親に対する“敬”は“孝”であっても、王に対する“敬”は“忠”に他ならない。そもそも儒教の“忠”は君を頂点とする階層社会への“孝”の転用であった。この議論の裏には韓愈の「原道」が“博愛=仁=聖人の道”と措定しながら“聖人=君”として「君者出令者也」云々と君主統治論に飛躍したように、「君・臣・民」とする階層制が前提にあり、およそ“忠”などというものは臣・民の君=王に対する要請に過ぎず、王による国・臣民に対する私物化に他ならない。佛教は“忠”とは無縁の教理であった。儒家韓愈の政治論によれば「民不……以事其上，則誅」、不忠の民は誅殺されるわけであり、生人は使役する者であって“博愛”の対象などではあり得ない。柳宗元が「民之役，非以役民」⁸⁹という公僕論は韓愈の政治論とは真逆となる。

呂温の提起した“忠”否定論は佛教が否定した“不敬王”を導いた教理上当然の帰結である。柳宗元も政治における“忠”を否定し、その隊伍に加わる。その起源は梁肅の「西伯受命稱王議」にあり、儒士梁肅の思想は佛教、特に天台との交渉から薫陶されたものに違いない。

5) “辺州”における儒佛の交渉

安史の乱後の佛教で南方において教線を張っていたのが、神会(668-760)が慧能(628-713)を正統な六祖とした南宗系の禅宗である。南宗禅は頓悟を説くに急にして新たな禅風を捲き起こしていた。当時この禅風を激しく批判したのが他でもない“辺州”なる天台の湛然である。湛然は天台教理の“無情有性”・空假中圓融の立場から事理並修を説き、当時の禅徒の傾向を空見に墮するとして論破し、厳しく排撃した⁹⁰。天台圓教の立場は“假”“事”の不離不即を説き、“有性”の救済たる菩薩行に至らんとするものであるが、じつは“假”“事”こそ孔孟が自然回帰を説く老莊を非難した如く、儒教が対象とした現実世界に他ならない。湛然による天台中興達成の所以はここにあった。梁肅「天台法門議」⁹¹に次のようにいう。

⁸⁹ 「送薛存義之任序」。

⁹⁰ 長谷信祐「湛然述『金剛鉿』の対破者をめぐる一試論」(『印度學佛教學研究』58-1、2009年)、林鳴宇「略説中国天台宗・唐宋篇」(『駒澤大學佛教學部研究紀要』68、2010年)を参照。また、道達も、佐々木憲徳『山家学生式新釈』(ピタカ1978年p38)によれば「新興の勢を示していた禅宗についても注目して居り、達磨の禅法門を台家の立場より批判するほどであった」。

⁹¹ 胡大浚等校点『梁肅文集』(甘肅人民出版社2000年、p22)、一に「安定梁肅述『天台智者大師傳論』」(『佛祖統紀』卷四九、『卍續藏經』No.916)に作る。

論曰：修釋氏之訓者，務三而已，曰戒、定、慧。……攝論、地持、成實、惟識之類，分路並作，非有、非空之談，莫能一貫。既而去聖滋遠，其風益扇；說法者桎梏於文字，莫知自解；習禪者虛無其性相，不可牽復。……大師（智顛）像身子善現之超悟，備帝堯、大舜之體相，讚龍樹之遺論，從南岳（慧思）之妙解，然後用三種止觀，成一事因緣；括萬法於一心，開十乘於八教。戒、定、慧之說，空、假、中之觀，坦然明白，可舉而行。……其在世也，光昭天下，為帝王（煬帝）師範；其去世也，往來上界，為慈氏輔佐。……今之人正信者鮮，啟禪關者或以無佛無法、何罪何善之化之。中人以下，馳騁愛欲之徒，出入衣冠之類，以為斯言至矣，且不逆耳，私欲不廢。故從其門者，若飛蛾之赴明燭，破塊之落空谷。殊不知坐致焦爛，而莫能自出，雖欲益之，而實損之。與夫眾魔外道，為害一揆。由是觀之，此宗之大訓，此教之旁濟，其於天下，為不侔矣。自智者傳法，五世至今，天台湛然大師中興其道。

天台法門とは何か、梁肅の「議」約700字の大半は天台大師以後の佛教界に対する天台からの批判であり、湛然『金剛錮』に倣い、しかもそれ以上に手厳しい。佛徒は三学を併修すべきであるが、“定”に偏し、しかも「無佛無法、何罪何善」の空見に墮している。かかる禪徒を「眾魔外道」とまで呼ぶ。天台は三学・三観を説き、それは“假”“事”を取り込む圓教にして「帝王の師範」、ここでは「菩薩戒弟子」⁹²を称した煬帝をいうが、君主を菩薩たる存在として行なわれる王朝政治を理念とする。そもそも湛然は経術を世業とした家系の出身で、三十八歳になって僧籍に登ったといい、久しく儒家の環境に育ったことが事理並修の思想を涵養していた。それを継承する第七祖道邃もかつて儒官であり、しかも最澄将来の乾淑「行迹」によれば官吏を取り締まる監察御史であったという。かれらは僧となっても士としての意識から離れることはなかった。それ故に梁肅・李華・独孤及⁹³・陸倕・陸淳等の著名な文士・儒官をはじめとして広く士人の心を捉えることに成功したのであり、もって中興が果たせたの

⁹²『廣弘明集』卷二八煬帝「行道度人天下勅」（大業三年）の冒頭。

⁹³独孤及「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘」に「長老比丘釋湛然，誦經於靈塔之下，與礪磣俱老，痛先師名氏未經邦國焉，與禪眾寺大律師釋澄澄，同寅葉恭，亟以為請」と見え、「信公以教傳弘忍，忍公傳惠能、神秀。能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。秀公傳普寂，寂公之門徒萬人」云々と北宗禪を顕彰する。河内昭圓「詩僧皎然の佛教」（『文藝論叢』42、1994年、p105、p106）に「皎然の佛教の根幹は天台禅によって形成されていた」とし、碑銘の「湛然」を「天台の湛然」とするの間違いなからう。

である。後の永貞の革新派、呂温・柳宗元・劉禹錫・陳諫たちは梁肅・陸淳を介しての再伝の弟子であった⁹⁴。最澄が重ねて語る「有道心佛子、西稱菩薩、東號君子」もこのような天台の特長である儒佛・士僧の在り方に触れて得た、中国佛教の実感に由来するのではないか。台州での陸淳との交流と公験の発給がそうであり、また多くの士と僧が送別詩を寄せていたのもその一つである。先に触れたように、士人の教養を有する僧侶「詩僧」が呉越の地で輩出した。僧侶による新文学運動ともいべき出現もこのような天台教学の特徴と無関係ではない。

6) “辺州”における“詩僧”の出現

従来、「中唐初期の江左の詩僧」輩出の背景については、「詩の普及」によって「文士たちと接触する機会の比較的多い緇流の間」にも浸透し、安史の乱によって江左に「移住」や「赴任」した「文人名士たち」と「往来酬唱」して「江左文壇」を形成していたことが挙げられるが⁹⁵、この他にも幾つかの要因が考えられる。1) 山水と物産に恵まれた呉越には王羲之や佛典翻訳者でもあった謝靈運以来の詩文と儒佛交流の文化が背景として遠因となっていた。2) 「往来酬唱」としては、安史の乱後に活躍した詩僧にして謝靈運の後裔ともいう皎然の『儒釋交遊傳』(今佚)で知られるように⁹⁶、しばしば「詩会」が開催され⁹⁷、それには「聯句」と呼ばれた新しい交流形式の流行がある⁹⁸。3) 交流の背景には安史の乱後における内地への節度使・觀察使の多設という政策転換があった。浙東(治は越州)、浙西(治は潤州・宣州・蘇州等に遷る)にも觀察使が置かれ、江左文壇はその府・州に辟召された部下および吸引された士・僧の交流によって形成された。4) 安史の乱による律令制の解体、均田制の消滅による僧侶の流出。王土王民の伝統思想に基づいて僧尼にも口分田が班授されていたので

⁹⁴ 梁肅「心印銘」について「『心印銘』序」を書いた陳諫は、圓珍「福州温州台州求法目錄」(『園城寺文書・第1巻・智證大師文書』p136)に「『天台佛隴禪林寺碑銘』一卷：陳司馬撰」という、永貞革新王叔文党の“八司馬”の一人で、台州員外司馬に左遷された陳諫であろう。

⁹⁵ 市原亨吉「中唐初期における江左の詩僧について」(『東方學報(京都)』28、1958年、p220)。

⁹⁶ 福琳「唐湖州杼山皎然傳」、『宋高僧傳』卷二九。また皎然『杼山集』十巻には「贈答・酬和・送別など、対人関係の詩が多く、全体の約七割を占めている」(市原亨吉「中唐初期における江左の詩僧について」、『東方學報(京都)』28、1958年、p226)。また『聯句』一卷があった。

⁹⁷ 劉禹錫「澈上人文集紀」に「從越客嚴維學為詩……會赦歸東越。時吳楚間諸侯多賓禮招延之。」嚴維は安史の乱後、至徳二年(757)の進士。

⁹⁸ 赤井益久「中国における寄り合いの文学」、『アジア遊学』95、2007年。

あるが、安史の乱後、「僧尼への給田は均田制の破綻にとともに行なわれなくなる」⁹⁹に至ると、僧籍を逃れた私度僧が増加し、また土地に拘束されない“遊民”と化し¹⁰⁰、諸国を行脚する一方で観察使・刺史や莊園、さらに僧院がその受け皿となった。5) 天台の中興と“佛性”の教理。安史の乱後における南方の佛教界で最も教線を張るようになった勢力宗派は天台と禪宗であり、先述のように、天台湛然は山川草木の無情にまでも佛性を認める立場を主張した。詩僧は山水に遊び、その詩歌の多くに同様の観照が認められる。浙東婺州の詩僧貫休（一作寒山）の「道情偈」

草木亦有性，與我將不別。我若似草木，成道無時節。

はまさにそれを示す。6) 天台の中興と“文字”の肯定。また、天台と禪宗の争点は“文字”の使用にもあった。当時著名な詩僧少微について独孤及「送少微上人天台國清寺序」（大暦十年775）に次のようにいう。

或問上人曰：“文者所以足言也，言說將忘，文字性離。‘示入’此徒，無乃累一相乎。”答曰：“稱‘示入’者過矣。以習氣未之泯也。率性修道，庶幾‘因言遣言’，故欲罷之，而未能耳。”¹⁰¹時人謂上人為知言知道。歲次乙卯，自京持鉢而來，給事中天水趙公涓賦詩抒別，卿大夫已下屬而和者二十七章。既而飛錫濟江，休於晉陵，又東至於姑蘇，將涉震澤，逾會稽，上天台，至國清上方而止，……。

「轉『法華』」による一佛乘を教説した慧能は文字が生来読めなかったと伝承されているが、新風として席捲していた南宗禪は教外別伝・不立文字の立場をとるに至り、いっぽう湛然のような、士族の出身によった、かつ士人に護持されて中興した天台は、文字行為を否定するものではない。むしろ開祖智顛は『法華玄義』三卷、『法華文句』四卷、『摩訶止観』十卷等を撰し、湛然・梁肅等はそれを祖述し、その数倍もの解説を撰した。中でも天台のお家芸ともいべき『摩訶止観』こそは文字による“定慧”の並修であって正に新興の禪風と真っ向から衝突した。また、李華「杭州餘杭縣龍泉寺故大律師碑」にいう。

⁹⁹ 藤善真澄『隋唐時代の仏教と社会』（白帝社2004年、p163）。

¹⁰⁰ 柳宗元「送方及師序」に「代之遊民，學文章不能秀發者，則假浮屠之形以為高；其學浮屠不能願愨者，則又托文章之流以為放。以故為文章浮屠，率皆縱誕亂雜，世亦寬而不誅。」

¹⁰¹ 河内昭円「詩僧少微について（上）」（『大谷大学』文藝論叢』7、1976年、p50）によれば、「示入」とは『法華經』方便品に「開佛知見……示佛知見……入佛知見……悟佛知見」という開示悟入に由来する造語であり、「因言遣言」は『大乘起信論』解釈分に見える用語。

天台觀門，往誓深教，吾所歸也。……又以儒墨者般若之笙簧，詞賦者伽陀之鼓吹，故博通外學，時復著文。在我法中，無非佛事。故李大理昇期、……同與呬絕韻於清風，味元機于永夕。廬山師友，今古一時。……既斷言語，又非空色。假言喻空，觀我為則。

僧侶の文字の使用、詩賦による表出行為について、古文家にして天台の顕彰者でもあった独孤及・李華が特記するのは関心事でもあったのか、そこには弁護の意がある。文字に執着するのは外道であるが、また文字によらなければ世俗と疎通することはできない。文字行為の否定は空見の執着にすぎず、個人の解脱に陥った増上慢・自利行でこそあって、菩薩行の実践は世俗から離脱することはあり得なかった。

7) 浄土思想と陸学

安史の乱後にあつて天台と南禅宗が衝突していたのは“定”の理解だけではない。天台と深い関係にあつた僧侶は浄土思想をも受容するものであつた。皎然「唐洞庭山福願寺律和尚（神皓）墳塔銘」（貞元六年790）にいう。

大師末年，工於圓宗，縱心皆是，以文字而用，不以文字為病。是念佛寫經，備行教法。置西方社，廣淨土因，專誦《法華經》九千餘匝。

「圓宗」天台は事理並修の立場から浄土思想を否定するものではなく、かれらと親交した古文家もそれを積極的に宣揚する¹⁰²。陸門の呂温「南嶽彌陀寺承遠和尚碑」・「薬師如來繡像讚」、柳宗元「永州龍興寺修浄土院記」・「東海若」がそうである。「永州龍興寺修浄土院記」にいう。

佛號無量壽如來。……晉時廬山遠法師作《念佛三昧詠》，大勸於時。其後，天台顓大師著《釋浄土十疑論》弘宣其教，周密微妙，迷者咸賴焉。……上人（浄土院巽上人）者，修最上乘，解第一義。無體空折色之跡，而造乎真源，通假有借無之名，而入於實相。境與智合，事與理并。故雖往生之因，亦相用不捨。……有能求無生之生者，知舟筏之存乎是。遂以《天台十疑論》書於牆宇，使觀者起信焉。

『釋浄土十疑論』や『彌陀經義記』・『觀經疏』・『五方便念佛門』等の浄土・念佛に関する撰述は今日では後人による偽託とされるが、当時は智顓の親撰として普及していたのみならず、智顓自身も臨終に際して阿弥陀佛の名号を称

¹⁰² 拙稿「柳宗元と中唐の佛教」（『中国文学報』38号、1987年）、河内昭圓「詩僧皎然の佛教」（『文藝論叢』42号、1994年）。

え、『無量壽經』を賛歎して極楽国土に往生したと伝承されていた¹⁰³。僧侶として空見に墮した小乗的禪徒を否定し排斥することは、菩薩僧として現実回帰すべき苦界に生きる人々の現実の救済を逸脱しているからである。衆生・生人は禪徒の説くが如く自力で解脱できるのではなく、他力に依る、救済されるべき存在なのであり、いわんや頓悟をやである。「東海若」は寓話を駆使して南宗禪と浄土教との間に生じた当時の対立を問題視した佛教批判であるが、「性與事，一而二，二而一者也」の立場から、つまり先の「事與理并」の境地から、

無善無惡，無因無果，無修無證，無佛無眾生，皆無焉。

といい、「性””理”たる“空”に囚われた佛徒を非難する。先の梁肅「啓禪關者或以無佛無法、何罪何善之化化之」と同旨にして禪宗非難の継承であり、いっぽう“事””有”たる現実の苦悩を自覚し、それからの救済を求める佛徒を、

使修念佛三昧一空有之說。於是聖人憐之，接而致之極樂之境，而得以去群惡，集萬行，居聖者之地，同佛知見矣。

とするのは易行道・他力門の宣揚である。むろん“聖人”とは「浄土院記」にいう“無量壽如來”こと阿弥陀如来である。台州龍興寺にも極楽浄土院があつてかつて道邃はそこに住しており、最澄等に菩薩戒を授けたのもその浄土院であつた。

当然、浄土思想と頓悟・即心是佛・浄土在心を説く禪宗とは正面から対立する。柳宗元に「曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑」の作があり、慧能の顕彰に関与したことは事実であるが、それは上司にして曹溪を管理下とする嶺南節度使馬摠が「文雄」¹⁰⁴たる柳州刺史柳宗元への依頼に応じた作であり、そもそも慧能を六祖と称するのは馬摠の奏で下された詔賜によつたのであつて固より柳の本意ではない。その内容に至つても、功勞者馬摠への言及が多く、慧能の佛教については「生而靜」「性善」「仁」を持ち出して孔子・儒経伝との会通が強調され、その禪宗としての特徴はわずかに「其道以無為為有，以空洞為實，以廣大不蕩為歸」の十九字を見るのみであつて荷沢神会以来主張されて来た南宗の特徴、北宗との相異等については一切無言に附している。三年後に曹溪道琳が劉禹錫に「曹溪第六祖賜諡大鑒禪師第二碑」を依頼しているが、それはこのような柳碑に満足しなかつたがためかも知れない。劉碑には「一言頓悟」「世號南宗」

¹⁰³ 沖本克己等『新アジア仏教史07中国Ⅱ隋唐』、佼成出版社2010年、p162。

¹⁰⁴ 劉禹錫「曹溪第六祖賜諡大鑒禪師第二碑」。

「無修而修理，無得而得」などの文言が盛り込まれている。この相異は両者の佛教理解の深浅に由来するものではない。

このように安史の乱後の新思潮は、北方の士人が避難して佛教と交渉した江南は浙中から勃興したのであり、最澄はむしろ「邊州」にあったことによって、革新的な佛教を将来できた、あるいはその全く日本とは異質であった、中華の辺州での儒佛交渉を体験するに至り、日本佛教界の刷新へと向かわせる確信を得、意欲となったのではないか。

そこには理念から実践への展開があった。凡そ先ず意識の改革があってそれが拡大し、実践に移る。民主的な視座も発言も当時稀なものではない。“博愛”にしる墨子の“兼愛”、孟子の“兼濟”にしる、佛教の“慈悲”にしる、問題はその現実化である。居士の王維も「君子以“布仁施義”“活國濟人”為適意」と語り¹⁰⁵、白居易も「利益一切衆生，吾願足矣」¹⁰⁶と考えるが、陸門王党は単なる口号でも社会諷諭詩や新樂府など代弁に過ぎない自己満足的な行為でもなく、さらに宗教的な精神的救済に止まるものではなく、現実政治に直結させた点、官吏・士人の原理として行動したところこそ革新的であった。かれらは生人救済を政治の本願とする画期的な理念を提示し、実際に中央官界にあってはそのような政策を提案し、実行せんとし、地方長官となつては実践に移した。ただ、それは陸門王党とその周辺にとどまり、大勢としては、それを荷う士人・官僚の意識改革を行なうことが優先事項であった。中国天台あるいは最澄らも「有情を濟わんと欲す」¹⁰⁷とは語るものの、世俗での布教や社会福祉活動など、直接それを実践する前に先ずそのような目的意識を有する僧侶、つまり菩薩僧を養成すること、当時の僧侶、最澄によれば小乗あるいは三乗を区別する奈良佛教の意識改革が第一義にあった。鎌倉佛教はこのような平安佛教の反省的改革段階を経て形成され出現したといえようが、陸学の方は厚い士人層の牢固な意識の改革そのものが容易でなく、順宗政権はついに失脚する。王叔文・王伾・韋執誼と陸質は賜死あるいは病死し、他の盟友は辺縁の員外司馬に貶謫され、死を俟った。

安史の乱は士人をして様々な価値を模索させ、陸門王党とは別の方向にも奔らせた。その代表にして、相反する価値体系を提示し、毅然として独り実践し

¹⁰⁵ 「與魏居士書」。

¹⁰⁶ 白居易「東都十律大徳長聖善寺鉢塔院主智如和尚茶毗幢記」。

¹⁰⁷ 『顕戒論縁起』。

てみせたのが大儒韓愈である。しかし韓愈に始まる儒教道統運動なるものが他ならぬ安史の乱以後活発となった中国佛教に触発されたものであり、この点はほとんど究明されていない。以下、陸門の儒学の特長を韓愈との比較を通してより鮮明にすべく、この点について瞥見しておく。

Ⅶ 大儒韓愈の佛学摂取

帝国転覆という未曾有の一大危機を経験した士人たちは秩序を恢復すべく、社会文化の爛熟・浮華の傾向を反省して致用を重んじ、文よりも質、文学よりも経術の重用にシフトした。進士科の停止やその詩賦試の廃止がそうであり、それと同時に“道”という語が異口同音に唱えられるようになる。しかし“道”の重視は崇経から偏儒に陥らしめ、最澄の入唐した貞元年間末に至ると、質実への思潮は次の段階を迎える。偏儒は一方で右傾化に拍車をかけた。その領袖が韓愈である。中国文学史で韓柳の古文復興運動は“貫道”・“載道”・“明道”などの語をもって換言され、説明されるが、凡そ当時の文人で“道”を口にしない者はない。しかし韓愈自身「原道」で「道與徳為虚位，故道有君子，有小人」と述べた如く、“道”とはただ表現内容・思想というほどの意味に過ぎないからそれは十人十色であって、しかも聖人の「道」にして「定名」内包とした「仁」「博愛」なるものに至っても、一定ではあり得なかった。それを象徴するのが先に幾度か掲げた韓愈と呂温の二人の道である¹⁰⁸。この二人は文学観とその実践においては梁肅に推挙され、あるいは師事して、共にその継承者であったが、つまり梁肅門下ではあるが、呂温等の陸門・王党と韓門の両者の軌道は左右に背反する。かれらは文学の改変が最終目的などではなく、“道”の伝達によって生じた二義的な問題に過ぎない。したがって文学運動というよりもむしろ思想運動であり、イデオロギー闘争ともいうべきものであった。

韓愈（768-824）は、孔子の教えが孟子以後、途絶したとして、その継承者を自任し、儒教の“道統”の必要を提唱し、実践して行く。かれが“道統”の最大

¹⁰⁸ 韓愈「與祠部陸員外（慘）書」に「往者陸相公（贄）司貢士，考文章甚詳，愈時亦幸在得中，而未知陸之得人也。其後一二年，所與及第者，皆赫然有聲，原其所以，亦由梁補闕肅、王郎中礎佐之。」進士科及第以前について、『舊唐書』卷一六〇「韓愈傳」に「大曆、貞元之間，文字多尚古學，效楊雄、董仲舒之述作，而獨孤及、梁肅最稱淵奧，儒林推重。愈從其徒遊，銳意鉛仰，欲自振於一代。」『唐摭言』卷七「知己」に「先是四君子（韓愈、李觀、李絳、崔羣）定交久矣，共遊梁補闕之門。……俱以文學為肅所稱，復獎以交遊之道。」

の阻害と見做したのが佛教であり、嗣雍王李道明の六世孫にして韓愈の婿であって『韓愈集』を編次した李漢によれば生涯の活動は「酷排釋氏」¹⁰⁹でもあった。韓愈自身は先秦兩漢の書以外は読まずと後学に教誨しているが¹¹⁰、韓愈の詩の語彙・表現に佛典偈頌の影響が窺えることはすでに多くの大家の指摘する所であり¹¹¹、ならば思想の影響はたとえなかったとしても、佛典には相当精通していたはずである¹¹²。韓愈は排撃の一方で佛教との交戦を通して多くのものを吸収し、偈頌でさえ自家薬籠中の物にしていたならば、文学以外についても同様のことが考えられるであろう。そこでまず指摘したいのが佛教で早くより組織化され、理論化されていた形式、方法の暗裏の受容である。そのことは韓愈の代表作ともいふべきの一連の作、「原道」等の所謂「五原」に窺える。『新唐書』卷一六七「韓愈傳」に

愈深探本元，卓然樹立，成一家言。其《原道》、《原性》、《師說》等數十篇，皆奧衍闊深，與孟軻、揚雄相表裏而佐佑《六經》云。

という、韓愈の道と文を称揚し、祖述せんとした編修者歐陽脩等の評価は、李漢編次の解説でもある。「五原」が『韓愈文集』の文類卷の首に配されているのは文集を編次した李漢による師・義父の意思の尊重に由る。ただ、揚雄も孔孟の道に覚醒し、『易』を模して『太玄經』を、『論語』に倣って『法言』を撰したが、それは祖述ではなく、創造的継承であって、揚雄は孔孟の道が不明瞭不徹底であるとするのが韓愈の理解であった¹¹³。そこでこの「原道」「原性」「師

¹⁰⁹ 門人李漢「昌黎先生集序」に「比壯，經書通念曉析，酷排釋氏。諸史百子，皆搜抉無隱。」

¹¹⁰ 韓愈「答李翊書」に「學之二十餘年矣，始者非三代兩漢之書，不敢觀；非聖人之志，不敢存。」

¹¹¹ 陳寅恪「論韓愈」「四聲三問」（『金明館叢稿初編』上海古籍出版社1980年）、饒宗頤「韓愈《南山詩》與曇無讖譯馬鳴《佛所行讚》」（『中國文學報（京都大学）』19、1963年）、陳允吉「韓愈の詩と仏典の偈頌」（『関西大学中国文学会紀要』28、2007年、仲尾一誠訳、原文は『唐音佛教辨思録』上海古籍出版社1988年収録）。これに追加していえば、韓愈「孟東野失三子」詩に「東野連產三子，不數日輒失之。幾老，念無後以悲。其友人昌黎韓愈，懼其傷也，推天假其命以喻之」として「魚子滿母腹，一一欲誰憐。細腰不自乳，舉族長孤鰥。鴟梟啄母腦，母死子始飢。蝮蛇生子時，坼裂腸與肝。好子雖雲好，未還恩與勤。惡子不可說，鴟梟蝮蛇然。有子且勿喜，無子固勿嘆。……收悲以歡折。」と詠むのをすでに黃庭堅（1045-1105）による「此一段文意乃是《涅槃》中佛語」との指摘が、樊汝霖の注として『韓集』魏仲學輯注本（慶元六年1200）に引かれている。

¹¹² 藤沢誠「契嵩の宋学に対する寄与--特に「非韓」を中心とする」（『信州大学文理学部紀要』9、1960年）、安藤智信「『鐔津文集』にみられる韓愈批判の内実」（『大谷學報』57、1978年）、湯城吉信「契嵩の『非韓』」（『待兼山論叢』24、1990年）。

¹¹³ 「原道」に「苟與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。」ただし「答張籍書」に「己之道，乃夫

説」等、儒経を翼する作品群こそは、韓愈による儒家の立論、儒教の再興というわけであるが、じつは天敵佛教に触発、啓発された所産なのである。以下、この点を具体的に作品に即して指摘する。

1) 「原道」「師説」の道統と伝燈

韓愈の最大の評価は、今日に至るまで、儒道の自任とその実践にある。「原道」は「五原」の首に置かれ、孔子を始祖として孟子に継承された“聖人の道”の継承の必要を説く儒教“道統”の意識は佛教の排斥と表裏の関係をなす。儒は佛の侵入によって衰頹し、代わって佛教が盛行する。その秘訣は他でもない、佛教の“伝燈”の伝統である。儒教には、これに類似するものとして学派意識は漢魏の間まで存在したといえようが、佛教が士人層に浸潤していくのはこれ以降であり、ついに皇帝の信奉を得るにまで至る。

佛経は多くが「佛説」「如是我聞」の形式をとる。『論語』の「子曰」の形式と異らないが、経典の成立形態、サンギーティが全く異なる¹¹⁴。佛陀の入滅後、佛徒たちは500人・1000人規模のサンギーティを、しかも約100年ごとに、少なくとも四回は繰り返して佛説を確認し、伝承していった。この伝統が経典成立の基礎にはあった。当然、世の例にもれず大小の部派分裂を繰り返してきたが、ミッションの意識は中国に伝来後にも護持されており、中国佛教にも宗派を問わず、この伝道の意識が底流しており、むしろ外来異教としての被迫害と団結・守秘の意識から強度を増したかも知れない。法脈、佛説の継承意識の高さ、これはこの宗教の最大の特徴ともいえよう。安史の乱以後、禪宗の南北分派がそうであり、天台の特長の一つも“祖統”の重視であった¹¹⁵。最澄の将来した「第七祖」こと道邃による「付法文」、「天竺付法已有經傳」として記された「内證佛法相承血脈譜」もそうである。韓愈が佛教によって寸断されたとして突如提示した中華の“道統”観念は正に自身が排撃する佛教との接触の中で、その“伝燈”の牢固な意識に啓発されたものに違いない。さらに臆測を加えれば、佛教が伝えた“末法”の概念も韓愈に儒道途絶の危機意識を惹起したのではないか。「師説」執筆の意義はそこにあった。

この“伝燈”の必要を説いたのが「原道」であるが、それを保証するのは師と

子、孟軻、揚雄所傳之道也。」

¹¹⁴ samgiti, “結集, 合誦”と訳される。

¹¹⁵ 沖本克己等『新アジア仏教史07中国Ⅱ隋唐』、佼成出版社2010年、p160）は天台宗の特色として「祖統」の重視を挙げる。

弟子の関係の構築である。「師説」ではまず“師”を分類するが、それがまた特殊である。

彼童子之師，授之書而習其句讀者也。古之學者，必有師。師者所以傳道、受業、解惑也。……吾師道也。

勉学上の教師と“道”を伝え惑を解く導師の二種類があり、説く所は後者の必要である。ここでも“道”が登場するがそれは当然「原道」の“道”に重なる。孔子以来千百年の歴史を誇る儒教は、漢武帝から官学国教となったが、佛教の浸透によってミッションが途絶したのではなく、ミッション意識そのものが希薄であった。その上に、六朝時代まで南北で解經に相異があったとはいえ、唐代に至ると「五經正義」として王朝によって解釈が統一されたために、学派を形成する根柢さえ失った。また、唐代では道教も科举に採用され、「道」の対象とされた。その後、安史の乱後に至って崇“道”が叫ばれるが¹¹⁶、ただ“道”とする所は“文”に対する内容重視、質実・致用への要請であり、実際に儒・佛・道あるいはその混淆というように十人十色であった。そのような中、韓愈の“道”は「原道」にいう儒道、堯舜禹から孔・孟に継承された道を、つまり主観的ながら中華の独自性ある思想を追求護持せんとするもの、国粹主義を高揚した。しかし「傳道、受業、解惑」なる“師”の概念は、後にこれは宋儒の“道学”への先河となるのだが、極めて佛教のそれに近い。佛教では僧侶の間で“伝道”上の師弟関係が重視されるが、かれらの間で師・弟子と呼び合うことは奇異にして深い印象を与えた。それを真似たのが韓愈である。柳宗元は当時の状況をつぶさに伝えている¹¹⁷。

孟子稱“人之患在好為人師”。由魏晉氏以下，人益不事師。今之世不聞有師，有輒嘩笑之，以為狂人。獨韓愈奮不顧流俗，犯笑侮，收召後學，作《師説》，因抗顏而為師。世果群怪聚罵，指目牽引，而增與為言辭。愈以是

¹¹⁶ 梁肅「止觀統例議」に「今之人乃專用章句文字，從而釋之，又何疏漏耶」というのは一般論であり、呂温の「與族兄舉請學春秋書」に「夫學者，豈徒受章句而已，蓋必求所以化人」、柳宗元「答嚴厚輿論師道書」も「馬融、鄭玄者，二子獨章句師耳。今世固不少章句師，僕幸非其人」、「伯柳公（惟深）行狀」に「凡為學，略章句之煩亂，采摭奧旨，以知道為宗」、また劉禹錫「獻權舍人（德輿）書」に「非篤好其章句，沈溺於浮華。時態眾尚，病未能也，故拙於用譽」、柳冕「與權侍郎（德輿）書」も「進士以詩賦取人，不先理道」の進士試に疑義を唱えて「明六經之注，與六經之疏，小人之儒，教之末也。今者先章句之儒，後君子之儒，以求清識之士，不亦難乎」という。

¹¹⁷ 柳宗元「答韋中立論師道書」。

得狂名，居長安，炊不暇熟，又挈挈而東，如是者數矣。

孟子の後継者を自任する者が孟子の非難したものを実践するとは揶揄であろうか。韓愈は時代錯誤のドンキホーテであった。なぜ伝道師たらんとしたのか。その理由は師の分類によって明らかである。佛教界では開祖釈迦が説いた“法”を、儒家者流にいえば“道”を、師資相承し、この師弟関係によって脈々と伝えて行く“伝燈”のシステムを構成していた。先の「原道」との関係を考えれば、この「師説」も佛教によって啓発されたものに違いない。韓愈の先輩であった梁肅・李華等は天台湛然を師として自ら弟子を称し、かつ天台を顕彰する作品を数多く撰しており、韓愈はかれら先輩の古文作品だけでなく、その行動も熟知していたはずである。そこで韓愈は自ら“儒者”と称しては「原道」「師説」「進學解」を撰し、「收召後學」した。実際に多くの弟子を輩出し、当時かれらは“韓門弟子”¹¹⁸と呼ばれた。伝道を説く韓愈は佛教批判の過程で佛教が内在していたこのようなミッションシステムの秘訣に気づいたのである。

2) 「原性」「原人」の性命論と佛性論

『論語』公冶長篇に「夫子之言性與天道，不可得而聞也」という。性・理の究明は宋儒の道学を俟たなければならなかったように、孔子は奥義として「子不語怪力亂神」の如く、語らなかつたのか¹¹⁹、あるいは「未知生，焉知死」のように不可知論を貫いたのか、いずれにしても韓愈は孔子の回避した「性」と「天道」の問題にも着手する。

「原性」では孟子の性善、荀子の性悪、楊雄の善悪混淆の三説を否定して“性”三品説を提示し、かつ上“善”（孟子説）・中“善惡”“楊雄説”・下“惡”（荀子説）の三品は相互に不可移であるが、上・下の二極内部では可移であるとした¹²⁰。これは『論語』の「陽貨」の「唯上知與下愚，不可移」と「雍也」の「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也」による。ただし後に北宋の契嵩「非韓」や王安石「性情」が指摘したように、これは“性”論ではなく、単に智力面

¹¹⁸『新唐書』卷一七六「韓愈傳」に「愈性明銳，不詭隨。與人交，始終不少變。成就後進士，往往知名。經愈指授，皆稱“韓門弟子”，愈官顯，稍謝遣。……至其徒李翱、李漢、皇甫湜從而效之，逮不及遠甚。從愈游者，若孟郊、張籍，亦皆自名于時。」

¹¹⁹『論語』述而篇。ただし顧況（727?-815?）「戴氏『廣異記』序」のように「不語」を「示語」の訛であると解釈する説もあった。

¹²⁰「原性」の「上之性，就學而易明；下之性，畏威而寡罪。是故上者可教，而下者可制也」とする上性については「師説」にも「古之聖人其出人也，遠矣，猶且從師而問焉。……孔子師郟子・萇弘・師襄・老聃」とある。

での資質論なのであるが、その末尾に

今之言性者異於此，何也。曰：今之言者，雜佛老而言也。

と語るように、すでに佛学や老荘思想を混入した“性”論が横行していたことが動機であった¹²¹。韓門の李翱（774?-836?）「復性書（上）」（貞元十五年～十八年802?）¹²²に佛学の影響があることはすでに定説であるから¹²³、「今之言性者」がこれを指している可能性もあり、そうならば「原性」あるいはそれを含む「五原」はそれ以後の作ということになるが¹²⁴、じつはそれ以前に梁肅の「止観統例議」（貞元二年786）に

夫止観何為也，導萬法之理，而復於實際者也。實際者何也。性之本也，物之所以不能復者，昏與動使之然也。照昏者謂之明，駐動者謂之靜。明與靜，止観之體也。

とある。「復性書」の説に極めて近い。「統例」という学術上面期的な方法と天台止観の簡明な内容説明とその文体の故に、かれらは先駆者の古文の作として必ず読んでいたはずである。さらにこの「止観統例議」には

古人云：生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之，又其次也。夫生而知之者，蓋性德者也；學而知之者，天機深者也。若嗜欲深，耳目塞，雖學而不能知，斯為下矣。

という三品説も見られる。ならば、韓愈・李翱ともに「止観統例議」を参考にしているのではないか。いずれにしても「原性」は佛教に影響された諸説に対

¹²¹ 『韓集』魏本「韓（醇）曰」に「《原性》之説其旨蓋懼當時之人溺于佛老而胥為夷也，故其終云云。」また、皇甫湜に「孟荀言性論」がある。

¹²² 李翱「復性書（上）」に「南観濤江，入於越，而吳郡陸儋存焉。」権徳興「送歙州陸使君員外（儋）赴任序」に「（貞元）七年，詔書以禮官博士鄧馮夫於吳，十六年（800）以尚書祠部徵公佐（陸儋の字）於越。」権徳興「唐故歙州刺史陸君墓誌銘并序」に「以殿中侍御史内供奉佐浙東，……（貞元）十二年所從既罷，繼之者再至，率以重禮禮君，終不能屈，……十六年徵拜祠部員外郎。」韓愈「此日足可惜，贈張籍」詩（貞元十五年）に「東野窺禹穴，李翱觀濤江。」「復性書（下）」に「吾之生二十有九年矣。」しかし賛寧『宋高僧傳』卷十七「朗州藥山唯儼傳」には「翱乃坐此出為朗州刺史（元和十五年820）。翱閉來謁儼。……末（大和九年835）由戸部尚書襄州刺史充山南東道節度使，復遇紫玉禪翁，且增明道趣，著《復性書》上下二篇。……嘗覽李文公《復性》二篇。明佛理不引佛書，援證而徵取《易》《禮》而止。」

¹²³ 「復性書」と佛教との関係は福島俊翁「李翱の学禪と復性書」（『禪学研究』51、1961年）、常盤大定『支那に於ける仏教と儒教道教』（東洋文庫1966年）、末岡実「中唐期における性説の展開と役割」（『日本中国学会報』34、1982年）など。

¹²⁴ 宋代より諸説があり。貞元十四年やや後、貞元二十年前後、四十歳時（元和二年）、元和八年後、晩年等、劉真倫『韓愈文集彙校箋注（1）』（中華書局2010年、p17-19）に詳しい。

する立論であると断じてよい。

「原性」の“性”三品説はまた「原人」にいう「人・夷狄・禽獸」の“人”三類説によく対応する¹²⁵。「原人」の“人”は伝統的概念“天地人”の三才に基づいて「人・夷狄・禽獸」を“人”とする大概念とその主なる“夷狄・禽獸”と区別される小概念の“人”を区別しており、大概念の“人”は佛教のいう“有情”に、「草木山川」は“地”に属するもので、“無情”に相当する。この“性”及び“有情”“無情”も先に述べたように当時の佛教界で佛性の有無をめぐる正に論争が展開されていた主要な命題であり、韓愈がそれを知らないはずはなく、それに触発されて「原道」に次いで儒教からの“性”論の構築を試みているのである。

ただ、「原道」がそうであったように、これらの「原～」作は往々にして理論的な緻密さを欠く。「原性」では「性也者，與生俱生也」といい、三品は先天的決定された宿命論なのであるが、いっぽう自身の子（韓符）に説いた「符讀書城南」詩では

欲知學之力，賢愚同一初。由其不能學，所入遂異國。

といい、出生時は平等不異であって賢愚の相異は後の学習によって生じる後天性とする。このような矛盾は韓愈説法における教相判釈の余地がある、つまり時間の経過や対象に起因するかも知れないが、「原性」の性三品宿命説は持論というよりも便宜的に構築された一時の論に過ぎないのではないか。佛教に対抗すべく、しかし性急に立てられた説のように思われる。ただし韓愈の議論にはこのような矛盾が少なくない。劉禹錫が「祭韓吏部文」に「子長在筆，予長在論」と指摘した各自の特長は、韓愈が史伝・墓誌等の散文創作には長けているが、ロジックには弱いとの暴露でもある¹²⁶。

3) 「原鬼」の鬼神論と“天道”思想

孔子は季路が敢えて問うた“鬼”“死”の命題に対して「未能事人、焉能事鬼」「未知生、焉知死」と回答した。このことが象徴しているように、孔子以来中華においては「子不語怪力亂神」であったはずの形而上の問題ではあるが、これに対しても韓愈は「原鬼」なる作を撰した。「鬼」と「神」は儒教では『易・

¹²⁵ 韓愈「柳子厚墓誌」にも「此宜禽獸夷狄所不忍為，而其人自視以為得計。」人・禽獸の二別だけでなく、常にその中間にある一類として夷狄が考えられている。

¹²⁶ これは劉の主観ではなく、『柳集』卷三「封建論」の童注に「武威孔氏曰：“韓退之文章過子厚，而議論不及。”という。

繫辭傳』に「陰陽不測之謂神」とあるように本来必ずしも同一ではないが¹²⁷、韓愈は「鬼」を「無形無聲」にして「鬼神」と敷衍しているように¹²⁸、形質のない靈的存在として人については靈魂といてよい。これも先に触れたように沙門不敬王者論「形盡神不滅論」、宗炳「明佛論」など、早くからの命題であり、なお当時の問題でもあったことは権徳輿（759-818）「殤孫進馬墓誌」（元和十年815）に

始吾常疑神滅不滅之論，逮今信矣。

とあるように¹²⁹、韓愈の周辺からも聞こえてくる。「原鬼」にも韓愈一流の論理の逸脱ないしは未熟・混乱を感じるが、とにかく韓愈なりの、儒教からの回答を構築しようとしたのである。韓愈の説で「鬼神」「天に忤う」場合、「氣に感じて」出現、「禍福を為す」とする所に、儒教経伝に見える中国の伝統思想の駆使が窺える。

儒教は形而上の問題を等閑してきた。外來の佛教はその間に浸透していったのであるが、また『論語』に

夫子之言性與天道，不可得而聞也。

天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。

というように、いわば地上の問題に終始していた。しかし、つとに顔之推をして佛教はその宗旨のみならず、その廣大緻密な体系は儒教の比ではないと驚愕せしめたように¹³⁰、佛教は無窮の宇宙を取り込む存在・生成の理論体系を提示していた。ただ『易經』も陰陽二気による全宇宙的な大系を準備していたが、

¹²⁷ 王弼注に「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰者也，故曰“陰陽不測”。」『孟子』盡心下に「聖而不可知之謂神。」

¹²⁸ 『論語』述而篇「怪力亂神」の王注に「神，謂鬼神之事。」為政篇「非其鬼而祭之，諂也」の鄭鄭注に「人神曰鬼。非其祖考而祭之者，是諂求福。」疏に「“人神曰鬼”者，『周禮』：“大宗伯之職，掌建邦之天神人鬼地示之禮。”是人神曰鬼也。」「禮記」禮運篇に「列於鬼神。」鄭注に「鬼者精魂所歸，神者引物而出，謂祖廟山川五祀之屬也。」「逸周書・諡法解」に「民無能名曰神。」

¹²⁹ 河内昭円「権徳輿と仏教」（『文藝論叢』20号、1983年）に詳しい。他に「畫西方變讚」に「予嘗心奉其教，故得讚其所以然」、「畫釋迦如來讚」に「況孝悌通於神明，聖功演乎無方。小子徳輿，謹係以讚」、「繡阿彌陀佛讚」に「西方大聖，乘念則至。寫彼相好，導茲志氣。」

¹³⁰ 『顔氏家訓』十六「歸心篇」に「原夫四塵五塵，剖析形有；六舟三駕，運載群生；萬行歸空，千門入善，辯才智惠，豈徒七經、百氏之博哉。明非堯舜周孔所及也。内外兩教，本為一體，漸積為異，深淺不同。……歸周、孔而背釋宗，何其迷也。」また「形體雖死，精神猶存」という神不滅論者でもあった。

顔之推のいうように「耳與目」の範囲内の¹³¹、いわば自然律的な思弁哲学であり、したがって形而上学上の問題との有機的な関係に及ばない、佛教とは比較にならない狭窄な大系に過ぎなかった。後にこの地上の問題と天上とを綿密に連結せんとしたのが漢儒、董仲舒・劉向等によって陰陽五行説・災異説に基づいて大成された天人相関思想である。韓愈も周朝以来中華の思想に根付いていた、佛教にはない、むしろ佛教のダルマ思想の否定する人格的な“天”の観念、いわば有性有情の存在論を継承し、さらにそれを基礎とした天人感應に基づく中華思想を展開するのみならず¹³²、やはり孔・孟に見られず、漢儒から体系化され、中国では歴代継承されて『唐六典』にも規定されている符命・祥瑞に至っては、みずからこれを積極的に利用していったのであり¹³³、その“道統”という儒教運動は孔孟の神髄へと回帰して復興・継承するものでは全くなかった。

以上、概観したように、唐代で最も厳しく、主観的には論理的に、佛教排撃した韓愈ではあったが、自己の周辺では、独孤及・李華・梁肅・陸倕・陸淳・権徳興等々の先輩、裴度・孟簡・沈伝師・李観¹³⁴・呂温・柳宗元・劉禹錫・陳諫・白居易・元稹等々の同輩などの優秀な人材が、儒官でありながら佛教に傾倒していった現状を目の当りにして焦慮をつのらせ、中華を蚕食するかの如き脅威を覚えたと同時に、その成功の秘訣をよく分析していた。かくして中華の“道統”を途絶せしめた元凶を夷狄の邪教と断じて破邪顕正を展開していくのであるが、じつは韓愈を苦界から救済したのも佛徒とその佛教であった。

佛教による韓門の救済

排佛者韓愈への尊崇が高まる北宋後期において司馬光は韓愈「與孟尚書（簡）書」に見える佛徒大顛への言及に注目して次のように指摘している¹³⁵。

¹³¹ 『顔氏家訓』十六「歸心篇」に「凡人之信，唯耳與目；耳目之外，咸致疑焉。儒家説天，自有數義：或渾或蓋，乍宜乍安。斗極所周，管維所屬，若所親見，不容不同；若所測量，寧足依據。何故信凡人之臆説，迷大聖之妙旨，而欲必無恆沙世界、微塵劫也。」

¹³² 韓愈「天説」、「送廖道士序」、「送浮屠文暢師序」。

¹³³ 拙稿「唐代中期における儒教神学への抵抗——天命・祥瑞の思想をめぐる韓愈・柳宗元の対立とその政治的背景」（『滋賀大学経済学部研究年報』3、1996年）、拙著『柳宗元—アジアのルソー』（山川出版社2017年）。

¹³⁴ 李観（766-794）は李華の従子に非ず、韓愈と同じ梁肅の門生、「上梁補闕（肅）推孟郊、崔弘禮書」に「嘗望處分《維摩詰讚》，初若不安，應命乃遲，方今勵精，上或可觀」。短命かつ現存作品数が少ないために断言できないが、「通儒道説」・「道士劉宏山院壁記」の作からは道教への接近も知られる。

¹³⁵ 司馬光「書《心經》後贈紹鑑」に「世稱韓文公不喜佛，常排之。余觀其《與孟尚書書》論

公（韓愈）於書無所不觀，蓋嘗遍觀佛書，取其精粹而排其糟粕耳。

潮州に左遷された韓愈と大顛との交遊からの推察であって具体的な分析を試みていないが、たしかに韓愈は佛教の「精粹」を摂取しており、それは如上の佛学の援用だけではない。韓愈こそ佛教によって苦界から救済されているのであるが、そのこともあまり注意されていない。

元和十四年（819）、朝廷に佛舍利を迎える法会が計画された。中華は世界の中心にして皇帝はその極と仰ぐ吾が憲宗が穢れた佛骨を礼拝するというわけである。排佛を天命とする韓愈にとっては正に怨憎会苦に耐えられなかった。ついに「論佛骨表」を上奏してそれを阻止せんとする暴挙に出る。

伏以佛者，夷狄之一法耳。……夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義、父子之情。

……佛如有靈，能作禍祟，凡有殃咎，宜加臣身。上天鑒臨，臣不怨悔。

といて気炎を吐いていたが、周囲の助言によって死刑を免れ、潮州（広東東南部）刺史に、つまり中華の周縁に位置して天子の威光靈力の最も希薄な野蛮の地に流謫される。家族はその後を追い、一箇月後に道中で愛娘が病死して愛別離苦を体験する¹³⁶。また臨海の配所に臨むや、客死を予感しては、求不得苦のあまり、皇帝を「天地の父母」と仰いで御慈悲を哀願する始末であった¹³⁷。北人には苛酷な自然風土と驚異の文化に脅えながら韓愈は、意識してその用語を使っていないが、まさに佛教でいう“四苦八苦”の中でもがいていた。その中で一人の僧侶に遭遇する。その時のことに言及しているのが司馬光が注目した「與孟尚書書」であり、それには次のように述べている。

潮州時，有一老僧號大顛，頗聰明，識道理，遠地無可與語者，故自山召至州郭，留十數日。實能外形骸，以理自勝，不為事物侵亂。與之語，雖不盡解，要自胸中無滯礙，以為難得，因與來往。……非崇信其法，求福田利益

大顛云：“能以理自勝，不為事物侵亂。”乃知文公於書無所不觀，蓋嘗遍觀佛書……。」韓愈「與孟尚書書」と僧徒大顛については後述。また馬永卿『嬾真子錄』卷二「裴休奉佛退之毀佛所得相反」に韓愈「送高閑上人序」の「一死生，解外膠。是其為心，必泊然無所起，其於世，必淡然無所嗜。泊與淡相遭，類墮委靡，潰敗不可收拾」に注目して「（裴）休嘗為《圓覺經序》，考其造詣，不及退之遠甚」という。ただしこの佛徒「泊與淡」の理解は柳宗元の指摘を受けたもの。

¹³⁶「祭女挈女文」は「汝目汝面，在吾眼傍。汝心汝意，宛宛可忘」等々、その心情を吐露した名文である。

¹³⁷「潮州刺史謝上表」に「戚戚嗟嗟，日與死迫，……懷痛窮天，死不閉目，瞻望宸極，魂神飛去。伏惟皇帝陛下，天地父母，哀而憐之。」

也。

「無可與語者」「雖不盡解」などというのは強弁であり、みずから僧侶を招き、親交を重ねるなど、それまでの韓愈の信念と行動に照らしてあり得ない。況や邪教の徒たる大顛を「聰明，識道理」などと評する。談義講説の内容は不明であるが、大顛によって二週間にわたる、いわばカウンセリング療法、心理セラピーを受けていたのである。「聰明，識道理」として特筆する「外形骸」「以理自勝」「不為事物侵亂」こそ韓愈の学び得た所であり、その結果、「自胸中無滯礙」の御利益を得た¹³⁸。大顛は修禪を善くする禪宗の徒ではなかったか。佛教には正にこのような効能があった。白居易「和「夢遊春」詩一百韻」が友人元稹に語った

足下外服儒風，内宗梵行者有日矣。……

欲除憂惱病，當取禪經讀。須悟事皆空，無令念將屬。

は儒・佛の効能と使い分けをよく告げていて興味深い。そもそも官僚あるいは政治の担当者たる士人層は儒教經典の修得者にして天命を受けた皇帝の部下としてカリスマ的王権を分与された存在であってそのカリスマ性を天下に実行する分身である。その意味において官僚は例外なく神官的な政治家として儒者なのではあるが、実際には表面的な部分に過ぎず、社会的人間としては儒教文化の中で処世し、個人的な精神生活においては佛教なしは道教、あるいは双方の教義によって補完することは当時一般的な現象であった¹³⁹。儒教はいわば礼服・上着、佛・道は私服・下着なのである。厳密には、韓愈の理解がそうであるように、儒・道・佛それぞれが時代と共に内的変化を来たして固定的ではあり得ないが、唐代の士人は大なり小なり、個人的に都合よく、公私においてそのような重層的な生活様式をとっていた。なんとならば、儒教が精神生活の十分な解釈を準備していなかったからであり、儒家韓愈は「事物侵亂」、白・元

¹³⁸ 一本に「胸中無滯礙」五字無く、方崧卿『舉正』はそれを取るが、朱熹『考異』は無ければ文理を成さずとして、更に「蓋韓公之學，見於《原道》者，雖有以識夫大用之流行，而於本然之全體，則疑其所未睹，且於日用之間，亦未見其有以存養省察而體之於身也。是以雖其所以自任者不為不重，而其平生用力深處，終不離乎文字語言之工」という。

¹³⁹ 陳弱水「思想中的杜甫」（『唐代文士與中國思想的轉型』台大出版中心2016年）にいう“外儒佛”“外儒道”のような個人あるいは時代思潮における三教調和の分類は早から提示されており、たとえば常盤大定『支那に於ける仏教と儒教道教』（東洋文庫1966年、東洋書林1982年覆刻）に「儒教は表面にあらわれざるも、儒教精神は種々の方面にあらわれ、或は佛教と調和せんとし、或は佛教を摂取せんとせる」（p49）、「佛儒時代」（p45）「佛教的儒教」（p46）、「儒教的佛教者」「佛儒」（p50）などの概念がある。

の言葉では「憂惱病」に対する処方を持ち合わせていなかった。“禪定”の空観やその内観省察は正にその処方であり、韓愈は僧大顛の説法による空観の間接的体験によって「胸中無滯礙」に至り、心身を救済され、起死回生を得たのである。ただ、韓愈はその因果を全く理解できていない、あるいは佛理の効用と認めたくない。「論佛骨表」で「枯朽之骨，凶穢之餘」に対して民衆が「焚頂燒指，百十為群，解衣散錢」「以祈福祥」「斷臂鬻身，以為供養」と非難した韓愈は合理主義者というよりも形而下を視野とした現実主義者であって「福田利益」を物質的な富貴や無病・不死など、目に見える現世利益のみに解していたからである¹⁴⁰。

また、「韓門弟子」の皇甫湜は「韓文公神道碑」に臨終の遺言を記して云う。

遺命“喪葬無不如禮。俗習夷狄，盡寫浮圖，日以七數之，及拘陰陽，所謂吉凶，一無汙我。”夫人高平郡君，孤前進士程，謹以承命。

ここに韓愈排佛の徹底を窺うのが定説であり、この一文を加えた作者の意図もそこにあること疑いないが、逆にこの文は当時民間では佛式葬儀が混淆して広く行なわれていたことを告げており、排佛家で知られる大儒にしてことさらその禁止を家人に遺言しなければならなかったということは韓家も例外でなかったのではないかとの邪推を禁じ得ない。伝統儒教の喪葬儀礼は唐礼・唐令等に詳載されているが¹⁴¹、ここにいう葬儀に際しての佛像の模写と表掲¹⁴²、七七忌の中陰供養、陰陽道による吉凶日（六曜）など、当時すでに行なわれていた

¹⁴⁰ 韓愈「弔武侍御所畫佛文」に「有為浮屠之法者，造武氏而論之曰：“是豈有益耶。吾師云：人死則為鬼，鬼且復為人，隨所積善惡受報，環復不窮也。極西之方有佛焉，其土大樂，親戚姑能相為，圖是佛而禮之，願其往生，莫不如意。”武君愜然辭曰：“吾儒者，其可以為是。”既又逢月旦、十五日，復出其篋，實而陳之，抱嬰兒以泣，且殆而悔曰：“是真何益也。吾不能了釋氏之信不，又安知其不果然乎。”於是悉出其遺服、櫛佩，合若干種，就浮屠師請圖前所謂佛者。浮屠師受而圖之」という儒者の西方浄土への起信について「圖西佛兮道予勤，以安塞悲兮慰新魂」と批判し、「送高閑上人序」には「吾聞浮屠人善幻，多技能，閑如通其術，則吾不能知矣」ともいう。

¹⁴¹ 唐礼・唐令は『大唐開元禮』卷一三二「凶禮・五服制度」から卷一五〇「凶禮・王公以下喪通義」、『通典』卷一三四「開元禮纂類・凶禮一」から卷一四〇「開元禮纂類・凶禮七」、仁井田陞『唐令拾遺』（東京大学出版会1933年）、池田温『唐令拾遺補』（東京大学出版会1997年）。ただし様々な改易が行われている。呉麗娛『終極之典』（中華書局2012年）、拙稿「なぜ石本は信頼できないのか—唐代墓誌の等級と尺寸と『唐令式』」（『島大言語文化』43号、2017年）に詳しい。

¹⁴² 韓愈「弔武侍御所畫佛文」にも「極西之方有佛焉，其土大樂，親戚姑能相為，圖是佛而禮之，願其往生，莫不如意」と見える。

“荼毗”“焚身”（火葬）と同じく民間の佛式葬儀を指すであろう¹⁴³。

このような韓門から多くの造反者がでたのは当然である。「韓門弟子」¹⁴⁴は『新唐書』にいう李翱・李漢・皇甫湜・孟郊・張籍・盧仝・賈島・劉叉に兄韓愈の壻張徹（?-821）も加えてよかろう。この中で韓愈を“諛墓”と唾棄して去った劉叉を除けば¹⁴⁵、佛教に傾倒した輩は少なくない。韓愈の兄婿であった李翱はその作「去佛齋論」「韓公行状」「祭文」等々を見れば韓愈思想の継承が窺えるが、「復性書」からは佛学の学習経験が知られ、さらに佛教側の僧伝史料によれば惟儼等に参禅したという¹⁴⁶。皇甫湜（約777-約835）は「韓公墓誌」「韓公神道碑」「祭文」を撰し、「孟子荀子言性論」「東晉元魏正閏論」「夷惠清和論」「送孫生序」等々では韓愈の排佛や性論・夏夷論等を支持継承してはいるが¹⁴⁷、「廬陵香城寺碣」「護國寺威師碣」など、師が決して撰することのなかった佛教顕彰碑を撰している。張籍（767-830）も韓愈に「祭詩」を寄せ、また生前は揚雄に倣って書を著作すべしと道統・排佛を焚きつけていたが¹⁴⁸、「張籍・皇甫湜は退之の卒後、いづれも仏教に入れり。彼等の退之に学べるは詩文にして、心要に至りては、必ずや初より退之に問わんとせるものにあらざるべし」¹⁴⁹との説は正鵠を射ているといえよう。「祭詩」は自ら得意とする詩形式による長文の祭文であるが、李翱・皇甫湜の「行状」「墓誌」「墓碑」「祭文」が道統・排佛を顕彰するのに対して¹⁵⁰、後半は最晩年の交流が中心であって前半に文学

¹⁴³ 磯部ひろみ「隋唐代における仏教の中国化の諸相—葬式を中心として」（『お茶の水史学』49、2005年）。なお、唐律では「「殘害死屍」（謂焚燒、支解之類）及棄屍水中者」が儒教倫理から禁止されていたが、『唐律疏議』卷一八に「注云“皆謂意在於惡者”，謂從殘害以下，並謂意在於惡。如無惡心，謂若願自焚屍，或遺言水葬及遠道屍柩，將骨還鄉之類，並不坐」とあるように、“願自焚屍”の火葬は無罪であった。またこのような記載からもすでに火葬の普及が知られる。

¹⁴⁴ 広く考えれば韓愈「樊紹述墓誌銘」にいう樊宗師（?-824）も入れてよかろう。著書75卷、文511篇、賦10首、詩719首あったが、今存は文「絳守居園池記」2篇、詩「蜀綿州越王樓詩」1首のみ。

¹⁴⁵ 『新唐書』卷一七六「劉叉傳」に「後以爭語不能下賓客，因持愈金數斤去，曰：「此諛墓中人得耳，不若與劉君為壽。」愈不能止，歸齊、魯，不知所終。」

¹⁴⁶ 贊寧奉勅撰『宋高僧傳』（端拱元年988）卷十七「朗州藥山唯儼傳」、金井徳幸「李翱と南宗禪」（『立正史学』34、1970年）。

¹⁴⁷ 劉新征「韓愈思想對皇甫湜的影響」（『周口師範學院學報』34-6、2017年）。

¹⁴⁸ 張籍「與韓愈書」「重與韓退之書」。

¹⁴⁹ 常盤大定『支那における佛教と儒教道教』（p124）。

¹⁵⁰ 韓愈が仙薬を服用して死亡したという伝承は根拠がないが、李翱「祭文」に「老聃言壽，死而不亡」というのは気になる所ではある。

の功績、わけても古文を表彰するのは、永貞革新派劉禹錫の「祭文」が韓愈の古文、とりわけ碑誌の評価にあって道統・排佛に言及しない態度に近い。孟郊(751-814)は年齢差もあり、弟子の関係にないと見なしてよからうが¹⁵¹、交友関係は深い。しかし韓愈の儒教復興運動にはほとんど同調することがなかった。「送孟東野序」で展開された「物不平則鳴」文学論や「城南聯句」三百句の大作である韓孟聯句などで知られるように、むしろ文学上の交際に過ぎず、その晩年には、つまり韓愈(768-824)の存命中排佛熾烈なる時にあって、すでに佛教への傾斜は鮮明である¹⁵²。「推敲」の典故「僧敲月下門」句で知られる賈島(779-843)は法名を無本という僧侶であって還俗して下級官僚とはなったが、苦吟で知られる詩人にして詩境には「佛教之薰染」¹⁵³が感じられ、韓愈思想を展開するものではない。また盧仝(?-835)も同じく詩人であり、『春秋摘微』や「月蝕詩」が韓愈の目を惹いて知遇を得たが¹⁵⁴、官を辞し、山人・僧侶と交流して隠士として暮らし、茶人としても著名である。このように佛教に接近した者が多く、「韓門弟子」とは、韓愈の趣味にかなった、単なる文学上の集団に過ぎず、しかも詩歌を中心とする、さらにいえば皇甫湜が明示したように「奇怪・新奇」¹⁵⁵の作風を共通とする、当時であってはむしろ異端思想の、小集団であったといえよう。この他、「韓門弟子」には挙げられないが、楊敬之、李賀、杜牧、李商隱、韋蕃など¹⁵⁶、韓愈に文才を見出された者、私淑する者など、一定の追隨者はいた。ただ多くが文風に同調して必ずしも思想に

¹⁵¹ 南宋・馬永卿『嬾真子錄』卷四「韓門弟子」(『嬾真子錄校釋』中華書局2017年、p177)は孟郊は朋友に過ぎず、「韓門弟子」ではないとする。

¹⁵² 天心居士「孟郊與佛理」(『西北師大學報(社會科學版)』1995-2)、孟郊に《夏日謁智遠禪師》、《聽藍溪僧為元居士所維摩經》、《讀經》、《讀維摩詰》等々、晩年深受佛理。「送陸暢(長源)歸湖州、因憑題故人皎然塔-陸羽墳」詩は、賈晋華『皎然年譜』(廈門大學出版社1992年、p124)が貞元元年(785)の頃とするのに従えば、孟郊との交流はかなり早い。

¹⁵³ 李建崑『賈島詩集校注』(里仁書局2002年、「前言」p1)。文の作は伝わっていない。

¹⁵⁴ 『新唐書』卷一七六「韓愈傳」に「附盧仝」に「盧仝居東都、愈為河南令、愛其詩、厚禮之。仝自號玉川子、嘗為《月蝕詩》以譏切元和逆黨、愈稱其工」というのみ。文は「門銘」「掩關銘」など四銘(『全唐文』卷六八三)が伝わる。

¹⁵⁵ 皇甫湜「答李生書第一書」に「夫意新則異於常、異於常則怪矣；詞高則出於眾、出於眾則奇矣。」「答李生書第二書」に「使文奇而理正、是尤難也。」

¹⁵⁶ 劉禹錫「唐故中書侍郎平章事韋公集紀」に「初、蕃既纂修父書、諮於先執李習之(翱)、請文為領袖、許而未就。一旦習之悄然謂蕃曰：“翱昔與韓吏部退之為文章盟主、同時倫輩、柳儀曹宗元、劉賓客夢得耳。韓柳之逝久矣、今翱又被病、慮不能自述、有孤前言、齎恨無已、將子薦誠於劉君乎。”無何、習之夢奠於襄州。」

共鳴する者ではなく、また文風においても、李商隱の古文から駢文への転向で知られるように、晩唐にはすでに勢いはなく、古文の復興は北宋を待たねばならなかった。さらには、ここでは真偽の究明は控えるが、韓愈が“硫黄”仙薬を服用して死亡したとする逸話¹⁵⁷、甥の韓湘を“八仙”の一人とする伝承まである¹⁵⁸。

このように、儒教は心理の救済法を備えず、儒教の道統を説く韓門からは多くの弟子が去り、苦吟や不平不遇をかこつ詩人は佛教の方に傾斜していった。後に欧陽脩は柳宗元に「韓門の罪人」の烙印を押したが、むしろ韓愈は梁肅門下の罪人として孤立するのである。韓愈の作品のみから窺えば、後人はそれしか方法がないのだが、古文・古詩・道統・排佛など、確かに聖人君子を語って創作的・改革的であり、評価する者はその自信・邁進・奮闘・不撓不屈ぶりに目を奪われるのであるが、論争で人に勝つことを「好」んだ性癖は自他共に認める所であり¹⁵⁹、たしかに「雖有之、抑非好己勝也、好己之道勝也」と応じる強弁、先の遺言や「石鼎聯句」などの作品中に看取される慢心、さらにこのような言行の裏には、他者を攻撃・破壊することへの快感があったのではないかとさえ感じさせるものがある。

韓門と陸門の相反

陳寅恪（1890-1969）は日本・西洋の学術に啓蒙され、中国文史哲研究において金字塔ともいうべき論文を多数発表した。「論韓愈」¹⁶⁰もその一つである。内藤湖南（1866-1934）に始まる所謂“唐宋変革”論、中国の政治社会経済・文化學術史において唐代中期を南北朝時代から宋代以後への分岐点とする説を受けて韓愈をその転換点と位置づけた。その中で「唐代古文運動一事」については、古文と駢文などという文学論ではなく、その発動の基礎にある思想に及んで

¹⁵⁷ 川原秀城『毒薬は口に苦しー中国の文人と不老不死』（大修館書店2001年）。白居易「思舊詩」、五代・陶穀『清異録』、陳寅恪『元白詩箋證稿：附論・白樂天之思想行為與佛道關係』等。

¹⁵⁸ 北宋・劉斧『青瑣高議・前集』卷九「韓湘子記」。また、その師の呂洞賓（名は巖）を呂温の姪、弟呂讓の子とする説まである。

¹⁵⁹ 張籍「與韓愈書」に韓愈の欠点を挙げて「商論之際、或不容人之短如任私尚勝者」といい、韓愈「答張籍書」で「若商論不能下氣、或似有之、當更思而悔之耳」と答えるが、「重答張籍書」にそれを訂正して「前書謂：吾與人商論、不能下氣、若好勝者然。雖有之、抑非好己勝也、好己之道勝也」と強弁を吐く。

¹⁶⁰ 『歴史研究』1954年2期。

“尊王攘夷”は古文運動の中心の思想為り。

と理解したのは左袒すべきである。しかし続けて

退之の稍や先きに在るの古文家で蕭穎士、李華、獨孤及、梁肅等の如き、退之と同輩の古文家で柳宗元、劉禹錫、元稹、白居易等の如きは、同じく此の種の潛意識有りと雖も、然も均しく認識の未だ清晰ならず主張の徹底せざるを免れず、是こを以て釋迦の夷狄の人為りて、佛教の夷狄の法為るに因りて、その根本を抉り、力排痛斥すること、退之の所言所行の若くには敢えてせず、也する能わざるなり。

というに至っては全く首肯できない。文学上の関係ならば兎も角、思想上かれらには韓愈と同様の「攘夷」の「潛意識」など微塵もない。その「認識」「主張」さえなく、上述のように、同時代の呂・柳・劉らは韓愈の“尊王攘夷”思想・国粹主義・民族主義や“天命”思想に対して、「清晰」「徹底」にして反論していた。また、蕭穎士・李華・獨孤及・梁肅らの時代には、佛教は單純に「夷狄の法」として存在していたのではなく、中国での長年の交渉と浸透とを経て中国化しており、すでに禪宗あり、浄土教あり、密教あり、華嚴ありという状況であり、その中で多くが天台に接近し、禪宗の新風を批判した。儒佛道の枠で分類するならば、天台を支持したかれらの立場は韓愈のいう夷狄の邪教や老荘・道家など中華の異端を包含するものであつて儒佛道のいずれであるかはすでに意味のないことであつた。それは南北朝以來の垂迹説や三聖化現説のような権化的な融合の試みではなく、また二教の特長、たとえば後の南宋・孝宗「原道論」が

以佛脩心，以老治身，以儒治世，斯可也。

と述べたような補完的調和でもない¹⁶¹。表層・枝葉はどうであり、本源に回帰すればいずれも「拯生人」「佐世」¹⁶²に発するとして民主側を視座とする共通性

¹⁶¹ 早くは孫綽(310?-367?)は儒教の立場から佛教を調和せんとして「喻道論」(『弘明集』三)に「周、孔即佛，佛即周孔。蓋外内名之耳。……周、孔救極弊，佛教明其本耳，共為首尾，其致不殊。」佛教の立場から慧遠(334-416)「沙門不應敬王者論」に「如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響，出處誠異，終期則同。」また韓愈等と同世代であり、宰相にして居士であつた裴休(791-864)と親交のあつた華嚴宗第五祖宗密(780-841)「原人論」には第四祖澄觀(737-838)の儒道批判を展開し、「孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗。内外相資，共利群庶。策勸萬行，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。」佛の優位を説きながらも儒佛道を会通させんとする。

¹⁶² 柳宗元「送元十八山人南游序」に「余觀老子，亦孔氏之異流也，不得以相抗，又況楊、

の上に立ち、無我・因果の無神論・合理主義、佛性の平等観、衆生済度の菩薩観に開眼された思想を政治理念の中心に据えて三教を止揚した第四の立場といえる。これが陸門がいう「大中」の皇極であり¹⁶³、おそらく武宗の廃佛政策を転換した宣宗の元号「大中」にもこのような願意が込められている。そもそも儒教なるものも共同幻想に過ぎず、韓愈も堯舜禹孔孟の聖人思想を中華の神髄として絶対視し、それを儒として構築せんとしたが、陸門も全く同じで堯舜禹孔を聖人としてその道を宣揚しており、しかしその理解する所は全く異なった。韓愈は道統に孟子を加えており、そこに韓愈の本意があるが、韓愈は孟子が楊墨老莊を異端思想として排斥したことに範を取ったのであり、陸門も、しかし儒教の道統などとはいわないが、その政治スローガン「生人為重，社稷次之」は他でもない孟子に由来した。両者ともに自己の個人思想と信念に基づいて構築しているに過ぎず、韓門は差別化によって他を排除し、陸門は包摂によって昇華した。そこで注目したいのが梁肅である。

安史の乱によって中華文明は大きくタガが外れた。南に逃れた士大夫層による様々な模索が始まるのであるが、それは異口同音に標榜した“道”がそうであったように、伝統的価値に従属していた、いわば他律的であった士人が自立したことを意味する。その中で注目すべきは李華・梁肅らの活動である。かれらは詩歌を軽視したのか善くする所ではなく寡作であったのか、今日散文の作しか伝わっていないが、古文運動の基礎にはそれを発動した「思想」があることは確かであり、この点からいえば、儒佛の交渉、特に天台の撰取が儒佛を会通して新しい価値観を提示した功績と影響の点で、梁肅を最も多とすべきである。安史の乱後において否定的であった『楚辞』の評価も梁肅に至って反転する¹⁶⁴。それは文飾の浮華なることよりも作者屈原に士としての生きざまを再発見したからであり、この士の使命感も韓・柳らに継承されていく。たしかに宋代の新儒学運動は韓門の“道”を歩むが、韓門と陸門との左右に分かれた“道”は新法・旧法の二党の対立に相応しており、韓門の運動を含む、文学・宗教・経

墨、申、商、刑名縦横の説、其迭相訾毀、抵牾而不合者、可勝言耶、然皆有以佐世。」

¹⁶³ 拙稿「柳宗元の明道文学－陸淳の春秋学との関係」（『中國文學報』36、1985年）。劉禹錫「袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑」に「素王立中樞之教、懋建大中；慈氏起西方之教、習登正覺。至哉。乾坤定位，而聖人之道參行乎其中。亦猶水火異氣，成味也同德；輻輪異象，至遠也同功。然則儒以中道禦群生，罕言性命，故世衰而浸息；佛以大慈救諸苦，廣起因業，故劫濁而益尊。」

¹⁶⁴ 拙稿「柳宗元の明道文学」。

学等々における新思潮を導いた存在としては、つまり唐宋の転換点は、韓愈よりもむしろ梁肅に求めるべきであろう。韓愈の右傾化は梁肅卒後にある。

また、「夷狄の法」たる外国思想・佛教との関係についていえば、陸門・韓門ともにそれを受容したといえる。天台を顕彰した梁肅・李華、さらに浄土思想を宣揚した呂温・柳宗元らは、自ら火葬を受け容れた者でもなく、居士を称した王維や白居易ほどの敬虔な信佛家でもない。浄土念佛に至っては衆生済度の思想と実践には共感するが、重大な関心はやはり現前の不合理、明らかに人智人力によって改革可能である、皇帝・官吏による現実の政治のありかたに存した点においては儒教的であり、政治的な生人救済を最優先事項において受容したというのが事実に近いであろう。したがって空見に墮した南宗禅の新風を批判する。いっぽう大儒韓愈も佛教を受容したといえる。ただしそれは儒教道統論を構築する方法論上の援用であり、また詩文創作上や心理上の無自覚の摂取であった。

次に、古文運動の発生原因との関係について、陳寅恪は「安史の乱及び藩鎮割拠」に由るとする。首肯すべきであるが、しかし

安史は西夷雜種為り、藩鎮も又是れ胡族或いは胡化の漢人なり、故に当時特出の文士は自覚或いは不自覚に、其の意識中に、遠きは則ち周の四夷交侵を、近きは則ち晋の五胡乱華の印象を具有せざること無し。

との解釈は、例の民族・血統に囚われ過ぎた寅恪特異の分析法である。「尊王攘夷」を古文運動の中心思想とする所以はよい。韓愈の中華意識・尊王攘夷思想は疑いないが、前述の通り、劉・柳や呂温らは固より、古文運動の先駆者にもそのような意識は全くなく、むしろ韓愈のみが特殊であって、韓門にあっても婿の李漢や兄婿の李翱など、親族と一部の周辺にしか継承されていない。ではなぜ韓愈は梁肅に学びながら尊王攘夷思想を強くし、右傾化したのか。このよう畸形思想が生まれたのには何か原因があり、最大の関心事ではあるが、それを臭わせるような作品は見当たらない。ただ、あくまでも臆測に過ぎないが、叔兄の子、従兄韓弇（753-787）の死が関係してはいないであろうか。

韓愈には三人の兄がいたが、長兄韓会、二兄韓介は早死し、兄嫁（韓会の妻）に養育された青年韓愈は貞元二年冬、進士科受験のため上京する。この時、すでに進士科を経て節度使の判官として仕官していた韓弇を頼ったはずである。しかし貞元三年、韓弇は遣吐蕃使に随行して平涼川に向かい、盟約に背

いた吐蕃に虜えられて殺害される。史書等に記す所である¹⁶⁵。その後、霊が友人の夢に現れ、「被髮披衣，面目盡血」して寄せた詩に

我有敵國讎，無人可為雪。每至秦隴頭，遊魂自嗚咽。

という。これは薛漁思の伝奇集『河東記』（開成年間）に見え¹⁶⁶、韓愈の作に韓弇の死に関する言及は見当たらない¹⁶⁷。しかし夷賊に殺害されたことは事実であり、李翱「韓君（弇）夫人韋氏墓誌銘」によれば、当時十七歳の夫人と生後七箇月の女子が遺され、また、後に卒した夫人は韓家ではなく、婿李翱家の墓地に埋葬された¹⁶⁸。儒教礼制では夫婦は合葬されなければならない。韓弇は冥界でも一家の団欒も成就できなかったのである。ならば青年韓愈が、全く怨憎を抱かなかつたとは考えにくい。まさに佛教の説く離苦会苦に在ったのではないか。兄の無念が直接の原因であったかどうか確証はない。しかしこの一事は青年の心裏に深く影を落としているはずである。私怨であるから口外はしないが、尊王攘夷思想を強くした一因として考えられまいか。

おわりに

陸淳は最澄一行に写経の料紙や便宜の供与、七祖道邃の紹介と天台止観の聴講など、多くの援助を施したのみならず、様々な公験を発給し、天台教義を宣揚し、佛教の弘布を支援した。台州長官として通行証の類は当然の業務であったとしても、後にこれに倣う者が出る一方、それを拒否し、佛教を迫害する時代が訪れることを思えば、陸淳が東夷の一僧侶に対して、受戒証明や伝法証明までも発給したことの意義は大きい。それは最澄が請願したからであるが、最澄は陸淳の人となりとその思想をも看破していたに違いない。陸淳は当時の官

¹⁶⁵『舊唐書』卷一九六下「吐蕃傳下」、『新唐書』卷七「徳宗紀下」、卷二一六「吐蕃傳下」、李観「弇監察御史韓弇沒蕃文」、李翱「故朔方節度使掌書記殿中侍御史昌黎韓君（弇）夫人兆韋氏墓誌銘」。

¹⁶⁶『太平廣記』卷三四〇「鬼二十五」の「韓弇」に引く。『全唐詩』卷八六五「呈李續〔績〕」題下注はこれによる。

¹⁶⁷ただ「隴頭歌」の「隴頭流水，鳴聲幽咽。遙望秦川，心肝斷絶」をふまえた「莎柵聯句」全四句の「冰溪時咽絶，風樞〔櫟〕方軒舉。此處不斷腸，定知無斷處」にその影が窺えなくもない。

¹⁶⁸「墓誌」に「殿中君（韓弇）之先葬於河陽，惟君之沒，不得其喪，夫人是以不克葬於河陽，而獨墳於陳留（李翱一族の墓地），弗克耐於殿中君之族，而依於女子氏（韓弇の女、李翱夫人）之黨，以從女子之懷」。異境で戦死したために遺体は朽ち果てた、あるいは賊によって遺棄されたと思われるが、『周禮』「春官・冢人」に「凡死于兵者，不入兆域」という。

僚・儒学者として希有な思想の持ち主であった。当代屈指の『春秋』学者として著名であったが、そのじつ儒教を偏重するのではなく、むしろ理性的直接解経によって抽出した“以生人為主”の政治思想や“性實同源”の平等観から、当時の社会通念的な佛教の単なる容認や受容ではなく、思想的信念をもって、天台の止観や圓宗教義を自ら学び、人にも奨励するという、新しい型の儒官であった。逆に、天台の圓融三観の教義は、儒官出身の僧侶であった湛然・道邃によって儒教の現実主義を取り入れたことから止揚されたものであった。このような新儒官陸淳はかつて中央政界で“郎中”を歴任したが、その革新的な政治思想のゆえに地方に出される。信州刺史に左遷され、貞元十九年に台州刺史に量移され、二十一年春に陸門の青年官僚たちの擁立した順宗の即位を機としてに給事中に返り咲くこととなるが、このわずか一年あまりの台州在任の間に、このような人物に邂逅したのは最澄にとって、また日本佛教にとって、誠に幸運であったといわねばならない。最澄は中華大帝国の一隅に在って中国儒学の改革者陸淳の理解と援助を得て帰国し、日本佛教界の改革者となるが、陸淳は最澄と別れて半年後、九月十五日に長安で「病死」する。王党追放が下されたのが十三日であるから憤死ではなかったか。

最澄一行を送別した詩も台州・越州・明州など、儒・釈交流の中で生まれた詩僧を輩出した浙東において多くの士・僧から贈られた。今日に伝わる最澄将来「相送詩」は、『顯戒論縁起』中の遺漏から考えて陸淳が送った可能性がある一首を加えても、わずか十首に過ぎないが、最澄将来文書の記録によれば、四卷あるいは七巻ともいう詩集であり、百紙の多きに達した。それは、複数の序があったとしても、一人一紙の形で、官吏士人のみならず、多くの僧侶から贈られた、百首に近い数量であったと推測される。そもそも唐代の送別詩で、今日に伝わる詩集は極めて少なく、またその記載も多くは残っていないが、最澄の例から見ても、百首を越える送別唱和詩集も稀ではなかったのではなからうか。数千首あるいはそれ以上存在したであろう送別詩は、今日ではそのほとんどが散佚してしまっているが、全唐詩の中で重要なジャンルを成したであろう。

これらはいずれも安史の乱後のことである。安史の乱は士人層をして自己の従属する国家の破滅の危機による国家のありかたを反省せしめたのみならず、自己の帰依する君主の亡命・交替劇は自己の精神的独立の必要を覚醒させる作用を有する側面も有し、それが一つの時代的な規模の気運となった。その大き

なうねりの中心の一つが浙東、「邊州」天台にあった。とりわけ天台を中興せしめた古文家梁肅の存在は大きい。陸学も佛教思想が浸透して安史の乱後に新しい価値を模索する中で佛教、とりわけ天台との交渉によって醸成されたものであり、この点は韓愈が佛教に触発されたのとは別の方向にむかわせた、やはり佛教による啓発であった。このようにすでに始動していた儒佛の融合・昇華の新思潮の中、天台に接した最澄が感得したのはその儒士的特性からの啓発ではなかったか。

本稿では最澄将来「相送詩」の疑問に発して『顯戒論縁起』および最澄将来文書に多くの疑問があることを、日蓮鈔本や圓珍鈔本などとの対校によって、また陸淳・道邃との交流時期や政局の変化など、従来にない視点も加えて、指摘した。しかし現存史料の記載は錯綜して複雑な方程式をなしており、筆者の力不足もあるが、最澄将来文書の真偽については、未見の現存文書を含み、史料を博搜した上で、稿をあらためて詳考しなければならない。本稿では詩文の伝来という文学の問題から出発して勢い天台教義および唐代佛教に言及することになったが、その理解に重大な独断、過誤があるかも知れない。專家諸賢のご叱正、ご教示を仰ぐ次第である。

(2019,2,12)

* 本稿はJSPS科研費（JP17K02644）による研究成果の一部である。