

簡明、眞の意味での不立文字の禪風がそこに展開されていることである。またその語録の特色として、「一三三四五。九八十一。」「四七二三。」「驢頭馬面。」「驢入轎入。」「驢胎馬腹。」「馬厩牛欄。」「倒騎佛殿。」というように、一から十迄の極めて簡単な數字と、文盲者にも判る卓近な牛馬の語が統計的に非常に多く用いられている。

五

一三七〇年に、足利幕府の實力者、細川頼之の請に應じて丹波に永澤寺を開創し、一三八三年に、近江佐々木氏の外護によつて總持寺と、一三八六年に、越前州史の招によつて龍泉寺を開創した。ことに龍泉寺は日本曹洞の本據地であり、彼によつて南下して再び法幢が樹立されたことになり、彼はこの寺を、總持寺と永澤寺とを往復する中繼地としてその禪風を展開したのであつた。特に丹波龍澤寺開創の外護者細川頼之は、管領職であつて、足利義滿の元服に加冠した程の權勢をもち、彼は、一三六八年に、將軍義滿の執事となつて禁裡、仙洞、寺社、攝關の渡領等を除いた諸國の領地は、その半分を武士にあずけることを法令によつて定めた程の實力をもつた人であつた。通幻禪師の生縁の一説に、「洛中細川氏の産。」といわれている程であるから、その間の交りには相當深いものがあり、舊莊園を改革して武士の手中のものとしようとした室町幕府の實力者が、その必然の結果として、新興禪宗の

寺院と僧侶とを積極的に援助したのはその政策でさえあつた。彼が後醍醐天皇から、洞宗僧録司を賜つた(應安年中)背後にも、細川頼之のとりなしのあつたことを推測することが出来、またその嗣法の門下に了菴慧明、石屋眞梁、一徑永就、普濟善教、不見明見、天真自性、天磨祖祐、天德曇貞、輩外聖壽、芳華祖嚴の世に十哲とわられる英傑が輩出して、各地に寺院を開創し、法孫を繁榮させて、現在生きて通幻派の勢力となつてゐることは、その偉大な力量の所産である。また彼の行つた「峨山法嗣二十五人。山後後遺遺誠者影矣。師洵沙棟金。擢邪歸正。唯留子一人。餘皆擯之。其嚴令常如斯矣。」の洵沙棟金の名目による擯出には、本師峨山嗣法の資である源翁心昭禪師の含まれた點と、曹洞宗僧録司の權方に據つたところに後味の悪いものが残るが、彼は、「右條々盡未來際不可違背若有犯法者不可爲子之門弟子。速可令擯出。」(盤山十條龜鑑)をその基本としての擯出のであつた。また、無端・大徹・實峯の諸禪師と議して、總持寺を永光寺の本寺と議定したことや、總持寺が永久に本山としての權威と安泰を得る爲の決定聯判を實行したことは彼の非凡な政治力の賜であつた。

(主要文獻。通幻禪師全集。曹洞宗全集。)

信行と道綽の交渉

IBK vol. 6 no. 2

Shaw 33

958

山本佛骨

隋唐の新宗派興起時代に際して、末法意識を強調し、時機相應の法に依らねばならぬことを宣説したものに、信行と道綽があり、兩者に著しい特色と共通的なものが見られるところから、従來三階教と淨土教における、相互の交流影響が考證されて來た。

此の問題は、古くは高倉學系の了祥が觸れて居り、近くは矢吹博士の「三階教之研究」が發表されて以來、更に諸家の研究が進められたのである。然しながら兩者の立場を仔細に検討する時、果して人物的にも、思想的にも、直接交流影響があつたか否かは、疑問の餘地があると考えられる。恐らく今日之れを積極的に證據立てるべき資料が見いだせないのではなからうか。多くは兩者の影響説を肯定している様であるが、何處迄可能であるか疑問を提出してみたいと思ふのである。

先ず人物的に見て、兩者に關係があると思われるのは次の諸點である。(一)信行の初めに住した相州法藏寺は、大行山脈

を東へ越えた地點で、道綽の住した山西并州と相對し、山脈を挟んで東西に分れてはいるが、地域的にあまり隔つた所でないから、道綽も信行の名聲を聞き知つていたと想像される。(二)信行が晩年に長安に入つて活躍した状態はかなり盛んなものであり、信行の滅後間もなく三階教が勅禁を蒙つた事件等によつて、道綽も三階教のことを聞き及んでいたと推察される。(三)道端良秀氏は更に問題を進展せしめて「續高僧傳」卷二十の慧環傳に「沙彌信行、重三正業、從受二十戒、環不許之、乃歸環弟子明胤禪師、遵崇行法、晚還鄴相一方立部衆」と云えるものによつて、信行もかつて慧環に面談したことがあり、道綽も慧環に従事しているから、同じ一師の下に集合したという點から、兩者の交渉が推定されると云うのである。

信行と道綽の人物的關係として想察されるのは以上の如くである。然し(一)は信行が三階教を立てる以前であつて、其頃彼の名聲がどの程度に知られていたかは疑問である。(二)三階

教勸禁の事件を、道綽も聞き及んでいたと想像することは尤もであるが、然し三階教の教義内容がどの程度に知られていたかに問題があると思う。むしろ三階教義が一般的に著明となり、淨土教徒との間に對立抗争を呼ぶに至つたのは「群疑論」以後のことであつて、信行の存在や、三階教の異色のあつたことは、道綽も識つていたかも知れないが、教義思想にまで影響のあるほど積極的なものであつたか否か疑問である。(三)は兩者の交流を想像より以上に文獻を以て證明されたものとして注意せしめられるが、然し此の場合兩者の年齢的差隔が問題になると思う。即ち信行は道綽より廿二歳の年長者であり、彼が三階教を提唱した年代は明確になし得ないが、大體四十歳を過ぎてからであると推定される。而して慧瓊の所に行つたのは、三階教を立てる以前であり、然も慧瓊の下に永く居つたのでなく、師の忌憚を被つて十戒を受けんとすも許されなかつた程であるから、ただ慧瓊に會つたという程度に過ぎないことが、前記「續高僧傳」の記事が證明している。かくて道綽にとつても二十歳未満の時であり、彼が慧瓊に師事した年齢も明瞭でないが、此時果して信行と相識つたか否かは疑問であると思う。

信行と道綽の關係は以上の如くであつて、現在のところをこれ以上に積極的な交渉を見いだすことが出来ない。要するに、信行の存在、及び三階教の異彩のあつた事を、道綽も一

應聞き及んでいたであろうという想像はなされるが、然し道綽の思想や教義にまで、強い影響を與えるだけの深い交渉があつたか否かは、人物的關係の上から見て尙考慮の餘地があると思われる。

次に兩者の教義及び思想に多くの類似点が見いだされるとして、その交流影響が考察されている。即ち矢吹博士は六同四異を擧げて「三階教と淨土教とは母を異にする兄弟に過ぎず」と云い、高雄義堅博士は三つの類似點を數えられ、其他これに贊同する學者も多いのである。それらの立論には一應首肯される節もあるが、然し更に思うて兩者の教義を仔細に検討する時、われわれは形相の類似ということに眼を奪われ、その本質的な問題に多くの相異するものがあることを見過してはならないと思う。信行の教義思想は「大集經」に依つて末法意識を徹底せしめ、對根起行を説き、認惡の思想を強張して、時機相應の法に由るべき實踐を主眼とした點にある。

然しながら周知の如く、彼の徹底せる普法普佛思想は極めて汎神的な立場に立ち、一乘三乘の對立を超え、十方西方の區別を泯亡して、十方即一方、一方即十方、淨土即穢土、穢土即淨土、諸佛不二という圓融思想を基礎として、普遍的如來表現の世界に歸依するという態度を取つたのである。之れ彼には如來藏佛性の思想が根柢になつていたと云うべく、佛

陀觀に邪魔佛等の表現を用いて、何物もすべて拜んでいつたという態度にも見られる。かくて道綽があくまで指方立相の問題を考慮していつた往生思想とは、全く別箇の立場にあるものであることが知られ、後の淨土教徒と對立抗争を生ずべき立場にあつたのである。むしろ彼の思想を支持したものは華嚴の法藏であつて「五教章」敘古今立教の下に、光宅寺法藏の説を擧げて次に「信行禪師依此宗立三教、謂一乘三乘……一乘者謂普解普行是一乘、亦華嚴法門及直進等是也」と云つてゐる。蓋し三階教の「普」の思想は、華嚴の普賢、法華の普門を轉化し、聖道の一乘思想の徹底を圖つたものと見られる。かくて彼は淨土教の西方偏勸、彌陀一佛の思想を以て、別法勸佛、別法念佛であるから、對根起行を逆用し普別兩法を錯倒するものであると非難し、盲者を驅りて深淵に陥しられるものであると罵倒してゐる。

然れば全く淨土教と對蹠的な立場に立つたもので、信行が痛烈な認惡思想を抱いたと云つても、道綽の罪惡感と根本的に相異せるものである。即ち彼の認惡というのは、甚だ批判的、排他的なものであつて、末世の佛敵、大賊、狗菩薩、惡魔は千佛も救う能わざるものと云いながら、唯だ正見の鈍根癡羊僧のみ得度の機であると云つてゐる。その正見の鈍根癡羊僧とは三階普法を受けた機であると云うのであるから、要するに自法に依らざる者に對して、佛敵、大賊、惡魔と痛罵

し、自法に依る者を正見の衆生と見做すのである。此點道綽が飽迄自身の上に、自力不成を深信し出離の緣なき一形造惡の凡夫であると省察したものと根柢を異にするものであると云わねばならぬ。

かくて信行の對根起行論には、甚だ嚴重な制法が設けられ、成佛に斷惡修善の律を立てて無盡法界に直到すべき事を勸めてゐる。彼の對根七法や無盡藏法の如きは何れも凡愚の堪えうべきものでなく、道綽から見ればむしろそれは立派な聖者の道と云うべきものである。懷感が「群疑論」卷四に彼等が「維摩經」に依つて設けた淨土の因たる八法を評して「菩薩成就八法非惡人」也」と云つたのは適評であると云われよう。斯くして自力不成を深信した道綽と、自力成佛の因を策勵した信行とは、思想方向が逆なものと見るべく、従つてその認惡の内容も右述の如く全く別なものと云うべきである。

而して「大集經」の五五百年説を適用して、正像末の時代區分を行なつたといつても、その内容には著しい差異がある。信行は淨土教を以て、第一、二階に相當するから、第三階には無効であるとし、阿彌陀佛のみを信じて他の佛菩薩を顧みざるものは、別佛別法の差別見にして、衆生をして益々謗佛謗法を行なわしめる墮獄の業であると痛罵してゐる。以上の如く考察して來る時、三階教と淨土教の異つた面

のみ目立つて来るので、果して信行と道綽に共通性があつたかと云わざるを得ない。唐代の淨土教徒は尠くともそうは思つていなかつたであらう。又「三階教籍」や「安樂集」を點検して見ても、信行と道綽の交渉影響を認めうる様な語句は、直ちに見當らない様である。道綽の「安樂集」は頗る多角的に當時の教學界の問題を反映せしめている書であるが、然し三階教に關する限り、之れを豫想したと見られる様な節を取上げる事は困難である。要するに地域的に眺め、三階教を廻る諸種の事件等から推察して、道綽が三階教を全然知らなかつたと断定する事も出来ないが、然し三階教が本格的に浮び上つたのは唐代であつて、道綽當時は未だ草創時代に屬し、教義の體系核心を得る迄に至つていなかつたのではなからうか。従つてその交流影響を積極的に確定することは出来ないと考えられる。

然し正像末の三時思想は、偏に兩者の交渉を語り、影響が見られるではないかというに、三時思想の流れは獨り信行にのみ限られたものでなく、南岳慧思の「立誓願文」以來當時の教學界一般の問題となつていたので、既に常盤大定博士や、塚本善隆博士も紹介されている様に、房山雷音洞における石經の靜琬刻記に「釋迦如來、正法像法、凡千五百餘歲、迄三貞觀二年、既浸三末法七十五歲」という文がある事によつても推察できよう。かくて道綽の末法意識は、その時代の流

れの中に決定されていたもので、彼の教學的方向はむしろ疊鸞の示唆から強く影響を被つたと見る事が妥當であらう。即ち「讀阿彌陀佛偈」に「本師龍樹摩訶薩、誕形象始理稱綱」という語がある。勿論茲には像法といつて末法とはないが、然し像法と云えば直ぐに末法と感ぜられる程の思想が當時に流れて居つた一つの風潮であつたと見る事ができる。又「論註」序題に「五濁無佛」というものも之れと併せ考えられるので、道綽の末法五濁意識は斯かる中に自力不成が決定的となり、唯有淨土の教學が樹立されて行つたのだと考えられる。

- 1 「末法燈明記講義」(真全續四三〇)、「選擇集昨非錄」(同上續八三〇)
- 2 高雄博士「中國佛教史論」及び「道綽禪師とその時代」、蕭端良秀氏「道綽禪師と三階教」及び「中國の淨土教と玄中寺」、佐々木功成氏「道綽禪師の思想普賢堂」
- 3 「道綽禪師と三階教」(大谷學報十五の一)
- 4 正藏五十五〇〇b
- 5 「三階教之研究」p.11
- 6 「三階教之研究」p.571
- 7 「中國佛教史論」p.72「道綽禪師とその時代」(宗學院論叢第三十一輯)
- 8 正藏四七p.50c
- 9 常盤博士「支那佛教史蹟詳解」塚本博士「石經山雲居寺と石刻大藏經」

中國佛教と經濟倫理

佛教の經濟倫理を取扱つたものとして、中村元博士の「宗教における思索と實踐」、友松圓諦氏の「佛教經濟思想研究」、「出家に禁ぜられたる營利行爲」、大野信三博士の「佛教社會學說の研究」等があつて、いづれも印度の佛教々團を中心として論ぜられている。

さて印度で説かれた佛教の經濟倫理は、それを説く經典や律典は、それがそのまま中國に流傳し、譯出されて流布を見たのであるから、印度佛教の經濟倫理は、一應中國においても、これを認めたと思ねばならぬ。しかし印度におけるそのまゝが、氣候風土の異なる中國において、しかも民族も異り、習俗も異なる漢人種の國において、それがそのまま受け入れられると言ふことはあり得ない。何らかの形において兩者の差異を見ることは當然のことであらう。

さていま中國佛教の經濟倫理を攻究する場合に、先づ出家

道 端 良 秀

と在家とのそれに分け、おのおのの生産經濟、消費經濟などについて眺めて見ねばならぬ。

まづ出家及びその教團については、既に知られているように、比丘は生産經濟に關與することが堅く禁じられている。このことに友松氏の「出家に禁ぜられた營利行爲」に詳しい。しかしに教團が上座、大衆部となり、更に大乘佛教の興るに及んで、かゝる禁止された色々の經濟問題も變化をきたし、出家は金錢物品は蓄うことは勿論のこと、使用することすら禁ぜられて、只三衣一鉢、乞食を以て正命としていたものが、それが遂にはあらゆる物品の蓄積が許され、更に驚くべきことには、その蓄積された物品金錢を、たとえ三寶のためとは言ひ乍ら、利息を付し、擔保を入れて、しかも嚴重な保證人を立て、これを貸し出だすと言ふ、無盡財なる制度が設けられるに至つた。「有部律」や「摩訶僧祇律」はこれである。勿論印度において、悉くかゝる制度を認めたものではなく、これに反對する部派もあつたことは當然であつた。