耶律楚材の仏教思想に関する一考察

白　蓮　杰

はじめに

仏教は漢代にインドから中国に伝えられて後、各王朝の交替と共に変化し、隋、唐時代に至っては中国本土の儒教、道教と融合し、インド的色彩を脱して中国独自の宗教として生まれ変わった。従って、儒者たちは徐々に仏教に親しみ、僧侶との交流が深まるにつれ、仏教思想を詩文の中に描写するようになった。盛唐の王維・孟浩然や中唐の白居易・柳宗元の如く、仏教の理念を体得し、自らの魂の救済を仏教に求めた仏教信者を初め、詩の中に仏教の奥義を詠じることは、次の宋代以降も多く見られる。

元朝初期を代表する詩人耶律楚材（一一九〇―一二四四）は、堯舜の時代を理想とし、道徳倫理を重んじる政治体制を主張した儒教徒であった。同時にまた禅仏教的教養を具え、仏教の理念や奥義を述べた文学作品を多く残している。最近の耶律楚材の思想に関する研究では、耶律楚材の言動から、金末元初における儒・道・仏三教の複雑な関係を模索するものが多く見られる。[1] しかし、耶律楚材の仏教受容という観点から論じられたものはあまり見られない。

本稿は、耶律楚材の詩文集である『湛然居士文集』[2]と西域の風景・風習を記した『西遊録』[3]をもとに、耶律楚材の仏教思想の受容とその特色を考察したものである。

一　耶律楚材の経歴

耶律楚材の経歴と業績については、元・宋子貞『中書令耶律公神道碑』と明・宋濂『元史』耶律楚材伝によって知ることができる。耶律楚材、字は晋卿、号は玉泉、法号は湛然居士、遼（契丹）の太祖耶律阿保機の長男である東丹国王耶律倍の九世の末裔である。彼は契丹人の血を引いているが、代々中国文化に親しみ漢化した家系で生まれ育ち、祖父の耶律聿魯、父の耶律履と共に金に仕えた。

幼少期から書籍を博覧し、天文、地理、律暦、術数、釈老、医卜のあらゆる分野に関心を持っていた。十七歳の時に、蔭位により科挙を免ぜられ、尚書省の下級官僚に任官したが、一二一四年にモンゴル軍が金に侵攻し、首都の中都（現在の北京）が陥落した際、捕虜となり、曹洞宗の万松老人[4]の門下に入った。そこで三年間、昼夜を徹した修行を積み、一二一七年に万松老人から、悟りを開いた証となる印可証を授かった。[5]その後、チンギス汗に招かれて政治に復帰し、モンゴル帝国の三代の皇帝に仕え、モンゴル王朝の経済、税制、法律の整備に尽力したほか、編集所、経籍所を設立し、官吏登用を回復させ、漢文明を保存する大事業に務めた。オゴタイ汗の死後、権力を握った皇后脱列哥那がイスラム商人奥都剌合蛮を財務官僚として重用してのち、楚材は立場を失い、一二四四年に失意のまま死去した。死後に太師、上柱国、広寧王を追封され、諡は文正である。

耶律楚材はモンゴル王朝の政治と経済の基盤を築き上げた政治家であるとともに、禅仏教に深い関わりを持つ元代初期の代表的詩人のひとりでもある。治国救民を志し、生涯政治の舞台で活躍した耶律楚材が、禅仏教をど

のように考えていたのかを、彼の禅仏教との関わり、体得および修行の有様を考察しながら考えたい。

二　耶律楚材の仏教に関わった経緯

耶律楚材が幼少期から仏教に興味を持っていたことは『元史』耶律楚材伝に明記されているほか、自ら文集巻十二「琴道喩五十韻以勉忘憂進道并序」（琴道喩五十韻　以て忘憂進道を勉ます　並びに序）に「余幼而喜仏、蓋天性也」と述べている。耶律楚材の先祖の遼王朝と彼の生まれ育った金王朝において、仏教思想はすでに民衆の間に広まり、非漢人である契丹人と女真人にまで浸透していた。耶律楚材の宗教観の形成に、このような環境は大きく影響したと思われる。そこでまず耶律家及び耶律楚材の幼少期の宗教的環境について考察してみたい。

先祖の遼朝では、領域内の諸民族、特に契丹人と漢民族の融和をはかるため、聖宗、興宗、道宗をはじめ歴代の皇帝は契丹人固有の信仰であるシャーマニズムを重んじる一方、超民族的な性格をそなえる仏教を積極的に導入し、帰依した。その上、隋代に始められた房山石刻大蔵経の彫刻と続刻の大事業が国家事業として進められ、蔵経の音韻書として有名な行均の『竜龕手鑑』や希麟の『続一切経音義』十巻などが出版された。更に、寺院仏閣の建立も各地に行われ、各帝も仏寺に行幸して菩薩戒を受けるほど仏教は盛んであった。後の金朝も時には仏教抑圧政策を取ることもあったが、概ね前代の仏教保護政策を推し進めたため、金における仏教の盛大さは遼に劣らなかった。いずれも政治的な目的が強いとは言え、結果的に仏教は民間の宗教と融合し、文人から庶民にまで浸透していた。このような背景の下で出仕を志向する耶律楚材にとっては、社交的にも教養的にも仏教に関する知識が必要不可欠であったと思われる。

耶律楚材の仏教的教養は、前述した仏教的環境の下で、自らの独学と僧侶、とりわけ聖安寺の澄公和尚との交

流によって深められていた。文集巻八「万松老人評唱天童覚和尚頌古従容菴録序」（万松老人天童覚和尚頌古を評唱せる従容菴録の序）に次のように述べている。

昔予在京師時、禅伯甚多。唯聖安澄公和尚神気厳明、言辞磊落、予独重之。故嘗訪以祖道、屢以古昔尊宿語録中所得者扣之。澄公間有許可者、予亦自以為得。

昔予京師に在りし時、禅伯甚だ多し。唯だ聖安の澄公和尚は、神気厳明、言辞磊落たり。予独り之を重んず。故に嘗て訪うに祖道を以てし、しばしば古昔の尊宿語録中に得る所の者を以て之に扣う。澄公まま許可すること有り。予もまた自ら以て得たりと為す。

右の序文は、耶律楚材が常に澄公和尚と交流を重ね、日常的に禅に接していたことを示している。しかし、それはまだ社交的なものであって、仕官を目指す儒者としての理念に及ぶほど強いものではなかったと思われる。

一方、一二一四年、金の都中都がモンゴル軍に包囲されたことと、宮廷内に起こった民族間の摩擦に絶望したことを契機に、耶律楚材は曹洞宗の万松老人の門下に入る。そこで、政治に復帰するまで三年間修行を積み、万松老人の印可を得たことから、彼の禅仏教に関する教養がかなり高い水準に達したことが想像できる。『湛然居士文集』における万松老人の序文及び、文集巻八「万松老人評唱天童覚和尚頌古従容菴録序」に、当時の様子が次のように記されている。

予既謁万松、杜絶人迹、屏斥家務、雖祁寒大暑、無日不参。焚膏継晷、廃寝忘餐者幾三年。誤被法恩、謬膺子印、以湛然居士従源目之。

予既に万松に謁し、人迹を杜絶し、家務を屏斥す。祁寒大暑と雖も、日として参ぜざること無し。膏を焚いて晷に継ぎ、寝を廃し餐を忘るること三年に幾し。誤りて法恩を被り、謬りて子が印を膺け、湛然居士従源

を以て之を目す。

また、同じ文中に、耶律楚材は自ら仏門に入った当初の心境を次のように明かしている。

及遭憂患以来、功名之心、束之高閣、求祖道愈亟。

憂患に遭うに及びて以来、功名の心、之を高閣に束ね、祖道を求めること愈亟なり。

耶律楚材が禅仏教に入門したことにつき、毛忠賢は『中国曹洞宗通史』（江西人民出版社　二〇〇六年）に、耶律楚材は金に仕えたが、左右司員外郎の職しか与えられなかったため、志を得ることができず、遂に仏門に帰依したと述べている。[6] しかし、それだけではなく、時代背景を考えれば、モンゴル軍が反蒙古的ではない宗教に対して寛大かつ平等に扱っていたため、耶律楚材は身の安全を考えて仏教側に身を投じ、政治復帰を期待した可能性も考えられる。また、仏教に傾倒した文人たちの例を考えれば、政治的に失脚した後、官禄名利の世界における一時の煩悩を解消し、道徳倫理の束縛から離脱したいがために仏教に帰依するという傾向がある。耶律楚材も国を失うなど不測の事態に陥り、この不運な境遇を打開する方途として仏教に取り組もうとはかったのかもしれない。更に、耶律楚材に仏教の教えを伝授した万松老人は金代仏教第一の高僧と称され、[7] 章宗のとき頻繁に禁中に招かれて説法するなど、僧侶の中でも大変注目されていた人物である。仕官を求めるためには彼のような人物の知遇を得ることに期待をかけた可能性も否定できない。いずれにせよ、禅仏教的思想が彼の政治活動において大きな影響を及ぼしたことは明らかである。

三　耶律楚材の仏教思想の受容

耶律楚材の文集を紐解くと、禅師に与えた詩、曹洞宗の宗旨を詠じた偈頌、寺院の住持に贈った疏が至るとこ

ろに見える。例えば、仏教僧との贈答の詩には「和百拙禅師韻」、「従聖安澄老借書」、「寄雲中臥仏寺照老」、「寄平陽浄名院潤老」、「贈雲川張道人」、「過天寧寺用彦老韻二首」、「過清源謝汾水禅師見訪」、「和万松老人真賛」、「和竹林一禅師韻」、「祝忘憂居士韻」、「謝禅師□公寄閭山紫玉」（□は一字缺）、「過清源贈法雲禅師」、「贈五台長老」、「用昭禅師韻二首」、「西域寄中州禅老」、「松月老人寄詩因元韻」、「寄平陽浄名潤老」、「寄武川摩訶院円明老人五首」、「寄休林老人」、「和松菊堂照老人見寄三詩」、「和房長老二絶」、「寄雲中東堂和尚」、「寄聖安澄公禅師」、「寄甘泉禅師謝恵書」、「寄東林（法隆和尚）」、「寄万松老人書」、「寄甘泉恵公和尚」、「寄万寿潤公禅師」、「寄聖安澄老乞薬」、「寄東林同参」、「寄簡堂頭」等がある。

曹洞宗の宗旨を詠じた偈頌には、曹洞宗の開祖洞山良价の確立させた五位思想を讃えた「洞山五位頌」と「太陽十六題」[8]がある。偈頌は元代初期に展開されたものである。宋の時代に禅僧が官僚との社交手段として詩文を作るようになった結果、禅僧の作品が俗化して在俗の作品とほとんど区別がつかなくなった。そこで、南宋の末から徐々にこれを反省するような傾向が現れ、元代初期に至っていわゆる偈頌主義の運動が起こった。それは詩文の形は在俗のものと変わりはなくても良いが、その題材を仏教の域内に止めようとする運動であり、古林清茂（一二六二―一三三九）などを中心とする臨済宗の松源派の禅宗によって提唱された。[9]従って、経典や仏像、祖師像を主題とするものが中心となり、また新しく某寺の住持に任命された人の就任を迎えたり、勧誘したり、慶賀したりするために贈られる「疏」が作られるようになった。文集にはそのような疏も数多く収められている。

このように、特定の僧と寺院を想定した詩の中に仏教的内容・思想が多く詠じられているほか、居士や文人との贈答詩の中にも仏教的要素を濃厚に帯びたものが多い。それらの作品を踏まえて耶律楚材の禅仏教的思想を考えてみたい。

耶律楚材の禅に関する理解は、時間と空間の超越及び、迷いと悟りの境地に関する描写の中に表現されており、そこに彼の禅仏教に関する知識・教養の深さが伺える。例えば、文集巻三「用万松老人韻作十詩寄鄭景賢」（万松老人の韻を用いて十詩を作り鄭景賢に寄す）其七に

箇事不容針　箇の事　針を容れず
迷徒自陸沈　迷徒　自ずから陸沈す
西天三歩遠　西天も三歩の遠きにあり
東海一盃深　東海も一盃の深きにあり
涼月盛玄鉢　涼月を玄鉢に盛り
軽雲剪素襟　軽雲を素襟に剪る
曹渓無一滴　曹渓に一滴無く
波浪沸禅林　波浪　禅林を沸かす

箇のこと、つまりさとりというものは、自と他がぴったりとなり、その間に針一本すら割り込む余地がない。しかるに迷いの世界というものは、自ずと自も他も沈んで亡びてしまうものである。さとりの世界に立てば、遠いインドも三歩先に看取でき、東の海もいっぱいの杯の深さに擬せられる。また皎々たる秋の月を黒い応量器に盛り付け、薄雲を白い襟もとできり取ることができる。このようなさとりは、曹渓山の六祖慧能より五家七宗に分かれて展開し、各地の禅林にさとりの熱湯を沸騰させたのである。

この詩の三句目から六句目において、悟りの世界を具体且つ象徴的に述べ、世俗を超越し、自然と共に生活する禅者の境界を描いている。詩全体を通して、現実の生活に心を煩わされない平静な世界、または脱俗的な高い

精神的境地に心の安らぎを求める詩人の心情を強く感じることができる。そして、比喩的、象徴的な表現は深い禅味を匂わせ、世俗を離れた枯淡な風趣が秘められている。

耶律楚材の仏教的教養の現れを他の点に求めると、仏教用語を用い、「一切皆空」、「一切衆生悉有仏性」、「生死即涅槃」といった仏教の根本的な教理を詩の中に描写している。例えば、文集巻七「和房長老二絶」（房長老の二絶に和す）其二に

生死与涅槃　生死と涅槃と
都如昨夢耳　すべて昨夢の如きのみ
覚後咲呵呵　覚めて後咲うこと呵呵たり
無彼亦無此　彼も無くまた此れも無し

生死と涅槃、思えばすべて昨夜の夢のようであった。夢から覚めてみて、初めて呵々と大笑することができた。それは、彼此とか、是非といった対待の二見の執らわれがなくなったことを知ったからである。

仏教では、生死とは煩悩、迷い、苦しみの世界を言い、涅槃とは煩悩を断って絶対的な静寂に達した悟りの境地を言う。耶律楚材はこの詩において、生死と涅槃、彼此是非といった仏教用語を用い、「生死即涅槃」の悟境を示すとともに、その中から精神的な安らぎを得られたことを表している。

このように、耶律楚材は仏教教理の造詣を積極的に詩の中に展開させている。詩人自身が自由自在な禅的境地、無我の境地に至り、真の自己を見つけ、人間世界における様々な問題を解決し、またその中で自分の存在価値を求めようとはかったのであろう。耶律楚材にこのような心境を吐露させた背景には、諸宗教共存する元代初期、仏教を尊崇する傾向が強かったことが想定される。

そのような背景のもとで、耶律楚材はさらに、悟りの境地など宗教的内容を表現する偈頌を作り、禅宗についての造詣の深さを伺わせる。代表的な作品は、曹洞宗の派祖洞山良价と曹山本寂の確立させた五位思想を讃えた「洞山五位頌」である。五位とは、洞山良价と曹山本寂によって説示された曹洞宗宗旨であり、偏正五位・君臣五位・功勲五位・王子五位の四種があり、『人天眼目』に収められている。中でも偏正五位説（「正中偏」、「偏中正」、「正中来」、「偏中至」、「兼中到」）は最も広く用いられた。[10] 偏正五位説とは、仏祖道の実践において区別を超えた無我の面を正位とし、区別の我の面を偏位とし、この無我と我、即ち正位と偏位の五つの組み合わせで仏道を捉えるものである。[11]

耶律楚材の「洞山五位頌」は正と偏とを交互にし、悟りへの道を五段階に分けて説示した偈頌である。毛忠賢『中国曹洞宗通史』（江西人民出版社　二〇〇六年）によれば、「正」は空、体、理、道など、精神的本体であり、「偏」は有、用、事、相など、本体から顕現してくる現象である。「正中偏」は、真実義は現象から離れるものではなく、「偏中正」は現象もまた真実義に離れるものではない。従って、「正中来」、「偏中至」は真実義と現象いずれも正或いは偏に偏ることなく、互いに兼ねあって正位と偏位を絶したところに仏教の究境、最上至極があると説いている。それは一切の事物はすべて幻相であり、その存在関係もまた真実ならざるものであるとする。[12] そこで、「洞山五位頌」の「正中偏」、「兼中到」を例として挙げよう。

正中偏

十月澄江徹底氷　十月の澄江　底に徹して氷り
梅花江路破瑶英　梅花江路に瑶英を破る
寒斎冷坐人無寐　寒斎の冷坐　人の寐(い)ぬる無く

雪映書窓一夜明　雪は書窓に映じて一夜明るし

兼中到

水窮山尽懸涯外　水は窮まり山は尽く懸涯の外
海角天涯雲更遮　海角天涯に　雲更に遮る
撒手転身人不識　手を撒して身を転ずるも　人識らず
廻途隨分納些些　廻途随分に些些を納む

「正中偏」、「偏中正」、「正中来」、「偏中至」、「兼中到」において、耶律楚材は座禅を組むことから始め、徐々に悟りの道が開かれ、最後に崖から手を放して禅的境地に至るという段階を具体的に描写している。こうした背景には、前述した元代初期に禅宗は最も尊ばれていたことと、元初に行われた偈頌主義の運動があると考えられる。このように、耶律楚材が仏教的題材を用い、禅的表現に取り組む場合、しかるべき仏教知識、ないしは体験が彼の詩の根底にあったことを想定させる。

一方、耶律楚材の詩に仏教の説く三世因果、霊魂不滅、諸法無我などの教えや、現実の行為が未来の果報を導くという思想は全く描かれていない。未来での実現を夢想するのではなく、あくまでも現実の中に達成を期待している点において、彼は禅仏教をどれほど信仰していたのか疑わしいものがある。例えば、文集巻六「西域和王君玉詩二十首」（西域にて王君玉の詩二十首に和す）其十二に

毎遇開樽邀素月　樽を開くに遇う毎に素月を邀え
常因盥手掬寒泉　常に手を盥うに因りて寒泉を掬う

衰翁自揣何多幸　衰翁自ら揣(はか)る　何ぞ多幸なると
未死中間楽此玄　未だ死せざれば　中間にこの玄を楽しまん

酒樽を開く機会に遇うごとに、明日を賞づることができ、いつも手を洗うため、冷たい泉をすくいあげるのである。衰翁(わたし)が自ら自分はなんと幸せに恵まれている身であることかと思う。そして、死に至るまでこの奥深い原理を楽しみたいものである。

この詩には、自然と触れ合いながら仏教の奥深い原理を楽しみ、自然の中に安らかな心境を構築しようとする傾向が見られる。それは宋代の知的、宗教的な禅思想を継承したものであり、その知的に洗練された内容が絶対的、超越的なものから脱して、日常的、現実的に内面化されたと考えられる。

また、耶律楚材の禅的思考には、現実に対する退屈とともに空虚と不安の気持ちが表現され、生きている人間の真の生き甲斐、若しくは人生の充実感を禅仏教に求めようとする傾向が見られる。例えば、巻二「復用前韻唱玄」（復び前韻を用いて玄を唱う）でも同様のことが見られる。

一筆劃断閑是非　一筆劃断すれば是非(はからい)を閑(と)じ
万事都忘楽岑寂　万事を都(す)べて忘れ岑寂(しんじゃく)を楽しむ
功名半紙幾字行　功名も半紙に　字幾行
競羨成績書太常　成績を競羨して太常に書せしむ
只知牢筴饗芻豢　只知る　牢筴(ろうきょう)に芻豢(すうけん)を饗し
不思臨刃心悲惶　刃に臨むも　心に悲惶を思わざるを
何如打坐蒲団上　いかんぞや　蒲団の上に打坐すると

参透昇平本無象　　参透する昇平は本無象

一筆、筆をおろせば是非を遮断してしまうことができ、万事をすべて忘れひっそりともの静かさを楽しむことができる。手柄とか名声といったものは紙切れに記した幾行かの文字に過ぎないもの。しかし、人はみな成績を競い合ってよく見せかけ、それを太常官に記録させようとする。それとは裏はらに、ただ豚小屋の中でも最高級のご馳走を平然として頂くことができ、刃を突きつけられても悲しみおそれることなく、平気でいられる人を知ることができる。このさまは、座布団の上で座禅を組んだ境地と、一体どのような違いがあろうか。

清・王国維「耶律文正公年譜」[13]によれば、この詩は耶律楚材が一二一九年から一二二二年、チンギス汗の軍隊に随行し征西していた際作られたものである。名誉と利益を競い合う官僚世界と、いかなる場所、いかなる状況に陥っても悲しみおそれることなく平然としていられる禅人の世界を比較し、禅の奥深い道理を詠いながら、うわべだけのものを追い求める為政者の堕落傾向を批判している。また、巻七「過天山和上人韻二絶」（天山を過ぎりて上人の韻二絶に和す）でも同様のことが見られる。

一入空門我暢哉　　一たび空門に入りしより我暢びやかなる哉
浮雲名利已忘懐　　浮雲名利　已に懐に忘る
無心対境誰能識　　無心に境に対すること誰れかよく識らんや
優鉢羅花火裡開　　優鉢羅花　火裡に開く

一度仏門に入ってから、私はなんとのびのびすることができたことか。浮く雲のように軽い名聞利養というものを、すでに胸に思い抱くことから忘れてしまうことができた。無心に外境（現象）に対すること、この素晴らしい境地を誰も知ることはできない。睡蓮が火中に咲きだしたような境地を。

これらの詩からわかるのは、耶律楚材の禅仏教的知識と教養は並みならぬレベルに達しており、現実世界から逃れる精神的な支えにもなっていた。このような態度の根底には、恬淡無欲な禅の思想があることは勿論であるが、彼の教養の基盤である儒教の思想が秘められていることも看過できない。

四　儒教と仏教について

耶律楚材は儒者であるとともに禅仏教的教養も高い水準に達していることはすでに前節に述べた通りである。儒教と禅仏教の基本思想は全く異なるが、唐宋の時代から、白居易、蘇軾を初め多くの文人は儒教と仏教を兼修している。しかし、彼らの多くは、政治的に失脚した後世間から身を引いて仏教に帰依するのが一般的であった。一方、耶律楚材は仏門を出てから政治に復帰し、占い師から宰相にまで上り詰めた政治指導者である。彼の作品は単純に儒教或いは仏教に偏ることなく、仏教的思想を表す表現の中に儒教的な思想が秘められている。故に、耶律楚材の禅仏教的思想を考察する際、仏教と儒教の両面から追求すべきであると考える。

仏教は漢代に中国に伝来して以来、儒教並びに道教と長期に渡って優劣、是非の論争を繰り広げてきた。三教論争は三国時代の牟子の『理惑論』[14]における調和説に始まると思われる。しかし、時代が下って唐代に至り、韓愈を代表とする排仏論者が現れたものの、王維、白居易をはじめ、孟浩然、王昌齢、王之渙、李白、柳宗元、李商隠等、仏教の奥義、教理、無欲恬淡などを詠った詩人が次々に誕生し、仏教は文人の知識と教養の一環として盛んになる。一方、宋代に至り、儒教と仏教の優劣論争が再び活発になる。朱熹、王安石、蘇軾をはじめ、多くの士大夫は仏教的造詣が深かった。彼らの中には仏教教理を深く研究し、仏門に入った人も少なからずいたが、欧陽脩、李泰伯、張横渠、朱熹、程明道、程伊川、司馬光、楊誠斉等々を代表とする排仏論者が概ね優勢であっ

た。彼らの多くは韓愈の排仏説を承け、道徳、思想、社会、経済のあらゆる角度から論争を繰り広げ、仏教を排撃した。そのため、仏教に精通する儒者と儒教に通ずる仏者、所謂「内仏外儒」、「亦仏亦儒」が続々と誕生した。

宋代、官僚の子弟や科挙の落第生には禅門に入門して出世を目指す者がまま見られた。禅が士大夫階級に多くの信奉者を得たことは、これを増加させる方向に働いた。彼らは実際に政治に携わる官僚であったから、儒教の価値を無視することはできなかった。そこで自らの信奉する禅と儒教との関係を調整する必要が生じ、宋・張商英の『護法論』、宋・顔丙の『如如居士語録』、宋・圭堂居士の『仏法大明録』などに見えるように、盛んに儒禅一致や三教一致思想が唱導された。[15] その思想が遼、金、元の文人にも受け継がれ、元・劉謐の『三教平心論』はその代表として挙げられる。耶律楚材の詩にもその一端を見ることができる。例えば、文集巻二「題西菴帰一堂」（西菴帰一堂に題す）に、

三聖真元本自同　三聖の真元本自ずから同じきも
随時応物立宗風　時に随い物に応じて宗風を立す
道儒表裏明墳典　道儒表裏に墳典を明らかにし
仏祖権実透色空　仏祖権実に色空を透る

三聖人の真理の根源は、もともと自ずから一脈相通じている。ただ随時、物に応じて家風を立てているばかりである。道教も儒教も互いに関わり合って三墳五典の書を明らかにし、また釈尊も方便の教えと真実の教えを立て、現象と本体とのかかわりを透脱られた。

この詩においては、釈迦、孔子、老子三聖人の真理はもともと根源を同じくし、時に従い物に応じて各々分かれたと述べている。しかしその後、道教の一派である長春真人丘処機[16]を代表とする全真教が宗教としての領域を

超え、政治にまで関与してきたことに対する危機感により、耶律楚材は全真教と対立の姿勢を見せた。文集巻八の「答楊行省書」（楊行省に答うる書）、「西遊録序」、「辨邪論序」、「寄趙元帥書」（趙元帥に寄する書）、巻十三「糠擘教民十無益論序」、「釈民新聞序」のほか、『西遊録』においては全真教を全面的に攻撃している。それは、道教の教えそのものに対する否定ではなく、政治を利用しようとした長春真人を攻撃したものであると見て取れる。

一方、耶律楚材は三教の根源は一致すると主張するものの、各々の役割を治国、養性、修心に分け、またこれと異なる説を断じて異端と捉えている。文集巻八「寄趙元帥書」（趙元帥に寄する書）に「若夫吾夫子之道治天下、老氏之道養性、釈氏之道修心、此古今之通議也。舎此以往、皆異端耳。」（それ吾が夫子の道は天下を治め、老氏の道は性を養い、釈氏の道は心を修めるがごときは、此れ古今の通議なり。此れを舎き以往は、皆異端のみ）と述べ、国を治めるには儒教を用い、個人の精神修養においては道教、空虚な心を満たすものとして仏教を用いるべきであると主張している。ここにおいて、耶律楚材が儒・道・仏三教を兼修しているか否かについてははっきりしないが、少なくとも、彼が仏教の教えについては、心を満たし、精神の安定を維持するものとして見なしていることは確かであると言えよう。また、文集巻六「寄用之侍郎」（用之侍郎に寄す）の序文に、

予謂窮理尽性莫尚仏。済世安民無如孔教。用我則行宣尼之常道、舎我則楽釈氏之真如。何為不可也。

予謂えらく、理を窮め性を尽くすは仏に尚る莫く、世を済い民を安んずるは孔教に如くは無し。我を用いれば則ち、宣尼の常道を行い、我を舎けば則ち、釈氏の真如を楽しむ。何すれぞ可ならざらんや。

と、政治と宗教を混合させない考えを述べている。この発言が恩師の万松老人の不興をかってしまい、批判されたのだが、それに対して、文集巻十三「寄万松老人書」（万松老人に寄する書）に、次のように述べている。

嗣法弟子従源、頓首再拜。師父丈室、承手教。諭及弟子有「以儒治国、以仏治心」之語、近乎破二作三、屈仏道以徇儒情者。此亦弟子之行権也。

嗣法の弟子従源、頓首再拜す。師父丈室より、手教を承る。弟子に「儒を以て国を治め、仏を以て心を治む」の語有るに論及せらる。二を破り三となすに近きか。[17] 仏道を屈め以て、儒情に徇う者、これもまた弟子の行権なり。

恩師との真正面からの対立を避けながらも、政治の上では儒家的治国を第一とし、仏教はあくまでも心を安らかにするものであると主張している。これが彼の政治活動の基本姿勢であり、元朝の政治姿勢でもある。政治と宗教を分離させることは、あらゆる宗教が存在する元朝においては大変有意義である。彼は政治家として、徴収課税使を設置し、交鈔の発行額を制限し、賦税の徴収額を制定したほか、科挙を復活させ、儒臣登用及び教育制度を整え、漢文化を残すことに努めた。そして、政治の権力を駆使して寺院を補修し、祝国開堂をさせたのも、官僚としての自覚において行ったことである。つまり、宗教よりも政治理念を優先する官僚意識であると言っても良いであろう。そうならば、耶律楚材にとって、仏教は知識・教養の一環であると共に、自らの精神の安定を求める手段であったのではなかろうか。

終わりに

耶律楚材の宗教観を特色づけるのは、知識・教養としての宗教であり、宋代の禅仏教思想を継承したものであると見て取れる。耶律楚材の禅仏教への深い造詣は、詩における比喩的、象徴的な表現からも伺うことができる。

しかし、彼が受容した仏教の教えとは、仏教の説く三世因果、霊魂不滅、諸法無我、生死即涅槃等ではない。

耶律楚材が仏教に求めたのは、無欲恬淡な禅的境地における精神的安定、心の安らぎであり、それを得るために、禅仏教に関する理解を深めていったと思われる。見方を換えて言うならば、彼は仏教の原理を理解することを通して、混乱した現実世界においてより良い生き方を模索していたと思われる。

また、耶律楚材は儒教と仏教に関して終始一貫して「以儒治国、以仏治心」、「以吾夫子之道治天下、以吾仏之教治一心」と主張している。作品の中において、儒教と仏教の二者を何らかの形で結び付けようとする試みは見出すことができない。しかし、政治活動において、不殺生の精神を発揚し、民族的差別の撤廃を実施したことに、仏教思想を世法に活かした傾向がある。それは、彼が儒教的国家体制のもと、貫禄名利の欲望に捉われない禅的思想を持つ者に、理想的な政治指導者の姿を見ており、そこに自分の価値を求めていたと思われるからである。

注

(1) 青木弥生「長春真人と耶律楚材――元代道仏論争の遠因」(『東海史学』十七号　一九八二年)、羅賢佑「儒釈思想影響与耶律楚材的心路歴程」(『民族研究』　一九九九年)、麼書儀「面対仏道二教的耶律楚材」(『文学評論』　二〇〇〇年)、強琛「略論金末元初的三教関係――以万松老人、耶律楚材和丘処機為例」(『長江大学学報』　二〇〇九年)等。

(2) 『湛然居士文集』のテキストには『四部叢刊』本(商務印書館　一九二六年)、文淵閣『四庫全書』本、『漸西村舎彙刊』本があり、また『四部叢刊』本を底本とし、『漸西村舎彙刊』本を参照した謝方の『湛然居士文集』(中華書局　一九八六年)がある。訳注には『四部叢刊』本に基づいて訳された飯田利行の『定本湛然居士文集訳』(国書刊行会　一九八五年)がある。本稿は謝方『湛然居士文集』によるものである。

(3) 『西遊録』は一二二八年の四月に作られ、西征の途中で見聞したものと、長春真人丘処機を非難した発言が記録され、中央アジアでの実体験を伝えた見聞資料として、有名な一書である。『西遊録』のテキストには、向達による校注本が「中

外交通史籍叢刊」（中華書局　一九八一年）に収められているほか、元の盛如梓の『庶斎老学叢談』節本、日本宮内庁図書寮蔵足本がある。訳注には中野美代子『耶律楚材西遊録』（世界ノンフィクション全集十九　筑摩書房一九六一年）と内田吟風『元耶律楚材著「西遊録」訳注』（『朔風』四、一九六八年）、松崎光久『耶律楚材文集』中国古典新書続編二五（明徳出版社　二〇〇一年）がある。

（4）忽滑谷快天『禅学思想史』下巻（玄黄社　一九二三年）第六編「禅道変衰の代」の第二章「万松門下並びに径山妙高」において万松老人の風格と著書、教説、入寂年代及び法系について詳細に記されている。それによれば、万松老人（一一六六―一二四六）、俗姓は蔡、名は行秀。河内（河南省懐慶府河内県治）の人。幼くして邢州（河北省直隷順徳府邢臺県治）浄土寺で出家し、贇公に師事し、具戒の後燕京の慶寿寺で勝黙光に参じた。その後、磁州（河南省）の大明寺に上り雪巌満（？―一二〇六）に参じ、得法して邢州浄土寺に戻り、万松軒という庵を結んで住した。金の明昌四年（一一九三年）に章宗に招かれ宮中にて説法し、承安二年（一一九七年）に詔を奉じて大都（大定府）仰山の棲隠寺に移り住むが、次に報恩寺に入り、元の太宗二年（一二三〇年）に勅を奉じて中都の万寿寺の主となるが、後に再び燕京報恩寺に移る。万松は天資英利、百家の学に精通し、三度蔵経を閲し、恒に華厳を業とした。晩年、従容菴に退き、耶律楚材の請を受け、宏智正覚（一〇九一―一一五七）の「頌古百則」を評唱して『従容録』を成し、また拈古百則を評唱して『請益録』を成した。そのほかにも『祖燈録』六十二巻、『釈氏新聞』、『鳴道集』、『辨宗説心経』、『風鳴禅悦法喜集』などの著作がある。

（5）耶律楚材が中都陥落後、仏門に入って万松老人のもとで修行したことは、神道碑にも、元史列伝にも見えないが、それについて陳垣は「耶律楚材父子信仰之異趣」（『燕京学報』　一九二六年第六期）に明らかにしている。

（6）原文「楚材『博極群書、旁通天文、地理、律暦、術数及釈老医卜之説、下筆為文如宿構者』。但仕金僅為左右司員外郎、由是郁郁不得志、遂皈依仏門。」

（7）道端良秀『中国仏教史全集』第一巻「中国仏教通史」（書苑　一九八五年十一月）

（8）飯田利行『定本湛然居士文集』（国書刊行会　一九八五年）によれば、「太陽十六題」は、宋・大陽警玄（九四二―一〇二七）が浮山法遠（九九一―一〇六七）の「十六題」にならって学人説得のために示した宗門の玄旨である。

（9）柳田聖山『禅と日本文化叢書』巻四「禅と文学」に収められた玉村竹二「禅と五山文学」（ぺりかん社　一九九七年四

月）。

（10）田上太秀・石井修道『禅の思想辞典』（東京書籍　二〇〇八年六月）

（11）新井勝龍「人間と道元禅――偏正五位思想を媒介として」（『駒澤大学仏教学部論集』第二十六号　一九九五年十月）

（12）任継愈著、古賀秀彦・塩見敦郎・西尾賢隆・沖本克己訳『中国仏教思想論集』（東方書店　一九八〇年十月）

（13）王国維「耶律文正公年譜」は『王国維遺書』（商務印書館　一九四〇年）に付録されている。

（14）牟子の『理惑論』の著者と著述された年代については従来多くの異論がある。梁啓超は東晋宋間の偽作説を出し、常盤大定は宋の治城寺慧通が牟子という人物に仮託しての偽作であるとし、フランスのペリオは後漢末成立を主張し、福井康順は三国呉の中期成立を論じている。

（15）伊吹敦『禅の歴史』（法蔵館　二〇〇一年）。

（16）『元史』巻二〇二、『新元史』巻二四三、『元史類編』巻四一に伝がある。丘処機（一一四八―一二二七）、字は通密、号は長春真人。全真教の開祖王重陽の高弟で、金の章宗に招かれて燕京に赴き、金朝では初例となる法師号を授与される。その後は専ら、棲霞県の太虚観に住し、金の宣宗と南宋の寧宗からの招請を固辞していたが、一二一九年、チンギス汗の招請に応じ、三年後の一二二二年に弟子十八人を伴って中央アジアの宿営地を訪れる。それを機に全真教は飛躍のときを迎える。

（17）飯田利行『定本湛然居士文集譯』（国書刊行会　一九八五年）によれば、「破二作三」とは、声聞・縁覚の二乗（小乗）の見解を打破して菩薩の大乗の趣意を表すという教説である。

（はく　れんけつ・お茶の水女子大学博士後期課程）