

## 中国南朝士大夫に於ける仏教思想の受容

ウィリー・ヴァンデワラ

## 一

中国南齊武帝の第二子、文宣王蕭子良（四六〇～四九四）は中国  
 仏教史の中で士大夫奉仏者として著名であり、梁の武帝の人格形成

に多大の影響を与えたことも、中国仏教史を取扱う各書に記してある通りである。蕭子良は仏教の有力な保護者であったばかりでなく、さらに仏教の戒律による在家としての生活を営んでいたのも史料の到る所から読み取れる史実である。単なる知識・観念的世界の空論に止まらず、実践を伴った信念として彼の行動を律するのが、仏教であった。王子としての立場が、その周辺への影響力に大きくプラスしたことは想像するに難くないが、それだけに南朝士大夫階層に於ける仏教信仰の内容を検討する上で極めて重要な意味をもつのである。更に、雞籠山の西邸を中心に多くの学士を集めて、五経、百家を抄し、『四部要略』千巻を撰し、学術方面に於いても不朽の業績をあげたのであった。その西邸には、後に梁の武帝として帝位に

中国南朝士大夫に於ける仏教思想の受容

つく蕭衍を始め、沈約、謝朓、王融、蕭琛、范雲、任昉、陸倕等の所謂八友が集まり、当時の文壇に於いて永明体と呼ばれる、詩歌の新しい風体を形成したことには、仏教と文学の結び付きを指す蕭子良の一面を窺うことができる。

南朝最初の王朝である劉宋の建国者劉裕は天下の篡奪に当って仏教的瑞祥と予言を利用した。また政権を受け継いだ後も仏教に対して好意を持ち続けた事実からも推測できるように、南朝の仏教が教理的にも社会的にも急速に爛熟する時代を迎えつつあった。けれども、一方では、仏教を夷狄の宗教であり、中華文化の恩恵を享楽する漢民族にふさわしくないとする排他的な態度もまだ上流社会の一部には有力であった為に、自分の立場を弁護しなければならぬ仏教界にとっては、蕭子良のような一流の士大夫は貴重な存在であった。彼は学者及び文学者として相当な学識及び才能の持ち主であったには違いないが、むしろ彼の高い地位を利用して一流の学者及び文学者を引き付けて学問と文学が栄える土壌を作ったことに、より

大きな貢獻を見出すことができる。かくして蕭子良は士大夫社会の絢爛たる文化の絶頂とも云うべき梁武帝治世への序曲をかなでた人物と言える。

## 二

南朝の都建康をその活躍の舞台としていた士大夫は、全て奉仏者では勿論なかったが、殆んど皆が仏教思想に関心を示しており、たとえ無関心でも、あれだけの生命力を備えつつあった思想や宗教を無視することは、とうてい不可能であった。元嘉の治の中心的な人物であった文帝が四学を並列し、儒学中心の時代に一段落をつけ、諸学を自由に討究する風潮を開いてから、仏教思想も士大夫の理想とする教養像にとって不可欠な部分になった観がある。

『高僧傳』卷八、釈法安伝には次のように記してある……

永明中還<sub>レ</sub>都止<sub>二</sub>中寺<sub>一</sub>。講<sub>三</sub>涅槃維摩十地成實論<sub>二</sub>。相繼不<sub>レ</sub>絶。司徒文宣王及張融何胤劉繪劉瓛等。並稟<sub>三</sub>服文義<sub>二</sub>、共爲<sub>二</sub>法友<sub>一</sub>。

とある。要するに、永明時代になってから法安は都の建康に帰り、中(興)寺に住し、そこで『涅槃經』、『維摩經』、『十地論』、『成實論』等をあいついで講義した。司徒文宣王、張融等が經典の意味を受けて法友となった。更にそれらに加えて仏法に深い関心を寄せていた、蕭子良と親交の間柄であったものとして周顒(四八五没)、沈約(四四一〜五一三)、王融(四六七〜四九三)及び徐孝嗣を挙げなければならぬ。これらの士大夫が数多くの学僧又は高僧と親

しく交際していた事実は『高僧傳』や『續高僧傳』に散見する。幾つかの例を挙げるのにとどめる。

後周顒莅<sub>レ</sub>剡講<sub>レ</sub>基講說。顒既素有<sub>三</sub>學功<sub>二</sub>特深<sub>三</sub>佛理<sub>一</sub>。及<sub>三</sub>見<sub>レ</sub>基訪覈<sub>二</sub>日有新異<sub>一</sub>。劉瓛張融並申以<sub>三</sub>師禮<sub>二</sub>崇<sub>三</sub>其義訓<sub>一</sub>。司徒文宣王欽<sub>レ</sub>風慕<sub>レ</sub>德。致<sub>レ</sub>書慰勸。訪以<sub>三</sub>法華宗旨<sub>二</sub>。基乃著<sub>二</sub>法華義疏<sub>一</sub>。凡有三卷。云云。

それに依れば、特に仏法に造詣の深い周顒でさえ毎日のように今まで思い至りもしない耳新しい説明を聞かせて貰う釈慧基だが、更に劉瓛、張融と文宣王もまたこの高僧を師と崇めていた。慧基が没した時、何胤は宝林寺に於いてその碑文を造ったとも『高僧傳』に記されている。

釈僧遠に就いて、『高僧傳』の撰者慧皎はこう言っている。

廬山何點、汝南周顒、齊郡明僧紹、濮陽吳苞、吳國張融、皆投身接<sub>レ</sub>足、諮<sub>三</sub>其戒範<sub>一</sub>。

とある。これによって何點、周顒や張融が戒律についてその示教を請うたことが分る。

釈曇斐とは張融、周顒とその子捨が「知音之狎」を結んでいたのに加えて、何胤は彼を招いて講義をさせた。

有名な釈法雲に就いて、

齊中書周顒。瑯琊王融。彭城劉繪。東莞徐孝嗣等。一代名貴。並投<sub>三</sub>莫逆之交<sub>二</sub>。云云。

とあるように、法雲と当時一流の貴族であった周顒、王融、劉繪と

徐孝嗣等とは莫逆の友であった。

以上引用した例から推測できるように、此等の士大夫は仏法に深い関心を持っており、学僧と師弟又は親友の關係を持っていたが、自分が出家して僧侶になる意志は全くないようで、社会的にも困難であったかも知れない。彼等は飽くまでも檀越(檀越)であつた。

劉瓛は「博く五經に通じ、儒學當時に冠たり、京師の士子貴遊、席を下りて業を受けざる莫し」と称され、易、詩、礼に著述を遺し、「著す所の文集は皆是禮義なり」と言われている人物であつた。その講義を受ける徒は常に数十人を数えた。一生涯を研鑽に投じ、隱居の生活を送り、高邁なる理想を貫いた高士で、何回か出仕を促されたが、その都度断つた。蕭子良の信用が厚く、劉瓛の隱居していた庵を訪れることもあつた。彼の仏教に関する識見又は理解がどれだけ深かつたかは、仏教に関する著作を遺さなかつたため、知る由もないが、先に一部引用した釈慧基伝に依れば、『法華經』、『維摩經』、『金剛般若經』及び『勝鬘經』の専門家として有名な慧基に師事していたと記されているので、上記仏典に相当詳しい識見を持っていたと言つても過言ではないだろう。

劉繪(四五八〜五〇二)は劉瓛の弟子である。史書に依れば

永明末、京邑人士盛爲三文章談義、皆湊竟陵王西邸。繪爲三後進領袖、機悟多能。

とあるように、永明(四八三〜四九三)の末期頃には、士大夫階級の間文章及び清談の傳統を受け継ぐと思われる談義が大流行で、

西邸は文才の出入りで賑つており、劉繪は若手の中で一番優秀であつたことが分る。直接に仏教と關係する著作を遺さなかつたのは恩師と同様であるが、『成實論』の分野に於いて梁時代の最高の權威者であつた法雲と交際があつたことから、特に仏教の觀念世界に強い関心を持っていたことが推測される。

何胤(四四六〜五三一)もまた劉瓛に師事して『易』、『禮記』及び『毛詩』について業を受けたのみならず、又鍾山の定林寺に入り内典を聴くとあるように極めて博学の処士であつた。著作には『注百法論』、『十二門論』各一卷、『注周易』十卷、『毛詩總集』六卷、『毛詩隱義』十卷、『禮記隱義』二十卷、『禮答問』五十五卷があつた。仏書については『百法論』と『十二門論』に注解をつけたことから判断するには、やはり特に三論に関心が深かつた様である。建武年代(四九四〜四九七)の間、その恩師の模範に倣つて、兄弟の何點と何求と同様に、隱居の身となり、若耶山の雲門寺に入つた。何氏一族が前代から仏教に好意を持っていたから、何胤は幼い時分より仏教と接觸していたに違いない。特に何胤の祖父に當る何尚之が仏教の信奉者として世に知られている。元嘉十六年(四三九)劉宋の文帝が儒學、玄學、史學及び文學の四學を建てた時、文學の責任者として任命されたのは何尚之に外ならない。当時、慧琳は仏法を誹謗して『白黑論』を著し、慧琳と氣脈を通じた何承天は『達性論』を執筆して、共に仏教に攻撃の矢を向けていた。此に對して顏延之と宗炳は仏教を弁護する立場から慧琳と何承天に反論し

た。賛否両論の葛藤が解けない状況を踏えて文帝は自分の考えを明らかにした。自分は仏典の教えに精通していないから三世因果に就いては断定し兼ねるが、勝れた先輩や現在の俊秀たちが仏法を奉じているから仏教に対する誹謗は不当だと主旨の詔書を下した。それに対して何尚之は答えた。政治を行うに当って仏教を弘めることはよいことであり、五戒十善を十人から百人と、次第に天下に弘めて行けば悪がなくなり、刑罰も必要としなくなるので太平をもたらすことができるという。具体的な例としては、西域では仏法を奉じたため、大國が小國を併合するようにはなかつた。五胡が中原に入ってから人民は塗炭の苦しみに喘ぎ、殘虐な支配によって非業の死をとげた者が多かつたが、佛圖澄の教化によって石虎の殺戮は半減し、苻堅や沮渠蒙遜も仏法を奉じてから、ついに善人となつたと言う。さらに何尚之は寺塔の造営等を行い、仏教が栄える土壌作りに大いに貢献した人物である。

そういった奉仏的な環境に育つた何胤が仏法に並々ならぬ関心を寄せたのも無理のないことである。慧基、法安、曇斐等名僧と交際していたのみならず、東土僧正の初めと言われる慧基が建武三年（四九六年）十一月、城傍寺で没すると、その遺徳を偲んで、碑文を撰し、宝林寺を建立したのも何胤である。実践の面でも、仏教信仰による生活を送り、殺生を禁じ、鳥獸を愛したと言われる。儒学の經典に通じていたのみならず、仏教の般若、空の思想に通暁していた。武岳山の西寺に於いて經論を講じ學僧も此れに従つたと言わ

れる位であつた。東晋時代の士大夫の奉仏者には、このように深く仏典に通暁した人物があまり見受けられないが、劉宋から梁代にかけて本格的に仏教思想を理解する士大夫が現れると言えるだろう。何胤による『百論』及び『十二門論』の注釈書は散佚したが、兩論が羅什によって中国に伝道された三論宗の基礎經典に属するものだから、中国三論初期の思想家として注目するに値すると思われる。

## 三

何胤でさえ不殺生の戒律を甘い解釈で回避しようとした事実が示すように、<sup>⑧</sup> 仏教の戒律に貫徹した生活を送る士大夫は極めて少なかつたようである。彼等にとっては、仏教思想と儒教と老莊思想がその基本的発想に於いて果して帰一するかどうかが最高の関心事項であつた。儒仏道三教思想が最終的には同じ真理に帰一することを論証しようとする論者は少なくない。こういう儒仏道交渉史の上で重要な位置を占める論者の一人として張融（四四四～四九七）を挙げなければならない。張融の現存する著作の中では仏道交渉史の立場から見て特に重要なのは『門律』である。その書き出しに「私の一門は代々佛教を崇拜し、母方の一家は道教を信奉してきました。道教と佛教と、おちつくさきに違いはありません。」<sup>⑨</sup> と言っているように、仏法の信奉者であつたと同時に、仏教と道教の究極の教えは同じであるが、その解き方が異なっているだけだという見解を抱いている。「寂然として動かず、その根本をつきつめれば同じです。

働きかけて四方に通ずる、その跡を見れば異なっています。」張融が『門律』を認めたのは、病気でまさに世を去ろうとした時、弟姪たちに生きる指標を残して行くためであった。したがって結論に「汝は専心佛教の跡に遵えばよろしいが、道(教)の根本を輕蔑してはなりません。」と念を押している訳である。

更に何點、何胤、孔稚珪、孔仲智及び周顒に宛てた書簡の中でも同じ見解を述べている。周顒は納得できず、張融との間に往復問答を開始した。ある解釈に依れば、『門律』は道教を佛法と同一視することによって道教思想を弁護する試みだと言うむきもあるが、確かに僧祐がそれを『弘明集』に収録したことからして道仏論争の一環と位置づけしなくてはならない。しかし一方、『門律』は先づ何よりも弟姪に対する生活の指標を残す、所謂家訓のジャンルに属しているのも考慮に入れなければならない。家訓のジャンルで一番先に念頭に浮かんで来るのは顔之推(五三一―五九一)による『顔氏家訓』である。濟世成俗の要である学問を志向する顔之推の基本的立場が儒家思想本位であることは論を俟たない。顔氏一家は『周禮』と『左傳』の学問を家業として伝え、また『家訓』の随所に儒家の古典からの引用を見つかることが出来るというところはそれを充分裏づけるものがあるが、一方日々の生活に於いて熱心な仏教信者であったのも事実である。それは一見矛盾する感があるが、顔之推としてはそれをあまり意識していないようである。彼は子供達に次のように語りかけている。「おまえたちがもし世俗の生活を考慮して一家をかまえてゆく

というのなら、妻子をそっくり棄てて、いちがいに出家する譯にはまいらぬわけだ。ひとえに戒律行を兼習し、佛典の讀誦に心をとめて來世への架け橋(津梁)とすべきである」。又、自分は仏教の三世報応のことを信するばかりでなく、仏教は堯・舜・周・孔の及び得るものではないとまで断定している。そして内外兩教すなわち仏儒兩教はもと一体で、五戒は五倫であるから、周・孔に帰して釈宗に背くということは迷いであるとも言っている。顔之推の仏教に対する理解は必ずしも深かったとはいえないが、多くの応報談を例挙していることが示唆するように、仏教の説く因果報説に強く心をとらえられたことに南朝士大夫に於ける一特徴を見出すことができる。そして、仏が孔子より優れていると言う発言は文字通り解釈すべきなのかどうかは疑問の余地がある。家訓の文章は演繹や帰納に基づいた、終始一貫した体系的思想を述べるものではなく、士大夫として現実の社会に処し、家門を維持する面に於いて価値のあるものができるだけ網羅して、子孫に遺す目的で書き記されるものであるから、相反する発言が至る所で発見できるのも驚くに値しない。

張融の『門律』も本質的に同じ性格のものと見てよいだろう。『南齊書』卷四十一に「門律自序」が載っているのも、その一部を引用してみる。

吾が文章の體は、多く世人の驚く所となる。汝、耳に師とするに心を以てす可く、耳をして心の師と爲さしむ可からず。夫れ文に豈に常の體あらんや。但だ體あるを以て常と爲し、政だ當

に常に其の體あらしむべし。丈夫は當に詩書を刪し、禮樂を制すべし。何ぞ因循して人の籬下に寄るに至らんや。

且つ中代の文は、道體闕變し、尺寸相資り、舊物を彌縫す。吾の文章は、體亦た何ぞ異ならん。何ぞ嘗て温と涼とを顛え、寒と暑とを錯し、哀と樂とを綜え、歌と哭とを横にせんや。政だ辭を屬ること多出、事を比ぶること不羈なるを以て、阡ならず陌ならず、途に非ず路に非ざるのみ。

この一節は明らかに文學觀を述べるもので、現存『門律』の本文とは直接に關係がないように見える。序文の内容とその長さから判断するには、『門律』の本来の内容はただ道仏論争に終始する現存の一節よりずっと長文で、『顏氏家訓』のように文學を含めて、諸般にわたって忠告を与えるものであったと思われるので、僧祐は論旨に直接にかかわる道仏論争にふれる一節だけを抜萃して『弘明集』に収録したとも考えられる。しかし序文が全く仏教にふれていない訳ではない。

吾は昔僧言を嗜み、多く法辯を肆にす。此れ盡く言笑に遊ぶ、而も汝等に幸無し。

とあるから、一見仏法は無益であると否定的な態度を取っているようだが、前後文脈に照してみれば此れは仏教の本質を否定したのではなく、

人生の口は、正に道を論じ、義を説くべきも、惟だ飲及び食なり。此の外は焉に網を樹つ。

とあるように、議論にあまり耽らないよう戒めるものだ。だから吾は毎に爾らざるを以て恨みと爲し、爾曹は當に振綱すべきなり。

と反省している。

一方、『弘明集』に『門律』の附録として輯撰された、張融と周顒との往復問答を書留めた四通の書簡の最初の一通「書與何兩孔周剡山茨」(何點、何胤、孔稚珪、孔仲智、周顒に與える書)(前述)はこう言っている。

少子致書諸遊生者、曰、張融白、鳥哀鳴於將死、人善言於就暮。(中略)欲使魄後餘意、繩墨弟姪。故爲門律、數感其一章、通源二道。今奏諸賢、以爲何若。

ここでいう少子とは、論者の張融を指すのか、または太田悌藏氏が提起するように論文そのものを指すのか断定し難い。『弘明集』卷十一所収「文宣王書與中丞孔稚珪釋疑惑并賤答」の中の賤答にあたる「孔稚珪書并答」にはこう言っている。

民門昔嘗明二同之義、經以此訓張融、融乃著通源之論、其名少子、少子所明、會同道佛、融之此悟出於民家。民家既爾。民復何礙。

とある。此れに依ると、少子は通源之論を指すことが分かる。通源とは周顒が張融に与えた書二首の中に張融の立場を示す表現であり、同書簡は通源という二字の下に『門律』の文句を引用しているので、『門律』そのものを指すと理解してよい。したがって、『門律』と

少子と通源とは同義語として使われている。

一方、上に引用した、「書與二何兩孔周剡山茨」の一節には「故爲門律、數感其一章云云」と記されているが、それによれば『門律』はもともと一章に過ぎないものだったようなので、一旦上に述べた試論も典拠を奪われるのみならず、「門律自序」との関連も極めて不明瞭になる。更に訝しいことには、「門律自序」が『南齊書』及び『南史』の張融伝に載せられているのに本文は見えず、却って同じく『南齊書』顧歡伝中に撰者梁蕭子顯は『夷夏論』を叙し、袁粲、明僧紹等の駁論を挙げ、続いて『夷夏論』と同一主旨のものとして『門律』の要略を掲げている。蕭子顯が本文と自序とを切り離して載せた理由は、どこに求めるべきか今断定する由もないが、両文章がもともと関係のないものであったからかも知れないし、又は、張融伝は長文の文学作品『海賦』が載せられているだけに、張融の文学活動が主要な内容をなしている関係上、張融の文学觀を述べる自序を故意に切り離して本伝に入れ、顧歡伝には『夷夏論』を中心に道仏論争の一端を叙している所に『門律』の一部を引用するのが最も適切な撰録のすすめ方であるという目論見が撰者にあったからだと考えられる。後者の可能性が高いと思われる。すると、以上指摘したように、通源と『門律』とが、同意義に使われていることと、そして張融と周顒との往復問答を認めた書簡が数巻を占めていたが、両者の見解の本筋は最初の往復にあり、それで後文を省略したと『弘明集』の撰者僧祐が断っており、『南齊書』の撰者蕭子顯も「往

中国南朝士大夫に於ける仏教思想の受容

復文多不載」と明記していることを考え合わせると、上記示唆した通り、『門律』と題する文章は本来多数の書簡をも集録した長文の家訓的な文章であったと言う試論も、全く空論とは言えなくなるだろう。張融は談義の士と目されるだけに、その本音を必ずしもはっきりと吐いていない所があるが、結局は、その死に臨んで左手に『孝経』・『老子』を、右手に『小品般若』・『法華経』を執っていたと『南齊書』に記されているように、最後まで儒仏道三教を併せ修する立場を貫いたと言っても間違いはなからう。

#### 四

張融と周顒とが甚だ親しかったことは、高僧諸伝に散見する事実だが、両氏の往復問答が南齊に於ける儒道仏交涉史上極めて重要な位置を占めているので、それらの書簡の内容をさらに詳しく分析することによって、周顒の思想家としての位置づけを明らかにしていきたいと思う。周顒が張融に与えた第一書に、反駁の対象となる『門律』の文句を合わせ引用されているので、便宜上取り敢えずその「答張書二并問張」（張融の書に答え、并せて問う）から引用してみる。通源曰。道也與佛逗極無二。寂然不動致本則同。感而遂通達迹成異。

周之問曰。論云。致本則同。請問。何義是其所謂本乎。  
言道家二者。豈不下以三篇爲主。言佛教二者亦應以般若爲宗。二篇所貴義極虛無。般若所觀。照窮法性。虛無法性。

其寂雖<sub>レ</sub>同、位<sub>レ</sub>寂之方。其旨則別。論所謂逗極無<sub>二</sub>者。爲<sub>二</sub>逗極於虛無<sub>一</sub>。當<sub>二</sub>無<sub>二</sub>於法性<sub>一</sub>耶。將<sub>二</sub>塗<sub>一</sub>之外、更有<sub>二</sub>異本<sub>一</sub>。儼虛無法性、其趣不<sub>レ</sub>殊乎。

要約するに、道教と仏教と、おちつくさきは基本的に同じであるというのに対して周顒は問う。「あなたの言う本とはどういう意味なのだ。道家を唱えるものは、『老子道德經』上下)二篇を基本にするだろうし、佛教を口にするものはまた般若を宗とすべきだろう。二篇の貴ぶところ、その趣意は虚無に窮り、般若の中心とするところ、照は法性にきわまる。虚無と法性とは、寂という點では同じであつても、寂にとどまる方法では、その主旨は別れる。貴論に言う(道教と佛教と)おちつくさきに違いはないと言われるのは、いったい虚無におちつくのか、あるいは法性とちがいないのか、それともまた、この二つのほかにさらに異なつた本があるのか。あるいは、虚無と法性とは、主旨がことならないものだろうか。」

以上基本的問題を設問して後、張融が比喻を用いて述べる主観論的色彩を帯びた見解を、周顒は論破する。

通源曰。(中略)昔有<sub>レ</sub>鴻飛<sub>二</sub>天首<sub>一</sub>。積遠難<sub>レ</sub>臆。越人以爲<sub>レ</sub>臆。楚人以爲<sub>レ</sub>乙。人自楚越耳。鴻常一鴻乎。夫澄本雖<sub>レ</sub>一、吾自俱宗<sub>二</sub>其本<sub>一</sub>、鴻跡既分。吾已翔<sub>二</sub>其所<sub>一</sub>集。

周之問曰。論云。時殊故不<sub>レ</sub>同<sub>二</sub>其風<sub>一</sub>。是佛教之異<sub>二</sub>於道<sub>一</sub>也。世異故不<sub>レ</sub>一<sub>二</sub>其義<sub>一</sub>。是道言之乖<sub>二</sub>於佛<sub>一</sub>也。道佛兩殊非<sub>レ</sub>臆則乙。唯足下所<sub>レ</sub>宗之本。一物爲<sub>レ</sub>鴻耳。驅<sub>二</sub>馳佛道<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>免<sub>二</sub>三失<sub>一</sub>。未<sub>レ</sub>

知<sub>二</sub>高鑿緣<sub>一</sub>何識<sub>レ</sub>本輕而宗<sub>二</sub>之<sub>一</sub>。其有<sub>レ</sub>旨乎。若猶<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>二教<sub>一</sub>以位<sub>二</sub>其本<sub>一</sub>。恐戰獄方興未<sub>レ</sub>能<sub>二</sub>聽訟<sub>一</sub>也。若雖<sub>レ</sub>因<sub>二</sub>三教<sub>一</sub>同測<sub>二</sub>教源<sub>一</sub>者。則此教之源、每沿<sub>レ</sub>教而見矣。自應<sub>二</sub>鹿巾環杖、悠然目擊<sub>一</sub>。儒墨闇闇。從來何辭。苟合源共是、分跡雙非、則二跡之用。宜<sub>二</sub>均去取<sub>一</sub>。奚爲<sub>レ</sub>翔集所<sub>レ</sub>向勤務唯佛。專<sub>レ</sub>氣抱<sub>レ</sub>一無<sub>レ</sub>謹<sub>二</sub>於道<sub>一</sub>乎。

張融は言う。「昔一羽の鴻が天の一方を飛んでいた。はるか遠方で見分けがつかない。越の人は臆と言ひ、楚の人は乙だと言つた。人間の方に楚と越(のちがひ)があるだけだ。鴻は常に一羽の鴻ではないか。そもそも純粹な根本は一つではあるが、われわれはいずれもその根本を宗とする。鴻の行跡が分れてしまつていたので、吾々は已に其の集<sub>二</sub>つた所<sub>一</sub>に翔けていったのだ。」

周顒は問い質す。「貴論において、時代が異なるので、其の風を同じくしないと言われるのは、それこそ佛教が道教と異なつてゐることを意味する。世代が異なるので、その義を一つにしないとは、それこそ道家の言<sub>二</sub>が、佛教とことなつてゐることだ。道教と佛教とはそれぞれ異なつてゐて、臆でなければ乙だ。ただあなたの宗とする根本はただ一つ鴻だ。佛教と道教の兩方に駈け馳せるなら、どちらもとらなくなるにきまつてゐる。あなたはどのようにに根本を認識して輕々しくそれを宗としていられるのか、お考えがあつてのことだろうか。もし道佛二教を肯定しながら、その根本を位置づけるなら、おそらく(兩教の)論戦がまさにおこり、決着をつけるのが困難になる。もし、二教によりながらも、ひとしく教の根源を測るなら、

此の教の根源は、常に教とともにあらわれる。(隱者のごとく)鹿巾をつけ、環杖をついて、悠然とながめておればよい。そうすれば儒墨(道佛)論争もなごやかになってくるだろうし、今まで何を論争したかと言うだろう。かりに合致する根源はどちらも正しく、分れた跡はどちらもまちがっているなら、(道佛)二跡のはたらきは、ひとしく取り去るべきだ。なぜ、翔けて集った(とま)さきに唯だ佛教に務め、氣を専らにし一を抱いて道教に謹めないことだろうか。

以上の論争を要約して換言すれば、「本」と「跡」との対立をめぐって見解が随分食い違っているようだ。張融に依れば、「本」と言うのは、精神を静たらしめさえすれば、自動的にその「本」にとどまってしまう。そして「本」は即ち「道」である。そして「能知必赴於道。可知必知所赴」と断言している所はまた張氏の主観論的立場を浮彫りにしている。能知(知の作用をもつもの)は必ず道に赴き、可知(知の対象となるもの)は必ず知の赴く所となる。更に「今既靜而兩神。神靜而道二。吾未之前聞也。」いま、靜であつてしかも神が二つにわかれ、神が靜であつて、道が二つあるなどとは、私はこれまで聞いたことがない。したがつて靜にとどまった統一された精神が根本即ち道にとどまっているという結論になる。ただ、張融の使っている「道」には二つの意味(一つは「根本」又は「根源」、もう一つは道教と言う意味)が含まれているし、それらを同一視しているところに張融の義論の弱点が指摘されると言えよう。張融は二つの「跡」を一つの「本」に帰納することができる以上、

中国南朝士大夫に於ける仏教思想の受容

いずれの「跡」もその基本に於いて一致している筈だと言うのに對して、周顒は、教えの根源は常に教へと共に現われると言っているように、「跡」が異なっている以上、その「本」も一つではあり得ない。仮に同じ根源でありながら二つの異なった「跡」に枝分れるのなら、たがいにあれだけ相反している以上どちらも根源から遊離してしまつたものに違いないことになるし、両方とも取り去るべきものとなる。ただ、「貴論に言うそもそも純粹な根本は一つではあるが、われわれはいずれもその根本を宗とする。鴻の行跡が分れているので、吾々は已に其の集た所に翔けていったのだ」という一節によると、翔けて集つたのは仏だけで、道については、ただ氣を専らにして一を抱けば、何も道に務めなくてもよいというようである。それはどういふ訳だというのが、周顒の反論の主眼なのである。それに対して張融は答える。

吾不<sub>レ</sub>翔<sub>レ</sub>翻於四果。卿尙無<sub>レ</sub>疑<sub>レ</sub>其集<sub>レ</sub>佛。吾不<sub>レ</sub>翔<sub>レ</sub>翻於五通、而於<sub>レ</sub>集<sub>レ</sub>道、復何悔。

「私が四果にむかつて羽ばたかないでも、卿は佛教を集っていることを疑わないし、私が五通にむかつて羽ばたかないでも、道教を集ることに於いて、何の悔いがあるうか。」

最後の「周重答書并周重問」には周顒は先の反論を次のように受け止めている。

足下不<sub>レ</sub>翔<sub>レ</sub>翻於四果。猶勤<sub>レ</sub>集<sub>レ</sub>於佛教。翻不<sub>レ</sub>翔<sub>レ</sub>於五通。何獨棄<sub>レ</sub>於道跡一乎。理例不<sub>レ</sub>通方爲<sub>レ</sub>彼訴。

「貴方は四果にむかって羽ばたかないといいながら、なお佛教を集ろうとしている。五通にむかって羽ばたかずといいながら、どうして道跡だけを棄てるのか。理論的に通じないので、あのように訴えたのだ」と。周頤の此の最後の一節は若干難解に思われるが、「根源だけを宗とすると云って道教の「跡」に拘わらないけれども、佛教の「跡」には務めているのではないか」という含蓄だと思ふ。従って貴方（張氏）の議論は「跡」のレベルと「本」のレベルがこんがらがっているという趣意である。

以上に主として周頤の仏教と道教との相對關係及びその優劣に関する立場を分析して来たが、儒教の位置づけにも又触れているので、簡単に紹介したい。第一通の書簡「答張書并問張」にはこう述べている。

雖<sub>レ</sub>神道所<sub>レ</sub>歸。吾知<sub>レ</sub>其主。然自<sub>レ</sub>釋之外儒網爲<sub>レ</sub>弘。過<sub>レ</sub>此而能與<sub>レ</sub>仲尼<sub>レ</sub>相若者。黃老實雄也。<sup>④</sup>

「超越的な眞理（神道）の歸着するその第一のものを、私は承知しているが、佛教の外では、儒の綱が弘大だ。これ以外で孔子と匹敵するものとしては、黃帝・老子が實にすぐれている」。これによれば、精神の玄奥なる在り方について根本的眞理を説き明かしているのは、釈迦の教えに外ならないが、更にそれには及ばないながらも弘大なものとして挙げなければならぬのは儒教で、そして儒教に迫るものとして黃老の教えをとり挙げてゐる。ここで周頤は三教を

仏・儒・道と言う順でランクづけを行なっていると見えよう。更に第二の書簡ではこう言っている。

夫大士應<sub>レ</sub>世其體無<sub>レ</sub>方。或爲<sub>レ</sub>儒林之宗。或爲<sub>レ</sub>國師道士。斯經教之成說也。乃至<sub>レ</sub>宰官長者、咸託<sub>レ</sub>身相。何爲<sub>レ</sub>老生獨非<sub>レ</sub>一跡。但未知<sub>レ</sub>涉觀淺深品位高下<sub>レ</sub>耳。此皆大明未<sub>レ</sub>啓權接<sub>レ</sub>一方。日日出矣。燭火宜<sub>レ</sub>廢。無餘既說、衆權自<sub>レ</sub>寢。足下猶欲<sub>レ</sub>抗<sub>レ</sub>遺燦於日月之下。明<sub>レ</sub>此火與<sub>レ</sub>日月<sub>レ</sub>通<sub>レ</sub>源。<sup>⑤</sup>

「かの大士が世に應現するや、そのやり方はさまざまであつて、あるいは儒林の宗となり、あるいは國師や道士となるのであり、このことは經典に明らかに説かれている。あるいは宰臣・長者に至るまでみな身相を託す。どうして老子だけが一跡でないことがあるうか。但だその洞察力の深い淺い、位階の低いが分からないだけだ。これらはみな大いなる光明が未だ啓かれないので、かりに一方だけに接しているのだ。日・月が出れば、燭の火は消さるべきであり、無餘（の大道）が説かれた以上は、もろもろの權の道は自らきえる。それなのに、足下は（燭火の）残り火を日・月のもとであげ、此の火が日・月と源を通じているのだと説き明かそうとしている」と。

換言すれば、菩薩は無比の教えを説いて世の人々を導いているものであるが、その説き方は、臨機応変で、一定の形態に拘わるものではない。従つて、本来、偉大なる仏教を説くべきところを、世の情況に対応してひとまず權宜の説として開陳したのが、他ならぬ儒教であり、道教なのである。儒教も道教も大士の教説の一種である以

上、根本に於いて一つである筈だが、反面、世俗の求めに応じた権宜の説であるから、一方に偏った内容のものであって、完全具足なものではあり得ない。偉大な仏教が説き出された現在では、それらの役目が終わった。此のような、「權」則ち方便の觀念を踏えた体系づけは、天台智顛判教の序曲とも言うべき、僧柔（四三二～四九四）、慧次（四三四～四九〇）、法雲（四六七～五二九）及び劉虬（四三八～四九五）等を代表とする、当時の南朝仏教界に抬頭しつつあった判教思想に通ずるところがある。

一方、儒道二教は、日月の大明の下に「宜しく廢すべく」自ら寢むべきものとは言え、無意味なものに化してしまふわけではない。第一書簡では、「吾則心持釋訓一業愛儒言」と述べて、儒家的倫理の実践を強調する一方、第二書簡では、

但紛紛横沸、皆由著有。近道淪俗、茲焉是患。既患由有、有性不明、矯有之家、因崇無術。有性不明、雖則巨蔽、然達誰尚、靜、涉累實微、是道家之所、以有裨弘教。

「およそ、こたごたとおちつかないのは、みな有に執着するからであり、道に迂り、世俗に沈淪するのも、ここにその欠陥があるのだ。欠陥は有に滯ることによるものであるか、有の性が不分明である。有を矯めるものは、そのために無の術を崇ぶのだ。有の性が不分明であることは、大きな欠点ではあるが、不純なものから遠ざかって、靜を尙び、累に涉ること（煩惱）は實に少なく、これは道家が（佛教）の教化を弘める上に役だつ理由である。」と述べている。

中国南朝士大夫に於ける仏教思想の受容

## むすび

周顒は中国三論宗初期の歴史に於いて重要な位置を占めている。その著書『三宗論』は高僧に高く評価された。吉蔵によれば、周顒は、僧朗が鍾山にある自分の草堂に住した時、僧朗について三論を学んだと言うが、僧朗が江南に着いたのは四九四年で、周顒が其の『三宗論』を著したのは四八七年だから、吉蔵の記述は誤っている。それはともかくとして、周顒は、三論の専門家であった智林と玄暢と交遊関係を持っていたことは事実である。『高僧傳』によれば、智林は二諦義に三宗不同ありと申明した学匠であったが、周顒という一介の在俗信徒による『三宗論』を絶賛したことは、同書の内容が如何に当時において卓越したものであったかを物語っている。

『三宗論』は世諦と真諦との関係を説明しているが、およそ、一不空仮名、二空仮名、三仮名空という三段階を以て絶体的真諦に到達するとしている。第三の宗（空仮名）にあたる周顒自身の説は、当時の成實学派の二諦觀を破して、般若之論の立場から二諦の正義を立てたものである。当時、多くの学僧は『成實論』の研鑽に終始する傾向が強かった。蕭子良は、その弊害を慨き、僧柔・慧次等に命じ『成實論』を抄略して九卷本を撰せしめたと「新撰略成實論記」に記されている。

宋の明帝（四六五～四七二）は、論議を好み、周顒を宮殿内に引き入れて、親しく宿直させた。明帝の殘虐な行爲について、周顒は、

はっきりと諫言はしなかったが、仏典中に説かれる因縁罪福のことを誦したため、明帝は暫くその残虐な行爲を中止した。此のように、周顒が因果応報の道理を説くことによって天子に反省を迫ったことは、仏教の教えが宮中にも足場を固めつつあったことを物語る。

## 注

- ① 『高僧傳』八卷、大正大藏經五〇卷、三八〇頁上。
- ② 張融伝は『南齊書』卷四一に、劉繪伝は『南史』卷三二に見える。何胤は處士何點の弟で、その伝記が『梁書』卷五一に見える。劉瓛伝は『南齊書』卷三九参照。
- ③ 『南齊書』卷四一及び『南史』卷三四参照。
- ④ 『梁書』卷十三及び『南史』卷五七参照。
- ⑤ 『南齊書』卷四七及び『南史』卷二一参照。
- ⑥ 『南齊書』卷四四及び『南史』卷十五参照。
- ⑦ 『高僧傳』卷八（大正大藏經五〇卷三七九頁上中）。
- ⑧ 『高僧傳』卷八（同三七八頁上）。
- ⑨ 『高僧傳』卷八（同三八二頁下）。
- ⑩ 『續高僧傳』卷五（同四六四頁上）。
- ⑪ 『南齊書』卷三十九。
- ⑫ 『南齊書』卷四十八。
- ⑬ 『梁書』卷五十一。
- ⑭ 『梁書』卷五十一に云う百法論を『廣弘明集』卷二十六（大正大藏經五十二卷二九三頁中）で百論とする。唯識には『大乘百法明門論』があるが、ここでは百法論を百論と同一視する。
- ⑮ R. Robinson, *Early Mahayana in India and China*, Madison, Milwaukee and London, 1967, p. 28 参照。
- ⑯ 京都大学人文科学研究所中世思想史研究班・弘明集研究班研究報告『弘明集研究』卷下五六七頁～五七〇頁。原文は『弘明集』卷十一（大

正大藏經五十二卷六九頁上）所収。

- ⑰ 『南齊書』卷四十一、周顒伝に「後何胤言斷食生、猶欲食白魚、鮓脯、糖蟹、以爲非見生物」とある。

⑱ 右記『弘明集研究』卷下三五八頁。原文は『弘明集』卷六（大正大藏經五二卷三八頁下）所収。

⑲ 同右。

⑳ 同右。

㉑ 吉川忠夫著『六朝精神史研究』二八八～二八九頁参照。

㉒ 森野繁夫著『六朝詩の研究』五三七頁参照。

㉓ 『南齊書』卷四十一、張融伝。

㉔ 同前。

㉕ 同前。

㉖ 『弘明集』卷六（大正大藏經五十二卷三十八頁下）。

㉗ 太田梯藏「支那宋齊時代の道佛論争」（宗教研究編輯部編『宗教研究』新十卷二号）六七五頁。

㉘ 大正大藏經五十二卷七十三頁中。「民」は張融を指す。

㉙ 『弘明集』卷六（大正大藏經五十二卷四十一頁中）には「餘尋周張難問。雖往復積卷。然兩家位意理在初番。故略其後文旨存義本」とある。

㉚ 『南齊書』卷五十四、顧歡伝。

㉛ 網祐次「南齊竟陵王蕭子良の文學活動について」（『東方學論集』Ⅱ）一一八頁。

㉜ 『南齊書』卷四十一、本伝。

㉝ 『弘明集』卷六（大正大藏經五十二卷三十九頁上）。

㉞ 前掲『弘明集研究』卷下三五六頁以下見よ。

㉟ 大正大藏經五十二卷三十九頁上中。

㊱ 前掲『弘明集研究』卷下三六五頁以下。

㊲ 大正大藏經五十二卷三十九頁下。

㊳ 同四十頁中。

- ③ 同四十一頁中。
- ④ 同三十九頁上。
- ⑤ 同四十頁下。
- ⑥ 前掲『弘明集研究』卷下三七〇頁以下及び中嶋隆藏著『六朝思想の研究 士大夫と仏教思想』三〇九頁以下参照。
- ⑦ 大正大藏經五十二卷三十九頁中。
- ⑧ 同四十頁下。
- ⑨ 前掲 R. Robinson 著 一七二頁～一七五頁。
- ⑩ 『高僧傳』卷八(大正大藏經五十卷三七六頁上)。
- ⑪ 平井俊榮著『中國般若思想史研究』二〇〇頁以下。
- ⑫ 横超慧日著『中国佛教の研究』第一、二九八頁。