

“Bodhisattva and Ruler” fused by Xiaoziliang

ENDO Yusuke

Key words

Xiaoziliang/Kongzhigui/Zhangrong/Zhouyong/《Yixialun》

Summary

This thesis mainly analyzed letters Between Xiaoziliang and Kongzhigui in NanQi dynasty. Xiaoziliang was second son of Emperor Wudi. Xiaoziliang had faith in Buddhism, Kongzhigui Believed in Taoism. Their ideas were influenced By Yixialun-Dispute of Song dynasty. Xiaoziliang adhered Bodhisattva-Precepts, he wished to Be a ruler like a Bodhisattva. Xiaoziliang’s thought were affected By “Shengmanjing”, played important part in the growth of Buddhism in Liuchao era.

蕭子良における菩薩と統治者の合一

— 蕭子良と孔稚珪の問答を通して —

遠藤 祐介

蕭子良における菩薩と統治者の合一

— 蕭子良と孔稚珪の問答を通して —

遠藤 祐介

〈キーワード〉 蕭子良／孔稚珪／張融／周顒／『夷夏論』

はじめに

六朝期の南齊は、四七九年から五〇二年までわずか二十四年間存続した短命の王朝である。南齊の仏教文化といえ、きょうりょうしりょう竟陵王蕭子良（四五八〜四九四）という著名な仏教信者の士大夫（以下、奉仏士大夫）が活躍したものの、竺道生・仏駄跋陀羅・法顕らが活動した南朝宋と、六朝仏教の極盛期である南朝梁の影に隠れてしまいう印象がある。

蕭子良は宋代の奉仏士大夫の思考様式を継承しつつ、梁武帝の仏教信仰に多大な影響を与えた点で、中国仏教史における存在感の大きさを示している。先学によって蕭子良の伝記と思想に関する詳細な研究がすでにな

されており、蕭子良の個人研究についてはほぼ出揃った感がある。その一方で、蕭子良の思想がいかにして形成されたのかという仏教史の文脈における研究成果は、船山徹氏による菩薩戒をめぐる優れた研究（以下、菩薩戒論文²）があるものの、まだ説明すべき点は多く残されている。

蕭子良は宋代と南斉代に活躍した人物であるが、南斉代においてなされた孔稚珪（？～五〇一）との問答（『弘明集』巻一一所収。大正五二、七二～七三。以下、蕭孔問答）には、東晋代以来の仏教の優位を前提とした儒仏一致論を継承すると同時に、ここからさらに踏み込んだ内容、すなわち大乘仏教の菩薩と統治者の合一¹が説かれていた可能性がうかがわれる。多様な奉仏的行為がなされた梁武帝の時代に「皇帝即菩薩」の思想が見られたことは鈴木啓造氏と船山徹氏の研究³によって指摘されているが、梁武帝が自身を「菩薩」とみなしていたという点に関しては、鈴木氏がこれに否定的であるのに対して、船山氏は逆に菩薩としての強い自覚を有していたと解している。仮に蕭孔問答から菩薩と統治者の合一が読み取れる場合、蕭孔問答が菩薩として国家統治に臨んだ梁武帝の思想の源流として位置付けられることになろう。本稿では蕭孔問答をめぐる、宋代に発生した『夷夏論』⁴論争との密接な関連性を通して宋と南斉における思想的連続性を確認しつつ、「菩薩と統治者の合一」という理念の形成をめぐる考察することとしたい。

一、蕭孔問答のアウトライン

蕭孔問答を考察するにあたり、最初に問答の当事者である蕭子良と孔稚珪という人物の概要について確認しておきたい。蕭子良は南斉第二代皇帝武帝の第二子で、永明二年（四八四）に司徒という宰相職に就任し、そ

れ以来一貫して父の政權を支え続けた。蕭子良が南齊代を代表する奉仏士大夫であることは周知の事実であるため、ここでは行論に必要な最小限の情報のみ記すにとどめる。

孔稚珪についてはあまり知られていないので、少々詳しく紹介したい。孔稚珪は『南齊書』卷四八に孔稚珪伝（書局三、八三五）が立てられている。彼は道教信者の家系に生まれた人物で、孔稚珪も道教を信仰していた。蕭孔問答の中で、「民の積世の門業は李老を依奉す」（大正五二、七三上）と述べ、老子（李老）の教えを奉じていることを表明している。

孔稚珪伝には父の孔靈産の事跡が記され、孔靈産が杜子恭を非常に尊敬していることが記録されている。杜子恭とは五斗米道の大家である。『宋書』卷一〇〇沈約自序に、

錢唐の人杜子恭は靈に通じて道術有り。東土の豪家及び京邑の貴望は、並びに之れに事えて弟子と為り、在三の敬を執る。

とあり、長江下流域の豪族や都の貴族が在三（人として最も尊敬すべき父・師・君）の敬を尽くすほど、杜子恭が信奉されていたことがわかる。

以上のことから、孔稚珪の一族が奉じた老子（李老）とは、道家思想としての老子というよりも、五斗米道という道教の神として老子を崇拜していたことがうかがわれる。

孔稚珪個人の道教信仰については、孔稚珪が杜子恭の玄孫で五斗米道の師匠であった杜京産に書簡を送って敬意を表し、さらに朝廷に推薦していたことから知ることができる。⁽⁸⁾注に挙げた杜京産条の記事には、『夷夏論』論争の当事者である周顒や張融の名もみられ、杜京産が仏教信仰を持つ士大夫からも崇敬されていた様子がわかる。また杜京産が『夷夏論』の撰者顧歡と「同契」（深く交際していること）であることが杜京産条に記され、『夷夏論』論争の当事者たちと密接な関係にあったことがわかる。

さらに『南齊書』卷五四高逸伝褚伯玉条（書局三、九二六〜九二七）に、孔稚珪が「却粒の士、滄霞の人」である褚伯玉から道法を受けた記事があり、これも孔稚珪の道教信仰を伝えるものだといえよう。上述の考察をまとめると、孔稚珪の「民の積世の門業は李老を依奉す」という言は、彼の五斗米道信仰の表明であることは間違いないといえる。

なお、孔稚珪伝（書局三、八四〇）によると『夷夏論』論争の当事者の張融は孔稚珪の「外兄」（従兄）であり、孔稚珪は『北山移文』を著して、『夷夏論』論争における張融の対論者周顒を批判している。孔稚珪が『夷夏論』論争に強い関心を有していたことは想像に難くないが、この問題については節を改めて論ずることとする。

さて、蕭孔問答とはいつ発生した問答なのであろうか。まず蕭孔問答の最初にある「文宣王書与中丞孔稚珪積疑惑」という蕭子良の書簡の中に、「司徒の府は五教に本づく」（大正五二、七二中）と記されている点に着目される。これに基づけば、暫定的に蕭孔問答の上限を蕭子良が司徒に就任した永明二年（四八四）と考えることができる。

次に「文宣王書与中丞孔稚珪積疑惑」に記される孔稚珪の官名関係の記事（書局三、八三六〜八三八）に着目したい。孔稚珪は御史中丞の在職経験があり、「中丞」とは御史中丞を指すと考えられる。建武年間（四九四〜四九七）の初めに冠軍將軍、平西長史、南郡太守に転じるまで御史中丞を務めており、御史中丞在職の下限はここに設定される。御史中丞就任の上限は、御史中丞の前に永明七年（四八九）に驍騎將軍、尚書左丞を務めているので、永明七年よりさかのぼることはない。したがって幅広く見積もったとしても、蕭孔問答は永明七年から蕭子良が没した隆昌元年（四九四）の間に発生したものと考えられる。

現存する蕭孔問答は、蕭子良の書簡「文宣王書与中丞孔稚珪積疑惑」（以下、蕭Ⅰ）に始まる。蕭Ⅰの後に、

「孔稚珪書并答」という孔稚珪から蕭子良に宛てた三通の書簡（以下、順に孔Ⅰ・孔Ⅱ・孔Ⅲ）が出され、これに次いで「蕭公答曰」（以下、蕭Ⅱ）という蕭子良の極めて短いコメントで終結している。孔Ⅲは文字数が少ないうえ、内容も蕭子良の見解に賛意を表する程度のもので、本稿では蕭Ⅰ・孔Ⅰ・孔Ⅱが主たる考察対象となる。

二、蕭孔問答と『夷夏論』論争の連続性Ⅰ——孔稚珪と張融の思想的類似性——

蕭孔問答の六朝仏教史における位置付けは、いまだ十分に明らかにされていない。本稿では孔稚珪が『夷夏論』論争の当事者張融・周顒と、それぞれ思想的に深い交流が認められるので、これを手掛かりとして蕭孔問答と『夷夏論』論争の連続性を検討することとしたい。

まず宋代末期に発生した『夷夏論』論争が後代に及ぼした影響について確認する。『夷夏論』論争を収録した『弘明集』の撰者僧祐（四四五～五一八）は、宋代から梁代にかけて活躍した僧侶であり、『夷夏論』論争を身近に見聞していた人物である。僧祐は、

余は周張の難問を尋ぬ。往復して積卷すと雖も、然るに両家の位意は、理は初番に在り。故に其の後文を略す。旨は義本を存す。

と述べており（大正五二、四一中）、『夷夏論』論争の一部分である張融と周顒の間答（『弘明集』卷六所収。以下、張周問答）は、「往復積卷」と記されるほど長引いたものであったらしい。『南齊書』卷四一、張融伝（書局三、七二八）によると、張融は南齊の建武四年（四九七）に数え年五十四歳で没しており、蕭孔問答の

時期にも在世であることが確認される。一方の周顒は生没年を特定できないが、『南齊書』卷四八、劉繪伝（書局三、八四一）に、永明年間（四八三～四九三）の末、張融・周顒・劉繪ら名士が竟陵王蕭子良の西邸に集まって、文章談議をしていたという記録が残されている。永明年間の末とはまさに蕭孔問答が発生した時期である。この時期に周顒の活動が確認されることから、張周問答が妥結していないという状況が蕭孔問答発生
の温床になったものと推論される。

この推論の確実性は、孔稚珪が孔Ⅰの中で張周問答における張融の論に言及していることによって、証明されるであろう。孔Ⅰ（大正五二、七三中）で、「融は乃ち通源の論を著す」と述べて、張融の論に言及している。張融の論は「門律」あるいは「通源」と称され、張周問答における周顒の議論（大正五二、三八下～四一中）でも張融の論を指して「通源」と呼んでいる。

先述したように張融は孔稚珪の従兄であるが、孔Ⅰには孔稚珪の家学すなわち五斗米道の信仰に基づいて、張融の「通源」は著されたのだと記されている。このことは孔Ⅰにある「此の悟は民の家より出づ」という言から知ることができる。ここにある「民」とは蕭孔問答における孔稚珪の自称であり、孔稚珪は孔Ⅰと孔Ⅱにおいて蕭子良を「明公」と呼んでいる。

『夷夏論』論争における張融の立場をここで再確認しておきたい。『夷夏論』とは道教信者顧歆の論文であり、これをめぐり次のA・B・Cの立場から論争が展開された。⁹⁾Aは「道教道家があれば、仏教はほとんど必要ない」とする顧歆の立場、Bは「仏教を奉じるが、道教道家も尊重する」という張融らの立場、Cは「仏教があれば十分で、道教道家は仏教に劣る教えであるからほとんど必要ない」という周顒らの立場である。孔稚珪の立場を『夷夏論』論争に当てはめて考えると、張融と同じBの立場ということになる。

張周問答における張融の論文「門律」の後には、「書して二何、兩孔、周剡山茨しゅせんざしに与う」（大正五二、三八下）

という書簡がある。「周劄山茨」とは次節にて詳説するが、周顒のことである。「二何」、「両孔」とは二人の何姓の人物と二人の孔姓の人物を意味するが、「二何」は孔稚珪や周顒らと交友関係を持つ何點・何胤兄弟^⑩であり、「両孔」のうちの一人は孔稚珪だと想定するのが最も妥当だと判断される。この書簡の中で張融は「弟姪（姪はおいの意）」という親族を指す語彙を用いて自称しており、この自称は両孔のうちの一人が孔稚珪を指す蓋然性を高めるものと思われる。なお両孔のうちのもう一人は、孔稚珪伝に登場する兄の孔仲智の可能性が考えられる。

以上のことから、『夷夏論』論争に直接的には参加していないものの、孔稚珪は張融の論を支持してBの立場に立ち、張周問答ひいては『夷夏論』論争全体に対して強い関心を持っていたと考えて間違いないであろう。

三、 蕭孔問答と『夷夏論』論争の連続性Ⅱ — 孔稚珪による周顒批判 —

『夷夏論』論争の一部分である張周問答は、張融が著した門律という論文と二何、両孔、周劄山茨に宛てた書簡（以下、張Ⅰ）に始まり、周顒の第一返書（周Ⅰ）、張融の返書（張Ⅱ）、周顒の第二返書（周Ⅱ）という形で残されている。『南齊書』卷四一、周顒伝（書局三、七三〇）によると周劄山茨こと周顒は宋代の元徽初（元徽年間は四七三〜四七六年）に「劄令」^{せんれい}に就任しており、張周問答は元徽年間頃になされたものと想定される。

周顒の山茨という号の由来は『文選』^{もんぜん}卷四三、孔稚珪撰『北山移文』所収李善注にある『梁簡文帝草堂伝』

(書局、六一二下)に、

汝南の周顒、昔経すてに蜀に在り。蜀草堂寺の林壑おもの懐おもうべきを以て、乃ち鐘嶺の雷次宗の学館に於いて寺を立つ。因りて草堂と名づけ、亦また山茨と号す。

とあり、周顒が鐘山にあった雷次宗の学館の跡地に寺に建てたことがわかる⁽¹⁾。健康の鐘山とは、南京市街地の東側にある紫金山のことであり、都のすぐ近くにある隠棲地であった。周顒伝には、周顒が休暇のたびに鐘山の隠舎に行き、友人と語らった記録がある。これは草堂寺または山茨精舎と呼ばれた隠棲の場所を指すものと考えられる。さらに周顒伝に、

張融と相あ遇いえは、輒すなわち玄言を以て相滞し、弥び日じつするも解わかれず。清貧寡欲にして、終日長く蔬食す。妻子有りと雖も、独り山舎に処す。

とあるように、張融は鐘山の隠舎に周顒を訪ね、この地で周顒と議論すること弥日(日数を重ねて長びくこと)に及んだという。孔稚珪は張融を通して周顒の隠棲生活を聞いていたであろうし、孔稚珪自身も鐘山の隠舎に周顒を訪ねたことがあったかもしれない。

張周問答において、張融と周顒の仏教をめぐる論争は確認できるが、孔稚珪が周顒の仏教信仰を直接的に批判したという記録は残されていない。しかし『文選』卷四三所収の孔稚珪撰『北山移文』における周顒批判も、実は周顒が道教を貶めて仏教を称揚したことに対する批判が内包されている可能性があるのだ、この点について考察を進めたい。

孔稚珪撰『北山移文』については専論があり、福井佳夫氏が詳細な研究をしている。福井氏の研究によると、孔稚珪が『北山移文』を著した目的とは、隠者を標榜していたにもかかわらず県令に就任した周顒個人を非難するだけにとどまらず、沈約らが主唱した朝隱(仕官しつつも精神が世俗を超越していること)を重視す

る隱逸觀を批判することに主眼が置かれたのだとされている¹²⁾。本稿では福井氏の研究を踏まえつつ、これとは別の視点、すなわち張周問答との関係性という視点から孔稚珪による周顒批判を考察する。

『北山移文』(書局六一二下)は「鐘山の英と草堂の靈は、煙を駢路に馳せ、移を山庭に勒きましむ」という文に始まる。ここにある草堂とは草堂寺、別名山茨精舎のことであり、周顒は自身が尊崇する仏教にも関係する英靈の弾効を受けていることになる。張周問答の發生と『北山移文』の成立はいずれも草堂寺建立以後であることが確認でき、しかも張周問答と『北山移文』は近い時期に生じたものと想定される。

張周問答發生と『北山移文』成立の前後関係を確定することはできないが、仮に『北山移文』が先だとすれば、これは『夷夏論』論争の前哨戦としての意味を持ち、また仮に張周問答が先だとすれば、張融に加勢して周顒を批判した文学作品という意味を持つことになる。

東晋代から宋代において、中国知識人が仏教を受容するための主要な推進力となったものの一つは、修行論に対する宗教的関心であった¹³⁾。『夷夏論』論争でもCの立場から道教の修行論に対する批判がなされており、『北山移文』で奉仏士大夫周顒のふるまいを非難したことは、道教信者孔稚珪による反撃の一環であった可能性も考慮にいれる必要がある。

以上のことから張周問答發生と『北山移文』成立の時点で、仏教と道教の関係性をめぐっては、孔稚珪は張融と同様に周顒の見解に批判的な立場にあったことが確認された。

第二節では張周問答と蕭孔問答の間に連続性が存在することを確認し、本節では蕭孔問答の当事者孔稚珪が張融の立場を継承していることがわかった。それでは蕭孔問答におけるもう一人の当事者蕭子良と周顒の関係性とはいかなるものであろうか。

『出三藏記集』卷一一所収『略成実論記』(大正五五、七八上)によると、蕭子良は永明七年(四八九)十月

に都の碩学名僧五百人余りを集めて、僧柔ら名僧に講義を依頼し、尼衆二部名徳七百人余りを集めて十誦律の講義を開き、また『成実論』の要点を抄出した略論を作成することにしたという。そして永明八年正月二十三日に略論が完成し、蕭子良は周顒に略論の序の作成を依頼したのである。なお周顒が著した序文『抄成実論序』は『出三藏記集』巻一一に収められ、『略成実論記』の直後に掲載されている。

蕭子良が『成実論』の略本の序文を執筆する人物として、多くの碩学名僧の中から特に周顒を指名したことは、蕭子良が周顒の仏教教学に対する造詣の深さを非常に高く評価していたことの表れである。蕭孔問答における蕭子良の立場は、張周問答における周顒の立場と近似したものと考えてよいであろう。以上に張周問答と蕭孔問答の連続性をみてきたが、次節以降では蕭孔問答の特質を分析し、新たな展開について解明を試みることにする。

四、蕭子良における菩薩の自覚 — 蕭Iの分析 —

第二節と第三節で考察した結果、孔稚珪の立場が『夷夏論』論争におけるBの立場にあることを確認した。蕭孔問答の最初の書簡である蕭Iの中で、蕭子良は主に儒家と仏教の関係をめぐって、孔稚珪が述べたとされる次の四つの主張を批判している。

第一は「仏教の業を信じ実践すると、言行不一致になる」という主張、第二は「儒仏は離れ異なる」という主張、第三は「仏教は儒家の化をそこなう」という主張、第四は「仏教の持戒は勧められない」という主張である。周顒ら奉仏士大夫は仏教を上位においた儒仏一致論⁵⁾を唱えており、孔稚珪の言説は、「儒家・道家・道

教があれば、夷狄の教えである仏教はほぼ必要ない」という顧歆の立場（Aの立場）に近似している。熱心な奉仏士大夫である蕭子良からすると孔稚珪の主張は到底認められないであろう。このことから、孔稚珪は『夷夏論』論争の立場で言うと、Bの立場の中でも相対的に道家道教に重点を置いた立場であったと観察される。

蕭Iを表面的にながめれば、蕭子良はここで儒仏一致論を説いているだけのことに見えるが、蕭子良が菩薩戒を受戒した人物であることと、孔稚珪が蕭子良の意を迎えて記した孔I・孔IIの中で菩薩思想に重要な位置付けを与えているようであることを合わせて考えると、蕭Iにおいて菩薩思想が反映されている可能性を検討する必要がありそうである。

ここに述べた観点からすると、蕭Iの中の「司徒之府本五教」と「即世之教」という言葉がキーワードになるが、まずは蕭子良と菩薩戒の関係から考察を始め、その後で「司徒之府本五教」と「即世之教」の意味を解釈する。そして次節において孔稚珪が説く孔I・孔IIの内容を分析し、蕭孔問答と菩薩思想の関係性について検討することとしたい。

蕭子良と菩薩戒の関係性については、船山氏の研究によってすでに詳細が明らかにされているので、ここでは船山氏の研究成果を活用して概要を述べる¹⁶。船山氏は蕭子良の菩薩戒受戒の時期を、『淨住子淨行法門』が成立したとされる永明八年（四九〇）の直前と推定している。菩薩戒とは出家在家を問わない戒で、船山氏は、

通常の戒と菩薩戒の関係は、上述の「三聚」が「律儀戒」を前提とすることから明らかのように、受戒者は通常戒（比丘であれば具足戒、優婆塞であれば五戒）を既に受持していなければ菩薩戒を受けられない。言い換えれば、菩薩戒は通常戒の後に受けるべき高次の戒律なのであり、菩薩戒のみの単受は認められない。

と説明している。『南齊書』卷四〇蕭子良伝（書局三、七〇〇）に記されるように、蕭子良は世間から批判を

されるほど仏教信仰に傾倒しており、菩薩としての強い自覚があったものと想定される。

蕭子良が菩薩戒を受けた後と想定される永明年間の末に、蕭子良は父の武帝の雉狩りに反対する上奏文を奉っている。蕭子良伝中の上奏文（書局三、六九九）に「菩薩不殺」、「不惱衆生」と書かれていることについて、船山氏はここに蕭子良の菩薩戒の精神が反映されていると解しているが、これは的を射た解釈であると判断される。

本稿では船山氏の解釈を踏まえたくうえて、同じ上奏文の中で蕭子良が武帝に菩薩戒の受戒を勧めている可能性を検討することとしたい。上奏文の注目すべき箇所は次の通りである。

臣聞くならず。子が孝にして君を奉じ、臣が忠にして主に事えなば、靈祇は通感せざる莫く、微祥は証登す。臣、近段に仰啓するや、受戒を賜希ねがわらる。天心は洞遠なるも、誠に未だ勝善の途に達せず。而して聖恩は遲疑して、尚未だ垂履して尊極を曲降せず。豈あ今月復また此の事に随わんや。臣は隱心せず、実に即して上啓す。

（現代語訳）

私が聞いたところでは、子供が親孝行で主君を奉じ、臣下が主君に忠義を尽くせば、神靈は必ずこれに感じて、瑞祥をあらわすそうです。私が最近意見を申し上げたところ、「受戒したい」という陛下のお言葉をお聞きいただきました。陛下の御心は奥深いものの、まだ仏の道を実践しているとは言えません。聖恩は日延べとなり、尊位にある陛下が受戒されることはまだ実現していません。ましてや今月の雉狩りなどはもつてのほかです。私は自分の考えを隠すことなく、ありのままに申し上げます。

この上奏文の後に「つくし尽くは納いれずと雖も、深く寵愛せらる」と記されるように、武帝は蕭子良の建言をすべて聞き入れたわけではないが、蕭子良を深く寵愛したという。

それでは蕭子良が武帝に勧めていた受戒とは、五戒なのであろうか、それとも菩薩戒なのであろうか。

『出三藏記集』卷一二に、『斉の高武二皇帝、勅して六齋し殺を断するの記』（大正五五、九三上）という文書名が掲載されている。高帝とは南斉初代皇帝で、武帝の父、蕭子良の祖父にあたる人物である。「六齋」とは月に六回おこなわれる齋のことであり、五戒を受けた後に実施される。このことは、後漢代成立とみられる『牟子理惑論』（『弘明集』卷一。大正五二、二上）や東晋の郗超撰『奉法要』（『弘明集』卷一三。大正五二、八六中）に記録がみられる。それゆえ高帝と武帝は五戒の受戒を経て、六齋を実践していたものと考えられる。

『南齊書』卷一九、五行志（書局二、三八一）に「永明初」から「永明中」の出来事として、「世祖（武帝）禅靈寺を起こし、初めて成るや、百姓は觀るを縦ゆるさる」と記されている。禅靈寺に関しては、雉狩りを諫めた蕭子良の上奏文（書局三、六九九）の中で、「伏して度るはかに陛下は信心明照なるを以て、所以ゆゑに金宝を禅靈に傾く」と述べられている。蕭子良は『八日禅靈寺齋並びに頌』（『出三藏記集』卷一二。大正五五、八六上）を作り、禅靈寺で齋が実施された記録を残しているが、武帝が主催した齋に際して、蕭子良が頌を奉った可能性が高いように思われる。禅靈寺建立の時、つまり永明年間の初期から中期には、武帝はすでに五戒を受戒していたと解するのが妥当である。

以上のことから、永明年間の末に蕭子良から雉狩りを反対された時点で、武帝はすでに五戒を受戒していたので、上奏文中の「受戒」とは菩薩戒の受戒を指すものと判断される。上奏文からは蕭子良の菩薩戒に対する並々ならぬ思いや、最高統治者である父の武帝に菩薩になってもらいたい、菩薩として国家統治に臨んでほしいという強い願いが看取される。

蕭子良の上奏文を通して菩薩と統治者の合一を観察したのに続いて、蕭子の「司徒之府本五教」と「即世之

教」という言の分析にうつる。蕭 I（大正五二、七二中）に、

司徒の府は五教に本づく。是れ方共を勧め、斯の美行を敦くし、以て無慾に率う。詭妄諂佞をして門を望んで自新せしめ、浮偽蕩逸をして庭を踐んで迹を変せしむ。彼の息心の館に等しく、此の無慾の台に齊しくす。亦善からずや。

とあり、司徒蕭子良の館は五教を根本として言行のおさまらない者を正しく教化し、「息心（出家者）の館」や「無慾の台」としての役割を果たしていると述べている。

そしてこの直後に、「一には則ち宸極を仰順して普天の慈あり。二には則ち儲皇を敬奉し垂愛の善あり」と記されている。「宸極」は皇帝、「儲皇」は皇太子のことを指しており、蕭子良は司徒として、父である皇帝と兄である皇太子を主体とする国家統治に積極的に関与する姿勢を示している。蕭 I のこの箇所を含意を分析する際に、単に東晋代以来の儒仏一致論を抽出するのみならず、雉狩りに反対する際に蕭子良によって示された「菩薩と統治者の合一」を読み取るべきではなからうか。つまり蕭子良は正しい国家統治を遂行することが自分に課せられた菩薩行であると解していたとみられるのである。

次に蕭 I の「即世之教」の分析をおこなう。蕭子良は孔稚珪の見解を批判して（大正五二、七二中）、

君は経律の弁ずる所を觀ざるに非ず。何為れぞ志を一方に偏して、通路を埋没するや。夫れ士は未だ常に離俗施訓せず。即世の教えは以て之れを知るべし。若し斯の法空を云いて詭妄と成さば、更に疑惑を増さん。

と述べ、孔稚珪は仏教の経律を見ているのだから、偏った考えをしてはいけないとしている。統治階級にある「士」は「離俗」しないもので、仏教はこれと矛盾しないと説いている。つまり仏教を「即世の教え」ととらえ、「法空」を「詭妄」と解するような誤った解釈をしてはならないと論じているのである。この箇所では、菩薩行という実践は決して俗や現象から離れたものではないという蕭子良の信念が表明されており、「菩薩と

統治者の合一」という思想との関連がうかがわれる。

以上に考察してきた結果、蕭孔問答の基調には蕭子良の「菩薩と統治者の合一」という思想が存在するものと考えられる。

五、孔稚珪が説く仏教の優位点Ⅰ — 孔Ⅰ・孔Ⅱの分析 —

第二節から第四節まで考察したところ、孔稚珪は『夷夏論』論争に即して言えば、Bの立場の中でも相対的に道家道教に重点を置いた立場であることがわかった。しかし孔稚珪は蕭孔問答の孔Ⅰ・孔Ⅱ・孔Ⅲにおいては、自身の立場を主張するのではなく、蕭子良の思想に対して共感を示している。蕭孔問答の締めくくりである蕭Ⅱ（大正五二、七三下）で、蕭子良は「君の此の書は甚だ佳し。宜しく広く諸々の未達の者に示すべし」と述べており、孔稚珪の返答に満足の意を示している。孔稚珪と蕭子良の政治的地位の相違がそうさせたのかは不明であるが、孔稚珪にとっては不本意な妥協であったと想像される。

蕭子良は果たして孔稚珪のどのような返答に満足したのであろうか。孔稚珪は孔Ⅰで「大覚・波若」、「正乗・通戒」、「方広・一乗」に言及し、孔Ⅱで「維摩」、「勝鬘」、「大乘」に言及し大乘經典の内容を称揚している。蕭Ⅰで蕭子良は仏教經典を引用していないが、孔Ⅰと孔Ⅱにおいて孔稚珪は仏教經典を引用している。これは『弘明集』所収の蕭孔問答に記される内容以外にも、蕭子良と孔稚珪の間で議論がなされており、孔稚珪は蕭子良の問題意識に即して孔Ⅰと孔Ⅱという返書を出した結果、仏教經典が引用されたものと想定される。以下に、孔稚珪が称揚した内容と、蕭子良の菩薩の思想との関連性を検討することとする。

孔稚珪は孔Ⅰ（大正五二、七三上）において、

民の積世の門業は李老を依奉す。…中略…黄老を眷かえりみる者は、実に門業に本有るを以てなり。一日に頓棄するに忍びず。心は世々源有り、終朝に悔遁するを欲せず。既に二道大同なるを以て、本を敢えて惜しまず。心を廻めぐらせて実に向かう。言を顧みて先業を称するは直門志を棄つるを忍びざるのみ。豈あ方広を思棄し、志を一乗に勲つとめざらんや。

と述べている。ここで孔稚珪は代々受け継いできた道教の本質は仏教と同じであり、道教を捨てないのは先祖伝来の教えを捨てると忍びないからであると説明している。さらに「方広」「一乗」という仏教の教えを信奉するのは当然のことだとしている。

また第二節ですで見たとように、孔稚珪は孔Ⅰの中で、従兄の張融が張周問答において仏教と道教の双方を重視していることに言及しており、自身の立場は決して仏教に反対する立場にないことを言明している。

孔稚珪が仏教重視の立場を表明したことの確認に続いて、孔Ⅰで大乗仏教を称揚する際に、「方広」と「一乗」という概念を用いた理由について検討し、孔稚珪や蕭子良が尊重した大乗仏教の具体的な内容を解明することが必要である。

まず一乗に着目すると、一乗思想は『法華経』と『勝鬘経』に顕著にあらわれている思想で、特に『法華経』の一乗思想は鳩摩羅什訳が出て以来、多くの仏教信者の支持を集めた。しかし孔Ⅰでは『法華経』ではなく『勝鬘経』に言及し、『勝鬘経』の正式名称が『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』というように経名に「方広」と「一乗」を含んでいることから考えると、孔稚珪は『勝鬘経』を念頭に置いて「方広」と「一乗」を併記したものと想定される。

『勝鬘経』の最大の特徴とは、如来真実義功德章（大正一二、二一七中）で勝鬘夫人が、釈尊から「当まに仏

と作りて、普光如来応正遍知と号するを得べし」という成仏の授記を得ていることである。王家の出身という身分が高い人物であるとはいえ、在家の女性が成仏できるという予言を得たことは、蕭子良のように菩薩道を志向する者にとって特別な意味を持つものと考えられる。

『高僧伝』巻八宝亮伝（大正五〇、三八一下）に、

齊の竟陵文宣王は躬自ら居に到り、請うて法匠と為す。亮は已むを得ずして赴く。文宣は接足恭礼して菩提四部の因縁を結ぶ。後に移りて靈味寺に憩う。是に於いて続けて衆經を講じて京邑に盛んなり。

とあり、竟陵文宣王蕭子良は宝亮に師事し、四部衆（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷）の中の優婆塞としての縁を結んだとされる。わざわざ「菩提四部」と記載した点が菩薩戒と何らかの関係があるかは不明である。この記事の直後に宝亮が諸經を講じた記録があるが、『勝鬘經』を四十二遍講じたとされている。これは決して少ない回数ではなく、南齊代における『勝鬘經』に対する関心の高まりがうかがわれるとともに、蕭子良が自分自身を王族出身者で授記を得た勝鬘夫人に重ねていたと想定することも不当ではないように思われる。

『勝鬘經』と菩薩戒の関係を念頭に置いて、孔稚珪が戒に言及している箇所を探すと、次のように述べている（大正五二、七三上）。

大覺の明教と波若の正源に至りては、民の平生崇ぶ所なり。初めより違背せず。常に之れを至理に推す。理は至れば則ち帰一す。之れを極宗に置く。宗極は二を容れず。明公の訓を仰慕し、明公の風を憑接して自ら、之れを導くに正乗を以てし、之れを引くに通戒を以てすれば、民をして六滯頓祛、五情方旭、廻心頂礼、合掌願持せしむ。

孔稚珪はまず仏教と道教の根源的な同一性について述べ、さらに蕭子良（明公）の教えを受けるようになってから、「正乗」と「通戒」に導かれて仏教の教えに帰依するようになったとしている。「正乗」と「通戒」と

いう概念は、孔稚珪の書簡以外に六朝期における使用例を見つけれなかったもので、その意味を推定するしかない。おそらく「正乗」はその字のとおり「正しい大乘の教え」という意味であろう。一方の「通戒」に関しては多様な解釈が想定でき、第四節で考察した結果を勘案すると、「通戒」とは「出家と在家を通じた高次元の戒」すなわち菩薩戒を意味している可能性もあるが、根拠が十分ではないので断言は控えたい。

また孔稚珪は孔Ⅱの中で『勝鬘經』に関して、道教が天を超える境地を説き、仏教が羅漢果を超える境地を説いている点は、窮極の真理を求めらうと「通源」であると論ずる箇所において言及している。ここでは「方に勝鬘に至りては、自ずから余地有るを知る」というように、仏教的世界観の広大さの例証として『勝鬘經』を挙げている。仏教的世界観の広大さが仏教受容の重要な要素となったことは、すでに拙著¹⁹⁾の中で縷説したが、仏教信者が仏教的世界観を誇示するにあたっては、どうしても『勝鬘經』を例示しなければならぬという必然性は存在しない。むしろ蕭孔問答以前に、仏教的世界観の説明に『勝鬘經』を引用するというケースはなかったのではないかと思われる。それにもかかわらず、孔稚珪がここであえて『勝鬘經』を引用したことは何を意味するのであろうか。それは、「勝鬘夫人が普光如来となる授記を得たというストーリーを基軸とした『勝鬘經』の世界観は真実である」という確信を蕭子良が持ち、孔稚珪が蕭子良の意を迎えたことの表れであると考えられる。

本節における考察をまとめると、孔Ⅰと孔Ⅱから孔稚珪が『勝鬘經』を重視していたことが確認される。孔Ⅰと孔Ⅱが蕭子良の問いに答えた書簡であるという性質を合わせて考えると、これは蕭子良が『勝鬘經』を重視していたことの反映であると判断される。そして蕭子良の『勝鬘經』重視とは菩薩行を重ねれば成仏できるという信仰のあらわれであり、これは蕭Ⅰにおいてみられた「菩薩と統治者の合一」という蕭子良の仏教信仰の特徴と密接に関連していると解することができるであろう。

おわりに

本稿では南斉代に発生した蕭孔問答の分析をし、蕭子良によってなされた菩薩と統治者の思想的合一と実践について考察した。このような蕭子良の思想と実践は、「皇帝として国家統治に臨むことは菩薩行の実践である」と考えたと目される梁武帝の歴史的的前提となるものであり、六朝仏教史における重要事象の一環として理解できる。

蕭孔問答は皇帝の第二子で宰相を務める蕭子良と、御史中丞の職にある孔稚珪の間でなされた問答で、南斉の永明年間の末頃に発生したと推定される。蕭孔問答と『夷夏論』論争には連続性が観察されるが、『夷夏論』論争の当事者の思想類型に準じて言えば、孔稚珪は基本的には張融と同様に仏教を奉じつつ道教道家も尊重するBの立場であるが、先祖代々五斗米道の信仰を持ち、顧歡にも共感を示しており、相対的に道家道教に重点を置いている。『夷夏論』論争と蕭孔問答の連続性について要約すれば、蕭子良は周顒の立場を、孔稚珪は張融の立場を継承したものと見ることができる。

孔稚珪は道教信者であるにもかかわらず、蕭孔問答において自己の信念を曲げたと言えるほど蕭子良に対して妥協している。これは南斉王朝における両者の政治的地位の大きな相違がそのようにさせたのかもしれない。

蕭子良を分析したところ、蕭子良は菩薩戒を受け、皇帝の第二子として生まれた自分の境遇を引き受けて、菩薩として国家統治に臨む覚悟をしていたことが読み取れる。これは蕭子良における菩薩と統治者の合一として理解することができる。

孔Ⅰと孔Ⅱにおいては、孔稚珪が『勝鬘經』を引用したことを通して、蕭子良の『勝鬘經』重視の思想を説

み取り、これが蕭子良において見出した菩薩と統治者の合一を裏付けるものとして位置付けた。蕭子良における菩薩と統治者の合一は、親しい交友関係を持った梁武帝に直接的な影響を与え、六朝仏教の極盛期の創出において大きい役割を果たしたのではないかと考えられる。

註

- (1) 撫尾正信「南朝士大夫の仏教信受について―南齊蕭子良とその周囲―」（『佐賀龍谷学会紀要』五、一九五七年）、塩入良道「文宣王蕭子良の『浄住子浄行法門』について」（『大正大学研究紀要』四六、一九六一年）、中嶋隆蔵「蕭子良の精神生活」（『日本中国学会報』三〇、一九七八年）、鎌田茂雄「文宣王蕭子良の奉仏」（『中国仏教史』第三卷、第二章第六節、東京大学出版会、一九八四年）、藤谷昌紀「『瓔珞経』と蕭子良の『浄行優婆塞経』」（『印度学仏教学研究』五三―一、二〇〇四年）、船山徹「南齊・竟陵文宣王蕭子良撰『浄住子』の訳注作成を中心とする中国六朝仏教史の基礎研究」（平成一五年度～平成一七年度科学研究費補助金（基盤研究(C)(2)）研究成果報告書）、藤谷昌紀「蕭子良の抄経・著書の性格について」（『印度学仏教学研究』五六―一、二〇〇七年）を参照。
- (2) 船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程―劉宋・南齊期を中心に―」（『東方学報 京都』六七、一九九五年）。以下、「菩薩戒論文」と略す。
- (3) 蕭子良は皇帝の第二子で司徒という高位にあり、国家統治に深く関わっていた。
- (4) 梁武帝の奉仏行為については、鈴木啓造「梁代仏徒の一性格―白衣僧正論争を通して―」（『史観』四九、一九五七年）、中嶋隆蔵「梁の武帝蕭衍の精神生活」（『東北大学文学部研究年報』二九、一九八〇年）、鎌田茂雄「武帝の仏教信仰」（『中国仏教史』第三卷、第一章、東京大学出版会、一九八四年）を参照。
- (5) 鈴木啓造「皇帝即菩薩と皇帝即如来について」（『仏教史学』一〇―一、一九六二年）は、邵陵王蕭綸が梁武帝を指して「皇帝菩薩」と称していることなどを挙げ、皇帝即菩薩という認識が梁代に存在したことを紹介している。ただし、梁武帝が『摩訶波若懺文』と『金剛波若懺文』（いずれも『広弘明集』卷二八所収、大正五二、三三二）の中で「菩薩戒弟子皇帝」と自称しているものの、梁武帝が「自身を菩薩にみたてる考えは全くなかった」（上掲鈴木論文三頁）ととらえ、皇帝即菩薩という

- 認識は「臣下の側よりする讃辞」にとどまると解釈している（上掲鈴木論文二頁）。一方、船山氏「菩薩戒論文」の二頁では「菩薩戒弟子皇帝」と自称したことについて、「武帝にとってそれは、仏の教えに対する敬虔なる信仰心と、大乘仏教の最高の戒律を実践しつづつある自己を「菩薩」であるととする強烈な自負心とが混じりあった言葉であったにちがいない。」と述べている。
- (6) 『夷夏論』論争における思想的特徴（拙著『六朝期における仏教受容の研究』、第二部第六章、白帝社、二〇一四年）を参照。『宋書』卷八九袁粲伝（書局八、二二三三）と『資治通鑑』卷一三四（書局九、四二〇七）の記事から、『夷夏論』論争の当事者である袁粲が南朝宋末期の昇明元年（四七七）に死去したことが確認される。つまり『夷夏論』論争は四七七年以前に発生と想定される。
- (7) 書局八、二四四五。杜子恭が五斗米道の大家であることは、彼が孫泰（五斗米道の反乱の首謀者孫恩の師匠）の師匠であることが沈約自序に記されていることから確認される。
- (8) 『南齊書』卷五四高逸伝杜京産条（書局三、九四二）を参照。孔稚珪が書簡を送ったことは「孔稚珪、周顒、謝朓は並びに書を致し以て殷勤を通ず」という記事から確認され、朝廷に推薦したことは「永明十年、稚珪及び光祿大夫陸澄、祠部尚書虞暉、太子右率沈約、司徒右長史張融は表して京産を薦めて曰く、……」という記事から確認される。
- (9) 前掲拙論『夷夏論』論争における思想的特徴』を参照。
- (10) 『南齊書』卷五四高逸伝何胤・何胤条（書局三、九三八）、『南齊書』卷四八孔稚珪伝（書局三、八四〇）、『南齊書』卷四一周顒伝（書局三、七三二・七三三）。何胤は蕭子良から評価されている人物で、何胤は蕭子良の弟巴陵王の師をつとめた。
- (11) このほか、『高僧伝』卷八釈法度伝（大正五〇、三八〇下）「汝南周顒去成都。招共同下止于山茨精舍。」や、『統高僧伝』卷六慧約伝（大正五〇、四六八下〜四六九上）に「齊中書郎汝南周顒為剡令。欽服道素側席加礼。於鍾山雷次宗旧館造草堂寺。亦号山茨。屈知寺任。此寺結宇山椒疏壤幽岫。雖邑居非遠。而蕭條物外。既冥賞素誠。便有終焉之託。」とあることから確認できる。
- (12) 福井佳夫「孔稚珪の「北山移文」について」（『中京大学文学部紀要』二四（三・四）、一九八九年）を参照。周顒の県令就任に対する非難については、諏訪義純「南齊周顒の生涯とその宗教思想」（『愛知学院大学文学部紀要』六、一九七六年）一六三頁でも指摘されている。
- (13) 前掲拙著『六朝期における仏教受容の研究』、四七四頁を参照。

- (14) 前掲拙著『六朝期における仏教受容の研究』、四二九～四三〇頁を参照。
- (15) 蕭 I は周顒が張周問答で儒家と仏教をともに重んじているという立場（大正五二、三九中）を継承したものとみられる。
- (16) 船山氏「菩薩戒論文」を参照。蕭子良の受戒については六七頁、受戒の時期は八八頁、菩薩戒と通常の戒の位置付けについては二四頁、菩薩としての強い自覚については一二二頁を、武帝の雉狩りに反対したことと菩薩戒の関係については九二頁を参照。
- (17) 傍線部の原文は「賜希受戒」である。「賜」には「あたえる。ほどこす。めぐむ。いたす。命令する」の意があり、蕭子良の仰啓を受け入れた武帝の「希^{ねが}う」という行為を「賜希」と表現したと解釈する。
- (18) 五教とは『孟子』滕文公章句上に説かれる「父子親^{しん}有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼叙有り、朋友信有り」を指すと思われる。『礼記』王制篇には司徒の職掌として、七教（父子・兄弟・夫婦・君臣・長幼・朋友・賓客に関する教え）を明らかにして、民衆を教育することが記されている。
- (19) 前掲拙著『六朝期における仏教受容の研究』を参照。

（武蔵野大学准教授（専門）六朝仏教史）