

蕭子良の精神生活

中 嶋 隆 藏

- 一、はじめに
- 二、經世濟民への努力
- 三、自得達生への憧憬
- 四、身心脱落への思索
- 五、結びにかえて

一、はじめに

蕭子良、字は雲英、南齊第二代世祖武帝蕭順之の第二子であり、初代太祖高帝蕭道成を祖父、文惠太子蕭長懋を兄にもつ。劉宋大明四年(460)に生まれ、南齊隆昌元年(494)疾篤きにより薨じた。わずか三十四年間の短い生涯であったが、天與の才能と恵まれた政治的境遇は、彼を時代の寵児たらしめるに十分であった。齊初の士大夫社會において、兄とともに常に中心的役割を果たし續けた彼の生涯は、當時の士大夫達の思想的營みの實態を検討しようとする者に對し、有力な判斷資料を提供してくれる筈である。

彼の傳記は、南齊書卷四十、南史卷四十四及び文選卷六十所載任昉の文宣王行狀に略記される。そのほか、南齊書・梁書・南史・高僧傳・續高僧傳・比丘尼傳などに關連記事が散見し、更に、弘明集・出三

藏記集・廣弘明集および隋書經籍志などに著作に關わることがが見えてゐる。これらを參照することによつて、彼の描いた生涯の軌跡、その思想的營みが、かなり明瞭に浮かび上つてくる。

宋順帝の昇明元年(477)十二月に勃發した荊州刺史、沈攸之の亂に際し、父に隨つて益城に在つた彼は、若冠十八才の身で寧朔將軍に任じられ官界に初登場する。これ以後、齊武帝永明十一年(493)七月、武帝の不豫に際し遺詔によつて輔政を命ぜられたにもかかわらず、世務を樂しまざることを理由に、後の明帝蕭鸞にその重任を讓るまで、時の實力者の孫あるいは子として、人臣の最高位へと續く出世の階段を歩一步と昇りつめていく。順風滿帆と言ふべきその生涯には、不遇の呻吟を發すべき如何なる情況も、微塵だに存在しなかつた。なるほど、武帝の崩御を機に、彼を天子の位に即けようとの畫策があり、その企ての成就せぬままに事が發覺し、位を太傅に進められ殊禮を加えられて政治の實權から遠ざけられるという「不遇」があつたことは確かである。だが、この畫策は、「素り仁厚にして世務を樂まざる」彼にとり、本來あざかり知らざる事である。實權を剝奪されたと言つても、それは、彼の「志す所なり」(南齊書)と言ふべく、これをもつて、彼の生涯を不遇よばわりするわけにはいかない。

じて顕在化したわけではない。その間に深淺廣狹の差異があるにしても、任官の當初から認められるものであろう。すなわち、極端な貧困により袈を衣することもできないまま息絶えた母親を憶い、嚴寒でも綿帛を身につけず、たまたま酔いつぶれて眠り込んだ折、友人孔朝がかけてくれた臥具の温かさに、あらためて母親の辛さが思われて流涕悲慟してやまなかつたという郡民朱百年の行爲を賞揚し、その妻に米百斛を下賜し丁男一人の力役を免除し薪蘇を給して、郡民に孝義の實踐を奨励したり、あるいは、借金をたてに嫂を訟えた孔平なる人物に米錢を與えて訴訟をとり下げさせたり、はたまた、兄との間が甚だたがい友悌たり」(以上南史本傳)と稱されているが、これらは、すべて彼の信念が行爲として具體化したものである。

あるべき倫常關係をこの世に實現しようとする行爲も、單にこれだけのことに止まるのであれば、それは、個人的次元、趣味的範圍をそれほど超えるものではなく、より以上の廣がりや深まりを、そこに期待することはできない。倫常社會を實現する爲には、特定の個人を賞揚し、補償することによって、衆人に善行を勸奨するだけではなく、社會的廣がりの場において衆人が不善に趨らず倫常關係を維持し得るに足るだけの條件を整えることが不可缺である。父武帝が方山に御幸した折、徐孝嗣に離宮の造營を圖るや、世情の未まだ安固ならず民力の疲弊せるを理由に中止すべきことを主張した徐孝嗣の行爲を、甚だ善しと評價し(南齊書四十四)、また父の親政に當たつて、公役勞擾を極力避けるべきことを上表する(本傳)など、民力の保全に意をいたす一方、「私倉を開きて屬縣の貧民に賑い」「倉を開き貧病立つる能わざる者に賑救し、第北に廩を立てて收養し、衣および藥を給し」(本傳)、また、兄とともに「六疾館を立てて以て窮民を養つ」た

(南齊書卷二十一)と稱せられるように、困窮病弱にして生計すら維持できぬ人々を實際に救済せんとした。このことは、たとい、そうしうるだけの政治的立場と、それに附隨した莫大な經濟的蓄積があつたればこそであり、且つまた王朝體制の安定維持ということが意識下にあるからであると考えられるとしても、先の倫常社會實現への志向が、單なる知識、觀念世界の空論であるに止まらず、また個人の次元、趣味的範圍に自足するのではなく、そうした枠を超えて、かなりの程度にまで廣がり深まることを保障するであらう。

三、自得達生への憧憬

生來の感受性、培われた教養、置かれた政治的立場などからして、倫常社會實現への努力が、蕭子良の生活において重要な位置を占めていたことは疑う餘地がない。だが、こうした課題のみが彼の腦裏を去來していたわけではなからう。確に「仁厚」ではあるものの、同時に「世務を樂しまざる」のも間違ひなく彼の素志であるからである。經濟民を成就すべく、己れを無にしてひたすら政務に没頭するなど、彼にとって論外の事であつた。己れ一身の自得達生、これなくしては、何の倫常社會の實現であるか。

宋末、祖父蕭道成が相となつた折、引き立てて諸王の侍讀たらしめた陶弘景の「養生の志あり、……書を讀むこと萬餘卷……琴碁を善くし草隸を工みにし、……朱門に在りと雖ども影を閉じて外物に交らず、唯だ披閱を以て務と爲す……」(南史卷七十六)という生活ぶりに、あるいは多少の感化を受けたのかどうかは定かではないとしても、「世務を樂しまざる」彼には、「少きより清尙有り」(本傳)と稱せられるような、塵外への飛翔を希求する傾向が認められる。彼は、「性

を託するは本より禽魚、情を棲めて物外に閑たり」(全齋詩卷一、遊後園)と吟じ、「幼賞、禽魚を悦び、早性、蓬文を羨む」(同、行宅)と詠い、「備さに江山の美を歴し、名都勝境、極盡登臨し、山原石道、歩歩に情を新たにす」(行宅詩序)と自己の感懐を述べるとともに、「眞を含み璞を抱き、調を雲霞に比し、俗に背き幽に居り、歡を林淑に寓し、志を南荆に養つ」(廣弘明集卷十九)ている劉景蕪をはじめとして、王思遠・何點・何胤・劉虬・杜栖などの隱遁者や隱遁趣味の濃厚な人々と交際し、もしくは交誼を求めようとした(南史各傳)。

だが、ここで塵外への飛翔というも、その具體的在り方は種々様々でありうる。必ずしも隱遁生活が唯一の形態ではない。彼の場合、その性向や立場上の制約もあってか、政治世界から完全に離脱して文字通りの人外の世界に自得達生を實現しようとするものではなかった。俗世間において世事と最小限の交渉を保ちながら、同時に自得達生を成就できる環境を周圍に設定し、そこにおいて暫時の忘我を實現しようとした。その周圍に隱遁を志向する諸名士を集め、名僧を招致するなどの他、文辭談論聲韻にすぐれた士人達や琴を弾じ碁を圍むに異才ある人々を集めたことは、齊梁二史や南史の隨處に見出し得るところである。

このような情況設定の下で、彼がとりわけ傾注したのは、先ずもって「古を愛す」ということであつた。秦望に會遊した際、並にいる人々をしりめに獨り刻石文を誦し得た范雲を寵愛し(南齊書范雲傳)、戴安道の法を傳えて彈琴を善くする柳惲に、謝安の鳴琴を授けて彈せしめ、「豈に止だに當世に奇を稱するのみならんや、古烈を追蹤すべきに足れり」と述べ(同、柳惲傳)、譜學を家に傳える賈希鏡に見客譜を撰定せしめ(南史、文學傳)、機器の作製において馬鈞以來と稱される

祖沖之に、周廟のそれと異ならない欝器を獻せしめ(同)、更には、古人の器服を聚めて古齋を起す(本傳)など、古烈を追蹤し傳統を尊重せんとする尙古趣味は相當なものである。また、學士を集めて五經百家を抄して四部要略千卷を爲らせた(本傳)ことなども、教説の類別整理によって治術の要綱を得るに便ならしめんとしたと解し得るところとは勿論であるが、同時に、こうして「古を愛す」の意識のなせるところとも見られるであろう。

俗的世界と己れとの間に嚴として存在する様々のしがらみを暫し忘却して、古人の器服や書物に圍まれて、往時の風氣を滿喫する中で達成されるであろう自得達生の境涯は、彈琴と聲韻とが醸し出す音樂的雰圍氣が加わることで、尙一層の高みへと導かれるであろう。すでに見たように後園に置酒した際、柳惲の彈ずる琴の音に暫し陶然とし、「卿、巧は痴心を越え、妙は羊體に臻る、良質美手、信に今夜に在り、豈に止に當今に奇を稱するのみならんや、亦た古烈を追蹤すべし」(南史卷三十八)と絶贊したことはもとより、彼自らが「佛前に於いて維摩一契を詠せるを夢み、聲の發するに因りて覺む、即ち起ちて佛堂中に至るに還た夢中の法の如し。更に古維摩一契を詠ず、便ち韻聲流好にして、著かに恒日より工みなり、明日即ち京師の美聲の沙門……等を集め、第に集めて聲を作す」(高僧傳卷十三僧辯傳)とか、「感夢の後、諸經師を集めて、乃ち忍と共に舊聲を斟酌し新異を詮品し、瑞應四十二契を製す」(同、慧忍傳)と稱されるように、音樂聲韻の粹を極める境地に我身を置くことによって、塵外への飛翔を求めたのである。

四、身心脫落への思索

經世濟民への志向といい自得達生への志向といい、それぞれを徹底

して追究していけば、その極においては相互に否定し兼ねなくなるであらう。兩傾向を内に藏した蕭子良の精神生活は、一方において、政局の中心に位置しつつも、そこから一步退いた所に身を置くことによつて自得達生を追求する可能性を残しながら、他方では、現實生活の場に一時的な陶醉境を設定して暫時の超越を實現するにとどめ倫常社會實現への努力も繼續するというし方で兩者のバランスがかりうじて保たれたであらう。だが生けるものすべてが、生命あるゆえに惱まざるを得ない「患苦」と、死せざるを得ないゆえにまといつく「恐怖」とは、こうした生き方のみでは結局のところ解消され得ないのである。究極において相對立し兼ねない兩志向を同時に満足せしめ、且つ、これら兩者のみでは結局は解消し得ないところの生命存在特有の根本的不安から超脱せしめ得る指針が、示されない限りは、彼の精神が十分な安定を得ることはできないであらう。彼にとつて、佛教こそがそれであった。

(1) 多面的佛教受容

本傳に「文惠太子と與に同じく釋氏を好み甚だたがい友悌たり。子良、敬信すること尤も篤し」と稱される彼の篤實なる敬信は、佛教が生死よりの解脱を説き明かした最勝の教えであるとの理解に支えられていることはほゞ疑いのないところである。ただ、諸種の資料を精細に探索すると、單にそうした理解にのみとづいていいるのではなく、その倫理説が孝義を貫徹してあり得べき倫常社會を實現させる基本であり、その靈威が王朝に多大の利益を與え統治を安定させる具體的力であり、更には、そこにただよわせている藝術的雰圍氣が人の精神を忘我自得の境地へ導いていくものであるとの、佛教に對する多面的な理解がその根底にある。

イ、倫常との調和

まず倫常との關係についてみよう。「心を勝法に歸する者は、本より禮教を以つてその心を標さざるもの」とは言え「孜孜として策勵す」べきは、「憍矜」「慢傲」を除去し、「情慾」「貪求」を節制し、「禮讓」「謙恭」を修習し、「仁義」「孝悌」を敦奉し、「博施」「泛愛」をつとめ、「英賢」「俊異」を拔賞することである。この行爲もて「一日すら己に尅たば、天下は仁に歸す、況んや能く旬朔有録なれば、望む所は過ぎん」云何んぞ言の孝本を傷い、語の義基を損わんや（弘明集卷十一、與中丞孔稚珪釋疑惑）と言明しつつ、「人に善を爲すを勸め、未だ嘗つて厭倦せざる」ありさまであったことは、すでに見たとおりである。

ロ、靈力への信賴

次に靈力に對する信賴についてみよう。「未兆を預言し、他の心智を識り」「身を分け所を易え」るなどの「靈跡を顯わし」た寶誌に供養し（南史卷七十六）、「常に側の數百貝子を轉じて、立どころに凶吉を知り、善く神呪を能くし、香を以つて掌に塗り、亦た人の往事を見る」などの不思議を示した寶意を師禮もて敬い（高僧傳卷三）、「吉凶を占記し誠驗ならざる靡き」女暢を徵迎せしめ（同）、また法獻が烏羅國より持ち歸つた佛牙を密かに禮拜しているのを感夢し（高僧傳卷十三）たり、「佛牙并齊文宣王造七寶臺金藏記」「佛牙記」（出三藏記集十二、法苑珠緣原始集目錄序、文宣王法集錄序）などの作が錄されていることなどによつて、彼が、佛教の靈驗に並々ならぬ關心を寄せていることがわかる。これらの他、本傳に、世祖武帝の不豫に際し、醫藥を侍するかたわら「沙門を進め殿の戸前に於いて經を誦せんことを啓し、世祖が爲に感夢して優曇鉢葉を見る」や「佛經を按じて、宣旨して御府に銅を以つて華を爲り、御床の四角に挿さしめ」たと稱されることも、あ

るいは、誦經の靈力によって、三千年に一度と言われる如來の下生、輪王の出世を現實のものとし、父武帝をしてその甘露を受けしめんと
の心情より出でたるものと理解できるであらう。

ハ、忘我自得への誘い

さて「經唄の新聲を造り」(本傳)、清妙なる音樂的雰圍氣の中で、自得達生を成就せんとしたことは、すでに見た通りである。だが、それだけにとどまらず、「若し唯だ聲あるのみにして文あらざれば、則ち道心以って生ずるを得るなく、若し唯だ文あるのみにして聲あらざれば、則ち俗情以って入るを得るなし。故に經に言えらく、微妙の音を以って佛徳を歌敷すと、斯の謂いなり」(高僧傳卷十三經師論)と慧皎も述べるように、經唄における清妙なる聲韻が醸し出す獨特の雰圍氣は、子良をして、より一層の法悦へと導いたであらう。

蕭子良の佛敎理解は、以上のように多方面からするものである。しかし、倫常社會の實現といい、靈威の顯現というも、それらはわずかに俗的世界のことがらにすぎない。他方、自得達生の成就というも、塵俗からの超脱のみを意圖するものである限り、あくまでも俗的世界に止まらざるを得ない立場にある者にとってみれば、それは、結局のところ、白馬隙を過ぎるの喩えよろしく、瞬時の忘我を實現する以上のものであるまい。もしも、これだけのことでよいとするなら、殊更に佛敎を奉持するまでもない。周孔老莊を並習し、占術琴酒に親しむだけで十分であらう。してみれば、子良をして佛敎を敬信すること篤實ならしめた最大の理由はここに在るのではあるまい。まさしく、生ある限りまといつく「患苦」と「恐怖」を忘れ、それから逃れるのではなく、逆に、それらがまといつく俗界に身を置きつつ俗的價值を超え、塵外に心を遊ばせつつ俗的價值を實現するという、慧皎の語に

いわゆる「道心」と「俗情」との統一相即の論理と實踐への指針とを、佛敎が提供しえたところにこそ在ると言うべきであらう。

(2) 佛敎理解の實態

生死の場に、しかと兩足をすえつつ煩惱に翻弄されず苦海よりの解脱を説く佛敎に對して、彼がどのような知的理解を示し、そこから如何なる實踐的指針を得たのか。

本傳には「名僧を招致し佛法を講論せしむ」と記す。これは、沈約の言に「竟陵王殿下、神は上地を超え、道は生知に冠たり。實業を冥津に樹て、正解を冲念に凝らす。夫の方等の靈邃・甘露の深玄の若きは、その塗に遊びてその室を啓かざること有る莫く、秘藏の東國に被る者は、畢く集らざる靡し。……講席を上邸に置き名僧を帝畿に集め、皆な眞俗を辨じ洞く名相を測り、微を分かちて滯ること靡く疑に臨んで曉るが若し。同に邸内の法雲精廬に集りて、玄音を六宵に演べ法門を千載に啓く」(廣弘明集卷十九、齊竟陵王發講疏)とあるのに對應する。彼の下での佛敎研究が相當に盛んであり、程度もかなり高いものであったと言えよう。

毘曇・成實・淨名・禪律・法華・涅槃・十地・無量壽・三論・般若や、その他の大小の三藏がそこで講論されたことは、高僧傳や續高僧傳に散見するが、このような環境の下で、彼は佛敎に對して、並々ならぬ知識と卓越した見識とをそなえるようになった。涅槃・維摩・十地・成實論を講ずる法安の「文義に稟服し」、張融・何胤その他の人々と「共に法友と爲つ」たり、あるいは「戒品を精勵し禪慧を委曲し、方等衆經大小諸部は皆な玄源を徹鑿し宗要を洞盡し」た僧柔に「伏膺入室し」たと傳えられる(高僧傳卷八)こと、「玄釋を總校してその虛實を定め」(高僧傳卷五法護傳)、また、慧基に「書を致すこと懃

觀、訪ぬるに法華の宗旨を以つてし、慧基から法華義疏三卷および制門訓義序三十三科の著もて、「方便旨趣を略申し」「空有二言を會通」してもらつたと傳えられる(續高僧傳卷八)ことによつて、このことは確認されよう。

僧祐の手になる齊太宰竟陵文宣王法集錄序(出三藏記集卷十二)によれば、その博識精察にうらづけられて「森として條章を成し、鬱として卷帙を爲す」その著作は、すべて「十六帙一百一十六卷」の多きを數えたという。道宣が「世に筆海と稱するは固り浮言に匪ざるなり」と述べる(續高僧傳卷二十九、論)のも、誠にもつともである。僧祐はこれらのうち、とりわけ淨住子二十卷は「入道の門を啓き」、華嚴瓌珞二卷は「出世の術を標し」、菩薩決定要行は「金剛に進趣し」、戒果莊嚴一卷は「克く甘露を成す」ものであつたと評價している。だが、その大半は早く亡佚し、現在、我々が手にし得るものは、道宣が、淨住子二十卷を「隱括し略して一卷と成し、梗概の貞明を撮り、扶疎の茂美を摘ん」で「初心の跬歩を啓き後鏡の前縦を標すに足ら」しめた(廣弘明集卷二十七 統略淨住子淨行法門序)ところの淨住子淨行法門のみである。この書を中心としつつ、残された關連文獻を参照し、以下、子良の内外道俗觀、輪迴應報觀、實踐觀を検討し、子良の佛敎理解を見ることにしよう。

イ、内外道俗觀

一體、子良は内敎と外道、道人と俗人との同異について、どのように考えていたのであろうか。彼は、當時世に行なわれていた種々の敎説に對して「凡そ言を聞きて必ず其の行いを察し、行いを觀て必ず理に求め」(弘明集卷十一 與孔稚珪疑惑)るといふ立場から、たとえ「玄釋を總校し其の虛實を定む」(續高僧傳卷五 法護傳)と稱される

如き檢討を加える。その結果、「名に眞假有り、徳に虚實有り、……名有るも徳無き者は外道なり、徳有り名有る者は佛道なり、……世間なるものは名有るも義無く、出世なる者は名有り義有る」が故に、「九十六種の道あるも、而も佛道を最も上勝なる者と爲す」(皇覺辯徳門)と判断した。心を歸すべき「勝法」を規準に、内と外、眞と俗とを辨別しようという子良の意識は鮮明である。

それなら九十數種と概括される他の様々の敎説は、佛道と相違することをもつて即座に虚假なる劣法として排斥されるのであろうか。彼は、釋訓に對して「積業栖信し」ているとはいへ「積世の門業」である「李老を依奉し」「黄老に眷眷たる」孔稚珪に對して、「空しく兩途を乗り、獨り勝法に異る」ことなく「門志を棄て」て佛道に「歸依」「廻向」すべしと「善誘」した(弘明集卷十二)り、あるいは、衆僧が大會せる玄圃園において、吳興の道士である孟景翼に對して、「佛を禮せしめ、景翼の肯んぜざ」るや「十地經を送りてこれに與え」た(南齊書卷五十四)と傳えられる。こうした行爲を見る時、子良が、外道とりわけ黄老道を奉ずる人々に嚴しい姿勢をとつたことを認めないわけにはいかない。

だが、一方では「清言を善くし彈琴を能くす」とは言え、杜子恭以來「世々五斗米道を傳えて替えざ」る杜栖に對して、「しばしば禮接を致した」(南史卷七十五 杜京産傳)り、しばしばの「善誘」にもかかわらず、「道家の戒善は故り佛家と同じきのみ、兩同の處は、民、苟しくも道法を捨てず、道の異なる所は、輒ち婉として輒ち公の大乗に入らん」と述べるに止まった孔稚珪に對して、「君の此の書、甚だ佳し、宜しく廣く諸々の未だ達せざる者に示すべし」と答えた(弘明集卷十二)りしている。このことを考慮すると、内外眞俗を辨別せ

んとする子良の意識は、ただに儒道佛などという教説の形式上の相違にもとづいて、眞實なる内教を採り假俗なる外教を排するといった、單純なものでは決してないことがわかる。「空しく兩途を乗り、獨り勝法に異なる」という態度に陥らなければ、同じき處を外にとり異なる所を内にとりすることも、子良にとっては「甚だ佳し」と評價すべきなのである。

内外眞俗を辨別する基準が、單なる教説の形式的相違にあるのではなく、また、假俗なる外教も、そのことだけで卽座に排斥されるのではないとすれば、辨別の根本的基準、限定的容認の基準は、一體如何なるものであろうか、これが問題である。

たとえば「若し出家の人、空を無常に觀て生死を厭離し出世の法を行えば、是れ則ち内と爲し、此れに垂るを外と爲す。在家の人、三寶に歸崇し戒を持し善を修め禮義を奉行すれば、是れ則ち内と爲し、此れに垂るを外と爲す。今、内外道俗ともに内美の稱は心に由り、外惡の名は行に在るを知らば、豈に外惡を捨て内善を勤修せざるを得んや、……夫れ求めて獲る者は虚なれば則ち寶愛の情深く、故に傾危墮墜の苦あり、此れ外道の法なり。退きて獲る者は實なれば則ち意に染戀なく、故に常安涅槃の樂を得、斯れ佛道の法なり」と剋責身心門に見える。倦まずたゆまざる退檢を實踐するか否かが、道俗をとわず、内外を辨別する根本的基準であり、それは、ひとえに心の在り方にかかっているという。

そしてまた、出家懷道門には「夫れ出家なる者は猶お信のごとし、故に道に入るなり。當に愛著を去り佛語に順えば則ち出世の行成るなり。若し行に虧るあらば則ちこれを信と謂うに非ざるなり。内に既に信なければ則ち剪落・納衣・瓶鉢等、身に於いて用うるなし」と言

い、緣境無礙門には「經に云えらく、俗に在れば則ちこれを謂いて縛と爲し、道に在れば則ちこれを謂いて解と爲すと。解は即ち無礙の致す所にして、縛は即ち資待の招く所なり。今、若し無待に待つあらんと欲すれば、則ち有待更に煩なり。無待に待つなければ、則ち有待のずから遣る。有待既に遣るれば、則ち無礙の門入るべし、若し志の資養に在れば、便ち縛纏更に重きを觀る」と言う。道俗を區別する根本的基準は、出家しているか否かという外形的なるものにあるのでは決してない。あらゆる事物あらゆる立場に執着しないことはもちろん、あらゆることに執着しないという態度にすら執着することがないかどうかという、この一點にこそ在るといふのである。この立場に立つならば、ただに佛の教説を知的に理解し宣傳するに止まるものや、内心よりする實踐を伴うことなく外形上の實踐のみに止まるものは、當然ながら内を稱し道を稱し得るものとは見做されまい。反面、いわゆる外道の聖賢の説くところであっても、それを實踐し積み上げていくことが、何らかの形で、佛の説く退讓無執着へ連なるならば、これらの教説・行爲は、その限りに於いて、實質的には内なるものと言ふべきである。

たとえば剋責身心門に、「今、經と書とを以つて交ごも映すに、内外の教、その本は均しく同じきなり。正しく是れ音殊なり名異なるのみ。若し理をして垂き義をして越えしむれば、則ち此の同致あるを容れず。所以に内外を稱するは、本より形分に非ず。但だ心表を以つて言と爲すのみなり。」と言ひ、また「眞俗の教は、その致は一のみ」(弘明集卷十一)と言ふのは、まさしく、このような意味においての一致なのである。眞と俗とがまるで區別がなく同一であるといふのではない。

遵うべき根本のものとして仁義をあげる一方で、「今、釋訓を修めるに因りて、始めて斯の行ないの發する所を見る」と言い、「未まだその本を輕んじて能くその末を重んずるを見ず、所謂る本既に傾きて、而る後、枝葉これに従う」（弘明集卷十一）と明言するように、教義の形式的相違によって外なるもの認められた教説は、ひとまずその評價を残しつつ、本に對する末として位置づけられ、その上で、あらためて内なる教説の中に組みこまれるというし方で、その存在意義が認められるのである。

こうして、仁義禮智信を言い、父母に孝、君主に忠を説く儒家の實踐道徳は、本なる佛教によって根據づけられ、また、その實踐が終には退讓無執着を説く佛教に連なる末なる教説として認められ、一方、冲靜・素退・至順を言い、交臂の潛往などを説く老莊の教説も、そのよくな本に根據づけられ、本に連なる末なる教説として認められることになる。淨行法門が、各法門を開くに當たり、「經曰」として佛典の言葉を引用しつつ、同時に「書曰」として外典の語句を傍證提示することが多いのは、このような内外觀に立っていることを示すものである。

しかしながら、いわゆる外典の教説が「心表」によって内なるものと認められたとしても、本なる佛典に對して末として位置づけられたことよつて明白なように、それらはあくまでも正覺道に歸する爲の一方便であり、解脱に達する一階梯にすぎないとされていることを見逃すべきではない。無待にすら待することなく、「無礙の門」に參入した者によつて、それらはすべて「廻向」され、一佛道へと向かわなければならぬ。まさしく「一切諸善等、ないし賢聖果は、苦を解くこと未だ能く窮めず、有無雙つながら盡きざるもの、悉く一切と與

に同に眞妙境に入らしめ、苦しくは有相心を廻らして皆な解脱道に向かう」（廻向佛道門）ことこそが、内外を分別しつつそこに止まらず、外を内に抱攝しつつ内外を超えようとする子良の目指すところなのである。

口、輪廻應報觀

梁書卷四十八、南史卷五十七にのせる范縝傳に、「君、因果を信ぜざれば、世間に何ぞ富貴あるを得、何ぞ賤貧あるを得ん」と質問し、更には神滅論をものした范縝に對し衆僧を集めて批難を加えたことが傳えられ、また南齊書本傳に、父武帝の射雉をいさめて「無辜を天殺するは、仁を傷い福を害するの本なり。菩薩は殺さずして、壽命長えなるを得、物に施して安樂、自ら恐怖なく、衆生を惱まさずして、身に患苦なし。臣、功德に此の果報あるを見る。所以に日夜勸勸し、身を厲し法を奉ぜり……福業を損えば、追悔せるも便ち難からん。」と述べたことが見えている。これらによつて、彼が、貴賤貧富、壽夭苦樂など人間をめぐる境遇の一切が、その人間の行爲を原因とする必然的な結果に他ならないとする觀念を抱いていたことが知られる。更に沈冥地獄門に「善を語れば則ち人天の勝果、目驗に差別あり、惡を述べれば則ち三途の劇苦、皎然として虚に非ず。而るに愚惑の夫は好んで疑異を起こし、多く人天は是れ妄造、地獄は實説に非ずと言えり。觀ざるを以つての故に便ち因を推して以つて果を測るを知らず、了せざるに由るの故に復た果を驗して以つて因を尋ぬるを知らず、既に因果未まだ分かつたずして空しく是非を扇げば、疑途亂りに起こり、明らかなること何れの日にか在らん。未來を論ずる無くんば、その事は了し難し。但だ即今の善惡を以つて是れ驗なりとせば、冥漠なるも妄に非ず。夫れ形あれば則ち影現われ、聲あれば則ち響應す。未だ形存し

て影滅し、聲續きて響乖くを見ず。故に知る、善惡相資ることまたはの如きなるを。」と見え、斷絶疑惑門に「夫れ因果の感應し影響の相生ずるは、必然の道にして理として差舛なし。而るに衆生業・行純ならず、善惡迭ごも用う、純ならざるを以つての故に報に精蘊ありて、或いは貴、或いは賤、或いは美、或いは惡、その事迹一に匪ず。本行を了せず、故に疑惑を致す」とあることによつて、彼の因果應報觀念の詳細が知られる。すなわち、蕭子良によれば、人間の爲せる善惡の行業の結果は、過去現在未來の三世を通貫して必ずや發現せざるを得ない必然の法則なのであり、すべての存在は例外なくその法則の下に存在せざるを得ないというのである。

しかしながら、彼が因果應報の理を強調するのは、この世界において貧賤の境遇より免れて富貴の生活を享受せんがため、あるいは三途の苦劇を免れて人天の勝果を得んがためでは、決してない。もし、彼が、そのような次元で因果應報を理解するに止まっているならば、彼の佛教理解は因果應報的次元の淺薄なるものであり、その理由はかくかくしかじかのものであると考察することも妥當であろう。だが、事情は決してそうではない。武帝の射雉をいましめる一文の中で、まといつく「恐怖」や身を去らぬ「患苦」に注目していることによつても、その一端は窺えるが、とにかく蕭子良の言によつてそのことを確かめることにしよう。

すなわち、彼は、因果應報の道理を實體的なものと把握し、あくまでも現實的な果報に執着するのは、まさしく「其の無明の惑に由るの故に、妄りに顛倒を起こし、三世の業相を解了する能わざ」るために他ならない（斷絶疑惑門）と述べ、更に「原ぬるに一切の衆生、備さに萬行を修め、身命財を捨てるも、生死を解脱するを得ざる所以の者

は、皆な果報に耽著し捨離する能わざるに縁る。若し能く其の心を執らず修行攝度し、微福あるに隨つて群生に廻施し佛道に向かう者は、則ち果報に於いて復た著を生ぜず、便ち生死に於いて蕭然と解脱せん。」と明言しているのである（廻向佛道門）

以上見たように、彼が因果應報の必然なることを力説し、功德に果報あることを強調して已むことがないのは、この生死輪廻の世界において人天の勝果を獲得し、それを以つて常樂我淨の境地と見做さんが爲では全くない。まさしく、因果應報の理が顯現せる生死の苦海・顛倒の世界から解脱せんが爲であり、その爲の方便説としてなのである。先に、その究極において内外の區別を超えてんが爲に、内外を辨別せねばならないとの論理が提出されていることを見たが、ここでも、因果を究極において解脱せんが爲に、因果を力説せねばならないと主張されているのである。

ハ、實踐觀

最後に蕭子良の佛教理解の實踐的性格について一瞥しよう。彼においては、たとえ、東晉時代、般若經の空の解釋をめぐつていわゆる六家七宗と稱される種々の主張を輩出させた空有の議論や、宋初、道生や謝靈運をめぐつて展開された頓悟漸悟の問題、あるいは當時、問題にされてしかるべき涅槃經に關する諸問題などが、形而上學的議論、議論の爲の議論としてはまるで關心をもたれなかつたように見える。このことから、彼の佛教への興味が、清談的なものを主とするものではないことが推察されよう。

それどころか、頗る實踐的であると見るべきである。たとえば、その著す所の内外の文筆數十卷が「多くは是れ勸戒」と稱されていること、本なる佛教を根柢においた世俗的善行を人々に勧めたこと、殺生

戒を誓つたにもかかわらず絶ち切れぬ肉食への思いを何とかして満たそうとした何胤が、その學生に蚶蠣の生物に非ざることを強辯させた折、その回答に激怒したこと、貧窮病弱なる人々に救済の手を差し伸べたこと、あるいは、范頴・孔稚珪・孟景翼など不信仰者に對して善誘してやまなかつたことなど、正史その他に散見するものその他、自ら諸經典を筆寫して寫經の功德を積んだこと、夢中に經唄新聲を吟じ、佛牙の中國到來を夢に見、淨行法門を授持されたことを夢に見るなど、人並以上の求道心を前提とせずには理解できない不思議を體驗していること、更には、淨行法門において、佛の所説の實踐が力説され、知的理解よりも信仰が強調されていることから、このことは明瞭に知られる筈である。

以上のように、彼の佛教信仰は、頗る實踐的傾向の強いものであるが、その實踐の内容は、自行を徹底しつつ利他に轉ずるといふものである。すなわち、彼は淨行法門において「滅苦の要は、懺悔に過ぐる莫し。懺悔の法は、先ず當にその心を潔にし、その慮を靜め、その形を端にし、その貌を整え、その身を恭くし、その容を肅にし、内に慚愧を懷い、外發するを鄙恥す」(滌除三業門)と言ひ、「若し修行せんと欲すれば先ず剋責よりす。當に求進するは是れ假名、退檢するは是れ實法なるを知るべし。」(剋責身心門)と言ひ、また、身口意の三業を剋責し(檢覆三業門)、地水火風の四大にもとづく欲望執着を訶詰し(訶詰四大門)、更には、諸佛はもとより父母以下護法の冥祇に至るまでのものに自己の至らなさを慚愧すべしと説き(十種慚愧門)、續いて大慚愧門を説き明かす。

ここでは佛への信仰を他者に向つて説くよりも、先ず、自己の内なる心、及ばざる行爲に對して突きつけ、ややもすれば瞬時に首をもた

げかねない嬌矜・慢傲・情慾・貪求の念を徹底的に否定していくことが、修行の本筋であると力説される。

こうした自己への沈潛、欲望の滅却は、必然的に自己の無化を伴い、現在の自己をかくあらしめている外部世界への讚歎の情を喚び起こすであろう。三途に展轉せず、邊土に生まれず、長壽を享け、人として六根完具し、男子に生まれ、女子なるも佛を知りえ、正法に歸し佛に遇い、佛像を見、出家して尊信できるなど、様々の境遇すべてに踊躍歡喜すべきこと(自慶畢故止新門)はもとよりのこと、佛像を禮拜し(礼舍利寶塔門)、八萬四千法藏に敬禮し(敬重正法門)、四俗を照らし善種を種えてくれる福田たる僧を供養すべきこと(奉養僧田門)が説かれるのは、まさしくこの爲である。

以上のように、その實踐の志向するところは、心身これ欲望のかたまりと言ふべき我身をまずもつて、徹底的に反省することであり、この反省の過程でしだいに成就しえていく自己の無化を前提として、自己をとりまく境遇、自己を育成・擁護・引導してくれる様々の存在に對する讚歎、および三寶への敬禮供養の實踐である。彼の考える自行とは、ほぼ以上のとおりである。

だが、自行のみでは、佛教の實踐として不十分である。利他の行爲を俟つて始めて實踐は完結される。すなわち、「身命を捨て衆生を憐愍し」「衆生を誑さず、その徳を讚揚し」「慈愛を行ない、仁もて衆生を救い」「光燈を以つて供養し人に施こし」「慈意を以つて衆生を視」「姦味を絶ち、十善もて人を化し」「慈善を説き」「正淨を行ない醫藥もて人を救い」「慈仁を行ない衆生を杖うたず」「地を視て行き蟲命を踐まず」「手もて有苦の衆生を扶接し」「四攝を行ない衆生を攝取し」「淨心を以つて善人を供養し」「衣服を施こし過を隠し惡を蔽い」「道

を平治し棘刺を去り」「華綺を服さず人を沐浴せしめ」「法を説いて衆生を引接す」(出三界外樂門)るなど實に様々の利他行が説かれる。これらのうち、「法を説いて衆生を引接す」という項目が、更に善友勸奨門として門を別けて説かれ、積極的に不信者を歸依せしむべく勸誘することが強調されている。

また「勸請す、衆生の戒善を修行して諸々の徳本を具うることを。勸請す、諸佛の衆生を救護して法を説き久しく住せんことを」(勸請増進門)と、十方の一切佛より以下十方の四惡趣に至るまでのすべてのものが、より一段上の境涯へと到達するようにと佛に祈念すべきことが説かれ、更に、衆生を三界の獄より引導し残らず佛道を得しめんが爲に、すべての他の善行に隨喜すべきことが言われ(隨喜萬善門)、一切のものをともに眞妙の境・解脱道に向かわせるべく廻向すべきことが言われ(廻向佛道門)、最後に、すべての者が六根の正しきを得て解脱を獲得せんことが祈願さるべしと説かれ(發願莊嚴門)る。

その利他の行爲は際限のないものと言ふべく、徹底した自己反省を経てしだいに成就される自己の無化にともなつて、淺から深へ、狭から廣へと、利他行の質と量とが變化していく。そしてまた、このような利他行の實踐が開花結實することによって、自己の無化も、語の眞の意味において達成される。であればこそ、自己一人のみが解脱道に入るをいさぎよしとせず、これまで積み重ねた精進修行の功徳のすべてを諸惡報の具備せるこの穢土の衆生にふりむけるべく、勇猛邁進する人こそ眞の大乗の士であり、救苦を資糧とし拔惱を要行と爲す菩薩行の實踐者である(大忍惡對門)と、彼は言うのである。

五、結びにかえて

以上、見て来たように、蕭子良の思想は、生來の感受性と成長過程での儒家的教養の攝取ともとづく經世濟民への志向と、早くより認められる清尙の氣風にもとづく自得達生への志向と、これら兩者を包攝しつつ、更に生死輪廻の世界から自己を超脱せしめる身心脱落への志向との三者によって形成されている。

佛敎を根底にすえて儒敎と老莊とを統括するという三敎調和的佛敎理解は、六朝士人の佛敎理解としては、よく見受けられるものである。だが、その共通性のゆえに彼の特色を見逃すわけにはいかない。彼の佛敎理解の特色を明瞭に認識する爲に、東晉末期の在俗信徒、郗超の奉法要と比較對照し、その同異を明らかにし結びにかえよう。

先學によれば郗超の佛敎理解の特色は以下の諸點にある。(一)精緻な論理的分析を缺き日常的實踐倫理が叙述の中心である。(二)報應禍福が重要關心事である。(三)儒佛折衷の態度が強く中庸・論語・易の引用が見られる。(四)個人的解脱よりも他者の救濟を強調する。(五)報應禍福を超えた涅槃の境地が忘心によって達成されるとするのは、郭象の無心の解釋と近似している。(六)佛敎理解と現實生活が必ずしも一致せず、そこに中國士大夫佛敎に内包する重要な問題が内包されている。これらの他、強いて指摘するまでもないとして明記されなかつたと思われるものとして、執拗な自己反省の姿勢がある。これも特色の一つとしてあげられるであろう。

このような郗超の佛敎理解と蕭子良のそれとを比較すると、兩者の間には多くの共通性が認められ、これによって、六朝士大夫の佛敎理解の一つの型を示すものだとひとまとめにすることもできるが、ただその場合にも蕭子良には以下のような特色の存することを銘記すべきである。

(一) 佛教を奉行する概要を説くにとどまらず、その実践の細目を委細限なく説き盡くさんとした。(二) 東晉末宋初より熾烈になった三教論争の影響もあってか、内外道俗を辨別した上で、外を内に包み、内外の區別を究極において撥撫する爲の論理が明確に提出され、三教調和の論理的根據が與えられている。(三) 實踐への志向が文字面のそれに止まらず具體的な自行利他の行爲として實踐されている。(四) 修行のあり方が、通り一遍の解説でなく、實際の經驗をふまえた。境涯の螺旋的上昇という形式で考えられている。(五) 三寶への歸依を説き自省を力説するだけでなく、三寶への禮贊にまで進んでいる。(六) 利他を祈念するだけでなく、他者を誘引し、他者の濟度を實現すべく勸奨・勸請・廻向が力説されている。以上の諸點がとりわけ郁超とは異っており、これを蕭子良の特色として注意すべきであらう。

以上、要するに、本論において強調したことは次のとおりである。郁超を隔たること約百年、宋末南齊初に至るに及び、士大夫達の中に佛教に對してかなり深い理解を示すものが生まれてきた。その當初より、士大夫達の佛教理解は知解と實踐との間にややもすれば不一致を露呈したり、もしくは利他行を缺いた自行獨善の域にとどまる^{四〇}ことが多かったが、そうした情況は、やがて徐々に變化して、自利利他を兼具せる實踐行として把握されはじめる情況へと移向成熟していく。まさに、そうした方向を代表する人物として蕭子良の名が注目されるというのである。

注(1) 小笠原宣秀氏「南齊佛教と蕭子良」(支那佛教史學三卷二號)は、時代背景、經歷と信仰、周邊人物、南齊佛教での地位など多角的に考察し、蕭子良の佛教信仰の全體像を如實に浮かび上らせてくれる好論文であるが、小論文による概括である爲、十分な検討が盡くされていない憾

みが残る。この論文をふまえて、ここでの指摘を個別にとり出して考察を加えたものに、たとえば、周邊人士の信仰の實態を明らかにした撫尾正信氏「南朝士大夫の佛教信受について」(佐賀龍谷學會紀要五號)、淨住子の抄略とされる淨行法門の資料的性格や構成および思想内容を考察した鹽入良道氏「文宣王蕭子良の淨住子淨行法門について」(大正大學研究紀要四十六輯)、思想的立場や政治との關わり梁武帝への影響および佛教觀などの點で諸論を補正せんとした若槻俊秀氏「蕭子良の佛教信仰の性格」(中國哲學史の展望と摸索)などがある。本論文は、鹽入論文の資料批判の成果をふまえた上で、正史・僧傳及び關係資料を利用しつつ、蕭子良における三教調和の實態、その論理的關係および知解と實踐との關係などを明らかにしようとしたものである。

(2) 鹽入論文2頁に「政治の實權を持ち得ず不遇に終った……」とある。またこの事件の真相と意義については、吉川忠夫氏「沈約の傳記とその生活」(東海大學紀要文學第十一輯)に考察がある。

(3) 子良が劉歊の講筵に列したとの明文はない。ただ劉歊傳に「永明初、……子良請爲征北司徒記室、……歊……儒業冠於當時、都下士子貴游、莫不下席受業、……住在檀橋、瓦屋數間、上皆穿漏、……子良親往修謁、七年表武帝爲歊立館……」とあるのを考慮すれば、かく考えることも許されよう。

(4) たとえば南史卷六、卷十八、卷廿一、卷廿四、卷廿六、卷卅、卷三一、卷卅二、卷卅六、卷卅八、卷卅九、卷四十六、卷四十八、卷五十、卷五十七、卷五十九、卷六十、卷七十、卷七十二、卷七十五、卷七十六などを参照。

(5) ここでは、「道心」と「俗情」とを慧皎の語から借用しただけで、その論理をいうわけではない。道俗相即の論理は、私見によれば莊子郭象注や列子張湛注などに違う言葉ながら、すでに十分に用意されているのではないかと考えられる(拙稿「郭象の思想について」集刊東洋學24

「張湛の思想について」日本中國學會報24)。にもかかわらず、これらがどこまで血肉化されていたのか疑われることは、南齊書高逸傳論において老莊神仙をひくくめたる道家の立場が、眞俗分離もしくは本末同無であつて、決して即眞是俗ではないとして付けられていることによつても明らかであろう。

(6) 僧祐が「公は毎に、大乘經は淵深にして滿道の津涯、正法の樞紐なり、而るに近世陵廢して敦修するもの或る莫く、本を棄て末を逐い、功を繁論に喪えりと以い、故に即ち律座に於いて柔、次等諸論師をして成實を抄比し、繁を簡し要を存し、略して九卷と爲せり」(出三藏記集卷十一、略成實論記第六)と言ふような事情の下で作製された抄成實論を含めて、蕭子良にかかわるとされる數多の抄經が僧祐の新集抄經錄に記録されているが、たといこれらが、彼の下に參集した諸僧の手になるものであるとしても、こうした事業を推し進めた背景に、「本を棄て末を逐い、功を繁論に喪える」徒輩によつて、解脱への津涯、樞紐たる大乘經の眞價が見失われつつあるという子良の危機感があつたことが指摘されるべきであり、子良が、そうした危機感を抱くには、彼にそれなりの博い知識と深い思索のあることが前提になる。

(7) 鹽入論文3頁にこれらの直撰のみでないことを指摘するが、納得できる見解と思ふ。

(8) 鹽入論文は、淨住子を文宣王子子良の作に歸着し、かつ道宣の統略淨住子淨行法門は、敬重正法門に見える、佛教の東漸年代と經典の卷數の食違ひ、および易州石經朔州恒安石窟をめぐる記事の問題の二大疑案が存在するにもかかわらず、多角的に考察すると、これら一部に後人の附加の考えられることはありえても、そのほとんどは、道宣が淨住子を忠實に統略・略成したものと見てよく、道宣の改竄は考えられない(7頁〜13頁)としている。

(9) 佛教受容をめぐる内外問題、輪廻應報問題の検討は多くあるが、たと

えば拙稿「古今と華夷」(東北大學文學部研究年報27)「漢魏時代の死生報應觀」(吉岡博士還曆記念(道教研究論集)がある。

(10) 撫尾論文は55頁に「道教に對して何ら對立的な態度はとつていない」とし、これに對して、若月論文は48頁に「儒佛を融合した立場をとり、道教については對立的立場をとる」とし、對立的見解を示しているが、兩論ともに淺解ではないかと思われる。

(11) 若月論文46頁に「佛教についてかなり高度の知識をもつていたはずである。それが三世報應というところで止まつてゐるように見えるのは不思議なこととされねばならない」とあり、49頁にその理由などを考えられている。また森三樹三郎氏「六朝士大夫の精神」(大阪大學文學部紀要3にも「六朝士大夫の佛教信仰において最も重要であつた問題、……それは三世報應の説にはかならない」(86頁)「たとへ、このような佛敎觀が佛教の理解の仕方としては最も程度の低いものであるとしても、重要なことは、六朝の士大夫が、かかるものとして佛教を理解してゐたという事實である。」(87頁)と見える他、先學の諸論にしばしば見られる指摘である。だが人天の勝果を得べく輪廻に拘泥するといふのであればともかく、輪廻を超え出でんが爲に輪廻を問題にする立場までも、六朝士人の理解の低級なるを示すものとして一括するのは、佛學に不案内の筆者にはわかりにくい、識者の御教示をお願い致したい。

(12) 撫尾論文は、前掲森論文の概括をふまへつつ、小笠原論文の實踐的性格であるとの評價を修正すべく、主に玄談清言の性格を明らかにしようとしたものであるが、必ずしも納得のいくものとは思えない。

(13) 淨行法門の構成・行論が、通り一遍の理路整然たるものではなく、法門がしだいに説き明かされていく過程で同類の課題が繰返して提出されていることは、恐らくは懺悔についての自らの實踐が裏付けとなつていからだと想定しなければ、容易に理解しえないのではなからうか。

(14) 若月論文は43頁で爲政者の理想像を菩薩の姿にみていると指摘する。

まさしくそうであろう。梁武との關連を言わんがためにことさらに爲政者をもち出すのはどうか？447頁で十地經にかかわって「蕭子良にとつては、修行という實踐的なものが重要であると思われたのだ、と考えてよいかも知れない」とためらいがちに吐露している見解を一步進めて、「孟景翼に十地經を與えたことや武帝に菩薩たるべしと勸めたように、菩薩行こそが人たるものの實踐の眼目であつた」と言つても大過なかるう。

(15) 福永光司氏「都超の佛教思想」(塚本博士頌壽記念佛教史學論集)、同「佛教信仰の要義——(日譯奉法要)——」(塚本善隆氏中國佛教通史第一卷所收)

(16) 士大夫社會全體としてそうした情況になつたといふのではない。またこうした情況が道俗兩者を通じてはじめて生れて來たといふのでも決してない。在俗信者の中の限られた少數の人々の間にこうした情況が生まれてきたと言いたいのである。