

東晋時代における礼敬論争の特徴について

遠藤祐介

はじめに

東晋時代における礼敬論争の特徴について

後漢初期頃に中国に伝来したとみられる仏教は、それから約三百年の時を経た東晋時代になつて、ようやく広範に士大夫の間に浸透し始めた。皇帝を頂点とする東晋士大夫層は儒教的秩序を国家体制の依拠とすることによって、その地位の正統性を確保していた。したがつて、出世間を掲げて沙門を儒教的秩序の外に置き、皇帝支配体制から逸脱しようとする仏教の思想や行動様式に対し反発する動きが現われたのも当然の帰趨である。その動きの端緒となつたのがいわゆる礼敬論争である。儒教的秩序に従えば、沙門は臣下として皇帝に跪拜せねばならない。しかしこれを信奉する士大夫（以下、奉仏士大夫と記す）は、沙門は「方外の士」であり儒教的秩序の枠外にあるので跪拜の必要はないと主張したため論争になつたのである。この礼敬論争は東晋時代に初めて起きて以来、決定的な結論が出ることのないまま、唐代に至るまで断続的に発生した。⁽¹⁾

第一次礼敬論争は咸康六年（三四〇）に（以下、咸康論争と記す）、第二次礼敬論争は元興元年（四〇一）に

発生した（以下、元興論争と記す）。咸康論争では、皇帝の私的な場では沙門は跪拜をする必要はないが、公的な場では跪拜をせねばならないというように、皇帝の会見の場に応じて礼敬の方法を変えることで決着をみた。そして元興論争では糺余曲折を経て、最終的には公私いずれの場においても沙門は皇帝に跪拜する必要はないというように、仏教側の主張に沿う結果となつたのである。

礼敬論争における仏教側の主張の基礎理論は、元興論争の時に王謐と慧遠によつてほぼ完成され⁽³⁾、元興論争は礼敬論争の歴史の中では重要な結節点だと言える。これまで咸康論争と元興論争をそれぞれ個別に考察した研究はなされてきたが⁽⁴⁾、咸康論争と元興論争の間の六十年間に積み上げられた様々な文化的要素の影響や、両論争の関連性に対する関心は非常に希薄であつたと言わざるをえない。すなわち元興論争で慧遠や王謐が主唱し後世まで継承される論の内容が、咸康論争を下敷きとしてどのような過程を経てできあがつたのかという点や、これまで儒教側の旗手とされてきた庾冰と桓玄の思想的立場と彼らが論争を起こした狙いの独自性については論及されていないのである。本稿ではこれらの問題点を踏まえつつ、礼敬論争の端緒であり、同時に基礎的理論が構築された東晋時代の両論争の特徴について明らかにしていきたい。

一、咸康論争の特徴

咸康論争から元興論争までの展開を論ずるにあたつて、本節ではまず咸康論争の特徴を明らかにしておこう。これまで奉仏士大夫が、沙門が皇帝に礼敬しないこと（以下、「沙門が皇帝に礼敬しないこと」を「不礼敬」と記す）について非常にこだわる様子は描かれてきたが、彼らが不礼敬に固執した理由については考対されていない。士大夫の地位を保証するものが儒教的秩序であるにもかかわらず、自己の地位の安泰を脅かすことになるか

東晋時代における礼敬論争の特徴について

もしれない仏教を信仰した理由とは、奉仏士大夫にとつてかなり切実なものであることが想定される。そこで、咸康論争における仏教側の当事者、何充⁽⁵⁾に着目して、仏教が士大夫を強く引きつけた理由とは一体何だったのかを考察することから論を起こすことにする。

何充は東晋時代初期の重臣である。彼は建国の功臣王導の妻の姉の子として生まれ、王導から後継者として将来を嘱望された。また、何充の妻は東晋第二代皇帝明帝の妹であるため若い頃から顯職を歴任し、咸康論争が発生した第三代皇帝成帝のもとでは尚書令⁽⁶⁾という宰相級の重職を務めていた。以前論じたように、何充は咸康論争の際には、彼をも凌ぐほどの権勢を誇る庾冰を相手に論争し、最終的には「公的な場における不礼敬は許さないが、私的な場における不礼敬は容認する」という成帝の裁定に従つたのであつた。

何充は、儒教的秩序に基づく王権によつてその高位を保証されている士大夫の最たるものである。さて、それにもかかわらず何充は仏教のどのような要素を重視して、不礼敬の主張を掲げたのであらうか。

咸康論争における何充の上奏文からは、二つの重要な要素を読み取ることができる。それは、五戒と呪術である。上奏文では五戒について、

五戒の禁は實に王化を助く。昭昭の名行を賤しみ、冥冥の潜操を貴ぶ。徳を行うは忘身に在りて、一心の情妙を抱く。

また、

今沙門の慎戒は專専然として其の礼を為すに及びては一なるのみ。守戒の篤き者に至りては亡身して吝しまず。何ぞ敢えて形骸を以て礼敬を慢らんや。

と述べて、五戒は儒教道徳と合致して国家体制をより堅固にする働きがあると主張し、不礼敬によつて儒教的秩

序が乱されることはないとしている。

そして、呪術については、

夫れ詛さば損有るなり。呪さば必ず益有り。

とし、また、

焼香呪願を見わす毎に、必ず國家を先にして福祐の隆を欲す。

と述べている。ここでは、呪術の神秘的な効力と、これによつて沙門は国家の隆昌に貢献していることを指摘している。この五戒と呪術を媒介として、何充は仏教に傾倒していくのである。

何充が五戒を重んじたのは、実は上奏文にあるように国家体制を強固にすることが第一義だったのではない。何充は報應思想を信じて善行を積み、涅槃という理想境を追求すると同時に、地獄などの悪道に墮ちないようにするために、五戒を重視したのである。東晋の袁宏撰『後漢紀』卷一〇明帝紀下に、

又以為えらく、人死するも精神は滅びず、隨いて復た形を受け、生時の所行善惡に皆報應有り、と。故に貴ぶ所は行善修道なり。以て精神を鍊りて已まず、以て無為に至りて仏と為るを得るなり。：（中略）：王公大人は死生報應の際を觀て、矍然として自失せざるは莫し。

とあるように、東晋時代の奉仏士大夫は報應思想の影響を強く受けたのであり、何充も例外ではなかつた。『世說新語』排調篇所引の『晉陽秋』に、

何充は性仏道を好み、仏寺を崇修し、沙門に供給するに百を以て數う。久しく揚州に在りて吏民を徵役し、功賞は万をもつて計う。是こを以て遐邇の譏る所と為る。充の弟の準も亦精勤し、仏經を読み寺廟を營治するのみ。

と記されるように、何充が寺を建て沙門を供養するのも、報應思想の影響による行善修道の一環である。上奏文で五戒の重要性を主張したのは、善因によつて善果を得て、永遠の理想境に到達しようとする考えが根底にあつたことの表れである。

次に呪術について見てみよう。東晋時代の初期に王導や庾冰の兄庾亮など、多くの士大夫から高い評価を受けていた帛尸梨密多羅は呪術を得意とした。『高僧伝』卷第一⁽⁷⁾に、

密は善く呪術を持し向かう所皆験あり。

という記述が見られる。また同伝に、

成帝其の風を懷い為に刹を塚所に樹つ。

とあるように、成帝が帛尸梨密多羅の風を慕つてその墓所に寺を建立していることから、成帝も帛尸梨密多羅の呪力を信奉していたと推察される。この頃、北朝の後趙では呪力によつて仏団澄が重用されており、地域の南北にかかるわらず沙門は現実的な願望をかなえる呪術師としての役割も担つていたのである。

以上のことから、何充をはじめとする奉仏士大夫が特に五戒と呪術を重視して仏教に帰依していたことが確認された。さて、それでは五戒と呪術と不礼敬容認を求める主張との間にどのような関連があるのであろうか。何充の上奏文や成帝の詔を手がかりにして、奉仏士大夫の思考様式を解明することにしたい。

何充の上奏文では⁽⁸⁾、

今一に其れ挾せしめば遂に其の法を壊す。

というように、不礼敬が認められなければ仏法が壊れてしまう、つまり五戒や呪術の効用がなくなつてしまふと述べられている。ここでは、不礼敬と仏法護持の間にどのような関連性があるかという点には触れておらず、こ

れを見ただけでは当時の奉仏士大夫の思考様式を理解することはできない。しかし、両者の関連性について、両者の間に方外という概念を介在させることで理解できる。

成帝の詔に、⁽⁹⁾

其の信然を継ぐは尙に是れ方外の事なり。

とあり、沙門は方外の士であることが明言されている。方外の士は仏教伝来以前に『莊子』に登場するように、儒教的秩序の外にあって、宇宙の不思議な法則或いは真理に通じた人物とされる。咸康論争でも「幽微」・「幽昧」・「芒昧」の「神道」に通ずる人物とされている。何充などの奉仏士大夫は、沙門は方外に居てこそ、報應の道理や呪術に通ずることができ、もし沙門が儒教的秩序すなわち俗なる秩序に従うとそれら特殊な能力が失われてしまうと考えたのである。いわば伝統的な道家的な道家の発想を継承していると言える。

これを礼敬問題に即して言うと、方外の士である沙門の行動様式の一つに不礼敬があり、不礼敬の一事が実施されなくとも沙門の方外性が損なわれてしまい、方外性が損なわれると沙門は「道」に通じることができなくなることになる。何充は報應思想から見ても現世的に見ても不都合なこの事態を恐れたわけであり、国家に対するアピールとして、道に通じない沙門の呪術の効力はなくなることや、沙門に仏教の戒律を純粹に守らせないと國家に悪果を生ぜしめるということを主張したのだと考えられる。

以上に咸康論争期の奉仏士大夫の思考様式を考察してきた。儒教も仏教もそれぞれの理論を完全に押し通そうとすると、水と油の如く乖離したままである。こうして咸康論争では以前に論じた如く、⁽¹⁰⁾ 儒教的秩序を重視すると同時に仏教にも心を寄せた成帝の詔によつて、⁽¹¹⁾ 之れを家に修するは可なり。之れを国及び朝に修するは則ち不可なり。

という公私区分の裁定が下されて、儒教と仏教の住み分けが決められたのである。

二、元興論争への過渡期——哀帝期を中心にして

咸康論争では儒教と仏教の公私区分による住み分けで解決がなされたが、元興論争の帰結は咸康論争とは異なる。元興論争では、儒仏一致論—仏教は「宗」⁽¹²⁾すなわち「無限の時間や空間を含し万物を生み出す根源」を求めてるので、儒教とは自ずと行動様式を異にするが、視聽の及ばぬ奥深いところでは矛盾していないという論にしたがい、桓玄の裁定によって決着がつけられた。

咸康論争から元興論争に至る過渡期において、どのような思潮の影響を受けて東晋士大夫の礼敬問題に関する思考様式に変化が生じたのかという問題についてはこれまで考察されてこなかった。本節では両論争の過渡期に、奉仏士大夫が礼敬問題を考える際に、五戒と呪術以外にも儒仏一致論という新しい要素を加味するようになつたことを確認したい。

桓玄が王謐との論争の中で、

今主上は仏を奉じ親しく法事に接す。

と述べているように、第十代皇帝安帝は仏教を奉じて不礼敬を容認しており、この状況を改変すべく、桓玄は元興論争を起こしたのである。これまで、元興論争の背景となる安帝期における不礼敬の実態について、咸康論争期からどのような変化が生じていたのか、またいつどのように変化したのかという点が究明されていない。そこで、両論争の過渡期における礼敬問題の歴史を見てみると、過渡期においてすでに不礼敬の形態に変化が生じていたようである。以下に、その変容の過程を元興論争から遡及して見ていただきたい。

安帝の先代、第九代皇帝孝武帝の治世の記録を見ると、咸康論争で定められた公私区分が崩れていたことが確認できる。『晋書』卷九孝武帝紀に、

(太元)六年春正月、帝初めて仏法を奉じ、精舎を殿内に立て、諸沙門を引きて以て之れに居せしむ。とあり、公的な場に仏教を持ちこんでいる。また、『晋書』卷六四簡文三子伝司馬道子条を見ると、時に孝武帝万機に親します、但道子と酬歌するを務めと為す。姉珉尼僧は尤も親暱と為り、並びに其の權を窃弄す。

あるように、孝武帝は遊興にふけつて政治を顧みず、司馬道子や尼僧らが実權を掌握していた様子がうかがわれる。孝武帝が精舎を殿内に建てたことと尼僧と親しくしていったことを考え合わせると、何充が主張した沙門のあり方とは異なり堕落した形ではあるが、皇帝に対する礼敬は行われなくなつていたと見られる。

孝武帝の時代の記事からは公私に涉る不礼敬の実施を認めるることはできても、元興論争において仏教側が主張した理論の片鱗も見ることはできない。公私に涉る不礼敬の実施とは、果たしてこのような堕落した形で成し遂げられ、元興論争における理論は単なる後付にすぎないのであろうか。そうではないことは、更に時間を溯つた第六代皇帝哀帝の時代に、真摯な仏教信仰に基づく不礼敬が実施されたことや元興論争で主張された仏教側の理論の原形がすでにできあがつていたことから確認できる。

【高僧伝】卷第四竺潛傳に、⁽¹³⁾

哀帝仏法を好重し頻に両使を遣わして懇懃に徵請す。潛は詔旨の重きを以て暫く宮闈に遊び即ち御庭に於いて大品を開講し、上及び朝士は並びに善と称す。

あるように、哀帝は建国の功臣王導の従兄弟で初代皇帝元帝や第二代皇帝明帝にも重んじられた竺⁽¹⁴⁾潛を東晉の

都建康に呼び戻した。哀帝がかつて皇帝に礼敬をしなかつた竺潛を公文書である詔を出して都に招き、更に宮廷内に士大夫を集めて『大品般若經』の講義を開いたことは、成帝の公私区分を無効にして公的な場にも仏教を持ちこみ不礼敬を容認したこと意味するであろう。

竺潛のほかに、哀帝朝に清談仏教の雄として名を馳せた沙門として、支遁が挙げられる。⁽¹⁵⁾【高僧伝】卷第四支遁伝（以下、支遁伝と記す）に、

晋哀帝即位するに至り頻に両使を遣わして徵請して都に出しむ。東安寺に止まりて道行波若を講ず。白黒欽崇し朝野悦服す。

とあり、支遁も竺潛と同様、哀帝から帰依を受けて『道行般若經』の講義を行つたことが記録されている。また支遁伝所収の、支遁が建康に三年ほど滞在してから東山に帰る際に出した上書に、不礼敬が行わっていたことを示す内容が見られる。そこにはまず沙門の意義を説いた上で、

是こを以て哲王は南面の重きに御して其の風尚を欽わざるは莫く、其の逸軌に安んじ、其の順心を探り、其の形敬を略す。

と記してある。「哲王」とは具体的に哀帝のことを指し、「其の形敬を略す」とは不礼敬のことを指していると考えられる。このように竺潛招請と支遁の上書から、哀帝は不礼敬を容認したことが読み取れるのである。

それでは、哀帝をはじめとする奉仏士大夫は、仏教の何に価値を見出していたのであろうか。それは咸康論争の時と同様に五戒と呪術であり、また新たな展開としては咸康論争の際には幽微のこととして詳論を避けていた「宗」、すなわち本質に対する考察が盛んになり、仏教思想がこれに大いに寄与するようになつていて。つまり、宗を追究するための思弁的手段としての価値が新たに加わったのである。以下に、五戒・呪術・思想と不礼敬の

関係について見ていこう。

哀帝期における五戒・呪術と不礼敬についての見方は、何充の見解と同じである。支遁伝所収の哀帝への上書で沙門の意義を説いた箇所に、

虚玄の肆に遊びて内聖の則を守り、五戒の貞を佩びて外王の化を毘く。無声の樂を諧えて自得を以て和と為し、慈愛の孝を篤くして蠕動を傷つくる無く、撫恤の哀を銜みて永く不仁を悼み、未兆の順を秉りて遠く宿命を防ぐ。

と記して五戒と報応の重要性に触れ、

君は君たりて下に親撫無く、神は神たりて呪するも靈を加えず。玄德交被して民は冥祐を荷い、恢恢たる六合は吉祥の宅と成り、洋洋たる大晋は元亨の宇と為る。常に無為にして万物は宗に帰し、大象を執りて天下自往す。

と記し、至高の境地に達すると皇帝も仏も何ら作為のない無為の状態で、自然に國は治まり民も幸福になると考えられたのである。ここでは理想境を述べていてことに付隨して、靈妙な働きとしての呪術に言及していることにも注意したい。これまで呪術は文化水準の低い胡族が支配する華北に展開し、東晋では神仙方術的仏教から清談仏教に進展したという見方が主流となってきたが、⁽¹⁾ 清談仏教の代表的論師である支遁の上書からは、依然として呪術が重視されたことが看取され、咸康論争との連続性を無視することはできない。宗の究明を主眼とする思想的因素、いわゆる清談仏教の要素は成帝期にもすでに竺潛が活躍していたことからわかるように萌芽として存在し、哀帝期にはそれが成熟して前面に出るようになつたというべきである。

佛教思想に傾倒した奉仏士大夫は不礼敬を実現するにあたり、儒教を重んじ仏教を胡族の教えとして退ける伝

統的立場に立つ士大夫に対する対して、仏教と儒教には矛盾がないことを思想的方面から説明せねばならない。この状況に打開策を与えたのが儒仏一致論である。

先に引用した五戒と報應について述べた支遁の上書の中で、善行として「無声の樂を諧え」、「慈愛の孝を篤くし」、「不仁を悼む」ことを挙げ、五戒の内容が述べられるべき箇所で儒教倫理が援用されている。咸康論争の詔で「五戒の才善は粗人倫に擬似す」⁽¹⁸⁾と述べられ、仏教と儒教倫理の類似性は指摘されていたが、支遁は一致したものとして見ていたと考えられる。『弘明集』卷第三所収、支遁と交友関係のある孫綽の『喻道論』⁽¹⁹⁾には、

周孔は即ち仏なり、仏は即ち周孔なり。蓋し外内之れを名づくるのみ。：（中略）：周孔は極弊を救い、仏教は其の本を明らかにするのみ。共に首尾を為して其の致は殊ならず。即ち外聖に深浅の跡有るが如し。

とあり、周公旦や孔子といった儒教的聖人と仏は本質的に同じであり、仏はその本質を直接示し、周公旦や孔子はその時代に適合した方法を用いて国を治め人々を救つたのだとの見解を示した。儒教に対する支遁の思考方法は孫綽と同じであろう。つまり、礼敬問題においては五戒を糸口として儒仏一致論を用いて儒教との衝突を回避し、本質を説く仏教の行動様式である不礼敬の正当性を提示したのである。

さて、公私に涉る不礼敬の実施は哀帝期から更に溯れるであろうか。成帝期と哀帝期の間、第四代皇帝康帝と第五代皇帝穆帝が仏教を信仰した記録は見られない。『南朝仏寺志』卷上に康帝の褚皇后と穆帝の何皇后が寺を建立し仏教を信仰した記事が見られるが、皇帝が仏教を奉じた記録は存在しない。そのため、康帝期と穆帝期に成帝の決定を改変したかどうかは定かではない。いずれにせよ、竺潛や支遁を重視して仏教を好んだ哀帝の時代にそのターニングポイントを見出すことが最も妥当であろう。

三、元興論争の特徴 I —王謐の立場—

元興元年、桓玄は八座に沙門は王者に礼敬するべきとの見解を開陳し、これに対しても八座は、⁽²¹⁾

王謐は別答を以て公の難に答える。

と返答し、吏部尚書と中書令を兼職する宰相級の重臣で仏教に造詣が深い王謐を桓玄の論争相手に指名した。從來の礼敬論争の研究では慧遠撰『沙門不敬王者論』の内容吟味に終始し、元興論争の大部分を占める桓玄と王謐の論争の検討は殆どなされていない。王謐の論は、ただ慧遠の『沙門不敬王者論』の亜流にすぎないと認識され注目されなかつたようである。⁽²²⁾しかし、朝廷における礼の様式を実務的に決定するには、朝廷内の見解をまとめることが重要であり、慧遠よりもむしろ朝廷の重臣達を従わせることに心血が注がれるのはなかろうか。元興論争における桓玄と慧遠とのやりとりはわずかに一通ずつなのに対し、桓玄から王謐へは五通、王謐から桓玄へは四通の書状が送られている。書状の行き交う回数から見ても、元興論争に占める王謐の重要性は見逃せない。桓玄や八座が、桓玄の論争相手として王謐を選んだことには、王謐にある二つの要素が主要な原因となつたと考えられる。その第一は王謐の出自であり、第二は王謐の仏教に関する造詣の深さである。

王謐の出自を見ると、王謐は建国の功臣王導の孫であり、東晉王朝における最高門閥の琅邪王氏の出身である。⁽²³⁾六朝時代は門閥貴族の時代であり、朝廷での出世は主に出身がどの門閥であるかが最も重要な基準であった。桓玄が実権を掌握しているとはいえ、朝廷の方針を決定する時にはまず王謐の意向を慮るはずであり、王謐を納得させれば他の士大夫もこれに追随することが期待されるのである。

次に、第二の要素として指摘した王謐の仏教についての造詣の深さを見るところにする。『出三藏記集』卷第一

二所収陸澄撰『法論目録』⁽²⁵⁾に、王謐と沙門の間で交わされた多くの問答が収録されている。その内容は次の通りである。

〔鳩摩羅什との問答〕

『問涅槃有神不』・『問仏成道時何用』・『問法身』・『問成仏時断何累』・『問七仏』・『問仏法不老』・『問精神心意識』・『問十數法』・『問神識』

〔高麗本『大藏經』に鳩摩羅什との問答とされるもの〕

『問清淨國』・『般若法』・『般若稱』・『般若知』・『問般若是實相非』・『問般若薩婆若同異』・『問無生法忍般若同異』・『問礼事般若』・『問仏慧』・『問權智同異』・『問菩薩發意成仏』・『問不見彌勒不見千仏』

この他、竺法師との問答『問滅度權実』、外国沙門との問答『問實相』、名を記されていない法師との問答『問得三乘』・『問三帰』・『問辟支仏』・『問菩薩生五道中』、桓玄との問答『心無義』と元興論争における王謐もと桓玄の問答『桓敬道与王稚遠書往反九首』⁽²⁶⁾が収められている。慧遠が鳩摩羅什と交流したのと同様に、王謐も鳩摩羅什との問答を頻繁に繰り返したことは、王謐の仏教理解の水準がかなり高いことを示している。

桓玄が礼敬論争で奉仏士大夫の中でも白眉である王謐を説き伏せることができれば、他の士大夫も桓玄に従うであろう。これに比べれば、桓玄が慧遠を説き伏せる必要性は必ずしも高くないのである。これまで、桓玄の最大の目標は慧遠を従わせることにあつたとされてきたが、桓玄が最後に慧遠に礼敬問題を諮問したことは、王謐を説服した後の付隨的行為と見るべきであろう。

さて、元興論争において奉仏士大夫を代表する王謐の主張とはどのようなものであろうか。ここでは二つの側

面から検討してみたい。第一は礼敬問題のターニングポイントとなつた哀帝期の仏教との比較、第二は慧遠と王謐の論調の差異を知るために『沙門不敬王者論』と比較することである。

前節で見た通り、哀帝期の士大夫の間では、報応と呪術に重点を置いた仏教に並行して、宗を追及する清談仏教が興起し、儒仏一致論によつて仏教と儒教の摩擦の解消がはかられていた。まず、元興論争における王謐の論を読み取ることで、哀帝期から約四十年後の代表的士大夫である王謐と哀帝期の士大夫の思考様式の連続性を確認しておこう。

従来の研究では哀帝期以降の士大夫が清談仏教に熱中して、呪術に対する関心は失せてしまつたかのごとく認識され、王謐の理解についても例外ではなかつた。しかし王謐の論からは、仏教が中国に伝来して以降士大夫が脈々と抱きつづけてきた関心事、報応と呪術に対する重視の姿勢が看取される。

夫れ神道に教えを設くるは誠に言を以て弁じ難し。意以為えらく大いに靈奇を設け、示すに報応を以てする
は、此れ影響の実理に最たり。仏教の根要なり。⁽²⁷⁾

これは、「仏教の根底にある道と不可思議な現象を見せることは関係ないよう」に、沙門が法服を着ることと道も関係なく、儒教の聖人こそ道を極めたものだから儒教に定める「とく王者に礼敬するべきだ」とする桓玄の論に反論したものである。王謐は、道を言葉で説明するのは容易なことではないが、「靈奇」すなわち不可思議な現象を起こして、報応の論を説くことは実理にかなつており、仏教の最も重要な要素であると規定している。こでは呪術という言葉を用いていないが、靈奇は沙門の呪術によつても引き起しきられるので、王謐が呪術の効力を信じ期待もしていたと考えて問題あるまい。

王謐はこれと同時に儒仏一致論も展開している。⁽²⁸⁾

常に以為えらく周孔の化は其の甚弊を救う。故に言迹は一生に尽きて万劫の塗を開かず。然るに遠く其の旨を探れば亦往往にして尋ぬべし。孝悌仁義明らかに謀らずして自ずから四時の生殺に周れば則ち矜慈の心見わる。又屡々仲由の問を抑うるも亦深旨有るに似たり。

周孔の教えは、人間の一生について論じたもので永遠の真理には達していない。しかし、儒教の教えは仏教が教える人間の生き方にはかなつてゐる。このように王謐は論じており、哀帝期の儒仏一致論と合致している。王謐は報応と呪術を重視し、なおかつ儒仏一致論を援用している。このことから、王謐の礼敬問題に取り組む姿勢の基礎には哀帝期の思考様式があり、そこに更に新たな知見を加えて論を精緻にしていったのだと考えられる。

これまで、王謐の論は慧遠の『沙門不敬王者論』の影に隠れてしまい、慎重な検討を加えられることはなかつた。慧遠の『沙門不敬王者論』は元興論争後に撰述されたものであり、その整備された体系と内容の緻密さに、王謐の論が及ばないのは当然である。しかし論の精粗にかかわらず、元興論争という事件の解明を目標とした時、奉仏士大夫の代表たる王謐が論争に際してどのような見解を桓玄に提示したのかと、ということを明らかにせねばならない。ここでは、特に哀帝期の思考様式からの連続性に着目し、四十年の時を経て王謐がどのような知見を上積みしたのかという点を見ていきたい。また、これと並行して慧遠の思想との比較もできるよう、便宜上『沙門不敬王者論』の章立てに即して見ていこう。

慧遠の『沙門不敬王者論』⁽²⁹⁾は在家・出家・求宗不順化・体極不兼庇・形尽神不滅の五章から成つてゐる。この章立ての順に従つて王謐の論を見ていくと、王謐は在家と出家について、君臣の敬に至れば則ち理は名教に尽く。今沙門既に王侯に臣たらず。故に敬は之れが与に廢するのみ。

と述べて、王侯に臣下として仕える在家の者は王者に礼敬せねばならないが、沙門は臣下ではないので礼敬の必要なしとしている。この論旨は慧遠の論に一致する。

次に第三章求宗不順化と第四章体極不兼応に関する王謐の見解を見ると、⁽³⁰⁾

夫れ君道通生せば則ち理は造化に同じなり。夫れ陶鑄敷氣の功は則ち弘し。未だ裏くる所に謝恵して理本に暎感すること有らざるは何ぞや。良に以えらく冥本は幽絶にして物象の挙ぐる所に非ず。運通の理妙は豈能夠の能く酬いるところならんや。

と述べている。化とは天地造化の働きである。化によつて世間にあらわれた様式が迹である。本質的な宗を求める場合には、迹はもちろんのこと、迹を作り上げる化にもとらわれてはいけないということである。これも慧遠の第三章求宗不順化に見える所説に合致する。

第四章体極不兼応の要旨は第三章求宗不順化と非常に密接に関連しており、宗と迹の関係性を論じたものである。慧遠は、

理に或いは先に合して後に乖する有り、先に乖して後に合する有り。先に合して後に乖する者は諸仏如来則ち其の人なり。先に乖して後に合する者は歴代君王未体極の主斯れ其の流なり。⁽³¹⁾
と述べ、仏は宗をおさえた上で様々な迹を示してみせるが、未体極で宗をおさえていない王者は迹を寄せ集めて道理を求めているが結局宗に達することはできないと論じている。先に挙げた王謐の論においても、「冥本は幽絶にして物象の挙ぐる所に非ず。運通の理妙は豈能夠の能く酬いるところならんや」と述べられており、これを詳論すれば慧遠の所論に繋がるのである。

王謐は最後の第五章形尽神不滅に関する内容は述べていない。確かに礼敬問題から派生する点についても明解

な論を精緻に展開したほうが仏教側の主張が一層強固にはなるが、肉体と精神に関する議論は宗と述の関係を論ずる儒仏一致論に直接関わるものではなく、礼敬論争の帰趨に与える影響は少ない。それゆえ慧遠の『沙門不敬王者論』を待つまでもなく、宗と述の関係を説明した王謐の論は礼敬論争に必須の内容を論じていたと言える。以上に見てきたごとく、王謐は哀帝期の士大夫の思考様式の上に慧遠の『沙門不敬王者論』に合致する論を積み上げて、桓玄に対抗したのであった。

四、元興論争の特徴Ⅱ　—桓玄の立場—

元興論争の特徴を解明するためには、論争を惹起した当事者である桓玄の立場も明らかにせねばならない。さて、「礼敬論争における儒教側の当事者は王法によつて仏教を支配下に置くことを目指していた」とする点で先行研究の見方は一致している。確かに桓玄の所論は儒教の論理に基づいて、儒教一尊の論を展開している。しかし、その反面で桓玄には、庚冰と違つて仏教を重視する思想や行動を見ることができるし、元興論争においては最終的には不礼敬を容認する判断を下した。もし桓玄が儒教一尊の人物であったとしたら、このような結果には至らないはずである。

桓玄が儒教一尊であるにもかかわらず不礼敬を許容したとする先学の解釈の中には、その理由を「王者の寛容」や「桓玄の実力不足」³²⁾に帰するものがある。しかし、本当に王者の寛容を示すのであれば、はじめから論争を提起しないであろうし、提起したとしてもあれ程繰り返し論を戦わせるということも考えにくい。また、桓玄の理論的、実際的な実力不足という解釈は、儒教側の論理が一つの体系として整合性を保持していることや、元興論争発生の翌年、元興二年（四〇三）十二月に東晋朝から皇位を簒奪する程の実力を蓄えていた事実を見ると疑問

に思われる。桓玄が持つ儒教尊重の姿勢を考慮にいれることは当然だが、本節ではそれに加えて仏教に対しても造詣が深く、時には敬意を示していたという事実も加味して、元興論争における桓玄の立場と論争を惹起した狙いを再検討してみたい。

桓玄は元興論争で礼敬問題について王謐と論争するほか、前節で挙げた陸澄撰『法論目録』に見えるごとく「心無義」についても王謐と論を戦させていた。桓玄は単に儒教の教養を有するのみならず、当時の仏教教義の内容についても造詣が深い士大夫であったと見られる。『高僧伝』卷第六慧遠伝⁽³³⁾に、

後に桓玄は殷仲堪を征し、軍は廬山を経、遠に虎渓を出づるを要むるも、遠は疾に堪えずと称す。玄自ら山に入る。⋮（中略）⋮遠に見ゆるに至るに及び覚えずして敬を致す。

とあり、桓玄は自ら廬山の山中今まで慧遠に会いに行き対面すると、思わず慧遠に礼をなしたと記されている。このことから、桓玄が慧遠に強い関心を抱いていたことがわかるが、これは慧遠個人の高潔な人格に対する関心だけではなく、仏教に対する強い関心があるからこそ、仏教の第一人者慧遠に面会しに行つたと見るべきである。

それでは、儒教も仏教も重視する桓玄の立場をどのように理解すべきであろうか。それは、儒教側の士大夫の意見を退けて不礼敬を決定して、元興論争に終止符を打った桓玄の詔の見解⁽³⁴⁾に見ることができる。

之れを置きて己^{おの}りせしむるなり。亦是れ九流を兼愛し、各々其の道を遂げしむ。

これは、九流すなわち様々な学派の主張を認めて、それぞれのやり方で道に到達させればよいとする立場の表明である。「儒教のみ重んずる桓玄が寛容を示した」のではなく、「桓玄の実力不足」でもなく、儒仏ともに重視する桓玄が念願の皇位篡奪を果たした後、最終的に自分本来の意思を示したと考えられる。このように考えると、

なぜ桓玄が礼敬問題を提起したのかという疑問が浮上してくる。これを解決するためには、桓玄の思想的理解と併せて政治的な思惑も検討せねばならない。

第二節で述べたように、孝武帝は弟の会稽王司馬道子や尼僧との遊興に溺れていた。桓玄が都の建康で政権を掌握するためには、司馬道子とその子司馬元顕を除かねばならなかつた。司馬道子を建康から追放し、司馬元顕を誅殺して政権の奪取に成功した後まもなく、桓玄は元興論争を起こしたのである。政権奪取の当初は司馬道子派の肅清が行われた時期であり、桓玄は品行治まらぬ沙門を還俗させる方針を打ち出した命令書、いわゆる「沙汰」⁽³⁵⁾の中で、

京師に其の奢淫を競い、榮觀は朝市に紛る。……（中略）……其れ此れに違う者有らば皆悉く道を罷めしめよ。
所在に其の戸籍を領して嚴に之の制を為し、速やかに之れを申下し并びに上に列せよ。唯廬山は道德の居る所なれば搜簡の例に在らず。

と述べていることから、司馬道子と乱行をともにした沙門が主な肅清の対象に挙げられたことが推察される。ただし、慧遠がいる廬山は例外とされていた。慧遠は「与桓太尉論料簡沙門書」を著し⁽³⁶⁾、この桓玄の「沙汰」による綱紀肅正に賛意を表している。

自己の政権を樹立したばかりの桓玄の仏教に対する政策においては、綱紀肅正が最大の眼目になつていて考えられる。板野氏は、元興論争で桓玄が沙汰問題に言及していないにもかかわらず、慧遠が桓玄に対する答える中で沙汰問題に触れたことを挙げて、「慧遠に於て沙汰問題が礼敬問題に關係づけられるのも当然である」としている。⁽³⁷⁾というのは、沙汰と礼敬の両問題は王者が仏教を規制するという点で全体と部分の関係にあつたと、板野氏は考えられたからである。しかし「沙汰」には礼敬問題が全く触れられておらず、礼敬問題を「沙汰」の一

部分だとは言えない。両問題は、桓玄の政策すなわち沙門の綱紀肅正という意図の下でそれぞれ別個の目的を達成するために提起されたのだと見るべきである。沙門の綱紀肅正には、政敵司馬道子派の沙門の肅清という政治的意図とともに、遠からぬ未来に即位する自分の手で仏教界全体の浄化もなしとげようという意図があつたと考えられる。前者の意図は「沙汰」によつて、後者の意図は沙門に礼敬させて自己の管理下に置くことで実現しようとしたのである。

沙門は方外であることを楯にして、様々な特権を享受していた。皇帝に対する不礼敬はその象徴である。桓玄には仏教の活動自体を規制する意図はないが、沙門の綱紀肅正を徹底するためには、まもなく自分が手にすることになる皇帝権力を介在させる必要性を感じたのであろう。そしてそれにもかかわらず一度提起した礼敬問題を取り下げた理由としては、第一に司馬道子派の沙門の肅清が完了したこと、第二に沙門の綱紀肅正が実効を挙げつつあつたことが考えられる。このようにして、桓玄は即位に際して彼本来の所信である兼愛に基づいて不礼敬を容認したのであつた。

おわりに

本稿では咸康論争以降における奉仏士大夫の関心事と礼敬問題の繋がり、咸康論争と元興論争の過渡期における礼敬問題に関する理論の緻密化の過程、元興論争における王謐の思想的影響力の再評価、桓玄の思想的立場と政治的立場の再検討をしてきた。東晋時代を通じて、奉仏士大夫の関心の根底には報応思想に根差した理想境の追求があり、また現実生活に直接に関係する呪術の効力に大きい期待が寄せられていた。この関心や期待が、奉仏士大夫による仏教を護持する動きや仏教に関する理論的探究の発端となつた。一見したところでは報応思想と

呪術は礼敬問題と強い結びつきはないよう見えるが、沙門がその方外性を保持するからこそ、よき報応が得られてそれを衆生に及ぼすことができ、また仏や神と感心して呪力を發揮できるので、方外性の象徴である不礼敬は維持せねばならない、と考えられたのである。

袁帝期の頃に仏教の本質である宗の探究が盛んになると、礼敬問題に関する理論も補強され、儒仏一致論によつて皇帝を頂点とする儒教的秩序との摩擦を解消し、これを不礼敬の根拠に据えることになった。この時代に王謐や慧遠が元興論争で展開する論の基礎が誕生したといえる。

元興論争においては、王謐が琅邪王氏の出身であることと仏教に対しても専門的な知識を有していたことにより、仏教側を代表して桓玄と議論した。桓玄は政治的、理論的見地からも王謐を抑えれば朝廷において自己の主張を滯りなく通すことができたわけである。桓玄は司馬道子一派の沙門の肅清と堕落していた沙門の綱紀肅正のために方外性の象徴である不礼敬に反対し一度は沙門に礼敬を命じたが、所期の目的を遂げて篡奪を実現した時点で不礼敬を容認した。桓玄はもともと諸学派の立場を認める「兼愛」の考え方を持つ人物であったので、政敵一派の沙門の肅清と綱紀肅正の実があがるのを見て、再び不礼敬を容認したのである。

東晋時代における二つの礼敬論争を比べると、儒教側の論理には変化が見られないが、元興論争においては仏教側は儒仏一致論を加味して、その立場を強化した。このような状況の相違と両論争それぞれの当事者の政治的立場と思想的立場が作用しあうことによって、両論争独自の特徴が醸し出されたのである。

(1) 彦悰撰『集沙門不応抨俗等』(大正蔵五二、四四三~四七)

四) 東晋から唐までの礼敬論争が収集してまとめられて
いる。道端良秀『仏教と儒教倫理—仏教における孝の問題

- (1) (10) (2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10) (11) (12) (13) (14) (15) (16) (17) (18) (19) (20)

(平楽寺書店、一九六八年) 第十章で、各時代の礼敬論争について概述している。

遠藤祐介「東晋咸康六年の礼敬論争」(早稲田大学大学院文学研究科紀要)四三、一九九八年)を参照。

前掲書「仏教と儒教倫理」一八〇~一八二頁を参照。基礎理論の柱となる考え方は、仏教は宇宙をも貫く根源的な原理に達した教であるが、世間の秩序のみを説く儒教とは思想や行動様式の点でしばしば表現の仕方が異なるが、達観して見れば仏教とも矛盾はない、というものである。

板野長八「東晋に於ける仏徒の礼敬問題」(東方学報東京)一一一二、一九四〇年)、塚本善隆「シナにおける仏法と王法」(宮本正尊編「仏教の根本原理」、三省堂、一九五六年)、鈴木啓造「東晋王朝と僧侶の不挙王者論争」(立正史学)二二・二二、一九五八年)、島田虔次「桓玄・慧遠の礼敬論争」(木村英一編「慧遠研究」研究篇、創文社、一九六二年)、前掲書「仏教と儒教倫理」、前掲論文「東晋咸康六年の礼敬論争」を参照。

前掲論文「東晋咸康六年の礼敬論争」を参照。

大正藏五二、八〇上。

大正藏五二、七九下。

大正藏五〇、三三二八上。

大正藏五二、八〇上。

大正藏五二、八〇上。

大正藏五〇、三三二八上。

大正藏五二、一七上。

大正藏五〇、三四九上。

福永光司「支遁と其の周囲—東晋の老莊思想—」(仏教学)五一一二、一九五六)を参照。

塚本善隆「魏晋仏教の展開」(塚本善隆著作集)第三卷、大東出版社、一九七五年)四三・四四頁を参照。

大正藏五二、八〇上。

大正藏五二、一七上。

『南朝仏寺志』巻上に、「延興寺は晋康帝褚皇后的建つる所なり。運瀆の西岸に在り。隋の時に廢ざる」、「晋穆帝何皇后は性祚氏に恥り、尼寺一所を造る。西湖橋側に在り、南のかた大道に臨む。後人呼びて何皇后寺と為す」とある。

五兵尚書・尚書左僕射・尚書右僕射・吏部尚書・祠部尚書・

前掲論文「東晋咸康六年の礼敬論争」を参照。

宗は「老子」や「莊子」に説かれる。木村英一編「慧遠研究」遺文篇(創文社、一九六〇年)三八一頁を参照。

咸康五年に王導が、咸康六年に庾亮が没し、相次いで後ろ盾を失った竺潛は庚冰を避けて剡山に隠棲していた。【高僧伝】巻第四竺潛伝(大正藏五〇、三四七下)に、「建武太寧中に、潛恒に屐を著けて殿内に至る。時人咸方外の士の徳重きを以ての故なりと謂う」とあり、方外の士として優遇されていた。

東晋時代における礼敬論争の特徴について

- (22) 〔弘明集〕卷第一二「八座答」（大正蔵五二、八〇下）。
- (23) 前掲論文「東晋に於ける仏徒の礼敬問題」五〇七頁では「王謐も彼の論争の相手となつたが実は彼の輩下であつて、桓玄の眞の相手は慧遠であった」と述べられ、他の研究においても類似した立場である。
- (24) 宮崎市定「九品官人法の研究」（同朋舎、一九五六年）、川勝義雄「六朝貴族制社会の研究」（岩波書店、一九八二年）、中村圭爾「六朝貴族制研究」（風間書房、一九八七年）を参照。
- (25) 大正蔵五五、八二下～八五中。
- (26) 鳩摩羅什と慧遠の問答をまとめた書として、「大乘大義章」がある。陸澄撰『法論目録』にも鳩摩羅什と慧遠の十六の問答が収録されている。
- (27) 大正蔵五三、八一下。
- (28) 大正蔵五二、八一下。
- (29) 大正蔵五一、八一下。
- (30) 大正蔵五二、三一上。
- (31) 大正蔵五二、三一上。
- (32) 「王者の寛容」については前掲論文「東晋に於ける仏徒の礼敬問題」四八三頁を、「桓玄の実力不足」については前掲論文「桓玄—慧遠の礼敬論争」四六三頁を参照。
- (33) 大正蔵五〇、三六〇中。
- (34) 〔弘明集〕卷第一二所収（大正蔵五一、八四下）。
- (35) 〔弘明集〕卷第一二「桓玄輔政欲沙汰衆僧与僚属教」（大正蔵五二、八五上）。
- (36) 〔弘明集〕卷第一二所収（大正蔵五二、八五上～下）。
- (37) 前掲論文「東晋に於ける仏徒の礼敬問題」四八九～四九〇頁を参照。

卷之三

卷之三