

麥谷邦夫編

中國中世社會と宗教

道氣社

目次

はしがき

孝と佛教

眞父母考——道教における眞父母の概念と孝をめぐる——

五六世紀の佛教における破戒と異端

道観における戒律の成立——『洞玄靈寶千眞科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』——

六朝靈寶經に見える本生譚

中世通儒考

都講の再検討

則天武后乃至玄宗朝における唐詩・山水畫の成立と六祖慧能の禪

中世の數學と術數學——科學と宗教の習合點をめぐる——

吉川忠夫 1

麥谷邦夫 19

船山 徹 39

都築晶子 59

神塚淑子 83

木島史雄 107

古勝隆一 141

荒牧典俊 163

武田時昌 203

一般語彙索引

固有名詞索引

五六世紀の佛教における破戒と異端

船 山 徹

非僧非俗の念佛者として生きた我が國鎌倉の親鸞は、保守傳統の佛教者の側からみれば、女犯肉食の破戒僧にほかならなかつた。そのことはよく知られるとおりである。親鸞の場合、非僧非俗とは「僧」と「俗」の二元論を超越するのみならず、同時に、「僧俗不二」という新しい生き方を意味したと言われる。^①これに着想を得て、眼を中國に轉じ、時代を五―六世紀頃まで遡るとき、親鸞に類するような、當時の人々から破戒僧や異端僧とみなされた者たちが、時代をリードする面をもちあわせていたことを告げる事例はあるだろうか。この小論では、表題のテーマを網羅的に扱うことはせずに、通常戒律において重大な罪とされる出家者の性交渉、殺人と關わる可能性のある政治参加の問題、聖者を騙ることの三點^②に注意を限定して、隋唐以前における大乘の特徴の一端を瞥見してみたい。

一 性にかかわる事柄——鳩摩羅什のことなど

僧侶の妻帯は原則として認められない。ただ妻帯が現實に皆無だったのではない。そうした記録もあるにはある。しかし當然のことながら、妻帯はあるまじきこととして批判的に記録されることが多いのである。たとえば北魏の延昌四年（五一五）、大乘の賊と稱される殺人反亂を起こした法慶には、沙門でありながら惠暉という尼僧の妻がいた（『魏書』卷一九上・京兆王傳）。また、これに先立つ時代、太武帝の斷行した廢佛は、蓋吳の亂（四四五）の後、長安の沙門が寺内で酒を飲み武器を貯藏し奥の密室で淫事を行っていたことが發覺したのを直接の契機として行なわれたのだった。さらに時代を遡るなら、牟子『理惑論』にも、酒を飲み妻子をやしない、賣買に手を染めた沙門たちがいたことを告げる一節がある（大五二、四上）。これらの事例が情狀酌量の餘地なき破戒行爲であるのに對して、數はいたって少ないけれども、聊かなりとも肯定的な意義を有する破戒も見受けられる。

まず思い浮かぶのは鳩摩羅什のことである。いうまでもなく羅什は女裝のいわゆる新譯の登場する以前にあって最大の影響力を有した譯經僧であり、僅か十年ほどの長安滞在のうちに實に夥しい數のすぐれた弟子を育成した教育者としても名高い。そんな彼が生涯に二度、淫戒を破ることを餘儀なくされる狀況に追い込まれている。一度目は、前秦の苻堅の部將であった呂光が龜茲に侵攻したとき（三八四年）、呂光が鳩摩羅什を無理矢理、酒と龜茲王の娘と一緒に密室に幽閉した事件^②。もう一度は、姑臧より後秦の姚興治下の長安に移され、譯經僧として華々しい活動をしていた時期に姚興によって仕向けられた。彼は羅什に、「大師よ、あなたは聰明でとび抜けて頭がよく、天下に無二の存在だが、もしもこの世を去ったら、佛法を嗣ぐ者がいなくなってしまうのは具合がわるいであらう」と言い、羅什に伎女十人をあてがった。こうして性交渉を餘儀なくされた羅什は、僧坊を出て、宿舎に住

し、姚興から十分な物資を支給されて生活したという(『出三藏記集』および『高僧傳』の鳩摩羅什傳)。羅什の女性のこと
 は、彼の高弟であった僧肇の手になる「鳩摩羅什法師の誅」にもさりげなく觸れられている——「かの維摩居士
 と同じように、暮らすのは町の中。肉體はすべてに圓滿に應ずるものの、精神は天帝の郷へとたかく舞いあがる。
 連れの女は器量よしだが、とりたてて言うほどのことは何もないのだ」。ちなみにいえば、羅什に世継ぎがいた話
 は一人歩きを始め、傳承時間の経過と共に尾鰭をつけるようになってゆくのは面白い。後日談としてはまず、太
 和二十一年(四九七)、北魏の孝文帝が鳩摩羅什にはきつと子供がいると考えて捜させたという『魏書』釋老志の一
 段がある。ただその結果がどうだったかは記録されなかった。隋の吉藏も「即ち長安に猶お其の孫有るなり」と、
 羅什の子孫が長安にいたことを述べる(『百論疏』卷上之上、大四二、二三五下)。さらに時がたち、唐の神清撰『北山錄』
 になると、羅什の子孫の話は「魏の孝文、詔して什の後を求めしめ、既に得て之に祿す」(大五二、五八九下)と、子
 供が見つかった話にかわる。極めつけは『入唐求法巡禮行記』の一節である。唐の開成五年(八四〇)、わが慈覺大
 師圓仁は五臺山巡禮を終え、これから長安へ向かおうとしたその時、太原府で南天竺僧の法達なる人物に遭遇し
 た。すると驚くべきことに、その人物は自ら「鳩摩羅什三藏の第三代の苗裔」を名のつたというのだ。羅什の時代
 より四百年以上も後に第三代の末裔がいることも、龜茲でも罽賓でもなく南天竺の僧であったことも俄には信じ
 られないけれども、この話は何とも面白く、安直さがむしろほほえましい。話の信憑性はともかくとして、羅什
 の影響力たるや、これ程のものだったのだ。

閑話休題。羅什が淫戒を破った事實を同時代の人々がどのように受け止めたかは、實はよくわかっていない。僧
 侶の場合、守るべき戒とは、沙彌から比丘になるときに受ける具足戒(二百五十戒)を原則とする。とりわけ最大
 の罪としての四つの波羅夷が重い意味をもつ。すなわち性交渉・盗み・殺人・大妄語(悟ったと嘘をつくこと、聖

者を騙ること）であり、これを破れば「不共住」——佛教教團からの追放となる。したがって、波羅夷四條の第一條淫戒を破れば「不共住」となり、ふたたび僧侶として教團の集團生活をおくることは許されない。つまり還俗せざるを得ない。それ故、悟りの可能性も消滅し、惡趣に輪廻することを餘儀なくされる。波羅夷にはそういう重い意味があるのだ。

では羅什の場合はどうであつたか。彼は還俗したかといえ、そのような事實を裏付ける資料は管見の限り見あたらない。ところで戒律違反を免れる手段としては「捨戒」ということもある。すなわち波羅夷罪を得るのを懼れて、所定の作法に則つて自らが教團生活に耐えられないことを周圍に告白することにより、ひとたび具足戒を捨てること、これを「捨戒」といい、とりわけ淫戒に關してこれを行ない、その後はふたたび正常な手續きを踏んで再受戒すれば、教團への復歸は問題なく認められるのである。しかし羅什の場合は、彼が捨戒したことを告げる記録もないのである。『高僧傳』が羅什の傳を記録するということは、常識的に言つて、撰者慧皎が彼を僧侶とみなしたことを示す^④。その際、とびぬけた頭腦を評價された羅什はあくまで別格の特別待遇であつたと解釋することも十分可能ではあろう。ただ、彼がみずから僧坊を出て別に住したというのは、恐らくは贅澤をしたという意味でも還俗したという意味でもなく、幾ばくかの程度ではあろうけれども、羅什自身が自らを文字どおりの意味で「不共住」の立場においたことを含意する表現かと思われる。

羅什の妻帯のことは、その背景として、河西一帯における當時の實際の狀況を考えると、簡単に評價を下しにくい一面があるのもまた事實である。そもそも羅什の故國である龜茲一帯の佛教を戒律嚴守型とみるか、律の規範からはやや崩れた性格も有したとみるかは學者によつて見解が分かれるようであるが、近年の研究によれば、漢から晉頃にかけての精絶國の様子をつたえるニヤ遺跡から出土した木簡の中には、沙門の妻帯を窺わしめるもの

があるという^⑤。ニヤ遺跡はホータンと共に西域南道にあり、龜茲のある北道とさまざまな點で異なりはあろうが、當時の西域沙門の實態を伝える數少ない貴重な資料の一つとして注目する價値は充分にある。少なくとも、場合によっては僧侶の妻帯もあるような世俗的性格の濃い實態の上に、胡族支配下の地域で運命を翻弄された西域僧鳩摩羅什の二度にわたる破戒の事實をのせて解釋する方が眞實に一步近づくのではないだろうか。

それはともかく、鳩摩羅什自身に戒を破った自覺が強かったことは恐らく間違いない。彼は薩婆多部（說一切有部）の戒律書である『十誦律』を龜茲で卑摩羅叉律師から學んでおり、自分自身、長安ではこの律の譯出チームの中心としてはたらいたけれども、彼は經論を俊英たちに授けることはあつても、こと律にかんしては態度を異にしたようである。彼が卑摩羅叉に語った言葉として、傳はこう記す——「漢境は經律未だ備わらず。新經及び諸論等は多く是れ什の傳出する所にして、三千の徒衆は皆な什より法を受くるも、但だ什の累ぬる業障の深きが故に、師の教えを受けざるのみ」。そして講説のたびに、聽講の弟子衆にこう言つたとされる——「たとえば臭泥中に蓮華を生ずるが如し。但だ蓮華を採り、臭泥を取る勿れ」。このように羅什が、經論の法師としてのみ自らの意義を認め、律から遠ざかったことは、かえつて律の嚴格さを鼓吹する効果をもたらしたのであろう。ともかくも淫戒にかんする限り、傳に描かれる鳩摩羅什は半面教師なのだ。しかし、それ故にこそ、羅什は優れた教育者であり、人情に訴える譯文を綴つた翻譯者として評價された——と、傳の撰者は人間鳩摩羅什を讚美する方向に話を向けようとするかの如くである。羅什の没後、彼の弟子たちは『般若經』や『維摩經』の空の教えをさまざまに理論化する一方で、『十誦律』を徹底的に研究し、それに則つた嚴格な戒律生活をおくる時代をひらいた。歴史に「もし」がないのは改めて言うまでもないが、もし假に鳩摩羅什が淫戒に抵觸したままで律を教授したとしたら、直後の時代に、あれほどまでに『十誦律』を嚴守しようとする氣運は生じなかつたであろうことは容易に想像さ

れる。そればかりではない、鳩摩羅什の没後ほどなくして、中國人は『十誦律』等に規定される所謂「小乘戒」とは別に、大乘戒に關してもその重要性を認識し、中國の實態を反映させる形で菩薩の十重四十八輕戒をつくつていったが、それが梵網菩薩戒として、大小乗の諸經を譯出した羅什の「最後の誦出」（『出三藏記集』卷一・菩薩波羅提木叉後記）をよそおつて流布した裏には、羅什と傳統的小乘戒の結びつきが希薄であつたればこそ、維摩にも比すべき羅什をかえつて大乘戒と結びつく菩薩として連想し易いという事情があつたのだらう。

羅什傳は、上に述べた卑摩羅叉とのやりとりを紹介した後、羅什が長安に在ることを彭城で聞いた杯度が、自分ほむかし羅什と別れてから、かれこれ三百年になる云々と慨嘆した、という別な逸話を紹介する。やや唐突とも思えるこの言及の意圖は必ずしも明確でない。木杯にのつて河川をわたつたことから杯度とあだなされる神出鬼没のこの怪僧は、『高僧傳』卷一〇の神異篇に立傳され、ここでは「度は甚だ持齋せず、酒を飲み肉を噉らい、辛や鱠に至りては俗と殊ならず」と言われる。また、亡くなつた後、しばらくして彼の棺桶を開けてみると靴だけがのこつていた、という尸解特有の描寫も認められる。つまり杯度は神仙を髣髴する大乘僧なのであるが、かかる僧侶の、しかも事實とは到底思えない發言を羅什傳に載せた意圖は何であつたか。羅什もまた小乗の枠組みでは捉えきれない、大乘の典型的な人物であつたとの印象を讀者に與へる効果をねらつてのことではないだらうか。

さらにいえば、大乘の代表的僧侶が傳統佛教の側からみれば淫戒を破つたとしか言いようのないことをした事例は他にもある。たとえば曇無讖（三八五―四三三）。『魏書』卷九九・沮渠蒙遜傳は、「闕賓出身の曇無讖なる僧は、はじめ東のかた鄯善國（樓蘭）に入り、自分は、鬼神をあやつつて病を治療したり、婦人が多くの子寶（息子）に恵まれるようにしてやれる」と言つて、鄯善國王の妹の曼頭陀林と私かに通じたが、發覺して涼州に逃げ入つた。蒙遜は彼を手厚くもてなし、彼のことを聖人と呼んだ。曇無讖は男女交接の術を婦人に教授し、蒙遜の

娘たちや息子の配偶者たちは、みな習いに行った」云々。¹⁰ この何とも怪しげな「男女交接の術」と類似の事柄について、説一切有部の戒律解説書である『目連問戒律中五百輕重事』はこう言う——「問。女性に兒息がなく、比丘にたいして、私に（子を生む）方術を教えてください、と言ひ、比丘が教えたら、何の罪になるか。答。決斷となる」（大・四、九八〇中）。決斷とは所謂「僧殘」のこと。波羅夷に次ぐ重罪である。これを犯せば、一週間の謹慎處分となり、その間に違反者は様々な義務を課せられ、資格は停止され、規定通りに懺悔しなければならぬ。僧殘は全十三條からなるが、いま抵觸すると思われるのは、女性に向かつて僧侶が女性器のことに言及するのを禁ずる、いわゆる麁語戒であろうか。要するに、このころ西北インドで最大の勢力を誇った説一切有部の傳統的立場よりすれば、假に僧侶が何らかの神通力で得た知識だとしても、子寶に恵まれる術や男女生み分け法等の具體的方法を口にすることは一切許されなかつたわけである。

以上、大乘僧の所行と傳統的戒律規則の定めるところに一種の乖離現象が認められることを淫戒を通して見たわけであるが、大小乗の相違は時として、大乘側が「小乗」と蔑稱するところの部派佛教、いいかえれば大乘興起以前からの傳統的佛教、の教説こそ厳格たらんとする人々の反發をまねくこともあつた。鳩摩羅什の活動時期と相前後する東晉末劉宋初の頃に大乘を異端視する動きがあつたことを述べる史料はいくつかある。僧叡「喩疑」(『出三藏記集』卷五)によれば、詳細は不明ながらも、華北には『大品般若經』を信じない慧導や、『法華經』を否定した曇樂らの僧侶がいたようであるし、僧祐「小乘迷學空三法度造異儀記」(『同』卷五)はこれに加えて、彭城の僧淵が『涅槃經』の常住説を誹謗した結果、舌が爛れたことを記す。吉藏『中觀論疏』卷一末では、釋尊が沙羅雙樹のもとで滅度したのは實説であり、常樂我淨の説は方便の教説であるとして、『涅槃經』を否定し、専ら『大品般若經』を信じたという僧侶の名を、彭城の嵩法師とする(大・四二、一七下)。これは『高僧傳』卷七・道温傳に付き

れる中興寺の僧高（秦始年間頃）のことである。これら僧淵と僧高が別人か同一人物かは断定できないけれども、僧高も僧淵も彭城における成實論學派に屬す如くであるから、五世紀のある時期における彭城には、『涅槃經』の常樂我淨説は大乗佛教本來のものではないと考えた人々が恐らく實在したのであろう。これらと年代が前後するかもしれないが、祇園寺の檀越であった范泰が竺道生と慧觀にあてた書簡（『弘明集』卷二、大五二、七八中）の中で、僧伽提婆が到來して活躍した當時、慧義・慧觀らの漢人僧侶がいつとき大乘經典を「魔書」として斥けたと言うのも、同様の傳統復古主義的動向の一つと言えよう。さらに過激な大乘批判論者もいた。すなわち再び僧祐「小乘迷竺法度造異儀記」によれば、インド人貿易商人の息子として南康郡で生まれ、のちに曇摩耶舍の弟子となつた竺法度という人物は、大乘の説く十方諸佛など存在しないと、釋迦のみを禮拜せよと主張し、大乘經典を讀誦することを認めなかつたという。もつとも本記事の撰者である僧祐は法度のことをまったく認めず、「彼は顔かたちは外國人だが、實際は中國で生まれ育つたのであり、インドにおける（正式な戒律の）規則のことなど全然諳んじてはいなかつた」云々と、まことに手厳しく批判している。

二 殺人と戒律

つぎに殺人と關わる事柄を検討しよう。佛圖澄など、吉凶を占い、政治に參與した神異僧が少なからずいたことは比較的よく知られているが、上に言及した曇無讖も、まさにそうした人物の一人であつた。彼は、術數・禁呪に通じて豫言をし、的中したので、沮渠蒙遜はいつも國事を彼に相談したということが『魏書』釋老志に記されている。

一般にこの時代、僧侶と政治家の関わりは、政治家からの純粹に宗教的な要請によるものではなく、いつ・どこを攻撃したら勝敗はどうなるかを僧侶がその超常能力によって豫見するという形で、具體的な軍事行動への關與とつねに結びつきうるものであった。曇無讖のみならず、弟子の法進もまた同様に、政治と關わる行爲を行なつた僧侶であつた。すなわち法進は鄯善國にいたとき、蒙遜の息子の無諱に、高昌を攻略したら勝てるかどうかと尋ねられると、勝てると豫測した。その結果、無諱は高昌を侵略したのであつた（『高僧傳』卷二・法進傳）。これに類することがらの是非は、ふたたび『目連問戒律中五百輕重事』によれば、次のように言われている——「問。王者が比丘に吉凶を問ひ、比丘が王のために説き、その後（食事等を）供養されたならば、何の罪になるか。答。もし食事を受けたならば墮となり、衣をもつたならば捨墮となる。もし征伐（をすすめる政治的）發言をして供養を受けたならば、重となる」（大三四、九八一上）。墮ならびに捨墮とは一人乃至三人の比丘を前にして懺悔すべき罪。罪の重さとしてはほぼ中クラスである。「重」とは重罪であり、波羅夷のこと。こうした文獻を基準とするならば、殺人と直結するところの戰爭を勧める發言は教團追放にあたる大罪であり、はつきりと戒律違反なのである。どうやら、大乘菩薩戒を中國に傳えた曇無讖とその弟子たちの行爲は、いくつかの點で大乘獨自のものであつて、小乗の教説とは異なつていたことは確かなように思われる。以上、小乗戒の情報として『目連問戒律中五百輕重事』より二條を引いたが、この文獻は上に言及した鳩摩羅什とも因縁淺からぬ典籍である。それは古い時代には『五百問事』と呼ばれ、さらにその原形はといえば、唐代を代表する律師であつた道宣や道世らによれば、鳩摩羅什の戒律の師匠であつた卑摩羅叉（上述）の口訣を筆記した記録であるといふ¹¹。

上來、やや脈絡を缺くままに鳩摩羅什や曇無讖の事跡をみてきたが、彼らの傳記のうちに、典型的大乘僧は小乗の戒律では圖りきれないというイメージ、もつとはつきりいえば、ある種の大乘至上主義を見て取るとしたら、

深讀みにすぎるであろうか。とりわけ曇無讖の場合、彼の行ないは、自らもたらした『大般涅槃經』や『菩薩地持經』の教説と關連するように思われる。すなわち曇無讖の譯した『涅槃經』は、正法を護る爲であれば、それと對立する人間を殺すことすら状況によっては許される旨を複数の箇所⑩で説く經典である(大一二、三八四上、四三四下、四六〇上)。このように小乗と大乘では戒律の意味が違うという考え方は、早くは例えば西晉の竺法護が譯した『決定毘尼經』に認めることができるが、同じ思想傾向を助長したのはいわゆる瑜伽行派の文獻である。曇無讖はまさしくこの學派に屬する人物だったのであり、彼の譯した『菩薩地持經』や求那跋摩譯『菩薩善戒經』には明確な對應がないが、唐代の異譯である玄奘譯『瑜伽師地論』菩薩地や現行梵本、藏譯には、大乘の菩薩戒の立場では通常は決して是認されることのない殺人や暴力などが認められるケースのあることを示している⑪。ただ、そうした文面を文字通りに受け止めてよいか、それとも一種の譬喩として何らかの讀替を行なうべきかが問題となるのは言うまでもない。

曇無讖のもたらした大乘戒は、律儀戒・攝善法戒・攝衆生戒という三大支柱から成る點から「三聚淨戒」とも稱される。律儀戒とは出家・在家の別や性別等、各自の立場に應じてそれまで受持してきた戒のことである。このことは、大乘戒が小乗戒から切り離されたものではなく、大乘の體系内部に小乗戒を基礎として取り込むものであったことを意味する。すなわち小乗戒をまもっていることは大乘戒を受けるための前提条件となる。その點からいえば、大乘戒を受けたからといって、小乗戒と矛盾することはあり得ない道理である。ところが實際は、大乘と小乗の立場が兩立しない状況はおこりうる。上にふれた玄奘譯『瑜伽師地論』卷四一(大三〇、五一七中)や失譯『大方便佛報恩經』卷七(大三、一六一中)、曇無讖譯『大般涅槃經』卷一六(大一二、四五九下)などに見られる所謂「一殺多生」の論理、すなわち多くの衆生を救うためには一人を殺すもやむなしとする理屈は、戒律における大乘

小乗の差が顕在化する好例であるが、こうしたことは戒律の理論的展開とも關係する。すなわち、大乘戒と小乗戒の間に階層的差異を設定して、小乗戒に抵觸するような事柄は、表層的な意味合いの戒律條項としては禁止されるが大乗甚深の立場からは許されるということを、「深戒」ないし「遮罪」「性罪」という用語によって説明する方法である。¹⁴ 中國佛教に即してみた場合、このような意味での大乘戒の理論は、その理論形成の擔い手がインドでは主に世親以後の瑜伽行唯識派であったことに鑑みて、六朝の早い段階から行なわれたとは考えられない。むしろ目立つのは、六世紀の後半に、佛法が他のすべてに勝るとする考え方を「大忍」という用語をもちいて強調した南嶽慧思(五一五—五七七)の場合などであろう。川勝義雄氏の解説をかりるならば、慧思は『法華經安樂行義』において、『大般涅槃經』の教説に依據しつつ、「破戒の惡人を殺し、これを地獄につきおとして、そこにおいて覺醒させ發心させることは、”これこそ大慈大悲であつて、大忍にほかならず”、”これは菩薩の大方便忍であつて、小菩薩のよくするところではない”と斷言する。したがつて、”もし、菩薩が世俗忍を行じて、惡人を治しめず、惡を長じて正法を敗壞させるならば、その菩薩は惡魔であつて、菩薩ではない”。 世俗忍を求めて、法を護ることができないようなのは、外面的には忍に似ることくであつても、魔業を行ずることにはほかならぬ”といひるのである」。このように、大忍という理論は「まことにラディカルな主張であり、價値の完全な顛倒につながるもの」である。¹⁵ ただ理論的裝いの仕方がどうであれ、「大忍」「深戒」「一殺多生」といった考え方に、一步間違つたと大問題を生みだしかねない危険な一面があることは注意しておかねばならない。すなわち現代的課題にひきつけていうなら、たとえば生物・化學兵器をばらまいて大量殺人を繰り返す者たちのことを、彼らの行ないを未然に防止するためならば殺すことは佛教の立場として許されるかどうかを問うことである。これについて『瑜伽師地論』の當該箇所は、惡人を殺すことの代償として、菩薩自らが殺人の大罪をかぶつて地獄におちるとして

も、それすら厭わない覺悟があるかどうかという點を極めて重く見て、菩薩の心をこう説明する。「我れ若し彼の惡衆生の生命を斷ずれば那落迦（地獄）に墮ちん。如し其れ斷ぜずんば、（彼は）無間の業成り、當に大苦を受けん。我れ寧ろ彼を殺して那落迦に墮ちて、終に彼をして無間の苦を受けざらしめん」（大三〇、五一七中）。この文言が示唆する問題はきわめて深いであろう。

三 聖者と聖者を騙るということ

佛教には多くの聖者がいる。とりわけ、儒教の聖人論との關連のもと、「革凡成聖」「轉凡成聖」等の表現に代表されるような、凡夫から聖人への轉換を目指した六朝佛教史にあつては、少なからぬ人物が聖者（聖人、出世間人も同じ）となったことが記録される。

一般に「大聖」がゴータマ・ブツダを指すことは改めて言うまでもなからうが、何をもつて「聖」（アーリヤ／アラウキカ／ローコッタラ）とするかには、瞑想法を主とする實踐體系の理論がかかわる。すなわち小乗アピダルマ教理學には、見道と修道をへて阿羅漢に向かう體系がある。これはごく簡略に言えば凡夫↓見道↓初果↓二果↓三果↓阿羅漢果とすすむ體系である。他方、大乘においては、凡夫↓初地↓二地……↓佛地とすすむ菩薩の十地という體系がある。そのばあい、佛地は第十地とされることも、十地より高い境地とされることもある。いずれにせよ聖者とは、小乗の場合は見道以上の者であり、大乘の場合は初地以上である。それより以下はもちろん凡夫である。

インド佛教においては、見道と初地を等位なものとして對應づけることが唯識の典籍、とりわけ『解深密經』や

『大乘莊嚴經論』等にみえ、それが以後のインド唯識思想の標準となつた。その際、見道初地に入るための準備段階は、一般に小乗の説一切有部の用語をもちいて四善根または順決擇分といわれ、そこで人は四聖諦を觀ずるのであるが、それには煖・頂・忍・世第一法の四段階があるとされる。なお同じ段階は、大乗特有の表現としては明得定・明増定・入眞實義一分定・無間定という名前でも呼ばれる。ともかくこのうちの最後におかれる世第一法の最終段階で、汚れなくありありとした無漏の智慧が生じると、修行者はそのまま見道初地の段階に突入してゆくのである。他方、中國佛教の場合には、無著・世親系の唯識思想が導入されるより以前の南齊頃から大小乘行位の對應化が圖られた。そしてこれが一因となつて、趣きのことなる修道論が形成された。すなわち中國佛教に特有な修行體系としては、「地前（または住前）三中心」と「十地」の説がある。これは五世紀末頃に成立したと推測される疑經『菩薩瓔珞本業經』に見られるものであり、準備段階である十信心からはじまつて、十住心・十行心・十廻向心の、いわゆる初地より以前の三種類の十心位までが凡夫菩薩であるとし、その後の初地以下の十地が聖者としての菩薩の段階である、とする。そしてこの地前三中心十地の説と、『大智度論』卷七五の「其の十地」の説ならびに『大般涅槃經』迦葉菩薩品の所説などを整合的に解釋しようとして試みながら、漢人論師たちは、大乘と小乗の修道論を對應させるいくつかの仕方を考案したのであつた。そのばあい中國でもインドにおける發展と同様に、大乘の初地に入る瞬間と小乗の入見道の瞬間を對應するものとしながらも、大別するならば、大乘の體系と小乗の體系を等しいものとして大小乗を並行的に理解する理論と、小乗の最高到達點の後に大乘の第一階段に入るといふ形で小乗を低位、大乘を高位とみる理論の二つが生まれた。^①

「聖」の境地に達したとされる人物は少なくない。たとえば實際に凡夫位を超越して聖者となつたと記録される僧侶としては、二果を得たことを自らのべる遺偈をのこしたインド人僧侶の求那跋摩（三六七—四三三）、「得忍菩

薩」すなわち七地または八地にいたり無生法忍を獲得した菩薩であったと弟子たちに見なされた玄高(四〇二―四四四)、おなじく七地菩薩としての授記をうけた夢をみたという佛教信者にして道士であった陶弘景(四五六一―五三六)などがいる。このほかにも、死亡時の指の様子が到達した小乗系の行位を象徴したという話が数多く残されている。指を曲げる場合と伸ばす場合があるが、すこし後の事例をもふくめるなら、たとえば『高僧傳』卷一〇の法置(手屈二指)、卷一一の普恆(手屈三指)、『續高僧傳』卷七の寶瓊(手屈三指)、卷一〇の慧曠(手屈二指)、卷二五の慧峯(屈一指)、卷二五附感通篇中の智曠(手屈三指)、卷二八の志湛(兩手各舒一指=初果)、さらに、『南史』卷二五の到漑(手屈二指)などを擧げることができる。

ただしここで、聖者のありかたを、阿羅漢にいたる小乗系の聖者と、十地にいたる大乘系の聖者に區別してみると、大乘の聖者は、じつは案外に具體的事例を拾うのが難しいことに氣づく。その傾向はとりわけインドの大乘に顯著である。たとえば空の思想を大成し、後に中觀派の祖とあおがれた龍樹(ナーガールジュナ)は、『楞伽經』の一節にもとづいて、初地の菩薩であったとされるのが通例である。それは、「南方のヴェーダリー(という地)にナーガという名の吉祥にして譽れ高き比丘が(あらわれるであろう)。有と無の兩端をうち破り、世間に、わが乗り物であるところの、この上なき大乘を照らし出し、歡喜の地(初地)に安住したのち、彼は極樂へと赴くであろう」(偈頌章一六五、一六六)という一節である。ここにみえる比丘名はナーガであつて、ナーガールジュナではないが、北魏・菩提流支譯(大一六、五六九上)や唐・實叉難陀譯(大一六、六二七下)では「龍樹」と譯されるから、龍樹を初地(歡喜地)の菩薩とする傳承は、遅くとも五世紀末頃には形成されていたと考えられる。傳承はその後『マンジュシュリー・ムーラカルパ』に繼承されて龍樹六百歳説をも生み出した。チベット佛教においては、『プトン佛教史』が、インド後期大乘佛教の論師であるハリバドラ(九世紀初頃か)とラトナーカラシャーンティ

(十一世紀前半頃)の説として、龍樹は初地、無著は三地菩薩という説を紹介している。——とここでこうした、龍樹でさえ菩薩の十地のうちの初地までしか到達しなかったという傳承に、ある種の意外な驚きを感じるのには私だけであろうか。もっともこれは、あの龍樹でも初地でとまったと見るか、なんと素晴らしいことに初地にまで到達したというのか、その違いを熟慮すべきなのであるが。隋唐に活躍した吉藏は前者であり、『中觀論疏』の冒頭部分において、「問。龍樹是何位之人」という問いをたて、翻譯文獻上は初地とされる龍樹が、中國の傳承では十地菩薩とされたことの矛盾を解消すべく、議論を展開している(大四二、一下)。

唯識の論師としては、上に無著(アサンガ)を三地菩薩とする傳承があったことにふれたが、無著は傳承によっては初地菩薩として記されることもあるようであり、中國佛教では、無著を三地とする傳承が知られ定着したといったようなことはなかったように思われる。さらに、この無著の實弟である世親(ヴァスバンドウ、天親)についても傳承がある。すなわち世親は地前菩薩であった、つまり初地にも入っていないかったという傳承が、陳・眞諦譯『婆藪槃豆法師傳』末尾(大五〇、一九一上二三)や唐・窺基『唯識二十論述記』(大四三、一〇〇九下二七八)より知られる。とりわけ『唯識二十論述記』には、『中邊分別論』にたいする護月の注釋(辨中邊護月釋)にもとづく説として、世親の行位は煖(四善根位の初)であったとされている。ただそれが、インド佛教の情報として全面的に信用できるかどうかには若干問題は残る。というのは、その記述中には、世親が「順解脱分の廻向の終心」に、彌勒が無著に授けた『中邊分別論』の偈頌を聞いたことが世親が煖に入れた契機であったというが、「廻向の終心」と言うのは、中國佛教の教理に特有な「地前三十心」説、とりわけ十廻向心を前提すると思われる點で(大四三、五五六中二一―二三參照)、記述全體を全く純粹にインドの傳承記録ととらえることには問題があるかもしれない。しかしそれはともかく、護月は『大唐西域記』卷九にナーランダラーの學匠として名がみえるが詳細は不明であり、そ

の著作も翻譯されなかった以上、この情報が玄奘門下の口頭傳承だったことは間違いないだろう。ちなみに窺基は『成唯識論掌中樞要』（大四三、六〇八上一〇）でもヴァスバンドウの行位を明得（定）すなわち煥としている。

以上、少々細かなところに踏み込みすぎた嫌いがあるが、龍樹や世親について、彼らがどのような境地まで到達したとインドや中國の佛教徒が信じてきたかを紹介した理由はほかでもない、佛教哲學の祖として著名なこれらの人物においてすらこのような状況であれば、一般の修行者が到達することのできる修行の境地がどれほどのものだったと信ぜられたかは容易に想像されるということ、史料に基づいて指摘しておきたかったのである。

原始佛教の時代には、ブツダの説法を聞いた者の中からは多くの「悟った」人間がでた。部派佛教の時代になると、ブツダと阿羅漢を區別することにより、専ら阿羅漢となるための修行體系が細かく嚴密に確立されていった。同時に、人はどんなに修行してもブツダにはなれないという考えが定着した。これに對するある種の思想的閉塞状況を打破すべく登場したのが大乘の菩薩思想である。すなわち我々の目指し實踐すべき生き方は菩薩であり、しかも誰でもが菩薩なのであって、やがてはブツダとなることができるということが掲げられた。これにより人はふたたび高い境地を目指すことが可能と思われるようになった。ところが大乘の修道論が修行の階位を細かく規定しながら確立され、そして菩薩のすばらしさが強調されゆくに從って、その歸結として、菩薩の修行には途方もなく永い時間が必要となり、菩薩の行なうべき事柄も質量ともに理論上増大してゆく。こうして、ブツダという最終目標は再びどんどん遠のいていったのである。この世における修行者の現實的目標は初地に到達することにおかれ、同時に、龍樹は初地の菩薩、無著といえども三地という傳承がうまれたわけである。初地を目指すことが目標として低いと言うのでは決してない。大乘の理想の人間像と具體的な菩薩の傳承との間のギャップに注目するのである。

つまり、大乘佛教の菩薩思想は、悟りをめざす人なら誰でもが菩薩であるとする下降的側面と、菩薩を理想の人間像として高く掲げ崇拜する上昇的側面の二面性があり、その二極を一如とするとともに思想としての高い意義があるといつてよからうが、まったく同じ理屈によつて、菩薩という存在は、いま・この私という生身の人間と、經典や畫像に表現される神格としての菩薩の二極に分かれる可能性を常に秘めている。このことは、輪廻を繰り返すうちにも人はずっと菩薩であり續け、利他行に勵んで最終的にはブツダとなるべきことを説く十地思想というものが、本來はわれわれ凡夫の實踐體系として考えられたわけではなかつた點に思いを致すなら半ば當然とも言えるが、それにしても、インド大乘思想における菩薩の修行階梯の確立が時間的にも質的にもふくれあがつた結果、大乘佛教の修行者はたくさんいても、この世で悟つた人はまず存在し得ないような皮肉な印象をもあたえる状態を導いたことは、ある意味で大乘佛教それ自體が内包する問題と言つてよい。

インド佛教のこのような状況と比較したとき、中國佛教における聖者の多さは、ある意味で異様ですらある。このことは、中國佛教における地前三十心と十地の階位説がきわめて機械的・形式的な處置から發生したものであり、實際の修行における體驗にもとづくとは思われないことにも深く關係するが、今とくに注目したいのは、菩薩行位の安易な想定が、結果として、聖者を詐稱する人間を多數輩出することを導いたのではないかと危懼される點である。眞に菩薩と信ぜられた佛教者も確かにいたであろう。しかしそれ以上に偽りの菩薩がたくさんいたのだ。その端的な事例は、本稿のはじめにもふれた法慶による大乘の賊であろう。一人を殺せば一住菩薩、十人殺せば十住菩薩と稱したというのは言語道斷であるにせよ、大乘の賊が發生し得た土壤として、それほどまで、聖者の菩薩はそこらじゅうにいてもおかしくないという通念が當時一般にあつたのではないかと察せられるのである。彼が「大乘」を稱したことの背景には、大乘佛教であれば小乗では認められない殺人等もあながちありえな

いことではないとの認識が、そのころ風潮としてあったのかもしれない。同様に、『薩婆若陀眷屬莊嚴經』なるニセ經典をでっちあげて發覺した梁の天監年間の郢州のニセ坊主、妙光（僧光ともいう）の場合も、女性信者たちは彼のことを「聖道」と呼んだのであった（『出三藏記集』卷五）。ほかにも「聖人」を自稱して周圍を惑わしたり、社會を混亂に陥れたりした人物はいるが、聖人を騙る人物の少なからぬ存在は、聖人と目される人が周圍にいてもおかしくないような雰圍氣を告げるものであろう。

こうした事柄を戒律からみた場合、聖者を騙るということは、波羅夷の第四「大妄語戒」に該當する。大妄語戒とは、傳統的に小妄語（普通の常識的意味での嘘言）および中妄語（他比丘を大妄語を以て誤って中傷すること）から區別されるものとして、自ら聖者を騙って周圍を惑わすことを意味する。實際この點が問題となった事例はいくつか拾うことができる。たとえば佛駄跋陀羅傳には、彼の弟子のひとり瞑想を行なつて、「阿那含果」すなわち三果を得たと自ら言い出したことがあつた。佛駄跋陀羅が眞偽をチェックする前に噂はひろがり、かねてより佛駄跋陀羅に好意をいだいていない一派の耳にも届いた。彼らからすれば、日頃から戒律嚴守と禪の實踐を唱える佛駄跋陀羅たちは、鳩摩羅什と比較しても目障りな存在であり、ために苦々しい想いを抱いていたところに、戒律違反とおぼしきことが出てきたわけである。反佛駄跋陀羅の漢一派は、律に違反するのではないかと問題視した。これが佛駄跋陀羅が長安から追放される原因の一つとなつたのであつた。

話が鳩摩羅什に戻つたところで紙面も盡きた。小論は、大乘の興起以前より傳統的に守られてきた戒律のうち最も重罪とみなされた四波羅夷について、淫戒と殺戒には一部大乘特有の局面が認められること、大妄語戒に關しては、中國佛教特有の聖者論がかえつて大乘を騙る事件を生むことにもなつた可能性のあること、そして傳統佛教の側からは破戒や異端と思われた大乘僧の中に、直後の時代に影響を與えた人物がいたことを指摘した。

- ① 梶山雄一『大乘佛典中國・日本篇22 親鸞』（中央公論社、一九八七年）の解説を参照。
- ② 本稿では四波羅夷のうちの三つと關係する事象を扱い、盜戒にはふれない。また破戒というと肉食と飲酒も問題となろうが、本稿はこれも割愛する。如來藏思想が登場する大乘の一時期まで肉食は三種淨肉説によって一般に禁止されていなかったが、中國では肉食禁止を説く如來藏思想が五世紀前半に『楞伽經』『大般涅槃經』などによって知られるようになり、さらに五世紀後半に成立したと推定される疑經『梵網經』の「大乘戒思想などによって、肉食の禁止は、大乘の菩薩の守るべき戒律の一項目として規定されるようになった。ただし「蔬食」を美德とする價值觀それ自體は、五世紀以前から既に存在していた。そのことは僧傳より確かめられる。そのばあい「蔬食」は苦行のひとつとして評價されたようである。つまり中國佛教の菜食主義は、インドの如來藏思想や大乘戒思想とは本來起源を別にするのである。
- ③ ちなみに傳の作者は、このときの様子について、呂光に「なんじの操は父親以上であるまいに、どうして固辭するのだ」と語らせることにより、淫戒を守れなかったことを「父親ゆずり」と描寫する。父鳩摩羅炎は、インドで宰相になれるほど有能な人物であったが、出家して僧となり、龜茲にやってくると、龜茲國王に見込まれて王の妹と結婚し、生まれたのが羅什であった。羅什の場合と同様、鳩摩羅炎が還俗したかどうかは記されていない。
- ④ 對應する話は『晉書』卷九五藝術傳の鳩摩羅什傳にもみえるが、史料の價值は乏しいことが既に指摘されている。横超慧日・諏訪義純『羅什』（大藏出版、一九八二年、一九九一年新訂）一一二頁。
- ⑤ 吉川忠夫『大乘佛典中國・日本篇4 弘明集・廣弘明集』（中央公論社、一九八八年）二五六頁。
- ⑥ 圓仁・足立喜六譯注・鹽入良道補注『入唐求法巡禮行記2』（平凡社東洋文庫、一九八五年）九八頁、開成五年七月一三日の條。『中外日報』一九九〇年九月一日付社説「羅什の苗裔」も参照のこと。
- ⑦ 『高僧傳』卷三の譯經篇の論において、慧皎は、「而して童壽（鳩摩羅什）に別室の窓ち有り、佛賢（佛駄跋陀羅）に擯黜の迹有り。之を實録に考うるに、未だ詳しく究むること易からず」と、羅什が破戒したかどうかについて判断を停止

する態度を表明している。

- (8) 横超慧日氏は、龜茲の戒律は嚴格であったと考えて、羅什については「破戒的行蹟は、まったく彼の個人的性格とその家系に負うもの」であるという。横超慧日「鳩摩羅什の翻譯」(同『中國佛教の研究第二』法藏館、一九七一年)一六六頁および一七七頁の注(2)。

- (9) 市川良文「ニヤ遺跡をめぐる諸問題——特にチャドータにおける佛教僧の實態を中心として」(『佛教史學研究』四二—一、一九九九年)六頁と注(16)。

- (10) ちなみに『高僧傳』『出三藏記集』の曇無讖傳に記される彼の旅程は、中印度—罽賓—龜茲—姑臧であり、鄯善(樓蘭)には觸れない。しかし當時の一般的な道順として龜茲—焉耆—鄯善—敦煌—姑臧という順路は想定可能である。曇無讖の時点より以前の道順について、魚豢『魏略』西戎傳(魏略輯本卷二二)は、焉耆から鄯善をして敦煌に至る道を「中道」と呼ぶ(注4に引く『羅什』一七〇頁もみよ)。これによれば、曇無讖が通った道は于闐を経由する「南道」でもなく、龜茲・焉耆から高昌(トウルファン近郊)を通過して敦煌に至る「北道」(『魏略』西戎傳の「新道」に相當)でもなく、その中間の龜茲・焉耆から鄯善を経由して玉門關—敦煌に至るものだった可能性はある。法顯がインドに向かったときも敦煌—鄯善—焉耆のルートを通っている。

- (11) 拙稿「目連問戒律中五百輕重事」の原形と變遷」(『東方學報』京都七〇、一九九八年)。

- (12) P・ドミエヴィル「殺生戒の問題」(花園大學國際禪學研究所「研究報告」一、一九八九年)。

- (13) 藤田光寛「瑜伽戒における不善の肯定」(『日本佛教學會年報』六五、二〇〇〇年)。ちなみに曇無讖とほぼ同じ五世紀前半に健康にもたらされた菩薩地の別本『菩薩善戒經』(求那跋摩譯)の序品は本文でふれた『決定毘尼經』に相當するテキストを取り込み、一部改變したものである。

- (14) 長尾雅人『攝大乘論』下(講談社、一九八七年)第六章「高度の戒學」参照。

- (15) 川勝義雄「中國的新佛教形成へのエネルギー——南嶽慧思の場合」(同『中國人の歴史意識』、平凡社ライブラリー、一九九三年所収。本論文の初出は一九八二年)。

- (16) 拙稿「疑經『梵網經』成立の諸問題」(『佛教史學研究』三九—一、一九九六年)、「地論宗と南朝教學」(荒牧典俊編『北朝隋唐中國佛教思想史』、法藏館、二〇〇〇年)。

CONTENTS

Preface

- Filial Piety and Buddhism in China. YOSHIKAWA Tadao 1
- The Authentic Parent in Daoism in Relation to the Virtue of Filial Piety.
MUGITANI Kunio 19
- Breaking the Precepts and Committing Heresy in Buddhism of the 5th and
6th Centuries. FUNAYAMA Toru 39
- The Formation of Daoist Monastic Discipline as Seen in the *Dongxuan ling-
bao qianzhen ke* and the *Sifenlü shanfan buque xingshi chao*.
TSUZUKI Akiko 59
- Daoist Jātaka in the Lingbao Scriptures of the Six Dynasties.
KAMITSUKA Yoshiko 83
- A Historical Study of *Tongru* in Medieval China. KISHIMA Fumio 107
- Reexamining the Role and Position of the *Dujiang*.
KOGACHI Ryuichi 141
- Wang wei's* Landscape Poetry and Painting under the Influence of the Sixth
Patriarch *Hui neng*. ARAMAKI Noritoshi 163
- Mathematics and Numerology: The Merging of Science and Religion in
Medieval China. TAKEDA Tokimasa 203

Religion in Medieval Chinese Society

edited by
MUGITANI KUNIO

DOKISHA
2002

執筆者紹介

吉川忠夫（よしかわ ただお）	龍谷大學文學部教授
麥谷邦夫（むぎたに くにお）	京都大學人文科學研究所教授
船山 徹（ふなやま とおる）	京都大學人文科學研究所助教授
都築晶子（つづき あきこ）	龍谷大學文學部教授
神塚淑子（かみつか よしこ）	名古屋大學情報文化學部教授
木島史雄（きしま ふみお）	愛知大學現代中國學部助教授
古勝隆一（こがち りゅういち）	京都大學人文科學研究所助手
荒牧典俊（あらまき のりとし）	大谷大學文學部教授
武田時昌（たけだ ときまさ）	京都大學人文科學研究所教授

中國中世社會と宗教

2002年4月12日 第1刷發行 非賣品

編者 麥谷 邦夫

發行者 麥谷 邦夫

發行所 道氣社

京都市左京區北白川東小倉町47

京都大學人文科學研究所麥谷研究室內

印刷所 中西印刷株式會社

ISBN4-9901215-0-3 C3022