

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——

一般語彙索引

固有名詞索引

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

## 都講の再検討

古 勝 隆 一

### 序

「義疏」とは南北朝時代初期に普及し始め、その末期までには注釋學の主流を占めるに至った注解の形態であるとし、その「義疏」にまつわる學問的營爲の總體を「義疏學」と呼ぶことにする。

早くも梁啓超が指摘した通り、義疏には經書の解釋と佛典の解釋とが存在し、兩者は類似している。それを踏まえ義疏學の歴史の總合的な記述を試みたのが、牟潤孫「論儒釋兩家之講經與義疏」であり、佛敎の學術が經學に影響を與えた事實を解明したのみならず、六朝の經學、佛學における講義の様子が學術史的な觀點から説明された。そこで牟氏は、經學における義疏を、すべて佛敎の義疏からの影響關係でとらえようとする姿勢を一貫させている。義疏學の講經風景の源流は佛敎にありとするのが氏の主張であり、論文中に「論釋氏講經儀式中三事與講經時之辯難」という一節を設け、佛家における講經の儀式を論じ、「都講」「上座」「開題」の三點に着目し、これ

らを佛教固有のものとして、經學への影響を説いた。

このうち、都講とは、教室において質問を擔當する役割の者であり、これが問答を展開するために、義疏には問答形式の議論が顯著であると見られる。これについては異論は少ないようであるが、問題は、この都講の起源の認識が論者により異なることにある。中國の習慣に基づいたものか、あるいは印度・西域の習慣に基づいたものなのか。これについて、學術史、佛教史等様々な關心に基いた研究がなされているので、諸説を整理したうえで、私見を加えることにしたい。諸説は時代を追って並べた。

## 一 余嘉錫説

後漢魏晉の文獻に都講の語が見えることは、後述の如く湯用彤も指摘したが、余嘉錫も獨自に都講を考證しており、『後漢書』侯霸傳、桓榮傳、郭丹傳、丁鴻傳、楊震傳、さらに、時代が下る西晉の咸寧四年（二七八）に立てられた辟雍碑の碑陰に複數の都講の名が見えることをいっている。<sup>③</sup> それらを列擧する。

〔資料一〕『後漢書』列傳第一六、侯霸傳

成帝時、任霸爲太子舍人。霸矜嚴有威容、家累千金、不事產業。篤志好學、師事九江太守房元、治『穀梁春秋』、爲元都講。

〔資料二〕『後漢書』列傳第二七、桓榮傳

榮卒、帝親自變服、臨喪送葬、賜冢塋于首山之陽。除兄子二人補四百石、都講生八人補二百石、其餘門徒多至公卿。子郁嗣。

〔資料三〕『後漢書』列傳第一七、郭丹傳

後從師長安、買符入函谷關、乃慨然歎曰「丹不乘使者車、終不出關」。既至京師、常爲都講、諸儒咸敬重之。

〔資料四〕『後漢書』列傳第二七、丁鴻傳

鴻年十三、從桓榮受歐陽『尚書』、三年而明章句、善誦難、爲都講、遂篤志精銳、布衣荷擔、不遠千里。

〔資料五〕『後漢書』列傳第四四、楊震傳

震少好學、受歐陽『尚書』於太常桓郁、明經博覽、無不窮究。諸儒爲之語曰「關西孔子楊伯起」。常客居於湖、不荅州郡禮命數十年、衆人謂之晚暮、而震志愈篤。後有冠雀銜三鱸魚、飛集講堂前、都講取魚進曰「蛇鱸者、卿大夫服之象也。數三者、法三台也。先生自此升矣」。年五十、乃始仕州郡。

〔資料六〕〈大晉龍興盛德隆熙之頌〉

都講汝南南廂泰賓（碑陰、第二列）

都講河間李奧淵沖（碑陰、第六列）

國子都講汝陰謝韶南伯（碑陰、第八列）

侯霸と郭丹は、ともに前漢の末期に都講を勤めたものである。余氏はそれら以外にも、『魏書』祖瑩傳、『南史』儒林傳沈洙傳、『北齊書』儒林傳鮑季詳傳、『世說新語』文學篇、『高僧傳』釋曇諦傳、及び釋僧導傳を併せて検討した。

〔資料七〕『魏書』卷八二、祖瑩傳

時中書博士張天龍講『尚書』、選爲都講。生徒悉集、瑩夜讀書勞倦、不覺天曉。催講既切、遂誤持同房生趙郡李孝怡『曲禮』卷上座。博士嚴毅、不敢還取、乃置『禮』於前、誦『尚書』三篇、不遺一字。講罷、孝怡異之、向博士說、舉學盡驚。<sup>4)</sup>

〔資料八〕『南史』卷七一、儒林、沈洙傳

大同中、學者多涉獵文史、不爲章句、而洙獨積思經術、吳郡朱异、會稽賀琛甚嘉之。及异・琛於士林館講制旨義、常使洙爲都講。

〔資料九〕『北齊書』卷四四、儒林、鮑季詳傳

鮑季詳、渤海人也。甚明禮、聽其離文析句、自然大略可解。兼通『左氏春秋』、少時恆爲李寶鼎都講、後亦自有徒衆、諸儒稱之。

〔資料一〇〕『世說新語』文學篇

支道林、許掾諸人共在會稽王齋頭。支爲法師、許爲都講。支通一義、四坐莫不厭心。許送一難、衆人莫不拊舞。但共嗟詠二家之美、不辯其理之所在。

〔資料一一〕『高僧傳』卷七、釋曇諦傳（大正五〇、三七一上）

後隨父之樊鄧。遇見關中僧碧道人。忽喚碧名。碧曰「童子何以呼宿老名」。諦曰「向者忽言、阿上是諦沙彌、爲衆僧採菜、被野豬所傷。不覺失聲耳」。碧經爲弘覺法師弟子、爲僧採菜被野豬所傷、碧初不憶此。迺詣諦父、諦父具說本末、并示書鎮麈尾等。碧迺悟而泣曰「即先師弘覺法師也。師經爲姚長講『法華』、貧道爲都講、姚長餉師二物。今遂在此」。追計弘覺捨命、正是寄物之日。復憶採菜之事、彌深悲仰。

〔資料一二〕『高僧傳』卷七、釋僧導傳（大正五〇、三七一上）

至年十八博讀轉多。氣幹雄勇神機秀發、形止方雅舉動無忤。僧叡見而奇之、問曰「君於佛法且欲何願」。導曰「且願爲法師作都講」。叡曰「君方當爲萬人法主。豈肯對揚小師乎」。

それらを總合し、余氏は「おそらく、博士が講經するときはそもそも書物を手に執らなかつたので、一書を講ずる

たびに、優等生を一人選び書物を手に執って音讀させ、その後はその解釋をしたのであろう。一章が終わると都講が疑義を質し、問答を繰り返して滿座を納得させ、みなの不明點が明かになり、授業は混亂せずにすんだのであろう」という結論を得た。そして、都講の「都」の義については、『漢書』兒寬傳「都養」の顔注に「都、凡衆」とあるのを應用し、「それによってみんなの代表とする（所以代凡衆也）」と考える。教材の本文を讀み上げる役割と、先生に對する質問の役割の、二つを都講に認めたものであり、穩當な見解といえよう。

## 二 湯用彤説

湯用彤は、『後漢書』侯霸傳、楊震傳に用例があることを踏まえ、その上で「資料一〇」として示した『世說新語』文學篇の逸話につき、「漢代の經學者の講經の方法を用いたようでもあるが、しかし都講の制はもともと佛典にも根據を有するものであり、必ずしも儒家の法度を因襲したものともいえない」とする。そして、康僧會「安般守意經序」、安世高譯『陰持入經』などが問答體をとることを根據とし「これらはみな都講制度の根源である」と認める。

湯氏は「佛教の傳説に據れば、三藏結集の際、一人が質問し、別の一人が佛陀のことを唱え、このように問答を繰り返し、最後までいたり、ひとつの經典を作った。それゆえ佛經の文體は、多くこの形式をとるのである」という。しかし、これは印度に問答形式の議論が存在したことを證するに過ぎず、漢代の儒家における都講との違いが示されていない。むしろこれによって『世說新語』に見える都講が、儒家のものであるか佛家のものであるかを辨別することはできない。

むしろ重要なのは、湯氏が挙げる吳の支謙『大明度無極經』（『大明度經』、大八、二二五番）の例である。

〔資料一三〕『大明度經』卷一（大八、四八二―四八二上）

秋露子曰「如善業、爲法都講、最不可及。所以者何。在所問、如應答。法意不搖、其言皆妙」。答曰「是法意、諸佛弟子、所問應答、意不搖者、於一切所猗故也」。

〔資料一四〕同上、夾注

善業、於此清淨法中爲都講。秋露子、於無比法中爲都講。

支謙譯『大明度經』は、後漢の支婁迦讖譯『道行般若經』の異譯であり、支謙譯は支婁迦讖譯を踏まえていることが知られている。支婁迦讖譯を次に示す。

〔資料一五〕『道行般若經』卷一（大八、四二八下）

舍利弗言「善哉、須菩提、於法中第一尊。何以故。如尊者須菩提、隨所問、則報」。須菩提謂舍利弗「佛弟子所說法十方、亦不知所化來。時隨所問則解。何以故。十方法亦不知所生」。

支謙譯は中國古典の語彙を多用して雅文に仕立てたものであること、そして原文にそれほど忠實ではないことがすでに指摘されており、<sup>①</sup>ここでも「舍利弗」が「秋露子」に、「須菩提」が「善業」と言い換えられている。そして支謙譯の「爲法都講」は、支婁迦讖譯では「於法中第一尊」とされている。「都講」「第一尊」の原語は明らかでないが、支謙譯はより意譯に近いのではないか。都講ということばを佛教の文脈に取り入れた初期の譯者として支謙をみるべきであろう。なお、『大明度經』の注が支謙の自注であると認められるならば、<sup>②</sup>むしろ「資料一四」も佛教における都講の早い用例として重要である。

湯氏は、もともと佛教に都講に相當する制度が存在し、それが支謙譯に明確にあらわれると考える。それを誤



りと一蹴することはできないが、都講に對應する梵語なり西域語なりが示されたわけではない。支謙譯に都講という語が見えるという指摘はまことに重要であったが、支謙以前について、佛教における制度としての都講を論ずることは避けるべきであろう。

### 三 孫楷第説

講經における都講の位置については、孫楷第が示唆に富む論文を著している。<sup>13</sup>南北朝時代、講經の場においては「高座」という座具が設けられたが、孫氏によると、そこには法師のための高座と都講のための高座の二つが設置されたという。

孫氏は「講經においては解釋が主となり、重要なのは法師であり、都講は二の次なのである」とし、座を設ける場合、法師が上位（北側及び西側）、都講が下位（南側及び東側）に座ったこと、そしてそれが中國の習俗に基づくことを指摘した上で、「都講が高座にのぼるといふのは、思うに經を重んじたためであり、人を重んじてのことではあるまい。高座の方位によつて、都講と法師の地位が違つていたことが分かるのである」と論じている。<sup>14</sup>この議論は十分に納得できるものであり、特に方位に關して中國固有の習慣に従つてゐるといふ指摘は、きわめて重要である。

牟潤孫氏は佛教の講經において、都講と法師が尊ばれる點においては對等であると考えらるらしいが、孫氏の説を踏まえればこれは成り立つまい。

高座の配置は、法師が北、都講が南というのが一般的であつたらしく、謝靈運「山居賦」自注はそれを示して

いる。

〔資料一六〕『宋書』卷六七、謝靈運傳、「山居賦」

安居二時、冬夏三月。遠僧有來、近衆無闕。法鼓朗響、頌偈清發。散華霏蕤、流香飛越。析曠劫之微言、說像法之遺旨。乘此心之一豪、濟彼生之萬理。啓善趣於南倡、歸清暢於北机。非獨愜於予情、諒僉感於君子。山中兮清寂、群紛兮自絕。周聽兮匪多、得理兮俱悅。寒風兮搔屑、面陽兮常熱。炎光兮隆熾、對陰兮霜雪。愒曾臺兮陟雲根、坐澗下兮越風穴。在茲城而諧賞、傳古今之不滅。

自注：衆僧夏二時坐、謂之安居、輒九十日。衆遠近聚萃、法鼓・頌偈・華・香四種、是齋講之事。析說是齋講之議。乘此之心、可濟彼之生。南倡者都講、北机者法師。山中靜寂、實是講說之處。兼有林木、可隨寒暑、恆得清和、以爲適也。

また、都講という語は見えないものの、『高僧傳』曇邃傳もこのような習慣を反映したものであろう。

〔資料一七〕『高僧傳』卷二二、曇邃傳（大五〇、四〇六中一下）

嘗於夜中、忽聞扣戶云「欲請法師九旬說法」、邃不許、固請乃赴之、而猶是眠中。比覺己身在白馬塢神祠中、并一弟子。自爾日日密往、餘無知者。後寺僧經祠前過、見有兩高座、邃在北、弟子在南、如有講說聲。

一方、梁武帝の「斷酒肉文」第四首の注に據れば、法雲が西側の高座に座って法師となり、慧明が東側の高座に座って都講をつとめ、武帝は二つの高座の北側に席を設けるということがあった。

〔資料一八〕『廣弘明集』卷二六、梁武帝「斷酒肉文」第四首（大五二、二九九上）

二十三日旦、光宅寺法雲、於華林殿前登東向高座爲法師。瓦官寺慧明、登西向高座爲都講。唱『大涅槃經』四相品四分之一、陳食肉者斷大慈種義。法雲解釋、輿駕親御、地鋪席位於高座之北。僧尼二衆、各以次列坐。講

畢、耆闍寺道澄、又登西向高座、唱此斷肉之文、次唱所傳之語。唱竟、又禮拜懺悔。普設中食竟出。

確かに孫楷第のいうごとく、東よりも西が上位であることによるに違いないが、向達が、これを武帝が臨席したための變則的な措置と見る湯用彤の談話を紹介しているのは興味深い<sup>1)</sup>。

このような「法師」と都講との位置関係は、中國の傳統に従ったものとしか考えられまい。

#### 四 牟潤孫説

牟潤孫は湯用彤説に基づき、この問答形式を印度起源のものであると見て、それ以前の中國には存在しなかったとし、佛家の都講の制は儒家のそれを襲ったものではないとする。氏は講經儀式の一連のものとして取り扱っているが、ここでは都講に關する部分を検討しておきたい。

まず、牟氏は論難を中心として授業を進行させる習慣が中國にはなかったとし、「兩漢の儒家の經師が經學を傳授した方法はおおむね章句によったのであって、沙門の說法（において問答辯難すること）とは異なり、論争があったといっても、多くは家法を争う時であった」とするが、同意できない<sup>2)</sup>。牟氏が擧げている資料のみによっても、『後漢書』桓榮傳の李賢注に引く『東觀記』に「時、執經生避位發難」とあり、同、丁鴻傳に「善論難、爲都講」とあり、『後漢書』卷七九、儒林傳に「帝正坐自講、諸儒冠帶、執經問難於前」とあり、同卷に「帝即召上殿、令與諸儒難說」とあり「帝令群能說經者、更相難詰」とある。これらの資料によつて、牟氏が「これらでいう「難」というのは、經の難解な部分という意味に他ならぬ。解説に長けていたといつても、依然として章句の學なのであった」と結論するのは、如何にも不自然である。「論難」「難說」「難詰」などは、どう讀むのであろうか。

生徒が疑義を質すということも頻繁に行われたには相違ないが、そこに議論、問答が含まれなかったとはいえない。このような後漢時代の講學風景を伝える資料にも、魏晉以降の講論の濫觴を認められるであろう。

さらに、牟氏は儒家においても佛家においても都講の制があることを確認した上で、両者が異質なものであるとす。まず彼は、『後漢書』の中で都講と呼ばれるのは、みな弟子が師に奉仕する者である。沙門でも、弟子が都講をつとめる場合があつたが、實は弟子に限られたものではなく、たとえば許詢が支遁の都講をつとめ、僧叡が僧叡の都講をつとめたいと申し出た例では、ともに弟子ではなかつた。この點から推すに、後漢の都講は佛敎のそれと完全に同じとはいえない<sup>16</sup>という。許詢の記事は「資料一〇」に、僧導の記事は「資料一二」にそれぞれ示した。

しかし、僧導が僧叡の都講をつとめたいと申し出たのは、僧導の若年時代であつたし、しかもその時、僧叡は「君方當爲萬人法主、豈肯對揚小師乎」といつてその申し出を斷っている。僧叡が、都講という役を講師の引き立て役とみなしていたことは間違いない。また、許詢が支遁の都講をつとめた時、兩者の間に師承關係が成立していなかつたことは確かであるが、この場においても、やはり「法師」をつとめた支遁が主であつたのであり、許詢がそれと對等ではなく、やはり、ここにも擬似的・一時的な師弟の關係を認めうる。

また牟氏は、『後漢書』卷五四、楊震傳に「後有冠雀銜三鱸魚、飛集講堂前、都講取魚進曰、……、先生自此升矣」とあるのを取り上げ、「釋氏の講經においては、都講は法師と對座し、きわめて嚴めしいのであつて、席を外して魚を取つてきて師に差し出すなどということがあるはずもない」という。しかし、これは異常な事件を伝える逸話であつて、これをもとに儒家の都講一般を論じてはなるまい<sup>17</sup>。

また「資料二」として示した桓榮の例に、「都講生八人」とあることを擧げて、牟氏は「都講を「生」と呼ぶ例は佛家にはないし、八名という多人數を常時置くということも、佛敎徒にはなかつたようである」とする。「都講

生」の語はここにしか見えないが、敢えて説明するなら、都講がそもそも學生から選ばれるものである以上、「都講生」と呼んでも不自然ではない。南北朝時代では、儒家・佛家を問わず、ある書物を講ずるごとに都講を選んだ例が多いようなので、講義の際の分擔を指してこの語を用いたとすれば、より身分的な「都講生」は用いられなかったかも知れないが、これは儒家と佛家との差ではない。また、佛教寺院において都講を勤めうる者が八人などという多数ではなかったとする推測は、根拠を缺くものである。

なお、牟氏は、都講と佛教との關係について、道安の影響を認めている。道安が三箇條からなる「僧尼軌範」をつくったことに言及し、そのうちの一條が講經の法であったという。道安傳の記事を示す。

〔資料一九〕『高僧傳』卷五、道安傳（大五〇、三五五中）

安既德爲物宗、學兼三藏、所制僧尼軌範・佛法憲章、條爲三例、一曰行香定座上講經上講之法、二曰常日六時行道飲食唱時法、三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍、遂則而從之。

牟氏はこの記述に着目し、「僧尼軌範」は道安がみだりに定めたものではないとし、都講の制度の源を印度にまで遡りうるものであると暗示する。道安の關與については、荒牧典俊も問題としているので、次節にて検討したい。

## 五 福井文雅説

福井氏には、特に都講を論じた「都講」の職能と起源」と題する、インドと中國における背景や、都講の三教關係における位置などを含めた、総合的な論文がある。<sup>20</sup>

氏の論述は多岐にわたっており、私の能力の覆うところではないので、次の二點のみを摘出してみたい。

まず第一に、都講の都字の含意について。氏は、「なにかを統べるの意」であるとし、『漢書』西域傳の「都護」に顔師古が注して「都、猶總也」とあるのを挙げ、都尉、都郷侯や都正などの職官名に見える都と同義とする。そして、都字には「價値的上下の評價が含まれていない」ことに注意をうながす。これに基づき、都講とは「ある經典の講義の統括者。ただし、博士の補佐役であつて權威ではいまだない者」と定義する。

都の字義を「統べる」とするのには違和感はない。しかし余嘉錫があえて『漢書』兒寛傳注「都、凡衆」の訓をとつたことも無視はしがたい。

第二に、「資料一三」に挙げた『大明度經』に「如善業爲法都講」とあるが、その都講は、梵語のカティカ *Katika* にあてられた譯語であることを氏が始めて明らかにしたことである。さらに、都講の語が、同經以外にも支謙譯『維摩詰經』下（大一四、五三四上）と竺法護譯『正法華經』（大九、九五中—下）に見えることを指摘し、譯語として用いられた都講の語について、総合的な検討が加えられている。

また、インドにおけるダルマ・カティカ *dharma-kathika* とは、「法を説く人（宣法者）」の意であり、同じく法を説く説法者 *dharma-bhanaka* と異なり「語り方において説法者よりも派手であり」、「そこに譬喩などを入れたり對話を加えたりして、物語的に楽しく聞かせた者に對して附けられた名前である」とする。一方、中國の都講は「聲を出して經典を講述し、説明を加え、時には議論も交える」ものであり、「この姿が、佛陀に代わつて法を宣べる *dharma-kathika* に符合して見えた」ために、その譯語として都講の語が用いられたのではないかと推測する。

丹念な考證により都講に對應する梵語が見出されたことは重要な発見であり、しかも中國において何故、都講の語が譯として用いられたのかという背景が説明されており、たいへんに説得的である。

ただし、氏は結論的に、「儒家の「都講」の語を佛教が *kathika* を漢譯する時に借りたのではあるが、兩者の實

際の内容は違」い、「四世紀前半までは、明瞭に儒・佛二種類の都講が併立していた」とし、また中國佛教で用いられる都講を「インドでは消えたカティカの中國的殘存の姿」とし、「資料一〇」に示した『世說新語』に見える支遁と許詢の問答についても、「その形式はどうしても佛教起源とせざるを得ない」とする。

しかしながら、三世紀、四世紀前半の中國佛教における都講の制が、資料を舉げて説明されているわけではない。そして、儒家の都講と佛家の都講とが、それほど明瞭な對立を示しているとは私には感じられない。もちろん、南北朝時代の三教における都講の制について、インド佛教の影響がなかったと主張したいわけではないが、この制の基調として、漢代以來の儒家の都講が強く存在しているものと考ええる。

## 六 荒牧典俊説

荒牧典俊は、中國中世の「文化活動の場として佛教の講經會が成立したこと」を、道安の教團に即して論じた。<sup>20</sup> 氏の見通しは「古來、天子が明堂にある辟雍すなわち太學に幸して經典を講ずる儀式があり、後漢も末になればなるほど郡縣學においても、ついには「私人之精舍」においても、それに則って經典が講ぜられるようになり、西晉末には「精舍」において佛經が講ぜられる、他方インド傳來の佛教齋會の儀式においても佛經が禮讚される、そのような二つの傳統が、おそらくは襄陽にあった頃の道安教團において統合されて佛經の講經會が成立するのではなからうか」というものであった。

天子の講經儀式から、私人の精舍における講經が発達してきたとは私には思われないものの、中國の講經と印

度の佛教儀禮という、二つの傳統の儀禮が統合されて佛教の講經會が成立したとする説には首肯できる。

荒牧氏は都講の制をもっぱら論じているわけではないが、「道安にまで遡ると考えられる講義の資料」を擧げる中で、次のように述べている。「おそらく行香・定坐のあいだにであろう、法師と都講が佛法會に禮拜してから、それぞれ高座に昇る。佛像の右に法師が坐り、左に都講が坐つて對面するというのが制であった。道安が苻堅によつて長安へ連去られて以後、道安に師事したと思われる僧叡とその弟子僧導のあいだに、つぎのような會話が交わされている」として〔資料一二〕に示した『高僧傳』僧導傳を引き、「さすれば道安においてすでに法師・都講の制があり、後者が經の一段を唱して對揚しては、前者が解釋していたことを推察してよいであろう」としている。これをはじめとして、道安教團における一連の講經儀式を描寫し、「インド傳來の佛教齋會における佛塔もしくは佛像禮拜儀禮と中國古來の經典講義の傳統とを一つに融合していることが知られるであろう」とする。行香・定座・三寶に禮拜し高座に登ること等々を印度由來の要素と認め、「それに對して中國적であるのは、都講と法師のかげ合いなどもふくめて經典講義にかかわるすべて」と見る。經典講義に關わる諸要素を中國の傳統によるものとする見方は、牟潤孫に比してはるかに穩當であろう。

その上で講經會の「これらの諸要素の融合が、それ以前にはまったくなかったとか、その時にすべて完全に制定されていたとかと主張するのではないが、しかしこのように中國的でもあり佛教的でもある佛教講義の制が確定されたところとしては、襄陽時代の道安教團において他になかろうと思う」とみなす。本稿では、單に都講の制のみを問題としているのであるから、遅くとも道安教團にはこの制が採用されていたことを確認すればよからう。吳の支謙が譯語として採用した都講は、支遁の時代を經、道安の頃には佛教教團における制度として定着したのであろう。



## 七 私説

私見によれば、南北朝義疏學における都講の制は、漢代儒學のそれを基礎にしつつ、東晉以後、佛教にも取り入れられたものである。この流れをより明確にさせるため、漢代の都講の起源について考えてみたい。

先に述べたとおり、余嘉錫は都講の役割のひとつが授業中の質問であるとし、「一章が終わると都講が疑義を質し、問答を繰り返して満座を納得させ、みな不明點が明かになれば、授業は混乱せずにすむであろう」というが、これは、中國の學問の傳統中に如何なるかたちで見出されるものなのか。『禮記』學記には次のようにある。

大學之法、禁於未發、之謂豫。當其可、之謂時。不陵節而施、之謂孫。相觀而善、之謂摩。此四者、教之所由興也。

大學における教育法では、情欲が生ずる年齢以前に禁則を教え、これを豫防という。ふさわしい時期をとらえ、これを適時という。能力の限界を超えずに教えることを、ひかえめという。そして仲間の質疑を見て授業内容を理解することを、切磋琢磨という。この四者は教育の出発點である。

この『禮記』の文章は必ずしもその内容が自明ではなく、ここに示した譯文は、孔穎達『禮記正義』を参照して文意を補ったものに過ぎない。この一段のうち、特に取り上げたいのは「相觀而善、之謂摩」という部分である。この箇所の正義に、次のようにある。

「相觀而善、之謂摩」者、「善」猶解也。受學之法言、人人競問、則師思不專、故令弟子共推長者能者一人諮問。餘小不能者、但觀聽長者之問答、而各得知解。此朋友琢磨之益、故謂之「摩」也。

「相觀而善、之謂摩」とあるが、「善」とは、ここでは理解と同じ。教えを受けるときのみまりとして、もし生徒みな競つて質問すると先生は集中できないので、弟子たちに年長の優秀者を代表として一人だけ選ばせ、質問するようにさせる。他の年少者や才の劣る者は、代表の年長者が問答するのをそばで見聞きして、それぞれ理解すればよいのである。こうすれば友人同士高めあうのに有益だから、「摩」というのである。

正義の説に依るならば、『禮記』が説く教育の場においては、生徒が思い思いに先生に質問するのではなく、代表者である「長者能者一人」だけが質問する資格を持つということになる。そしてその理由は「人人競問、則師思不專」であるという。この解釋による以上、經文の内容の、「豫（豫防）」「時（適時）」「孫（ひかえめ）」の三點については教師の立場にある者が遵守すべき「大學之法」であるのに、「摩（切磋琢磨）」が生徒たちの質問のあり方というとなれば、これのみが生徒の立場で守るべき條項となり、やや不自然である。正義では「令弟子共推長者能者一人諮問」と「令」字を用い、この文章の主語を「師」にし、この不自然さを回避しようと圖る。

正義は鄭注を敷衍して經文を解釋しようとするものである。「相觀而善、之謂摩」の鄭注を以下に示す。

不竝問、則教者思專也。「摩」、切磋也。

みなで質問したりをしなければ、先生が集中できる。「摩」とは切磋のこと。

この鄭注は簡略であるが、正義同様、鄭玄も「相觀而善」という行爲を生徒たちのものであると見なしたことは疑いない。鄭注と正義とを比較すると、鄭注の「不竝問」を、正義では「弟子共推長者能者一人諮問。餘小不能者、但觀聽長者之問答、而各得知解」と解説している。

これにより、少なくとも鄭玄の時代、つまり漢末にはすでに、授業中に生徒たちが思い思いに質問するのは不適當であるとする認識が存在していたことが知られる。鄭玄説が正しいとすると『禮記』學記の時代にもこの認

識があつたことになる。鄭注、孔疏ともに都講ということばを用いたわけではないが、實質的には『後漢書』などに見える都講と同じものであろう。都講の制が生まれた背景として指摘しておきたい。

では、都講は國家における制度としてはいつ確立したもののなか。史料による限り、後漢の時代、都講が制度として確立したものであったとは思われない。しかし、公的なものか、私的なものかを問わなければ、儒者が弟子たちの中から都講を選んで、集團に秩序を與えようとした例は、前漢末の侯霸、郭丹以降、後漢ではよく見られた。制度的に確認できる早い例は、三國の吳において、黄龍二年（二三〇）に都講祭酒なるものが詔により設けられたことである。

〔資料二〇〕『三國志』吳書卷二、吳主權傳

（黄龍）二年春正月、魏作合肥新城。詔立都講祭酒、以教學諸子。<sup>23</sup>

興味深いことに、蜀の張魯教團も獨自に都講祭酒を設け、馬超をこれに充てようとした。

〔資料二一〕『三國志』卷二六、蜀書、馬超傳注引『典略』

超至安定、遂奔涼州。詔收滅超家屬。超復敗於隴上。後奔漢中、張魯以爲都講祭酒、欲妻之以女、或諫魯曰「有人若此不愛其親、焉能愛人」。魯乃止。

しかし、都講祭酒なるものの實態は殘念ながら明確ではない。

また〔資料六〕に示した通り、西晉の咸寧四年（二七八）に立てられた辟雍碑の碑陰には、三人の都講の名が見える。正史の志など、これに言及するものはないが、碑によって都講の制度の實在は確かめられた。

一方、漢代以來の都講の制が、佛教の講經にも取り入れられ、都講は後漢以來南北朝まで、基本的に授業の場において、經の讀誦と質問を擔當した。南北朝期の講經の場において、都講が後漢期よりもさらに目立つたはた

らきをなしたその理由は、清談などと流れを通じた口頭の問答が學術活動の中心を占めるようになってきたこと  
のあらわれであると考えるべきであろう。

## 結

孫楷第は「儒家の都講は、釋家の都講なのであり、儒家の博士、または師は、釋家の法師なのである」とする  
が、兩者の影響關係については「これは偶然の一致なのだろうか、それとも互いに参考にした結果なのだろうか。  
我が國の講學制度上の一大問題である」と問題提起した。

これに對し、牟潤孫は釋家の講經儀式における重要な制度として、都講の制、座に上る制、發題の制の三點を  
検討し、「釋氏の講經において、この三事のみが重要であるというわけではないが、この三事は沙門によって創出  
され、後に儒家が模倣したものであるのに、現在の人は儒家が佛教からそれらを取り入れたことを指摘していな  
いので、ここで論じた」といい、また「向達『唐代俗講考』、孫楷第『唐代俗講軌範與其本之體裁』ではともに沙  
門の俗講の儀式を詳しく論じ、儒家と釋家の共通をいってはいるが、何が佛教起源なのかを分析していない」と  
いった。

確かに、南北朝時代の状況を考えると、佛家と儒家の間には想像もしがたいほど濃密で大量な人的交流が行わ  
れ、しかも、佛教的な思惟、それを支える常識、習俗などが中國固有の文化を變容させ、進展させ、この時代の文  
化全般に特別な彩りを與えていることは見落とすことのできない事實である。

しかしそれは、すでに佛教が中國に根を下ろし、宗教として、また學問として、確たる地位を固めた後の様相

である。義疏の萌芽は、佛教においても儒教においても、紀元後四百年前後にあったと考えられるが、それ以前の時期に、佛教は完成度の高い教育の技術、完備した教團の規則を西域から輸入し終え、盤石の體制を整えていたとは信じられない。横超慧日によれば、道安以前には戒律すらまったく不備な状態であり、南朝においては劉宋の時期にこそ戒律の整備が求められていたのであった。このような状況にあつて、教育のみが印度ないし西域流のそれを早々に再現するものとなつていたとは考え難い。それゆえ、この時期、儒家の講經と義疏が、佛教のそれを一方的に追従し、模倣していったとは思われないのである。

既に紹介した荒牧氏の論にも見えた精舎ということばは、後漢においては儒教の私塾を表すものであったが、東晉の孝武帝が佛教を奉じて殿内に「精舎」をたてて以降、佛寺を精舎と呼ぶようになったという。<sup>24</sup> 都講もその比ではないかというのが本論の主旨であつた。

- (1) 梁啓超「翻譯文學與佛典」(『飲冰室合集專集』中華書局、一九三六年)。
- (2) 牟潤孫「論儒釋兩家之講經與義疏」、『注史齋叢稿』、中華書局、一九八七年、所收。
- (3) 余嘉錫「晉辟雍碑考證」、『余嘉錫論學雜著』中華書局、一九六三年、所收。一九三一年二月自序。
- (4) 『北史』卷四七、祖瑩傳は「時中書博士張天龍講『尚書』、選爲都講。生徒悉集、瑩夜讀勞倦、不覺天曉、催講既切、遂誤持同房生趙郡李孝怡『曲禮』卷上座。博士嚴毅、不敢復還、乃置『禮』於前、誦『尚書』三篇、不遺一字」と。
- (5) 『陳書』卷三三、儒林、沈洙傳は「大同中、學者多涉獵文史、不爲章句、而洙獨積思經術、吳郡朱异・會稽賀琛甚嘉之。及异・琛於士林館講制旨義、常使洙爲都講」と。
- (6) 『北史』卷八一、儒林上、鮑季詳傳は「鮑季詳、勃海人也。甚明禮、兼通左氏春秋。少時、恆爲李寶鼎都講。後亦自有徒

衆、諸儒稱之」と。

- (7) 『高僧傳』卷四、支道林傳は「晚出山陰、講『維摩經』。遁爲法師、許詢爲都講。遁通一義、衆人咸謂詢無以厝難。詢設一難、亦謂遁不復能通。如此至竟、兩家不竭。凡在聽者、咸謂審得遁旨、迴令自說、得兩三反便亂」と。
- (8) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』（商務印書館、一九三八年）、第一分「漢代之佛教」、第五章「佛道」、漢晉講經與注經」節。
- (9) 稻岡誓純「吳の支謙の研究」（『東山學園研究紀要』第二九集）、勝崎裕彦「支謙の義譯語の研究（一）」（『大正大學綜合佛敎研究所年報』第八號、昭和六一年）を参照。
- (10) 朝山幸彦「支謙の『譯經の仕方』と傳歴」、『印度學佛敎學研究』第四二卷、第一號、參照。
- (11) 鎌田茂雄『中國佛敎史』第一卷（東京大學出版會、一九八二年）、第二章、第三節「佛敎受容の種々相」、參照。
- (12) 孫楷第「唐代俗講軌範與其本之體裁」、『俗講、說話與白話小説』、作家出版社、一九五六年。
- (13) 既に余嘉錫説として紹介した通り、南北朝講經において、法師は經をもたずに敎授を行い、都講が經をもち、それを讀み上げたのである。
- (14) 向達「補説唐代俗講二三事」、一九四七年五月九日『大公報・圖書週刊』第一八期。後に前掲『敦煌變文論文集』所收。
- (15) 牟氏、前掲論文、七「儒家之講經儀式上」。
- (16) 牟氏、前掲論文、八「儒家之講經儀式下」。
- (17) 孫氏、前掲論文では、「都講はいずれも弟子或いは後輩に務めさせた」とし、この理解も不可ではない。
- (18) 大正新修大藏經。三本無「講」字。
- (19) 福井文雅「都講」の職能と起源—中國・インド交渉の一接點—、『櫛田博士頌壽記念 高僧傳の研究』山喜房佛書林、昭和四八年、所收。同氏の都講に對する考察は、「唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題」（『大正大學研究紀要』五四、昭和四三年）、「都講と説法 dharmā-katthika」（『宗敎研究』四六一三、昭和四三年）、「講經儀式と論義」（『日本人の宗敎意識の本質』敎文館、昭和四八年）にも見える。
- (20) 荒牧典俊「南朝前半期における敎相判釋の成立について」の附論「襄陽の道安敎團における講經會の成立」、福永光司編『中國中世の宗敎と文化』、京都大學人文科學研究所、昭和五七年、所收。

- (21) 阮元本。「言」字は汲古閣本に無し。
- (22) 『建康實錄』卷二、『冊府元龜』卷一九四、崇儒、ともに略ぼ同じ。
- (23) 横超慧日「廣律傳來以前の中國に於ける戒律」、『中國佛教の研究』第一、法藏館、一九五八年、所收。
- (24) 宋の王觀國『學林』卷七。

〔附記〕本稿は、博士學位請求論文「漢魏兩晉注釋學と『莊子』郭象注」(一九九八年二月提出)、第一部、第二章「義疏學前史」の一部を大きく加筆修正して成ったものである。

## 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