

平成十六年三月 現代密教 第十七号 抜刷

東晋奉仏士大夫の思想と行動

遠藤祐介

東晋奉仏士大夫の思想と行動

遠藤 祐介

はじめに

中国史において六朝士大夫はその思想面、精神面の特徴からしばしば特異な存在として見られている。すなわち、総じて老荘思想に高い関心を持ち観念の世界に浸りきり、現実から逃避あるいは遊離した生活を送っていたというのが大方の見方である。⁽¹⁾ また、六朝時代の奉仏士大夫もまた山水を求めたり、清談に熱中して観念の世界に逍遙したりする点で、六朝士大夫の真髓を体現した存在として理解されている。⁽²⁾

六朝士大夫のこのような特徴が強調される一方で、有能な官僚として国難に対処していたという事実は、従来の研究では全く捨象されている。その捨象された例として、西晋から東晋への過渡期を生きた謝鯤の例を挙げると、彼は竹林の七賢のエピゴーンにすぎないという辛辣な評価も見られるが、⁽³⁾ しかし王敦の乱に際して、王敦の専横を抑える行動をとり、東晋王朝に忠誠を誓う多くの士大夫の命を救っていたのである。⁽⁴⁾ 謝鯤の例は、特殊な事例として捨象すべきものではなく、従来描かれてきた東晋士大夫像に対し再検討を迫る象徴的事例であるよ

うに思われる。というのも、東晋士大夫とは異民族によって父祖の地から追われるという未曾有の困難と屈辱を味わった指導者層であり、清談に溺れたことを悔いた王衍の最期の言葉に見えるように、観念に沈潜する危うさを肌で体験していたからである。戦国時代にも比すべき厳しい状況下では、観念論を愛する士大夫であつても、生存のために否応なく現実と直面し対処せねばならなかつたのである。

筆者は、東晋士大夫が老荘思想に強い関心を抱き、山水に憧憬を持ったことに対して異論を唱えようというのではない。ただ、それをもって東晋士大夫の精神の全体を論じたとは解してはならず、あくまでも一部分として理解せねばならない点を強調したのである。つまり、真に東晋士大夫の精神あるいは思考様式を明らかにするためには、指導者層として間断なく押し寄せる困難に立ち向かわねばならない東晋士大夫が、老荘思想や仏教が説く理想的境地を求める精神と、地を這うような現実的行動をどのようにして統一したのかを説明せねばならぬのである。

異民族に奪われた中原の回復を悲願とする東晋時代において、現実主義や功利主義にのみ事態打開の処方箋を求めることなく、逆に真理に対する関心を深化させ、仏教を受容したことは非常に興味深い事実である。有効な対策を講じねば民族の存亡が問われる逆境にあつて、直接的には現実に資することの少ない観念論を掘り下げた東晋士大夫とは一体どのような人たちなのであるか。東晋士大夫の思想と行動を合わせて像を結ばせた時、現実からの「逃避」や「遊離」だけでは説明できない新たな姿が見えてくるように思われる。

東晋時代における奉仏士大夫の代表として、『喻道論』の撰者孫綽と『奉法要』の撰者郗超が挙げられる。先学も彼らの思想と行動を通して、東晋奉仏士大夫の描写を試みている。資料に制限があることが主要な理由であるが、東晋奉仏士大夫を考察するには必然的にこの両者に着目せねばならない。本稿もまた例外ではない。

孫綽と郗超の思想と行動を考察すると、仏教思想の文脈の中で観念論と現実論の統一をはかっているようである。これを具体的に言うと、仏教思想は韓非子や孫子などの実践的な思想に比して、明らかに政治経済等の実務との関連性が薄い思想であるが、現実的な問題の解決が差し迫った状況下にある彼らは、仏教の広大な世界観をベースにして、その世界観の一部を構成する人間界に、儒家や法家の思想を必須のものとして取りこんだのである。本稿では孫綽と郗超の思想と行動を考察することを通して、東晋奉仏士大夫の観念と現実の間の葛藤と統一について追ってみたい。

一、東晋奉仏士大夫の原型

孫綽や郗超の思考様式を考察する前に、東晋奉仏士大夫の前駆的存在として、王導と庾亮の思想と行動について検討し、孫綽や郗超に継承されたと考えられる思考様式の枠組みを確認しておきたい。王導と庾亮ともに東晋の建国と安定化に貢献した功臣であり、なおかつ思想面では老莊思想を捧持する清談の雄でもあり、仏教にも関心を抱いて沙門とも交流していた。東晋文化に対する彼らの影響は見逃すことができない。

孫綽と郗超が王導と庾亮にリードされる思潮の影響を間接的に受けて、それぞれの思考様式が形成されたと見られることもできよう。しかし、実は孫綽と郗超は王導と庾亮の影響をより濃厚に受ける環境下に生きていたのである。これは、孫綽と郗超の職歴や姻戚関係をたどることにより確認できる。

孫綽（三二一頃～三六八頃⁷）の職歴は庾亮の幕僚から始まり、若い時分から庾亮の警咳に接していた。『世説新語』賞誉篇に、

孫興公、庾公の参軍と為り、共に白石山に遊び、衛君長も坐に在りき。孫曰く、此の子神情都べて山水に関

せざるも能く文を作る、と。庾公曰く、衛の風韻、卿諸人に及ばずと雖も、傾倒する処亦近からず、と。孫遂に此の言に沐浴す。

という記事があり、孫綽が庾亮の言に心服したさまが描かれている。庾亮は『晋書』卷七三庾亮伝に、

亮に美しき姿容あり、談論を善くし、性は莊老を好み、風格は峻整、動きは礼節に由り、閨門の内に肅まじかれずして成り、時人に以て夏侯太初、陳長文の倫と為す或り。

とあり、庾亮は老莊思想を好み、清談の雄夏侯玄にも擬せられていた。白石山での出来事は、孫綽が庾亮の薫陶を受けた一例に過ぎないであろう。『世説新語』方正篇所収の孫綽が庾亮の為に書いた誄に、

咨、予、公と風流帰を同じくし、量を擬えて情を託し、公を視ること猶師のごとし。

というように、孫綽は庾亮を師のごとく尊崇したと述べている。これを見れば孫綽と庾亮の関係について多言を要するに及ばないであろう。

一方、郗超(三三六―三七七)は孫綽の二十年後に生まれたため、王導や庾亮から直接に教導を受けていない。しかし郗超の伯母は王羲之の妻で、また郗超の従姉妹は王羲之の息子の妻となっており、郗氏は王導の出身氏族である琅邪王氏と姻戚関係で結ばれていた。⁽⁹⁾『晋書』卷八〇王羲之伝に、「深く従伯の敦、導の器重する所と為る」とあるように、王羲之は王導に認められてその影響を強く受けている人物である。『晋書』卷六七郗愔伝に、

姉夫王羲之、高士許詢と並に邁世の風有り、俱に棲心絶穀して黄老の術を修む。

とあり、郗超の父郗愔は王羲之とともに不老長生を求める黄老の術を修めていた。『晋書』郗愔伝に、

(王羲之の息子の)王献之兄弟は超未だ亡ぜざる自り、愔に見えては常に躡履して問訊し、甚だ舅甥の礼を修む。

とあるように、郗愔と王羲之の一家の關係が殊のほか親密であることがうかがわれ、王導の影響が濃厚な琅邪王氏の文化的影響を郗超も若い頃から受けていたと見られる。

さて、孫綽と郗超が王導と庾亮の影響を強く受ける環境にあつたことを確認したところで、奉仏士大夫の前駆的存在である王導と庾亮に焦点をあて、東晋奉仏士大夫が仏教に心を寄せるようになった思考様式の原型の解明を進めたい。

王導の思考様式を知るために鍵となる資料は、『世説新語』文学篇に見ることができる。

旧に云う。王丞相江左に過ぎてより、止だ声無哀楽、養生、言尽意の三理を道うのみ。然れども宛転関生して、入らざる所無し。

とあるように、王導の思考様式は嵇康撰「声無哀楽論」、「養生論」と歐陽建撰「言尽意論」の三論が基調となつていた。嵇康は周公や孔子などの儒教の聖人を軽視し、儒教の礼制を否定したことで有名である。王導は嵇康のように儒教からの徹底した逸脱こそしなかつたものの、彼の思想の柱はやはり老莊思想であつた。また庾亮については、『晋書』に「性は莊老を好む」と記されており、王導と同様に、中心となる判断基準は老莊思想であつたとするのが妥当であろう。

このように王導と庾亮は老莊思想を思考の柱としつつも、東晋建国を成し遂げ、国家の安泰を計るために様々な内憂外患に対処し、実に現実的かつ功利的な判断と行動をとり続けてきた。内憂とは江南の地に建国する当初に直面した、三国呉以来の在地有力豪族との主導権争い、王敦の乱、蘇峻の乱などであり、外患とは父祖の地を奪つた異民族対策である¹⁰。王導と庾亮の機軸となる思考と行動を決定する思考の間には大きな懸隔が看取されるが、彼らはいかなる統一的思考様式の下でこの葛藤を克服し統一をはかつたのであろうか。

これに対しては、前述した謝鯤の例を王導や庾亮にまで敷衍して考えるところの回答が導き出されるように思われる。すなわち、彼らは老莊思想に説かれる境地を理想としてはいたもの、周囲の危機的情況がこれに沈潜することを許さず、実務的にならざるをえなかった。老莊思想が実務と矛盾しないことを示す鍵となる思想とは、人口に膾炙した「無為無不為（無為にして為さざる無し）」である。王導や庾亮はこれを援用し、様々な術策を弄さざるをえない状態こそがこの時代にあつては「無為自然」であるにとらえ、觀念的な「無為」の追究を行うと同時に権謀術数を操つていても自己矛盾には陥らなかつたのであろう。或いは東晋建国などの成功事例も「無不為」となつて結実したのだと彼らは考えたかもしれない。

二、孫綽の活動

孫綽と郗超の思想と行動を考察するにあたり、最初に彼らの行動が現実論を重視したものであることを確認し、然る後、節をあらためて彼らがいかなる思考様式のもとで觀念論と現実論を統一し、自己の行動を決定していたのかを解明することにする。本節では、孫綽が直面した困難な現実にとどのように対処したのかという点から考察を始めたい。

これまで、孫綽研究といえは老莊思想の影響や詩文が中心であり、本稿で提示した問題を中心に据えた議論はなされていないが、以下に、関連する先行研究を挙げておこう。孫綽の老莊思想を研究された福永氏は、孫綽が「自己の現実の生に対する激しい矛盾と相剋、不安と絶望の意識」を持ち、「現実の生における痛苦と悲愁」を感じていたと論じている。⁽¹⁾ また峰屋氏は、孫綽の勤務姿勢について、『世説新語』品藻篇所収の、政治的な行動は不得手だが老莊思想が説く奥深い世界に心を遊ばせる点では人後に落ちないとする孫綽の自己評価を例示して、

「いかに政務にわずらわされないことが当時の一般的価値であったにせよ、右のような基本精神は、退嬰的な心情を表明して余りある」とされる⁽¹²⁾。そして、長谷川氏は『世説新語』に見える孫綽評を「隠と官の二つの世界に巧みに身を置こうとする綽の処世術をも視野に入れた、人々の鋭い批判であったと思われる」とされる⁽¹³⁾。三氏はいずれも孫綽の思考様式の中に、現実⁽¹⁴⁾に真摯に対処しようとする精神やそれが儒教的な行動となつて現れてくるさまを見出してはいない。

『隋書』卷三二経籍志に記されているように、孫綽は『集解論語』十卷を著しており、このことからしても孫綽と儒教思想の關係は更に掘り下げてしかるべきではなからうか。言うまでもないが、孫綽が『論語』に注を施したのは、『論語』に高い価値を認めたからである。『集解論語』の中で儒教は民を導き教える指針であると注していることを先学は指摘しているにもかかわらず、孫綽がとつた現実的な行動と儒教的な思考を結びつけた考察をしていない。以下に、孫綽が東晋王朝に対して忠の意識を強く持ち、それが実際のな行動として現れた事例を提示しておこう。

隆和元年（三六二）五月、孫綽は桓温の洛陽遷都論に反対する上疏を提出した。『晋書』卷五六孫綽伝に

時に大司馬桓温、中国を絳せん⁽¹⁵⁾と欲し、河南粗平⁽¹⁶⁾を以て、将に都を洛陽に移さんとし、朝廷は温を畏れて敢えて異を為さず。而るに北土肅条として人情は疑懼すれば、並⁽¹⁷⁾不可なるを知ると雖も、敢えて先に諫むる莫し。綽乃ち上疏して曰く、……

とあるように、朝廷の諸大臣が桓温の権勢を恐れて反対できない中で、孫綽のみ敢然として反論した様子が記されている。孫綽があえて火中の栗を拾う行動に出たのは、東晋王朝に対する忠の觀念に基づくと考えられる。というのも、洛陽遷都論が出された時期には、桓温は既に篡奪の意図を蔵しており、孫綽はこれを阻止するために

行動を起こしたとみられるからである。

『晋書』卷九八桓温伝に、

温既に其の才力を負い、久しく異志を懐き、先に功を河朔に立てんと欲す。

とあり、永和三年（三四七）に蜀を平定して以後、しばしば行われた北伐は篡奪のための下準備であった。したがって、洛陽遷都論が出された時期には明らかに篡奪の意図を有していたと見られる。

『晋書』卷八穆帝紀によると、洛陽遷都論が出される二年前、升平四年（三六〇）二月に豊城に鳳凰が現れ、十一月には桓温の弟桓冲が豊城県公になってからも再び鳳凰が現れ、升平五年（三六一）四月に桓温の弟桓豁が許昌を攻略すると河北に鳳凰が現れたと記録されている。これらの瑞祥は桓温や彼に組する人物によって仕組まれたもので、篡奪を正統化する材料にしようとしたものである。孤立無援の状況下で孫綽が桓温に反論したことは、孫綽の覚悟が並々ならぬものであったことを示している。

更にもう一つ、孫綽が刑法を司る廷尉卿に任官した経歴から、彼が官吏としての重責を全うしていた様子をうかがうことができると思われる。この推測を検証する前に、刑法と儒教思想の關係について確認しておきたい。魏晋時代は老莊思想が流行すると同時に、法整備が飛躍的に発展した時代である。⁽¹⁵⁾『晋書』卷三〇刑法志の冒頭に、

伝に曰く、之れを斉うるに礼を以てなさば、恥有りて且つ格^たし。刑の犯すべからざるは礼の踰ゆべからざるに若かず。

とあり、『論語』為政篇の「之れを斉うるに礼を以てなさば、恥有りて且つ格し」を引用し、儒教の礼を基準としており、礼の補助として刑法を位置づけている。これは儒家の刑法に対するオーソドックスな見方であろう。

魏晋時代においても儒家や法家の思想は堅持されており、廷尉卿はその両思想に精通し、かつこれを実務的に運用できる人物が望まれるのである。

さて、話を廷尉卿としての孫綽についての考察に戻そう。孫綽が上述した如く東晋王朝の存続を願ひ、かつ『集解論語』を著したことや、山濤を批判して後漢末期の代表的な儒者李膺を尊崇していたこと¹⁶から、廷尉卿として忠実に職務を遂行した蓋然性は高いと考えられるのではなからうか。『晋書』刑法志から孫綽が廷尉卿を勤めた時期の記事を見ると、

咸康の世、庾冰好んで糾察を為し繁細に近し。後に益^おく違^たを矯^ため、復た寛縦を存し、疏密自由にして、律令用うる無し。

とあり、庾冰の治世には瑣末な部分にまで厳密に法の適用がなされたが、庾冰亡き後は寛政を旨とするようになり、ついには律令が適切に実施されなくなったとある。この記事からは庾冰亡き後のどの段階でそのようになったのかは特定できない。それでは、咸康年間以後に廷尉卿に就任した孫綽の仕事ぶりとはどのようなものだったのであろうか。

孫綽は庾冰の参軍として仕えたことがあり、その時に書かれたとみられる手紙、『与庾冰一首』¹⁷が残っている。ここでは、

念と夫子とは分かるも情を以て照らし

彼の清風の此れに応じて朗嘯するが如し

契り定まりて一たび面^あわば遂に雅好を隆んにす

弛張殊なると雖も宮商同調す

とあり、「弛張殊なる」とはいえ、孫綽と庾冰は「宮商同調」しており根本的な考え方は同じであることを述べている。

また、庾冰の没後に『司空庾冰碑』を撰し、

名器は未だ極まらずと雖も而るに任は臣道を尽くし

身を正して提衡し百揆を銓括す

と記し、庾冰の施政方針を称えている。

『写庾冰一首』や『司空庾冰碑』には庾冰を顕彰する意図も含まれ、誇張や過度な賛美があるにしても、政治面における庾冰と孫綽の方針は基本的に一致していると考えられる。それゆえ、孫綽は庾冰の方針を継承し廷尉卿として職務に精励していたと見るべきである。本節において実際の行動に照らして描いた孫綽の姿と、従来の孫綽像との間には大きな落差があるが、やはり現実に対して関心が薄く実務に対して不熱心であるという先入観は排する必要がある。

三、郗超の行動

郗超が仏教を信仰すると同時に、観念論に沈潜することなく活発な活動をしている様子は『晋書』卷六七郗超伝から明らかに看取され、郗超が現実論を重視したことはここで改めて確認するまでもない。本節では、郗超がいかなる信条を持って行動したのかという検討から始めることにしたい。

さて、郗超の思想と行動の関係を視野に収めた研究は少なく、管見の限りでは福永氏と塚本氏のみがこの問題に言及している。福永氏は郗超は政治的軍事的な面で現実に積極的に参加していたとしたりうえて、郗超の現実に

臨む姿勢の特徴については次の二点に言及している。第一は、現実を重んずる軍人という立場から都の健康で行われる老莊清談の風潮に対して批判的であったということ、第二は、信仰と実際の生活に矛盾背反を感じつつ陰謀詭計を駆使していたということである。⁽¹⁸⁾ 福永氏の見解に基本的に類似する塚本氏の推論によると、陰謀詭計を駆使していた郗超は後にその行動を反省して仏教に完全に帰依するようになったと見ておられる。⁽¹⁹⁾

しかし、郗超の行動からは老莊清談に反発していることがうかがわれる事例は見られず、またいわゆる陰謀も自己の所信に従って実行したもので、特に後ろめたさも感じていなかったようである。以下に郗超の行動を決定した信条について再検討を加えたい。

まず、福永氏が指摘した第一の論点から再検討を始めよう。福永氏は現実主義的な軍人の気質と老莊清談が矛盾すると論じておられるが、これは再考を要する。『晋書』郗超伝に「談論を善くし」たとあり、また同伝に、又沙門支遁は清談を以て名を時に著し、風流勝貴なれば、崇敬せざる莫し。以為えらく造微の功は諸を正始に参ずるに足る、と。而して遁は常に超を重んじ、以て一時の儁と為し、甚だ相知賞す。

とあり、郗超と清談の雄である支遁が親交を温めていたことから、郗超が老莊清談を好みこそしても排したとは考えられない。郗超が仕えた桓温もまた清談に関心を持っていた。『世説新語』文学篇に、

桓宣武、人に語りて曰く、昨夜殷、王の清言を聴くに甚だ佳なり。仁祖も亦寂寞ならず、我も亦時に復た造心せり。

と記される如く、桓温は殷浩と王導の清談を聞いて感嘆しており、軍人であることと老莊思想や清談を好むことは両立するのである。

次に、福永氏が指摘した第二の論点の再検討に移ろう。果たして、福永氏の言うごとく、郗超は信仰と実際の

生活の間に矛盾背反を感じていたのであろうか。もし郗超が東晋王朝に対する忠の規範に縛られていたとすれば、矛盾背反を感じたであろう。しかし、六朝時代には王朝が交替しても、支配階級に属する氏族にはほぼ変動が見られず、六朝士大夫は天命の推移に従おうとする傾向が強かったようである。桓温の子の桓玄が東晋王朝から帝位を篡奪した時も、士大夫の抵抗というものはほとんどみられなかった。したがって、郗超が東晋王室に背いて桓温を擁立するために行動したとしても、彼が自己の行動と信仰の間に矛盾背反を感じていないことも想定されるわけである。この想定の蓋然性について、郗超が桓温のためにとった行動や言動から検証してみよう。

郗超は桓温が最も信頼する幕僚であった。このことは『晋書』郗超伝には、

温は英気高邁にして、罕に推す所有らば、超に言とい、常に測る能わずと謂い、遂に意を傾けて礼待す。

と記されている。

第二節で述べたように、桓温は篡奪の前段階として北伐に力を注いだが、当然郗超もこれに深く関与していた。太和四年（三六九）九月に枋頭で大敗して桓温の威信が傷ついたとき、郗超は桓温に重大な建策をした。

『晋書』桓温伝に、

既に覆敗に逢い、名実に頓とに減ず。是に於いて参軍郗超廢立の計を進め、温乃ち帝を廢して簡文帝を立つ。

とあり、郗超が皇帝の廢立を建議し、桓温がこれを実行したのである。ここには、東晋王朝に忠誠心を持っていない郗超の姿が描かれている。郗超にとつて桓温の威信が低下したことが重大事であつて、皇帝は桓温の威信回復のための手段にすぎなかった。皇帝の廢立をして桓温の権勢を朝野に再認識させ、篡奪の機会を虎視眈々と狙っていたのである。

郗超が東晋王朝に不忠である自己の考え方について迷いがなかったことは、『晋書』郗超伝にある彼の遺言か

ら知ることができる。

初め、超は実に桓氏に党すると雖も、愔の王室に忠なるを以て、之れを知らしめず。將に亡せんとするや、一箱書を出し、門生に付して曰く、本は之れを焚かんと欲するも、公の年尊なれば必ずや傷愍を以て弊と為すを恐る。我亡き後、若し大いに眠食を損なわば、此の箱を呈すべし。爾らざれば、便ち之れを焼け、と。愔後に果たして哀悼し疾を為す。門生旨に依りて之れを呈す。則ち悉く温と往反せる密計なり。愔是こに於いて大いに怒りて曰く、小子の死恨むらくは晩まし、と。更に復た哭なさず。

郗超の父、郗愔は東晋王朝に忠誠を誓っている人物であった。郗超は郗愔より先に没することになり、嘆き悲しむ郗愔の姿を想像し、そのために郗愔が健康を害さないようにという細かい配慮をしているが、皇帝の廃立までした東晋王朝に対する罪悪感や後ろめたさは全く見られない。郗超は仏教を信仰しつつも観念論に沈潜することなく、現実面では桓温の帝位篡奪実現のためにあらゆる術策を駆使していたのである。このような郗超の姿もまた、従来描かれてきた六朝士大夫像とは大きくかけ離れたものと言うべきであろう。

四、孫綽における観念論と現実論の統一

第二節と第三節において、孫綽と郗超がいかに現実に対処し行動したかについて考察した。これから、彼らが観念論と現実論をどのように統一していたのかという点の解明に移り、本節では孫綽における観念論と現実論の統一を論ずることとする。

福永氏は孫綽における観念論と現実論の問題について、「宗教的解脱者としてのインドの聖人も、政治的倫理的人格としての中国の聖人も無雑作に結びつけられ」たとし、「その思考方法もまた究極の境地のみを問題にし

て現実の条件もしくは実践方法を考慮しない貴族的な性格を多分にもつものであつたと思われる」とされている。⁽²⁰⁾ 福永氏は孫綽において観念論と現実論がそれぞれ乖離したままであると考え、それらの間に密接な関連性を認めていない。この他、「こうした現実包括的理論への志向は、東晋の命運ということに由来するかもしれないが、しかし、それは歴史そのものにむかつたのではなく、世界全般への抽象的興味に拡散した」とする蜂屋氏や「出処同帰」が孫綽の処世哲学であるとする長谷川氏も、⁽²¹⁾ 孫綽が観念論と現実論を無雑作に結び付けたと考える福永氏の見解を継承していると見てよいであろう。つまり、儒仏一致論の存在を認めてはいても、これは論理のための論理、机上の空論であるかのごとき理解がなされている。

ただ、先学が孫綽における観念論と現実論の統一を論ずる際に、儒仏一致論に注目した点は妥当であると思われる。儒仏一致論とは、孫綽撰『喩道論』の中に見える、仏を本質とし儒教を末とする論のことである。惜しいことに、先学は奉仏士大夫が儒仏一致論をどのように援用することで観念論と現実論の統一をし、これを行動に反映したのかという分析を進めておられない。

卓見によれば、孫綽においては儒仏一致論によって観念論と現実論の統一がなされ、しかもこれが行動に反映されている。この見解を論証するに際して、まず、大本である仏教と末とされる儒教がなぜ一致すると考えたのかということから見ていこう。儒仏一致論による観念論と現実論の統一の前提として重要なのは、東晋奉仏士大夫の原型として王導と庾亮を論じたときに指摘した「無為無不為」という思想であり、これが孫綽や郗超にも一貫して通底しているのである。『喩道論』⁽²²⁾ に、

夫れ仏なる者は道を体する者なり。道なる者は物を導く者なり。応感して順通し、無為にして為さざる無き者なり。無為なるが故に虚寂自然なり。為さざる無き故に万物を神化す。

とあるように、「無為」として表現される仏教の真理にひとたび通じてしまえば、何事も万物の自然の運行にさからうことなく順調に進んで行くのである。奉仏士大夫がこの「無為無不為」という信仰あるいは信念を堅固に持っていたことは前提としておさえておかねばならない。仏教の真理である「無為」を求めつつも、人間として生きる上では儒教が必要であるとの認識が儒仏一致論の骨子であるので、儒教的に生きることも「無為」に通じることになるのである。

儒仏一致論は、現実論から乖離した抽象的な机上の空論ではない。以下に、孫綽が現実論の根拠となる儒教を仏教や老荘思想とどのように関連させ、その思想を行動に移したのかについて、具体的な事例を挙げて検証していきたい。

『晋書』孫綽伝に、

嘗て山濤を鄙として人に謂いて曰く、山濤は吾の解せざる所なり、吏にして吏に非ず、隠にして隠に非ず、若し元礼の門を以て龍津と為せば則ち当に額を点きりつけて鱗を暴もなうべし、と。

とあり、山濤について後漢末期の清流官僚の領袖李膺と比べて批評している。李膺に認められることを登龍門と言った故事を引き合いに出し、山濤が李膺の門人としては不合格であるとしている。従来、この批評の意味は孫綽が山濤の人格を全く評価していないものとして解釈されてきた。しかし、『高僧伝』卷一竺曇摩羅刹伝所引孫綽撰『道賢論』²⁴に、

護公の徳は物宗に居し

巨源の位は論道に登る

二公の風徳は高遠にして

流輩と為すに足れり

とあり、『光讚般若経』等を訳した人物で仏教徒の崇敬を集める竺法護⁽²⁵⁾を「流輩」として山濤に例えるところからすると、孫綽が山濤をただ単に軽蔑していたと見ることはできない。むしろ、山濤にかなり高い評価を与えていたと見るべきである。

孫綽が山濤を批判したことは事実であるが、それは山濤の一面を批判したにすぎない。その一面とは現実に処する面である。現実面において儒教には「極弊を救う」という存在意義があり、宦官と戦った儒家の李膺はその真面目を發揮したことになる。山濤に対する批判は、現実論を基準に考えた際の批判であると見られる。孫綽の山濤に対する評価が一面的なものではなく、儒家と道家の両面からなされていることは、彼が複眼的な思考をする人物であることを示しており、その複眼的な思考のあり方とは儒仏一致論であったと考えられる。官吏としても隠者としても中途半端であったとして山濤を批評した孫綽の心情を推測すると、山濤に自己の姿を投影し、批判する気持ちと同時に同調する気持ちも抱いていたようにも思われる。

更に、第二節で孫綽が廷尉卿として精勤したことを述べたが、孫綽のこの行動も『喻道論』にある儒仏一致論と合致するように思われる。廷尉卿になれば死刑判決を下さざるを得ないこともある。『喻道論』⁽²⁶⁾で次のごとく殺について言及しているのも、或いは孫綽の職歴とも関連しているのかもしれない。

或るひと難じて曰く、報応の事誠に皆徴有れば則ち周孔の教えは何ぞ殺を去らずして、少正卯は刑せられ、二叔は誅に伏するや、と。

ここでは或る人は、孔子が少正卯を処刑し、周公旦がその兄弟である管叔を誅殺し蔡叔を放逐した例を挙げて、本当に報応が真実なら聖人が殺すことはしなかつただろうと問うている。これに対する孫綽の答えは、

子誠に其の殺に心無きを知る。殺は固に百姓の心なるのみ。

というように、殺すのは秩序維持を求める万民のためにするもので、聖人個人には殺す心はないとしている。そして、縄を結んで約束事をしていた太古の時代は「陶然太和」という理想の状態であったが、やがて法律や刑罰が必要となってしまったので、聖人もやむをえず殺すのだと続けている。

『莊子』天地篇に、

昔堯は天下を治めて、賞せずして民勸み、罰せずして民畏る。今、子は賞罰して民は且に不仁ならんとす。徳は此れ自り衰え、刑は此れ自り立ち、後世の乱は此れ自り始まらん。

とあり、また『莊子』天道篇に、

本は上に在り、末は下に在り、要は主に在り、詳は臣に在り。三軍五兵の運は徳の末なり。賞罰利害、五刑の辟は教えの末なり。

とあることからわかるように、『諭道論』で刑を論じた箇所描かれる「陶然太和」という理想状態は、『莊子』の影響が濃厚である。

このように孫綽は『諭道論』で「陶然太和」と述べる一方で、廷尉卿としての職責を忠実に果たしたが、それは『莊子』に説かれる理想を追求する精神と言うよりも東晋王朝に忠誠を尽くす精神、いわば儒家の李膺の精神に近い。孫綽の観念論と現実論を統合するのは儒仏一致論で、これを信条として行動を決定していたと考えられる。

孫綽などの奉仏士大夫は一般的に理想追求の傾向が強いと言える。孫綽は理想を追求すると同時に、儒教によらねば東晋王朝に忠誠を尽くすことも官僚としての職務遂行もできないことを知っていた。つまり、孫綽は仏教

と老莊思想が思考の柱であるため観念的な思考を非常に好んではいたが、現実には術も疎かにせず、儒仏一致論を基にした思考様式を持ち、これによって観念論と現実論を統合し行動を決定していたのである。

五、郗超における観念論と現実論の統一

郗超は、仏教の大綱を記した『奉法要』という論文を撰している。本節では『奉法要』から郗超の観念論と現実論を統一する思考の枠組みを読み取ってみたい。

これまでは、『奉法要』を用いて東晋奉仏士大夫の仏教理解の程度を確認する研究がなされてきたが、⁽²⁷⁾『奉法要』から郗超が観念論と現実論をいかにして統一していたかを読み取るうとする試みはほとんどなされていない。しかし、本節において提起した問題意識を先学が全くもっていないわけではないようなので、以下に関連する箇所を提示しておくこととする。

塚本氏は、郗超は後に陰謀詭計の多かった自己の人生を反省して、観念的な世界に自己を没入させていったと推論されている。しかし、第三節で論じたように郗超は桓温のためにとってきた行動に対して後悔の念を抱いていないと考えられ、塚本氏の推論には賛同できない。

次いで福永氏の見解に目を転ずると、「最後に附加したいのは、郗超の『奉法要』における仏教理解と彼の現実の生活が必ずしも一致していないという事実である」とし、郗超の観念論と現実論の「不一致或いは矛盾背反」を指摘している。そして福永氏は、『奉法要』では観念論と現実論の「不一致或いは矛盾背反」に関する議論が展開されていないことを理由に、観念論と現実論の関連性についての見解を留保している。

東晋王朝を基準にして考えた場合、郗超の行動は確かに陰謀詭計と呼ぶべきものであり、福永氏が主張するよ

うに観念論と現実論の「不一致或いは矛盾背反」と見ることが出来る。しかし、第三節で明らかにしたごとく郗超の主眼が桓温の擁立にあり、桓温への忠節を機軸に考えた場合、郗超の仏教信仰と桓温への誠実さは矛盾せず、観念論と現実論の「不一致或いは矛盾背反」という表現は不適切である。

『奉法要』にも社会的規範として儒教を援用しており、当時の思潮から推定しても、郗超は『喻道論』⁽²⁸⁾にみえる儒仏一致論という思考様式を有していたと考えられる。郗超の行動を儒仏一致論に重ね合わせると、次のような郗超の心態がうかがわれる。すなわち、郗超にとつては東晋王室ではなく桓温に対する忠誠が儒教的徳目に符合しており、彼の仏教信仰とも矛盾が生じることもなく、観念論と現実論の「不一致或いは矛盾背反」を感じていなかったのである。

筆者がこの蓋然性を高いと判断するのは、次の二点による。第一は、郗超が儒仏一致論を捧持する支遁⁽³⁰⁾と交流があったことである。『晋書』郗超伝に、

而して遁は常に超を重んじ、以て一時の儔と為し、甚だ相知賞す。

とあり、支遁は郗超の仏教理解の深さを特に賞賛したと推測され、儒仏一致論についても支遁同様の見解を持っていたとみられる。『奉法要』⁽³¹⁾では直接に儒仏一致論を論じていないが、忠孝に触れる部分はある、

齋なる者は普く先亡、見在の知識親属の為にし並びに一切衆生に及ぶ。皆当に此の至誠玄想の感に因りて発心し、既に感発れば則ち終に罪苦を免る。是こを以て忠孝の士は務めて勉励を加う。良に兼拯の功を以てし、徒に己に在る故に非ず。

とし、齋によって身を正しく持することは忠孝の精神にかなうものだとしている。これを儒教と仏教の単なる羅列だとする見方もあろうが、儒仏一致論が現われていた郗超の時代にあつては、これもまた儒仏一致論に基づく

とみるほうが妥当であると思う。

郗超が儒仏一致論を自己の行動を決定する思考様式としていたと考える根拠の第二点は孫綽から東晋末期の奉仏士大夫の王謐に至るまで、儒仏一致論の思潮の連続性が観察されることである。王謐の儒仏一致論は礼敬論争の際の桓玄に対する反論⁽³²⁾の中で、

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。

と述べていることからうかがうことができる。この連続性は孫綽以後、儒仏一致論が奉仏士大夫に浸透していったことの証明と見られ、郗超が孫綽のごとく儒仏一致論を自己の思考様式の基軸としていたと見るべきであろう。

郗超は第三節で説明したように桓温を自己の主君と見なしており、桓温を皇帝に擁立することを儒教道徳に反するものと考えていなかったため、孫綽とは正反対の行動をとりながらも、その思考様式を掘り下げてみれば郗超も孫綽同様に儒仏一致論を以て、思考をまとめる枠組みとしていたと考えられる。

儒仏一致論と郗超の王朝交替論は相容れないものではないことは、郗超の死から二十五年後に起きた桓玄の篡奪事件からも見て取れる。儒仏一致論を唱え、礼敬問題では桓温の子の桓玄に激しく反論した王謐であったが、元興元年(四〇二)に桓玄が一時的に帝位を篡奪した際には、桓玄に対して強硬に反抗するわけでもなく王朝交替を是認している。つまり、王朝交替が現実的に起こりうる時代にあつては、儒仏一致論は必ずしも現王朝に対する忠誠を前提にしたものではなく、天命の帰する新たな君主に対して忠誠心があれば儒教の徳目に背くものではないと解釈されたのである。

以上のことから、郗超は儒仏一致論によって觀念論と現実論を統一しており、現実論の面では王朝交替論の要素が強いことがわかった。郗超は桓温の篡奪を幫助する行動も「無為無不為」の一つの現われ方として認めて、

彼の行動と仏教の真理「無為」を追究する立場との間には矛盾を感じていなかったのである。

おわりに

本稿では孫綽と郗超という東晋時代を代表する奉仏士大夫を通して、仏教を信仰した士大夫が観念論と現実論をいかに統一し、行動してきたかを考察してきた。その結果、孫綽と郗超はともに儒仏一致論によって観念論と現実論を統一していたことがわかった。彼らは老荘思想に精通し、仏教に説かれる悟りの境涯すなわち「無為」に強い憧憬を懐いており、同時にまた「無為無不為」という思想に導かれ、実務的な思想も重視し、儒家、法家思想をも彼らの仏教中心の思想の中に織込んでいたのであった。これをただちにすべての東晋奉仏士大夫に一般化することはできないが、従来言われてきたような、観念に沈潜し山水に遊ぶばかりの奉仏士大夫像というものは修正する必要があるように思われる。

孫綽は桓温の篡奪を阻止する立場で、郗超は王朝交代論者で桓温の篡奪の実現を目指す立場にいた。彼らの立場と行動が全く異なっているため、ともに奉仏士大夫であるにもかかわらず、従来は両者の共通性が見出されることはなかった。しかしやはり両者は奉仏士大夫として、仏教を思想の中心に据え、人間界に生きる者として儒教や法家など実践性の強い思想を取り込まねばならないとする思考的枠組みを共有していたと見ることができ、仏教は儒教や法家などに比して現実の各場面における行動に対する拘束力は弱いため、孫綽と郗超は同じ仏教徒であってもそれぞれの個性や政治的立場の相違から全く異なる行動をとっていたのである。

註

- (1) 村上嘉実『六朝思想史研究』（平楽寺書店、一九七四年）、吉川忠夫『六朝精神史研究』（同朋舎出版、一九八四年）、中嶋隆蔵『六朝思想の研究』（平楽寺書店、一九八五年）、森三樹三郎『六朝士大夫の精神』（同朋舎出版、一九八六年）を参照。
- (2) 宮川尚志『六朝史研究』宗教篇（平楽寺書店、一九六四年）、塚本善隆『中国仏教通史』第一卷（春秋社、一九七九年）を参照。
- (3) 『世説新語』德行篇所引『王隱晋書』に「其の後貴游の子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡母輔之の徒、皆籍を祖述し、大道の本を得と謂い、故に巾幘を去り、衣服を脱ぎ、醜悪を露し、禽獸に同じなり」と記されている。王澄の場合は王敦に逆らつて殺害されている。
- (4) 『晋書』卷四九謝鯤伝を参照。
- (5) 『晋書』卷四三王衍伝に、石勒に捕らわれて処刑される時に「吾曹古人に如かずと雖も、向に若し浮虚を祖尚せず、勦力して以て天下を匡さば、猶今日に至らざるべし」と述べたとある。
- (6) 福永光司「孫綽の思想」（『愛知学芸大学研究報告人文科学』一〇、一九六一年）、福永光司「郗超の仏教信仰」（『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』、一九六一年）、蜂屋邦夫「孫綽の生涯と思想」（『東洋文化』五七、一九七七年）、任継愈『中国仏教史Ⅱ』（柏書房、一九九四年）を参照。
- (7) 孫綽の生没年については、長谷川滋成『孫綽の研究』（汲古書院、一九九九年）を参照。
- (8) 『世説新語』文学篇に袁羊が孫綽が書いた誄を激賞する記事がある。その一方で『世説新語』方正篇に庾亮の三男の庾羲が庾亮と孫綽の關係は誄に書かれているほど親しいものではないとした記事があるが、庾亮を尊崇する孫綽の心情をこの誄から読み取ることは不当ではあるまい。
- (9) 『世説新語』雅量篇、德行篇、『晋書』卷六七郗愔伝を参照。
- (10) 川勝義雄『六朝貴族制社会の研究』（岩波書店、一九八二年）を参照。
- (11) 福永氏前掲論文「孫綽の思想」四六頁を参照。
- (12) 蜂屋氏前掲論文七二頁を参照。
- (13) 長谷川氏前掲書七五、七六頁を参照。
- (14) 福永氏「孫綽の思想」三七頁に孫綽の『集解論語』の三つの特徴を指摘している。第一は「聖人—孔子に対する理解」、第二は「儒教を抑揚の教—現実に即して民を導き教える教化の理説—として性格づけていること」、第三は「聖人は生まれながらにして聖人ではなく、後天的な努力、学問を修めることによって聖人となるという考え方」である。蜂屋氏前掲論文八六頁も長谷川氏前掲論文一四四頁もこの見解を継承している。
- (15) 七野敏光「九朝律考および漢唐間正史刑法志」（滋賀秀三編『中国法制史』、東京大学出版会、一九九三年）一五八頁に「後漢から魏晋にかけて、法および法注釈学は飛躍的

- な発展を示す。晋書刑法志には、こうした法発展の跡が詳細に伝えられており、それだけ盛りだくさんな記事内容を見いだすことができる」とある。
- (16) 『晋書』卷五六孫綽伝。
- (17) 長谷川氏前掲書一〇七頁を参照。なお『与庾冰一首』は許敬宗撰『文館詞林』卷一五七に収められており、本稿は『影弘仁本、文館詞林』（古典研究会、一九六九年）を参照した。
- (18) 福永氏前掲論文「郗超の仏教信仰」六四二、六四五頁を参照。
- (19) 塚本氏前掲書三五〇頁で、「奉法要」はおそらく桓温死し彼も権力を失った晩年、過去の人をあざむき、あるいは威圧し処刑せしめてきた自らの人生歷程を反省し、その罪過に深く自責して、真面目に真実なる仏教徒としての実践すべきまた信仰すべき要義をまとめた、彼が晩年失脚時代の著作のように思われる」と推論されている。
- (20) 福永氏前掲論文「孫綽の思想」四六、四七頁を参照。
- (21) 蜂屋氏前掲論文九七頁を参照。
- (22) 長谷川氏前掲書七五、七六頁を参照。
- (23) 大正蔵五二、一六中。
- (24) 大正蔵五〇、三二六下。
- (25) 孫綽の友人で当時の代表的な沙門支遁も竺法護を称えて、「邈なるかな護公、天挺弘懿にして、足を流沙に濯ぎ、玄致に傾拔す」という像讃を作っている。〔高僧伝〕卷一竺曇摩羅刹伝
- (26) 大正蔵五二、一六下。
- (27) 中嶋氏前掲書二七五―二八九頁では『奉法要』にみえる郗超の仏教理解を研究対象としている。「奉法要」と郗超の思考様式の関連性については、福永氏前掲論文「郗超の仏教信仰」六四五頁と塚本氏前掲書三四九―三五一頁に言及されている。
- (28) 例えば四無量心を忠恕の道に擬している。（大正蔵五二、八八上）
- (29) 報応思想に関する記述方法の類似性から、郗超が『喩道論』の影響を受けていると指摘される。福永氏前掲論文「郗超の仏教信仰」六四三頁を参照。なお、福永氏は指摘していないが、郗超が『喩道論』を読んで儒仏一致論を取り入れた蓋然性は高いとみられる。
- (30) 拙稿「東晋時代における礼敬論争の特徴について」（現代密教）一五、二〇〇二年）頁を参照。
- (31) 大正蔵五二、八六中。
- (32) 大正蔵五二、八一下。
- （キーワード）孫綽、郗超、儒仏一致論、王朝交替論、無為無不為