

# 劉宋の慧琳について

鵜飼光昌

## 〔抄録〕

劉宋の慧琳の生涯と思想とについて論ずる。慧琳は劉宋の武帝、文帝時代の人。文帝に深く信頼されて、黒衣の宰相とよばれた。元嘉一二年（四三五）前後に「均善論」（一名「白黒論」）を著し、儒教を代表する白学先生と仏教を代表する黒学道士との対論を通じて、仏教の空、無常、三世報応の理念を現実主義の立場から批判。また奢侈にはしる仏教界の現状に警鐘をならした。当時の仏

教の中心思想と考えられた三世の考えを退けたため、仏教界から強い批判を受けたが、文帝によって擯斥を免れる。「均善論」の発表は、いわゆる神滅神不滅の論争をさらに白熱させることになった。

キーワード 劉宋慧琳、均善論、白黒論、儒仏の一致

## 一 はじめに

劉宋の慧琳は秦郡秦県（江蘇省六合県）の人、本姓は劉氏である。謝靈運（三八五〜四三三）、顔延之（三八四〜四五六）と同時代の人であるが、正確な生年ならびに没年はわからない。僧でありながら、

当時の政治権力と強く結びつき、「黒衣の宰相」の名をたてまつられたことで知られる。

後の文献ではあるが、元の念常の『仏祖歴代通載』「元嘉一二年」（四三五）の条には、慧琳について以下のように記されている。けっして良くいわれてはいない。

時に僧惠琳なる者有り。才学を以て帝に幸せらるるを得、与に政事を決す。時に黒衣の宰相と号し、門下に車蓋を致すに、常に迹を容れず。琳、妄自驕蹇にして、公卿も纒に寒暄するのみなるを見る。「白黒論」を著し、仏を毀ち教に叛き、遂に現報を感じて、膚肉、糜爛し、年を歴て死す。〔大正四九・五三六・c〕

ここでは、慧琳が、文帝(四〇七〜四五三)の寵愛をよいこととしておごりたかぶり、その門前は車を入れるのに苦勞するほどのにぎわいとなった。しかし「白黒論」を著して、仏教をそしつたために、現世においてその果報を受けて、皮膚や肉がただれて死んだ、と記されている。もちろん「膚肉糜爛」うんぬんは事実ではないであろうが、後世の仏教徒から強く非難されていることはまちがいない。

本稿は、この黒衣の宰相といわれた慧琳の生涯をたどりつつ、その思想を明らかにし、あわせてなぜそれほどまでに後世の仏教徒から慧琳が非難されねばならなかったのかについても考えてみたい。

## 二 伝記(1) その人となり・著作

慧琳の伝記は、詳しくはわからない。

しかし『高僧伝』巻七の「宋京師彭城寺釈道淵」伝に附伝として、慧琳の伝記が記されている。以下、まずその最初の部分を引く。

(道) 淵の弟子慧琳、本姓は劉、秦郡の人なり。諸経及び莊・老を善くし、俳諧にして語笑を好み、製作に長ず。故に、集、十

巻有り。而れども性為る傲誕にして、頗る自ら矜伐る。淵、嘗て傅亮に詣るに、琳、先に坐に在り。淵、至るに及び、琳、為に礼を致さず。淵、之を怒りて、色に彰わす。亮、遂に琳を罰して杖すること二十。〔大正五〇・三六九・a〕

これによれば慧琳は、秦郡(江蘇省六合県)の人。俗姓は劉氏。諸経典や、『莊子』『老子』を善くするとあるから、仏典とともに当時の知識人の共通の教養であった老荘思想に通じていたことがわかる。

ただその性格は、心おごり大言し、非常に自分に自信をもったところがあった。ある時、師匠の道淵が、傅亮のところへ行つたところ、すでに弟子の慧琳が来ていた。しかし慧琳は師匠に礼をしなかったので道淵は顔色を変えて腹をたてた。かくて傅亮は慧琳を罰して二十回杖で打つた、とある。

『宋書』巻九七「夷蛮」「天竺迦毗黎国」にも、慧琳の簡単な伝記が載せられていて、そこには、「慧琳なる者は、秦郡秦県の人、姓は劉氏。少くして出家し、冶城寺に住す。才章有り、内外の学を兼ね」とあり、文才があり、内典と外典とともに通じ、冶城寺に住したことが知られる。冶城寺は、もと建康の西北にあった寺である。『南朝仏寺志』(清 孫文川撰)巻上には、「冶城寺は、城の西北に在り。本と呉の冶鑄の地なり。晋、冶を石頭城外に徙し、遂に王導の西園と為る。太元十五年、丞相・会稽王司馬道子、竺僧法の為に寺を此に建つ。因りて冶城を以て之に名づく。桓玄、国を窃むに逮び、寺を廢して苑と為し、広く樓榭を起て、飛閣・複道、宮城に延び属く。玄、敗れて

旧に復す。宋興りてより以後、寺中の高僧に、慧琳・慧静・僧瑾・釈(慧)通・智順・智秀・僧若・道乘等有り。或いは文人と周旋し、或いは君相に礼を加えらる。蓋し禅林の星聚なる者なり」とある。  
慧琳の著作・書信等については、残っているものはきわめて少ない。以下のものが見ることのできるものである。

【現存】

- (a) 「均善論」(一名「白黒論」)『宋書』卷九七「夷蛮」(天竺迦毗黎国)慧琳伝
  - (b) 「武丘法綱法師誄」(『広弘明集』卷二三 大正五二・二六五・c)
  - (c) 「龍光寺竺道生法師誄」(『広弘明集』卷二三 大正五二・二六五・c)
  - (d) 「謝靈運「弁宗論」附」(『積慧琳問』(『広弘明集』卷一八 大正五二・二二六・b)
  - (e) 「論語琳公説」(『玉函山房輯佚書』「経編論語類」)
- すでに失われて、題名のみ残っているものについては次の通り。
- 【遺逸】
- (f) 「孝経注」(『宋書』卷九七慧琳伝、『高僧伝』卷七慧琳伝)
  - (g) 「莊子逍遙篇注」(『宋書』卷九七慧琳伝、『高僧伝』卷七慧琳伝)
  - (h) 「何彦徳「断家養論」附」(『積慧琳難』(『出三蔵記集』卷一二 陸澄「法論目錄」第一五帙 大正五五・八五・a)
  - (i) 「婚農無傷論」(同「法論目錄」第一六帙 大正五五・八五・

a)

(j) 「顧長康「証極明化論」附」(『問難』(同「法論目錄」第一六帙 大正五五・八五・a)

括弧内は、慧琳の散逸した論や書の名前が、他書のどの部分に記されているかを示したもの。

これによれば慧琳は、『論語』『孝経』『莊子』『逍遙遊』篇の注釈を作り、謝靈運、何彦徳、顧長康らと論争し、またみずからも「均善論」を著したことがわかる。

三 伝記(2) 劉義真・劉義隆との関係

宋の武帝劉裕(三六三〜四二二)には、七人の男子があった。慧琳はそのなかのひとり、第二子廬陵王劉義真に近づく。

これよりさき東晋安帝義熙一三年(四一七)、劉裕は長安を攻略して後秦を滅ぼした。義真は一二歳でこの劉裕の北征に従った。まもなく劉裕は、東晋王朝の篡奪を急ぐために長安には留まらず、南に帰り、王脩等の多くの副官をつけて義真に長安の守備にあたらせた。

夏王赫連勃勃は、劉裕が南に帰ったと聞くと、「此れ天、関中を以て我に賜う」と手を拍って喜び、二万騎をひきいて長安を攻めた。

一二歳の少年にこの困難な守備がつとまるはずはなく、軍内の乱れから讒言を信じて義真は王脩を殺した。すると人心はたちまち離れ、夏軍の追撃をうけて晋軍は総崩れになり、夕刻に迷ってたったひとりになった義真は草中に逃げこみ、やっと探しだした中兵参军段宏に背負われて、単騎、南に帰った。赫連勃勃は殺した晋軍の兵士の首を集

めて積み重ね、「鬪榑台」と呼んだという(『資治通鑑』義熙一四年)。のち劉裕は安帝を殺して恭帝を立て、その恭帝にむりやりに禪位の詔書を書かせて帝位についた(永初元年、四二〇)。武帝劉裕は、翌年、位を讓つて零陵王となつていた恭帝を毒殺しようとしたが、恭帝はそのことを恐れて皇后楮妃が手ずからつくつた料理しか食べないので機会がない。業を煮やした劉裕は、楮妃の兄の楮叔度と楮淡之とをやつて楮妃を別室に呼びだしておいて、むりやり帝に毒を飲ませようとしたが、仏教信者の恭帝は、「仏教では自殺するとふたたび人間に生まれかわることができない」といつて、自殺しようとしな。そこで兵士に絞め殺させた。

劉裕が帝位につくと、劉裕の第二子劉義真是廬陵王に封ぜられた。義真の幕下には、謝靈運、顔延之、慧琳が集まっていた。義真是軽率にも、自分が帝位に即いたら、謝靈運、顔延之を宰相にし、慧琳を西豫州の都督にしようという。

義真、聡明にして文義を愛すれども、而も輕動して徳業無し。陳郡謝靈運・琅邪顔延之・慧琳道人と並びに周旋すること常に異なる。云う、志を得るの日、靈運・延之を以て宰相と為し、慧琳を西豫州の都督と為さん、と。『宋書』劉義真伝

義真是聡明で文章に明るい人物であり、謝靈運、顔延之とともに当代一流の詩人である。そして慧琳もまた文才があり、廬陵王の幕下は一種の文学サロンの觀を呈していた。

しかし謝靈運は一方で、才能あるものは政治の権要に参加すべきだといつてはばかりで、自分が用いられないことに強い不満をもつていた。顔延之は、「飲酒して細行を護ら」(『宋書』顔延之伝)ない人物であつて、才辞をたのんで讓らず、尚書令傅亮から憎まれる。そして慧琳も傲慢で大言を好んだ。そして義真自身、父劉裕が踐祚した時、悦んだそぶりもなく、安寧のままではおられまいともらすなど、四人とも時の政治に不満をもつていた。そして義真自身が次の帝位に即いたなら、三人をそれぞれ要職につけようと発言したことは、時の政治にあずかるものの強い関心をひき、警戒の心を起こさせるに十分であつた。

武帝劉裕が崩じて国哀が發せられていたにもかかわらず、義真是謝靈運、顔延之、慧琳らと舛内で宴するなど、非難の口実をあたえる行動はやまない。任地の歴陽に行つてからも、いろいろと要求が多く、執政徐羨之らはことごとくはその要求に應えなかつたところ、義真是深く執政をうらみ、都に帰ることをとめた。

武帝の次には、少帝劉義符(四〇六〜四二四)が立った。執政には徐羨之のほか、檀道濟、傅亮、謝晦があつた。四人は徳のない少帝を廃そうとし、手始めに義真を庶人におとして新安郡に移し、ついでこれを殺した。同時に義真のグループも解散させられ、謝靈運は永嘉(浙江省温州)の太守に、顔延之は始安(広西省桂林)の太守にそれぞれ左遷された。慧琳は、虎丘(江蘇省呉県)の法綱のもとに身をよせた。

四人の大臣は結束してことにあたり、夕刻から天淵池であそび船中

で寝ていた少帝を未明におそって二人の侍者を殺し、少帝を幽閉してまもなく殺した。

そして少帝の次に江陵から呼びよせられて帝位に即いたのが、武帝劉裕の第三子劉義隆（四〇七〜四五三）、すなわち文帝である。

ところが文帝は帝位に即くと、武人の檀道濟を味方につけ、少帝、廬陵王を殺した罪を問うて徐羨之、傅亮、謝晦を誅し（元嘉三年、四二六）、みづから親しく政治をとった。そして徐羨之によって左遷させられていた三人を中央に呼びよせ、それぞれに厚遇する。

謝靈運は、秘書監となり、秘閣の書を整理し、また前朝の歴史がないので、晋書の編纂を依頼された。顔延之は中書侍郎になった。

慧琳も厚く遇せられて、朝廷の大事を議するようになり、政治の権要に参画した。賓客は集まり、門前には車が数十両つらなり、四方から金品を贈って依頼にくる人はひきもきらず、その人たちのための筵席が七つも八つもあり、いつもいっぱいの人であった。慧琳のいでたちは、高いくつをはき、てんのかわごろもを着るといふものであり、通呈・書佐という秘書役さえおいていた。

会稽の孔顛があるとき慧琳の邸宅を訪れたところ、多くの人がおしあいへしあいをしてあいよりながら、顔をあわすと熱さ寒さの時候のあいさつをするだけで、ほかのことはなにもいわないのを見て、嘆いていった。「とうとう国衣の宰相が現れたか。冠とくつとをさかさまにつけたようなものだ。」——冠とくつとをさかさまにつけたとは、僧侶が宰相になるのはそれほどぐわないことをいうのであろう。

以下そのことを記した『資治通鑑』卷二二〇、元嘉三年の条をひく。

帝は、慧琳道人、談論を善くするを以て、因りて与に朝廷の大事を議し、遂に権要に参ず。賓客、輻湊し、門車常に数十両有り。四方の賂を贈るもの相係なり、方筵、七八、座上、恒に満つ。琳、高履を著け、貂裘を披、通呈・書佐を置く。会稽孔顛、嘗て之に詣り、賓客、填咽し、喧涼するのみなるに遇う。顛、慨然として曰く、「遂に国衣の宰相有り、冠履、所を失うと謂う可し」と。

この文章の最後の部分に胡三省は注して、「廬陵（王）廃せられて、三人（謝靈運・顔延之・慧琳）斥せられ、徐（羨之）・傅（亮）誅せられて、三人進む。枉がれるを矯めて正しきに過ぐと謂う可し」と述べる。よこしまな「枉がれる」徐・傅を「矯め」直して誅したのは「正しきに過ぎ」る、つまり余分のことであった、との評である。

またともに廬陵王に仕えたのだからこの三人の仲がよかつたかというところではなく、たとえば顔延之のちに太祖文帝に寵愛されていた慧琳を痛烈に罵倒している。

（顔延之）復た秘書監、光禄勳、太常と為る。時に沙門釈慧琳、才学を以て太祖の賞愛する所と為る。召見せらるる毎に、常に独榻に升る。延之、甚だ焉を疾む。酔うに因りて上に白して曰く、「昔、同子、参乘するに、衰絲、色を正す。此の三台の坐には、豈に刑余をして之に居ら使む可けんや」と。上、色を變ず。

〔宋書〕顔延之伝

慧琳は帝に引見されるたびに、独榻にのぼるのが常であった。顔延之はそれがおもしろくない。そこで酔いにかかせて帝にいった。「むかし同子(漢の趙談のこと。司馬遷が「任少卿に報ずる書」を書くおり、父司馬談の諱を避けるために趙談のことを「同子」といったのにちなむ)が天子に駢乗したとき、袁絲は顔色を正しました。<sup>4</sup>尚書や御史や謁者がすわるべきこの三台の坐に、刑余のものをおらせてはなりません」。

漢の趙談は宦官だったので、袁絲は宦官が天子に同乗することをいさめたのであったが、顔延之は僧侶である慧琳を「刑余」と呼んだ。慧琳は宦官ではないけれども、古代には髪を切り落とす髡刑があつたため、剃髪していた慧琳を嘲笑してこういつたのである。慧琳は首にかせをはめられ髡刑に処せられた犯罪者にも等しい人物である。そのようなやからを三台の坐にのせるとはと非難されて、帝は怒りで顔色を変えた。

このように慧琳と顔延之との仲はけつしてよくなかつた。

慧琳と謝靈運とは、そのような関係にはなかつたようであり、謝靈運が永嘉の太守に左遷されたおり発表した論文「弁宗論」をめぐって、慧琳は法綱とともに質問の手紙を書き送っている。<sup>5</sup>ただし謝靈運が主張した頓悟論には賛成していない。

#### 四 伝記 (3) 劉義康との関係

文帝はほぼ三〇年にわたって政治を行い、平和も続いたので、この期間は宋王朝でも安定した時期として、「元嘉の治」と称せられる。

しかし文帝が数年のあいだ病氣だった時期には、実際の政務は、帝の弟彭城王劉義康がとるようになり、政治を専断した。そこに慧琳が関係する。

彭城王劉義康は武帝劉裕の第四子である。王弘の推薦で、元嘉のはじめごろから政治に携わるようになった。

元嘉一三年(四三六)、劉裕の京口での挙兵に参加して以来の歴戦の勇将である檀道濟が、朝廷に疑いをもたれたために理由もなく殺された。

文帝はそのとき病があつく、帝が死ねば「威名甚だ重い」檀道濟を制することができなくなると心配し、呼びよせて殺すようすめたのは義康であつた。文帝はそこで檀道濟を呼びよせたが、病がややよくなったので、思いかえして道濟を任地の江州へ帰そうと思ひ、道濟は船に乗って都を出発しようとしていた。そのときまたま帝が発作をおこした。義康は帰らせてはならないとにせの詔勅を作つて道濟をよびもどして捕らえ、一族一人、腹心の将二人とともにこれを殺した(『通鑑』元嘉一三年)。

『宋書』卷六八「彭城王義康」伝には、このような義康の人となりをおのづかに記す。

義康、性、吏職を好み、意を文案に鋭くし、是非を糾剔して、精尽せざるは莫し。既に専ら朝権を総べ、事、自己に決し、生殺の大事、録命を以て之を断ず。凡そ陳奏する所、入りて可とせざるは無く、方伯以下、並びに義康の授用に委ねらる。是に由りて

朝野、輻湊し、勢、天下を傾く。義康は亦た自強して息まず、懈倦有ること無し。府門には毎旦常に数百乗の車有り。復た位卑しく人微しと雖も、皆な引接せ被る。

義康は性、官吏としての職責である公務を処理することを好み、書類をきびしく検し、是非をただして、精査しないことはなかった。朝廷の権力をにぎるようになってからは、ことはすべて自分で決定し、生殺の大事すら録尚書事としてこれを断じた。奏上するところはすべて可とせられ、各地の官吏の選任も義康に委ねられるようになり、朝野の人士が義康のもとに集まり、その権勢は天下にならぶものがない。義康はまたつとめはげんでやまず、おこたることがなく、自分の役所の前には毎日数百両の車がならんだ。たとえ面会しようとするものも位が低くてもみな引き入れて応接した。

また一方、義康は「素より學術無し」とも評されているから、書物学問にはあまり縁のない人物であったようである。

文帝の病がいよいよ重いのを、次の皇帝に義康を擁立しようとして朋党を組んで画策するものがでてきた。文帝は病がいえるとそれを知り、元嘉一六年の秋以降は義康の東府を訪ねることはなくなった。翌一七年十月、中書省に宿直していた義康は捕らえられ、劉湛以下多くのものが誅殺された。義康は上表して退位免職を願ひ、罪を認めたので、都督江州諸軍事、江州刺史として豫州に赴かせることにし、義康は都を離れるために渚に下り、船に乗った。しかし文帝はそのことに對してひとこともいわず、ただ慟哭するばかりであった。たとえば『礼

記』「文王世子」篇には公族が罪を犯した場合、三度その罪を許し、それでもおよばないと死刑にしたあと皇帝はみずから哭する、とある。文帝はもはや義康を処分することを決めていたのかもしれない。

文帝は慧琳を義康のもとにやって様子を探らせた。すると義康は文帝の気持がわかっていたのであろう。また生きて都に帰れるだろうか」と慧琳に聞いた（『宋書』義康伝）。

義康曰く、「弟子、還るの理有りやいなや」と。慧琳曰く、「恨むらくは、公、数百卷の書を読まざること」と。

それに対して慧琳は直接には答えず、数百卷の書を読まれなかったのが残念です、と答えている。政治に口を出さず、学問専一であったならば今日の事態にはいたらなかったであろう。

文帝が、当時もつとも権勢のあつた彭城王の処遇というきわめて重要かつ微妙な問題の処理のために、慧琳をつかわしているということに注意する必要がある。慧琳は文帝に彭城王の様子をことこまかに報告したはずであつて、それを裏返せば文帝はこのような危急の問題を十分処理できる人物であると慧琳を見ていたわけであり、慧琳は文帝に非常に信頼されていたことになる。

慧琳が「黒衣の宰相」の名をたてまつられたのはおそらくこのころのことであろう。さきに引いた、顔延之が慧琳のことを「刑余」の人とののしつたのも（八九頁）やはりこのころのことではないか。

義康のことにもどると、そののちさらに范曄、孔融先などのように

義康をかついで乱をおこそうとするものがあらわれたが、二人とも誅殺された(元嘉二二年、四四五)。

元嘉二八年(四五二)、北魏が入寇し、物情騒然となったので、文帝は不逞のやからがふたたび義康をとりまいて反乱をおこすのをうれえ、広州に移そうとしたがしたがわれない。そこで毒薬を飲まそうとしたが、やはり義康も仏教信者で、自殺するとふたたび人に生まれ変われないといつて拒否したので、ついに使者に殺させた。

これ以後、慧琳の動静は記録がないためにわからない。しかしおそらくなんらかのかたちでつねに政治の中枢と関係をもちつづけたのではないか。

いずれにしても慧琳は、文辞に非常に巧みであり、『論語』『孝経』『莊子』に注するという、当時の学問の標準的な方法である注釈の方法によってその学識を示し、また謝靈運ら名立たる文人と哲学上の問題をめぐって論争することのできる一流の知識人であったことはまちがいない。しかしその反面、廬陵王や文帝に近づき、その信頼をえて朝廷の大事を議するなど、政治の方面においてもいかにその能力を発揮したいわば異色の僧であったといえる。またいろいろなところから賄賂をとったことが『宋書』に記されているように事実であるとするれば、その能力と的確な判断によってえた地位を金銭に換えるというかならずしも芳しからざる所行をあえてする、沙門としては破格の人物であったといえよう。

## 五 「均善論」(一) 空について

慧琳の著作として唯一まともに残っているのが「均善論」であり、『宋書』卷九七「夷蛮」「天竺」迦毗黎国」に載せられている。

以下この慧琳の著作にもとづき論を進め、その論旨の概要をうかがうことにする。<sup>(8)</sup>

慧琳は白学先生に儒教を代表させ、黒学道士に仏教を代表させ、この二人の対論によって論を進める。

白学先生はまず、中国の聖人は百世にわたって天下国家を治め、その徳は広大であり、その智慧は万変にあまねく、天人の理はつくされている。その道には、隠された旨はなく、その教えには、用いられないでうずもれている人の知らない方法などといったものはないのであって、聡明であり教智にみちた道理をふみおこなう教えである。なにも異国の仏教などによる必要はない、と述べる。

それに対して黒学道士は、白学先生の考えをいたって固陋であるとする。なぜなら聖人が説いた儒教は奥深く目に見えない領域を明らかにせず、三世報応の変化を知らず、「心」を「虚」にすることは尊んでも、「事」を「虚」にすること——つまり万物の本質が空であることを知らない。中国の教えはその点でとおく西域の仏教の深遠におよばないと説く。

それを聞いた白学先生が、それではどういふところがおよばないのか、とたずねるところから白学と黒学の二人の議論が始まる。

白学先生はまず、仏教の空と老子の無とは、どちらがうのかを問題



にする。

白、曰く、「釈氏の論ずる所の空と、老氏の言ひ所の空とは、同異無きか」と。黒、曰く、「異なれり。釈氏は物に即して空と為し、空と物とを一と為す。老氏は、有と無と、兩つながら行い、空と有とを異なると為す。安くんぞ同じなるを得んや」と。(白曰、「釈氏所論之空、与老氏所言之空、無同異乎」。黒曰、「異。釈氏即物為空、空物為一。老氏有無兩行、空有為異。安得同乎」。)

黒学道士はそれに答えて言う。釈氏、つまり仏教の空と、老子の無とは別物である。仏教においては、事物そのものが空である。いいかえれば事物を空と認識することが重要なのであって、事物は空であり、反対に空が事物そのものであって、空と事物とは通じて一である。なにも空という特別な実体が事物とは別に存在するわけではない。しながら老子においては、有と無とをそれぞれ実体あるものとして認めるので、空(無)と有とは異なることになる。

それだけしか黒学はいわないのであるが、以下さらに補足すればこのようになる。

老子は無が有を否定するものととらえるのであるが、しかしその無は他方方を生成するもとであり、万物の根元であり、万物を生みだした母なるものと考えられる。したがって無とはいいいながらも、有を生みだす物質的なたちある始原の存在としての性質を必然的におびることになり、無は有とはなにかしら異なった別の存在になる。無は有

に先行するものであり、有を生成するものであり、有よりも一段高いところにあるものではあるけれども、ともに存在と規定される点では無と有とはふたつのものであって、ひとつのものではない。そこが仏教の空と老子の空(無)とのちがいでであると黒学道士は主張するのであろう。

今度は白学先生は、釈氏は事物を空だと考えるというが、事物は本当に空なのかと問う。

白、曰く、「釈氏は物を空にするも、物は信に空なるか」と。

黒、曰く、「然り。空の又た空、翹たに空なるのみにあらず」と。

白、曰く、「三儀は宇宙に靈長たり。万品は天地に盈生す。孰れか是れ空ならんや」と。黒、曰く「其の自性の有を空とするは、因仮の体を害せざるなり。今、草材を構えて以て大廈を成すに、寝を専にするの実罔く、一豪を積みて以て合抱を致すに、木を槽にするの体無し。有生は俄頃の留まること莫く、泰山も累息の固蔑し。興滅、常無く、因縁、主無し。空とする所は性理に在りて、難ずる所は事用に拠るは、吾れ以て惚れりと為す」と。(白曰、「釈氏空物、物信空邪」。黒曰、「然。空又空、不翹於空矣」。白曰、「三儀靈長於宇宙、万品盈生於天地、孰是空哉」。黒曰、「空其自性之有、不害因仮之体也。今構草材以成大廈、罔專寝之実、積一豪以致合抱、無槽木之体、有生莫俄頃之留、泰山蔑累息之固、興滅無常、因縁無主、所空在於性理、所難拠於事用、吾以為惚矣」。)

白学は言う。天地人の三儀は宇宙におけるもつともすぐれた存在であり、その天地には万物が生まれまた満ちている。そのどこが空なのだ、実際にあるではないか。天地は厳然として存在し、あらゆるものがいぎづいていないかというわけである。

黒学はそれに対してこう答える。万物に動かすことのできないそのもの固有の性質である自性があるとすると否定し、自性は本来ないこと——無自性であり空であると考え、因と縁とが仮に合わさってできたところのものである万物の存在自体を否定し、さることでは決してない。

いま多くの材木を構築して大きな建物を完成したとすると、そのもとの群材には、人が専ら寝るためのものという実質はないにもかかわらず、材料が集まって人が寝ることのできる大廈になっている。また一本の毛すじほどの小さな部分部分が合わさってひと抱えほどの大木になったとすると、そのもとの一豪にはもつばら木とみとめられるような実体はないにもかかわらず、立派な緑なす大木となっている。つまり大きな建物になるという不変の性質、おおきなひと抱えもある樹木になるという必然的な性質——大廈と合抱とになるという自性——は、本来、そのもとの群材と一豪とにはない。したがって群材と一豪との集積である大廈と合抱とに關しても、そのもとのなる群材と一豪とに自性がなく、空であるのだから、その集積である大廈と合抱とについても当然自性はないことになり、空であることになる。つまり大廈と合抱とはこのような過程をへて空と認識される。しかしそのように空であるとみなすことは、現在できている大廈と合抱の堂々たる存

在を無にし否定することでは決してない。存在はあくまで存在であり、認識とは別物である。

そしてまたおよそ生きとし生けるものは、わずかの間も留まることなく、磐石不変にみえる泰山でさえ息をころすほどの短い時間も堅固であることはない。刻一刻と変化し、衰滅へとむかっているのである。興起滅亡には常なく、万物は因と縁との和合による複雑多様な相依相関の關係性のうえに現象として仮になりたっているのであるから、そこに恒常不変の主宰者はおらず、本性としての理は空である。その空の認識を、日用の事物による素朴な実在論によって非難するのは誤りである。

判りにくいたとえではあるが、黒学の主張はおおよそ右のような意味をもつものであろう。

白学は黒学の説くこの空と無常という仏教の基本理念を別の方向から攻撃する。

白、曰く「今、豪に析<sup>わか</sup>ちて樹を空とするも、垂蔭の茂るを傷<sup>やぶ</sup>つくること無く、材に離<sup>わか</sup>ちて室を虚とするも、輪奐の美を損<sup>やぶ</sup>わず。無常を明らかにして其の悞蔭の情を増し、苦偽<sup>くゑ</sup>を陳<sup>ちん</sup>べて其の競辰の慮を篤<sup>あつ</sup>くす。……恐らくは和合の弁、危脆の教、正に其の嗜<sup>し</sup>の欲を恣<sup>し</sup>ゆるに足り、以て其の愛競の惑いを傾<sup>か</sup>ぐる無きなり」。

(白曰、「今析豪空樹、無傷垂蔭之茂、離材虚室、不損輪奐之美、明無常增其悞蔭之情、陳苦偽篤其競辰之慮。……恐和合之弁、危脆之教、正足恋其嗜好之欲、無以傾其愛競之惑也」。)

いまかりにひと抱えもあるような大木を微細な部分にわけて、そのひとつひとつの部分にはどこにも樹木という本質はなく空なのだから、総体としての樹木は必然的に空であるとしてみても、木の葉がこんもりと茂って木陰をつくる涼しげな樹木の好ましい様子がそこなわれるわけではない。また、同じように大廈をひとつひとつの構成要素にわけて、そのどれもが建造物の一要素にすぎず、ひとつの材質材料が大廈という本質をもっているわけではなく虚だから、大廈そのものも虚（つまり空）であるといってみても、それで建物の壮大華麗さが失われるわけではなからう、というわけである。

つまり白学によれば、大木を空とみたり壮麗な建物を空とみたりするといふ世界の認識の仕方よりも、大きな樹木の下では人が憩うことができ、壮麗な建物の下では人が休むことができるといふこの世界の現実とその有効性のほうが重要ではないかということになる。

さらに白学は、無常が強調されるとひとは過剰なまでに仏の庇護をもとめ、人生が苦であるといわれると時を競って快楽を追求するようになる。「和合の弁」と「危脆の教」、つまり空と無常の思想は、かえって嗜好の欲をしたい、快楽追求の惑いをひきおこすことになりはしないかと懸念するのである。

慧琳の意図は、この場合白学先生の主張の方にあるとみてよいであろう。政治により多くたずさわるものにとっては、現実はどう対処するかが問題であって、極端にいえばそれ以外のことは眼中にないのが本当であろう。ましてや仏教の旗印である空や無常の教えがかえって欲望と快楽追求とを助長しているとすれば、政治の担当者としてそれ

は見過ごすことのできない問題でさえある。  
それでは当時仏教の中心であると考えられていた三世報応の思想についてはどうであろうか。

## 六 「均善論」(2) 三世報応について

前世の善業・悪業が来世に反映されるといういわゆる輪廻説は、仏教本来のものではなく、インドの土俗的な考えであった。それがある程度仏教に取り入れられて中国に伝えられると、中国人はそれを仏教特有の思想としてとらえ、六朝期に入ると非常に流行した<sup>11)</sup>。

従来儒教によれば、たとえば善行を積んだ伯夷・叔斉がわらびを食べて首陽山で餓死したのに対し、多くの罪のない人をあやめて物を略奪し、ときには人の肝をなますにして食らったときえ伝えられる悪逆のかぎりをつくした盜跖が、無事一生を終えていわゆる豊の上で安らかに死んだことは、どうしても解決がつかない問題である。戦争をいさめ、前朝に節義をつくした伯夷・叔斉は幸福な一生を終えなければならぬはずであるし、反対に盜跖は非業の最後をとげなければならぬはずである。しかし現実はそのうではなく正反対である。善行はかならずしもむくわれず、悪行はかならずしも罪や罰をうけるとはかぎらない。孔子のように「仁を求めて仁を得たり。また何をか怨まんや」(『史記』伯夷列伝)と、伯夷・叔斉の行為を仁徳をもとめて仁徳がえられたのだから、その徳を求める行為そのものに意味があるとして徳を完成することに喜びを見いだす態度は、専門の儒者であればこそなるほど満足できるものであろう。しかし一般のものにとってはこ

の不合理はとうてい首肯することのできないものである。したがって伯夷・叔斉の列伝の最後には作者司馬遷の「天道、是か非か」という、無実の罪のために宮刑に処せられた自己を重ね合わせての、悲痛なきげびが生まれることになる。

この問題をみごとに解決したのが仏教の輪廻の考えであった。さきほどの例でいけば、伯夷・叔斉が首陽山で死んだのは、現世の行いが悪かったのではなく、前世における悪業がわざわざしたのである。盗跖が安楽に生を全うしたのは、なるほど現世の行いはいうに値しないほどひどいものであったけれども、前世に善業を積んでいたので助かったのだ。盗跖の現世の悪逆非道の行為の報いは来世で受けることになる、となる。この考えによれば、七十人の弟子のなかでもっとも学を好むものとして孔子に将来を囑望されていた顔回が、「其の心、三月、仁に違わず」(『論語』「雍也」篇)と深く仁を体得していながら、若死にしなければならなかったことも容易に説明がつく。

いささか安易にもおもえるけれども、いずれにせよこの輪廻の考え方は、中国では三世報応の説とよばれ、仏教が上下をとわず社会の各階層に受け入れられるとともに、広く一般に信じられるようになった。さきに慧琳の伝記の部分であげた東晋の恭帝や劉宋の彭城王劉義康が自殺を迫られたとき、仏教では自殺すると次の世には人間に生まれてくることができないといつて自殺を拒否して兵士に殺されたこと(八八頁、九二頁)は、公族にまでその信仰が深く浸透していたことをものがたる。詳しくはわからないけれども、みずから生を絶つ行為は悪業であつて、その果報のおかげで次の生をうけたときにはもといいた人

間界、それより少し上の天上界以外の、地獄、餓鬼、畜生、修羅のいずれかの世界に生まれるというのであろう。恭帝や劉義康はそれを避けたかったのである。

この三世報応の理論が「均善論」においても問題になる。

黒学道士は、儒教においては果報が自己もしくは子孫にのみもたらされるものとしてあつかわれ、仏教のようにその善行悪行によって永遠に六道を輪廻することに注意がはられず、また恐ろしい地獄やきよらかな極楽が説かれないうことに不満を述べる。

黒、曰く、「周・孔の教えを為すは、正<sup>た</sup>だ一世に及ぶのみにして、来世無窮の縁を見ず。積善は子孫の慶に過ぎず、累悪は余殃の罰に過ぎず、報効は榮祿に止まり、誅責は窮賤に極まる。視聽の外は、冥然として知らず。良に悲しむ可し」。(黒曰、「周・孔為教、正及一世、不見来世無窮之縁、積善不過子孫之慶、累悪不過余殃之罰、報効止於榮祿、誅責極於窮賤、視聽之外、冥然不知、良可悲矣」。)

黒学は言う。周公・孔子の教えは、ただ現世だけを問題にするものであつて、来世輪廻の縁を見ようとしないう。儒教では、積善の家にはその果報が子孫におよび、悪を重ねるとそのわざわいが子孫にまで残るといふけれども、それはあくまでもその果報が子孫の榮華祿位にとどまり、その報いが末代の困窮卑賤になつてあらわれるというだけのことにとすぎず、目に見え耳に聞こえる常識の世界の外にある三世のこと

については冥然として暗く、六道の輪廻を知らない。まことにかなしむべきである。

つづいて黒学は仏教が地獄と極楽とを説くことの効用について述べる。

地獄を叙ぶれば則ち民は其の罪を懼れ、天堂を敷けば則ち物は其の福を歡ぶ。泥洹を指して以て長えに帰し、法身に乘じて以て還かに覽る。神変は周ねからざるは無く、靈沢は覃さざるは靡し。(叙地獄則民懼其罪、敷天堂則物歡其福、指泥洹以長帰、乘法身以遐覽、神変無不周、靈沢靡不覃。)

地獄を述べたなら民は罪をおそれ、天堂(極楽)をひらけば人はその福をよろこび、涅槃をとこしえに帰るところとし、法身に乘じてはるか遠くまで見る。その神変はすみずみまでゆきわたらないことはなく、そのくすしい恩沢はおよばないところがない。

地獄の業火に焼かれることを恐れ、また極楽へ往生して永遠の生をえたいと願うからこそ、大衆はこの世での善行に励むというわけである。

そして儒教には、周公・孔子という先覚者が現れはしたが、そのあとが統かず教えを継承するものがない。儒教という教えは浅い井戸のようなもので、その底に住んでいる見識の狭いやからには、大方の家である仏教という大きな教えを知ることではできないと、現世のみに限定された儒教の見識のせまさを三世報応の立場から非難する。

すると今度は白学先生が、仏教の説く三世の教えによってひとびとは善行につとめ、世の中がすばらしくよくなるかというところにはそうはいかない。むしろまったく逆の現象がおこることこそ問題であると、仏教の弱点を鋭くつく。

## 七 「均善論」(3) 儒仏の一致

白学は、地獄と極楽とによってひとびとを導こうとすると、かえって永遠に自己の利を競う風潮がはびこることを指摘する。

天堂を要めて以て善に就くは、義に服して道を蹈むに曷若れぞ。地獄を懼れて以て身を勅むるは、理に従いて以て心を端すに孰与れぞ。礼拝して以て罪を免るるを求め、祇肅の意に由らず、一を施して以て百倍を徼め、無吝の情に乗ぜず。泥洹の楽を美として耽逸の慮を生じ、法身の妙を贅えて好奇の心を肇む。近欲、未だ弭まざるに、遠利又た興る。菩薩は無欲なりと言ふと雖も、草生は固より以て有欲なり。甫めて交敵の恨を救うも、永えに利競の俗を開く。神を澄まし、道に反るは、其れ得可けんや。(要天堂以就善、曷若服義而蹈道、懼地獄以勅身、孰与従理以端心。礼拝以求免罪、不由祇肅之意、施一以徼百倍、弗乘無吝之情。美泥洹之楽、生耽逸之慮、贅法身之妙、肇好奇之心、近欲未弭、遠利又興、雖言菩薩無欲、草生固以有欲矣。甫救交敵之恨、永開利競之俗、澄神反道、其可得乎。)

天堂(極楽)に生まれたいからといって善を行うというのは、義にしたがい、道を踏み行うのとどちらがよいのか。地獄に落ちることをおそれて身をいませめるのは、理にしたがい心を正すのとどちらがよいのか。いつも仏教徒がやっているように仏を礼拝して自己の犯した罪を免れようとするのは、つつしむところによるものではないであろう。

ほんのわずかな物を仏に施してその百倍の果報を求めようとするのは、ものおしみするところがないのではない。むしろその反対で、ちやかりと小さな元手で大きな利益をえようとしているのである。

仏教では泥洹(涅槃)の樂しみをすばらしいとしながら、実は逸樂にふけるおもいを増し、法身のすばらしさをたたえるとはいいいながら、まことには人に好奇の心をきざさせているにすぎないのではないか。それは、身近な自己の欲心がまだやまないので、そのうえにさらに利を競う心をおこしているにすぎない。

菩薩には欲はないというけれども、群生は本来有欲な存在である。そのような手段でかりそめに苦しんでいる民を救おうとしても、それは実際には永遠に利を競う風潮を開くことにほかならない。それではここを澄ませ道に帰ることなど不可能である。

地獄によって人を恐れさせたり、極楽を説いて善行を積ませるよりも、自ら「義に服し」「理に従」って道を踏み行い儒教の方が断然優れている。また仏を礼拝するのも罪を許してもらおうというところの現れであるし、布施はその百倍の利を求めるといいたい心になぞしているといいていい。仏教は自分の欲心を克服することもできないのに、かさねて利を追求しようとする利己的な教えである。欲あるものを利

でつろうとすると、所期の目的とはまったく逆の方向へ向かい、最後には「俯仰の間も利に非ざれば動かず」という、伏してもふり仰いでも、一挙一動、常に利に狂奔する状態となる、というわけである。さらに白学先生は、世を挙げて仏教に傾倒した結果、国家の経済を疲弊させることになったことは見逃しがたいと述べる。

当時、丹青に彩られ豪壯を誇る仏教寺院を建てるために、さかんに大規模な土木事業が行われ、莫大な費用を費やして九畿の財はつくされ、民は労役に駆りたてられていた。その状況は、この「均善論」が書かれる原因ともなった、丹陽の尹、蕭攀之の元嘉十二年(四三五)の上奏に記された内容を見るとよくわかる。それによれば、仏教が中国に伝えられてからすでに四代をへて、仏像や塔寺はいたるところ千をもつて数えられるようになった。しかしこのごろは奢侈に傾き、古い寺院の修復が必要になっても修理をせず、新しい寺院を造つてたがいにも自慢をする。その結果りっぱな邸宅もすべてつきてしまい、材・竹・銅・綵あやぶなの消耗はとどまるところを知らない。このような過度の造営は慎むべきである。今後は銅の仏像を鑄造しようとするものは、まず中央に申請する。塔寺精舎を造営しようとするものは、やはりまず郡の太守の所へ行き、さらに州へ申し送り、許可をえてから着工すること。許可なく勝手に寺舎を造るものは、「不承用詔書律」に依り、その銅・宅・林・苑はことごとく官に没収する、とある(『宋書』巻九七「夷蛮」「天竺迦毗黎國」)。

上奏は裁可され、あわせて沙門の沙汰が行われ、還俗するもの數百人を数えた。

慧琳の「均善論」はこのような時期に書かれたものであるだけに、仏像の鑄造に力を注ぎ、造寺造塔に財を傾ける当時の風潮を痛烈に批判するとともに、私的に権力をたくわえ、党派を組んで勢力を競う仏教界の状況をも憂慮している。

そしてまた慧琳はかさねて仏教の三世の論を批判する。

幽冥の理、固より人事に極まらず。周・孔は疑いて弁せず、釈迦は弁じて実ならず、將に宜しく其の顯晦の跡を廢して、其の要とする所の旨を存すべし。請う、嘗みに之を言わん。(幽冥之理、固不極於人事矣。周・孔疑而不弁、釈迦弁而不実、將宜廢其顯晦之跡、存其所要之旨。請嘗言之。)

夫れ之を道くに仁義を以てする者は、理に服して以て化に従う。之を帥いるに勸戒を以てする者は、利に循いて善に遷る。故に甘辞は有欲に興りて、悟理を滅ぼし、淡説は天解に行われて、貪偽を息む。是を以て来生を示す者は、道・釈の已むを得ざるに蔽虧せられ、幽闇を杜ざす者は、姫・孔の其の兌を閉ざすに冥符す。斯れに由りて之を論ずれば、之を言う者は未だ必ずしも遠しとはなさず、之を知る者は未だ必ずしも得たりとはなさず、知らざる者は未だ必ずしも失わず。(夫道之以仁義者、服理以從化、帥之以勸戒者、循利遷善。故甘辭興於有欲、而滅於悟理、淡説行於天解、而息於貪偽。是以示來生者、蔽虧於道・釈不得已、杜幽闇者、冥符於姫・孔閉其兌。由斯論之、言之者未必遠、知之者未必得、不知者未必失。)

幽冥の理である三世の論は、もとより人事につきるものではない。それはいわば人間の推し測ることのできない性質のものである。したがって周公・孔子は三世を疑って明らかにしようとはせず、釈迦は反対に説きはしたがその証拠になるものがない。それゆえ顯らかな教えである儒教と晦い幽闇を説く仏教との理を、そのままに用いることなく、両者の肝要とするところを残すのがよい。試みにそのことについておう。

そもそも仁義によってみちびく儒教は、理に服し、教化にしたがう教えである。極楽を勧めたり、地獄を説いて悪行を戒める仏教は、利にしたがって善に移ることを説く教えである。それゆえ甘い辞で誘う仏教は、その本質が有欲から興るものであるから、結果として眞の理を悟ることを不可能にしてしまうことになり、それに対して自己の利益不利益に恬淡な教えである儒教の教説は、天意を解して悟り、人間の貪欲や虚偽を除く結果になっている。

それゆえ来世を示すことは、道教・仏教のとどめることのできない卑俗な教えにおおわれそなわれた結果である。また幽闇を閉ざして三世を否定することは、周公・孔子が「其の兌を閉ざす」(『老子』五二章)して耳目の欲をふさいだことに、冥々のうちに符合するものといえよう。こういうふうに考えると、三世報応の理を説くものは必ずしも奥深いとはいえず、それを知るものも道理を獲得したとはいえない。また反対に三世を知らないものも、かならずしも誤っているとはいえない。

慧琳はここで仏教の三世報応の考えを批判するのに、欲心ある大衆

に極楽を示して善行をなさせることは、利によって利を誘うものであるから、けつして真の理をさとすることはできないというのみであって、それではなぜ現世の行為が来世に影響しないのかを理論的に述べているわけではない。そのような本当かどうか解決のしようのない輪廻の問題よりも慧琳にとってより重要なのは、仏教にも儒教にも共通する、「物を愛し、殺すを去り、施すを尚び人に周くし」、「栄華の願いを遣り」、「兼ねて（人を）濟うの念を布く」ことであつた。この点においてこそ仏教と儒教とは共通の価値をもつ。

但だ六度と五教とは並び行われ、信順と慈悲とは齊しく立つるを知るのみ。塗を殊にして帰するを同じくする者は、其の発輪の轍を守るを得ざるなり。（但知六度与五教並行、信順与慈悲齊立耳。殊塗同帰者、不得守其発輪之轍也。）

そのような観点に立つときのみ、六度（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）と五教（父義・母慈・兄友・弟恭・子孝）とは並び行われ、信順と慈悲とはひとしく立つものであることが知られる。道を異にしながらも帰一するところを同じにしようとすれば、車の轍をともしして同じ方向にむかって出発することはできない。つまり人を救うという究極の目的さえ一致していれば、仏教によろうと儒教によろうと道はそれぞれでよいのだ、ということにならう。

これが慧琳の「均善論」の結論である。つまり仏教の善と儒教の善とを均しくする論というわけである。

## 八 むすび

慧琳は非常に政治的な僧であつた。はじめは廬陵王劉義真の幕下に謝靈運、顔延之とともに参加し、文学すきであつた義真の信頼をえて、将来の西豫州の都督の職を約束されたこともあつた。ところが義真が庶人におとされて殺されると、しばらく身を潜めていたが、政変が終ると謝靈運、顔延之とともに中央に呼びもどされ、文帝の厚遇をうける。ところが謝靈運は文学のみによって遇されることに不満をもって朝廷を離れ、紆余曲折をへてやがて反乱の嫌疑のために殺される。そしてまた顔延之も齒にきぬ着せぬ言動から帝の怒りをつかつた。この両者と比較すると、文帝の慧琳に対する信頼はよほど厚いものがあつたといわざるをえない。文帝と対立した彭城王劉義康が幽閉されたとき、その様子を知るために慧琳が派遣されたことなどにもそのことは如実に現れている。

本稿であつた「均善論」が、当時深く信じられていた三世の理念を否定し、誇張はあるが千によって教えられたという、寺院の大伽藍建築競争、仏像の鑄造の競争を真つ向から否定したため、慧琳は自身が僧侶でありながら仏教を誹謗したとして教団追放の罪にとわれそうになる。しかし慧琳は文帝の意向により、追放を免れる。そのことは、「均善論」が、為政者である文帝の意向を強く反映していることを示すものでもあらう。

慧琳は、仏教の空、無常、三世の非現実性を批判するとともに、その慈悲や不殺生・布施等、社会に有用な部分については、儒教の仁義、



信順、五教などととも、儒・仏を並行して評価している。しかしその主張の中心が白学に代表される儒教にあったことはまちがいない。その意味で、馬国翰が慧琳を評したことは――「其の人、蓋し、釈にして而も儒者なり」（『玉函山房輯佚書』「論語琳公説」序）――は、当をえたものといえよう。

いずれにしても慧琳によって論争の口火が切られたこの三世報応の問題は、このちいゆる神は滅するかどうかについての、顔延之、何承天、宋炳らによる大きな論争を呼び起こすことになる。

### 注

- (1) 大正蔵経高麗本の原文は「排諸」。元本・明本・宮本（大正蔵の注記による）、金陵本により「俳諧」に改める。
- (2) 慧琳はこの時期、法綱とともに虎丘にいたものと思われる。湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（一九八三年、中華書局）下冊第十六章四四九頁参照。
- (3) 「通呈・書佐」について胡三省は次のように注する。「通呈、典謁之職、書佐、掌書翰」。
- (4) 司馬遷「報任少卿書」（『文選』巻四一）には、「詬莫大於宮刑。刑余之人、無所比数、非一世也。所從來遠矣。……同子參乘、袁絲變色。自古而恥之」とある。李善は「同子」に注して、「趙談也。与遷父同諱、故曰同子」という。
- (5) 『弘明集』巻第一八、謝靈運「弁宗論諸道人王衛軍問答」（大正五二・二二六・b・c）参照。
- (6) 『礼記』「文王世子」篇「公族其有死罪、則磔於甸人。……獄成、有司讞于公。……公曰、宥之。有司又曰、在辟。公又曰、宥之。有司又曰、在辟。及三宥、不对、走出、致刑于甸人。公又使人追之曰、雖然必赦之。有司对曰、無及也。反命于公。公素服不舉、為之變。如

其倫之喪、無服、親哭之。また『韓非子』「五蠹」篇「司寇行刑、君為之不舉樂。聞死刑之報、君為流涕。此（「儒・墨」）所舉先王也」。

- (7) テキストについては中華書局標点本『宋書』による。
- (8) 「均善論（白黒論）」については左の論考を参照。

古田和弘「慧琳の『白黒論』について」（『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』一九七九年、朋友書店）。

吉川忠夫「佛は心在り―『白黒論』から姚崇の『遺令』まで―」（『福永光司編』『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所、一九八二年）。同論文はのち『中国古代人の夢と死』（平凡社、一九八五年）に収録。

野村和代「『白黒論』訳注」（『北九州大学大学院紀要』第六号、一九九三年）。

- (9) 『宋書』の原文は「無□垂蔭之茂」。『弘明集』巻三「宗居士炳答何承天書難白黒論」の「宗答何書」（大正五二・一八・a）に「均善論」の該当箇所が引用されている。これにより「傷」字を補う。

- (10) 『宋書』の原文は「陳若偏篤其競辰之慮」。注（9）と同じく宗炳の「宗答何書」（大正五二・一八・b）の「均善論」引用部分により「若偏」を「苦偽」に改める。

- (11) 森三樹三郎「六朝士大夫の精神」（『大阪大学文学部紀要』第三号、一九五四年）の第三章第四節「仏教 士大夫の心をとらえた三世報応説」参照。同論文はのちに『六朝士大夫の精神』（同朋舎出版、一九八六年）に登載。

（うかいみつあき 中国文学科）

一九九七年一月一六日受理