

国家と仏教 — 慧遠「沙門不敬王者論」とその周辺 —

芹川 博通

(二〇〇三年九月二十四日受理)

【キーワード】

国家と宗教、王法と仏法、政教一致、政教分離、沙門不敬王者の問題、
慧遠の沙門不敬王者論

要旨

国家(政治)と宗教(団体)のかかわりは、人間の歴史や文明と共に古い。

文明の草創期においては、宗教的価値規範が統治者の意志決定を支配し、聖俗の社会組織の分化が明確でなかったため、国家と宗教との関係が問題となることはなかった。しかし、普遍的な理念や価値をもつ世界宗教が成立する一方で、固有の主権を主張し、国境を設け、独自の統治組織をもつ国家が確立していくにつれ、宗教と国家との関係が拮抗し、これらの間に、種々の形態を生みだした。

国家と宗教との関係には、大別して、国家と宗教が合一している政教一致型と、その間が分離している政教分離型がある。さらに前者のなかにも、宗教が国家を支配するときは、神権政治や祭政一致制度を生み、国家が宗教を支配する状況では、国家は

宗教を政治的に利用し、国教制や宗教の公認制をつくった。後者の政教分離型は、おおくが近代思想のもとに発生したもので、国家と宗教は法律や制度のうえで分離される。この場合にも、さまざまなものがある。

ここでは、国家（政治）権力と仏教とのかわりの一例を、中国晋代の慧遠（三三四～四一六）と沙門不敬王者の問題を中心に考察するものである。

I 概説篇（慧遠「沙門不敬王者論」）

一 国家権力と慧遠の不敬王者論

1 漢・三国・晋時代の仏教

仏教の中国初伝については、現在二つの資料が手がかりとなる。一つは、『三国志』（二二〇～二八〇）の魏志、卷三〇にある『魏略』西戎伝に、大月氏国の使者伊存が、博士弟子景廬に仏教経典を口授したことが示されている。もう一つは、『後漢書』卷四二にある「楚王英伝」である。ここでは、漢の明帝（五八～七五在位）の義弟である楚王英（？～七二）に関して、「楚王は黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚ぶ」とあり、すでに仏教が中国に入り、楚王英が黄帝（中国の伝説上の帝王）や老子（生没年不詳）さらに浮屠（仏陀）を併せて信仰していたことがわかる。したがって、後漢の王族は国家の上層階層に、儒教や黄老の教えと共に、すでに外来思想である仏教を公認していたことや、西域の仏教僧が中国各地で仏教の宣教活動をしていたことが推測される。

しかし、実際に多くの中国人が仏教を知り、仏教が中国に基礎を固めたのは、後漢（二五～二〇〇）の末の頃で、仏教の経典が中国にもたらされ、經典の漢字訳（中国語訳）がなされるようになってからのことである。後漢の桓帝（一四六～一六七在位）の時、安息国（パルチア）の安世高（生没年不詳）は小乗経典三四部を漢訳し、大月氏国の支婁迦讖（Jokalsewa 生没年不詳）は、安世高より少しおくれで中国に入り、大乘経典一三部を訳した。しかしながら、各種の漢訳経典は、その位置づけや成立過程が知られないままに、渾然一体となって同じ釈迦（仏陀）の教えとして中国に入ってきたのである。

ところで、中国の漢民族は、当初、いかなる態度で仏教を迎え入れたのであるか。仏教伝来の頃の中国にはすでに高度な文化が築かれていた。国家の学としての儒教（孔子の教え）や、老子を祖とし、世俗を離れ自然に生きることを教える道家があり、庶民の間には不老長生・除災招福といった現世利益を中心として、福・禄・寿を求める道教も行われていた。実に仏教は、古代の理想的人格者の黄帝や老子、さらに招福・不老長寿の神として、しだいに、中国社会に浸透して行った。

漢の後、三国（魏・蜀・呉）時代（二二〇～二八〇）には、インドの曇摩迦羅（Dharmakāla 生没年不詳）や安息国の曇諦（生没年不詳）が、出家入団の正式な儀礼作法を伝えた。經典の翻訳もいまだ断片的で語句的にも稚拙であった。次の晋（西晋、東晋 二八〇～四二〇）の時代になると、仏教界もさまざまな動きがはじまる。敦煌生れの竺法護（生没年不詳）は中国仏教確立に多大な貢献をしたし、龜茲国から仏図澄（二三三～三四八）が洛陽に入り（三一〇）、各地に寺院を建立した。その門人の道安（三二二～三八五）は、仏教弘通に大きな足跡を残した。また道安に至り、「格義」仏教の要素が減少していった。訳經事業のうえで、後秦国の鳩摩羅什（Kumārajīva 三四四～四一三）の功績は大きい。北涼にはインドの仏僧曇無讖（Dharmakṣema 三八五～四三三）が注目される。

鳩摩羅什が長安において活躍していた頃、江南地方には慧遠（三三四～四一六）がいた（慧遠「書を遣って好を鳩摩羅什に通じる」。彼は道安の門下で襄陽にいたが、のち廬山に入り東林寺に住した。慧遠は元興元（四〇二）年、一二三人の同志と共に結社をつくり、念佛行にはげんだ。またこの時代には、中国から西域あるいはインドに向けて、仏教を学ぼうとする多くの求法僧が輩出した。なかでも、法顕（三三九～四二〇？）は同志と共に長安を出発し（三九九）、インドに至り、一五年後に帰国した。

2 王法と教法をめぐる論争

習鑿齒（生没年不詳）が「道安に与える書」のなかで、東晋の第二代明帝について、「天降の徳の持ち主で、仏教を奉じ、如来の尊容を描き、三昧の法味を味わう」と指摘し、東晋社会の上層階層の人たちが奉仏家となったのは、みな明帝の影響である、と記している。このように仏教が東晋社会の上層部に浸透しつつある一方で、東晋の二代に仕えた蔡謨（二八一～三五八）は、「仏教は夷狄の俗」と公言する人もいる。中国の伝統的視野に立つ人もまた多いことを知ることができる。

三四〇（咸康六）年、明帝のとき、庾冰（二九二～三四四）と何充（二九二～三四六）との間で、沙門が王者に対して礼敬をすべきかどうかについて論争が行われた。庾冰は兄の庾亮（二八九～三四〇）と共に、東晋の第三代成帝の皇后の兄弟として輔政の任にあたり、威刑による政治を行った点で、寛柔な政治を行った王導（二六七～三三〇）と比べられる人であり、何充は清談に長じ、仏教の大檀越で尚書令にあった人である。

論争のきっかけは宰相王導のいとこに当る竺道潜（二八六～三七四）のような名門出身者で、しかも名声の高い沙門が、出家の身でありながら高官の館に出入りしたり、履をはいたままで宮中に入入りしたので、時の人は「方外の士は徳が高いから、おとがめもない」と噂したが、そうした無軌道ぶりを庾冰やその門下省の官僚たちは、黙視できなかった。そこで沙門も中国の伝統

的な礼制に従って、王者に礼敬すべきであることを主張するに至った。これに対して何充は、第一代元帝も、明帝も王者に対して礼敬をしない沙門のやり方を改めさせなかったのであるから、先帝の例に従うべきことを主張した。これに対して庾冰は方外のことは方内において親しむべきでない。しかも沙門は晋の民でありながら中国の伝統的な君臣間の礼制に従わない限り、儒教を捨てることになるであろうし、また国の掟に反することになる。国の掟こそ重視すべきであると反論した。そこで何充は、沙門が実践している五戒は王化に貢献するものであり、また、漢・魏・晋の三王朝の間、王者に対する礼敬を沙門に強いたことがないから、いまさら改める必要はないではないかとつっぱねた。しかし、庾冰は、礼敬は政治の根幹であるから、王法と教法が併立するならば、国が乱れるもとになると自説を固執すれば、何充もまた、沙門が持戒にひたすらであることは焼香や呪願をおして、まず第一に国家の裕福を祈ることを指摘して譲らなかった。

この論争は、庾冰を支持する門下省の官僚と、何充に加担する尚書省の官僚との抗争でもあった。しかし結果としては、庾冰の主張は実行されずに終わった。成帝の外戚で、しかも帝の輔政に当たっていた庾冰とその一団をもってしても、その主張を実施することができなかった。他方で、仏教と儒教の対立でなく、両者の調和を図ろうとした何充のやり方は、仏教に心を寄せた多くの貴族たちの味方を得たからである。

またこの論争は、この頃、ようやく社会的勢力を増大して来た仏教に対しても、国家権力による規制の必要を認め、沙門不敬王者の問題をはじめ政治問題として取りあげることから発生したものであったのである。さらにこの論争は、国家(政治)と宗教(仏教)のかかわりや両者のあり方を考える基本的問題を提供するものであった。

3 桓玄による沙門の追放令

庾冰と何充の論争から六〇年ほど経過した頃、東晋の帝位をねらう桓玄(桓温の子 三六九〜四〇四)は三九九年、荊州刺史殷仲堪(？〜三九九)を江陵に滅し、姑孰に移って間もない四〇二(元興元)年に、衆僧を沙汰する教令を布告した^③。これに対して慧遠は書簡をもって答えている(「桓大尉(玄)に与えて沙門を料簡することを論じる書」)。それによると、慧遠は、建康の僧尼の多くが贅沢を競い、立派な堂塔や伽藍を建て、そのなかに、国家の税役から逃避している者や、逃亡者が混っていて、仏教を冒瀆しているという、桓玄の教令で指摘している点を率直に認め、このような出家者に値しない者たちを、国家の統治者が取り締まって整理することを望んだ。ただし、教令の実施に当って、真の出家者であるかいなかを見極める基準を示すことを忘れなかった。慧

遠は出家者に値する者として、第一に坐禪工夫^{ざぜんくふう}によって仏道をさとした者、第二に仏典を味読する者、第三に福業を起す者、の三種類を挙げ、これらの出家者は、すべて戒律^{かいりつ}に基づいた行動を行っていることを指摘し、これらの者たちこそ、追放から除外されるべきであることを主張した。このように慧遠が桓玄の追放令に賛意を表わしたことは、健康を中心とした江南地方の仏教界における僧尼の量的拡大と、それに伴う質的低下を物語るものである。そのうえ、真の出家者が教令の実施に便乗して巻き添えにされることも憂慮しなければならず、この教令の実施にむずかしさがあつたわけである。

かつて桓玄は三九八年に廬山^{ろさん}のふもとを通り過ぎたとき、慧遠たちに面会を求めて山を登り、真の出家者の尊厳に心を打たれ、おのずから頭を下げたことがあつた。そこで、廬山の慧遠教団だけは、「有徳の沙門の居る場所であるから、この教令の適用から除いて、肅清を加えないようにせよ^⑤」と、最初から除外したのである。その他の地域において追放に該当する者があれば、「それぞれの所属地において戸籍を管理し、嚴重に、その統制を行うべき^⑥」ことを申し渡したのである。

とにかく、晋室を乗っ取るうとする野心家の桓玄は、この追放令を通して仏教教団から不良分子を追放し、国家の財政的困窮を救い、人的資源の確保に当るとともに、仏教僧として名高い慧遠の後援を取り付けることをたくらんだのであろう。事実、桓玄が追放令を布告する前年に、慧遠に対し還俗を勧めているが、慧遠は拒否している（慧遠「桓玄の還俗を勧めるに答える」）。これは、桓玄が慧遠を政治顧問として迎えるためであつて、いわば、慧遠の名声を利用しようとしたわけである。

4 桓玄と沙門不敬王者の問題

四〇二（元興）年のなかごろ桓玄は、「沙門が王者に対し礼敬する」という問題に取り組んだ。彼は、この問題をめぐって庾冰と何充の論争をふりかえってみると、この論争は、理論的でなく、とくに庾冰は君主を尊敬すべき根拠を明確に打ち出していないし、何充は、偏った信仰を固執して名教を忘れていることを指摘する。ついで君主は、『老子』を引用して、天・地・道の三大と同じであり、その道は、万物の生成する、天地の運行を滞りなくすることであるから、君主の位は重んずべきである。そのうえ、一切存在の根本を究めるならば、万物はすべて陰陽の気を天地に稟^りけ、その形を父母に受けるのであるから、君主の行う万物の生成化育する天地運行の理法は弘遠であり、人びとはその理法に基づいて生き、生活している。このように、君主の功德は広大であり、尊敬にあたいする。しかるに沙門は、その恩恵に浴しながら、それに報いるべき礼を忘れていて、いまここに沙門が王者に礼敬^{らいきやう}をいたさないという重大問題を、みんなで妥当な結論が導き出されるように、徹底的に研究して欲しいとい

う趣旨の書簡を、王謐おうひつ（吏部尚書 三六〇～四〇七）、庾恒ゆこう（尚書右僕射 生没年不詳）、桓謙かんけん（尚書令 生没年不詳）などの国政の最高機関にある八座はちざの人たちに送った。八座には、吏部尚書、祠部尚書、五兵尚書、左民尚書、度支尚書の五人に、尚書左右僕射、尚書令の三人を加えた八人をいい、当時の中国における国政の最高機関であった。

桓謙が八座を代表して解答を寄せたのによると、仏教は中国の伝統的な教えとは異った教えであり、剃髪ていはつや出家というように、儒教とは異った世界に生きようとしている。そのような沙門をして、王者に礼敬せしめようとしてもむだなことである。また、王者が仏教を尊信しているのは、仏教に、儒教と違った理法を認めてのことである。それなのに、王者の側から沙門にその儀礼を変更させ、王者に礼敬せしめることは合意できない。現状のままのほうが王者の拡大を示すことになるのではないか、という解答を寄せた。もとより桓玄が期待した内容でなかったため、彼は八座との交渉を打ち切ってしまったのである。

桓玄は八座へ送った書簡のほかに、特に大官で名族であり、しかも熱心な奉仏家である王謐と慧遠とに重ねて依頼状を出した。王謐は、異った国には異った習俗があるが、王者が君臨していることは同一である。沙門が王者に対し、礼敬を意図しながらも、それを身を持ってあらわさないのは、かれらの志向が方内を越えているからである。外国の君子が沙門に対して最上の礼をするのは、沙門が方外を志向し、しかも、道が沙門のなかにあるからである。わが国にあっては漢・魏・晋の三代にわたって王者は、出家者が出るたびごとに、人民が戸籍から外されていくことを気にされなかった。また、沙門が、王者の天地の大徳である生を通して、ものを治められる恩徳を忘れるほど広大であるから、たとえ拜起の礼を行ったとしても、いったい、どれだけ王者の徳に報いることができるだろうか、という解答を送ったのである。

このように、桓玄と王謐との間の論争が往復したが、桓玄は期限を切った日がやってきたので、論争の決着をみないまま沙門をして例外なく王者を礼敬せしめる旨を、八座のひとりである右僕射（庾恒）に伝え、実施せしめるに至った。しかし、実施にふみきったといっても、論争は決着していないから続行することにし、またしても王謐あてに反論を送った。ここにおいて王謐は、これ以上の論争は無意味であり、身に危険すら感じないこともないので、桓玄に屈服ということで幕を閉じた。

5 慧遠と沙門不敬王者の問題

桓玄は慧遠に対して、「なぜ、沙門が王者に礼敬を加えないかという趣旨を説明ねがいたい」という書簡を送った。これに対し慧遠は、以下のように答えて反論した（遠法師の答え）。まず慧遠は、仏教を奉ずる者に在家者と出家者との別を立て、在家の

仏教徒は君親に忠孝を尽し、師を重んずべきである、と仏典に明らかにされているから、王者の礼制と一致しないことはない。しかしながら、出家者（沙門）は世俗の世界と縁を切つて、方外の世界を生きているのであるが、その目的とするところは、人間の苦患を断つにある。したがって、その苦患は肉体があつてこそ存するのであるから、出家者は肉体を養うことを心がけない。出家の目的とするところは、王者の化によって得られないから、当然、王者に従わないし、君主の助けを重んじないのである。しかし、出家者がその目的を達成したならば、生死の世界に流転している人たちを救い、流転の根源である業根を除去するから、たとえ君主に礼敬しなくても不忠とはならず、肉親の恩愛を断ち切つて出家しても不孝ではない。そういう点で出家者は、たとえ、身は君主の地位になくても、君主が天下を治める根本の道に一致している、ということが出来る。このように、出家者の世俗の否定が単なる否定にとどまることなく、より高い立場から否定した世俗の者の流転の絆を断つことによって、永遠の世界の人に生まれ変らせる働きを持つことを強調し、王者の礼制など問題にしなかったのである。

桓玄は、慧遠の解答に対して、出家者が仏道修行において心の迷妄と取り組む以上、礼と不礼に固執することは、その本である心をおろそかにしていることではなからうか。また、出家者がその目的を達成したならば、世俗の者を救い、流転の根源をも断ち切るというが、釈尊は、父君の浄飯大王をして流転のかたに導きえなかつたではないか。それは決して驚くべきことではなく、釈尊在世当時のすべての人たちが、釈尊にだまされていたということになるであろう、と反駁を加えたのである。

しかし桓玄は、どのような理由によるものかわからないが、四〇三（元興二）年一二月に、発布した「王者を礼敬すべし」という命令を撤回した。それは、彼が東晋第一〇代安帝に王位を譲らせて、みずから王位につき、永始と改元したその日の出来事であった。桓玄は、翌年三月に劉裕・劉毅・何無忌などの義軍に敗れて都を去り、さらに蜀に逃れようとして五月に江陵に至り、殺害され、三六歳の生涯を閉じたのである。

慧遠は桓玄の死後の年内に、『沙門不敬王者論』を撰して、問題を理論的に釈明した（「沙門は王者に礼敬を加えないということについての論」）。慧遠七二歳のときであった。その内容は、一、在家について 二、出家について 三、宗を求めるものは、化に順わぬということについて 四、究極の道を体得したものは、内と外とを兼ねて、世に応じないということについて 五、形（肉体）は尽きてても、神（精神）は不滅であるということ、という五篇からなっているが、この論文は、さきに桓玄に示したもの（「遠法師の答え」）を敷衍したものである。

このほか、この当時、沙門の跣食や袒服などが中国の風俗習慣に異なることから、思想上の問題と絡んで社会的論議の対象となり、問答の往復が行われた。『弘明集』巻第五には、それらの問答が収められている。

庾冰にせよ桓玄にせよ（いずれも国家権力）、この頃に至ってようやく社会的勢力を増大してきた仏教（宗教および宗教教団）に対しても、国家（政治）権力による規制の必要を認め、沙門不敬王者の問題をはじめ政治問題として取りあげることになったのである。

また、沙門が、王者に対して礼敬をしないという仏教僧の態度は、慧遠以後にも南朝仏教界の指導的地位にある仏教僧によって受け継がれている。^⑧

一般的に、国家と宗教との関係^⑨には、大別して、国家と宗教が合一している政教一致型と、その関係が分離している政教分離型がある。さらに前者のなかにも、国家が宗教を支配する状況では、しばしば国家は宗教を政治的に利用し、国教制や宗教の公認制をとることが多い。また、宗教が国家を支配するときは、神権政治や祭政一致制度を生んだ。後者の政教分離型は、そのおおくが、近代思想のもとに発生したもので、国家と宗教は法律や制度のうえで分離される。この場合でも、さまざまな形態がみられる。

この論文は、国家（政治）権力と仏教のかかわりの一例を、中国晋代の仏教僧慧遠と沙門不敬王者の問題を中心に考察したものである。

II 資料解説篇（慧遠「沙門不敬王者論」）

二 慧遠「桓玄の還俗を勧めるに答える」

ここでは、慧遠「遠法師答」^⑩（「桓玄の還俗を勧めるに答える」）の全文を（この書簡の書かれたのは四〇〇〜四〇二年頃であろう）、四つに区分し、それぞれの内容を簡条書きに纏めたものである。

第一は、沙門の心のなかには、金^{かね}をも断ちきるほどの固い志^{こころざし}のあることを述べる。

(一) 大道（仏教）は淵玄^{おくふか}くその理法は幽玄^{おくせん}深遠であるとの御言葉^{ごごんげ}を承りまして、如何にも仰せの通りだと思えます。ところが、沙門である貧道^{わたし}は、方外の寶^{たから}すなわち世俗の外に遊ぶ者であって、まだ古賢の徳こそ身につけてはいませんが、そのひたむきな「仏教に対する」志は我がものとし、世俗の服飾は取り除き、名を落^すてて実を求めています^⑪。

(二) そもそも、幽冥の世界が存在するものであるとすれば、「その理法を究めることにおいては」もとより俗人に後れを取るものではありません。外から見れば不十分かも知れませんが、心のなかには金^{かね}をも断ち切るほどの固い志をもっているの

す。⁽¹²⁾

(三) 「にもかかわらず、あなたが沙門を無益な存在だといわれるのは、」外形だけを見て、その奥にある道理を見ないものといわなければなりません。まことに哀しいことでもあります。⁽¹³⁾

第二に、真の道は心中にあることを説く。

(一) 「あなたは、沙門は」素を帯にし、石を枕にするといわれますが、「素を帯にし、石を枕にするのは、単なる隠遁者であって、」彼らは人目だけを飾って実質の伴わない者であり、「それこそあなたのいわゆる」管見の人で、羨むには足りません。彼らは素を山林のなかで養っているとはいっても、樹木と何ら異なるところがないのです。道（根源的な真理）は心のなかにあるのに、彼らは形を練ることをもって真の道だと考えています。⁽¹⁴⁾

(二) 卞和が荊山で号慟んだのも、世俗の人が「玉と石とを」見別けないのを患えなげいたからですが、かつて話を聞いていた卞和を、いま目の前に見るのは悲しいことです。⁽¹⁵⁾

(三) だから莊周も、「人の天地の間に生きているのは、たとえてみれば、白駒が隙門を通り過ぎるようなものだ」と、「人生のはかなさを」悲しみ慨いているのであって、この言葉から考えても、不老長生などということが、どうしてあり得ましようか。「そんな不可能なことを考えるよりも、」将来のために善根を積んでおくべきであります。⁽¹⁶⁾

(四) 「あなたはまた、新しい」歩き方を邯鄲で学んだ男が、新しい歩き方はものにならず、もとの歩き方は忘れてしまって、そのために匍匐って故郷に帰ったという荘子の譬えを引かれ、また、「真の悟りを得る者は、」百代のなかにひとりしかないといわれますが、「そんな連中と」いっしょくたにして論ずることがどうして出来ましようか。⁽¹⁷⁾

第三は、出家した沙門は人びとの教化に尽したいという思いを、語る。

(一) 貧道は既に世俗の営みを捨て去った沙門でありますが、この形を権に世俗のなかにおいているのは、この世俗の世界において、まだ仏の教化を受けていない人びとを教化したいと思うからであります。⁽¹⁸⁾

(二) 如何に君主の恵みを受けて踞傲った態度を取ろうとも、心に疑惑や煩惱の生じることが、どうすることも出来ません。⁽¹⁹⁾

(三) 世に時めく栄達も電光のように束の間のもです。聚まれば離れる離合聚散は自然の道理であって、貪ることの出来るものではありません。⁽²⁰⁾

(四) 「しかし、」見識の浅はかな連中は、「この道理が分らずに」何と惑っていることでしょうか。「老子のいわゆる、」教養の低い人間は、真理を聞くと、そんな馬鹿なことがと大笑いするというやつです。これこそ誠に道に迷って正しい道に返ること

を知らない人間といわなければなりません。⁽²¹⁾

(五) 貧道は形が人よりすぐれているわけでもなく、才能が世に役立つ「ほどすぐれている」わけでもありません。だから、この取柄のない体を毀けて剃髪し、袈裟を身につけているのです。理の当然として、心が玄化と冥合することもまだ出来ていませんが、仏の「定めた修行の」制だけは、ずっと守っています。どうして「悟りを求めるといふ」本来の志を捨てて、あなたの「還俗せよとの」お言葉に従うことが出来ましょうか。⁽²²⁾

第四に、慧遠は、桓玄の還俗の勧めは、私の志をためし、みだそうとする言葉と理解する。

(一) 貧道は年も時と共に頽えて、病気もまだ痊くなってはいません。ところがこのたびはまた忝くもお見舞いを頂いて、深く心を感じ、かつ慶んでいます。信仰あつき施主であるあなたは、冥冥のなかに、大いなる仏法「の興廢」が託されているのです。⁽²³⁾

(二) 「あなたの非難されるのは、えせ沙門たちであって、」どうして仏法の根本まですべて非難されるものでありましょうか。かの波旬(魔王)が仏の志を燒そうと企てたように、私の志を試し燒そうとされるお言葉だと考えております。⁽²⁴⁾

(三) 文辞が拙劣で学識にも乏しく、「意を尽すことも出来ませんが、」あえて御返書をしたためました。御意に背くまいとする私の気持にほかなりません。⁽²⁵⁾

三 慧遠「桓大尉(玄)に与えて沙門を料簡することを論じる書」

四〇二(元興元)年四月、桓玄が政權を掌握し姑孰に移鎮した間もない時期に、「桓玄輔政。欲沙汰衆僧。與僚屬教」(「桓玄が執政者となり、衆僧を沙汰(肅清淘汰)しようとして、僚属に与えた教令)、すなわち沙門の淘汰に関する教令を布告した。これに対して慧遠は、礼敬問題(後述する)には徹底的に反対しながら、淘汰問題には条件つきで賛成している。沙門の淘汰問題は、桓玄以前にもすでに実施されていたし、桓玄の淘汰はそれらを継続するものであった。

桓玄の沙門の淘汰に関する教令に対する慧遠の答書が、「與桓大尉論料簡沙門書」(「桓大尉(玄)に与えて沙門を料簡することを論じる書」)である。この答書の全文を五つに分け、それぞれを箇条書きにして示している。

第一では、仏教が次第に衰えてきているときに、沙門の淘汰問題に思いをいたすと、こころは憤りと慨きにみちることを述べる。

(一) 仏教が次第に衰えて穢雑なものとなってから日も久しく、ひとたびこのことに思いを致すごとに、懐は憤りと慨きに盈たされます。「そして私は、」何時も仏教が予期しない悪い時世にめぐりあって、正邪の区別もされないまま、ともどもに衰え滅んでしまうのではないかと心配し、このために朝早くから夜遅くまで歎き懼れて、寝食も忘れる有様であります⁽²⁹⁾。

第二は、沙門を肅清する教令は私の本来の気持と一致することを述べる。

(一) さて、檀越の沙門達を肅清するという教令を拝見しましたが、これは誠に私の本来の気持と一致するものであります。いたい、淫水と渭水とが分たれば、清濁がはっきりと区別され、邪枉が正直によって正されれば、不仁なる者は自ら遠ざかるものであります。この点から論ずれば、沙門肅清の教令が行われたからには、必ず清濁正邪がはっきりと分たれるであります。かくして、まことしやかにうわべだけを飾るえせ沙門は、もはやごまかしがきかなくなり、道を信じ真を懐く者は、世俗に負くものという嫌いを受けることがなくなります。このようであれば、道と世ともどもに興り、仏・法・僧の三宝もふたたびここに隆んとなるでしょう⁽³⁰⁾。

(二) 貧道が江南「の廬山」に身を寄せているのも、徳のすぐれた人の力を借りて、「仏教再興の」大業を実現したいと思ったからであります。この大業が隆んとなるか替れるかは、寔にその人の有無にかかっています。檀越の世に在るときにめぐりあえたのは、貧道の仏教を再興する絶好の運であって、あなたに期待するこの幽かなる情も、前世からの因縁に結ばれていたものであります⁽³¹⁾。

(三) このような次第で、前後何度か差上げましたわたくしの手紙も、専らあなたのお力添えをたのむことを第一とし、親切なお手紙を拝見しては、御厚意を身にしみて嬉しく思っております。そして、わたくしはただ、わたくしの寿命が時の推移と共に衰えて、檀越の大きいに隆える治世を最後まで見ることが出来ないのではないかと、それを恐れるばかりです。いま、それ故に別紙のような数カ条の意見を申し上げておきます⁽³²⁾。

第三では、沙門の肅清は極力慎重に行ってほしいことを主張する。

(一) 經典の教に開されたところによりますと、「仏教者には、」およそ次の三種があります。一は、坐禪工夫して微を入るもの、二は、仏の遺された經典を味読するもの、三は、福業を興すものであります。そして、この三種は、如何にもいちおうは区別されますが、しかし、それらがいづれも戒律に本づく行為を根本としている点では共通であります⁽³³⁾。

(二) 檀越が近ごろ制定された教令「のなかの三種の仏教者というの」も、だいたいこれに相当するであります。そして

「以上のべた三種の仏教者に関して、」疑問となる点は何もありません。「ところが仏教者のなかには、」福業を興す人で、心のなかでは戒律を守りながら、清浄な地域に住まない者があり、あるいは、沢山の經典に目を通して、絶えず経文を口ずさみながら、教義の解釈敷衍は出来ない者があり、あるいはまた、すでに年輩の人で、上記の三種には該当しないが、人物性質が操正しく、大きな悪事は犯さないものもいます。そして、おおよそ、このような人びとは見分けることが困難なのです。⁽³⁵⁾

(三) いま檀越^{あなただ}の追放令の適用範囲を明かにしていけば、これらの人びとは当然適用から除外されるべきであると思いますが、しかし、世間では「こんどの肅清に」疑惑の念を抱いてあわてふためき、落着いた生活も出来ずに不安がっていますので、はっきりと申し上げる次第であります。⁽³⁵⁾

第四に、都を遠く離れた地方でのこの教令の執行が憂慮されることをいう。

(一) 物事の形迹^{かたち}に現われたものは容易に見分けられますが、「形迹に現われぬものの」真偽を見定めることはむづかしく、遠大な識見をもつ者でない限り、それを明かにすることは、信^{まこと}に困難であります。⁽³⁶⁾

(二) もし都邑^{みやこ}の沙門で、檀越が直接視たり聴いたりすることの出来る場合であれば、勿論問題はありません。「しかし、」もし都を遠く離れて識見も狭い地方の役所役人の場合であれば、「あなたの」教令の趣旨^{まこと}を達^とらず、命令に便乗して、善良な人間までを巻きぞえにしないかと、これが最も深く憂慮されます。「従っていま、」もし各地の執行官にはっきりした解釈がつかず、また、正しい判定を仰ぐ宿望ある沙門のたまたまいない場合には、「書類を」大府^{あなただ}のところに送付して、直接目を通して頂けるようにすれば、無理なく行われると思います。⁽³⁷⁾

(三) すぐれた思慮をもたれるあなたのことですから、こんなことは、「わたくしが申し上げるまでもなく、」よく分っておいでだと思えますが、ただただわたくしの月並みな情^{まも}から、申し上げずにはおれなかった次第です。⁽³⁸⁾

第五では、この教令によって、仏門に入り沙門になろうとする志の者に、疑いとためらう気持をなくさないように処置してもraithたいと述べる。

(一) また、もし豪族大姓の子弟で、本来賦役の義務を免除された家柄の者が、代々仏教の信者であるか、もしくは、幼少の時からうまれつき聰明であるかして、仏門に入り沙門になろうと志した場合も、この教令の趣旨から推していけば、その清らかな志を叶えてやるということになると思えますが、「この際に」はっきりとお取り決めして頂き、仏門に入って修行しようとする者に、疑いたためらう気持を抱かせないように是非ともして頂きたいと思えます。⁽³⁹⁾

(二) 昔、外国の諸王は、たいていみな仏典に心を寄せ、なかには、時に困^{しか}って「国家の」大いなる教化を助けひろめ、その危

難疲弊を扶け救ったものもありますが、まことにいわれのあることであります。檀越はいつも情を古人とひとしくすること願っておられる方でありますから、さらにまた、わたくしの聞いたことを「参考までに」あらまし書きしるしました。

四 沙門不敬王者の問題に答える慧遠

おそらく、四〇三（元興二）年の中頃と思われるが、桓玄が、礼敬問題に対する最後の決を慧遠に求めている。その書簡が「桓玄書與遠法師」(「桓玄の「沙門が王者に礼敬を加えないことについて」遠法師に与える書」)である。それによると、「沙門が王者に礼敬を加えないということは、情として納得出来ないことであるうえに、道理からいってもまた理解出来ないことである。」「この問題は、」一代の重大事であるから、是非とも妥当な体制が確立されなければならない。近ごろ「自分は、」八座に書を与え「てこの問題を討議させ」たが、今これを君にお示しする。なぜ「沙門が王者に」礼敬を加えないかという趣旨を説明ねがいたい」というものであった。この桓玄の問いに答えたものが、慧遠の「遠法師答」(「遠法師の答え」)である。また、慧遠の答書は、四〇三年の秋から冬の時期に書かれたものであろう。

桓玄は、八座のひとりである王謐(三六〇～四〇七)との礼敬問題に関する論争の解決されないままに、元興二年の某月八日、尚書右僕射の庾桓に命じて、いったん、沙門の礼敬を施行させながら、元興二年二月初めに、その施行を全面的に撤回している。この撤回は慧遠の答書を参酌した結果と思われる。

次に、「遠法師の答え」の全文を六つに区分して、それぞれの内容を箇条書きで示す。

第一は、桓玄の沙門の礼敬問題への質疑に対して慧遠は仏教の立場から考えて、沙門の道から明らかにする。

(一) 別封の告示および八座に与える書、委細に拝見しました。「あなたは、」沙門がなぜ王者に礼敬を加えないかという趣意を問うておられますが、この質問の御意図は、君主を尊厳なものとし、ひいては名分秩序を確立されようとするにあります。

(二) 「そこであなたは、」老子を論拠に引いて、王侯を天・地・道の三大と同じものとされ、「帝王の道は、」万物に稟け、その形を父母に受けるのであるから、万物の生成化育する天地運行の理法は弘遠であり、その理法に本づいて生き存え、日々の生活を営んでいく、生生の道理は広大であって、それ故に「沙門が天地の化育を助ける」王者の功德は受けながら王者を礼拝せず、王者の恵みには沾いながら王者を尊敬しないという道理はあり得ないといわれます。以上が檀越のお考えの拠り所

であります。貧道もまた、このあなたのお考えと異なるものではありません。「ただしかし、」この問題を仏教の立場から考えて、沙門の道を明かにしていけば、道理としてそんなことはあり得ません。

(三) というわけは、仏教の經典で明かにしているところによれば、「仏教を奉ずる者には」およそ二種があります。その一つは世俗に處って教を弘める者であり、その二は出家して道を修める者であります。

(四) 「一の」世俗に處る場合であれば、君主に仕える礼、親を尊ぶ敬があり、忠孝の義については、經典の文にもその記載が見え、君・父・師を重んずる訓は、仏典のなかにも彰かにされていて、これは「中国の」王者の礼制と命を同じくすることが、符節を合するようであります。そして、この一点は全く檀越の明かにされた通りで、道理上異論のあろう筈がありません。

第二には、出家は、世俗世界を超越するものであり、また、究極の道を求める出家は、化に順うことによって得られないから、天地の化育を導く政治のたすけを重んじないのであることを述べる。

(一) 「一の」出家となると、これは方外の世界に遊ぶ者であり、世俗の世界を全く超越するものであります。

(二) この出家の教えは、人間の患累が肉体の有ることによって生じることを達り、この肉体を養うことをせず患しみを絶ちきり、また、生生の営みが化を稟けることによって行われることを知り、その化育に順わずに、究極の道を求めることにあります。

(三) 究極の道を求めることは、化に順うことによっては得られないから、天地の化育を導く「君主の政治の」資けは重んじないのであり、患累を絶ちきることは、身を存うことによっては得られないから、民の生活を厚くする君主の益みは貴ばないのであります。そして、これが真理と世俗的なものとは相い乖き、道と俗とは相い反するということなのです。

(四) だから、およそ出家たるものは、皆世間から隠れ住んで自己の志を追求し、世俗と異った生活をして自己の道を実現しています。

(五) 世俗と異った生活をするから、その服装制度は世俗の礼典と同じであるわけにはいかず、世間から隠れ住むから、その行迹を高尙にしなければなりません。

(六) かくしてこそ、流転の底に沈んだ衆生の惑溺を拯いあげ、遙かなる過去世からの目に見えぬ業根を除き去り、遠く三乘(声聞・縁覺・菩薩)による救いの道を通じ、広く人間界や天上界に生まれる路を開くことが出来るのであります。

第三では、出家は、内において肉親の恩愛にそむいて出家しても不孝ではなく、外においては、君主に対する恭敬の礼をかい

でも、不敬とはならないことを説く。

- (一) このようなわけで、「出家者は」内においては肉親の重き恩愛に乖そむいて「出家して」も不孝とはならず、外においては君主に対する恭敬の礼を闕かいても不敬とはなりません。⁽⁶⁴⁾
 - (二) このような出家者は、まず剃髪によって自己に誓いを立て、その志は晩年に至って成就されるのです。⁽⁶⁵⁾
 - (三) そして、もしひとりでも「出家者としての」徳を完全に修めれば、「彼の得た」道は、一族の者に洽あねく感化を与え、その恩沢は世界全体にまで及ぶのであります。⁽⁶⁶⁾
 - (四) たとえ身は王侯の地位になくとも、「出家の道は」固もとより已すでに帝王の天下を治める根本の道と一致し、大いに一切衆生を庇おほいそだてているのであります。⁽⁶⁷⁾
 - (五) もし、そうだとすれば、「出家者は」どうしてかの祿だけを食はんで何のはたらきもない在朝の賢者のように、何もせずに君主の功德を受け、徒らにその恩恵のみに沾うるおうものでありましようか。そうでないことは明かであります。⁽⁶⁸⁾
- 第四では、君主たる者は、道をもって人を廃することはしても、人をもって道を廃することをしてはなりません。もし、人をもって道を廃するのであれば、仏教の礼制だけは残していただきたい。沙門の服装制度や定められた器物は、道を修める者の特殊な制度であり、世俗を超えた世界の名器（制度）である、ことを述べる。
- (一) 檀越はこの頃、出家の服を纏まとっている者は多いが、出家の道を行っている者はないと考えて、「出家者の」肅清淘汰を行い、不純な分子を除かれましたが、この「肅清の」命令が宣布されてから、すべての出家者はいよいよ自己の誠を篤あつくし、仏道を遂行することもいよいよ深く、「このことは」言葉では到底表現出来ないほどです。⁽⁶⁹⁾
 - (二) 「あなたが」もし、このうえさらに出家者と在家者との在り方を明示されて、方外者「である出家者」の道を弘めて下さるならば、衿こころを虚しくして道を求める者は仏の遺風を敬仰し、法の流れに漱くちえごうとする者は、仏の余のこされた法水の津したたりにどのようなおすでありましよう。⁽⁷⁰⁾
 - (三) もし、肅清淘汰を加えても結果が思わしくなく、そのなかに真と偽とが入れ雑じって淫水と涇水との清濁が区別されないのでしたら、その時は、道をもって人を廃する「正しい仏教に本づいて悪徳沙門を廃めさせる」ことはしても、人をもって道を廃する（悪徳沙門のために、仏教そのものを廃止する）ようなことをしてはなりません。⁽⁷¹⁾
 - (四) 道をもって人を廃する場合には悪徳沙門の服装を除き去るのは当然ですが、「もし万一」人をもって道を廃するのであれば、仏教の礼制だけは是非とも残しておいて頂きたいと思えます。礼制が残っておれば、「仏が」教を制さだめた趣旨を尋ねる

ことも出来ませんが、迹（礼制）まで廃てられてしまうと、志を遂げるといふ歓びも、得るすべがなくなってしまう⁽⁶²⁾。

(五) どうして、そういうことが言えるかといひますと、沙門の服装制度や定められた器物は、六代の礼典とは異っていますが、それは本来、道を修める者の特殊な制度であり、世俗を超えた世界の名器（礼制）であります。この名器が「世俗のそれと」入れまじると、事象はその根本に乖^{そむ}き、根本にそむけば、礼制はそのはたらきを失ってしまいます。だから、かの礼を愛しむ者は、必ず名器を虧^{うしな}わぬようにするのであって、ひとたび得た名器を虧^{うしな}うなどは、「中国でも」古くからいわれていることとであります⁽⁶³⁾。

(六) 遠く古代の礼典に遵^{したが}う者（孔子）の場合でも、告朔に用いる餼^{いけにえ}の羊をそのまま残しております。餼の羊でさえも「先王の」礼を保存することが出来るとすれば、如来の法服が、仏教の礼制を保存出来ることは、いうまでもありません。この点から論ずれば、たとえ道は行われていなくとも、その礼制だけは必ず残しておくべきであります。礼制が残っておれば、仏法を弘めることも出来、仏法を弘められれば、仏の道を明かにすることも出来ます。これは昔も今も同じ道理であり、易^{かわ}ることのない大いなる真理であります⁽⁶⁴⁾。

第五は、宗教と政治という異質なものがまじり合うことに対する危懼^{きぐ}を述べる。

(一) また、「沙門の身につけている」袈裟は、天子に謁見するための服装ではなく、「沙門の用いる」鉢盂は、朝廷で使用する器具ではありません⁽⁶⁵⁾。

(二) 軍事にたずさわる場合の服装と、政事にたずさわる場合の服装とは区別され、戈狄^{えびす}の風俗と中華の風俗とは区別されるのであって、「戈狄の風俗である」剃髮毀形の沙門が、忽ち中華の礼制「の行われる朝廷」のなかにたちまじわれば、これは種類の異ったものがまじりあう象^{かたち}であって、この点も竊^{ひそか}に危懼の念を抱くところであり⁽⁶⁶⁾ます。

第六では、もし、政治に宗教（仏教）を従わせることが実施されると、宗教（仏教）は衰退し、如来の大法はこのために滅してしまい、出家も在家も心を革えてしまうであろうと説得する。

(一) 檀越^{あなただ}は、その非凡な人柄は弱い頃から世に挺^{ぬま}んじており、豊かな教養は末の世に邁^{すす}れた方でありますが、なおそのうえに、当世の賢者たちに教を請うて、正しい道理を求めておられます。この点から考えると、必ずや人をもって言を廃するような方ではあるまいと思ひます⁽⁶⁷⁾。

(二) 貧道^{わたくし}は齡^{よわい}も西のかなたの太陽のように傾いて、「残された僅かな」日月を生きて、死を待っている人間であります。情に^{こころ}

惜しく思うものは、どうして単なる自分一個のことでありましょうか。かりそめにも自己の主張を固執して譲らないのは、思うにただ「仏・法・僧の」三宝を「あなたのような」すぐれた方の世に現われた運ときに再び興さかんにし、「仏の」明かな功德が永く後世に香りを放つようにしたいと思うからなのです。⁶⁸⁾

(三) もしも、「あなたの沙門に王者を敬わせようとす」このお考えが一たび実施されるならば、仏教は長く衰え淪しずんで、如来の大法はこのために滅んでしまい、天人ともに感動慨歎して、出家者も在家者も心を革かえてしまふであります。

(四) 貧道むたくしのひそかに心から願っている「仏教再興の」ことも、実現のしようがなくなるわけでありませ下くださる、「あついで御知遇におすがりして、私の考えを思い切り述べてみました。この手紙を書きながら、悲しみと懣いざこおろしさに涕泗なみだのほとばしり落ちるのを知らない私でございます。⁶⁹⁾

五 慧遠の沙門不敬王者論

ここでは、慧遠の「沙門不敬王者論」⁷⁰⁾（沙門は王者に礼敬を加えないということについての論）を明かにする。

この論の書かれたのは、文末に明記されているように、四〇四（元興三）年で、慧遠の七一歳の時である（『高僧伝』巻六）。慧遠は沙門不敬王者の問題に関しては、この論を執筆する前年（元興二年）に、桓玄の諮問に答えた答書（前述した「遠法師の答え」）を書いているが、この論は上述の答書の趣旨を論文にまとめたものであるとともに、この論文は、桓玄の死（元興三年五月）の後に書かれたものである。

慧遠の「沙門不敬王者論」の概要は、次のようなものである。

はじめに、沙門不敬王者の問題として、東晋の成帝と康帝の時代に、車騎將軍の庾冰が沙門は天子に礼敬を尽すべきことを論じたが、驃騎將軍の何充が答論したことが略述されている。その後、安帝の元興年間（四〇二〜四〇四）に至ると、大尉の桓玄も庾冰の意見に賛成して、その議論をさらに八座に諮問した。その内容は次のものである。

仏の化は果てしなく広大で、視聽を超えた世界にまで推し及ぼされてはいるが、敬をもって「教の」根本とするという点では、出家者も在家者も同じである。思うに、両者の目的とするところは異なるが、「出家にせよ、在家にせよ、」敬恭ということは廢すてられてはならないのである。『老子』には、王侯を道・天・地の三大とともに四大とよんでいるが、なぜ「大」

とよばれて、「このように重んぜられるかといえ、それは、これらがいずれも万物のよってもって生成化育する天地の運行を滞りなからしめるからである。「そうでなければ、」どうして聖人が帝王の位に在るとい、ただそれだけの理由で、天地と並び称せられる筈があるか。「『易』にもいうように、「天地の大徳を生といい、この天地の生成化育を滞りなからしめ、万物を統理していく偉大な功徳が王者にあればこそ、帝王の位を尊貴なものとし、これに対して盛大な礼敬を加えるのである。どうしてただわけもなく「王者を」崇^{たつと}び重んずるのであるか。その趣旨は、「王者が一切万物を」君主として御^{おさ}めていくその徳に対して礼敬を加えるのである。

沙門が化育を受けて此の世に生きながらえていくのも、また日々王者の万物を統理する政令の恩恵を蒙^{まか}っているのである。どうして恩徳を受けながら、礼敬は遺^すてさり、恵みには沾^{うる}いながら、敬うことは廢^やめてよいということがあろうか。

この桓玄の諮問に対して、当時、答論する者が非常に多かつた。それらの答論は、十分に仏教の真理を人びとに悟らせるまでには至っていないが、すぐれたものをもっている。しかし、おしなべていえば、それらはいずれも、ただ自分の気持を思いきり述べたというだけで、客観的な真理は、彼らの主観的な感情におおいかくされ、結果として、貴い沙門の服装を世俗の塵に汚し、道を求めるひたむきな心を人事（政治権力）に屈服せしめている。これこそ『莊子』にいわれる世と道と交^まりも喪^なうということの起^{おこ}ってくるゆえんであり、仏教にとっては千載の厄運である。

そこで慧遠は、仏法のまさに淪^{ほろ}ぶようとするのを深く懼^{おそ}れ、前事の忘れられざるは、後事の師なりという古人の誠めに感じて、以下の五篇の論文を著し、その考えを徹底的に述べている。

慧遠の沙門不敬王者論の第一は、「在家」について論じている。

仏教は、「だいたい、出家と在家との区別を立てている点が他の教と異っている。出家と在家にはおよそ四種（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷）があるが、その教を弘め、衆生を通^{みち}くという点では、功は帝王と侔^{ひと}しく、教化は政治の道を兼ねている。そして時俗の人びとを感悟させるという点では、あらゆる時代を通じて、それを行わない時はないのであるが、ただ遭遇する時代によって、出でて教化を行ったり、退いて己れ独りを正しくしたりするので、世の廢興盛衰によって、隠るとと顯わるとの相異があるにすぎない」という。沙門不敬王者の問題と在家の関係は、次のようになる。

(一) 「沙門とならずに」家において仏法を奉ずる者は、「王者の」化育に順う民であって、彼らの情は世俗一般と異ならず、生活の様式も礼敬世界と同じである。だから、「彼らにおいては、」肉親に対する恩愛の情や君主に対する礼敬も「そのまま」存

在している⁽⁷⁴⁾。

(二) 礼敬には、その根本「である愛と敬との感情」が存在しているから、かくて、その根本に因^{したが}って教が立てられる。そして、教が因^{したが}って成立する「この愛と敬の感情（親と君臣の関係）」の根源をたずねていけば、それが出来あがったのは、ずっと昔の過去の世に由来していることがわかる。だから『孝経』にもいうように「親しむという感情に因^{したが}いて愛ということ

を教えて民に自然本来の恩のあることを理解させ、厳^{おそ}れるという感情に因^{したが}いて敬ということを教えて民に自然本来の重きもののあることを理解させるのである。この二者、すなわち、親子君臣の関係は、まことに過去世からの報応に由来しており、その報応は今にはじまったことでないから、その根源が尋ね求められなければならない⁽⁷⁵⁾。

(三) だから「仏教では」、罪の対^{むく}を説いて刑罰とし、「人民が」懼れて「人倫の道を」慎しみ守るようにさせ、天上の世界を説いて爵賞とし、「人民が」悦んで「この教に順って」行動するようにさせるのである。これらはみな、影の形に応じ、響の声に応じるように必然的な報応の道理に即して教を明かにしたものであり、いわゆる因循を正しい道理として、「人間の情性の」自然「である愛と敬の感情」にそのまま循^まって「て教を立て」たものである。というわけは、身を厚く養い、生命を保持しようとするれば、物我の対立にとらわれて滞^{まど}を生じ、累の根は深く固く張って、わが身を存^いえさせることはかりを考えるようになる。かくして情欲の世界を楽しき苑^に園とし、声色を楽ししい遊^{あそ}びとして、世俗の快樂に耽^{ひた}り、自ら努力してそれから特^ひり抜け出ることが出来なくなるので、そこで「在家に対しては」これを検えるための教「として報応の道理」を説き、これを教の限界として、それ以上の深い道理は説かないのである。それ以上の深い道理は説かないから、おしなべて「帝王の」化育に順うという点で一致し、従って「在家者においては」、帝王の徳化は受けながら帝王を礼拝せず、帝王の恩恵には沾^{つか}いながら、帝王を尊敬しないということは、あってはならないのである⁽⁷⁶⁾。

(四) だから釈迦の風^{かぜ}を悦ぶ「在家」者は、もっぱら先ず親を大切にし、君主を敬い、世俗の生活をすてて、剃髪出家する場合には、必ず「君父の」命を待って従順に行動し、もしも君父が「出家することに」疑問を抱けば、退いてその気持をたずね、自己と同じ心境になるのを俟^まつのである。そして、これこそ仏教が、現実生活を重んじ、帝王の教化を實際政治のうえで助けていくというゆえんである⁽⁷⁷⁾。

慧遠の沙門不敬王者論の第二は、「出家」との関連で論じられる。

(一) 出家は方外の世界に遊ぶ者であって、その生活は世俗の世界を全く超越している。出家の教は、人間の患累^{くるしみ}が肉体の有ることによって生じることを達^たり、この肉体を養^{やし}うことをせず^くに患^{くるしみ}を絶ち切り、また、生生の営みが化を稟^りけることによって

行われることを知り、その化に順わずに、究極の道を求めることにある。究極の道を求めることは、化に順うことによっては得られないから、天地の化育を導く「君主の政治の」資は重んぜず、患累を絶ちきることは、肉体を養うことによっては得られないから、民の生活を厚くする君主の恩恵は貴ばないのである。そして、これが理と形とはたがいに乖き、道と俗とは相反するということである。

(二) このような出家者は、先ず剃髪によって自己に誓いを立て、その志を世俗の服をすてて僧服をまとうことに形す。

(三) だから凡そ出家たるものは、みな世間から隱遁して自己の志を追求し、世俗と異った生活をして自己の道を実現していくのである。世俗と異った生活をするから、その服装制度は世俗の礼典と同じであるわけにはいかず、世間から隱遁するから、その跡は高尚でなければならぬ。そもそも出家とはこのようなものであるから、流転の底に沈んだ世俗の惑溺を拯いあげ、遙かなる過去世からの目に見えぬ業根を絶ち切り、遠く三乗による救いの道を通じ、広く天上界や人間界に生まれる路を開くことが出来るのである。

(四) してもしひとりでも「出家者としての」徳を完全に修めれば、「彼の得た」道は、一族の者に洽なく感化を与え、その恩沢は世界全体にまで及ぶのである。たとえ身は王侯の地位になくとも、「出家者の道は」すでに帝王の天下を治める根本の道と一致し、一切衆生を道の世界に解放することが出来るのである。

(五) だから「沙門は」、内においては肉親の重き恩愛に乖いて出家しても不孝とはならず、外においては君主に対する恭敬の礼を闕いても不敬とはならないのである。

(六) このように考えてくると、化の世界を高くその表に超えて、究極の道を尋求すれば、理「の究められること」も深く、義「にかなうこと」も篤いことが知られ、さらにまた、世俗の世界で歎息してその偉大さを語る「儒教の」仁などは、「まだ真の仁とはいえず」、その功は末梢的で、その恵みは浅いものであることが明かとなるのである。

(七) このような真の仁の実践者すなわち沙門は、「『莊子』にいわゆる」將に冥山に面わんとして歩みを旋すもの、すなわち、礼敬世界を超越した老莊の道に志す者に対してさえ、彼らの風について聞くことを恥じるのである。ましてや、かの君主の教化につつしみ順う世俗一般の人や、徒らに君主の禄を貪る「礼敬世界の」賢者たちの孝敬と、どうして同一視することが出来ようか。

慧遠の沙門不敬王者論の第三は、「求宗不順化」(「宗を求めるものは、化に順わぬということについて」)について論じている。またここでは、設問をたて、それに答える形式をとっている。

ある人が問うていうには、かの老氏の考えを尋ねてみると、彼は次のようなことをいっている。「天地は一を得ることに由つて偉大であり、王侯は「一への」随順を体得することによって尊貴である。一を得るから「天地は」すべての変化するものの根本となり、「一への」随順を体得するから「王侯は」天地の運行化育を通く功をもつのであると。老氏のこの言葉によれば、宗（究極の道）を明かにするためには、必ず「老氏のいわゆる」極（道の根源）を体得しなければならず、極を体得するためには、必ず化（天地造化の理法）に順わなければならない。そしてこれまでの賢人たちが「老氏のこの考えを」立派な言葉だとしているのも、このため（天地造化の理法に随順することを説いているため）であり、「中国古来の」多くの議論も、「この点では」全く一致しているのである。「従って今もし」このような多くの議論と異った別の見解を立てるとすれば、そのような解釈は全く取るに足りぬものである。にもかかわらず、あなたが「宗を求めるためには」化に順わないというのは、なぜなのか、この点を説明して頂きたい」という。

これに対する慧遠の解答は、次のものである。

(一) すべて有限な世界に存在するもの、すなわち個物は、いずれも大化する道から生じたものである。そして、「その有限世界に存在する」多くの個物は、千様万態であり、精粗さまざまの違いはあるけれども、究極の立場からおしなべていえば、それらはただ、心のはたらきを持つものと持たないものとの二つに分けることが出来る。

(二) ところで、心のはたらきを持つものは、「変」化に対して情を起し、心のはたらきを持たないものは、「変」化に対して情を起さない。「変」化に対して情を起さないものは、「変」化が畢ると生存も尽ってしまい、その生存は情とは無関係であるから、形が朽ちると「変」化も消滅する。「これに反して」変化に対して情を起すものは、外物に感じて動き、「すべての」動きは必ず情によ「って生じ」るから、「情は報応を招き、報応は輪廻をうんで」その生存は絶えることなく継続する。その生存は絶えることなく継続するから、その変化はいよいよ広範囲にわたり、形（肉体）はいよいよ輪廻をくり返して、情はいよいよ滞いをまし、累みはいよいよ深くなり、その患みは、とても言葉では言い表わせないのである。だから経に、「泥洹（涅槃）は不変の世界であり、変化の尽きたところをその境地とする。三界は流動の世界であり、罪苦にみちた境涯である」といっているのであって、変化が尽きれば、因縁は永劫に息み、流動すれば苦しみを受けることも窮まりないのである。

(三) というわけは、「人間の」生命は形（肉体）によって縛られ、生命は変化の理法に本づいて存続しているのであるが、その変化の理法に「人間が」情を起すと、精神は根本的に自由を失って、智慧はその照きを昏くし、「心が情に」介然く

封とぎされると、ただ己おのればかりを存しようとし、ただ流動の世界にのみ身をおくようになる。かくて、靈妙な心の働きは制御の力を失い、生流転の塗は日に開け、いまや貪愛の心に溺れて果てしない流転の世界に浮沈するほかなくなってしまう。「そこでは無限の輪廻流転がくり返されるのであって、」どうしてただ一度、生をこの世に受けるだけに止まらうか。⁽⁸⁸⁾

(四) このようなわけで、根本に立ち返って究極の道(仏道)を求める者は、生の営みによって自己の精神を累くろしめず、世俗の束縛を超え破る者は、情によって自己の生存を累くろしめないのである。情によって自己の生存を苦しめなければ、生を断滅することが出来、生の営みによって自己の精神を苦しめなければ、精神を超越世界に冥合させることが出来る。精神を超越世界に冥合させるから、これを泥洹ないおんという言葉は、どうして根拠なく用いられる言葉であろうか。つぎに、その根拠あるゆえんを究明してみよう。⁽⁸⁹⁾

(五) 天地は生成化育の功によって偉大ではあるが、しかし生成した万物を不滅ならしめることは出来ない。また、王侯は「天地の化育を助けて」すべての存在するものを存養していくことを功とするが、存在する万物をして患なやみ無からしめることは出来ない。だから前論でわたくしは、「[出家は]人間の患累くろしみがこの肉体のあることによって生じて来ることを達たり、肉体を存やわずに患くろしみを絶ち切るのであり、「人間の世俗的な」生の営みが化を稟うけることによって成立することを知り、化に順わずに究極の道を追求する」といったのであって、その意味は全くここにあるのである。そして、これが沙門の万乗の天子と対等の礼を行い、自己の生活を高尚にして、王侯から爵しやくを受けずに、しかもその恩恵おんおほには沾うるおうことの理由なのである。⁽⁹⁰⁾

慧遠の沙門不敬王者論の第四として、「體極不兼應」(「究極の道を体得したものは、「内と外とを」兼ねて「世に」応じないということについて)を論じている。またここでは、設問をたて、それに答えるという形式をとっている。

「ある人が問うていうには、過去の歴史をずっと観てみると、上皇以来、帝王の位にあって「天下の」宗おおもとを統べたものは、いずれもみなその本づく根本の道を同じくしている。その根本の道は異なるものではあり得ないから、百代を通じて「帝王の」礼典は同じであり、その体統はみな一貫しているのである。いわゆる『唯だ天を大と為す、唯だ堯これに則る』である。だとすると、「聖人の」智慧は照らさないとこころがないからには、それ以上照らすべき他の世界が残されている筈はなく、照らして尽さないところがないからには、それ以上究め尽すべき理法の残されているというこころはありえない。(中略)ところが今、沙門たちは、「典籍の」文字を超えた深い意味を悟ることが出来ず、教に表われていない聖人の真意に惑って「中国の聖人は超越的世界の真理を悟っていなかったといつて」いるが、彼らの謬りはまことに甚だしいものである。もしも「中国の聖人が超越的世界の真

理を悟っていなかったという」⁽⁸¹⁾ 顯然とした証拠でもあれば、それこそ願ってもない耳よりの話であり、是非ともお聞かせ願いたいものである」という。

これに対して慧遠は、次のように答えている。

(一) 幽玄な究極の道は、果てしなく深遠で、超越的な宗教の世界の真理は、精緻微妙であるから、哲理によって推求することは出来ても、経験的な事象によって実証することは困難である。「ところで、この究極の道が聖人によって体得され、」ひとたび教として立てられると、「その教は」それぞれの時代に因^{したが}っていくことを捨とする。「従って」時代の変化に應ずる聖人の教化の具体的な手段は、優劣さまざまであるが、しかし、この教が一切万物の生成を曲^{つぶさ}に成しとげるのは、感応の働きによって、人の心に即しながら、それぞれの分^{もちまえ}を通^{みち}びき發揮させるといふことにある。そして、彼らの分^{もちまえ}が「導かれて」極限にまで達すると、「莊子もいうように、」その智の及びうる範圍に止まってそれ以上のことには関与しないのである。もしそうだとすると、究極の道を体した聖人は、「内なる宗教的悟りと外なる政治的教化の道とを」兼ね悟っていないのではなく、「両者を兼ね悟ってはいるのであるが、それを同時に御^{おさ}めていくことが出来ない」「から説かなかった」までである。だから『莊子』にも「昔の大道を語る者は、」最初に天を明かにし、それより「五変して刑名を挙げ、九変して賞罰を言うことが出来るとしているのである。」「莊子の」この言葉は、単に世俗の世界を治めるうえの段階についていったものであるが、それでさえ「段階を無視して」いきなり教を設けることは出来ないのであるから、⁽⁸²⁾ まして世俗を超えた世界のことにはなおさらであろう。「次にこのことを」さらに推し広めて、深くその趣旨をたずねてみたい。

(二) 『莊子』に「六合の外は存して論ぜず」といっているのは、論じることが出来ないのではなく、「強いて」論ずれば、真理に乖^{そむ}くことがあるという意味である。「六合の内は、論じて弁ぜず」といっているのは、弁ずることが出来ないのではなく、「強いて」弁ずれば、疑惑をもたせることがあるという意味である。また、「春秋の世を經^{おさ}めし先王の志は、弁じて議せず」といっているのは、議することが出来ないのではなく、「強いて」それを議すれば、乱れることがあるという意味である。この三者、すなわち、論ぜず、弁ぜず、議せずという三つの態度は、みな人間の耳目の経験の届かないところに即して制限を加えたものであり、視聽を超えた世界には関与しないものである。そして、この点から⁽⁸³⁾ 聖人の真意を究明していけば、内なる「宗教的聖人の」道と、外なる「帝王の」道とは合せ明かにすることが出来るであろう。

(三) わたくしはいつも考えるのであるが、仏法と儒、如来と堯帝・孔子とは、教の立て方は異っているが、目に見えぬところでは、互に密接な関係を持ち、世俗を超越するのと世俗に処(と)まるのとの違いはいかにもあるが、落ちつくところは結局同じであると思っている。そして詳しく弁じていけば、両者が一つである究極の趣旨が明かにされるであろう。すなわち、道理からいって、そこには初めは一つであるが後には乖(わ)れるものと、初めは乖(わ)れているが後には一つになるものとが考えられる。初めは一つであるが後には乖(わ)れるものとは、諸仏如来がそれであり、初めは乖(わ)れているが後には一つになるものとは、歴代の帝王でまだ究極の道を体得していないものが、その流(たぐい)である。というのは、仏経に、「仏は自然にして神妙なる法を体得し、方便によって衆生を教化し、あまねく示現する世界に応じて、あるいは靈仙・転輪聖帝となり、あるいは卿相・国師・道士となる。これらは至る所で自由に身を変えて示現するので、「その示現した国の」国王や朝臣たちには、それが誰であるかを見分けることは出来ない」といっているが、「このように仏が方便によってさまざまな姿で世俗の世界に示現するのが、」いわゆる初めは一つであるが後には「さまざまに」乖(わ)れるということなのである。

(四) 「これに対して、歴代の帝王で」あるいは「衆生教化の」大業は創(は)めたが、その功德教化はまだ成就せず、「教の」迹(かたち)がまちまちのために、「衆生の教化の」受け方も同じでなく、死後を待って効果をあげるものもあるが、生存中に応驗(おんげん)を顕(あら)わすものもある。そしてまた歴代の帝王のなかには、これ(仏の悟った道)に即して教化を成就した聖王も数え切れぬほど沢山あり、その教化の仕方は抑揚自在、必ずしも一定していないが、落ち着くところは「要するに」必ず一つなのである。そして、これ(方法過程はさまざまに異っているが、結局は同じ仏の道に帰一すること)が、いわゆる初めは「さまざまに」乖(わ)れているが後には一つになるということなのである。

(五) ところでもし、今は乖(わ)れていても、後には一つになるとすれば、四通八達の大道を歩こうとする者は、必ずや自らを一揆(ひとすじ)に限定せずにいろいろな道を歩くであろうし、またもし、今は一つであっても後には「さまざまに」乖(わ)れるとすれば、釈迦と堯帝・孔子とが究極の趣旨を一つにするものであることは明々白々であろう。だから乖(わ)れているということから一つであるということを求めていけば、究極の道を体得するには、いろいろな仕方のあることを悟るであろう。ただし、事象の表面だけを見る者には、両者の一つであることが理解されないで、「彼らは」衆(おほ)くの塗(ぬ)の分(わ)れているのに迷って、その相異(あひだ)に駭(おどろ)くだけである。そしてこの点から考えると、「かの偉大とされる」天地自然の道も、その功は万物の生成化育以上のものではなく、帝王の功德も、この道に順い、その化育を助け導く以上のものではないのであって、もしこれを、かの世俗の世界を独り超越した「仏の」教、あらゆる変化の相を超えた「仏の」究極の道に對(むか)へるならば、共にその優劣を語

り得ないこともはや明白であろう。

慧遠の沙門不敬王者論の第五は、「形盡神不滅」(「形(肉体)は尽きても神(精神)は不滅であるということについて」)を論じている。またここでは、はじめに設問をたて、それに答えるという形式をとっている。

「ある人が問うていうには、あなたの御論旨では、化の尽きた境地を究極至上のものとし、それゆえに、この究極至上の境地(泥洹)に到達しようとする者は、必ず化に逆らって究極の道を求めるといわれる。究極の道を求めるには、化に順うことをしなから、そこで「あなたは」、歴代の帝王を引いて、彼らの教を仏教と同じものだとし、「これらの帝王は」、「究極至上の道を体得したものの(仏)が、方便によって大統(帝王)の位にいるのだといわれる。これがあなたの御議論の趣旨であり、あなた自身は大いなる真理だと確信しておられることである。「しかしいま、」それが果して事実にならなかったものであるかどうかを検討してみるとき、道理としてそんなことはあり得ないのである。というのは、いったい、陰陽の気を稟けて生まれる人間の生命は、その人間の一生で極き果てるものであり、生命が尽きれば消散して無に帰してしまふ。「その場合、」人間の精神(靈魂)は、万物より靈妙ではあるが、もともと陰陽「の気」の変化によって成立したものにすぎない。(中略)すべて物の存在や消滅ということは、必ず「気」の聚散によって起る現象であり、聚散という言葉は、陰陽の気の変化を総称するものであって、一切存在の生滅を意味するのである。だから『莊子』のなかにも、人の生は気の聚まったものである。「気が」聚まれば生となり、「気が」散ずれば死となる。もし、死と生とが同じ徒(たぐい)のものであるとすれば、我はまた何を患うことがあるのか、といっているのだから、昔の善く道を論じ得た者は、必ず、死生が気の聚散であることの道理を悟り得ていたのである。もし果してそうだとすれば、至妙の理すなわち生命(精神)は、その人の一生で尽きてしまふ、といわねばならない。「にもかかわらずあなたが、」肉体的な生命は尽きても生命(精神)は変化しないというのは、どういう意味であろうか。お尋ねしたいのである」という。

この問いに対して、慧遠は、次のように答えている。

(一) そもそも精神というものは、あらゆる変化に自由に応じながら、とらわれることなく、このうえなく靈妙で、言葉では説明することの出来ないものである。それは「外」物に感応してはたらし、理数としてあらわれながら運行する。外物に感応はするけれども、物そのものではないから、物は変化しても「物と共に」滅びることはなく、理数としてあらわれはするが、理数そのものではないから、理数は尽きても窮まるることがないのである。

(二) 「ところで、人間には情と識とがそなわっているが、」情がそなわっているから、外物によって感ずるといってはたらしきを起すことが出来、識がそなわっているから、理数によって対象を推知することが出来る。しかし、理数には精と粗のちがいが

あるから、理数の性質もいろいろと異り、智「識」には明と闇のちがいがあから、智の照きも、それぞれ同じくないのである。そしてこの点(情と識とが現象世界を形成するということ)から推論していくと、万物の生滅変化(輪廻)は、情のはたらきによって生起し、精神(靈魂)は、「情によって起る」万物の生滅変化(輪廻)によって伝わっていくことが分るのである。すなわち、情は万物の生滅変化(輪廻)の母胎であり、精神は情の根源である。

(三) 情には「外」物と会(まじ)わ(る)る(物に感ずる)という理法があり、精神(靈魂)には冥冥のなかに轉移していくという功用がある。ただ、大悟徹底した者は「生滅変化の」根源に反(かえ)って精神(靈魂)の不滅を知(し)るが、道理に惑った者は物「の世界の變化だけ」を逐(お)いまわして精神(靈魂)の不滅を悟らないのである。

(四) 「中国」古代の道を論究した賢者たちも、「この問題に関しては」いろいろな見解を述べて一致していないが、次にそれを引用しながら説明してみよう。莊子は究極根源の道に関して玄妙な論議をしているが、彼は「大宗師篇のなかで」、「大塊は我を勞(くろ)しむるに生をもってし、我を息(く)わしむるに死をもってす」といい、また、「生を仮りのやどりとし、死を本来の真に反(かえ)ることだ」としている。これは、いわゆる、生が大いなる患(く)しみであり、生の否定が「道の」根源に返るものであることを知っているものである。また、文子は、黄帝の言葉を述べて、「肉体は滅びても精神は変化しない。「精神は」自らは変化せずに、一切の變化するものに乗(の)るから、變化して窮(き)まること(が)ない」といい、さらに莊子もまた、「特(ひと)り人の形を犯して猶(なほ)おこれを喜ぶも、人の形のごときは、万(ま)ざまに變化して、未(ま)だ始めより極(き)まること(あ)らず」といっている。これらの言葉は、「仏教に」いわゆる、人間の生命が僅(すこ)か一度の變化によって尽(つ)きてしまうのではなく、次々にいろいろな物に變化していった、再びもとに戻らないことを知っているものである。そして、莊子と文子のこの議論は、まだ道の実相を根源的に究めつくしたものとはいえないが、究極の道に傍(とも)づいて、いくらかそれを知っているものといえよう。

(五) ところで論者(あ)なたは、「莊子のこの」方生方死の説の真意を究めようとはせず、「氣の」聚散が一度の變化で終(お)ってしまうと誤解して、神靈の世界にこのうえなく靈妙な精神(靈魂)というものの存在することを思わず、精「なる気である精神」も、粗「なる気である肉体」も一緒に滅んでしまふと考(かん)えるが、何と悲しいことではな(な)かるうか。それに、「あなたの引用した莊子の」火木の喩(よ)も、もとわといえ(ば)仏典から出たものである。ただ、その「正しい」伝承(でん)承(けい)が失(な)われたために、幽玄な意味も明(あ)かにされず、微妙深遠な言葉も遂に世俗の教(きょう)のなかに沈(し)んでしま(っ)て、談(あ)な(た)者(しや)にこの喩(よ)えを用(もち)いながら、疑惑(ぎ)惑(わく)を抱(か)かせるに至(いた)ったのである。だからもし、究極の道を悟(さと)った匠(ひ)と(か)が時に応(こた)えて世に出(い)な(な)か(な)ったならば、この道理を明(あ)かに悟(さと)っていた先覚者(せん)の存在(そん)も分(わ)ら(な)く(な)り、「先覚者(せん)の明(あ)かにした」精神(靈魂)の冥冥(めい)のなかに伝(つ)わ(っ)て(輪廻して)いく功用(こう)も、「今の世

の人は」終生聞くことが出来なかつたであろう。というのは、情と数（識）とがたがいにはたらきを起せば、「それによって成立する」万物の生滅変化（輪廻）は無限であり、因縁の關係が密に織りなされると、「ひとたび織りなされた因縁は、」冥冥のなかに伝わり移っていく。真に道を悟った達觀の士でない限り、誰がこの変化「の真相」を識ることが出来ようか。わたくしはいま論者のために、このことを事実によって立証してみたいと思う。

(六) 火が薪に伝わるのは恰も精神（靈魂）が肉体に伝わるのと同じであり、火が別の薪に伝わっていくのは、恰も精神（靈魂）が別の肉体に伝わっていくのと同じである。「火が薪に伝わっていく場合には、」最初の薪と次の薪とは別のものであるから、手で薪を次々に燃えつがせる術の巧妙さを知り、「精神（靈魂）が肉体に伝わっていく場合には、」古い肉体と新しい肉体とは別のものであるから、情と数（識）との感きの深遠さを知るのである。ところが道理に感った者は、この肉体が一生で滅びてしまうのを見ると、精神（靈魂）も情（識）も「肉体と」一緒に亡びると考えるが、それは恰も一本の薪が燃え尽くしたものを見て、「火そのものが」永久に尽き果てたと考えるのと全く同じである。これは、「莊子の」養生の議論を曲解したもので、その普遍的意味を深く追求していかないものである。

(七) ところでもし、あなたの議論のように、仮りに精神（靈魂）と肉体とが「死によって」変化消滅するもの「であり、天の大本から受けた生命を天の大本に反すの」であるとすれば、「人間の生命は」天の大本から始まることになり、人間の愚智（賢愚）の資性も、同じく「天の大本から」受けたものを自己の資質とすることになるが、それならばお尋ねしたい。その賢愚の資質は、これを自己の肉体に受けるのであろうか、それとも精神（靈魂）に受けるのであろうか。もし肉体に受けるのであれば、「賢愚は精神の属性であるから、」すべての肉体をもつものは、その肉体がみな変化して精神とな「ることになって不合理であ」り、またもし精神（靈魂）に受けるとすれば、「精神は不滅であるから、」その資質は精神（靈魂）から精神（靈魂）に伝わっていくことになり、丹朱もその父の堯と同じく聖人でなければならず、重華（舜）もその父瞽瞍と等しく頑迷な靈魂をもたねばならないことになる。しかし、そんなことは到底あり得ないことである。もし、あり得ないとすれば、「人間の資質は」この世に生まれてくる前から、「因縁によって」定まっていたことが当然知られるのである。

(八) 靈妙な鈞、すなわち、天地の運行は至妙ではあるが、「人間の」自然の性を変えることは出来ない。まして天地以下のもの（人間）にその出来ないのは、なおさらである。「火木の喩は、」これを理論的に明かにしていけば、深遠な意味をもつ言葉で、しかもはっきりした徴驗をもち、これを事実によって実証していけば、偉大なる真理に疑惑を抱くこともないのである。

この論文が出来あがった後のある晩のこと、世を退いて山林に住む人びとが、明るい月影をふんで散歩しながら、遊びにやっ
て来て、みんなで一緒に法堂に集まった。その時ある人が、わたくしに質問していうには、「あなたの考えでは、沙門の礼儀制
度は、世俗のそれとは殊った特殊な掟であり、道を修める人びとの守るべき礼制であって、「これをもって世俗の」君主や親に
対する場合には、当然、形のうえの礼敬は省略すべきであるといわれるが、今、わたくしに疑問に思われることは、次の点であ
る。すなわち、「沙門は衆生済度の」困難な事業をやっと創めて、生滅流転の世界を超越する大いなる功德を遠い将来に期して
いるが、しかし、その恩沢はまだ潜れていて目に見える仏法の効果とならず、来世の報応も幽玄でまだ応じあられてはいない。
しかるに、「この沙門が、」王公にいろいろなものを供養させ、仏教を信ずる士大夫たちに彼らを礼拝させているのは、何もせず
に人の徳を受けて早計だと非難され、徒らに恩恵だけを受けて、禄盗人だと譏られることにならないだろうか」と。

この疑問に対して、慧遠は次のように答えた。

- (一) 今、あなたがたのために、手近かな譬をとって説明してみよう。ここにひとりの男がいる。彼は時の政府の命令を伝える
ために、風俗も全く異った、通訳を九度も代えなければならぬ遠い土地に使者となっていくのであるが、お尋ねしたいの
は、天子は「この使者に」途中の食糧を与えたり、乗物や衣服を支給したりすべきであろうかというのである。
「わたくしがこう尋ねると、質問した人は、」与うべきであると答えたので、主人はさらにいった。「沙門の場合も、」これか
ら類推して明かにすることが出来る。いったい、沙門というのは何であろうか。「沙門とは、」幽昏く蒙われた世俗の惑を
き、生滅変化を越えた世界（涅槃）への幽玄な路を啓き、まさに物我を兼ね忘れた高い立場に立って、天下の人びとと歩み
をとともにし、高き「悟り」を希うものには、仏の遺風をうやまわせ、「法の」流れに口そそがんとする者には、その余滴を
味わせようとする者である。もしそうだとすれば、たとい「衆生済度の」大業は成就していなくとも、「沙門の」高くすぐ
れた足どりを観れば、「仏教に心を寄せる人びとの」心に悟るところも、当然弘く大きい筈である。してみれば、帝王の、
天地の運行化育を通く功や、一切万物の生を全うさせる利益も、沙門の始め心に誓った衆生済度の大願には到底匹敵出来ず、
ましてや「帝王の恩恵など、沙門の」身・口・意の三業を修める労苦には、到底むくいることは出来ないのである。
(二) また、この人すなわち沙門は、形は他に依存しても、情は「一切を超越して」世俗に恃む何ものもないのであるから、か
の四事（衣・食・住・薬）の供養を受けても、蟻や蚊がその前を通り過ぎる位にしか考えない。まして、沫で濡らすほどの小
さな恩恵など、どうして言うに足ろうか。

(三) 「わたくしがこう説明すると、」衆賓ひとびとはそこで始めて、幽遠な神霊の世界は、「沙門の」力によって道が開かれ、心を寂靜にするのは、「沙門の」先驅によって導かれることを悟り、そこで欣然として心を恰よそよそげせ、詠歎の言葉を発しながら帰っていった。⁽¹⁰⁾

註

- (1) 中国仏教史の研究書および本論文の参考文献に、次のものがある。
塚本善隆『中国仏教通史』第一巻、鈴木学術財団、一九六八年。
同『塚本善隆著作集』全七巻、大東出版社、一九七四―七五年。
中村元ほか監修・編集『アジア仏教史』全二〇巻(うち中国編は七一―一〇巻の四巻)、佼成出版社、一九七三―七六年。
牧田諦亮『中国仏教史研究』全三巻、大東出版社、一九八〇―八九年。
鎌田茂雄『中国仏教史』岩波書店、一九七八年。
同『中国仏教史』全六巻、東京大学出版会、一九九一―二〇〇二年。
塚本善隆編『肇論研究』全三巻、法蔵館、一九七二年。
京都大学人文科学研究所編『弘明集研究(遺文篇)』京都大学人文科学研究所、一九七三年。
木村英一編『慧遠研究(遺文篇)』創文社、一九六〇年。
同『慧遠研究(遺文篇)』(研究篇)二冊、創文社、一九八一年。
- (2) 「2 王法と教法をめぐる論争」より「5 慧遠と沙門不敬王者の問題」までは、中村元ほか監修・編集『アジア仏教史(中国編I)』第四章(藤堂恭俊)を全面的に下敷きにして、多少加筆したものである。
- (3) 「桓玄が執政者となり、衆僧を沙汰(肅清淘汰)しようとして、僚属に与えた教令」(『弘明集』巻第一二)。この教令の布告は、慧遠の礼敬問題に関する答書より以前である。桓玄は政権の掌握と共に、対宗教(仏教)政策として、沙門の淘汰と礼敬の問題をとりあげたのであるが、礼敬問題が王謚らを代表とする仏教信仰をする貴族たちは強い反対を受け埒のあかないまま、国家の軍事と財政が急務であり、とりあえず、淘汰の問題をまず解決しようとしたものだろう。
- (4) 『弘明集』巻第一二。
- (5)(6) 『弘明集』巻第一二における桓玄の教令。
- (7) 「桓玄の沙門が王者に礼敬を加えないことについて遠法師に与える書」(『弘明集』巻第一二)。

(8) たとえば、『弘明集』の編者の僧祐(四四五〜五一八)は、その巻第一二の冒頭で、「王侯に事えず」に自分の志操を高く守っていく、という『易経』(蠱上九)や『礼記』の「天子に臣せず」(儒行)のことは引用し、世俗の人でも王者の権勢に屈せないものであるから、出家した僧が臣の礼をとらないからといって責めるべきでないと記している。『高僧伝』を撰した慧皎(四九七〜五五四)は、その巻第七で、時の権勢者袁粲えんさんに対して、「貧道は方外の人、あに天子と同趣すべけんや」といいたった宋代の蠱斌こんぺんや、巻第八には、四六二(大明六)年、沙門をして王者に礼敬せしめようとしたとき、「われは出家求道者なり。なんぞ、帝王かみわに関らんや」といって、即日、上定林山に隠遁した宋代の僧遠のことが記されている。

(9) 国家と宗教の関連を知るうえに、次の文献は参考になる。

南原繁『国家と宗教—ヨーロッパ精神史の研究—』岩波書店、一九四二年。

山本和『政治と宗教』香柏書房、一九四九年。

中山健男『国家と宗教』有信堂、一九六五年。

相沢久『現代国家における宗教と政治』勁草書房、一九六六年。

C・ドーンソン(深瀬基寛訳)『宗教と近代国家』清水弘文堂、一九六九年。

A・ラトレイユ/A・シグフリート(仙石政夫ほか訳)『国家と宗教—カトリシズムとプロテスタントイズム—』岩波書店、一九七〇(一九五八)年。

笠原一男・村上重良編『現代日本の宗教と政治』新人物往来社、一九七二年。

熊本信夫『アメリカにおける政教分離の原則』北海道大学図書刊行会、一九七二年。

霜田美樹雄『政治と宗教』成文堂、一九七二年。

井門富二夫編『講座宗教学 第三巻 秩序への挑戦』東京大学出版会、一九七八年。

小林孝輔『靖国』問題』教育社、一九七九年。

瀧沢信彦『国家と宗教の分離—アメリカにおける政教不分離の法理の形成—』早稲田大学出版部、一九八五年。

G・デンツラー編著(相沢好則監訳)『教会と国家』新教出版社、一九八五年。

柴田敏夫編『政治と宗教のあいだ—比較政治論の視点から—』有斐閣、一九八六年。

阿部美哉『政教分離—日本とアメリカにみる宗教の政治性—』サイマル出版社、一九八九年。

大原康男・百地章・阪本是丸『国家と宗教の間—政教分離の思想と現実—』日本教文社、一九八九年。

清水望『国家と宗教―ドイツ国家教会法の再構成とその展開―』早稲田大学出版部、一九九一年。

杉原誠四郎『日本の神道・仏教と政教分離―そして宗教教育―』文化書房博文社、一九九二年。

佐藤幸治・木下毅編『現代国家と宗教団体』岩波書店、一九九二年。

善家幸敏『国家と宗教―政教関係を中心として―』成文堂、一九九三年。

平野武『政教分離裁判と国家神道』法律文化社、一九九五年。

M・ユルゲンスマイヤー（阿部美哉訳）『ナショナルリズムの世俗性と宗教性』玉川大学出版部、一九九五年（原著一九九三年）。

小林孝輔・矢吹輝夫ほか『宗教と法―宗教・オウム真理教事件・宗教法人法等を考える―』北樹出版、一九九六年。

山崎龍明編著『真宗と社会―真俗二諦問題を問う―』大蔵出版、一九九六年。

新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、一九九七年。

小泉洋一『政教分離と宗教的自由』法律文化社、一九九八年。

山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、一九九九年。

古田紹欽ほか監修『現代日本と仏教 第二巻 国家と仏教』平凡社、二〇〇〇年。

M・ユルゲンスマイヤー（古賀林幸ほか訳）『グローバル時代の宗教とテロリズム―いま、なぜ神の名で人の命が奪われるのか―』

明石書店、二〇〇三年（原著一九九九年）。

(10) 『弘明集』巻第一一によると、この原題は、「慧遠法師答桓玄勸罷道書并桓玄書」である。ここで取り扱う四つの資料のすべてが

『弘明集』に収録されたものである。『弘明集』全一四巻は僧祐（四四五～五一八）の撰で、彼が最晩年に編した『出三蔵記集』では全一〇巻となっている。また本書は、『大正新脩大蔵経』の第五二巻（『国訳一切経 和漢撰述部 護教部一』に太田悌蔵訳がある）に収められている。

『弘明集』の後序で、仏教に対する疑惑として、①経説は荒唐無稽である。②人が死ねば神（精神）も滅するのであって、輪廻応報などは存在しない。③真仏は見る事ができず、国治に益がない。④上古には仏教はなく、漢代に初めて起った。⑤仏教は夷狄の教えであり、沙門の服装や行ないは中国の礼俗に反する。⑥漢・魏には振わず、晋代に至って盛んとなった。これらの六項目をあげ、これを「俗士の六疑」と称している。

なお、この論文の現代語訳および原文は、木村英一編『慧遠研究―遺文篇・研究篇―』二冊（創文社、一九八一年二刷）にもとづくものである。

- (11) 「大道淵玄。其理幽深。銜此高旨。實如來談。然貧道出家。便是方外之賓。雖未踐古賢之德。取其一往之志。削除飾好。落名求實」(『弘明集』卷第一一)。
- (12) 「若使幽冥有在。故當不謝於俗人。外似不盡。內若斷金」(同上)。
- (13) 「可謂見形不及道。哀哉哀哉」(同上)。
- (14) 「帶索枕石。華而不實。管見之人。不足羨矣。雖復養素山林。與樹木何異。夫道在方寸。假練形爲眞」(同上)。
- (15) 「卞和號慟於荆山。患人不別故也。昔聞其名。今見其人」(同上)。
- (16) 「故莊周悲概。人生天地之間。如白駒之過隙。以此而尋。孰得久停。豈可不爲將來作資」(同上)。
- (17) 「言學步邯鄲者。新則無功。失其本質。故使邯人匍匐而歸。百代之中。有此一也。豈渾同以通之」(同上)。
- (18) 「貧道已乖世務。形權於流俗。欲於其中化未化者」(同上)。
- (19) 「雖復沐浴踞于云。柰疑結何」(同上)。
- (20) 「一世之榮。劇若電光。聚則致離。何足貪哉」(同上)。
- (21) 「淺見之徒其惑。可謂下士聞道。大而笑之。眞可謂迷而不反也」(同上)。
- (22) 「貧道形不出人。才不應世。是故毀其陋質。被其割截之服。理未能心冥玄化。遠存大聖之制。豈捨其本懷。而酬高誨」(同上)。
- (23) 「貧道年與時頽。所患未痊。乃復曲垂光慰。感慶交至。檀越信心。幽當大法所寄」(同上)。
- (24) 「豈有一傷毀其本也。將非波旬試燒之言」(同上)。
- (25) 「辭拙寡聞。方酬高命。蓋是不逆之懷耳」(同上)。
- (26) 『弘明集』卷第一一。
- (27) 沙門の淘汰問題については、桓玄以前にもすでに、『弘明集』卷第一二にみられる隆安三年の淘汰、『晋書』卷九五の「仏図澄伝」に載っている後趙の石虎の淘汰、『高僧伝』卷五の「竺僧朗伝」の符堅の淘汰などがあり、桓玄の淘汰はそれらを継承するものである。
- (28) 『弘明集』卷第一二によると、この原題は、「廬山慧遠法師與桓玄論料簡沙門書」である。
- (29) 「佛教凌遲。穢雜日久。每一尋思。憤慨盈懷。常恐運出非意。混然淪滑。此所以夙宵歎懼。忘寢與食者也」(『弘明集』卷第一二)。
- (30) 「見檀越澄清諸道人教。實應其本心。夫涇以渭分。則清濁殊流。枉以正直。則不仁自遠。推此而言。符命既行。必二理斯得。然令飾僞取容者。自絶於假通之路。信道懷眞者。無復負俗之嫌。如此則道世交興。三寶復隆於茲矣」(同上)。

- (31) 「貧道所以寄命江南。欲託有道以存至業。業之隆替。寔由乎人。值檀越當年。則是貧道中興之運。幽情所託。已冥之在昔」(同上)。
- (32) 「是以前後書疏。輒以憑寄爲先。每尋告慰。眷懷不忘。但恐年與時乖。不盡檀越盛隆之化耳。今故諮白數條。如別疏」(同上)。
- (33) 「經教所開。凡有三科。一者禪思入微。二者諷誦遺典。三者興建福業。三科誠異。皆以律行爲本」(同上)。
- (34) 「檀接近制。似大同於此。是所不疑。或有興福之人。內不毀禁。而迹非阿練者。或多誦經。諷詠不絕。而不能暢說義理者。或年已宿長。雖無三科可記。而體性貞正。不犯大非者。凡如此輩。皆是所疑」(同上)。
- (35) 「今尋檀越所遣之例。不應問此。而外物惶惑。莫敢自寧。故以別白」(同上)。
- (36) 「夫形跡易察。而真僞難辯。自非遠鑒。得之信難」(同上)。
- (37) 「若是都邑沙門。經檀越視聽者。固無所疑。若邊局遠司。識不及遠。則未達教旨。或因符命。濫及善人。此最其深憂。若所在執法之官。意所未詳。又時無宿望沙門可以求中。得令送至大府。以經高覽者。則於理爲弘」(同上)。
- (38) 「想檀越神慮。已得之於心。直是貧道常近之情。故不能不及耳」(同上)。
- (39) 「若有族姓子弟。本非役門。或世奉大法。或弱而天悟。欲棄俗入道。求作沙門。推例尋意。似不塞其清塗。然要須諮定。使洗心向味者。無復自疑之情」(同上)。
- (40) 「昔外國諸王。多參懷聖典。亦有因時助弘大化。扶危救弊。信有自來矣。檀越每期情古人。故復略敘所聞」(同上)。
- (41) 『弘明集』卷第一二。
- (42) 「沙門不敬王者。既是情所不了。於理又是所未諭。一代大事。不可命其體不允。近八座書。今示君。君可述所以不敬意也」(『弘明集』卷第一二)。
- (43) 『弘明集』卷第一二によると、この原題は、「廬山慧遠法師答桓玄書沙門不應王者事」である。
- (44) 「詳省別告及八座書。問沙門所以不敬王者意。義在尊主崇上。遠存名體」(『弘明集』卷第一二)。
- (45) 「徵引老氏。同王侯於三天。以資生運通之道。設宜重其神器。若推其本以尋其源。咸稟氣於兩儀。受形於父母。則以生生通運之道爲弘。資存日用之理爲大。故大宜受其德。而遺其禮。沾其惠。而廢其敬。此檀越立意之所據。貧道亦不異於高懷。求之於佛教。以尋沙門之道。理則不然」(同上)。
- (46) 「何者。佛經所明。凡有二科。一者。處俗弘教。二者。出家修道」(同上)。
- (47) 「處俗則奉上之禮。尊親之敬。忠孝之義。表於經文。在三之訓。彰于聖典。斯與王制同命。有若符契。此一條。全是檀越所明。理不容異也」(同上)。

- (48) 「出家則是方外之賓。迹絕於物」(同上)。
- (49) 「其爲教也。達患累緣於有身。不存身以息患。知生生由於稟化。不順化以求宗」(同上)。
- (50) 「求宗不由於順化。故不重運通之資。息患不由於存身。故不貴厚生之益。此理之與世乖。道之與俗反者也」(同上)。
- (51) 「是故凡在出家。皆隱居以求其志。變俗以達其道」(同上)。
- (52) 「變俗則服章不得與世典同禮。隱居則宜高尚其跡」(同上)。
- (53) 「夫然故能拯溺俗於沈流。拔幽根於重劫。遠通三乘之津。廣開人天之路」(同上)。
- (54) 「是故內乖天屬之重。而不違其孝。外闕奉主之恭。而不失其敬」(同上)。
- (55) 「若斯人者。自誓始於落簪。立志成於暮歲」(同上)。
- (56) 「如令一夫全德。則道洽六親。澤流天下」(同上)。
- (57) 「雖不處王侯之位。固已協契皇極。大庇生民矣」(同上)。
- (58) 「如此。豈坐受其德。虛霑其惠。與夫尸祿之賢。同其素餐者哉」(同上)。
- (59) 「檀越。頃者以有其服而無其人。故澄清簡練。容而不雜。此命既宣。皆人百其誠。遂之彌深。非言所喻」(同上)。
- (60) 「若復開出處之迹。以弘方外之道。則虛衿者挹其遺風。漱流者味其餘津矣」(同上)。
- (61) 「若澄簡之後。猶不允情。其中或真僞相冒。涇渭未分。則可以道廢人。固不應以人廢道」(同上)。
- (62) 「以道廢人。則宜去其服。以人廢道。則宜存其禮。禮存則制教之旨可尋。跡廢則遂志之歡莫由。何以明其然」(同上)。
- (63) 「夫沙門服章法用。雖非六代之典。自是道家之殊制。俗表之名器。名器相涉。則事乖其本。事乖其本。則禮失其用。是故愛夫禮者。必不虧其名器。得之不可虧。亦有自來矣」(同上)。
- (64) 「夫遠尊古典者。猶存告朔之餼羊。餼羊猶可以存禮。豈況如來之法服耶。推此而言。雖無其道。必宜存其禮。禮存則法可弘。法可弘則道可尋。此古今所同。不易之大法也」(同上)。
- (65) 「又袈裟非朝宗之服。鉢盂非廊廟之器」(同上)。
- (66) 「軍國異容。戎華不雜。剔髮毀形之人。忽廁諸夏之禮。則是異類相涉之象。亦竊所未安」(同上)。
- (67) 「檀越。奇韻挺於弱年。風流邁於季俗。猶參究時賢。以求其中。此而推之。必不以人廢言」(同上)。
- (68) 「貧道西垂之年。假日月以待盡。情之所惜。豈存一己。苟恪所執。蓋欲令三寶中興於命世之運。明德流芳於百代之下耳」(同上)。
- (69) 「若一旦行此。佛教長淪。如來大法。於茲泯滅。天人感歎。道俗革心矣」(同上)。

- (70) 「貧道幽誠所期。復將安寄。緣眷遇之隆。故坦其所懷。執筆悲懣。不覺涕泗橫流」(同上)。
- (71) 『弘明集』卷第五によると、この原題は、「遠法師沙門不敬王者論」である。
- (72) 「佛之爲化。雖誕以茫浩。推乎視聽之外。以敬爲本。此出處不異。蓋所期者殊。非敬恭宜廢也。老子同王侯於三大。原其所重。皆在於資生通運。豈獨以聖人在位。而比稱二儀哉。將以天地之大德曰生。通生理物存乎王者。故尊其神器而禮寔惟隆。豈是虛相崇重。義存君御而已。
- 沙門之所以生國存。亦日用於理命。豈有受其德而遺其禮。沾其惠而廢其敬哉」(『弘明集』卷第五)。
- (73) 「大要以出處爲異。出處之人。凡有四科。其弘教通物。則功侔帝王。化兼治道。至於感俗悟時。亦無世不有。但所遇有行藏。故以廢興爲隱顯耳」(同上)。
- (74) 「在家奉法。則是順化之民。情未變俗。迹同方內。故有天屬之愛。奉主之禮」(同上)。
- (75) 「禮敬有本。遂因之而成教。本其所因。則功由在昔。是故因親以教愛。使民知有自然之恩。因嚴以教敬。使民知有自然之重。二者之來。寔由冥應。應不在今。則宜尋其本」(同上)。
- (76) 「故以罪對爲刑罰。使懼而後慎。以天堂爲爵賞。使悅而後動。此皆卽其影響之報。而明於教。以因順爲通。而不革其自然也。何者。夫厚身存生。以有封爲滯。累根深因。在我倒未忘。方將以情欲爲苑囿。聲色爲遊觀。沈湎世樂。不能自免而特出。是故教之所檢。以此爲崖。而不明其外耳。其外未明。則大同於順化。故不可受其德而遺其禮。沾其惠而廢其敬」(同上)。
- (77) 「是故悅釋迦之風者。輒先奉親而獻君。變俗投簪者。必待命而順動。若君親有疑。則退求其志。以俟同悟。斯乃佛教之所以重資生。助王化於治道者也」(同上)。
- (78) 「出家則是方外之賓。迹絕於物。其爲教也。達患累緣於有身。不存身以息患。知生生由於稟化。不順化以求宗。求宗不由於順化。則不重運通之資。息患不由於存身。則不貴厚生之益。此理之與形乖。道之與俗反者也」(同上)。
- (79) 「若斯人者。自誓始於落簪。立志形乎變服」(同上)。
- (80) 「是故。凡在出家。皆遯世以求其志。變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮。遯世則宜高尚其跡。夫然故。能拯溺俗於沈流。拔幽根於重劫。遠通三乘之津。廣開天人之路」(同上)。
- (81) 「如令一夫全德。則道洽六親。澤流天下。雖不處王侯之位。亦已協契皇極。在有生民矣」(同上)。
- (82) 「是故。內乖天屬之重。而不違其孝。外闕奉主之恭。而不失其敬」(同上)。
- (83) 「從此而觀。故知超化表以尋宗。則理深而義篤。照泰息以語仁。則功末而惠淺」(同上)。

- (84) 「若然者。雖將面冥山而旋步。猶或恥聞其風。豈況與夫順化之民尸祿之賢。同其孝敬者哉」(同上)。
- (85) 「天地以得一爲大。王侯以體順爲尊。得一。故爲萬化之本。體順。故有運通之功。然則明宗必存乎體極。求極必由於順化。是故先賢以爲美談。衆論所不能異。異夫衆論者。則義無所取。而云不順化。何耶」(同上)。
- (86) 「凡在有方。同稟生於大化。雖群品萬殊。精麤異貫。統極而言。有靈與無靈耳」(同上)。
- (87) 「有靈則有情於化。無靈則無情於化。無情於化。化畢而生盡。生不由情。故形朽而化滅。有情於化。感物而動。動必以情。故其生不絕。生不絕則其化彌廣而形彌積。情彌滯而累彌深。其爲患也。焉可勝言哉。是故經稱。泥洹不變。以化盡爲宅。三界流動。以罪苦爲場。化盡則因緣永息。流動則受苦無窮」(同上)。
- (88) 「夫生以形爲桎梏。而生由化有。化以情感。則神滯其本。而智昏其照。介然有封。則所存唯己。所涉唯動。於是。靈轡失御。生塗日開。方隨貪愛於長流。豈一受而已哉」(同上)。
- (89) 「是故反本求宗者。不以生累其神。超落塵封者。不以情累其生。不以情累其生。則生可滅。不以生累其神。則神可冥。則神絕境。故謂之泥洹。泥洹之名。豈虛構也哉。請推而實之」(同上)。
- (90) 「天地雖以生生爲大。而未能令生者不化。王侯雖以存存爲功。而未能令存者無患。是故前論云。達患累緣於有身。不存身以息患。知生生由於稟化。不順化以求宗。義存於此。斯沙門之所以抗禮萬乘。高尚其事。不爵王侯。而沾其惠者也」(同上)。
- (91) 「問曰。歷觀前史。上皇已來。在位居宗者。未始異其原本。本不可二。是故百代同典。咸一其統。所謂唯天爲大。唯堯則之。如此則非智有所不照。自無外可照。非照有所不盡。自無理可盡。(中略)今諸沙門。不悟文表之意。而惑教表之旨。其爲謬也。固已全矣。若復顯然驗。此乃希世之聞」(同上)。
- (92) 「夫幽宗曠邈、神道精微。可以理尋。難以事詰。既涉乎教。則以因時爲檢。雖應世之具。優劣萬差。至於曲成。在用感。卽民心而通其分。分至則止其智之所不知。而不關其外者也。若然則非體極者之所不兼。兼之者不可並御耳。是以古之語大道者。五變而形名可舉。九變而賞罰可言。此但方內之階差。而猶不可頓設。況其外者乎。請復推而廣之。以遠其類」(同上)。
- (93) 「六合之外。存而不論者。非不可論。論之或乖。六合之內。論而不辯者。非不可辯。辯之或疑。春秋經世先王之志。辯而不議者。非不可議。議之或亂。此三者。皆卽其身耳目之所不至以爲關鍵。而不關視聽之外者也。因此而求聖人之意。則內外之道。可合而明矣」(同上)。
- (94) 「常以爲。道法之與名教。如來之與堯孔。發致雖殊。潛相影響。出處誠異。終期則同。詳而辯之。指歸可見。理或有先合而後乖。有先乖而後合。先合而後乖者。諸佛如來則其人也。先乖而後合者。歷代君王未體極之至。斯其流也。何以明之。經云。佛有自然神

妙之法。化物以權。廣隨所入。或爲靈仙轉輪聖帝。或爲卿相國師道士。若此之倫。在所變現。諸王君子。莫知爲誰。此所謂合而後乖者也」(同上)。

(95) 「或有始創大業。而功化未就。迹有參差。故所受不同。或期功於身後。或顯應於當年。聖王卽之而成教者。亦不可稱算。雖抑引無方。必歸塗有會。此所謂乖而後合者也」(同上)。

(96) 「若今乖而後合。則擬步通塗者。必不自崖於一揆。若今合而後乖。則釋迦之與堯孔。歸致不殊。斷可知矣。是故。自乖而求其合。則知理會之必同。自合而求其乖。則悟體極之多方。但見形者之所不兼。故或衆塗而駭其異耳。因茲而觀。天地之道。功盡於運化。帝王之德。理極於順通。若以對夫獨絕之教。不變之宗。故不得同年而語其優劣。亦已明矣」(同上)。

(97) 「問曰。論者以化盡爲至極。故造極者。必違化而求宗。求宗不由於順化。是以引歷代君王。使同之佛教。令體極之至。以權君統。此雅論之所託。自必於大通者也。求之實當。理則不然。何者。夫稟氣極於一生。生盡則消液而同無。神雖妙物。故是陰陽之化耳。(中略)必存乎聚散。聚散。氣變之總名。萬化之生滅。故莊子曰。人之生。氣之聚。聚則爲生。散則爲死。若死生爲彼徒苦。吾又何患。古之善言道者。必有以得之。若果然耶。至理極於一生。生盡不化。義可尋也」(同上)。

(98) 「神也者。圓應無主。妙盡無名。感物而動。假數而行。感物而非物。故物化而不滅。假數而非數。故數盡而不窮」(同上)。

(99) 「有情則可以物感。有識則可以數求。數有精麁。故其性各異。智有明闇。故其照不同。推此而論。則知化以情感。神以化傳。情爲化之母。神爲情之根」(同上)。

(100) 「情有會初之道。神有冥移之功。但悟徹者反本。惑理者逐物耳」(同上)。

(101) 「古之論道者。亦未有所同。請引而明之。莊子發玄音於大宗曰。大塊勞我以生。息我以死。又以生爲人鞠。死爲反眞。此所謂知生爲大患。以無生爲反本者也。文子稱黃帝之言曰。形有靡而神不化。以不化乘化。其變無窮。莊子亦云。特犯人之形。而猶喜之。若人之形。萬化而未始有極。此所謂知生不盡於一化。方逐物而不反者也。二子之論。雖未究其實。亦嘗傍宗而有聞焉」(同上)。

(102) 「論者不尋方生方死之說。而惑聚散於一化。不思神道有妙物之靈。而謂精麁同盡。不亦悲乎。火木之喻。原自聖典。失其流統。故幽興莫尋。微言遂淪於常教。令談者資之以成疑。向使時無悟宗之匠。則不知有先覺之明。冥傳之巧。沒世靡聞。何者。夫情數相感。其化無端。因緣密構。潛相傳寫。自非達觀。孰識其變。請爲論者。驗之以實」(同上)。

(103) 「火之傳於薪。猶神之傳於形。火之傳異薪。猶神之傳異形。前薪非後薪。則知指窮之術妙。前形非後形。則悟情數之感深。惑者見形朽於一生。便以爲神情俱喪。猶覩火窮於一木。謂終期都盡耳。此曲從養生之談。非遠尋其類者也」(同上)。

(104) 「就如來論。假令神形俱化。始自天本。愚智資生。同稟所受。問。所受者。爲受之於形耶。爲受之於神耶。若受之於形。凡在有

形。皆化而爲神矣。若受之於神。是爲以神傳神。則丹朱與帝堯齊聖。重華與瞽叟等靈。其可然乎。其可然乎。如其不可。固知冥緣之構。著於在昔。明闇之分。定於形初」(同上)。

(105) 「雖靈鈞善運。猶不能變性之自然。況降茲已還乎。驗之以理。則微言而有微。効之以事。可無惑於大通」(同上)。

(106) 「敬尋雅論。大歸可見。殆無所問。一日試重研究。蓋所未盡。亦少許處耳。意以爲。沙門德式。是變俗之殊制。道家之名器。施於君親。固宜略於形敬。今所疑者謂。甫創難就之業。遠期化表之功。潛澤無現法之効。來報玄而未應。乃令王公獻供。信士屈體。得無坐受其德。陷乎早計之累。虛沾其惠。同夫素飡之譏耶。主人良久乃應曰。請爲諸賢近取其類。有人於此。奉宣時命。遠通殊方九譚之俗。問。王當資以糗糧。錫以輿服不」(同上)。

(107) 「答曰。然。主人曰。類可尋矣。夫稱沙門者。何耶。謂其能發蒙俗之幽昏。啓化表之玄路。方將以兼忘之道。與天下同往。使希高者挹其遺風。漱流者味其餘津。若然。雖大業未就。觀其超步之跡。所悟固已弘矣。然則運通之功。資存之益。尙未酬其始誓之心。況答三業之勞乎」(同上)。

(108) 「又斯人者。形雖有待。情無近寄。視夫四事之供。若鶴蚊之過乎其前者耳。儒沫之惠。復焉足語哉」(同上)。

(109) 「衆實於是始悟冥塗以開躒爲功。息心以淨畢爲道。乃欣然怡衿。詠言而退」(同上)。

付記 本論の作成にあたって、阿川正實氏に助言および資料・参考文献の提供をいただいた。謝意を申し上げます。