

梁武帝の仏教的歴史観と実践：像法の聖王として

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 武蔵野大学仏教文化研究所 公開日: 2025-03-25 キーワード: 釈迦信仰, 聖王信仰, 弥勒信仰, 像法, 『摩訶摩耶経』 作成者: 遠藤, 祐介 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/2000587

Emperor Wu of Liang's Practices in the Light of Buddhist Historiography

ENDO Yusuke

Summary

Previous research on the religious practices of Emperor Wu of Liang (464–549; r. 502–549) examined each type of practice associated with him individually. This study builds on prior research to comprehensively investigate how Emperor Wu perceived his religious practices. This study identifies sūtra lectures, self-sacrifice, building Buddha statues, and building pagodas as representative practices of Emperor Wu; it explores the ideological background to these various practices, finding that all of them were based on faith in Śākyamuni, the ideal of the cakravartin (a wheel-turning emperor), and Maitreya Bodhisattva (the future buddha).

This tripartite focus of his practices and faith reflects his worldview informed by Buddhist historiography. From the vantage of Buddhist historiography, Emperor Wu thought of himself as a cakravartin in the era of semblance dharma. More specifically, Emperor Wu viewed himself as a “Gold Wheel-Turning Bodhisattva King” (the supreme kind of cakravartin), had a strong sense of mission and a sense of crisis of the times, which informed his practice of lecturing on sūtras, self-sacrifice, building Buddha statues, and building pagodas to promote Buddhism.

As seen in Emperor Wu's self-sacrifice, his practices, based on Buddhist historiography, prioritized bodhisattva practices based on the premise of reincarnation rather than the pursuit of worldly political and economic benefits. As the emperor who founded the Liang Dynasty (502–557), Emperor Wu had outstanding practical abilities; therefore, it cannot be assumed that he was ascetic. Although some of Emperor Wu's religious practices were extreme, he believed, based on Buddhist thought, that statecraft and bodhisattva practices were not contradictory but rather inseparable. Aware of the potential for excess in religious devotion, he likely sought to balance his duties. Although he was criticized for having lost his balance, his practice was supported by famous monks who

became part of mainstream Buddhism in the Six Dynasties period (220–589). Future research on this topic should elaborate on these noteworthy aspects of the Buddhist culture of the Six Dynasties period.

梁武帝の仏教的歴史観と実践

——像法の聖王として——

遠藤 祐介

梁武帝の仏教的歴史観と実践

——像法の聖王として——

遠藤 祐介

〈キーワード〉 釈迦信仰／聖王信仰／弥勒信仰／像法／『摩訶摩耶経』

はじめに

僧祐撰『釈迦譜』は、僧祐の仏教的歴史観（以下、仏教史観と略す）に基づいて、釈尊の生涯を中心に編まれた書であるが、時間幅は極めて大きく、天地開闢から弥勒下生に至るまで記載されている。僧祐の仏教史観によると、釈尊入滅後の時代は正法・像法・法滅尽の順に推移し、阿育王などの聖王が出現して仏法が一時的に興隆するが、総体的には衰退の一途をたどるといえる。ただし、仏教史観は悲劇的な終末史観に属するわけではなく、最終的に弥勒菩薩の下生によって衆生が救われることになっている。

このような僧祐の仏教史観を、彼個人の特殊なものとして扱うことは妥当ではない。僧祐の仏教史観は梁武帝や同時代の僧侶たちに多大な影響を与えており、この仏教史観を正しく理解せずして梁武帝の仏教信仰の実像に迫ることは難しいとさえ言える。

天監十五年（五一六）、梁武帝は僧祐門下の俊才、宝唱に命じて『経律異相』を編纂させ、この書を通して仏教の知識や逸話に関する造詣を深めた。『経律異相』は『釈迦譜』所収の内容を多数踏襲しており、僧祐の仏教史観を継承した書と見ることができ、それゆえ梁武帝の仏教史観を復元するためには、『釈迦譜』『経律異相』を分析することは欠かせない。

梁武帝が自身を菩薩金輪王と定位する認識と『釈迦譜』『経律異相』に見える仏教史観を重ね合わせると、梁武帝は自身を像法の聖王として認識していたと推知される。本稿では梁武帝の多岐にわたる実践活動の中から、その代表として經典講義・捨身・仏像造立・仏塔建立を抽出し、これら四種の実践と像法の聖王という認識の結びつきについて、仏教史観との関連から考察することとしたい。

一 梁武帝と僧祐の仏教史観

『釈迦譜』全五巻は極めて長い歴史を記述対象とし、多数の經典から抽出した釈尊関連の逸話を僧祐の仏教史観に基づいて時代順に編集している。巻一は天地開闢、衆生の誕生、釈迦族歴代諸王に始まり、釈尊が兜率天から釈迦族の王子として降誕することが述べられている。巻二・巻三では釈尊の諸活動が記され、巻四では釈尊の涅槃と関連して正法・像法・法滅尽の歴史観が提示され、巻五では聖王である阿育王の諸活動や、弥勒菩薩が下生して衆生が救われるという予言的逸話が記されている。

『高僧伝』巻二・僧祐伝（大正五〇、四〇二下）に、「齊竟陵文宣王、講律を請う毎に、聴衆常に七八百人なり」とあるように、僧祐は南齊代に竟陵王蕭子良ら多数の仏教信者から尊崇され、梁武帝からは輿に乗ったま

ま宮殿に入ること許されるなど特例的な優遇を受けていた。天監十二年（五一三）に、僧祐は宗廟祭祀改革に関連して梁武帝支持の意見を述べているが、これは僧祐が梁武帝の仏教政策に影響を与えていたことを示す記録として理解される²⁾。このような教学面・政治面における僧祐の影響力を見ると、僧祐の仏教史観が梁武帝に対して大きな影響を与えたことが推知されるため、本稿では更に掘り下げて確認していきたい。

上述の『釈迦譜』全五巻の構成を見るとわかるように、『釈迦譜』の仏教史観は釈迦信仰・聖王信仰・弥勒信仰の三つが基幹となっている。以下に梁武帝とこれら三つの信仰の関連について確認する。

最初に、梁武帝の釈迦信仰を確認する。梁武帝が『般若経』『涅槃経』など釈尊が説いたとされる経典を講義したことを以て、梁武帝が釈迦信仰を強く有したことの証明とすることができる。例えば、普通元年（五二〇）から普通四年（五二三）の時期に開催された『断酒肉文』法会³⁾において、梁武帝が『涅槃経』を経証として高僧らと議論したことは、梁武帝の釈迦信仰の具体的発現と見なすことができる。

次に、梁武帝の聖王信仰、特に阿育王信仰を取り上げて確認する。阿育王信仰については、僧祐、蕭子良、陶弘景らの事跡や、梁武帝の生存年代に成立した『冥祥記』の記事（『法苑珠林』巻八六。大正五三、九二〇上）から確認することができる⁴⁾。また、梁武帝は阿育王塔を供養しており、これは紛れもなく梁武帝の阿育王信仰を示す事象である。

最後に、梁武帝の弥勒信仰について確認したい。梁武帝の弥勒信仰に関する先行研究が見つからない上、梁武帝の弥勒信仰を明示する資料を発見できなかったため、梁武帝の周囲の人々の信仰のあり方を五つの方面から考察し、梁武帝の弥勒信仰の復元を試みたい。

第一に、蕭子良の弥勒信仰を取り上げる。『広弘明集』巻二七、蕭子良撰『浄住子浄行法門』（大正五二、三一九下）に「敬礼当来下生仏兜率天弥勒菩薩僧」とあり、竟陵王蕭子良の弥勒信仰が確認される。蕭子良は梁

武帝に対する影響力が大きいため、蕭子良の弥勒信仰には留意すべきである。

第二に、梁代天監年間における弥勒信仰を取り上げる。『広弘明集』卷二三、沈約撰『南齊禪林寺尼淨秀行状』（大正五二、二七一中～二七二上）と宝唱撰『比丘尼伝』卷四淨秀伝（大正五〇、九四五下）に、淨秀の弥勒信仰に関する記事が見られる。沈約は梁武帝の宗廟祭祀改革に賛同した有力な貴族であり、宝唱は僧祐門下の俊才である。沈約と宝唱はいずれも梁武帝に近い人物であり、彼らが弥勒信仰の記録を残したことは注目すべきである。

第三に、宝亮の弥勒信仰を取り上げる。天監八年（五〇九）、梁武帝は宝亮に『涅槃經』の注釈書『大般涅槃經集解』の編纂を命じている。宝亮は著名な学僧で、蕭子良が礼拝したほどの人物である。『高僧伝』卷八宝亮伝（大正五〇、三八一下）に、「講大涅槃凡八十四遍。成実論十四遍。勝鬘四十二遍。維摩二十遍。其大小品十遍。法華、十地、優婆塞戒、無量寿、首楞嚴、遺教、弥勒下生等亦皆近十遍」とあり、宝亮が講義をした經典の中に『弥勒下生經』も含まれている。

僧祐撰『出三藏記集』卷二（大正五五、一〇下～一一上）に、鳩摩羅什訳の經典として「成実論十六卷」「新維摩詰經三卷」「新小品經二十四卷」「新小品經七卷」「新法華經七卷」「無量寿經一卷」「新首楞嚴經二卷」「遺教經一卷」「弥勒下生經一卷」が列挙されており、宝亮が羅什訳の經典を軒並み講義していたことがわかる。当時、竺法護訳『仏説弥勒下生經』⁵⁾もあつたが、宝亮は「新」を冠した羅什訳の經典を採用していることから、羅什訳『仏説弥勒下生成仏經』を用いて講義を実施したと見られる。梁武帝は宝亮による『弥勒下生經』の講義を受講したかもしれない。また仮に受講しなかったとしても、梁武帝が羅什訳『弥勒下生經』を知らなかったと想定するのは妥当ではない。

第四に、梁の三大法師とされる僧叟と法雲が、宝亮の弟子であつたことを取り上げる。『続高僧伝』卷五、

僧旻伝（大正五〇、四六二上）に「同寺の法雲、禪崗、法開と、学を柔、次、達、亮の四公の経論に稟く」とあり、僧旻と法雲が僧柔・慧次・僧達・宝亮に学んだことが確認される。僧旻は勅命を受けて『衆経要抄』と『経律異相』の編纂にたずさわ⁶り、法雲は宗廟祭祀改革や『断酒肉文』法会で重要な役割を果たすなど、いずれも梁武帝の仏教顧問として重要な役割を果たしていた。梁武帝は僧旻と法雲を介して、弥勒信仰に触れる機会があったであろう。

第五に、民間における弥勒信仰の流布について取り上げる。梁武帝の在世中の長江中流域における年中行事を伝える『荆楚歳時記』に、四月八日の行事として龍華会（弥勒下生による衆生救済を願う法会）が紹介されている。⁸『荆楚歳時記』は梁の宗懐撰とされるが、隋の杜公瞻が全面的に注釈を加えているため、龍華会の記事が後世の補足である可能性がないわけではないが、仮にそうであったとしても梁代に龍華会が開催されたことを示す資料であるため、ここで提示しておきたい。

以上は、いずれも梁武帝が弥勒信仰を有したことを示唆する事象である。梁武帝が『釈迦譜』の仏教史観の基調となる釈迦信仰・聖王信仰・弥勒信仰を有していたことを前提として考えると、『釈迦譜』の仏教史観と梁武帝の実践活動の関連を考察する必要性が強く認識される。

先述したように、僧祐の仏教史観を伝える書は『釈迦譜』以外にもう一つ存在する。それは僧祐の弟子宝唱が編纂した『経律異相』である。梁武帝は天監十五年に宝唱に対して『経律異相』編纂を命じており、『経律異相』は梁武帝の関心事に即して編纂された書であることを念頭に置くべきである。

『経律異相』が、『釈迦譜』全五巻に三十四項あるトピックのうち約四分の三を踏襲していることは、大内文雄氏によって明らかにされている。¹⁰これは宝唱が僧祐の仏教史観を継承したことを示すのみならず、梁武帝が僧祐の仏教史観を是認していたことを物語っている。以上のことから、『釈迦譜』と『経律異相』に収載され

た記事は、梁武帝の仏教史観を復元するための重要な根拠だと言える。

大内氏が指摘するように、『釈迦譜』の内容は、僧祐自身の言に基づき、胤裔託生の源（巻一）、得道度人の要（巻二）、泥洹塔像の微（巻三〜五）、遺法将滅の相（巻五）の四つに大別される。¹¹ すなわち、僧祐は時間軸に沿って、胤裔託生の源（釈尊が釈迦族の王家に生を受けた経緯）、得道度人の要（修行と成仏の経緯）、泥洹塔像の微（釈尊入滅後の仏塔・仏像信仰などの様相）、遺法将滅の相（仏法が滅尽しそうになるが弥勒下生により衆生が救われる経緯）を『釈迦譜』に記している。これら仏教史観に基づく四つの内容は、いずれも仏教信者としてなすべき実践活動との関連が見られる。そこで本稿では梁武帝の代表的な実践として、仏法弘通と直接的に関連する經典講義（得道度人の要・遺法将滅の相）、菩薩の善行である捨身（胤裔託生の源）、仏法を具現化するための仏像造立（泥洹塔像の微）と仏塔建立（泥洹塔像の微）を抽出し、これらの具体像を検討することとしたい。

二 經典講義——像法という時代認識

本節では、正法・像法・法滅尽という時代区分に沿った梁武帝の仏教史観と經典講義の関連をめぐり考察をおこなう。最初に僧祐の時代認識と危機感の確認から始めたい。

『釈迦譜』巻一序（大正五〇、一上〜中）に僧祐の仏法弘通の誓願が記されている。そこには「像末は少信にして信は不純なり、邪見に迷没して衆苦に陥る、三蔵は遐曠なれば究尋し難し、懈怠の障礙は法をして没せしむ」とあり、像末（像法末期）における危機感が表明されている。このほか、僧祐撰『出三蔵記集』序（大

正五五、一上)に「提什は其の宏綱を挙げ、安遠は其の奥領を振るう。渭浜に逍遙の集を務め、廬岳に般若の台を結ぶ。像法に人を得て、斯くに於いて盛を為す」とあり、像法という危機的な時代に、僧伽提婆・羅什・道安・慧遠の尽力により仏法が一時的に盛んになったと述べている。さらに、『出三藏記集』卷一二(大正五五、九四下)に「覺道が忍土に流れ、正化が像運に隆きことを常に願う」とあり、像運(像法)における仏法興隆に対する強い願いが示されている。

『釈迦譜』卷四(大正五〇、七四上)中)で、僧祐は『摩訶摩耶經』を引用して正法・像法・法滅尽の時代区分を提示している。『摩訶摩耶經』の時代区分は、阿難が釈尊の母親摩耶に対して、釈尊の遺言を伝えるという形で述べられている。すなわち仏滅後五百年が正法で、この時期に阿輪迦王(阿育王)が登場して八万四千諸塔を建立したと記され、聖王信仰と仏塔信仰の関連が見られる。正法の終末については「五百歳已^おわる。宝天比丘は善く法要を説き、二万人八万衆生を度し、阿耨多羅三藐三菩提心を発す。正法は此に於いて便^{すなわ}ち尽滅に就く」と記されている。

像法の時代には馬鳴や龍樹が登場し、仏法興隆に尽力するが、仏滅後千五百年になると仏弟子同士が殺し合ひ、仏塔や寺院は破壊され、經典は失われ、法滅尽の時代に入るとされている。その様子は「千五百歳して、……三歳の弟子は……彼の羅漢を殺す。羅漢の弟子は……三歳を殺す。……悪魔波旬及び外道衆は踊躍歡喜して競いて塔寺を破り、比丘を殺害す。一切の經藏は皆悉く流移す。……是に於いて仏法滅尽す」と記されている。

蕭子良も僧祐と同様に『摩訶摩耶經』に基づく時代認識を持っていたようである。『広弘明集』卷二七、『淨住子淨行法門』(大正五二、三二八中)に「我は違背して自ら惡道に墮ち、像末に在りて、未だ解脱を蒙らず」とあり、蕭子良は自身が生きる時代を像末(像法末期)と認識している。蕭子良が正法と像法の時間幅をどの

ように認識していたのが問題になるが、彼は『抄摩訶摩耶經』を著しており、¹³ 僧祐と同様に『摩訶摩耶經』に依拠した時代認識を持っていた可能性が高い。

梁武帝の時代認識はと言うと、『経律異相』卷一序（大正五三、一上）の記載から読み取ることができる。ここに「聖旨^{おも}以為^{おも}えらく、像正¹⁴において末に浸^{ちか}づき、信楽は弥^{いよいよ}衰えたり、文句は浩漫にして、能く該洽なるもの尠^{すく}なし」とあり、像法・正法と区分される時代において言うところ、像法の末に近づき、仏教信仰は衰微の一途をたどり、仏法を正しく解する者が少なくなったという嘆きが記されている。梁武帝は僧祐・蕭子良と同様に、像法という時代に危機感を抱いていたと推知される。

ここで、梁武帝が直接薰陶を受けた僧祐・蕭子良以外の同時代人の時代認識も見ることにはしたい。『広弘明集』卷二三所収、慧琳撰『新安寺釈玄運法師誄』（大正五二、二六八中）は南斉の建武四年（四九七）の成立であるが、これに「像末を総綜し頹流を崇振する者は、法師其の人なり」とあり、梁建武の五年前の建武四年を像末と規定している。このほか、梁の慧皎撰『高僧伝』卷八義解篇の論（大正五〇、三八三上）を見ると、經典研究に従事した高僧の功績を列挙し、「故に像運の余をして興らしむ。歳は將に五百にならんとし、功効の美は良に羨^{した}うに足れり」と論評し、仏法が中国に伝来してから約五百年経過した像法の時期に、仏法を学べること¹⁵に感謝している。

『摩訶摩耶經』によると、像法の時代は時間の経過とともに状況が悪化していくとされている。梁武帝らが自分の時代を像法の中のどの段階に位置付けていたのかを知るために、当時の人々が釈尊入滅を何年の出来事として認識していたのかという点を確認したい。

『広弘明集』卷五所収、陶弘景撰『華陽先生難鎮軍均聖論』（大正五二、一二二中）は、梁代の仏教信者が釈尊の誕生年代を「釈迦の現れるは、近くは莊王に在り」と認識していたことを伝えている。南朝宋の宗炳がこ

れと同様の認識を持っていたことは、倉本尚徳氏の研究で紹介されている。¹⁵⁾『弘明集』巻四所収、宗炳撰『答何衡陽難釈白黒論』(大正五二、二二上)に、「恒星見えず夜明らかなりとは、其の年月を考するに即ち仏生放光の夜なり」とあり、これが『春秋左氏伝』莊公七年(前六八七年)の「夏四月辛卯、夜、恒星見えず」という記事と対応すると考えられていた。

吉蔵は、梁武帝の太清三年および簡文帝の大宝元年にあたる五四九年に生まれた人物である。『続高僧伝』巻一一吉蔵伝(大正五〇、五一三下)に、吉蔵は金陵すなわち梁の都、建康の生まれとされている。吉蔵の時代認識は、梁武帝の時代認識を探るための格好の手掛かりとなる。吉蔵撰『弥勒経遊意』(大正三八、二六八上)に「周莊王十年夏四月八日辛卯度恒星不現時は即ち是れ仏生日なり」と記されている。釈尊の寿命については同じく『弥勒経遊意』(大正三八、二六六中)に八十歳、八十四歳、八十五歳などの説が挙げられているが、仮に数え年八十歳で計算すると、釈尊入滅の年は前六〇八年である。すなわち、『釈迦譜』が成立した南齊代(四七九〜五〇二年)と梁武帝の治世(五〇二〜五四九年)は、入滅後千年代後半から千百年代前半ということになる。

『釈迦譜』巻四(大正五〇、七四中)所引の『摩訶摩耶経』に記されるこの時代の状況を見ると、「一千歳已わる。諸比丘等是不浄観と阿那波那を聞くも、瞋恚して欲せず。無量の比丘あるも、若しくは一、若しくは両が思惟正受するのみ。千一百歳已わる。諸比丘等は世俗人の如く嫁娶行媒し、大衆の中に於いて毘尼を毀謗す」とあり、比丘が修行をせず、俗人と同様に結婚し、律をそしめるなど、仏法衰退の様相が具体的に記されている。梁武帝らは『摩訶摩耶経』に記される時代の状況を見て、像法の世において仏法を宣揚する必要性を一層強く感じたであろう。特に梁武帝は自身を菩薩金輪王と定位していたため、經典講義の実施を自身に課せられた重要な使命として認識していたであろう。『広弘明集』巻一九所収、『啓奉請上開講并勅答』(大正五二、二二三

五上)の中で、皇太子蕭綱が梁武帝に經典講義の実施を要請して「伏して惟うに、陛下は玉鏡もて宸居し、金輪もて世を馭す」と述べており、梁武帝が使命感を持つだけでなく、周囲の仏教信者も梁武帝の実践に期待していたことが看取される。

『啓奉請上開講并勅答』は中大通四年(五三二)に出され、中大通五年二月に梁武帝による『般若経』講義が実現した¹⁷⁾。その他、中大通元年九月(『涅槃経』講義。『南史』梁本紀中)、中大通三年十月(『涅槃経』講義。『梁書』武帝紀下・『南史』梁本紀中)、中大通元年(五四六)三月(『三慧経』講義。『梁書』武帝紀下・『南史』梁本紀中)、中大同二年(五四七)三月(『三慧経』講義。『南史』梁本紀中)に、梁武帝による經典講義が確認される。

直接的な經典講義ではないが、中大通六年(『南史』夷貊伝百濟条)と大同七年(五四一)(『南史』梁本紀中・夷貊伝百濟条)に、梁武帝は百濟に『涅槃経』の注釈書を与え、大同六年五月(『南史』梁本紀中)に河内王に佛像と『涅槃経』『般若経』『金光明経』の注釈書を与えている。このように梁武帝は外国にも經典を広めようとしているが、その背景には像法の聖王としての自覚と使命感があったと考えるべきであろう。

三 捨身——聖王としての実践

梁武帝が帝位をなげうって実施した捨身に対して、これまでの研究は一般的に仏教に耽溺した行為と評価するのみで、捨身を重視した理由まで掘り下げて考察した研究は少ない。それゆえ、船山徹氏が捨身の本質的な意味を踏まえて、布施行と在家仏教という視点から考察した意義は大きい¹⁸⁾。

本節では、仏教史観において聖王の捨身にいかなる意義があるのかという点に着目して考察する。『釈迦譜』巻一（大正五〇、一四下）では、釈尊は輪廻転生を繰り返して無数の菩薩行を積み重ねた結果、「一生補処」の菩薩（一度だけ迷いの世界で生涯を終えれば、次は仏になることが決まっている菩薩）となって人間界に降誕したとされている。『釈迦譜』巻一（大正五〇、三六下）梵天勸請の場面で、釈尊が無量億劫の昔におこなった「国城妻子頭目髓腦を捨て、備に衆苦を受く」や「身頭目を捨て以用て布施し、備に諸苦を受け広く徳本を修む」という捨身が挙げられているように、布施行としての捨身は前世の菩薩行の中で重要な位置を占めていることがわかる。

『釈迦譜』巻一（大正五〇、一七下・一八中）に、婆羅門と阿私陀仙人が、生まれればかりの釈尊を見て「太子は在家であれば転輪聖王になり、出家すれば一切種智を成すだろう」と予言したとあり、転輪聖王になることも前世の菩薩行の結果とされている。菩薩金輪王をもって自任する梁武帝は、このような仏教史観の影響もあって、菩薩行としての捨身を実践したと推知される。

『経律異相』巻二五、行菩薩道上諸国王部と、巻二六、行菩薩道下諸国王部に、菩薩道を行ずる王の実践が収載されている。次表にまとめたように、巻二五所収の全十一項（大正五三、一三六中～一四〇中）は、すべて釈尊が前世に国王であった時の菩薩行であり、その中の第十項以外は前世の釈尊自身による捨身である。

『経律異相』巻二五 出典一覧

項	『経律異相』記載の出典	実際の出典
一	『賢愚経』巻一	『賢愚経』巻一
二	『賢愚経』巻一	『賢愚経』巻一

三	『大方便仏報恩經』卷四	『大方便仏報恩經』卷五
四	『大智度論』卷四	『大智度論』卷四
五	『四分律』卷二	『四分律』卷五一・五二
六	『菩薩藏經』卷下	『大宝積經』卷七九所収、鳩摩羅什訳の經典
七	『賢愚經』卷二	『賢愚經』卷二
八	『大智度論』卷四	『大智度論』卷四
九	『薩和檀王經』	『六度集經』卷二所収、『薩和檀經』
十	『賢愚經』卷一	『賢愚經』卷一
十一	『出曜經』卷一六	『出曜經』卷二五

『経律異相』卷二五 内容一覽

項	記事内容
一	仏法を得るため、刃物で自分の体をけずる
二	仏法を得るため、釘を自分の体に打ち込む
三	菩提のため、自分の頭を切断して婆羅門に与える
四	六波羅蜜実践のため、刀で自分の肉を割く
五	十善実践のため、刀で自分の肉を割く
六	布施実践のため、刀で自分の臂を切り落とす
七	慈悲十善実践のため、刀で自分の体を切つて血を布施する

八	布施実践のため、殺害される覚悟で囚われに戻る
九	布施実践のため、夫人とともに奴隸になる
十	仏法を得るため、妻子を布施して夜叉に食べさせる
十一	布施実践のため、殺害される覚悟で囚われに戻る

ここで捨身に対する梁武帝の認識を、彼自身の言葉から確認したい。『広弘明集』巻二七所収、『断酒肉文』の第二法会を総括した梁武帝の言葉の中で、僧侶が病氣などを理由に食肉することを批判し、「己は投身餓虎、割肉貿鷹する能わず、云何ぞ反つて更に他の身分を啜らうや」（大正五二、三〇三上）と述べている。割肉貿鷹は『経律異相』巻一〇第三項（大正五三、五〇下）にあり、釈尊が前世で薩婆達王であった時、鵠を助けるために自分の肉を鷹に与えたという逸話であるが、その内容は表中の『経律異相』巻二五第四項、釈尊が前世で尸毘王であった時、鵠を助けるために自分の肉を鷹に与えた逸話とほぼ同内容である。なお、投身餓虎は『経律異相』巻三二第六項（一七六下）にあり、釈尊の前世における捨身とされている。梁武帝がこれらの逸話を引用したことは、菩薩金輪王として捨身を重視したことの表れと解される。

梁武帝は大通元年（五二七）三月、中大通元年九月、中大同元年三月、中大同二年三月に同泰寺で捨身し、質素な暮らしをしながら寺の役務に従事した。¹⁹ 梁武帝の同泰寺における捨身は、『経律異相』巻二六第四項（二四二中）、釈尊が前世において王位を捨てて沙門となり山林修行をおこなったという逸話など、釈尊前世の聖王としての菩薩行に範を求めたと想定するのが妥当であろう。

また梁武帝は、第二回捨身（『涅槃経』・第三回捨身（『三慧経』）・第四回捨身（『三慧経』）において經典講義を実施している。『経律異相』巻二五の第一項・第二項・第十項はいずれも仏法を得るために実施した捨身

と布施行であり、梁武帝が捨身と經典講義を同時に実施したことは釈尊前世の聖王としての菩薩行にならったものと解される。

第二回・第四回の捨身の際に、群臣が梁武帝の身をもらい受けるために同泰寺に錢一億万を納めており、国家財政に重大な損失を与えている。仏教史観においては、六波羅蜜・十善・布施・慈悲などの菩薩行に価値が置かれるあまり、世俗的な利害を等閑視する傾向が観察される。梁武帝の捨身という行為は、仏教史観にかなく行動を単に志向しただけでなく、実践に移した結果であつたと言えよう。

四 仏像信仰——過去の聖王に倣つて

仏像信仰の起源は古く、紀元一世紀末頃から二世紀初め頃にまでさかのぼるとされており、²⁰ 現在でも現世利益を期待するなどの信仰がさかんである。本節では梁武帝における仏像信仰の諸様態について考察する。

『釈迦譜』『経律異相』『高僧伝』を見ると、釈尊の同時代人とされる優填王と波斯匿王という二人の聖王の仏像造立に仏像信仰の起源を求めている。『高僧伝』卷一三興福篇、慧皎の論（大正五〇、四一三上）には「昔優填は初めて栴檀を刻し、波斯は始めて金質を鑄す。皆真容を現写し、妙相を工図す。故に能く光を流し瑞を動かせば、席を避けて虔を施す」とあり、仏像の起源が優填王の栴檀像と波斯匿王の金像であることや、仏像が起こした奇瑞が記されている。

優填王と波斯匿王に関する『経律異相』の記事は『釈迦譜』と重複するので、『釈迦譜』の記事で代表させ考察をおこなう。『釈迦譜』卷三の第二十三項と第二十四項（大正五〇、六六下～六七上）は『増一阿含経』

卷二八を引用して、優填王と波斯匿王の逸話を紹介している。この逸話によれば、釈尊が母親の摩耶に説法するため、人間が住む閻浮提を離れて三十三天（忉利天）に行き、そのため優填王が釈尊を思慕して栴檀像を造立し、これに続いて波斯匿王は金像を造立したという。先に挙げた慧皎の論も、『増一阿含経』の逸話をもとにして書かれていることが確認される。

『釈迦譜』卷三の第二十三項は、上記の逸話とともに、『観仏三昧海経』卷六の逸話も紹介している。これによると、釈尊は摩耶に「報恩」（大正一五、六七七下）のため、忉利天に説法に行き、優填王はこの時に栴檀像ではなく金像を造ったとされている。なお、『観仏三昧海経』には波斯匿王による仏像造立の逸話は記されていない。『増一阿含経』と『観仏三昧海経』を対照すると仏像の素材が異なるものの、第二十三項には両経の逸話が併記されており、梁代においてはこれらが同一の事跡として理解されていたことが推知される。

第二節で仏教史観の根拠となる経典として『摩訶摩耶経』を挙げたが、これは釈尊が忉利天に行き摩耶に説法したことを主題とした経典である。『摩訶摩耶経』の経典名には注が付けられ、「一名仏昇忉利天為母説法」（大正一一、一〇〇五上・一〇一〇上）と記されている。『経律異相』卷七の第三項と第四項は『摩訶摩耶経』を引用しているが、その出典を『摩訶摩耶経』ではなく『仏昇忉利天為母説法経』（大正五三、三三上〜中）と提示している。『経律異相』における引用は、『経律異相』の編纂を命じた梁武帝が『摩訶摩耶経』に着目していたことを示唆している。

先に述べたように、釈尊の摩耶に対する説法は『観仏三昧海経』において「報恩」と記されているが、『法苑珠林』卷五〇報恩篇（大正五三、六六四上〜中）はこれを受けて、『摩訶摩耶経』と『観仏三昧海経』の逸話を親孝行の事跡として収載している。

梁武帝にも、孝と関連した仏像造立の事跡を確認することができる。『広弘明集』卷二九所収、梁武帝撰

『孝忠賦』（大正五二、三三六下～三三八上）の中で、父母に対する報恩と追福修善供養（追善供養）のために大愛敬寺、大智度寺、至敬殿を建立したことが記されている。これらの寺院と殿堂の建立は『梁書』卷三武帝紀下と『統高僧伝』卷一宝唱伝に記載が見られる。

宝唱伝（大正五〇、四二七上）によると、梁武帝は父太祖文皇のために建てた大愛敬寺で梅檀像と金銅像を造立し、母献太后のために建てた大智度寺では金像を造立している。先に挙げた優填王の逸話を伝える『増一阿含経』卷二八（大正二、七〇八中）の中で、釈尊は優填王の質問に答え、仏像造立の功德について「造仏形像する者は、終に悪趣に墮ちず。終に輒ち天上に生ず」「余福は計るべからず」と述べており、梁武帝はまさにこのような認識を持つがゆえに、父母のために仏像を造立したと想定される。

また宝唱伝（大正五〇、四二七上）には、梁武帝が「頻りに二皇に代わりて、捨身して僧の為に給使す」とあり、二皇（父母）に対する孝行の一環として捨身をしたことが確認される。梁武帝が親孝行のために実施した上記の行為は、『摩訶摩耶経』に記される釈尊の孝行と、釈尊の孝行に関連する優填王と波斯匿王による造像の逸話に触発された可能性を想起すべきであろう。

『法苑珠林』卷一四（大正五三、三八九上）と『広弘明集』卷一五（大正五二、二〇二中）に、荊州大明寺に優填王が造立したとされる梅檀像があり、これと梁武帝を関連付けた記事が見られる。その内容とは、梁武帝が天監元年（五〇二）に優填王造立の梅檀像を夢に見て、天竺に使者を派遣し、天監十年に梅檀像を梁に迎えたというものである。仮にこの話が後世の創作であったとしても、梁武帝と優填王の梅檀像の結びつきの強さを伝える傍証と見ることができよう。

また、蕭子良の著作の中に、仏教史観・聖王信仰・孝行と結びついた仏像仏塔信仰が観察され、これが梁武帝の信仰のひな型と見られるため、以下に蕭子良の信仰を紹介したい。最初に、仏教史観との関係を確認する。

『広弘明集』巻二七所収、『浄住子浄行法門』（大正五二、三二八中）に「我は違背して自ら悪道に墮ち、像末に在りて、未だ解脱を蒙らず。苦報を以て故に如来の恩を憶う。是を以て今各々此の像塔に帰心す」とあり、像法末期における仏像仏塔信仰が述べられている。

次に、聖王信仰を確認する。『浄住子浄行法門』（大正五二、三二八下）に、「如来滅後阿育王造八万四千塔に敬礼す」「阿育王所造無量諸仏像に敬礼す」と記され、阿育王が造った仏像と八万四千塔に対する信仰が述べられている。ただし、阿育王の時代は仏像出現以前に属しており、阿育王による造像が歴史的事実ではないことを付言しておきたい。

最後に孝行との関連を確認する。『浄住子浄行法門』（大正五二、三二八中）に、「至心に至尊、皇后、皇太子、七廟聖霊の奉為に……十方三世一切諸刹土中の所有如来形像靈廟に敬礼す」とあり、皇帝の先祖である七廟聖霊の供養と仏像仏塔信仰を結び付けている。梁武帝が蕭子良の七廟供養の影響を受けて宗廟祭祀改革を実施したと見られることは、以前に論じた通りである。また大愛敬寺・大智度寺建立の時期に、寺院における供養と関連した七廟堂を皇帝の御所内に建てたという記載が『梁書』巻三武帝紀下（書局一、九六）にあり、また中宮に七廟室を建てたという記事が『高僧伝』宝唱伝（大正五〇、四二七上）に見られる。

以上の考察をまとめると、まず梁武帝の仏像信仰には、釈尊に対する崇敬の念と、仏像の威神力に対する期待という基本的な要素が見受けられる。そしてまた『摩訶摩耶経』などの經典の影響を受けて、仏教史観と聖王信仰が欠かせない要素となっていることも観察されるのである。

五 仏塔信仰——釈迦信仰・聖王信仰・弥勒信仰の融合

先に挙げた『釈迦譜』の「泥洹塔像の微」や『淨住子淨行法門』の「像塔」のように、仏像と仏塔をまとめた記述が見受けられる。仏塔は釈尊の舍利を供養するためのストゥーパを起源とし、仏像と同様、釈迦信仰に由来する。仏塔と仏像はいずれも釈尊を敬慕して造られたものであるため、これらを一括して述べても、特に違和感を覚えることはない。しかし両信仰を仔細に観察すると、それぞれ独自の展開があり、梁武帝期の仏塔信仰においては聖王信仰・弥勒信仰と融合した様子が観察される。本節では、梁武帝期の仏塔信仰と仏教史観の関連に着目して考察をおこなう。

阿育王塔（阿育王が建立したとされる仏塔）に対する信仰は聖王信仰と仏塔信仰が融合した信仰形態であるが、梁代の阿育王塔信仰においては、更に弥勒信仰との融合が観察される。この考察を始める前に、梁武帝の阿育王信仰について整理しておきたい。

梁代の仏教信者が阿育王信仰の拠り所とした書として、西晋の安法欽訳『阿育王伝』があるが、梁武帝は扶南国出身の僧伽婆羅に新たに『阿育王経』を翻訳させた。『統高僧伝』卷一僧伽婆羅伝（大正五〇、四二六上）に、

天監五年を以て、勅を被り楊都の寿光殿、華林園、正觀寺、占雲館、扶南館等五処に徵召され伝訳し、十七年に訖る。都合一十一部、四十八卷なり。即ち大育王経、解脱道論等是れなり。初めて経を翻するの日、寿光殿に於いて武帝は躬ら法座に臨み其の文を筆受し、然る後乃ち訳人に付して其の経本を尽くす。沙門

宝唱、慧超、僧智、法雲、及び袁曇允等に勅し、相對して疏出せしむ。

とある。梁武帝は僧伽婆羅の訳經を手厚く支援しており、僧伽婆羅が訳した代表的な經典『阿育王經』についても重視したのである。また僧伽婆羅を中心とした訳經事業に『経律異相』の撰者宝唱が参加していることも注目に値する。

次に梁武帝の阿育王塔信仰について考察するが、まずは梁代の阿育王塔信仰の内容を知るために、阿育王塔と釈尊の關係に遡って確認する。『釈迦譜』と『経律異相』に、阿育王塔の出現に関する釈尊の二つの予言が記載されている。

第一の予言は、『釈迦譜』卷五（大正五〇、七六中～下）所収『雜阿含經』卷二三を出典とした逸話と、『経律異相』卷二四（大正五三、一三五上）所収の僧伽婆羅訳『阿育王經』卷一を出典とした逸話である。これは、麦の代わりに沙を布施した闍耶童子が釈尊入滅の百年後に阿育王となり八万四千塔を造るという予言である。第二の予言は、『釈迦譜』卷五（八二中～下）所収『賢愚經』卷三を出典とした逸話である。これは、釈尊が入滅の百年後に阿育王になり、五穀の代わりに土を布施した小児が大臣となって阿育王を補佐し、王と大臣が八万四千塔を造るという予言である。これらはいずれも仏教史観に沿った逸話として理解される。

梁代の仏教信者の間では、中国にも阿育王塔が建立されたという信仰が広まっており、梁武帝は大同年間に会稽鄞県と丹陽長千里の阿育王塔を盛大に供養した。²³大同四年（五三八）七月に長干寺阿育王塔で仏舍利が発見された際に出された『出古育王塔下仏舍利詔』（『広弘明集』卷一五。大正五二、二〇三下～二〇四上）から、梁武帝の釈迦信仰と聖王信仰が確認される。

このほか、『釈迦譜』『経律異相』所収の阿育王と仏塔に関する記事として「水精塔」の逸話がある。この逸話は釈迦信仰と聖王信仰だけではなく、弥勒信仰とも融合して成立している。水精塔の考察に入る前に、仏教

史観における釈迦信仰・聖王信仰と関連した弥勒信仰の内容を提示しておきたい。『釈迦譜』巻五（大正五〇、八四中）と『経律異相』巻六（大正五三、三二上）はいずれも『仏説法滅尽経』を典故として、次の釈尊の言葉掲載している。

聖王去るの後、吾法は滅尽す。……是くの如く久しき後、弥勒は当に世間に下りて仏と作るべし。天下太平、毒氣消除、雨潤和適、五穀滋茂たり。樹木長大にして、人長八丈、皆寿は八万四千歳なり。衆生の得度せることは称^あげて計^かうべからず。

『釈迦譜』と『経律異相』に見える仏教史観によれば、聖王の出現が途絶え、仏法が滅尽するという状況が長期間継続するが、最終的には弥勒菩薩が下生して成仏し、衆生もともに成仏できるといふ。

『釈迦譜』と『経律異相』が取り上げる水精塔は、弥勒下生に備えて造られたものとされている。水精塔と弥勒菩薩の関係については『釈迦譜』巻四（大正五〇、七六上〜中）と『経律異相』巻六（大正五三、二四下〜二五上）の中で、訳者不明の『阿育王経』を典故として述べられている。そして『釈迦譜』巻五（七八下）では訳者不明の『大阿育王経』を典故として水精塔に言及しているが、こちらは弥勒菩薩との関係には触れていない。安法欽訳『阿育王伝』と僧伽婆羅訳『阿育王経』には水精塔の記事が存在しないため、現在では散佚してしまった経典が水精塔の典拠となっていたと推知される。なお、道世撰『法苑珠林』と道宣撰『釈迦氏譜』は水精塔の記事を掲載しており、このことは、梁代だけでなく唐代においても訳者不明の『阿育王経』と『大阿育王経』が信頼性のある経典として認知されていたことを示している。

さてここで『釈迦譜』巻四と『経律異相』巻六に記される水精塔の逸話についての考察を始めたい。この逸話によると、釈尊入滅後に阿闍世王が釈尊の髭を入手し供養しようとしたところ、難頭和龍王が阿闍世王からこれを奪ったという。難頭和龍王は須弥山下に高さ八万四千里の水精塔を建て、釈尊の髭を供養した。やがて

阿育王の治世になり、阿育王は大臣からこの経緯を聞くと大いに怒り、鬼神王に命じて難頭和龍王を捕えることにした。難頭和龍王は非常に怖れ、龍を派遣して阿育王の宮殿ごと須弥山下の水精塔付近に移し、阿育王に對して、「阿闍世王は自発的に釈尊の髻を譲渡してくれたのであり、私が奪ったのではない。釈尊は世中に私に對して、すべての経戒・袈裟・応器（鉄鉢）をこの塔に保管するようにと命じた。それというのも、弥勒菩薩が下生した時に使うためである」と釈明した。阿育王は難頭和龍王の釈明を受け入れ、感謝の意を表したという。

『釈迦譜』巻四の末尾に付された僧祐の論（大正五〇、七六中）は上記の逸話に触れて、「難頭龍王に至りては、乃ち大士応化し、所以に法滅の時に尊經を収蔵し、其れ能く刹を建つ。亦宜しからずや」と記している。僧祐は、難頭和龍王の釈明に理解を示し、これを評価したようである。

『経律異相』巻六にある二十三項の逸話の中で、阿育王塔など仏塔関係の逸話が二十一項も占めており、その第一項に水精塔の逸話が配されていることから、水精塔は梁代の仏教信者の間でよく知られていたものと推知される。『広弘明集』巻一六所収、梁武帝の子、簡文帝蕭綱撰『為人造丈八夾紵金薄像疏』（大正五二、二一〇上）に「水精龍塔は永く遺髻に於いて愴恨し」とあり、水精塔の逸話の引用が確認される。それゆえ、梁武帝は間違いなく水精塔の逸話を知っており、水精塔に見える釈迦信仰・聖王信仰・弥勒信仰が融合した信仰形態を是認していたと判断される。水精塔における釈迦信仰・聖王信仰・弥勒信仰を有機的につなぐ役割を果たしているのが仏教史観であり、仏塔信仰における仏教史観の重要性を認識する必要がある。

おわりに

梁武帝の信仰実践に関する従来の研究においては、信仰実践を個別的に取り上げる方法が主流であった。しかし、本稿では仏教史観を指標として、梁武帝がどのような歴史認識のもとで多様な信仰実践をおこなったのか、その信仰実践どうしの関連性をいかに認識していたのかについて解明を試みた。

梁武帝の經典講義・捨身・仏像造立・仏塔建立を抽出して考察した結果、これらの実践はすべて釈迦信仰・聖王信仰・弥勒信仰を基幹として成立した仏教史観に裏打ちされていることが確認された。梁武帝は仏教史観に基づいて自身を像法の菩薩金輪王と定位し、強い使命感と危機感を持って、各種実践をおこなったのである。また、梁武帝は經典にある記載と照合して、丹念に信仰実践の裏付けをしていた。それゆえ、彼の実践の動機を単に宗教的衝動に帰する類の解釈は全く妥当ではないことが明らかになった。

捨身において顕著に観察されることだが、梁武帝の仏教史観に基づく実践は、現世における一回性の利益よりも、輪廻転生を前提とした菩薩行としての妥当性に重点が置かれている。その一方で、彼は現世における事業を等閑視した訳ではなく、国家統治と菩薩行を矛盾のない相即不離の關係にあるものと理解し、信仰に耽溺する危険性を認識しつつ、理想と現実の平衡を保とうとしていた。²⁶ 梁武帝の極端な仏教信仰が梁王朝の亡国を招いたという見方もあるが、その一方で仏教信仰を奨励しつつ長期にわたる安定した治世を実現したという見方することも可能である。いずれにせよ、六朝文化史において、梁武帝の仏教思想と信仰実践を正確に復元することは極めて重要な作業である。衆生を率いて仏教的理想を実現しようとした梁武帝の仏教史観の詳細は、

まだ不明な点が多く、今後とも検討を重ねることにしたい。

註

- (1) 遠藤祐介「二〇二一」を参照。
- (2) 遠藤祐介「二〇一七」一〇頁を参照。
- (3) 『断酒肉文』の成立および法会開催の時期について、京都大学人文科学研究所共同研究班「二〇二三」は二七〇～二七一年の注24において、遠藤祐介「二〇二一」一八頁の「上限は普通元年、下限は普通四年」という説を退け、陳志遠氏の天監十七年説を支持している。時期を特定するために、周捨が法会開催時に太子左衛率に在任していたことに着目し、『梁書』を手掛かりとする点で、京大人文研究班と遠藤説の手法は一致している。しかし看過できないのは、『梁書』卷一八康絢伝と『梁書』卷四九文学伝上周興嗣条のどちらか一つだけではなく、両方の記事と矛盾のない年代を探り出す必要があるにもかかわらず、京大人文研究班は周興嗣条のみに依拠し、康絢伝を考慮していないことである。京大人文研究班が天監十七年説を支持する根拠は、周興嗣条（書局三、六九八）の「十七年、復為給事中、直西省。左衛率周捨奉勅注高祖所製歷代賦、啓興嗣助焉。普通二年、卒。」という記事である。これは天監十七年と普通二年の間のいずれかの年に太子左衛率に在任したことを示す記事であり、これだけで太子左衛率に在任した年を断定することはできない。つまり、他の記事と照合し、整合性のある年代を探り出す作業がさらに必要となるのである。康絢伝（書局二、二九二）天監十八年の記事に「太子右衛率周捨」と記載されていることと、太子右衛率の後に太子左衛率に就任したという前後関係をあわせて考察すると、天監十七年に太子左衛率であったとする説が成立しえないことがわかる。すなわち『梁書』卷二五周捨伝（書局二、三七六）に、太子右衛率の後に母親の喪に服してから、明威將軍、右驍騎將軍、侍中・領歩兵校尉を経て、員外散騎常侍・太子左衛率に就任したという記事があり、この官歴を見れば、天監十七年に周捨が太子左衛率に在任していないことは明らかである。ここであらためて法会開催時期の「上限は普通元年、下限は普通四年」という遠藤説を見直すと、上限とした普通元年は太子右衛率であった天監十八年の翌年であり、康絢伝と齟齬をきたしてない。またさらに普通元年から普通二年の間に太子左衛率であった可能性を示す周興嗣条とも矛盾しない。以上のことから、普通元年を上限とした遠藤説が適切であることが確認される。次に下限を探るために『梁書』卷八昭明太子伝（書局一、一六六）を見ると、そこには「左率周捨」とあ

り、周捨が普通三年十一月に太子左衛率に在任していたことが看取されるが、『梁書』の記載から太子左衛率退任の時期を明らかにすることはできない。そこで遠藤説が『続高僧伝』巻五を参照し、法会に参加した法寵の没年月を根拠にして、下限を普通四年としたことも適切だと言える。遠藤祐介「二〇二二」が一八頁で康絢伝を提示しているにもかかわらず、京大人文研研究班はこれを見落として康絢伝を考慮せず、天監十七年説を支持したものと推知される。天監十七年説は遠藤説とは異なり、年代が明示された史料を駆使した考証をおこなわず、梁武帝が菩薩戒を受けた天監十八年五月以前に『断酒肉文』が成立したと推定している。京大人文研研究班はこのように論証が不十分な説を支持して、堅実な年代考証をした遠藤説を退けているが、それは妥当ではない。もう一つ注意すべきは、京大人文研研究班が柏俊才氏の説と遠藤説を混同している点である。京大人文研研究班は「普通三年に限る」説と紹介しているが、もし柏説がその紹介通りであるならば、上限・下限の幅を持つ遠藤説と明確に区別しなければならぬ。さらに付言すれば、柏氏は「大約在普通三年」と論じたようだが、京大人文研研究班が「大約（おおよそ）」を省いて「普通三年に限る」と紹介した点は、柏氏の真意を忠実に反映しているのだろうか、再検討の余地があるだろう。

(4) 遠藤祐介「二〇二二」二二～二八頁を参照。

(5) 現在、竺法護訳『仏説弥勒下生経』が伝わっているが、僧祐撰『出三藏記集』巻二（大正五五、八上）では『弥勒成仏経』と記し、「羅什の出す所と異本なり」と注している。

(6) 『続高僧伝』巻一宝唱伝（大正五〇、四二六下）と『経律異相』巻一序文（大正五三、一上）を参照。宝唱が『経律異相』編纂の勅命を受けているが、『経律異相』の表題脇には「梁沙門僧旻宝唱等集」と記載されている。

(7) 遠藤祐介「二〇一七」八～九頁と遠藤祐介「二〇二三」一五頁を参照。

(8) 守屋美都雄「一九七八」一三一～一三四頁を参照

(9) 守屋美都雄「一九七八」解説二七六頁を参照。なお、中村裕一「二〇一九」は現行本『荆楚歲時記』を杜公瞻撰と見なすべきだと論じている。

(10) 大内文雄「二〇一三」五九～六二頁を参照。

(11) 大内文雄「二〇一三」五八頁を参照。

(12) 捨身が託生の源としての唯一の善因ではないが、捨身は積尊が輪廻転生の過程で重ねた善因の中でも特に重要なものであり、なおかつ梁武帝の実践活動において極めて特徴的なものであるため、捨身を抽出する。

- (13) 『出三藏記集』卷四(大正五五、三七下)に蕭子良の抄経が列挙されている。
- (14) 『大智度論』卷一所収の僧叡の序に「是こを以て馬鳴は正法の余に起こり、龍樹は像法の末に生まる」(大正二五、五七上)、「像正の末、馬鳴龍樹が微かりせば、道学の門は其れ淪胥溺喪せしならん」(大正二五、五七中)とあり、像正とは像法・正法の意である。僧祐は僧叡の序を『出三藏記集』卷一〇(大正五五、七四下)に収めており、僧祐・梁武帝・宝唱における「像正」という用語の使用法は、僧叡と共通すると考えられる。
- (15) 倉本尚徳「二〇二二」二〇〇～二一頁を参照。
- (16) 小倉芳彦「一九八八」一～四頁を参照。
- (17) 經典講義の記録は『梁書』武帝紀下と『南史』梁本紀中に見られる。遠藤祐介「二〇二二」八頁を参照。
- (18) 船山徹「二〇〇二」三二二頁と船山徹「二〇一九」四四八頁で、「梁武捨身の祖型」という図を提示し、梁武帝の捨身は、「給孤独長者―阿育王―スリランカ諸王―梁武帝」という布施行の流れと「南齊時代の在家仏教―梁武帝」という在家信仰の流れが融合したものと説明している。
- (19) 『南史』卷一梁本紀中に四回の捨身の記載があり、『梁書』卷三武帝紀下に中大同元年以外の三回の捨身の記載がある。
- (20) 高田修「一九八七」一〇八・二〇七頁によると、パキスタン北部のガンダーラで一世紀末頃に仏像が出現したとされ、インド北部のマトゥラーでは二世紀初め頃に仏像が作られるようになったとされている。
- (21) 竺法護訳『仏昇忉利天為母說法経』という同名の經典があるが、第二十三項の「歡喜園・波利質多羅樹・文殊・鳩摩羅」と第二十四項の「迦維羅衛國・摩訶波蘭波提」は竺法護訳『仏昇忉利天為母說法経』ではなく『摩訶摩耶経』で使用される用語である。
- (22) 遠藤祐介「二〇一九」六～八頁を参照。
- (23) 遠藤祐介「二〇二二」二七～二八頁を参照。また長千寺の舍利埋納の様態については、向井佑介「二〇二〇」一一八～二二頁と二四七～二四八頁を参照。
- (24) 『法苑珠林』卷四〇(大正五三、五九九中)と『釈迦氏譜』(大正五〇、九四下)は『釈迦譜』卷四を、『法苑珠林』卷三七(五七八下)は『釈迦譜』卷五を参考にしたようである。
- (25) 『釈迦譜』は「経戒」、「経律異相」は「経律」とする。
- (26) 『広弘明集』卷一九(大正五二、二三四上～二三五上)に、梁武帝が蕭綱から經典講義を要請された際に回答した勅書が

四種収載されている。四種の勅書はすべて、国事を優先すべきであり、經典講義に割く時間はないと回答している。例えば三つ目の勅書(二三四下)には「但だ講説を知り国事を憂えざれば則ち彼人と術を異にするも亡ぶるは同じなり」と記され、信仰に耽溺すれば過去の暗君と同様に亡国を招くことになるという認識が示されている。

略号

大正…『大正新脩大藏經』

書局…中華書局版の各正史

参考文献

〈一次資料〉

- 『摩訶摩耶經』 大正第一二卷・No.三八三
『大智度論』 大正第二五卷・No.一五〇九
『弥勒經遊意』 大正第三八卷・No.一七七一
『釈迦譜』 大正第五〇卷・No.二〇四〇
『釈迦氏譜』 大正第五〇卷・No.二〇四一
『高僧伝』 大正第五〇卷・No.二〇五九
『統高僧伝』 大正第五〇卷・No.二〇六〇
『比丘尼伝』 大正第五〇卷・No.二〇六三
『弘明集』 大正第五二卷・No.二一〇二
『広弘明集』 大正第五二卷・No.二一〇三
『経律異相』 大正第五三卷・No.二二二一
『法苑珠林』 大正第五三卷・No.二二二二

『出三藏記集』 大正第五五卷・No.二一四五

『梁書』中華書局版

『南史』中華書局版

〔二次資料〕

遠藤祐介「二〇一七」『梁代における「神滅論」批判と宗廟祭祀改革』『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』三三三

遠藤祐介「二〇一九」『梁代初期における梁武帝の仏教思想―宗廟祭祀改革の思想的背景―』『東アジア仏教研究』一七

遠藤祐介「二〇二二」『梁武帝における理想的皇帝像―菩薩金輪王としての皇帝―』『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』三七

遠藤祐介「二〇二三」『宗廟祭祀改革と「断酒肉文」法会―梁武帝の思想的連続性―』『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』三九

大内文雄「二〇一三」『梁代仏教類書と「経律異相」』（『南北朝隋唐期仏教史研究』、法蔵館）

小倉芳彦「一九八八」『春秋左氏伝』上（岩波文庫）

京都大学人文科学研究所共同研究班「中国在家の仏教観…唐道宣撰『広弘明集』を読む」〔二〇二三〕『梁武帝「断酒肉文」訳

注』『東方学報』京都一九八

倉本尚徳「二〇二二」『儀礼と仏像』（臨川書店）

高田修「一九八七」『仏像の誕生』（岩波新書）

中村裕一「二〇一九」『訳注荆楚歳時記』（汲古書院）

船山徹「二〇〇二」『捨身の思想―六朝仏教史の一断面―』『東方学報』京都七四

船山徹「二〇一九」『六朝隋唐仏教展開史』（法蔵館）

向井佑介「二〇二〇」『中国初期仏塔の研究』（臨川書店）

守屋美都雄「一九七八」『荆楚歳時記』（平凡社東洋文庫）

（武蔵野大学教授）