

梁代における『神滅論』批判と宗廟祭祀改革

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2017-05-09 キーワード (Ja): キーワード (En): Liang Wudi, Fayun, Sengyou, Fan Chen, Shenmielun 作成者: 遠藤, 祐介 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/485

Criticism of “Shenmielun” and Reformation of the Ancestral Shrine in Liang Dynasty

ENDO Yusuke

Key words

Liang Wudi/Fayun/Sengyou/Fan Chen/Shenmielun

Summary

Confucianism is not only the standard for conduct but also the fundamental thought of politics among the Chinese dynasties. Confucianism designated Chinese emperors to carry out two most important rituals, the ritual for Heaven and the ritual for ancestors. These rituals required animal sacrifices. Emperor Wudi of Liang dynasty believed in Buddhism, so he tried to perform ritual for ancestors without the animal sacrifices. He criticized “Shenmielun” and advocated reformation of the Ancestral Shrine. That reformation was realized after about 10 years.

梁代における『神滅論』批判と宗廟祭祀改革

遠 藤 祐 介

梁代における『神滅論』批判と宗廟祭祀改革

遠藤 祐介

〈キーワード〉梁武帝／法雲／僧祐／范縝／神滅論

はじめに

范縝^{はんしん}撰『神滅論』は人間の死後に精神は滅すると説き、仏教の輪廻転生を否定した論文である。『神滅論』は『梁書』儒林伝卷四八范縝条（書局三、六七〇）^①に「此の論出るや、朝野は諠譁たり。子良は僧を集めて之れを難ずるも屈する能わず」とあるように、南齊代に竟陵王蕭子良^{きやうりよう}ら仏教信者の士大夫から批判を受け、梁代になると梁武帝蕭衍^{しやうえん}から再び強く批判された。

『神滅論』の思想内容については、蜂屋邦夫氏が詳細に研究している。^②しかし、梁武帝が『大梁皇帝勅答臣下神滅論』を著し、法雲や朝臣たちを巻き込んで、大規模な『神滅論』批判を展開した意図については詳しい考察がなされていない。また梁武帝は天監十六年（五一七）に宗廟祭祀の供物として、牛・羊・豚など動物の犠牲を用いず小麦粉で作った食品や野菜に替えるという改革を実施したが、この改革と『神滅論』批判の関連

性についても言及されていない。

皇帝は儒家的秩序を体现する礼という行動規範に基づいて天下を治め、礼の中でも皇帝祭祀はきわめて重要なものであり、皇帝祭祀の二つの柱となるのが天の祭祀と宗廟の祭祀である。⁽³⁾ 宗廟祭祀は孝の実践としての儀礼であり、皇帝といえどもこれを軽々に変革することはできない。かりに宗廟祭祀を変革するならば、従来の儒家的世界観に代わりうる世界観を提示すること、さらに皇帝とともに王朝を支える士大夫たちが新しい世界観に同意して変革を支持することが必要である。

本稿では『大梁皇帝勅答臣下神滅論』に始まる一連の『神滅論』批判と、梁代における宗廟祭祀改革との関連性を探りつつ、梁武帝による宗廟祭祀改革の構想から実施に至るまでを考察することとしたい。

一、梁武帝と礼楽 — 宗廟祭祀改革に至る背景 —

皇帝祭祀の二つの柱とは天の祭祀と宗廟の祭祀であるが、宗廟とはおたまやのことで、ここには神主^{しんしゅ}という位牌が祖先のかたしろとしてまつられる。皇帝の場合、王朝の創始者と目される人物を太祖と呼んでまつり、太祖と六代の祖先を合わせて合計七代をまつる。これを天子七廟の制といい、『礼記』王制篇にあるように臣下がまつることができる祖先は身分に応じて五廟、三廟、一廟と制限されている。

本節では、仏教を篤く信仰した梁武帝の礼楽に対する認識を確認するが、梁武帝には礼楽重視と礼楽相對化という特徴が併存していることが指摘できそうである。

① 礼楽重視の一面

梁武帝がみずから天をまつた親祭の記録は『梁書』・『南史』・『隋書』にあり、金子修一氏が表にまとめている。⁽⁴⁾ この表を見ると、郊祀（天の祭祀）が励行されたという南朝の皇帝たちの中でも、梁武帝が親祭を継続して熱心に実施していたことがわかる。

宗廟祭祀については、『隋書』卷七礼儀志二（書局一、一三二）に「遂に東城において時祭し訖りて、神主を太廟に遷す」とあり、梁武帝は皇帝に即位した天監元年（五〇二）にすでに実施していたことが確認される。時祭については、「宗廟の祭祀には小祭と大祭とがある。小祭は四時祭または時祭というが、実際には一・四・七・十月の四孟月と臘月（後漢では冬至後三回目の戌日、唐代では辰日）との年間五回の祭祀であった」という金子氏の解説を参照すべきである。⁽⁵⁾

これについて、『隋書』卷一三音楽志上（書局二、三〇五）に、天監七年（五〇八）に梁武帝が宗廟の親祭を実施した記録がある。金子氏は『隋書』音楽志の記事などを分析して、

武帝の詔の中で「今親奉始出宮」と述べられているので、武帝は天監七年（五〇八）になって初めて宗廟の祭祀（禘祫か時祭か不明）を親祭するようになったと思われる。（中略）武帝の宗廟の親祭は、即位六年後の天監七年に至って本格化したと言える。（中略）天監七年以降の宗廟の正祭は武帝によって親祭が続けられていたと言える。

という見解を示している。⁽⁶⁾ 梁武帝による宗廟祭祀は天監七年が一つの節目となり、その後本格化したと理解できる。

② 礼楽相対化の一面

梁武帝の礼楽重視の一面に続いて、礼楽を絶対的なものとは考えていない一面についても考察することとし

たい。梁武帝は南朝宋の大明八年（四六四）生まれであるが、彼の幼少期の南朝宋代末期に発生した『夷夏論』論争において、『夷夏論』の撰者顧歡（こかん）に反論する立場の論者はいずれも礼楽相対化の考えを表明している。その中でも宗廟祭祀と関連させつつ、礼楽の相対化を論じた慧通（えいつう）の論を見ることがしたい。

『弘明集』卷七（大正五二、四六上）に、

宗廟享祀に至りては、皇孝を禘禋（ていぎん）す。然れば則ち孝敬の至にして、世は焉（こゝ）れに加うる莫しとす。若し乃ち煙香が夕台（せきだい）にあり、韻法が晨宮（ちんきゆう）にあり、礼拝懺悔（ざんげ）し、祈請輟（せきせい）めること無ければ、上は歴劫の親属（おや）に逮（およ）び、下は一切蒼生（そうせい）に至る。斯（か）くの若く孝慈の弘大なるは愚瞽（ぐこ）の測るところに非ず。

という慧通の論が記されている。禘禋（ていぎん）とは時祭（小祭）よりも大きい大祭のことである。慧通によると、儒家的秩序においては宗廟祭祀の大祭である禘祭と祫祭が最高の孝行であるが、実は仏教の習慣に従って香を焚き經典を読誦し礼拝懺悔や祈請を続ける功德のほうが大きく、上はこれまで永遠ともいえるほど長い間輪廻を繰り返してきた時の親属に及び、下は現世に暮らすすべての人々に至るといふ。

慧通は決して儒家的秩序を否定しているわけではない。当時の仏教信者の多くは、儒家は仏教よりも内容は浅薄で仏教によって包摂される教えだと考えているが、儒家の徳目や行動様式は中国という地域と当時の時代性にはほぼ適合していると理解していた。このような論は、東晋代以来の仏教優位を前提とした儒仏一致論と呼ばれる。儒仏一致論の一つの展開として、儒家と道家・道教の教えは内容的のみならず歴史的に見ても仏教の下にあるという説も生まれた。どの經典を根拠としているかは不明であるが、『弘明集』卷七（大正五二、四五下）に、

經に云う、摩訶迦葉（まかかしよう）、彼は老子を称す。光浄童子（こうじようどうじ）、彼は仲尼と名づく。將（もつ）て老氏は仏に非ざるを知る。

とあり、慧通は釈尊の弟子摩訶迦葉が老子で、光浄童子が孔子だと主張している。宗廟祭祀の大祭よりも仏教

の礼拝儀礼を上位置付ける慧通の考え方は、『夷夏論』論争において顧歆を批判した周顒しゅうそうらも共有していたと想定される。

慧通における礼楽相対化の思想と梁武帝をつなぐ人物として、周顒と蕭子良の存在に着目する必要がある。『夷夏論』論争において、顧歆を批判する立場には「仏教と道教の根源的な同一性を認める立場」と「最高の境地において仏教が道教を凌駕するという立場」の二種類がある。「仏教と道教の根源的な同一性を認める立場」の張融と「最高の境地において仏教が道教を凌駕するという立場」の周顒の問答（張周問答）と、南斉代における孔稚珪こうちけいと蕭子良の問答（蕭孔問答）の間には連続性が観察され、張融の立場を孔稚珪が継承し、周顒の立場を蕭子良が引き継いでいることは以前の論考で論じたとおりである。^⑨

梁武帝蕭衍は蕭子良と親しい交友関係を持ち、『梁書』卷一武帝紀上（書局一、一二）に、

竟陵王子良は西邸を開き、文学を招じ、高祖と沈約、謝朓、王融、蕭琛、范雲、任昉、陸倕とらは並に遊び、号して八友と曰う。

と記され、梁武帝（高祖）は蕭子良から少なからず仏教の薰陶を受けたものと考えられる。

『南齊書』卷四〇蕭子良伝（書局三、六九九）に記されるように、統治者として菩薩のあり方を規範とした蕭子良は殺生を忌み、父親である南斉の武帝蕭しやう蹟に雉狩りの中止を求める上奏をしたが、『礼記』王制篇には皇帝や諸侯は国に異常事態がなければ年に三回狩猟をすべきことが規定されており、儒家的秩序において狩猟はむしろ推奨されている一面がある。^⑩ 蕭子良の思想においては仏教の不殺生が礼楽に優先されており、彼の思想は不殺生を伝統的な宗廟の儀礼よりも優先した梁武帝に継承されたのではないかと推定される。

本稿では慧通と蕭子良に観察される礼楽相対化の思想を念頭に置きながら、梁武帝の宗廟祭祀改革について考察を進めることとしたい。

二、『大梁皇帝勅答臣下神滅論』における梁武帝の意図

梁武帝が法雲や朝臣たちを巻き込んで展開した『神滅論』批判は、『大梁皇帝勅答臣下神滅論』（『弘明集』卷一〇所収、以下『勅答』）に始まる。『勅答』に先立って、あるいは『勅答』とほぼ同時期に、梁武帝は『大梁皇帝立神明成仏義記』（『弘明集』卷九所収、以下『神明成仏義』）を著して『神滅論』を批判しているが、『神明成仏義』を執筆した目的とは、『神滅論』を批判して輪廻や報応思想に基づく神不滅という仏教的世界観の正当性を主張することであり、礼楽を改変しようという意図は見られない。『勅答』には『神明成仏義』に記される思想内容を踏まえて、神不滅論などの仏教的世界観に基づいて礼楽を改変しようとしている意図が観察されるので、以下に梁武帝が『勅答』を執筆した意図について考察を進めることとしたい。

『勅答』に始まる一連の『神滅論』批判に関する文書は、『弘明集』卷一〇に①『勅答』、②『勅答』を受けて法雲が朝臣に宛てて書いた『莊嚴寺法雲法師与公王朝貴書』（以下、法雲書簡）、③法雲書簡を受けて六十二名の朝臣から法雲に宛てた答書（以下、答書）の順に収録されている。これらの文書に関する先行研究では、『神滅論』を批判した梁武帝の意図について、神不滅論の正しさを主張するためであるという見解以外は提示されていないようである。

しかし『勅答』をよく読んでみると、次の二つの要点があると考えられる。第一は先学が指摘するように、神不滅論の正当性に関する主張である。それは『勅答』（大正五二、六〇中）に「三聖の教えを設くるを觀るに、皆不滅と云う」とあるように、三人の聖人が神不滅論の正当性を保証しているという論から読み取ることができる。

第二は『勅答』（大正五二、六〇中）に、

止だ二事を挙げて試みに以て言を為さん。祭義に云えらく、惟孝子のみ能く親を饗すること^{きやう}を為す。礼運に云えらく、三日齋して必ず祭る所を見る。

とあるように、礼の実践の根柢となる『礼記』の祭義篇と礼運篇⁽¹²⁾を挙げて、前者をもとに正しい孝の認識に基づいて宗廟祭祀をすべきことを述べ、後者をもとに敬虔な気持ちで肅戒すれば祭る対象となる祖先は必ずあらわれると主張している。梁武帝は、神滅論とは祭る対象の祖先が滅して存在しないとする思想で、『礼記』の記述と矛盾すると断じている。

これは、仏教の神不滅論に基づく宗廟祭祀変革に道を開く批判であると言える。仏教的世界観に従った祭祀となると、殺生を忌み祭祀の供物から動物の犠牲を除くという展開になることは容易に想像がつく。梁武帝は宗廟祭祀などの礼楽を軽視するのではなく、従来の祭祀には変革すべき余地が存在するという立場に立っていると見られる。『勅答』を受けた法雲書簡と朝臣たちの答書を読むと、やはり宗廟祭祀改革を視野に入れていることが読み取れるが、それは次節以降において具体的に考察を進めたい。

三、法雲書簡における法雲の意図

『勅答』を受け取った法雲は、『勅答』とともに自分の見解を記した書簡を朝臣たちに送付した。本節では法雲書簡から読み取れる法雲の意図について考察する。

法雲書簡（大正五二、六〇中）にも二つの要点を読み取ることができ、その要点は『勅答』と共通してい

る。第一の要点とは神不滅論の正当性である。法雲書簡では「三世の言は復た闡まかなり」とし、過去現在未來の三世を神（精神）が輪廻転生するという神不滅論の正しさを主張し、言語では表現しがたい奥深い領域については「義は丘を経て未だ曉あきらかならず、理は旦を渉わたりて猶昏なみくらし」とし、孔子（丘）や周公旦（旦）などの聖人でさえも十分に明らかにできなかったと述べている。第二に、孔子や周公旦に言及したことに続けて、

主上は天を凝こらして本を照らし、道を襲ついで機に赴く。答えを臣下に垂れ、旨訓は周審にして、孝享の礼は既に彰あきらかなり。

と述べ、梁武帝（主上）は奥深い領域を洞察して正しい教えを明示しており、宗廟祭祀（孝享の礼）のあり方を明らかにしたと記している。これは三世に輪廻転生する神の存在を適切に祭るために、伝統的な宗廟祭祀を改革すべきだという意図を示している。

以上のことから、梁武帝と法雲は神不滅論の正当性と宗廟祭祀改革の妥当性をめぐって、朝臣たちの見解を問うことにしたのだと考えられる。

四、『勅答』と法雲書簡の成立時期

本節では『勅答』と法雲書簡の成立時期について年代考証をおこなう。牧田諦亮編『弘明集研究』巻下・訳注篇下では、法雲書簡を受けて答書を書いた人物の没年を手掛かりとし、『勅答』と法雲書簡の成立時期の下限を考証している。『弘明集研究』巻下の注一九七と注三二三で嚴植之と曹景宗が天監七年没であることが指摘され、『勅答』と法雲書簡は天監七年以前の成立であることが示されている。

なお、『弘明集研究』巻下と同様に没年を手掛かりとした年代考証の方法を用いて補足すると、『梁書』巻二武帝紀中（書局一、四七）に曹景宗が天監七年八月に没した記事があるので、『勅答』と法雲書簡の成立は天監七年八月以前であることがわかる。

次に答書を書いた人物の官職を手掛かりとした年代考証をおこなうこととする。先学はこの方法を用いていないが、答書を収録した『弘明集』の撰者僧祐の経歴を見ると、彼の記録は正確である可能性が高い。『高僧伝』巻一一僧祐伝（大正五〇、四〇二下）に、

今上は深く相礼遇し、凡そ僧事の碩疑は皆勅して審決に就かしむ。年衰え脚疾あるや、勅して輿に乗りて内殿に入るを聴す。六宮の受戒を為す。其れ重んぜらるること此くの如し。

とあり、僧祐は梁武帝から特別扱いを受け輿に乗って宮殿に入ることを許され、多くの朝臣から尊崇された人物であるため、主要な朝臣の官職名もほぼ正確に把握していたと想定される。したがって、官職名と在職期間を手掛かりにして答書が書かれた時期を探り、『勅答』と法雲書簡の成立時期の下限を設定することは可能である。

また第七節で取り上げるが、『弘明集』巻二六（大正五二、二九三下）にあるように、僧祐は天監十二年（五一三）に梁武帝が出した『断殺絶宗廟犧牲詔』に賛成し、宗廟から犠牲を除くことに加えて、京畿（首都周辺）での動物の殺生禁止を進言している。僧祐が宗廟祭祀改革に対して強い関心を持っていることは疑いないので、これと関連する答書の執筆者の官職名を記録するに際しても正確を期していたものと推定される。

答書を書いた人物の官職を手掛かりとした年代考証をおこなうと、答書にある領軍將軍曹景宗という記述に着目される。『梁書』巻二武帝紀中（書局一、四五～四六）によると、曹景宗は天監六年四月から天監七年正月まで領軍將軍に在職していることがわかる。曹景宗が領軍將軍に在職する最末期に答書を書いたことを想定

して『勅答』と法雲書簡の成立時期の下限を設定すると、天監七年正月ということになる。次節において、この年代考証を基にして、『勅答』・法雲書簡・答書の成立年代とその意義について掘り下げて考察したい。

五、答書における見解と成立年代

答書は六十二名の朝臣によって書かれた短い文書で、最少で三十九字（建安王蕭偉の答書）、最多でも四百七十五字（庾黔婁^{ゆけんる}の答書）にすぎない。答書は『勅答』と法雲書簡に記された二つの要点に答えていると考えられるので、これについて考察をおこなう。

第一の要点とは神不滅論の正当性であり、尚書令沈約^{しんやく}の「神は本より不滅なり」（大正五二、六〇下）という簡潔な言に代表されるように、答書を著したすべての朝臣が神不滅論に賛同している。

第二の要点は仏教の神不滅論に基づく正しい孝の解釈に準拠して宗廟祭祀を実施すべきだというもののだが、これに対する答書の見解はどうか。建康令王仲欣の答書（大正五二、六三上）に、

皇帝の叡性は天機^{てんき}自^よりし、神は独^{ひと}り遠し。五礼は外に照らし、三明は内に映^はえる。金輪^{おんりん}徐に転ずれば則ち道は八紘^{はつこう}を済^よう。玉瓚^{ぎよくざん}既に陳^{ちん}ねれば則ち孝は七廟に隆し。

とあるように、梁武帝が儒家の五礼（吉礼・凶礼・賓礼・軍礼・嘉礼）と仏教の三明（宿命明・天眼明・漏尽明）を兼ね備え、仏教の理想的帝王である金輪王として天下を治め、玉瓚（宗廟の祭りの玉製のひしゃく）などを整えて七廟の祭りに臨む様子を称賛している。

王仲欣のほかに司徒祭酒范孝才が「聖情隱惻、流連於饗祭」（大正五二、六四中）と述べて、梁武帝が饗祭

（祖先の祭り）をおこなうことに言及しているが、答書のすべてが宗廟祭祀に言及しているわけではない。答書を書いた朝臣の中には、神不滅論に賛同しても宗廟祭祀改革には賛成しかねると考え、あえて言及しなかった者がいた可能性が考えられる。またその一方で、本節の後半で取り上げる司馬筠のように宗廟祭祀改革を積極的に支持する人物が答書では宗廟祭祀に言及していないことも観察されるが、これはまず神不滅論の正当性を強調することが最も重要だと考えたことに起因すると思われる。

答書を書いた朝臣の中に、宗廟祭祀に関わる官職に就いている人物が含まれていることに着目される。第一に沈約撰『宋書』卷三九百官志上（書局四、一二二八）に「三礼を掌る」とある太常卿の庾詠と、太常卿の下で儒家の五経を掌る五名の五経博士賀瑒・嚴植之・明山賓・陸璣・沈宏が仏教の神不滅論に賛同している。太常卿の下には、太廟令・太祝令・太楽令など祭祀の実務を執行する官職が置かれており、彼らに神不滅論の正当性を言明させることは宗廟祭祀改革に向けて重要な意味がある。

第二に尚書令沈約・尚書右僕射袁昂・祠部郎司馬筠が神不滅論に賛意を示していることに着目される。祭祀に関連する祠部尚書や、『宋書』百官志上（書局四、一二三五）に「若し宗廟宮室を営まば、則ち起部尚書を置き、事畢らば省く」とある起部尚書も尚書省に属しており、尚書省の長官（尚書令）と次官（尚書右僕射）が宗廟祭祀改革に前向きであることは必要不可欠である。梁武帝と法雲は、太常卿や尚書令らに答書を書かせて、彼らが神不滅論に賛意を示していることを公にし、これを改革推進の礎石にする狙いがあったのではなかろうか。

答書を書いた人物の官職と見解を確認したことに続いて、答書の成立年代考証をおこないたい。第四節でも取り上げたが、答書を書いた領軍將軍曹景宗の在任期間は天監六年四月から天監七年正月であり、この間に八十九字の曹景宗の答書（大正五二、六八上）が執筆されたと考えられる。先に述べたように『神滅論』批判

は南齊代にすでになされ、批判内容はすでに出尽くしてほぼ定型化していたとみられること、また本節冒頭で紹介したように答書はいずれも短い文書で執筆にさほど時間を要さないことから、答書を書いた朝臣の執筆時期は曹景宗の執筆時期と大差ないのではないかと推定される⁽¹⁵⁾。『弘明集研究』巻下では『勅答』・法雲書簡・答書までの一連の『神滅論』批判について、「おそらく天監十年（五一）以前のことに思われる⁽¹⁵⁾」としているが、注一四に挙げた韋叡が右衛將軍に就任した天監六年四月から、曹景宗が領軍將軍の任を終えた天監七年正月の間頃に多くの答書が出され、天監七年の年内には答書は出揃ったのではないかと考えられる。

本節では最後に、梁武帝はなぜ天監六年から七年という時期に、神不滅論の正当性を主張し、仏教的な解釈を加えた宗廟祭祀改革の必要性を論じて、一連の『神滅論』批判を実施したのかについて考察を加えたい。

第一節で触れたが、卷一三音楽志上（書局二、三〇五）に「天監七年、將に太廟に有事せんとす」とあり、梁武帝が天監七年に宗廟親祭を実施した記事がある。金子修一氏の研究⁽¹⁶⁾によると梁武帝は天監七年に即位後初めて親祭をし、それ以降は親祭を続けたようであり、天監七年は宗廟祭祀において重要な節目の年であった。

答書を書いた朝臣の司馬筠は、天監七年に夏初の迎気の儀礼において動物の犠牲をやめる提言をしている。『隋書』卷七礼儀志二（書局一、一二九）に、

天監七年、尚書左丞司馬筠ら議す「（中略）仲春の月は、祀に牲を用いず、珪璧皮幣に止まる。斯れまた神に事^{つか}うるの道なれば、不殺を以てすべきは明らかなり。況や今天^{いっけん}を祀^{まつ}る。豈此^{たつと}れを尚^{たつと}ぶ容^べけんや。夏初の迎気は、祭るに牲を用いざらんことを請う」と。帝^{みかど}之^のれに従う。

とあり、これは夏に入る四月頃のことと推定される。

司馬筠と動物の犠牲に関する記事は、『隋書』卷七礼儀志二（書局一、一三四）にもみられる。天監十六年四月に宗廟祭祀で一元大武（牛のこと）の犠牲をやめて干し肉に代えたことに続いて、十月に梁武帝が脯脩

（干し肉の供物）を除くことを命じる詔を出すと、司馬筠らは「大餅もて大脯に代え、余は悉く蔬菜（しじくそ）を用う」と建議し、梁武帝はこれに従ったという。司馬筠は神不滅論に賛成するだけではなく、宗廟祭祀から犠牲を除くことに積極的であり、天監七年の時点でもすでに梁武帝の意を受けて宗廟祭祀改革を支持していたものと想定される。

梁武帝が天監六年から七年頃に『勅答』・法雲書簡・答書という一連の『神滅論』批判を展開したこと、宗廟親祭を開始し、夏初の迎気の儀礼から犠牲を除いたことが重なっているのは決して偶然ではないであろう。これらは梁武帝が宗廟祭祀に仏教的世界観を取り込んで改革をしたいという意志を公にするとともに、その実現に向けて第一歩を踏み出したのだと解すべきであろう。

六、曹思文の見解と議論の年代

曹思文という人物は答書（大正五二、六五下）のほかに范縝批判の論文を書いており、彼の論と関連した梁武帝の詔と范縝の論も残されている。『弘明集』巻九（大正五二、五八上―六〇上）に、曹思文撰『難范中書神滅論』・曹思文撰『啓』・梁武帝撰『詔答』・范縝撰『答曹録事難神滅論』・曹思文撰『啓』・梁武帝撰『詔答』・曹思文撰『重難范中書神滅論』の順に収録されている。

最初に『難范中書神滅論』にある范縝の官職名を手掛かりとして、范縝が中書郎に就任した年から考察を始める。『梁書』卷四八儒林伝范縝条（書局三、六六五）に范縝が王亮に連座して広州に流された記事があるが、これは『梁書』卷一六王亮伝（書局一、二六八）によると天監四年夏頃のことである。范縝条（書局三、

六七一）によると、「南に在ること累年」（累年は長年の意）して、都に帰還した後に中書郎に就任している。范縝が広州に配流された期間は一年未満とは想定しがたいので、中書郎就任は天監五年以降と考えられ、『難范中書神滅論』の成立は天監五年以降の可能性が高い。

『難范中書神滅論』を読むと、『勅答』や法雲書簡と内容の二つの要点が述べられていることがわかる。第一の要点は神不滅論の正当性である。曹思文は「神は之れ形と分かること有り、合すること有り。合すれば則ち共に一体と為る。分かれれば則ち形は亡じて神は逝くなり」（大正五二、五八上）と述べ、神は滅びずに輪廻すると説く。

第二に、「昔、周公は后稷を郊祀し以て天に配す。（中略）宣尼云う、天は欺くべきか、と。今稷に神無しとす。稷を以て斯れに配するは、是れ周旦は其れ天を欺くか」（大正五二、五八中）と述べ、神不滅であるがゆえに宗廟祭祀が必要なのであり、『神滅論』は周公旦や孔子（宣尼）の教えに背くものと主張している。つまり仏教的世界観に基づいて宗廟祭祀を実施することが孝の実践としてふさわしいと論じているのである。

曹思文の答書（大正五二、六五下）に「弟子は近ごろ聊か周孔に就きて以て難を為す」とあるが、答書のこの言が『難范中書神滅論』を指している可能性も想定される。もしそうであれば、『勅答』や法雲書簡が出される前から、梁武帝と考えが近い人物の間で宗廟祭祀改革を念頭に置いた議論がなされていたことも視野に入る必要がある。

『難范中書神滅論』について、范縝撰『答曹録事難神滅論』の成立年代を考証したい。曹思文と范縝の間で上述の二つの要点について議論されていたが、彼らの間で議論はいつまで続けられたのであろうか。

『答曹録事難神滅論』（大正五二、五九上）の「郢の外弟蕭琛」という記事が、この文書の成立年代を探る手がかりになりそうである。范縝は親しい友人が少なかったが、范縝条（書局三、六六四）に「唯外弟の蕭琛と

相善し」とあり、親戚の蕭琛とはよい関係を築いていたらしい。ただし蕭琛は答書を書いた人物の一人であり、范縝の『神滅論』を厳しく批判している。

郢^①とは江夏郡を中心とした郢州（『宋書』卷三七州郡志三。書局四、一一二四）のことである。『梁書』卷二六蕭琛伝（書局二、三九七）によると、蕭琛が江夏郡の太守に就任したのは天監九年（五一〇）である。つまり、范縝撰『答曹録事難神滅論』ならびにそれに続いて成立した曹思文撰『啓』・梁武帝撰『詔答』・曹思文撰『重難范中書神滅論』の成立年代は天監九年以降ということになり、天監六年から七年頃に起きた『神滅論』批判がこの時まで継続してなされた様子が観察される。天監九年以降にもこのような議論が展開されたことは、梁武帝の宗廟祭祀改革に対して、朝臣の間に慎重な意見が存在し、従来の宗廟祭祀を守ろうとする点などで、范縝を支持する者が少なからずいたことを暗示するものと解される。

七、天監十二年における宗廟祭祀改革の試み

梁武帝が宗廟祭祀から動物の犠牲を除く旨の詔を出したのは、天監十二年（五一三）のことである。『弘明集』卷二六『断殺絶宗廟犠牲詔』（大正五二、二九三中～二九四上）は「梁高祖武皇帝、天下に臨むこと十二年」に始まる文書であるが、この文書の前半部分から犠牲廃止の試みを読み取ることができる。^⑱『梁書』武帝紀中（書局一、五三）および『南史』卷六梁本紀上（書局一、一九四）に天監十二年六月に「新たに太廟を作る」という記事があるので、梁武帝は太廟新築に際して、宗廟祭祀改革を断行しようとしたのであろう。

なお、『断殺絶宗廟犠牲詔』としてまとめられる文書の中の「太医に勅して生類を以て薬に合わせるを得ざ

らしむ」に始まる後半部分は、『南史』梁本紀上（書局一、一九六）に記録があり、天監十六年三月の詔であることが確認される。

天監十二年の詔に対しては朝臣から賛否両論が提出され、王述と周捨（周顒の子）が賛成し、王瑩・袁昂・謝幾卿・江貺が反対した。『斷殺絶宗廟犠牲詔』にある記事によると、犠牲の廃止は「京邑から始めて、国全体に広めるべきだ」とする王述の賛成論の通りに決着したとされているが、実は天監十二年の段階で解決せず、次節で取り上げるように犠牲廃止は天監十六年まで持ち越されている。

天監十二年の詔に反対する人物は、尚書令王瑩・尚書右僕射袁昂・尚書左丞謝幾卿であり、第五節で述べたように宗廟祭祀に関わる尚書省の高官が宗廟祭祀改革に反対していることは改革を実現することの難しさを示している。王瑩と袁昂は答書（大正五二、六一上）を書いて『勅答』に賛意を示していたし、謝幾卿（大正五二、二九三下）は「不殺の礼は誠に王述の議の如し」と述べ、反対論者はいずれも仏教的世界観を宗廟祭祀に持ち込むことには反対していない。謝幾卿が懸念しているのは、「聖人が教えを為すもまた俗と推移し之れを事迹に即す。恐らく宜しく偏に断ずべからず」とあるように急激に習俗を変革することの弊害であり、王瑩・袁昂・江貺もみな同意見である。

『斷殺絶宗廟犠牲詔』中の記事によると、『弘明集』の撰者僧祐は京畿で動物の殺生することを「皇朝優洽の旨を仰称する所以に非ず」（大正五二、二九三下）と述べ、犠牲廃止を主張している。第一節で述べたように、南齊代には蕭子良が父親の武帝蕭頤に対して、雉狩りは菩薩のあり方に反するとして中止を求めたことがあり、このほか僧祐撰『出三藏記集』卷一二（大正五五、九三上）に「齊高武二皇帝勅六齋断殺記」「齊武帝勅断鐘山玄武湖漁獵記」「齊武皇帝勅罷射雉断買鳥雀記」「齊文皇帝文宣王焚毀罽網記」という文書の記録があり、殺生禁断が際立って特殊な事例だとは言えない。しかし僧祐が恒久的な殺生の禁断を要請している可能

性があることと、何よりも宗廟祭祀の変革を求めている点は南斉代とは比較にならないほど重大な意味合いを含んでいる。

『高僧伝』巻一一僧祐伝（大正五〇、四〇二下）に「梁の臨川王宏、南平王偉、儀同陳郡の袁昂、永康定公主、貴嬪丁氏は並びに其の戒範を崇め、師資の敬を尽くす」とあるように、袁昂は僧祐を尊崇していたが、天監十二年の時点では宗廟祭祀改革の実施に賛成しなかった。仏教的世界観の正当性が主要な朝臣の間で承認されている状況下にあっても、皇帝祭祀の柱の一つである宗廟祭祀の改革に踏み切ることは決して容易ではないことが観察される。

八、天監十六年における宗廟祭祀改革の実施

梁武帝意願の宗廟祭祀改革は天監十六年について実施された。『梁書』武帝紀中（書局一、五七）に、四月「初めて宗廟の牲を去る」、十月「宗廟の薦脩を去り、始めて蔬果を用う」とあり、改革が二段階に分かれていることが読み取れる。

『隋書』礼儀志二（書局一、一三四）はこの間の事情を『梁書』よりも詳しく説明している。四月に梁武帝は詔で「夫れ神は常饗無し、克誠に饗す。所以に西鄰祐祭して実^{ゆゑ}に其の福を受く」と述べて『易経』既濟・九五の爻辞「東隣の家で牛を殺して盛大なお祭りをするよりも、西隣の家で質素なお祭りをした方が幸いを受けられるのだ」という言を引用し、改革の正当性を儒家の經典である『易経』に求めている。そしてこれに続けて「宗廟祭祀に猶^{なほ}牲牢有るがときは至誠に益無く、冥道に累すること有り。今自^より四時^{よじ}の蒸嘗の外は量^{はか}り

て代うべし」と記し、蒸（先祖の冬祭）嘗（先祖の秋祭）以外は犠牲を廃止し、四月の祔祭（夏祭）では犠牲を捧げないことにしたいと述べた。梁武帝の本意は「冥道」に背くこと、つまり神不滅という仏教的世界観に反することを恐れているのだと考えられる。

そして今回は尚書左僕射袁昂ら尚書省の八座（尚書令・尚書僕射・六部尚書²⁰）が梁武帝の意を迎えて、牛の犠牲に代えて大脯（脯は平らにのばした干し肉、脩は細長い形をした干し肉）にすべきことや、「既に宰殺を停む。省牲の事を復する無かれ。省饌の儀を立つるを請う」ことを上奏し、犠牲廃止を定例化して夏祭以降に再び議論する必要はないと建議した。『隋書』礼儀志二に、梁武帝は八座の意見に従ったとしているが、実際は梁武帝主導の宗廟祭祀改革であることは言うまでもない。

『隋書』礼儀志二によると、十月に梁武帝は「今は牲脰を復する無しと雖も、猶脯脩の類有り。之れを幽明に即さば、義は未だ尽くさずと為す。更に詳定して悉く時蔬を薦むべし」という詔を出し、司馬筠らの建議に従って大脯に代えて大餅（小麦粉で作った食品）を供えることとし、肉類を供物から除いたとしている。

『南史』梁本紀上（書局一、一九六）によると、四月と十月に実施された宗廟祭祀改革に先立って、梁武帝は三月に太医に対して生類（動物）を薬に用いないことを命じ、織官に対しては仙人鳥獣の形をした生地を切断して衣服を作ることを禁じる詔を出している。これは殺生禁断の方針に即した詔であり、この後に「去殺の理」に従って犠牲に代えて麵（小麦粉で作った食品）を供えることとし、宗廟祭祀改革が実施されたと記されている。なお、『南史』所収の詔は『広弘明集』卷二六の『断殺絶宗廟犠牲詔』として掲げられる記事の後半部分の詔（大正五二、二九三下―二九四上）とほぼ同じ文言である。

『梁書』と『隋書』では宗廟祭祀改革で紛糾した様子を伝えていないが、『南史』梁本紀上には「時に宗廟が牲を去るを以て則ち復た血食せずと為す。公卿は議を異にし朝野は喧囂すと雖も、竟に従わず」とあり、梁武

帝は反対論が根強く残っている中で改革を断行したことがうかがわれる。反対論の主張は『広弘明集』卷二六（大正五・二九四上）に記録があり、「四代の風」（四代は虞夏殷周）の由来を重視すべきことや「周文」（周の文王）以来引き継がれてきた祭祀の伝統を変革することに疑義を呈している。その内容は天監十二年の際の反対論と類似したものである。

梁武帝は天監六年から七年の時期以来あためてきた宗廟祭祀改革の構想を、天監十二年における挫折を経て、天監十六年に朝廷内の完全な合意形成をあきらめて断行したものと解される。尚書省の高官袁昂は十二年の段階では改革に反対し、十六年には推進する立場に変わっているが、梁武帝から同意するように相当強く求められたのではないかと想像される。

『隋書』礼儀志二には、宗廟祭祀改革の記事の直後に「是に於いて至敬殿、景陽台を起て、七廟座を立つ」とあるが、これは仏教的世界観における孝の実践としてなされた宗廟祭祀改革の延長線上になされた事象を記したものと解される。『統高僧伝』卷一宝唱伝（大正五〇、四二七上・中）に至敬殿、景陽台、七廟座を立てて豪華なお供えをしたことのほか、両親のために大愛敬寺と大智度寺を建立した記事があり、梁武帝が仏教によって孝養を尽くした事跡を伝えている。梁武帝における仏教と孝の思想は、第一節において南朝宋代末期の慧通の思想と同根のものであることを指摘したが、この思想は梁武帝によって宗廟祭祀改革や宮殿・寺院の建立という目に見える形で具現化されたと言える。

おわりに

梁武帝は天監六年から天監七年頃に法雲や朝臣たちを巻き込んで、范縝の『神滅論』に対する批判を展開した。この『神滅論』批判は、梁武帝が宗廟祭祀で用いる供物から動物の犠牲を除外するという改革を意図して展開したものと考えられる。宗廟祭祀改革の基礎となる考えとは、『夷夏論』論争における慧通の思想に見られたように、仏教的世界観で儒家の孝を再解釈し、宗廟祭祀を仏教的世界観に忠実な形に変革しようというものである。

天監九年頃にも范縝と曹思文の間で論争がなされており、『神滅論』批判と宗廟祭祀改革に向けた動きが継続している様子が観察された。天監十二年に梁武帝は詔を出して宗廟祭祀改革の実施を試みたが、成功しなかった。天監十二年の段階では、答書で神不滅論に賛意を表していた王瑩や袁昂ら尚書省の高官が宗廟祭祀改革に反対しており、皇帝の正統性にも関わる伝統的な祭祀を改革することの困難さを示している。

天監十六年になって、梁武帝は根強い反対を押し切って念願の宗廟祭祀改革を実現した。改革の実現までにおよそ十年もの時間を費やしたことになる。梁武帝は仏教を盲信し唐突に捨身などの行為に走ったかのように思われがちだが、本稿における考察により、変革のための理論の準備と士大夫たちの合意形成にしっかり時間をかけていることが明らかになった。

梁武帝の思想において真理の探究と国家統治は仏教によって密接に関連付けられ、彼は思想を単なる抽象的なものにとどめず、具現化し実際に運用することを目指していたとみられる。梁武帝が仏教的世界観と儒家的世界観をいかに折衷して国家統治に反映させたのかについては、また稿をあらためて考察することとしたい。

註

- (1) 『梁書』などの正史は中華書局版を用い、巻数と頁数を記す。
- (2) 蜂屋邦夫「范曄「神滅論」の思想について」(『東洋文化研究所紀要』六一、一九七三年)を参照。
- (3) 金子修一「古代中国と皇帝祭祀」(汲古書院、二〇〇一年)四一頁を参照。
- (4) 『古代中国と皇帝祭祀』、一五四・一五五頁を参照。
- (5) 『古代中国と皇帝祭祀』、四三頁を参照。
- (6) 金子修一「中国古代皇帝祭祀の研究」(岩波書店、二〇〇六年)二五三・二五四頁を参照。
- (7) 拙著『六朝期における仏教受容の研究』第二部第六章『夷夏論』論争における思想的特徴(白帝社、二〇一四年)四一四～四一六頁を参照。この章では、『夷夏論』論争における論者の立場を、A(道教が仏教を凌駕するとした顧歡の立場)、B(仏教と道教の根源的な同一性を認める立場)、C(最高の境地において仏教が道教を凌駕するという立場)の三つに分けて分析した。顧歡に反論したBとCの立場の論者はいずれも礼楽を相対化する論を展開している。
- (8) 『古代中国と皇帝祭祀』四三頁に「殷祭とも呼ばれる大祭には三年に一度十月に行われる禘祭と、五年に一度四月に行われる禘祭とがある。時祭が七廟の主のみを祭るのに対し、禘祭では七廟以外の神主も太廟に集めて祭る、というのが小祭と大祭との基本的な相違点である」と記されている。
- (9) 拙論「蕭子良における菩薩と統治者の合一——蕭子良と孔稚珪の間答を通して——」(『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』三三、二〇一六年)を参照。
- (10) 竹内照夫『礼記 上』(明治書院、一九七一年)一九六頁では、「天子諸侯事無^{てんししよこうことな}ければ、則^{すなは}ち歳^{とし}に三たび田^{かり}す」と読み下している。
- (11) 伊藤隆寿「梁武帝『神明成仏義』の考察」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』四四、一九八六年)二二九頁では、『神明成仏義』の成立を「武帝の即位である五〇二年から五〇八年の間」と想定している。また牧田諦亮編『弘明集研究』巻下・訳注篇下(京都大学人文科学研究所、一九七五年)五五二頁の注一では、『神明成仏義』、『勅答』の順に成立したとしている。『神明成仏義』の内容については本注に挙げた両研究を参照。
- (12) 竹内照夫『礼記 中』(明治書院、一九七一年)四一六頁の『礼記』郊特牲篇に、「故に君子は三日^{ゆふ}齊^{くんし}して、必ず其^{みづか}の祭^{まつ}る所^{ところ}の

者を見る」とあり、現行の『礼記』によれば礼運篇の文ではない。

(13) 『弘明集研究』巻下の五六〇頁に注一九七が、五六四頁に注三一二がある。

(14) 曹景宗以外に参考にできる人物、その在任期間、『梁書』の出典、答書の文字数は次のとおりである。尚書令沈約（天監六年閏月・天監九年正月、卷二武帝紀中、九十字）、尚書右僕射袁昂（天監六年閏月・天監八年、武帝紀中・卷三二袁昂伝、百七十三字）、太子中庶陸杲（天監六年・天監八年に太子中庶子に在職、卷二六陸杲伝、百七十三字）、太子詹事王茂（天監六年に就任、卷九王茂伝。天監八年四月に在職記録あり、武帝紀中、百七十三字）、右衛將軍韋叡（天監六年四月・天監七年、武帝紀中・卷一二韋叡伝、百四十六字）。なお中書令王志（天監三年・五年、卷二王志伝・卷二二安成王蕭秀伝、百三字）のみが他の記録と整合性がなく、王志の官職名については誤記と考えられる。

(15) 『弘明集研究』巻下、五五二頁の注一を参照。

(16) 『中国古代皇帝祭祀の研究』二五三・二五四頁を参照。

(17) 高麗本の「郢」字について、宋本と元本は「鄒」字に作るとし、明本は「邪」に作るとしている。「鄒」では整合性のある解釈ができない。また明本が「邪」にしたのは、「郢」を正しく解釈できなかったため「豈く邪」の文型と解したものと考えられる。

(18) 前半部分に「令瑩」として登場し、詔に反対意見を提示した尚書令王瑩は天監十五年に没するので、『梁書』卷一六王瑩伝。書局一、二七四）、王瑩は天監十六年ではなく天監十二年の詔に反対したことがわかる。

(19) 『梁書』卷三二袁昂伝（書局二、四五五）に、「十一年入りて五兵尚書と為り、復た右僕射を兼ねる。未だ拝さずして、詔有り、真に即く。尋いで本官を以て起部尚書を領し、侍中を加えられる」とあり、天監十一年には第五節で触れたように起部尚書として宗廟造営の責任者となっていた。

(20) 『梁書』武帝紀中には、天監十五年六月に尚書令王瑩が左光祿大夫、開府儀同三司に転じてから、天監十八年正月に尚書左僕射袁昂が尚書令に就任するまで、尚書令に就任した人物の記録はない。

（武威野大学准教授（専門）六朝仏教史）