

『達性論』論争について

遠藤 祐介

はじめに

『達性論』とは『白黒論』論争に参加した何承天の論であり、この『達性論』を契機として何承天と仏教信者である顔延之の間で論争が起きた。本稿ではこれを『達性論』論争と称する。『達性論』は『易経』の原理に立脚して論が構成され、最大の関心は「性」と「理」の探究にある。これが『達性論』と命名された所以でもある。

何承天と宗炳の間で行われた論争では『白黒論』の言葉を引用し、『白黒論』が直接のテーマとして扱われているが、『達性論』では『白黒論』に直接的に論及していない。しかし、『達性論』が著された経緯を考慮すれば、『達性論』が『白黒論』と内容的に無関係であるとは決して言えない。『弘明集』巻第一に見られるように、何承天は慧琳に呼応して『達性論』を著したのであり、『白黒論』論争と『達性論』の関連性を見出す必要がある。

『白黒論』論争と『達性論』の関連性とは何かを考えるには、『白黒論』論争における何承天の立場に思いを致さねばならない。何承天は『白黒論』論争において教理面の探究を目指し、神不滅論と神滅論にも疑義を抱く立場に立ち、「幽

冥の理」に関する不可知論を展開した。何承天の観点に立つて考えた場合、慧琳の『白黒論』に呼応して著された『達性論』は、「幽冥の理」に関する不可知論を正当化しつつ、「性」と「理」について踏み込んだ探究を行うことに主眼を置いていると見ることができよう。『達性論』論争にみえる何承天と顔延之の行論の特徴は、「空」や「無」などの抽象概念の議論ではなく、具体的な事件や事象を例示して、現象に現れる「性」を丹念に追いつつ、「理」との関連性にまで言及する点にある。本稿では、『達性論』論争の経緯を整理し、さらに『達性論』論争の論点に導かれながら、その内容について考察してみたい。

1 『達性論』論争のアウトライン

筆者が先に『白黒論』論争を検討した際に、何承天という人物は儒教一尊主義者ではなく、言語では解明しながら輪廻や報応、神（精神）のあり方などといった「幽冥の理」に関して不可知論を唱え、この点で慧琳に同調していたことを論じた¹⁾。その何承天が『達性論』を著した動機は『弘明集』巻一一、何令尚之答宋文皇帝讚揚仏教事に記されている²⁾。

是の時、沙門慧琳有り。服を僧次に仮りて其の法を毀ち、白黒論を著す。衡陽太守何承天は琳と比狎^{ひこち}し雅^{つね}に相^{あひ}撃揚し、達性論を著す。

この記事の「撃揚」は解釈しにくい言葉だが、「揚」は「ほめる」意であり、「撃賞」や「撃節」等と同様に、人

の詩文をほめる意だと考えられる。つまり、何承天は『白黒論』の内容を承認し、なおかつ高く評価して、これに呼応して『達性論』を著したのである。

『白黒論』論争を考察した折に取り上げた何承天と宗炳の論争と、何承天撰『達性論』の成立及び『達性論』に起因する顔延之との論争の時間的な前後関係は明確にできないが、これらは非常に近い時期に発生した事象であり、内容的にも密接な関連性があると見て間違いあるまい³⁾。また、これらの事象は『白黒論』の内容を前提とし、『白黒論』を扇の要として発生したものであるため、『白黒論』論争の主眼である「幽冥の理」という論点さえ押さえなければ、たとえ各論の正確な時間配列が不可能であっても、内容面の検討では不便を感じることはない。

さて、『達性論』論争のアウトラインを概観するにあたり、行論の便宜上、ここに何承天と顔延之の論を順に並べて紹介し、各論に論者の姓と順番をつけた略称を付することにした。『達性論』は何Ⅰとし、これに続く顔延之の論「釈何衡陽達性論」を顔Ⅰと略し、以下「答顔永嘉」は何Ⅱ、「重釈何衡陽」は顔Ⅱ、「重答顔永嘉」は何Ⅲ、「又釈何衡陽」は顔Ⅲと略称し、引用文の出典を示す際にこれらの略称を用いることにする。

『達性論』論争が『白黒論』に起因することは言うまでもないが、『達性論』論争では『白黒論』に関する直接的な言及がないことから、従来の研究では『白黒論』と『達性論』の関連性に関して明確な見解が提示されていない。そこで、『達性論』論争においても「幽冥の理」が問題にされ続けているとすれば、どのような形で問題にされていたのか、この点について筆者の見解を提示してみたい。

『達性論』では儒教経典であり同時に玄学の原典ともされる『易経』の原理を引用し、中国の伝統的な世界観を提示している。『達性論』の骨子は主に何承天の『易経』解釈に依拠して成立しているとも取れる。『易経』は孔子の著とされる繫辞伝や説卦伝など十篇の解説、いわゆる十翼によつて奥深い「理」が解説されており、『易経』は当時の

中国人にとって「理」や諸現象の「性」を知るためには必須とされた經典である。『達性論』で何承天が『易経』を引用した意図とは、『達性論』という論の表題に即して考えてみても、「性」とその根源たる「理」の探究にあることは明らかである。⁴⁾

顔Ⅲで顔延之は何承天に対して、⁵⁾

夫れ論難の本は易を以て奪いて体と為す。之れを失う已外は輒ち宏誕と云う。理を求むるの塗は塞がるるに幾し。と述べ、何承天のように『易経』にのみ基づき、これ以外を「宏誕」として排除する方法論では、「理」の探究はおぼつかないと苦言を呈していることから、何承天がもつぱら『易経』に立脚していたことがうかがわれる。

何承天と宗炳の論争の際に『弘明集』卷三「积均善難」で、⁶⁾

聖人は我が師なり。周孔は豈我を欺かんや。

と何承天が言っていることから、『易経』に依拠することは当然で、『易経』繫辭伝や説卦伝などの十翼も真実を伝えるものとして完全に肯定するという彼の立場がわかる。ただし、何承天は『易経』に関する当時の解釈には飽き足らなさを覚えていたものとみられ、それゆえ「幽冥の理」について不可知論を唱えたのだと考えられる。『達性論』では、『白黒論』で問題にされた「幽冥の理」すなわち「理」の領域から更に視野を広げて、現象に内在する「性」にまで論及した。そして、何承天の論争相手である顔延之は「理」と「性」の関連性についての問題意識を共有していたため、それぞれの立場から「理」と「性」を考察して『達性論』論争が発生したのである。

さて、ここで「幽冥の理」は仏教で説明されているとする仏教信者の顔延之の立場を確認しておこう。顔Ⅲで、⁷⁾

知謂う、報応の説は皆是れ権教なり、と。権道は隠深にして、聖に非ざれば尽くさず。

と言い、報応説に疑義を呈する何承天に対して、聖人でなければ奥深い真実を知り尽くすことはできないと主張して

いる。ここでの顔延之の主張は、周公などの聖人の言や中国に伝えられる鬼神などの伝承と仏教との擦り合わせをおこない、『易経』などの儒教経典や中国の聖人の教えを肯定しつつ、より高い解釈を示す教えとして仏教を評価したものである。顔延之と何承天は、従来の儒教経典解釈に飽き足らなさを感じている点では共通するが、そこから一歩進めてより高い解釈を仏教に求めるか否かという点で見解が分かれているのである。両者の立場は顔Ⅲには、

来論は姫を立てて積を廢す。故に吾は積を引きて姫を符とす。

として、何承天は周公（姫）に従うが仏教（積）に批判的で、顔延之は仏教に依拠して周公をその教えの顕現の一つとみなすという立場が記されている。両者とも儒教経典と周公や孔子などの聖人を絶対的に肯定している点は、現代の日本人にはなじみのない前提条件であるので留意を要する。

次節以降で『達性論』論争の具体相を一つずつ見ていくうちに、何承天と顔延之の論に次のような傾向が看取される。すなわち、何承天の場合は天に対する統一的なイメージを持たない複数の儒教経典に論拠を求めているので、「理」に関しては整合性に欠けるきらいがあるが、話は常識的かつ経験的であるため割合に理解しやすい。一方、顔延之の場合は、仏教に依拠して論ずる「理」の整合性はおよそとれているが、話がややもすると大きくなりがちで、信憑性にかけるきらいがある。説明の便宜上、先取りして両者の論の傾向を述べたが、この点を念頭に置いて読み進むと両者の思考を汲み取りやすいように思われる。

このような論争が熱を帯びた背景としては、仏教に対して生死を通貫する世界観が期待されていたことが挙げられる。儒教は死後について明確で系統的な世界観を持たないし、道家や当時の道教も明瞭な構造を示していない。顔延之のような仏教信者はもとより、何承天のように仏教の世界観に懐疑的な知識人も仏教を無視することなく、強い関心を抱いていた。その関心はしばしば輪廻思想に集まり、輪廻思想に付随して、死後に精神は滅するか否か（神滅

不滅)や生前の行為の善悪が生まれ変わりに影響するという報応思想も論争の焦点となった。『達性論』論争は仏教的世界観を是認する顔延之と仏教的世界観に懐疑的な何承天の論争であり、上述の関心事を背景とした論争と見ることもできよう。

2 万物の本性について

何承天が慧琳と同様に「幽冥の理」について不可知論を支持したことは、『白黒論』を検討した際に論じた。⁹⁾『白黒論』論争より派生する『達性論』論争の主要な論点は、問題提起をした『達性論』に集約されている。『達性論』は「幽冥の理」についての関心が動機となり「性」の探究に及んだ著作であるが、ここでは「空」などの抽象概念をテーマとはせず、もっぱら具体的な現象面を通して「理」を追究している。顔延之も含めて、『達性論』論争ではこの傾向が一貫してうかがわれる。

さてここで何承天が『達性論』で提示した問題点を挙げ、これらについて考察していきたい。何承天の関心とは、仏教が「万物の本性(本来的なあり方)」、「万物と幽冥の理の関係」、「万物の中で生きる人間のあるべき生き方」を正しく提示できているかという点にある。まさに「性」についての設問とも言える「本性」についてや、「本性」に即した「あるべき生き方」を個別のテーマとして設定し、かつ「本性」と「理」との関連性まで問題提起していることは、「性」(本性)と「理」の探究を目的とする『達性論』にふさわしい立論と言えよう。

万物の本性や、万物の中で生きる人間について考える際に、何承天や顔延之或いは当時の多くの知識人はこれらの問題と「理」を不可離なものとして考えていた。それゆえ、『白黒論』論争を受けて、何承天がこれらの問いを立て、顔延之もこれに対する自己の所見を述べ、『達性論』論争が成立したのである。本節では上記三つの問題のうち、「万物の本性」に関する問題を見ていくことにしたい。

さて、『達性論』（何I）では『易経』の説を引用し、これを立脚点としている。¹⁰

夫れ兩儀は既に位あり。帝王は之れに参じて、宇中に焉れより尊きは莫し。天は陰陽を以て分かれ、地は剛柔を以て用き、人は仁義を以て立つ。人は天地非ざれば生ぜず、天地は人非ざれば靈ならず。三才は同体なり。相須まつて成る者なり。

何Iの冒頭ではこのように説き、何承天は論証不能の点には判断を慎重にする不可知論者ではあつても、論証が難しい万物の本性については『易経』を前提として、これを思考の出発点として提示している。このように天地人を位置づけた上で、

故に能く氣を稟うけて清和なれば、神明は特達し、情は古今を綜すべ、智は万物に周く、妙思は幽を窮め、曠制は倅せを作り、造化は仁に帰す。与ともに是れを能くするは君長と為る。黎元を撫養し、天を助けて徳を宣のぶ。

と続け、氣の状態が清和である帝王が精神、情、智、徳の面で特別な素養を有した存在であるからこそ人民を治める資格があることを説く。

そして、帝王の善政に呼応して、天地も豊かな実りをもたらし、人民も必要な物資に事欠かず、楽しく節度ある暮らしを送ることができるとして、次のように記している。

日月は淑清にして、四靈は来たり格いたる。祥風は協律し、玉燭は揚輝す。九穀と芻豢は陸に産し水に育ち、酸鹹

百品は其の膳羞に備わる。棟宇舟車は金を銷かし土を合わせ、絲紵玄黄は其の器服に供う。文は礼度を以てし、娛は八音を以てす。物を庇い生を殖やして備設せざるなし。

人間が生物の中でも天地と並ぶ高い価値があることや、人間の中でも帝王の偉大さを、何承天がことさらに強調して説くのは、仏教の「衆生」という概念で果たして世界の構造が説明できるのかという違和感の表明である。

安くんぞ夫れ飛沈蠅蠕と並べて衆生と為さんや。

人間を他の生物と同列に並べた場合、帝王や聖人まで鳥、魚、虫などと同類となってしまうので、何承天は「衆生」という括り方をどうしても信じられず、このように述べたのである。何承天の考えによれば、『易経』に説かれる人民の生活と帝王の政治のあるべき姿とは、

夫れ民用は儉なれば則ち足り易し。足り易ければ則ち力に余り有り。力に余り有れば則ち志情は泰し。治を樂しむの心は是こに於いて生ず。

事は簡なれば則ち擾れず。擾れざれば則ち神明に靈あり。神明に靈あれば則ち謀慮審らかなり。済治の務は是こに於いて成る。故に天地は儉素を以て民に訓え、乾坤は易簡を以て人に示す。所以に訓示慇懃なること此くの若く之れ篤きなり。

と説かれ、帝王は天地と人民の生活の調和を取るために重要な役割を果たすものであり、動物や昆虫はおろか、一般の人間とも区別すべき存在なのである。何承天の『易経』解釈に基づく世界観はこのようなもので、何承天からすれば、仏教を信奉する顔延之がこれと齟齬の無い仏教的世界観の解釈を示すか、あるいは何承天の『易経』解釈ではない別の解釈で仏教的世界観との会通を果たさない限り納得できないのである。

以上が何Ⅰにおける万物の本性についての問題提起であるが、何承天としてもまだ十分に意を尽くしたわけでは

なく、顔Ⅰに対しては何Ⅱで、顔Ⅱに対しては何Ⅲで見解を補足し、何Ⅲに対して顔延之が顔Ⅲで答えて一応論争は収束している。以下、論が出された順に、万物の本性に関する論争の経緯を見ていこう。

何承天が「人」について、「天地」の二儀とともに同体であると見る見解について、顔延之は顔Ⅰで、

是れ必ず合徳の称なり。人の目に遭うに非ず。然れば庶類を総じて同じく衆生と号す。亦合識の名なり。豈上哲の諡ならん。

という回答をした。ここでは、「人」という概念はただ人間だけを指すのではなく、すべての生き物（合識）を代表した表現として解している。そして聖賢（上哲）のこのみを説いているとする何承天の考えを批判した。また、聖賢と生き物の同質性について、

豈得生之れ異なる可けんや。不異の生は宜しく其れ衆と為すべし。但衆品の中に愚慧群差あり。人は則ち物を役に以て養を為し、物は則ち役せられて以て人を養う。

と述べ、生命を受けている原理は万物に共通すると説く。ただ、人間には賢愚の違いがあり、人間は他の生き物を利用し、他の生き物は人間に利用されているという違いがあるだけだとしている。顔延之が万物の生命を平等だとする見方を基調にして世界を解釈する点は、明らかに仏教思想に起因するもので、これと人間を中心にして説明された『易経』の世界観との折衷を試みているのである。

何Ⅱでは、

然らずと謂うに非ず。人生は均しと雖も、大徳を被るは之れを衆生と謂う可からず。譬えば聖人は同じく五常を禀くと雖も、之れを衆人と謂う可からず。奚ぞ不異の生に取りて必ず宜しく衆と為すべけんや。

とし、生命の原理のみを取り上げて言えば、顔延之の見解を否定するものではないとしている。しかし、聖人を衆人とは呼べないように、大徳を有する人間を衆生と呼んで同一視し、これを基調にして世界を解釈することはできないと反論している。

顔Ⅱで顔延之は、

夫れ意に藉りて理を探るには之れを聖文の三才の論に析するに若かず。故に当に諸を三画に本づくべし。三画は既に陳んで、中は君徳を称す。所以に神は太上を致し、元首を崇一す。故に前に自ずから体が天地と合するに非ざれば以て元応する無しと謂う。

と述べ、何承天と同じく『易経』に依拠することの重要性和易の卦の三画の真ん中、「人」に擬せられる箇所から君徳の働きを読み取ることを肯定しつつ、天と地の間に存在する「体」が天地と合一しなくては、真に感応するはずがないと説いている。更に、何承天の見解については、

未だ存同を肯んぜず。猶以て兼容して棄つる罔きと広載して遺てざるを恐れるがごとし。篤物の志は誠に優贍ゆうせき爲り。理位難越し疑陽遂に衆きを恐れる。

と評し、人間以外の生き物を捨象して世界観を語ろうとする何承天に対し、生き物全体を包含する立場の優位を主張し、顔延之の見解こそが正しい世界観であると述べている。

万物のあり方に関する議論の基本的立場はこのようなものであるが、何Ⅲで何承天は、生き物に宿る精神の相違について踏み込んで論及している。¹⁵⁾

夫れ特霊の神は既に衆に異なれば、得生の理は何ぞ嘗て暫くも同じならん。生は理に本づきて、理は異なれり。同じ衆の生の名は將に安くんぞ附せんや。若し此の生の名を執りて必ず使い衆に従わば、則ち混成の物は亦將

に例に在りや。

何承天は、特別な精神とは一般人の精神とは異なっているので、両者の精神の原理自体にも相違があると考えている。混成とは『老子』第二十五章に説かれる万物に先立って存在するもので、ここでは定まった形のないもの意に用いていると見られ、顔延之の解釈では捉えどころがなくなってしまうと批判したのであろう。

これに対して顔延之は顔Ⅲで、『易経』の原理に準拠して反論している¹⁷。

足下は（得生の理が）未だ嘗て暫くも同じならずと謂う。若し異理有らば復た煦蒸も非ざるや。則ち陰陽の表に更に受生の塗趣有り。

もし異なる理があるのであれば、気を以て万物をあたため養うこともなくなってしまうのではないか。陰陽の気以外に生命を作る原理が存在することになってしまうと指摘し、何承天の論が『易経』の世界観とも齟齬をきたしていると論難している。

以上に、何承天と顔延之の間で交わされた万物のあり方に関する議論を見てきた。いずれも権威ある原典を踏まえて「本性」、すなわち「性」の根源を追究しているが、主に「衆生」という概念の理解をめぐって、万物と人間の「性」、同じ人間でも聖人と凡人の「性」に対する見解が分かれている。何承天は儒教経典や老荘思想に基づいていても、従来説かれてきた世界観に対しては不十分さを感じ、新来の仏教の解釈についても納得しておらず、一方、顔延之は仏教の世界観に立脚し、仏教の世界観を演繹した形として儒教経典や老荘思想に説かれる世界観が展開していると解釈しようとしているのである。

3 万物と幽冥の理

輪廻説、報応説および神滅論・神不滅論の問題も内包する幽冥の理に関して、何承天が不可知論者であることは『白黒論』論争から観察された。『達性論』においても、何承天の不可知論者としての立場が看取される。

何承天が『易経』に説かれる天地人の世界観に立脚して自己の所説を展開したことは、前節で言及した。整合性のとれた世界観を儒教経典に求めた場合、『易経』に依拠することは何ら不思議ではない。中国に仏教が伝来し輪廻説、報応説および神不滅論が提示されると、拒否反応を示す儒者も多かったが、何承天の対応は異なっていた。以下に、『達性論』（何Ⅰ）における何承天の神不滅論と神滅論に対する見方を検討することにしよう。

まず、何承天は顔延之に神不滅論批判を提示している。¹⁸⁾

生あれば必ず死有り、形弊へいさば神は散ずるに至りては、猶なほ春に榮え秋に落ち、四時代しうじ代換するがごとし。奚なんぞ更に形を受くることあらんや。詩に云う、愷悌の君子は福を求めて回たがわず、と。弘道の己に在るを言うなり。

万物は生まれれば必ず死が訪れ、肉体が減じれば精神は散ずると説く。生命が澆刺として繁榮する時期を経て、最後は枯れ果てる結末に至る様子は、四季の移り変わりと同じであるとし、一度枯れたものはや再生しないと行う考え方を述べている。同時に『詩経』の一節を引用し、君子は自己の幸いのために善いことをするのではなく、道を広めることを己の任としているのだとして、報応思想に包含される善因善果、悪因悪果の原理に対しても批判的な見方を提示している。

また何Ⅰには、この報応思想批判の他にも、明確に報応思想を批判している箇所が見られる。

乃ち内に嗜欲を懐き、外に權教を憚り、慮は方生を深くして、施して報を望むが若きは、昔の先師に在りては未だ之れ言或るにあらざり。

とし、物欲しげに善事を行うなどは、過去の聖賢の教えに異なるのではないかと顔延之に問いかけています。

これらの見解だけを見れば、何承天は神不滅論を批判する神滅論者なのではないかと推定されそうであるが、一方で『詩経』大雅から神滅論とは見られない箇所を引用している。すなわち、

三后は天に在りとは、精靈の升遐を言うなり。

と述べ、「三后（周の大王・王季・文王）は死後に天にいらつしやる」という一節は、死後に精神も滅びるとする神滅論に反する内容である。何承天は死後の精神のあり方について、「天に精靈が昇る」という『詩経』の伝承をどのように合理的に解釈したのであろうか。やはり、『白黒論』論争で考察したとおり、不可知論を選択したと考えるのが穏当であろう。幽冥の理に対して不可知論を唱える何承天は、『達性論』の中で神滅論と神不滅論のいずれにも積極的に組することはなく、あくまでも自己の問題意識に基づいて報応説・輪廻説・神滅論・神不滅論の問題に対して、それぞれ冷静に分析を加えていたことがうかがわれる。

何承天の見解に対する顔延之の立場は、当時の仏教を奉じた士大夫の例に漏れず、輪廻説・報応説・神不滅論の擁護者である。幽冥の理について顔一では、何承天が四季の推移に伴う植物の榮枯と人間の一生を同一視した説明に對して反論している。⁽¹⁹⁾

然るに神理の存没は儻は枯菱変謝と異ならん。就し草木に同じなれば便ち當に煙尽すべし。

と何承天の見解をまとめ、もし草木の榮枯の様子と人生が同じ構造であれば、死後に精神は滅してしまうであろうと述べ、次いで、何承天が挙げた「天に精靈が昇ること」を述べた『詩経』との矛盾を追及する。

而るに復た三后は昇遐し、精靈は天に在りと云う。若し精靈必ず在らば、果たして草木に異なれり。則ち受形の論なり。乃ち更に來說に資する無し。將三后は善報を粹めて天に在生せしや。

もし三后が天に生じているのなら、これは仏教が説く受形の論に合致し、何承天の説には符合しないと指摘している。『詩経』は否定すべからざる儒教經典であるので、顔延之はここに立脚して、以下に続く論述の中で神不滅論と報応説を正当化している。

若し徒に精靈有らば、尚体状無く、未だ在天を知らずとなすは、当に何に憑りて以て立つべきや。吾は庭断に怯え、故に務めて依放を求む。而して進退思索して未だ所安を獲ざりき。凡そ気数の内は感対せざる無し。施報の道は必然の符なり。

「三后在天」は天に三后の形があることを確認できたので、『詩経』にその記述があるのでと顔延之は解釈している。この点を突き詰めて考えるとなかなか納得のいく答えが得られなかったが、世の中ではある作用が起こればこれに対応して必ず何らかの反応が生ずることからすると、やはり仏教に説かれる報応説は正しいと確信するに至ったという。

何Ⅰと顔Ⅱの議論が基調となつて、何Ⅱから顔Ⅲにいたるまで補足的な議論がなされている。この間になされた神滅論・神不滅論に関する両者の議論を見ると、何承天は「無形の有」という状態を想定し、顔延之は神不滅論の立場から何承天の説に反対している。まず、何Ⅱでは、先に出た「精靈在天」について、孔子と弟子の仲由（子路）と賜（子貢）の問答を例に挙げて、「更に受形せず」との見解を提示している。これに対して顔延之は顔Ⅱで、

有と雖も形無しとするが若きは、天下に寧ろ無形の有なるもの有らんや。此れを顧みるに惟疑いあり。宜しく見て正しく定むべし。仲尼は答えずして有無は未だ弁ぜず。

と述べ、「無形の有」の存在を否定し、仲尼（孔子）は死後の精神の存在については回答を保留したのだとしている。

これを受けて何承天は何Ⅲで、中国に伝承される鬼神の存在を挙げ、これこそ無形の有であるとした。そして、鬼神の存在は経典にも記され、鄭の子産や呉の季札のような賢人も鬼神の存在を肯定していることを理由にして、無形の有は疑うべくもないと再反論した。

顔延之は顔Ⅲで何Ⅲに答えて、再び神不滅論の立場を説明している。顔延之はこの議論における何承天との発想の違いについて、顔延之自身はすべての生き物に通底する一つの理で説明を試みているが、何承天は「又置きて別に生類と為す」考え方をもち、複数の理の存在を想定しているようだと指摘している。何承天のように複数の理が存在する場合、第一に理はいくつ存在するのか、第二にそれらの理の間にかかる関係が存在するのかを説明せざるをえない。しかし、それらの説明ができていないという点が何承天の弱点でもあり、ひいては儒家や道家が仏教に対して引け目を覚える点でもある。

次に、何Ⅱから顔Ⅲの間でなされた報応説と輪廻説に関する両者の議論を抽出してみよう。顔Ⅰの「施報の道は必然の符なり」という見解に対して、何Ⅱでは「当に于氏高門と謂うべし」とコメントを付し、前漢の于公が公平な裁判をした自身の余徳によつて子孫が栄えるであろうと予言し、家の門を高貴な人物が用いる馬車が入れるように高く改造し、実際に息子の于定国が丞相に昇進した故事を引用して、報応説の解釈の一つの見識として認めていても、これが報応説の論証にふさわしいかについては懐疑的である。また、「博陽は伐^ばらずして、公侯の祚を膺^うく」とも述べ、前漢の博陽侯丙吉が宣帝を補佐した功績を誇らずとも丞相に昇進したことを挙げ、「何ぞ後身に関するや」という見解を示し、これもまた報応説の根拠とはならないだろうとしている。顔延之はこれに対して顔Ⅱで莊周（莊子）と孫卿（荀子）にも報応説を裏付ける言葉があることを指摘し、中国の賢人も報応説を承認している点を強調している。何Ⅲでは本当に報応の原理が機能しているのなら、聖人の教えが衰えて、この世に苦しみが蔓延しているはずが

ないという考えを提示して、報応説に対する疑義を補強している。更に輪廻説については、⁽²¹⁾ 聖人は上に在りて百神と長を争わず。始め有らば卒^おわり有り。焉ぞ無死の地を得んや。

と述べ、中国では最高の権威者である聖人が天上で諸神とともにあるという世界観を提示した上で、これと齟齬をきたすような仏教の世界観、すなわち輪廻の苦から脱却して涅槃という無死の境地に達すると説く仏教の世界観を疑っている。何承天にとつて、仏教のように整理され理論化された世界観を提示するのは難しいことであるが、顔延之を論難する際には、伝承されてきた世界観を疑うべくもない真実として根拠にすえて反論する方法論を採用している。

顔Ⅲでは、これらの何承天の見解について、第一にこの世の富貴を基準としている視野の狭さを指摘し、第二に世俗の見方を超えた高い見方をする必要性を説いている。第一の点は、道德律と富貴の不对応関係についての論難に答えたもので、第二の点は、議論の立脚点の高さを問題にしている。第二の点について補足すると、顔延之は、⁽²²⁾

山経の所画と仙伝の所記の如きに至りては、事は世載に闕するも己に原^{なず}ぬべからず。況や復た道は恒情を絶ち、理は常照に隔たる。

と記し、『山海経』や神仙の記述はなかなか世俗の人物には確かめようがなく、ましてや道や理といった奥深い領域はさらに容易に理解できないとしている。当時は『山海経』や『神仙伝』の記載も理解しがたいが事実として認識されていたようであり、更に深い内容を説く仏教についてもこの認識に準じるべきだとしている。

以上のように『達性論』論争では、『白黒論』論争で問題になった幽冥の理について、更に具体的かつ豊富な内容で論じられている。ここでは中国の聖人の教えや鬼神などの身近な習俗との整合性についてまで言及され、当時の人々の生活や考え方にもより接近することができる。

4 万物の中における人間

『達性論』論争では、万物の本性や万物と幽冥の理という実証や探究が困難な領域を論ずるに留まらず、万物の中において人間はいかに生きるべきかという卓近な問題にも論及している。聖人を鑑としつつ皇帝を頂点とする社会秩序は、儒家の理論によつて構築され、この秩序は道徳や祭祀を規定し、人間の行動規範を提示していた。中国の士大夫が仏教の世界観を高く評価し、帰依する者も多数あらわれるようになる、仏教に説かれる行動規範と社会を支える儒家の行動規範の相違をどのように理解すべきか、あるいは両者の矛盾をどのように解消するべきかは自ずから大きな課題となつた。中国の仏教徒は、仏教が真理を説く以上、中国の聖人の教えである儒家をも包摂する解釈が必ず存在するはずだという確信を持ち、この確信を前提として思考を重ねてきた。万物の本性や万物と幽冥の理の解釈に関して、仏教的世界観の蓋然性の高さを承認した場合、万物の中で人間がいかに行動するべきかという点における仏教と儒家との違いにも当然論及せねばならない。この点で、『白黒論』論争から『達性論』論争に至り、また一つ議論が深化されたといえよう。

さて本節では、第一に人間が同じく万物の一員である動物を殺生することは許されるのか、第二に犠牲を捧げることを儀式に組み込んだ祭祀を続けるべきかという点についての論争を取り上げることとする。何承天は『達性論』の中で上記二点を問題提起しているが、その理由は、「性」に透徹した見識を持った上で、万物の中における人間のあるべき形を探究する場合、最も象徴的かつ対照的な問題点は「殺生」であると認識していたからであろう。儒家の立場からすれば、第一の点は中国の聖人が説く世界観では容認されてきたことであり、第二の点は聖人が定めた祭祀

であると權威付けされたものである。同じ衆生として本性を根源的に同じくすると見る仏教徒からすれば、殺生は容認できないのであるが、聖人の許可を得ていると標榜したうえで煩瑣な儀礼を組み立てた儒家に対して、伝統の見直しを迫るのは当然ながら困難を極めることになる。以下に「殺生」に関する議論を考察していくこととする。

『達性論』(何I)では、聖人が人間の生活において動物の殺生を容認している点を指摘している。(2)

大夫は麇べいらん卵らんせず、庶人は數すう罟こせず。葦わを行きて歌うたを作なし、宵魚しょうぎよには化けを垂たる。所以ゆえんは人用じんようを愛あいすればなり。

大夫が狩を行えば、鹿の子或いはけものの子(麇)や卵は取らず、庶民の漁ではやたらに網をかけず。葦原を行けば歌を唱つて動物に警告を出し、小さい魚は逃がしてやるという。中国のこのような習慣は、人の食用など生活に供する動物を愛しているからであると述べている。更に、これらの行動は聖人の精神にかなうものだと証明するために、次のように続けている。

庖厨ちうかには漚ちかづかず、五犯ごはんは是れ翼よくなり。殷后いんこうは祝いのちを改あらめさせ、孔こうは釣つりて網あみせず。所以ゆえんは仁道にだうを明あらかにすればなり。

ここでは、『孟子』梁惠王章句上で、君子は動物が殺されるところを見ると食するには忍びない惻隱の情が起こることを説いたことや、四面に鳥を取る網をかけ、呪師が天地四方から来る鳥がすべて捕まるようにという願い事をかけているのを見て、殷后(殷の湯王)がその三方の網を解かせて、願い事の言葉も変えさせた故事(『呂氏春秋』孟冬紀)を引用し、更に孔子が釣りをしても網をかけることはしなかつたことも挙げている。つまり、聖王である湯王や聖人の孔子や孟子も動物の殺生を認めていたことを何承天は明示しているのである。

次に動物の犠牲をお供えとし、殺生を伴う儀礼の必要性についての何承天の見解を見ることにする。何Iでは、夫れ衆生しゆじやうなる者の若ごときは、之れを取るに時とき有り、之れを用もちいるに道みち有り。火ひを行なうには風かぜを俟まちち、畋でん漁りやうを暴あらわす

には豺獾を候つ。

と述べて、人間が生活するために適切に動物を取ることの必要性を主張するとともに、祭祀を行うことの重要性を強調している。祭祀の重要性については、豺は季秋に獸を祭り、獾は孟春に魚を祭るといふ『礼記』月令の記事を引用し、豺獾ですら自然や動物の恩に報いて祭ることを知っているのだから、ましてや人間は祭祀を忘れてはならないと論じているのである。

以上のように何承天は何Ⅰの中で適度な殺生と、殺生を伴う祭祀の必要性を説明してきた。これに対して顔延之は不殺生を標榜する仏教徒として反論することになる。顔Ⅰで、

始めは或いは順に因ると雖も、終わりは裁残に至る。庶端は萌起して、情嗜は禁ぜず。害を生ずること繁慘にして、天理は斲滅す。皇聖は其れを哀れむ。此くの若くして頓に所滞を奪う能わず。故に候物の教えを設け、順時の経に謹む。將に仁を開き識を育てるを以て、反りて漸く息泰するのみ。道と与に心を為す者は或いは此れを劑せずして止む。

と述べて、殺生の是非と祭祀の必要性に対する答えとしている。顔延之は人間の欲望に対して非常に警戒心を抱いている。彼の見解は次の通りである。まず、最初は自然の運行に従った適度な量だけ動物を取ったとしても、最終的には悲惨な結果になるという。欲望が起ると、人間はそれを我慢することができず、害ばかり積み重なって、結局天理も失われてしまう。聖人はこのような人間の愚かさを哀れんだからこそ、欲望の対象となる動物を人間から取り上げなかったのだ。そして万物を保護したり、適切な時候に従うように教えを説き、仁を体得し心を養うことで、なんとか欲望を落ち着かせて生活も安定させているのである。しかし、これはあくまでも仮の手段にすぎず、真に道に順って生きようとするのであれば、殺生を完全に放棄せねばならない。顔延之はこのように説明している。

何承天は中国の伝統的な価値観をほぼ代弁しており、顔延之は伝統的な価値観と聖人の教えを否定せず、しかも仏教の不殺生と並立させようとしている。顔延之の場合、当時存在していた古典や故事に依拠しただけでは、何承天に反論できないので、探究すべきは聖人の本質であるとする論法を用いて、まず聖人の本質と仏教の教えの同一性を指摘した上で、従来の解釈を「方便の教え」として再解釈するという手法を用いている。

万物の中における人間に関する議論は何Ⅱ以下も続行しているが、およそ何Ⅰと顔Ⅰの枠組みを出ることはない。例えば、何承天は聖人の教えを言葉通り解釈するべきではないかという立場から論じ続け、何Ⅲでは先に挙げた顔延之の不殺生に関する見解に対して「將鄙議を難ずるや。將聖人を譏るや」と詰め寄るなどしている。顔延之自身はもと聖人を誹謗するつもりなど全く無いので、顔Ⅲでは報応思想と関連付けて、

自謂えらく、所施の動きを為す毎に、必ず因有り。聖人は従いて之れがために節す。

として、聖人は報応の原理を知っているからこそ殺生などという恐ろしい罪は犯さないうし、人にも勧めないのだと述べた上で、聖人を誹謗したのではないかという何承天の詰問に対しては、

誰の難なるか未だ詳らかならざるは、或いは自ら前報を忘るるならん。

と述べて、誰に対しての批判かを理解できないのは、報応思想を理解していないからではないかと反論している。

殺生や祭祀の是非に関する議論でも報応思想のように幽冥の理が関連してくるようには、一つの事象を説明するには他の事象と関連させないと十分な説明は不可能である。何承天と顔延之の論は当時の知見を尽くしたものであり、両者とも初めから自己の立場を防衛するという狭い見からではなく、それぞれの立場から万物の中における人間のあり方やあるべき姿について、より整合性の取れた認識を追究していたというべきであろう。

おわりに

『達性論』論争は、『白黒論』論争で最大の問題になった「幽冥の理」の探究から新たな展開を見せ、「理」から「性」へと探究の重点を移した。『達性論』では「万物の本性」、「万物と幽冥の理の関係」、「万物の中で生きる人間のあるべき生き方」の三点を問題点として提示し、何承天は『易経』の原理に立脚しながら、「幽冥の理」については不可知論を持ち、仏教の世界観に様々な疑問を投げかけ、顔延之は中国伝統思想と仏教の間に齟齬がないことを論証しつつ、仏教的世界観を擁護した。論争の個別具体的な内容は煩瑣に渡るためここでは再論しない。

何承天と顔延之の論の是非については、テーマが概念を手段とした探究の及ばぬ領域に踏み込んでいるため、客観的に決定できる性質のものではない。論争の歴史的意義について述べると、『達性論』論争は「理」と「性」の関連性という儒仏道三教における重要課題に取り組んだ先駆的な論争である点で注目すべきであろう。

また六朝時代における『達性論』などの議論の形式について述べると、次のことが指摘できるであろう。すなわち仏教は中国に根を下ろすにあたって、中国伝統思想とは総論として矛盾することが許されないため、広範かつ木目細かい検証がなされ、在来思想との違いは深淺の尺度で解釈した上で、それらに比して深いと結論されねばならなかった。このような議論の形式は、一種の宿命として後世まで継承され続けたと言えよう。

このたび考察した『達性論』論争のような仏教の位置づけの確認作業は、それ以後の中国仏教の発展のために重要な作用を果たしたと考えられる。このような宿命的かつ不可避な基礎作業が晋代や南朝宋代に盛んになされたから

こそ、六朝末期に生まれた天台大師智顛や嘉祥大師吉蔵などは求道のエネルギーを仏教思想自体の深化に振り向けられたのである。三教の關係性に関する思索は、中国仏教の独自性を醸成する重要な要素として、更に詳細に説明する必要があると思われる。

註

- (1) 拙論「慧琳撰『白黒論』をめぐる論争について」(『東アジア仏教研究』四、二〇〇六年五月)を参照。
- (2) 大正五二、六九上。
- (3) 何承天と宗炳の論争は直接に『白黒論』の内容を検討しているため、上掲拙論では『白黒論』論争の一環として扱い、『白黒論』論争より派生するが直接的に『白黒論』に言及していない『達性論』をめぐる論争については、本稿で別個に検討課題として取り上げた。
- (4) 『白黒論』に続いて、何承天と宗炳の間でも論争がなされた。何承天は「性」について「夫れ天地の性を明らかにする者は、迂怪に惑うを致さず」(大正五二、二二下)と述べており、『達性論』はこの観点を敷衍したものであろう。宗炳は『易経』説卦伝の「窮理尽性」を引用しており、ここから「理」と「性」を関連付けた上での両概念に対する関心と、理論構築の基礎となる共通認識が確認される。
- (5) 大正五二、二六下。
- (6) 大正五二、二〇上。

- (24) (23) (22) (21) (20) (19) (18) (17) (16) (15) (14) (13) (12) (11) (10) (9) (8) (7)
- 大正五二、二二上。
大正五二、二二上。
大正五二、二七上。
大正五二、二四中。
大正五二、二三中。
大正五二、二二中。
大正五二、二二上。
大正五二、二五中。
大正五二、二四上。
大正五二、二三上。
大正五二、二二下。
大正五二、二二上。
大正五二、二二下、二二上。
大正五二、二二上。
大正五二、二二下。
上掲拙論を参照。
大正五二、二六上。
大正五二、二六上。

- (25) 大正五二、二五中々下。
(26) 大正五二、二五下。
〈キーワード〉 何承天 顔延之 『達性論』 『白黒論』