

## 中国仏教における経済の祖形について

遠藤 祐介

はじめに

中国における仏教と経済の問題については、これまで主に王法の視点から僧官制度などと関連付けて論じられてきた。しかし仏教教団により構築された経済構造の形成も無視できないにもかかわらず、仏法の視点から考察した研究は未だ十分ではない。仏教思想に立脚する経済構造は早くも中国伝来当初から形成され始め、南朝南斉の時代に基本構造が整った様子が確認される。そしてこの構造が各時代に適合した形をとりながら具現化し、近現代にいたるまで持続しているようである。本稿では仏教経済の祖形とでも呼ぶべき構造の形成過程について考察することにした。

仏教の経済構造は救済構造と連動している。伝来当初には罪福を主要な要素とする救済構造が中国に持ち込まれ、これにより一定数の信者を獲得した。信者を引き付け獲得する力を吸引力と表現すると、仏教の吸引力は中国の伝統思想にただちに打ち勝つほど強くはなかった。しかし注目すべきは、罪福の思想は救済構造でありつつ集金力をとめない、経済構造に転化する潜在性を有していた点である。ただし初期段階においては経済構造と呼べるほどには発展しておらず、経済構造の種子が播かれた点に着目しておきたい。

東晋時代以降になると仏教は玄学と結びついて、多くの士大夫の知性と求道心を充足させることで普及するようになった。仏教が中国化し、真に中国人の精神文化に浸透していく起点はまさにここに求められる。この時点での仏教は士大夫を魅了し吸引する力は強いといえるが、無や空という思想を扱い現世の繁栄をさほど重視しない傾向があるため、吸引力強化がすぐさま仏教教団としての集金力強化に結びつくことはなかった。すなわち一部のエリート僧侶が帰依を受けていたが、士大夫の財が仏教教団の拡張や大衆に対する布施のために使われることは直結しなかった。このような士大夫の動きと並行して、東晋時代の記事からは大衆レベルでの俗信的な仏教の流行が確認されるが、本稿では士大夫との関係に重点おき、大衆レベルの動きは伏流水としての存在を確認するのみにとどめておきたい。

初期に見られた集金面での潜在力を有する罪福の思想と、東晋時代以降に士大夫を強く吸引した中国的な仏教教理の展開が、大乘仏教の流行により統合され、強い集金力と吸引力を発揮できる経済構造が形成されたようである。大乘仏教の菩薩道が強調されるようになったことで、知性と求道心の充足のために仏教に引き付けられた士大夫が実践を重視するようになった。この際には利他を標榜しつつも実は罪福の思想が必ずといってよいほど背後に見受けられ、自己の成仏や救済を追求している。こうして仏教教団や大衆に対しても財を放出する動きが強まり、懺悔のために自己の財を提供する動きが顕著になり、罪福の思想と求道の思想が合一し、罪福道の経済構造が誕生したのである。

以上に本稿の概要を提示したが、以下の本論において具体的に検証していきたい。

一 罪福の思想―後漢時代を中心に―

仏教が中国に伝来した時期をはつきりと確定することはできないが、袁宏の『後漢紀』に記される楚王劉英の仏教信仰を一つの目処とし、後漢時代の初期、明帝の時代周辺と考えて大過ない。『後漢紀』卷一〇明帝紀下には、

沙門なる者は、漢に息心という。蓋し意を息めて欲を去り、無為に帰するなり。又以為えらく、人死するも精神は滅びず、随いて復た形を受け、生時の所行善惡に皆報応有り、と。故に貴ぶ所は行善修道なり。以て精神を鍊りて已まず。以て無為に至りて仏と為るを得るなり。仏の身長は一丈六尺、黄金色にして、項中に月光を佩びて変化無方、入らざる所無く、故に能く万物を化通して大いに群生を濟う。

と記され、中国人が仏教を受容した四つの要因が提示されている。すなわち①欲を取り去って理想状態である無為に帰するという涅槃に至る論理、②死んでも精神は不滅であり、生前の善惡に基づいて再び形を受けるという因果応報の論理、③行善修道によって精神を鍛錬するという修行論、④自由自在に変化しあらゆる場所に示現して衆生を救う神異の力である。

無為とは苦しみに満ちた有為の俗塵を離れた理想状態であり、道家によって主唱され、多くの中国人が強く願って求めてきた境地である。伝来当初の仏教は、無為に到るために道家よりも更に有効な教えを示すことを期待されていた。仏教経典には、道家に比べて明確かつ詳細に世界観や具体的な方法論が提示されており、『後漢紀』明帝紀下には特に、

然るに玄微深遠に帰して、得て測り難し。故に王公大人は死生報応の際を覩て、豊然として自失せざるは莫し。とあるように、善因善果、悪因悪果を説く報応思想から強い衝撃を受けたようである。仏教では「罪」と「福」と

いう用語で説明するが、「福」を造る善行や「罪」を悔いる行動によって人間は救われるという救済構造が中国人に驚きをもって受け入れられたのである。この「罪福」の救済構造は仏教儀礼や修行などの実践を要求するので、おのずから財物の布施などの経済行為をとめない、教団と寺院の運営や僧侶の生活を支える重要な経済構造の一面も有することになる。

「罪福」がもつ救済構造と経済構造の二面性は、後漢時代にはささやかながら一部の士大夫階級の間で確認される。まず『後漢書』卷四二光武十王伝所収の、永平八年（六五）に明帝が楚王劉英に与えた言葉に、

楚王は黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚び、絜齋すること三月、神と誓いを為す。何をか嫌い、何をか疑わんや。当に悔吝有るべきや。其れ贖を還し、以て伊蒲塞、桑門の盛饌を助けよ。

とあり、明帝が伊蒲塞（優婆塞、仏教信者）、桑門（沙門）の供養をするように促していることが挙げられる。

当時は伝来したばかりであるため、限られた仏教経典しか中国には存在せず、しかも翻訳は不十分で内容も正しく理解されていなかった。道家の無為を求める教えと理解されればましなほうで、神異にばかり注目される傾向もあった。つまり、無為や無為とほぼ同義に用いられる「道」に対する探究は非常に浅薄な段階に留まっていた。

仏教が中国人の精神文化に対し本格的に影響力を発揮し始めるのは、伝来から二百五十年以上も経過した東晋時代からであり、それ以前はごく一部の中国人を除いて、「道」ではなくもっぱら報応思想を動機として仏教を信仰し、「罪福」に強い関心を抱いていた。

後漢時代末期には笮融という人物が仏教徒となり、盛大な供養をおこなった記事が見られる。『三国志』卷四九、呉書、劉繇太史慈士燮伝に、

乃ち大いに浮囟祠を起こし、銅を以て人を為り、黄金にて身を塗り、衣は錦采を以てし、銅槃を垂らすこと

九重、下に重樓閣道を為り、三千余人を容るべし。悉く仏經を読むを課し、界内及び旁郡の人をして好仏の者有らば聴きて道を受けしむ。復た其の他に役して以て之れを招致せしむ。此れに由りて遠近前後より至る者は五千余人戸。毎に浴仏し、多く酒飯を設け、席を路に布き、数十里を経て、民人の來觀及び就食せるは且に万人になんなんとし、費は巨億を以て計う。

とある。佛像を造り、豪華な装飾を施し、さらに非常に大規模な供養をおこなった様子がうかがわれる。この記事だけを見ると仏教信仰が後漢時代の末期にすでに隆盛を迎えていたかのごとき感を受けるが、この少し前に後漢の桓帝が宮中に黄老、浮屠の祠を設けた記事があるくらいのもので、竿融の供養は突出した事例と見るべきである。

仏教が説く「道」の独自性に依拠するのではなく、「罪福」への関心を主体とした信仰形態を見ると、ある程度の権力を持つ人物を媒介として「罪福」が経済構造として作用を働かせた場合、諸々の財を集める力、すなわち「集金力」を発揮できることが確認される。その一方で、仏教の世界観に共鳴しさえすれば「罪福」を説く報応思想だけでなく驚きをもって受容されるが、仏教の世界観に対して共鳴しなければ、報応思想は中国の知識階層を引き付け、すなわち「吸引力」は極めて弱いといわざるをえない。中国仏教の初期に属する時期における仏教経済をおおづかみに表現すると、「集金力」は強いが「吸引力」が弱い「罪福」による経済と見ることができよう。

## 二 士大夫に対する吸引力―東晋時代を中心に―

中国の伝統思想と密接にからみあいながら、仏教が質的にも量的にも大きく変化し、中国人の精神文化の土壌として根付き始めるのが東晋時代頃である。東晋時代の仏教の傾向を見ると、僧侶が仏教の報応思想を信じ、地獄を

恐れ無為の境地をめざしたことは伝来当初と何ら変わりはない。しかし彼らは後漢の竺融のように盛大な供養会を設けて無為を求めたのではなく、三国魏の何晏や王弼に始まる玄学の流行の延長上に無を探究し、更に無を深化させた概念として仏教の空に着目し、いわゆる清談仏教に熱中していた。

例えば東晋建国の功臣である王導の従兄弟にあたる竺潜は、元帝、明帝、王導、庾亮ら貴顕との交わりが深く、「方外の士」として尊敬を集めた。『梁高僧伝』巻四竺潜伝に、孫綽が竺潜を竹林の七賢の一人に数えられる劉伶に比した記事があるように、思想的なエリートが仏教を取り入れ、俗事に拘泥しない姿勢を高尚だとして評価していた。

竺潜とともにこの時代を代表する僧侶に支遁が挙げられる。『梁高僧伝』巻四支遁伝によれば、支遁も孫綽によって竹林の七賢の一人である向秀に擬えられていたことがわかる。支遁伝には、支遁が多くの貴族たちと「塵外の狎」という高尚な交際をしていたと記されている。玄学に説かれる無や、無とともに愛好された仏教の空の境地を思想的背景として、洗練された言動や立ち居振る舞いをできるかどうか、彼らの教養と品性の高さを誇示する手段となっていた。

『肇論』序文で南朝陳の慧達は東晋時代頃の思潮を「六家七宗あ或り、爰に十二者を延ひく」と述べたうえで、六家七宗あるいは十二者は不完全であるが、僧肇が著した『肇論』には誤りがないと論じている。これに唐の元康が『肇論疏』を作つて注釈を付し、南朝梁の宝唱の『統法論』の説を援用して六家七宗と十二者について説明している。竺潜や支遁らの時代の思想を包括的にまとめ、彼らの議論の雰囲気伝えていく箇所なので参考に供したい。<sup>1</sup>

江南は本より皆、六宗七宗と云う。今、記伝を尋ぬるに、是れ六家七宗なり。梁朝の釈宝唱は統法論一百六十巻を作りて云う。宋の莊嚴寺釈曇濟は六家七宗論を作り、論に六家有り、分ちて七宗と成る。第一本無宗。第二本無異宗。第三即色宗。第四識含宗。第五幻化宗。第六色無宗。第七縁会宗なり。本は六家有り。第一家分かれ

て二宗と為る。故に七宗と成るなり。

十二者と言うは、統法論の文に云う。下定林寺釈僧鏡は実相六家論を作る。先に客の二諦一体を問うを設け、然る後に六家の義を引きて之れに答う。第一家は理実無有を以て空と為す。凡夫は有を謂いて有と為し、空は則ち真諦、有は則ち俗諦とす。第二家は色性は空を以て空と為し、色体是有を有と為す。第三家は離縁無心を以て空と為し、合縁有心を有と為す。第四家は心從縁生を以て空と為し、離縁別有心体を有と為す。第五家は邪見所計心空を以て空と為し、不空因縁所生の心を有と為す。第六家は色色所依の物の実は空なるを空と為し、世流布中の仮名を有と為す。前に六家有り、後に六家有り、合わせて十二家と為すなり。

宝唱は曇濟と僧鏡の説を引いて、空を中心に問題設定した当時の議論を紹介している。中国の貴族階層が仏教に関心を持ち始めた時期において、仏教と経済の関係を直接的に示す資料は希少であるため、彼らの行動範囲と思想内容から想定せざるをえない。

まず当時の貴族たちの行動様式に依拠して考えると、貴族たちが好んで俗界から隔離された環境を作り出し、一部のエリートに属する僧侶を囲む文化グループを形成していたことから、貴族の財産が僧侶ら仏教関係者に移譲されることがあつたにしても、ごく一部の個人に寄進されていたと考えられる。既成の仏教教団がない状況下では、組織に対して財が譲渡されたとは考えにくい。次に内容面から考えてみると、無と空の議論が飽くことなく繰り返されたのであるが、これは個人の認識を高めたり、無や空という凡俗がなかなか達しえない境地に参入するという、はなはだ奥深い宗教的な力を養成するための営為であり、救済の対象は大衆ではなく、あくまでも素養の優れた個人である。

中国の歴史を俯瞰すると、老荘の思想家が個人として崇敬の対象となつたとしても、その思想家が教団を形成し

たり、財を集めることはなかった。東晋時代に近い時代の竹林の七賢たちがあくまでも個人に徹したように、僧侶も仏教に関心を抱く貴族たちも壮麗な寺院を建立して拠点を作り仏教の教線を拡大しようとか、多くの人々を仏教に取り込んで組織化し、仏教による救済を進めようという意識は希薄であつたように見受けられる。道の探究で知識階層を魅了した東晋時代の仏教経済の特徴をまとめると、「吸引力」は強いが、「集金力」は弱かつたといえるであらう。

東晋時代末期の様相を見ると、大乘仏教を鼓吹した鳩摩羅什との対話や念仏で有名な廬山の慧遠が登場し、多くの貴族が帰依した。それまで世俗に対して働きかけが弱かつた僧侶とは違い、慧遠は『沙門不敬王者論』を著して、僧侶は王者に対して敬礼する必要はないという論陣を張れるほど僧侶の地位は向上していた。このような僧侶の地位の変動にともない、仏教の全体的な経済状況に多大な変化が生じたかというところでもないようである。慧遠は僧侶を依然として俗塵から離れた「方外」に位置づけ、声望の高い僧侶は集金力はあつても、俗信に近いレベルの民間の仏教にまで貴族の財が注がれることはなかった。

慧遠の時代の権力者であつた桓玄は仏教の乱れを正すため、戒律を守らなかつたり修行をしない僧侶を還俗させるように命令を下した。桓玄は仏教の荒廃について次のように述べている。<sup>2)</sup>

仏の貴ぶ所は無為なり。慇懃なるは絶欲に在り。而るに比者このひたは陵遲して遂に斯道を失う。京師に其の奢淫を競い、栄観は朝市に紛れ、天府は之れを以て傾置し、名器は之れが為に穢黷あつさる。避役は百里に鍾あつまり、逋逃は寺廟に盈みつ。乃至一県に数千が猥りに屯落を成し、邑には遊食の群を聚め、境には不羈の衆を積む。

これは当然のことながら、知識階級が交友を持ち支援している仏教とは別種のものである。桓玄には仏教信仰自体を攻撃する意図はなく、「唯廬山は道德の居する所なれば、搜簡の例に在らず」というように保護する姿勢も同



時に示している。桓玄は仏教と習合した民間信仰や俗信の悪習を抑えること、ならびに高尚な議論には近寄らず俗信を好む一部の権力者の信仰に警鐘を鳴らしたものと見られ、後漢時代の初期的な仏教の形態の連続性がここに垣間見られたとも見てとれる。

中国仏教はこの段階に次いで、正統な伝統思想を継承する知識階級を引き付けつつ、彼らからも多大な経済的な支援を受ける段階に入ることになる。慧遠の時期に鳩摩羅什が中国に大乘仏教の經典を大量にもたらして翻訳し、弟子たちに大乘仏教の意義を伝えたが、これは教学の発展のみならず、経済面にも一つの転機となったようである。これについては、次節で考察をおこないたい。

三 大乘仏教が仏教経済にもたらした影響―南朝南齊の蕭子良を手がかりに―

知識階層に対する吸引力は弱いが集金力が強い「罪福」の思想及び実践と、集金力は弱い知識階層に対する吸引力が強い「道」の探究が併存している状況が東晋時代には見られた。やがてこの構造が変質し、知識階層による求道的な営為と、罪福に基づく実践が融合し、「罪福道」の構造が誕生することになる。つまり仏教の思想や救済に関心を持つ貴族階層から特定の僧侶に対してのみ財が譲渡されるという形ではなく、政策を通して国家規模の仏教振興に梃入れしたり、必ずしもエリートではない僧侶まで養う大寺院に対して巨万の財を提供する状況が生まれた。本節では最初に唐代初期の道宣が「罪福道」の構造を明示し、唐代にはこの構造が完成していたことを確認し、次いでこの構造の誕生がどこまでさかのぼりうるかを探ることとしたい。

## ① 罪福道の構造

南山律宗の祖、道宣は『統高僧伝』という伝記を著し、また『広弘明集』を編纂して項目別に仏教の軌跡をまとめ、歴史家としての一面も有する。これらの書は僧侶が著したもののだけに護教的な傾向があることは否めないが、時代の変遷をたどり現象としての仏教の様相を客観的に見る道宣の視点が存在することも軽視できない。

『広弘明集』巻二八には、福を造ることの意義と福を造ってきた先人の事跡を記録した啓福篇が収められ、啓福篇序文に「罪福道」の構造の定義が記されている。この定義について順を追って見ていきたい。<sup>3)</sup>

福とは何ぞや。所謂衆受を感じて以て形を安んじ、歡娛を取りて以て性を悦ばすなり。然れば則ち法王は法を立て周く識心を統ぶ。三界の牢獄は三科にて検定す。一は罪、二は福、三は道なり。罪は則ち三毒の結ぶ所なり。業を繋いで鬼王に属す。其の相状を論ずるは、後篇に備さに列す。

まずは三界について罪福道の三つの概念で説明できることを提示する。現象世界は報応思想の罪福によつて居場所が決定されることを述べ、三界を超越するものとして道を挙げている。

福は則ち四弘の成す所なり。我は固より天主に属す。道は則ち虚通無滞なり。行に抛りて明昧無からず。味なれば則ち乗は小大に分かれ、智は信法に渉る。明なれば則ち理性に特達し、有空を高超す。斯道の昌明なるは別に顕す所の如し。

次いで福は菩薩の初発心の時に発せられる四弘誓願のなすものであると規定され、以下に大乘仏教の文脈で語られてゆく。道は明らかであれば有空を超越するが、暗ければ大小乗の教えの違いが生じることになると述べる。道宣が大乘に立脚していることは言うまでもない。

今、福なる者を論ずれば、恭敬を初めと為す。悲なれば則ち苦趣の艱辛を哀しみ、拔済して出離するを思ふ。

敬なれば則ち仏法の遇い難きを識り、信仰を弘め神に登る。縁境は乃ち事情に渉る。理に抛らば惟れ心を本と為す。故に虚懐が繋からざれば則ち其の福は自他に廻らず。倒想が未だ移らざれば則ち業有を作りて事に乘る。故に綿古歴今、相従いて息まず。王者は形有の非我を識りて、住持を塔寺に興し、余あれば則ち不足に因りて、多く施を行じて以て周給す。是れ、有の為に業を造るは未だ超升と曰わず、多くは起過に由りて重ねて生死を増すを知ればなり。

現象における善業として福をなすことは勧めるのだが、虚懐であり道に合致しなければ本當の福にはならず、現象面での善行は悟りとは異なると釘を刺している。王者が塔寺を建立したり大規模な布施を挙行するということさえも、道にならなっているという点をクリアーしなければ不十分であると断じ、あくまでも仏法の世界観に沿って論を進めている。

故に云う、有の為に罪を造らば、一向に須く捨つべし。有の為に福を起さば、行ずると雖も著せず。斯の意に由りて位を致して両分を行ず。滞れば則ち生を増す。捨つれば則ち道を増す。道は逆に抛りて流れ、凡を出て聖に入る。福なれば則ち生に順いて倒結業を興すことあり。故に啓福は本より賢明を擬歴するなり。

最後に生に執着することを戒め、誤った考えのもとにおこなえば、福を造ったつもりがかえって倒結業を造ることにもなると警告し、ただ表面的に善行をおこなえばいいものではないことを重ねて述べている。

仏教は皇帝や貴族らに苦から逃れる道を示唆し、道を求める行為と罪福の実践が融合した結果、皇帝や貴族らが多大な財を寺院や僧侶に譲渡する契機を持つことになった。唐代初期の道宣はこのような「罪福道」の構造を報告しているのである。ただし表向きは大乗仏教の利他行であつても、実際は皇帝や貴族らのほとんどは自己の成仏や救済を第一義的に願つており、それゆえに多大な寄進が実現していると見るべきであろう。

『広弘明集』巻二八には福について叙述した啓福篇とともに、罪について取り上げた悔罪篇がある。ここで悔罪篇序文についても見ておきたい。<sup>4</sup>

夫れ福は富饒と曰い、罪は摧折と称す。富まば則ち近くは四趣に生じ、厚報榮録は目前に満つ。遠きは則ち三聖なり。勝相資用は群有に豊かなり。罪に至りては此の殊途に返る。良に沈重の貪瞋に由りて能く果を獲て苦楚に登る。所以に罪業は綿亘として劣は聖凡を歴す。凡は惟れ罪聚なれば討論するに足らず。綸網正行、事は小学に該そまわる。致使は斯の二果を須いて尚、怒癡に弊す。羅漢は漏尽するも猶、碎体に遭う。是れ無始の故業の分段に逐いて追徴するを知るなり。有為の積障は変易を望んで迴首す。古自り正聖の開諭は滋々彰らかなり。時に四惑と三三九品の随念をして樸を翦らしめんと欲するを張る。豈縦はなつに燎原を以てするや。然れば煩惱増繁を以てせば禁制し難し。勃ち起こらば忽ち早樹の根基を忘る。過結已に成らば追悔は已む無し。ここでは、罪や苦しみは貪瞋癡の三毒によって発生し、罪を造つてしまえば必ず小さくなくてはならないことを述べている。

但し諸仏の大慈善権方便を以て往咎を啓疎し精靈を導引することあり。因りて悔罪の儀を立て、布くに自新の道を以てす。既往は復し難し。覆水の喩えは知る可し。来過は救い易し。捕沔の方は須く列すべし。遂に普賢葉王の侶は衢を分かちて斯塵に広む。道安慧遠の儔は駕に命じて茲の術を行す。

罪をなくす方法として悔罪の儀があり、これは諸仏の大慈善権方便に基づくもので、普賢菩薩らが人の世に広め、先駆者として東晋の道安や慧遠がこれを実践していたと述べている。ここでも大乘仏教の思想が底流にあることが確認される。

さて仏教における経済構造という観点から見た場合、「罪福」と「道」はもともとは緊密な関係にあるとはいえ

なかったが、道宣の時代になると「罪福道」という一体化した構造を構成するに至っている。この変化について考察する際に、啓福篇と悔罪篇の記述は有効な示唆を与えてくれるものと考えられる。東晋時代の仏教と道宣の時代の仏教の最大の違いは、大乘仏教の浸透度の相違である。東晋時代における玄学と調和して展開した仏教から、利他を説きつつ現象も捨てない大乘仏教へと道の内容が変質するのにもない、罪福と道が呼応して連動する「罪福道」の構造が誕生したと見ることはできるのではなからうか。

## ②南朝南斉の竟陵王蕭子良以降の罪福道

前項では唐の道宣の時代に「罪福道」の経済構造が確立されていた点について確認した。本項では「罪福道」の経済構造の起源が果たして道宣の時代からどこまでさかのぼりうるかを考察したい。前項に引用した『広弘明集』巻二八悔罪篇序文に続けて、次のような記載がある。

侯王宰伯咸宗科を仰ぐに至りて、清信士女は誠約を虧くる無し。昔、南斉の司徒竟陵王は布薩法淨行儀を制す。其の類は備詳にして、別に顕す所の如し。今は紙墨の繁し易きを以て、略して数四を列す。悔過を開明するの宗は焉こに轄す。

前項では悔罪の先駆者として東晋の道安と慧遠が挙げられていたが、彼らの時代は大乘仏教の浸透が不十分な時代であり、「罪福道」の構造が確立しているとはいえない。ここで道宣が述べている南斉の司徒竟陵王とは蕭子良のことで、仏教を篤く信仰し教義にも精通した人物として名高い。蕭子良は文化人のグループを主宰しており、そのメンバーの一人に蕭衍、すなわち梁の武帝も加わっていた。梁の武帝は『注解大品序』（『出三藏記集』所収）を著し、『般若経』について七日間も講義をした記録が『南史』巻七に見えるほど仏教の教義に精通した人物である。

また『広弘明集』巻一九にも梁の簡文帝が武帝に講經を請うた『請梁祖講金字波若啓』も残されている。

武帝の事跡でもっとも有名なのは、皇帝の位を放棄して三宝の奴となる捨身を何度も実施したことであろう。武帝は寺で捨身をし、群臣は巨万の財を寺に納めて武帝の身を贖った。武帝の活動内容から見て、この時期に「罪福道」の経済構造が意識化されていたとしても不思議ではないが、武帝の著作はその構造を明示しておらず、後世の著作も構造の存在を指摘していないので断定は控えねばならない。

しかし武帝のいわば先輩にあたる蕭子良に視点を移すと、武帝の行動も「罪福道」の経済構造で解釈が可能になるようである。道宣は悔罪篇で蕭子良が「布薩法淨行儀」を制したことをもって悔罪の儀が整ったと指摘しており、道宣は『広弘明集』巻二七に蕭子良が著した「布薩法淨行儀」すなわち『淨住子淨行法門』を収めており、「罪福道」の構造もこの時期にさかのぼれると考えていたと想定される。

『広弘明集』巻二七『淨住子淨行法門』に在家懷善門という項目が設けられ、ここには在家がとるべき行動が記されている。

今、窮苦の地に在り、憂厄に繫縛せられ、艱辛は纏累し、諸苦悩を備う。三宝に親しまず、正法に近づかず、闇障に窮迷し、劇苦の内にある。而るに能く一日一夜、清禁を所持し、六時に行道し兼ねて六齋を修し、年に三長齋するあり。或いは一戒二戒三戒乃至五戒八戒十戒を持するあり。菜蔬節味し、身口意を檢し、また妻子内外眷属を率いて、迴向崇善し菩提の因を建てる。或いは父母の供と妻子の分を撤し、財貨衣服甘珍肴果は其の所有を窮めて敬供精潔し、合室は宮奉し晨昏に翹注す。或いは疾患危急、縣官牢獄、或いは親族崩亡、祈福魂路、或いは生善滅罪の為に始めて信心を発して、沙門を崇仰す。聖に在りては別無し。其れに由りて仏の正教に随順するが故に。

ここに記されるように、蕭子良は定期的に齋を修し、「妻子内外眷属を率いて」一族郎党で仏教儀礼に参加していたであろうし、他者にも勧めていたであろう。また盛んに布施をして「祈福魂路」「生善滅罪」をし「其れに由りて仏の正教に随順する」ように心がけてもいたであろう。これはまさに「罪福道」の経済構造に合致する。

さらに善行の具体的な内容と規模については、『浄住子浄行法門』随喜万善門に詳しく述べられている。

僧に飯さしめ法衣を施し、煩惱垢を浴除し、諸々の貧窮、飢寒窮塞せる者を救摂す。疾病艱危の苦あらば、薬を施す悲憐の業あり。是くの如き等の功德は、我は今悉く随喜す。路を眩げ好井を作り、橋船にて人物を度し、園林地花果は仏に施し並びに僧に供す。渴乏あらば熱悩を除く。其の福は実に無量なり。是くの如き等の功德は、我は今悉く随喜す。経を造り法教を流し、燃灯して慧明を発し、習誦及び転読して、諸義趣を決了す。若し復た人の為に説かば、歡喜心を倍增す。是くの如き等の功德は、我は今悉く随喜す。諸塔廟、堂殿及び宝刹、彩画及び木像を建立す。金銀銅石等にて諸相好を伝写し、法身を顕示す。是くの如き等の功德は、我は今悉く随喜す。若しくは僧坊、床帳及び臥具を造り、彼の息心なる者をして意を禪林に安んぜしめ、苦空門に出入し、寂滅觀を次第せしむ。是くの如き等の功德は、我は今悉く随喜す。

衣食や薬の布施に始まり、多大な財を費やして庭園や寺院を造営することを勧めている。また經典の書写や読誦、仏像を造つて法身を知るよすがとしたり、僧侶が禅をおこなうのに適した環境を提供することも述べ、求道と関連する内容も述べている。

『浄住子浄行法門』では在家懐善門や随喜万善門に見えるような世間での善行を勧めているだけでなく、道の希求がその基底にあることは見逃せない。例えば出家順善門、出家懐道門などの項目を立て、求道の重要性を述べ、出三界外樂門の冒頭で、<sup>7</sup>

仏世尊は説けり。三界世間は総べて是れ苦聚なり。惟一苦のみに非ず。又是れ無常無我不浄なり。終に空に帰す。世の外に出ずれば則ち常楽我浄有りて八自在を具す。

と常楽我浄を説く『涅槃経』の思想に言及しており、大乘仏教の文脈において道を求める立場がすべての叙述の根底にあることがうかがわれる。このように蕭子良の時代には「罪福道」の経済構造が実際に作用していたと見るべきであろう。

以上に蕭子良と「罪福道」の経済構造について見てきたが、これは梁の武帝を経て陳の皇帝たちにも受け継がれていったようである。皇帝や貴族の仏教に対する経済行為はおもに布施という行為を通しておこなわれる。布施の最たるものが捨身である。『南史』巻七に、

（中大通元年九月）癸巳、同泰寺に幸し、四部無遮大会を設く。上は御服を釈き、法衣を披はり、清浄大捨を行じ、便省を以て房と為し、素牀瓦器、小車に乗り、私人が執役す。甲午、講堂法坐に升り、四部大衆の為に涅槃経題を開く。癸卯、群臣は錢一億万を以て皇帝菩薩大捨を奉贖し、僧衆は黙許す。乙巳、百辟は寺の東門に詣りいたり奉表し、宸極に還臨するを請い、三たび請うて乃ち許す。帝の三たびの答書は、前後並びに頓首と称す。とあり、中大通元年（五二九）九月に梁の武帝が捨身をおこなった記録がある。梁の武帝は無遮大会を開いて大規模な布施を実施し、清浄大捨と称する捨身をおこなった。武帝の身を贖うために群臣は一億万錢を寺に納めたという。ここでは武帝は皇帝菩薩と記され、大乘仏教の菩薩として行を実践していたことを示している。

武帝が著した『金剛般若懺文』や『摩訶般若懺文』（いずれも『広弘明集』巻二八所収）などは現存しているが、捨身の際の懺文は見られない。しかし『広弘明集』巻二八に、梁の次の王朝である陳の文帝の『無礙会捨身懺文』があるため、これを読むことで捨身における「罪福道」の経済構造を見て取ることができる。



聖人は己を罪するの説を揚ぐ。故に身を亡じて物を濟う。仁者の恒心は己を克して人を利す。君子の常德なり。況や菩薩大士は法本行処、応に三界に赴き四生を摂受し、無量の四心を運らし、平等の六度を修すべし。

表題に「懺文」とあるように、悔罪を動機として文帝が捨身をおこなったことがわかる。ここでは、儒家に説かれる君子ですら自己の罪を反省し、自己犠牲をいとわず大衆を救おうとするのであるから、ましてや菩薩は三界のすべての衆生を四無量心と六波羅蜜をもつて救済すべきである、と述べられている。道や悟りの彼岸をめざすための実践は悔罪のための実践と同義である。捨身にともない多くの物品を喜捨する方法は、啓福篇に見られた福を造る方法と同じである。福を造ることも罪をなくすことも喜捨という経済行為によることは同様であり、「罪福道」の経済構造をここに見出すことができる。参考までに、『無礙会捨身懺文』に列挙される喜捨の内容を引用する。

弟子自身及び乘輿法服、五服纓輅六冕龍章、玉几玄裘金輪紺馬、珠交瓔珞宝飾莊嚴、給用の資待するところ、生平の玩好するところは並びに檀那たんなして咸みな三宝に施す。

世俗の秩序である王法をおさえ、「罪福道」の経済構造は皇帝の身体さえも差し出させた。仏法と王法の相克という視点は従来の研究でも盛んに用いられてきたが、この文脈で言えば、仏法側で作られた「罪福道」の経済構造はついに王法の経済構造を凌駕するに到ったことになる。「罪福道」の経済構造の持つ潜在力が最大限発揮されると、かくも極端な事例を歴史に刻むことになるのである。

### ③南朝と北朝の特徴

道宣は「罪福道」の構造について、南齊の竟陵王蕭子良に由来する点を指摘しているだけで北朝には直接的な言及をしていない。北朝は漢民族ではなく鮮卑族などの異民族が支配する王朝で、皇帝や貴族のあいだでの仏教に対

する関心の持ち方が南朝とはやや異なる。北朝にも多くの漢民族が官吏として仕え、北魏の孝文帝の漢化政策の影響もあるため、南朝と同様の傾向も見られるが、南朝と同じ展開をしたとする断定は控えねばならない。

『魏書』卷一一四 積老志所収の延興二年（四七二）に出された北魏孝文帝の詔に、

内外の人は福業を興建するに凶寺を造立し、高敞頭博なれば亦以て至教を輝隆するに足るとす。然して無知の徒は各々相高尚なりとし、貧富は相競い、財産を費竭し、務めて高広を存し、昆蟲含生の類を傷殺す。苟に能く精致にし累土聚沙して福鐘朽ちずとし、建てて福の因と為さんと欲するも、未だ傷生の業を知らず。朕は民の父母為れば、慈養は是れ務めなり。今自ら一切之れを断す。

とあり、福を造るために貧富を問わず多くの人々が寺院建立などに熱心になっていたことに懸念を表明している。そして財産の浪費や生類の殺生をなくすために、寺院建立などを禁じる勅令を出した。孝文帝は寺院を建立したり齋会を設けたりしたが、過剰に仏教に傾倒する風潮をいましめることも忘れなかった。

蕭子良は南朝宋の大明四年（四六〇）に生まれ、南齊の隆昌元年（四九四）に没している。孝文帝によるこの詔は蕭子良の少年期に出されたものである。想定される可能性の第一は、南朝も北朝もほぼ同時期に「罪福道」の経済構造が形成されつつあり、孝文帝も仏教の世界観に同調して、この経済構造に沿って寺院の建立などをしていったという見方、第二は、鮮卑族王朝の治世下では漢民族と違って「罪福」のみでも貴族を吸引する力が強く、「罪福」の経済構造とみるべきだとする見方である。現存資料を見るかぎりでは、二つの可能性のいずれが妥当であるか判断しがたく、現時点では断定を控えたい。

制度面を見ると北朝は南朝と違って僧官制度が発達し、仏教の経済も王朝が管理をしていた。『魏書』卷一一四 積老志に、文成帝の時代の僧官制度が記されている。

和平の初め、師賢卒す。曇曜は之れに代わり、更に沙門統と名づく。(中略)曇曜奏す、平齊戸及び諸民に、能く歳に穀六十斛を輸して僧曹に入れる者有らば、即ち僧祇戸と為し、粟は僧祇粟と為す。儉歳に至らば、飢民に賑給す。又民の重罪を犯せるもの及び官奴を以て仏凶戸と為し、以て諸寺の掃洒に供し、歳に営田輸粟を兼ねるを請う。高宗並びに之れを許す。是に於いて僧祇戸、粟及び寺戸は州鎮に徧あまねし。

北朝の皇帝の立場や朝廷の施策は、道を求める立場よりも皇帝如来を頂点とした王法支配の論理に立脚した解釈が強いため、仮に南朝と同様に「罪福道」の経済構造が形成され仏教側からこれの実現が志向されたとしても、僧官制度に抑えられて、論理先行の形骸化した経済構造になっていた可能性が高いように思われる。

おわりに

最後に、罪福道の構造の後世に至る連続性について一言しておきたい。まず最初に隋による南北朝の統一と、隋から唐にかけての罪福道の構造について述べることにしよう。

『広弘明集』で「罪福道」の構造を提示した道宣は隋の開皇一六年(五九六)から唐の乾封二年(六六七)まで生存した人物であり、道宣にとって最も考察しやすいのが隋唐時代の仏教経済構造である。それゆえ、南北朝統一後の経済構造とはまさに罪福道の構造であったと想定しても大過ないであろう。

道宣は『統高僧伝』という伝記も著しており、『統高僧伝』巻二九に興福篇を立て、福業を造ることに秀でた僧侶の伝記を収めている。興福篇に記される僧侶の事績とは、寺院の建立や再建、仏像製作、齋会の実施などであり、前節で取り上げた梁の武帝や陳の文帝の行動に類似するものである。これらの福を興す行動は罪福道の構造、すな

わち救済構造と経済構造を兼ねる枠組みの中でなされた行為である。

興福篇とは実は『統高僧伝』に始まる項目ではない。梁の慧皎の手になる『梁高僧伝』では卷一三に興福篇が設けられ、道宣は慧皎の章立てを継承しているとも言える。『梁高僧伝』に記される僧侶の事績は、『統高僧伝』と同様に寺院の建立や再建、仏像製作、齋会の実施などである。慧皎は蕭子良の活躍した時代より後の人物であり、彼の生きた時代とはまさに梁の武帝の捨身などが盛んにおこなわれていた時期である。慧皎が興福篇を立てる必要性を認めたのは、罪福道の救済構造とともに、現世に華やかな繁栄をもたらす経済構造の一面を見出していた可能性も考慮せねばならない。

僧侶の伝記に興福篇を立てることは後世にも引き継がれ、北宋の贊寧等撰『宋高僧伝』、明の明河撰『補統高僧伝』、中華民国の諭謙撰『新統高僧伝』に至るまで興福篇を立て続けている。興福篇を立てていないものに明の如惺撰『大明高僧伝』があるが、その他の伝記に興福篇が存在することは、一般的には興福の重要性が中華民国に至るまで一貫して認識されていたことを物語っている。

『宋高僧伝』、『補統高僧伝』、『新統高僧伝』に記される興福の内容は、圧倒的に寺院建立や再興である。寺院は仏教教線拡大の拠点であり、興福篇に寺院建立や再興をした僧侶の事績を記す動機は目に見える形での仏教興隆に貢献した点を賞揚しているのであるが、中国仏教独自の思想体系が発展し、その裏付けなしには財力を有する知識人をひきつけることができなかつた点を考慮すると、興福という行動の背後には「罪福」のみならず「道」の追究をも包含した罪福道の経済構造を想定するのが妥当であると思われる。それゆえに、『広弘明集』を手がかりに考察を進めた罪福道の経済構造は、時の政権の政策如何によつてその作用に消長が見られるものの、中国仏教経済における祖形として民国時代まで息長く存在し続けていたと言えるのではなからうか。更に言えば、仏教信仰がかつ

ての盛時ほどではなくとも存続している現代中国においても、罪福道の構造を見出すことができるのかもしれない。

註

1 大正四五、一六三上〜中。

2 『桓玄輔政欲沙汰衆僧与僚屬教』（大正五二、八三上）

3 大正五二、三二一中〜下。

4 大正五二、三三〇中。

5 大正五二、三二二中。

6 大正五二、三二〇中。

7 大正五二、三二三上。

8 大正五二、三三五上。

9 『魏書』卷一一四釈老志に「初め、法果毎に言う、太祖は明叡にして道を好む、即ち当今の如来なり、沙門は宜しく<sup>まさ</sup>応に礼を尽くすべし、と。遂に常に拜を致す。人に謂いて曰く、能く道を<sup>まさ</sup>鴻んにする者は人主なり、我は天子を拜するに非ず、乃ち是れ<sup>まさ</sup>仏を礼するのみ、と」とあり、法果が北魏の初代皇帝の道武帝を礼拝したように、仏教は皇帝による統治のツールの一つになっていた側面がある。

〈キーワード〉 罪福道 蕭子良 梁の武帝 道宣 浄住子浄行法門

