

説話・願文にみる思想と信仰の総合的研究

田 中 徳 定

はじめに

古代日本において、人びとの生活は、信仰と深く関わるものであった。古代日本人の生活思想は、種々の祭祀や宗教儀礼のうえに現れているとみることができる。宗教儀礼および儀礼にともなって説話が語られていることも多く、そのような説話には古代の人々の信仰や思想が埋め込まれている。信仰に基づいて行われたさまざまな儀礼と説話を読み解くことを通して、日本人の思想や心性を明らかにすることが可能であろう。

仏教の法会儀礼においては、祭祀執行者（僧）によって、法会の趣旨を記した表白や、法会を行う主催者（施主）の願意を記した願文が読みあげられ、また、法会の主催者（施主）を讃える説法が行われた。表白・願文は文飾を凝らして作られ、説法には譬喩因縁が引用されて語られた。法会におけるこのような言語行為は、決められた次第に則って行われ、宗教的意味合いを強く帯びるものであった。祭祀執行者（僧）を通して、これらの文言が読みあげられ語られたことは、その場に参集した施主を始めとする聴衆のみを対象としたものではなく、法会の場に招ぜられた仏あるいは霊にも捧げられたものであると考えることができる。そこで、法会の表白・願文および説法という唱導を通して、そこにはどのような信仰や思想が込められているのか、日本人の信仰と精神の様相を考察していく。

一、仏教法会と中世唱導資料

日々の生活の中で、人びとが否応なく宗教を強く意識する場面の一つとして、葬送儀礼と祖先祭祀をあげることができよう。奈良時代以降、葬送儀礼と祖先祭祀は一般的に仏教儀礼として行われた。その追善供養法会において作成された、表白、願文および説法に用いられた説話の手控えは、唱導資料として現存しているが、特に中世の唱導資料は、日本各地の寺院や文庫に多く蔵されており、現在、次々と翻刻紹介されている。

日本の唱導は、澄憲（1126－1203）の登場によって、澄憲からその子聖覚へと続く安居院流が形成されるにおよび、唱導の法則が整えられ、唱導資料が多く残されるようになった。安居院以前の唱導については、断片的な資料からしか、その実態を知ることができないという実情により、唱導の実態について知るためには、安居院の唱導資料が大きな手がかりとなる。その安居院唱導資料が、もっとも纏まった形で公開されているのが、神奈川県立金沢文庫蔵の安居院関係唱導資料を翻刻紹介した『安居院唱導集』上巻（角川書店、1972年）である。当該書には、『言泉集』『転法輪鈔』『鳳光抄』『讃仏乗鈔』が収められ、安居院の唱導の一端を窺うことができる。

『安居院唱導集』は、残念ながら上巻のみの刊行であって、下巻は刊行されないままであるが、幸いなことに、小峯和明氏・山崎誠氏・

阿部泰郎氏によって、その後、多くの安居院唱導資料が紹介されている³¹⁾。また、真福寺に蔵されている安居院唱導資料が『真福寺善本叢刊』中に収められて刊行されている³²⁾。さらに、畑中栄氏によって、『澄憲作文大体』『類句抄』が古典文庫から、翻刻紹介されている。

また、村山修一氏によって紹介された『普通唱導集』³³⁾、安居院の唱導に用いられたであろう秀句を類従して編まれたと考えられている『金玉要集』³⁴⁾も、安居院を中心とした中世の唱導を考えるうえで重要な資料である。

なお、金沢文庫に蔵される唱導資料には、安居院以外の唱導資料も多く蔵されており、大きな意義を持つ。納富常天氏によって翻刻・紹介された湛容の唱導資料は、安居院の流れを汲まない唱導資料であり、実際の法会において用いられた唱導資料である点で重要である³⁵⁾。

二、中世唱導資料にみる孝思想

これらの唱導資料に拠りながら、中世の追善供養法会における唱導を通して、日本人の祖先祭祀に関わる思想や信仰を考察していく。安居院の祖、澄憲による表白の規範文例集である『澄憲作文集』の「第三十三 父母報恩」には、亡親追善供養表白の規範文例が収められている。この表白からは、平安時代後期の追善供養法会の趣旨およびその背後にある思想をうかがうことができる。

夫尋^ス親恩徳^ヲ者^ハ慈父提背^ノ恩^ヲ 白雲千重^ノ之峯^ヲミ^テ高^ク 悲母養育^ノ徳^ヲ 蒼波万里^ノ之海^ヲミ^テ深^ク 手櫛^ヲ入^リ于頭^ニ 面書^ヲ刷^リ故^ノ髮^ヲ 脈^ヲ〔腕イ〕毎^ニ頂^ニ 其^ノ厚恩^ヲ 垢^ヲ磨湯^ヲ 沐^ヲ膚^ヲ推^シサスル 依^リ之足^ヲ爪^ヲマテモ浴

其^ノ徳水^ヲ 費^シ乳味^ヲ 百八十斛 苦^シ胎内^ニ 二百余日^ヲ 世^ニ儀^ヲ〔義カ〕 酬^ハ彼^ノ恩言^ヲ 習^フ之^ヲ 身^ヲ能^ハ〔態カ〕 業^ヲ 依^リ彼教訓^ヲ 学^ブ之^ヲ 鏤^シ骨^ニ銘^ス脱^ス 〔肌カ〕 摩頂^ヲ養育^ノ徳復^シ如此 故^ニ劫^ノ石^ノ 度々ヒスラクトモ 豈^ニ可^ク報^ス 彼暫時時恩^ヲ 乎 夫孝養^ノ道^ヲ 遙^シ訪^ヒ後世^ヲ 祈^フ菩提^ヲ是^レ真^ニ孝養^也 所以^ニ丁蘭刻^ス木^ヲ 為^ス後世^ノ 無^ク益^モ 伯慇^ノ〔瑜カ〕 カ泣^キ 杖^ヲ不^レ代^フ 閻魔^ノ庁^ニ 黄香^ノ扇^ヲ枕^ヲ 木^ヲ云^フ解脫清冷^ノ風^ヲ 劉殷^ノ蔬^ヲ 荷^ヲ何^ノ法喜憐憫^ノ味ナルヘシ 周^ノ文王^ノ一夜^ニ 三^ニ起^リ問^フ其寢^ヲ 生死長夜^ヲ難^ク訪^ヒ 唐^ノ高祖^ノ五日^ニ 朝^シ大公^ノ 出離^ノ要道^ヲ 不^レ行^フ 夫報恩^ノ志^ヲ至^ニ切^ニ 応^シ時^ニ 必^ズ有^リ感^應 故^ニ孝終^云 孝^ノ之^ノ至^ニ通^ス 於^ニ明神^ニ 光^ヲ 四海^ニ 忘^レ〔亡カ〕所^ヲ弗^レ賢^也 所以^ニ王祥^ノ孝順^ノ 砌^ニ赤鯉^ヲ踊^ス 氷^ノ上^ニ 孟宗^ノ至^ニ孝^ニ 処^ニ紫笋^ヲ生^リ雪^ノ中^ニ 元律^ヲ涕泣^シ 涙^ヲ松栢^ノ色^ヲ 李広^ノ至^ニ孝^ニ 矢サキハ徹^ス閭中^ノ 巖^ニ 翁子^ノ慟哭^シ 開^キ盲目^ノ 眼精^ヲ 燕丹^ノ悲泣^シ 得^テ馬烏^ノ靈異^ヲ 夫知恩^ノ 報^ス恩^ヲ 其徳還^リ加^ヘ身^ニ 所以^ニ唐^ノ上^ノ虞舜^ノ好^シ至^ニ孝^ニ 賜^リ堯帝^ノ禪^ヲ 我朝^ノ 継統^ヲ專^ニ孝順^ノ 得^テ群臣^ノ迎^フ 陽公担^リ 水^ヲ 天神^ノ与^リ壁^ヲ 郭巨埋^ス 精靈^ヲ授^ケ金^ヲ 陸統^ノ〔續カ〕 隨^ニ植^カ 橋^ヲ 留名^ヲ於^ニ万代^ニ 薩^ノ〔薛カ〕 位^ヲ掃^ス門^ヲ 布^シ徳^ヲ 於^ニ千古^ニ

（大曾根章介『澄憲作文集』、『中世文学の研究』、東京大学出版会、1972年。

『大曾根章介 日本漢文学論集』第二集〈汲古書院、1998年〉所収）

まず親の恩が讃えられ、その恩に報いる真の孝養は後世の菩提を祈ることであると述べる。孝子伝の丁蘭・伯瑜・黄香・劉殷、また、

周の文王、唐の高祖の孝行を引き合いにしながらは、亡親の後世を救う追善供養が、これらの孝子たちに勝る孝養であることを説く。また、孝養の志には必ず冥界からの感応があるとして、その根拠となる文言を『孝経』『応感章』から引用し、その具体例として王祥・孟宗・元律・李広・翁子・燕丹の故事をあげる。さらに、親への報恩の孝行は、身に徳を加えることでもあるとして、虞舜、継体天皇、陽公、郭巨、陸績、薛苞の故事を語るのである。

この表白が、亡親追善供養法会表白の規範文例であることを踏まえて、亡親追善供養法会の趣旨を理解するならば、亡親追善供養法会とは、親の後世を祈り親への真の孝行を行うことであった。同時に、冥界の親から冥助の約束を得、子孫が現世での利益を得る行いであった。

また、表白が、施主の行為を讃えるため、孝子伝などの孝子説話を多用して文飾を施し、追善供養の功德を説くための権威となる「本文」として『孝経』を引用していることから、亡親追善供養の思想基盤に、儒教の孝思想が大きな影響を与えていたと考えることができる。

安居院を始めとする中世唱導資料をみていくと、亡親追善表白・願文の施主を讃える表現には、必ずといってよいほど、孝子説話が引かれている。『言泉集』『普通唱導集』『湛齋の唱導資料』等、中世唱導資料には、孝子伝や經典などから、多く孝子説話が抜き書きあるいは要約されて収載されているが、これは、亡親追善供養法会における表白・願文作成、および説法における手控えであったと考えられる。日本において、『孝子伝』が書写され、また、孝子説話を多く含む説話集『注好選』が寺院で編まれ、孝子説話のみを収めた

『孝行集』が編まれたことも^(註6)、亡親追善供養法会における唱導に備えるためであったと考えられるのである。

また、『言泉集』四帖之二「亡父／嚴親秀句」に納める願文には、孝行を説く聖人として釈尊とともに孔子の名があげられている。このことから、仏教儀礼である追善供養は、本来儒教の根本思想である孝思想を基盤とするものであると理解されていたことをうかがうことができる。以上のように、中世唱導資料からは、儒教が仏教と融合しつつも、儒教は儒教として明確に意識されながら生活思想に浸透していた様相をうかがうことができる。日本においては、追善供養儀礼は奈良時代から仏教儀礼として行われていたことを考えると、中世唱導資料からうかがわれるような、中世日本人の信仰および思想の実態を理解するためには、まず、古代日本において、儒教の孝思想がどのように人びとに理解され、受容されていたのかを確認する必要がある。

三、古代日本における儒教受容に関する従来の研究

従来の思想研究においては、古代日本において、儒教は日本の生活思想にほとんど影響を及ぼさなかったと考えられている。このように一般的に理解されていることには、津田左右吉氏の論による影響が大きいと思われる。氏は、『文学に現はれたる国民思想の研究 貴族文学の時代』（東京洛陽堂、1916年。津田左右吉全集第四巻く岩波書店、1964年）所収において、平安朝には、儒教は書物によって学ばれたものの、それは漢文や漢詩文を作る際の知識を得るために過ぎないのであって、現実の政治上に儒教の政治思想が影響を及ぼしたこともなく、また文学においても儒教思想は現れていないと述べている。氏は、

『儒家の実践道徳』（岩波全書、1938年。津田左右吉全集第十八巻〈1966年〉所収）においても、「儒家の道徳教は、古往今来、曾て我が国民の道徳生活を支配したことが無かつたのである」として、儒教は、古代中国の家族制度や社会組織や政治形態を基盤として形成され、古代中国の社会制度や生活を維持するために説かれた教えであることを理由に、「全く家族制度を異にし社会組織を異にし政治形態を異にし、要するに生活を異にしてゐた我が国民の間に行はれたはずが無いのである」と論じたのである。

津田氏のこの論については、尾藤正英氏が、「やや極端な断定的な表現ではあるが」、「ほぼ歴史上における儒教受容の実態を正確に表現したものであるように思われる」⁽⁴⁷⁾として、ほぼ全面的に賛同の意を表明している。また、井上光貞氏も、同趣旨の論が述べられている津田氏『支那思想と日本』（岩波書店、1938年）を取り上げて、これらの論文が執筆された当時の日本の時代思潮、すなわち、「儒教や仏教の共有性を通じてアジアは一つである」として、アジアの盟主日本を謳い、大陸侵略を正当化するという日本主義が日本を覆っていたことへの津田氏の憤りに加え、民衆の生活思想に関心の対象としていた津田史学には、生活思想における儒教や仏教の影響を否定する姿勢が強かった、という津田氏個人の研究姿勢に基づくところの主張の行き過ぎはあるものの、それにもかかわらず「名著として」「高い価値をもつのは」、「充分な学問的手続きを以て主張」された論であるからであると高く評価した⁽⁴⁸⁾。このような、思想史・歴史研究における評価・支持により、儒教は日本思想に影響を及ぼさなかったとする津田氏説が、通説化していくこととなった。儒教が日本思想に影響を及ぼさな

かったことが、日本思想史研究における通説となった以上、儒教の根本思想である孝思想が、日本の思想に影響を及ぼさなかったと考えられたことは、また当然の理であった。

古代日本における孝思想については、坂本太郎氏が、日本の律令と唐の律令とを比較して、「令には積極的に孝を奨励した条文」が多いことを指摘し、孝道奨励の実践例として、六国史から、孝子・順孫・義夫・節婦の表彰が行われた事例を挙げている。しかし、氏は、孝道奨励の政策は一般民衆にそれほど効力を及ぼさず、『万葉集』や記紀にみえる親子間の愛情は、「中国の孝の思想とは無縁の、日本固有の心情であると見てよいであろう」と、思想としての孝の問題を「日本固有の心情」に帰着させ、儒教思想は知識人の觀念の世界に留まるものであったと結論するのである⁽⁴⁹⁾。

同じく歴史学の立場から、武田佐知子氏は、律令における孝道奨励について、国史にみえる孝子・順孫・義夫・節婦表彰の調査・分析を通して、孝は、奈良時代においては、日本の民衆の心に根付くには至らなかったと結論し、その理由として、日本における家族形態が古代中国の家族形態とは乖離していたことをあげている⁽⁵⁰⁾。

また、日中比較文化の立場から、王家驊氏は、古代日本の政治思想に影響を与えた儒教について考察している。氏は、儒教は古代天皇制中央集権政治の政治理念として導入されたが、藤原氏の台頭にともない天皇集権体制が崩れたことにより、儒教はその社会的需要や支えとなる政治力を失ったと述べる。そして、儒教道徳が古代日本社会に与えた影響について、孝思想を例として、『三教指帰』からは、孝思想が、奈良、平安時代の知識人達に認められた道徳觀念であったことをうかがうことができ、『日本書紀』からは、孝を善、

不孝を惡とする道德觀念が、ある程度一般庶民の中に浸透していたことをうかがうことができることを確認する。しかし、大学寮の衰退とともに儒教も衰退し、「儒学の政治理念が古代日本政治の指導的理念になり、しかも儒学の道德規範—例えば「孝」など—は程度に違いこそあれ、日本社会の各階層に浸透したが、全体からみれば、日本の早期儒学の影響は、おおむね日本文化の表層に及んだに過ぎなかった」として、儒教は日本民族文化の深層には根付かなかったと論じている⁽⁹¹¹⁾。

このように、思想・歴史研究においては、近年に至っても、儒教の孝思想が日本思想に与えた影響について否定的にみられているのである。

四、古代日本における孝思想の理解

日本に儒教が伝えられたのは、応神天皇の時代に、応神天皇から百済国に対し賢人を献上するようにと要請し、百済から「和邇吉師」とともに、『論語』『千字文』が献上されたことによるとされている（『古事記』応神天皇条）。その後、継体・欽明天皇の時代には、五経博士が百済から交代派遣されたという（『日本書紀』継体天皇七年条、欽明天皇十五年条）。これらの記事を信じれば、儒教は、仏教伝来以前に、古代宮廷の知識人に享受され学ばれていたと考えられ、宮廷知識人の思想形成に大きく関わっていたものと推測される。

壬申の乱以降、天武天皇による律令国家体制の建設にともない、儒教は国家政策の理念とされていった。官吏養成機関であった大学における教育が、儒教を中心としたものであったことは、政治、すなわち律令の実際の運用と儒教がいかに不可分のものであったかをうかがわせる。儒教が官吏教育の基本とさ

れたことによって、統治者には、儒教による理想的君主像が求められていくこととなった。そのため、『日本書紀』に記される天皇像には、儒教的君主観によって造型された天皇像を多くみることができる。代表的な例は、民の竈に煙が立たないことを見て課役を留めた仁徳天皇であるが、『日本書紀』は、いわゆる王朝交替説における、王朝交替期に登場した天皇については、ことさらに儒教的聖天子であったことを強調する傾向がある。

それでは、初代天皇である神武天皇には、儒教的聖天子として、どのような造型がなされているのであろうか。東征によって国家を平定した神武天皇は、橿原宮を造営して即位し、大和に確固たる政權を築いた後、神武天皇四年二月、皇祖の霊を祭祀し、祖先の霊に「大孝」を述べたと記されている。「大孝」とは、『礼記』によれば、親に孝行を尽くすのみならず、博く仁を実践することであり、特に敬愛を致して祖先祭祀を行うことをいう。つまり、神武天皇は、祖先祭祀を手厚く行い、祖先への孝を実践したことにおいて儒教的聖天子として造型されていたとみることができ。また、二代綏靖天皇は、「孝性」が深く、神武天皇崩御後「悲慕」の念が深く、特に手厚く葬送を行ったことが記される。

このように、初代・二代の天皇像の造型に、ことさら「孝」の性格付けがなされていることは注目すべきである。『日本書紀』編纂者にとって、天皇の条件として「孝」を具有することが、いかに重要であると考えていたかをうかがうことができるからである。そして、さらに注意すべきことは、ここに描かれる「孝」とは、いずれも、祖先祭祀に関わるものであったということである。このことは、八世紀の日本において、「孝」は道德倫理のみならず、むしろ、祖先祭祀という宗教的意味合

いにおいて理解されていたことを物語っている⁽¹¹²⁾。

五、儒教の孝思想

そもそも、儒教の孝思想とは、いかなる思想であろうか。『論語』において説かれる最も重要な徳目が「仁」であることは改めて言う必要もないであろう。その「仁」について、『論語』は、「孝悌なるものは、それ仁の本為るか」(学而篇)と、孝と悌とは、ともに仁の根本であると説く。また、『孝経』には、「夫れ孝は徳の本なり」(開宗明義章)と説かれ、孝はあらゆる道德の根本をなすものであるとされている。このように、孝は儒教の根幹を為す思想なのである。

孝の具体的内容については、『孝経』「紀孝行章」に、「孝子の親に事ふるや、居には則ち其の敬を致し、養には則ち其の樂を致し、疾には則ち其の憂を至し、喪には則ち其の哀を致し、祭には則ち其の嚴を致す」と説かれ、また、『礼記』「祭統篇」には、「孝子の親に事ふるや、三道あり、生くれば則ち養ひ、没すれば則ち喪し、喪畢れば則ち祭る。養ふには則ち其の順を觀る、喪するには則ち其の哀を觀る、祭するには則ち其の敬ひて時あるを觀る、此の三道を盡す者は孝子の行なり」と説かれるように、生前の孝養、葬送儀礼、死後の祭祀、すべてを含めて「孝」というのである。死後の祭祀とは、『礼記』「祭統篇」に、「祭は養を追ひ孝を繼ぐ所以なり」と説かれるように、生前の孝養の連続に他ならないのである。

儒教の根本思想である「孝」が、祖先祭祀を重視するところから、儒教の宗教性について、孝の観点から解き明かしているのが加地伸行氏である。氏によれば、儒教は、古代中国人の、この世への招魂再生を願う死生観と

密接に関わっているという。自己の生命は祖先の生命の連続であり、自己の〈生命〉は子孫に伝達されることによって永遠性を獲得するという死生観に基づき、子孫による招魂再生儀礼(祖先祭祀)によって、死後の魂は現世への回帰が可能になるのである。過去の存在である祖先と未来の存在である子孫との間に現実の親子が存在するが、これは未来の祖先・子孫関係が託されたものである。「そこで儒教は、(一)祖先祭祀をすること、(二)現実の家庭において子が親を愛し、かつ敬愛すること、(三)子孫が続くこと、この三者を併せて〈孝〉と表現したのである」。このように、「孝」は、「祖先祭祀」と「生命の連続」という宗教性に基づいて、現実の家族における道德となり、この家族道德に基づいてより広い社会道德の道德(礼)へと展開し、政治システム、さらには世界観にまで関わっていくのである⁽¹¹³⁾。

加地伸行氏が述べる儒教の宗教性に基づきながら、『日本書紀』の神武・綏靖天皇の記事をみていくと、初代・二代の天皇が、祖先祭祀を手厚く行うという「孝」を実践する天皇として造型されていた理由が納得できる。つまり、『日本書紀』においては、古代中国の儒教的君主観、すなわち宗教性と礼教性との両面から讃えられる聖天子像に基づいて天皇の造型が図られていたのである。このことは、古代日本における儒教理解が、宗教性と礼教性との両面において理解されていたこと、就中、「祖先祭祀」「生命の連続」という宗教性が強く意識されていたことを物語っている。

津田石左古氏は、儒教が日本思想に影響を及ぼさなかったことを論じる際に、儒教を「儒家の道德教」と表現しているが、このことから知られるように、氏は儒教を道德と捉え、その礼教性のみに注目して、日本思想へ

の影響を論じていたのである。儒教が倫理道徳の教えであることを前提とした津田氏の儒教影響論は、その後の日本における儒教観を方向付けたと云ってよいだろう。そのため、儒教の礼教性の面からのみ、古代日本への儒教の影響が考察されることとなり、結果的に、儒教は古代日本にほとんど影響を及ぼさなかったとする見解が定着してしまったように思われる。

しかし、加地伸行氏が明らかにした、儒教の宗教性という視点に立ちながら、儒教の古代日本への影響を考えた場合はいかがであろうか。儒教の礼教性が影響を及ぼさなかったとする従来の見解とはまた異なった状況が見えてくるのではないだろうか^(註14)。

六、古代日本社会における儒教の孝思想と仏教との融合

儒教の宗教性という視点に拠って、『日本書紀』に記される、神武・綏靖天皇が祖先祭祀あるいは葬送儀礼を、敬を尽くして手厚く行ったことの思想的背景を考えるならば、両天皇の行為は儒教の「孝」の実践にほかならなかったことになろう。古代日本の天皇が、親の死に際しては悲哀を極め、葬送および祖先祭祀を手厚く行ったことにも、儒教の宗教性が影響を及ぼしていたことが考えられるであろう。ただし、古代日本において、祖先祭祀は、儒教儀礼によって行われてはいなかったようである^(註15)。朝廷においては、持統天皇以降、七七日や忌日における追善の仏教儀礼が定着したと考えられているように^(註16)、祖先祭祀儀礼を担ったのは仏教者であった。儒教の孝思想は、祖先祭祀という宗教性を有するがゆえに、仏教の追善供養儀礼と融合していったと考えられるのである。

『続日本紀』には、服喪の期間が過ぎても朝

廷行事を停止した天皇の記事が記されているが(孝謙天皇天平宝字二年<758>三月辛巳<十日>条、桓武天皇延暦元年<782>十二月壬申<二十四日>条)、その際に発せられた詔の文章は、孝思想に彩られている。また、天皇による亡親追善供養法会に際して発せられた詔の表現から、亡親追善供養法会は、儒教の孝思想(宗教的な意味における)に基づく営みであったことをうかがうことができる(『続日本紀』元正天皇養老六年<722>十一月丙戌<十九日>条、『続日本紀』桓武天皇天応元年<781>十二月辛亥<二十七日>条)。天皇によって儒教の孝思想に基づく亡親追善供養が営まれたことは、臣下にもその精神が浸透していくことになったことが推測される^(註17)。

儒教の孝思想は、亡親追善供養の精神的基盤となっていたが、孝思想が仏教儀礼である追善供養法会の精神的基盤として受容されたことには、八世紀日本の知識階層に広まっていた、儒教と仏教の本源は一体であるとする儒教・仏教一体思想の影響も見逃すことができない。また、孝謙天皇による、父聖武天皇一周忌追善法要に際しての『梵網經』講説の法会は、八世紀日本における儒教・仏教一体思想の定着に大きく関与したと考えられる。

孝謙天皇は、天平宝字元年<757>五月二日の父聖武天皇一周忌に合わせて、四月十五日から五月二日まで、全国六十二国において『梵網經』を講説させるため、天平勝宝八年<756>十二月三十日、東大寺・大安寺・外嶋坊・薬師寺・元興寺・興福寺に皇太子・大臣等を遣わし、『梵網經』の講師六十二人を請い求めた(『続日本紀』天平勝宝八年十二月二十日条)。この時に発せられた詔によると、『梵網經』を講説させるのは、『梵網經』には菩薩戒が説かれ、また、『梵網經』の功德は広大で

素晴らしく、冥路を逝く者を助けると聞いているからであり、『梵網經』の無上の福力をもって、冥界の聖武天皇を助け、毘盧遮那如来の浄土へ赴かしめるためであるという。『梵網經』には、「若し父母兄弟死亡の日に、応に法師を請じて、菩薩戒経律を講じ、福をもて、亡者を資け、諸仏を見ることを得。人と天上とに生ぜしむべし、若し爾らずんば輕垢罪を犯す」（不行放教戒）と説かれている。孝謙天皇は、この教えに従って、父聖武天皇の霊のために、全国において『梵網經』講説を行ったのである。

この時全国の寺院で講説された『梵網經』は、五世紀頃に中国で撰述された偽經であると考えられており、孝思想を多分に含んだ大乘菩薩戒と説く經典である。『梵網經』は菩薩戒について、「父母、師僧、三宝に孝順せよ。孝順は至道の法なり。孝を名づけて戒となし、亦制止と名づく」と説き、菩薩は、慈悲心、孝順心を生じて一切衆生を救済すると説いている。この『梵網經』の教義である菩薩戒について、『梵網經』の經疏、例えば、『梵網經古述記』では、「孝は謂はく養育、順は即ち恭敬、恩を知りて恩に報いるは是れ孝道なり。（中略）孝を戒と名づく、亦制止と名づくとは、孝は百行の本、先王の要道為り。戒は万善の基ひ、諸仏の本原為り。善は此れ従り生じるをもって孝を名づけて戒と為す。惡、此れ従り滅するをもって亦制止と名づく。所以に孝と戒とは名異にして義同じ」と解釈している。諸国の寺院において『梵網經』が講説された際、講師達は、この『梵網經古述記』などの經疏の所説に依拠しながら『梵網經』を講じていたものと思われる¹¹⁴⁾。

全国における『梵網經』講説は、講説を聴聞した僧尼に、仏教の戒律は、儒教倫理の根本である孝と同義であるという理解を浸透さ

せていくことになった。また、戒と孝とは同義であるとする理解は、不孝を犯した場合には、破戒同様、宗教的罪（仏教的罪業観に基づく墮地獄など）として意識されていたであろうと推測される。『孝經』『五刑章』では、不孝は「子曰く、五刑の屬三千、而して辜不孝より大なるは莫し」として、最大の罪であるとされるが、これは、社会的・政治的な辜であり、宗教的な罪ではない。しかし、不孝を宗教的観点から解釈すればどうなるであろうか。儒教では社会的に最大の辜であるとされる不孝を、破戒に置き換えて仏教的罪業観から捉えた場合には、墮地獄に匹敵する極惡の罪となることが考えられるだろう。

八世紀末から九世紀初頭にかけて成ったと考えられている『日本靈異記』上巻「凶しき人嬭房の母に孝養せずして現に惡しき死を得る緣 第二十三」には、母を不孝の行為によって苦しめた子が現報を受け、発狂して死の報いを受ける説話が語られ、「經に云はく、孝せざる衆生はかならず地獄に墮つ。父母に孝養せば浄土に往生す」と記されている。この經典からの引用は、前半が『雜寶藏經』、後半が『觀無量壽經』の一節であることが確認されている。『日本靈異記』には、不孝の子が現報として死の報いを受ける説話が、上巻「凶しき女生める母に孝養せずして現に惡しき死を得る緣 第二十四」、中巻「惡逆なる子妻を愛び母を殺さむことを謀りて現報に惡しき死を被る緣 第三」にも語られている。このような、民衆を主人公とした、不孝を犯すと死の報いを受けるという説話が語られたのは、その背景に、不孝は宗教的罪であると捉える理解が浸透していたからであろうと思われる。

『梵網經』講説と時を同じくするように、八世紀中頃、日本の知識階層は、中国六朝の儒

教・仏教一体思想の影響を強く受けるようになる。特に顔之推の『顔氏家訓』が知識階層に与えた影響は大きかった。古備真備は『顔氏家訓』に範を取って家訓書『私教類聚』を著し、儒教・仏教一体思想に基づいた教育を行う私学院、「二教院」を設立した。また、石上宅嗣は、「内外の両門、本一体」（仏教・儒教は本来同義である）という理解によって、邸宅を改めて阿閼寺と為し、その中に外典を備えた芸亭を設置した。

儒教・仏教一体とする理解は、知識階層に止まるものではなかった。『続日本紀』淳仁天皇天平宝字三年（759）六月丙辰（二十二日）条には、官人の規律の乱れを正すため、官人としてふさわしい人格を備え、維城典訓・律令格式を読んでいる者を推挙することを求めた勅が載せられている。その勅の中で、官人としてふさわしい人格として、儒教の仁・義・礼・智・信の善を習い修め、仏教の貪・瞋・痴（三毒）および淫・盗（五戒の中の二項目）の悪を戒め慎む人物であることが求められている。また、仁とは不殺生および貧苦者への憐憫の情であり、義とは諸悪を断じて諸善を修することである（『法句経』「七仏道解偈」中の「一切悪莫作、当奉行其善」と同意）と説明されている。朝廷は、儒教・仏教に基づいた人格陶冶を官人に求め、さらに、その官人が民衆を教え導き、儒教・仏教に基づいた生活規範が民衆に浸透することを期待したのである。

このように、儒教・仏教を一体と捉える理解は、仏教法会の場のみならず、政治や学問の場などを通じて、生活思想として、古代日本社会に浸透していったと考えられるのである。

七、亡親追善供養法会と孝思想

儒教の孝思想は、祖先祭祀を重視する宗教性を有するがゆえに、亡親追善供養法会の場において、仏教と融合しながら人びとの生活思想の中に浸透していったが、古代日本人が、宗教的な孝思想を受容した背景には、古代日本において、早くから祖霊観念が発達し、祖先神を祭祀する風習があったことと関わっていると考えられる。

古代日本における祖霊観念は、古墳において行われたと考えられている墓前祭にみることができる。古墳時代中期頃発生したと考えられる祖先神の観念は、六世紀後半以降七世紀にかけて、氏神＝霊異神の観念の中に取り入れられた。氏神の観念は、伝来した仏教と融合して氏寺の造営へと展開する。飛鳥時代から奈良時代に至る仏教信仰の主流は「祖霊追善」であったと考えられている⁽⁴¹⁹⁾。孝思想が有する宗教性としての祖先祭祀の重視は、このような氏神信仰から仏教による祖霊追善の流れの中に違和感なく融合していったものと思われる。

朝廷においては、持統天皇以降、追善の仏教儀礼が定着し、代々の天皇による亡親追善供養法会が盛んに行われるようになった。九世紀初頭には、親王以下地下人階層に及ぶまで、亡親追善供養法会が広く行われるようになっていた。追善供養法会は「追孝」（亡くなった父祖の霊によく仕える、死後の孝をぶう語）と称され、葬礼を手厚く営むことが孝子として讃えられた。人びとは孝子の名を競って分限を超えた供養法会を営み、そのため邸宅や田畑を売り払い生活を破滅させる者まで出る始末で、朝廷もこのような状況を捨て置くことができず、ついに、朝廷が身分に応じた布施の額を定める事態にまで至っていたのである（『日本後紀』大同元年（806）六

月辛亥（十九）日条）。

『日本後紀』のこの記事からは、あらゆる階層において、追善供養法会が行われていたことが知られるが、その法会において、仏教者が、法会の主催者に対して、どのような唱導を行っていたのか、その実態を具体的に教えてくれるのが、天長年間頃（824～834）に成ったと考えられている『東大寺諷誦文稿』である（註20）。

『東大寺諷誦文稿』は、葬送儀礼あるいは追善供養法会において読み上げられた表白、願文を作成するための規範文例、あるいは教化の説法に用いられたと思われる文言を書きとどめた、法会の唱導全般にわたる手控えと考えられている。表白、願文あるいは説法の最も聴かせどころとなる部分のみを、覚書風に抄出し連ねたものとなっているため、首尾整った完成形のものはないが、それでも当時の追善供養法会における唱導の実態を十分に窺うことができる貴重な資料である（註21）。

亡親追善供養法会において用いられたと思われる表白の断片から総合的に判断すると、表白では、まず親の恩が強調され、親への報恩の例として、經典・漢籍から孝子説話が引用され、亡親追善供養法会を営む施主の行為が孝子に匹敵する孝であるとして讃えられている。法会を営む施主の善根が冥界の親に廻施され、亡き親の後世の助けになると説かれていたことがうかがわれる。表白に引用される孝子説話は、施主の孝を讃えるため、法会における一つの聴かせどころであったと思われる。寺院には孝子伝が備えられ、僧侶は、孝子伝から自在に説話を引用しながら表白を作成していたと思われる。また、施主を讃える説法の際には、孝子説話の内容を語ることも行われたのではないかと想像される。記載されている表白の中には、經典から、須闍太子・

忍辱太子など、我が身を犠牲にして親の命を救った説話が引用され、また孝子伝などの漢籍から、丁蘭・重尺・曹娥・宏提・董永・重華・畢悽・棠順・孟仁・張敷などの孝子説話が対句仕立てで引用され、亡親追善供養法会を行う施主の報恩行為が讃えられている。僧侶が、施主を孝子説話の孝子に準えて讃えたのは、亡親追善供養法会を営むことが死後の孝であるという孝思想に基づいてのことであつたと考えることができる。

亡親追善供養法会の表白において、施主を孝子として讃歎することは、平安時代以降の表白、例えば空海作の表白にもみられ（『統遍照發揮性靈集補闕抄』巻八「孝子先妣周忌の為に両部の曼荼羅大日経を図写し供養し講説する表白文」、同「忠延師が先妣の為に理趣経を講ずる表白文」）、いわば定型化していったものと思われるのである。

まとめ

以上、安居院を中心とする中世の唱導資料における表白・願文を検討することを通して、中世日本人の信仰と思想について考察した。亡親追善供養法会における表白・願文の内容・表現には、儒教經典の章句ならびに孝子伝からの要約が多く織り込まれていた。このことから、亡親追善供養法会の思想基盤には、儒教の孝思想が存在していたことが確認できた。ところが、従来の日本思想研究においては、津田左右吉氏の論を始めとして、儒教は日本思想にほとんど影響を及ぼさなかったとされてきた。そこで、古代から中世日本において儒教はどのように受容されてきたのか、再検証を行った。まず、儒教とは何かを加地伸行氏の論に拠って確認すると、儒教は本来祖先祭祀と密接に関わる宗教性と、道德倫理の両方を具有し、その宗教性と礼教性の

双方を繋ぐものが孝思想であった。津田氏を始めとして、儒教が日本思想に殆ど影響を及ぼさなかったとする見解が通説化していたのは、儒教の道徳倫理の側面にのみ焦点をあてて儒教の日本思想への影響を論じてきたがゆえのことであった。加地伸行氏が述べる儒教の宗教性にに基づきながら、『日本書紀』『続日本紀』の記事を確認すると、古代日本においては、儒教は、宗教性と礼教性との両面において理解されていたことが明らかになったのである。

祖先祭祀という、儒教のもつ宗教性は、古代日本の祖先祭祀観に受け入れられ、古代日本人の信仰生活に浸透していったのである。奈良時代以降、祖先祭祀儀礼は仏教者によって執り行われるようになるが、儒教の孝思想は、仏教儀礼の中にも違和感なく取り入れられ、追善供養法会の精神的基盤として受容されていった。このような背景には、八世紀日本の知識階層の間において、古代中国の六朝思想の影響を受けて、儒教・仏教一体思想が広まっていたことが関わっていた。また、聖武天皇一周忌追善法要に際して、全国の寺院で行われた『梵網經』講説の法会も、八世紀日本における儒教・仏教一体思想の定着に大きく関与した。『梵網經』には、孝と戒との一致が説かれており、仏教の戒律が儒教倫理の根本である孝と同義であるという理解を浸透させていくことになった。儒教・仏教を一体と捉える理解は、仏教法会の場のみならず、政治や学問の場などを通じて、生活思想として、古代日本社会に浸透していったと考えられるのである。

祖先祭祀は、持統天皇以降、仏教儀礼としての追善供養法会が定着し、代々の天皇による亡親追善供養法会が盛んに行われるようになり、九世紀初頭には、親王以下地下人階層

に及ぶまで、亡親追善供養法会が広く行われるようになっていた。その法会における唱導の実態を現在に伝えているのが、『東大寺諷誦文稿』である。そこに収められている表白によると、追善供養法会において仏教者は、儒教・仏教一体思想に拠り、親の恩を強調し、親への報恩の例として、經典・漢籍から孝子説話を引用して、亡親追善供養法会を営む施主の行為を孝であると讃えていた。亡親追善供養法会の表白において、施主を孝子として讃歎することは、平安時代以降の表白にもみることができ、平安初期には、すでに定型化していったものと思われる。

中世唱導資料における追善供養表白・願文が、儒教の孝思想に彩られていることは、古代から中世における儒教の孝思想受容を受けてのことであった。儒教の孝思想は、仏教の追善供養法会の基盤を為す思想として、仏教と融合して深く中世日本人の信仰や生活思想の中に浸透していたのである。

注

- 注1：小峯和明・山崎誠「安居院唱導資料纂輯（一）～（八）」『調査研究報告』〈国文学研究資料館文献資料部〉十二～十九号、1991年3月～1998年6月（なお、「安居院唱導資料纂輯（六）」は山崎誠氏と阿部泰郎氏による翻刻紹介。阿部泰郎「仁和寺藏『釋門秘鑰』翻刻と解題」、『調査研究報告』〈国文学研究資料館文献資料部〉十七号、1996年3月）
- 注2：『中世唱導資料集』『法華經古注釈集』『説経才学抄』『中世仏伝集』『漢文学資料集』
- 注3：村山修一「公刊『普通唱導集』（上）（下）」、『女子大文学』〈大阪女子大学文学会〉、1960年2月・1961年1月

注4：「内閣文庫蔵『金玉要集』、『磯馴帖村雨篇』、和泉書院、2002年

注5：納富常天「湛容の唱導資料について（一）～（四）」、『鶴見大学紀要』第二九～三二号「第四部 人文・社会・自然科学篇」、1992年3月～1995年3月

注6：黒田彰『中世説話の文学史的環境 続』、和泉書院、1995年

注7：尾藤正英「儒教」（中国文化叢書10『日本文化と中国』、大修館書店、1968年7月

注8：井上光貞「日本文化と日本史研究」、岩波講座日本歴史二四「別巻1」、岩波書店、1977年3月

注9：坂本太郎「飛鳥・奈良時代の倫理思想—とくに親子の間の倫理思想について—」、同氏著『古典と歴史』所収、古川弘文館、1972年6月

注10：武田佐知子「律令国家による儒教の家族道德規範の導入—孝子・順孫・義夫・節婦の表旌について—」、竹内理三編『古代天皇制と社会構造』、校倉書房、1980年3月

注11：王家驊「古代日本の儒学」日中文化交流叢書[3]『思想』、大修館書店、1995年10月

注12：拙稿「古代文学にみる天皇と孝」、『駒澤国文』第39号、2002年2月

注13：加地伸行『沈黙としての宗教—儒教』、ちくまライブラリー、筑摩書房、1994年。同『儒教とは何か』、中公新書、1990年。なお、加地伸行氏の論については、池澤優氏が、加地氏の宗教の定義、「宗教とは死ならびに死後の説明者である」の妥当性は別としながら、「孝」の問題に関する限り、その議論は概ね認められると考えるべきであろう。特

に、「孝」の淵源が祖先祭祀に内在する世界観にあり、死の説明という救済論的意義をもっていたという指摘、及び「孝思想」の流れを「愛」的要素と「敬」的要素の二項対立からみる視点は貴重である。」と述べている。〈池澤優『孝思想の宗教学的研究古代中国における祖先崇拝の思想史的研究』、東京大学出版会、2002年、319頁〉。また、中村雄二郎氏は、『日本人における罪と罰』（新潮社、1998年）において、加地伸行氏の論は、「通常われわれが日本固有のものだとか仏教的だと思っていることがいかに儒教と深い関わりも持っていたか」を明らかにしたものであると高く評価している。

注14：儒教の礼教性は、日本の思想に影響を及ぼさなかったと考えるのが通説であるが、最澄が比叡山に入山するに際し、その決意を述べた『類文』には、自らを卑下して「上は諸仏に違し、中は皇法に背き、下は孝礼を闕く」者であると云っている。これは、若き最澄が、遵守すべき仏法・王法と並立する社会生活の規範は、孝・礼であると理解していたことを示している。また、源為憲撰述の『世俗諺文』には、仏典・漢籍を出典とする生活思想に関わる章句、226章句が集められ、その出典を示して解説されている。『論語』『礼記』『孝経』などの儒教経典からも多くの章句が抜粋されており、ちなみに、『論語』を出典とする章句は29章句に及んでいる。これは、儒教が貴族の生活規範として大きな位置を占めていたことを物語っている。

注15：『日本書紀』皇極天皇元年条に、蘇我

氏が、祖廟において、天子のみに許されている儒教の祖先祭祀儀礼である八佾舞を行い、その僭上の振る舞いが蘇我氏滅亡を招いたことが記されている。この記事が事実であるとすれば、七世紀前期の日本において、儒教様式による祖先祭祀儀礼が行われていたことになる。ただし、蘇我氏の僭上ぶりを強調するために、『論語』「八佾篇」をモデルに創作された記事であることも否定できないように思われ、七世紀前期の日本において、儒教による祖先祭祀儀礼が一般的であったと考えることには躊躇せざるを得ない。

注16：田中久夫『仏教民俗と祖先祭祀』、永田文昌堂、1986年

注17：拙稿『『続日本紀』にみる孝思想—儒教の孝と仏教の追福—』、『駒澤国文』第40号、2003年2月

注18：『梵網經古述記』は、『日本霊異記』中にもしばしば引用されており、南都の僧にとっては熟知の経疏であった。また、天台智『菩薩戒經義疏』は、孝を順（したがう）と解し、終始変わりなく孝養することであると述べている。唐の華嚴の法蔵『梵網經菩薩戒經本疏』では、父母に誠を尽くし、父母に菩提心を生ぜしめて、苦を離れ樂を生ぜしめ、ついに成仏せしむることが孝であると述べる。

注19：速水佑『日本仏教史—古代』、吉川弘文館、1986年

注20：小林真由美「東大寺諷誦文稿の成立年代について」、『国語国文』、1991年9月

注21：小峯和明氏は、『東大寺諷誦文稿』の表現の分析から、中世唱導資料の内容・表現との共通性を指摘し、唱導という言説の原点に位置する重要なテキストであると論じている。（「東大寺諷誦文稿の言説—唱導の表現—」、『国語と国文学』第68巻第11号、1991年11月）

—— たなか のりさだ ——

国内研修：駒澤大学教授

指導者：東京大学 小島孝之教授