

顔之推の佛教信仰

渡 邊 義 浩

はじめに

『顔氏家訓』を著した顔之推は、梁の武帝の中大通三(五三二)年に江陵で生まれ、天正元(五五二)年、侯景の配下に拉致された。侯景が敗死して江陵に歸還したのも束の間、承聖四(五五四)年に、西魏が江陵に侵入して元帝は殺され、再び拉致されて關中に送られた。顔之推二十四歳のことである。天保六(五五五)年、密かに脱走して北齊の鄴に逃れ、南歸の機を窺ったが果たせず、北齊が滅亡する承光元(五七七)年まで留まった。北齊では、奉朝請から黃門侍郎に至り、文林館を李徳林と統括して、類書の『修文殿御覽』、『續文章流別』などの大編纂事業を完成する。北齊が北周に滅ばされると、

顔之推の佛教信仰(渡邊)

北周の武帝によって關中に移住させられ、北周に仕えた。隋の中國統一を見届け、六十歳を越えて間もなく、『顔氏家訓』終制篇をしたためて、開皇九(五九二)年に卒した。⁽¹⁾その十年後の仁壽元(六〇二)年、隋の文帝は、儒教教育援助を制限する一方で、佛舍利を全國に分骨して、佛教を國家支配の中心に据える。

顔之推は、南朝佛教の全盛期である梁の武帝期に多感な青年時代を過ごす一方で、北周武帝の廢佛を目の當たりしている。佛教信者の家に生まれた顔之推は、⁽²⁾こうした生涯の中で、どのような佛教信仰を抱いていたのであろう。

『顔氏家訓』歸心篇について、宇都宮清吉は、『維摩經』的な意味での知的乃至哲學的な要素は全然存在しない、平板な

此岸的理解とその描寫に終わつていて、高い靈魂の飛翔の羽ばたきを感じさせない、という^③。また、勝村哲也は、顔之推の「信仰の世界は、倫理の世界がそのまま擴延した、同一平面上にある世界であつた」という宇都宮の結論を承認しながらも、その論證方法に異義を唱え、顔之推の佛敎理解と佛敎信仰との間には、はつきりした斷層を認めなければならぬ、とする^④。そして、とりたてて深い思想をもたぬ平凡な一士大夫における佛敎受容の精神を歸心篇に見ることができるとしたのである。

これに對して、吉川忠夫は、「顔之推小論」では顔之推の佛敎理解を低次としていたが、宇都宮・勝村論文を承けて「低次」との認識を改め、排佛論の流れの中に歸心篇を位置付け直した。そして、歸心篇の末尾に應報譚數條を附載することに注目し、自己の行爲の善惡が子孫に報いるという中國固有の應報説が微妙に影を落としている、と主張する^⑤。

本論文は、『顔氏家訓』歸心篇を中心に、儒佛の優劣、輪廻・應報と孝、國家と佛敎という三つの視座より先行研究を検討し直し、顔之推の佛敎信仰の特徴を明らかにするものである。

一、儒佛の優劣

『顔氏家訓』歸心篇は、儒佛の關係について、次のように述べている。

原ぬるに夫れ四塵・五塵は、形有を剖析し、六舟・三駕は、羣生を運載す。萬行は空に歸し、千門は善に入る。辯才智惠、豈に徒だ七經・百氏の博のみならんや。①明らかに堯舜・周孔の及ぶ所に非ざるなり。②内外の兩敎は、本は一體爲るも、漸積して異を爲し、深淺は同じからず。

③ 内典の初門、五種の禁を設く。外典の仁・義・禮・智・信、皆之と符す。仁なる者は、不殺の禁なり。義なる者は、不盜の禁なり。禮なる者は、不邪の禁なり。智なる者は、不酒の禁なり。信なる者は、不妄の禁なり。畋狩・軍旅・燕享・刑罰の如きに至りては、民の性に因りて、卒には除く可からず。就ち之を節と爲して、淫濫せざらしむるのみ。④ 周・孔に歸して釋宗に背くは、何ぞ其の迷へるや。

顔之推は、儒佛一致論の系譜を承けながらも、儒佛を同列に扱ふことはなく、①「堯舜・周孔の及ぶ所」ではないと、佛敎の優越を説く。安藤信廣は、「觀我生賦」の分析により、

顔之推が儒教に支えられる王朝的倫理の根底にある「天」への信頼を問い直すことを通じて、佛教へ傾斜していった、と理解する。⁽⁷⁾ そうした儒教の「天」への疑問もあって、顔之推は、子孫に對して④「釋宗に背く」ことなく、佛教に歸依すべきと強く勧めるのである。

顔之推が、佛教を信仰しながらも、『顔氏家訓』の他の篇で、儒教を身體化して生きることを推奨するのは、儒佛一致論に立ちながら儒教が佛教に包含されると考えるためである。儒教よりも佛教が深く、根底性を持つ、と言っているのである。顔之推は、③「外典の仁・義・禮・智・信」という、儒教では最高の徳目とされる仁を含む「五常」を③「内典の初門」、すなわち佛教では未だ入り口に過ぎないと把握するのである。その論據が、「五戒五常説」である。

「五戒」とは、不殺生・不偷盜・不邪婬・不妄語・不飲酒のことで、中國では大乘・小乘、在家・出家に通ずる「戒」とされた根本原理である。その五戒が、それぞれ儒教の仁（不殺生）・義（不偷盜）・禮（不邪婬）・智（不飲酒）・信（不妄語）の「五常」に當たるとする「五戒五常説」は、北魏の曇靖が、文成帝のころに、佛教復興を期して撰述した疑經『提謂波利經』に初めて見られる説である。後述する梁の沈約の「均聖

顔之推の佛教信仰（渡邊）

論」に、五戒は「儒典の禁とする所」とあり、北齊の魏收の『魏書』釋老志にも五戒と五常の一致は説かれているので、顔之推はこれらの影響を受けていると考えてよい。⁽⁸⁾

それでも、顔之推が佛教を儒教に優越させることは、儒佛一致論の系譜において、特徴的なことである。東晉の孫綽の「喻道論」は、周公・孔子とは佛に他ならず、佛とは周公・孔子に他ならないと、佛教と儒教の一致を原初的に説く。⁽⁹⁾ ここでは儒佛は對等である。東晉の慧遠の「答何鎮南」も、佛教と儒教、釋迦と周公・孔子とは、教の立て方は異なるが、互いに密接な關係を持ち、世俗を超越するか否かの違いはあるが、落ち着くところは同じである、と述べている。⁽¹⁰⁾ これらの儒佛一致論は、儒教と佛教を對等に把握するものである。

また、顔之推の祖先にあたる劉宋の顔延之の「釋達性論」（元嘉九（四三三）年ごろ）は、⁽¹¹⁾ 何承天の「達性論」に反駁する中で、儒教の立場から説かれる帝王と佛教のいわゆる「衆生」の觀念とが、中國の傳統的な禮法を亂すことなく、相互に調和的に共存し得る、と説いた。ここでも、儒教と佛教とは、對等な立場とされている。

あるいは、泰始四（四六七）年に著された劉宋の顧歡の「夷夏論」では、⁽¹²⁾ 道教と佛教は、それぞれ一つの「道」を理想と

するのに、互いに異なる「道」と考え、中國とインドは二つの「俗」であるのに、一つの教えで優劣を定めようとするために對立が起る。「道」が同一であれば、「俗」を異にする中國に、夷狄の教えを廣める必要はない、と述べられている。これは排佛論であるため、道教（儒教を含む）が上とされておき、顔之推とは反對の立場からの儒佛一致論となる。また、沈約の「均聖論」（天監二〜三（五〇三〜四）年）は、陶弘景との論争の中で、内聖（佛）と外聖（儒教の聖人）とは、立場を同じくし、理法は一つである、と述べ、佛敎と儒敎を同等と考へている。¹³ このような儒佛一致論の系譜の中において、儒敎と佛敎を同等とせず、佛敎の優越を主張することは、顔之推の特徴と考へてよい。

儒敎よりも佛敎の優越を説く顔之推は、これまでの排佛論を五つに整理し、それに對する反論を逐一述べていく。

俗の誇る者、大抵五有り。其の一は、^①世界の外事及神化の方無きを以て、迂誕と爲すなり。其の二は、^②吉凶禍福の或いは未だ報應せざるを以て、欺誑と爲すなり。

其の三は、^③僧尼の行業の多く精純ならざるを以て、姦慝と爲すなり。其の四は、^④金寶を糜費し課役を減耗するを以て、國を損ふと爲すなり。其の五は、^⑤縦ひ因縁

有りて善惡に報ゆとも、安んぞ能く今日の甲を辛苦し、後世の乙を利益せんやといふを以て、人を異にすと爲すなり。今竝びに之を下に釋して云ふ。¹⁴

顔之推は、これまでの排佛論の主張を①大宇宙觀（三千大千世界）の虛妄、②因果應報説の欺瞞、③僧侶の非行、④國家への損害、⑤來世の信じ難さの五點に整理する。このような排佛論の類型化は、顔之推より以前、梁の僧祐の「弘明論（弘明集後序）」（天監十七（五一八）年）によつて行われている。

僧祐は、排佛論を六點に分けて整理している。(1)佛説は、迂遠で大ききで現實性がない（顔之推の①に相當、以下同）。(2)人間が死ねば靈魂は滅び、三世は存在しない（②・⑤）。(3)本物の佛は見たことがなく、國家の政治にも無益である（③・④）。(4)古には佛法の教えは存在せず、漢代に出現した。(5)佛の教えは、戎の地域を主眼とし、中華には不適切である。(6)漢魏の佛法は微々たるもので、晉になつて始めて盛んとなった。以上である。

このように、僧祐が整理した六點のうち、顔之推の整理は(1)から(3)に集約されることになる。すなわち、顔之推のころには、(4)漢に傳來して(6)晉に盛んになったという佛敎の歴史の淺さと、(5)夷狄の宗敎に過ぎないという排佛論は終焉を迎

えている。そこには、漢の「古典」化⁽¹⁵⁾、すなわち漢代に傳わっている。十分に中國の宗教と認められるという意識と、胡漢融合勢力の隋による中國統一を背景とした華夷思想に基づく排佛の終焉⁽¹⁶⁾という歴史的な背景が存在する。換言すれば、顔之推による排佛論整理の特徴は、歴史的な背景に解消できるものである。自らの主張を「釋」として述べるための前提と考えてよい。

顔之推は、このち「釋」として、排佛論の五つの主張に對して反論していく。①大宇宙觀(三千大千世界)の虚妄に對しては、人間の常識では、宇宙の外部のことを把握できず、自分の見聞していないことを信賴しないが、佛の神通力や感應力は量り知れないものである、と反論する(釋一)。なお、「釋二」に展開される天文説から、注(3)所掲宇都宮論文は、歸心篇を北周の滅亡後、隋の開皇四年から十一年の間(五八四〜五九一年)に書かれたとしている。また、③僧侶の非行に對しては、非行を犯す者は儒教を學んだ者にも多く、僧侶のみが批判されることはおかしい、とする(釋三)。これは、教理に基づく反論ではなく、議論としての説得力は、他の釋より劣ると言わざるを得ない。なお、④國家への損害に對する「釋四」は、顔之推の佛敎理解の特徴を示すものであり、三

顔之推の佛敎信仰(渡邊)

で詳述したい。

②因果應報説の欺瞞については、應報を「九流百家」のいづれもが説くものであつて、ただ佛敎のそれだけを虚妄とすることはおかしい。因果應報を偽りと考えることは、堯・舜や周公旦・孔子の言葉を偽りとすることに成る、としている(釋二)⁽¹⁷⁾。祖先の顔延之が輪廻轉生や因果應報を陰陽説によつて理解するように、因果應報を中國古來の思想に求めることは、顔之推だけの特徴ではない。しかも、ここでは、中國の思想に佛敎を合わせることに急で、佛敎の本質とは異なる反論となつてゐる。こうした傾向は、⑤來世の信じ難さに對する「釋五」において、本來的な佛敎の輪廻思想と中國的な解釋を混在することに、さらに明確に現れてゐる。「釋五」について、具體的に検討しよう。

二、輪廻・應報と孝

顔之推は、「釋五」において三世輪廻・因果應報について、次のように述べてゐる。

釋五に曰ふ。①形體死すと雖も、精神猶ほ存す。人生世に在りて、後身を望まば、相屬せざるに似たり。其の歿後に及ばば、則ち前身と似たること、猶ほ老少・

朝夕のごときのみ。^①世に魂神有り、夢想に示現し、或いは童妾に降り、或いは妻孥に感じ、飲食を求索し、福祐を徵須すること、亦た少からずと爲す。今人貧賤・疾苦あらば、前世に功業を修めざりしを怨尤せざるは莫し。此を以てして論ずれば、安んぞ之が爲に地を作らざる可けんや。^②夫れ子孫有るは、自づからは是れ天地の間、一蒼生のみ、何ぞ身の事に預からん。^③而るに乃ち愛護して、其の基址を遺さん。況んや己の神爽に於て、頓に之を棄てんと欲せんや。

凡夫は蒙蔽して、未來を見ず。故に彼の生と今と一體に非ずと言ふのみ。若し天眼有りて、其の念念隨ひて滅し、生生斷ぜざるに鑒みれば、豈に怖畏せざる可けんや。又君子世に處するや、能く己を克みて禮に復り、時を濟ひ物を益するを貴ぶ。家を治むる者は、一家の慶を欲し、國を治むる者は、一國の良を欲す。僕妾・臣民、身と竟に何の親あらんや。而して爲に勤苦して徳を修めんや。亦た是れ堯舜・周孔、虚しく愉樂を失ふのみ。

^④一人道を修むれば、幾許の蒼生を濟度して、幾身の罪累を免脱せん。幸はくは之を熟思せよ。汝が曹の若し俗計を觀て、門戸を樹立して、妻子を棄てず、未だ出家す

る能はずんば、但だ當に戒行を兼ね修め、心を誦と讀とに留めて、以て來世の津梁と爲すべし。人生は得難し、虚しく過すこと無かれ。^⑤

顏之推は、三世輪廻の前提として、①「形體 死すと雖も、精神 猶ほ存す」と述べて、「神不滅」論を説く。神の不滅とは、人間は死ぬと、肉體（形體）は滅びるが、靈魂（精神、魂）は不滅で、次の新しい身體（後身）に宿つて次の生を營む、という思想である。神の不滅は、人間が過去・現在・未來の三世にわたつて天上・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄の六道の間を輪廻し、自己の行いに對して相應の報いが自己に及ぶという三世輪廻を成立させる。津田左右吉によれば、神不滅論は、中國思想における「神」の展開の中で唱えられ、慧遠の『沙門不敬王者論』第五 形盡神不滅篇、東晉の宗炳の「明佛論」を代表とする。これに對して、范縝は「神滅論」によつて反論したが、梁の武帝が神不滅論に與すること、不滅論が優勢となつた、という。^⑥顏之推は、神不滅論を繼承することで、三世輪廻を論證する前提としていたのである。

神不滅論を承けて顏之推は、②「子孫有るは、自づからは是れ天地の間、一蒼生のみ、何ぞ身の事に預からん」と、「三世輪廻」論を展開する。子孫とは、もともと天地の間に存在

する一人の民草に過ぎず、どうして自身のこととなせようかと述べるのは、三世にわたる輪廻が各人の因縁によって成立するため、本來的には因縁による個人の輪廻に血縁は無関係であることによる。顔之推はまた、④「一人道を修むれば、幾許の蒼生を濟度して、幾身の罪累を免脱せん」と、一人が佛教の道を修めれば、多くの人々を救済できるという大乘的な本義論を展開しており、佛教を正確に理解している。

それにも拘らず、③「而るに乃ち愛護して、其の基址を遺さん」と述べることは、②や④とは、一見すると大きな落差がある。注(4)所掲勝村論文は、これを顔之推における②佛教理解と③佛教信仰との斷絶、と主張しているのである。

顔之推が、②三世輪廻は一身に止まるとしながら、③子孫を愛護して、かれらの基盤となるものを残そうと述べ、子孫との間に輪廻を設定する、一見斷絶した理解の背景には、中國的輪廻・應報觀の系譜がある。

すでに東晉の孫綽の「喻道論」は、儒佛一致論の立場から、孝と輪廻を矛盾しないものと解釋していた。福永光司は、「喻道論」の中から『莊子』の「大孝は孝を忘る」に關わる部分を重視して、儒佛の一致が老莊的論理によって辨證されている、と主張する。⁽²¹⁾これに對して、吉川忠夫は、「喻道論」の

顔之推の佛教信仰(渡邊)

次の部分から、孝と輪廻の關係を考察する。

故に其の⁽¹⁾鬚髮を釋き、其の章服を變ふ。……照を本國に還へし、廣く法音を敷く。父王感悟し、亦た道場に⁽²⁾升る。⁽²²⁾此れを以て親を榮にす、何の孝か之に如かんや。

吉川によれば、佛が①髭と髮の毛を剃り落とし、禮服の姿を改めたことは、『孝經』開宗明義章第一に、「身體髮膚、之を父母に受く。敢て毀傷せざるは、孝の始めなり(身體髮膚、受之父母。不敢毀傷、孝之始也)」とある、孝の始めには反することである。しかし、佛が本國に戻って智慧の光を輝かし、あまねく法音を施すことで、父王も感じて眞理の場に昇つたことは、②「親を榮に」する「孝」であると「喻道論」はいう。吉川はそれを、『孝經』に續けて、「身を立て道を行ひ、名を後世に揚げて、以て父母を顯はすは、孝の終はりなり(立身行道、揚名於後世、以顯父母、孝之終也)」とある孝の完成を成し遂げたことを表現している、とするのである。⁽²³⁾首肯し得る見解である。

『周易』坤卦 文言傳に、「積善の家に、必ず餘慶有り。積不善の家に、必ず餘殃有り(積善之家、必有餘慶。積不善之家、必有餘殃)」とあるように、儒教では報應を個人ではなく、祖

先と子孫との家族間に生起する問題と考えていた。そこで、佛教が不孝であるとの批判に反論する中で、佛教は孝を尊重することを主張して、報應を家族との關係で説明する²⁴⁾。そうした中で、輪廻を孝との關わりの中で理解する佛教の中國化は進展した。『父母恩重經』の成立は、かかる動向を代表するものである²⁵⁾。

顏之推が輪廻を子孫に對する「下への孝」で捉えることは、佛教理解と信仰の斷絶ではなく、佛教の中國化を前提として信仰が成立している、と捉えるべきなのである。注(4)所掲勝村論文のように、②と③を斷絶や矛盾と把握するのではなく、②が③と寄り添いながら受容されてきたのが、中國における輪廻・應報受容の特徴と理解すべきなのである。顏之推の佛教信仰は、こうした意味では中國における佛教受容の典型とも言えよう。

顏之推は、輪廻を孝との關わりで捉えると共に、因果應報における殺生の禁忌を「釋五」で續けて、次のように強調している。

儒家の君子、庖厨より離るるを尙ぶ。其の生を見ては、其の死を忍びず、其の聲を聞きては、其の肉を食はず。高柴・折像、未だ内教を知らざるも、皆能く殺さず。

此れ乃ち仁者の自然の用心なり。含生の徒、命を愛しまざるは莫し。殺を去るの事、必ず勉めて之を行へ。^①殺を好むの人、死に臨みて報驗あり、子孫に殃禍あること、其の數甚だ多し。悉くは録す能はざるのみ、且く數條を末に示さん。²⁶⁾

先に掲げた東晉の孫綽の儒佛一致論は、殺生を禁ずることにおいて、儒佛の一致を主張していた。梁の沈約の「均聖論」も、不殺生は内聖(佛)に限らず、外聖(周・孔)にも共通した教えである、と説いている(『廣弘明集』辨惑篇第二)。顏之推は、①「殺を好むの人、死に臨みて報驗あり、子孫に殃禍あること、其の數甚だ多し」と述べ、殺生の應報を現世の自身だけではなく、子孫にも及ぶという。佛教の應報思想は、あくまでも三世における自身の應報であることは、慧遠が「三報論」に示す通りである²⁷⁾。顏之推がそれでも子孫への應報を戒めるのは、「下への孝」を尊重する儒教の報應思想の影響による。

②「數條を末に示さん」として掲げる殺生を禁ずる事例も、ほぼ現世の報應であり、かつ素材を儒教經典に求めるものがある。それには、佛教的な應報説話よりも、基礎教養となつている儒教から事例を集める方が「釋」として有効であつた

こともあろう。このように中國古典の教養の上に立ち、護教を展開する中で、佛教の中國化は進展するのである。應報の事例集として、顔之推が編纂した『冤魂志』について、山崎老は、靈帝崩御の物語を事例に、『冤魂志』があまり佛教の影響を受けておらず、中國固有の報應信仰を留めている、と指摘している²⁸。顔之推は、輪廻を孝との關わりの中で中國的に把握していたように、應報についても孝を媒介として中國化した佛教を信仰しているのである。

顔之推の佛教信仰は、その佛教理解と斷絶しているわけではない。輪廻を佛教の孝、應報を儒教の報應との關わりで受容してきた中國化された佛教をそのまま受け止め、それを儒教の上位に位置づけるものであった。こうした顔之推の佛教受容が、やがて隋における「佛教國家」の成立の背景となる²⁹。顔之推の佛教信仰を國家との關わりにおいて検討している。

三、「佛教國家」への期待

顔之推の佛教と國家との關わりは、「釋四」に示されている。

釋四に曰ふ。^①内教に途多し。出家は自づから是れ其の
一法なるのみ。若し能く誠孝心に在り、仁惠もて本

顔之推の佛教信仰（渡邊）

と爲せば、須達・流水も、必ずしも鬚髮を剃落せず、豈に^②井田を罄くして塔廟を起し、編戸を窮めて以て僧尼と爲さしめんや。皆爲政之を節する能はざるに由りて、遂に非法の寺をして民の稼穡を妨げ、^③無業の僧をして國の賦算を空しくせしむるは、大覺の本旨に非ざるなり。

抑々又、之を論ずるに、道を求むる者は身計なり。費を惜しむ者は國謀なり。身計・國謀は、兩つながらに遂ぐ可からず。誠臣は主に徇ひて親を棄て、孝子は家を安じて國を忘る。各々行ひ有るなり。儒には王侯に屈せず其の事を高尚にする有り、隱には王を讓り相を辭して世を山林に避くる有り。安んぞ其の賦役を計りて、以て罪人と爲す可けんや。^④若し能く皆黔首を化して悉く道場に入れ、妙樂の世・禳佉の國の如くならしめば、則ち自然の稻米・無盡の寶藏有らん。安んぞ田蠶の利を求めんや。^⑤

顔之推は、^①「内教に途多し」と述べ、「出家」だけが佛教信仰ではないとする。ここにも、何が本来の佛教經義であるか、經義間の矛盾をどう考えるのか、という意識はなく、佛教の經義を中國に合わせていく姿勢が見られる。儒教の根本に置かれる孝と共存するためには、出家を必須とする必要

はない。顔之推は、佛教信者として、出家をせずに家を嗣いで孝を實現し、仁惠を根本とする儒教の規範に沿った生き方ができるとするのである。それは、顔之推の生き方そのものでもあった。

そこには、②「井田を罄くして塔廟を起し、編戸を窮めて以て僧尼と爲さしめんや」との主張に現れるような、佛教が國家の個人身的な支配を妨げることにより起こされた廢佛の經驗があつた。北周の武帝の廢佛を經驗している顔之推は、國家支配と佛教信仰とが對立しないことを第一とする。寺院を建立して出家僧を増やし、③「國の賦算」を逃れようとすることは、佛の本旨ではない、とする主張は、北周武帝の廢佛を經驗した顔之推の主張としては、當然なものであるう。國家の支配に協力する中でこそ、佛教信仰は進展し得るといふ顔之推の思想がここに表現されている。

そののち、儒教と老莊（隱士）が公と私の立場により共存できたように、道を求める佛教も國家支配から離れた私的な信仰として成り立つことが述べられる。ところが、こうした穩當な主張は、最後に信仰に押し流される。

『顔氏家訓』歸心篇に表現された、顔之推の佛教思想の最大の特徴である④「若し能く皆黔首を化して悉く道場に入

れ、妙樂の世・禳佉の國の如くならしめば、則ち自然の稻米・無盡の寶藏有らん。安んぞ田蠶の利を求めんや」は、信仰告白として表現される「佛教國家」への期待である。顔之推は、國家支配と佛教信仰との矛盾を最終的には信仰によって解消しようというのである。それが、すべての民が佛教信者として寺院に入れば、「自然の稻米」や「無盡の寶藏」によって農耕も養蠶も不要になる、という信仰告白によって表現される。顔之推を六朝末期を代表する知識人と高く評價する吉川忠夫は、これを北周武帝の廢佛の黒幕であつた衛元崇が、國家全體を道場とする平延大寺を建立せよと主張したことの幻想を追つたのか、あるいは辛辣な皮肉か、と顔之推を辯護する。⁽³²⁾

しかし、④の主張は、佛教經典に依據した明確な信仰告白と捉えるべきである。

「妙樂の世」は、淨土三部經の一つで、人間に無量壽佛（阿彌陀佛）との出會いを成就する道を説く『佛說觀無量壽經』（劉宋・璽良耶舍譯）に、「彼の國土を見るに、妙樂の事を極む（見彼國土、極妙樂事）」とある記述を典據とする。本來は出家の教えである佛教が、在家の業縁に苦惱する女性こそを救う『佛說觀無量壽經』は、主として北朝で受容された。在家での佛

教信仰を説く顔之推が踏まえるべき經典として相應しい。

「禳法の國」は、禳法という名の轉輪聖王の治世に生まれた彌勒の生涯を説く『佛說彌勒大成佛經』（後秦・鳩摩羅什譯）に、「其の國爾の時、轉輪聖王有り、名を禳法と曰ふ。四種の兵有るも、威武を以て、四天下を治めず（其國爾時、有轉輪聖王、名曰禳法。有四種兵、不以威武、治四天下）」とある記述を典據とする。國のすべての人が佛教に歸依することにより、武力を用いずに天下を治め、彌勒が生まれるような禳法（禳法）の國が實現する、と顔之推は言うのである。

そうした「佛教國家」が成立すると出現する「自然の稻米・無盡の寶藏」は、『大樓炭經』と『佛說維摩詰經』を典據とする。『大樓炭經』（西晉・法炬譯）は、祇園精舎において説かれた當時の宇宙論で、世界の生起・形状を説明する。その中には、「淨潔なる粳米有り、耕種せずして自然に生ず。一切の味を出だす。食はんと欲する者は、淨潔なる粳米を取りて之を炊く。珠有り焰味と名づく、釜の下に著き、光をば出して飯を熟す。四方の人來りて、悉く共に之を食らふ。食らふも未だ竟はらず亦た盡きず（有淨潔粳米、不耕種自然生。出一切味。欲食者、取淨潔粳米炊之。有珠名焰味、著釜下、光出熟飯。四方人來、悉共食之。食未竟亦不盡）」とあり、食べても盡きない自然

顔之推の佛教信仰（渡邊）

の米のことが記述されている。

また、『佛說維摩詰經』（孫吳・支謙譯）は、悟りを成就している在家の維摩居士が妙喜國から來た菩薩で、神通によって娑婆世界に妙喜國を現出させることを説く。その中の佛道品第八に、「國師及び大臣、祐を以て衆生を利し、諸そ貧窮なる者有らば、無盡の藏を現作す（國師及大臣、以祐利衆生、諸有貧窮者、現作無盡藏）」とあり、「無盡の寶藏」の典據となっている。

顔之推は、このように「佛教國家」が成立すれば、「自然の稻米」や「無盡の寶藏」が現れる「妙樂の世」が實現し、「禳法の國」のような理想世界が實現すると説くのである。

顔之推ほどの知識人が、こうした佛教への感溺を表現することに、華夷の別を超え、世界帝國たらんとした隋唐における佛教の強大な勢力の淵源を見ることができると。こうした人々の信仰を背景に、隋の文帝は、「佛教國家」を建立している。

隋の文帝は、北周から禪讓を受ける際、九錫の賜與を受け、後漢の獻帝が曹操に下した詔敕を模したように、漢魏の傳統に回歸することを目指していた。南郊に祭壇を設けて即位を天に告げ、翌年には藉田儀禮を行うなど、後漢で形成された

「儒教國家」⁽³⁴⁾の祭祀を繼承している。以後、約二十年間、文帝は儒教を十分に利用した。顔之推は、この時期に『顏氏家訓』歸心篇を著しており、代々の佛教信者の家に生まれた顔之推が、儒教と佛教の共存を主張する時代背景となつてゐる。

ところが、仁壽元(六〇一)年、文帝は、二つの詔を下して、儒教への保護政策を轉換する。一つは、儒教教育援助の制限で、太學・四門學・州縣學という儒教の教育機關を廢止する詔である。二つは、全國を對象とした佛舍利分骨の詔である。こうして文帝は、儒教に代わつて佛教を國家支配の中心に据えることを明らかにし、「佛教國家」を建設していくのである。⁽³⁵⁾ 顔之推が『顏氏家訓』歸心篇に表現した「禳佞の國」のような理想世界は、その先驅けとなるものであつた。

おわりに

顔之推は、終制篇において、自己の死後の祭祀について、次のように述べてゐる。

四時の祭祀は、周・孔の教ふる所、人の其の親を死せりとす勿く、孝道を忘れざらんことを欲するなり。諸を内典に求むれば、則ち益無し。殺生之を爲さば、翻りて罪累を増す。若し罔極の徳、霜露の悲に報ひとなれば、

時有りて齋供し、七月半の孟蘭盆に及びては、汝に望むものなり。⁽³⁶⁾

顔之推は、儒教に基づく「四時の祭祀」ではなく、祖先祭祀として佛教に基づき、時々の「齋供」と七月十五日の「孟蘭盆」を行つて欲しいと遺言している。注(3) 所掲宇都宮論文は、これを『家訓』全體の思想的基調である儒家的教説を去ることかなり遠く、儒家の傳統的禮制、斯文の精神をあるいは否定するに似た、相當強烈な發言である、という。しかし、これまでの検討によれば、佛教と儒教が包含關係で把握され、輪廻・應報を孝を中心に把握するという顔之推の佛教信仰を象徴する遺言と位置づけられよう。なお、『知不足齋叢書』本の注には「七月半孟蘭盆」を「盡忠信不辱其親所」に作る一本の存在が記される。注(2) 所掲王利器集解に引く趙曦明が言うように、後人がこの言葉を「太陋」として儒教的に變えたと考えてよい。それほどまでに、後世の儒者には、顔之推の佛教と儒教の共存が許容できなかった。

それでも、道宣は『廣弘明集』に、『顏氏家訓』の歸心篇を二つに分けて収録するのみならず、沈休文(沈約)の慈濟篇と共に、歸心篇を贊美している。「自然の稻米・無盡の寶藏」への盲目的な信仰は、隋という「佛教國家」が成立する直前

の知識人の姿の一類型を表家する。そうした人々の佛教への信仰が、やがて成立する隋「佛教國家」の背景となったのである。

《注》

(1) 顔之推の生涯については、佐藤一郎「顔之推傳研究」(『北海道大學文學部紀要』一八一—二、一九七〇年)、宇都宮清吉「關中生活を送る顔之推」(『東洋史研究』二五—四、一九六七年)、「顔之推のタクチクス」(『田村博士頌壽東洋史論叢』一九六八年)、いずれも『中國古代中世史研究』(創文社、一九七七年)に所收、川本芳昭「顔之推のパーソナリティと價值意識について」(『史淵』一三八、二〇〇一年)などを参照。

(2) 『顏氏家訓』歸心篇第十六は、「三世の事、信にして微有り。家世々歸心す。輕慢すること勿かれ。其の間の妙旨は、諸の經論に具はれり。此れに復せざるも、少しく能く讚述せん。但だ汝が曹の猶ほ未だ牢固ならざるを懼れ、略ぼ重ねて勸誘するのみ(三世之事、信而有微。家世歸心。勿輕慢也。其間妙旨、具諸經論。不復於此、少能讚述。但懼汝曹猶未牢固、略重勸誘爾)」という、顔家が代々佛教を信仰してきたので、子孫たちにも信仰するよう勧める文より始まる。なお、『顏氏家訓』は、王利器(撰)『顏氏家訓集解』(増補版、中華書局、二〇一三年)を底本としたが、道宣(撰)『廣弘明集』歸正

顔之推の佛教信仰(渡邊)

篇第一(大正藏本)により改めた場合は、()により元の字を()により改めた字を示した。

(3) 宇都宮清吉「顔氏家訓歸心篇覺書き」(『名古屋大學文學部研究論集』四四、一九六七年、「中國古代中世史研究」創文社、一九七七年に所收)。また、守屋美都雄「顔氏家訓について」(『中國學誌』四、一九六七年、「中國古代の家族と國家」東洋史研究會、一九六八年に所收)も、顔之推は佛教に對して無責任なノンプロの立場から、卑俗な例を引いて利益を説き、佛教批判への解答でも問題の核心を教理問答の外に意識的にそらしていた、としている。

(4) 勝村哲也「顔氏家訓歸心篇と冤魂志をめぐって」(『東洋史研究』二六—三、一九六七年)。このほか、胡栩鴻「從『顏氏家訓』看顔之推對釋迦文化的吸收」(『湖北第二師範學院學報』二六—二、二〇〇九年)は、顔之推の佛教理解を牽強・無稽と批判し、洪衛中「顔之推的佛教觀及其形成原因—兼論顔之推在儒・佛之間的價值取向—」(『法音論壇』二〇—三、二〇一〇、二〇一三年)は、顔之推は佛教を信仰したが、立身出世には儒教が必要であるとした、とする。また、方紫燕「論顔之推儒釋道思想的矛盾」(『牡丹江大學學報』二四—四、二〇一五年)は、『顏氏家訓』を雜家の書とし、雷傳平「歸衍輝」(『東嶽論壇』解讀顔之推。儒釋道三教兼容思想)、『東嶽論壇』三六—一、二〇一五年)は、顔之推は儒釋道の三教を兼ね容れている、としている。

- (5) 吉川忠夫「顔之推小論」(『東洋史研究』二〇—四、一九六二年)、「中國における排佛論の形成」(『南都佛教』三四、一九七五年)。いずれも、『六朝精神史研究』(同朋舎出版、一九八四年)に所収。
- (6) 原夫四塵・五塵、剖析形有、六舟・三駕、運載羣生。萬行歸空、千門入善。辯才智惠、豈徒七經・百氏之博哉。^①明非堯舜・周孔所及也。^②内外兩教、本爲一體、漸積爲異、深淺不同。^③內典初門、設五種禁。外典仁・義・禮・智・信、皆與之符。仁者、不殺之禁也。義者、不盜之禁也。禮者、不邪之禁也。智者、不酒之禁也。信者、不妄之禁也。至如畋狩・軍旅・燕享・刑罰、因民之性、不可卒除。就爲之節、使不淫濫爾。^④歸周・孔而背釋宗、何其迷也。(『顏氏家訓』歸心篇第十六)。
- (7) 安藤信廣「顔之推の文學——「觀我生賦」を中心に」(『漢文學會會報』三六、一九七七年)、『庾信と六朝文學』創文社、二〇〇八年。
- (8) なお「五戒五常說」が初出する『提謂波利經』は、すでに散逸しているため、『提謂波利經』でどのように「五戒五常說」が説かれていたかは、それを引用する後代の論書から理解しなければならぬ。「五戒」と「五常」の組み合わせについては、複数確認され、『顏氏家訓』が示す組み合わせは、天臺大師智顛説・灌頂録の『金光明經文句』に引用される内容と一致する。しかし、同じく智顛説・灌頂記の『仁王護國般若經疏』では、不偷盜戒と智、不邪淫戒と義、不飲酒戒と禮を對應させる一文が引用される。道端良秀「中國佛教に於ける五戒と五常の問題」(『印度學佛教學研究』四—二、一九五六年)、『唐代佛教史研究』法藏館、一九五七年に所収)。また、疑經については、牧田諦亮『疑經研究』(京都大學人文科學研究所、一九七六年)を参照。
- (9) 喻道論については、福永光司「孫綽の思想——東晉における三教交渉の一形態」(『愛知學藝大學研究報告』人文科學一〇、一九六一年)、『魏晉思想史研究』岩波書店、二〇〇五年に所収)を参照。
- (10) 慧遠における儒教と佛教との關係については、村上嘉實「慧遠の方外思想」(『慧遠研究』研究篇、創文社、一九六二年)を参照。
- (11) 顔延之については、木全徳雄「顔延之の生涯と思想」(『日本中國學會報』一五、一九六三年)、小林正美「顔延之の儒佛一致論について」(『中國古典研究』一九、二一、二三、一九七三、一九七六、一九七八年)、『六朝佛教思想の研究』創文社、一九九三年に改題のうえ所収)を参照。
- (12) 夷夏論については、吉川忠夫「夷夏論争」(『人文』一七、一九七一年)、小林正美「顧歡『夷夏論』における「道教」について——中嶋隆藏博士の所論に反駁す」(『早稻田大學大學院文學研究科紀要』四六一—、二〇〇〇年)、遠藤祐介「夷夏論」論争について(『武藏野大學教養教育リサーチセンター紀要』二、二〇一二年)、『六朝期における佛教受容の研究』

白帝社、二〇一四年に所收)を参照。

- (13) 沈約の佛教思想については、吉川忠夫「沈約の思想」(『中國中世史研究』東海大學出版會、一九七〇年、『六朝精神史研究』同朋舍出版、一九八四年に所收)のほか、王家葵「陶弘景與沈約—陶弘景交遊叢考之二」(『宗教學研究』二〇〇四—二、二〇〇四年)、唐燮軍「詩人之外的沈約—對沈約思想與生平的文化考察」(『文學遺產』二〇〇六—四、二〇〇六年)、楊滿仁「論沈約的佛教思想及其創作」(『北方論叢』二二〇、二〇一〇年)などを参照。

- (14) 俗之謗者、大抵有五。其一、^①以世界外事及神化無方、爲迂誕也。其二、^②以吉凶禍福或未報應、爲欺誑也。其三、^③以僧尼行業多不精純、爲姦慝也。其四、^④以糜費金寶減耗課役、爲損國也。其五、^⑤以縱有因緣(如)〔而〕報善惡、安能辛苦今日之甲、利益後世之乙乎、爲異人也。今竝釋之於下云(『顏氏家訓』歸心篇第十六)。

- (15) 漢を中國の古典とする意識については、渡邊義浩「規範としての『古典中國』—中國國家・社會の規範體系」(『日本儒教學會報』一、二〇一七年)を参照。

- (16) 華夷思想と排佛の關係については、渡邊義浩「華夷について」(『治亂のヒストリア』法政大學出版會、二〇一七年)を参照。

- (17) 森三樹三郎「六朝士大夫の精神」(同朋舍、一九八六年)は、これを顔之推は、どちらかと言えば守舊的な儒家の立場を取

顔之推の佛教信仰 (渡邊)

る人であるが、それでさえ、佛教の三世報應を取り入れなければ、儒家の立場を守り通すことはできないと告白している、と理解する。

- (18) 小林正美「顔延之の儒佛一致論について」(前掲)を参照。

- (19) 釋五曰。^①形體雖死、精神猶存。人生在世、望於後身、似不相屬。及其歿後、則與前身似、猶老少朝夕耳。^②世有魂神、示現夢想、或降童妾、或感妻孥、求索飲食、徵須福祿、亦爲不少矣。今人貧賤・疾苦、莫不怨尤前世不修功業。以此而論、安可不爲之作地乎。^③夫有子孫、自是天地間、一蒼生耳、何預身事。^④而乃愛護、遺其基址。況於已之神爽、頓欲棄之哉。凡夫蒙蔽、不見未來。故言彼生與今非一體耳。若有天眼、鑒其念念隨滅、生生不斷、豈可不怖畏邪。又君子處世、貴能克己復禮、濟時益物。治家者、欲一家之慶、治國者、欲一國之良。僕妾・臣民、與身竟何親也。而爲勤苦修德乎。亦是堯舜・周孔、虛失愉樂耳。^⑤一人修道、濟度幾許蒼生。免脫幾身罪累、幸熟思之。汝曹若觀俗計、樹立門戶、不棄妻子、未能出家、但當兼修戒行、留心誦讀、以爲來世津梁。人生難得、無虛過也(『顏氏家訓』歸心篇第十六)。

- (20) 津田左右吉「神滅不滅の論争」(『津田左右吉全集』第十九卷)シナ佛教の研究、岩波書店、一九六五年)。なお、范縝の「神滅論」については、蜂屋邦夫「范縝「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。

- (21) 福永光司「孫綽の思想—東晉における三教交渉の一形態」

〔愛知學藝大學研究報告〕一〇、一九六一年、「魏晉思想史研究」岩波書店、二〇〇五年に所收）。

(22) 故^①釋其鬚髮、變其章服。……還照本國、廣敷法音。父王感悟、亦升道場。^②以此榮親、何孝如之。〔弘明集〕卷三 孫綽 喻道論。

(23) 吉川忠夫『弘明集・廣弘明集』大乘佛典 中國 日本篇4 (中央公論社、一九八八年)。また、吉川忠夫「六朝時代における『孝經』の受容」〔古代文化〕一九一四、二七―七、一九六七、七五年、「六朝精神史研究」前掲に所收)も参照。なお「孝經」との關わりで慧遠がこれを説明していることは、牧田諦亮「慧遠とその時代」〔Zinbum〕六、一九六二年「中國佛教史研究」第一、大東出版社、一九八一年に所收)を参照。

(24) 佛教と孝との關係については、道端良秀「唐代佛教史の研究」(前掲)、吉川忠夫「孝と佛教」〔中國中世社會と宗教〕道氣社、二〇〇二年)を参照。

(25) 『父母恩重經』については、池平紀子「儒教と妥協した佛教―『父母恩重經』と『提謂經』」(『知のユーラシア』3 激突と調和―儒教の眺望) 明治書院、二〇一三年)を参照。

(26) 儒家君子、尙離庖厨。見其生、不忍其死、聞其聲、不食其肉。高柴・折像、未知內教、皆能不殺。此乃仁者自然用心。含生之徒、莫不愛命。去殺之事、必勉行之。^①好殺之人、臨死報驗、子孫殃禍、其數甚多。不能悉錄耳、且^②示數條於末(『顏氏家訓』歸心篇第十六)。

(27) 慧遠の三報論については、梶山雄一「慧遠の報應説と神不

滅論」(『慧遠研究』研究篇、前掲)、牧田諦亮「慧遠とその時代」(前掲)、小林正美「廬山慧遠の佛教思想」(『六朝佛教思想の研究』前掲)などを参照。

(28) 山崎宥「報應信仰」(『隋唐佛教史の研究』法藏館、一九六七年)。なお、「冤魂志」については、小南一郎「顔之推「冤魂志」をめぐる―六朝志怪小説の性格」(『東方學』六五、一九八三年)、池田恭哉「顔之推における「顔氏家訓」と「冤魂志」」(『中國思想史研究』三五、二〇一四年)なども参照。

(29) 「佛教國家」とは、思想内容としての體制佛教が成立すると共に、制度的な佛教一尊體制が確立し、佛教が中央・地方の官僚層に受容され、佛教的支配が成立した國家をいう。すでに梁の武帝は、天監十六(五一七)年以降、宗廟の祭祀に犠牲を用いることを廢止して餅と蔬果に改め、國家の禮制を佛教の不殺生戒に合わせている。梁の武帝の統治と佛教の關係については、森三樹三郎「梁の武帝―佛教王朝の悲劇」(平樂寺書店、一九五六年)、牧田諦亮「梁の武帝」(『佛教大學學報』一六、一九六七年「中國佛教史研究」第一、前掲に所收)などを参照。

(30) 釋四曰。^①內教多途。出家自是其一法耳。若能誠孝在心、仁惠爲本、須達流水、不必剃落鬚髮、豈^②令磬井田而起塔廟、窮編戶以爲僧尼也。皆由爲政不能節之、遂使非法之寺妨民稼穡、^③無業之僧空國賦算、非大覺之本旨也。

抑又、論之、求道者身計也。惜費者國謀也。身計・國謀、

不可兩遂。誠臣徇主而棄親、孝子安家而忘國。各有行也。儒有不屈王侯高尚其事、隱有讓王辭相避世山林。安可計其賦役、以爲罪人。^④若能〔偕〕〔皆〕化黔首悉入道場、如妙樂之世・禳佉之國、則有自然稻米・無盡寶藏。安求田蠶之利乎〔『顔氏家訓』歸心篇第十六〕。

(31) 北周武帝の廢佛については、野村耀昌『周武法難の研究』（東出版、一九七六年）、塚本善隆「北周の廢佛」（『塚本善隆著作集』二、大東出版社、一九八四年）を參照。

(32) 吉川忠夫「中國における排佛論の形成」（前掲）。

(33) 佐藤心嶽「中國における『觀無量壽經疏』の研究」（『佛教文化研究』二五、一九七九年）。

(34) 後漢「儒教國家」については、渡邊義浩『後漢における「儒教國家」の成立』（汲古書院、二〇〇九年）を參照。

(35) 隋の佛教政策については、山崎亮『隋唐佛教史の研究』（前掲）を參照。

(36) 四時祭祀、周・孔所教、欲人勿死其親、不忘孝道也。求諸內典、則無益焉。殺生爲之、翻增罪累。若報罔極之德、霜露之悲、有時齋供、及七月半盂蘭盆、望於汝也（『顔氏家訓』終制篇第二十）。

(37) 目連に佛が七月十五日に盆に甘美な供物により供養すれば、現世と過去七世の父母を三途の苦しみから救い出せると説く『佛說盂蘭盆經』については、牧田諦亮『疑經研究』（前掲）を參照。

顔之推の佛教信仰（渡邊）