

『続日本紀』にみる孝思想

儒教の孝と仏教の追福

田 中 徳 定

はじめに

「孝」とは、一般的には親に良く仕え孝養を尽くすという儒教の道德倫理であると考えられている。しかし、古典文学、中でも平安時代の文学にあらわれる「孝」という語には、現在でいう親孝行を意味する場合の他に、亡き親の追善供養を意味する語として用いられている例が多い。例えば、『源氏物語』の場合、「孝」(名詞)四例、「孝ず」(動詞)三例、「孝養」一例、合計八例の内、三例が亡き親の追善供養を意味する語として、一例が親の喪に服する意味として用いられている。追善供養を意味する語の用例として、『源氏物語』「賢木」巻、桐壺院崩御後の人々の悲しみを描く場面をあげる。

中宮、大將殿などは、ましてすぐれてものもおぼし分かれず、後くの御わざなど、孝じ仕うまつり給さまも、こちらの御子たちの御中にすぐれたまへるを、ことほりながらいとあはれに、世人も見たてまつる。

(岩波書店 新日本古典文学大系『源氏物語』一、353頁)

桐壺院崩御を悲しむ人々の中で、光源氏が、他の親王に優れて父院の追善供養を手厚く営んだ、その追善供養を「孝じ仕うまつり給う」というのである。

さらに、「孝ず」には、上記のような亡き親の追善供養ではなく、追善供養そのものを意味する語として用いられている例が一例ある。「総角」巻、大君亡き後、その死を悲しむ薫が七日毎の追善供養を営む場面である。

はかなくて日ころは過ぎ行。七日くの事も、いとたうとくせさせ給つゝ、をろかならず孝じ給へど、限りあれば、御衣の色の変はらぬを、

(岩波書店 新日本古典文学大系『源氏物語』四、461頁)

薫は、大君を手厚く「孝じ給う」のであるが、薫は大君にとって夫ではなくまた近親者でもない。そのため「限り」(定まったきまり)があり、喪服を着ることができなかったというのである。ここでいう「孝ず」は、前の例にみるような、子による亡き親への追善供養ではない。親への追善供養から派生して、追善供養そのものを意味する語として用いられているのである。

「孝」が亡き親の追善供養の意のみならず、追善供養そのものを意味する語として用いられていることは、「孝」という語が追善供養と密接な関係にあつたことを窺わせる。古代日本において、本来儒教思想である「孝」は、いつ頃から、仏教の祖先祭祀儀礼である追善供養を表す語として理解されるようになったのだろうか。

そのことを知るためには、追善供養の場において、「孝」がどのように意識されていたのかを考えてみる必要がある。追善供養の法会においては、法会の趣旨を記した表白・願文が作成され、法会の席上朗唱されていた。平安時代に作成された亡き親への追善供養表白・願文には、法会を営む願主の生前の孝を強調する表現がしばしば織り込まれ、またその孝心の延長として、冥界にいる親への追福として追善供養を営むとする願意が述べられている場合が多い。平安初期に作成された表白・願文の中に既にそのような文言を確認することができるが、その一例として、空海作「孝子、先妣の周忌の為に両部の曼荼羅」『大日経』を図写し供養して講説する表白の文』をあげておく。

○『続遍照發揮性靈集補闕鈔』巻第八「孝子、先妣の周忌の為に両部の曼荼羅」『大日経』を図写し供養して講説する表白の文

隆たか崇たかして頂たか見えなるは妙高めうこう、渺漫めうまんとして底そこを知ること無きは溟渤めいぼくなり。毗嵐びらん一たび発すれば自ら埃塵あいぢんと為り、日輪にちりん七つ重かさねなればたか尽つく皆涸燥けくそうす。世上せじやうの強きやう鎮ちんすら其れ此かくの如し。人間何物にんげんが常に存ぞんす応おぎ。十号じふごうの如来にょらいも滅めつを林中ちゆうぢゆうに唱となへ、三明さんめいの聖者せいしやも悲かなしむを河辺かへんに起おこす。何いかに況いはんや凡庶たふしの類たぐひ、誰たれか久くしく保たもち、霜露きようろうの質しつ、何ぞ永とこく存ぞんせん。伏ひして惟おもんば、孝子おもんが為なる先妣せんぱい尊靈そんれい、仁愛物にあいぶつに深く、貞義人ていぎに越こえたり。誰たれか量はからん、至孝しこう感かん無くして早く泉せん扉ひを開ひらかんとは。始はじ有り終はつ有あるは是れ世よの常じょうの理りなり。生なずる者もの必かならず滅めつするは、即すなはち人ひとの定ままれる則すなはち去いんじ

年の七月中旬に、貞心空病ていしんくうびょうを示し、潔儀けつぎ無常に随ふ。此こゝに於て孝子、夜台やたいに満月の光を失ひ、日天じつてんに黒雲の影に迷ふ。眼泉がんせん悲涙ひなみ、燥かわくこと無く、心竈しんざう憂炎ゆうえん、休むこと無し。味あじを棄て交まじを絶たつて、愁哀しゅうあいする際あひだ、居諸まじよと疾やくく廻めぐつて、一周の忌忽爾きこつじとして臨み来れり。茲これに因よつて法身の海会かいを移して、西部の曼荼羅まんぢらを作り、内証ないしやうの微言びげんを留めて、七軸しちじくの真典しんてんを書す。昼の時は尊經そんぎやうの題を唱へ聞き、夜の間には海会の尊かいを供養す。四衆しじゆの倫とん、尊敬そんけいして法庭ほふていに集まる。五方ごほうの仏ぶつ、随喜ずいきして何ぞ臨まみたまはざらん。

願ねがはくは、曼荼羅海会まんぢらかいの一切の諸尊しよそん、無縁むえんの慈じをもつて孝子が願くわんを照らし、不請ふしやうの願ねがをもつて報恩ほうおんの事ことを愍あはれ、必定びつじやうして孝子が至願しじゆを成就じゆじゆせん。

(筑摩書房、『弘法大師空海全集』第六卷、511頁)

これは、孝子が亡き母の一周忌の為に、西部の曼荼羅と『大日經』とを図写して供養し、併せて講説を営んだ法会の表白である。傍線部分の意味は、「私の母は慈しみが深く、貞節の固い女性であった。それなのに誰が予測しえたであろうか。孝子が孝を尽くしたにもかかわらず、孝子のまごころに天は感応することなく、こんなにも早く母が黄泉の国に入られてしまおうとは。」その悲しみのあまり、日月を失ったかのように眼前は真つ暗になり、涙は乾くことがなく母を失った憂いの炎の消えることがない。食物には味を付けず、人との交わりを絶つて喪に服して悲しみにくれているうちに、月日は疾くも廻つて、あつという間に一周忌がやってきた。」どうか、孝子の願いを照覧あつて、請われずとも人々の願いを聞き届けて下さる御心によって、親の恩に報いたいという孝子の心を憐れんで、必ずその孝子の心からの願いを成就させて下さる。」とこいつのである。

ここには、子が母の生前に孝を尽くしたこと、母を亡くした子の深い悲哀の情、そして母の恩に報いるために一周忌の法会を営むことが述べられている。すなわち、この追善供養の法会が、孝子の生前の母への孝の連続として、亡き母への死後の孝として営まれていることが窺われるのである。

ところで、「孝」とは、本来儒教の根本思想である。「論語」『学而篇』に、「孝弟なるものは、其れ仁の本為るか」（明治書院、新釈漢文大系『論語』、18頁）、「孝経」『開宗明義章』に、「夫れ孝は徳の本なり」（明治書院、新釈漢文大系『孝経』、76頁）と説かれる如く、儒教の最上の徳目である仁の基盤を為す思想であり、儒教そのものの基盤を為す思想である。

日本に儒教が伝えられたのは応神天皇の時代であるという（『古事記』 応神天皇。 仏教が百済からもたらされたのは欽明天皇十三年である。その後仏教は蘇我氏を中心に信仰されたが、天皇が仏教を積極的に信仰することはなく、推古天皇二年二月丙寅朔になって仏法を興隆させる詔が発せられた。その後、舒明天皇の時代にいたって、ようやく天皇による仏教受容が行われたのである。^(注1) 日本に仏教の教義が理解され享受されていく以前、既に儒教は古代知識人達に浸透していたと考えることができよう。また、仏教は古代中国において、儒教化されて布教されていた。留学僧達^(注2)が将来した經典類には、古代中国において儒教化されて作成された偽経（疑経）も多く含まれていた。日本にもたらされた仏教は、多分に儒教化の波を蒙った仏教であったと考えられる。その儒教化された「仏教」が、古代日本においては、仏教そのものとして享受されていたのである。つまり、古代日本においては、儒教を基盤としつつ、そのうえに儒教化された仏教が享受されていったと考えられる。

平安時代の日本においては、儒教の根本思想である「孝」が、仏教儀礼である亡親追善供養の表白・願文に取り込

まれ、のみならず「追善供養」そのものをも意味する語として理解されていた。それでは、古代日本において、儒教の「孝」はどのように理解され、さらにどのような経緯をたどって、仏教の追善供養と結びついていったのであろうか。その様相を、『日本書紀』『続日本紀』の中に探ってみようと思う。

一、『日本書紀』『続日本紀』にみる宗教としての儒教

『日本書紀』において、仁徳天皇は理想的な儒教的聖天子像として造型されている。また、特に皇統交替期に位置する天皇については、仁・孝を備えた天皇として、意識的に儒教的聖天子としての性格付けがなされている様相をみることができ^(注)る。そこに描かれる儒教的聖天子とは、徳によって治世を行つた、いわゆる、道徳倫理の面から高い評価を与えられる天皇に他ならない。しかし、『日本書紀』において、天皇の行為に用いられる「孝」の語の内容を検討していくと、治世における道徳倫理に限らず、親への喪葬儀礼ならびに祖先祭祀を手厚く行つた場合も含んでいる。

神武天皇四年春二月壬戌朔甲申条には、東征を終え、橿原宮を造営した天皇が、皇祖の霊を祭祀したことが記されている。天皇は、祖先神である「天神」を「郊祀」して「大孝」を述べたという。この祭祀は、明らかに祖先への「孝」の念に発した行為であり、儒教に基づいた祖先祭祀であつたと理解することができる。

また、綏靖天皇即位前紀には、綏靖天皇が「孝性」が「純深」であるがゆえに、父神武天皇崩御後、悲慕の念已むことがなく、喪葬の事に心を砕いたことが記されている。喪葬儀礼に心を砕くことは、儒教の孝に基づいたものであると理解することができる。

そもそも、儒教でいう「孝」とは、親に対する生前の孝養をのみいうのではない。『論語』「為政篇」には、孔子が門人である樊遲に孝を説いて、「生けるには之に事ふるに禮を以てし、死せるには之を葬るに禮を以てし、之を祭るに禮を以てす」（新釈漢文大系『論語』、43頁）と言っている。『孝経』「紀孝行章」には、「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、祭には則ち其の廟を致す」（新釈漢文大系『孝経』、263頁）と説かれ、『礼記』「祭統篇」には、「孝子の親に事ふるや、三道有り、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」（新釈漢文大系『礼記』中、732頁）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「孝」というのである。祖先祭祀についていえば、『礼記』「祭統篇」に、「祭は養を追ひ孝を繼ぐ所以なり」（新釈漢文大系『礼記』中、731頁）と説かれるように、生前の孝の連続に他ならないのである。

このように、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おられ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觀と密接に関わっているという。儒教は、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歸が可能であるとともに、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説いた。それゆえ儒教は、祖先祭祀と、祖先・子孫の関係を重視する。祖先・子孫の關係は日常の親子關係に表れ、それゆえ日常の家族關係においては、「孝」が家族道徳の中核となるのである。孝は儒教の宗教性と倫理道徳を連結する思想であり、祖先祭祀という宗教的意味を基盤として、家族道徳、さらには広く社会生活の規範としての道徳倫理ともなっていた

のである。^(注4)

古代日本においても、古代中国における孝の概念、すなわち、生前の孝養・喪葬における哀・死後の祭祀がそのまま受容されていたと思われる。それゆえ、『日本書紀』の神武天皇紀・綏靖天皇紀に見られるように、祖先祭祀を重視する天皇、悲慕の念から喪葬儀礼に心を砕く天皇が描かれたのである。これは、『日本書紀』編纂時における脚色であることは疑いの無いところであるが、对中国を意識していた『日本書紀』の編纂者にとつて、日本初代・二代の天皇の記録として、敬を尽くして祖先祭祀を行い、哀を尽くして親の葬送を行う天皇像を描き込むことは必須の要件だったのである。それというのも、祖先祭祀を行い、喪葬に心を砕く天皇は、孝を実践する聖天子に他ならなかったからである。^(注5)

聖天子は、生前の孝とともに祖先祭祀という死後の孝をも実践するという理解は、『日本書紀』の神武天皇・綏靖天皇の記事だけにかぎらない。古代日本においては、実在の天皇に關しても同様の理解がなされていた。『続日本紀』淳仁天皇天平宝字二年（七五八）八月朔祭には、孝謙太上天皇と光明皇太后に尊号を奉る百官の上表文が載せられているが、そこには孝謙太上天皇の孝を讃えて、次のように述べられている。

伏して惟みるに、皇帝陛下、天下に臨馭したまふこと十有餘年、海内清平にして朝廷に事無し。祥瑞頻に至り、宝字荐に臻れり。乃ち聖、乃ち神、乃ち神、允に文、允に武、諒に得て称ぶること無し。国皇嗣を絶つに暨ひて、人彼此を懐ふ。天尊を人願に降して鳴謙克く光れり。乾徳を坤儀に損ひて、鴻基遂に固し。誠敬を展べて遠きを追ひ、攀慕惟れ深し。温清を勤めて顔を承くれば、因心懇に至る。故、九服心を宅して、咸く望雲の慶を荷ひ、

(44)

万方首を傾けて、俱に就日の輝を承くること有り。

(岩波書店 新日本古典文学大系『続日本紀』三、269頁)

傍線部にいう「追遠」とは、『論語』「学而篇」に「終を慎み遠きを追へば、民の徳厚きに帰す」(新釈漢文大系『論語』27頁)とあることによる。「遠」は親または先祖をさし、亡くなった親や祖先の霊を追慕し、敬を尽くして手厚く祭祀を行うことが「追遠」である。また、「温清」とは、『礼記』「曲礼」に、「凡そ人の子たるの禮、冬は温かにして夏は清しくし、昏に定めて晨に省みる」(新釈漢文大系『礼記』上、18頁)とあることにより、父母に対して冬は暖かに、夏は涼しく過ごせるように心細やかに配慮して仕えることである。孝謙天皇は、敬を尽くして祖先祭祀を行い、また心を尽くして親に仕えたと、その孝が讃えられているのである。

このように、七〇〇年代の日本においては、為政者ならびに知識人における孝の理解とは、仏教的色彩を帯びない儒教の孝(生前の孝養、喪葬における哀、死後の祭祀における敬)であったことを確認しておきたい。

なお、天皇が孝を備えていること、および孝の実践者であることが求められたのは、天子の孝が国家統治に関わる重要な事柄であったからに他ならない。『孝経』「孝治章」には、明徳の王が孝を以て天下を治めたことを述べ、天子が孝道に基づいて天下を治めると「天下和平にして、災害生ぜず、禍乱作らず」(新釈漢文大系『孝経』、222頁)と説かれている。また、『孝経』「天子章」では、天子が愛と敬の心をもって、親に尽くすことにより、「徳教百姓に加はり、四海に刑る」(新釈漢文大系『孝経』、92頁)と説かれ、天子が孝を實踐することによって道徳教化が広く行き渡り、四方の国々までもその徳に倣つよつになるというのである。

すなわち、天皇が孝を備え実践することは、国を平安に治めると同時に、民を徳によって教化する徳治政治を行うことを意味したのである。

二、奈良時代の為政者・知識人における「孝」の理解

古代日本は、天武朝以降、国家体制が整えられていくが、国家統治の手段として朝廷は、唐の律令を手本として大宝律令・養老律令を制定し施行していく。この時手本とした唐律令は、古代中国の家族制度（家父長制）、ひいてはその家族制度の倫理基盤を為す儒教に基づいて制定されたものであった。そのため、古代日本の為政者は、律令の導入とともに、その精神基盤としての儒教を国民の間に浸透させるため様々な手段を講じることになる。^(注6)

儒教を浸透させる一環として、家族制度の基盤をなす孝思想の浸透が図られ、「賦役令」には次のような孝子・順孫・義夫・節婦表旌の規程が設けられた。

凡そ孝子、順孫、義夫、節婦の、志行国郡に聞えは、太政官に申して奏聞して、其の門間に表せよ。同籍は悉くに課役免せ。精诚の通感する者有らば、別に優賞加へよ。

(岩波書店 日本思想大系 『律令』、255頁)

孝子・順孫・義夫・節婦表旌の詔は、大宝律令が施行された翌年、大宝二年（七〇二）には発せられたのを初例とし

て、和銅元年（七〇六）武蔵野国からの銅の献上を嘉しての詔、和銅七年には皇太子元服の際の大赦の詔、また天皇即位や改元の詔、皇太子冊立の宣命等に併せてしばしば発せられ、多い事例ではないが、実際表旗が行われている。^{（注7）}その表旗の事例をみていくと、当時の為政者が、孝をどのように理解していたかを窺い知ることができる。

○『続日本紀』称徳天皇、神護景雲二年（七六八）二月壬辰（十七日）条

備^{まひのみとせしり} 後国^{あした}葦田郡の人網引公金村、年八歳にして父を喪ひ、哀毀^{あいくゑ}して骨立す。尋^つきて母^{ははのみ}艱に^{あて}丁りて、追遠^{ついでん}すること益^{ます}深^{すす}し。爵^{しやく}二級を賜^{たま}ふ。その田租^{でんそ}を復^{かへ}すこと終身^{しうしん}。

（岩波書店、新日本古典文学大系『続日本紀』四、191頁）

○『続日本紀』光仁天皇、宝龜三年（七七二）十二月壬子（六日）条

武蔵^{むさし}人間郡の人矢田部^{やたのべ}黒麻呂、父母に事^{つか}へて至^{いた}りて孝^{けう}なり。生^なけるときは色養^{しきやう}を尽^つし、死^しにては哀毀^{あいくゑ}を極^まむ。齋^{さい}食^{じき}すること十六年、終始^{しうしき}闕^かけず。その戸徭^{こえう}を免^{ゆる}して孝行^{けうぎやう}を旌^{あひま}す。

（岩波書店、新日本古典文学大系『続日本紀』四、395頁）

網引公金村は、父を喪つて哀しみを極め、母の為に手厚い祖先祭祀を行った孝行によって表旗されている。「哀毀」とは、親を喪つた哀しみの為に痩せ衰えて骨ばかりになっている様をいい、『後漢書』「韋彪伝」に「彪は孝行純至なり。父母卒するときに哀毀す。三年まで廬寝を出でず。服竟りて『戚^{せき}れ瘠^{せき}て、骨立して形を異にす」(古典研究会『後漢書』(二)汲古書院、一九九九年、95頁)とあることによる。また、「追遠」とは、前述したように、『論語』「学而篇」によつ

ており、亡くなった親や祖先の霊を敬慕して、手厚く祭祀を行うことである。

矢田部黒麻呂は、生前の親への孝養のみならず、親の死に際しては哀しみを極め、死後は十六年に涉って服喪期間と同じ食事しか口にしなかったという。「色養」とは、『論語』「為政篇」に孝を尋ねた子夏に対する孔子の答えとして、「色難」（親の顔色を心につけ、その表情に従って孝行することは難しい）とあることに基づいている。『世説新語』「德行」に載せる王長豫の話には、「親に事へて色養の孝を盡す」（新釈漢文大系『世説新語』上、51頁）とあるように、親の顔色をつかがい、その気持ちを十分に察して孝行を尽くすことである。^{（注）}また、服喪期間の食事のあり方については、『礼記』「閒伝」にその基準が定められ、父母の服喪期間は三年とされている（『礼記』「三年問」）。矢田部黒麻呂は、親への敬慕の念から『礼記』に定める年数を大幅に超え、十六年に涉り齋食を行ったのである。

このように、七〇〇年代後半の為政者における孝子の評価とは、生前の孝養のみならず死後の孝（喪葬における深い哀しみと手厚い祖先祭祀）を含むものであった。

孝子表旌における孝子の基準は、八〇〇年代に入っても基本的には変わっていない。天長三年（八二六）明法博士額田今足によって編まれた『令義解』では、孝子、順孫表旌の規程について、次のような解説をする。

凡孝子。順孫。謂。高柴泣血三年。顧悌絶漿五日之類。孝子也。原穀喻父迎祖。劉殷冒雪獲芹之類。順孫也。

（吉川弘文館 新訂増補國史大系『令義解』、41頁）

ここには、孝子の例として「高柴泣血三年。顧悌絶漿五日」があげられている。高柴の逸話は『孝子伝』（船橋家

本)にみられる次のようなものである。

高柴^ハ魯人也。父死^テ泣血^{スル}。三年^一。未^タ嘗^{アラハ}露^レ齒^ハ。見^{コト}父母之恩^ヲ。皆人同^シ。蒙^{レル}悲傷之礼^ヲ。唯此^一高柴也。

(『孝子伝』、京都大学附属図書館、一九五九年)

高柴は親を喪った悲しみのあまり、三年もの間、血の涙を流したという。顧悌の逸話は『三国志』呉書、顧雍伝の、「父以て寿終す。悌飲漿の口に入れざること五日」(古典研究会『呉書』、汲古書院、一九八八年、135頁)による。顧悌は父が天寿をまっとうして亡くなったとき、五日間一滴の水も口にしなかったという。いずれも、親を喪った時、その哀しみを極めたことをいうものであって、死後の孝をいう。八〇〇年代に入っても、知識人達が理解していた孝子とは、古代中国における理解と同様、特に死後の哀傷や敬慕の念の強いことにあったといつてよい。

すなわち、『続日本紀』の孝子表旌の記事および『令義解』から知られることは、古代日本の為政者および知識人における孝の理解は、儒教の孝思想そのものであったといつてよいことである。

三、追善供養の精神的基底としての儒教の孝思想

それでは、儒教における死後の孝ということが、いつ頃から仏教儀礼である追善供養と結びついていったのである

うか。

古代日本において死者追福のための供養がなされたことは、早くは六二二年に、聖徳太子薨去後、推古天皇の命によつて制作された「天寿国繡張」にみることがができる。六〇〇年代には、追福のために仏像や堂塔が造られ、經典の書写が行われていたことは、堀一郎氏によつて指摘されている。^(注9)

亡き親の為に追善供養の法会を営んだことが明確に窺われる例としては、『日本書紀』齊明天皇五年（六五九）七月庚寅（十五日）条に、「群臣に詔して、京内の諸寺に孟蘭盆經を勧講かしめ、七世の父母を報いしむ」（小学館、新編日本古典文学全集『日本書紀』、228頁）とみえている。（なお、孟蘭盆会が営まれた初例は、推古天皇十四年条に、「七月十五日に設齋す」とみえる。）

孟蘭盆会は古代中国において盛んに行われた仏教行事である。中国における孟蘭盆会について、道端良秀氏は次のように述べておられる。

中国における孟蘭盆の行事は、既に早く三国時代から、とくに南北朝、隋唐と続いて盛んとなつていったもので、目連の救母の物語りは、孝の中国社会に、もつともぶさわしいものとなり、とくに『目連救母變文』の流行ともなり、劇に芝居に、深く民衆の間に浸透していったのが、この『孟蘭盆經』の影響であつた。（中略）いずれにしても、相当早くから読まれていたようで、七月十五日の孟蘭盆の仏事は、南北朝には盛んであつて、中国の祖先崇拜の思想によく調和し、よく受け入れられた。

（『仏教と儒教』 レグルス文庫 69、第三文明社、一九七六年、183頁）

斉明天皇時代に、詔によって『孟蘭盆経』の講説をともなった孟蘭盆会が行われるようになったのは、古代中国からの影響であろう。古代日本において、孟蘭盆会が祖先祭祀として、広く行われていたかどうかは確認できないが、仏教儀礼による追福という理解に基づいていたことは確かであろう。

『日本書紀』によれば、天皇が中心となって追善供養を行うようになったのは、持統天皇による、天武天皇崩御にともなう種々の法会であろうと思われる。持統天皇は、朱鳥元年（六八六）九月九日崩御した天武天皇の為に、十二月十九日に大官大寺・飛鳥寺等で無遮大会を営み、翌年八月己未（二十八日）には、三百人の高僧を飛鳥寺に請じて天武天皇の御衣を以て縫った袈裟を施している。これらの行為は、明らかに天武天皇追福のためのものであると理解することができる。さらにその翌月九月壬戌朔庚午（九日）には、国忌の齋会を京の諸寺において営むのである。史料における国忌の初見である。また、持統天皇二年二月乙巳（十六日）条には、「今より以後、国忌の日に取らむ毎に要須ず齋すべし」と詔が出されており、国忌毎に仏教儀礼による追善供養が行われるようになった。

持統天皇によって、朝廷における死後の祭祀が仏教儀礼によって行われるようになったことが知られるが、亡き親への追福ということが、どのような考えに基づいて、どのような仏教儀礼として行われたかが明確に窺われるのは、元正天皇による母元明太上天皇追善供養である。

元正天皇養老五年（七二二）十二月七日、元正天皇の母元明太上天皇が崩御する。その翌年養老六年（七二二）十一月丙戌（十九日）、一周忌の法要を営むため、次のような詔が発せられている。

朕精誠感せず、穆うやまひひてトするに從ふこと罔なし。禍わざはひを彼の倉くらに降くだし、閔びん凶きゆう逆ぎやくやかに及びて、太上天皇たいじつてんわう奄あまに普ふ天てんを棄すてたまへり。誠まことに冀ねがはくは、北辰ほくしん度に合あひて、永とこく生靈せいれいを庇おほひ、南山なんざん期きに協あひて、常とこに定省ていせいを承うけむことを。何なにぞ凶あやらむや、一旦いつたん三方さんぱうを宰しることを厭いとひ、白雲はくうん駁さくること在于ありて、玄猷げんい遂すいに遠とほからむとは。宝鏡ほうきやうを瞻みま奉ほうれば、痛酷うつくの情懷じやうわいに纏まとひ、衣冠いくわんに敬うやまつみ事ことふれば、終身しゆうしんの憂うれ永とこく結むする。然しかれども光陰くわういん駐とどまらずして、儻忽たうごつに期きに及びぬ。汎愛はんあいの恩おん、報はらいむと欲するに由よし無し。真風しんふうを仰あががずは、何なにぞ冥路めいりを助けむ。故ゆゑに太上天皇たいじつてんわうの奉ほう為ために敬うやまつひて華嚴わげん八十卷はちじゅう、大集だいじつ經きやう六十卷ろくじゅう、涅槃ねはん經きやう卅さん卷げん、大菩薩だいぼさつ經きやう廿じふ卷げん、觀世音くわんぜいおん經きやう二百卷にひやくを写しし、灌頂くわんていの幡ぼん八首はつしゆ、道場だうじやうの幡ぼん一千首いちせんしゆ、牙げを着きくる漆しつの凡おほく、銅どうの鏡きやうの器き一百六十八ひやくらっぴち、柳箱りゆうしやう八十二はちじふにを造つくり、即すなはち十二月じふにがつ七日なな日より、京并あせて畿内きないの諸寺しよしに於おて、便べんち僧尼しゆんに二千六百卅にせんろくひやくさん八人はちにんを屈請くつしやうして、齋供さいくを設まけむ。

(岩波書店 新日本古典文学大系 『続日本紀』 二、125頁)

この中で、「南山期に協ひて、常に定省を承けむことを」と言っているように、元正天皇は、母元明太上天皇がいつまでも長生きをされ、心を尽くしてお仕えすることを願っていた。「定省」とは、『礼記』「曲礼」に、「凡そ人の子たるの禮、冬は温かにして夏は清しくし、昏に定めて晨に省みる」(新釈漢文大系『礼記』上、18頁)とあることにより、毎晩寢具の世話をし、毎朝御機嫌をうかがうように、心を尽くして親に仕えることをいう。詔の趣旨は、そのように孝行を尽くしたかったのに、母太上天皇はお隠れになってしまわれた。遺された身の回りの品々を見るにつけ、痛恨の思いは消えず、憂えは心を離れることはない。一周忌が近づき、母から受けた恩に報いようとするに、もはやその術がない。仏法に依らなかつたならば、どうして母の後世を救うことができようか。そこで、冥路の助けとなる

よくに、華嚴經・大集經等の經典を書写し、国忌に合わせて京・畿内の諸寺で供養の法会を営もうつというのである。

元正天皇は、現世において孝行を尽くしたかたにもかかわらず、母太上天皇の崩御によってそれが叶わず、報恩することができないため、仏法の功德によって冥界の母に報恩しようとするのである。ここからは、元正天皇による追善供養が、母元明太上天皇への強い孝心に基づいたものであったことを窺うことができるだろう。

前述したように、儒教においては、親を喪つて深い哀しみに暮れることは孝子の条件であった。また、手厚い祭祀を営むことも孝子の条件であった。元正天皇の詔は、儒教の孝子の条件に則つて作られているのである。元正天皇が、母元明太上天皇を喪つて悲嘆を極めたことは、母元明太上天皇崩御（養老五年十二月七日）により、養老六年の正月に発せられた廢朝の詔（『続日本紀』元正天皇養老六年 七二一 春正月癸卯朔祭）によって察することができる。

天皇朝を受けたまはず。詔して曰はく、「朕不天を以て、奄に凶酷に丁れり。蓼莪の巨き痛みに嬰りて、顧復の深き慈びを懐きぬ。悲慕心に纏ひて、賀正するに忍びず。朝廷の礼儀皆悉く停むべし。」とのたまふ。

（岩波書店、新日本古典文学大系『続日本紀』二、109頁）

この中で言われている、「蓼莪の巨き痛み」「顧復の深き慈び」は、『詩経』「小雅、谷風之什、蓼莪」の次の箇所（傍線部）によつていぬ。

蓼蓼者莪 匪莪伊蒿

蓼蓼たる莪 莪に匪らずして伊れ蒿

哀_レ哀_レ父母 生_レ我_レ劬_レ勞

蓼_レ蓼_レ者_レ莪 匪_レ莪_レ伊_レ憇

哀_レ哀_レ父母 生_レ我_レ勞_レ瘁

餅_レ之_レ馨_レ矣 維_レ疊_レ之_レ恥

鮮_レ民_レ之_レ生 不_レ如_レ死_レ之_レ久_レ矣

無_レ父_レ何_レ怙 無_レ母_レ何_レ怙

出_レ則_レ銜_レ恤 入_レ則_レ靡_レ至

父_レ兮_レ生_レ我 母_レ兮_レ鞠_レ我

拊_レ我_レ畜_レ我 長_レ我_レ育_レ我

顧_レ我_レ復_レ我 出_レ入_レ我_レ腹

欲_レ報_レ之_レ德 昊_レ天_レ罔_レ極

南_レ山_レ烈_レ烈 飄_レ風_レ發_レ發

民_レ莫_レ不_レ穀 我_レ獨_レ何_レ害

南_レ山_レ律_レ律 飄_レ風_レ弗_レ弗

民_レ莫_レ不_レ穀 我_レ獨_レ不_レ卒

哀_レ哀_レたり_レ父_レ母 我_レを_レ生_レみ_テ劬_レ勞_レせ_レし_レむ

蓼_レ蓼_レたる_レ莪 莪_レに_レ匪_レら_レず_レして_レ伊_レれ_レ憇

哀_レ哀_レたり_レ父_レ母 我_レを_レ生_レみ_テ勞_レ瘁_レせ_レし_レむ

餅_レの_レ馨_レる_レは 維_レれ_レ疊_レの_レ恥

鮮_レ民_レの_レ生_レくる_レは 死_レする_レこ_レの_レ久_レし_レき_レに_レ如_レか_レず

父_レ無_レくん_レば_レ何_レに_レ怙_レらん 母_レ無_レくん_レば_レ何_レに_レ怙_レらん

出_レで_レても_レ則_レち_レ恤_レひ_レを_レ銜_レく 入_レり_レても_レ則_レち_レ至_レし_レき_レ靡_レし

父_レや_レ我_レを_レ生_レみ 母_レや_レ我_レを_レ鞠_レふ

我_レを_レ拊_レし 我_レを_レ畜_レひ 我_レを_レ長_レし 我_レを_レ育_レし

我_レを_レ顧_レみ 我_レを_レ復_レし 出_レ入_レ我_レを_レ腹_レく

之_レが_レ德_レに_レ報_レい_レんと_レ欲_レす_レれ_レども 昊_レ天_レ極_レ罔_レし

南_レ山_レ烈_レ烈_レたり 飄_レ風_レ發_レ發_レたり

民_レ穀_レから_レざる_レ莫_レきに 我_レ獨_レり_レ何_レぞ_レ害_レめる

南_レ山_レ律_レ律_レたり 飄_レ風_レ弗_レ弗_レたり

民_レ穀_レから_レざる_レ莫_レきに 我_レ獨_レり_レ不_レに_レ卒_レふる

この詩は、幽王の時代、虐政のため人民が苦勞して孝子も父母を養うことが出来なかったことを嘆いて作られたものであるが、「蓼莪」とは、成長した後に孝行しようと思っても既に親は亡く、親孝行できない悲しみをいう。また、「顧復」とは、父母が絶えず子に目を掛け、厚く愛して育ててゆく慈悲をいう。元正天皇は崩御した母元明太上天皇を思うにつけ、親孝行できぬ悲しみと、母の厚い慈悲心を思い、深い哀しみに沈むのである。この詔の文言に『詩経』を引用しているのは、詔を漢籍の表現によって飾り立てるレトリックのためということもあるが、一周忌の詔と併せてみていくと、そこには母元明太上天皇を喪った元正天皇の深い悲嘆を窺い知ることができるであろう。元正天皇による母元明太上天皇一周忌の法要は、仏教儀礼によるものであるが、その法会を行う意識の根底には、儒教の孝思想があったと考えられるのである。

天皇が、亡き親への深い追慕の念によって慶賀の行事を停止することは、孝心に発するものであった。このような理解は、父聖武太上天皇を喪った孝謙天皇においても同様であったことをみることが出来る。

○『続日本紀』孝謙天皇 天平宝字二年（七五八）三月辛巳（十日） 条
 詔して曰はく、「朕聞かく、「孝子の親を思ふこと、身を終ふるまで極り罔し。言を竹帛に編みて千古刊らず」ときく。去ぬる天平勝宝八歳五月、先帝登遐したまへり。朕、凶閔に違ひてより、感傷を懐くと雖も、礼の為に防かれて、俯して吉事に従ふ。但し、端五に臨む毎に、風樹心を驚して、席を設け、觴を行ふこと、為すに忍びぬ所なり。今より已後、率土の公私、一ち重陽に准へて、永くこの節を停めよ」とのたまふ。

孝謙天皇は自らを「孝子」といい、それゆえ親に孝養できない悲しみが深く、端午の節会を行うに忍びないとして節会を停止する詔を発するのである。「風樹心を驚して」とは、『孔子家語』「觀思」に「夫れ樹は靜かならんと欲するも風停まず、子は養はんと欲するも親待たず。往きて来らざる者は年なり。再び見る可からざる者は親なり」（新釈漢文大系『孔子家語』、103頁）とあることにより、親は既に亡く、孝行することができない悲しみをいう。

すなわち、この端午節会停止は、孝謙天皇の、亡き親を追慕する、儒教でいう孝心に基づいているのである。

亡き親を敬慕し、悲哀を極めるといふ態度は、儒教の孝思想に基づいていたこと、また、仏教儀礼による祖先祭祀（追善供養）においても、その根底には儒教の孝思想があったことは、桓武天皇による父光仁上天皇追善の記事にもみることができぬ。

『続日本紀』桓武天皇 天応元年（七八一）十二月辛亥（二十七日）条

勅して曰はく、「昨に群卿、来り奏して、天下に服を着ること六月を以て限ととき。但し、朕が孝誠効無くして、慈陰長く違へり。結びて霜葉を慕へども、復顔を承くる日無し。緬に風枝を懷へども、終に侍謁の期を虧く。終身の痛毎に深くして、岡極の懷、弥切なり。前の服期を改めて一年を以て限とすべし。自餘の行事は一に前の勅に依れ」とのたまふ。癸丑、太行天皇の初七日に当る。七太寺に於て誦経せしむ。是より後、七日に値ふ毎に京師の諸寺に於て誦経せしむ。また、天下の諸国に勅して、七々の日に、国分二寺に見にある僧尼をして奉為に設齋し以て追福せしむ。

勅の趣旨は、「私桓武天皇は、父光仁太上天皇の崩御に際し、公卿達の奏上に従って、服喪期間を六ヶ月としていた。しかし、孝行のまことを尽くすことなく亡き父の慈悲深い恩に永久に背くことになってしまった。いくら慕ってもはや父に会う術もない。父に孝行を尽くすことのできない嘆きに沈み、痛恨の思いは已むことがない。父の極まりない恩に対する思いはいよいよ切なるものがある。そこで、六ヶ月の服喪期間を改めて一年間とする」というのである。（「風枝」とは、「風樹」に同じで、父母に孝養を尽くすことのできない嘆きをいう。）

桓武天皇は、七日毎に京の諸寺で追善供養の法会を営み、四十九日には、国分寺・国分尼寺において「追福」の法会を営んでいる。十二月二十七日の勅からは、これら一連の仏教儀礼による追福法要の根底には、亡き親への痛切なる哀慕の念という儒教の孝思想があったことが窺われるのである。

なお、『続日本紀』は、通常巻の最初を正月朔の記事から始めるのであるが、巻三十七に限っては、正月己巳（十六日）の記事から始まっている。これは、巻三十六が延暦元年正月庚申（七日）の光仁太上天皇の葬送の記事で終わっているためであるが、このことについて、新日本古典文学大系の解説は次のように述べている。

後半の諸巻のうち、光仁 桓武の場合は、延暦元年正月庚申（七日）の光仁太上天皇の葬送をもって巻三十六を終え、次の巻三十七は同年正月己巳（十六日）の記事から始まっている。桓武天皇は父光仁上皇の死にあたり、諒闇を三年にする意志を抱いたというが（天応元年十二月丁未祭、みずからの即位によって巻を改めず、父上皇の葬送をもって巻を改めたのは、孝子としての態度を重んじる思想から出たものである）。

桓武天皇が孝を備えた天皇であることは、光仁天皇が山部親王（桓武天皇）に譲位する詔の中で、「此の王は弱き時より朝夕と朕に従ひて今に至るまで怠る事無く仕へ奉るを見れば、仁孝厚き王に在りとなも神ながら知らしめず。其れ仁孝は百行の基なり」（天応元年 七八一 四月辛卯 三日 条）と言われていることから窺われ、父光仁天皇からその仁・孝を認められていた。これに応えるように、桓武天皇は、光仁上皇不豫の際に出された大赦の詔で、自らの政治に臨む態度を、「己に克ち心を勞して、志 孝敬に在り」（天応元年十二月甲辰 二十日 条）と述べている。

桓武天皇は、孝を実践しようとした天皇であるがゆえに、父を喪つた哀しみは極まりなく、光仁上皇一周忌が過ぎても、正月の賀を祝う気持ちにはなれない。そのため、延暦元年（七八二）十二月壬申（二十四日）に、翌年正月の賀礼を停止する詔を発するのである。

詔して曰はく、「礼制限有りて、周忌云に畢りぬ。元会の旦は事賀正すべし。但し、朕諒闇を除き乍ら、哀感尚深し。霜露既に変わりて更に陟帖の悲を増し、風景惟れ新にして、弥循骸の恋を切にす。来年の元正は賀礼を停むべし」とのたまふ。

（岩波書店、新日本古典文学大系『続日本紀』五、255頁）

この中でいう「陟帖の悲」とは、『詩経』魏風「陟帖」に、「陟彼帖兮 瞻望父兮（彼の帖に陟りて 父を瞻望す）」（新釈漢文大系『詩経』上、292頁）とあることによっている。「陟帖」は、戦役に従事している子が、故郷の父・母・兄を

思っている詩で、「岵」とは草木の無い岩山をいい、その岩山に登って父の住む故郷を遙かに望み、父のことが思われるというのである。この詔では、桓武天皇が亡き父光仁上皇を強く思慕する気持ちを表している。また「循陔」とは「親につかえること」（『大漢和辞典』）である。『大漢和辞典』は、束哲作『補亡詩「南陔」に「循」彼南陔」、言採其蘭』。「注」銑曰、循、順也、蘭以香、孝子採之以養父母。」とあることをあげている。このことから、孝子が親に孝養を尽くす意であることが知られる。

すなわち、この賀礼停止は、孝子である桓武天皇の父光仁上皇への切なる孝心からなされたことであった。

このように、天皇の親を喪ったことへの哀感ならびに亡き親を思慕する念の深さは、儒教の孝思想に基づいているとみることができ、死後の祭祀は仏教儀礼によって行われていても、儀礼を行う精神的基盤には儒教の孝思想が存在していたのである。

四、七〇〇年代における儒教・仏教一体とする理解

七〇〇年代、儒教の孝思想は天皇や知識人の中に確かに定着していたと考えることができる。ただし、祖先祭祀を重視する儒教が応神朝に日本にもたらされたにもかかわらず、七〇〇年代、祖先祭祀儀礼が儒教様式によって行われず、仏教儀礼の追善供養として行われているのは何故か。儒教の祖先祭祀儀礼は古代日本人の祖先祭祀儀礼としては定着しなかったのだろうか。この問題は古代日本人の祖先祭祀観と関わるものであり、別に考えてみたいと思う。

ここでは、七〇〇年代に、儒教の孝思想が仏教儀礼と結びついて、違和感なく受容された背景には、七〇〇年代の日

本においては、儒教の思想が仏教の思想と融合して理解・受容されていたという実態があったことを指摘しておきたい。

淳仁天皇天平宝字三年（七五九）六月丙辰（二十二日）に、官人の規律の乱れを正すため、官人としてのふさわしい人格について述べ、維城典訓、律令格式を読んでいる者を推挙すべきであるとする次のような勅が出されている。

勅したまはく、「如聞らく、国を治むる要は、人を簡ぶに如かず。人を簡ひ能に任せば、民安く国富む」ときく。窃に内外の官人の景迹を見るに曾て廉恥無くして、志すこと貪盜に在り。是れ、宰相、訓へ導くことの怠れるなり。人皆、愚性を稟くるが為に非ず。誘誨を加へ、各令名を立てしむべし。その維城典訓は、政を為す規模を叙し、身を脩むる模括を著す。律令格式は、当今の要務を録し、庶官の起綱を具ふ。並に是れ、上を安し民を治むる道を窮め、世を済ひ化を翊ぐる直を尽す。其れ、濫に殺生せず能く貧苦を矜むを仁とす。諸の邪悪を断ちて諸の善行を脩むるを義とす。上に事へ忠を尽し、下を撫で慈有るを礼とす。遍く庶事を知りて是非を断決するを智とす。物と与にするに妄ならず、事に触れて皆止しきを信とす。分に非ずして福を希ひ、義にあらずして物を欲するを貪とす。心に弁了ぶること無くして強ひて人を逼り悩ますを嗔とす。事、理に合はずして好みて自愚なるを是しとするを痴とす。己が妻を愛まず、他の女を犯すことを喜ぶを淫とす。人の与へぬ所を公に取り窃に取るを盜とす。父兄誠あらずは、斯に何を以てか子弟を導かむ。官吏、行はずは、此に何を以てか土民を教へむ。若し、仁義礼智信の善を修め習ひ、貪嗔痴淫盜の悪を戒しめ慎み、兼ねて前の二色の書を読む者有らば、拳してこれを察て、品に随ひて昇げ進めむ。今より已後、この色を除く外、史生已上に任用すること得

され。庶はくは、悪を懲し善を勧め、名を重し物を軽せしめむことを。普く天下に告げて、朕が意を知らしめよ」とのたまふ。

(岩波書店 新日本古典文学大系 『続日本紀』 三、321頁)

傍線部に見られるように、不殺生は「仁」として理解され、『増一阿含經』卷四十四「十不善品」に説かれる「七仏通戒偈」「一切惡莫作、当奉行其善」(『大正新脩大藏經』第二卷、787頁中)は「義」と理解されている。さらに、儒教の五常の徳目である仁・義・礼・智・信は、習い修めるべき善として、仏教の三毒である貪・瞋・痴ならびに五戒の中の淫・盜は、戒め慎むべき悪として併記されている。儒教により善を勧め、仏教により悪を戒めるといふ、儒教・仏教を車の両輪のようにして官人を訓導していこうとする意図がみえている。ここからは、時の為政者および知識人達が、儒教の思想と仏教の思想を非常に近いものとして、あるいはまったく同じ思想として理解・享受していた様相を窺つことができる。

当時の知識人が、儒教と仏教とを近似する教えとして理解していたことは、石上宅嗣が設立・運営した芸亭における学問のありようからも窺つことができるだろう。それは『続日本紀』桓武天皇天応元年(七八一)六月辛亥(二十四日)条の石上宅嗣薨伝に次のようにある。

その旧宅を捨てて阿闍寺とす。寺の内の一隅に、特に外典の院を置き、名けて芸亭と曰ふ。如し好学の徒有りて就きて聞せむと欲ふ者には、恣に聴せり。仍て条式を記して後に貽せり。その略に曰はく、「内外の両門、本一体と

為り。漸と極とは異なるに似たれども、善く誘けば殊ならず。僕、家を捨てて寺とし、心を帰すること久し、内典を助けむが為に外書を加へ置く。地は是れ伽藍なり。事須らく禁戒すべし。庶はくは、同じき志を以て入る者は、空有に滞ること無くして兼ねて物我を忘れ、異代に來らむ者は、塵勞を超え出でて覺地に歸せむことを」といふ。

(岩波書店 新日本古典文学大系『続日本紀』五、201頁)

傍線部にみえるように、「石上宅嗣は芸亭設立の趣旨を述べる中で、「内外の両門、本一体と為り」と、仏教と儒教の根本は一体であるというのである。さらに、仏法に帰依するようになって久しいが、仏典の理解を助けるために儒教等の外典を置くのだという。芸亭は阿闍寺の一隅に設立された学問所であり、仏法修学を目的としたものであったが、仏典理解のためには儒教経典が必要とされていた。仏典は儒教経典により解釈され理解されていたのである。

儒教・仏教一体とする理解は、石上宅嗣にかぎったことではない。入唐留学生として唐に渡り、唐においてもその優れた学問によって名声を得た吉備真備の家訓書『私教類聚』には、次のように儒教・仏教一体の思想がみえている。

第一略示内外事

内外五戒 一不殺生 二不偷盜 三不婬欲 四不妄語 五不飲酒
 外教五常 一仁不殺 二義不盜 三礼不邪 四智不妄 五信不乱

(岩波書店 日本思想大系『古代政治社会思想』、44頁)

『私教類聚』は、北斉の顔之推の「顔氏家訓」に範をとっており、第一条にみえる儒教・仏教一体思想も「顔氏家訓 帰心篇」に、「内外の両教本一体たり。漸極異をなし、深淺同じからず。内典の初門は五種の禁を設け、外書の仁義五常と符同す。仁は不殺の禁なり。義は不盗の禁なり。礼は不邪の禁なり。智は不酒の禁なり。信は不妄の禁なり」(『国訳一切経 護教部一』、「廣弘明集」384頁)とあることとほぼ対応している。(なお、石上宅嗣も「顔氏家訓」の影響を受けていることが窺われる。)

また、吉備真備は、家訓書を著しただけでなく、石上宅嗣同様、儒教・仏教一体思想に基づいた私学院を設立している。空海は宗藝種智院設立にあたって式(規則)を著しているが、その序において、過去に存在した私学院に言及し、「備僕射の二教、石納言の芸亭」として、石上宅嗣の芸亭と並べて、「備僕射」(吉備真備)の「二教」院をあげている。二教院はその名の如く、儒教・仏教二つの教えをとともに学ぶ私学院であったことが推測されるのである。

七〇〇年代の知識階級における儒教・仏教一体とする理解は、中国六朝における儒教・仏教一体思想の影響であろう。このような儒教・仏教一体思想の受容が、儒教の孝思想と仏教の追善供養とを違和感なく結び付けていくことに影響していたのではないかと考える。

まとめ

奈良時代、天皇および知識階級において、「孝」とは、生前の孝養・喪葬における哀・敬を尽くした死後の祭祀、そのすべてを含むものとして理解されていた。持統天皇以降、死後の祭祀が仏教儀礼によって営まれるようになり、死

後の祭祀が死者に対する追福として理解されるようになるが、祭祀を営む精神的基盤には、儒教の孝思想があった。これは、奈良時代を通じてのものであったと考えてもよいだろう。儒教の孝思想は、亡き親を哀傷する念として知識人の中に定着していたと考えられる。その儒教における死後の孝が、追福という仏教儀礼によって行われることになったであろうと思われるのである。

なお、元正天皇による母元明太上天皇追善の詔や、元正天皇・孝謙天皇・桓武天皇による賀礼停止の詔の中で天皇の孝心が強調されたのは、天皇の倫理の基底には儒教の孝思想があったためである。(注11) 天皇が孝を實踐することは、『孝經』に説かれるように、天下を平安に治めることと同時に、民を徳によって教化する徳治政治を行うことに他ならなかったのである。そして、天皇によって儒教の孝思想に基づいた追善供養が営まれたことから、臣下にもその精神が浸透していったことが推測されるのである。

仏教による追善供養の浸透とともに、儒教の孝はその追善供養を営む精神的基盤として理解され、追善供養と一体化していくようである。平安初期の追善供養表白・願文においては、生前の孝の延長として死後の孝としての追善供養を営む旨が述べられている。『源氏物語』の中で、本来儒教思想である「孝」という語が追善供養の意として用いられていることの背景には、いままで述べてきたような経緯があった。

奈良時代から平安時代にかけて、儒教の孝思想を基盤とした追善供養が営まれ、さらには追善供養の場において朗唱された表白・願文には、孝思想が多く織り込まれて作成されたことにより、追善供養そのものが孝と理解されるようになっていったのである。

注

(注1) 日本への仏教伝来と蘇我氏による仏教受容、さらに天皇が仏教を受容するにいたる経緯については、田村圓澄氏『仏教伝来と古代日本』(講談社学術文庫、一九八六年)に詳しい。

(注2) 日本への偽経(疑経)将来については、はやく石田茂作氏が『写経より見たる奈良朝仏教の研究』(東洋文庫、一九三〇年)において、奈良時代には『父母恩重経』など四十部の経典が伝来していたことを指摘され、その後、牧田諦亮氏が『疑経研究』(京都市大学人文科学研究所、一九七六年)において、正倉院文書にみえる偽経(疑経)について報告しておられる。また、牧田氏は、岩波講座『日本文学と仏教』第六巻『経典』(岩波書店、一九九四年)において、中国伝来の偽経(疑経)の日本文学への影響について論じておられるが、その中で、古代日本において多くの偽経(疑経)類が国立の写経所で書写され流伝したことについて、『日本に伝わった経典類については、真経・疑経の区別など、必要でなかったと思われる。経録編集者の慎重な配慮も、実際面では、中国でも日本でも、重視されず、仏の経典として受容されていたことが、十分に知られるのである』と述べておられる。

(注3) 拙稿『古代文学にみる天皇と孝』(『駒澤国文』第三十九号、二〇〇二年二月)

(注4) 加地伸行氏『沈黙の宗教 儒教』(ちくまライブラリー 99、筑摩書房、一九九四年)。また、古代中国における孝思想と祖先祭祀については、池澤優氏が、西周、春秋時代の金文と戦国時代の文献における孝思想の分析を通して、孝思想と祖先祭祀のメカニズムについて詳細に論じておられる(『孝』思想の宗教学的的研究、東京大学出版会、二〇〇二年)。

(注5) 拙稿(注3)

(注6) 孝謙天皇天平宝字元年(七五七)四月辛巳(四日)、家毎に『孝経』を蔵させる詔が発せられたのも、国家統治の手段として、儒教の孝思想を国民に浸透させることを図ったものである。

(注7) 律令における孝子・順孫・義夫・節婦表旌の意味するところについては、笠井昌昭氏が、『古代日本の精神風土』第二章『続日本紀』にあらわれた孝の宣揚について(『ベリかん社、一九八九年)において、「くりかえして孝子宣揚のことがいわれるのは、この時代において、はじめて孝思想が重視され、孝思想の徹底を図ろうとしたことのあらわれであったと考えられる」と述べておられる。

なお、孝子・順孫・義夫・節婦の表旌の詔が、どれほど孝思想の徹底に効力を有したかについては、坂本太郎氏が、「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、吉川弘文館、一九七二年)において、六国史から孝子・順孫・義夫・節婦の表旌の事例をあげて、親子間の倫理思想について考察され、儒教思想は知識人の観念の世界に留まるものであり、孝道奨励の政策は一般民衆にそれほど効力を及ぼさなかったと述べておられる。また、武田佐知子氏は「律令国家による儒教的家族道德規範の導入、孝子・順孫・義夫・節婦の表旌について」(竹内理三氏編『古代天皇制と社会構造』、校倉書房、一九八〇年)において、律令における孝道奨励は、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こと、その理由として、日本における家族のあり方が古代中国のそれとは乖離していたことが考えられることを述べておられる。

(注8) 新釈漢文大系『論語』では、「色難」の意味を、「常に己の顔色を和らげてやさしい表情で親につかえることは困難だ」として、「余説」で、「この色を父母の顔色としてはおもしろくない。常に顔色を覗っているような他人行儀では、打ち解けた親子の情は湧かない。色は子たる自分の顔である」と述べている。ただし、「語釈」で「古注に「父母の顔色に承順するを難しと為す」(包感)とある」と述べるように、古くは「親の表情を心に懸けてつかえることは困難だ」と理解されていた。世説新語の「色養」は、『論語』古注の理解に基づいていると思われる。なお、古代日本における「色養」の用例としては、空海の『続遍照發揮性靈集補闕抄』巻第八「忠延師が先妣の為に『理趣経』を講ずる表白文」に、「常に思ひ、三曜と与よにして色養し、両儀と将まにして告面せんと」とみえる。ここでは、「告面」(家を出入りする際には、必ず父母の安否を尋ねること。「礼記」曲礼上)に「夫れ人の子たる者は、出づるに必ず告げ、反かへれば必ず面す」にあることによる)と対で用いられており、親の顔色、様子を心にかけて孝行をつくす意として用いられている。

(注9) 堀一郎氏『我が国民間信仰史の研究』(二)宗教史編『第四章第一節「死者追福のための仏教」(東京創元社、一九五三年)。(注10) 持統天皇以降、七七日や忌日における追善の仏教儀礼が、朝廷において定着していったことは、田中久夫氏が「仏教民俗と祖先祭祀」(永田文昌堂、一九八六年)において論じておられる。

(注11) 天皇の倫理の基底に孝思想があったことは、平安時代における天皇においても同様であったと考えられる。平安時代の天皇においては、生涯の学習の始発となる読書始において、多く「御注孝経」が用いられている(尾形裕康氏「就学始の

史的研究」 『日本学士院紀要』 第八卷第一号、一九五〇年三月。また、『源氏物語』に登場する朱雀天皇、冷泉天皇の行動の規範には孝思想があったことを以前指摘した(拙稿「光源氏召還と「太上天皇になすらふ御位」 『源氏物語』」における天皇の孝心)、 『叢書想像する平安文学』 第6巻『家と血のイリュージョン』所収、 勉強出版、二〇〇一年。

〔付記〕 本稿は、平成十四年度駒澤大学特別研究助成による成果の一部である。

(本学教授)