

# 聖君問答と中国六朝論争

——日本靈異記下卷第三十九縁考——

## 一、序

『日本靈異記』下卷第三十九「智と行と並に具はれる禪師の重ねて人身を得て、国皇のみ子と生れし縁」<sup>①</sup>は、『日本靈異記』全体の最終説話であるが、これは大きく三つに分けることができる。

ひとつは、善珠禪師が死ぬ際に遺言して、桓武天皇の皇子である大徳親王として生まれ変わったという説話で、もうひとつは、寂仙禪師が同じく死ぬ前に遺言した通りに、死後に嵯峨天皇として生まれ変わったというものである。

そして、この説話のあとに、嵯峨天皇が聖君であることの論述が問答形式で記されている。本稿ではこの部分を、従来の研究史にならって「聖君問答」と呼ぶことにする。この聖君問答は、内容の上から①②③の三つに分けることが

山 口 敦 史

できる。

①又、何を以て聖君なることを知る。世俗の云さく、「国皇の法は、人を殺す罪人は、必ず法に随ひて殺す。而るに是の天皇は、弘仁の年号を出して世に伝へ、殺すべき人を流罪と成し、彼の命を活かして以て人を治めたまふ。是を以て旺かに聖君なることを知るなり」とまうす。

②或る人は、聖君に非ずと誹謗りて、「何を以ての故にとならば、此の天皇の時に、天の下早厲有り。又、天の災、地の妖、飢饉の繁く多に有りと雖も、又、鷹犬を養ひ、鳥猪鹿を取る。是れ慈悲の心に非ず」とまうす。

③是の儀然らず。食す国の内の物は、皆国皇の物にして、針を指す許の末だに、私の物都て無し。国皇の自在の隨の儀なり。百姓と雖も敢へて誹らむや。又、聖君堯

舜の世すら、猶し早厲在るが故に、誹るべからぬことなり。

①は嵯峨天皇が聖君であることの論述になつてゐる。これに対する反論が②で、さらにこの②に対する反論が③である。

この論争の記述において、①では、嵯峨天皇が聖君であることの論拠として、本来なら死罪に当たる者を流罪に止めてゐることを上げてゐる。②では、その反論として、嵯峨天皇の治世には「早厲」「天の災」「地の妖」「飢饉」が多く起つてゐること、さらに狩獵を行なつてゐることを上げ、これは「慈悲の心」ではないと述べてゐる。①は、嵯峨天皇を「聖君」とする論拠として、「慈悲」を上げてゐるが、②では、嵯峨天皇は「慈悲」ではないとする記述と、さらにその治世における災害とを上げて、「聖君」の論拠を崩そうとしてゐる。

この②に対する反論が③であり、その論点は二点ある。ひとつは、この国の物は全て天皇のものであり、「百姓」のものはひとつもない、というものである。これは、②の鷹犬を養ひ、鳥猪鹿を取る」という指摘に対する反論と考えられる。この国のものは全て天皇のものだから、いくら獸を殺しても勝手だ、という主旨を含んでゐるものかと思われる。しかし、この反論のしかたには、ずれがある。なぜな

ら②の論者は、本来なら、天皇は「慈悲の心」があるということについて論述すべきであるところを、ここでは天皇の狩獵をする権利に論点をすり変えてゐるからである。③のもうひとつの論点は、聖君である堯舜の治世にも「早厲」があつたのだから、嵯峨天皇を聖君にあらずとする論拠にはならない、というものである。

本稿で取り上げる聖君問答については、例えば原田行造氏が、「皇室と仏徒との全き握手を意図してゐた」と述べてゐる。<sup>2</sup> また多田一臣氏は、この聖君問答に「国家主義者としての警戒の意図」を見ており、「その論理性はきわめて低いものといわねばならない」と評してゐる。<sup>3</sup> さらに伊藤孝子氏は、聖君問答について「非常に短絡的な発想の国家意識」があると述べてゐる。<sup>4</sup>

以上のように、聖君問答の内容についての評価には厳しいものも見られるが、本稿で問題にしたのは、このような聖君問答の論理がどのようにして成立し、そしてなぜ『日本靈異記』の終末部に置いてあるのか、ということである。よつて本稿では『日本靈異記』の聖君問答の性格について考察し、中国六朝時代を中心として栄えた儒仏合一の思想との関連性を論じ、さらに、その時代の東アジアの思想状況における『日本靈異記』の位置付けについても考えてみたい。

## 二、儒仏合一と応報の論理

神田喜一郎氏は、奈良時代の日本で『弘明集』『広弘明集』が「仏教文学」として読まれ、また「此の二書は、普通に仏経と同じく取扱はれるので、其の影響は却て広く且つ深かつたであらうと思ふ」という見解を示している。また『弘明集』が上代日本の典籍に典拠として与えた影響については、近年のものだけでも、東野治之・後藤昭雄・蔵中しのぶなどの諸氏の言及がある。

正倉院文書によれば、『弘明集』『広弘明集』とも奈良時代の日本には請来されていたことが確認できる。よって、ここでは『広弘明集』だけでなく『弘明集』をも含めて、両書を上代日本の儒仏道三教交渉の思想状況に影響を与えた典籍として考えてみたい。つまりこれは、大陸文化の日本に与えた影響を、典籍の請来そして転写といった作業の結果にのみ見るのではなく、人的交流による外来思想の受容などのルートも想定することによって、比較文学の問題を考えていこうというものである。このような視点を導入することによって、『日本靈異記』を同時代の東アジアの文学史に参与させることが可能になると思われる。

『弘明集』『広弘明集』に収録されている論争の主題は多岐にわたっているが、その中の論争文のひとつとして、東

晋の戴逵の「釈疑論」(『広弘明集』巻第十八)がある。これは「安処子」と「玄明先生」の問答形式による論述の形を取っており、まず初めに以下の安処子の質問から始まる。

A 安処子問於玄明先生曰。蓋聞積善之家必有余慶。積不善之家必有余殃。又曰。天道無親常与善人。斯乃聖達之格言。万代之宏標也。此則行成於己身。福流於後世。惡顯於事業。獲罪乎幽冥。然聖人為善。理無不尽。理尽善積。宜歷代皆不移。行無一善惡惡相承。亦当百世俱闇。是善有常門。惡有定族。後世修行復可益哉。

B 又有束修履道。言行無傷。而天罰人楚百羅備纓。任性恣情肆行暴虐。生保榮貴子孫繁熾。推此而論。積善之報竟何在乎。夫五情六慾人心所常有。斧藻防閑外事之至苦。苟人鬼無尤於趣舍。何不順其所甘而強其苦哉。

請釈所疑以祛其惑。

一 安処子の質問はここでは二点ある。Aでは、もしこのように先祖の善・不善の行ないの結果としての幸・不幸が子孫に累々と続いていくのなら——つまり運命が定められたものならば——、子孫の修養など何の意味もないのではないか、という疑問が提示されている。そしてBでは、善行を行なっても必ずしも善報が得られず、悪行を行なっても必ずしも悪報が得られないことが世間によくあるのはなぜか、という疑問が提示されている。

安処子のこれらの問いに對して、玄明先生は次のように答えている。

C 先生曰。善哉子之問也。史遷有言。天之報施善人何如哉。苟悅亦云。飾變詐而為姦宄者。自足乎一世之間。守道順理者。不免飢寒之患。二生疑之於前而未能弁。吾子惑之於後。不亦宜乎。請試言之。夫人資二儀之性以生。稟五常之氣以育。性有脩短之期。故有彭殤之殊。氣有精麁之異。亦有賢愚之別。此自然之定理不可移者也。是以堯舜大聖朱均是育。瞽叟下愚誕生有舜。顏回大賢早夭絕嗣。商臣極惡令胤剋昌。夷叔至仁餓死窮山。盜跖肆虐富樂自終。比干忠正斃不旋踵。張湯酷吏七世珥貂。凡此比類不可稱言。驗之聖賢既如彼。求之常人又如此。故知賢愚善惡脩短窮達。各有分命。非積行之所致也。夫以天地之玄遠。陰陽之廣大。人在其中豈惟糝米之在太倉。毫末之於馬体哉。而匹夫之細行。人事之近習。一善一惡皆致冥庇。欲移自然之彭殤易聖於朱舜。此之不然居可識矣。然則積善積惡之談。蓋施於勸教耳。

このCの大意を要約して示すと、次のようになる。  
司馬遷や荀悦も、善行が善報を得られず悪行が悪報を受けないことの矛盾について考えてきた。そもそも、人間は「性」と「氣」により生まれ成長する。この「性」や「氣」

の質により人間の質も決まる。だから「堯舜」は「大聖」だったにもかかわらず丹朱・商均のような不肖の息子が生まれ、瞽叟は「下愚」であつたが舜が生まれた。顏回の夭逝、商臣の榮達、伯夷・叔齊の非業の死、盜跖の富、比干の死、張湯の高官などもこれと同じで、「賢と愚、善と悪、長命と短命、困窮と榮達にはそれぞれさだめとして与えられた運命があるのであつて、行ないを積みかさねた結果ではないことがわかる」<sup>14</sup>。そして、安処子の言うような善や悪についての議論は「勸善のための教化」<sup>15</sup>に役立つだけのことである。

以上がCの大意であるが、玄明先生の論述はさらにDに続く。

D 何以言之。夫人生而靖天之性也。感物而動性之欲也。性欲既開流宕莫檢。聖人之救其弊。因神道以設教。故理妙而化敷。順推遷而抑引。故功玄而事適。是以六合之内論而不議。鑽之而不知所由。日用而不見所極。設礼学以開其大矇。名法以束其形跡。賢者倚之以成其志。不肖企及以免其過。使孝友之恩深。君臣之義篤。長幼之礼序。朋執之好著。背之則為失道之人。譏議以之起。向之則為名教之士。声誉以之彰。此則君子行已処心。豈可須叟而忘善哉。何必修教責實以期庇報乎。苟能体聖教之幽旨。審分命之所鐘。庶可豁滯於心府不祈驗於

冥中矣。

ここでは、「聖人」は「神道」と呼ばれる「神秘の法則」<sup>14</sup>にもとづいて教化を行なうということと、「賢者」は「親兄弟にたいする恩情」「君臣間の義理」「長幼の礼」「朋友にたいする情誼」<sup>14</sup>をそれぞれ重んじるべきである、ということが記されている。したがって、ひたすら善を忘れることなくつとめていれば、応報を期待する必要はない、とも記されている。

以上見てきたように、戴逵の「釈疑論」は仏教の教理上の矛盾を解決するために、結果的に「聖人」の称揚と「応報」の否定を行なっている。

この戴逵の「釈疑論」に対して書かれたもののひとつとして、廬山の慧遠の「三報論」(『弘明集』巻第五)がある。それによると、

經説。業有三報。一曰現報。二曰生報。三曰後報。現報者善惡始於此身即此身受。生報者來生便受。後報者或經二生三生百生千生。然後乃受。

とある。この中で慧遠は、「業に三報有り」として「現報」「生報」「後報」の三つを上げている。<sup>15</sup>つまり、これは善悪の応報の表われる時間を、現世だけでなく来世以降にも想定することによって、「釈疑論」の安処子の疑問に対する答えを出した、というわけである。

ここに見られる「現報」「生報」「後報」に関連して、ここで注目したいのは唐の唐臨撰述の『冥報記』の記述である。『日本靈異記』上巻序文には、

昔、漢地にして冥報記を造り、大唐国にして般若験記を作りき。何ぞ、唯し他国の伝録をのみ慎みて、自土の奇事を信じ恐りざらむや。

とあるように、先蹤文献としての『冥報記』が意識されていたことが記されている。その『冥報記』序文は、「現報」「生報」「後報」について次のように説明している。

釈氏説教。無非因果。因有是作。果有是報。無一法而非因。無一因而不報。然其説報。亦有三種。一者現報。於此身中。作善惡業。有於此身而受報者。皆名現報。二者生報。謂此身作業。不即受之。隨業善惡。生於諸道。皆名生報。三者後報。謂過去身。作善惡業。能得果報。応多身受。是以。現在作業。未便受之。是皆名後報。<sup>16</sup>

また『冥報記』序文は、因果の理法を信じない者の説は三つあると述べている。それは「自然」説、「滅尽」説、そして「無報」説である。そのうちの「無報」説は、

見今人。有修道徳貧賤則早死。或行凶惡。富貴靈長。以是事故。知無因果。

とあるように、「道徳」を修める(善行の)人が「貧賤」に

して「早死」を遂げ、逆に「凶悪」の人が「富貴靈長」であることは、因果の理法に合わない、としているものである。これは、仏教の因果説への批判の例として唐臨が設定したものであるが、この論理は、前述した戴逵の「釈疑論」のBの論理に等しいものと考えられる。

さらに「冥報記」序文は、これらの「因果」説批判に対する反論として、次のように述べている。

臨窃謂。儒書論善惡之報甚多。近者報於當時。中者報於累年之外。遠者報於子孫之後。

唐臨はこの中で、「儒書」にも「善惡之報」を論じたものは多く、そして「報」の有無についても、それは近く来るか遠く来るかの違いだけであると述べている。

儒教に本質として宗教性があるか否かという問題については、これを認める立場と認めない立場があり、学問上の論点のひとつとなっている<sup>17</sup>。ただ、仮に儒教が宗教ではないとしても、魏晋南北朝時代の中国では、儒教と仏教とは本質的に同じ教えであるという思惟が存在し、それが当時の知識人や支配階級の間で広く信じられていたということは言えるであろう。

『冥報記』序文に示されている思想は、明らかに儒教にも仏教と同じく因果応報の原理が存在するというものである。この中で示されている儒教と仏教の因果応報説の差異

については、八重樫直比古氏の考察がある<sup>18</sup>。それによると八重樫氏は、儒教の因果応報説においては「果報を受けるのは行為の主体とその子孫とであり」、「親↓子↓子孫の血の系譜の上に因果の応報を見ようとする」<sup>18</sup>ものであるとしている。これに対して仏教の因果応報説は、「転生による果しない生の連続が想定されており、行為の主体が常に果報を受ける者であり続ける」ということになる。これは「転生を続ける個人に因果の応報を見ようとする」<sup>18</sup>立場であるということもできる。これらの、因果応報の普遍性を主張するための論理は、『冥報記』個有のものというよりも、この時代の一般的な儒教・仏教の論理であつただろうと思われる<sup>20</sup>。

儒教と仏教の関係性をめぐる論争は、日本にも影響を与えていたと思われる。『日本靈異記』上巻序文には次のようにある。

原夫れば、内経・外書の日本の伝はりて興り始めし代には、凡そ二時有り。皆、百済の国より浮べ来れり。輕鳴の豊明の宮に宇御メタマヒヒ菅田の天皇のみ代に、外書来れり。磯城鳴の金刺の宮に宇御めたまひし欽明天皇のみ代に、内典来れり。然れども乃ち外を学ぶる者は、仏法を誹れり。内を読む者は、外典を軽みせり。愚痴の類は迷執を懐き、罪福を信なりとせず。深智の

儻ハ内外を觀て、信として因果を恐る。

ここでは「外」として示されている儒教と、「内」として示されている仏教との二つの教えが、その優劣をめぐっての論争を行なったことが記されている。もちろん、これは実態的歴史なものというよりも、概念としての対立関係を示したものであろう。そして、この序文の中では、「罪福を信なりとせず」と考えている人々は、「愚痴の類」であり「迷執」の人である、と記している。ここでの「罪福」と言う語を、中田祝夫氏の解釈にしたがって「罪と福の原理」と取るならば、上巻序文の理念はより鮮明になってくるだろう。つまり、この序文の引用箇所の内容は、因果の原理を信じない「愚痴の類」に、儒書と仏典の中にある因果応報の教えを示すことによつて、その教化を行なおうということのだと思われる。そのことは、「深智の儻ハ内外を觀て、信として因果を恐る」という語に明瞭に記されている。

《教化》という概念は、前述した「釈疑論」「三報論」でも見ることが出来る。「釈疑論」で玄明先生は、前述したCの末尾で「然則積善積惡之談。蓋施於勸教耳」と述べている。これは方法としての《教化》が、単なる「積善積惡之談」に陥ってしまうことへの懷疑を語ったものだと思われる。この懷疑を解決したものが「三報論」における「現報」「生報」「後報」である。さらに「三報論」は、「如令合内

外之道。以求弘教之情。則知理會之必同。不惑衆塗而駭其異」と述べ、「三報」が真理であることは「内外之道」（仏教と儒教）によつても明らかであるとしている。「内外」の教えによる《教化》は、『日本靈異記』においても等しく見られる理念であるが、『日本靈異記』では「三報」と言わず、あくまで「現報」によつての《教化》が主張されている。

八木毅氏は、『日本国現報善惡靈異記』の書名の「現報」は、『冥報記』序文の「現報」「生報」「後報」の三つの応報から、第一の「現報」を取ったものであるとしている。その理由として八木氏は、

これは景戒が、『日本靈異記』の読者（説経者）を媒介として教化の対象とした民衆に、簡明直截に応報の恐怖を示し、かつまた読者の思想傾向に適合し易い現世主義的な内容の書物であるとばかりに本書の外観を、書名によつて「冥報記」と対照させたものであつたらうと思われる。

と述べている。続けて八木氏は、『日本靈異記』には「現報」の説話のほか「生報」「後報」の説話をも収めているとも述べている。確かに、『日本靈異記』には悪行を行なった人間が地獄に落ちて刑罰を受ける説話が多く見られ、これを「生報」的要素を持った説話とも見ることが出来る。また、人

間が死後、牛や蛇や猿などに転生する説話も『日本霊異記』には多く見られ、これを「後報」的要素を持った説話ということもできよう。

このように、『日本霊異記』は内実においては「現報」以外の応報の原理も導入されているが、書名や序文では、あくまで「現報」が標榜されている（下巻第二十五縁には「後報」の語が見られる）。この「現報」の論理の標榜の底流には、八木氏の述べているような、現世主義による外観の統一という側面もあるだろう。そして、それは因果の理法の現実性を民衆に「教化」するために必要とされたとも見ることができよう。<sup>(23)</sup>

### 三、堯舜説話と聖君問答

『日本霊異記』下巻第三十九縁の、いわゆる聖君問答では、嵯峨天皇が聖君であることの証明として、堯舜説話を引き合いに出している。この聖君問答に記されている堯舜時代の「早厲」については、「孝子伝」（陽明文庫本）の「帝舜」が典拠であるという指摘がある。<sup>(24)</sup>それを仮に認めるにしても、ここで問題にしたいのは、景戒がなぜ嵯峨天皇を堯舜になぞらえたかという、意識の問題である。前述したように、多田氏が「国家主義者」と言い、伊藤氏が「国家意識」と言った景戒の意識の問題に、それは重なるもので

あろう。本稿では、その「国家意識」は、中国六朝時代を中心に行なわれた儒仏道の三教をめぐっての論争によって形成されたと考えられるものである。そして、本稿ではその論争を仮に「中国六朝論争」と名付けることにする。

鎌田茂雄氏は、中国の東晋時代について次のように述べている。

東晋時代は三教交渉の幕開けの時代であった。後漢以来の思想史の流れのなかで儒家と老荘が対立、抗争、融和を展開させてきたなかに、急速に漢人知識層に受け入れられてきた仏教がその流れのなかに加わり、かくして三教が互いに交渉する時代が始まった。<sup>(25)</sup>

そして、このような東晋時代の代表的な仏教思想の表われの例として、鎌田氏は孫綽の「喻道論」（『弘明集』巻第三）を上げている。その中に次のような論争がある。まず質問者は次のような質問を行なう。

難曰。周孔適時而殺。仏欲頓去之。將何以懲暴止姦統理群生者哉

右の文の大意は、「周孔」の教え（儒教）では殺生を行なうが、仏教では殺生を行なわずにどのようにして衆生を統治するのか、という内容である。ここで言う儒教の行なう殺生とは、法を守るための刑罰、または狩猟などを指す。そして、この質問に対する答えは次のように記されている。



答曰。不然。周孔即仏即周孔。蓋外内名之耳。故在皇爲皇。在王爲王。仏者梵語。晋訓覺也。覺之爲義。

悟物之謂。猶孟軻以聖人爲先覺。其旨一也。応世軌物蓋亦隨時。周孔救極弊。仏教明其本耳。共爲首尾其致不殊。即如外聖有深淺之跡。堯舜世夷。故二后高讓。

湯武時難。故兩軍揮戈。淵默之与赫斯其跡則故越。然

其所以跡者。何常有際哉。故逆尋者每見其二。順通者無往不一

ここでは、「周孔即仏」「仏即周孔」とあるように、儒教と仏教が同一のものであることが記されている。そして仏は「覺」と訓読されること、また孟子が「聖人」を「先覺」と呼んでいることを合わせて、仏は聖人と同一であるともしている。その儒教的聖人（「外聖」）の例として「堯舜」「湯武」の故事が上げられている。

儒と仏の殺生をめぐる論争は、沈約の「均聖論」（「弘明集」巻第五）にも見られる。その中では、不殺生の教えは儒教も仏教も等しく持っているもので、「内聖外聖義均理一」であるという主張が見られる。

ここで中国のこの時代の儒仏合一の思想を見る上で、顔之推の「顔氏家訓」の、特に帰心篇第十六に注目してみたい。<sup>26</sup>この帰心篇は、仏教擁護論として書かれているものであるが、その仏教擁護の目的のために儒教の合一を説いて

いる箇所がある。例えば次のような箇所である。

原夫四塵五廢。部析形有。六舟三駕。運載羣生。万行帰空。千門入善。弁才智惠。豈徒七経百氏之博哉。明

非堯舜周孔所及也。内外両教。本爲一体。漸極爲異。

深淺不同。内典初門。設五種禁。外典仁義礼智信。皆与之符。<sup>27</sup>

ここでは儒教に対する仏教の優越性が語られてはいるが、「内外両教。本爲一体」とあるように本質は同じであり、両教には「漸極」「深淺」の区別が存するだけのことであるとしている。また、仏教の五戒と儒教の五常とを合一とするのも、儒仏合一の典型的な論調である。

また、同じく帰心篇には次のようにある。

釈二曰。夫信謗之徴。有如影響。耳聞眼見。其事已多。或乃精誠不深。業縁未感。時儻差闕。終当獲報爾。善悪之行。禍福所帰。九流百氏。皆同此論。豈独釈典爲虚妄乎。項橐顔回之短折。原憲伯夷之凍餒。盜跖莊躄之福寿。齐景桓魋之富強。若引之先業。冀以後生。更爲通爾。如以行善而偶鍾禍報。爲惡而僅值福徴。便生怨尤。即爲欺詭。則亦堯舜之云虚。周孔之不実也。又欲安所依信而立身乎。

この箇所は、因果応報説の眞実性について述べているもので、「善悪之行」に依じて「禍福」を受けるといふことは、

「釈典」だけでなく「九流百氏」でも述べている、というものである。そして、悪人が長生きし、善人が若死にするような例は、「引之先業。冀以後生。更爲通爾(前世の宿業によつて後生が決まるとすれば理解できる)」<sup>28)</sup>ことになる。そして、もしこの理法を疑うのならば、「堯舜」「周孔」も嘘を説いていることになるので、決して疑うことはできない、というものである。この理論が顔之推の独創ではなく、六朝時代の士大夫の発想と共通のものであることは、言うまでもないことである。

以上に記したような中国における儒仏一致の主張は、上代日本の文献にも散見される。山上憶良の「悲歎俗道、仮合即離、易去難留詩」の序文(『万葉集』巻第五)や、吉備真備の「私教類聚」<sup>30)</sup>(佚文)には儒仏一体の思想が見られる。

瀧川政次郎氏は、「私教類聚」が多く「顔氏家訓」を典拠として指摘しているが、その中で、

然し顔氏家訓の仏儒一体説は六朝時代の一般思想であるから、これを以て私教類聚の仏儒一体説が専ら顔氏家訓にもとづくとは断定し得ないことは勿論である。

という指摘を行ない、さらに、

私教類聚にあらはれたる仏儒一体の思想は、推古朝以来我が国に輸入せられた六朝時代の思想であつて、斯

くの如き思想は、実に奈良時代の思想界を支配した思想であつたのである。

という見解を示していることは注目される。<sup>31)</sup>ここから考えるに、中国と日本における儒仏一体説の問題は、単に二国間の典籍の出版の關係として論ずるよりも、この時代の政治・宗教上の一大思潮として考えるべきであらう。

ここで、前述した「喻道論」「均聖論」と『日本靈異記』聖君問答との比較を行なつてみたい。

まず一点目として、殺生・不殺生の問題を論じる論法について「喻道論」では、「周孔」の教え(儒教)の行なう殺生について問題にしている。この問題については、「周孔」と「仏」は合一であるという論述によつて、質問者の疑問を封じるといふ形を取っている。「均聖論」でも、不殺生の精神は「周孔」によつて広まったと記し、この精神は仏教の教えと合一であると、やはり論じている。

これらの中国六朝論争の論述に対して、『日本靈異記』聖君問答でも殺生が問題になつてゐる。①では、嵯峨天皇は殺生を行なわないので「聖君」である、という主張がある。これに対して②では、嵯峨天皇は狩猟などの形で殺生を行なつてゐるのではないか、という反論を行なつてゐる。この①と②の論争は、③にある「食す国の内の物は、皆国皇の物」といふ語によつて止揚されることになる。

二点目として、儒教における聖天子としての「堯舜」の引用の方法の問題がある。

「喻道論」「均聖論」とも、「堯舜」は古代中国の理想的な聖天子としての存在であり、「顔氏家訓」帰心篇では、儒仏の論争を止揚する役割もはたしている。

翻って『日本靈異記』聖君問答では、嵯峨天皇への批難を封じるのが「聖君堯舜」の故事となっていて、ここでも「堯舜」は論争を止揚する役割をはたしている。

『日本靈異記』の中で、下巻第三十九縁のほか「堯舜」の語が見えるのは、上巻第二十五縁の大神高市万侶の行幸諫止説話である。その中に、高市万侶は早魃のとき自分の田の水を他人の田に与えたので、「諸天感応したまひて、龍神雨を降らしたまふ」ことになったが、その雨は高市万侶の田にのみ降り注いだ、という説話がある。本文ではこの出来事を賛美して、「堯雲更に霧り、舜雨還霂ク。諒ニ是れ忠信の至りなり。徳儀の大きにあればなり」と表現している。このような記載について寺川真知氏は、「高市万侶を儒教的な理想官僚として描き出そうとする方向に沿って加えられた儒教的潤色」であると述べている。<sup>32</sup> また寺川氏は、「諸天感応したまひて」以下の表現について、「儒教的因果論」による把え方がされていると評している。

上巻第二十五縁における「堯舜」の記載を「儒教的潤色」

とする見方は、基本的には正しいと思われるが、この「潤色」の論理は景戒個人の恣意というよりも、中国六朝期の儒仏論争の影響によって形成されたと考えるべきであろう。古代中国神話の聖天子である「堯舜」への「儒教的潤色」は、墨家による禹の称揚に対抗して、儒教が禹以前の聖天子である堯舜の称揚を行なった際に、すでに始まっていた。<sup>33</sup> そのように儒教的に潤色された「堯舜」は、六朝の儒仏論争において、今度は仏教的潤色が施されることになる。『日本靈異記』聖君問答に記されている「堯舜」は、仏法と王法の両者の称揚が決して矛盾することのない、思想的整合性の論拠として表われている。

最後に、この聖君問答がなぜ『日本靈異記』全体の末尾に位置しているのかという問題を、下巻第三十九縁の中の他の話との関連を含めて考えてみたい。

下巻第三十九縁は、前述したように善珠禪師の転生説話（以下Aと称する）と、石鎚山の寂仙禪師の転生説話（以下Bと称する）、そして聖君問答（①②③）と、

我、聞く所に従ひて口伝を選び、善慥を儻ひ、靈奇を録せり。願はくは、此の福を以て、群迷に施し、共に西方の安楽国に生れむことを。

と記されている結語とから成っている。これらの異なる素材の説話を統合しているのは、いうまでもなく表題（智と

行と並に……」として記された主題である。その表題は、智恵と徳行とを揃えた僧が、因果応報の原理により人間の肉体を得て、しかも「国皇」として転生する、という意味にとることができる。ここで示されている主題は、仏教の輪廻の思想による因果応報の原理が、日本の「国皇」の身にも起こったということであり、その主題に沿ってA Bの説話が連結されていると考えられる。よってAの説話の終わり近くでは、この説話の主題として、「是の故に当に知れ。善珠大徳は、重ねて人身を得て、人王のみに生まれしことを」と記されており、さらにこれを「奇異しき事」と評している。これがBの説話では、そのまま聖君問答につながっていくことになる。

したがって、この聖君問答は、菩薩の生まれ変わりとしての天皇の絶対性を証明し、現在の天皇(嵯峨天皇)を「聖君」として称揚するために、『日本靈異記』全体の国家論として必要とされたものである。この聖君問答がA Bのあとにあるのも、そのためだと言える。

#### 四、結

『日本靈異記』聖君問答は、嵯峨天皇が聖君であることの証明を、問答形式の論述で記したものである。この論述の方法や論理については、『弘明集』『広弘明集』などに収

められている論争文の影響が考えられる。これらの論争文に現われる応報思想や堯舜説話導入の論理は、『冥報記』序文や『顔氏家訓』帰心篇などにも見えるもので、そこから『日本靈異記』聖君問答の論理を、この時代の東アジアを包括する思想の問題として見ることができる。

また、この聖君問答が『日本靈異記』の末尾に位置している理由として、天皇と菩薩の合一の思想によって現天皇である嵯峨天皇を賛美することが、『日本靈異記』の国家論として必要とされた、ということを考えるべきであろう。

#### 注

- (1) 中田祝夫校注・訳『日本靈異記』(日本古典文学全集、小学館、昭和五十年)。以下同じ。なお、以下の引用文中の傍点は、特に注記しない限り全て引用者が行なう。
- (2) 『日本靈異記終末部の構想と景戒の意図』(『日本靈異記の新研究』桜楓社、昭和五十九年)。
- (3) 「自土意識をめぐって」(『古代国家の文学』三弥井書店、昭和六十三年)。
- (4) 『日本靈異記』編纂と景戒——その体制的側面を中心として——(『大正大学大学院研究論集』第四号、昭和五十五年三月)。
- (5) 「奈良時代に伝来した漢籍に就いて」(『神田喜一郎全集』第八巻、同朋舎、昭和六十二年)。

(6) 「続日本紀」所載の漢文作品」(『日本古代木簡の研究』塙書房、昭和五十八年)。

(7) 「漢文の受容」(『ことばと文字』日本の古代14、中央公論社、昭和六十三年)。

(8) 「南天竺婆羅門僧正碑并序」と高僧伝——仏教漢文伝の文学史的意義——(『水門』第十五号、昭和六十一年十一月)。

(9) 本本好信編「奈良朝典籍所載仏書解説索引」(国書刊行会、平成元年)。

(10) このような思想的な観点から、『弘明集』『広弘明集』が山上憶良の作品に与えた影響を論じたものに、芳賀紀雄「理と情——憶良の相剋」(『万葉集研究』第二集、塙書房、昭和四十八年)、東茂美「六朝仏教からみた憶良歌の位置」(『上代文学』第五十四号、昭和六十年四月)、同「感情の理——六朝仏教と山上憶良——」(『国語と国文学』昭和六十一年十一月)、辰巳正明「憶良を読む——六朝士大夫と憶良——」(『上代文学』第六十号、昭和六十三年四月)などがある。

(11) 久保田量遠「支那儒道仏交渉史」(大東出版社、昭和十八年)など。

(12) 「大正新脩大藏経」第五十二巻。以下同じ。『弘明集』も同書による。

(13) 「弘明集」「広弘明集」の解釈については、『国訳一切経和漢撰述部』(護教部一―三、大東出版社、昭和十一―三十

年)、ならびに、吉川忠夫訳「弘明集・広弘明集」(大乘仏典中国・日本篇4、中央公論社、昭和六十三年)を参照した。

(14) 吉川氏訳前掲書。

(15) 出雲路修「日本国現報善惡靈異記」の編纂(『説話集の世界』岩波書店、昭和六十三年)では、『日本靈異記』の「現報」の説明としてこれを上げている。

(16) 内田道夫編「校本冥報記」(東北大学文学部支那学研究室、昭和三十年)に引用者が句点を施した。以下同じ。なお本文の解釈については、内山知也「唐臨と『冥報記』について」(『隋唐小説研究』木耳社、昭和五十二年)を参照した。

(17) 池田末利「儒教」(『宗教学事典』東京大学出版会、昭和四十八年)。

(18) 「研究ノート『冥報記』序文小考——『日本靈異記』の位相を考えるために——」(『古典研究』第十四号、昭和六十二年一月)。

(19) この見解は、儒教の本質を、招魂再生の儀礼によって自己の肉体の死後も子孫の生命との連続において生き続けようとする宗教である、と定義している加地伸行氏の説と通ずるものがある(『儒教とは何か』中公新書、平成二年)。

(20) 森三樹三郎「六朝士大夫の精神」(同朋舎、昭和六十一年)では、儒教には三世報応の思想がないと述べている。その点からすると『冥報記』序文の思想は誤謬ということになるが、これは儒仏一致の思想から導き出された論理であると考えられる。

- (1) 前掲書の現代語訳。
- (22) 「日本靈異記と冥報記」(『上代文学と漢文学』和漢比較文学叢書2、汲古書院、昭和六十一年)。
- (23) 辰巳正明氏は、『日本靈異記』は「仏道の真理を疑う者への釈疑(疑いを解くこと)の書」であり「釈疑論の物語版」であるとしている(『長屋王とその時代』新典社、平成二年)。
- (24) 矢作武「『日本靈異記』と陽明文庫本『孝子伝』——朱明・帝舜・三州義士——」(『相模国文』第十四号、昭和六十二年三月)。
- (25) 「中国仏教史」第二卷(東京大学出版会、昭和五十八年)。
- (26) 「日本靈異記」上巻第十一縁に「顔氏家訓」帰心篇からの引用がある。
- (27) 「諸子集成」(中華書局)。以下同じ。
- (28) 宇野精一「顔氏家訓」(明德出版社、昭和五十七年)の解説。
- (29) 竊以、釈慈之示教(謂釈氏慈氏)先開三婦(謂婦依仏法僧)五戒而、化法界、(謂一不斂生、二不偷盜、三不邪淫、四不妄語、五不飲酒也)周孔之垂訓、前張三綱(謂君臣父子夫婦)五教、以濟邦國。(謂父義、母慈、兄友、弟順、子孝)故知、引導雖二、得悟惟一也。(中西進校注『万葉集全訳注原文付(一)』講談社文庫、昭和五十三年)
- (30) 「目錄」に「第一略示内外事」とあり、五戒と五常を並

- 立させている(家永三郎他校注『古代政治社会思想』日本思想大系、岩波書店、昭和五十四年)。
- (31) 「私教類聚の構成と其の思想」(『史学雑誌』第四十一巻六号、昭和五年六月)。
- (32) 「景戒と外教」(黒沢幸三編『日本靈異記——土着と外来』三弥井書店、昭和六十一年)。
- (33) 青木正児「堯舜伝説の構成に就て」(『支那学』第四巻二号、昭和二年三月)。
- (34) ここには「天皇菩薩」の思想の形成の問題が関わると思われる。その問題に触れたものとして、藏中しのぶ「日の皇子」から「光の君」へ——漢文天子伝の仏教的変貌と『源氏物語』——(『美夫君志』第四十二号、平成三年三月)がある。なお、ここでの「天皇菩薩」思想の先蹤として、中国の皇帝菩薩思想を考えてみたい。鈴木啓造「皇帝即菩薩と皇帝即如来について」(『仏教史学』第十巻第一号、昭和三十七年三月)参照。
- 〔付記〕 本稿は、一九九一年度上代文学会例会(六月八日、於大東文化会館)での口頭発表をもとに加筆補正したものである。席上、御教示いただいた稲岡耕二氏・山田直巳氏、また成稿にあたって御助言を賜った辰巳正明氏・藏中しのぶ氏の諸先生に、深謝申し上げる次第である。