

魏晋南北朝時代における仏教と剃髪

柿 沼 陽 平

はじめに

中国古代の成年男性は基本的に結髪し、頭髪の豊かさを重んじ、禿頭を忌避していた。拙稿で論じたように、その傾向はとくに戦国時代に顕著になり、成年男性は抜け毛を気にしはじめ、育毛剤を使用し、「髻」(付け毛)を使用することもあった。しかも当時の官吏は、結髪してから冠をかぶり、簪によって頭髪と冠を固定していた。そのため禿頭の官吏は、冠や結髪を条件とする儀礼の場において苦境に立たされた。たとえば君主や父母の葬礼時には、臣下や子は結髪をすることになっていたのである。そこで漢代には、わざわざ禿者のために礼制が弛められ、葬礼時に臣下や子は髪型を気にせずともよくなった。このように禿頭は礼制的に一定の地位を保全されたが、その美的劣位はとどめようがなく、禿者の焦躁感¹は魏晋南北朝時代に継承される。三世紀以来の北中国では、胡人が政治的

に台頭し、彼らの髪型は史料上では髡頭・策頭・編髮などと表現され、漢人の髪型とは元來趣を異にしていたが、胡族政権下には漢人もおり、五世紀初頭には漢由来の冠制も再整備された。そのなかで髡頭はやはり美的劣位に置かれ、時に嗤いの対象とされたのである。⁽¹⁾

このように髡頭は、少なくとも戦国時代以来、一貫して美的劣位に位置づけられ、忌避されてきたものであった。だが周知の通り、漢代には仏教が伝来し、それは魏晋南北朝時代にさらに深く社会に浸透しはじめ、「剃髮」者が増加した。男性の加齢による髡頭とは異なり、ここでいう「剃髮」とは、宗教的理由から頭髪を剃る行為をさす。後述するように、「剃髮」は、仏教文献において「除髮」「祝髮」「斷髮」「削髮」「剪髮」「髡落」「剃頭」などとも表現されている。各用語にはそれぞれニュアンスの違いもあったかもしれないが、ともかくそれらは剃髮すること、もしくは剃髮した頭をさす語であり、剃髮に際しては「鬚」⁽²⁾（鬚髭）の剃除が伴うこともあった。

剃髮の具体的なやり方について、後秦（四世紀末～五世紀初）の仏陀耶舎・竺仏念らが翻譯した『四分律』巻第五一（大正三二・九四六上）⁽²⁾には、仏僧が二ヶ月に一度のペースできれいに剃髮すべきであったとある。つまり当時の仏僧のなかには、スキンヘッドの者（剃髮したての者）から五分刈りの者（剃髮して二ヶ月弱の者）までいたようである。ただし、深刻な髡頭は剃髮直後の外見と似てくるものであり、ゆえに当時の人びとは僧官を「髡頭官家」⁽³⁾ともよんだ。しかも漢訳仏典によれば、出家した者は「頭髮自落」「鬚髮自落」⁽⁴⁾、すなわち仏の力によって頭髪や鬚髭が自然と抜け落ちることもあるとされ、その外見も剃髮に近いものであるとみなされた。かかる剃髮や「頭髮自落」は、頭髪の豊かさを重んじる中国古代の価値観と齟齬するものである。きれいに剃り上げた頭と、中途半端に髡

散らかった頭とでは、少なからず外見が相異なるが、毛髪が少ないという点では、両者はたしかに共通しており、それは中国古代の結髪文化と齟齬せざるをえなかったのである。

加えて剃髪は、中国では一般に「孝」にそむく行為とされた。『孝経』開宗明義章にはこうある。

身體髮膚は之を父母より受ければ、敢えて毀傷せざるは、孝の始まりなり。⁽⁵⁾

本史料によれば、身体や頭髪は父母から授かったものゆえ、その「毀傷」は「孝」に反する。『孝経』とは孔子と曾子の問答集のかたちをとった史料で、戦国時代～前漢初期の思想が反映されているともいわれ、六朝社会において広く読まれた書籍であった。近年の研究によれば、孝思想 (filial piety) は古代インド仏教にもみえ、必ずしも中国古代独自の思想、もしくは中国仏教の特徴とは限らず、⁽⁶⁾ しかも中国の仏教徒はつとに儒教的孝への配慮に努めてもいた。⁽⁷⁾ だが、魏晋南北朝時代の少なからぬ人びとが「身体髮膚」の「毀傷」を儒教的孝に抵触すると捉えたのは確かであり、かかる剃髪と儒教的孝との矛盾は、まさしく中国独自の争点であった。⁽⁸⁾

そのため道端良秀氏は、これこそ剃髪が忌避された最大の根拠であったとする。⁽⁹⁾ 一方、吉川忠夫氏は、剃髪を含む仏教が往々にして孝と抵触するに至ったため、六朝時代に『孝経』は一層顕彰されるべき書籍になったとし、道端説と少々行論を異にするが、やはり孝と剃髪とを対立的に捉えている。⁽¹⁰⁾ 吉川氏はさらに、当時の排仏論が剃髪と出家主義の二点に集中したとし、唐・道宣『広弘明集』巻六・巻七に唐初・傅奕『高識論』(歴代の排仏論者二五人の伝記)への批判がみられることや、『弘明集』巻一所収「理惑論」(後掲)、同巻三所収「喩道論」、『高僧伝』巻六釈慧遠伝等々に排仏論への反論がみられることを指摘し、剃髪をめぐる具体的な議論にも言及している。⁽¹¹⁾

一方、中国には、湯用彤氏や任繼愈氏に代表される魏晋南北朝仏教史研究の伝統があり、仏教と孝の対立に関する研究も皆無ではないが、剃髮の歴史的背景に関する具体的な研究はみあたらない。他方、欧米ではエーリク・チュルヒヤー氏がつとに孝と剃髮の対立関係に言及し、剃髮が中国古代人にとって髡刑（頭髮を切り落とす刑罰）を想起させたとも指摘している。⁽¹³⁾その後、ケネス・チェン氏が仏教と儒教的孝の対立関係全般を綜述するほか、近年はとくにアン・ヘイルマン氏やマチュー・トーク氏が剃髮に焦点を絞った議論を展開している。両氏は、古代の仏教徒にとつて長い髪や爪が不潔や不純の象徴であったこと、頭髮はカミソリによつて二ヶ月に一度のペースで剃るべきこと、剃髮と『孝経』との矛盾点に関して「迷惑論」（後掲）が剃髮を弁護していることなどを指摘している。⁽¹⁵⁾

以上によれば、剃髮が中国古代人にとつて受容しがたいものであった点は確實である。それは美的に劣り、髡刑の外見と似るだけでなく、孝に反するものとされ、むしろ『孝経』こそが剃髮反対派の最大の思想的根拠であった。後述するように、『孝経』の読者の多くは剃髮を「身体髮膚」の「毀傷」につながる行為だと捉え、それは儒教社会内で絶大な説得力を有した。戦国時代以来、中国では法律的に「不孝」罪が規定され、「不孝」に対する忌避は現代人の想像を超えるものであったので、「頭髮自落」はともかく、剃髮を推進するためには、『孝経』を乗り越える必要があった。剃髮と孝とを対立的に捉える前掲の先行研究は、いずれもその点を精確に剔抉したものといえる。

だが、当時の仏僧が剃髮反対派に具体的にどう反論したのかとなると、依然詳細な研究はほとんどなく、吉川忠夫氏や広興氏が仏教を不孝と関係づける俗説に対する仏教徒の反論に、一部言及している程度である。⁽¹⁶⁾これは、しかし決して些末な問題ではない。後述するように、当時剃髮なき仏教はありえず、剃髮の可否こそは仏教伝来の試

金石になるものであった。剃髪の可否こそは、儒教・仏教間の対立を先鋭化させた争点のひとつであり、ゆえに仏教徒による剃髪擁護論（以下、仏教的剃髪擁護論）は思想的に重要な意義をもつ。そこで本稿では、仏教的剃髪擁護論を細かく検討したうえで、魏晋南北朝時代の人びとが剃髪にいかなる感覚を抱いていたかを浮き彫りにしたい。

第一節 剃髪の伝来

そもそも剃髪は、インド仏教独自の慣行ではない。定方晟氏によれば、古代のエジプト・メソポタミア・ギリシアなどでも剃髪は行なわれていたが、仏教との関係は不明である。また古代インドでは、仏教にやや先行するかたちで、ジャイナ教が剃髪を徳行としていた。剃髪は、釈迦牟尼の創始ではなく、釈迦牟尼本人がきれいに剃髪していたわけでもない¹⁷。しかしインド仏教が、おそらくは先行する剃髪文化の影響を受けながら、西暦三世紀以前（つまり中国の魏晋南北朝時代以前）にすでに剃髪を重視していたのは事実である。たとえば『ミリンダ王の問い（*Milinda Panha*）』には、バラモンの息子ナーガセーナが尊者ローハナに師事するにあたり、なぜ剃髪せねばならないかを尋ねる一節がある。

「尊師よ、どういふわけで、あなたの頭髪は他の人々のように（生やして）いないのですか」。少年よ、出家した者はこれら十六の（出家生活にとつての）障碍をみてとつて、頭髪やヒゲを剃るのです。十六とはなにか。

①飾り立てる障碍、②美しく装う障碍、③油を塗る障碍、④髪を洗う障碍、⑤花飾りをつける障碍、⑥香料を使う障碍、⑦香を塗る障碍、⑧カリロクの乾いた実のごとくになる障碍、⑨アマロクの乾いた実のごとくにな

る障碍、⑩染色する障碍、⑪髪を結う障碍、⑫櫛ですく障碍、⑬調髪に行く障碍、⑭髪を解く障碍、⑮蝨の発生する障碍、⑯毛髪が抜けたとき嘆き悩み悲しみ胸をうって泣き困惑を生ずる障碍である。少年よ、これら十の障碍に掩われた人々は、いつさいの至妙の学芸を台なしにしてしま⁽¹⁸⁾う。

尊者ローハナは、一六項目にわたって頭髪の弊害をのべ、ナーガセーナに剃髪を薦めている。本書は、ギリシア人の国王ミリンダ（おおよそ前一六〇年〜前一四〇年にバクトリアやカプール一帯を統治した王）とナーガセーナとの対話を中心とする仏典で、現行本（パーリ語）は西暦四三〇年頃に成立したといわれる⁽¹⁹⁾。現行本の元となった仏典はそれ以前に中国に伝来し、東晋時代（三一七〜四二〇年）には漢訳され、『那先比丘経』として残っている。定方晟氏は本史料や他の史料をふまえ、原始仏教には「剃髪は世俗的生活との決別を意味する」「頭髪は修行のさまざまげになる」との考えがあったとする。前掲引用箇所は、現行本『ミリンダ王の問い』にみえ、『那先比丘経』に未収録で、じつさにミリンダ王の言説とみてよいかは疑問も残るが、『那先比丘経』巻上も剃髪を「今世」「後世」において「福」を得る方法だとみなしており、剃髪を重視する点は現行本と変わらない。

王、野想羅に問う「卿、何等の故を用て家を棄て妻子を捨て、頭鬚を剃り、袈裟を被^きて、沙門と作るや。卿の求むる所は何等の道ぞ」と。野想羅言^{われら}う「我曹、佛道を學びて中正を行ない、今世に其の福を得、後世にも亦た其の福を得、是の故を用て我れ頭鬚を剃り、袈裟を被^きて、沙門と作るなり」と（大正三三・六九五中下）⁽²⁰⁾。

『那先比丘経』の別本（大正三三・七〇五中下）にも類似の文がみえる。これらより、インド仏教は西暦三世紀以前にすでに剃髪を重視していたことが確認できる。インドでは長らくバラモン教が力をもち、剃髪に根強く反対してい

たため、仏教はかくも詳細に剃髮弁護を図らねばならなかったのである。そして剃髮の重要性は、前掲『那先比丘經』等を通じて中国にも伝えられたことになる。

では魏晋南北朝時代の人びとは、仏教剃髮文化の流入にどう反応したのか。そもそも前掲『那先比丘經』は必ずしも中国にもっとも早く剃髮文化を伝えたものとは限らない。むしろ福井文雅氏は、剃髮に言及した早期の漢訳仏典として、孫呉・支謙（一九五年頃～二五四年頃）訳『仏開解梵志阿毘曇經』に注目している。

阿毘曇、乃ち佛に問いて言う「……鬚髮を除き、袈裟を披て、鉢を持つは何に應うか」と。佛言う「……鬚髮を除くは、終身の戒を爲し、貪愛を捐棄し、復た飾りもて好むこと無からしむ。人をして己れを欲せざらしめ、己も亦た人を欲せざるなり。……斯れ皆な無爲清淨の像なり。……」と（大正一・二六〇上）⁽²¹⁾。

そのうえで漢訳仏典が剃髮を重視する理由として、(A) 頭髮や髭とともに一切の煩惱を断てる点、(B) 驕慢（おごり高ぶって、人をあなどる）の心を取り去ることができる点、(C) 外道（頭髮を生やしている者）と区別できる点があったとする⁽²²⁾。『仏開解梵志阿毘曇經』はパーリ仏典經藏長部第三經 *Ambaṭṭha-sūta* の漢訳を含むとおほしいが、現存の *Ambaṭṭha-sūta* には、前掲『仏開解梵志阿毘曇經』の引用箇所はみえない⁽²³⁾。つまり本文は、中国独自の仏教的剃髮擁護論の萌芽かもしれない。とはいえ、福井氏のように漢訳仏典の仏教的剃髮擁護論をまとめて理解しようとするかぎり、もともとインド向けに編まれた仏教的剃髮擁護論と、中国独自の仏教的剃髮擁護論とは、つねに混同される危険を伴うことになる。また後述するように、中国向けの仏教的剃髮擁護論だけをみても、実際にはもう少し細かく分類できそうである。しかしともかくここで福井氏が『仏開解梵志阿毘曇經』を挙げたことは重要で、これこそが

漢訳仏典中最古の仏教的剃髮擁護論であろう。

すると、剃髮文化の中国への伝来は『仏開解梵志阿毘曇』を発端とするものかといえ、それはそうではない。むしろ剃髮文化の伝来は、じつは関連仏典の登場以前に遡るようである。『高僧伝』卷第一 訳経上曇柯迦羅伝に、

魏の嘉平中を以て、來りて洛陽に至る。時に魏の境に佛法有りと雖も、道風は訛わり替わり、亦た衆僧の未だ歸戒を稟げざるもの有り、正だ剪落を以て俗を殊にするのみ。

とあり、『隋書』卷三四 経籍志四 仏経に、

魏の黄初中、中國の人、始めて佛戒に依り、剃髮して僧と爲る。

とある。これらによれば、三国時代の曹魏の嘉平年間(二四九～二五四年)には、仏教がまだ広まっておらず、僧侶のなかには三婦依戒(釈迦・釈迦の教え・僧団への帰依)さえしていない者もいたが、彼らも剃髮していた。そしてかかる剃髮者の登場は、黄初年間(二二〇～二二六年)に遡るらしい。つまり剃髮は、仏教教義の浸透に先んじて、絶対の仏教的作法として、中国在住の仏僧に重んじられていたのであり、剃髮文化の中国への伝来は三世紀初頭に遡るといえる。

このときから剃髮と中国文化との対立がはじまる。既述のとおり、剃髮は孝の道に反する行為であり、禿頭を美的に嗤う者も少なくなかったので、剃髮文化を推進するには、そうした批判を乗り越える、中国向けの独自の理論武装が必要となる。

第二節 仏教的剃髮擁護論の萌芽

そこで注目すべきが、中国において独自に編まれた仏典や史料である。これらは、たんなる漢訳仏典とは異なり、インド仏教の教義や関連故事をそのまま伝えるものではなく、むしろ中国において華夏人向けに編まれたものであって、そのなかには仏教文化と華夏文化のせめぎあいが見事に表出している。それらによると、仏教の中国伝来とともに剃髮者の存在が目立ってゆく過程で、一部の華夏人は早くも剃髮者に批判的まなざしを向けていた。なかでも『弘明集』巻第一所収「理惑論」には『孝経』に基づいて剃髮を不孝だとする説への反論がみられ、早期の仏教的剃髮擁護論として注目される。

夫れ聖賢を誦るは不仁、平らかにせんとして中らずんば不智なり。……昔、齊人、舡（船）に乗りて江を渡らんとす。其の父、水に墮つ。其の子、臂を攘い頭を摔み、顛倒して水を口より出だしむ。而して父の命、蘇るを得。夫れ頭を摔み顛倒せしむるは、不孝なること莫大なるも、然るに以て父の身を全うす。……孔子の「與に道を遙くべきも、未だ與に權るべからず」と曰うは、所謂時宜もて施す者なり。且つ『孝経』に「先王に至徳要道有り」と曰うも、而るに泰伯は髮を祝り身に文し、自ら吳越の俗に従う。身體髮膚の義に違うも、然るに孔子は之を「其れ至徳と謂うべし」と稱う。仲尼、其の髮を祝るを以て之を毀つとせざるなり。是れに由りて觀るに、苟も大徳有らば、小に拘わらざるなり。沙門、家財を捐て妻子を棄て、音を聽かず、色を視ざるは、讓の至りと謂うべきなり。何ぞ聖語に違ひ孝に合せざらんや。豫讓は炭を呑み身に漆し、聶政は面を剗り自ら

刑し、伯姫は火を踏み、高行は容を截るも、君子は以て勇にして義に死すと爲し、其の自ら毀没するを讓るを聞かざるなり。沙門、鬚髮を剔除するも、之を四人に比ぶるも、己に遠からざるなり。⁽²⁶⁾

「理惑論」の成書は後漢末とする説から、三国時代の孫呉初期とする説、もしくは南朝宋(四二〇～四七九年)とする説まであり、近年では諸説を検証し、三世前半とする説が唱えられている。⁽²⁷⁾ 本史料の主張を分類すると、以下の通り。

① 聖賢(釈迦)をそしめるのは不仁である。

② 時宜に応じて適切な行動をとるべきである。

③ 『孝経』に「先王は至徳・要道あり」とあるが、泰伯(後述)は呉越地方に赴いたおり、呉越の風俗に従つてみずから断髮・文身し、『孝経』の教えにそむき、それでも孔子は泰伯を「至徳」と称賛した。豫讓・聶政・魯の伯姫・梁の寡婦高行も自らの身体を傷つけたが、それぞれの事情から称賛された。このように、大徳のためには、些事に拘泥すべきではない。むしろ家財・妻子・音楽・色欲を断つことは「讓の至り」である。

上記主張のうち、①は、はじめから釈迦を信仰している者にしか説得力をもつまい。②も一般論にすぎず、「孝」を不変の真理と捉える華夏人が耳を傾けたとは思えない。一方、③は、中国の事例を用いて剃髮を弁護している点で注目される。その論拠は以下の五例である。

第一に、泰伯(太伯)は周の古公亶父の子で、虞仲・季歴の兄である。季歴とその子の昌(のちの文王)はすぐれており、そこで古公亶父は季歴を次の王に任命したいと考えた。そのことを察した泰伯と虞仲は呉越地方にみずか

ら亡命し、当地の習俗に従って「文身・斷髮」（入れ墨を入れ、斷髮をする意）をし、周王の跡目を狙わぬ態度を鮮明にした。孔子はそうした泰伯らの謙讓を尊ぶ態度を高く評価した（『論語』泰伯篇）。これによれば「斷髮」自体は必ずしも批判すべきことではない。泰伯の例は、『弘明集』卷第三所引孫綽「喻道論」第六（七五頁。大正五二・一七中）でも仏教的剃髮擁護論の論拠とみなされている。僧嚴という仏僧も、青州刺史劉善明と文通を重ねるなかで、中国古代に優れた剃髮者の例があると指摘しており（『弘明集』卷第一一僧嚴重答、三三三頁。大正五二・七五下）、これも泰伯らの例をさす可能性が高い。僧嚴は『高僧傳』等に立伝されておらず、細かい事績はわからないが、論争相手の青州刺史劉善明は『南齊書』卷二八に立伝されている。よって、僧嚴も南齊時代（四七九～五〇二年）の人物である。第二に、豫讓は春秋末から戦国初期の人物で、君主の仇に報ずるべく、漆を身体に塗り、炭を飲んで声色を変え、橋の下に隠れ潜んだ人物である（『史記』卷八六刺客列伝）。

第三に、聶政は刺客で、暗殺成功後に自らの顔の皮を剥いで正体を隠し、家族に迷惑がかからぬよう配慮した（『史記』卷八六刺客列伝）。

第四に、魯の伯姫は宋の恭公に嫁いだ女性で、あるとき夜に火災に遭った。だが伯姫は、「傳母」を伴わずに夜に屋敷から外に出るのは婦道に反すると考え、そのまま屋敷にとどまって焼け死んだ。『春秋穀梁傳』襄公三〇年は彼女が婦道を高く評している。

第五に、寡婦高行は、梁（いわゆる戦国時代の魏）の美女である。彼女は夫を失い、のちに周囲の人びとは彼女に再嫁をすすめた。だが彼女は、自らの容姿に傷をつけて再嫁を拒絶し、貞節を守った（『列女伝』卷四貞順伝梁寡高行）。

条)。

「理惑論」はこれらの事例を挙げ、身体毀損(剃髪を含む)を必ずしも悪でないとした。このように、仏教的剃髪を非華夏的とみなす人びとに対して、あえて華夏的事例を挙げて反論する手法は、儒学的論理の矛盾を突こうとするものである。そのうえで「理惑論」は、家財・妻子・音楽・色欲を断つことを「讓の至り」としており、「讓」もまた儒教の徳目のひとつとされている。⁽²⁸⁾このように沙門を儒学的理想の体現者として描こうとする点に、「理惑論」撰者の苦心の跡をうかがうことができる。

つづいて東晋の仏僧支孝龍も剃髪を弁護した。『高僧伝』卷第四支孝龍伝に、

時に或るひと之を嘲りて曰く「大晉、龍のごとく興り、天下は家と爲る。沙門、何ぞ髮膚を全うし、袈裟を去り、胡服を釋き、綾羅を被らざるか」と。龍曰く「一を抱きて以て逍遙す。唯だ寂として以て誠を致す。髪を剪り、容を毀ち、服を改め形を變える。彼、我の辱を謂うも、我、彼の榮を棄つれば、故に貴に心無く、而るに愈々貴し。足るに心無く、而るに愈々足るなり……」⁽²⁹⁾と。

とある。支孝龍は剃髪者を醜いと認める。そのうえで、仏教徒はあえて剃髪することで、俗世に囚われず、無心になれると説く。これは「理惑論」の①③とは別の主張で、剃髪を精神的充足につながるものである(以下、④)。かかる考え方は、前掲『ミリンダ王の問い』にもみられるものであり、インドの剃髪擁護論と近く、そこに華夏人に向けた独自の工夫はみられない。

このほかに、『孝経』自体を世俗の言説にすぎないとして否定し、剃髪・出家を肯定する者もいる。すなわち『高

僧伝』卷第四義解一竺僧度伝には、竺僧度の発言として、

髮膚は毀たずとは、俗中の近言なるのみ。⁽³⁰⁾

とある。『歴代三宝紀』卷第七訳経東晋によれば、彼は東晋・哀帝（在位三六一～三六五年）のころの人である。⁽³¹⁾

また慧遠（三三四～四一六年）は、東晋の末に権力者桓玄の訪問を受け、頭髮について以下の対話をしている。すなわち『高僧伝』卷第六義解三釈慧遠伝に、

後に桓玄は（殷仲堪を討伐しようとして廬山付近を通過し、慧遠に面会を申し出て）……（慧）遠に見ゆるに及至し、⁽³²⁾
覺えず敬を致す。玄問う「敢えて毀傷せず、と。何をか以て剪削す」と。遠答えて云う「身を立てて道を行なう」と。玄、善を稱え、懐く所は問い難く、敢えて復た言わず、乃ち征討の意を説く。

とある。これによれば、慧遠はたいへん威厳があり、なぜ剃髪をするのかとの質問に対して「立身行道」とのみ答え、質問者の桓玄はこれ以上質問をしなかったという。

ただし、竺僧度・慧遠の解答は簡潔にすぎない。このとき竺僧度は、還俗を願う恋人への手紙のみずからの決意のべているにすぎない。また慧遠に関しては、桓玄自身が納得していなかったことが示唆されている。つまり両者の発言は特定の個人に向けられたものにすぎず、しかも相手を説得しようとする論理を欠く。その意味で竺僧度・慧遠の発言は剃髪に関してあまり重要ではない。

以上、魏晋期の仏教的剃髪擁護論について紹介した。それによれば、「理惑論」と支孝龍の主張がとりわけ仏教的剃髪擁護論の先蹤であった。なかでも「理惑論」は意図的に華夏世界の先例を引用したもので、以下に論ずるとお

り、その論法は後世に継承されてゆく。この論法自体は、仏教徒が中国で護法を図るさいの常套手段であり、仏教的剃髮擁護論者もその枠組みに沿って議論を展開してゆくのである。

第三節 仏教的剃髮擁護論の多様性

つづいて南北朝時代における仏教的剃髮擁護論の先陣を切ったのは、宗炳（三七五～四四三年）「明仏論」（『弘明集』卷二所収）であろう。

夫れ道は神を練るに在り、形を存するに由らず。是を以て沙門は形を視り身を燒き、神を廣まして往を絶つ。神は滅ぶべからず、而して能く其の往より奔れば、豈に負うこと有らんや。……誠に自ら剪絶せば、則ち日々損なわれ、清とする所は實に道に漸まん。榮觀に苦力し、資を傾けて居を復むるも、未だ幾ばくも之有らずして、俄然として身滅べば、名實の收むる所は盜夸を出でず。……微ならば則ち應に清たるべく、遠ならば則ち福妙あらん。⁽³³⁾

これは、神不滅論を説いた論文の一部である。神不滅とは靈魂（神）が不滅である意で、それによれば人間の魂は死後に次の身体に宿り、かかる輪廻のゆくえは前世の行ないによつて決まる（応報）。一方、神滅とは、肉体の死とともに靈魂も消滅し、輪廻応報はないとの主張である。宗炳は、慧遠とならぶ神不滅論者で、范縝「神滅論」等と対立していた。ここで注目すべきは、宗炳も仏教的剃髮擁護論を説いている点である。

宗炳は、「神」（精神）を重視する反面、「形」（肉体）を軽視し、沙門は剃髮して俗世を絶つべきとする。これは、

外見（剃髮）を此事とする点で前掲③、剃髮を俗世からの脱却の契機と捉える点で前掲④と同じである。また牧田諦亮氏らが論ずるように、前掲「明仏論」の行論は『老子』の文辞をふまえたものであり、前掲「理惑論」と同じように、意図的に華夏世界の例を引用して自説を補強したものである（前掲③）。

また劉勰（南朝齊）南朝梁）「滅惑論」（『弘明集』卷第八所収）も前掲③④を説く。劉勰は『文心雕龍』の撰者で、『弘明集』の編者僧祐とも交流し、『梁書』卷五〇や『南史』卷七二に立伝されている人物である。

夫れ佛家の孝の包む所は蓋し遠し。理は心に由り、髮に繋がること無し。若し髮を愛し、心を棄てば、何ぞ孝を取らんや。昔、泰伯・虞仲は髮を斷り身に文し、夫子は兩つながら至徳・中權と稱う。俗内の賢、宜しく世の禮を修むべきを以て、髮を斷ち、國を讓るは、聖哲の美談なり。況んや般若の業を教うるや、中權に勝る。……業、中權に勝るが故に、迹を棄てて心を求め、准うるに兩賢の孝を缺くこと無きを以てす。

本文は、「三破論」（仏教攻撃論文のひとつ）に対する反論である。それによれば、仏教の「孝」の意味は広く、髮を惜しんで真の孝心を軽視するべきではない。現に、泰伯や虞仲は断髮して弟季歴に讓位し、孔子はそれを「至徳」と称えている。また髮は身体を裝飾するもので、神（精神）を傷つけ、道にそむくものである。かかる劉勰の主張は、泰伯の例を挙げている点（前掲③）、外見（剃髮）を軽視している点（前掲③）、剃髮を俗世からの脱却の契機と捉えている点（前掲④）において、それ以前の仏教的剃髮擁護論と通底する。

このほかに、従来でない主張を含む仏教的剃髮擁護論もある。それは、南朝齊・顧歡「夷夏論」に対する反論として提出された。顧歡（四二〇～四八三）については、『南齊書』卷五四高逸列伝、『南史』卷七五隱逸列伝上に詳し

い。彼は母の死後に隱遁し、天台山で道学を講じ、『三名論』『尚書百問』『老子義綱』『老子義疏』『毛詩集解叙義』等を著述した。つまり顧欽は儒学・玄学の素養を兼ね備えた道士で、道教の立場から仏教に攻撃を加えた。それは、仏教と道教の道は同じゆえ、道教を学べばよいとするものである。「夷夏論」は謝鎮之に宛てたもので、たんなる私信であるが、著名な道教信奉者からの攻撃とあつて無視できず、かくて謝鎮之は「夷夏論」を仏教支持者の朱昭之や朱広之らにも回覧し、彼らから轟然と反論が寄せられた。³⁶なかでも「翦髮・緇衣は群夷の服なり」との顧欽の主張（『弘明集』卷第六所収）は、仏教徒を「夷」とするもので、とくに反論の的となった。すなわち、明僧紹「正二教論」（『弘明集』卷第六所収）にはこうある。

將に理の貴ぶ所を求めんとするや、宜しく先ず禮俗を本とすべし。沿襲するに道を異にするは唯だ其の時物のみ。故に君子豹變し、民文先んじて革まる。³⁷顛孫は訓を膺く。志を喪わば殷に學ぶ。夫れ徳を致し武を詔らかにするも、則ち代を禪らば典を異にす。後の聖、作すこと有るも、豈に夷・華を限らんや。³⁸

明僧紹は『南齊書』卷五四や『南史』卷五〇に立伝されている仏教界の大物である。本文によれば、礼俗は時世に応じて変化し、君子も自らの誤りを改め、よい方向にすすんでいくものである。ただし、時事は移り変われども、礼の本質には代々変化がない。顛孫は孔子の弟子で、字を子張といい、まさにこのことを孔子から習った。すなわち、夏礼・殷礼・周礼には細かい違いはあるが、本質は一貫して変わらない、と。³⁹にもかかわらず、「志を喪」えば、「殷に學ぶ」（殷に逆戻りする意）ことになる。ここでいう「喪志」とは、西周の武王が殷を滅ぼしたのち、他国からの贈り物に心を奪われて国政をおろそかにし、それを召公が諫めた故事に基づく表現であろう。⁴⁰つまり重要な

のは礼の本質を忘れぬことであって、「典」（礼の細則）は可変的なものである。かくして明僧紹は、「礼俗」の本質は種族ごとに異なるものでなく、しかしその細則は時宜に応じて変化しうるものであり、剃髪は細則にすぎないとのべている。これは、前掲②に似た指摘であるが、民族主義的な華夷論を脱構築しているという点は特徴的である（以下、⑤）。その際に、孔子や武王などの華夏の例を用いている点に、「理惑論」同様の工夫がみられる。

謝鎮之も「夷夏論」に反論するさいに、独自の仏教的剃髪擁護論を展開している。すなわち「書與顧道士」（『弘明集』卷第六所収）に、

夫れ俗の禮は、忠信の薄きより出で、道の淳なるものに非ず。淳道を修むるは、務めて俗に反くに在り。俗、既に反くべくば、道は則ち淳なるべし。俗に反くの難きが故に、宜しく其の甚泰（じんたい）（んご）ともに極端の意）を祛うべし。其の甚泰を祛うには、必ず先ず冠を墮し、髪を削り、方衣し、食を去れ。冠を墮せば則ち世節の費を無す。髪を削らば則ち笄櫛の煩を無す。方衣せば則ち工を裁制に假りず。食を去らば則ち味を嗜むを想うを絶つ。此れ則ち「道を爲す者は日々損す」なり。豈に夷俗の制する所ならんや。^④

とある。外見（剃髪か否か）を此事とする点は前掲③と同じだが、剃髪すれば笄や櫛が不要となるとの主張は独自である（以下、⑥）。前掲『ミリンダ王の問い』には類似の主張が含まれているが、既述の通り、その部分は漢訳されておらず、謝鎮之の主張は『ミリンダ王の問い』をふまえたものではあるまい。むしろ本論では老子が根拠とされており、道教信奉者の顧愨の論理を自己矛盾に導こうとしたものである。

以上、南北朝期の仏教的剃髪擁護論の一部を概観した。それらは、「理惑論」や支孝龍の主張を継承・発展させた

ものであった。しかもその多くは、儒家や道家が尊重する歴史上の華夏人の例を挙げて剃髪擁護をするものであった。このように、あえて華夏の先例を引用し、それによって華夏的伝統のなかに剃髪を位置づけようとするところに、中国向けの仏教的剃髪擁護論独自の理論武装のあり方がみてとれる。これに対して南北朝時代の仏教的剃髪擁護論のなかには、「理惑論」や支孝龍の主張の延長上に位置づけられないものもある。次にこの点も確認しておく。

第四節 剃髪の擁護から推奨へ

従来の仏教的剃髪擁護論とは異質なものとして、朱昭之の主張が注目される。これは、顧愷「夷夏論」に対する諸批判のひとつである。すなわち『弘明集』巻第七「難顧道士夷夏論」に、

夫れ聖の道は虚・寂なり。故に能く圓くして應に方無かるべし。……但だ華夷は俗を殊にし、情好は同じからず。聖の動くは故に因れば、教を設くるは或いは異なる。……東國、華を貴べば、則ち袞冕えんべんの服・禮樂の容・屈申俯仰の節・衣冠簪佩の飾を爲し、以て其の道を弘ひろめんとす。……夷俗は素を重んずるが故に、教うるに極めて質なるを以てす。髻落きよくは微容きようにして、衣裳は裁たたず、情を閑じ照を開き、期神こうじんもて曠劫こうけつし、以て其の心を長(42)くす。

とある。朱昭之は、外見を本質とは無関係としながらも、剃髪を素朴で美しい容貌(微容)と捉える。剃髪の素朴さをプラスの意味で捉えるのは、つづく惠通の例も同じである。『弘明集』巻第七「駁顧道士夷夏論」には、

夫れ剪髮の容、狐蹲の敬、外沈の俗は、僕にして華色の吝足らず、貨財の守るべからざるを謂うも、亦た已に信たり。老氏、「五色は人目をして盲たらしむる所以なり」、「多く藏して之を祕するも後に失う」と謂う。故に遇ち剪髮・玄服・損財・去世は、讓の至りなり。是を以て太伯の無徳、孔父、焉を加うるは、斯れ其の類なり。⁽⁴³⁾とある。ここで惠通は『老子』を引用し、剃髮の質素さを称えている。このように朱昭之・惠通は、剃髮自体の外見的な価値を認めている（以下、⑦）。これは、たんに「剃髮すなわち容貌の毀損」とする支孝龍らの主張と異なる。釈僧敏「戎華論」(『弘明集』卷第七所収)も顧愼に対して剃髮の価値を宣揚する。

正禮は易わること巨く、故に太伯は則ち吳越に於いて服を整う。眞法は移ること莫く、故に佛教は則ち東流して改まる無し。服を整うるに縁り、故に裸壤をして裳に翫はしめ、法、改まる無ければ、故に漢の賢をして落髮せしむ。⁽⁴⁴⁾

本文によれば、剃髮は正しい礼である。しかも釈僧敏は、仏教的剃髮擁護論最大の根拠である太伯の例を別様に解釈する。従来の仏教徒は泰伯を「吳越に赴き、現地の習俗に従った人物」とみなしてきたが、釈僧敏は新たに『春秋左氏伝』哀公七年を引用し、泰伯を「吳越に赴任してからも周の礼を護持した人物」と捉えた。

大伯は端委し、以て周禮を治む。仲雍は之を嗣ぎ、斷髮・文身し、羸^{はだか}にして以て飾りと爲す。豈に禮ならんや。由有りて然るなり。⁽⁴⁵⁾

そのうえで釈僧敏は、漢人も外来の剃髮文化を受容すべきとする。すなわち、吳越の人びとは本来裸であったが、大伯(泰伯)はその地にやってきても、吳越の習俗にあわせて裸になろうとはせず、衣服を着つづけた。だが仲雍

が秦伯の後を継ぐと、結局は現地の文化を受容し、裸で「斷髮文身」をする状態となった。これは礼に反するものである。これと同じく、華夏人も仏教伝来とともに剃髮をすべきで、それによって正しい礼に近づけるというわけである。釈僧敏はもはや華夏文化の優越性を認めず、むしろインド文化の優越性を説いているのである（以下、⑧）。以上の釈僧敏の主張は、前掲③を仏教徒自ら否定することであり、僧敏の意図はともかく、仏僧のあいだにも剃髮弁護に関して多様な論法があったことを物語る。

南朝梁・釈僧順も「答道士假稱融三破論」（『弘明集』卷第八所収）をあらわし、「釈迦牟尼は剃髮しなかった」説を俗説としてしりぞけ、秦伯・仲雍（虞仲）の例を挙げて剃髮を擁護し、独自の論を展開している。

論に云う「剃頭は本と佛を求めず、凶胡を服せしむる爲なり。今、中國の人、正神を以て自らの訓えとせず。而して頑胡の法を取る」と。釋に曰う「夫れ六戎・五狄・四夷・八蠻は、王化を識らず、佛法を聞かざる者なり。……方今、聖主、三五の治を隆んにし、一乗の法を闡く」と。⁽⁴⁶⁾

本文は、剃髮を胡人の法だとする俗説に対して、仏法・剃髮は皇帝も支持するものだとし、剃髮は胡人にかぎらないとする。当時の皇帝は南朝梁の武帝である。これは皇帝の權威を盾に取った初めての論法である（以下、⑨）。さらに釈僧順はこうのべる。

論に云う「頭を剃るは毀傷を犯す」と。釋に曰う「髮膚の解は前答に具わる。聊か更に略きて之を陳べん。凡そ「不敢毀傷」と言うは、正だ是れ其の憲司を觸冒するを僻くるに非ず、五刑の加うる所、殘缺有るを致すを防ぐのみ。今、沙門は聖師を服膺し、遠く十地（悟りの意）を求め、鬚髮を剃除し、法衣を被服し、身を立てて

乖とらず、名を揚げて道を得、還てんぞくた天屬てんぞくを度どせんとす。何ぞ不可にして毀傷の義に入ること有らんや。守文の徒、未だ文外の旨に達せざるのみ。……」⁽⁴⁷⁾と。

これによれば、『孝経』のいう「不敢毀傷（敢えて毀傷せず）」とは、邪悪なことをして国法に抵触し、五刑を受けてはならないとの意味であり、仏門に帰依するための剃髪はなんら悪くない。この主張は、前掲③を継承しつつ、剃髪批判最大の論拠であった『孝経』の解釈にも変更を加えるものである。つまり積僧順は、『孝経』の新解釈を通じて、儒教と仏教の対立関係自体を解消しようと図ったのであり、それによって剃髪を推奨しようとしたのである（以下、⁽¹⁰⁾）。

このように南北朝後期には、剃髪の美しさや質素さを積極的に称える説（朱昭之、恵通）、泰伯の例を従来と正反對に解する説（積僧敏）、インド文化の華夏文化に対する優越性を主張する説（積僧敏）、皇帝が剃髪を認めている点を強調する説（積僧順）、『孝経』の従来の解釈に変更を迫る説（積僧順）も提唱された。そのなかには、先行する「理惑論」や支孝龍の主張と正反対のものも含まれる。彼らが相互に議論を参照しあっていた可能性もあるが、それぞれ各自の議論を支える史料解釈には相反する点が含まれ、彼らの議論は決して一枚岩ではなかった。むしろ従来とは異なる解釈に頼る背景には、それ以前の長きにわたる論争を以てしても、依然として収まらぬ剃髪批判論への、仏僧らのいらだちが垣間見えるかのごとくである。ただしそれらの多くも、意図的に華夏世界の先例を引用しながら剃髪擁護を図っているという点では従来同様であり、ここに魏晋南北朝時代の仏教剃髪擁護論に通底する工夫の痕跡をみてとることができる。

おわりに

以上本稿では、魏晋南北朝時代における仏教的剃髮擁護論について検討した。それによれば、インド仏教における剃髮擁護論の起源は古く、とくに『ミリンダ王の問い』にその詳細が窺える。中国でも仏教とともに剃髮文化が伝来し、早くも三国時代の孫呉では漢訳仏典の『仏開解梵志阿闍維』が編まれ、そこに剃髮の重要性が説かれている。中国において独自に編まれた仏教文献のなかでは、「理惑論」が早くに華夏人向けに剃髮の重要性を説いたものである。「理惑論」は意図的に華夏世界の先例を引用しながら剃髮の重要性を主張し、その論法は後世にも継承される。一方、南北朝後期には、剃髮の美しさや質素さを積極的に称える説、泰伯の例を従来と正反対に解する説、インド文化の華夏文化に対する優越性を主張する説、皇帝が剃髮を認めている点を強調する説、『孝経』の従来の解釈に変更を迫る説も提唱され、そこには「理惑論」等と矛盾する主張も含まれている。つまり魏晋南北朝時代の仏教的剃髮擁護論は一枚岩でなく、個々の仏僧は別々に剃髮批判者と対峙しているのである。ただしそれらの多くは、意図的に華夏世界の先例を引用しながら剃髮擁護を図っている点では同じで、ここに当時の仏教的剃髮擁護論の特徴を看取できる。そしてその主張は南北朝時代に徐々に強まっていったかのようである。

ではその結果、仏教的剃髮批判はなくなったかといえば、そうではない。とくに北周の武帝は仏教弾圧をすすめ、それは三武一宗の法難のひとつに数えられるほどであった。武帝は仏教根絶まで意図せず、建徳三年（五七四年）に「通道觀」という研究施設での仏教・道教研究を認めているが、そこでも剃髮は許さず、「衣冠」の着用を義務づ

けた。『統高僧伝』卷三三 道安伝に、

建德三年に至り、歳は甲午に在り、五月十七日、乃ち普く佛道二宗を滅ぼし、別に通道觀を置く。釋・李の名有る者を簡び、並びに衣冠を著けて學士と爲す。事は別傳に在り。(道)安、迹を削りて聲を潛め、林澤に逃る。帝、勅を下して搜訪せしめ、執えて王庭に誚らしめ、親ら勞いを致して接し、牙笏綵帛を賜う。并せて位するに朝列を以てす。竟に並びに就かず。周の世に卒す。⁽⁴⁸⁾

とある。これによれば、釈道安は招聘を拒んだが、その理由は「衣冠」以外にない。『仏祖統紀』卷三八 北周武帝条には同様の故事がみえ、釈道安は招聘を拒み、ハンガーストライキをして亡くなったとある。⁽⁴⁹⁾『統高僧伝』は唐の道宣、『仏祖統紀』は南宋・志磐の手になるもので、前者のほうが当然史料的价值は高いが、釈道安の死に關しては後者のほうが詳しく、一概に棄却してよいかは少々悩ましい。ともあれ、前者のなかでも武帝は結局「衣冠」着用の詔を撤回してはおらず、ここに武帝と仏僧との争点が見出される。

そこで樊普曠は従来にないやり方で、仏教的剃髮擁護論を展開した。すなわち『広弘明集』卷第一〇 辯惑篇に、武帝、黒衣を猜忌し、法を黄老より受く。……前の沙門の京兆の樊普曠なる者有り。……常に髮を翦り、鬚を留む。……曠曰く「臣は陛下より學ぶ。二教、除かると雖も、猶お通道を存す。鬚は俗飾を爲すが故に留む。髮は俗教に非ざるが故に遣る」と。帝曰く「俗に髮を留めて上に加うるに冠を以てすること有り。何ぞ非教と言うや」と。曠曰く「無髮の士は豈に是れ教【無き】ならんや。臣、預め之を除く。冠を加うるも何ぞ損せん」と。帝、之を笑う。爾より常に淨めて髮を剃りて冠を著け領に纓す。⁽⁵⁰⁾

とある。樊普曠は剃髪して鬚を残し、武帝と対面する。そして樊普曠は、武帝のまねをして、鬚は「俗飾」ゆえに残し、髪は「非俗教」ゆえに剃ったとのべた。これは、仏教・道教を排除すると同時に、通道観を設置するという武帝の曖昧な施策に対する風刺であった。そこで武帝が、俗世間では官吏が結髪して冠をかぶっていると、それは「教」（教化）だとし、「髪は俗教に非ざるが故に遣る」との樊普曠の言を批判したところ、樊普曠は「無髮之士豈是教乎」とのべた。ほぼ同様の故事は『大宋僧史略』巻下にもみえ、「無髮之士豈は無教耶」に作る（大正五四・二五三下）。前者は唐・道宣、後者は北宋初・贊寧の手になるもので、基本的には前者を尊重すべきであるが、本文に関しては内容的に後者の文が妥当であろう（よって前掲『広弘明集』に「」で文字を補う）。すると本文は「禿頭の士は教がない者なのでしょうか」の意となる。つまり問題は、禿か否かではなく、士が冠をかぶるか否か（武帝に從うか否か）であって、禿でも冠はかぶれるというわけである。かくして武帝は、樊普曠が剃髪して冠をかぶることを容認したという。

しかしこれは結局、樊普曠にのみ認められた特例であつたらしい。というのも実際には、武帝の廢仏政策に反撥した子の天元皇帝（宣帝）さえ、大象元年（五七九年）四月によく剃髪禁止を条件のひとつとして、仏教の公的地位を認可するにとどまっているからである。⁽⁵¹⁾これこそいわゆる「菩薩僧」の設置である。その設置の期間や目的には従来諸説あるが、⁽⁵²⁾「菩薩僧」が国家に認可された非剃髪僧であり、またその設置期間が一年余の短期間であつたのは確実である。だがその一方で、当時の仏教徒がこだわったのも剃髪であり、そのゆえに釈道安や樊普曠は抗弁した。さらに「菩薩僧」のなかには自らの形姿を恥じて山林に隠れる者もあり、⁽⁵³⁾当該制度は短期間で終わりを迎え

た。このように剃髪の可否は、魏晋南北朝時代の仏教について考えるさいに決して軽視できぬ問題であり、中国伝統文化と仏教文化との重要な対立点のひとつであったのである。もともと、中国伝統文化と仏教文化とのあいだにはいわゆる沙門王者不敬論争や踞食論争など、ほかにもさまざまな問題が当時存在していた。ただし仏教的剃髪擁護論争がそれらの諸問題といかに絡み合っていたのかはさらなる検討を要する。今後の課題としたい。

註

(1) 柿沼陽平「中国古代禿頭攷」(渡邊義浩編『中国文化の統一性と多様性』汲古書院、二〇二二年、四五―四八八頁)。

(2) 仏陀耶舎・竺仏念訳『四分律』巻第五一(『大正新脩大藏經』律部第二二巻第一四二八、九四六頁上段所収)「彼の比丘、髪長さ幾許にして應に剃るべきかを知らず。佛言う「極長は長さ兩指なり。若し二月ごとに一たび剃らば、此れ是れ極長ならん」と(彼比丘不知髮長幾許應剃。佛言「極長長兩指。若二月一剃、此是極長」)。以下、「大正新脩大藏經」より引用する場合には「大正+巻数+頁数+段(上・中・下)」の形で出典を略記する。前掲『四分律』は「大正三二・九四六上」となる。

(3) 『高僧伝』は以下、湯用彤校注・湯一玄整理『高僧伝』

(中華書局、一九九二年)による。また読者の便宜のため、『大正新脩大藏經』の巻数等も付記する。『高僧伝』巻第八義解五・釈僧慧伝「禿頭官家」(三二二頁。大正五〇・三七八中)。

(4) 孫呉・支謙訳『撰集百緣經』巻第八(大正四・二三八下)「頭髮自落」、東晋・瞿曇僧伽提婆訳『增壹阿含經』巻十五(大正二・六二二上)「頭髮自落し、剃髮に似るが如し(頭髮自落、如似剃髮)」。

(5) 身體髮膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也。

(6) Guang Xing, "Filial Piety in Early Buddhism," *Journal of Buddhist Ethics* 12 (2005): 82–106. Id., "Chinese Translation of Buddhist Sutras Related to Filial Piety as a Response to Confucian Criticism of Buddhists Being Unfilial," Anita Sharma, ed., *Buddhism in East Asia: Aspects of History's First Universal Reli-*

- gion Presented in the Modern Context* (Delhi: Vidyanidhi Prakashan, 2012): 75-85, Guang Xing, "Early Buddhist and Confucian Concepts of Filial Piety: A Comparative Study," *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 4 (2013): 8-46.
- (7) 木村清孝「中国仏教における孝倫理の受容過程」(『東方学』第三九輯、一九七〇年、一一四～一二五頁)。
- (8) 身体の毀損(すなわち捨身)に関しては、船山徹「捨身の思想——極端な仏教行為——」(『六朝隋唐仏教展開史』法藏館、二〇一九年、三九一～四五八頁)を挙げるにとどめ、本稿では検討しない。
- (9) 道端良秀『仏教と儒教倫理——中国仏教における孝の問題——』(平楽寺書店、一九六八年、四四～四六頁)。
- (10) 吉川忠夫「六朝時代における『孝経』の受容」(『六朝精神史研究』同朋舎、一九八四年、五四七～五六七頁)。なお藤善眞澄「六朝仏教教団の二側面——問誦・家僧門師・講經齋会——」(『中国仏教史研究——隋唐仏教への視角——』法藏館、二〇一三年、七〇～一〇九頁)は「六朝期に逃亡者が身を隠す場合にはしばしば僧形を選ぶ点を指摘し、それは僧形自体がヌミノノゼ (Numinöse: 聖なるもの) に対する畏敬心(心)を喚起するためとする。そのうえで剃髪は儒教的孝道にそむくがゆえに排仏論者の攻撃にさらされ、両
- 者は「きわめて形而下的な発想、低次元の論難」を交わしたとする。
- (11) 吉川忠夫「孝と仏教」(麥谷邦夫編『中国中世社会と宗教』道気社、二〇〇二年、一一～一八頁)。
- (12) 鐘友聯『儒仏的孝道思想』(仏教出版社、一九七七年)、方立天『中国仏教与伝統文化』(桂冠図書股份有限公司、一九九〇年)、冉雲華「中国仏教对孝道的受容及後果」(傳偉助主編『從伝統到現代——仏教倫理与现代社会』東大図書公司、一九九〇年、一〇七～二〇頁)、業露華『道洽六親——仏教孝道観——』(宗教文化出版社、二〇〇九年)。
- (13) Erich Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* [3rd edition] (Leiden: Brill, 2007 [originally printed in 1959]): 281-285.
- (14) Kenneth Ch'en, "Filial Piety in Chinese Buddhism," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 28 (1968): 81-97.
- (15) Ann Heirman and Mathieu Torek, *A Pure Mind in a Clean Body: Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China* (Gent: Ginkgo Academia Press, 2012): 137-164.
- (16) 前掲註(11) 吉川論文、一一八頁、Guang Xing, *Filial Piety in Chinese Buddhism, Oxford Research Encyclopedia of Religion* (2018), 1-22. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199>

340378.013.559.

九六頁。

(17) 定方晟「仏教と剃髮」(『印度学仏教学研究』第二三卷 第一号、一九七四年、五五～六〇頁)。

(18) 中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い——インドとギリシアの対決——』(平凡社、一九六三年、一八頁)。
なお()は訳者による補遺である。

(19) 中村元『原始仏典』(筑摩書房、二〇一一年、三八二～四一六頁)。

(20) 王問野想羅「卿用何等放棄家捐妻子、剃頭鬚、披袈裟、作沙門。卿所求何等道」。野想羅言「我曹學佛道行中正、於今世得其福、於後世亦得其福、用是故我剃頭鬚、被袈裟、作沙門」。

(21) 阿颺乃問佛言「……除鬚髮、披袈裟、持鉢何應」。佛言「……除鬚髮者、爲終身戒、捐棄貪愛、無復飾好。使人不欲己、己亦不欲人。……斯皆無爲清淨之像……」。

(22) 福井文雅「僧侶は何故剃髮するのか?」(『インド学諸思想とその周延——佛教文化学会十周年北條賢三博士古稀記念論文集——』山喜房仏書林、二〇〇四年、二八七～二九二頁)。

(23) 片山一良訳『パリー仏典(第2期)』1長部(ディーガニカーヤ)戒蘊篇1(大蔵出版、二〇〇三年、二三八～二

(24) 以魏嘉平中、來至洛陽。于時魏境雖有佛法、而道風訛替、亦有衆僧未稟歸戒、正以剪落殊俗耳(二三頁。大正五〇・三二四下)。

(25) 魏黃初中、中國人始依佛戒、剃髮爲僧。

(26) 『弘明集』のテキストは『弘明集研究』卷上遺文篇(京都大学人文科学研究所、一九七三年)所収増上寺蔵『高麗版大蔵經』所収『弘明集』影印本による。引用に際しては、京大本の頁数に加え、読者の便宜を考え、『大正新脩大蔵經』の番号も付記する。「夫誦聖賢不仁、平不中不智也。……昔齊人乘舡(船)渡江。其父墮水。其子攘臂掉頭、顛倒使水從口出。而父命得蘇。夫掉頭顛倒、不孝莫大、然以全父之身。……孔子曰「可與適道、未可與權」、所謂時宜施者也。且『孝經』曰「先王有至德要道」、而泰伯祝髮文身、自從吳越之俗。違於身體髮膚之義、然孔子稱之「其可謂至德矣」。仲尼不以其祝髮毀之也。由是而觀、苟有大德、不拘於小。沙門捐家財棄妻子、不聽音、「不」視色。可謂讓之至也。何違聖語不合孝乎。豫讓吞炭漆身、聶政刺面自刑、伯姬蹈火、高行截容、君子以爲勇而死義、不聞譏其自毀沒也。沙門剔除鬚髮、而比之於四人、不已遠乎」(九一〇頁。大正五二・二下～三上)。

- (27) 稲岡誓純「牟子理惑論の研究」(『佛敎大学大学院研究紀要』第一一号、一九八三年、二五～四七頁)、稲岡誓純「『牟子理惑論』編纂年代攷」(『佛敎大学仏敎文化研究所報』第一卷、一九八四年、三～五頁)。
- (28) 小寺敦「先秦秦漢の伝世文献にみえる「讓」について——先秦儒家系文献を軸として——」(『東洋文化研究所紀要』第一五六号、二〇〇九年、一～一八〇頁)。
- (29) 時或嘲之曰「大晉龍興、天下爲家。沙門何不全髮膚、去袈裟、釋胡服、被綾羅」。龍曰「抱一以逍遙。唯寂以致誠。剪髮、毀容、改服、變形。彼謂我辱、我棄彼榮、故無心於貴、而愈貴。無心於足、而愈足矣……」(一四九頁。大正五〇・三四六下)。
- (30) 髮膚不毀、俗中之近言耳(一七四頁。大正五〇・三五一上)。
- (31) 『歷代三才記』卷七「詛經東晉」毘曇旨歸一卷。右一卷。哀帝世。沙門竺僧度撰(大正四九・七三中)。
- (32) 後桓玄……及至見遠、不覺致敬。玄問「不敢毀傷、何以剪削」。遠答云「立身行道」。玄稱善、所懷問難、不敢復言、乃說征討之意(二一九頁。大正五〇・三六〇中)。
- (33) 夫道在練神、不由存形。是以沙門視形燒身、厲神絕往。神不可滅、而能奔其往、豈有負哉。……誠自剪絕、則日損、所清實漸于道。苦力榮觀、傾資龔居、未幾有之、俄然身滅、名實所收不出盜跨(夸)。……微則應清、遠則福妙(五九～六〇頁。大正五二・一四上)。
- (34) 僧祐撰・牧田諦亮編『弘明集研究』詠注編上(京都大學人文科学研究所、一九七四年、一二七頁)。
- (35) 夫佛家之孝所包蓋遠。理由乎心、無繫於髮。若愛髮、棄心、何取於孝。昔秦伯・虞仲斷髮文身、夫子兩稱至德・中權。以俗內之賢、宜修世禮、斷髮、讓國、聖哲美談。況般若之教業、勝中權。……業勝中權故、棄迹求心、准以兩賢無缺於孝(二二二頁。大正五二・四九下～五〇上)。
- (36) 吉川忠夫「夷夏論争」(『六朝精神史研究』同朋舍、一九八四年、四九〇～五一二頁)。
- (37) 剪髮・緇衣群夷之服也(二六七頁。大正五二・三七下)。
- (38) 將求理之所貴、宜先本禮俗。沿襲異道唯其時物。故君子豹變、民文先革。顛孫膺訓。喪志學殷。夫致德韶武、則禪代異典。後聖有作、豈限夷・華(一六七頁。大正五二・三七下～三八上)。
- (39) 子張問「十世可知也」。子曰「殷因於夏禮。所損益可知也。周因於殷禮。所損益可知也。其或繼周者、雖百世可知也」(『論語』為政篇)。
- (40) 玩人喪德、玩物喪志(『書經』旅葵篇)。

(41) 夫俗禮者、出乎忠信之薄、非道之淳。修淳道者、務在反俗。俗既可反、道則可淳。反俗之難故、宜祛其甚泰。祛其甚泰、必先墮冠、削髮、方衣、去食。墮冠則無世飾之費。削髮則無笄櫛之煩。方衣則不假工於裁制。去食則絕想嗜味。此則「爲道者日損」。豈夷俗之所制(一八五頁。大正五二・四二上)。

(42) 夫聖道虛・寂。故能圓應無方。……但華夷殊俗、情好不同。聖動因故、設教或異。……東國貴華、則爲袞冕之服・禮樂之容・屈申俯仰之節・衣冠簪佩之飾、以弘其道。……夷俗重素故、教以極質。髡落徽容、衣裳不裁、閑情開照、期神曠劫、以長其心(一九一頁。大正五二・四三上・中)。

(43) 夫剪髮之容、狐蹲之敬、外沈之俗、僕謂華色之不足吝、貨財之不可守、亦已信矣。老氏謂「五色所以令人目盲」多藏祕之後失」。故遇剪髮・支服・損財・去世、讓之至也。是以太伯無德、孔父加焉、斯其類矣(二〇二頁。大正五二・四五下)。

(44) 正禮巨易、故太伯則於吳越而整服。眞法莫移、故佛教則東流而無改。緣整服、故令裸壤翫裘、法無改、故使漢賢落髮(二一〇頁。大正五二・四七下)。

(45) 大伯端委、以治周禮。仲雍嗣之、斷髮・文身、羸以爲飾。豈禮也哉。有由然也。

(46) 論云「剃頭本不求佛、爲服凶胡。今中國人本不以正神自調。而取頑胡之法」。釋曰「夫六戎・五狄・四夷・八蠻、不識王化、不聞佛法者。……方今、聖主隆三五之治、闡一乘之法」(二三三頁。大正五二・五二下)。

(47) 論云「剃頭犯毀傷」。釋曰「髮膚之解具於前答。聊更略而陳之。凡言「不敢毀傷」者、正是防其非僻觸冒憲司、五刑所加致有殘缺耳。今沙門者服膺聖師、遠求十地、剃除鬚髮被服法衣、立身不乖、揚名得道、還度天屬。有何不可而入毀傷之義。守文之徒、未達文外之旨耳。……」(二三三頁。大正五二・五三上)。

(48) 至建德三年歲在甲午五月十七日、乃普滅佛道二宗、別置通道觀。簡釋李有名者、並著衣冠爲學士焉。事在別傳。安削迹潛聲逃于林澤。帝下勅搜訪、執詣王庭、親致勞接、賜牙笏綵帛。并位以朝列。竟並不就。卒于周世(大正五〇・六二九中)。

(49) 六月詔釋・道有名德者、別立通道觀、置學士百二十員、著衣冠笏履。以彥琮等爲學士。沙門道安有宿望、欲官之。安以死拒、號慟不食而終(大正四九・三五八下)。

(50) 武帝、猜忌黑衣受法黃老。……有前沙門京兆樊普曠者。……常剪髮、留鬚。……曠曰「臣學陛下。二教雖除、猶存通道。鬚爲俗飾故留。髮非俗教故遣」。帝曰「俗有留髮上加

以冠。何言非教」。曠曰「無髮之士豈是教乎。臣預除之。加冠何損」。帝笑之。自爾常淨剃髮著冠纓領(大正五・一五三上)。

(51) 塚本善隆「北周の宗教廢毀政策の崩壊」(『塚本善隆著作集』第二卷、大東出版社、一九七四年、六四三〜六七二頁、初出は一九四九年)。

(52) 「菩薩僧」については、常磐大定「周末隋初に於ける菩薩仏教の要求」(『支那仏教の研究』春秋社松柏館、一九三八年)の先駆的研究がある。ただし常磐氏がその設置年代を「大象二年七月」とするのに対して、山崎宏「隋朝の仏教復興の先駆——陟帖寺の菩薩僧設置の問題——」(『隋唐仏教史の研究』法藏館、一九六七年、三五〜四三頁)は「大象元年四月」(西暦五七九年六月八日)とし、Jinhua Chen, "Pusasang 菩薩僧 [bodhisatva-monks]: A Peculiar Monastic Institution at the Turn of the Northern Zhou (557-581) and Sui (581-618) Dynasties," *Journal of Chinese Religions* 30 (2002):

「『』も大象元年四月説を徹底的に論証している。その設置理由について、道端良秀「中国仏教と菩薩僧」(『印度学仏教学研究』第一五卷第一号、一九六六年、一一七〜一二〇頁)は、父武帝の施策を突然翻しえぬ宣帝が「孝」の姿勢をしめすべく、仏教容認への過渡的段階として「菩薩僧」を設置したとする。さらに今西智久「北周末の宗教政策——陟帖寺菩薩僧小考——」(『大谷大学史学論究』第一九号、二〇一四年、一〜三一頁)は、菩薩僧設置時期が大象元年四月〜大象二年六月で、宣帝の天元皇帝自称期間と合致するとし、「菩薩僧」には道教とともに天元皇帝の支配を宗教的に支える役割が期待されていたとする。

(53) 柴田憲良「北周末隋初の「菩薩僧」——廢仏・仏法興隆と山林修行をめぐって——」(『天台学報』第五七号、二〇一四年、一一七〜一三三頁)。

(早稲田大学文学学術院教授)

TOYO GAKUHO

THE JOURNAL OF THE RESEARCH DEPARTMENT OF
TOYO BUNKO

Vol. 104, No. 2

September 2022

Buddhism and Shaving the Head in the Wei, Jin, and Northern and
Southern Dynasties

KAKINUMA Yohei

In ancient China, there was a long-standing emphasis on hairdressing and aversion to baldness of the head. *The Classic of Filial Piety* (*Xiaojing* 孝經) states that harming the body and cutting hair are “unfilial.” However, with the arrival of Buddhism, Buddhists who encouraged baldness and shaving emerged. How, then, did Buddhists encourage hair loss based on their doctrine? This paper aims to examine the Buddhist shaving advocacy during the Wei, Jin, and Northern and Southern Dynasties.

The origins of the Indian Buddhist defense of shaving are long-established, especially in the *Milinda Pañha*. In China, the culture of shaving was introduced along with Buddhism. As early as the Three Kingdoms period, a Chinese translation of the Buddhist scriptures compiled in the Wu Kingdom explained the importance of shaving. Among the pseudo-sutras compiled independently in China, the *Lihuolun* 理惑論 was an early exponent of the importance of shaving hair for the Huaxia people. The *Lihuolun*, citing precedents from the Huaxia world, argued for the importance of shaving. This attempted to exploit contradictions in traditional Chinese culture, and the way

of arguments was carried on by later generations.

However, a different line of argument emerged in the later period of the Northern and Southern Dynasties. Buddhist shaving advocacy at the time was not monolithic, with individual Buddhist monks confronting shaving critics separately. Many of them intentionally quoted precedents from the Huaxia world in their defense of shaving, which was a characteristic of Buddhist shaving advocacy at the time.

This is not to say that the criticism of Buddhist shaving disappeared. The Emperor Wu of the Northern Zhou promoted the suppression of Buddhism. Although he accepted the study of Buddhism in the Tongdao Guan 通道觀 temple, he disapproved of shaving. Shi Dao'an 釋道安 opposed this, and Fan Pukuang 樊普曠 tried to persuade the Emperor Wu, but the situation did not change, and even the Emperor Tianyuan (*Tianyuan huangdi* 天元皇帝), who tried to revive Buddhism, disapproved of shaving. It was challenging to break the criticism of Buddhist shaving based on the *Xiaojing* during the Wei, Jin, and Southern and Northern Dynasties. Thus, with the insistence of Buddhists at the time on shaving their hair, we can see a point of conflict between traditional Chinese culture and Buddhist culture.

The Seven Jia Collection and Eight Jia Collection:

The Formation and Reception of the Late Ming Historical Documents
during the Qing and Late Edo Era

YIN Minzhi

The Seven Jia Collection (*Qijia ji* 七家集) contains seven historical documents of the late Ming, all of which were written from a perspective conflicts with the Qing dynasty, four of them were forbidden in Qianlong 乾隆 era. *The Qingbai Caolu* 清白草廬 manuscript collected in Kunaicho Shoryo-bu 宮内廳書陵部 (the Archives and Mausolea Department, the Imperial