

京都大學人文科學研究所研究報告

三教交渉論叢

麥谷邦夫編

京都大學人文科學研究所

まえがき

本書は、京都大學人文科學研究所において、二〇〇〇年四月から二〇〇五年三月の五年間にわたって行われた「三教交渉の研究」共同研究班の研究成果報告書である。本共同研究班は、當初の一年餘りは、先行研究班で讀み残した唐・神清『北山錄』の會讀を行い、その後は、元・劉大彬編『茅山志』卷二十以降の金石篇に收められた諸資料の會讀に移行した。この會讀を通じて、六朝から隋唐にかけての江南における道教の一大中心地であり、その後も中心地のひとつであり續けた茅山の道教の諸側面、および關連する三教間のさまざまな交渉に關する共通認識を得ることができた。本報告書に收められた二十二篇の論文は、班員各自の専門領域に應じて多様ではあるが、中國の宗教、思想、學術、文學などのさまざまなジャンルにおいて、三教それぞれが個別に果たした役割および中國社會における三教間の複雑な關りを、共同研究で得られた共通の認識を踏まえて明らかにしようとしたものである。

さて、三教という言葉は何の注釋もなしに使ってきたが、ここという三教とは、儒教、佛教、道教の中國を代表する三つの「教」を意味する。この「三教」という言葉がいつの頃から使われ始めたのかは判然とはしないが、管見の及ぶ限りでは魏晉にまで遡る用例はない。確實な例としては、南朝では、梁・陶弘景の「茅山長沙館碑」に「夫れ萬象森羅は兩儀の育を離れず。百法紛湊するも、三教の境を越ゆること無し」といい、梁・武帝に「會三教詩」（『藝文類聚』卷七六、『廣弘明集』卷三〇、統歸篇では「述三教詩」に作る）が傳えられ、また北朝では、周の武帝が韋叟に命じて三教の優劣を辯別させ、「三教序」を奏上させた（『周書』卷三二、韋叟傳）ことや同じく北周の衛元嵩に「齊三教論」七卷があつた（『舊唐書』藝文志）ことなどが挙げられる。してみると、儒佛道を意味する

「三教」という概念が普及するのは、概ね六世紀以降のことと考えるのが妥当であるように思われる。これは、道教の教理が次第に整備され、佛教と並びうるだけの力を獲得し始めた時期と一致する。この頃から、「教」といえば、儒教、佛教、道教の三つが人々の意識に觀念聯合としてのぼるようになったのである。

ところで、中國における「教」は、明治以降の學術用語としての「宗教」よりもかなり廣い概念であることはいうまでもない。近代的な「宗教」の定義に儒教、佛教、道教の三教が該當するかどうかという議論はもとより重要ではあるが、中國人自身が何を「教」と認識してきたかということの方が、歴史に即して三教を考える場合にはより重要である。儒教、佛教、道教が並存した後漢末年以降、最初は儒佛の間で、やがて佛道の間で激しい論争が闘わされるようになり、南北朝から隋初唐にかけては、この三者の間でいわゆる三教論争が繰り返された。その中で、の主要な論争點のひとつは、三者のどれが「教」に該當するかということであった。

周知のように、北周・道安の『二教論』は、北周・武帝の排佛の意圖を挫くために書かれたものであるが、『二教論』の「二教」とは儒教と佛教の二者を意味する。道安はこの中で、今の世の中には、儒教、佛教、道教の三教があるように見えるが、實は道教は「教」ではなく、佛教と儒教の二つだけが「教」としての資格を具える。しかも、儒教はからだ（形）の救済を説く「外教」に過ぎないが、佛教はたましい（神）の救済を説く「内教」であり、これ以外の『漢書』藝文志にいうところの「九流」は、全て「儒家者流（儒教）」のもとに一括りにすべき存在に過ぎないと主張している。この『二教論』を承けてより詳細な議論を展開したのは、唐・法琳である。法琳は『辯正論』の中で、「教」を稱しうる絶対條件として教主の存在を挙げ、しかもその教主は帝王に類する高貴な存在でなければならないと主張する。佛教には淨飯王の太子であつた釋迦牟尼が、儒教には三皇五帝が教主として存在するが、道教には、このような教主の資格を有する者が存在しないので、「教」たり得ないというのである。こうした佛教の立場からする「教」の定義に對抗して、「教」たることを否定された道教はどのように反論した

のであろうか。初唐の道士孟安排は、『道教義樞』に附した序文の中で、まず、元始天尊の根源性と實在、天尊による世界の創造と至上の教えたる道教の開示および救済などの道教教理の根幹について諸經を引いて明らかにした上で、魏晉以來の殊途同歸論を越えて、元始天尊をこの世界における唯一の教主と位置づけることにより、『易』に代表される儒教の經典も、子史に記されるあらゆる學術も、はたまた外國の教えたる佛教も、全て天尊の教えに發するものとして、道教のもとに一元的に包括しようとする三教一致論を展開している。「至道の教方を顯わし、大義の樞要を標^{しめ}さん」とするこの書を「道教義樞」と名付けたのは、究極の「教」としての道教の存在を明確に主張しようという意圖を反映したものと見えよう。さらに、唐・周固樸の『大道論』垂教章は、「上古には教無し。教は三皇五帝より有り」とした上で、「自然」「神明」「正眞」「返俗」「訓世」の五教を立て、「自然」「神明」「二教には師資は無く、「正眞」の教に至つて、始めて无上虚皇が師となり元始天尊が傳授して、三皇五帝に傳えられたとする。そして「返俗」「訓世」の二教をそれぞれ老子、孔子の教えに當てて、一種の教相判釋を示している。三皇五帝より地上の教えが始まるという周固樸の主張は、前の法琳の道教には教主が存在しないという論難を意識して、道教の「教」としての系譜を明かにしようとしたものと言えよう。宋・張君房が『雲笈七籤』を編纂した際に、卷三「道教本始部」に「道教序」として、それと明記せずに『大道論』垂教章を載せたのは、かかる「教」をめぐる論争に終始符を打ちうる論理を見出したからに他なるまい。

こうした「教」たりうるかどうかの激しい争いから離れて、中國古來の聖人の「教」としての確たる地位を近代まで無條件に保持していたのは、いうまでもなく儒教である。しかし、明治以降のアカデミズムの中では、儒教のみが「宗教」としての適格性を問われるという逆轉が生じた。今日の學界にあつても、儒教を「宗教」と認めるかどうかについては、必ずしも共通の認識が得られているわけではない。しかし、先秦諸子百家のひとつに過ぎなかつた儒家が、春秋戰國時代の激しい思想闘争を勝ち抜き、やがて漢帝國の祭政兩面を支える國家イデオ

ロギーとしての儒教に變化していく過程で、先行する戰國諸國とりわけ秦や齊の地方的祭祀や祭神を取り込みながら、複雑な儀禮や祭祀の體系を構築してきたことを勘案すれば、祖先祭祀など儒家の本來有する宗教的側面とあいまって、儒教を「宗教」のひとつと見なす説は簡單には否定できない。というより「宗教」として認めても問題はないというのが、私の基本的立場である。

いずれにせよ、魏晉とりわけ六朝後半期以降の中國の歴史の中では、もはや三教それぞれが他の二教とは無縁の存在ではありえず、三教の交渉という視點を抜きにしては、宗教も思想も文學もあるいは廣く學術、文化一般もその實態を理解できない情況にあつたという點については、大きな見解の違いはないであろう。専門分野の細分化が進むなかで、三教それぞれの研究に攜わる者には、今や専門の垣根を越えたより高い視點を意識的に構築することが求められているように思われる。本書を「三教交渉論叢」と題したのは、このような中國文化の核をなす三教相互の關係を廣汎な視點から讀み解いてみたいという思いによる。本書に收められた二十二篇の論文がそのような要請にどの程度應えられているか、大方のご批判に待ちたい。

なお、本書の編輯に際しては、事務的處理を佐野誠子助手に、索引データのマーク・アップ作業を金志玟氏にお願いした。ここに記して謝意を表する次第である。

二〇〇五年三月

麥谷邦夫

目 次

六朝靈寶經に見える葛仙公	神塚淑子	1
六朝後半期における科戒の成立——上清經を中心に——	都築晶子	47
六朝から唐の道教文獻に見られる夷狄と外道	山田俊	73
『道教義樞』と南北朝隋初唐期の道教教理學	麥谷邦夫	99
『五老寶經』小考	垣内智之	187
成玄英の「道」の再考	孫路易	213
『眞龍虎九仙經』の内丹思想	坂内榮夫	237
道教における「本然の性」と「氣質の性」——二つの「性」と「神」をめぐる——	横手裕	263
清代道教と密教——龍門西竺心宗——	エスポジトモニカ	289
道教の功德儀禮の科儀について——臺南市の一朝宿啓の功德儀禮を例として——	山田明廣	343
聖者觀の二系統——六朝隋唐佛教史鳥瞰の一試論——	船山徹	373
『究竟大悲經』における衆生觀と太極	池平紀子	409
『劉子』と劉晝	龜田勝見	437

唐代士人の儒佛論に關する一考察——合一の思考と辨別・排斥の思考——	藤井京美	461
韓愈の排佛論と師道論	古勝隆一	487
道佛宗教者の出生の不思議——あるいは神話と傳記——	佐野誠子	521
敦煌の孝子傳	小南一郎	545
李商隱を茅山に導きし者——從叔李褒	深澤一幸	587
蘇東坡の信仰	宇佐美文理	623
南宋における儒佛道三教合一思想と出版——王日休「龍舒淨土文」と「速成法」を例として——	金文京	653
内丹劇初探——蘭茂『性天風月通玄記』——	秋岡英行	685
求子之道と占星術	嚴善炤	707
一般語彙索引		7
固有名詞索引		1
英文目次		

三教交涉論叢

六朝靈寶經に見える葛仙公

神塚 淑子

はじめに

六朝中期以降、江南の地において盛んになる道教經典作成の動きの中で、多數の靈寶經が作られたが、その中心をなすのは、陸修靜「靈寶經目」に名が見えるものであると見てよいだろう。敦煌寫本の宋文明「通門論」（ペリオ二八六一の二、およびペリオ二二五六）の初めの方に見える「靈寶經目」には、靈寶經を「元始舊經」と「新經」の二つに大きく分け、それぞれに含まれる經典名とその卷数が（「元始舊經」の場合はその經典が「已出」か「未出」かということも含めて）記載されている。これらの經典が、現存する道藏本や敦煌寫本のどれに相當するのか、また、それらはいつ、どのような人たちによつて書かれ、どのような特色があるのかということについては、大淵忍爾氏、小林正美氏、S・ボーケンキャンプ氏、王承文氏らによつて研究が蓄積されてきた¹。これらの研究によつて、六朝時代の靈寶經の具體的な事柄がかなり明らかになってきたが、研究者の間で見解が分かれている點も多く、依然として、いくつもの謎が残されている。

靈寶經のうちのいくつかには葛仙公（葛玄）が登場する。葛仙公は、『抱朴子』の著者葛洪、および『真誥』巻十九に靈寶經の「造構」者として名が出てくる葛巢甫の祖先にあたる人である。陸修靜「靈寶經目」では、「元始舊經」について、「十部妙經三十六帛、皆金を剋して字を爲し、玉簡の上に書き、其の篇目を紫微宮南軒に題す。太玄都玉京山も亦具さに其の文を記す」とあるのに對し、「新經」については、「葛仙公の受くる所の教戒訣要、及び行業を説くの新經」という説明をしている。つまり、葛仙公は靈寶經が地上の人間世界に示された時の受經者としての役割を擔っているのである。實際、『道教義樞』などには天上世界の真人から地上の葛仙公に靈寶經が授けられたとして、その傳授の系譜を記している。この葛仙公が靈寶經の中でどのように記述されているかということ、靈寶經研究の上で一つの重要な視點となるであろう。そこで本稿では、葛仙公が登場する靈寶經について、『真誥』など上清派文獻の記述との關連にも目を向けながら検討し、それらがどのような立場の人々によつて作成されたのかを考えてみることにしたい。

一 靈寶經の傳授の系譜

靈寶經の傳授の系譜については、『道教義樞』卷二「三洞義第五」の中の「洞玄」の記述が一つの目安となる。「洞玄は是れ靈寶君の出だす所、高上大聖の撰する所なり」で始まるその記述は、まず、元始天王が西王母に「太上紫微宮中の金格玉書、靈寶眞文篇目十部妙經、合わせて三十六卷」のことを告げたことと、「洞玄經は萬劫に一たび（世に）出る」ことなどを記し、續いて、黃帝、帝嚳、夏禹らが授けられた靈寶の法について記している。これらは、『靈寶經目』に言う「元始舊經」十部三十六卷のことと、江南の地に傳承されていた靈寶の語を冠する諸道術にまつる話を指すと見られる。そのあと、『道教義樞』では『眞一自然經』に云うとして、太極真人徐來勒

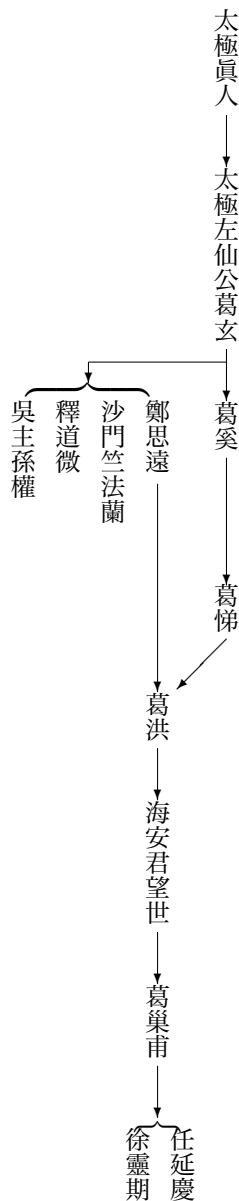
から始まる傳授の系譜を次のように記している。

(眞一自然經) 又云、徐來勒等三眞以己卯年正月一日日中時、於會稽上虞山傳仙公葛玄。玄字孝先、於天台山傳鄭思遠・吳主孫權等。仙公昇天、合以所得三洞眞經一通傳弟子、一通藏名山、一通付家門子孫、與從弟少傳奚、奚子護軍悌、悌子洪。洪又於馬跡山詣思遠盟受。洪號抱朴子、以晉建元二年三月三日、於羅浮山付弟子海安君望世等。至從孫巢甫、以晉隆安之末、傳道士任延慶・徐靈期之徒、相傳於世、于今不絕。(『道教義樞』卷二、六a—b)

ここに引用された『眞一自然經』とは、『靈寶經目』の『太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄眞一自然經訣上』に擬せられる敦煌寫本ベリオ二四五二と關係すると思われる⁽²⁾。この寫本の末尾には、次のような傳授の系譜が記されている。

太極真人稱徐來勒、以己卯年正月一日日中時、於會稽上虞山、傳太極左仙公葛玄、字孝先。玄於天台山傳鄭思遠・沙門竺法蘭・釋道微・吳先主孫權。思遠後於馬跡山傳葛洪。仙公之從孫也。號曰抱朴子、著外內書典。鄭君于時說、先師仙公告曰(衍字?)我曰、所受上清三洞太眞道經、吾去世之日、一通副名山洞臺、一通傳弟子、一通付吾家門子弟、世世緣(錄?)傳至人。門宗子弟、竝務五經、馳騁世業、志在流俗、無堪任錄傳者、吾當以一通封付名山五嶽、及傳子弟(弟子?)而已。吾去世後、家門子弟、若有好道思存仙度者、子可以吾今上清道業衆經傳之。當緣子度道、明識吾言。抱朴子君、建元六年三月三日、於羅浮山付、世世傳好之子弟。以上に挙げた『道教義樞』の文と敦煌寫本ベリオ二四五二の文を照合すると、『道教義樞』の「至從孫巢甫」以下の記述は、すでに指摘があるように、『眞一自然經』の原文ではなく、後の付加と考えられる。⁽³⁾『雲笈七籤』卷六「三洞經教部」にも、『眞一自然經』に云う⁽⁴⁾として靈寶經の傳授に關する文を載せるが、それはほぼ、ここに挙げた『道教義樞』の文と敦煌寫本ベリオ二四五二の文を合體して整理したような形になっている。

以上の文によれば、靈寶經の傳授の系譜は、次のように説明されていることになる。



この傳授の系譜において、靈寶經が天上世界から地上世界に伝えられた、その接點に位置しているのは太極左仙公葛玄（葛仙公）である。

靈寶經の中には葛仙公が出てくるものがいくつかある。「靈寶經目」に名が見える靈寶經のうち、葛仙公が登場するものを列挙すれば、次のようになる。⁴⁾

- 1 『洞玄靈寶玉京山步虛經』（道藏第一〇五九冊）
- 2 『太上無極大道自然眞一五稱符上經』（道藏第三五二冊、敦煌寫本ペリオ二四四〇）
- 3 『太上洞玄靈寶眞一勸誡法輪妙經』（道藏第一七七冊）・『太上玄一眞人說勸誡法輪妙經』（道藏第一七七冊）・『太上玄一眞人說三途五苦勸戒經』（道藏第二〇二冊）・『太上玄一眞人說妙通轉神入定經』（道藏第一七七冊）
- 4 『太上靈寶五符序』（道藏第一八三冊）
- 5 『上清太極隱注玉經寶訣』（道藏第一九四冊）
- 6 『太上太極太虛上眞人演太上靈寶威儀洞玄眞一自然經訣上』（敦煌寫本ペリオ二三五六、同二四五一、同二四〇三）
- 7 『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』（道藏第二九五冊）

- 8 『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』（道藏第一七七冊、敦煌寫本ペリオ二四六八、同二四〇〇）
- 9 『太極左仙公請問經』（敦煌寫本スタイン一三五二）、『太上洞玄靈寶本行宿緣經』（道藏第七五八冊）
- 10 『太上洞玄靈寶本行因緣經』（道藏第七五八冊、敦煌寫本ペリオ二四五四）

以上のうち、1・2・3は「靈寶經目」に言う「元始舊經」、4から10までは「新經」である。「新經」について、「靈寶經目」に「葛仙公の受くる所の教戒訣要、及び行業を説くの新經」と説明しているのによれば、「新經」に葛仙公が登場するのは順當であるが、このように、実際には「元始舊經」の方にも葛仙公が出てくる。1・2・5・6・7の經典においては、葛仙公はおおむね老君、「道」、太極真人らが説いた教えについて補足説明をするという役回りで登場している。2の『太上無極大道自然眞一五稱符經』では、仙公は老君が語った言葉を説明する役割で十數カ所に登場する。たとえば、靈寶の力によつて「天下清安」がもたらされることを述べる老君の言葉に對して、「仙公曰、古者以來、至道皆授國王。道士有仙名者、乃當值見是經耳。崇奉必得神仙、白日昇天、王侯供養、保全身命、益壽算、保宗廟、安國家、永享元吉、吾言至矣」（卷上、二b）などと、注記の形で仙公が出てくる。また、7の『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』には、太極真人が語る靈寶齋に關する教えについて補足説明する「仙公曰く」で始まる短い注記が數カ所につけられている。一方、8・9の經典では、仙公は自ら進んで太極真人に教えを請い、質問を發して教えを受けている。つまり、これらの經典では單なる補足説明者の役割を脱して、經典の構成上、缺かすことのできない登場人物の一人になっている。しかし、その立場は、太極真人が主であるのに對して、仙公は従であり脇役的である。それに對して、10の『太上洞玄靈寶本行因緣經』では、太極真人は登場せず、仙公が主人公となつて下位の仙人たちから質問を受けて語るといふ構成になつており、これは専ら仙公を中心として書かれた經典と見ることができるといふ構成になつており、こ

上に擧げた十點の經典のうち、2・4・5を除くすべての經典に、何らかの形で靈寶經の傳授の系譜に關する記

載がある。まず、6の敦煌寫本ペリオ二四五二のそれについては、上にすでに引用したとおりであるが、1の『洞玄靈寶玉京山步虛經』にもこれとほぼ同じ内容の文が載っている。3の四つの經典⁵は、次節に述べるように、太極真人から仙公への傳授については詳しく記しているが、そのあとへの系譜については記していない。7の『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』は、經の末尾に「先師仙公」のことを語る「南嶽先生鄭君」（鄭思遠）の言葉と「抱朴子」の言葉を載せている。「南嶽先生鄭君」の言葉は、上に挙げた敦煌寫本ペリオ二四五二の文と一部重なる。8の『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』も、これと同様に、經の末尾に「仙公、弟子の鄭思遠に告げて曰く」として、仙公が語った自分の修行の過程と將來に向けての三通の書の傳授方法を載せる（これらについては本稿第五節參照）。9の『太上洞玄靈寶本行宿緣經』では、太極真人が自分の師と自分自身の名字のことを語っているのが注目される。10の『太上洞玄靈寶本行因緣經』は、上にも述べたように、仙公が主人公の經典であるが、仙公の前世のことが詳しく記され、その中に釋道微・竺法蘭・鄭思遠・張泰らが仙公の弟子となつたいきさが説明されている。

このように、靈寶經の傳授の系譜に關しては、各經典によつて内容的に大きく齟齬するような記載はないものの、その記述のしかたは詳略一様ではない。太極真人から葛仙公への傳授に關しては3の四つの經典中の第一經典『太上洞玄靈寶眞一勸誡法輪妙經』が最も詳しく、また、葛仙公自身、および、葛仙公と弟子たちとの關係については、10の『太上洞玄靈寶本行因緣經』が最も詳しい記述を行っている。そこで、第二節から第四節まではこれらの經典を中心に考察を進めることにしたい。

二 太極真人から葛仙公への傳授

まず、太極真人から葛仙公への傳授について、『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』の内容の概略を紹介して、その特徴を見ていきたい。「元始舊經」の中に入れられている『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』は全六葉の短い經典で、次のような内容のものである。

太極左仙公が天台山で靜齋し燒香懺謝して道を念じていたところ、百日たつて神明が髣髴とし、雲の光が齋堂を照らすようになった。天真とはるかに應じあつていと感じた仙公はさらに勵んだところ、一年もたたないうちに感通し、降臨を受けた。元正の月、庚寅の日の夜のことに、八景玉輿が空に浮かんで到來し、龍、鸞、鳳、獅子、白鶴、仙童玉女千萬人を伴つて、三人の真人が降りてきたのである。三人の真人とは、太上玄一第一真人鬱羅翹と太上玄一第二真人光妙音と太上玄一第三真人眞定光であり、三真人の項からは圓光が放たれ十方を照らしていた。左右の侍官が華幡を持ち、香を焚いて、空青の案、八色の中を用意して、『眞一勸誡法輪妙經』を請うた。仙公は稽首作禮し、恐縮しつつも戒言を聞かせてほしいと願ひ出た。

それを受けて太上玄一第一真人鬱羅翹は仙公に、「身を捨てて生ある他者を濟度してきた積年の行いが認められて、あなたの名は金闕上清宮に記された。太上は太極真人徐來勒に命じて、あなたを保して三洞大法師とした。今、また太上は私に命じて、あなたのために第一度師とならせた。私はあなたに『開度法輪勸戒要訣』を告げ、宿命先身の罪福が今の報をもたらすことを教える」と言つた。

次に、太上玄一第二真人光妙音が仙公に、「あなたは輪轉生死をくりかえす中で常に善と縁を結び、道を念じ長齋を行つてきた。それが認められて、あなたの名は上清に記され、太上は私に命じてあなたの第二度師とならせた。私はあなたに『三塗五苦生死命根勸戒要訣』を告げ、魂神の苦痛がどこから來るのかを教える」

と言った。

ついで、太上玄一第三真人眞定光が仙公に、「あなたの七世の祖は窮乏者を救い、仁徳は鳥獸にまで及ぶほどであつたので、その福が後生に流れ、あなたの身を潤している。また、あなた自身も苦難に耐えて努力を重ねてきたので、項に奇光が生じ、仙卿の位を與えられた。太上は今、私に命じてあなたの第三度師とならせた。私はあなたに『無量妙通轉神入定勸戒要訣』を告げる」と言つた。

續いて、太上玄一真人は、「天地が建立し、空洞から始・元・玄の三氣が生じ、三氣から萬物が生じた。無數劫より以來、四方無極世界のすべての真人は皆、師から上清三洞寶經を奉受して道を得た。儒教の學問でも師の教えを受けてはじめて明達することができ。ましてや上清の道はなおさらである。あなたが太極の宮に登るためには、三師の勸戒を備えなければならないのだ」と言つた。

さらに、太上玄一真人は、『太上眞一勸誡法輪妙經』は四萬劫に一たび世に出ることになっている。太上虚皇は昔、太上大道君に傳え、道君は太微天帝君に傳え、天帝君は後聖金闕上帝君に傳え、仙卿・仙公・仙王ですでに真人になつた者だけにこれを付するようにさせた。この經は仙童仙女たちによって守られて六合紫房の中に大切に藏されている。仙公の質を持つ者でなければ、この經を聞くことができない。輕々しく漏し、聖文を毀謗すれば、重い罪を受けることになる。よくよく慎むように」と言つた。

最後に、太上玄一真人は仙公に、「私たちは昔、太上無極大道君から『眞一勸誡法輪妙經』を受け、師を奉じ經を奉じて勵み續け、太上玄一真人の位に登つた。今、師に命じられてあなたのために（第一・第二・第三の）三人の度師となつた。あなたは私たちと同じように努めることができるか？ もしできるのなら、私たちはあなたに經を説こう」と言つた。

そこで仙公は稽首禮謝し、太上玄一真人である三人の度師に、「私は幸いにも天顔を拜し、教えを受けるこ

とができました。闇昧な私の任に堪えるものではありませんが、不退轉の決意でお教えを尊奉することを誓います」と申し上げた。

以上が、『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』の内容の概略である。ここでは、葛仙公のもとに降臨したのは、三人の太上玄一真人である。太極真人徐來勒は葛仙公が三洞大法師となることを保證する役割を持つとされていて、この場には降臨していない。しかし、この三人の太上玄一真人のことを總稱して、この經典の冒頭で「太上高玄太極三宮法師玄一真人」と表現しているのを見ると、三人の太上玄一真人もやはり太極宮の真人であり、廣い意味の太極真人ということになる。『洞玄靈寶玉京山步虛經』には、「太上太極五真人於會稽山（上）の誤りであろう」虞山、授葛仙公洞玄靈寶經、各吟一頌（八a）とあり、太上太極真人・太上玄一第一真人・太上玄一第二真人・太上玄一第三真人・正一真人無上三天法師張天師の五真人の頌を載せているが、これも、三人の太上玄一真人が太極宮の真人（太極真人）と考えられていたことを示している。

太極真人の徐來勒という名については、「新經」の『太上洞玄靈寶本行宿緣經』（二三b）に、「蓋し真人の名字も亦た究め難し。此の名字は多く是れ隱語なり。我が名は徐來勒、字は洪元甫」と見える。その文の直前には、「夫れ道を學ぶには宜しく先師を知るべし。我が師は是れ太上玉晨大道虛皇、道の至尊なり。……我が師の名は波悅宗、字は維那訶」とあり、太極真人徐來勒のさらに師である太上玉晨大道虛皇の名字も記されている。⁽⁸⁾太極真人の師の名字がこのように梵語的・西域的なものとなっているのは、すでに指摘があるように、靈寶經の作者が佛教を肯定的に捉え、自分たちの思想を積極的に佛教と結びつけようとしたことを示唆している。⁽⁹⁾上に挙げた箇所の中で、太上玄一第一真人が鬱羅翹という梵語的な名前になっていることや、第二真人の光妙音、第三真人の眞定光という名前が佛典の漢譯調であるのも、同じ理由によるとと見ることができよう。

上に挙げた箇所に見える三人の太上玄一真人が告げた三つの要訣とは、それぞれ『法輪經』の第二・第三・第

四の經典、すなわち『太上玄一真人說勸誡法輪妙經』『太上玄一真人說三途五苦勸戒經』『太上玄一真人說妙通轉神入定經』の要訣という意味であると考えられる。この三つの經典の内容は、釋尊の四門出遊の話をつまえるなど、いずれも漢譯佛典の影響が顯著なものである。

上に要約した『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』の記述について、特に注目したいのは、上清派の宗教活動の影響が強く見られることである。そもそも、道を求めて修行する者のもとに天上の真人が降臨して經典を授けるということは、上清派の真人の傳記で、上清經の形成とも関わりの深い「内傳」類にしばしば見られる⁽¹⁰⁾。そして、太極真人という名も、すでに『南嶽魏夫人傳』や『清靈真人裴君傳』などの「内傳」類に見える。『南嶽魏夫人傳』には魏華存が太極真人安度明や東華大神方諸青童らの降臨を受けたという話が見え、『清靈真人裴君傳』には太極宮に太極四真人がいるという記述がある⁽¹¹⁾。また、『真誥』にも太極真人がしばしば出てきており、そこでは、「老君は太上の弟子なり。年七歳にして長生の要を知る。是を以て太極真人と爲る」(卷五、一b)、「太極に四真人有り。老君は其の左に處り、神虎の符を佩び、流金の鈴を帶び、紫毛の節を執り、金精の中を巾る」(卷五、一b)、あるいは「太極真人云う、道德經五千文を読むこと萬遍なれば、則ち雲駕來迎す。萬遍畢りて未だ去らざる者は、一月に二たび之を読むのみにして、雲駕の至るを須ちて去る」(卷九、二三a)などと見え、老君や老子道德經と結びつけた説明がなされているのが注目される。このように、『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』における太極真人という神格の名と、その神格が人間世界に降臨して教えを授けるという構造は、上清派の影響を受けたものと考えられる⁽¹²⁾。

ちなみに、神格の名ということで言えば、上に挙げた文中に、『太上真一勸誡法輪妙經』の神々の世界における傳授として、太上大道君↓太微天帝君↓後聖金闕上帝君という系譜が出てきているが、この傳授の系譜は上清經の傳授の系譜としてしばしば見えるものである⁽¹³⁾。

また、上に挙げた中に、左仙公に真人の降臨があつた理由の一つとして、七世の祖の福德が子孫の左仙公の身に及んだということが出てくるが、これも、上清派の宗教活動の影響と見なすことができる。太上玄一第三真人眞定光が仙公に語つた言葉は、「子は七世に恵有り、口を割きて窮を救い、仁は鳥獸に及ぶ。福は後代に流れ、子の身を潤灑す」(三a-b)というものであるが、これは、『眞誥』に見える許邁・許謐兄弟の七世の祖、許肇(子阿)について述べた、「吾が七世の父許子阿は、仁を積み徳を著し、陰鳥獸を和す。凶荒の年に遇い、人民飢饉す。之に加えて疫癘あり、百に一口を遺す。阿は乃ち家財を施散し、其の衆庶を拯い、親しく方藥を營み、外舍に懃勞す。……凶年を度脱し、阿に頼りて全き者、四百八人なり。仁徳堅ちず、後當に我等に鍾まるべし」(『眞誥』卷四、一一a-b)という言葉を意識している可能性がある。『眞誥』では七世の祖、許肇のこのような徳行の恩恵が子孫に流れた結果、許氏一族の中で「應に度世を得べき者五人、登升する者三人」ということになったと述べている(同上)。許氏は言うまでもなく、上清派の宗教活動の起點となつた茅山の神降ろしを主催した人たちであり、許氏一族の得道昇仙の根據の一つとして、七世の祖が立てた功德を擧げているわけである。ここで『太上洞玄靈寶一勸誡法輪妙經』の著者が仙公の七世の祖のことを持ち出しているのは、許氏のことを強く意識し、葛玄が太極左仙公の位を得ることができたのは、許氏と同様に葛氏にも七世の祖の仁徳があつたからだと主張しているように思える。

すでに指摘されているように、仙公葛玄と抱朴子葛洪を輩出した葛氏と上清派の許氏はともに丹陽郡句容縣の土着豪族で、何代にもわたつて姻戚關係を結んでいる關係にあつた。⁽¹⁵⁾上清派の宗教活動の出發點となつた茅山の神降ろしの記録文書を許謐・許翺から受け継いだ許黃民(許翺の子。三六一―四二九)は、「抱朴子の第二兄孫」にあたるという葛萬安の娘を妻として⁽¹⁶⁾いる。また、『眞誥』卷十九には、葛巢甫が「靈寶を造構」し、それが大いに流行したこと、その流行を妬んだ王靈期が許黃民のところへ行つて上清經を授けてもらい、上清經に手を加えて

世に出し、それがまた大いに人氣を博して江南の地に流布したということが記されている。⁽¹⁷⁾ 葛巢甫は前節に擧げた『道教義樞』卷二では抱朴子葛洪の從孫となつてゐるから、葛巢甫と葛萬安は同じ世代の親族ということになる。したがつて、東晉末頃、靈寶經と上清經は句容の葛氏と許氏という、地理的にも血縁的にもぎわめて近い間柄にある人たちが深く關つてゐたことになる。靈寶經において葛仙公がどのように描かれてゐるかを考察する際には、葛氏と許氏のこの關係を常に念頭に入れておかなければならないであらう。

このように、『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』に見える太極真人の葛仙公への降臨の記述は、「内傳」類や上清經との關連性がいくつ指摘できる。『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』の作者は上清派の宗教活動に刺激を受け、太極真人が葛仙公に降臨したという構想を作り上げ、この記述を行つたと考えられる。

ところで、太極真人の葛仙公への降臨については、『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』のほかに、『洞玄靈寶玉京山步虛經』に若干異なつた記載がある。『洞玄靈寶玉京山步虛經』では、上にも少し觸れたように、葛仙公は太上玄一真人・太上玄一第二真人・太上玄一第三真人のほかに太上太極真人と正一真人無上三天法師張天師をあわせた「太上太極五真人」から「洞玄靈寶經」を授かつたということになつてゐる。ここに正一真人無上三天法師張天師が太極真人の一人として加つたのは、天師道との關わりを示すものである。靈寶經の作者と天師道との關係については、第四節・第五節で觸れることにしたい。

三 葛仙公の「本行因緣」

葛玄については、よく知られてゐるように、『抱朴子』や『神仙傳』にいくつかの記述が見える。『抱朴子』金丹篇には、後漢末に亂を避けて江南に移り住んだ左慈から葛玄は金丹術に關する經典を傳授されたこと、その經

典や道術は葛玄から鄭隱（思遠）へ、そして鄭隱から葛洪へと傳授されたことが記されている。⁽¹⁸⁾ 葛玄が行った道術としては、『抱朴子』には「閉炁胎息」の術（釋滯篇）や「分形の道」（地眞篇）などが見え、『神仙傳』には符を用いて行つたさまざまな邪鬼退治や治病の話、呉の孫權の前で行つた雨を降らせる術や分身の術など、多くの話が書かれている。三國呉の時代の道術に秀でた人物として葛玄の名は知られ、いろいろな傳承が行われていたことがわかる。葛玄のことを「仙公」と稱することは、すでに『抱朴子』の中に、「わが從祖仙公」（金丹篇・釋滯篇）、「葛仙公」（地眞篇）などに見える。

第一節に述べたように、靈寶經では、葛玄がさまざまな形で登場するのであるが、最も詳しい記述があるのは『太上洞玄靈寶本行因緣經』である。⁽¹⁹⁾「新經」の一つであるこの經典は、經名が示すように、葛玄の「本行因緣」、すなわち、前世の行いとその應報を中心とするものである。以下、いくつかの段落に分けて順を追って見ていきたい。初めの場面は次のような話である（冒頭—二a九行目の概要）。

吳の赤烏三年正月一日、仙公が勞盛山に登つて靜齋念道していたところ、日中の時に地仙道士三十三人がやつてきて、仙公に質問した。「私たちは道を學んですでに六百年にもなりますが、今なお山林の間でうろろしております。先生は道を學び始めて間もないのに、太極左仙公の位を得て、玉京に登り金闕に入つて、無上虛皇に拜禮しておられます。一體どんな功德によつて天界のこのようなすばらしい職位を得ることができたのでしょうか。その因縁の根本を教えてください」と。仙公は答えた。「そもそも一氣は虛無から生じ、二儀は一氣から分かれて、清らかなものが天になり、濁つたものが地となった。人は中氣を受けて生まれ、天地とともに三才となった。初めは凡聖・壽夭の差はなく、混沌沌沌として、道を修めなくても人々は自ずから道の中にいた。ところが、混沌が鑿たれ大朴が散じると、人々は道から離れてしまった。あなたたちは前世において道を學び經を受けたが、善功が少なく、ただ自分の身を濟度することだけを考へて、他者を濟度す

ることを考えなかった。ただ自分だけが道を求めて、人が道を得ることを思わず、大經の深遠な言葉を信じて、齋戒に努めず、三洞法師を尊ばず、小乗を好んでいた。だから、地仙の道を得て、長生不死になったが、三界を超えて十方に遊び、太上の玉京金闕を仰ぎ見ることはできないのだ。もし、速やかに法輪を昇らせて上清の諸天に飛行したいと思うのなら、功を立てて、國土人民を災厄の苦しみから救済しなければならぬ。そのようにして功德が満ちたならば、太上があなたたちを迎えに来るだろう。地仙や尸解仙になつて世に稱せられても、經傳に名を書せられる者は少ないのだ」と。

以上は、仙公と地仙道士の最初の問答の場面である。冒頭には、この場面の時と場所が吳の赤烏三年（二四〇年）正月一日、勞盛山と設定されている。葛玄の事跡について記した陶弘景の「吳太極左宮葛仙公之碑」（『華陽陶隱居集』巻下。道藏第七二六冊）、元の譚嗣先『太極葛仙公傳』（道藏第二〇一冊）などによると、葛玄は赤烏七年（二四四年）八月十五日に仙去したという（『太極葛仙公傳』では「年八十一」とする）から、それに従えば、その四年前という設定になる。この「赤烏三年正月一日日中の時」という時間と「勞盛山」という場所、そして、「地仙道士三十三人」が登場するという場面設定は、『洞玄靈寶千真科』（道藏第一〇五二冊）の冒頭部の記述と同じであり、後の戒律書の場面設定にも影響を与えていることがわかる。⁽²⁰⁾

上の文中で、仙公は、自分の身を濟度すること（「度身」と他者を濟度すること（「度人」とを對比させ、「度人」を念じ、「齋戒」に努め、「三洞法師」を尊ぶこと、そして「國土人民の災厄疾苦」を救うことが天仙としての高い位を得る道であると述べている。一方、「度身」は「小乗」の道であり、地仙・尸解仙の道であるとしている。このように、その方法によつて到達できる仙界の位の上下に應じて修道方法をランク付けすることは、内傳類や『真誥』など上清派の文獻によく見られることである。⁽²¹⁾ここでは、それと同じパターンを用いつつ、その中身には、大乘・小乗の觀念や齋戒など新しい要素を入れている。

續いて、『太上洞玄靈寶本行因緣經』は葛仙公の長い前世物語へと展開していく。その初めの部分（二a九行目―三a五行目）の概要は次のようである。

その時、紀法成という名の仙人がいた。仙公は彼を見ると、「彼は私の前世の弟子だ。まだ宿命の根本をわかっていない。彼に前世の時のことをわからせてやろう」と言った。法成が「私は愚か者で前世の行いがわかっておりません。どうかお教えください」とお願いすると、仙公は「昔、帝堯の世に、お前は私に従って嵩高山で學んだが、志が小さく、いつも私の言うことがでたらめで望みが遠すぎると譏っていた。また、許由・巢父が堯の禪讓を辭し、箕山に隠れたことを笑っていた。私はいつもお前に上清の道を學ぶことを勧めたが、お前は従うことができなかった。許由は早くに太極宮に昇り、私は今、左仙公の任に登ったが、お前は地仙のままで不死を得ただけだ。今こそ、私の言葉が眞實であつたことがわかるであろう」と言った。法成は恥じ入り、昔のことを思い出して心に悟り、「昔はお教えを奉じることができませんでした。どうか雲車のおそばに仕えさせてください。お目にかかることができましたのも、宿縁でございましょう」と言った。仙公は「お前は天に昇ることはできようが、私に随つて太極宮に行き、玉京金闕で太上に朝禮することはできないのだ」と言った。

ここでは紀法成という名の仙人が登場している。靈寶經の中に、このように架空の人名を持つ仙人や修行者が出てくる例としては、『元始舊經』の『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』（道藏第一七八冊）卷上（二a）の「精進學士王龍賜」、同・卷下（二b）の「精進賢者王福度」とその娘「阿丘曾」、「新經」の『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』（三a）の「太極侍經仙人劉文靜」などがある。また、上の話の中で、許由が太極宮に昇ったとあるが、このように古の著名人が今、仙や鬼の世界でどのような位についているかということに關心を持ち、さまざまな想像力をめぐらしたのは、上清派の人々であつた。『眞誥』の隨所に具體的な人名を擧げた記述が見られる。⁽²³⁾

『太上洞玄靈寶本行因緣經』では、その後、紀法成から「そのほかにまだ宿世の本行があつたら教えてくださ
い」と言われた仙公が、自分の過去世のことを長々と語り始める。その言葉の大半は、「罪福輪轉」の法に従つて
六道輪廻を繰り返してきたことを述べる單調な記述である（三a五行目―五a四行目）。その生まれ變わりの順序だ
けを原文の語で記せば、貴人↓地獄↓小人↓福堂↓富家↓地獄↓下使↓福堂↓貴人↓地獄↓猪羊↓下賤人↓地獄
↓牛↓中人↓福舍↓貴家↓地獄↓福堂↓貴人↓天堂↓貴人↓福堂↓中土↓女人↓男子↓天堂となつてゐる。この
ように、過去の輪廻轉生の履歷を列擧するという記述のしかたは、「元始舊經」の『太上靈寶諸天內音自然玉字』
（道藏第四九冊）卷四（二一b―二三b）に見える「天真皇人」のそれと同じである。²⁴『太上靈寶諸天內音自然玉字』
の中で「天真皇人」は、元始天尊から命じられて、天の祕密である「諸天內音」を解釋するという役目を負つて
おり、「元始舊經」における重要な神格の一人である。「天真皇人」という神格の傳記が、過去世の輪廻轉生の履
歷を列擧するという形で記されたのは、億劫にわたる長大な時間の上に繰り廣げられる輪廻轉生とそれを支配す
る因果應報の法則という佛教の考え方、すなわち「罪福輪轉」の法を靈寶經が吸収し、その教理の中心に据えた
ことを示している。²⁵『太上洞玄靈寶本行因緣經』で葛仙公の過去世の生まれ變わりが列擧されているのも、葛玄が
太極左仙公という天上の仙界の位を得るに至つた原因が、はるか遠くの過去世からの行業の集積の上にあること
を表わすためである。

上の部分に引き續いて、葛仙公は天堂に生まれ變つた後のことをさらに次のように語つてゐる（五a四行目―
五b八行目の概要）。

ついで國王の家に生まれ、太子となつた。その時、道士や儒學者を招引して、道を講じ齋を修め、國は安らか
に治まつた。時に三人の侍臣がいて、後生は道士になりたいと發願し、私は隱士になりたいと思つた。釋道
微と竺法蘭は沙門になることを願ひ、鄭思遠と張泰は道士になることを願つて、皆、昇仙度世を志した。死

んで天堂に昇った後、次の世で、私は隱士に、釋道微と竺法蘭は沙門に、鄭思遠と張泰は道士になった。私は後に人々のために師となり、大乘の行いを志し、常に齋戒讀經し、大法師の所へ行つて三洞大經を受けて、さらに道に勵んだ。因縁はまだ盡きず、死んで太陰を過り、ただちに賢人の家に生まれて、また道士沙門となり、同學のものと師徒となり、また、大經を受けて齋戒行道した。そこで、上聖が私に目を向け、眞人が降つて私に教えたのだ。その時の竺法蘭・釋道微・張泰・鄭思遠はことごとく侍坐し、今日、私に随つてゐる。これは宿世の縁願によるのだ。

この葛仙公の言葉には、本稿第一節に記した靈寶經の傳授の系譜の中に葛玄の弟子として名が見える鄭思遠・竺法蘭・釋道微と、そのほかに張泰という人物が出てくる。⁽²⁶⁾この四人のうち、釋道微については、實在したのかどうかを含めて詳しいことはわからない。鄭思遠は、言うまでもなく『抱朴子』に見える葛玄の弟子、葛洪の師であるから、ここに葛仙公の弟子として登場するのは當然と言えよう。張泰は、『神仙傳』葛玄傳に葛玄の弟子として名が見える「張大言」のことであろうか。竺法蘭は、ボーケンカンブ氏が指摘するように、靈寶經と支謙の譯經との深い關わりから考えて、後漢の明帝の時に攝摩騰とともに洛陽にやつてきた竺法蘭ではなくて、『出三藏記集』卷一三支謙傳に見える竺法蘭道人の可能性が高いと思われる。⁽²⁷⁾支謙は吳主孫權の時、孫權に命じられて博士となつて「東宮に輔導」し、のち、「穹隆山に隱れて、世務に交わらず、竺法蘭道人に従つて更に五戒を練」つたという(『出三藏記集』卷一三)。葛洪の祖父葛系(奚)は吳に仕えて大鴻臚にまで至つた人物であるが、「太子少傳」の任にあつたこともあるという(『抱朴子』自敘篇)。第一節に舉げた『道教義樞』に引く『眞一自然經』に見える葛玄の「從弟少傳奚」である。過去世の輪廻轉生を語る『太上洞玄靈寶本行因緣經』の葛仙公の言葉はもちろぬ虚構であるが、その中に「太子」や「竺法蘭」という語が出てくるのは、葛氏の家に傳えられた吳の時代の葛玄にまつる傳承と何らかの關わりがあるのかも知れない。

上に擧げた葛仙公の言葉で、葛仙公は前世において「隱士」となり、また「道士沙門」となつて人々のために師となり、「大乘」を志し、「齋戒讀經」し、「大法師」から「三洞大經」を受けたとある。ここで葛仙公が、鄭思遠と張泰のような「道士」でもなく、釋道微と竺法蘭のような「沙門」でもなくて、「隱士」「道士沙門」となつたとあるのは興味深い。佛教でもなく、從來の一般的な道教（道術）でもなく、佛教と道教（道術）を包攝し、それらを超越した高いところにあるものとして、葛仙公は自らを位置づけているわけである。⁽²⁸⁾

以上で葛仙公の長い言葉は終わり、その後、その場にいた人たちが仙公を讃えるという記述があつて、葛仙公の「本行因緣」の話は終わる。

四 仙公と天師張道陵と青童君

『太上洞玄靈寶本行因緣經』は、以上に見てきた葛仙公の「本行因緣」の話の後、さらに三つの短い話を載せている。第一は地仙の住む洞天に關する話、第二は張道陵に關する話、第三は青童君が登場する話である。この三つの話は、一見したところでは、仙公にまつわるとりとめのない話を付録的に収めたもののように見えるが、實際には、これらの話から、『太上洞玄靈寶本行因緣經』がどのような状況の中でどういう目的で書かれたのか、この經典の作者と上清派や天師道との關係はどのようなものであつたのかということがうかがわれるように思える。難解な箇所もあるが、譯を試みながら見ていきたい。

第一の話は、次のとおりである（六a七行目—六b一〇行目）。

仙人が尋ねた。「以前に上人（葛仙公）と一緒に洞庭に入り、天王の別宮を見ました。初め、苞山に登つた時、一群の仙人たちが上人と見物しながら遊ぶことを求めていました。これらは一體、どういう仙人たちで、こ

れほど大勢いるのでしょうか」と。仙公が答えた。「あの仙人たちは皆、諸名山の洞臺の仙人だ。それほど多いとは言えない。あなたは崑崙・蓬萊・鍾山・嵩高・須彌・人鳥などの大山の洞室を見たことがないか？そこには仙人は無数にいるのだ」と。仙人が言った。「洞庭はどこに通じているのでしょうか？」と。仙公が答えた。「この（崑崙などの）諸大山および大海の北酈山、岱宗五嶽など、あらゆる所に通じているのだ」と。五人の仙人が言った。「句曲山に歸ります。あそこは上人の郷里ですか？」と。仙公が答えた。「句曲山は私がいつも仰ぎ見ている山で、やはり江左の佳山だ。九泉の洞庭の西掖門でもある。その下の洞臺は四十里四方で、宮室には太陽が輝いている。三十六小天のひとつだ。穢れた氣を受けていない道士だけが、ここに棲むことができるのだ。常に聖人がいる。昔、茅先生は道を得て、今、かの山の洞宮にいる。山上の中空の所を空洞と名付け、そこには玄界の宮觀が立てられ仙人を住まわせている」と。

この話の前半は太湖の苞山（包山）⁽²⁰⁾のことが話題になり、後半は句曲山のことが話題になっている。そして、全體を通じて見ると、『太上靈寶五符序』巻上に記された包山の洞室における「靈寶五符」にまつわる傳承と、『眞誥』（主に巻二・巻二二）に見える句曲山（茅山）の華陽洞天などの洞天に住む地仙に關する記述とを合わせたような内容になっている。

まず、仙人が葛仙公のことを「上人」と呼んでいるのは、『眞誥』で青童君のことを「東宮上人」と稱する（巻一二、一二b）のと同様の呼び方である。青童君は、『眞誥』において、洞天に住む地仙たちの最高統率者とされており、後述するように、第三の話に詳しく出てくる。次に、この仙人が「洞庭」に入り、「天王別宮」を見たとか「苞山」に登ったとか言っているが、これは『太上靈寶五符序』巻上に見える、包山隱居（龍威丈人）が吳王闔閭に命じられて包山の洞室の源を探りに出かけ、玉房の中の机上に一卷の赤素書（靈寶天文）を見つけたという話と關連している。包山隱居が入った洞室の入り口には、「天后別宮」と題してあったという。⁽³⁰⁾包山は太湖中に

ある島の名で、洞庭は包山の中の石室である。⁽³¹⁾『眞誥』には、「天后は林屋洞中の眞君、位は太湖苞山の下に在り。龍威丈人の入りて靈寶五符を得る所の處なり」(卷一一、一b。陶弘景注)とあるのがこれに對應している。また、上の文で、苞山で仙人たちが見物しながら遊ぶ(原文は「看戲」とあるが、地仙の住む名山が「看戲」にふさわしい場所であるということは、『眞誥』に「小茅山三會水處、極可看戲」(卷一八、一a)という文が見える。名山の洞臺に仙人が住んでいるということや、崑崙・蓬萊・鍾山・嵩高・須彌・人鳥などの山名も、すべて『眞誥』に見える。また、「洞庭」があらゆる所に通じているとあるが、名山の諸洞天が地中の道によって通じ合っているという觀念も、やはり『眞誥』に強調されていることであり、「此の山(句曲山)の洞虛内觀は、内に靈府有り、洞庭四もに開け、穴岫長く連なる。古人謂いて金壇の虛臺、天后の便闕、清虛の東窗、林屋の隔沓と爲す。衆洞相い通じ、陰路の適く所、七塗九源、四方交達す。眞洞仙館なり」(卷一一、一b)、「句曲の洞天、東は林屋に通じ、北は岱宗に通じ、西は峨嵋に通じ、南は羅浮に通ず」(卷一一、七a)などに見える。

後半の仙公の言葉の中に、句曲山が「九泉の洞庭の西掖門」であるということが出てくるが、これは『眞誥』に、包公(陶弘景の注によれば、包公とは鮑靚のこと)の言葉として「此の山(茅山)は洞庭の西門にして、太湖の包山中に通ず」(卷一一、一七a)とあるのと同じ趣旨である。また、「掖門」という語も『眞誥』に見える(卷一一、一二b・一七bなど)。しかし、「九泉」の語を「洞庭」に冠する表現は『眞誥』には見えず、『太上靈寶五符序』卷上の方に出てくる。龍威丈人が包山の洞室をめぐるついていた時に、「九泉洞庭之墟」と題された玉柱があつたというのがそれである。また、後半の仙公の言葉に、句曲山の洞臺(洞宮)が三十六小天のひとつであるとか、洞宮中には光が射しているといったことが出てくる。言うまでもなく、句曲山の洞宮、すなわち華陽洞天のことは『眞誥』に詳細に記載されており、三十六小天や日の光のことは、「大天の内、地中の洞天三十六所有り。其の第八は是れ句曲山の洞、週廻一百五十里、名づけて金壇華陽の天と曰う。……東西四十五里、南北三十五里、正方平。……

其の内は陰暉夜光日精の根有り、此の空内を照らす。明らかなること日月と竝ぶ」（卷一一、五b―六a）などと書かれている。穢氣を受けていない人だけが洞天に住めるということも『眞誥』に見える（卷一四、三b）。また、茅先生が句曲山の洞宮にいるということは、やはり『眞誥』に「此れ（句曲山の洞宮）は自ら是れ司命（大茅君）の別宮」（卷二二、四a）と出てくる。また、最後の所に、山上の中空の所を空洞と名付けるとあるが、これと似た表現は、『紫陽真人内傳』に「山腹中の空虚、是れ洞庭と爲す」（二二b）と見える。

以上、やや煩瑣にわたったが、この話がふまえている『太上靈寶五符序』および『眞誥』の記述との関係について指摘した。太湖包山の洞室で吳王闔閭の時に靈寶五符が発見されたということや、句曲山の華陽洞天など名山の洞室が地中においてつながっていて、そこに多くの地仙たちが住んでいるという洞天之宗教的世界観など、いずれも江南の地に關わる傳承や觀念が、ここの仙公と仙人の會話の背後に存在していることがわかる。この話の中には「靈寶五符」という語は出てこないが、「苞山」や「天王別宮」という語を用いただけで「靈寶五符」のことが書き手にも読み手にも連想されるというような状況の中で、仙公と仙人の會話は成り立っていると見てよいであろう。そして、その苞山と地中の道でつながっているとされた句曲山のことを、仙公が自分の「郷里」の山として語っている。葛玄は丹陽郡句容縣の人であるから、句曲山のことを「郷里」の山だと言うのは少しも不思議はないが、靈寶經よりも先に、句曲山の華陽洞天と地仙たちのことを縷々語ったのは、三茅君や紫陽真人ら許氏に降臨した上清派の真人たちであった。それをここでは葛仙公の言葉として語らせているわけである。しばしば指摘されるように、上清派の真人たちは、葛玄の仙界における地位を低く位置づけた。「葛玄を問う。玄は變幻に善きも身を用いるに拙し。今は正だ不死を得るのみ。僊人に非ざるなり」（『眞誥』卷二二、三a）などであるのがそれであり、左慈や鮑靚など葛玄につながる人々も同様である（『眞誥』卷二二、三b・二b）。しかも、『眞誥』では葛玄と左慈・鮑靚を低く位置づけることを通して、許氏の仙界における地位の高さを相對的に印象づけよう

とする意圖が感じられる。⁽³³⁾ こうしたことをすべて知った上で、しかし、そのことに對してはあからさまに異議を唱えることはせず、上清派の提唱した洞天の宗教的世界觀の方を吸収して、あたかも自らの説のように仙公に語らせているのが、『太上洞玄靈寶本行因緣經』のここの記述であると見なければならぬ。しかも、前半の話で示唆されている「靈寶五符」は、『抱朴子』辨問篇に見える「靈寶の方」⁽³⁴⁾ とつながり、靈寶經（元始舊經）の中核となつてゐるものであるから、本来、葛氏仙公にふさわしいものである。これを前半の話で示唆し、苞山と句曲山が地中の道でつながつてゐることを述べることによつて、仙公が語る句曲山の話に説得性を持たせるという効果を生じてゐるようである。このあたり、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者の巧みさを感じ取ることができるように思えるのである。

さて、第二の張道陵に關する話は次のとおりである（七a一行目―九行目）。

仙人が質問した。「近頃、崑崙山の玄圃宮に登り、侍坐しておりましたところ、正一真人三天法師張道陵が座から降りて酆都に行き、三界の神々をお迎えし、諸天の神々に稽首して、ご機嫌をうかがつてゐるのが見えました。龍の乗り物は虚空に輝き、（正一真人三天法師張道陵は）うなじに圓光を背負い、體には自然の光が生じ、きらきらと美しく輝いていました。前世にどんな功德があつて、これほどすばらしい道を得たのですか。どうかお聞かせ下さい」と。仙公は答えた。「天師が本行（前世の行い）として經てきたことも、やはり（私と同様に）劫を重ねて努め勵んだのだ。齋戒讀經し、道を弘め大いに人々を濟度し、高く玄眞の道を模範として、奥深い道を存分に味わい、何度も生まれ變わつて道を求めたことは、私より以上だ。その志を具に述べることはできないが、大經に基づいて大道を行つたので、三天法師の任、太上正一真人の號を得たのだ。なんと偉大なことではないか」と。

第二の話では、このように正一真人三天法師張道陵のことが話題となり、仙公が張道陵を賞賛するという内容

になっている。ここでは、張道陵は佛と同じように後光が差し、金色に輝いていると形容されている。そして、張道陵がそのようになったのは、劫を経て輪廻を繰り返す中で「齋戒讀經」「弘道大度」を行い、「大經」を實踐してきたからだと言仙公は説明している。つまり、仙公は張道陵の得道の理由を、前節で見てきたような仙公自身の「本行」と同じことを、張道陵も行ったからだと言っているわけである。ここで張道陵のことが話題にされているのは、これまでの文脈から見ても唐突な感じがするが、これは次の第三の話に「天師」が出てくることの伏線になっていると考えられるとともに、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者が天師道と身近な関係にあったことを示している。このことについては、後で詳しく述べることにしたい。

第三の話は、次のようなものである（七a九行目―末尾）。

その時、東華青童と多くの仙人たちは、皆、嵩高山の洞室で靜齋詠經していた。道を學ぶ者たちは、仙公が諸々の本行を説くのを聞いて、大法を思念し自ら勵まない者はなかった。青童が、「仙公の妙なる言葉は、深遠で要點をついている。まことに尊ぶべきものだ」と言うと、仙人たちは青童に拜禮をし、「このお言葉に従いたく存じます」と言った。

青童は（仙公に）言った。「私は以前にあなたに手紙を出しましたところ、返事をいただきました。感謝の至りで、一時も忘れたことはありません。あなたは太上から仙界の位階を受けられました。私は眞つ先に敬意を表しに参るべきですが、日頃の懇ろな好みに甘えて、まだお祝いを申し上げておりません。私はいつも心が落ち着きません。どうか私の氣持ちに背かないで下さい」と。仙公が言った。「以前にあなたの手紙を頂戴し、過分のお言葉を受けました。私は深く恐縮し、ただ虚しくたたずむばかりで、何も申し上げることもございせん。徳の乏しき身でありながら、忝なくも上聖のお召しにあずかることとなり、赫赫たる辭令を前にして、とてもその任に堪えられないと恥じております。あなたとともに道の世界に遊び、三界をめぐり、こ

の虚空に逍遙することを常々念じておりました。この気持ちは眞實のものです。公の世界の儀禮的な敬意など、どうして必要ありましようか。ただ、私はまもなく仙界の任務に就かなければならず、お別れの日が近づいております。戀恨の情をどうすることもできません」と。青童が答えて言つた。「この上ないお言葉に感謝します。どうか今後もくれぐれもよろしくお願いします」と。

仙公が言つた。「天師が言われた。『毎月、一日と十五日に靜室で齋を行い、授かつた道經と諸仙人の道迹を讀むことができたならば、皆、後聖の民となるであろう』と。この（後聖の太平の）世に生まれあわすのは、何と楽しいことではないか。『丁卯の日に靖中で東華青童君に禮し、北を向いて三拜し、祈願している神仙のことを求めなさい。又、本命の日には讀經し、人事に交わらないようにしなさい』。これらは皆、神仙を求めるための要言である。道家にはこういった類のことがたくさんあるが、各人が奉じるものに合わせればよい。大事な要訣は丹情まごころにある。玄教どおりに行い、願を持ち續ければすべてうまくいく」と。

この第三の話では、二つのことが注目される。その一つは、青童君（東華青童）と仙公が仲のよい友人關係であり、兩者の間で手紙のやりとりがあつたという虚構が設けられていることである。青童君は上清派の宗教的世界觀の中で重要な位置を占めている神格である。上清派では終末の大災厄を経たのち、壬辰の歳に後聖金闕帝君が地上に降臨し、太平の世が出現すると説いたが、青童君はその後聖金闕帝君の上相であり、地上においては、洞天に住む地仙たちの最高統率者としての役割を負っているとされる。『眞誥』に青童君は別號を「東海小童」と呼ぶとあることから、青童君という神格は東晉の頃に廣く存在していたと考えられる東海小童信仰と關連して出てきたと推測できる。⁽³⁵⁾ここで、青童君と仙公との間に手紙のやりとりがあつたとされているのは、葛玄が生前に海中の神島から「葛仙公に寄す」と題された書一函を届けられたという逸話と關係があると考えられる。その逸話というのは、陶弘景「吳太極左宮葛仙公之碑」（『華陽陶隱居集』卷下）に、「時に人有り、海に漂い風に隨い、眇漭

として垠無し。忽ち神島に値い、人に見いて書一函を授けらる。題して葛仙公に寄すと曰い、吳に歸りて之を達せしむ。是れに由り代を擧げて翕然として號して仙公と爲す。故に抱朴の著書にも亦た余の從祖仙公と云う。乃ち抱朴の三代の從祖なり」とあるのがそれである。葛玄が仙公と呼ばれるようになったのは、この海中の神島から届けられた書に由來すると説明する逸話である。ちなみに、この逸話と似た話は、『神仙傳』葛玄傳にも見え、そこでは、廟神が賈人に託して一封の書を會稽の葛玄に届け、その後まもなく葛玄は尸解して世を去ったということになっている。⁽³⁶⁾のちに、元の譚嗣先『太極葛仙公傳』(二二a)では、この『神仙傳』の話をもとにして、やや文を變えて、廟神から託された書には「太極左宮仙公」と題されていたとある。さらに、『太極葛仙公傳』のこの箇所の注に引く賈善翔『高道傳』には「乃ち東華小童君の書なり。字は皆、科斗古文なり」とある。『太極葛仙公傳』と『高道傳』において「太極左宮仙公」と「東華小童君」(すなわち青童君)という語が出てくるのは、むしろ、『太上洞玄靈寶本行因緣經』のこの記述をも含めた靈寶經の影響かと思われるが、葛玄が仙公と呼ばれるようになった由來を海中の「神島」、ひいては、そこに住む神仙と結びつけるような傳承は早くから存在し、それを下地として、この青童君と仙公が手紙のやりとりをしたという發想が出てきたと思われる。

『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者は、青童君をここに登場させた時、當然、上清派の青童君のことを強く意識していたはずである。そして、太極左仙公として近く天上世界に赴くことになっている葛仙公と青童君との間の手紙のやりとりを載せることによって、地仙の統率者として地上に留まり続ける青童君よりも仙公の方が、仙界の地位においては優位に立ったということを表そうとしている。しかし、その表し方は露骨ではなく、むしろ仙公と青童君の友情を強調しているように見える。

第三の話で注目されるもう一つの事柄は、最後の段落の、仙公と天師(張道陵)と青童君の三者を登場させた記述のしかたに、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者が天師道・上清派とどういう関係にあったかがわかるこ

とである。天師の言葉には、上清派の終末論をふまえたものが見える。「後聖の民」というのは、上清派の終末論において、大災厄のちに後聖金闕帝君が地上に降臨してできる太平の世の民を指す。『真誥』には、「案ずるに苞玄玉籙白簡青經に云う、二十四神を存せず三八景の名字を知らざる者は、太平の民と爲るを得ず、亦た後聖の臣と爲るを得ず。……〔陶弘景注〕此れ楊の何れの眞に諮うに因るやを知らず。若し東卿に非ざれば則ち紫微南眞なり」（卷九、二b）と見える。上清派の宗教的世界観においては、この終末の大災厄を生き残つて、「太平聖君を見」（『真誥』卷一一、一三b）、後聖の民となるための方法が一つの緊急の問題として取り上げられているのであるが、今、ここではそれが天師の言葉として述べられ、齋と讀經によつて「後聖の民」となれると言っているのである。次に見える「丁卯の日」「本命の日」の事柄も、文脈から見て天師の言葉として述べられている可能性がある。「丁卯の日」に靖中で東華青童君に祈願するということは、やはり『真誥』に關連記事が見える。「東海青童君は常に丁卯の日を以て方諸東華臺に登りて四望す。子、此の日を以て常に日に向かいて再拜すべし。日出に之を行い、此れに因りて以て日精を服すべし。……右、紫虛元君の出す所なり」（『真誥』卷九、一五b）とあるのがそれである。青童君に向かつて再拜するのは、青童君が地仙たちの統率者として、後聖の世に生き残る資格を持つ者を選ぶと考えられていたからである。

このように、『太上洞玄靈寶本行因緣經』のこの天師の言葉は、『真誥』では東卿司命君や紫虛元君（魏華存）ら上清派の眞人によつて説かれたことになっている言葉をふまえたものである。もつとも、終末を生き残るための方法については、上清派の場合は上に挙げた引用文からもわかるように、存思の道術が大きなウエイトを占めていたのに對して、ここでは齋や讀經や祈願などに置き換わつていふという違いはあるが、終末論の枠組み（「後聖」の太平の世という觀念や、終末論の中の青童君の役割など）の點では、明らかに上清派の考え方をふまえている。しかも、興味深いことに、そのように天師が語つたということを仙公が言うという形になっている。このような

語り方は何を意味するのであろうか。

前節以来の考察で明らかのように、『太上洞玄靈寶本行因緣經』には『眞誥』などに見える上清派によつて提唱された觀念を取り入れて、それを仙公の言葉として語らせている箇所が隨所に見られる。これは、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者が上清派の宗教活動に刺激を受け、そこから多くを吸収してこの經典を書いたというを示している。そういうことが行われた背景には、第二節で述べたような葛氏と許氏の關係があつたと見なければならぬであろう。東晉中期、茅山の許氏の山館で行われた神降ろしにおいて上清派の眞人たちが語つた言葉に對して、同郷の葛氏は當然、無關心ではいらなかつたはずである。しかも、葛玄と葛洪という二人の著名人を出した葛氏は、宗教（道術）の分野におけるいわば名門の家であつた。ボーケンキャンプ氏が指摘するように、靈寶經の出現の背後には、葛氏と許氏の間の、句容の地における宗教上の主導權争いがあつたと推測することが可能であらう。⁽³⁸⁾『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者は、上に述べた葛仙公と青童君との間の手紙のやりとりにおいて、葛仙公の方が青童君よりも上位に立つことになることを言いつつも兩者の友好關係を強調しようとしたことからうかがわれるように、上清派の眞人によつて仙界の地位を保證された許氏よりも仙公を出した葛氏の方が優位であると暗示しつつも、兩方が協力し合う關係にあることをより強く前面に出そうとしているようである。つまり、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者は、上清派の動きを強く意識し、上清派が提唱した新しい觀念を吸収して、それを包攝した上位のものとして自己を位置づけようとしている點において、やはり、許氏に對抗するものとしての「葛氏」にやはりこだわっている。しかし、そのこだわり方は、排他的な對抗意識ではなく、上清派のものを吸収して自己を高めていこうとするような、もう少し餘裕を持ったものであるように思える。

次に、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者は、天師道に對してどうであつただろうか。そもそも、靈寶經において天師張道陵が登場することについては、從來の研究では二通りの捉え方があるようである。一つは、仙公が出

てくる靈寶經は天師道の人々によって作られたとする小林正美氏の捉え方である。⁽³⁹⁾ 小林氏は「靈寶經目」の「元始舊經」と「新經」の枠を取り外して、靈寶經を「元始系靈寶經」（元始天尊が出てくるもの）と「仙公系靈寶經」（仙公が出てくるもの）に分け、「元始系靈寶經」は葛氏道（小林氏は靈寶派という語は使わずに、葛玄・葛洪の道流を葛氏道と呼び、葛巢甫もそれに含めている）の人々によって作られ、「仙公系靈寶經」は劉宋期の天師道三洞派（のちには小林氏はこれを單に「天師道」と稱している）によって作られたとしている。小林氏の説では、『太上洞玄靈寶本行因緣經』は「仙公系靈寶經」であり、天師道の人々によって作られたものであるから、この經典の中で天師張道陵が登場し最大限の尊崇を受けているのは當然であるということになろう。

靈寶經において天師張道陵が登場することについてのもう一つの捉え方は、靈寶經を作った靈寶派の人々は張道陵の傳統的な地位を保持しつつそれを靈寶經の新しい神學體系（この神學體系において葛玄は實質上、「人間世界における創教者」の位置づけにある）の中に組み込むことによつて靈寶經の地位を高めようとしたのだとする王承文氏の捉え方である。⁽⁴⁰⁾ 王承文氏は主として靈寶經に説かれた齋法が漢魏天師道の齋法を繼承發展させた面が大きいということからこのことを説明し、「古靈寶經は天師道の教主張道陵を靈寶經の傳授者の一人に作り上げ、靈寶經の教法を天師道の教法の創新であるとし、靈寶の教法は天師道の教法を包攝し、それを超えるものであるとした」（『敦煌古靈寶經與晉唐道教』八二七頁）と述べている。仙公が登場する「元始舊經」の一つである『太上無極大道自然眞一五稱符上經』を考察して、この經典は天師道の信者に對して靈寶の教義に改宗させるためのメッセージとして書かれたものであるという説を出したボーケンキャンプ氏の捉え方も、王承文氏の捉え方と同じであると見られる。この二通りの捉え方の相違點は、要するに、仙公が登場する靈寶經を作った人々が、天師道の人々であつたと見るか、それとも、「元始舊經」を作ったのと同じく葛氏と深く關わる靈寶派の人々であつたと見るかという違いであり、どちらも、靈寶經（特に仙公が登場する靈寶經）が舊來の天師道の教法に對して改革を提起するもので

あつたと見なす點では共通していると思われる。

さて、本題の『太上洞玄靈寶本行因緣經』に戻ろう。前節から本節にわたって見てきたように、この經典の主人公は言うまでもなく葛仙公である。葛仙公がさまざまな仙人たちの質問を受けて答えるという形になっており、葛玄の前世物語が詳しく書かれたり、鄭思遠の名が出てきたりしていることからわかるように、經典全體を通して、葛玄とその道術の流れへのこだわりが見られる。このような經典を作ったのは、やはり葛氏の流れを引く人（葛巢甫のグループとその繼承者）であると考えるのが自然なのではないだろうか。⁽⁴²⁾『太上洞玄靈寶本行因緣經』の最後のところで、天師が語った（語った内容は上清派の教義を含む）ということを経仙公が言うという、二重構造の語り方になっているのは、やはり、この經典を書いた人が、仙公という存在にこだわる人であつたことを示している。ここで天師の名を持ちだしていること、また、第二の話で、正一真人三天法師張道陵を最大限に賞賛していたことから見て、明らかに、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者は天師張道陵を尊崇していると考えられる。しかし、この經典の中心はあくまでも仙公の方にあり、仙公を表に立てることによって、従来の天師道を革新する新しい教義（上清派の教義や佛教思想をも包攝した「靈寶」の教義）を説こうとした人たちだったことを、この二重構造の語り方は示唆しているように思える。したがって、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の考察による限り、靈寶經において天師張道陵が登場することについての捉え方（ひいては、仙公が登場する靈寶經の作者の捉え方）については、王承文氏の方が説得力があるように思われる。もちろん、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者が天師道と身近なところにいたことは疑いないであろう。しかし、天師道と身近なところにいたという點では、上清派の人たちも同じである。上清派の人たちも、一面においては天師道の教法の中に身を置いていた。⁽⁴³⁾このことは、この時期、江南の地の人々の間に天師道がかなり浸透してきていたことをうかがわせるものである。しかし、舊來の天師道の教法だけでは満足できない人々がいたことも事實である。そういう人たちの中から、東晉中期以降に上清派が興起

し、さらに、それに刺激されて靈寶經作成の動きが起った。もし、『太上洞玄靈寶本行因緣經』の作者を「天師道の人々」という語で捉えてしまうと、こうした宗教史的・思想史的な流れを十分には説明することができないように思えるのである。

五 葛仙公から鄭思遠への言葉

本節では、葛仙公が鄭思遠に語った言葉を載せる靈寶經について見ておきたい。葛仙公が鄭思遠に語った言葉を載せる靈寶經は、第一節冒頭に挙げた敦煌寫本ペリオ二四五二（および、これとほぼ同じ内容の『洞玄靈寶玉京山歩虛經』）のほかには、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』と『太上洞玄靈寶智慧本願大成上品經』であり、どちらも「新經」に屬する。

まず、『太上洞玄靈寶智慧本願大成上品經』の方から見ていこう。この經典の末尾には、葛仙公が鄭思遠に語った次のような言葉を載せている（二八 a—b）。

仙公が弟子の鄭思遠に告げた。「私は若い時から名山に遊び、険しい所にも足を運んだ。禽獸の左右に身を置き、あらゆる辛苦に襲われたが、我慢して辛いことは忘れ、自分の食べる物は少なくして人に恵み、我が身後にして人を満足させ、道を懐き世を安んじ、常に慈愛を修め、道を念じ眞を存し、しばらくの間も怠ることとはなかった。一年の齋直がまだ終わらない冬至の日、天真が私を見て降臨され、大經上仙の道を授けられた。天真は私に大齋長靜を行わせ、經を按じて施誦させた。順序に従って學べば、最後には眞人になれるのだ。私が昔授けられた經道は、太上が尊んでいるものであり、中仙が學ぶことのできるものではない。歷劫以來、常に上仙・仙公・仙王・仙卿に伝えられてきた。私ひとり（に伝えられたもの）ではないのだ。私は

先の世においてあなたと共に願を發し、善行を行い、努め勵んで怠らず、その結果、玄都に仙名を有するに至った。今、あなたと私は師友の間柄であるから、あなたにこれを授けるのだ。私が世を去つて後は、道を樂しみ、慈しみの心を持つ居士が、吾が門に生まれるであろう。あなたは今の道業の子細を記した書一通をその人に付し、法として、世々、録傳するようにしなさい。皆、私の前世において彼に宿恩があるから、因縁によってそのようにするのだ。あなたは一通を科に依つて、弟子の中の優れた人に傳付しなさい。もし、そういう人がいなければ、一通は封して五嶽名山に付しなさい。これは太極真人の口訣だ。あなたはこれを祕密にして、くれぐれも慎重にし、いつもこのことを心に掛けておくようにしなさい」と。

この葛仙公の言葉は、第二節で見た太極真人の降臨の話や第三節で見た葛仙公の「本行因縁」の話といくつかの點で相應じている。たとえば、ここの葛仙公の言葉では葛仙公が天眞の降臨を受けた場所がどこであるか出てこないが、この經典の冒頭の部分には、葛仙公が靜齋念道していたのは天台山であつたとあり（一a）、同じく、冒頭の部分に、太極真人は太上虛皇道君の命を受けて葛仙公の「師保」となつたとある（一b）のは、『太上洞玄靈寶眞一勸誡法輪妙經』の記述と一致する。また、ここの葛仙公の言葉で、仙公と鄭思遠が先の世においてともに願を發し、師友の關係にあると言っているのは、『太上洞玄靈寶本行因縁經』の内容と相應じている。また、葛仙公の山中での修道は、「損口惠施、後身成人」という大乘的精神を實踐するものであつたと言っているのも、『太上洞玄靈寶本行因縁經』と同じである。

上の葛仙公の言葉の中で、「吾が門」に生まれるであろう「道を樂しみ、慈しみの心を持つ居士」に一通を付すようにとあるが、これは葛洪のことを指すと考えられる。葛仙公がわざわざ、このように「吾が門」のことに言及しているところからは、靈寶經は本來、葛氏と深く結びついているものであるとする作者の意識がうかがわれる。

次に、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』では、やはり經典の末尾に、次のような文が見える（二三a）。

南嶽先生鄭君が言った。「吾が先師仙公は常に此の書を祕し、至眞でなければ傳えなかつた。萬金も珍とするに足らないのだ。仙人は口で次々に傳授してきたが、今はこれを書き記す。仙公は、『書一通は、封して名山に還し、一通は弟子に傳え、一通は家門の子孫に付し、世々、道を知る者に録傳しなさい。靈寶本經とともにこれを授けなさい。道家の要妙だ』と言われた」と。

この文では、『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』と同じように、葛仙公が鄭思遠に語つた傳授のおきてが述べられており、書一通は「家門の子孫に付」すようにとある。「靈寶本經とともにこれを授けなさい」と言っているところから見ると、「此の書」というのは、『太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』を指し、それを靈寶の本經である「元始舊經」とともに授けるようにということであろう。『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』の方では「道業の事事、一通」となっていてやや曖昧であるが、直接的にはやはり『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』そのものを指すと思われる。「靈寶經目」には「新經」のことを、「葛仙公の受くる所の教戒訣要、及び行業を説く」と説明しているが、『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』と『太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』にはまさに、葛仙公が太極真人から受けた、齋戒などの道業に關わる「教戒訣要」が記載されている。それを名山と弟子と家門の子孫に通ずつ付するようにと言っているわけである。敦煌寫本ペリオ二四五一および『洞玄靈寶玉京山步虛經』では、「上清三洞太眞道經」をそれぞれ一通ずつ付すという記述になっていて、「教戒訣要」だけではなく擴大された形になっている。いずれにしても、葛仙公の言葉として、傳授の對象に「家門の子弟」がわざわざ言及されていることが注目される。『太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』では、上に挙げた文に續けて、さらに「抱朴子曰く、洪意謂らく……」として、齋の行い方に關する文が、葛洪が語つたものとして記載されている。

それでは、葛仙公が傳授の對象を嚴選して傳えようとした「教戒訣要」とはどのようなものであつたのだろうか。それはつまり、直接的には『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』と『太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』の

内容そのもの、そして廣くは「新經」、さらには靈寶經全體ということになるが、ここでは、『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』と『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』からそれぞれ一つの事柄だけを取り上げて見ておきたい。『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』からは、「因縁」の根本についての問題、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』からは、諸道經の位置づけの問題を取り上げる。いずれも、靈寶經全體もしくは「新經」の性格に関わる重要な問題の一つである。

『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』は、願を立て戒を守ることの重要性が中心主題として説かれているが、その冒頭部分に、仙公が「人生宿世因縁本行の由」を太極真人に質問したのに對して、太上高玄真人にうながされて太極真人が答えた言葉が載っている(二a—三a)。それはまず、「夫れ道は無なるも、彌絡して窮まり無し。子、之を尋ねんと欲すれば、近く我が身に在りて乃ち復有なり」という言葉から始まり、「萬物芸芸、譬えば幻のごとし。皆當に空に歸すべし、人身も亦然り。身死し神逝くは、之を諭うるごとく屋の如し。屋壞れば則ち人立たず、身敗れば則ち神居らず」として、人の死と身・神の問題に及ぶ。普通の場合は、萬物皆空の道理に則り、人の死とともに身は壞れ神は去るが、それをとどめることが可能であるとして、そのための方法が次に説かれる。「當に念を制して以て志を定め、身を靜めて以て神を安んじ、氣を寶として以て精を存し、思慮兼忘し、冥想内視すれば、則ち身神竝一なり。身神竝一なれば、眞身爲るに近し」とあるのがそれであり、「定志」「安神」「寶氣存精」「兼忘」「冥想内視」などの方法を通じて、「身神竝一」に至り、「眞身」を得ることができると言っている。そして、そもそも、人が「眞身」を得て解脱するか、それとも輪廻轉生を繰り返すかは、すべて「宿世の本行」によるのであり、皆、人の「行願」の結果であり、要はその人の「心」によるのだとする。「此れ實に宿世の本行に由る。念を積み感を累ね、功一切を濟し、徳萬物を蔭い、因縁輪轉し、罪福相對し、生死相滅し、貴賤相使し、賢愚相傾け、貧富相欺き、善惡相顯れ、其の苦無量なり。皆、人の行願の得る所なり。道に非ず、天に非ず、地に

非ず、人に非ず、萬物の爲す所に非ず、正に心に由るのみ」というように、罪福因果の報いを得ることになるのは、道・天・地・人・萬物のどの力によるのでもなくて、自分自身の「心」に由るのだということが明言されている。したがって、「有道の士は、諸を我が身に取り、人に求むること無し」ということになり、願を立て戒を守るということが何よりも重要になってくる。そこで、太極真人は仙公に、「智慧本願大戒上品」を説くという筋立てになっているのである。

以上の、太極真人の言葉として説かれた事柄は、「元始舊經」の『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』（道藏第二〇二冊）の一部分（三三〇―三四〇）とよく似ている。それは元始天尊が太上道君の質問に答え、因果應報と祖先供養の問題に絡んで「始生父母（眞父母）」のことを説いている場面であるが、その中に、「氣氣相續き、種種縁を生じ、善惡禍福、各おの命根あり。天に非ず、地に非ず、亦又た人に非ず、正に心に由る」、「故に我れ形を受くるも、亦た我が形に非ず、之に寄せて屋宅と爲す」、「行いを立てて道に合すれば、則ち身神一たり。身神竝一なれば、則ち眞身と爲り、始生父母に歸して道を爲すなり」など、『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』と似た表現が見える。⁴⁴『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』の方は、「眞身」から「眞父母」のことに、さらには祖先供養の問題に話が展開していて、重點の置かれ方は同じではないが、「心」を因果の根本とする捉え方や、「身神竝一」「眞身」という語で解脱という觀念を捉えることなど、両者は同じである。そうした理論的な事柄を元始天尊の教えとして説いたのが、「元始舊經」の『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』であり、それをふまえた上での「願」と「戒」に關する「訣要」を、より具體的に太極真人が説いたのが、「新經」の『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』であるという關係にあると言えよう。このように「元始舊經」と「新經」は密接であり、一體の關係にある。上に挙げた『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』の葛仙公が鄭思遠に語った言葉の中に、葛仙公に授けられた經道は歷劫以來、常に上仙・仙公・仙王・仙卿に傳えられてきたものであつて、私ひとりに傳えられたものではな

いとことわっているのも、「元始舊經」は「開劫」の時に元始天尊によつて「度人」のために説かれた教えであるという觀念と關わりがあると見る(45)ことができる。

次に、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』における諸道經の位置づけを見ておきたい。すでに指摘があるように、仙公が登場する靈寶經には、道德經や大洞眞經、三皇天文などの諸道經の名が多く引かれている(46)。『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』の場合にはそれがどのような形で表れているのだろうか。『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』には「太極真人曰く」として、靈寶齋法の行い方が具體的に説かれており、それらの文の間に、「(左)仙公曰く」で始まる補足説明が六箇所、「鄭先生曰く」で始まる補足説明が一箇所つけられている。その靈寶齋においては「轉經」が一つの重要な要素となつていたのであるが、それに關連して、どのような經典が重要であるかということ述べている箇所がある(二二a—二三a)。それは「太極真人曰く、賢者、無爲の大法を修めんと欲すれば、是れ經 轉ず可し。及び、諸真人の經傳も亦た善し」で始まり、道德經五千文と大洞眞經三十九章と靈寶經に對する評價が順次述べられている。道德經五千文については、「唯だ道德五千文は、至尊無上正眞の大經なり。大なること包まざる無く、細なること入らざる無く、道德の大宗なり。夫の已に道を得たる眞人を歴觀するに、五千文を學ばざる者なし。尹喜・松・羨の徒、是れなり。所謂大乘の經なり」と、きわめて高い評價を行っている。この道德經五千文と同じく「大乘」の經典であり、昇仙度世のために缺かすことのできないものとして最上級の高い評價がなされているのは、靈寶經に對してである。「靈寶經は是れ道家の至經、大乘の玄宗なり。俯仰の品有り。十方の已に道を得たるの真人、恆に之が爲に禮を作し、燒香散華す。衆道の本眞なり。道士、靈寶を奉仰し、朝拜齋戒し、法を案じて之を修すれば、皆道を得しむ。豈然らざること有らんや。此の經、若し向かいて長生を獲、昇仙度世するに至らしむること能わず、故のごとく塵壤に墮すれば、天地に仙人有る無きなり」とあるのがそれである。道德經五千文を靈寶經と同等のものとして扱おうとする姿勢は、『太極真人敷靈寶齋戒威儀

諸經要訣』の他の箇所にも、「太極真人曰く、靈寶經は衆經の宗にして、以て言宣し難し。五千文は衆經に微妙にして、大歸 義一なり」(一九a-b)、「太極真人曰く、五千文仙人傳授の科は、素より靈寶と同限なり。高才至士の諷誦を好み自然飛仙の道を求める者は、法信紋繒五千尺を具し、靈寶と一時に名山峰において之を受く」(二三a-b)などに見える⁽⁴⁷⁾。

一方、上清經の大洞眞經三十九章については、道徳經五千文・靈寶經とはやや異なる評價がなされている。「又大洞眞經三十九章は人間にて之を誦するを得ず。爾る所以は、是れ眞道幽昇の經なり。諸天帝王、下り迎えて香花を散じ、六天大魔王の官屬、侍衛して慶を稱し、皆來たり稽首して事を受け、山海神靈も己に従つて役使せざる者なし。之を詠ずること一句にして、諸天 爲に禮を設く。況や鬼神をや。故に人間にて妄りに施行す可からず」とあるのがそれである。つまり、大洞眞經三十九章は「眞道幽昇の經」であり、天界の神々や鬼魔、山海の諸神靈に對して働きかける力を持つているから、人間において妄りに誦してはいけないと言っている。これは大洞眞經三十九章を尊重していないということではない。『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』の他の箇所に、「天地に終始有り。故に大小劫有り、諸經も亦た之に隨つて滅盡す。後代の聖人、更に法を出す。唯だ道徳五千文・大洞眞經・靈寶は不滅不盡にして、傳告すること無窮なり」(二〇a)とあるように、大洞眞經は道徳經五千文・靈寶經とともに、劫末にも滅びない最も價值ある經典として尊重されてはいる。しかし、これを人間で妄りに誦してはいけないと言っているのは、その尊重のされ方が道徳經五千文や靈寶經と同じではなかったことを示唆している。この違いをもっと端的に述べているのは、「新經」の一つの『太極左仙公請問經』(敦煌寫本スタイン一三五二)である。その中で、高上老子(太上太極高上老子無上法師)が五千文と洞眞と洞玄(靈寶)について語っている箇所がある。⁽⁴⁸⁾五千文と洞玄については、「五千文は是れ道徳の祖宗、眞中の眞なり。穢賤を簡ばずして、終始輪讀す可し。妙義を敷演すれば、則ち王侯は治を致し、齋して之を誦すれば、則ち身は飛仙を得て、七祖は慶を獲、胎を

反して形を受け、上は天堂に生まれ、下は人中王侯の門に生まる。皆 口訣を須つ、「洞玄步虛詠は、乃ち上清の高旨、蕭條として玄暢、微妙の至りなり。文は亦た終始脩詠して以て齋戒するを得」とあつて、どちらも齋に用いて終始輪讀・誦詠することができるとしている。一方、洞真については、「洞真は、道成らんと欲すれば、之を誦して以て雲龍を致す可し。人間に之を詠するを得ず。人間に之を詠すれば、大魔王 之を敗るなり」「洞真は終うる可くして始む可からず。之を始むる者は、道を得る者有ること少し」とある。洞真とは大洞真經三十九章を中心とする上清經であるが、これは、道が完成するその最終段階では詠してもよいが、修道の始めの段階では詠じてはいけな⁽⁹⁾いとし、その理由として、人間でこれを詠じると大魔王が邪魔をするからだと言っている。このように言っているのは、大洞真經三十九章には、上にもあつたように、鬼魔に働きかける特殊な言葉が含まれており、それを妄りに唱え⁽¹⁰⁾ると、鬼魔が人に害を及ぼすという觀念が存在したからであろう。

このように、齋などの儀式や修道の場において、詠誦のために常時用いることができて大きな效用が期待できるのは道德經五千文と靈寶經であり、大洞真經三十九章の方は、修道の最終段階（昇仙直前）だけに詠誦できるものとして區別されている。大洞真經三十九章は天界の祕密が込められていて、それに對しては地上の人間が輕々しく近づいてはいけ⁽¹¹⁾ないもの、非常に神聖なものであるために妄りに用いるべきではないものと考えられているのである。つまり、上清派の經典である大洞真經三十九章は、いわば、その特別な神聖性を理由に、祭り上げられ敬遠されたような形になっている。道德經五千文と大洞真經と靈寶經を最高の經典として認めつつも、人々がいつも詠じることができるものは道德經五千文と靈寶經だけであると⁽¹²⁾する位置づけのしかたには、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』の作者（編者）の、上清派の經典に對する、いささか屈折した心理を讀み取ることができるように思われる。

『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』に記された靈寶齋法が、天師道の齋法を繼承し發展させた部分が多いこ

とについては、すでにいくつかの研究がある⁵⁾。天師道の要素を吸収し、かつ、靈寶の新しい要素をその上に付加して齋法の形を整えようとする動きがあり、それが文章化されたものの一つがこの經典であると見られる。『太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』において、道徳經五千文を靈寶經と同等のものとして高い評價をしているのは、天師道に對するこうした姿勢と一連のものと考えられる。『太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』に記された靈寶齋法は、現實にそれを行う人々の存在を想定し、それらの人々に向けて書かれていると見てよいだろう。そして、その靈寶齋法が對象として想定した人々の中には、これまで道徳經五千文を尊重してきた天師道の信者たちも多く含まれていたと思われる。もともと天師道の信者であつた人たちに對しては、道徳經五千文の尊崇をそのまま繼續させるとともに靈寶經をも同様に尊崇させ、また、天師道の信者でなかつた人たちに對しては、新たに道徳經五千文と靈寶經の兩者を常時詠誦できる誦經のための經典として尊崇させ、それらすべての人たちを靈寶齋法が最高のものであるとする方向に導く目的でこの經典がまとめられたと見られる。

以上、本節では葛仙公が鄭思遠に語つた言葉の内容、および、その言葉を載せる『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』からは「因緣」の根本についての問題、『太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』からは諸道經の位置づけの問題を取り上げて見てきた。人の罪福因緣の根本として「心」に注目した上で「願」と「戒」の重要性を説いたり、轉經を伴う靈寶齋の記述に關連して、詠誦すべき經典は何であるのかを説くなど、これら「新經」の内容は、「元始舊經」に比べて、實際の信者集團を念頭に置いた具體的なものになつてきている。そして、これらの事柄を説いた「書」は、本節のはじめに述べたように、そのうちの一通は「家門の子孫に付」して「元始舊經」とともに授けるように、葛仙公が鄭思遠に語つたとわざわざ記している。このような記述からは、靈寶經（「元始舊經」と「新經」をあわせて）を葛氏と結びつけようとする強い意識がうかがわれる。このような記述を行つた人々は、その軸足を、天師道の方ではなく、「葛氏」と「靈寶」の方に置いていたと見るのが、自然な捉え方であろうと思わ

れる。

おわりに

本稿では、葛玄（葛仙公）に關する記述に焦點を當てて靈寶經の考察を行った。「開劫」の時に元始天尊によって「度人」のために説かれた教えである「元始舊經」に對して、「靈寶經目」によれば、「新經」は、その教えを地上の人々が實踐するための「教戒訣要」である。そして、その「新經」を葛仙公が太極真人から授かったという設定のもとで、靈寶經の全體は成り立っている。『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』で、「靈寶本經」（「元始舊經」とともにこの要訣を授けるようにと言っていることからわかるように、「元始舊經」と「新經」（「教戒訣要」）は切り離すことができないものと意識されていたようである。「元始舊經」は天上世界に超然と常在する神聖なものであるが、地上の人々の立場から言えば、實踐のための具體的な指針である「教戒訣要」の方が、實質的には大切なものであるとも言える。その意味で、靈寶經の構想全體の中で葛仙公の擔う役割はきわめて大きい。

その葛仙公について、いくつかの靈寶經は、本稿で見えてきたように、太極真人からの傳授の場面、山中で修行中に地仙たちに語った長い前世物語、仙公が語る天師張道陵に關する事柄、仙公と青童君との關係、仙公が弟子の鄭思遠に語った言葉などを記している。葛仙公のことを記す靈寶經が「新經」だけではなく、『太上洞玄靈寶眞一勸誡法輪妙經』のような「元始舊經」にも一部含まれていることについては、別に考察が必要であろうが、『太上洞玄靈寶本行因緣經』に代表されるように、主として「新經」の方に葛仙公のことが數多く記述されていることは確かである。そして、葛仙公が登場する靈寶經をまとめた人たちは、思想的には上清派の提唱した宗教觀念や佛教思想を吸収し、現實の教團組織や儀禮面では舊來の天師道のそれを包攝して、「葛氏」と「靈寶」に主軸を

置く立場から宗教改革を行おうとした人たちであったと考えられる。これらの人たちは、當然、上清經の作成者や天師道の教法を奉じる人たちと身近な所におり、江南佛教にも深い關心を寄せていたはずである。そして、これらの人たちが、「靈寶本經」である「元始舊經」を最も中心に置いて、上清經や佛教思想、さらには老子道德經を重んじる天師道の教法や儀禮などをすべて統合することを試み、その統合のかなめの位置に置いたのが葛仙公であった。統合のかなめとして「葛氏」を登場させ、宗教としての思想・儀禮の中心に「靈寶」を置いている點から言つて、これらの經典をまとめる主導力となつたのは「靈寶派」の人たちであるという捉え方をするのが、少なくとも本稿で考察した範囲においては、妥當であろうと思われる。このような統合の機運はどのような時代的背景のもとに出現したのか、また、これは陸修靜の動きとどのように関わっているのかという問題については、別の機會に考察することにした。

注

- (1) Ofuchi Ninji "On Ku Ling-pao-ching" (ACTA ASIATICA 27, 1974) 大淵忍爾『道教とその經典』(創文社、一九九七年)第二章「靈寶經の基礎的研究」、小林正美「劉宋における靈寶經の形成」(『東洋文化』第六二號、一九八二年。のち、『六朝道教史研究』、創文社、一九九〇年、所收)、Stephen R. Bokenkamp "Sources of the Ling-pao Scriptures" (Tantire and Taoist studies in honour of R.A. Stein, ed. by M. Strickmann, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles, 1983)、王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』(中華書局、二〇〇二年)。
- (2) 大淵忍爾『敦煌道經・圖錄編』(福武書店、一九七九年)一一九頁—一二二頁、同『敦煌道經・目錄編』(福武書店、一九七八年)七七頁—七九頁參照。

- (3) 注(1) 所掲大淵書九一頁。大淵氏はこの部分を『玄門大義』の作者が加えた文とする。
- (4) 「靈寶經目」に名が見える經典が、現在の道藏本や敦煌寫本のどれに相當するかについては、注(1) 所掲大淵書一二二頁―一五七頁參照。
- (5) 大淵忍爾氏の研究によれば、この四經典は本來は一連のもので、『靈寶經目』の「元始舊經」第六篇目に見える「法輪罪福一卷」に相當し、敦煌寫本のスタン一六〇五と同一九〇六がこれに對應する。注(1) 所掲大淵書一四一頁―一四二頁參照。
- (6) 太極宮については、『眞誥』卷五(二五a)に「崑崙上有九府、是爲九宮。太極爲太宮也」と見える。
- (7) 『洞玄靈寶玉京山步虛經』の「太上太極五真人頌」は、『太上洞玄靈寶授度儀』(二三b―二五a)にも、「五真人頌」として載っている。
- (8) 法琳『破邪論』に引く『靈寶法輪經』では、これは葛仙公の師の名字とされている。『破邪論』卷上「靈寶法輪經云、葛仙公生始數日、有外國沙門、見仙公兩手抱持而語仙公父母曰、此兒是西方善思菩薩、今來漢地教化衆生、當遊仙道白日昇天。仙公自語子弟云、吾師姓波闍宗、字維那訶、西域人也」(大正藏五二、四七七c)
- (9) 注(1) 所掲王承文書四三頁―四四頁參照。
- (10) 小南一郎「漢武帝內傳」の成立(下)、「東方學報」京都第五三冊、一九八一年。のち、『中國の神話と物語り』、岩波書店、一九八四年、所收「第七節、拙著『六朝道教思想の研究』(創文社、一九九九年)第一篇第三章「上清經の形成とその文體」一五八頁―一六五頁參照。
- (11) 『南嶽魏夫人傳』(顧氏文房小說本)「夫人心期幽靈、精誠彌篤。一子粗立、乃離隔室、于齋于別寢。將逾三月、忽有太極真人安度明・東華大神方諸青童・扶桑碧阿陽谷神王・景林真人・小有仙王清虛真人王褒來降」。『清靈真人裴君傳』(『雲笈七籤』卷一〇五、一〇a)「乃乘飛雲中輦、復北遊詣太極宮、見太極四真人」。『太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經』に見える太極真人の葛仙公への降臨という構想が『南嶽魏夫人傳』の影響を受けているであろうことは、注(1) 所掲大淵書二二一頁注(20)に指摘がある。
- (12) 玄一真人という語は、『眞誥』に一例のみ、「(范伯慈)後服還丹、白日昇天。今爲玄一真人」(卷一四、一二a)と見える。

(13) 注(10) 所掲拙著第一篇第三章「上清經の形成とその文體」一六八頁—一六九頁参照。

(14) 葛仙公の七世の祖については、陶弘景「吳太極左宮葛仙公之碑」(『華陽陶隱居集』卷下)に、「仙公姓葛諱玄字孝先、丹陽句容都鄉吉陽里人也。本屬琅耶。後漢驃騎僉侯廬、讓國於弟、來居此土。七代祖艾、即驃騎之弟、襲封僉侯」と見える。なお、この驃騎僉侯葛廬とその弟のことは、「抱朴子」自敘篇にも見え、そこでは弟の名が「文」となっている。

(15) 吉川忠夫「抱朴子の世界(上)」(『史林』第四七卷第五號、一九六四年)、注(一) 所掲ボーケンカンブ論文参照。前注に引用した陶弘景「吳太極左宮葛仙公之碑」に葛氏の本貫が記されている。許氏については、「眞誥」卷二〇(四b)に「謹按、許長史六世祖、名光、字少張、即司徒許敬之第五子也。……光懼患及、以中平二年乙丑歲、來渡江、居丹陽之句容縣都鄉吉陽里」と見える。

(16) 『眞誥』卷二〇(一〇b)「掾子黃民、字玄文、升平五年辛酉生。……妻西陽令葛萬安女。(陶弘景注；萬安是抱朴子第二兄孫也)」。

(17) 『眞誥』卷一九(一一b—一二a)「復有王靈期者、才思綺拔、志規敷道、見葛巢甫造構靈寶、風教大行、深所忿嫉、於是詣許丞、求受上經。丞不相允、王凍露霜雪、幾至性命。許感其誠到、遂復授之。王得經欣躍、退還尋究、知至法不可宣行、要言難以顯泄、乃竊加損益、盛其藻麗、依王魏諸傳題目、張開造制、以備其錄、并增重詭信、崇貴其道。凡五十餘篇。……今世中相傳流布、京師及江東數郡、略無人不知。但江外尚未多爾」。

(18) 『抱朴子』金丹篇「昔左元放於天柱山中精思、而神人授之金丹仙經。會漢末亂、不遑合作、而避地來渡江東、志欲投名山以修斯道。余從祖仙公、又從元放受之。凡受太清丹經三卷及九鼎丹經一卷金液丹經一卷。余師鄭君者、則余從祖仙公之弟子也。又於從祖受之、而家貧無用買藥。余親事之、灑掃積久、乃於馬迹山中立壇盟受之、并諸口訣訣之不書者。江東先無此書。書出於左元放、元放以授余從祖、從祖以授鄭君、鄭君以授余。故他道士了無知者也」。

(19) 敦煌寫本ベリオ二四五四「太上洞玄靈寶仙人請問本行因緣衆聖難經第十五」は、道藏本『太上洞玄靈寶本行因緣經』とほぼ同じ内容であるが、若干、文字の相違がある。以下の記述は、道藏本による。

(20) 『洞玄靈寶千眞科』(一a)「爾時太極左仙公以吳赤烏三年正月一日、登勞盛山、精思念道。是日中時、有地仙道士十三人、詣坐燒香。儼爾之時、乃有天鈞伎樂萬鍾樂作……」。『洞玄靈寶千眞科』については、都築晶子「道觀における戒

律の成立―『洞玄靈寶千真科』と『四分律刪繁補缺行事鈔』―(麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』、道氣社、二〇〇二年) 参照。

(21) たとえば、『紫陽真人内傳』(五a―b) など。そこでも「太極真人と友と爲」ることは「上仙」と位置づけられている。

(22) 靈寶經における大乘、あるいは、大乘・小乗の語の用例については、注(1) 所掲大淵書一九一頁―一九五頁参照。

(23) 注(10) 所掲拙著第一章『真話』について「三三頁―五二頁参照」。

(24) 拙稿「六朝靈寶經に見える本生譚」(麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』、道氣社、二〇〇二年) 参照。

(25) 拙稿「靈寶經と初期江南道教―因果應報思想を中心に―」(『東方宗教』第九一號、一九九八年) 参照。

(26) この四人の名を、敦煌寫本ベリオ二四五四「太上洞玄靈寶仙人請問本行因緣衆聖難經第十五」には「其道微・竺法開・鄭思遠・張泰」に作り、法琳『破邪論』に引く『仙人請問衆聖難經』(大正藏五二、四七七c) には「釋道微・竺法開・張太・鄭思遠」に作る。

(27) 注(1) 所掲ボーケンカンブ論文四六六頁―四六七頁。

(28) このような記述に、葛仙公によって伝えられた靈寶經が佛教を包攝しつつ佛教を超越するものであると位置づける意圖が見られること、注(1) 所掲王承文書四五頁に指摘がある。

(29) 「苞山」を敦煌寫本ベリオ二四五四は「茅山」に作るが、道藏本のままで讀んだ。以下に述べるように、「洞庭」や「天王別宮」という語があることから、太湖の包山のことを指すと考えた方がよいと思われるからである。

(30) 『太上靈寶五符序』卷上(七a―八a) 「吳王闔閭十有二年孟春正月、……包山隱居爲使者、號曰龍威丈人、令極洞室之所深、履洪穴之源、……隱居於是帶燭載火、晝夜行邁、一百七十四日而返。既還具說云、不知其所極、隱居當步行可七千餘里、忽遇群孔雜穴、千徑百路、沙道亂來、俱會一處、……於是顧盼無人、瞻望城傍、見題門上曰天后別宮、題戶上曰太陰之堂」。

(31) 左思「吳都賦」(『文選』卷五) に「指包山而爲期、集洞庭而淹留」とあり、その李善注に「王逸曰、太湖在秣陵東。湖中有包山、山中有如石室、俗謂洞庭」とある。

(32) 『太上靈寶五符序』卷上(九a) 「隱居廻匝、相去可四五十里、四面有玉柱、爲揭題曰、九泉洞庭之墟。其間植林樹成

行、綠葉紫榮、玄草白華、皆不知其名也」。

- (33) 『真誥』卷一二(二b—三b)には、鮑靚について、「靚所受學、本自薄淺、質又撓滯、故不得多也」と記したすぐ後に、許謐の七世の祖許肇について、「許肇字子阿者、有賑死之仁、拯飢之德、故令雲蔭流後、陰功垂澤。是以今得有好尙仙眞之心者、亦有由而然也」と讃え、またその直後に、葛玄と左慈の評價が記されている。

- (34) 『抱朴子』辨問篇「靈寶經有正機平衡飛龜授秩凡三篇、皆仙術也。吳王伐石以治宮室、而於合石之中、得紫文金簡之書、不能讀之。使使者持以問仲尼、……仲尼以視之曰、此乃靈寶之方、長生之法、禹之所服、隱在水邦、年齊天地、朝於紫庭者也。禹將仙化、封之名山石函之中、乃今赤雀銜之、殆天授也」。

- (35) 注(10) 所掲拙著第一篇第二章「方諸青童君をめぐる」参照。

- (36) 『神仙傳』葛玄傳「又玄遊會稽、有賣人從中國過神廟。廟神使主簿教語賣人曰、欲附一封書與葛公、可爲致之。主簿因以函書鄭買人船頭、如釘著不可取。及達會稽、即以報玄。玄自取之、即得。語弟子張大言曰、吾爲天子所逼留、不違作大藥。今當尸解、八月十三日中時當發」。

- (37) 注(10) 所掲拙著第一篇第一章『真誥』について「八九頁—一〇一頁参照」。

- (38) 注(1) 所掲ボーケンカンフ論文四四八頁参照。

- (39) 小林正美『六朝道教史研究』(注(1) 所掲)、同『中國の道教』(創文社、一九九八年)。

- (40) 注(1) 所掲王承文書第四章「古靈寶經對漢晉天師道教法的整合及其分界」(特にその第一節「古靈寶經中所見的天師張道陵」)。

- (41) Stephen R. Bokenkamp "The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the Lingbao Scriptures, the Ge Xuan Preface, and the 'Yao Boduo Stele' of 496 C.E." (李焯然・陳萬成主編『道苑續紛錄』、商務印書館〔香港〕、二〇〇二年) pp296-299.

- (42) Stephen R. Bokenkamp "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures" (Cahier d'Extrême-Asie 14, 2004) では、なぜ葛玄が(葛氏道にとって重要である以上に)天師道にとって重要なのか疑問であるとして、「仙公系靈寶經」は天師道によって作られたとする小林説に疑義を提出している。

- (43) たとえば、『真誥』には許氏が祭酒の力を借りて病氣を治そうとしたり、冢注の氣を解くために上章するというような

- 記事が見え、一面においては天師道の教法の中に身を置いていたことがうかがわれる。『真誥』卷八（八a）「高齡反化晩而祭酒弱、道氣不交、靈助無主」、同・卷八（八b）「許長史將欲理之耶。若翻然奉張諱道者、我當與其一符、使服之」、同・卷一〇（二四b）「今當爲攝制家注之氣。爾既小佳、亦可上冢訟章。我當爲關奏之也。於是注氣絕矣」など。
- (44) 『太上洞玄靈寶三元品成功德經重經』のこの部分の記述は、『無上祕要』卷五に「洞玄諸天內音經に出づ」として引用する文と重なる。麥谷邦夫「眞父母考―道教における眞父母の概念と孝をめぐって―」（麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』、道氣社、二〇〇二年）参照。
- (45) 拙稿「靈寶經における經典神聖化の論理―元始舊經の「開劫度人」説をめぐって―」（『名古屋大學文學部研究論集』一五三〔哲學五一〕、二〇〇五年）参照。
- (46) 注（1）所掲小林書一七二頁―一七五頁、注（1）所掲大淵書一六五頁―一七一頁参照。
- (47) 注（1）所掲小林書第二編第二章附「『老子道德經序訣』に指摘されているように、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』のこのような記述は、『老子道德經序訣』の文とよく似ている。『老子道德經序訣』の第四段には、「道士鄭思遠曰、余家師葛仙公受太極真人徐來勒道德經上下弓。仙公曩者所好、加親見真人、教以口訣。云、此文、道之祖宗也。誦詠萬遍、夷心注玄者、皆必升仙。尤尊是書、日夕朝拜。朝拜願念、具如靈寶法矣。學仙君子、宜弘之焉」とあつて、葛仙公が太極真人徐來勒から道德經を受け口訣を教えられたこと、道德經を靈寶の法と同じように朝拜すべきことが、鄭思遠の言葉として述べられている（『老子道德經序訣』のテキストと分段は、大淵忍爾「老子道德經序訣の成立」、『道教史の研究』岡山大學共濟會書籍部、一九六四年による）。『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』の作者（編者）と同じ立場の人によつて、『老子道德經序訣』のこの文が書かれたことがうかがわれる。小林氏は『老子道德經序訣』のこの文の作者は天師道三洞派であるとし、天師道三洞派が葛氏道の人々を天師道に歸信させるためにこのような文を書いたと解釋している（同書二九二頁）が、本文で述べるように、本稿ではそのようには捉えていない。
- (48) 大洞眞經三十九章が上清派の誦經のための中心經典であつたこと、麥谷邦夫『大洞眞經三十九章』をめぐつて（吉川忠夫編『中國古道教史研究』、同朋舍出版、一九九二年）参照。
- (49) 大淵忍爾『敦煌道經・圖錄編』（注（2）所掲）八七頁。

(50) 上清經の韻文の中に、鬼魔の隱諱（一般の人々には知り得ない鬼魔の本名）が含まれているということは、『洞真太上說智慧消魔真經』などにも見える。注（10）所掲拙著第一篇第四章「魔の觀念と消魔の思想」二四七頁―二四九頁參照。また、『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』の別の箇所（一九b）にも、洞真經について「其山川萬物名有世上同者、非世之山川萬物也。皆自然物、可聞難辯」とある。

(51) 注（1）所掲王承文書第四章「古靈寶經對漢晉天師道教法的整合及其分界」、小林正美「靈寶齋法の成立と展開」（『東方宗教』第一〇三號、二〇〇四年）參照。

六朝後半期における科戒の成立——上清經を中心に——

都 築 晶 子

はじめに

東晉末の四世紀末から五世紀にかけて江南社會で展開された新しい道教運動は、上清派と靈寶派の二つの流れを生みだした。南朝時代に入ると、この新しい道教の據點として主に山中に道館が築かれるようになる。南朝時代の道館の具體像は判然としないが、六世紀初めの茅山の崇元館には常に七、八人の道士が居り、遠近の男女が集まって周圍數里に十餘坊の廨舎が建つていたという（『眞誥』卷一一、一五b、陶弘景注）。確かな時期は不明だが、遅くとも隋末唐初には、出家した道士が共住する新たな形態の道觀が確立し、道士が一定の規律のもとに行動し、生活を営むようになる。もちろん、道教全體が道館・道觀を中心にして組織化されたわけではなく、後漢末の五斗米道に起源する「治」、在家の道士、あるいは山中で孤立して修行する道士なども存在した。道教はいわば重層的な形で廣がつていたと思われるが、唐代では道觀が道教の中心となったことは確かである。^①

こうした道教の動向を背景に、道館・道觀に共住する道士を律する戒律もまた作成されていったようである。隋末までには成立したという『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（道藏七六〇—一冊、以下『科戒營始』と略す）は、出家した道士が共住する道觀を想定した戒律集、もつとも早い時期に編纂されたものである。その冒頭に「三洞の大經を尋ぬるに、率ね威儀・科戒を備う。若しくは道士、若しくは女官、舉動施爲、坐起臥息、衣服飲食、住止居處は經旨に具わらざる莫し。其の立觀度人、造像寫經、供養禮拜、燒香明燈、讀誦講說、傳授啓請、齋戒軌儀、修行法相は事事に則あり」（卷一、一a）という。すなわち、道觀の威儀・科戒は、道士の行動や生活すべてにわたる規範、また道觀の建築様式や祭祀・儀禮・修道の規則などの廣範圍に及ぶものであった。

それでは一體、こうした道觀の戒律はどのような過程を経て成立してきたのだろうか。たとえば最近では、リビア・コーン氏がキリスト教の修道院および佛教の僧院との比較という視点から、隋唐時代の道觀について制度化された戒律集ともいべき『科戒營始』を題材にして論じている。⁽²⁾ この視点は興味深いが、六朝時代の上清派、靈寶派の新しい道教に固有な道館・道觀の秩序形成の論理は捨棄されてしまうのではないだろうか。その意味で、道觀の戒律の成立過程についてはなお考察の餘地が残されていると思われる。

この課題を説明するために、本論ではあらかじめ問題を限定しておきたい。まず、道觀の戒律には『科戒營始』がそうであるように上清經、靈寶經の兩方の教義が織り込まれている。その成立の過程を辿るためには、上清經、靈寶經の両面から検討しなければならないが、ここではひとまず上清經について考察してみたい。⁽³⁾

また、大淵忍爾氏によれば、上清經にもしばしば登場する初期の戒律集として、すでに散佚した『太眞科』、道藏所收の『太上九眞明科』（道藏一〇五二冊、以下『九眞明科』と略す）、『太眞玉帝四極明科經』（道藏七七—八冊、以下『四極明科』と略す）がある。⁽⁴⁾ 『洞眞太上太霄琅書』（道藏一〇三四—五冊、以下、『太霄琅書』と略す）の「太眞九科」に、「太上太眞王、科を制し諸法を成し、布きて衆經に在り。或いは前、或いは後、覽る者別たず」（卷五、六

a)、つまり「科」や「法」は多くの經典のなかに記述されており、あちこちに散らばっていて分かりにくいという。『科戒營始』の冒頭にも、三洞の大經には「威儀・科戒」がそなわっているが、「但文字浩漫、披按頓周」——文字數が餘りに多く、しらべるには餘りに廣範圍であるため、様々な混亂や對立が生じており、このため「三洞奉道科戒」を編纂したと述べている。⁽⁵⁾つまり、科・法、威儀・科戒といった戒律は、もともと經典の記述のなかに紛れ込んでいてと認識されていたのである。上清經と『太眞科』『九眞明科』『四極明科』の關係は錯綜しており、その成立の前後關係は判然としないが、ここでは上清經に記述されている戒律そのものを對象としたい。

さらにまた、周知のように上清經は在俗の修道を説いたもの。その規範・規則も在俗の修道者を對象としているが、その大半は經典の傳授をめぐるものである。傳授がゆるされる年限と人數、必ず師から弟子に傳授さるべきこと、傳授の儀式と法信、法信の分配、經典の内容を祕匿することなどが定められ、違背したときの罰が付されている。經典の傳授は道教の教義の核心に關わるものだが、この問題は別の機會に譲るとして、ここではその他の在俗の修道者に科せられた戒律を取り上げたい。

ところで、道觀の戒律は「科」とよばれている。『科戒營始』は「科に曰く」と始まる條文から構成され、『四極明科』もまた同じ構成になっている。「科」はたとえば經典の傳授をめぐる規則を條を立てて述べ、末尾に違背したときの罰、それも修道者だけでなくその祖先と子孫に科せられる生前・死後の罰が記されている。つまり「科」とは禁忌に違背したときの罰則規定にほかならず、世俗の「科」が法律の條をいい、あるいは法律に背いた刑罰を科すことをいうのと同通している。⁽⁶⁾もつとも、『九眞明科』に「科は以て罪を禁ず。科を見て改むるを知り、改むるを知れば則ち天地に虧くることなし云々」(二九 a)とあるように、科は單に罰則だけでなく、規範としての意義も付與されている。

一體、この「科」は上述してきたように威儀、科戒、科、法、この他にも科禁、經戒、儀範などとさまざまな

表現されている。ただ、『科戒營始』の序文に「指修・時要凡そ五百十二條、儀範八章、分ちて三卷と爲す」（卷一、一b）とあり、祭祀・儀禮の次第を述べた八章（誦經、講經、法次、法服圖、常朝、中齋、中會、度人の各儀）は「儀範」とよばれている。また「登壇入靜、各おの威儀を異にす」（卷一、一a）というように、祭祀・儀禮を「威儀」とよぶこともあった。一方、「凡そ道士・女官の綱紀たる者は、須く法に依りて奉行し、勤めて科戒を宣して徒衆に教示すべし」（卷二、一四b）とあるように、科戒は綱紀に關わるものだったようである。このようにみてくるならば、『科戒營始』は科戒と儀範・威儀をなお曖昧であるにせよ區別しているといえよう。ここでの關心は祭祀・儀禮ではなく、むしろ道士の生活に關わる規範にあり、とりあえず上清經および道觀の戒律を「科戒」とよんでおきたい。⁽⁷⁾

一 修道の空間と科戒

（1）修道の空間

それでは、上清經における修道の空間は、どのようなものとして想定されていたのだろうか。というのも、科戒と道觀が緊密に結びついているように、上清經の科戒もまたその修道の空間と切り離せないと思われるからである。上清經の修道する場合は、概ね次のように分けることができる。

屋―密屋

堂―齋堂

齋―齋中、齋室、齋堂

房―房、寢房、別房、密房、幽房

室―室、密室、靜室、別室、隱靜別室、別室寂處、冥室、寂室、幽室、正室、曲室、閑室、齋室、室中所臥潔處、所住室內、寢室、寢靜之室、寢靜之室牀上

寢―寢房、寢室、寢室牀上、寢牀、寢床、寢靜之室、寢靜之室牀上、寢處、別寢

その他―別靜、中庭、隱寂之地、所坐臥席、別處、隱靜別處

*たとえば「寢室」は寢と室の兩方に分類しており、一部重複するものがある。なお、山居については省略した。

一般には、家屋の前面にあるのが「堂」、その奥にあるのが「室」、その兩傍にあるのが「房」であるが、室と房とは明確な区分はなかったようである。⁽⁸⁾ただし、室・房は日常の空間であり、「別室」「別房」のように日常の室・房とは別に、あるいは「靜室」のように日常の空間から離れた別棟として設けられることもあったと思われる。⁽⁹⁾『洞眞太上飛行羽經九眞昇玄上記』（道藏一〇三三冊、以下、「九眞昇玄上記」と略す）に「密房・曲室」（五a）

とあるように密閉された空間であり、さらには寂・閑・幽・冥と冠せられるようにひっそりした空間であろう。

「寢」は「牀」と結びついており、いわゆる寢室ではないだろうか。もともと「寢靜」が靜室を指すように、⁽¹⁰⁾寢牀を備えた別室、別房などであったかも知れない。「齋堂」「齋室」「齋中」は、上清經のなかではわずかしき用いられていないが、⁽¹¹⁾「齋堂」という表現は靈寶經に散見しており、もともと靈寶經のものであったと思われる。しかし茅山の陶弘景は鬱岡山に「鬱岡齋室」を築き、その弟子・周子良の姨母の廨舎には「齋堂」が設けられ、上清經でもかなり遅れて成立した『太霄琅書』では「齋堂」の建立を説いており、⁽¹²⁾「齋」はやや遅れて上清派の間でも重要な意味をもつようになったようである。

ただし、たとえば『洞眞上清青要紫書金根衆經』（道藏一〇二六―七冊、以下『青要紫書金根衆經』と略す）では、修道の場合は、室、靜室、寂室、別室、別室寂處、房、別房、寢房、中庭、隱寂之地などと多様に表現されており、室、房、寢は相互に置換できる空間であった。陸修靜の『陸先生道門科略』には信徒の家に靜室を付設すること

を述べ、また『眞誥』の舞臺となつた丹陽句容の許氏の家には靜室が設けられている。だが、修道者の家には嚴格に靜室が設けられたというよりも、靜室に相當する室や房であれば轉用されたのではないだろうか。その意味で、修道の場を靜室とよんでおきたい。この靜室については吉川忠夫氏の詳細な研究があるので、ここでは立ち入らない⁽¹³⁾。ただ、靜室は清淨な、陸修靜によれば「常に神の居るが若くし」、陶弘景によれば「神光靈炁の室宇に見ゆるあり⁽¹⁴⁾」と表現されるような神の顯現する空間であつたことを強調しておきたい。

さて、この靜室における修道には、さまざまな禁忌が科せられていることに注意したい。たとえば『上清太上帝君九眞中經』（道藏一〇四二冊、以下『九眞中經』と略す）に、「存奔日月道」を説明して次のようにいう。

靜室に隱止するを得んと欲するは、唯だ日月の始めて暉く處を見せしめんとすればなり。人事を絶たず、外物と相い干すが若き者は、此の道を行うを得ざるなり。（卷下、五b）

このような文言は、上清經に繰り返し現れる。たとえば『青要紫書金根衆經』に、「上清玉霞紫映内觀上法」について「凡そ此の道を行うは、未だ至らざること三日、皆な蘭香を沐浴し、別房に清齋し、人事に交わらず、眞靈を靜思し、霄晨に對景す」（卷上、九b）、また『洞眞太一帝君太丹隱書洞眞玄經』（道藏一〇三〇冊、以下、『太丹隱書』と略す）に、「子、當に清潔齋淨し、外事を斷絶し……五香を沐浴し、別靜一室に、左右に燒香し、以て眞炁を期すべし」（六a—b）と。靜室での修道ではまず齋戒沐浴し、「不交人事」「斷絶外事」というように、世俗のさまざまな事柄との接觸を斷たなければならなかつた。⁽¹⁵⁾

もつとも、『九眞昇玄上記』に、世俗にあつて「眞法」を修める日付けを記して次のようにいう。もし山林に棲んで「人事を内外に斷ち、粒食を割きて以て腸を清め、接手して心を正し、合手して晨を含めば、皆な當に日に施行し、自ずから本經の如かるべし」、だが、「今の書く所（日付け）は、蓋し人間は事多く、日日清閑にして以てこれを行うを得ざればなり」（二二b—一三a）という。山居すれば「斷人事於内外」、日々修道できるが、世俗

にあつては「人間多事」、日々修道に専念することはできないのである。⁽¹⁶⁾

また、修道する姿は人に見せてはならなかった。たとえば步綱の術を行うのに「皆な人に見せて事を行うを好まざるなり」（『洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經』九a、道藏一〇二七冊、以下、『金簡玉字上經』と略す）、また存思するのに、「要は密房・曲室に在りて、其の存思するを見ること有らしむる勿きを言うなり」（『九眞昇玄上記』五a-b）。修道する姿を見せてはならない理由は、『九眞昇玄上記』では續けて「爾る所以は、存思の時、玉童・玉女、將に側に在りて焉を鑒んとす」るからであるという。また『上清瓊宮靈飛六甲左右上符』（道藏三七冊、以下、『六甲左右上符』と略す）に、こう説明している。

初め存思の時、當に平坐して、膝上に按手すべし。人をして見せしむること勿かれ。見せれば則ち眞光は一ならず、思慮は蕩散す。念念は心に在り、他想するを得ず。當に須くこれを慎むべし。（三a）
人に見られれば、あれこれ氣が散つてひたすら存思に集中できなくなるというのである。

このように、修道は靜室などの閉ざされた、孤立した空間で行い、必ず齋戒沐浴し、世俗との關わりを斷ち、人々に修道する姿を見られてはならなかった。もつとも、上清經の説く修道の禁忌は、これだけに止まらなかった。

（2）殭穢の禁忌——食物・血・死・性

『洞真太上紫度炎光神元變經』（道藏一〇三〇冊、以下、『紫度炎光神元變經』と略す）に、次のような記事がみえる。
若し未だ能く隱處して遠く山林に託らざれば、故より人中に在りて、燈を別室に安んず。異炁の人をして殭を履み穢を冒さしむるを得ず。神眞に干忤すれば、則ち靈光は現れず。（二三b）

山居できなければ、俗世に在つて「別室」に燈明をとまず。別室では「異炁の人」に殭穢を犯させてはならない。神々と眞人に忤ることになり、靈光は現れないという。この殭穢の禁忌は、經典の傳授をめぐる科戒に次いで、上清經に繰り返し説かれている。ただし、禁忌に違背すると仙道が成就しないことをいうが、ほぼすべての

上清經が罰を科していない。したがって、この殮穢の禁忌が上清經において「科」として位置づけられているかどうか曖昧だが、『太真科』『九真明科』『四極明科』では明確に「科」とみなして複数の條文を立てており、違背したときの罰も科せられている。すなわち、上清經ではどちらかといえば單なる禁忌だったものが、科戒の書では「科」として體系化されているといつてよいだろう。

この殮穢の禁忌について、もうしばらくみていこう。たとえば、『洞真太上八素真經服食日月皇華訣』（道藏一〇二八冊）に「此の道を行うは、殮穢を慎む。五葷を食らうこと勿れ。五藏をして清香たらしむれば、必ず眞靈を納むるなり」（六a）、『九真中經』の「太一玄水雲華漿法」に「服藥の後、死屍・臭血を見、五辛及び一切の肉を食らうを禁ず」（巻下、二二b）、『太上三天正法經』（道藏八七六冊、以下『三天正法經』と略す）に「凡そ三天正法を受くるに、妄りに殮穢に入り、哭泣悲涙し、死喪を弔問するを得ず」（九a）、『六甲左右上符』に「既に六十玉女符を服せば、……殮穢にして死喪の家を経るを忌む。……五辛及び六畜の肉を食らうを禁ず。及び婦人に接近するは尤もこれを禁ずること甚だし」（二一a）等々、上清經に説く殮穢の禁忌は枚舉に暇ない。つまり、「行此之道」「服藥後」「服六十玉女符」などの修道の途中では、五葷・五辛、六畜の肉などの食物、哭泣・死屍・弔問など死に關わる事柄、そして臭血は、殮穢として禁ぜられ、また性も禁忌だったのである。

もう少し詳しく立ち入ってみよう。食物では上述した五葷・五辛、六畜の肉の他、生魚・犬肉・生菜（『上清九真中經內訣』二a、道藏五八九冊）、含血の肉（『上清玉帝七聖玄紀廻天九霄經』三一a、道藏一〇四三冊、以下、『九霄經』と略す）、生血、胡蒜（『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』一四a、道藏三四二冊、以下、『靈書紫文上經』と略す）、とき酒（『上清九真中經內訣』二a）などが禁忌となっている。

とくに死の禁忌は嚴重であつた。たとえば『上清太上黃素四十四方經』（道藏一〇四三冊、以下、『黃素四十四方經』と略す）にこう述べる。

凡そ太一の事を修め、及び上法存神の道を行は、慎みて尸反・血穢の物を見るべからず。一死尸を見れば則ち一年、事を行ふを得ず。……若し一年の尸を見る者は、則ち功を罰し事を斷ずること各おの三年なり。若し二十四尸を遇見する者は、皆な復た太一を修め仙を求むるを得ざるなり。(九b)

また『太丹隱書』。「太一の道」は血腥・臭臊・殯穢の炁、泣涕・哭聲を避けなければならぬ。もし四十九尸を見れば長生きできずに修道半ばで絶命し、二十四尸を見れば死後「太陰」を経てようやく仙となると(六b-七a)。死骸を見ることだけでなく、死に關わることを口にしてはならないともいう。『黃素四十四方經』に、道士は「生を學ぶの法」を受けたら「稱して死事に及ぶを得ず」(八b)と。

こうした殯穢を禁忌とする理由について、たとえば、『靈書紫文上經』では、生血、葷菜、葫蒜の皮葉や六畜の毛を焼くことを禁忌とし、「皆な胎氣を伐亂し、臭いは嬰神を傷む」(二四a)、つまりその臭氣が胎氣・嬰神を傷めるからであるという。そもそも「謂穢氣爲臭也」(『尙書』盤庚中、孔穎達疏)というように、穢氣は臭いであった。また『太丹隱書』では、泣涕・哭聲は太一帝君を悲擾・凝結させ、このため身體中の「九炁」「三一」が滯つて「生炁泄出、而故炁運入」し、やがては死に至る。「是を以て真人は哭音を謂いて死絶の聲と爲し、泣涕を謂いて漏精の津と爲す」と。さらに、死骸を見ればそれが目に焼き付いて人の思いにまとりつき、「絳宮」に刻まれて忘れられなくなるからだともいう。また性の禁忌については、たとえば『九真明科』に「凡そ學者の上清寶經・三洞祕文を受くるは、婦人を帶近して陰陽の事を行なうを得ず。皆な眞氣を混滓す」(二〇a)、つまり陰陽の事が「眞氣」を濁らせるという。このように、殯穢を禁忌とする理由は經典によつて表現が異なるが、おおよそ殯穢が修道者の身體中の神あるいは氣を傷めるからであるといつて大過あるまい。

ところで、衣服、頭巾、履物、寢具などじかに身につけるものをめぐる禁忌がある。これもまた殯穢の禁忌といつてよいが、上述してきた禁忌とはやや次元を異にしている。

(3) 殮穢の禁忌——衣服・頭巾・履物・寝具

いうまでもなく、衣服は清潔に保たねばならなかった。『九真中經』に、「履屣の類は常に新鮮たらしめ、巾褐・衣服は常に淨潔たらしめよ」(卷上、一五b)といい、またこう説明する。「七魄の餘氣」「三魂の餘神」がそれぞれ「龍虎」と「五靈之雲」に姿を變えて履物の下や頭巾の中に宿り、人を守っている。「履屣の下、土あらしめざるは糞壤の氣を忌めばなり。衣服の内外、垢穢あらしめざるは滂慢の薰を忌めばなり」(卷下、一b—二a)。身につける衣服、頭巾、履物を常に清潔に保つのは、修道者が身體中に神を宿しているからだというのである。それだけではなく、衣服、頭巾、履物などの貸借もまた禁じている。たとえば、『太丹隱書』。

太一を存するは兆^{なんじ}の形と正に同じうす。衣服も亦た同じきなり。是を以て兆の身、常に當に齋潔して修盛し、以て太一に會景するを求むべきなり。衣服・巾物は、一に不同^{ちが}者^{もの}に假借するを得ず。(二一b)

また、『三天正法經』にはこう述べる。

凡そ三天正法を受くるは、妄りに陰家と牀を共にして坐起し、及び外炁不同之人の共に衣服を著け、及び被を同じくして臥息し、履履の屬の更に相い交關するを得ず。(九a—b)

上清經には、衣服、頭巾、履物、さらに寢具などを人と貸借したり、共有することを禁ずるこのような文言が散見する。ここで注意したいのは、身にまとうものを貸借・共有してはならない人々を指して「不同炁者」「外炁不同之人」とよんでいることである。『九真昇玄上記』に「又た喪を弔い戸に臨み、穢を経、邪に淹^{ひた}るべからず。衣被・巾履は一切錯越して以て非類に假借すること勿れ」と説き、この「類」とは「同志契者」をいうとある(五b)。續けて、こう述べている。

我が同好に非ざれば、與に席を同じうして坐せず。我が同盟に非ざれば、與に牢を同じうして食らわず。道俗は以て殊にす。六天を崇奉し及び山川の魔神に事うる者あれば、其の室に居らず、其の饌を饗けず、其の衣を

著くこと勿れ、其の中を冠ること勿れ。蓋し其の尸穢の下氣を避け、其の邪風の往來を遍むるなり。(五b)
同志契者、同好、同盟は修道者仲間。それ以外の者を指す「不同炁者」、「外炁不同之人」、「非類」という表現は上清經に繰り返し現れ、この他にも「異炁之人」(『紫度炎光神元變經』二三b)、「不同志之人」、「非己之炁」(『黃素四四方方經』八a、一〇a)等々とよんでいる。一方、修道者仲間について『上清太上九真中經絳生神丹訣』(道藏一〇四二冊)に次のような記述がある。

諸思七元存九晨之道、寢る所の牀席は、他人と同一に止まらず、衣服も亦た然り。男女の席を同じうして息やすむ者は、罪を北玄の籍に列ぬ。汗穢を犯すが若き者は、殃注を地獄に招くなり。師友同氣は相い難りて止まるも、犯と爲さざるなり。(六a)

とすれば、「師友同氣」であれば、寢具や衣服をともにしてよく、たとえ男女が同席しても罪を犯したことになることになる。『四極明科』にも、「入室誦經」は「若し男女の同學なるあれば、亦た室を同じうするを得。但、男女は牀を異に」せよという(卷四、一〇b)。

このように、修道者仲間を同氣、それ以外の者を異氣と、「氣」によつて區別する背景には、上清經の氣を根本とする教義があつたのではないだろうか。「世人多く穢炁に混わる」(『洞真上清神州七轉七變舞天經』二八b、道藏一〇三〇冊)のであつて、異炁之人、不同炁者、外炁不同之人、非己之炁はこの穢炁にまみれた世俗の人であり、ときとして『九真昇玄上記』のいうような邪教の信徒であろう。そもそも、先述した『太丹隱書』にいうように、修道は身體を神と一體化させることをめざし、衣服はこの身體に等しい。常に身體を清潔にして装いを整えておくだけでなく、じかに身にまとう衣服、頭巾、さらには履物、寢具もまた不同炁者と貸借してはならないのである。もしその穢氣が付着すれば、身體中の神を傷めることになるというのであろう。

その一方、「同氣」であればこの禁忌は回避されることになる。上清經では閉ざされた、孤立した修道を説いた

が、「同氣」であれば共に修道することも可能であることを意味しよう。五世紀初め、陶弘景は弟子を率いて茅山に道館を築くが、この師弟の共同體は「山中同炁」とよばれている⁽¹⁹⁾。同氣であれば、共住もまた可能となったと思われる。

以上のようにみてくるならば、殯穢の禁忌は、上清經の教義、つまり存思による神との一體化、あるいは氣を根本に据えた教義と深く結びついていた。時代は下るが『科戒營始』卷三「法服品」に「凡そ道士・女官、體は經戒・符籙を佩び、天書は身に在り、真人は形に附し、道氣は營衛し、仙靈は依託す」(八a)と端的に述べているように、修道者の身體は尊い經典、真人、道氣、仙靈が纏わつていた。「身、殯穢を履みて、形影香らず、内に清虚なく、外に蘭芳なくんば、道は眞を降さず、神は房に居らず云々」(『九霄經』三二a)、つまり身體に殯穢を付着させれば、道、眞、神、氣との一體化は不可能になったのである。殯穢の禁忌は、たとえば先述した『九真中經』に「常」という言葉が繰り返されるように、齋戒のような一定の期間に限られたものでなく、どちらかといえば修道者の日常的、恆常的な規範となつていたといつてよいだろう。

もちろん、世俗での暮らしは常に殯穢にさらされており、上清經にはそれを祓う方法もあつた。たとえば『青要紫書金根衆經』には、「兆の身、父母・伯叔・兄弟、世上に死亡し、兆の身、未だ絶跡するを得ず、故より人中に在りて身ずから死穢を履む者」(卷上、二〇b)に對して、その死穢を祓う方法を傳授している。

また、先述したように上清經では山居して「斷人事於内外」すれば日々修道に専念できることを説く。さらにまた、山居すれば殯穢の禁忌からも免れることに注意したい。たとえば步綱の術。『金簡玉字上經』に概ね次のように述べる。世俗の道路は「飛塵濁亂、汚穢同迹」、このため步綱を行つてはならない、車に乗つていて「流血死尸」を見なければ步綱を行つてよい。「若し山林に長齋して人間に絶軌し、或いは巖居隱處して服食斷穀する者⁽²⁰⁾は、塵途を渉るの忌を問わざるなり」と(九a)。山居すれば、殯穢の禁忌は回避できるといのである。それは

たとえば、『眞誥』の「陳安世口訣」にみえる次のような文言に端的に表明されている——道士は「非道士者」に結髪する姿を見せたり、飲食に觸らせたり、履物を移動させたり、寝具を用いさせたりしてはならない、「道士の山林に棲みて身を幽める所以の者は、皆な茲の囂穢を遠ざけ、人間の業を絶放せんと欲すればなり。是れ外物凡百の其の性命を犯すを恐るるなり」（卷一〇、二四b）。陶弘景もまた、靜室で神々に祈願するのに「世中に在るは、當に先に清齋すること一日たるべし、山林に長靜するは、正に沐浴して新淨の衣を著くるのみ」（『登眞隱訣』卷下、二五b、陶弘景注）と述べているのである。

ところで、この殯穢の觀念は道教だけのものではなかった。上清經の科戒となつた殯穢の禁忌の淵源をさらに探つてみたい。

二 殯穢の系譜

(1) 『眞誥』と『抱朴子内篇』

上清經に説く殯穢の禁忌は、いうまでもなくその出發點となつた『眞誥』にもみいだすことができる。食物では、六畜の肉、五辛が禁ぜられ、とくに豚の肉、犬の頭肉、血物は嚴禁とされた。⁽²¹⁾死についても、『太丹隱書』に「謂哭音爲死絶之音」（六b）というが、『眞誥』にも「哭者亦趣死之音」（卷六、一四b）と類似した表現がみえる。『黄素四十四方經』では「死事」に言及することも禁じたが、『眞誥』でも「臨食上勿道死事」（卷九、一二b）という。『青要紫書金根衆經』に肉親の弔問による死穢を祓う方法を述べるが、『眞誥』では「唯だ父母・師主のみは喪に臨まざるを得ず。感極の哀を致し、性命の傷を吝しまざるのみ」、禁忌は及ばないという（卷一〇、二五a）。また、性の禁忌について、『黄素四十四方經』に「庚申・甲寅」の日には「當に別處に清齋し、他席に雜わ

らず、慎んで夫妻の相い見え、及び牀を同じうして寝るを與すべからず」（一八b）というが、『眞誥』にもこの庚申・甲寅の日の禁忌がみえ、「夫妻の席を同じうし、及び言語面會するを與すべからず。當に清齋して寝ねざるべし」（卷一〇、二〇a）と、これも類似した文言がみえる。もちろん、衣服などのじかに身にまとうものの禁忌も説かれている。先述した『九眞昇玄上記』ではその禁忌を「蓋避其尸穢之下氣、遏其邪風之往來也」（五b）と説明するが、『眞誥』もまた「上道の法、衣巾の人に假らず、器皿を同じうせざる者は、車服・床寝もこれを共にせざるなり。穢垢の津路を遏め、其の邪風の往來を防ぐ所以のみ」（卷一〇、七b）と述べている。この他にも、上清經と『眞誥』との間には共通する禁忌の文言をみいだすことができる。上清經における殯穢の禁忌は、東晉後半の神降ろしの時點ですでに教義に組み込まれていたといつてよいだろう。

それでは、『眞誥』に先行し、『眞誥』の人々と深い関わりのあつた葛洪の『抱朴子内篇』は殯穢の禁忌をどう位置づけているのだろうか。『抱朴子内篇』では、明確に科戒として體系化されてはいないものの、「齋潔・禁忌の勤苦は、金丹神仙藥と異なるなきなり」（黄白篇）というようにさまざまな齋潔・禁忌があつた。たとえば、經典の傳授に關わる禁忌は、上清經に述べる經典傳授の「科」の條件をほぼすべて備えている。葛洪がまず「禁忌の至急」とするのは日常の道德、規範ともいふべき「道戒」であり、道戒に違背すれば司命が壽命を奪うからだという（微旨篇）。上清經のなかではこの道戒に相當するような道德、規範を説くものはきわめて數少ない。それでは、殯穢の禁忌についてはどうかであろうか。『抱朴子内篇』金丹篇に、鍊丹は名山の中、無人の地で行うように述べて、次のように續けている。

先ず齋すること百日、五香を沐浴し、致して精潔を加う。穢汚に近づき、及び俗人と往來すること勿れ。又天道を信ぜざる者をしてこれを知らしめず。神藥を謗毀すれば、藥成らず。

丹藥を鍊るには、名山の奥深くでまず齋戒沐浴し、殯穢に近づかず、俗人と往來せず、また不信者に知られて

はならないという。これらの禁忌は、『抱朴子内篇』に繰り返し現れる。「必ず名山の中に入りて齋戒すること百日、五辛・生魚を食らわず、俗人と相い見えず、爾して乃ち大薬を作るべし」（金丹篇）、「又た乘蹻（の術）は須く長齋し、葷菜を絶ち、血食を斷つべし」（雜應篇）等々。とくに鍊丹では「尤も利口の愚人、凡俗の聞見を忘む。明靈これが爲に降らず、仙薬これが爲に成らず。小禁に非ざるなり」（明本篇）とあるように、愚人、俗人、そして不信者に見聞させないことは重大な禁忌であつた。「第一の禁は、俗人の道を信ぜざる者をして、これを謗訕評毀せしむること勿れ。必ず成らざるなり」、というのも神々が鍊丹を見守つており、鍊丹をする者が「幽僻の地に隠れ棲まず、世俗の愚人に目撃させたり、惡人に誹謗させたりすれば、神々の責めをうけ、あるいはその佑けを得ることができず、丹薬はできない、と（金丹篇）。

このように『抱朴子内篇』にも殯穢の禁忌があり、世俗から孤立してひっそりと術を行うのは、在俗・山居の違いはあるにせよ、上清經にも共通する。ただし、『抱朴子内篇』の殯穢は漠然としており、食物の禁忌は述べても上清經にみられる他のさまざまな禁忌には言及していない。また『抱朴子内篇』が世俗から鍊丹を秘匿するのは誹謗を防ぐためだが、上清經では存思の妨げになり、修道者に神々が纏わっているからである。

もう少し、上清經と『抱朴子内篇』の殯穢の禁忌に對する位置づけの違いをみてみよう。たとえば上清經、『眞誥』に散見する死穢の禁忌について、『抱朴子内篇』は觸れていない。そもそも上清經でも、山居であれば死穢を回避できるとみなしていた。先述したように『金簡玉字上經』の歩綱の術では、「流血死尸」を見てはならないというが、山中の修道者はこの禁忌を免れる。これも先述したように『青要紫書金根衆經』には、「未だ跡を絶つを得ず、故より人中に在りて身ずから死穢を履む者」（卷上、二〇b）、「世路を遊行し、忽かに道次に死尸に遇見し、穢炁の身を干す」者（卷上、二二b）の死穢を祓う方法を述べているが、「人中」「世路」とあるようにいづれも世俗が想定されている。つまり、死の禁忌はどちらかといえば在俗の修道につきまとうものであろう。『抱朴子

内篇』は、たとえば「道を爲す者の必ず山林に入るは、誠に彼の腥膻を遠ざけて此の清淨に即かんと欲するなり」(明本篇)というように、明確に山林の清淨と世俗の殯穢を對比させており、憶測が許されるならば、死の禁忌についてはあえて述べるまでもなかったのかも知れない。

また上清經では食物などの禁忌とは別に、衣服などじかに身にまとうものの禁忌があったが、これも『抱朴子内篇』には述べられていない。この身にまとうものの禁忌は、存思による神との一體化をめざした上清經に固有なものであったのかも知れない。それはまた、丹藥を至上のものとした『抱朴子内篇』から存思を重視した上清經への轉換を示すものではなかったろうか。

さらに注意すべきは、上清經の殯穢の禁忌が修道者のどちらかといえば日常の規範となっていたのに對し、『抱朴子内篇』の殯穢の禁忌は齋戒と結びついて記述されており、齋戒の期間中に限られていたことである。その意味では、『抱朴子内篇』の殯穢の禁忌は、「齋戒百日」「長齋」とあるようにより長い期間にわたったとしても、一般の齋戒とさほど大きな隔たりはなかったのではないだろうか。

このように、『抱朴子内篇』と上清經とではかなりの違いがあった。殯穢の禁忌は山居と在俗、鍊丹と存思の違いなどによって位置づけが異なっていたといえよう。しかし、『抱朴子内篇』と上清經は、ともに世俗からは孤立した清淨な空間で齋戒沐浴してひそかに術を行うことを説き、その一面ではつながりがあったといつてよい。その意味で、山林の聖なる空間が世俗の家の奥院に再現されたのである。

(2) 禮の齋戒

ところで、この殯穢の禁忌という神と接するときの作法は、さらに古くまで遡る。『禮記』によれば、山川・宗廟の祭祀に先立つ十日間は齋戒の期間となり、初めの七日間は「散齋」、次の三日間は「致齋」を行う。『禮記』祭義篇に散齋、致齋について次のようにみえる。

内に致齋し、外に散齋す。齋の日、其の居處を思い、其の笑語を思い、其の志意を思い、其の樂しむ所を思い、其の嗜む所を思う。齋すること三日、乃ち其の爲に齋する所の者を見ゆ。

鄭玄の注に「散齋七日、不御、不樂、不弔耳」とあり、散齋の七日間は性、音樂、弔問を禁じた。⁽²⁾孔穎達の疏に「致齋、思念其親、精意純熟目想之、若見其所爲齋之親也」とあり、致齋ではひたすら親の生前の姿を眼に思い浮かべ、三日が過ぎると親の姿が見えるかのようにするという。

また、『周禮』秋官・蜡氏に、「凡そ國の大祭祀は、州里に令して不蠲を除き、刑者・任人及び凶服者を禁ず」、鄭玄の注では「此れ禁除する所の者は、皆な人の穢惡する所を見るを欲せざるが爲なり」、賈公彦の疏では「祭者、皆齋。齋者、潔清。穢惡を見るを欲せざるなり」と。國家祭祀のときには、不潔なもの（不蠲）、肉刑をうけた者（刑者）、勞役刑に就いている者（任人）、喪服を着ている者（凶服者）⁽²⁴⁾、つまり鄭玄と賈公彦の注疏によれば「穢惡」を禁ずる。さらに、續けて本文に「若し道路に死する者あれば、則ち令して埋めて楬を置き、其の日月を書く云々」とあり、死骸もまた穢惡とともに排除したのである。

『禮記』では、齋戒中の食物の禁忌について具體的に言及していない。『論語』鄉黨篇に「齊は必ず食を變ず」、また何晏の注に引く孔安國のものとされる説に「齊、薰物を禁ず」という。さらに『莊子』人間世篇にみえる顔回の「回の家は貧なり。唯だ酒を飲まず、葷を茹わざる者數月なり。此くの如くんば、則ち以て齋と爲すべきか」という言葉から、酒と葷とが禁じられていたことがわかる。

『禮記』における齋戒は、「路寢」「正寢」で行われた。たとえば『禮記』祭統篇に、宗廟の祭祀では「君は外に致齋し、夫人は内に致齋す」といい、孔穎達の疏に「外は君の路寢を謂い、内は夫人の正寢を謂う。是れ致齋は並びに皆な正寢に於いてす。其の實、散齋も亦た然り」とある。「路寢」はまた「正寢」であり、『詩經』の毛亨の傳によれば、「君は朝を路寢に聴き、夫人は内事を正寢に聴く」（『詩經』衛風・碩人）のであつて、建物の正殿、つ

まり公の空間において散齋も致齋も行われたのである。

このように、禮における齋戒と祭祀では、食物、性、死、刑などの殯穢が禁じられていた。『禮記』祭統篇に「齋なる者は、精明の至なり。然る後に以て神明に交わるべきなり」というように、齋戒は祖先の鬼神にせよ、天地・山川の神々にせよ、「神明に交わる」ときの作法であつたといえよう。⁽²⁵⁾

この禮の齋戒は、歴代の王朝に繼承されていった。後漢代では天地七日、宗廟・山川五日、小祠三日の齋戒期間、期間中に生じた殯穢に對する處置が定められていた。⁽²⁶⁾葛洪と同時代の會稽山陰・賀循の「祭儀」に次のようにいう。⁽²⁷⁾

將に祭らんとするや、期に前んずること十日、散齋す。「不御、不樂、不弔」なり。前んずること三日、沐浴改服して、齋室に居り、外事に交わらず、葷辛を食らわず、志を靜かにし心を虚しうして、親の存するを思ふ。⁽²⁸⁾（『通典』卷四八、吉禮七・諸侯大夫士宗廟）

散齋では『禮記』にいう「不御、不樂、不弔」の禁忌を守り、致齋では沐浴して服裝を改め、齋室にこもり、外事に關わらず、葷辛の菜を食らわず、『禮記』にあるようにひたすら親の生前の姿に思いをいたすのである。賀循は「不御、不樂、不弔」、「不交外事、不食葷辛」を禁忌としているが、當然ながら死の禁忌もあつた。東晉・孝武帝の太元十一年（三八六）九月に、皇女が死去したためにそのまま祭祀を營むべきかどうかが問題となつた。中書侍郎・范甯は『儀禮』喪服の傳に「宮中に死する者あれば、三月祭祀を擧げず」とあるのを引いて中止すべきことを上奏している（『晉書』卷一九、禮志上）。

この齋戒中の禁忌についての詳しい説明は、上清經の時代よりかなり下るが、唐代半ばの開元禮にみえる。『大唐開元禮』卷三、序例下・齋戒に、大祀のときの齋官の齋戒について、散齋は「惟だ弔喪問疾するを得ず、刑殺の文書に判署せず、罪人を決罰せず、樂を作さず、穢惡の事に預からざるのみ」、致齋は「惟だ祀事のみ行うを得、

其の餘は悉く斷つ」という。また祠所に向かう途中で「凶穢・哀經」を見るのは禁じられ、祭所で「哭泣の聲」が聞こえたら一時中止となった。齋官は齋戒のとき『禮記』『周禮』と同様、死、刑などの穢穢を禁忌としたのである。

それでは一體、この齋戒はどのような空間で営まれたのであろうか。先述したように『禮記』では、齋戒は正寢・路寢とよぶ正殿で行った。六朝時代では宮中の正殿は太極殿とよばれ、皇帝は致齋を「太極殿の幄坐」で行った。⁽²⁸⁾この皇帝の齋戒もまた、開元禮に詳しい。それによれば、皇帝は四日間の散齋を「別殿」で行い、三日間の致齋のうち二日は「太極殿」で、一日は「行宮」で行う。太極殿の西序と室内に幄を設け、致齋の初日に侍中が御座の皇帝に「請うらくは降りて齋室に就かんことを」と奏し、皇帝は御座を降つて「入室」する(『大唐開元禮』卷四、吉禮・皇帝冬至祀圜丘・齋戒)。太極殿に幄で圍った假席を設けて「齋室」としたのであろう。「行宮」は『新唐書』卷十四、禮樂志四に、「皇帝謁陵、行宮距陵十里、設坐於齋室」とあり、陵の近くに置かれた行宮にも齋室が設けられた。

一方、齋官は散齋のときは夜は「家の正寢に宿止」し、致齋のときは三公は尙書省で、それ以外の官僚は皇城内の所屬の官署で、官署がない者は太常の郊社署と太廟署の「齋坊」で齋戒した(『大唐開元禮』卷三、序例下・齋戒)。『大唐開元禮』卷七十一、吉禮・諸里祭社稷に、里社の祭祀では社正と社人は「各清齋、一宿於家之正寢」、注記に「正寢なる者は家の前堂の待賓の所を謂う」とあり、家の「正寢」とは自宅の建物のいわゆる「堂」であり、賓客をもてなす公の空間を指す。このように散齋では、皇帝は別殿で、官僚は自邸の堂で齋戒する。致齋では、皇帝は太極殿に設けられた齋室で、官僚は各自の所屬する官署などで齋戒した。國家祭祀の禮では、神に接する皇帝、官僚はいずれも公の空間で齋戒を行ったのである。

このようにみえてくるならば、上清經にみられる殯穢の觀念は直接には『抱朴子内篇』に、さらには禮の齋戒に

連なるものであるといつてよい。國家祭祀の次元では、國家が扱う刑が加わるだけである。上清經で殯穢を禁忌とするのは神々と交わるとき作法であるが、これもまた古くから禮の齋戒に共通するものであった。禮の殯穢の禁忌は祭祀と齋戒の期間に限られるが、上清經ではその教義に基づいて日常的、恆常的な規範としたのである。

また神と接する場は、禮では朝廷の正殿、士大夫の家の堂であり、いわば公の空間であるが、上清經ではこの堂の奥にある室・房、あるいはそこから孤立した靜室などの私の空間であった。禮の致齋では親などの神明にひたすら思いをいたしたが、その姿勢は存思にも似ている。上清經の靜室では存思して神と一體化した。公と私の違いはあつても、神と接する方法には一脈通ずるものがあるといつてよいだろう。

そもそもこの禮の殯穢の觀念は、おそらくはより廣く社會全體に根ざしたものであったのではないだろうか。殘念ながら民間の殯穢の習俗についてはほとんど記録が残っていないが、たとえば『論衡』四諱篇に、齋戒中の人(29)が「婦人乳子」を忌避する習俗があること、それが「腐臭」と關わることを述べており、當時の民間でも齋戒中は「腐臭」つまり殯穢が禁忌となつていたことを示唆している。

ところで、ここで少しばかり「齋」という空間について付言しておきたい。東晉初の賀循、唐代の開元禮は致齋を行う場を「齋室」とよんでいる。先述したように、上清經でも存思する場を「齋室」「齋堂」とよぶことがあり、陶弘景は「鬱岡齋室」を設け、そこで「隱齋」を行つている。漢代の官署には長官の私的な生活空間が付設されており、そこに「齋室」「齋舍」が設けられていた。吉川忠夫氏は、齋室・齋舍で長官が罪を懺悔し自省した例がみえることから、同じく罪の懺悔告白の場であつた道教の靜室と何らかの脈絡があることを指摘している。⁽³⁰⁾六朝時代に入ると、士大夫の私邸にも齋、齋室、齋屋が設けられるようになった。たとえば、南齊の琅邪出身の王延之は、「清貧」な暮らしで「居宇穿漏」というありさまであつた。それを知つた明帝はただちに「三

間の齋屋」を建てさせたという（『南齊書』卷三二、王延之傳）。ここでの齋屋は居宇に代わるものであり、いわば住まいである。六朝時代の士大夫の齋、齋室、齋屋は、大半が日常の空間、もしくはその延長上にあるといつてよい。しかし「齋」の空間には、住まいというだけでなく、禮の致齋、上清經の存思、五斗米道の罪の懺悔など、神に接する場という意味もまた付與されていた。『六臣註文選』卷三十・雜詩下に所收された謝靈運の「齋中讀書」という五言詩の表題の下に、唐の李善は「永嘉郡齋也」、同じく處士張銑は「齋、靜室也」と注記している。「永嘉郡齋」とは永嘉郡の官署にある齋であるという。⁽³¹⁾すなわち、「齋」という場において禮と道教は重なりあい、皇帝、士大夫、道教徒、さらには佛教徒もまた、この場において交錯したのではないだろうか。上清經の靜室、齋室とそこでの修道は、こうした廣がりと時代性を背景としていたのではないだろうか。もつともこの問題は、「齋堂」を重視した靈寶經との關連から改めて論じなければならない。

結びにかえて

以上、上清經に散見する殯穢の禁忌は、古い時代から神に接するときの作法として連綿として繼承されてきたものであり、國家祭祀の次元、さらには社會全體にも根強く存在していたと思われる。殯穢の禁忌は、禮では齋戒の一定期間に限られていたが、上清經はその教義體系——存思による神との一體化、その背後にある氣の觀念——のなかに織り込み、この禁忌を日常的な規範に轉化させ、さらに科戒として制度化していったのではないだろうか。そしてまた、この殯穢の禁忌は、公・私、山林・世俗の違いはあっても、神々の降りたつ空間を清淨に保つためでもあろう。

それでは、この殯穢の禁忌は出家した道士が共住する道觀の科戒のなかにどのように組み込まれているのだら

うか。しばらく、『科戒營始』にそつて概観しておきたい。『科戒營始』巻一「置觀品」によれば、道觀は天上の仙界に起源をもち、「既に福地爲れば、即ち是れ仙居」(二三a)というように仙界そのものであつた。道觀はつまりは眞仙の住まいであつて、その意味では山林の再現であり、靜室を擴展させたものであるといつてよい。道觀は何よりも清淨な、殯穢を排除した空間でなければならなかつたのである。⁽³²⁾

『科戒營始』の科戒は、初めに述べたように道觀における道士の生活すべてにわたつてゐる。たとえば、食物については酒、肉、葷辛が禁じられていた(巻一、一一b)。齋食用に「五辛」以外の野菜を栽培するようにもいう(巻一、一九a)。また死について。道士が死去したときに、正一符籙と券契は函に盛つて隨葬していいが、その他の經典は隨葬してはならない。「所以の者は、眞經は寶重にして靈官侍奉す。尸朽の穢、寧ぞこれに近づくべけんや。此れ最も至愼なり。違えば魂は三官に謫せられ、殃は七世の子孫に及ばん」(巻五、三a—b)。たとえ道士の尸朽であつても、殯穢の禁忌の対象となり、嚴罰が科せられた。さらに道士が身にまとう法衣について。

科に曰く、道士・女官の法衣は、皆な穢惡を冒犯し、他人に假借するを得ず。須く箱篋に藏擲すべし。冠・履も亦た然り。違えば筭を奪ふこと一千二百。(巻五、八a)

このように、上清經に説かれた殯穢の禁忌は、道觀における道士の食事、埋葬、法衣などの規範ともなり、制度化されているのである。

もつとも、この『科戒營始』に描きだされたような出家と共住の道觀における科戒は、靈寶經の流れも視野に入れて考察する必要がある。さらに在俗の孤立した修道を説いた上清經と、出家と共住を旨とした道觀との間にはかなりの隔たりがあり、上清派が道觀道教という形態をとるためには大きな轉換があつたことが豫想される。從來の研究では、佛教の影響、統一國家による大規模な道觀の造營などを想定してきた。そうした契機があつたこととは否定すべくもないが、上清經の教義自體にも、その教義とは矛盾するのだが、山居ひいては出家、同氣ひい

ては共住という契機を内在させていたように思われる。これらの問題については、いずれ改めて考察してみたい。

注

- (1) 拙稿「六朝後半期における道館の成立―山中修道―」（『小田義久博士還暦記念 東洋史論集』、龍谷大學東洋史學研究會、一九九五年、所收）、「唐代中期の道觀―空間・經濟・戒律―」（吉川忠夫編『唐代の宗教』、朋友書店、二〇〇〇年、所收）参照。
- (2) Livia Kohn *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective*, University of Hawai'i Press, 2003.
- (3) ここでいう上清經は、周知のように『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』卷五「上清大洞真經目」にみえる三十四種の經典をいう。ただし、本稿では、出家道士が共住する道館・道觀を前提としていない經典を對象とする。經目の「上清太霄琅書瓊文帝章」は道藏本『洞真太上太霄琅書』（道藏一〇三四―五冊）に相當するが、道藏本は明らかに道觀の存在を前提としており、ここでは取り上げないものとする。神塚淑子氏によれば、これらの上清經は東晉半ばから六朝末の相當長い期間にわたって作成されたという。神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社、一九九九年）一四九―二二〇頁参照。
- (4) 大淵忍爾『道教とその經典』（創文社、一九九七年）第五章、第七章。
- (5) 原文「但文字浩漫、披按頓周。或一時雖見、過後便忘、或見而不行、或行而不遍、或各率乃心、任情所施。登壇入靜、各異威儀、禮懺讀經、人爲軌則。遞相指斥、罕共遵行、遂使晚學初門莫詳孰是。……」（卷一、一a―b）。
- (6) 『釋名』釋典藝に「科、課也。課其不如法者罪責之也」という。程樹德『九朝律考』（中華書局、一九六三年）に隋代までの「科」について用例がみえる（二九一―三〇三頁参照）。また、滋賀秀三『中國法制史論集―法典と刑罰―』（創文社、二〇〇三年）五六―七一頁参照。
- (7) 科戒という表現は、道教の經典に散見する。『周氏冥通記』卷一の陶弘景注に「科戒云、上牀脫履、令正背牀。蓋爲如此。凡道士應恆著眠、衣服狀如小單衣法、亦不得露髻寢也」（二四a）とある。また『陸先生道門科略』の注記に「愚僞

道士既無科戒可據、無以辯効虛實、唯有誤敗」(九 a)とあり、儀禮や生活に關わる「科」を科戒という。また同じく注記に「夫受道之人、內執戒律、外持威儀、依科避禁、遵承教令」(七 b)ともいい、戒律、威儀、科、教令を區分している。ただし、これらの注記の部分が陸修靜の記述かどうか不明である。

- (8) 建物の各區分の名稱については、林巳奈夫編『漢代の文物』(京都大學人文科學研究所、一九七六年)一五五—一九八頁參照。

- (9) 陸修靜『陸先生道門科略』に「奉道之家、靖室是致誠之所、其外別絕、不連他屋」(四 b)とある。吉川忠夫『靜室』考(『東方學報』京都五九冊、一九八七年)參照。

- (10) 吉川忠夫前掲論文參照。

- (11) 「齋室」は『上清玉帝七聖玄紀廻天九霄經』(道藏一〇四三冊、六 b など)、「齋堂」は『上清金眞玉光八景飛經』(道藏一〇四二冊、五 b)、「齋中」は『上清高上玉晨鳳臺曲素上經』(道藏一〇四一冊、二 b)にみえる。

- (12) 『華陽陶隱居集』卷下「許長史舊館壇碑」(天監十四年、別創鬱岡齋室、追玄洲之蹤)(一 b)。「周氏冥通記」卷一「右此周(子良)去時、先生正在鬱岡隱齋」(八 a)。「周氏冥通記」卷一「堂屋四間、東二間作齋堂、西二間姨母住」(一 b、陶弘景注)。「洞眞太上太霄琅書」卷七「受經營十事訣第二十五」に齋堂の結構を述べる(五 b)。

- (13) 吉川忠夫前掲論文參照。

- (14) 『陸先生道門科略』(靖室)其中清虛、不雜餘物、開閉門戶、不妄觸突、灑掃精肅、常若神居」(四 b)、『眞誥』卷一九「(馬朗・馬罕淨室)恆使有心奴子二人、常侍直香火、洒掃拂拭、每有神光靈炁見於室宇」(一三 b)。

- (15) その他の例を擧げておく。「洞眞太上說智慧消魔眞經」(道藏一〇三二冊)「若長齋正室、注心誦畢、皆當斷絕外物、不得中息」(卷一、三 a)、『上清高上滅魔洞景金元玉清隱書經』(道藏一〇三八冊)「長齋之士、絕交人事、體清服潔、隱靜別處、亦可日日誦習」(九 b)、『洞眞上清青要紫書金根衆經』(道藏一〇二六—二七冊)「(紫書訣言)是其日、沐浴清齋別室寂處、不關人事、夜半露出中庭」(卷上、一一 a)など。

- (16) 『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』(道藏三四二冊)に同趣旨の文言がみえる。「若道士休粮山林、長齋五嶽、絕塵人間、遠思清眞者、得日日飲日根之霞、吞太陽之精、則立覺體生玉澤、面有流光也。如其外累人事、未獲靜形、浮遊世路、心

拘禁網者、要以月朔、月三日、月五日、月七日、月九日、月十三日、十五日、十七日、十九日、二十五日、實（文物出版社等『道藏』景印本では「案」）而爲之如上法、一月之中十過也」（五b）。

- (17) 原文「夫太一之道、尤忌見血腥・梟臊・殯穢之炁。若泣涕墮落、則帝君悲擾、哭聲發口、則太一凝結。太一凝結者、九炁止而不變、三一悲而不攝。九炁不變、則三一亦結、結滯日積、則生炁泄出、而故炁運入、故炁運入、將病將死之始也。是以真人謂哭音爲死絕之聲、謂泣涕爲漏精之津、可不慎避之哉。……以爲死尸之形、既眊於兩眼、尸鬼之胎、亦滯纏於人思。人思所存、記於絳宮、絳宮所識、雖忘猶存。宜漸歸身顯尸、塞思記之眼故也。子厚慎之哉。見血尸喪殯穢・哀哭泣涕、皆太一之至忌也」（六b—七a）。

- (18) 『南齊書』卷五四高逸・杜京產傳に「（杜京產）與同郡顧歡同契、始寧東山開舍授學」とある。「同志契」は同志といった意味であらう。

- (19) 『周氏冥通記』卷一に、真人が「科」を周子良に告げて「（吾言）勿示世中悠悠之人。山中同炁、知之無嫌」という（一a—b）。

- (20) 原文「歩行世路、與俗人同沙（涉か）阡陌之道者、其中飛塵濁亂、汚穢同迹、皆不得步綱。若雖處世俗、俱行道路、乘車而目不見流血死尸者、可步綱也。若山林長齋、絕軌人間、或巖居隱處、服食斷穀者、不問涉塵途之忌也」（八b—九a）。
- (21) 「守玄白之道」尤禁六畜肉・五辛之味」（卷一〇、二b）、「黃仙君口訣。服食藥物、不欲食蒜及石榴子、猪肝・犬頭肉至忌」（卷一〇、二二b—二三a）、「女仙程偉妻口訣。服食勿食血物。食血物、使不得去三尸。乾肉可耳」（卷一〇、二四a）。

- (22) 『抱朴子內篇』にみえる經典の傳授については、吉川忠夫『六朝精神史研究』第十一章 師受考（同朋舍出版、一九八四年）に詳しい。

- (23) 『禮記』祭統篇に「及其將齊也、防其邪物、訖其嗜欲、耳不聽樂」とあり、「不樂」は音樂を聴かないという意味であらう。

- (24) 鄭玄の注に「罽、讀如吉圭惟罽之圭。圭、絜也。刑者、黥劓之屬。任人、司圜所收教罷民也。凶服、服衰經也」とある。『周禮』秋官・司圜に「司圜、掌收教罷民。凡害人者、弗使冠飾而加明刑焉。任之以事而收教之」、鄭司農の注に「罷民、

謂惡人不從化、爲百姓所患苦、而未入五刑者也。故曰、凡害人者、不使冠飾、任之以事。若今時罰作矣」とあり、任人つまり罷民は、何らかの勞役刑に就いている者を指すと思われる。

- (25) ちなみに、北魏の靈太后が寺院に幸じてお伴を率いて九層の佛圖（塔）に登った折、崔光が上書して「禮、將祭宗廟、必散齋七日、致齋三日、然後入祀、神明可得而通。（佛圖）今雖容像未建、已爲神明之宅」と述べ、靈太后の行爲を「懼或忘愼、非飲酒茹葷而已」と禮の齋戒の理念から批判している（『魏書』卷六七、崔光傳）。上清經とほぼ同じ時代に、佛塔が禮の齋戒と結びつけられて理解されていることに注意したい。

- (26) 『後漢書』志四・禮儀上に「齋日内有汙染、解齋、副倅行禮。先齋一日、有汙穢災變、齋祀如儀。大喪、唯天郊越縛而齋、地以下皆百日後乃齋」とある。

- (27) 『晉書』卷六八、賀循傳に「其先慶普、漢世傳禮、世所謂慶氏學。族高祖純……漢安帝時爲侍中、避安帝父諱、改爲賀氏」とあり、賀循の家はかつて禮を家學としていた。

- (28) たとえば、『宋書』卷十四、禮志一に「南郊、皇帝散齋七日、致齋三日、官掌清者亦如之。致齋之朝、御太極殿幄坐」とある。

- (29) やはり『論衡』四諱篇に、「二曰諱被刑爲徒、不上丘墓」とあり、刑者をめぐる禁忌を述べている。

- (30) 吉川忠夫「中國六朝時代における宗教の問題」（『思想』一九九四年四月號）。

- (31) 赤井益久「郡齋詩について」（同氏著『中唐詩壇の研究』所收、創文社、二〇〇四年、初出一九九六年）参照。赤井氏によれば、六朝詩の齋は書齋、閑暇の折りの居所を指すが、道術の修行や祈禱を行った靜室の機能も具有しているという。

- (32) 前掲注（1）拙稿「唐代中期の道觀」参照。

六朝から唐の道教文獻に見られる夷狄と外道

山田 俊

序 「有人之形、無人之情」

六朝から唐の道教文獻には「有人之形、無人之情」という表現がまま見られる。本來は『莊子』『徳充符篇』に見られるものであり、「聖人」は肉體は人の形でも、心には人の情欲を持たないものだ^①と、世俗にとらわれない「聖人」の心のあり方を表現したものと理解されている^②。「無人之情」は積極的意味合いを持つものなのであり、郭象注、成玄英疏もこの點は同様である^③。

逆に言えば、通常の人の中には常に「情」が存在しているということになり、假に、現實の人間こそに意味を見出そうとする立場に立つならば、「人之情」が備わっていないのは人ではないということになる。この觀點から、同じ表現を用いつつも、「情」が缺けている状態を鋭く批判するのが、道教文獻に見られる「有人之形、無人之情」という表現なのである。こうした用法は道教文獻獨自のものと考えられるが、その背景には三教の密接な交流が有る様に思われる。この表現を手がかりに、六朝から唐にかけての道教文獻に見られる夷狄・外道の問題

を考えてみたい⁽⁴⁾。

一 靈寶經の場合

「有人之形、無人之情」の表現は、六朝では靈寶經が好んで用いたものと思われる⁽⁵⁾。そして、靈寶經の例では、「當還生邊夷之國、有人之形、無人之情」（『太上玄一真人說三途五苦勸戒經』三a）の様に、「邊夷之國」に轉生することが「人之情」の喪失を意味する場合が多い。そこで、「邊夷」に轉生することも含めて、靈寶經の例を見ていくことにしたい。

『太上洞真智慧上品大誡』「智慧十善勸助上品大誡」の第五戒律には、

五は、勸めて法師法服を助けしむ。人をして世世長雅に、中國に逍遙し、邊夷に墮ちず、男女端正にして、冠冕玉珮せしむ。（『太上洞真智慧上品大誡』八b）

とある。人々が「中國」に生まれ「邊夷」に轉生しない様に修道者は一段高い境地からそれを願うべきだとされているものである。同様の例は『太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經』も「若見夷狄、當願一切得生中國、不生邊境」（六b）と見られる。

これらの例が示しているのは、現實の衆生の中には「中國」に生まれることが出來ず、「邊夷」に轉生してしまう者達がいるということである。では、「邊夷」に轉生する原因はどの様なものとして考えられているのであろうか。『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科』は「善善相係、惡惡相續、往返相加、以致不絕」（二四a）と、善因果、惡因果の原則を述べ、その因果の過程でひとたび「人道」から外れてしまい、それを自覺することが無ければ畜生道に落ち、その後たとえ人に生まれ変わったとしても、或いは「癡愚」の人となり、或いは「邊夷」に

生まれ、「六疾」を病む等の状況が一生續くことになる(二四a)。畜生道から「邊夷」へとという順が見られることに注意したい。その上で、

是に於いて飛天神人而すなはち頌を作して曰く、世に生じて善念せず、酷く師寶を虐攻せば、死して萬痛毒を受け、萬劫に人道を失す。苦酷して忠良を誣い、讒謗して賢人を撃むれば、世に生じて邊夷に處り、死して牛馬身を受く。慳貪にして惟だ得んことを欲し、衆生に施すを念わざれば、死して魂は餓鬼となり、後に六畜形に生ず。(『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科』一四b)

と述べ、「忠良」「賢人」を責め誹謗した場合に、その業報として「邊夷」に轉生し、更に畜生道に落ちると述べている。畜生道と「邊夷」の順が前段とは逆だが、両者は常に隣接しているのである。

又、『太上玄一真人說三途五苦勸戒經』を見ると、

西極世界飛天人曰く、斯の罪人たるや、其の人前身行う所は道ならず、師命に違負し、三寶を輕忽し、口は是なるも心は非にして、根を攻め主を伐ち、罵詈呪誓し、神鬼を叫喚し、飲酒は量を過ぎ、貪慾は已むなく、或は善を毀ち惡を譽え、賢人を謗撃し、忠良を誣害し、人の命を滅ぼす。怨魂の彌訴するところ、斯の罪は深重たりて、今對を招くを致す。諸苦備經し、萬劫にして、當に邊夷の國に還生すべし。人の形有るも、人の情無し。(『太上玄一真人說三途五苦勸戒經』二b—3a)

と有り、「師命」「三寶」と言った正統な教えを否定し、邪道であろう「神鬼」を信仰し、「賢人」「忠良」を誹謗すること「邊夷」に落ち、「有人之形、無人之情」となると言われている。

又、『太上洞玄靈寶本行宿緣經』では、先ず「十惡」が列擧され、それを犯した者は、死後に先ず地獄に落ち、その後、重勞働を課せられるとした上で、

既に竟らば、當に世に下生し、常に下賤の人となり、或いは僕使なと作るべし。人の形有るも、人の情無し。或

は邊夷異國に生じ、或いは生れながら業疾あり。（『太上洞玄靈寶本行宿緣經』四a）

轉生の後には、「下賤」「僕使」となり、「有人之形、無人之情」となるとされている。彼らは又「邊夷」に生まれるか、生まれながらに病に苦しむ者ともされている。「邊夷」と「業疾」が竝列されているのは先に見たとおりであり、ここでは、同じ境遇の者達を、或いは「有人之形、無人之情」と、或いは「生邊夷異國」と述べたものと考えられよう。

この様に、六朝の靈寶經では、具體的な原因により「邊夷」に生を受けるとされ、彼らは「邊夷」という「場」に生じた時點で、その存在自體が既に中華の民とは異なるものとされていることが分かる。それ故、戒律或いは「十惡」に對する戒めという、勸戒の性格がこれらの經典では強く言及されているのである。

さて、こうした「邊夷」に一旦轉生してしまった者達は、その後救済されることは無いのであろうか。『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明眞科』は「一失善路、永乖賢域、冥冥長夜、何時得脫」（一四a）とし、更に「萬劫當還生邊夷之國、有人之形、無人之情。永去人道、長淪罪門、流曳五苦八難之中、不得開度、億劫無還」（九a）とも述べ、一旦「善路」「人道」を踏み外したならば、二度と「賢域」「人道」に轉生することは有り得ないとする。だからこそ、先ず「十戒」を守ることが主張されている譯である。

その一方で、先に見た『太上玄一真人說三途五苦勸戒經』の續きの部分には次の様に有る。

道曰く、斯の人をして其の宿行を思い、其の患う所を念い、之を改め善を爲さしむべし。内に法輪を著わし、授くるに勸戒を以てし、中國に還生するを得さしむ。吾が此の道を修むれば、其の宿對を解す。善を作すを思念し、廣く福田を建て、更に開度を受くれば、吾が西門より入り、諸天人に見え、其の先功の業を受け、永く無量の報を享くるなり。（『太上玄一真人說三途五苦勸戒經』三a）

苦しむ衆生を哀れんだ「道」により「戒」が授けられ、それに従うことで「宿對」を解消し、「中國」へと轉生す

ることへの道が開かれると有る。即ち、超越的な「道」の救済行爲の一つとして、その慈悲により衆生は一切の宿業を清算する形で「中國」への轉生が可能となるとされているのである。又、『太上靈寶諸天內音自然玉字』には、「不慈不孝、傷害衆生」の罪を犯した者達は、死後、先ず地獄に落ち、次いで「六畜」から「邊夷」へと轉生した後、ほとんど無限に近い遙かな時間をかけて「賤人」↓「人」↓「善人」と轉生を繰り返すことで、徐々に境遇を上げていくことが言われている（卷四、二二a）。「善人」への轉生は時間の経過が可能とする譯だが、現實の衆生にとり、この無限に近い長遠な時間はほとんど意味を持たず、事實上は「邊夷」に轉生してしまえば、「人」への轉生は不可能であるのと同じとなろう。又、『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』には、「邊夷之國」に落ちた後、「七萬劫」の時を経た時點で「善人之門」に轉生する機會が與えられ、その時點で諸神に契信を捧げること「善人之門」への轉生が可能となると有るが（卷下、八a）、やはり「七萬劫」という時間は絶望的と言えよう。以上の靈寶經の諸例から、「邊夷」に轉生することが即ち「有人之形、無人之情」という状態を伴うものであり、それを避けるための勸戒が主張されていたことが確認できた。そして、こうした状態からの脱出は不可能であるか、或いは遙かな時間をかけて神の力による救済でかろうじて可能となるとされていたことが分かる。最後に、以上の諸例では「邊夷」の具體的地區は明示されてはおらず、又、その地域を具體的にイメージさせる内容にも乏しいことを指摘しておきたい。

二 道教と佛教の「八難」

本節では、「邊夷」に生じるという觀念が道教の「八難」と關わるものであることを確認し、併せて佛教の「八難」との關わりを概観しておきたい。

道教の「八難」には幾種か有るが、ここでは次の類に注目しておきたい。上清派經典『上清衆眞教戒德行經』には、悟りへの妨げとなる八種の障礙が言われている。

夫れ人の三惡道を離れ、人と爲るを得るの難きなり。既に人と爲るを得るも、女を去り男と爲るの難きなり。既に男と爲るを得るも、六情四體の完具するの難きなり。六情の既に具わるも、中國に生ずるを得るの難きなり。既に中國に處るも、有道の父母國君に値^あうの難きなり。既に有道の君に値^あうを得るも、學道の家に生まれ、慈仁善心有るの難きなり。善心の既に發するも、道德長生者を信ずるの難きなり。既に道德長生を信ずるも、太平壬辰の運に値^あうの難きなり。（『上清衆眞教戒德行經』卷上、一b）

本經は『眞誥』と相出入する文が多く、それは又『四十二章經』とも共通し、『四十二章經』第三十六章には「六情已具、生中國難」と見られる⁽⁸⁾。既に指摘されている様に、『眞誥』の前後する箇所が『四十二章經』と關連していることからして、『眞誥』は『四十二章經』を踏まえたものであらう⁽⁹⁾。これも既に指摘の有るところだが、本來『四十二章經』に見られる「中國」は佛教が布教される中核地區を意味するものだが、それがそのまま道典に取り入れられることで所謂中國を指すことになった⁽¹⁰⁾。従つて、「生中國」に對置される、轉生が忌み嫌われる地區も自ずと佛教と道教とでは變わつてくることになる。

靈寶經の場合もほぼ同様の「八難」が見られ、『太上洞玄靈寶誡業本行上品妙經』は、「一品受身出邊夷難」（一四a）と言ひ、六朝から唐にかけての編纂とされる『太上洞玄靈寶往生救苦妙經』には「六情具足、得生中國、四」（五a）、『太上洞玄靈寶三塗五苦拔度生死妙經』にも「四者得生中國」（四a）と見られ、『道門經法相承次序』は「四、六根既具足、得生中國難」（卷下、一〇a）と言ひ、『太上慈悲道場消災九幽法懺』には「既得完具、生于中國難」（卷一、三a）と有る。又、『道門經法相承次序』には「三鰥寡孤獨、有人之形、無人之情」（卷上、七b）と有り、「邊夷」の語は見られないものの、「有人之形、無人之情」と有る。

これらの例を見れば、六朝から唐にかけての道教文献の「八難」には、「たとえ心身健常であつたとしても、中國に生まれることが困難である」ことが一難とされていることが分かる。ではどこに生まれるのかと言えば、『太上洞玄靈寶誡業本行上品妙經』の例が示す様に「邊夷」に生まれるのである。心身健常でありながら「邊夷」に生まれてしまえば、『道門經法相承次序』の例が示す様に、「有人之形、無人之情」となる。即ち、「得生中國難」、「邊夷」、「有人之形、無人之情」の三つは相互に關わりを持つていのである。

道教の「八難」の基本的枠組みは佛典からの借用とすべきであろう。佛敎の「八難」は周知の如く、佛法を見聞し得ない八種の狀況を言うものであり、「一、地獄道、二、畜生道、三、餓鬼道、四、長壽天、五、邊地」等に生じた場合、そして、「六、六情が不完全、七、心識が邪である、八、佛に出會わない」である¹²⁾。これら佛敎の「八難」にも同じく「邊地」と有り、ここに生じた者達は佛法を見聞し得ず、『增壹阿含經』は「誹謗賢聖、造諸邪業」(大正藏二、七四七a)としている。これら佛典が述べる「邊地」が具體的に何處を指すかと言えば、これも周知の如く「北方鬱單越國」を指す。「鬱單越國」は理想的國土として描寫されており、そのため、例えば『大方便佛報恩經』が「有鬱單越、無有佛法、亦不得戒、以福報障故、并愚癡故、不受聖法」(大正藏三、一六〇c)と述べる様に、理想的境遇に置かれているがために、彼らには佛法を信奉する氣持が生じないのである。

道典の「八難」に言われる「生邊夷」自體は佛典の「八難」に着想を得たものであろうが、その者達は禽獸にも等しい「有人之形、無人之情」と言われていた。靈寶經に見られた、正しい敎えを否定したことが原因で「邊夷」に轉生したという考え方は、佛典の「邊地」の衆生が「賢聖を誹謗」するという表現と類似するものの、兩者の意味合いは大きく異なっているのである。

又、佛典の「邊地」が「鬱單越國」であつたことから、靈寶經等の「邊夷」も同様に北方を指すものではないかとの見方も有るかもしれない。特に、南北朝では異民族統治の北方に對する南朝側の蔑視が存在し、南朝が北

方を「五胡」と稱し、やがて「索虜」と稱したことは周知の事柄である。¹⁴しかし、靈寶經の十方を基盤とする世界觀に於いて北方は「棄賢世界」と言われ、それは佛典の「鬱單越國」を踏まえた理想世界として描かれている。¹⁵従つて、上來見てきたような消極的意味合いでの「邊夷」が北方として觀念されていたとは考えにくいのである。

三 傳統的な夷夏論との關わり

ここで、中國の傳統的思想がどの様な夷夏に關わる議論を準備していたのかを、先行研究の成果を踏まえながら少し眺めておきたい。

そもそも、夷狄に對して中國が何らかの攘夷的發想を持つのはやむをえない。代表的なものは『春秋』に見られる議論であらう。例えば『春秋左氏傳』は理念の次元で夷と夏の間に越えがたい差異を設定し、¹⁶『公羊傳』は兩者の差異を習俗・禮制・道義性の問題とし、相互轉換を理論上可能としつつも、體面にこだわる華夏諸國にとつて、夷狄への下落は大きな規制力を持ち得たとされる。¹⁷こうした春秋學に見られる、夷狄に墮ちることによる強い勸戒の觀念は、強固な影響力を持つて維持されたと考えられる。

夷狄を否定的に扱う理由としては、華夏との文化的斷絶を先ず擧げることが出來よう。司馬相如は「而夷狄殊俗之國、遼絕異黨之地、舟輿不通、人迹罕至、政教未加、流風猶微」（『史記』『司馬相如列傳』）とし、夷狄と華夏との間の流通の斷絶により、華夏の「政教」は施されず、その徳化が及ぶことも僅かであるとする。班固『漢書』も又「且自三代之盛、夷狄不與正朔服色」（『韓安國傳』）と、「三代」以來「正朔」が施されたことはいないとの韓安國の言を載せ、「匈奴」に限定したものはあるが、「且夷狄譬如禽獸」（『匈奴傳上』）と、「夷狄」は「禽獸の如き」と有り、又、「夷狄之人貪而好利、被髮左衽、人面獸心。其與中國殊章服、異習俗、飲食不同、言語不通、……是

故聖王禽獸畜之、不與約誓、不就攻伐。……政教不及其人、正朔不加其國」（『匈奴傳下』）と、人の面貌を持つてはいるものの心は獸の如く、その文化は全く中國とは異なり、従つて「聖王」はかれらを獸扱いしたと有る。これ等は何れも夷狄が中華文化の恩恵に浴さないため、外面的には人の如くも、精神的には獸の如き存在であることを言うものである。范曄『後漢書』は「贊曰、邊矣西胡、天之外區。土物琛麗、人性淫虛。不率華禮、莫有典書」（『西域傳』）とし、「天之外區」である「西胡」の「人性」は「淫虛」であるとし、中華の傳統文化の恩恵に浴さないことを述べ、「天之外區」というその「場」に原因を求めている。

『後漢書』が「場」の觀念を持ち出しているのは、夷狄が存在する「場」と、そこに集まる「氣」に夷狄を生み出す原因があるとする理解に基づく。この考え方も古く、『白虎通』「王者不臣」には「夷狄者、與中國絕域異俗、非中和氣所生、非禮義所能化」（卷七、「王者不臣」と、「夷狄」は「中國」とは異なり「中和の氣」が生み出したものではないため、中華の「禮義」による教化は不可能であるとする。又、晉・袁宏『後漢紀』には、「夷狄者四方之異氣也。蹲夷踞肆、與鳥無異。雜居中國、則錯亂天氣」（卷二二、「孝章皇帝紀下」と有り、「夷狄」は「四方之異氣」が生み出したものとされ、そのため、「夷狄」は「鳥鳥」と異ならず、「中國」に同居すると「中國」の「氣」が「錯亂」してしまふとする。『晉書』は「史臣曰、夫宵形稟氣、是稱萬物之靈。繫土隨方、迺有羣分之異。蹈仁義者爲中寓、肆凶獷者爲外夷」（『四夷』）と述べ、「中・夷」の差異は、その生まれた「場」の違いに由るものであり、それは生じる「場」により受ける「氣」の違いに由るとされる。「外夷」という「場」の「氣」を受けて生じた者は、「外夷」の民として生きていく他に道は無いということになる。

さて、こうした記述を見る時、六朝の道典に見られた「邊夷」の記述と共通点が多いことに氣付かされる。例えば、春秋に見られる強い警戒性と道典に見られる戒律、道典で畜生道への轉生と「邊夷」への轉生が隣接していたことと、「同之禽獸」（『後漢書』「西羌傳」）、「性同禽獸」（『魏書』「獠」）の様に、夷狄自體が「禽獸」と關連付

けられていること、そして、「其他國異域四方、福德所不逮地」（『太上諸天靈書度命妙經』一〇a）と、「福德」の及ばない地が「邊夷」であるという觀念は、明らかに、徳治という立場から華・夷の差を設定する傳統的立場に立つものであろう。そして、「邊夷」への轉生という考え方は、無論佛教の因縁轉生に基づくものではあろうが、同時に、邊地の夷狄は罪あつて流されたものであるという傳統的觀念の存在も見逃すことはできない⁽¹⁸⁾。

以上のことからすれば、六朝の靈寶經に見られる「邊夷」に關する議論は、在來思想の立場に基づく漠とした夷狄のイメージを軸とするものであり、本論後段で觸れることとの關わりから言えば、佛教に對する批判意識はそこには介在していないと思われる。このことは、唐代以降の佛教を強く意識した夷狄・外道の理解と比較することにより明瞭となるであらう⁽¹⁹⁾。

四 唐代の道教經典

唐代の道典で注目すべきは、「邊夷」等の觀念が外道を始めとする幾つかの觀念と結び付けられ、より具體的に描寫されるようになり、更には、佛教を強く意識する様になつてゐる點である。

（一）夷狄の具體的地區——『太上一乘海空智藏經』の場合——

七世紀中頃に編纂され、佛教思想も十分に意識した『太上一乘海空智藏經』（以下『海空經』と略す）には次の様に有る⁽²⁰⁾。

若し衆生有りて、三寶物を以て、己の有つが似如く隨意に取用し、時ならずして取り、食噉して足ることなく、相共に出家し以て知識となる。是の如きの人、後生人天中に生ずるを遠離し、常に邊夷に受け、永えに法を聞かず。死して三塗に墮ち、懺悔の地無し。（『海空經』卷一〇、一二a）

ここでは、「三寶物」を我が物の如くに扱い、飽きることを知らないままに出家した場合、「邊夷」に轉生し、「法」を聞く機會も與えられず、その結果、死後は「三塗」に落ち、「懺悔」の機會も與えられないと有る。ここに見られる「邊夷」に墮ちる原因は六朝の道典に見られたものを踏襲していると言える。『海空經』のこの部分は『像法決疑經』に基づくことが確認されている。⁽²¹⁾ その部分では同様に「衆僧物」に對する扱いの不適切がもたらす報いとして、「法」を聞く機會が絶たれ、懺悔の機會も與えないとされ、基本的内容は『海空經』と同じだが、そこには「邊夷」の語は見られない。即ち『海空經』の編者が翻案の際に「邊夷」の觀念を導入したことが分かる。又『海空經』は、

爾時復た天龍鬼神、虛空龍鬼、猛馬八威、羌胡氏老、若しくは人、非人有り、悉共に聲を同じくし、是の如く讃えて言う、善きかな善きかな。……大慈天尊、我等生じて邊地に居り、人の形有るも、種智を具えざるを哀愍せよ。(同卷五、六b―七a)

ここでは、「天龍鬼神、虛空龍鬼、猛馬八威、羌胡氏老、若人非人」達が、「天尊」の說法を耳にし、それを稱えた後で、「哀愍我等、生居邊地、有人之形、不具種智」と述べる。この發言は「羌胡氏老」が述べたものと考えることが出来るであろう。つまり、「邊地」に生まれ、人の形は有るものの、「種智を具なえ」ていない者達とは「羌胡氏老」であると考えられる。『海空經』のこの部分は『大般涅槃經』「現病品第十八」に基づく。⁽²²⁾ そして、『海空經』で「天龍鬼神、虛空龍鬼、猛馬八威、羌胡氏老」と有る部分は、『涅槃經』では、「天龍鬼神、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、羅刹、健陀、憂摩陀、阿婆魔羅」(大正藏二二、六七一c)となっており、「天龍鬼神」以外は『海空經』のオリジナルであることが分かる。『涅槃經』には「邊地」に相當する語も無く、やはり「邊地」の觀念を導入したのは、『海空經』編者であり、それを「羌胡氏老」と結び付けているのである。「天龍鬼神」は多くの佛典に見られるものだが、「羌胡氏老」は西方を連想させる夷狄として『海空經』で用いられている

と考えられ、それは佛教とも結び付くものとも考えられる。⁽²³⁾『海空經』の編者が獨自の見解に基づいて「邊地」の觀念を導入し、その地が「羌胡氏老」とされた上で、佛教とも重ねられていると考えられるのである。

(2) 様々な「外道」——『太上妙法本相經』の場合——

唐初に整理再編纂されたと思われる『太上妙法本相經』（以下『本相經』と略す）には「外道」關連の記述が多い。⁽²⁴⁾卷五は、「愚俗」は先ず地獄に墮ち、その後「畜中」に轉生し、再度「下愚」に轉生し「有人之形、無人之情」となると述べる。⁽²⁵⁾「畜中」から轉生するとされている點、「有人之形、無人之情」と有ることなどから判斷すれば、この「下愚」に生まれ落ちるのは「邊夷」への轉生が念頭に置かれたものであろう。この段の直前に、「或有外道、聞桑出其紋錦、輒共拓野之中、折木而搜。鉞斧盡鈍、乃至柯究而不可得」（『本相經』卷五、ペリオ二四二九）と「外道」が話題とされ、續く段で「外道野母」が登場し、「外道」「魔僞」に關わる記述で「人身難得、經法難聞、聖體叵値」（同）と「八難」を踏まえた表現が見られること等の狀況から、この「下愚」が實は「外道」である可能性が極めて高いと考えられる。即ち六朝までの夷狄に關わる觀念が、「外道」と結び付けられる形で『本相經』の中に位置付けられていることが分かるのである。

さて、『本相經』には「外道」が數多く登場し、彼等の所在地區がかなり具體的に描寫されている。

答えて曰く、斯の如き十二外道、道を始めし時、皆な邪妄の因を起し、以て不正の師に遭い、不正の氣を受く。其の氣は精を成し、遂に邪中に落ち、其の神以て附かれ、名づけて外道となすのみ。……東虞は東海中原の人なり。少きより道業を脩め、志は神仙に存るも、中に六師の法に遭い、因りて外を行い、遂に名づけて外道となすなり。而して西虞は西海金倉の人なり。少きより上道を好み、家業に務めざるも、中に野母の教に遭い、習いて止まず、其の法を脩行し、遂に邪精に染まる。其の脩の不正なれば、邪氣の以て附し、其の神は染着さる。自から眞仙と謂うも、即ち名づけて外道となすなり。南來は南海陽澤の人なり。少きより道

法に述^{した}い、志は朱紫を契^わるも、中に三志の教に遭い、樂みて行用すれば、其の氣の附著し、遂に外となすなり。北來は北海倉池の人なり。少きより道教に染まるも、長じて邪師の法に遭い、隨いて之を行い、自から正眞の道と謂^{おも}い、習いて之を行い、遂に邪中に入り、名づけて外となすなり。野母は西方長引の人なり。少きより道業を脩め、王俗に務めざるも、中に邪僻の教に遭い、因りて之を習い、即ち外中に落つ。正教を祇^つまず、邪氣の附着し、其の精は神を化す。法效すべきが如きも、即きて之に染まらば、皆な外道と名づくるなり。不鉤は北方寒池の人なり。少きより道業を好み、流俗と群れざるも、中に邪師の教に遭い、専ら之を脩め、遂に邪氣の其の神に附入するを致し、效^なうべきも、因りて之を行い、名づけて邪道となすなり。獨挽は東方無極の人なり。少きより道法を好み、志を正眞に専らにするも、中に邪師の教に遭い、法^ないて之を行い、遂に邪中に致る。是を以て、其法は遭い易く、其の師は値^あい^たい^ない。 (同卷次未詳、ペリオ二三九六)

ここでの「外道」は「東虜」、「西虜」、「南來」、「北來」、「野母者、西方長引人」、「不鉤者、北方寒池人」、「獨挽者、東方無極人」と有り、事實上は傳統的な四夷の觀念を基盤としていることが分かる。ここで注意すべきは、これから「外道」はその修道の過程で邪な教えに出會つた結果「外道」となつたとされている點であり、その生存の場よりは師承關係の方に、即ち、教えの中身にその原因を見ている點である。更に言えば、これら「外道」は本來は「外道」ならざる存在として生まれておきながら、修道の過程で「邪氣」に觸れたことで、その「神」が本來の在り方を阻害されてしまった結果、「外道」となつたとされている。即ち、「外道」であるかどうかは、本來性の問題ではなく、言わば、後天的な氣質の變化によるということになるのである。

これら「外道」は、その正體が不明なものが多いが、「野母」の出身地とされる「長引」については、例えば、唐・尹文操『太上混元眞錄』に「其時天西北有絶滅之國、去崑崙山九十萬里、國名長引」(二b)と、化胡の文脈で「西北」の國とされている例を確認できる。「野母」は『本相經』卷五に於いて「野母之徒者九十有五、亦稱眞

道。天上天下、唯我最尊、宣揚道教、憂勤不停」(『本相經』卷五、ペリオ二四二九)。と見られ、明らかに佛教を意味している。そして、「野母」は同巻に於いて、日中より「炬火」を持し、それにより「暗冥」なる衆生を導こうとする行爲に出ているが、この箇所は『法句譬喻經』の「梵志道士」に關する記述をほぼ踏まえるものである。⁽²⁷⁾即ち、佛教に於ける非正統者である「梵志道士」を、『本相經』は「外道」として取り込み、更にそれによつて佛教を意味させていると考えられるのである。又、「西虞」については、『管子』に「西服流沙西虞、而秦戎始從」(小匡)と有り、中國西方の砂漠の彼方の異民族の地として見られるものである。その他、卷五には「六師」の語が見られ、その具體的内容は不明ではあるものの、或いは佛典にみられる「六師外道」を踏まえるものと思われ、そこでは「六師不眞、逮乎滅身」(『本相經』卷五、ペリオ二四二九)と言われ、「六師」は「滅身」をもたらずとされている。「滅身」の語は、次の『玉清經』の例にも窺える様に、この時期の道典では佛教を批判的に意味する語として用いられていると考えられる。⁽²⁸⁾即ち、佛典に登場する「外道」の語を用いつつ、それで佛教そのものを意味させているのである。

このように、本經では「外道」とされるのはひとり西方に限定されているわけではないのだが、しかし、それらは何れも佛教が意識されていると考えられる。

(3) 外道としての佛教とその救済——『太上大道玉清經』の場合——

唐初の成立と思われる『太上大道玉清經』(以下『玉清經』と略す)の例を最後に見ておく。⁽³⁰⁾

上品の人、身先に犯すこと無し。身既に犯すこと無ければ、亦た持する所無し。中品の人、心に上下する有り。境を覩れば即ち變ず。戒を以て自から制し、放逸せしめず。此の如きの人、或いは十戒・五戒を受け、以て自から防護す。下品の人、惡心は萬般、禁制すべきこと難し。下品の中、復た二種有り。上品は、身は戒を奉ぜんと欲し、或いは一百九十九戒を受け、或いは觀身三百大戒を受け、或いは千二百威儀の戒を受け、

以て自から防保し、越逸すること無からしむ。下品下は、身は禽獸と同じく、人形有ると雖も人心無し。縦い其の戒を受くるも、終に益する所無し。〔『玉清經』卷一、八a〕

「上品」の者は逸脱することが無いため戒は不要。「中品」の者は、状況に左右されるため、戒律でその逸脱を防ぐ必要が有る。「下品」の者は戒律を以てしても完全なるコントロールは困難であるとした上で、「下品」を更に「上下」の二種に分け、「下の上」の者は戒を奉持し、自ら「防保」すれば「越逸」させなくすることが可能であるとし、「下の下」は、「禽獸」と變わらず、「雖有人形而無人心」であり、戒律は役に立たないとしている。「下品下」が具體的にどの様な者達なのかについての言及はないものの、「禽獸」と變わらないという表現、「雖有人形而無人心」等の記述から、六朝以來の「邊夷」の觀念が念頭に置かれていることは間違いない。續く段では、次の様に述べられている。

今且らく第二中戒を授く、十種科禁入道の初門なり。……第三戒は、君主に「反逆し家國を謀害するを得ず。此の戒最も重し。何を以ての故に。是の諸國王、皆な是れ應化して推運し、天下を惣統し、一切人民の機要する所なり。一旦主無ければ、其の死を得ず。其の義を以ての故に、汝等當に知るべし、……君主に反逆するは、死して地獄に入り、萬劫に苦を受け、邊地無主の域に出生し、常に攻劫せられ、晨に夕に恐怖す、と。」
(同卷一、八a—九a)

ここでは、「中戒」と有り、且つその内容が十戒であることから、先に見た「中品之人」に對する「十戒」であることが分かり、且つ、「入道初門」とされていることから、修道者のための戒律であることが分かる。その第三の「不得反逆君主、謀害家國」が最も重要であるとされ、この第三戒を破つた者は「邊地無主之域」に轉生するとされている。これは、第三戒を破ることが「反逆君主、謀害家國」に相當するからに他ならない。上來見てきた道典に、「邊地無主之域」に生じることとは即ち「雖有人形而無人心」として轉生することであつたことからすれば、

「中品之人」が「反逆君主、謀害家國」等の罪を犯し「邊地無主之域」に生じることが、即ち「下品下」へと轉生してしまふことになるであらう。

さて、卷七「道化四夷品第十七」では、「黒水之北」の出自とされる夷狄が「王國」への侵攻に失敗したのを契機に「王國」に歸依しようとする。「黒水之北」は西方を連想させる語だが、⁽³¹⁾ 彼等は次の様に述べる。

我等邊隅 正朔を治めず、三才は濁氣にして、二像は醜形、雜類の種、恩美を識らず。生有りと曰うと雖も、實に正氣には非らず。忽として兇頑を起こし、心に率^{したが}いて義ならず、而ち獸心を興し、大國を塵穢す。(同卷七、五a)

彼らが住む「邊隅」の地は「正朔」も無く、「濁氣」に満ち、彼等自身も「雜類の種」であり、「正氣」を備えていないと言う。既に見た様に、「正朔」が無く、「正氣」ならざる氣からなるというのは、夷狄に關する傳統的觀念を踏まえる。彼等の首領の一人「浮提^{フチ}乾之王・釋頭分」自身も、自らを「邊戎淺識」(同卷七、七b)と述べているが、彼らに對して「寒林大師」は、

汝等諸夷、慾界に出生し、質を邊戎に受け、人心に慈無く、荒涼弊惡、性は便ち戕害にして生を好まず。血を飲み毛を茹い、形骸は臊腥にして、神は濁氣に凝り、體は偏精に結び、本を抜き源を塞ぎ、本を抑へ末を崇び、性は財貨を重んじ、大道を珍とせず。劫を積むこと此の如く、獨り今時のみに非らず。(同卷七、一一a)

彼らは「慾界」に轉生することで「邊戎」としての「質」を受け、心には「慈」が無く、「神」には「濁氣」が凝り固まっているとする。「神」とそれに纏わり付く「濁氣」という發想は『本相經』の場合と同じである。ここで行われる「慾界」は卷六「滅魔品」に見られる「色慾二界六郡邪仙」(同卷六、一六b)の語が示す様に、「邪仙」の住む場とされている。彼らは「下方色慾二界直腳魔邪」(同卷六、一七b)とも言われ、彼らが修めた教えは「下二界邊地衆生」のための「小伎」とされている(同卷六、一九a)。これは後に見る「古先生」の場合と同じ

く佛教を指すものである。「慾界」が直ちに「邊戎」であるとされている點に注意すべきであろう。即ち、伝統的な夷狄の觀念と、佛教に由來する三界のうちの「慾界」の觀念とが結び付けられているのである。彼等は、

眞師答えて言う、……諸戎狄等、初めに逆心を建て、凶險を招集し……是の諸戎夷、元來悔罪するも、道を聞くを圖らず。生會に簞ると雖も、死氣は消えず、身神は拘われ、形は空しく魂無きなり。是の因縁を以て、之をして低倒し、迷昏睡熟たらしむ。此を爲さんや。爾時眞師、此の語を説き已り、大衆一時に諸夷を顧視するに、忽として地に黑氣を蒸するを見る。平高一丈、諸夷を蔽覆す。色は聚墨の如く、黯として分別無し。……眞師告げて曰く、……此の黑氣は、名づけて陰氣と曰い、又た殺氣と名づけ、又た怨氣と名づけ、又た尸氣と名づけ、又た濁氣と名づく。(同卷七、二五a)

「諸夷」はそもそも自ら「逆心」を建て、それが原因となって「死氣」が「身神」に纏わり付き「形空無魂」となった存在である。この「形空無魂」は「有人之形、無人之情」と同様の状態を意味していると言えよう。そして、この「死氣」は「陰氣」「殺氣」「怨氣」「濁氣」等とも呼ばれ、「夷」が「夷」であるのは、後天的に「神」に纏わり付き「氣」によるものであることが具體的に述べられている。『本相經』と同様に夷狄という存在を、氣質の問題と、それをもたらした心の問題から説明していると言える。「邊戎」が「慾界」と同置され、夷狄の存在形態の説明に質のレベルでの「濁氣」が言われていることに注意しておきたい。

さて、『玉清經』は、男女が邪心となり「滅法」に泥んだ結果、「正眞之道」からは遠ざかってしまい、最終的には「雖有人身而無人心」という状況にまで至つてしまうと述べている(卷一、一二a—b)。ここで言われる「滅法」とは、「邊地」に住む衆生が教化し難い「雜畜之種」「下根」の存在であったために、「神變」を見せ、「譬喩」の教えによって導くという方法をとらざるをえず、その役を任されたのが「天尊」の弟子の「古先生」であり、その教えが「三乗滅度」の法であつたとされている(卷一、三〇a—b)。道教思想史上、この「古先生」が佛陀を意

味するものであることは既に確認されており、「雜畜之種」は「邊夷」の民を意味し、「下根」が戒律を破った結果轉落する境地であることは先に見た。そして、「天尊告曰、汝彼國土、地氣陰惡、所生人民、亦復如是。何以故。此名金方雜類衆生、生此邊地、不聞正法、唯聞三乘譬喻之說、不知大道祕密之藏、天書雲篆、龍章鳳彩、頓教成真、生身入妙之法」（『玉清經』卷一、三一a）と有る、「地の氣」が「陰惡」であるというのは、「邊夷」に關わる觀念であり、「金方雜類衆生」も西方を示す傳統的觀念に基づく⁽³³⁾。そして、ここに生まれた者達には「正法」を聞く機會が與えられていないというのも、「邊夷」は徳化の及ばない地區であるという傳統的觀念を踏まえると同時に、「八難」の觀念をも踏まえるものでもあろう。こうした彼らが聞き得るのは方便としての「三乘譬喻之說」のみなのである。

以上のことから、「滅法」、「滅度」の教えとされているのは、質として劣る「邊夷」の者のために用意された方便の教えとしての佛教であり、それが「邪教」とされているのである。この他にも、「滅」の教えとして厳しく批判されている外道達が「十號」「調御」「梵天」「能仁」「天人大師」と稱され、その教えの特質が「極樂」「身坐蓮花」等とされていることからしても（『玉清經』卷三、二〇a—b）、それが佛教を指していることは明白である。「下品下」である衆生が生じる場所は西域「邊夷」であり、そこで彼らが耳にする教えは「滅法」としての佛教であり、それは「正法」ならざる「方便」としての「邪教」とされていることが分かる。

衆生は本來普遍的「神」を具有しているのにも關わらず、或いは業報により「邊夷」へと轉生し、その地の「陰惡」の氣によつて、その本來性が阻害される。或いは、「死氣」「濁氣」に「神」が捉われることで、「外道」へと墮ちて行く。これが唐代の道教經典に見られる「雖有人形而無人心」「形空無魂」等と表現される状態と言えよう。そこには佛教に對する強烈な批判精神が込められていたのである。

『無上內祕眞藏經』は七世紀後半から八世紀にかけての成立とされる道典だが⁽³⁴⁾、全ての衆生が「一華を同じく

稟し」(巻二、三a)ているという本質的同質性を前提とした上で、「業報」によって夷夏の差異が生じると明言している(巻二、三a)。又、時代が前後するが、梁代成立とされている『太上洞玄靈寶業報因緣經』は、「性」「神」が本来「清淨」であることを據り所に、全ての衆生は一念發心すれば「清淨」となり得るとする。その上で、そのことを理解できない衆生のために「元始上帝」は「夏・夷」の地に出現し説法するとされている(巻三、一四a—b)。本論での考察を踏まえるならば、夷として生じていたとしても、その「清淨」なる「性」「神本」は「夏」と何ら變わりが無いことになる。

これらの道典では佛教批判は見られないものの、根源的同一性である「神」「神性」を本来性とする所に業報の理論が加わることで、現實態としての差異が生じ、その一形態が夷狄であると理解していることが分かる。即ち、夷狄という存在形態は、現實態の次元で本来性が阻害された状態であるということになる。こうした立場は、六朝の終わり頃に見え始め、唐代に至る頃には、佛教批判と一體となることで定着していったと言える。

結語

「有人之形、無人之情」を説き、「情」の存在を肯定する例は六朝の靈寶經から確認出来た譯だが、靈寶經では一般に「情」が肯定されることは多くない。例えば、『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』は、人は「澄清」なる「神本」を受けながらも、形が「六情」に染まることで「弊穢」に泥んでいくとする(巻一a—b)。唐の『海空經』も「三塗」に墮ちる原因は「六根六觸六情六染」の「四大結」であるとする(巻一、二四a)。即ち、「情」は迷いを生み出す原因とされているのである。

こうした全體的な傾向の中で、「情」の存在こそが中華の民を特徴づけるものであるという考え方は特異なもの

と見ることが出来よう。この言わば例外的な「情」の用い方は、例えば『玉清經』が「有情、無情」の全ての存在が「道」を受けて生まれる（卷二、一一a）と言う時の、「有情」の例に近い。即ち『詩經』『大序』の例を引くまでもなく、人の心の働き有る所に常に伴うものとしての「情」である。その意味では在來思想には普遍的に見られるものであり、冒頭に見た『莊子』の「聖人」の在り方、或いは『世說新語』『文學』に見られる「聖人」には「情」が無い等の立場は、正にこれに對置するものと言えよう。

だが、それが「情」である以上、それを野放しにする譯にはいかない。靈寶經である『太上洞真智慧上品大誡』は、來世の男女は、「人形」を備えていても「六情が不純」であれば、「經教」を見たり「法音」を聞いたりすることは出来ない（と述べる（六b））。中華の民（と言うことになるのであろう）は「人形」を備え「人情」も備えているが、それだけでは不十分であり、そこから先の「情」の在り方が問題とされねばならないというのだ。一方の「邊夷」の者はそれ以前の問題ということになるのである。「情」の不在は心の不在を同時に意味することになるはずであり、それは即ち本來的在り方が阻害されている状態を意味するのであろう。⁽³⁵⁾

こうした心性論に立ち入っての夷狄に關する議論は、唐以前ではそれ程多くの文獻に見られるものではない。一方、北宋以降の士大夫の夷狄に關する議論に目を向けるならば、現實の異民族問題に對する正反それぞれの立場からの論議が多いが、主として華を陽或いは中和、夷狄を陰の存在とした上で、後天的文化教化によって、矯正を可能とする立場とそれを不可能とする立場とが見られる。その中で、心性問題に立ち入った議論をしているものとしては、例えば程明道は「中の理は至れるか。獨陰は生ぜず、獨陽は生ぜず、偏れば則ち禽獸と爲り、夷狄と爲り、中たれば則ち人と爲る」（中華書局版『二程集』卷一一）と、陰陽の偏りが「夷狄」を生み出すとし、程伊川は「後世人理は全廢す。小しく失さば則ち夷狄に入り、大いに失さば則ち禽獸に入る」（同卷一七）と、「理」が少しく失われれば「夷狄」となり、それが極度に失うと「禽獸」となるとする。氣質の偏りにより「天理」の

本來的在り方が阻害されることを述べたものであろう。いずれも、本來性の同一性を踏まえた上での氣質の偏りによって、夷夏の問題を考えていると言える。

一方の「有人之形、無人之情」に類似する表現としては、例えば、北宋・邵雍『伊川擊壤集』卷十八「人靈吟」に「天地の萬物を生じ、其の間 人は最も靈たり。既に人の靈たれば、須く人の情有るべし。若し人の情無くんば、徒らに人の形有るのみ」（『伊川擊壤集』「人靈吟」と、天地の間でもつとも「靈」なる存在である人は、「人の形」を備えていれば、必ず「人の情」がそこに伴っているべきであり、「情」の伴わない「形」は全く無意味であるとする。この立場は、又、呂本中に師事した北宋・李樗の『毛詩』注釋が「其の成體の本より之を觀れば、則ち人の形有るも人の道無きは、之を不成人と謂うも可なり」（『毛詩集解』卷七）と、總體としての「人」という觀點から言えば、「人の形」と「人の道」の雙方が備わっていなければならないとするのも、同じ發想に立つものであろう。ここには、夷狄の觀念は存在しないが、「人」であるか否かを決定付けるものとして、「形」と「情」の雙方が備わっている必要が言われているのである。

こうした状況を見る時、唐代までの道教の夷狄に關する議論と、近世以降の議論とには一部通底する觀念が存在していると考えることが出来るのではないか。

注

(1) 「有人之形、無人之情。有人之形、故羣於人。無人之情、故是非不得於身。眇乎小哉、所以屬於人也。警乎大哉、獨成其天」（『莊子』「德充符篇」）。

(2) 例えば、張岱年氏『中國哲學大綱』四六八頁以下（中國社會科學出版社、一九八二年）を参照。

(3) 郭象注「視其形貌若人、掘若槁木之枝」、成玄英疏「聖人同塵在世、有生處之形容。體道虛忘、無是非之情慮」。『南華真經義海纂微』が引く諸注釋も同様である。

(4) この問題を論ずるならば、『化胡經』にも言及すべきなのであろう。化胡については、『玉清經』の箇所でも觸れるが、『化胡經』という特殊な經典に凝縮された事柄については、主として紙幅の關係から割愛した。但し、前田繁樹氏『初期道教經典の形成』第二編「老子化胡經の研究」(汲古書院、二〇〇四年)に於いて、『化胡經』を巡る佛・道二教は本來それ程判然と區別されたものではなかったこと、西戎教化のために佛教を指定したのが佛教側なのか道教側なのか不明であること(引用者:どちらもあり得るのだらう)、佛教に對する道教の優位が述べられることは有っても、佛教を異端邪說として排除する發想は無かったこと、等々の指摘で、本論と關わる部分はほぼ論じ盡くされていると思われる。

(5) 六朝の靈寶經の例としては、『太上玄一真人說三途五苦勸戒經』、『太上洞玄靈寶本行宿緣經』、『太上靈寶諸天內音自然玉字』、『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』、『洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科』、『洞玄靈寶玄一真人說生死輪轉因緣經』等に見られ、唐代の例としては『太上洞玄靈寶十師度人妙經』、『太上一乘海空智藏經』、『太上妙法本相經』、『太上大道玉清經』等に見られる。これらの經典については、Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao*, Vol. LXVI, 1-3, 1980 に指摘がある。

(6) 「智慧十善勸助上品大誡」と同内容の戒律については、楠山春樹氏「道教における十戒」(『道家思想と道教』所收。平河出版社、一九九二年)を参照。

(7) この救済の論理については、拙著『唐初道教思想史研究』(平樂寺書店、一九九九年)を参照。

(8) 『高麗大藏經』版『四十二章經』第三十六章、「眞誥」卷六、六b-7a。三者の關係については、吉岡義豐氏『道教と佛教 第三』(國書刊行會、一九八三年)八頁以下、同『道教と佛教 第二』(國書刊行會、一九八三年)一三二頁以下、任繼愈氏主編『道藏提要(修訂本)』(中國社會科學出版社、一九九五年)三四一頁を参照。

(9) 吉川忠夫・麥谷邦夫兩氏編『眞誥研究(譯注篇)』(京都大學人文科學研究所、二〇〇〇年)を参照。尙、『眞誥』と『四十二章經』の關係については、近年では王家葵氏『陶弘景叢考』(齊魯書社、二〇〇三年)第三章第三節四、『眞誥』與『四十二章經』が立ち入った考察を試みている。

- (10) 前傾 Zürcher 論文を参照。
- (11) 本經の冒頭には李含光の序が有り、文中に『昇玄經』、『業報因緣經』等が引かれ、『海空智藏真人』等の語が見られることから、唐代以降の成立と考えられる。
- (12) 東晉・僧伽提婆譯『增壹阿含經』（大正藏二、七四七 a—b）の例が典型であろうが、より端的なものとしては東晉・竺曇無蘭譯『五苦章句經』（大正藏一七、五四四 a—b）等に見られる。
- (13) 拙稿『道教の國土觀——棄賢世界』とその周邊」（『九州中國學會報』第三九卷、二〇〇一年）で、『鬱單越國』と道教との關わりについて論じた。
- (14) 宮崎市定氏『九品官人法の研究 科學前史』（同朋舍、一九八八年）五五三頁を参照。
- (15) 前掲拙稿『道教の國土觀』を参照。
- (16) 小倉芳彦氏『中國古代政治思想研究』（青木書店、一九八七年）一四三頁、日原利國氏『春秋公羊傳の研究』（創文社、一九七六年）二二六頁、中嶋隆藏先生『六朝思想の研究』（平樂寺書店、一九八五年）二五五頁以下等を参照。
- (17) 前掲日原氏著二六三頁、二六五頁を参照。前掲小倉氏著は、『穀梁傳』を材料に、「戎」「狄」の語は、「非禮」「非義」なるものに對する一般的な呼稱と化していると述べる（二五〇頁）。
- (18) 例えば『國語』『周語上』には「猶有散・遷・懈慢、而著在刑辟、流在裔土、於是乎有蠻、夷之國、有斧鉞、刀墨之民」と有り、邊土の夷狄は罪あつて流されたものとの理解が有る。小倉氏前掲著一五五頁、越智重明氏「華夷思想と天下」（『久留米大學論叢』第三七卷第二號、一九八八年）等を参照。
- (19) 前掲前田氏著は、『初期道教經典』に於いて、道教は佛教に對して共感を持つていた可能性を指摘している（二一七頁、三七四頁、三八八頁等）。
- (20) 『海空經』の成立時期については、中嶋隆藏先生『雲笈七籤の基礎的研究』（研文出版、二〇〇四年）一四八頁を参照。
- (21) 『像法決疑經』（大正藏八五、一三三七 c）。兩者の對照については、神塚淑子氏『六朝隋唐期道教經典に見える佛教概念の研究』（平成十一年度—平成十二年度科學研究費補助金（基盤研究（C）（2））研究成果報告書、二〇〇一年）を参照。

(22) 『大般涅槃經』(大正藏二二、六七一c—六七二a)。尙、前掲神塚氏報告書參照。

(23) 「羌胡氏老」と西方の繋がりとしては、傳統的には、『毛詩』鄭箋に「箋云、氐、羌、夷狄國、在西方者也」(「商頌・殷武」)と有る。又、「氐老」という表現は、『禮記』「曲禮下」に「其在東夷、北狄、西戎、南蠻、雖大日子、於内自稱曰不穀、於外自稱王老」(正義、……崔云、方伯牧稱天子之老、四夷之長稱曰王老)と見られ、初期上清派經典『上清外國放品青童内文』にも「胡老、越老、氐老、羌老」(卷上、四b以下)とあり、『雲笈七籤』卷二二もこれを引く。佛教との關わりとしては、例えば『三破論』に「三破論云、……今中國有奉佛者、必是羌胡之種。若言非耶、何以奉佛」(『弘明集』劉勰「滅惑論」、大正藏五一、五一a)と見られ、佛教に批判的な立場の者が佛教と結びつけて「羌胡」と述べている例を確認できる。

(24) 『本相經』は、『笑道論』等に引用が確認される六朝の道典を基に六〇〇年代半ば以前に編纂され、六三〇年代以降六八〇年前後までの間にさらに再整理されて現存のものになったと考えられる。

(25) 「愚俗競信朋黨世界、俎或男女、不可記錄。生延假期、死受嬰苦、吞錐噉火、脩履劍樹、八達交風、聚散身形。千秋萬歲、無有止息。其罪既畢、生落畜中、或爲驢馬、或爲牛羊、或爲獐鹿、或爲猪犬。衆罪償畢、生落下愚、有人之形、無人之情」(卷五、ペリオ二四二九)。

(26) 蠶が桑の葉を食べ絹を吐き出すことを「外道」が知らないという記述は、『顔子家訓』「歸心」、梁・元帝『金樓子』卷五「志怪篇第十二」、『玄中記』(『藝文類聚』卷六五「蠶」所引)等と、「胡人」「外國」人の反應として一般的に見られるものである。

(27) 「野母答曰、我見衆生暗冥久故、雖晝如巨夜、不覩其四方。是以照之、冀衆生等悉蒙光明之利、得達至道。故火照耀」(『本相經』卷五、ペリオ二四二九)。

(28) 『法句譬喻經』(大正藏四、五七八c)。

(29) 佛教が「死」に至る教であるという觀念は無論早くから見られる。例えば、『(三破)論云、泥洹是死。未見學死而得長生。此滅種之化也」(『弘明集』釋僧順「答道土假稱張融三破論」、大正藏五一、五一c)。

(30) 『玉清經』の成立については、前掲拙著「第三編第二章第一節『玉清經』の成立」を參照。

- (31) 「黒水」の語は『尚書』「禹貢」に數例見られ、具體的に何處を指すかについては見解が分かれるが（池田末利氏 全釋漢文大系『尚書』（集英社、一九七六年）一四〇頁、一四五頁）、何れも西方の境界を意味する。又、袁珂氏がこの『尚書』を踏まえるとする「黒水」の例が『山海經』にも見られる（袁珂氏『山海經校釋』（巴蜀書社、一九九三年）三四八頁）。又、『二教論』には「天分十二野極流沙。地列九州西窮黒水」（大正藏五二、一四二a）と有り、中國の西の果てに「黒水」が有るとされている。
- (32) 前掲前田氏著「第三編第三章 佛道論争に於ける『老子西昇經』」及び前掲拙著五三六頁以下を参照。
- (33) 「西羌之本、出自三苗、姜姓之別也。……堪耐寒苦、同之禽獸。雖婦人產子、亦不避風雪。性堅剛勇猛、得西方金行之氣焉」（『後漢書』「西羌傳」）。
- (34) 中嶋隆藏先生注（20）著一七八頁を参照。
- (35) 朱昭之「難顧道士夷夏論」が、「夷虐夏溫」という夷夏の違いに關する一般理解に對して、「推檢性情、華夷一揆」（『弘明集』、大正藏五二、四四a）と、佛教の立場から「夷」と「華」の性情に違いは無いと述べているのは、同時期の逆の立場として興味深いものである。

『道教義樞』と南北朝隋初唐期の道教教理學

麥谷 邦夫

はじめに

『道教義樞』は、「至道の教方を顯わし、大義の樞要を標^{しめ}さん」との意圖のもとに、初唐の道士孟安排が先行する大部の道教教理書『玄門大義』に基づいて撰述したものである。『玄門大義』なき今日、本書は初唐における道教教理を伝える代表的な書物の一つである。本書の性格を簡単に特徴づけるならば、佛教教義學の方法論を借りて道教教理を総合的體系的に組織しようとしたものと言えよう。

南北朝期には、佛教との交渉の過程を通して、佛教教理の影響を直接あるいは間接に受けた多くの道教經典が撰述された。また、北周の武帝による通道觀の設置やそれを承けた隋の玄都觀における儒道佛三教教理の綜合的研究は、道教教理の體系化の機運を大いに刺激促進した。かかる時代的背景のもとで、既撰の道教經典のみを經證として體系的な道教教理を構成した最初の教理書が『玄門大義』であつたと考えられる。その構成、方法、教理などの全般にわたって佛教教義學の顯著な影響の迹が見られるとはいえ、道教自らの經典に基づく獨自の教理

を構成し得たことは、道教教理が單なる佛教教理の模倣の段階を脱して、圓熟の域へ第一歩を踏み出したものといえよう。『道教義樞』は後述のように、基本的には『玄門大義』を忠實に節略したものであるから、本書の教理に對する分析は、隋から初唐にかけての道教教理の展開およびその體系化の試みを述べける上で極めて有意義であると思われる。

現在、『道教義樞』は正統道藏七六二―三冊に收められている。本來は全十卷三十七義からなり、その細目は次の通りである。

卷一	道德義	法身義	三寶義	位業義
卷二	三洞義	七部義	十二部義	
卷三	兩半義	道意義	十善義	因果義
卷四	五廕義	六情義	三業義	十惡義
卷五	三一義	二觀義	三乘義	
卷六	六通義	四達義	六度義	四等義
卷七	三界義	五道義	混元義	
卷八	理教義	境智義	自然義	道性義
卷九	福田義	淨土義	三世義	五濁義
卷十	動寂義	感應義	有無義	假實義

このうち、卷五、二觀義の後半から卷六末までは、現行本には缺失して見て見ることができない。また、現行本中にも往々譌誤脱落が見られ、文意の把握が困難な部分も相當にある。

本書に關しては、すでに先人の書誌的あるいは佛教教理との關係を中心にした研究などがあるが、本論では道

道教理の展開に重點を置いて考究を進め、隋唐道教思想史の一端を明らかにしたい。⁽¹⁾

一 『道教義樞』と『玄門大義』

『道教義樞』の内容に立入る前に、本書撰述の経緯と本書が基づいた『玄門大義』およびその他の先行諸書との關係に言及して、本書の性格を明確にしておく必要がある。

まず、撰述の経緯については、孟安排自身が序文の中で次のように述べている。

其れ支公十番の辯、鍾生四本の談有り。玄虚を事とすと雖も、空しく勝負を論ず。王家の八竝、宋氏の四非、緒道正の玄章、劉先生の通論は、咸く主客を存し、従りて往還を競うも、二觀三乘、六通四等、衆經の要旨に至りては、祕して未だ申べず。惟だ玄門大義のみ、盛んに斯の致を論ず。但し、その文浩博なるを以て、學者能く精研する罕し。遂に修證をして位業の階差に迷い、談講をして理教の深淺に味から使む。今、此の論に依准して、繁冗を芟夷し、廣く衆經を引きて、事を以て之れを類し、名づけて道教義樞と曰う。至道の教方を顯わし、大義の樞要を標すなり。勅して十卷を成し、凡そ三十七條あり。夫の大笑の流をして蕭然として法を悟り、勤行の士をして玄宗を指示せ俾めん。それ善からずや、それ善からずや。(序、四b—五a)

このように、古くは支遁、鍾會等の玄談を單に勝負を争うための空論として斥け、近くは緒道正(諸糅)や劉先生(劉進喜)の「玄章」や「通論」を主客を立てて宗論を闘わすもので、教理の闡明という點では見るべきものが無いと考えた孟安排は、二觀三乘、六通四等といった法相名目に代表される高度な道教教理を専述するものとして『玄門大義』を評價する。しかし、その内容が浩博に過ぎて、かえつて教理の理解を困難にしていると考えた孟安排は、繁冗な部分を削除し、廣く經證を引き、事項別に分類して『道教義樞』十卷三十七條を編んだわけである。

ここで問題となるのは、『玄門大義』の「繁冗」をどのように「芟夷」したのかということである。換言すれば、『道教義樞』と『玄門大義』の間にはどの程度の同一性があるのかという問題である。従来の研究に據れば、『玄門大義』と『道教義樞』との間には約五十年乃至百年の時間的隔たりが想定されている。⁽²⁾従って、兩者の關係如何では、『道教義樞』の説く道教教理の成立時期が少なくとも五十年は早まるということになり、道教思想史の展開を考えるうえで、少なからぬ影響が生ずる。そこで、以下に兩者の關係および關連諸書との關係を明らかにしておきたい。

『道教義樞』が基にした『玄門大義』は、すでに亡佚してその完本は傳わらない。ただ、道藏七六〇冊に收められる『洞玄靈寶玄門大義』一卷はその殘卷であり、幸いなことに十二部に關する部分を傳えている。従って、『道教義樞』の十二部義と對照比較することによって、『道教義樞』が『玄門大義』をどのように節略したのかを具體的に述べることができる。さらに、『玄門大義』の異本と考えられるものに、七世紀後半の蜀の道士王懸河の『三洞珠囊』（道藏七八〇—八四冊）に引く『玄門論』があり、又、北宋張君房撰の『雲笈七籤』（道藏六七七—七〇二冊）卷六所引の『道門大論』および同卷四十九所引の『玄門大論』は、ともに『玄門論』と同一の書と考えられている。⁽³⁾この内、『道門大論』は『道教義樞』の三洞義、七部義に對應し、『玄門大論』は同じく三一義と對應する。従って、この兩者の對照比較を通して、『道教義樞』と『玄門大義』との關係を間接的にではあるが具體的に知ることができる。

この『玄門大義』あるいはその異本とされる『玄（道）門大論』については、『道藏闕經目錄』（道藏一〇五六冊）に「玄門大論……二十卷」とあり、また、『三洞珠囊』卷七には「玄門論第十三位業品云」「玄門論第二十五」などと引用がある。『三洞珠囊』の體例では經名の後の「第□□」という序数は卷數を示すから、『玄門（大）論』は本來二十卷以上の大部の書で、その中は品立てされていたと考えられる。また、その撰述年代については、北

周武帝の命で編まれた『無上秘要』一百卷の後を承けて、隋の大業年間（六〇五—六一七）に諸葛穎が編纂した道教類書『玄門寶海』一百二十卷と關連して、ほぼ同時期に作成されたと推定されている。^④

このほか、『道教義樞』に先行する教理書で現在見ることが出来るものとしては、これも『三洞珠囊』に何條か引用される梁の道士宋文明の『通門論』がある。ペリオ二八六一ノ二、二二五六、三〇〇一はともに大淵忍爾氏によつて『通門論』に擬定されたものであるが、後述のように『玄門大義』『玄門大論』『道教義樞』と極めて近似した部分を有する教理書の殘卷である。そこで、『玄門大義』と『道教義樞』との關係を、上記諸書との關連のもとで具體的に検討してみよう。

まず、道藏太玄部所收の『洞玄靈寶玄門大義』との關係を見ると、『道教義樞』の十二部義と對應する。兩者の間の細かい字句の異同の對照作業はすでに吉岡義豐氏が行つていたので、^⑤ここではその要點だけを擧げることにする。『玄門大義』の十二部義は、全體を正義第一、釋名第二、出體第三、明同異第四、明次第第五、詳釋第六の六大門に分門したうえで、詳釋の中をさらに釋本文第一から釋表奏第十二までの小門に分けて記述している。これに對して、『道教義樞』はまず「義曰」として一門の要旨を簡単に述べたあと、「釋曰」として科段を立てて詳述する形式をとる。このうち『玄門大義』と字句行文にわたつて對應するのは「釋曰」の部分である。『道教義樞』はまず『玄門大義』の釋名第二の約五分の四をそのまま引用するが、そのあと出體第三から明次第第五までは全て省略し、次いで詳釋第六の約半分を處々省略しながら、適宜つなぎの語句を補つて綴合している。『道教義樞』獨自の部分といえ、わずかに「義曰」の部分數行とつなぎの語句、および「威儀」の部分に經證として引用する『太玄眞一本際經』一條のみである。「屍解」の部分に數行『玄門大義』に無い記述が見られるが、これは『玄門大義』が「位業義に明かすが如し」として省略した部分に相當する。恐らく『道教義樞』は『玄門大義』位業義から該當部分を抜き出して補つたものであろう。

このように、十二部義に關していえば、『道教義樞』は『玄門大義』が數門に分かつて詳述するのを分門ではなく科段に分けることで簡略化し、『玄門大義』の文章の必要な部分だけをそのまま抜き出して綴合し、その結果行文不良となる部分にはつなぎの語句を補つて全體を整えるという方法を用いたことが判る。従つて、『道教義樞』十二部義は基本的に『玄門大義』十二部義の忠實な節略にすぎないと言えよう。⁽⁷⁾

ところで、大淵氏が梁の宋文明の『通門論』に擬定されたペリオ二二五六および三〇〇一は、その文中に「宋法師云」として宋文明の説を引用することから、『通門論』そのものではないことは明らかである。その卷末には「開元二年十一月廿五日道士素洞久敬寫」という記があり、七一四年の寫本であることが知られる。従つて、八世紀前半には廣く流布していた『通門論』系統の道教教理書の殘卷と思われる。ただ、ここでは敘述の便宜上大淵氏に従つて『擬通門論』と呼ぶことにする。この『擬通門論』の後半はこれまた十二部の解説であつて、『道教義樞』および『玄門大義』の十二部義と比較してみると、大體において『玄門大義』と一致する。兩者の關係は大淵氏の指摘するように、『玄門大義』が『擬通門論』に基づいたと思われる。⁽⁸⁾ところで、『道教義樞』『玄門大義』『擬通門論』の三者を相互に比較對照してみると、『道教義樞』と『擬通門論』とが一致し、この兩者と『玄門大義』とが對立するという部分が何箇所かみられる。⁽⁹⁾具體的にいえば、『本文』に關して、『擬通門論』と『道教義樞』とはともに小篆の作者を程邈、隸書の作者を盱陽とするのに對して、『玄門大義』は小篆を李斯、隸書を程邈の作としている。また、『方法』において、『玄門大義』はまず「一は、麤食、……九は、胎食」と九法の項目を列挙したあとで、「麤食は耽嗜を止む」以下九法の具體的效用を説くという三段構えの敘述をしている。これに對して、『擬通門論』は「一は、麤食。麻麥の類なり。耽嗜を去る」と一氣に項目、内容、效用を説明してしまふ。『道教義樞』はこの兩者の中間形式を取り、「一は、麤食。麻麥なり」と九法の項目と内容を述べたあとに、あらためて「麤食は諸耽嗜を止む」とその效用に言及する。また、「衆術」では、『擬通門論』と『道教義樞』の記述が概ね

同一であるのに對して、『玄門大義』の敘述は極めて簡略で、特に「戸解」の部分では「位業義に明かすが如し」として省略している。

このように、『道教義樞』十二部義は基本的には『玄門大義』に據りながら、事實關係の一部（小篆、隸書の作者）や行文敘述の簡略化、あるいは『玄門大義』の記述が簡略にすぎる部分の補完などに際しては『擬通門論』に依據したのではないかと考えられる。現在我々が手にしうるこれら諸書のテキストはいずれも孤本ばかりであるから、斷定的な結論を導くことは避けなければならない。しかし、以上の諸例からみる限り、『玄門大義』を節略して『道教義樞』を編む際に、孟安排は『擬通門論』などの他の教理書をも参照したと考えて大過無いであろう。『玄門大義』と『擬通門論』との關係については、このほかにも種々興味深い問題が存するが、本題から外れるのでここでは詳述しない。

次に、『道教義樞』三二義と『雲笈七籤』卷四十九所引の『玄門大論』三二訣との關係については、これも語句の異同については吉岡論文に譲り、その要點のみを挙げる。『道教義樞』の「三一修守義」以前の部分は、『玄門大論』を殆どそのまま節略綴合し、それによつて行文不良となる部分にはつなぎの語句を補っていることは十二部義の場合と同じである。ただ、『玄門大論』が科段を立てていない部分について、『道教義樞』が科段を立てて内容の理解を容易にしようとしている點が注目される。また、『道教義樞』が省略した部分は、主として繁雜な四句分別を展開している箇所や、『玄門大論』が批判している先師の説などに集中している。經證については、ここでは補つたものは一條もなく、かえつて『玄門大論』の序に引く二條のうち『老子』を削除している。「三一修守義」以下の部分は『玄門大論』には對應する部分がみられない。これは『雲笈七籤』自體が『玄門大論』三二訣の抄録であるためと考えられよう。従つて、「三一修守義」以下についても事情は同様で、『道教義樞』は恐らく『玄門大義』を忠實に節略したと考えて差支えあるまい。

次に、『道教義樞』三洞義、七部義と『雲笈七籤』卷六に引用する『道門大論』との関係であるが、『雲笈七籤』所引の『道門大論』が忠實な引用とは考え難いこともあって、上述の例ほど明確な對應はみられない。しかし、『道教義樞』が大體において『道門大論』を節略したものであることは十分知られる。また、經證については上記の事情から斷定的なことは言えないが、兩者の比較による限り、三洞義で三條、七部義で一條『道教義樞』の方が多く引用する。

以上は、十二部義、三一義、三洞義、七部義について、現存する『玄門大義』あるいはその異本とされる『玄門大論』『道門大論』との比較對照を行った結果知られる事柄であるが、これ以外にも、道德義および十惡義に關して『玄門大義』との關係を間接的に示す資料がある。

唐末の道士杜光庭の編になる『道德眞經廣聖義』（道藏四四〇—四四八冊）は、唐代道教教理學の成果を援用して玄宗の注および疏を敷衍するものである。その卷五「釋疏題明道德義」は、道德義を釋名、明體、明用の三段に分かつて解説したあと、成玄英疏の五種釋を基にしたと思われる五種釋を展開し、さらに本迹、理教、境智、人法、生成、有無、因果の七義を擧げて「道德」の意義を明かし、最後に「經」の義を解釋している。このうち、五種釋以前と、五種釋よりあと七義以前のかなりの部分の記述が、語句行文にわたって『道教義樞』道德義と一致する。また、『廣聖義』卷三十六の第五十章「人之生動之死地、十有三」の句の義は、その記述の大體が『道教義樞』十惡義と對應し、特に罪の四縁についての記述は全くといって良いほど『道教義樞』と一致する。このことは、『廣聖義』が『道教義樞』に據ったか、あるいは兩者が共通の何か——この場合は當然『玄門大義』ということになる——に據っていることを示す。しかし、『廣聖義』の「釋疏題明道德義」の記述が『道教義樞』との共通部分を間に挟みながら、遙かに詳細であるということは、恐らく『廣聖義』は『玄門大義』に依據していることを示すものであろう。しかも、『道教義樞』と『廣聖義』との語句が相當の部分で一致を見ることは、この兩者

がそれぞれ『玄門大義』の文章をそのまま引用したことを示唆する。⁽¹⁰⁾

以上のことから一應の結論を導くならば、孟安排の『道教義樞』編纂の方法は、原則的には『玄門大義』を語句行文ともに忠實に節略綴合するというものであった。その際、『擬通門論』などの『玄門大義』以外の教理書や『玄門大義』の異本である『玄門論』なども参照して、事實の訂正や敘述の簡略化、補完を行うと同時に、若干の經證をも補っている⁽¹¹⁾。ただ、敘述の體例は、『玄門大義』が一義の中を數門に分ち、さらにその中を小門に分かつているのに對し、科段を立てるだけと大幅に簡略化している。『道教義樞』の三十七義の立て方も、『玄門大義』には本來、三洞、七部、十二部、三一、位業義などがあつたことから、恐らく『玄門大義』のそれを繼承したか、あるいはそのうちの重要なものを三十七取上げるかしたものであろう。こうしてみると、『道教義樞』という書物、少なくともその「釋」の部分は、對比しうる例から見限り『玄門大義』とほぼ同内容であり、孟安排が獨自に補つた部分は皆無であるように思われる。『道教義樞』には各所に「舊云」「今明」「今謂」「今難」「今尋」などの語を冠した部分があり、これらは孟安排が『玄門大義』に附加して舊説を紹介し、また獨自の説を述べたもののように思われるが、「舊云」や「今謂」を冠した行論は『玄門大義』や『大論』にも同様に見えており、これらも恐らくは『玄門大義』そのものに本來備わつていた記述であろう。従つて、『道教義樞』を通して知られる道教教理は、基本的には隋末に編まれた『玄門大義』の教理であり、孟安排が『道教義樞』を編んだ時期のものではないと考えられよう⁽¹²⁾。ただし、『道教義樞』中には高宗期の道經である『海空智藏經』の引用があり、善導教學の用語の使用が指摘され⁽¹³⁾、また湛然の思想との關連が考えられている以上、『道教義樞』と『玄門大義』の同一性はあくまでも全體を通じての一般的推定であつて、個々の要素の新舊についてはそれぞれ検討を加えなければならぬことは言うまでもない。

二 『道教義樞』の道教教理

本節では、まず序文の分析を通じて編者孟安排の基本的な立場を明らかにし、そのあとで『道教義樞』の教理に言及することにする。それは既述の如く、『道教義樞』が『玄門大義』のほぼ忠實な節略であり、そこに展開される教理と孟安排自身のそれとは必ずしも同一ではないと思われるからである。また、『道教義樞』の教理の分析に当たっては、三十七義の全てに順次言及するのではなく、道教思想の展開との関連で重要な記述を含む義を適宜組合せていくことにする。

(一) 孟安排の基本的立場

『道教義樞』は、個々の法相名目を解説することによつて道教教理を闡明しようという方法をとる。このような方法は、道教教理を構成する個々の要素については十分な理解が得られるが、一方、それら相互の有機的連關や教理の總體についての統一的理解という點では、必ずしも十分に機能しないという憾みがある。孟安排自身このような構成上の問題點には氣が付いていたようで、比較的長文の序を冒頭に付して道教教理の總論的記述を行うとともに、彼自身の思想的立場を明らかにしている。前節に述べたように、『道教義樞』は『玄門大義』のほぼ忠實な節略を旨としており、孟安排自身の教理理解の入る餘地は皆無とは言わないまでも少なかつたと思われる。そこで、まず序の分析を通じて孟安排自身の據つて立つ基本的立場とその思想的意義とを明らかにしておきたい。序の冒頭に言う。

夫れ道は、至虛至寂、甚眞甚妙にして、虚として通ぜざる無く、寂として應ぜざる無し。是に於いて、元始天尊有り、氣に應じて象を成し、寂よりして動き、眞より應を起こし、混沌の際、窈冥の中より出で、元和

を含養し、陰陽を化貸するなり。故に老君道經に云く、窈冥の中に精有り、恍惚の中に象有り、と。又云く、物有りて混成し、天地に先だちて生ず。寂たり寥たり、獨立して改めず、周行して殆^つれず、以て天下の母と爲るべし、と。蓋し、元始天尊、混沌の間に於いて、氣に應じて象を成すを明かすなり。故に物有りて混成するなり。靈寶無量度人經に云く、渺渺たる億劫、混沌の中、上に復た色無く、下に復た淵無し。金剛、天を乗せ、形無く影無し。赤明、圖を開き、運度自然なり。元始安鎮し、五篇を敷落す、と。故に知る、元始天尊は、金剛の妙質を以て、天氣を乗運し、化を布きて陶鈞し、分度自然にして、儀象女圖敷鎮するを致すを。

(序、a—b)

ここで孟安排は、道德義に見える陸先生の言葉を踏まえて根源的理法としての「道」にまずは言及するが、すぐに敘述の中心を「道」の宗教的表象であり、この世界の創造者かつ至上の教えの開示者であり、道教の最高神である元始天尊に移している。このあと、彼は引き續いて『隋書』經籍志・道經總敘、『靈寶經』、『度人本行經』、『太玄眞一本際經』を引いて、元始天尊による開劫度人の由縁、傳敎の次第、世人の修道供養の方法などを明らかにし、最後に「是れ知る、元始天尊は、妙氣より生じ、忽焉として像有り。應化窮り無く、迹を顯わし形に託し、因無く待無く、法を演べ敎えを開きて、始め有り終り有るを」と結んでいる。このように、序の前半は元始天尊を中心とする記述に専ら當てられてゐる。これは、『道教義樞』の本文中に元始天尊およびそこに發する敎法の流れを系統的に述べる部分がないのを補い、『道教義樞』全體を統べる總論としようとする意圖に基づくのであろう。孟安排がこのような意圖をもつに至つた動機を考えてみるに、そこには初唐における道佛兩敎間の熾烈な論争が背景としてあつたと考えられる。

初唐における道教攻撃の先鋒であつた法琳は、『辯正論』卷二(大正藏五二、四九九a—b)において道教の「敎」としての適格性を否定しようと試みている。その論理の中核は、「凡そ敎えを立つるの法は、先ず須く主有るべ

し。道家は既に的^{あき}らかな主無ければ、云何が道教と稱するを得んや」というものであった。法琳は續けて「道家に的らかな主無」き理由を三條擧げる。第一に、中國古來の教えは三皇五帝の教えであつて、かの周公、孔子すら自らを傳教者として教主を自稱しないこと。第二に、『漢書』藝文志は九流の第二に道流を擧げるが、これはあくまでも「流（學派）」であつて「教え」とはされていないこと。それは、老子は帝王ではないから教主たる資格を持たないうえに、三皇五帝以來周公孔子に至るまで、元始天尊などという神がいて道教の教主となつたなどとは言つておらず、そのような傳承はすべて三張の僞經に發するから。第三に、道安の『二教論』が儒教と佛教を立てるのみで道教を立てていないように、儒教は三皇五帝を教主とする世教であり、佛教は佛を教主とする出世教であつて、教えはこの儒佛二教に盡きており、この他に別に道教などというものを立てる必要が無い。しかも、河上公も言うように、道とは道理であり、淳和の氣であつて、形相などはもたないから、元始天尊なる神格が天上に存する筈もない。以上が法琳の道教の「教」たるゆえんに對する否定の論理の概要である。

六朝から初唐にかけて、佛教側からは様々な道教攻撃が仕掛けられた。まず、道教は自己一身の度脫のみを追求し、衆生の濟度を顧みない小乘聲聞の教えにすぎないとの攻撃¹⁴。續いては、「道は氣なり」という道教教義に對しての、道教は「氣」という形而下の存在を究極至上のものとする低次元の教えであるとの非難¹⁵。そして、前述の法琳による、道教は教主ももたず「教」たる資格に缺ける僞教であるとの、道教存立の本質に關わる攻撃などが行われた。孟安排の序は、この法琳の非難攻撃を意識し、道教が元始天尊を教主とする正真正銘の「教」であることを宣明していると見て間違ひあるまい¹⁶。特に、『老子』第十四章、第二十一章を引いて元始天尊の根源性を示そうとするのは、元始天尊に言及するのは三張の僞經のみとの法琳の非難を踏まえ、佛教側もその價值を認める『老子』を根據に反論したもののように思える。かかる觀點から見ると、本書を『道教義樞』と題したことにも、道教の「教」たることを強調せんとの意圖が秘められていると考えられよう¹⁷。

さて、孟安排は序の前半において、元始天尊の根源性と實在、天尊による世界の創造と至上の教えたる道教の開示および救済などの道教教理の根幹について諸經を引いて明らかにしてきたが、次に儒佛二教に對する見解を述べる。

元始天尊、玄に昇り妙に入るに洎および、形像既に著われ、文教大に行われ、玄言天下に滿ち、奧義寶藏に盈つ。是に於いて、繫・象その深旨を探り、子・史その微詞を竊み、翻譯の流は、實にその要を宗とす。所以に儒書・道教は、事或いは相通じ、了義・玄章は、理その一に歸す。能くその本を知れば、則ち彼我俱に忘れ、但だその末を識るのみなれば、則ち是非斯に起こる。而して世人は末を逐う者衆く、本に歸する者稀なり。紛競を胸中に息め令めんと欲するも、固より可ならざるなり。

ここに述べられた三教一致の論は、魏晉以來の殊途同歸論を越えて、元始天尊をこの世界における唯一の教主と位置づけることにより、『易』に代表される儒教の經典も、子史に記されるあらゆる學術も、はたまた外國の教えたる佛教も、全て天尊の教えに發するものとして、道教のもとに一元的に包括しようとする氣宇壯大なものである。このように、あくまでも道教の主體性のもとに儒佛二教を包括しようという三教一致論は、立場を異にするとはいえ、緻密な論理構成によつて佛教を主體とする三教一致論を提唱した宗密の『原人論』に先立つものとして注目に値しよう。半面、このような三教一致論は、佛教教理を抜きにしては成立し得ない狀況に立ち至つていた當時の道教教理學の現状を矛盾なく肯定するとともに、佛教教理の導入をより一層容易にするための理論的根據を提供するものであつたと言えよう。

(二) 道德義、自然義

道德義「釋」冒頭の次の記述は極めて注目すべきものである。

道とは、理なり、通なり、導なり。徳とは、得なり、成なり、不喪なり。理と言うは、理は實に虚無なるを謂う。……通と言うは、能く通じて萬法を生じ、變通して壅がる無きを謂う。……道（導）と言うは、執を導きて忘れ令め、凡を引きて聖たら令むるを謂う。……徳に得と言うは、道果を得るを謂う。……成と言うは、衆生を成済し、極道を成さ令むるを謂う。此れ果に就きて名を爲す。亦た空行を成すに資る。此れ因に就きて目を爲す。……不喪と言うは、上徳は徳を失わざるを謂う。故に不喪と云うなり。……然れども、道徳は玄絶、自ら應に名無かるべし。教えを開き凡を引かんとし、強いて稱謂を立つ。故に彼の無名の名に寄せて、正理を表宣し、名の無名なるを識りて、方めて玄教を了せ令む。（卷一、一 a—b）

この中で特に注目されるのは、「道は理なり」という定義である。「道は理なり」という訓詁そのものは古く『莊子』繕性篇に見える⁽¹⁸⁾。しかし、『莊子』のいう「理」は、『管子』君臣上篇や『韓非子』解老篇などで「道」に關連して用いられている「理」と同じく、筋目あるいは秩序といった意味であり、⁽¹⁹⁾「理とは實に虚無なるを謂う」という『道教義樞』のような意味はもたない。

ところで、六朝時代を通じて最も一般的な「道」の道教教理上の定義は、「道は氣なり」というものであった。この「道」と「(元)氣」との一體性の主張は、すでに『想爾注』を初めとする六朝期の道教經典に現れる「道氣」という語に見ることができ。しかし、「道は氣なり」という明確な定義が下されるのは六朝後半期の『三破論』や『養生服氣經』などにおいてである。⁽²⁰⁾この「道は氣なり」という定義をめぐっては、形而下の「氣」を究極のものとする道教は低次元の教えであって、常住不滅の理を體とする佛教には及ばないという攻撃が加えられ、さらには元始天尊の無因無待性への批判や自然と因縁との關係如何などへと論争が擴大していった。⁽²¹⁾こうした論争過程で佛教側への對應に苦しんだ道教側は、「道は氣なり」という定義がアキレス腱であることに氣付いたのであろう。かくて、「道は理なり」という『莊子』の古典的訓詁に着目するとともに、その「理」に本來無かつた常

住不滅の體といった佛教的解釋を擔わせて、佛教側に對抗する切札としたものと考えられる。また、「理は實に虛無なり」という定義は、經證として引く『消魔經』が「夫れ道は無なり」というものであることから、「道は理なり」「道は無なり」という二つの定義を基に二次的に導かれたものと推測される。

さて、「道は理なり」に續く「通なり」「導なり」という定義も、訓詁そのものは別に新しいものではない。ただし、そこに盛られた「通とは、能く通じて萬法を生じ、變通して壅がる無し」「導とは、執を導きて忘れ令め、凡を引きて聖たら令む」という解釋は、「理は實に虛なり」と相俟つて、常住不變の體、變幻自在の用、衆生濟度の能を備えるものが「道」であるという『道教義樞』の教理の根幹を宣明するものである。とりわけ、「道は理なり、通なり」という定義は、『道教義樞』の基づく『玄門大義』の作成にかかわったと思われるいわゆる重玄派の重要なテーゼであり、初唐期には廣く普及していたことが道佛兩教の資料によつて確認される。

まず、初唐の重玄派の道士成玄英はその『老子』第六十二章の疏で「道とは、虛通の妙理にして、衆生の正性なり」と言い、また、同じく重玄派に屬する高宗期の道士李榮もその『老子』第一章の注（『道德真經註』、道藏四三〇冊）の中で、「道とは虛極の理なり」、同じく第二十一章では、「道とは理なり」などと言う。これら重玄派の『老子』解釋はやがて玄宗の注および疏に取込まれて、唐代の『老子』解釋の主流をなしていくのであるが、『道教義樞』の道德義がこれらと共通の基盤の上に立つものであることは明らかであろう。また、顏師古の名を記す『老子』解釋書である『玄言新記』明老部には、「道とは、理なり、通なり。……道とは、物を通ずるものなり。……道は是れ眞境の理なり。……理境擁（壅）がる無し、故に之れを通と謂う」とあり、これも唐代の道教教理書といわれる『三論元旨』にも同様な解釋が見られる。⁽²⁴⁾

一方、佛教側の資料としては、法琳の『辯正論』卷五に、正しく上記の「道」の定義を逆用した道教批判が展開されている。

儒生請うて曰く、靈寶等の經に、太上大道有り、天地に先だちて鬱勃たる洞虛の中、煒燁たる玉清の上に生ず。是れ佛の師にして、能く佛を生ず。周時の老聃を言わざるなり。爲た定ず是なるや。願わくはその説を聞かん、と。開士喩して曰く、五帝の前、未だ道有るを聞かず。……今を窮め古を討るに、道とは爲た誰ぞ。……道なる者は、理なり、通なり、和なり、同なり。言うところは、陰陽運通して、三才位す。上下交泰して、萬物生ず。陰陽の道理有りて、能く通じて人物を生ず。天和し地同すれば、則ち群萌して類動くなり。……故に知る、天地有らざれば、道何くよりか生ぜん。陰陽有らざれば、道何に由りてか靈ならん。豈に造化の前に、道已に先んじて出づるを得んや。……豈に頭に金冠を戴き、身に黃褐を披、鬢に素髪を垂らし、手に玉璋を把り、別に天尊と號して、大羅の上に居り、獨り大道と名づけて、玉京の中に治するもの有らんや。(天正藏五一、五三b—c)

このように、法琳は、「道は氣なり」という從來の主張を捨て、「道は理なり、通なり」という新解釋を打ち出した道教側の論理を彼一流のやり方で逆手にとり、どう解釋を變えたところで、「道」あるいは元始天尊などと號する神格などは無いということを主張している。法琳は隋末に一時道士と成つて道觀に住していたから、その時にこのような道教側の主張を知り得たものか、あるいは傳奕、李仲卿、劉進喜等との論争の中で知つたものか、いづれにせよ、高祖から太宗の初年頃までには、「道は理なり、通なり」という主張が廣く行われていたことが知られよう。それにつれてこの定義が次第に佛教側にも承認されるようになったと思わせる形跡が有る。それは武后期の僧といわれる玄疑の『甄正論』の次の記事である。『甄正論』は道教を代表する滯俗公子を佛教側を代表する甄正先生が教え諭すという形式で書かれているが、その甄正先生の言葉に言う。

又云う、正眞大道と。正とは、不偏の義なり。眞とは非假の狀なり。大とは、廣博の名なり。道とは、虛通の理なり。言うところは、此れを行うの道は、正にして偏ならず、眞にして假ならず、大にして能く廣し、と。

推して之れを検するに、竝びに是れ假號なり。道は通理にして、本と識性無し。人に由りて之れを行えば、偏なるべく正なるべし。故に云う、道は左すべく右すべし、と。定性無きを明かすなり。眞假の状は、人の之れを目する所。理中に在りては、何か眞何か假なる。此れ眞に非ざるなり。廣狹の相は、之れを繋ぐることに在り。心外に道無く、又大ならず。(大正藏五二、五六六)

ここでは少なくとも「道」が「通理」であることが、兩者に共通の認識となっており、論争點は正偏、眞假、大廣といった別の教義問題に移っている。最も、玄疑の前身は道士であると伝えられているから、佛教側一般に擴大して考えるには難點がないわけではないが、「道は理なり」という定義が七世期末には道佛を問わず廣く行われ、その土俵の上でさらに別の論争が行われるようになっていたことが知られよう。かくして、「道」の體をめぐる論争はいささか鎮靜化し、かの定義の思想的役割も終りを告げたと見えて、玄宗の『老子』の注および疏、それを敷衍する唐末の杜光庭の『道德眞經廣聖義』では、しばしば「道」と「氣」との一體性という、道教教理が本來的に有している基盤的思想への回歸を見せている。⁽²⁵⁾これ以後、「道は理なり」という定義は次第に顧みられなくなり、宋代には『雲笈七籤』卷一、總敘道德に典型的に見られるように、「道」の解釋から佛教色が一掃されている。『玄門大義』が顧みられずに散佚していったのは、かかる道教教理學の佛教教理學からの相對的離脱にともなう必然の結果でもあったように思われる。

さて、『道教義樞』が「道」を「理」「通」「導」の三義を以て説き、それを常住不變の體、變幻自在の用、衆生濟度の能に當てることはすでに述べた。次いで『道教義樞』は「徳」を「得」「成」「不喪」の三義で説き、特に前二義について、「得とは道果を得るなり」「成とは衆生を成濟し、極道を成ぜしむるなり。……亦た空行を成ずるに資るなり」と述べて、「道」の衆生教化と濟度との具體的はたらきを強調している。

このような主張が、道教は自己一身の度脱のみを求め、衆生の濟度を顧みない小乘聲聞の教えにすぎぬという

佛教側の批判を十分に意識したものであることは言うまでもない。そして最後に「道德は玄絶、自ら應に名無かるべし。教えを開き凡を引かんとし、強いて稱謂を立つ。名の無名なるを識りて、方めて玄教を了せ令む」と述べて、道教が「理」と「教」とをともに備えた宗教であることを強調する。これは、後の理教義において重ねて「理教とは、教の教爲るを明かし、言は則ち言無きを示す」（巻八、一a）、「理とは旨趣を義と爲し、教は是れ化導を義と爲す」（同一b）と定義していることと相俟つて、道教が宗教的眞理を闡明し、衆生の濟度を擔い得る自利利他兼修の宗教であることを、教理構成を通して明らかにしようとしたものと言えよう。

「道德義」は道の定義に續いて、道の體用に關する論を展開している。ここではまず、「虚寂」を道の體とする陸先生の説と「智慧」を體とする玄靖法師の説を掲げ、次いで體の有無についての玄靖法師の説を擧げたうえで、その體は「空を離れ有を離れ、陰に非ず陽に非ず、視聽も得ず、搏觸も辯ずる莫く、その用は「能く權能く實、左すべく右すべく、小を以て大を容れ、大にして能く小に居る」（巻二、一a—b）と言う。これは一見して佛教教理における體用の論に觸發されたものであることは明らかであるが、陸先生とは恐らく宋の陸修靜を指し、玄靖法師とは梁の臧玄靖であるから、道教側における體用論は早ければ宋、遅くとも梁代には行われていた。また、『道教義樞』は各所に三論學派の影響が見られ、「道德義」のこの部分もその影響を受けていると考えられるから、このような議論が盛んになったのは六朝末から隋にかけてであつたろう。三論學派の影響は初唐の重玄派の著作に共通して見られるもので、例えば、成玄英はその『老子疏』の中で「道德義」と同様な論を展開し、さらには本迹にも度々言及している。⁽²⁷⁾

隋から初唐にかけて、重玄派の道士たちは一方で『玄門大義』などにおいてその教理學を高度に展開するとともに、一方でその成果を經典作成の中に還元していった。この事は、隋の道士李仲卿、劉進喜の手に成るとされる『太玄眞一本際經』の説く教義が多くの點で『道教義樞』すなわち『玄門大義』と同一であることに典型的に

窺える⁽²⁸⁾。また、道の體用、本迹に關する教理も次第に深められていき、玄宗の『老子』の注や疏に影響を與えるとともに、玄宗朝の道士張果の『道體論』（道藏七〇四冊）や『三論元旨』（道藏七〇四冊）道宗章といったそれに關する專論、および『太上九要心印妙經』（道藏一二二冊）といった經典を生み出すに至った⁽²⁹⁾。この間における道教教理學の進歩はかなりのものであったとみえて、張果の『道體論』や司馬承禎の『坐忘論』などでは、もはや佛教教理の影響の影をあからさまに看取させる經典を経證とすることなく、『老子』『莊子』『西昇經』といった極く限られた經典に依據しながら、『道教義樞』よりさらに高度な論を展開しうるまでになっている。こうした基礎の上に立つてこそ、前述の『雲笈七籤』卷一、總敘道德における佛教色を拂拭した道教教理の展開が可能になったのだと言えよう。

ところで、道の本體論と關連して、初唐の道佛論争では『老子』第二十五章の「道法自然」の解釋をめぐって、道と自然との關係如何が重要な争點として取上げられた。『集古今佛道論衡』卷丙（大正藏五二、三八一a以下）の傳える所によれば、武徳八年（六二五）に帝前で行われた三教對論において、慧乗と李仲卿との間でこの問題に關する論争が闘わされた。その要旨は、道教側が、道は至極至大であり、道より根源的な存在は無いことを主張したのに對して、慧乗は『老子』第二十五章に「道は自然に法る」とあるのは、道の上位に自然があることをいうものであり、道教側の主張は成立たないと論難した。これに對して李仲卿は、河上公注の「道の性は自然にして、法る所無し」という解釋によつて、「道は自然に法る」とは、道の上位に自然があるのでなく、道の在り方をいったものであると反論している。慧乗と同様の論難はまた法琳の『辯正論』卷二（大正藏五二、四九九b以下）に見える。そこでは儒生が「道は自然を以て宗と爲し、虚無を本と爲す」ということにつき、道が自然に基づき、あるいは自然より生ずると説く道經を擧げて問うたのに對し、通人の口を借りて、もしそうであるなら、道は自ら生ずるのではなく、自然から生ずることになり、自然が道の本ということになる。とすれば、自然が本であり常で

あり、道は迹であり無常であつて、道こそが至上至極、常住不變の存在であるとする道教教理は成立たないと批判している。また、同じく卷六においては、

縦使^{たと}い道有るも、自ら生ずる能わず、自然従り生じ、自然従り出づるなり。道、自然に本づけば、則ち道に待つ所有り。既に他に因りて有れば、即ち是れ無常なり。故に老子云く、……道は自然に法る、と。王弼云く、天地の道は、竝びに相違わざるを言うなり。故に法ると稱するなり、と。自然は無稱窮極の辭、道は是れ智慧靈知の號なり。用智は無智に及ばず、有形は無形に及ばず、道は是れ有義にして、自然の無義に及ばざるなり。（大正藏五一、五三七a）

と述べて、努めて道の常本であることを否定しようとしている。このうち、後半の部分は例によつて王弼注の相當強引な解釋に基づくこじつけの趣が強いが、⁽³⁰⁾『老子』とその代表的な注釋者の說に借りての論難には、佛教教理からするものとはいささか異なる説得力が有つたと思われる。

こうした佛教側の論難に對する道教側の反論は前述の李仲卿の論に見られたが、玄宗の『道德眞經疏』（道藏三五八冊）の次の説は、道教側の最終的な解答とでもいうべきものである。

言うところは、道の法爲る自然にして、復た自然に倣うには非ざるなり。若し惑者の難の如く、道を以て自然に法效^{のつと}とせば、是れ則ち域中に五大有りて、四大には非ざるなり。又西昇經を引きて、虚無、自然を生じ、自然、道を生ずと云わば、則ち道を以て虚無の孫、自然の子と爲し、妄りに先後の義を生じ、以て尊卑の目を定め、源を塞ぎ本を抜く。倒置すること何ぞ深きや。且らく常試みに論じて曰く、虚無は、妙本の體なり。體は有物に非ず、故に虚無と曰う。自然は、妙本の性なり。性は造作に非ず、故に自然と曰う。道は、妙本の功用にして、所謂る強名なり。通じて生ずるに非ざる無し、故に之れを道と謂う。幻體名を用うれば、即ち之れを虚無、自然、道と謂うのみ。その所以を尋ねれば、即ち一の妙本にして、復た何の相い法效る所

ならんや。則ち惑者の難は夫の玄鍵に詣らざるを知る。(卷三、一八a—一九a)

このように玄宗疏は道および自然を虚無を體とする妙本の強名および性を表わすものであつて、その體をつきつめればともに同一の妙本に歸着するのだとして、道と自然とにそれぞれ體を認めて先後尊卑を論ずるものを惑者として斥けている。この惑者と言うのは、第一に前述の佛教側の論者を指すことは明らかであろう。しかし、佛教側のこのような論難を招く要素は、玄宗疏自體が引用する『西昇經』を初めとして、前述の『辯正論』卷二で儒生が引く『昇玄内教經』の「夫れ道は玄妙にして、自然より出で、無生より生じ、無先に先だつ」といった教説そのものに内藏されていた。さらには、佛教教理を借りて教理構成を行つた隋から初唐にかけての重玄派の中には、佛教教理に引きずられて道と自然との間に先後尊卑を立てたものがあり、玄宗疏はこれら道教側の異説をも批判の対象とするものと思われる。「道は自然に法る」に對する初唐の重玄派道士成玄英の疏には、「次に須く自然の妙理に法るべし。則ち重玄の域なり。道は是れ迹にして、自然は是れ本なり。本を以て迹を收む。故に義として法ると言うなり」とあつて、自然と道とを本迹の關係において捉えていたことが知られる。また、『度人經四注』卷五「上无復祖、唯道爲身」(七b)に對する成玄英注にも同様の主張が見られる。このように、重玄派の系譜に連なる玄宗疏が同じ重玄派の先師の説を超克し批判していることは、成疏から玄宗疏に至る約一世紀の間における道教教理學の展開、特に佛教教理學の直接的導入から、それを十分に消化したうえでの獨自の教理の形成へという變遷の迹を示すものと言えよう。

道と自然をめぐる問題を見てきたついでに『道教義樞』の自然義とそれに關連する問題を次に見ていこう。『道教義樞』自然義は「義曰」の部分でまず次のように言う。

自然とは、本と自性無し。既に自性無ければ、何の作者か有らん。作者既に無ければ、復た何の法か有らん。此れ則ち自無く他無く、物無く我無し。豈に定執を得て、以て常計と爲さんや。絶待自然もて、宜しく此れ

を治すべし。(卷八、四a)

このように、自然義の要旨は、自然とはそれ自體に固有な不變の性質をもたず、物我自他の對待を絶したものであると規定し、この絶對の自然の在り方を悟りそれに則することで、我執を除き窮極の道に至ることを主張するものである。自然義は續いて釋の部分で「因縁を示すには、強いて自然と名づけ、假設して教と爲す」と述べたうえで、自然を自と然に開いて、自他不自不他を絶し、然不然自然他然を超えたものが眞の自然であることを『中論』觀因縁品、觀作者品、觀無用品などに見える論理を踏まえて述べ、『太玄眞一本際經』卷二、附囑品の「是の世間法、及び出世間法は、皆假の施設にして、悉く是れ因縁なり。方便道を開き、衆生を化せんが爲に、強いて名字を立つるのみ」を引いてその記述を結んでいる。このうち、釋の部分の論理展開は空虚で意味が無いように思われる。ただ、自然とは因縁を明かすための方便道、假の教えに過ぎないという主張は極めて重要な意味をもつ。従來、佛教教理と道教教理の最大の相違點は、その宗旨を因縁説におくか自然説におくかにあったことは、甄鸞『笑道論』序(大正藏五二、一四三c)の、「佛は因縁を以て宗と爲し、道は自然を以て義と爲す」という記述によつて知られる。³²そして、六朝後半期の道佛論争において、因縁と自然との關係はやはり最大の争點の一つであった。佛教側の道教攻撃は、天尊を初めとする天上の諸神の無因無待性と地上の人間の修行得果(因縁説の肯定)との教理上の矛盾點に集中的に加えられた。³³これに對して、その成立の歴史的經緯から、生成論や天神論などの中核的部分では道家の自然説に依據し、救済論や修養論などでは古來の素朴な因果説や佛教の因縁論などを包攝して教理形成を行つてきた道教側は、體系的な教理形成を行うに當たつて、このような矛盾點を何とかして克服する必要に迫られていた。『道教義樞』自然義の説や、十二部義の凡聖神の體を自然と學得の二つに分けたうえで、窮極においては兩者は同一であるとする説は、こうした要請に對する一つの典型的な解答であつた。

『道教義樞』自然義は因縁を主とし自然を従とする兩者の調和論であるが、唐代道教教理學の主流はやがて因

縁と自然とを對等に調和する方向へ向う。例えば、『太上妙法本相經』には、

夫れ物は、要ずその朴を散じ、その古を謝するを須ちて、乃ち之れを彰わすべきのみ。……故に朴を立てて因縁の果を成ず。因縁有りと雖も、それ自然の感に非ざれば、因縁何に従りてか成ぜん。故に自然は一にして執するに非ず。若しその一に執すれば、萬物則ち功従いて興る莫し。是を以て真人は、因縁を知り、因縁を脩む。之れを因縁に行ず、故に自然にして運起るなり。將に因縁中に自然有るを知らんとす。（大淵『圖錄』、五九八頁）

と述べて、因縁と自然とを不可分の關係において捉えようとしている。こうした傾向は玄宗朝頃には完全に定着していたとみえて、『一切道經音義妙門由起』（道藏七六〇冊）の序文では次のように言う。

蓋し方圓動靜、黑白燥濕は、自然の理性にして、易う可からざるなり。管を吹き絃を操り、文を修め武を學ぶは、因縁習用にして、廢す可からざるなり。それ自然は、性の質なり。因縁は、性の用なり。因縁以て之れを修め、自然以て之れを成す。（序、二a）

ここでは自然と因縁とを性の質と用の兩面として捉え、兩者を矛盾の無い不可分の關係に位置づけようと試みている。また、同じく玄宗朝の道士張果の『道體論』（道藏七〇四冊）では、

問うて曰く、道、物の體を化す。自然・因縁と、爲た一なるや爲た二なるや、と。答えて曰く、造化とは、即ち是れ自然にして因縁なり。自然にして因縁とは、即ち是れ住どまらざるを本と爲す。その物を生ずるの功に取りて、之れを造化と謂う。化は外に造らず。日日自然にして、自ら化して迹變ずるを、稱して因縁と曰う。之れを差くれば則ち異なり、之れを混ずれば則ち同じ。何を以てか之れを言う。理は頓に階せず、事は假待に因る。假待の主は、因縁を以て宗と爲す。緣行既に備りて、之れを自然に歸すれば、則ち心、外に取らず、豈に自ら取らんや。外自取らんや。外自兼ねて忘るれば、内融けて一と爲る。（二七a）

と言つて、造化の契機を自然とし、變轉の諸相を因縁として捉え、どちらかと言えば自然を核に兩者の關係を規定しようとしている。また、『三論元旨』眞源章では、

それ自然とは、无爲の性にして、他因に假りず。故に自然と曰う。修行の人は、有爲に因りて无爲に達し、有生に因りて无生に達す。自縁を了し、自然に契すれば、則ち无生の性達す。（九b）

と言ひ、また、天神と體內神の一體性を説く中で、

故に自然の中に因縁有り、因縁の中に自然有り。自然は因縁を離れず、因縁は自然を離れず。而して能く之を異にして同じくする者なり。然らば、夫の一切の因縁は、悉く是れ自然の因縁なり。（一四b）

と述べて、自然と因縁の相即不離の關係を主張している。このように、六朝後半期の佛教側の批判に端を發した自然因縁の論は、教理體系上の整合性を求める道教側の試みの中で、佛教教理に依據して因縁の優位を説く『太玄眞一本際經』や『玄門大義』『道教義樞』の段階から、徐々に因縁と自然の對等な關係における相即不離を説く方向へと轉換し、玄宗期には道教側の共通な認識を形成していたことが知られよう。

（三）法身義、三一義

『道教義樞』は道德義に續いて法身義を配する。法身義の宗旨は、『義』の部分に、

法身とは、至道の淳精、至眞の妙體にして、その四徳を表わし、彼の十方に應じ、機に動寂の間に赴き、物を分化の際に度す。此れ其の致なり。（卷一、三a）

というように、法身を初めとする二身、三身、四身といった佛教の身相を借りて道（天尊）の法體を明らかにするとともに、その應化と衆生濟度の諸相を説くものである。「義」を開く「釋」は續いて、

法は是れ軌儀、身は氣象爲り。至人の氣象は軌るべし。故に法身と曰う。その應化の身相を原ぬるに、稱號

甚だ多し。本跡を總括するに、具さに六種と爲す。本に三稱有り、跡に三名有り。(卷二、三b)

と規定して、道身、眞身、法身の本の三稱と應身、分身、化身の跡の三名とを擧げ、それぞれ經證を引いて個々の義を明らかにしている。このような六身説は佛教側には見られないから、道教側が獨自に構成したものと思われる。そして、個々の身相の經證として引く諸經のうち、『本際經』のみが全ての項で引用されており、しかも『本際經』には本身、迹身も見えているから、『道教義樞』(『玄門大義』)は『本際經』と共通の教理を説いたものと考えられる。⁽³⁶⁾ この身相説に關しては、初唐の教理書では共通の理解は形成されていなかったようで、『道教義樞』とは異なるものが各所に見られる。例えば、唐の天皇すなわち高宗と茅山派の天師潘師正との問答を傳える『道門經法相承次序』(道藏七六二冊)卷中には、法身、本身、道身、眞身、迹身、應身、分身、化身の天尊八身説を『太玄眞一本際經』の異本である『太上決疑經』などを引いて詳細に説いている。⁽³⁷⁾ しかし、『道門經法相承次序』には『道教義樞』法身義の最大の特徴とも言える、法身を本迹に分けたうえでそれぞれ三身を配するという發想は見られない。また、玄宗期の『一切道經言義妙門由起』の序では、眞身、應身、法身、化身、報身の五身説を説いている。⁽³⁸⁾

法身義の後半は、各身の體の色心の有無や法具足の常樂我淨の四德、法身の本有今有の論などを展開しているが、特に四德や法身の本有今有の論は『涅槃經』の佛性に關する説を承けて展開されたもので、法身と佛性とおバー・ラップして理解されていたことを示す。これは道身と道性ととともに眞道の異名とする『太玄眞一本際經』の説とも共通する視點であり、後の道性義とともに道教側の佛性論に對する理解の程度を知るうえで興味深い。

法身義において道教教理としての獨自性が看取されるのは、本跡體義の次の部分であろう。

道教の經に據りて、法身の正理を究むるに、本跡を通じて異ならず同じからず。跡の三身には、其の別體有

るも、本の三稱は、體一にして義殊なるなり。其の精智淳常なるを以て眞身と曰い、「神」淨にして虚通するを道「身」と曰い、氣象徳に酬する、是れを報身と曰う。氣精神に就けば、乃ち三義を成して、究詰すべからざるも、惟だ是れ一源なるのみ。(卷一、五a)

ここでは、跡の三身にはそれぞれの別體があるが、本の三身は精神氣のいわゆる三奇に配して三義を立てるだけで、その窮極の體は同一であることを言っている。このような説は、六朝後半期に徐々に形成されてきた三一説に法身説を配當することによって成立したもので、ここにもそれ以前の道教教理と新しい要素とを矛盾無く綜合し體系化しようとする『玄門大義』、『道教義樞』の立場が遺憾なく發揮されている。

この三一に關する專論が三一義である。その「釋」の冒頭に言う。

精神炁の三、混じて一と爲る。精は、虚妙智照を功と爲す。神は、无方絶類を用と爲す。氣は、方所形相の法なり。亦た夷希微と曰う。夷は平、希は遠、微は細なり。夷は即ち是れ精なり。精智圓照し、平等无偏なるを以てなり。希は即ち是れ神なり。神用窮まらず、遠通无極なるを以てなり。微は即ち是れ炁なり。炁の妙本に於けるや、義に羸に非ざるもの有るを以てなり。

ここに見られるような、精神氣の三一を『老子』第十四章の夷希微に結びつける解釋は、早く梁の臧玄靖の『老子』解釋の中に見出すことができる。⁽⁴⁰⁾ しかも、そこではこの三一が混じて一聖人となること、換言すれば天尊の法體を成すことを述べており、法身義の説の基をもなしていることが知られる。この臧玄靖の説は成玄英の『老子解題序訣義疏』に引き繼がれ、ここでは『九天生神章經』の玄元始三氣が聖人の體を成すとの説と併記されて、精神氣の三一と玄元始の三氣と『老子』の夷希微が關係付けられているように思われる。⁽⁴¹⁾ この點に關しては、法琳の『辯正論』卷六に、古來の名儒及び河上公注は『老子』の夷希微を精神氣に當てることを述べた後、

案ずるに生神章に云く、老子は「玄」元始三氣を以て、合して一と爲す。是れ至人の法體なり。精は是れ精

靈、神は是れ變化、氣は是れ氣象なり。陸簡寂、臧矜、顧歡、諸糅、孟智周等の老子義の如きは云う、此の三氣を合して、以て聖體を爲す、と。又云く、自然を通相の體と爲し、三氣を別相の體と爲す、と。（大正藏五二、五三六c）

と言っている。法琳の言うような精神氣を夷希微に當てる解釋は少なくとも現行の河上公注には見出せないが、このような解釋がかなり早くから一般に行われ、又、玄元始の三氣で聖人（天尊）の法體を考える解釋が陸修靜を筆頭とする六朝中後半期の道士の間に行われていたことがこの記述から知られよう。ただ、重玄派の手になると思われる『玄門大義』の三一義が玄元始三氣と三一との對應を説かないのは疑問である。

ところで、『抱朴子』地眞篇や『太上靈寶五符序』（道藏一八三冊）に説く三一や『黃庭内景經』系の三元など東晉期の道經に見える三一は、いずれも存思服氣の術に關連した身體神を意味する方術的なものであり、精神氣の三一や『老子』の夷希微とは無關係であつた。⁽⁴²⁾しかし、前の『辯正論』の傳えるところが事實とすれば、宋の陸修靜の頃から『老子』の解釋と關連して精神氣と夷希微の對應が考えられるようになり、⁽⁴³⁾『老子』本文の「此の三者は致詰すべからず、故に混じて一と爲す」に基づいて、精神氣が三一と呼ばれるようになり、道（天尊）の法體を追求する中から臧玄靖の『老子』注のような三義一體の解釋が生じたものと思われる。『道教義樞』が三一體義の段で、「三一は是れ妙極の理にして、大智の源なり。圓神不測にして、氣を布きて生長し、貸成して棄つる靡し。三を兼ねて義と爲し、一に卽して體と爲す」（卷五、一b）という徐法師の説を引いて、精の絶累を神、精の妙體を氣、神の智照を精、神の妙體を氣、氣の智照を精、氣の絶累を神と規定し、智照、妙體、絶累を媒介項とする精神氣の三位一體の關係を構想するのは、それがどこまで實質的意義を持ちうるかは問題であるにしても、上述の『老子』解釋の基礎の上に佛教教理學の方法論を援用して、三義一體説をより精緻に展開しようとするものと言えよう。かかる點では、道教教理學の展開と『老子』解釋とは相互に不可分の關係にあつたのである。

ところで、三一の意義が上述のように、東晉期の呪術的、身體神的なものから、宋以後の『老子』解釋と結んだ思辯的なものへと變遷していったのだとすれば、その延長上で道教教理を構成しようとする『玄門大義』『道教義樞』は、三一に含まれる新舊二つの層をどのように處理しようとしたのであろうか。三一義の構成を通觀すると、前半の最も中心的な部分においては『老子』解釋から展開した新しい層を前面に立て、その古い層は後半の修養法の中に位置づける方法を探っている。その修養法を説く三一修守義の段は、三一の實踐教理上の宗旨は精神の靜定を得ることにあるとし、その方法として方便、正觀、轉縁の三を擧げる。そして、方便には鳴鼓、咽液、拘魂制魄といったもつとも古い呪術的な層を、正觀には存三守一の法即ち『抱朴子』段階の體內三二神の存思という三一の古い層を、轉縁には氣觀から神觀へ進むという佛教の觀法を取入れた最新の層を配する。このような教理構成の方法は、呪術から哲學的解釋、さらには佛教教理の導入へと進んだ歴史的な發展の諸段階を教理構成の時点において全て包括し、共時的な相において體系化しようとするものといえよう。この道教教理の中の古い層を歴史的な遺物として捨て去ることなく、全て取込んで體系化しようというのが、『道教義樞』ひいては『玄門大義』の最大の特色であり、このことは後の記述の中にも繰り返し見出すことになるう。

(四) 位業義、三界義、五道義、混元義、淨土義

位業義は修行證果の階位と轉生する境土の階差、すなわち道教の宗教的世界像を明かすものである。位業義はまず諸師の五位說、六位說、三位七名說、界内外二位說などを紹介したうえで、「諸家の解釋既に異なり、依據すべきこと難し」(卷一、一四a)として、『玄門論』中の搖亮、玄靖二法師の説に従うことを言明している⁽⁴⁴⁾。まず、位業義の要旨を示そう。

位業には大別して感生位(稟生位)と證仙位の二系列が有る。感生位(稟生位)というのは得道證果によつて感生

するいわゆる所生土のことであり、人中位、界内有欲觀感生位三十二品、界外無欲觀感生位二十七品に大別される。界外とは三清天、界内は四種民天、無色界四天、色界十八天、欲界六天を意味する。界外三清位は平等無欲善を修すること感生する。界内三十二品はさらに二位に細分される。斷習氣有欲善によつて感生する三界中間四民天位、淨三業有欲善によつて感生する界内二十八天位である。^⑤人中位は五戒有欲善によつて感生する。人中の下にはさらに三惡道が存するが、位業は善行を修めて得られるのであるから、位業義では説かない。次に證仙位とは、證果の深淺によつて得られる仙界における位階を示し、十轉位、九宮位、三清位、極果位の四位に分けられる。これと證果の深淺を示す發心に始まり、伏道心、知眞心、出離心、無上心に至る五心とが對應する。發心、伏道心の前二心は十轉位に、知眞、出離、無上の三心はそれぞれ九宮、三清、極果の三位に對應し、前三位は因、第四位が果に當たる。

十轉位は一轉位と九轉位に分かれ、一轉位は發心に對應して遊散位とも言い、九轉位は伏道心に對應して尸解位とも稱する。發心とは「生死を破裂して、道場に廻向し、迷より悟に返り、俗を轉じて道に入る」（卷一、一四b）の意で、初發自然心とも稱される。『太上洞玄靈寶智慧上品大戒』（大淵『圖錄』、三三頁）によれば、十轉位はまた飛天とも稱されるが、「未だ眞知の道を得ざる」伏位とされる。伏道心に對する九轉位は下から順に武解、文解、尸解各三轉位に分けられる。武解とはまた鬼帥あるいは鬼官とも呼ばれるもので、生前に忠孝などの徳が有つたものが、死後冥界の役人に任ぜられるもので、二百年毎に昇進する。文解はまた地下主者ともいい、生前道教を信じ、善行の有つたものが、死後洞天中に再生して仙人の給仕などに當たるもので、世の散吏に相當し、百四十年毎に昇進する。尸解とは一旦死ぬが冥界には赴かずにそのまま再生して仙人と成るものである。この十轉位は「伏結の招く所にして、位存するも空なるに似、未だ眞解に登らず、始めて初門に在りて、並びに乘位に非ざる」（卷一、一六a）ものであるが、根の利鈍、悟りの深淺によつて順次昇進し、九宮位に登り得るものである。

證 仙 位		聖真仙	三乘	三 位	五 心
極果位					无上心
三清位 二十七品 (一乘道)	聖九品	聖	大乘		出離心
	眞九品	眞	中乘		
	仙九品	仙	小乘		
九宮位	上三宮	飛仙	大乘	眞成位	知眞心
	中三宮	天仙	中乘		
	下三宮	地仙	小乘		
十轉位 (九轉)	尸解 三轉	飛天		尸解位 (伏位)	伏心
	文解 三轉				
	武解 三轉				
(一轉)				遊散位	發心

三 十 六 天	界 名	界 内 外	感 生 位
36. 大羅天			
35. 清微天 34. 禹餘天 33. 大赤天	三清天	界 外 無欲觀感生 二十七品	界外三清位 平等無欲善感生
32. 太極平育賈奕天 31. 龍變梵度天 30. 太釋玉隆騰勝天 29. 太虛無上常融天	四種民天		三界中間四民天位 斷習氣有欲善感生
28. 秀樂禁上天 27. 翰寵妙成天 26. 淵通元洞天 25. 皓庭霄度天	無色界 四 天		(心 業 淨 者)
24. 無極曇誓天 23. 上揲阮樂天 22. 無思江由天 21. 太黃翁重天 20. 始皇孝芒天 19. 顯定極風天 18. 太安皇崖天 17. 元載孔昇天 16. 太煥極瑤天 15. 玄明恭慶天 14. 觀明端靖天 13. 虛明堂曜天 12. 竺落皇笏天 11. 耀明宗飄天 10. 玄明恭華天 9. 赤明和陽天 8. 太極濛濛天 7. 虛無越衡天	色 界 十八天	界 内 有欲觀感生 三十二品	三界二十八天位 淨三業有欲善感生 (身 業 淨 者)
6. 上明七曜摩夷天 5. 元明文舉天 4. 玄胎平育天 3. 清明何童天 2. 太明玉完天 1. 太黃皇曾天	欲 界 六 天		(口 業 淨 者)
	六 道		人 中 位 五戒有欲善感生 三 惡 道

(天名は『度人經』による)

九宮位とは、上中下各三宮をいい、上宮を飛仙、大乘、中宮を天仙、中乘、下宮を地仙、小乗とする⁽⁴⁶⁾。また、地仙は色界の上六天、天仙は無色界四天、飛仙は四種民天に住し、大劫が運つて世界が崩壊する際には、飛仙のみがその災を免れて、次の劫時の種民となることができる。

界外三清位とは、太清仙九品、上清眞九品、玉清聖九品の二十七品をいい、これらは等しく一乘道を感じるものであるが、觀に深淺があるので差等を開くのである⁽⁴⁷⁾。

感生位と證仙位の關係は、三清位は觀の深淺の區別だけで感生處の區別はなく、九宮位の上三宮は四種民天に、中三宮は無色界四天に、下三宮は色界の上六天に、十轉位のうち尸解位は色界の下十二天に、遊散位は欲界六天に對應する。しかし、感生位と證仙位とは本來意味の異なるものであつて、完全な對應關係をもつものではない。以上が位業義の位業に關する部分の概要であるが、これを圖表化すれば前頁のようにならう。

次に、位業義は修道の具體的方法として、願と行とを擧げる。そして、願を自己の悟りと衆生の濟度の雙方を願う大乘願と、自己の悟りのみを求める小乘願とに分け、行としては術、戒、定、慧の四種を擧げて説明している。位業義のかかる教理の中で特に注目されるのは、第一に感生位を界外無欲觀感生位と界内有欲觀感生位とに分する點であろう。この界内界外という語が智顗の天台教學に由來するであろうことはすでに指摘が有る⁽⁴⁸⁾が、無欲觀感生とか有欲觀感生とかが何を意味するのかは『道教義樞』の記述だけでは明らかではない。この點で参考となるのは、『老子』第一章「常無欲以觀其妙、常有欲以觀其徼」に對する成玄英の次の説である。

此の兩者は、同出にして異名なり。兩とは無欲有欲二觀を謂うなり。同出とは一道に出づるを謂うなり。異名とは徼妙の別なり。夫の所觀の境を原ぬるに唯一なるも、能觀の智に殊有り。二觀既にそれ同じからず、徼妙⁽⁴⁹⁾所以に名異なる。

これによつて明らかなように、無欲觀、有欲觀とは『老子』第一章の解釋に基づく觀法であり、それが能觀の智

の深淺を示すものとされたがゆえに、所生土の違いを示す界外無欲觀感生、界内有欲觀感生として位業義に導入されたものであろう。⁽⁴⁹⁾ また、證果の深淺を示す五心も『老子』第二十七章「善結、無繩約不可解」の成玄英の疏に、

上士達人は、物を先にして己れを後にし、大弘願を發して、衆生を化度す。誓心堅固にして、結契爽（49）う無し。既に世の繩索の約束に非ず、故に解くべからざるなり。然らば誓心は多端なるも、要は五に過ぎず。

として、以下に五心とそれによつて得られる階位を『道教義樞』と對應する形で述べている。⁽⁵⁰⁾ このことは、成玄英は恐らく『玄門大義』などに據つたと思われるにしろ、その『玄門大義』などの五心が『老子』解釋との關連で生み出されたものであることを強く示唆する。ここでも、三一義と同様、當時の道教教理學が『老子』解釋を一つの軸として展開していたことが知られるのである。

證仙位を仙眞聖の三位に分け、聖を最上に置くのは、道教本來の教説ではなく、六朝中期の道教が、元來眞仙聖の順位で眞を最高位に置いていたものを、佛教との論争の過程で聖人を最高位に置くようになったものであることは、すでに指摘が有る。⁽⁵¹⁾ 文獻に徴し得るその最も古い例は宋の袁粲の顧歡『夷夏論』批判に對する顧歡の駁論といわれるが、『三洞珠囊』卷七に引く宋文明の『通門論』はそれを承け、また、聖眞仙の三清位の感生處には差等が無いとする位業義と同類の記述が『擬通門論』に見えることなどからして、聖眞仙と三清境を結びつけるこのような教理は梁代には存在していたと考えられる。⁽⁵²⁾

十轉位中に見える文解、武解の概念は、神仙思想に古くから見られる尸解仙の一變形と考えられる。神仙思想は本來永遠不滅の肉體の實現を目指すものであったから、死後の世界には無關心であり、まして死後に再生するなどという考えはもたなかった。しかし、現實との妥協を圖る中で、刀杖を屍に化して一旦死んだかに見せて實は仙人となるという尸解仙の存在が主張され、東晉から宋にかけての時期には、佛教の死者の世界や死者への追善供養の思想に觸發されて、道教側でも酆都を中心とする死者の世界と凡人の死後における再生昇仙とが説かれ

るようになった。それが死後冥界の役人（鬼帥）となる武解と、同じく冥界の支配を脱して仙人の住む洞天の中でその給仕（地下主者）となる文解とを生み出し、それらから順次昇進して九宮にも登り得るといふ神仙思想が構想されるようになった。かかる神仙思想が道教教理の中で定着するのはやはり齊梁の頃である⁽⁵³⁾。

さて次に道教の天界説であるが、これは佛教の三界二十八天説に觸發されたものであることは明らかである。當初、四方に八天づつを配する三十二天説とその上に在つて三十二天全體を包羅する大羅天が『元始无量度人上品妙經』や『洞玄靈寶諸天內音自然玉字』などによつて主張された。その後、北魏における種民思想の展開と佛教の重層的な天界説への順應とが、螺旋狀の天界構造説と北方の四天を種民天に當てる説を生んだ。一方、『三天正法經』『三天內解經』『九天生神章經』などの三天九天説の中で説かれた三清境（天）が三十二天の上に加上され、大羅天を最上天とする重層的な構造を持つ三十六天説が形成された。『道教義樞』の天界説は大羅天の存在を強調しない點を除いては、ほぼ完成された三十六天説に近いと見て良からう。以上が『道教義樞』以前の天界説の展開に關する大まかな見通しであるが、次に今少し詳しくその跡を追つてみたい。

中國の古典的な天界説は、一方で素朴な九重天の觀念を有するにせよ、基本的には五方の帝の祭祀や九天分野説と結合した、方位觀念と不可分の平面的なものであつた。このことは、『禮記』月令や『淮南子』天文篇などから知られる。六朝初期の古道經と思われる『太上靈寶五符序』や『元始五老赤書玉篇眞文經』（道藏二六冊）などは、佛教の十方世界の概念を加味したとはいえ、五方天説を基盤とした平面的な十方天説を説いて、古典的觀念を保持している。一方、『九天生神章經』は生成論と關連して時系列的な天説を展開しているが、天界の構造そのものをどのように考へていたかは明確ではない⁽⁵⁴⁾。ただ、北周の甄鸞の『笑道論』第三十二「五德重天」では、『三天正法經』の九天説を重層構造と理解しているから、南北朝後期には、『九天生神章經』系の九天説を重層的に考へる説が存在していたのであろう。さらに、佛教の三界二十八天説を基に構成された『度人經』の三十二天説は、

齊の嚴東の注に依れば、四方に八天づつ平面的に配當されていたことが知られる。しかし、『三洞珠囊』卷七に引く『玄門論』は「(『度人經』の)三十二天は、竝びに空无の中に在り、十方に周廻し、起むるに東北扶搖臺よりし、羊角して上る」(三一a)といい、三十二天を螺旋狀に上昇する構造として捉えている。かかる解釋の相違に關して、同じく『三洞珠囊』卷七に引く宋文明の『靈寶雜問』は、

三界三十二天は、靈寶内音の如きに依れば、分置して四方に在り。定志經圖は正に三重に作る。今義疏中に解釋して云く、羊角の如くして上る、と。二事と竝びに違うは、何ぞや。答えて曰く、此れ乃ち二事兩通する所以なり。羊角とは、猶お莊子の義の如きなり。(三〇a)

という。これに依れば、『靈寶諸天内音』は『度人經』の嚴東注と同じく、八天づつ四方に平面的に配置していたのに對して、『定志經圖』は三重の重層構造を主張していたこと、この二説を會通するために宋文明の『靈寶經義疏』が、『莊子』逍遙遊篇の「鵬は……扶搖を搏ち羊角して上ること九萬里」に基づいて螺旋狀に上昇する構造を提示したことが知られよう。かく、『度人經』や『諸天内音』が三十二天説を提唱した當初は、『太上靈寶五符序』『元始五老赤書玉篇真文經』同様、中國の傳統的な天の概念に従つて、八天づつ四方に配置する平面的な構造が考えられていた。しかし、徐々に佛教の重層的な天界説への理解が進むにつれて、『定志經』のように三重の重層的構造(恐らく三界説を意味するのであろう)とする説が生れ、梁の宋文明に至つて、兩説の矛盾を解消するために螺旋構造が主張された。この間、道教側に於いて、天界五重説や八十一天、六十六大梵、五億重天などの種々の天界説が説かれ、その構造に關しても平面重層様々であつたことは、『笑道論』三十「偷佛經因果」でこれらの天説に觸れ、「未だ識らず、此の天は爲た同じきや爲た別なるや、爲た重なるや爲た横ざまなるや、爲た高きや爲た下きや、爲た虚なるや爲た實なるや」(大正藏五二、五四五c)と詰問していることから想像に難くない。しかし、『道教義樞』は位業義においても三界義においても、螺旋構造説には全く觸れない。ただ、『道教義樞』の位

業義を見る限りは、天界は重層的に捉えられていたと考えられ、その天界説は『度人經』の成玄英注や、『道門經法相承次序』などに見られる初唐の重層的天界構造説と同一であったと思われる。このように、道教の天界説は、佛教の三界二十八天説に八天を加上し、平面構造説から螺旋構造説を経て重層構造説へという展開過程を辿った。『道教義樞』の天界説はおそらくその最終段階に相當するものであらう。⁽⁵⁶⁾

位業義に關連して、三界義および五道義に目を轉じてみよう。三界義は欲界、色界、無色界を合して二十八天とする佛教の三界説を承け、これに四種民天を加えた三十二天説にまでは言及するが、三清天および大羅天には全く觸れない。三界義の最大の特色は、三界を應化、輪廻、流來、返出の四種に分かつ點にある。このうち、應化の三界とは、三十二天が住境に應じて化現するもので、一天あるは一塵の中にも見られるという。佛教で、菩薩が神通力によつて十方世界を一房のうちに現出させるようなものであるらしい。流來、返出の三界は、衆生が三界に輪廻しあるいは三界から解脱する契機を指しているもので、兩半義に詳述される『定志經』の説に基づくものである。三界義は専ら輪廻の三界について述べるが、一部譌誤が有るらしく記述に矛盾が存する。輪廻の三界とは報得についていうもので、純惡業は三徒の報、善惡雜業は人中の報、純善業は十八天の報、不動業は十九天以上三十二天の報を得るとする。とくに若有若無觀を修めたものは無色界四天に生じ、さらに氣觀を修め、四等を修めて餘習を除けば、四民天に生ずるといふ。ただ、三界義は専ら報得を言うのみで、輪廻という重要な概念については見るべき記述が無い。

さて、三界も含んださらに廣い世界での輪廻を説くのが佛教の五道説であるが、『道教義樞』の五道義は地獄に道教教理の一端を覗かせるほかは、全くと言つてもよいほど佛教のそれを祖述している。⁽⁵⁷⁾ また、その記述も三界義同様極めて簡略で、あるいは誤脱が有るのかも知れない。五道義は、地獄に二種有りとして、北酆地獄と五嶽地獄を擧げる。北酆地獄は『抱朴子』對俗篇に「(仙道を得れば)勢以て羅酆を總攝すべし」と初見する「羅酆」と

同じで、北方癸地にある死者の寄り集う山であり、羅酆都、酆都、北酆とも呼ばれる。『真誥』稽神樞第三や同闡幽微第一にはこの羅酆山に關する詳しい記述が見られる。それに據れば、この山には紂絶陰天宮を初めとする六宮が有り、鬼官の大帝である北帝君（北大帝）を中心に四明公などの整然たる官僚組織のもとに運営されている。二宮ごとに一官が置かれ、全部で三官有り、死者は全てここで生前の行爲の善惡について審判を受ける。生前善行が有ったり仙道を修めたことの有るものは、清鬼、善爽の鬼とされ、文官は地下主者、武官は鬼帥となり、三官の統制を離れて洞天内に住し、一定の年數をかけて再生昇仙し、最後には神仙へと昇化することができ。しかし、これ以外のものは、三官の統制下にあつて永久に死者としての生活を送る。このように羅酆都は死者を裁く閻魔の廳に相當するが、未だ佛教の地獄のような悲惨なものとは考えられてはいなかったようであり、東晉期には泰山治鬼説とは別に羅酆山治鬼説が説かれ始めたことが分かる。その後、羅酆が佛教の地獄説と習合して道教の地獄として考えられるようになったことは、梁の陶弘景の『真誥』注に北帝君と閻羅王が同一視されていることや、『太真科』（『三洞珠囊』卷七、二十四獄品所引）に羅酆山の山上山中山下に各八地獄が有り、「獄に十二掾吏有り、金頭鐵面。巨天力士各二千四百人、金槌鐵杖を把りて、死魂を玄科し、以て罪罰を治す」（二七a）などということから知られよう。また、五嶽地獄は『三洞珠囊』卷七、三十二牢獄品の中に見えるものがそれに當たるであろう。この他にも、當時の地獄説には『太上洞玄靈寶業報因緣經』などに見える九幽十八地獄が有り、決して『道教義樞』の言うように二種には止まらない。『道教義樞』はあるいは『大乘義章』卷八、六道義が、地獄を正地獄と邊地獄の二種とするのを承けて三種に分けたものであるうか。

次に、大羅天を初めとする三十六天や世界の生成、構造に關する教理を説くのが混元義である。混元義はまず、『易緯乾鑿度』や『列子』天瑞篇の五運説を基に構成された『洞真經』を経證として、太易（道體）↓太初（元氣）↓太始↓太素↓太極という五運説を示し、この萬物が混然一體となつて未だ何物も分化していない状態を混元と

呼んでいる。そして、この混元から陰陽、三才、五常、萬物が生成されるという傳統的生成論を示す。次いで釋天地では、混元の一氣が大羅天であり、ここから玄元始三氣が生じ、三清天が化成し、さらにこの三氣が各三氣を生じて九氣となり九天が化成し、この九天が各三天を生じて二十七天が出来、最初の九天と合せて三十六天となるという天界生成説を別に説く。⁽⁵⁸⁾これに依れば、大羅天は三十六天の内に含まれないから、『道教義樞』は三十七天説に立つことになる。しかし、これは明らかに位業義や三界義の記述と矛盾している。なぜこのようなことになるのかといえ、『道教義樞』位業義や三界義では、『度人經』などの三界二十八天+四種民天の三十二天説に三清天を加え、最上に大羅天を据える三十六天説に據るのに對し、混元義では、大羅天を考えずにいきなり三天から始まる『九天生神章經』系の三十六天説に、最初に擧げた混元の一氣からの傳統的生成論を結びつけて、一天(氣)↓三天(氣)↓九天↓二十七天という生成論にしたために三十七天になってしまったのである。當時の道教教理の中には三十七天説は見られないから、これは『道教義樞』の教理構成上のミスであろう。宋文明『道德義淵』の説の如く、『度人經』系の三十二天説と『九天生神章經』系の三十六天説は位階を示すものと生成を示すものという本来系統の異なるものであった。⁽⁵⁹⁾しかし、佛教教理との對抗上、天の數は多いほど良いと考えられたのであろう。そこで位階を示す三十二天説に生成論の三十六天説の三清天が加えられ、最上に大羅天が置かれて、位階を示す天も生成論系の天と同数の三十六天に増やされたと考えられる。『道教義樞』の混元義はこのような歴史的経緯を無視して位階を示す大羅天を生成論に持込んでしまったのである。それまで成立事情の異なるものを巧みに體系化してきた『道教義樞』も思わぬところで破綻を見せたといえよう。

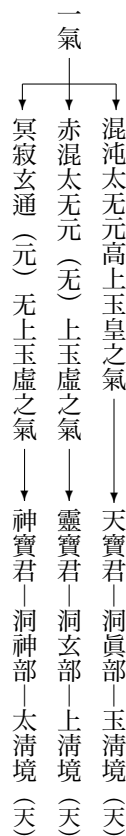
最後に淨土義に言及しておこう。淨土義は淨土には仙人土、真人土、聖人土、天尊土、衆生土の五が有るとする。このうち、仙人、真人、聖人土は太清、上清、玉清の三清天と同様なものと考えられており、天尊土は天尊が化主となる淨土、衆生土は衆生が業縁によつて感生する淨土である。この解説を見るかぎり、淨土義のいう五

淨土は、要するに三清天、大羅天、四種民天以下の三十二天をそれぞれ言換えたものにすぎない。しかも、淨土義全體の記述も三界義、五道義同様極めて簡略で、十分な教理展開がなされていないようである。これに對して、『道教義樞』と同系統の教義を説く『太玄眞一本際經』は各處で淨土に言及し、卷六では「淨土の體に凡そ五種有り」として究竟平等淨土、畢竟眞性淨土、化物方便淨土、業報差別淨土、世間嚴飾淨土を擧げて詳しい解説を行うとともに、无上自然道意↓二觀↓三捨↓四等……という淨土の正因を擧げるなど、教義全體の中でも重要なものとして扱っている。『道教義樞』は十二部義の解釋に見られるように必ずしも『太玄眞一本際經』と同一の立場には立たないが、經證として最も多く『太玄眞一本際經』を引いているのも事實であり、淨土に關するこの兩者の落差は不可解である。『玄門大義』からしてそうであったのか、『道教義樞』が意圖的に過度に節略したのか、それとも脱落が有るのか、今俄かには決め難い。しかし、『道教義樞』を通觀すると、先行道教教理に對應するものが無く、しかも三論學派の主要なテーマではない法相名目については、極めて簡略な記述しか行っていないような印象を受ける。なお、淨土義の構成に關しては、淨土を五種に分け、その中に衆生土を入れる點、次いで淨土の體を問題にする點など、『大乘玄論』卷五、教迹義の淨土の項に類似することを指摘しておく。

(五) 三洞義、七部義、十二部義

この三義は、教主、經典、教理の系統的位置づけ、分類に關するものであり、いわば道教の教相判釋とでも言うべきものである。この三義がほぼ全面的に『玄門大義』に依據し、あるいは『玄門大論』『道門大論』に近似することはすでに見てきたとおりである。三洞、四輔、十二部といった分類の成立についてはそれぞれ專論が有るので、ここでは省略に従い、體系的教理構成の中でこれらがどのように位置づけられたのかに焦點を絞って論ずることとする。

まず、『道教義樞』三洞義、七部義の概要を掲げておこう。洞眞、洞玄、洞神の三洞の教法は、いずれも凡人を聖人たらしめるもので、結局は一大乗の教えである。その教法にはそれぞれ本迹が有り、洞眞の本は混沌太无元高上玉皇之氣、迹は教主たる天寶君、洞玄の本は赤混太无元（无）上玉皇之氣、迹は教主靈寶君、洞神の本は冥寂玄通（元）无上玉虛之氣、迹は教主神寶君である。この三寶君はそれぞれ玉清、上清、太清の三清境に住する。この三洞、三寶、三清境は元來同一の氣が感に應じ縁によつて化生したものである。その法體は大洞の智用であり、精神氣の三一である。今その關係を圖示すれば次のようになる。



次に、三洞の經法を補佐するのが太玄、太平、太清、正一の四輔であり、三洞と合せて七部という。その關係は、太玄部は洞眞部を、太平部は洞玄部を、太清部は洞神部を補佐し、正一部のみは三洞を通貫して補佐する。七部のそれぞれを構成する主要な經典は、洞眞部は上清經、洞玄部は靈寶經、洞神部は三皇文、太玄部は老君所說の太玄經、太平部は太上所說の太平經、太清部は老君所說の太清經、正一部は太上所說の正一經である。かく述べた後、七部義は三洞四輔の對應關係を次のように説いている。

太清の洞神を輔する所以の者は、洞神の鬼神を召制するは、必ず太清の、太一を存守し、金丹を服御し、此の道を助け成すを須ちて、神用乃ち申ふればなり。洞玄は、天を和し地を安んじ、國を保ち民を寧んず。太平の宗教も、亦た復た斯くの如ければなり。洞眞は、變化无方、神力自在なり。故に太玄の空を明かし、道の此の行を成ずるを須つ。重玄の心既に朗らかなれば、萬變の道斯ち成ずるなり。故に三十九章は、无生の説を號き、西昇の妙典は、善く无爲の宗、无爲の果に入るを示す。既に「重」玄を體すれば、斯ち无生の道を

致し、即ち洞遣方めて成る。正一の偏く三乗を陳ぶるは、其の經通じて三乗の致を明かすを以てなり。……言うところは、末俗は鈍根にして、三乗に迷えば、正一偏く申明するなり。又三洞は總じて一乗の教と爲す。故に正一に云う、三洞は三なりと雖も、兼ねて之れを該めば、一乗道なり、と。太玄を大乘と爲し、太平を中乗と爲し、太清を小乗と爲し、正一は三乗を通ずるなり、と。(卷二、一二a—b)

『道教義樞』は以上のように、三寶、三清、三洞、四輔、三乗等の關係を總括するが、ここに取上げられる個々の名数は、六朝期の長い期間を通じて、しかも様々な立場の人々によって作り上げられたものであり、本來的にこのような體系を有するものではない。

三洞の概念は、未だ葛洪の『抱朴子』段階では見えておらず、宋の陸修靜の撰進した『三洞經書目錄』に初見される。しかも、『九天生神章經』では、三洞の名稱が大洞、洞玄、洞神となっており、洞眞の名は見えていない。大洞というのは、陸修靜もその祖師の一人に挙げられる上清派が所依の經典とする『大洞眞經三十九章』の大洞であり、後に洞玄、洞神との統一をとるため洞眞と改稱されたものである。⁽⁹⁾従つて、『大洞眞經三十九章』を主要經典とする洞眞部を筆頭とする三洞の分類は、上清派による教判を示すものであったと考えられる。この三洞と三寶君、三清天、三元三氣等を結びつけて、世界および人間の生成、道教教理の淵源等を説くのが『九天生神章經』である。⁽¹⁰⁾そこでは、

大洞(洞眞) — 天寶君 — 混洞太无元高上玉皇之氣 — 玉清 — 玄氣

洞玄 — 靈寶君 — 赤混太无元上玉虛之氣 — 上清 — 元氣

洞神 — 神寶君 — 冥寂玄通元上玉虛之氣 — 太清 — 始氣

の對應が説かれ三氣(天)から九氣(天)へという三の倍數による世界の生成説とそれと時を同じくして開示された三洞の教法という構想が示されている。しかし、ここでは四輔には全く言及していない。次いで、『道教義樞』

に先立つて三洞を三乗に配したのは、『道教義樞』や『玄門大論』が經證として引く『洞真太上倉元上錄』であり、正統道藏一〇三一冊に収めるのがそれに當たろう。この『倉元上錄』は三洞、三清、三乗を對應させ十二部にも言及するが、やはり四輔には全く言及していない。

一方、三洞に四輔を配する七部の概念は、三洞説にかなり後れて出現した。『道教義樞』の言及する孟法師の『玉緯七部經目錄』は、七部分類による書目の最初のものと思われる。この孟法師は梁の大孟法師孟安排あるいは小孟法師孟智周のことと推定されるから、七部の構想は梁代には存在していたと言えよう。また、『道教義樞』は七部義においては専ら正一經を重要な部分の經證として用いており、特に正一部が三乗を遍く申明する一乗道に立つものであるという主張は、全く『正一經』によっている。従つて、正一部を統一の核とする七部の構想は、恐らく『正一經』を所依とする天師道系の一派によつて主張されたものであろう。

それではこのように成立の背景を異にする三洞、七部を『道教義樞』はどのように體系化しているのだろうか。『道教義樞』は、三洞義では三洞を直接三乗と對比することはせず、専ら一乗道であることを強調する。これに對して七部義では、太玄、太平、太清をそれぞれ聖業、眞業、仙業としたうえで、さらに大中小乗に對比している。四輔は三洞を補佐するものであるから、太玄、太平、太清が三乗に配される以上、間接的には三洞と三乗の對比が考えられていたと思われるが、それは表面に出されず一乗道であることがことさらに強調されている。このように、根本經典である三洞ではなく、四輔において聖眞仙業、大中小乗の別を主張する『道教義樞』の説はいささか不可解と言わねばならない。前に挙げた『洞真太上倉元上錄』や『道門經法相承次序』卷上、『太上洞玄靈寶業報因緣經』卷十、敍教品等では、三寶君、三元氣、三清境、三洞、三氣、三乗の對應が説かれ、三洞を三乗に配するのは初唐の教理學では定説であつたと考えられるからである。

前述のように、洞眞部は『大洞眞經』を初めとする上清經が主内容をなす。従つて、この洞眞部を上位におく三

洞説は、上清派の教判を示すものと考えられる。そして、この三洞説は早く宋代には出現し、梁代には定着していた。一方、四輔は正一部だけが特殊な位置に置かれて三洞を通貫するものとされることから、正一經に依據する一派の教判を示すものと考えられ、これまた梁代には定着していたと推定される。これに對して、『道教義樞』およびそれが基としたであろう『玄門大義』は重玄派の手になるもののものであり、上清派あるいは正一派とは異なつた立場にある。しかし、重玄派の出現に先立つて、三洞四輔の説が定着していたため、重玄派は三洞四輔説を一應そのまま繼承する形で『玄門大義』の教理構成を行わざるを得なかつた。ところが、『道教義樞』が太玄部の項で「太玄とは、重玄を宗とす。老君の所説なり」と言うように、重玄派が最も重視したのは『老子』『妙眞經』『西昇經』等を主内容とする太玄部であつた。そして、『玄門大義』が從來の太玄の解釋を捨てて新しい重玄の概念で太玄を解釋したことは、七部義の次の記述に窺える。

太玄とは、舊に云く（『雲笈七籤』所引の『道門大論』は孟法師の所説とする）、老君既に太玄の郷に隱る、亦た未だ此れ是れ何所なるやを詳らかにせず。必ずや跡を撮めて本に還り、玄の又玄を遣りて、名を太玄に寄するに非ずや、と。今明かすらく、此の經太玄と名づくるは、當に是れ重玄の致を崇ぶなり。玄義遠大なるが故に太玄と曰うなり。（卷二、八a）

ここに擧げる舊説と似たものは、『三洞珠囊』卷八に引く太玄部卷八の『老子傳授經戒儀注訣』に、「太玄とは、太宗極主の都する所なり。老子此に都し、化して十方に應ず」（六a）とあつて、太玄は太玄都の意に解されている。『玄門大義』はこのような説を斥けて、重玄の致を明かすが故に太玄と名づけるのだというより哲學的な解釋を提示し、太玄部の價值の高いことを主張しようとしたのであろう。上清經、正一經が上位を占める形で定着した三洞四輔の教判に對し、本來三洞と三乗の對應を説くべきであるのに、専ら四輔の三太と三乗の對應を説き、太玄に大乘を配するのも、太玄部の地位を高めようとする試みの一つと見られる。また前に引いた七部義の文章

の中で、『大洞眞經』と『西昇經』の教説を補完の關係ではなく、ほとんど同價値に近いものと主張しているのも、同様の意圖を示すものと言えよう。このように、『玄門大義』はまず太玄の解釋に重玄という新しい概念を導入し、それを大乘に配することで太玄部の價値を高めようとした。それと同時に、

一往は二乗を以て方便と爲し、大乘を究竟と爲す。次に三乗を以て方便と爲し、一乗を究竟と爲す。窮論すれば、一と三とは、並びに方便と爲し、非一非三、是れを究竟となす。(卷二、一三b)

と述べて、本來正一派の立場から主張された一乗道の主張をさらに推し進めて、究極においては三洞四輔の區別や價値の差を超えた所に道教の眞理が存することを主張する。このように、『道教義樞』は七部義において『法華經』の一乗道の教説を援用して、從來の三洞四輔の教判、價値體系を打破し、間接的に太玄部の地位を高めようとする意圖に基づく教理構成を行ったと言えよう。

次に十二部義について見てみよう。十二部義とは三洞それぞれをさらに、本文、神符、玉訣、靈圖、譜錄、戒律、威儀、方法、衆術、記傳、讚頌、章表の十二に細分するものである。⁽⁶⁾十二部の成立は、『擬通門論』に陸先生の説として十二部を擧げていることなどから見て、三洞分類同様、陸修靜の『三洞經書目錄』に始まると思われる。また、『道教義樞』の十二部義は、既述のように全く『玄門大義』の抄文である。以下、十二部義で注目される點を二三擧げてみよう。

十二部義は、威儀の項で齋に言及し、齋には極道と濟度の二義が有るとしている。極道とは經證に引く『洞神經』と『本際經』によれば、「心齋坐忘」の謂である。また、濟度とは、金籙齋、玉籙齋、黃籙齋の三籙と、三皇、自然、上清、指教、塗炭、明眞、三元各齋の七品である。このうち三籙は、金籙が「上は天災を消し、帝王を保護す」、玉籙が「人民を救度し、福を請い過を謝す」、黃籙が「下は地獄九玄の苦を抜く」ものとされ、鎮護國家、衆生濟度、死者追善を擔う最も重要な齋として位置付けられて、七品はそれを補助するさらに目的の細分化

された齋とされている。道教の齋をこのようにはつきり鎮護國家、衆生濟度、死者追善の三要素で規定するのは、『玄門大義』『道教義樞』を以て嚆矢とするようである。これが道教の齋に關する代表的な論と考えられていたことは、『辯正論』卷二（大正藏五二、四九七a）に、この威儀の項の齋に關する部分がそのまま引用されて、道教攻撃の枕に使われていることによって十分に知られよう。

ところで、道教の齋を極道と濟度の二種に分かつことは、『太上洞玄靈寶業報因緣經』卷四、持齋品にも見えており、極道をさらに忘心と滅心の二門に分かつて次のように言う。

忘心とは、始終意を運らし、行坐に形を忘れ、寂として死灰の若く、稿木に同じくす。想を滅し念を滅し、惟だ一なるのみ。滅心とは、隨意念じ隨い忘れ、神行りて系せず、心を寂に歸し、直ちに道場に至る。（七b）
このような心齋坐忘あるいは忘心滅心という心の靜定による悟脫の主張は、やがて佛教の坐禪、觀法と結びついて、玄宗期の司馬承禎の『坐忘論』に理論化されるが、『玄門大義』（『道教義樞』）の段階では、佛教側の塗炭齋攻撃に對抗するために、『莊子』の説を借りて、佛教の坐禪、觀法に相當するものが道教にも存することを主張するだけのように思われる。濟度の三籙七品には詳しい説明が付けられているのに、極道にはそれが無いことは、そうした状況を反映するものであろう。

一方、齋の種類、名稱については、當時は様々な説が行われており、統一的な見解は無かったようである。陸修靜撰と題する『洞玄靈寶五感文』（道藏一〇〇四冊）は、上清齋二法、靈寶齋九法、塗炭齋に大別し、靈寶齋九法として金籙、黃籙、明眞、三元、八節、自然、洞神（三皇）、太一、指教の九齋を擧げている。これに對して、『雲笈七籤』卷三十七、齋戒の六種齋の條に引く『道門大論』は、上清齋二法、靈寶齋六法、洞神（三皇）齋、太一齋、指教齋、塗炭齋の六齋に大別し、靈寶齋六法として金籙、黃籙、明眞、三元、八節、自然の六齋を別に擧げる。この靈寶六齋は『擬通門論』の擧げるものと一致する。一方、『無上祕要』は靈寶、三皇（洞神）、塗炭、盟

眞（明眞）、三元、金籙、黃籙、太眞の各齋品を立てているが、靈寶齋宿啓儀品では、『金籙經』『玉籙經』『明眞經』などを引き、靈寶齋と他の齋との關係が明確ではない。また、『太上洞玄靈寶業報因緣經』は太眞、金籙、黃籙、明眞、自然、三元、塗炭、洞神（三皇）、神呪の九齋を擧げる。さらに、前引『雲笈七籤』の十二齋の項では『玄門大論』を引いて、『玄門大義』の三籙七品の十齋に八節齋、靖齋の二齋を加えている。このように、齋に關する各書の説がまちまちなのは、重玄派、上清派、靈寶派といった道教各派の立場が反映されているからにほかなるまい。例えば、『雲笈七籤』卷三十七に引く『道門大論』は上清派のものといわれるが、上清の、群を絶して一人宴い、氣を靜め形を遺るるの心齋を除くの外、自餘は皆是れ國王民人、學眞の道士の爲に、先祖を拔度し、己躬ら過を謝し、災を攘い福を致すの齋なり」（四a）^{ミヅカ}といって、上清齋のみを極道の心齋として高く評價し、他は全て濟度の齋とするのは、上清派の教説を反映するものであろう。一方、『玄門大義』が上清齋を濟度の齋に配するのは靈寶經に親近な重玄派の、また『業報因緣經』が上清齋に言及しないのは靈寶派の立場をそれぞれ示すのではなからうか。いずれにせよ、『玄門大義』（『道教義樞』）が鎮護國家を齋の第一の目的とするのは、北朝における國家道教、國家佛教の傳統を引くものであると同時に、心齋が強調されることは、後に上清派の天師司馬承禎が「坐忘論」として心齋論を大成していることから見ても、個人的内面的宗教の性格が強い上清派を初めとする南方道教の教理が反映されていると考えるのではないかと思われる。

次に、記傳の項において、「凡そ聖神の體に、略して二事有り。一は自然、二は學得なり」と述べ、『大洞經』の「三十九眞、二十四帝、百八十道君、天尊上聖も、亦た自然の妙炁、應化の作す所有り、亦た修習後成有り。自然・學得は、合に一爲るべし」（二三a）^{マキ}を引いて、聖人、神人の自然、學得の別を論じている。この事については、自然義の所で簡単に觸れたが、今少し補つておこう。既述のごとく、このような記述が『笑道論』などの天尊神人の無因無待性の批判を踏まえるものであることは明らかである。しかし、道教思想自體の展開に即して言うな

らば、嵇康の『養生論』における神仙不可學の主張と、葛洪『抱朴子』における先天的要素を前提としたうえでの神仙可學の主張がこのような説の思想的源流をなしていると言わなければならない。この兩者の主張を承けたうえで、より『道教義樞』の説に近い論を展開するのが、『眞誥』卷五、甄命授第一に掲げる清靈真人裴玄仁の次の誥授である。

君曰く、人生れながらにして骨録有れば、必ず篤志有り。道之れをして然ら使む。青光先生、谷希子、南嶽松子、長里先生、墨羽の徒の若如きは、皆太極真人の友とする所爲り。或いは太上天帝の念ずる所の者爲り。雲を興し龍に駕して以て之れを迎う。故に道を學ばずして、仙自ら來るなり。此れを過ぎてより以下は、皆篤志を須^スつなり。(二二a)

ここでは、神仙に一應先天的要素を必要としながら、『抱朴子』の太一元君であれ老君であれ習學を必須とするという金丹篇の主張を一步進めて、習學を必要とせぬ青光先生等とそれ以外の篤志を抱いて習學を必要とする者の二種類の存在を述べている。陶弘景の注はこの説に對して疑問を呈しているが、六朝中期において神仙を自然と學得に分けるかかる説が存在したことは注目に値する。この系統の議論は神仙可學不可學論として繼續し、唐の吳筠の『神仙可學論』に至つて一應の決着を見る。

こうした道教内部での論を一方に踏まえつつ、六朝後半期における佛教側の批判に對する解答が次第に用意されていった。『太玄眞一本際經』卷九の次の議論は、全面的に佛教教理に依據した典型的な例であらう。

太微帝君……又曰く、敢えて問う、道身は爲^ハた因有りや、爲^ハた因无きや。若し因有れば、世間法に同じ。因縁生なるが故に。故に是れ无常なり。若し无因生なれば、復た耶(邪)に見に墮す。異道の謂なり。若し是れ道身因從り生ぜずして、自然に有らば、一切衆生、道を脩めざる者も、應に皆道を成ずべし。是くの如き二義は、云何が了すべき。……道君答えて曰く、……天尊大聖は、此の實性は畢竟无性なるを了し、道源に洞

會し、體を混じ一に冥す。故に得道と名づく。身は道と一たり。故に道身と名づく。此の正觀を習う、之れを名づけて因と曰う。亦た習う所無し、故に非因と名づく。故に正道は因從り生ずるに非ず、亦た因无きに非ず。體は是れ果に非ず、亦た非果に非ず。常に非ず非常に非ず、滅に非ず非滅に非ず。……是くの如き身は、住するに住する所無く、住せざる所無し。是れを正道眞實の身と名づく。（大淵『圖錄』、三四四頁）

ここでは、道身の因縁生なるか自然生なるか、自然生ならば衆生は道を修めずに道身を獲得できるかという、『笑道論』と全く同一の問題が提起され、それに對して、三論學派の中道觀に相當する正觀を修する點では有因、その修習にとられない點では無因、従つて、道身は非因非非因、非果非非果であり、常滅を超えたものであるとの答えが示されている。これは、三論學派の論法によつて、因縁、自然の立場を止揚しようとするものである。『太玄眞一本際經』はこの他にも卷七、譬喩品で、煩惱に沈む凡夫は正觀を修することが得道の必須の條件であるが、自然の正理を懸悟するものは正觀等の方便を必要とせぬ事を説いている。このように、『太玄眞一本際經』は隋における北方の道教教理學が佛教、特に三論學派の教義によつて、自然、因縁（後學）の問題に教理上の解決を與えようと努力した迹を示している。『玄門大義』（『道教義樞』）はもとよりこのような『太玄眞一本際經』の教理を踏まえたと思われるが、『玄門大義』の引く『大洞經』には佛教教理の影響は見えない。また、『一切道經音義妙門由起』明經法に引く『靈寶眞文度人本行經』が元始五老等の後學にあらざる神と後聖君等の後學の神とを分け、『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』卷二、造像品が神々を自然の氣が凝結した結氣、鬼神から昇進した報生、後學による業因に分けるの等は、道佛論争を踏まえたうえで、神仙可學不可學論を理論的核として主張されたものと言えよう。

(六) 兩半義、道意義、道性義、二觀義

この四義は、人間の識業の由來と解脱、修道の契機、悟道の本來的可能性の有無、悟道のための觀法等を説く一連のものである。

兩半義は人間の識業の發生と三界六道への沈淪のメカニズム、およびそこからの離脱の方法とを説き、内容的には『定志經』の教義の解釋に終始する。その『定志經』とは、道藏一六七冊に收める『太上靈寶智慧定志通微經』に相當する。『定志經』は『三洞珠囊』卷七に引く梁の宋文明の『靈寶雜問』中に『定志經圖』が擧げられていることから、早く梁代には存在した經典であることが知られる。『道教義樞』に引く『定志經』の文と現行の『太上靈寶智慧定志通微經』の文は全く同一であるから、現行本の中核部分は『道教義樞』編纂當時のものと考えてよからう。その説く所によると、造化の初めにおいて、氤氲の氣が凝結して人間の神本が形成される。この神本は本來清澄であるが、形體が備わると六情に染り、一旦六情に染ると所見に惑い所着に昧み、因縁の連關にとらわれて罪垢を積み、かくて三界六道に輪廻して、本來の清虚な状態に復歸できなくなる。現世の衆生はかくして全て迷妄の世界に沈淪するが、自らがそのような世界に在ることにすら氣付かない。この衆生の苦惱を救うべく、靈寶天尊が開示したのが『定志經』なのだという。

この『定志經』の本旨は、「思微定志」ということにある。玄宗朝の道士張萬福の『傳授三洞經戒法錄略說』卷下の解釋によれば、「思微とは、昔生を受くるの初、神本清淨なりしを念ずるなり。定志とは、諸の妄想を除き、思惟を絶するなり」(五a)ということである。そして、これに關する天尊の口訣が「兩半成一、其義有五」であり、それを敷衍した「亦た彼の清虚の炁に於て、氤氲の交わりて、分半下降し、此の四半に就くに因りて、合して一と爲るにあらずや」「亦た此の假一に惑いて惡を爲す者は、自然の炁を招きて、三塗に淪むを致すにあらずや」「亦た善を爲して此の四半を離れ、太虚に還り登りて、我が清虚の炁を復し、我が兩半を反して、自然に處る

にあらずや」という左玄真人、右玄真人の「三不亦」の句である。兩半義はこれらの語句をめぐる解釋を中心に展開していく。

まず、兩半義の要略を示すと以下になるろう。世界の原初には「清虛の炁」のみが有つて、それが人間の「神本」を形成する。従つて、「神本」は本來清虛である。しかし、やがてこの「清虛の炁」から「氤氲の炁」が妄起する。これを界外の一半という。これに對して、「无色界染」「色界染」「欲界染」「三惡道染」の四染を界内の四半（四染）といい、界外の一半と界内の四半とが合して「流來の通欲」を形成する。これを「兩半合一」という。第一不亦是このことを明かすものである。この通欲から初起の別欲が生じ、習因相連なつて三界六道への沈淪が起ころ。これが第二不亦の意味である。そこで現世の衆生たるものは、五戒などの善を修めて惡道の半を離れ、續いて口業を淨めて欲界の半を、身業を淨めて色界の半を、心業を淨めて无色界の半を離れる。かく界内の四半を離れたならば、今度は无欲觀を修めて界外の一半を離れ、自然正眞道果を得て本來の清虛の炁に復歸する。これを反出といい、第三不亦是それを示すものである。

以上が兩半義の概要であるが、兩半義は『定志經』の極めて簡単な口訣を主として『太玄眞一本際經』卷四、道性品の教説に基づいて敷衍解釋している。この『太玄眞一本際經』道性品は、仙人豆子明等が本來道性を備えた衆生が烟燼の初めよりいかにして三界に沈淪し、またいかにして道意を發し、觀行を修めて道果に登りうるのかと問うたのに對して、道君が天尊の所説として教示するものである。それに據れば烟燼の氣から人が生れるが、その初一念においてすでに顛倒想を生じ、諸根を具えるにつれて色聚、識聚、想聚、行聚を次々に生じて三途に沈淪して逃れられなくなる。三界のいづくに轉生するかは善業惱業の兩半によつて決まる。衆生は觀行を修習して染滯をのぞき、實相の境にまず悟入すべきで、これを初發道意の想という。この後は續いて廻向正道心、觀、伏行を修めることで三界種民位を越えて三清境に登ることができる。さらに非有非無の中道正觀を修めて明淨觀

に至ると法身を見て眞一に復することができるといふ。この『太玄眞一本際經』の説は、明らかに『定志經』の三不亦を踏まえて、それを佛教教理を援用して解説敷衍するものである。しかし、肝心の兩半の意義については、『道教義樞』が界外の一半と界内の四半をもつて解釋するのに對して、『太玄眞一本際經』は善業惱業の二業を兩半に當てている。しかも、卷九においては、三論の半字教萬字教の半字教を兩半に當てるなど、⁽⁹⁶⁾『太玄眞一本際經』と『道教義樞』の間には兩半の解釋をめぐるかなりの相違も見られる。しかし、顛倒想から識業を生じて三界に沈淪するが、それらの業縁を淨化し觀行を修することと清虚に復歸するという全體構造に關しては兩者の間に齟齬は無い。また、兩半義は冒頭で、陰陽二氣を兩半とし、太陰、少陰、太陽、少陽と沖和の氣を五義とする舊説を否定し、界外無染と界内四染を五義とする説を示す。この點も『太玄眞一本際經』と共通であるが、『定志經』の兩半、五義と言った概念の解釋については定説が存在しなかったことが知られる。⁽⁹⁷⁾こうした状況下で、『太玄眞一本際經』の骨格によりながら、界内、界外や流來の通欲、初起の別欲といった佛教用語を用いて兩半に新義を導入したのが『道教義樞』の兩半義であつた。

ところで、この兩半なる語の起源については、三論と關係した『太玄眞一本際經』の用例等から、三論に求めようとする説も有るが、⁽⁹⁸⁾兩半なる語は純粹に道教教理に由來するものである。その初見と思われるのは、『抱朴子』微旨篇の次の文章である。

或るひと曰く、願わくは眞人の守身鍊形の術を聞かんと。抱朴子曰く、深きかな問いや。夫れ始青の下月と日と、兩半同に昇りて合して一と成る。彼の玉池を出でて金室に入り、大きさは彈丸の如く黄なること橘の如し。中に嘉味有りて甘きこと蜜の如し。子能く之れを得て謹みて失う勿れ。……之れを命門に立つれば形卒せず。淵乎として妙、致詰し難し、と。此れ先師の口訣なり。之れを知る者は、萬鬼五兵を畏れず。

これは服氣存思の術に關する口訣であるが、⁽⁹⁹⁾『定志經』の「兩半成一」が『抱朴子』の「兩半同昇合成一」を踏ま

えることは明らかである。また、この口訣が房中術の中でも用いられていたことは、初唐の孫思邈の『千金要方』卷二十七、房中補益第八の次の記事によっても知られる。

仙經に曰く、人をして長生不老ならしめんには、先づ女と戯れて玉漿を飲め。……使し男女感動せば、左手を以て握り持ち、丹田中に赤氣有り、内は黄にして外は白、變じて日月と爲り、丹田中に徘徊し、俱に泥垣に入り、兩半合して一を成すを思い存き、因りて氣を閉じて深く内れ、出入する勿れ。……日月の想を思い作くに、合に徑は三寸許りなるべし。兩半形を放ちて一なるを、日月相掬う者と謂うなり。

このように、日月すなわち陰陽の二氣が合して一體となる様を存思することで長生を得ようとする道術の口訣が「兩半成一」であつた。従つて、兩半の原義は本來陰陽あるいは日月と同じであつたと思われ、『太玄眞一本實際』や『道教義樞』のごとき佛教的な意義を有するものとは何の關係も無かつた。『定志經』はこの道術の口訣を借りて、識業の由來と三界輪廻およびそこから解脱という佛教的教理を象徴させようとしたものであろう。ただ、その教義内容は未だ必ずしも明確ではなかつたので、まず『道教義樞』が否定した前述の舊説のような、道教教理のより古い層に立ち、兩半および五義を陰陽中和の氣で一貫させようとする解釋が行われたのであろう。これに對して、『太玄眞一本實際』と『道教義樞』とは佛教教理を全面的に導入することで、『定志經』を全く新たに解釋し直したものである。ただ、この兩者の間にも、『太玄眞一本實際』が佛教教理に『定志經』の兩半、五義などを當嵌るという傾向が強いのに對して、『道教義樞』は佛教教理を借りて『定志經』に新たな解釋を附與しようとしたことは、前述の界内外や通別欲の概念を導入した兩半の新解釋等に窺うことができる。それと同時に、『道教義樞』は三界義、六情義、十惡義等において、しばしば『定志經』の教説を借りて教理構成を行つており、識業や三界への沈淪に關する教理には、『定志經』の教義が大きく寄與したと言えよう。また、『盟威經』『昇玄經』『洞淵神呪經』『智慧消魔經』『業報因緣經』『三論元旨』といった、『道教義樞』に前後する經論にも廣く兩

半成一の教理が見られ、この時期の道教教理の中で相當に重視されていた概念であることが知られる。^⑩

兩半義に續く道意義は、「義曰」の部分でまず、「道意とは、入道の初心、歸眞の妙趣なり。生死の累を斷ち、慧鑒の明を成じ、有欲の津を絶し、无爲の果を證す」（卷三、五a）という。このように、兩半義で示された三界の輪廻からの解脱と自然清虛への復歸のための第一の契機たる發心と、それに續く各段階に應じた悟りの心について説くのが道意義である。道意義はまず、自然道意、研習道意、知眞道意、出離道意、无上道意の五種道意を擧げる。自然道意とは「初めて自然の心を發するなり。上は道果を求め、下は衆生を化せんとの大願なり」と規定されるように、自己の解脱と衆生の濟度を兼ねんとするいわゆる大乘心を發することである。次に研習道意とは、「研習して以て諸の煩惑を解伏せん」とする心、知心道意は「眞智を習行し、能く眞理を鑒ん」とする心、出離道意とは「三界を出離して、道場に至らん」とする心、无上道意とは「諸知過つ莫く、更に勝る無き」心である。これらはすべて、「大慈を本と爲し、群品を普濟して、咸く眞に歸せしめん」とする「无上道心」に歸着する。このように、『道教義樞』の道意義が衆生の濟度を強調するのは、佛教の大乘思想の影響であることは論を俟たないが、同時に、道教は小乗聲聞の教えという佛教側の道教批判を踏まえたものであることも忘れてはなるまい。ひとり『道教義樞』のみならず、『太玄眞一本際經』『昇玄經』『海空智藏經』『業報因緣經』等の六朝末から初唐にかけての道經に、自然道意、无上正眞道意、无上正眞道果といった語が頻用され、特に自然道意を發することが強調されるのも、當時の道教教理學の目標が奈邊に存したかを物語るものである。

さて、兩半義、道意義において、識業の由因と解脱の契機を明らかにした『道教義樞』は、道性義で萬物には悟道の本來的契機——道性——が賦與されていることを説く。この道性論が佛教の佛性論に觸發されたものであることは明らかであるが、道性義には佛性論との關係で極めて注目すべき觀點が示されている。それは草木果石有道性説である。「義」はまず、

道性とは、理は眞極に存し、義は實に圓通す。復た一源に冥寂すと雖も、而れども亦た萬物に備周す。煩惑の覆う所にして、暫く凡因に滯するも、障累若し消えなば、聖果に還り登る。此れ其の致なり。(卷八、五a)と言ひ、道性が萬物に周く備ることを言う。道性の語義は佛教の法性から佛性までに相當する幅廣いものではあるが、ここである道性は明らかに佛性に相當するものである。續いて道性體義の部分では次のように言う。

道性體義とは、顯時には説きて道果と爲し、隱時には名づけて道性と爲す。道性は清虛自然を以て體と爲せば、一切含識、乃至畜生果木石は、皆道性を有す。諸法の正性を究竟するに、不有不無、不因不果、不色不心、無得無失なり。能く此の性を了すれば、即ち正道を成ず。自然眞空は、即ち是れ道性なり。(同六a—b)

ここで道性の體を清虛自然とするのは、兩半義で問題とされた界内外の兩半を離れた清虛自然の氣を體とするということであろう。一切萬物の生成はこの清虛自然の氣から始まるからには、一切萬物には清虛自然の氣が潜在し、それゆえに、有識のものは勿論、木石等の無識のものにも當然道性が存在するというのがこの部分での『道教義樞』の論理であるように思われる。それは、ここに續く部分で、衆生の本は本來清淨であるが、顛倒が妄起して滯染が生ずること、しかし、道を修めることで至道を成就できるといふ兩半義の論理を再説することからも明らかであろう。

『道教義樞』の道性義が『涅槃經』の佛性論を基盤とし、道性の有無、因果の論は吉藏の『大乘玄論』卷三、佛性義を、また、五種道性の論は同じく吉藏の『中觀論疏』などを踏まえて展開されている以上、^①『道教義樞』の無識有道性説が吉藏の『大乘玄論』佛性義中の草木有佛性説を視野に収めていることは否定できまい。ただ、吉藏のそれはあくまでも三論教理の敷衍展開の中で、理論上の可能性として言及されるものであり、『道教義樞』の無識有道性説との間には行論上の共通點は見られない。^②佛敎側において、草木瓦石にも佛性の存在を認める明確で積極的な主張が行われるのは、天台の九祖荊溪湛然(七一—七八二)の『止觀輔行傳口訣』や『金剛鉅』(金剛

論」以降のこととされる。⁽²³⁾そこで、『道教義樞』の無識有道性説を湛然の思想の影響とする見方が生ずることになった。⁽²⁴⁾しかし、このような觀點に立つと、前述の『道教義樞』と『玄門大義』の一體性、『玄門大義』『道教義樞』と三論、天台教理との親近性、『道教義樞』における華嚴教理の無視といった問題相互を整合的に解決することが困難になる。そこで以下に、道教教理の展開そのものの中に無識有道性説を形成し得る獨自の要素が無かったかどうかをまず検討してみたい。

道が萬物に遍在するというのは、道家の哲學およびそれを繼承した道教の教理に元來固有の思想であつた。『莊子』知北遊篇における莊周と東郭子との次の問答はその代表的なものである。

東郭子、莊子に問いて曰く、所謂道は惡くにか在る、と。莊子曰く、在らざる所無し、と。東郭子曰く、期して而る後に可なり、と。莊子曰く、螻蟻に在り、と。曰く、何ぞそれ下れるや、と。曰く、稊稗に在り、と。曰く、何ぞそれ愈いよ下れるや、と。曰く、瓦甓に在り、と。曰く、何ぞそれ愈いよ甚だしきや、と。曰く屎溺に在り、と。東郭子應えず。

ここに明確に主張されるように、道は螻蟻の如き下等な動物から、稊稗のような無識のもの、はたまた屎溺の如き汚穢なものにまで遍く内在するものとされた。この道の普遍的内在の思想は、漢代を通じて元氣の哲學、生成論と結合し、道の吐出した元氣によつて生成される萬物には、本來的に道が含まれるという『老子』河上公注や、道と氣と太上老君との一體性およびその人身中への遍在を説く『想爾注』の教義を生み出した。⁽²⁵⁾この道が氣を介して萬物に遍在するという思想が、「道は氣なり」という思想やその實體概念としての「道氣」を生み、六朝から隋初唐の道教教理の中で重要な役割を演じてきたことは道德義の項すでに述べたとおりである。『道教義樞』が經證として引く六朝期の古道經である『西昇經』には、「道は獨り我に在るのみに非ず、萬物皆之れを有す」とい、同じく六朝期の道經である『太上消魔寶眞安志智慧本願大成上品』には、「それ道は無なり。……子之れを尋

ねんと欲すれば、近くは我が身に在り」（大淵『圖錄』、七八頁）などと言っている。かく、道教側においては、道の萬物への普遍的内在を説く教理が六朝中期にはすでに確立していた。そして、『涅槃經』の「一切衆生、悉有佛性」という佛性論がかかる思想的土壌に移植された時、『道教義樞』の「一切含識、乃至畜生果木石は、皆道性を有す」という道性論に、佛教教理を離れて獨自に轉化する可能性が與えられたのだと言えよう。

『涅槃經』の佛性論を全面的に導入したのは、これまた『太玄眞一本際經』である。『太玄眞一本際經』は卷四に道性品を立てて道性について説くが、その内容は『涅槃經』の域を未だ超えていない。これに續いて『辯正論』にも引かれる『太上妙法本相經』は廣說普衆捨品第二十一において、「夫れ一切萬物、有生の性は、皆之れを道炁より受く。何ぞ獨り水石にのみ入らざるや」との問いを立て、これに對して、「水の性は百入し、萬物を利潤す。石の姓（性の誤寫ならん）は質堅く、人心を政すを主る。……是を以て、水石は尙ぶ可く、道と性を合す。豈に道に受けざることを有らんや」（大淵『圖錄』、五九二頁）と答えて、衆生の性同様、水石の性も道炁から受けたもので、道の性と同じであることを説いている。ここで言う萬物の性あるいは水石の性は法性の意味であるが、それが道炁あるいは道の性と同じとされることは、『太玄眞一本際經』における道性と衆生性との同一性の主張を一步進めて、無識有道性説により近付いたものと言えよう。かかる道性論の展開を承けて、『道門經法相承次序』卷上に載せる唐の天皇すなわち高宗と上清派の天師潘師正との問答が交わされる。

唐の天皇問いて曰く、道家の階梯證果は、竟に何處に在るや、と。

天師答えて曰く、竊かに以えらく、法性は常に湛として、眞理は唯だ寂たり。混成して物有りと雖も、而れども虛廓にして朕無し。機感の及ぶ所、冥然として已に周し。教に因りて名を立つるも、その義は量無し。それ道とは、圓通の妙稱なり。聖とは、玄覺の至名なり。一切有形は、皆道性を含む。然れども、得道に多少有り、通覺に深淺有り。俗に通ずるも眞に通ぜざれば、未だ得道と爲さず。近きを覺るも遠きを覺らざれば、

聖人と名づくるに非ず。(一〇b—一一a)

潘師正はこれに續けて、未通未覺の物を通覺させ大覺を成じさせるので、道を號して圓通というのだと言っている。これからすれば、「一切有形、皆含道性」というのは、一切萬物には悟道のための本來的契機としての道性が含まれるという主張であることは明らかである。このように、遅くとも七世紀後半の高宗朝には、無識有道性説が相當の重みをもつて道教教理中で説かれていたのである。かかる説が主張される直接の契機が假に吉藏の草木成佛説にあつたとしても、道教側でそれを受容し肉付けする論理的思想的基盤となつたのは、六朝以來の道の萬物への遍在を説く道氣論であつたことは間違いないまい。このように、道教側における無識有道性説の明確な主張は、佛教側における無識有佛性説の確立に約半世紀先行するものであつた。従つて、『道教義樞』の道性説の核部分がどの程度『玄門大義』を承けるものかは不明であるが、假に無識有道性説が孟安排による加筆であるとしても、『道教義樞』の撰述を七世紀後半とする後述の結論と抵觸することはない。

ところで、『道教義樞』は前引の道性體義の後半で、『西昇經』第三十四章の「道は獨り我に在るのみに非ず、萬物皆之れを有す」を引いて、「是れ有知に據りて、異(無)識を論ぜざるなり。今未だ此の釋に安んぜず」(七a)と言い、改めて佛教教理學の方法論を援用して無識有道性説の證明を試みている。しかし、『西昇經』の「萬物」を有識に限定すべき根據は、『西昇經集註』(道藏四四九—五〇)に引く北魏の韋節(處玄)を初めとする南北朝末から唐代の諸家の説には見出せない。道教教理の展開に即する限り、『莊子』の萬物における道の普遍的内在説から南北朝の道氣論までを僅か二句十字に凝縮させた『西昇經』は、文字通り有識無識を包括した一切萬物における道の内在を説くものと解せざるを得ない。それにもかかわらず、『道教義樞』が敢えて有識のみに限定するのは何故であろうか。これはあくまでも推測に過ぎないが、『道教義樞』は佛教教理學の方法論を援用して無識有道性説を展開したかつたのではなからうか。それには、一般に一切萬物を意味すると了解される『西昇經』の説

を有識のみに限定することで、以下の論證を際立たせようとしたのではないか。これは恐らく、理教、境智、有無、假實と言った諸義における佛教教理學の方法論の誇示と性格を同じくするものであろう。その意味については本書一六六頁以下に述べるとおりである。

七世紀後半における道教側のかかる無識有道性論が佛教側にいかなる影響を与えたのかあるいは與えなかったのか。筆者には明確な結論を下すだけの準備は無い。しかし、八世紀初唐の撰とされる『寶藏論』が明らかに『莊子』知北遊篇の思想を挺子に草木成佛説を主張していることを見ると、道教側の無識有道性説が何等かの形で影響力を有したことは首肯されても良からう。道家道教の思想教理にも造詣の深かった湛然も、一方に道教の無識有道性説を視野に収めつつ、智顗の「色香中道」説を理論的根據として獨自に佛性論を深化させた可能性が大であると言えよう。⁽⁷⁹⁾

さて最後に、二觀義について見ておきたい。二觀義は三一義、位業義、兩半義、三界義、道意義などとそれぞれ關連する重要な部分であるが、殘念なことに現行本ではその半ば以上が缺落している。殘った前半部はまず二觀を次のように規定する。

二觀とは、定慧の深境にして、空有の妙門なり。用いて以て心を調え、直ちに重玄の致に趣き、之れに因りて慮を蕩して、終に雙遣の津に歸す。既に此れに従りて以て眞を得、固より斯れに因りて法を解す。此れ其の致なり。(卷五、三b)

この二觀とは、氣觀、神觀の二種の觀法をいい、氣觀は定、神觀は慧に相當する。この二種の觀法によつて空有の二滯を離れた非有非空の境地に至り、さらに非有非空にすらとられない重玄雙遣の境地に到達するのだという。二觀義のこのような教理が『太玄眞一本際經』に依據するものであることは、次の例から見ても明らかである。『太玄眞一本際經』卷四、道性品(大淵『圖録』、三一五頁以下)は、兩半を出離して清虛自然に復歸し、無常

道果を得るための方便として觀行の二種を擧げ、特に三論の中道觀に相當する正觀を修めることを強調している。また、卷六（同、三三五、三二七頁）では、淨土の因に關して、初發自然道意を正因とするとともに、次いで氣觀、神觀の二觀を擧げて定慧とし、以下三捨、四等、五念から十戒、十四持身の法に至る行を擧げ、「二觀を修習すれば、乃ち大乘无上の道を悟る」とする。さらに卷二、付囑品（同、三〇二頁）では、初學必修の十事を擧げ、それらを修し了って始めて正觀に入り、兼忘重玄の道を悟るという。卷七、譬喩品ではそれについての太極真人の次の説を示す。

一切凡夫は、烟燼の際従りして、愚癡を起こし、諸有に染着す。功勤を積むと雖も、滯无きこと能わず。故に空を脩めて、その有滯を除かしむ。有滯淨なりと雖も、猶お空に滯す。……故に正觀を示して、此の空を空す。空有雙淨なるが故に兼忘と曰う。是れを初入正觀の相と名づく。（同、三三九頁）

これに續けて、重玄については次のように説いている。

正觀の人は、前に諸有を空じ、有に於て着無し。次に空を遣り、空心も亦た淨なり。乃ち兼忘と曰う。……心未だ純淨ならず。對治有るが故に。……是くの如く行ずる者は、空に於て有に於て、滯着する所無し。之れを名づけて玄と爲す。又此の玄を遣りて、都て得る所無し、故に重玄と名づく。衆妙の門なり。（同前）

かく、『太玄眞一本際經』は、三論學派の有無中道三觀を取入れて、有に滯せず空に滯せざる非有非空の境地を正觀とし、さらに進んで空有に滯着しないとする意識すら捨て去った眞の無滯の境地を重玄とし、それに至る觀法として氣觀神觀の二觀を考えていたといえよう。ただ、『太玄眞一本際經』にあつては、氣觀神觀と正觀との關係が必ずしも明確には述べられてはいない。

『道教義樞』は『太玄眞一本際經』のかかる説を承けて二觀義を展開し、より具體的な記述をしている。氣觀體義の部分では、「有を觀ずるを氣觀と爲し、无を觀ずるを神觀と爲す」、「神觀は是れ界外の修むる所、氣觀は是れ

界内の習う所」(四a)という二説を擧げる。前説によれば、氣觀神觀は三論でいう有觀無觀と同義になる。これに對して『道教義樞』は、「今明かすらく」として自説を展開している。それは、氣觀は定に當たり、空有を通ずるもので、妙有を本旨とする。神觀は慧に當たり、有無を通ずるもので、眞空を主旨とするものである。このように、『道教義樞』の考える氣神二觀は單なる有無二觀の言換えではなく、空有を超えた非空非有の妙有、有無を超えた非有非無の眞空を觀ずるもので、ともに『太玄眞一本實際』のいう正觀に相當するのではないかと思われる。ただ、氣觀が界内の所習、神觀が界外の所修という説が引かれ、一方、位業義において界内有欲觀感生、界外無欲觀感生が說かれる點からすれば、氣觀は有欲觀、神觀は無欲觀と同一と考えられる。又三界義においては、若有若無觀を修めれば無色界四天に生ずることができ、そこで氣觀を修めることに益々努めれば、餘習を除いて四種民天に生ずることができると説いている。さらに、『度人經四註』の成玄英注には、「學者、修めて此の天(色界の最上である无極曇誓天)に至らば、唯だ心識存するのみにして、以て炁觀に入る」とある。これらを彼此參考すれば、氣觀とは四種民天以下の界内有識の天人が修めるべき妙有有欲の觀法であり、神觀は界外三清天の天人が修めて無上道果を證するための眞空無欲の觀法をいうことになる。と同時に、氣神二觀は界内外における正觀の別稱であるとも言えよう。二觀義は二觀の解説に續けて五種三觀に言及する。しかし、その後半部分は缺落しているため、假法、實法、偏空の三觀と有、無、中道の三觀の二種のみしか知られない。また、氣神二觀と五種三觀との教理上の關連も不明である。ただ、唐末杜光庭の『道德眞經廣聖義』卷六には、「道は三乗の法を以て、階級ごとに人を化す。初發心より、極道に至り、凡を捨てて聖を證す。故に二十四等觀行の門有り」として、小乗、中乗、大乘、聖何の四門を立てて各種の觀を擧げている⁽⁸¹⁾。そのうち、小乗門の假法、實法、偏空三觀のみは『道教義樞』と一致する。しかし、中乗門以下は四觀三觀様々で、有無中道の三觀も擧げられてはいないから、『道教義樞』とは構想を異にするものであったと考えられる。『廣聖義』は既述の如くある部分では『玄門大義』を

そのまま襲ったと推定される書であるが、觀法に關してはそのような形跡は見られない。して見ると、隋から初唐にかけての重玄派系の道教教理の中では、未だ觀法に關する定説は形成されていなかったと考えられる。⁽⁸²⁾

(七) その他の諸義

ここでは、これまでに言及しなかった諸義のうち、いくつかの主要な義門について、その特徴を擧げることにする。

まず三寶義であるが、『道教義樞』の三寶義は佛教の佛法僧の三寶を道經師に言換えたものにすぎない。ただ、『無上祕要』の三寶品は、『九天生神章經』の三寶君、『太極左仙公請問經』の道經師、『老子』の慈儉不敢爲天下先の三種を併記しており、北周段階では必ずしも道經師の佛教的三寶説のみが強調されたわけではないことが知られる。『道教義樞』段階では三寶君は完全に脱落し、『老子』の三寶は背景に退き、専ら佛教的な三寶が取上げられる。それとともに、師法が特に強調される點が注目される。この點は、福田義においても、福田の意義が最も明らかになるのは師法によつてだと説くのと一致する。

この師法の師について、『道教義樞』は孟法師の「師とは和なり、衆なり」という解釋と『明威經』の師を事と理和に分かつ解釋を引いている。これは佛教が僧をサンガとし、その性格によつて事和僧と理和僧に分かつのを眞似たものである。⁽⁸³⁾しかし、『道教義樞』はかかる説を擧げるにもかかわらず、基本的には師を文字通り師資相承の師、つまり口訣を傳授する明師の意に解しており、サンガに相當する修道者の集團とは考えていない。これは明らかに『抱朴子』以來の、道あるいは經典、口訣は必ず明師から盟誓して受けなければならぬという傳統的立場にたつものである。『道教義樞』はこのような傳統的土着的觀念に強固に囚われながら、一方で佛教教理をそのまま導入しているわけで、そこにこのような教理上の不整合が往々生ずる由因がある。

理教義、境智義。この二義はその名からして直ちに佛教教理そのものに由來することが知られよう。その内容に即して見ても、特に境智義はほぼ全面的に三論學派、特に吉藏の『三論玄義』『大乘玄論』に依據して教理構成を行つてゐる。⁽⁸⁴⁾ この二義は當時の道教經典の中では餘り問題とされておらず、従つて、經證は理教義が『道德經』『昇玄經』を各一條引くだけである。しかも、その内容は理境とは直接關係が無い。また、境智義では全く經證を擧げず、三智に關する宋法師の説を一條引くのみである。ただ、初唐以降の重玄派においては、『老子』あるいは『莊子』の成玄英疏に見られるように、理教、境智の論が實際に援用されてはゐる。⁽⁸⁵⁾ しかし、それも極く限られた範圍において見られるに過ぎない。

五濁義は、煩惱、見、命、生死（衆生）、時運（業）濁の次序を説き、惱、見二濁は心を體とし、命、生死二濁は色心を體とし、時運濁は假實法の總體を體本とするという。⁽⁸⁶⁾ 佛教の五濁は一貫して、劫、煩惱、衆生、見、命濁の次序をとり、劫濁を通とし、煩惱、見濁を五濁の自體とし、衆生、命の二濁は煩惱、見の二濁から生ずるとするのが普通である。従つて、『道教義樞』の五濁の解釋はかなり佛教の五濁とは相違すると言えよう。ただ、例えば劫濁を假實法の總體として獨自の體を立てない點や、命（衆生）濁に關して色心連持をいう點などは智顗の『法蓮華經文句』卷四下（大正藏三四、五二c以下）の説に近く、佛教教理をも十分蹈まえてはゐる。また、五濁義の特徴は、専ら劫運交會する際における陽九百六の災に力點がおかれ、他の四濁に關しては何ら具體的記述をしていないことである。これは、五濁義が道教の劫運の思想を明かし、同時に佛教教理に對抗する目的で佛教の法相名目を借りて立てられたためであろう。經證に關しても、劫運に關するものしか擧げておらず、この點からも五濁の道教教理に占める地位が極めて不安定なものであつたことが知られる。なお、『道門經法相承次序』の擧げる五濁は『道教義樞』のそれと名稱次序ともに一致せず、當時の道教教理では五濁が未だ定着していなかつたことを示している。⁽⁸⁷⁾

動寂義、感應義。この二義はともに道の本迹體用に關するものである。動寂義は三論的論理を驅使して論を展開するが、これも道教的基盤をもたないものであるために、單なる模倣に止まつていて、見るべき程の内容をもたない。感應義では、感應をそれぞれ正感、附感、普感、偏感、顯感、隱感の六感と炁應、形應、文應、聖應、賢應、襲應の六應とに開いて論を進める。その特徴は、修道者の具體的な得道の態様と道の具體的顯現の仕方とをそれぞれ六種のパターンに分類して感應を論ずる點にあり、修道者と道との間の交互の感應を問題にするものではない。これは吉藏の『大乘玄論』や智顗の『妙法蓮華經文句』などの感應に關する論が、佛菩薩と衆生との間の感應の機縁や時間的系列あるいは機應の冥顯などの精緻な論理をもつて展開されるのに比して、甚だしく具體的かつ沒論理的であると言わなければならない。吉藏や智顗の教理學を踏まえる『道教義樞』がそれを無視する形で感應義を構成するのは、『易』を初めとする古典的な感應論が確乎として存在する中で、中國独自の傳統が存するものについては出来る限りそれに依據しようとする姿勢を有したためであろう⁽⁸⁸⁾。

有無義、假實義。この二義はこれまた三論學派が好んで取上げるものであり、『義樞』も全面的にそれに依據する。ただ、假實義に引く臧玄靖の説が、五塵を五氣に置き換え、單氣、共氣、亦單亦共の三種に分かつのなどに獨自性を見出すことができる。いずれにせよ、理教、境智、有無、假實といった諸義は、梁代以降、地論や三論の盛行に刺戟されて道教側でも同様な論を展開したものである。しかし、これらの諸義は、道德義、兩半義などのように基盤的道教教理の上に佛教教理を導入したのではなく、それゆえ、多くは單なる佛教教理の模倣に終始し、あるいは十分な展開を果せずに各所に破綻の跡を覗かせるといふ結果に終つており、このあたりに『玄門大義』『道教義樞』段階の道教教理の限界が見られよう。

三 『道教義樞』の撰者と撰述年代

『道教義樞』の撰者青溪道士孟安排その人と彼による『道教義樞』撰述時期については、從來、種々の觀點からする議論が行われてきた。それは、一に孟安排に關する依據するに足る傳記資料の不足に起因するが、同時に梁の大孟法師孟安排の存在と『道教義樞』の教理内容そのものとが諸說紛亂の一因をなしている。こうした中で、孟安排その人については、大淵忍爾氏が陳國符氏が否定的に言及した聖曆二年（六九九）陳子昂撰の「荊州大崇福觀記碑」中に見える則天武后朝の道士孟安排に比定し、荊州近邊の遠安（臨沮）縣の青溪が古來道士の修行の場として著名なことを指摘され、『道教義樞』の撰述を大約七百年頃とされた。一方、鎌田氏は、『道教義樞』教理の思想史的檢討を通して八世紀の荊溪湛然の影響を認め、また、天台山近邊にも青溪と稱される場所が存在することを指摘し、八世紀の前半に天台山と關係の深い道士によつて『道教義樞』が撰述され、梁の孟安排に假託されたと考えられた。また、大淵、鎌田兩氏に先立つて、吉岡氏は『道教義樞』撰述の目的を顯慶年間に度々行われた道佛論争に觸發されたもので、その撰述時期は顯慶年間を遠く去るものではないとされ、七世紀中頃、高宗朝の初年の撰述とされた。⁽⁸⁰⁾このように、論者によつて論證の過程も結論も様々である。筆者は大淵説が結論的にはほぼ妥當であると考え、⁽⁸¹⁾「荊州大崇福觀記」は偶々孟安排の名を伝えるに過ぎず、『道教義樞』の撰者孟安排と連なる線は荊州の近くに青溪が存在するという點だけであつて、これだけから直ちに結論を導くことには躊躇を感じざるを得ない。そこで、既述の『道教義樞』教理の檢討の結果などを踏まえて孟安排と『道教義樞』撰述の時期を考えてみたい。

まず、青溪道士の青溪であるが、吉岡氏は初唐の道佛論争の佛教側の論客法琳が、隋の開皇末年に隱棲した青溪山鬼谷洞との關係を指摘され、大淵氏は『水經注』沮水注や『太平寰宇記』卷一百四十七、山南東道峽州遠安

縣の條などを引いて荊州の青溪山を青溪に比定された。法琳が隱棲したのはこの荊州の青溪であつたことは、晉の郭璞の遊仙詩や前の『太平寰宇記』に青溪山と鬼谷子との關係が言及されていることから間違ひはない。⁽⁹⁰⁾一方、鎌田氏は『道教義樞』教理中に見える天台教學の影響からして、『道教義樞』の撰者を天台山と關係の深い道士と考え、『天台方外志』や杜光庭『道教靈驗記』卷十三所收青田縣青溪觀鍾鍊などに見える天台山系あるいは隣接する括蒼山系の清（青）溪を青溪道士の青溪と推定された。

しかし、青溪という語は普通名詞としても廣く用いられており、青溪を稱する土地も一には止まらないから、孟安排の青溪を特定することはなかなか困難である。⁽⁹¹⁾ただ、『道教義樞』中に見られる天台教學の影響から、青溪を天台山近邊に求めなければならない必然性は無い。『道教義樞』は基本的に『玄門大義』の忠實な節略であつて、その天台思想の影響も『玄門大義』が受けた可能性が強いのがその第一の理由である。また、荊州の青溪山のあゝる遠安縣から沮水を約三十公里下つた當陽縣の南西には玉泉山がある。この玉泉山は、隋の開皇十二年（五九二）に智顗が來山して修禪し、翌年には『法華玄義』を講じ、十四年には『摩訶止觀』を講じて著名になつたところである。智顗は後に弟子の法粲、道慧らに玉泉山を委ねたが、以後玉泉山は荊州における天台宗の中心地であつた。⁽⁹²⁾『道教義樞』の天台教學の影響がよしんば孟安排に關わるものであつたにしても、このような地理的條件を考えれば、孟安排が荊州青溪山の道士であつてもならん支障はないと言えよう。これが第二の理由である。以上のことからして、一まず孟安排を荊州青溪山の道士で高宗朝から武后朝に活躍したと考えるとおこよう。

さて次に、孟安排をこのように考えた場合に、『道教義樞』の教理内容と齟齬を生じないかどうかが問題となる。その最大の問題點は、鎌田氏によつて指摘された荆溪湛然の影響であるが、就中、草木果石有道性説がこの問題を解決する鍵であろう。⁽⁹³⁾しかし、この點に關しては、道性義の項で詳述したように、道教側においては高宗期にはかかる道性論が説かれていたのであり、湛然を初めとする八世紀の佛性論の影響と考える必要はない。そ

れとともに、八世紀初頭に最盛期を迎えた華嚴思想の影響が見られないのも、それが衰退した時期に『道教義樞』が書かれたからではなく、それは、『道教義樞』が元來七世紀前半の『玄門大義』に基づき、華嚴隆盛以前に撰述されたからにほかなるまい。

それでは、『道教義樞』の撰述時期をどこに措定すべきであろうか。序中に引く『隋書』經籍志・道經總序が撰進されたのは高宗の顯慶元年（六五六）であり、また、本文中に經證として高宗朝の道士黎元興、方惠長の作とされる『海空經』を引くから、少なくとも顯慶元年以前に遡ることはない。問題は下限であるが、「孟安排の基本的立場」の項で述べたように、『道教義樞』序は法琳の『辯正論』における道教の教否定、教主の不在批判などを強く意識して、元始天尊の根源性と實在、天尊による世界創造と至上の教えたる道教の開示および救済などの道教教理の根幹を明らかにし、佛教側の道教批判に理論的に對抗しようとする意圖に基づいて書かれている。してみると、吉岡氏の指摘のように、初唐における道佛論争が最も激しかった時を遠く去るものではないと考えられる。少なくとも武后朝では道佛の次序問題が争われ、玄疑の『甄正論』が書かれるなど、未だ道佛二教の間に鋭い抗争があった。⁽⁹⁴⁾しかし、八世紀の玄宗朝においては、道佛二教融和の傾向が強まり、以後道佛論争は下火になっていく。かかる点からみても、『道教義樞』の撰述は高宗朝から武后朝にかけての七世紀後半と考えるのが妥當であろう。⁽⁹⁵⁾偶々この時期に青溪山に近い荊州の大崇福觀の創建に關與した孟安排なる道士の存在が知られることは、彼と『道教義樞』とを結びつけることに相當の合理性を賦與するものである。従つて、現在の段階では、『道教義樞』は武后朝に活躍した荊州の青溪山の道士孟安排によつて、七世紀の後半に撰述されたと考えるのが最も妥當な結論であると言えよう。

おわりに

『道教義樞』は、いわゆる重玄派の手で隋末に編まれた大部の道教教理書『玄門大義』をほぼ忠實に節略して作られたものである。その撰述の意圖は、道教教理の樞要を分かりやすく解説し、道教批判者に道教教理の體系を誇示しようというものであった。『道教義樞』の教理を分析していくと、六朝中期以降隋初唐に至る時期の道教教理展開の諸相と、佛教教理學を軸とした道教教理の體系化の試みの跡を見出すことができる。その意味で、『道教義樞』は隋初唐期の道教教理書を代表するものであり、道教教理の大きな轉換期に貴重な證言を提供するものといえる。本論では、主として道教教理學の展開の面に重點を置いて『道教義樞』の教理の検討をかなり廣範に行ってきた。未だ不十分な部分も多いが最後にその全體的特徴を纏めて結びに代えたい。

『道教義樞』の教理に關して、まず第一に擧げるべきことは、それが六朝末から初唐にかけて『老子』解釋に新境地を開いたいわゆる重玄派の教理學を基盤として展開されていることである。重玄派の學統については、杜光庭の『道德眞經廣聖義』などによつて知られる。ここでは、梁の臧玄靖、孟智周、宋文明、陳の諸糅、隋の劉進喜、唐の成玄英、蔡子晃、黃玄輿、李榮、車玄弼、張惠超、黎元興らの多數の道士の名が擧げられている。ただ、『道教義樞』は『玄門大義』のほぼ忠實な節略本と考えられるから、ここでは臧法師（玄靖）、宋法師（文明）、孟法師（智周？）といった梁の諸師の説が多く引かれている。この重玄派は『老子』解釋に地論、三論、天台の教理學を援用して新風を立てたのであるが、『玄門大義』（『道教義樞』はこの重玄派の方法論を道教教理全體に擴大適用して、體系的道教教理を構築した。従つて、『玄門大義』（『道教義樞』の道教教理學は六朝末から隋にかけての重玄派教理を基盤として成立したものであった。これ以後の重玄派教理には當然時代的進展が見られる。そこで、成玄英や李榮といった唐の太宗から高宗朝に活躍した重玄派道士の『老子』解釋を通して知られる教理

と『道教義樞』のそれとの間には、當然のことながら多くの共通点と同時にかなりの相違点が見られる。それとともに、『道教義樞』教理のかかる特質が、高宗から玄宗期に編まれた『道門經法相承次序』や『一切道經音義妙門由起』といった他の道教教理書との間に大幅な教理上の相違を生む要因ともなっている。

第二の點は、上述のことと關連して、佛教教理學の方法論を全面的に導入して教理構成を行つてゐることである。隋の吉藏によつて大成された三論學派が、六朝末の佛教教理學に精緻な方法論を提供したことは周知の事實である。この時期の道教教理學が佛教のそれに對抗していくには、その方法論を導入するのが最も有效であつたであろうことは想像に難くない。梁の重玄派の先師たちが、道や三一、三寶といった概念の解釋にまず導入し、それを承けて『玄門大義』や『道教義樞』はほぼ全面的に佛教教理學を援用して教理構成を圖つた。そのことは、『道教義樞』三十七義の名目中で、道教固有のものが道德、三洞、七部、十二部、混元、自然の六義しかないことによつても明らかであるが、その内容に至つては、大部分が佛教教理以外の何物でもないと言つても過言ではない。ただ、『道教義樞』に關して見逃してはならないのは、そのような教理構成に際して、經證として用いられる道教經典が非常に豊富なことである。このことは、佛教教理の一時的な攝取とその道教經典化が既におおむね完了してゐたことを示している。かかる狀況下で、有無、假實、理教、境智などの一部の義門を除けば、『道教義樞』は道教經典と諸師の説だけに基つて教理構成を行つており、佛教教理の一時的攝取の段階を超えて、間接的受容から道教的展開の段階に到達してゐると言えよう。つまり、『道教義樞』の教理構成の大枠は客觀的には佛教教理の體系を援用してはいても、その内容は主觀的にはほぼ完全に道教教理そのものであつた。當時の宗教、哲學界においては、佛教教理學で用いられる概念、用語があたかも現代の哲學界における西洋哲學のそれに相當したのであり、佛教教理學の援用は普遍的な道教教理の構成にとつて不可欠な狀況にあつた。従つて、『道教義樞』の教理を佛教教理の單なる模倣として一概に片付け去ることは不適當である。上來、詳細に見てきたように、そこ

には道教独自の教理が新しい衣を纏いつつも儼然として存在しており、道性義における草木果石有道性説のように、道教教理の側から佛教教理の展開を促すような要素も存在したことは、十分に留意しておく必要がある。

第三の點は、時代的地域的宗派的差異などに起因する呪術から宗教哲學にわたる廣範な道教教理の諸相を一元的に體系化しようという明確な意圖のもとに教理構成を行っていることである。その典型的な例を三一義における三一の解釋、位業義や三洞義、七部義の構成などに見てきた。ここでは『道教義樞』は從來から存在する道教教理の歴史的發展段階に對應する諸相をほとんど否定することなく全て包括し、佛教教理學の方法論を軸に敷衍するとともに、共時的な層において綜合し體系化しようとしている。このような體系化の試みは一朝一夕には成就し難い。天界構造論をめぐる道家本來の平面的構造論と佛教の重層的構造論を調和しようとする梁の宋文明の試みや、北周の通道觀や隋の玄都觀などにおける三教一致の觀點からする教理研究の成果、隋の統一以後の南北兩地の學術の交流といった前提のもとに、始めてこのような體系化の試みが可能となったと考えるべきであろう。それを最初に實現したのが『玄門大義』であり、それがそのまま『道教義樞』に受繼がれたのである。北周の『無上祕要』や初唐の王懸河の『三洞珠囊』といった類書は、教理上の分類項を立てながらも單に當時存在した道經を羅列するのみで、それらの間に存在する教理上の矛盾を解決し體系化しようとするものではない。『玄門大義』と同時期に同系の人々の手で編纂されたと考えられる『玄門寶海』もそのような類書であつたと思われる。『玄門大義』は恐らくこの『玄門寶海』に集成された道經や諸師の説を利用しつつ、それらを貫く大綱を提供する目的をもつて撰述されたのであろう。

『道教義樞』は恐らく煩瑣な教理を展開していた『玄門大義』の浩瀚を嫌つて、これを節略して十卷三十七義に纏めたのである。ところで、正統道藏一〇三七冊に收められる『上清太上開天龍蹻經』は、まさに『道教義樞』の主要な教理をほとんど網羅して構成された道經である。この經は、黃帝が昇仙した後、雲臺山に寧君を尋ねて、

三洞、十二部、法身、三清、三界、感生、地獄、三一、氣觀などの教理を誥授される形式をとる。その教理は『道教義樞』と共通するものが多く、氣觀の部分などは三界義と全く同文の部分もあり、また、『太玄真一本際經』と同文の部分もある。この經は「上清」と標題するところからして、恐らく唐代の上清派が、『太玄真一本際經』に別稱を付して攝取したのと同様、『玄門大義』あるいは『道教義樞』の教理を攝取して、孟安排同様の意識の下でさらに簡略な經典形式に纏めたものと思われる。『道教義樞』の教理はこのような形で重玄派以外の人々にも影響を及ぼしたわけである。一方、成玄英の『老子』疏、玄宗の『老子』注、疏や杜光庭の『道德眞經廣聖義』などには『玄門大義』の影響が見られ、ひいては張果の『道體論』や『三論元旨』といった道教教理書の先驅的使命をも果たしたといえよう。その意味で、『玄門大義』『道教義樞』の教理研究は、唐代道教教理研究の重要な礎となる。しかし、『太玄真一本際經』『昇玄經』『本相經』などの隋から初唐にかけて作成された道經やこの時期の道教教理學一般の研究が不十分な現況下にあつては、多くの未解決の問題を残さざるを得なかった。また、天台思想などに及ぼした道家道教思想に關する研究も、逆の面から『道教義樞』を初めとするこの時期の道教教理學の解明に資するところ大であろう。ともに將來の課題である。

(一九八三、六、一五稿)

〔附記〕本稿は、本來京都大學人文科學研究所において福永光司先生が主催された「隋唐時代の道教と佛教」研究班（一九七九年—一九八二年）の研究報告書のために準備されたものである。しかし、諸般の事情からこの報告書の出版が遅延を重ねるなか、福永先生のご紹介で、本稿の骨子を中國語譯したものを『日本學者論中國哲學』（辛冠潔編、中華書局、一九八六年）に「南北朝隋唐道教教義學管窺——以《道教義樞》爲綫索」として公表する機會を得たが、残念ながら、報告書そのものは結局出版には至らなかった。他の報告原稿が別の形で公表されていく中、福永先生のご意向もあり、また、骨子は中文譯として公表してあつたことから、本稿は二十年餘の長きにわたつて机中に眠り續けることになってしまった。この間、道教の教理、思想に關する研究は大いに進展し、本稿が扱った『道教義樞』およびその周邊の經典について

も、國內外で多くの研究成果が公表されてきた。とりわけ、王宗昱氏の『《道教義樞》研究』が二〇〇一年に上海文化出版社から公刊されたことは、『道教義樞』の研究にとつては特筆すべき事柄であろう。こうした情況の中で、本稿も當然新たな知見を加えて書き直すべきところではあるが、今回は、あえて舊稿のまま手を加えずに梓に上すこととした。先の中國語譯が紙數の關係で内容的に完全な翻譯ではなかったことが大きな理由のひとつであるが、それ以上に、私が人文科學研究所に席を得て最初に着手した研究班の報告であり、私のその後の研究の方向性を決定した論稿でもあつて、往時の作業ノートを取り出せばすぐに蘇えるさまざまな記憶や情景、當時の文體などをそのままに公表しておきたいと思うからである。また、福永先生の三回忌が過ぎたこの時期を逃すと、何時までたつても私の中で區切がつかないという思いに驅られたからでもある。

以上のような理由で、本稿は一九八三年當時の知見に止まつており、その後の研究成果は一切取り込まれていないことをお断りしておく。

注

- (1) 『道教義樞』に關する專論としては、吉岡義豐「初唐における道佛論争の一資料『道教義樞』の研究」(『道教と佛教 第一』所收、日本學術振興會、一九五九年)、鎌田茂雄「道教教理の形成におよぼした佛教思想の影響―道教義樞を中心として―」(『東京大學東洋文化研究所紀要』第三二冊、一九六三年)が有り、關連論文としては、福井康順『道教の基礎的研究』第一章(書籍文物刊行會、一九五八年)、大淵忍爾「道藏の成立」(『東方學』第三八號、一九六九年)、鎌田茂雄『中國佛教思想史研究』第一章(春秋社、一九六八年)などが有る。また、本書の主要語彙索引に中嶋隆藏篇『道教義樞索引稿』(自家版、一九八一年)が有る。

- (2) 『玄門大義』の撰述年代は、概ね隋の大業年間頃とされる(吉岡義豐『道教と佛教 第一』三一五頁)。一方、『道教義樞』の撰述年代については、吉岡氏は七世紀中ごろ、高宗朝の初年とし(前掲書)、福永光司「鬼道と神道と眞道と聖道」(『思想』一九八〇年九月號)も高宗朝とする。また、鎌田茂雄氏は八世紀前半、玄宗朝の頃とし(注(1)所掲論

文)、大淵氏は大約七〇〇年頃、武后朝とされる(注(1)所掲論文)。

- (3) 砂山稔『道教重玄派表微』(『集刊東洋學』第三四號、一九七五年)に據れば、『玄門大義』は當初道教重玄派の手になったが、これが茅山派に攝取された際に『玄門論』あるいは『玄門大論』の異稱を生じ、それが宋代の避諱によつて『道門大論』と改稱されたと推定する。ただし、この點に關してはなお疑いを存する餘地があろう。

- (4) 注(1)所掲古岡論文を參照。

- (5) 大淵忍爾『敦煌道經 目錄篇』(福武書店、一九七八年)、三三二頁。

- (6) 注(1)所掲古岡論文を參照。

- (7) 『雲笈七籤』卷三十七齋戒には、『道門大論』『玄門大論』を引用する。このうち、『道門大論』の十二齋は十二部義の威儀に、『玄門大論』の齋九食法は十二部義の方法と對應する。

- (8) 大淵忍爾『敦煌殘卷三則』(『福井博士頌壽記念東洋思想論集』、同書刊行會、一九六〇年)を參照。
- (9) そのような顯著な例を比較しておく。

擬通門論

本文一條有二義、……變文有六。

……四者、周時史?(籀)變古文爲大篆。五者、秦時程邈變大篆爲小篆。六者、秦後肝(盱)陽變小篆爲隸書。此爲六也。……

第八部方法。……二者變易、大

略有九。一者、麤食。麻麥之類也。去耽嗜。二者、蔬食。菜茹之類。省

道教義樞「十二部義」

今汎論古今變文、凡有六種、……

四者、周時史籀變古文爲大篆。五者、秦時程邈變大篆爲小篆。六者、秦後盱陽變小篆爲隸書。又云、漢謂隸書曰佐書。或言程邈獄中所造、出於徒隸。故以隸爲名。是爲六文也。……

方法者、大略有九。一者、麤食。

麻麥也。二者、蔬食。菜茹也。三者、節食。中食也。四者、服餌。符

洞玄靈寶玄門大義

今汎論古今變文、凡有六種、……

四者、周時史籀變古文爲大篆。五者、秦時李斯變大篆爲小篆。六者、秦後程邈變小篆爲隸書。有云、漢謂隸書曰佐書。此乃程邈獄中所造、出於徒隸。故以隸爲名。此即爲六也。……

釋方法第八。

舊云、大略有九。一者、麤食。二者、蔬食。三者、節食。四者、服精。

肥腴也。三者、節食。中「食」之類。除煩濁也。四者、服精。符水及丹英。具身神、軀成英華也。五者、服牙。五方雲牙變爲牙也。六者、服牙。光。日月七元三光化爲光也。七者、服六炁。六覺之炁、即天地四方之妙炁化爲六炁、遊乎六方。八者、服元炁。一切所稟、三光之炁、太和之精、在乎太虛、化爲元炁、與天合爲體者也。九者、胎食。我自所得元精之和、爲胞胎之元。即清虛四體之炁、不復關外。變爲胎（嬰）童、與道混合爲一也。此之變化、念念改易。不復待捨身而受、往來生死也。……

第九部衆術、有二義。……一者、變化有三事。一者、白日昇天、功成道備、三萬六千神及三二帝一、混

水及丹英也。五者、服芽。五方雲芽也。六者、服光。日月七元三光也。七者、服炁。六覺之炁、天地四方之妙炁也。八者、服元炁。一切所稟、三元之炁、太和之精、在乎太虛也。九者、胎食。我自所得元精之和、爲胞胎之元。即清虛降四體之炁、不復關外也。麤食止諸耽嗜。蔬食省諸肥腴。節食除煩惱濁。保精、所以具身神、體成英華。服芽、所以變爲芽。服光、所以變爲光。服六炁、所以化爲六炁、遊乎十方。服元炁、「所以」化爲元炁、與天地合體。食胎炁、所以反爲嬰童、與道混合爲一也。此之變化、迭運改易、不復捨身而更受身、往來生死也。……

衆術者、……論其變化、凡有三種。一者、白日昇天、謂功成道備、三萬六千神及三二帝一、混合爲體、

五者、服芽。六者、服光。七者、服氣。八者、元氣。九者、胎食。麤食者、麻麥也。蔬食者、菜茹也。節食者、中食也。服精者、符水及丹英也。服芽者、五方雲芽也。服光者、日月七元三光也。服氣者、六覺之氣、天地四方之妙氣也。服元氣者、一切稟三元之氣、太和之精、在乎太虛也。胎食者、我自所得元精之和、爲胞胎之元。即清虛降四體之氣、不復關外也。麤食、止諸耽嗜。蔬食、節諸肥腴。節食、除煩濁。服精、其身體成英華。服芽、變爲芽。服光、化爲光。服六炁、化爲六炁、遊乎十方。服元炁、化爲元氣、與天地合體。服胎氣、反爲嬰童、與道混合爲一也。此之變化、運數改易、不復待捨身而更受身、往來生死也。……

釋衆術第九。
……論其變化、凡有三種。一者、白日昇天。二者、尸解。三者、滅

合爲體、體成妙一。故能與身俱逝、卽身飛天也。又大洞諸經及人鳥山、不須御而得雲輦迎者、其身亦已化。又上詣朱陵受鍊也。二者、尸解有上下。上品者、以刀劍代爲死尸、俄爾升化、歛失所在、乃在虛空也。下者、以竹木代尸、隱形而去。或遺皮殼、或受殯葬。死而不亡、後開棺中、值有杖履者也。此或可遊五嶽、或可升天。南宮有流火之庭、金門有治鍊之池也。凡而內飛登天者、亦先詣火庭鍊池、鍊其形神也。死而升天者、亦先詣池庭、鍊其鬼骸、練魂骸者、升仙則更生福堂。升仙降隨其功業也。三者、滅度。形不灰也。死則暫遊太陰、亦謂尸外（解、以下同）、死則太一守尸、三魂營骨、七魄衛肉。胎靈結炁、不久而受化更生也。此滅度尸外中、復有文外武外。皆死補天地水三官之任。文外則百四十年一進、武外則二百八十年一進也。

成乎妙一。故能與神俱遊、卽身而昇天也。二者、屍解。或以刀劍竹木代尸、俄爾昇舉、歛失所在、或遺皮殼、或受殯埋。後開棺中、但有杖舄。或遊五嶽、或可昇天。南宮有流火之庭、金門有治鍊之水也。凡生而內飛登天者、亦先詣火庭、鍊其形神。死而昇天者、亦先詣庭池、鍊其魂骸。皆隨其功業也。三者、滅度。尸形不灰、如太一守尸、或經年歲、尸還成人也。

度。形不灰也。白日昇天者、功成道備。三萬六千神及三帝一、混合爲體、體成妙一。故能與神俱遊、卽身而昇天也。又誦大洞經及人鳥山、不須服御而得雲輦迎者、其身亦已化。又上詣朱陵受鍊也。二尸解者、如位業義明。三滅度者、如太一守尸、或經年歲、尸還成人也。

- (10) 三寶義における「經」の訓詁「經卽訓法訓常、言由言經」とその説明は、成玄英の『老子解題序訣義疏』に詳しく述べられ、『廣聖義』巻五はそれを承けている。また、『老子』第一章の玄宗疏などにも見える。このことは、これら「經」の意義に關する論が『玄門大義』中にあつて、重玄派系統の人々の共通の認識を形成していたことを意味しよう。同様の事例は三一義における三一の解釋や位業義における五心の概念などにも見ることができよう。
- (11) 『道教義樞』は三洞義中に一箇所「玄門大義」の名を挙げ、位業義および七部義で各一條「玄門論」を引用している。このことは、『玄門論』には「玄門大義」に無い記述が含まれていたことを意味しよう。
- (12) 鎌田氏は注(1)所掲論文で、『道教義樞』の教理に荊溪湛然の天台思想の影響が見られるとし、『道教義樞』の成立を八世紀前半と推定されたが、一方で、當時最も盛んであつた華嚴思想の影響が全く見られないことを疑つておられる。しかし、『道教義樞』の傳える教理が隋末の『玄門大義』の教理であるとすれば、華嚴思想の影響が見られないのは當然であり、逆に湛然の影響を指摘された點の再検討が必要とならう。この點については後に言及する。
- (13) 注(2)所掲福永論文は、十二部義に見える「散善」なる語を善導の淨土教學からの借用と見ている。
- (14) この點に關しては、注(2)所掲福永論文を参照。
- (15) 『弘明集』巻八、釋僧順「答道士假稱張融三破論」や同じく劉勰の「滅惑論」などはその典型的なものである。なお、この點に關しては、拙論「道家・道教における氣」(『氣の思想』所收、東京大學出版會、一九七八年)および「道教的生成論の形成と展開―氣の思想」補論」(『中哲文學會報』第四號、一九七九年)を参照。
- (16) このような初唐における道教の「教」をめぐる論争を踏まえて書かれたと思われるものに、周固樸の「大道論」(道藏七〇四冊)がある。周固樸の年代は不明であるが、「大道論」の内容から見る限り、重玄派に連なる人物と思われる、恐らく唐中期以降の人であろう。その「垂教章」は、「上古には教無し。教は三皇五帝より有り」としたうえで、「自然」「神明」「正眞」「返俗」「訓世」の五教を立て、「自然」「神明」二教には師資は無く、「正眞」の教に至つて、始めて无上虚皇が師となり元始天尊が傳授して、三皇五帝に傳えられたとする。これがこの世界における最初の教えということになるが、三皇五帝より地上の教えが始まるというのは、前の法琳の難論を想起させる。そして「返俗」「訓世」の二教をそれぞれ老子、孔子の教えに當てて、一種の判釋を示しているところに「垂教章」の特色が見られる。ちなみに、

『雲笈七籤』卷六、道教本始部の「道教序」は、出處を示さないが「垂教章」と同文である。張君房は「垂教章」を道教の「教」に關する代表的解説と考えてそのまま引用したものと思われる。

- (17) 注(一) 所掲吉岡論文が推測するように、『道教義樞』が三十七義を立てるのは、『笑道論』三十六條に對抗するものであり、序に言う「夫の大笑の流をして、蕭然として法を悟らしむ」という記述が初唐の道佛論争における佛教側を意識するものであるとすれば、このような推定はより確實性をもつたものになろう。ちなみに、『雲笈七籤』卷三「道教所起」は、『道門經法相承次序』の引用であるが、一部に注目すべき書き換えが見られる。それは、三寶君以下の道經出世の由來を述べた後に、「其老君道德經乃是大乘部攝、正當三輔之經、未入三洞之教。今人學多浮淺、唯誦道德、不識眞經、即謂道教起自莊周、始乎柱下。嘗言弱喪、深所哀哉。蠡酌管闕、一至於此」という。この『道德經』の地位に關する記述は、『道門經法相承次序』の「其老子道德經乃是大乘部攝、正當三輔之經、未入三洞之教。今人學多浮淺、唯誦道德、不識眞經、即謂道教起自莊周、殊不知始乎柱下也。嘗言弱喪、深可哀哉。蠡酌管闕、一至於此」をもとに意圖的に改變したものと考えられる。『相承次序』の記述では、一般が道教は莊周に始まると考えていて、それが實は老聃に始まることを知らないのは、大きな誤りであると言っていることになるが、『雲笈七籤』の記述では、一般が道教の起源を莊周および老聃に求めるのは誤りで、それは三寶君以下元始天尊に至る神がみなのだと主張していることになる。このような相違が生じたのは、單なるテキストの引き違いではなく、元始天尊を教主とする道教の體系を主張する必要性に迫られた必然的意圖的な書き換えであったと考えるべきであろう。

- (18) 『莊子』繕性篇「夫德、和也。道、理也。德無不容、仁也。道無不理、義也。義明而物親、忠也。中純實而反乎情、樂也。信行容體而順乎文、禮也」。

- (19) 『管子』君臣上篇「是故別交正分之謂理、順理而不失之謂道。道德定而民有軌矣」。『韓非子』解老篇「道者、萬物之所然也、萬理之所稽也。理者、成物之文也。道者、萬物之所以成也」。

- (20) 『三破論』に「道は氣なり」「道は氣を以て宗と爲す」などという主張が有ったことは、『弘明集』卷八所收の釋僧順「答道士假稱張融三破論」や同劉勰「滅惑論」などによって知られる(注(15)参照)。また、『辯正論』卷六(大正藏五二、五三七a)に引く『養生服氣經』(『三洞珠囊』卷四に引く『道基吐納經』も同文)には、「道者、氣也。實氣則得道、得

道則長久。神者、精也。實精則神明、神明則長生也」などがある。

(21) この点については注(15)所掲麥谷一九七九論文を参照。

(22) 成玄英の『老子疏』は、『道德眞經玄德纂疏』(道藏四〇七一—一三冊)などに引かれているが、藤原高男「輯校賛道德經疏」(『高松高專紀要』第二號、一九六七年)が参照には便利である。

(23) ペリオ二四六三『玄言新記』明老部(大淵忍爾『敦煌道經 圖錄篇』五〇四頁)。

(24) 『三論元旨』(道藏七〇四冊)道宗章「夫道之宗也、幽微奧妙。理之極也、靈運潛通。體而一焉、應乎萬矣。……通行之要、寄在虛妄、虛而通之、眞宗道也。神、心也。性、理也。即道理也」。なお、『三論元旨』については鎌田茂雄『中國佛教思想史研究』二一八頁以下を参照。

(25) 『廣聖義』卷三十七、第五十二章の注疏義などでは、精神の清靜、塵欲の除去などの理論的前提としてしばしば「道氣」なる語が用いられているのは、そのような情況を反映するものであろう。

(26) 『道教義樞』と三論學派との關係については、注(一)所掲鎌田論文を参照。

(27) 『老子』第二十一章「道之爲物、惟恍惟惚」、成玄英疏「言至道之爲物也、不有而有、雖有不有、不無而無、雖無不無。有物不定、故言恍惚。所以言物者、欲明道不離物、物不離道、道外無物、物外無道、用即道物、體即物道。亦明悟即物道、迷即道物。道物不一不異、而異而一、不一而一、而物而道、一而不一、非道非物、非物故一、不一而物、故不一也」。また、同第五十二章「天下有始、以爲天下物」の成疏では、道の本迹、本末に關する議論を展開している。

(28) 杜光庭『道德眞經廣聖義』卷五「釋疏題明道德義」の「宗趣指歸」の部分は、梁から唐にかけての重玄派の道士を擧げる。それは、梁の孟智周、臧玄靖、陳の諸糅、隋の劉進喜、唐の成玄英、蔡子晃、黃玄鑿、李榮、車玄弼、張惠超、黎元興の十一名であるが、これらは『老子』解釋にかかわったものだけであり、重玄派の道士がこれのみに止まることを意味するものではない。このうち、劉進喜は『太玄眞一本際經』、李榮は『洗浴經』、黎元興は『海空智藏經』の撰述に關與したと伝えられ(『甄正論』卷下)、重玄派の道士が教理學の確立と經典作成によるその一般への普及との両面で活躍していたことが知られる。なお、『太玄眞一本際經』および『太玄眞一本際經』と『道教義樞』との關係については、砂山稔『太玄眞一本際經』について(『金谷治編『中國における人間性の探求』所收、創文社、一九八三年)、同「本際

經割記』（『東方宗教』第六一號、一九八三年）に論述がある。

(29) 『太上九要心印妙經』は、玄宗朝の道士張果の序を付す。恐らく張果の手になるものであろう。

(30) この部分の王弼注には、元來「道不違自然、乃得其性。法自然者、在方而法方、在圓而法圓、於自然無所違也。自然者、無稱之言、窮極之辭也。用智不及無知、而形魄不及精象、精象不及無物、有儀不及無儀。故轉相法也。道順自然、天故資焉。地法於道、地故則焉。地法於天、人故象焉。所以爲主、其一之者、主也」とあって、方に在っては方、圓に在っては圓と自ら與えられた性に従うことが自然に法するということの意味であることを言い、道の上位概念としての自然を主張するものではない。

(31) 自然義の無自性説が『中論』の影響であろうことは、注（一）所掲鎌田論文に簡単な指摘が見える。自然義が自然を自と然に開き、自を自他の自として論を展開するのは、『中論』が自性、他性の關係を説くのに觸發されたものと思われるが、論理のこじつけの感を免れないであろう。

(32) 中嶋隆藏「六朝後半より隋唐初期に至る道家の自然觀」（『東洋文化』第六號、一九八二年）は、道佛二教を自然と因縁の立場に振分けようとする試みの萌芽を『弘明集』卷七所收の釋僧敏「戎華論」に求めようとする。

(33) 『笑道論』三（大正藏五二、一四五b）の「何者、元始天王及太上道君、諸天神人、皆結自然清元之氣而化爲之、本非修戒而成者也。彼本不因持戒而成者、何得令我獨行善法而望得之乎」といった批判はその一例である。これを蹈まえた論と思われるものには、『道教義樞』のほかに『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（道藏七六〇—一冊）卷二、造像品や『一切道經音義妙門由起』（同七六〇冊）明經法などがある。

(34) 道藏七六四—五冊に収める『太上妙法本相經』は殘卷でこの部分の記述に缺ける。いま、ペリオ二三八八（大淵忍爾『敦煌道經 圖錄篇』、福武書店、一九七九年。以下、大淵『圖錄』と略稱する）に據った。

(35) ちなみに、北周武帝時の撰とされる『無上祕要』（道藏七六八—七九冊）卷一百は特に入自然品を立てて自然に關する記述をもつ經典を集めてはいるが、そこでは未だ自然と因縁の調和を圖ろうとする意圖に基づく記述は見られない。このような試みは、やはり隋から初唐にかけての佛教教理學の援用を軸とする體系的道教教理構成の試みの産物であるように思われる。

- (36) ペリオ三二八〇『太玄真一本際經』卷九に、「帝君又問、如是本身、爲悉共有、但是一身、爲各各有。……太上曰、……如是本身、亦復如是、體非一多、性无郭導。……帝君又問、生身迹身、是應作耶。……太上答曰、如是如是。生之與迹、竝稱機緣。利益不差、即名爲應。體則无別、隋義異名」(大淵『圖錄』、三四三頁)とあり、またこれに續く偈では、道身、本身、生身(迹身)、現身の關係が述べられている。なお、『太玄真一本際經』の身相説が『道教義樞』同様本迹兩系に分けられることについては、注(28)所掲砂山稔、『太玄真一本際經』について」を参照。
- (37) 『相承次序』が經證として引く『太上決疑經』『太上洞極勝無等道集經』『太上開演祕密藏經』がそれぞれ『太玄真一本際經』卷二、八、九の異本であることは、Wu Chiyu (吳其昱) "Pen-tsi King 太玄真一本際經 Livre du terme original: *Ouvrage taoïste inédit du VII^e siècle*", Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1960 の解説および注(28)所掲砂山稔「本際經割記」を参照。
- (38) 『一切道經音義妙門由起』序「(元始天尊)……然五身既分、三代斯別。……所謂真身者、至道之體也。應身者、元始天尊、太上道君也。法身者、眞精布氣、化生萬物也。化身者、堀然獨化、天寶君等也。報身者、由積勤累德、廣建福田、樂靜信等也。然元始天尊、太上道君、高上老子、應號雖異、本源不殊」(序、一b—二a)。
- (39) 『太玄真一本際經』卷二、付囑品「青童君曰、云何名爲念道之相。天尊曰、……念有二種。一念生身、……二念法身、猶如虛空、圓滿清淨。即是眞道。亦名道身、亦名道性。常以正念、不聞餘心、是名念道」(大淵『圖錄』、三〇三—三頁)。
- (40) 『老子』第十四章成玄英疏「臧曰、夫言夷希微者、謂精神氣也。精者、靈智之名。神者、不測之用。氣者、形相之目。總此三法、爲一聖人。……所謂三一者也」。
- (41) 成玄英『老子解題序訣義疏』「第三法體者、案九天生神經云、聖人以玄元始三氣爲體。言同三天之妙氣也。臧宗道亦用三一爲聖人應身。所言三一者、一精二神三氣也。精者、靈智慧照之心。神者無方不測之用。氣者、色象形相之法也。經云、視之不見、名曰夷、精也。聽之不聞、名曰希、神也。搏之不得、名曰微、氣也。總此三法爲一聖體。經云、此三者、不可致詰。故混而爲一也。但老君以三一爲身。身有眞應之別」(大淵『圖錄』、四六二頁)。
- (42) 『抱朴子』地眞篇「餘聞之師云、人能知一、萬事畢。……道起於一、其貴無偶、各居一處、以象天地人。故曰三一也。……老君曰、忽兮恍兮、其中有象。恍兮忽兮、其中有物。一之謂也。故仙經曰、子欲長生、守一當明。思一至飢、一與之糧。

思一至渴、一與之漿。一有姓字服色。男長九分、女長六分。或在臍下二寸四分下丹田中、或在心下絳宮金闕中丹田也。或在人兩眉間、卻行一寸爲明堂、二寸爲洞房、三寸爲上丹田也。『太上靈寶五符序』卷上「中黃老君曰、子既知身藏之神名、又當知天地父母赤子之家。……有欲知天地父母赤子三一也。天一在華蓋下、人一在斗戶、地一在日月所遊。三一煌煌如明珠。子不守之、生復何求。……第三守地一、名曰丹田。皓白如雪、五色玄黃。道母所居、溺水胞中。第四守人一、名曰絳宮。南極太一、赤子小童。右月左日、魂魄合併。第五守天一、名曰紫宮。大如混雞子、九色玄黃。交結星曆、身上紀綱」(二二b—二三a)。『黃庭內景經』については拙論『黃庭內景經』試論(『東洋文化』第六二號、一九八二年)を参照。

(43) 精神氣の三奇に關しては、福井文雅「儒道佛三教における氣」(『氣の思想』所收、一九七八年)および注(15)所掲麥谷一九七九論文を参照。

(44) 『道教義樞』位業義がここで『玄門論』に載せる二法師の説を依據とするのは、『玄門大義』にはこの説を載せていないことを意味する。位業義はこのほかにも高宗期の善導の淨土教學で用いる散定二心や散善などの語を用いており(注(2)所掲福永論文)、又十轉位について高宗期の道經である『海空智藏經』の十轉義に言及し、これは悟道の段階を示すもので仙界の位階を示すものではないことを態々斷るなど、『道教義樞』撰述段階の付加と思われる部分が多いことが注目される。

(45) 淨三業有欲善とは、後に引く宋法師の説に具體的な解説がある。今その典據と思われる『三洞珠囊』卷七に引く宋文明の『道德義淵』を擧げておく。「持十戒、口業淨者、登欲界。身業淨(者)、登色界。心業淨者、登無色界。入九品行者、登種民天也」(二六b)。

(46) 『眞誥』(道藏六三七—四〇冊)卷五、甄命授第一に見える清靈真人裴玄仁の誥授に、「崑崙上有九府、是爲九宮。太極爲太宮也。諸仙人俱是九宮之官僚耳。至於真人、乃九宮之公卿大夫。仙官有上下、各有次秩。仙有左右府、而有左右公、左右卿、左右大夫、左右御史也。明大洞爲仙卿、服金丹爲大夫、服衆芝爲御史。若得太極隱芝服之、便爲左右仙公及真人矣」(二五a—b)、「有尸解乃過者、乃有數種、竝是仙之數也。尸解之仙、不得御華蓋、乘飛龍、登太極、遊九宮也」(二五b)、「仙道之妙、皆有方也。能盡此道、便爲九宮真人。不但登仙而已」(四b)などとなり、九宮を官僚組織をも

- つ仙府とするとともに、昇仙の方法の差によつて仙位が異なることをいい、位業義の説の原初的な形を示している。また、九宮位の發想には『大洞真經』などの泥丸九宮説も廣い意味で關與していよう。いずれにせよ、これらの神仙説の影の濃い教説を基にその内容の高度化を圖つたものが位業義の九宮位であろう。
- (47) この仙眞聖二十七品説が顧歡の袁粲に對する駁論に見え、宋末には成立していたことは、注(2)所掲福永論文に指摘がある。
- (48) 注(1)所掲鎌田論文。
- (49) 有欲觀、無欲觀そのものの形成には、三論學派の有無中道三觀の教説が大きく關與していたであろうことは、位業義末に引く玄靖法師の説から明らかである。
- (50) 『老子』第三十七章成疏「一者、發心。二者、伏心。三者、知眞心。四者、出離心。五者、无上心。第一發心者、謂發自然道意、入於法門也。第二伏心者、謂伏諸障惑也。就伏心有文〔武〕尸三解、解有三品、總成九品。通前發心爲十轉行也。第三知眞心者、有九品。即生彼九宮也。第四出離心者、有三品。即生彼三清。所謂仙眞聖也。第五无上心者、謂直登道果、乃至大羅也。善結者、結此五種心、終始無替也。此明結願堅固也」。成疏は无上心について「大羅に至る」と言うが、『道教義樞』位業義は全く大羅天に言及しないのは不可解である。ただ、混元義において一例だけ大羅天に言及するが、それも『太眞科』の引用であつて、『道教義樞』が大羅天に積極的に言及したものではない。
- (51) 注(2)所掲福永論文を參照。
- (52) 『擬通門論』「聖人位亦在上清、亦在世間。仙人亦在玉清、亦在上清、亦在世間。……此境界、更相通、更相交耳」(大淵『圖錄』、七三三頁)。
- (53) 東晉期のものと思われる『度人經』は死者の濟度を説く最も古い道經の一つであり、『眞誥』卷十三、稽神樞第三、同卷十六、闡幽微第二には地下主者、鬼帥をそれぞれ三等に分け、その間で轉々昇進すること、また、北鄧(羅鄧都)を中心とする冥界が詳しく述べられている。詳しくは、拙論「初期道教における救濟思想」(『東洋文化』第五七號、一九七七年)を參照。
- (54) 『三洞珠囊』卷七に引く宋文明『道德義淵』には「此三十二天、則專主人福果、異乎九天及三十六天」とあり、『度人

經』や『太真科』などの三十二天説と『九天生神章經』の九天に發する三十六天説とが本來系統を異にすることを述べている。そのことは、『度人經』系の三十二天の名稱と『九天生神章經』系の三十六天を説く『無上祕要』卷十六、衆聖本述品下の三十六天王の名稱が全く異なることなどによつても知られる。また、玄疑『甄正論』卷上には『謹案道家三十二天、略無大羅之號。即明元无大羅之天。此亦妄造』(大正藏五二・五六二a)とあり、大羅天が三十二天説に本來備つていたものではないことを主張している。しかし、『度人經』や『諸天内音』には既に「大羅」の號が用いられており、しかも、『度人經四註』の齊の嚴東の注には「大羅之天、在衆天之上。……明道既彰、大羅之天、即鬱然澄清。七羅之樹、各生一方、彌覆一天。八樹彌覆八天、包羅衆天、故曰大羅」(卷二・一〇b「上極无上、大羅玉清」注)とある。ここでいう八天とは八方天の意であるから、嚴東段階では大羅天は八方に各四天づつ平面的に展開する三十二天を包羅する最上最大の天と考えられていたことが知られる。その後、三清境の導入と重層構造論への移行とともに、大羅天は三十六天の最上天に位置づけられるようになったと思われる。『辯正論』卷二(大正藏五二・四九八b)はかかる大羅天に明確に言及しているから、その時期は隋末から唐極初が一應の下限と考えられよう。

(55) 『靈寶雜問』にいう『義疏』とは、『太平御覽』卷六六六に引く『道學傳』(『御覽』は『老子聖紀』として標出するが、『道學傳』の誤りである)宋文明傳に見える『靈寶經義疏』であろう。

(56) 『雲笈七籤』卷二十一、天地部に引く『玄門論』が明らかに重層的な三十六天説をとっていることは、この推定を補完するものである。ちなみに、『雲笈七籤』は螺旋あるいは平面構造の天界説にも言及しており、それらが根強く存在し続けたことを示している。

(57) 道教の冥界あるいは地獄については、澤田瑞穂『地獄變』(法藏館、一九六八年)に詳しい。

(58) 道教の生成論の系統については、注(15)所掲麥谷一九七九論文を参照。

(59) 『三洞珠囊』卷七、二十四氣品に引く宋文明『通門論』には「少陰太陰少陽太陽、亦與中和之氣、合以成五氣。五氣就前玄元始三氣、成數爲八。即大洞經云、三元各八、合爲二十四氣。衆生品族、於是而生也。此氣散之爲雲霧、合之爲形影、出之爲分化、入之爲眞一。又此氣之本、謂元始大梵之氣、分而爲三、即成上三天也」(一五b)とあるが、元始大梵之氣が大羅天とされた形跡は見られない。宋文明は、注(55)で述べたように三十二天説と九天系の三十六天説をはっ

きり區別しているから、ここでは、あくまでも一氣から三氣（天）が生み出されるのであって、三天に先立つ一天は考えられていなかったと見るべきであろう。

(60) 福井康順『道教の基礎的研究』一四五頁以下を参照。

(61) 『九天生神章經』には、『靈寶自然九天生神三寶大有金書』（道藏七三冊）、『洞玄靈寶自然九天生神章經』（道藏一六五冊）および『雲笈七籤』卷十六に引く『靈寶洞玄自然九天生神章經』の三本があり、それぞれ字句の異同が見られる。ここでは洞眞部所收のテキストに據った。

(62) 重玄なる語の哲學的宗教的な意義については、砂山稔「成玄英の思想について」（『日本中國學會報』第三二集、一九八〇年）を参照。

(63) 十二部が『洞眞太上倉元上錄』に十二事として見えることはすでに述べた。また、『太玄眞一本際經』卷三、聖行品にも十二事として見える。ただし、『太玄眞一本際經』は玉訣を寶訣、衆術を術數に作り、『擬通門論』やそこに挙げられた陸先生の十二部説、『道門經法相承次序』などとは異なる。『玄門大義』（『道教義樞』）はここでも『太玄眞一本際經』には據らず、『擬通門論』と同じ立場に立つことが注目される。

(64) 注（3）所掲砂山論文を参照。

(65) 大淵『圖録』、三二四―三二六頁。

(66) 同前、三四五頁ノ一。「若諸神尊所説諸法、同表一道、无淺深者。云何而得有圓滿教及未具了差別趣耶。道君告曰、若於大聖諸有所言、皆是正觀。一切智心、无非畢竟、悉是了義。隨衆生故、半滿不同。爲鈍根者、或時說有、或時說空、或時說常、或說无常。是名兩半。前後異説、不得一時。隨病發故。偏示一義、是名爲半。前病除已、復顯一藥。用具足故、名之爲滿。了兩半已、入一中道、乃名具足圓滿之相」。

(67) 『上清道寶經』（道藏一〇三六―三七冊）は時代不詳ではあるが、その卷一、經品は『定志經』の「兩半成一」を「有无爲兩半、不有不无爲一正道」と完全に三論の有無中道で解している。

(68) 注（1）所掲鎌田論文の説。

(69) 唐末閻丘方遠編『太平經鈔』壬部には、「夫大神不過天與地、大明不過日與月、尙皆兩半共成一。……天地之道、乃一陰

一陽、各出半力、合爲一、乃後共成一」（王明『太平經合校』、七一五頁）とあり、陰陽に統括される天地、日月などの二元的要素の合一を「兩半共成一」と表現している。もし、この記述が後漢期の『太平經』壬部に含まれていたものなら、『抱朴子』に先立つ最古の用例といえよう。また、唐代のものと思われる『元氣論』（『雲笈七籤』卷五六所引）は、この『抱朴子』の口訣を『九皇上經』として引用し、その注に云くとして、「交梨火棗、生在人體中。其大如彈丸、其黃如橘。其味甚甜、其甜如蜜。不遠不近、在於心室。心室者、神之舍、氣之宅。精之生魂之魄。玉池者、口中舌上所出之液。液與神氣一合、謂兩半合一也」なる文を引く。『抱朴子』段階では口訣であつたものが、道經としてまとめられ、服氣存思あるいは房中術と廣い範圍に用いられていったものと思われる。

(70)

『盟威經』「衆生根羶、去道奢（餘）逸、大道慈愍、立法訓治、趣令心開、兩半成一。一成无敗、與常道合真」（『道教義樞』卷二、八b）、『太上洞玄靈寶昇玄內教經』卷六、開緣品「夫眞道者、无不有、生不生、滅不滅。……一不一、異不異。能覺兩半者、豈不體之乎。子當祕之、勿授不眞也」（大淵『圖錄』、二五五頁）、『太上洞淵神呪經』（道藏一七〇—三冊）卷一二、衆聖護身消災品「汝等眞仙、……使有心者、脫諸障礙、現世安樂、……不染三縛、守其眞一、返我兩半、冥合自然」（二一b）、『洞眞太上說智慧消魔眞經』（道藏一〇三—二冊）卷三、守一品「源一自然、玄二成象、兩炁流潤、和合三三、三一周布、聖普同年、盛德充盈、兩半生生、兩半成一、一一无窮。棄德好色、不顧種人、恣欲逞情、非智慧也」（二一a）。『太上業報因緣經』卷八、生神品「吾今爲汝、剖析因緣。欲使當來、悟其元炁。人始受身、皆從虛无自然中來。迴黃轉白、構氣凝精、而元父生神、玄母成形。承天順地、合化陰陽、兩半因緣、稟其骨肉、莫不資其昔業、會遇今緣、取象乾坤、含懷日月、陰陽變化、神識往來。萬化之中、人最爲貴」（大淵『圖錄』、一六六頁）、『三論元旨』虛妄章「衆生沈淪苦海、莫不因心而然。滅妄歸眞、自然之源妙矣。一者生氤氲、氤氲生於兩半」（五b）。このほかにも、『周易』繫辭上第十二章の正義に「故自形外已上者、謂之道也。自形内而下者、謂之器也。形雖諸道器兩畔之際、形在器、不在道。既有形質、可爲器用」と兩畔なる語が用いられている。これは道教教理とは直接關係しないが、唐代の義疏の中でも對立する二要素を表わす概念として兩畔（半）なる語が用いられていることは、一般的狀況として注目しておくべきである。

(71)

この點に關しては、注（一）所掲鎌田論文および同氏『宗密教學の思想史的研究』（東京大學東洋文化研究所、一九七五

(72) 年) 一二〇頁を参照。また、道性思想の形成と佛性論との関係については、注(1) 所掲鎌田一九六九書に論がある。
『大乘玄論』卷三、佛性義において、吉藏は通別二門を立て、通門においては草木成佛を認めるが、別門においては認めていない。この吉藏の草木成佛説の意味については、中嶋隆藏「吉藏の草木成佛思想」(『中國における人間性の探求』所収)を参照。

(73) 注(1) 所掲鎌田論文および福永光司「一切衆生と草木土石」(『佛教史學研究』第三卷第二號、一九八一年)を参照。

(74) 注(1) 所掲鎌田論文の説。

(75) この點に關しては、注(15) 所掲麥谷一九七八論文に論じてある。

(76) 道性なる語が初見されるのは、『老子』第二十五章「道法自然、無所法也」、あるいは『老子』第三十七章「道常無爲而無不爲」の想爾注「道性不爲惡事、故能神」、同じく「无名之樸亦將不欲」の「道性於俗間都无所欲、王者亦當法之」であろう。この『河上公注』や『想爾注』の道性は佛性や法性とは何の關係も無いが、佛性論を導入する際に典據となつたと思われる。注(1) 所掲鎌田論文は、『辯正論』卷三、十喻九箴篇の三に、沙門の制に關して「清虚恬漠、順道性也」とあるのを、佛性の意味で用いられた古い例とされるが、これは『河上公注』等と同様、佛性とは無關係の道の本來の在り方という意味の道性である。

(77) 高宗が天皇と稱したことは『舊唐書』高宗本紀下咸亨五年(六七四)條などに見える。

(78) 『寶藏論』の成立年代については、鎌田茂雄「寶藏論の思想史的意義」(『宗教研究』一七一、一九六二年)を参照。

(79) 注(73) 所掲福永論文は、湛然の佛性論形成における『莊子』を初めとする道家思想の影響を指摘している。

(80) 『道教義樞』の五種三觀と佛教教理との關係については、注(1) 所掲鎌田論文に指摘がある。

(81) 『道德眞經廣聖義』卷六「小乘初門有三觀法。一曰假法觀、謂對持也。二曰實法觀、謂心照也。三曰遍空觀、入無爲也。中乘法門觀行有四。一曰無常觀、二曰入常觀、三曰入非無常觀、四曰入非常觀。大乘門中觀行亦四。一曰妙有觀、二曰妙無觀、三曰重玄觀、四曰非重玄觀。聖何門中復有三觀。一曰眞空觀、二曰眞洞觀、三曰眞無觀。以此觀行、修鍊其心、從有入無、階羣極妙、得妙而忘其妙、乃契於無爲之門爾」(一〇a以下)。

(82) ちなみに、『三論元旨』には神炁二觀のほかに、「神を會し性を通ぜんと欲する者」のまず修むべき攝心觀、次いで修む

べき忘心觀の二觀が擧げられている。

- (83) これのもとになる教説は『涅槃經』卷二十六、師子吼菩薩品（大正藏一二、七七八b）に見える。『道教義樞』の説が慧遠『大乘義章』卷十や寶藏『華嚴經明法品內立三寶章』と類似するとの指摘は注（1）所掲鎌田論文に見られる。また、『道教義樞』は經實の經を「經とは即ち法と訓じ常と訓じ、由を言い徑を言う（經即訓法訓常、言由言經）」と解するが、このような訓詁は智顗の『觀無量壽經疏』（大正藏三七、一八六c）に「經とは、法と訓じ常と訓ず。聖人の金口に由る、故に經と言うなり（經者訓法訓常。由聖人金口、故言經也）」とあり、この點にも『義樞』と天台との同時代性が見て取れる。なお、この訓詁は成玄英の『老子解題序訣義疏』に、「但經之義訓……略爲四釋。所言四者、一由、二徑、三法、四常。第一訓由者、言三世天尊、十方太上、莫不因由此經、而得成道。第二訓徑者、言能開通萬物、導達四生、作學者之津梁、寔脩眞之要徑。第三訓法者、旨趣玄妙、能所清微、可以軌則蒼生、楷模衆聖也。第四訓常者、言非但理致深遠、湛寂凝然、抑亦萬代百王、不刊之術。具斯四義、故稱爲經也」と詳細に述べられており、『玄門大義』には同様の記述があつたのではないかと思われる。また、『道德眞經廣聖義』卷五、釋疏題明道德義にほぼ同文が引かれていることも、道德義同様これが『玄門大義』の文であることを思わせる。さらに、『老子』第一章の玄宗疏もこの訓詁を擧げており、重玄派系統の共通した解であつたことが知られる。

- (84) 『三論玄義』（大正藏四五、一四a）あるいは『大乘玄論』卷四、二智義論境智門（大正藏四五、五五b以下）などに見られる境智の説を踏まえていよう。

- (85) 『老子』第三十三章、六十三章などの成玄英疏には境智の論が、また、同じく第十一章の李榮注、第二十三章の玄宗疏や杜光庭の義などには理教の論が見られる。ここでも『老子』解釋と重玄派の教理との密接な對應關係が看取される。

- (86) 『道教義樞』は最初に五濁の名稱として、煩惱、見、命、生死、時運を擧げるが、以下の記述の中ではしばしば生死濁の代りに衆生濁、時運濁の代りに劫濁という佛教本來の名稱を用いており、五濁義の道教教理としての底の淺さを露呈している。

- (87) 『道門經法相承次序』卷下「五濁。一見濁、邪見。二劫濁、日月短促。三衆生濁、精神不明。四煩惱濁、嗔恚鬭爭。五命濁、短壽」（七a）。このほかに、『義樞』と似たものには、『道典論』（道藏七六四冊）の命、見、惱、生、時濁がある。

(88) 『老子』第四十九章「信者、吾信之、不信者、吾亦信之」の成玄英疏は、道と修道者との関係を扱い、應を通、別の二種に分けて説いている。この点から見れば、重玄派内では佛教の感應義に對應する論も有ったはずであるが、『道教義樞』はそれには全く觸れていない。

(89) 注(1) 所掲大淵、鎌田、吉岡各論文を参照。

(90) 郭璞「遊仙詩」二(『文選』卷二二)「青谿千餘仞、中有一道士、雲生梁棟間、風出窗戶裏、借問此何誰、云是鬼谷子、翹迹企顙陽、臨河思洗耳、闔闔西南來、潛波澳鱗起、靈妃顧我笑、粲然啓玉齒、蹇脩時不存、要之將誰始」、李善注「庾仲雍荊州記曰、臨沮縣有青溪山。山東有泉、泉側有道士精舍。郭景純嘗作臨沮縣。故遊仙詩嗟青溪之美」。ちなみに、『同治遠安縣志』には、青溪山寺の側に法琳洞が存するとあるが、法琳を宋の人としている。

(91) 普通名詞の例は、唐睿宗「賜岱嶽觀敕」(『全唐文』卷一九)に「翠嶺萬尋、青溪千仞」、李榮「道德真經註序」(道藏四二九冊)に「臣榮……淹留丹桂、夙徹耳於薰風。舞詠青溪、空曝背於唐日」などがある。又、建康郊外には有名な青溪がある。

(92) このことに關しては、『摩訶止觀』一上や灌頂の『隋天台智者大師別傳』などに記事が見える。

(93) 鎌田論文は、感應義において觀と應を開いて説いている點、境智義において「内外不二」の語が見えることも湛然の影響と推定される。しかし、感應義の六觀六應は、「舊義有六觀六應」として引かれるもので、少なくとも孟安排以前の説である。また、感應を感じ應に開くのも、自然義で自然を自と然に開くのと同様、必ずしも湛然の影響と考える必要はあるまい。また、「内外不二」の語はたしかに湛然が十不二門で用いたものであるが、境を外、智を内として境智の不殊冥一を説くのは、『老子』第六十三章「事無事」の成玄英の疏などにも見えており、思想的には重玄派教理にその淵源を求めることも可能である。

(94) この點に關しては、小林太市郎「唐廷における密教と道教との角逐」(『小林太市郎著作集』第七卷、淡交社、一九七四年)を参照。

(95) 注(2) 所掲福永論文は、『道教義樞』位業義中に善導(六一三—八一)の淨土教學で用いられる散善の語の存在を指摘し、『道教義樞』の撰述を高宗朝と推定する。

『五老寶經』小考

垣 内 智 之

問題の所在

六朝期に成立したとされる道教經典においては、一般に、成立の経緯について傳説的な記述以外に手がかりが乏しく、その成立時期や以後の履歴の特定に困難を伴うことが多い。上清經典について言えば、『大洞眞經』などごく一部の經典については、その成立時期を特定し、内容面にも踏み込む作業が進められているが、その周邊に存在したであろう經典群については、「上清大洞眞經目」（『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』卷五）などの資料に見える經題を手がかりにして存否を推定するにとどまっており、現存する經典がどれだけ當時の姿を傳えているかについて、内容面における説明が進んでいるとはいえない。これを將來時期や譯者が明らかにされていることの多い佛典における事情に比してみれば、その差は歴然としている。

この時期の道教思想を解明するには、當時に存在した經典の状況を把握することが必要であるが、そのためには、『眞誥』や『無上祕要』を座標軸として現存する經典の内容を精査し、複数の經典を結びつける記述を見出し、

それを手掛かりとして經典相互の關係を確認していく作業が缺かせない。こうした作業は手續きが煩雜であるうゑに、推論を重ねざるを得ない部分もあるため、根據が一つ成り立たなくなるとすべてに影響が及ぶという危険性を孕むものではあるが、推論の根據を示しておくことだけでも、今後の研究にとつてあながち無意味ではないだろう。

そこで本稿では、『大洞眞經』に次ぐ位置に置かれることもありながら、現行本の錯綜した體裁ゆゑにか、これまであまり集中的に検討されてこなかつた『五老寶經』を主たる検討對象として、その構成を分析する作業に取り組んでみたい。

一 中央黃老君

本稿において『五老寶經』と呼稱するのは、道藏正一部所收『洞眞高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』、『中央黃老君譔』と標される全十六章⁽²⁾、不分卷の經典である⁽³⁾。序に相當する卷頭の章のほかはそれぞれに章題が與えられており、一應の統一性を備えているように見えるものの、既に指摘があるように、『洞眞太一帝君太丹隱書洞眞玄經』と重なり合う部分が多いなど、その内容は様々な要素が複雑に混じり合つたものとなつてゐる。したがつて、それぞれの要素について分析し、その原初のすがたを推定する作業が必要となるのだが、その前に、撰者とされる中央黃老君について整理しておきたい。

『眞誥』卷五「甄命授第一」には、「此の二條の事は『九眞中經』に出づ。即ち是れ中央黃老君を論ずるなり。黃老は太虛眞人南嶽赤君の師爲り。裴は既に赤君を師とす。其の本始を崇びて、其の徳位を陳ぶる所以なり」（卷五、二a一）という注とともに、中央黃老君について次のように記している。

君曰はく、老君は太上の弟子なり。年七歳にして長生の要を知り、是を以て太極真人と爲る。⁽⁴⁾

君曰はく、太極に四真人有り。老君は其の左に處り、神虎の符を佩び、流金の鈴を帶び、紫毛の節を執り、金精の中を巾る。行くには則ち扶華晨蓋、三素の雲に乗る。〔『眞誥』卷五、一b七〕

注によると、中央黃老君は、裴君（裴玄仁）が師と仰ぐ赤松子の、そのまた師に當たると言う。また本文では、黃老君は太上の弟子とされるが、これに先立つ條に付された注によれば、ここに言う太上とは太上高聖玉晨大道君を指す。したがって、裴君の言葉は、太上高聖玉晨大道君―中央黃老君―赤松子―裴玄仁という系譜について述べていることになる。

注に言う『九眞中經』について、同じ「甄命授第一」には、「君曰はく、道に『九眞中經』有り。老君の祕言なり。世に在り」（卷五、二a四）とあり、中央黃老君の言葉を收めた『九眞中經』が、既に書物としての實體をもつてこの世に存在したことが知られる。一方、『眞誥』の記述に對應するように、現行の『九眞中經』、すなわち正一部『上清太上帝君九眞中經』は「太虛真人南嶽上仙赤松子傳」と標されており、卷上の冒頭には、ここに引いた『眞誥』の二條と趣旨の文がより詳しい表現で見られる。つまり、赤松子が自らの師である中央黃老君の所説を傳えたものが『九眞中經』であり、『眞誥』における裴君の所説は、師の言葉を傳える前に、師たる中央黃老君について説明した赤松子の言葉に基づいているのであろう。

ここに引いた裴君の所説のうち、太上高聖玉晨大道君から中央黃老君へとつながる系譜については、『祕要』卷三十二「衆聖傳經品」に『洞眞靈飛六甲内文經』に出づ」として引かれる文（卷三、三a七）において、太上玉晨高聖道君から太極四真人に該經が授けられたとする説に合致する。また、中央黃老君が太極四真人の一人（左位）に數えられるという説については、『眞靈位業圖』において、（第三）左位」に太極左真人中央黃老君が太極左真人紫陽左仙公中華公子とともに擧げられ、同じく「右位」の太極右真人西梁子文・太極右真人安度明と合わ

せて四人が数え上げられていることに符合するなど、裴君の所説と同じ考えが、ある程度の廣がりをもつて受容されていたことが確認できる。

ただ、『祕要』には、皇初紫靈君―中央黃老君―上相青童君という經典授受の過程を述べた文（卷三二、一〇a一〇）「出『洞真太上飛行羽經』」も引かれるなど、教えの系統に異説が存在した形跡も認められ、したがって、中央黃老君に對する見方も一樣ではなかったことがうかがわれるが、諸説において、黃老君が經典傳授の過程において重要な役割を果たす神として位置づけられているという共通點を見出すことができる。

君曰はく、大洞の道は至精至妙、是れ無英守素眞人の經なり。其れ之を讀む者は、雲に乗り龍に駕せざる無し。昔、中央黃老君此の經を隱祕し、世は之を知らざるなり。子若し之を知らば、祕して傳ふる勿かれ。又た昔、周君兄弟三人、竝びに少くして道を好み、常山中に在りて積むこと九十七年、精思して感ぜざる所無きに、忽然として老公に見ゆ。頭首は皓白なり。……之に就きて道を請ふに、公は乃ち素書七卷を出だして、以て與へて之を誦せしむ。（『眞誥』卷五、六a四）

同じく「甄命授第一」に見えるこの記事では、「大洞の道」は無英守素眞人の經であり、かつては中央黃老君によつて祕匿されていたとされる。さらに、周君兄弟三人に經を授けたのが「老公」であつたとされていることからすれば、無英によつて説かれた經典を、非道の人に泄れぬよう黃老君が祕匿していたと受け取れるが、『紫陽眞人内傳』などによれば事情は逆である。

『紫陽眞人内傳』は、若い頃から仙道に志していた周義山が各地で仙人に出會い、道を得て紫陽眞人となるまでの過程を描いた物語である。仙人に會うために各地を旅していた周義山が、黃老君から「子は洞房の内を存して白元君に見ゆるや」と尋ねられる。これに對して、周義山は「嘗て白元君に見ゆ」と答えるが、黃老君は「子は白元君に見ゆるも、未だ无英君に見えず」と述べ、無英君を存思できるまで更に修行するように諭す。周義山は、

更に諸山を遍歴し、最後に登った空山において、無英君が白元君や黄老君とともに居ますところに出會う。そして、再び洞房宮の存思を行なってみると、空山で出會った無英・黄老・白元と同じ姿をした神々が、自らの頭のなかの宮殿に宿っている様子を見ることができ、後に無英・黄老から『大洞眞經三十九篇』を授けられた。これが『紫陽真人内傳』のあらすじである。

『紫陽真人内傳』では、無英君は上元赤子の祖父、白元君は上元赤子の父とされ、無英君と白元君が父子関係にあることが述べられるが、黄老君については「中央黄老君は是れ太極四眞王の師老なり」（二一 a）と述べられるのみで、無英・白元との関係は明らかにされない。ただ、「若し白元に見ゆれば下眞と爲るを得、壽は三千。若し无英に見ゆれば、中眞と爲るを得、壽は萬年。若し黄老に見ゆれば天と相い傾く」（二一 b）と、明らかに黄老君を無英君より上位の神として位置づけていることからすれば、中央黄老君を主神とし、無英・白元父子を言わばその脇侍とする構圖が考えられていると言つてよい。したがって、周義山が無英・黄老から『大洞眞經』を授けられたというのは、本来、黄老君が保持していた經典を脇侍である無英君を通じて授けられたと解すべきなのであろう。

『大洞眞經』の傳授において中央黄老君が重要な役割を果たしたことは、『上清大洞眞經』の卷頭に置かれる朱自英（九七六—一〇二九）述とされる序文にも述べられている。

故に上清三十九帝皇は眞を廻らして下映し、兆の身中の三十九戸に入る。是に於いて各おの其の貫く所の戸に由りて、經一章を著す。……故に中央黄老元素道君は彼の列聖の奥旨を總べ、大洞の眞經を集成す。故に三十九章と曰ふなり。又た徊風帝一・高元雄一・五老雌一有り、是の三經は三十九章の尊經を輔くる所以なるのみ。夫れ道に三奇有り。第一の奇は大洞眞經三十九章、第二の奇は五老雌一實經、第三の奇は素靈大有妙經なり。

故に三十九章は乃ち九天の奇訣、上元太素君金書的首經なり。一に三天龍書と名づけ、一に九天太眞道經と名づく。此の經の作るや、乃ち玄微十方の元始天王の運らす所の炁自り撰集するなり。西王母は元始天王從り道を受け、乃ち共に北元天の中、錄那邪國、靈鏡人鳥の山、闍萊の岫に刻む。乃ち虛室の中に於いて九玄正一の炁を聚めて、結びて書を成す。字の經は一丈、今に于いて存す。元始天王は又た以て上清八眞に傳へ、中央黃老君は、下方の當に眞人と爲りて三辰に上昇すべき者に教授せしむ。中央黃老君は此の經を隱禁し、世に知る者無し。故に人間地上、五嶽天中に永く此の經無し。上清天眞の尤も寶祕する所なり。〔大洞眞經序、一b二〕

もとは分段せず、連續した文章として收められているが、引用において改段したところで明らかに内容が大きく轉換している。すなわち、『大洞眞經』について、前半では、上清三十九帝皇が修行者の身中の三十九戸に下り、それぞれが經を一章ずつ著したもの、中央黃老君が三十九章にまとめ上げたとするのに對し、後半では、元始天王から上清八眞に伝えられ、中央黃老君が俗世の修行者に教授させるという過程を述べており、明らかに別の説が混在しているのである。

この相容れない兩説を併記した理由を序は述べていないが、實は、この後半部分の大半は『五老寶經』にも見られ、いずれかが他方を下敷きにして書かれたに違いないのである。『五老寶經』の成立年を常識的に考えれば、朱自英が『五老寶經』の文を引いたことになるのだが、兩者を對照すると、敘述の順序という點で明らかに「大洞眞經序」の方が整っていること、引用において傍線を施した箇所が『五老寶經』に見られないことなどからすれば、「大洞眞經序」の文章が先に存在したと考えるのが妥當である。ところが、假に朱自英の文に基づいた部分があるとすれば、現行の『五老寶經』の成立が朱自英の活躍時期である西暦一千年前後より遡らないことになつてしまふ。

しかしながら、「大洞眞經序」は、この引用後半部が『五老寶經』と重なるだけでなく、それ以降のほとんどすべてが、『五老寶經』と『洞眞太上素靈洞元大有妙經』に見られる文から成っている。具體的に言えば、引用の末尾から二行後の「上皇の道標」（序、二b三）を起點として、さらにその十二行後の「悉く九眞明科に依る」（三a五）までは、『大有妙經』において『大洞眞經』について解説した文章（三a七―三b九）であり、それ以降、文末までの文は、『五老寶經』において二箇所（七a九―七b四、一一b一―一二a四）に分かれて見られる。更に引用前半に見える「道に三奇有り。……大有妙經なり」の部分も『大有妙經』（四四b二―b四）にほぼ同文が見られることを考えれば、冒頭の對句を多用した文章が假に朱自英の手によるものであるとしても、それは僅か十行ほど、どう長く見ても十數行にとどまっており、その後は引用をつなぎ合わせたものにすぎないのである。したがって、「大洞眞經序」に同文が見られるからといって、朱自英の時代に下る必要がないことは明らかであろう。

もつとも、引用後半部が『五老寶經』よりも整っているという事實については更に検討が必要であるが、「九玄正一の炁を聚め」た云々とする説が『五老寶經』だけでなく、『祕要』卷三十三に見られる文（卷三三、一a一〇、出『洞眞八素眞經』）にも類似する表現で見られることからすれば、『五老寶經』などの經典が書物として實體をもつ以前に、經典が如何にして成立するかについての傳承が存在し、その傳承が後に、同じ土臺に立つ複数の經典に共通して採り入れられたことが推定される。また、共通の傳承が豫め文字に書き留められていた可能性も十分に考えられるから、「大洞眞經序」がこうした資料に基づいて書かれたものであり、同じ資料を元にしつつ改變された文が『五老寶經』に組み入れられたと考えれば、一應の説明はつく。

中央黃老君もこうした傳承のなかで、經典の授受に關わる重要な神として位置づけられ、若干の變容を経ながらも、複数の經典に採り入れられたのであろう。したがって、『五老寶經』が、その中央黃老君を撰者として標していることは、この經典自體を、中央黃老君が授受に關與した諸經典の中心的存在に位置づけようとする意圖の

表れとみることができよう。

二 十二願八間

『五老寶經』冒頭に置かれる、章題の與えられていない一章は、先行する複数の書物から文章を拾い集めたような體裁になっており、既に指摘したとおり、「大洞眞經序」と重なる部分もある。したがって、章全體を貫く主張というものが見えにくいのだが、少なくとも冒頭部分には、編集の意圖が表れていると見てよからう。

夫れ洞眞高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經、上願十二玄母八間、九轉五回變化雌雄、中央黃老大洞眞經三十九章は、乃ち祕せられて九天の上、大有の宮、太玄靈室、玉房の中に在り。紫雲もて簡を爲りて以て其の文を譯し、青綠もて字を爲りて以て其の章を書す。（『五老寶經』一 a 三）

ここでは、『五老寶經』を指すと見られる實に複雑な呼稱を提示したうえで、續いて『大洞眞經』の名を挙げ、兩經がともに天界の同じ場所に祕されていることを述べている。『大洞眞經』が諸經典のなかで早期に成立し、權威を有する存在となっていたことは諸資料によつて確認できるから、同じ場所に藏されているとする言葉の裏には、『大洞眞經』との共通點を強調することによつて、『大洞眞經』と同等の權威を有する經典であることを宣言しようとする意圖があると言えよう。また、引用部において『大洞眞經』に中央黃老君の名を冠して「中央黃老大洞眞經三十九章」と呼稱しているのも、⁽⁶⁾『五老寶經』がそれ自體を「中央黃老君譯」と標していることと考えると合わせれば、ともに中央黃老君に關係する經典であるという意味においても、やはり『五老寶經』と『大洞眞經』とが密接な關係を有していることを強調したものと見る事ができよう。

『大洞眞經』との密接な關係を強調することによつて、その權威を借りようという發想は、前引「大洞眞經序」

において『大有妙經』に基づいて提示されていた上清三奇説とでも呼ぶべき説、すなわち『大洞眞經三十九章』・『五老雌一寶經』・『素靈大有妙經』を三奇として尊ぶ説にも通ずるものがある。三奇説については『大洞眞經』に對する『大有妙經』の後出性の表れとする指摘があるが、『五老寶經』の冒頭部に見られる表現の存在も、同様に『大洞眞經』に對する『五老寶經』の後出性を示していると言えよう。しかしながら、經の成立の先後については確かにその通りであるとしても、こうした説が提示された背景として、後出の經典の權威を高めようとする意圖だけでなく、一方では、『大洞眞經』を取り巻く經典群を整備することによつて『大洞眞經』自體の權威をより高めようとする、言わば『大洞眞經』側からの要請があつた可能性も考慮しておくべきであろう。

ともかく『五老寶經』においては、第一章・第二章を中心として、隨所に『大洞眞經』との關係に言及する言葉が見られるほか、第三章「九天太眞道德經篇目」には『大洞眞經』各章に見られる三十九の道經の題目が列擧されているなど、『大洞眞經』との關係を重視する姿勢が見られる。しかも、こうした姿勢が第一章から第三章において特に顯著であるということとは、それが付隨的なものではなく、『五老寶經』の基本姿勢であることを物語っていると言えよう。

ところで、『大有妙經』には、三奇説への言及がもう一箇所に見られるのだが、そこでは、三奇それぞれについて詳説しているなかで、第二奇文とされる『五老寶經』を、『五老寶經』の冒頭と同様の複雑な呼稱で提示している。

高上玉檢雌一五老寶經、上願十二玄母八間、九轉五廻變化雌雄は第二奇文なり。（『大有妙經』三b一〇）

この二箇所に見られる複雑な呼稱のうち、現行本『五老寶經』の具名である『洞眞高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』に通ずる「高上玉檢雌一五老寶經」・「洞眞高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經」は經を指していると思われるから、それ以外の語、すなわち上願十二玄母八間、九轉五廻變化雌雄という十六文字が意味するところを明らかにせねばならないのだが、次に擧げた『五老寶經』の章題一覽からわかるとおり、これら十六文字のうち、上願十

二玄母八間に類似する表現が第五章の章題に見られ、また、變化雌雄という語が第十二章の章題に含まれている。

一、〔序〕（一a—八b八）

二、中央黃老君所撰玉經訣（八b九—一七b六）

三、九天太真道德經篇目（一七b七—一九b九）

四、太一帝君大回五通上仙法（一九b二〇—二〇b二）

五、太丹隱玄玉晨金華玉經十二願八間（二〇b二—二四b三）

六、中央黃老君大丹先進洞房內經法（二四b四—二七a五）

七、太素真人隱朝禮願上仙經法（二七a六—二九b九）

八、太素真人教始學者辟惡夢法（二九b一〇—三一b二）

九、玉晨明鏡金華洞房雌一五老寶經法（三一b二—三七a九）

十、太一帝君洞真玄經存五神法（三七a一〇—四二b二）

十一、大洞雌一帝君呼引日月之道（四二b三—四三b三）

十二、大洞雌一帝君變化雌雄之道（四三b四—四七a四）

十三、五老雌一解胞胎死結上仙法（四七a五—五〇b二）

十四、大洞雌一哺養帝君太一百神上仙法（五〇b三—五三a一〇）

十五、大洞雌一太極帝君鎮生五藏上經法（五三b一—五七b七）

十六、大洞西華玉堂仙母金丹法（五七b八—五八b二〇）

上願十二玄母八間に類似する、十二願八間という語を章題に含む第五章は、九天帝君と九靈玄母に對する願いを列擧した章である。このうち、十二願とは、願天・願地・願風・願雲の四つからなる上願、願陰・願陽・願太

空・願太无からなる中願、願太虚・願大有・願自生・願神生からなる下願、合計十二の九天帝君に對する願いの總稱である。上願は自らの長生、中願は七祖が福を受けること、下願は禍が去り福が來たることを願うものである。一方の八間とは、九靈玄母に對して、「我と俱に生氣の間に生」きることなど八つの願いを唱える方法であり、これも自らが天界を飛翔することや七祖が福を受けることなどをその願いの内容としている。章の構成としては、最後に一段下げの注記がある以外に唱えるべき願いの言葉が記されているのみで、至って簡潔な内容となっており、願いの數を示す表現によつて章全體を指しているとしても不思議はない。したがって、上願十二玄母八間という八文字は第五章を指していることと見ることが出来る。

一方、經題に付加される語のうち、「九轉五回」（『大有妙經』に従えば「五廻」という語だけは章題に見られないのだが、「變化雌雄」の語を章題を含む第十二章において、次のような存想法が説かれていることに注目したい。

乃ち五女九男は、皆な裸身にして衣無く、而して形貌は並びに嬰兒始生の狀の如し。其の五女九男、口中より又た白炁を吐き、互相に纏薰し、兆の一身に於いて、鬱鬱として霧のごとく合すること、良久。是に於いて、五女九男、兆の一身を并はせ、共に混合して、都て化して一白炁を作す。圓きこと日光の團團の狀の如し。須臾にして、圓光白炁は、歟として更に變じて二小兒と爲る。其の一兒は是れ男、一兒は是れ女なり。並びに初生の嬰孩の、眇眇の狀の如し。男は號して九元の眞と曰ひ、女は號して皇上の魂と曰ふ。男は名拘制、字三陽。女は名上歸、字帝子。須臾にして、又た存見すらく、男兒拘制、女兒上歸、並びに各おの立ちて日と月の中に在り。男は日中に在り、女は月中に在り。其の日月の皇天に懸かるや、日は東方に在りて、月は西方に在り。其の時に當たるや、惚惚恍恍として、自ら覺るに兆は復た一身無く、已に共に化して向者の白炁と爲るなり。（『五老實經』四四a七）

五位の女性の神と九位の男性の神が白い氣を吐いて修行者を包み込み、やがてその白氣が九元の眞と皇上の魂と

いう二位の神に變化して、男性の神である九元の眞は太陽の中に、女性の神である皇上の魂は月の中に宿る。これがこの存思の大まかな流れであるが、その対象となる五女九男、合計十四位の神々、それに白氣から生まれる二位の神々については、これに先立つ部分で名前が明らかにされており、ほとんどが『大洞眞經』に見られる神々であることが知られる。それらの神について、『大洞眞經』に登場する神との對應關係を示すと表のようになる。

太素三元君という、『大洞眞經』に見られない神も登場するとは言え、これだけ共通の神々が登場するという事實は、この存思法を提示するに當たつて念頭におかれていた神々の世界が、『大洞眞經』におけるそれと、總體においては同様のものであつたことを示している。ただ、右表において、『大洞眞經』三十九章のいずれの章にその神が登場するかを示した數字が錯綜していることからすれば、神々が登場する順序は大きく異なっていることが知られる。『大洞眞經』においては、相互に關係の深い神々が連續して登場するという特徴が見られるから、神々の登場順が大きく異なるという事實は、神々相互の關係をどのように捉えるかという點において、この存思法と『大洞眞經』との間には大きな溝があつたことを示していると言える。

さて、神々相互の關係についての検討は後に譲るとして、この存思法を引いたのは、『五老寶經』卷頭などにおいて經題に付加されている九轉五回という語と、存思に登場する五女九男との間に、數字の類似を認めたからである。九轉五回は「九と五とが轉回する」意に讀むこともできるから、五女九男の神々が混合して白氣となる様子を表す語である可能性を指摘できる。しかも、九轉五回の語は二例とも變化雌雄という表現とともに用いられているのであるから、これを、五女九男の神々の存思が「變化雌雄混合男女之法」(四五a九)と呼稱されていることと對照してみれば、その推測が的はずれでないことが知られよう。つまり、上願十二玄母八間の八文字が第五章を指していたのと同様、九轉五回變化雌雄という八文字が第十二章を指している見ることができるのである。さて、以上の考察によつて、『五老寶經』冒頭などに見られる複雑な呼稱は、經題を示した上で、特定の章を指

神號	性別	『大洞真經』との對應			
三素元君	女	22	紫素左元君	翳鬱無刃	安來上
	女	23	黃素中元君	圓華黃刃	太張上
太素三元君	女	24	白素右元君	啓明蕭刃	金門上
太一	男	2	太一尊神	務猷收	歸會昌
无英	男	4	左無英公子	玄充叔	合符子
白元	男	5	右白元洞陽君	鬱靈標	玄夷絕
司命	男	6	中央司命丈人君	理明初	玄度卿
桃康君	男	7	命門桃君	孩道康	合精延
帝君	男	2	帝君	絳凌梵	履昌靈
玄父	男	35	上玄元父	高同生	左回明
玄母	女	35	下玄玄母	叔火王	右回光
太微少童	男	1	太微小童	干卿精	會元子
太一重冥玄君	男	35	帝皇太一	重冥空	幽寥無
九元之眞	男	20	九元之眞	拘制	三陽
皇土之魂	女	21	皇一之魂女	上歸	帝子
章	神號	名	字		

性格は大きく異なっている。第五章にも司命や桃康といった神號は見られるが、肝心の九天帝君と九靈玄母がどのような神であるのかについての情報が乏しく、兩章の關連について詳細は不明であると言わざるを得ない。ただ、當初から一連のものとして書かれた可能性は低く、兩章が中心とされるに至るまでに、別個に成立した説をつなぎ合わせるという過程が存在したであろうことは想像に難くない。次のように第五章について、第十二章と結び

し示す語を付加したことによつて生じたものであることが明らかになった。殊更にこうした表現を用いた所以は、經題の提示のみによつては傳えきれない情報、すなわち該經の主たる教説なり、主たる修行法なりが、いづこに存するかを表明するためであつたと言えよう。つまり、現行本においては第五章と第十二章に置かれている十二願八間と變化雌雄の説こそが『五老寶經』の中心であることを、この複雑な呼稱が物語っているということになる。

經の主要部分は、同時にその部分が該經の成立初期において既に組み込まれていた可能性を強く示してはいるものの、前述のとおり、第五章は願文を列擧したもの、一方の第十二章は多くの神々の存思を説いたものであり、その

つけずに言及する例が見られることも、こうした過程の存在を暗示している。

大洞眞經を讀まんと欲せば、當に先に高上帝君十二願、玉清玄母八門行間を讀み、次に又た中央黃老洞房五神經を讀むべし。三年にして乃ち大洞眞經を受讀するを得。（『五老寶經』四a七）

そして、このような異なる説においても十二願八間が中核に据えられていることは、第五章の方が第十二章より早く『五老寶經』に採り入れられ、中核と呼ぶに相應しい地位を確立していた可能性を強く感じさせるのである。ところで、ここに挙げた例では八間について八門行間という異なる表現が見られるが、そもそも八つの願いを八間と稱する理由について『五老寶經』は何も述べておらず、何故このような語を用いるのか詳細は不明である。ただ、『洞眞太上八道命籍經』という道典には、次のような興味深い記述があり、参考になる。

八道命籍は、一に八間と名づく、一に八達と名づけ、又た八解と名づく。纏を解き結を釋き、罪を謝し福を延ぶ妙經なり。太素三元君、自然の章を受けて、太上靈都紫房の内に封ず。（『八道命籍經』卷一、一a三）

『八道命籍經』は、そこに說かれる一道命籍から八道命籍までの八つが、『九眞中經』の一道祕言から八道祕言に對應することから、『九眞中經』の系列に屬することが知られるのだが、ここでは、八間は八道命籍の異名とされている。十二願八間における八間と八道命籍との間に内容面での對應關係は見られないものの、同經卷下には、上願・中願・下願それぞれに五つの願いを列擧した、言わば十五願が見られ、それが十二願と同様の發想から生み出されたものであることが確認できることからすれば、八間についても八道命籍、更には八道祕言と同様の發想に基づいている可能性は十分に考えられる。現在のところ、これを補強する資料を見出していないが、八間が黃老君の祕言とされる『九眞中經』との關係を有することが確認できたならば、『五老寶經』の成立を考えうるうえで、大きな示唆を與えることになろう。

三 金華玉經

『五老寶經』の中核である第五章は「太丹隱玄玉晨金華玉經十二願八間」と題されているが、「十二願八間」はその主要な内容を指すのであろうから、章題は『金華玉經』の十二願八間説」といった意味になる。『金華玉經』という獨立した經典が存在したことは、第五章と同文が『洞眞隱元五晨金華玉經』に出づ¹⁰）として『祕要』卷七十四に引かれていることによつて確認することができるから、既に獨立した經典として存在していた『金華玉經』を『五老寶經』が第五章に取り込んだか、あるいはその逆に、この一章を『金華玉經』という經典として獨立させたか、いずれかの操作が行われたことが想定される。

一方、道藏洞眞部には『大洞金華玉經』（以下、混亂を避けるために道藏本を『大洞金華』と略稱する）と題する獨立した經典が收められており、そこにも『五老寶經』第五章の全文に對應する文が收められている。ただ、『大洞金華』の後半の二章は、『大洞眞經』「徊風混合帝一祕訣」に見られる修行法を圖解したものと、頭部九宮の存想法を圖解したものであつて、經典と言うよりは、むしろ修行の際の手引書といった體裁になっている。しかもそれが複數の經典に對する手引書であることを考えれば、『祕要』が出典として擧げる『金華玉經』は、これとはかなり體裁の異なるものであつたと推定される。ただ、『五老寶經』・『祕要』・『大洞金華』の三者を對照すると、『五老寶經』が章の末尾に置く十一行分の注記が、『祕要』と『大洞金華』では途中の同じ位置に挿入されており、『祕要』が基づいたテキストは、『五老寶經』より『大洞金華』に近いものであつたことが知られる。

實は、『大洞金華』の冒頭から三十三行分が『五老寶經』第二章の冒頭に對應するのだが、『五老寶經』では途中に出處不明の文が混入しており（二〇b二—一〇b九）、そのうえ、『大洞金華』との對應箇所後に「大洞眞經序」と重なる文章が二箇所に分かれて見られる。なかでも、第一節で指摘したとおり、「夫れ大洞の經は乃ち九天

の奇訣」ではじまる一段（二一b五―一二a四）は敘述が亂れており、もとの文を切り刻んでから順序を変えて貼り合わせたような體裁になっている。さらにその後には、『大洞眞經』に關する様々な説がいくつも並列されているのだが、おそらくは複数のテキストから引いた説を並べたものであつて、とても統一のとれた敘述とは言えない。したがつて、第二章についても、元のテキストは『大洞金華』に近かつたと推定される。

以上のことを總合すれば、『大洞金華』の前半部分とほぼ同様の體裁をもつ書物がまず存在し、それを『祕要』・『五老寶經』・『大洞金華』の三者が引いたという可能性を考えるほかならう。先行する書物から、『祕要』は十二願八間の部分のみを引用したのに對し、『五老寶經』と『大洞金華』は、その前に置かれていた經典の傳授に當たつての心得を記した部分を併せて引いた。『五老寶經』は更にその心得に、他の書物からの引用を組み合わせる事によつて一章に仕立て上げ、第二章に据えた。他方、『大洞金華』は、十二願八間を記した後に、他の經典についての圖解を書き加えた修行の手引書として作られた。このように考えれば、構成面については、すべてつじつまが合うのである。

また、三書に先行していた書物は、『五老寶經』が第五章を「太丹隱玄玉晨金華玉經」と題していること、『祕要』が出典を『洞眞隱元五晨金華玉經』としていることからすれば、隱玄（或いは隱元）や玉晨（或いは五晨）という語を冠した『金華玉經』と呼稱されるものであつたのだろう（本稿ではこれを假に『玉晨金華』と呼稱しておく）。『大洞金華』では、『玉晨金華』を手引書の冒頭に引いたために、やがて一書全體が『大洞金華玉經』と命名されることになったと考えれば、複数の經典に對する手引書が『金華玉經』と題されている理由も説明できるのである。ところで、『五老寶經』には金華の語を題目に含む章がもう一つある。第九章「玉晨明鏡金華洞房雌一五老寶經法」がそれであるが、この章と第五章の關係、更には『玉晨金華』との關係についても確認しておく必要がある。第九章のうち、三素元君（白素右元君・黃素中央元君・紫素左元君）について、その服や冠の色および保持してい

る經典の名などについて述べた部分のみが、『祕要』卷十七に『洞眞玉晨明鏡雌一寶經』に出づ」として引かれている。出典の經題には、明鏡や雌一という語が含まれているが、第九章冒頭にある一段下げの注記には、この經が様々な異名をもっていたことが記されている。

此の經は一に三元玉晨經と名づけ、一に雌一隱玄經と名づく。皆な天真高仙、常に存修する所なり。（『五老寶經』三二b二）

ここに見られる經の異名についての指摘は『祕要』卷三十（二b一〇）にも引かれており、この注記が遅くとも『祕要』成立までに書き添えられていたものであることが確認できる。しかも、挙げられている異名に玉晨や隱玄といった語が含まれていることを考えれば、十二願八間を含む『玉晨金華』もこれと同じ經典と見なしてよいであろう。

さて、『五老寶經』が十二願八間を中核に据えたことは、該經がその出發點において『玉晨金華』に基づいていたことを意味しているのだが、その一方で、金華の語を經題に含まない『五老寶經』としてまとめられたという事實は、『五老寶經』が『玉晨金華』とは性格を異にする經典へと變容していったことを物語っている。したがって、『五老寶經』において、『玉晨金華』に基づいた箇所とそれ以外の箇所において、それぞれに見られる主張にどのような共通點と相違點が存在するかを整理することが、『五老寶經』の成り立ちを説明するうえで缺くことのできない作業であると言える。

四 太素三元君

前述のとおり、『五老寶經』では十二願八間が列擧された後に、一段下げで簡潔な注記が付されている。この注

記は、挿入場所は異なるものの、『祕要』および『大洞金華』にも見られることから、『玉晨金華』の段階で既に十二願八間に書き添えられていたと考えてよいだろう。

兆別室に在りて、常に當に是の經を讀みて、須臾も忘れざるべし。此れ内に帝君に願ひ、善八門を開く爲の者なり。今、五嶽諸仙、及び神州仙女は、猶ほ瓊漿を酌して、珍果を挹る。大願を説きて、八間を陳べ、太素に朝し、三元を奉ずれば、霄晨に志し、玉眞と爲り、七世を抜き、廣寒に入る。豈に況んや世中の庸猥、五濁の微賤なる者ならんや。豈に替りて修めず、聞きて爲さざるべけんや。（『五老寶經』二四a三）

ここで注目すべきは、「大願を説きて、八間を陳べ」という表現で十二願八間に言及するのに續いて、「太素に朝し、三元を奉ず」ることが併記されている點である。「朝太素」と呼ばれる法は『上清握中訣』巻中に見られるが（四b七）、これは、早くは『眞誥』巻九に「四朝太素三元君法」として見られるものと一致する。

洞訣を受け、太丹隱書を施行し、三元洞房を存する者は、常に月月、太素三元君に朝せよ。正月九日、二月八日、三月七日、四月六日、五月五日、六月四日、七月三日、八月二日、九月一日、十月十日、十一月十一日、十二月十二日の夜を以て、寢靜の室に於いて、北向し、六たび再拜して訖る。^①稽首して跪づきて曰はく、「謹みて啓す、太上大道高虛玉晨太素紫宮八靈三元君、中央黃老、無英、白元太帝、五老高眞上仙太極皇精三皇君よ、大洞三景弟子の某は、謹みて吉日の夜を以て、天關九たび開く間に、太上玉皇眞君に上聞す。乞ふらくは、世上に長生し、壽の無億年なるを得ん。時に黃晨緣蓋龍輶に乗りて、上のかた紫庭に詣り、萬神を役使し、四明に侍衛せんことを」。畢る。人をして知らしむる勿れ。（此の一條は掾の寫し）

右は「四朝太素三元君法」。吉日の夜半時を以てす。（『眞誥』巻九、一四b三）

『五老寶經』が、『眞誥』に見られるこの法を念頭に置いて先の注を記したことは、類似する法が第七章に置かれていることによつて確認できる。「太素眞人隱朝禮願上仙經法」と題されるこの法においては、「朝太素三元君

法」と祝の内容が同じであり、明らかに『眞誥』を下敷きにしているのだが、そのままの形で引いているわけではなく、法を行うべき日付を正月十日・二月九日というふうに、『眞誥』とは一日ずつずらして設定するなど細かな差異があるほか、冒頭において、この法を行うべき対象者を『玉晨金華』を讀む者に置き換えるという大きな變更を行っている。

大洞上訣を受け、雌一を施行し、大丹隱玄玉晨金華經を讀む者は、當に月月密かに太素三元君に朝すべし。

（『五老寶經』二七 a 六）

まさに「朝太素」の應用とも言うべき改變であるが、結果として第五章末尾の注記に沿った内容になっていることが知られよう。

ところで、これと同様の改變例を『科戒營始』「上清大洞眞經目」にも名前が見える『上清三元玉檢三元布經』にも見出すことができる。卷末に置かれる「三元隱朝内仙上法」がそれであるが、そこでは冒頭を「凡そ三元玉檢を受け、三元の道を修行するに、當に密室に於いて太素三元君に朝すべし」（四七 a 二）という表現に變更することによって、『三元布經』の前半に收められる『上元檢天大錄』など玉檢の文を讀む者が行うべき法として提示している。一方、法を行うべき日については、正月十日・二月九日と、『五老寶經』と完全に一致する日付を挙げている。

同じ法を元にした類似の改變が見られるという事實は兩經の密接な關係をうかがわせるが、實は、『五老寶經』第一章において太素三元君などの神々について述べている文章のなかで、僅か二十三文字であるが、『三元布經』にも見られる一文が存在する（五 b 一〇）。また、「朝太素」の改變例が見られる第七章の後半に置かれる、太素三元君が詠じたとされる歌（二九 a 六）と同じものも『三元布經』に見られる。しかも、これら二箇所引用が、『三元布經』においては「三元内存招眞降靈上法」（四〇 a 五）という一章にまとまって見られ、しかもそれが、『祕

要』卷九十三にまとめて引かれていることからすれば、『五老寶經』が『三元布經』に基づいたと見るのが妥當であろう。したがって、ここで指摘した二例の改變例についても、『三元布經』が『眞誥』から引いて改變したものを、更に『五老寶經』が改變した結果である可能性が高いと言えよう。

さて、ここで改めてこの祝の内容を確認すると、太素三元君を主たる祈願の對象としつつ、中央黃老などの神々もその對象に挙げられていることがわかる。しかし、十二願八間における祈りの對象である肝心の九天帝君と九靈玄母とが祈願の對象に含まれておらず、兩神と太素三元君との關係についても觸れられていない。

そもそも太素三元君は、所謂「魏夫人内傳」⁽¹⁵⁾において、中央黃老君らとともに魏華存に玉札金文を授けた神として描かれている。この神が經典授受の過程において重要な役割を果たすという認識が廣がりをもっていたことは、『上清金眞玉光八景飛經』・『太上玉佩金璫太極金書上經』・『上清高上金元羽章玉清隱書經』⁽¹⁶⁾といった經典においても、その經の來歴を述べるなかで太素三元君の關與に觸れていることに表れている。したがって、『玉晨金華』を読み、十二願八間を唱えるに當たつては、太素三元君に拜禮すべしという主張も、太素三元君が『玉晨金華』の傳授に關わっていることを前提としている可能性が考えられるが、太素三元君に朝することの意義について『五老寶經』には言及が見られず、また、現在となつては『玉晨金華』の全貌をうかがうことができないため、不明と言うほかない。ただ、太素三元君は『五老寶經』のなかでは中心的な神格であり、數多くの言及を同經中に認めることができる。なかでも、經の撰者とされる中央黃老君と太素三元君とを親族として結びつける言葉が散見される點が注目される。

夫れ元君と稱するは、皆な女子の神なり。雌一洞房三素元君なる者、是れなり。當に先に洞房三素元君を存念し、三年にして乃ち大洞眞經を受讀するを得るのみ。大洞の眞經爲る所以の者は、謂らく三元君を存念すること難きが爲なり。能く微玄精思して感至る者、三素元君を存見する者は、則ち眞人の道畢はる。白素元

君とは、則ち是れ右白元君の母なり。子之を存念すること至精なれば、仙道成るなり。黄素元君とは、是れ中央黃老君の母なり。子之を存見せば、則ち壽は萬年なり。萬年の外、乃ち三玄に昇るのみ。紫素元君とは、則ち是れ左無英の母なり。若し洞房を存思して、歟頓に三元君に見ゆれば、便ち即ち白日昇天し、流鈴虎符を佩びて、上清に遊行す。……三女は又た一母を共にす。其の母を太素三元君と曰ふなり。太素三元君は、實は一女子のみ。（『五老寶經』五a四）

これによると、太素三元君が祖母であり、その娘である三素元君、さらには孫の世代の無英・黃老・白元という七位の神々が親族關係にあることになる。この説は、無英と白元とを父子としていた『紫陽真人傳』との整合性を缺くものではあるが、無英・黃老・白元という組み合わせは保持し、更に『大洞真經』第二十二―二十四章に見られる三素元君をその上位に位置づけ、さらにその上位に太素三元君を置いたものである。

三素元君については、前述のとおり、第九章に見られる三素元君の服裝などを述べた箇所を『祕要』が引いているが、『祕要』ではこれに續いて、三素元君だけでなく太素三元君についても冠や服裝について記した文を『三元布經』から引いている。ただ、二種の引用を比べてみると、三素元君の冠が異なるなど細かい相違点があるほか、後者には、紫素元君を長女、黄素元君を中女、白素元君を少女とする、『五老寶經』には見られない説も含まれている。三素元君の長幼の序を明らかにする文は、現行本『三元布經』にも見られ、そこでは三素元君のそれぞれを存思することによって得られる壽命についても述べられている。

白素元君の眞形を見れば、則ち壽は三千年、……黄素元君の眞形を見れば、則ち壽は萬年。……紫素元君の眞形を見れば、則ち壽は三萬年。……太素三元君を見れば、壽は天地と相い傾く。（『三元布經』四六

a 一〇）

この説も『五老寶經』には見られないものだが、ここでは、得られる壽命の長短が存思の対象である三素元君の長

幼に對應することが述べられている。これは『紫陽真人内傳』において、無英・黃老・白元に對する存思によつて得られる壽命の長さを述べた文章を髣髴とさせるものであるが、實は、『三元布經』には無英・黃老・白元の名が見えないのである。

前述の通り、『五老寶經』が太素三元君や三素元君について述べるにあたつて、『三元布經』に依據していたことが確認できるにもかかわらず、兩經の間にこうした異なりが見られることは、『五老寶經』がただ漫然と諸説を羅列しているのではなく、内容によつて取捨選擇していたことを示している。したがつて、その結果生じた元の資料との差異にこそ、『五老寶經』の獨自性が浮かび上がると言えるのである。すなわち、『三元布經』にも見られた母娘に、さらに三君を加え、太素三元君を頂點とする三世代の親族關係を述べる説こそが『五老寶經』の獨自の説なのであるが、この説が提示された背景には、『大洞眞經』を中心とする教えの傳授に重要な役割を果たす中央黃老君と太素三元君とを結びつけようという意圖を見ることができ、『五老寶經』は黃老君を重んずる立場に立つものであるから、その母親の世代においても黃素元君が最上位に位置していなければならず、したがつて、紫素元君が長女であるとする『三元布經』の説を受け入れることはできなかった。『三元布經』との間に分歧が生じているのも、『五老寶經』が基本姿勢を貫いたことによる、當然の歸結と言えるのである。

五 今後の課題——結びに代えて

以上、『五老寶經』について、主に構成面での問題を中心に検討を加えてきた。その結果、『五老寶經』という經典が現行本のような體裁にまとめられるまでに、まず『玉晨金華』に基づいて十二願八間が中核に据えられ、そこに様々な要素を加えていくという過程が存在したことが明らかになった。様々な要素が加えられた結果、該經

が雑多な要素の集まりのように見えるのも事實ではあるが、『大洞眞經』の尊重、中央黃老君や太素三元君の重視といった點が、この經の基本的立場として貫かれていることは既に確認したとおりである。

本稿では、この經が成立した頃に周邊に存在したであろう書物との關係からこうした問題について探ってきたのだが、『大洞眞經序』や『三元布經』など、從來、『五老寶經』との關係が指摘されてこなかった書物を中心に検討し、この經と大きく重なりあうことが既に指摘されている『太丹隱書』については、特に取り上げなかった。稿を終えるに当たって、『太丹隱書』との關わりについて少しく確認し、残された問題について整理しておきたい。

『五老寶經』において、『太丹隱書』と同文が見られる箇所はいくつかあるが、第十章のほぼ全文、および第二章の末尾約十五行がその代表例と言える。そして、まさにこの第十章から第十二章にかけては、章と章との繋ぎ目に見られる注において、第十章から順に修行していくべきことが述べられており、この三章全體が一貫して行うべき修行法として提示されていること、しかも、最後の第十二章は『五老寶經』にとつてもう一つの中核とも言うべき九轉五回變化雌雄を説く章であることを踏まえれば、五女九男の混合の説を補強するかのように、『太丹隱書』からの長文の引用がその周邊に置かれていると言えるのである。

『五老寶經』には、このように連續する章が密接に關係していると思われるところが何箇所もある。そうした箇所を中心として、そこに說かれる修行法なりを精査した場合、最終的に果たして一書全體として統一性を見出すことが可能であるか否か、つまり、現行本が果たして一つの經典と見なしうる統一性をもつものであるか否かについて検討し、そのうえで、周邊の經典との比較を通じて、その成書時期の特定を進めていくこと、この二點を今後の課題としたい。

- (1) 麥谷邦夫「『黃帝內景經』試論」(『東洋文化』六二、一九八二年)、同「『大洞真經三十九章』をめぐる」(『中國古道教史研究』、同朋舎、一九九二年)、神塚淑子「六朝道教思想の研究」(創文社、一九九九年)とくに第一篇第三章「上清經の形成とその文體」などに詳細な考察がある。
- (2) 任繼愈主編『道藏提要』(中國社會科學出版社、一九九一年)では、『五老寶經』を十四章に分けている(二〇三五頁)。どのように章を區切るべきか判然としない箇所もあり、一章と目されるものでも複数の要素が含まれていることもあるが、本稿では第二節に示す章立てでこの經典について検討する。また、第何章というように標されているわけではないが、便宜的にそれぞれを章番號と呼ぶ。
- (3) 以下、道典名等が再出した場合には、特に斷ることなく略稱を用いる。なお、道典の引用にはすべて道藏本を使用し、卷數・葉數・葉の表裏・行數を數字と記號で示しておいた。
- (4) 『上清太上帝君九真中經』「太上帝君九真中經內訣」では、「弟子」ではなく「弟」に作る(卷一、一a四)。「九真中經」の同文の一部を引く『雲笈七籤』卷一百一「中央黃老君紀」では「弟子」に作る(二二b四)。
- (5) 「高聖玉晨」と「玉晨高聖」と混亂があるものの、同じ神格と見て相違なからう。後掲の「魏夫人內傳」では「太上玉晨大道君」と呼ばれている。
- (6) 『五老寶經』においては、『大洞真經』の成立に中央黃老君が關わったとする説は見られない。
- (7) 『大有妙經』において『五老寶經』を第二奇としていることは、『大有妙經』の『五老寶經』に對する後出性をうかがわせるが、『五老寶經』第二章の末尾には「太素上靈經」に曰はく」とする一文がある。これが假に『大有妙經』に冠せられる「太上素靈」という語の書き誤りであるとすれば、現行本『五老寶經』の成立以前に『大有妙經』に相當する經典が存在したことになる。本稿では二經の成立の先後關係についての斷定は留保する。
- (8) 注には、七世が罪を得ている限り、自らの昇仙は願うべくもないことなどが説かれている。十二願において、七祖の受福が中願に、自らの長生が上願に位置づけられている所以もそこにあるのであろう。修行によつて自らの長生のみなら

ず、「祖先の受福にまでおよぼす」という發想ではなく、祖先が冥界で罪を得ていることが、修行者にとつての言わば「障害」と見なされている點で、この注記は思想的にも興味深い。

- (9) 第八章の冒頭に記される「上元太素三元君道經第八」という經名の一部として、また朱自英述とされる「大洞真經序」序のなかには見られるが、本文には登場しない。

- (10) 「洞眞」と「太丹」の違いはあるものの、「五」と「玉」はいずれかが筆寫の際の誤り、「隱元」と「隱玄」は後世の忌避による書き換えによつて生じた異同と見られるから、両者が同一經典を指していることと見ることができよう。

- (11) 『上清握中訣』には「六」の字がない。

- (12) 『眞誥』において、この法を行うべきとされる日付は、『五老實經』第四章「太一帝君大回五通上仙法」に見られるものと完全に一致する。その祈りの方法などに違いは見られるものの、それが十二願八間の前に置かれていること、そして、十二願八間の解説において太素三元君に對する祈願に觸れていることを考え合わせれば、『眞誥』に見られるこの修行法と十二願八間とを結びつけようとする意圖が感じられる。

- (13) 『祕要』卷九十三における引用では『洞眞七十四方變化上經』に出づ」と記されているのだが、これは出典を示す記述が脱落した結果、全く異なる文脈の文章と合わせて『七十四方經』からの引用のような體裁になつてしまつたもののようにであり、實際には『三元布經』からの引用と見られる。

- (14) 『無上祕要』卷二十二「三界宮府品」では、「金洞素靈館」の項に「右は九靈金母太素三元君の居る所なり」という説明がある。「玄」と「金」との混亂は十分に考えられるから、これが九靈玄母と太素三元君とを併稱したものか、もしくは九靈玄母太素三元君という一位の神格の呼稱であるかのいずれかの可能性が考えられる。ただ、『五老實經』においては両者を同一視したり、兩者の密接な關係を指摘したりする表現は見られない。一方、『上清三元玉檢三元布經』では、太素元君と九天玄母を別々に存思の對象としている。ここでも呼稱が微妙に異なるが、『三元布經』が『五老實經』周邊に存在した經典であろうことを考えれば、『五老實經』においても九靈玄母と太素三元君を、密接な關係にある別々の神格としてとらえていた可能性が高い。

- (15) 「魏夫人内傳」については、顏眞卿『顏魯公文集』卷九「晉紫虛元君領上眞司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘」を底本とし

て、『太平廣記』卷五十八「魏夫人」を参照しつつ検討した。「碑銘」では「中央王老君」に作るが、『太平廣記』が「中央黃老君」に作るのに従った。

(16)

ここに挙げた三經は、それぞれ『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』卷五「上清大洞經目」に見える『上清太上隱書金真玉光』一卷、『上清玉珮金璫太極金書』一卷、『上清高上滅魔洞景金玄玉清隱書』四卷の全部、または一部に對應すると見られる。この對應關係が確かであれば、早期上清經に數えることができる。

成玄英の「道」の再考

孫 路 易

はじめに

唐初の道士成玄英の思想は當時の思想界においてだけではなくそれ以降の中國思想においても大きな影響力を持っていたと認められており、その思想内容の解明が少なくとも唐宋二代の思想・宗教を理解するに重要な示唆を與えるであろうと思われる。道士としての成玄英の思想は當然のことだが道教の最も基本的且つ最も重要な教理——「道」に對する詮釋を目的として構築されたのであつて、従つて成玄英のいう「道」とは何かを究明することが即ち彼の思想を明確にすることだと言つても決して過言ではあるまい。いままでの成玄英の思想に關する論考によれば成玄英の「道」は概ね次のように認識されている。

「道」は人間の感覺や思惟では捉えられない、内面的な悟入や非理性的體驗や直覺によるしか體得できない宇宙のまたは萬物の本質・本源・本體であり、絶對自由の精神的境地であり、最高の眞理である。「道」は人間を初めとする自然界におけるあらゆる物に普遍的に内在し、これによつて自然界の秩序が支えられている。人々は内

面的な悟入によって「道」つまり宇宙の本質を悟りそして「道」と契合することによって絶対精神的自由の身になり至善の生が得られる。これが即ち「聖人」になることである²⁾。

しかし、自然界においてただ「聖人」と稱する極少數の人間だけが「道」に契合しているつまり「道」に従って生存しているとするならば、「聖人」以外の人間や萬物が皆「道」に従わなくてもなお存在していることになるが、かかる状態にもかかわらず自然界の秩序が保たれているのはなぜか、もし人間以外の萬物が皆「道」に従って生成變化しているとするならば、自然界において最高の知性を持つ人間でさえもなかなか體得し得ない「道」を、萬物がなぜ體得できたのか、という問題の適切な答えがそれらの論考の成玄英の「道」認識からは得られないであろう。實際、この問題は成玄英思想の理解に關わる問題であるのみならず道教の教理そのものの全體を理解することに關わる問題だと思われる。なぜなら「道」ないし「神」が「氣」を媒介項として萬物に普遍的に内在しているという道氣論こそ道教教理の精髓であり、その主體性を一貫して支えてきた脊柱であつたからである³⁾。かかる問題意識が、道教史または中國思想史・宗教史において大きな影響力を持つていた成玄英の「道」に對しての解釋について再度考察することを促したのである。

現存する成玄英の著書は『南華眞經注疏』『道德經義疏』『度人經注』の三部ある⁴⁾。從來の研究においては『度人經注』を除外し『南華眞經注疏』と『道德經義疏』の内容を混同して成玄英の思想を論ずる傾向があるが、本稿ではその三部をそれぞれ獨立した内容を持つ著作としてそれぞれの著作における「道」に關する論述を比較しつつ成玄英の「道」について考察を試みようとする。

一 「氣」と「道」

『道德經義疏』においては「道」と「氣」について論じたものとして、まず、第四十二章の「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず」に對する注

一、元氣也、二、陰陽也、三、天地人也、萬物、一切有識無情也。言至道妙本、體絕形名、從本降跡、肇生元氣、又從元氣、變生陰陽、於是陽氣清浮昇而爲天、陰氣沈濁而爲地。二氣升降、和氣爲人、□有三才、次生萬物、欲明道能善貸、次第列之。（四六二頁）

が擧げられる。この文では「道」（「本」）↓「元氣」（「跡」）↓「陰陽」（「天地」）↓「人」（「和氣」）↓「萬物」という萬物の生成順次を示した。「道」は「本」で、「元氣」は「跡」である。「本」と「跡」は即ち「無」と「有」の關係である。

第四十章の「天下の萬物は有より生じ、有は無より生ず」の注「有とは、應道なり、所謂元一の氣なり。元一は妙本たり、所謂冥寂の地。言うところは天地萬物は、皆應道有法より生ずと。即ちこの應道は、妙本より自ら起こり、妙本に元れば、即ち至無なり」（四五八頁）では、「有」を「應道」「元一の氣」とし、「無」を「元一」「妙本」とする。「元一の氣」は即ち「元氣」である。「道」（「妙本」）は「無」であり、「元氣」（「跡」）は「有」である。「無」的な存在と「有」的な存在は次の二點において異なる。

一、「無」とは存在しないという意ではなく、「無色、無聲、無形」（四〇二頁）のため、人間の感覚では捉えられない存在を意味するのであり、これに對して、「有」とは「それ機に應じて跡を降し、即ち見るべく聞くべし」（四〇三頁）とあるように、「可見可聞」つまり人間の感覚で捉えることができる存在を意味するのである。

二、「無」的な存在としての「道」は「無始無終」的な存在であるが（四〇四頁）、これに對して「無より有出づ、

以て生ずるを生と釋し、有より無に還る、以て滅ぶるを死と釋するなり」（四七六頁）というように、「有」的な存在は、「無」より生ずるつまり「有始」、またいつかは消滅するつまり「有終」である。「元氣」以降「萬物」までは「有」的な存在であるから、皆「有始有終」的な存在である。

以上の二點において「道」と「元氣」は同一の概念でないことが明確であろう。しかし「一は道なり」（四五五頁）ともいうように、「元氣」も「道」と稱する。前引の「道はよく貸りる、次第としてこれを列ぬ」という表現を見れば、「元氣」に止まらず、「元氣」以降「萬物」までは皆「道」としているようである。これが故にその理論が非常に難解となったが、「無」的な存在としての「道」は「氣」ではないことが明らかであろう。

『南華真經注疏』では「道」は「氣」である。

大道在恍惚之内、造化芒昧之中、和雜清濁、變成陰陽二氣、二氣凝結、變而有形、形既成就、變而生育、且從無出有、變而爲生、自有還無、變而爲死。而生來死往、變化循環、亦猶春秋夏冬、四時代序。（三六〇頁）
妙本一氣、通生萬物、甚自簡易、其惟道乎。（二二七頁）

の二文を見れば、「道」（妙本）は「一氣」だと考えられる。「一氣」は「陰陽」二氣となり、「陽氣は下降し、陰氣は上昇し、二氣は交通して、遂に和合と成り、この和氣によりて物生ず」（四〇八頁）ともあるように、「陰陽」二氣が結合して「和氣」となり、「和氣」によって萬物が構成される。「無より有出づ、變じて生と爲し、有より無に還る、變じて死と爲す」によれば、「道」としての「二氣」は「無」であり、「和氣」は「有」であると思われるが、では、「陰陽」は「無」なのかそれとも「有」なのか、ここでは明確でない。

實際、「陰陽」二氣は、「天は陽氣を稟け、清み浮かんで上に在る」「地は陰氣を稟け、濁り沈んで下に在る」（二八六頁）「天は覆い地は載せ、陰陽は生育す、故に形氣の中最大の者なり」（五一四頁）と彼はいうように、つまり「天地」である。「陰陽」としての「天地」は形體を持つ物の中では最大のものである。また、「天官とは、日月星

辰を謂う。よく四方を照臨し、萬物を綱維す、故に官と稱するなり。地官とは、金木水火土を謂う。よく動植を維持し、群品を運載す、また官と稱するなり」(二二〇頁)という文では、「天」は「日月星辰」、「地」は「金木水火土」の五行、という具體的な内容を示している。よって、「陰陽」は「有」的な存在であることが理解される。

「無」の状態を論じたものとして「太初とは、始めなり。元氣始めて萌ばえ、これを太初と謂う。言うところはその氣は廣大たり、よく萬物の始本を爲すと、故に太初と名づく。太初の時、ただこの無有のみ、未だ有有らず」(二四二頁)とある。「無」は「氣」である。ただ、この「氣」を「元氣」と稱して「陰陽」二氣になる前段階の「氣」である。「陰陽」二氣になる前段階の「氣」は「一氣」または「道」(「妙本」とも稱するから、「一氣」または「道」は即ち「元氣」だと考えてよからう。

「それ形貌聲色、見聞すべき者は、皆物たるなり」(三六九頁)という表現から推せば、「有」は人間の感覚で感知できる存在を意味し、「無」は感知できない存在を意味するであろう。この點は『道德經義疏』のと同様であるが、「ここ」で知る、天地萬物は、古より以てもとより存し、未だ有らざる時無きを」(四三五頁)という文を見ると、「天地萬物」が「無始無終」的な存在のようである。『道德經義疏』では「二儀は大と雖も、なお劫盡くの期有る」(三八九頁)とあり、「二儀」つまり「陰陽」(「天地」)は消滅することもあるとのことであるから、「天地」は「有始有終」的な存在である。この點においては異なるのである。

『南華真經注疏』では、成玄英は一方では「虚通の至道、無始無終、古より以來、未だ天地有らず、五氣未だ兆さず、大道は存す」(一四五頁)というが、もう一方では「故に初始を觀察すれば、もともと無より生じ、未だ生ぜざるの前、また形質無く、形質無きの前、また氣無し」(三五九頁)ともいう。恐らく、「道」は「天地」より先に存在しているが、「道」としての「元氣」は「陰陽」二氣つまり「天地」にならざるをえず、「陰陽」二氣も結合して「和氣」にならざるをえず、こうして實際最初から「道」が存在すると同時に形體を持つ「天地萬物」

も存在するのであろう。

『道德經義疏』では「道」（妙本）は「無」で、「元氣」は「有」であって、「道」は「氣」ではないが、『南華眞經注疏』では「道」と「元氣」を同一のものとして「無」とし、「陰陽」二氣以降萬物までを「有」とし、「道」は「氣」であることになっている。ここで、『道德經義疏』と『南華眞經注疏』の内容は根本的な所で違っていることが明確であらう。

『度人經注』では「元氣」という語が現れず、「妙氣」或いは「梵氣」という語を用いている。「妙氣これ自ら成り、また更に先祖有らず。……。道は虚無を以て宗と爲し、自然を以て本と爲し、道を以て身と爲す、然れどもこの三者悉く形相無し、その理を尋考すれば、すなわちこれ眞空たり、眞空の中精有り、もと名稱無し。……。その實三體は一眞に俱會し、形相すべて無く、よく衆妙に通ず、故に上にまた祖無しと云う」（卷二、八）とあり、「妙氣」は即ち「無」的な存在としての「道」であらう。「梵氣」について述べたものとして「梵氣は流行し、……。五常の氣を廻運す、故に四時順序、變化生成するを得。五常とは五行なり、金木水火土これなり。……。この五行なる者の萬物を生成するは、皆梵氣の功によるなり、天地の常に行うの道なり」（卷三、九—一〇）とある。「梵氣」は即ち「有」的な存在としての「道」だと思われる。「道」は「氣」であるこの點は『南華眞經注疏』のと同じであるが、しかし、「漢書に云う、四千六百一十七年を一元と爲すと。數は三元に盡く、大劫の終と爲し、天地は消亡するなり」（卷三、四五）とあるように、天地は消滅することもあるとしているこの點は『道德經義疏』のと同じである。

二 「性」と「理」と「道」

『道徳經義疏』においては、「無」的な存在としての「氣」でない「道」と「有」的な存在としての「元氣」以降萬物までの「氣」たる「道」がある。行論の便宜上、「無」的な存在としての「氣」でない「道」だけを「道」とする。その存在論における萬物の生成順序を見れば、「道」は最も根源的な存在である。では、この最も根源的な存在としての「道」とは何か。

「道これ虚無の理境」（三七五頁）「自然とは、重玄の極道なり」（四二二頁）「所謂無極の大道は、これ衆生の正性」（三七五頁）とあるように、「道」を「理」「自然」「性」ともいうが、「それ玄道たる妙本、大智慧の源、名言を超絶し、諸色象を離る」（四八一頁）という文では「道」を「大智慧の源」ともいう。『南華真經注疏』では「道」を「性」「理」「自然」とはいうが、「大智慧の源」という言い方はしない。

「心は神なり。氣は身なり」（四八九頁）「それ身は虚幻と雖も、これ道を受くるの器なり」（五二二頁）と成玄英はいう。人間の身體は「氣」で構成されているが、この身體は「道」を受ける「器」つまり受け皿のようなものである。つまり、身體は「道」を受けてはいるが、身體が「道」そのものではない。成玄英は「聖人」の身體は「三二」で構成されるとしている。「聖人」概念には、普通の人間と同じ身體を持ちながら「道」を體得した人という意味と三界を越えた存在として「道」そのものであるという意味がある。

普通の人間と同じ身體を持つ「聖人」が「三二」で構成されるのであるならば、人間なら誰でも「三二」で構成されていることになる。この「三二」はつまり「精」「神」「氣」の三者が一つの體になることである。「中に物有るは、即ちこれ神。……。中に象有るは、即ちこれ氣。……。言うところは道は種種に變現すと」「精有るは、即ち精智」「三二の中に於て、偏重して精を擧ぐるは、精はこれ氣色、神用の本たるを明らかにせんと欲するなり」

（四一八頁）と彼は説明している。「精」「神」「氣」三者の「精」を「精智」ということから、「精」は即ち「智」と理解できる。「智」は「體」で、「氣」と「神」は「智」の「用」であるから、「智」は即ち人間身體が受けた「道」と考えられる。また、「道これ虚無の理境、徳これ志忘の妙智」（三七五頁）と「道これ徳の體、徳これ道の用」（四二三頁）を合わせ考えれば、「氣」を受けて形體を有する物體の段階では、「智」がその物體の「徳」になるが、それは「道」の「用」として現れるものであるから、「道」は「智」の源だということになる。かかる意味で「道」は「大智慧の源」という言い方をしたのであろう。

「聖人は、即ち天地と徳を合する者なり。……。しかも身先んずるは、三界を超ゆるなり」（三八九頁）という文では「聖人」を三界を越えた存在ともしている。このような性格を持つ「聖人」は「聖人は群生を長養し、實は化主たり」（三九六頁）「獨り三界の尊に居り、天人の化主と成る」（三九〇頁）というように、「化主」つまり天地萬物の生成や變化を主宰するような役割をしている存在である。また

言至道運轉天地、陶鑄生靈、而視聽莫尋。（四〇三頁）

ともあり、「視聽莫尋」の「至道」つまり感覺で捉えられない「道」は「天地」（陰陽）を動かして萬物を形成するといふのであるから、「化主」としての「聖人」は即ち「道」であろう。すると、「元氣」が「陰陽」二氣となるのも、「陰陽」二氣が結合して萬物を生成するのも、皆「道」によるものだとして理解できる。最も根源的な存在としての「道」は「化主」的な性格を有する。

人間の身體においては、「智」が「體」で、「神」「氣」は「智」の「用」であるから、身體を主宰するものは「智」である。しかし、「道これ徳の體、徳これ道の用」から見れば、「智」は「道」の「用」であるから、「道」が「智」を主宰することになる。「道」と「智」は同一のものではない。この「智」はつまり人間身體における「性」「理」「自然」ともいうものである。

『南華真經注疏』では、萬物の形成過程については

夫洪爐大冶、鎔鑄金鐵、隨器大小、悉皆爲之。……亦猶自然大冶、彫刻衆形、鳥獸魚蟲、種種皆作。（二五三頁）

夫用二儀造化、一爲爐冶、陶鑄群物、錘鍛蒼生。（二五三頁）

とある。「自然」は一つ巨大な鍛冶用の爐のようなものだとし、鍛冶屋が種々の金屬を用いてそれを爐で溶かして大小様々な器具を作り出すのと同じように、「二儀」つまり「陰陽」二氣を用いて「自然」と稱する「爐」で人間や萬物がつくり出されたのである。また、「造物者は、自然の洪爐なり。しかも造物者は、無物なり。よく萬物を造化す、故にこれを造物と謂うなり」（五九二頁）というように、「自然」は造物者で、「造化」は制作することである。

この文の「造物者は、無物なり」の一句に注目したい。『道德經義疏』では「無物とは、妙本なり」（四〇三頁）というが、『南華真經注疏』ではこのような言い方はしない。

尋夫生生者誰乎、蓋無物也。故外不待乎物、內不資乎我、塊然而生、獨化者也。（二六頁）

夫待與不待、然與不然、天機自張、莫知其宰。（五八頁）

というように、造物者といっても、實際、主宰的な性格を持つ實在する者ではない。恐らく、「陰陽」二氣が結合して「和氣」となつて、その「和氣」の自らの働きによつて、萬物や人間の様々な形や性質が形成され、そして萬物や人間に様々な變化をもたらすのであつて、鍛冶屋のような意志を持った人格的な制作者が意圖的に様々な形や性質を持つ物を作り出したのではないということの意味するであろう。このような制作過程を「造化」といい、「獨化」ともいう。また、「若し自然に非ずんば、誰かよく我を生ぜん、若し我有らざれば、誰か自然を稟けん。然らば我は則ち自然、自然は則ち我」（二八頁）と彼はいう。この表現を見れば、「自然」の「造化」によつ

て作り出されたあらゆる物はまた「自然」そのものであると理解できる。よって、「自然」概念には、(一) 自然界全體、(二) 様々な形や性質を持つ個々の個物そのもの、(三) 萬物の生成や變化をもたらす「陰陽」二氣の働き、という三つの意味が含まれているのではないかと思われる。

『南華眞經注疏』と『道德經義疏』では兩方とも「道」は即ち「自然」即ち「理」即ち「性」だとするが、『南華眞經注疏』の「そもそも自然とは、然る所以を知らずして然り。……故に知る、自然とは性なるを」(三九八頁)という表現は『道德經義疏』にはない。『南華眞經注疏』における「性」は「素分一たび定まれば、更に改易無し、故にこれを性と謂う」(二四三頁)。「この故に形性一たび成れば、終に中途亡失せず」(三〇頁)とあるように、つまり、「陰陽」二氣で構成された物の、形や屬性といった一旦形成されると、變化しないまたはその物が存在する限りでは失うことがないものを指す。このような「性」は即ち物の生まれ付きの固有屬性だと考えてよからう。また、「そもそも物は自然より稟くと雖も、また習ひて以て性と成る者有り」(七三二頁)ともいうように、生まれ付きの固有屬性に限らず、學習によって習得した後天的能力をも「性」とする。

固有屬性または後天的能力は形を持つ物が形成される以前に既に存在するものと成玄英というが(四五頁)、それは人間の感覚や思考で捉えられないものであるが故に知る由がなく、人間はあくまでも具體的な形を持つ物の「性」しか認識できない。

『南華眞經注疏』では「道」が非常に重要な概念として強調されているようにには見えるが、その具體的内容がない。『南華眞經注疏』における存在論は「道」概念で構築されたものではなく、實際、「元氣」「陰陽」「理」「性」「自然」の諸概念で構築されていると言えるのではないかと思う。

『度人經注』では、「性」という語が見受けられず、「自然妙氣」「理合自然」(卷二、五)といった表現を見れば、「自然」と「妙氣」と「理」は同義だと考えられる。「妙氣」は「道」であるから、「理」は即ち「道」である。

三 「心」と「道」

『道德經義疏』においては「智」は「心」でもあり、「識」でもあると思われる。「精とは靈智の名」(四〇二頁)は『老子道德經義疏開題』では「精とは靈智慧照の心」となっており、「精」としての「智」は即ち「心」と見ることができ。また、「門は、五門なり。口門を閉づるは、色聲香味觸の諸塵境に著かざるなり」(四八二頁)という表現から推せば、「色聲香味觸」を感覺する感覺器官としての口耳目鼻身はここでは「五門」と稱するが、即ち「五根」でもあろう。「眼識を以て求めるべからず」「耳根を以て聽くべからず」(四〇二頁)の二文を見れば、「根」はまた「識」ともいう。「心識を以て知るべからず」(四〇五頁)ともあり、「眼識」と「眼根」は同義ならば、「心識」は即ち「心根」である。すると、「六根」は即ち「口耳目鼻身心」であり、または「六識」でもあると見てよからう。

「眼耳鼻口身」の「五識」は「色聲香味觸」の「五塵」と對をなし、「心」は「止水はよく人を鑑し、聖智はよく萬法を照らす」(三八四頁)「故に淵靜まれば則ち人を鑑し、心虚しくすれば則ち物を照らす」(三九二頁)とあるように、「法」「物」と對をなす。これは佛教のいう「六根」(眼耳鼻口身意)「六塵」(色聲香味觸法)と一致する。「意に順えば善と爲し、心に違らえば惡と名づく」(四一四頁)という表現は「意」と「心」が同義であることを示している。

ただ、「聖智能照萬法」の「能」という語は氣になるのである。「言うところは道を體する聖人は、境と智冥符し、能と所俱會すと」(五三二頁)とあり、ここでの「境」は「智は道境に符し、眞源を了達す」(五三二頁)ともあるようにつまり「道境」のことである。「能」と「所」は「體」と「用」の關係であり、「境智冥符」と「能所俱會」は同義であり即ち「寂に即して動、體に即して用」(四七三頁)である。よって、「聖智能照萬法」の「能」は

「體」である。また第八章で水の「能」を「功能」ともいう（三九〇頁）ことから推せば、「體」としての「能」は能力・機能を意味する語だと思われる。すると、「智」（心）は即ち認識能力・認識機能だと考えられる。「智」と「神」は「體」と「用」の関係であるから、「智」（心）が認識能力・認識機能であるならば、「神」は即ち認識することになる。

「心識」を認識能力・認識機能とするならば、「眼耳鼻口身」の「五識」は感覺機能となろう。機能・能力は「體」であるから、「體」としての「智」は「心」だけつまり認識機能・認識能力のみを意味する語ではなく、「六識」つまり認識機能と感覺機能を意味する語だと理解すべきであろう。「智」は「心」であるが、「識」でもある。外物の刺激によつて感覺機能が作用し外物を感覺する。その得た感覺は認識機能が作用することによつて認識され、外物像が割り出される。そして認識された外物に對して反應をする。この反應は「喜」「怒」「憎」「嫌」「愛」などであり、これらを「情」と稱する。

一般的に言えば、儒教では「喜怒哀懼愛惡欲」を「七情」といい、佛教では「喜怒哀懼愛憎欲」を「七情」というが、『道德經義疏』では「情」を「五情」（三九五頁）「六情」（四九〇頁）という。「情」に「欲」が含まれるのが一般的であるが、『道德經義疏』における「情」には「欲」が入っていないと思われる。

欲、情染也。……、肆情染滯者、適見世境之有。（三七七頁）

というように、「情」が「染滯」つまり、外物を「有」としそれによつて外物を「善」や「惡」と「分別」し且つ執着することを「欲」とする。これが「情」を「七情」としない所以であろう。

「情」は「心」の外物に對する反應であり外物を認識することでもあつて本來自然的なものであるが、外物に對してこれが「善」、あれが「惡」と「分別」し、そしてその「分別」を執着すれば「欲」となる。そうになると、「身を治める者は情を鋭くし欲を貪れば、心喪し神昏す」（四九二頁）というように、認識能力（心）が正常に機

能し得なくなり、認識（「神」）が混亂する状態に陥る。そこで、「その門を閉ぢ、六情を制す」（四九〇頁）ることを主張する。「その門を閉づる」は即ち「眼耳鼻口身」の「五門」を閉じることであるが、

體知六塵虛幻、根（六根）亦不眞、内無能染之心、外無可染之境、既而恣目之所見、極耳之所聞、而恆處道場、不乖眞境、豈曰杜耳掩目而稱閉塞哉。見無可見之相、聽無定實之聲、視聽本不馳心、斯乃閉塞之妙也。

（四八二頁）

ともいうように、耳や目などの感覺能力を作用させないという意味ではなく、外物を「有」として執着することをしてないことである。

『道徳經義疏』においては「智」は能力・機能だと思われるが、一般的に言えば、能力・機能は物質性を有する可能性がある。「ただ道氣を專精する爲に、柔和の理を致し得る」（三九四頁）とあり、「道氣」という語が見られるが、しかしこの「道氣」は「神氣を虛玄にせしむ、故によく妙理を覽察す」（三九四頁）の「神氣」とも考えられるから、はつきり「精氣」という語が見られない限りでは、「智」は物質的な概念だと斷定することができない。これから、『南華眞經注疏』における「心」について考察する。「有形たる者は身なり。無形たる者は心なり」（二四四頁）「これを視れども見えざるは、無形なり」（一四五頁）とあつて「心」は「無形」である。「無形」ではあるが、「それ死とは、魂氣は天に昇り、骨肉は土に歸る」（三六一頁）「魂魄は天に往く、骨肉は土に歸る」（四二八頁）とあり、「金木水火土」が「有形」の身（骨や肉）を構成しているとするとするならば、死ぬ時「天」に昇る「魂氣」「魂魄」は「無形」の「心」になる。よつて「心」は「氣」である。

『南華眞經注疏』では「神靈」「精神」「識」「智」「神」の諸語は「心」と同義である。「精智神識の心、重玄の道より生ず」（四二五頁）では「精智神識」を「心」とし、また、「そもそも人の識性は、明暗同じからず」（一四

五頁）「心の明闇」（二三五頁）「それ智の明闇」（七〇頁）といった表現を見れば、「識」「神」「心」「智」は實際同一の概念として用いている。

「心」の作用は「目は見耳は聴き、足は行き心は知る」（三六八頁）というように「知」である。「人の爲す所とは、四肢百體おのおの用を御すること有るを謂ふなり。……目は色において知る」（二三五頁）とあり、目の能力は色を知ることを「知」とすることから推せば、「知」は感覺することを意味する語と理解できるが、「心」の作用としての「知」は

夫耳眼應於聲色、心知應於物境。（五五四頁）

とあるように、この場合の「知」は認識することである。「耳は聴き目は視、功はよく用を御す」（二九頁）という表現と合わせて考えれば、「功」は即ち機能・能力であろう。すると、耳や目や鼻などの各器官の機能・能力は感覺であり、「心」の機能・能力は認識である。この点では『道德經義疏』と同様であるが、『道德經義疏』では「神」が「心」の「用」であるに對して、『南華真經注疏』では「心」と「神」は同義語であり「心」の「用」は「知」である。また、『道德經義疏』にいう「心」が非物質的な概念「道」の「用」であつて物質的な概念であるか否かは不明だが、『南華真經注疏』にいう「心」は「氣」であつて物質的な概念であることが明確である。

『南華真經注疏』でも耳や目などの感覺器官と外界との關係は「外的なものとし、耳や目などと「心」との關係は「内的なものとする。「心」は耳や目を通してしか外物を認識できず、耳や目などの感覺によつて得た外物に關する聲や色などの斷片的な情報を總合して外物像を割り出すのである。今度は「心」がその割り出された外物像に對して反應する。この反應は「情」と稱する。「情」によつて外物が「分別」される。この點においては『道德經義疏』のと同じであるが、『南華真經注疏』にいう「情」と『道德經義疏』にいう「情」の内容は異なるのである。

『道徳經義疏』では「情」を「五情」「六情」とするが、『南華真經注疏』では、衆生心識、變轉無窮、略而言之有此十二。審而察之、物情斯見矣。（二八頁）

とあり、「衆生の心識、變轉すること窮まり無き」は「心」の動きだとするならば、「物の情はここに見はる」は「心」の動きを「情」とすることを示している。つまり、「情」はあらゆる内面の心的活動を意味し、感情や思慮や欲望などを内容とするものである。

内面の心的活動によつて外物が「分別」されることは本來、事物を識別することとして認識の一環であつて、「そもそも物の喜怒は、天然より稟く。性に率ひて動く、矯偽によるに非ず」（一九七頁）というように、自然的なものとして肯定しているが、ただ、「分別」を重んじ執着することになると、外物をありのままに認識することができないから、「無分別」つまり「分別」を重んじ執着してはいけないということを主張したのである。

『度人經注』では、「眞聖は心に止著無く、感有れば即ち應ず」（卷一、一〇）と「眞智は窮まり無し」（卷一、一四）の二文の「心無止」「智無窮」によれば、「心」は即ち「智」であろう。また、「慧よく空を照らす」（卷四、二九）とあり、「慧」は即ち「智」だとすれば、「智」は「空」つまり「道」を認識する能力を有すると理解できる。しかし、「情」や「意」が見受けられず、「情」と「心」が如何なる関係にあるのかは不明である。

四 「無爲」と「道」

『道徳經義疏』における「無爲」とは「寂にして動、無爲にしてよく事を渉る、動にして寂、事に處りて無爲を廢せず、これすなわち無爲即爲、爲即無爲なり」（三八〇頁）というように、「寂而動」「動而寂」である。「寂而動」「動而寂」は即ち「寂に即して動、體に即して用」でもある。「寂」「體」はつまり物體の固有屬性としての機

能・能力である。「動」「用」はつまり具體的な動きや作用であり、「爲」（爲す）と稱するものである。機能・能力（「體」「寂」）に即したつまり基づいての「爲」（動）「用」であるならばすべて「無爲」と稱する。「萬物」における「道」を「性」とも稱するから、「無爲」はつまり「性」に基づいての行爲である。また、外物をその「性」に適して存在させるのも「無爲」である。

従つて、人間は自身の「性」を認識するほかに外物の「性」をも認識しなければならぬ。前節の「萬法を照らす」「物を照らす」は事物を認識することと理解することができ、が、「物を照らす」は實際、物の固有屬性としての機能・能力を認識することだと理解した方がより適切だと思われる。

有無二名、相因而生、推窮理性、即體而空、既知有無相生、足明萬法無實。（三七九頁）

とある。「有」と「無」は相對的な關係にあるもので、「體」つまり「理」「性」において言えば皆「空」である。この「空」は存在しないまたは實體がないということを意味する語ではなく、「即體皆寂」（三七九頁）ともあつてつまり「寂」である。また、「既に違順平等ならば、是非永へに息む」（五一二頁）と「違順ともに空」（五一五頁）の二文を見れば、「空」は「平等」の意でもある。「寂」は「體」であつて物體の固有屬性としての機能・能力であるから、「言うところは至理は平等たり、甚だ分別無しと」（四八四頁）というように、それは「平等」つまり「善惡」と關係しないもので、「善」や「惡」で「分別」し且つ執着すべきでないものである。故に「無分別」を主張する。また、

而知者能體知諸法實相必竟空寂、譬懸鏡高堂、物來斯照、照而無心。（四七一頁）
という表現を見れば、「無分別」は即ち「無心」でもあると理解できる。

「一切の萬物、至道に恃頼して生成を得る」（四四四頁）「言うところは人常によく無欲無爲、至虛至靜なる者は、即ちよく近く己の身の妙道を鑑み、遠く至理の精微を鑑みるなりと」（三七六―三七七頁）と彼はいう。自然界

における萬物は皆それぞれの固有屬性としての機能・能力を有するが故に存在し得る存在である。萬物の機能・能力はその物の形體を維持するのに不可欠な本質的な要素であり、それを「善惡」や「是非」と區別してはならぬという觀念があればこそ自分自身の固有屬性としての機能・能力や外物の固有屬性としての機能・能力を鏡が物を映すようにありのままに認識し得るのである。これが「道」（「性」「理」）を認識することでもある。

「近く己の身の妙道を鑑み、遠く至理の精微を鑑みるなり」の「己の身の妙道」はつまり人間自身の「性」を指すのであろう。「至理の精微」の「至理」は「無」の段階での「道」を指すのかそれとも「有」の段階での外物の「性」を指すのかは明確でないが、「無」の段階での「道」は人間の感覺では捉えられない存在であるために直接に認識できないから、この「至理」は「有」の段階での萬物の「性」を指すと思われる。従つて、この「至理」は即ち「有」の段階での外物の「性」であつて固有屬性としての機能・能力を意味するのである。

では、『道德經義疏』における「無」の段階での「道」とは何か。もし「無」の段階での「道」は具體的な形體を持つ物體に存在しないからその現れとしての作用を見ることができず、それが故に認識できないものとし、「有」の段階での物の「道」（「性」「理」）は具體的な形體を持つ物體に存在し、その物體の形や動きがその現れとしての作用であるから、その作用を見ることがよつて認識できると見るならば、「無」の段階での「道」と「有」の段階での物の「道」（「性」「理」）は「體」と「用」の關係にあるものではあるが、實際同一のものではないかと考えられなくもないであらう。すると、『道德經義疏』における「無」の段階での「道」は非物質的なものでありながらも物體の固有屬性としての機能・能力とも思わせるような内容を有する概念だということになる。

しかし、「體」と「用」を同一視することには多少不安を感じる。また、「智」が物質的な概念であるかそれとも非物質的な概念であるかが明確でない限り、「無」の段階での「道」と「有」の段階での物の「道」（「性」「理」）を同一のものと斷定することは到底できないであらう。すると、『道德經義疏』における「無」の段階での「道」

は自然界におけるあらゆる物にそれぞれの形體と機能とを與える造物主たる最も根源的な存在を意味する概念だと考えた方が穩當かもしれない。いずれにしても、『道德經義疏』における「無」の段階での「道」は概念であることが明確である。

『南華真經注疏』での「無爲」とは「無爲にしてこれを爲すは、性に率ひて動くなり」（三三四頁）「性に率ひて動くは、淳朴にして無爲なり」（六一六頁）とあるように、つまり、「性」に基づいての行爲（内面の心的活動を含む）である。一見『道德經義疏』における「無爲」と同じであるようであるが、しかし『南華真經注疏』にいう「性」と『道德經義疏』にいう「性」はその内容が異なるから、その「無爲」の内容も異なるのである。

『南華真經注疏』でも「能知の智は、所知の境を照す。境と智冥會し、能と所差無し」（二一五頁）というが、この「境」は『道德經義疏』にいう「道境」つまり萬物の機能・能力だけを意味するのではなく、自然界における個々の個物或いは自然界全體を意味する語である。個々の個物を認識の對象とするが、

夫目之張視也、不知所以視而視、而視有明暗、心之能知、不知所以知而知、而知有深淺。目不能視而不可彊視、心不能知而不可彊知。（四五九頁）

ともいうように、各個人において感覺能力や認識能力は差があることを認めると同時に、人がそれぞれその自分の感覺能力と認識能力に基づいて外物を認識すべきだと強調している。従つて、「境と智冥會し、能と所差無し」は外物をありのままに認識することを意味するのではあるが、かかる認識は萬人共通の客觀的な認識ではないことが明かであろう。また、

夫智必對境、非境不當。境既生滅不定、知亦待奪無常。（一三五頁）

夫以有限之小智、求無窮之大境、而無窮之大境未周、有限之智已喪。是故終身迷亂、返本無由、喪已企物而不自得也。（三三二頁）

と彼はいう。「境」は極まりなく廣大で、また常に生滅變化するが故に、生涯をかけても結局はその全體像を掴めない。「無窮の大境」は即ち自然界全體であり「道」そのものであるが、人がその一生をかけてもそれを理解することができないとすることはつまり自然界全體を認識の對象としないことになるう。

『南華真經注疏』でも「それ渾沌とは、無分別の謂なり」（二四九頁）「これ混沌たる無分を以て、一道に冥同するなり」（二五一頁）という。「無分別」は即ち「一道に冥同する」であつて、「一道に冥同する」は「道」に契合することであり、「道」は「性」であるから、「道」に契合することは即ち「性に率ひて動く」であり「無爲」である。この點は『道德經義疏』のと同じであり、結局、「無爲」とは人々が皆ひたすら自らの「性」に基づいて行動することになるう。ただ、『南華真經注疏』にいう「性」は生まれ付き備わる固有屬性だけを意味するのではなく、學習によつて得た後天的能力をも意味するものであるから、この「無爲」と『道德經義疏』にいう「無爲」はその内容が異なるのである。

『南華真經注疏』に見られる哲學理論は「元氣」「陰陽」「理」「性」「心」「情」「知」「無爲」などの概念によつて構築されたものであつて、「道」はその理論において一つの具體的な内容を持つ概念を爲していない。その哲學理論の全内容が「道」とは何かの説明となつてしていると見てよからう。

『度人經注』における「無爲」は「動きは眞常の理に合し、……、自然に歸仰す」（卷一、一七）「心識を以て患と爲す、若しよく心識を捨除すれば、以て無爲に至る」（卷二、五二）に伺える。「捨除心識」を「無心」、「動合眞常理」を「率性而動」とするならば、その「無爲」は『南華真經注疏』と『道德經義疏』のものとはほぼ同じだと考えられるが、『度人經注』にいう「理」「心」「精」「空」の諸語の具體的な内容が明確でないから、斷定することはできない。

結びに

『道德經義疏』と『南華真經注疏』の兩作においてはともに「道」に二つの意味を與えている。『道德經義疏』では萬物にそのそれぞれの形體と固有屬性を與える「氣」でないつまり物質性を有しない造物主たる最も根源的な存在を意味する「道」（「無」的な存在）と、「氣」で構成された人間や萬物に内在するそのそれぞれの固有屬性としての機能・能力を意味する「道」（「有」的な存在）との二つの意味を「道」に與えているに對して、『南華真經注疏』では最も元始的な「元氣」及びその「元氣」の働きを意味する「道」（「無」的な存在。「氣」でありながら「理」「性」でもあるが、形體を有しない）と、「元氣」の分化としての「陰陽」二氣で構成された具體的な形體を持つ人間や萬物そのもの及びそれらのものに内在するそのそれぞれの固有屬性としての機能・能力と後天的能力を意味する「道」（「有」的な存在。「氣」でありながら「理」「性」でもあるが、形體を有する）との二つの意味を「道」に與えている。即ち成玄英のいう「道」には少なくともかかる四つの意味がある。だが、具體的な内容を持つ概念としての「道」はただ『道德經義疏』の非物質的な造物主たる最も根源的な存在としての「道」のみで、ほかの三つの「道」は「氣」「性」「理」に置き換えられていて、『南華真經注疏』では「道」が概念ではなくなっている。「無」的な存在としての「道」は人間の感覺や思维では捉えられないから實際認識の對象としていない。「道」を「性」と解釋するその眞の狙いは「道」を人間や萬物に内在するそのそれぞれの機能・能力とすることにあると思われる。人間において「道」に契合するとは、「無」的な存在としての「道」と契合することではなく人間に内在する機能・能力としての「性」に基づくことである。從來の成玄英の「道」認識においては、その著作に現れている「道」という語を、「無」的な存在つまり萬物を生成變化する最も根源的的根本的な存在を意味する概念と理解したが故に、「道」は内面の悟入や非理性的體驗や直覺によるしか體得できず、「道」に契合することが即ち世

界の本質・根源を體得することでもあり絶対自由の精神的境地でもあると認識したのである。これによって「性」は萬物や人間に内在するそのそれぞれの機能・能力を意味する概念だという認識に至らなかったであろう。

人間以外の萬物が皆ほぼそのそれぞれの機能や能力に従って生成變化しているが故に自然界の秩序が保たれている。人間だけがその自身の機能や能力に従わずにいる。恐らく自然界にとって人間は最も厄介な存在であろう。人間は高い知性を持つが故に外物に對して自分の都合によってこれが善、あれが悪と分別し且つ執着する。分別に執着することによって人間が外物をありのままに認識できないだけではなく自身をもありのままに認識できないという状態となっている。これが即ち外物や人間自身をありのままに認識するはずの生まれ付きに備わる感覺機能や認識能力に従っていないことであり、その結果は歪んだ認識を得、その歪んだ認識によって行動するが故に、外物を破壊することになるのみならず人間自身も至善の生を全うすることができないことになっている。これがまさに自然破壊であろう。そこで、萬物の機能・能力はその物の形體を維持するのに不可欠な本質的な要素であるから、それを「善惡」や「是非」と區別してはならぬという「無分別」の觀念があればこそ外物や自身自身を鏡が物を映すようにありのままに認識し得るのであり、かかる「無分別」の觀念を持ち且つ實行する者が即ち「聖人」だと成玄英は主張したのである。

『道德經義疏』と『南華真經注疏』の内容には驚くほど異なる部分が少なくないが、この兩作においていま述べたこの主張は一貫している（『度人經注』の内容が甚だ不明確でこの主張をしていたのか否かは判明できない）。かかる主張は現代においてもなお意義を失っていない。ただ彼のいう「ありのままに認識する」ことは萬人共通の客觀的な認識を得ることではないから、結局人々が皆それぞれその自身の感覺能力や認識能力によって得た認識に基づいて行動することになってしまう。ここにその思想の限界が現れている。

『道德經義疏』と『南華真經注疏』を一つの内容として混同してはならぬことが明確であり、また、『度人經

注』を除外することによって成玄英思想の變化の形跡をはつきり把握できない可能性が生ずる。『度人經注』では「道」を「氣」とし、「理」「智」「精」「空」「無爲」などの語を使っていたにもかかわらず、「元氣」や「性」に觸れず、また「盡性窮理」という言い方もしていなかったことを考えれば、それはかなり早期の作だと推測できる。「無」的な存在としての「道」は「氣」だという早期に抱いた考え方は『道德經義疏』においては一旦放棄したが、『南華真經注疏』という最終段階の作では再び復活したという變化過程が知られるであろう。

注

(1) 蒙文通『校理『老子成玄英疏』敍錄』（『道書輯校十種』、『蒙文通文集』第六卷に所收、巴蜀書社、二〇〇一年）三五九頁、砂山稔『成玄英の思想について』（『日本中國學會報』第三二集、一九八〇年）一二五頁、中嶋隆藏『成玄英の『中一』思想とその周邊』（平井俊榮編『三論教學の研究』、春秋社、一九九〇年）二三八頁、中西久味『成玄英と三論教學についての一試論』（『中國思想史研究』第七號、一九九四年）一頁などを参照。

(2) 崔珍哲『成玄英「道」概念分析』（『道家文化研究』第七輯、上海古籍出版社、一九九五年）、強昱『成玄英前期的重玄學思想』（『莊子疏』成玄英後期的重玄學思想』（『從魏晉玄學到初唐重玄學』第五、六章、上海文化出版社、二〇〇二年）、李剛『成玄英、李榮の重玄思想』（『隋唐道家與道教』第二章、廣東人民出版社、二〇〇三年）、周雅清『成玄英思想研究』（新文豐出版、臺北、二〇〇三年）及び前掲砂山稔氏と中西久味氏の論文などを参照。

(3) 麥谷邦夫『道と氣と神』（『人文學報』第六五號、一九八九年）を参照。更に麥谷邦夫『道教的生成論の形成と展開』（『中哲文學會報』第四號、一九七九年）によれば、道教では「道」が萬物に遍在するという主張は「道は氣なり」というテーゼによって再解釋されているが、人間生成論においては「道↓元氣」の生成論によるものと三氣の生成論によるものとの二系統が並立した（九三頁）という。成玄英の生成論はその前者に近い。

(4) 本稿では、『道德經義疏』（前掲『蒙文通文集』第六卷、三四二―三五二頁。中に、蒙文通の「校理『老子成玄英疏』敍

録、蒙默の「整理後記」、付録一の「校記」と付録二の「敦煌寫本成玄英『老子道德經義疏開題』殘卷」を含む）、『度人經注』（『正統道藏』洞眞部・玉訣類・寒字號『元始無量度人上品妙經四注』の中の成玄英注）、『南華眞經注疏』（全二冊、中華書局、一九九八年）を用いる。

（5）注（2）で挙げた諸論文の中、強昱氏の論文以外の諸論は皆『道德經義疏』の内容と『南華眞經注疏』の内容を混同して「道」を論じている。強昱氏は『道德經義疏』『度人經注』を前期の思想とし、『南華眞經注疏』を後期の思想としてその三作の内容をそれぞれ個別に分けて論じてはいるが、成玄英の「道」を「世界の本質」「宇宙の本質」とする見方が一貫している。

（6）『度人經注』にも「無」的な存在としての「道」（「妙氣」と「有」的な存在としての「道」（「炁氣」との二つの意味をする「道」があり、それと合わせて六つの意味がある。ただ『度人經注』における「理」「精」「空」などの諸語の内容が明確でないため、その「道」の具体的な内容を判明することができない。

（7）成玄英の思想を解く鍵は「道」を「性」に置き換える所にある。故に『度人經注』には「性」という語が現れていないというこの点だけでもそれはかなり早期の作だと断定できるであろう。強昱氏は『度人經注』の「元始妙氣」という語を「元始の妙氣」と讀まずに「元氣」と言い換え、あたかも『度人經注』にも「元氣」という語があるように論を展開し、それによって『度人經注』が『道德經義疏』より後に書かれたものだとして断定した（前掲書、二五七―一九頁）。これは誤りであろう。

『眞龍虎九仙經』の内丹思想

坂内 榮夫

はじめに

唐代に撰述された内丹思想を述べていると考えられる文獻、『眞龍虎九仙經』（以下『九仙經』と略稱する）なる經典が『正統道藏』に收められている。この書については、既に先學によって研究が行われている。⁽¹⁾しかし、從來の研究はそもその研究目的が異なっていたため、思想的内容には多く及んでいない。しかし、『九仙經』は唐代内丹思想を考える上で、非常に注目すべき内容が述べられている。そこで、唐代宗教思想史を研究する観点から『九仙經』に着目し、『九仙經』に見える内丹思想について検討する事にしてみたい。

一

先ず『九仙經』についての、基本的な目録學的検討から始める事にしたい。ただし、この目録學的検討につい

でも既に行われているので、ここでは行論に必要な事柄に限る事にする。

現在、『九仙經』⁽²⁾は『正統道藏』『洞真部』『方法類』に單行本『眞龍虎九仙經』『羅葉二真人註』として收められている。そして、幸いな事にこれを節略したテキストが『道樞』に收められている。則ち、『九仙經』の本文の節略が卷五「黃帝問篇」であり、注釋部分の節略が卷三十一「九仙篇」なのである。そして、「九仙篇」では注釋者が「光辯天師、葉法善也」「永元真人、羅公遠也」「六通國師、一行也」と注記されている。よって、單行本『眞龍虎九仙經』の「羅葉二真人註」とは「葉法善」「羅公遠」の二人に當たると考えられる。また、「九仙篇」には僧一行の注釋も引用されている事により、現行本には缺けている一行の注釋が復元できるのである。この意味で、『道樞』に引かれている「九仙篇」は非常に重要な意味を持つテキストと言う事ができる。⁽³⁾

次に、『九仙經』の歷代書目における著錄狀況を通覽してみると、狀況は以下の通りである。

・『抱朴子』卷十九「遐覽篇」「道經有三皇內文天地人三卷、元文上中下三卷、混成經二卷、……九仙經、靈卜仙經、十二化經」。

・『西陽雜俎』卷二 玉格「圖籍有符圖七千章。雌一玉檢、四規明鏡、五柱中經、……六陰玉女經、白虎七變經、九仙經、十上化經」。

・『雲笈七籤』卷七十五 赤松子服雲母方「九仙經云、雲母者千二百種之精、七十二氣雲之英、體精而光。不爲水毀、不爲火焦、天地相終、日月同耀。採雲母、取山陽面者爲佳也」。

・『崇文總目』卷四 道書類一「天真皇人九仙經一卷」。

・『郡齋讀書志』卷十六 神仙類「天真皇人九仙經一卷。右天真皇人爲黃帝說。一行・羅公遠・葉法靜注。論水火龙虎造金丹之術。崇文書也。按九仙經興廢記云、此經黃帝留戔眉山石壁、漢武帝時得之。大中嘗禁絕」。

・『宋史』卷二〇五 藝文志 神仙類「僧一行天真皇人九仙經一卷」。

・『通志』諸子略 卷六十七 道家二 經「天真皇人九仙經一卷。〈唐葉靜能撰・羅公遠・僧一行注〉」。

卷六十八 五行四 葬書「九仙經 二卷」。

・『文獻通考』卷二二四 經籍考 神仙「天真皇人九仙經一卷。晁氏曰、……以下引『郡齋讀書志』」。

・『國史經籍志』卷四上 道家 諸經「天真皇人九仙經一卷。〈唐葉靜能撰・羅公遠・僧一行注〉」。

以上、歴代書目の著録狀況を検討してみると、先ず『抱朴子』に引く『九仙經』が現在に傳わる『真龍虎九仙經』かどうかは、書名だけでは判断できない。⁴⁾ 續いて、段成式(七七三—八六三)『西陽雜俎』「玉格」にも「圖籍に符圖七十章有り」と説明が加えられた後に道經が列擧され、その中に『九仙經』の經名が見えている。ただ、『西陽雜俎』「玉格」に見える道經は、『抱朴子』「遐覽篇」記載の道經と殆ど重複している。従つて、唐代の狀況を必ずしも反映していない可能性が高い。次に、書目ではないが『雲笈七籤』に引く『九仙經』も、その内容から見る限り、『真龍虎九仙經』とは同名異經のようである。續いて、『崇文總目』に『天真皇人九仙經』が見えている。現行本『九仙經』も「天真皇人」が「黃帝」に教えを告げるという設定になつてゐる事から、ここに見える『九仙經』は、現在の『九仙經』に繋がる書であると思われる。⁵⁾ 次に、書目の中で『九仙經』は、『郡齋讀書志』に著録されている。そして、『郡齋讀書志』は『九仙經』について、最も詳細に記述している。曰く、

天真皇人九仙經一卷。右天真皇人 黃帝の爲に説く。一行・羅公遠・葉法靜注。水火龍虎金丹を造るの術を論ず。崇文の書なり。按ずるに九仙經興廢記に云ふ、此經は黃帝 峩眉山石壁に留め、漢武帝の時に之を得たり。大中に嘗て禁絶さる。

以上のように書かれてゐる事から、『郡齋讀書志』に著録された『九仙經』は、現行の『九仙經』に繋がる書であると思われる。また、注釋者名も「一行・羅公遠・葉法靜(善)⁶⁾注」と注記されており、『道樞』「九仙篇」に記されている注釋者と考え合わせると、現在に傳わる『九仙經』はその一部に相當するものであると思われる。

以後、『九仙經』は、『宋史』『藝文志』『神仙類』『通志』『諸子略』『道家二』『經』『文獻通考』『經籍考』『神仙』などに歷代著録されており、宋代・元代には存在していた事が確認できる。明代に入って『國史經籍志』にも著録されているが、この記述は『通志』と全く同一であり、明代に三人の注釋の加えられた『九仙經』が本當に存在していたかどうかは、聊か疑問である。

次に、『九仙經』の成立年代について考えると、今見たように目錄學的には宋代の存在は確實であると言える。そして、『酉陽雜俎』の記述だけでは、必ずしも唐代に存在したとは斷定できない可能性がある。しかし、宋初の『崇文總目』に著録されている事、及び現行本『九仙經』の本文及び注釋に

當修其事、若衆患起、以氣理之。（四章）

帝曰、如何氣理。天真曰……。（六章）

葉公曰、……能理衆病、虛者補、顏如童。……羅公曰、凡用水火理病患、皆一息內也。（六章注）

と「理」―「治」の避諱が見えている事から、唐代の成立であることは確實であると思われる。しかし、現行本『九仙經』に僧一行の注釋が脱落している點については、現在のところその理由については不明という他はない。最後に、注釋者とされる三人の傳記的事實について、検討しておく事にする。まず、一行(7)から見てみると、一行は『舊唐書』卷一九一「方伎傳」や『宋高僧傳』卷五「義解篇」に立傳されている。しかし、最も古い資料として、玄宗の御撰「一行碑」が存在している(8)。それによると、次のようである。

玄宗皇帝 自ら親しく碑銘を製し、あは竝せて石上に書す。其の詞に曰く、禪師幼くして言ふこと希なるも、言へば必ず中たる有り。……嵩嶽の僧寂に依りて深く禪門を究め、常陽の僧眞に就きて律藏を纂成す。予玄德を聞きて遠く來儀を請ふ。……禪師 朕の靈(吳) 天に歆つみ若ふを以つての故に開元の曆を撰し、勝(朕)の敦く聖道を崇ぶを以つての故に大衍の贊を述ぶ。又た金剛三藏したに於ひて陀羅尼祕印を學び、前に佛壇に登

り、法王の寶を受く。復た無畏三藏に於ひて、盧遮那佛經を譯し、後の佛國を開き、大慈の願を滿ず。……（開元）十五年前九月、華嚴寺に於いて病歿すみやかなり。……十月八日、所在の新豐に隨行して、身に諸の患なく口に一語なくして、忽然として香水を浴し、潔衣に換へて跏趺坐し、正念して恬如として寂滅す。

嵩嶽の（普）寂から禪の教えを受け、常（當）陽の僧（惠）眞に律を學び、金剛三藏から陀羅尼祕印を學び、無畏三藏と『毘盧遮那佛經』を翻譯して「密藏を傳えられ」（『宋高僧傳』『義解篇』）たと言う。なお、ここに言う普寂とは、東山法門の五祖弘忍下、北宗神秀の弟子普寂である。また、一行が普寂と惠眞を始めとして、各地に師匠を求めて遍歴して學問に勉めた事については、『宋高僧傳』卷五「義解篇」に

普寂禪師の大いに禪要を行ひ、歸心する者衆きに遇ふに因り、乃ち世の幻なるを悟り、寂に禮して師と爲す。……當陽に往きて僧眞に値ひ、律藏序を纂成するに因り、深く毘尼に達す。然して陰陽讖緯の書有れば、一すべて皆な詳究す。尋いで算術を訪ぬること、數千里を下らず、知名なる者には往きて焉とに詢ふ。

とより詳しく記述されている。そして、都に出てきた一行は玄宗に氣に入られて諮問に答えるようになったが、開元十五年（七二七）に四十五歳で死去し（『舊唐書』『方伎傳』）、「大慧禪師」と謚されたのである。また、「大衍曆」を作成した事は、科學者としての一行の業績として周知の事柄であらう。

次に、道士の葉法善について見てみよう。葉法善についても同じく『舊唐書』卷一九一「方伎傳」に立傳されているほか、一行と同様に玄宗の碑文が存在している。それによれば次の通りである。『御製葉真人碑』⁽¹⁰⁾に曰く、師諱は法善、字は道元、諸梁の食采より是れを葉公と謂ひ、邑も亦た之の如し。因りて氏に命なづくれば、則ち昔の南陽の人爲り。曾祖道興、祖國重、父慧明、歙州刺史を贈らる。……則ち今は古括の人爲り。隋大業の歲、歲は丙子に在るに至り、法師は是に生まる。凡そ六百四十二甲子、我が開元の歲、歲は庚申に在るに泊および形解して雲に升れば、則ち春秋百有七なり。……遂に乃ち杖策もて諸名山に遊び、遠く茅君を訪ね、嶽

骨の上起し、目瞳正方にして、冰雪綽約なるに遇ふ。喟然として微笑して曰く、爾來るか。爾の名は已に仙格に登れば、身は魔試に逢ふ。故に相救ひて免れしむ。當に人を輔け教を弼くるを以て意と爲し、去來に汲汲とする無かれ。是れ由り便ち青城の趙元陽に於^{したが}ひて遁甲步玄の術を受け、嵩高の韋善俊に於ひて八史雲躋の道を傳へられ、羅浮・括蒼に宴息し、蓬萊・方丈に往還す。靈圖祕訣・仙符眞度・寶籙生券・空（罕？）傳に冥感あり。臨目すれば萬八千神、胎を咽めば千二百息、或いは水府に潛泳し、或いは火房に飛歩す。或いは腹を剖きて腸を濯ひ、藥勿くして自から復す。……或いは鬼物を徵召すれば、之をして立どころに至らしめ、羣鬼を呵叱すれば、衆神を奔走せしむること、陪隸の若し。故に海內焉を稱して、千轉萬變し、先朝焉を寵して、一晝に三たび接す。朕は藩邸に在りて、屢々道要を聞く。宇縣に臨むに及び、虚しく昌言を竚つも、奸臣は謀を寓^よせ、凶醜僭逆すれば、未だ嘗て事に先んじて啓沃し、亟^{すみやか}かに幽贊を申べざるなし。故に特に紫綬を加へて大公侯の封を以てするも、黃中に確固として、軒冕の賞を受けず。德博くして施し、道尊くして光^{かがやく}く者と謂ふべし。

祖父の葉國重、父の葉慧明と三代續いた道士の家系であり（『舊唐書』『方伎傳』）、隋の大業丙子の歲（十二年、六一六）に生まれ、唐開元庚申の歲（八年、七二〇）に、百七歲^①の長壽で死去したと言う。若い頃から茅君に命を助けられ、その後各地を遍歴して、青城山の趙元陽から「遁甲步玄の術」を授けられ、嵩高山の韋善俊からは「八史雲躋の道」を授けられたのを始めとして、多くの道教の祕訣・符圖等を授けられ、多彩な道術を驅使するほか、特に鬼神を驅使する等の道術に特に優れていた。そのため、朝廷からは高宗・則天・中宗・睿宗・玄宗と五代五十年の長きにわたって厚く遇され（「方伎傳」）、玄宗に對しても反逆等を未然に防ぎ、君主を補佐する功績があったと言う。このように、葉法善も一行と同じく玄宗の身邊に仕え、色々の質問に答えるお氣に入りの道士であつたようである。

最後に、もう一人の道士羅公遠について見る事にしよう。羅公遠については傳記的事實を記した信頼できる資料がなく、幾つか残されている資料には、その幻妙な道術について述べられているのみである。⁽¹²⁾従って、羅公遠の生涯について確かな事は殆ど不明である。ここでは、やむを得ず『歷世眞仙大道通鑑』卷三十九によると、そこでは次のように述べられている。

道士羅公遠、二名、思遠、鄂州の人なり。一に云ふ、彭州九隴縣の人。道宇を瀛沅化に修め、常に青城・羅川間を往く。周・隋・唐を歴^すぎて年數百歲なり。乍ち老い乍ち少く、名迹を韜晦す。……劒南に葉有り、之を日熟子と謂ふ。張果と葉法善 上と術を以つて之を取りて曰く、午後に必ず至らん。其の日爐を擁し、公遠始より與に坐す。暮に抵るも至らず。張と葉 相顧みて曰く、是れ羅君のせざる莫きや。公遠笑ひて爐中より一火筋を撥出す。斯須にして使者日熟子を持ちて至る。葉 之を詰む。曰く、京城に到るも、烈焰天を互り、路の過通すべき無し、稍や息ひて方に此に到るを得たり。諸公皆な色を失ふ。上 毎に公遠と法善・金剛三藏を召して法を試ましむれば、公遠常に勝てり。……乾元初め(七五八―六〇)享年百有四、十月に浮雲觀に解す。

蜀の瀛沅治で修行し、北周・隋・唐の時代を生きて年齢數百歲と稱していたようである。この「日熟子」の逸話から想像するに、他の二人と同じく玄宗の身邊にあつて、皇帝の諮問に答えていたお氣に入りの人物であつたようである。なお、『仙鑑』には彼の修めた道術についての記述は皆無であるが、『太平廣記』卷三十二「羅公遠」には玄宗 復た長生を以つて請を爲す。對へて曰く、經に之れ有り。我命 我在り、他に由るに匪ず。當に先ず内に求めて外に得べし。剗心滅智、草衣木食は至尊の能くする所に非ず。因りて三峯歌八首を以つて、以つて進む。其の主旨は、乃ち玄素黃赤の使、還嬰派流の事なり。玄宗 之を行ひて年を逾へ、神逸^はり氣旺^{さか}んにして、春秋愈いよ高くして精力憊^{つか}れず。

と述べられている。ここでは玄宗に長生の祕訣を述べた「三峯歌」¹³を奉った事や「先ず内に求めて外に得べ」き事、そして教えの「大旨」は「玄素黄赤の使、還嬰泝流の事」¹⁴とあり、先ず心を修めて後、體內に氣を巡らせて内丹を生成すべきを伺わせるような記述が見えている。資料としての信憑性に問題は存在するため、歴史的事實として本當に羅公遠が内丹思想を述べていたかどうかは確實ではない。しかし、唐宋・五代の段階では、羅公遠の思想として内丹思想と思われる理論（「還嬰泝流の事」）を述べていた、と考えられていたようである。

二

次に『九仙經』の内丹思想について見てみる事にする。本書は全部で二十五章¹⁵からなる經典で、各章の文章も比較的短文が多く、その内容も象徴的説明に終始し意味する所が曖昧な場合が多い。また、注釋もその性質上體系的な説明ではなく斷片的な場合が多く、内容も實踐を伴う爲に不明な點が多い。また、葉法善注と羅公遠注を比べると、羅注の方が比較的詳細で具體的な説明が加えられている場合が多く、更に殆ど全ての章にわたって注釋がつけられている。そして、兩注が共通してつけられている場合は、それほど内容に大差のない注釋が多い。そこで、以下羅公遠注を中心に検討していく事にする。また、テキストとしては單行本を主として用いるが、適宜『道樞』『九仙篇』も参照する事にする。

『九仙經』の内丹思想について見ると、基本的には内丹の通例通り、先ず「修心」から述べているのは注目する必要があるだろう。

天真皇人 黃帝に語りて曰く、子 其の身を修めんと欲せば、先ず須らく其の意を靜^{しず}むべし。散亂すること無く煩怒すること無く、著を起こすこと無く妄想すること無く、貪愛すること無く邪姪^{しやう}すること無く放逸す

ること無かれ。内に其の神を安んじ、外は其の慾を去れ。當に其の事を修むるに、若し衆患起くれば、氣を以つて之を理^{むさ}むべし。(二―四章)

諸境を逐ふを得ず、抽掣何の模様あらん、……無心無著なれば、外想 入らず、衆禍加はらず。……(八・九章)

まず、精神を静めて集中し、怒ったり外物に執着を起こしたり、妄想や貪りなどを起こさないようにする。つまり、精神を安定させ欲望を去るのである。それでも、「衆患」が起きたならば、「氣」によつて「衆患」を治療せよと言うのである。次の引用も同じような事を述べており、自分の外の対象物に心を奪われてはならず、自然に呼吸し、無心でかつ執着する事もなければ、外から煩惱も入り込まず、禍いも身に加わることはないと言うのである。このように、内丹を修めるにあたつては、型通り「修心」を述べている。

その後『九仙經』は、存視法によつて自分の肉體を離れて神仙世界に上昇する事などを述べるが(十・十一章等)、十三章では今まで述べた術は「此法爲小術」と言つて斥け、これ以降の「分身法」を修める方法を述べている。従つて、以後は假に「分身法」とでも總稱されるべき、一連の内丹法を説明しているようである。以下、その内丹理論について見てみる事にしたい。

まず、十四章「頂上藏太陽、四十五數足」に對し、羅公遠の注は次のように説明している。⁽¹⁷⁾

羅公曰く、日は魂なり、陽に屬す。月は魄なり、陰に屬す。故に眞仙は影無し、純陽なればなり。又た日華を呑むに、諸家互ひに説同じからず、唯だ鼻接して擡^{ひか}ざることに有る者妙なり。一方の河車を用ひざるもの有り、便ち玄牝より入り、直ちに頂門に至り、三點して之を仰げば、即ち頂後に圓光の如きあるなり。此の經は河車を言はず、定めて用ひざるなり。日に四十五度、四十五日に至る。一陽より立春に至るや、陽の數なり。

羅公遠は「日華」を飲み込む道術は色々あつて、それぞれ異なつていと言ひ、「河車」を用いない方法を説明し

ている。まず、太陽の精（「日華」）を飲み込み鼻（「玄牝」）から頂門（「泥丸」）に移動させ、三點（三回うなずく）して上を向くと、頭の上に圓い光の様なものが發生するという。それを、一日四十五回全部で四十五日間行なうのである。

次の十五章では眼に水火をめぐらせる事を述べるが、實際は次の十六章で詳細に述べている。そして、十六章には「火中有木神、水内有金氣、水火五藏交、來往不離土」とあり、この文章について羅公遠は次のように説明する。⁽¹⁹⁾

羅公曰く、眞龍虎は、眼は五輪王火なり、五輪王水有り、水は得難し、先ず水をあろは閃して下り、口中に含み養ふ、火を閃して下りてより肝に入る。肝は木爲り、木色は青、故に青龍爲るなり。水は肺に入る、肺は金爲り、金色は白、故に白虎爲るなり。龍火は左より下りて肝に入り、右を穿ちて出卻して左に來入す、虎水は右より下りて肺に入り、肺を穿ちて左に出卻して右に入るは、五藏の氣交はるなり。

目には五輪王水と五輪王火があり、先ず目から水が突然生まれ、水を口に降ろしてそこで養つておく。そこから體内の右側を下がつて肺に入る。肺は白虎である。その後、白虎の水は肺の左側から出てまた右側から肺に入る。一方、火は目から體内の左側を下がつて肝臓に入る。肝臓は青龍である。それから、青龍の火は肝臓の右側に出で、また左側から肝臓に入る。これが「五藏の氣が交はる」事であると言う。以上の道術が、本文にある「水火は五臓に交はる」意味であると解釋している。

後の内丹理論から考えると、「目↓肺↓肺」「目↓肝臓↓肝臓」と龍火・虎水が移動しているだけで、五臓の間に交わっているとは言えない。しかし、この段階では龍火・虎水が肺や肝臓という五臓（のうちの一つの臓器）の氣と交わっている事には相違ないのであるから、後のように五臓の間を氣が巡るのではなく、原初的な「水火は五臓に交はる」と言うのも正しくはないとは言えない。この方法は、五臓間行氣の原初的形態を示しているの

ではないかと思われる。

このように目から發生した氣を肝臟と肺に巡らせた後、十七章では「然後想眞精、兩腎合一氣、心血下結成、方成嬰兒象」と言う。この説明は、羅公遠によると次の如くである。

羅公曰く、眞精は内津なり。身は鼎を象るなり。左腳は右足を壓し、兩手は身と俱にし、復た虚しきこと鼎の如くし三足なり、凝結するに心血を以つてし、之を蓋ひ之を結び、方に嬰孩の己の形貌と異なる無きが如きを成すを想ふ。其の孩兒結就すと雖も、黃芽は脾上に生じ、方に命の根と爲るなり。

體內の津液である眞精を存視し、兩腎の氣と合體し、心血により凝結させてそれに蓋をして、「精海」の中で自分と全く同じ姿形をした「嬰孩（兒）」（「聖胎」）となる事を存思する。そして、その「嬰孩」は脾臟に生じる「黃芽」を食料（「聖胎之食」）として、雀の卵程の大きさから次第に成長していくのである。

ここで、後の内丹の元となる「聖胎」が生まれ、この「聖胎」を養うことにより内丹を成長させてゆくのである。ただ、ここで腎臟の氣によつて生まれる「聖胎」と、先の白虎・青龍の行氣とは、理論的には直接繋がらないような感じを受ける。

次の十八章は、「土上有黃芽、方爲己之命」と「黃芽」を食料として「聖胎」が成長する事を言い、十九章では次の段階として「日初入照水、百度日踐影、兩腎日月光、各出赤日（白）氣」と兩腎が日月となり、左右それぞれから赤白の氣を出す事を言う。羅公遠注では、次のように説明している。

羅公曰く、凡そ聖胎を結ぶの後、須らく聖身を鍊るべし。毎日日出でて卯時に冥心靜坐す。右腎は月と爲るを想ふ。月は赤氣を出し、赤氣は水に入りて白に變じ、半月の狀の如く、聖身を乗せて起つ。左腎は日と爲るを想ふ。日中より白氣を出し、白氣は水に入りて赤に變じ、火の半月の下に在るが如く、之に乗せて漸漸と擧起し、金堂玉闕に至り、乃ち頂上を被ふ。前來の四十五日に收むれば、大陽之を照らす、其の聖胎

の纒かに日光に照著^てさるれば、驚きて水中に投ず、一息の内に作すなり。毎時三十三度を作し、卯より辰巳の三時に至り、共に九十九の數に合す。

先ず、「聖胎」が生まれた後、それを「聖身」にまで鍊成しなければならない。そのため、以下のような道術を實踐する必要がある。則ち、左腎（目）から出た白氣が變化して赤い炎となり、右腎（月）から出た赤氣が變化した白い半月の下を照らす。次に、先程鍊成された「聖胎」が半月に乗りこむと、「河車」によつて、段々と上に昇り、「金堂玉闕」（泥丸宮の宮殿）に至り最後に頭の上を覆うようになる。そこで頂上に輝いている太陽の光に照らされると（十四章）、驚いて元の精海中に戻るのである。そして、この事は一息の内に言い、卯時から巳時の間に全部で九十九回行なわなければならないという。こうする事により、「聖胎」から「聖身」に鍊成されるのであろう。ここでは、先の「聖胎」が「精海」から督脈を通つて頭・頂上にまで登るといふ、「河車」を行なうべき事が説明されていると考えられる。

續いて二十章では「夜夜七七出、頂門自有應、十月與身等、冥冥爲地仙」といふ。これは『道樞』『黃帝問篇』では「夜則七七、出于頂門、十月而與身等靈、斯爲地仙矣」と分かなりやすく書き改めている。羅公遠注は以下の⁽²⁶⁾ように説明している。

羅公曰く、聖身は（夜？に）就^なり、夜 精海中より紫雲の起來するに乗り、金堂玉闕中に至り、一一遍く觀て、頂より足に至り備さに之を認む。然る後、頂門より突出し、紫雲に乗りて定息す。⁽²⁸⁾息極くれば方に下り、金堂玉闕に來入するなり。方に息を開きて卻^ゆに再び息を住^とめ、前に準^よりて出だす。斯の如く四十九遍なり。十月に滿つれば、當に其の二身の大小長短形貌は同じかるべし。獵歩離身も隨意自在なり。

「聖胎」を鍊成して「聖身」ができあがると、夜間に「精海」からやつてくる紫雲に乗り、「泥丸宮」中の「金堂玉闕」に至る。「金堂玉闕」の中を子細に觀覽してから、頭から足先までよくよく檢分した後、「泥丸宮」から紫

雲が出て上に昇り、「聖身」は紫雲に乗ったまま息を細く長く吐き出す。息が盡きれば紫雲は下がって（「泥丸宮」中の）「金堂玉闕」に戻る。再び息を吸ってから息を止めて、前のように息を吐き出す。このように四十九回行なう。十月間これを行えば自分と全く同じ分身（「二身」）が生まれ、肉體を離れて出かけたり「獵歩の法」²⁹も自在に操れる「地仙」となることができるのである。

「聖胎」ができた後、呼吸を細く長くして紫雲に乗って空に昇り、また戻るといふ修行を十月間行なうと、自分と全く同じ「二身」が完成し、「獵歩の法」も「離身法」も自在になるといふのである。そして、この「二身」は十三章「分身法」の事を指しているであろう。また、この「二身」は、『靈法畢法』「超脱」第十に「超者超出凡軀、而入聖品。脱者是脱去俗胎、而爲仙子」と言われる、「超脱」状態の原初的な表現ではないかと思われる（この點に關しては後述する）。

次に、二十三章では「鍊五臟之精、各滿九九數、金鼎收其氣、身騰而昇天」と、五臟の精氣を全て鍊成して自分の肉體（金鼎）³⁰に收める。そして、それが完了すると身體は天に昇るのである。羅公遠注は以下の如し。³¹

羅公曰く、夫れ五臟の氣を鍊るに、凡そ秋七月には水生じ、方に腎を鍊る。十月立冬には木生じ、方に肝を鍊る。正月には火生じ、方に心を鍊る。四月には金生じ、乃ち肺を鍊る。土は四季に旺なれば、脾氣之を鍊るに時無し。每氣八十一日、五氣俱に就れば、乃ち出入俱に自在なり。或いは左右手の五指の内より、光明五色を出す、或いは頂門或いは足下、五雲俱に捧げ、故に乃ち昇天す。

一年の各季節によつて、それぞれに對應する臟器を鍊成するのである。それが完成すると左右の手の指から五色の光を發し、足元や頭上に五色の雲がやつて來て、それに乗つて昇天するのである。

實質上最後にあたる二十四章では

聖身離俗塵、綿綿而默默、定中卻投胎、再修還再結、一紀變四身、漸漸準前化、現之應無盡、方號真變易、此

法皆順成、斷無逆化也。

と言う。この章には、羅公遠注は内容とあまり關係ない「逆化」について主に注釋を加えて、神仙が完成する事を意味する「眞變易」等については言及していない。⁽³²⁾ 羅公遠注は次の通りである。

羅公曰く、逆化せずとは、焚身せず竝びに三戸九蟲を降さざるを謂ふなり。別に一法有りて之を爲す、鍊形焚身、化火下より頂に至り、紅焰の一身に偏きが如きを想ひ、三戸九蟲七魄の俱に出づるを想ふなり。乃ち逆化を成す。今法俱に得道なり。三戸九蟲七魄、竝に共に昇天するなり。

従つて、本文の意味はあまり定かではない。しかし、大意として「聖身」は俗世間を去り、そこで靜かに「定」(雜念を去り、精神集中する事)を行なつて、再び「投胎」⁽³³⁾して内丹を鍊成すると、十二年の中に肉體が四つの分身にわかれる。各分身の應變は無盡であり、これを「眞變易」と言う。この方法は「順成」であつて、決して「逆化」ではないというような事を述べているのであらう。

結局、十カ月「聖胎」を養つて「地仙」となつた後、各季節ごとに五臓の氣を鍊つて昇天(「天仙」になる事か)できるようになつた後、最後の段階として、もう一度「聖胎」を「河車」に依つて修め、十二年過ぎると肉體が四つの分身にわかれる。そして、その分身の變幻は自在となり「眞變易」を遂げた神仙になるのであらう。そして、これが究極の『九仙經』の考える神仙と言うことになる。

最後の二十五章は「此經非人勿傳」と、傳授にふさわしくない人に、この經典を傳授してはならないと型通りに述べて、『九仙經』を終えるのである。

以上、十四章から二十五章まで、ほぼ一連の理論として述べられてきた『九仙經』の内丹理論について、概略を纏めるとすれば、次のように言う事ができよう。

まず、内丹の準備段階として「修心」を行い、そこで精神を靜めて集中して安定させ欲望を去る(八・九章)。

次に、本格的に「内丹」を製作にかかる。太陽の精（日華）を飲み込み鼻から「頂門」（泥丸）に移動させ、三點（三回うなずく）して上を向くと、頭上に圓光が発生する（十四章）。そこで、目からは「五輪王水」と「五輪王火」が生じ、先ず水の方を口に降してそこで集め、体内の右側を降ろして肺に入れる。その後、「白虎」（肺）の水は、左側から出てまた右側から肺に入る。同様に、火は目から体内の左側を下がって肝臓に入り、「青龍」（肝臓）の火は肝臓の右側に出て、また左側から肝臓に入る。このように五臓の氣を交わらせる（十六章）。その後、体内の津液である「眞精」を存視し、兩腎の氣と合體させ、「精海」（丹田の邊り）の中で自分と全く同じ姿形をした「嬰兒」（聖胎）を誕生させる（十七章）。次に、左腎からでた白氣が變化して赤い炎となり、右腎から出た赤氣が變化してできた白い半月の下を照らす。そして、先程生まれた「聖胎」が半月に乗りこむと、「河車」によつて段々と上に昇り、「金堂玉闕」（泥丸宮）の宮殿に至り、最後に頂上にまで到達する。そこで太陽の光に照らされると、驚いて始めの「精海中」に戻る。これを九十九回行なう。こうして「聖胎」から「聖身」に鍊成していく（十九章）。「聖身」ができあがると、夜間に「精海」からやつてくる紫雲に乗り、「泥丸宮」の「金堂玉闕」に至る。その中を子細に觀覽してから、頭から足先までよく檢分した後、「泥丸宮」から紫雲が出て上に昇り、「聖身」は紫雲に乗つたまま息を細く長く吐き出す。息が盡きれば「金堂玉闕」に戻る。再び息を吸ってから息を止めて、前のように息を吐き出す。このように四十九回行ない、十月間これを行なえば自分と全く同じ分身が生まれて、「地仙」となる事ができる（二十章）。その後、五臓の精氣を鍊成して自分の肉體（金鼎）に收め、それが完了すると身體は天に昇る事ができる（二十三章）。このような段階に至った後、「聖身」は俗世間を去つて靜かにしていて、そこで精神集中を行なつて、再び「投胎」し内丹を鍊成すると、十二年の中に肉體が四つの分身に分かれる。各分身の應變は無盡であり、これを「眞變易」と言う（二十四章）。

『九仙經』には、この様な一連の内丹理論が説かれていると考えられる。そして、注釋という形で、斷片的な

がら上述のように述べられているという事は、注釋の背後に一層體系的な内丹理論の存在を想定する事ができると考えられる。

以上述べてきた『九仙經』の内丹思想について、注目すべき點を幾つか挙げると、それぞれの章で既に指摘したが、後に一層整備される事になる内丹理論の原初的形態と思われる理論が見えている點である。例えば、十六・十七章で「龍虎」による「五臟閒行氣」が述べられているが、後世に見えるように五臟の間をそれぞれ「龍虎」が巡るのではなく、單に五臟の一つと「龍虎」が交わるに過ぎない點、そしてこの「龍虎」がただ氣を巡らせる行氣に止まつて、後世に言う「龍虎交媾」にはなつておらず、次段階の「聖胎」生成と直接つながっていない點など、いかにもまだ未發達な段階にある事を思わせる。

また、二十章の羅公遠注に述べられている「二身」なども、先に少し觸れた通り『靈法畢法』「超脫」第十に述べる内容の、萌芽的な記述ではないかと思われる。『靈法畢法』では、「内丹」完成後の姿として、自分の身體からもう一人の自分が抜け出して、神仙界に飛翔する様子を次のように述べている。

平身して高升を須ひず、正坐して斂伸（神）を須ひず、閉目冥心して、靜かに朝元を極むるの後、身軀は空中に在るが如し。神氣は飄然として、制御を爲し難く、默然として内觀し、明朗として味（く）からず、山川は秀麗として、樓閣は依稀たり。……金童玉女、自身を扶擁し、或いは火龍に跨り、或いは玄鶴に乗り、或いは綵鸞に跨り、或いは猛虎に騎り、空中を升騰して、下より上り、遇ふ所の處、樓臺觀宇、盡く陳ぶる能はず、神祇官吏も備さに説くべからず。又た一處に到り、女樂の萬行、官僚の班列、人間帝王の儀の如く、聖賢畢く至る。『九仙經』に見える「二身」法も、『靈法畢法』などで整理された形で述べられるようになる、「超脫」狀態の原初的な形を述べているのではないかと思われる。

次に、今まで述べてきた『九仙經』に見える内丹理論に關して、その理論の基本的要素を考えてみると、次の

六者を擧げる事ができるのではないかと思われる。

(1) 身鼎説（「眞精内津也。身象鼎也」十七章羅注、「金鼎收其氣、身騰而昇天」二十三章）

(2) 修心思想（「子欲修其身、先靜其意。無散亂無煩怒、無起著無妄想、無貪愛無邪姪無放逸。内安其神、外去其慾」一一三章、「冥心細想、内自有神、用意行之、去來自在」十一章）

(3) 存視（「然後想眞精、兩腎合一氣、心血下結成、方成嬰兒象」十七章、「方想成嬰孩、如己之形貌無異也」十七章羅注）

(4) 龍虎・坎離・心腎理論（「夫水火者、古聖大藥也。不在於外、凡人身上有水有火、雖互說不同、其歸一也。心爲火應離、腎爲水應坎、凡修道造金丹、須憑龍虎水火也」十六章葉注）

(5) 五臟間行氣（「龍火從左下入肝、穿右出卻來入左、虎水從右下入肺、穿肺左出卻入右者、五臟氣交也」十六章羅注）

(6) 周天説（「每日日出卯時、冥心靜坐、想右腎爲月、月出赤氣、赤氣入水變白、如半月之狀、乘聖身起。想左腎爲日、日中出白氣、白氣入水變赤、如火在半月下、乘之漸漸舉起、至金堂玉闕、乃被頂上」十九章羅注）

この(1)身鼎説(2)修心思想(3)存視(4)龍虎・坎離・心腎理論(5)五臟間行氣(6)周天説の六要素は、後世にあつても内丹を作るに際しての基本的要素、或いは少なくともそのうち幾つかは、後世内丹理論にあつても基本的要素に数える事ができる、と言えるのではないだろうか。後世の例に關しては不案内ではあるが、例えば『鍾呂傳道集』等の内丹理論書を思い起こしても、次のように今述べた各要素は明白に存在している。

(1) 身鼎説（「内丹之藥材、出於心腎、是皆人有也。内丹之藥材、本在天地、天地常日得見也。火候取日月往復之數、修合效夫婦交接之宜」論丹藥第九、「昔者金精下入丹田、升之煉形、而體骨金色、此者眞鉛升之内府、而體出白光」論抽汞第十二）

(2) 修心思想（「蓋以易動者片心、難伏者一意、好日良時、可採可取也。雖知清靜之地、奈何心爲事役、志以情移、時比電光、寸陰可惜、毫末有差、而天地懸隔、積年累月、而不見功、其失在心亂、而意狂者也」論内觀第十六）

(3) 存視（「初以交合、配陰陽而定坎離、其想也九皇真人引一朱衣小兒上升、九皇真母引一皂衣少女下降、相見於黃屋之前、有一黃衣老嫗接引如人間夫婦之禮、盡時歡悅、女子下降、兒子上升、如人間分離之事、既畢、黃嫗抱一物、形若朱橘、下拋入黃屋、以金器盛」論内觀第十六）

(4) 龍虎・坎離・心腎理論（「所謂真龍出於離宮、真虎出於坎位、離坎之中而有水火」論水火第七、「龍本肝之象、虎乃肺之神、是此心火之中而生液、液爲眞水、水之中、杳杳冥冥而隱真龍、龍不在肝而出自離宮（位？）者何也。是此腎水之中而生氣、氣爲眞火、火之中、恍恍惚惚而藏真虎、虎不在肺而生於坎位者何也」論龍虎第八）

(5) 五臟間行氣（「腎氣傳肝氣、肝氣傳心氣、心氣太極而生液、液中有正陽之氣」論鉛汞第十）

(6) 周天說（「用周天則火起焚身、勒陽關則還元煉藥」論水火第七、「肘後飛金精、還精入泥丸、抽鉛汞汞而成大藥者、大河車也」論河車第十二、「肘後飛金晶、自尾閭穴起、從下關過中關、從中關過上關、自上田至中田、自中田至下田、而曰大河車也」『西山群仙會真記』識物）

今ここに数えられる六つの要素が、後の全ての内丹理論の基本的要素と言えるかどうかについては、まだ今後の検討が必要である。しかし、今まで見てきた事から考えるに、唐代の成立と思われる『九仙經』とその注釋には、後世に整備される内丹理論の基本的要素と数える事のできる幾つかが、既に出揃っていたと言う事はできる。則ち、『九仙經』の段階で、内丹理論の基本的な骨格が成立していたと考えられるのである。

今ここで考えたように、『九仙經』に基本的要素が見えているという事は、内丹理論の基本的な枠組みが既に成立している事を意味していた。そこで最後に検討すべき事柄は、『九仙經』の注釋者が、『道樞』にある通り本當に玄宗時代の羅公遠・葉法善そして僧一行であるのかどうかである。もし、本當に羅公遠・葉法善の注釋であったならば、内丹理論の基本的枠組みは唐代玄宗期に成立していた事になるからである。しかし、結論から先に言えば、本書が本當に羅公遠・葉法善の注釋で、玄宗時代の道教經典であると考えするには、聊かの躊躇を覚える。「理」―「治」の避諱から唐代の書であることは確かであるが、それだけでは同じ唐代の假託ではなく玄宗期のものであるかは、確實に斷定することはできない。玄宗期の著作である事に疑念を抱く理由として、以下の幾つかの理由を挙げておきたい。

(1) 基本的に、一行の著作には假託が非常に多く、直ちに信用するには不安が残る。また、「博く經史を覽て、尤だ曆象・陰陽・五行の學に精し」(『舊唐書』「方伎傳」)と言つても、道教の内丹學にまで知識が及んでいたと考えるには少し無理があるのではないかと思われる事。

(2) 羅公遠・葉法善の二人の道士については、理論的著作を残した著述家・思想家と言うより、玄宗期に不思議な道術を行なう著名な道士として當時から一般的に有名であつた事。その上、羅公遠はどうやら内丹思想(「玄素黄赤の使、還嬰派流の事」『太平廣記』)を述べた道士らしいと思われていた事。

(3) 修心思想を内丹理論の前段階として述べているが、この考えが始まつたのは、恐らく司馬承禎『坐忘論』以後と考えられる。その點からすると、同時代人の羅公遠・葉法善等の注釋にこの思想が見えるのは、やや時代的に接近しすぎているとおもわれる。

(4) 管見の及ぶ限り、唐代前半の内丹理論書と考えるには完成度が高すぎるように感じられる。例えば、唐末・五代崔希範の『入藥鏡篇』⁽³⁵⁾に比べても、理論的に完成されすぎている感を拭えない。

以上の他に留意する必要があるのは、『郡齋讀書志』に見えていた「天眞皇人九仙經一卷。……大中に嘗て禁絶さる」の記述である。この「大中嘗禁絶」の記述をどう考えるかは問題であるが、大中年間（八四七―八六〇）に『九仙經』が禁絶された事を述べていると思われる。この『九仙經』禁絶事件に關しては、他の資料で直接確認することはできないため、その内容や時代背景等は不明である。しかし、おそらくは穆宗・敬宗・武宗、そして宣宗の諸皇帝が、金丹を服藥して中毒死した事件に關連があると考えられる。そこで、『郡齋讀書志』を信じる限り、大中年間に『九仙經』が禁絶されたと言う事は、その時點では羅公遠等注『天眞皇人九仙經』が確實に存在した事を意味する。しかし、それ以前の狀況に關しては唐代『酉陽雜俎』の記述が必ずしも信用できないため、羅公遠・葉法善・一行注『九仙經』が大中以前に確實に存在していたかどうかは定かではないと言える。従つて、これから後は推測に過ぎないが、實際の所は羅公遠等注とされる『九仙經』は、大中年間を遡ることあまり遠くない時期に作成されたもので、權威付けのために當時の有名な道士や僧侶、則ち羅公遠・葉法善・一行等の名前に假託された。⁽³⁶⁾しかし、武宗を始めとする諸皇帝の金丹中毒死事件の影響を蒙り、「金丹の書」という理由をもつて大中年間に禁絶されたのではないだろうか。また、現行本に一行注が缺落している事も、「大中禁絶」が何か影を落しているのかもしれない。

本稿において見てきた『九仙經』に見える内丹理論は、玄宗期の著作と考えるにはあまりにも理論的に整いつていていると思われる。よつて、現在のところは少なくとも唐代後半（九世紀前半ころ）に成立して、羅公遠等に假託された道經と考えておくのが穩當ではないかと推測する次第である。

おわりに

今まで見てきたように、唐代の書と考えられる『九仙經』の羅公遠等の注釋には、かなり具體的な形で一連の内丹生成理論が述べられていた。この事は、背後に體系的な内丹理論の存在を伺わせるものと考えられる。そして、この内丹理論には、後世に受け継がれる事になる内丹理論の基本的要素の幾つかを見る事ができるのである。しかし、『九仙經』の注釋者が『道樞』に見える通り玄宗時代の羅公遠・葉法善・一行の三人であつたか、と言う事に關しては疑問の餘地が残っている。そこで、現在のところ『九仙經』の注釋者は羅公遠達に假託されたもので、實際の成立は恐らく唐代後半、九世紀前半ころの著作と考えておく事にしたい。また、『道樞』に引用されている、僧一行注とされている注釋に關しては、今回は検討する事ができなかった。この點に關しては「太白還丹篇」との關わりを含めて、また稿を改めて検討する事にしたい。

注

- (1) 宮澤正順『曾慥の書誌的研究』(汲古書院、二〇〇二年)。
- (2) 『九仙經』十九章葉注「竝圖於後、學者切須審詳看之」、同二十五章羅注「恐後不曉、而圖於後」とある事から明らかのように、『九仙經』には元々は圖があつたと考えられる。
- (3) 前掲宮澤正順『曾慥の書誌的研究』参照。
- (4) 『道藏關經目錄』卷上に『洞玄靈寶九仙經』『洞玄靈寶太上九仙經』の二書が見えている。或いは、これらの書であつた可能性が考えられる。
- (5) 北宋の人、蔡襄(一〇二一—一〇六七)の『端明集』卷三十四「雜說」に「慶歷(一〇四一—一〇四八)間、予在館閣、

嘗見九仙經。會修崇文總目、凡怪誕之說、擯而不取、故家無傳本。及來泉山、抱病數年、顓讀醫方藥石之說、漸入修生之要、以精氣神爲妙用。故仙經丹訣亦歷覽焉。然取其可以資身者、若神仙云云、吾不與也已」という『九仙經』に關する記述がある。

- (6) 『道樞』「九仙篇」の記述を考えると、晁公武は「葉法善」の叔祖「葉靜能」と「葉法善」とを混同していると思われる。
- (7) 一行については、長部和雄『一行禪師の研究』（北辰堂、一九九〇年再刊）を参照。
- (8) 空海『眞言付法傳』「沙門一行傳」（『大日本佛教全書』第一〇六冊）。
- (9) 玄宗に禮遇されていた事は、一行が「天師」と稱されていた事からも明らかである。『宋高僧傳』卷五「一行傳」（大正藏五〇、七三三c）「斯須叩門連聲云、天師一行和尚至。注云、僧號天師、始見於此、言天子師也」。
- (10) 『唐葉真人傳』（『正統道藏』五五七冊）所收。
- (11) 餘談ながら、大業十二年に生まれ開元八年に死去したとすると、單純計算すれば百五歳になる。しかし、注によると閏月を考慮して日數を計算すると $64260 = 3820 \times 17$ 日となる。それを一年360日で割ると107年となる。
- (12) 『道教靈驗記』『錄異記』『雲笈七籤』『三洞羣仙錄』『太平廣記』などに羅公遠の資料は存在するが、その内容は羅公遠の採った道術を述べるのが主で、實際の傳記に關する記述は殆ど見えない。
- (13) 『元氣論』（『雲笈七籤』卷五六）には、「羅公遠三岑（峯）歌云、樹衰培土、陽衰氣補、含育元氣、慎莫失度。注云、無情莫若木、木至衰朽、即塵土培之、尙得再榮。又見以嫩枝接續老樹、亦得長生、卻爲芳嫩。用意推理、陽衰氣補、固亦宜爾。衰陽以元氣、補而不失、取其元氣津液、返于身中、即顏復童矣。何況純全正氣未散、元和純一、遇之修鍊、其功百倍、切忌自己元氣流奔也」と羅公遠の「三峯歌」とその注が引用されている。
- (14) これは「聖胎」「河車」等の内丹理論を指しているのではないかと思われる。
- (15) ここに書いている『九仙經』の章數は、單行本『九仙經』の一節毎に數をつけたものである。
- (16) 『道樞』に引用されている一行の注釋について見てみると、他の二人の注釋とは少し異質の注釋であるように思われる。唐代内丹思想と『九仙經』一行注については、「太白還丹篇」との關わりを含めて別稿で検討する豫定なので、本稿では觸れない事にする。

- (17) 葉注は「不使河車、順天道左轉、自玄牝隨定、至頂後也」とほぼ同じ事を言っている。
- (18) 『道樞』卷二七「太白還丹篇」「頂門者、泥丸也」とある。
- (19) 葉注は「青龍晝先行、白虎後去、屬陽也、……耕種脾上生、黃芽爲命根」と龍虎が晝夜で順番が逆になり、脾臓にできる黃芽が命の根本である事を言う。
- (20) 十七章には葉注は加えられていない。なお、「九仙篇」では、羅公遠の注を現行本より詳しく引用している。「永元真人（羅公遠）曰、吾之身象鼎焉。以左足壓其右足、以右手按其身、復虛如鼎三足焉。凝結其心血以蓋之、於是想之而成嬰兒、如吾之形、其初若雀之卵、首目手足皆具、漸漸長大、跪坐于精海之内、左右手交差背肩、仰面大用口、二時取脾之上所生黃芽、以爲聖胎之食焉」。このような例から考えると、現行本に引かれている羅・葉兩注は完全な注ではなく、節略或いは缺失している可能性も考えられる。
- (21) 單行本は「後如鼎虛三足」に作るが、『道樞』「九仙篇」に「復虛如鼎三足焉」と作るのによる。
- (22) 「精海」は、『道樞』「太白還丹篇」に「臍之下、有精海如環焉」と言う。下丹田の邊りを指すのであろう。
- (23) 十八章本文にも「土上有黃芽、方爲己之命」とある。
- (24) 葉注は「今之聖胎、自己所造、不自外來、方爲聖也。……然後食黃芽大藥、黃芽大藥真龍虎丹砂、以爲命之本也」と「聖胎」が自らの内に生まれ、「黃芽」を食べて成長するため、「黃芽」が「命之本」である事を言う。また、この注釋は十章の羅注と重複する説明となっている。なお、この章には羅公遠注は加えられていない。
- (25) 葉注も殆ど基本的に羅注と同じである。ただ、葉注は「右日中白氣、化爲赤火如圓光、外火焰也」と炎が半月の下に燃えるのではなく、半月の周りを全體に覆って輝いていると解釋している。
- (26) 葉注は「地仙者、勝神仙也。出入一如神仙法」と言い、「地仙」の「日中無影」や「隱形」等について説明する。
- (27) 『道樞』「九仙篇」では「永元真人曰、此聖身既就也。則夜自精海、乘紫雲而起、至于金堂玉闕……」と述べ、始めの「夜」字がない。
- (28) 「定息」とは時代は下るが、恐らく以下のような事を指しているのだと思われる。『靈法畢法』「朝元」第八「凡定息之法、不在強留而緊閉、使綿綿若存、用之不勤、從無入有、使之自往」。

(29) 「獵歩」については、『道樞』『太白還丹篇』に次のように言う。「聖胎既就、於是有獵歩之法、想其嬰兒既出、以日計

月、其行歩日倍之、自十歩二十歩、以至百歩、三之日可行千里焉。嬰兒百日、狀如八歲之童、一年則與其體同矣」「聖胎」が完成すると、「嬰兒」（「聖胎」）が日々急速に成長し、日ごとに遠方まで出かけられるようになる術の事を言うのだと思われる。

(30) 二十一章「鍊腎臟之氣、出入於耳中、如斯一百日、方住江海內」は、二十三章で「五臟の氣」を全て鍊る事を言うのと重複している。そして、羅注・葉注とも「水仙」について注釋を加えている。恐らく、特別に「腎臟の氣」だけを鍊成すると「水仙」になれるという事を注記しているのであろう。次の二十二章「鍊精華爲劍、巡遊四天下、能報恩與冤、是名爲烈士」では、羅公遠は「列仙俠、有九等不同」と「仙俠」の種類について述べ、葉法善は「鍊劍者、先收精華、後起心火、肺爲風輪、……」と「鍊劍」について述べていて、内丹生成とは直接関わらないようである。

(31) 葉注は「凡修此五臟氣成、假使未朝上帝、乘之遊四天下、自在無障礙也」と五臟の氣を鍊成すれば、天地の間を逍遙自在となる事を言い、羅注と基本的に同じ方向の注釋をつけている。

(32) 葉注も「用三昧定息、鬼神自伏也。或用三昧定化、火曰焰慧地也。或移舍而避之、故曰順成、斷無逆化也。凡學之者、切在堅心也」と「三昧定息」「三昧定化」「移舍」などを用いると説明を加えているものの、具體的な功法についての説明はない。

(33) 『道樞』『太白還丹篇』『投胎者何也、其要在乎識外境而已』とある。しかし、この場合は十九章に「河車」を行なつて「聖胎」を「泥丸宮」にまで移動させた後、「其聖胎、纔被日光照著、驚投水中」と「聖胎」が「精海」に戻る事を言うようである。

(34) 「勅陽關」については、『靈寶畢法』『燒煉丹藥』第四に次のように言う。「神識內守、鼻息綿綿、以肚腹微脅臍腎、覺熱太甚、微放輕勒、腹臍未熱緊勒、漸熱即守常、任意放志、以滿乾坤、曰勅陽關。而鍊丹藥、不使氣上行、以同眞水、經脾胃、隨呼吸搬運於命府黃庭之中。これによると、意識を集中して「氣」を下腹部に集め、下腹部が熱くなれば「氣」の通り道（陽關）を「微かに放めて軽く勒おさ」えて通るようにし、熱くならないければ關門を「緊勒しめおさ」えて塞ぎ、「氣」を凝縮させて發熱させる道術のようである。この「氣」は所謂「眞火」に當たるようだが、この熱くなった「氣」を「眞

水」と一緒に「黃庭宮」に移動させて、「内丹」を造ると言うのである。

(35) 『道樞』卷三十七「入藥鏡」上篇参照。

(36) 凡そ貞元年間（七八五―八〇四）のあたりに成立したと考えられる「太白還丹篇」の存在を考慮に入れると、唐代における内丹理論の整備は九世紀前半頃と考えたらよいのではなからうか。

道教における「本然の性」と「氣質の性」

——二つの「性」と「神」をめぐる——

横手 裕

はじめに

宋代以降に道教の代表的な思想・修練法となる内丹説は「性命雙修」を標榜するが、「識心見性」、「金丹〓眞性」を説く初期全眞教をはじめ、多くの場合「性」の修練が根本に置かれる。そしてそこでは、「性〓神」（一般に「命〓氣」と一對とされる）という關係が一種の公式となっている。たとえば、元・王珣（道淵、混然子、十四世紀中頃）『崔公入藥鏡注解』に、次のようにある。

（正文）是の性命、神氣に非ず。

（注）性・は・即・ち・神・な・り、命・は・即・ち・氣・な・り。性命の混合するは乃ち先天の體なり、神氣の運化するは乃ち後天の用なり。故に、「是の性命、神氣に非ず」と曰うなり。

性命が混合したのが先天の體、それが神氣として運化すると後天の用だとし、先天／後天の觀點からすると違うが實は同じなのだ」と正文を翻して説明するが、唐末から宋初頃の文獻と思われる『崔公入藥鏡』の當時、既に「性＝神／命＝氣」という説が存在し、もともと正文はそれを意識していたのではないかと想像される。

また、南宋・白玉蟾（一一九四—一二二九？）の『傳道集』「性命之圖」（または『修真十書雜著指玄篇』卷一「性命圖」）には、

神・是・氣・性
是・離・氣・性
是・坎・氣・性
是・命・氣・性
是・坎・氣・性
是・命・氣・性

と端的に述べられ、同じく『海瓊白真人語錄』卷三「東樓小參文」には、

心は氣の主、氣は形の根。形は是れ氣の宅、神は形の具。神は即ち性なり、氣は即ち命なり。

とある。あるいは、元・李道純（清庵、瑩蟾子、十三世紀末）『中和集』卷四「性命論」には、

夫れ性は、先天至神一靈の謂なり。命は、先天至精一氣の謂なり。

との言い方で述べられたりもする。

さて、宋代以降の道教では、三教歸一説が基本となっていたと言つてよいが、儒教の方では宋代に新しい思想が形成され、その流れの中で、「本然の性／氣質の性」の二種の性を立てる性説が現れた。そして元朝後期以降、朱子學の國家教學化にともない、これはいわば性説の公式となつてゆくことになる。こうした状況にあつて、道教においてこの「本然の性／氣質の性」の二種の性の性説は、どう扱かわれたのであろうか。あるいはどのような取り入れられたのであろうか。小論ではこのような問題について考えてみたいと思う。

ただし、宋元代以降の全ての道教文獻を網羅的に検討するのは當面不可能なので、今回はひとまず、元朝以降で特に三教歸一の傾向の強い道士（あるいは内丹家）として比較的有名で、しかも影響の小さくないテキスト（あるいは人物）を中心的な考察の対象とし、全體的な見通しおよび重要な具體例について考えることを目的としたい。

一 「本然（天命、天地）の性」と「氣質の性」

中國思想史の基礎知識として周知のことかもしれないが、まずは二種の性を立てる説の來歴、内容について、一通り確認しておきたいと思う。はじめに「氣質の性」という言葉を用い、本來的な性である「天地の性」と對立させたのは、張載（一〇三二—七七）である。『正蒙』誠明篇にいう。

形ありて而る後に氣質の性有り。善く之に反らば、則ち天地の性存す。故に氣質の性は、君子性とせざる者有り。

（氣が形をもつて物質としてあらわれると、それは「氣質の性」をもっている。その状態からうまく元に戻れば、そこには「天地の性」がある。ゆえに「氣質の性」は、君子のなかにはそれを性とし^①ない者がある）張載はいわゆる氣一元論者である。彼は物質化以前の氣の原初状態における氣の性は純粹無垢で、完全なる善であるとし、それを「天地の性」としているようである。しかし、氣は凝固などによる物質化にともない劣化してゆき、そこに惡が萌芽する。その物質化して形をもった氣の性が（惡を内包してくる）「氣質の性」ということになるようである。

張載にすぐ續いて現れる程頤（一一〇三—一一〇七）も「氣質の性」ということを説きはじめて一人であるが、彼は氣一元論ではなく、「理」も考慮する理氣論であり、そこから次のように説かれる。

（質問）「性相い近きなり、習い相い遠きなり」（『論語』陽貨）について。性は一つなのに、どうして「相い近き」と言うのですか。答え。これはつまり「氣質の性」について言っているに過ぎない。一般の會話で性が急^{せわしい}とか性が緩^{おっとり}とか言うようなものであり、本性にどうして緩だの急だのがあるうか。ここで言われる性とは、「生之れを性と謂う」（『孟子』告子）だ。……およそ性が語られている場合には、必ずその意圖

がどういふことか考えなければならぬ。たとえば「人の性は善である」と言う場合は、性の本についてのことである。「生之れを性と謂う」は、その稟受したもの（「氣」）について論じているのである。孔子は「性相い近き」と言うが、もし性の本について論ずるならば、どうして「相い近き」などと言えようか。それは稟受したものについて論じているに過ぎないのだ。告子の言うこともたしかに正しいが、孟子に（性の本へ
の方向にむけて）問いただされてしまつては、彼の説も正しくなくなるのである。⁽²⁾（『河南程氏遺書』卷一八）
彼に言わせれば、性の本が、いわゆる「理一分殊」で各自がもつ純粹な善なる「理」であり、稟受した氣に沿つて論じられたものが、「氣質の性」ということになる。

この程頗の説を受け継ぎ、曖昧さを拂拭して二つの性を明確に設定したのが朱熹（一一三〇—一二〇〇）である。『朱子語類』卷四に次のようにいふ。

蜚卿が「氣質の性」について問うた。答え。「天命の性」も、氣質でなければ宿るところがない。しかし人の氣稟には清濁偏正の違いがある。ゆえに「天命の性」の正しいあり方も、やはり（それに連動して）淺深厚薄の違いが生じるが、つまるところこれもやはり「性」と謂われないわけにはゆかないのだ（つまりそれが「氣質の性」というものなのだ）。⁽³⁾

さらに、それまでの性説の歴史も含めて、次のように述べる。

道夫が問うた。「氣質」の説は、誰から始まつたのですか。答え。これは張程より起つたのだ。私はこれは極めて我が聖門に貢獻し、後學の助けになつたと考えている。この理論を讀むと張程に深く感心させられる。彼ら以前にここまで説き及んだ人はいなかつたのだ。たとえば、韓退之は『原性』の中で（性の）三品を説いており、その説もまた正しいのだが、ただそれが「氣質の性」であるとははつきり言わなかつたのだ。（本來の）性がどうして三品あるなどということにならうか。孟子は性は善だと説いたが、ただ本源のところを

説き得たのみであり、その先の（現實面としての）「氣質の性」について説き得なかったもので、やはりあれこれのこまかい説明を費やすことになった。諸子は「性は惡」とか「性は善惡が混じたもの」と説いたが、もし張程の説が早く現れていたならば、このような数多くの説は自ずと論争の必要はなかったのだ。ゆえに張程の説が現れたならば、諸子の説は消滅したのである。⁽⁴⁾（同卷四）

「性善」（孟子）、「性惡」（荀子）、「性は善惡が混じたもの」（揚雄）、「性三品」（韓愈）というそれまでの代表的な性説、および張（載）程（頤）による「氣質（の性）」の觀點の導入について、それぞれの評價を述べている。張載の「天地の性／氣質の性」説は、本来の意味が無視され理氣二元論の枠に組み込まれて理解されることになるが、ともあれこの朱熹によつて、理氣論に基づく「本然の性／氣質の性」説が整えられて完成し、儒教における性説の定論となつてゆくことになる。

二 道教文獻における現れ方

道教文獻における「本然の性／氣質の性」説の出現は、管見の及ぶ範囲では、宋代にはまだみられないように思われる。元代でも稀なようであるが、少ないながら次のような例がある。

性なる者は、先天一點の至靈、人身中の元神、是れなり。……是の故に、人の生まるるや、性に不善有る無きも、氣質に於いて同じからざれば、稟受も自ずから異なれり。故に「本然の性」有り、「氣質の性」有り。「本然の性」は、知覺運動、是れなり。「氣質の性」は、貪嗔癡愛、是れなり。⁽⁵⁾（王玠『還眞集』卷中「性説」）
「性」神」という道教側の公式が基にされているが、それに對し朱子學における本来の意味は全く踏み外している。この「知覺運動」を（本然の）性」とするというのは、朱子から佛教が「性」に對して犯している誤解とし

て批判される説である。⁶⁾ 三教融合の意圖の強い王玠にしては上手くない扱い方であるが、他に彼の著作の中で目立って「本然の性／氣質の性」を論じる部分もないようであり、本氣で取り込むことを考えるほどのものでもなかったのかもしれない。

『青華祕文』（『玉清金笥青華祕文金寶内鍊丹訣』）は明代の初期に現れたと思われる文献であるが、その巻上「神爲主論」には次のような記述がある。

夫れ神は、元神有り、慾神有り。元神は、乃ち先天以來の一點の靈光なり。慾神は、「氣稟の性」なり。元神は乃ち「先天の性」なり。「形ありて而る後に氣質の性有り。善く之に反れば、則ち天地の性存す」なり。⁸⁾ 神に「元神」と「慾神」の二種類があるとし、「元神」は「先天の性」＝「天地の性」、「慾神」は「氣稟の性」＝「氣質の性」に當たるとしている。前掲の張載『正蒙』の語そのものを引き合いに出してきていることが注目されるが、これは儒教の二種の性説を最も端的に表す言葉として、道教で性を論ずる文献では以後も再三目にするものである。

明代後半の陸西星（潛虛子、一五二〇—一六〇一）は、「性」や「神」に對する議論が比較的詳しい。まず、『玄膚論』『性命論』に次のようにいう。

いわゆる性は、即ち無極なり。……夫れ情識開けて自り、本體鑿たれり。張子曰く、「形ありて而る後に氣質の性有り。善く之に反れば、則ち天地の性存す」と。所謂情識は、即ち「氣質の性」なり。所謂本體は、即ち「天地の性」なり。……故に脩道の要は、煉性に先んずるは莫し。性定まりて、氣質は以て之を累わずに足らざれば、則ち本體見る。⁹⁾

彼においては、本體が「天地の性」であり、それに對し情識が「氣質の性」とされている。次の記述では、性は上記の本體の「天地の性」であり、それが「元神」とされているようである。

元神は性爲り、……所謂る元神は、思慮の神の謂に非るなり。父母未生以前の靈眞なり。(同「元精元炁元神論」)⁽¹⁰⁾

また次の記述によれば、それは「元性」とも喚びうるようである。⁽¹¹⁾

元性元神、以て異なる有りや。曰く、元性は即ち元神、以て異なる無きなり。其の靈通して測る莫く、妙應して方無きを以て、故に之を名づけて神と曰う。之を元と謂うは、後天の思慮より別つ所以なり。(同「神室論」)

明末の成立と思われる『性命圭旨』(『性命雙修萬神圭旨』)は、ある儒者(一般に「尹真人の高弟」と呼ばれる)の手に成るものであるが、圖版がふんだんに用いられ、内丹の方面で極めて有名なテキストとなっている。典型的な三教歸一の立場をとり、佛教の説も大いに取り入れられているが、性に關しては次のように述べられている。

釋氏謂うならく、人の生を受くるは、必ず父精母血と前生の識神、三相合して従り而る後に胎を成す、と。……蓋し、造化の間に、箇の萬古移らざるの眞宰有り、又た箇の時と推移するの氣運有り。眞宰と氣運合す、是を「天命の性」と謂う。「天命の性」は、元神なり。「氣質の性」は、識神なり。故に儒家に氣質を變化せしむるの言有り、禪宗に識を返して智と爲すの法有り。⁽¹²⁾ (元集「八識歸元說」)

極めて端的に、「天命の性」は「元神」、「氣質の性」は「識神」であるとしている。この「元神」と「識神」については、また次のような説明がみられる。

今人は、妄りに方寸中に、箇の昭昭靈靈の物有りて、渾然として物と體を同じくするを認めて、便ち元神是在りと以爲う。⁽¹³⁾ 殊に知らず、此は即ち死死生生の識神なりて、劫劫輪廻の種子なるのみ。故に景岑云わく、「學道の人の眞を悟らざるは、只だ従前より識神を認むるが爲なり。無量劫來の生死の本、癡人は喚びて本來人と作す」と。(亨集「第一節口訣・涵養本原救護命寶」)

詳しくは後述するが、景岑とは唐代の禪僧、長沙景岑のことである。ここではつまり佛教に由來する「識神」説

を取り込み、道教の「元神」、儒教の「本然／氣質の性」と合わせ、儒佛道三つどもえの性説が作り上げられていることになる。

三 元神と識神

さて、これまで見た例に據る限り、「本然の性／氣質の性」の受け入れられ方としては、

本然の性 ↓ 元神

氣質の性 ↓ 慾神、情識、識神、その他

というのがおそらく基本型なのではないかと思われる。つまり、「本然の性」はいずれの場合も「元神」に当たるとされるようであるが、一方で「氣質の性」の解説はいろいろなパターンがみられる。

このうち、「元神」と「識神」を對にする形は元末／明初頃からみられるようになるのではないかと思うが、明末の『性命圭旨』の頃からか、遅くとも清初以降は「神兩元論」のようなパターンの扱いを受けるようになっていたと言つてよいのではないかと筆者は思っている。そこでまずこの「元神」と「識神」の説の概要について簡単に確認しておきたい。

○元神

「元神」という言葉自体は、あまり多くはないが古くからみられるようである。ただ、元來はやはり宋以降の使われ方とは違った意味であつた。たとえば、『太清中黃真經』（『雲笈七籤』卷一三）六府萬神章第十七には次のようにみえる。

六府の萬神は恆に常有り（注：五藏六府、百關九節には、神百萬有り。若し日々に清淨にして之を修むれ

ば、即ち當に自ずから見ゆるべし）、元和淨治すれば穀實は盡く。大腸の府は肺堂を主り、中に元神有りて内に隱藏す（注：藏府既に淨ければ、萬神自ずから藏る。故に太明經曰く、大腸は肺を主るなり。……内に神の各おの本色の衣冠を具えるもの十二人有り。……）。

ここは省略したが、注によれば「元和」は「元氣」、「穀實」は「穀氣」だという。そしてさらにここに引いた注によれば、「元神」とは衣冠を具えた五臟六腑の神（この場合、直接には大腸の神）であることになる。いわゆる體內神である。

しかし、次の『元氣論』（『雲笈七籤』卷五六）に見える文章になると、少し意味が違ってくるようである。

上清洞眞品云く、人の生まるるや、天地の元氣を稟け、神と爲り形と爲り、元一の氣を受け、液と爲り精と爲る。……故に帝一回風の道は、百脈を汧流し、上は泥丸を補い、下は元氣を壯にす。腦實すれば則ち神は全く、神全ければ則ち氣は全く、氣全ければ形は全く、形全ければ則ち百關内に調い、八邪外に消ゆ。元氣實すれば則ち髓凝りて骨と爲り、腸化して筋と爲る。其の純粹の眞精に由りて、元神元氣は身形を離れず、故に能く長生するなり。

ここの「神」は、泥丸・腦にそのはたらきが歸せられるような「神」である。そして、「元神元氣」のように「元氣」と並列して語られるものでもある。「形」と對にする感覚も窺える。したがって、「元神」は腦をその場とする奥深い精神もしくは知覺というようなことになるようであり、後世の内丹説の「元神」にかなり近い意味であったと思われる。

その後、宋代以降の内丹説では、神・氣・精の三つを人間を形成する基本的な要素とし、それぞれさらに根本となる元神・元氣・元精の存在を説き始めることになる。たとえば、北宋・張伯端の撰とされるが、おそらくは南宋半ば頃の成立の『金丹四百字』の自序の部分に、

煉精は、元精を煉る。淫佚の精に非ざるなり。煉氣は、元氣を煉る。口鼻呼吸の氣に非ざるなり。煉神は、心神を煉る。心意念慮の神に非ざるなり。故に此の神氣精は、天地と其の根を同じくし、萬物と其の體を同じくするなり。⁽¹⁸⁾

と述べられるような説が一般的に行われるようになってゆく。

○識神

「識神」の語は、道教では元來は純粹で善なる衆生の精神とされていたようである。唐代初期の成立と考えられる『太上一乗海空智藏經』卷一「序品」には、次のように記されている。

當に知るべし、夫の一切の六道四生の業性、始めに識神有り、皆な悉く淳善にして、唯一不雜、道と同體なり。道に依りて行わば、行住起臥、語嘿食息、皆な眞理に合す。魚の水に在るに、始めて生まるるの初、便ち江湖に習い、教令を假らざるが如し。亦た玉の質は本より白、黛の色は本より青、火の性は本より熱、水の性は本より冷なりて、習學に關わらず、理分の自然なるが如し。一切の衆生の識神も、亦た復た是の如く、自然に稟け、自ずから道性に應じ、差異有る無し。⁽¹⁹⁾

しかし、前述のようにもとは佛教でよく用いられた言葉である。筆者は佛教における詳細な教理的議論に踏み込む能力はないが、輪廻の主體となる魂^{たましい}についての漢譯語として、「神」や「精神」などともかなり古くからこの「識神」の語が使われたようである。⁽²⁰⁾しかし、結局のところ後世の道教に影響を與えた最も重要な典據として、明以降の道教内の用例から遡つて考えた場合、前に出た長沙景岑の言葉に行き着くと言つていいのではないかと思われる。これはもともとは、次のような「主人（公）」や「本來人」をめぐる問答に續いて發せられた偈の言葉とされている。

客有つて來たり謁す。師召して曰く、「尙書」。其の人應諾す。師曰く、「是れ尙書の本命ならず」。對えて曰

く、「即今の祇對を離卻して別に第二の主人有るべからず」。師曰く、「尙書を喚んで至尊と作すは得ろしきや」。彼云く、「恁麼に總て祇對せざる時、是れ弟子の主人なる莫きや」。師曰く、「但だ祇對すると祇對せざるの時のみに非ず、無始劫來、是れ箇の生死の根本なり」。偈有りて曰く、「學道の人の眞を識らざるは、只だ從來より識神を認むるが爲なり。無始劫來の生死の本、癡人は喚びて本來人と作す」。(『景德傳燈錄』卷一)

○長沙景岑章

「本命」は本來の面目、「至尊」は天子、とひとまず理解してよいかと思う。⁽²²⁾長沙はこの尙書が自己の主人公と考えているような、呼ばれてすぐ返答したり、あるいはしなかつたりの知覺のはたらきは「識神」であつて、「本來人」とすべきところの佛性(法身)ではない、と述べているのであろう。いづれにしても、『性命圭旨』と同様、内丹關係のテキストで「識神」の語が登場した場合、典據として引かれるのは、必ずと言ってよいほどの長沙の言葉である。そしてそれと同様に、「識神」は非本來的、非根源的なものとしてあまりよい扱われ方をされないことになるのである。

○二つの神

そもそも、「神」というものに一對として捉えられるような二種類ありとする説は、いつ頃にはじまるのであるか。北宋以前に、斷片的に存在した可能性のあるその種の説については、今のところ必ずしも了解していないが、少なくとも今問題にしている「元神」と、もう一つの「識神」もしくは何らかの日常的な精神のはたらきに分ける説は、おそらく南宋の白玉蟾のテキストに、師の陳楠の言葉として記された次の記述に一つの重要な淵源が求められるのではないかと思う。

人身には只だ三般の物有り、精と神と炁とを常に保全す。其の精は是れ交感の精にあらず、迺ち是れ玉皇の口中の涎なり。其の炁は即ち呼吸の炁に非ず、乃ち知る卻て是れ太素の煙なりと。其の神は即ち思慮の神

に非ず、元始と相い比肩すべきものなり。⁽²³⁾（「必竟恁地歌」、『修真十書上清集』卷三九）

人身中には精・氣・神の三つのものがあるが、それは普通の人が考えるような「交感の精」「呼吸の氣」「思慮の神」ではなく、玉皇の唾液、太素の煙霧、そして道教の最高神である元始天尊に比肩しうる最高の智慧をもつ神だという。普通の人は氣づいていないが、實はそのようなものが具わっているということである。

このような説き方は、道教では以後の時代にほとんど定説のような形で受け繼がれてゆくことになる。前掲の『金丹四百字』自序の記述も無論その例であるが、たとえば元の李道純『中和集』卷三「金丹或問」に次のようにいう。

或るひと問う、何をか内藥と謂い、何をか外藥と謂う。曰く、鍊精、鍊氣、鍊神、其の體は則ち一なるも、其の用は二有り。交感の精、呼吸の氣、思慮の神、皆な外藥なり。先天の至精、虛無の空氣、不壞の元神、内藥なり。⁽²⁴⁾

また、元の王玠『還眞集』卷上「人身三寶」には、神・氣・精を圓で圍んだ圖の後に續けて、

先天三寶爲三體（自然之道） 元精 元炁 元神

後天三寶爲三用（有爲之道） 交感精 呼吸氣 思慮神

というように、先天／後天を對にする形で竝べて記されている。

このような形の認識は、管見の及ぶ限りでは、以後の明清時代における内丹關係の文獻で基本とされてゆくことになると言つてよいようである。

四 黄裳（黄元吉）の場合

ところで前述したように、遅くとも清代の初期には「神」を「元神／識神」の二種で考えるパターンは一般化し、ほとんど定着していたと言ってよいように思う。たとえば、清代の著名な道士もしくは内丹家としてまず名前の擧がる劉一明⁽²⁵⁾、王常月⁽²⁶⁾、閔一得⁽²⁷⁾、柳華陽⁽²⁸⁾、李西月⁽²⁹⁾といった人の著作には、言及される頻度の差はあるにせよ、皆そのような認識に基づいた記述を確認することができる。またたとえば、清代成立の内丹テキストとして有名な『太乙金華宗旨』は、その第二章が「元神識神」と題したその専論とも言える文章になっている。そしてこのような二つの神の認識は、自然の成り行きとして、前節で述べた二種の神としての「元神／思慮の神」と重ね合わせられるようになり、清代の内丹関係の文献の大部分において、「識神」は「思慮の神」と見なされているように思う。そしてさらに、神Ⅱ性ということになっているので、三教歸一の立場をとる限り、そこに「本然の性／氣質の性」の関係が絡んでくるのである。とはいえ、『性命圭旨』のように、それを簡単に「元神Ⅱ本然の性」、「識神Ⅱ氣質の性」と重ねて処理してしまうパターンは寧ろ少ないように思う⁽³⁰⁾。「元神」と「本然の性」はともかく、元をたどればそれぞれ極めて佛教的、儒教的な思想に基づく「識神」と「氣質の性」を重ねるということは、なかなか困難というものである。

さて、そのような清代道教の内丹説の諸家の中で、本稿では特に黄裳という人の場合を取り上げてみたい。黄裳は十九世紀に生きた人で、字もしくは號を元吉といい、黄元吉の呼稱でよく知られる。江西豊城の人だが、四川富順の樂育堂にて弟子に内丹法などを講じ、その記録が『樂育堂語錄』、『道德經精義』（一名『道德經講義』）などとして世に流布している⁽³¹⁾。彼の言葉は「性」や「神」などの用語について、強引な解釋や曲解が比較的少ないように感ぜられるにもかかわらず、かなり見事に整合性をもった説を展開しているように思われる。従って、道教

の内丹説における儒家の性説の組み入れ方を見る上でなかなか好適な例なのではないかと思われるのである。以下に、この黄裳における「性」と「神」の思想を一瞥してみたい。

まずは、二つの性としての「氣質の性」と「眞」性について。

……之を要するに、性は本と物事無く、實に非ず虚に非ざるなり。虚を言い實を言うに至るは、皆な是れ後に起こるの塵垢、性の分上の事に關わらず。蓋し、「氣質の性」は、皆な物欲の拘滞に由りて夾雜し、所以に紛紛として一ならず、以て名狀し難きを以てなり。若し眞性を言わば、則ち空のみ。孟子云く、「夫れ道は一のみ」と。之を二にすれば則ち是ならず。若果し性を了すれば、修の一字も著し得ざるは説うまでも莫く、即ち悟の一字も亦た講い得ず。蓋し性は本と迷悟無きを以てなり。云う所の明暗清濁、斷續眞幻は、皆な後天氣質の純駁、人欲の生滅之を爲せばなりて、性の眞に此の變幻離奇有るに非ざるなり。(『樂育堂語錄』卷五、

一六條

本來は虚も實も無い、空のみの「(眞)性」があるが、それに對し後天の氣質の純駁、物欲、人欲などにより、虚實や明暗、清濁などのある「氣質の性」があるとする。そしてそのようなものは本來の性とは關わりのないものであるという。

次に、「氣質の性」と「元神」との關係について。

吾は故に生門に、玄關一竅の大開せし時、那の眞靈乾諦の眞人(前後の文脈からほぼ「元神」と考えてよいらしい)を尋出せよと教うるなり。此の個の眞人は色相の中を離れず、卻つて又た色相の中に在らず。日用の行爲は、概して是れ他が主張を作す。但だ氣質の拘、物欲の蔽に因りて、一たび動機有らば、「氣質の性」の障礙する所と爲らざれば、即ち物欲の私の牽纏する所と爲り、大いなる智慧の有るに非れば、其の幽隱を燭す能わざるなり。吾れ生門に示す、須からく萬縁を放下し、一絲掛からざるの際に於いて、靜なること久しく

して動機を生じ、想像に従らずして來たり、作爲に自らずして出で、混沌沌の中、忽と一點の靈光の發現する有りて、此れぞ即ち我れの元神なり。³⁴（『樂育堂語錄』卷五、九條）

「氣質の性」は、「物欲の私」とともに「元神」の出現やそのはたらきを妨げるものとされている。また、「（本然の）性」と「心」との關係および「性」は「元神」である（となる）ことについて。

又た古に云えるを聞く、心は性無くんば主無く、性は心無くんば依るところ無し、と。心は性を載せる所以、性は心を統べる所以なり。是に知る、心の高明廣大、神妙無窮なるは、即ち性の量なり。這箇の眞心を明らかにし得れば、即ち性を明らかにせしなり。但だ此の性、未だ人身に在らざれば、清空に盤旋して元氣と爲り、既に人身に落つれば元神と爲る。³⁵（『樂育堂語錄』卷一、五條）

そして、「神」には二つあることを次のように説明する。

夫れ人の氣を受けるの初め、父母媾精の時従り、一點の黍珠を結成す。此の時、網網縷縷として、只だ一團の太和の氣有りて、並びに一點の知識も無し。然るに至神至妙なりて、奇を極め變を盡くし、天下の無窮の事業を作出し出し來たるは、都て此の一點の含靈の氣の神に由るなり。……故に、元神と曰う。此は是れ天の賦畀せし所のものなり。血肉の軀既に成り、十月にして胎圓かとなるに到り得て、因地一聲ありて嬰兒落成す。此の時、識神始めて具わる。夫れ元神は、先天の元氣、天地人物一様にして、都て太虛の中に藏するも、一たび人身に到れば、則ち人身の虛無窟子の内に隱伏す。此は是れ天の賦する所の者なり。識神の若きに至りては、乃ち人身の精靈の鬼にして、劫劫輪廻の種子なり。必要^{かなら}ず五官具備し、百骸毓成し、將に降生落地せんとする時となりて、然る後精靈の魂魄、方めて依附するところ有り。古人、之を後天の識神と謂う。形魄有るに因りて生ずる者は此なり。此れ元神と識神の^{はた}大分別の處なり。但だ生有りての後、元識兩神一處に交合す。有る時は元神事を用い、識神退聽すれば、則ち後天の意氣動くと雖も、要^{つま}りは皆な仁義禮智由りし

て發して喜怒哀樂と爲る。識神亦た化して元神と爲る者は此なり。有る時は識神事を用い、元神隱沒して見われず、仁義禮智の端を見わすと雖も、亦た皆な變じて私恩私愛私憎私嫌と爲る。元神亦た化して識神と爲る者は此なり。之を總ぶるに、口耳一身の爲に見を起こす者は、皆な是れ識神なり。一たび識神事を用うるに到れば、焉んぞ光明正大にして以て天地に對し鬼神に質すべきの事業の出來する有らんや。惟だ混沌沌の中、忽焉と一感して動ず、此の時天理純全なりて、毫も後天の識神を挾まず。如し能く腳根を穩立し、端然と行き去れば、即ち天理に純なりて、一毫の人欲の私も無し。吾れ故に人に、無知無覺の時に玄關一竅を尋ねよと教う。……之を要するに、無思無慮にして出る者は、元神なり。作爲見解有りて、色身自り生ずる者は、識神なり。元神は形無く、識神は迹有り。一は虛無中自り來たり、一は色身中從り出る。⁽³⁶⁾『道德經精義』卷三、第七十二章注

天の賦する所にして先天なる「元神」と、後天なる「識神」があるとし、それぞれの區別とはたらきについて詳しく述べている。この「元神」は「天理に純」なるものとされているようである。また、次のようにもある。

……然るに心を盡さんと欲すれば、必ず先ず性を知るべし。人生の本、天理に純なりて、人欲を雜えざるを知り得れば、之を睿知と謂う。⁽³⁷⁾『道德經精義』卷二、第三十三章注

「性」も「天理に純なるもの」とされるのは、「元神」と同様である。

また、次のように言う。

神は、心中の知覺なり。其の靈明を以て、故に之を神と謂う。而るに神に先後天の分有り。先天の神は、元神なり。神は即ち性なり。蓋し、神は心中の知覺爲り、而して性は即ち心中の至善の理なり。其の始めは一元に渾たるも、生有るの初め、知覺は性從り分かれて出る。如えば孩提は愛するを知り、稍か長ずれば敬するを知る。知は即ち神、愛は即ち性なり。見神は即ち見性を以てし、神と性は未だ嘗て分かれざるなり。……

是を以て先天の元神と爲す。性は原より神の外に在らざるなり。私慾に蔽われて自り、神は其の初めを失い、性も亦た神の蔽う所と爲る。神の發する所、常に性と反せば、此を後天の神と爲す。……先天の神は靜、後天の神は動、先天の神は完か、後天の神は虧く。先天の神は明、後天の神は昏。先天の神は、神と性合う。後天の神は、神と性離る。⁽³⁸⁾（『樂育堂語錄』卷四、二四條）

「先天の神」は「元神」＝「性」としつつも、それらの語が指示する内容の微妙な差異を示唆する。一方「後天の神」は、前掲もしくは次の引用文などからすると「識神」とも考えられるが、それは「性」から離反したもの、「性」とは別のものということになる。

また、次のようにある。

學者、返本還原せんと欲すれば、必ず後天の性命従り手を下すべし。後天氣質の累、物欲の私は、務須ず消除淨盡すべくして、而る後に眞性眞命見れん。眞性眞命とは何ぞや。夫の心神の融融洩洩にして、絶えて抑苑（鬱）無き者は、眞性なり。氣機の活活潑潑にして、絶えて阻滯無き者は、眞命なり。總じて神氣の二者に外ならざるのみ。元神元氣は是れ他、凡神凡氣も亦た是れ他、只だ其の名を易うるのみにして、其の體を殊にせず。古佛は云う、凡夫の地に在りては識強く智劣る、故に識性と名づく。聖賢の地に在りては智強く識劣る、故に正覺と名づく、と。爾ら、須く正覺を認取せよ、識神を認取する莫れ、手を下さば才めて錯たざらん。又た古人の云うを聞く、心は本と無知なり、識に由るが故に知あり。性はもと無生なり、識に由るが故に生ず、と。生有れば即ち滅有り、知有れば即ち迷有り。生滅知迷は、乃ち人身の輪廻の種子、皆後天の識神の爲す所にして、元神に非ざるなり。元神は則ち眞空にして不空、妙有にして不有なり。所以に天地と與にして長存す。苟も元神は湛寂として萬古長えに明るきを知らず、卻つて空空として著する無きを疑い、乃ち方寸中の昭昭靈靈たる一物を認取し、元神是に在りと以爲い、之に強制して動かざらしめ、之を束縛し

て靈ならざらしめば、是れ猶お賊を以て賊を攻むるがごとくして、愈いよ分投の錯出するを見、直だ狂猿劣馬の馴らし難きに等しからん。此の若きは、皆な後・天・の識・性・を採煉するに由るが故なり。岑・景・云・く、學道の人の眞を悟らざるは、只だ當初に識・神・を認めるに因るなり、と。一念の差ちがいあれば、禽獸に淪おつ。慎まざるべけんや。⁽³⁹⁾（『樂育堂語錄』卷四、一〇條）

性命、神氣の關係を詳しく述べているが、これによれば先天に屬する「元神」に對し、後天に屬する「識神」は、また「識性」とも呼び得るようである。さらに「後天氣質」という語もみえるが、「氣質の性」という言葉は關係してこないようである。

以上にみられるように、黃裳は「神」「性」をはじめとするさまざまな用語や概念の異同や位置づけについて、かなり詳しい解説を行っている。「先天／後天」のカテゴリーズからすると、「後天」の側に「識神」および「氣質」が入ることになり、さらに「識神」の同義として「識性」の語まで用いており、そこに「氣質の性」が重ねられるまであと一步という氣もするが、しかしそれは行われぬ。前掲の「元神」―「氣質の性」の關係も、「元神」―「識神」の關係と似ているようにも思えるが、やはりいささか違う描き方がされているようである。結局、「識神」＝「氣質の性」とすることは、注意深く避けられているようである。無論、それは先行思想をできる限り正確に理解して消化し、その上で矛盾のない思想を形成しようとするならば、正しい方であろう。

おわりに

清末から民國にかけて生きた劉名瑞（一八三九―一九三二）という道士がいる。彼の弟子の趙避塵は、西洋傳來の解剖學や生物學を導入して内丹説を解説する斬新な著作を残したが、⁽⁴⁰⁾ そのような時代の流れの中で、劉名瑞は

傳統的なスタイルの（中國の傳統思想・學術のみで教説を形成した）内丹家としては最後に位置するうちの一人であつたと言えるように思う。その彼も三教歸一の主張の強い人であつたが、やはり「本然の性／氣質の性」の説を無視せず受け入れる。

神は、性なり。……然るに性の説に二有り。「天地の性」有り、「氣質の性」有り。父母未生以前は、即ち「天地の性」なり、萬殊の一本なる者なり。父母既生の後は、即ち「氣質の性」なり、一本の萬殊なる者なり。「天地の性」は善、「氣質の性」は惡。善惡混淆するは、其の二五の氣の剛柔緩急の同じからざる有るを稟くるを以てなるのみ。⁽¹⁾（『敲蹠洞章』卷上「神氣章第六」）

そして、次のようなストレートな質問に答えて言う。

問うて曰く、「本然の性」と「氣質の性」、その辨は如何。答えて曰く、「氣質の性」は、之を父母に得、之に種うると稟受するの時、清濁の分に在るのみ（？）。「本然の性」は、之を天命に受け、人人の同じくする所なりて、眞なる所を得る者は、良知良能、乃ち先天是れなり。氣質の變は、乃ち後天の識神の顯化、所謂客氣なる者、是れなり。故に人人惑異す。凡そ「氣質の性」は、専ら識性に化し、漸漸と日々増し、等々一ならず、其の善惡の事、最も量り難きなり。若し能く寡欲にして誠を存すれば、氣質も亦た變じて元性と成すべく、此従り深造せば、自ずと聖賢の域へと入らん。⁽²⁾（『澠燭易考』卷下「問答決疑説」）

「氣質の性」と「識性」、「識神」はイコールでは結べないようである。ただし、少なくとも密接に連動させられている。もう少し詳しくこれらの關係を確認したいところだが、劉名瑞の著作では、「本然の性／氣質の性」についてこれ以上立ち入った解説はない。結局これらは微妙な説明で終わっていると言え、いささか隔靴搔痒の感がある。道教の内丹説において、三教歸一の主張と「性」―「神」の關係の摺り合わせには、やはり最後まで苦心の軌跡が續いたことを示していると理解することもできようか。

- (1) 形而後有氣質之性。善反之、則天地之性存焉。故氣質之性、君子有弗性者焉。
- (2) 性相近也、習相遠也。性一也、何以言相近。曰、此只是言氣質之性、如俗言性急性緩之類、性安有緩急。此言性者、生之謂性也。……凡言性處、須看他立意如何。且如言人性善、性之本也。生之謂性、論其所稟也。孔子言性相近、若論其本、豈可言相近。只論其所稟也。告子所云固是、爲孟子問他、他說便不是也。
- (3) 蜚卿問氣質之性。曰、天命之性、非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊、故天命之正、亦有淺深厚薄之異、要亦不可不謂之性。
- (4) 道夫問、氣質之說、始於何人。曰、此起於張程、某以爲極有功於聖門、有補於後學、讀之使人深有感於張程、前此未曾有人說到此。如韓退之原性中說三品、說得也是、但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來。孟子說性善、但說得本原處、下面卻不曾說得氣質之性、所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。使張程之說早出、則這許多說話自不用紛爭。故張程之說立、則諸子之說泯矣。
- (5) 性也者、先天一點至靈、人身中元神是也。……是故人之生也、性無有不善、而於氣質不同、稟受自異。故有本然之性、有氣質之性。本然之性者、知覺運動是也。氣質之性者、貪嗔癡愛是也。……
- (6) 『朱子語類』卷一二六「釋氏」にいう、「……だから、上蔡は、『佛氏のいう性とは、ちょうど聖人のいう心にあたる。佛氏のいう心は、ちょうど聖人のいう意にあたる』と言ったのだ。『心』は、つまるところこの『理』を包括し得るものだ。佛氏はもともこの『理』という点についてわからなかったたので、知覺運動を『性』と見なしてしまつたのだ。……これはまさしく告子の『生之れを性と謂う』の説である（……故上蔡云、佛氏所謂性、正聖人所謂心。佛氏所謂心、正聖人所謂意。心只是該得這理。佛氏元不曾識得這理一節、便認知覺運動做性。……此正告子生之謂性之說也）」。
- (7) 『青華祕文』は、道藏本の原題に「紫陽真人張平叔撰」と北宋の張伯端による撰述と記されている。これについては既に明代から疑問が呈されている。たとえば、道藏精華第六集之一「悟真篇集注」卷首「悟真篇集注例言二十條」（清・仇兆鰲）「玉清金笥錄、列於道藏中。明代正德間（一五〇六—一二）、江浦石淮、得之道士李朴野。……今翫其書、……全

與悟真篇相左。且書中所論氣質之性、義理之性、本出橫渠張子。紫陽年齒在橫渠之先、不應引用此語、故知非仙翁所作也。また、明・王世貞『弇州四部稿』卷一五八「玉清金笥青華祕文金寶煉丹」……據序、乃提學僉事石淮著、而謂遇劉中貴得所藏本、至正德甲戌（一五一四）而後出、其爲贋作可知。ただし、正統道藏に收録されている以上、その完成（二四四五）よりも前の成立なのであろう。しかし、やはり仇兆鰲のいう點などから、張伯端撰と見なすのはまず無理である。

（8） 夫神者、有元神焉、有慾神焉。元神者、乃先天以來一點靈光也。慾神者、氣稟之性也。元神乃先天之性也。形而後有氣質之性、善反之、則天地之性存焉。

（9） 所謂性、即無極也。……夫自情識開而本體繫矣。張子曰、形而後有氣質之性、善反之、則天地之性存焉。所謂情識、即氣質之性也。所謂本體、即天地之性也。……故脩道之要、莫先於煉性。性定而氣質者不足以累之、則本體見矣。

（10） 元神爲性、……所謂元神、非思慮之神之謂也。神通於無極、父母未生以前之靈真也。

（11） また同「質性論」では「本然の性／氣質の性」を「本性／質性」と呼ぶ。

（12） 元性元神、有以異乎。曰、元性即元神、無以異也。以其靈通而莫測、妙應而無方、故名之曰神。謂之元者、所以別於後天之思慮也。

（13） 釋氏謂、人之受生、必從父精母血、與前生之識神、三相合而後成胎。……蓋造化間有箇萬古不移之真宰、又有箇與時推移之氣運。真宰與氣運合、是謂天命之性。天命之性者、元神也。氣質之性者、識神也。故儒家有變化氣質之言、禪家有返識爲智之法。

（14） 今人妄認方寸中、有箇昭昭靈靈之物、渾然與物同體、便以爲元神在是。殊不知此即死死生生之識神、劫劫輪廻之種子耳。故景岑云、學道之人不悟真、只爲從前認識神。無量劫來生死本、癡人喚作本來人。

（15） 六府萬神恆有常（注：五藏六府、百關九節、有神百萬、若日常清淨修之、即當自見）、元和淨治穀實盡。大腸之府主肺堂、中有元神內隱藏。（注：藏府既淨、萬神自藏。故太明經曰、大腸主肺也、……內有神各具本色衣冠十二人。……）

（16） 上清洞真品云、人之生也、稟天地之元氣、爲神爲形。受元一之氣、爲液爲精。……故帝一回風之道、泝流百脈、上補泥丸、下壯元氣。腦實則神全、神全則氣全、氣全則形全、形全則百關調於內、八邪消於外。元氣實則髓凝爲骨、腸化爲筋。

其由純粹眞精、元神元氣、不離身形、故能長生矣。

(17) ただ、『元氣論』全體としては、「神」の語はやはり體內神を意味する場合が多い。

(18) 煉精者、煉元精、非淫佚之精。煉氣者、煉元氣、非口鼻呼吸之氣。煉神者、煉元神、非心意念慮之神。故此神氣精者、與天地同其根、與萬物同其體。

(19) 當知夫一切六道四生業性、始有識神、皆悉淳善、唯一不雜、與道同體。依道而行、行住起臥、語嘿食息（語默飲食）、皆合眞理。如魚在水、始生之初、便習江湖、不假教令。亦如玉質本白、黛色本青、火性本熱、水性本冷、不關習學、理分自然（理本自然）。一切衆生識神、亦復如是、稟乎自然、自應道性、無有差異。

(20) 古くは津田左右吉「神滅不滅の論争について（1）」（『東洋學報』第二九卷第一號）第三〇卷第一號、一九四二（四三年）にかなり詳しい考察がある。近年では、河野訓氏の「中有」「神」漢譯考（『東アジア佛教研究』創刊號、二〇〇三年）が参考になる。

(21) 有客來謁。師召曰、尙書。其人應諾。師曰、不是尙書本命。對曰、不可離卻即今祇對別有第二主人。師曰、喚尙書作至尊得麼。彼云、恁麼總不祇對時、莫是弟子主人否。師曰、非但祇對與不祇對時、無始劫來是箇生死根本。有偈曰、學道之人不識眞、只爲從來認識神。無始劫來生死本、癡人喚作本來人。

(22) 入矢義高監修『景德傳燈錄 四』（禪文化研究所、一九九七年）一三頁參照。

(23) 人身只有三般物、精神與炁常保全。其精不是交感精、迺是玉皇口中涎。其炁即非呼吸炁、乃知卻是太素煙。其神即非思慮神、可與元始相比肩。

(24) 或問、何謂內藥、何謂外藥。曰、鍊精、鍊氣、鍊神、其體則一、其用有二。交感之精、呼吸之氣、思慮之神、皆外藥也。先天至精、虛無空氣、不壞元神、內藥也。

(25) 劉一明も、その代表作『修真辨難』『修真後辨』を中心に、「元神／識神」および「本然の性／氣質の性」についての解説が比較的詳しい。本稿でも彼の議論を扱うことを検討したが、時間および能力に餘裕が無く、斷念した。

(26) たとえば『碧苑壇經』卷中（藏外道書一〇——一九四下）「把識神認作元神、隨他而轉、如何能了得生死麼。云々」。

(27) 最適の實例を舉げることは俄には難しいが、たとえば関は劉一明『修真辨難』の説を基本的に受け入れた『棲雲山悟

元子) 修真辨難參證』を著している。

- (28) たとえば『慧命經』正道工夫直論第十一「往南華花世界(注)……今幸得慧命來相制伏、變種性爲眞性、煉識神爲元神、猶如鉛之制水銀一般、則水銀死而無馳弄之性矣」。

- (29) ただし李西月の場合、詳しく言うところ「元神」「識神」に「眞神」なるものを加えて三神で論ずる。『道竅談』十六章「先天直指」、同十七章「神氣精論」参照。

- (30) 『性命圭旨』以外では、たとえば閔一得の弟子といわれる薛陽桂の『儼若思齋』梅華問答編(『古書隱樓藏書』所収)にみられる。

- (31) 本稿では、黄裳の言葉を『樂育堂語錄』『道德經精義』の二書から引くが、テキストはともに臺灣自由出版社道藏精華所収本に據る。この二書は他に藏外道書所収本、蔣門馬校注『道德經講義・樂育堂語錄』(宗教文化出版社、二〇〇三年)などがあるが、それらも適宜参照した。

- (32) ……要之、性本無物事、非實非虛。至於言虛言實、皆是後起塵垢、不關性分上事。蓋以氣質之性皆由物欲爲之拘滯而來雜、所以紛紛不一、難以名狀。若言眞性、則空而已。孟子云、夫道一而已。二之則不是。若果了性、莫說修之一字著不得、即悟之一字亦講不得。蓋以性本無迷悟也。所云明暗清濁、斷續眞幻、皆後天氣質之純駁、人欲之生滅爲之、非性之眞有此變幻離奇也。

- (33) 『樂育堂語錄』卷一、二四條にみえる「陀羅尼諦眞靈乾諦薩婆訶」と同じであろう。

- (34) 吾故教生們、於玄關一竅大開時、而尋出那眞靈乾諦之眞人也。此個眞人不離色相之中、卻又不在色相之內。日用行爲、概是他作主張。但因氣質之拘、物欲之蔽、一有動機、不爲氣質之性所障礙、即爲物欲之私所牽纏、非有大智慧者、不能燭其幽隱也。吾示生們須於萬緣放下、一絲不掛之際、靜久而生動機、不從想像而來、不自作爲自出、混混沌沌之中、忽有一點靈光發現、此即我之元神也。

- (35) 又聞古云、心無性無主、性無心無依。心所以載性、性所以統心。是知心之高明廣大、神妙無窮者、即性之量也。明得這箇眞心、即明性矣。但此性未在人身、盤旋清空爲元氣、既落人身爲元神。

- (36) 夫人受氣之初、從父母媾精時、結成一點黍珠。此時網網縷縷、只有一團太和之氣、竝無一點知識。然而至神至妙、極奇

盡變、作出天下無窮事業出來、都由此一點含靈之氣之神。……故曰元神。此是天道所賦畀的。到得血肉之軀既成、十月胎圓、囚地一聲、嬰兒落生、此時識神始具。夫元神者、先天之元氣、天地人物一樣、都藏於太虛中。一到人身、則隱伏於人身虛無窟子之內。此是天道所賦者。……至若識神、乃人身精靈之鬼、劫劫輪迴種子。必要五官具備、百骸毓成、將降生落地時、然後精靈之魂魄、方有依附。古人謂之後天識神。因有形魄而生者此也。此元神識神之大分別處也。但有生之後、元識兩神、交合一處。有時元神用事、識神退聽、則後天之意氣雖動、要皆由仁義禮智而發爲喜怒哀樂。識神亦化爲元神者此也。有時識神用事、元神隱沒不見、雖仁義禮智之見端、亦皆變爲私恩私愛私憎私嫌。元神亦化爲識神者此也。總之爲口耳一身起見者、皆是識神。一到識神用事、焉有光明正大、可以對天地質鬼神的事業出來。惟混混沌沌中、忽焉一感而動、此時天理純全、毫不挾後天識見、如能穩立腳根、端然行去、即純乎天理、而無一毫人欲之私。吾故教人於無知無覺時、尋玄關一竅。……要之、無思慮而出者、元神也。有作爲見解、自色身而生者、識神也。元神無形、識神有迹。一自虛無中來、一從色身中出。

(37)

……然欲盡心、必先知性。知得人生之本、純乎天理、不雜人欲、謂之睿知。

(38)

神者、心中之知覺也。以其靈明、故謂之神。而神有先後天之分。先天神、元神也。神即性也。蓋神爲心中之知覺、而性即心中至善之理。其始渾於一元、有生之初、知覺從性分而出。如孩提知愛、稍長知敬。知即神、愛即性也。見神即以見性、神與性未嘗分也。……是以爲先天之元神。性原不在神外也。自蔽於私慾、而神失其初矣、性亦爲神所蔽矣。神之所發、常與性反、此爲後天之神。……先天之神靜、後天之神動。先天之神完、後天之神虧。先天之神明、後天之神昏。先天之神、神與性合。後天之神、神與性離。

(39)

學者欲返本還原、必從後天性命下手。後天氣質之累、物欲之私、務須消除淨盡、而後真性眞命見焉。眞性眞命者何。夫心神之融融洩洩、絕無抑遏者、眞性也。氣機之活潑潑、絕無阻滯者、眞命也。總不外神氣二者而已。元神元氣是他、凡神凡氣亦是他、只易其名、不殊其體。古佛云、在凡夫地、識強智劣、故名識性、在聖賢地、智強識劣、故名正覺。爾等須認取正覺、莫認取識神、下手才不錯。又聞古人云、心本無知、由識故知。性本無生、由識故生。有生即有滅、有知即有迷。生滅知迷、乃人身輪迴種子、皆後天識神所爲、非元神也。元神則眞空不空、妙有不有。所以與天地而長存。苟不知元神湛寂、萬古長明、卻疑空空無著、乃認取方寸中昭昭靈靈一物、以爲元神在是、強制之使不動、束縛之使不靈、

是猶以賊攻賊、愈見分投錯出、直等狂猿劣馬而難馴。若此者、皆由採煉後天之識性故也。岑景^マ云、學道之人不悟真、只因當初認識神。一念之差、淪於禽獸、可不慎歟。

(40) 拙稿「劉名瑞と趙避塵」(『東洋史研究』第六一卷第一號、二〇〇二年) 參照。

(41) 神者、性也。……然性之說有二。有天地之性、有氣質之性。父母未生以前、即天地之性、萬殊一本者也。父母既生之後、即氣質之性、一本萬殊者也。天地之性善、氣質之性惡。善惡混淆、以其稟二五之氣有剛柔緩急之不同耳。

(42) 問曰、本然之性與氣質之性、其辨何如。答曰、氣質之性、得之於父母、種之與稟受時在清濁之分耳。本然之性者、受之於天命、人人所同、得所真者、良知良能、乃先天是也。氣質之變、乃後天識神顯化、所謂之客氣者是也。故人人而惑異。凡氣質之性、專化識性、漸漸日增、等等不一、其善惡之事、最爲難量也。若能寡欲存誠、而氣質亦可變成元性、而從此深造、自入聖賢之域矣。

清代道教と密教——龍門西竺心宗——

エスポジト モニカ

梅川 純代 譯

はじめに

本稿は、清代における道教と密教の関係、そして當時の道教、儒教および佛教、特に禪宗の背景についての論考である。清代における道教の状況はどのようなものだったか、また、その役割は何だったのか、そして清代にどのような道教經典が著されたのか。以上のようなことを問題點として考察していきたい。

中國道教の歴史に關する様々な手引書や昨今の清代道教に關する研究を紐解くと、清代道教がしばしば明代道教と共に述べられていることに驚く。一般的には、この最後の二つの王朝における道教は衰退の一途を辿り、消滅するか否かの瀬戸際であったと考えられている。よく議論に上るのは、當時の道教の宮廷における二次的な役割、明代及び清代に共通する宗教統制の政策、そして漸進的な道教信仰の通俗化といった問題である。いわゆる

民間信仰と言ったものと混り合うことによって、道教は次第にそのアイデンティティを失っていった、と考えられているわけだ。もしも、最近出版された研究書の中で、こうした點が明清期における道教の特徴として位置づけられているならば、それは當時の道教の實情とかけ離れているといえる。實際のところ情報源の殆どは、宮廷やそれを取り巻く人々によつて伝えられた公文書に基づいている、ということに注意するべきであろう。例えば、明清期に中國を訪れたイエズス會の宣教師による報告は、彼らと宮廷との關係や、宣教師の儒教に對する獨特の見解などを反映し、そのために偏つたものになっている。結果的に宣教師は、論理的で道德的な儒教の教えとは對照的に、道教と佛教は主流から外れた、迷信に満ちた教えであるとし、道教と佛教に對する儒教的な見解を傳えたのである。こうしたことから、宮廷以外の資料、例えば道教徒自身の言葉を傳える資料を研究する必要があることは明らかだ。そのような研究は、手付かずのことが多いこの分野における、我々の知識と理解を深めるために、不可欠なのである。

以上のようなことから、本稿では、清代道教が道教をどのように表現していたのか、そして他宗教、特に密教とどのような關係を持っていたのか、という側面に示唆を與えてくれる文獻を考察していきたい。なお、使用する文獻の紹介に入る前に、まずはいわゆる清代の密教について、そして清代の皇帝たちが密教に特別な注意を向けていたことについて、簡単に觸れておきたい。¹⁾

一 清代における密教

清代の密教とは、唐代から行われていたいわゆる唐代密教だけではなく、チベット佛教（藏密）のことも指す。チベット佛教は、チベットで行われている、金剛乘という佛教の一形態であり、また、元代以降中國に定着して

いた僧侶たちによつても奉じられていた。チベット佛教はその後も隆盛を誇り、明代に至つても中國から消えることはなかった。このことは、チベット佛教の影響を受けた山西省の五臺山が、有名な巡禮地であり續けたことによつても見て取れる。^②そしてチベット佛教に對する庇護は、乾隆年間（一七三六—一七九五）に最高潮を迎える。乾隆帝は、數々のチベット佛教の宗派の中でも、一般に黃教として知られるゲルク派（dGe lugs pa）への支持を表明し、ダライラマを北京へと招待した。乾隆帝の國師は、現在の青海省と甘肅省にあたるアムド（Amdo）からやつてきたラマ僧で、チャンキヤ・ロールベ・ドルジェ（Cang skya Rol pa'i rdo rje）（一七一七—一七八六）という名で知られている。^③乾隆帝はこのチャンキヤ・ロールベ・ドルジェに師事して、チベット佛教とサンスクリットを學んだ。清代の宮廷におけるチベット佛教の重要性という問題に關して本稿ではこれ以上深く論じないが、参考文献に關連資料を掲載しておくので、興味のある方はご參照願いたい。また、清代の宗教政策とそのチベット佛教への支持に關するいくつかの重要な側面については、隨時觸れていくこととする。そうした側面を考慮することが、清代道教の位置づけと、そのチベット佛教との關わりを考察する上での參考になるのではないかと思うのである。

さて、唐代の密教はインド傳來の祕密佛教だけではなく、チベット佛教をも意味していたが、道教はそれに對して反應したのか、したとすればどのように反應したのか。また、この外來の宗教に對して道教はどのような立場を取つたのだろうか。こうした問いに對する答えのいくつかは、第十一代龍門派に屬する閔一得（二七五八—一八三六）の著書、『金蓋心燈』に記される龍門派の歴史の中に見つけられそうだ。そこで、『金蓋心燈』の中から、數節を翻譯して以下に紹介していく。特に、金蓋山龍門派の師である著者、閔一得の生涯に關する部分を考察することによつて、密教系道教の形成と、龍門西竺心宗として知られる密教系道教の創始者である鷄足道者との關係が、明らかになるだろう。しかし、考察を始める前に、清初における龍門派が何を象徴していたのかについて、簡単にまとめておきたい。なぜなら、龍門西竺心宗が興つたのは、この龍門派の中のことだったからである。

二 清代における道教——三壇大戒への門としての龍門派

全真道の道士陳銘珪（一八二四—一八八一）は『長春道教源流』の中で次のように強調している。⁽⁴⁾

世間では、龍門と臨濟は天下を二分すると言われるが佛教の臨濟宗と道教の龍門派のことである。⁽⁵⁾

つまり、いわゆる龍門派は、清代道教を象徴するラベルのようなものだったのである。佛教における臨濟宗と同じように、龍門派は、傳戒を行う特権を持っていたため、清代以降今日に至るまで、受戒した道士を指し示す最も一般的な表象であり続けた。どうしてこのようなことになったのだろうか。道教において、この宗派の起源は明代（一三六八—一六四四）の終わりにまで遡ることができる。當時、宮廷における正一道の壓倒的優位の下で、全真道が再び評價されはじめた。この再評價の基礎は、清代の始めになって定着する。清王朝は、統治權をジンギスカンから繼承したとする、異民族王朝である。その清王朝が、元王朝の支持した全真道を同じように庇護したのは、偶然ではないだろう。また、全真道の七眞のうちでは邱處機（一一四八—一二二七）が最も有名だが、彼はジンギスカンに會うために中央アジアへの長旅を取行したということで、贊美されている人物である。⁽⁶⁾ この二人の會見の後、全真道はモンゴルの統治者たちから強力な援助を受け、その發展のための様々な政治的好條件を提供される。そして全真道はその黄金期へと突入したのである。こうして、邱處機は中國北部の全ての土着宗教のリーダーとなり、全ての「出家者」の監督することとなった。⁽⁷⁾ 龍門派の設立も、この邱處機に歸せられている。ただし、宮廷における推進源となったのは王常月（崑陽、？—一六八〇）であった。⁽⁸⁾

王常月は清の宮廷から、全真道の厳しい規則と道德基準の改革指導者であると見なされており、公開の傳戒を行う許しを得ていたと言われている。全真龍門派祖庭で十方叢林系でもある、首都北京の白雲觀の方丈として、王常月は一六五六年から公開戒壇を始め、受戒者たちの指導を行った。こうした授戒會の内容は王常月によつて

定められ、順治十三年（一六五六）に記された『初眞戒律』という彼の著作や、後に彼の門弟たちによって編まれた『碧苑壇經』という書物の中にまとめられている。⁽¹⁰⁾ なお、『碧苑壇經』は第六祖の慧能の手による禪宗文獻に影響を受けており、授戒を行う際の戒壇のことに觸れている。⁽¹¹⁾ ともかく、龍門派の名の下に王常月によって改定された授戒法の手順は、「三壇大戒」と呼ばれるようになった。普通、佛教僧の授戒を意味するこの「三壇大戒」は、王常月によると次のようなものを含む。

男女の新信者を對象にした「初眞戒」。⁽¹²⁾ これは次の四つから成り立っている。（a）三皈依戒と呼ばれる、道、經、師の三寶の護持、⁽¹³⁾ （b）積功歸根五戒と呼ばれる、俗人のための五箇條の重要な規範、⁽¹⁴⁾ （c）そして、この五戒を百日間續けた後に許される、虛皇天尊所命初眞十戒と呼ばれる、新信徒のための十箇條の規範、⁽¹⁵⁾ （d）それから道姑、信女など、女性のための九箇條の規範。⁽¹⁶⁾

第二に「中極戒」。⁽¹⁷⁾ これは佛教僧の戒律のモデルともなった、六朝時代から續く三百箇條からなる道士のための規範である。⁽¹⁸⁾

そして「天仙大戒」。⁽¹⁹⁾ この大戒は、先の二つの戒律を、より教義的に、また觀慧、つまり瞑想によって叡智を高めようという視點から練り直したものを多く含んでいる。⁽²⁰⁾

この三種類の戒律を全て授かった者だけが、「律師」として他人に戒を授ける地位につくことができる。つまり、最後の天仙戒を受けていない者は、傳戒ができないのである。王常月に始まった北京の白雲觀の方丈、つまり龍門派の「律師」という傳戒の特權を持つ役職は、龍門派の方丈によって戒律をうけた道士たちに受け繼がれていた。こうして、清朝における龍門派の影響は廣く行き渡るようになった。そしてこの事實は龍門派の創立とその系譜にとって決定的なことだったのである。⁽²¹⁾

三 龍門派の歴史と思想に關する基本資料——閔一得による『金蓋心燈』と『古書隱樓藏書』

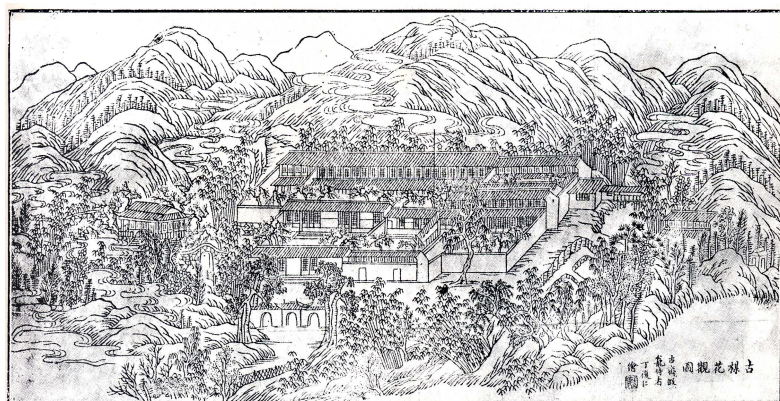
初期の龍門派に關する基本資料は、王常月の作と伝えられる『鉢鑑』という文獻である。これは既に散佚したか、或いは架空の書物であつた可能性があるといわれてきた。⁽²⁰⁾興味深いことに、この「龍門正宗派の礎」とも目されるべき『鉢鑑』という書物の内容は、『金蓋心燈』に引用されるという形で、おおむね今日に傳わつてゐるのだ。龍門派第十一代目の師である閔一得によつて書かれた『金蓋心燈』には、江南で活躍した龍門派の道士たちの細かな傳記が含まれており、明清期の道教に光を當てる上で注目すべき資料である。『金蓋心燈』に收められてゐる大部分の傳記には、著名な鮑廷博⁽²¹⁾（一七二八—一八一四）による註がつけられ、鮑鋳⁽²²⁾（？—一八一四）によつて校訂されている。このテキストは、浙江省湖州金蓋山の雲巢廟にある古書隱樓から一八二一年に始めて刊行された。災害のため版元の版木が壊れてしまい、補遺を付けた八巻本の體裁で一八七六年にも再版されている。⁽²³⁾

『金蓋心燈』の版木が所藏され⁽²⁴⁾、また後に壊された場所である雲巢廟は今日も浙江省湖州の街の近くに存續している。圖一、二は、『道統源流』（一九二九年）に含まれてゐるものである。⁽²⁵⁾これらの圖に見られるように、そこは「古梅花觀」と呼ばれてゐた。しかし、村人たちは今でも、この廟を、單に雲巢廟と呼ぶ。この廟は一九八七年に再び開かれた。私は一九八八年に始めてその地を訪れたが、多くの建物に損傷は有るものの、配置そのものは「湖州金蓋山古梅花觀全圖」（圖二）に描かれてゐるものとおおよそ同じであつた。呂洞賓に捧げられた中央の純陽宮の壁に、『金蓋心燈』の中に見られる碑の殘片を發見した。碑には、この宮が呂洞賓に奉納された、歴史的な事情が記されてゐた。また、別の壁は毛主席への賛歌で美しく裝われてゐた。ただ、圖一の「湖州金蓋山全圖」と大きく違つてゐることが一つあつた。今日では、なんと山の頂上に大きなテレビアンテナが設置されてゐるのだ。これでは竹林の中を散策すると言われる、神仙たちの逍遙が妨げられるのではなからうか。ともかく、そう



湖州金蓋山全圖

圖一 湖州金蓋山全圖



湖州金蓋山古梅花觀全圖

圖二 湖州金蓋山古梅花觀全圖

した神仙たちの中でも、最も崇拜されているのが呂洞賓なのである。⁽²⁶⁾

『金蓋心燈』の再版に寄せられた沈秉成による序（一八七三年）は、次のように述べている。⁽²⁷⁾

（関一得が）金蓋山の側面に居を構えたのは、そこが古くは、回仙（呂洞賓）が遊んだ地であると聞いたからである。そこで（関一得は）『（金蓋）心燈』という一書を著した。これは佛教の「傳燈」という意味を取ったのである。⁽²⁸⁾ この書は道譜を列することから始まり、續いて龍門宗派について述べる。

金蓋山は回仙、つまり呂洞賓の訪れる眞の聖域であるからこそ、関一得はこの地に隱遁したのである。もちろん、呂洞賓が訪れたのはテレビアンテナが取り付けられるよりずっと前のことだ。こうして、関一得はこの金蓋山とこの地の道教の傳統の歴史を書きとめることを決心したのである。圖三は、『金蓋心燈』所收の「道譜源流圖」である。ここで、関一得は、ちょうど禪の「傳燈」のように、「道譜」を圖示しながら、系圖形式で龍門派の起源と發展を記している。道祖の玄玄皇帝老子と道宗の祖である呂洞賓から始まり、この系譜は龍門派の特徴的なアイデンティティを伝えるように構想されているのだ。更に、圖四の『金蓋心燈』所收、「龍門正宗流傳支派圖」をご参照願いたい。ここでも、禪の「傳燈」と同様に、龍門正宗の正統的な、連綿とした傳統が表明される。最初の六祖に續く第七祖の王常月以下、江南など中國各地の支派が記録されているのである。⁽²⁹⁾ 禪の「傳燈」にあまりにも似ているので、関一得も同じような目的、つまり龍門派の傳統を「國の護持のために」獎勵する、という目的で本を記したのであろうか、とすら思えてくる。⁽³⁰⁾

このようにして、龍門派の空想的な系譜體系が作られ、関一得の示した指針のもと、學者や門弟たちによって後世へと傳えられていった。官界から身を引いた関一得は、江南の正統的龍門派という自己像を振興した、鍵となる人物なのだ。関一得は龍門派を、規格化された傳授戒法と道院規則、そして授戒儀禮に關する清規を持つ、首都における制度化された道教として描き出しただけではない。これから見ていくように、彼は龍門派を、特別な

儀式、コスモロジーに基づいた内丹説、養生、そして道德を實らせる教理的な傳統としても表現しているのだ。こうしたことは、閱一得によるもう一つの著作、『古書隱樓藏書』によって立證されている。また、このコレクションの中には、密教系道教である龍門西竺心宗に關する文獻も見られる。

卿希泰によれば、このテキストには少なくとも、一八三四年、一八九四年、一九〇四年、そして一九一六年版という四種類が存在しているという。⁽³¹⁾このうち、一九〇四年に刊行されたものが『藏外道書』に收められて最もよく知られており、この版には三十七種のテキストが含まれている。⁽³²⁾卿希泰が一八三四年版とするものは、おそらく金蓋山に所藏されていた、二十三種のテキストを含む木版本をもとに印刷されたものだろう。この二十三種の書籍は、『古書隱樓藏書』にも收められている。しかし、この一八三四年版は『古書隱樓藏書』という書名ではなく、『道藏續編』とされており、世の中には殆ど出回らなかつた。民國年間に丁福保（守一子、一八七四—一九五二）はこの『道藏續編』の寫本を手に入れ、活版印刷した。⁽³³⁾丁福保本は、『道藏續編初集』という名で上海醫學書局から四冊本として出版された。⁽³⁴⁾丁福保本を一九〇四年版の『古書隱樓藏書』と比較すると、この丁福保本、つまり『道藏續編初集』は内丹に關する文獻しか收めていないことがわかる。また、閱一得の傳記の中で、『道藏續編』という書名は一言も觸れられていないということも指摘しておきたい。以下に見ていくように、閱一得の傳記の中で述べられる彼の著作は、『金蓋心燈』と『古書隱樓藏書』の二種だけなのである。この二つのコレクションの同じく dari から、金蓋山龍門派の傳統と密教系道教である龍門西竺心宗との間に關係があつたことがわかる。それでは、まず『金蓋心燈』の中の閱一得の傳記から見ていくことにしよう。

四 関一得の傳記

関一得に關する主要な傳記は一八二一年に記された『金蓋心燈』卷八に續く補遺に收められており、「関傳附」と題されている。多少の異同が見受けられるにせよ、同じものが『古書隱樓藏書』（一九〇四年版）にも收められている。⁽³⁵⁾さらに、一九一六年以降に編集されたと思われる『古書隱樓藏書』の最終版には、関一得のものと思われる自傳が含まれている。⁽³⁶⁾この自傳に關しては今後のより詳細な研究が必要であろう。また、『龍門正宗覺雲本支道統薪傳』には、以上の資料を元にまとめられた関一得の傳記が收められている。⁽³⁷⁾そこで、『金蓋心燈』の補遺に記されている基本的な三種類の傳記をまずは見ていきたい。

(一) 晏端書による「関懶雲先生傳」（『金蓋心燈』補遺、一a—三a）

関一得に關する最初の傳記は、翰林院の一員であつた晏端書によつて記された。⁽³⁸⁾それによれば、関一得の名は笄専。また補之、小艮という二つの字を持ち、道號は懶雲といつた。彼は現在の浙江省湖州に相當する吳興という町の豪族の出身であつた。父親の大夏は、科擧を経て河南息縣令の職についていたが、後に杭州の教諭へと轉職することになる。関一得は、九歳になつても歩行が困難であつたほど、虚弱な體質であつた。この體質のために、彼は現在の浙江省天台付近にある桐柏山へ赴き、そこで高東離（一六一六—一七六八）の指導の下、導引を學んだ、と傳記は記している。

龍門派には、戒偈とも呼ばれる系詩がある。⁽⁴¹⁾受戒した人は名前の最初の文字をこうした系詩から取る。それぞれの法脈にそれぞれの詩があり、名前／派名に付けられた文字が詩を構成している文字のどこにあるかを数えることで、どの代に所屬しているかがわかるようになってくるのだ。⁽⁴²⁾このような系詩を記した「龍門派字譜」によれば、関一得の最初の師であつた高東離（派名は清昱）は、龍門派の第十代目にあたり、桐柏宮の住持を務めてい

た。『道統源流』下卷(九一〇)に收められている傳記的な短い記述によると、高東離は一六九二年に龍門第九代律師であつた周明陽(一六二八—一七一)を杭州は金鼓洞に尋ね、そこで戒律を授けられたといふ⁽⁴³⁾。そして高東離は、天台桐柏山の崇道觀龍門宗派を開き、この道觀の最初の住持であつた范青雲から桐柏宮を引き繼いだのである⁽⁴⁴⁾。更に、高東離の師にあたる范青雲の傳記に記されているように、桐柏宮は、崇道觀という名で、雍正帝の治世(一七三三—一七三五)に朝廷からの敕旨によつて再建されたのであつた⁽⁴⁵⁾。ちなみに、南宗の開祖であり『悟眞篇』の著者としても著名な張伯端(九八四—一〇八二)も、この聖域と關係づけられている。張伯端は一七三三年に「禪仙」という名稱を公式に授けられたのだが、これは、彼の内丹及び禪の修行者としての名聲に對して贈られたものであつた⁽⁴⁶⁾。ともかく、この地を取り巻く道教、佛教雙方との關係性は、桐柏宮のある桐柏山が佛教僧院で有名な天台山脈に位置しているというような、地理的な問題が要因となつていたのであろう。

ところで、関一得も訪れた桐柏山の桐柏宮は、今日もなお存在している。一九八六年に始めてその地を訪れた時、私は桐柏宮と名付けられている小さくて貧相な道庵を發見した。そこには、葉高行という道姑、つまり女性道士が住んでいた。「龍門派字譜」という龍門派詩によれば、高行という派名の「高」は第二十七代目に屬していることを表している⁽⁴⁷⁾。彼女によれば、いにしへの崇道觀は、一九五八年に政府によつて建設された天台地方の貯水池の中に沈んでしまつたのだそうだ。葉高行は私を伴つて、その貯水池の向こう側の崇道觀跡に案内してくれた⁽⁴⁸⁾。そこには、彼女の師である謝崇根(？—一九八四)の石碑も建てられていた⁽⁴⁹⁾。彼女は、桐柏宮の傳統をできる限り残そうとしていたのである。関一得の傳記からも明らかなように、桐柏宮は導引と内丹を繼承する著名な場所である。葉高行自身、こうした技法を村の少人數の若者たちに教えていた。彼女が教えていたのは、師匠の謝崇根から彼女へと伝えられた、いわゆる「龍門五息功」つまり龍門派の五つの息と呼ばれる技法の一部だつた。この技法は、主に身體を整える調身、心を整える調心、そして息を整える調息の技法という氣功法から成り立っている。

彼女は、結跏趺座を組んで、この技法における至高のステージを實踐しながら、師匠の謝崇根の寫眞を何枚か見せてくれた。こうした修法の目的は、できる限り長く息を止めることによって、心臓の鼓動が途絶え一種の冬眠状態に入るとされる、いわゆる「原息」という状態を理解することにある。もちろん、寫眞を見ただけでは、そうした效能の有無を見極めることは難しく、また、こうした技法が本當に獨自のもので、古くからのものであるのかどうかを見極めることもできなかった。しかし、龍門派では氣をめぐらせるといふ道教技法と禪の瞑想法である座禪を組み合せることで、張伯端から續く古の技法を維持してきたのだ、と彼女は誇らしげに語るのであった。更に彼女は、桐柏宮は、有名な天台山の僧院である國清寺とも良好な關係を續けているのだ、と強調した。そこで、我々は數時間歩いてこの寺院を訪れてみた。そして本當に、その僧侶たちは、葉高行が時々醫療的なアドヴァイスをくれることに深く感謝していたのだ。實は、彼女はもともと傳統中醫學の醫者として働いていて、實際のところ、彼女の小さな道庵は、彼女の中醫學と鍼灸の技術によつて支えられていた。こうして、天台山の僧侶たちの他、村人たちのために盡力することで、彼女は自分の質素な生活を支えていたのだ。私は、彼女がいなしえの靈飛針の法と呼ぶ處置をする場面をビデオカメラに収めた。壁に向かつて寄りかかっている患者の素足のふくらはぎあたりに向かつて、ちよつと離れたところからかなり太い針を投げつけるのだ。しかし、彼女にとつては呪術的なこの方法は、經驗のない私の目にはどちらかというところと流血の慘事として映つたのだ。ところで、彼女の小さな道庵にある寶は、師匠から傳えられた、元始天尊、靈寶天尊、道德天尊の三清が描かれた美しい巻物と五嶽眞形圖を含む數點の繪畫だけだった。また、彼女は、閔一得によつて記された龍門正宗の歴史を何も知らなかった。それゆえ、私が『金蓋心燈』のコピーを贈呈すると、非常に喜んでゐた。その中に彼女の支派の話が含まれていたからである。二〇〇一年、私が最後に彼女の元を訪れた時、彼女は桐柏宮の保存と擴張のための基金を集めていた。寄贈者は主にアメリカ在住の門弟たちであつた。邊鄙な桐柏山まで車で行ける道路が建設中

であるのを見て、私は驚かされたのだった。彼女は、道庵の再建にあたっての計畫を色々と説明してくれた。また、彼女の門弟たちを訪れるためのアメリカ行きのビザが下りた、という話もしてくれた。しかし、この最後の訪問から一年後の二〇〇二年、アメリカへ到着した翌日に彼女が急逝したということを、彼女の門弟の一人から聞いたのだった。

話が桐柏宮の昨今とへとそれたが、このあたりで関一得の傳記に戻りたい。関一得が、一得という派名を授かり、龍門派の一員として認められたのは、例の貯水池に沈んだ桐柏宮でのことだった。それからしばらくして、導引の修練のお陰で彼は回復し、讀書と宋學と稱される性理學に没頭するようになる。全ての彼の傳記で強調されることだが、こうした彼の勉學は、科擧のためではなく、彼の探究心に根ざしたものであった。父親の命によって、官吏としてのキャリアへ踏み出し、州司馬として闡南（現在の雲南）の官吏となったのは、この後、彼が二十五歳頃のことである。父親の死後しばらくして、彼は仕官の道を斷念し、異能の人を訪ね歩いたという。彼がめぐり合った偉人の中には、最初の師である高東離の第一の弟子、沈輕雲（二七〇八一七八六）⁽⁵⁰⁾もいた。関一得は三教を合わせ學び、遂に高東離の眞實の傳を授かつていた。高東離の死の直前、関一得は最後の訪問をしている。その時の高東離の遺志によつて、これ以降の関一得は沈輕雲に師事することとなる。

沈輕雲と関一得は同じ龍門派第十一代に屬していたにもかかわらず、こうした經緯によつて、沈輕雲が関一得の師匠となった。関一得の『古書隱樓藏書』には、彼が沈輕雲から傳えられた様々な文獻が收められている。⁽⁵¹⁾そして、この二人の特別な關係を示すために、この傳記は次のようなことを強調しているのである。

沈輕雲の門弟たちは皆優秀であつたが、獨り関一得だけがその（沈輕雲の）教義大要を理解し、輕雲、十義の訓を常に守つていた。數十年の間、彼はその教えから少しもそれることはなかつた。⁽⁵²⁾（晏端書『関懶雲先生傳』、『金蓋心燈』補遺、一b）。

沈輕雲の傳記によれば、この十義の訓は（一）忍辱、（二）仁柔、（三）止敬、（四）高明、（五）退讓、（六）剛中、（七）慧辨、（八）勤、（九）信、（十）廉であると規定されている。この十義は、戒律を伝え、道士たちの受戒の制定を中心にする龍門派と完全に一致する⁽³³⁾。

最終的に、閔一得は現在の湖州に相當する吳興の街、つまり彼の故郷へと戻っていった。そこで、陶靖菴（一六一二—一六七三）が以前に修真を行っていた、金蓋山の南に落ち着くことになる⁽³⁴⁾。一七八六年の沈輕雲の死以降、閔一得はこの地に住み續けた。つまり、閔一得は二十九歳の時より、道を修めるためにこの地に隱遁したのである。ここで、閔一得の傳記は、彼が隱遁しはじめた當時の金蓋山の様子を説明している。その地は閑散として、道教關係の跡地も廢墟と化していたと。こうした状況に直面し、法嗣の衰退を憂えて、閔一得はその壯麗さを高め、土地を廣げることでの地を復活させる決意をしたのだった。彼が書を著し、八卷からなる『金蓋心燈』を書き上げたのも、この地でのことであつた。この時の彼の仕事振りは次のように説明されている。

彼の著書の『金蓋心燈』八卷は、流れに沿つてその源流へ遡り、隠れた奥深い意味を明らかにした。また、『古書隱樓藏書』二十八種と『還源篇闡微』は、儒教、佛教の精華を以つて、道家の元妙を解き明かした。全ての言葉は口訣であり、全ての文字は心傳である。したがつて（こうした教えに従う）志のあるものを正しい順序によつて漸進させれば、有爲から無爲に到達させ、奥義を理解できない状態に至らせることはない⁽³⁵⁾。

（同前二b）

この最後の文章は閔一得によつて傳えられた龍門派の内丹思想を示しているといえる。つまり、有爲から出發する、煉丹術の漸進的な方法に對する説明と結び付けられた、三教の混合ということである。有爲を含むこれらの修法は、無爲と組み合わせられ、最終的には無爲の修練に終結しなくてはならない。有爲という表現は、行氣や心身と息を調整する方法など、氣に注目した修法である命功に當てはまる。また、無爲という表現は止觀、止念

除妄や見性といった、精神的な活動、つまり神に注目した修法である性功に當てはまる。こうした修練の結果は、関一得の著作の中で「先命後性」と説明されている。これは、南宋内丹の特徴でもあり、また関一得の『古書隱樓藏書』に含まれるいくつかの書物のテーマでもある煉丹の養生法に關連している。⁽³⁶⁾興味深いことに、有爲から無爲へという筋道は、「龍門五息功」の名で葉高行が師の謝崇根から受け継いだ傳統の中でも指摘されていた。さて、この傳記は次のように述べて終っている。

関一得は乾隆戊寅（一七五八年）十二月の二日に生まれ、道光丙申（一八三六年）十一月の十日に卒す。七十九歳であつた。⁽³⁷⁾（同前三a）

関一得の生涯と、金蓋山での活動に關する更なる情報は、『金蓋心燈』の補遺に收められる、残り二つの傳記に見ることができる。

（二）揚維崑による「関懶雲先生傳」（『金蓋心燈』補遺、四a—五a）

関一得の門弟によつて記されたこの傳記は、彼の呼稱と身體的狀況に關するいくつかの追加情報を備えている。

関一得が生まれたとき、彼の父である良甫公は貝懶雲と名乗る羽の服を着た人（つまり神仙）⁽³⁸⁾がやつてくる夢を見た。このために、（関一得は）自ら懶雲子と名乗つた。幼い頃から、彼はとても利發だった。（ある日）他の子供たちと遊んでいる時に彼は井戸に落ちてしまつたが、誰か彼を抱えて助け出してくれた人がいたようだった。彼は元來瘦せかけて弱々しかったが、桐柏山に高東離を尋ね、そこで數年間を過ごす、體が始めで丈夫になつた。⁽³⁹⁾（揚維崑「関懶雲先生傳」、『金蓋心燈』補遺、四a）

第一の傳記が傳えているのと同じような官吏としてのキャリアと沈輕雲への傾倒について述べた後、この第二の傳記は、関一得が沈輕雲の死後に「名勝を訪ね、南から北まで、吳、楚、燕、趙を巡り、天下の半分はその足跡を残す」ことを決心したのだと傳えている。先の傳記の記述者とは對照的に、関一得には龍門西竺心宗と呼ば

れる第十代、十一代の龍門派の人々と會う機會があつたのだと揚維崑は言う。⁽⁶¹⁾ 龍門西竺二心宗の人々とは具體的に、金懷懷⁽⁶²⁾、白馬李⁽⁶³⁾、李蓬頭⁽⁶⁴⁾（？——一七八四）、そして龍門道士を指している。閔一得の龍門派と、龍門西竺二心宗という二つの龍門支派の密接な關係は、閔一得が彼らとたびたび議論をし、「多くの部分で合意した」という記述によつて強調されている。こうした有益な交流を通じて閔一得は、議論によつて互いに尊敬しあうに至つた賢士たちの間で名を馳せることになる。この話の後、閔一得が金蓋山に隱棲し、土地と道教寺院の保存と擴大に貢獻したという話をこの傳記は傳えている。⁽⁶⁷⁾

第一の傳記と同じように、この傳記の最後も閔一得の著作二つに言及している。『金蓋心燈』八卷と二十餘題を含む『古書隱樓藏書』である。⁽⁶⁸⁾

(三) 沈秉成による「閔懶雲先生傳」（『金蓋心燈』補遺、六a—七a）

似たような情報は、揚維崑による傳記の模寫であると考えられるこの三番目の傳記にも含まれている。指摘できらたつた一つの異同は、傳記の最後の部分にある。ここで、この傳記の著者である沈秉成⁽⁶⁹⁾（二八二—一八九四）は、閔一得の著作、つまり二十餘題のコレクションである『古書隱樓藏書』⁽⁷⁰⁾と、『金蓋心燈』八卷に言及している。これらの書は、閔一得の師匠の宗旨を述べると共に、煉丹家の邪説を排除して書かれている。閔一得の著作への言及の後、この傳記は閔一得を理想的な儒者であるとしている。この點について、沈秉成は次のように述べる。

（閔一得は）正直で忠實、純粹で落ち着いており、慎み深くまた親しみ易い人物であつた。一方で、彼の論には、儒者の雰圍氣が伴つていた。道光十六年（一八三六）七十九歳にてなくなつた。⁽⁷¹⁾（沈秉成「閔懶雲先生傳」、

『金蓋心燈』補遺、六b—七a）

以上の三つの傳記から、結果的に次のようなことがわかる。閔一得は浙江省湖州に相當する吳興の名家の出身で、儒者のように良い教育を受け、貧困であつたにも拘らず高い徳性を保ち續け、廣く人々に慕われていた。彼

の道教、特に龍門派との最初の関わりは、幼年時代からの虚弱體質によるものであった。この體質のために、彼は高東離から導引を學んだのだ。短い官吏としての履歴の後、関一得は道教の修養に打ち込むことを選び、金蓋山に隱遁する。過去、繁榮していた龍門派は、関一得の時代には衰えていたが、彼の活動のお陰で金蓋山は再び龍門派の聖地として復活する。更に、第二、第三の傳記によれば、関一得は龍門西竺心宗と呼ばれる密教系道教の徒たちと親密な関わりを持つていたとされる。彼は、その支派の重要な祖師たちと會い、教義上の見解を共有していたと言う。『呂祖師三尼醫世說述』に寄せられた関一得の序によれば、彼はその密教系道教の開祖である鶏足道者とすら會つてゐるのだ。では、この鶏足道者という人物と彼に關する文獻を以下に見ていくことにしよう。

五 鶏足道者の傳記

鶏足道者とはどういった人物であつたのか。次の二文獻から、彼に關する一節を紹介しよう。まずは『呂祖師三尼醫世說述』に寄せられた関一得の序、續いて『金蓋心燈』に載せられた鶏足道者の傳記からの引用である。⁽⁷⁶⁾

(一) 関一得による『呂祖師三尼醫世說述』の序⁽⁷⁷⁾

『古書隱樓藏書』に收められたこの序は、関一得独自の三教融合を強調している點で非常に興味深い。この融合は、「三尼醫世」という特殊な用語によつて表現されている。これは、三人の聖人による世の中を治療するための法とでも言いかえることができるだろう。「三尼」とは、仲尼つまり孔子、青尼つまり老子、そして牟尼つまり釋迦牟尼のことである。⁽⁷⁸⁾「三尼」の教義については、私も英語やフランス語で論文を發表しているが、最近では一九九九年に森由利亞氏が、そして二〇〇三年には中國の蓋建民氏が研究を發表されている。紙面の都合上、この問題について、本稿ではこれ以上深く語ることはしないが、興味のあるかたは、そちらをご參照いただきたい。⁽⁷⁹⁾さ

しあたって、今ここで重要なのは、関一得が語る次の内容である。一七九三年、三十五歳の時、彼は雲南の大理に近い、佛教寺院で有名な鷄足山へと赴いた。⁽⁷⁶⁾ その龍樹山房に、世に住まう神仙とされていた鷄足道者を尋ねたのだ。

この神仙の姓は黄、名は守中。彼は西域⁽⁷⁸⁾の月支⁽⁷⁹⁾（月氏）の人であった。元の頃、中國にやってきて、長く鷄足山に住んだため、この（鷄足道者という）號がある。順治十六年（一六五九）に都へ入り、太上三大戒を授かりたいと王崑陽律師に求めた。初め、彼には名も字もなく、ただ、自らを野闌婆闍⁽⁸⁰⁾と稱していた。中國語では「求道士」という意味である。中國に何年も住んでいたの、律師は黄守中という中國名を授けた。今日に至るまで、闌、つまり雲南の人々は彼を黄真人と呼んでいる。彼はすでに五百歳以上であるが、容貌はあたかも六十歳くらいに見える。彼は炯々とした眸を持ち、聲は響き渡る大鐘のようであった。彼の机に多くの本はない。『佛說持世陀羅尼經』の他には、ただ、『呂祖師三尼醫世說述』があるのみであった。⁽⁸¹⁾（関一得

「呂祖師三尼醫世說述序」一b）

この序で関一得も主張しているように、鷄足道者の密教系道教が『佛說持世陀羅尼經』と『呂祖師三尼醫世說述』の二冊に基づいているという點は重要だろう。この二文獻の考察は後にまわすことにして、まずは、龍門派の密教系道教、つまり龍門西竺心宗を創立したと伝えられる鷄足道者という人物をもう少し詳しく知るために、彼に關する傳記へと目を移してみたい。

(二) 鷄足道者黄律師傳（『金蓋心燈』卷六上、一a—二b）

鷄足道者は月支から來た。⁽⁸²⁾〈注：鷄足は闌南（現在の雲南）の山の名前。月支は西方の國の名前で古の氏國のこと。⁽⁸³⁾ 懶雲子が言うには、闌南の士大夫の傳えるところでは「元初には已にこの（鷄足）道者は居たが、誰も彼がいつの時代に來たのかを知らない。」とのこと⁽⁸⁴⁾〉。彼は鷄足山に留まり、自らを「野怛婆闍」と稱した

が、姓も名も字も號なく、中國語では「求道士」という意味である。(彼が)精通していたのは斗法だけだった。順治庚子(注：十六年(二六六〇))に始めて首都を訪れた時、彼は演鉢(堂⁸⁶)を參觀した。王崑陽祖師は彼に黃という姓を贈り、守中と名付けた。更に王律師は(鶏足道者に)言った。「お前は、世に在ること百三十年を過ぎたなら、自ずから大戒を得るだろう」と。⁸⁶そして(王律師)は(鶏足道者に雲南へ)戻つて、斗の祕法を護持するようにと促した(注：『鉢鑑』も鶏足道者が自ら野怛婆闍と稱していたことを載せているが、(それは)上文が記している内容と殆ど同じである)。 (鶏足道者)は勤勉で、怠けることがなかった。こうした彼の事跡を聞き及んで、管天仙が(鶏足道者)に師事し、太清という名を授かった。(注：管天仙傳は次の篇に所収する) 庚戌の年(注：乾隆五十五年(二七九〇)、ちょうど順治庚子(二六六〇)から百三十年の後)私(「閔一得」は大戒の書を攜えて(鶏足道者に)會いにいった。道者は私を見て喜び、こう言った。「これを交換すれば(注：つまり、彼の西竺斗法と懶雲子の大戒の書を交換しようと言うのである)お互い得があります」と。その地に三ヶ月留まる間に、(私「閔一得」は梵音を會得した。(鶏足)道者は大戒の書を手にして、王崑陽の像を懸け、(鶏足道者はその像に向かつて)涙ながらに拜を行い、祈りを捧げた。そして私のほうを振り返ると、こう言った。「お前は代わりに西竺の至寶を得た。正宗を恭しく護持せよ。もし、戒律(の護持)が失われれば、(お前の)力量は弱まるだろう。⁸⁷王律師の靈は常にそこに在り、全てを知り全てをみているのだ」と。⁸⁸私(閔一得)も亦た泣きながら拜を行い、これを受けた。(注：これが、(鶏足)道者が黃「律師」と呼ばれる理由である。わたしが考えるに、彼(懶雲子、つまり閔一得)は(黃律師の)斗法を得て西竺心宗として尊奉した。最後に彼は、『大梵先天梵音斗咒』十部十二卷を編纂し、印刷して世に傳えた。斗法の中で、「囉哆律師⁸⁹」と稱される人こそが、黃律師のことである)私(閔一得)が起きあがると、(鶏足道者)は私に歸るようにと促した。(注：當時懶雲は闡南、つまり雲南の官職についていたので、彼は雲南の自

分の役職に戻ったのである。歸る途中、總制の富公（注：名は綱）が使者をやつて（鶏足道者を）迎えに行かせたが、使者は戻ると、「先生（鶏足道者）は亡くなられた」と語つた。私は「そんなはずはない」といつた。多分、先生（鶏足道者）が五假の法を行つたのであろう。戊午の年（嘉慶三年、一七九八）、先生（鶏足道者）を四川の青羊宮で見たという人があつた。⁽⁹¹⁾

六 鶏足道者——人物像とその役割

以上に鶏足道者の傳記資料を紹介してきたが、ここで、この人物に關する重要な問題點をいくつか指摘したい。また、この人物の役割を考える上で關係してくる、『佛說持世陀羅尼經』と『呂祖師三尼醫世說述』という龍門西竺心宗の流傳に關わる二文獻の内容も簡単にまとめていく。まず、鶏足道者の傳記から見いだせるポイントは、次のように整理することができる。

（一）鶏足道者が西域人であること

まず、第一のポイントとして、鶏足道者が月支人である、ということが擧げられる。鶏足道者は、西方國からやつてきたという傳説的な人物として記されている。月支の元々の意味が「チベットではアムドと呼ばれる甘肅と青海の境にあたる）南甘肅、祁連山脈」であつたことを踏まえると、鶏足道者は甘肅、青海地域の月支族であつたと言える。この傳記では古の氏國について觸れているから、鶏足道者はチベット系であつたと考える向きもあるかもしれない。⁽⁹²⁾しかし、少なくとも唐代まで、月支は中央アジアと西北インド系民族を指すためにも使われていたのである。⁽⁹³⁾恐らく、中國人にとつて、月支人というのは西方からやつてきた異民族の典型であり、また、佛教がインドから中國に流傳するにあつて最も重要な經路の一つであつた、シルクロードに關わる人々として認

識されていたのであろう。密教經典、特に陀羅尼の翻譯の草分けである竺法護 (Dharmakṣa 三一三年以降に没) など、敦煌出身の、恐らくは中國に歸化した月支人の例となる⁽⁹⁴⁾。更に、鷄足道者という號が示すように、彼は雲南、とりわけ大理市近くの鷄足山とも關わりがあつた。よく知られているように、鷄足山 (Kukkuripāda) は佛教の重要なインドの靈地の名で、そこでは摩訶迦葉尊者 (Mahākāśyapa) が彌勒菩薩の降臨を待つてゐるのだ、とされている⁽⁹⁵⁾。そしてこの場所で、摩訶迦葉が佛陀から直々に授かつた金縷袈裟を、彌勒菩薩に傳授するのだ、とも言われている。これは、このような場が「傳衣の聖域」として重要であることを示しているように思われる。法系傳授としての「傳衣」を行うことで、後の世代の人々のために佛法を再生させるのである⁽⁹⁶⁾。以下に見ていくように、道教の文脈においても、こうした「聖域」と鷄足道者という人物との結びつきは、やはり傳戒の再生と關係があるようだ。ただし、我々が見ていくケースの場合、後の道教徒たちに傳えられるのだが⁽⁹⁷⁾。

また、かの地は、俗に「阿吒力 (acarya) 密教」として知られるインド密教とも關係しているだけでなく、今日のチベットに近接しているという場所柄上、チベット佛教とも關係がある⁽⁹⁸⁾。恐らく閔一得は、雲南で州司馬として仕官している期間に、この傳統と親しむ機會があつたのだろう。この他、鷄足道者の出自がチベットであつたろうと思われることと、彼が元代に中國入りしたとされることには、清朝政府とその政策に關連があつたのではなからうか、と私は考えている⁽⁹⁹⁾。モンゴル人たちを服従させたいと言う思いから、清朝初期の皇帝たちはチベット佛教を擁護することで彼らに好意を示すという、特別な配慮をはらつてゐた。皇帝たちはラマ僧たちを接待し、彼らに儀式を執り行わせることで、ラマ僧たちへの支持を表明した。何よりも、彼らはジンギスカンの、つまり元王朝の後繼者であると宣言したのである。こうした政治的姿勢は、閔一得が生まれ、そして鷄足道者との神祕的な出会いがあつたとされる乾隆帝の治世 (一七三六—一七九五) に絶頂期を迎えた。乾隆帝は、帝國の首都である北京をラマ教王國の宗教的な首都にしようとしたのである。皇帝の一族と關りがあつたチベット佛教は、様々な寺

院で榮えた。このような寺院のうち、最も有名なのが雍和宮で、乾隆帝の生誕地とされている。乾隆帝はチベット語の三藏經典をモンゴル語と滿州語に翻譯するという巨大な事業の支援もした。更に、乾隆帝はチャンキヤ・ロルペ・ドルジェ（一七一七—一七八六）と親密な關係にあつた。このチャンキヤ・ロルペ・ドルジェがアムドからやつてきたことから、乾隆帝を始め清王朝自體が、アムド出身のラマ僧たちを非常に重用したのである。このアムドというのは、鶏足道者も關係があつたであろうと思われる、現在の甘肅・青海地域にあたる。ともかく、こうしたラマ僧たちが、北京在住の活佛（*günshu* 呼圖克圖）、つまり生き佛の大半を占めていたのだ。

こうしたことから、関一得が鶏足道者と道教の龍門正宗とを關連づけたことには、やはり政治的な動機があつたのではないか、と考えることができるかもしれない。果たしてこうした關連には、龍門正宗を宮廷に宣傳する目的があつたのだろうか。アムドからやつて來た密教の權威たるラマ僧、という假面に包まれた鶏足道者は、やはりアムドからやつて來た乾隆帝の國師、ロルペ・ドルジェと關連があつたのだろうか。それとも、清王朝で非常に尊重されたアムド出身のラマ僧、活佛たちが投影された姿こそが、鶏足道者であつたのだろうか。

更に、野怛婆闍という、彼の元々の號にも注意が必要であろう。この號は、中國語の求道士という意味に相當するとされているが、これが本當に、サンスクリット語、チベット語或いは他の中央アジア言語からの翻譯であるのか判斷するのは難しい。この野怛婆闍という音は、サンスクリットのヤ・タ・バ・チャ／ジャの如き音を想起させるが、中國語の求道士と折り合いを付けられる要素は全くない。一方でこの語は、チベット語のイエ・ダグボ・ジェ（**ye dag po rje*）やヤンダグ・ペ・ジェ（**yang dag pa i rje*）といった音も思い起こさせる。イエ・ダグボ・ジェとは、「起源の主宰君」、つまり起源を主宰する君主とでもいうような意味に、そしてヤンダグ・ペジェとは、眞正の君主というような意味になる。しかし、この二つの表現はチベットの稱號の中には見当たらないので、實證することはできない。「求道士」という中國語譯に従えば、「道を説く君主」とか、「起源を教える君主」といっ

たような意味になる、イエ・テンペ・ジェ (*ye btan pa'i rje) という音のほうが、より説得力があるかもしれない。しかし、どちらの稱號もやはりチベット語の中に見あたらない。野怛婆闍という語の漢字を、象徴的に解釋できるのではないか、とも考えられるだろう。その場合、もしかしたら、「野怛」の「野」は、『外國方品』の中で氏族や月支族が住んでいるとされる神祕的な國、「野尼」を仄めかしているのかもしれない。^(註)「婆」はバラモン教(婆羅門教)或は「婆伽梵」(いわゆる簿伽梵の「教外別傳」)を、そして「闍」は阿闍梨(サンスクリットでは ācārya)を指しているのだろう。この「野(怛)婆闍」という語は、「婆羅門教或は婆伽婆の眞傳を伝えられし者に關わる月支族の阿闍梨」という觀念に關係があるのかもしれない。ただし、以上の推測には、中國語の翻譯である求道士の、「求」に相當する動詞が抜けている。鶏足道者を阿闍梨とする暗示は、彼の「度師」および「嚩哆律師」という名稱や役割、そして彼がインドの祕密の陀羅尼經典を傳授するという行爲に適っているが、この解釋を支持しうる證據はない。結論としてここで言えることは、鶏足道者の人物像と、野怛婆闍という彼の號は、彼が異民族であるということを強調しているのである。

鶏足道者が異民族の出自であるということは、彼が元來「梵密」(Sanskrit Esoterica)の受領者であることを示している。梵密は傳統的に、「番僧」によつて西域から中國へと伝えられてきた。元代以降、この「番僧」という言葉は、インド僧のみならず、チベット僧とタングート僧も意味するようになる。^(註)更に、良く知られているように、サンスクリット語の祕密經典は中國人意識の中では唐代と關連付けられていた。以上のことから、こうした唐代の祕密佛教の傳統が鶏足道者を通じて復興されたことは驚くに値しない。實際、この鶏足道者という人物は、インドの鶏足山が中國に移植されたことに關係しただけではなく、玄奘(六〇〇―六六四)や不空(七〇五―七七四)といった、唐代の僧たちにまで遡るインド祕密佛教の流傳にも關係があるのだ。以下に論じていくように、玄奘と不空という二人の僧は、鶏足道者による『佛說持世陀羅尼經』の流傳の中心となつてい^(註)る。鶏足道者の傳說的

な人物像と、彼の異民族出自という特徴は、唐代の秘密佛教の復興と、その清代龍門派との統合を明らかにしているのかもしれない。チベットはこの秘密佛教の傳統の復興に重要な役割を果たしているように思われる。チベットは、秘密佛教の傳統の起源の地であるインドと同一視されるようになっていたのである。恐らく、鶏足道者が西域の月支人であるという言及や彼の獨特の教義は、このような觀點から解釋されるべきなのかもしれない。

(二) 斗法の専門家、『佛說持世陀羅尼經』の受領者としての鶏足道者

第二に、斗法の専門家であり、また、『佛說持世陀羅尼經』の受領者としての鶏足道者という點が重要である。彼の教えに鑑みると、鶏足道者は斗法に精通していたとされている。ここで斗法と呼ばれているものの内容がどういったものであったかは、はっきりと説明されていない⁽⁹⁾。しかし、『古書隱樓藏書』に收められた様々な書から、この斗法は、いわゆる伽陀⁽¹⁰⁾ (gāthā) 正宗で陀羅尼を暗誦することに關係がある、ということがわかる。『藏外道書』第一〇冊所收『古書隱樓藏書』所載『佛說持世陀羅尼經』、五五二頁參照)。また、鶏足道者の傳記によれば、この斗法は『大梵先天梵音斗咒』十部十二卷の編纂と關わっている。この書の編纂は、鶏足道者の龍門西竺心宗系を傳受した後に関一得が行った。殘念ながら、『古書隱樓藏書』の中では『大梵先天梵音斗咒』という書名を見出せない。しかし、この經典の「ブラフマの先天のサンスクリット音にのつとつた北斗七星に捧げる陀羅尼」といったような意味合いに、關連が有りそうなテキストは幾つか收められている。陀羅尼や呪術を諷誦するのは乾隆帝や皇帝の一族たちに高く評價されていた。實際、乾隆帝は、有名な『四庫全書』など、大量の文學作品を出版させただけではなく、西藏大藏經やチベット語經典の注釋など、宗教文獻の出版にも盡力したのである。彼は、西藏大藏經に收められていた全てのサンスクリット語の陀羅尼とマントラを選集として出版することにも援助をした。この選集はチベット語、モンゴル語、中國語と滿州語に注意深く翻譯され、『禦製滿漢蒙古西番合璧大藏全咒』と題されて一七七三年に八十冊本として出版された。これは明らかに、それまでに試みられた中でも、最も

複雑で活版技術的な事業の一つであった⁽¹⁰⁾。また、この支援は陀羅尼収集のためであったということの他に、陀羅

尼の暗誦を重視した文獻の翻譯は、翻譯されるべき數々の經典の中でも最初に行われたものであった、ということとを強調しておく⁽¹¹⁾。こうした、陀羅尼の暗誦を重視した經典は、唐王朝で高く評價された陀羅尼密教と密接な關

係があった⁽¹²⁾。實際、鶏足道者から伝えられた文獻は、偉大な翻譯者である玄奘(六〇〇―六六四)と、唐代密教の偉大な指導者の一人であった不空金剛(Amoghavajra 七〇五―七七四)によつて譯されたとされている⁽¹³⁾。この經典は

『佛說持世陀羅尼經』(Vasul[ā] dhara-dharani)という名で、『大藏經』に收められている(第二〇卷、密教部、一一六二番(一一六三―一一六五番))。このサンスクリット語原典は、今も存在している。「phags pa nor gyi rgyun shes bya ba'i gzungs」というタイトルのチベット語版もあるのだが、これについては更なる研究が必要である。ともかく、この經典が玄奘や不空といった唐代の重要な人物たちと關連しているため、『佛說持世陀羅尼經』は龍門正宗においても重視されていたのである。関一得は、この經典を『古書隱樓藏書』に收め、彼自身の注釋をつけている。

『佛說持世陀羅尼經』流傳の物語は、簿伽梵(Bhagavat)が妙月(スチャンドラ Sucandra)にこの教えを伝えるところから始まる。例えば『持世陀羅尼經法』では、いわゆる妙月長者は、伽陀正宗の宗祖であり、鶏足道者がその後継ぎであると述べられている⁽¹⁴⁾。この妙月(スチャンドラ)という人物はインド佛教の中ではあまり重要ではないように見受けられる。對照的に、チベット佛教の傳統においては、スチャンドラというのはシャンバラの王に他ならない。シャンバラはヒマラヤ山脈に位置すると伝えられる傳説上の國で、よく知られているように理想郷のシンボルである。この架空の王國は『超密教時輪タントラ』(カーラチャクラタントラ Kalacakra tantra)の實施と關連づけられている。このタントラはゲルク派の傳統における最上灌頂と關わる重要なもので、この中でスチャンドラは、佛陀との主要な對話者なのである⁽¹⁵⁾。こうしたこともまた、乾隆帝が全てのチベット佛教の宗派の中でゲルク派を擁護し、國師から灌頂を受けたという事實と何か關わりがあるのだろうか⁽¹⁶⁾。

このような有名なタントラの灌頂と關連があつたわけではないだろうが、いわゆる「度師」或いは「囑咤律師」であつた鶏足道者が所有していた『佛說持世陀羅尼經』と『三尼醫世說述』も、灌頂のような祕密傳度儀禮 (initiation/ordination) と關わつていゝという點は興味深い¹¹⁶⁾。以下に見ていくように、こうした傳度儀禮は「天仙大戒」という名で、龍門派において行われるようになる。しかし、このような傳度儀禮の龍門派における役割については、更なる研究、特に『佛說持世陀羅尼經』に記される儀禮とサンスクリット語の陀羅尼の流傳に關する研究が必要とされるだろう。

(三) 王崑陽の直弟子、『呂祖師三尼醫世說述』の受領者としての鶏足道者

最後の重要なポイントとは、この傳記の中で野怛婆闍、つまり鶏足道者が、北京の白雲觀における龍門三壇大戒の改革者であり同時にその獎勵者でもあつた王崑陽の直弟子であるとされていることである。傳記には、鶏足道者は一六六〇年、ちょうど王崑陽が三壇大戒の儀式を行つてゐる時に北京にやつてきた、と述べられている。

順治庚子十六年（一六六〇）に始めて首都を訪れた時、彼は演鉢（堂）を參觀した。

ここでは、「演鉢」という特殊な言葉が使われている。これは「演鉢」と同義であり、字義的には、「鉢（の儀）をおこなう」或いは「鉢堂で教えを傳える」となる。例えば、王常月に歸されているが一七〇六年に設立された石碑には、一四四〇年に鉢堂が、白雲觀に建設されたと記されている。この鉢堂は一七〇六年に再建されている¹¹⁷⁾。この「演鉢」という表現は、『初真戒律』（『重刊道藏輯要』第二四冊、四〇b—四一a）に「開壇傳戒、戒後行持、演鉢一百日」と見られ、百日間の傳戒の間に、王崑陽律師から様々な教えを授かることを意味している。この場合の「演鉢」という語は、「演鉢堂 = Class of ordination training（佛教でいう「新戒堂」のなぞりと思われる）」として記載され、百日間に渡つて行われる、受戒のための修行を示しているようである¹¹⁸⁾。さて、その「演鉢堂」にて世俗から集團的に隔離される間、講義に出席する受戒者たちは儀禮を學び、そして苦行を行う。佛教徒の寺院にお

ける傳戒をひな型としたこのような道教の傳戒は、「三壇大戒」或は「三堂大戒」として知られていた。⁽¹⁰⁾ 佛教における「新戒堂」がそうであるように、「演鉢堂」という語もまた、傳戒が行われる期間と場所の兩方を意味していた、ということも特筆に値するだろう。更に、演鉢という表現は、禪において衣鉢を傳授する傳衣と非常に關係があつたということにも觸れておきたい。ただし、道教の場合、衣ではなく鉢を授與することにより重點が置かれていたようである。つまり、佛教においても道教においても、戒を授かる受戒者は衣と鉢を與えられ、これらを授與されてこそ、彼等は正統な「道士」(ないし「僧」)になるである。⁽¹¹⁾ところが、禪においては衣を傳える「傳衣」が重視されており、道教では鉢を傳える「傳鉢」や「演鉢」が重視されていたのであろう。⁽¹²⁾

再び鶏足道者の傳記に目を戻そう。傳記は次のように續いている。

王崑陽祖師は彼に黃という姓を贈り、守中と名付けた。

鶏足道者(つまり野怛婆闍)の場合、王崑陽の授戒會に参加したものの、その時には天仙大戒の眞傳を傳えられなかつたようである。しかし王崑陽は、鶏足道者を中國に歸化した人物であると斷じ、黃という中國姓と、守中という派名を與えたのである。最終的に野怛婆闍は、第八代龍門祖師として、また雲南の鶏足山西竺心宗の開祖として、龍門宗派に融合されていく。なお、王崑陽の豫言によれば、彼が最後の大戒、つまり天仙大戒を授かるのは百三十年後のことであつた。そしてそれは、閔一得がもつて行つた大戒の書、つまり『醫世說述』の傳承のお蔭で叶うことになる。また、この文獻と交換に、閔一得は鶏足道者から龍門西竺心宗入門のための祕密儀禮を授かつたのである。

『皇極仙經』(『藏外道書』第一〇冊、三八一頁)の中に、この『醫世說述』が北京の白雲觀における三壇大戒と關連していることを示唆する興味深い記述が残されている。⁽¹³⁾

順治(一六四四—一六六二) 康熙(一六六二—一七三二) 年間に(王崑陽) 律祖は五度鉢堂を開いて、太上三大戒

を弟子三千餘名に傳えた。傳戒衣鉢に『呂祖醫世說述』が含まれていたもので、三千部あまりが受戒者に渡った。まことに眞道の偉大な行いではないか。ましてや律祖の戒堂は首都の白雲觀に開かれた。當時は佛教、道教兩宗の傳戒には王朝からの敕命を受けたのでなければ、私的に行うことはできなかった。傳えられたものの中には、律と書と手卷があつた。⁽¹²⁾

『皇極仙經』の記述は次のように續く。

(王崑陽) 律祖から三代後に、(この傳戒の) 道は途絶えてしまった。今の嘉慶帝の御世(一七九六—一八二〇)に開かれた演鉢(堂)では、邱祖の戒律の本は最早傳えられない。近頃の傳戒では『淨明宗教錄』⁽¹³⁾の中にそれを求めているが、(このテキストは) 邱祖の傳えるところと同じところ少なく、異なるところ大である。我が(金蓋)山の先輩たちも戒律を守つてこの(邱祖の)傳本を焚いてしまった。⁽¹⁴⁾(倅いにも)書は抄録本が残っているが、手卷と律は失われてしまった。⁽¹⁵⁾

以上の内容は、王崑陽の指導の下で行われていた過去の授戒會は、律、書、手卷が失われたことによつて、その正統な形式をもはや留めていないことを示している。しかし幸運なことに、その正統な授戒會の記憶は金蓋山の龍門正宗の中に生き續けていた。王崑陽の時代に北京白雲觀の公開傳戒で傳えられていたとされる大戒書、『醫世說述』のお蔭で、金蓋山龍門派は傳統的な戒律を傳え續けたのである。⁽¹⁶⁾

おわりに

鶏足道者の傳記において最も重要なのは、祕密裏に傳えられた正統的戒律の例としての『醫世說述』である。鶏足道者の傳記が記す傳戒の方法は非常に簡單で、王崑陽律師の圖像を掛け、その前で眞摯にひれ伏すだけであ

る。しかし、王崑陽によつて再設された正統的戒律の流傳は、関一得の所持していたこの『醫世說述』のお蔭で、そして彼がそれを鷄足道者に傳えたために、再開したのである。しかしながら、今日ではこうした傳戒は祕密に行われ、「演鉢堂」では執り行われまいだろう。こうした傳戒は、佛教における受苦薩戒に近いようにみうけられる。實際、こうした訓戒は授戒會の間、資格のある師から施されるだけではなく、釋迦の圖像の前で受戒者が簡單な拜を行う自誓受戒によつても實踐されていた。佛教の受苦薩戒の相對物としての、道教におけるこの種の傳戒（いわゆる天仙大戒）は、金蓋山の龍門派が獨自の傳戒を傳えてきた方法を示しているのだろうか。或いは『淨明宗教錄』などに基づいた標準的公開傳戒に對立するものとして、私的な祕密傳戒を復活させる、またはこうした祕密傳戒を適法と認める、という龍門金蓋山祖師の意思を表明しているのだろうか。

嘉慶期に行われていたという十方叢林つまり公的道觀における傳戒とは對照的に、金蓋山龍門支派では、『醫世說述』の流傳のお蔭で、無上大戒、つまり天仙大戒の眞傳を護持していると主張している。また、鷄足道者に龍門派の天仙大戒の眞傳を授ける代わりに、関一得が陀羅尼に基づいた密教の斗法を傳授されたのも、この『醫世說述』のお蔭であつた。関一得と傳説的人物である鷄足道者との間で行われたこうした互惠的な交換の中にこそ、いわゆる道教と密教の交渉の結果としての、龍門西竺心宗設立と刷新された龍門派「天仙大戒」の背景が見出せるのではなからうか。言いかえるならば、龍門西竺心宗は、この二つの宗教の當時の交流の證であり、「清代道教と密教」の象徴であるといえるのである。

〔附記〕本稿を作成するにあたって様々なご助言をくださった麥谷邦夫教授及び船山徹氏に對し、ここに謝意を表します。

注

(1) 多くの研究は、満州族はチベット佛教を信仰していたわけではないと考えており、モンゴル族の忠誠を勝ち取るためにその信仰を擁護したのだと強調している。しかし、カム・タツク・シン (Kam Tak Sing, 'Manchu-Tibetan Relations in the Early Seventeenth Century: A Reappraisal', Ph. D. diss., Harvard University, 1994) によれば、満州族は統合的、統合的な信仰形態を有しており、チベット佛教に加え、彼らはシャーマニズム、道教、中国佛教にも従ったのである。彼らの佛教信仰は篤く、それは大乘經典の満州語翻譯事業や、彼らの言説の中に *Subhāṣitaratnaḍḍhi* のような經典からの引用が頻繁に見られること、また灌頂や密教儀禮をグルたちから受けていたことなどによつて證明される。満州族がダライラマを通じてモンゴル族に影響を与えるためにチベット佛教を利用しなかったとしても、それは、ラマたちの社會を長く分割していた派閥争いに勝利したゲルク派が登場する一六四五年以前には不可能であった。この問題については、文末参考文献の「チベット佛教と清代宮廷」の項を参照されたい。

(2) チベット佛教は元代から宮廷への影響を与え始めた。以下を参照されたい。Herbert Franke, *China under Mongol Rule*, Aldershot, Hampshire: Brookfield, 1994; Herbert Franke, *Chinesischer und tibetischer Buddhismus im China der Yuanzeit: drei Studien*, München: Kommission für Zentral-asiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1996; Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols: the Yuan-Sa-skya period of Tibetan History*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990. 法尊「元明間與中國有關之西藏佛教」(張曼濤編『漢藏佛教關係研究』、大乘文化出版、一九七九年)、七九—八九頁。朱寶唐「元明時期西藏政教之研究」(張曼濤編、前掲書所收)、九一—一四五頁。Elliot Sperting, 'Early Ming Policy toward Tibet: An Examination of the Proposition that the early Ming Emperors adopted a "Divide and Rule" Policy toward Tibet (China)', Ph. D. diss., Indiana University, 1983. 龍池清「明代北京における喇嘛教團」(『佛教研究』第四冊六號、一九四一年) 六五—七六頁及び Wang Xiangyun, 'Tibetan Buddhism at the Court of Qing: The Life and Work of I Cang skya Rol pa'i rdo rje', Ph. D. diss., Harvard University, 1995, pp. 103-108. また「以下も参照されたい。元代のチベット僧のイメージに關して。沈衛榮「神通、妖術和賊髡：論元代文人筆下的番僧形象」(『漢學研究』第二一卷

- 第二期〔總第四三號〕、二〇〇三年〕、二一九―二四七頁。五臺山におけるチベット佛教の存在に關しては、Gray Tuttle, “Tibetan Buddhism at Ri bo rse nga (Wutai shan) in Modern Times”, in Elliot Sperling ed., *Tibetan Studies: Proceedings of the 8th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Bloomington: Indiana University Press (この學會は一九九八年にブルーミントンで開催された。記載の論文集は近日刊行豫定)。
- (3) チャンキヤ・ロルペ・ドルジェ (Lcang skya Rol pa'i rdo rje) は、アムドに起源を持つチャンキヤの轉生系譜において二代目の人物である。Wang Xiangyun 前掲論文及び同氏 “The Qing court's Tibet Connection: Lcang skya Rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60.1 (2000), pp. 125-163.
- (4) 陳銘珪『長春道教源流』卷六、二八b (胡道靜編『藏外道書』第三二冊所收)。陳銘珪は全眞道系で、廣東省羅浮山の酥醪洞主であつた。
- (5) 世稱龍門、臨濟半天下、謂釋之臨濟宗、道之龍門派也。
- (6) この旅行は、邱處機の十八人の弟子の一人で、この旅行にも同行した李志常によつて編まれた『長春真人西遊記』(『正統道藏』一四二九所收。以下、本論文における『正統道藏』所收經典番號は、シッペール番號を使用する)の中で報告されている。以下の文獻を参照されたし。Arthur Waley, *Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Chang-chün to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*, London: George Routledge & Sons, Ltd, 1931; J. Boltz, *A Survey of Taoist Literature*, Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California, 1987, pp. 66-68, 157-59. また『統治者との重要な關係のために』、『元史』卷二〇二には邱處機の傳記が載せられている。
- (7) 例えば次などを参照されたし。Yao Tao-chung, “Quanzhen: Complete Perfection”, in Livia Kohn, ed., *Daoism Handbook*, Leiden: Brill, 2000, p. 572.
- (8) 龍門派の名前は傳統的に、陝西省の西、隴州にある龍門山を意味する。邱處機はその地に七年隱遁して修練を積んだ。李道謙『甘水仙源錄』(『正統道藏』九七三所收)を参照のこと。また別の説によれば、龍門派の名前は陝西省の華山、更には四川省の洞にまで遡ることができると言う。以下を参照されたし。王志忠『全眞教龍門派起源論考』(『宗教學研究』第四期、一九九五年)九―二三頁。Monica Esposito, “La Porte du Dragon-L'école Longmen du Mont Jin'gai et ses

pratiques alchimiques d'après le *Daozang xubian* (Suite au canon taoïste) ", Ph. D. diss., Université de Paris VII, 1993, vol. 1, pp. 144-154; "The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty", in John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Hong Kong: Ecole française d'Extrême-Orient & Chinese University of Hong Kong, 2004, vol. 2, pp. 625-633, 671-674.

(9) このテキストは閻永和他編『重刊道藏輯要』第二四冊及び『藏外道書』第一二冊に収められている。

(10) 『碧苑壇經』は関『得編』古書隱樓藏書』第一冊に収められている。私は『藏外道書』第一〇冊に所収される一九〇四年再版を使用した。また、『龍門心法』という名で知られる『碧苑壇經』の別版があり、『藏外道書』第六冊に収められている。この別版には『碧苑壇經』との異同があり、今後の研究として価値があるものであると思われる。『碧苑壇經』は、一六六三年、南京の碧苑で王崑陽によって開かれた授戒の時の講話から成り立っている。このテキストの概要については、Monica Esposito, "Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality", *Journal of Chinese Religions* 29 (2001), pp. 192-199 を参照された。

(11) 慧能の『六祖壇經』についての異なった展望及びこの經典の影響については Fo Kuang shan ed., *The Sixth Patriarch Platform Sūtra in Religious and Cultural Perspective*, Taichong: Fo kuang shan, 1989 を参照された。規範や戒壇に對應する壇とこの語の意味に関しては Paul Groner, "The Ordination Ritual in the Platform Sūtra within the context of the East Asian Buddhist Vinaya Tradition", in Fo Kuang shan ed., 前掲論文, 1989, pp. 220-222 を参照された。

(12) 「三壇大戒」という語は、(一) 沙彌戒 (二) 比丘比丘尼戒 (三) 菩薩戒からなる三つのステージ或いは行動によって與えられる授戒を意味する。Karl Ludwig Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Taipei: SMC Publishing Inc., 1990 (1927 1st ed.), pp. 229-240 および Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism*, pp. 285-296. 一つの會の中 (one session) この種の授戒が確立した正確な時期を知ることとは難しいが、明末清初の禪佛教の改革者たちの書物の中に、沙彌戒法、比丘尼戒法、菩薩戒法の統合された使用 (これら三つで三壇戒義と呼ばれる) の跡が見出せる (長谷部幽溪『明清佛教教團史研究』、同朋舍出版、一九九三年、一五四—一七三頁参照)。いわゆる「三壇戒會」は、恐らく隱元隆琦 (一五九二—一六七三) によって中國から傳來、ないし紹介され、明の末期に、日本の黄檗の禪師によって宇治の萬

福寺で執り行われた（長谷部幽溪『明清佛教團史研究』、一六七—一六八頁および Helen Baroni, *Obaku Zen, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000, pp. 94-98* 参照）。以上のことから、道教がこの種の佛教の授戒儀禮を取り入れたのも、恐らくは同時期であつたであろうと考えられる。小柳司氣太（一八七〇—一九四〇）によつて漢文で記された白雲觀の専門書である『白雲觀志』（東方文化學院東京研究所、一九三四年、七〇—七三頁）および吉岡義豊（『道教の實態』、朋友書店、一九七五年、四〇二—四〇五頁）は、こうした「三壇戒會」が、清代および中華民國期に、北京の白雲觀において執り行われていたことを紹介している。小柳司氣太（七一頁）は、次のように記す。「凡分戒壇爲三期。第一壇在大殿之前。宣示要目。第二壇爲密壇。夜間人靜時宣示之。不令外人知。過此壇後。新戒方爲眞正道士。發給戒衣・戒牒・錫鉢・規之四種。第三壇宣示全眞大戒。約一百餘條（凡そ、戒壇は三期に分けることができる。第一壇は大殿の前にあり、要目を宣示する。第二壇は密壇であり、夜、人々が静かな時に宣示する。他の人々に知られてはならない。この壇を終えた後、新戒方をして眞正なる道士となる。戒衣、戒牒、錫鉢、規之の四種を與える。第三壇は全眞大戒、約百餘條を宣示する）。道教におけるこの種の授戒の發達は複雑な問題であり、この點については、機會を改めて論じたい。また、モニカ・エスポジト「清代における金蓋山龍門派の設立と『金華宗旨』」（『京都大學人文科學研究所創立七十五周年記念「中國宗教文獻研究國際シンポジウム」報告集』、二〇〇四年、二五九—二七四頁、特に二六二—二六七頁）も参照されたい。

- (13) 『碧苑壇經』（『藏外道書』第一〇冊、一五九—一六二頁）及び王常月『初眞戒律』（『重刊道藏輯要』第二四冊、三四b—三五a）。同書は『藏外道書』第二二冊、一七頁にも所収されている。
- (14) 『初眞戒律』（『重刊道藏輯要』第二四冊、三四b—三五a及び『藏外道書』第二二冊所收、一八頁）の「太上老君所命枳功歸根五戒」の項目に引用されている五つの規範については『太上老君戒經』（『正統道藏』七八四）を参照のこと。これらは佛教徒の不殺生戒、不酤酒戒、不妄語戒、不偷盜戒、不貪婬戒の五戒からなりたっている。
- (15) 十戒は『初眞戒律』（『重刊道藏輯要』第二四冊、三四b—三五a及び『藏外道書』第二二冊、一七頁）の「虛皇天尊所命初眞十戒」（『正統道藏』一八〇所收『虛皇天尊所命初眞十戒文』参照）の項にあげられている。唐代には「出家者」のための初眞戒が形作られた。Kristofer Schipper, "Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts", in Gert Naundorf

et al. eds., *Religion und Philosophie in Ostasien*. Festschrift für Hans Steininger, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, p. 130.

- (16) これら女性のための女真九戒については、『初真戒律』（『重刊道藏輯要』第二四冊、五八 a—b 及び『藏外道書』第一二冊所收、二九頁）参照のこと。
- (17) 三百箇條は『中極戒』（『重刊道藏輯要』第二四冊、六二 a—七九 b 及び『藏外道書』第二二冊、三一—四〇頁）に、『中極上清洞真智慧觀身大成經』と銘うつてあげられている。この「大成經」の内容は『上清洞真智慧觀身大成文』（『正統道藏』一三六四）を想起させるものとなっている。Kristofer Schipper 前掲論文一三一頁。
- (18) これらの戒律の詳細は王崑陽の言葉の中には登場しない。しかし、柳守元『三壇圓滿天仙大戒略說』（『重刊道藏輯要』第二四冊及び『藏外道書』第一二冊）に含まれている。また、閔智亭『道教儀範』（中國道教學院、一九九〇年、八六一—一六頁を参照されたい。また、白雲觀で與えられた戒律の詳細に関しては李養正『新編北京白雲觀志』（宗教文化出版社、二〇〇三年、一九六—二一八頁を参照されたい。
- (19) 例えば、吉岡義豊『永世への願い 道教』（淡交社、一九七〇年）、一九九—二〇一頁などを参照されたい。
- (20) 『鉢鑑』は最近の研究でも言及されているが、誰も実際にはテキストを所持していないようである。例えば、以下の文獻を参照されたい。陳兵『清代全真龍門派的中興』（『世界宗教研究』第二期、一九八八年）、八五頁。森由利亞『全真龍門派系譜考』（道教文化研究會編『道教文化への展望』、平河出版、一九九四年）、一八九頁。王常月（卿希泰等編『中國道教』第一冊（知識出版、一九九四年）三九三頁）、及び卿希泰編『中國道教史』（四川人民出版社、一九九六年）、第四冊、八一頁。陳耀庭『全真派戒律』（『道教文化資料庫』、<http://www.taotism.org/hk/religious-activities&rituals/religious-discipline/pg5-2-3.htm>）。陳耀庭教授より、『鉢鑑』という書は、北京白雲觀に祕藏されていると伝えられているが、學術界では誰もそれを見たことがない」という話を伺った。
- (21) 鮑廷博は新安（安徽省）の生まれで字は以文そして通純。浙江博士として知られていた。嘉慶期（一七九六—一八二〇）に郷試を受ける。『知不足齋叢書』三十卷（一七七六年）の編者でもある（Nancy Lee Swan, “Pao T'ing-bo”, in Arthur Hummel, ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Taipei: Ch'eng Wen Publishing Company, 1975, pp. 612-13）。一七九

- 二年に金蓋山に赴き、『金蓋心燈』の編纂に攜わり、一八一一年には、関一得やその他の龍門派の師たちと共にその修正を行っている。以上については「知不足齋主人傳」(『金蓋心燈』卷七、三一a—三一a及び『藏外道書』第三二冊、三一—三一三二頁)を参照されたい。注釋者としての鮑廷博によれば、『金蓋心燈』に含まれる龍門派祖師たちの傳記は以下の文獻を底本にしている。(一)王常月(？—一六八〇)『鉢鑑』、(二)第八代龍門律師、呂雲隱(最盛期一七一〇)編『道譜源流圖』、(三)揚慎菴『揚氏逸林』(この書の大部分は王常月の『鉢鑑』に據つていと言われている)、(四)第九代龍門宗師、范清雲(派名は太清。一六〇六—一七四八?)『鉢鑑續』(傳えられるところでは、范清雲は一六六七年に王常月より『鉢鑑』五卷をさずかり、後にそれを九卷に發展させたという)、(五)呂全陽『東原語錄』。しかしながら、『道譜源流圖』以外の上述の文獻は『金蓋心燈』に引用されるという形でのみ今日に傳えられているようである。以上については、以下の文獻を参照されたい。「龍門正宗流傳支派圖」(『金蓋心燈』卷一、一a—七b及び『藏外道書』第三一冊、一六六—一六八頁)。「龍門正宗覺雲本支道統新傳」(『藏外道書』第三二冊、四二七—四四六頁)。Monica Esposito, "The Longmen School and its Controversial History", pp. 622-625.
- (22) 鮑鋌は餘杭の生まれである。一八一四年に記された彼の序(『金蓋心燈』首卷一、一a—二b及び『藏外道書』第三一冊、一五九—一六〇頁)を参照のこと。
- (23) この、一八七六年の再版本は、上海圖書館とパリのコレージュ・ド・フランスの圖書館に所藏されている。この再版本は、杜潔祥によって編集された『道教文獻』(丹青圖書、一九八三年)の第十卷と第十一卷、および『藏外道書』の第三十一冊にも收められている。
- (24) 『金蓋心燈』の序を参照のこと。
- (25) 嚴六謙『道統源流』(無錫中華印刷局、一九二九年)。
- (26) 金蓋山における呂洞賓信仰に關しては以下の文獻を参照されたい。森由利亞「呂洞賓と全真教—清朝湖州金蓋山の事例を中心に」(野口鐵郎編『講座道教第一卷—道教の神々と經典』、雄山閣、一九九九年)、二四二—二四七頁。Monica Esposito, "La Porte du Dragon", vol. 1, pp. 135-138.
- (27) 『金蓋心燈』卷一、一b、五一—七行。

- (28) 〔関一得〕所居金蓋山側、習聞山爲回仙舊遊地。因著爲『心燈』一書、取釋氏「傳燈」之義。其書首列道譜、繼敘龍門宗派。
- (29) 最初の七祖は白雲觀系列十方派の道觀及び後續支派における龍門正宗の繼承者であると見なされている。實際、同じ系譜は、小柳司氣太（『白雲觀志』、六四―六五頁）及び、沈陽にある別の重要な龍門派の道觀である太清宮についての、五十嵐賢隆による同様の専門書の中にも登場している（『太清宮志』、國書刊行會、一九三八年、六四―六五頁）。清代以降、最初の龍門派の七祖は、白雲觀で受戒したすべての道士のために龍門正宗の系譜を象徵するようになり、この系譜は他の龍門支派の道觀においても積極的に受け入れられた。
- (30) 禪の「傳燈」に關する研究は以下を参照されたい。柳田聖山「燈史の系譜」（『日本佛教學會年報』第一九號、一九五四年）、一四六頁。同氏、「新續燈史の系譜」（『禪學研究』第五九號、一九七八年）、一―三九頁。Helwig Schmidt-Glintzer, *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China*, Wiesbaden: Steiner, 1982, pp. 26-63; Theodore Griffith Foulk, "The Chan school and its Place in the Buddhist Monastic Tradition", Ph. D. diss., University of Michigan, 1987, pp. 42-44, 50-52; Dale S. Wright, "Les récits de transmission du bouddhisme Ch'an et l'historiographie moderne", *Cahiers d'Extrême-Asie* 7 (1993-94), pp. 105-114; Albert Welter, "Lineage and Context in the Patriarch's Hall Collection and the Transmission of the Lamp", in Steven Heine & Dale S. Wright, eds., *The Zen Canon*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 137-179. また、明末清初にかけて様々な禪の宗派が「傳燈」の續編を書き始めたということを描いておきたい。「傳燈」は彼等の派閥に特權を與える機會を與えたのである（長谷部幽蹊『明清佛教團史研究』、四三五―五三四頁を参照）。よつて、道教の傳燈、つまり『金蓋心燈』も同じような宗教的文脈の中で理解されるべきである。
- (31) 以下を参照した。卿希泰編『中國道教史』第四冊、一一六頁。「古書隱樓藏書」（『中國道教』第二冊、一八四頁）。後掲注（36）参照のこと。
- (32) また、最近では、一九九三年に廣陵古籍からも出版されている。三十七種のテキストを含む一九〇四年版は上海圖書館に所藏されており、『藏外道書』による再版本は、この上海圖書館所藏本を元にしている。私はこの上海圖書館所藏本

も見る事ができた。ともかく、『古書隠樓藏書』の元々の内容を識別するために、こうした数々の複製版を集めることが必要であろう。

(33) 『道藏續編』(一九八九年) 所收の「編輯説明」及び守一子自身の説明を参照。

(34) この本は、上海圖書館、北京圖書館及び、パリのコレージュ・ド・フランスの圖書館に所藏されている。また、最近では、一九八九年に北京の海洋出版社から、そして一九九三年には同じく北京の書目文獻出版社から、再編された縮小版として出版された。

(35) 『藏外道書』第一〇冊所收の一九〇四年版、一五三—一五五頁を参照。『金蓋心燈』と『古書隠樓藏書』との間に見られる異同は本論中の翻譯部にて指摘する。

(36) この自傳は『龍門派丹法訣要』に「自述」として收められている(蕭天石編、『道藏精華』第一集之八、自由出版、一九八二年)、一三五—二四〇頁。また、『龍門派丹法訣要』には、一九一七年出版と考えられる『古書隠樓藏書』に所收されるいくつかの文獻からの引用や抜粹が含まれている。卿希泰は最終版を一九一六年としているが(『古書隠樓藏書』)『中國道教』第二冊、一八四頁)、『龍門派丹法訣要』の二七一頁は一九一七年に整理された『清規元妙』への後跋が存在することが知られている。後掲注(59)も参照されたし。

(37) 『藏外道書』第三一冊、四六九—四七一頁。そのほかの関一得の生涯に關する情報は、『金蓋心燈』及び『古書隠樓藏書』に寄せられた様々な序の中にも見られる。

(38) 晏端書は翰林院の一員であり、英傑修と共に二十四卷からなる『揚州府志』(一八七四年)を編纂した。

(39) 大夏は関一得の父の諱。『道統源流』に所收される陳樵雲律師の傳記的記載(下卷、一三頁)を参照のこと。そこでは、陳は一七八五年に関一得の父に會つたと言われている。「五十年乙巳至餘杭、晤懶雲先生之父関良甫先生、諱大夏、字位思」。

(40) 高東離(一六一六—一七六八)については『金蓋心燈』(卷二、一三a)所收の彼に關する傳記を参照。

(41) 小柳司氣太『白雲觀志』、九七頁。

(42) 例えば、龍門派には、「道德通玄靜……」というフレーズから始まる、二十句百文字からなる詩がある。最初の人は派

- 名に道がつき、次の人には徳がつく、というようになっていのである。吉岡義豊『永世への願い 道教』、一九六一
一九七頁（英語譯“*Taoist Monastic Life*”, in Holmes Welch & Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism*, New Haven and London:
Yale University Press, 1979, p. 231）。
- (43) 『金蓋心燈』卷一所收「龍門正宗流傳支派圖」（三a及び七b）も参照されたい。また、周明陽（派名は太朗）の傳記に
關しては、『金蓋心燈』卷三、一二b—一五bを参照されたい。
- (44) 范青雲の傳記については、『金蓋心燈』卷三、四五a—四七b、特に四六a、及び同書卷一所收「龍門正宗流傳支派圖」
七bを参照のこと。
- (45) 『金蓋心燈』卷三、四六a、七行及び同書卷一所收「龍門正宗流傳支派圖」七bを参照のこと。
- (46) 『金蓋心燈』卷一所收「道譜源流圖」三b。
- (47) 小柳司氣太『白雲觀志』、九七頁參照。
- (48) 聞雷「天台桐伯宮興衰」（『中國道教』第四號、一九八九年）、四二—四四頁、許振宇「名高い道觀・桐伯宮」（『人民中國』
第三號、二〇〇二年）、七八頁、および高澄「天台山道教及南宗祖庭桐柏宮」（<http://www.tongbaigong.org/tbg/n02.htm>）
も參照されたい。
- (49) 謝崇根の派名、「崇」字は、彼が龍門派第二十六代に屬していることを示す。小柳司氣太『白雲觀志』、九七頁參照。
- (50) 沈輕雲（一七〇八—一七八六）は龍門第十一代の師である。沈は正一道の傳統も授かっており、また、閔一得の主要な
師匠でもあった。『金蓋心燈』卷四、三一a—四四bに所收される沈についての傳記及び同書卷一所收「龍門正宗流傳
支派圖」三b—四aを參照のこと。
- (51) 『古書隱樓藏書』に所收される沈輕雲と關係のあるテキストには次のようなものがある。『瑣言續』、呂祖師三尼醫世功
訣、『天仙心傳』、『天仙道戒忌須知』、『天仙道程寶則』、『西王母女修正途十』、『泥丸李祖師女宗雙寶筏』。
- (52) 其及門諸子、皆卓犖一時、先生獨得其大、常守輕雲十義訓、數十年不敢不懈。
- (53) 『金蓋心燈』卷四、三七a、四—五行。
- (54) 陶靖菴は龍門派第八代目に屬し、龍門金蓋山雲巢支派の創始者であつたと傳えている。陶靖菴の傳記については、『金

蓋心燈』卷二、九a—二二aを参照されたい。陶靖菴の元で、金蓋山と鷄足山の龍門支派、つまり龍門西竺心宗との間の厳密な關係が構築された。同書卷一所收「龍門正宗流傳支派圖」二b—七a及び「龍門分派西竺心宗流傳圖」一aを参照のこと。

- (55) 所著『金蓋心燈』八卷、沿流溯源、發潛闡幽、又『古』書隱樓藏書』二十八種及『還源篇闡微』、以儒釋之精華、詮道家之元妙。言言口訣、字字心傳。俾有志者循序漸進、自有爲以造無爲、不至昧厥旨歸。

- (56) 『古書隱樓藏書』（『藏外道書』第一〇冊）に挙げられている関一得の次のような著作を参照されたい。『尹真人東華正脈皇極闡證道仙經』『尹真人廖陽殿問答編』『泄天機』『上品丹法節次』『如是我聞』『古法養生十三則』。

- (57) 先生生於乾隆戊寅十二月初二日、卒於道光丙申十一月初十日、住世七十有九年。

- (58) 揚維崑は龍門第十三代に所屬し、関一得の弟子である費撥雲に師事した。『道統源流』下卷、一五頁及び一八頁を参照。

- (59) この情報と、一九一六年ないし一九一七年版の『古書隱樓藏書』に所收される関一得の自傳の中でより詳細に述べられる関一得の父の夢との比較は興味深い。この自傳は、『龍門派丹法訣要』（蕭天石編『道藏精華』第一集之八、二三—二六頁）に含まれて出版されている。父の夢によれば、関一得は、南宋期に杭州の洞霄宮の住持であつたと言われる貝大欽（號は懶雲）の化身と目されている。貝懶雲と關連づけられているが故に、関一得は足が弱つているなどという老人の特性を現したのである。これは、老子は誕生した時に高齢にして博學であつたという言い傳えを思い起こさせる。生時其父良甫公夢羽服者至、自稱貝懶雲、故又自號懶雲子。幼穎異。從群兒戲、墮井中、若有掖之出者。素羸弱、謁東離高子於桐柏山、留數載、體始充。

- (60) 『金蓋心燈』卷一所收「龍門分派西竺心宗流傳圖」一aを参照。

- (61) 金懷懷については、『金蓋心燈』卷六、九a—一一b所收の傳記を参照されたい。

- (62) 白馬李については、前掲書卷六、一二a—一四a所收の傳記を参照されたい。

- (63) 李蓬頭については、前掲書卷六、二三a—b所收の傳記を参照されたい。

- (64) 龍門道士については、前掲書卷六、二四a—二五a所收の傳記を参照されたい。

- (65) このことは、『古書隱樓藏書』に收められる『二懶心話』の中でも同じく強調されている。『古書隱樓藏書』第八冊、三

五a 『藏外道書』第一〇冊、四六七頁。

(67) 更に、この傳記の中で、閔一得は有能な師匠として描き出されている。

「門弟は日に日に増え、(閔一得は彼らを)導き、育て、勵まし、(彼らに)報い、少しの倦むところもなかった。こうして意氣軒昂なものたちも穩やかに世俗から離れて言った。また、閔一得は貧困にもめげず高潔で、精力的な人物であつたとされている。七十歳餘りにして、勢力は衰えず、まるで四、五十歳ぐらいの人のようであつた。ある冬に一人の年老いた人と出會つた。その人は凍えていたので、彼は自分の毛皮をかけてやつた」。閔一得の父が見た、閔一得の誕生の夢と、夢の中で登場した神仙にあやかつた懶雲子という呼稱にまつわる話ではじまつたこの二つめの傳記は、閔一得の父のもうひとつの夢の話で結ばれている。今度の夢は、父自身の埋葬に關するものであつた。「親族たちが彼の父の埋葬を數十度も途中で中止しなければならぬほどに、閔一得は貧乏であつた。良甫公がまだ任についていた頃、衣と冠でできた墓に數世代の人々がお参りにくる夢を見た。閔一得は何が(父に)こんな夢を見させたのかわからなかつた。しかし後に、その理由を知る。それは父の埋葬の夕べを暗示していたのである」。

(68) 『古書隱樓藏書』(『藏外道書』第一〇冊、一五四頁)に收められている閔一得の同じ傳記には、「書隱樓藏書三十餘種」とある。

(69) 沈秉成は龍門第十三代に屬し、費撥雲に師事した。『道統源流』下卷、一七一—一八頁に所收される彼の傳記的な記述を参照された。

(70) 『古書隱樓藏書』(『藏外道書』第一〇冊、一五四頁)に收められている閔一得の同じ傳記には、「書隱樓藏書三十餘種」とある。

(71) 篤實純靜、平易近人、論者以爲有儒者氣象。道光十六年卒、年七十九。

(72) ここで挙げた二文獻の外、『持世陀羅尼經法』にも「度師野恒婆閣傳」と名づけられた短い傳記が收められている(『藏外道書』第一〇冊、五五三頁)。また、鶏足道者に關する言及は『古書隱樓藏書』に收められた様々な文獻の中にも含まれている。個々の文獻について以下の注を参照されたし。

(73) 『呂祖師三尼醫世說述』には次の二つの序が寄せられている。(一) 陶石庵(?—一六九二)が一六六四年に寄せたも

の。(二) 関一得が一八二八年に記したものの。

- (74) 『呂祖師三尼醫世說述』に所収される『心印集經』は次のように述べている。「青尼は中央に至り、仲尼はそれを持ち、牟尼はそれを空にす(青尼致中、仲尼時中、牟尼空中)」と。『道藏續編』一a、五一六行。『古書隱樓藏書』九a、七一八行(『藏外道書』第一〇冊、三四八頁)。

- (75) Monica Esposito, "La Porte du Dragon", vol. 1, pp. 246-273. 同く "Longmen Taoism", pp. 213-221. 森由利亜「呂洞賓と全眞教」。蓋健民「從救世到醫世」(郭武編『道教教義與現代社會』、上海古籍出版、二〇〇三年)、一九四—二〇九頁。唐大潮『明清之道教「三教合一」思想論』(中交文化出版、二〇〇〇年)、六一—六四頁。

- (76) 雲南がインド佛教とチベット佛教の流傳の上で重要な地域であつたという觀點からの、鶏足山とその佛教寺院に關する研究については次のようなものがある。楊學政等編『雲南宗教史』(雲南人民出版社、一九九九年)及び鎌田茂雄「雲南・鶏足山の佛教」(『國際佛教大學院大學紀要』第一號、一九九八年)一—三四頁。この最後の文獻についてご指摘を頂いたことに對して、船山徹氏に感謝の辭を述べたい。また、以下も參照されたい。清代の高翦映編『鶏足山志』十三卷(雲南人民出版社、二〇〇三年)。この雲南の鶏足山に關する説明については以下の注(95)も參照されたい。

- (77) 殘念ながら、『鶏足山志』に擧げられる寺院の中に、「龍樹山房」の名は見えない。龍樹菩薩(Nagarjuna)はよく知られているように、中觀派の著名な論師で、三世紀頃の人である。後に、七世紀の同姓人物・同名異人と混同された。この後代の龍樹は、中國及び日本の密教傳統において、大日如來(摩訶毘盧遮那 Mahāvairocana)と金剛手菩薩(Vajrapani)に續く第三祖とされる人物で、初めての人祖でもある。高公孫「道家、密宗與西方祕學」(張曼濤編『密宗思想論集』、大乘文化出版、一九七九年)、七一—一二頁。

- (78) 西域は中國の西部を示す。漢代には玉門關より西の地域、現在の新疆と中央アジアの一部を含む陽關を意味した。また、一般に西方も意味し、神話の中では西王母の國土をも意味した。元代以降、西域という言葉は、チベットも意味した。沈衛榮「神通、妖術和賊髡：論元代文人筆下的番僧形象」を參照。

- (79) 月支は月氏ともいい、一般にはトカラと中央アジアのバクトリア地域を指した。主にトカラ族とトカラ語圈を意味する大月氏と、羌族及び甘肅省のチベット族を指す月支或いは小月氏とを區別することは重要である。この語に關する説明

については以下の注(92)も参照されたい。

(80) この呼稱については、本論三一頁以下を参照のこと。

(81) 仙姓黃名守中、西域月支人、元時進中國、久休鷄足、故有是號。順治十六年入京師、求授太上三大戒於崑陽王律師。初無名字、自號野鬬婆闍、華言求道士也。律師以其身休中國有年、因命以華人姓名曰黃守中。迄今闔人咸以黃真人呼之。年已五百有餘歲、而貌若六十許人、雙眸炯炯、聲若洪鐘、案頭無多書、『佛說持世陀羅尼經』外、惟『三尼醫世說述』。

(82) 鷄足道者來自月支。〈注：鷄足、閩南山名。月支、西方國名、即古之氏國。懶雲子謂閩南士人相傳「元初已有此道者、不知其來自何代也」休於鷄足、自稱野但婆闍、而無姓名字號、華言求道士。所精惟斗法。順治庚子〈注：十六年〉、始至京師、觀光演鉢、王崑陽祖贈姓曰黃、命名守中。且曰、「汝但住世越百三十秋、大戒自得」。遂促返、仍持斗祕。〈注：按『鉢鑑』亦載有鷄足道者自稱野但婆闍、與上文所記、大略相同〉精勤不息、管天仙聞蹟而師之、命名太清。〈注：管天仙傳列次篇〉歲庚戌〈注：乾隆五十五年、距順治庚子正一百三十年〉余往謁攜有大戒書。道者見而喜曰、「交易之、〈注：謂以其西竺斗法傳懶雲子、以易大戒書也〉則兩得也」。遂止宿三月、梵音得。道者則手錄大戒書、懸崑陽王祖像、泣拜而祝、轉顧余曰、「西竺至寶、汝已易得、善護正宗、戒虧則力簿、王祖靈在、悉知悉見也」。余亦泣拜而受之。〈注：此道者之所以稱黃律師也。愚按懶雲得其斗法、奉爲西竺心宗、歸纂『大梵先天梵音斗咒』、凡十部、計十二卷、刊傳於世。按斗法所稱嘯哆律師、即黃律師也〉起、促余返。〈注：時懶雲子服官閩南、蓋仍返至閩省也〉至半途總制富公〈注：名綱〉、遣使往迎、及使返、述子已逝。余曰、「不然」。子蓋行五假法耳。歲戊午〈注：嘉慶三年〉果有見子於四川青羊宮者。

(83) 氏人とは、少數民族とともに、人面魚身の炎帝の子孫たちが住むという傳説の國、氏人國を指す。『山海經』『海內南經』に「氏人國在建木西。其爲人、人面而魚身、無足」とある。また、同じ語は、『外國方品』に記される西方の傳説的な國、野尼のことも示す。野尼の向こうには尼維羅綠那という傳説上の國があり、そこには氏人と月支たちが住んでいるとされている。Isabelle Robinet, "Les randonnées extatiques des Taoistes dans les astres", *Monumenta Serica* 32 (1976), p. 215を参照のこと。

(84) 先に引用した序の中では、鷄足道者は「元の頃、中國にやってきて……」と言われている。以下を参照されたい。『持世陀羅尼經法』『源流』一二a、二二三行。『持世陀羅尼經法』『度師野但婆闍傳』一三a、一行（『藏外道書』第一〇冊、

五五二―五五三頁）。『持世陀羅尼經注』一b、三行（『藏外道書』第一〇冊、五五九頁）。鶏足道者と元王朝とのかわりについては、以下注（100）を参照されたい。しかし、『修真辨難參證』（『古書隱樓藏書』、四六a、五行、『藏外道書』第一〇冊、二四三頁）では、鶏足道者は宋代の生まれであるとされている。

（85）この言葉については、以下の本論を参照のこと。

（86）行間の注によれば、「鶏足道者は夷の地より中國にやってきた。彼には法門を開き廣く宗派を傳える力量があった。一切の時節と縁を持っていたが故に、崑陽は早くからこの奇なる人物を見知っていた。だからこそ、その年（一六六〇年）鶏足道者に百三十年の間、世に留まることを頼んだ。彼ならば、その百三十年の間に多くの法科を傳えるであろうから。（鶏足）道者は元來奇なる人であった。崑陽にもまた、遅くとも百三十年の後（二七九〇年）に、大戒が自然と得られるであろうという豫感があつたのである」。

（87）行間の注によれば、「鶏足道者は生涯純粹で、法力に頼らず、神通力を尊ぶことがなかったと見える。彼自身は、戒律門の有徳者であつた」。

（88）行間の注によれば、「天にある崑陽の靈は、これを證明するために自ずから降りてこなければならぬ」。

（89）『佛說陀羅尼經』を流傳した伽陀正宗に屬する師の呼び方だろう。『陀羅尼經法』「源流」の一二a、二行（『藏外道書』第一〇冊、五五三頁）を参照。

（90）管見では五假法という表現を見つけないことができなかった。五法という表現とその様々な意味については以下を参照されたい。Charles Muller ed., *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.acmuller.net/ddb/index.html>

（91）『持世陀羅尼經法』「度師野恒婆闍傳」の一二b、二行（『藏外道書』第一〇冊、五五三頁）では、彼は峨眉で目撃されたとなっている。

（92）よく知られているように、月支は紀元前二世紀初頭には遊牧民の主要な部族であつた。匈奴に破れた結果、部族内が分かれ、大月支或いは大月氏として知られる一部の部族は西へ移動した。彼らはまず現在のウズベキスタンにあたるソグディアナを、續いてオクサス川を越え、現在のアフガニスタン北部にあたるバクトリアを占據した。一方、残りの部族、つまり小月支或いは小月氏と呼ばれる人々は匈奴に敗れた後甘肅省に留まった。しかしながら、ここでは氏國が述

べられていることから、『史記』（一二三卷、標點本三二六―三二六二頁）の中で氏は羌と連動して述べられていることに注意しておきたい。實際、漢代において、氏族は羌族と關係していたのだが、早い時期の文獻では言及されることが殆どなかったのである。E.G. Pulleyblank, "The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times", in David K. Keightley ed., *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley: University of California Press, 1983, p. 419.

(93) E.G. Pulleyblank 前掲論文四五六―四五九頁。

(94) 「陀羅尼を音譯する代わりに意譯したのは、密法護の特徴である」(Chou Yi-liang, "Tantric Buddhism in China", *Harvard Journal of Asian Studies* 8 (1944-45), p. 242)。周一良が指摘しているように、佛教僧による祈雨の祈禱に關する最初の言及は、密法護の頃のことであった。この祈禱僧は中央アジアからやってきた沙公であった。以降、密教僧には雨を降らせる能力が期待されるようになる。鶏足道者も、祈雨のための陀羅尼を繼承していたと伝えられている。密教と道教の關係については坂出祥伸「初期密教と道教の交渉」(立川武藏編『中國密教』所收、春秋社、一九九九年)を参照されたい。また、密法護に關しては、以下を参照されたい。Antonello Palumbo, "Dharmakṣa and Kanphaka-White Horse Monasteries in Early Medieval China", in Giovanni Verardi and Silvio Vita eds., *Buddhist Asia I* (Kyoto: Italian Institute of the East Asian Studies, 2003), pp. 167-216. また、アントネロ・バルンボ氏には、月氏に關する説明を賜ったことについても感謝の辭を述べておきたい。中國におけるインド觀については Michel Strickmann, "India in the Chinese Looking-glass", in Deborah E. Klimburg-Salter ed., *The Silk Route and the Diamond Path*, Los Angeles: UCLA Art Council, 1982 を参照されたい。

(95) 長く伝えられてきた佛教説話によれば、インドにおける佛教生誕の地として知られる摩伽陀國には、漢譯では鶏足山として知られる Kukkutapadagiri という山があったとされている。この山には有名な玄奘も訪れており、彼は『大唐西域記』の中で、この山は摩訶迦葉尊、つまり迦葉と關係が有るという記述を残している。鎌田茂雄「雲南・鶏足山の佛教」二一五頁及び金文京「敦煌出土文書からみた唐代の賓頭盧信仰」(吉川忠夫編『唐代の宗教』、朋友書店、二〇〇〇年、一九五―二一九頁)、特に二〇三―二〇五頁を参照。鶏足山と摩訶迦葉尊の關係については、『鶏足山志』所收「迦葉緣起」一六頁を参照されたい。また、以下も参照されたい。Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Verru de Sagesse*, Louvain: Université de Louvain, 1981, p. 192, n. 1; Anna Seidel, "Den'e 傳衣", *Hobogirin* vol. 8 (2003), pp. 1172-1178 特

p.1172. 鶏足山と彌勒菩薩の信仰の關連については、鈴木中正「清朝中期における民間宗教結社とその千年王國運動への傾斜」(鈴木中正編『千年王國的民衆運動の研究』、東京大學出版會、一九八二年)、特に「靈地鶏足山と彌勒下生信仰」の章(二四七―二五六頁)を参照されたい。この最後の文獻についてご指摘を頂いたことにして、金文京教授に感謝の辭を述べたい。また、このインドの鶏足山がどのように十四世紀頃の中國、雲南地域に移植されたのかに關する研究としては、次のものを参照されたい。楊學政等編『雲南宗教史』、一〇一―一〇五頁及び王邦維『Mahākāśyapa and Kukkuṭapādagiri: From Magadha to Yunnan』、この論文はフィラデルフィアのペンシルバニア大學にて二〇〇三年二月五日―七日に開催された“Crossing the Borders of China: A Conference on Cross-Cultural Interactions in Honor of Professor Victor H. Mair”學會で發表されたものである。この論文を「教示くださった船山氏と、引用を許可してくださった王邦維教授に感謝の辭を述べたい。

- (96) 興味深いことに、雲南の鶏足山の寺院の中に、「傳衣寺」という名の寺がある。この傳衣寺は、李元陽によつて嘉靖年間(一五二一―一五六六)の初めに建立された。『鶏足山志』二三〇頁を参照。鎌田茂雄(「雲南・鶏足山の佛教」一五頁)は次のように説明している。「禪宗で派は師から弟子に法を繼承する時、衣鉢を相傳するが、それが傳衣寺の名の起りである。また迦葉尊者が守衣入定し、彌勒の下生を待った所にちなんで傳衣寺と稱した」。傳衣と禪佛教の關係については、A. Seidel, “Dense 傳衣”, p. 1177 と H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism*, pp. 156-157, 290 を参照。
- (97) 「再生」という概念と禪におけるその役割について議論を交わしたウルス・アップ氏に謝意を表する。これは、近日刊行豫定の彼の著書の主題でもある。

- (98) 楊學政等編『雲南宗教史』、三一―二五頁及び二四三―三二八頁。この中國西南部への密教の流傳はサンスクリット語とその使用が流傳してきたことと關わっている。ヴァルター・リーベンタールはサンスクリット語で刻まれた碑文を出版しているが、碑文には主に陀羅尼が記されていた。これは、九世紀、十世紀頃のこの中國西南部における密教の浸透を證左するものである。Walter Liebenthal, “Sanskrit Inscriptions from Yunnan I (and the Dates of Foundation of the Main Pagodas in that Province)”, *Monumenta Serica* 12 (1947), pp. 1-40. 同 “Inscriptions from Yunnan II”, *Sino-Indian Studies* 5 (1955), pp. 1-23.

- (99) 現在チベットと呼ばれているものは、「政治的」及び「民族的」チベットという、二つの大きな地政學的區分を識別した結果である。政治的チベットはダライラマに統治される國家組織を意味し、今日のチベット自治區(TAR)に相當する。民族學的チベットは、今日の青海、四川、雲南省に位置するアムド、カームのチベット族のエリアを意味する。Melvyn C. Goldstein, "Introduction", in M. C. Goldstein & M. Kapstein eds., *Buddhism in Contemporary Tibet*, Berkeley: University of California Press, 1998, p. 4 を参照された。
- (100) 金文京教授の指摘されたように、鶏足道者が元代に中國に來たということへの言及は、モンゴル族による漸進的な雲南地域支配にも關係するかもしれない。鶏足山のある雲南が中國の領土になったのは、一二五二年から一二五六年にかけて、モンゴルのフビライ(忽必烈)がこの地域に遠征し、大理國を征服したことに由來する。この遠征の實質的遂行者はモンゴル人の將軍、兀良合臺(ウリヤンハタイ)であつた。彼はそれ以前にヨーロッパ遠征にも參加しており、その配下にはいわゆる色目人、特にコーカサス一帯のキプチャク、オセット人などの部隊がいた。詳しくは韓儒林編『元代史』(人民出版社、一九八六年)第二章「蒙古的征服戰爭」第四節三「忽必烈滅大理」(二八三—二八五頁)参照。鶏足道者が元代に西方から來たという傳説の背景には、以上の事實があるかもしれない。詳細なご指摘を頂いた金文京教授に感謝の辭を述べたい。
- (101) 上注(83)を参照されたい。
- (102) バラモン教と密教について楊學政等編『雲南宗教史』、四頁を参照されたい。婆伽梵、簿伽梵等は bhagavat 或は bhagavat というサンスクリットの音譯である。『持世陀羅尼經法』『度師野但婆闍傳』一三 a (『藏外道書』第一〇冊、五五三頁)には、野但婆闍について次のように述べられている。「師號野但婆闍、西域月支人。元初入鶏足、休于優鉢羅舍、精研密部、簿伽梵教外別傳、妙月宗祖百葉孫、群稱野但婆闍(師は野但婆闍と號し、西域の月支の人である。元の初めに鶏足山に入り、優鉢羅(upala)舍に留まり、密教部を注意深く研修し、簿伽梵の教外別傳を(授かつた)、妙月宗祖の百葉の孫であり、皆は野但婆闍と呼んだ)」。
- (103) もともとインドではアーチャーリヤ(阿闍梨)は様々な文脈で師匠、教師、先生を意味し、とりわけインド佛教では重視された。阿闍梨は卓越した僧であり、彼の弟子たちを道德的品行において導き、模範を示すのだとされている。阿闍

梨には次のようないくつかの種類がある。(一)新戒者たちに授戒儀禮を行う出家阿闍梨。(二)修行や素行の模範者である教師阿闍梨。(三)受戒者たちに儀禮を教授する羯磨阿闍梨。(四)經典を傳える授經阿闍梨。(五)新たに度せられた比丘が、その監督を受ける先輩比丘である依止阿闍梨。*“Ajari, 阿闍梨”, Hobogirin, 法寶義林 vol. 1 (1981), pp. 17-18* 及び楊學政等編『雲南宗教史』、七―八頁を參考。鶏足道者の傳記においては、「度師」或いは「囉哆律師」という入門式(授戒式)の指導者として提示されており、その役割は出家阿闍梨及び羯磨阿闍梨に相當するのかもしれない。小乗戒と大乘戒を含む佛教の授戒における阿闍梨の役割については、Paul Groner, *Saicho, The Establishment of the Japanese Tendai School*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000, pp. 138-144 などを參考せたい。また、鶏足道者といわれる阿吒力密教の關連も参照に値する。上掲注(98)を參考せたい。

(104) 鶏足道者は斗法の専門家であり、また、『佛說持世陀羅尼經』の受領者である。以下の本論を參考せたい。

(105) 沈衛榮「神通、妖術和賊髡：論元代文人筆下的番僧形象」を參考。

(106) 更に、玄奘は、インドの「鶏足山」を巡禮した中國人であるだけではなく、『佛說持世陀羅尼經』の翻譯者でもある。

(107) この斗法の傳統はサンスクリット語から轉寫された、マントラの諷誦に基づいた禮拜式(liturgy)テキストによっている。斗法は陀羅尼の呪術作用に注目したもので、儀禮に重きをおいている。『古書隱樓藏書』第九冊及び第一一冊(『藏外道書』第一〇冊)を參考のこと。

(108) 前田惠學氏(『原始佛教聖典の成立史研究』、山喜房佛書林、一九六四年、三一九―三三〇頁)の以下の説明を參考。「gāthā は句を結び韻律した文學的約束にもとづく作品を呼ぶ術語となっている。……漢譯では音寫して伽陀・伽他・偈・偈經の語が用いられ、譯して頌・頌經・諷頌・造頌・詩歌經・詩偈・頌詩經、等の譯語がみられる」。

(109) 以下を參考のこと。David M. Farguhar, “Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38.1 (1978), pp. 23-24. 寫真複製版に『Lokesh Chandra ed., *Sanskrit Texts from the Imperial Palace at Peking in the Manchurian, Chinese, Mongolian and Tibetan scripts*, Satapiaka Series, Vol. 71, New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966.

(110) 以下を參考せたい。Chou Yi-liang, “Tantric Buddhism in China”, pp. 242-243. 坂出祥伸「初期密教と道教の交渉」、一

- 五三一―一六九頁。Michel Strickmann, *Mantra et mandarins*, Paris: Gallimard, 1996.
- (111) 頼富本宏「中國密教の流れ」(立川武藏編『中國密教』、春秋社、一九九九年)、一五―三九頁。同「中國密教の思想的特質」(前傾書所収)、一一三―一四〇頁、特に一二七―一三九頁。坂出祥伸前掲論文、一五三―一六九頁。Inagaki Hisao, *Kūkai's Principle of Attaining Buddhahood with the Present Body*, Kyoto: Ryukoku University, 1975.
- (112) Chou Yi-Liang, "Tantric Buddhism in China" 所載の不完 (Amoghavajra, 七〇五―七七四) の傳記(二八四―三〇七頁)を参照されたい。
- (113) 『持世陀羅尼經法』「源流」一一a(『藏外道書』第一〇冊、五五二頁)の伽陀正宗についての敘述には、妙月は次のように簡単に言及されている。「伽陀正宗啓自先天簿伽梵應運、付授勇精進如來。如來以是咒力獲證先在世釋迦文佛、佛又應運付授妙月長者、長者深信受持廣爲他說利樂、度諸有情、是爲正宗二代」。この他の妙月に關する記述については『持世陀羅尼經注』一b―二b及び五a―b(『藏外道書』第一〇冊、五五九―五六〇頁)を参照されたい。『持世陀羅尼經法』「度師野恒婆闍傳」一三a(『藏外道書』第一〇冊、五五三頁)には、妙月と鷄足道者の關連が次のように簡単に述べられている。「(野恒婆闍)精研密部、簿伽梵教外別傳、妙月宗祖白葉孫、群稱野恒婆闍」。上掲注(102)も参照されたい。
- (114) 残念ながら、『佛說持世陀羅尼經』と『持世陀羅尼經法』の中には、妙月と『超時輪タントラ』との關連についての記述はみられない。一九三〇年代から、シャンバラに關連したスチャンドラの名前は、中國人によつて「月善」と記述されるようになった。これは、チベット語のダワ・サンポ(Zla ba bzang po)の逐語譯である。Gray Tuttle, "Shambhala: The Politics of Messianic Tibetan Buddhism in Modern China", in Monica Esposito ed., *Images of Tibet in the 19th and 20th centuries*, Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, forthcoming を参照。『超時輪タントラ』については以下を参照されたい。Jeffrey Hopkins, *The Kalachakra Tantra: Rite of Initiation for the Stage of Generation*, London: Wisdom Publications, 1985. 田中公明『超密教時輪タントラ』(東方出版、一九九四年)。Edwin Bernbaum, *The Way to Shambhala*, Boston & London: Shambhala, 2001 及び近日刊行豫定の以下の文獻も参考にされた。Leonard van der Kuip, "The Mongol Imperial Family in Yuan China and Mongolia as Patrons of the Printing of Tibetan Kālacakra Texts", in Mathew Kapstein ed., *Buddhism Between Tibet and China*. 出版前の原稿を贈つてくださったヴァン・デル・コイプ教授に謝辭を表したい。

(115) 乾隆帝はロルベドルジェについてチベット語を學び、灌頂を授かった。一方で、佛教で言う「轉輪王 (cakravartin)」として目されることを切望していた。以下を参照のこと。David M. Farguhar, "Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing empire"; Wang Xiangyun, "The Qing Court's Tibet Connection: Leang skya Rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor".

(116) 轉輪王の灌頂と禪宗の傳衣、そして道教の授錄傳度儀式との關係については A. Seidel, "Den'e 傳衣", pp. 1176-1177 を参照。また、『佛說持世陀羅尼經』と『呂祖師三尼醫世說述』が互いに關連しているということに注意する必要がある。この二つの經典が關連していることは、實際、様々な部分で裏付けられている。例えば、閔眞仙（つまり閔一得）による『持世陀羅尼經法規則小序』（『藏外道書』第二〇冊、五五〇頁）や同じく閔一得による『呂祖師三尼醫世說述序』（『藏外道書』第一〇冊、三四四—三四六頁）などを参照されたい。『持世陀羅尼經注』（『藏外道書』第一〇冊、五七七頁）の最後で、閔一得はこの二つの經典は正宗の成果であり、どちらも「持世」のための教えであると強調している。そして、彼は、次のように述べてこの注釋書をしめくくっている。「醫世の大道では、持世こそが醫世である（醫世之大道、醫世卽持世也）」。

(117) 「正統五年（一四四〇）建造玉皇閣、長春殿、及道舍鉢堂……今上重玉皇殿……竝及鉢堂……」（小柳司氣太『白雲觀志』一四一—一四二頁参照）。全眞教の坐鉢法と關係する「鉢堂」の他の意味については、森由利亞『全眞坐鉢——元明期の全眞教儀禮を中心に』（福井文雅編『東方學の新視點』、五曜書房、二〇〇三年、四五七—四九七頁）を参照。

(118) Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism*, Cambridge, Mass.: Harvard University, 1967, p. 287 を参照されたい。ここでウェルチは、傳戒の修行は、總體としては「受戒者たちの堂（新戒堂）」として知られる建物におけるクラス分け（分堂）から始まると説明している。つまりこの言葉は、修行の期間と場所の雙方を意味しているのである。また、「期間」としては、傳戒の最終日まで續けられる。場所としては、堂口（と呼ばれる各クラスの参加者たち）が集うそれぞれの堂を意味している。……一つの堂、つまり一つのクラスは、六十から七十人くらいで成り立っている。堂の中は、兩脇に單（僧たちが眠る場所）が備え付けられている禪堂のようにしつらえてある」という。

(119) 以下の中國語の「五開演鉢堂」という表現も参照されたい。

- (120) これは、初真戒、中極戒そして天仙大戒から成り立っており、この三種類の戒律、全て授かった人だけが、他人に戒を授ける地位につくことができるのである。本論文二九二頁以下及びモニカ・エスポジト「清代における金蓋山龍門派の設立と『金華宗旨』」を参照されたい。
- (121) 以下の中國語の「傳戒衣鉢」という表現と下掲注(124)も参照されたい。
- (122) 禪において衣鉢を伝える意義については、Anna Seidel, "Dene 傳衣", pp. 1171-1178 を参照。道教で鉢を伝えることについては、例えば陳耀庭「全真派戒律」(『道教文化資料庫』)を参照。また、道教における「鉢」の意義は内丹法にも關係する。この點については、森由利亞「明代全真道與坐鉢——以坐鉢和内丹的關係爲中心」(盧國龍編『全真弘道集』、青松出版社、二〇〇四年、一二六—一二二頁)を参照。
- (123) 森由利亞「呂洞賓と全真教」、一二五—一二三八頁を参照。
- (124) 「傳戒衣鉢」という表現は、完全な傳戒、つまり百日圓滿三壇大戒に關連があるように思われる。禪では、傳衣鉢、或いはより簡単な傳衣という表現が、師から弟子への傳法を意味する。「禪において、目に見えるサインとして、また傳法の保證(信)として、衣鉢が傳授された。……傳衣という行爲は教義の全てを弟子に傳えたことを象徵し、また證明するのである」(Anna Seidel, "Dene 傳衣", p. 1171)。
- (125) (王崑陽) 律祖於順治康熙間五開演鉢堂、付授太上三大戒弟子三千餘人。傳戒衣鉢、有『呂祖醫世說述』、則得受者有三千餘部。豈非真道之大行乎。況律祖戒堂、開在京邸白雲觀。爾時佛道兩宗傳戒、非奉旨不得私開。其所傳、有律、有書、有手卷。
- (126) このテキストは『重刊道藏輯要』第一二冊に所收されているが、原刻本ではない。卿希泰『中國道教史』第四冊、一九三—一九四頁参照。
- (127) テキストは、ふさわしい後繼者がいない場合には所藏の文獻を焚いてしまったと説明している。森由利亞「呂洞賓と全真教」、一二六頁も参照されたい。
- (128) 律祖三傳而道遂絕。今嘉慶間所開演鉢、邱祖戒本失傳。近所傳訪諸『淨明宗教錄』、與邱祖所傳、小同而大異也。我山先輩、亦守戒焚之。書則錄本倖存、而卷律亡矣。

(129) この問題に關しては、モニカ・エスボジト「清代における金蓋山龍門派の設立と金華宗旨」参照。

(130) Paul Groner, *Saichō*, pp. 49-50, 213-246を参照。中國の禪匠たちは受苦薩戒を僧たち聖職者に授けると共に、禪宗との縁を象徵するものとして人々にも授けた。G. Fouk, 'The Ch'an School', pp. 78-87を参照。道教では、天仙大戒は全眞教屬龍門派との縁を象徵するものとして見ることができ。小柳司氣太（『白雲觀志』、七一頁）と吉岡義豊（『道教の實態』、四〇四頁）によれば、この天仙大戒は白雲觀において「全眞大戒」という名で傳えられていた。上掲注（12）も参照されたい。

【その他参考文献】

〈チベット佛教と清朝宮廷〉

洪滌塵「清時對西藏的政教策略」（張曼濤編『漢藏佛教關係研究』、一四六一—一七二頁所收）臺北：大乘文化出版、一九七九年。
周叔迦（二八九九—一九七〇）『清代佛教史料輯稿』、臺北：新文豐出版、二〇〇〇年（特に九一一—一〇四、三〇三—三三八頁）。
平野聰『清帝國とチベット問題』、名古屋：名古屋大學出版、二〇〇四年。

於本原『清王朝の宗教政策』、北京：社會科學院、一九九九年（特に一一七—一四八頁）。

Berger, Patricia, "Preserving the Nation: The Political Uses of Tantric Art in China". In Marsha Weidner ed., *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850-1850*, pp. 89-123. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

_____. *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

Blondeau, Anne-Marie & Kaia Buffetrille eds. *Le Tibet est-il chinois*. Paris: Albin Michel, 2002 (especially pp. 17-132).

Charleux, Isabelle. "Les 'lamas' vus de Chine: fascination et repulsion". *Extrême-Orient Extrême-Occident* 24 (2002): pp. 133-151.
Chayet Anne. *Les Temples de Jehol et leurs modèles tibétains*. Paris: Editions recherche sur les civilisations, 1985.

Di Cosmo, Nicola & Dalizhabu Bao. *Manchu-Mongol relations on the eve of the Qing Conquest: a documentary history*. Leiden: Brill, 2003.

- Jagou, Fabienne. *Le 9e Panchen Lama: enjeu des relations sino-tibétaines*. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 2004.
- Henss, Michael. "The Bodhisattva-Emperor: Tibeto-Chinese portraits of Sacred and Secular Rule in the Qing Dynasty, Part 1". *Oriental Art* 47.3 (2001): pp. 2-16.
- . "The Bodhisattva-Emperor: Tibeto-Chinese Portraits of Sacred and Secular Rule in the Qing Dynasty, Part 2". *Oriental Art* 47.5 (2001): pp. 71-83.
- Kolmas, Josef. *Tibet and Imperial China. A Survey of Sino-Tibetan Relations up to the End of the Manchu Dynasty in 1912*. Canberra: Australian National University, 1967 (especially, pp. 33-67).
- Lessing, Ferdinand, D. (in collaboration with Gosta Montell). *Yung-ho-kung: an Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult*. Stockholm: [s.n.], 1942.
- Petech, Luciano. *China and Tibet in the Early 18th Century*. Leiden: Brill, 1972 (1st ed. 1950).
- Rockhill, W.W. "The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China 1644-1908". *T'oung Pao* 2.11 (1910): pp. 1-104.
- Schulemann, Günther. *Die Geschichte der Dalai-Lamas*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1958.
- Tucci, Giuseppe. *Tibetan Painted Scrolls*. Kyoto: Rinsen Book, 1980 (1st ed. 1949; especially pp. 65-80).
- Zahinuddin Ahmad. *Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970.

〈中國における密教〉と〈密教と道教の関係〉

- 長部和雄 『唐代密教史雜考』、神戸：神戸商科大学經濟研究所、一九七一年。
- 『唐・宋密教史論考』、神戸：神戸女子大学東西文化研究所、一九八二年
- 高公孫 『道家、密宗與西方祕學』（張曼濤編『密宗思想論集』、一一三六頁所收）臺北：大乘文化、一九七九年。
- 蕭登福 『道教與密宗』、臺北：新文豐出版、一九九三年。
- 『道教術儀與密教典籍』、臺北：新文豐出版、一九九四年。

立川武藏、賴富本宏編『中國密教』、東京：春秋社、一九九九年。

梶尾祥雲『祕密佛教史』、高野山：密教文化研究所、一九三五年。

『祕密事相の研究』、高野山：密教文化研究所、一九三五年。

張曼濤編『密宗教史』、臺北：大乘文化出版、一九七九年。

松長有慶『密教、インドから日本への傳承』、東京：中央呼公論、一九八九年。

『密教』、東京：岩波書店、一九九一年。

賴富本宏『中國密教の思想的特質』（立川武藏、賴富本宏編『中國密教』、一二三—一四〇頁所收）東京：春秋社、一九九九年。

吉岡義豐『中國における密教信仰』（吉岡義豐編『道教と佛教』第一冊、三六九—四六八頁所收）東京：日本學術振興會、一九五九年。

呂建福『中國密教史』、北京：中國社會科學出版、一九九五年。

Orzech, Charles, "Seeing Chen-yen Buddhism: Traditional Scholarship and the Vajrayāna in China". *History of Religions* 29,2 (1989): pp. 87-114.

Sharf, Robert, "On Esoteric Buddhism in China". In Robert Sharf, *Coming to terms with Chinese Buddhism*, pp. 263-278. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

道教の功德儀禮の科儀について

——臺南市の一朝宿啓の功德儀禮を例として——

山田 明廣

序言

臺灣、特に臺灣南部においては、現在でも、人が死去した際に行われる「功德」、「做功德^き」、「做司公」などと稱される死者の追善供養のための儀禮が、盛んに行われている。この儀禮は、道教式あるいは佛教式で行われるものであるが、一方で、家禮を土臺とし儒教的な一連の喪葬儀禮の一部を占めるものでもある⁽¹⁾。そして、現在では、「做旬」あるいは「做七」とも呼ばれる死後七日ごとの供養⁽²⁾のうちの尾旬(七七)として、安葬(埋葬)の前後に行われるケースが最も多くなっている⁽³⁾。

ところで、筆者は、二〇〇三年八月より、臺南地區を中心に、この功德儀禮を含む道教儀禮の調査・研究を行っており、これまでに、様々な規模、種類の功德儀禮を調査してきた。その中でも規模の比較的大きなものとして、

一朝宿啓と呼ばれる功德儀禮がある。これは、だいたい一日半かけて行われる儀禮であるが、この一朝宿啓あるいはそれ以上の規模のものは、以前は非常にお金がかかり、經濟的に裕福な者しか行えなかった。しかし、この一朝宿啓の功德儀禮だけに限って言うと、現在では簡略化されて、臺南市、臺南縣南部、高雄縣などでは比較的多く行われるようになって⁽⁵⁾いる。

筆者は、この一朝宿啓の功德儀禮をこれまでに三例見ることができたのであるが、そのうちの一例（高雄縣永安鄉維新村の例）については、半日しか調査することができなかった。しかし、残りの二例（臺南市北區國華街および臺南市安南區大安街の例）については、ほぼ全日程を調査することができた。そこで、本稿では、この二つの事例を中心として、道教の功德儀禮、特にその科儀の内容について考察してみたい。

一 臺南地域における一朝宿啓の功德儀禮の事例

まず、筆者が調査した二つの事例について、いくつか資料を提示したい。

A、臺南市北區國華街の事例

實施日：二〇〇四年一月十一日、十二日（農曆癸未年十二月廿、廿一日）

榜文上の名稱：無上十廻拔度超昇齋（表題）、無上十廻拔度大齋功德二晝夜（本文）

意文上の名稱：無上十廻拔度填庫功德（表題）、無上十廻拔度淨齋功果二晝夜（本文）

救済の對象：正薦一名（女性）、付薦なし

道壇に祀られていた神像：佛祖（臺南市安南區保山宮）、三太子爺（喪宅）

主持道長：陳榮盛道長

※道壇圖および儀禮の程序（プログラム）については、三四七頁圖一および三四八頁表参照。

ここで、この資料に關して若干の説明を加えると、まず、臺灣で宗教行事が行われる際には、そのほとんどが農曆（舊曆）を用いて實施日などが表される。ここでは、新曆も合わせて表示した。次に、儀禮の名稱であるが、一朝宿啓というのは、繼續時間を機軸とした名稱で、一般に民間で用いられる呼稱である。この他に、道士が儀禮で使用する文書⁶において使用される名稱も存在するが、それらは、文書により、あるいは同じ文書でも書かれる場所によつて異なり、一定ではない。ここでは、榜文および意文上に使用されている名稱をその書かれてある場所ごとに提示してある。次に救濟の對象についてであるが、正薦とは主な救濟の對象で、普通は一連の喪葬儀禮を行つて新たに葬られんとする者がこれに當たる。付薦とは、正薦の一族のうち、正薦以前に死亡した者で、まだ功德儀禮が行われていない、あるいは改めて行うなどの理由で正薦と同時に救濟される者のことである。最後に道壇に祀られていた神像についてであるが、功德儀禮を行う場合、遺族たちは、普段から信仰している神の力を借りるため、その神像を近くの廟や自宅から迎えて來て、儀禮が行われている間、道壇の三清側に祀るのが慣習化しているが、この事例においては廟と自宅の兩方から一體ずつ神像が迎えられた。それでは、次に、もう一つの事例に關する資料を提示したい。

B、臺南市安南區大安街の事例

實施日：二〇〇四年八月十一日、十二日（農曆甲申年六月廿六日、廿七日）

榜文上の名稱：無上十廻拔度超昇齋（表題）、無上十廻拔度大齋功德二晝夜（本文）

意文上の名稱：無上十廻拔度成果超昇齋（表題）、無上十廻拔度淨齋成果二天（本文）

救濟の對象：正薦一名（女性）、付薦五名（男性三名、女性二名）

道壇に祀られていた神像：保正大帝（臺南市安南區朝皇宮）

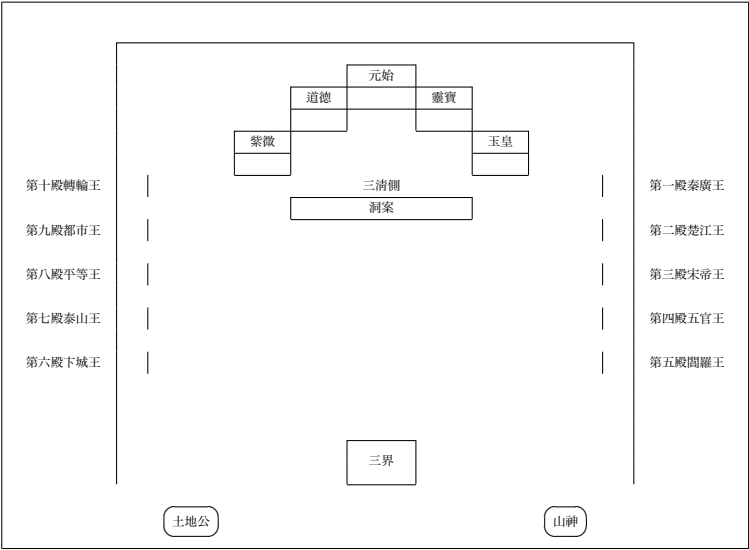
主持道長：洪漢從道長

儀禮の程序：（１）起鼓（２）引魂（３）發表（４）啓白・詣靈說法（５）開冥路（５）放赦（７）打城（８）分燈捲簾・詣靈說法（９）道場科儀・詣靈說法（１０）十王寶懺一卷―十卷・迎仙弄鶴（１１）午供・詣靈獻食（１２）合符童子（１３）救苦寶卷（１４）普度（１５）龍鳳放赦（放龍鳳）（１６）藥王寶懺（１７）沐浴（１８）解結（１９）拜水懺・詣靈弄花（２０）過橋（２１）填庫・十月懷胎

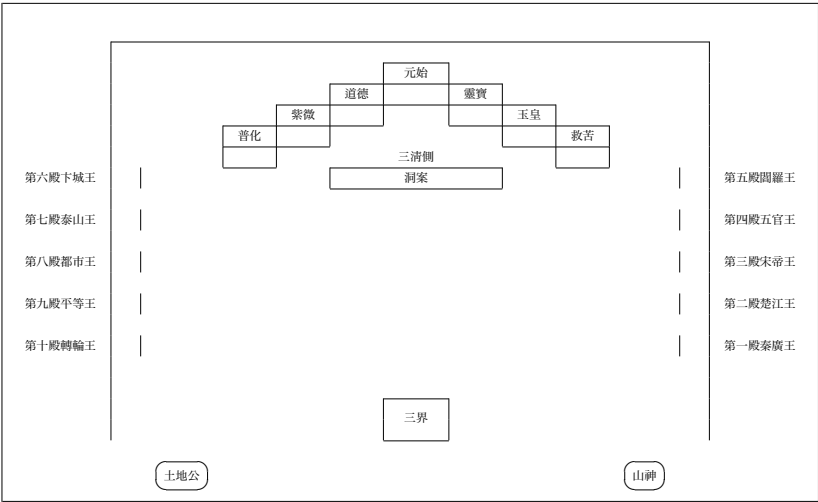
※道壇圖については三四七頁圖二參照。

ここで、事例Ａと事例Ｂを比較してみると、比較的大きな違いとしては、まず、道壇正面に掛けられている神畫が挙げられる。事例Ｂでは、事例Ａに加えてさらに右に東極青宮（救苦天尊）、左に九天神宮（普化天尊）が掛けられて、合計七枚の神畫が掛けられている。この道壇の神畫に關しては、事例Ａ、事例Ｂのようなケースのほか、三清とその右に救苦天尊、左に普化天尊を掛け、玉皇大帝と紫微大帝は掛けないといったケースもある。次に道壇の兩脇に掛けられている十王圖について、事例Ａと事例Ｂを比較すると、第八殿の冥官と第九殿の冥官とが逆になっている。つまり、事例Ａでは、第八殿が平等王、第九殿が都市王であるのに對し、事例Ｂでは、第八殿が都市王、第九殿が平等王となっている。また、儀禮の程序について見てみると、引魂の有無、放赦が一種類行われているか二種類行われているかなどといった違いがあるが、これについては、後ほど第二節で述べることにする。その他、意文上における儀禮の名稱の違い、付薦の有無、などといった違いもあるが、これらはいずれも、相互の儀禮の内容を大きく隔てるほどの違いではないと思われる。

道教の功德儀禮の科儀について



圖一 道壇圖（事例A）



圖二 道壇圖（事例B）

科儀名稱	使用された科儀書	時間
二十日		
(1) 起鼓	使用せず	12:55—13:00
(2) 發表	『無上拔度發奏科儀』	13:16—13:54
(3) 啓白・詣靈說法	『無上拔度啓白科儀』	13:54—15:01
(4) 開冥路	『無上拔度冥路科儀』	15:18—15:51
(5) 十王寶懺一～二卷・迎仙弄鶴	『太上靈寶冥王拔罪寶懺』一～二卷	16:11—17:04
(6) 放赦	『放赦告符科』	17:16—18:09
(7) 打城	使用せず	19:15—20:36
(8) 分燈捲簾・詣靈說法	『靈寶分燈捲簾鳴金戛玉科儀』	21:13—21:59
二十一日		
(9) 道場科儀・詣靈說法	『無上九幽拔度道場科儀』	8:20—9:28
(10) 十王寶懺三～八卷・迎仙弄鶴	『太上靈寶冥王拔罪寶懺』三～八卷	9:47—11:10
(11) 午供・詣靈獻食	使用せず	11:28—12:24
(12) 十王寶懺九～十卷・迎仙弄鶴	『太上靈寶冥王拔罪寶懺』九～十卷	14:05—14:36
(13) 合符童子	『無上九幽合符童子科儀』	14:43—15:35
(14) 普度	使用せず	15:43—16:00
(15) 救苦寶卷・詣靈說法	『太上同玄救苦寶卷下』	16:01—16:55
(16) 藥王寶懺	『太上靈寶藥王寶懺全卷』	17:01—17:52
(17) 沐浴	『太上招魂沐浴科儀』	18:16—18:27
(18) 解結	『無上九幽解結釋罪科範』	19:20—19:54
(19) 拜水懺・詣靈弄花	『太上慈悲拔罪寶懺』上・中・下	19:57—20:37
(20) 謝壇	使用せず	20:38—20:41
(21) 填庫・十月懷胎	『無上拔度填庫科儀』・『十月懷胎』	21:09—22:00
(22) 過橋	使用せず	22:03—22:05

表 臺南市北區國華街四段一朝宿啓功德科儀程序

二 一朝宿啓の功德儀禮の科儀

それでは、ここから、主として事例Aにおける儀禮の程序に従って、科儀の内容を一つ一つ見ていきたい。科儀の内容について述べる際には、極力一般化して述べるよう努めたが、困難な場合には、主として事例Aに據った。

(1) 起鼓

當日の當番の神である直日功曹使者や地區の土地公を呼び出すための儀式。銅鑼や太鼓、唢呐スオナ（吹仔：チャルメラのような樂器）などの樂器による短時間の演奏。通常、儀禮開始の前に樂師と道士二、三人で行われる。大規模な儀禮の場合は、時刻が選ばれ、時には樂器による演奏の前に道長による意文の朗讀が行われたりもする。筆者は以前、臺南縣佳里鎮において「無上黃籙拔度大齋功德二晝夜」と「黃籙大祥拔度淨齋功德二旦夕」⁽⁸⁾を同時に行った儀禮を調査したことがあるが、この事例においては、樂器の演奏の前に道長による意文の朗讀が行われた。

(2) 引魂

この儀式は、事例Aにおいては行われなかったが、事例Bにおいては行われたので説明を加えることにする。この儀式は文字通り、亡魂を呼び出す儀式で、普通、對象となる亡魂とかかわりの深い場所、あるいはそうした場所のある方向に向かって行われる。この儀式は、救済の對象が正薦のみである場合（事例A）には行う必要はなく、救済の對象に正薦より以前に亡くなった付薦も含む場合、あるいは正薦のみでも亡くなって長い年月が経っている場合などに行われる。この儀式の主な内容は、まず、魂身（儀禮執行中、亡者の代わりをする糊紙製の人形）の開光(9)を行い、それから、道旛ドウハンを振ることにより亡魂を招いて魂身に入れ、笞ボエを用いて招魂の成否を確かめ、成功が確かめられたら、魂身を靈堂に安置する、ということになる。ただし、事例Bにおいては、この儀式を行うに際し魂身の開光は行われず、後に行われた開冥路の儀式において行われた。

(3) 發表

官將たちに表文や奏文を天界へと届けさせて、儀式の開始を神に通知する儀式。始め道壇の三界側で外向きに、終了少し前に三清側に移動して内向きに行われる。多くの場合、道長が高功を務め、高功は絳衣(11)を、その他の儀式に参加している道士は道袍を着る。筆者が調査しえた範囲においてではあるが、この儀式は、多くの場合、儀禮全體の規模の大小に應じて、『無上拔度發奏科儀』あるいはそれを簡略化した『無上金書拔度發表科儀』という科儀書が使用されるようである。⁽¹³⁾ 事例Aにおいては、『無上拔度發奏科儀』が使用されたが、その構成は、淨壇(道壇を清める)→召將(使いとなる官將たちを召喚する)→獻酒(呼び出した官將たちに酒を獻ずる)→遣將(官將たちに文書を天界へと届けさせる)となる。⁽¹⁴⁾ 天界へと送る表文や奏文は、この儀式用に特別に用意され、獻酒の際に一部が讀誦された後、遣將を行う際に齋主あるいは補助の道士・樂師によつて焼かれる。これによつて、表文や奏文が官將たちの手に渡り、天界へと送られるのである。

(4) 啓白・詣靈說法

神々の名前を呼び香を捧げること、三清を始めとする神々を高位から低位の順に招いてくる儀式。「請神」とも稱される。道壇の三清側で内向きに行われる。前述の「發表」終了後に休憩を挟まずに續けて行われることが多い、儀式に参加している道士の服裝も「發表」の時のままである。この儀式においては、神々に香を捧げることが非常に重要な意義を持つており、神々の名前を呼ぶと同時にこの神々に香を捧げることにも神を招く力があるとされ、儀式中、數回繰り返して行われている。淺野春二氏によれば、「香から立ち上る煙は神に神を祭る者の誠意を届け、神を招いてくる。また同時に香の良い香りが神を引き寄せる力を發揮する」、ということである。⁽¹⁵⁾ この啓白が終わると、續いて靈堂へと移動し、「詣靈說法」が行われる。⁽¹⁶⁾ 「詣靈說法」は、神々に對してではなく、靈堂で亡魂に對して行われる儀式で、亡魂を招き、遺族と亡魂を會わせるという意義を持つ。「啓白」における詣靈

説法では、道牒を振り引魂した後、しばらくして、遺族による亡魂への奠酒（獻酒）が行われる。その時、遺族は、杯に酒を注ぎ、兩手で捧げ拜し、地面の上に置かれた器に移す、という動作を三回繰り返す。これを孝男↓孝女という順に行っていく。詣靈説法が終わると、道士たちは道壇に戻り、退場の動作¹⁷⁾を行い、儀式が終了する。遺族たちは道壇へとは移動せず、そのまま靈堂に残って紙錢を焼く。

（5）開冥路（開魂路）

儀式を行う壇に亡魂を呼び寄せるため、冥界に通じる道を開通させる儀禮。道壇の三清側、および道壇中央に特別に設けられた卓上で行われる。儀禮が始まる直前に、唢呐を吹く樂師に導かれて、遺族たちが靈堂から道牒、靈爐（香爐）、七魄燈、魂身などを持って道壇へと移動してくる。その際、魂身は一番後ろに位置し、遺族のさした黒い傘の中に入っている。移動し終わると、七魄燈と魂身は道壇中央に設けられた卓上に置かれる。これより儀式が開始されるのであるが、その大まかな構成は、まず、魂身の開光が行われ、次に、道士一人が道牒を手に持ち玉清から順に三清それぞれに向かつて禮拜をし、それから、紙錢花（金古紙という黄色い長方形の紙三枚を指先に巻くようにして圓錐狀に丸めたもの）に火をつけて魂身に向けて振り、亡魂を冥界から天界へと導く動作を行う。續いて、卓上の魂身を前に傾けて三清に對して禮拜させ、今度は魂身全てを手で持ち道壇の三清側へと進み、舞いながら魂身を前に傾けて三清それぞれに對して禮拜させていく。魂身を卓上に戻すと、「亡過牒」という牒文を讀誦し、讀み終わるとその場で焼く。そして、最後にまた卓上の魂身を前に傾けて三清に對して禮拜させ懺悔させる、というふうになる。道壇での儀式が終わると、遺族たちは魂身を靈堂へと戻す。その際にも壇へ移動して來た時と同様に魂身のために黒い傘をさし、その中に入れる。最後に遺族たちが靈堂にて紙錢を焼く。

（6）十王寶懺・迎仙弄鶴

道士が『十王寶懺』を讀誦して懺悔すること¹⁸⁾で功德を積み、それを回向^{えこう}しさらに牒文を發給することにより、

亡魂のあらゆる罪を消滅させ、亡魂を地獄から救済する儀式。この『十王寶懺』は全十卷あり、第一卷は秦廣王、第二卷は楚江王、というふう¹⁹に、各卷には、第一殿から第十殿に所屬する冥官がそれぞれ配される。始め、道壇の三清側で内向きに道士一人が『十王寶懺』を讀誦し、讀み終わると、さらに別の道士二人が加わり、「仙鶴符命」を讀む。その後、靈堂へ移動し、まず、「冥王懺牒」という牒文を讀み、讀み終わると、中心となる道士が仙鶴符命を手を持ちながら歌いつつ舞う。これを「弄鶴」と言う。この「弄鶴」の際に、遺族のうちの一人ないし二人によりさきほど靈堂にて讀み終わつた「冥王懺牒」が焼かれる。迎仙弄鶴が終わると、道壇に戻り第一卷目の儀式が終了する。續いて、第二卷目の儀式が開始され、同時に、第一卷目の儀式で使用した「仙鶴符命」およびそれに付隨せられている「仙官關」が道壇の外にて焼かれる。第二卷以降については、一卷と同様に行われる。ただし、時間の關係上、第一卷を讀み終えて靈堂にて迎仙弄鶴を行っている時に、別の道士が第二卷を讀み、迎仙弄鶴を終えて道壇へと歸つてくるとすぐに第二卷目の迎仙弄鶴へと移れるようにしたり、さらには、魂身などをあらかじめ道壇へと移動させておいて、靈堂ではなく道壇にて迎仙弄鶴を行う場合もある。

(7) 放赦

金馬驛吏大將軍(赦官)に三天赦書を持たせて酆都九幽府地獄まで届けさせ、亡魂の罪を許し地獄から解放するよう命じる儀式。道壇の外や靈堂前など比較的廣い場所にこの儀式専用の卓を設けて行う。卓上には、糊紙製の赦官と金馬(赦馬)の人形及び、赦官に對する關文(赦關)²⁰、赦書、法器などが用意される。儀式開始前、遺族たちは、開冥路の儀式の時と同様に噴吶を吹く樂師に導かれて、靈堂から道簾、靈爐、魂身を儀式専用の宅とは別に設けられた遺族用(魂身用)の卓上まで運んできて、魂身と靈爐をその卓上に置く。魂身などを運んでくる際、これも開冥路の儀式と同様、遺族のうち一人ないし二人が魂身のために傘をさすのであるが、この放赦の儀式の場合、運び終わつた後もこの傘は閉じられることはなく、儀式を行っている間中ずっと魂身のためにさされ

る。また、更に、遺族のうちの別の者（大抵は一人）が、儀式を行っている間中、道旛を地面に立てて持つ。その他の者は、卓の周りに集まり、地面あるいは椅子に座って儀式を見る。この儀式は大きく分けると三つの部分に分けることができる。²¹⁾ 第一部は、道士たちが道袍を纏い、儀式用の卓の周りに設置された椅子に登って行う儀式で、ここでは、この儀式に關する神々の名を唱えて迎える、神々に對し三獻酒を行う、符命などを讀誦し焼く、などといったことが行われる。續いて第二部では、まず、儀式用の卓と遺族用の卓との間で、手に黍米（しよべい 拂子）を持った高功と敎官の人形を持った道士（多くの場合、都講）との拜を主としたやり取りが繰り廣げられる。これによって敎官の到着を表現するのである。次に、高功が、椅子に登って魂身のある方に向き、敎書を讀み、讀み終える、魂身側に廣げて示す。そして、最後に、別の道士（多くの場合、副講）が海青を着て現れ、先ほど高功が登っていた椅子に登って「敎關」を讀む。第三部では、まず、高功以外の道士は皆、海青を着て現れ、敎官に酒を飲ませたり、敎馬に草を食ばさせたりする。その後、道士たちは、それぞれ、敎官、敎馬、敎書、敎關を手に持ち、全員で儀式の場をぐるぐる走り回ったり、飛び跳ねたりし、時には、倒立や後方宙返りなどのアクロバチックな技を披露したりして、見る者を楽しませてくれる。これは、敎官と敎馬が地獄へと向かって行っている様子を表しているという。最後に、敎官を敎馬にまたがらせ、敎書を持たせて焼く。こうして儀禮が終了するのであるが、事例Bにおいては、第一日目におこなわれたこの「放赦」以外に、第二日目に、別の放赦（「龍鳳放赦」又は「放龍鳳」も行われた。²²⁾ 筆者は、この放赦については、これまでこの一例を調査し得たのみで、研究がほとんど行き届いていないため、ここでは詳しいことは述べられないが、事例Bにおいては、敎官、敎馬の代わりに龍の繪と鳳凰の繪を竹ひごで補強したものをを用い、敎書、敎關などは特に使用されていないようであった。また、長椅子を用いてアクロバチックなことを行ってもいた。儀式が行われる場所および卓の設置の仕方については、第一日目におこなわれた放赦とほぼ同じであった。この他、血湖の功德（お産でなくなった女性のために行う功德）の際にも、

金馬が鐵馬に變わるなどといった特別な放赦が行われる。⁽²⁴⁾

(8) 打城

道士が實力行使で地獄の城門⁽²⁵⁾を破つて亡魂を地獄より開放する儀禮。普通、放赦の時と同様、靈堂の前、あるいは道壇の外などに特別に卓が設けられて行われる。ここでは、全面的に事例Aの打城に沿って説明することにする。まず、靈堂前に特別に卓を設け、その上に魂身、太乙救苦天尊に對する表文(「救苦獻狀」、三牲、法器などを準備する。次に、靈堂を背にして卓の後ろ側に糊紙製の枉死城を置く。枉死城の上部には、紙でできた觀音と打城の時のみ用いる亡者の魂身(亡者像又は替身)が作られている。この時、この儀式を主持したのは陳榮盛道長であるが、陳道長は黄色の海青を身に付け、まず、糊紙製の枉死城の開光を行った。次に、神々の名前を呼び、獻香・獻酒を行い、意文を読む。この間、途中何度か龍角を吹く。この後、陳道長は、「救苦妙行真人」となつて地獄へ赴き、地獄の入り口である「鬼門關」に至つて、門番の冥官と問答する様子を演じ始める。ここでの問答は、陳道長と樂師との對話という形で、閩南語の白話を交えて行われた。⁽²⁶⁾問答しても冥官は門を開けようとしないので、最後に「徐甲真人」となつて(實際の儀式においては、頭に赤い鉢巻をし、海青の下半身の前の部分をまくつて後ろへと移動させて結び)、「寶革」(通天寶戟^{つうてんほうげき})を用い、實力行使で地獄の城門を破る(實際の儀式においては、寶革を用いて枉死城の前面を突き破る)。そして、城門が破られると、齋主(遺族の長男)が、筈を投げて死者が救い出されたかどうか確かめる。この陳道長が「徐甲真人」となつてから齋主が筈を投げて確認が終わるまでの間、遺族たちは、枉死城を取り圍み、搖らしながら、閩南語で「阿媽、出城喔。得功德、領庫錢」(發音:「A-mā, chhut-sia ok. Tik kong-tek, nia kho-chhiu」譯:「おばあちゃん、城から出てきて。功德を得て、庫錢を受け取つて」)⁽²⁷⁾とずつと言い續けていた。筈による確認が終わると、陳道長は孝男の背中に打城用の魂身をひもでしばりつけて背負わせ、遺族たち全員を靈堂の中へと入つて行かせる。遺族たちは靈堂の扉を閉め切り、打城用の魂身に衣服を着させ、紙錢と

ともに焼く。この時、遺族以外の者に見られては亡魂が恥ずかしがるということで扉を閉め切るとのことである。遺族たちが靈堂にて打城用の魂身などを焼いている間、外では、別の道士がまず、爆竹のついたホウキ（掃帚）を用意し、先にその爆竹を鳴らし、續いて門の壊された枉死城の周りをこの掃帚で數回たたいた後、枉死城を叩き壊す。そして、次に、ゴザ（席）を卷いて棒狀にし、兩端に紙錢花をつけたものを用意し、この席の紙錢花の部分に火をつけて、體の前で圓を描くようにして回し、それから掃帚と同様に枉死城を叩き壊す。最後に、壊した枉死城を道壇の外で焼く。

ところで、この事例Aと事例Bの兩方の事例の打城において、途中より、手轎（小さな椅子のようなもの。巫覡法器の一種で、「神の小椅子」などと呼ばれ、扶乩などにも使用される。普通大人二人で持つ）の儀式への参入があった。ただし、彼らは、枉死城を打ち破るに際しては、直接働きかけることはなく、儀式を行っている最中は枉死城の周りでただ手轎をゆすつていただけで、彼らが活躍したのはむしろ儀式終了後に行われた亡魂の状態や意見を詳しく問いただす「問神」においてであった。一方、本稿では事例として詳しくは取り上げていないが、筆者が、高雄縣茄萣郷で調査した在腹一朝の功德における打城、臺南縣歸仁郷で調査した空壳一朝の功德における打城では、神轎⁽²⁰⁾（二本の竿を渡してその上に椅子を取り付けた神の乗る神輿のようなもの。時に神像を載せる場合もある。普通大人四人で持つ）による儀式への介入があり、彼らは、道士がまず寶革で枉死城を突き破ってからしばらくの間、長時間になる場合には一時間以上、枉死城の周りを行ったり来たりし、最後には神轎の端で枉死城を壊す。時には、道士が城を突き破ることなく直接枉死城を壊す場合もある。この時、死者が救い出されたかどうか確かめる方法としては、筈は行わず、一度枉死城を壊してしまえばそれで死者が救い出されたかどうかが確かめる方法としては、その後の神轎の反應で判斷するかであり、後者の方法を用いた場合、救い出されるまで神轎は何度も枉死城を壊しに行くのである。また、筆者が臺南縣新化鎮で調査した午夜の功德（半日の功德）の事例では、童乩が血湖の打

城である血轢（無上血湖飛輪轉轢科儀）に参入してきたが、この場合、この童凡は、手轎と同様、地獄の城門を打ち破るのには直接は關與せず、また、死者が救い出されたかどうか確かめるのも、遺族が筭を用いて確かめた。

以上から、打城の儀式における地獄の城門を破り死者を地獄から救い出してくる方法に關して、臺南およびその周邊地域に限つて言う、臺南北部地域においては、主として、道士が城を破り筭にて成否を確認するという方法が取られ、臺南南部および高雄縣の臺南よりの地域においては、主として、神轎を用いて死者を救い出すという方法が取られていると言えそうである。^①しかし、この問題は、こういった地域の習俗のみならず、手轎や神轎を派遣してくる廟、すなわち、死者の遺族が日常的に信仰している神が祭祀されている廟などの方針をも考慮しなければならず、必ずしもそうとは言えないであろう。また、筆者がかつて調査を行つてゐる際に、打城のみ撮影禁止にされたり、また、打城の儀式において死者がなかなか救い出せなかつた場合、しばしば遺族の中に泣き出す者が現れたりしたが、これより、民間においては、この打城という儀式が非常に重要視されていることが分かる。このことは、この打城の際に特別に手轎、神轎あるいは童凡といった、死者の遺族が日常的に信仰している神の憑依する靈媒を招き、確實に儀式を成功させようとする習俗が現在でも残つてゐることからも、また、農村や沿海地域などでは、天壽を全うして亡くなり、「打城」を行う必要がない場合であつても、「血盆城」という地獄の城を特別に設けて「打城」を行うといった習俗がある（詳しくは、注（25）参照）ことからもそう言ひうるのではないかと考える。

（9）分燈捲簾・詣靈說法

淨穢・建壇のための儀式で、正式名稱は「分燈捲簾鳴金戛玉」^{（ゆうぎぎょく）}。「分燈」と「捲簾」と「鳴金戛玉」の部分に分かれ、まず、「分燈」の部分では、壇の燈を一旦全て消し、壇の外で起こした火を松明^{たいまつ}に移して持ち込み、『老子道徳經』の「一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず」に従つて、壇内各所にある燈一つ一つに點燈してい

き、光明の世界を再生させる。次に、「捲簾」では、準備の段階で手前に簾が掛かっている「闕」と書かれた掛け軸を壇の三清側の中央に吊るして置くのであるが、この簾を巻き上げ、神々と對面して、開壇することを告げる。「闕」とは神々の宮殿の門を表し、これを通して天界の神々に謁見するのである。「鳴金戛玉」では、天磬と地鐘を鳴らして陰陽の音を壇に響かせる。天磬とは洞案上の鐘のことであり、地鐘とは樂師が使用する銅鑼の一つのことである。ここまでは、壇の三清側にて内向きに行う。この後、再び松明に火をつけ、道士それぞれが手にして靈堂へ移動し、詣靈説法を行う。靈堂では、道士たちは、松明を手にながら歌い、順番に位置を変えながら靈堂の亡魂を拜していく。終了後、道壇に戻り、退場の動作を行う。

(10) 道場科儀(道場進茶)・詣靈説法

六朝時代以来の黄籙齋を中心とする靈寶齋の中核「行道」科儀の系譜に連なる儀式で、儀禮全體の中核ともなる儀式。主に、道壇の三清側にて内向きに行われ、道教の神々に謁見する儀式であるため、儀式に参加する道士は、皆、笏しやくを持つ。儀式には様々な内容が含まれるが、この儀式において最も重要なのは、「三捻上香」および「三進茶」である。そこで、ここでは事例Aに従い、この二つの部分について説明する。まず、高功が線香を捧げ持つて三清前まで進み拜して、最初に玉清宮(元始天尊)に獻じる。この時、引班を従える。次に、洞案に戻って呪言を唱え、首體投地(俯伏)する。この時、自分の使者を呼び出し、三清境まで行かせるといふ。そして、齋主に盆に載せた四果茶(2)を持たせ、参加している道士全員で退場の動作のような所作を行った後、高功はまた、再び三清前まで進む。次に齋主は、別の道士に導かれて洞案の前まで進み、跪座して盆に載せた四果茶を捧げて拜す。続いて、引班が齋主から盆を受け取り、高功の所まで進み、高功に四果茶を渡す。高功は笏を横たえて持ち、その上に四果茶を載せて拜す(四果茶の数が多い場合は、笏に載せず、盆に載せたまま拜する場合もある)。その後、四果茶を引班に渡し、引班は神前(この場合は元始天尊の前)に供える。そして、洞案に戻って、「三天讚」、「三啓頌」、

「三道讃」を唱える。この上香と獻茶を、玉清宮（元始天尊）↓上清宮（靈寶天尊）↓三清宮以下（道德天尊以下）の順に三度繰り返し行う。ただし、時間の關係上、一度に元始天尊以下の神々に上香・進茶を行う場合もある。道壇での儀式が終わると、靈堂に移動し、詣靈說法が行われる。詣靈說法終了後、再び道壇へと戻り退場の動作を行い終了する。

（11）午供（中午獻供）・詣靈獻食

晝頃（午の刻）に、神々に對して供物を供える儀式。まず、壇の三清側にて内向きに行う。道壇での儀式の際には、高功が「香」を、都講が「花」を、副講が「燈」（ろうそくに火をともしたもの）を、引班が「果」を、侍香が「茶」を、都講が「酒」を、副講が「食」（炊いた米、饅頭など）を、引班が「水」を、最後に高功が「寶」（遺族が持参した貴金屬類、儀式終了後返還される）を供物として、順に手に持つて舞う。その後、靈堂に移動し、詣靈獻食を行う。靈堂には、五牲と菜飯が卓上に供えられているが、事例Aにおいては、菜飯の種類は計十種であった。³⁴靈堂では、まず、これらの供物全てを遺族一人一人が一つ一つ順番に持ち、立つたまま捧げるようにして拜し、また卓上に戻していく。續いて、高功が、淨水を撒いて淨壇した後、飯の入った碗を取り、その上に箸で「萬品一祭」と書く。これを「化食」という。その後、飯を數粒箸で取り、魂身や靈牌に向けて投げる。そして、箸を飯に插し、袖で覆つて捧げるようにする。その後、しばらく呪言を唱え、今度は、花を二輪取り、兩手に持つて舞う。これは、高功↓都講↓副講↓引班↓侍香の順に行われる。詣靈獻食後、壇に戻り、退場の動作を行つて儀禮が終了する。儀式終了後、靈堂及び壇の外にて紙錢を焼く。

（12）合符童子

十二人の童子を十二の地獄にそれぞれ派遣して赦罪させ、亡魂を解放する儀式。二種の割符（「地獄符」と「童子符」）を合わせて證明とするので、「合符」という。「地獄符」はすでに「發表」の際に焼かれ、十二地獄に送ら

れており、この儀式では、童子にもう一方の「童子符」を持たせて地獄に送らせる（実際には、遺族に童子の人形とともに符を焼かせる。普通は、子供の遺族のみ儀式に参加する）。二種の割符それぞれの中央には、符の半分が書かれており、二つ合わせると一つの符になるが、右半分が「地獄符」で、左半分が「童子符」となる。事例Aにおいては、まず、壇の三界側で外向きに科儀書がしばらく讀まれ、その後、道士が付き添って、遺族が童子の人形と「童子符」の書かれた牒文を靈堂まで持つて行き、靈堂でそれらを焼くということを十二回繰り返す。それが終わると、道士たちは靈堂前に移動し、歌を歌って舞う。その後、壇に戻り、退場の動作を行って儀禮が終了する。

（13）普度

周邊の孤魂滞魄（身寄りのない鬼）に對して說法し、施食をするための儀式。佛教で言う施餓鬼。特別に壇が設けられ、その前に、多くの食物が並べられる。功德といった家庭レベルの儀式において行われる普度は、醮や中元の際に行われる普度と比べると小規模なものであり、多くの場合「觀音山」（普陀山）や「翰林所」、「男堂」、「女室」は使用されない。また、儀式自体も比較的簡單で短時間で終わる。ただし、臺南縣佳里鎮において調査した「黃籙齋」と「大祥」を兼ねて行った儀禮においては、家庭レベルの儀禮とは言え、「觀音山」や「翰林所」、「男堂」、「女室」が使用された他、儀式自体の規模も醮や中元の際に行われる普度と變わらないものであった。事例Aにおける普度について述べると、始め普度用に設けられた壇の前でしばらく歌を歌い、その後、道士のうちの一人が供物を清めて回る「巡筵淨孤」を行う。そして、高功が說法を行う。儀式が終了すると、齋主が筭を投げ、儀式の成否を確認する。その後、遺族によつて紙錢が焼かれた。

（14）救苦寶卷・詣靈說法

大淵氏によれば、この儀式を行う方法は、靈堂前に特別に卓を設け、道士四人が二人づつ向き合つて木魚に合わせて救苦寶卷を讀み、道壇では、別の道士が同時に三元寶懺を讀み、三元寶懺を讀み終えたと、この道壇にい

た道士は寶卷の方へ合流することであるが、事例Aにおける救苦寶卷の儀式はこれとは異なっており、靈堂前に設けられた卓前では、四人の道士が二人づつ靈堂を横にして向き合つて座つて救苦寶卷を讀んでいた以外に、高功が靈堂に向かつて正面に座つて救苦寶卷を讀んだりもしていた。しかし、救苦寶卷の讀誦と同時に道壇で三元寶懺が讀まれることはなかった。ところで、この救苦寶卷は、普通、上・下二卷に分かれ、上卷は頭句あるいは三句において使用され、下卷は一朝宿啓以上の規模の功德儀禮において使用されるのであるが、事例Aにおける主持道長である陳道長所有の科儀書によれば、この救苦寶卷は、『無上拔度救苦寶卷上』と『太上洞玄救苦寶卷下』とに分かれ、この時には、下卷である『太上洞玄救苦寶卷下』が使用された。寶卷を讀み終えらると、立ち上がつて寶卷を懺盤の上に置き、齋主に持たせ、靈堂の中へと移動し、齋主をその後ろに立たせて詣靈說法を行った。最後に、道壇に戻つて退場の動作を行い儀禮が終了した。

(15) 藥王寶懺

藥王（神農大帝）に多くの藥を試させ、正しい藥を見つけさせ、その正しい藥を亡者に飲ませること、亡者の身中の業根および生前に飲んでいた藥の毒氣を洗い流すという儀式。ここでも、主に事例Aに従つて述べることにする。まず、道壇の三清側の洞案の上に藥王の糊紙製の人形、及び神農大帝に對する表文（「神農獻狀」）を置く。次に藥王に試してもらう藥として、家鴨の卵を複数個（数は決まっていらない）用意し、藥名を書いておく。また、事前に、炭火と陶器の藥罐を用いて藥を煎じておく。道壇の三界側に別卓を設け、その上に七魄燈と魂身を置き、遺族はその後ろに立つ。儀式のおおまかな流れを述べると、まず、藥王の人形の開光を行う（ただし、事例Aにおいては行われなかった）。次にしばらく科儀書の讀誦となるが、この間に意文の朗讀を行い、また、高功が金古紙に火をつけて魂身の所へ行き、魂身の前で火のついた金古紙で圓を描き、魂身を火で炙るような動作をした後に金古紙を床に落とす、という動作を四回行う。續いて、煎じておいた藥をコップに注ぎ、先に洞案の上の藥王に

藥を飲ませ、その後、別卓上の魂身に三回に分けて藥を飲ませる。これを三回行う。この時、時には魂身の身體に指や黄色い紙で藥を塗りつけることもあるが、事例Aにおいては行なわれなかった。一度藥を飲ませるたびに、道士たちは、洞案の周りや遺族の前を圓を描くようにぐるぐる回る。その際、引班は白い生きた鶏を、侍香は生きた家鴨を攜えている。三回目が終わった時點で、引班が龍角を吹きつつ、引班、侍香がそれぞれ攜えている動物を振り回し、壇の外へと持つていく。そして、遺族が魂身を靈堂に戻した後に、道士は、掃箒や席を卷いて棒状にしたもので地面をたたくことで藥簋を拂い、また、藥を煎じた陶器の藥罐も地面にたたき付けて割つてしまう。儀式終了後、遺族たちは、靈堂内にて紙錢を焼く。

(16) 沐浴

地獄から救い出した亡者の靈魂に、髪と體を洗わせ着替えさせる儀禮。靈堂の中にて行う。席を卷いて筒状にしたものを立て、水を張り一枚のタオルを入れた洗面器をその中に入れ、浴室を作る。そして、道士が、しばらく科儀書を讀んでは、その上で線香を用いて空中に文字を書きその中へ入れたり、道幡の先をその中へ入れたりして儀式を行う。儀式終了後、遺族の一人が靈堂内で亡者に着せるための小さな衣服を焼く。

(17) 解結

亡者の罪を懺悔して解消し、四十九の「善願」を七回に分けて發し、全てかなえさせようとする儀式。壇の三清側の洞案と中央に特別に設けられた卓を用いる。中央の卓の三清側の方の下に水を張った洗面器を置くが、これは、「沐浴」で使用した洗面器をそのまま使用する。まず、罪愆^{ざいけん}を述べて懺悔する。ここで、道士は、右手に帝鐘、左手に紐をかけて、柔道の教育的指導のような動作をする。これは、罪を解かすという意味を表す。次に、「善願」を發する。三清側で「願」を七つ唱え、そして、紙錢花に火をつけ、中央の卓まで来て魂身に向かって振り、卓の下に置いてある水を張った洗面器の中に入れる。その後、再び三清側に戻り、今度は花を一輪用意する。

中央の卓の方へ再び行き、ぐるぐる縦に回してから中央の卓の下にある洗面器に入れる。これを、七回繰り返す。儀式終了後、魂身は遺族のさす傘の中に入って霊堂へと戻される。その後、霊堂内にて紙銭が焼かれる。

(18) 拜水懺・詣靈弄花

出嫁した娘が恩返し of 法事として行う儀式で、遺族のうち孝女、孝女壻のみが参加する。事例Aにおいては孝女一人のみが参加。以下、事例Aについて述べる。始め、道士一人が壇の三清側の洞案にて慈悲寶懺を讀み、讀み終わらぬうちに別の道士がこの孝女を連れて霊堂前に移動し、線香を上げさせ、三奠酒で拜させる。その後、牒文を讀み、花盆を持って舞う。これを「詣靈弄花」という。そして、再び道壇へ戻る。道士と孝女が霊堂で「詣靈弄花」を行っている間も、道壇内では慈悲寶懺が讀み續けられており、道士と孝女が再び戻ってくるころには、一つの巻が大體讀み終わっているぐらいになる。これを、上、中、下巻と三回繰り返す。

(19) 謝壇

壇に招いた神々を送り返すための儀式。道壇の三清側にて内向きに行く。道士一人が帝鐘を鳴らしながら數分間科儀書を讀む（または、呪言を唱える）。この儀式の後、道壇の片づけが開始される。

(20) 填庫・十月懷胎

「庫錢」という紙銭を焼いて亡者がこの世に生まれてくるときにした借金を天庫に返納し、さらに冥界で使用する錢を送金するための儀式。事例Aにおいては、喪宅から歩いて數分にある廣場で行われた。大量の庫錢を積み上げて點火し、その周りを遺族が紐を持って取り圍む。紐で作られた輪の外に、卓を二つ設け、一方には紙で作った庫官、庫吏、庫夫と三牲を置き、もう一方には、事例Aを通してずっと道壇で祭られていた佛祖と三太子爺を置く。庫官、庫吏、庫夫とは庫錢を天界に届ける役人のこと。儀式では、まず、『無上拔度填庫科儀』が讀まれ、そして、庫官、庫吏、庫夫に對する獻酒が行われる。その後、牒文（「庫官牒」）が讀まれ、讀み終わると庫官、庫吏、

庫夫と牒文とともに買地券が庫錢の火の中に投入される。填庫が終わると、『十月懷胎』が歌われる。この『十月懷胎』とは、懷胎、出産、乳哺を通しての母親の苦勞を中心に子が恩に報いるべきことを説いたものである。これが終わると、遺族たちは先頭の者が藥罐で水をまきながら、庫錢の火の周りを三回回り、靈堂へと歸っていく。

(21) 過橋

亡者に奈河橋ないかきょうを渡らせ天堂へと導くための儀式。靈堂の前に、七魄燈と紙製の奈河橋を置き、そこを道旛を持った道士に先導されて遺族たちが三度またいで通る。遺族たちのうち、先頭の者が金童玉女を、二番目の者が靈爐を、三番目の者が魂身を持つ。三度わたるうち、一度目が奈河橋を、二度目が金橋を、三度目が銀橋を渡るといふ説もある。渡り終わると、魂身等を靈堂へと戻す。

この他、功德儀禮を行う前、あるいはその途中においてすでに安葬を済ませている場合には、さらに、これらの後に、靈堂から死者の煞氣を拂う「除靈」、亡者の冥界における住居である紙製の家屋（紙厝）を焼く「焚靈厝」、葬宅とその周邊を淨水で清めてまわる「洗淨」、そして、家庭で祀る神像、新しい神主を正廳の神壇に安置する「安神位」が行われるが、事例 A・Bともに功德儀禮が行われた後に安葬が行われたため、功德儀禮が行われた際にはこれらの儀式は行われなかった。

三 死者救済の構造

以上までで、功德儀禮の科儀一つ一つについて、それぞれどのようなものでどのような働きがあるのか、大まかにではあるが知ることができたかと思われる。しかし、これらを全體としてみた場合、どのような流れになっているのか、どのような段階を踏んで死者が地獄から救済され天堂へと昇るのか、まだ不明瞭なままである。そ

こで、ここでは、死者救済の構造についてクリストファー・シペール氏の四部構成⁽³⁶⁾を用いて見ていきたい。

シペール氏は、功德儀禮の構成を、開始↓功德↓煉度↓收束の四部構成になっていると指摘している。今、第二節で取り扱った科目をこの構成に當てはめてみると、

〈開始〉―(1) 起鼓 (2) 引魂 (3) 發表 (4) 啓白・詣靈說法 (5) 開冥路

〈功德〉―(6) 十王寶懺・迎仙弄鶴 (7) 放赦 (9) 分燈捲簾・詣靈說法 (10) 道場科儀(道場進茶)・

詣靈說法 (11) 午供・詣靈獻食 (12) 合符童子 (13) 普度 (14) 救苦寶卷 (18) 拜水懺

〈煉度〉―(8) 打城 (15) 藥王寶懺 (16) 沐浴 (17) 解結 (20) 填庫・十月懷胎 (21) 過橋

〈收束〉―(19) 謝壇※・除靈・焚靈厝・洗淨・安神位

となる。このうち、(11) 午供、(15) 藥王寶懺に關しては、シペール氏は四部構成の中に位置づけていないが、四部構成のうちの〈功德〉を懺悔や念經の「功德」によつて天界から救済の力を引き出す儀禮と、〈煉度〉を煉金術の技法を用いて死者の身體を象徴的に回復させて救うと考えると、(11) 午供は〈功德〉に、(15) 藥王寶懺は〈煉度〉に當てはまると考えられる。

このように見ていくと、若干順序が入れ替わるものの、大幅においてはこの開始↓功德↓煉度↓收束になっていると言える。しかし、これにはまだまだ議論の餘地が残されているようにも思われる。今後の課題としたい。

結語

以上、道教の功德儀禮について、臺南市で行われた一朝宿啓の功德を例として、その科儀の内容、働き、そして、科儀を全體としてみた場合の死者救済の構造について論じてきた。本稿で取り上げた事例 A・B は、いずれ

も臺南市で行われた功德儀禮であり、また、科儀の説明の部分では、事例Aを中心として説明を加えてきたため、儀禮の地域差ということについては残念ながらあまり注目できなかった。また、この功德儀禮の科儀については、すでに幾つかの詳細な論考が存在し、本稿では、これらの論に據るところが多く、さらに、筆者が挙げた事例のうち、主に依據した事例であるAの事例は、すでに多くの先學が訪ねておられる陳榮盛道長が主持した儀禮であり、結局、本稿では、先學の行ってきたことを反復したに過ぎないという結果に終ってしまったのも残念なことである。ただ、全てをこうした先學の論に據ったわけではなく、筆者が実際に臺灣で調査してきたことも含まれており、その中にはまた新たな発見、あるいは違った論も存在しうるであろうと考える。

さて、功德儀禮について解決すべき問題は、まだまだ多い。筆者が最近特に注目しているのは、お産で亡くなった人のために行う功德である血湖や水死した場合に行われる水轆科儀など特殊な原因で死去した場合に行われる特殊な科儀を含む儀禮についてである。これらの儀禮は、見ることでできる機会が希なだけに、この種の儀禮に關する論著、報告は多くない。また、功德儀禮全體あるいは科儀一つ一つの思想的背景、および、本稿でも少し取り扱ったが、死者救済の構造ということにも注目している。今後、これらの課題に對して一つ一つ取り組んでいきたい。

〔付記〕本稿は、筆者が二〇〇三年八月から二〇〇四年二月までの間は「交流協會日臺交流センター歴史研究者派遣交流事業」の派遣研究員の身分で、二〇〇四年三月以降は、中央研究院歴史語言研究所訪問學員の身分で、主に臺南地區において行ってきた調査に基づくものである。また、京都大學人文科學研究所麥谷邦夫先生の三教交渉史の研究會において口頭發表させていただいた内容に大幅に加筆訂正したものである。麥谷先生始め、當日ご教示下さった先生方に對して深く感謝申し上げる。

- (1) 劉枝萬「中國の死喪儀禮における死靈觀」(『東アジアにおける民族と宗教』、吉川弘文館、一九八一年)二三八―二三九頁参照。
- (2) 「做旬」については、徐福全『臺灣民間傳統喪葬儀節研究』(國立臺灣師範大學國文研究所博士論文、一九八四年)四二九―四五二頁参照。
- (3) 功德儀禮が行われる機會については、淺野春二「臺灣南部の道士の行う『功德』について―その種類と名稱を中心として」(『國學院雜誌』九〇―一二、一九八九年)六二頁および同「臺南地區の做功德地域的差異および道士團の構成について」(『儀禮文化』一七、一九九二年)六九頁参照。
- (4) 功德の種類と名稱に關しては、注(3) 淺野春二一九八九年および同一九九二年参照。
- (5) 注(3) 淺野春二一九八九年六二―六三頁。
- (6) 道士が儀禮において使用する文書については、大淵忍爾篇『中國人の宗教儀禮・佛教・道教・民間信仰』(福武書店、一九八三年)二一三―二二五頁参照。
- (7) 十王については、松本浩一「道教と地獄」(櫻井徳太郎編『佛教民俗學體系三 聖地と他界觀』、名著出版、一九八七年)、および田中文雄「道教の『十王經』とその儀禮」(福井文雅編『東方學の新視點』、五曜書房、二〇〇三年)などが参考となる。
- (8) 「黃錄齋」と三回忌の儀禮である「大祥」を兼ねて行つた儀禮のこと。「黃錄齋」という名稱は、家庭レベルで行う死者儀禮の場合、一般に三日間以上の規模のものにおいて使用されるようであるが(注(3) 淺野春二一九八九年八〇頁)、この臺南縣佳里鎮の事例では、三日間かけて行う内容を二日間で行つたらしく、その意味で「黃錄齋」と名づけられたのであると考えられる。ちなみに、本文中の儀式の名稱(「無上黃錄拔度大齋功德二晝夜」と「黃錄大祥拔度淨齋功德二旦夕」)は、當日使用された榜文上に書かれてあつたものを採用した。
- (9) 新しく作つた神像や魂身などに魂を吹き込むため、鶏のとさかを切つて採集した血を筆につけて、神像や魂身の目を始

めとする様々な部分に點を打っていく儀式。詳しくは、浅野春二『飛翔天界 道士の技法』（春秋社、二〇〇三年）七五—七六頁参照。

- (10) 功德儀禮を行っている間、亡魂を呼び寄せるのに幾度も使用される旗。「靈旛」「招魂旛」などとも稱される。詳しくは、前注浅野春二二〇〇三年七七—七八頁参照。

- (11) 儀式における道士の役割を表す名稱の一つ。「高功」は、儀式を中心になつて行う道士のことで、主要な科儀においては道長が務めるが、それ以外では必ずしも道長が務めるとは限らない。それ以外の役割として、「都講」「副講」「引班」「侍香（直香）」があり、「都講」は儀禮全體の調整に當たり、「副講」は疏文の管理、「引班」は道士團の先導役および齋主の世話役、「侍香」は香や燈の管理に當たる。また、儀式を行う際には、役割に応じてそれぞれ立ち位置が決まつており、「高功」は真ん中に、「都講」はその左隣に、「副講」は右隣に、「引班」は「都講」の左隣に、「侍香」は「副講」の右隣に立ち儀式を行う。注（6）大淵忍爾一九八三年二〇〇—二〇一頁参照。

- (12) 道士が儀式中に身に付ける衣服の一つ。道士が儀式中に身に付ける衣服には、大きく分けると「絳衣」「道袍」「海青」の三種類あり、そのうち最高級のものが「絳衣」で、高功が重要な科儀を中心になつて行う際に着る全體に刺繍の施されたきらびやかな衣装である。道士の身に付ける衣服については、劉還月『臺灣民間信仰小百科』『靈媒卷』（協和臺灣叢刊四三、臺原出版、一九九四年）四九—五二頁、および注（6）大淵忍爾一九八三年二〇—二二頁参照。

- (13) ここに挙げた二つの科儀書の内容については、注（6）大淵忍爾一九八三年四七六—四八三頁参照。

- (14) 注（9）浅野春二二〇〇三年一〇九頁。また、祈安清醮等大規模な醮において行われる「玉壇行事」を含んだ「發表」は、「玉壇科儀」と呼ばれるが、その構成は、さらに複雑になり、淨壇↓啓師聖↓召將↓宣讀符命↓獻酒↓遣將↓謝師聖となる。丸山宏「玉壇發表科儀考」（『東方宗教』第七七號、一九九一年）参照。

- (15) 功德儀禮において使用される、神々や鬼、亡魂にあてる表文や奏文、牒文といった文書については、丸山宏「臺南道教の功德文檢について」（『東北アジア研究』第四號、二〇〇〇年a）および注（6）大淵忍爾一九八三年六五〇—六七七頁に詳しい。また、本稿で取り上げたこういった文書の名稱については、そのほとんどが丸山宏二〇〇〇年aに據った。

- (16) 注（9）浅野春二二〇〇三年一三〇頁。

(17) 注(9) 浅野春二二〇三年八八頁参照。

(18) 懺悔する内容は、道士あるいは亡魂といった個々人の罪ではなく、世のどのような人々も犯すであろう罪であり、ここでは、道士が寶懺の中にある決まった文を読むという形になる。注(9) 浅野春二二〇三年一四九―一五三頁参照。

(19) 「仙鶴符命」とは、主行科事(儀禮を受け持った道士)が天師の命を受けて出す符命(符に文章が付いたもの)で、東方以下十方無極世界の冥官に亡魂の拔出を命ずるものである。『十王寶懺』の卷數と同様、全部で十眞符あり、本来は、鶴に乗った仙人(十仙人)の姿を紙などで作り、それに、この符命と「仙官關」という關文を貼り付けたものを使用するが、事例Aにおいては、鶴のみに符命と關文を貼り付けたものが使用され、事例Bにおいては、仙人が鳳凰などの傳説的な動物に乗った繪を竹ひごで補強したものに符命と關文を貼り付けたものが使用された。ちなみに、『十王寶懺』の各巻に對應する仙鶴符命の名と方向は、以下になる(符命の名はいずれも「靈寶無量度人某某眞符」となるので、「某某」の部分のみ示す)。

卷一―拔度―東方

卷二―超度―東南方

卷三―飛度―南方

卷四―昇度―西南方

卷五―濟度―西方

卷六―保度―西北方

卷七―開度―北方

卷八―煉度―東北方

卷九―遷度―上方

卷十―拯度―下方

以上について、詳しくは、注(9) 大淵忍爾一九八三年五七八―五七九頁参照。

(20) この文書の名稱については、注(6) 大淵忍爾一九八三年六五六頁に據った。注(14) 丸山宏二〇〇〇年a八四頁では、

「地道關文」とされている。

- (21) 淺野春二は「放赦」の儀式を二部に分け、前半を「赦書」の發行を中心とした儀式、後半を赦官、赦馬の地獄への旅を表現する儀式、とする。注(9) 淺野春二二〇三年二〇四—二〇七參照。

- (22) 「放赦」や醮における「斬命魔」において、このようなアクロバチックな演技がしばしば主として若手の道士によって演じられるが、筆者がある道士から聞いたところによれば、現在はそうでもないが、以前は、道士が行うべき重要なこととしてこのようなアクロバチックな技を練習していたようである。現在、こういったアクロバチックな演技を行うかどうかは道長の方針による。

- (23) 淺野春二はこれら二種を「三天放赦」と「九龍放赦」に分類している。これは、儀式において使用される赦書の違い(「三天赦書」と「九龍赦書」)による分類であると考えられる。注(3) 淺野春二一九八九年七九頁。

- (24) 注(6) 大淵忍爾一九八三年四九六—五〇一參照。

- (25) 亡魂が入るとされる地獄の城には、注(6) 大淵忍爾一九八三年二一七頁および五〇二頁によれば、若死、自殺、事故死などの場合に入る「枉死城」、お産で死去した女性が入る「血湖城」、それ以外の場合に入る「血盆城」の三種があり、天壽を全うして死去した場合には城には入らず、打城を行わなくてもいいとのことである。筆者が臺南縣在住のある道士から聞いたところでは、これらの他に、「盆城」というのがあり、「盆城」は若死、自殺、事故など以外の原因で死去した男性が入り、そして、「血盆城」は、若死、自殺、事故、お産など以外の原因で死去した女性が入り、女性には生理があるので「血」の「盆城」に入るとのことである。そして、どのような場合でも「打城」は行わなければならないとする。また、臺南市在住のある道士から聞いたところでは、若死、自殺、事故死などの場合は「枉死城」、女性がお産で死去した場合は「血湖城」、男女を問わず水死した場合には「水牢獄」へ行き、天壽を全うして死去した場合には、本来は「打城」を行う必要はないが、農村や沿海地域などでは、特別に「血盆城」を設けて「打城」の儀禮を行っているという。
- (26) ここでのやり取りの内容については、注(6) 大淵忍爾一九八三年五〇四—五〇九頁、および丸山宏「道教儀禮の言語と民族」(田中純男編『死後の世界—インド・中國・日本の冥界信仰』、東洋書林、二〇〇〇年) 一九一—一九二參照。
- (27) 道士が「救苦妙行真人」となって地獄へ赴き、「徐甲真人」となって地獄の城門を破るまでの様子については、注(9)

淺野春二二〇〇三年二〇八一—二〇頁參照。

(28) 閩南語發音の表記については、一般に通用している教會ローマ字を使用した。

(29) 「在腹一朝」とは二十四時間以上繼續して行う功德儀禮のことで、「空壳一朝」は當日朝開始して夕方あるいは夜中まで繼續して行う功德儀禮のこと。注(3) 淺野春二一九八九年および同一九九二年參照。

(30) 前述の「手轎」およびこの「神轎」に關しては、劉還月『臺灣民間信仰小百科』〔迎神卷〕(協和臺灣叢刊四一、臺原出版、一九九四年)二二九—二四一頁參照。

(31) 臺南地區における打城儀式の南北差に關しては、この他にもいくつか存在する。注(3) 淺野春二一九九二年一〇三頁參照。

(32) 「四果茶」とは、「福肉」(干した龍眼の果肉)、「冬瓜」(冬瓜を砂糖で煮詰めたもの)、「紅棗」(干した紅棗)、「桔餅」(蜜柑を砂糖で煮詰めたもの)に氷砂糖を加えて湯を注いだもの。注(9) 淺野春二二〇〇三年一九五頁參照。

(33) 菜飯のうち、菜は、本來十二碗あるべきであるという。注(9) 淺野春二二〇〇三年一四五頁參照。

(34) 十二地獄と十二童子の對應關係は次のようになる。

- ・ 東方風雷地獄—寶光童子
- ・ 東南方銅柱地獄—仙卿童子
- ・ 南方火翳地獄—金光童子
- ・ 西南方屠割地獄—紫虛童子
- ・ 西方金剛地獄—眞定童子
- ・ 西北方火車地獄—上智童子
- ・ 北方冥冷地獄—開明童子
- ・ 東北方鑊湯地獄—惠日童子
- ・ 上方火坑地獄—玉仙童子
- ・ 下方糞穢地獄—法雲童子
- ・ 中央普掠地獄—妙首童子
- ・ 總獄無間地獄—本初童子

(35) 注(6) 大淵忍爾一九八三年、五九九—六〇〇頁。

(36) Kristofer Schipper “Mu-Lien Plays in Taoist Liturgical Context” in Johnson David ed. “Ritual Opera Operatic Ritual” Univ. of California Publication of the Chinese Popular Culture Project1, 1989. 111—133頁。

(37) 注(9) 淺野春二二〇〇三年五二頁。

(38) 注(3) 淺野春二一九九二年、注(9) 同二〇〇三年、注(6) 大淵忍爾一九八三年、田仲一成「中國葬送追薦儀禮と演劇の關係―超度功德の演劇的構造とその展開―」(『學習院大學東洋文化研究所調査研究報告』第三一號、一九九〇年)、丸山宏「臺灣南部の功德について―道教儀禮史からの觀察」(野口鐵郎編『中國史における教と國家―筑波大學創立二〇周年記念東洋史論集』、雄山閣出版、一九九四年) などがある。本稿は、その多くの部分において、これらの先學の著書を非常に参考としており、これらの先學にはこの場を借りて深く感謝申し上げる。

【引用文獻】

- 淺野春二 「臺灣南部の道士の行う『功德』について―その種類と名稱を中心として」(『國學院雜誌』九〇―一二、國學院大學、一九八九年)
- 淺野春二 「臺南地區の做功徳地域的差異および道士團の構成について」(『儀禮文化』一七、儀禮文化學會、一九九二年)
- 淺野春二 「飛翔天界 道士の技法」春秋社、二〇〇三年
- 大淵忍爾篇 「中國人の宗教儀禮・佛教・道教・民間信仰」福武書店、一九八三年
- クリストファー・シペール (Schipper,Kristofer) "Mu-Lien Plays in Taoist Liturgical Context, in Johnson David ed. "Ritual Opera Operatic Ritual" Univ. of California Publication of the Chinese Popular Culture Project 1, 1989.
- 徐福全 「臺灣民間傳統喪葬儀節研究」國立臺灣師範大學國文研究所博士論文、一九八四年
- 田仲一成 「中國葬送追薦儀禮と演劇の關係―超度功德の演劇的構造とその展開―」(『學習院大學東洋文化研究所調査研究報告』第三二號、一九九〇年)
- 田中文雄 「道教の『十王經』とその儀禮」(福井文雅編『東方學の新視點』五曜書房、二〇〇三年)
- 丸山宏 「玉壇發表科儀考」(『東方宗教』第七七號、一九九一年)
- 丸山宏 「臺灣南部の功德について―道教儀禮史からの觀察」(野口鐵郎編『中國史における教と國家―筑波大學創立二〇周年

記念東洋史論集』雄山閣出版、一九九四年)

丸山宏 「臺南道教の功德文檢について」(『東北アジア研究』第四號、二〇〇〇年a)

丸山宏 「道教儀禮の言語と民族」(田中純男編『死後の世界―インド・中國・日本の冥界信仰』東洋書林、二〇〇〇年b)

松本浩一 「道教と地獄」(櫻井徳太郎編『佛教民俗學體系三 聖地と他界觀』名著出版、一九八七年)

劉還月 『臺灣民間信仰小百科』(迎神卷)(協和臺灣叢刊四一、臺原出版、一九九四年)

劉還月 『臺灣民間信仰小百科』(靈媒卷)(協和臺灣叢刊四三、臺原出版、一九九四年)

劉枝萬 「中國の死喪儀禮における死靈觀」(『東アジアにおける民族と宗教』吉川弘文館、一九八一年)

聖者觀の二系統——六朝隋唐佛教史鳥瞰の一試論——

船 山 徹

一 問題の所在

佛教の聖者觀を検證する試みとして、筆者は少し以前に、龍樹・無著・世親というインド大乘佛教の學派の祖師たちについて、彼らがいかなる宗教的境地にまで到達したとされたか、その傳承を調べてみたことがある。⁽¹⁾ 調査結果は、少なくとも私個人にとっては少々意外であり、考えさせられるところが多かった。通常我々は、あるいは佛教研究者の少なからぬ一部は、暗黙のうちにこう考えることはないだろうか——インド佛教史に名を残すような人々、とりわけ學派の祖師と仰がれる人々や偉大な著作を残した學僧たちは、學派の標榜する宗教體系の最高位か、それに近い状態にまで到達した人物なのであると。大乘佛教に即して言えば次のようにも言える。大乘の理想とする生き方は菩薩であり、菩薩には初地から第十地に至る上昇する階梯がある。とりわけインドの初期菩薩思想は「誰でももの菩薩」という立場を掲げたと言われる。⁽²⁾ 誰でもが菩薩となり得、菩薩の道には十地の階

級があり、龍樹と無著がそれぞれ中觀と唯識という大乘二大教理體系の基本を創設した者であったとするならば、そこから導かれる素朴な結論として、龍樹や無著は十地の菩薩か、それに近い存在だったのではないかと思うのは、ごく自然なことであろう。ところが、そのような傳承はインドには見出しがたく、少なくとも主流の傳承はそうではなかった、と確實に言えるのである。

文獻から知られる傳承は龍樹や無著をむしろ意外なほど低い位置におく。すなわち龍樹については初地の菩薩であつたという傳承が廣く信奉された。無著については中國では初地の菩薩であつたとする傳承が七世紀以降に普及した。一方インドでは第三地の菩薩であつたとする傳承が遅くとも八世紀初頭の文獻には確認され、それが相應の影響力を有したことが検証可能である。世親についてはインドの傳承は明確にならなかったが、中國では世親は地前の菩薩すなわち聖者ではなく凡夫であつたという傳承が七世紀中葉に成立した。かかる傳承を知るようになった當初、正直に告白すれば、あの有名な龍樹が初地とはいくらなんでもあまりに低すぎるのではないかと思つたものだ。これではこの世に二地、三地はもちろん、十地の菩薩など存在しようがないではないか、龍樹や無著さえ初地であれば、七地や八地などに到達した人間など誰一人いないことになり、そうだとすれば、初地と七地や八地、十地等の相違について侃々諤々の議論を展開することに何の意味があるというのか、この傳承は何かゆがめられた特殊な傳承か、民間信仰の類なのではないかと、そう思いたくなくなった。

しかし調査を繼續するうちに、自らの憶測が文獻の告げるところから大きく乖離していることはすぐに明らかとなった。たとえば龍樹を初地の菩薩とする傳承はインドにおいては民衆の誤つた信仰などではなく、チャンドラキールティやアヴァローキタヴァラタ等が記す學術的傳承にほかならず、それは最後期の學問佛教を代表する學匠の一人であるラトナーカラシャーンティにも採用された後、チベットにも傳えられ、プトンの佛教史における龍樹傳や、龍樹の一著作のチベット語譯の跋文にも初地の菩薩と明記されるようになってゆく。⁽³⁾とりわけチベッ

ト語文獻の場合は、あくまで憶測の域をでないが、インド人論師名に 'phags pa (arya 聖なる) を冠するかどうかは決して情緒的・恣意的な敬稱の類ではなく、凡と聖の區別に關する確固たる傳承にもとづいているように思われる。管見の限り、'phags pa を冠する論師名には龍樹、無著、(アーリヤ) ヴィムクティセーナ等、數えるほどしか事例がなく、どんなに有名であつても例えば世親やダルマキールティ等にそれを冠することはないようだ。

インドの傳承は中國にも傳えられたが、中國の場合に興味深いのは、龍樹初地菩薩說に矛盾と困惑を覺えた人々が實在したことである。以下に少し詳しく紹介しておこう。蓋し、龍樹は初地の菩薩であつたとの傳承を明記する最初の漢文佛典は北魏・菩提流支譯『入楞伽經』(二六、五六九上)である。しかしそれ以前の中國佛教界では、『大智度論』の著者である龍樹は第十地の菩薩すなわち次は佛陀となるを殘すだけの身に違いないと信ぜられていた。そのような漠然とした信仰を有していた人々が龍樹は十地ではなく、初地の菩薩であつたことを記す確かな證據として『楞伽經』の一節を知つたときの驚きは想像に難くない。隋の吉藏はこの矛盾にいちはやく氣づいた一人であるが、『中觀論疏』の冒頭において、龍樹を十地の菩薩とみなす僧叡や廬山慧遠の説、初地の菩薩とする『楞伽經』一節、さらには、龍樹は衆生を應接救済すべく初地に入つたが、實は十地の菩薩であつたとする姚道安(『二教論』の作者)の解釋などを紹介しながら、吉藏自身の見解としては「聖迹は無方なれば、高下は未だ測るべからず」と、ある意味で解決を放棄するような態度を表明している(『中觀論疏』卷一、大正藏四二、一下)。このように、龍樹が初地ではあまりに低すぎるのではないかとの直感的な疑問は、中國佛教史においても實例を見出すことができるのである。

以上、インドの大乘佛教においては聖者と仰がれる人々も實は教理體系のトップに位置していたわけではないことを示したが、このことは様々な方向の問題に展開し得る。たとえば、龍樹や無著すら初地の菩薩にとどまつたとすれば、一般の修行者や注釋家・學僧などが一體どれほどの境地にまで達し得るかは自ずと明らかである。そ

の場合、理論家による悟りの記述は自らの實體験をふまえるものか、實體験なしにも悟りを正しく説き示すことは可能かという素朴な問いが起こり得よう。この點に關していえば、中國における玄奘門下の傳承が、重要な祖師のひとりである世親を地前（初地に到達する以前）の菩薩であるとして聖者と認定していなかったことは極めて興味深い。唐の慧沼は『成唯識論了義燈』卷第一本においてこの問題に觸れて「世親菩薩は地前に住すと雖も、前の四徳を具えれば、亦た造論に堪う」（四三、六七一中）云々と述べる。これは、自らが悟つていなくても悟りの内實やそこに至る手順を正しく記述することが精進と學習により可能なことを示唆する點で注目値する。素朴な疑問は他にもたくさんあろう。大乘と小乗とでは聖者に質的量的な差はあるか。歴史には名をとどめなくとも隱棲者のうちには眞の聖者がいたのではないか。あるいはインドには十地の菩薩など實は一人もいなかったのか。假に然りとせば、十地は何のための體系だったのか。この世において佛に見えたとの體驗や佛を觀ずる修行にはいかなる意味があり、修行體系のどこに位置づけられるべき事柄なのか。抑も、龍樹や無著を初地に置くような傳統體系において人が「佛と成る」ことは實現可能と考えられていたのか。ほかの聖者のあり方、たとえばインド後期密教におけるシツダ（成就者）やチベットチベットの活佛（活佛）といった聖なる存在はいかなる意味での聖者か等々、素朴な疑問と興味は盡きまい。

そうした問題のすべてに眼を向けることは勿論本稿ではできない。ただ、中國中世佛教史の文獻に即して言うならば、中國においては、龍樹や無著を初地とすることに端的にみられるような嚴しい宗教觀が知られ普及した一方で、他方では、初地よりも高い階位に至つたとされる人々の傳承もまた存在したのである。このことは看過すべきであるまい。聖者と稱される人々の數量に堪して、中國には少なくとも二つの傳承の流れがあり、兩者は必ずしも整合的に連攜せぬまま、佛教史の全體のなかに組み込まれていたように思われるのである。

本稿では、六朝から唐初にいたる佛教史を俯瞰するための一つの試みとして、聖者觀の問題を取り上げてみた

い。^⑤ 與えられた紙幅の都合上、一次資料への言及は最小限にとどめ、多くの場合、原文と翻譯を省略せざるを得ないことを豫め諒解いただければ幸いである。

二 佛教における聖者とは——豫備的考察

最初に、筆者の關心の所在を明かすため、佛教における聖者とは何かについて言わずもがなの少々概説然とした確認から始めることをお許しいただきたい。

聖という文字の本來的意味や變遷について今はふれる餘裕をもたないが、^⑥ 儒教においては聖人とは堯、舜や周公旦、孔子であつて、孔子の弟子たちは一般に聖人とは見なされぬ傾向にあつた。それ故これとの關わりで、佛教についても聖者を釋迦牟尼に限定して議論がなされることが時に見受けられる。しかしながら、この理解は聖者としての菩薩の存在を無視している點で適切とは言ひ難い。言い換えれば、佛教の聖人を釋尊に限定することは定義として狹すぎる。大聖たる釋尊を頂點として、その下にも聖者と見なすべき存在がいたのである。

これと對極にある考え方として、出家僧をひとしなみに聖者とみなすような論も時には見受けられる。しかしこれまた不適切である。たしかに僧侶にも聖者はいたと歴史的に見なされたが、すべての僧侶が聖者であるわけではない。^⑦ 文獻に即した表現をするならば、僧には凡僧と聖僧の二種がいたと言ふべきである。僧侶であればみな聖者であるとする規定は定義として廣すぎる。

第三に、佛教を大乘と聲聞乘（いわゆる小乘）に區分したとき、大乘の聖者とは菩薩のことであり、菩薩とは聖者である、と解して爲される論も時に見受けられる。しかしこのような理解も誤りである。なぜならば、ちょうど僧に凡僧と聖僧がいたのと同様に、菩薩にも凡夫としての菩薩と聖者としての菩薩がいた。文獻に即して言え

ば、聖者としての菩薩は、「入地菩薩」「登地菩薩」(bhūmipravīṣṭo bodhisattva) すでに地に入った菩薩) 等と限定的に表現される。地とはここで初地以上の段階を指している。一般にインドの瑜伽行唯識派の標準的な修行論によれば、四念處と呼ばれる段階の後、四善根と呼ばれる煖・頂・忍・世第一法の四段階を順次登り、そして世第一法の直後に無漏の智慧が生じると、その瞬間に修行者は初地に入るとされる。初地以上が聖者なのである。

他方、聲聞乗の聖者については、阿羅漢という語を用いて、あたかも阿羅漢のみが聲聞乗の聖者であるかのごとくに論ぜられる場合があるが、これもまた正しくない。聲聞乗における階位の最も標準的な體系である説一切有部説によれば、上述の瑜伽行派と同じく(というよりも有部の方が元なのであるが) 四念處の後、煖・頂・忍・世第一法を修めた後、見道に入るとき聖者となる。それ以降の修行順序は「四向四果」と表現される。すなわち見道位としての「預流向」から、修道位としての「預流果」(「初果」「須陀洹果」へ、そして「一來向」、「一來果」(二果)「斯陀含果」、「不還向」、「不還果」(三果)「阿那含果」へと進み、「阿羅漢向」を経て最終的に「阿羅漢果」という最高位に到達する⁽⁸⁾。以上のうち凡から聖への轉換點となるのは入見道であるから、聖者とは初果から阿羅漢果までの四種の果のいずれかを體得した者のことである。

以上、四種の考え方を取りあげ、その適切性を缺く所以を簡単に説明した。要するに、佛教における聖性とは何か、聖者とは何かといえ、ば、「聖」は「俗」ないし「凡」の對義的概念であり、「聖者」「聖人」は「凡夫」の對義語である。では聖者と凡夫の境界線はどこにあるかといえ、ば、大乘佛教によれば一般に初地以上を聖者——入地菩薩、登地菩薩——とし、聲聞乗では見道以上を聖者と見なすのである。そしてそのいずれの場合にも聖者の頂點に位置するのが佛であり、それが「大聖」と稱される。さらに、凡夫から聖者への一連のプロセスが修行體系を構成している點にも佛教の聖者觀の特徴が認められる。このことは、神話的世界や神々の世界に限定して聖者を想定するのではなく、聖者は、人がそれになり得るところの理想的人間像をも示すことを意味している⁽⁹⁾。

そして修行の枠組みが聞・思・修の三慧を順に經て無學へと至るものであることを思い起こすならば、佛教が修行による聖への轉入の可能性を標榜することは、道教における「神仙學んで得べし」の是非論（『抱朴子』辨問篇、對俗篇）や、儒教における「聖人學んで至るべし」の論^⑩——佛教や道教のそれより數世紀後の論であるが——とあわせて、最終的には漢文化全體の流れの中で理解すべき問題であらう。^⑪

凡聖の相違に關していえば、それは葬法にも顯著である。『高僧傳』卷三・智嚴傳によれば、インドでは凡夫と聖者とは火葬の場所が異なっていたという（五〇、三三九下）。同卷十一・普恆傳によれば、宋の昇明三年（四七九）に七十八歳で卒した普恆は、手の三指を曲げており、さらに、生前は黒かつた體が、亡くなると眞つ白になった。これにより、悟りを得た人に對する方法をもつて彼は荼毘に付されたという（五〇、三九九中）。手の三指を曲げるとは、後述するように、聲聞系修行論における第三不還果に到達したことの象徴表現である。

二三 譯語としての「聖」

「聖」の譯語としての意義をおさえておきたい。「聖」と譯される梵語の代表は^{arya}（聖なる、尊き、高貴な）である。同じ意味を表わす別な表現としては、「出世間」と譯される ^{lokottara} 又は ^{alaukika}（世俗より上位の／非世俗的）や、「上人」と譯される ^{uttarmanusya}（上位の／すぐれた人間）、牟尼と音譯される ^{muni} 等があり、このほか、^{sāpnuṣa}（正しい、眞實の男）も文脈によつては聖者を意味し得る。ただしこれに對する漢譯の定譯表現はないごくである。

さらに留意しておきたいのは譯語としての「賢聖」である。これは通常、賢者と聖者を意味するが、西晉・竺法護譯『正法華經』においては「賢聖」は概ね ^{arya}（聖）の譯か、もしくは ^{subhadraka}（すぐれて賢き者）等の譯の

ようであつて、「賢」と「聖」を併記したり嚴密に區別したりするような用例はむしろ見られないようである。⁽¹²⁾ ちなみに「賢」のみを單獨で用いる例として「賢者」があるが、これは同經においては *ayusmat* (長老、具壽) の譯である。一般には *bhadra* (賢き者) の譯でもあり得る。又これとは別に、漢譯アビダルマの修道論では「賢聖」という表現を用い、賢者を三段階にわけて「三賢」としたり、聖者の四位とあわせて「七賢聖」と表現することがしばしばあるが、この場合にもインド語原典には「賢」に直接對應する語はないのである。因みに、かかる「賢聖」の初出は、東晉の僧伽提婆が慧遠らと共に譯した『阿毘曇心論』賢聖品(三九一年譯出)であるとされる。⁽¹³⁾ 以上より、定型表現「賢聖」における「賢」の概念は、インドには明確な根據や對應を見いだせないことがわかる。なお中國の聖者觀を検討する際には儒教の「聖人」のみならず、道教の「仙人」も考慮すべきであるが、「仙」は佛典でも譯語として使用される。その場合、譯語「仙」に對應する梵語は、ヴェーダの詩節を神々より聽き受けた聖仙などを指す⁽¹⁴⁾である場合やその他がある。

四 聖者をめぐる自稱と他稱の問題

次に、いかなる條件をみたせば人は聖者であるといえるのか、誰が聖者と認定するのかという點を考えてみよう。これについては、我は聖者なりと自ら稱する場合もあれば、周圍がそのように認めたという場合もある。ただしその認定過程は不明な場合がほとんどである。周知のように、たとえばヨーロッパ中世以降のキリスト教カトリックにおいては、聖者號を與える制度として列聖(*canonization*)⁽¹⁵⁾が嚴密に定められているが、中世の中國佛教にはそのような制度は存在しなかった。⁽¹⁶⁾ また、聖者と認定されるのがいつか、生前か死後に關していえば、カトリックでは生前の聖者は認められず、聖者は必ずその死後に聖者と認定されるという構造があるが、中國佛教

の場合には、生前から聖者と認められた場合も少なくない。とりわけ自稱による聖者——その初期の事例は釋尊であるが——は、カトリック等とは大きく異なる點であり、さらにそこから派生する問題として、歴史的に見て、自稱が偽の聖者——聖者の詐稱——を生む温床ともなり得たことを指摘しうる。

僧侶の人となりや行動の秀逸さ故に周圍の人々が聖者とみなした話は多い。たとえば『高僧傳』卷一・曇摩耶舍傳の「常に神明と交接するも俯しては矇俗と同じ。迹は未だ彰らかならずと雖も、時人は咸な已に聖果に階^{のぼ}れりと謂^{おも}う」〔五〇、三三九下〕。これと同様に周圍の人々が「聖」と判斷した話は枚舉にいとまなく、『高僧傳』卷二・弗若多羅傳〔五〇、三三三上〕、佛駄跋陀羅傳〔三三四下〕、曇無讖傳〔三三六上〕、卷三・曇無竭傳〔三三八下〕、『續高僧傳』卷十六・佛陀禪師傳〔五五一上〕、卷八・法瑗傳〔三七六下〕、卷十・慧安傳〔三九三下〕、卷十一・玄高傳〔三九八上中〕、『比丘尼傳』卷二・靜稱傳〔九四〇上〕、『太平廣記』卷一百五・唐臨安陳哲條その他に見出すことができる。その場合、當該人物が聖者と見なされた背景として、多くの場合、竝々ならぬ禪定を發揮したことや、一種の超常現象を現わしたこと等が述べられる。

一方、自らを聖者であると自覺した例を『高僧傳』に求めると、まず卷三に、遺言偈を作つて自らの生涯を振り返り、「摩羅婆國界にて、始めて初聖果を得、阿蘭若の山寺にて、迹を遁^かして遠離を修む。後、師子國の劫波利と名づくる村において、進んで二果——是に斯陀含と名づく——を修得す」と記した求那跋摩がいる〔五〇、三四二上中〕。卷十・保誌（寶誌）傳には、保誌が臨終にあたり、自らについて「菩薩將に去らんとす」と言い、「未だ旬日に及ばずして無疾にして終わる。屍骸は香わしく軟らかなり。形貌は熙悅するがごとし」〔五〇、三九四下〕とあるのも、自らを聖者の菩薩と稱したものと解釋可能である。さらに唐・樓穎撰『善慧大師錄』卷一によれば、善慧大士傳翕（四九七—五六九）は、嘗つて弟子に、首楞嚴三昧や無漏智を得たと自ら語つたことがあつた。それを受けて、弟子たちは皆、首楞嚴三昧は十地の菩薩のみに可能な三昧であるから、師は十地の菩薩にちがいない、

と判断したという〔續藏二、二、二五、一、一葉a〕。またさらに、梁の道士陶弘景は、夢における佛の授記を機縁として自らが七地菩薩であることを自覚したという〔『梁書』卷五一・陶弘景傳、『文苑英華』卷八七三・梁蕭綸『隱居貞白先生陶君碑』¹⁵〕。

このように佛教における聖者には、周囲の判断風評による場合と自稱による場合とがあるが、そのような場合、いつも必ず自他の判断が一致するわけではない。本人の意識と周囲の判断がずれる場合もあり得た。自らは凡夫の自覺を有していたにも拘わらず、周囲に聖者と目された例としては、『續高僧傳』卷二十七の僧崖を擧げることができよう。僧崖は捨身を行なった人物¹⁶として知られる。彼は自らを凡夫とする意識から、「我は是れ凡夫なり。誓いて地獄に入り、苦を衆生と代わり、願わくは佛と成らしめんことを」との意圖で捨身を實施したのであったが、周囲の者たちからは「聖人」と見なされた〔五〇、六七九中下〕。

これとは逆に、自ら恣意的に聖者を名るとき、そこには偽聖者が出現する¹⁷。その典型としては、『魏書』卷九・肅宗紀第九および『魏書』卷十九上・京兆王傳にみえる沙門法慶を擧げることができよう。彼は北魏の延昌四年（五一五）に冀州において民衆を集めて反亂をおこし、自ら大乘と稱して人々を誑かし、一人を殺せば初地の菩薩であり、十人殺害すれば十地菩薩であると稱した。また狂藥を合して人々に飲ませ肉親すら識別できないようにさせた上で殺人機械と化せしめた。暴徒はさらに寺舎を破壊し、僧尼を斬戮し、經典や佛像に火を付けて、新佛が世に出現し、舊魔を除去するのだと言い、狼藉の限りを盡くし世を混亂に陥れた。また、『出三藏記集』卷五〔五五、四〇中〕や『歷代三寶記』卷十一〔四九、九五上〕によれば、梁天監九年（五一〇）、郢州の沙門釋妙光は『薩婆若陀眷屬莊嚴經』一卷なるものを捏造し、立派な僧侶のふりをして諸の尼や女性を誑かした。その結果、人はみな彼を「聖道」（聖なる道人）と呼んで崇めたことがあったという。また、『高僧傳』卷十一・僧瓊傳には、沙門僧定なる者が自ら不還果（第三果）を證得したと言って物議をかましたことが記される〔五〇、四〇一上中〕。こ

のように自稱の聖者には、確かに純正なる自稱聖者の實在が認められる一方で、偽の聖者を生み出す背景となり得る面もあるのである。自稱と偽宗教家の問題は恐らくそのまま現代にも當てはまるにちがいない。

ちなみに、中國佛教史における聖者の認定過程には不明な點が多いことと關連して、高僧の傳には「聖人」「聖僧」「聖沙彌」等の語が、特に明確に規定されぬまま、單なる僧侶への敬稱のごときものとして用いられる場合のあることも指摘しておきたい。たとえば『高僧傳』卷五・道安傳に、「(道)安は先に羅什の西國に在るを聞き、共に講析せんことを思い、毎に(苻)堅に勸めて之を取らしめんとす。什も亦た遠くより安の風を聞き、是れ東方の聖人なりと謂い、恆に遙かより之に禮す」(五〇、三五四上)とあるのは、聖人性の根據を明示せぬままに尊敬の對象を聖人とみなした例である。類似的事例は『高僧傳』卷十一・普恆傳(五〇、三九九中)、『比丘尼傳』卷一・道容傳(九三六中)、『法苑珠林』卷四十二引『冥祥記』晉尼竺道容條(五三、六一六中)、『續高僧傳』卷八・法上傳(五〇、四八五上)、『同』卷二十一・慧光傳(六〇七中)等において確認することができる。また、僧侶への尊敬をこめた第二人称として、會話表現のなかで相手の僧侶を「上人」「上聖」等と呼ぶ例は、『高僧傳』卷七・道溫傳(五〇、三七二下)や『續高僧傳』卷二十九・明達傳(六九二下)等に指摘できる。

五 簡單容易なる聖者化——その説話的性格

佛教文獻には、ある人物を稱揚する文脈において、聖者になったことをあつけないほど安直な形で記すものがある。このタイプの話はしばしば僧傳の類に現われるが、その説話的性格と大きく關與しているように思われる。たとえば、『高僧傳』卷一・鳩摩羅什傳によれば、篤信の佛教信者であった羅什の母は出家を夫に願ひ出たがどうしても許されず、後に再び強く出家を望んだ結果、若し落髮せざれば飲食を咽まずと誓いを立てた。六日目の夜

になり氣力が盡き果てたのをみた夫は、もはやこのままでは明旦までもつまいと懼れ、遂に出家を許した。そして翌日には受戒して禪法に勵んだ結果、初果を學得したという〔五〇、三三〇中〕。同じ羅什傳は、アクシャヤマティという名の王女が尼となり、經典を博搜勉學して禪定を極め、二果を證したことをも記す〔五〇、三三一上〕。

さらに『名僧傳抄』の引く『名僧傳』卷二十五の法惠傳ならびに『比丘尼傳』卷四の馮尼傳によれば、法惠なる法師は龜茲國金花寺を訪れたとき、客人への歡待として葡萄酒一斗五升を勧められた。求法の身であることを理由に一端は拒んだが、結局は意を受けて飲んだところ、大いに惡酔した。その後、「法惠は酒より醒め、自ら戒を犯せしことを知り、追つて大いに慚愧し、自ら其の身を槌ちて、所行を悔責し、自ら命を害せんと欲す。此の思惟に因りて、第三果を得」たという〔五〇、九四六中〕。龜茲の一帯で僧侶がワインを飲んでいたらしいことにも大いに興味をそそられるが、酔いの反省を機縁として阿羅漢果直前の三果にまで達したというのは、説話的には面白いが、修行の階梯からすれば荒唐無稽というほかはない。

『法苑珠林』卷二十の引く『冥祥記』によれば、宋の沙門の釋慧全は、涼州の禪師として門徒五百人を教えていたが、その中にひとり、性格のいささか龜暴なる弟子がおり、自ら「三道果」すなわち三果を得たと言った。慧全は普段の行ないから相手にしなかつたが、實は後にその弟子が超常現象を示してみせたという〔五三、四二九上〕。

さらに、『太平廣記』卷九十一および『南嶽總勝集』卷下〔五一、一〇八一下〕にも聖者の位をめぐる不思議な話が見える。すなわち、唐の則天武后のとき、徐敬業なる人物が揚州にて反亂し、則天はこれを討つたため、軍は敗れて遁走した。敬業は以前より子供を一人養育していて、その容貌が自分とよく似ていたため、かわいがっていた。敬業が破れたとき、その子供も捕まえられ、則天の軍の者たちは子供を斬殺した。そのとき彼を敬業と勘違いした。敬業じしんは仲間數十人と共に大孤山に隠れて剃髪し僧形となつた。話かわつて天寶の初年〔七四二〕、九十歳を超えた住括という名の老僧が弟子と共に南嶽衡山の寺に趣き、一ヶ月ほど滞在した後、ある時とつぜん諸

僧を集めて、殺人の罪を懺悔し始めた。老僧は、「汝らは徐敬業なる者のことを聞いたことがあるか。それは私だ。わが兵は敗れて、大孤山に入り、そこで修行に勵んだのだ。いま私は死にゆく。だからこの寺に来て、世の中の者たちに、わたしが四果を證得したことを知らせるのだ」といい、自らの死期を示し、その通りに卒し、衡山に葬られたという。なお『太平廣記』はその末尾に典故として「紀聞に出づ」というが、典據等の詳細は不明である。以上の四話はいずれも説話としては面白いが、現實味の乏しい、怪しげなものばかりである。ただそのいずれもが三果、四果（阿羅漢果）等と聲聞乘系統の修行體系に沿った聖者表現をとることに留意したい。一般に、大乘の徒たることを自認する中國の佛教者たちが何故に聲聞乘つまり小乗の體系を用いるのか、そこには何か特別のニュアンス——あたかも聖者表現としてのインパクトを重視するあまり現實性に關心が向かないような——があるように思える。

本節の最後に、もうひとつ、戒律をめぐる大乘と小乗の聖者の相違を中世中國の佛教徒がどのように考えていたかを端的に伝える説話を紹介しよう。大藏經中には見いだせない話なのであるが、『太平廣記』卷九十一・法琳の條に次のような實に面白いストーリーがある。

唐の武徳中（六一八—六二六）、終南山の（道）宣律師は戒律を修持し、感ずらく——天人韋將軍等十二人、天より降りて、旁らに衛護を加う。内に南天王子張璵あり、常に律師に侍る。時に法琳道人は酒を飲み肉を食らい、交遊を擇ばず、妻子を有つに至る。（道宣）律師は城内に在り、法琳の之を過ぎるも、律師は焉に禮せず。天王子、律師に謂いて曰わく、「自ら何如なる人と以爲うや」と。律師曰わく、「吾れは頗る聖なり」。王子曰わく。「師は未だ聖ならず。四果（『阿羅漢果』）の人なるのみ。法琳道人は即ち是れ聖人なり」と。律師曰わく、「彼の破戒すること此の如し。安んぞ聖たるを得んか」と。王子曰わく、「彼の菩薩の地位は師の知る所に非ず。然れば彼の更めて來たれば、師は其れ善く之を待せよ」と。律師は乃ち觀を改む。後、法琳醉

い、猝かに律師に造り、直かに其の牀に坐り、牀下に吐く。臭穢甚だしと雖ども、律師は敢えて之を嫌わず。因りて手を以て造功德錢を攫み、之が袖中に納れて徑ちに去り、便ち將て酒を沽い肉を市う。錢盡されば復た取らんとす。律師は見れば即ち之に與う。後、唐の高祖、道士の言を納れ、將に佛法を滅するに、法琳は諸の道士と論を競い、道士は慙じ服し、又た高祖の龍顏を犯し、固より佛法と争うも、佛法の全きを得るは、琳の力なり。佛經護法の菩薩とは其れ琳の謂ならんか（感通記に出づ）。

あくまで架空の感應話であり、敢えて現實性を云々する必要もあるまいが、戒律を守ろうとする道宣を「未だ聖ならざる四果の人にすぎぬ」と小乗系の聖者表現をもつて斷ずる一方で、破戒の限りを盡くしながらも護法にとめた法琳の方こそは眞實の聖者であると言わんとする點には、興味のつきぬ面白さがある。

六 多數の聖者と稀少なる聖者と

前節にみた説話的性格の濃厚な聖者譚は、比較的多數の聖者がこの世に存在するとの前提を暗に認めるものである。この世に聖者などいる筈はないという信念のもとには、第三果や阿羅漢果を悟つたことなど、たとえお話しとしても成り立ちようがないからだ。このような（比較的多數の聖者を認める流れ）は、中國宗教文化においては佛教以外にも類例をみることができ。たとえば、廣く知られているように、晉の葛洪『神仙傳』卷五の陰長生傳に、「古より得仙者は多し。論を盡くすべからず。但だ漢興より已來、得仙者は四十五人なり、余を連ねれば（四十）六たり。二十人は尸解し、餘の者は白日昇天す」とあるが、このとき、多數の「得仙者」（仙人となつた者）を認める傾向。さらに、これまた萬人周知であるが、『世說新語』文學篇の梁・劉孝標注に「劉子政の『列仙傳』に曰く」として、「百家の中を歴觀し、以て相い檢驗するに、得仙者は百四十六人、其の七十四人は已に佛經に在

り」云々と佛教との關連を示すのは、直後の時代には後人の挿入句として否定された（『顏氏家訓』書證篇）とはいえ、佛教の聖者と道教の仙人がパラレルな存在と考えられていたことを告げるものである。

また、儒の流れにおいて治世の聖人として皇帝を聖人とする「聖王」の概念が成立したのと同様に、佛教においては北魏で皇帝即如來論が成立した。『魏書』釋老志には、太祖道武帝を「當今の如來」として禮すべしとの沙門法果の言が記されている。

以上、〈多數の聖者を認める流れ〉に屬する資料を概観してきたが、一方、中國宗教文化においては（聖者を極めて稀少であるとする流れ）も同時並行的に存在した。これについては幾つかの考察視點を想定可能である。

第一は、儒教の聖人不在論である。すなわちよく知られた『孟子』盡心下の一節、「孟子曰く。堯舜より湯に至るまでは五百有餘歲なり。……湯より文王に至るまでは五百有餘歲なり。……文王より孔子に至るまでは五百有餘歲なり。……孔子より來た^{このか}今に至るまでは百有餘歲なり。聖人の世を去ること此の若く其れ未だ遠からざるなり。聖人の居に近きこと此の若く其れ甚だしきなり。然り而うして有^たつこと無くんば、則ち亦た有^たつこと無からん」という言がある。さらに、これをうけた韓愈『原道』の言、すなわち「曰わく。斯の道は何の道ぞや。曰わく。斯れ吾が謂う所の道なり。向に謂う所の老と佛の道には非ざるなり。堯は是を以て之を舜に傳え、舜は是を以て之を禹に傳え、禹は是を以て之を湯に傳え、湯は是を以て之を文武周公に傳え、文武周公は之を孔子に傳え、孔子は之を孟軻に傳え、軻の死するや、其の傳うることを得ず」は、過去の五百餘年を單位とする聖人の輩出が孔子をもつて終わり、更にそれを傳えようとした孟子以降は聖者の傳統が斷絶したことを述べる。

これと同様の、五百年ないし千年を單位として聖人が輩出したことを説く文獻としては、ほかに儒教では『孟子』公孫丑上の「五百年に必ず王者の興る有り」が、道教系の發想としては『廣弘明集』卷九の北周の甄鸞^{しんらん}『笑道論』の、「文始傳を案ずるに云わく。五百年に一賢あり、千年に一聖ありと」（五二、一四六上）という一節があ

る。⁽¹⁸⁾『文始傳』なるものの實態は不明ながらも、道教系の少なくとも一部に、五百年千年單位の聖者出現を是認する説があつたことはわかる。

以上、儒教と道教について瞥見を試みたが、同じような傾向の考え方は佛教自體の中にも認められぬわけではない。部派佛教の一世界一佛説がそれである。大乘の十方諸佛説と對立するこの考え方は、聲聞乘が佛ではなく阿羅漢を修行目標としたこととも密接に關連するのであるが、端的には、『中阿含經』卷四十七の『多界經』にみることが出来る。そこには、この世に轉輪王は一人であつて二人は同時にあり得ないのと同様に、如來も一世界には一人であつて二人は同時にあり得ないと説かれている(一、七三二下)。ほぼ同じ文言は玄奘譯『阿毘達磨法蘊足論』卷十にもみえるから(二六、五〇二中)、一世界(すなわち一つの三千大千世界)に存在する佛の數はただ一人という説は、部派佛教の主勢力たる説一切有部にまで保持されたことが窺い知られる。このような説に立つ限り、人間はこの世で自ら佛と成ることなどあり得ないということになる。

なお、本稿冒頭にふれた龍樹や無著を初地の菩薩とするような大乘の聖者觀も、恐らくは上述のごとき聖者の數を稀少とする流れに連なるかと思われる。

七 修行階位説の成立と解釋の諸相——その概要

六朝時代、とりわけ東晉から劉宋の初め頃までの佛教において聖人論といえば、謝靈運『辯宗論』や宗炳『明佛論』等に典型的な、成佛の理をめぐる論として大いに流行した。そこにおいて佛教の聖人とは實質的にほぼ佛に限定した上で聖人論が立てられた。かかる五世紀前半頃までの南朝佛教の議論と、後續する時代の凡聖理論を比較すると、そこには一つの大きな隔絶がある。謝靈運らの論が清談や玄學の傳統を背景として、悟りの理論の

整合性と可能性を追求することに重きを置いたのに對して、その直後から隋唐に至る論は、實踐的修行の理論體系とのかかわりでなされた。そこにおいて聖とはもはや佛のみを指すのではなく、凡聖それぞれに細かな段階が定められるようになった。その契機となったのは五世紀末の南齊頃に成立した疑經『菩薩瓔珞本業經』⁽⁹⁾であった。

同經において、菩薩の階位は、最初の「十信位」という準備段階を経た後、十住位・十行位・十迴向位という所謂「三十心」を段階的に上昇し、その後、十地の初地に入り、次いで初地から第十地までの「十地」と、さらに無垢地、妙覺地のいわゆる「後二地」へという四十二賢聖門の體系（「十信位」をあわせると都合五十二位の體系）として成立し、大いなる普及を遂げた。かかる中國佛教独自の行位體系と共に、鳩摩羅什譯『成實論』卷十五（三二、三六二上）等にもとづいて凡夫位を外凡夫と内凡夫とに區分する説も確立した。そして初發心から十信位の終了までを「外凡夫」とし、それに續く十住・十行・十迴向のいわゆる三十心位を「内凡夫」（「賢」に相當）とし、かかる「凡」の諸階級の後の初地以上を「聖」とみなす體系が成立した。あわせて曇無讖譯『大般涅槃經』の經文解釋を通じて、四善根位や四向四果などの聲聞系の修行階位との對應づけも圖られた。⁽²⁰⁾ その場合、大乘の初地は聲聞乘の見道に相當するとして、大乘では初地以上の者が、聲聞乘では見道以上の者が聖者と見なされた。

南朝の行位説は直後に北朝のいわゆる地論宗の教理學にも取り入れられた。そして南朝説と、六世紀初頭の北魏に新たにもたらされたインド瑜伽行唯識派の經典の翻譯と解釋によつて、教理學が急速に展開した。彼らは「別教」「通教」「通宗教」という新たな分類視點を加えることによつて、より精緻にして、ある意味では更に繁雜なる體系化を推し進めた。⁽²¹⁾ 天台智顗らの行位説はそれら地論宗の學説に基づくところの多いことが先行研究において指摘されている。

凡と聖の境界線を初地とする説は南朝より隋唐に至る教理學に一般に妥當する標準的理論であるが、これに對する異説がなかったわけではない。それは天台系教理學が、いわゆる四教中、大乘専門の行位を別教と圓教に大

別するうちの、圓教における場合である。すなわち天台系の一般的解釋では、別教においては十廻向の終了までを凡夫とするのに對して、圓教においては十信位の最終段階までが凡夫であり、十住・十行・十廻向にある者はすべて聖人と見なすのである。この説の根據が嚴密にいずれの經典に求められたかは筆者には定かでないのであるが、ただ一つ、陳の眞諦（四九一—五六九）のもたらした學説⁽²⁾がやはり同様のものであったことは注目すべきであろう。すなわち、眞諦譯『攝大乘論釋』卷三（三一、一七四下）や同卷四（三一、一七七下）には、初發心より十信位までを凡夫、十解（十住に當たる眞諦特有の表現）以上を聖人とする説が明記されている。この説が眞諦自身の見解でもあったことは、唐・圓測『仁王疏』卷上本（三三、三六九上）や同卷中本（三三、三八六下）に引用される眞諦の言葉から裏付けることができる。このように天台智顗の圓教説における凡聖の境界線と同様の説を先行する時代の文獻に求めるとき、眞諦説の影響の可能性が浮かび上がるのである。

周知のように、唐の玄奘譯諸經論の成立を契機に、佛教の教理解釋は、用語法と意味づけの雙方において、玄奘のもたらした瑜伽行唯識派の教理體系と譯語によって塗り替えられてゆく。凡聖の理論もその例外ではないのであるが、玄奘門下の學僧たちは中國成立の疑經にもとづく從來の教理體系を完全に放棄することなく、むしろそれを利用しながら、その上に唯識の新理論の用語を補足的に用いたのであった。このことは、十信・十住・十行・十廻向などの中國成立の術語が、玄奘の新譯とナランダー寺より直輸入された新知見をもつてしても拒否できない程までに、當時の佛教教理學の根底に既に定着していたことを如實に示している。玄奘以降の學僧たちの説は、窺基『成唯識論述記』卷九末（四三、五五六中下）、同『金剛般若論會釋』卷中（四〇、七六〇上、七六二中、七六三上）、定賓（八世紀初）『四分律疏飾宗義記』卷七本（續藏一、六六、二、二二〇葉a）、澄觀（七三八—八三九）『大方廣佛華嚴經疏』卷二十六（三五、六九七中）などにより、その複雑煩瑣な體系を窺い知ることができるが、そのポイントのみを押さえておくならば、次の二點を指摘することができる。

第一に、玄奘以降の標準的行位説は、初發心より十信の最終段階までを外凡夫とし、十住・十行・十迴向の段階を内凡夫とし、初地以上を聖人とする點において南朝以來の傳統説を踏襲するのであるが、相違點としては、十迴向のうち、第十迴向を第十迴向と四善根位の二より成るものとし、第十迴向から煖・頂・忍・世第一法の四段階に入り、世第一法の後に初地に入るとする。つまり、初地直前の段階について、中國の傳統説とインドの傳統説を折衷するのである。

玄奘門下の新見解は、唯識學において五道ないし五位と通稱されるところの、修行の出發點から最終段階までを五つに大別する説を導入し、それを中國の傳統説と對應づけた點にも認められる。玄奘の譯語によれば五道とはすなわち資糧位（順解脫分）・加行位（順決擇分）・通達位・修習位・究竟位であるが、その場合、資糧位は初發心から十信・十住・十行・十迴向に相當し、加行位は第十迴向の最終段階である煖・頂・忍・世第一法の四段階に相當し、通達位は見道および初地に相當し、修習位は修道および初地以上に相當し、究竟位は正等菩提に相當するとされる。凡聖の區分については、資糧・加行の二位を凡夫位とし、通達・修習・究竟の三位を聖者位とする。加えて更に、かかる五位の修行が、無限といつてよい程の時間をかけてなされると説かれることにも注意しておきたい。すなわち資糧・加行の二位を第一阿僧祇劫の修行とし、通達位と修習位の七地までを第二阿僧祇劫の、八地以降を第三阿僧祇劫の修行であるとする。

以上本節に述べた事柄について一々の文獻の字句に即した檢證を行なう餘裕のないことを遺憾とするが、諸學説比較の便のため一覽表とするならば、ほぼ次頁に示した圖表のようになるであろう。

	六朝隋唐の標準	眞諦	天台系の標準		玄奘以降の標準
			別教	圓教	
初發心	外	凡	外	五品 弟子位 外凡夫	外
十信 第一 ↳ 第十	凡 夫	夫	凡 夫	内凡夫	凡 夫
十住 第一 (十解) ↳ 習種性 第十	内 凡 夫	聖	内	聖	内
十行 第一 ↳ 性種性 第十			凡		凡
十迴向 第一 ↳ 道種性 第十			夫		夫
十地 第一 ↳ 聖種性 第十	聖	人	聖	人	聖
後二地 無垢地 妙覺地	人		人		人

第十迴向：
 ↓ 第十迴向
 煖
 頂
 忍
 ↓ 世第一法

八 道教に取り込まれた行位説

六朝後期より隋唐に至る佛教の修行階位説の一部は道教にも取り入れられた。

第一に、修行の階位を十項目單位に分類する表現を擧げることができる。『廣弘明集』卷九の甄鸞『笑道論』に引かれる『度王品』の一節は仙人の階級に「十仙」があることに言及し、甄鸞はそれを大乘佛教の十地思想から剽竊したものであると論ずる〔五二、一五一上〕。その正確な翻譯は「『笑道論』⁽²⁴⁾ 譯注」を参照されたい。このほか、法琳『辯正論』卷八に引く『本相經』に、「又た十行・十迴向・十住を改めて、十仙・十勝・十住處と爲す」云々〔五二、五四三中〕とあるのも十項目を單位とする表現の典型である。十行・十迴向・十住が疑經『菩薩瓔珞本業經』の説であることは前節にみたとおりである。

佛教から道教への影響の第二は、修行段階を大きく五位に區分する説である。この説は隋代の教理書『玄門大義』を唐高宗時代の道士孟安排が抄録したとされる『道教義樞』卷一・位業義第四の一節にみられる。原文は次の通りである。

證仙品者、始自發心、終乎極道。大有五位。一者發心、二者伏道、三者知眞、四者出離、五者無上道。均此五心、總有四位。前之二心、是十轉位。第三一心、是九宮位。第四一心、是三清位。第五一心、是極果位。前四

是因、後一是果。初之二心有十轉者。發心一位、即爲一轉。伏道之中、凡有九轉。⁽²⁴⁾
すなわち發心―伏道心―知眞心―出離心―無上道心の五位であるが、同卷三・道意義第九の五位説も基本的に同じである。五位を立てる見解は唐の成玄英『老子義疏』の二十七章「善結無繩約而不可解」に對する疏にも認められる。

上士達人、先物後己、發大弘願、化度衆生、誓心堅固、結契無爽、既非世之繩索約束、故「不可解」也。然誓

心多端、要不過五。一者發心、二者伏心、三者知真心、四者出離心、五者無上心。第一發心者、謂發自然道意、入於法門也。第二伏心者、謂伏諸障惑也。就伏心、有武文尸三解⁽⁵⁾、解有三品、總成九品、通前發心、爲十轉行也。第三知真心者有九品、即生彼九宮也。第四出離心者有三品、即生彼三清、所謂仙・眞・聖也。第五無上心者、謂直登道果、乃至大羅也。「善結」者結此第三、明降迹慈救、應物無違。

道教研究の側では指摘されていない如くであるが、こうした道教説にはもとづく佛典がある。すなわち『大智度論』卷五十三の次の一節がそれである。

復有五種菩提。一者名發心菩提、於無量生死中發心、爲阿耨多羅三藐三菩提故、名爲菩提。此因中說果。二者名伏心菩提、折諸煩惱、降伏其心、行諸般若波羅蜜。三者名明心菩提、觀察三世諸法、本末總相別相分別籌量、得諸法實相、畢竟清淨、所謂般若波羅蜜相。四者名出到菩提、於般若波羅蜜中、得方便力故、亦不著般若波羅蜜、滅一切煩惱、見一切十方諸佛、得無生法忍、出三界到薩婆若。五者名無上菩提、坐道場、斷煩惱習、得阿耨多羅三藐三菩提。如是等五菩提義。(二五、四三八上)

ここには發心―伏心―明心―出到―無上の五段階が五種の菩提として説かれている。ちなみにこれは唯識五道(前節参照)とも關連するが、上述の道教二文獻に影響を及ぼしたものは、用語法からみて、『大智度論』であつたと考えられる。

十項目を單位とする分類法と五位説は、別々に道教に採用されたのであろうか。それとも兩者には何か關係があるのだろうか。後者の可能性が高いように筆者には思われる。なぜなら六朝末期から隋唐にかかる時代には、佛教では五位と三十心の對應關係に關する教理學が展開したからである。紙幅の制約と繁雜さの回避のため考證は割愛するが、五位と三十心を對應づける文獻には、淨影寺慧遠(五三―五九二)『維摩義記』卷二末(三八、四六一中)、同『大乘義章』卷十二・五種菩提義中の三義分別(四四、七〇二下)、智者大師説・灌頂記『摩訶止觀』

卷一下〔四六、一〇下——一上〕その他がある。それらにもとづいて、道教（道教義樞・成玄英老子義疏）、大智度論、淨影寺慧遠、智顗の各説を一覽表で示すと次のようになる。

	道教説	大智度論	淨影寺慧遠	天台智顗
一	發心	發心	發心〓善趣	發心〓十住
二	伏心	伏心	伏心〓伏忍位	伏心〓十行
三	知眞心	明心	明心〓初地——六地	明心〓十迴向
四	出離心	出到	出到〓七地以上	出到〓十地
五	無上心	無上	無上〓佛地	無上〓佛地

このように五位と十項目分類の對應化が隋頃に佛教側でなされた以上、道教における十仙等の説と發心以下の五位の説も、それぞれ全く別個に成立したのではなく、相互に關連していたのではないかと思われる。

九 教理と信仰のはざま

第四節「聖者をめぐる自稱と他稱の問題」において、周圍からは聖者と目された高僧の僧崖が凡夫の自覺を有していた例をみた。それと同類の事柄であるが、一般に、眞摯なる修行者ほど、自らの境地を低いところに置く傾向にあると言つてよいように思われる。たとえば有名な南嶽慧思（五一五—五七七）の自覺は、修行階位の理論が絡むものとして甚だ興味をそそられる。『續高僧傳』卷十七・慧思傳によれば、慧思はあるとき弟子の智顗より

「師の位は即ち是れ十地ならん」と言われたことがあった。憶測するにそれは、師慧思のすぐれた生き方への尊敬から出た、若き弟子の率直な想いであつたであろうが、これに對する慧思の返答は、「非なり。吾れは是れ十信鐵輪位なるのみ」というものであつた〔五〇、五六三中〕。慧思が自覺した十信鐵輪王という階位は、天台系の教理學では圓教の内凡夫位にあたる。要するに、慧思は自らを十地の菩薩どころか未だ聖者の片隅にも入っていない、修行中の身であると認識していた。

では、慧思の教えを承けた智顗（五三八―五九七）の場合には、到達した階位の自覺はいかなるものであつたかと言え、これまた周知のように、智顗は五品弟子位の自覺を有していたことが、灌頂『隋天台智者大師別傳』〔五〇、一九六中〕、『國清百錄』卷三・王遣使入天台建功德願文〔四六、八一一中〕、同卷四・天台國清寺智者禪師碑文〔四六、八一八中〕、『續高僧傳』卷十七・智顗傳〔五〇、五六七中〕等より知られる。五品とは隨喜・讀誦・說法・兼行六度・正行六度であり、それは天台教理學では圓教の外凡夫位にあたる。このことは、智顗が自らを外凡夫として、内凡夫の自覺を有した師匠よりも更に一段低い位置においたことを示すものである。かかる天台系祖師の自覺は、本稿の主張する聖者觀の二系統との關連でいえば、〈聖者を稀少とする流れ〉に屬するものといえる。さらに別の事例として、玄奘の場合にも簡單にふれておこう。⁽²⁷⁾『續高僧傳』卷四・玄奘傳によれば、玄奘はかねてより阿彌陀信仰ではなく、彌勒のいますトウシタ天（兜率天、觀史多天）に往生したいと願っていたが、西域歴遊により瑜伽行唯識派の祖師である無著・世親兄弟もまたトウシタ天に轉生したとの傳承を知つてからは、益々熱烈な彌勒信仰者となつた如くである〔五〇、四五八上〕。その詳細は、『法苑珠林』卷十六の中で次のように語られている。

玄奘法師云わく。西方の道・俗は竝びに彌勒の業を作す。同じく欲界なるが爲に、其（＝彌勒）の行は成し易ければ、大小乗の師は皆な此の法を許す。彌陀の淨土は、恐らくは凡鄙の穢もて修行の成し難きこと、舊き

經論の如く、十地已上の菩薩にして分に隨いて報佛の淨土を見るのみ。新論の意に依れば、三地の菩薩にして始めて報佛の淨土を見るを得べし。豈に下品の凡夫の即ち往生するを得るを容れんや。此れは是れ別時意なれば、未だ定むるを爲すべからず。所以に西方の大乗は（彌陀の淨土を）許し、小乗は許さず。故に法師は一生已來、常に彌勒の業を作し、命終わるの時に臨みて、上生して彌勒佛に見えんことを發願し、大衆に請いて同時に偈を説きて云わく。南無彌勒如來應正等覺、願わくは含識とともに、速やかに慈顏を奉ぜんことを。南無彌勒如來の居る所の内衆、願わくは命を捨て已れば、必ず其の中に生まれんことを。（五三、四〇

六上）（『諸經要集』卷一（五四、六下—七上）も同文）

「舊き經論」とは玄奘以前の譯を指し、そこでは十地の菩薩しか阿彌陀淨土を目の當たりにすることはできなとされていたが、「新論」すなわち玄奘が譯した新たな論——これは具體的には玄奘譯『瑜伽師地論』卷七十九・攝決擇分中菩薩地之八（三〇、七三六下）を指している——によれば、十地に到達せずとも三地に到達すれば可能であるとされた。しかし假にそうであつたとしても、事は全く容易でないことに變わりはない。なぜなら、既に繰り返し指摘したように、同じ玄奘がインドからもたらした傳承では、祖師の無著すら初地にとどまり、弟の世親にいたつては初地にはいることもなかったと信ぜられていたのである。まして後續の信奉者たちが同じ境地まで到達することは、ほとんど絶望的と思われていたであらう。このような背景から、玄奘は阿彌陀信仰ではなく、欲界・色界・無色界の三界のうち最も下にある欲界の六天の一つであるトウシタ天への轉生という、現實性のより高い、可能な往生を希求したのであつた。

ちなみに、『瑜伽師地論』の説く「三地菩薩」については、その意味をめぐって様々な議論がなされたことを付言しておく。懷感『釋淨土群疑論』卷二（四七、三八下）は『瑜伽論』の當該パッセージの信憑性自體に疑念を表明するが、玄奘の流れをくむ解釋家たちの多くは、『瑜伽論』の説を通常の十地説とは異なる體系を示すものと

考えて、『瑜伽論』の三地は常説の初地に相當すると解釋する。その詳細は、新羅・元曉（六一七—六八六）の『兩卷無量壽經宗要』（三〇、五六五上）、法藏（六四三—七二二）の『華嚴經探玄記』卷三（三五、一五八下）、新羅・遁倫『瑜伽論記』にみえる神泰の説（四二、七九〇下）等より知られる。

十 臨終における聖の現前——「異香、室に満つ」

以上、慧思と智顗、および玄奘について、教理學の傳統においては、およそ人がこの現世において七地や八地、十地といった高い境地に至ることはあり得ないであろうことをみた。かかる眞摯なる修行者や教理學者による（聖者を稀少とする流れ）においては、この世における到達階位が全てではない。むしろ、この世でいかなる境地にまで到達したかは、來世、來々世にいかなる生を迎えるかを見据えた、極めて長いタイムスパンの輪迴説——劫（カルパ、阿僧祇劫）にわたる菩薩の修行を豫定する體系——においてこそ意義を有するように思われる。

ところで無限にも等しい時間にわたる修行の理論に立つとき、現世において修行を積んだにもかかわらず悟りの自覺や體驗をもしもてなかつたとしたら、人は絶望するしかないのであろうか。來世への確かな期待はもてないのであろうか。あるいは、周囲の人々にそのように信ぜられながら葬られるのであろうか。

この問いに答えるための手がかりとして、まず、臨終のとき「頂暖」すなわち頭頂が最後まで冷たくなかつたという記録が時々僧傳に見られることに注目したい。これは、本人が生前、自らの宗教的境地を口に出して語らずとも、臨終の姿がそれを如實に物語っているということを示す定型表現の一つである。その事例としては『續高僧傳』卷七・慧勇傳（五〇、四七八中）、寶瓊傳（五〇、四七九上）、卷八・淨影寺慧遠傳（五〇、四九二上）、卷十・智聚傳（五〇、五〇三中）、卷十七・慧思傳（五〇、五六三下）、卷二十・靜琳傳（五〇、五九〇下）、卷二十二・

慧滿傳〔五〇、六一八下〕、卷三十・眞觀傳〔五〇、七〇三上〕、灌頂『隋天台智者大師別傳』〔五〇、一九六中〕等がある。玄奘についてもそれが言われる〔『大慈恩寺三藏法師傳』卷十、大正藏五〇、二七七中〕。これはインド佛教とりわけアビダルマ教理學にその根據を見出すことができる。前秦・僧伽跋澄譯『毗婆沙論』卷十四〔二八、五一九上〕、北涼・浮陀跋摩・道泰等譯『阿毘曇毘婆沙論』卷三十六〔二八、二六六上〕、玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』卷六十九〔二七、三五九中〕、玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』卷十〔二九、五六中〕等によれば、死に臨んで識が足先から抜ける場合には惡趣に生まれ、臍から抜ける場合には人に生まれるという。識が頭から抜ける——そのため頭が最後まで冷たくならずに溫度を保つ——場合には天に生まれる。そして心臓から抜ける場合には般涅槃する。以上が一般的であるが、頭と心臓の意味づけを逆轉させる解釋もある⁽²⁶⁾。それはともかく、中國の僧傳において「頂暖」は來世の往生を暗示するようである。そのことは例えば、智儼〔六〇二一六六八〕の『華嚴經內章門等雜孔目章』卷四・壽命品內明往生義に、「臨終の時に頭頂の暖かき者は、驗^{あき}らかに往生を得るなり」〔四五、五七七上〕とあるとおりである。

次に、臨終の際、僧侶が「手屈く指」等と、手の指を何本か曲げていたことを記す表現も散見される⁽²⁷⁾。その際、曲げた指の本数が最終的に彼の到達した修行の階位を示していると信ぜられた。ただし階位は大乗佛教の十地ではなく、『宋高僧傳』卷二十九に「凡そ諸の入滅に其の指を擧ぐる者は、蓋し其の得し四沙門果の數を示すなり」〔五〇、八九一中下〕とあるように、初果から阿羅漢果にいたる聲聞乘系の階位を示すと考えられた。事例としては、『高僧傳』卷十一・普恆傳〔五〇、三九九中〕、『續高僧傳』卷七・慧布傳〔五〇、四八一上〕、卷十六・道珍傳〔五〇、五五一上〕、卷十九・普明傳〔五〇、五八六中〕、卷二十五・慧峯傳〔五〇、六五一下〕、卷二十八・志湛傳〔五〇、六八六上〕、『名僧傳抄』引『名僧傳』卷二十五・法惠傳その他がある。これらのいくつかは、指を曲げる（「屈」「握」）のではなく、伸ばす（「舒」）ことで同じ事柄を象徴する。さらに、この表現形式が時に「頂暖」と共に

用いられることは、『續高僧傳』卷七・寶瓊傳の、「奄として無常に至る。頂の暖きこと信宿、手に三指を屈す」〔五〇、四七九上〕等より知られる。また、『續高僧傳』卷十・慧曠傳によれば、慧曠は隋の大業九年（六一三）に八十歳で逝去したが、その時の様子は、「頂の暖きこと淹時^{ひさ}しく、手に二指を屈す。斯れ又た上生得道の符^{あかし}なり」といわれる。かく僧傳には臨終の姿が到達階位や來世の様を告げる表現がみられるが、さきに第五節「簡單安易なる聖者化——その説話的性格」の項で指摘したように、大乘佛教徒たる漢人僧侶が小乗系の修行結果を示す點には象徴的な意味合いが濃厚であつて、現實性という點からは少々問題があるといわねばならない。

來世の行き先を象徴するこれらの表現とならんで、是非とも注目したい點がもう一つある。それは、周圍の尊敬をあつめる僧侶が逝去するに當たつて、「異香」すなわち素晴らしい香りがたちこめたという表現が時になされることである。この點に特別な意義を見ようとする先行研究を筆者は寡聞にして知らないが、聖者性を検討するときは是非とも留意すべき問題であると考ええる。たとえば『高僧傳』卷三・求那跋摩傳によれば、彼は二果の證得を自覺した僧侶であつたが、「既に終わるの後にも即ち繩床に扶坐して顔貌は異ならざること、定に入るが若きに似たり。道俗の赴く者千有餘人あり、並びに異香の芬烈たるを聞^かぐ」〔五〇、三四一中〕とある。同様に『續高僧傳』卷十三・慧因傳は次のようにいう。

（慧）因は定・慧^と兩に明るく、空・有を兼ねて照らす。法を四代に弘め、常に一乘を顯わす。而るに物情と競うこと莫く、喜怒の色無し。故に其の道^{みち}に遊ぶ者は其の位を測る莫し。貞觀元年（六二七）二月十二日を以て大莊嚴寺に卒す。春秋八十有九。未だ終わらざるの初夜、弟子の法仁に告げて曰わく、「各^{おの}の法の如くに住し、善く三業を修めよ。一生をして空しく過^{すご}さしむる無かれ。當に佛語に順うべし。服を變え哀しみを揚ぐる勿れ。吾が喪後の事に隨うは不可なり」と。乃ち整容は常の如く、思を潜めて定に入り、後夜分に於いて正坐して終わる。皆な異香の室に滿つるを聞^かぐ。遂に坐を南山の至相寺に遷す。時に轅に攀じ轂を扶け、道

俗千餘、城南に送り至るに、又た天樂の空に鳴るを聞く。弟子等は爲に支提チヤイトヤの埵塔を建て、銘を勒して封樹す。蘭陵の蕭鈞製文す。〔五〇、五二中〕

ここには、尊敬を一身にあつめた僧について、生前には周圍の弟子たちも「莫測其位」——その悟りの境地が誰にも分からなかったこと——と、逝去の際に「異香滿室」——すばらしい芳香に満たされたこと——と、「天樂鳴空」——不思議な音樂が上空に鳴り響いたこと——とが語られる。没後に塔を立てたことは、慧因が聖者として扱われたことを示している。このような話の流れのなかで、生前は到達階位不明であつた慧因が聖者と認定されるにいたつた契機こそ、「異香滿室」と「天樂鳴空」という超常現象にほかならない。

臨終時に「異香」が言及される場合、それは當該人物の聖者性をも象徴していると考えられる。『續高僧傳』卷十六・法聰傳に、彼が「無疾にして化す。端坐すること生きるが如く、形は柔らかく頂は暖かく、手に二指を屈し、異香竭ぎず。年、九十二」〔五〇、五五六脚注〕とあるのも、臨終にあたつての「異香」の特殊な意義を示している。このように「異香」が周圍にたちこめたことを記す僧傳としては、ほかに『續高僧傳』卷十六・慧意傳〔五〇、五六〇中〕、卷十九・灌頂傳〔五〇、五八五上〕、卷二十五・明濬傳〔五〇、六六五中下〕、卷二十五・智曠傳〔五〇、六五九上〕等がある。では、「異香」の發生は、具體的には如何なる事態の成立を象徴すると考えるべきであろうか。その答えを示唆する話として、『續高僧傳』卷十九・法喜傳をみてみよう。

（貞觀）六年春、創はじめて微かな疾に染まり、自ら久しからざるを知る。強いて醫療を加えんとするも、終に進んで服すること無し。十月十二日に至り、乃ち門人に告ぐらく、「無常至れり。囂擾を事とする勿れ。當に默然として靜慮し、吾を津として識を去らしむべし。異人をして輒りに房に入らしむる勿れ」と。時時唱告すらく、「三界は虛妄にして、但だ是れ一心なるのみ」と。大衆は忽ち林北に音樂車振の聲有るを聞く。因りて以て之に告ぐるに、（法）喜曰わく、「世間の果報は久しく已に之を捨つ。如何ぞ更に樂處に生ぜん。終に

是れ纏累なるのみ」と。乃ち又た定に入るに、須臾にして聲は止み、香に至りて充滿す。五更の初めに達せしとき、端坐して卒す。春秋六十有一。形色は鮮潔にして、常の如くに定に在り。〔五〇、五八七下〕

ここには、法喜の臨終の直前に不思議な樂隊が迎えにやつてきたことと、それを拒否した結果、香りが満ち満ちたことが記される。ここで香りは、音樂車振の聲よりもすばらしい境遇に法喜が召されたことを暗示している。

異香の象徴するものをさらに明らかにするため、もうひとつ、『續高僧傳』卷二十・道昂傳の例をみておこう。常に安養（＝極樂）に生まれんことを願ひ、接を履み務めを成す。故に道は漳河に扇^{さか}んにして咸な惠澤を蒙る。後ち自ら命の極まるを知り、預^{あらかじ}め有縁のものに告げらく、「八月の初に至れば、當に來たりて別るを取るべし」と。時に未だ其の言を測らざるなり。期日既に臨むも、一として患らう所なし。齋時至るや、未^{いまだ}やを聞ひ、景、昆吾^{こんご}に次^{やど}れば、即ち高座に昇る。身は奇相を含み、爐は異香を發す。四衆を援引して、菩薩戒を受けしむ。詞理は切要にして、聽者は心を寒くす。時に七衆圍遶し、遺味を食承す。（道）昂、目を擧げ高く視れば、乃ち天衆の繽紛として、絃管の繁會するを見る。中に清音の遠くより亮^{あき}らかなる有り、衆に告げて曰わく、「兜率陀天^{トウシュタ}の樂音、下り迎うるなり」と。昂曰わく、「天道は乃ち生死の根本なれば、由來願に非ず。常に心を淨土を祈るに、如何んぞ此の誠、従りて遂げざるや」と。言い訖れば便ち天樂の上騰し、須臾にして還た滅するを觀る。便ち西方の香花伎樂の充塞すること團雲の飛涌して來るが如きを見る。頂上を旋環し、衆を擧げて皆な見る。昂曰わく、「大衆よ好住^{およろは}。今ま西方の靈相來迎す。事須らく往くを願うべし」と。言い訖りて、但だ見れば香爐手より墜ち、便ち高座に於いて端坐して終わる。報應寺の中に卒す。春秋六十有九。即ち貞觀七年（六三三）八月なり。道俗崩慟し、觀る者は山の如し。接捧し將に殯衫せんとするに、足下に「普光堂」等の文字の生ずる有り。道、靈章に會し、行、隣聖に符^{かな}うに非ざる自^よりは、何ぞ能く斯^{かく}のとき嘉應を現わさん哉。〔五〇、五八八中〕

この話では、正午という太陽の正中する特殊な宗教的時間に、「異香」が香爐より發せられ、その後、トウシタ天からの來迎があり、道昂が、たといトウシタ天とて天に轉生することは輪廻からの解脱ではないと來迎を拒否した結果、次いで西方からの來迎があり、道昂がそれを受けて卒したこと——阿彌陀淨土への往生——が語られている。この文脈において「異香」が聖なる菩薩衆の來迎應現の象徴なのは疑いあるまい。ちなみに「普光堂」は、佛の説法場として『華嚴經』『菩薩瓔珞本業經』に説かれる「普光法堂」を指すであろう。

これ以上の具體例を示すことは差し控えるが、以上の例からも既にある程度判るように、不可思議なる現象を象徴するものを五感のうちの嗅覺によつて表現する場合には「異香」（「天香」と表現されることもある）が、聽覺による場合には「（空中より響く）音樂」が用いられる。このほか、視覺によるものとして「神光」ないし「異光」に言及する文獻もあるが、味覺と觸覺については、對應する實例をあまり見出せない。その理由はおそらく、味覺や觸覺によつては、不可思議なる超常現象の話がストーリー的に面白い形で成り立ちにくいためであろう。

とくに「異香」について用例をさらに網羅的に検討してみると、「異香」が特別なニュアンスで用いられる文脈はおよそ三種に限られることがわかる。上述のごとき臨終と、佛舍利にまつわる不思議な話、そして佛菩薩の應現などの感應ばなしである。これら三種に共通する點は何かといえ、聖なる存在との遭遇ないし接觸、あるいはそれによつて聖なる空間が現前化することである。つまり、臨終における「異香」も、聖なる存在がそこに到來したこと（來迎等）の象徴か、死にゆく當事者じしんの聖性の象徴と考えられる。「異香」に言及する話の中には、話の先行する箇所において、當該僧侶の到達した境地がいかにかりかは周圍の者たちに測りかねたことを記すものが時にあることも甚だ興味深い。そうした場合、生前の状態からは聖僧か凡僧か、周圍の人々にとつては必ずしも明らかでなかった僧侶が、いよいよ今生より去るに當たつて、自らの聖性を人々にさりげなく、しかし鮮明にありありと知らしめたもの、それが「異香」なのであった。輪廻轉生の中での劫カレにわたる修行を説く佛教

において、現世での到達點それ自體は最終的な答えではあり得ない。現世から來世への轉換點における聖なる世界への飛躍。「異香」はそうしたニュアンスと効果をもつて語られているように思われる。

まとめ

六朝隋唐の聖者觀には大別して二つの系統があり、両者は必ずしも整合的に連關しないまま、同時並行的に存在したと考えられる。二系統の一つは比較的多數の聖者を認める流れであり、この系統には、ある種説話的な傳の類や類型化された偉人傳が含まれる。中國佛教は基本的に大乘であるにもかかわらず、しばしば初果、阿羅漢果等の小乘行位によつて聖者性が表現される。さらに言えば、みずからを聖者であると稱して民衆をたぶらかす偽聖者の出現する背景も、多數の聖者を認める流れの内に求めることができる。

もう一つの系統は、眞に聖者と呼ぶに値する存在は極めて稀少であるとする流れであり、この系統は學派の祖師たちの最終行位に關する傳承にとりわけ顯著である。この流れは眞摯なる修行者の系譜と言つてもよいかもしれない。

後者の傳統は、人はどんなに眞劍に修行しても、この世で悟ること、佛陀と同じ境地に至ることはきわめて困難なことを含意し、前提としている。その場合、六朝隋唐の佛教者たちのとつた態度は絶望ではなかった。むしろ、自らの修行を來世に持ち越してさらに向上させ、より好ましい状態に自らの生を轉換せしめること、それを希求し期待したかの如くである。臨終における暗示的諸表現、とりわけ聖なる空間の現出を象徵する「異香」はそのことを婉曲に表現しているのではないだろうか。聖者觀の二系統とのつながりからいえば、聖者傳における「異香」への言及は、本來性格を異にする二つの聖者觀を橋渡しするための舞臺裝置としての効果をも有したので

はないかと考えられるのである。

〔附記〕本文および注において「」で示した数字は、續藏と明記したもの以外、すべて大正新脩大藏經の卷と頁を示す。

注

- (1) 拙稿「龍樹、無著、世親の到達した階位に關する諸傳承」(『東方學』一〇五、二〇〇三年)。「五六世紀の佛教における破戒と異端」(麥谷邦夫編『中國中世社會と宗教』、二〇〇二年、道氣社)特に五〇—五六頁。「聖者の數」(『人文』、二〇〇二年)。

- (2) 「誰でもの菩薩」については、靜谷正雄『初期大乘佛教の成立過程』(百華苑、一九七四年)二三八—二四六頁、梶山雄一『「わつり」と「迴向」』(人文書院、一九九七年)一五三頁(講談社現代新書版一三五頁)、參照。

- (3) 拙稿「龍樹、無著、世親の到達した階位に關する諸傳承」、一三三—一三三頁。

- (4) 數多の先行研究のうち、研究領域と對象文獻の相違を超えて本稿の問題設定と連攜し得る要素をもつ研究として、シッダについては特に次を參照。奥山直司「ある聖者の傳説—アドヴァヤヴァジラ傳『Amanasikare Yathāśrutakrama』にみえる修行者像」(『東北大學印度學講座六十五周年記念論集、インド思想における人間觀』、平樂寺書店、一九九一年)。活佛にあたるチベット語と思想史的文化的意義については、次を參照。山口瑞鳳「活佛」について(『佛の研究—玉城康四郎博士還曆記念論集』、一九七七年)。

- (5) 本稿において禪佛教における聖者觀にはまったく觸れることができないことも豫め斷わっておきたい。凡聖問題と教理學との對比において禪がいかなる位置づけにあるかという問題はこの上なく興味深いが、殘念ながら、筆者の能くするところではない。關連する先行研究として次を參照されたい。風間敏夫「最後の佛言と南宗禪—傳心法要の研究」(『佛教學』一七、一九八四年)。

(6) 顧頡剛「『聖』『賢』觀念和字義的演變」(『中國哲學』第一輯、生活・讀書・新知三聯書店、一九七九年)。吉川忠夫「眞人と聖人」(『岩波講座・東洋思想第十四卷、中國宗教思想2』、一九九〇年)。吉川忠夫「社會と思想」(『魏晉南北朝時代史の基本問題』、汲古書院、一九九七年)。本田濟「聖人」(同『東洋思想研究』、創文社、一九八七年)。

(7) ただしインド佛教の場合、教團ないし部派に言及するときには、例えば *āyamaśāṅghika* (聖なる大衆部) のように「聖」を冠することが、碑文資料等にししばしば認められる。

(8) 説一切有部の修行體系の概説として次を参照。櫻部建・上山春平『存在の分析(アビダルマ)』(角川文庫版) 一一四—一五六頁(櫻部建執筆)。

(9) レジナルド・レイ氏の近著はインドの聖者觀研究として一定の高い評價を受けている。Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values & Orientations*, Oxford University Press, 1994. 筆者も本著を評價するにやぶやかでないが、しかし、氏が佛教一般の聖者の四類型として、佛陀・獨覺・阿羅漢・菩薩を、無條件とも思えるほど安直に掲げることには躊躇いを覚える。本稿で論ずるように聲聞乘の聖者として阿羅漢のみを掲げるのは聖者の定義として狭すぎる。また、菩薩を無條件に聖者として扱うことは、少なくとも紀元後數世紀の状況を考慮すれば問題がありすぎる。これは氏の扱う資料が主に經典と論書であつて歴史的現實性への目配りが必ずしも十分でないことと、中後期唯識派の十分に發達した修行理論を全く考慮していないことに原因の一端があるように思われる。

(10) 島田虔次『朱子學と陽明學』(岩波新書、一九六七年) 三三—三五頁。吾妻重二「道學の聖人概念—その歴史的位相」(『關西大學文學部論集』五〇—二、二〇〇〇年)。

(11) 荒牧典俊「南朝前半期における教相判釋の成立について」(福永光司編『中國中世の宗教と文化』、京都大學人文科學研究所、一九八二年) 二四四頁注三。

(12) 辛嶋靜志『A Glossary of Dharmakṣa's Translation of the Lotus Sutra 正法華經詞典』、(創價大學國際佛教學高等研究所、一九九八年) 二九七—八頁。

(13) 櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明—賢聖品』(法藏館、一九九九年) 緒言 ii—iv 頁。

(14) 筆者はイスラーム史については何ら専門的知識をもたないが、佐藤次高『聖者イブラヒム傳説』(角川書店、二〇〇一

年)二頁によれば、カトリックの列聖に類するような制度は中世イスラームの歴史にも存在しなかったとくであり、イスラームの場合、「聖者を認定する權威者は定められていないのが特徴である。誰が聖者であるかは集團や個々人によつて獨自に、しかも自然のなりゆきで定められた」と言われる。この傾向はある程度まで中國中世佛教史における聖者の性格とも共通するであろう。ただし佛教の場合には、修行を行なうことにより自らが佛に近づくという構造のもとに、聖者の定義と修行論との間に強い結びつきがあることに一つの大きな特徴があると云つてよいであろう。

- (15) 陶弘景七地菩薩説については、拙稿「陶弘景と佛教の戒律」(吉川忠夫編『六朝道教の研究』、春秋社、一九九八年)、参照。

- (16) 拙稿「捨身思想—六朝佛教史の一斷面」(『東方學報』京都七四冊、二〇〇二年)、三三八頁、参照。

- (17) 六朝期の偽聖者に關する研究として次を参照。塚本善隆「北魏の佛教匪」(『塚本善隆著作集第二卷』、大東出版社、一九七四年。原載『支那佛教史學』三一、一九三九年)。砂山稔「江左妖僧致—南朝における佛教徒の反亂について」(『東方宗教』四六、一九七五年)。前掲拙稿「五六世紀の佛教における破戒と異端」。

- (18) 「六朝・隋唐時代の道佛論争」研究班編「『笑道論』譯注」(『東方學報』京都六〇、一九八八年)、五〇〇頁、参照。

- (19) 『菩薩瓔珞本業經』の成立については、拙稿「疑經『梵網經』成立の諸問題」(『佛教史學研究』三九、一九九六年)六七—七〇頁とそこに引く佐藤哲英氏、望月信亨氏ほかの先行研究を参照。

- (20) 拙稿「地論宗と南朝教學」(『荒牧典俊編』『北朝隋唐中國佛教思想史』、法藏館、二〇〇〇年)一三二—四七頁、参照。

- (21) 地論宗の行位説研究として次を参照。青木隆「敦煌出土地論宗文獻『法界圖』について—資料の紹介と翻刻」(『東洋の思想と宗教』一三、一九九六年)。石井公成「華嚴思想の研究」(春秋社、一九九六年)二三—七八頁。

- (22) 修行階位説における眞諦説の意義については次を参照。水野弘元「五十二位等の菩薩階位説」(『佛教學』一八、一九八四年)。眞諦譯「攝大乘論釋」に、十信等の中國佛教特有の術語がみえる點については、次の拙稿もあわせて参照されたい。「漢譯」と「中國撰述」の間—漢文佛典に特有な形態をめぐつて」(『佛教史學研究』四五—一、二〇〇二年)二三頁。

- (23) 前掲「『笑道論』譯注」五一—六頁、参照。

- (24) 『道教義樞』の研究として、麥谷邦夫「南北朝隋唐初道教教義學管窺—以《道教義樞》爲錢索」(辛冠潔等編『日本學

者論中國哲學史》、中華書局、一九八五年）および、同「唐代老子注釋學と佛教」（荒牧典俊編『北朝隋唐中國佛教思想史』、法藏館、二〇〇〇年）参照。本文に掲げた原文は、王宗昱『道教義樞』研究』（道家文化研究叢書、上海文化出版社、二〇〇一年、による。

- (25) 「就伏心、有武文戸三解」の部分は、砂山稔『隋唐道教思想史研究』（平河出版社、一九九〇年）二六五頁の説に従う。ちなみに蒙文通（『道書輯校十種』、蒙文通集第六卷、巴蜀書社、二〇〇一年、四三〇頁）は「就伏心、有文戸三解」に作る。さらに、『道教義樞』位業義に、「伏道之中有九轉者、凡三種解、解各三轉、合成九轉。三種解者、一曰武解、二曰文解、三曰戸解」とあるのも参照。

- (26) 佐藤哲英「天台大師における圓教行位の形成」（『印度學佛教學研究』一〇一二、一九六二年）。

- (27) 玄奘の彌勒信仰に關する近年の研究として、劉長東『晉唐彌陀淨土信仰研究』、巴蜀書社、二〇〇〇年、三三〇―三五頁、参照。

- (28) 臨終における「頂暖」に關する先行研究として次を参照。坂本幸男「佛教における死の意義」（『坂本幸男論文集第一、阿毘達磨の研究』、大東出版社、一九八一年）三一九―二〇頁。岡本天晴「僧傳にみえる臨終の前後」（『日本佛教學會年報』四六、一九八〇年）四五―一二頁。

- (29) 屈指については岡本前掲論文四五二頁に簡單な言及がある。拙稿「五六世紀の佛教における破戒と異端」五二頁も参照。
- (30) 正午のもつ宗教的意義については次を参照。吉川忠夫「日中無影―戸解仙考」（同編『中國古道教史研究』、同朋社、一九九二年）。道昂傳は一七八頁に言及される。

『究竟大悲經』における衆生觀と太極

池 平 紀 子

はじめに

『究竟大悲經』^{くきやうだいひききやう}は隋から唐初に成立したと考えられている中國撰述經典（いわゆる疑經・偽經）の一つであるが、その内容は他の多くの中國撰述經典とやや性格を異にする。違いは、他の多くが現世利益的な實踐を目的として作成されているのに對して、本經は實踐よりもむしろ理論を深く掘り下げている點にある。中國撰述であるため作者は不詳であるが、その匿名性を利用してか、本經は融通無碍に中國の傳統思想を援用しており、特に理論のかなめに『易』の「太極」の概念を用い、それによって、當時の中國における佛教理論のスタンダードから大きく方向性を變えて、独自の理論を展開している。

すでに先學に指摘されているように¹⁾、『究竟大悲經』は悟りの理論に關しては、『華嚴經』や『大乘起信論』などの唯心論の影響を強く受けている。しかし本經は、その唯心論を用いつつも、「心」をすなわち「太極」であると定義することで、本體である「太極」が不生不滅の「眞」なるものである以上、作用の結果現われることとなった

「身體性」もまた不生不滅の「眞」なるものであるとして、衆生の身のままの解脱ということを説くのである。この兩者の違いは、『大乘起信論』などが、悟りのために「妄心」を滅する修行を重視するのに對して、『究竟大悲經』が修行を否定するという形で現れる。つまり『究竟大悲經』は唯心論の影響を受けつつもその範疇に留まらないのである。この頓悟に關しては、禪思想との關連が先學によつて指摘されている。ただこれまでは、「心」については詳述されても「太極」については中國思想の影響とされる以外、その意義はあまり檢證されてこなかった。しかし筆者は『究竟大悲經』の獨自の悟りの理論を導いた概念は「心」よりもむしろ「太極」にあつたのではないかと考える。

テキストに關しては、本稿では大正藏本の『究竟大悲經』を底本とするが、これ以外にも多くの寫本があり、ペリオ文書の中には、大正藏本には掲載されていない第一卷の殘闕部分も存在するので、第一節ではまずこのテキストについて考證する。

一 『究竟大悲經』のテキストについて

『究竟大悲經』（大正藏八五、一三六八b）は、歷代の衆經目錄の中では、唐の麟德元年（六六四）完成の『大唐內典錄』卷十「歷代所出疑偽經論錄第八」にその名が初出する。この『大唐內典錄』には「究竟大悲經三卷」と記載されているが、開元十八年（七三〇）成立の『開元釋教錄』卷十八「別錄中僞妄亂眞錄第七」には「究竟大悲經四卷」とあり、その割注に「或いは三卷、亦た八卷と云う」とあつて、この頃には三卷本・四卷本・八卷本のテキストが行われていたことが示されている。

『大正新脩大藏經』卷八十五「疑似部全」に收録されているテキストは、スタイン文書二種と石山寺藏古寫本

とを輯佚した、いわば寄せ集めのテキストである。これは四卷本の體裁を採っているが、第一卷を完全に缺いて第二卷より始まっており、更に第二卷と第三卷については共に冒頭を缺く。この第二卷はスタイン二二二四（大正藏八五、一三六八b二四—一三七二b三、以下大正藏の卷數は省略）であり、第三卷は同スタイン二四九九（一三七二b八—一三七六b二九）である。共に卷末の尾題により、兩本とも四卷本のテキストであつたことが知られる。第四卷は石山寺藏古寫本（一三七六c三—一三八〇b一四）である²⁾。

ただし、本經のテキストはこの三種以外にも多數存在しており、既に中嶋隆藏氏によつて、北八二三五（一三六八b二四—一三七四a一三に該當）およびスタイン六九六二（一三七四b六—一三八〇b一四に該當）が共に三卷本のテキストであること、兩本の狀況から、四卷本が一四品・五八品・九一十二品・十三—十六品と分卷されているのに對して、三卷本は一四品・五—十品・十一—十六品と分卷されていることが明らかにされている³⁾。更に中嶋氏は、その三卷本の第二卷をほぼ網羅する北八二三五、および四卷本の第二卷をほぼ完全に残す北八二三六（一三六八b二四—一三七二b三に該當）の兩本に基づいて、大正藏本が缺く第二卷冒頭の第五品、第三卷冒頭の第九品の缺落部分を補充され、その上で本經の所論について詳しく検討されている⁴⁾。

加えて、新たに検討すべきテキストが一種ある。スタイン四八七がそれで、『敦煌寶藏』が付した題には「究竟大悲經卷第一（擬）」とある。「（擬）」とあるのは、この七百字足らずの殘闕テキストは表題・尾題・品名等を一切缺き、且つ第二卷から最後までの間にはここに該當する部分はなく、更に他に第一卷のテキストも残っていないなど、これが本經の第一卷であることを證明する書誌上の手掛かりを見つけられないからであらう。では、『敦煌寶藏』がこのテキストを本經の第一卷であらうと見なす根據は何であらうか。他に手掛かりがないとすれば、それはこのスタイン四八七の内容に第二卷以降との連續性や共通點があるからであらう。見てみると、確かにこれを第一卷と認め得るいくつもの證據が確認できる。そこでまず、以下にこのスタイン四八七の敦煌寫本を鰾刻し

た上で、これを『究竟大悲經』の第一巻と確定し得る根據について検討していきたい。各行には便宜的に通し番號を付した。

○翻刻

……説謗毀者衆

- 1
- 2
- 3 (天真菩薩)¹⁾ 摩訶薩復白佛言世尊一切諸(衆
- 4 生)²⁾ □來三界周旋六道受無量苦豈可皆由
- 5 謗毀此法如招墮落如佛所言契要法者猶
- 6 自未說未說未聞如何衆生受苦萬端彌輪
- 7 六道以此驗之不聞法者亦當受苦惱受苦
- 8 惱者何必皆是謗深法人如聞世尊昔日所
- 9 說言道謗法之人緣謗法力故受苦畢了生
- 10 生奉佛猶有出期無謗墮落無有出期由謗
- 11 法力故得作遠因可似無因引世尊昔日說
- 12 語以證於今慈悲爲說廣大利益無量無邊
- 13 唯願世尊開演解說
- 14 爾時佛告天真菩薩摩訶薩曰汝之所問今
- 15 爲汝說
- 16 天真菩薩摩訶薩白佛言世尊許爲此會衆

- 17 及未來世一切諸衆生說契要法門甚生歡
18 喜踊躍無量苑轉哮吼以偈如發大願
19 願令大師說微密 遍滿十方一切利
20 流注識海心性中 自然歸伏無違逆
21 唯願大師說契要 今衆恭敬叉手跪
22 法音玄注心海中 消伏三毒滅謗毀
23 願眞法音遍十方 招誘衆生坐道場
24 消融鼓蕩滅三毒 究竟受教最爲良
25 願衆聞法生歡喜 融練堅鑛出眞金
26 三毒五蓋自然爛 無遠無近聞法音
27 佛告天眞菩薩摩訶薩曰汝及大衆澄神眞
28 境更莫外緣吾今爲汝分明解說
29 汝問上盡諸佛下盡蜚蟻於中一切衆生周
30 法性等眞如者以眞一故一切形質苦樂果
31 報皆是一故以是一故一切皆一一切皆一
32 故一切一一切以然者以眞如法性不生
33 不滅故眞如法性不生不滅一切形質苦樂
34 種種果報皆悉不生不滅
35 天眞菩薩摩訶薩復白佛言世尊一切衆生

36 身内眞如法性可得言不生不滅地水火風
 37 色受想行識皆因縁和合如生何得如言不
 38 生不滅
 39 佛告天眞菩薩摩訶薩曰汝言地水火風色
 40 受想行識是生滅者爲先有竟生爲先無
 41 竟生若有先有已有不生若無先無無已
 42 無不生已生中無生未生中無生已生未生中
 43 復無生已生中無生未生中無生復不得半生
 44 半不生故地水火風色受想行識皆不生故
 45 雖生不生終日生如未曾生雖滅不滅終
 46 (日滅如未)³曾滅譬如人行以去爲首推尋其
 47 去去中無去未去中無去已去未去中無去
 48 去亦無去未去無去故

*1 文脈により「天眞菩薩」の四字を補った。

*2 文脈により「衆生」の二字を補った。

*3 文脈により「日滅如未」の四字を補った。

では、このスタイン四八七と第二巻以降の『究竟大悲經』との共通点であるが、まず第一に、スタイン四八七が「佛」と「天眞菩薩」という名の菩薩との問答である點が挙げられる。本經に登場する各菩薩の名稱の特徴は、その名が本經の主題と何らかの關連があるところで、例えば「無礙菩薩」の「無礙」は、「無礙の神性、已て母と

爲す」(一三六九c九)、「體大寂に融すれば、相は即ち無礙」(一三七五b八)、「阿梨耶龍アライヤは無礙の力もて／四大五陰の空に遊ぶ」(一三七二c三五)など、衆生の認識作用の自在性を表す重要な語彙となっており、「混融菩薩」の「混融」も、「眞照は眞を照し大寂に混融す」(一三六九c二三)や「要須すべからく是非を雙泯し得失を混融すべし」(一三七九c二四)など、相對性を超越した境地に融解するさまを表す語彙として頻出する。そして「天真菩薩」は第十品にも登場する菩薩で、「天真」の語は「天真の妙性を法身と爲す」(一三七〇a二三)、「無邊の法藏とは唯だ一切衆生の心性の天真是れのみ」(一三七五a一七)などであり、中嶋氏が特にこの語に注目されているように、本經を特徴づける語彙である。また、この名は管見の限り本經以外の佛典には見られない名でもある。

次に内容を見てみると、まずスタイン四八七の半ばで天真菩薩によつて誦される偈が、第二卷以降で佛が説く教義の主旨を要約して述べている點が注目される。例えば第二十行の「識海心性中に流注し／自然に歸伏し違逆する無からんことを」や第二十二行の「法音の心海の中に玄注し／三毒を消伏し謗毀を滅せんことを」などに現れる「識海心性」や「心海」などは、衆生の認識作用が収束する場として、第三卷「一切賢聖心海發作扭振渾合品第九」において、「心性本際ほんさいの海藏」(一三七二b一〇)、「方便は心海に湧き」(一三七二c一八)、「上は諸佛に盡はり、下は識海に盡るまで、皆な心心に従りて有り」(一三七三a九)などと説かれる「心性」「海藏」「心海」「識海」を述べたものに他ならない。

また例えば、衆生の「三毒(貪瞋癡)」の煩惱について、『究竟大悲經』は獨特の解釋をしており、「貪」とは「佛聖の果を貪る」こと、「瞋」とは「凡を棄て惡を憎む」こと、「癡」とは「佛凡の殊なる無く、性相の通照するを知らざる」ことであるとした上で、心にこの三毒があるのは乳蜜中に毒を入れるようなものだが、もし「是非を銷融」すれば「毒乳相和す」とする(一三七二a二四)。そして、スタイン四八七の偈に「消融し鼓蕩して三毒を滅す」(第二四行)とあるのは、おそらくこれを要約して述べていると考えられるのである。

更にまた、偈に「堅鑛を融鍊して眞金を出し」（第三五行）とあるが、これは第二卷「對治服藥治病品第七」において「一切衆生の身内の慧命・法身・佛性・眞金」（二三七〇c二）と、衆生の身内にある佛性を「眞金」と表現し、それを顯現させるための方法を「堅鑛を蕩除する」（二三七一a一六）と表現しているのと同じである。

以上のような、登場者の一致、内容および語彙の一致、更には、「上盡諸佛、下盡蜚蜚、於中一切衆生、周法性、等眞如者、以眞一故」（第二九行）と「上盡龍象、下盡蜚蜚、於中一切衆生、敬之如佛、……」（二三七〇c二二）とのような修辭上の類似などに鑑みて、このスタイン四八七が『究竟大悲經』の佚文であることはほぼ間違いないと考えられる。

それでは、スタイン四八七が本經の第一卷であることは、どのようにして知り得るだろうか。スタイン四八七以外の諸寫本を全て組み合わせると、第二卷から最後までは一應完全な形に復元することができる。諸寫本の中には重複する所も多いが、全てこの復元されたものの一部に合致し、大きな異同もない。つまりスタイン四八七の文書は『究竟大悲經』の經文と見なせるにも関わらず、第二卷以降の復元された經文の中には相當する箇所がない。このことはまずスタイン四八七が残る第一卷の經文であることを示唆するものである。

次に内容の連續性という点から見ると、北八二三六によれば、第二卷の冒頭は次のような無碍菩薩の質問より始まっている。

復た次に、無碍菩薩摩訶薩、復た佛に白して言う「世尊、佛の説く所の如く、一切衆生の有する所の身相は皆な悉く無生なれば、無生の若きを、唯だ願わくば分別し解説せんことを」と。（中嶋氏翻刻）

つまり、直前の第一卷の末尾で佛が提出した「一切衆生の身相は悉く無生（無滅）である」とのテーゼを受けて、無碍菩薩は「無生」の意味の解釋をここで求めているのである。

一方、スタイン四八七を見ると、第三十二行から第三十四行にかけて佛は一切衆生の「眞如の法性」が「不生不

滅」である以上、衆生の「一切の形質、苦樂の種種の果報」もまた「皆な悉く不生不滅」であると述べている。無碍菩薩はこの言に對して、「眞如の法性」が「不生不滅」なのはともかく、なぜ因縁の和合によつて生起する「地水火風（四大）」、「色受想行識（五陰）」までも「不生不滅」だと言えるのかと問ひ、佛はそれを受けて「四大」「五陰」が「不生不滅」である理由を説く。そしてこの説明をもつてスタイン四八七は終わっている。「四大」「五陰」とは因縁によつて衆生の身體、すなわち「一切の形質」を構成する諸要素であるから、これは第二卷冒頭にいう一切衆生の「身相」に他ならない。つまり「一切衆生の身相は悉く無生（無滅）である」とのテーゼはまさにスタイン四八七において提出されており、これが第二卷の冒頭に繋がる第一卷の卷末に近い部分であることはほぼ明らかであろう。

二 『究竟大悲經』の衆生觀

○身内の父母

『究竟大悲經』が考える「衆生」とはどのようなものか。「顯一切衆生身内有佛父母品第六」（二三六九b二四）では、この品題に擧げる「一切衆生の身内には佛としての父母が有る」というテーゼを次のように解釋する。

a 一切衆生の身内の佛父母とは、太陽の眞極已て父と爲し、無礙の神性已て母と爲す。寂照已て父と爲し、寂を照するを已て母と爲す。天真已て父と爲し、靈宅已て母と爲す。此の如く父母は應佛・緣佛・報佛を出生す。（二三六九c八）

b 太陽の眞極とは、衆生の根本、善惡の玄元。（無礙の神性とは、□□□□⁽⁸⁾）群識の靈宅。法界は混沌とし、降注して下に歸す、之に名づけて父と爲し、無遍に感應し、感に由りて影現わる、之を稱して母と爲す。此

に従り父母は應佛・緣佛・報佛を出生す。(二三六九c一八)

このように本經は衆生の存在を、「父」なる「太陽の眞極(大いなる陽の眞なる極み)」と「母」なる「無礙の神性(自在無碍なる神妙な性)」とを體内に有したものと捉える⁹⁾。

この「父」なる「太陽の眞極」は、aでは「寂照(寂然たる輝き)」、「天真(本來的に眞なるもの)」と表現され、bでは「衆生の根本」「善惡の玄元」と表現されている。つまり、人の存在の根源はこの「太陽の眞極」にあり、衆生が持つ眞性も衆生が受ける善惡の業も全てこれを根源としているのである。

一方、「母」なる「無礙の神性」は、aでは「照寂(寂たる輝きを照射するもの)」「靈宅」、bでは「群識の靈宅(様々な認識作用の靈妙な住まい)」と表されている。つまり對外的な作用を司るのがこの「無礙の神性」なのである。その役割は、「父」なる「太陽の眞極」が存在の根源としてあつたのに對して、「無遍に感應し、感に由りて影現わる」とあるように、存在の根源の寂たる輝きを外界からの刺激に應じて發揮させるといふものである。

つまりこの衆生の身内の「父」「母」は、まず第一に、明亮で靜的な本體と動的な作用という體用關係で捉えられていると考えられるのである。

そして、これら衆生の身内の父母が本來的に眞なるものであるということが、その子供もまた眞であり、つまりは「佛」であるというテーゼを導く。本經は、この眞なる父母の子を「衆生」であるとすると同時に、衆生の求めに應じて現れる「佛の三身(應佛・緣佛・報佛)」でもあるとしている。一體いかにして、同じ父母の子が、迷い求める者としての「衆生」と悟り求められる者としての「佛」とに分かたれるのか。本經が考える「衆生」觀を別の觀點から探ってみたい。

○經卷としての身體

『究竟大悲經』はまた、全ての衆生の身は「經卷」「法聚」であるとする。

一切衆生の身は如實に名づけて經卷と爲し、亦た法聚と名づく。(一三七五c四)

ここにいう「經卷」とは、別の箇所で「文字經教」¹⁰とも表現されているように、衆生の身體が「眞理を文字として具現したもの」であることを意味している。また「法聚」とは、一般に「法（眞理）を集めたもの」という意味での「經藏」の別稱である。つまり「經卷」にせよ「法聚」にせよこれらは共に衆生の身體が眞理そのものであり、厭離されるべき對象ではないことを根據に名づけられているのである。次の例も同様である。

（普泚菩薩）佛の説く所を聞きて豁然として意解し、即ち身上に於いて了了として分明に十二部經を見る。……金紙に銀字の通天の卷軸、皮を以て紙と爲し、骨を以て筆と爲し、清脈を以て水と爲し、髓を以て墨と爲し、自性の理を以て之に書して錯謬無し。(一三七五b一七)

そもそも衆生の衆生たる所以は、鑑照菩薩が佛の言葉に反駁して「若し理に違いて我見し、顛倒し錯用する有れば、即ち法藏に非ず、亦た經卷に非ず」(一三七五b五)と述べているように、衆生が我見（實體的自我を認める考え）や顛倒の見を持つて迷妄の淵に沈んでいるからに他ならない。一體、そのような衆生を何故「經卷」「法聚」と見なし得るのか。佛はそれを次のように説明する。

體解し究竟すれば名づけて經卷と爲し、亦た法藏と名づく。迷惑すれば名を立て、名づけて衆生と爲す。亦た生死と名づけ、亦た苦聚と名づく。亦た顛倒と名づけ、亦た外求と名づく。……自身の上に無量の法聚十二部經有るを識らず、遂に便ち外向して善知識に求むるを、名づけて衆生と爲す。法を將て法を逐い、既に善知識に遇えば、已に善知識、爲めに其れ法を説き、眞法處を教えて之に語りて曰く「若し法を求めんと欲すれば、先ず當に自らに求むべし。若し自らに求むれば、淨佛知見し、廣く三藏を開く」と。(一三七五c六)確かに衆生は顛倒し迷い惑える存在である。しかし、その顛倒は衆生が「法（眞理）」を知らないことに起因しているのではなく、自己が「法」そのものであることを知らず、それを外に求めていることに起因している。つ

まり、衆生は「法」の身でもつて外に「法」を逐うという過ちを犯しているが、内に「法」を求めれば、「衆生の身」はそれ自身が「經卷」「法聚」に他ならないのだというのである。第二卷の冒頭にある佛の言葉「若し自身に達せば、即ち佛身に達す。自身を究竟するを佛身を究竟すると名づく」（中嶋氏翻刻）とは、まさにこの考えを示している。これに照らせば、先に確認した、身内の父母から生まれた「衆生」と「佛」とは、本質的に同じく「佛」であり、ただ自己が「佛」であることを知らずに外求しているという一點において分かれていて、ということが知られるのである。

ところで、ここに見られるような「衆生」と「佛」との本質的な同一性という點に限つていえば、この認識自体は、隋・唐初期の佛教界において決して特殊なものではない。四十卷本『大般涅槃經』の招來と共に中國に廣まつた「一切衆生悉有佛性」の思想はもとより、六朝時代の形神論爭を通じて徐々に佛教側に醸成されていったのは、輪廻の主體としての「神」は實は悟りの當體すなわち佛としての當體に他ならないという認識であつた⁽¹⁾し、梁武帝『立神明成佛義』や郗超『法奉要』、智顗の諸論、あるいは『大乘起信論』や『占察經』等の疑偽經典で展開された「心」の理論においてもやはり、虚妄なる認識作用を滅し去つた「心」と「佛」との同一性が認められていた⁽²⁾。そのような中で、『究竟大悲經』の衆生觀に見られる特殊性は、本經が「衆生の身」が意味する「身體性」を否定せず、むしろ眞理の顯現として積極的に肯定する點にある。つまり、他の諸經論が、衆生の本質としての「神」あるいは「心」と佛の本質との同一性のみに注目し、「身體性」を「妄心」のはたらきに起因する滅卻すべき虚妄の現象として否定的に捉えてきたのに對し、本經はむしろ「身體性」を本體である「心」の顯現、すなわち「法」の顯現として肯定的に捉えたのである。

○三寶の藏としての衆生

先の引用では、自身に法を求めれば「三藏」が開かれるとあつたが、一般に「經律論」の三種の佛典を意味す

る「三藏」を、本經は「三寶（佛法僧）」を身内に藏した衆生の代名詞として用いている。その説明では、身内の父母の「體用」關係と關わる、「隱顯」の關係が述べられる。

a 其の一切衆生の身内の佛藏を論ずれば、自性清淨にして天真なる法佛の、隠れて四大・五陰・三毒の羅刹の文字の藏中に在るを以て、是の故に四大・五陰・三毒の羅刹の文字に名づけ、名を佛藏と爲す。故に知り、隱には法佛の冲寂と爲し、顯には應佛の妙用と爲すと。妙用は殊に能く物の障蓋を開く。（二三七五

c二八）

b 法藏とは、眞處動かず、諸根を圓照し、眞に軌^{のり}りて用を有す、之を稱して法と爲す。法は諸根の塵門、外用の文字の内に在り。故に知り、諸根の塵門、名教の文字を以て法藏と爲すと。何を以ての故に。文を尋ねて理を證し、理を會せば文を捨つればなり。隱には法藏と爲し、顯には理用と名づく。隱には惑障と爲し、顯には大慧と爲す。（一三七六a四）

c 僧藏とは、地水火風、色受想行識、陰陽和合し神性住持するを名づけて僧藏と爲す。神性は染まる無く、恆に九流に和す。七十萬脈を調暢し開通して擁を去り隠れて藏中に在り。隱には常和と爲し、顯には無諍と爲す。隱には性に順いて流ると爲し、顯には任縱に塵に従うと爲す。（一三七六a八）

まず衆生が「佛藏」であるとは、「四大」「五陰」「三毒（貪瞋癡）」より成り「羅刹（Rakshas 惡鬼）」の姿を持つ衆生の内にも自性清淨にして天真なる佛としての本性が隠れていることを意味するという。つまり、この「佛藏」とはいわゆる「佛性」を意味しよう。そしてこの「佛性」が外に顯現すれば、萬物の惑蒙を啓く「應佛の妙用」が發揮されるのだという。

次に衆生が「法藏」であるとは、衆生が不動の「眞處」に基づいて、自身に内藏する「諸根（眼耳鼻舌身意の認識機能）」を完全に作用させることを意味するという。これが隱藏されているときには「惑障」であるが、顯現さ

れたときには「大慧」となるとされる。

最後に衆生が「僧藏」であるとは、「四大」「五陰」「陰陽」が和合してそれが「神性」によつて主宰されていることを意味するのだという。そもそも「和合衆」を意味する「僧 (saṅgha)」を、本經はその「和合」という側面に注目し、衆生の身體が諸要素の因縁による和合である點を捉えて「僧藏」と見なしているのである。

『究竟大悲經』はこのように衆生を「佛性」「認識機能」「身體性」という三要素から捉え、それぞれ隱藏された状態と顯現した状態があると考えている。顯現した状態とは、大慧を發揮し自在に萬物に應じるといふ佛としてのあり方であり、隱藏された状態とは身體は個人の自然に隨うに留まり、智慧は惑蒙に覆われ、佛性も寂として未發のままという衆生としてのあり方である。この三藏が顯現されるか否かは、やはりその衆生が自己の内なる佛を知るか否かにかかつているのであろうが、たとえ隱藏された状態でも、身體性を含めこれらの要素は遠離すべきものとは捉えられていない。

ところで、cの衆生の身體性、つまり一般的には假に緣起した不眞なるものとされる身體性について、これを肯定的に捉える理由を本經は以下のように説明する。

貪欲・恚・癡は解脱の用、陰陽交遊するを神道と名づく。一切の身相は性に隨いて流れ、六識及び佛は和して同ずる無し。無碍に心性の王を發作し、七十萬脈を道場と作し、四大五陰を法幢と爲す。舉動は妙寂にして恆に清涼。(卷二卷首、中嶋氏翻譯)

本經が身體の構成要素として佛教における「四大」「五陰」と中國思想における「陰陽」とを混淆して用いているのは先のcでも見たとおりであるが、本經は本來佛教的には否定されるべき「四大」「五陰」による身體の緣起に對して中國の「陰陽」思想を介在させ、これを陰陽の神妙なる交わりであるとしてその價值を百八十度轉換するのである。人のあらゆる「身相」、すなわち「貪恚癡」の三毒の煩惱、「七十萬脈」「四大五陰」よりなる肉體、

「舉動」の行爲といった身體性は、すべて陰陽の神妙なはたらきに随つて現われたものとされる。そしてここではその陰陽の神妙なはたらきを「心性」の「發作」と呼んでいる。つまり人は「心性」を全てのはたらきの本體とし、そこから無礙に發揮される作用に随つてその身體性を顯現させていると考えるのである。そしてこの考えは、たとえ現れてきたのが「慧」であろうと「癡」であろうとそれが自己の「性」に随つて現れているという一點において「眞」であることに變わりはない、という考えを導くことになる。

ところでこの引用は、次に擧げる、第一卷の卷末で提出された、「衆生の一切の形質も苦樂といった果報もすべて不生不滅である」というテーゼの解釋であつた。

上は諸佛に盡り下は蛄蟻に盡るまで、中の一切衆生に於いて、周く法性は眞如に等しとは、眞一を以ての故に。一切の形質、苦樂の果報は皆な是れ一なるが故に。是の一を以ての故に、一切は皆な一なるが故に、一切は一、一は一切。然る（所）以は、眞如の法性は不生不滅なるを以ての故に。眞如の法性は不生不滅なれば、一切の形質、苦樂の種種の果報も皆な悉く不生不滅。（第二九行）

ここで、先に「心性」と呼ばれていた身相の本體が、「眞如の法性」と同義であることが知れる。この衆生の内なる「眞如の法性」とは、いわゆる「佛性」のことに他ならないだろう。つまりここにおいて、衆生の本體が不生不滅の「眞」なるものであることから、衆生の「身相」もまた不生不滅の「眞」なるものである、という本經を特徴づける考え方が明らかとなるのである。

それにしても、「佛性」という本體が不生不滅だというのはともかくとして、「身相」もまた不生不滅だというのは想像し難いことではある。衆生の「身相」はその有限性によつて特徴づけられているからである。それを本經は第一卷で、次のように『中論』の「空」を證明する論理を用いて、逆に「不生不滅」を證明するのである。

汝、地水火風、色受想行識は是れ生滅と言え、爲た有に先んじて竟に生ずるや、爲た無に先んじて竟に生

ずるや。若し有の有に先んじて有れば、已に有は生ぜず。若し無の無に先んじて無なれば、已に無は生ぜず。已生中に生ずる無く、未生中に生ずる無く、已生未生中にも復た生ずる無し。已生中に生ずる無く、未生中に生ずる無く、復た半ば生じ半ば生ぜざるも得ざるが故に、地水火風、色受想行識は皆な不生。故に生ずると雖も生ぜず、終日生ずること未だ曾て生ぜざるが如し。滅すると雖も滅せず。終（日滅すること未だ）曾て滅せざるが（如し）。譬うれば人の行くに去を以て首と爲すが如し。其の去を推尋すれば、去中に去無く、未去中に去無く、已去未去中に去無し。去も亦た去・未去・無去無きが故に。（第三九行）

このように『究竟大悲經』は身體を構成する諸要素が、過去・現在・未來いずれの時点においても「生ずる」ことがあり得ずまた「滅する」こともあり得ないことを根據に、それらの諸要素が不生不滅であることを證明するのだが、これは、『中論』において

・此の生若し未だ生ぜざれば／云何が能く自から生ぜん／若し生の已に自から生ずれば／生已に何ぞ生ずるを用いん／……若しくは已生、若しくは未生、是の二俱に生ぜざるが故に無生。（大正藏三〇、一〇a一二）
・已に去れば去ること有る無く／未だ去らざれば亦た去ること無し／已去・未去を離れて／去る時も亦た去ること無し（大正藏三〇、三c八）

と、萬物の不生不滅を證明する方法を援用したものであろう。ただし、萬物の「空」を説く『中論』がここで萬物の不生不滅を證明する意義は、「萬物は生ずることも滅することもなくただ十二因縁に随つて縁起しているに過ぎない」ことを論證することにあるのであり、決して本經のように「不生不滅であるから眞である」ことを論證することにはない。

では、『究竟大悲經』がこのような特異な證明をしてまで衆生の身體性を肯定した理由はどこにあるのだろうか。このような考え方は明らかに身體の實在性を認めるものである。そしてそれは、當時の中國の佛教界におい

て形成されつつあった、全てを「心」に收束させる「唯心論」というスタンダードとも一線を畫するものである。一體このような發想はどこから來ているのか。思うに、この點は、本節の初めに確認した、本經が衆生の身内の「父母」を「體用」關係で捉える點と結びつき、それらは共に『究竟大悲經』に見られる「太極」の思想に遡ることができるとができる。

三 『究竟大悲經』における太極

「法藏」について解釋する前節のbにおいて、「法藏」とは不動の「眞處」に基づいて眼耳鼻舌身意の「諸根」を完全に作用させることであり、その本質が隱藏されている時には「惑障」としてはたらくが、顯現されている時には「大慧」としてはたらくとされた。この「諸根」について、『究竟大悲經』は次のようにも説く。

文字は即ち解脱の用とは、諸根は眞照¹³し、眞照は圓寂す。寂照寂を照らせば、塵に同ずるも染まる無し。名づけて文字は即ち解脱の用と爲す。(一三七四c四)

難解な文ではあるが、ここで「諸根」は「眞照(眞の輝きを照射)」するが、「眞照」は本來的に「圓寂」しており、その「寂照(圓寂した輝き)」を外に顯現させ照射(照寂)しても、塵垢に染まることなくはたらくのだといっているであろう。つまり「法藏」とはここにいう「寂照」に基づいて「照寂」する作用と同じ概念である。ところで、この「寂照」「照寂」の語は、第一節で「衆生の身内の父(寂照)母(照寂)」のあり方として既出のものである。そしてこの「父母」の關係が體用の關係にあることも既に確認した。つまり、この身内の「母」こそが身内の三藏中の「法藏」に他ならず、これは「父」なる本體に基づいて「諸根」を外的にはたらかせる作用を意味するのである。とすれば逆に、この「母」なる作用に基づく「父」なる本體とは、「法藏」にいうところの

「眞處」すなわち「佛藏」に比定される「眞如の法性（佛性）」に他ならない。そしてその佛性が「心」にあると考
えられていたことは先に見たとおりである。

思うに、そもそも本經が衆生の身體性を肯定的に捉えるに至ったその根據のひとつには、その理論の中に體用の
考えが組み込まれていることが、いまひとつには本體としての「父」「太陽の眞極」「心」「佛藏」「眞如の法性
（佛性）」に對する絶對的な肯定があるようである。次の文は、その本體を「太極」と呼び、その超越性を説くこ
ころである。

體融すれば相没し、寂照は寂を照す。寂照とは諸根の用、寂を照すとは太極を用するなり。太極は無極、安ぞ
同ず可きを得ん。同ずる無く極まる無ければ、言像說名より絶す。之に名づけて理と爲す。萬相没せず、六
識染塵し縁風飄動し、外の牽く所と爲る。之に名づけて表と爲す。（一三七七c二四）

ここは佛が「眞と偽」「正と邪」「内道と外道」「理（裏）^①と表」とは何かを解釋する場面であるが、この文は「理
（裏）と表」の違いを述べる箇所である。これら「眞と偽」や「理と表」の對應は全て、佛としてのあり方と衆生
としてのあり方との對應と見てよい。そして佛としてのあり方とは、「體」が融解し「相」が没した状態なのだ
という。「體」が融解するとは、「體大寂に融すれば相は即ち無礙」（一三七五b八）とあるのを参考にすれば、身内
（小宇宙）の本體である「寂照」が大宇宙の本體（大寂）と完全に一體化することを意味しよう。また、「相」が
没するということも「相」が無礙となるということも意味は同じで、衆生の「身相」にあるような限定性が取り
拂われるということである。このようであれば「寂照は寂を照す」とされるのだが、このことは先に見てきたよ
うに衆生の身においても起こっていることである。ただここではその本来の作用が「隱藏」されず「顯現」して
いることを述べているのであろう。そして「寂を照する」とは「太極」を作用させることだという。つまり本經
はここで衆生の本體である「寂照」「太陽の眞極」を「太極」と呼び、「照寂」という作用はこの「太極」を作用

させることに他ならないとするのである。

本經のいう「太極」とはいかなるものか。本經は「太極」を「無極」であるという。つまり「太極」には限定的な極限があるのではなく、むしろ「いかようにも極まり得ない」という点において全てに抜きんでて極まっているのである。「太極」はそのあり方においてあくまでも限定性を越えている。それゆえ「太極」は「諸相」を生み作用させる本體でありながら「言像説名」といった限定的な諸相に同じて染まることはあり得ないとし、それが「理（裏）」なのだといふ。⁽¹⁵⁾

とすれば、本經にいう「太極」が、二儀を生じ四象を生じ形而下のあらゆる事象を生じさせる萬物の根源でありながら、それ自身は限定性を越えた混沌たる『易』の「太極」⁽¹⁶⁾をイメージしていることは明らかであろう。そして衆生の本體がこの「太極」であり、その「太極」からの作用が「母」なる「無礙の神性」であるということから、この「無礙の神性」もやはり「陰陽不測」なる『易』の「神」に重なるイメージを持たれていたであろうことが豫想されるのである。⁽¹⁷⁾

次に挙げるのは、『究竟大悲經』のもう一つの「太極」の用例である。

天眞菩薩摩訶薩佛に白して言う「世尊、一切衆聖、皆な情に順ずるの法を説かざる莫し。何の故に今日、世尊の説く所の法は皆な是れ情に違ふ。……若し善を貪らざれば、以て惡を息むこと無し。若し惡を息むこと無ければ、以て眞に歸する無し。此を以て之を類ぶれば、云何が今日、如來說きて言う『非を泯ぼし是を喪えば、福禍同じく流る。同じく流るれば眞に歸す。眞に歸せば太極となる。太極の理は本より是非無し。是非既に喪わるれば、一切混融す。混融の中には則ち凡無く佛無し。何ぞ教爲を用いん』と。」（一三七三b一）これは天眞菩薩が佛に對して「衆生の情に隨えば、善を求め惡を止めて眞に歸するように導くべきであるのに、いま如來はなぜ是非・禍福を無くすことで眞に歸すると説くのか」と問う場面である。天眞菩薩が引く佛の言に

出るのがやはり「太極」の語であり、この「太極」も衆生が歸すべき「眞」なる本體という意味ではあるが、ここで特に焦點を當てられる「太極」の特徴は「相對性の消失」である。つまり、「太極」においては既に「是非」という價値的相對性は失われ、全てが混沌として融解し、「凡」も「佛」もないのだとされるのである。

つまり本經は、『易』の「太極」が持つ、兩儀の相對性を生じる以前の混沌たる萬物の根源という要素、更に韓康伯注に「太極とは、無稱の稱、得て名づく可からず」とあるような、本來的に名づけようのない無限定性という要素を假借して、衆生の本體を「太極」であるとしているのである。

ところで、周知のように『呂氏春秋』は繫辭傳と同じく萬物の生成を論じて「太一は兩儀を生じ、兩儀は陰陽を出す」といい、また繫辭傳の「是の故に易に太極有り、是れ兩儀を生ず」に對する孔穎達の疏でも、「太極は天地未分の前を謂う。元氣混じて一と爲る、即ち是れ太初太一也」と、萬物が天地に分かれる前の最初期の段階という意味で「太極」を「太初」と呼び、元氣が混沌として一の狀態にあるという意味で「太一」と呼んでいるが、本經においても「太極」と同義で「太一」の語が使われている⁽¹⁸⁾。

a 體大寂に融すれば相は即ち無礙。混沌たる天眞、名づけて太一と爲す。攝すれば法藏と爲し、顯すれば文字と爲す。攝すれば則ち空に歸し影を沒す。顯すれば則ち身相俱に現はる。身に對して經と名づく。隱覆すれば藏と名づく。形を改め質を換えるは正に是れ太一洪源の神變自在なればなり。是の故に、經教文字は乃ち是れ生・滅・苦・空の攝むる所。文字は即ち解脫の用と言うは、是れ教門の中の苦・空の解脫にして、是れ太一洪源の神變の解脫に非ず。(一三七五b八)

b 寂藏に混融すれば、太一の理收まる。寂光は内に朗らかにして、理は圓かに外する無し。之に目して内道と爲す。心起こり毒生ずれば百念煙張し、千是萬非交ごも集まりて懷に在り。之に名づけて外道と爲す。

aでは「大寂」を「混沌未分の一なる天真（生來の眞）⁽¹⁹⁾」という意味で「太一」と呼び、bでは本體からの作用を「太一の理」と呼ぶ。そしてaでは、「形質」が「改換」できる理由として、「太一洪源（大いなる一、大いなる源）」が變化自在であることを擧げている。實は本經の最終卷「流通品第十六」には『究竟大悲經』の別名として『究竟大悲哀戀改換經』の名が擧げられ、「改換」の名の由來を佛は「凡を改め聖に入り」「雜形質を轉じて理の無形なるに轉じる」ことだと説明している。⁽²⁰⁾つまり、ここに「形質」を「改換」というのも、衆生から佛への轉換を意味する。このような「相」の轉換はむろん身内の作用の結果なのであるが、本經は「凡」から「聖」への作用の變化が可能なのは、その本體である「太一洪源」自身が變化自在なるあり方をしていからだと見なしているのである。ここに見た「太一」の性格は、先に見た「太極」の性格と同じものであり、「太極」の混沌未分の一なるあり方という側面からこれを「太一」と呼んでいるのであろう。

總じて『究竟大悲經』の衆生觀に一貫しているのは、衆生の身は本體と作用によつて成り立つており、本體が「眞」である以上作用もまた「眞」であり、その結果としての「身相」もまた「眞」であるという理論である。そしてこの理論が、本體としての「太極」の眞實性と作用としての「神」の眞實性に裏付けられていることは明らかであり、その結果としての「身相」の眞實性が疑われないことは、まさに中國傳統思想の存在論において萬事萬象の眞實性が疑われないこととパラレルになっているのである。

四 太極と悟り

以上のように『究竟大悲經』の衆生觀を概観してきて、衆生の本體である「太極」とそこからの作用である「諸根」、その結果現れる「身相」という構圖を確認した上で想起されるのは、やはり『大乘起信論』の「體」「用」

「相」の構圖である。⁽²¹⁾『大乘起信論』は「心」を本體と見なし、その「心」からの作用の結果現れたのが「相」であると捉える。

是の心の眞如の相は即ち摩訶衍の體を示すが故に。是の心の生滅の因縁の相は、能く摩訶衍の自體と相と用とを示すが故に。(大正藏三二、五七五c二三)

「摩訶衍」は「大乘」の音寫である。ここでは、衆生の「心」から現れた生滅の因縁の「相」の内に「大乘」起信論』では「衆生の心」を指す)の「本體」と「相」と「用」とを見ることができるとある。『起信論』の唯心論は當時のひとつのスタンダードであり、『究竟大悲經』でも「體」は「心」に比定されていて、その影響は見られる。ところが、共通のスタートラインから進む方向はずいぶん異なり、最終的には正反對とも言える結論が導かれるのである。

『起信論』では、諸相とは「心」より生じた「妄念」が引き起こした虚妄の境界であるとの認識から、「妄念」を止めることが解脱への方法であるとして、「止觀行」の實踐を重視する。⁽²²⁾一方、本經は、自在無碍で眞なる「太極」からの作用はやはり自在無碍で眞なる「照寂」であるとし、その結果現れた外在の事象には善惡・是非・淨穢などの價値的差違はなく、存在もそれ自體のあり方が既に「解脱の用」であるとの認識から、衆生はそのような「四大」のあり方から離れようとすべきではなく、むしろそのあり方に「順う」ことこそが「病」からの「解脱」だと説くのである。

(「地大」の病について)世間の大地は、四種の重擔を荷負す。一は諸山、二は江河、三者は草木、四は衆生。淨穢載せて簡擇に無心。是れ地の功能と名づく。外地是の如ければ、内地も亦た然り。病の本とは、銷融せず地の用に乖くを謂う。用地に同ずれば、即ち病は解脱す。……世間の地は順なれば便ち果實を増長するも、頭を以て之に觸れば命を喪い身を損し苦を受くること萬端。(一三八b二六／c二八)

「水大」「火大」「風大」についても同様の解釋が續く。外在の世界を構成する「四大」のそれぞれは、淨も穢も分別することなく、自然に萬物を押し流してゆく。これは中國の自然觀に照らせば當然の發想である。そして萬物中の一物たる人間の體內には、大宇宙に對應する小宇宙としての「内」なる「四大」があり、その「内」なる「四大」の自然なる趨勢に順いさえすれば、それはそのまま「病」からの「解脱」に他ならないとされるのである。今、このインドの世界觀における世界の構成要素「四大」を、中國の世界觀における「陰陽」や「五行」に、「解脱」を中國思想における「道の體得」に置き換えてみれば、本經の考え方が中國の傳統思想の埒を一步も出ないことに氣付く。

無論、今見てきた考え方は、身内の本體である「太極」の考え方に直結する。本經にいう「太極」はいかなる相對性もいかなる限定性も持たない混沌であつた。「太極」がその眞なる輝きを外的に照射するとき、そこに現れる「相」もまた眞なる輝きを有する。これが身體の「四大」である。その「四大」の上には更に淨穢や癡慧など様々に分別された諸相が現れるが、「四大」自身は決してそれに染まることはない。たとえ「身相」が貪瞋癡を顯しても、それは「四大」が貪瞋癡であることを意味しないのである。衆生がこのような「四大」「太極」のあり方に則らうとするとき、行ふべきはあらゆる分別を止めて身相が現す所に順うことであり、さかしらに勸善懲惡を行ふことではない。本經は次のように、分別にとらわれ小乗的な佛道修行に執着する佛教者を厳しく批判する。

但だ彼の出家在家の人は、如來の幽誘の教法に依りて便ち如來の靈誘の教法を受持し、持戒し坐禪し功德を念定す。枯に偏じ淨に著し、封執し鏗然として肯えて捨離せず。……若し執を改めざれば、凡夫の煩惱を具足せる衆生に如かず。(一三七九c四)

如來の方便に過ぎない教法に執着する在家出家の者より、煩惱を具えた衆生の方がましだという。そして更には、むしろこの煩惱に順う衆生こそが佛だとするのである。

衆生既に性を照せば、煩惱を以て性と爲す。若し人の煩惱を斷ずれば、是れ即ち名づけて殺佛と爲す。煩惱の斷ず可きが若きは、必ず是の處有る無し。是れ煩惱を斷じて道を修むる者は即ち是れ殺佛、亦た是れ苦聚。此を以て證知す、煩惱は即ち金剛。金剛の體、何ぞ須く斷壞すべけん。是れ衆生と法と一如無二、煩惱と性と天眞にして殊ならずと爲す。(一三七六a二七)

衆生の身に現れる相が「煩惱」であるのなら、その「煩惱」こそが順うべき「自性」であり、「煩惱」の相が現れた衆生であれ「金剛」の相が現れた佛であれ、「體」が同一である以上、その自性たる「煩惱」を斷じる者は「佛を殺す」者だという。

このような、身體性をも含めた自己に對する徹底的な肯定は、中國思想においては當然肯定されるべき生の全うである。中でも、天人相關思想を前提として大宇宙の自然に對應した身内の小宇宙の自然に順うことが解脱であると説くあたりは、『究竟大悲經』の考える悟りの思想が、限りなく老子的な無爲の思想、莊子的な自然觀に接近していることを明らかにしている。ただしこれは、佛教東遷の當初、佛教の「空」を解するのに老子の「無爲」を援用したような格義佛教的なものへの後退と見るべきではなく、むしろ次世代の中國佛教への嚆矢と見るべきであろう。

おわりに

これまで、本經の中國思想史上の位置としては南宗禪思想につながる初期禪思想との關連が指摘され、思想の特徴としてはその唯心論に注目されることが多かった。しかし、本經の存在論が『大乘起信論』的な唯心論に基づきつつも、解脱論において正反對の方向に向かった轉換點に多くの中國傳統思想の影響、特に「太極」の思想が

あったことを見逃してはならないだろう。そして、この中國撰述經典が、中國佛教内部に醸成しつつあった思潮に新たな流れの道筋を開いたのであるとしたら、その思想上における意義は決して小さいとは言えないだろう。

注

- (1) 『究竟大悲經』に關する先行研究には以下のようなものがある。矢吹慶輝『鳴沙餘韻解説篇』第二部「疑偽佛典及び敦煌出土疑偽古佛典に就いて」後編一六「究竟大悲經」(岩波書店、一九三三年)、鎌田茂雄「究竟大悲經について」(『印度學佛教學研究』第一二卷第二號、一九六四年、後『中國佛教思想史研究』、春秋社、一九六八年に所收)、木村清孝『初期中國華嚴思想の研究』第五章「偽經と『華嚴經』」第三節「『究竟大悲經』」(春秋社、一九七七年)、(a) 中嶋隆藏「自身を究竟するは佛身を究竟するなり」『究竟大悲經』失題第五品について」(『東洋文化』六六、一九八五年)、(b) 中嶋隆藏「天眞佛の思想とその周邊」『究竟大悲經』を中心に」(『集刊東洋學』第五四號、一九八五年)、(c) 中嶋隆藏「修道作佛は皆な是れ繼續なり」『究竟大悲經』の解脱觀」(『禪學研究』第六六號、一九八七年)、柴田泰「究竟大悲經」と「臥輪禪師偈」疑經と讀偈(二)」(『札幌大谷短期大學紀要』第一四・一五合併號、一九八一年)、吉田豊「ソグド語の『究竟大悲經』について」(『アジア・アフリカ言語文化研究』二七、一九八四年)。
- (2) 前掲中嶋(a)論文、注(一)参照。『昭和法寶總目錄』第三卷「續大正新脩大藏經勘同目錄」。
- (3) 前掲中嶋(a)論文参照。
- (4) 中嶋氏が指摘された諸テキスト以外にも、四卷本の第二卷のテキストとしてスタイン四三五二(一三六九a一—一三七二b三に該當)、北八二三七(一三七一c一—一三七二b三に該當)、『鳴沙餘韻』L一八〇二六七—八〇(一三七二a四—一三七二b三に該當)が、第三卷のテキストとしてスタイン一二六三(一三七四a一四—一三七四c四/一三七四c二七—一三七五a二七に該當)、スタイン六九三二(一三七五a二八—一三七六b二九に該當)が、第四卷のテキストとしてスタイン二九六七(一三七六c六—一三八〇b一四に該當)が存在し、大正藏本との校勘が可能である。

(5) スタイン四八七の翻刻に當たり、『敦煌寶藏』で不鮮明な箇所については、京都大學人文科學研究所が所藏する英國博物館藏敦煌寫本のマイクロフィルムを閲覽し、補った。

(6) 前掲中嶋(b)論文參照。

(7) 大正藏は「零」字に作るが、底本の寫本は「靈」字に作る。翻刻の誤りである。

(8) 諸本とも異同はないが、ここは「太陽の眞極」と「無礙の神性」を對比して説明すべき箇所であり、「靈宅」の語は「靈宅已爲母」(二三六九c一〇)とあつたように「母」なる「無礙の神性」を指す言葉であるから、ここはおそらく「無礙神性者、□□□□、群識靈宅」とあつた最初の九文字が佚したのではないか。

(9) 六朝から隋初唐期の道教において、實際の父母とは別に「眞父母」なるものが考えられていたことについては、麥谷邦夫「眞父母考」(『中國中世社會と宗教』、道氣社、二〇〇二年)を參照。

(10) 「是以、愚人名身心爲生滅穢惡、不名文字經教、以爲生滅穢惡。豈不違理太甚」(一三七五a二一)。

(11) 拙稿「形神論の中國佛教的展開について―東晉・劉宋期における在俗佛教者の形神論―」(『日本中國學會報』第五〇集、一九九八年)參照。

(12) 拙稿「『占察善惡業報經』の成立と傳播について」(吉川忠夫編『唐代の宗教』、朋友書店、二〇〇〇年)參照。

(13) 原文は「諸根眞照眞照眞照圓叙」とあるが文意が通じない。「眞照」の二字は衍字か。

(14) 次項參照。

(15) ここにいう「理」とは、「表」の對概念であり、この直後に「是の法を説くの時、無量の大衆は邪正・眞偽・内外・表裏に於いて一時に醒悟し、永く惑誑を離る」(一三七八a三)とあるように、「裏」の意味を持つている。ただし、この「理」を單に「内」の意味に理解するべきではない。この「太極」のあり方を表す「理」は「太極之理、本無是非」(一三七三b八)、「混融寂藏、太一理收」(一三七七c二二)、「祕密圓數是非雙泯之理」(一三七九c七)とあるような理法としての「理」の概念を含んでいると考えるべきであらう。

(16) 『易』繫辭上傳「是故易有太極、是生兩儀。兩儀生四象、四象生八卦。八卦定吉凶、吉凶生大業」。

(17) 劉宋鄭道子『神不滅論』では、人間の存在を支える「形」と「神」とは、それぞれ「太極」と「神明」という本源を持

ち、この兩者がはたらきあうことで人間は個としての生を営む、と考えられ、「形」と「神」との自然なるはたらきの先に悟りが考えられていた。この鄭道子の神不滅論は、「神」の不滅とともに「形」の不滅を説く點に特異性が見られ、その特異性はやはり『易』の「太極」思想に基づいていた。『究竟大悲經』がこの鄭道子の「神不滅論」との直接的な關わりを持つものであるかどうかは分からない。しかし、本經と同様の發想が六朝期の形神論争の中に見いだされることは、注目すべき點であろう。前掲注(11) 拙稿參照。

- (18) ただし、孔穎達が『五經正義』を上梓したのは唐の太宗の貞觀十一年(六三七)であり、高宗の麟德元年(六六四)に撰集された『大唐内典錄』に載る『究竟大悲經』の成立との先後關係にはわかには判斷できない。

- (19) 前掲中嶋(b) 論文參照。

- (20) 「方便菩薩摩訶薩復白佛言『世尊、云何名爲改換經。願大慈尊顯示說之』。佛告方便菩薩摩訶薩曰『改者、改凡入聖、改愚入慧、改闇入明、改生死入涅槃、名之爲改。換者、轉苦以爲樂、轉雜形質歸理無形、名之爲換。故名改換』(一二三八〇a二六)。

- (21) 本經にいう「心」と「心用」の關係と『起信論』の體相用の類似に關しては、既に鎌田氏に指摘がある。前掲鎌田論文參照。

- (22) 「三界虛僞、唯心所作。離心則無六塵境界。此義云何。以一切法皆從心起妄念而生。……當知、世間一切境界、皆依衆生無明妄心而得住持。是故、一切法、如鏡中像無體可得、唯心虛妄、以心生則種種法生、心滅則種種法滅故」(大正藏三二、五七七b一六)、「修行有五門、能成此信。云何爲五。一者施門、二者戒門、三者忍門、四者進門、五者止觀門」(大正藏三二、五八一c一四)等。

- (23) 後世、『究竟大悲經』の經文を引用する文獻として、田中良昭氏は敦煌文書ベリオ二一九二の『法句經疏』第十一品を(『敦煌禪宗文獻の研究』、大東出版社、一九八三年)、柴田泰氏はスタイン六六三二背面と『景德傳燈錄』卷五(大正藏五一、二四五b六)に引く「臥輪禪師偈」を(前掲柴田氏論文參照)*、柳田聖山氏はスタイン一四九四の「臥輪禪師看心法」、『楞伽師資記』(大正藏八五、一二八四a九)、『淨土五會念佛誦經觀行儀』を(『初期禪宗史書の研究』、法藏館、一九六七年)、それぞれ指摘されている。その他にも、注釋者不祥の『維摩經疏』卷六(大正藏八五、四二〇c一七)、ス

タイン九八五北宗系禪家語錄の『大乘要語』、『宗鏡錄』卷七十八（大正藏四八、八四八a二二）などにも引用がある。
このように本經を引くものには北宗禪の系統のものも多く、南宗禪との関わりのみに留まらないようである。

*柴田氏によれば、本經中の偈と共通する臥輪禪師の偈に關しては、本經先行と臥輪偈先行の二つの可能性があるという。

『劉子』と劉晔

龜田 勝見

はじめに

以前、『劉子』についていささか論じたことがある。⁽¹⁾そこでは、『劉子』の著述内容を篇次に従って追うことにより、著者の著述心理をトレースできることを示し、その心理變遷から著者を北齊の劉晔に比定することが妥当だと述べた。

劉晔が歴史に名を残しているのは、正史の儒林傳に本傳が立てられていることに加え、佛教側の護教書『廣弘明集』に批判對象として挙げられているからでもある。そこでの彼は、佛教を社會に害をまきちらす邪教と見なして攻撃を加えている。資料的な制約もあり、これまでは佛教を批判する人間としての劉晔と『劉子』の作者としての劉晔とは、必ずしも一個の人物の思想として連關性をもつて捉えられているわけではない。そこで本稿では、『劉子』という書物の内容面からその著述姿勢に關する特徴を見出し、著者の置かれている物理的あるいは心理的状況を把握し、それが佛教批判とどう關連しているか、その關係をおぼろげながらも見ていく作業を試み

てみたい。

一 『劉子』の構成とその特徴

今から『劉子』の篇次に基づいてその内容的特徴から分類していく作業を行う。その際、書物全體における篇の位置を理解する一助として、少々煩雜ではあるが篇名の後ろに通し番號を付加することとする。

中國に限ることではもちろんないが、ある程度幅の廣い複數の分野にわたる内容を一冊の書物としてまとめた場合、そこには内容的に一定の秩序が必要となる。各章・篇は互いの關連性の如何によつてまとまり合い、また分け隔てられる。一人の人物が自らの思うがままに書きつづつた書物の場合も、複數の異なる主題を論じる場合には、その文章の配置や順序には多少なりとも一定の理由が存在する。前稿でもこの點に注目して『劉子』を見ていったのだが、今回はその構成がある書物をモチーフとしているのではないか、という點にまず着目する。その「ある書物」とは、晉の葛洪が著した『抱朴子』外篇である。以下の検討のために、ここで『劉子』と『抱朴子』外篇の篇次を引いておく。

『劉子』

卷一 清神章一	防慾章二	去情章三	韜光章四	崇學章五	專務章六
卷二 辨樂章七	履信章八	思順章九	慎獨章十	貴農章十一	
卷三 愛民章十二	從化章十三	法術章十四	賞罰章十五	審名章十六	
卷四 鄙名章十七	知人章十八	薦賢章十九	因顯章二十		

『抱朴子』外篇

嘉遯卷一

臣節卷六

貴賢卷十一

交際卷十六

清鑒卷二十一

譏惑卷二十六

省煩卷三十一

安貧卷三十六

循本卷四十一

正郭卷四十六

逸民卷二

良則卷七

任能卷卷十二

備闕卷十七

行品卷二十二

刺驕卷二十七

尚博卷三十二

仁明卷三十七

應嘲卷四十二

彈禰卷四十七

勗學卷三

時難卷八

欽士卷十三

擢才卷十八

弭訟卷二十三

百里卷二十八

漢過卷三十三

博喻卷三十八

喻蔽卷四十三

詰鮑卷四十八

崇教卷四

官理卷九

用刑卷十四

任命卷十九

酒誡卷二十四

接疏卷二十九

吳失卷三十四

廣譬卷三十九

百家卷四十四

知止（窮達・重言）卷四十九

君道卷五

務正卷十

審舉卷十五

名實卷二十

疾謬卷二十五

鈞世卷三十

守埒卷三十五

辭義卷四十

文行卷四十五

自敘卷五十

卷五 託附章二十一

心隱章二十二

通塞章二十三

遇不遇章二十四

命相章二十五

卷六 妄瑕章二十六

適才章二十七

文武章二十八

均任章二十九

慎言章三十

卷七 貴言章三十一

傷讒章三十二

慎陳章三十三

誠盈章三十四

明謙章三十五

卷八 辨施章三十七

和性章三十八

殊好章三十九

兵術章四十

閱武章四十一

卷九 貴速章四十三

觀量章四十四

隨時章四十五

風俗章四十六

利害章四十七

禍福章四十八

貪愛章四十九

類感章五十

卷十 正賞章五十一

激通章五十二

惜時章五十三

言苑章五十四

九流章五十五

(1) 隱逸思想と『抱朴子』外篇

『劉子』の冒頭四章は一つのまとまりをなしている。簡単にその内容を見ながら確認していこう。

まず、清神章一は内容的に三分できる。第一段では、人の生を神↓心↓形の方向で捉え、神の「恬和」を實現することで心に清靜を實現し、ひいては肉體の累患をなくしていくことを語る。ついで第二段では、外界からの刺激によつて神の清靜さが亂され、累患も生じるため、外界からの刺激をなくさねばならぬ、と説く。第三段では、それをさらに展開させ、感覺器官から侵入してくる外物の刺激は精神や五臓の動搖を招きやすく、そこから「徳を敗り生を傷なふ」事態を引き起こすため、性を全うし道に至るためには外界の刺激をなくすべし、と説く。第三段は自己の人格的完成という目的を正面に掲げてはいるが、實際には前段と同様「生を傷なふ」禍の脅威に意識が向いている。

防慾章二は、章名のとおり、欲の發生を未然に防ぐことで、性情の動搖を防ぐことが重視される。ここで言う「防ぐ」とは、欲を完全になくすことではなく、抑制することを意味する。性情の動搖が激しくなつてからでは、その禍害を避けることはできないから、という理由がそこには存在している。

去情章三では、情の存在が人の怨恨を引き起こす元凶と見なされ、智と情を捨て去つて眞を全うし萬物に接する聖人のあり方が理想視される。ここまでの三章は、神・心・形と性情のあり方を語つてはいるが、最終的には、是を以て聖人は智を棄てて以て眞を全うし、情を遣りて以て物に接すれば、名の尸とならず、謀の府とならず、混然として際無く、而して俗に能く累あること莫し。(去情)

などとなる通り、自らにおよぶ禍害をいかにして未然に防ぐかに主眼が置かれている。それを承けて韜光章四では、禍害を招くもう一つの要因、即ち世に才を現すことを忌避する。この四つの章によつて、自らの行動をある状態に保つことで、身に降りかかる災いを最小限に抑える方法が提示されたことになる。さらに、禍害の到來を

減らすために外界の刺激を減らすことは、結局俗界に生活し続けることを拒否せざるを得なくなることを暗に意味する。自らの跡を隠して才を露わにしないという行動も、いわば官界で活躍することを實質的に拒否している。こう考えると、これらの章における議論は必然的に隱逸を指向する。

ここで想起すべきは『抱朴子』外篇である。『抱朴子』外篇は神仙思想を専ら扱う内篇と異なり、雜家的な議論を集めて世事の諸問題を論じているが、その冒頭が嘉遯・逸民兩篇で、隱逸を贊美する内容となっている。先學の指摘がある通り、『劉子』は漢代以前の文獻、中でも『淮南子』からの影響が相當に強い。しかし、書物の構成としての類似点があることから、『抱朴子』外篇（以下、『抱朴子』と略す）との關係をも考察せざるを得ないであろう。

『抱朴子』では、隱逸という生き方についていくつかの意義づけを行っている。その主たるものを挙げると、一つは官位の世界から脫卻することにより精神を解放された眞實世界に遊ぶ樂しみを得ること、一つは俗世で生きることにより生じる様々な禍害から身を避けること、もう一つは、禮敎世界の外に身を置きつつ世を教化していく存在として貢獻していくことである。俗世のしがらみを嫌惡し道家、特に『莊子』的な理想人に憧れる感情がある一方で、人間社會に對する關係性を絶えず意識しようとする儒家的責任感を失わない隱逸論⁽⁴⁾と言えよう。一方の『劉子』でも、心身を清淨に保つことにより人格を完成させていく道を語っている。しかし、隱逸の目指す到達点は、『抱朴子』のような『莊子』的逍遙遊の世界ではない。『抱朴子』は、單に災いや憂いのない喜びだけではなく、天地の間における自然の造化の營みなどといった積極的な樂しみを也得ようとする。これに對して『劉子』の場合は、心身の修行と隱逸によつて自らの眞正なる本性を獲得できても、心身兩面の災禍・累患が存在しない、というだけである。積極的な喜びを見出すのではなく、俗世という現實から逃避するだけの消極行動として隱逸が選ばれている。その意味で、同じ隱逸を扱っていても、『劉子』は『抱朴子』に比べると道家的要素が薄い。これはやはり著者の劉晔と葛洪の思想的立場の相違を反映しているのだろう。しかし、書物の性格全體を印

象づける意味をもつ冒頭の議論としては、同趣旨の議論を置く點は、兩者の著述意圖に何らかの共通點があつたと考えてよからう。それは、以下の考察からも明らかとなってくる。

(2) 『抱朴子』との類似例

續けて兩書の類似性を指摘していこう。『劉子』の第五・第六は崇學章と専務章である。前者は學習の積み重ねが肝要であると述べ、後者は精神を集中して學問に臨まねば大成しないと説く。つまりは學問獎勵が主題の篇である。この後音樂論を展開する辨樂章七、人格完成のためには「信」が必要であることを説く履信章八、「逆」を行つても失敗を招くだけなので、萬事「順」に基づいて事を行うべしとする思順章九、他者の目の有無にかかわらず常に善を保つべきとする慎獨章十と續く。これら四篇は人格完成のために身につけておくべき修養徳目を論じているので、學問を論じた前の二章と同一の主題に基づいた議論と考えてよからう。これに對して、『抱朴子』逸民篇に續くのは助學・崇教という、やはり學問獎勵を主題とした二篇である。

『劉子』は續いて貴農章十一、愛民章十二、從化章十三を連ねる。それぞれ、國家を支える農業と紡織を盛んとするために不必要な裝飾を抑制し徭役を輕減すべきこと、國の寶である民の負擔を減らして農事に支障なくいそしめるようにすること、君主の嗜好によつて民情が決定するため、君主は自らのあり方に注意を拂わねばならぬことを説く。一見して統治者の心得を説いた内容である。續く法術章十四、賞罰章十五は、正しく法術を扱い公明正大な基準を適用して賞罰を執り行う必要性を説いており、やはり統治理論の一環である。『抱朴子』は崇教篇の後に君主の徳を論じる君道篇、才に應じた仕官を任用すべきとする臣節篇、君主にふさわしい人物を論じる良則篇、忠言を聞き入れる理想的な君主を待望する時難篇などが續いており、これも君主の心構えを説いた内容である。さらに、この後數篇において刑德併用の必要性を説く用刑篇と審舉篇が續き、政治的手法において、法家的な統治術を不可缺のものとする點でも一致している。⁽⁵⁾

『劉子』の審名章十六と鄙名章十七では名と實の一致について論じる。この兩章は、統治者側の要諦を説く前の數章から派生した議論とも捉えられるが、この後に續く人材登用論の呼び水という位置づけも可能である。『抱朴子』の場合、同じ主題を扱う名實篇が人材登用を扱う諸篇の中に位置することも、その可能性を示唆しまいか。

『劉子』は知人章十八・薦賢章十九・因顯章二十・託附章二十一・心隱章二十二において、有能な人材を的確に見抜く目の必要性和、自らの才を有効に活用してもらう必要性和を説く。これも『抱朴子』では備闕・擢才・清鑒・行品の諸篇で説かれる。なお、備闕篇の前に交際篇があり、擢才篇の後に任命篇と名實篇がはさまるが、良友との交際が重要であることを記す交際篇はやはり人才の活用に関わる議論である。ただ同時に、『劉子』貴言章三十一は他人の善言に耳を傾けることで自らを正すことの必要性を説く議論であり、これとも重なる面がある。

任命篇は命定論を扱う篇だが、前後の篇などとの關係から考えても、才を活用できなかった場合の身の處し方を扱っていると解釋可能である。『劉子』では通塞章二十三・遇不遇章二十四・命相章二十五の三篇が對應している。妄瑕章二十六も、他者の誹謗中傷という、才の良し悪しとは別の次元の問題が自らの人材活用を妨げられることを嘆く内容であり、その後にはまた人材の活用の要諦を説く適才章二十七・文武章二十八・均任章二十九と續く。『劉子』と『抱朴子』兩者とも前半部分までの構成を比較しながら追ってきたが、主題の變遷がほとんど一致していることが分かるであろう。つまり、ここまでに限って言えば、『劉子』は『抱朴子』の篇次を明らかに参考としていると言える。

補足するならば、『劉子』の著者が『抱朴子』を目にしていたことは、ほぼ疑いが無い。たとえば殊好章三十九には以下のような文章がある。

軒皇は嫫母の醜貌を愛して、落慕の麗容を易へず。陳侯は敦洽の醜狀を悦びて、陽文の婉姿を賈はず。炮羔煎鴻、臙螭臙熊は、衆口の嫌む所なるも、文王は菖蒲の菹を嗜み、龍肝の味に易へず。陽春白雪、噉楚採菱

は、衆耳の樂しむ所なるも、而るに漢の順帝は山鳥の音を聽きて、絲竹の響きに勝れりと云ふ。魏の文侯は槌鑿の聲を好み、金石の和を貴ばず。鬱金玄愴、春蘭秋蕙は、衆鼻の芳しとする所なるも、海人は至臭の夫を悦びて、芳馨の氣を愛さず。

ここで擧げられる人物の逸話の多くは『抱朴子』内篇の辨問篇に登場してくる。例えば黃帝と陳侯の話は辨問篇に「人情として紅顏豔姿、輕體柔身を愛せざるは莫し。而るに黃帝は篤醜の嫫母を述とし、陳侯は憎む可きの敦治を憐れむ」とあるし、續く文王の話は「周文は不美の臺榘を嗜み、以て太牢の滋味に易へず」に、魏の文侯の話は「魏明は椎鑿の聲を好み、以て絲竹の和音に易へず」に、海人の話は「故に流黃鬱金、芝蘭蘇合、玄膽素膠、江離揭車、春蕙秋蘭は、價 瓊瑤に同じきも、而るに海上の女は、酷臭の夫を逐ひ、之に隨ひて止まず」にそれぞれ對應する文がある。細かい點で相違はあるが、ここまでまとつて對應箇所があるということは、『劉子』がこの辨問篇の文章をベースにしていると見て間違いない。この箇所ほどではないが、この他にも、

水の性は宜しく冷たかるべくして、而るに華陽の溫泉有るに、猶ほ水は冷たしと曰ふは、冷たき者多ければなり。火の性は宜しく熱かるべくして、而るに蕭丘の寒炎有るに、猶ほ火は熱しと曰ふは、熱き者多ければなり。（從化）

という『劉子』の文は『抱朴子』内篇・論仙篇の

水の性は純冷なるも、而るに溫谷の湯泉有り。火の體は宜しく熾んなるも、而るに蕭丘の寒焰有り。此が出典と思われる。このように、『抱朴子』、特に内篇は『劉子』著述の際に參考とされた形跡が明瞭である。これに對して、外篇からの出典というものは内篇ほど目立たない。言苑章五十四に、

牧園に謂ふに桀、紂を以てすれば、艷然として怒る。王侯を比して夷、齊と爲せば、怡然として喜ぶ。

という文がある。これは、『莊子』盜跖篇などの文章がもとはなっているが、前半は『抱朴子』外篇の逸民篇に

桀、紂は帝王にして、仲尼は陪臣なり、今桀、紂に比せらるれば、則ち怒らざるは莫し。仲尼に擬せらるれば、則ち悦ばざるは莫し。

という文と最も對應する。

(3) 『抱朴子』との相違點

ここまで、『劉子』の篇次と構成における、『抱朴子』との類似性を指摘してきたが、『劉子』後半は『抱朴子』のそれと對應しない。その相違點について見てみよう。

『抱朴子』は、全五十(窮達・重言兩篇を獨立したものと見なせば全五十二)篇のほぼ中間、二十三番目の弭訟篇からは、それまでの一般論的な話題に加えてやや具體的な社會事象についての言及が登場してくる。弭訟篇は訴訟の多い世についての議論、次の酒誡篇は酒の害惡について、百里篇は地方官の質について論じ、鈞世篇では文學の尙古趣味を、尙博篇では學問における尙古主義を批判している。さらには、漢過・吳失篇においては、後漢と三國吳の二王朝の盛衰とその滅亡に關する評論を行っている。これに對して、『劉子』では具體的な時事批評に關する議論がない。もちろん、多くの議論は何らかの時事的關心を基にしていると思われるが、明確に批評對象を定めた議論というものは見受けられない。

また『抱朴子』では、篇が進むにつれて個別の人物や事象についての批評が始まる。まずは應嘲篇で著者の葛洪自身への嘲笑に對する見解を示し、續く喻蔽篇では後漢の王充を贊美する。正郭篇では世にはびこるえせ隱者を批判し、彈禰篇では禰衡の小人ぶりを攻撃し、詰鮑篇では老莊の道を誤った者について言及する。明確に自らが贊同したり批判したりする對象を擧げるこの態度は、『劉子』には皆無である。『劉子』に登場する固有名詞は、すべて理論を補強するための例證として擧げられたものばかりであり、當然ながらその人物や事象そのものを直接贊美したり批判したりする目的を有してはいない。

では『劉子』の場合、そのような時俗に對する個別的かつ具體的な言及が明瞭に現れないかわりに、後半にどのような内容が続くのだろうか。愼言章三十から傷讒章三十二の三章は、自らの不用意な發言や他者の善言・讒言が及ぼす禍福への意識を喚起しており、内容的には先の妄瑕章二十六と通じる點がある。愼陳章三十三から明謙章三十五の三章と貴速章四十三・觀量章四十四の二章、利害章四十七から貪愛章四十九の三章、および激通章五十二・惜時章五十三の計十章は、災禍を豫防し身の安心を得るための個人的な修養法を説く。これらは、言葉をも含めた自らの行動一般に關して、愼重かつ迅速に身を處することを訴えている點で、前の三章をうけて展開された議論と言える。大質章三十六から殊好章三十九までは、素質と才に關する議論を展開し、人の才の多様さとその淵源、および理想的な人物像を語る。自らの才を磨くための参考でもあり、人材を發見拔擢する際の目安を提示しているとも言えよう。兵術章四十から明權章四十二までは統治者の留意すべき軍事などの問題について論じており、國策の如何を論じた貴農・愛民・從化・法術・賞罰章などと同じ類型に屬する。隨時章四十五・風俗章四十六・正章章五十一は時俗に關する議論だが、正賞章が『抱朴子』の鈞世・尙博兩篇と同様の尙古主義批判を主題にしている以外は、具體的に當時の社會狀況を反映した議論とは言い難い。『劉子』で残るは二章だが、言苑章五十四は『抱朴子』博喻・廣譬兩篇に類似した短文集で、儒道二家の思想に由來する箴言を小規模に連ねているだけであり、九流章五十五は儒道をはじめとする九流百家の思想について論じている。この二章は『劉子』中においてやや異質の篇と見なし、ここでは議論の對象としない。

こうして見てくると、『劉子』後半は、扱う主題に新たなものも見受けられこそするが、前半の話題の延長として一般論を語るに過ぎないことが分かる。五十五という章の數からいえば『抱朴子』にも匹敵する規模の『劉子』だが、首尾一貫して一般論に終始しており、一つの主題には比較的多様な視點から各議論を展開させているが、似たような話題を細かく章分けしているに過ぎず、内容の多様性という面では『抱朴子』に比べるとその幅が狭い。

(4) 構成上の問題點

前節で見たように、『劉子』の前半は『抱朴子』をモチーフにしているとしか考えられない構成となっているのに、後半は大きく相違していた。どうしてこのような状況になっているのだろうか。その點について、本節で考察を加えてみたい。

『抱朴子』にあつて『劉子』にない話題とは、特定の明確な對象に對する批評、すなわち個別論である。なぜ『劉子』は總論・一般論にのみ終始しているのだろうか。ここからは推測するしかないのだが、その理由としていくつか考えられるものを舉げてみよう。第一に、個別論に對しての執筆意欲がそもそもなかった。第二に、個別論は別の書物ですでに論じ盡くしていた。第三に、個別論を論じた部分はかつて『劉子』に存在したが、現行本では逸している。第四に、『劉子』は未完の書物で、個別論は現行本の内容を書き終えた後に書くつもりだった、などである。

どの可能性が最も高いかを考えるための参考になる資料としては、『北史』卷八十一儒林傳上にある本傳の記述が舉げられる。

孝昭即位し、好みて直言を受く。晔之を聞き、喜びて曰く、「董仲舒、公孫弘も以て出づ可し」と。乃ち歩きて晉陽に詣りて上書するも、言亦た切直にして、多く世の要むるに非ず、終に收采せられず。上る所の書を編錄して帝道と爲す。河清中、又た金箱壁言を著す、蓋し以て機政の不良を指す。

北齊の孝昭帝は在位期間が一年にも満たない。その時劉晔は帝が自らを拔擢してくれると信じ、己の信ずるところを上奏した。しかし彼の上書は直截過ぎて敬遠されたようで、採用されなかった。その直截な上書の内容をまとめたのが『帝道』という書物だという。また、次の武成帝の治世にあたる河清年間（五六二―五六五）には、當時の政情に關する問題點について論じた『金箱壁言』なる書物も著されている。以上の記事からすると、時事的な

問題に對して眞つ向から取り組む意欲が劉晝にそもそもなかった、という可能性は考えられない。さらには、時俗を論じる書物として『劉子』とは別に二つの著作が存在した。ここから、先に挙げた可能性のうち、第二のものが最も理由として妥當性を有するといえよう。つまり、『劉子』は個別問題に立ち入らず一般論を扱うことに専念した書物だということである。

『劉子』という書物が劉晝の生涯の中でどの時點で、またどれくらいの期間をかけて執筆されたか、現存する資料だけでは分からない。そのため、『劉子』が執筆當初からそのような方針だったという他に、以下のような推測もできる。すなわち、『劉子』執筆開始時點では、『抱朴子』のように一般論・個別論をも網羅した総合的な書物にするつもりだったが、孝昭帝代における上書不採用や仕官にめぐまれないなどの經驗を通じ、當初の豫定に反して別途に書物を著す状況が出現したため、『劉子』に關しては途中から一般論のみを扱う書物に方針變更した、という可能性である。『劉子』前半が『抱朴子』の構成をトレースしつつ、後半でそれが崩れている状況は、この可能性を示唆する。いずれにせよ、『劉子』は劉晝の著作の中で一般論を扱う書物として、『帝道』や『金箱璧言』、さらには本傳に記されているもう一つの書物『高才不遇傳』⁶などとは、扱う分野を異にして棲み分けの行われた書物だと見なすことができる。

二 『劉子』上に見られる時俗へのまなざし

以上の推察が正しいならば、劉晝の時俗に對する具體的な見方というものは、『劉子』には明らかに示されておらず、今は亡びて見ることでできない他の著作に表れていた、ということになる。そのため、『劉子』という書物がどのような社會狀況、どのような問題意識を基に著されているのか不明瞭で、著者の時代や地域を特定しにく

いという状況を出来させた。これに伴つて、唐代には『劉子』の著者が誰なのか分からなくなり、後世の諸説紛々たる事態を招いている。

しかし、逆に『劉子』が北齊の劉晔の著作であるということを前提にして考えれば、『劉子』に記されている一般論的主張の中に、彼の置かれた時代状況と、著述中における心理變遷を見出すことも可能となるであろう。以下、そのことを検討する。

(一) 身の保全

先にやや詳述した『劉子』の隱逸論で見たように、『劉子』冒頭の四章では身の危険を回避するために保つべき生活態度を論じている。他にも、『劉子』では身の安全を保つことに對する關心が強く見受けられる。例えば慎言章三十では、

口舌は、患禍の官にして、亡滅の府なり。

明者は言を慎むが故に失言無く、闇者は言を輕がろしくするが故に身害滅を致す。

など、失言による災禍の到來に敏感である。また、慎隙章三十三では、身に降りかかる禍害を完全に防ぐことは不可能とした上で、

故に峭坂に登りて跌落せざる者は、大を慎めばなり。阜垠を跨ぎて好く顛蹙する者は、小を輕んずればなり。苟しくも其の歩みを慎めば、險を履むと雖も能く安んじ、其の足を輕易すれば、夷路と雖も亦た躓く。智者は、輕小の害を爲すを識るが故に微細の危患を慎み、毎に輕微を畏れ、懍懍焉として朽索の六馬を馭するが若きなり。

と述べ、避けられぬ禍を最小限で濟むよう努力すればその成果が得られ、ひいては福を呼び込むことも可能と説く。利害章四十七・禍福章四十八・貪愛章四十九の三章は、まさに禍福に關する議論であり、いずれも目先の小

さな利や福にこだわる事が將來の大きな禍を呼び込むことを語る。その上で、

是を以て智者は利を見て難を思い、闇者は利を見て患を忘る。難を思へば難至らず、患を忘るれば患反つて生ず。（利害）

是を以て君子は祥至るも深喜せず、逾よ敬慎して以て身を儉し、妖見はるるも威と爲さず、逾よ徳を修めて以て務めと爲す。故に慶を神祇に招き、灾消えて福降る。（禍福）

是を以て達人は禍福の機を觀、成敗の原を鹽み、苟得を以て自らを傷つけず、過吝を以て自らを害せず。（貪愛）

などと、冷靜慎重に對處することで、禍を減らし福を増すことが可能だと繰り返し説く。これらに見える身の保全を圖る思想には、自ずから道家的色彩が現れてくるが、『易』に見える陰陽交替理論から導くことのできる考え方でもあり、儒家的態度として許容される餘地も十分にある。

言苑章五十四に見える以下の文章などは、世俗的な才や智を災禍の元と見なし否定視するまでに至っており、完全に道家思想と一致する。

山玉を抱へれば則ち之を鑿ち、江珠を懷けば則ち之を竭き、豹文を佩すれば則ち之を剥ぎ、人智を含めば則ち之を嫉む。智能く人を知れども自らを知る能はず、神能く物を衛れども自らを衛る能はず。故に神龜は智を以て灼かれ、靈蛇は神を以て曝さる。孰れか不智の智たり、不神の神たるを知らんや。

彼が活動した時期は、上書を行った孝昭帝の短い治世の前後に、文宣帝と武成帝という有名な暴君の時代があり、數々の人士が皇帝の刃にかかつて殺されている。賞罰章十五には、賞罰の公明正大を求める議論として次のような文章がある。

是を以て明主の賞罰は、己が爲めに非ず、國が爲めを以てす。己に適ふも國に功無き者は賞を加へず、己に

逆らふも國に便ある者は、罰を施さず。罰は必ず過有るに施し、賞は必ず功有るに加ふ。

君主の機嫌に沿うか否かで賞罰が決められてはならないことを、今さらながらに強調する議論だが、これもやはり公明正大さを缺く賞罰が目についた當時の状況を反映していると思われる。

そのような時代では、皇帝權力に接近しすぎないようにする、防衛本能に似た心情が當時の人士に強く表れたとしても何ら不思議ではない⁽⁸⁾。しかし彼の場合、そのような心配をする以前に、北齊の官界で活躍する機會を與えられていない。そうなると、隱逸論に見出される身の保全への意識は、官界に身を置く人士の切實な危機意識の直接的反映ではなく、時代に蔓延する他者の危機意識をくみ取りつつ、『抱朴子』の著者葛洪と同様、高い官位に就くことのできない自分の現狀を直視できない心理の合理化作用が形成したものだと言える。

ところが、自らにせまる危険や災禍は、仕官しているか否かにかかわらず到來するものである。『劉子』冒頭で問題とする脅威はまだ本人に實感のないものだろうが、章も進んで『劉子』後半に至って展開する上記の言葉は、他者の讒言や自らの失言など、より現實的・俗世的な災禍である。

(2) 不遇と讒言

劉晔の場合、彼にとつて現實的かつ身に迫る禍は、自分では大いにあると思つてゐるその才能を認めてくれず、「不當に」自らの仕官を妨げる人々の存在であつたろう。

『北史』本傳によれば、劉晔は文學關係の素養がさほどなかったが、一念發起して『六合賦』を創作し、自分でもその出來に満足したらしく、當時の一世を風靡していた魏收・邢子才（邢邵）という二人の有力人士に見せる。曾つて賦を以て魏收に呈するも拜せず。收之を忿り、謂ひて曰く「賦六合と名づくるに、已に是れ太だ愚かにして、文も又た六合より愚かなり。君の四體も又た文より甚だし」と。晔忿らず、又た以て邢子才に示す。子才曰く「君の此の賦は、正に疥駱駝の、伏して舐媚無きに似る」と。

魏・邢兩者とも彼の文章を全く評價せず、強烈な批判を加えている。この後十年、劉晔は仕官を試みるも果たせぬこととなるが、そこには、當時の名望ある人士から評價してもらえなかったという経歴も大きく影響していたと思われる。當時の北齊王朝では、官僚選出に際して、勳貴のみならず寒門出身者も少なからず見受けられ、決して劉晔のような無名の知識人の仕官する道が絶たれていたわけではない。⁹⁾ 劉晔としては、自らの人生を妨げた大きな要因として、他者の厳しい評價を大きく意識していたとしても不思議はない。そこから、自他雙方の發する言葉が持つ影響力の大きさへの關心の高さが、妄瑕章二十六、慎言章三十、貴言第三十一、傷讒章三十二の各章として『劉子』に表れているものと思われる。

ここで注目したいのが、上記の四章の位置である。先に見たとおり、人材について論じた鈞任章二十九あたりまでの『劉子』は、『抱朴子』の構成とかなりの一致點を見出せた部分であり、これ以後は徐々に『抱朴子』と袂を分かつ。この分岐點とも言える付近にこれら四章がほぼまとまって位置しているのである。つまり、ここまでの考察が正しければ、著者劉晔の著述環境や心境が變化した重要な地點に四章が存在していることになる。しかも、前を見れば人の力の及び得ない運命を論ずる數章が並び、後ろを見れば身に降りかかる禍への對處について論じる數章が並び、『抱朴子』をモチーフとしてなぞる方針を變更するに至つた原因が、ここに透けて見えていると考えるのは亂暴な推測だろうか。

(3) 人材拔擢について

順番が逆になってしまつたが、前段で述べた諸章の前には、人材に關して用いる側と用いられる側雙方からの議論が存在する。知人章十八から心隱章二十二の五章は、賢才を求めることについての話である。有能な人士を拔擢するためには、拔擢する側に人を見抜く才が必要である。そのような才を持つ人を、劉晔は知人章において「明哲之相士」と呼ぶ。

故に明哲の相士は、之を未聞に聴き、之を未形に察し、而して其の神智を監て、其の才能を識る、人を知ると謂ふ可し。若し功成り事遂げ、然る後に之を知る者は、何ぞ耳の雷霆を聞きて而して聰爲りと稱し、目の日月を見て而して之を明と謂ふに異ならんや。

才を見抜く人物は、あくまでもその才能がまだ現れていない段階で見抜くものであり、目に見えた形でその才能を発揮した人物の才を云々するのは、明哲とは言えないということ述べる。薦賢章十九では、才を見出す人物をこそ賢者と見なすべしとする孔子の言葉に基づき、⁽¹⁰⁾有用な人材を見出し推薦することが奨励される世にすべきことを訴える。

これらの議論は、やはりいまだ仕官を成し遂げていない自らの仕官熱の表れであるとともに、當時の人材登用のあり方についての不満を表している。當時の官僚登用の實態に問題があったことは事實だろうが、ここでは著者たる劉晔にとっては登用の現實が不公平に見えていた、という心的事實が問題である。

このあたりの議論は、『劉子』内ではいまだ『抱朴子』の構成に沿った流れの中で展開されている。先の推論が誤りでなければ、この段階での劉晔は、現實社會の不條理に苦闘しながらもいまだ挫折を味う前の意欲にあふれた段階と考えてよからう。

(4) 奢侈と徭役忌避

劉晔が政治的意欲にあふれた段階の議論に見える、當時の現實に相應した議論と思われる箇所を見ていこう。前述したように、貴農章十一より賞罰章十五までの五章は、治者の要道を説く政治論と言える。貴農章は國の安定のために衣食の充實を保たねばならないことを述べる。衣食の充實のためには農業と紡織を奨励せねばならないのだが、

是を以て雕文刻鏤は農事を取つけ、錦繡纂組は女工を害す。農事取つければ則ち飢の本なり、女工害さるる

ば則ち寒の源なり。飢寒竝び至り、而して人の盜を爲すを禁ぜんと欲するも、是れ火を揚げて而して其の炎無きを欲し、水を撓して而して其の靜かなるを望むがごとく、得可からず。

とあるように、建築や衣裳に對して華美な裝飾を施すことが社會の擾亂を引き起こすとする。國家の安定の基礎となる衣食の充實を妨げる要素は他にもある。農業人口の相對的な不足だ。

穀の積まざる所以は、游食に在る者多くして農人少なきが故なり。

古の堯舜の世では長年にわたる洪水や日照りが起きても飢饉はなかったことを、この前で指摘した上でこのように語る點から、當時の飢饉の多さを目の當たりにしての言であることは容易に見て取ることができる。實際に北齊代における史書の記録だけを見ても、度重なる飢饉が起きている。加えて、この章の結論部分には過多な徭役も農耕紡織を妨げる一因として取り上げられている。

是を以て先王は敬みて民に時を授け、勸めて農桑を課し、游食の人を省き、徭役の費を減ずれば、則ち倉廩充實して、頌聲作れり。戎馬の興、水旱の沴有ると雖も、國未だ嘗て憂ひ有らず、民も終に害無し。

愛民章十二も、國の寶である民を苦しめることは國を損なうことと見なし、民の負擔を減らして農事に支障がないような政策を執り行ふべきとする。

是の故に善く理を爲す者は、必ず仁愛を以て本と爲し、苛酷を以て先と爲さず。刑罰を寛宥して以て民の命を全うし、徭役を省徹して以て民の力を休め、賦斂を輕約して人の財を置しうせず、農時を奪はずして以て民の用に足らしむれば、則ち家は給し國は富み、而して太平致す可し。

苛斂誅求を行わず農事にいそしむことができる状況を作つてやることが爲政者の義務である、との論は、つまりは民がそのような悲惨な状況におかれていることを踏まえた上での發話であらう。

このように見てくると、貴農章や愛民章で論じられている内容は、現實に劉晝が目の當たりにした状況の投影

であることが明らかとなってくる。つまり、建築衣裳に對する華美さの追求、農業紡織に攜わらない者の増加、徭役負擔の大きさなどである。皇族や名門貴族の贅澤な暮らしも、もちろんこの議論の對象として意識されていたであろう。それに加えて想起すべきは、北魏以來の佛教隆盛と盛んな佛寺建築である。王朝が北魏から東魏、北齊と變遷し、その間に洛陽は戰亂で荒廢し都が鄴へと遷されるが、遷都を實行した高氏一族自體が佛教の信奉者だったため、新都も舊都以上に佛教が榮えることとなり、佛寺建築が次々と行われた。北齊代は儒學官僚の李範や張賓などが出家するなど、佛教熱が最高潮に達し、頽廢へと向かった時期である。⁽¹⁾『劉子』が暗に批判している對象にこうした佛教熱が含まれると見なすことに、無理はない。

三 佛教批判者としての劉晝の姿

以上のような分析を通して、『劉子』という書物の特徴および時代とのつながりをいささかなりとも把握できた。最後に問題としたいのは、佛教側の資料に残る劉晝の佛教批判の内容である。最後にこのことについて論じたい。まずは『廣弘明集』卷六に引かれている劉晝の上奏文を見てみよう。卷六の辯惑篇「列代王臣滯惑解」は、唐の傅奕が撰した『高識傳』について、『廣弘明集』の撰者たる唐の道宣がその内容および傅奕の編纂姿勢に關する辛辣な批判を加える形式となっている。ここに引かれる劉晝の上奏文はいわば引用の引用であり、そこには加筆修正などといった内容上の問題もはらんでいるとは思われるが、他に引用する文獻もないので、これに依據するより他ない。劉晝に關する部分全體を、以下に引く。

劉晝は渤海の人。才術は自給する能はず、齊之を仕へしめず、高才不遇傳を著して以て自況せり。上書して言へらく、「佛法は詭誑にして、避役する者は以て林藪と爲る」。又た淫蕩を詆訶す、「尼有り優婆夷有り、實

は是れ僧の妻妾にして、胎を損し子を殺すこと其の狀言ひ難し。今僧尼二百許萬、并びに俗女向に四百餘萬有り、六月に一たび胎を損すれば、是の如くして則ち年に二百萬戸を族せり。此を驗すれば佛は是れ疫胎の鬼にして、全く聖人の言に非ず。⁽¹²⁾道士は老莊の本に非ず、佛の邪説を籍りて其の配坐を爲すのみ」。

ここでの劉晝の主張は、第一に僧尼が兵役を逃れている點、第二に僧尼の墮胎が目餘るほどの様で人口の増加を妨げている點、第三に道教も佛教と同様の邪宗である、という三點である。彼の生きた北齊代のみならず、北魏・東魏時代の北朝地域では、佛教が盛んに信仰されたと同時に、その社會問題化した點を批判する人士が幾人も現れている。『廣弘明集』卷六および卷七に引かれた傳奕の『高識傳』に載る二十五人中、この時代・地域に關係する佛教批判者は、北魏の太武帝を除けば八人もいる。⁽¹³⁾その八人のほとんどは、劉晝と同じく佛教の引き起こした社會問題を危惧する批判であり、教理面に關する批判は少ない。⁽¹⁴⁾たとえば北魏の張普濟の場合は孝明帝が佛教に傾倒しすぎて朝政を顧みない事態を問題視している。同じく北魏の李瑒の上言も、佛教信仰によつて祖靈祭祀を絶やす不孝を犯す點を批判の中心としている。北魏から北齊にかけて活動した『洛陽伽藍記』の著者楊衒之の上書でも、佛門に入っている者の中に兵役や勤勞逃れを目的とした輩が多數いる點や、佛教者が上下關係に基づく禮を無視した態度を取る點を批判しており、『廣弘明集』の撰者はわざわざそこに「衒之此奏、大同劉晝之詞」と記している。李公諸や盧思道も、國家の財貨や人的資源を浪費し、禮秩序を亂す點を問題視する點は同様である。こういった佛教批判は、佛教を敵視する人物のみならず、佛教の一部に存在する腐敗墮落狀況を憂慮する佛教信者から出ている場合もある。しかしいづれにしろ、これらの批判というのは、教理上の批判ではなく、國家運営上の社會現象的批判であるという點が重要である。佛教を敵視するにしろ尊崇の念から刷新しようとするにしろ、このような批判は經世濟民を主眼とする態度から生じているわけで、確かに佛教側からすれば取るに足りない批判なのだろうが、佛教を好む天子に向かつて敢えてもの申そうとする側から言えば、その熱情は竝々なら

ぬものだったであろう。

さて、劉晔の話に戻るが、彼は佛教を「疫胎之鬼」と表現するほどの過激さで攻撃する。同時に道教に對しても好意的ではなく、老莊とはかけ離れた邪教と見なしている。彼が所謂老莊の思想まで否定していないことは、『劉子』中には道家の書物からの引用が多く、九流章五十五では、道家思想を儒家思想と並んで重要なものと見なし、もいる點からも分かる。しかし、彼の思想的本分が天下國家を憂える儒家にある點に疑いはない。『北史』や『北齊書』卷四十四儒林傳の本傳によれば、劉晔は複数の權威ある儒者たちから『服氏春秋』や三禮を學んでおり、そのような生い立ちから考えても、上書における儒者的な視點からの發言は頷ける。

さらに、前章で見たように、『劉子』における統治論では、農業などの生産活動に従事しない者の存在を憂えており、國家の安定と繁榮にとつての民の重要性を十分認識していることは疑いがない。當然ながら上書の内容は本來、『廣弘明集』の引用にあるよりも量が多かつたはずで、傳奕ないしは道宣にとつて關心が高くかつ刺激的な部分だけが抽出されたに過ぎない。今は見ることでできない上書の全容であるが、いくつかの社會問題についても語られていたであろう。そこに上記のような佛教批判が出てきても一向に不思議ではない。

おわりに

劉晔の上書における態度のようなあからさまな佛教批判は、『劉子』には全くない。それ故、一見この上書と『劉子』との間には關連性を見出しがたい。しかし先の考察が正しいとすれば、ある意味當然のこととも言える。なぜなら『劉子』は一般論に終始した書物である。當時の佛教流行を批判する主張は、いわば時俗批判の部類にはいる。そのような話題を擔當するのは、現在見ることの出来ない『金箱壁言』であろう。上書そのものを記録

しておくならば、『帝道』こそがふさわしい。

また、『劉子』の構成が、前半まで『抱朴子』をモチーフとしておきながら後半はそれを捨て去っているという現象は、その境目あたりの執筆時期に大きな状況変化が起きたからだと述べた。さらにその状況変化には、自らの順調な仕官の道を阻んだ他者の厳しい評價に對する劉畫の挫折感なり苦惱なりが大いに關係しているのではないかと述べた。本來であれば、『抱朴子』と同様具體的な事例を交えた社會的議論の展開が期待された『劉子』後半は、身にふりかかる災禍や不遇などへの個人的な對處を問題とする、對社會的積極性に缺けた議論を色濃く交えた一般論となつてしまつてゐる。

このような状況変化が起きた時期であるが、劉畫の積極的な政治參加意欲が見受けられる孝昭帝代以後のことであろう。武成帝の河清年間における『金箱璧言』の著述は、その意欲がそがれ、世に訴えるだけの氣力が失せたからこそのことだとも考えられる。彼の政治能力が本當に活用するに値しないものであつたかどうかは探りようがないが、文學方面における有力人士からの厳しい評價は、多少なりとも仕官の道を妨げたらう。徐々に苦澁の念は高まり、好機到來と見て實行した上書だつたが、激烈な佛教批判を含んでいたことも災いしたと思われ、採用されるには至らなかつた。『抱朴子』の構成を眞似て書き始めた『劉子』も、ここに至つてその方針を變える。自らを認めてくれなかつた人士たちや世間に對する、やや被害妄想的な怨みや、ついに世に浮上し得なかつた自らの人生への諦念を交えて執筆は續き、全五十五章の書物は死までの短い間に書き上げられた、¹⁷という推測が成り立つ。

少ない資料をもととして、推測に推測を上乗せした結果であるのでいささか心許ないが、佛教批判をも交えた劉畫の思想と人生の全體像を把握するための作業としては、多少なりとも眞實に近づけたのではないかと考えている。

注

- (1) 「劉子小考」(『宮澤正順博士古稀記念東洋—比較文化論集—』、青史出版、二〇〇四年、六一五頁—六二八頁)。
- (2) 『劉子』のテキストは、傅亞庶『劉子校釋』(新編諸子集成第一輯、中華書局、一九九八年)を用いる。他、江建俊『新編劉子新論』(中華叢書・新編諸子叢書、臺灣古籍出版社、二〇〇一年)および王叔岷『劉子集證』(中央研究院歷史語言研究所專刊之四十四、一九六一年)をも併せ参照している。
- (3) 『抱朴子』外篇および内篇との關係については、拙稿「葛洪における運命の問題」(『中國思想史研究』一七、一九九四年)および「葛洪における『明』」(『東方宗教』九六、二〇〇〇年)にて論じた。
- (4) 葛洪の隱逸思想に關しては、下見隆雄「葛洪の逸民」(『哲學』一八、廣島哲學會、一九六六年)および同氏「『抱朴子』における逸民と仙人」(『東方宗教』二九、一九六七年)、神樂岡昌俊『中國における隱逸思想の研究』(ベリカン社、一九九三年)第五章「『抱朴子』の隱逸思想」などを参照。
- (5) 無論、漢代以來、儒教に基づく統治理念には法家思想が實質的に取り込まれているのだが、正面から法治の必要性を強調するとなると、『抱朴子』と『劉子』とがその強調の程度において類似していると言わねばならない。
- (6) 『北史』本傳の記述によれば、「晔求秀才、十年不得、發奮撰高才不遇傳。」とある。この書は『北齊書』本傳にも見えているが、現在は逸して傳わらず、わずかに『後漢書』三五鄭玄傳注に引かれる一條が残るのみである。
- (7) 「神龜以智見灼」という句は、『劉子』韜光章四にも「龜以智見害」として見られる。『莊子』外物篇の「仲尼曰、神龜能見夢於元君、而不能避余且之網。知能七十二鑽而無遺策、不能避剗腸之患。如是、則知有所困、神有所不及也」という文が典拠であろう。また、「孰知不智爲智、不神爲神乎」の句は、やはり『莊子』知北遊篇の「孰知不知之知」や『淮南子』道應篇の「然則不知乃知邪。知乃不知邪。孰知知之爲弗知、弗知之爲知邪」などが典拠である。
- (8) 南北朝時代の知識人たちが政治への關心を薄め、文藝などの分野へ傾倒する傾向が生じた一因として、皇帝權力に近くことへの警戒心があつたことは、森三樹三郎『六朝士大夫の精神』(同朋舍、一九八六年)などを参照。
- (9) 北齊代の人材登用に關する狀況に關しては、宮崎市定「中國の官吏登用法」三、任子と科舉(『宮崎市定全集』七、六朝)

および谷川道雄『増補隋唐帝國形成史論』（筑摩書房、一九七一年）第Ⅲ編第二章「北齊政治史と漢人貴族」を参照。

- (10) 『說苑』臣述篇では、子貢が孔子に賢者について尋ねたところ、孔子が「汝聞進賢爲賢耶、用力爲賢耶」と問い返し、前者が本當の賢者であることを説明する。『孔子家語』賢君篇や『韓子外傳』卷七などにも同趣旨の話がある。

- (11) 北魏から北齊にかけての佛教熱とその推移に關しては、宮川尚志『六朝史研究宗教篇』（平樂寺書店、一九六四年）第十章「六朝時代士大夫の佛教信仰」、塚本善隆『魏書釋老志』解説（平凡社東洋文庫五一五、一九九〇年）などを参照。
- (12) 「聖人の言に非ず」の原文に關して、大正藏では「非聖人亦言」となっているが、宋元明本及び宮内省本などに従って「亦」を「之」に改める。

- (13) 十五番目に擧げられている荀濟も北齊にいたことがあるが、彼は梁から亡命して來た人物で、その主要な活動の場は南朝である。佛教批判も梁の武帝と關連する事例であるため、ここでは除外している。

- (14) もっともこれは、傳奕の編纂態度がそうなさしているだけなのかもしれない。

- (15) 劉晝本傳には、李寶鼎（李鉉）から三禮を、馬敬德から『服氏春秋』を學んでいる。李寶鼎・馬敬德兩者とも、劉晝と同じ『北齊書』および『北史』の儒林傳に傳が立てられている。

- (16) 『抱朴子』五十篇をモチーフと書き始めた『劉子』は、當初からその篇數をもそれに合わせるべく書かれていた可能性がある。あるいは、注を著した袁孝政の序が「其の五十五篇は五行生成の數を取る」と解釋するように、五十五という數字に何らかの意味があったのかも知れない。

- (17) 『北齊書』本傳によれば、劉晝は五十二才で死去している。江建俊（注（2）参照）の推定によれば、孝昭帝の在位した太寧元年（五六一）は、四十六才前後である。これに従えば、上書から死までの間は約六年となる。

唐代士人の儒佛論に關する一考察

——合一の思考と辨別・排斥の思考——

藤井 京美

序

唐は思想面において、先立つ六朝・隋の流れを承け繼いだ。儒教の不振はつづき、佛教・道教は隆盛を見る。なかでも佛教は唐に至つて全盛を迎える。

唐の士人の文章を繙くと、そこには佛寺佛像の記、出家者の碑銘など、釋氏を讃える文が夥しく見出される。佛教全盛の一端を示すものである。また、僧侶との交流を述べる文もある。佛教を批判する語もある。中唐の人、韓愈の有名な排佛論も、これに含まれる。さらにまた、儒佛道三教の一致を言う文もある。このように内容はさまざまであるが、唐人の思想は佛教との關係を抜きにしては語れない。

ところで、これら唐の士人たちの文章に含まれる、儒教と佛教との間の交渉にかかわる論を取り上げて眺める

と、唐代全體を通じて、二度にわたつて大きく變化している。はじめの變化は、唐初の沙門不拜君親の論（出家は君王・父母に對して拜禮を行うべきか否かをめぐる論争）を期として現れ、あとの變化は韓愈の排佛論によつてもたらされている。

そこで小論では、この二つの論および二論をめぐる變化に焦點をあてて、唐代の士人の儒佛論を考察し、これらの論の底邊に流れる士人たちの思考を明らかにしてゆきたい。

一 沙門不拜君親の論——出家は君王・父母に對して拜禮を行うべきか否か——

唐代における佛教論争では、中唐の韓愈の排佛論、次いで唐初の傳奘の排佛論が名高い。本節でとりあげる高宗朝の沙門不拜君親の論は、僧侶の禮敬問題をめぐる論争であるが、これらの排佛論と同じく、唐代の思想史において、重要な意味をもつ。この論争は、東晉以來幾度か起こつた沙門不拜王者の論（出家は王者を拜すべきか否かをめぐる論争）を繼承しており、かかる論争の頂點を成す。かつ、唐代の思想の特色とされる「三教一致」の思考を促した要因の一部分が、ここに胚胎されていると考えられるからである。

唐王朝成立から間もない武徳四年（六二二）、傳奘は「請廢佛法表」（『全唐文』卷一三三）を高祖に奉つた。さらに武徳七年（六二四）に上疏して、佛教を除くことを再び請うた。高祖は廢佛を羣臣に諮つたが、傳奘に賛成する者は少なかった。佛教の弊害を苦々しく思つていた帝は、武徳九年（六二六）傳奘の論を是として廢佛の詔を下したが、まもなく太宗に讓位したため、結局これは沙汰止みになった。⁽¹⁾ 沙門不拜君親をめぐる論議は、傳奘の排佛論の三十數年後に起こる。まず、その経過を概観する。⁽²⁾

顯慶二年（六五七）、高宗は詔を發し、僧尼が父母を拜さず、かえつて父母の拜禮を受けていることを指摘して、

これを禁じた。

釋典冲虛、有無兼謝、正覺凝寂、彼我俱忘、豈自尊崇、然後爲法、聖人之心、主於慈孝、父子君臣之際、長幼仁義之序、與夫周孔之教、異轍同歸、棄禮悖德、朕所不取、僧尼之徒、自云離俗、先自尊高、父母之親、人倫以極、整容端坐、受其禮拜、自餘尊屬、莫不皆然、有傷名教、實斁彝典、自今已後、僧尼不得受父母及尊者禮拜、所司明爲法制、卽宜禁斷、(『唐會要』卷四七、議釋教上)

右の詔は次に掲げる敕の伏線をなす。文中の「異轍同歸」は、『易』繫辭下の「子曰、天下何思何慮、天下同歸而殊塗、一致而百慮」(以下、「殊塗一致」の句と稱す)にもとづく。この句をふまえた表現は、唐代の儒佛論および儒佛道三教論において、しばしば現れる。

龍朔二年(六六二)四月、高宗は、僧侶・道士も禮に従つて君主・父母に拜せしめんとして、次のような敕を下した。沙門不拜君親の論議はこの敕令によつて引き起こされた。

君臣之義、在三之訓爲重、愛敬之道、凡百之行攸先、然釋老二門、雖理絕常境、恭孝之躅、事叶儒津、遂於尊極之地、不行跪拜之禮、因循自久、迄乎茲辰、宋朝暫革此風、少選還遵舊貫、朕稟天經以揚孝、資地義而宣禮、獎以名教、被茲眞俗、而瀨鄉之基、克成天構、連河之化、付以國王、^⑤裁制之由、諒歸斯矣、今欲令道士女冠僧尼、於君皇后及皇太子其父母所致拜、或恐爽其恆情、宜付有司、詳議奏聞、(『廣弘明集』卷二五、「今上制沙門等致拜君親敕一首」)

「在三之訓」とは、「人の生存は父・母・君の恵みによる。それゆえ、人はこの最高の恩徳に報いねばならぬ」という教えである。右の敕からは、儒教を中心に三教を統合し、王權のもとに収めようとする帝側の意圖が窺えよう。

敕が発令されると、僧侶たちは激しい反對運動を展開した。翌五月、中臺都堂に文武百官・州縣官等が集めら

れ、君親を拜すべきか否かについて論議した。⁽⁶⁾ 彼らは、佛教を重んじる側は敕の旨に反対、儒教を重んじる側は賛成、と賛否兩論に分かれて論争を展開した。

出家は王者を拜すべきか否かの論議は、すでに東晉の咸康六年（三四〇）に、庾冰と何充との間で闘わされたのをはじめ、主に南朝において幾度か發生しており、ことに、東晉の元興年間（四〇二—四〇四）における、桓玄と廬山の慧遠との間の論難は名高い。慧遠はその論難において「沙門不敬王者論」を著し、出家して佛弟子となつた者は世俗を超えた「方外の賓」であるゆえに、王者の順化に従わず、禮の規範にも縛られないと主張した。また、それゆえにこそ濁世・重劫より衆生を救済できると論じた。

凡在出家、皆遯世以求其志、變俗以達其道、變俗則服章不得與世典同禮、遯世則宜高尚其跡、夫然、故能拯溺俗於沈流、拔幽根於重劫、（『弘明集』卷五、「沙門不敬王者論」出家二）

佛教は外來の思想であり、出家を説く。この教えが中國に定着する過程において、禹域の固有思想であり、國家・社會・人倫の規範である禮教との對立が起ころのは避けがたい。慧遠は、この問題の解決を圖つたのである。このたびの高宗の敕によつて惹起された論争は、君王だけでなく父母に對する拜禮の當否をも含むが、從來の不拜王者の論争と同じく、尊極に對する禮敬をめぐつて爲され、根底には佛法と禮教の對立が横たわっている。不拜君親の論は、不拜王者の論と同質であり、これを繼承するとみてよい。⁽⁷⁾

さて、五月の中臺都堂における論議に参加した文武百官・州縣官は一千餘名にのぼる。⁽⁸⁾ 論議は紛糾した。まず、佛教を重んずる側の論をみる。彼らは、前述の廬山の慧遠の考えをほぼ踏襲して、反對論を展開した。數例を擧げる。文頭に論者の名を記す（白の圈點は、「殊塗一致」の句をふまえつつ、これを裏返した語である）。

（王千石）域内之法、與老釋殊制、方外之軌、共堯孔異轍、筌蹄不能喻、性相兩亡、小大所不拘、天地齊一、不以色養爲孝、不以棄親爲疑、（『集沙門不應拜俗等事』卷四、聖朝議不拜篇二下）

（謝壽）竊尋教有外教內教之別、人有在家出家之異、在家則依乎外教、服先王之法服、順先王之法言、上有敬親事君之禮、下有妻子官榮之戀、此則恭孝之躅、理叶儒津、出家則依乎內教、服諸佛之法服、行諸佛之法行、上捨君親愛敬之重、下割妻子官榮之戀、以禮誦之善、自資父母、行道之福、以報國恩、（同上）

（王玄策）臣聞、百王布軌、但禮制於寰中、大覺垂教、乃津梁於域外、莫不資真人以易俗、賴高僧而移風、遂得謐四海之波濤、脫三界之塵累、故漢帝不屈於河上、輪王遍禮於沙彌、此則道俗殊塗、豈得內外同貫、……

袈裟異華俗之服、髡削非章甫之儀、崇禮則福生、卑之則罪積、共知拜君無益於國、拜父不利於親、（同上）

（王思）竊以瀨鄉垂範、實東國之至人、祇園演法、乃西方之上聖、皆能割慈忍愛、絕塵離俗、禮者忠信之薄、超道德而上馳、色爲眞相之空、遺形骸而幽蹟、故前王待之方外、後帝許以不臣、……且復緇衣非揖拜之徒、黃冠異折旋之侶、……若浮沈類俗、俯仰隨時、恐驚嶺之業將虧、茨山之風行替、變道從儒、未見其可、（同上）

「域內」「方外」、或いは「外教」「內教」などの語を用いて、辨別の論理を展開し、高宗の敕にある三教の統合を拒む。

一方、儒教を重んずる側は、僧侶・道士も禮に従つて君親を拜すべきであると述べて、高宗に賛成した。彼らの多くは帝の意に沿い、「殊塗一致」の句をふまえつつ、三教の統合を唱えて論を進めた（以下、「殊塗一致」の句をふまえた語には、黒の圈點を附す）。

（韋懷敬）竊以三教五儀、咸窮叡想、殊塗一致、必俟尊嚴、釋老戒時、尊崇是務、周孔訓俗、嚴敬爲先、遂使緇衣之質、抽簪奉教、青襟之伍、映雪傳芳、爲百代之楷模、作千齡之准的、（『集沙門不應拜俗等事』卷五、聖朝議拜篇三上）

（韓處玄）禮無不敬、名教是先、君父同資、彝倫所尚、況眞人善下、妙在和光、菩薩不輕、義摧我慢、斯則外慮齊致、分派共源、所以綱紀百王、財成萬品者也、（同上）

(李行敏) 竊以釋老兩教、語・述・雖・殊、恭順之理、雅・同・儒・轍、豈有尊極之處、抗揖等於平交、(同上)

(斛斯敬則) 竊以三教殊塗、俱極尊崇之道、五儀齊致、寔隆嚴敬之規、而釋老二門、本求虛寂、周孔兩法、歸於教義、若乃君臣之禮、固無易於緇黃、父子之容、豈有隔於賢智、(同上)

(張約) 釋教開俗、儒風範化、即・途・雖・言・異・軫、證・理・誠・則・同・歸、……忠爲令德、孝實天經、惟君惟父、同取其敬、借使行超物表、道備人師、豈可長擅於顧復之親、抗手於宸扆之貴、(同上)

(豆盧陳) 竊以釋門垂範、義在沖虛、道家立言、理歸損挹、豈自矜尚、然後爲高、若乃君臣父子之儀、尊卑貴賤之序、與夫儒教、分路同趨、但緇服黃冠、未通正法、眞言淨戒、莫能堅受、惟憑衣鉢、以自尊崇、……尊嚴之極、本屬君親、資敬所歸、道俗何別、(同上)

論争を経て、六月に高宗は先の敕を撤回して改めて詔を下し、父母に對しては拜禮をおこない、君に對しては拜せずともよい、と折衷案ともいえる結論を出した。⁽⁹⁾しかし、僧侶たちの反對に遭つて、父母に對する拜も結局は無効に歸した。⁽¹⁰⁾

唐の士人の儒佛論において、この論争は一つの期を劃す。この後、儒佛二教の交渉に關わる論からは、辨別と排斥の思考は退いてゆく。これは、次の二點に端的にあらわれる。

第一に、六朝以來幾度か發生した、尊極に對する不拜をめぐる論争は、この龍朔の不拜君親の論(以下、龍朔の論争と稱す)において頂點を成し、その後はしばむ。それに伴つて、士人の文章からは、佛法と王法を辨別して、王者に對して釋氏の獨立を宣べる論も姿を消す。この辨別・獨立の論は、從來かかる論争において、僧侶や在家の奉佛の徒がしばしば提出してきたものである。

第二に、佛教批判が龍朔の論争の以前と以後で様相を變える。以後の批判では佛教の弊害を指彈しても、佛教そのものは排斥しない。すなわち排佛論は熄む。この現象については、唐初の傳奕の排佛論と、則天武后朝の白

司馬坂大佛造營に反對する狄仁傑の諫言とを比較すると明確になる。

傳奕・狄仁傑二者の論は、龍朔の論争の前後に、廟堂において爲された重要な佛教批判である。龍朔の論争に對し、傳奕の論は先立つこと三十數年、狄仁傑の論は遅れること三十數年であり、時間的隔たりはほぼ等しい。傳・狄兩者はともに佛教のもたらす弊害を数え上げているが、その内容はおおむね共通している。すなわち、佛寺佛像造營に要する莫大な費用、そのおりの勞役に驅り出される民の苦、僧侶どもが税金や賦役を逃れて遊惰に日々を送り、國富を蠶食していること、また彼らが破戒し、因果や地獄の説を述べ立てて、骨肉を離間させ、良民から布施を巻き上げていることなどである。さらに、君主が佛教に傾倒することは、國益とならずに亡國に導くと論じ、梁の武帝らを例として擧げる點も同じである（なお、唐末に至るまで、佛教批判の内容はこの傳・狄兩論の範圍を大きくは出ない）。

右の内容に基づいて、傳奕は當時の帝、高祖に廢佛を請うた。ところが狄仁傑は、以下のように、かかる弊害はかえつて如來の慈悲の教えにもとると述べた。

臣今思惟、兼採衆議、咸以爲如來設教、以慈悲爲主、下濟群品、應是本心、豈欲勞人、以存虛飾、（『舊唐書』卷八九）

これ以後、佛教に關する諫言は狄仁傑の論を踏襲し、唐末に至る。政治家たちは、現實面における佛教の弊害を匡すための諫言は爲しても、佛教そのものは排斥しない¹²。また、廟堂以外で爲された論議においても、やはり士人たちは排佛を口にしない¹³。排佛論が再び起るためには、中唐の韓愈の出現まで待たねばならない（韓愈については第二節で述べる）。

辨別と排斥の思考の後退をもたらした要因は、主に唐王朝の宗教政策と、この政策に對し、士人たちが沿う態度を取ったことに在ると考えられる。廢佛を斷行した武宗などの例外はあるが、太宗以後、唐王室はおおむね佛

教・道教を保護し利用する政策を推し進めた。儒教は國家の維持成立に缺かせないが、六朝以來衰退してきたこの教えだけでは、人心を集めることは難かしく、佛教・道教を取り込むことが政治上必要であったからである。上記の宗教政策のもと、佛教と國家の結びつきは深まってゆく。かかる佛教と國家の結びつきは唐代に始まるものではなく、既に隋にもあり、遡って北朝の王朝にもしばしば見られたが、唐に入ってから顯著になる。この時代、諸州には官立の佛寺が建てられる。宮中には内道場が設けられる。禁中に迎えられる僧侶も多い。その中には神秀や不空三藏のように、帝王の尊崇を受け、國師の待遇を受ける者もある。高僧とその弟子たちは、王者や官僚・士人の尊敬を集める。釋氏は鎮護國家の役割を擔う。その一面、寺院・僧尼は次第に國家の管理のもとに置かれてゆく。例えば、僧尼を統べる僧官は、かつて獨立機關としての機能を有していたが、唐になると、俗官に隸屬しその權限は縮小される。僧尼の犯罪も、従來は僧官のもとで内律（僧尼に適用する特殊な法律）によって處罰されたが、唐では俗人と同じく一般の法律によって處罰されるようになる。¹⁹高僧であろうと無名の僧であろうと、出家は世俗を超えた「方外」の身ではなくなる。國家と融け合うように深く結びついてゆく過程にあつて、佛教は隆盛を誇るが、同時に國家・王法に對する獨立性を失ってゆく。

士人のうち、佛教を重んずる者は、釋氏に隆盛をもたらす右の政策に呼應した。奉佛の文（寺院・佛像・僧侶の碑・銘・讚・記など）で、王者と佛教の結びつきを言うことが増したが、それを示す。しかしこれらの文中で、たとえば高僧たちが帝王の尊崇を受け、國師の待遇を受けたことを記そうとも、かかることは、一面から見れば、佛教に對する王者の庇護と利用とを示しており、王者に對する釋氏の超越を表すものではない。

尊極に對する不拜をめぐる論議は、根底において、「佛教は、國家と禮教の規範から獨立した存在であるか否か」を問うものである。前段に述べた情況にあつて、この問いは意義を失ってゆく。それゆえ、尊極に對する不拜をめぐる論議は消滅に向かう。龍朔の論争は、消滅に向かう過程の中にあつて、士人たちが王法と佛法を辨別

し、王者に對して獨立を宣べる最後の機會となつたのである。⁽¹⁵⁾

儒教を重んずる者たちについて言えば、まず、王室と佛教の結びつきに對しては、不滿であつても妥協せざるを得ないのが實情であつたろう。加えて、龍朔二年四月の敕で高宗は儒を中心とする三教の統合を掲げたが、翌五月の論争で、彼らが帝に賛成したときに用いた論法が、その後の儒佛二教の交渉に關わる言論に影響をもたらしたと考えられる。儒教を重んずる者たちは、尊極に對して拜禮すべしと論じたとき、高宗の論旨に沿つて、三教の一致を唱えつつ、儒を三教の基底に据えようとした。しかしかかる論は、佛教の存在を前提とする。彼らは佛教に對する排斥の思考を、自ら制限したのである。この高宗の敕は解消されたため、儒教を三教の中心に据えようとする目論見は雲散霧消したが、彼らが拜禮について三教の一致を唱えた事實は残る。こうした情況と前述の王室と佛教の結びつきとが相俟つて、以後、儒教を重んずる者の中に、たとえ佛教排斥を欲する者がいようとも、口に出しては言いにくい雰圍氣が醸成されたのである。

ところで龍朔の論争の後、儒佛に關わる論においては、王者と佛教の結びつきを言う論に加えて、唐代の特色とされる、三教の合一の考えを述べる論が増す。合一の考えとは、「三教が互いに意義をもつて存在し、究極に於いては一致する、あるいは合わせて一體を成す」とする考えを言う。三教合一の考えを促した要因としては、王朝の宗教政策、佛教の全盛、士人と僧侶との交流、禪宗の成立など、さまざまな指摘が爲されようが、⁽¹⁶⁾ここでは、思考の面における次の二點を掲げる。

一つは前段で述べてきた、辨別と排斥の思考の後退である。これはおのずから合一の思考を促す。もう一つは、『易』の「殊塗一致」の句である。古くから中國人に好まれ、人口に膾炙してきたこのことは、龍朔の論争で多用されて以降、唐人において、宗教に關する思考の底邊に刷り込まれた感がある。以後、三教合一の考えが展開されるとき、しばしばこの句をふまえた語が用いられるからである。ことばが思考を規定したおもむきがあるの

は否めない。例えば文宗の大和元年（八二七）、白居易は麟德殿の内道場で催された三教談論に、儒者の代表として参加したが、このときの問答で彼は言う、

夫儒門釋教、雖名數則有異同、約義立宗、彼此亦無差別、所謂同出而異名、殊途而同歸者也、（『白居易集』卷六八、「三教論衡」）

注意を要するのは、儒釋二教の交渉に關わる文章のうちで、合一の論を展開するのは、多く奉佛の文においてであったことである。¹⁶ 佛教を重んずる者たちは、龍朔の論争の時とは異なり、もはや三教の統合の論を拒否しない。佛教が國家權力と結びついて隆盛を誇るにつれ、儒教が三教の中心に座る可能性は乏しくなったからである。佛教を首座に据える論ならば、六朝以來多々存在し、これを繼承して三教の統合に適用すればよい。一方、六朝以來衰退にあつた儒教は、唐においてもふるわない。人々の心にも浸透せず、佛教に匹敵しうる内容も具えていない。龍朔の論争で儒教側は、王權に依據して儒を三教の首に据えようとしたが、この目論見は潰えた。實際に合一を指向して儒佛を論ずれば、儒教と佛教を具體的に比較検討することになるが、かかる情況の中では、これは儒教に不利に働く。それゆえ合一の論は、多く奉佛の文において展開されることになり、儒教を重んずる文には現れない。¹⁷ 「殊塗一致」の句をふまえた語も、儒教側の論に多々現れた龍朔の論争の時と比べると、いわばねじれ現象を起こして、奉佛の文にのみ現れるようになる。

以下、奉佛の文に見られる合一の論を掲げる。文頭に論者の名を記す。

生死・性命に言及する論。儒教は個人の幸福に無關心であり、また教えの及ぶ範圍は現世に限られる。佛の慈悲と、未來現在過去を統べる教えには及ばない。

（陳詡）西方教行于中國、以彼之六度、視我之五常、遏惡遷善、殊途同轍、唯禪那一宗、度越生死、大智慧者方得之、（『全唐文』卷四四六、「唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘」。元和一三年、八一八の作）

（劉禹錫）素王立中樞之教、懋建大中、慈氏起西方之教、習登正覺、至哉、乾坤定位、有聖人之道參行其中、亦猶水火異氣、成味也同德、輪轅異象、致遠也同功、然則儒以中道御羣生、罕言性命、故世衰而浸息、佛以大悲救諸苦、廣啓因業、故劫濁而益尊、（『劉禹錫集箋證』卷四、「袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑」）

帝王と佛教の結びつきを示す論。帝王は禮教に基づいて構成された國家・世俗の主である。次に掲げる二文のうち、前者は帝王と佛とを一體視し、⁽¹⁸⁾後者は帝王と佛教の統べる領域をそれぞれ定めて、合わせて國や世を順化護持すると述べる。帝王と佛の合一の論は、本來は儒家の領分であつたはずの治國平天下を、佛教が帝とともに擔っていることを示す。

（李子卿）中國之至聖兮、西方之大仙、疑旋（凝旋）爲出代之日、立極是分身之年、不然者、何以垂其拱而鏡清四海、建其像而燭耀三天、故知有相無相而雙合、前聖後聖而兩全、（『文苑英華』卷一二五、「興唐寺聖容瑞光賦」。⁽¹⁹⁾李子卿は大曆の進士

（黃滔）夫帝王之道理世也、釋氏之教化人也、理世之與化人、蓋殊路而同歸、（『唐黃御史文集』卷五、「丈六金身碑」。黃滔は唐末の人）

一個人の中で儒佛をとりいれつつ、それぞれの領域を定めた論。肝心の内面を佛に委ね、外側を儒教で飾る、いわば「内佛外儒」である。心の教えとしては、儒教は佛教の敵ではない。

（白居易）外以儒行修其身、中以釋教治其心、（『白居易集』卷七一、「醉吟先生墓誌銘并序」）

右は白居易が生前に自らのために撰じた墓誌銘中の句である。彼は深く佛教に歸依していた。彼が「同出而異名、殊途而同歸者也」のことは述べていることは、既に掲げた「三教論衡」に見える。

三教合一の思考をもつて、儒佛を並べ合せて論ずれば、佛教の優勢と儒教の劣勢は歴然とする。のみならず、治國に關する論に見出されるように、儒教は佛教に浸食されかねない。⁽²⁰⁾

なお、會昌二年（八四二）から同五年（八四五）にかけて、武宗皇帝は、道士趙歸眞・劉玄靖らの指嗾もあつて、廢佛を斷行する（『舊唐書』卷一八上）。しかし會昌六年（八二六）に武宗は崩御、宣宗が即位し、まもなく新帝は復佛の敕を發す（同上卷一八下）。以後、唐人の文章には、寺社・佛像の復興修復を喜ぶ記述がしばしばみられる。その一つ、邵朗（唐末懿宗の時の人）の文を掲げる。儒佛道三教を含めた歴史觀が示されている。

蓋聞三皇之時、人本敦朴、各守性命、……降及唐虞之代、嗜慾猶淳、家給人足、……殷周已還、戰國萌動、弦弧挾矢、鍊甲鑄兵、乃有强凌弱、衆暴寡、由是爭鬪之患生、殺伐之禍興矣、雖老子垂清淨之化、仲尼用禮樂之教、莫能救也、……惟佛世尊、於是標六度之寶訓、轉無上之法輪、作迷途之指南、爲黑夜之明炬、……當武宗皇帝御宇之五年、……初下明詔、沙汰僧尼、尋降敕旨、毀廢寺宇、……洎宣宗皇帝即統祚六年、以三教並行、殊途一致、有裨大化、幽贊王猷、重降德音、再許置寺、（『全唐文』卷八〇六、「兜率寺記」）

宣宗の三教一致の政策を喜びつつ、邵氏はその歴史觀において、佛の救済の功德を最大とする。

二 韓愈

この節では韓愈の排佛論と三教合一の考えとの關わりについて考察する。

元和十四年（八一九）、韓愈は時の憲宗皇帝に「論佛骨表」（『昌黎先生文集』卷三九）を奉り、帝が佛舍利を禁中に迎え入れようとしたことに反對し、佛骨を水火に投じて迷信の根源を絶つべしと論じた。帝はこれに激怒し、韓愈は潮州刺史に左遷された。韓愈の佛敎排斥の論は、他にも「原道」（同上卷一一）「答張籍書」（同上卷一四）「上宰相書」（同上卷一六）その他の諸篇に見え、これらの論中で彼は、先王の道と佛老の敎えを峻別して、後者老佛二敎を排斥している。當時、佛敎・道教は隆盛をきわめ、士人たちも當然の如く佛老になじんでいた。彼らに

において、三教一致の考え方はごく普通であつた。このような情況にあつて、韓愈の排佛論は異様であり、大きな反響を呼んだ。

韓愈の論を從來の排佛論と比較した場合、内容においては特に目新しい點は無い。これに關しては、すでに森三樹三郎氏の指摘がある。森氏は「韓退之の議論の内容そのものは、六朝いらい數多く見られる排佛論から一步も出るものではなく、むしろそれらに比べて粗雑でさえある」と述べている。⁽²¹⁾

では、韓愈の排佛論の特徴は何か。それは論の立て方にあると考えられる。

周知の如く、韓愈は排佛論を展開するにあつて、孟子が楊朱・墨翟を排撃したことを引き合いに出した。例えば、元和十五年（八二〇）に著した「與孟尚書」（同上卷一八）において、彼は佛教を排斥する理由を以下のよう述べている。

且愈不助釋氏而排之者、其亦有說、孟子云、今天下不之楊則之墨、楊墨交亂、而聖賢之道不明、則三綱淪而九法斁、禮樂崩而夷狄橫、幾何其不爲禽獸也、故曰、能言距楊墨者、皆聖人之徒也、揚子雲（揚雄）云、古者楊墨塞路、孟子辭而闢之廓如也、夫楊墨行、正道廢、且將數百年、以至於秦、つづいて、秦の焚書坑儒に言及し、漢になつて先王の道を修復する動きがあつたが、本來の面目を回復するには遙かに及ばなかつたと論ずる。さらにことばを續けて言う、

二帝三王羣聖人之道、於是大壞、後之學者、無所尋逐、以至於今、泯泯也、其禍出於楊墨肆行而莫之禁故也、孟子雖賢聖、不得位、空言無施、雖切何補、然賴其言、而今學者尚知宗孔氏、崇仁義、貴王賤霸而已、釋老之害、過於楊墨、韓愈之賢、不及孟子、孟子不能救之於未亡之前、而韓愈乃欲全之於已壞之後、嗚呼、其亦不量其力、且見其身之危、莫之救以死也、雖然、使其道由愈而粗傳、雖滅死、萬萬無恨、

韓愈は佛老を排斥する自らを、かつて楊墨を排斥した孟子になぞらえる。

中國人はしばしば歴史を振り返り、それに鑑みる。文章や議論の展開においては、過去の事柄を援用して主張を補強する。あるいは、わが身や他者を、過去の人物の上に二重寫しにして語る。かかる手法は、人々が常々用いる手段であり、かつ効果ある方法である。しかし、韓愈がここで孟子・楊墨を持ち出したのは、いかにも唐突であった。孟子も楊朱・墨翟も當時の人々にとっては、さほど興味を惹かぬ、印象の薄い存在であったからである。唐人は、思想面においては、關心をもつばら儒佛道三教に向けた。百家に對しては、彼らは道家を除いて、殆ど關心を示さない。⁽²²⁾ 韓愈以前においては、楊墨は無論のこと、孟子に對する關心も、墨子に對するそれに劣らず低い。安史の亂以降、孟子への關心がやや高まりを示すが、微々たるものに過ぎない。後世にこそ孟子は孔子に亞ぐ聖人とされるが、唐代において、人々が明確に孟子に注意をむけるのは、韓愈以後である。⁽²³⁾

そもそも百家の書は、唐の士人にとっては、まず肝要な「六經」を修めてから、その傍らに教養として學ぶものであった。彼らは百家の思想や人物には關心を拂わず、もつばら文章を綴る際の資とした。諸子の書から語句を抜き出して文章表現に利用し、或いは百氏にまつわる挿話を典故として用いた。孟子・墨翟について言えば、「獨夫」「亂臣賊子」の語や、「孟母」「墨守」「墨突不得黔」などの故事を利用する表現がこれに當たる。楊朱については、稀に「多岐亡羊」の故事を用いている。こうした中、韓愈までの唐人のうち、楊朱・墨翟を批判する者はおらず、孟子が楊墨を異端として斥けたことを振り返る者も無かった。

また楊朱・墨翟は、前漢に儒教が國教としての地位を得たときに、他の百家とともに異端とされ退けられたが、韓愈までの唐人にとって、楊墨は絶學であることに變わりはなかったけれども、異端ではなかった。彼らの文章には、楊墨を異端視したことばはみられない。⁽²⁴⁾ 楊墨像においては、漢唐の間に不連續な面がある。前漢に異端として排斥されたことと、韓愈の楊墨排撃とは直接には結びつかない。⁽²⁵⁾

さらに、墨子については、韓愈以前の唐人は、彼を異端視していなかったのみならず、關心こそ薄かったとは

いえ、この古人に對して儒佛道三教のうち儒家に近い人物という印象を抱いていた（楊朱については、唐人は無關心である⁽²⁶⁾）。以下、この點について述べてゆく。

墨子が儒家に近く位置したことについては、ひとつには、奉佛者あるいは道教の徒の觀點が働いている。彼らは自らの奉じる教えを稱揚するとき、しばしば孔子と墨子、または儒家と墨家をひとまとめにして論じた。たとえば、李師政（貞觀の官人）は「内德論」通命二（『全唐文』卷一五七）で、「若夫虞夏商周之典、黃老孔墨之言、道唯施於一生、言罔及於三世」と述べる。また李嶠（中宗の時、中書令）は「宣州大雲寺碑」（『文苑英華』卷八五五）において、「或稱唐虞、神祇之奧主也、其在孔墨、道術之明師也、然其經略所制、僅行於冠帶之鄉、名教所談、不出於乾坤之位」と堯舜孔墨の限界を示し、以下、佛の廣大無邊の德を稱揚する。これらは、佛教が他教に抜きん出た存在であることを主張するものである。道教の徒では李湜（開元の人）が「唐江州沖陽觀碑」（『文苑英華』卷八四九）で、道教を讃えて「何賢儒墨」と言い、王適（則天武后の頃の人）は道士潘師正について、「見黃老之旨、薄儒墨之言」（『金石萃編』卷六二、「潘尊師碣」と述べている。

右のように佛または老に傾倒する論では、孔墨または儒墨をまとめて低く見る。かかる論以外では、多くは墨子を儒家に近い德を持つ者として意識し、或いは賢人であると評價する。以下に列挙する。

まず、唐初において排佛論を展開した傳奘が、その論中において墨子を肯定的に見ている。彼は、佛教傳來以前に存在した善治の世のありさまを讃えて、以下のように言う、

孝子承家、忠臣滿國、……豈非曾參閔子之友、庠序成林、墨翟耿恭之儔、相來羽翊、（『全唐文』卷一三三、「請廢佛法表」）

孝の代表として曾參・閔子騫を挙げ、忠武の代表として墨子と耿恭（後漢の人。匈奴と戦つて勳功あり）を挙げている。また、高宗・則天武后朝の人陳子昂は、墓誌銘において、故人高府君が墨子の節儉を稱えたことを記す。

〔高府君〕以爲桓魋石椁、非則於禮經、墨翟桐棺、寔宜於聖典、遺令薄葬、務取隨時、〔陳伯玉集〕卷六、「故宣議郎騎都尉行曹州離狐縣丞高府君墓誌銘」

高宗の時、中書令であつた薛元超は、次のように皇太子を諫め、儒墨に則るようにと言上する。

便僻取容者疎之、正直不撓者親之、棄不急之務而省遊娛、絕無益之慾而敦節儉、以儒墨爲城池、翱翔其際、以禮義爲干櫓、棲息其間、〔文苑英華〕卷六二七、「諫皇太子牋」

梁朱質は、垂拱四年（六八八）に撰した墓誌銘の中で、墨子と儒家の聖賢とを並べ用いて故人を稱える。

君承積善之餘祉、挺生人之上姿、因心而好孔墨、抗跡而齊曾閔、〔古誌石華〕卷七、「大唐故朝議郎行澤王府主簿

上柱國梁府君并夫人唐氏墓誌銘」

李白は豪俊とされる者たちが自己評價するありさまを次の如く表現する。

自謂德參夷顏（伯夷・顏淵）、才亞孔墨、〔李太白文集〕卷二七、「送戴十五歸衡嶽序」

德宗朝の名臣陸贄は以下のように論ずる。

人之才行、自昔罕全、苟有所長、必有所短、若錄長補短、則天下無不用之人、責短舍長、則天下無不棄之士、加以情有憎愛、趣有異同、假使聖如伊周、賢如楊墨、求諸物議、孰免譏嫌、〔唐陸宣公集〕卷一七、「請許臺省

長官舉薦屬吏狀」

他にも令狐德棻等撰『周書』（貞觀年間に成立）の孝義傳（卷四六）の序では、「孔墨荀孟、稟聖賢之資、弘正道以勵其俗」と述べており、また柳并（代宗・德宗の頃の人）は、『意林』（唐・馬總編）に序文を附して「墨翟大賢、……名亞孔聖」と言う。

上述のような情況の中で、韓愈は、孟子が楊墨を排撃したことを引き合いに出して、釋老二教を排斥したのである。

ところでここで注意を要するのは、韓愈は楊墨を異端として排撃したが、彼自身ある時點までは墨子を賢人と見なしていたことである。

愈曰、自古聖人賢士、皆非有求於聞用也、閔其時之不平、人之不义、得其道、不敢獨善其身、而必以兼濟天下也、孜孜矻矻、死而後已、故禹過家門不入、孔席不暇暖、而墨突不得黔、彼二聖一賢者、豈不知自安佚之爲樂哉、誠畏天命而悲人窮也、(『昌黎先生文集』卷一四、「爭臣論」)

右文中では韓愈は儒家の聖人禹・孔子と墨子とをあわせて「二聖一賢」と稱し、肯定的に見ている。從來の面を引き繼いでいるといえよう。

さらに韓愈は「讀墨子」(同上卷一二)で次の如く論ずる。

儒議墨以上同兼愛上賢明鬼、而孔子畏大人、居是邦、不非其大夫、春秋譏專臣、不上同哉、孔子泛愛親仁、以博施濟衆爲聖、不兼愛哉、孔子賢賢、以四科進擧弟子、疾歿世而名不稱、不上賢哉、孔子祭如在、譏祭如不祭者、曰、我祭則受福、不明鬼哉、儒墨同是堯舜、同非桀紂、同修身正心以治天下國家、奚不相悅如是哉、余以爲辯生於末學、各務售其師之說、非二師之道本然也、孔子必用墨子、墨子必用孔子、不相用、不足爲孔墨、唐において、墨子を正面からとりあげた論は、右の韓愈の文章以前は稀である。百家に對する關心の薄一中、彼は墨子について積極的に關心を示した。しかもここでは孔子と墨子を「一致」の方向に進めようとしている。⁽²⁶⁾

「讀墨子」の制作年月は不明であるが、墨子を賢とする「爭臣論」は貞元八年(七九二)の作である。⁽²⁷⁾この年、韓愈は進士科に及第している。楊墨釋老を排斥した作品のうち、制作年月が最も早い「上宰相書」は、三年後の貞元十一年(七九五)の作である。この三年間に、韓愈は博學宏詞科に三度つづけて落第している。この間に墨子に對する姿勢は百八十度變化したのである。

ところで、韓愈は僧侶の頽廢や崇佛の風潮がもたらす弊害を論じて、過激なほどに佛教を排斥したけれども、

佛教の内容そのものを取り上げて検討することはなかった（彼の文集中、佛教の内容に渉る論は見られない）。かつ、彼は佛の教えについて他者と討論することも拒否した。これらのことは、柳宗元との交流の中に見出される。

貞元十九年（八〇三）、柳宗元は僧侶文暢師を韓愈に紹介し、あわせて師のために文章を綴ることを彼に依頼した。⁽³⁰⁾ 柳宗元は師を「上人之往也、將統合儒釋、宣滌疑滯」と高く評價していた。⁽³¹⁾ 韓愈は依頼に應じたが、その文中で次のように述べて、佛の教えについて師と討論することを拒否した。

夫文暢浮屠也、如欲聞浮屠之說、當自就其師而問之、何故謁吾徒而來請也、彼見吾君臣父子之懿、文物事爲之盛、其心有慕焉、拘其法（佛法を指す）而未能入、故樂聞其說而請之、如吾徒者、宜當告之以二帝三王之道、日月星辰之行、天地之所以著、鬼神之所以幽、人物之所以蕃、江河之所以流、而語之不當又爲浮屠之說而瀆告之也、（『昌黎先生文集』卷二〇、「送浮屠文暢師序」）

柳宗元は當時においてはごく一般的であつた三教一致の考えの持主であつた。彼は「送元十八山人南遊序」（『柳河東集』卷二五）において、「余觀老子、亦孔氏之異流也」と言う。また、元十八山人について、諸子の説や釋氏の教えを統合し要約して、孔子の教えと合致させたと述べ、評價している。宗元は「送僧浩初序」（同上卷二五。柳宗元晩年の柳州刺史時代の作⁽³²⁾）の中で、韓愈が佛教の内容を検討しないことについて、以下のように批判を加えた。

儒者韓退之與余善、嘗病余嗜浮圖言、訾余與浮圖遊、近隴西李生礎（李礎）自東都來、退之又寓書罪余、且曰、見送元生序⁽³³⁾、不斥浮圖、浮圖誠有不可斥者、往往與易論語合、誠樂之、其於性情爽然、不與孔子異道、退之好儒、未能過揚子（揚雄）、揚子之書、於莊墨申韓、皆有取焉、浮圖者、反不及莊墨申韓之怪僻險賊耶、佛教について、『易』『論語』と往々にして合致し、性情については孔子の教えと異ならないと論じ、かつ漢の大儒揚雄を援用して、自らの主張を補強している。つづいて宗元は、韓愈が提出した排佛の論據を具體的に取り上げて、反駁を加える（左の文中の「以其夷也」「髡而緇、……而活於人」が韓愈の排佛の論據である）。

曰、以其夷也、果不信道而斥焉以夷、則將友惡來盜跖、而賤季札由余乎、非所謂去名求實者矣、吾之所取者、與易論語合、雖聖人復生、不可得而斥也、退之所罪者、其跡也、曰、髡而緇、無夫婦父子、不爲耕農蠶桑而活於人、若是、雖吾亦不樂也、退之忿其外而遺其中、是知石而不知韞玉也、吾之所以嗜浮圖之言以此、……

李生礎與浩初又善、今之往也、以吾言示之、因北人寓退之視何如也、

柳宗元は、佛教から取り入れるべき所は取り入れればよい、何故に佛教の内容を検討せずにむやみに排斥するのか、と批判しているのである。

韓愈は柳宗元の論旨をよく理解していたはずである。韓愈自身、「讀墨子」に見られるように、かつて孔子と墨子の「一致」を試みたことがあったからである。しかし、彼は柳宗元の批判を受け容れない。また、韓愈の作品中、何故に佛教排斥の論をとるのかについて、説得力のある理由を提出した文章も見當たらぬ。

先に掲げた「與孟尚書書」は、柳宗元の死（元和十四年、八一九）の翌年の作であるが、この中で韓愈は、「且愈不助釋氏而排之者、其亦有說云々」と、排佛の理由を述べている。しかし、内容の大半は、先王の道が壞れた因を楊墨に歸すること、および孟子を「楊墨を排撃し、先王の道を明らかにして、その教えを傳えた」と稱揚することに占められており、結びの部分で「孟子が楊墨を排斥したように、私も力を盡くして佛教を排斥し、先王の道を明らかにして、後世に傳えるのだ」と宣言しているに過ぎない。また同じ文中で、漢の大儒揚雄のことばを引用して排斥の正當を言うが、前掲の柳宗元の「送僧浩初序」でも揚雄を引用しつつ、韓愈とは反對に合一の論を補強しているため、説得力は無い。他の排佛論の作品においても、韓愈が排斥の論據として掲げるのは、孟子以外は無い。韓愈の排斥の論の正當性を保證するのは、孟子だけである。しかし孟子その人は、當時はまだ依據すべき聖賢として廣く認知されてはいない。孟子が孔子に亞ぐ聖人とされるのは、宋代に入ってからである。韓愈の論は、同時代人に對しては、説得力を持ち得なかった。

しかし、韓愈がもし柳宗元の批判を容れて、佛教の内容を検討して儒教に取り入れようとしたならば、儒教は不利に陥ったであろう。第一節で述べたように、不振にあった儒教は、佛教に對抗しうる内容を具えておらず、二教を対照し検討すると、儒教の劣勢と佛教の優勢は露わになり、さらには儒教は佛教に浸食されかねないからである。おそらく韓愈は、かかる二教の状況を、當時多く爲された合一の論の中に看取していた。それゆえに彼は、佛教の内容を取り上げて検討することを拒否し、かつ、嘗て自らも「讀墨子」で用いた、合一の論の立て方を放棄したと考えられる。

これに對して、韓愈が用いた、佛老を「異端」楊墨に重ね合わせて排斥する論の立て方は、佛教との比較検討を経る前に、まず前提として儒教の正統性を主張できるのである。

翻つてみれば、柳宗元は、何故に排斥の論を展開するのかと韓愈に問い質しはしても、何故に宗元自身が「一致」に向かう論を取るのか、という點については検討しない。そればかりか疑問すら感じていない。「三教一致」があまりにも當然であつたために、かかる疑問は意識に上ることもなかつたのであろう。こうした傾向は、彼ばかりではなく同時代の他の士人にも共通して見られる。

唐の士人の儒佛論にあつては、龍朔二年の沙門不拜君親の論以降、論の立て方において、辨別と排斥の思考は消えてゆく。やがて「三教一致」を指向する論が増えてゆく。この合一の論は、多様性を含み得る、統合に向かう論であるといえば聞こえはよいが、歸着點が「三教一致」の範圍内に収まるため、士人たちの幾多の論は、一見どれほど多彩に見えようとも、そこには新しい動きは生まれえない。韓愈はこの情況において、「異端」楊墨を用い、これに佛老を重ね合わせて、儒から切り離して斥けた。そして、自らの論の正當性を古人孟子に求め、同時代の人々の膏肓に入つていた合一の思考に對抗した。ここに辨別と排斥の思考はようやく復活する。

當時において、韓愈の排佛論は、彼が朝廷の高官であつたこと、及び文章家として名聲が高かつたことと相俟つ

て反響を巻き起こしたが、佛教隆盛の大勢を動かすことはできなかった。しかし彼以後、排佛を主張する者は韓愈の論の立て方を承け繼いで、佛教を排斥してゆく⁽³⁴⁾。六朝以来の數多の排佛論は次第に顧みられなくなる。また、韓愈の排佛論が繼承される過程で、かつて唐人の腦裏において異端ではなかった楊朱・墨翟は、異端の代表となつていったのである。

宋代に遷り、士人たちは儒學の復興を目指す。彼らが先立つ唐代を振り返ったとき、そこには既に合一に向かう思考も辨別・排斥の思考も、ともに提出されていた。宋人は、韓愈の排佛論の功績を讃え、かつその論の立て方を採つて、異端者楊墨に重ね合わせて佛教を排斥した。これにより、彼らは中華の地における儒教の正統性を、佛教との比較検討にエネルギーを費やすことなしに確保する。かくて立脚點を確保した上で、彼らは、こんどはさらに合一の思考も辨別・排斥の思考もともに用いて、新しい思想を構築してゆく。これについては、機會があれば、詳しく論じてみたいと思う。

注

- (1) 『舊唐書』卷一、卷七九、および『唐會要』卷四七。
- (2) 沙門不拜王者の論・沙門不拜君親の論については、高雄義堅「中國佛教と中世の國家意識」(『中國佛教史論』、平樂寺書店、一九五二年)、および礪波護『隋唐の佛教と國家』(中央公論社、一九九九年)参照。ことに後者は、唐代における僧尼の禮敬問題について、先行する論考を比較検討した上で、史料を精確に批判しつつ、詳しく論述している。
- (3) 『唐會要』では「有傷教名」に作るが、『唐大詔令集』卷一一三および『全唐文』卷一二に據つて「名教」に改めた。
- (4) 「宋朝暫革此風、少選還遵舊貫」は、劉宋の大明六年(四六二)に、孝武帝が出家に對し、人主を拜することを命じた

こと、および前廢帝の景和年間(四六五)にこの制を廢し、舊慣に戻したことを指す(『梁高僧傳』卷八、齊上定林寺釋僧遠の條、および『宋書』卷六・卷九七)。

- (5) 横超慧日氏は、すでに隋の文帝の時に、佛者によつて、佛法が國王に付囑されることの理論付けが行なわれていると述べている。また唐の太宗も『遺教經』を天下に頒布して、佛法を國王に付囑し護持せしめるための據りどころにしようとした、と指摘している(『支那佛教に於ける國家意識』(『東方學報』東京第一一冊之三、一九四〇年)。

- (6) このたびの論争、および僧侶の反對運動や抗議についての記録は、『廣弘明集』卷二五、および『集沙門不應拜俗等事』卷三・四・五・六に收められている。

- (7) 上掲高雄論文参照。

- (8) 『集沙門不應拜俗等事』卷三。また同上卷六には、百官のうち、僧尼不拜君親を主張した者は五三九人、僧尼拜君親を主張した者は三五四人であると記している。

- (9) 「今上停沙門拜君詔一首」(『廣弘明集』卷二五)、および『舊唐書』卷四。なおこの詔においても、「若夫華裔列聖、異軫而齊驅、中外裁風、百慮而同致」と、「殊塗一致」の句をふまえた語が用いられている。

- (10) 『宋高僧傳』卷一七、「唐京師大莊嚴寺威秀傳」に、「時大帝至六月、敕不拜君而拜父母、尋亦廢止」とある。

- (11) 松本文三郎「則天武后の白司馬坂大像に就いて」(『東方學報』京都第五冊、一九三四年)では、狄仁傑の上奏の年に關して、聖曆元年(六九八)と久視元年(七〇〇)の二種の記述があると指摘している。

- (12) 狄仁傑の論を踏襲した諫言のうち、主な論者名と收録箇所を挙げる。李嶠(『舊唐書』卷九四)・姚崇(同上卷九六)・張廷珪(同上卷一〇一)・辛替否(同上卷一〇一)・彭偃(同上卷一二七)・李蔚(同上卷一七八)など。

- (13) 中唐以後、韓愈とそれにつづく者たちが排佛論を立てたが、時代の主たる論調とはならず、佛教隆盛の大勢を動かすことはできなかった(第二節参照)。また廟堂における諫言も、韓愈のあとは、その門人の李翱の論など、一、二篇を數えるに過ぎない。

- (14) 佛教と國家の結びつきについては、上掲高雄論文参照。また高雄論文では、王者に對して沙門が「臣」と稱するの、唐に始まると指摘している。その最初の事例は、肅宗の上元元年(七六〇)の令韜(六祖慧能の弟子)の上表に見られ、

それ以後、一般の慣例になったと言う。

- (15) 上掲礪波論文では、玄宗は、僧尼に對して、開元二年(七二四)に拜父母を命ずる敕を出し、開元二十一年(七三三)には拜君を命ずる詔を下したが、肅宗の上元二年(七六一)に拜君は撤回され、以後、宋・金まで僧侶の不拜君の傳統はうけつがれていたと論じている。また、開元年間の拜父母・拜君に對し、佛教教團が何ら抵抗していないことを指摘している。開元の拜父母・拜君については、士人たちの文章においても、論議は見られない。そもそも龍朔の論争が終つてからのちは、沙門不拜君親の問題に對して、士人たちは關心そのものを失つてゐる。

- (16) 合一の論の中には、三教を等しく扱つてゐるものもある。例えば、李去泰「資州刺史叱干公三教道場文」(『金石萃編』卷九六。大曆六年、七七一の作)など。しかし、このような論は少ない。合一の論の大半は奉佛の文において展開される。わずかに以下に擧げる試験の答案などにおいて、三教比較の上で、爲政においては儒教に長があると述べるにとどまる。合一の論は爲していない。「賢良方正策七道」(『文苑英華』卷四八三)に見える孫逖・李玄成・沈諒の論。この三者の論は、開元二年に行われた同一試験の答案である。また、白居易は受験勉強中の模擬答案において、三教比較の上、儒教を首とする論を爲している(『白居易集』卷六五、「策林」六十七「議釋教」)。

- (18) 皇帝が如來の分身であるとする思想は、すでに北朝の佛教に見られる(前掲横超慧日論文では、北朝佛教の特徴の一つとして、皇帝即如來の思想を擧げている)。唐ではここに合一の思考が絡んでくる。

- (19) 『文苑英華』では「瑞元賦」に作るが、『全唐文』卷四五四に據つて「光」に改めた。

- (20) 儒教に對する佛教の浸食は、孝道に關しても見られる。佛の力は明幽兩界に及び、既定の罪福因果をも左右しうると考えられており、すでに六朝より、冥福を佛に祈ることはあつた。唐になると、この考えがますます廣まる。その中には、佛に先祖先妣の冥福を祈ることは最大の孝であり、儒教の哀禮の及ぶところではないとする論もある。例えば、德宗の頃の人穆員は、「儒之執喪也、極其哀止於毀、其於既往也、則無及焉、西方聖人以大慈大悲爲功、追護往生爲誓」(『文苑英華』卷八一八、「續西方大慈大悲阿彌陀佛記」と述べる。禮教の最高徳目である孝が、本來は出家の教えである佛教に吸収されてゆくさまが見て取れる)。

- (21) 森三樹三郎(『中國思想史』下、第三文明社、一九七八年)。また笈文生氏は、韓愈の「論佛骨表」は傳奕の排佛論をほ

ば下敷きになっていると指摘している（寛文生『唐宋八家文』、角川書店、一九八九年）。

- (22) 三教の一角を占める道教は老子を祖神とするため、百家のうち、道家の人物は別格となる。さらに唐にはいると、王室李氏は老子を遠祖とし、玄元皇帝の號を奉つて、より一層の尊崇を加えた。

- (23) 後世、孟子は孔子に亞ぐ聖人とされ、「孔孟」の並稱をはじめ、孟子と孔子を直接結びつけることが當然となるが、韓愈以前の唐人にはかかる傾向は殆ど見られない。彼らは、先王や孔子の系譜論的な論はしばしば爲すが、そこで取り上げるのは多く四科・十哲をはじめとする孔門の弟子たちである。孟子はわずかに文章の系譜を論ずるときに言及されており、思想に關する論議で取り上げられることは乏しい。孔子とじかに結びつけられることも無い。この傾向が變化を見せるのは安史の亂以後である。管見の及ぶ限り、孟子に對する關心の高まりの兆候は、肅宗・代宗に仕えた楊綰の上疏において見出される。彼は「論語孝經聖人深旨、孟子儒門之達者」と述べ、この三つを兼習して一經と爲し、試験の科目に加えよと主張している（『全唐文』卷三三一、「上貢舉條目疏」）。

- (24) 儒家と墨家は鬼の存在をめぐつて對立するが、唐人の文章において、墨子と鬼道の關わりに觸れたものは乏しい。わずかに李邕「諫鄭普思以方技得幸疏」（『李北海集』卷二）にみられるが、墨子その人に對する批判は無い。他に盧藏用「陳子昂別傳」（『文苑英華』卷七九三）などに「墨翟祕書」の語があるのみである。

- (25) 六朝期においても、墨子は異端として排斥されてはいない。かえつて孔子と並べて賢人とする論が見られる。例えば「孔墨不能免世之謗已、況不及孔墨者乎」（『晉書』卷四一、劉寔「崇讓論」）、「夫青蠅不能穢垂棘、邪論不能惑孔墨」（『文選』卷五一、王褒「四子講德論」）、「聞孔墨之挺生、謂英睿擅奇響」（『文選』卷五四、劉峻「辯命論」）など。

- (26) 次注參照。

- (27) 韓愈以前においては、文章中の「楊墨」の用例は、陸贄の文の他に二、三例あるが、いずれも邪說異端の徒として用いてはいない。また、楊朱について言えば、この「楊墨」の語と、稀に「多岐亡羊」の典故が用いられている以外は、殆ど文章に現れない。楊朱は全く關心を拂われていなかったと言つてよい。

- (28) 『朱子語類』卷一三七に、韓愈の楊墨排撃と「讀墨子」との間の矛盾についての問答がある。朱子は、「韓愈は文章をまず第一にし、究理を第二にした。だからこのようなことになるのだ」と答えている。

(29) 韓愈の文章の制作年月は、清水茂譯『韓愈』（筑摩書房、一九八七年）巻末附の年表に據る。なお、韓愈の佛教批判が始まるのは、「上宰相書」が著された貞元十一年以前であることは確實であろうが、そのうちのどの時点かは確定していないようである。墨子に對する考えの變化や、合一の思考から排斥の思考への轉換から考えて、彼の排佛の考えは、この貞元八年から貞元十一年までの三年間のうちに始まった可能性はある。

(30) このときに韓愈が撰した文（『送浮屠文暢師序』）の末尾に「余既重柳（柳宗元）請、又嘉浮屠能喜文辭、於是乎言」とある。

(31) 「送文暢上人登五臺遂遊河朔序」（『柳河東集』卷二五）。

(32) 元和十年（八一五）から元和十四年（八一九）の柳宗元の死まで。なお、この制作年月は舊注に據る。笈文生氏は、この序文を元和五年（八一〇）、柳宗元が永州司馬に貶されていた時代）の作とする（上掲笈文生『唐宋八家文』參照）。

(33) 前掲「送元十八山人南遊序」を指す。

(34) 韓愈を繼承する排佛論としては、劉蛻「移史館書」（『劉蛻集』卷五）、皮日休「原化」（『皮子文藪』卷三）、杜牧「書處州韓吏部孔子廟碑陰」（『樊川文集』卷六）などが挙げられる。

韓愈の排佛論と師道論

古 勝 隆 一

序

韓愈（七六八—八二四）は激しい排佛思想を抱く思想家であつた。また師弟關係に關して、彼は獨特の持論を張つた。この二つは、ともに思想史家のよく知るところである。しかし兩者が儒學復興という一つの理想から展開されたものであるという議論は、これまで盡くされていないように思われる。⁽¹⁾ 韓愈の排佛思想と師弟論とを別々に論じるならば、その意圖は見え難い。

本稿では、排佛思想と師弟論とを併せて論じることにより、韓愈の意圖を明らかにしようとするが、しかしながら、韓愈の主張を丁寧に追うだけでは、その主張の裏にある彼の意圖を知ることが難しい。それは彼が故意に極端な主張をなして、自己の説を増幅させる戦略をとる思想家であるからである。これまでの韓愈研究の多くは、韓愈の言い分を正面から受けとめすぎてきたように私は感じる。例えばある文學研究者は、韓愈の文學を「不平の文學」「愁思の美學」であると見なしてその完成に至る過程を論じる。⁽²⁾ これは確かに韓愈の聲に靜かに耳を傾け

る實直な研究である。しかし文學研究を離れ、思想史上における彼の位置を知ろうとする場合、その「不平」そうで「愁思」を帯びた表情の下、韓愈が何を思考しているのかを追究することが當然必要である。

韓愈がその師道論によつて「狂名」を得たという柳宗元（七七三—八一九）の指摘、あるいは韓愈は「多く駁雜無實の説を尙ぶ」とする門人、張籍（七六六—八三〇）の批判によつて如實に知られるとおり、韓愈は異常なほど奇抜な表現をなした人であつた。ある思想家の思想の構造を探ることは思想研究においてももちろん重要ではあるが、過激で論争的な文章を多く遺した韓愈の場合、同時代の中にその思想を位置づける手順を省いては、その特異性を十分に意識し得ぬのではあるまいか。ましてや、韓愈の過激な表現を常識的なものと了解した上でその思想を抽出し、唐代の代表的な思想と見るならば、その弊害は大きいはずである。

とはいえ、本稿においては韓愈の異常性を特に強調して述べるつもりはない。ただ、韓愈の思想はその同時代の思想的状況の中で相對的に説明される必要があるというのである。韓愈思想の中で、排佛思想と師道論とはともに重要であると思われ、しかも密接に結びついたものであるから、これらを彼の儒教復興の主張と關連させて論じたい。

一 韓愈の排佛論

韓愈の排佛論として、最もよく知られ、また當時においても最も影響の大きかったものは、元和十四年（八一九）正月に、鳳翔の法門寺より禁中に佛陀の指の骨と稱するものを迎え入れた行事に際し、憲宗（在位八〇五—八二〇）に奉られた上疏「論佛骨表」（『韓昌黎集』卷三九）である。韓愈、五十二歳の時のものである。しかし『舊唐書』卷二百六十、本傳に「愈、素より佛を喜ばず、上疏して諫めて曰く」とある前書きから分かるように、韓

愈の排佛思想はかねてよりのものであった。

二十八歳の作、「上宰相書」には、次のようにいう。

今人生有りて二十八年なり、名は農工商賈の版に著われず。其の業は則ち書を讀み文を著わすなり、堯舜の道を歌頌し、雞鳴に起き、孜孜として、亦た利を爲さず。其の讀む所は皆な聖人の書なり、楊墨釋老の學、其の心に入る所無し。其の著わす所は皆な六經の旨を約して文を成す。邪を抑え正に與し、時俗の惑う所を辨じ、窮に居り約を守る。亦た時に感激怨懟奇怪の辭有りて、以て天下に知らるるを求むるも、亦た教化に悖らず、妖淫諛佞譸張の説、其の中より出ずる所無し。³（『韓昌黎集』卷一六、『校注』一五五頁）

ここでは「與正」、すなわち儒教復興の意圖と、「抑邪」、すなわち儒教以外の學問・宗教の排除の意圖とを、すでに明確に讀みとることができる。

「與正」に關しては、これが韓愈・柳宗元以前に存在していた、古文運動に淵源するものであることは、陳弱水氏による研究論文「論中唐古文運動的一個社會文化背景」が論じている。韓愈の儒教尊重は、唐代の北方士人が傳統的に養つてきた浮華を嫌う價值觀を反映したものであり、決して韓愈の創造した潮流ではない。⁴なお、「唐代古文運動」という名稱及び概念を認めない研究もあるが、これが確かな實體をもつ概念であることについても、陳氏が上記論文にて十分に論じている。

また林田愼之助氏も、人間關係から説明して、古文運動と呼ばれる文學活動は、元德秀を祖とする、李華・蕭穎士・蘇源明ら以下の文學集團が實質を擔つたものであり、彼らが相互に強固な結びつきをもっていたこと、韓愈・柳宗元の文學もこのような人脈の中に位置づけるべきことを論じている。⁵

以上のように、「與正」とは韓愈が新たに掲げた主張ではない。一方の「抑邪」はどうか。先ほどの「上宰相書」では、「邪」に當たるものとして「楊墨釋老の學」が見える。「楊墨」は、いうまでもなく『孟子』の言辭の引用で

あるから、「釋老」こそが、若い頃以來、韓愈の狙い定めた對抗の對象であつたと見る事ができる。⁽⁶⁾ 韓愈のよう
な、釋老を排除する思想は、先輩の古文家たちにはうかがい得ない。

韓愈自身が文學の傳統を記した際に、「釋」に親しんだ先人をその系譜から外したという事實は興味深いものである。「送孟東野序」は、「大凡物其の平を得ずんば則ち鳴る」、「其の人におけるや亦た然り、人の聲の精なる者は言と爲り、文辭の言におけるや、又た其の精なり、尤も其の善く鳴る者を選びて之に假りて鳴る」と始まる、孟郊に宛てられた文章であるが、その中に上古から、周秦漢を経て唐代に及ぶ歷代の「鳴」る者たちを記す。その唐代文學を記述した部分は次の通りである。

唐の天下を有するや、陳子昂・蘇源明・元結・李白・杜甫・李觀は、皆な其の能くする所をもつて鳴る。其の存して下に在る者、孟郊東野は、始めて其の詩をもつて鳴る。其の高なるは魏晉を出きぬ懈らずして古に及び、其の他は漢氏に浸淫す。吾に従いて遊ぶ者、李翱・張籍は、其の尤たり。三子者の鳴るは、信に善きかな。⁽⁷⁾（『韓昌黎集』卷一九）

同時代の孟郊・李翱・張籍以外では、唐人として陳子昂・蘇源明・元結・李白・杜甫・李觀が列擧されている。これについて、林田愼之助氏は「もつとも傑出した古文家である李華・蕭穎士・獨孤及・梁肅の存在は韓愈の唐代文學評價の視野から完全に切り落とされて」といると指摘し、さらに黃雲眉氏の『韓愈柳宗元文學評價』（山東人民出版社、一九五七年）によりつつ、李華以下が無視されたのは彼らが佛教信者であつたからであると結論している。⁽⁸⁾ これは鋭い洞察である。

このように、文學集團としての唐代古文家たちは排佛思想を共有していたわけではない。韓愈が排佛を聲高に主張し、さらに文學者を「善く鳴る者」として列擧した中に、古文家として陳子昂・蘇源明・元結・李觀を並べ、李華らを省いたのは、明らかに戦略的な選擇である。

以上のように見るならば、「與正」は唐代古文家の傳統であり、「抑邪」は韓愈自身の思想であるということができよう。

ここで再度、「上宰相書」の「楊墨釋老の學」排斥、特に「楊墨」が何故持ち出されたのかを再び問題としたい。「與孟尚書書」は佛骨事件の處斷が下された翌年、元和十五年、韓愈五十三歳の時、孟簡に宛てて書かれたものであり、佛教徒であつた孟簡に對して自己の立場を述べている。韓愈が潮州に赴任し、佛教を信じ始めたという噂を否定して「何ぞ聖人の道を去り、先王の法を捨て、而して夷狄の教に従い、もつて福利を求むること有らんや」といい、次のように述べる。

且つ愈の釋氏を助けずしてこれを排する者に、其れ亦た説有り。孟子云う「今天下楊に之かずんば則ち墨に之く」と。楊墨交ごも亂れ、而して聖賢の道明らかならず、則ち三綱淪れて九法斁^{やぶ}れ、禮樂崩れて夷狄横^{よこ}にす。幾何ぞ其れ禽獸と爲らざらんや。故に曰く「能く言いて楊墨を距む者は、皆な聖人の徒なり」と。揚子雲云く「古者楊墨路に塞^みち、孟子辭してこれを闢くこと、廓如たり」と。夫れ楊墨行われ、正道廢し、且將^{また}に數百年ならんとし、もつて秦に至り、卒かに先王の法を滅し、其の經を燒除し、學士を坑殺し、天下遂に大いに亂る。秦の滅するに及び、漢興りて且に百年ならんとし、尙お未だ先王の道を脩明するを知らず。……後の學者、尋逐する所無く、もつて今に至るも泯泯たり。其の禍楊墨肆^{はし}に行いてこれを禁ずること莫きが故に出ずるなり。孟子賢聖なりと雖も、位を得ず、空言施す無く、切なりと雖も何ぞ補わん⁽⁹⁾。『韓昌黎集』卷一八

韓愈は儒教以外の教えが行われていること自體を否定しており、楊朱・墨翟の徒の汜濫を孟子が防ぎきれなかつたことが、正しい道の衰微の原因であると見ている。このような硬直した表現もまた、韓愈の戰略であろうとは思ふが、そうであるにせよ、佛教を楊墨になぞらえて發想すること自體が異様である。唐代において佛教を批判しようとするならば、佛教隆盛の原因とその問題點を見据えて論ずるべきであるのに、韓愈は佛教を冷靜にとら

えようとしなない。「論佛骨表」においても、「夫れ佛は本と夷狄の人、中國と言語は通ぜず、衣服は製を殊にし、口は先王の法言を言わず、身は先王の法服を服せず、君臣の義、父子の情を知らず」という紋切り型の「夷狄」像を繰り返すばかりで、排佛論として新たな構想を持っていたとはいえない。

このような韓愈の排佛思想に對する柳宗元の意見を見ておこう。「送僧浩初序」に次のようにいう。

儒者韓退之予と善し、嘗に予の浮屠の言を嗜むを病み、予の浮屠と遊ぶを警る。……浮屠に誠に斥くべからざる者有り、往往にして『易』『論語』と合す。誠にこれを樂しまば、其の性情におけるや爽然として孔子と道を異にせず。退之の儒を好むこと、未だ能く楊子を過ぎず。楊子の書、莊墨申韓におけるや、皆な焉に取る有り。浮屠なる者は、反つて莊墨申韓の怪僻險賊に及ばざらんや。曰く「其の夷たるをもつてなり」と。果して道を信せずして焉を斥くるに夷をもつてせば、則ち將に惡來・盜跖を友とし、季札・由余を賤しまんか。所謂名を去りて實を求むる者にはあらず。吾の取る所の者は、『易』『論語』と合す。聖人復た生ずと雖も、得て斥くべからざるなり。退之の罪とする所の者は、其の跡なり。曰く「髡して縋し、夫婦父子無し。耕農蠶桑を爲さずして人に活かさる」と。是の若きは、吾と雖も亦た樂まざるなり。退之其の外に忿りて其の中を遺る、是れ石を知りて玉を韞むを知らざるなり。⁽¹⁰⁾（『柳宗元集』卷二五）

佛教が『易』『論語』と合す「孔子と道を異にせず」というのは、反論としては如何にも弱い。それだけならば、佛教はそれ自體の力によつて充足することができ、また佛教を排することによる不都合は少ないはずである。しかしながら、柳宗元は「浮屠なる者は、反つて莊墨申韓の怪僻險賊に及ばざらんや」といつて佛教に先秦諸子以上の評價を與え、しかも「聖人復た生ずと雖も、得て斥くべからざるなり」といつて排斥を拒否する態度は、據るところが明確でない憾みはあるが、佛教固有の價值を確信していることはうかがえる。少なくとも「夷」であるからという理由だけで排斥する韓愈の表面的（外）な理解を退けるには足るものではあろう。同時代の古文家、

劉禹錫が佛教を信じていたことを考え合わせても、當時の古文運動の中で排佛が彼らの合意となることがなかったのは、見やすいことである。

以上、韓愈が古文運動の儒教尊重の文脈に據りつつも、儒教以外の諸思想に排斥的な態度を新たに形成したが、その排斥は古文家の中でも結局は佛教を表面的に把握するに過ぎず、古文家の代表的な見解ではなかったことを論じた。この韓愈が「師」たることを求めたというのは何を意味するのであろうか。伝統的な古文家の価値観のひとつである、儒教尊重を唱えるだけでは、韓愈は立脚點を形成し得ない。彼が求めたのは、佛教排斥による儒教復興を「弟子」とともに遂行することであつたと、ひとまず豫想しておこう。

二 韓愈の師道論と「韓門弟子」

『新唐書』韓愈傳は、韓愈の弟子、「韓門弟子」について述べるところが多い。

愈性は明銳にして、詭隨せず。人と交わりて、終始少しくも變らず。後の進士を成就せしめ、往往にして名を知らる。愈の指授を経たるは、皆な「韓門弟子」と稱し、愈官顯あわれ、稍や謝遣す。……其の「原道」

「原性」「師說」等數十篇、皆な奧衍闊深にして、孟軻・楊雄と相い表裏して六經を佐佑すと云う。它文の端を造り辭を置くに至りても、要は前人を襲蹈せざると爲す者なり。然れども惟だ愈のみこれを爲し、沛然として餘有るが若し、其の徒李翱・李漢・皇甫湜従いてこれに效うに至りては、遽つに及ばざること遠きこと甚し。愈に従いて遊ぶ者、孟郊・張籍の若きは、亦た皆な自おのずから時に名あり。〔『新唐書』卷一七六、韓愈傳〕

さらに附傳として、孟郊・張籍・皇甫湜の三人を立てた後、「時に又た賈島・劉叉有り、皆な韓門弟子なり」と結んでいる。¹²⁾

一方、『舊唐書』本傳は、次のように述べる。

愈性は弘通にして、人と交わりて、榮悴易らず。少時、洛陽の人孟郊・東郡の人張籍と友善たり。二人名位未だ振わず、愈寒暑を避けず、公卿の間に稱薦し、而して籍終に科第を成し、祿仕に榮えあり。後貴に通ずると雖も、毎に退公の隙に、則ち相い與に談讌し、文を論じ詩を賦し、平昔の如し。而して諸もろの權門豪士を觀るに、僕隸の如く、瞪然として顧りみず。而して頗る能く後進を誘厲し、これに館する者十六七にて、晨炊給せずと雖も、怡然として意に介せず。大抵名教を興起し仁義を弘獎するをもつて事と爲す。凡そ内外及び友朋の孤女を嫁すること、十人に僅し。⁽¹³⁾（『舊唐書』卷二六〇、韓愈傳）

こちらには「韓門弟子」の語は見えないが、後進の指導についてはより詳しい記述があり、特に「凡そ内外及び友朋の孤女を嫁すること、十人に僅し」というように、韓愈が後進との關係を、婚姻關係を通じても作つたことが知られる。韓愈のもとで學んだ張徹に、從兄弟の娘を嫁がせたというのは、その具體的な一例である。

張君名は徹、字某。……妻韓氏、禮部郎中某の孫、汾州開封尉某の女なり。余においては叔父孫女爲り。君嘗て余に従いて學び、諸生より選びて嫁してこれに與う。孝順祗修、羣女其の爲す所に效う。⁽¹⁴⁾（『韓昌黎集』卷

三四「幽州節度判官贈給事中清河張君墓誌銘」）

史書に見える韓愈の後進指導が上記の通りであるとして、韓愈は文集の中で示す師道論は如何なるものか。彼が「師道」を宣揚しようとした有名な「師說」は、韓愈三十五歳の時⁽¹⁵⁾、まだ十七歳であつた李蟠に向けて書かれたものである⁽¹⁶⁾という。

古の學者に必ず師有り。師なる者は、道を傳え業を授け惑を解く所以なり。人は生れながらにこれを知る者にあらず、孰か能く惑い無からん。惑いて師に従わず、其の惑い爲るや、終に解けざらん。吾が前に生まれ、其の道を聞くや固より吾に先んずれば、吾に従いてこれを師とせん。吾が後に生まれ、其の道を聞くや吾

に先んずれば、吾従いてこれを師とせん。吾は道を師とするなり。夫れ庸んぞ其の年の吾より先後に生まるるを知らんや。是の故に貴と無く賤と無く、長と無く少と無く、道の存する所は、師の存する所なり。

嗟乎、師道の傳わらざるや久しきかな。人の惑い無きを欲するや難きかな。古の聖人、其の人に^す出づるや遠きかな、猶お且つ師に従いて焉に問う。今の衆人、其の聖人に^{おと}下るや亦た遠きかな、而るに師に學ぶを恥ず。是の故に聖益ます聖たり、愚益ます愚たり。聖人の聖爲る所以、愚人の愚爲たる所以は、其れ皆な此に出ずるか。

其の子を愛し、師を擇びてこれに教う。其の身におけるや、則ち焉を師とするを恥ず、惑えり。彼の童子の師、これに書を授けて其の句讀を習わしむる者なり、我が所謂其の道を傳え其の惑いを解く者にはあらざるなり。句讀これ知らず、惑いこれ解けず、或いは焉を師とし、或いは焉をせず。小學して大遺す、吾未だ其の明を見ざるなり。巫醫樂師百工の人、相い師とするを恥じず。士大夫の族、師と曰い弟子と曰い云う者は、則ち羣聚してこれを笑う。これに問えば則ち曰く「彼と彼とは年相い若^しくなり、道相い似たるなり。位卑しからば則ち羞ずるに足り、官盛んならば則ち諛に近し」。嗚呼、師道これ復た知るべからざるかな。巫醫樂師百工の人、君子は齒せず、今其の智乃ち反つて及ぶ能わず。其れ怪しむべきか。聖人に常師無し、孔子・郷子・萇宏・師襄・老聃を師とす。郷子の徒、其の賢なること孔子に及ばず。孔子曰く「三人行かば、必ず我が師有り」。是の故に弟子必ずしも師に如かざるにはあらず、師必ずしも弟子よりも賢ならず。道を聞くに先後有り、業を術とするに專攻有り、是の如きのみ。⁽¹⁷⁾（『韓昌黎集』卷一二）

ここには高らかに「師道」が語られているが、後に引く柳宗元の手紙類からも知られるように、これは決して一般論ではなく、韓愈自身が士大夫の「師」となるといふ宣言である。⁽¹⁸⁾ 韓愈と關わりを持たない士人たちが、互いに師弟となることを一般的に勧めるものではなく、また韓愈自身が誰かに師事しようというのでもない。中に

見える「士大夫の族、師と曰い弟子と曰い云う者は、則ち羣聚してこれを笑う」という言辭は、自己に對する嘲笑をあらかじめ防ごうとしたものであらう。そしてこれ以降、韓愈はただ李蟠にとつての師となつただけではなく、多くの人々の師となつた。當然のごとく、「吾が前に生まれ、其の道を聞くや固より吾に先んずれば、吾従いてこれを師とせん。吾が後に生まれ、其の道を聞くや吾に先んずれば、吾従いてこれを師とせん」、また「長と無く少と無く」という言葉も、私の先に生まれた者も後に生まれた者も、何れも道の先覺者たる私に師事してはばからないようにという呼びかけにほかならない。後述するように、韓愈には自分よりも年長の弟子がいた。

このような「師道」は、儒教の正統的な師承を前提とするものであつた。韓愈の考えた儒教の正統については、末岡實氏「唐代「道統説」小考」が論じている。⁽¹⁹⁾ 韓愈三十六歳の作「送浮屠文暢師序」(『韓昌黎集』卷二〇)、三八歳の作と氏が推定する「原道」(『韓昌黎集』卷一一)、及び「送王秀才序」(『韓昌黎集』卷二二。王墳を送つた序)を検討し、韓愈道統説の形成過程を述べたものであり、道統説形成の理由につき、「韓愈に道統が説かれるに至つた第一の理由は、とくに佛教に對し、儒教の優位性、正統性を示すためであつた。第二の理由は、孟子の顯揚にある」と結論されている。排佛と道統説との關連に言及した重要な指摘である。そして「送浮屠文暢師序」からは、堯—舜—禹—湯—文・武—周公・孔子という道統が、「原道」からは堯—舜—禹—湯—文・武—周公—孔子—孟軻という道統が引き出されている。

以上の末岡氏の所論をふまえ、道統説と韓愈自身との關わりを考えたい。さらにその孟子を韓愈自身へと繋ぐ思考は、「與孟尚書書」にうかがうことができる。⁽²⁰⁾ この手紙には、漢代以來の儒教の衰微とその復興の可能性を次のようにいう。

漢氏以來、羣儒區區として修補し、百孔千瘡、亂に隨い失に隨い、其の危きこと一髮にて千鈞を引くが如く、綿綿延延として、⁽²¹⁾ 浸くもつて微滅せり。是の時におけるや、釋老を其の間に倡え、天下の衆を鼓してこれに

従わしむ。嗚呼、其れ亦た不仁なること甚しきかな。釋老の害、楊墨に過ぎたり。韓愈の賢、孟子に及ばず。孟子未だ亡びざるの前にこれを救うこと能わず、而して韓愈乃ち已に壞れたるの後にこれを全くせんと欲す。嗚呼、其れ亦た其の力を量らず、且つ其の身の危き見て、これを救うこと莫くもつて死せんや。然りと雖も、其の道をして愈に由りて麤^ろぼ傳えしめば、滅死すと雖も萬萬恨むこと無し。天地鬼神、これに臨んで上に在り、これを質すに旁らに在り、又た安んぞ一たび摧折せらるるに因りて、自ら其の道^{みずか}を毀い、もつて邪に從うを得んや。⁽²¹⁾（『韓昌黎集』卷一八）

前述の如く、この手紙は佛骨事件の後に書かれたものであるから、「又た安んぞ一たび摧折せらるるに因りて、自ら其の道を毀い、もつて邪に從うを得んや」というのは、佛敎には決して従わないという宣言であるわけだが、注目すべきは、「其の道をして愈に由りて麤^ろぼ傳えしむ」という目標の下、孟子と韓愈自身とを直に對面させて、儒敎の復興を狙っていることである。ここにおいて、韓愈の道統論と師道論とは合流し一致したものとなるのである。すなわち久しい間衰亡の危機にあつた古の聖賢の道を、韓愈が受けとめてかううじて後進に伝えることにより、儒敎を復興しようとする構想である。

韓愈の獨特な師道論は、友人の柳宗元にも影響せずにはおかなかった。柳宗元の文集に收める手紙、「答韋中立論師道書」、「答嚴厚輿論師道書」、「報袁君陳秀才避師名書」、「答貢士蕭纂欲相師書」、「答韋珩示韓愈相推以文墨事書」（以上、すべて『柳宗元集』卷三四）は、いずれも師たることを求められた柳宗元の反應を伝える。さらに、これに關して書かれた「師友箴」（『柳宗元集』卷一九）を併せ讀めば、ほぼその全貌をうかがい得る。

「答韋珩示韓愈相推以文墨事書」には「足下封示する所の退之の書、云わく僕を推避するに文墨の事をもつてせんと欲し、且に以つて足下を勵まさんとす。退之の才の若きは、僕を過ぐることも數等なり、尙お宜しく僕を推避すべからず、其の實にあらざることを知るべきなり、固より相い假借してこの辭を爲すのみ」とあり、韋珩とい

う人物は、韓愈のもとを訪れたものの、柳宗元について「文墨」を習うように教示され、手紙を送ったことが知られる。ここには、「師」「弟子」の文字が見えないが、韓愈の勧めにより柳宗元の弟子となろうとしたらしい。

韋中立・嚴厚興・袁君陳・蕭纂らが、韓愈の紹介あるいは示唆を受けて柳宗元入門を申し込んだのか否かは明らかでないが、彼らの就學熱が、韓愈の刺激を受けたものであることはほぼ確かであろう。そのうち「答韋中立論師道書」と「師友箴」とを見て、柳宗元の意のある所をうかがいたい。⁽²⁾「答韋中立論師道書」には、次のようにいう。

書を辱^{かにげ}くし「欲相師」と云う。僕道は篤からず、業は甚だ淺近なり、其の中を環顧するに、未だ師とすべき者を見ず。嘗て言論を好みて文章を爲すと雖も、甚だ自ら是とせざるなり。意^{おも}わず吾子京師より蠻夷の間に來りて、乃ち幸いに取らる。僕自らトウに、固より取る無し。假に令し取る有るとも、亦た敢えて人の師爲らず。衆人の師爲るすら且つ敢えてせず、況んや敢えて吾子の師爲らんや。孟子稱すらく「人の患は人の師爲るを好むに在り」と。魏晉氏より以下、人益ます師に事えず。今の世、師有るを聞かず、有らば輒ちこれを譁笑してもつて狂人と爲す。獨り韓愈奮いて流俗を顧りみず、笑侮を犯し、後學を收召し、「師說」を作り、因りて抗顔して師と爲り、世果して羣怪し聚罵し、指目し牽引し、増與して言辭を爲す。愈是をもつて狂名を得たり。⁽³⁾（『柳宗元集』卷三四）

ここには、韓愈とその「師說」への言及がある。「答嚴厚興論師道書」にも「僕才能と勇敢とは韓退之に如かず、故に又た人の師爲らず。人の見る所、同異有り、吾子韓をもつて我を責むる無かれ」とあり、柳宗元らをめぐる師道論が、韓愈の起こした師道論の波紋であることが了解される。そして、何れの手紙においても韓愈への言及は諧謔的であり、そこに一線を畫す柳宗元の立場を看取できる。

一方の「師友箴」は「今の世、人の師爲る者は衆これを笑ひ、世を擧げて師せず、故に道益ます離る。人の友

爲る者は、道をもつてせずして利をもつてす、世を擧げて友無し、故に道益ます棄^{すた}る。嗚呼、生是において病み、歌いてもつて箴と爲す。既にもつて己を傲しめ、又たもつて人を誠しむ」という序をもつ箴である。

師せずしてこれを如何せん、吾何をもつて成らん。友とせずしてこれを如何せん、吾何をもつて増さん。吾師に従わんと欲すれども、従うべき者は誰ぞや。借りに従うべき有れども、世を擧げてこれを笑わん。吾友を取らんと欲すれども、誰か取るべき者ぞ。借りに取るべき有れども、中道にして或いは捨てられん。仲尼生ぜず、牙や久しく死す。二人作^{おこ}すべきも、吾の似ざるを懼る。可師とすべきに中たり、友とすべきに恥たり、是の二物を謹しみ、もつて爾後を惕^{おそ}る。道苟^かりに在らば、傭丐といえども偶爲らん。道のこれに反せば、公侯といえどももつて走る。内は諸を古に考え、外は諸を物に考うれば、師か友か、敬爾として忽^{ゆるがせ}ならず。²³

〔『柳宗元集』 卷一九〕

この「師友箴」からは、入門希望者に向けて書かれた辭退の手紙とは違うものを讀みとることができる。柳宗元は序で「今の世、人の師爲る者は衆これを笑い、世を擧げて師せず、故に道益ます離る」といつて、師の必要を説く。箴も「師せずしてこれを如何せん、吾何をもつて成らん」と説き始められている。ここにおいて柳宗元は韓愈との接近を見せる。しかし、韓愈が自分の師をまったく求めないのに反し、柳宗元は自分の師を求める姿勢を見せ、弟子を求める様子を示していない。これを韓柳の分岐と見ることができよう。

三 唐代における「師」

韓愈の師道論が如何なる特徴を持つものであったかを把握するためには、より廣く唐代における「師」のあり方を知る必要がある。まず唐律の中で、「師」に關する三條を擧げ、ひとまずの見通しを得ておく。まず、名例律

に「十惡」の一つとして、「不義」が並べられる。律とその注を示そう。

九に曰く「不義」。「注」本屬の府主・刺史・縣令・見受業師を殺す、吏卒本部の五品以上の官長を殺す、及び夫の喪を聞きて匿して哀を擧げず、若しくは樂を作し、服を釋きて吉に従う、及び改嫁するを謂う。⁽²⁶⁾『唐律疏議』卷一、名例律、六)

ここに「見受業師」というのは、現に業を受けている師、という意味であろうが、これにたいして、疏議は「見受業師」とは、儒業に伏膺し、私學者にあらざるを謂う」という、興味深い注を加えるが、これは下に引く門訟律の注によるものである。これにより、公立の學校における儒教の師が、律により特別な扱いを受けたことが分かる。なお公立の學校の師弟關係は後に述べる。

「見受業師」は、さらに門訟律にも見える。

諸そ妻の前夫の子を毆傷する者は、凡人より一等を減ず。同居する者は、又た二等を減ず。死せば、絞。繼父を毆傷する者は、總麻の尊と同じ。同居する者は、一等を加う。卽し見受業師を毆傷せば、凡人に二等を加う。死せば、各おの斬。⁽²⁶⁾〔注〕儒業に伏膺し、私學者にあらざるを謂う。⁽²⁶⁾『唐律疏議』卷三三、門訟律、三三三

律に對し、疏議は「禮に云う「凡そ教學の道、師を嚴ぶを難と爲す。師嚴ければ道尊く、方めて學を敬まうを知る」と。如し親しく儒教を承くること有らば、伏膺し函丈すべし、而るに師を毆る者は、凡人に二等を加う」と説明を加え、注に對しても「儒業とは、經業を謂う。私學者にあらざとは、弘文・國子・州縣等の學を謂う。私學者とは、卽ち禮に云う「家に塾有り、遂に序有り」(『禮記』學記)の類なり」と解釋する。これにより、唐代においても私學があつたことが分かるが、それらはおおよそは未成年者を教える學校であると考えられよう。⁽²⁷⁾

以上は、「儒業」「經業」、すなわち儒學の「師」についての律であつたが、名例律には道教・佛教の「師」が見える。

諸そ道士・女官を稱する者は、僧・尼と同じ。若し其の師におけるや、伯叔父母と同じ。其の弟子におけるや、兄弟の子と同じ。⁽²⁸⁾（『唐律疏議』卷六、名例律、五七）

これに對し、疏議は「師とは、觀寺の内において、經教を親しく承け、合に師主と爲すべき者を謂う」とし、さらに律の「其の弟子におけるや、兄弟の子と同じ」を解して「上文にて解する所の師主、其の弟子を犯す有らば、俗人の兄弟の子の法と同じきを謂う」という。この條文から、道士・女官・僧・尼たちは、儒教の師と違ふ法的な扱いを受けていたことが分かる。ここには、道觀や佛寺においては擬似的な家族關係、⁽²⁹⁾オジ・オバとオイ・メイに擬せられる關係が考えられているのである。これは、佛教・道教における師弟關係と、公立學校における師弟關係とが、そもそも異なっている社會狀況を反映したものであるはずで、そこに韓愈の師道論が生ずる契機があつたことを指摘しておこう。

以上、唐律における「師」の位置を見たが、ここで視點を變えて、師弟關係を表す語が唐代において如何に用いられたかを考察したい。すでに見たとおり、韓愈の師道論において、師弟關係は「師」と「弟子」の關係として論じられており、それにまつわり師弟關係を論じた柳宗元も、同じ語を用いて議論を進めた。それゆえ、本稿では唐代における「師」「弟子」の關わりを検討すれば十分なのであるが、「弟子」關係に疑似したものととして、「門人」「門生」とよばれる人間關係のあり方が、唐代において如何なるものであつたのかをまず補いたい。

礪波護氏は「中世貴族制の崩壊と辟召制」と題する論文の中で、牛李の黨争と藩鎮による辟召の關係を論じられた。⁽³⁰⁾すなわち、牛僧孺黨と李德裕黨の對立は、かつて陳寅恪により進士派の新興階級と明經派の山東貴族の對立として描かれたが、兩黨を構成する人物を検討してその論旨の成り立ちがたいことを明らかにした上で、和平論を持した牛黨と主戰論を持した李黨との對立を軸に、兩黨が進士・非進士を問わず、多くの人材を辟召によって獲得して藩鎮において活用し、四十年にも亘って對立を續けたと論じられる。この「辟召制における被辟召者

が「故吏」なのであり、廣く門生故吏とも呼んだ」という。一言述べておくと、兩『唐書』の中で、故吏を指して「門人」と呼んだ例は多くはないが存在する^①。

また礪波氏は『舊唐書』卷一七六、楊嗣復傳に「嗣復と牛僧孺・李宗閔とは、皆な權德輿の貢舉門生たり、情義相得たり、進退取捨、多くこれと同じくす」とあるのを挙げ、「門生には貢舉門生を指す場合も勿論あつた」と付け加えることも忘れてはいない。元琇が「同門生の白居易と友善たり」（『舊唐書』卷一六六、元琇傳）というのも、むしろこの意味である。なお兩『唐書』を見る限り、「貢舉門生」の意味で「門人」の語は用いられていないようである。

「門人」「門生」の内實は、おおむね以上のように説明されるが、いま少し「門人」の語に執着すると、辟召と貢舉に關わらないものを擧げることができる。

まず、「門人」が私諡を贈る例が多いので、それらを拾つてみよう。

「門人薛收等相い與に議して諡して文中子と曰う」。（王通。『舊唐書』卷一九〇上、文苑上、王勃傳）

「門人相い與に諡して文行先生と爲す」。（元德秀。『舊唐書』卷一九〇下、文苑下、元德秀傳）

「門人諡して貞文孝父と曰う」。（崔良佐。『新唐書』卷五八、藝文志二）

「門人私に諡して太先生と曰う」。（元結。『新唐書』卷一四三、元結傳）

「門人質の聖人の書に能文たり、後世に通ぜんことを以て、私に共に諡して文通先生と曰う」。（陸質。『新唐書』卷二六八、陸質傳）

「門人共に諡して文元先生と曰う」。（『新唐書』卷二〇二、文藝中、蕭穎士）

これらの例のうち、『舊唐書』文苑傳、また『新唐書』文藝からのものが多いことから、私的な學問傳授の中で師弟關係を形成し、教育を受けた側が「門人」と呼ばれたと考へても大過あるまい。これらは何れも辟召の關係に

あるとは考えられない。それ以外にも、私的な教育を受けた「門人」の例として、王質という人が「壽春に寓居し、躬ら耕して以て母を養い、専ら講學を以て事と爲し、門人の業を受くる者、大いに其の門に集う」（『舊唐書』卷一六三、王質傳）というのが知られる。

ただし、『舊唐書』尹知章傳に次のようにいう「門人」が私的な學生を指すのか、公的な學生を指すのかは自明ではない。

俄かに國子博士に轉ず。後祕書監馬懷素奏して知章を引きて祕書省に就きて學者と與に經史を刊定せしむ。知章吏職に居りと雖も、家に歸らば則ち講授して輟まず、尤も『易』及び『莊』『老』玄言の學に明るく、遠近咸な來りて業を受く。其れ貧賈なる者有らば、知章其の家財を盡くして以て之に衣食せしむ。……開元六年卒す、時年五十有餘。注する所の『孝經』『老子』『莊子』『韓子』『管子』『鬼谷子』、頗る時に行わる。門人孫季良等碑を東都國子監の門外に立て、以て其の德を頌す。（『舊唐書』卷一八九下、儒學下、尹知章傳）

これによると、尹知章はもと國子博士であつたが、のち祕書省に移つた。これは教育職の立場ではなかつたが、家に歸れば講學し、遠近を問わず多くの者が學を受けたというのである。確かに彼は私的な講學を行つていたのであるが、死後、「門人」が「東都國子監の門外に」立碑したというのであるから、國子博士であつたときに尹知章が授業した學生が含まれるはずであるが、「門人」の「門」というのはあくまでも私的な家の門を指すのであろうから、この「門人」は單に博士時代の教え子というのではないと理解したい。⁽³²⁾

なお『新唐書』卷二百、儒學下、尹愔に見える「嘗て學を國子博士王道珪に受くるに、之を稱えて曰く「吾が門に人多きも、尹子は測り^{がた}回し」というのは、國子監における師弟關係において、「門」の語を用いたものであるが、やや奇異であり、通例とはしがたい。

以上の諸例から知られるように、唐代において弟子を指す言葉としての「門人」は、ごく一般的に用いられた

らしくはない。その中で、古文家たちと、さらにまた新しい春秋學を創始した啖助の門下とが目につくのである。

いまいち古文家とは、元德秀・蕭穎士・元結のことである。⁽³³⁾「門人」をとることは、古文家の傳統の一つであったといつても大過ないであろう。年少時代の韓愈がその聲咳に接したという、古文家の獨孤及が「後進を鑒拔するを喜び、梁肅・高參・崔元翰・陳京・唐次・齊抗の如きは皆なこれに師事す」というのも、同じ文脈で考えるべき事象であろう。⁽³⁴⁾

次に啖助門下を見ておこう。『新唐書』卷二百、儒學傳下、啖助傳には次のようにいう。

助の門人趙匡・陸質は、其の高第なり。助卒す、年四十七。質 其の子の異衷と與に助の爲す所の『春秋集註總例』を録し、匡に請いて損益し、質は之を纂會し、『纂例』と號す。匡なる者は、字伯循、河東の人、洋州刺史を歴し、質の稱して趙夫子と爲す所の者なり。

特に、陸質が趙匡を「趙夫子」と稱していることからして、この一派においてはかなり特殊な師弟觀が形成されていたように感じられる。なお、陸質にも死後に「門人」から「文通先生」なる諡が贈られたことは既にふれた。寶群という人も「春秋」を啖助の門人盧庇なる者に學ぶ⁽³⁵⁾というし、その寶群も韋夏卿を「門人」としたとい⁽³⁶⁾う。このように、啖助の門下においては、「門人」の語がしばしば用いられたらしい。なお一言すると、以上のような學術の授受に關わつて「門生」の語が用いられた例は兩『唐書』中には見當たらぬ。

先に、『新唐書』尹知章傳に「弟子」「門人」兩様の語が現れていることを少しばかり指摘したが、唐代において兩者には如何なる使い分けがあつたのであろうか。

一般的に漢語の中では「弟子」「門人」とも廣義の弟子を指す。⁽³⁷⁾しかし、歐陽脩などは「其れ親しく授業したる者を弟子となし、轉じて相い傳授する者を門生となす」(『集古錄跋尾』「後漢孔宙碑陰題名」)と云つて區別している。孔宙碑の碑陰に「門生」「門童」「故吏」「弟子」をそれぞれ分けて並べていることを説明したものであるが、

孔宙と門生故吏が單なる講學上の師弟關係にあるにとどまらぬことを考え合わせると、従いがたい。惠棟もおそらくは歐陽脩を承けて「古人親しく業を受くる者を弟子と稱し、轉じて相い授くる者を門人と稱す」というが、これも十分な根據を持つ區別であるとは思えない⁽³⁸⁾。

唐代における「弟子」「門人」の使い分けをいうとすると、一つの大きな差は、官制において博士・學士のもとで學ぶ學習者を「諸生」「學生」とも、または單に「生」ともというが、この「諸生」が「弟子」とも呼ばれる一方、「門人」とは呼ばれないことであろう。中央政府には、國子監の國子博士・太學博士・四門博士・律學博士があり、また太常寺にも博士がいた。これら博士の下でそれぞれ「諸生」「弟子」が學んでいた⁽³⁹⁾。また東宮の崇文館には學士がいて、「諸生」を教授しており、門下省に屬する弘文館にも學士を置き、學生の定員を持ち、宗正寺の崇玄館（崇玄學）にも學生がいた⁽⁴⁰⁾。

四門博士であつた士匄という人は、任期が過ぎても「諸生」に懇願されて十九年も官にとどまつて在任中に亡くなり、「弟子共にこれを葬る」（『新唐書』卷二〇〇、儒學下、啖助傳）という。

もう一點、「弟子」「門人」の違いを挙げると、「弟子」は教師に對する際、一人稱代名詞に代用できるが、「門人」はそうでないことである。韓愈「進學解」（『韓昌黎集』卷一二）は「國子先生、晨に太學に入り、諸生を招きて館下に立ちてこれに誨えて曰く」と始まる諧謔に富む作であり、この中でも「諸生」は「國子先生」に答えて「弟子先生に事えてここにおいて年有り」といつている。

佛教と道教においても、古くから「師」「弟子」の語は用いられ、唐代においても盛んに用いられたが、残念ながらこれについては論じる餘裕がない。一つだけ、韓愈の師道論に關わる可能性のあるものとして、韓愈の弟子、沈亞之（生卒年未詳）の言葉を見ておきたい。「送洪遜師序」（『沈下賢集』卷九）に「佛中國に行われてより已來、國人緇衣の學を爲すこと、多く幾んど儒に等し。然れども其の師弟子の禮、傳えて嚴專爲り、今世に到りて、則

ち儒道少しく衰え、これと等しきこと能わず。其の流におけるや、亦た派別有り。これが師爲たる者、其の性の高下を量りて説を授くる有り」という。古文家たちが「門人」を迎える習慣を持っていたことは先に述べたが、韓愈が聲高に強調した獨特な師道論は、佛教の觸發を受けたものではないのか。沈亞之の言はそれを示すかの如くである。ただ、韓愈の師弟觀と、同時代の佛教の「法臘」の考え方がどのように關係しているのか等の問題は、今後の課題として遺したい。

四 韓愈の弟子の排佛論

韓愈は弟子を育成することにより、何をなさうとしたのか。それ以前の古文家たち、元德秀・李華・蕭穎士・蘇源明・賈至・元結・獨孤及・柳識・皇甫冉らにないもので、韓愈自身の使命感をかき立てたものといえば、「抑邪」、老釋排斥にあるに違いない。韓愈が「師」として弟子たちに伝えようとしたことは、老釋排斥による儒教復興であつたろう。

末岡實氏は、道統説と韓愈門下との關係を次のように述べる。「佛老に對する排斥態度の濃淡の差が、道の正統性の問題に對する意識の差となつて表れたのである。古文運動と道統説とが深く關わるとはいへ、張籍が要請し、李翱にも説かれた通り、道統の問題は、韓愈やその門下の間に重視され、議論された問題であつたと結論づけ得よう」。ここでは佛老排斥と道統説とが不可分のものであるとされている。そして、韓愈とその門下において上古の聖人から孟子に至る道統説が議論されたのみでなく、彼らもその道を傳え、「邪」を退ける主體そのものであつたのである。

ここにおいて、弟子に「抑邪」を期待する「師」、韓愈の姿が見えてくる。それに對する弟子たちの答えを見た

い。まず、韓愈が弟子の中で最も重要な二人と見た李翱と張籍。

近ごろ李翱は僕に従いて文を學び、頗る得る所有り。然れども其の人家貧しくして事多く、未だ能く其の業を卒えず。張籍なる者有り、年翱よりも長じたり、亦た僕に學ぶ。其の文は翱と相い上下す。一二年これを業とせば、至るに庶幾ちかからん。然れども其の俗尚を棄つるを閑あひれみ寂寞の道に従い、これをもつて名を時に争う、〔未だ果して能く叛去せざるかを知らず〕。⁽⁴³⁾（『韓昌黎集』卷一七「與馮宿論文書」）⁽⁴⁴⁾

李翱（七七二—八四一）は、韓愈よりも四歳年少であり、「復性書」の作者として知られる。その「復性書」に、次のような記述がある。

於戲、性命の書存すと雖も、學者能く明らかなる莫し。是の故に皆な莊列老釋に入りて、知らざる者は「夫子の徒、もつて性命の道を窮むるに足らず」と謂う。これを信ずる者皆な是なり。⁽⁴⁵⁾（『李文公集』卷二「復性書上」）ここで李翱は「中庸」を宣揚し、「莊列老釋」の手から儒教へと「性命之道」を取り戻すことを狙っている。「復性書」に佛教思想の影響があることはよく知られているが、ここにもすでに老釋排斥の芽を見ることができ。

また「去佛齋論」は、楊垂が『喪儀』を撰んだ時、「七七齋は、其の日をもつて卒者の衣服を佛寺に送り、もつて追福を申ぶ」と書いたのを、聖人の道に反するとして批判したものである。

佛法の言う所の者は、列禦寇・莊周の言う所詳らかなり。其餘は則ち皆な戎狄の道なり。佛をして中國に生まれしむれば、則ち其の爲作するや必ず是に異ならん。況んや中國の人を驅りて、其の術を舉行せしめんや。……向使も天下の人をして、力足りて身毒國の術を盡修せしむるも、六七十歳の後、百年を享くる者と雖も亦た盡きん。……夫れ天下をして擧げてこれを行わしむべからざる者は、則ち聖人の道にあらざるなり。……これに惑う者は其の教に溺れ、これを排する者は其の心を知らず。辨じて當たると雖も、其の徒をして譁する無からしめ勸めて來たらしむる能わざる者なり、故に其の術をして彼の若く熾さかんならしむるな

り。位有る者は吾が説を信じてこれを誘う。其れ君子は理をもつて服すべきも、其れ小人は令をもつて禁ずべし。其れ俗の化するや難からず。……。人の牀に襲めるは、禮を失するの細たる者なるも、猶お不可なり。況んや身毒國の術を擧げ、聖人の禮を亂し、もつて後に傳うるを欲するをや。⁽⁴⁶⁾『李文公集』卷四「去佛齋論」ここで「佛法の言う所の者は、列禦寇・莊周の言う所詳らかなり」といつてはいるが、李翱が佛教思想を理解していたことは間違いない。⁽⁴⁷⁾しかし彼の論點は思想をすり抜け、佛教にまつわるインドの習俗へと移されている。インドの習俗を排除することにより「聖人の禮」を守ろうとする姿勢を明確に示している。⁽⁴⁸⁾また「辨じて當たると雖も、其の徒をして譁する無からしめ勸めて來たらしむる能わざる者なり（佛教批判者が）是非をはつきりさせて、その批判が當たっているとしても、佛教徒に騒ぎをやめさせて儒教に赴かせることはできない」という冷靜な認識は韓愈には見られないもので、ここにも李翱の排佛の特徴を見いだし得る。

張籍（七六六―八三〇）は、韓愈よりも二歳ほど年長の弟子である。韓愈が年長の人をも弟子にしようとしたことについては、すでに「師說」を見た際に述べた。その張籍が「上韓昌黎書」にて述べる佛教觀と道統説は、韓愈のそれとまさに一致している。

宣尼没するの後、楊朱・墨翟、恢詭異説し、人聽を干惑す。孟子書を作りてこれを正す。聖人の道、復た世に存す。秦氏學を滅し、漢重んずるに黃老の術をもつてして人に教え、人をして寢くよやく惑わしむ。揚雄『法言』を作りこれを辯じ、聖人の道猶お明らかなり。漢の衰末に及び、西域浮屠の法、中國に入る。中國の人、世世譯してこれを廣め、黃老の術、相い沿いて熾んなり。天下の善く言う者、唯だ二者のみ。……。揚子雲『法言』を作りてより、今に至るまで千載に近きも、聖人の道を言う者有る莫し。これを言う者は惟だ執事のみ。⁽⁴⁹⁾

（『全唐文』卷六八四）

ほとんど韓愈の主張を繰り返しているに過ぎないことが見て取れるであろう。この手紙を書いた後、張籍は第二

の手紙「上韓昌黎第二書」(『全唐文』卷六八四)を書いているが、これもほとんど韓愈の論調をなぞるにとどまる。その他の弟子についても、それぞれ排佛思想を確認することができる。皇甫湜(七七六?—八三五?)は、孫生の書いた排佛論について、次のような賛辭を送っている。

浮屠の法、中國に入りて六百年、天下胥^とに化す。其の崇奉する所、乃ち公卿大夫なり。野益ます荒れ、人益ます饑え、教え益ます頽^{すた}る。天下將に蕪^{すた}れなんとし、始めて渾然として自ら上下す。これに安んずること性命の若し、固より然るなり。孫生天與の覺あり、獨り厚夜に曉然たり、大醉に聰然たり。發憤し書を著し、攻めてこれを指斥す。其の詞委^{くわ}しく備わり、痛く肝血に入る。乃ち力の足らざるを忘れ、死をもつて斷と爲し、萬一に主を悟し人を救わんことを庶^{こゝろ}幾^{ねが}う者なり。嗚呼、古人を得ずしてこれと與にせんとせば、必ずや生か⁽⁵⁰⁾。

(『皇甫持正文集』卷二「送孫生序」)

佛法が中國に入つて以來、「野益ます荒れ、人益ます饑え、教え益ます頽る」というのは、韓愈と同等の認識である。孫生の排佛論が如何なるものであつたのかは未詳であるが、皇甫湜が孫生からその書を示され、このような共感に満ちた文を綴つたことは興味深い。皇甫湜が排佛側の人士と見なされていたことが分かる。

一方、同じ皇甫湜の「送簡師序」からは、彼の別の一面をうかがうことができる。

師 佛の名ありと雖も、其の行いを儒とす。其の衣服を夷狄とすと雖も、其の心を仁義とす。未だ士に齒せずと雖も、鳳麟と類たり。猶お朝冠を冠して朝服を服し、或いは淫怪の説に溺れ、もつて彝倫^{やぶ}を斁^{まさ}る者に愈らずや。嗚呼、師吾獨り賢となすなり。刑部侍郎昌黎韓愈既に潮に貶せられ、浮屠の徒、謹快してもつて扞^うつ。師獨り憤起して余を訪ね、序を求めて行きもつて潮に適くに資せんとす。……嗚呼、悲しきかな吾が絆、師に侶してもつて馳^{あそ}せるを得ず⁽⁵¹⁾。(『皇甫持正文集』卷二)

「佛の名ありと雖も、其の行いを儒とす」というのは、實質を見れば僧侶も一概に捨てたものではないというこ

とであり、すでに見た柳宗元の「退之其の外に忿りて其の中を遺る」(『送僧浩初序』)という批判を思い起こさせる。ここでは、韓愈の強硬な排佛論は登場の餘地があるまい⁽³²⁾。

また、沈亞之(生卒年未詳)が元和四年(八〇九)に撰んだ「移佛記」は、杭州の報恩寺に佛像を持ち歸る行事があつた時に記したものである。

西域の佛教有るや、東域の中に流^{つた}る者は、其の教え像法なり。其の法は名づけて佛と曰い、自ら稱して天人の師と曰い、又た世尊と曰い、其の言を出だすを亦た經と曰う。其の經の説を驗するに、佛世を去りて後、其の形を模して、其の眞を像^まね、衆と與にこれを瞻仰す。故に法の像と云う、斯に由るなり。……又た説きて已來の生、來生の後有り。福を爲さば則ち福應じ、禍を爲さば則ち禍應ず。因緣化して設けらる、其の旨或いは是に由る。域を擧げて大いに敬い、天子より庶人に達するまで、一えに信ず。……嗟乎、忠信仁誼、信を人に舒^のべざること久しきかな。而して皆な已生來生の後、因緣禍福の説をもつて化行す。今予長老の予に請いて移佛の由を記すに因りて、遂に道教の所以を得たり。意^おうは羣生をして其の機に隨いてもつてこれを悟らしめんと欲す。⁽³³⁾ (『沈下賢集』卷六「移佛記」)

「嗟乎、忠信仁誼、信を人に舒べざること久しきかな」意うは羣生をして其の機に隨いてもつてこれを悟らしめんと欲す」という部分は韓愈の排佛と歩調を同じくするものである。しかし「移佛記」全體を見れば、佛教を概観し平易に述べた感があり、排佛思想が強く主張されているとはいえない。また沈亞之は、「靈光寺僧靈佑塔銘」(『沈下賢集』卷一一)も記し、その中で光範という僧侶の傳記を丁寧⁽³⁴⁾に記している。ここには、排佛思想がほとんど見えない。

終いに賈島(七七九—八四三)に觸れたい。賈島が、もと無本という名の僧侶で、還俗後に韓愈の弟子となつたことは有名であるが、彼は排佛思想と如何に接したのか。それを明確に伝える史料はないが、「贈智朗禪師」詩(『賈

浪仙長江集』卷一)からその一端を得ることはできないだろうか。

上人は分明に見われ、玉兔は潭底に没^{しず}む。

上人光慘たる貌、古來峭發たるを恨む。

涕して孔顔の廟を辭し、笑いて禪寂の室を訪ぬ。

歩いて青山の影に隨い、坐して白塔の骨に學ぶ。

聽を解するに琴を弄すること無し、禮せずとも身佛有り。

問わんと欲す、師何く之かんとするか、忽ち我と相い別かる。

率^{つゝ}に賦して遠言を贈る、言「子曰」にあらざるを慚ず⁽⁵⁾。

「笑いて禪寂の室を訪ぬ」というのは、一度は離れた佛教にあらためて接する、僞らざる言葉であろう。「言子曰にあらざるを慚ず」といった時、彼の腦裏には韓愈の姿があつたはずである。しかし結局、賈島が排佛の言辭を吐くことはなかつた。

韓愈の弟子の排佛論を總じていえば、李翱に「辨じて當たると雖も、其の徒をして譁する無からしめ勸めて來たらしむる能わざる者なり」という冷靜な現狀把握が見られたにせよ、それ以外はほとんど韓愈流の排佛を繰り返すにとどまり、しかも往々にしてその排佛も搖るぎを見せ、不徹底に終わつたといわざるをえない。

小結

唐代古文運動は、もともと儒教擁護の立場を鮮明にとるものであつた。それはこの運動が、主に美文に耽つて浮薄に流れることを嫌う、北方士族の質實な傳統を受け繼ぐものであつたことによつてゐる。これは陳弱水氏ら

の先行研究の指摘する所である。しかし韓愈よりも前の世代の古文家たちには、排佛によつて儒教が復興するという構想は抱かれていなかった。ここに韓愈の新しさがある。そして、排佛による儒教復興の構想こそが、他の古文家にはない、韓愈の思想の根幹であるといえるのである。

唐代の思想状況を考えてみれば、佛教が夷狄の宗教であるということを前面に押し出すだけの排佛思想が受け入れられる餘地があつたとは思われない。そこで韓愈が考えたのは、儒教の道統を認識し、それを自分自身が後世に伝えるという方法である。しかも、それは書物を著すことにより、後世の賢者をまつという方向には向かわず、直接に韓愈自身が後進を教育し、自分の手により道の系譜を繋ぐとするという、當時においてはかなり奇抜な手段が選ばれた。これが「師説」に代表される韓愈の師道論であり、その教育においては、上記の強烈な排佛思想が鼓吹された。「門人」を集めて道を伝えるという習慣そのものは古文家たちにすでに見ることができた。排佛思想と師道論の結合によつてこそ、古文家たちの中において韓愈が異彩を放ち得たともいえる。

それゆえ、韓愈自身が儒教復興の理想を共有できる弟子を多く獲得し、彼らとともに排佛運動をおこなつて儒教の榮光をとりもどす手がかりを見いだすことが、彼にとつての目標であつたと推測できる。しかし弟子たちの排佛論を検討すると、この目標が成し遂げられたとはどうてい考えられない。確かに、張籍は韓愈同様の強烈かつ素朴な排外思想を見せてはいるが、それは韓愈の模倣にとどまるものであつた。皇甫湜や沈亞之にいたつては、排佛論が決定的に弱められており、韓愈の意圖はすでに内部から崩れだしているというべきである。李翱は佛教が中國に持ち込んだ習俗のみを問題としようとしたが、これとても、たとえば六朝で問題となつた不敬王者論のような、佛教の根本を揺るがす議論となり得たとは思えない。

さらにその後の世代を見るならば、武宗期から僖宗期頃に文筆活動を行つた孫樵が「與王霖秀才書」（『全唐文』卷七九四）に記す「樵嘗て文を爲すの眞訣を來無擇に得たり、來無擇はこれを皇甫持正に得たり、皇甫持正はこれ

を韓吏部退之に得たり」というのを見ても、かつて韓愈のもつていた勢いはまったく伝わってこない。むしろ思想史上における韓愈の役割は師道論と排佛論ばかりではないのであるが、本稿で述べたような韓愈の構想は、多くの反響と波紋を與えたにせよ、唐代思想史においては受け入れられることのない異端であつたということがあるであらう。

注

- (1) 末岡實「唐代「道統説」小考―韓愈を中心として」(『北海道大學文學部紀要』三六一、一九八七年)は、韓愈における唐代道統説と佛老排撃との關係を指摘している。ただ、師弟關係については、いまだ詳しく論じられていない。
- (2) 林田愼之助「韓愈における發憤著書の説」(『文學研究』(九州大學文學部)第七〇輯、一九七三年)。
- (3) 今有人生二十八年矣、名不著於農工商賈之版。其業則讀書著文、歌頌堯舜之道、雞鳴而起、孜孜焉、亦不爲利。其所讀皆聖人之書、楊墨釋老之學、無所入於其心。其所著皆約六經之旨而成文。抑邪與正、辨時俗之所惑、居窮守約。亦時有感激怨懟奇怪之辭、以求知於天下。亦不悖於教化、妖淫諛佞譸張之說、無所出於其中。
- (4) 陳弱水「論中唐古文運動的一個社會文化背景」(『鄭欽仁教授榮退紀念論文集』、稻鄉出版社、一九九九年)。
- (5) 林田愼之助「唐代古文運動の形成過程」(『日本中國學會報』第二九集、一九七七年)。
- (6) 「送王秀才序」(『韓昌黎集』卷二)。太原の王頃に宛てた序に「道於楊墨老莊佛之學、而欲之聖人之道」というなど、修飾として「楊墨」が釋老に加えられる例が多い。
- (7) 唐之有天下、陳子昂・蘇源明・元結・李白・杜甫・李觀、皆以其所能鳴。其存而在下者、孟郊東野、始以其詩鳴。其高出魏晉不懈而及於古、其他浸淫乎漢氏矣。從吾遊者李翱・張籍、其尤也。三子者之鳴、信善矣。(『韓昌黎集』卷一九)
- (8) 前掲、林田氏「韓愈における發憤著書の説」。
- (9) 且愈不助釋氏而排之者、其亦有說。孟子云「今天下不之楊則之墨」(『孟子』滕文公下)。楊墨交亂、而聖賢之道不明、則

三綱淪而九法斁、禮樂崩而夷狄橫。幾何其不爲禽獸也。故曰「能言距楊墨者、皆聖人之徒也」(『孟子』滕文公下)。揚子雲云「古者楊墨塞路、孟子辭而闢之、廓如也」(『法言』吾子)。夫楊墨行、正道廢、且將數百年、以至於秦、卒滅先王之法、燒除其經、坑殺學士、天下遂大亂。及秦滅、漢興且百年、尙未知脩明先王之道。……後之學者、無所尋逐、以至於今泯泯也。其禍出於楊墨肆行而莫之禁故也。孟子雖賢聖、不得位、空言無施、雖切何補。

- (10) 儒者韓退之與予善、嘗病予嗜浮屠言、訾予與浮屠游。……浮屠誠有不可斥者、往往與『易』『論語』合。誠樂之、其於性情爽然不與孔子異道。退之好儒、未能過楊子。楊子之書、於莊墨申韓、皆有取焉。浮屠者、反不及莊墨申韓之怪僻險賊耶。曰「以其夷也」。果不信道而斥焉以夷、則將友惡來・盜跖、而賤季札・由余乎。非所謂去名求實者矣。吾之所取者、與『易』『論語』合。雖聖人復生、不可得而斥也。退之所罪者、其跡也。曰「髡而緇、無夫婦父子。不爲耕農蠶桑而活乎人」。若是、雖吾亦不樂也。退之忿其外而遺其中、是知石而不知韞玉也。

- (11) 愈性明銳、不詭隨。與人交、終始不少變。成就後進士、往往知名。經愈指授、皆稱「韓門弟子」、愈官顯、稍謝遣。……其「原道」「原性」「師說」等數十篇、皆奧衍閎深、與孟軻、楊雄相表裏而佐佑六經云。至它文造端置辭、要爲不襲蹈前人者。然惟愈爲之、沛然若有餘、至其徒李翱・李漢・皇甫湜從而效之、遽不及遠甚。從愈游者、若孟郊・張籍、亦皆自名於時。

- (12) 「韓門弟子」は『唐國史補』卷下に「韓愈引致後進、爲求科第、多有投書請益者、時人謂之韓門弟子」とあるのに據る語である。

- (13) 愈性弘通、與人交、榮悴不易。少時與洛陽人孟郊・東郡人張籍友善。二人名位未振、愈不避寒暑、稱薦於公卿間、而籍終成科第、榮於祿仕。後雖通貴、每退公之隙、則相與談讌、論文賦詩、如平昔焉。而觀諸權門豪士、如僕隸焉、瞭然不顧。而頗能誘厲後進、館之者十六七、雖晨炊不給、怡然不介意。大抵以興起名教弘獎仁義爲事。凡嫁內外及友朋孤女僅十人。
- (14) 張君名徹、字某。……妻韓氏、禮部郎中某(韓雲卿)之孫、汾州開封尉某之女。於余爲叔父孫女。君嘗從余學、選於諸生而嫁與之。孝順祇修、羣女效其所爲。

- (15) 方成珪「昌黎先生詩文年譜」(『韓愈年譜』、中華書局、一九九一年、所收)による。

- (16) 「進士策問」其十二(『韓昌黎集』卷一四)にも、「師說」とほとんど同様の設問が見える。「問古之學者必有師、所以通

其業、成就其道德者也。由漢氏已來、師道日微、然猶時有授經傳業者。及于今、則無聞矣。德行若顏回、言語若子貢、政事若子路、文學若子游、猶且有師。非獨如此、雖孔子亦有師問禮於老聃、問樂於萇弘是也。今之人不及孔子・顏回遠矣、而且無師。然其不聞有業不通而道德不成者、何也」。併せ考えるべきであろう。

- (17) 古之學者必有師。師者所以傳道授業解惑也。人非生而知之者、孰能無惑。惑而不從師、其爲惑也、終不解矣。生乎吾前、其聞道也固先乎吾、吾從而師之。生乎吾後、其聞道也亦先乎吾、吾從而師之。吾師道也。夫庸知其年之先後生於吾乎。是故無貴無賤、無長無少、道之所存、師之所存也。嗟乎、師道之不傳也久矣。欲人之無惑也難矣。古之聖人、其出人也遠矣、猶且從師而問焉。今之衆人、其下聖人也亦遠矣、而恥學於師。是故聖益聖、愚益愚。聖人之所以爲聖、愚人之所以爲愚、其皆出於此乎。愛其子、擇師而教之。於其身也、則恥師焉、惑矣。彼童子之師、授之書而習其句讀者、非我所謂傳其道解其惑者也。句讀之不知、惑之不解、或師焉、或不焉。小學而大遺、吾未見其明也。巫醫樂師百工之人、不恥相師。士大夫之族、曰師曰弟子云者、則羣聚而笑之。問之則曰「彼與彼年相若也、道相似也。位卑則足羞、官盛則近諛」。嗚呼、師道之不復可知矣。巫醫樂師百工之人、君子不齒、今其智乃反不能及。其可怪也歟。聖人無常師、孔子師郯子・萇宏・師襄・老聃。郯子之徒、其賢不及孔子。孔子曰「三人行、必有我師」。是故弟子不必不如師、師不必賢於弟子。聞道有先後、術業有專攻、如是而已。

- (18) 柳宗元「答韋中立論師道書」(『柳宗元集』卷三四)に「獨り韓愈奮いて流俗を顧りみず、笑侮を犯し、後學を收召し、「師說」を作り、因りて抗顔して師と爲る」という通りである。

- (19) 前掲、注(一)論文。なお、かつて陳寅恪は、韓愈の道統説が佛教の影響を受けて成立したものであると論じた。「退之の道統の説、表面上は『孟子』卒章の言に由りて啓發せらるる所なり」と雖も、實際上は乃ち禪宗の教外別傳の説に因りて造成する所なり」と。「論韓愈」(『金明館叢稿初編』、上海古籍出版社、一九八〇年)。

- (20) 皮日休の「請韓文公配饗太學書」(『皮子文藪』卷九)は、「夫れ孟子・荀卿は、孔道を翼傳し、もつて文中子に至る。文中子の末、降りて貞觀開元に及び、其の傳うる者は醗たり、其の繼ぐ者は淺たり。……文中の道、百世を曠(た)てて室授を得たる者は、惟だ昌黎文公のみ」といって、孟子・荀子・王通・韓愈の系譜をいうが、韓愈もすでに儒教の正統の中に自己を位置づけていたと考えるべきであろう。

(21) 漢氏以來、羣儒區區修補、百孔千瘡、隨亂隨失、其危如一髮引千鈞、綿綿延延、寢以微滅。於是時也、而倡釋老於其間、鼓天下之衆而從之。嗚呼、其亦不仁甚矣。釋老之害、過於楊墨。韓愈之賢、不及孟子。孟子不能救之於未亡之前、而韓愈乃欲全之於已壞之後。嗚呼、其亦不量其力、且見其身之危、莫之救以死也。雖然、使其道由愈而顯傳、雖滅死萬萬無恨。天地鬼神、臨之在上、質之在旁、又安得因一摧折、自毀其道、以從於邪也。

(22) 「答嚴厚輿論師道書」(『柳宗元集』卷三四)に「生の書を得るに、師爲るの説を言い、僕の作る所の「師友箴」と「答韋中立書」とを怪しむ。僕の師爲らざるの志を變え、己を屈して弟子爲らんと欲す。凡そ僕の爲す所の二文、其れ卒いに果して異ならず。……實の要は、二文中皆な是なり。吾子其れ詳らかにこれを読み、僕の見解これを出でず」とあり、柳宗元の「師」に關する説が「師友箴」と「答韋中立書」とに盡きるといふ。

(23) 辱書云「欲相師」。僕道不篤、業甚淺近、環顧其中、未見可師者。雖嘗好言論爲文章、甚不自是也。不意吾子自京師來蠻夷間、乃幸見取。僕自卜、固無取。假令有取、亦不敢爲人師。爲衆人師且不敢、況敢爲吾子師乎。孟子稱「人之患在好爲人師」(離婁上)。由魏晉氏以下、人益不事師。今之世不聞有師、有輒譁笑之以爲狂人。獨韓愈奮不顧流俗、犯笑侮、收召後學、作「師說」、因抗顏而爲師、世果羣怪聚罵、指目牽引、而增與爲言辭。愈以是得狂名。

(24) 不師如之何、吾何以成。不友如之何、吾何以增。吾欲從師、可從者誰。借有可從、舉世笑之。吾欲取友、誰可取者。借有可取、中道或捨。仲尼不生、牙也久死。二人可作、懼吾不似。中焉可師、恥焉可友、謹是二物、用惕爾後。道苟在焉、傭丐爲偶。道之反是、公侯以走。內考諸古、外考諸物、師乎友乎、敬爾不忽。

(25) 九曰「不義」。(注)謂殺本屬府主、刺史、縣令、見受業師、吏卒殺本部五品以上官長、及聞夫喪匿不舉哀、若作樂、釋服從吉及改嫁。

(26) 諸毆傷妻前夫之子者、減凡人一等。同居者、又減一等。死者、絞。毆傷繼父者、與總麻尊同。同居者、加一等。卽毆傷見受業師、加凡人二等。死者、各斬。(注)謂伏膺儒業、而非私學者。

(27) 唐代の私學に關しては、高明士「唐代私學的發展」(『文史哲學報』二〇期、一九七一年)がたいへん詳しい。

(28) 諸稱道士・女官者、僧・尼同。若於其師、與伯叔父母同。其於弟子、與兄弟之子同。

(29) 韓愈の弟子の沈亞之が「釋家の法、弟子をもつて師を嗣ぐこと子の由し。其の死に事え葬を送るや、禮は父母の如し」

- (『沈下賢集』卷一一「靈光寺僧靈佑塔銘」というのは、唐代人の證言として参考になる。
- (30) 礪波護『唐代政治社會史研究』(同朋舎出版、一九八六年)、第一部第二章。
- (31) 例えば元琇は劉晏の「故吏」(『舊唐書』卷一二三、劉晏傳)であるとも、「門人」(『舊唐書』卷一四六、盧徵傳)であるとも言われている。
- (32) なお『新唐書』卷二九九、儒學中、尹知章傳に「弟子貧者、賙給之」という記述があるが、私的な學生を「弟子」、公的な學生を「門人」と書き分けていると見るのは短絡であろう。
- (33) 前掲、注(5) 林田氏論文参照。
- (34) 『新唐書』卷一六二、獨孤及傳。
- (35) 『舊唐書』卷一五五、寶群傳。
- (36) 『舊唐書』卷一六五、韋夏卿傳。
- (37) 『禮記』檀弓下「子思廟に哭す、門人至る」の鄭玄注に「門人は、弟子なり」という。
- (38) 江藩『國朝漢學師承記』卷二に引く惠棟の語。『論語』里仁「子曰く、參よ、吾が道は一以て之を貫く、と。曾子曰く、唯、と。子曰く。門人問いて曰く、何の謂いぞや、と。曾子曰く、夫子の道は、忠恕のみ、と」の「門人」が、曾參の弟子を指すこと等が示唆を與えた可能性はある。
- (39) 『新唐書』卷四四、選舉志上に「凡そ博士・助教は、經を分ちて諸生に授く」という。
- (40) 『舊唐書』卷四四、職官志三。
- (41) 『舊唐書』卷四三、職官志二、門下省に「弘文館、學士。學生三十人」という。
- (42) 『新唐書』卷四八、百官志三、宗正寺に「崇玄署、……、崇玄學博士一人、學生百人」という。
- (43) 朱子考異に「此の下に或いは「未知果能不叛去乎」八字有り。又た或いは疑うらく此句の上に「然」字有り、意承くる所無し、恐らくは増多する所の八字、當に「然」字の上に在るべきか、未だ是否を知らず」という。ここでは、「於時也」の下にこの八字を補って訓讀した。なお「與孟尙書」(『韓昌黎集』卷一八)にも「籍・湜が輩、屢しば指教すと雖も、果して能く叛去せざるか否かを知らず」という。ここでは、張籍と皇甫湜が擧げられている。

(44) 近李翱從僕學文、頗有所得。然其人家貧多事、未能卒其業。有張籍者、年長於翱、而亦學於僕。其文與翱相上下。一二年業之、庶幾乎至也。然閱其棄俗尙而從於寂寞之道、以之爭名於時也。

(45) 於戲、性命之書雖存、學者莫能明。是故皆入於莊列老釋、不知者謂「夫子之徒、不足以窮性命之道」。信之者皆是也。

(46) 佛法之所言者、列禦寇・莊周所言詳矣。其餘則皆戎狄之道也。使佛生於中國、則其爲作也必異於是。況驅中國之人、舉行其術也。……向使天下之人、力足盡修身毒國之術、六七十歲之後、雖享百年者亦盡矣。……夫不可使天下舉而行之者、則非聖人之道也。……惑之者溺於其教、而排之者不知其心。雖辨而當、不能使其徒無譁而勸來者、故使其術若彼之熾也。有位者信吾說而誘之。其君子可以理服、其小人可以令禁。其俗之化也弗難矣。……人之襲於牀、失禮之細者也、猶不可。況舉身毒國之術、亂聖人之禮、而欲以傳於後乎。

(47) 『朱子語類』卷一三七に「浩曰く「唐時、是れ李翱最も道理を識ること莫きや否や」。曰く「也た只だ是れ佛中より來たるのみ」。浩曰く「渠に「去佛齋文」有り、佛を闕くること甚だ堅し」。曰く「只だ是れ粗迹のみ。道理を説くに至りては、卻つて佛に類る」と朱子が答えているのは的を射たものであらう。

(48) 皇甫湜の「韓愈神道碑」に「遺命、「喪葬無不如禮。俗習夷狄、盡寫浮圖、日以七數之。及拘陰陽、所謂吉凶、一無汚我」とある（『皇甫持正文集』卷六）。佛教式の葬儀を拒否するのは、韓愈の平素の主張であつたとも考えられる。

(49) 宣尼沒後、楊朱墨翟、恢詭異說、干惑人聽。孟子作書而正之。聖人之道、復存於世。秦氏滅學、漢重以黃老之術教人、使人寢惑。揚雄作『法言』而辯之、聖人之道猶明。及漢衰末、西域浮屠之法、入於中國。中國之人、世世譯而廣之、黃老之術、相沿而熾。天下之言善者、唯二者而已矣。……自揚子雲作『法言』、至今近千載、莫有言聖人之道者。言之者惟執事焉耳。

(50) 浮屠之法、入中國六百年、天下胥而化。其所崇奉、乃公卿大夫。野益荒、人益饑、教益頽。天下將無、而始渾然自上下。安之若性命、固然也。孫生天與之覺、獨曉然於厚夜、聰然於大醉。發憤著書、攻而指斥之。其詞委備、痛入肝血。乃忘力之不足、以死爲斷、庶幾萬一悟主救人者。嗚呼、不得古人而與之、必也生乎。

(51) 師雖佛名、而儒其行。雖夷狄其衣服、而仁義其心。雖未齒於士、與鳳麟類矣。不猶愈於冠朝冠、服朝服、或溺於淫怪之說、以戮彝倫者耶。嗚呼、師吾獨賢也。刑部侍郎昌黎韓愈既貶於潮、浮屠之徒、謹快以扑。師獨憤起訪余、求序行以資

適潮。……。嗚呼、悲夫吾絆、不得侶師以馳。

(52) 韓愈は「論佛骨表」において佛教徒を「夫佛本夷狄之人、與中國言語不通、衣服殊製。口不言先王之法言、身不服先王之法服。不知君臣之義、父子之情」とのみいつて切り捨てた。

(53) 西域之有佛教、流於東域中者、其教像法。其法者名曰佛、自稱曰天人師、又曰世尊。出其言亦曰經。驗其經之說、佛去世而後、模其形焉、像其真、與衆瞻仰之。故法之言像、由斯也。……。又說有已來之生、來生之後。爲福則福應、爲禍則禍應。因緣化而設、其旨或由是。舉域大敬、自天子達於庶人、一信。……。嗟乎、忠信仁誼不舒信於人久矣。而皆以已生來生之後、因緣禍福之說化行焉。今予因長老請予記移佛之由、遂得道教之所以。意者欲使羣生隨其機以悟之。

(54) 題中の靈佑は光範の師として見えるのみで、塔銘中にほとんど言及されない。

(55) 上人分明見、玉兔潭底沒。上人光慘貌、古來恨峭發。涕辭孔顔廟、笑訪禪寂室。步隨青山影、坐學白塔骨。解聽無弄琴、不禮有身佛。欲問師何之、忽與我相別。率賦贈遠言、言慚非子曰。

道佛宗教者の出生の不思議——あるいは神話と傳記——

佐野 誠子

はじめに

上清派遣教の重要人物である陶弘景の出生は正史『梁書』『處士傳・陶弘景傳』において次のように記される。陶弘景、字は通明、丹陽は秣陵の人である。はじめ、母親は青い龍が自分の懷から出、また二人の天人が香爐を持って自分の處に來るといふ夢を見た。その時には既に妊娠しており、陶弘景を生んだ。陶弘景は幼いときから特異な能力を發揮し、十歳で葛洪の『神仙傳』を讀み、晝夜となく精讀して、養生の志を抱き、人に「青い雲を仰ぎ見、白い太陽を眺めても、そこが遠いところだとは思わない」と語った。成長して身の丈は七尺四寸、才氣煥發、眉目秀麗、瘦せ形で長い耳をしていた。多くの書物を讀破しており、琴や碁が上手く、草書、隸書に巧みだった^{〔1〕}。

陶弘景の母親は妊娠時に不思議な夢をみた。この夢は陶弘景が生まれながらにして、何かしら特別な存在であつ

たことを示すための挿話だろう。そして實際、幼少から秀でた能力を發揮したことが引き續き描寫されている。

中國では古代より神や帝王に關する妊娠時の不思議な出來事や出生の異常が傳えられてきた。これらの話は「感生帝說話」と呼ばれ、既に研究もなされている。^②このような感生帝說話は古代に限らず、漢代、そして後々の皇帝に對しても語られ續けた。一方、陶弘景は確かに上清派教團の中では重要な人物かもしれないが、地上の支配者ではない。そして、陶弘景以前の道教に關わる人物、つまり『列仙傳』『神仙傳』などに記録される仙人たちの傳記を紐解いても、陶弘景のような出生にまつわる話は基本的に出てこない。

ほぼ唯一といってよい例外は道教の教祖として最重要視される老子についてである。老子については『老子』や『莊子』の中で老子の出生については語られないし、『史記』の傳においても出生に關する不思議な話は存在しなかった。それが、後漢末頃から始まったと推測される老子の神格化の過程の中で、様々な出生にまつわる不思議なできごとや身體的な特徴が語られるようになり、更には當時流入してきた佛陀が母親の左腋から生まれたという出生祥瑞を模して、母親の右腋から生まれたとの傳承が作られた。^③老子にはこのような天地の創造者としての神格が付加されたが、陶弘景はそのような神格を有するまでには至らなかった。宗教的な道理からすれば、陶弘景にこのような出生にまつわる祥瑞は存在しなくてもよいはずである。しかし、實際には存在している。それはどうしてなのだろうか。

實はこのような宗教者の出生にまつわる不思議な現象の例は劉宋以降に顯著に見られるものである。興味深いことに、道教者に限らず、佛僧についても同様の傾向が見られる。本論文では陶弘景の出生の話を出發點に、南朝時代において宗教者に出生の不思議が記録された背景についていささかの考察を加え、また更には、當時の人物傳が記録される意味について考えたい。

一 陶弘景の出生

『梁書』に收められている陶弘景の出生にまつわる話はどこから取材されたのだろうか。現在残されている陶弘景に關する傳記記錄のうち、陶弘景の甥である陶翊が記した「華陽隱居先生本起錄」（『雲笈七籤』卷一〇七所收以下「本起錄」と略）に早くも出生にまつわる話が記錄されている。

（陶弘景の）母親は東海地方の郝夫人であり、諱を智湛と言った。佛法を篤く信仰していたところ、とうとう不思議なことが起こった。先に（陶弘景の父である）貞實が家族を引き連れ、蕭思話に従って郢州へ行つた。孝建二年（劉宋・武帝、四五五）に蕭が亡くなった。その年の九月、母親は妊娠していることに氣がついた。そして一匹の小さな青い龍が體から出て、眞つ直ぐ東へと向かい天に昇る夢を見た。龍の姿は認められしたが、尾は見られなかった。夢から覺めて、こつそりと比丘尼に「私めは必ず男兒を出産します。その子は非凡な人物でしょう。でも子孫を残さないかも知れません」と語った。尼が理由を尋ねると、夢の内容を語った。尼は「出家するのですか」と言つた。すると「その通りです。それこそ私の望むところですよ」と答えた。その時母親は二十五歳であつた。その年の冬、更に蕭の配下であつた部隊に従つて都へ戻り、東府の射堂の前にある參佐の役所に住んだ。孝建三年（四五六）太歲丙申四月三十日甲戌夜半に陶弘景先生は生まれたのだ。この年は閏の三月があり、翌日一日がちょうど夏至にあたつていた。母親は沐浴をした後、床上げをしたが、少しも體の不調はなかつた。⁽⁴⁾

この記錄は「本起錄」冒頭の記述によれば、永明十年（齊・武帝、四九二）謝淪が「陶先生小傳」を記したものの、非常に簡略なものであつたために、新たに記錄を残そうとして書かれたものだという。この「本起錄」が書かれた年、陶弘景は官を辭し、句容の茅山に隱棲した。この時陶弘景は三十七歳。つまり、隱棲する前の傳記記錄の時

點で陶弘景には出生にまつわる不思議な話が伝えられていたことが確實なのである。ちなみに謝朓の「小傳」も現存し、『雲笈七籤』卷一〇七に收められるが、陶弘景の出生の不思議については記録していない。

この「本起錄」と前掲の『梁書』の傳を比較したとき、最大の違いは、「本起錄」においては母親が佛教徒であつたことがはっきりと記されている點である。『梁書』の傳は母親の信仰の事實や母親が尼に語つたくだりが省かれ、逆に夢に香爐を持つた天人が降りてきたとの記録が加えられている。陶弘景の他の傳記資料で出生時の不思議を記録しているものを調べると、『梁書』とほぼ同時期に書かれた『南史』『隱逸傳』では、冒頭部に香爐をもつた天人のことを記し、傳末で青龍の夢と、子孫を残さないとの豫想をしたことを述べる。初唐の文人李渤の「梁茅山貞白先生傳」（『雲笈七籤』卷一〇七所收）では、母親が太陽の精が懷にあり、香爐を持つた天人が降臨した夢を見たと言われる。また『太平廣記』卷十五に引用される「眞白先生」⁵は、『梁書』の記述に近く、青龍と香爐を持つた天人とが出てくるが、『梁書』には見られない部分として母親が左右の人物に夢の内容と子孫が残らない可能性を語つたとのくだりがある。

このように後世の傳記資料では母親が佛教徒であつたことと、母親が青龍の夢を見たことが、削除、あるいは改變されている場合が多い。

上清派の祖としての陶弘景の母親が佛教徒であつたという事實が、陶弘景に相應しくないと、後世削除されてしまつたのだらうということは容易に想像がつく。實際、陶弘景の各種傳記で十歳にして『神仙傳』を読み神仙世界にあこがれを懷いたとの記述があるが、麥谷邦夫氏は「本起錄」が全くそのことに觸れていないため、死後の潤色ではないかとしている⁶。

青龍の夢の話がなぜ陶弘景の傳記から消されようとしたのかは不明である。夢の中の龍は東方に登っていく。色が青とされたのは、いうまでもなく四方との對應で出てきたものであろう。このような青龍は道教の經典にもし

ばしば見られる。また青龍が仙人の乗り物として描寫されている例もあり、佛教徒である母親の夢として東方や青が出てくる方が卻って相應しからぬ題材だったのではないかという印象さえ持つ。

また、香爐は陶弘景の撰である『登真隱訣』において「入靜」の儀式を行う時に用いる道具である。⁽⁸⁾ ちなみに、同じような香爐の夢が『佛祖歷代通載』巻九にある梁元帝蕭繹の項の注に見られるが、香爐を持つていたのは僧侶とされ、蕭繹の佛教信仰と關連づけられた話である。

陶弘景の出生にまつわる龍や香爐の本當に意味していたところをこれ以上探求するのは難しいようである。とりあえず、陶弘景の出生に關わる話は、陶弘景の存命中から語られはじめ、死後より道教色の強いものへと改變されていったとまとめることができる。

陶弘景の出生にまつわる不思議は夢の中に現われる。周知のように上清派は夢を通じて神仙と交流した。陶弘景の母親に限らず、陶弘景も夢の内容には深い注意を拂っており、『夢記』という書物を著しているし、また陶弘景自身も夢の中で佛から菩提の懸記を授り、勝力菩薩と名付けられる體驗をしている。⁽¹⁰⁾ この陶弘景本人の重要な夢の體驗が佛教と關連していることも興味深いのだが、佛教との關係は次節で検討することにして、他の上清派關係者の傳記記錄に見える夢の話を検討してみたい。まず、陶弘景よりも靈感に優れていたとされる弟子の周子良が見た夢の記錄——『周氏冥通記』に收められる周子良の傳記でも出生にまつわる不思議な夢の話が伝えられる。

母親の永嘉出身の徐淨光は、懷妊して五箇月の時、仙室の中のあらゆる聖者が一齊に起ち上がり、四方からやってきて自分の體のまわりを巡る夢を見た。こうして、建武四年（四九七）丁丑の歲、正月二日の人定の刻に餘姚の明星里に生まれた。⁽¹¹⁾

周子良の出生に關しては他に史料がなく、文獻間の記述の違いによる比較検討はできない。一番重要なのは、こ

の周子良の傳が陶弘景の手によつてまとめられたということだ。陶弘景はおそらく、自分の出生にまつわる不思議を周囲の人間に話していた。そのため陶翊が「本起錄」を記すにあたり、母親の夢の記録がされた。かたや、周子良は幼くして両親と別れており、叔母である徐寶光のもとで育てられ、十二歳で陶弘景と出會う。夢の話は周子良の母親が徐寶光に語り、更に周子良本人に伝えられたのだろうか。そして、その不思議は陶弘景も知るところとなった。陶弘景は自分よりも靈感に優れた弟子であり、また自分よりも先に仙界へと旅立つてしまった周子良の出生にまつわる不思議を記さずにはいられなかったのだろう。

陶弘景の繼承者であると言われる王遠知の傳記においても、母親は不思議な夢を見ている。『舊唐書』『隱逸傳・王遠知傳』に見られる。

道士の王遠知は、琅邪の人である。祖先である景賢は梁の時代江州刺史を勤めた。父親の曇選は、陳の揚州刺史であつた。遠知の母は梁の時代駕部郎中を勤めた丁超の娘である。晝寢をしていたところ、夢に鳳凰が出てきて、體を取り巻き、その後妊娠した。また腹の中で啼く聲がするのを聞いた。僧侶の寶誌は曇選に、子供は必ずや神仙世界をつかさどる人物になるだろうと言つた。¹²⁾

生まれた子供の未來を占うのが僧侶であるところなど、陶弘景の傳記との類似を多く感じさせる話である。ちなみに、ここに登場する僧侶の寶誌は『南史』『隱逸傳』に傳が立てられている僧侶である。宋の泰始年間には既に活躍しており、鍾山と都を往復する生活の中で、様々な不思議なことを行つたり、豫言をしたという。この寶誌の記録の中にも人物の未來を豫言するものがある。¹³⁾更に王遠知の血筋が名門貴族である琅邪の王氏の流れに屬するとするなど、血筋の良さを強調しようとする點も陶弘景の「本起錄」と共通している。

ところで王遠知は李渤の「梁茅山貞白先生傳」の末尾に「弟子數十人、唯王遠知、陸逸冲稱上足焉」と書かれてはいるが、實際王遠知が陶弘景に直接師事した譯ではなく、王遠知が寂れていた茅山を復興させたことにより、

陶弘景の後繼者として扱われるようになったことはつとに指摘されている¹⁴。その根據としては、王遠知が百二十六歳で亡くなったというのは、あまりにも非現実的であるということの他に、早期に書かれた王遠知の業績を記す江旻「唐國師昇眞先生王法主眞人立觀碑」（『茅山志』卷二十二所收）に陶弘景との關わりが全く言及されていないことが擧げられている。ここで、江旻の碑文に母親の夢の話がなければ、夢は後世の人により王遠知が陶弘景の弟子であることを強調するために付け加えられたものとすることも可能なのだが、實際は江旻の碑文においても既に母親の夢に關わる話は載せられている。となると、王遠知の出生にまつわる夢の話は、とりたてて陶弘景を意識したものではなかったといわざるを得ない。陶弘景と王遠知との關係を考えなくても、道教者の傳記において、當時このような出生にまつわる奇蹟を語ることがそれほど珍しくなかったのではないだろうか。

事實、王遠知の後、唐代における道士の傳記には出生の不思議に關する話が徐々に見られるようになる。例えば唐代玄宗の時代に活躍した葉法善の傳記では出生が次のように記されている。葉法善は正史にも傳が立てられているが、そちらには出生に關しては記録されていないので、『太平廣記』卷二十六に見られる出典を『集異記』及び『仙傳拾遺』とする文章による。

葉法善は字を道元という。一族のほとんどの出身は南陽の葉邑であり、現在は處州松陽縣に住んでいる。四代に渡つて道を修めており、代々、陰功密行や効召の術によつて人助けをしていた。母親の劉氏は晝寢をしているとき、流れ星が口に入ってくる夢を見た。飲み込むと妊娠し、十五箇月後に生まれた¹⁵。

更に後代の記録では『無上祕要』などの道教經典に出てくる神々の祥瑞が語られたり、過去の記録に出てくる神仙についても新たな出生の祥瑞が付加されたりしている¹⁷。文獻に残された記録から考えれば、陶弘景以降道教者に關する出生の不思議が記録されるようになり、後代の道教者も同種の記録をある程度積極に残し、また、古い神仙の神祕性を高めるためにも利用するようになったということが出来るだろう。つまり陶弘景の出生にまつ

わる不思議は、道教者における先驅として位置づけることができるのである。

先述したように、陶弘景以前の神仙や道教者にまつわる傳記においては、陶弘景のような母親の夢など出生にまつわる不思議な話が記録されていることはない。やはり道教者の傳記におけるこの種の話は、陶弘景を創始として、後に盛んになったと結論できよう。ただ、陶弘景以前の記録に例外として骨相に關わる記述が一例のみ見られるため、それについて考えておきたい。『神仙傳』卷二の王遠傳の中に見られる蔡經という人物に關する部分である。

蔡經は、普通の民であつたが、骨相が仙人になることを示していた。方平（王遠の字）はそのことを知っていたので、蔡の家へ行つたのである。經に「お前は昇仙できる運命を持つている。そこで、お前を仙界の官僚に取り立てよう」とここに來たのだ。しかしお前はあまり道を知らず、また氣が少なくて、肉が多いから天に昇ることはできないだろう。尸解をするべきなのだが、それも犬の穴をくぐり抜けるように（難しい）」と言つた。そうして（尸解のための）要點を告げ、蔡經を残して立ち去つた。⁽¹⁸⁾

骨相は生まれながらにして仙人となる運命が骨に現われているというものであり、葛洪『抱朴子』に議論が見られる。葛洪は仙人になれる運命というものが存在し、その運命は先天的な要素を持つと説く。また『眞誥』においても仙人になる豫定の人物の名簿——仙籍の存在がいわれ、卷五では生まれながらにして骨録があれば昇仙が容易になることを説明するし、⁽¹⁹⁾その他早期道教經典において既に先天的資質としての骨の概念が存在していたという。また陶弘景の傳記史料でも司馬子微「茅山貞白先生碑陰記」（『茅山志』卷三二所收）では「蓋特稟靈氣、胎息見龍昇之夢、卓秀神儀、骨録表鶴仙之狀」と陶弘景の骨相が特別であつたことを記す。

このように仙人になる運命の象徴として、生まれながらにして特別な骨を持つのであれば、出生時に母親が不思議な夢を見ることがあつても、何ら不思議ではない。生まれながらにしての骨相は努力によつて得たも

のではない。また夢も努力して見るものではなく、いわば他力本願的に得られるものだと考えられていたであろう。實際、當時の文人達などは文才さえも夢によつて與えられたり失われたりするものだと考えていた。⁽²⁰⁾ また龜田勝見氏は仙骨に關して、『抱朴子』に見られる思想と『眞誥』の思想を比較し、兩者とも「神仙可學」を基本的に唱えながらも、なぜ、才や骨相といった先天的要因で、また仙籍に記載されることで神仙になれるということをいひ續けるのかという問題に對し、「超人的な努力をする精神力のない人々に對して、昇仙の道を開き、仙道への意欲を増進する目的で受け繼がれていったと言えよう」と結論している。⁽²¹⁾ しかし、葛氏道にしろ、上清派にしろ一般に教えを廣めようという意志は希薄であり、どちらかといえば、信仰を同じくする一族やグループの中のみで繼承されてきたような印象がある。そのような集團においては、骨相に恵まれれば、昇仙に必要な精神力が不要であるということを説くことはあまり必要ではないだろう。仙人になる運命とは、自分たちが特別な存在であるという確信を持つための論法の一つだったのではないだろうか。そして、出生にまつわる不思議な夢も自分たちが特別な運命を持つて生まれたとしたいための記録だったのではないだろうか。

陶弘景らは寒門の出身であり、現世においての出世は望めなかった。『眞誥』などにおける仙官の登用という記述は、寒門出身者の想像力が産み出したものであったという。⁽²²⁾ 彼らは當時の門閥制度を恨んだことだろう。しかし彼らは身分制度の存在自體を破壊しようという心情はなかった。彼らが求めたのは社會制度の平等を實現し、實力による出世を可能にすることではなく、自分たちこそが實は優位であるという優越感であつた。現實には望めない官界における榮達ではなく、神仙となる運命に恵まれているということが、自分たちが特別な存在であるという心理のよりどころになったのである。門閥貴族達よりも優位に立ちたいという想像力が『眞誥』などの神仙達との交感體驗を生じさせ、仙籍や骨相という概念を『抱朴子』から受け繼ぎ、『眞誥』において降臨する神々に語らせたのではないだろうか。そしてその流れを受けて出生に關する不思議な話も記録がされたのだ。

二 僧傳との影響關係

當時の道教、佛教そして儒教が密接な関わりあいを持っていたように、僧傳と仙傳の間にも、その人生の記述には影響關係が見られる。例えば吉川忠夫氏は「日中無影——尸解仙考——」において、太陽が中天にかかるときに死去するという記述は仙傳にまず見られ、その後僧傳に影響が及んだとする⁽²⁴⁾。

仙人や僧侶が死去する際の描寫に共通點が見い出せるように、道教者（神仙ではない）と僧侶の生誕に關しても共通點——すなわち生誕時にまつわる不思議な話が見られるのである。例えば次のような話である。

釋慧約、字は德素、姓は婁。東陽烏場の人である。祖先是東南の名門を代々繼いできた。ある古い師が墓を占い、後に苦行をして道を得るものが一族から出、帝王の師となるだろうといった。母親の劉氏は、背の高い人が金の像を捧げ持つており、その像を吞ませられるという夢を見た。また紫の光が現われからだをとりまく夢も見た。そうして妊娠し、その後は氣持ちがさっぱりして、思考が明晰になった。慧約が生まれた日には、光が體に滿ちあふれて、白く輝く雪のようであつた。このことにちなんだ靈柩と名付けた。またその生まれのために、非常に落ち着いた性格で、遊びをするような年齢になつたときには既に普通の子供とは違つていた、砂遊びをしては佛塔を造り、石を積み上げては高座を作つていた。七歳で道を求め佛門に入つた。

（『續高僧傳』第六「梁國師草堂寺智者釋慧約傳」⁽²⁵⁾）

このように僧侶の傳記においても不思議な夢を見たり、出生時に光や香りが立ちこめたという記述がよく見られる。僧侶の傳記集は『高僧傳』『續高僧傳』『宋高僧傳』と時代毎に作られていく。興味深いことに現存最古である『高僧傳』に記録される晉・劉宋時代の僧侶に關しては、出生の祥瑞が記録される例は僅か三例に留まる。ところが梁代を中心として劉宋から唐初の僧侶の傳記を集めた『續高僧傳』では二十例以上を數える。更に『宋高

『僧傳』でもこの種の出生の祥瑞の例は多數存在するようになる。ちなみに前述の日中入寂の記述であれば『高僧傳』から既に多く見られ、『續高僧傳』では一層多くなるという。⁽²⁵⁾ 僧侶を一種神聖な存在として捉える風潮は時代が後になればなるほど盛んになったのだといえよう。入寂は生きてきた總括として發生する現象であると考えられ、立派な生涯を歩んだ僧侶である證として記録されたと考えられる。しかし、出生時に不思議なことがあるというのは、本人の努力によるものではない。僧傳の全體的な傾向として、後代になればなるほど僧侶の聖性を強調しようとするあまり、傳記記録に不思議な出來事が多く記され、それが入寂の時のみならず、出生時にまで擴大されていったといえればそれで十分な説明になってしまふのかもしれない。しかし、この出生時の不思議な話が『高僧傳』と『續高僧傳』との間で量的に大きな差がある理由をもう少し考えてみたい。

はじめに『高僧傳』に見られる例について詳しく検討してみよう。一つ目は、『高僧傳』卷二の「晉長安鳩摩羅什傳」である。母親は熱心な佛教徒であつた。

龜茲國の王には妹がいた。年はやつと二十歳、非常に賢く、一度目にしたものはすぐ覚え、一度耳にしたものはすぐ暗唱することができた。また體には赤いあざがあり、賢い子を産むだろうと世間で言われていた。色々な國から娶りたいとの申し出があつたが、嫁ごうとしなかった。鳩摩羅什の父である摩炎と出逢い、結婚したいと思い、迫つて妻にしてもらつた。そうして鳩摩羅什を妊娠した。鳩摩羅什がまだ胎内にいるとき、母親は靈感を授つたような氣がして、いつもの倍の能力があるように感じた。雀梨大寺は徳の高い僧が多く、また道を體得した僧がいると聞くと、ただちに王族の女性や徳行の尼とともに毎日供え物をして、齋を設け、説法を聞かせて貰つた。すると鳩摩羅什の母は突然天竺語が分かるようになり、難しい問答でも必ず素晴らしい解答をした。皆は感嘆した。羅漢の達磨瞿沙が「これは賢い子供を宿しているに違いない」と言い、彼女のために舍利弗が胎内にいたときの徴證を話して聞かせた。⁽²⁶⁾

鳩摩羅什は西域は龜茲國の王族であり、中國に來て譯經に従事した。中國における初期の布教者を代表する一人である。『佛祖統記』などの書を紐解けば、佛教が中國に流傳してくるまでの時代における西域の高僧に關する傳記に、このような出生の話が比較的よく見られる。つまり、地域を中國に限らなければこの種の出生にまつわる話は古くから存在していたのだ。

あとの二例は中國においての話であり、卷十一に見られる「宋僞魏平城釋玄高傳」を取り上げる。

釋玄高は、姓は魏であり、本名を靈育といった。馮翊の萬年の人である。母親の寇氏はもともとは邪教を信じていた。魏氏に嫁いでまず女子を妊娠した。すなわち、高の長姉である。長女は生まれてからすぐ佛教を信仰し、母のために祈った。家族に異常がないことを祈り、佛法を大いに奉った。母親は僞秦の弘始三年（四〇二）、夢に梵僧が部屋中に花びらを撒き散らすのを見た。目覺めると、妊娠しており、四年（四〇二）の四月八日に男子を出産した。家の中は突然不思議な香りが漂い、光が部屋を照らし、朝になりようやく消えた。母親は息子が生まれたことを瑞兆だと思い。靈育と名付けた。

鳩摩羅什の場合、妊娠する母親が佛教を信じていた。また玄高の話でも母親は信仰を改め佛教に轉じたと考えるべきだろう。もう一つの例である卷六「宋吳虎丘山釋曇諦傳」でも、母親である黃氏の夢に僧侶が現われ、拂子と文鎮を與えている。つまり夢を見るためには、もともと佛教を信仰していることが條件になる。そもそも陶弘景の母親は佛教徒であつた。本來の記録では不思議な夢について尼に語つたこととなつていたのは前述の通りである。陶弘景の母親の夢語りは本來佛教信仰に基づいていたのではないだろうか。

出産時に不思議な香りが漂う、あるいは光が射すといった奇蹟は超常現象とされてしまう。ところが、夢であれば、不思議な夢をみることは何ら荒唐無稽なことではない。母親の信仰心の篤さが様々な豫兆の夢を見させ、誕生に神秘性を付け加えているのではないだろうか。そしてその夢の話は直接子供に、また一族の中で語られた

のではないだろうか。小南一郎氏は佛教志怪において、家族間での話の繼承の痕跡が見られることを、士大夫の佛教信仰における母親による家庭内での影響が強かったためと説く⁽²⁸⁾。母親の信仰が夢をみさせ、またその夢の話が子供を佛門に向かわせる動機となったのではないだろうか。

すると、『高僧傳』と『續高僧傳』における出生の不思議の話の量的な差に關しても一つの假説が立てられないだろうか。すなわち、中國において佛教信仰が普及し、とりわけ家庭内での女性の佛教信者が増加した。その結果、妊娠時の夢が語られるようになったのが劉宋から唐代にかけての『續高僧傳』でとりあげられる僧侶の生きた時代だったと。

『續高僧傳』の僧侶の活躍よりも少し前の時代、劉宋、齊代には『冥祥記』等多くの應驗記が書かれている。それらの應驗記では、成人した人物が佛の加護による神祕體驗を経て佛門に入つた話が多く記録される⁽²⁹⁾。これは家庭では本來佛教を信仰しておらず、成人した後に僧侶など外部からの影響により、信仰に目覺め、佛門に入つたことを示す。そして、そのような應驗記は梁代になると王曼穎『補續冥祥記』と著者不祥の『祥異記』のみになり一時的に減少する。これは梁代において人が佛門に入る動機は、成人後の應驗よりも、幼少期から佛教に親しむ環境による出家の方が多くなつたことを反映しているのではないだろうか。残念ながら『高僧傳』においても『續高僧傳』においても、僧侶の出身家庭については詳述されず、どのような身分、家庭環境であつたかを分析することは難しい。ただ、佛教を信仰していたことを示唆する記述は見られる。例えば、『續高僧傳』卷十一「唐京師延興寺釋吉藏傳」には「歷世奉佛門無兩事、父後出家名爲道諒」とある。また子寶を授けたいと佛に祈りを捧げた結果不思議な夢を見たという話も存在する⁽³⁰⁾。

僧傳に見える、幼くして出家したという例の場合、両親を亡くしたとの説明がある時には、信仰とは關係なく、食べていく手段としての出家であつたと推測できる。しかし、家族が存在しながら、幼くして出家をしたという

例も少なからず存在する。この場合、佛教を信仰している家庭に育たなければ、子供が自發的に佛門を志したりはしないであろう。となると、家庭が存在し、幼くして佛門に入っている僧侶はもともと佛教の信仰の篤い家庭に生まれたのだと推測できる。また、出生の不思議が記されている僧侶は梁代以前においては、南方の出身者が大半を占める。南方では周知のように貴族や士大夫による佛教信仰が盛んだった。先に例示した慧約も冠族（名門）の出身であると書かれている。他にも出生の不思議が記される僧侶に關しては、その出自が有力な一族であったことを示すことが比較的多い。これは南朝の貴族の佛教信仰を反映しているのではないだろうか。つまり、魏晉南北朝において、道教や佛教は、個人や家族を單位として信仰する宗教としての制度を整えていった。家族における信仰という形態が定着する中で、篤信者である母親が自分が見た不思議な夢と妊娠を結びつけて考え、子の出生を特別なものとして、子に語りかけたのではないだろうか。宗教の信仰形態の變化と、宗教者の出生が語られたことの間には密接な影響關係があるのだ。

本節で取り上げた『高僧傳』に見られる例では、鳩摩羅什が三五〇年頃の生まれとされ、玄高は、引用文にあるように弘始四年（四〇二）生まれである。また曇諦は、『高僧傳』の記述に従えば、劉宋の元嘉年間（四二四—四五三）末に六十餘歳で死去したとあるので、四世紀末の生まれと推定される。しかし、晉の丘道護が書いた『道士支曇諦誄』（『廣弘明集』卷二三）に據れば、晉の義熙七年（四一三）に六十五歳で身罷つたと書かれているので、逆算すれば三四七年生まれとなり、鳩摩羅什とほぼ同年代に當たる。曇諦は先祖が西域の康居出身であることも注目される。康居は現在の新疆ウイグル自治區の邊りにあつた王國で、この國を出身とする僧侶は多く、皆康姓を名乗る。これは、曇諦の一族が佛教徒であつた可能性を保證してくれよう。

そして、陶弘景は孝建三年（四五六）の生まれであり、『高僧傳』の僧侶達よりも後に生を受けている。夢の語りは最初西方から來た僧侶の話に影響を受け、佛教徒の側から起こり、陶弘景の母の存在を通じて道教徒にも廣

がつていったと推測されるのである。

三 緯書の影響

僧傳における出生の祥瑞が『續高僧傳』に多く見られ、『高僧傳』にほとんど見られない理由を別の角度から考えてみたい。

そもそも神話傳説上の人物にまつわる異常出生の話は元來、神話として傳承されてきたものであった。例えば『史記』『周本紀』の後稷の話などにその痕跡は見られる。漢代に入り讖緯の學問が隆盛するに及び、漢代の王朝が五行説でいう火の徳に屬することを強調するため、歷代の神話傳説化した王者の出生について、五行の循環に則った出生の不思議が語られ、更に漢代の帝王についても同様の話が付加された。⁽⁴²⁾これは神の繼承關係が現今の帝王にも續くことを證明しようとするための、新しい神話の創造作業であつたともいえよう。

このような神祕化の作業は後の皇帝、權力者に對しても行われた。例えば王嘉『拾遺記』には吳の孫堅に關わる話が紹介されている。

孫堅の母が堅を妊娠したとき、こんな夢を見た。腸が出て腰のまわりをめぐり、童女が母親を背負つて吳の閭門の外に行く。また芳わしい茅の莖を母に與えて、童女が「これは吉兆です。かならず才能があり雄々しい子供が生まれます。今母上に差し上げたのは土です、王は楚の地において天下の三分の一を支えることとなります。ただし、百年のうちに不思議な寶は他人に授けられることでしょう」と言つた。この言葉が終わつたところで目が覺めた。太陽が昇つてから占つて貰うと、占い師は「童女が母親を背負つて、閭門をめぐるというのは、太白の精が感應變化して夢に現われたのです」と言つた。帝王が興る時には、必ず神の奇跡が

自然と現われる。白い氣とは、金色である。呉が滅び、晉が王位を奪ったのが夢の證である。⁽³³⁾

「白氣者、金色」などと、解釋部分においても讖緯思想が伺え、緯書における五行の循環と王朝交代の學說が受け継がれていることが分かる。

このような出生の祥瑞は支配者に限られたものではなくなった。後漢末になると、一般の人物でさえ、貴い運命を背負っているのであれば、吉祥が現われるという例が見られる。王充の『論衡』卷二「吉驗篇」に次のようにいう。

人が貴い運命を天から受けているのであれば、めでたい徴が地上に現われる。地上に現われるからこそ、天命があるというのだ。吉兆の現れ方は一つではない、人物であつたり、吉祥物であつたり、また光や氣であつたりする。⁽³⁴⁾

そして、王充は引き續ぎ、黃帝以下歴代の王者の出生の祥瑞を例示してゆき、最後に同時代の例を二つとりあげる。一人は虞子大といい、母親は夢に一匹の絹が空に登っていくのを見たところ。この虞子大は司徒公に出世したという。⁽³⁵⁾この虞子大は『後漢書』にも傳が見られる人物だが、もう一人の廣文伯は史書に記録が見られないような、太守になったというだけの小人物なのである。

出生にまつわる不思議な出來事にそれほど大きな差異はない、しかし結果は地上の支配者となることから、官僚としての出世にまで矮小化してしまっている。つまり、出生の不思議を語ることは後漢末の時點で既にかなり大衆化してしまっていたのである。またこのような話は志怪にも取られ、その登場人物は一般人であることも聞々ある。⁽³⁶⁾

そもそも神話時代における出生にまつわる不思議は、全てが祥瑞のしるしと捉えられた譯ではなかった。例えば『史記』『周本紀』に見られる后稷の出生にまつわる話では、巨人の足跡を踏んだ後、妊娠、出産した母親は

子供を不祥だとして、一度捨ててしまう⁽³⁷⁾。元來、特別な人間——神として生を受ける時の異常は、恐怖を伴うものであった。これは神聖かつ特別な能力を持つ人物に對する畏れを反映しているのだろう。それが緯書においては、純粹に天命を受けた證として利用されることになり、更には、一般人にさえ同様のモチーフが繼承された。識緯思想による利用の段階で、出生にまつわる不思議な出來事から恐怖の要素ははぎ取られ、純粹に吉兆として妊娠、出産が描かれるようになってしまったのだ。この時點で、出生に關する不思議の古代神話的な意義は終わってしまったといえるだろう。古代における神は、天地の創造や、國家の形成を司り、恵みと共に恐怖をも與える存在であつた。しかし、佛教や道教における神は純粹な崇拜の對象であり、その生まれも生涯も美しいものであれば事足りた。また同時に後漢末頃から一般人に對してさえ出生の不思議が記録されるようになった。そのような風潮の中、神ではない宗教者にも同種の出生の不思議が記録されるようになったのだといえる。魏晉南北朝時代には、聖者の出生を語るといっても、その話の内容から原始的な宗教上の意義は失われてしまっており、ただ宗教者の聖性を強調するための挿話に墮落してしまっているのだ。

四 宗教者の傳記——神話ではなく

後漢末から魏晉南北朝にかけ多くのテーマ別傳記集——雜傳書が編まれた⁽³⁸⁾。もちろん單行の雜傳書が編まれる以前にも『史記』及び『漢書』において、酷吏、逸民などの主題を設けて複數人の傳記がまとめて記録されることはあつた。しかし、王朝史の一部としてではない雜傳書は、より自由に個々人が生きた證を残せる手段となつた。『隋志』史部雜傳類に收められる書物には佛教關係として『名僧傳』『高僧傳』『集僧傳』などの傳記集があり、道教關係では『神仙傳』『集仙傳』『洞仙傳』などの名前が見られる。またこれらの傳記集の他『法顯傳』『漢武内

傳』『王喬傳』といった個人の傳記も著録されている。数えると佛教關係の書籍が十二種（佛教志怪を除く）、道教關係の書籍が二十七種見られる。全體の收録數が二百七種であることからして、かなりの分量を占めていることが伺える。つまり佛教徒も道教徒も積極的に雜傳書を編んだといえよう。

そもそも後漢以前には佛教は流入していなかった。また道教も神仙思想は存在していても王者のための特別な思想であつた。宗教というものは存在したが、信仰の形態は國家單位で、あるいは社のように地域單位で信仰するものであつた。

それに對し、一般の人々が個々人や家族という單位で信仰可能なのが、佛教や道教である。この兩者ともまずは、一番の信仰の對象である佛陀や老子に關する出生の神聖さを示す話が喧傳された。その後、神ではない、修行者、傳道者の立場にある僧侶や道教者達の傳記にも同種の出生にまつわる不思議が記されるようになった。宗教者の傳記に關しては、それ以前に同種の記録が存在しないというのもあるし、『高僧傳』と『續高僧傳』との違いから分かつたように、宗教を取り巻く環境の變化も看過できない。

ところで『神仙傳』『列仙傳』には神仙が死後廟にまつられたという記述が多く見られる。彼ら仙人達の行狀は祠廟にまつられることによつて、巫覡が語り繼いでいき、人々の記憶に留められたのだらう。⁽³⁹⁾その時語られたのは、神仙としての特別な業績であり、神仙の生い立ちや若い頃のことは傳わらなかつたのだらう。そのために彼らの傳記には前述の通り出生や血筋にまつわる情報はまず書かれない。同じ神仙、道教といつても、そこには質的變化が存在し、その變化が傳記の記述にも影響を及ぼしているのだ。

出生の不思議が母親の信仰によつてもたらされた夢であり、それは信仰を共にする一族の間で語られたのではないだらうかとの推測を本論で提示した。つまり、劉宋以降における宗教者の事績は、それまでのような巫覡による祠廟祭祀ではなく、家族による傳承、同じ宗派に屬する人々の間での傳承によつて伝えられたのではないだ

ろうか。そのために死去（仙去）のみならず、出生時にまつわる傳承も保存されやすかった。陶弘景の記録が甥によつて書かれたのが好例である。

宗教というものは、神が頂點に位置し、その傳道者が複数いて、更に多數の信者が存在するという構造を持つ。その時、信者が最も身近に接するのは傳道者、あるいは宗教者である。彼らは神の代理として容易に聖性を帯びる。その聖性は勿論頂點にいる神とは別種のものの筈だが、出生の不思議などは同種のモチーフで語られてしまう。

史書には酷吏といったいわば否定的な視點から編まれた人物記録も残された。しかし雜傳書におけるテーマ設定は、怪異に遭遇した人物の記録とでもいえそうな志怪書の類を除けば、孝子や隱逸など全て人々から敬意を拂われる種類の人物達の記録である。僧傳や仙傳においては、そこには勿論信仰の色合いも残されていた。しかし、その信仰の質は中國古代の神々への信仰とは全く異なっている。だからこそ宗教者の事績は神話ではなく傳記なのである。この時代、傳記集が雨後の筍の如く編まれ、雜傳書という分類が成立するまでになった背景の一つには、南朝期の宗教の變質と古代的な神話の終焉があつたともいえよう。

注

- (1) 「陶弘景字通明、丹陽秣陵人也。初、母夢青龍自懷而出、并見兩天人手執香爐來至其所。已而有娠、遂產弘景。幼有異操、年十歲、得葛洪『神仙傳』、晝夜研尋、便有養生之志。謂人曰『仰青雲、睹白日、不覺爲遠矣』。及長、身長七尺四寸、神儀明秀、朗目疏眉、細形長耳。讀書萬餘卷。善琴棊、工草隸」。
- (2) 例えば出石誠彦「上代支那の異常出生說話について」及び「支那の帝王說話にたいする一考察」（共に『支那神話傳說の研究』、中央公論社、一九四三年、新版一九七三年）。
- (3) アンナ・ザイデル「漢代における老子の神格化について」（吉岡義豊、M・スワミエ編『道教研究 第三冊』、豊島書房、

一九六八年）、楠山春樹『老子傳説の研究』（創文社、一九七九年）、原田二郎「老子の神格化と太上老君」（講座 道教 第一卷 道教の神々と經典、雄山閣出版、一九九九年）など参照。

- (4) 「母東海郝夫人諱智湛。精心佛法、及終有異焉。先是貞實攜家隨蕭之郢州。孝建二年蕭亡。其年九月、母覺有娠、仍夢見一小青龍忽從身中出、直東向而昇天。遂視之、不見尾。既覺、密語比丘尼云『弟子必當生男兒。應出非凡人。而恐無後』。尼問其故。以所夢答。尼云『將出家』。又答『審爾。亦是所願』。時年二十五。其冬仍隨蕭部伍還都、住東府射堂前參佐解中。以孝建三年太歲丙申四月三十日甲戌夜半、先生誕焉。是年乃閏三月、明日朔旦便是夏至。母即沐浴而起、了無餘患」。

- (5) 出典は『神仙感遇傳』とされるが、『道藏』に收められる『神仙感遇傳』には見られない。また『太平廣記』明鈔本は出典を『神仙拾遺』とする。

- (6) 麥谷邦夫「陶弘景年譜考略（上）」（『東方宗教』四七、一九七六年）三九頁参照。

- (7) 桓君山（桓譚）「仙賦」（『藝文類聚』卷七八所攸）「夫王喬赤松、呼則出故、翕則納新。天矯經引、積氣關元。精神周洽、隔塞流通。乘凌虛無、洞達幽明。諸物皆見、玉女在旁。仙道既成、神靈攸迎。乃驂駕青龍、赤騰爲歷……」。

- (8) 『登真隱訣』卷下「初入靜戶之時、當目視香爐……」。

- (9) 「壬申元帝繹改承聖。（注：字世誠、小字七符、武帝第七子。初父夢僧眇一目執香爐云、托生王宮。已而母夢月墜懷中、後生帝也。首封湘東王……）。ただし、この話は『梁書』などには記されていない。

- (10) 『梁書』卷五一「處士傳・陶弘景傳」「曾夢佛授其菩提記、名爲勝力菩薩」。この體驗の詳しい分析に船山徹「陶弘景と佛教の戒律」（吉川忠夫編『六朝道教の研究』、春秋社、一九九八年）がある。

- (11) 「母永嘉徐淨光懷娠五月、夢一切仙室中聖皆起行、四面來繞己身。乃以建武四年丁丑歲正月二日人定時生於餘姚明星里」。譯は『周氏冥通記研究（譯注篇）』（麥谷邦夫、吉川忠夫編、道氣社、二〇〇三年）による。

- (12) 「道士王遠知、琅邪人也。祖景賢、梁江州刺史。父曇選、陳揚州刺史。遠知母、梁駕部郎中丁超女也。嘗晝寢、夢靈鳳集其身、因而有娠、又聞腹中啼聲、沙門寶誌謂曇選曰『生子當爲神仙之宗伯也』」。

- (13) 『南史』卷六二「徐陵傳」（徐）陵字孝穆。母臧氏、嘗夢五色雲化爲鳳、集左肩上、已而誕陵。年數歲、家人攜以候沙

- 門釋寶誌、寶誌摩其頂曰『天上石麒麟也』。光宅寺慧雲法師每嗟陵早就、謂之顏回」。
- (14) 前田繁樹「所謂「茅山派遣教」に關する諸問題」(『中國—社會と文化』二、一九八七年)、吉川忠夫「王遠知傳」(『東方學報』京都六二、一九九〇年)など參照。
- (15) 「葉法善字道元。本出南陽葉邑、今居處州松陽縣。四代修道、皆以陰功密行及劾召之術救物濟人。母劉因晝寢、夢流星入口。吞之乃孕、十五日而生」。
- (16) 例えば『雲笈七籤』卷一〇一に記される仙人の「紀」には出生にまつわる不思議な話が多く見られる。
- (17) 例えば元代に編まれたらしい『歷世眞仙體道通鑑』では尹喜、周亮、蘇耽、許遜などの古い神仙についても出生にまつわる不思議な話が記録されている。
- (18) 「蔡經者、小民耳。而骨相當得仙人、方平知之、故往其家。謂經曰『汝生命應得度世、故來取汝補官僚。然汝少不知道、今氣少肉多、不得上天去。當作尸解、如從狗寶中過耳』。告以要言、乃委經去」。
- (19) 『眞誥』卷五「君曰『人生有骨錄、必有篤志、道使之然』」。
- (20) 小南一郎「六朝文人たちの夢」(『未明』七、一九八八年)參照。
- (21) 龜田勝見『眞誥』における人の行爲と資質について(吉川忠夫編『六朝道教の研究』、春秋社、一九九八年)一六五頁參照。
- (22) 都築晶子「南人寒門・寒人の宗教的想像力について―『眞誥』をめぐる―」(『東洋史研究』四七二、一九八八年)參照。
- (23) 吉川忠夫「日中無影―尸解仙考―」(吉川忠夫編『中國古道教史研究』、同朋舎出版、一九九二年)。
- (24) 「釋慧約、字德素、姓婁。東陽烏場人也。祖世蟬聯東南冠族。有占其塋墓者云、後世當有苦行得道者爲帝王師焉。母劉氏夢、長人擎金像令吞之、又見紫光繞身。因而有孕、便覺精神爽發思理明悟。及載誕之日、光香充滿身白如雪。時俗因名爲靈絜、故風鑒貞簡、神志凝靜、撫塵之歲有異凡童。惟聚沙爲佛塔、疊石爲高座。七歲便求入學」。
- (25) 前掲吉川忠夫「日中無影」一七七頁參照。
- (26) 「(龜茲)王有妹、年始二十、識悟明敏、過目則能、一聞則誦。且體有赤鬘、法生智子。諸國娉之、竝不肯行。及見摩

炎、心欲當之、乃逼以妻焉、既而懷什。什在胎時、其母自覺神悟超解、有倍常日。聞雀梨大寺名德既多、又有得道之僧、即與王族貴女、德行諸尼、彌日設供、請齋聽法。什母忽自通天竺語、難問之辭、必窮淵致、衆咸歎之。有羅漢達磨瞿沙曰『此懷智子』。爲說舍利弗在胎之證」。

- (27) 「釋玄高、姓魏、本名靈育、馮翊萬年人也。母寇氏、本信外道。始適魏氏、首孕一女、即高之長姉。生便信佛、乃爲母祈願、願門無異見、得奉大法。母以僞秦弘始三年、夢見梵僧散華滿室、覺便懷胎、至四年四月八日生男。家內忽有異香、及光明照壁、迄旦乃息。母以兒生瑞兆、因名靈育」。

- (28) 小南一郎「六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰」(福永光司編『中國中世の宗教と文化』、京都大學人文科學研究所、一九八二年) 四三三頁參照。

- (29) 佛教の應驗記に關しては前掲小南一郎「六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰」參照。

- (30) 卷十六「隋京師眞寂寺釋信行傳」、卷二十「京師西明寺釋靜之傳」など。

- (31) 一般には、『隋志』に著録される曇詒の文集が、慧遠より前に配列されることなどから、『高僧傳』の記述を誤りとしているようである。ただし、『高僧傳』本文のみでは、傳記内容に矛盾が生じないことから、晉人と斷定してしまうものにも躊躇を覚える。

- (32) 安居香山「感生帝説の展開と緯書思想」(『緯書の展開とその成立』、國書刊行會、一九七九年) では歴代の帝王の出生が五行の配列に合わされていったことを指摘する。

- (33) 「孫堅母妊堅之時、夢腸出繞腰、有一童女負之繞吳閭門外、又授以芳茅一莖。童女語曰『此善祥也、必生才雄之子。今賜母以土、王於翼軫之地、鼎足於天下。百年中應以異寶授於人也』。語畢而覺、日起筮之。筮者曰『所夢童女負母繞閭門、是太白之精、感化來夢』。夫帝王之興、必有神跡自表、白氣者、金色。及吳滅而晉踐祚、夢之徵焉」。

一部の文字を齊治平の校訂(『拾異記』、中華書局、一九八一年)によつて改めた。

- (34) 「凡人稟貴命於天、必有吉驗見於地。見於地、故有天命也。驗見非一、或以人物、或以禎祥、或以光氣」。

- (35) 「虞子大、陳留東莞人也。生時以夜、適免母身、母見其上若一疋練狀、經上天。明以問人、人皆曰吉。貴氣與天通、長大仕宦、位至司徒公」。

(36) 『搜神後記』卷三「程鹹」など。

(37) 『史記』卷四「周本紀」。「周后稷名弃、其母有邠氏女、曰姜源。姜源爲帝嚳元妃。姜源出野、見巨人蹟、心欣然說、欲踐之。踐之而身動、如孕者。居期而生子。以爲不祥、弃之隘巷。馬牛過者、皆辟不踐、徙置之林中、適會山林多人。遷之而棄渠中冰上。飛鳥以其翼、覆薦之。姜源以爲神、遂收養長之。初欲弃之、因名曰弃」。

(38) 雜傳書については佐野誠子「雜傳書としての志怪書」(『日本中國學會報』五四、二〇〇二年) 参照。

(39) 小南一郎「神仙傳」―新しい神仙思想(『中國の神話と物語』第三章、岩波書店、一九八四年)では、神仙の傳承が神仙の祠廟にいる巫覡達によって伝えられていたのではないかとの推測を提示している。

敦煌の孝子傳

小 南 一 郎

一 宗密の孝論

六朝隋唐時期における目連傳承の展開過程を追求するという作業の一環として、その制作時期が推定できるといふ點でも重要な資料である、唐の宗密の「孟蘭盆經疏」^{（一）}を詳しく讀んだことがある。圭峰宗密（七八〇—八四二）は、言うまでもなく、華嚴宗の五祖に列せられ、多くの經典解釋や理論書を著わした、當時の代表的な佛教思想家であつた。その宗密が著わした「孟蘭盆經疏」は、目連の物語りの時代的な展開を分析するに際して、時間的な定點を與える點で貴重であるのみならず、より大きくは、佛教が、中國古來の孝の觀念にどのように對處したのかといった問題を考える際にも、重要な資料となるだろう。具體的に言えば、この疏に表明されている宗密の孝に對する考え方は、魏晉南北朝以來、佛教者たちが取つて來た、佛教には獨自の孝のあり方があるのだとする主張とは異なり、儒教的な孝と佛教的な孝とを折衷するような立場を取っている。それは、單に宗密個人が孝という觀念をどのように位置づけたかというだけに止まらず、異文化圏に起源した佛教という宗教が、中國文化の

中へ浸透するに際して、中國固有の價值觀念にどのように相い對したのかを示す貴重な一齣だと言えるだろう。

「孟蘭盆經疏」の中から、孝について言及している、宗密の特徴的な發言のいくつかを擧げてみよう。⁽²⁾

世界の始まりの混沌の時期にすでに存在しており、天と地との全體に廣がり、人間と神々とを通じ、身分の高下に關係なく、儒者も佛教徒も、ともに貴ぶのが、孝道なのである。……大孝なる釋迦牟尼は、いく劫にもわたつて親の恩を報じ、そのようにして因を積み、正覺を完成させたのであつた。

釋迦は、親の恩に報じるといふ因を、いく劫にもわたつて積んで來たがゆえに、悟りが開くことができた。すなわち、佛陀の悟りは、親への報恩といふ行爲を積み重ねることによつて達成されたのだと、宗密は言う。それゆえ、「大孝の釋迦」と、大孝の二字を冠して佛陀を呼んでいるのである。同じことを、次のようにも云つている。

悉達太子は、王位を繼がず、親を棄て國を離れたが、その本來の意圖は、修行をして道を得、父母の恩に報じるためなのであつた。

佛陀の出家は、親に背くものではなく、眞の意味で兩親の恩に報ずるためのものであつたと説明するのである。あるいは、次のようにも云つている。

佛教經典は理知的な眞理を説明し、律典は戒律の本質を説明しているが、その戒に關わる一萬もの行爲がある中で、孝がその根本となつていたのである。

すなわち、佛教的な戒行の中心となつてゐるのは孝だと言つてゐる。ちなみに、戒と孝とを一つのものだとする觀念は、他にも見え、たとえば、羅什譯だと題されている「梵網經」卷下では、釋迦牟尼が菩提樹下で悟りを開いたとき、はじめて菩薩波羅提木叉（菩薩戒）を結集し、父母・師僧・三寶に孝順たれと定めて、「孝順は至道の法であり、孝を戒と名づけ、また制止と名づけた」と云つてゐる。⁽³⁾ ちなみに、現存の「梵網經」は、偽經（中國撰述の佛典）の一種に數えられている。

宗密が「孟蘭盆經疏」の前半部分で行なっている議論の中心は、儒教的な孝と佛教的な孝との関係の検討にあったと言つてよいだろう。かれは、儒教的な孝と佛教的な孝との間にある差異も指摘している。たとえば、儒教では祖先祭祀の際に犠牲の動物を用いるが、佛教ではそうした殺生はしないと言う。しかし、宗密がこの疏の中で特に強調しているのは、むしろ儒教的な孝と佛教的な孝とが決して異質なものであるのではないということであつた。兩者の差異は程度の差に過ぎないと言うのである。

宗密は、両親に對する生前および没後の供養や、そうした供養がもたらす罪福について、釋教と儒教との間で本質的な違いはないと言う。「孟蘭盆經」が説くことの中心は、孝順・設供・拔苦・報恩の四點にあるとし、これら四つの要素に關連づけて、中國的な孝と佛教者の孝との間の關係を次のように説明するのである。孝順ではあつたが親のために供養を設けることをしなかつたのが、中國の孝子である董黯や王祥たちであり、孝順でありながらも親の拔苦（死後の救済）を計らなかつたのが董永であるのに對して、佛教の孟蘭盆會の儀式（その背後にあつた目連の佛教的な孝行）は、孝順・設供・拔苦・報恩の四つの要素をすべて兼ね備えていると言うのである。

同様のことを、「孟蘭盆經」の「欲度父母報乳哺之恩」の句を解釋した中でも云つてゐる。⁽⁴⁾

恩に輕重の區別があるというのは、現在の一生の父母の恩がもつとも重く、それ以外はだんだん輕くなつて「七生の父母にまで及ぶのである」。報（報恩）に分（二部）と全（全體）との區別があるというのは、この一生の父母を供養するのが分であり、多生の父母までも悟りへと導くのが全なのである。だから經には「左の肩に父を擔い、右の肩に母を擔つて、大地の隅々まで經巡つたとしても、その恩を報ずることができない」と云つてゐるのである。それゆえ、この一生で父母の恩に報いることは分であることが知られる。孟宗・董黯・董永たちと同じように孝養を盡くしたとしても、それは分に過ぎないのである。

このように、宗密は、佛教的な孝こそが完全なたちでの孝だと強調しながらも、一方では、中國の傳統的な

孝子たちをも、その體系のなかに取り込もうとしている。世俗内的な孝と出世間的な孝とは次元が異なっており、出世間を基本とする佛教の孝は超越的であり本質的なものだと言張をしてきた、魏晉南北朝以來の佛教者たちの議論とは、その基本的な立場がいささか異なっているように見えるのである。

二 沙門不敬王者論

中國の傳統社會を支えた、もつとも基礎的で重要な道德律の一つが孝であつた。支配者たちも、孝の原理でもつて天下を治める（孝經孝治章）とされていたのである。中國においても、忠と孝との矛盾といった問題が取り上げられないわけではないが、兩者が矛盾するとき、ためらわず孝の方を取るとするのが、中國における正統的な出處判斷であつたと言えよう。忠ならんと欲すれば孝ならずといった立場に立たされたとき、たとえ親の方に非があることが明白である場合にも、そのまま官位に留まつたりすることは、士大夫階層の輿論がそれを許さなかつた。不孝だという評判は、他にいかなる功績や善行があつたとしても、その人物の社會的な存在を否定するものとなつたのである。⁽⁵⁾

そうした孝を基盤とする中國社會の中に、佛教が、異質な文化傳統を持つて參入して來た。僧侶たちは、家を出て、サンガに身を置き、親の孝養をかえりみることなく、しかも剃髮するなど、身體髮膚を傷つけている。少なくとも外形的に見れば、孝の精神にまつこうから逆らうような生き方を選択しているのである。當然のこととして、そうした僧侶たちの所行に對して孝に背くものだという非難が浴びせられることになつた。佛教が中國の社會に根を下ろすためには、この孝の問題にどう對處するかが、避けて通れぬ關門となつたのである。

その正確な制作年代については議論があるかも知れないが、きわめて早い時期の佛教理論書として「牟子理惑

論」があり、その中でも、孝の問題が取り上げられている。次のような問答が記されているのである。⁽⁶⁾

質問をして云った、「孝經には、身體髮膚は父母から授けられたもので、それを傷つけてはならないとあり、曾參^{そうしん}は、死に臨んで、自分の手足を廣げて、損傷していないことを確かめさせたのでした。しかるに、沙門たちは頭髮を剃り落としており、なんと聖人の言葉に背き、孝子の道に違っていることでしよう。あなたは、是と非と分析し、ものごとの曲直を判別することを好んでされるのであるが、僧侶たちのこうした行ないを、かえって正しいとされるのでしょうか」と。

牟子^{ぼうし}が答えて云った、「聖人賢者を誹謗するのは不仁であり、判断が公平でないのは知恵を缺くからだ。不仁であり知恵も缺いていたのでは、どうして「自分の主張を通じて」徳の根本を確かなものとすることができよう。徳の根本を確かなものにできぬような者は、偏屈な頑固者の仲間に過ぎぬということになる。口先ばかりの議論ではだめなのだ。……孝經に、先王たちは至徳にして道の本質を把握していたと云っているが、その先王の一人、呉の泰伯は髪を切り、膚に刺青をして、すんで呉越の風俗に同化をし、身體髮膚を損傷しないという道理に背いていた。しかし、孔子は、かれを稱讃して、至徳を備えた人物だと言つてよいと評價され、斷髪したということで非難をしたりはされなかった。こうしたことから觀れば、大きな徳をもつて行動しておるかぎり、小さな問題點は取り上げる必要がないのだ。沙門は、家も財産も譲り、妻子まで棄てて、音楽は聴かず、美しい彩りにも眼を向けない。自己否定の極致だと言えるだろう」と。

ここでも、僧侶たちの剃髪と出家という二つの行動が問題にされている。剃髪については、個々の行動よりも、その背後にあった精神のあり方を見るべきだという内容の回答がなされているが、出家という行動については、十全な説明がなされてはいない。

あるいは、張融に假託して、道教徒が佛教を攻撃したものだという「三破論」においても、剃髪の問題が取り

上げられるとともに、⁽⁷⁾

子供が先に出家をし、母があとから尼になったとすると、母がわが子に敬禮をしている。禮の精神に外れること、甚だしい。

と云つて、佛教的な法臘の秩序が、家族關係を基礎にした禮制度を破壊していることを非難し、佛教を、「國に入れば國を破り、家に入れば家を破り、身に入れば身を破る」ものだときめつけているのである。

六朝期から隋唐時期に盛んに闘わされた沙門不敬王者論も、その背後に孝の問題を秘めていたと推測される。單に俗的な權力者たちが佛教者たちをおのれの權力のもとに跪かせようと企圖しただけなのであれば、この問題が、人々の共通の關心事として、いくども蒸し返されたりはしなかつたであろう。孝の原則に關わればこそ、時代を越えて、佛教者たちの、王者に對する關係の持ち方が問ひ續けられたのであつた。

佛教が、特殊な集團の人々の信仰という範圍を越えて、多くの知識人たちの心をも捉えるようになるのは、東晉時期からであつた。この時期に、本當の意味で、佛教が中國社會に受容されるようになったと言えるのであるが、それと時期を同じくして、沙門が王者に敬を致すべきかどうかの議論が起つたのは、この問題が、佛教の導入が中國文化へ與えた衝擊をもつともよく象徴するものであつたからに違いない。唐の釋彥棕が集めた資料集、「集沙門不應拜俗等事」を參照しつつ、この議論の歴史を簡略に述べてみよう。⁽⁸⁾

王導は東晉王朝創建の功臣であつたが、その王導のあとを襲つて宰相となつたのが庾氷であつて、この庾氷が、文獻資料に遺るかぎり初めて、沙門も王者に敬を致すべきだ（僧侶は、王の前に出たときには跪拜をすべきだ）との主張を表明したのであり、その意見が成帝の詔というかたちで發布された。しかし、これに對しては、何充ら權臣からの反論があつて、ほどなく沙汰止みとなつた。

引き續いて、東晉の末年には、權力者の桓玄がみずからの權勢を誇ろうとし、沙門たちは、王者から恩惠を受

けているのだから、當然、王者を敬すべきだという議論を蒸し返した。この議論は、最初は桓玄と桓謙や王謐らの間で、書簡を遣り取りするというかたちで進められていたが、やがて、廬山の慧遠をもまきこむことになった。慧遠は、桓玄が送って來た質問に答えて書いた書簡の中で、次のように云っている⁹⁾。

ものごとの根本を推測し、その根源を尋ねるならば、すべての者は天地から氣を受け、父母から身體を授かっているのであって、そうした者たちにとつて、子々孫々へと生命をつないでゆかねばならぬという道理は絶対的なものであり、日々の生活を保持してゆかねばならぬという原則は重大なものであります。さればこそ「そうした者たちは、日常生活を保持し、子孫を遺すために、王者から」その恩徳を受けながら禮を忘れたり、その恩恵に與りながら敬をないがしろにしたりしてはならぬのです。これが、あなたさまが、王者を敬すべきだと主張される根據であり、わたしもそのご意見に反対はいたしません。

ただ、佛陀の教えに關して、その原則を考え、沙門の道について、それを検討いたしますと、そうした道理は通りません。なぜかと申しますと、佛陀の經典が明らかにしておりますように、佛教信者は、大きく二種類に分かれます。その一つは、在俗のまま教えを廣める者たちであり、二番目は、出家して道を修する者たちです。

在俗の者たちが、支配者に禮を捧げ、親を尊んで敬することなど、忠と孝とにのつとるべきことは、經文に表明され、父と師と主君とを尊ぶべきことは、神聖な經典に大書されていて、それが王者の制度が命ずるところと符合していることは、あたかも割り符を合わせるかのようです。この部分については、あなたさまが明らかにされたところが完全に正しく、異義を挟む餘地は、道理から言っても、まったくありません。

出家者の方とは言えば、かれらは現實世界の外に本籍をもっている客人なのであり、現世とは異なる原理で行動しております。かれらが教えるのは、憂いごとがあるのは身體が存在するからだと達觀して、身體を

忘卻することによって憂いをなくすべきことであり、生まれかわり死にかわりして輪廻を重ねるのは、造化者の化育の作用を被っているからだと知って、化育の力とは別のところに根源的原理を探求することであり、根源を探して、化育の力を借りないがために、萬物を活動させている力を重要だとは考えず、憂いを遮断して、身體を元手だとせぬがために、日常生活を充實させることなどは尊ぶに足らぬとします。

こうした道理は現世の道理と背馳し、こうした生き方は世俗の生き方に背いています。それゆえ、出家者と位置づけられる者たちは、みな、俗世を離れて生活をし、その志すところの實現を目指すのであり、俗世の習わしに背いて、その道を実現させようとするのであります。俗世の服飾と同じくないがため、俗世の典禮をそのままに行なうことができず、俗世の外で生活するのであれば、その行動は高い理想に従ったものでなければなりません。そのようにすればこそ、溺れた人々を水底から救い出し、劫を経ても浮かばれなかった罪の根っこを抜き去って、遠く三乗の渡し場へと導いてゆき、天上の存在となるべき道を廣く開くことができるのです。それゆえ、家庭的には、親子の關係の重大さに背きながらも、孝の本質に違ふことなく、世間的には、主君に恭しく仕えることはなくとも、敬の本質から外れてはおらぬのです。

こうした者たちは、出家の際にみずから誓うところがあり、その生涯をかけてその志を成し遂げようとするのであつて、もし一人の者がその徳を完全なものとするのができたならば、その道はその一族全體に及ぼされ、その恩澤は天下全體をうるおすのです。そうした者たちは、王侯の位には昇つておらぬとはいえ、天下統治の根本に合致して、人間全體を庇護しておるのであります。

慧遠は、こうした議論を再構成して、「沙門不敬王者論」にまとめています。その「論」の序の中で大きな危惧を表明しているように、庾冰や桓玄などの権力者たちが、佛法を世俗の禮法の一部に組みこもうとしていることは、「千載の否運」であり、「大法がまさに淪まんとする」事態だと、慧遠は受けとっていた。佛法が、王權とは

獨立して存在することを具體的なかたちで確認するためにも、沙門たちが王者に敬禮をしないという原則は、慧遠にとつて、けつして譲れないものであつた。

この「沙門不敬王者論」については、すでに多くの方向から分析が加えられて來た。わたしがここで特に強調したいのは、慧遠の議論の中においても、内には親への孝、外に向かつては主君への敬と、孝と敬との兩者が一體のものとして取り上げられており、また、一人の佛教者が道を達成するとき、六親が救われ、萬民も恩恵を受けると言っているように、家族内での孝の實踐と政治教化上の效用とが不可分なものとして並舉されていることである。沙門が王者に敬を致すべきかどうかという議論は、その背後に、沙門は父母に孝を盡くさなくてよいのかという論難をも秘めていた。慧遠は、それに對して、表面的には孝を盡くさぬように見えても、悟りを開いた出家者は、肉親たちを輪廻から解脱させ、さらに、人間世界のすべての者たちがその恩恵を受けるといふかたちで、より本質的な孝を實踐し、政治教化にも貢獻しているのだと主張したのであつた。

これ以後も、沙門は王者を拜すべきだという議論が、権力者側からいくども提出され、そのたびごとに佛教者側から反論がなされており、そうした事態は、隋唐時代にまで引き繼がれていった。議論はなんども繰り返されたが、その主張點や論理の内容に、ほとんど新しいものが付け加えられてはいないように見える。ただ、そうした中での變化として、唐代になると、支配者側は、王者への敬禮は盡くさなくともよいから、せめて父母への敬だけは缺いてならぬと主張するようになることが擧げられるだろう。

貞觀政要卷七には、次のような記事がある。⁽¹⁰⁾

貞觀五年（六三二）のこと、唐の太宗、李世民は、侍臣たちにむかつて云つた、「佛陀や道（太上老君）が教えを定めたのは、元來、善事を行なうためであつた。まさか僧尼や道士たちに、妄りにみずからを尊しとして、平然と父母の拜禮を受けさせたりしたのではあるまい。〔出家者が、息子でありながら、父母の拜を受け

たりするのは「風俗をこわし、禮の根本を亂すもので、すぐさま禁斷すべきだ」と。そこで、出家者は父母を拜すべきだとの令が出された。

唐の高宗の李治も、同様のことを述べている。全唐文卷十二に收める、高宗の詔には、次のようにある。⁽¹⁾

佛典の説くところは、現實世界を超越したもので、有と無とをともに棄て去り、釋迦の悟りは、全ての執着から離れたもので、他人と自己との區別を忘卻する。「その教えを奉じる者が」自分が尊ばれねば、教えが成り立たないなどと考えるはずがあるまい。釋尊の心は、慈しみと孝とを尊ぶもので、父と子、君と臣との關係、長幼、仁義の序列については、周公や孔子の教えと、經路は異なるにしても、目指すところは同一なのである。「その教えを奉じる者たちが」禮をかえりみず、徳に背いていることには、全く賛成できぬ。

門下省よ、中華と邊域との聖人たちは、乗り物は異なるが、同じ方向へ疾走し、中國と異域との風俗制度は、様々な考え方があるにしろ、同じ方向を目指しているのだ。……さきに、道士、女冠、僧、尼たちに、拜禮を行なうように命じたが、そうした指示が、これまでのやり方に慣れて來た人々の心を驚かせることを心配し、そのように決定した理由をより詳しく説明しようということになった。關係の役人たちからは、それぞれに典據を引き、さらに情理をあわせ述べて、變革すべきかどうか、贊否兩論が出されて拮抗した。……ここでの決定として、主君の前では、敬禮を強要する必要はない。ただ父母に對しては、慈しみ育ててもらった恩は深く、かねてより孝養を盡くして來たのであつて、父母以外に敬禮を奉げる相手がどこにおるとするか。今より以後、「僧侶たちも」父母に對しては、跪拜の禮を行なうべきである。關係の役所に命じて、この命令を實行させるように。

ここで、唐の高宗が提出した議論も、その元來な意圖は、沙門たちを王權のもとに跪拜させることにあつたに違いない。しかし、その提議に對しては、贊否兩論があつて、拮抗したとある。この詔が主君側の視點から書か

れたことを考慮すれば、實際には、高宗の提議に對して、宮廷の臣下たちの多くが反對を表明したのであろう。最終的には、主君に對しては、必ずしも拜禮をする必要はない、ただ、父母に對してだけは、跪拜をせねばならないという、高宗の讓歩で決着がつけられたのであつた。こうした議論の経緯からも、沙門不敬王者論の背後に、實は孝の問題が潜んでおり、王者の側が自分への敬を求める重要な根據として、親へ孝を奉じなければならないという理念を強調したのだと推測できるのである。

宋代以後も、沙門と孝との關係は問い續けられている。しかし、皇帝權の性格が大きく變化して、沙門不敬王者論が政治的問題にはならなくなつたとき、沙門と孝との關係についても、あまり緊張をはらんだ問題としては取り擧げられなくなつてしまつたように見える。やはり、中國において、政治と宗教とが拮抗する時代は唐代で終わつたのであり、それ以後、孝の問題も、別の觀點からあつかわれるべき時代に入つたのであつた。

なお、付言をすれば、佛教者個人にとつて、孝の問題は、單に王權との關係の持ち方だけに限られるのではなかつた。親への孝養を振り捨て、肉親との恩愛を切り捨てて出家をするのは、それぞれに大きな決心にもとづく選擇であつたに違いない。當時の門閥社會において、とりわけ大きな意味をもつたであろう、家と個人との關係の中での、個人の自主的な選擇の重さについては、高僧傳などに收められた僧傳の端々からも窺われる。ここでは、天台大師智顗^{ちぎ}の場合を見てみよう。智者大師が佛教に心を引かれたのは、幼い日からのことであつたが、出家の決心が付いたのは、両親が亡くなつたあとであつた。灌頂が記したその傳記には、次のように云う。⁽¹²⁾

その後、両親が死去すると、深く悲しみ苦しんだ。喪が開けると、兄に向かつて出家をしたいと申し出た。兄が云つた、「天が我が両親を奪つたうえに、おまえは重ねて私の心を切り裂こうとする。親をなくしたうえに、おまえと離れ離れになるなど、どうして堪えられよう」と。跪いて答えて云つた、「むかし、江陵政權のもとにあつた百萬の人々は、一朝にして奴隸の身分に墜ちてしまいました。それ以後、わたしは、仕事のた

めに各地を轉々とすることに慣れてしまい、ごちゃごちゃした人間關係の中に身を置くことができなくなっております。親の恩徳に報じるためには、佛道を修行することがまず第一にすべきことです。肉親がたくさん集まっているだけで、何の役に立ちましょう。この決心は、肌に刻んだものであつて、心が變わることはことはありません」と。

智顗が出家を決心したのは、江陵政權があつてなく崩壊し、多數の人々が塗炭の苦しみを受けるといふ事件を彼自身も経験したことが、一つの理由となつていた。現實世界の苛酷さやはかなさに對する切實な認識が、出家を決心する原動力の一つとなつたのである。同時にまた、一族の者たちが集まつて住み、祖先の祭祀を守つてゆくというやりかたでは、兩親の靈魂が本當には救われないと認識したことにも、その原因があつた。從來の、祖先祭祀をかなめに結合している、血縁集團に基礎を置いた孝とは異なる、より廣い視點からする、新しい孝のありかたが求められていたのであつた。

三 父母恩重經

宗密は、「孟蘭盆經疏」において、孝という行爲は儒教と釋教との二教がともに重んじるところだと言ひ、また、佛教的視點からすれば完全な孝とは言えぬとしながらも、親の恩に報いた者として、中國古來の孝子たちの名前をも、その例に擧げている。かれは、佛教的な孝と中國の傳統的な孝との間に本質的な斷絶が存在しないという基本姿勢でもつて、佛弟子である目連の孝行を記した「孟蘭盆經」を解説しているのである。こうした宗密の考へは、慧遠たちが、沙門不敬王者論として展開して來た、佛教者の孝は、世俗の孝とは次元を異にしており、一見したところ孝に背いているようであるが、より高い質の孝を實行しているのだとする主張からは、大きく後退

してしまつたように見える。佛教者の行なう孝も、むしろ外見的には、中國古來の孝子たちが行なつてきたところと、大きく異なることがないのだとされているのである。

このような、佛教的な孝の觀念の變質の背後には、時代と社會との變化があり、佛教者たちが、正面から王權と對峙しようとする氣概を失いつつあつたという情況が存在したのであろう。前述のように、支配者たちは、孝と忠とを不可分のものとして考えたがり、孝に併せて忠も押しつけようとしていたのである。また一方で、宗密の思想の折衷主義的な傾向も、こうした言説と不可分なものであつたに違いない。¹³しかし、より大きくは、宗密という個人を越えて、「孟蘭盆經疏」が形成された場の性格が、かれのこうした議論に反映していると考えられる。

宗密の「孟蘭盆經疏」の基礎となつたのは、かれが故郷に歸り、孟蘭盆會の時期に合わせて行なつた「孟蘭盆經」についての講義であつた。この講義を聞いた人々は、道俗・長幼をあげて、その講義の内容を、新しい「疏」にまとめてほしいと請うた。郷里の人々の篤い氣持ちに背きがたく、この「疏」を編んだのだと、宗密自身が「孟蘭盆經疏」の最初の部分で説明をしている。すなわち、この「疏」は、俗人たちを主たる聴衆とした、俗講形式による經典講義を基礎にして成立したものであつた。

宗密も、佛教教團内部の人々、あるいは儒者たちとの議論の場であれば、儒教と釋教との間に大きな差を認めない、上述のような基調では、孝について論じなかつたのかも知れない。たとえば、かれの「原人論」は、儒教や道教と對比しつつ、大乘佛教の、兩者にはない優越性を強調しているのである。「孟蘭盆經疏」に見えるような性格の孝が説かれたについては、宗密個人の信仰の特質に關わる部分があるにしても、より大きくは、俗人向けの經典講義という場自體が、儒教と釋教との間に本質的な區別を設けない孝の觀念を傳承しており、宗密の講義の内容も、そうした場の特質の影響を受けるところが大きかつたからだと考えられるのである。

南北朝末期から隋唐にかけての時期に、在家の佛教信者たちの間で育まれたであろう、孝を主題とする偽經（中

國撰述經典」の代表作品が「父母恩重經」である。この經典が、たとえばある時期に、特定の人物によつてまとめあげられたものであったとしても、それは、それに先立つ信仰傳承を基礎にして行なわれた編纂作業であつただろう。その先立つ傳承の中核となつたのは、僧侶たちが行なう、民衆向けの布教であり、その布教は俗講のかたちを取ることが多かつたと推測される。

これも著名な偽經の一つである、北魏時期に編まれた「提謂波利經」⁽¹⁾には、中國古來の道德觀念がそのまま持ち込まれている。

提謂長者が云つた、「申し譯ごさいませんが、五道輪廻の原因となる行ないについて、ご説明ください」。佛陀が云つた、「五戒を守るのが、來世で人に生まれ變わるための行ないだ。十善を行なえば、天上に生まれ變わることができる。借金を返さず、借りたものも返さず、いとおしみを缺き、無道を爲すと、畜生・奴婢に生まれ變わる。がめつい性格で布施を嫌がる者は、生まれかわつて餓鬼となる。佛陀の存在を信じず、佛法の存在も信じず……善をなせば福を得ることを信じず、惡をなせば罪を得ることも信じず、聖道を誹謗し、賢者を妬み、能力ある者を憎み、殺人・盗み・色事・詐欺を行ない、嘘をつき、惡口を言い、酒に酔つてむちやくちやをし、父母には不孝、臣下としては不忠、父としては仁を缺き、母としては恩愛を缺き、主君としては不公平、臣下としては從順でなく、弟としては恭を缺き、兄としては敬を缺き、妻としては禮を缺き、夫としては明察を缺き、奴婢としては役に立たない。こうした者たちは、死ねば地獄に墜ちる。師や父に對して孝を盡くさぬ者は、けつして赦されることがない。これが五道輪廻の原因となる行ないなのだ」。

「戒を守るためには、忠と孝とを行なわなければならない。忠と孝とを實行せぬ者は、戒を守つておらぬと判斷される。戒を守らぬ者は、その罪として五刑にあてられる。まず忠と孝とを實行できはじめて、五戒を守ることができる。忠と孝とを實行できぬ者は、けつきよく五戒も守ることはできない。不忠で不義で

不孝で不至のものは、佛弟子ではないのだ」。

この一段の文章が説明するところによれば、善行をすれば、次の生で、人・天に生まれ変わることができるが、惡事をすれば、畜生・餓鬼・地獄の惡道へ行くことになる。ここで述べられている來世觀では、悟りを開いて、輪廻を脱するというようなことは、考慮の外にあるように見える。しかも、善行と惡行との判別は、中國古來の道德律によつてなされる部分が大きかったのである。惡を爲した人々が死後に行く三つの惡道のうちでも、中國古來の道德律に違反した人々はみな地獄に墜ちるとされていて、地獄が、やたらとたくさん惡人を引き受けることになっている。こうした現象は、佛教の五道（六道）輪廻の觀念を基礎にしつつも、それに中國的な道德律をそのまま結合したために、餓鬼道や畜生道への輪廻よりも、中國人にも理解し易かった地獄が多くの惡人を引き受けることになった結果だと説明できるであろう。こうしたところにも、佛教独自の善惡の觀念と中國の傳統的な倫理觀念とが全くの同一平面で接合された、典型的な例を見ることができるのである。

この「提謂波利經」は、北魏、太武帝の廢佛のあと、佛教を再興させるため、これまでのような國家佛教（伽藍佛教）ではなく、新しく民衆層へ佛教の浸透を計ろうとする中で形成された、中國撰述の佛教經典であつた。¹⁵こうした經典をたずさえて庶民の中に入って行く遊行の僧たちがおり、それを受け入れる核となつたのは、義邑・法社などと呼ばれる地緣關係を中心とした民衆たちの信仰組織であつた。その民衆的な宗教活動の中心は、みなが集まつて行なう六齋などの齋の行事であり、そうした齋の場では、齋講と呼ばれる經典の講義が行なわれていた。偽經類の中には、特定の人物が、たとえば道教との對抗意識から、創作したといった經典もあつたであろう。しかし、中國の中世時期後半において、より重要な働きをした、偽經の形成と展開との場合は、こうした民衆的な齋の儀禮とそれにもなう經典講義にあつたと考えられるのである。

そうした場では、高度に思辯的な佛教独自の論理よりも、民衆たちの生活感情に即した信仰信條が説かれた。

生活感情に即するといった特色からも、そうした場では、祖先たちの靈魂の救済のために現世の者たちが行なう供養が、大きな關心事となつたに違いない。齋講の場では、祖先供養と結びつけて、孝についての講説がしばしば行なわれ、孝を中心に据えた偽經が生み出され、その内容が成長していったのである。「父母恩重經」もまた、そうした場で育まれた經典の一つであつただろう。

ただ、「父母恩重經」が形成された時代やその社會的な背景について、まだ十分に解明されているわけではない。經錄の中で、この經典の名が見えるのは、「大周刊定衆經目錄」が最初で、その卷十五の偽經目錄の中に、「父母恩重經一卷」という著錄があつて、唐代の早い時期に、一卷本のテキストがあつたことが確かめられる。

續いて「開元釋教錄」卷十八にも、

父母恩重經一卷（經引丁蘭董黯郭巨等、故知人造、三紙）

とあつて、三紙からなる一卷本が著錄されており、その注記において、「このテキストには、丁蘭・董黯・郭巨などの中國の代表的な孝子の物語りが引用されている。だから、この經典が中國人の撰述であることが知られる」と説明されている。

さらに時代が下り、中唐時期の「貞元新定釋教目錄」卷二十八にも、一卷本の「父母恩重經」が著錄され、その注記は同様に、「經引丁蘭董黯郭巨等、故知人造、十紙」と云つており、三紙が十紙に變わっている以外は、開元の目錄の注記と同じである。注記に見える紙數の差異から、開元目錄から貞元目錄までの數十年の間に、「父母恩重經」の大きさが三倍以上に膨れ上がったとも考えられようが、むしろ、單に三紙と十紙とのどちらかの數字が間違つただけで、同じテキストであつた可能性の方が大きいのではなからうか。「貞元目錄」には、古い經錄をそのまま寫したのではないかと推測される部分がしばしば見えるのである。

敦煌で發見された寫本の中には、六十種ほどの「父母恩重經」が含まれており、その中でも、スタイン番號一

四九の寫本を始めとして、その内の五分の一ほどのテキストには、中國の孝子故事が付いている。孝子故事が付いているテキストも、他の部分は、付かないもの（大正藏卷八五が採用した「父母恩重經」と同じ系統のテキスト）と、基本的に同一の本文であつて、その後半部分に、丁蘭・董黯・郭巨・閃子（睽子）の故事が挿入されているという點だけに違いがある。その孝子の故事も、インド傳來の閃子の物語りは、少し詳細に語られているが、丁蘭・董黯・郭巨については、それぞれに四字句を二つ重ねただけで描寫されているに過ぎない。いささか讀みにくいところもあるが、つぎのような一段が付加されているのである。⁽¹⁶⁾

むかし、丁蘭が母親の木像を大切にすると、川靈（？）が感應し、孝順なる董黯は、「生義之？」恩德に報じ、郭巨が至孝であることから、天がかれに黄金を賜った。迦夷國の王は、山に入つて狩獵をし、弓を引き絞つて鹿を射たところ、誤つて閃子の胸を傷つけてしまった。父母二人は、天を仰いで嘆息した。かれが至孝であつたことから、天人たちが藥を持つて降つてきて、傷に塗り、閃子は生き返り、父母の目もなお、太陽や月がはつきりと見えるようになった。不慈であり不孝であれば、天は感應することがないのが鐵則であり、「孝順であればこそ」孝子の閃子はよみがえり、父母も目が見えるようになったのである。孝順であることは、人のすべての行ないの根本であり、外典にも佛典にも、そのことが明記されている。

經錄に見える、最初期の「父母恩重經」が、その中に中國の孝子物語りに言及する部分を持つていたという事實は、この經典の形成基盤を考えるに際して、一つのヒントを與えるであらう。佛とその弟子との對話の中に中國の孝子のことが出現しても大きな違和感を覺えないような人々の間で、この經典は育まれただろうことが示唆されるからである。偽經などという觀念でもつて佛典に區別を付けようとする者たちとは、信仰の形態や質をまったく異にする人々の間に基礎を置いて、この經典の早い段階の本文は、傳承されていたのであつた。

孝子物語り付きの「父母恩重經」に對しては、當然のことではあるが、佛陀が説いた經典の中に中國の孝子の

名が見えるのはおかしいという意見が出て来たであろう。「開元釋教錄」も、その點を取り上げて、このテキストは中國人が撰述したものだとして判斷しているのである。そうした非難を避けるためもあったのであろう、本文の中に中國の孝子への言及を含んだテキストは、だんだんと排除されていった。敦煌遺書の中では、孝子故事の付かない系統の「父母恩重經」の寫本の方が、全體の五分の四までを占めているのである。

ただ、ここで印象めいたものを語ることが許されるならば、「父母恩重經」の本文の展開を、孝子故事付きのものから孝子故事を除いたものへと二方向的に變化したとする從來の通説には、いささか疑義がある。むしろ、もっとも古い段階の、最初の「父母恩重經」には孝子故事の部分がなかったのであるが、ある時期に、孝子への言及が付加された。しかし、孝子故事の付いた本文が流行したのも長い期間ではなく、元來のテキストが再び主流となつたと考えたいのである。孝子故事の部分が、元來の「父母恩重經」へ、あとから付加されたものだろうと判斷するのは、前後の本文と孝子への言及との間の接合がうまくいつておらず、その部分に孝子故事が挿入されるべき必然性が十分にはないように見えるからである。あるいは、孝子故事の一段は、單に覺え書のようなメモであつて、それが本文にまぎれこんだものかも知れない。すなわち、すでに唐代の前半期には、孝子故事が付いた「父母恩重經」と付かないものと並行して存在しており、孝子故事の付かない「父母恩重經」の方が、實は、本來のテキストであつた可能性が大きいと推測するのである。

ここで、「父母恩重經」の内容を簡略化して、その筋書きだけを、紹介しておこう。

あるとき、佛陀は、王舍城の耆闍崛山（じやかくつせん）において、菩薩ほか、多くの人々に向かつて説法をした。人はみな、父母に苦勞をかけて、誕生し、養育される。とりわけ母の恩は天のように果てしないものだ、と。この佛陀の言葉に對して、阿難が、その恩にどのように報じたらよいのでしょうか、と尋ねた。佛陀は、阿難に答えて、その恩に報じるためには、父母のために福を作り、經典を書寫し、七月十五日には、盂蘭盆と呼ばれ

る佛盤を準備して、佛陀と僧侶たちとに獻ずれば、その莫大な果によつて、恩に報じることができる。あるいは、この「父母恩重經」を書寫して世間に流布させることによつても、父母の恩に報じることができるのだ、と教えた。

佛陀は、言葉を繼いで、母親がいかに心をこめてわが子の養育にあたるかを、具體的に描寫する。しかし、そのようにして養育された子供も、成人してしまうと、親のことはまったく心に懸けなくなる。年を取った親が、なぜこのような不孝な子供がうまれたのかと嘆息してもせんのないことなのである、と。

佛陀が阿難に告げて云う。善男善女たちが、「父母恩重大乘摩訶般若波羅密經」の一句一偈でも、父母のために受持し、讀誦し、書寫するならば、すべての五逆の罪は消え、すみやかに解脱を得るであらう、と。佛陀が、この經典を「父母恩重經」と名づけると云い、帝釋・梵天以下、說法を聽いていた人々は、みな歡喜して、その教えを實行にうつしたのであつた。

以上に要約して示した「父母恩重經」の内容の中でも、七月十五日に盂蘭盆を供えることによつて、父母の無限に大きい恩に報じることができると言っているところに特徴があり、のちに述べる、もう一種の父母恩重經の方が盂蘭盆の行事にまつたく言及しないのとは對照的である。父母の恩に報じる手段として、第一に盂蘭盆儀禮を擧げていることから、この經典と「盂蘭盆經」とは、その成立基盤に共通する部分があつただろうと推測される。ひとまず、この「父母恩重經」は、「盂蘭盆經」の成立より少し後れた時期に、類似した環境の中で、形成され、傳承されたものだと考えてよいのではなからうか。

ただ、「盂蘭盆經」に比べても顯著である、「父母恩重經」獨自の重要な特徴として、その描寫が、卑近であり、日常生活に即した具體的なものであることを擧げることができるであらう。たとえば、

母親は、赤ちゃんを養育して、子供が幼兒用ベツトを離れるようになるまでの間に、十本の指の爪の間に

挟まった、子供の排泄物を食べてしまうことになるが、その量は、それぞれに八石四斗にのぼるに違いない。母の恩を計ってみるに、天のように無限大である。

といった、誇張を含みつつも具體的、即物的な描寫がそれであり、あるいはまた、年を取った両親の悲しみを、次のように、具體的に、こまごまと述べているのも、他に類例の少ないものである¹⁸⁾。

息子が成人をして、妻を求め、他人のむすめを娶ったあとは、父母はだんだんおろそかにされるようになる。息子夫婦は私室で樂しげに語り合っているにしても、父母が年を取って氣力も衰えているのに、一日中、父母のもとにご機嫌うかがいに來ることもない。あるいは父や母が連れ合いを失い、獨りぼっちで生活をするようになれば、あたかも客として他人の家に寄宿しているよう。恩愛など絶えてなく、保護も與えてもらえない。寒さに震え、不幸に苦しんで、そうした生活は、とても堪えられたものではない。年を取り身體も衰えて、蚤虱に苦しめられ、一晩中、眠ることができず、長く嘆息して、前生にいかなる罪を犯したのだろうか、こんな不孝な子が生まれるとは、となげくばかり。

このような日常生活に即した嘆きの言葉に深く心を搖さぶられるような人々の間で、この經典は、育まれ、廣がつていったに違いない。

上述のように、「父母恩重經」のテキストとして、孝子故事へ言及するものと、その部分のないものとの二つのものが、唐代には存在していた。宗密が見ていた「父母恩重經」は、もしかしたら孝子への言及のあるテキストの方であったのかも知れない。この小論の最初にも挙げたように、「孟蘭盆經疏」の中で、中國の孝子の例として、董黯・王祥・董永など、「開元釋教錄」の注記とも重なる孝子の名を挙げていることが、そうした推測をよぶ。とりわけ董黯の孝子譚は、陽明・船橋本以外の古い孝子傳類には見えないものである。少なくとも、中國の孝子故事への言及のないテキストもまた、そうした孝子物語りと一體になつて傳承されていたことは確かであろう。

宗密の「孟蘭盆經疏」巻下が引用するいく段かの「父母恩重經」の文章と、敦煌本「父母恩重經」の本文との間には、文字の異同も多くはない。しかも宗密は、この「父母恩重經」に相當に肩入れをしているように見える。かれは、「孟蘭盆經疏」の中に、「父母恩重經」の主要部分を抜粋して引用しており、「恩重經」本文の最後の「帝釋・梵王・諸天・人民など、その説法の場合に集まつたすべての者たちは、この經典を聞いて歡喜し、菩提心を發して、その慟哭は大地を揺るがし、流す涙は雨の降るようであつた」という一段を引いたあとには、次のような評語を付けているのである。⁽¹⁹⁾

細かくそのことを考えてみるに、この經典（父母恩重經）の言葉には思い當たることばかりだ。こうした不孝な息子を持たぬ母親や、このような行ないをせぬ息子は、百人の中に一人もない。その原因は、衆生たちが、無始（世界の始まりのとき）以來、無明（むみょう）の中にあつて、妄執に迷わされていることにあり、その根本が轉倒しているのだから、枝葉となる個々の行動がすべて間違つてしまうことになるのである。禍い多き凡愚たちは、いかにして救うことができるのであろうか。

宗密自身も、「父母恩重經」の後半部分に見える、年老いた両親たちをないがしろにする、不孝な息子たちの具體的な行動の描寫に、心を大きく揺さぶられているのである。かれは、また、「父母恩重經」が、主として低い身分の人々に向かつて説かれていることを、次のように説明している。⁽²⁰⁾

尋ねて云う、「詳しく見てみるに、この經典の文章は分かりやすく素朴であつて、もっぱら貧賤な人々に向かつて戒めを説いているのはなぜなのでしょう」と。答えて云つた、「身分のある者は自然と孝であることから、もっぱら身分の低い者たちに戒めを與えたのだ。加えて、身分のある者たちは、たとえ極貧の中にあつても、他人に雇われ、白を回し米を舂くなどして、父母の孝養に盡くすことを嫌がらない（？）。身分の低い者たちに向かつて、もっぱら苦しい環境の中で勤めることを述べることによって、その孝養のための苦勞

を顯彰しようとしたのである」。

宗密の言うように、身分のある者は教えなくとも孝順であり、身分の低い者には戒めを與える必要があったかどうかは疑問であるにしても、この經典が、一般の民衆たちを主たる聞き手として説かれたことは確かであろう。

唐代の後半期には、上述のものは別の内容の「父母恩重經」が存在していた⁽²¹⁾。そのことは、『敦煌變文集』などが「父母恩重經講經文」という假題で呼んでいる、敦煌發見の講經文形式による文書が遺されており、その講經文が講義の對象としているのが、上述の「父母恩重經」とは異なる本文のものであることから知られる⁽²²⁾。あるいはまた、同じく敦煌遺書のうち、「孟蘭盆經講經文」（臺北、中央圖書館藏）と呼ばれている文書も、その最後に「父母恩重經」の一節を引用しているが、その文句も、上述の「父母恩重經」には見えないものである。

張涌泉は、「敦煌本《佛說父母恩重經》研究」の論文において、敦煌で發見された數十件の「父母恩重經」を、甲・乙・丙・丁の四種類に區分して整理をしている⁽²³⁾。ただ、張氏も指摘しているように、甲・乙・丙の三種は基本的に同種のテキストである。乙本を中心にして言えば、甲本は、それに孝子故事への言及がついたもの（前に見た、開元目錄などが收録する、丁蘭・董黯などの名が見えるもの）、丙本は、乙本の末尾の部分にいささか文字の異同があるものである。それに對して、丁本の本文は、甲・乙・丙の三本と大きく異なっており、しかも注目すべきは、「父母恩重經講經文」が講義のテキストにし、「孟蘭盆經講經文」が「父母恩重經」に云うとして引用しているのは、明らかに丁本系統の本文なのである。

このように、ともに「父母恩重經」と呼ばれていながら、唐末・五代の頃には、系統が異なる二種類のテキストが存在した。以下の議論の便宜のために、それぞれのテキストの内容の特徴を取り上げて、張涌泉の區分で、甲・乙・丙本に分割されている系統のテキストをまとめて、孟蘭盆系父母恩重經と呼び、丁本を、十恩德系父母恩重經と呼びたいと思う。前に検討した、孝子故事付きの父母恩重經は、孟蘭盆系父母恩重經の亞種として位置づけ

ることができるのである。

孟蘭盆系父母恩重經の内容については、それを要約して、前に示した。ここでは、十恩德系父母恩重經の内容を簡単に紹介しておこう。

あるとき、佛陀は、多くの比丘・菩薩たちとともに、王捨城の伊沙崛山（王舎城の耆闍崛山）中にあった。その場で、阿難が、父母の恩德について、如來に尋ねた。それに對し、如來は、父母には十種の恩德があると答え、その十の項目を列擧した。

佛陀が阿難に言うには、衆生たちは父母の大恩德を忘れて、不孝不義を重ねている。母親は、子供を身ごもつて十ヶ月、様々な苦しみを嘗め、子供が生まれると、その養育のために心を盡くす。ところが成人した子供たちは、親に背き、かえつて親を邪険にあつかう。親の言うことを聽かず、家を離れて、他郷で孤獨に死に、孝行であつたむすめも、他家に嫁ぐと、嫁ぎ先とは仲良くするが、實の父母はないがしろにされてしまう。父母の恩德は無限に大きく、不孝という惡行もまた、その全てを述べることはできないほど無數なのだ、佛陀は語る。

これを聽いた人々は、大地に身を投じて、我々は罪深い者だと言うとともに、どのようにすれば父母の深い恩に報じることができるのかと尋ねる。それに對して、如來は、いかなる苦勞をしても、父母の恩には報じることができないと告げる。

人々は、父母の恩に報ぜんがために、父母のために懺悔をし、父母のためにこの經を読み、父母のために布施をするならばいかげしようと思ねる。それができる者は、孝子と呼ばれ、もしそれをせぬ者は「地獄人」なのでしようと言う。

そこで佛陀は、阿難に對し、不孝の者が墜ちる阿鼻地獄と、そこから更に遍歷する十八地獄について語つ

た。それを聽いて、阿難と大衆たちとは、けつして聖なる教えに背くことはしませんとの誓いを述べる。

佛陀は、この經を「父母恩重經」と名づけると告げ、人々は歡喜し、信受してそれを守り行なつたのであつた。

以上に要約した、十恩德系父母恩重經の内容は、雑多なもので、いささか統一性を缺いている。孟蘭盆系父母恩重經になかつた要素として、父母の十恩と不孝者が墜ちる十八（阿鼻と合わせれば十九）地獄への言及が、十恩德系父母恩重經には加わつてゐる。表現も、孟蘭盆系父母恩重經にあつた、日常生活に即した具體性がいささか希薄になつてゐるように見える。ただ、父母の恩に報いることの困難さを譬喩して佛陀が述べる、

おまゑたちは知らねばならぬ、ある人が左の肩に父を擔い、右の肩に母を擔つて、皮が破れて骨がむき出しになり、骨に穴があいて髓が出るまで、須彌山の周りを回り續け、百千の劫を経て、流血が膝を没するまになつたとしても、父母の深い恩には報いることができないことを。ある人が、飢饉の劫に遭遇して、父母に食べさせるために、その全身から肉塊を切り取り、身體をずたずたにすることが、百千の劫にわたつたとしても、父母の深い恩には報いることができないことを。……

といった表現は、十分には洗練されておらぬ、粗野なものではあるが、獨自の迫力を持つてゐる。

孟蘭盆系父母恩重經に比べると、十恩德系父母恩重經は、ことがらの列擧を好み、饒舌ではあるが、切迫性をいささか缺いてゐるように見える。しかし、「父母恩重經講經文」や「孟蘭盆經講經文」が使用しているのは、十恩德系の父母恩重經であり、宋代以後の近世社會、あるいは朝鮮や日本など外國で刊行されている父母恩重經のテキストにも、この系統のものが少なくない。

ここで注目されるのは、ペリオ三九一九の寫本には、まず十恩德系父母恩重經が、續けて孟蘭盆系父母恩重經が、いずれも「父母恩重經」という名前前で、同筆で書寫されていることである。この事實は、當時、これら二系統

の父母恩重經が、同名のまま、並行して行なわれていたことを證明するであろう。これと關連して興味深いのは、前に、宗密が「孟蘭盆經疏」の中に、孟蘭盆系父母恩重經を引用していることを指摘したが、同時に、かれは十恩德系の父母恩重經も見ていたのではないかと推測されることである。すなわち、この小論の最初に、「孟蘭盆經疏」の中に、經に曰くとして、「左の肩に父を擔い、右の肩に母を擔つて、大地の隅々まで經巡つたとしても、その恩を報ずることができない」という一文が引用されていることを示した。⁽²⁵⁾この一段の文章は、上に引いた、十恩德系父母恩重經の文句にほぼ重なるものである。もちろん、宗密が引用している「經」が、父母恩重經ではなく、それに先立つ佛教的孝經典であつた可能性も考慮しなければならないのである。⁽²⁶⁾

このように、唐代の後半期には、二つの系統の父母恩重經が、併存しており、兩者は、排他的な關係にあるのではなかつた。これら、同名の、二つの系統の父母恩重經が、それぞれに、どのようにして形成され、たがいにどのような關係にあつたのかは、よく分らない。二つの系統のテキストの間には重なる文句はあるにしても、その数は多くない。小川貫弑「大報父母恩重經の變文と變相」の論文は、二つの系統の父母恩重經の共通の來源として「孝子報恩經」を想定し、いささか異なつた環境の中で、別々の要素を取りこんで、それぞれに異なる内容を持つた二つの父母恩重經が發達したのだと考えている。⁽²⁷⁾こうした想定が正しいかどうかは、詳細な本文比較と當時の社會的な環境の検討とを通して明らかにせねばならないだろう。

ここではひとまず、先に孟蘭盆系父母恩重經が成立し、それよりいささか遅れて十恩德系父母恩重經が出現したのだと考えておきたい。最初の父母恩重經の成立時期について、秋月觀暎教授は、佛教的な孝の獨自性が強調されていた、初期の佛教的孝經典より時代がぐたり、そうした獨自性が主張されなくなつた時期を想定している。具體的には、唐の玄宗が孝の精神を振興しようとした開元・天寶時期に、道教の「太上老君說報父母恩重經」よりも遅れて、成立したのだと想定するのである。⁽²⁸⁾

ここで特に注目すべきは、初期の佛教的孝經典の一つ、「佛說孝子經」（大正藏一六）の、世俗的な孝を否定し、佛教的な孝のありかたを強調している中で使われている用語が、世俗的な孝と佛教的な孝とを區別しない父母恩重經（特に十恩德系の恩重經）にそのまま使われていることである。秋月氏も言われるように、佛教者たちが、佛教的な孝の獨自性を強調しなくなった段階において、父母恩重經は成立したのであった。ただ、その時期について、わたしは、むしろ、秋月氏が否定した、北周武帝の廢佛政策との關連を重視したいと思う。武帝が「父母恩重」を言いたてて沙門たちを非難した（廣弘明集卷一〇）ことへの反論として、この經典のもつとも基礎になる部分が形成された可能性は十分にありえると推測するのである。前にも見たように、この時期には、すでに「提謂波利經」などの偽經が作られ、民衆たちを教化の中心對象とした布教活動の中では、中國の傳統的な價值觀をそのまま取り込んだ佛教教理が説かれていたのであった。

孟蘭盆系父母恩重經が、民衆的な齋會での講經儀禮と密接に關係する經典であつたのに對して、十恩德系父母恩重經は、より藝術性を強くした場と結びついた經典であつたと考えてよいであろう。そのように想定するのは、十恩德系父母恩重經が講經文の基礎となつた俗講儀式などと密接に關係するほかに、十恩德と關連して、孝を強調する、いくつもの歌謠形態の藝能が発達しているからである。その代表の一つ、父母恩重讚（スタイン二二〇四）の一部分を、次に擧げてみよう。

父母恩重十種緣、第一懷溥受苦難、不知是男及是女、慈悲恩愛與天連

父母の恩の重きことに關連して、十種の緣がある。その第一は身ごもつたとき、母親が苦難を忍ぶことで、まだ男の子とも女の子とも知られぬのに、その子に注ぐ慈悲と恩愛とは天ほども大きい。

第二臨產是心酸、命如草上霜珠懸、兩人爭命各怕死、恐怕無常落九泉

第二は、出産に際しての心配ごとで、生命は草の上に露ほどはかなく、母子の命は危機に瀕して、そのま

ま死亡して黄泉の國に行くのではないかと心をおのかせる。

第三母子是安然、承望孝順養殘年、親情遠近皆歡喜、渾家懷抱競來看

第三は、母子ともにつつがなく出産がすむと、子供が孝行な性格に育つて老後が托せるようにと願う。親しい者や關係者たちはみな喜び、家中が子供を抱いて、きそつてその顔をのぞきこむ。

第四血入腹中煎、一日二升不屢喰、一年計乳七石二、母身不覺自焦乾

第四は、母親の血が體內で熱せられ、一日に二升の乳となつても十分には子供に飲ませられない。一年であわせて七石二斗の乳を子に與え、母親の身體は、知らず知らずのうちに憔悴してしまう。

第五漸漸長成人、愁飢愁渴又愁寒、乾處常迴兒女臥、濕處母身自家眠

第五は、子供がだんだん成長すると、子供がお腹がすいたり寒がつたりせぬかと心配をする。乾いた場所を選んで子供を寝かせ、母親自身は濕ったところに寝る。

……

燒香禮拜歸佛道、願值彌勒下生年、各自虔心禮賢聖、此是行孝本根源

燒香し禮拜して佛道に歸依し、彌勒菩薩が降臨される時にめぐり合いたいと願います。それぞれが心から聖賢を禮拜すること、これが孝を實行する根本なのです。

この讚の最後の部分は、唱導者が聴衆に向かつて話すことばであろう。これら、七言四句を單位とする（四句のうち、初句・第二句・第四句で韻をふむ）一種の數え歌が、十恩德系父母恩重經と密接な關連を持つことは明らかであろう。同じ形態の七言句は、十王經などにも讚として見え、法照の五會念佛との關係も指摘されている。⁽²⁰⁾ 唐代後半期に、こうした形態の韻文が、民衆的な佛教儀禮の場で廣く用いられていたことは確かである。

さらに興味深いことは、このスタイン二二〇四の寫本が、董永變文・太子讚・十無常・父母恩重讚・十勸鉢禪

關の、五つの作品を一つに併せて書寫していることである。董永の孝行を説く董永變文以下の作品は、けつして偶然にこの寫本に集まったのではなく、恐らくは孝を説く佛教唱導と關わって、意圖的に、まとめて書寫されたものであつたらう。

講經や歌讀をふくめて、佛教的な唱導の場では、儒・佛・道の三教を折衷してあつかう傾向が顯著であつた。特に孝の觀念について、三教ともにそれを推奨しているということが強調されているのである。「故圓鑒大師二十四孝押座文」では、次のように云つてゐる。⁽³⁰⁾

佛さまの尊い身分はどのようにして得られたのであらう。その根本は、かねて孝順を行なわれて來たからなのだ。孝道の善には限りが無いことを知るようにと、三教のすべてが廣く稱揚しているところだ。もし両親に孝養を盡くせば、千佛を身近に招いて、見守つていただける。

孝を稱揚したという事で、唐の玄宗皇帝が、歌謠の中で取り上げられている。「皇帝感 新集孝經十八章」には、次のように歌われているのである。⁽³¹⁾

歷代以來、こんな立派な皇帝はいまだかつてなかつた。三教・内外のすべての經典を稱揚された。まず孝經に注をして天下に教え、さらに老子と金剛經とに注を加えられたのだ。

この小論の最初に言及した、圭峰宗密が、釋教の孝と儒教の孝とは本質的な區別がないと表明したのも、一方では、こうした三教合一という時代の流れに乗つたものであつたらう。

しかし、唱導文藝の中で稱揚される孝は、元來の儒教的な孝そのままでなかつたことも忘れてはならない。たとえば、二種の父母恩重經が説く孝の觀念には、共通する大きな特色がある。父母恩重とは言いながらも、具體的に説かれるのは、もつぱら、母親の恩の大きさなのである。孟蘭盆系父母恩重經では、佛陀自身の言葉として、⁽³²⁾

母の恩を論ずれば、昊天のごとく極まりなく、嗚呼、慈母よ、いかにして報ずべけんや。

と云っており、十恩德系父母恩重經が列擧する父母の十種の恩德も、

一者、懷擔守護恩 二者、臨產受苦恩 三者、生子忘憂恩 四者、咽苦吐甘恩、五者、迴乾就濕恩
六者、洗濯不淨恩 七者、乳哺養育恩 八者、遠行憶念恩 九者、爲造惡業恩 十者、究竟憐愍恩
とあつて、ほとんど全部が母親の恩なのである。

十恩德系父母恩重經では、續けて、佛陀が阿難に説いて聽かせている。⁽³³⁾

母親が懷妊をして、十ヶ月の間、すべての行動が不安で、重いものを手に持つかのよう、飲食も喉を通らず、長患いの病人のようである。月が満ちて子供が生まれる時には、もろもろの苦痛を受け、心が揺れ動き、命を失うのではないかと心配をする。「實際に生まれる時には」あたかも豚や羊を殺したかのように、床いっぱい血が流れる。「母親が」こんな風な苦しみを受けて、この身は生まれることができたのだ。「母親は」不味いものをみずから食べ、美味しいものは子供に食べさせ、懷にいだいて大切に養育する。汚れ物を洗濯して、苦勞を厭わず、暑さを忍び、寒さに堪えて、辛苦を辭さない。乾いた場所に子供を寝かせ、母親は濕つたところで眠る。子供は、三年間、母親の白血（乳）を飲んで成長するのである。

ここで佛陀が説くのも、もつぱら母親の恩德であり、その恩德の深さを思つて、聽いていた大衆たちは、悶絶して大地に倒れ伏したとされている。

目連の、母への報恩を語る「孟蘭盆經」などを含めて、これら偽經が説く孝は、父權的な傾向が強い、中國古來の孝の觀念そのまゝのものではなかった。民衆の日常生活に即した、民衆的な孝であつたと言えようか。こうした、なによりも母親を重んじる孝の觀念が、どこに起源し、どのような環境で育つたのかについては、残念ながらまだ具體的にそれを述べるための準備がない。あるいは、父を殺す場合があつたとしても、母親はけつして殺してはならないと主張する「觀無量壽經」が編纂された地域の問題などとも關連するかも知れないのである。こ

ここでは、中國の佛教が、儒教的な孝をそのまま認めたのではなく、それとはいささか性質を異にする民衆的な孝の觀念を取りこんで、民衆生活の中へ浸透しようと圖つていたことを強調しておきたいと思う。⁽³⁴⁾

四 敦煌の孝子傳

王重民らが編纂した『敦煌變文集』に收められている「孝子傳」は、敦煌發見のペリオ本三種とスタイン本二種との、五つのテキストを組み合わせ、校定を加えて、作り上げられたものである。そこには、數え方にもよるだろうが、あわせて三十一條の故事が列擧されている。元來の五種の寫本には、いずれも原來の書名を記した標題は見えない。校定本の中心となつてゐる、ペリオ二六二一の寫本は、類書のたぐいの一部分であり、また、三十一條の中には、孝子故事と直接には關係しない内容のものも含まれてゐる。それゆえ、これら五種の寫本を孝子傳という名前で一つにまとめてしまつて良いのかどうかについては、疑問が遺るであろう。ただ、この排印本が、敦煌における孝子説話を考へる手掛かりとして有用であることも確かである。それゆえ、これまで通り、これを敦煌本孝子傳と呼び、この資料を通して、敦煌における孝子故事の語られ方について考へてみたい。

敦煌本孝子傳は、そこに集められたそれぞれの條の構成や表現形態の間に差異が大きく、三十一條の内部をいくつかのグループに區分できそうである。その區分については、一條の構成や文體など、設定する視點の違いによつて、いくつかの種類の區分けが可能であろうが、そうした内でも、もっとも大きな區分の指標となるのが、それぞれの故事の最後に七言四句を基本形態とする詩が付いてゐるかどうかという指標である。七言詩が付かぬ條には、その故事の出典が示されることが多いが、詩が付く條には、出典の注記がないという特徴もそれに付隨している。この指標によつて、「孝子傳」として一つにまとめられている故事群を、大きく二つに區分することがで

きる。それらを、曲金良「敦煌寫本《孝子傳》及其相關問題」が論ずるところに従って、詩が付かぬものを孝子傳A種、詩の付くものを孝子傳B種と呼ぶことにしよう。⁽³⁵⁾こうした差異は、個々の寫本の中に並存するのではなく、寫本群の系統の違いに由来している。『敦煌變文集』が一つにまとめてしまった、五つの寫本のそれぞれが、どちらの區分に屬しているのかを示すと、次のようになる。

孝子傳A種：ペリオ番號二六二一、スタイン番號五七七六

孝子傳B種：スタイン番號三八九、ペリオ番號三五三六・三六八〇

これら兩系統の孝子傳は、形態の面でも、表現の點でも、相互の間に相當に顯著な差異がある。それゆえ、敦煌本孝子傳については、少なくとも二種類に分けて、それぞれに校定本を作るべきなのであった。

これら二種の孝子傳は、形態的に異なるのみならず、その内容にも大きな差異があった。一人の孝子について、A種とB種との雙方の記述が遺るものとして、舜子・郭巨・王褒を主人公とする、三つの條がある。比較的に短くまとまっていることから、王褒の場合を比較してみよう。A種孝子傳の王褒の條には次のようにある。⁽³⁶⁾

王褒は、字を元緯といい、王脩の孫である。魏の高貴卿公の時代のこと、司馬文王が大將軍となると、王褒の父の王儀は、大將軍司馬に任ぜられ、文王に殺害された。王褒は、父を葬ると、墓前に假小屋を建てて喪に服した。假小屋の前に柏の樹があつたが、王褒がこぼす涙の降り懸かつた樹は、枯れかかつたような色に變り、他の樹とはつきり區別された。晉の王室が新しい王朝を開いたあとも、王褒の悲しみははれることがなく、一生涯、西に向いて坐ることなく、晉に臣服しないことを示した。晉の初年の人である。晉陽春秋記（晉陽秋）に典故がある。

この條に描かれているのは、晉王朝が魏から王權を篡奪した際に示された、王褒の節義ある生き方であつた。かれは、孝というかたちを取つて、權力者への抵抗を貫いたのである。これに對して、B種の孝子傳が描く王褒

の行動の中心はいささか異なる。⁽³⁷⁾

王褒は、魏郡の人である。母親に孝養を盡くした。母が亡くなると、日夜、墓前で過ごした。墓のかたわらには松柏の樹があつたが、王褒が、墓に向かつて哭するとき、その樹は色を變じ、普段よりも枯れかつたようになつた。母親は、生前、雷を怖がつていた。王褒は、雷が鳴るのを聞くと、すぐさま墓のところへ駆け付け、告げて云つた、「王褒がここにおります。どうか、おかあさん、怖がらないでください」と。

詩に云う、「王褒の母親は雷鳴を怖がり、春の季節には心が安らがなかつた。壽命をおえて死んだあとにも、墓を護り、おつかさんが怖がらぬようにと心配したのであつた」と。

上に挙げた兩條は、筋書きには共通した要素を留めながらも、記述される孝行の質には大きな違いがある。A種の記事にあつた合理性（涙がかかつて樹が變色した）が失われ、B種の語りでは、樹木も王褒の心に感動して色を變じたとされるなど、孝感の神祕性が強調されている。また、王褒の孝が父親に奉げられたものから、母親への孝に變化しているのは、前述の、民間的な孝の觀念の中での母親の重視に關わるものだったろうか。

舜子（帝舜）の、後母による繼子いじめを中心とする物語りは、筋書きだけから言えば、A種のもものとB種のものとの間に大きな違いは存在しない。ただ、孝子傳の性格とも關連して、特に注目すべきは、『敦煌變文集』の校定者の王慶菽も指摘しているように、B種の舜子物語りの最後に付けられた七言の詩が、「舜子至孝變文」にもそのまま見えていることである。ちなみに、敦煌本孝子傳と重なる内容を持つ、孝子の物語りを主題とする變文作品としては、もう一つ、「董永變文」が遺されている。ただ、残念ながら、孝子傳の董永の條はA種に屬して、詩が付いてはいない。ちなみに、中國の孝子物語りには、舜の場合と同様に、後母による繼子いじめという筋書きのものがいくつもあるが、これも、屈折したかたちで母子の親密な關係を反映したものであつたろうか。

敦煌本孝子傳に集められている孝子たちの物語りは、敦煌の民間文藝の語り手にも聴き手たちにも周知のもの

であつたろう。たとえば、すでにその一部分を引用したが、「故圓鹽大師二十四孝押座文」には、次のようにある。⁽⁴⁸⁾

佛さまの尊い身分はどのようにして得られたのであろうか。その根本は、かねて孝順を行なわれて来たことにあるのだ。孝道の善には限りが無いことを知るべきだと、三教のすべてが廣く稱揚している。もし両親に孝養を盡くすならば、千佛を身近に招いて、見守つていただける。目連は母の青提夫人を救い、佛陀は父親である淨飯王の柩をみずから擔いだのであつた。萬代にわたつて歴史書は舜王の讃歌を記し、千年にわたつて人々は口々に王祥を譽め稱えて來た。烏でさえ、年老いた親を養うように、恩に感謝する氣持ちを懷き、鴻雁は、やつと飛べるようになったばかりでも、親への孝心を行動にあらわす。郭巨は、親のためであれば、わが子を生ぎ埋めにもしたためらわず、老萊子は、親を喜ばせるため、飾りの付いた幼兒の衣服を着たのであつた。孝子の篤い心を、でたらめな生き方をしている者が侮つてはならない、天を欺き輕んじたりすることは不可能なのだ。雪中で涙を流してタケノコを生やした孟宗はとりわけ有名であり、王祥が氷の上に伏すと、氷の下から魚が飛び出して來たが、その理由は計りがたい。……

あるいはまた、「目連緣起」にも、中國の孝子たちの名前が列擧されている。⁽⁴⁹⁾

在席の皆さまにお勧めいたします、目連に倣つて、孝行に勤められますように。ご両親がお家に健在であれば、なによりも美味しいものをさし上げてください。父母がお亡くなりの際には、齋を修し佛法を聽聞して、ご恩に報いられますように。愚か者たちのように、親の恩徳をないがしろにしてはなりません。家畜・禽獸のたぐいですら、乳哺の恩を忘れぬのであります。ましてや人の子として、孝順でなくてよいものでしょうか。たとえば董永は、わが身を賣つて、その錢で父母を葬つたところ、その孝感により、織女が妻となりました。郭巨は、母を養うため、わが子を生ぎ埋めにしたところ、天が黄金五百斤を賜りました。孟宗が竹林で泣くと、冬にタケノコが生えました。王祥が氷の上に寝ると、溪に張つた氷の下から鯉が飛び出しました。烏

が年取った親鳥を養うことは、多くの書物が伝えるところであり、羊の子は、親の乳を飲むとき、かたじけなさに跪くのだと、昔から言われて来ました。

ここまで目連のお話を講じてきましたが、かれはインドの悟りを開いた僧であり、その母は青提という名で、多くの罪を造ったがため、死んだあとには地獄へ墜ちたのでありました。説經をお聴きの皆さまがたには、何よりもお布施が大切です。ためらったりされてはなりません。……今日のお話しはここまでです、明朝も早く来られて、大切なお經のお話を聴かれますように。

目連救母の物語りも、こうした孝子故事の一部に位置づけられており、語りを聴く聴衆たちにとって、ここに列擧されている孝子たちについての孝行物語りは、いずれも周知のものであったに違いない。

宗密が「孟蘭盆經」を講義するに際して、中國の孝子たちの名を例に擧げ、「父母恩重經」の本文にも、中國の孝子たちに言及したものであることなどからも知られるように、民衆に向かつて孝を説くことを中心とする佛典の講義と孝子たちの故事の傳承とは、不可分なものとなっていた。そうした場で語られる故事が一つにまとめられ、特に二十四孝といったかたちで結集された背後には、佛教經典の講義から發達した、講經文や變文の語り手たちがいたのであろう。

前にも見たように、孝子傳B種の舜子傳の最後に付けられた二首の七言詩が、そのままのかたちで「舜子至孝變文」の最後にも使われていた。「舜子變」の中には、個別の語句にも、孝子傳B種と、表現が重なるものがある。こうした現象は、次のように理解できるのではなからうか。

敦煌本孝子傳A種は、魏晉南北朝時代以來、多數作られて來た、傳統的な孝子傳を一つにまとめたものであった。そうした傳統的な孝子故事が、敦煌の宗教的藝人たちに承け入れられるとともに、新しい視點を加味して、孝子傳B種へと編集しなおされた。A種の孝子傳が、どちらかと言えば士大夫階層の孝の論理を留めているのに

對して、B種孝子傳を成り立たせていたのは、民衆層が懷く孝の觀念なのであつた。父親への孝が母親への孝へと書き直されているのは、そうした民衆層の孝觀念に影響されたものであらうと、前に推測した。

B種の孝子傳は、それを讀んで孝子の故事を知るための書物であるよりも、俗講や民衆藝能の演者たちが公演の基礎として用いる、一種の種本であつたのであらう。たとえば、B種の孝子傳に見える個々の孝子たちの故事を骨組みにし、オーラルコンポジションの技法によつて、語り手たちは、それぞれの孝子についての變文を演じることができたのである。とりわけ「舜子變」には、繰り返しの表現が多く、そうしたフォミュラー（定型句）を活用して、敘事詩の技法で作品が作り上げられていたと推測されるのである。

現在、我々が見ることのできる、中國の孝子を主人公とした變文作品は、「舜子變」と「董永變文」との二種だけである。しかし、「故圓鑒大師二十四孝押座文」が存在することから推測すれば、二十四孝のそれぞれの人物について、變文作品を形成するための準備が整つていただろうことが知られる。この圓鑒大師の押座文も、それらすべての孝子變文口演の冒頭で唱えられることを意圖して作られたものであつたのだろうか。そうして、それらの作品の中で強調される孝は、儒教的な孝ではなく、また元來の佛教的な孝でもなく、民衆層の日常生活に即した孝なのであつた。それは、理知的な孝というより、父母恩重經において、釋尊が父母の深恩を語るのを聴き、人々が慟哭し、五體を地に投じて信受することに象徵されるような質の孝なのであつた。

注

- (1) 鎌田茂雄『中國華嚴思想史の研究』（東京大學出版會、一九六五年）第七章を参照。
- (2) 宗密、佛說孟蘭盆經疏上（大正三九、五〇五a b）

始於混沌、塞乎天地、通人神、貫貴賤、儒釋皆宗之、其唯孝道矣……大孝釋迦尊、累劫報親恩、積因成正覺
悉達太子、不紹王位、棄親去國、本爲修行得道、報父母恩

經詮理智、律詮戒行、戒雖萬行、以孝爲宗

ちなみに、宗密の孝思想については、岡部和雄「宗密における孝論の展開とその方法」(印度學佛教學研究一五卷二號、一九六七年)、松村巧「孟蘭盆と中元」(『唐代の宗教』、朋友書店、二〇〇〇年)などを参照。

(3) 梵網經卷下、菩薩心地品下(大正藏二四、一〇〇四a)

孝順至道之法、孝名爲戒、亦名制止

(4) 孟蘭盆經疏(大正藏三九、五〇八a)

恩有輕重者、此生父母最重、餘漸輕也、報有分全者、侍養一生爲分、度脫多生爲全、故經云、左肩擔父、右肩擔母、偏行大地、亦不能報恩、故知此生所報爲分、設同孟宗・董黯・董永之類、亦爲分也

(5) 唐長孺「魏晉南北朝的君父先後論」(『魏晉南北朝史論拾遺』、中華書局、一九八三年)を参照。

(6) 牟子理惑論(弘明集卷一、大正藏五二、二c)

問曰、孝經言、身體髮膚受之父母、不敢毀傷、曾子臨沒、啓予手、啓予足、今沙門剃頭、何其違聖人之語、不合孝子之道也、吾子常好論是非、平曲直、而反善之乎、牟子曰、夫詭聖賢不仁、平不中、不智也、不仁不智、何以樹德、德將不樹、頑嚚之儔也、論何容易乎……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、由是觀之、苟有大德、不拘於小、沙門捐家財、棄妻子、不聽音視色、可謂讓之至也

(7) 三破論(弘明集卷八、大正藏五二、五二a)

論云、子先出家、母後作尼、則敬其子、失禮之甚

(8) 彥棕「集沙門不應拜俗等事」(大正藏五二、四四二a以下)

なお、孝の觀念をめぐる儒佛二教の葛藤については、道端良秀氏に、一連の論考がある。「中國佛教と儒教倫理孝との交渉」(中國佛教史全集九)、「中國佛教と儒教の祖先崇拜」(中國佛教史全集一〇)など。また、敦煌文書中の、孝に

關わる文藝作品については、鄭阿財『敦煌孝道文學研究』（石門圖書公司、一九八二年）に詳しい検討がある。

(9) 集沙門不應拜俗等事卷二（大正藏五二、四四八a）

若推其本、以尋其源、咸稟氣於兩儀、受形於父母、則以生生通運之道爲弘、資存日用之理爲大、故不宜受其德而遺其禮、霑其惠而廢其敬、此檀越立意之所據、貧道亦不異於高懷、求之佛教、以尋沙門之道、理則不然、何者、佛經所明、凡有二科、一者處俗弘教、二者出家修道、處俗則奉上之禮、尊親之敬、忠孝之義、表於經文、在三之訓、彰乎聖典、斯與王制同命、有若符契、此一條全是檀越所明、理不容異也、出家則是方外之賓、迹絕於物、其爲教也、達患累緣於有身、不存身以息患、知生生由於稟化、不順化以求宗、求宗不由於順化、故不重運通之資、息患不由於存身、故不貴厚生之益、此理之與世乖、道之與俗反者也、是故凡在出家、皆隱居以求其志、變俗以達其道、變俗服章、不得與世典同禮、隱居則宜高尚其迹、夫然故、能拯溺族於沈流、拔幽根於重劫、遠通三乘之津、廣開天人之道、是故內乖天屬之重而不違其孝、外闕奉主之恭而不失其敬、若斯人者、自誓始於落簪、立志成於暮歲、如令一夫全德、則道洽六親、澤流天下、雖不處王侯之位、固已協契皇極、大庇生民矣

(10) 貞觀政要卷七、論禮樂二十九

貞觀五年、太宗謂侍臣曰、佛道設教、本行善事、豈遣僧尼道士等、妄自尊崇、坐受父母之拜、損害風俗、悖亂禮經、宜卽禁斷、仍令致拜于父母

(11) 高宗李治詔（全唐文一二）

釋典冲虛、有無兼謝、正覺凝寂、彼我俱忘、豈自尊崇、然後爲法、聖人之心、主於慈孝、父子君臣之際、長幼仁義之序、與夫周公孔子之教、異轍同歸、棄禮悖德、深所不取

東臺、若夫華裔列聖、異軫而齊驅、中外裁風、百慮而同致……前欲令道士女冠僧尼等致拜、將恐振駭恆心、爰俾詳定、有司咸引典據、兼陳情理、沿革二塗、紛綸相半……今於君處勿須致拜、其父母之所、慈育彌深、祇伏斯曠、更將安設、自今已後、卽宜跪拜、主者施行

ちなみに、舊唐書高宗本紀には、「龍朔二年（六六二）六月、初令道士女冠僧尼等、竝盡致拜其父母」と記され、初令とあることからして、こうした命令が、以後、いく度も出されたであろうことが知られる。

(12) 隋天台智者大師別傳、灌頂（大正藏五〇、一九一b）

後遭二親殄喪、丁艱荼毒、逮于服訖、從兄求去、兄曰、天已喪我親、汝重割我心、既孤更離、安可忍乎、跪而對曰、昔梁荊百萬、一朝僕妾、于時久役江湖之心、不能復處礪磊之內、欲報恩酬德、當謀道爲先、唐聚何益、銘肌刻骨、意不可移

(13) 董群『融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究』（宗教文化出版社、二〇〇〇年）を参照。

(14) 提謂波利經（ペリオ三七三）

長者曰、願勞神說五道行、佛言、持五戒爲人行、行十善、得生天、負責不償、借貸不歸、□愛無道、作畜生奴婢、慳貪不肯布施、則作餓鬼、不信有佛、不信有法……不信作善得福、不信作惡得罪、誹謗聖道、妬賢疾能、殺盜姦欺、妄言兩舌、惡口呪詛、飲酒醉亂、不孝父母、爲臣不忠、爲父不仁、爲母不慈、爲君不平、爲臣不順、爲弟不恭、爲兄不敬、爲婦不禮、爲夫不賢、奴婢不良、死入地獄、不孝師父、其罪不請、是爲五道行

持戒當行忠孝、不行忠孝者爲不持戒、不持戒者罪屬五刑……先能行忠孝、乃能持五戒、不能行忠孝者終不能持五戒、不忠不義、不孝不至、非佛弟子

(15) 塚本善隆「中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史」（塚本善隆著作集第二卷、大東出版社、一九七四年）を参照。

(16) 父母恩重經（スタイン二二六九）

昔丁蘭木母、川靈感應、孝順董□（黯）、生義之報德、郭巨至孝、天賜黃金、迦夷國王、入山射□（獵）、挽弓射鹿、悟（誤）傷閃匈（胸）、二父母仰天悲嘆、由是至孝、諸天下藥塗瘡、閃子還活、父母眼開、明睹日月、不慈不孝、天「無」感應、閃子更正、父母開目、人之孝順、百行爲本、外書內經、明文成記

敦煌本父母恩重經については、張涌泉「敦煌本《父母恩重經》研究」（文史四九輯、一九九九年第四輯）の中で詳細な校定が行なわれている。また、新井慧譽『「父母恩重經」の『古本』校異』（二松學舎大學論集四〇號、一九九七年）のテキスト異同表も参照。

ちなみに、どういうわけか、日本では、禿氏祐祥「父母恩重經の異本に就て」（宗教研究新五卷四號、一九二八年）の論文以來、孝子傳の付いた父母恩重經（禿氏のいう丁蘭本）は失われてしまったというのが定説になってしまったよう

で、最近でも、そうした解説を見受けることがある。

(17) 佛說父母恩重經

慈母養兒、去離蘭車、十指甲中、食兒不淨、應各有八斛四斗、論母之恩、昊天罔極

(18) 佛說父母恩重經

橫簪上頭、既索妻婦、得他子女、父母轉疏、私房屋室、共相語樂、父母年高、氣力衰老、終朝至暮、不來借問、或復父孤母寡、獨守空房、猶如客人、寄止他舍、常無恩愛、復無濡被、寒苦辛厄、難遭之甚、年老色衰、多饒幾虱、宿夜不臥、長吟嘆息、何罪宿衍、生此不孝之子

(19) 孟蘭盆經疏卷下（大正藏三九、五〇八b）

評曰、細思其事、誠哉是言、或有母不如此、兒不如彼者、百中無一也、良謠衆生、無始無明、迷真執妄、既根本轉倒故、枝末一一皆然、禍哉凡愚、云何可度

(20) 孟蘭盆經疏卷下（大正藏三九、五〇八c）

問、詳此經文淺朴、偏誠貧賤之流、何也、答、君子自孝故、偏誠小人、又君子有簞瓢之貧、何妨確磨確等事、又偏敍艱勤之語、始彰鞠養之勞耳

(21) 小川貫式「大報父母恩重經の變文と變相」（佛教文化史研究、永田文昌堂、一九七三年）を參照。

(22) 父母恩重經講經文については、ペリオ二四一八の寫本による校定本および原本の寫眞版が、潘重規「從敦煌遺書看佛教提倡孝道」（華岡文科學報第一二期、一九八〇年）の論文に附録されている。

(23) 注（15）張涌泉、文史四九輯、一九九九年第四輯

(24) 父母恩重經（ペリオ三九一九）

汝等當知、假使有人左肩擔父、右肩擔母、皮穿至骨、骨穴徹髓、繞須彌山、經百千劫、流血沒膝、由不能報父母深恩、假使有人曹（遭）飢饉劫、爲於父母、盡以其身、藥割碎壞、經百千劫、由不能報父母深恩……

(25) 注（4）孟蘭盆經疏

(26) 佛說孝子經、佛說父母恩難報經などにも、父母を兩肩に背負つて恩に報じるといふ表現が見えている。

(27) 注(20) 小川貫式

(28) 秋月觀暎「道教と佛教の父母恩重經——兩經の成立をめぐる諸問題」(宗教研究一八七、一九六六年)。この秋月論文に對しては、謝明玲「佛說父母恩重經と太上老君說報父母恩重經との關係について」(東洋大學大學院紀要〔文學研究科〕二一集、一九八四年)のコメントがある。

(29) 小南一郎「十王經をめぐる信仰と儀禮——生七齋から七七齋へ」(唐代の宗教、朋友書店、二〇〇〇年)を参照。

(30) 故圓鑒大師二十四孝押座文(敦煌變文集卷七)

佛身尊貴因何得、根本曾行孝順來、須知孝道善無疆、三教之中廣讚揚、若向二親能孝順、便招千佛護行藏

(31) 皇帝感 新集孝經十八章(任半塘『敦煌歌辭總編』、上海古籍出版社、一九八七年)

歷代以來無此帝、三教內外總宣揚、先注孝經教天下、又注老子及金剛

ちなみに、ペリオ二七二一の寫本には、正面に「開元皇帝讚金剛經」と「新集孝經皇帝感」とが、背面に「舜子至孝變文一卷」が書寫されている。

(32) 父母恩重經

計論母恩、昊天罔極、嗚呼慈母、云何可報

(33) 父母恩重經(ペリオ三九一九)

懷子十月之中、起坐不安、如舉重擔、飲食不下、如長病人、月歲生時、受諸苦痛、須臾好惡、恐畏無常、如殺豬羊、血流遍地、受如是苦、生得此身、咽苦吐甘、抱持養育、洗濯不淨、無憚劬勞、忍熱忍寒、不辭辛苦、乾處兒臥、濕處母眠、三年諸中、飲母白血

(34) 中國中世時期の母子關係を考察した論考として、鄭雅如『情感與制度：魏晉時代的母子關係』(國立臺灣大學文史叢刊、二〇〇一年)がある。

(35) 曲金良「敦煌寫本《孝子傳》及其相關問題」(文史四九輯、一九八八年)。なお、敦煌本孝子傳にまとめられている寫本が二種類のものに區分されることについては、高橋稔「敦煌出土『孝子傳』零本について」(東大文哲文學會報、第一〇號、一九八五年)がすでに指摘している。また、王三慶「《敦煌變文集》中的《孝子傳》新探」(敦煌學一四輯、一九

八九年）も參照。

(36) 敦煌本孝子傳（スタイン五七七六）

王褒、字元偉、脩之孫也、魏高貴鄉公時、司馬文王爲將軍、改父儀爲大將軍司□、爲文王所害、褒葬□父、廬前有柏樹、褒涕泣所著之樹、樹色慘悴、與餘樹不同、及晉室踐祚、褒痛不已、命終未常西向坐、視不臣於晉、晉初人、出晉陽春秋記

(37) 敦煌本孝子傳

王褒者、魏郡人也、養母至孝、母後命終、日夜語（護）墳、墳側有松柏樹、褒若向墳啼哭、其樹爲之變色、枯悴不同常日、母生之日、常怕雷聲、王褒每聞雷驚、即便奔赴墓所、告曰、褒今在此、願娘勿驚、詩曰、王褒慈母怕雷驚、每至春聞不得寧、及至百年亡沒後、語墳猶怕阿娘驚

(38) 故圓鑒大師二十四孝押座文

佛身尊貴因何得、根本曾行孝順來、須知孝道善無疆、三教之中廣讚揚、若向二親能孝順、便招千佛護行藏、目連已救青提母、我佛肩輿淨梵王、萬代史書歌舜王、千年人口讚王祥、慈烏返哺猶懷感、鴻雁纔飛便著行、郭巨願埋親子息、老萊歡著綵衣裳、最難誑惑謾衷懇、不易欺輕對上蒼、泣竹笋生名最重、臥冰魚躍義難量……

(39) 目連緣起（ペリオ二一九三）

奉獻座下弟子 孝順學取目連 二親若也在堂 甘旨切須侍奉 父母忽愁崩背 修齋聞法酬恩 莫學一輩愚人 不報慈親恩德 大畜禽獸之類 由懷乳哺之恩 況爲人子之身 豈不行於孝順 且如董永賣身、遷殯葬其父母、敢（感）得織女爲妻、郭巨爲母生埋子、天賜黃金五百斤、孟宗泣竹、冬月笋生、王祥臥冰、寒溪魚躍、慈烏返報（哺）、書使（史）皆傳、跪乳之牛（羊）、從前且說

上來講讚目連因 只是西方羅漢僧 母號青提多造罪 命終之後卻沈淪 奉勸聞經諸聽衆 大須布施莫因循……今日爲君宣此事 明朝早來聽真經

李商隱を茅山に導きし者——從叔李褒

深澤 一幸

一

わたしは以前、晩唐の詩人李商隱（八二一―八五八）と道教との關係を、主に陶弘景のまとめた經典「眞誥」に基づいて分析し、論文「李商隱と「眞誥」」（吉川忠夫編『六朝道教の研究』、春秋社、一九九八年）を書いた。その中で、商隱の「鄭州にて從叔の舍人褒に獻ず」（『玉溪生詩箋注』卷二）の「茅君は奕世 仙曹貴く、許掾は全家 道氣濃し」、「華陽の宋眞人に贈り、兼ねて清都の劉先生に寄す」（『箋注』卷六）の「但だ驚く茅と許とは仙籍を同じうするを」の詩句により、「李商隱は「茅君」と「許掾」というたがいに引きあう二つの中心をかこむ橢圓として、「眞誥」の世界をとらえていたかのように思われる」と述べた。ここでの「眞誥」の世界」は、陶弘景が確立した上清派の信奉する茅山道教そのものと言い直してもよい。また、「道氣」は、「眞誥」卷四の「蕭條たる斧子は、心を和して凝靜たり。道氣は妙なりと雖も、之に乗るも亦た整う」、「雲笈七籤」卷四十三「存思三洞法」の「學

ぶ者は眞を存し、階漸にして昇進す。進退は形に在り、出入は道に在り。道氣は玄妙にして、纖毫も必らず應ず」を参照すれば、道の氣と理解すべきだろう。さて、さきの論文でのわたしの考えは今でも變わっておらず、さらに商隱の文のなかにこの考えを補強する記述をも見いだした。以下には、それらの文を擧げることにする。

まず、「滎陽公の爲に長安の楊郎中を祭る文」（『樊南文集詳注』卷六、大中元年（八四七）九月。なお、この作成時期については、劉學鍔・余恕誠「李商隱文編年校注」中華書局、二〇〇二年、によった。以下も同じい）には、

昔し莊南華の物故を言うに、則ち巨室の歸人偃^ふせるが若しと曰う。陶貞白の玄機を語るに、則ち頑仙といえども才鬼に如^しかずと曰う。

「陶貞白云々」は、陶弘景の「梁武帝に與うる書」に「毎に以爲^{おも}えらく才鬼と作るを得ば、亦た當に頑仙に勝るべし」とある。

また、「梓州の道興觀の碑銘」（『樊南文集補編』卷九、大中六か七年（八五二か八五三））には、

許長史の全家、皆な道氣を推し、茅東卿の繼世、並びに靈風有り。……聳闕を天台に擬し、重樓を句曲に狀す。「許長史」は許謚をいうが、さきの詩の「許掾は全家 道氣濃し」と同様、兄の許邁、子の許翺など一族すべてをいおう。「茅東卿」は司命眞君・東嶽上卿に封ぜられた茅山上清派の始祖たる茅盈、つまり大茅君だが、さきの詩の「茅君は奕世 仙曹貴く」と同様、中茅君、小茅君の弟二人を含んだ三茅君を指すだろう。「重樓を句曲に狀す」は、陶弘景が句容の句曲山に隱遁し、三層の樓を築いた故事。

また、「道士胡君の新井の碣銘」（『補編』卷一〇、大中七年）には、

燕・齊の賓客、楊・許の師資。

「楊」は茅山で神仙たちのお告げを受けた靈媒の楊羲、「許」は楊羲がそのお告げを受けた許謚・許翺父子である。

また、「擧人の爲に翰林の蕭侍郎に上つる啓」（「詳注」卷四、大中八年（八五四）初冬）にはいう、

某聞けり、師曠の琴は、之を鼓せざれば則ち以つて玄鶴を召す無く、楊羲の石は、之を用いざれば即ち以つて應龍を聘する無し。

「楊羲の石云々」は、唐の薛瑩の「龍女傳」に、梁武帝の命を受けた杰公の言葉として「汝の此の石は能く風雨を制徴し、戎虜の龍を召すも、海王珠藏の龍を制する能わず。昔し桐柏真人は楊羲・許謐・茅容に龍に乗るを教え、各おのに制龍石一片を贈る。今も亦た應に在るべし」とあり、武帝が茅山に隱居する陶弘景にその石を求めたところ、石二片を得たという。

また、商隱の詩集にもまだ茅山とからむ詩句があつた。「令狐郎中の寄せらるるに酬ゆ」（「箋注」卷三）には句曲聞仙訣 句曲に仙訣を聞き

臨川得佛經 臨川に佛經を得たり

とある。「句曲」は、もちろん華陽隱居たる陶弘景の住まう句曲山である。

以上は、主に茅・許を取り巻く茅山の道教世界を敘述した商隱の文の補足である。ところでわたしはさきの論文では、商隱以外で少し後に同様の世界をうたつた詩人として、皮日休（八三四？―八八三？）の「潤卿博士に寄す」詩の「塵外の郷人は許掾と爲り、山中の地主は是れ茅君」の二句を引いておいたが、やはりいささかの補足をしたい。まず唐末から南唐にかけての詩人李中（九二六？―？）の「茅山に遊ぶ」二首のその二にはいう、

茅許仙踪在 茅・許 仙踪在り

煙霞一境清 煙霞 一境清し

また、南唐から北宋にかけての「説文」研究で著名な徐鉉（九二六―九九二）は「茅山に宿し、舍弟に寄す」詩に茅許稟靈氣 茅・許は靈氣を稟け

一家同上賓 一家は上賓に同じい
といい、「奚道士に贈る」詩に

他日飄輪謁茅許 他日 飄輪もて茅・許に謁し

願同鷄犬去相隨 願わくは鷄犬と同一に去りて相い隨わん
といい、さらにその文「洪州奉新縣の重建せる闔業觀の碑銘」には

故に眞君は張・邴の祿を辭し、茅・許の風を追う。

という。商隱以後においては、徐鉉は注意すべき人物だろう。

二

さて、商隱の内にはぐくまれた「茅君」と「許掾」を中心とする茅山道教を再検討するなかで、わたしが改めて氣づいたのは、商隱の道教理解にとつての從叔李褒の重要性である。それを確認するために、さきに一部を引いた「鄭州にて從叔の舍人褒に獻ず」る詩を一首全體擧げることにする。

蓬島煙霞閬苑鐘 蓬島の煙霞 閬苑の鐘

三官箋奏附金龍 三官の箋奏 金龍に附す

茅君奕世仙曹貴 茅君は奕世 仙曹貴く

許掾全家道氣濃 許掾は全家 道氣濃し

絳簡尙參黃紙案 絳簡 尙お參ず 黃紙の案

丹爐猶用紫泥封 丹爐 猶お用う 紫泥の封

不知他日華陽洞 知らず 他日 華陽洞

許上經樓第幾重 經樓の第幾重に上るを許さるかを

この詩の解釋については、さきの論文で詳しい譯注をほどこしておいたので、それを参照していただきたい。そこでわたしは「詩全體は、かなり深く道教に傾倒していたらしい従叔の中書舍人たる李褒のさまを、陶弘景も含んだ「眞誥」の世界になぞらえてうたっている」とこの詩を概括したが、やや不充分だった。たしかに商隱の作詩の態度はこの概括のとおりだったが、それは見方を變えれば、この従叔李褒の信仰していた道教が茅・許に始まり陶弘景が確立した上清派茅山道教に他ならないことを示してもいたのである。そしてそのことは、商隱が二十歳ぐらいの若いころに、茅山道教の聖地である王屋山の支峰玉陽山の道觀に入り、道士修行したらしいことと、大いに關係すると思われる。つまり、若い商隱が本格的に茅山道教に參入するにあたって、この従叔が親戚として近くから有力な手引きをしたのではないか、もしくは、商隱がこの従叔の信仰生活に接して大きな影響を受けたのではなかったか。そのことを檢證するために、以下はまず李褒という人物の經歷を述べることにする。

李商隱は、懷州河内の人で、唐の宗室にあたり、「新唐書・宰相世系表二上」を參考すれば、西涼の興聖皇帝李暠の第八子李翻からはじまる姑臧大房の下、翻の孫で西魏の滎陽太守・姑臧穆侯たる李承を始祖とする姑臧房の李氏に屬する。そして李褒は、商隱が「絳郡公」と呼んでいることからみて、おそらく絳郡房に屬し、世代的には商隱の父李嗣と同じことになる。『新唐書・宗室世系表上』には「翻の孫は三人、丞（承か）と曰い、姑臧房の始祖也。茂と曰い、敦煌房の始祖也。冲と曰い、僕射房の始祖也。曾孫は成禮と曰い、絳郡房の始祖也」とあり、絳郡房と姑臧房とはきわめて近い關係にある。それゆえに、かれは商隱の従叔なのである。また、後述の資料によれば、かれの始祖は山東の東莞にいたようだが、後に京兆に遷ったようである。そして、後述の商隱の代筆文によれば、李褒は貞元十二年（七九六）ごろの生まれである。

さて、この李褒の名前がはじめて現われる文獻は、中唐の沈亞之（七八一―八三二）の「故の平盧軍の節士を旌す」（『沈下賢文集』卷三）である。元和年間に淮西の吳元濟、平盧の李師道、成徳の王承宗が謀叛したいわゆる淮西の亂のなかで節義に殉じた郭晁・郭航を顯彰したこの文章の終わりにいう、

十四年、余は李褒・劉濠と與に白馬津に宿し、俱に之を郭記室に聞く。明日、皆な濟北に如く。濟北の人は盡とく能く晁の節を言う。故に悉くすに論著を以つてし、將に史氏に請わんとすと云う。

「白馬津」は、いまの河南省滑縣、「濟北」は、いまの山東省平陰縣あたり。とすれば、元和十四年（八一九）、二十四歳の若い李褒は藩鎮の幕府を渡り歩いていた沈亞之や劉濠とともに河南・山東の境界あたりを旅行していたことになる。

つぎは、中唐の白居易（七七二―八四六）の「柳經・李褒並びに泗州判官たりし制」（『白氏長慶集』卷三四）をあげよう。

敕すらく、徵事郎・前河南府河南縣尉の柳經、儒林郎・試太子通事舍人の李褒等、淮に瀕する列城は、泗州を要と爲す。轉輸の路を控え、式遏の師を屯す。故に府には寮有り、軍には倅有り。選擇補署、朝廷に聞するを得たり。而して經等は皆な長ずる所有り、宜しく是の選に當たるべし。守臣置奏し、因りて之を可とす。仍りて秩命を加え、用つて優寵を示す。……褒は、太常寺協律郎を試ろみしめ、武寧軍節度泗州兵馬留後判官に充つ可く、仍りて名銜を改め、散官・勳は故の如し。

この制、つまり任命書は、同卷「中書制誥四」に收録された他の制を参照すると、白居易が主客郎中・知制誥の任にあつた長慶元年（八二二）の作と思われる。とすると、この年に二十六歳の李褒は儒林郎・試太子通事舍人から試太常寺協律郎の位階で泗州の兵馬留後判官に移つたことになる。

つぎの記述は、それから十五年ほど後のことになる。「新唐書・李讓夷傳」には、

開成の初め、起居舍人李褒免ぜらる。文宗は李石に謂いて曰わく、……、乃ち讓夷を用いるに決し、中書舍人に進む。

と簡単に述べるところ、「舊唐書・李讓夷傳」ではやや詳しく、

開成元年、本官を以つて兼ねて起居舍人の事を知す。時に起居舍人李褒は痼疾有り、官を罷めんことを請う。とあつて、開成元年（八三六）、四十一歳の李褒は病氣により起居舍人の任を罷めたことがわかる。

つぎの資料は、丁居晦の「重修承旨學士壁記」（「翰苑群書」卷上）であり、「開成後十四人」の項には、また官職に復歸した李褒を記録している。

李褒、開成五年（八四〇）三月二十日、考功員外郎・集賢院直學士自^{より}（翰林學士に）充てらる。其の年六月、庫部郎中・知制誥に轉ず。十二月十二日、緋を賜わる。會昌元年（八四二）五月、中書舍人を拜す。十二月、承旨を加えらる。六日、紫を賜わる。二年（八四二）五月十九日、出でて本官（中書舍人）を守る。

ところで、李褒が庫部郎中・知制誥の任にあつた時に書き上げた墓誌が残っている。「翰林學士・朝議郎・守尚書庫部郎中・知制誥・上柱國たる臣李褒 敕を奉じて撰す」という前書きを付けた「大唐の故の安王の墓誌」（「隋唐五代墓誌彙編・陝西卷」第二冊、「全唐文新編」卷七五九）がそれである。安王は穆宗皇帝の第四子で、開成五年四月二十二日に二十八歳の若さで亡くなり、八月二十九日に京兆府萬年縣崇道郷の原に葬られた。この墓誌は、埋葬からまもなく書かれたものだろう。

また、李褒は四十六歳から四十七歳にかけて中書舍人の任にあつた時、當時は祕書少監だった詩人の姚合（七七九？―八四六？）と詩のやりとりをしたようである。李褒の詩は殘念ながら残っていないが、姚合の詩集には「李十二舍人の冬至日に和す」「李十二舍人・裴四二舍人の兩閣老に和し、白少傅の寄せらるるに酬ゆ」「李十二舍人の直日に朝を放たれ雪に對すに和す」（いずれも「全唐詩」卷五〇一）と題する和詩三首がある。近人岑仲勉氏の「唐

人行第錄」（中華書局、一九六二年）は、この三首につき、商隱の「鄭州の李舍人に上つる狀」から「李十二舍人」を李褒と決定したうえで、かれが會昌元年五月から二年五月まで中書舍人の任にあつたこと、「白少傳」白居易が大和九年十月から會昌元年まで太子少傅の任にあつたことを補足する。「裴四」については、「考を待つ」というが、さきの「重修承旨學士壁記」の李褒の少し前に「裴素、開成……四年七月十三日、知制誥を加えられ、五年……六月、中書舍人に遷る」とあるので、裴素かもしれない。

ここで當時の李褒のありさまをうかがうために、上記の三首ではなく、姚合が「十二」のない「李舍人」に和した詩「李舍人の秋日疾に臥し懷いを言うに和す」（「全唐詩」卷五〇二）をあげたい。というのは、かれの詩集で李舍人にからむのはこの一首のみで、李十二舍人の諸作と同卷中にあり、しかも李舍人自身の詩は「秋日、疾に臥して懷いを言う」と題し、「痼疾有り」の李褒の日常生活をうたつたとおぼしいので、この「李舍人」を李褒とみなすからである。

閑臥襟情遠 閑臥 襟情遠く

西風菊漸芳 西風 菊漸やく芳ばし

虚窓通曉景 虚窓 曉景に通じ

珍簟卷秋光 珍簟 秋光を卷く

果墜青莎徑 果は墜つ 青莎の徑

塵離綠蘚牆 塵は離る 綠蘚の牆

藥廬開靜室 藥廬は靜室に開き

書閣出叢篁 書閣は叢篁に出づ

對酒吟難盡 酒に對して吟は盡くし難く

思山夢稍長 山を思いて夢は稍や長し

王言生彩筆 王言は彩筆を生じ

朝服惹爐香 朝服は爐香を惹く

松影幽連砌 松影は幽にして砌りに連なり

蟲聲冷到牀 蟲聲は冷たくして牀に到る

詩成誰敢和 詩成るも誰か敢えて和さん

清思若懷霜 清思は霜を懷くが若し

李褒の俗塵を離れた清らかな生活がうかがえるが、とくに「藥廬は靜室に開き」道教の瞑想にふける部屋で藥箱を開けるの句はかれと道教とのつながりを示すかもしれない。また、先の「鄭州にて従叔の舍人褒に獻ず」る詩が、詩中に鄭州刺史をうかがわせる詩句が全くないことからみて、祖父から三代にわたる家居の地で墓地もある鄭州にたまたま滞在した商隱が都長安でまさに中書舍人をつとめる李褒に獻じことほいだ詩だとすれば、この時期の従叔をうたったものとなる。

さて、さきに「重修承旨學士壁記」を補足して、會昌二年五月十九日に李褒が中央を出て絳州刺史となったと述べたが、これは後述の資料による。そして、會昌三年（八四三）か四年（八四四）、かれは鄭州刺史に轉じたようである。少なくとも會昌四年には確かに鄭州刺史だったことは、かれの手になる墓誌銘からわかる。「朝散大夫・使持節鄭州諸軍事・守鄭州刺史・上柱國・賜紫金魚袋の李褒撰す」という前書きのある「唐の故の綿州刺史たる江夏の李公の墓誌銘并びに序」（周紹良編「唐代墓誌彙編」會昌〇四〇）である。死亡した李正卿は、「文選」注の李善が曾祖父、北海太守李邕が祖父という名門の御曹子で、會昌四年四月十一日に綿州で亡くなり、十二月十九日嗣子李潛によって河南縣金谷原の夫人の墓に葬られた。そんな人物の墓誌銘をなぜ書くことになったか、そのい

きさつを墓誌のはじめに述べる、

有唐會昌四年四月十一日、左綿守の李公は位に歿せり。其の孤の潛は公の理行を狀し、銘を褒に請う。褒は公と實は姻舊にして、以つて固陋を忘るるを得たり。

つまり息子の李潛がわざわざ李褒のところまで父李正卿の行狀を持つて行き、墓誌銘を書いてくださいと頼んだのである。その理由はきつと褒がいうごとく、正卿と褒とが「姻舊」縁組みによる親戚で昔なじみだからだろう。そしてこの墓誌銘も、埋葬後まもなく書かれたのだろう。

ところで、この時李褒に墓誌銘を依頼した李潛が、會昌四年十二月十九日、つまり埋葬の當日、みずから恩を受けた父李正卿への感謝をつづった文章も残っている。「尊勝經幢後記」「唐文續拾」卷五、「全唐文新編」卷七六〇）がそれで、最後には「唐會昌四年歲次甲子十二月己卯朔十九日丁酉、孤子李潛 泣血長號して書す」とあり、中ごろには

先君の志行盛業、先妣の懿德門風の若きは、具さに鄭州刺史李公褒の撰する所の石誌に在り。今は敢えて荒穢なる鄙語を以つて、上つかた先德を黷さず。と、李褒の墓誌銘に言及する。

さらに、鄭州刺史の李褒については、面白い資料がある。わが入唐僧たる圓仁の「入唐求法巡禮行記」卷四、會昌五年（八四五）六月の日記にはいう、

九日、鄭州に到る。刺史李舍人（褒）の處には、楊（敬之）卿の書有り。任判官の處にも亦た楊卿の書有り。書を將つて州に入り、刺史及び判官に見ゆるに、並びに已はだ安存すること慇懃なり。……刺史（李褒）は兩足の絹を施さるるに、諸人皆な云う、「此處は是れ兩京の大路なれば、乞客は浩汗にして、行人の事は辯ぜず。若し是れ大官にあらず、是れ尋常衣冠の酢太の來たるならば、極めて是れ慇懃なる者にても、即ち一疋兩疋

を得るのみ。和上が兩足を得たるは、是れ刺史の愷重なること深き也」と。

五十歳の李褒は遠來の圓仁にたいして、慇懃にもてなしたうえ、絹二疋というきわめて手厚いお布施をしたのであり、これには圓仁もきつと感激しただろう。

つぎは、すこし疑問のある資料をあげる。かなり後の昭宗（在位八八九—九〇四）の知制誥だった錢珣の「李褒に刺史を授ける等の制」（「文苑英華」卷四一一、「全唐文」卷八三二）である。

敕すらく、李褒等、一郡の疾苦を醫やすは、既に良能に藉^かり、四方の滯冤を理むるは、必らず明慎に資^とる。二者は人を生むの本也。深く執事に詔げ、其の選求を精しくせしむ。以^{おも}えらく爾^{なん}じ褒・（韋）肅・（崔）荊は、或いは清識雅裁、時の雋才爲^たり。或いは操を檢し身を修め、累ねて繩準に居る。至る所必らず其の風範を留め、官に當たりては克く霜標に勵む。……號は巴梁を略し、地は清らに俗は富み、刑曹粉署、務めは劇しく望は高し。往きて分憂に副^そい、勉めて思い伏して念^{おも}え。褒は虢州刺史とす可く、韋肅・崔荊は並びに刑部員外郎とす可く、（鄭）承休は果州刺史とす可し。

清の趙鉞・勞格の「郎官石柱題名考」卷十「考外」の李褒の條では、この制を引き、「案ずるに、錢珣は、昭宗の時の知制誥にして、時代合わず。錢珣の二字、疑うらくは標題の誤りならん」とコメントする。たしかに會昌年間の制として見た場合、李褒以外の三人の當時の年齢・官職は妥當で、作者は誤りだが制そのものは眞實と考えたい。とすれば、李褒は虢州刺史の任についたことになるが、それなら會昌六年（八四六）冬からのち、大中元年ごろしかあるまい。

つぎは、「會稽掇英總集」卷十八「唐太守題名記」（「嘉泰會稽志」卷二にも節略した記述あり）にいう、

李褒、大中三年（八四九）、前の禮部侍郎自^り禮部尙書に除せられて（浙東觀察使を）授けらる。六年（八五二）八月、追つて闕に赴く。

李褒が禮部から會稽、つまり越州（いまの浙江省紹興市）を本據とする浙東觀察使に轉出したのが大中三年、かれ五十四歳、の何月かは不明だが、かれがまだ都で禮部侍郎の任にあつた時に科擧の責任者として賦題を出したエピソードが傳わっている。「唐語林」卷七にはいう、

大中三年、李褒侍郎は知擧たりて、「堯の仁は天の如しの賦」を試む。宿州の李使君の弟瀆は題を識らず、同鋪のものに訊ぬるに、或もの曰わく、「堯の天の如き」に止まる耳のみと。瀆は悟らず、乃ち句を爲して「雲は攢む八彩の眉、電は閃めく重瞳の目」と曰う。賦成りて將に寫さんとするに、字數足らざるを以つて、憂うることを甚はなはだし。同輩之を給あそむいて曰わく、「但だ一聯の下に一の「者也」を添うれば、當に足るべし」と。褒は之を覽て大笑す。

また、やはり禮部侍郎だつた時の李褒に對して、晩唐を代表する詩人で、同じく中央で尙書司勳員外郎・史館修撰の任にあつた杜牧（八〇三—八五二）が律詩を獻上している。「李侍郎は陽羨里に於いて、泉石を富有す。牧おのれも亦た陽羨に於いて粗まぼ薄産有り。舊を敘し懷いを述べ、因りて長句四韻を獻ず」（『樊川詩集』卷二）と題するが、「陽羨」はいまの江蘇省宜興縣の南にあたり、茅山の東南に位置する。李褒はここにおそらく會昌六年から「泉石」を配した別莊を持つていたのである。その詩をあげよう。

冥鴻不下非無意 冥鴻の下らざるは意無きに非ず

塞馬歸來是偶然 塞馬の歸り來たるは是れ偶然

紫綬公卿今放曠 紫綬の公卿 今は放曠

白頭郎吏尙留連 白頭の郎吏 尙お留連

終南山下拋泉洞 終南山下 泉洞を拋なげち

陽羨谿中買釣船 陽羨谿中 釣船を買う

欲與明公操杖履 明公と與に杖履を操らんと欲す

願聞休去是何年 願わくは聞かん 休去せらるるは是れ何れの年なるか

第一・二句、「冥鴻」 大空高く飛翔するおとりが地上に「下」りてこないのは「意」思うところが「無」いわけでは「非」ない。「塞」とりでから逃亡した「馬」が「歸來」したのは「是」れ「偶然」にすぎない。本來「冥鴻」のごとく「塞馬」のごとく世俗を離れているあなたが官に就いているのは單なる偶然。第三・四句、「紫綬」を賜った「公卿」禮部侍郎たるあなたは、「今」はすっかり「放曠」心が自由で官職などに執着しない。それにひきかえ「白頭」の「郎吏」下級の尙書司勳員外郎にすぎないおのれは、「尙」なおも官にこだわり「留連」ぐずぐずしている。第五・六句、あなたは都長安の膝元たる「終南山」の「下」ふもとの「泉洞」別莊を「抛」賣り拂い、もしくは抵當にして金を借り、「陽羨谿」の「中」の別莊で「釣船」など「買」って楽しんでおられる。第七・八句、わたしも早く隱居して、「明公」りっぱなあなたといっしょに「杖履」老人のつえとはきものを「操」もちはきしてすごしたく「欲」おもいます。「願聞」お聞きしたい、「休去」退職されるのはいつたい「何年」いつの年でしょう。當時の李褒の優雅な境遇と、世俗を離れた心境がうかがえる。

さて、大中三年から大中六年八月まで浙東觀察使の任にあつた李褒については、晩唐の范攄の「雲溪友議」卷六に興味深いエピソードを載せる（「太平廣記」卷二三「婁千寶」にも節略したほゞ同文あり）。その條を引こう。

浙東の李尙書褒は、婺女（いまの浙江省金華縣）の二人に異術有り、婁千寶・呂元芳と曰うを聞き、使いを發して之を召す。既に到るに、李公は便ち從事の家に止まらしむ。從事は問いて曰わく、「府主は八座（左右僕射・六尙書、こゝは禮部尙書）なるに、更に何れの官に作るか」と。元芳對えて曰わく、「適たま尙書に見ゆるに、但だ前の浙東觀察使のみ。恐らくは別拜無からん」と。千寶の述ぶる所も亦た爾かり。從事は默然として問うを罷む。（二人が）「再び李公に見ゆるに及びて、公曰わく、「僕は他日如何んぞ」と。二人曰わく、「こ

こ越州は）稽山は翠を竦だて、湖柳は陰を垂る。尙書は畫鵠千艘、正に遊觀するに堪う。昔人の所謂る、人の一世を生くるは、輕塵の草に著くが若し、にして、何んぞ異日の榮悴を論ぜんや。榮悴は定まりし分に於て、敢えて面陳すること莫し」と。因りて幕下の諸公を問うに、元芳曰わく、「……團練の李判官服古は、此れ自り大醉すること數場を過ぎず、何んぞ官を論ぜん。……」二術士の言う所は、咸な之を信ぜず、以つて證する無し。是の後、李服古は五日を過ぎずして逝く。誠に大醉すること數場を過ぎざる也。李尙書及び諸從事は、其の説く所を驗し、之を敬うこと神の如し。時に羅郎中紹權は明州に赴任し、寶弘餘少卿は台州に赴く。李公は席上に於いて「台・明の二使君は如何ん」と問うに、千寶曰わく、「寶使君は必らず當に再び望海亭に醉うべし。羅使君は此こより去らば、便ち應に道を四明山に求め、塵世に遊ばざるべし」と。寶少卿は郡を罷め、再び府庭に之く。是れ重ねて醉う也。羅郎中は海島に遷る。故に道を學ぶを以つて名と爲すも、其の還らざるを知る也。李尙書は義興に歸り、未まだ幾ばくならずして薨變す。是れ他拜無き也。

婁千寶・呂元芳という二人の術士、あるいは山人の「異術」人の未來を豫知する異能にたいして、李褒がなみなみならぬ興味を示していることは、かれの道教にたいする傾倒を裏付けるものだろう。そして、引用の最後から分かるように、このうち李褒は越州での任を辭し、入朝して宣宗に謁見したのち、おそらくすぐ別莊を構えていた「義興」陽羨の地に歸隱し、まもなく死去したのだろう。

また、この時期には、道教との關わりを明らかに示す資料として、廣成先生杜光庭が庚辰の年（九二〇）おのれの師の顯彰のために撰した「洞玄靈寶三師記」（「道藏」洞眞部譜錄類）がある。その三師の一人たる應夷節（八一〇—八九四）の條、これは杜の道弟の陸甚夷の文章を使うようだが、には、李褒が應君のために道元院の額を奏請してやったことを述べていう、

度師・天台山道元院・上清大洞道元先生にして紫を賜りし應君、諱は夷節、字は適中、……三十有二、上清

大洞廻車畢道、紫文素帶、藉地騰天の符を受く。……上清大法を以つて句曲の陶真人自り昇玄王真人に伝え、王は體玄潘真人に伝え、潘は貞一司馬真人に伝え、司馬は南嶽の薛天師季昌に伝え、薛は衡山の田先生良逸に伝え、田は天台棲瑤の馮徵君惟良に伝え、馮は先生に傳う。……玉霄（觀）の葉君含象（葉藏質）、仙都（觀）の劉君處靜は、皆な同學也。會昌三年、（先生は）桐柏觀の西南たる翠屏巖に棲まいて、別に淨壇を建て、心を冥にし旨を祕し、茅を剪り水を度り、厥の居る攸ろを冀がう。越州觀察使の李公褒は遠く貞規を慕い、風に順じて翹請し、院額を置かんことを奏するに、敕旨により道元を以つて名と爲す。

上記の引用に明らかなごとく、李褒の慕つた應夷節が上清派茅山道教の法統の繼承者であることは注意すべきである。ところで、この「應夷節傳」の内容はほぼそのまま、のちの「歷世眞仙體道通鑑」（「道藏」洞眞部記傳類）卷四十「應夷節」に取りこまれているが、記述がやや相違する。いま参考のために、李褒のからむ部分をあげる。唐の武宗の會昌中、天台桐柏觀の西南に就きて、別に淨壇を建て以つて居る。觀察使李褒は、問^ま來たりて道を問ひ、因りて院額を奏請す。因りて詔りし道元を以つて名と爲さしむ。拾遺の張穎（仁穎か）は記を撰す。そのほかに、やはり李褒の奏請をやや異なる角度から述べた資料がある。「嘉定赤城志」卷三十「宮觀」の「天台」の條にはいう、

昭慶院は（天台）縣の西北二十五里に在り。舊くは佛窟と名づく。唐の大中六年（八五二）に建つ。蓋し僧の遺則が庵を卓せしの地ならん。唐の會昌中に廢せられし後、道士の劉處靜が復た聖祖殿を創る。越州刺史の李褒が奏聞し、號を導元と賜う。〈張仁穎は之が記を爲す〉國朝の大中祥符元年（一〇〇八）、今額に改む。中には七星閣有り、唐の咸通中の物也。

「三師記」「體道通鑑」では應夷節の淨壇にたいして、こちら「赤城志」では應の「同學」もしくは「林泉の友」だった劉處靜（？一八七三）が大中六年に再建した「聖祖」太上老君たる老子を祀る「殿」にたいして奏聞してお

り、賜つた號も「道元」「導元」と少し異なるものの、おそらく天台縣での同一事を指すだろう。晩唐の張仁穎の「記」がもし傳わっているなら、眞相はより明らかになるに違いない。

さて、この時期の李褒がきわめて熱心に取り組んだのは、じつは會昌の廢佛で荒廢しきつた寺院の復興である。鄭州刺史時代の圓仁にたいする手厚いお布施から考えれば、かれは佛教にたいしても、もともと好意的だったといえよう。以下にかれの活動を述べる。まず清の陸增祥の「八瓊室金石補正」卷七十三に收める「五大夫新橋記」は、佛教信者の募金で架けられた新橋の由來を余球が述べ周援が書いた文を會昌三年九月「幢」石柱に刻し、上虞縣の五夫橋の南に立てたが、廢佛で毀され、のち大中四年（八五〇）七月に再建されたことを記した後記を付すが、盡力した人名のなかに「廉使李」とあり、陸增祥は「後記は大中四年に在れば、廉使は乃ち李褒也」という。

また、「嘉泰會稽志」卷七「寺院」の「會稽縣」の條には、

稱心資德寺は（會稽）縣の東北四十五里に在り。梁の大同三年に建つ。會昌中に廢せらる。大中五年（八五二）、觀察使李褒が奏し、重建せらる。

また、咸通三年正月二十五日に衢州刺史の趙璘が書いた「戒珠寺に書す」（「全唐文」卷七九二）には、
浙東觀察は、句踐の故城を治とす。其の東北二里に山有りて載と曰う。……構うる所は華壯敞潔、郭内に甲たり。所謂る昌安寺なる者。……會昌廢佛の數に値う。獻文皇帝は天下に君たりて、大中の初め、復た郡府の寺宇を量立するを許されて、越州は其の五を得、昌安は詔中に在り。六年（八五二）六月、又た別に戒珠を以つて名と爲す。觀察使尙書たる李公褒は、實に其の事を司どる。

また、「嘉泰會稽志」卷七「寺院」の「會稽縣」の條には、

淳化寺は（會稽）縣の南三十里に在り。中書令の王子敬（東晉の王獻之）の居りし所也。義熙三年（四〇七）五色の祥雲の^{あは}見る有り。安帝は詔りして雲門寺を建てしむ。會昌に毀廢せらる。大中六年、觀察使李褒が

奏して再建せられ、大中拯迷寺と號す。淳化五年（九九四）十一月、今額に改む。寺には彌陀道場有り、杭僧の元照（錢塘靈芝寺の湛然元照）が額を書す。門外には橋亭有り、麗句亭と名づけ、唐以來の名士の詩を刻すること最も多し。先の唐時、雲門は止だ此の一寺有るのみなるに、今は裂きて四と爲す。雍熙なる者は儼堂也。顯聖なる者は看經院也。壽聖なる者は老宿の棲む所の庵也。

この淳化寺、つまり唐の雲門寺、宋の雍熙寺にからむ李褒のエピソードがもう一つある。同じく卷十八「拾遺」にはいう、

辯才香閣は、唐の李褒が雲門の香閣院に題して「香閣は塵無し雪後の天」と云う。齊祖之（北宋はじめの齊唐、字は祖之、山陰つまり當地の人。「寶慶會稽續志」卷五によれば、文集「少微集」三十卷があつた）の「雍熙寺の記」には「普公（不詳。あるいは梅堯臣の皇祐五年（一〇五二）の詩「普公の東園を賦す十題に和す」にいう普公か）は辯才香閣に歸老す」と云う。香閣は即ち雍熙の上方なり。

ここで引かれた李褒の句は、じつは七言絶句の第一句であり、その詩は「雲門の香閣院に宿す」と題して、「會稽掇英總集」卷六「雲門寺律詩」に載せられている。李褒の詩としては現存する唯一の作といえるそれをあげれば、香閣無塵雪後天 香閣は塵無し 雪後の天

石盆如月貯寒泉 石盆は月の如く 寒泉を貯う

高僧洗足南軒罷 高僧は足を南軒に洗うこと罷め

還枕蒲團就日眠 還た蒲團に枕し日に就きて眠る

この詩は、ある冬の日、雲門寺の香閣院に宿泊した李褒が翌日目にした光景をうたったものだろう。第一・二句、「雪」がふった「後」の晴れわたった青「天」のもと、ここ「香閣」院は「塵」ひとつ「無」く澄みきつてい。中庭の「石」の「盆」鉢には「泉」から引いた「寒」ぎむした水が「貯」えられて「月」の「如」く白じらと

ひかっている。第三・四句、さきほどから「南」の「軒」のきの下で「足」を「洗」っていた「高僧」は、それを「罷」め、「還」た「蒲團」座禪などに用いるがまの葉で編んだ丸い敷物を「枕」にして「日」あたりのよいところに「就」いて氣持よさそうに「眠」っている。全體は、まるで「清峭幽折」と稱された友人姚合のような筆致で、清閑きわまる香閣院の情況を描いている。

また、大中年間であることは確かだが、年月を特定できない記述もある。「嘉泰會稽志」卷七「寺院」の「山陰縣」の條にはいう、

大慶尼寺は府城の南三里三百歩に在り、山陰に隸す。西晉の永康元年（三〇〇）、諸葛姥有りて日び錢を井中に投ず。一日、錢は井外に溢る。遂に靈寶寺を置く。會昌に毀廢せらる。大中元（六？）年、觀察使李褒が重建し、今額に改む。

また、同じく卷十六「碑刻」にはいう、

李褒に賜いて大中禹跡寺と改むる敕は、歲月無し。當に是れ大中年間なるべし。碑は本寺に在り。

「本寺」大中禹跡寺の敕については、同じく卷七「寺院」の「府城」の條に、「大中禹跡寺は府の東南四里二百二十六歩に在り。晉の義熙十二年、驃騎の郭將軍は宅を捨て寺を置き、覺嗣と名づく。唐の會昌五年、例によりて廢せらる。大中五年、僧の居玄は闕に詣り、僧の契眞に請いて此の寺を復興せしめ、并せて禪院を北廡に置かしむ。詔りして名を大中禹跡と賜う」とある。

さて、大中六年、かれ五十七歳の、八月に浙東觀察使の任を辭し、「追つて闕に赴く」長安にもどつて天子に謁見したあとの李褒については、「唐語林」卷四の一條が述べる。

李尚書褒は、晩年は道を修め、陽羨の川石山の後に居る。長子の召は吳興（おき）を爲め、次子の昭は常州を爲め、當時は之を榮えとす。

この記述は、先の「雲溪友議」の「李尚書は義興に歸り、未まだ幾ばくならずして薨變す」とびつたり合う。李褒は陽羨の別荘に落ち着いたのち、まもなく死去したのだろう。そして、かれの長男李召は吳興郡、つまり湖州（いまの浙江省湖州市）の刺史となり、次男李昭は常州（いまの江蘇省常州市）刺史となったのである。

李召については、「嘉泰吳興志」巻十四「郡守題名」に「李超、咸通十一年（八七〇）八月、楚州都團練使自り（湖州刺史を）授かり、諫議大夫に除せらる」とあり、北宋の錢易の「南部新書」己に「咸通末、……時に湖州牧の李超・趙蒙は相い次ぎ、俱に狀元たり」とあつて、李「超」とするのが正しいだろう。

李昭については、五代の孫光憲の「北夢瑣言」巻五「張浚・樂朋龜は田軍容に中外事を與う」（「太平廣記」巻二三九「樂朋龜」にもほぼ同文あり）に「樂公は進士に擧げられ、初めて啓事を陳べ、李昭侍郎に謁す」とあり、僖宗朝の侍郎をつとめたかもしれない。

また、これらの事實を裏付けるのは、「舊五代史・李憚傳」つまり李褒の孫たる李憚（八七六？―九四六）の傳である。その冒頭にはいう、

李憚は、京兆の人也。祖の褒は、唐の黔南觀察使。父の昭は、戸部尚書。

ここで李褒を黔南觀察使というのは、「他拜無き」ことからみて、浙東觀察使の誤りだろう。それはともかく、李褒が「京兆」を本貫とすることも、ここからわかる。

三

さて、ここからはいよいよ李商隱と李褒との、つまり遠縁の甥と叔父との關係について述べることにする。しかし不思議なことに、かれらの交流を示す資料は、會昌四年（八四四）八月劉稹の亂がおさまってから會昌六年

(八四六)冬まで、李褒四十九歳から五十一歳、商隱三十三歳から三十五歳までの三年間に集中している。まず、かれらの氣のおけない閒柄を示すものとして、商隱はこの従叔のために四篇の「啓」上申書を代筆してやっている。知制誥すら務め、さきの二篇の自筆の墓誌でも明らかなごとく、この種の文書を書くことでは相當のレヴェルに達していた李褒が代筆を委ねていることから、この甥の文才にたいする評價と信頼がうかがえよう。その主旨はすべて、病氣がちで職務に堪えない李褒の、なんとか劇しい鄭州刺史の任を辭し、吳楚地方の閑職に轉じたいという意向を相手に伝えることだった。宰相の李德裕にあてた「舍人絳郡公の爲に李相公に上つる啓」〔詳注〕卷三、會昌四年八月中旬〕にはいう、

某伏して思えらく、宦牒に隨いて自り、遽かに恩榮を忝なくし、位は圭符に至り、寵は金紫に當たる。或いは筋骸に苦しみ無く、心志に餘り有らば、即ち豈に熊軾に踞り以つて勞を告げ、隼旟を指して疾いとて辭すを願わんや。直だ攝生は妙寡なく、舊恙は瘥る無く、儻或いは形言もて、清聽を塵さんことを懼るるを以つてのみ。朝昏の候を改め、霧露の威を潛むる毎に、則ち或いは俗を問うに違い有り、公に在りて廢すること多きに至る。坐しては尸祿を爲し、行きては媿顔有り。而して又た明盛の時を貪ぼり、婚嫁の累らい有り。未だ敢えて止足を高論し、直ちに退休を乞うをせず。是こを以つて輒りに精誠を疏し、上つかた陶冶を干す。以上のごとく、今の任務に堪えられぬという内心の苦衷をつづつたのち、

如し深情を曲鑑し、猥りに志願に従い、之を他所に置き、以つて其の愚を遂ぐるを蒙むらば、則ち吳楚の列城、江關の別郡、隣佐に居ると雖も、亦た緝綏に委ぬ。病躬を安んずるを獲れば、豈に敢えて地を擇ばんや。猶お希う鉛鈍を磨淬し、疲羸を撫養し、積むに歳時を以つてし、少しく塵露を裨わんことを。伏して惟う試るみに恩照を賜わらんことを。圍は減り帶は緩み、髪は稀に弁は傾く。窅然として風に向かい、目は極まり心は往く。下情は攀戀感激惶懼の至りに任うる無し。

と「吳楚」「江關」への轉任を懇願して結ぶ。

つぎは、宰相の李紳にあてた「絳郡公の爲に史館の李相公に上つる啓」（「詳注」卷三、會昌四年八月至十一月間）である。その中段では、

某は早年に病いを被り、晩歲に深きを加え、衣袴は潔清に取る無く、藩溷^{べんじゆ}は動もすれば景刻^{けいこく}も淹^{とど}まる。己れに徇^{したが}がわば則ち坐して物務に墮ち、官を業^とむれば則ち立ちどころに蕭衰^{せうすい}を致す。俱に公私に濟^なさんと欲するも、實に憂いを寤寐^{ごまい}に加う。矧^いんや茲の仍歲、適たま外處有り。降卒征人、旬時に併集し、飛芻輓粟、星火を期と爲す。此の疚心を以つて、彌^よいよ舊恙^{きうじやう}を深くす。

と鄭州の緊迫した狀況を述べたのち、「江湖」への轉任を懇願して結ぶ。

つぎは、宰相の崔鉉^{けい}にあてた「絳郡公の爲に崔相公に上つる啓」（「詳注」卷三、會昌五年春）である。その冒頭では「某は本もと洛下（洛陽のこと）の諸生、東莞（山東省諸城縣の西あたり）の舊族にして、羸^はほ科第に沾^いい、薄^いさか藝文に涉り、謬^{まちが}りて時の來たるに藉^{かり}り、因りて福過を成す。青縑赤管は、已に清華を忝^はくし、黃紙紫泥は、仍りて宥密^{ゆうみつ}に參^{まゐ}ず」とおのれ李褒^{ほう}のこれまでの經歷を述べ、その中段では、

某の若き者は實に何の能有りてか、出牧^{しゅぼく}を叨^たりにす可けんや。絳田（絳州）は已に厥^{その}の任に非ず、滎波（鄭州）は轉^{うつ}た其の材に過ぐ。閒歲已來、政を爲すは易きに非ず、南遷の降虜^{かうりょ}有り、西出の成師^{せいし}有り。資^し厓^えの供する所、餼^{けい}牽^{けん}の備えは、未まだ嘗^{かつ}つて造次^{そうさい}にせず、敢えて躬親^{こうしん}を怠^{いと}らんや。今梟獍^{せうけい}は掃除^{そうじょ}せられ、馬牛は歸放^{きほう}す。將に坐して富庶^{ふしよ}に臻^{いた}ら使めんとすれば、必らず先に才能を用い得べし。此の地（鄭州のこと）は名は六雄に高く、實に東道を控え、憂いを分かつの寄、昔自り榮と爲す。況んや疎蕪^{そこ}に在り、敢えて涯分^{えいぶん}を忘れんや。但だ輜軒^{しこけん}は空^あまり至り、賦貢^{ふきん}は川のごと流るるを以つて、惟だに撫字^{ふじ}の難のみに非ず、兼ねて送迎^{そうおう}の遽^{いそ}有り。舊病^{きゅうびやう}は甚だしきを加え、朽質^{くしつ}は堪え難し。故を假るは稍や頻りにして、曠廢^{くわうはい}を懼れと爲す。又た宦遊^{くわんゆう}既に久し

く、故里は違ふこと多きを以つて、陶令のごと田園は將に蕪れんとし、向平のごと婚嫁は未まだ畢らず。顧りみれば惟れ羈絆あり、未まだ歸休す可からず。

と述べたのち、「吳楚の間」への轉任を懇願して結ぶ。

つぎは、宰相の李回にあてた「絳郡公の爲に李相公に上つる啓」（「詳注」卷三、會昌五年五月下旬或いは稍や後）である。まず冒頭で、

某は少くして羈綬に悲しみ、師友の親規を承けず。晩くして文章を學び、麤ぼ鄉曲の名譽を致す。謬りて官秩を汙し、遂に華纓を影ぐ。蘭を清曹に握り、草を禁掖に視る。貪叨もて極みを過ぎ、憂責もて寧きに非ず。蚤に寒暑の侵す所と爲り、頗る肺腸の疾に染まる。自頃、慶雲蔭を結び、宸極心を繫ぐを以つて、當に望に就き以つて誠を推すべきも、煎調に於いて裕寡なし。前歲、伏して使に任ぜらるるを蒙むり、遠きを承明に奉ず。朝廷が問罪の師を興し、原野に宿兵の餽有るに値いて、絳城（絳州）は甚はだ苦しく、鄭駟（鄭州）は完きに非ず。之に加うるに降虜の郷に移るを以つてし、之に仍るに貴臣の命を銜むを以つてす。飛輓の外、將迎は實に繁し。旁らに廟謀を奉じ、上つかた詔旨に遵う。動きては調發繁く、居りては撫安に勞す。疾を抱き以つて臨み、日を爲すこと斯れ久し。

と、これまでの經歷や現状の苦しさを述べ、終わりの一段では、

且つ某は運は昌期に偶い、年初に命を知る。豈に劇郡に臨むを願ひ、稍や榮途を冀うことせざらんや。但だ力に任えざる所有り、心に逮はざる所有るを以つて、勉強せんと欲すと雖も、實に傾敗せんかと憂う。彼の吳楚は偏郷にして、舟車の要路に非ず。永く言に凋瘵すれば、亦た緝綏に藉らん。儻し特に優容を降され、遙かに擬議を聞かるれば、則ち朽質は報恩の所有り、羸軀は曠位の譏りを收めん。宿疾も或いは痊え、劇しきを理むるも未まだ晩からず。伏して惟う試るみに裁度を賜わらんことを。風に嚮かい懇を披き、義に服し詞を陳

ぶ。台耀を仰ぎ以つて輝きを瞻、洪鈞を望みて恵みを佇まつ。尊聽を干冒し、伏して兢惕を積む。謹んで啓す。と、やはり吳楚への轉出を求めて結ぶ。ここで「年初」會昌五年の初めに「知命」孔子の「五十にして天命を知る」に基づく五十歳、というからには、李褒の生年は德宗の貞元十二年になる。

さて、つぎはやはり商隱の代筆になる二篇の「文」を検討しよう。まず、檢校兵部尙書の任にあり會昌五年ごろ死去した王彦威の靈柩が、汴州から長安付近の墓地に運ばれる途中、鄭州に立ち寄つたのを悼んだ「絳郡公の爲に宣武の王尙書を祭る文」（「詳注」卷六、會昌五年）は、その終わりに、

某は顧を獲ること尤も深く、知を蒙むること甚はだ早し。公は昔し茅を分かち、愚は草を視るに當たる。劉向が論思の時に於いて、孟舒が長者の號を贊す。茲こに出守するに及びて、實に親隣に介す。音徽おたよりは好しみを繼ぎ、寤寐に仁に依る。常に期す異日には、克く清塵を奉ぜんと。何んぞ言わおん永働することの、此の嘉辰に屬さんとは。哀を計ぐるは昨の如く、歸轍の遵う攸とろなり。

と、李褒がかつて王彦威の恩顧をこうむつたこと、鄭州刺史になつてからは隣り同士になつたことなどを回想する。つぎは、鄭州刺史の大事なつとめとして早魃の時期に郊外で雨乞いの祈禱をするときの祝詞「舍人絳郡公鄭州の爲に雨を禱いのる文」（「詳注」卷五、會昌五年春）である。これは、李褒の茅山道教との關わりを知るうえでも、商隱の道教の素養を知るうえでも、きわめて重要なので、全文をあげる。

年月日、鄭州刺史李某は、謹んで茅山道士の馮角に請いて、水府の眞官に禱請せしむ。伏して以えらく、早魃は虐を爲し、應龍は興ここらず、旱日に詩人に於いて困くるしみ、密雲に易象に於いて苦しむ。生物は斯つかれ瘁つかれ、民食は艱かき攸かろなり。某は此の憂いを分かつを叨りにしながら、俯して政無きを慙はぢ、爰に眞侶を求め、虔しんで陰靈に禱る。哺を減らして勤めを表わし、帷かを褰ひけて咎とがめを引かん。伏して乞うらく、下つた榮・播を通じ、上つた天潢を導き、合して膏澤の原と爲し、用つて蘊隆の患を息めんことを。其の效信に於い

て、敢えて或いは逡巡せんや。暴露して詞に託し、焦勞して慮を結ぶ。泉間に氣を候がい、樹杪に風を占なう。惟だ玉女の披衣を望むのみ、敢えて商羊の鼓舞を駭かさんや。竊かに希う玄感もて、丹誠を聽察せられんことを。

鄭州のような地方での「雨を禱る」儀禮については、「大唐六典」卷四に「若し州縣ならば、則ち先に社稷及び境内の山川に祈る」とある。たとえば長慶三年（八二三）の早魃のとき杭州刺史だった白居易は「仇王神に禱る文」「臯亭神に祈る文」「龍を祭る文」（いずれも「白氏長慶集」卷二三）を作つてそれぞれの神に祈り、會昌三年の早魃で黃州刺史だった杜牧は「城隍神を祭り雨を祈る文」（樊川文集「卷一四」）を作り雨乞いした。またやはり長慶三年、櫟陽尉だった沈亞之は「雨を祈る文、漢の武帝を詞る」（沈下賢文集「卷一二」）を作つたが、「乾肉清醪を用つて漢武皇帝神の祠下に祀り、巫人に因り以つて其の祝語を達す」とあり、「巫人」に祈禱を依頼したことがわかる。そして、「樊南文集詳注」卷五「祝文」には、商隱の手になる雨乞いの祈禱文が李褒のための代筆文も含めて十一篇收められ、「安平公兗州の爲に城隍神を祭る文」「懷州の李使君の爲に城隍神を祭る文」「中丞滎陽公桂州の爲に城隍神に賽^{まは}いる文」といった刺史のための代筆もある。

ここで、商隱の他の祈禱文と比較すると、李褒のための代筆はきわめて特異である。かれが雨乞いの祈禱を依頼したのが沈亞之のような一般の「巫人」でなく馮角という「茅山道士」であること、祈禱した神が「城隍神」のような土着の民俗的な神でなく「水府」の「眞官」という上清派の神靈ランクに定められた神仙の官であることは、李褒の上清派への信仰を何より如實に反映しているだろう。「水府」は、商隱は「北源神に賽いる文」（「詳注」卷五）でも「聊か信を澗毛に申べ、靈を水府に通ぜんことを庶ねがう」と使い、その注に「晉書・天文志」の「井の西南四星は水府と曰い、水を主どるの官也。而して凡そ河海江湖は皆な水府と曰う」を引く。「眞官」は、神仙で官職に就いている者で、「眞誥」卷九に「眞官曰わく、起居を聞かんと欲すれば、金もて盟書を爲せ」とある。

では、この時の「茅山道士」の祈禱はいかなるものだったのか。元の陶宗儀の「南村輟耕錄」卷四「禱雨」には「往往にして蒙古人の雨を禱る者は、方士の若く然るに非ざるを見る。印令・旗劍・符圖・氣訣の類に至りては、一も用いる所無し。惟だ淨水一盆を取り、石子數枚を浸す^{ひた}而已^{のみ}」とあり、逆に道士は印令などを使用していたことがわかる。その靈驗を知るために、杜光庭の「道教靈驗記」の「范希越が天蓬印もて雨を祈りし驗」（「雲笈七籤」卷一二〇）をあげよう。

范希越は、成都の人也。北帝修奉の術を事とし、天蓬印を彫^ほり以つて之を行ない、祭醮は嚴潔にして、常法を逾ゆ。廣明庚子の歲（八八〇）、三月は雨ふらず、五月は望を愈^こえ、人心は焦然たり、穀稼は將に廢されんとす。（范は）萬歲池に於いて神印を試行し、生靈の爲に雨を祈らんことを願ひ、是に於いて至眞觀に詣り齋を致す。是の日庚辰、戌時を以つて印を池中に投ずれば、陰風遽かに起り、雲物周^{あま}ねく布く。亥時には大雨ふり曉に達す。辰に及びて、大雷迅電、驚震すること數四、已に至りて少しく霽^はれ、乃ち府に歸るを得たり。昇遷橋の水は、漸やく馬腹に及び、城を羅る四江は、岸に平らにして流れ溢る。螟蝗の屬は、淹漬して皆な死し、是れ自り年有り。

また、かれら茅山の道士特有の氣分を知るために、徐鉉のまとめた「稽神錄」の「茅山道士」（「太平廣記」卷八五）をあげてみよう。

茅山道士の陳某は壬子の歲に海陵（いまの江蘇省泰州市）に遊び、逆旅に宿る。雪の雨^ふること方に甚はだし。同宿する者有り、身に單葛を衣^きるのみ。（陳某は）與に同寢せんと欲するも、其の垢弊を嫌ひ、乃ち曰わく、「雪の寒きこと此くの如し、何を以つてか夜を過ぐす」と。（同宿者は）答えて曰わく、「君は但だ臥せよ。以つて憂うることを無かれ」と。既に皆な就寢すれば、陳は竊かに之を視るに、（同宿者が）懷中より三角の碎瓦數片を出だし、鐵條もて之を貫ぬき、燈上に燒くを見る。俄かにして火は熾^{さか}んに、一室皆な暖かなり。陳は衣

被を去りて、乃ち寝るを得たり。（同宿者は）未まだ明けずして行き、竟に復た見^あわざる也。

また、「玉女」は、「眞誥」卷九に「其の夕、經を衛る玉童・玉女は、太極典禁真人^{ひま}を將^{ひま}いて空中より來たりて子を察する也」、「玄感」は、同じく卷四に「妙象の外に玄感し、和聲 自のずと相い招く」とある。

四

ここからは、商隱が鄭州刺史の李褒に出した會昌五年から六年にかけての十一篇の「狀」手紙を検討する。このころ商隱は、鄭州から洛陽へ長安へと移動した。まずはじめは鄭州で出した「鄭州の李舍人に上つる狀一」（補篇）卷六、會昌五年春）である。

伏して榮示を奉つり、伏して麥粥・餅・啖^と湯・酒等を賜及さるるを蒙^うむり、謹んで依りて捧^お領^わし訖^しれり。某は慶耀の辰に、早くも抽擢を蒙^うむり、孤殘の後も、仍りて庇^ひ麻を被^おむる。芟^し薙の時に於いて、累ねて珍精の賜もを受くるを獲たり。恩は上客に同じく、禮は編氓に異なる。桑梓は光有り、里閭は敬を加う。米を負うの養いは、終身に及ぶ無しと雖も、粟を人に求むるは、幸いに往聖に慙^はぢず。下情は感恩隕涕の至りに任えず。商隱が李褒から賜わつた「麥粥」^{むぎがゆ}「湯」^{あめ}などは、暮春の寒食・清明の節句に食べるもので、南朝梁の宗懷の「荊楚歲時記」二月に「冬節を去ること二百五日、即ち疾風甚雨有り、之を寒食と謂う。火を禁ずること三日、湯・麥粥を造る」とあり、「新唐書・禮樂志四」に「天寶二年、……又た常に寒食を以つて湯・粥・鷄毬・雷車を薦^{すす}む」とあり、北宋の龐元英の「文昌雜錄」卷三に「唐の歲時の節物は、……寒食には則ち假花・鷄毬・鏤^くりし鷄子・（介）子推の蒸餅・餠・粥有り」とある。そして、白居易は寒食の會での「擧之僕射に贈る」詩に「鷄毬湯粥 屢しば筵を開き、談笑謳吟 管絃は間なり」とうたい、「清明の日、韋侍御の虔州に貶せらるるを送る」詩に「湯を

留めて冷粥に和し、火を出だして新茶を煮る」とうたう。「芟薙」は、墓地の雜草を刈ること、清明節の墓掃除をいう。「桑梓」「里閭」は、故郷やその人びとをいい、かれが墓参りに歸つてきた鄭州を示す。なお、商隱家は祖父の李侗からはじまつて祖母、父の李嗣などの墓が、すべて鄭州の西隣りの滎陽の壇山にあった。また、李褒から早くには「拙擢」引きたてを、母の死後には「庇庥」庇護を受けたことも述べている。

つぎに取り上げるのは洛陽からの、じつは本來十二叔の李褒にあてたものでなく、いま中書舍人の任にあるべつの叔父二十三叔「李舍人」にあてた「李舍人に上つる狀一」（「補篇」卷六、會昌五年五月間）である。この李舍人は、岑仲勉氏の「翰學壁記注補」などによれば、順宗の刑部侍郎だった李建の子で中書舍人をつとめた李訥であるという。とすれば、三國魏の李潛（發ともいう）を始祖とする趙郡の申公房に屬する。その前半にはいう、

不審なり、近日は尊體如何ん。伏して計るに調護を失せられざらん。去冬、二十八叔の軒騎を拜迎せしは、已に従者に託し附狀もて起居せしむ。二十三叔が闕に歸するの時に及びて、某は適たま私故有りて、他縣に淹留し、清光を拜するを阻まる。春自りは又た鄭州李舍人に邀留せられ、比月にして方めて洛下に還れり。此れを以つて久しく附狀の、用つて下情を抒ぶるを闕く。

この「春」清明ごろからのまたの鄭州逗留は、「鄭州李舍人」鄭州刺史李褒に「邀留」招かれ引き留められたもので、「比月」一月ぐらいいして、やつと「洛下」洛陽に歸つてきたと述べる。なお、「二十八叔」は、岑氏の「唐人行第錄」によれば、李建の三子のうち、李訥の弟の李恪か李朴のどちらかだという。

つぎは、やはり洛陽からと思われる「鄭州の李舍人に上つる狀二」（「補編」卷六、會昌五年七月十五中元節より稍や後）だが、これは道教の詞語に満ちており、李褒と道教との關わりを考えるうえで、きわめて重要な手紙である。伏して承まわるに中元には、進みて治籙を受け、兼ねて妙齋を建てられしと。十二叔は潤いを靈津に叶え、華を霄極に凝らす。既に理を多能の聖に窮め、復た神を衆妙の門に格す。固より紫簡の題名、黃寧の虛位を以つ

て、合わせて上治を兼ね、式つて高眞を統ぶ。況んや齋直に是れ因り、符圖を載ち演じ、地官に敕して善を校べ、天衆を合し以つて虔しみを標すをや。湯谷に經を傳うるは、當に昔日に同じかるべく、鶯林に合唱するは、復た今時に現わる。信とに九館の靈遊にして、實に三清の盛會なり。某は常に元慶に憑り、屬たま嘉招に預かる。今者遐かに雲裝を啓き、且つ塵累に縈わられて、鶴嶺に觀光し、鹿堂に贊禮するを獲ず。空しく有待の詩を吟じ、徒らに非才の恨み鬱たり。伏して惟う亦た鑑察を賜わらんことを。

李褒の建てた「中元」の「妙齋」については、「初學記」卷四「七月十五日」の條に「道經」を引いて「七月十五日、中元の日、地官は校勾して、衆人を搜選し、善惡を分別す。諸天の聖衆は、普ねく宮中に詣る。劫數を簡定し、人鬼は傳錄す。餓鬼囚徒は、一時に俱に集まる。其の日を以つて玄都大獻を玉京山に作し、諸もろの花果、世間の所有る奇異物を採り、玩弄服飾、幡幢寶蓋、莊嚴供養の具、清膳飲食、百味芬芳は、諸もろの衆聖及與び道士に獻ず。其の日の夜に於いて是の經を誦誦し、十方の大聖は、齊しく靈篇を詠ず。囚徒餓鬼は、當時に解脱す。一切は俱に飽滿し、衆苦より免れ、人中に還るを得たり。若し斯くの如きに非ずんば、拔贖す可きに難し」とあり、「大唐六典」卷四には「齋に七名有り。其の一は金籙大齋と曰う。其の二は黃籙齋と曰う。其の三は明眞齋と曰う。其の四は三元齋と曰う。其の五は八節齋と曰う。其の六は塗炭齋と曰う。其の七は自然齋と曰う」とあり、「三元齋」に注して「正月十五日、天官を上元と爲す。七月十五日、地官を中元と爲す。十月十五日、水官を下元と爲す。皆な法身もて自から愆罪を懺ゆ」という。そして、商隱は「中元に作る」（箋注 卷六）詩においても「絳節飄颻として宮國より來たり、中元に朝拜して上清より迴る」とうたう。

また、李褒の受けた「治錄」祕傳書については、「洞眞太上太霄琅書」（道藏 正一部）卷四に「凡そ未まだ籙を受けざるも、乃ち經を受け、戒を習い徳を建つるを得たり。如し修行して、自から道眞を得、籙を受くるを假らずと説くも、未まだ全く六道に怯える能わず。須べからく階に緣りて進むを明らかにすべく、宜しく治錄を受

くべし。錄生道民は、必らず應に租を送るべし。租を送らざる者は、治錄を得ず」とある。

また、狀中にちりばめられた道教語については、清の錢振倫・振常が主に「雲笈七籤」によりつつ詳しく注しており、参照されたい。ここでは商隱の茅山道教への傾倒を明らかに示すとともに、相手李褒の茅山への信仰をも配慮して使用されているだろう、そして錢振倫らがおそらく考慮しなかつたろう「眞誥」の語彙を調べることにする。「靈津」は、「眞誥」卷四に「靈津は肆いままに顯われ、衆眞は羅なりて吟ず」、また「神玉は靈津に曜き、七元は神扉に煥たり」とある。「黃寧」は、同じく卷十八に「長谷黃寧」とある。「高眞」は、同じく卷一に「今北に反る者は、當に是れ高眞に側近せるを以つての故なるべき也」、卷四に「高眞は九曜を廻り、洞觀して均しく明を潛む」などとある。「湯谷」は、卷九に「東北を看れば、則ち湯谷建木郷有りて、又た方諸を去ること十萬里」とある。「三清」は、卷四に「龍に策して上つかたに造り、煙に三清にて浮かぶ」とある。「有待」は、卷三に「我れは有待の爲に來たる、故に乃ち滄浪を越ゆ」、また「有待は徘徊して眊るも、無待は故より當に淨なるべし」とある。

つぎは、「鄭州の李舍人に上つる狀三」（「補編」卷六、會昌五年秋）をあげる。

昨者、旬を累ねて座下に陪侍し、賚賜は稠疊、宴樂は頻仍たり。曾參のごと四科に列せざるを、昔し嘗つて恨みと爲すと雖も、徐稚のごと再び上榻に升るを、今實に榮と爲す。光塵に蔭せられ、誠抱は激切たり。門館を嚮望し、下情に任えず。伏して惟う特に恩亮を賜わらんことを。

「賚賜」いただき物はぎつしり、「宴樂」もてなしの宴會は連日、とのべて、暮春のころ一月ばかり鄭州に滞在したおりの李褒から受けた最上級のもてなしに、感謝している。

つぎは、やはり洛陽からの「鄭州の李舍人に上つる狀四」（「補編」卷六、會昌五年秋）だが、以下「李舍人に上つる狀二」「三」とつづく三篇の狀はすべて、李褒が鄭州の紫極宮で行つた齋醮にからむもので、注目すべきであ

る。さて、「狀四」の前半にはいう、

陳尊師が至り、伏して承たまわれば紫極宮中にて、大いに法衆を延まぎ、治職を遷受され、眞階を加領され、景氣は晏清に、章辭は御徹すと。此れは固より誠が無始に通じ、跡が自然に契かないしなり。然らずん者、又た安くんぞ能く憧憧たる四達の衢に於いて、眇眇たる三清の事を建てんや。

消息をもたらしした「陳尊師」は不明だが、「尊師」の位は煉師と同等らしく、盛唐の王昌齡の「武陵開元觀の黃煉師の院」詩に「松閒の白髮 黃尊師、童子 燒香禹歩の時」とあり、「雲笈七籤」卷一六「南溟夫人」に「少頃にして、南溟夫人は玉虛尊師と約す。子は求めて之に請う可き也」とある。「紫極宮」は、諸州に置かれた老子を祀る廟で、唐の封演の「封氏聞見記」卷一「道教」（舊唐書・玄宗紀下）天寶二年三月、「唐會要」卷五〇「尊崇道教」、「通典」卷五三「老君祠」にも同様の記事あり）に「（玄宗の開元）二十九年、兩京及び諸州に各おの玄元皇帝廟を置き、京師は玄元宮と號し、諸州は紫極宮と號す」とあり、宋の程大昌の「雍錄」卷四「太清宮」（卷一〇「太清宮・太微宮・紫極宮」はより詳しい）には「開元二十九年、兩京及び諸州に詔りして各おの玄元皇帝廟一所を置かしめ、後に（西京を）改めて太清宮と爲し、東都を紫微宮（太微宮）と爲し、諸州を各おの紫極宮と爲す。太清（宮）は白石を以つて玄元皇帝の眞像と爲し、袞冕の服、屐に當たりて南向す。玄宗・肅宗の眞容は立ちて左右に侍り、則ち皆な朱衣の朝服なり。張巡が兵を起こすや、吏を率いて玄元皇帝祠に哭せし者、凡そ郡は皆な紫極宮有りしゆえ也」とある。また、盛唐の詩人李白は長安の紫極宮で賀知章と出會い、齊州の紫極宮で北海の高天師から道籙を授けられ、「尋陽の紫極宮にて秋に感じて作る」と題する詩もある。

ここで杜光庭の集めた「道教靈驗記」から諸州の刺史が紫極宮で法事を行った記述をあげてみると、「崔公輔が寶經を取りて還さざりし驗」（「雲笈七籤」卷一九）には、開成年間に雅州刺史だった崔が懺悔のため「成都及び雅州の紫極宮、忠州の仙都山の三處に於いて黃籙道場齋を修む」とあり、「崔玄亮が黃籙齋を修めし驗」（同じく

卷二二）には、寶曆二年に湖州刺史だった崔が「紫極宮に於いて黃籙道場を修むるや、鶴三百六十五隻の壇所に翔集する有り」とある。

また、「眞誥」との關わりでは、「眞階」は、卷十九に「又た先生の事跡は、未まだ眞階に近からず、尙お宜しく預かりて此の部に在るべからず」、「自然」は、卷六に「故に自然の表は、則ち之を存して論ぜず」とある。さて、つぎは、商隱がおのれの現狀を述べた「狀四」の後半をあげよう。

某は良縁夙に薄く、俗累多く縈わり、夏秋以來、疾苦相繼げり。仰ぎて道會を瞻るに、初心に聞つる有り。悔責の來たるや、夙宵斯れ積む。然れども但だ恩憐の至る所を望み、濟度の因に乗じ、異時に於いて、必らず奥を睹るを獲んことを期するを以え、則ち燕の昭（王）のごと靈氣に乏しと雖も、陶君のごと亦た頑仙を覬がうなり。伏して惟う照察されんことを。某は十月初めに始めて西上（長安に上京）するを議し、續いて家僮に勅して狀を齎し起居せしむ。諸もろは後幅に具して諮らん。謹んで狀す。

ここで注意すべきは、「燕昭云々」「陶君云々」の對句で、「靈氣」は「眞誥」卷六に「靈氣は將に子の遠く樂しむを慇れまんとし、山神は將に子の化に向うを欣こばんとす」、卷十に「人の室宇に臥せば、當に潔盛ならしむべし。盛ければ則ち靈氣を受け、盛からざれば則ち故氣を受く」とあり、「頑仙」は先にもあげたごとく、陶弘景の梁武帝への手紙にもとづく。

つぎも、紫極宮からむ「李舍人に上つる狀二」（「補編」卷六、會昌五年秋）である。

前に者伏して指命を奉ずるに、紫極宮の功績を選紀せしめらる。某は京洛に還りて自り、常に憂煎を抱き、骨肉の間、病恙相繼ぐ。章詞は立つと雖も、點竄は未まだ工みならず。已に鄙陋の憂を懷き、復た淹延の罪有り。更に旬日にして始めて寄せ上つるを獲ん。伏して惟う寛察せられんことを。

前に李褒の「指命」を受けて、「紫極宮」で李褒が行った齋醮の「功績」立派な成果を銘文にしたためよう依

頼された商隱は、洛陽にもどつてから、あいにく肉親の病氣やら何やらがつづき、「章詞」文章は一應できましたが、「點竄」推敲をまだしておりません、もう「旬日」十日ほどしたらお送りできます、と「淹延」遅延の罪を辯解している。

そして、つぎの「李舍人に上つる狀三」（「補編」卷六、會昌五年秋）にはいう、

紫極に銘を刊するは、合に才彦に歸すべきに、猥りに荒薄（のわたし）を存れむは、蓋し恩私に出でしならん。牽彊し以つて成すも、尤累は少なきに非ず。遠く寵獎を蒙わり、厚く縑繪を賜わる。已に指揮の有れば、即ち鐫紀せよと命ぜり。文詞の得る所、妙は幼婦の碑に非ず、惠賚は涯を踰え、數は賁園の帛に過ぐ。下情は捧受戴荷の至りに任えず。

商隱はなんとか「牽彊」無理やりに紫極宮の「銘」を「成」書き上げて、「縑繪」絹織物などの「寵獎」褒美の品じなをたつぷり頂戴したのである。

つぎは、すこし後、おのれの長安への今月二十一日の出發を告げ、おそらく鄭州にのこる弟李義叟の科擧受験への援助を求める「李舍人に上つる狀四」（「補編」卷六、會昌五年十月二十一日前）をあげる。

比者伏して承まわるに、尊體は小しく不安有りしも、今は已に平退せられしと。下情は欣抃に任えず。時は嚴冽に向えば、伏して惟う特に頤攝を加えられんことを。某は已に此の月二十一日を取りて京に赴くに決せり。東のかた門牆（鄭州の李襄の屋敷）を望めば、恩顧に遑遠するも、誠を寄せ款を誓うは、實に朝暉を貫く。伏して計るに亦た識察を賜わらん。舍弟の義叟は、苦心して文を爲すに、十二叔は憫れむに弟兄の孤介にして徒がら無く、辛勤して己れに求むるを以つてす。唯だ當に明には日月に祈り、幽には鬼神に禱るべし。願わくは手足の間をして、早く陶鈞の賜ものを奉ぜしめんことを。下情は倚望感激隕涕の至りに任えず。

つぎは、年が明けて長安からの「李舍人に上つる狀五」（「補編」卷六、會昌六年二月）である。その中段をあげ

よう。

今春華は以つて煦^{あたた}かく、時服は初めて成り、竹洞松岡、蘭塘蕙苑、星を聚めて會を占い、月を望みて吟を舒ぶ。羊侃の賓に接するや、其の醒醉を共にし、謝安の諸子は、例として風流有り。名教の間に優遊し、希夷の道を保泰す。伏して思ふ遇を受くるは、素より諸生に異なれり。去歳は遊に陪し、頗る樽俎に淹まるに、今は茲こに奉に違ひ、實に山川に閑てらる。曲水の冰は開き、章臺の柳は動く。子牟のごと豈に魏闕を忘れんや、嚴助のごと蓋し承明を厭いしならん。恩憐を仰望すれば、豈に攀戀に任えんや。

「名教の閑」「希夷の道」の對句は、儒教的な世間とつきあいながらも、道教的な境地を保つということ、商隱の處世であるとともに、まさに李褒の處世だった。

つぎは、すでに祕書省正字に復歸していた商隱が長安から出した、きわめて重要な「李舍人に上つる狀六」（「補編」卷六、會昌六年夏）である。その前半は、まず李褒から鄭州刺史を辭し洛陽に轉居したという通知を受けたことを述べた後、杜牧がさきの詩で「終南山下に泉洞を抛ち、陽美谿中に釣船を買う」とうたうごとく、李褒がその原籍である京兆の終南山のふもとの舊宅を抵當に金を借り、隱居用に陽美の別莊を買入れたという消息を、同僚たる協律郎の崔芻言から知らされた商隱の、叔父さんの隱居は時期尙早で思いとどまってほしいという希望を述べる。

伏して承まわるに、尋いで東洛（洛陽）に到られしと。不審なり、尊體は何如ん。伏して計るに調護を失せられざらん。近ごろ數しば崔芻言協律に見い、伏して承まわる已に江南の隱居を卜され、轉じて都下の舊宅を貼せられしと。道心歸意は、昔賢をも貫動せり。然れども外は安危の注する所を以つて、内は婚嫁の累を以つて、竊かに惟う時論の、或いは心期を阻まんかと。況んや古しえの貞棲は、固より肥遁有り。衣食は外に求めず、藥物は自のずと其の資有らば、乃ち塵間を謝絶し、事表に棲遲す可し。儻^{ある}いは猶お未まだなれば、

或いは修存を撓めん。若し更に歲華を駐め、稍や俸入に優にして、向平のごと家事の累無く、葛洪のごと丹火の須め有り、然る後に衣を拂いて心を求め、疏を抗げて罷むを乞い、東都に帳飲して、疏傳の云に歸るを見、勾曲に樓居して、陶公の返らざるを樂しむならば、亦た以つて紫籍を光昭し、玄門を振動し、孤風を留め以つて人を動かし、雅裁を垂れ以つて俗を鎮む可し。徳を飲み義に歸すの士の、望む所は茲に在り。伏して惟う更に裁度を賜わらんことを。

「勾曲に樓居して云々」は、もちろん陶弘景が上表して祿を辭し、句容の勾曲山に隱居し、三層の樓を築いた故事で、「道心歸意」をもつ李褒をたとえる。また、「眞誥」の語彙を見ると、「修存」存思を實修するは、卷九に「此れは二十四神經中の修存の意を諮るに答えしにて、亦た是れ祕訣なり」、「玄門」は、卷二に「西北は天地の爽爲りて、内照の玄門也」とある。

つぎは「狀六」の後半をあげるが、ここで商隱はおのれの道教への飽くなき希求を、道教語を驅使して表現している。

某は識は蒙駭なりと雖も、業は玄虚を繼ぐ。一官一名は、祇だ戮笑を添え、片辭隻韻は、寒饑を救う無し。實に浮泛の中に於いて、早に潛藏の願ひ有り。異時には仰ぎて仙裝に陪し、歸りて玄遊に従わん。庶わくは或いは楊・許の靈文を收めて、「眞誥」を纂成し、烏・張の藥法を按じて、薄さか流年を駐めんことを。丹赤の誠は、造次にも是に於いてす。其の他は並びに義叟をして口啓せしめ、敢えて繁く諮具する有らず。

特に注目すべきは、「眞誥」を編纂して茅山道教を確立したかの陶弘景のごとく、「楊」楊羲「許」許謐・許翺らの「靈文」を収集して、おのれの新しい「眞誥」を「纂成」編纂完成したいと述べていることで、商隱の上清派茅山道教への傾倒を餘すことなく示している。

最後は、半年ほど後の「李舍人に上つる狀七」（「補編」卷六、會昌六年冬）である。

不審なり、今に至る來で尊體は何如ん。伏して以う今年おもの冽寒は、常歲に竝ばず。伏して惟う善く攝護を加えられんことを。下情の望む所なり。十七郎（李褒の息子か）は文華質氣は、輩流を掩軫し、便ち當に一たび鳴かば、以つて衆望に赴くべし。舍弟（義叟）は介特にして退くを好み、龍鍾にして徒寡すくなきも、疆宗（李褒をいう）に依るを獲て、頓に榮路を見る。忻慰の至りなるも、遠くして諮陳し難し。伏して計るに亦た鑑察を賜らん。

李褒が弟の科擧受験の手助けをしてくれたことへのお禮を述べたのち、李褒の様子を思いやる。

十二叔は伊洛（洛陽）に淹留され、已に炎涼變われり。龍は蟄ひかくれて神を存し、鳳は翔けて徳を覽、賢人の事術は、益ます以つて彰明たり。（弟が）忝くも生徒に預かり、敢えて用つて賀を爲さん。

終わりに、おのれの現狀を述べて結ぶ。

某は官に書閣に羈つながれ、業は京都に貧し。徒らに拜しては門闌遠く、恩教を奉ずるに違うを成して、東望して戀を結び、夙宵寧きに匪ず。來歲に至らば、専ら假を求め未まだの間（お別れしてから後の御様子）を起居せんと欲す。伏して惟う特に榮晦を賜わらんことを。謹んで狀す。

さて、ここで一應結論を出してみると、さきに挙げた商隱の李褒のため代筆した文章によれば、この甥と従叔はおそらく文章能力において、また茅山道教への眞摯な信仰において、たがいに尊敬しあい、評價しあつていたといつてよからう。そして、その後に表示した李褒あての商隱の手紙によれば、とくに中元齋、紫極宮での法事、『眞誥』の再編纂などの記述を通して、この二人の道教を仲立ちにした交流はきわめて濃厚なものだったことが、明白に見てとれよう。このような二人をめぐる状況を考えると、若いころの商隱が茅山道教に參入するにあつて、この従叔が重要な役割を果たしたと考えることは、決して無理な空想ではないと思うのである。

蘇東坡の信仰

宇佐美文理

はしがき

蘇東坡は佛教を信仰していた、と、しばしばいわれる。しかしながら、そこで言われる信仰とは、どのようなものだったのか。われわれが現代において考える、「信仰」や、「佛教を信じること」と比べたとき、どのような違いがあるのか。

端的に述べるならば、現代の我々は、いわゆる「宗教」という枠組みを考えるのに慣れており、そのなかで「信仰」ということばを「宗教」との関連で考えるのを常としている。しかしながら、蘇東坡の佛教とのかかわりかたは、そういう枠組みで果たして考え得るのか、ということを考察するものである。

一 淨土の問題

蘇東坡の佛教に對する態度となると、淨土と禪とがまず問題にされよう。ここでは淨土の問題から考えてみよう。淨土については、すべて亡妻や亡母のためであつた、という視點で考える必要がある。これは、すでに先學によつて指摘されたことがある。「阿彌陀佛頌」は、父母のためとあり、「阿彌陀佛贊」は、亡妻王氏のため、とはつきり書いており、潘桂明氏『中國居士佛教史』は、この二つの文章を取り上げて、東坡自身は淨土信仰を持つていなかったと説く。⁽¹⁾

しかしながら、東坡の淨土信仰を説こうとする側には、よく知られる次のような記事が大きな證左となつてゐる。紹聖二年、蘇軾 惠州に謫せられ……南行の日、阿彌陀佛一軸を攜ふ。人其の故を問ふ。答へて曰く、此れ軾西方に往生するの公據なり。（『佛祖統紀』卷四六、大正藏四九、四一八a）

これを認めるとすると、東坡は自らの淨土往生のためのお墨付きとして、阿彌陀の畫軸を一幅攜行していつたということになる。されば、蘇東坡の淨土信仰は明らかである。

しかしながら、蘇東坡の文集には、彼の發言を確認できるものは見あたらない。この話は、いろいろなバリエーションが残つており有名であつたことは確かだが、後世の創作であるというイメージをいささか拂拭しがたいではなからうか。

さらに、他の淨土にかかわる蘇東坡の文章を見てみるに、

右伏して以へらく、瑞乙來翔して、共に生商の兆しを紀し、羣龍下集して、適に浴佛の辰に同じ。爰に勝因を崇くし、以て多祉を薦む。伏して願はくは皇帝陛下、民の極を立て、天に先んじて違はず、福は南山の鶯けざるが如く、壽は西方の無量に等しく、海宇を寧集し、永く神天を庇らんことを。（興龍節功德疏文、『後集』）

卷一三

この興龍節（哲宗誕節）の東坡の疏文には、はつきり浄土のイメージが現れている。これは同じ時に他の人々が作った疏文を見ても同様である。これは太皇太后の浄土信仰の影響（太皇太后の誕節の疏文も同様なので、多分そうなのだろう）であろう。亡妻のための浄土のイメージの文章も、これと同様に考えればよいのではなからうか。さらに、親族の中でも、佛教にかかわるのは亡妻や亡母だけではない。

佛弟子蘇籀と其の妹德孫、病久しくして愈えず、其の父の過、母范氏、藥師琉璃光佛に供養祈禱し、遂に痊愈を獲たり。其の大父軾、特に爲に尊像を造畫し、敬拜稽首し、之が贊を爲して曰く、我が佛出現せる時、衆生に病惱無し。世界は悉く琉璃、大地は皆な藥草。我れ今衆穉孺、佛を仰ぐこと翁媼の如し。面頤は既に圓平、風末も亦た除掃せらる。弟子籀と德と、前世衲衣の老、世尊の像を敬造し、壽命佛に仗りて保たれん。

（藥師琉璃光佛贊、『後集』卷二〇）

これも、藥師佛に祈った主體は蘇過の妻范氏ではないかと想像される。范氏の要請により、東坡が贊を作って奉納したということである。そして、これも有名な蘇迨の話についても、その背後に彼のまわりの女性達の影響を考えればよいのではなからうか。⁽³⁾

予が兄子瞻の中子迨生れて三年、行く能はず。師に請ひて爲に落髮磨頂し之を祝るに、數日ならずして能く行くこと他兒の如し。（龍井辯才法師塔碑、『樂城後集』卷二四）

頭をそるかたちの儀式をして辯才法師に撫でてもらったら歩けるようになったという話である。⁽⁴⁾

いずれにしても、彼自身が浄土信仰を持ったかどうかは、にわかに結論を出しがたい。それに答えるには、「では、そこで「信仰」とはどういう意味なのか」ということがどうしても問題として出てくるからである。

以下、少し視點を變えて考えてみよう。彼自身が信仰を必要としたのか、という問題である。まずは「苦」の

問題を考える。

畫船俯明鏡

畫船 明鏡に俯し

笑問汝爲誰

笑ひて問ふ 汝は誰爲るかと

忽然生鱗甲

忽然 鱗甲を生じ

亂我鬚與眉

我が鬚と眉とを亂れしむ

散爲百東坡

散じて百東坡と爲り

頃刻復在茲

頃刻復た茲に在り

此豈水薄相

此れ豈に水の薄相にして

與我相娛嬉

我と相娛嬉せるか

聲色與臭味

聲色と臭味と

顛倒眩小兒

顛倒して小兒を眩ましむ

等是兒戲物

等しく是れ兒戲の物

水中少磷緇

水中 磷緇少なし

(泛頌、『合註』⁽⁵⁾ 卷三四)

この詩が典型的に示すと思うのだが、東坡の詩においては、佛教は「苦」とは離れたところで現れ出てくる。東坡が佛教に安心を求めた、というのは、既に竺沙雅章氏が明快に述べられたことである。⁽⁶⁾ ここでもこの詩は禪に典拠をもとめつつ詠われてはいる。しかしながら、川に映った自らの影を見ながら、あくまでも東坡の心は安心を保つ。つまり、彼の詩は、安心から入って、安心して出てくるのである。安心を求めて入っていき、安心を得て出てくるのではないのだ。彼の安心は、禪の安心とともにある、とでもいえようか。禪に安心を求めるのでは

なく、禪に安心を見る、とも言えよう。そして、後に考察するように、詩は彼の安心の場なのである。

佛教が「苦」を大きな前提として持つこと、東坡も無諱知っている。以下は、朱壽昌が、七歳で母を亡くし、その後四十餘年たった後に作られたもので、佛教と苦惱との關係を、自ら示す。

我れ世間の諸の道を得る者を觀るに、多く苦惱に因る。苦惱の極まりて、告訴する所無ければ、則ち父母を呼び、父母聞かずんば、仰ぎて天を呼び、天救う能はずんば、則ち當に佛世尊に歸命すべし。（朱壽昌梁武懺贊偈、『前集』卷四〇）

しかしながら、彼自身にとつては、その構造は必要ないものではなかったのか。少なくとも詩を讀んでみる限り、「苦」から「佛教」へ」という發想を感じさせるものはみあたらない。

もう一點、彼の詩の中には、前世のことを説くことがしばしばあることは注目されよう。しかしながら、來世で畜生道に落ちるなどのことは一切顔を出さない。佛教傳來時に人々を恐怖に陥れたとされるそのイメージは、彼にはないのである。

ちなみに言う、地獄については、

我聞く、吳道子初め酆都變を作るに、都人罪業を懼れ、兩月屠宰を罷むと。此の畫 實相無し。筆墨假りて合成す。譬うれば食を説きて飽かしむるが如く、何に従りて怖汗を生ぜん。乃ち知る、法界性は一切惟れ心造。若し人此の言を了せば、地獄自から破碎せん。^⑦（地獄變相偈、『前集』卷四〇）

とも語られている。もちろん、そのような「苦」や「來世の恐怖」がないところに佛教はない、というわけではない。しかしながら、注意は拂っておく必要があろう。

もうひとつ、東坡は佛になろうと思っていたわけではない。

往時陳述古禪を論ずるを好み、自ら以て至れりと爲し、僕の言ふ所を鄙しみて淺陋と爲す。僕嘗て述古に語

ぐるらく、公の談ずる所、これを飲食に譬ふれば、龍肉なり。僕の學ぶ所は、猪肉なり。猪と龍と、則ち間有り。然れども公の終日龍肉を説くこと、僕の猪肉を食らふこと實に美くして眞に飽くに如かざるなり。知らず、君の佛書に得る所の者、果たして何たるかを。生死を出で三乗を超えんが爲に、遂に佛と作るか、抑そも尙ほ僕輩と與に俯仰するか。佛老を學ぶ者は、本より靜にして達なるを期す。靜は懶に似たり。達は放に似たり。學ぶ者、或いは未だ其の期する所に至らずして、先に其の似たる所を得るは、害無しと爲さず。僕常に此を以て自ら疑ふ。故に亦た以て獻を爲す。⁽⁸⁾（答畢仲舉書、『前集』卷三〇）

そして、杭州以前のことはあるが、東坡が僧侶に近づいた基本的な心情は、⁽⁹⁾以下のような所にあつたはずである。

余 錢塘に通守たりし時、海月大師惠辯なる者實に此の位に在り。神宇澄穆、愠喜を見ずして、緇素は悅服せり。予固より之に従ひて遊ぶを喜ぶ。時に東南事多く、吏治暇少なし。而るに余方めて年壯氣盛、厥官に安んぜず、毎に往きて師に見へ、清坐相對し、時に一言を聞けば、則ち百憂冰解し、形神俱に泰んず。因りて悟る、莊周言ふ所の東郭順子の人と爲り、人貌にして天虛、緣にして眞を葆ち、清にして物を容れ、物道無ければ、容を正して以て之を悟らしめ、⁽¹⁰⁾人の意をして消えしむ、蓋し師の謂ひなるか。（辯公眞贊、『後集』卷二〇）

衰疾無狀、衆の鄙遠する所なるも、禪師は超然絕俗、乃ち肯て惠顧せらる。此の意の厚き、如何ぞ忘るべけん。山に還りて以來、道體は何如。相見ゆること杳として未だ期有らず、日び深く馳仰す。寒凝なれば、衆の爲に自重せられんことを。（與大別才老其三、『續集』卷六）

ここに示されるような、その言をきけば「百憂冰解、形神俱泰」するような、「超然絕俗」なる存在を求めて、蘇東坡は彼らに近づいたのである。佛教の教理は關係ない、とは言うまい。しかしながら、より大きな問題とし

て、蘇東坡の禪師への接近は、彼らが禪師だったことを前提とするものではない、ということである。

再び、阿彌陀の存在の意味について考えてみよう。東坡は、阿彌陀について、「信仰あるもの」に對してのみ救いの手をさしのべる存在である、というようなイメージを持つているのかどうか、という問題である。

蘇東坡は、以下のように觀音の「力」について語ったり、

觀音經に云ふ、呪咀諸毒藥、身を害せんと欲する所の者、彼の觀音の力を念ずれば、還つて本人に著はると。東坡居士曰く、觀音は慈悲なる者なり。今人呪咀に遭ひ、觀音の力を念じて還つて本人に著はれしむるは、則ち豈に觀音の心ならんや。今之を改めて曰く、呪咀諸毒藥、身を害せんと欲する所の者、彼の觀音の力を念ずれば、兩家總べて事没しと。〔『東坡志林』卷二〕

あるいは、成都大悲閣に關して、

千手の出で、千目の運り、未だ見るを得べからずと雖も、而れども理は則ち具はれり。彼の佛菩薩も亦た然り。一身は二佛と成らずと雖も、而れども一佛能く河沙の諸國を變ず。他有るに非ざるなり。觸れて亂れず、至れば能く應ず。理必ず至る有り。而るに何ぞ獨り大悲を疑はんや。〔成都大悲閣記、『文略』五四〕

と、大悲をうたがうのか、と語っている。これらの發言を以て、東坡の信仰を見るといふ考えも出來よう。しかし、そもそも「理有必至」であつて、不思議と考える方がどうかしているのだ、とは考えられないだろうか。

つまり、「世界全體」に對する信頼の如きものがそこにあるのではないだろうか。超越者が、「信仰」によつて、その超越的能力を確たるものにするのは違い、ここでは、救いの手を差し伸べてくれる存在は、信仰を待たずとも存在するものである。もちろん、それに對する「感謝」の念は強いかもしれないが、「望む」といふ力については、我々が考えるそれよりもずっと少なかったのではなからうか。このことについては、のちに「超越者の問題」の項で考えることとする。⁽¹²⁾

二 信不及の問題 安心、そして禪

信と知は實は分けることが非常に難しい。しかしながら、宗教においてしばしば語られる構造、即ち、信仰によつて、知が擴大する、あるいは、通常は知ることの出来ないものを知ることが出来るようになるという構造を考えたとき、實に東坡にはそのような構造は、ない。

しかしながら、考えてみるべきは、禪師達の言う「信不及」である。

この「信不及」は、たとえば臨濟の言葉、

如今得ざるの病は何處に在る。病は不自信の處に在り。自信不及ならば即便ち忙忙として一切境に徇ふ（脱？）⁽¹³⁾。

大徳、若し能く念念馳求の心を歇得せば、便ち祖師と別たず。汝、祖師を識らんと欲するや。即ち汝目前の法を聴くものはなり。學人、信不及にして便ち外に向かひて馳求す。得る者は只だ是れ文字學。他の祖師と大きく遠ざかりて在り。錯つ莫かれ大徳。（『景德傳燈錄』卷二八）

これは黃檗では、以下のように言われている。

若し決定して此れ是れ佛なるを信ぜず、著相修行せんと欲し、以て功用を求むれば、皆な是れ妄想、道と相乖る。（『傳心法要』）

達摩此の土に來たり、梁魏二國に至るに、祇だ可大師一人有りて、密かに自心を信じ、言下に便ち會す、即心是れ佛、身心俱に無しと。是れ大道と名づく。大道は本來平等、所以に深く含生同一眞性と信ず。心性不異、即性即心、心は性を異にせず、之を名づけて相と爲す。（『宛陵錄』⁽¹⁴⁾）

ここに禪の突破がある。この自らの心こそが佛なのだ、ということは、知ることはたやすい。が、信じることがむずかしい。そこが、禪の突破である。

信じることが新たな知をもたらすのではなく、その信が知を確實なものにする、あるいは知を信に轉換する、ということになるうか。禪は、單純に命題化されることがらそのものを信じさせようとする。しかし、命題化してしまっているが故に、確信することはむずかしい。

禪は、知と信の違いに氣がついている。そして、信が單なる知でないことを示すために、信不及、すなわちそこに「及ばない」という間隙があることを指摘している。實に信不及は、信じるということが、信じるか、信じないか、という單なる二つの様相に分かれるものではない、ということを示す。禪において、信をこの確信の意で考えるとき、さて、蘇東坡にはその突破をしようとする態度があつたかどうか。それを明確に示す發言には出會えない。彼は禪に安心を見る。そしてそれは既に自らに備わるものであつた。そして、ここで考えてみるべきことは、彼がその禪に見出したものを、詩の中に示したことである。

三 詩作と清淨

この章では、「清淨」を中心に考察をすすめる。信仰の問題を、蘇東坡の詩作と佛教との關係から考えてみようと言ふことである。

蘇東坡の持つてゐる僧侶の清淨のイメージを示す詩をまず挙げよう。

欲尋遺跡強沾裳 遺跡を尋ね強ひて裳を沾らさんと欲す

本自無生可得亡 本自ら生無ければ亡ぶを得べけんや

今夜生公講堂月 今夜生公講堂の月

滿庭依舊冷如霜 滿庭舊に依りて冷たきこと霜の如し

「冷如霜」はそのままだ禪師の清淨なる姿である。さらに、自らの詩について持っているイメージについて、例えば以下のようなものを擧げておく。

我詩雖云拙 我詩は拙と云ふと雖も

心平聲韻和 心は平らかに聲韻は和せり

年來煩惱盡 年來煩惱盡き

古井無由波 古井 波だつに由無し

(出都來陳所乘船上有題小詩八首不知何人有感于余心者聊爲和之其八、『合註』卷六)

さて、東坡は佛教に清淨を求めた。この東坡が佛教に清淨を見ることは、有名な黃州安國寺記などに明確に示されていることである。そして黃州安國寺記は、先人によつて指摘されてきたように、東坡の佛教との關わりについて、確かに一つの基準點を示すものであろう。¹⁶⁾

是に於いて喟然として歎じて曰く、道は以て氣を御するに足らず、性は以て習ひに勝つに足らず、其の本を鋤せずして其の末を耘ぎれば、今之を改むと雖も、後必ず復た作らん。盍ぞ佛僧に歸誠して、一たび之を洗ふを求めざる……一二日を閒てて輒ち往き、香を焚きて默坐し、深く自ら省察すれば、則ち物我相忘れ、身心皆な空なり。罪垢の従りて生ずる所を求むるも、得べからず。一念清淨、染汙自ら落ち、表裏翛然、附麗する所無し。私竊に之を樂しみ、旦に往きて暮に還ること、五年此に於てす。(黃州安國寺記、『前集』卷三三)

「道」や「性」が、儒あるいは道のことをさし、それら二教ではだめだから、佛に歸すべし、と讀むことは可能であらう。しかし、重要なことは、東坡が望んだのは「求一洗之」なのであり、「歸誠佛僧」は、一つ的手段に過ぎない、ということである。實にこの「一つ的手段に過ぎない」というのが問題であつて、これを「唯一の手

段」と考えると、あるいは信仰との接点がある。それは、信仰というものがしばしば持つ特徴、「他の手段を捨てる」ということにもつながっていく。⁽¹⁶⁾

しかしながら、蘇東坡にとつては「一念清浄」が目的なのであり、「清詩」を讀んでも「清」は獲得できるのである。それは、禪にあくまでも「安心」を見たこととも無論つながるわけである。慧可は、悟りをもとめながら、安心を求め、心をもつてこいといわれた。⁽¹⁷⁾しかしながら、東坡は既に安心してしまっているのである。その安心が徹底していない、という批判は當然あるとしても。

さて、「信不及」に對して、東坡には「詩作」がある。例えば禪の教え、たとえば鏡には塵などついていないということを、言葉で知ることとは何の苦勞もないことだが、まさにそれが「信不及」であるが故に、禪者は例えば座るわけであろう。そして、「心を持つてこい」といわれれば、東坡は「詩」を讀む。詩は東坡にとつて、彼の生き生きとしたありよう、そのものである。もちろん、禪家はそれを否定するかもしれない。しかし、東坡は樂觀的にそんなことを考えていたのではないか。「一心不生」も、「一念不起」も、東坡にはかかわらぬこと。ひたすら心を起こして、東坡は詩を作り續ける。妄心がない、妄心が起こらないなどと、東坡は考えまい。妄心であふれている。それでも東坡はその妄心を詩に讀み續けるのだ。しかし、そのなかで、東坡がひとつだけ限定的に目指すのは、「清詩」である。

論畫以形似 畫を論ずるに形似を以てするは

見與兒童鄰 見 兒童と鄰す

賦詩必此詩 詩を賦するに必ず此の詩をもつてするは

定知非詩人 定めて知る 詩人に非ざるを

詩畫本一律 詩畫は本一律

天工與清新

天工と清新と

邊鸞雀寫生

邊鸞の雀は生を寫し

趙昌花傳神

趙昌の花は神を傳ふ

如何此兩幅

如何ぞ此の兩幅

疎澹含精勻

疎澹精勻を含む

誰言一點紅

誰か言はん一點の紅

解寄無邊春

解く無邊の春を寄するを

（書鄒陵王主簿所畫折枝二首其一、『合註』卷二九）

東坡が僧侶と相對することによって「清」なるあり方を感じ取り、それに引かれていったのと同様に、彼の詩は、自らが清淨なものであると同時に、讀むものに「清」を與えるものでなければならぬ。⁽¹⁸⁾

もちろん、單純に蘇東坡が自身を清淨な存在と考えていたわけではない。

斜日照孤隙

斜日 孤隙を照らし

始知空有塵

始めて知る空に塵有るを

微風動衆竅

微風 衆竅を動かす

誰信我忘身

誰か信ぜん我れ身を忘るると

（和陶雜詩十一首其一、『合註』卷四三）

塵は自らの塵であろう。自らが本當に清淨であるかどうかについての反省がここにある。しかしながら、結局彼のイメージは、詩においても、そして繪畫においても、「清」なるところに向かっていることは言えるのではないだろうか。白居易を意識して作られた以下の詩において、蘇東坡は人間の清、世界の清をかたり、自身と世界雙方

が持つ清なるイメージを詩の中に作り上げる。「清」によって自他の對立が解消しているなどとは、ここでは言うまい。しかしながら、自身を表現し、世界を表現することを「藝術」に求めると假にするならば、蘇東坡にとつては、この詩が代表的に示すように、そこに表されているのは、「清」なるありようなのである。

嶠南瘴癘地 嶠南は瘴癘の地なるも

有此江月寒 此の江月の寒き有り

乃知天壤間 乃ち知る天壤の間

何人不清安 何れの人か清安ならざらん

牀頭有白酒 牀頭に白酒有り

盎若白露溥 盎として白露の溥たるが若し

獨醉還獨醒 獨り酔ひ還た獨り醒む

夜氣清漫漫⁽¹⁹⁾ 夜氣は清として漫漫

（藤州江上夜起對月贈邵道士、『合註』卷四四）

詩人、あるいは表現者が自らの清新を表現するという話は、たとえば以下の詩が参考になろう。

與可畫竹時 與可竹を畫く時

見竹不見人 竹を見て人を見ず

豈獨不見人 豈に獨り人を見ざるのみならんや

嗒然遺其身 嗒然として其の身を遺る

其身與竹化 其身は竹と化し

無窮出清新 無窮に清新を出す

莊周世無有

莊周世に有る無し

誰知此疑神

誰か此の疑神を知らん

（書晁補之所藏文與可墨竹三首其一、『合註』卷二九）

清新なる身のあり方を、清新なる竹に化してうつしだす。というわけである。繪畫制作者の人となりが畫面に現れるという北宋期の畫論の典型である。

さてその詩であるが、蘇東坡は、詩を作ることが、二つの意味で自分にとって問題であることを、はつきり自覺していた。ひとつは、端的に、自らを獄につながせたものであるということ。もうひとつは、白居易からつながる「詩酒の汚れ」という、妄言綺語の問題である。²⁰

これについては、ひとつひとつあげるまでもないほど、東坡はしばしば「詩酒」を詩に登場させる。そして、以下のように、詩は捨てられるべきものであった。世の人が、色々と大事にするものを喜捨するのを見るが、自分には何もない。だが、自分には、捨つべきものとして、唯一「詩文」がある。この偈を最後に、この業を捨てる、というわけである。

時に見聞する者、皆な争ひて捨施し、富める者は財を出だし、壯なる者は力を出だし、巧なる者は技を出だす。皆な愛する所及び諸の結習を捨てて佛事を作し、煩惱濁惡の苦海を脱せんことを求む。一居士有り。其の先は蜀の人……………乃ち毫髮の捨つべき有る無きに至れば、私かに自ら念言すらく、我今惟有るは、無始より已來の結習口業、妄言綺語、古今を論說し、成敗を是非するのみ。是の業を以ての故に、出だす所の言語、猶ほ鐘磬の如く、齟齬文章、耳目を悅可するも、人の博を善くして、日に勝ち日に負くるに、自らはれ巧と云ふも、是の業を知らざるが如し。今此の業を捨てんとし、寶藏偈を作る。願はくは我れ今世是の偈を作り已めば、盡く未來世永く諸業客塵妄想及び諸理障を斷じ、一切世間、取る無く捨つる無く、憎無く愛無

く、可無く不可無からんことを。（勝相院藏經記、『續集』一二）

これには既に先蹤がある。それは白居易である。

漸伏酒魔休放醉 漸く酒魔を伏し放醉を休むも

猶殘口業未拋詩 猶ほ口業を残し未だ詩を抛たず

（寄題廬山舊草堂兼呈二林寺道侶、『白氏文集』卷六八）

にもかかわらず、彼は詩を作り続ける。實にこの問題は、先にも觸れた、信仰に於ける「捨てるもの」の問題とかかわる。しばしば信仰はあるものを「捨てる」ことを要求する。しかしながら、彼にとつてはそのようにする必要はなかったのである。禪家が「父母未生」と、そのあるがままの個人のありようを、徹底的に否定し、かつ徹底的に肯定するのと同様に、東坡は、否定さるべき「詩酒の汚れ」を徹底することにより、逆説的にはなるのだが、自らの清淨なありようを詩の中に再生していくのである。

本章のまとめにかえて、有名な上清儲祥宮碑（『後集』卷一五）をあげておこう。要するに儒道一致を説く文章ではあるが、「清淨」に注意をしよう。このイメージは、彼の發想全體を貫くものであったと考えられるからである。

臣謹しみて按ずるに、道家者の流、本と黃帝老子に出づ。其の道の清淨無爲を以て宗と爲し、虛明應物を以て用と爲し、慈儉不爭を以て行と爲すは、周易の何思何慮、論語の仁者靜壽の説に合することは是の如きのみ。

四 超越者、そして自然

小川環樹氏は、蘇東坡と自然との關係について、以下のように明快に語っておられる。⁽²¹⁾

自然が人間に好意をもっているとの表明は宋詩のほうに多い。宋詩は一般に唐詩よりも明朗な印象をあたえ

る。それはたぶん詩人たちが幸福を基調とした人生観をもっていたためだろうと私は考えるのである。この明朗な人生観、人生は幸福にみちているという思想に最もよく適合した軽快なスタイルを代表する詩人は蘇東坡であるが……（以下略）

そして小川氏は東坡の例として次の詩を擧げて以下のように説明される。

東風知我欲山行　東風は我が山行せんと欲するを知りて
吹斷簷間積雨聲　吹斷す簷間の積雨の聲を

（「新城道中二首」の二）

私が山あるきに出ようとしているのを知っているのか、東風は連日降りつづいたのきばの雨だれの音を吹きはらつてしまった。この場合に「我が山行せんと欲し」ているのを「知る」主體は東風であり、その東風が「簷間積雨の聲」を「吹斷し」てくれたのだ。

さて、このように「自然」は人間に好意を持つているわけだが、蘇東坡の場合には、實に「神」なる存在にも、彼は同じようなイメージを持っていることがわかる。

是時江月初生魄　是の時江月初めて魄を生じ

二更月落天深黑　二更月落ちて天は深黒

江心似有炬火明　江心　炬火の明有るに似たり

飛焰照山棲鳥驚　飛焰　山を照らし棲鳥驚く

悵然歸臥心莫識　悵然と歸臥し心に識る莫し

非鬼非人竟何物　鬼に非ず人に非ず竟に何物ぞ

江山如此不歸山　江山　此くの如きも山に歸らざれば

江神見怪驚我頑 江神 怪を見て我が頑を驚かす
我謝江神豈得已 我 江神に謝す 豈に已むを得ん
有田不歸如江水 田有りて歸らざらん 江水の如し^②

（遊金山寺、『合註』卷七）

歸郷を勧めてくれる存在として、江神が登場している。およそ自然にしても、神的なものにしても、彼にとつては、いつでも人間にやさしい存在であり、祈らないと守ってくれないというようなものではなく、いつでもきちんと守ってくれる存在であり、供物をささげるのは、それに對する感謝という構造である。これを、「供物を捧げるから守ってくれ」と同じだと考えることも出来ようが、少なくとも蘇東坡の場合、その論理が優先しないのでは、と思われる。そして、觀音や藥師という存在も、それらと同じようにとらえられていたのではないだろうか。もちろん、手順として、供物があり、祈禱があろう。しかし、それをおこなう心情というものは、われわれが「信仰」とよぶものとは、異質のものであつたのではなからうか。有名な「泗州僧伽塔」の詩を擧げておこう。

我昔南行舟繫汴 我昔南行して舟 汴に繋ぐに
逆風三日沙吹面 逆風三日 沙 面を吹く
舟人共勸禱靈塔 舟人共に勸む靈塔に禱れと
香火未收旗腳轉 香火未だ收らざるに旗腳轉ず
回頭頃刻失長橋 頭を回らせば頃刻にして長橋を失ひ
卻到龜山未朝飯 卻つて龜山に到るに未だ朝飯ならず
至人無心何厚薄 至人は無心 何の厚薄あらん
我自懷私欣所便 我自ら私を懷きて便とする所を欣ぶ

耕田欲雨刈欲晴

去得順風來者怨

若使人人禱輒遂

造物應須日千變

我今身世兩悠悠

去無所逐來無戀

得行固願留不惡

每到有求神亦倦

退之舊云三百尺

澄觀所營今已換

不嫌俗士汙丹梯

一看雲山遶淮甸

田を耕せば雨を欲し刈れば晴れを欲す

去くに順風を得れば來たる者は怨む

若し人人をして禱るに輒ち遂ぐれば

造物應に須く日に千變すべし

我今身世兩つながら悠悠

去くに逐ふ所無く來るに戀ふる無し

行くを得るは固より願ふも 留まるも惡しからず

到る毎に求むる有れば神も亦た倦まん

退之舊と云ふ三百尺と

澄觀營む所 今已に換へたり

嫌はず俗士丹梯を汙すを

一たび看ん 雲山淮甸を遶るを

（『合註』卷一八）

いわゆる超越的なものに對する彼らの態度が、宋代に特有な、合理的な發想であるという面は確かにあろう。東坡のこの詩はそれをよく示す。しかし、それをもつて、彼が超越的なものを信じてない、あるいは信仰しない理由であるとは考えない。確かに超越的なものを敢えて信じない東坡の心性を考察し、その理由として「合理的發想」を擧げることも出來よう。しかしながら、彼は、肯定もせず、否定もせず、生きていくのだ。「神さまおこまりだろう」とはいうものの、「だからこんなものは意味がない」とはいわない。ちゃんと祈禱はしているのである。そういういわば「さめた」發想は、以下の詩がよく示す。

東風陌上驚微塵

東風陌上 微塵に驚き

遊人初樂歲華新

遊人初めて歲華の新しきを樂しむ

……

何人聚衆稱道人

何人か衆を聚めて道人と稱し

遮道賣符色怒噴

道を遮りて符を賣らんとし色は怒噴す

宜蠶使汝繭如甕

蠶に宜しく汝の繭をして甕の如くならしめ

宜畜使汝羊如麤

畜に宜しく汝の羊をして麤の如くならしむと

路人未必信此語

路人未必しも此の語を信ぜざるも

強爲買服禳新春

強ひて爲に買ひ服し 新春を禳ふ

道人得錢徑沽酒

道人錢を得て徑に酒を沽い

醉倒自謂吾符神

酔ひ倒れて自ら謂ふ 吾が符は神ありと

(和子由踏青、『合註』卷四)

そして、いわゆる「天」についても、同じような接し方を示すものがある。

上天不難知

上天は知り難からず

好惡與我一

好惡 我と一たり

方其未定間

其の未だ定まらざるの間に方りては

人力破陰隲

人力 陰隲を破るも

小忍待其定

小しく忍びて其の定まるを待てば

報應眞可必

報應 眞に必ずべし

上天に對する信賴がここにはある。それは、ある意味で超越的でありつつも、ある意味で人間の考えていることからはずれないという、人間の認識の世界から隔絶していないという面をもっている。その、後者の部分を持つが故にこそ、それは信賴しうるのであろう。彼は、人間を信賴するが故に、その人間世界と隔絶することのない「超越界」をも信賴することが出来るのである。つまり、宗教には超越世界を信賴するための保證として「信仰」があるとするれば、東坡の場合には、非常に逆説的ながら、超越世界の持つ「非超越性」が、その信賴の保證となると言えるのではなからうか。

超越者かみさまの如き存在のありようを示す詩を擧げよう。

湖上棠陰手自栽 湖上の棠陰 手自から栽え

問公更得幾回來 公に問ふ 更に幾回來るを得ん

水仙亦恐公歸去 水仙亦た恐る公の歸去するを

故遣雙蓮一夜開 故に雙蓮をして一夜に開かしむ

(沈諫議召遊湖不赴明日得雙蓮於北山下作一絕持獻沈既見和又別作一首因用其韻其一、『合註』

卷八)

水仙王の廟のかみさまが、花を咲かせる。そこには自在なるかみさまの姿がある。その自在とは、決して超越的なことを意味しない。「常識的な自在」あるいは、「日常的な自在」とでも言えようか。

蘇東坡は、要するに、人間としての限定を超えようとはしなかつたのである。⁽²³⁾

おわりに

翻つて考えるに、では、もし東坡が佛教を信じていたとしたら、以下の詩に詠まれている朝雲の死に臨んで、いかなる態度をとり、いかなる詩を詠んだであろうか。いや、そもそも詩人というものは、どのような詩を詠めばよいのか。

彼は夜な夜な塔に向かつて禮拜する。それは「事實」としてそうであろう。それを「信仰」と呼ばないのなら、何を信仰と呼べばよいのか、という疑問が當然わいてこよう。

ところがやはり氣になるのは、この詩によつて、あるいはこの東坡の行爲によつて、東坡は何を望んでいたのか、ということである。父母や亡妻の「信仰」に従つて、佛像を作つたりするのは、いわば死にゆく彼らの願いをかなえようとするものであろう。以下の詩もそれにつらなるものである、と考えることは、やはりできるのではなからうか。しかしながら、この詩にはこれまで見てきたものとは違う何かがある。單純なことなのだが、ここには蘇東坡の悲しみがある。

詩人蘇東坡は、自身の安心から詩に入り、安心を以て出てくる。ところが、その安心は、自らの存在に對する安心である。他の存在に對する感情、たとえば他の存在を失つた悲しみという感情に對しては、その安心の効力は、殘念ながら、ない。従つて、そこに再び詩が現れる。しかし、救われるべきは、朝雲でもなく、蘇東坡でもなく、蘇東坡の朝雲に對する「こころ」なのだ。あとは朝雲の爲に禮拜するしかない。しかしながら、その構造の中の「爲に」とは、朝雲によつて信仰された存在が朝雲を救つてくれることを頼む、ということである。そこに蘇東坡の信仰は介在しない。蘇東坡のこの詩は、あくまでも「蘇東坡の悲しみ」がうたわれているのであり、蘇東坡の悲しみを救うための詩なのである。達磨には「悲しいと思つている心を持つてこい」と言われるやもしれ

ない。それに對して蘇東坡は、慧可とは違い、「詩酒」に汚れた自らの心をそのまま持つてくるのである。それが彼の詩なのである。

紹聖元年十一月、戯れに朝雲詩を作り、三年七月五日、朝雲病にて惠州に亡くなり、之を栖禪寺松林中に葬る。東南は大聖塔に直たる。予既に其の墓に銘し、且つ前詩に和し、以て自ら解く。朝雲始め字を識らず。晩に忽ち書を學び、粗ぼ楷法有り。蓋し嘗て泗上比丘尼義冲に従ひて佛を學び、亦た略ぼ大義を聞けり。且に死なんとするに、金剛經四句偈を誦して絶えたり。

苗而不秀豈其天 苗にして秀でざること 豈に其れ天ならん

不使童鳥與我玄 童鳥をして我が玄に與らしめず

駐景恨無千歲藥 景を駐むるに恨むらくは千歳の藥無く

贈行惟有小乘禪 行くに贈るに惟だ小乘禪有るのみ

傷心一念償前債 傷心一念 前債を償ひ

彈指三生斷後緣 彈指三生 後緣を斷つ

歸臥竹根無遠近 竹根に歸臥するに遠近無し

夜燈勤禮塔中仙 夜燈勤めて禮す塔中の仙

(悼朝雲、『合註』四〇)

われわれは、「知」というありかたと「信」というありかたを區別するように、頭の構造が慣らされてしまつてゐる。したがつて、かれらの發言の或る部分について、「信仰」と考えざるを得ない、という判斷をするようになる。しかしながら、彼らにとつては果たしてそうだったのかどうか。われわれにとつては、分けねば納得できないような、つまり信仰と解釋する以外に理解不可能なものを、彼らは特にそれを分けることをせずに、同じように

接していたのではないのか。しかしわれわれは、近代の宗教學、あるいは伝統的な神學のイメージに染まっていた、そこを分けないと氣持が悪くなってしまうっている。

「だから、わざわざ信仰しているかどうかなどと問題にする方がよほど氣持が悪い」と言われるかもしれない。しかしながら、その自覺のないところで、われわれは、この「信仰」という言葉を使っているのではないのか。そして、蘇東坡は佛教を信仰している、と、氣輕に發言することは、その無自覺なフィルターをかけたまま、中國の文學者や思想家を見ていることになるのではないのか。それが問題だ、ということなのである。

注

(1) 『中國居士佛教史』(中國社會科學出版社、二〇〇〇年)、下卷第七章第三節、五二八頁。なお、文中に『前集』『後集』『續集』とあるのは所謂東坡七集、『文略』は『經進東坡文集事略』、『合註』は『蘇文忠詩合註』を指す。

(2) 『冷齋夜話』では、

哲宗問右端陳衍、蘇軾襯朝章者何衣、衍對曰、是道衣、哲宗笑之、及謫英州、雲居佛印遣書追至南昌、東坡不復答書、引紙大書曰、戒和尚又錯脫也、後七年、復官、歸自海南、監玉局觀、作傷戲答僧曰、惡業相纏冊八年、常行八棒十三禪、卻着衲衣歸玉局、自疑身是五通仙(『冷齋夜話』卷七)

となっており、さらに、この東坡の重ね着の話は、『雲臥紀譚』では、衲衣で佛印と話をしているときにお客が来て、さつと公服を重ねると、佛印が「外護」は必要だと言う、というところ話になっていたりする。さらに、

宋蘇軾、號東坡、官翰林學士、南遷日、畫彌陀像一軸、行且佩帶、人問之、答曰、此軾生西方公據也、母夫人程氏歿、以簪珥遺贊、命工胡錫、繪彌陀像、以薦往生。贊曰、老泉爲薦先亡、曾於極樂院、造六菩薩像、而子由往來法門亦甚密迹、蓋蘇氏之歸心三寶素矣。世有刻西方公據者、增以俚語謂出自坡公、此誣也、具眼者勿因僞而併棄其眞(『往生集』卷二、大正藏五一、一四一a)

は、「西方公據」をあげているわけだが、最後のところで、「世有刻西方公據者」と、なにやら印佛のようなものらしきものを民間で作って賣っていたらしいことがわかり、この話が相當有名であったことがわかる。

(3) ただ、佛教信仰で知られる蘇洵夫妻と、さらには蘇轍については、その自身の信仰については認めねばならぬ点がある。

東坡は紹聖元年二月二十日、蘇轍の誕生日に「檀香觀音像」をプレゼントしている（『合註』卷三七、子由生日子由生日以檀香觀音像及新合印香銀篆盤爲壽）。また、以下の蘇轍の記事は、竺沙雅章氏に指摘のあるものである（『宋元佛教文化史研究』（汲古書院、二〇〇〇年）第七章「北宋士大夫の徙居と買田」五〇九頁）。

旌善廣福禪院者、先公文安府君贈司徒墳側精舍也……五年（元祐六年）而至尙書右丞、與聞國政、以故事得於墳側建刹度僧、以薦先福（蘇轍「墳院記」、『三集』卷一〇、政和二年）

そして、以下の二つの文章も、蘇洵夫妻と蘇轍にかかわるものであり、彼自身の信仰と見るべきではなからう。

與辯才禪師（續集卷六）

某捨絹一百疋、奉爲先君霸州文安縣主簿累贈中大夫、先妣武昌郡太君程氏、造地藏菩薩一尊并座、及侍者二人、菩薩身之大小如中形人、所費盡以此絹而已、若錢少卽省縷刻之工可也、乞爲指揮選匠便造、造成示及、專求便船迎取、欲京師寺中供養也蜀金水張氏（筆者注：益州名畫錄：張玄者、簡州金水石城山人也。攻畫人物、尤善羅漢……時呼玄爲張羅漢）畫十八大阿羅漢、軾謫居僑耳、得之民間、海南荒陋、不類人世、此畫何自至哉、久逃空谷、如見師友、乃命過、躬易其裝標、設燈塗香果以禮之、張氏以畫羅漢有名、唐末蓋世擅其藝、今成都僧敏行、其玄孫也、梵相奇古、學術淵博、蜀人皆曰、此羅漢化生其家也、軾外祖父程公、少時游京師、還、遇蜀亂、絕糧不能歸、困臥旅舍、有僧十六人、往見之、曰、我公之邑人也、各以錢二百貨之、公以是得歸、竟不知僧所在、公曰、此阿羅漢也、歲設大供四、公年九十、凡設二百餘供、今軾雖不親觀至人、而困厄九死之餘、鳥言卉服之間、獲此奇勝、豈非希闊之遇也哉、乃各卽其體像、而窮其思致、以爲之頌

……以下、跋

佛滅度後、閻浮提衆生、剛狠自用、莫肯信人、故諸賢聖皆隱不現、獨以像設遺言、提引未悟、而峨眉五臺廬山天台、猶出光景變異、使人了然見之、軾家藏十六羅漢像、每設茶供、則化爲白乳、或凝爲雪花桃李芍藥、僅可指名、或云羅漢慈

悲深重、急於接物、故多現神變、儼其然乎、今於海南得此十八羅漢像、以授子由弟、使以時修敬、遇夫婦生日、輒設供、以祈年集福、并以前所作頌寄之、子由以二月二十日生、其婦德陽郡夫人史氏以十一月十七日生、是歲中元日題

(4) これは、東坡自身の文章では

某向與兒子竺僧名迨於觀音前剃落、權寄緇褐、去歲明堂恩、已奏授承務郎、謹與買得度牒一道、以贖此子、今附趙君齋納、取老師意、剃度一人、仍告於觀音前、略祝願過、悚息悚息（與辯才禪師三首其二、『續集』卷六）
四歲不知行、抱負煩背腹、師來爲摩頂、起走趁奔鹿（贈上天竺辯才師、『合註』卷七）
なども語られている。

(5) 全編は、

我性喜臨水、得潁意甚奇、到官十日來、九日河之湄、吏民笑相語、使君老而癡、使君實不癡、流水有令姿、遶郡十餘里、不駛亦不遲、上流直而清、下流曲而潑、畫船俯明鏡、笑問汝爲誰、忽然生鱗甲、亂我鬚與眉、散爲白東坡、頃刻復在茲、此豈水薄相、與我相娛嬉、聲色與臭味、顛倒眩小兒、等是兒戲物、水中少磷緇、趙陳兩歐陽、同參天人師、觀妙各有得、共賦泛潁詩

(6) 「蘇軾と佛教」〔『東方學報』京都第三六冊、一九六四年〕。

(7) 吳道玄の話は、『唐朝名畫錄』の記事。

吳生畫此寺地獄變相時、京都屠沽漁罟之輩、見之而懼罪改業者、往往有之、率皆修善
(8) この手紙の意味については既に竺沙雅章氏に指摘がある。注(6) 前掲竺沙論文參照。

(9) 後世（建中靖國元年）には少し變わっている。儒佛一致を説くいくつかの文章を引用しておく。

學者以成佛爲難乎、累土畫沙童子戲也、皆足以成佛、以爲易乎、受記得道、如菩薩大弟子、皆不任問疾、是義安在、方其迷亂顛倒流浪苦海之中、一念正眞、萬法皆具、及其勤苦功用、爲山九仞之後、毫釐差失、千劫不復、嗚呼道固如是也、豈獨佛乎（『南華長老題名記』、『後集』卷二〇）
指衣冠以命儒、蓋儒之衰、認禪律以爲佛、皆佛之粗、本來清淨、何教爲律、一切解脫、寧復有禪、而世之惑者、禪律相殊、儒佛相笑、不有正覺、誰開衆迷成（『請通長老疏』）（七集不載。『五百家播芳大全文粹』卷七八）

なお、また、佛教に對する疑問などを示すものとして、例えば有名な「中和勝相院記」を挙げなければならない。

佛之道難成、言之使人悲酸愁苦、其始學之、皆入山林、踐荆棘虵虺、袒裸雪霜、或刳割屠膾、燔燒烹炙、以肉飼虎豹鳥鳥蚊蚋、無所不至、茹苦含辛、更百千萬億生而後成、其不能此者、猶棄絕骨肉、衣麻布、食山木之實、晝日力作、以給薪水糞除、莫夜持膏火薰香、事其師如生、務苦瘠其身、自身口意莫不有禁、其略十、其詳無數、終身念之、寢食見之、如是僅可以稱沙門比丘、雖名為不耕而食、然其勞苦卑辱、則過於農工遠矣、計其利害、非僥倖小民之所樂、今何其棄家毀服、壞毛髮者之多也……吾遊四方、見輒反覆折困之、度其所從遁、而逆閉其塗、往往面頸發赤、然業已爲是道、勢不得以惡聲相反、則笑曰是外道魔人也、吾之於僧、慢侮不信如此、今寶月太師惟簡、乃以其所居院之本末、求吾文爲記、豈不謬哉、然吾昔者始遊成、見文雅大師惟度、器宇落落可愛、渾厚人也（中和勝相院記、『前集』卷三三）

これは、前半で、佛道の修行の成り難きを説き、後段で僧侶のいかげんさを説き、「吾之於僧、慢侮不信如此」としているわけだが、最終的には惟簡禪師の人となりにより好意を抱いていることで締めくくっている。

(10) 句讀はしばらく郭象の解釋による。

(11) 觀世音菩薩普門品。

(12) 以下の文章では、「怪」と思われるだろうからやめておく、というのを、僧侶に向かつて言うという發想が注目される。

人至辱書、伏承法候安裕、傾向傾、向昨奉聞欲捨禪月羅漢、非有他也、先君愛此畫、私心以爲捨施莫如捨所甚愛、而先君所與厚善者、莫如公、又此畫頗似靈異、累有所覺於夢寐、不欲盡談、嫌涉怪爾、以此益不欲於俗家收藏、意只如此、而來書乃見疑、欲換金（渡？）水羅漢、開書不覺失笑、近世士風薄惡、動有可疑、不謂世外之人猶復爾也、請勿復談此（與大覺禪師公、『續集』卷四）

(13) 『景德傳燈錄』は「即便忙忙徇一切境脫大德若能……」に作る。「脱」字はよくよめない。『天聖廣燈錄』は「即便忙忙地徇一切境縛。被他萬境迴換。不得自由。爾若能歇得念念馳求心」と作る。しばらく注記する。

(14) 入矢義高氏は前者を「自らの心を密かに見出し」後者を「深く確信する」と譯される（『傳心法要・宛陵錄』、筑摩書房、一九七八年）。

(15) ただし、それが寺の記であるということをやはり値引いて考えねばなるまい。この東坡が佛教に傾倒したと言われる黄

州期に、道觀にこもった記録があることもよく知られることである。

吾儕漸衰、不可復作少年調度、當速用道書方士之言、厚自養鍊、謫居無事、頗窺其一二、已借得本州大慶觀道堂三間、冬至後、當入此室、四十九日乃出、自非廢放、安得就此（答秦太虛書、『前集』卷三〇）
なお、與王定國其八、與滕達道其二四の二つの書簡參照。

(16) 何かを捨てて、佛教に移るということ、これは、それを捨てないと、佛教に入れないから捨てるのである。捨てないと入れないということは、佛教と、たとえば儒教が、相反する部分があつて、その儒教の問題部分を捨てることなしには佛教に入れないから、捨てるのである。蘇東坡は、佛教に入る前の世界を捨ててはいない。それは、捨てなくても佛教に入ることが出来たからである。つまり、捨てないと入ることが出来ない部分については、コミットしていないからである。しかしながら、實際に佛教に入るときにこの「捨てる」ということを明確に示す例は、たとえば『續高僧傳』に見える曇鸞の仙書の焼き捨てや、梁の武帝の「捨道歸佛」などを挙げることが出来る。

即以觀經授之曰此大仙方、依之修行當得解脫生死、鸞尋頂受、所齋仙方竝火焚之（大正藏五〇、四七〇b—c）

今捨舊醫、歸凭正覺……至四月十一日、又敕門下……朕捨邪外道、以事正内……宜反偽就眞、捨邪入正（『廣弘明集』卷四捨事李老道法詔、大正藏五二、一一二b—c）

このように、信仰というものは、二律背反的な意味を持つのだということが意識されていたと考えてよからう。ところが東坡には捨てるものが實はない。あるいは、佛教というものは、何かを捨ててまで近寄るものではなかった。敢えて言うならば、それは「詩と酒」であつたのだが、それはまた別の話で、東坡は白居易に倣い、いわばひらきなおつて生きていく。

(17) 光曰。我心未寧。乞師與安。師曰。將心來與汝安。曰。覓心了不可得。師曰。我與汝安心竟。（『景德傳燈錄』卷三）
安心については、既に竺沙先生が述べておられるので、いま引くまでもないのだが、ともかく、早い段階からそうだった。

因病得間殊不惡、安心是藥更無方（病中遊祖塔院、『合註』卷一〇。熙寧六年）

なお、通常、黃州期に僧侶達との交流によつて蘇東坡の佛教への傾倒が深まるといわれているが、投獄が大きな轉機と

なったことにも、注意をしておきたい。

嗟我晚聞道、款啓如孫休、至言難久服、放心不自收、悟彼善知識、妙藥應所投、納之憂患場、磨以百日愁、冥頑雖難化、鑄發亦已周、平時種種心、次第去莫留（子由自南都來陳三日而別、『合註』卷二〇）

- (18) 蘇東坡の「清」については、拙稿「小景畫小考」（平成一三年）一六年度科學研究費補助金・基盤研究（A）（I）「四大（地・水・火・風）の感性論―思想・アート・自然科學のかかわりについての基盤研究」（代表者岩城見二）研究報告書）参照。

- (19) 全編は以下の如し。

江月照我心、江水洗我肝、端如徑寸珠、墮此白玉盤、我心本如此、月滿江不湍、起舞者誰歟、莫作三人看、嶠南瘴癘地、有此江月寒、乃知天壤間、何人不清安、牀頭有白酒、盎若白露漙、獨醉還獨醒、夜氣清漫漫、仍呼邵道士、取琴月下彈、相將乘一葉、夜下蒼梧灘

- (20) この「詩酒汚」は杜甫の「久遭詩酒汚、何事忝簪裾」（謁文公上方、『杜詩詳注』卷一一）にもとづく。

- (21) 「自然は人間に好意を持つか」（『小川環樹著作集』第三卷、筑摩書房、一九九七年。原載『無限』第八號、一九六一年）。

- (22) 公自注：是夜所見如此

- (23) 超越者の問題について、少し補足しておく。「乞賜光覺寺額狀」では、しばしば靈驗があるので敕額を賜りたいとするが、靈驗については、いちいち述べぬとして記述はない。公式の場ではそういう發言が當然出てくる。また、公式の場合と来れば、よくあるのはあまごいの話である。もちろん信じていたわけではないのだが、

占雨又得雪、龜寧欺我哉、似知吾輩喜、故及醉中來（和劉景文雪、『合註』三四）

蘇東坡はこのように自在に解釋して、自在に生きていく。また、

我欲乘飛車、東訪赤城子、蓬萊不可到、弱水三萬里、不如金山去、清風半帆耳、中有妙高臺、雲峯自孤起、仰觀初無路、誰信平如砥、臺中老比丘、碧眼照窗几、巉巖玉爲骨、凜凜霜入齒、機鋒不可觸、千偈如翻水、何須尋德雲、即此比丘是、長生未可學、請學長不死（金山妙高臺、『合註』卷二六）

は、蓬萊などたどりつけないのだから、金山へ、ということだが、佛教のことを讀んだ詩だから、というところが半

分、本音が半分、というところであろうか。そして、長生についても、もちろん蘇東坡は完全に否定しているわけではない。が、ここで注意したいのは、「學」ということである。學んで獲得できる、と蘇東坡が考えていたことは、疑い得ないのではなからうか（なお、『四河入海』天下白は、この仰ぎ見れば云々を、禪道に對する見方だと説く）。もう一點、なお、このころには道教の長生への疑問が大きくあつて、それに對して、佛教は學んで得られるという、いわば彼にとつて合理的なものを佛教に見いだして、佛教に引かれた、ということはできるであろう。なお、道教のいわば超越的な部分についての彼の疑問は、たとえば以下の文章を擧げることが出来るが、

天師化去知何在、玉印相傳世共珍、故國子孫今尙死、滿山秋葉豈能神（過安樂山、聞山上木葉有文、如道士篆符、云此山乃張道陵所寓二首其一、『合註』卷一）

海中方士覓三山、萬古明知去不還、咫尺秦陵是商鑒、朝元何必苦躋攀（驪山三絕句其三、『合註』卷三）
もちろん、肯定的なものもある。

神仙固有之、難在忘勢利（巫山、『合註』卷一）

南宋における儒佛道三教合一思想と出版

——王日休「龍舒淨土文」と「速成法」を例として——

金 文 京

はじめに

後漢時代の佛教傳來と初期道教教團の成立以來、今日にいたるまでつづく儒佛道三教の交流および合一の歴史において、十二、三世紀の南宋時期は大きな轉換期であつたと言えるであろう。朱子學に代表される新儒教の成立、禪宗の興隆およびその教・律・淨土各派との融合に見られる佛教史上の新たな動き、そして全眞教の南北宗に象徴される新道教運動は、三教の交流を一層促進し、この時代以後の中國社會における宗教のありようを大きく規定した。

従來、この時代の三教交流の實態については多くの研究がなされているが、それらは當然ながら、おもに三教それぞれの教理、思想上の展開とその關係を論じたものであつた。しかしながらこの時代における三教の新たな

動きと交流は、たんに教理、思想上の展開の結果として起こったものではなく、その背後にあるより根本的な社會の變化に促されたものであつたろう。中でもこの時代に、三教いづれを問わず、宗教、道德が前代にくらべてより民衆の中に深く浸透し、日常の生活に密着していったことは、社會における宗教、道德のあり方を大きく變える原動力になつたと思える。この時代の三教がそれぞれにより廣範圍な人々の教化と教理の普及に努めたことはよく知られるが、このような宗教、道德の普及と日常化という時代の要請が、また三教交流の性格にも大きな影響をあたえていたことは想像に難くない。

本論はこのような觀點から、南宋初期の人物、王日休のおもに儒佛雙方にかかわる著作と活動、とりわけ彼と出版とのかかわりについて考察し、この時代における三教の普及、日常化とその交流の一側面を述べてみたい。王日休は從來、淨土往生の教えを平易に説いた書物、『龍舒淨土文』（大正藏一九七〇番）の著者としてもつばら知られた人物である。『龍舒淨土文』は、南宋時代の淨土思想の普及に大きな役割をはたしたばかりでなく、その後の元明清各代から民國期さらに現代にいたるまで多くの讀者をもち、また法然がこの書物を讀んだことが知られるように、日本の淨土思想にも一定の影響をあたえた近世佛教史上の重要な著作である。したがって王日休およびその『龍舒淨土文』については、佛教史の立場からこれまで多くの研究がなされてきたが、それらは當然ながらすべて『龍舒淨土文』にみられる淨土思想の特色を論じ、あわせてその著者としての王日休にふれたものであつた。⁽¹⁾

しかし王日休には、『龍舒淨土文』などの佛教方面の著作のほかに、儒教經典についての多くの注釋があつたことが知られている。そのほとんどは殘念ながら今日すでに散逸しているが、南宋末の日用類書『事林廣記』には、王日休が童蒙に對する儒教教育のあり方を具體的に説いた『速成法』という書物の節略が收められている。從來の王日休についての研究でこの『速成法』に言及したものはないようだが、『速成法』およびその他の書物に散見される王日休の事跡からは、『龍舒淨土文』だけではうかがい知れないこの人物の儒佛雙方にわたる活動を知ること

とができるのである。そしてそれは、南宋以降における近世的知識人の三教合一思想とその活動を理解する上で、のひとつの興味深い例を提供していると考えられる。

一 王日休の経歴

王日休（一一〇五—一一七三）の傳記は、宋・宗曉編『樂邦文類』（大正藏一九六九番）卷三「大宋龍舒居士王虛中傳」、宋・志磐『佛祖統紀』（大正藏二〇三五番）卷二十八「往生公卿傳・王日休」、元・普度『廬山蓮宗寶鑑』（大正藏九七三番）卷四「龍舒居士王虛中」など佛教關係の傳記集にみえるが、ここでは南宋末の人、費袞『梁谿漫志』（知不足齋叢書本）および周必大『文忠集』（四庫全書本）の記事をあげておく。

王虛中、名日休、龍舒人。早爲太學諸生、傳注經子數十萬言、然不利於場屋。晚以特奏名廷試、不用條對式、但如科舉答策、坐是竟不得官。獨好佛、著「淨土文」、直指西方淨土、慧辯了然、觀者起敬。或自立或勸人、袞金走建安刊淨土文、板踰二十副。願力洪深、修行尤精苦、諷誦禮拜、夜以繼晝。館於廬陵某通守家。一日謁通守謂之曰、「某去矣。以後事累公」。通守愕然。虛中乃着白衫、詣佛堂、合掌念佛、頃之立化於植木矣。傾城縱觀、累日不能遏。通守亦明眼人、乃命具棺、指虛中謂人曰、「先生平時照了諸妄、坐臥自如、今請先生臥」。卽舉而入棺。予舊見建安陳應行季陸道此。後訪南北山雲游諸僧、欲問其歲月并通守姓名、漫無知者。記其大略如此。『梁谿漫志』卷一〇「王虛中」

龍舒王日休、字虛中。儒釋兼通、嘗爲六經語孟訓解、至數十萬言。尤篤信淨土之說。嘗以特奏名入官、棄不就。飄然訪予于廬陵。方爲學者講易。一夕厲聲云、佛來佛來、卽之逝矣、享年六十有九。謝君承宗、趙君公言、暨好事者持其像示予、乃爲之贊。皇皇然而無求、惕惕然而無憂。閔顏風之莫救、攬衆善以同流。導之以

仁義之原、誘之以寂滅之樂。世知其有作而莫識其無爲。故中道奄然而示人以覺。 (『文忠集』卷九「王日休贊」)

これによると王日休の字は虚中で、龍舒(南宋の淮南西路廬州の舒城、現在の安徽省舒城市)の人である。「太學の諸生」とは、王安石のいわゆる三舍法によって整備された都の官立學校の學生のことであるが、靖康の亂(一一二六)による北宋の滅亡の結果、事實上廢校となった太學が、南宋の行在所である杭州に再び設けられたのは『宋史』の「選舉志三」(卷一五七)によれば紹興十三年(一一四三)のことである。「早くに太學諸生となる」という『梁谿漫志』の記述を信するならば、王日休が北宋時期すでに太學生となっていた可能性も皆無ではないが、そうであっても彼は杭州の太學に再入學したであろう。

才學に秀でた彼は太學の學生當時に六經、『論語』、『孟子』など經書や子書に多くの注釋を施したが、しかし科擧の試験には合格せず、晩年にいたつてようやく特奏名による廷試(殿試)を受験する資格を與えられた。特奏名とは、通常の科擧試験である正奏名に對して、長らく試験に合格できない高齢者に科擧の最終段階である殿試の受験資格を正奏名とは別途にあたえる一種の恩典である。特奏名の受験資格は時代によつて差があるが、北宋の仁宗の頃の規定では、五回以上省試を失敗した五十歳以上の進士受験者、六回以上省試に失敗した六十歳以上の諸科擧受験者および殿試を三回以上失敗した進士受験者と殿試を五回以上失敗した諸科擧受験者であり、以後はおおむねこの制度が踏襲された。⁽²⁾王日休は太學の學生であつたが、太學生は三舍の最上級である上舍生となり、かつ成績が優等であればただちに仕官、平等であれば省試を免除されそのまま殿試を受験することができ、合格すれば進士の資格で仕官した。⁽³⁾したがつて王日休は三回以上殿試に失敗したため、特奏名の受験資格をあたえられたのであろう。

しかしここで王日休は、『梁谿漫志』によれば答案の書き方を誤り、條對式(箇條書き)にすべきところを通常の科擧と同じように書いたため合格できず、ついに任官への道を閉ざされたのである。特奏名の受験科目は、正

奏名の殿試課目が詩・賦・論の三題であつたのに對して、もつとも面倒な賦を免除され、詩と論の二題であつた。^④このうち『梁谿漫志』の言う答案の書き方の誤りは、當然、論（策論）についてであろう。論の書き方に正奏名と特奏名とで違いがあつたという記述は他に見えないが、常識的に考えて、論文を構成するよりは箇條書きの方が簡単なはずであり、これもまた特奏名に對する恩典のひとつであつたかもしれない。しかし王日休はあえてその簡単な方を取らず、正奏名と同じ方法で論を書いたとみえる。

なお『梁谿漫志』が答案の書き方を誤つたため不合格となり仕官できなかったとするのに對して、『文忠集』では「特奏名をもつて官に入るも、棄てて就かず」と、合格したにもかかわらず官職を棄てたと述べ、兩者の言うところは異なっている。周必大（一一二六—一二〇四）は右の「王日休贊」からも明らかのように王日休と直接の交際があつたが、『梁谿漫志』の記事は陳應行なる人物からの傳聞にもとづいている。したがつて周必大の記述の方が信用が置けるようにも思えるが、これはむしろ周必大が直接の知人である王日休の名譽のために筆を曲げ、傳聞による『梁谿漫志』の方がかえつて真相を傳えていると考えたい。『梁谿漫志』はその施濟による跋文によれば、嘉泰元年（一二〇二）の出版、しかしその成書は、「予頃在戊申之歲、見其副於都城」とあるのによつて、さらに遡つて戊申の歲、すなわち淳熙十五年（一一八九）以前であつたことが知れる。淳熙十五年は王日休の死からわずか十六年後にすぎない。また『梁谿漫志』の冒頭にみえる「國史實錄院牒」は、著者の費衰（生没年未詳）を「國子免解費進士」と稱しているが、これは地方試である解試を免除された國子監生のことである。そして官僚の子弟が入學する國子監は實際には太學に合併されていたので、費衰もまた太學生であつたと言つてよい。さらに費衰が王日休のことをたずねた陳應行は、後に述べるように淳熙二年（一一七五）の特奏名による殿試の狀元であつた。陳應行は必ずや王日休のことを直接よく知つていたであらうし、費衰もまた同じ太學の先輩として特異な經歷をもつ王日休に關心をもち、彼のことを陳應行に尋ねたものと思われる。したがつてこの場合、答案の書き方

についての具體的な記述や王日休が官職についた形跡がまったくないことからしても、王日休のいわば保護者の立場にあつた周必大の發言よりは、同じ特奏名の受験者として内部情報に通じていた陳應行の證言の方が事實を傳えていると考えられるのである。從來の研究では王日休が官途についたとするものがあるが、これは後に述べるように同時代の同名異人の王日休と混同したものである。

ちなみに王日休の科擧における不振にはもうひとつ考えるべきことがある。それは北宋後期から南宋にかけて、科擧の答案に佛書や禪語を引用することが流行したため、これに對する禁令がたびたび下されている事實である。⁽⁵⁾ このことは當時の士人の間に佛教思想、就中禪がいかに浸透していたかを物語るであろう。この風潮は靖康の亂の直後、禁令が一時ゆるんだため、南宋初期に特に盛んになったらしく、『建炎以來繫年要錄』には「紹興十七年六月戊申、太學博士王之望面對、論學人程文、或純用本朝人文籍數百言、或作歌誦及用佛書全句。舊式皆不考、建炎悉從刪去、故多犯者。望申嚴行下」(卷一五六)とみえる。この建炎から紹興にかけての時期は、ちょうど王日休の青年期および太學時代に當たつている。これはまったくの想像にすぎないが、經典に多數の注釋を書くほどの博識であつた王日休がたびたび科擧に躓いたのは、あるいは彼の佛教信仰が災いしたのかもしれない。

それはともかく、若い頃から「儒釋兼通」であつた彼の氣持が佛教に大きく傾くのは、科擧の挫折と無關係ではあるまい。官途への望みを斷たれ、西方淨土への信仰を深めた王日休は、その布教に努める一方、みづから『淨土文』すなわち『龍舒淨土文』を著し、寄付を募つてそれを當時の民間出版の中心地で、多くの書坊が集まつていた建安(福建省北部建陽の古名)において出版した。その出版は、後述のごとく孝宗の隆興元年(一二六三)であつたと思える。この出版に際して、張孝祥をはじめとする多くの著名人が序跋を寄せ協力したこと、また後に説くとおりである。

その後の彼の足取りは明らかでないが、やがて廬陵(江南西路の吉州、現在の江西省吉安市)の周必大のもとを飄

然と訪れて『易經』を講じ、そこで六十九歳の生涯を終える。没年は周必大の「王日休贊」には見えないが、『龍舒淨土文』巻十一「廬陵李氏夢記」および「盱江聶允迪跋」によれば、乾道九年（一一七三）の正月十一日であった。したがってその生年は北宋徽宗の崇寧四年（一一〇五）となる。なお『梁谿漫志』が「廬陵の某通守の家に館す」とのみ述べ、その名を明らかにしえなかった某通守（通守は州の副知事である通判を指す）とは、「廬陵李氏夢記」に「謝君以靜逸堂待之」とある謝君、すなわち周必大「王日休贊」に名の見える謝承宗のことであろう。

王日休がその死に際して立化、すなわち立つたまま示寂するという奇瑞を示した時、廬陵では「傾城縱觀して累日遏むることあたわず」という騒ぎになったのであるが、この事實はさらに出版などの方法によつて廣く喧傳されたようである。まず廬陵の李彥弼は、王日休が死んだ年の四月に病の床で夢に王日休の姿を見、その勧めによつて白粥を食べて全快した。これを記念して李彥弼は、「謹刻公像、并著感應事跡、用廣其傳」、つまり王日休の肖像と立化の奇跡を書いたものを刊刻して多くの人に配った。これが「廬陵李氏夢記」であり、刊刻に際しては「丞相周益公贊」、すなわち周必大の「王日休贊」およびおそらくは李彥弼自身の手になる贊である「晉軒李居士贊」を附載した。ついでその五年後の淳熙四年（一一七六）、盱江（吉州の西の建昌軍南城、現在の江西省南城市）の聶允迪は、たまたまその兄が持ち歸つた廬陵の刻本をさらに廣めるため石に刻み、それを城北の報恩寺阿彌殿に安置し、合わせて『龍舒淨土文』を再刊した。立化の事實のこのような廣まりが『龍舒淨土文』の名をさらに高からしめたことは言を俟たないであろう。

二 『龍舒淨土文』の内容上の特徴

『龍舒淨土文』の思想上の特徴については、これまでの研究ですでに詳述されているので、ここでは簡単にそ

のあらましを述べてみたい。

(1) 三教合一、禪淨兼修的發想による論法

『龍舒淨土文』には儒佛道の三教が同一であるとの趣旨の發言が隨所に見られる。たとえば卷一「淨土起信八」で善惡の應報を述べて、「書曰、天道福善禍淫。老子曰、天網恢恢疎而不漏」と『書經』、『老子』を引用して、「これ三教みな此の理を言う」と述べ、卷九「習慈說」で、「觀世音菩薩謂萬善皆生於慈。老子言三寶、以慈爲首。儒家言五常、先之以仁。其意皆同」と斷ずるなど、みなその例である。このため全書に佛典のほか、孔子、孟子、老子、列子など儒道雙方からの引用がこれまた隨所に散見する。中でも特に儒教との親近性を強調するのは、王日休の經歷からして當然であつて、卷一「淨土起信一」で「佛之所以訓人者、無非善、與儒教之所以訓人何以異哉。唯其名不同」と述べるなど儒佛の同一を説く箇所は少なくない。さらに卷九「習說」では『論語』の冒頭「學而時習之、不亦說乎」の一句に獨自の解釋を示した上で、「修西方而進乎道者、尤貴乎習」と、それを淨土思想に結びつけている。これなどは彼の儒教經典に佛教思想の影響があつたことを反面から示唆するものであらう。

次に禪と淨土が決して矛盾するものではなく、むしろ兼修すべきであるとの立場も王日休がしばしば強調するところである。卷二「淨土總要七」で、「無爲楊傑次公、少登高科、明禪門宗旨。謂衆生根有利鈍、即其近而易知簡而易行、唯西方淨土。但一心觀念、仗佛願力、直生安養」と、北宋の居士佛教者で禪と淨土を兼修したことで有名な楊傑に言及するのは、實例をもつてそのことを示したものである。⁶さらに禪淨融合思想で知られる永明延壽(卷五「國初永明壽禪師」)や長蘆宗頤(卷六「勸孝子」)などにも觸れており、王日休が北宋以來、知識人の間に普及した禪淨兼修の立場を繼承していることは明らかである。特に楊傑は彼の郷里に近い廬州無爲軍の出身であり、かつ科擧の高位合格者であつた點、大きな影響があつたと想像される。

(2) 儒道に對する佛、禪に對する淨土の優位

王日休は三教合一、禪淨兼修を説く一方で、また淨土が儒道禪よりも優れている點を強調することを忘れない。まず儒教に對しては、卷一「淨土起信四」において、「儒釋未嘗不同也。其不同者、唯儒家止於世間法、釋氏又有出世間法。儒家止於世間法、故獨言一世而歸之於天。釋氏又有出世間法、故知累世而見衆生業緣之本末、此其所不同耳」と、儒佛は同一としながらも、儒教はただ世間法すなわち現世のみを問題とするのに對して、佛教は出世間法すなわち來世をも包括する點で、佛教は儒教より勝るとする。

次に道教、特にその仙人思想については、卷一「淨土起信六」において、「世人學仙者、萬不得一、縱使得之、亦不免輪迴、爲著於形神而不能捨去也。且形神者乃眞性中所現之妄想、非爲眞實。故寒山詩云、饒汝得仙人、恰似守屍鬼。非若佛家之生死自如而無所拘也。近自數百年來、得仙唯鍾離呂公、而學鍾離呂公者豈止千萬。自予親知間、數亦不少、終皆死亡、埋于下土。是平生空費心力、終無所益也。欲求長生、莫如淨土。……況神仙者、有所得、則甚祕而不傳、以謂洩天機而有罪。佛法門唯恐傳之不廣、直欲度盡衆生而後已。是其慈悲廣大、不易測量、非神仙之可比也」と、神仙術の虚妄であること、またたとえそれが事實であるとしても萬に一つも實現する可能性のないことを述べ、さらに神仙術はその方法を祕匿するが、佛法はすべての衆生に公開されていると、普及度の側面から佛教の優位を説く。この他、卷六「勸疾惡欲爲神者」は、道教および民間信仰に多い怨靈神、水神、蛇神などを否定したものである。

禪に對する淨土の優位を説く王日休の論據は二つある。ひとつは卷一「淨土起信五」において、「世間專於參禪者云、惟心淨土、豈復更有淨土。自性阿彌、不必更見阿彌。此言似是而非也。何則、西方淨土有理有跡。論其理、則能淨其心、故一切皆淨誠、爲惟心淨土也。論其跡、則實有極樂世界、佛丁寧詳復言之、豈妄語哉。……又信有淨土而泥唯心之說、乃謂西方不足生者、謂參禪悟性超佛越祖、阿彌不足見者、皆失之矣」と述べるように「惟心

淨土、自性阿彌」を唱え、淨土と佛祖を輕視する禪は、論理的には優れているかもしれないが、實際に淨土が存在するという事實を無視しているという淨土實在の立場、もうひとつは卷七「指迷歸要」の冒頭に「參禪者多不信淨土、以謂著相。欲直指人心、見性成佛。此說甚善、極不易到」とあるように、神仙の場合と同じく實現性がきわめて低いという效用論の立場である。

(3) 日用的效用の強調

儒教が現世のみを對象とするのに對して、佛教は現世と來世を包括するという先の主張は、裏を返せば、佛教は來世のみの教えではなく、現世の生活においても利益をもたらすということであろう。この點は王日休のもっとも重要な主張と言つてよく、『龍舒淨土文』は開卷劈頭まず「淨土之說、多見於日用之間。而其餘功乃見於身後。不知者止以爲身後之事而已、殊不知其大有益於生前也」（卷一「淨土起信一」）と、淨土の生前における日用的效用を強調している。この點はすでに見たごとく、淨土あるいは佛教思想と儒道との三教合一の根據ともなっている。

この點に關連して興味深いのは、卷二「淨土總要六」における淨土と現世についての次のような主張である。王日休はここでまず淨土に生まれた者は「無生の法忍」をすでに證しているので、以後は長生不老であると同時にまた生死自如であつて、輪廻世界にあつて輪廻せず、世間にありながら出世間となり、その結果、「欲生天上亦可、欲生人間亦可、欲生大富貴中亦可、欲生清淨中亦可、欲長生不滅亦可、欲滅而復生亦可、隨意所欲、無不自在、此所以貴於修淨土也」であると述べている。これは簡單に言えば、淨土に生まれた後にそこで永住せず、この世にもどつて富貴の身に轉生できるということ、そこに淨土の尊さがあるというのである。現に卷七「指迷歸要・青草堂後身曾魯公」で、僧侶の生まれ替わりである宰相の曾魯公について、たとえ宰相となつてもその福は長續きせず、やがて縁にしたがつてまた輪廻の中に入り、次は何に轉生するか分からないが、一旦まず淨土に生まれてからこの世にもどつて宰相となれば、來世はたとえ宰相でなくとも富貴が保證されるという意味のこと

を言っている。これは浄土思想を借りて、中國傳統の不老長壽思想を都合よく再解釋したものであり、究極の現世重視思想であると言っても過言ではない。

(4) 萬民の救済と妥協的方法

このような現世での效用を重視する思想は、一方ではこの浄土の教えによって、罪業の有無、職業の貴賤にかかわらず、すべての人間が救済されるという信念に支えられている。この点がもつとも顯著なのは卷六「特爲勸諭」で、そこでは「勸公門者」(胥吏)、「勸醫者」(勸僕妾)(使用人)、「勸農者」(農民)、「勸商賈」(商人)、「勸工匠」(工人)、「勸漁者」(漁民)、「勸賣酒者」(酒造業者)、「勸開食店者」(飲食店經營者)、「勸屠者」(屠殺業者)、「勸在風塵者」(妓女)、「勸軍中人」(軍人)など當時の社會の多様な職業の人々が、浄土への信仰によつてみな救済されること、それもいわゆる浄土九品のうち中品以上が保證されることが具體的に說かれている。しかも屠殺業者、妓女、軍人など罪業の深いとされる職業においても、その職業をやめる必要はなく、できるだけ罪業を少なくし、かつ殺生や淫業による犠牲者の極樂往生を祈願すればよいとされる。このような便宜的、妥協的な方法の提唱もまた『龍舒浄土文』の特色であり、それは阿彌陀佛を十回唱える十念法門が「早晨一茶之頃」に浄土を保證するという主張に端的に見られる。

また王日休が最大の惡業とみなす肉食についても、卷九「食肉說」では、肉食の罪を説いた後、「如能斷肉、固爲上也。如不能斷、且食三浄肉而減省食。若兼味且去其一、如兩餐皆肉且一餐以素」と、もし肉食を絶てない場合は、「三浄肉」(殺すを見ず、殺すを聞かず、己が爲に殺すと疑わずの三つを指す)をできるだけ少なく食べ、肉料理が複数ある場合はひとつを減らし、朝夕肉食なら一食は精進にするなど、現實に實現可能な方法が具體的に示されている。

(5) 普及の重視と平易な表現

淨土思想による萬人の救済を目指す以上、それを出来るだけ多くの人に知らせようとするのは當然であろう。卷六「特爲勸諭」の冒頭で、「若不識字者、全賴慈仁君子、發菩薩心、爲彼解說」と、字が讀めない者には分かりやすく解説してほしいというのは、普及への願望の端的な表れである。この點は『龍舒淨土文』の後の刊行者にも受けつがれ、元代に『龍舒淨土文』を再刊した呂元益は、その序文で、「茲文如其不用、望轉施信士、勿徒束之高閣」と、死藏を切に戒めている。さらに字を識らない者に説いて聞かせるためには、文章自體が平易であることが望ましい。卷一冒頭に「欲人人共曉、故其言直而不文」とある「直」とは口語的という意味を含むであろうが、『龍舒淨土文』の文章は口語ではないもののきわめて分かりやすい文言文である。

また民間の諺の類をしばしば用いるのも庶民を含む多くの人々に理解させるという目的に副つたものであろう。たとえば「故云種桃得桃、種李得李」（卷一「淨土起信」）、「所謂君子贏得爲君子、小人枉了爲小人」（卷九「爲君子說」）などはその例である。さらに卑近な喩えの多用も同じ目的のためで、たとえば卷三「普勸修持五」では、「譬如人入大城中、必先覓安下處、卻出幹事、抵暮昏黑、則有投宿之地。先覓安下處者、修淨土之謂也。抵暮昏黑者、大限到來之謂也。有投宿之地者、生蓮花中不落惡趣之謂也」と、淨土の修業を宿屋の豫約に喩え、この後では春の遠足の時、雨具を備えて行くという比喩も使っている。なるほどこれは分かりやすい喩えであるが、淨土の修業が宿屋の豫約や傘の持参程度の用意でできるというのは、あまりにも安直であろう。

(6) 科擧の比喩

卑近な比喩の中に科擧に關するものが見られる點は、王日休の經歷を考えると特に興味深い。たとえば、「譬如人有一官而不受、必欲修學爲大魁、其志固美矣。然大魁不可必得、固不若且受其官、一向修學。如得大魁、則若錦上添花。若不得已不失其爲官人。修西方者、且受官之謂也。一向修學者、兼以參禪之謂也。不得大魁者、參禪

未悟之謂也。不失其爲官人者、直脫輪迴、大受快樂之謂也」(卷七「西方如現受官」と、科擧の高位合格を參禪に、科擧に受かる前にとりあえず低い官職についておくことを淨土の修業に喩えるのは、禪は利根の者、淨土は鈍根の者という楊傑などの禪淨兼修の立場と一致するものであろうが、しかしこれでは淨土はまるで禪の目指す境地に到達できなかった場合のための保険のようなことになってしまう。ここには科擧で苦い經驗をなめた王日休の實感がこもっているようである。

三 『龍舒淨土文』の刊行と影響

現行本の『龍舒淨土文』には當時の有名な序跋が多數附されており、それは王日休の交際の廣さを物語るものであるが、それはまたこの書物の刊行の經緯を知る手がかりでもある。今それらによつて刊行の次第をたどつてみよう。

これらの序跋の中でもっとも早いのは、臨濟宗楊岐派の高僧で徑山第十三代住持、默照禪を批判し看話禪を提唱したことで有名な當時もつとも傑出した禪僧である大慧宗杲(二〇八九—一二六三)の「妙喜老人跋」であり、それが書かれたのは紹興三十年(一一六〇)八月である。したがつてそれ以前に『龍舒淨土文』は完成していたはずである。次は、紹興二十四年(一一五四)の狀元、張孝祥(一一三一—一一七〇)の「龍舒淨土文序」で、その日付は、翌紹興三十一年(一二六二)十月、文中に「紹興辛巳(三二年)秋、過家君於宣城、留兩月、始見其淨土文。凡修習法門與感驗章著者、具有顛末。將求信道者鈔本傳焉。謫余序其書」とあり、王日休が張孝祥の父、張祁を宣城(安徽省宣城市)に訪ねて『龍舒淨土文』を示し、かつ出版を目的として張孝祥に序文を依頼したことがわかる。張孝祥の傳は「宋史」卷三八九にあるが、それによるとこの年、張孝祥は撫州(江西省臨川市)の知事であつた。王日

休はおそらく張孝祥に會うために宣城から撫州に行ったのであろう。

その次は翌年の紹興三十二年閏四月七日の周葵（二〇九八—一二七四）による跋で、そこには「作淨土文、精粗淺深且有條理、以是印施有緣、奔走江浙諸郡、又將親往建安、刊版於鬻書肆中」とある。これによれば、『龍舒淨土文』はこれ以前すでに刊行され、江浙間の有緣の人々に無料で配布されていたらしい。大慧宗杲や張孝祥およびその父の張祁に示した『龍舒淨土文』は、おそらくこの刊本であつたろう。しかし王日休はそれに飽きたらず、さらに當時の出版の中心地である建安に赴いて、書を鬻ぐ肆すなわち民間の營利出版業者による出版を圖つたのである。したがって建安での刊本は販賣されたものであつたかもしれない。これはおそらく營利業者による大量出版の方が、個人出版による一部の有緣者への配布よりも、さらに廣範圍にわたる流通が見込めたからであつたかと思える。周葵は宣和六年（一一二四）進士甲科に合格し、晩年は唯心居士と號した禪の信奉者である。傳は「宋史」卷三八五にみえるが、この時期には婺州（浙江省金華）の知事であつた。王日休は撫州で張孝祥の序文をもらつた後、さらにその西の婺州にやつてきたのである。

最後の跋は同じ年の六月六日の日付をもつ劉章（一一〇〇—一七九）の「狀元劉侍制跋」である。劉章は張孝祥が狀元になつた九年前、紹興十五年（一一四五）の狀元で、「宋史」卷三九〇のその傳によると、この頃は信州（江西省上饒市）の知事であつた。信州は撫州と婺州のちょうど中間に位置し、ここから武夷山脈を越えて南下すれば、福建路の建陽、すなわち建安に至る。なお劉章がこの跋文を書いた五日後の六月十一日、高宗は皇太子（孝宗）に位を讓つてゐる。このように王日休は紹興三十一年の秋から翌年の夏にかけて、宣城、撫州、婺州、信州と文字通り江浙一帯を奔走し、自著の出版のため名士の序文を乞いながら次第に建安へと南下して行つた。劉章の跋がそのさまを「汲汲於刊行」と述べるのももつともであらう。王日休が建安に至つたのは紹興三十二年の秋ごろ、その刊行はおそらく翌年の隆興元年（一一六三）のことであつたと思える。この時の刊本は、現行本十二卷のうち前

の十卷のみであつたはずである。

なおこれら『龍舒淨土文』のために序跋を書いた人々には、當時の著名人また大慧宗杲を除いてはすべて科擧の高位合格者という以外にもひとつの共通點がある。それはこれらの人々が、當時の實力者で對金和平策を推進した宰相の秦檜と不和であつた點である。張孝祥はそもそも高宗が、科擧の答案に秦檜の語を用いた秦埴を抑えて張孝祥を狀元とし、かつ父の張祁が秦檜と不仲な胡寅と親しかつたため秦檜に憎まれ、周葵、劉章もまた秦檜に逆らつたこと、『宋史』のそれぞれの傳に見えている。また大慧宗杲は僧侶ながら對金强硬論者であつた。この點は、紹興二十一年（一一五二）の進士で、のち右丞相に至つた周必大にも共通している（『宋史』卷三九一の傳）。當時の士人の間では政權を壟斷する秦檜に對する反發が強く、秦檜の反對者に同情が集まり、彼らが名士として遇されたことを考えると、王日休がそのような名士に序跋を依頼したのは決して偶然ではないであろう。むしろそれは王日休自身が秦檜に反感をもつていたためでもあろうが、もうひとつには、これらの名士の序跋を得ることによつて自著の評判を高めたいとの計算があつたと考えられるのである。

次に王日休の死後における『龍舒淨土文』の刊行についても簡単に觸れておきたい。すでに述べたごとく「盱江聶允迪跋」によれば、王日休死後五年の淳熙四年（一一七六）、盱江の聶允迪が『龍舒淨土文』を再刊したが、聶允迪はこの時、廬陵の刻本によつて王日休の肖像および周必大の贊、「廬陵李氏夢記」を附載するとともに、關連記事を集めて一卷を増補した。『宋史』卷二〇五「藝文志・子部釋家類」に「淨土文十一卷」とあるのはこの本を指そう。また趙希弁『郡齋讀書志附志』の「釋書類」に「淨土文一卷、右王日休所編⁹」とあるのは「十」の字を脱したと思える。この聶允迪刻本は、その跋に「今此願施居士所著淨土文一萬帙」とあるのを信じれば、一萬部の刊行を目指したものらしい。この數字が當時の出版としていかに大きな數であるかは、たとえばのち元の大徳二年（一二九八）に湖州華嚴寺で刊行された『圓悟禪師語錄』の出版部數が千部であつたことと較べれば容易に納

得できるのである。⁽¹⁰⁾『圓悟禪師語錄』は、大慧宗杲の師で、『碧巖錄』の著者として知られる圓悟克勤（一〇六三—一二三五）の語録である。

ついで元の延祐三年（一二二六）、呂元益が再度、『龍舒淨土文』を刊行した。現行本に附する呂師説の序によれば、呂元益は、南宋末期に襄陽の守將で元に降り、南宋滅亡を決定的とした呂文煥の甥、元に仕えて中書左丞となつた呂師夔（一二三〇—一三〇二）の子で、呂師説は呂師夔の弟である。⁽¹¹⁾現行本の巻四にみえる注記によると、この時の刊行に際して、版木を彫る時に三顆の舍利が出現したという。ことの信憑性はさておき、この記事は出版による書物の流布が、淨土への功德と見なされたことを示す話柄であろう。

また臺灣の國家圖書館（舊中央圖書館）には、元の至治二年（一二三二）に滄州老人鄭道堅が重刊した『龍舒增廣淨土文』を、明の賈福江が覆刻した本が藏されている。⁽¹²⁾この本は全十三巻中の巻十二、十三の二巻のみを存し、それはそれぞれ大正藏本の巻十一、十二に相當する。したがつてこの本の巻十一もやはり増補部分であつたろう。次の明代には、大正藏本にみえる序跋によれば、まず洪武二十八年（一三九五）に、四明（寧波）の斷佛種人なる者が、前記十三巻本のうち巻十一を削除して十二巻として刊行した。斷佛種人の跋に、「惟於第十一續添一卷、有人疑非居士本志。……今雖刻板已畢、亦乃銳意去之」とある。このほか巻十一の「盱江聶允迪跋」にも前記鄭道堅本とくらべて一部省略がみられる。これが現行本の祖本である。ついで成化十七年（一四八一）に、やはり寧波の南溪秋月がこれを重刊する。南溪秋月の「重刊龍舒淨土文序」によれば、十二巻に校訂したのは嘉禾の僧、沆點であり、これがいわゆる斷佛種人であつたかと思える。

このほか中國國家圖書館（舊北京圖書館）には、永樂十六年（一四一八）宋福順刊『龍舒增廣淨土文』十四巻、同じく刊年不明の明刻十四巻本が藏されている。⁽¹³⁾この本は四巻分が増補ということになるが、その内容は未見のためわからない。このように明代になつても『龍舒淨土文』はさらに増補され、版を重ねたのである。大正藏の底

本は、四明の王鴻の刊本を文祿三年（二五九四）に朝鮮國僧の託蓮が筆寫したものにとづく明曆三年（二六五七）刊本で、おそらく豊臣秀吉の朝鮮侵略に際して、朝鮮からもたらされたのであろう。王鴻刊本の年代は明らかでない。

近代に入つて『龍舒淨土文』の普及にもつとも熱心であつたのは、清末から民國期に活躍した淨土僧の印光（一八六一—一九四〇）である。印光は陝西省郿陽の人で、光緒七年（二八八一）に終南山の南五臺蓮花洞寺で剃髮、その後、湖北の蓮花寺で『龍舒淨土文』を讀んだのが契機となり淨土信仰に傾倒し、一九二〇年代以降、上海を中心各地の居士と蓮社を結成して活動、弘一法師や丁福保などの學者とも交流のあつた近代の名僧である。¹⁴その後の一九四七年、上海印光紀念會が『龍舒淨土文』を刊行している（大谷大學圖書館に藏本がある）。そしておそらくこの印光の影響であらう、現在でも臺灣や香港および海外の華人居住地域では、『龍舒淨土文』が刊行され寺院などで無料で配布されているらしい。もつとも新しいテキストは、二〇〇〇年に臺南の淨宗學會刊行の『龍舒増廣淨土文』であるという。¹⁵

このように『龍舒淨土文』は現代にいたるまで中國において大きな影響を及ぼしたのみならず、既述のごとく、朝鮮、日本にもその刊本が傳つたのであるが、その點でもつとも興味深いのは、日本淨土宗の祖、法然に對する影響である。『龍舒淨土文』卷一「阿彌陀經脫文」に、襄陽の石刻阿彌陀經のことが見えるが、佐藤成順氏の研究によれば、この襄陽石刻本は北宋末の代表的な淨土僧である元照（一〇四八—一一一六）が、これを手して杭州の崇福寺の石碑に刻したものである。元照はさらにこれにもとづいて『阿彌陀經義疏』を著したが、法然の『選擇本願念佛集』に引用される石刻阿彌陀經は、元照の著作からではなく、王日休の『龍舒淨土文』からの引用であるという。¹⁶法然（一一三三—一二二二）は王日休のほば一世代後の人であり、『選擇本願念佛集』はその晩年の著作であるから、『龍舒淨土文』はその最初の刊行から半世紀を経ずして日本に傳來したことにならう。この時に傳

わった本がその後どうなったかは明らかでないが、すでに述べたように十六世紀末、『龍舒淨土文』はふたたび朝鮮經由で日本にもたらされたのである。なお韓國では、ソウル大學校奎章閣に、高山雲門寺刊、刊年不明の『龍舒增廣淨土文』十二卷が藏されており、朝鮮での刊行も確認される⁽¹⁷⁾。

四 『龍舒淨土文』および王日休に對する同時代の評價

王日休は『龍舒淨土文』のために二人の狀元を含む錚々たる顔ぶれの序跋をそろえたのであるが、それらを仔細に讀んでみると、その内容と王日休の主張との間には微妙な相違があることに氣がつく。まず張孝祥の序は冒頭で、「余嘗爲之言、阿彌陀佛卽汝性是。極樂國土卽汝身是。衆生背覺合塵、淪於七趣、立我與佛天地懸隔。佛爲是故、慈悲方便、開示悟入。現諸無量如幻三昧、莊嚴其國、備極華好、復以辯智而爲演說、令諸衆生歡喜愛樂、於日用中能發一念、念彼如來、欲生其國」と述べる。これは王日休が批判する禪の「惟心淨土、自性阿彌」と同じ主張であり、かつ王日休が實在にするとする淨土を佛による「慈悲方便」とみなすものであろう。この點は大慧宗杲の跋ではさらに鮮明で、「若見自性之阿彌、卽了惟心之淨土。未能如是、則虛中爲此文、功不唐捐」、つまり「惟心淨土、自性阿彌」の境地に達しえない者にとつては、王日休の著作も無駄ではあるまいと言っている。これはほとんど『龍舒淨土文』に對する揶揄であらう。劉章の跋が「虛中將以開悟下根、泛爲是論」と言うのも同じことであつて、つまり淨土は禪の分らない下根の者にこそ必要であり、裏を返せば禪の分かる者には淨土は不用であるということである。要するに張孝祥らにとつての禪淨兼修は、あくまでも禪を主體としたものであつた。

王日休は『龍舒淨土文』において、このような禪者の立場を批判しているのであるが、しかしすでに見たように、彼もまた一方では禪淨における禪の優位は認めているのであつて、ただ禪の境地は到達困難であるところに

淨土の意義を見いだしている。この邊の王日休の論理は曖昧であり、はたして彼が本當に淨土の實在を信じていたのかも疑えば疑えないことはない。兩者の違いは教義思想上のものというよりは、むしろ力點の置き所の違いであり、結局は兩者の立場の違いであると言つてよいであろう。張孝祥らの高層知識人官僚や大慧宗杲のような禪宗の代表者とても、當時の社會において淨土思想がもつ民衆教化の效能と必要性は、おそらく十分に認識していたであろうが、彼らはそれを積極的に主張し、そのために活動するような立場にはなかつたのである。それに對して科擧に落第し在野の居士となつた王日休は、より自由に活動できる立場にあり、かつそこに自らの存在意義を見いだすべき境遇にあつたと言える。したがつて兩者の間には禪淨をめぐる一種の分業關係が成立していたとも考えられよう。張孝祥らが必ずしも自分の思想と合致しない『龍舒淨土文』のための序跋を引き受けたのは、おそらくそのような事情が介在したであろう。

この點を考えるうえでさらに參考となるのは、王日休より一代若い朱子（一一三〇—一二〇〇）の王日休批判である。『朱子語類』（中華書局標點本）には、王日休に對する批判が以下の二箇所に見える。

湖南學者說仁、舊來都是架空說出一片。頃見王日休解孟子云、麒麟者獅子也。仁本是惻隱溫厚底物事、卻被他們說得擡虛打險、瞪眉弩眼、卻似說麒麟做獅子、有吞吐百獸之狀。蓋自知覺之說起之。麒麟不食生肉、不踐生草、獅子則百獸聞之而腦裂。（卷六「性理三」）

問近世王日休立化、如何。曰此人極不好、貪汚異常。曰既如此、何故立脫。曰它平日坐必向西、心在於此、遂想而得此、乃佛氏最以爲下者。程氏說野狐精、正是以如此爲不足貴。可學（卷二二六「釋氏」）

最初の條にみえる王日休の孟子の解釋が麒麟を獅子と見なす點に對する非難であるが、佛教では佛陀を百獸の王である獅子に喩えることからすれば、王日休の説はあるいは佛教的解釋であつたかもしれない。朱子はそれをでたらめとして、獅子は佛教が禁じる食肉の戒を犯している點を逆手にとって切り返しているわけである。なお

朱子が王日休を湖南人のように言いなすのは、おそらく勘違いであろう。

次の條は例の王日休の立化の奇瑞が朱子の耳にまでとどいていたことを物語る點で興味深いが、しかし朱子は王日休を「極めて好からず、貪汚異常」、つまりとんでもない悪人で薄汚い奴と一言のもとに斬り捨てている。朱子が理由もなくこのようなことを言うはずはなく、「貪汚」と言うにはそれなりの根據があつたはずである。朱子と王日休の接點は、王日休が自著の出版のため建安を訪れた時においてはなないであろう。周知のごとく、朱子は建陽に住んでおり、建陽の書坊とはなにかと關係が深かつたのである。王日休が建陽で出版したのは、後述のごとく『龍舒淨土文』だけではなかつたようであるが、とりあえず『龍舒淨土文』の出版のため建陽を訪れた紹興三十二年、朱子は科擧合格後の最初についた官職である同安府主簿の任を五年前に終えて建陽に歸つていた。⁽¹⁸⁾まさか二人が會つたとは思えないが、この時、朱子は王日休の出版についてなんらかの情報を耳にしたのであろう。このことは、王日休の建陽における自著の出版活動に、朱子をして「貪汚異常」と言わしめるだけの營利的側面があつたことを強く示唆する。

實際、官途をあきらめた後の王日休は、信者の喜捨かさもなくば著述によつて生計を維持するほかはなかつたであろうから、出版に際して近代的な印税のごときものではむろんないにせよ、なんらかの利益を得たことは大いにありうることであつた。それが朱子の目には「貪汚異常」と映じたのである。しかしながらわずか十八歳で科擧にストレートに合格した朱子には、長年科擧で苦汁をなめ、最後の特奏名にも失敗した王日休の境遇と複雑な心境は理解できなかったであらう。

また周知のごとく、朱子は禪をはじめとする佛教にきわめて批判的であつたが、しかし大慧宗杲には例外的にある程度好意をもつていたようであり、彼の佛教觀は大慧宗杲などの禪僧や張孝祥らの高層知識人官僚とも一部共通するものがあつたと思える。そこから見れば、王日休の立化に象徴される佛教者としてのあり方は、「佛氏もつ

とももつて下となす者」すなわち下の下と思えたのであった。にもかかわらず好學な朱子にとって、王日休の經典解釋は氣にかかる存在であつたようで、「答蔡季通」第五（『朱文公集』卷四四）では、「古易納上。坊中更有王日休所刊、求之未獲、可訪問考訂孰爲得失也」と、王日休の『易經』の注釋に關心を示している。これによつて王日休に『易經』についての著述があつたこと、そしてそれがやはり建安の書坊から出版されていたことが知れる。

朱子のこのような王日休批判は、實は王日休の庇護者であつたはずの周必大にも見られる。『文忠集』卷十九「跋歐陽邦基勸戒別錄」は、王日休の『淨土文』と『居戒錄』を愛讀する歐陽邦基なる人物が、それにならつて『勸戒別錄』、『勸惡種德篇』、『勸修西方淨業文』などの書物を編集出版し、その序を多忙な周必大に毎年のように催促したため、周必大がいささかこれをもてあました様子を記し、暗に王日休風の人物に對する批判を込めている。實際、彼のような高官経験者のもとにはこの種の依頼が山ほどあつたであろうから無理もないのである。しかも王日休らの出版物がもし營利の手段となつたとすれば、それは傳統的な價值觀を遵奉する朱子や周必大には到底容認できないものであつたろう。そこには民衆教化とそのための通俗的書物の出版による普及という時代の要請をめぐる、科擧に高位合格した官僚知識人と科擧に失敗した在野の下層知識人との矛盾をはらんだ協力關係が如實に現れていよう。憶測を逞しくすれば、『龍舒淨土文』のために序跋を書いた名士たちも、内心は朱子や周必大と同じ氣持ちであつたかも知れないのである。

五 王日休のその他の著作

王日休には『龍舒淨土文』以外にも多くの著作があつたことが知れる。以下にそれらを主題別に紹介しよう。

(1) 儒教經典の注釋

まず『宋史』卷二〇二「藝文志・經部」に、その著として「王日休龍舒易解」一卷、「王日休春秋孫復解辨失」一卷、「春秋公羊辨失」一卷、「春秋左氏辨失」一卷、「春秋穀梁辨失」一卷、「春秋名義」一卷がみえ、さらに『玉海』卷四十にも「紹興春秋明例・素志・書目」一卷。紹興中舒州布衣王日休撰。凡十篇通謂之明例。又冠以例要例意例釋。又有孫復解三傳辨失四卷」とあるが、これらはみな散逸して傳わらない。ただし宋・黃倫『尚書精義』（四庫全書本）卷二十四「周書・泰誓上」、元・陳師凱『書蔡氏傳旁通』（同右）卷四下「金縢」などには「王日休曰」としてその説が引用されており、これによつて『書經』の注釋もあつたことがわかる。さらに既述のごとく、その孟子の注については朱子が論評している。なお王日休よりやや後の人、俞成の『螢雪叢說』（『說郛』卷一五上）には、卷上「解書訣」、卷下「解書」に王日休の『書經』についての説が引用されているが、『四庫提要』卷一二七『螢雪叢說』によれば、著者の俞成は科擧をあきらめて著述に専念したが、この書の内容は、「多言揣摩科擧之學、而諄諄於假對之法」つまり科擧の答案の書き方に重點があるという。この點から考えると、王日休の經典注釋もあるいは科擧の參考書的な意味をもっていたのかもしれない。

(2) 佛教關係の著述

『龍舒淨土文』のほかに『佛說大阿彌陀經』（大正藏三六四番）が傳わるが、その紹興三十二年（一一六二）の自序によれば、これは後漢の支婁迦讖譯『無量清淨平等覺經』など四種の異譯を適宜整理したものである。また『龍舒淨土文』卷八「念佛風疾不作」に、「予近附舟至鎮江、聞中閩水不能行、乃於金山借四經、即阿彌陀經也。欲校勘刊板廣傳」とあるのによつて、それは鎮江金山寺の藏本を利用したもので、やはり出版を計畫していたことが分かる。その完成は『龍舒淨土文』の前であらうが、刊行はあるいは同時であつたかもしれない。

また『宋史』卷二〇五「藝文志・子部釋類」に、「淨土文」十一卷のほか、「王日休金剛經解」四十二卷がみえ

る。この書については、南宋の王炎『雙溪類藁』（四庫全書本）卷二十四「金剛經」に、「世所誦金剛般若波羅蜜經、皆鳩摩羅什所譯。本語似明白、意或不圓。偶得龍舒王日休校正六譯本、其一則羅什所譯、次則魏三藏留支、陳三藏眞諦、隋三藏笈多、唐三藏玄奘、唐僧義淨、是爲六譯。日休所譯、不足以發能仁之旨、其校正不可廢也」とみえ、羅什以下の六つの譯を校訂し注を加えたものであることが分かる。この書はすでに散逸しているが、朝鮮版の『金剛經變相』にその逸文が數條收められている⁽¹⁹⁾。

(3) 道教關係の著述

晁公武『郡齋讀書志』卷九「傳記類」⁽²⁰⁾に、「王氏神仙傳四卷、右僞蜀杜光庭纂。光庭集王氏男眞女仙五十五人以詔王建。其後又有王虛中續纂三十人附於後」とあり、王虛中が『王氏神仙傳』の續篇を編んだことが知れるが、『王氏神仙傳』は現在『說郛』卷七に一部を傳えるのみで、續篇は散逸しており、この王虛中がはたして王日休であるかどうかは確認できない。

(4) 通俗書

前述の周必大「跋歐陽邦基勸戒別錄」に王日休の著作として『居戒錄』の名がみえたが、これはおそらく通俗的な道徳を平易に説いたものであろう。『螢雪叢說』卷上「事要有分」に王日休の説を、また『善誘文』（『說郛』卷七三下）に王日休「修爲果報」、「受用隨分説」を引くのは、あるいはこの『居戒錄』からの引用であるかもしれない。このほかに童蒙の教育書である『速成法』があることは次に述べる。

なお『宋元學案補遺』卷四をはじめ從來の研究では、『宋史』「藝文志」に王日休の著としてみえる『養賢錄』を、この王日休の著作に含めるが、これは『郡齋讀書志附志』の「刑法類」に、「養賢錄二十二卷、右王日休所編也。……日休字作徳、釣臺人也⁽²¹⁾」とあるように、同名異人の王日休の著である。同じく『宋史』卷二〇四「藝文志」の「王日休九丘總要三百四十卷」もやはり釣臺の王日休の著であらう。

六 『速成法』と『事林廣記』

『龍舒淨土文』および『佛說大阿彌陀經』以外の王日休の著作として、今日まとまって残っているものに『速成法』がある。この書は南宋末の人、陳元靚が編集した日用類書『事林廣記』にみえている。『事林廣記』は、その後、元明代にわたってたびたび刊行されたため多くのテキストがあるが、このうち『速成法』をもつともまとまった形で收めるのは元の泰定刊本にもとづく日本の元祿十二年（二六九九）刊本で、その丁集卷三「速成門」は、まず「王日休、字虛中、龍舒也。撰速成法一卷、可見先生長者存心、而張憲武十惜五戒尤爲諄諄之誨、後學可不勉乎」と述べ、ついで『速成法』の本文を引用する。今その項目のみを紹介すると以下の通りである。なおいわゆる「張憲武十惜五戒」は、卷五「勸學門」にみえている。

- 1 「叉手法」 2 「着衣法」 3 「祇揖法」 4 「入學說」 5 「小兒寫字法」 6 「小兒讀書法」 7 「小兒溫書法」 8 「記訓釋字」 9 「說書之法」 10 「說書要法」 11 「看經子史法」 12 「又看史書法」 13 「讀書作文法」 14 「改小兒文字」 15 「作大經義法」 16 「作小經義法」 17 「小經義格式」 18 「作賦法」 19 「作詩法」 20 「作論法」 21 「答策法」
- （番號は便宜上つけたものである）

これらの項目を見ても分かるように、この書は挨拶の仕方、服の着方からはじまり、字の書き方、讀書作文法、そして最後は科擧の課目である經義、詩賦、論策の答案の書き方を子供に教えるための心得を平易な文章で、具體的に説いたものである。その具體的な懇切丁寧さの一例を挙げれば、14「改小兒文字」は、「若改小兒文字、縱做得未是、亦須留少許、不得盡改。若盡改、則沮到其才思、不敢道也。直待做得十八分是了、方可盡改作十分。若只隨它立意而改、亦是一法」と、子供の文章に誤りがあつた場合、それをただちに全面的に訂正すればかえって子供の才能を殺すことになるので、子供の學力の進歩に合わせて徐々に訂正する程度を増やす、または子供の考

えに即して訂正する必要を説いている。このような相手の立場に即した現実的な方法の提唱は、その平易な表現ともども『龍舒淨土文』に共通するものであろう。

むろん中には『龍舒淨土文』とは異なる主張もある。たとえば『速成法』の4「入學説」では、子供は六歳で學校に入學させるべきだと言うが、『龍舒淨土文』巻六「勸童男」では、子供はいつ死ぬか分からないので、しゃべれるようになったら、まず四聖號十聲を毎日唱えさせ、六歳からはさまざまな淨土眞言を憶えさせて七歳で學校に入れると言っている。これは淨土の教えをすべてに優先させる王日休の立場からすれば當然である。『速成法』がいつ書かれたのかは分からないが、『龍舒淨土文』の前である可能性が高いであろう。

ちなみに20「作論法」と21「答策法」は、科擧の論策の書き方を具體的に説いたものだが、うち「答策法」で、「且先總其大意作策頭二百字許、然後入問目、答了問目、次則又爲之說、以條答之」と、條對式について述べている點は興味深い。前述のごとく『梁谿漫志』によれば、王日休は特奏名の殿試において條對式で書くべき答案をそうしなかつたために落第したからである。科擧の答案の指南書を書くほどその道に通じていた王日休がそのような失策をするとは考えられないから、これはやはり故意に科擧本來の方法で論を書いて、自分の實力を示そうとしたのであろう。

『事林廣記』はその正式の題を『新編輯書類要事林廣記』と稱するように、日用生活全般にわたり必要な知識を多くの書物より抜粹したものである。したがって『速成法』もまた『事林廣記』が収めるものには節略があると考えられる。さらに『速成法』という書名もまた本來のものでなかつたかも知れない。

『明一統志』巻十四「廬州府」に、「王日休、特之、舒人。誨誘後學、尤爲諄切、嘗撰速成模楷一書」とあるのにしたがえば、正式には『速成模楷』と言ったらしい。明・凌迪知『萬姓統譜』巻四十四「王日休」の項に、「嘗撰易解、春秋解、春秋名義、養賢錄、模楷書、行于世。自教小兒叉手著衣祇揖入學寫字讀書治經閱史及作文字、皆

井井有條、學者依頼焉」とあり、この書は明代までは行われていたらしいが、現在では『事林廣記』に載せる節略本のみが傳わる。

その題の「速成」というのは、内容から考えて、要は科擧合格のための速成法なのであるが、一方の『龍舒淨土文』もこれに倣つて言うならば、つまりは淨土往生のための速成法であろう。儒佛と立場は異なっているが、兩者の發想は共通している。

ちなみに『事林廣記』の編者、陳元靚にはこのほかに『歲時廣記』の著があるが、これには朱子の孫の朱鑑および朱子の友人、劉崇之の子である劉純の序が附されている。うち劉純の序には、「龜峰之麓、梅谿之灣、有隱君子、廣寒之孫、涕唾功名、金玉篇籍」とあつて、陳元靚が科擧に失敗したことにより著述業もしくは出版業に轉じたことを暗示する。またここに言う「廣寒之孫」とは、『嘉靖建陽縣志』卷七「墳墓」に「廣寒先生墓。在三貴里水東源。厥子侍中陳遜、構亭望之、扁曰望考亭、後以名其地」とある廣寒先生を指すであろう。考亭は言うまでもなく朱子晩年の居住地であり、そこには朱子の講學の場である考亭書院があつた。朱子の「聚星落成」詩（『朱文公集』卷九）は、この考亭陳氏が築いた聚星亭の落成を祝うものだが、その序に「熹幸以卜隣」とあるのによれば、陳氏は朱子の隣人である。考亭陳氏の一人である陳元靚の『歲時廣記』に朱鑑が序を書いたのは、いわば隣人の誼からであろう。陳氏一族には陳元靚のほかにも出版に従事する者がいたらしく、熊晦仲編『新編通啓割截江網』の前進士陳元善序には「潁川建陽陳氏刻」とある。この陳元善は陳元靚と同族同輩であると思える。このことは朱子およびその子孫の書坊との近しい關係をうかがわせるものであろう。陳元靚が『事林廣記』を編集するに際してその材料となつた群書の多くは建陽での出版物であつたに相違なく、『速成法』もまたそれ以前すでに建陽の書坊によつて出版されていたのかもしれない。

當時、科擧のための參考書が建陽で出版されていたことは、科擧課目の特に賦の作り方について詳細に説明し

た鄭起潛『聲律關鍵』（『宛委別藏』收）の巻頭にある淳祐元年「尚書省札子」に、「建寧書肆亦自板行」とあるのによつて知れる。鄭起潛はまず吉州の教官であつた時に『賦格』という本を刊行し、それを増補したものが『聲律關鍵』で、それは建寧書肆によつて出版された後、さらに鄭起潛自身の申請により國子監から刊行された。鄭起潛は寧宗朝の進士で、禮部侍郎、權兵部尚書などを歴任した高官であるが、やはり自著の出版に熱心であつたとみえる。なお彼は王日休と同じく熱心な佛教信者で、最後は「坐逝」したと伝えられる⁽²³⁾。朱子は王日休を「貪汚」と罵つたが、彼の周囲には營利出版をめざす似たりよつたりの人間が大勢いたはずである。

おわりに——三教合一と出版

以上、王日休の生涯について、特にその著述と出版にかかわる活動を主として述べたが、彼の著述活動に顯著なのは、『龍舒淨土文』と『速成法』に共通してみられる實現可能な現實的方法を具體的かつ平易な表現でより多くの人々に伝えようという姿勢である。出版それも營利出版が重要な意味をもつてくるのもそのためであらう。このような姿勢はむろん彼一人のものではなく、それは商工業の發達により經濟的に豊かにかつ多様化した社會の中で、それ以前には道德宗教あるいは知的教養とは無縁であつたさまざまな職業の多くの人々が知識を求めるようになり、知識の通俗化と流通性が必要となつた時代の要請から生まれたものである。

すでに述べたように、王日休は道教の祕匿性に對して佛教の公開性をその長所として擧げているが、この公開性の最たるものが出版であることは言うまでもない。王日休より後の道教全眞教南宗の指導者、白玉蟾（二一九四—二三九?）は、それまでおもに口授による祕傳的性格の強かつた同教團の教義を、平易な言葉で語り、かつ積極的に出版したことが指摘されているが、これは王日休に代表されるような佛教側の通俗的出版活動に刺激され

た可能性もあろうが、大局的にみればやはりそれが時代の流れであったと言える。

しかしながら社會階層の頂點に立つ高層知識人や高級官僚は、たとえ時代の要請を認識したとしても、立場上またその保守的な思想上、通俗化の先端に立つて活動することはできない。そこに王日休のようなおもに科擧に失敗した在野の下層知識人が活動する餘地が生まれる。南宋の時期は、このような知識人内部の分化が進み、兩者の拮抗的協力關係が生まれた時代であった。その點を象徴的に示すひとつの事例が、下層知識人の著述出版に上層知識人が序跋という形であたえる援助であり、これを裏返せば、序跋という形で下層知識人が上層知識人を利用することをも意味したのである。

王日休が『龍舒淨土文』のために張孝祥、劉章という二人の狀元の序跋を求め、かつ「狀元歷陽張孝祥序」（張孝祥の文集では當然ながら「狀元」の二字はない）、「狀元劉待制跋」と雙方ともわざわざ狀元であることを明記するのは、彼もしくはその背後にいた書坊の營利出版業者が、狀元の名聲を利用しようとしたためにほかならない。南宋時代の狀元は一種のアイドル、スターであり、さまざまな商人がその名聲を利用しようとしたことについてはすでに指摘があるが、出版業者もその例外ではない。南宋の出版物には往々にして狀元の名を冠したものがあ⁽²⁶⁾るが、これは北宋以前にはなかった現象である。その主なものを挙げれば、『張狀元孟子傳』（張九成）、『王狀元集百家注分類東坡先生詩』、『王狀元集百家注編年杜陵詩史』（王十朋）、『標題徐狀元補注蒙求』（徐子光）、『陸狀元集百家注資治通鑑詳節』（陸唐老）、『許狀元節序故事』（許尙）などがあるが、うち王狀元の名を冠するものは僞託であり、また徐、陸、許の三人はおそらく狀元でない。それらはすべて出版業者の仕業であらう。この點に關連して興味深いのは、『梁谿漫志』の著者、費袞が王日休について尋ねた陳應行である。

陳應行は、嘉靖『建寧府志』卷十五に、「淳熙二年詹駉榜乙未、特奏名陳應行第一人、建安人」とあり、つまり淳熙二年（一一七六）の特奏名の狀元であった。その著作としては、『讀史明辨』二十四卷、『讀史明辨續集』（『宋

史』卷二〇三「藝文志・史鈔類」、『杜詩六帖』（『直齋書錄解題』卷一四）などがあつたらしいが、すべて傳わらない。ただし當時のその他の書物に彼の名はしばしば見えている。まず『吟窗雜錄』五十卷は「狀元陳應行編」と題するが、これは偽託であるらしい（四庫提要卷一九七）。また張孝祥の『于湖詞』には卷首に陳應行の序を載せているし（四庫提要卷一九八）、程大昌『禹貢論』にも陳應行の後序がある（四庫提要卷一一）。もつとも興味深いのは、京都の山科毘沙門堂に傳わる『篆隸文體』の末尾に、『事林廣記』の編者、陳元靚編集の『博文錄』卷一と卷八の一部を載せる中に、「皇朝特奏名狀元陳應行云」として彼の説を引いていることである。陳應行は建陽の人であり、彼の書物は陳元靚の目にとまりやすかつたのであろう。想像をたくましくすれば、陳應行は狀元として多くの書物に序跋を寄せ、あるいは偽託にその名を利用されるだけでなく、また彼自らも出版にかかわっていたのかもしれない。費袞が王日休のことを彼に尋ねたのは、彼が特奏名での受験と建陽での出版という二つの共通項を王日休との間にもつていたからであるかと思える。このような狀元をはじめとする科擧の高位合格者と營利出版との密接な關係は、營利出版の全盛期である明代後半によく見られる現象であるが、その原型はすでに南宋時期にあつたのである。

このような高層の知識人をも巻き込んだ形で出版による知識の通俗化、普遍化が、本來の思想や宗教教義に影響を及ぼさないはずはない。この時期に儒佛道それぞれに起こつた新しい改革の動きとそれに促された三教交流の深化は、それぞれの教理の内在的要因から導かれた面もむろんあるであろうが、それは同時に以上述べたような社會と時代からの外的要請の結果でもあつたのである。日常生活に必要なさまざまな知識を網羅的に羅列する『事林廣記』には、儒教類、道教類、佛（禪）教類と三教の項目が平等に立てられ、また佛教類には「三教歸一圖」が掲げられて、「有物混成、先天地生」（道教）、「天生烝民、有物有則」（儒教）、「圓覺眞如、與生俱生」（佛教）とそれぞれのスローガンが述べられている。これがなんらかの思想的立場の表明ではなく、ただ日用に必

要な知識を網羅するというこの書物の編集方針に従ったまでであることに、疑問の餘地はないであろう。

注

- (1) 王日休および『龍舒淨土文』についての従来の研究としては、望月信亨『支那淨土教理史』（法藏館、一九四二年）第三章「禪僧の淨土兼修併に居士の西方歸向」二「楊傑等居士の西方歸向」に王日休の経歴と『龍舒淨土文』の内容を要約するのが最も早く、かつまとまっている。その他、小笠原宣秀「宋代の居士王日休と淨土教」（『結城教授頌壽記念佛教思想史論集』、大藏出版、一九六四年）、林田康順「宋代淨土教者の人間觀——王日休を中心として」（『佛教文化學紀要』二、一九九四年）、林田康順「王日休『龍舒淨土文』の研究（二）——王日休の生涯考」（『印度學佛教學研究』四一一、一九九六年）、同（二）、同（三）——卷第六「特爲勸諭篇」の思想について」（『印度學佛教學研究』四二一、一九九七年）、原田哲了「いわゆる『龍舒淨土文』の研究」（『印度學佛教學研究』五一—一、二〇〇二年）、潘桂明『中國居士佛教史』（中國社會科學出版社、二〇〇〇年）第八章第二節「王日休的『龍舒淨土文』」などがある。
- (2) 荒木敏『宋代科學制度研究』（同朋舎、一九六九年）第二節「殿試の試題」一「正奏名及び特奏名」参照。
- (3) 宮崎市定「宋代の太學生生活」（『宮崎市定全集』卷十、岩波書店、一九九二年）および『事林廣記』學校類譯注（一）（『東方學報』京都第七六冊、二〇〇四年）参照。
- (4) 注（2）前掲書第二節三「進士科特奏名の試題」参照。
- (5) 注（2）前掲書第六章「北宋末南宋初期の科場と佛教」参照。
- (6) 楊傑については注（1）前掲の望月信亨『支那淨土教理史』および佐藤成順『宋代佛教の研究』（山喜房佛書林、二〇〇一年）第三章「宋代における公卿の淨土信仰者——楊傑について」を参照。
- (7) この諺は、「君子は君子たることで得をするが、小人はただむだに小人たるのみ」という意味で、『袁氏家範』卷二、『鶴

林玉露『卷八、『朱子語類』卷三四などに見える當時流行の諺であった。

(8) 「龍舒淨土文序」は張孝祥の文集『于湖居士集』卷十五にも見え、そちらの方が内容がくわしい。

(9) 孫猛校證『郡齋讀書志』(上海古籍出版社、一九九〇年) 一一六四頁。

(10) 『大谷大學博物館二〇〇四年度特別展—京の文化人とその遺産—神田家の系譜と藏書』六〇頁参照。

(11) 呂師夔と呂師説については、王德毅等編『元人傳記資料索引』(新文豐出版公司、一九七九年) 第一冊四二四頁参照。

(12) 『國立中央圖書館善本書目』子部・釋家類。

(13) 『北京圖書館古籍善本書目』子部・釋家類。ところで京都、建仁寺兩足院所藏の江戸期寫本『佛語要集』(京都大學人文科學研究所藏『建仁寺兩足院藏書目錄』第三十二番收) には、『龍舒淨土文』より計三十條が摘録されており、本書の日本禪林への影響がうかがえる。なおこの『佛語要集』に引かれた『龍舒淨土文』は、その注記から十四卷本、すなわち永樂刊本の系統であったことが知れる。

(14) 黃夏年主編『印光集』(近現代著名學者佛學文集、中國社會科學出版社、一九九六年) 參照。

(15) 現代の臺灣などでの『龍舒淨土文』の流行については、アメリカ Hobart and Wm Smith College の黃啓江教授の「教示による。教授は、二〇〇四年夏に招聘外國人學者として京都大學人文科學研究所を訪問されたが、筆者は教授との會話の際、偶然に教授が王日休の研究をされていることを知り、互いに知見を交換し、教授はさらに筆者に未發表の論文コピーを惠與された。教授の學恩に對して、ここに記して感謝する次第である。

(16) 注(6) 前掲『宋代佛教の研究』第八章第四節「經文の注釋にみる元照淨土教の特質(2)」三一三頁參照。

(17) 『修正版奎章閣圖書韓國本綜合目錄』子部・釋家類。

(18) 束景南『朱子年譜長篇』(華東師範大學出版社、二〇〇一年) 紹興三十二年の條參照。

(19) 伊吹敦『金剛經變相』について—宋代佛教の一面を傳える特異な文獻—(『東洋學研究』三五、一九九八年) 參照。

(20) 注(9) 前掲書三八九頁。

(21) 同右一一二頁。

(22) 『事林廣記』(中華書局、一九九九年) に影印本を收める。また『事林廣記』のテキストについては、同書附錄の胡道靜

および森田憲司論文参照。

- (23) 許結「鄭起潛《聲律關鍵》與宋代科舉八韻律賦敍論」(『中華文史論叢』七四輯、上海古籍出版社、二〇〇四年) 参照。
- (24) 松下道信「白玉蟾とその出版活動―全真教南宗における師授意識の克服」(『東方宗教』第一〇四號、二〇〇四年) 参照。
- (25) 錢鍾書『宋詩選注』(人民文學出版社、一九五八年)の「文天祥」の條(三一頁)。
- (26) 『吟窗雜錄』の編者と陳應行との關係については『吟窗雜錄』(中華書局、一九九七年)附錄の張伯偉「論『吟窗雜錄』」を参照。

- (27) 『篆隸文體』(古典保存會影印、昭和一〇年) 参照。

- (28) 金文京「湯賓尹と明末の商業出版」(『中華文人の生活』、平凡社、一九九四年) 参照。

内丹劇初探——蘭茂『性天風月通玄記』——

秋岡 英行

小序

道教の布教に戯曲が用いられていたことはつとに知られており、『元曲選』にも多数そのような作品が残されていることから裏付けられる。では、道教のなかでもとくに内丹に焦點を當てた場合についてはどうであろうか。内丹の用語が作品中の諸所に見受けられる戯曲作品は決して少なくないようで、その點から見れば、内丹と戯曲とは非常に深い関わりがあると言えようが、ただ内丹の用語を使うのみならず、その理論をも含めて内丹を題材とした作品となれば、それほど多くはないようである。^①

内丹の用語や理論を巧みに織り込んだ文學作品と言えば、誰しもまず小説『西遊記』を思い浮かべるであろうが、戯曲作品についてはどうかと問われれば、表題に掲げた『性天風月通玄記』の名を第一に挙げるべきであろう。この作品は存在自體があまり知られていないようだが、内丹を研究する上で非常に重要な意味を持つのでは

ないかとの豫想から、その内容の分析と内丹史上における位置付けを試みたいというのが本稿の目的である。

一 蘭茂について

『性天風月通玄記』の内容を検討する前に、まずは作者とされる蘭茂の人物像を明らかにしておく必要があるが、残念ながら『明史』をはじめとする基礎的な史料には、「蘭茂」の傳記はおろか、その名すら見當たらない。ただ幸いなことに、『雲南叢書』（趙藩輯）所收の『楊林兩隱君集』卷三には、諸書に記録されている蘭茂の傳記資料が集められている。蘭茂に關する傳記資料は、おそらくはここに集められているものに盡くされていると思われるので、これらの中で時代的に見て最も古い資料と認められる李澄中の「蘭止庵先生祠堂記」をはじめに見ておくことにしよう。

庚午冬、予れ滇南より使いを奉じて回るに、楊林の遲家に至りて、其の地に蘭先生なる者有るを聞く。諱は茂、字は廷秀、號は止庵、明の洪武の時の人なり。少くして大志有るも就かず、乃ち理道に潛心して、經史に淹通す。凡そ黃冠緇流醫方卜筮星曆風角の書は其の奥を窮究せざるなし。郷里小聖人と稱す。……著わす所に元壺集、鑑例折衷、經史餘論、安邊策條、止庵吟稿、聲律發蒙、山堂雜稿等の書有りて世に行わる。四方の學者多く之に師事す。年八十にして家に卒す。有司狀を以て聞し、特に郷賢もて孔子の廟廷に従祀するを允す。今其の墓なお存するも、蘭氏の子孫衰微せり。余れ諸子と其の隧道を覓るも、壞土傾圯し、宿草榛莽ありて、墓碣の剝蝕すること半ばを過ぐ。……⁽²⁾

冒頭の「庚午冬」とあるのは康熙二十九年（一六九〇）のことで、この年李澄中は雲南の楊林を訪れ、昔この地に蘭茂という人物がいたことを聞いたわけだが、この記事から知り得る蘭茂に關する重要事項をまとめると、蘭

茂は字を廷秀、號を止庵といい、洪武時代の人で、官途につかずにもつぱら理學を修めるかたわら、道教・佛教・醫學・占いなどにも精通し、多數の著書を残して八十歳で卒したといったことになるだろう。著作については後ほど改めて取り上げるが、これを見る限りにおいては、際立つた特徴も見られない、科擧に縁のなかつた知識人であつて、言うなれば村一番のインテリという位置付けが妥當なところであろう。

他の傳記資料を見ても、この「蘭止庵先生祠堂記」と比べて多少の出入がある程度であるので、蘭茂の人物像としては右に引用した部分にほぼ盡くされていると思われるが、他の資料にのみ見られる重要な情報を引用して補足しておきたい。

蘭茂、字は廷秀、號は止庵、別號は和光道人、嵩明州の楊林の人なり。……著す所に元壺集、鑑例折衷、經史餘論、韻略易通、止庵吟稿、安邊策條、聲律發蒙、滇南本草、性天風月通玄記の諸書世に行わる。……洪武三十年丁丑に生まれ、成化十二年丙申に卒す、年八十なり。嵩明州の郷賢祠に崇祀せらる。⁽³⁾

右の文は『滇詩拾遺補』卷一（李坤輯）に收められる蘭茂の傳記資料の一部だが、ここからは蘭茂が「和光道人」という別號を持つていたことと、生卒年が明示されて、洪武三十年（二三九七）に生まれ、成化十二年（一四七六）に卒したということを新に知ることができる。なお、「和光道人」という別號は、右の『滇詩拾遺補』より早く、『滇詩拾遺』卷一（陳榮昌輯）に見えていることを付記しておく。

さて、蘭茂の傳記については残念ながらこの程度のことしか知り得ないので、次に彼の著作には何があるのかまとめておくことにしたい。

彼の著作は多くの書目類には見られず、唯一『四庫全書總目』卷四十四、經部、小學類存目二に「韻略易通二卷」が著録されるのみであるので、趙藩の『雲南叢書』に残されているものと、先に引用した傳記資料の中に見られる書名とから確定させるほかない。まずは『雲南叢書』をひも解くと、『韻略易通』⁽⁴⁾、『聲律發蒙』、『滇南本草』⁽⁵⁾、

『醫門聖要』、『楊林兩隱君集』の五種の著作が残されており、現在も見ることができる。このほか先の引用文に認められる著書のうち、右の五種を除いて列挙すると、『玄壺集』(『瀟詩拾遺』所收)、『鑑例折衷』(佚)、『經史餘論』(佚)、『安邊策條』(佚)、『止庵吟稿』(佚)、『山堂雜稿』(佚)、そして本稿で論じる『性天風月通玄記』がある。見ての通り、『雲南叢書』に残されているもの以外はほとんど散佚してしまっているが、彼の詩の一部は『瀟詩拾遺』、『瀟詩拾遺補』、『瀟南詩略』(袁文典編)などに散見する。詩文集などが散佚の憂き目にあったのは、『蘭止庵先生祠堂記』にも見られたように、蘭氏の子孫が早くに衰微してしまったことと大いに關係があるであろうが、その一方、現存する著作は音韻書、啓蒙書、本草書、醫學書の類であり、これらは比較的實用性の高いものであるので、その有益性によって後代まで伝えられたのだらうと推測できる。

二 『性天風月通玄記』について

蘭茂の傳記も主要な史料には見られなかったが、『性天風月通玄記』(以下、『通玄記』と略稱する)も主な書目類には見当たらない。『通玄記』のテキスト自身が蘭茂の名を冠しているのは言うまでもなく、前節で引用した『瀟詩拾遺補』や『瀟繫』卷七之七(師範輯)の蘭茂傳にも『通玄記』を蘭茂の著作としているが、これに對して疑問をさしはさむ意見もあるようなので、この點についてまず検討を加えておくことにする。

まず、莊一拂編著『古典戲曲存目彙考』を見てみると、ここでは清の袁文典が『通玄記』は偽託ではないかと疑っていることが指摘されている。⁽⁷⁾そこで、袁文典纂輯『明瀟南詩略』卷一、蘭茂傳の上欄にある欄注を引用して確認しておこう。

又た抄本の性天風月通玄記なる南曲の劇本有り。此の本は言を金丹の術に寓す。疑うらくは係れ偽託ならん。⁽⁸⁾

右のように、最も早く偽託を疑ったのはおそらく袁文典であろうと思われるが、彼のほかに『雲南叢書』を編んだ趙藩も偽託を疑っており、それを理由にして『雲南叢書』に『通玄記』を収録しなかったと述べている。⁽⁹⁾

袁文典にせよ趙藩にせよ、その偽託を疑う根拠を『通玄記』の内容が金丹術の寓言であることに置いている。前節で確認したように、蘭茂は主に理學を修めた人であり、その上「丹鼎の事は殊に願う所に非ず」⁽¹⁰⁾といった金丹術を否定するかのような文言も見受けられるので、金丹術を説く『通玄記』を彼の著作とすることに違和感があるのも確かなことではある。だが、これも前節で確認したことだが、蘭茂は理學を修める一方で、道教や佛教などにも精通していたと思しき記述が見られたわけであるから、金丹術の寓言であることだけを以て『通玄記』を彼の著作から除外するのはいささか難しいのではないかと思われ、事實、蘭茂の著作であることを疑わない者もいるほどである。⁽¹¹⁾『通玄記』を蘭茂の著作とすることを否定するにせよ、肯定するにせよ、いずれも決定的な證據が見つからないことを考慮すれば、『通玄記』自身が蘭茂の名を冠して傳わっている以上、今はそれに従うほかないであろう。

續いて『通玄記』の構成とあらすじをここで確認しておくことにしたい。『通玄記』は全一卷で二十齣からなる作品であるが、各齣には四字の見出しが付けられているので、まずはそれを見て作品全體の構成を確認した上で、併せて主な登場人物とあらすじを見ておくことにしよう。なお、底本には『古本戲曲叢刊』五集（上海古籍出版社、一九八六年）所收の清乾隆抄本を使用することにする。

〔性天風月通玄記目錄〕

師徒傳道

通玄記引

第一齣

副末開場⁽¹²⁾

第二齣

感嘆歸隱

第三齣	春閨訓女	第四齣	城南遊玩
第五齣	買柴議婚	第六齣	降伏六賊
第七齣	偕柴喻道	第八齣	黃婆議親
第九齣	六賊勸世	第十齣	問答玄機
第十一齣	復向求婚	第十二齣	回親不允
第十三齣	風月起兵	第十四齣	興兵擒虎
第十五齣	號令一卒	第十六齣	收伏白虎
第十七齣	沽酒得道	第十八齣	仙翁點化
第十九齣	操演得道	第二十齣	仙迎飛身

〔主要登場人物〕

生：風月（姓風、名月、字子西）↓修行者

旦：王氏（西山洞主）

貼：王氏の娘（姪女、柴氏、柴兒、柴姐）

貼：黃婆

その他：心猿、意馬、口外、眼淨、耳末、鼻丑（六賊）、八仙

〔あらすじ〕

風月は幼きより學問を修めて官職を得たが、剛直で人におもねらない性格であつたために人の妬みを買ひ、職

を棄てて隠居する。ある日、城南に遊んだ折に、柴賣りの娘（姪女）と出会い、柴を賣りつつ道を説く娘を見初めた風月は、黄婆に仲人を頼む。黄婆が仲介をする間に、風月は六賊を調伏して配下に収める。

風月の依頼を受けた黄婆は、母親である西山洞主の王氏に姪女との婚姻を求めるが、西山洞主はそれを許さず、風月が自分と戦って勝つことができれば、娘を娶わせることを提案し、結果、風月が王氏との戦いに勝利する。姪女を得た風月は、最後に天界の仙翁の濟度を受け、八仙に迎えられて昇天する。

以上が作品の構成、主要登場人物、あらすじである。これらを確認した上で、節を改めて本書の内容の検討に入りたいと思う。

三 『性天風月通玄記』と内丹

本節では作品の内容を分析し、どのようにして内丹説を戯曲作品の中に織り込んであるかを明らかにすることにした。

（一）築基煉己

築基とは基を築くのであるから、文字通り修行の最初に行われる過程であるが、具體的内容は何かと言えば、『通玄記』冒頭の「師徒傳道」において次のように語られている。

欲修金丹大道、先要清淨爲主、清其心、淨其性、定其意、守其神、自然達於大道。修行之人、多不能成其道者、皆因心未澄、慾未遣。若要修成九轉、先須煉己持心。

金丹の大道を修めようとするれば、まず清淨に努めることが必要であり、心を清くし、本性を淨らかにし、意

を定かにして神を守れば、自ずと大道に達することができる。修行者で、金丹の道を成し遂げることができる者は、みな心が澄まず、欲望を追い遣っていないからである。もし九轉の丹を煉成しようとすれば、先に煉己持心の修行が必要である。

右のように、築基とは「煉己持心」のことであり、具體的に言えば、心を清淨にし、欲望を追い拂うことである。そして、この心を清淨にして欲望や雑念を排除する過程を修行の初期に行わなければならないとされていることも、右の引用から確認できよう。右で見た引用箇所は、内丹の經典からそのまま引き寫してきたかのような文章であるが、『通玄記』の芝居の中では、一體どのように表されているのであろうか。

〔生〕昨日央浼黃婆去說姪女、也須一個去處築基煉己。

……（中略）……

但此間有六賊在此打攪、要將他都降伏了、方可修爲。今夕乃八月十五日、有六賊在此賞月、待我歌詠一詞、誘他出來、降他則個。童兒將我寶劍過來。

……（中略）……

〔衆〕我們在此賞月、你到來攪亂春風、還要一劍揮之。你若三合贏得過我、我衆人情愿皈依。若是三合贏不得我、拏你看門守舍。

〔生〕你這六賊、多大本事這等無禮、看吾舉手劍起。

〔衆〕情愿皈依。

（第六齣 降伏六賊）

〔風月〕昨日は姪女に話に行つてもらふよう黃婆に頼んだが、築基煉己の修行を行う場所が必要だ。

……（中略）……

ここは六賊が騒いでいるので、奴らを調伏して始めて修行ができるのだ。今宵は八月十五日だ。六賊はここで

月を愛でようから、歌のひとつも歌って奴らを誘い出し、奴らを調伏するまでだ。童兒よ、我が寶劍を持て。

……（中略）……

〔六賊〕我々が月を愛でているというのに、おまえはのどかな雰圍氣を亂しに来て、劍を振るわんとしている。おまえがもし三合のうちに我らに勝つことができれば、我々は喜んで歸依しよう。もし三合のうちに勝つことができれば、おまえを門番にでもしてやろう。

〔風月〕汝ら六賊は如何ほどの腕前をもつてかくも無禮なのか。我が劍の威力を見よ。

〔六賊〕喜んで歸依いたします。

右は風月が築基煉己の修行をしようというとき、その場には心猿以下の六賊が跋扈していたので、六賊を一劍のもとに調伏した場面であるが、ここからわかるのは、築基煉己の過程が六賊を調伏することとして描かれていることである。では、この調伏の對象となる六賊とは何を意味するのかといえば、心猿や意馬といった名前からも容易に理解できることだが、『通玄記』の本文でそのことを確認しておこう。

〔生〕這兩日、好叫我心中焦燥、這幾日、好叫我語言顛倒、每日裡、噴涕連連、卻原來是六賊神使作搬吵、你好聽着、莫把我苦行的工夫耽閣了、你好聽着、莫把我鐵石的心腸錯認了。

……（中略）……

〔生〕自從你衆人皈依之後、果然心靜神安、再無半點俗擾、偶然間、不覺神思恍惚、所以是你衆人遊蕩之故。

（第十齣 問答玄機）

〔風月〕この數日、心中苛々し、言葉が錯亂し、毎日くしゃみや涙が止まらないのは、なんと六賊が騒がしくしていたからだだったとは。おまえたちよく聞きなさい。私の苦しい修行を滞らせないでくれ、我が鐵石のごとき意志を見損なわなideくれ。

……(中略)……

「風月」おまえたち六賊が歸依してからは、果たして心は靜かに安んじて、いさきかも俗情に亂されることもなかったが、偶然にも、知らないうちに氣持ちがぼんやりして定まらなくなつたのは、おまえたち六賊が遊びほうけていたからだつたのだ。

右は前齣(第九齣 六賊勸世)において、六賊が忠孝歌を作り、それを歌つて世間の人々に忠孝を勧めようとして街中へ出かけたことを受けての風月の發言であるが、ここに明確に述べられているように、六賊が騒ぐと修行者である風月の心の安定が失われるということは、六賊とはすなわち人間の欲望や雑念の象徴であり、それを擬人化して登場させたものであると言うことができる。六賊という妖魔を調伏して配下に収めるということは、欲望や雑念を拂うことを意味しており、これがすなわち内丹という築基煉己の過程を象徴しているのである。

(2) 取坎填離(水火既濟)

「取坎填離」とは、坎(☵)の中文の陽でもつて離(☲)の中文の陰を補い、純陽の體(☰)に煉り上げることを表し、このとき煉成される純陽の體が内丹ということになる。「水火既濟」や「心腎之交」などの語も同様の内容を表す術語であるわけだが、『通玄記』ではこれらのほかに「嬰兒姤女匹配成親」といった言葉でも表されており、結論を先に言えば、「取坎填離」の過程を男女の結婚という形で象徴させていることが、この言葉ひとつでも容易に理解できる。この點を『通玄記』の本文に即して確認していくことにする。まずは風月が城南に遊んだ折に柴賣りの娘を見初めた場面から、次の部分を見てみよう。

「柴」我這柴是東方甲乙木、燒起南方丙丁火。人來火裏栽蓮、種出金花谷朶。得者長生不老、遇者收園結菓。火中一點眞機、世人都不識我。

……(中略)……

「生」也罷。我且收下。異日重重奉酬。

(第四齣 城南遊玩⁽¹⁴⁾)

「柴氏」私のこの柴は東方甲乙の木で、これを燃やせば南方丙丁の火が起きます。人が火中に蓮を植えれば、金花のつぼみができます。これを得た者は長生不老となり、これに出會った者は畑を手に入れ果實を實らせることができます。火中に一點の眞機が隠されているのに、世の人は誰も私の柴のことを知りません。

……(中略)……

「風月」まあ、よからう。まずは受け取っておこう。後日十分にお禮をしよう。

右の柴氏(柴賣りの娘、姪女)の歌は、自分が賣る柴に關わる道理を風月に語った際のもので、賣る賣らないの押し問答などを経て、結局風月は娘から「柴」を手に入れることになったわけであるが、ここで注目したいのは「柴」が意味するものである。「柴」はもちろん木であり、燃やせば火が起きるのは言うまでもないが、これがそのまま五行相生説に當てはまることもまた確認するに及ばないことである。つまり「柴」を手に入れるというのは、木を手に入れることであると同時に、實は火を手に入れることを意味しているのである。そして火というのは五行の配當によれば、五臟では「心」に當たり、八卦では「離」に當たるのであるから、結局のところ、風月が手に入れた「柴」は、「取坎填離」の「離」、「水火既濟」の「火」、「心腎之交」の「心」を表していることなのである。

さきほど「取坎填離」が男女の結婚という形で表されているといったが、昔の中國では男女の縁結びには仲人が介在することが一般的であつたこともあつてか、『通玄記』においても仲人が登場し、風月が仲人に姪女への仲介を依頼するのである。

「生」娘子言及至此、不敢不以寔告。我有嬰兒、欲求姪女。請娘子做個黃婆、參求同契、與柴姐求一個密約佳期。

……（中略）……

「貼」我也不要花紅謝禮。憑着我花言巧語、說得姪女兩相依、嬰兒匹配偕連理。那時節、任伊採取、任伊採取。
（第五齣 買柴議婚）

「風月」（黃婆に向かつて）あなたがここまで言われるのであれば、本當のことを言わないわけには参りません。私には嬰兒がいて、姪女を求めています。どうかあなたには黃婆（仲介者）になつていただき、同志を探し求め、柴姐と婚期を約してきていただきたいと思ひます。

……（中略）……

「黃婆」お禮なんて要りません。美辭麗句を並べて、ふたり相寄り添うよう姪女を説得しますので、嬰兒は夫婦におなりなさい。その時には思うままに採取なさいませ。

風月が婚姻の仲介を依頼した人物は「黃婆」という名で登場するが、この「黃婆」という語は内丹の用語であつて、簡単に言えば陰と陽の媒介者の役割を擔つてゐるものである。⁽¹⁵⁾そして、五行説によつて言い換えれば、「黃婆」の「黃」は「土」に配當され、「土」は方位では「中央」に當たることから、この「中央」というのも「黃婆」の仲介者としてのイメージとびつたり符合してゐよう。

さて、風月が黃婆に婚姻の仲介を依頼した相手というのは、西山洞主の王氏とその娘柴氏であるが、この二人は當然ながら「取坎填離」の「坎」の役割を擔わされている。

「生喚猿」黃婆今日來回話、說西山洞主倚白虎猖狂之惡、要來與我大戰一場。若我勝得過他、方將姪女配與嬰兒、不然教我認得他的手段。這等無知。你可替我點起精兵、以候調遣、不可遲違、有悞大事。……

（第十二齣 回親不允）

「風月が心猿を呼んで」黄婆が今日返事にやってきて、西山洞主は白虎のごとき狂暴さを頼みに、私と一戦交えるつもりであるそうだと。もし私が洞主に勝つことができれば姪女を嬰兒に娶わせ、負ければ洞主の腕前を知らしめてやると言っているそうだと。これほど無知だとは。おまえは私のために精兵を起こして指令を待て。ためらって大事を誤ることのないように。……

右は黄婆が西山洞主のもとへ出向いて風月からの婚姻の申し込みを告げ、洞主の返事を風月に傳えた直後の場面であるが、ここで注目したいのは西山洞主が「白虎」のごとき狂暴さを持った人物であるとされている点である。西山洞主を「白虎」によって表すというのは決して無意味な偶然でないことは明白であり、西山洞主の「西」と「白虎」は五行の配當に従えば、いずれも「金」に配當されるものである。そして母親である西山洞主王氏が「金」であるならば、その娘である柴氏（姪女）は、五行相生説によって當然ながら「水」となることは言うまでもない。柴氏が「水」ということになれば、五行の配當によって「水」は五臓では「腎」に当たり、八卦では「坎」に当たることになって、柴氏は「取坎填離」の「坎」、「水火既濟」の「水」、「心腎之交」の「腎」を象徴していることが理解できる。

このように「坎離」、「水火」、「心腎」が登場人物によって示唆された後、作品は芝居の山場である西山洞主と風月の戦いの場面（第十三―十五齣）へと進んでいき、結果は「生擒白虎、大獲全勝而還」（第十五齣 號令士卒）とあるように風月の勝利に終わり、當初の約束通り柴氏との婚姻を果たすことになるのであるが、風月と柴氏がそれぞれ「離」と「坎」を表しているということは、そのふたりの婚姻が内丹の「取坎填離」の過程を象徴するものであるということは誰の眼にも明らかである。

（3）逆則成仙

「逆則成仙」という語は内丹の過程を表す用語ではないが、「順則生人」という語と對になって、内丹の根本

的な理論を表す言葉のひとつと言えるものである。この「逆」という字の意味するところは、宇宙の根源たる道（未分化の「一」）から分化して人間をはじめとする萬物が生み出されてくるというのが「順」であるのに對して、この言わば自然の法則ともいうべき萬物生成のルートを逆行して、永遠不滅である根源の道と合一することである。「逆」というのは理論のみならず、内丹の功法においても現れており、たとえば氣を督脈沿いに逆行させて腦中の上丹田まで汲み上げる周天功などがそうであるが、理論と實踐の雙方において非常に重要な考え方なのである。『通玄記』においては、この「逆」というものを大變興味深い方法で表しているので、その部分を取り上げておきたい。

〔生〕 自從那日擒了白虎、必須要去逆水河邊、操演風浪、心猿意馬那裡。

〔心〕 二人在此。

〔生〕 你二人隨我去逆水河、操演風浪。

〔猿〕 正要請教逆水河。

〔生〕 且假湏池之名、以告二子。天下之水俱向東、湏池之水向西流、故曰逆水。

……（中略）……

〔猿〕 此乃無邊苦海、何爲逆水河邊。

〔生〕 這逆水河、海口直抵安寧便是。

……（中略）……

〔仙〕 涉湏池逆水河邊、倒向西流直下螳川、兩岸河車筒槽運、逆上丹田。……

（第十九齣 操演得度）

〔風月〕 あの日白虎を捕らえてからは、逆水河へ行つて風浪を操らねばならない。心猿、意馬は何處に。

〔心猿〕 我らふたりはここにおります。

〔風月〕 おまえたちは私に付いて逆水河に行き、風浪を操りなさい。

〔心猿〕 逆水河についてお教えいただきたいと思ひます。

〔風月〕 まずは滇池の名を借りておまえたちに教えてやろう。天下の川はすべて東に向かって流れるが、滇池の川は西に向かって流れる。だから逆水というのだ。

……（中略）……

〔心猿〕 ここは無邊の苦海です。逆水河はどれですか。

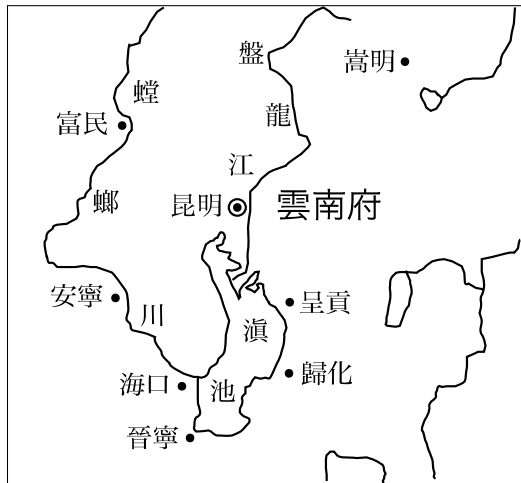
〔風月〕 この逆水河は、海口からまっすぐ安寧に至るのがそれである。

……（中略）……

〔仙翁〕 滇池の逆水河を渡り、逆に西に向かってまっすぐ螳螂川を下る、兩岸の河車は筒型の槽でもって運び、丹田に遡る。……

右の引用から、『通玄記』では「逆」というのを「逆水河」という形で説明しようとしていることが見て取れるが、さらにこの「逆水河」を西へ流れる河と捉えることによつて、實際に雲南に存在する河とその流域の地名を使つて説明している點に注目したい。

滇池が昆明郊外の湖であることは説明するまでもなからうが、逆水河は滇池から西へ向かつて流れ、海口から安寧へと流れる河であると語られている。この點を確認すると、『雲南府志』には「海口。（昆陽）州の北三十五里の海門村に在り。滇池は此より西のかた流ること二十里、折れて螳螂川に入る」⁽¹⁷⁾とあり、「海口」は河の流れの出發點であつて、そこから西へ流れる河は「螳螂川」と呼ばれていることがわかる。「螳螂川」という名は右の『通玄記』の本文にも見られるものであるが、この河は「螳螂川」とも呼ばれるらしく、『滇繫』卷五之一に「螳螂川。今の（富民）縣治の東に在り。源は滇池よりし、縈りて安寧州の境に流る」⁽¹⁸⁾とあつて、「安寧」へと流れる河であ



ることがわかる。

このように、「海口」「安寧」「螳川」「盤龍」はいずれも雲南に實在する地名であり、その地理的位置関係も實際のものと符合しており、雲南の地元の人であれば誰でもすぐに思い浮かべられるものであるといえる。容易に頭に思い描ける地名を用いて表そうとしたのは、本文で「兩岸河車筒槽運、逆上丹田」と言っていることに着眼すれば、「周天功」の過程であろうと考えられる。だが、右の引用箇所が作品の終わりに近い第十九齣であることや、わざわざ「安寧」という地名を取り上げたりしていることを考慮すれば、それはやはり逆流する河は安寧へ至る道であり、神仙世界へと續く道であることを表そうとしたものであつて、つまりは「逆則成仙」という内丹の根本理論を説明しようとするものでもあると考える

べきであろう。

(4) 雙修派

内丹の分類にはいくつかあるが、そのうちのひとつに「清修派」と「雙修派」というのがある。「清修派」というのが自己完結型で、すべての過程が自己一身の内に藏される氣のみを用いて丹を煉成する考え方であるのに対して、「雙修派」は「陰陽雙修派」とも稱され、自己の身中に缺けてしまった氣は他者から補わなければならない、内丹の修煉にはパートナー（女性）を必要とすると考えるやり方である。では『通玄記』における内丹は一體どちらに分類できるであろうか。『通玄記』は戯曲の形式を取っており、内丹の過程を論理的かつ詳細に語るものでは

ないので、その功法の内容から詳細な検討を行うことは困難ではあるが、ただ次に引用する箇所はほぼ決定的な判断材料となり得るものではないかと思われる。

〔生〕房中兩個、時時守定、烟花妓、對景忘情、神交體隔、霜間接樹、取坎填離。……（第五齣 買柴議婚）

〔風月〕閨房中のふたりはいつも操を守り、着飾った花のような妓女を目の前にしても情を忘れ、神は交わつても體は隔てられ、霜間に接木をして、坎より取つて離を填める。……

右の引用には「神交體隔」という言葉が見られるが、實はこれは「雙修派」にのみ見られる用語であり、パートナ―から先天の一氣を補う際の常套句である。⁽¹⁹⁾したがってこの四字のみをもつて、『通玄記』における内丹を「雙修派」とであると斷定することは決して不可能なことではないといえる。それにこのことは『性天風月通玄記』という題目とも決して矛盾しないものである。「性天」とは、言うまでもなく『中庸』の「天命之謂性」いう語に基づくものであつて天性を意味する。また「風月」とは、「風月常新」⁽²⁰⁾の例にもあるように、男女間の情愛を意味する。つまり『性天風月通玄記』という題は、天性として有する男女の情愛が、玄なる世界すなわち神仙世界に通じていること、男女の情愛が内丹という成仙技法を通して神仙世界へと繋がっていくことを意味しているのである。このように表題から言つても、『通玄記』に織り込まれている内丹は「雙修派」の丹法であることが裏付けられる。

結語

ここまでの考察で『通玄記』に織り込まれた内丹思想をすべて解明できたわけではないが、少なくともその概要は示し得たのではないかと思う。

『通玄記』に見られる特徴をまとめると次のようになる。

(1)登場人物によつて内丹の過程を象徵させる。

(2)欲望や雑念などを擬人化する。

(3)身近な地理、地形を用いて内丹を説明する。

これらの特徴は『通玄記』が戯曲作品という形式であることと大いに關わる事柄ではあるが、いずれにしても難解な内丹を可能な限りわかり易く説かんとするための手法であり、わかり易さを追求していることは明らかである。このように内丹をわかり易く説くことに主眼を置いていとなると考えられる以上、『通玄記』は戯曲を創作するために内丹を題材としたものというよりも、内丹を伝えるために戯曲という形式を借りたものであると考えるのが妥當であろう。

『通玄記』が當時演じられたかどうか、今となつては確かめる術もないが、實際に芝居として演じられたとした場合、それが内丹を伝える媒體としての役割を擔つていたのであれば、その觀衆は決して道士ではありえないであろう。なぜならば、道士に内丹を伝えるのであれば、師から弟子へ直接傳授するか、あるいは『悟眞篇』などの經典やその注釋を讀めばそれで十分であつて、わざわざ芝居のような大仕掛けを施す必要などないし、それにわかり易さをこれほどまで追求する必要もないはずである。

それでは一體どのような人々が『通玄記』の觀衆であつたのかといへば、芝居が最も大衆向けの媒體のひとつであることを考慮すれば、その觀衆には庶民階層の者たちも含まれていたはずであり、『通玄記』は内丹とは全くと言つてよいほど關わりを持たなかつた人々をターゲットにした作品であると考えべきであろう。この點は前節の(4)で指摘したところの、世俗世界に生きる庶民にとつて最も身近なものである男女の情愛や婚姻が神仙世界へ通じていると説く作品であるということから考えても首肯し得るであろう。

『通玄記』が庶民階層に内丹を伝えること、すなわち内丹の布教を目的とするものであると捉えたならば、そ

れはもはや内丹が道士の獨占ではなくなり、内丹の大衆化がはじまったのだと評價することが可能ではないだろうか。正確には庶民とは言い難いのはあるが、道士ではない知識人の中に内丹に精通した者、たとえば陸西星などが現われたり^②、民間宗教の經典である寶卷にも内丹を説くものが現われたりすることなども、内丹の大衆化と流れを同じくする現象ではないかと考えられる。

『通玄記』は戯曲作品という觀點から評價した場合には、それほど優れた作品とも思われないし、またさほど重要な位置を占めるものという印象も持ち得ない。だが本稿のように内丹の觀點から見た場合には、内丹の大衆化のはじまりという位置付けが可能となり、その評價は大いに異なってくるのである。

注

(1) 道教および内丹と戯曲との關わりについては詹石窗著『道教與戲劇』（文津出版社、一九九七年）に詳しい。

(2) 李澄中「蘭止庵先生祠堂記」（李澄中撰『民齋文選』）

庚午冬、予自滇南奉使回、至楊林遲家、聞其地有蘭先生者。諱茂、字廷秀、號止庵、明洪武時人。少有大志不就、乃潛心理道、淹通經史。凡黃冠緇流醫方卜筮星曆風角之書、靡不窮究其奧。鄉里稱小聖人。……所著有元壺集、鑑例折衷、經史餘論、安邊策條、止庵吟稿、聲律發蒙、山堂雜稿等書行於世、四方學者多師事之。年八十卒於家。有司以狀聞、特允鄉賢從祀孔子廟廷。今其墓尚存、蘭氏子孫衰微矣。余與諸子覓其隧道、壞土傾圮、宿草榛莽、墓碣剝蝕過半。……

* 底本は「家」を「客」に作るが、『楊林兩隱君集』卷三所收の「蘭先生祠堂記」等の他のテキストを參照して改めた。

(3) 『滇詩拾遺補』卷一（李坤輯）

蘭茂、字廷秀、號止庵、別號和光道人。嵩明州楊林人。……所著有元壺集、鑑例折衷、經史餘論、韻略易通、止庵吟稿、安邊策條、聲律發蒙、滇南本草、性天風月通元記諸書行世。……洪武三十年丁丑生、成化十二年丙申卒、年八十。崇祀

嵩明州郷賢祠。

- (4) 『明清等韻學通論』(耿振生著、語文出版社、一九九二年、一九七頁)には、明代で最も早い官話系の音韻書であると指摘されている。

- (5) 千葉徳爾「明代文獻に現われた中國のトウモロコシ(二)」(『愛知大學文學論叢』第四〇輯、一九六九年) 参照。

- (6) 引用文は『元壺集』に作るが、『滇詩拾遺』によれば本来は『玄壺集』であったようである。

- (7) 『古典戲曲存目彙考』卷六、中編雜劇三、明代作品(上海古籍出版社、一九八二年、四二二頁)に「清袁文典於《滇南詩略・蘭茂傳》謂「疑係僞託」とある。

- (8) 『明滇南詩略』卷一(袁文典纂輯)

又有抄本性天風月通玄記南曲劇本。此本寓言金丹之術。疑係僞託。

*底本は「據」に作るが、「劇」の誤りであろう。

- (9) 趙藩「明楊林兩隱君遺稿序」(『雲南叢書』所收『楊林兩隱君集』)

止庵尙有玄壺集、性天風月傳奇。此則瞿曇禪偈、丹鼎寓言。昔人疑爲假託、過而存之。刊爲別集斯可耳。

- (10) 蘭茂「成化丙戌予年七十歲近體詩十首」之八(『滇詩拾遺』卷二)

七十衰翁兩鬢絲、閒遊見景卽成詩、幸存酌酒看花福、不在腰鎌采蕨時、丹鼎事殊非所願、青雲路好竟何之、百年行樂無多日、到此英雄可三思。

- (11) 呂薇芬・公書儀「關於《通玄記》和《傳奇八種》——《古本戲曲叢刊》第五輯編輯外記」(『文學遺產』一九八五年第二期) 參照。

- (12) 二葉表の「性天風月通玄記目錄」では「第一齣 副末外場」に作るが、八葉表の第一齣で「副末開場」に作るのに従った。

- (13) 底本は「炒」に作るが、おそらくは「吵」の誤りであろう。

- (14) 十一葉裏では「第四齣 南城遊玩」に作るが、本文中に「城南」とあり、しかも二葉表の目錄でも「城南遊玩」に作るので、「城南遊玩」に統一する。

- (15) 黃婆については、三浦國雄「黃婆論」(『講座道教』第三卷「道教の生命觀と身體論」、雄山閣出版、二〇〇〇年)に詳

しい。

(16) 底本は「到」字に作るが、おそらくは「倒」字に解するべきであろう。

(17) 『雲南府志』卷一、地理三、昆陽州（范承勛等修、康熙三十五年刊本）海口。在州北三十五里海門村。滇池從此西流二十里、折入螳螂川。

(18) 『滇繫』卷五之一、山川、雲南府、富民縣（師範輯）螳螂川。在今縣治東。源自滇池、榮流安寧州境。

(19) 一例を挙げれば、孫汝忠『金丹真傳』築基第一の疏に、「補之之時、神交體不交、氣交形不交。雖交以不交、卻將彼血氣用法收來、與我精神兩相湊合、而凝結爲一」とあるのがそれである。なお、『金丹真傳』については、拙稿『金丹真傳』の内丹思想」（『東方宗教』第八八號、一九九六年）参照。

(20) 張泌『妝樓記』

開元初、宮人被進御者、日印選以綢繆記印於臂上、文曰風月常新、印畢漬以桂紅膏、則水洗色不退。

(21) 卿希泰・唐大潮著『道教史』（中國社會科學出版社、一九九四年、三一四—三二五頁）において、陸西星は内丹の民間化の現われであると指摘されている。

(22) 淺井紀「寶卷流宗教結社と道教」（『講座道教』第五卷「道教と中國社會」、雄山閣出版、二〇〇一年）参照。

求子之道と占星術

嚴 善 炤

はじめに

「求子之道」という言葉は、馬王堆漢墓から出土した「胎産書」にすでに見られる。それは「求子之道曰」から始まり、子どもをほしがらる夫婦が「九宗之草」（不詳）でつくられた薬酒とともに飲めば懐妊できるといったような内容が記されているので、「胎産書」の著者が自ら考え出したものではないと思われる。「胎産書」は前漢の皇后呂雉（前一八七—一八〇）以前に抄寫されたと推定されているので、「胎産書」成立以前にすでに子どもを求める専門の技術が存在したと考えられよう。求子は古代の中國社會において、かなり早い時期から一種の道術、すなわち生命誕生にかかわる方術として成立していたと思われる。

「胎産書」には男女を孕み分けた場合、食べ物や食料の方法及び、新生児の胎盤を埋める場所によって、次に生まれてくる子どもの性別が決められると説かれているが、男尊女卑のような傾向はまだ見られない。また、女性の生理が完全に終わった日から数えて三日間は、受胎のための最適時期とされ、しかもその一日目な

ら男子、二日目なら女子となるとも記されている。その後、この受胎のための最適期間は三日間から六日間に延長され、奇数の日なら男子、偶数の日なら女子を懷妊するという説に變化し、『千金要方』や『外臺祕要方』などにも受け繼がれた。このような誤った受胎説は、二千年以上にわたって綿々と人々の意識を支配してきた。日本に傳わってから千年餘りの後、高井思明は文化十二年（一八一五）に刊行された『姪事戒』で初めてこの説に對して疑問を投げかけた。

一方、『漢書』藝文志・方伎略に收録された八家の房中術専門書に『三家内房有子方』という題名がみえており、このことから求子の道術は房中術にも取り込まれていたと推定される。それは古代房中至道を成立させる基本要素の一つである「玉閉」という技術が確立され、房中術を修得した男性が性行爲において自ら射精をコントロールすることができるようになったので、そのような人たちは性行爲を通して精氣を體内に蓄積して、確實に元氣な子どもを孕ませる目的を達成することができると考えられていたのであろう。また、「胎產書」の抄寫から『漢書』の刊行までのおよそ三百年餘りの期間は、房中術が盛んに行われた時期であるが、求子という生命誕生にかかわる道術と、新たに展開した房中術とが融合していた時期でもある。

天文や曆算は國家權力と結び付き、長い間國家に獨占されていた。占星術も公的性質が強いと言われるが、『世本』作篇の「容成作調曆」という一文に對して、『晉書』律曆志では「（黃帝）乃使羲和占日、常儀占月、史區占星氣、伶倫造律呂、大槲作甲子、隸首作算數、容成綜斯六術」と解釋されている。容成公は房中術の専門家として世にその名を知られた人物であり、『漢書』藝文志・方伎略に二十六卷からなる『容成陰道』が收録される外、馬王堆漢墓から出土した房中養生資料『十問』に「容成之治氣搏精之道」（第四問）もある。そのなかで房中術を行う場合、「順察天地之道、天氣月盡月盈、故能長生」と月の盈虧變化に従う必要性が説かれている。

房中術に取り込まれた求子という生命誕生にかかわる技術は、さらに當時流行っていた占星術をも取り入れて、

子づくりを新たな段階に推し進めることにもなったと思われる。房中術を用いて己の精氣を體內に蓄積しながら、最適とされる受胎の日、ないし時刻を選択し、確實に射精することによって、生まれてくる子どもの未來の運勢を把握し、家族全員に少しも悪影響を及ぼさず、しかも本人及び家族に「福、祿、壽」をもたらすことができる信じられていたのである。後漢五斗米教團で行われていた黃赤混氣房中術は、集團救済のために天文學の成果を取り入れた子づくりの一例でもある^④。本論では漢から唐までの古代産科學、道教、佛教などに關連する資料を用い、主に古代の醫學や房中術の文獻に含まれる求子にかかわる内容を詳細に検討し、受胎と占星術との關連に重點をおきながら、これらの典籍に見られる多様な受胎と曆法、月宿日などとの關係について考察を行いたい。

一 占星術による求子と受胎

『漢書』藝文志・數術略では「天文者、序二十八宿、步五星日月、以紀吉凶之象、聖王所以參政也」と述べて、日占、月占、五星占、二十八宿占などが古代天文學の重要な構成部分として、國家政治、社會生活、個人の運命などに幅廣く活用されていた。古代天文學の最大目的は、天體宇宙を科學的に解明することではなく、「歷象日月星辰、敬授人時」（『尚書』堯典）といわれるように、様々な天體現象の觀察によって、地上社會における政治、宗教、戰爭、農業、經濟活動などの重要な行事を決め、人事などを管理する政治手段としたことにある。天體星宿の運行に起きる様々な現象を察知し、事前に國家政治、社會變化、自然災害などを預測し、關聯人事の吉凶禍福を判斷しようとしたのである。『史記』天官書に示される二十八星宿と地上の十二州との配屬、いわゆる分野説はその典型的な一例だと言えよう。

王充は孔子の高名な弟子子夏が提示した「死生有命、富貴在天」（『論語』顏淵）という定命思想について、命義

篇で「凡人受命、在父母施氣之時、已得吉凶矣」と言いながら、「至於富貴、所稟猶性、所稟之氣、得衆星之精、衆星在天、天有其象。……天有百官、有衆星。天施氣、而衆星布精、天所施氣、衆星之氣在其中。人稟氣而生、含氣而長、得貴則貴、得賤則賤。貴或秩有高下、富或賁有多少。皆星位尊卑大小之所授也」と解釋し、星命説による人の富貴や貧賤を説いている。この星命説は葛洪に繼承され、『抱朴子』塞難篇では「命之脩短、實由所值、受氣結胎、各有星宿」と壽命についても星宿との關連が説かれ、さらに「命屬生星、則其人必好仙道、好仙道者、求之亦必得之。命屬死星、則其人亦不信仙道、不信仙道、則亦不自修其事也」と述べて、生星と死星という異なる星宿に支配される運命によつて、誕生した者が仙道に對して好惡を表すのみでなく、將來仙道が得られるか否かに深く關係すると説いている。しかし、より具體的な受胎と星宿との關聯についての記述は見當たらぬ。

一方、王相日も、求子や受胎にかかわるものとして古くから知られていた。隋朝の蕭吉（五三〇―六一〇）撰の『五行大義』卷二によると、古代から「五行體休王」「支干休王」「八卦休王」といった三種類のものが存在したという。前二者は五行と二天干ずつを王、相、休、囚、死に對應させて、季節や時刻の陽氣變化から人事を説明するものであるが、後者は八卦の氣を王、相、胎、沒、死、囚、廢、休に對應させて人の貴福凶禍を占うものである。『論衡』難歲篇は「天下正道、伏羲文王、治世以象、文爲經所載」とあるように「八卦休王」との關連を説くものであり、王は旺盛、相は強壯、胎は妊娠、沒は沒落、死は死亡、囚は囚禁、廢は廢疾、休は休止を意味するであろう。

『太平經』に「受陽施多者爲男、受陰施多者爲女、受王相氣多者爲尊貴則壽、受休廢囚氣多者數病而早死、又貧極也。故凡人生者、在其所象何（五）行之氣、其命者繫於六甲何（五）歷、以類占之、萬不失一也」（王明編『太平經合校』、四二四頁）と言うのは、人間は受胎の時點において將來の運命がその時刻の陽氣の強弱によつて決められるが、王相の氣を受けた者は富み、地位、長壽が得られるが、休、廢、囚の氣を受けた者は貧困、病氣、短命

といった運命を辿ると考えられていたのである。『五行大義』卷五に援引された「文子」には、世間の二十五種類の人間には「其神眞道至聖德賢七者、受王氣而生也。善中辯仁禮信義智八者、相氣而生也。士庶農商工五者、休氣而生也。衆小驚愚肉五者、囚氣而生也」とあり、同じく「祿命訣」では、「王氣中生者、其人王相宜爵祿。相氣中生者、其人多官。死氣中生者、其人多疾病短命」という。さらに「文子」では「此二十五等人、内稟五行之氣、各有優劣」と述べられているように、王氣や相氣などの異なる氣を受けて受胎しても、その胎児がもつ五行の氣によつて、生まれてきた者には差異を生じることもあると考えられたのであろう。

「御女損益篇」では王相日については、「謂春甲乙、夏丙丁、秋庚辛、冬壬癸」と述べているが、「房中補益篇」や『外臺祕要方』求子法にも同じことが記されている。支干五行の分類によれば、天干の場合、甲乙は木、丙丁は火、庚辛は金、壬癸は水となり、地支の場合、寅卯は木、丑未は火、申酉は金、子亥は水となるという。王相日は廣範にわたつて應用されていたが、神僊藥の効果を高めるために、製藥や服用の最良日として推薦されることもある。⁽⁵⁾しかしながら、年月日を天干及び地支に對應して表す方法では、王相日は十日ごとに「天干、月ごとに約六日が當たるので、「凡養生、要在於愛精。若能一月再施精、一歲二十四氣施精、皆得壽百二十歲」（『御女損益篇』）といった主旨に反するように見えるが、天干と地支の同じ五行類別を對應させてみれば、その王相日は春に甲寅と乙卯、夏に丙午と丁巳、秋に庚申と辛酉、冬に壬子と癸亥というように、三ヶ月に二日しか相當しないことになる。

「御女損益篇」では毎月の二日、三日、五日、九日と二十日は「王相生氣日」と指定されているが、『千金翼方』卷十二養性篇では「凡月二日、三日、五日、九日、二十日、此生日也。交會令人無疾」とも説明されている。「房中補益篇」では「若合春甲寅乙卯、夏丙午丁巳、秋庚申辛酉、冬壬子癸亥、與此上件月宿日合者猶益」と述べて、なるべく王相日、王相生氣日及び月宿日が重なった日を選択するが、それによつて自身の健康を守れるのみでな

く、受胎させた子どもの將來の運命にも良い影響を与えられると信じられていたのであろう。

さらに、本格的な占星術を用いて受胎日を選択することを記述するものは、『養性延命録』御女損益篇や『千金要方』房中補益篇などに見られる。「御女損益篇」では「天老曰」という長い條文が引かれているが、それと似たような内容は『千金翼方』養生篇（卷十二）にも同じく「天老曰」から始まる引用文として見られる。『漢書』藝文志・方伎略に收録された房中八書に『天老雜子陰道』という佚書の名が見られるが、これらがその佚文かどうか現段階では確認できない。「御女損益篇」において天老は、人の社會的地位には尊、卑、貴、賤といったような差異があるが、その違いは受胎時刻の八星宿（室、參、井、鬼、柳、張、心、斗）の運行位置に密接に關係すると述べ、それらを上、中の上、中及び下（凡）という四つのランクに分けている。具體的に言えば、「合宿」と「得時」とに完全に合致させて受胎した場合は上等となり、合宿に合わなかったが得時に合った場合は中の上となり、合宿に合ったが得時に合わなかった場合は中等となり、合宿と得時とともに外れた場合は下等の凡人となるという。合宿とは、月宿日に合うことで、すなわち月ごとに八星宿が現れる日に性交を行って受胎させることである。「合宿交會者、非生子富貴、亦利己身、大吉之兆」と言われるように、その日に性的交りを行う場合、例えば生まれてくる子どもが富みや地位を有する者にならなくても、その者自身の身體には悪影響を及ぼす心配はないとされる。また得時とは、選擇された王相日の夜半に陽氣が再び旺盛になり始める時刻を選んで性交を行って受胎させることである。受胎して生まれてきた子どもは、「有子皆男、必有壽賢明」と言われるように、みな男子となると同時に、必ず長壽、かつ賢明な人になるとされる。

八星宿については、『千金翼方』では斗宿の代わりに房宿が示されている。一方、具體的な月宿日については、『養性延命録』には未だ收録されていないが、『千金要方』及び唐天寶十一年（七五二）に完成した『外臺祕要方』卷三十三の求子法に詳しく收録されているので、少なくとも唐の中期までには世に廣く知られていたものである。

う。一年十二カ月の合計百十九日の月宿日は次のように示されている。

一月は一日、六日、九日、十日、十一日、十二日、十四日、二十日、二十四日と二十九日

二月は四日、七日、八日、九日、十日、十二日、十四日、十九日、二十二日と二十七日

三月は一日、二日、五日、六日、七日、八日、十日、十七日、二十日と二十五日

四月は三日、四日、五日、六日、八日、十日、十五日、二十日、二十二日と二十八日

五月は一日、二日、三日、四日、五日、六日、十二日、十五日、二十日、二十五日、二十八日、二十九日と三十日

六月は一日、三日、十日、十三日、十八日、二十三日、二十六日、二十七日、二十八日と二十九日

七月は一日、八日、十一日、十六日、二十一日、二十四日、二十五日、二十六日、二十七日と二十九日

八月は五日、八日、十日、十三日、十八日、二十一日、二十二日、二十三日、二十四日、二十五日と二十六日

九月は三日、六日、十一日、十六日、十九日、二十日、二十一日、二十二日と二十四日

十月は一日、四日、九日、十日、十四日、十七日、十八日、十九日、二十日、二十二日、二十三日と二十九日

十一月は一日、六日、十一日、十四日、十五日と十六日

十二月は四日、九日、十二日、十三日、十四日、十五日、十七日と二十四日

それで、唐朝初期から公布された「戊寅曆」の貞觀二年の官曆に、室、壁、奎、婁、胃、昴、畢、觜、參、井、鬼、柳、星、張、翼、轸、角、亢、氐、房、心、尾、箕、斗、牛、女、虛、危という二十八宿を順番に入れて作成した曆に、さらに上述の月宿日を書き入れると、七一五頁の表一のようなものを作成することができる。年間に於いて八星宿に當たる日はわずかに三十三日と少なく、百十九日の月宿日に當たる確率が凡そ二十八パーセントであり、規則性はまったく見られない。また、この官曆の二月一日から奎宿より順番に入れて作成したものにも似

たような結果が見られた。というわけで、民間ではどのような小曆（黄曆とも俗稱される）でこれらの月宿日を利用したかを探し出す必要があると同時に、運命に良い効果をもたらすとされる八星宿がどこから選ばれたかを明らかにする必要がある。

二 道教的「二十八宿傍通曆」

星宿や節氣などを極めて重視する初期道教においては、張道陵は二十八宿に二十四節氣を對應させて、蜀地を中心に二十四治をつくり出した。後漢末期に成立したと言われる『太上三五正一盟威錄』⁶にも二十四治と節氣との關係が言及されている。一方『老君音誦誡經』に「吾本授二十四治、上應二十八宿、下應陰陽二十四氣、授精進祭酒、化領民戶。道陵演出道法、初在蜀土一州之教。……從今以後、諸州郡縣男女有佩職錄者、盡各詣師改宅治氣。按今新科、但還宿官稱治爲職號。受二十四治中化契令者、發號言補甲乙正中官、眞氣角宿、治以亢宿氏宿房宿、二十八如法」とあるように、北魏の寇謙之（三六五—四四八）は舊天師道の改革に取り組み、蜀地を中心とした舊二十四治に關する管理システムを廢止し、二十八宿を用いて、角・井・奎・斗という四宿を中心とする新たな治屬配置を行った。

二十八宿の由來は古く、一九七七年湖北省隋縣附近で發掘された戰國初期の曾侯乙墓から出土した漆箱の蓋には、大きな「斗」字を中心にして白虎、青龍及び二十八宿名がその周りに描かれている。前五世紀末期の社會において北斗星を中心とする二十八宿がよく知られていたことが窺える。ただ、度数による二十八宿の天體位置表示は『史記』天官書や『淮南子』天文訓などに初めて現れる。『漢書』律曆志によると、二十八宿は赤道を採用して天體の位置を計算し、宿度で表示することが行われている。後漢永元十五年（一〇三）七月に敕命によって黄道

	1日	2日	3日	4日	5日	6日	7日	8日	9日	10日	11日	12日	13日	14日	15日	16日	17日	18日	19日	20日	21日	22日	23日	24日	25日	26日	27日	28日	29日	30日
一月	室 ¹	壁 ²	奎 ³	婁 ⁴	胃 ⁵	昂 ⁶	畢 ⁷	觜 ⁸	參 ⁹	井 ¹⁰	鬼 ¹¹	柳 ¹²	星 ¹³	張 ¹⁴	翼 ¹⁵	轸 ¹⁶	角 ¹⁷	亢 ¹⁸	氏 ¹⁹	房 ²⁰	心 ²¹	尾 ²²	箕 ²³	斗 ²⁴	牛 ²⁵	女 ²⁶	虛 ²⁷	危 ²⁸	室 ²⁹	小 ³⁰
二月	壁 ¹	奎 ²	婁 ³	胃 ⁴	昂 ⁵	畢 ⁶	觜 ⁷	參 ⁸	井 ⁹	鬼 ¹⁰	柳 ¹¹	星 ¹²	張 ¹³	翼 ¹⁴	轸 ¹⁵	角 ¹⁶	亢 ¹⁷	氏 ¹⁸	房 ¹⁹	心 ²⁰	尾 ²¹	箕 ²²	斗 ²³	牛 ²⁴	女 ²⁵	虛 ²⁶	危 ²⁷	室 ²⁸	壁 ²⁹	奎 ³⁰
三月	婁 ¹	胃 ²	昂 ³	畢 ⁴	觜 ⁵	參 ⁶	井 ⁷	鬼 ⁸	柳 ⁹	星 ¹⁰	張 ¹¹	翼 ¹²	轸 ¹³	角 ¹⁴	亢 ¹⁵	氏 ¹⁶	房 ¹⁷	心 ¹⁸	尾 ¹⁹	箕 ²⁰	斗 ²¹	牛 ²²	女 ²³	虛 ²⁴	危 ²⁵	室 ²⁶	壁 ²⁷	奎 ²⁸	婁 ²⁹	小 ³⁰
四月	胃 ¹	昂 ²	畢 ³	觜 ⁴	參 ⁵	井 ⁶	鬼 ⁷	柳 ⁸	星 ⁹	張 ¹⁰	翼 ¹¹	轸 ¹²	角 ¹³	亢 ¹⁴	氏 ¹⁵	房 ¹⁶	心 ¹⁷	尾 ¹⁸	箕 ¹⁹	斗 ²⁰	牛 ²¹	女 ²²	虛 ²³	危 ²⁴	室 ²⁵	壁 ²⁶	奎 ²⁷	婁 ²⁸	胃 ²⁹	小 ³⁰
五月	昂 ¹	畢 ²	觜 ³	參 ⁴	井 ⁵	鬼 ⁶	柳 ⁷	星 ⁸	張 ⁹	翼 ¹⁰	轸 ¹¹	角 ¹²	亢 ¹³	氏 ¹⁴	房 ¹⁵	心 ¹⁶	尾 ¹⁷	箕 ¹⁸	斗 ¹⁹	牛 ²⁰	女 ²¹	虛 ²²	危 ²³	室 ²⁴	壁 ²⁵	奎 ²⁶	婁 ²⁷	胃 ²⁸	昂 ²⁹	大 ³⁰
六月	觜 ¹	參 ²	井 ³	鬼 ⁴	柳 ⁵	星 ⁶	張 ⁷	翼 ⁸	轸 ⁹	角 ¹⁰	亢 ¹¹	氏 ¹²	房 ¹³	心 ¹⁴	尾 ¹⁵	箕 ¹⁶	斗 ¹⁷	牛 ¹⁸	女 ¹⁹	虛 ²⁰	危 ²¹	室 ²²	壁 ²³	奎 ²⁴	婁 ²⁵	胃 ²⁶	昂 ²⁷	畢 ²⁸	觜 ²⁹	小 ³⁰
七月	參 ¹	井 ²	鬼 ³	柳 ⁴	星 ⁵	張 ⁶	翼 ⁷	轸 ⁸	角 ⁹	亢 ¹⁰	氏 ¹¹	房 ¹²	心 ¹³	尾 ¹⁴	箕 ¹⁵	斗 ¹⁶	牛 ¹⁷	女 ¹⁸	虛 ¹⁹	危 ²⁰	室 ²¹	壁 ²²	奎 ²³	婁 ²⁴	胃 ²⁵	昂 ²⁶	畢 ²⁷	觜 ²⁸	參 ²⁹	大 ³⁰
八月	鬼 ¹	柳 ²	星 ³	張 ⁴	翼 ⁵	轸 ⁶	角 ⁷	亢 ⁸	氏 ⁹	房 ¹⁰	心 ¹¹	尾 ¹²	箕 ¹³	斗 ¹⁴	牛 ¹⁵	女 ¹⁶	虛 ¹⁷	危 ¹⁸	室 ¹⁹	壁 ²⁰	奎 ²¹	婁 ²²	胃 ²³	昂 ²⁴	畢 ²⁵	觜 ²⁶	參 ²⁷	井 ²⁸	鬼 ²⁹	大 ³⁰
九月	星 ¹	張 ²	翼 ³	轸 ⁴	角 ⁵	亢 ⁶	氏 ⁷	房 ⁸	心 ⁹	尾 ¹⁰	箕 ¹¹	斗 ¹²	牛 ¹³	女 ¹⁴	虛 ¹⁵	危 ¹⁶	室 ¹⁷	壁 ¹⁸	奎 ¹⁹	婁 ²⁰	胃 ²¹	昂 ²²	畢 ²³	觜 ²⁴	參 ²⁵	井 ²⁶	鬼 ²⁷	柳 ²⁸	星 ²⁹	大 ³⁰
十月	翼 ¹	轸 ²	角 ³	亢 ⁴	氏 ⁵	房 ⁶	心 ⁷	尾 ⁸	箕 ⁹	斗 ¹⁰	牛 ¹¹	女 ¹²	虛 ¹³	危 ¹⁴	室 ¹⁵	壁 ¹⁶	奎 ¹⁷	婁 ¹⁸	胃 ¹⁹	昂 ²⁰	畢 ²¹	觜 ²²	參 ²³	井 ²⁴	鬼 ²⁵	柳 ²⁶	星 ²⁷	張 ²⁸	翼 ²⁹	小 ³⁰
十一月	轸 ¹	角 ²	亢 ³	氏 ⁴	房 ⁵	心 ⁶	尾 ⁷	箕 ⁸	斗 ⁹	牛 ¹⁰	女 ¹¹	虛 ¹²	危 ¹³	室 ¹⁴	壁 ¹⁵	奎 ¹⁶	婁 ¹⁷	胃 ¹⁸	昂 ¹⁹	畢 ²⁰	觜 ²¹	參 ²²	井 ²³	鬼 ²⁴	柳 ²⁵	星 ²⁶	張 ²⁷	翼 ²⁸	轸 ²⁹	小 ³⁰
十二月	角 ¹	亢 ²	氏 ³	房 ⁴	心 ⁵	尾 ⁶	箕 ⁷	斗 ⁸	牛 ⁹	女 ¹⁰	虛 ¹¹	危 ¹²	室 ¹³	壁 ¹⁴	奎 ¹⁵	婁 ¹⁶	胃 ¹⁷	昂 ¹⁸	畢 ¹⁹	觜 ²⁰	參 ²¹	井 ²²	鬼 ²³	柳 ²⁴	星 ²⁵	張 ²⁶	翼 ²⁷	轸 ²⁸	角 ²⁹	大 ³⁰

表一 唐貞觀二年の曆

	1日	2日	3日	4日	5日	6日	7日	8日	9日	10日	11日	12日	13日	14日	15日	16日	17日	18日	19日	20日	21日	22日	23日	24日	25日	26日	27日	28日	29日	30日
一月	室 ¹	壁 ²	奎 ³	婁 ⁴	胃 ⁵	昂 ⁶	畢 ⁷	觜 ⁸	參 ⁹	井 ¹⁰	鬼 ¹¹	柳 ¹²	星 ¹³	張 ¹⁴	翼 ¹⁵	轸 ¹⁶	角 ¹⁷	亢 ¹⁸	氏 ¹⁹	房 ²⁰	心 ²¹	尾 ²²	箕 ²³	斗 ²⁴	牛 ²⁵	女 ²⁶	虛 ²⁷	危 ²⁸	室 ²⁹	小 ³⁰
二月	奎 ¹	婁 ²	胃 ³	昂 ⁴	畢 ⁵	觜 ⁶	參 ⁷	井 ⁸	鬼 ⁹	柳 ¹⁰	星 ¹¹	張 ¹²	翼 ¹³	轸 ¹⁴	角 ¹⁵	亢 ¹⁶	氏 ¹⁷	房 ¹⁸	心 ¹⁹	尾 ²⁰	箕 ²¹	斗 ²²	牛 ²³	女 ²⁴	虛 ²⁵	危 ²⁶	室 ²⁷	壁 ²⁸	奎 ²⁹	婁 ³⁰
三月	胃 ¹	昂 ²	畢 ³	觜 ⁴	參 ⁵	井 ⁶	鬼 ⁷	柳 ⁸	星 ⁹	張 ¹⁰	翼 ¹¹	轸 ¹²	角 ¹³	亢 ¹⁴	氏 ¹⁵	房 ¹⁶	心 ¹⁷	尾 ¹⁸	箕 ¹⁹	斗 ²⁰	牛 ²¹	女 ²²	虛 ²³	危 ²⁴	室 ²⁵	壁 ²⁶	奎 ²⁷	婁 ²⁸	胃 ²⁹	昂 ³⁰
四月	畢 ¹	觜 ²	參 ³	井 ⁴	鬼 ⁵	柳 ⁶	星 ⁷	張 ⁸	翼 ⁹	轸 ¹⁰	角 ¹¹	亢 ¹²	氏 ¹³	房 ¹⁴	心 ¹⁵	尾 ¹⁶	箕 ¹⁷	斗 ¹⁸	牛 ¹⁹	女 ²⁰	虛 ²¹	危 ²²	室 ²³	壁 ²⁴	奎 ²⁵	婁 ²⁶	胃 ²⁷	昂 ²⁸	畢 ²⁹	觜 ³⁰
五月	參 ¹	井 ²	鬼 ³	柳 ⁴	星 ⁵	張 ⁶	翼 ⁷	轸 ⁸	角 ⁹	亢 ¹⁰	氏 ¹¹	房 ¹²	心 ¹³	尾 ¹⁴	箕 ¹⁵	斗 ¹⁶	牛 ¹⁷	女 ¹⁸	虛 ¹⁹	危 ²⁰	室 ²¹	壁 ²²	奎 ²³	婁 ²⁴	胃 ²⁵	昂 ²⁶	畢 ²⁷	觜 ²⁸	參 ²⁹	大 ³⁰
六月	井 ¹	鬼 ²	柳 ³	星 ⁴	張 ⁵	翼 ⁶	轸 ⁷	角 ⁸	亢 ⁹	氏 ¹⁰	房 ¹¹	心 ¹²	尾 ¹³	箕 ¹⁴	斗 ¹⁵	牛 ¹⁶	女 ¹⁷	虛 ¹⁸	危 ¹⁹	室 ²⁰	壁 ²¹	奎 ²²	婁 ²³	胃 ²⁴	昂 ²⁵	畢 ²⁶	觜 ²⁷	參 ²⁸	井 ²⁹	大 ³⁰
七月	張 ¹	翼 ²	轸 ³	角 ⁴	亢 ⁵	氏 ⁶	房 ⁷	心 ⁸	尾 ⁹	箕 ¹⁰	斗 ¹¹	牛 ¹²	女 ¹³	虛 ¹⁴	危 ¹⁵	室 ¹⁶	壁 ¹⁷	奎 ¹⁸	婁 ¹⁹	胃 ²⁰	昂 ²¹	畢 ²²	觜 ²³	參 ²⁴	井 ²⁵	鬼 ²⁶	柳 ²⁷	星 ²⁸	張 ²⁹	大 ³⁰
八月	角 ¹	亢 ²	氏 ³	房 ⁴	心 ⁵	尾 ⁶	箕 ⁷	斗 ⁸	牛 ⁹	女 ¹⁰	虛 ¹¹	危 ¹²	室 ¹³	壁 ¹⁴	奎 ¹⁵	婁 ¹⁶	胃 ¹⁷	昂 ¹⁸	畢 ¹⁹	觜 ²⁰	參 ²¹	井 ²²	鬼 ²³	柳 ²⁴	星 ²⁵	張 ²⁶	翼 ²⁷	轸 ²⁸	角 ²⁹	大 ³⁰
九月	亢 ¹	氏 ²	房 ³	心 ⁴	尾 ⁵	箕 ⁶	斗 ⁷	牛 ⁸	女 ⁹	虛 ¹⁰	危 ¹¹	室 ¹²	壁 ¹³	奎 ¹⁴	婁 ¹⁵	胃 ¹⁶	昂 ¹⁷	畢 ¹⁸	觜 ¹⁹	參 ²⁰	井 ²¹	鬼 ²²	柳 ²³	星 ²⁴	張 ²⁵	翼 ²⁶	轸 ²⁷	角 ²⁸	亢 ²⁹	大 ³⁰
十月	心 ¹	尾 ²	箕 ³	斗 ⁴	牛 ⁵	女 ⁶	虛 ⁷	危 ⁸	室 ⁹	壁 ¹⁰	奎 ¹¹	婁 ¹²	胃 ¹³	昂 ¹⁴	畢 ¹⁵	觜 ¹⁶	參 ¹⁷	井 ¹⁸	鬼 ¹⁹	柳 ²⁰	星 ²¹	張 ²²	翼 ²³	轸 ²⁴	角 ²⁵	亢 ²⁶	氏 ²⁷	房 ²⁸	心 ²⁹	大 ³⁰
十一月	斗 ¹	牛 ²	女 ³	虛 ⁴	危 ⁵	室 ⁶	壁 ⁷	奎 ⁸	婁 ⁹	胃 ¹⁰	昂 ¹¹	畢 ¹²	觜 ¹³	參 ¹⁴	井 ¹⁵	鬼 ¹⁶	柳 ¹⁷	星 ¹⁸	張 ¹⁹	翼 ²⁰	轸 ²¹	角 ²²	亢 ²³	氏 ²⁴	房 ²⁵	心 ²⁶	尾 ²⁷	箕 ²⁸	斗 ²⁹	大 ³⁰
十二月	女 ¹	虛 ²	危 ³	室 ⁴	壁 ⁵	奎 ⁶	婁 ⁷	胃 ⁸	昂 ⁹	畢 ¹⁰	觜 ¹¹	參 ¹²	井 ¹³	鬼 ¹⁴	柳 ¹⁵	星 ¹⁶	張 ¹⁷	翼 ¹⁸	轸 ¹⁹	角 ²⁰	亢 ²¹	氏 ²²	房 ²³	心 ²⁴	尾 ²⁵	箕 ²⁶	斗 ²⁷	牛 ²⁸	女 ²⁹	大 ³⁰

表二 道教的「二十八宿傍通曆」

銅儀が作られて、赤道とやらんで日や月の運動を黃道に沿って觀測することも行われ始めた。『後漢書』律曆志に見える賈逵論曆の條文には、二十八宿の赤道宿度と同時に黃道宿度が記述されているが、二十四節氣における太陽の位置も示されている。五斗米道教團の作つた二十四治は、明らかに當時最新の天文學を取り入れ、二十八宿に對應する二十四節氣を適用したものである。また、これらは初期道教教團で考案された黃赤混氣房中術の背景にもなつたのであろう。

二十八宿は傳統的に東西南北ごとに青龍七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）、朱雀七宿（井、鬼、柳、星、張、翼、轸）、白虎七宿（奎、婁、胃、昂、畢、觜、參）、玄武七宿（斗、牛、女、虛、危、室、壁）という四つの天象グループに分けられている。寇謙之の「眞氣角宿、治以亢宿氐宿房宿、二十八如法」に示されるのは、代表とされた角、井、奎、斗という四宿、すなわち二至（冬至と夏至）二分（春分と秋分）を中心に展開する二十四節氣に相當する二十四治の管理システムである。張道陵自身の治めた陽平治は、立春に對應する二十四治の筆頭として知られている。『漢書』天文志によれば、前漢の太初曆において、正月一日は榮室に、二月一日（春分）は奎宿に、五月一日（夏至）は東井に、八月一日（秋分）は角宿に、十一月一日（冬至）は牽牛に當たるとされていた。それは漢武帝太初元年に方士であつた落下閎らによつて制作されたものであるが、冬至に當たる牽牛の宿度が正確な度数ではなかつた。東晉の姜岌が三四八年頃「三紀甲子元曆」を制作した時、冬至を斗宿十七度に計算し直したが、このデータはその後の曆法においても百年餘り活かされていなかった。⁷

ところが、寇謙之は若い頃張魯の術を修めたが、七曜や周髀を演算してもなかなか合わなかつたため、成公興という大儒に七年間をかけてそれらを學んでいた。⁸『魏書』術藝傳・殷紹傳によれば、成公興は、字は廣明、自ら膠東の人と稱し、沙門釋曇影や道人法穆などと親密な關係をもつた者で、『四序堪輿』を著した殷紹と會つたこともあり、殷紹の師とも言われる人物である。釋曇影や法穆らは「九章數家雜要」のみでなく、五臟六腑や心髓血

脈の體積測量・計算にかかわる醫學知識、自然や天文に關する占い、土圭や周髀の測量術などの學問にも精通したという。成公興との關係を通して、寇謙之や殷紹などが佛教徒から傳授された、當時のインドの天文學や醫學などの知識を道教改革に役立てたことはすでに指摘されている⁹⁾。

『道藏』には『赤松子章曆』『通占大象歷星經』『秤星靈臺祕要經』などのような占星術に關連する經典が納められているのみでなく、二十八宿を用いて氣候を占う『北斗治法武威經』などもあるが、二十八宿、北斗星及び五星などの精氣が常になんげの姿に化けて世間に入りをし、人々の運勢とかかわると説く『太上洞神五星諸宿日月混常經』もある。さらに『金鎖流珠引』卷二十一では、二十八宿を命星として、それぞれの明暗度などを觀察しながら、厄難を拂う方法などを講じるため、その基本として「二十八宿經旁通曆」という曆も收録されている。しかし、その傍通曆は古代インドの曆法と同様に牛宿は使われていないため、嚴密に言えば「二十七宿經傍通曆」になるのである。「傍通曆」という言葉は、沈括の『夢溪筆談』卷十八に「傍通曆則縱橫誦之」と言及されているが、それは衛朴という盲人が暗誦した二十八宿からなる民間の小曆を説明したものである。

道教では二十八宿と二十四節氣との對應が非常に重要視されたことを考えて、上述の『漢書』や『隋書』などに示された二至や二分、すなわち二月、五月、八月、十一月及び一月の初日の星宿を基本データにし、一ヶ月三十日と一年十二ヶ月に對應する民間の小曆の例に倣い、二十八星宿を順番に書き込むように對應させると、表二のような曆を作成することができる。いま假にこの小曆を道教的「二十八宿傍通曆」と稱することにすると、三十日に十二ヶ月をかけると三百六十日になるが、餘つた四日（五月の參宿、七月の軫宿、十月の箕宿、十二月の危宿）を足すと、ちょうど三百六十四日となり、すなわち約一年の日數になる。この表には井宿が十三回出ていることに注目すると、それは一月十日、二月八日、三月六日、四月四日、五月一日と二十九日、六月二十七日、七月二十五日、八月二十二日、九月二十日、十月十八日、十一月十五日、十二月十三日になっている。より具體的な時刻

は計算していないが、日付けだけならば、道教で神仙と會合する前に蘭の湯で身體を清めるために設けた十三回の「沐浴日」と一致する。

北周武帝（五六―五七八）が北齊を平定した後に編纂したとされている道教經典『無上祕要』卷六十六に引く『洞玄眞一五稱經』の説く十三回の沐浴日は、すべて井宿が現れる日と決まっており、その日付と時刻が「正月十日人定時、二月八日黄昏時、三月六日日入時、四月四日昧時、五月一日日中時、二十九日巳時、六月二十七日食時、七月二十五日早食時、八月二十二日出時、九月二十日鷄三鳴時、十月十八日鷄初鳴時、十一月十五日過夜半時、十二月十三日夜半時」と明示されている。この一年中の井宿に占める十三回の沐浴日が完全に合致したのと及び、時刻まで細かく算出されたこと、さらに注（10）に挙げた彝族に残る道教の歴史的影響などを考えると、上に假稱した道教的「二十八宿傍通曆」のような曆が道教關係者の間に廣く使われていたと考えられる。一方、唐以前に成立した道教經典『赤松子章曆』では、五臘日の存在が示されているが、それとも關係があるのではなからうか。五臘日について、天臘は正月一日、地臘は五月五日、德臘は七月七日、歲臘は十月一日、王臘は十二月と『赤松子章曆』はいうが、王臘に決められた日はないので、調整日として使える可能性が十分あると考えられる。

このような道教的「二十八宿傍通曆」が民間に廣く使用されていたことを前提にして、孫思邈が唐朝初期の有名な道士でもあったことを考えれば、道教的「二十八宿傍通曆」を基軸にして利用した可能性が考えられよう。この道教的「二十八宿傍通曆」に上述の月宿日を書き入れたものでは、七一五頁の表二に示されるように八星宿に當たる日は多く、年間の合計は九十六日となり、それが百十九日に當たる確率が約八十一パーセントにも達する。月毎に三日以上連續して當たる法則性に類するものも見られるので、日常生活においては便利、かつ利用されやすいものと思われる。

三 佛典の占星術と傍通曆

佛教では密教を中心に展開した占星術である宿曜占法が餘りにも有名で、今でも日本の社會で人氣があるようである。宿曜占法を代表する佛典としては、『文殊師利菩薩諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經』があり、『宿曜經』とも略稱されている。これは唐の不空三藏が乾元二年（七五九）に翻譯し、その後瑞州の司馬史瑤と俗人の弟子楊景風によつて廣德二年（七六四）に編纂されたものと記されている。この經典は上、下二卷に分けられて、上卷には楊景風の二十八宿を用いて制作した「大唐月建圖」が收録されているが、史瑤によつて譯された下卷では、古代インドの二十七宿による「宿曜傍通曆」を作成する方法が示されている。その特徴としては、二十八星宿から牛宿を除いたことと、毎月十五日の星宿を先に決めて、その前半の十五日を白月分とし、後半の十五日を黒月分とする作法がある。⁽¹²⁾ この「宿曜傍通曆」は、上述の道教經典『金鎖流珠引』卷二十一にいう「上古大真太上老君受元始道君之教也。文書謂之二十八宿經」に示されている「二十八宿經傍通曆」、すなわち「二十七宿經傍通曆」と完全に一致する。

『金鎖流珠引』では、その曆に關する作法が具體的に示されていないが、二月、三月、四月、五月、八月、九月、十一月、十二月の三十日の星宿と、三月、四月、五月、六月、九月、十月、十二月、一月の初日の星宿とが重複するように配當されている。これは明らかに「宿曜傍通曆」の作法を眞似したことによるもので、すなわち、月ごとに先に決められた十五日の星宿を中心にして、いわゆる白月分（十四日から一日まで）と黒月分（十六日から三十日まで）という兩側から、昴、畢、觜、參、井、鬼、柳、星、張、翼、軫、角、亢、氐、房、心、尾、箕、斗、女、虛、危、室、壁、奎、婁、胃というインド式の二十七宿の配列を用いて配置していくが、どちら側かに星宿の不_足が生じる場合、白月分の側は最後の胃宿から逆順に、黒月分の側は先頭の昴宿から正順に星宿を配當してゆく

ことよって、上記の星宿の重複が生ずるのである。それで、中國民間の小曆に見られるように月の初日の決められた星宿を起點にして、二十八宿を順番に配列することはできなくなるのである。つまり、『金鎖流珠引』の著者は明らかに『宿曜經』の作法を援用したと考えられる。⁽¹³⁾ このインド式の二十七宿の體系は日本の宣明曆（八六二―一六八四）にも用いられ、江戸時代の貞享改曆まで使用し續けられた。⁽¹⁴⁾

一方、佛典では二十八宿を利用して災害、氣候、國家ないし個人の運命などを占うものは、『大正新修大藏經』の中にも幾つかを見つけることができる。まず、竺律炎及び支謙によつて翻譯された『摩登伽經』の「說星圖品第五」に月とともに運行する昴を始めとして、畢、觜、參、井、鬼、柳、星、張、翼、軫、角、亢、氐、房、心、尾、箕、斗、牛、女、虛、危、室、壁、奎、婁、胃といった二十八宿について、各星宿の構成、形狀、祭る時の供え物、主宰する神、氏名などが詳細に說かれている。「觀災祥品第六」においては、月と星宿の位置と誕生者の運勢、城の建造や繁榮、または月宿日と誕生者の運勢、天候、收穫、國家の災難吉凶などとの關係が詳しく說かれている。さらに「明時分別品第七」では、月宿日と病氣や治療、女性の身體に現れる黒痣との關連が説明されている。ただ、受胎者に關する占星術はみられない。『高僧傳』康僧會傳によれば、支謙は月支の人で、字は恭明、後漢の獻帝末期（一九〇―二二〇）の頃、吳へ避難した時期、孫權に博士にされたのを機に佛典の翻譯を行つた。竺律炎は、同じく『高僧傳』維祇難傳によると、天竺の出身で、吳の黃武三年（二三四）に維祇難に誘われて、武昌で佛典の翻譯を始めたという。

西晉の沙門竺法護によつて翻譯された『舍頭諫太子二十八宿經』では、名稱宿、長育宿、鹿首宿、生眚宿、增財宿、熾盛宿、不觀宿、土地宿、前德宿、北德宿、象宿、彩畫宿、善三元宿、善格宿、悅可宿、尊長宿、根元宿、前魚宿、北魚宿、無容宿、耳聰宿、貪財宿、百毒宿、前賢跡宿、北賢跡宿、流灌宿、馬師宿、長息宿といった二十八宿が紹介されている。これらは『摩登伽經』における二十八宿名と異なるように見えるが、「厥名稱宿有六要

星、其形像加晝夜周行。……以醑爲食、主乎火天」とあるように、この星宿における星の數や構成の形狀、主宰する神格、關連する食物などを『摩登伽經』說星圖品第五の昴宿の形態（「昴有六星、形如散花、……祭則用醑、火神主之」と較べてみると、明らかに同じものである。ほかの星宿もすべて同様の結果を認定することができる。星宿と誕生した者の性格や運勢、または天候や災害、農産物の收穫狀況、罹患しやすい病氣などが詳細に説明されているが、受胎した時點に關する占星術については何も言及されていない。竺法護は『高僧傳』によれば、月支の出身で、晉武帝（二六五―二九〇）の頃、長安へ行く途中、佛典を收集し翻譯を始めたが、「經法所以廣流中華者、護之力也」という評價を得た人物でもある。

隋の三藏那連提耶舍によつて翻譯された『大方等大集經』の卷四十一―四十二は、二十八宿の構成、形狀などを説く「日藏分中星宿品第八之一」と、二十八宿による占いを説明するその第八之二からなるものである。その一には占星法を傳授したとされる、驢臂仙人に關する奇妙な物語が書かれている。それによると、瞻波城の三摩多という王の夫人が驢馬と交わつて出産した王子は、頭部が驢馬に似ているために棄てられたが、驢神に拾われて雪山で育つた。やがて、人間の顔になつてきたが、口脣だけが驢馬のままだつたので驢臂仙人と呼ばれた。長い歲月をかけて聖法を學びながら苦行をも行つた上、絶大な靈力を得たという。これは明らかに新たな占星術を宣傳するためにつくられた傳説であらう。その二では各星宿に誕生した者の運勢が詳しく説かれている外に、受胎した時點の星宿に關する運勢もある程度紹介されている。この佛典は受胎した者を重視する占星術を初めて述べるものと言えよう。そこから室、參、井、鬼、柳、張、心、斗にかかわる内容を選び出しみると、次のようになる。

牛宿、奎宿、七星宿日及心宿日而受胎者、其人薄德、常作下事。

若以女宿、婁宿、斗宿、張宿等日而入胎者、爲惡不善。

井宿……其日生人及受胎者、宜爲田作、當得大富。又饒畜生象馬羊等。

欲在室宿、鬼宿、翼宿、婁宿、斗宿等日受胎者吉。

心宿日、奎宿、氐宿、此三宿日受胎者貧乏少財物。參宿、危宿、畢宿等日受胎者凶常作惡事。翼宿、胃宿、斗宿、此三宿日而受胎者、作事自在得他人物。

婁宿、井宿、此二宿日受胎最惡。

井宿、室宿二宿之日、其受胎者從生至死常宜作事。

張宿、胃宿、箕宿之日、受胎者多有障礙。房宿、柳宿、奎宿等日、入胎者平無有善惡。氐宿、井宿、室宿等日、受胎亦惡離散不合。

心宿之日有入胎者、無有障礙。

極めて亂雜な表現で、互いに矛盾するものも多い。井宿、心宿には良いことが見られるが、その関連性を見出すことはできない。『續高僧傳』卷二によると、那連提耶舍は北天竺の國王に相當する人物で、北齊天保七年（五五六）に文宣帝に謁見することができたと同時に、佛典の翻譯を要請されて、死去までに菩薩見實、月藏、日藏、法勝毘雲など計十五部八十卷餘りの佛典を翻譯したという。

また、西天竺國の婆羅門僧金俱叱によって撰された『七曜攘災訣』は、唐貞元十年（七九四）の頃の著述とされているが、七曜曆にかかわる幾つかの現存する佛典のなかで、初めて實際の天體として日月五星の毎日の位置が二十八宿のいずれに當たるかを詳細に計算し、それを年ごとに曆として公表したものだと言われている。⁽¹⁵⁾ インドの占星術と中國の天文學を結合したもので、そのなかで中國的要素が多いという指摘もある。⁽¹⁶⁾ 誕生した者に關する運勢などが多く見られるが、受胎した時點の運勢を占う内容はなく、卷上のはじめに「與大歲五行王相合者、必生貴人、若與月五行合者、亦生貴人、若月至休廢囚死宿、所生之處多爲傭人」といった記述があるだけで、インドよりも中國の五行王相說からその影響を受けたと言えよう。

一方、『宿曜經』に記されている「大唐月建圖」は、二十八宿で配列された曆であるが、上述の「房中補益篇」の月宿日を書き入れると、七二四頁の表三のようになる。八星宿に當たる日は少なく、年間の合計はわずか三十九日であつたが、百十九日に當たる確率が約三十三パーセントで、規則性はあまり見られない。「大唐月建圖」が月宿日に使用される可能性はあまりないと思われる。上述のとおり、隋唐の醫學書に見られる八星宿は佛典から借用したものとは考えられないし、受胎時にかかわる運勢の話も佛典からの影響を排除することができると確信する。

四 『產經』の「堪餘經傍通曆」

『醫心方』卷二十四は求子のための醫學的専門篇であり、『產經』から多くの内容が援引されている。「爲生子求月宿法第十三」では、『產經』云、『堪餘經』曰、正月朔一日榮室、二月朔一日奎、三月朔一日胃、四月朔一日畢、五月朔一日井、六月朔一日柳、七月朔一日翼、八月朔一日角、九月朔一日氐、十月朔一日心、十一月朔一日斗、十二月朔一日女」といい、さらに「各從月朔起數至月盡三十日止、視其日數則命月宿、假令正月七日所生人者、正月一日爲室、二日爲辟、三日爲奎、四日爲婁、五日爲昴、六日爲畢、七日爲畢。正月七日月宿爲在畢星也。又假令六月三日所生兒者、六月朔一日爲柳、二日爲星、三日爲張、張卽是其宿也。他皆倣此」と述べている。

引用された『堪餘經』の内容によつて、まず一年十二ヶ月の毎月の初日に室、奎、胃、畢、井、柳、翼、角、氐、心、斗、女を當てて、次に一月初日から室、壁、奎、婁、胃、昴、畢、觜、參、井、鬼、柳、星、張、翼、軫、角、亢、氐、房、心、尾、箕、斗、牛、女、虛、危という二十八宿の順で並べてゆくと、七二四頁の表四のような二十八宿による傍通曆を作成することができるので、それを「堪餘經傍通曆」と假稱する。ただ、四月三十日の後に

	1日	2日	3日	4日	5日	6日	7日	8日	9日	10日	11日	12日	13日	14日	15日	16日	17日	18日	19日	20日	21日	22日	23日	24日	25日	26日	27日	28日	29日	30日
一月	虛	危	室	壁	奎	胃	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛
二月	室	壁	奎	胃	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
三月	奎	胃	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙
四月	胃	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙
五月	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁
六月	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊
七月	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己
八月	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚
九月	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛
十月	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬
十一月	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
十二月	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲

表三 大唐月建圖

	1日	2日	3日	4日	5日	6日	7日	8日	9日	10日	11日	12日	13日	14日	15日	16日	17日	18日	19日	20日	21日	22日	23日	24日	25日	26日	27日	28日	29日	30日
一月	室	壁	奎	胃	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
二月	奎	胃	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙
三月	胃	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙
四月	未	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁
五月	申	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊
六月	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己
七月	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚
八月	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛
九月	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬
十月	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
十一月	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲
十二月	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙

表四 堪餘經傍通曆

參宿、六月三十日の後ろに張宿、十月三十日の後に箕宿、十二月三十日の後ろに危宿、合計四つの月宿日が餘っている。この四日をたすと三百六十四日となり、およそ一年の日数になるのである。

その前の「相子生屬月宿法第十一」及び「生子二十八星宿相法第十二」は、ともに二十八宿を利用して誕生した日の星宿によつて、その子どもの將來の運勢や性格などを占うものである。「生子二十八星宿相法第十二」は全體が『産經』の引用からなるが、その『産經』も『佛家大集經』の引用から構成されている。その内容のすべては『大方等大集經』卷二十「寶幢分第九三昧神足品第四」によつて確認することができるので、この『佛家大集經』は實は曇無讖が翻譯した『大方等大集經』を指すものである。『産經』が成書した年代では、明らかに佛典『宿曜經』にある「宿曜傍通曆」のような曆は未だ現れていない。「爲生子求月宿法第十三」では、この「堪餘經傍通曆」の作成法しか示されていないが、題名から二、三の情報を読み取れる。まず、「子どもを生むため」と述べており、それは誕生した者のためなのか、または受胎した者のためなのかは判断できないが、先述の内容を綜合してみると、誕生した日の星宿によつてその子どもの運勢などを占うために、『堪餘經』からその曆だけを援引したと考えられる。また、「月宿を求める方法」というが、その「月宿」は「房中補益篇」に提唱される月宿日ではないかとも考えられる。つまり、「堪餘經傍通曆」は『産經』が成立する以前から民間で活用されていた一種の小曆ということになる。

この傍通曆に「房中補益篇」の月宿日を書き入れてみると、七二四頁の表四に示されるように八星宿に當たる日が多く、年間の合計は九十一日となり、百十九日に當たる確率が約七十六パーセントになる。この確率は四つの曆の中で道教的「二十八宿傍通曆」に次ぐものとみられる。この「堪餘經傍通曆」と道教的「二十八宿傍通曆」とを比較してみると、二つの傍通曆の構成はよく似ているが、「堪餘經傍通曆」では「七月朔一日翼」と記されるように、七月初日が翼宿となっているため、七月に當たる月宿日が極端に少なく、その差異が生じたのである。し

かしながら、この「七月朔一日翼」という設定は、『漢書』天文志の太初曆及び『淮南子』天文訓にも見られる。

『醫心方』巻二十四では、上述の外に『産經』から引用した誕生者のための年壽法、六申日法、五行用事法や五行用事日法、推子壽不壽法、推子禍福法、男子及び女子の形色吉凶法などのように多様な占術が収録されているが、受胎日を選ぶ方法及びその選ばれる日の運勢にかかわるものは一切見られない。『醫心方』は『千金要方』から最も多くの内容を引用したと言われ、「房内篇」も「房中補益篇」から房中術に關する條文を多數引いているが、求子の月宿日のみは援引されていない。そのような内容を信用しなかったというよりも、まず房中術に對して正しく認識させることが先決だと考えたのかもしれない⁽¹⁷⁾。

『産經』という書名は、『隋書』經籍志・五行類に見られるが、著者不明の『産經』一卷」と記されている。『日本國見在書目錄』に収録されている『産經』は「十二(卷)、徳貞常撰」とあるので、『隋書』經籍志のものと同じか否か判断しえない。『醫心方』に引用された『産經』については、西晉の後、隋以前の著書という考證があるが、『佛光大集經』は『大方等大集經』と同一の佛典を確認できたので、『高僧傳』曇無讖傳によればこの佛典の翻譯は、彼が玄始三年(四一四)『涅槃經』の初分十卷を譯した後で行われたという。そういう經緯を考えると、『産經』の成書の上限は早くとも南北朝以降になると推測される。一方『隋書』經籍志・五行類では、『堪輿經』という書名は見られないが、『堪輿』四卷、『四序堪輿』二卷、『股紹撰』の外に、『堪輿曆』二卷、『注堪輿曆』一卷、『堪輿曆注』二卷、『大小堪輿術』一卷、『雜用堪輿』一卷」が記されており、『堪輿曆』が民間で活用されていたことがうかがえる。しかし、『日本國見在書目錄』には『堪輿經』のような書名は見當たらない。

『漢書』藝文志・五行類にある著者不明の『堪輿金匱』十四卷」という記述を考えると、『堪輿』という言葉は『隋書』經籍志が成立する前に廣く用いられたものと推測できる。その一例として上述の股紹傳(『魏書』術藝志)には「自爾至今、四十五載、歷觀時俗堪輿八會、逕世已久、傳寫謬誤。吉凶禁忌、不能備悉。……又史遷、郝

振、中古大儒、亦各撰注、流行於世、配會大小、序述陰陽。……其『四序堪輿』、遂大行於世」とあるように、當時の書名は『四序堪輿』ではなく、『四序堪輿』であった。

一方、『史記』日者列傳では、孝武帝の時、婚禮の日を選ぶために堪輿家、五行家、建除家といった占術にかかわる者が集められて議論を行ったことが記されているが、堪輿は古代の日常生活における占いの流派の一つのみならず、子孫の繁榮にかかわる重要な行事には缺かせないものであったとみられる。『論衡』譏日篇に「堪輿曆、曆上諸神非一、聖人不言、諸子不傳、殆無其實」とあるように、後漢初期の社會では「堪輿曆」がすでに存在し活用されていたことが知られる。それは神々からなる一種の小曆として人間の禍福を占うためのものであるが、その神々が何であるかを具體的に確認することはできない。王充は戰國時代の諸子によつて言及されていない堪輿曆に對しては、あまり當てにならないと批判している。

ところが、『淮南子』天文訓では「北斗之神有雌雄、十一月始建於子、月從一辰、雄左行、雌行右。五月合午謀形、十一月合子謀德、太陰所居辰爲厭日、厭日不可以舉百事。堪輿徐行、雄以音知雌、故爲奇辰。……周六十日凡八合。合於歲前則死亡、合於歲後則無殃」と述べており、堪輿は北斗の神との關係があるのみでなく、それにかかわる大小八會という緣日を選ぶことにも關連することが示唆されている。しかし、上引の殷紹の記事によれば、六朝時代においてすでに「傳寫謬誤」が多いとされている。ちなみに、『欽定協紀辨方書』卷四には「今按淮南子之言大小會既爲凶日、則所領日當亦非吉。然周禮漢鄭康成注有八會之日、而唐賈公彥謂堪輿大會有八、小會亦有八。然則大小會之來舊矣」という指摘もある。本書には「『堪輿經』曰」という引用例も多く見られ、「房中補益篇」の月宿日もこれらの『堪輿經』と關連があると思われるが、上述のような「傳寫謬誤」や附會などが多いため、ついに朝廷の所有する膨大な圖書資料及び學者をもつてしても解明できなくなつていたのである。⁽¹⁹⁾

まとめに

中國における占星術の歴史は、『左傳』や『國語』に見られる十二次による國々の吉凶の占斷の例に遡ることができるが、天體位置表示において二十八宿は十二次よりも古く成立した可能性が指摘されている²⁰⁾。しかし、天體位置に度數表示のある二十八宿は『史記』天官書や『淮南子』天文訓などが著された漢武帝の時代に初めて出現し、それと同時に占星術的内容をもった「堪輿」という専門の職業が盛んになり、彼らのあいだでは「堪輿曆」も使用されていたらしい。このような古い天文知識と戰國中期に確立された房中至道の技術が總合された結果、占星術によって良い運命を持たせようとする特別な受胎行爲が十分に可能になったのであろう。人間の貧富貴賤といった運勢が受胎した時點で特定の星の氣を受けたことによるという星命説は、漢にはすでに存在したと見られるが、受胎した時點での運勢を占う記述はまだ見当たらない。

『千金要方』などの古代醫學書に記されている、受胎した時點で良い運勢をもたらすとされる、年間約百十九日の月宿日と八星宿との關連性について、異なつた四つの曆を用いて検討してみた。その結果、「戊寅曆」及び「大唐月建圖」の場合、月宿日に對して八星宿の當たる確率が低く、わずか三十パーセントぐらいだったため、そのような曆が使われた可能性はあまりないという結論が得られた。ところが、道教的「二十八宿傍通曆」及び『產經』による「堪輿傍通曆」の場合、その當たる確率が非常に高く、とくに前者では八十一パーセントにも達した。これらを總合的に検討し評價した上で、道教的「二十八宿傍通曆」が民間で廣泛に使用された可能性が最も高いと考えられる。この曆及び道教經典『金鎖流珠引』卷二十一に記される「二十八宿經旁通曆」即ち「二十七宿旁通曆」はともに道教とかわりを持ち、道教文化の影響を強く受けた中國西南地方の彝族の間で使われていた事實が知られている。ただ、『金鎖流珠引』の「二十八宿經傍通曆」は、佛典『宿曜經』から援用されたことが明らか

である。ちなみに、道教的「二十八宿傍通曆」に『養性延命錄』御女損益篇及び『千金翼方』に強調される「王相生氣日」を照合してみると、冬の十一月と十二月及び夏の七月には無く、五月に四日、残りの月にはだいたい一日、二日しか当たらない。その選擇は極めて限られているので、基本的に愛精益氣の養生精神とは矛盾しない。

一方、ヘレニズム時代（前三二四～三〇年）のバビロンの占星術はかなり早い時期に發達し、紀元前百年頃には個人の受胎時のホロスコープの粘土版が確認されると言われているが、⁽²¹⁾どんな根據で受胎を確認できるかには言及されていない。ヘレニズム文化とともにバビロンの占星術は古代インドに傳來したため、佛典にも一定の影響を与えたことが知られている。しかし、『大正新修大藏經』所收の二十八宿と關連ある佛典を検討したところ、後漢後期からインドの占星術は確かに中國にも傳來したが、北齊以前に翻譯された佛典には受胎した時點の運勢を占う内容は存在しなかったことが知られた。北齊から隋にかけて翻譯された『大方等大集經』には、新たに作られた驢仙傳説によつて展開された、二十八宿による受胎した時點での運勢の占いが見られたが、その内容は極めて煩雜かつ難解で、そこには『千金要方』などで選ばれた八星宿との關連性を見出すことができない。従つて、八星宿及び月宿日については佛敎からの影響を除外することができる。

北涼の曇無讖が翻譯した『大方等大集經』の部分にも、誕生した子どもの未來の運勢、性格、壽命などを二十八宿によつて占うことが示されている。『產經』は二十八宿による占いに對應するために、わざわざ『堪餘曆』から『堪餘曆』の作法を收録した。王充は星命説を批判するときに「堪餘曆」の存在に言及した。『淮南子』天文訓では二十八宿と堪輿の「八合」との關係を論ずる前文に、一年十二ヶ月ごとの初日に配置した星宿が示されているが、王引之はその星宿の配置に對して異議を唱えた。⁽²²⁾王氏の説によれば、『產經』に收録されている「堪餘曆」の作法は、『淮南子』天文訓に由來する可能性がある。王充が星命説を批判した經緯などを踏まえると、八星宿はやはり中國固有の占星術から選ばれたものとしか考えられないが、『淮南子』の「八合」との關係などが今後解明す

べき課題として残ろう。

注

- (1) 馬繼興『馬王堆古醫書考釋』（湖南科學技術出版社、一九九二年）九頁を参照。
- (2) 拙稿「馬王堆漢墓の房中養生の竹簡についての研究―古代の房中導引を中心に―」（『中國出土資料學會』二〇〇四年、第八期）を参照。
- (3) 拙稿「多御少女の房中術に關する醫學的檢證」（『日本醫史學雜誌』第四八卷第二號、二〇〇二年）を参照。
- (4) 拙稿「初期道教と黃赤混氣房中術」（『東方宗教』第九七號、二〇〇一年）を参照。
- (5) 『太清經』「凡欲合服神仙藥者、以天清無風雨、欲得王相日、上下相生日、合之神良」（『醫心方』卷二）本書は『正一盟威錄』の主要部分に屬するものが後漢の張陵によってつくられて、太上に託したという陳國符の説に従う（朱越利『道藏分類題解』、華夏出版社、一九九六年、二〇四頁）。
- (7) 『隋書』律曆志「漢書武帝太初元年丁丑歲、落下閏等定太初曆冬至之日、日在牽牛初。今以甲子元曆術算、即得斗末牛初矣。晉時有姜岌、又以月食驗於日度、知冬至之日日在斗十七度。宋文帝元嘉十年癸酉歲、何承天考驗乾度、亦知冬至之日日在斗十七度。……唯晉及宋、所在未改、故知其度、理有變差。至今大隋甲辰之歲、考定曆數象、以稽天道」。
- (8) 『魏書』釋老志「寇謙之」早好仙道、有絕俗之心、少修張魯之術。……後謙之算七曜有所不了、惘然自失。……謙之曰、我學算累年、而近算周髀不合、以此自愧。……（成公）興曰、先生試隨興語布之、俄然便決。謙之歎伏、不測興之淺深、請師事之」。
- (9) 陳寅恪「崔浩與寇謙之」（『嶺南學報』第一一卷第一期、一九五〇年）一一九頁を参照。
- (10) 佛典『宿曜經』に示される「大唐月建圖」、道教經典『金鎖流珠引』に示される「二十八宿經傍通曆」などの民間の小暦は、『金鎖流珠引』に「推一周年一十二月有三十日」とあるように、みな一月三十日と一年十二ヶ月に對應するもので

- ある。初期道教と雲南地方の彝族との歴史的関係が以前から研究されてきて（聞一多『神僊考』、向達『南詔史略論』、劉堯漢『中國文明源頭新探（道家與彝族虎宇宙觀）』、郭武『道教與雲南文化（道教在雲南的傳播、演變及影響）』、密接な関係が示されている。また、中國天文學史整理研究グループの涼山の彝族地方で行った調査では、彝族の曆には二十八宿曆と二十七宿曆があり、二十七宿曆の場合、月末の星宿と翌月の初日の星宿が重なる現象も存在する。そのため二つの曆が交互に使用される（鄭文光『中國天文學源流』、萬卷樓圖書、二〇〇〇年、一一四頁）。通常一年十二ヶ月、一月三十日になっているが、毎月を二分して、初日から十五日までを明月と稱し、十六日から月末までを暗月と稱する（陳遵媯『中國天文學史（3）』上海人民出版社、一九八四年、一五一〇頁）。
- (11) 朱越利『道藏分類題解』三四九頁を參照。
- (12) 『宿曜經』卷下「二十七宿十二宮圖」。（小注）唐用二十八宿、西國除牛宿、以其天主事之故。……西國皆以十五日望宿、爲一月之名、故二月爲角月、三月名氏月、四月名心月、五月名箕月、六月名女月、七月名室月、八月名婁月、九月爲昂月、十月名胃月、十一月名鬼月、十二月名星月、正月名翼月。夫欲知二十七宿日者、先須知月望宿日。欲數一日至十五日、已前白日日者、即從十五日下宿、逆數之可知。欲知十六日已後至三十日（黑月）、即從十五日下宿、順數即得、但依此即定。（小注）如二月十五日是角日、十四日是軫日、十三日是翼日。若求十五日已後者、即十五日是角日、十六日是亢日、十七日是氏日、他皆倣此」（大正藏、二一、三九四—三五頁）。
- (13) この經典の始めに「二十八宿傍通曆」と言いながら、その表には牛宿が除かれて二十七宿しか見えていない。「中華仙人李淳風序竝注」と題されているが、唐代末期の僞託の作と推測する者（祝亞平『道家文化と科學』中國科學技術大學出版社、一九九五年、一三九頁）もいれば、宋元の人による僞託の作品という者（朱越利『道藏分類題解』華夏出版社、一九九六年、一五一頁）もいる。
- (14) 渡邊敏夫『日本の曆』（雄山閣、一九七六年）八二頁を參照。
- (15) 藪内 清『増補改訂中國の天文曆法』（平凡社、一九九〇年）一八〇頁を參照。
- (16) 矢野道雄『密教占星術』（東京美術、一九八六年）一四四—四六頁を參照。
- (17) 拙稿「『醫心方』房内篇についての考察」（『日本醫學史雜誌』第四七卷第二號、二〇〇一年）を參照。

(18) 馬繼興『醫心方』中的古醫學文獻初探」(『日本醫史學雜誌』第三二卷第三號、一九八五年)を参照。

(19) 『欽定協紀辨方書』卷四「今考其旨日辰參差不齊、多寡不等、無義可尋、恐後人之附會歟。……又自陰位以下皆取月宿孫思邈房中經載月宿日是否即此、亦不可考」。

(20) 能田忠亮『東洋天文學史論叢』(恆星社、一九九〇年)四七五頁を参照。八星宿の中の室、參、柳、心、斗という五宿は『詩經』から確認できる。

(21) ジョゼフ・ニーダム『中國の科學と文明』(第三卷) (東畑精一ら監修、吉川忠夫ら譯、思索社、一九八三年)三九五頁を参照。

(22) 王念孫『讀書雜誌』淮南子・天文「正月建營室、二月建奎、婁、三月建胃、四月建畢、五月建東井、六月建張、七月建翼、八月建亢、九月建房、十月建尾、十一月建牽牛、十二月建虛。引之曰、二月建奎、婁、備舉是月日所在之星也。由此推之、則正月當云、建營室、東壁。三月當云、建胃、昴。四月當云、建畢、觜、參。五月當云、建東井、輿鬼。六月當云、建柳、七星、張。七月當云、建翼、軫。八月當云、建角、亢、氏。九月當云、建房、心。十月當云、建尾、箕。十一月當云、建斗、牽牛。十二月當云、建須女、虛、危。……後人妄加刪節、每月但存一星之名、獨二月建奎、婁、尙仍其舊、學者可以考見原文矣」。

靈宅	417, 418
靈堂	349–352, 354, 357–361, 363
靈文	620
靈寶經	48, 68
靈寶齋法	37
靈寶派	28, 40
勒陽關	254

道壇 ……344–346, 350–352, 354, 355,
357–360, 362
洞天 ……18
道旛 ……349, 351, 361, 363
道譜 ……296
唐律 ……499
得時 ……712
都講 ……353, 358
度師 ……7, 336
斗法 ……308
敦煌本孝子傳 ……574

ナ

内丹說 ……263
内丹の大衆化 ……703
内傳 ……10
内凡夫 ……389
内面の心的活動 ……227
二果 ……378, 381, 384
二十八宿 ……713, 714, 721
二身 ……249
日華 ……245
認識機能 ……224
認識能力 ……224, 230, 233
能力 ……225, 226, 228, 229, 232, 233

ハ

廢佛 ……472
白月分 ……719
八合 ……729
八星宿 ……712, 723, 725, 728, 729
番僧 ……312
非物質的な概念 ……226
稟生位 ……126
武解 ……131
副講 ……353, 358
佛教的な孝 ……545
物質的な概念 ……226
佛性 ……152, 416, 420–423, 426
佛藏 ……421, 426
文解 ……131
變化雌雄 ……198
返出 ……134
放赦 ……346, 352, 353

法藏 ……419, 421, 425
房中術 ……708
傍通曆 ……717, 719
筭 ……349, 354–356, 359
北酆地獄 ……134
菩薩 ……373
凡 ……378
本行因緣 ……13
本然の性 ……264, 265, 267, 268, 270, 275,
277, 281
凡夫 ……378, 382
梵密 ……312

マ

妙本 ……119
無極 ……426, 427
無礙の神性 ……417, 418, 427
無識有道性說 ……152, 155
「無始無終」的な存在 ……215
「無」的な存在 ……215, 216, 218, 232, 234
無欲觀 ……130, 158
沐浴日 ……718
最も根源的な存在 ……219, 220

ヤ

唯心論 ……409, 410, 425, 430, 432
「有始有終」的な存在 ……216
「有」的な存在 ……215, 218, 232
有欲觀 ……130, 158

ラ

六賊 ……692–694
律師 ……293
龍虎 ……253
龍門五息功 ……300
龍門西竺心宗 ……291
龍門派 ……291
流來 ……134
兩半成一 ……150
臨終 ……399
輪廻 ……134
禮 ……62, 64–66
靈氣 ……617
靈津 ……615

淨土 397, 624
 小曆 714, 717
 初果 378
 初眞戒 293
 初地 373
 心 409, 410, 420, 425, 426, 430
 識緯 535–537
 眞階 617
 新戒堂 315
 神觀 156
 眞官 610
 新經 1, 39
 神交體隔 701
 眞身 33
 心腎之交 694
 心腎理論 253
 心性 422, 423
 神仙 379
 神仙可學 145
 神仙不可學 145
 身相 · 416, 417, 422, 426, 428, 429, 431
 身鼎說 253
 身内の父母 417, 418, 420, 421, 425
 眞如の法性 416, 417, 423, 426
 信不及 630
 眞龍虎 246
 神話 535–537, 539
 水火既濟 694
 水府 610
 聖 378
 精海 247, 259
 靜室 51, 52, 66
 聖身 248
 聖人 378
 精神氣 124, 125
 正薦 344, 345, 349
 聖胎 247
 星命說 729
 仙 380
 禪 624
 全眞道 292
 占星術 708, 709, 712, 721, 722
 雙修派 700
 僧藏 421, 422

喪葬儀禮 343, 345
 造物者 221
 造物主 230
 草木有佛性說 152
 尊師 616
 存視 253
 存思 58, 62

夕

太一 428, 429
 太極 409, 410, 425–432
 太玄部 141
 大乘 14, 18, 43
 體用 116, 418, 421, 426, 429
 太陽の眞極 417, 418, 426
 打城 354–356
 陀羅尼 310
 童乩 355, 356
 築基煉己 691
 地仙 13
 中極戒 293
 中元 614
 中國撰述經典 409, 558
 肘後飛金晶 254
 朝太素 204, 205
 頂暖 398
 治錄 614
 定志 33
 定息 248
 傳戒 292
 天界說 132
 轉經 35
 天師道 23, 27, 28, 37–39
 天真 414, 415, 417, 418
 天仙大戒 293
 傳燈 296
 道館 47
 道觀 47–49, 67, 68
 同氣 57, 58
 道氣 112, 153
 道教的「二十八宿傍通曆」 · 714, 717, 728
 湯谷 615
 投胎 250

元神 …………… 267-271, 273-280
 賢聖 …………… 379
 玄門 …………… 620
 黃芽 …………… 247
 高功 …………… 350, 353, 357-360
 合宿 …………… 712
 高眞 …………… 615
 後天的能力 …………… 222, 231, 232
 黃寧 …………… 615
 黃籙齋 …………… 357, 359
 五陰 …………… 417, 421, 422
 五運說 …………… 135
 五嶽地獄 …………… 134
 黑月分 …………… 719
 五臟間行氣 …………… 246
 骨相 …………… 528, 529
 古文運動 …………… 489
 固有屬性 …………… 222, 227, 229, 231, 232
 魂身 …………… 349, 351-354, 358, 360, 361, 363

サ

齋 …………… 142
 齋戒 …………… 62-65
 齋室 …………… 51, 65, 66
 在俗 …………… 49, 61, 62, 68
 濟度 …………… 142
 齋堂 …………… 51, 66
 雜傳書 …………… 537-539
 三果 …………… 378, 384
 三奇 …………… 124
 三奇說 …………… 195
 山居 …………… 52, 58, 61, 62
 三教歸一 …………… 264, 269, 275, 281
 三教合一 …………… 469, 572
 三清 345, 346, 350-352, 357, 360-362, 615
 三清位 …………… 130
 三藏 …………… 420, 422
 三壇大戒 …………… 293, 321
 三地 …………… 374, 397
 三洞 …………… 138, 139
 三洞大法師 …………… 7
 三尼 …………… 306
 三不亦 …………… 148

三論學派 …………… 116
 指 …………… 399
 尸解 …………… 131
 識神 …………… 269, 270, 272, 275, 278-281
 紫極宮 …………… 616
 侍香 …………… 358, 361
 地獄 …………… 627
 詩酒 …………… 636
 師說 …………… 494
 自然 …………… 617
 自然說 …………… 120
 自然破壞 …………… 233
 四大 …………… 417, 421, 422, 430, 431
 七部 …………… 140
 思微定志 …………… 147
 四輔 …………… 138
 寂照 …………… 417, 418, 425, 426
 沙門不拜王者の論 …………… 462
 沙門不拜君親の論 …………… 462
 十迴向 …………… 389, 393
 十行 …………… 389, 393
 十住 …………… 389, 393
 修心 …………… 244
 十信 …………… 389
 修存 …………… 620
 十地 …………… 373, 382, 397
 十轉位 …………… 127
 周天說 …………… 253
 十二願八閭 …………… 196
 受戒 …………… 292
 取坎填離 …………… 694
 儒教的な孝 …………… 545
 宿曜傍通曆 …………… 719, 725
 受胎 …………… 711, 725
 受胎時 …………… 723
 受胎者 …………… 720
 受胎日 …………… 712
 出家 …………… 47, 67, 68
 殊塗一致 …………… 463
 照寂 …………… 418, 425, 426, 430
 上清經 …………… 48-50, 58, 59, 61, 65, 68, 69
 上清派 …………… 10-12, 24-27, 521, 522, 524, 525, 529
 證仙位 …………… 126

一般語彙索引

ア

阿闍梨	312
阿吒力	310
阿羅漢	378
阿羅漢果	378
安心	626
安葬	343, 363
異氣	57
夷希微	124, 125
異香	398
一乘道	140
一朝宿啓	343-345, 349, 360, 364
隱逸	441
隱顯	421
因緣說	120
引班	357, 358, 361
有待	615
盂蘭盆（佛盤）	563
掩穢	53-56, 58-62, 64, 65, 67
應化	134
枉死城	354, 355
往生	397
王相日	710-712
音樂	403

カ

科	49, 54, 60
界外	127, 148
開元禮	65, 66
開光	349, 351, 354, 360
界内	127, 148
外凡夫	389
戒律	48, 49
科戒	50, 67
科儀	343, 344, 349, 357
科儀書	350, 359-362
河車	245

還嬰泝流の事	244
感覺機能	224, 233
感覺能力	230, 233
灌頂	314
感生位	126
感生帝說話	522
頑仙	617
寒門	529
韓門弟子	493
堪餘經傍通曆	723, 725, 728
坎離	253
氣觀	156
疑經	409
偽經	557
氣質の性	264-270, 275, 276, 280, 281
機能	225, 226, 228, 229, 232, 233
逆則成仙	697
客觀的な認識	230
九宮位	130
求子	726
求子之道	707
九轉五回	197, 198
經卷	418-420
共住	47, 67, 68
玉女	612
極道	142
金鼎	249
功德	343-345, 349, 351, 353-355, 359, 363
詣靈說法	350, 351, 356, 357, 359, 360
血湖	353, 355, 365
月宿日	712, 713, 720, 723, 725, 726, 728, 729
賢	380
玄感	612
玄元始三氣	124
元始舊經	1, 39

明一統志	677
明滇南詩略	704
無英	207
無英守素真人	190
無上內祕真藏經	90
無上必要	201
孟子	473
目連緣起	577

ヤ

野闔婆闍	307
熊晦仲	678
俞成	674
揚維崑	304
楊景風	719
楊銜之	456
養賢錄	675
楊朱	473
養生服氣經	112
與孟尙書書	473

ラ

禮記	62, 63
樂育堂語錄	275-277, 279
洛陽伽藍記	456
羅公遠	243
羅鄂山	135
懶雲	299
蘭止庵先生祠堂記	686
蘭茂	686
理教義	160
六合賦	451
陸修靜	1, 143
陸狀元集百家注資治通鑑詳節	680
陸西星	268
陸唐老	680
李鉉	460
李翱	507
李公諸	456
李西月	275
李瑒	456
李道純	264, 274
李範	455
李寶鼎	460

劉一明	275
柳華陽	275
劉子	437
劉純	678
劉章	666
龍舒淨土文	653
劉處靜	601
劉崇之	678
柳宗元	478, 488
劉晝	437
劉名瑞	280, 281
龍門正宗流傳支派圖	296
龍門派字譜	299
梁谿漫志	655
凌迪知	677
兩半義	147
呂元益	668
呂元芳	599
呂師夔	668
呂師說	668
呂祖師三尼醫世說述	306
呂洞賓	294
靈寶經義疏	133
靈寶經目	1, 4
靈寶雜問	133, 147
靈寶諸天內音	133
老君	5, 10
老子解題序訣義疏	124
老子第十四章	124
婁千寶	599
盧思道	456
論衡	536
論佛骨表	472, 488

動寂義	161
洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經	188
洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經	188
洞真太上倉元上錄	140
洞真太上素靈洞元大有妙經	193
洞真太上八道命籍經	200
陶靖菴	303
道性義	151
道宣	455
道藏續編	298
道藏續編初集	298
道體論	117, 121
道統源流	294, 300
道德義	111
道德經五千文	35
道德經精義	275, 278
道德真經廣聖義	106
道德真經疏	118
桐柏山	299
道門經法相承次序	78, 79, 154
道門大論	102
讀墨子	477
度人經	132
嘯吟律師	308
曇無讖	725, 726

ナ

那連提耶舍	721, 722
二觀義	156
二教論	110
涅槃經	83, 152

ハ

白雲觀	292
白居易	634
白玉蟾	264, 273
白元	207
白元君	190
博文錄	681
馬敬德	460
鉢鑑	294
婆羅門僧金俱叱	722
潘師正	154
范青雲	300

萬姓統譜	677
費袞	655
馮角	609
標題徐狀元補注蒙求	680
閔一得	275, 291
閔懶雲先生傳	299
傅奕	455, 462
不空	312, 719
服氏春秋	457
佛家大集經	725, 726
佛說孝子經	570
佛說持世陀羅尼經	307
佛說大阿彌陀經	674
父母恩重經	560
父母恩重經講經文	566
父母恩重讚	570
文忠集	655
碧苑壇經	293
辯正論	109, 113, 117, 124
戊寅曆	713, 728
鮑銕	294
苞山	19
茅山	11, 19, 47, 51, 58
牟子理惑論	549
鮑廷博	294
抱朴子	3, 11, 32
地真篇	125
微旨篇	149
抱朴子外篇	438
抱朴子內篇	59-61, 65, 444
法琳	109
簿伽梵	314
北史	447
北齊書	457
墨翟	473
法句譬喻經	86, 96
法身義	122
本相經	→ 太上妙法本相經

マ

摩訶迦葉尊者	310
摩登伽經	720
妙月	314
彌勒	396

太上大道玉清經 86, 94
 太上洞玄靈寶往生救苦妙經 78
 太上洞玄靈寶誡業本行上品妙經 78, 79
 太上洞玄靈寶業報因緣經 91
 太上洞玄靈寶三元品功德輕重經 · 34
 太上洞玄靈寶三塗五苦拔度生死妙經 78
 太上洞玄靈寶十師度人妙經 94
 太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經 7
 太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經 77,
 94
 太上洞玄靈寶智慧定志通微經 91
 太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經 30,
 74
 太上洞玄靈寶本行因緣經 13
 太上洞玄靈寶本行宿緣經 · 75, 76, 94
 太上洞真智慧上品大誡 74, 92
 太上妙法本相經 · 84-86, 88, 89, 94, 96,
 121
 太上靈寶五符序 125
 太上靈寶諸天內音自然玉字 · 77, 94
 太清中黃真經 270
 太素三元君 206, 207
 太丹隱書 209
 大唐開元禮 64
 大唐月建圖 719, 723, 728
 大洞真經 194, 198
 大洞真經三十九章 36
 大般涅槃經 83, 96
 大方等大集經 721, 725
 大方便佛報恩經 79
 大梵先天梵音斗咒 308
 啖助 504
 丹陽郡句容縣 11, 21
 智顗 163, 395, 396, 555
 チャンキャ・ロールペ・ドルジェ · 291
 中央黃老君 188, 190, 193, 194
 中觀論疏 152
 中論 423, 424
 張果 117
 趙希弁 667
 張九成 680
 張憲武十惜五戒 676
 張孝祥 665
 張載 265, 267, 268

長春道教源流 292
 張狀元孟子傳 680
 張籍 488, 507
 張道陵 18, 22
 趙避塵 280
 張寶 455
 張普濟 456
 張萬福 147
 超密教時輪タントラ 314
 長蘆宗頤 660
 陳應行 657
 陳元善 678
 陳師凱 674
 陳子昂 162
 陳銘珪 292
 通門論 103, 104
 程頤 265
 禰衡 445
 鄭思遠 17, 30
 定志經 134, 147
 定志經圖 133, 147
 程大昌 681
 帝道 447
 丁福保 298, 669
 狄仁傑 467
 傳授三洞經戒法籙略說 147
 傳心法要 630
 篆隸文體 681
 天老 712
 道安 110
 道意義 151
 董永變文 576
 道教義樞 2, 99
 洞玄真一五稱經 718
 洞玄靈寶玉京山步虛經 6
 洞玄靈寶玄一真人說生死輪轉因緣經 94
 洞玄靈寶玄門大義 102
 洞玄靈寶五感文 143
 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 48, 50, 58,
 68
 洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科 74-
 76, 94
 陶弘景 14, 24, 51, 52, 58, 59, 66,
 521-529, 532, 534, 539

十恩德系父母恩重經	566
周葵	666
集古今佛道論衡	117
周子良	525, 526
十二部義	142
周必大	655
宗密	111, 545, 556
朱鑑	678
朱熹	266
宿曜經	719, 720, 723, 725, 728
朱自英	191, 193
周禮	63
舜子至孝變文	576
正一真人三天法師	22
聶允迪	667
昇玄內教經	119
葉高行	300
七曜攘災訣	722
尙書精義	674
紫陽真人內傳	190, 207
上清外國放品青童內文	96
上清三元玉檢三元布經	205
上清衆真教戒德行經	78
上清太上開天龍蹻經	167
上清太上帝君九真中經	189
上清大洞真經	191
笑道論	132, 133
淨土義	136
葉法善	241
昇玄經	95
書蔡氏傳旁通	674
徐子光	680
初真戒律	293
事林廣記	654
支婁加讖	674
沈亞之	510
沈輕雲	302
眞誥	11, 20, 59, 78, 94, 145, 188, 204, 206
神仙可學論	145
沈秉成	305
新編通用啓割截江網	678
眞龍虎九仙經	237, 244
隋書經籍志道經總敘	109

崇道觀	300
スチャンドラ	314
青華祕文	268
青溪	162
成玄英	113
西昇經	119, 155
性天風月通玄記	686
青童君	18
性命圭旨	269, 270, 273, 275
性命雙修萬神圭旨	269
千金要方	
房中補益篇	150, 712
千金翼方	712
養生篇	712
善誘文	675
增壹阿含經	79, 95
莊子	92, 441
德充符篇	73
爭臣論	477
送僧浩初序	478
宋文明	133
像法決疑經	83, 95
續高僧傳	530, 531, 533, 535, 538
速成法	653
孫思邈	718

夕

太乙金華宗旨	275
提謂波利經	558, 570
大慧宗杲	665
太極左仙公葛玄	3, 4
太極真人徐來勒	9
太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣	31
太玄真一本際經	116, 145
道性品	148, 154
太上一乘海空智藏經	82-84, 91, 94, 272
大乘起信論	409, 410, 420, 429, 432
太上九要心印妙經	117
太上玄一真人說三途五苦勸戒經	74-76, 94
大乘玄論佛性義	152
太上混元真錄	85
太上慈悲道場消災九幽法懺	78
太上諸天靈書度命妙經	82

許氏 11, 27
 許尙 680
 許狀元節序故事 680
 御女損益篇 712
 許謚 11
 金蓋山 294
 金蓋心燈 291
 金華玉經 201
 金鎖流珠引 717, 719, 728
 金箱壁言 447
 金丹四百字 271, 274
 究竟大悲經 409
 郡齋讀書志 675
 邢子才 451
 荊州大崇福觀記碑 162
 邢邵 451
 螢雪叢說 674
 鷄足山 310
 鷄足道者 306
 景德傳燈錄 273
 外臺祕要方 712
 月支 307
 元氣論 271
 玄言新記 113
 元始天尊 16, 34, 109, 357
 元照 669
 玄奘 312, 396, 399
 原人論 111
 玄門大義 101, 103, 107
 玄門大論 105
 玄門寶海 103
 玄門論 102
 吳筠 145
 弘一法師 669
 句曲山 20
 皇極仙經 316
 廣弘明集 437
 高才不遇傳 448
 高識傳 455
 黃裳 275, 276, 280
 后稷 535, 536
 高僧傳 530, 531, 533-535, 537, 538
 皇帝感 新集孝經十八章 572
 黃庭內景經 125

高東離 299
 業報因緣經 95
 皇甫湜 509
 黃倫 674
 黃老 207
 黃老君 191
 故圓鑒大師二十四孝押座文 572, 577
 顧歡 131
 五苦章句經 95
 古書隱樓藏書 298
 五濁義 160
 吳太極左宮葛仙公之碑 14, 24
 五道義 134
 古梅花觀 294
 五老寶經 → 洞真高上玉帝大洞雌一玉
 檢五老寶經
 混元義 135
 金剛經變相 683

廿

崔公入藥鏡注解 263
 左慈 12
 坐忘論 117, 143
 三一義 124
 三界義 134
 產經 723
 三素元君 202, 207
 三洞義 138
 三破論 112, 549
 三寶義 159
 三寶君 138
 三禮 457
 三論元旨 113, 117, 122
 竺法護 310, 720
 竺律炎 720
 支謙 720
 四十二章經 78, 94
 自然義 119
 七部義 138
 司馬承禎 117
 謝崇根 300
 舍頭諫太子二十八宿經 720
 沙門不敬王者論 464, 552
 十王 346

固有名詞索引

ア

阿彌陀	396
晏端書	299
夷華論	131
位業義	126
醫心方	723, 726
一行	240
一切道經音義妙門由起	121
印光	669
禹貢論	681
于湖詞	681
有無義	161
孟蘭盆經	547, 563
孟蘭盆經講經文	566
孟蘭盆經疏	545
孟蘭盆系父母恩重經	566
雲巢廟	294
雲南叢書	686
永明延壽	660
慧遠	464, 551
易	409, 427, 428, 450
慧思	395
淮南子	441
天文訓	726, 727, 729
袁孝政	460
袁粲	131
演鉢堂	308
宛陵錄	630
應夷節	600
王遠知	526, 527
王玠	263, 267
王充	445
王常月	275, 292
王日休	653
王日休金剛經解	674
王靈期	11

カ

カーラチャクラタントラ	→ 超密教時輪タントラ
海空經	→ 太上一乗海空智藏經
科戒營始	→ 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始
假實義	161
伽陀正宗	313
葛玄	12
葛洪	4, 438
葛氏	11, 38, 40
葛仙公	2, 4, 7, 12, 30
葛巢甫	2, 4, 11
葛萬安	11
賈島	510
感應義	161
還源篇闡微	303
韓愈	472, 487
堪餘經	723
堪輿曆	727, 728
堪餘曆	729
魏收	451
吉藏	375
救苦天尊	346, 354
邱處機	292
九真中經	189
九仙經	→ 眞龍虎九仙經
九天生神章經	124, 139
九天帝君	196
九靈玄母	196
境智義	160
許翺	11
居戒錄	675
玉清金笥青華祕文金寶內鍊丹訣	268
玉清經	86, 87, 89, 90, 92, 94, 96
玉泉山	163
許黃民	11

固有名詞索引

一般語彙索引

The Great Ultimate and the View of Sentient Beings in the <i>Jiuqing dabeijing</i> .	IKEHIRA, Noriko 409
The <i>Liuzi</i> and Liu Zhou.	KAMEDA, Masami 437
An Analysis of the Debates on Confucianism and Buddhism among Tang Scholars: Thought of Union and Thought of discrimination and exclusion.	FUJII, Kyomi 461
Han Yu's Treatise Against Buddhism and his Treatise on the Way of Masters.	KOGACHI, Ryuichi 487
The Mystery of the Birth of Daoist and Buddhist Specialists: Between Myth and Biography.	SANO, Seiko 521
The Biographies of Filiality of Dunhuang.	KOMINAMI, Ichiro 545
Li Shangyin's Guide to Mt. Mao: The Father's Cousin Li Bao.	FUKAZAWA, Kazuyuki 587
The Cult of Su Dongpo.	USAMI, Bunri 623
Thought on the Union of the Three Teachings and Related Publications in the Southern Song Dynasty: Wang Rixiu's <i>Longshu Jingtuwen</i> and <i>Suchengfa</i> .	Kin, Bunkyo 653
A First Approach to Inner Alchemy Plays: Lan Mao's <i>Xingtian Fengyue Tongxuanji</i> .	AKIOKA, Hideyuki 685
The Method for Having a Child and Astrology.	YAN, Shanzhao 707

Index of General Terms

Index of Proper Names

CONTENTS

Preface

- The Immortal Lord Ge in the Lingbao Scriptures of the Six Dynasties.
KAMITSUKA, Yoshiko 1
- The Establishment of Rules and Precepts in the Latter Half of the Six
Dynasties: The Shangqing Scriptures. TSUZUKI, Akiko 47
- Heresy and Barbarians in Daoist Works from the Six Dynasties to the Tang
Periods. YAMADA, Takashi 73
- The *Daojiao yishu* and Daoist Doctrine during the Northern and Southern
Dynasties, the Sui, and the Beginning of the Tang. MUGITANI, Kunio 99
- Thoughts on the *Wulao baojing*. KAKIUCHI, Tomoyuki 187
- Reconsidering the “Dao” Concept of Cheng Xuanying. SUN, Luyi 213
- The Inner Alchemical Thought of the *Zhenlonghu jiuxian jing*.
SAKAUCHI, Shigeo 237
- Original Nature and Physical Nature in Daoism: Two kinds of Nature and
Spirit. YOKOTE, Yutaka 263
- An Example of Daoist and Tantric Interaction during the Qing Dynasty: The
Longmen Heart Lineage of Western India. ESPOSITO, Monica 289
- Rites of Merit and its Ritual Codes in Daoism: A Case of Yizhao Suqi in Tainan
City. YAMADA, Akihiro 343
- Two Traditions of Sainthood: A Preliminary Overview of the History of
Buddhism in the Six Dynasties, Sui and Tang Periods.
FUNAYAMA, Toru 373

Interactions between the Three Teachings

edited by
MUGITANI KUNIO

DOKISHA

Institute for Research in Humanities, Kyoto University

2005

執筆者紹介

神塚淑子	名古屋大學大學院文學研究科教授
都築晶子	龍谷大學文學部教授
山田 俊	熊本縣立大學文學部教授
麥谷邦夫	京都大學人文科學研究所教授
垣内智之	大阪市立大學非常勤講師
孫 路易	京都府立大學非常勤講師
坂内榮夫	岐阜大學教育學部助教授
横手 裕	東京大學大學院人文社會系研究科助教授
エスポジト モニカ	京都大學人文科學研究所助教授
山田明廣	關西大學大學院博士課程
船山 徹	京都大學人文科學研究所助教授
池平紀子	大阪市立大學非常勤講師
龜田勝見	福井縣立大學學術教養センター講師
藤井京美	同志社大學非常勤講師
古勝隆一	千葉大學文學部助教授
佐野誠子	京都大學人文科學研究所助手
小南一郎	京都大學人文科學研究所教授
深澤一幸	大阪大學大學院言語文化研究科教授
宇佐美文理	京都大學大學院文學研究科助教授
金 文京	京都大學人文科學研究所教授
秋岡英行	大阪市立大學非常勤講師
嚴 善昭	京都府立醫科大學研究員

三教交渉論叢

二〇〇五年三月二三日 發行

編者 麥谷邦夫

製作者 道氣社

發行者 京都大學人文科學研究所

京都市左京區吉田牛の宮町

印刷所 中西印刷株式會社

