

京都大學人文科學研究所研究報告

三教交涉論叢續編

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、二〇〇五年四月から二〇一〇年三月までの五年間にわたって行われた「三教交渉の研究(Ⅱ)」共同研究班の研究成果報告書である。本共同研究班は、先行する「三教交渉の研究」班の後を承けたものであり、陳垣『道家金石略』に收められた唐以前の金石資料の會讀を基礎作業として行つた。この會讀を通じて、六朝から隋唐にかけての道教の諸側面、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十八篇の論文は、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かかわりを、共同研究で得られた共通の認識を踏まえて廣汎な視點から明らかにしようとしたものであり、先の研究班の報告書『三教交渉論叢』を補完するものである。本書を『三教交渉論叢續編』と稱するゆえんである。

さて、三教という言葉の意味するところについては、先の報告書『三教交渉論叢』のまえがきにおいて既に見て記しておいたので、ここであらためて述べることはせず、本書に收載する各論考の内容を簡単に紹介して全體の展望を示しておくことにする。なお、以下はあくまでも私の理解したところであり、各著者の意圖に反するような要約の恐れなしとはしないことをお断りしておく。

宇佐美文理「六朝時代における「信仰」の素描」は、我々が今普通に使う「信仰」という言葉、その「信」ずるということの内實を六朝時期までの様々な關連資料を通じて讀み解こうとする。外典における「信仰」への懷疑的態度、すなわち「宗教的信仰」に對する不信から、やがてその認知へと轉換する時代の流れを明かにする。

道教の天界説は、中國古代の天觀念を基盤に、佛教の天界説などの影響を受けて、六朝期にその體系を整えていく。その過程で様々な天界説が出現するが、その中でも九天説は重要な位置を占めている。垣内智之「道教における九天説とその周邊」は、系統の異なる經典間における九天號や神號の相違に着目して、天界説の展開のみならず經典相互の影響關係や成立の層序を分析する。

金志珪「玄師と經師―道教における新しい師の觀念とその展開―」は、六朝時代における道教經典の傳授儀禮の整備に對應して、様々な「師」の觀念が発達し變遷してきたことに注目する。なかでも、茅山における啓示に關連して重視された「玄師」や「經師」の觀念が、時代が下るにつれて大きく變貌していく過程を、關連する「三師」の概念などにも目を配りながら詳細に辿っていく。

神塚淑子「元始天尊をめぐる三教交渉」は、道教の最高神としての元始天尊を巡る佛道論争を手掛りに、因縁と自然という本來的に對立する概念が元始天尊という神格の中でどのように調和されていったのかを考究し、その過程で重要な役割りを果たしたのは、佛典におけるスダーナ太子本生譚を巧みに取り込んで構成された元始天尊の本生譚であることを指摘する。

代表的な中國撰述經典である『梵網經』上下二卷については、從來から經錄の記述に基いて下卷が先に成立したと考えられてきた。船山徹「梵網經下卷先行説の再検討」は、經錄という外的證據ではなく、經文そのものの内的證據、具體的には「若佛子」という語彙の使われかたなどに存在する有意な差違に着目して、この下卷先行説を補強しようと試みたものである。

池平紀子「スタイン二四三八に見える佛教の服餌辟穀法受容について―『太上靈寶五符序』との關連を中心に―」は、スタイン二四三八前半の「辟穀諸法」について、これが概ね『太上靈寶五符序』卷中の辟穀法を基礎とし、そこに他の道教文獻に見える辟穀法や佛教的辟穀法を加えて編集されたものと推定するとともに、道教・佛

教雙方の宗教的色彩が編集によつて稀釋されており、中立的な様相を呈している點を指摘する。

『涅槃經』の「見佛性」という語に由來する「見性」は、禪佛教の中で「見性成佛」という口號として掲げられる。齋藤智寛「荷澤神會の見性論とその變容」は、この「見性」を神會が「比量」と「現量」という論理を通して理解していたこと、また、宗密をはじめとする後繼者たちがどのように神會の解釋を繼承しあるいは變容させていったのかを、對立軸としての洪州宗の見性論も視野に入れながら論ずる。

研究班で會讀した資料のひとつに、武則天の「升仙太子碑」がある。古勝隆一「武則天「升仙太子碑」立碑の背景」は、この碑文を擔當したことを契機に、從來指摘されてきた立碑の目的に關する三説を再検討し、あわせて嵩山における封禪、控鶴府の設置、『三教珠英』の編纂といった一連の事業を行った武后とその周圍にあつた張易之・昌宗兄弟をはじめとする取り巻きたちとの關係を明かにする。

麥谷邦夫「唐・玄宗の三經御注をめぐる諸問題——『御注金剛般若經』を中心に——」は、『孝經』『道德經』『金剛般若經』という儒道佛の三教を代表する經典に對する玄宗の御注撰述の意圖を論ずるとともに、近年になつてそのテキストの存在が知られるようになった『御注金剛般若經』に見られる玄宗の佛典理解の特徴を分析したものである。

先行する研究班の報告書において、度々李商隱と佛教道教との關係について論じてきた深澤一幸は、今回、白居易が「思舊」詩の中で「崔君は藥力を誇り、冬を經るも綿を衣ず」と詠じ、その墓志銘をも撰した崔玄亮に注目する。「崔玄亮の道教生活」は、『海上集驗方』なる醫書十卷を編み、「靈飛散」という仙方を齊推に授け、また「三元道齋」などの道教の齋を頻繁に行い、その度に白鶴が降集したという崔玄亮と道教とのかわりを述べる。山田俊「宋・太宗『逍遙詠』に就いて」は、太宗の『逍遙詠』撰述の狀況をまず明かにし、續いて「逍遙」「理」「真空」「鍊丹」といった概念を通じて太宗がどのような思想を抱いていたのかを論じ、さらには『祕藏詮』『緣識』

との関係にも言及する。その上で、『逍遙詠』に見られる鍊丹が、内丹のみならず外丹をも含み、近世以降の「坎離」を軸とする鍊丹説の潮流の上にあることを結論とする。

藤井京美「王安石の思想に於ける莊子」は、王安石独自の聖人觀を分析する過程で、莊子その人を心のはたきにおいては儒家の聖人に匹敵するものであると評價していることに注目し、このことがいかなる思想史的意味を有するかを検討することを通じて、『莊子』天下篇における諸思想統一の論理と王安石の「權」の思想との結合の上に、王安石独自の思想統一論が構築されたことを論ずる。

唐代の報恩譚の中に、死人を供養した男に死靈が花嫁を送って酬い、男は出世して一族繁榮するというものがある。金文京「天賜夫人考―風で飛んで来た花嫁の話」は、敦煌から發見された句道興撰『搜神記』に見えるこの報恩譚が、宋以降の近世社會の中で上層の知識人圈に受け入れられ、彼らの最大の關心事である科擧の合格とそれによる一族の榮達への願望と結合し、儒教的合理性の外衣をまとい、新たな宗族傳説を生むと同時に、新道教の潤色をも加えて文藝化されていく過程を明かにする。

近世社會における新道教を代表するものは、いうまでもなく全眞教である。その全眞教に先行するものとして、張伯端に始まる内丹道があり南宗と呼ばれるが、この両者は次第に融合していく。両者の関係の解明は重要であるにもかかわらず、未だ十分に研究されてはいない。松下道信「全眞教の性命説に見える機根の問題について―南宗との比較を中心に―」は、「機根」をめぐる両者の違いを検討し、全眞教が上根的であるのに對して、南宗のそれは中下根的であると結論する。

秋岡英行『唱道眞言』における内丹の儒教的理解」は、清の乾隆年間に、自動書記靈能による交靈術である「扶乩」によつて乩壇に降つた「青華上帝」が語つた言葉を「鶴臞子」と號する人物が記録した『唱道眞言』を取り上げて、そこに反映された三教とのかかわりを分析したものである。本書の眼目は、「鍊心」の功夫に見られる儒

教的修養を通して内丹を理解することであり、一般の知識人を内丹の世界へ導くための啓蒙書の役割を果たすと指摘する。

『正統道藏』『萬曆續道藏』の後を襲う道教の經藏としては、清代初期に彭定求によって編纂された『道藏輯要』がある。これは後に蔣元庭によって増補刊行され、さらに清末に四川で再編されて『重刊道藏輯要』として刊行された。エスボジト「清代道教における三教の寶庫としての『道藏輯要』——在家信徒と聖職者の權威の對峙——」は、これら『道藏輯要』諸版の歴史を辿り、その間における『道藏輯要』の經藏としての性格や編纂者たちの三教觀の變遷を明かにする。

現在、人文科學研究所では、この『道藏輯要』の諸版を電子化して多面的に利用するためのプロジェクトを進めている。このプロジェクトで電子化に關連する様々な問題の解決に當たっているのがウィツテルンである。「道藏輯要の編纂と電子化をめぐる諸問題」は、『道藏輯要』の特性に應じた、ひいては中國の諸版本に共通する電子化の問題點を古今東西のテキスト編輯の傳統を踏まえながら具體的に論ずる。

最後に、龜田勝見「五行理論による食禁解釋の試み」は、中國醫藥學や道教の養生思想の長い傳統の上に形成されてきた食物禁忌の中に、一定の理論的法則が存在するのかどうかという問題を解決しようと試みたものである。その檢證手段として「五行檢査法」を提起し、それを『千金要方』などに記載された五味と食材と四季との關係などに適用し分析する。

以上の十八篇の論文は、「三教交渉の研究(II)」という共同研究班の報告書に相應しく、各執筆者の専門や現在の關心の置きどころに應じて多様な議論を展開している。とりわけ、IT技術の進展にもなつてテキストの電子化をめぐる諸問題が提起されていることは、これからの研究方法の大きな變化を豫想させるものである。私としては、こうした新しい研究方法も積極的に利用しながら、これからも傳統的な本讀みの良さを大事にしてい

きたいと思う。

なお、本書の編輯に当たっては、校正や索引データのマーク・アップその他の煩雑な作業を金志玆助教に手傳っていたいただいた。また、出版経費については、二〇一〇年度から人文科學研究所に設置された「人文學諸領域の複合的共同研究國際據點」の経費を受けることができた。ここに記して謝意を表する次第である。

二〇一一年三月

麥谷邦夫

目 次

六朝時代における「信仰」の素描	宇佐美文理	1
道教における九天説とその周辺	垣内智之	27
玄師と經師——道教における新しい師の觀念とその展開——	金志玹	57
元始天尊をめぐる三教交渉	神塚淑子	99
梵網經下卷先行説の再検討	船山徹	127
スタイン二四三八に見える佛教の服餌辟穀法受容について		
——『太上靈寶五符序』との關連を中心に——	池平紀子	157
荷澤神會の見性論とその變容	齋藤智寛	193
武則天「升仙太子碑」立碑の背景	古勝隆一	219
唐・玄宗の三經御注をめぐる諸問題——『御注金剛般若經』を中心に——	麥谷邦夫	241
崔玄亮の道教生活	深澤一幸	267
宋・太宗『逍遙詠』に就いて	山田俊	291
王安石の思想に於ける莊子	藤井京美	323

天賜夫人考——風で飛んで来た花嫁の話——	金文京	355
全眞教の性命説に見える機根の問題について——南宗との比較を中心に——	松下道信	379
『唱道眞言』における内丹の儒教的理解	秋岡英行	409
清代道教における三教の寶庫としての『道藏輯要』——在家信徒と聖職者の權威の對峙——	エスポジトモニカ	431
道藏輯要の編纂と電子化をめぐる諸問題	ウイッテルンクリスチアン	471
五行理論による食禁解釋の試み	龜田勝見	501
一般語彙索引		7
固有名詞索引		1

英文目次

三教交涉論叢續編

六朝時代における「信仰」の素描

宇佐美 文理

はじめに

六朝時代が、中國において佛教が浸透していった時代であり、各種の階層の人々が佛教を信仰したことは、いうまでもない。

しかしながら、ここで「信仰」という場合、その「信仰」という日本語はいつたい何を意味するのか。あるいはそれは、佛寺を建立したり、僧に歸依したり、佛典を翻譯したり讀んだりする、それらの行爲をすべてまとめて「信仰」と呼ぶこともある。これまでに蓄積されてきた研究は、その六朝時代の信仰の「實情」というものを、明らかにしてきた。

そのなかで、「信仰」あるいは「六朝時代の士大夫が佛教を信じた」という場合のその「信」そのものの内實について、それ自身を問うてみようというのが小論を草する動機である。「信」の内實、要するに、「信じる」とはどのようなことか」ということである。

つまり、誰かが佛寺の建立に際して寄進をしたことを以て、その誰かが「佛教を信仰していた」と記述し、誰かが佛典や佛教の理論に基づく議論をして儒道を批判したから「佛教を信じていた」と記述すること、そのこと自体を否定するものではないのだが、たとえば現代において、宗教的に佛教を信じてはいないが、思想的あるいは儀禮的な理由で佛教に親しみ、戒名にお金を拂つたり、寫經をしたりする人は「佛教を信仰している」と言えない」ともし考えるならば、その間の違いについて、なんらかの反省が必要となるのではないか。

「信」の内實などというもの、記述することは不可能、と見るむきもあろう。「誰かの發言、あるいは發言や行為の記録を偽りでないと認めること、それ以上でもそれ以下でもない」と言われればそれまでかもしれない。しかし、その發言や行為が「超越的」である場合には、非宗教的世界の中で使われる「信」とは異なつた内實を伴うことは否めない。それを我々はしばしば「信仰」という言葉を使うことによつて區別しようとする。小論が扱うのは、その二つの「信」の境界の問題ということにもなる。そしてそれは、すぐに氣がつかれると思うのだが、「超越的」とはいかなる事柄をこゝで指しているのか、という問題と直結することは明らかである。話はある意味で非常に單純な問題なので、議論にもならぬのかもしれない。しかし、思想史の學徒として、この問題について少し考えてみよう、と思う。

佛教に於いて、「信じる」ということ、すなわち「信仰」が重要な要素であることはいうまでもなからう。それは、原始佛教以來形を變えてはいるが、必備のことがらとして存在していた⁽³⁾。そしてそれが中國においては、船山徹氏が明らかにされたように、齊から梁にかけて、「信」が大きくクローズアップされることになる⁽⁴⁾。

ところで、『弘明集』や『高僧傳』を讀んでみると、佛教側が、「信仰」というものについては、必ずしもそれを強調せず、すべてを「理的な解説」によつてなんとか「説明」しようとしている、という印象を持つ⁽⁵⁾。ただ、そのことを佛教書の中で記述する力は筆者にはない。そこで、しばらく、外典における「信」を手がかりとする。い

ささか結論を先取りすることになるが、外典において「信」は、先の二書についての印象に符合するように、「何かある対象を信じること」が避けるべきものであると見なされていたのではないか、ということ指摘する。そして小論は、これを「宗教的信仰」に對する不信から、その認知へと、この時代に轉換した、という構圖で描いてみる。六朝時代がすぐれて宗教の時代であることは、既に吉川忠夫氏が明快に述べられたことであるが、同氏の論が「罪の意識」を中心にして述べられたのに對して、ここでは「信仰の存在と意義の認知」という點からそれをなぞつてみたい。

一 篤信の問題

その「信仰」自體に對する「不信」は、以下の記事に象徴的に示されるのではないかと思われる。

典略に曰く、熹平中、妖賊大いに起こり、三輔に駱曜有り。光和中、東方に張角有り。漢中に張脩有り。駱曜は民に緬匿法を教へ、角は太平道を爲し、脩は五斗米道を爲す。太平道なる者は、師は九節杖を持して符祝を爲し、病人をして叩頭して思過せしめ、因りて符水を以て之に飲ませ、病を得て或いは日淺くして愈ゆる者は、則ち云ふ、此の人道を信ぜりと。其の或いは愈えざれば、則ち道を信ぜずと爲す。脩の法略ぼ角と同じく、加へて靜室を施し、病者をしてその中に處りて思過せしむ。〔三國志〕魏書張魯傳裴松之注引

これは吉川忠夫氏が「罪の意識」の例としてあげておられるものだが、ここで注目したいのは「得病或日淺而愈者、則此人信道。其或不愈、則爲不信道」の部分である。なにゆえに治つたかについて、「道を信じているかどうか」ということに左右されているということが述べられる。そして、容易に想像できるように、この「典略」の文章は、治るか治らないかが「信じたかどうかという、いかにもうさんくさいことでもかたづけられている」ことを

言外に批判しているのだと思われる。

後漢末期、のちの道教となる民間信仰の隆盛が、舊文化の擔い手達にとつては一つの脅威となるわけだが、その際に批判の對象となつたのは、この「信じればなんとかなる」という發想だつたのではないか。それは、「宗教」というもののもつ力に對する恐怖とそれに對する批判、という構造で考えてもよい。

そして、この頃までに既に流入していた佛教は、まさにこの「信じる」ことを求めた「宗教」であつた。その際に佛教者は、みずからの立場は、民間宗教の如き「盲信」「邪信」ではない、と言いたかつたに違いない。しかし、しばしこの「信仰」については、おとなしくしておく必要があつたのではないか。それが、佛教が流入して落ち着いた時期、すなわち齊梁の際に、あらためて前面に押し出されることになる。

對して舊文化の擔い手達は、「自分たちにはそういう面がないのか」と反省する。つまり、佛教者達がみずからの「宗教」を「理」によつて説明しよう（＝信仰による超越という側面に封印する）としたのと同様に、中國の舊文化も、民間信仰の如き盲信によつて成り立つてゐるものではないことを「自覺」しようとした。

宗教、ということをもし考えるとき、信仰というものが持つ「超越性」、あるいは信仰によつて獲得される「超越性」というものがあることを、我々は知っている。しかし、ここではそれがいわば最初から否定されているのである。

これは、佛教側からの道教批判として、後にはそのお札やらまじないやらというものを批判することにつながつていくわけだが、ひるがえつて佛教はどうか。

くりかえすが、信じるということが重要であることは、佛教にとつても言うまでもないことである。⁽⁸⁾にもかかわらず、中國佛教は、その初期において、すこし距離を置こうとした、⁽⁹⁾というのが、小論の見通しである。

以下、このことをいくつかの觀點から考えてみるわけだが、その距離の置き方については、二つの方向がある

のではないかと考えている。第一には「理」というもの、あるいは「理性的」なものとかかわりて信を考える、という手だて、第二には、「誠信」という概念でとらえようとする、という手だてである。前者、理性的なものとかかわりということでは、あくまでも合理的な認識や判断をもとにして考えていく姿勢をとることによつて、信じるという行為が自體が持つている「非合理性」のイメージを拂拭しようとするものである。もちろん、これは、逆にその超越性をほぎ取つてしまう側面があるので、それ自體は宗教として非常に問題あるものになるわけだが、それはまた後に觸れたい。第二の「誠信」という言葉は、佛敎者の精神状態や態度が「誠信」であると、その感應によつて佛が現れるとか、淨土にいけるとかいう話になるわけだが、この言葉は、「信仰」と比較してみると、「信仰」が何かある對象を志向するのに對して、「誠信」は、自らを志向する、即ち、自身の徳にかかわるものである、という違いがある。そして、この「誠信」に通じる概念で、佛敎關係の書物に頻繁に現れるものとして、「篤信（篤く信じる）」という言葉がある。この言葉は對象を志向するのかどうか。ここで、『論語』に現れる「篤信」が問題になる。

この言葉は、『論語』泰伯篇、

子曰く、「篤信好學」、守り死して道を善くす。

義疏 「篤信好學」と云ふ者は、誠信を篤厚にして、好んで先王の道を學ばしむるなり。

この篤信好學をもとにする言葉であり、佛敎者の篤い信仰を示す言葉として、いろいろなところに登場する。つまり、『論語』の本文を「あつく古のことあるいは古の道を信じて學を好み、云々」と解釋することにより、この篤信という言葉が信仰を表す言葉として佛敎では用いられるわけである。

しかし、『論語義疏』はそうは考えていない。「誠信を篤厚にする」と義疏は解釋している。あくまでも、「誠」であり「信」であることにあつたこと、つまり、先に擧げた「誠信」の程度があつたことを示すのだと考えてい

る。この篤信を「篤く信じて」とは読んでいないのである。

「誠信」は言うまでもなく、

賢者の祭るや、其の誠信と其の忠敬とを致す。（『禮記』祭統）

子思曰く、喪は三日にして殯し、凡そ身に附する者は、必ず誠必ず信、之を悔ゆること有る勿きのみ。三月にて葬り、凡そ棺に附する者は、必ず誠必ず信、之を悔ゆること有る勿きのみ。（『禮記』檀弓上）

に基づく。まごころ、いつわらぬこころ、ということにならうか。それは、対象を志向するのではなく、自らの心のありようを問題とする。

さらにこの問題は、以下の述而篇にもかかわる。

子曰く、述べて作らず、「信而好古」、竊かに我が老彭に比す。

義疏 「信而好古」と云ふ者は、又た己れ常に忠信を存し、復た古先王の道を好むを言ふ、故に「信而好古」と曰ふなり。

信じて古を好むと讀むか、信にして古を好むと讀むかという問題である。義疏は、「忠信を存し」、つまり、古を信じるとは讀まず、忠信という徳目として讀む。先の泰伯篇と同様に、「信にして」として讀もうとするわけである。

ちなみに、朱子はいえ、上記二例を、「信じて」と讀んでいくわけで、それがおそらくは無難なのだとも思われる。上記泰伯篇の朱注は、以下の如く、

篤信にして學を好まざれば則ち信ずる所或いは其の正に非ず、守死せざれば則ち以てその道を善くする能はず。

「信ずる所或いは其の正に非ず」としているからには、信の「対象」を考えていることは明らかである。上記の述而篇に對する朱注「信古而傳述者也」も發想は同様である。それは、子張篇に

子張曰く、徳を執りて弘からず、「信道不篤」、焉ぞ能く有りと爲し、焉ぞ能く亡しと爲さんや。

義疏 篤は厚なり。……道を信すること必ず便ち篤厚なれば、此の人 世に於て乃ち重んずべきと爲る……道を信じて厚からずと雖も、此の人 世に於て重んずべきに足らず、有るが如く無きが如し。

とあるからであつて、『論語』の本文に「信道不篤」とあつて、篤信は対象を持ち、その対象は「道」である。上記泰伯篇、あるいは述而篇も、當然それにあわせて「道を信じて読むこと」と讀もうとするのが、『論語』全體を整合的に讀もうとする讀み、であろう。朱子が泰伯篇の或問において「此言人當篤於信道」と「信道」として説くのが、まさにそれにあたる。しかし義疏は、そうは考えなかつた。⁽¹⁾

そして、「対象を持たぬ信」として篤信を解釋するのは、既に『史記』がそういう解釋を見せているのである。成王既に崩じ、二公諸侯を率ゐ、太子釗を以て先王の廟に見え、申べ告ぐるに、文王武王の王業を爲す所以の易からず、務むるは節儉にして多欲毋く篤信を以て之に臨むに在るを以てし、顧命を作る。『史記』周本紀) 従つて、既に漢代からこの「篤信」は二様に解釋しうる素地を持つていたわけだが、時代を下げて唐代までの「篤信」の用例を見ると、佛教に關わる文章の中では「篤く信じて」という意味で使われ、外典の中では、一部の例外を除いて、「篤信」は、徳目としての信、つまり、嘘をつかない、眞心のある人だった、ということを表す。つまり、何か外的な対象を志向する意味には使われないのである。この「徳としての篤信」は、例えば、

寛厚篤信、時に著稱せらる。(『後漢書』袁逢列傳)

あるいは「性徳體道、篤信安仁」(『後漢書』張衡列傳)「忠清簡毅、篤信義烈」(『晉書』載記陽裕傳)、「敦睦九族、篤信交友」(蔡邕「玄文先生李子材銘」)などに見える。⁽²⁾ところがこれが、『梁書』武帝紀になると、急に

是に於て四方郡國、學に趨き風に向かひ、京師に雲集す。兼ねて「篤信正法」、尤も釋典に長ず。(『梁書』武帝紀下)

という、佛法を信じるという用法が現れ始めるのである。以下の『梁書』、『北齊書』も同様である。¹³⁾

長子雲童、頗る父風有りて、「篤信佛理」、遍ねく經戒を持す。(『梁書』孔休源傳)

揚州の吏民、潜の酒肉を戒斷し、「篤信釋氏」するを以て、大いに僧會を設け、以て緣道に香華し、流涕して之を送る。(『北齊書』盧潛傳)

これは唐代以降になれば常見するようになる。

又た「篤信佛法」、捨身して奴と爲り、道を絶ち賢を蔽ふの罰なり。(『隋書』五行志)¹⁴⁾

そして、注目すべきは、以下の『文心雕龍』の「篤信」の使い方である。これは先に示した外典において篤信が對象を持つ例外的な使い方なのだが、そこで對象となつてゐるものは、「緯書」である。

光武の世に至り、斯術を篤信し、風化の靡く所、學者比肩す。(『文心雕龍』正緯)

劉勰は緯書に對して、その篇名「緯を正す」が端的に示すように、極めて否定的な論調を取る。この使い方は、「信すべきでないものを信じている」という意識を示すものではないか、と考へるのである。そこで考へてみたいのは、「術數」に對する「信」の問題である。

時に涪陵の人范長生頗る術數有り。雄篤く之を信じ、雄に眞に即かんことを勸む。(『魏書』竇李雄傳)

李雄が「術數」を「篤信」したという表現である。つまり、この「術數」に對する「信」は、本來は「さけるべきもの」であつた、というニュアンスを持つて語られることが多かつたのではないかと思はれるふしがある。

尤も小術を信じ、以爲く、之に求むれば必ず得んと。(『晉書』顧愷之傳)¹⁵⁾

謀詐の弊に杖り、終に信篤の誠無く、道德の教え、仁義の化を無みして、以て天下の心を綴る。刑罰に任じて以て治と爲し、小術を信じて以て道と爲し、遂に詩書を燔燒し儒士を坑殺す。(『戰國策』劉向敘錄)

性は猜忌多慮、故に亟しばば誅戮を行ふ。道術を潛信し、計數を用い、出でて行幸するに、先に利害を占ひ、南

出せんとすれば則ち唱へて西行せよと云ひ、東遊せんとすれば則ち唱へて北幸せよと云ふ。（『南齊書』明帝紀）
この「信」に關して、非常に有名な記事に、『後漢書』の記事がある。

明帝夢に金人を見……帝是に於て使を天竺に遣はして佛道法を問はしめ、遂に中國に於て形像を圖畫せしむ。
楚王英始めて其の術を信じ、中國此に因りて頗る其の道を奉ずる者有り。後に桓帝 神を好み、數しば浮圖
老子を祠り、百姓稍や奉ずる者有り、後遂に轉た盛んなり。（『後漢書』西域列傳）

佛敎を信じたとされている記述だが、右に見てきたように、それが「其術」とされていることにやはり注目すべきであろう。そして、この文章も、「信じてしまつて」というニュアンスで讀むべきなのではないか、と思つうわけである。楚王英が反亂を起こして哀れな末路をたどつたということも關係してくる。これは、「信じる」という營みそのものに對する警戒心が、注釋や作文に影を落とすことになつたのではないか。¹⁰⁾一例を擧げておくならば、或いは忽然として其の非を察せずして之に従ひ、或いは其の非を知れども之を割つに忍びず、或いは以て小事と爲して之に聽はず、或いは心迷ひて之を篤信し、或いは眩曜して之を疑はず。（『漢紀』卷二十八荀悅論）
の「篤信」は、對象を持つた「信」の用例だが、それが否定的なニュアンスを持つてゐることは疑い得ない。ところが、佛敎において「信」が意味あるもの、價值あるものとして認知されると、佛敎を離れても「信」そのものが認知されることになる。されば、

敬徳末年、「篤信仙方」、金石を飛鍊し、雲母粉を服食し、池臺を穿築し、羅綺を崇飾す。（『舊唐書』尉遲敬徳傳）
の如く、方術についてもこの言葉が否定的ニュアンスを伴わず、認められるようになる。つまり、「宗教としての信」が認知されたのである。何かを篤く信じるこの意味、あるいは存立意義が認められたのである。そこに使われたのが『論語』の「篤信」ということばである。

六朝から唐代にかけて、宗教というものに對する意識、それも、宗教には「信」ということが大きな意味を持

つのだということが意識される。「そうか、信じてもいいんだ」というかたちで、というか、「盲信」や「妄信」、「邪信」はいけないが、『論語』にもあるではないか「篤信」と。「篤信ならかまわないのだ」「篤信であることはいいことなのだ」という論理が持ち込まれたのではないか。そして、宋代以降には、不思議なことに、儒教の中でも頻繁に対象を持った「篤信」が使われることになり、聖人を篤信するということが平気で言われるようになるのである。それはたとえば、

子夏「篤信聖人」。『孟子集注』公孫丑上

がそれであり、宋代のものを讀む限りにおいては、この朱子の注釋は特に違和感のないものだと思われるが、六朝期の篤信、あるいは信の意味を考えるときには、非常に大膽な注釋に見えてくるのである。

我々はここで、それぞれの「宗教」の側の對應についても、少しだけふれておこう。

二 宗教側の立場

あまり單純化するのは危険であることを承知で書くのだが、先に見た「信」の復興以前において、佛教者は佛教あるいは佛を信じることを、避けた。それはたとえば、塚本善隆氏がかの道安について、彼の彌勒信仰が、隋唐における彌勒信仰の如き「すがる」のではなく、「あくまで自ら研究精進、講說教化にうむなき學者的宗教人を貫いた人である」と⁽²⁰⁾とされていることが端的に示すように、「學問としての佛教」つまり、宗教的な部分をそぎ落としたものを志向した、ということである。

信というものが重要であることは、彼らも承知していたはずである。たとえば、王該の作とされる「日燭」に、大千 指掌に擧げ、芥子 須彌を含み、四海 毛孔に宅らせ、七寶 劫移に永えならしむること、信すべきも

尋ぬべからず、由るべきも知るべからず。談詠の宣ぶる所に非ず、悪んぞ毫素の能く披かん。〔『弘明集』卷九、大正五二、九一上〕

と語られることに注目してみよう。「可由不可知」は『論語』泰伯の「民可使由之、不可使知之」を使っているわけだが、前半の「可信而不可尋」は、彼らにとつては新しい發想である。その状況下で、「信」ずるのみであることがらと、「尋」すなわち理解によつて知ることができるとがあるということが明確に語られている。⁽²¹⁾ いうまでもなく、佛典に基づく發想であり、たとえば

此の如き二法は、汝及び大法を成就せる菩薩摩訶薩にして乃ち能く聽受す。諸餘の聲聞は、唯だ佛語を信ずるのみ。〔『勝鬘師子吼一乘大方便廣經』自性清淨章、大正一二、二二二下〕

として、信による以外にはわかりようがない、と、あくまでも「信じる」ことに頼ることを説いていることに端的に見ることができよう。

にもかかわらず、先に述べたような状況の中で、「信じるよりない」という構造を避けようとしたのではないか。あるいは、避けたとは言わぬまでも、「敬遠」して、かえつて「理解」すると言う方向を強調しようとしたのではないか。⁽²²⁾

それは、たとえば、顔之推のものとされる「歸心篇」の冒頭に、

三世の事は信にして徴有り。〔『顔氏家訓』歸心〕

としていることが、端的に示す。彼は、三世の事を、ただひたすら信じようとしたわけではない。徴があるから、信（うそではない）という判断をしよう、という、「理知的」な態度を示すことを強調しているのである。⁽²³⁾

これと関連して、「闇寄」、「冥寄」としばしば稱される態度の問題がある。

釋道高白すらく……世の疑ふ者は、多く謂へらく、經語は符せず、闇寄は情少しと。咸な觀ざるを以て滯を

生ず。(『弘明集』卷十一、高明二法師答李交州森難佛不見形事、大正五二、七〇中)

「信」とは言われていないが、この「闇寄」は「やみくもによりかかること」即ち「信仰」にあたる態度を指すものと思われる。それは、「奉法要」に「廢事證而冥寄」(『弘明集』卷十三、大正五二、八七下)とされるのも同趣であつて、「事證」つまり、確實な證據はわきにおいて、「闇寄」することが語られる。

このように、「信」というもののあやうさに對する拒否感は、「信仰」というもののもつている、宗教的な意味、あるいは宗教的な力というものに對する無理解がその背後にあるということも指摘できる。⁽²⁴⁾以下の文章は、治癒を願つたのに重病が治らなかつたことを批判して述べられるものである。

汝の祇だ能く靈徳に感ありと謂ふ。故に徳を宣べ命を信じ、汝の神殿に詣り、三牲を獻薦し、珍異を加贈せり。(『弘明集』卷十四、竺道爽撤太山文、大正五二、九二上)

ここでは、「信じる」こと自體には既に何の意味もなくなつてゐる。それは「對價」を得るための「代價」にすぎない。このように、「信」自體に意味を見いださない考えのもとでは、「信仰」はいかにも危ういものとしてしか映らない。つまり、「信」には、未來を規定する信と、そうでない信とがあるのであつて、宗教における信とは、未來に關わる信である。あるいはそれは救済とも呼ばれる。儒教が示した「誠信」「篤信」とは、あくまでも自らの「當爲」にかかわる信であつて、自らの存在の未來に何か直接の力を持つたものではない。そして宗教的な信は、その「見返り」のみに目を向けて、本來の信の持つ意味を見失うとき、右のような批判が現れることになるのである。

一方、道教側はどうか。「理知的」な志向を持ち、いわば信仰を巧妙に避けた佛教に對して、道教は信仰の意義を強調してゐることがうかがえる。たとえば、

此れ甚だ行い易きに、更に以て難しと爲すは、所爲いはゆる「信道不篤」、飛ばんと欲するも反つて沈む者なり。(『真

誥』卷十協昌期第二)

などは、典型的な信仰重視である。冒頭に述べた五斗米道の「信じていないから治らない」という發想をそのまま前面に出している。²⁵⁾ そもそも、「民間信仰と老莊思想の結合」とも言われる宗教であるわけで、「信仰」は不可欠である。以下の

其の來たりて道を學ぶ者、初め皆な鬼卒と名づけ、本道を受けて已に信すれば祭酒と號す。(『三國志』魏書、

張魯傳)

も、ある段階として「信じる」ことを明確に規定している。あるいは、『抱朴子』に見える「信道」も、同様である。

亦た人の皮膚は好み喜べども、信道の誠は心神に根ざさざる有り。(『抱朴子』勤求)

本田濟氏の譯を使わせていただくなら、「中にはうわつらだけで道を好みながら、道を信する誠が心の底に根をおろしていないものがある。」²⁶⁾となる。そもそも、口訣や祕儀を強調する六朝の道教は、宗教を理知的に考えようという立場に立つなら、それはでたらめであることを自ら證明しているようなものだという批判の絶好の對象となる。そのことを直接に批判したわけではないが、『世說新語』術解篇に見える有名な逸話、「信道甚精勤」²⁷⁾ だった郗愔が、お札を實際に呑んでいたという話は、それを記述した人物は、その「信」への揶揄を込めたに違いない。そのように批判されたにもかかわらず、道教は、信仰ということをおそらく非常に重視した。それはある意味では佛教の方が健全であつたわけで、閉じた道教の祕儀的な傳授は、「知識」人層にはうさんくさいものと映つたこととは否めまい。しかし、およそ「宗教」という視點から考えるなら、實は佛教の方が「不純」である。そもそも「超越的」なるものを「信」じない宗教など存在しない、という立場に立つなら、佛教こそが、世俗に阿つた不純なる存在であろう。それが、梁の頃に大きな轉換點を迎えるのである。

三 超越と信仰

そもそも超越的なものに對して、前近代の中國の知識人はどのように接してきたのか。實は、超越的なものに對して、「信」あるいは「誠信」という態度をとるのは、傳統的なありかたである。ただしそれは、對象を信じるのではなく、自らのありようとして、誠實であることを意味する。

鬼神に常享無し。克く誠なるに享く。(『尚書』太甲下)⁽²⁹⁾

また、天が「信」なるもの、つまり、われわれにうそをつかない、ということも語られる。

天は則ち言はずして信、神は則ち怒らずして威。(『禮記』樂記)⁽³⁰⁾

要するに、天に對する信賴である。この「信賴」を以て信仰と呼ぶことも可能であろう。しかし、この「信」は、あるいは「天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉」(『論語』陽貨)と合わせ考えれば、天行の恆常性を背景に持つており、我々の言葉で言う自然現象が人間世界に恩恵を與えることを示すものであり、天や上帝に對する祭祀もそれに連なるものである。それと後の時代の道教あるいは佛教における「信」とは性格が異なると考えている。それは、それら超越的な存在と、それに相對している人間との關係の違いである。先にもふれたが、その存在を信じるのが直接的にその人間の將來に影響を與えるか否かという違いである。そして、あまりにも有名な「天道是か非か」ともあるように、その信賴は必ずしも通時的に存在するものではない。この彼らの「搖らぎ」と關連して、中國の知識人達の「超越」的なものに對する態度を象徴的に示す文章がある。

導養して理を得、以て性命を盡くし、上は千餘歳を獲、下は數百年なるべきに至る、之れ有るべきのみ。(『文選』卷五十三、嵇康「養生論」)

この「之れ有るべきのみ」というニュアンス、つまり、「そういうこともあるかもしれない」というのがヒント

を與えてくれる。そういう「常識では考えられない」「簡単には認めることはできない」ことがら、つまり、そのような広い意味での「經驗を越えた」もの、超越的な存在を認めることに關して、「そういうこともあるかもしれない」という判断の仕方をする。ここでは、「常識的にあり得ない」から認めない、と斷ずることはしない。

つまり、「冷靜に考えればあり得ない」ということについて、「信じる」ことによつてある突破をはかるう、というふるまいがある。それが宗教の立場だと思ふのだが、彼らは基本的にそういう立場を取ろうとはしない。その超越的な側面に注目をして、「それがちよつと疑わしい、ということをまず認め、その上で、その疑いを拂つて信じる」という方向にはすすまない。さらに、この手のことに對しては、「理知的に突き詰めて、頭から切り捨てる」ということもしない。「そういうこともあるかもしれない」と、「おいておく」のである。

例えば、我々は以下の宗炳の意見をどう考えればよいのか。

今黃帝虞舜姬公孔父、世の仰ぎて信ずる所の者なり。……凡そ厥の光儀符瑞の偉、分身踊出し、世界を移轉し、巨海を毛に入るの類、之を黃虞姬孔に方ふるに、神化方無し。向者の衆瑞の曖曖顯沒せる、既に形を出でて神に入り、惚恍にして玄化するに同じきなり。何ぞ獨り此を信じて彼を抑へんや。(『弘明集』卷二、宗炳

「明佛論」、大正五二、一〇下)

「どちらも超越的なことを言っているのに、どうして儒教の聖人は信じるけれども、佛教のほうは信じないのか」という、核心を突いた發言である。ここでは、「信」というものが「超越」にかかわるものであることを的確に指摘している。⁽³¹⁾

ただ、儒教の側から言うなら、「なんでこれは信じてあれば信じないのか」といわれても、困るのではないか。實に彼らは堯舜を「信」じたことなどないのだから。彼らにとつて、堯舜は「歴史」であつた。歴史を重んじる彼らにとつて、古典に書かれていることは、「世の中にはめずらしいこと」ではあつても、「そんなことが實際に

あるのか」と考えねばならないことではなかった。實に先に擧げた「天」についても同様のことが言える。つまり、「超越者」と考えることもなかったわけで、これが「超越的なこと」を信じるという思想の構造を持つてこなかった、ということにつながる。いささか逆説的な物言いになるが、佛教の超越的な事柄も、「そういうこともあるかもしれない」と「認める」ことはできたのではないか。だから、佛教の言っていることを、儒教と一緒にではないのか、などと悠長なことも言つていられるのだ。⁽³³⁾

この「そういうこともあるかもしれないと認める」というのは、佛教の「書物」が、儒教世界に浸透していった、ということと關連する。いわば佛教の「歴史化」である。つまり、「超越的存在」たる佛そのものの存在は別として、たとえば佛の靈驗という事實の存在は、「歴史」として、「そういうことがあったのなら、そういうこともあるかもしれない」として認めることができる、ということである。従つて、その事實をもたらした存在そのものについては、積極的に認めるわけではないが、必ずしも否定はしないのである。そしてこの「歴史化」は、「信」の浸透を契機にして進行したのではないだろうか。ただし、この「歴史化」は、同時にその超越性の遞減を必然的に伴うわけだが、ともかく、ここまで使つてきた「超越」という言葉は、「歴史」という言葉と對置することができる。彼らにとつて、「超越」とは、「理的認識からの超越」ではなく、「歴史からの超越」であつたともいえるよう。これは、また別に論ずべき問題だが、今は述べる準備がない。

おわりに

僧祐が『弘明集』後序で

夫れ信順は福の基、迷謗は禍の門。而るを況んや蒙蒙の徒は多くは力を量らず、己の知らざる所なるを以て

先覺の遍知を誣ひ、其の見ざる所なるを以て至人の明見を罔みす。〔『弘明集』後序、大正五二、九六上〕
 と言うように、迷わず佛を信じ順うことがすべての基礎である、というのはいかにもまつとうな信の見方であり、彼の時代以降は、佛教の外においても、「信じること」に對する不信感³⁴は拂拭されていく。しかし、そこに至るまでの道のりには、以上述べてきたような複雑な事情があつたのではないかと思うわけである。つまり、この僧祐の發言を以て、六朝初期の佛教者の「信仰」に對する見方をも代表させるわけにはいかない、況や佛教の外側にあつた士大夫達は言うまでもない、ということである。

さて、小論は、いささか「信」という文字にこだわりすぎたかもしれない。³⁵たとえば、以下のような記述、
 嵩は佛に事ふるに精、刑に臨んで猶ほ市に於て經を誦す。〔『晉書』周嵩傳〕

なども、あるいはまごうかたなき中國人の佛教「信仰」を示すものである、と「言うことができるだろう。しかし、それでもなお、「本當に信じていたのか」という問いを投げようというのが、小論の立場である。³⁶それは、この時代の誰かが、佛像を前にして手を合わせている、という記述に對して「信仰」という言葉を使うことへの疑問であつた。もちろん、これを記述した人々は、その人物の「佛教に對する思い」を記述しようとしたのであろう。時代は降るが、蘇東坡が愛妾朝雲のために詠んだ詩の序文、

蓋し嘗て泗上の比丘尼義沖に從ひて佛を學び、亦た略ぼ大義を聞く。且に死なんとし、金剛經四句偈を誦へて絶えたり。〔『蘇文忠詩合註』卷四十「悼朝雲」引〕

も、まさしく、東坡が朝雲の思いを記したものに他ならない。しかし、それは、死の床にあつても『大學』が氣になつた朱子と、どのようにその違いを考えればいいのか。朱子は先にも引用したが、子夏がそうしたように、聖人を信じていたのではないか。が、それはおそらく我々の言う「信仰」ではない。ちなみに、かの程伊川は、鬼神を信じることに關して次のような發言をしている。

程子曰く、人多く鬼神を信ずるは惑へるなり。而れども信ぜざれば又た敬する能はず。能く敬し、能く遠ざくれば、知と謂ふべし。〔『論語集注』雍也「敬鬼神而遠之」〕

「二氣の良能」になつてしまつた鬼神が、宋學の理論體系の中で位置づけが非常に難しい存在になつたことはここに繰り返すまでもないが、程子は結局、信じろと言つていいのか信じるなど言つていいのか。ここには、本稿で述べてきたような、「信」に對する拒否反應が垣間見える。しかしながら、この段階は既に聖人を信じることは抵抗がない時代である。つまり、宋學が持つてゐる所謂合理的な思想というものが現れた好例ということになる。聖人は何も超越的な事柄を語るものではなく、まったくもつて理知的な、我々にも十分理解でき、さらには我々自身が聖人となれるような、そのような存在である。さればこそ「信じる」ことに何も抵抗がない、のである。肝心なことは、「信じる」對象がどのようなものなのか、ということのみなのだ。つまり、この程伊川の言葉を、「超越的なものを信じるのは、まちがっている。しかし、信じてはいけないのは、その超越的ながゆえに存在する、未來に關わる「力」を信じてはいけない、というだけのことである。⁽³⁷⁾超越者の存在自體には、敬意を拂わねばならぬ。しかし、その未來に關わる力には、距離を置かねばならない」と讀んでみる。要するに、宗教的に信じてはいけないが、存在は否定しない、ということである。そして、佛教にかかわる超越的な存在についても、これと同様の態度を取り得る。つまり、先にも述べたように、そういうことはあるかもしれない、として、存在を否定することはしない。しかし、宗教的には信じない、という態度である。

そして、この信仰の問題について、たとえば森三樹三郎氏は、「およそ戒律を守り、終身蔬食禁酒を押し通すということは、信仰の裏附けがない限り、容易には爲し難いことである。」あるいは「臨終に正坐念佛するような事實に至つては、生死を託する信仰なくしては到底あり得ないこと」とされて⁽³⁸⁾いる。小論はこの森氏の言説に對して直接に異を唱えるものではない。あるいは、中嶋隆藏氏が、周沚について、彼の「信仰」を明確に示すものと

して、「輪廻應報に對する彼の深刻な認識」「輪廻應報の道理に對する微動だにせぬ信念」⁽³⁹⁾とされているのも、それも確かにその通りだと思ふのだが、それでも敢て、そういう場合に「信じている」という言葉を我々は使つていいのか、ということの小論は問題にしてきた。

つまるところ、森氏が指摘する「士大夫階級の精神を満足させる」⁽⁴⁰⁾ 佛教という視點、つまり、士大夫の「要求」という方向で六朝の佛教を考えるのではなく、「自覺」としてとらえる——吉川忠夫氏は先に見たようにそれを罪の自覺とした——という方向で考えてみようというのが小論の立場である。信仰の持つ意味というものを自覺して、士大夫は佛教に接近していったのだ、と。

最後にもう一度、「篤信」について觸れておく。

景武の間、文翁 蜀守と爲り、民に讀書法令を教ふるも、未だ「篤信道德」なる能はず、反つて以て文を好んで刺譏し、權勢を貴慕す。(『漢書』地理志)

ここでは先の『論語』子張篇「信道不篤」の「道」を「道德」として解している。道德というものを信仰していたわけではあるまい。みずからの持つている「徳」を裏切らぬ生き方、それこそが、従來の中國人の「信」の基本的なあり方だったのだと思われる。そして、以上の考察と、この『漢書』の用例によるならば、先には『論語』本文並びに義疏の「信道」を「道を信じる」意に解したわけだが、この『漢書』の用例の如く、「道に信なること篤からず」と讀まれていたのではないかと考えることもできると思われる。

儒教において篤信の「對象」となつたのは「道」、それは、佛教において篤信された宗教的眞理や、超越的事象とは性格を異にするものであつた。その違いはどこにあつたのか、それは、宗教的眞理や超越的事象には、「虚偽」という可能性がある、という點にある。それに對して儒教が篤信した道とは、「當爲」である。それは「もの言わぬもの」である。されば、そこには「信じる」という言葉はどうしてもあてはまらないのである。⁽⁴¹⁾

- (1) その傾向は、『隋書』高祖本紀下の「辛巳、詔曰、佛法深妙、道教虛融、咸降大慈、濟度羣品。凡在含識、皆蒙覆護。所以雕鑄靈相、圖寫真形、率土瞻仰、用申誠敬。其五嶽四鎮、節宣雲雨、江河淮海、浸潤區域、竝生養萬物、利益兆人。故建廟立祀、以時恭敬。敢有毀壞僉盜佛及天尊像嶽鎮海瀆神形者、以不道論。沙門壞佛像、道士壞天尊者、以惡逆論。」を、『資治通鑑』が「帝晚年深信佛道鬼神、辛巳、始詔有毀佛及天尊嶽鎮海瀆神像者、以不道論、沙門毀佛像、道士毀天尊像者、以惡逆論。」(卷一七九)と、「深信佛道鬼神」としてまとめていることに既に見て取ることができる。
- (2) 夫四信妙興者、衆祐之寶軒也。(『出三藏記集』道安「了本生死經序」大正五五、四五中)
- (3) 平川彰氏によれば、信の意味は、原始佛教では目の前にあるものを信じる意味から、大乘になると目の前にはないものを信じる意味へと變化した。(『平川彰著作集』第七卷(春秋社、一九九〇年)第七章「如來藏としての法藏菩薩」)
- (4) 中國では、南朝南齊から梁にかけての涅槃經注釋者達によって重視され、蕭子良を経て、梁の武帝までそれが續くことが船山氏によって指摘されている。同氏「六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊期を中心に—」(『東方學報』京都第六七冊)、また同氏「南齊・竟陵文宣王蕭子良撰『淨住子』の譯注作成を中心とする中國六朝佛教史の基礎研究」(平成十五年度〜平成十七年度科學研究費補助金(基盤研究(C)(2))研究成果報告書) 参照。
- (5) 『高僧傳』は、基本的に出家者の記録であるから、信仰は當然現れるわけだが、それにもかかわらず、信仰を必ずしも強調しない、という印象を與えることには意味があるのではないかと思われる。ただ、『弘明集』に關しては、あるいはこの書物の性格として持つている當然の様相なのかもしれないが、それを檢證するだけの準備が今はない。
- (6) 吉川忠夫『中國人の宗教意識』(創文社、一九九八年)
- (7) 同氏前掲書、序章一六頁。
- (8) 注(2) 参照。さらに本論文「二 宗教側の立場」に文献をあげている。
- (9) 鄒超「奉法要」(『弘明集』卷一三、大正五二、八六下)が、十善の中に「癡」を思わないことを擧げ、その「癡」の内容として「不信大法」を入れているのが象徴的である。つまり、佛教に歸依しているながら佛教を信じない、という可能性

を認めてしまつてゐる。逆に言えば、佛教を信じないでうやまう、それでも佛教者ではありうる、ということである。なお、十善に關しては前掲船山論文参照。

(10) 夫亡身投誠必感。感則俱見。不感不見。其有見者以告不見。其不見者曾不信見。聖人何嘗不在、群生何常不見哉。(『弘明集』卷一一「高明二法師答李交州森難佛不見形事」大正五二、七一上)

(11) なおもう一箇所、顏淵篇の義疏に見える「篤信」の用例を見ておこう。「子路無宿諾」。集解「子路篤信、恐臨時多故、故不豫諾也」。義疏「孫綽云、謂子路心高而言信、未嘗文過以自衛。」孫綽も、篤信を「言信」、つまり本人が發言に責任を持つ意味で考へている。また、しばしば皇侃の『論語義疏』は、佛教が持ち込まれてゐることが説かれ、かつ、それが皇侃義疏の缺點として描かれることがあるが(たとえば陳金木『皇侃之經學』〔國立編譯館、一九九五年〕第七章第三節「論語義疏之評論」、それとはすこし視點を變へて、佛教の信仰には入り込まないというバイアスがかかつてゐる可能性を指摘することも出来るのではないか、と考へている。なお、皇侃が「性至孝、常日限誦孝經二十遍、以擬觀世音經」(『梁書』皇侃傳)としたことも、有名な話だが、佛教に對する對抗意識の現れとして、しばらく注記しておく。

(12) なお『後漢書』伏湛列傳の「篤信好學、守死善道」や、『春秋公羊傳』宣公十七年の何休注の「孔子曰、篤信好學、守死善道」など直接この「篤信好學」の四文字として引いてゐる場合も同様だと考へる。ちなみに陳立はこの何休注に對して、義疏を引用してゐる。

(13) 『梁書』以後すべて「佛法を信じる」に篤信が變つたわけではない。『陳書』歐陽頎傳「頎少質直有思理、以言行篤信著聞於嶺表。」

(14) ところで、「篤信」の解釋において問題になる『論語』の「信道不篤」についてはどうであろうか。晉武帝泰始元年の詔、「是以其人敬慎幽冥而淫祀不作、末代信道不篤、僭禮瀆神、縱欲祈請、曾不敬而遠之、徒偷以其幸、妖妄相扇、舍正爲邪。故魏朝疾之。其按舊禮具爲之制、使功著於人者必有其報、而妖淫之鬼不亂其間」。(『宋書』禮志四)を見る限り、これは明らかに「儒教の舊典に見られる本來の祭禮をはずれたものに對する信仰はけしからん」ということであるわけで、「信道」の内容は、「信仰」であるように思われる。ただ、ここでは「敬遠」の話が出ており、この詔の論調は、「信道不篤」と「鬼神は敬して之を遠ざく」とがセットになつてゐる。つまり、「信道」は、信仰するべきものではない。

く、「敬遠」すべきものとして考えられている。正しい鬼神であっても、それは「敬慎」すべきものであって、信仰（祈請）すべきものではないのである。そのような信のあり方、つまり、鬼神の存在そのものを疑うことはないのだが、それは、疑わぬというところにとどめておくのであり、さらにすすんで個人的に祈請することを強く規制しようと考えているのである。なお、この詔において、邪神以外の、現實に功績があつた諸葛亮などに對しては否定する方向を取らない。そして、永初二年の詔で、先賢や勳徳あるものに廟を立てることは禁じない、ということになつて決着している。『呂思勉讀史札記』（上海古籍出版社、一九八二年）丙帙「淫祠之盛」參照。なおこの問題は、後に述べる、「個人の未來に對して意味を持つ信かどうか」という話と關連する。また、當時の民間信仰については、瞿宣穎纂輯『中國社會史料叢鈔』（商務印書館、一九三七年）甲集八「信仰」（三九七頁以下）を參照。

(15) 顧愷之が「信じてしまった」この話の顛末は、「桓玄嘗以一柳葉給之曰、此蟬所翳葉也。取以自蔽、人不見已。愷之喜、引葉自蔽、玄就溺焉。愷之信其不見已也、甚以珍之。」

(16) この「無」字について、鮑本は「無」に、姚本は「於」に作るが、黃丕烈が「無」を是とするのに従う。

(17) 『南史』は「潛」の文字を削っている。

(18) なお傳來初期の佛教が、西域の醫術などと連動しており、その「術」的側面を強く持ったことは、既に先學により指摘されていることである。任繼愈主編『中國佛教史』第一卷（中國社會科學出版社、一九八一年）序などを參照。

(19) 「及得寇謙之道、帝以清淨無爲、有仙化之證、遂信行其術。時司徒崔浩、博學多聞、帝每訪以大事。浩奉謙之道、尤不信佛、與帝言、數加非毀、常謂虛誕、爲世費害。」（『魏書』釋老志）は、前半の「遂信行其術」は、「あろうことかそのままその術を信じて行つてしまった」という、「信術」が持つそれまでのニュアンスを残す。ただ、「不信佛」のほうは、既にそのようなことは考えられておらず、「佛教信仰」が定着したのちの、ごく一般的な用例ということになろう。

(20) 同氏『中國佛教通史第一卷』（春秋社、一九七九年）五五九頁。

(21) 「可信而不可尋」については、以下の『大智度論』を參照。「復次、佛法於五不可思議中最第一、今言漏盡阿羅漢還作佛、唯佛能知。論議者正可論其事、不能測知、是故不應戲論。若求得佛時、乃能了知、餘人可信而不可知。」（『大智度論』釋畢定品、大正二五、七一四上）

(22) 道安は、「世不值又處邊國。音殊俗異規矩不同。又以愚量聖、難以速也。冀未踐緒者、少有微補。」(『出三藏記集』陰持入經序、大正五五、四五上) とするのように、佛に直接會つて話をきけば、狀況はまったく違うという印象を持つてゐるようである。そのような狀況下(當時の中國)にあつては、經典を讀むということが、悟り、あるいは釋尊の奧義に觸れる、唯一の方法であつた。そういう狀況も、理性から入る佛教、ということと大きく關係すると思われる。あるいは道安がそのように考える心性の持ち主であつたこと、そしてそこにこそ「佛典注釋者」としての道安の本領があり、その姿勢が、中國士大夫の心性にうまく合致しているのかもしれない。

(23) これは出家者にも同様の發言が見られる。『高僧傳』の『法蘭傳』「朔言有徵、信者甚衆」。(大正五〇、三三三上)、安世高傳「正值市中有亂、相打者誤著高頭、應時隕命、廣州客頻驗二報、遂精勤佛法、具說事緣、遠近聞知、莫不悲慟、明三世之有徵也。」(大正五〇、三三三下〜三三四上)を參照。結局、「修行」というものによる一つの宗教的突破を構造として持つていた時期あるいは人々には、單なる「知」のレベルに止まらない、宗教的、信仰的な佛教への接近の仕方があり得た。しかし、それなしに宗教だ信仰だと言つても、どのような意味が見い出せるのか。蘇東坡が「つまるどころ佛教を信じていないのも、頭だけの佛教は儒教や老莊とレベルはかわらないということを彼ら自身も分かっていたのかもしれない。また、維摩經の登場が、士大夫と佛教を結びつける上で大きな轉換となつたであろうことは言うまでもない。ただ、出家在家という外面にとらわれてはならぬというのはいかにもその通りなのだが(中嶋隆藏『六朝思想の研究・士大夫と佛教思想』〔平樂寺書店、一九八五年〕上篇第二章漢末魏晉間の翻譯佛典第三節「阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經」と『維摩詰經』一〇九頁參照)やはり出家する意味とは何だつたのかが問題になるが、しかし今は論ずる準備がない。

(24) そのことは、信が強調されるようになったあとにも指摘することが出来る。彼らが信そのものを主題的に考えることをそれほどしなかつたことは、『法苑珠林』の「歸信」の箇所を見るとよくわかる。たとえばその述意部は、最初こそ「夫信爲道原功德之母。智是出世解脫之基。無信不可以登輕舟。無智不可以斷微惑。斯道顯然、昇沈目觀。數見愚夫不信業因能生報果。謂貧富自然苦樂天性。」(大正五三、四三八下)とするものの、あとは「實際にはそういう例がちやんとある」ということを述べるのみで、信とは何かを説こうとかいう意識はない。小乗部、大乘部でも同趣で、感應縁に擧げ

られる三つの話も、二つは死後に生者のもとにやってくる話、一つは早魃で雨を降らせる話で終わっており、信との關係を示すものではあるが、説明するものではない。

(25) 『眞誥』にはまた、「真人歸心於二正、道炁標任於永信、心歸則正神和、信順則利貞兆、此自然之感對、初無假於兩際也。」(卷七甄命授第三)とも見える。『眞誥』の解釋は、吉川忠夫・麥谷邦夫編『眞誥研究・譯注篇』(京都大學人文科學研究所、二〇〇〇年)を参照した。

(26) 同氏『抱朴子内篇』(平凡社東洋文庫、一九九〇年)二八六頁。

(27) 祕儀的であることを含め、顧歡の以下のような指摘はこのあたりのことと深く關わる問題である。「佛跡光大宜以化物、道跡密微利用爲己。」(『南齊書』顧歡傳引夷夏論)

(28) 言うまでもないが、佛教側に祕儀的なものがないというわけではない。たとえば『法苑珠林』呪術篇などに端的に見ることができが、たとえばその懺悔部に「述曰、夫呪是三世諸佛所說。若能至心受持。無不靈驗。」(大正五三、七三五上)とあるように、「至心」即ちやはり誠信なることが求められていることに注意しておきたい。それは、小論中に述べるように、宗教に限らず、すべて超越的なものに對する彼らの基本的な姿勢である。

(29) 孫綽「遊天台山賦」の「非夫遠寄冥搜、篤信通神者……」(『文選』卷一一)もこの發想の延長上にある。

(30) 『禮記』祭義篇にも同文が見える。

(31) なお、宗炳について若干の注記をしておく。既に早い時期に「信」について自覺を持っていたかと思われる宗炳であるが、以下に見る宗炳の發言は、誠信という、本來の儒教の徳―あくまでも自らに向かうはずの「誠信」―を使いつつ、それを、宗教的な信仰としての誠信であることをはっきり見せないで使っているところが注目される。「若時言成已著之筌、故慢者可觀。光明發由觀照、邪見無緣瞻灑。今觀經而不悛其慢、先灑夫復何益。若誠信之賢、獨朗神照。足下復何由知之而言者、會復謂妄說耳。」(『弘明集』卷三、「答何衡陽難釋白黑論」、大正五二、二一上)

(32) 『白虎通』號に「謂之舜者何。舜猶舜舜也。言能推信堯道而行之。」という文章があり、あるいは堯の道を尊重信賴したという意味にも取れるが、あくまでも信賴したのは堯のやり方であり、堯その人ではない。なお、後代になれば「信聖人」と言われるようになるのは前述の通りである。

- (33) 至るところに見られる發言であるが、一つだけあげておく。「詳尋兩教、理歸一極、但迹有左右、故教成先後。」(『南齊書』高逸傳、史臣曰) なお、三教を融合的に(教えは一つだと)考えるにしても、それを否定して佛教を第一の位置に置く(周顒がその例。中嶋氏前掲書三〇九頁参照)としても、結局それは教理上のことであつて、宗教上のことではない、つまり、信仰に關わる問題ではないと考へている。佛教が唯一無上であると考へること、佛教を信仰することを、同一に考へてはいけぬのではないか、という觀點である。
- (34) 『廣弘明集』序にも同趣のことが書かれてゐる。「且夫信爲德母、智寔聖因、肇祖道元、終期正果。」(大正五二、九七上) なお、「家」として佛教を奉じていた、という側面は、また別個に考へる必要がある。なお、孫昌武『中國佛教文化史』(中華書局、二〇一〇年) 第二篇第五章三「土族的佛教信仰與佛教文化」参照。
- (35) 他にも同趣の記事が『晉書』王恭傳、王玄謨傳などにも見られる。潘桂明『中國居士佛教史』(中國社會科學出版社、二〇〇〇年) 参照。また、『晉書』苻丕傳に見える、徐儀が刑に臨んで觀世音經を唱へる話については、周一良『晉書札記・觀世音經』(『周一良集』第二卷(遼寧教育出版社、一九九八年) 所收) 参照。なお、この周氏の文章にも引かれてゐるが、牧田諦亮氏編『梁高僧傳索引』(平樂寺書店、一九七二年) の「觀音信仰」の項目(三七五頁) に擧げられてゐる諸例も参照されたいが、本稿はあくまでも士大夫の信仰を問題にしているので、これらの諸例については本文では言及してゐない。
- (37) 例へば、菩薩行は、そのこと自體に意味がある、つまり、菩薩行を行つて佛にならうと思つてゐるわけではなく、菩薩行という「倫理」として、あるいは、人間の生き方として(死んだ後のことは考へない)菩薩としての生き方を選ぶ、という構造で彼らは受け入れ、實踐してゐたという側面もあるのではないか、と今は考へてゐる。
- (38) 森三樹三郎『六朝士大夫の精神』(同朋舎、一九八六年) I六朝士大夫の精神・第三章・宗教・一六八頁。
- (39) 同氏前掲書下編第一章第二節「周顒の佛教理解」(1) 信仰にかかわる側面、二九六―二九七頁。
- (40) 森氏前掲書一五二頁。
- (41) 従つて、「此皆英奇超洞、理信事實。黃華之聽、豈納雲門之調哉。」(『弘明集』卷二、宗炳「明佛論」、大正五二、九中) のように、「理」に對して「信」が言われることには、相當な違和感があつたものと思はれる。

道教における九天説とその周邊

垣内 智之

一 佛教側からの批判に見る道教の天界説

長期にわたる佛道論争の中で佛教側の批判の矛先は道教の天界説にも向けられた。唐の玄奘は『甄正論』において、甄正先生の口を借りる形で「案ずるに靈寶の偽經に三十二天有り。其の天は下自り上り重疊して之を置く」（大正五二、五六一下）と、道經に三十二の天が垂直に重なる天界説が説かれることを指摘し、個々の呼稱を示したうえで、次のように述べている。

則ち此の三十二天は、總べて是れ偽りて立つ。何を以て知るや。今、據るに二十四天を曇誓天と名づけ、第三十二天を梵度天と名づく。竊かに曇梵の二字を尋ぬるに、此の土に先には無し。『玉篇』『說文』『字林』『字統』に、竟に此の字無し。曇梵の二字は本と佛經より出づ。（五六二上）

彼は佛經の漢譯以前には用いられなかつた文字を道教側が用いているとして、「若し天尊の靈寶等の經を説くこと、佛法東流の前に在らば、此の字は未だ造られず。如何が天名に預め用いん。若し佛法の後に於いてせば、即ち是

れ佛經より偷竊す」(同右)と述べ、道教の天界説は佛經から盗用した語を鏤めたに過ぎぬと批判するのである。一方、元の祥邁は『辯偽錄』において、道教の天界説で用いられる呼稱が歴代の天文地理の書に見られないことを指摘している。

辯じて曰はく、夫の蛇軀牛首の書、龍師鳳紀の典、談天論天の誥、括地輿地の圖、甘氏『星經』・張衡『靈憲』を詳らかにするに、三清の號を説かず、大羅の名を聞かず。竝びに是れ佛經に依傍し、頭を改め尾を換へ、他の名相を採りて、粧りて己が書に綴る。(大正五二、七五四下)

そのうえで「唯だ是れ張道陵の集むる所の靈寶經の中にて、始めて三十二天を説く。佛神呪に效なひて密言を作り、自後、道書は互ひに相い鼓唱して、空枝に蔓を引きて唯だ下俗を誑なかす。佛教未だ來らざるに、云何が説かざるや」(同右)と述べ、やはり道教の天界説の後次性を攻めるのである。

彼らの理解には不正確な部分もあり、また、道教の天界説が佛教からの借り物であるとする批判も特に目新しいものではない。むしろ、六朝期から遠く時を隔てた唐代や元代において常套的とも言える批判が行なわれていた事實が、天界説成立の當初から内包していた脆弱性に對して道教側がといぞ有效な補強を爲し得なかつたことを物語っているという意味で興味深い。また、道典を網羅的に讀んでいたことが窺える二人がともに、道教の天界説は靈寶經(2)に説かれるという認識にもとづいて批判を展開していることも注目し値するだろう。

では、彼ら佛教者が捉えた道教の天界説とは如何なるものであったのか。

天地は有形の大なる者なり。太上老君は、乃ち混沌の祖宗、天地の父母なり。故に能く清濁を分布し、天地を開闢し、玄元始の三氣を運らせて天を成す。上を三清三境と爲す。即ち始氣を玉清境と爲し、元氣を上清境と爲し、玄氣を太清境と爲す。又た三清の氣は各おの三氣を生ずるを以て、合して九氣を成し、而して九天と爲す。第一鬱單天、第二上禪壽無量壽天、第三梵藍須延天、第四寂然兜術天、第五波羅尼蜜不驕樂天、第

六洞玄化應聲天、第七靈化輔天、第八高虛清明天、第九無想無愛天。此れ之の九天は、各おの三氣を生じ、氣ごとに一天と爲し、合して二十七天。此の九天と通じて、三十六天と爲す。（『辯偽錄』七五四中）

右によれば、天地開闢のとき、玄元始の三氣から三清境が生まれ、三清境それぞれから生じた三氣、計九氣が九天となり、さらに九天それぞれから生じた三氣、計二十七氣も天となり、九天と合わせて三十六天が生じたとするのが道教の天界説であるという。祥邁は繼いで三十六天すべての呼稱を提示するなかで、三十六天が下から順に三界、すなわち六天から成る欲界、十八天から成る色界、四天から成る無色界を構成しており、その上には四天から成る種人天^③が、さらにその上には三清境があり、最上を大羅天が覆い、そこに玄都玉京があるとする説も示している。『甄正論』も他の箇所では三十六天にも言及しているうえ、両者が示す天の呼稱（頁五四別表Ⅰ参照）は互いに通じ合うと認められるから、彼らは同様の三十六天説を認識したうえで議論していると見てよいだろう。ただ、『辯偽錄』では九天が三十六天に含まれると述べるにも関わらず、三十六天の呼稱のどこにも右文に引く九天の呼稱が含まれていない。實は、後述するごとく、九天説から發展した形の三十六天説と、三界・三清境・大羅天を包括する三十六天説は系統を異にする説であり、祥邁はこれら兩者を混同しているのである。

さて、祥邁は道教側の用語が中國固有の典籍に見えない點を突く一方で、『太玄』の九天を説くは、九有に准ず。道家の虚ろに數目を加ふるに似ず」（七五四下）とも述べており、九天に限れば、古くから用いられてきた語であり、揚雄の『太玄經』において既にまとまった説として提示されていることを指摘している。佛教の優位を證する文章において、道教の天界説の由来を佛教以外にも求めたのは、そう指摘せざるを得ぬほど九天という語が中國人にとって馴染み深い表現であったことを示していよう。では、その九天を道教はどのように採り入れて自らの教理に組み込んでいったのであろうか。

二 『無上祕要』における九天

古來、中國では、天を水平方向に九分する説と、垂直方向に九層の天を想定する説の雙方において、同じく九天の語を用いて天を總稱していた。この兩種の九天説が混在する状況は、天界説を自覺的に整理した『淮南子』「天文訓」においてもなお見られ、「何をか九野と謂ふや。中央を鈞天と曰ふ、其の星は角・亢・氐」などと、中央および八方位の天の呼稱と、それぞれに配當される星宿を示す文が見える一方、天人相關を言う文章の中では、「天に九重有りて、人に亦た九竅有り」と、九層の天を想定した表現も用いているのである。この例も含めて、水平と垂直、兩種の九天説を諸文獻の中に辿っていくと、垂直の九天に關しては天の具體的な様子を描寫する表現は殆ど見られず、他方、水平の九天では、個々の天に様々な屬性が付與される傾向を見ることが出来る。おそらく垂直の九天は、當初、果てしなく上方へと廣がる天を表した素朴な表現であり、九という數字も究極を表す語として冠されたに過ぎず、天の數や構造は具體的には想定されていなかったであろう。これに對して、水平の九天は、いわゆる分野説の重要な一要素として方位の觀念と密接に結びついて提示されたものであり、當初から地理的或いは天文學的知識を踏まえて整理されていたがために、時の経過とともに肉付けされ成熟していく餘地を本來的に有していたと言える。兩種の九天説は全く異なる概念でありながら、基本的な性格の違いを有していたがためか、互いに排他的に對立することなく併存する状況が續いていったと考えられるのである。

では、道教における九天説とは如何なるものであろうか。前章所引『辯僞錄』に列擧された鬱單天を始めとする九つの天の呼稱と同様のものは複數の道典に見られるが、北周の武帝期に編まれたとされる『無上祕要』卷二八に九天すべての呼稱が網羅的に示されているから、まずはこれから検討してみたい。

『祕要』卷二八は、「九天生神章品」「九天瓊文品」から成り、そのいずれも五字句の韻文九章を主たる内容とし

無想無愛天	无想无结无爱天生神章第九 帝真嶽府命元自然玄照之炁	波梨答想天王瓊文第九
高虚清明天	高虚清明天生神章第八 帝真華府命元眞靈化凝之炁	梵摩迦夷天王瓊文第八
靈化梵輔天	靈化梵輔天生神章第七 帝眞元府命元高仙洞笈之炁	梵寶天王瓊文第七
洞元化應聲天	洞元化應聲天生神章第六 帝眞靈府命元高眞冲融之炁	化應聲天王瓊文第六
波羅尼密不驕樂天	波羅尼密不驕樂天生神章第五 帝眞藏府命元五仙中靈之炁	不驕樂天王瓊文第五
寂然兜術天	寂然兜術天生神章第四 帝眞魄命元陽尸冥演由之炁	寂然天王瓊文第四
梵監須延天	梵監須延天生神章第三 帝眞魂命元長靈明仙之炁	梵監天王瓊文第三
上禪壽無量壽天	上上禪善无量壽天生神章第二 帝眞胎命元洞冥紫戶之炁	上上禪善无量壽天王瓊文第二
鬱單天	鬱單无量天生神章第一 帝眞胞命元元一黃演之炁 ⁵⁾	鬱單无量天王瓊文第一
祥邁『辯僞錄』	『祕要』卷二八「九天生神章品」	『祕要』卷二八「九天瓊文品」

ている（以下、この各九章の韻文を、それぞれ九天生神章、九天瓊文と總稱する）。これら兩種の韻文は、道藏本では、洞玄部『洞玄靈寶自然九天生神章經』（道藏一六五册、以下、『生神章經』と略稱する）および洞眞部『高上太霄琅書瓊文帝章經』（道藏三〇册、以下、『瓊文帝章經』と略稱する）にほぼ同文が見えるほか、複数の道典に引かれており、『祕要』の時期から姿を殆ど變えることなく長期間に亘って傳わったことが確認できるものである。兩者とも章題に九天の呼稱を一つずつ織り込むという共通した特徴を備えてはいるが、提示される天の呼稱には少しく違いが存する。これらを祥邁が示した呼稱と併せて比較すると、第一から第七までは相互に類似が認められる一方、第八と第九については九天瓊文のみが全く異なる呼稱を提示していることがわかる。

ところが、『祕要』において卷二八以外の例を辿っていくと、例えばその名も「昇九天品」（卷九八）では、すべて九天瓊文に通ずる呼稱が用いられている。實は、『祕要』では、稽首する對象として「高虛清明天尊」と「无愛天尊」の名を擧げる卷四〇所引の儀禮が、九天生神章と同様の呼稱を提示する唯一の例であり、少なくとも『祕要』に據る限りは、第八を清明天、第九を無愛天と呼稱する方がむしろ少數派に屬すると言えるのである。

	出『洞眞九丹上化胎精中記經』	出『洞眞九眞陽符』	出『洞眞外國放品經』
第一	△鬱單无量天	△鬱單无量天	鬱單无量天
第二	△上上禪善無量壽天	上上禪善無量壽天	上上禪善無量壽天
第三	△須延天	△梵監天	須延天
第四	寂然天	兜術天	寂然天
第五	不驕樂天	不驕樂天	不驕樂天
第六	△化應聲天	△化應聲天	化應聲天
第七	△梵寶天	△梵寶天	梵寶天
第八	△梵摩迦夷天	△梵摩迦夷天	梵摩迦夷天
第九	△波梨答想天	波梨答想天	波梨答想天

△印：『無上祕要』に引かれぬ呼稱を對應する道藏本⁽⁸⁾によって補った。

第七天までの呼稱に共通性が認められ、源を同じくすることは確實であるにも関わらず、こうした分岐が生じた理由は何處にあるのであろうか。一つの可能性として指摘できるのは、それぞれの呼稱を用いる經の性質の違

いである。『祕要』卷二八において出典として明記される『洞玄九天生神章經』と『洞真太霄琅書瓊文帝章』を、道經の成立時期を考える指標となる『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（道藏七六一冊）に著録される經名と對照すると、それぞれ卷四「靈寶中盟經目」に著録される『太上洞玄靈寶九天生神章經』、卷五「上清大洞眞經目」に著録される『上清太霄琅書瓊文帝章』に相當すると推定される。同様に、『祕要』卷九八所引の道經は、それぞれ『上清九丹上化胎精中記』、『上清玉珮金璫太極金書』、『上清外國放品青童內文』として、いずれも「上清大洞眞經目」に著録される上清經に相當すると考えられることから、いわゆる靈寶經では第八・九天を清明天・無愛天と呼稱し、上清經ではそれらを梵摩迦夷天・波梨答想天と呼稱したのだという一應の推定が成り立つ。時代が下ると混亂する例も見られるが、何れかの系統から他方に導入する際に呼稱の一部を置き換える操作が『祕要』以前に行なわれたことはまず間違いないだろう。

『祕要』には九天の用例が實に多く、固有名詞の一部として用いる例を含めれば數百例にも及ぶ。ただ漠然と天を指す語として用いた例から明確な思想性を有するものまで、その内容は多岐に亘っており、そのすべてを検討するのは容易ではない。そこで次章以降では、『祕要』卷二八・九八に引く經とその周邊に絞って考察してみたい。

三 『瓊文帝章經』 「九天元始號」における九天

『瓊文帝章經』では、九天瓊文の前に、九天個々の名稱や位置關係、それに神號などを詳述する「九天元始號」と題する章①を置いている（以下、「元始號」と略稱する）。この章は明らかに前半と後半で文脈が斷絶が見られるなど復數の要素が絡み合っているが、そこに見られる説はいずれも『祕要』以前に成立していたことが確認できる②。

第三天を①梵監天と名づく。一名②須延天。天上に又た別に三天の號を置き、梵監天したがに隸したがふ。©元始天王梵

監天を治む。第四天を去ること④六百七十二萬里。其の天の人、⑤一億五千二百萬歳を経て、世間の⑥二千歳の如し。天中に⑧四帝眞王有り。常に月の⑨二日・四日・十三日を以て、⑩主仙玉郎を遣りて、天下を履行せしむ。上道を精修し、『太霄琅書』を佩び、齋戒して經を誦し、科を犯さず、名の帝録に書かるる者有らば、梵監天の人の位と同じくするを得。科を犯し禁に違ふ有らば、四司の糾する所、考は左右三官に屬す。此の日に至らば、清齋し、平旦に室に入り、『梵監天太霄琅書瓊文』を誦すること一編、則ち主仙玉郎子を天王に奏し、名を青宮に記す。九年にして、太霄飛輪に乗り、梵監天に上昇するを得るなり。(六表)

右は前半部における第三天についての敘述である。他の八天についても右と同様の形式で述べており、傍線部の名稱や數値が別表Ⅱ(頁五四)のごとく入れ替えられるのみである。ここでは、第三・四・五天について、提示される天の呼稱と異稱を組み合わせれば、それぞれ九天生神章が用いる呼稱に相當することが注目される。一般に、後れて提示された説において、先に提示された説より複雑な言葉を用いる傾向があることを考えれば、九天生神章が用いる複雑な呼稱の中に二種の呼稱を統合した形のもが含まれていることは、九天説の變遷を考えるうえで一定の示唆を與えると思われる。

文は更に續ぎ、元始天王が梵監天を治めることを述べたうえで、隣接する第四天との距離を示し、更に梵監天に住まう人がどれほど長壽であるかを述べる。そして、四帝眞王が主仙玉郎を派遣して「天下を履行」させる特定の日に、修行者が潔齋して『瓊文』を唱えれば、その名が使者によつて天王に報告されること、修行を九年續ければ梵監天への昇天が約束されることを述べている。

元始天王と四帝眞王との關係など不明瞭な點がいくつかあるものの、右の文章は、元始天王に從屬する四帝眞王が更に下位の主仙玉郎を派遣し、主仙玉郎が最上位の元始天王に報告するという構圖で讀むことができる。しかし、波線を施した部分、原文では「奏子於天王」という表現は第一天から第四天において共通しているにも関わ

らず、最上位の神は第一天では九天丈人、第二天では九天眞王であるから、「天王」に報告するという表現では文の流れが悪い。また、第五天以降ではそれぞれ「四天王」「天寶帝王」「高上帝王」「大明眞王」「四帝」という、各天王と全く異なる神格が報告相手として提示されており、第三天に見られる構圖すら適用することができないのである。このような混乱は、ある程度のまとまりを有していた文章を改変する過程で生じたと見られるが、改変は二種の記述を繋ぎ合わせるといった単純な作業ではなく、異なる要素を文中のあちらこちらに組み込むように行なわれたようである。例えば、各天の呼稱を示した後にはいずれも「天上に又た別に三天の號を置」くという表現が置かれているが、天の呼稱とその司神の名を示す途中に置くのは唐突な感が否めない。しかも、九天すべてについて述べた後にも「其の天は別に三天を置く。三天とは皆な九天の別號なり。合して三十六天なり」（一〇表）という同趣旨の言葉があることを考えれば、過剰なまでに同じ表現を繰り返すことの必然性に疑問を感じざるを得ない。おそらく本来は組み込まれていなかった三十六天説をそこに書き加える際に無理が生じたのであろう。九天それぞれが四天ずつの組になっていることを象徴する四玉帝君や四天帝王など四を冠した神格と各天王との關係が明確でないこともそれを物語っていると見える。

ところで、「其の天の人、一億五千二百萬歳を経るも、世間の二千歳の如し」という表現は、その天に住まう人の壽命が一億五千二百萬歳であり、それが人間界の二千年に相當するといふほどの意味と見られる。異本である『洞眞太上太霄琅書』（道藏五九冊）卷一が「經」を「壽」に作り、壽命についての記述であることを明確にしているのがその傍證となる。天ごとに異なる天人の壽命は『祕要』『瓊文帝章經』『洞眞太上太霄琅書』の間で數値が少しずつ異なっているうえ、そのいづれを採用しても明確な法則性を導き得ないが、第一天のそれを最も短く設定し、以降、第九天まで順に長く設定しようとする意圖がはたらいっているのは確かである。「元始號」の敘述には、形式の上ではいづれの天をも特別視する姿勢は見られないが、それぞれの天に住まう天人の壽命に長短があると

すれば、各天の間には優劣が想定されていることになる。そしてその優劣は、九天相互の位置關係にも直結しているとするのが自然であろう。つまり、九天は價值的にも位置的にも第九天を最高位とする一つの體系として構想されていると考えることができるのである。古來、九重の天は極めて素朴な概念であり、その構造はおろか實際に層を成しているか否かさえ明確にされてはいなかったのだが、これを道教的に具現化した九天説においては、各天の司神や各天相互の距離までもが明示されているのである。ただ、示される距離には不自然な點もある。九天説に織り込まれる數値としては九天を象徴する九の倍數こそが相應しいが、列擧される數値はどれ一つとして九の倍數ではなく、第九天に提示される桁外れに大きな數値を除けば、すべて八の倍數なのである。それぞれの數値から萬の字を取り去つても事情は同じである。あくまでも推測に過ぎないが、同様にすべて八の倍數である天人の壽命も含め、これらの數値は八を基調とする何らかの説から借り受けたものである可能性も考えられる。

さて、梵監天についての敘述に、四帝眞王が主仙玉郎を派遣して「天下を履行」させることを説く一節があることは既に觸れた。そこで言う「天下」は、この一文のみを取り出して讀めば梵監天の「天下」のみを指すことになろうが、派遣された使者は人間界に住む修行者の努力をも認知してくれるのであるから、「天下」は人間界を含む九天世界全體を指していなければならない。事情は他の八天についても同様であるから、各天から派遣される使者がそれぞれ一箇月に三日ずつ、九天世界全體を「履行」することになる。九天に位の高下が存する以上、「履行」するのは當該の天より下の世界にとどまる可能性もあるが、いずれの天よりも下に位置する人間界にはすべての使者が一箇月に三日ずつ訪れることになる。したがって、修行者が『瓊文』を讀誦していることを梵監天の主仙玉郎に認知してもらおう機會は一箇月に三回のみにとどまるが、他の八天の使者の分を含めれば、殆どすべての日に認知してもらおう機會があることになろう。確かに、一つの天單位で考えれば一箇月に三日のみであることに變わりはなく、また、九年という長きに亘つて修行を續けるのは竝大抵のことではないが、指定日の希少性は修行

の價值に直結する問題であろうから、昇天の機會がこれほど多いことには首をかしげざるを得ない。しかも第一天と第九天の「履行」日が毎月朔日に重なっている點、また、最高位の第九天に昇ることが修行者にとつて最も望ましいはずであるにも関わらず、各天に昇る修行法に難易の差が全く設定されていない點なども不自然であろう。以上に見たごとく、數値が九を象徴していないことや、修行法が九天の構造に即していないことなど、「元始號」の前半部にはいくつも不自然な點が見られるが、これらは、天に名稱を與えることで九重の天を道教的に具現化しようとする過程において、九天相互の距離や、天界の使者が修行者の善行を認知してくれるという觀念などを採り入れて説に厚みを出そうと試みたものの、結局は深い思索に基づくことなく、空欄を埋めるがごとき作業によつて形を整えたに過ぎないことを如實に物語つていけると言える。

こうした限界をはらみながらも、一應は完結した體裁を具えている前半部に續いて、「元始號」では「上道を修行し、仙を求め、世を度するに、宜しく天王の諱字を知るべし。知らば、九天は名を玄に列す」(十裏)などと述べたうえで、後半部において天王の姓諱や衣裳などを細かく示している。

①第一鬱單无量天王、姓②混、諱③霄瑒。衣④九色无縫自然斑文之裘、頭戴⑤耀精日圓、治天⑥無映玄臺紫戶之内。左右侍眞玉女⑦九萬人。(十裏)

右が第一天に關する敘述のすべてであり、例によつて同じ敘述形式が他の八天についても繰り返されている(各要素は頁五四別表Ⅲ参照)。ここに示される情報は前半部には見られないものばかりであるから内容的に齟齬があるわけではないが、天王の諱字を知ることが昇仙の鍵であるという結節點の言葉は、前半部の發想にそぐわないうえ、後半部には諱字ではなく姓諱が説かれているという點から見ても、前後を無理に繋ぐようにしていることは明らかである。つまり、後半部は前半部と別個に成立した可能性が高いと考えられるのである。後半部を見渡すと九天王の諱には雨冠を冠した見慣れぬ文字が竝んでおり、天王を神祕化せんとする意圖が看取されるとは言え、

やはり各天の位の高下や相互の関連性を示す要素は極めて希薄であり、ただ単に言葉を並べたという感は否めない。しかし、この単調な敘述を手がかりにすることによって、他經との興味深いつながりを浮かび上がらせることができるのである。

六月に鬱單無量天の氣を受く。(中略) 眼を閉じて、鬱單無量天王、姓混、諱霜靨羅の、九色無縫自然斑文の裘を衣、頭に耀精日圓冠を戴き、九驎瓊輪に乗り、玉仙二十四人を従へ、下りて兆の身の絳宮の中に入るを思へ。(後略) 右出『洞眞九丹上化胎精中記』(『祕要』卷九二、道藏七七八册、七表)

ここで六月に存思すべき対象として示される鬱單無量天王の姓諱や衣装などは、「元始號」後半に見られるものと酷似しているが、『祕要』はこれを『瓊文帝章經』ではなく、『洞眞九丹上化胎精中記』から引いている。實は前章で觸れた『祕要』卷九八「昇九天品」に引く『洞眞九丹上化胎精中記經』の文も右と一連のものであり、そこに収めるのは二月と三月の記述である。

道藏所收文獻のなかで、この經の流れを汲むと見られる正一部『上清九丹上化胎精中記經』(以下、『胎精中記』と略稱する)では、一連の文章の前に次のような文章を置いている。

凡そ上學の士は、先ずは身中三關の結を解かざる莫し。結を解くの道は、又た當に常に胎を結ぶの月を以て、本元を哺養して、死節をして沈消し、九眞をして靈を鎮めしむ。眞氣既に降らば、則ち自ら長生し、氣像相い應ずれば、則ち學ばずして成る。此の道を行なふに、假令七月に生まるれば、則ち十月に胎す。(『胎精中記』、一六裏)

人は生まれた時から、死を招く要素である結を身中に持つており、それを取り除かない限り長生は望めない。この結は人間が受胎してから誕生するまでの過程において生じるものであるから、九天の氣を正しく受けつつ、誕生までの過程を辿り直すことによつて結を解かねばならない。これが『胎精中記』の基本的な主張である。そし

て、誕生までの過程を辿り直すためには、例えば七月生まれの人は逆算して受胎の月である十月から修行を始め
るのだと述べたうえで、十月から順に月ごとに行なうべき修行法を詳説するのである。¹⁷⁾

①十月、胎則受波梨答想天之氣。當以十月一日平旦、十一日正中、二十一日夜半、一月三日三時、香湯沐浴、
燒香、依其日時入室、向西北九拜、朝九天元父、東南三拜、朝九天玄母。還向月建、平坐、叩齒三十六通。閉

眼、思①波梨答想天王、姓②玉、諱③靈霽、衣④九色無縫玄雲寶裘、頭戴⑤无極流黃填星飛精之冠、乘五色
雲輿、從⑥太玄玉童十二人來、下入兆身中、鎮⑦泥丸宮。存見碧色之雲、鬱鬱冠布兆身。良久、仍口引雲氣

九咽、微祝曰、「胎精中記」、一七表)

ただ、詳説するとは言うものの、やはり繰り返しの手法が用いられており、月ごとに呼稱など(頁五五別表IV参照)
を入れ替えるのみであるが、興味深いのは、「元始號」をはじめとして、九天の呼稱を擧げる文獻では鬱單無量天
から順に述べるのが通例であるのに對して、『胎精中記』では、波梨答想天王の氣から順に受けるべきと述べてい
る點である。人の誕生過程を遠い世界から人間世界へ近づいてくる過程と捉え、遠い世界の氣から順に受けるこ
とでそれを表現しているのだとすれば、『胎精中記』においても波梨答想天を最上とする垂直方向の九天が想定さ
れていると見ることができるとは、該經において同じく九天王の姓諱を擧げる別の箇所では、身體上部の結を
解くために鬱單無量天王・上上禪善無量壽天王・須延天王を存思すべきであると述べており、九天の上下を取り
違えている可能性も考えられる。そもそも同一の經において、同じ姓諱を、あたかも新しい情報であるかのよう
に繰り返して引くのは不自然であるうえ、そのいずれにおいても「元始號」には見られない要素が附加されてお
り、また、表現がより複雑であることから判断すれば、『胎精中記』における九天に關する敘述は「元始號」後半
部よりも後れて成立したと推定することができよう。

九天王の神祕的な姓諱の導入はこれにとどまらない。次に擧げるのは『祕要』卷一六の例であるが、その出典

とされる『洞眞外國放品經』も、『祕要』卷九八「昇九天品」に引かれる道經として先に觸れた上清經である。ここでは三十六の天王について、天王の名を四位ずつ示し、その四天王に關する短い文章を添える形が九回繰り返されている。

鬱單无量天、天王姓混、諱霜霽羅。

无形清微天、天王姓馮、諱提河沙。

波羅摩耨天、天王姓雲、諱金零。

无景億羅天、天王姓王、諱阿衛。

右四天王在高一玉清之上。四天王恆以八節月朔之日、遊觀高上

玉清无崖无極无形无色太空之巔、誦詠四天之音飛玄之章。其日

符四司、周行天下。學仙之人、有齋戒誦經、朝禮諸天者、卽刻

名玄簡、注錄青宮。……

右出『洞眞外國放品經』（『祕要』卷一六、道藏七六九册、一表）

道藏中でこれに對應する正一部『上清外國放品青童内文』卷下「高上九玄三十六天内音」（道藏一〇四一册、五表以下、『外國放品』と略稱する）では、畫像で示したとおり、四天王の示し方が『祕要』とは大きく異なっている。え、文字も一部で違いが見られるが、いずれにせよ鬱單天王の姓諱が「元始號」に見られたそれに酷似しているという点では同じである。別表V（頁五五）にまとめたように、九組計三十六天王のうち、各組の筆頭に當たる第五天など◎印を附したところにも「元始號」と同様の姓諱が組み込まれていることからすれば、これは「元始號」前半部に説く三十六天説、すなわち九天それぞれに三天ずつが從屬する様子を具現化したものと見ることができ。第一の組において、鬱單天王以外の三天王に、鬱單天王とは明らかに均衡を缺く諱が與えられているのは、鬱單

卷下第五		外國放品青童内文	
高上九玄三十六天内音	第一無景無色	第二無形清微天	第三無精波羅耨天
	鬱單无量天	第四入色水	无量億羅天
	諱霜霽羅	諱提河沙	諱阿衛
	天王姓混	天王姓馮	天王姓雲
	諱阿衛	諱金零	諱阿衛

天と他の三天の關係を表現したものであろう。

四天王の姓諱を擧げた後に置かれる文について見れば、『外國放品』には前引『祕要』に見られない要素（左引用傍線部）が含まれてはいるものの、四天王が特定の日に使者を「天下」に派遣し、齋戒して經を誦している修行者を見つけさせるという主旨に變わりはない。

四天の音は元始自然の氣にして、高上玉清の上に在り。四天王は常に八節・月朔の日を以て、高上玉清无崖无極无形无色太空の巔を遊觀し、四天の音・飛玄の章を誦詠す。其の日、四司に符して天下を周行せしむ。仙を學ぶの人、齋戒し經を誦し、諸天に朝禮する者有らば、即ち名を玄簡に刻み、録を青宮に注す。壽は四天の人と同じくし、九年にして飛行し、白日に昇天す。（『外國放品』卷下、五裏）

この主旨も明らかに「元始號」前半部を承けているが、一位の天王についての記述を四天王に適用したことによって焦點がぼやけてしまった感は否めない。また、四天の人と同じ壽命が得られるとしながら、その壽命が示されていないところも、三十六天説を構築しようという試みが九天説の修辭を借りるところに止まっていることを物語っているだろう。

ところで、「元始號」において三十六天に言及する前半部は、天王の姓諱を提示する後半部とは成立の經緯を異にしていたが、このあたりの記述は明らかに前後半兩方の内容を踏まえている。つまり、この三十六天説の成立は、九天に關する二種の説を併記した「元始號」より後れるのは確實なのである。とても成功しているように見えるのだが、第二に清微天、第六に禹餘天の名が見られるとおり、三清境をその内に含もうと試みられていることも、様々な天説が或る程度まで出揃った後に書かれたことを證しているだろう。

以上、道教独自の九天説を構築する試みについて「元始號」を例にとつて検討してきたわけであるが、提示された九天説は、九天相互の距離や各天の司神が設定されている點で古來の九天説からの發展が認められ、また、その

試みが單發的に終わることなく、同様の枠組みが複数の經に導入され、更に新たな展開を見せたという事實は確認された。ただ、新たな展開という點では、人が誕生する過程になぞらえて九天の氣を受けることによつて、言わば「生まれ直す」という『胎精中記』の所説が注目されるものの、これは九天説の派生的な發展と言うべきものであつて、九天説そのものの發展、例えば九天全體の構造や各天の情景を具體的に述べるといった展開は、周邊の經を含めても見いだすことができず、結局は、各天に關して空欄を埋めるがごとく規則的に言葉を羅列する段階に止まつていると言つてよい。したがつて、次なる課題は『瓊文帝章經』の中核たる九天瓊文において九天がどう説かれてゐるかを分析することなのだが、難解な表現で綴られた韻文の意味するところを完全に理解するのは容易ではない。これは九天瓊文と竝んで『祕要』卷二八に收められる九天生神章についても同様である。兩種の韻文は收められる經の性質から考えれば全く異なる志向が見られて然るべきであるが、何故か實によく似た點も存在する。そこで、次章では、こうした點を中心に二種の韻文について少しく検討を加えてみたい。

四 「九天瓊文」「九天生神章」の所説

九天瓊文と九天生神章は、前者が上清經、後者が靈寶經に收められるという大きな違いがあるものの、ともに九天の名を織り込んだ章題をもち、すべて五字句から成る韻文九章であるという點のほかにも、共通點をいくつか指摘することができる。そのうちの 하나가、經の讀誦の效用を述べる言葉を繰り返している點である。

雲外の念を棄去し、專一に黃寧を守れ。『太霄』の章を披誦せば、三關は自ら當に明らかなるべし。(瓊文第一¹⁸)

若し相い尋索せんと欲せば、『琅書』の辭を精研せよ。『瓊文』の章を迴轉せば、天王は自ら當に知るべし。帝

一の尊を洞存し、以て仙を求むるの基と爲す。(瓊文第二)

元君は死路を遏め、司馬は洞謠を誦す。一たび唱せば萬眞和し、九遍せば諸天朝す。(生神第二)

一たび唱せば九玄を動かし、二たび誦せば天地通ず。混合して自ら相和し、九遍にして人を成すの功あり。

(生神第二)

瓊文を讀誦すれば天王の知るところとなるという瓊文第二の言葉は、「元始號」に説かれる内容と軌を一にしており、一見、不自然さはないように思われる。しかし、考えてみれば、讀誦の效用を言う言葉が、讀誦すべき韻文の中に詠み込まれているというのは何とも奇妙な話である。一方、生神第一には、誦する主體として司馬の名が見えているが、これは序にあたる文章に、「九天司馬、庭に在りて、東に向きて『九天生神寶章』を讀むこと九過……、是に於いて生まる。九天司馬命章を下さざれば、萬神は恭諾を唱へず。終に生まれざるなり」(二裏)という一節があり、人が誕生する過程において九天司馬が九天生神章を唱えることが必要とされていることに通ずるものである。ただ、唱える主體が誰であれ、唱える言葉の中に讀誦の效用が説かれることが不自然であることに變わりはない。

讀誦の対象たる經に、その經の素晴らしさを自贊する言葉や讀誦を勧める言葉が綴られるばかりで、經の所説が那邊に存するかはつきりしないという状況は九天瓊文や九天生神章に限った問題ではなく、更に言えば道教經典に限った問題でもなく、經という概念の根幹に關わる大きな問題である。よって、その検討は別の機會に譲ざるを得ないが、人間界に出現しているか否かを問わず、經は本來的に天界に存在するというのが六朝道教の基本的な立場であるから、經を實在させる作業、すなわち經を述作する過程において、天界に存すると觀念される經を讀める言葉は難無く綴ることができた反面、そこに説かれているはずの教えは容易には具現化し得なかつたという事情がこの奇妙な狀況を生じさせた一因と見てよいだろう。

ところで、『生神章經』序の中には、「之を誦すること一過にして、聲は九天に聞こゆ。之を誦すること二過にして、天地は恭を設く。……之を誦すること九過にして、諸天は下に臨み、一切の神靈の軒を衛らざる莫し。一過にして天に徹して胞原は宣通し、二過にして地に響きて胎結は根を解き、……九過にして諸天は下に臨みて、三關五藏六府九宮金樓玉室十二重門紫戶玉閣三萬六千關節、根源本始、一時に神を生ず」（四表）と、讀誦の效用を全く異なる側面から述べる一節がある。そもそも效用を述べる文章が繰り返され、しかも九過の效用として兩者ともに「諸天下臨」を擧げる点から見れば元は別個の文章であつた可能性が高いが、それはともかくとして、生神第一・第二ともにこのあたりを踏まえていることは明らかである。先に指摘した九天司馬の例も含め、九天生神章にはこのように序の内容に即した表現が多く、また、「鬱單は晨霄を降す」（生神第二）など、九章すべてに當該の天の名を詠み込んで全體を構成していることから、九天を主題とし、序と呼應する形で教説を形成しようとする意圖が感じられる。

これに對して、九天瓊文は「元始號」の内容に沿つた表現も見られるとは言え、ごく一部の例外を除けば、各章においては當該の天や天王に對する具體的な言及が見られず、逆に「九天王に若くは莫し」（瓊文第五）、「天王に正に九有り」（瓊文第六）など、九天王をひとまとまりとして述べる句も見られ、章立ての意味合いすら明確ではないのである。

こうした状況のなか、各天王に代わつて姿を見せるのが、瓊文第一に見える黃寧や第二に見える帝一など、本來、天王とは無關係に見える神々である。黃寧は、『上清大洞眞經』第十七章に「謹みて精血三眞元生君、字黃寧子玄に請ふ。常に兆の鼻の兩孔の下源、死炁の門を守れ」（卷四、道藏一七册、一表）とあり、また『大洞眞經』卷下の小字の注に「黃寧とは、精血三眞の名なり」（道藏一八册、一六表）とあるのが代表的な例と言える。また、帝一については前引の六句の前に次のような言葉が置かれていることから、これも同じく大洞眞經の神と見ること

ができる。

父寧の母精と、戲鳳臺に逍遙す。落景に雲房に遊び、獨り妙にして誰か能く知らん。慶びを離羅の門に合はせ、楔を紫霄の崖に解く。(瓊文第二)

『上清大洞真經』卷末の「徊風混合帝一秘訣」には「大洞帝一尊君、名は父寧在、字は合母精延」(二六裏)と、父寧と母精を帝一の名字とする説が見られる一方で、第三九章は「謹みて大洞帝一太素尊靈に請ふ。父寧と母精と二つながら合して變成し」云々という言葉で始まっており、父寧と母精とを、帝一に關連する二つの要素(おそらくは帝一が具備する陰陽の屬性)として述べている。いずれにせよ、最初の句は帝一を指すに違はなく、よつて、以下の情景も帝一について述べたものと理解される。そして、前引の「若し相い尋索せんと欲せば」以下がこの文脈を承けているということとは、「尋索」する対象は帝一であり、瓊文の讀誦は帝一に會わんがために行なう修行を意味することになる。ところが、『瓊文』の章を迴轉せば、天王は自ら當に知るべし」という二句は、「元始號」の主旨に沿つて、天王の許へ昇るために讀誦することを述べるものであるから、このあたりで文脈が混亂していることになる。同様に、右に引いた瓊文第一に見える黃寧も、實は、「我が王」の超越性について述べる文脈の中に突如として現われてくるのであつて、三關が明らかになるという讀誦の效用も文脈から孤立している。

九天瓊文は「元始號」とは別個に成立したものであり、「元始號」の内容にそぐわない説が當初から組み込まれていたとも考えられるが、右に指摘したごとき不整合が存在することから、本來は天王について述べていた韻文に、帝一や黃寧を導入する改變が行なわれた可能性が高い。ただ、こうした改變は『秘要』以前に行なわれたものであるうえ、『秘要』以後、九天瓊文が殆ど姿を變えることなく傳わつているために對照資料に乏しく、どの部分が最古層であるかを推定するのは困難である。よつて、ここでは天王以外の神格が提示される箇所を抽出するに止めざるを得ないのだが、提示される神格には明確な特徴を見いだすことができる。

左顧して無英を見、右眇して白元を覩る。履昌は黄籙を度し、太一は命根を挺す。我が爲に仙籍に記し、我に授く度命の文。清唱せば天真運り、靜思せば百關を理む。帝一は靈宮を鎮む、法服は飛青の裙。相い與に何の計を契り、九天の端に合會せん。(瓊文第四)

右には傍線で示した五位の神の名が詠み込まれているが、これらもすべて大洞眞經の神であり、しかも別表VI(頁五五)に示したとおり、瓊文第二にも見られた帝一を除けば、第二章から第五章に集中して登場する神である。大洞眞經の神は一時期にまとめて考え出されたのではなく、既に成立していた神々の體系のいくつかをその枠組みごと導入することによって全體が構成されているため、隣接する章に、元の枠組みの中で既に組み合わされていた神々が竝んでいる事例が確認される。ここに見える無英・白元などもそうした例の一つであり、第二章から第七章にまとめられる太一五神(註)と名づくべき一群に含まれる神である。太一五神を一群として提示する文獻は多く、いずれが祖型に近いか判別しがたい状況にあるが、次の『洞眞太一帝君太丹隱書洞眞玄經』(以下、『太丹隱書』と略稱する)に説くように、符や籙を操ることによって人の生命維持に深く關わる重要な神とする例が多く見られる。

三一を存し、太一を守り、洞房を精しくし、帝君に會はば、則ち九靈を化生す。子の形の中に於いて、子の神明を輔け、子の仙眞を成し、子の長生を保ち、子の胎魂を固くするなり。白元・無英・桃康・司命・太一は混合し、五神は籙を捧じて符を列す。五神は各おの主る所有り。(道藏一〇三〇册、八表)

瓊文第四の例では『太丹隱書』ほど明確には描かれていないものの、太一五神と仙籍との關係が述べられており、基本的に同様の枠組みに収まるものと見てよいだろう。九天瓊文では太一五神や帝一・黄寧だけでなく、第一章の太微小童を指す干景という呼稱が瓊文第三に詠み込まれるなど、大洞眞經全體の枠組みを意識しているようではあるが、なかでも瓊文第四に神公、第五に桃康や明初など、太一五神の名が盛んに詠み込まれているのがやは

り際立つている。よつて、太一五神は、大洞真經の枠組みの中で各器官にある死氣の入り口を守る役割を與えられる多くの神々の一部としてではなく、人の生命維持にとつて重要な神として九天瓊文に詠み込まれていると見るべきであろう。なお、瓊文第一に見られる黄寧が大洞真經第一章に見られる精血の神だとすると太一五神とは關連が薄いことになるが、「黄寧とは、命門の遊神なり。常に桃康大君と上りて黄室に入る」(『洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』、道藏一〇二五册、一七表)という言葉もあるとおり、黄寧は精血の源たる命門の神とされることもあるから、ここでも命門桃君と混同され、太一五神に含まれる神として詠み込まれていると考えることができよう。

大洞真經の所説に合致するように既存の經の内容を書き換えることが一部の上清經に對して行なわれたのは事實であるから、同じく上清經の範疇に入る『瓊文帝章經』に對して同様の操作が行なわれたとしても不思議はないのだが、ここで九天生神章に目を轉じてみると、そこにも太一五神の姿が見えている。九天生神章では、先に引いた生神第一に登場する九天司馬など、獨自に想定された人の生命に關わる神の名も詠み込まれているのだが、實は、九天司馬について述べていた前引の序の一節の直前には、人の出生に關して「太一は符を執り、帝君は命を品し、主録は籍を勅し、司命は筭を定め、五帝は生を監し、聖母は房を衛る」(二表)という、『太丹隱書』を彷彿とさせる言葉が置かれており、更には、九天生神章本體にもこれらの神々の名が詠み込まれているのである。

桃康合精延、二帝は秀たる玉飄。胞の命門に灌瓊して、精練せば神は彫しほまず。(生神第二)

帝眞始明精、號して曰ふ字は元陽。櫻兒伯史原は、胎を結びて黄房を守る。根を斬りて死戸を守り、熙頤として櫻童を養ふ。(生神第二)

太帝は陽堂と號し、字を八靈君と曰ふ。九關綠迴道、胎炁は上元に生ず。凌梵は命籍を度し、太一は精延を輔く。泥丸に帝席を敷き、三部八景分かる。魂生じて游炁を攝り、九轉せば自ら仙と成る。(生神第三)

ここには、大洞眞經で言えば第一〇章の命門下一黃庭元王や第三章の太帝精魂と天帝九關魂が詠み込まれており、九天瓊文に比して、神々の世界がより廣がりを見せているかのようであるが、このうちの黃庭元王については、宋の董思靖が次のように述べている。

『大洞三天君列紀』に云ふ、帝眞、名は始明精、字は元陽昌なり。九炁分化するは皆な帝眞の命に従ふ。是を以て九章は皆な帝眞を以て宗と爲す。人身に在りては乃ち命門下黃庭元王なり。炁命を總主して、人の生身の中の本たるなり。(『洞玄靈寶自然九天生神章經解義』卷三、道藏一八六册、一表)

これは、「鬱單無量天生神章第一帝眞胞命元元一黃演之炁」といった具合に、九天生神章の各章題に續いて附記される氣の複雑な呼稱(頁三二表参照)がいずれも「帝眞之炁」という形になっていることについて述べたものであるが、彼は黃庭元王と桃君とを同一視する立場に立つて、黃庭元王は命門の神であるからこそ重要な役割が與えられるのだと解しているのである。董思靖のこうした見方が是認されるのであれば、九天瓊文における黃寧と同様、黃庭元王も太一五神に含まれる桃君と同一視されて九天生神章に詠み込まれていると考えることができよう。一方、第三五章の二神について見れば、大洞眞經におけるこの邊りの章には一章に複数の神格が配當されており、それぞれの役割も曖昧になっている。そうしたなか、第三五章では、そこに配當される七神に對して修行者が「本命の根」を守ることを期待して祈るべきとされていることから考えれば、確言はできないものの、命門の神に對するのと同様の眼差しがこれらの神々に向けられていると考えることもできるだろう。

以上に概観したごとく、九天瓊文では、「元始號」において各天王について詳説するのは大きく異なり、主體をぼかしたり、また或る場合には九天王をひとまとまりとして述べたりしているがために、そこに描かれる情景は極めて曖昧で、まるで對象を限定することなく天界の神を讚えているかのようなものである。したがって、そこに九天説を深化させるような表現は全く見られないと言つてよい。他方、九天生神章では、各章に各天の呼稱を讀む

込むにあたって、「寂然は無色の宗」（生神第四）、「應聲は無色界」（生神六）など三界説との關連をうかがわせる言葉は見えるものの、その他は序に即した表現に終始している感があり、こちらにも九天説に關しては特段の發展は見られない。こうした状況のなか、兩者とも太一五神に關する敘述が、韻文のもつ本來の主旨を覆い隠さんばかりに多く見られるのである。既に觸れたとおり、兩韻文に太一五神が導入されたのは『祕要』以前のことであり、それ以前の形を確認することができる資料の出現は殆ど期待できない。よって、そこに太一五神が詠み込まれていることの妥當性は、各經において韻文の前に置かれる文章との整合性や、他經との關係の中で検討せねばならない。そしてその上で、經緯はどうあれ、太一五神を内に含む形で長期に亘って傳わり、幾度となく引用された韻文の果たした役割も考えてみる必要があるだろう。

五 今後の課題——結びに代えて

九天に言及する道教文獻は極めて多く、そのすべてを見渡して論じることが不可能とも言えるが、個々の天に對する呼稱まで想定して述べる例に限れば、『生神章經』の名を擧げ、鬱單無量天等の呼稱を用いる例が壓倒的に多いと言える。また、九天の氣に言及する例について見れば、九天生神章の章題に附記される氣の呼稱を擧げるものが相當の數にのぼるなか、『胎精中記』の所説と關連させて述べる例も少なくない。したがって、成立時期の比較的新しい文獻をも含めて道藏全體を見渡した場合、道教の九天説はあたかもこれら兩經を出發點として發展したかのような印象さえ受けるのだが、本稿で試みたごとく、『祕要』の時代に照準を合わせて検討すれば、九天説の發展過程に『瓊文帝章經』が重要な要素として介在していることが確認され、或いはこれがすべての源になっている可能性すら指摘することができるのである。ただ、紙幅の都合もあつて觸れることができなかつたが、總

稱としての九天の語は『太平經』や『抱朴子內篇』において既に用いられていることから、更に時期を遡った検討も必要であり、また、『瓊文帝章經』の系統とは異なる九天説を説く『三天正法經』²⁵との關係を踏まえて再検討することも課題として残されている。

そもそも後世の文獻において『生神章經』を踏まえる例が多いのは、該經の所説を、同じく靈寶經の代表的存在とも言える『度人經』の天界説と關連づけて扱う例が多かったことが與かっていると考えられるが、本稿で指摘した九天瓊文との密接な關係を踏まえれば、靈寶經と上清經といった單純な分類で片付けるのではなく、²⁶近い時期に述作された道經として互いの影響關係を更に精査する必要があるだろう。また該經を『胎精中記』と關連させて述べる例が見られる點についても、後世の道教者が兩者の近似に氣づいたことによるものか、或いは兩經の成立過程において、いずれかが他方を参照する關係が存在したか否かにも踏み込んだ検討が必要と言えよう。

こうしたいくつもの課題を残しているという意味で、本稿の試みは初歩的段階に止まっていると言わざるを得ず、主題とした九天の概念についても、言葉が羅列される段階から先に踏み込んだ検討が不十分であるというしりは免れないであろう。しかしその一方で、今回の検討を通じて『瓊文帝章經』から『外國放品』への流れなど、經典相互の關係がおぼろげながら明らかになったのは一つの收穫と言える。つまり、今回の手法は、經目における著録状況や類書等における引用を手がかりとして經の成立年代を推定する手法を補完する手段となり得ることが確認されたのである。今後は、ここで明らかになった各經の關係を軸に、上清・靈寶という枠組みを取り拂うことも視野に入れつつ、經典相互の關係を精査する取り組みを續けていきたい。

注

- (1) 道教の天界説については、既に麥谷邦夫「道教における天界説の諸相―道教教理體系化の試みとの関連で―」（『東洋學術研究』二七、一九八八年）があり、「三天、九天系の天界説・「五天、三十二天系の天界説」・「三十六天系の天界説」に分けて天界説を整理したうえで、道教教理との整合性をもたせるために天界説が成熟していった様子を説明されている。
- (2) 『甄正論』には「三洞の名も還た佛經の三藏に擬す」（五六一上）とあり、玄疑が三洞説を知っていたことが確認される。理解が不正確でないところも見受けられるが、靈寶經を偽作した人物として葛玄・宋文明・陸修靜・顧歡を挙げており、彼が靈寶經と認識するものは我々一般の認識と大差ないと考えてよい。
- (3) 「種民天」を「種人天」に作る例は、杜光庭『道德眞經廣聖義』などにも見られる。
- (4) 天の呼稱自體は『呂氏春秋』にも見える。
- (5) 章題に附記される氣の呼稱については第四章参照。
- (6) 敦煌文書ベリオ二八六一「无上祕要目錄」によると、既に失われた部分に、本來は「九天品」「九天相去里數品」などが存在したようである。大淵忍爾『敦煌道經』目錄篇（福武書店、一九七八年）、同圖録篇（一九七九年）参照。
- (7) 卷四〇は尾部を缺いており、出典標示がない。尾崎正治『無上祕要引書索引』（私家版、一九八三年）は、『太上洞玄靈寶減度五鍊生尸妙經』との関連を指摘している。
- (8) 道藏本との對應は以下のとおり。出『洞眞九丹上化胎精中記經』↑↓正一部『上清九丹上化胎精中記經』（道藏二〇四三册）／出『洞眞九眞陽符』↑↓洞眞部『太上玉佩金璫太極金書上經』↑太極金書祕字三元九眞陽符（道藏三〇册）道藏本では「梵摩迦夷天」「梵寶天」の順に記述されるが對照の便宜のため表では他例の順に合わせた。／出『洞眞外國放品經』↑↓正一部『上清外國放品青童內文』↑高上九玄三十六天內音（道藏一〇四一册）
- (9) 南宋の王希巢は『洞玄靈寶自然九天生神玉章經解』卷下において、「本章の九天は『胎精中記』の九天と同じからず」（道藏一八七册、一表）と述べている。
- (10) 元のエリク・ヘンリッヒ『靈寶領教濟度金書』卷一七七（道藏二三三册、二七裏）は、「无想无結无愛天帝」に祈りを捧げ「无想无

結无愛天符」を焚く一方で、「波梨答想天王瓊文」を唱える科儀を収める。

(11) 明確な章立ては無いが、便宜的に第五紙表四行目から第一三紙表九行目を一章として扱う。

(12) 前半部は『祕要』巻五に『洞真太霄琅書經』に出づとして節録の形で引かれる。後半部の内容は、後述するとおり、『胎精中記』の一部として『祕要』巻一六・九八に引かれる。

(13) 原文は「成」に作る。第三天以外はすべて「乗」に作ることから、誤字と見て改めた。

(14) 『洞真太上太霄琅書』では、「得同梵監天人之位」の部分も「得同梵監天人壽」に作る。

(15) 他經に「列名玄圖」「列名玄都」といった用例があることから、何らかの文字を脱していると見られる。

(16) 神々は「耀精日圓」「暉精月光」「青華歲星玄精」などを頭に戴くとされている。佛の後光に發想を借りたと思われるが、そこに日月五星の名が織り込まれている點は注意されてよいだろう。

(17) 加藤千恵「道教における『胎』の概念」(『中國學志』否號、大阪市立大學中國學會、一九九七年)、同『不老不死の身體―道教と「胎」の思想』(大修館書店あじあブックス、二〇〇二年)に詳しい考察がある。

(18) 本章では、九天生神章・九天瓊文とも、道藏本(第二章參照)から引用する。また、出典の標示に際して、「鬱單無量天生神章第一」を「生神第一」、「鬱單無量天王太霄琅書瓊文第一」を「瓊文第一」のごとく示す。なお、『祕要』に引く九天瓊文の章題には、道藏本に見られる「太霄琅書」の四文字が含まれない(頁三二表參照)。

(19) 小林正美『九天生神章』の形成と三洞説の成立(『東洋の思想と宗教』五、一九八八年。のち、『六朝道教史研究』一九九〇年、創文社刊に改編収録)は、經の冒頭から第八紙表までを序として扱い、第四紙裏までとそれ以後に二分して、元始天尊に言及する後半が先に成立し、前半は後に附加されたとする。しかし、氏が前半とする部分を更に細分し、第二紙表中程から第四紙最終行のみを抽出すれば、ここにこそ九天生神章(氏は九天章と呼稱する)の序たるに相應しい内容が綴られている。他の要素が後に加えられた形跡も見られるが、この部分を九天生神章に附された本来の序と考えるのが妥當であるように思われる。

(20) いわゆる『大洞真經』には未解明の部分が多く、洞真部『上清大洞真經』(道藏一六・一七册)を中心として經典群を總合的に検討する必要がある。本稿で括弧で括らずに大洞真經と呼ぶ場合にはこの經典群の中核たる經を指し、引用する

際には基本的に『上清大洞真經』に據ることとする。

- (21) 太一五神は、太一に帝君など五神を加えた計六神を言う場合と、帝君を太一の尊稱として、太一を含む五神を言う場合とがある。一方、『雲笈七籤』卷四二「存大洞真經三十九真法」には、「混化九君、合符帝一。七神奉符、公子入室」(八表)という句があり、太一五神に帝一を加えた枠組みが想定されている可能性を感じさせる。

- (22) 第一一―一九章には『上清太上帝君九真中經』(道藏一〇四二冊)などに見られる神々がまとめられている。その殆どが腎や肺など身體の器官の神である中で、第一七章の神である精血三眞は異質な存在である。

- (23) 拙稿「上清經の構成について―經典分析の試み―」(『東方宗教』第一一三號、日本道教學會、二〇〇九年)参照。

- (24) 董思靖は「人の命門は乃ち黃庭の際に在るが故に其の炁は黃演、其の神は桃康なり」(卷三、二表)と述べている。

- (25) 該經の所説については麥谷氏前掲論文参照。なお、『三天正法經』の「日月星辰、是に於いて明らかなり」(十二表)という表現が『瓊文帝章經』にも用いられていることは注意されてよいだろう。

- (26) 六朝期における上清經と靈寶經の交渉については、神塚淑子「六朝時代の上清經と靈寶經」(吉川忠夫編『六朝道教の研究』、春秋社、一九九八年)に詳しい。

別表Ⅰ 『甄正論』『辯偽錄』に示される天の呼稱

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	
甄正論	太黃皇曾天	太明玉童天	清明何童天	玄胎平育天	元明文曜天	上明七曜天	虛無越衡天	太極靈寶天	赤明和陽天	上真玄明天	曜明宗靈天	崑崙皇籙天	虛明堂曜天	觀明端靜天	太極恭慶天	太極龍路天	元載孔昇天	太安皇崖天	顯定極風天	始黃考芒天	太黃翁重天	元思江由天	上擧元樂天	無極靈寶天	浩庭香度天	潤通元洞天	太素秀樂天	太極輪宮天	太極騰勝天	太極龍勝天	龍變梵度天	太極平育天					
辯偽錄	太明天	清明天	玄胎天	七曜天	虛無天	太極天	赤明天	曜明天	崑崙天	靈明天	端靖天	極瑤天	元明天	太極天	太安天	極風天	太黃天	無思天	阮樂天	靈寶天	膏慶天	元同天	妙上天	禁上天	帝融天	玉隆天	寶奕天	買奕天	太赤天	萬餘天	清微天	大羅天					
		欲	界																																		

別表Ⅱ 洞眞部『高上太霄琅書瓊文帝章經』「九天元始號」(前半) 事項整理表

	上段㉔ / 下段㉕	㉖	㉗	㉘	㉙	㉚	㉛	㉜
第一天	鬱單无量天	九天丈人	24萬里	900萬歲	500歲	四玉帝君	1, 3, 9	玉晨使者
第二天	上上禪善无量壽天	九天眞王	4600萬里	3600萬歲	1000歲	四天帝王	7, 10, 11	領直侍仙
第三天	梵監天*1 須延天	元始天王	672萬里	15200萬歲	2000歲	四帝眞王	2, 4, 13	主仙玉郎
第四天	兜術天 寂然天	元始天王	1240萬里	60800萬歲	3000歲	四天元王	5, 12, 16	定仙玉眞
第五天	不驕樂天 波羅尼密天*2	高上元皇	3680萬里	234000萬歲	4000歲	四天統眞王	14, 17, 19	中眞使者
第六天	化應聲天 他化自在天	虛皇玉帝	5384萬里	921600萬歲	5000歲	四天寶帝王	18, 20, 23	萬石使者
第七天	梵寶天 波羅尼耶拔天*3	萬始先生	520萬里	1劫*5	60年	四天高上帝王	21, 24, 27	監天眞使者
第八天	梵摩迦夷天 梵衆天	紫虛帝君	680萬里	2劫	10000餘歲	四大明眞王	26, 28, 29	羽仙使者
第九天	波梨答想天 大梵天	太眞王	5000020萬里	3劫*6	20500年	四帝王	1, 15, 30	領仙使者

※『無上祕要』卷五「人壽品」に「出『洞眞太霄琅書經』」として、㉔㉕㉖に対応する内容を引く。
『祕要』では、*1「上監天」、*2「波尼密天」、*3「波羅尼耶拔天」、*4「3600歳」、*5「7劫」、*6「4劫」に作る。

別表Ⅲ 『高上太霄琅書瓊文帝章經』「九天元始號」(後半) 事項整理表

㉔	㉕	㉖	㉗	㉘	㉙	㉚	㉛
第一鬱單元量天王	混	靄靄	九色無縫自然斑文之裘	耀精日圓		無映玄臺紫戶之内	九萬人
第二上上禪善无量壽天王	稜	隨靄靄	九色自成雲文之裘	耀精月光		玉國珠林七寶瓊臺	七萬人
第三須延天王	滓	瓊靄靄	九色三法雲文之裘	天元寶明		玉京靈都宮	九萬人
第四寂然天王	泮	靄靄	七色龍文通光之裘	陰精夜光		珠宮瓊臺之上	六萬人
第五不驕樂天王	凝	覆靄靄	九色飛霜雲文斑裘	青華歲星女精		無映丹房九層玉臺	七萬人
第六化應聲天王	輝	靄靄	九色流光耀雲錦裘	白光太白玉精		瓊林上宮朱映之房	六萬人
第七梵寶天王	精	霧雲靄	九色流雲飛晨之裘	流丹絳寶炎星女精		南上七映之宮	八萬人
第八梵摩迦夷天王	玄	靈靄	九色無縫飛雲之裘	玄辰辰星流精		九玄鳳城紫瓊玉臺	五萬人
第九波梨答想天王	王	靈靄	九色無縫玄雲寶裘	无極流黃鎮星飛精		陵層玉京大有妙宮九曲之房	九萬人

道教における九天説とその周邊

別表Ⅳ 『上清九丹上化胎精中記經』事項整理表

㊦	㊧	㊨	㊩	㊪	㊫	㊬	
六月	鬱單无量天王	混	靄靄靄	九色無縫自然斑文之裘	耀精日圓之冠	玉仙二十四人	絳宮之中
五月	上上禪善无量壽天王	映	靄靄靄	九色雲文之裘	暉精月光之冠	上宮太仙玉童三十二人	雙合宮中
四月	須延天王	滓	靄靄靄	九色三法雲文之裘	天元寶明之冠	素靈玉女二十四人	黃庭宮中
三月	寂然天王	津	靄靄	七色龍文通光之裘	陰精夜光之冠	玉仙十二人	長命宮中
二月	不驕樂天王	凝	靄靄靄	九色飛霜雲文斑裘	青華歲星玄精之冠	上宮玉仙二十六人	紫微宮中
正月	化應覺天王	耀	靄靄	九色流光耀雲錦裘	白光太白玉精之冠	太眞玉仙三十六人	華蓋宮中
十二月	梵寶天王	精	霧雲靄	九色流雲飛晨之裘	流丹絳冠炎星玄精之冠	上宮玉仙十二人	明堂之中
十一月	梵摩迦夷天王	玄	靄靄	九色元鳳飛雲之裘	玄晨辰星流精之冠	太華仙道三十二人	洞房之中
十月	波梨答想天王	玉	靈靄	九色無縫玄雲寶裘	无極流黃填星飛精之冠	太玄玉童十二人	泥丸宮

↑
時
の
流
れ

別表Ⅴ 『上清外國放品青童內文』事項整理表

天名		天王姓	天王諱
◎ 第一無景無色鬱單無量天	英効	混	靄靄靄
◎ 第二無形清微天	化昇	馮	提阿沙
◎ 第三無精波羅禪天	玄黑	雲	奎零
◎ 第四入色水無量俄羅天	飛宗	王	阿衡
◎ 第五無極洞清上上禪善無量壽天	雲羅	崑	靄靄靄
◎ 第六玄微自然上虛馮餘天	梵咽	羅	波梨荼
◎ 第七無窮洞虛極上須延天	迴摩	澤	瓊露羅
◎ 第十玄梵玉虛無精烝羅迦浮月天	雲阿	周	阿迦須
◎ 第十三無極上靈玉空玄洞寂然天	家主	津	靄靄
◎ 第十七玄上洞極無崖不驕樂天	流芳	凝	靄靄靄
◎ 第二十一上極無景洞微化應覺天	玉攜	輝	靄靄
◎ 第二十五無名至極洞微梵寶天	精	靄靄	霧雲靄
◎ 第二十九大極無崖紫虛洞幽梵迦摩夷天	世羅	玄	靈靄
◎ 第三十三無色玄洞清微波梨答想天	王		靈靄

別表Ⅵ 『大洞眞經』神名表（部分）

	神號	名	字
一	太微小童	于景精	會元子
二	太一尊神	務猷收	歸會昌
三	帝君	絳凌梵	履昌靈
四	左無英公子	玄充叔	合符子
五	右白元洞陽君	鬱靈標	玄夷絕
六	中央司命丈人君	理明初	玄度卿
七	命門桃君／命門桃康君	孩道康	合精延
一〇	命門下一黃庭元王	始明精／嬰兒胎／伯史原	元陽昌
一七	精血三眞	元生君	黃寧子玄
三五	太帝精魂 天帝九關魂	陽堂玉 緣個道	八靈 絕冥
三九	大洞帝一太素尊靈	父寧	母精

* 『上清大洞眞經』を元に表を作成し、必要な範圍で『大洞玉經』を参照した。
第三章には七神が提示されるが、二神のみを挙げた。

玄師と經師——道教における新しい師の觀念とその展開——

金 志 玪

はじめに

夫れ人は生まるるに先に精神を天地より受け、後に氣血を父母より稟く。然れども明師を得て之に告ぐるに度世の道を以てせずんば、則ち死を免るるに由無し。（『抱朴子』内篇勤求）

人は父母より生を受けるけれども、明師がいなければ長生の道は得られない。仙道における師の重要性を語る『抱朴子』の文章である。「明師」とは「道に明るい師」という意味でもあるが、吉川忠夫氏が明らかにした通り、その内實は血盟を通じて秘訣（口訣）を傳授する「盟師」である。¹ 道教における古典的な師弟關係は、このような血盟祕儀によつて結ばれていた。

ところが、かかる師弟關係は、東晉末以來、多數の道經の成立とともに一變する。その變化をうかがわせるのが、「經師」という觀念の登場と經典の傳授儀禮の發達である。四世紀末、三六四年頃より増加した道教經典は、

いずれも天上界からの啓示書とされ、經典自體が崇敬の對象となり、これらの經典を傳授する新しい方法が語られた。上清經には『抱朴子』（三一七年序）の記述に見えない新しい經典の傳授方法が示され、靈寶經には佛教より借用された規定が付加された。

陸修靜（四〇六―四七七）はとりわけ靈寶經に書かれた内容を撰修して傳授儀禮を整え、以降の道教儀禮に多大な影響をあたえることとなる。敦煌寫本には陶弘景（四五六―五三六）による三皇文や五嶽真形圖等の傳授儀禮が残されており、陶弘景が三洞經全般にわたる傳授儀禮を考案していたことを窺わせる。これらの整備されつつあった儀禮に基づき、北周の通道觀においては、三洞經の傳授儀軌が定められたとみられる。通道觀（五七四年設立）で編纂された『無上祕要』には授度品、齋辭宿啓儀品、授十戒品、授道德五千文儀品、授洞神三皇儀品、授洞玄眞文儀品、授洞眞上清儀品が立てられており、入道から五等の段階にしたがつて戒律および經典を傳授する儀禮規定が述べられている。そして唐代に、六朝時代に試された様々な儀禮の中、『三洞奉道科誠儀範』に基づいた經典の傳授儀禮が行われたことはほぼ疑いない。⁽²⁾

そのような道教經典の傳授儀禮の成立には、古い天師道の體制のみならず、上清經・靈寶經の傳授に關わる新しい規定、さらには佛教の諸觀念と制度が複雑に關わっている。さらに、これらの經典の傳授儀禮とともに様々な「師」の觀念が發達し、かつ細分化した。そのような師觀念の細分化の要因は、儀式の場における役割分擔にもあるが、思想的な面で注目されるのは、傳授される經典の基づくところを明示する儀式、つまり師資相承を明らかにする儀式の發達である。それらの儀式は「玄師」と「經師」という觀念を巡って形成・展開したが、從來これらの師觀念の淵源と變遷についてはあまり注目されてこなかった。本稿ではそれらの師の觀念とその展開を明らかにし、複雑多層な儀禮形成にいたる端緒を探っていくことにしたい。

一 上清經の成立に伴う師の觀念と盟誓の變化

(一) 明師から玄師へ——經師の誕生

まず『抱朴子』における傳授方法を確認することから始めよう。『抱朴子』において最も重視されたのは、金丹術を最上に置く「長生の方法」であり、それは血をすすする嚴重な誓約をたてて傳授された。

天地の大徳を生と曰う、生とは好物の者なり。是を以て道家の至祕にして重んずる所の者、長生の方に過ぐるは莫きなり。故に血盟して乃ち傳う。其の人に非ざるに傳うれば、戒は天罰に在り。先師敢えて輕行を以て人に授けず、人の之を求むること至勤なる者を須ち、猶お當に至精なる者を揀選して乃ち之を教うべし。

(『抱朴子』内篇勤求)

とあるのはそのことを鮮明に表している。このような「師受」の重要性や傳授の嚴重さは道教史において一貫しているものであるが、上清經の成立とともに師の觀念と傳授の方法には微妙な變化が起こる。それは經典成立の特殊な状況に起因するものであった。

上清經は、茅山(江蘇省鎮江句容市)に修道の本據を置いた許謚(三〇三—三七六)一家において、靈媒楊羲(三三〇—三八六)のもとに降臨した真人(神)の啓示によつて成立し、「眞經」すなわち真人が述べた經典として六朝時代以降、長く崇敬を集めた。東晉興寧年間(三六三—三六五)から始まった真人たちのお告げを書き留めたものが「三君手書」(楊羲・許謚・許翮三人の書寫本)であり、三君手書の斷片を蒐集し、附注整理したのが陶弘景の『眞誥』(道藏六三七—四〇冊)である。

楊羲および許謚とその子許翮の師は、上清紫微元君である南嶽魏夫人(魏華存、二五一—三三四)、つまり上清天の女神であり、靈媒楊羲を介しなければ言葉を聞くことも、姿を見ることもできない存在だった。楊羲はそのよ

うな師から天上の文字で書かれた經典を授かり、隸書に寫して許謚らに渡す一方、許謚家族の質問を師に取り次いで教示をいただくことに勤めていた。このことを陶弘景は「眞誥敍錄」において次のようにまとめている。

按ずるに、二許（許謚・許翹）應に經業を修むべきも、既に未だ眞に接するを得ざれば、經を見るに由無し。

故に南眞（魏夫人）先に以て楊（楊羲）に授け、然る後に傳えしむ。傳うれば則ち師と成る。所以に長史（許謚）右英（女仙右英夫人）に與うる書に云う、「南眞（魏夫人）哀矜し、去春より經師をして洞房を授けしむ云」と。而るに二許世の典を以て隔たれりと爲し、未だ禮敬を崇くせず。楊も亦た敢えて自處せず。既に眞科に違う。故に告げて云う、「經を受くれば則ち師たり。乃ち之を恥ずるか」と。然らば則ち南眞、是れ玄中の師たり。故に楊及び長史、皆な謂いて「玄師」と爲す。（『眞誥』卷一九、五表裏）

許謚父子は眞人と交通する能力がなかつたので、經典を見ることもできなかつた。そこで南嶽魏夫人が楊羲に先に經典を授け、許謚父子に傳授させた。しかし最初許謚は楊羲を師匠として禮遇せず、楊羲もみずから師としての待遇を求めなかつた。しかし、それは「眞科」すなわち眞人の掟に違ふことである。そのことを改めて魏夫人は「經典を傳授する人は師である」と定め、楊羲に「經師」の權威を與えている。

ここでは、明師と弟子の二者關係とは異なる、眞人（神）・靈媒・受經者という三者關係が成立している。「玄師」と「經師」という新たな觀念は、かかる三者關係から登場する。つまり、經典を開示する神は「玄師」に、經典を受經者に傳える靈媒は「經師」に位置づけられたのである。

それでは「玄中の師」「玄師」における「玄」はどのような意味であるか。『眞誥』の他の箇所でも、神仙赤松子の名稱が居場所によつて變わることを語り、「元炁に在れば元君と爲り、玄宮に在れば玄師と爲り、南辰に在れば南極老人と爲り、太虚に在れば太虚眞人と爲り、南嶽に在れば赤松子と爲る」（卷一四、一九表）とあることを見れば、玄師の「玄」は「玄宮」のように特定の場所を指すようである。「玄宮」はまた「紫空は明景に朗らか、玄宮

は絳河を帶ぶ、濟濟たる上清の房、雲臺は煥かにして嵯峨たり」（卷三、七表）とうたわれ、「紫空（天帝の居場所である北天の紫宮から連想されたのか、大洞眞經の玉注では内景天の山名）」や「上清房（上清天宮の部屋）」、「雲の臺うてな」とならび天上の空間、とりわけ上清境（北天・天の中心）を指している（『眞誥研究』譯注篇は「神仙のおわす宮殿」と譯す）。また『眞誥』の前身である顧歡撰の『眞迹』に「列紀」に曰く、文を侍するの玉童玉女、竝びに書を有するの道士を司察し、功を言い罪を糾し、上清玄中の先師に上聞す」（道藏七七三册『無上祕要』卷四三、四裏引）とあるところでも、「玄中」は上清天境を指している。『眞誥』には「玄宮」のほか、「玄州」（卷一、二表等）や「神州玄都」（卷一〇、二表・卷一三、五裏）という言葉が見え、「玄」はいずれも眞人の居場所を形容している。要するに、「玄師」はこの世からはかけ離れた「仙界（上清天）」にいる師しを意味すると言えよう。

なお楊羲・許謐らが南嶽魏夫人のことを「玄師」と稱したことは、南嶽魏夫人が教えた道術を書き寫し、「玄師敕して用いしむる所」（『眞誥』卷九、五表）、「玄師南嶽夫人敕して施用せしむる所」（道藏一九三册『登眞隱訣』卷中、六表）と記したところに見える。

以上のように、玄師は茅山の啓示を背景に登場した觀念であり、その當初の意味は、廣くは「道の世界における師」、狭くは「上清境にいる師」であつたに違いない。玄師は道の世界、上清天にいるからこそ、いくら著名な道士であつても、楊羲のように「通靈の鑑を有する」（『眞誥』卷二〇眞胄世譜）ものでなければ直接會える存在ではない。上清の啓示が一大反響を引き起こした東晉末以降の南朝道教においては、『抱朴子』で強調された「明師」の代わりに、「玄師」への希求がつづいたように見受けられる。それを窺わせるのが陸修靜と陶弘景の例である。三君手書および上清經は、許謐の孫黃民（三六一—四二九）の没後、許氏家系の外に流出し、陸修靜のもとに傳わつた。劉宋時代までの道教經典を整理し、三洞經の分類體系を立てた陸修靜は、元嘉十四年（四三七）「靈寶經目序」において、「但だ至蹟は宛奥にして、妙義は微遠なるも、靈匠は未だ遇えず、群滯は披とかるる莫し。翹翹と

して渴仰する者は、豈に予が小子ならんや、既に太虚は眇邈にして、玄師は希うこと難し」（道藏六七七册『雲笈七籤』卷四、四表）と、經典の意味は奥深く難解であるのに、教えを下す「靈匠」にめぐりあえず、「玄師」を求めようとしても得難いと嘆いている。陸修靜においても玄師は「眇邈」たる「太虚」、すなわち遙か遠い仙界にいる存在として考えられていたことが分かる。

さらに陶弘景の場合は、真人と交わる能力がなく、弟子周子良を通じて仙界の消息を訪ねたことが知られる（道藏二五二册『周氏冥通記』）。そのような陶弘景が楊羲を「玄師・楊真人」（『茅山志』卷九引『登真隱訣』）と稱し、また許翽をさして「弘景玄中の眞師なり」（道藏七二六册『華陽陶隱居集』卷下、三表「許長史舊館壇碑」五二三年刻碑）とした。楊羲も許翽もみな仙去の後、上清真人として崇められたので、陶弘景が楊羲を「玄師」とし、許翽を「玄中の眞師」としたのは、許謚父子が仙界の南嶽魏夫人を「玄師」としたのと同様、上清真人の楊羲および許翽を玄師として師資關係を結んだのではないかと推察されるが、これについては後述する。

（二）告盟——血盟より丹青の誓へ

かかる上清經の登場とともに、經典傳授の際に行われる盟誓の形式に變化が起ったことは注目すべきである。『抱朴子』に記す盟誓の儀式が、古代から傳わる犠牲動物の生血をすすめるものであったことは想像に難くない。^① 葛洪（二八三—三四三）自身が師の鄭思遠から金丹製造法を授かった際に行った盟誓の儀式は、おそらく次に記す『黃帝九鼎神丹經』の傳授規定に類似したものであろう。

之を受くる者、金人・金魚を以て、東流の水中に投げ、以て約と爲し、血を啜りて盟と爲す。神仙の骨無ければ、亦た此の道を見るを得べからざるなり。丹を合するは當に名山の中、無人の地に於いてすべし。結伴は三人を過ぎず、先に齋すること百日、沐浴五香もてし、精潔を加うるを致し、穢汚に近づくこと及び俗人

と往來すること勿れ。又た道を信ぜざる者をして之を知らしめず。〔抱朴子〕内篇金丹

金人や金魚などの誓約の信物あかしを備えることや、傳授に先立つて齋戒を行うことは、以後の道教においても變わりがない。上清經の成立を境目に起きた大きな變化は、道教において血盟が消えてしまったことである。上清經においては、死を極端に忌み、修行に際しては屍と血を最大の穢れとし、身體を損なう「叩頭」を禁じ、經典傳授の際には「敵血」と「割髮」を禁じた。佛教の不殺生や剃髮を意識したのかもしれないが、その痕迹は薄く、これらの規定は、氣の思想に徹底して意味づけされたものであり、上清經の修行法と古來の慣習の間に一線を畫し、上清經の格上げをはかるものでもあったと考えられる。

おそらく上清經の中で最も古いものに屬する『黃庭内景經』（魏夫人の在世中の經典とされる。傳説上では二八八年授書、成書下限は三六五年より三七〇年の間^⑦）には、古來の『黃庭經（外景經）』にない新しい規定が加わった^⑧。その一節をみることにしよう。

授くる者を師と曰い受くる者は盟あふう。雲錦・鳳羅・金鈕の纏、以て割髮に代えて肌膚全し。手を攜えて山に登り液丹を敵り、金書玉景乃ち宣ぶべし。（第三十六章）

『黃庭内景經』の傳授に際して、血の代わりに液丹をすすつて誓いを立て、信物には「割髮」の代わりに金鈕（師弟が分かち合う割り符）および雲錦・鳳羅の絹物を代用するという規定である。割髮は、髮を切つて誓約の信物あかしにすること。自刑の一つでもあった。『呂氏春秋』に殷の湯王が大旱の際に自分の髮を切り、自身を「いけにえ」として祈ると、大雨が降つたという故事がみえる。「身體髮膚は之を父母より受く、敢えて毀傷せざるは、孝の始まりなり」という『孝經』の言葉があるように、髮を切ることがもつ意味の重さについては言を俟たない^⑩。『黃庭内景經』にはまた上記の經文を詳説する序文が付されていた。

受くる者は齋すること九日、或は七日、或は三日、然る後に之を受く。授くる者は師と爲り、受くる者は奉

ず。盟を結び誓いを立て、期するに泄らすこと勿きを以てす。古者は盟に玄雲の錦九十尺、金簡鳳文の羅四十尺、金鈕九雙を用い、以て割髪・敵血の不泄の約に代う。此の物は是れ神郷の奇帛、赤縣の有する所に非ず。今錦は白絹を用うべく、羅は青布を用うべく、鈕は金環を用うべし。亦た九天に誓信し、三官に制告するに足る。〔黃庭内景經序〕^① 湯谷神仙王口訣

以上は楊羲の在世中、三六五年より三七〇年の間に『魏夫人内傳』より書き寫されたと考えられるものであり、湯谷神王（湯谷神王）が魏夫人に『黃庭内景經』を傳授する際に口傳したものとされる。このような傳授規定が、敵血や割髪が行われた時代より古代のものであるとする湯谷神王の言をかりて、血盟に取つて代わる新しい規定に古代性を賦與し、神聖なる權威を與えていることは明らかである。

敵血と割髪を禁じ、金環および絹物の信物を備え、神々に誓いを立てるこのような盟誓の儀式を「告神の盟」、「告盟」という。② 上清經において唱えられたこの新しい規定は、後出の道教經典において様々に語られ、「丹青の誓」といえる道教盟誓の代名詞となる。靈寶經の『九天生神章經』（元始、靈寶經目に「已出」、四三七までに成立）に「丹青に啓誓す」とある。④ 南宋の道士董思靖は「啓誓とは、告盟なり。丹青とは、諸科の載する所の、丹水を飲み以て敵血に代え、青絲を斷じて以て割髪に代うるが如き、是れなり」（道藏一八六冊、卷二、一一表）と注記する。つまり、丹が血を、青が髪を代替するということである。

實際の傳授儀禮に「青絲」を用いることは、三五五年の紀年がある『大洞眞經』の傳授規定に「青を割ぎ環を破る」、「環を破り繩を割ぎ、乃ち之を傳うるを得」と見える。その詳細は、直徑一寸ほどの「金環」すなわち赤銅の環を半分に分けて青絲で作つた繩で括り、經師と弟子はそれを身に付け誓約の證しとし、青布（青錦）で袋を作つて金環と青絲の繩の保管用に使う、というものであつた。もし誓約に違い經典をしかるべきでない人に漏らした場合は、環と絲を切斷し、誓約關係の破綻を示す。⑥ ただし、上清經においては信物が「青布」や「青絲」に

限定されたわけではない。

「丹水」についても、上清經に「液丹をすする」という具體的な規定は見えず、それはただ敵血の代替となる象徴的な表現に過ぎないものであり、その内實は水や酒を飲むことであつたと考えられる（P二五五九擬「陶公傳授儀」）。傳授儀禮に「丹水」が多く見られるのは、五世紀初頃に成立した上清經以外の道經である。『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』（元始、靈寶經目に「已出」、四三七までに成立）に「丹を飲み一を書き信と爲す」（道藏一六七册、七表）とあり、『太上洞淵神呪經』（東晉末より四七一までに成立¹⁷）に「銀環一具を折り、券を以て之を分つ。師と丹を飲み、自から約誓して曰く、今日丹を飲み、經を受け供養し、終身犯さず」とある（卷三、四裏）。

「丹水を飲む」ことが「敵血」の代替として定着したことは、三洞經の傳授儀禮を述べる『正一修真略儀』（初唐?）に「師資授受の約、道科の經訣を傳付すること、皆な盟を結び誓を立て、期するに其の人に非ざるに洩すと勿きを以てす。當に環を分かち券を破り、丹を飲みて告誓し、道眞に負かざるべし」（一〇裏）とあることや、¹⁸ 晩唐の會昌年間（八四一—八四六）に、武宗が道士劉玄靖（八四六年没、一説に八五一年没）に「三盟敵血」について尋ねたところ、「世の重んずる所の者、髮膚なり。天子の尊きは、止だ丹を飲みて以て之に代うべきのみ」と答えたことより窺われる。¹⁹

ところが「丹青」の内實は様々であり、「丹水」や「青絲」を指す他にも、丹青色の絹を指すこともあつた。それは多く古靈寶經において見られ、『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』（元始、四二〇頃成立²⁰）では、靈寶五篇眞文（および五符）を授ける際に、眞文の下に「赤いあやぎぬ」を敷き、上を「青いあやぎぬ」で覆うことを「髮を落として血を敵るの盟^{あかひ}」とみなすと述べられ、丹青の絹を用いるのは「青以て髮に代え、丹以て血に代える」ことであると説明されている。²¹

その由來は、靈寶經の中で最古のものに屬する靈寶五符の傳授法に關わると考えられる。靈寶五符の傳授には

「丹青もて誓信を畫く」（『太上靈寶五符序』卷下、三表、四一〇前後成立²²）という。ここでいう「丹青」は變色しない顔料、すなわち丹砂と石青（植物性顔料に比べて變色し難い）のことと思われるが、それに施された注は、赤色と青色の絹とする²³。劉宋時代には、靈寶經の傳授に丹青の絹で經典を包むこと（盛經）が實際に行われたと考えられる。そのような傳授儀禮の施行に深く関わった人物は陸修靜であり、丹水を飲むことも、經典の上下に丹青の絹を置くことも、いずれも彼の『太上洞玄靈寶授度儀』に取り入れられている²⁴。この書物は道教における最初の體系的な經典傳授の儀軌を述べており、その傳授儀禮は以後の道教儀禮における基本型を形作つた。

たとえば、『無上祕要』卷三十五より卷四十に載せている三洞經の傳授儀禮では、三皇經の傳授に師弟が「共に丹水を嚼み、朱筆を以て共に一を盟文の下に畫き」（卷三八、三表引『太極隱注經』）、靈寶經の傳授には盛經の案を置き「丹巾下に在り、青巾之を覆い」（卷三九、二裏引『明眞經』）、上清經の傳授にも同様に經典を「丹青二色の巾」の中に置く規定が見える（卷四〇、一裏）。丹青の意味内容には小異あるものの、敵血と割髮の代わりに、丹青の誓が道教の傳授における盟誓を象徴するようになったことは相違ないであろう。

（三）夢の感應を待つ

もう一つ、上清經において盛んに語られ始めたのは、經典傳授の際に夢の感應と玄師の教示を待つということである。『黃庭內景經』の傳授に際しては、受經者がしかるべき人であるかを調べ、「先に感應を求め、虚靈に推訊すれば、乃ち佳なり。傳うべきを審らかにすれば、亦た將に夢に以て告げ悟らしめん。時に臨むことの宜しきも、亦た心に玄解せられん」（『黃庭內景經序』清虚眞人口訣）と、受經者が正しい人であれば夢に告知があり、いつ傳授すべきかも悟らせるといふ。夢の告知や心の「玄解」は、玄師の教示を指す。『登眞隱訣』では「至學の子有り、唯だ心を幽靈にのみ勤むれば、玄師に啓請す。才分苟し合すれば、必ず將に感悟あらん。是の衆眞應付の限

を得て、然る後に乃ち盟う」（『要修科儀戒律鈔』卷一、一〇表引）と語られ、傳授に先立ち玄師を始めとする衆眞より「傳授してもよい」との許諾を得なければならぬとする。『洞眞黄素四四方經』では、これらのことが「凡そ傳授の時、經を有するの師、當に先に感應を求め、然る後に之を傳うべし」（『無上祕要』卷三四、一六裏引）と簡潔に整理されている。

ちようど四一二年より四三三年頃、北涼の地より流行し始めた菩薩戒の受戒には、受戒の前兆として、夢のなかで佛菩薩の感應を待つことが重視された。²⁶「黃庭内景經序」は三七〇年までには成立しているので、南朝における菩薩戒の普及（劉宋の元嘉（四二四—四五三）年間）に先行する。その頃に教えの傳授に夢の感應を待つという觀念があつたことは、南朝における菩薩戒の受戒を考える上で、一つの興味深い點であると思われる。

玄師の教示を待つて傳授の可否を決めるとするこれらの規定は、明らかに楊羲のようなシャーマン的能力を持つ授經者、すなわち「經師」を前提としている。それは裏を返していえば、そのような媒介役がなくなつてしまえば、玄師の觀念が、さらに經師の觀念もが必然的に變化することを意味する。玄師については後述することにして、先に經師の變遷をたどつてみることにしよう。

二 經師の尊崇

上清經の成立當初、經師としての楊羲の位置は、「二許（許謚・許翽）世の典を以て隔たれりと爲し、未だ禮敬を崇くせず」（『眞誥』卷一九）と記すように、ただ玄師より授かつた經典を傳達する役に止まり、師としての權威を持つていたとはいひ難い。許謚と許翽は、世のしきたりとして靈媒を師として敬仰することができなかつたのである。それを誠めた魏夫人のお告げに「經を受くれば則ち師たり」（『眞誥』同上）とあるのは、天界から授かつ

た經典を受けたこと、このことによつて經典をさらに傳授する師としての資格を得るのだ、という意味であろう。そして、上清經の傳授規定に見られる類似の表現も、このような意味合いを持つていたのであろう。

例えば、前掲した『黃庭內景經』の傳授規定には、「授くる者は師と爲り、受くる者はこれを奉ず」、「皆な經を有するの師を奉ず」とあり、その他にも上清經の隨所に、信物を備え「經を有するの師を奉ず」「經を有するの師に跪す」という表現が見られる。²⁷⁾『大洞眞經』の傳授規定では、すでに經師の位置づけが明確にされていた。そこには、「經を授くるを師君と曰い、經を受くるを弟子と曰う。坦幽に赤心あり、靈圍に長苦し、師門に肘伏し、徳宇に頓首する者に非らざる自りは、而して洞經・玉籙（大洞眞經と八景玉籙）、終に兆に告げざるなり。……此の天相无き自りは、亦た終に此の經師に相い遭遇せず」（『八景玉籙』一五裏—一六表）とあり、眞人となる仙骨（天相）でなければ、經師に遇うこともできず、經師に對する尊敬の念がなければ經典を授かることもできないという。經典を授けるものは師匠、受けるものは弟子という當然のことがこれほど強調されたのは、經典を授けているのにもかかわらず、師として處遇されなかつた楊羲の特殊な事情を背景としてるのであろう。この規定は續いて經師の權威を道の本源におく。

經師は本玄に源し、始炁を攝して以て幽に連り、滯路を抜いて以て眞に通じ、雲津を啓きて以て告翹し、大いに水火を渡越し、必ず濟超を生明す。（『八景玉籙』一六表）

經師は「本玄」すなわち大本の道より由來し、宇宙根元の氣を制御して幽界をめぐり、氣の滯りを取り除いて眞人の世界に通じ、雲上の天界に願いをとどけ、水火の災いから救濟し、弟子を救い超越させる存在とされる。したがつて、「此の經弟子と爲る者は、當に心を經戒に苦にし、師君を尊奉し、饌膳味を同にし、甘苦均しきを分かち、始終神明に鏡み、嶮痾塗辛を同にすべし」（二六表）とされる。「經師」と「經弟子」が對語となつてゐるのは注目に値する。弟子は師に事えるというより經に事えるのであり、師は經を持つてゐるゆえに師となり得る。權

威のよりどころがもつばら經典に置かれているのが見て取れる。このように、經を中心に結ばれる師弟關係のなかで、經師は道の世界から由來し、受經者を道の世界に連結する「師君」として位置づけられているのである。

かかる經師と弟子は氣のレベルで緊密に結ばれ、經典を漏らしたり、齋を缺いたりするなど、科儀に違反すれば、經師は死または病に處罰され、受經者は經典の修行における二大感官を失い、失明・失口するとされた。黄老君の口訣は、「其の人を審らかにせず、齋無くして傳付すれば、經師は當に死すべく、受者は兩目を失わん。齋苦切ならざれば、經師は當に病むべく、受者は口を失わん」（道藏一〇二五册『洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經』中央黄老君所撰玉經訣、九表）とある。

以上の如く上清經では經師の尊重が語られたが、かかる經師觀念は、上清經を下敷きにして書かれた靈寶經において、様々な儀禮規定の中に取り込まれ、さらに新たな展開をみることになる。

三 經典傳授系譜上の三師——經師・籍師・度師

經師の尊崇を唱えた上清經の記述を受け継いだかのように、南朝における後續道教經典において經師の地位は格段と上昇した。特筆すべきことは、靈寶經を中心に師承關係における三師觀念が成立し、經師が「曾師」として崇敬の対象となったことである。

その最初は、靈寶經の『金籙簡文三元威儀自然眞一經』（元始、經名は靈寶經目による。以下『金籙簡文三元威儀』と略稱。四三七年頃までには成立）の文である。この經典は、上元金籙簡文眞仙品・中元玉籙簡文神仙品・下元黄籙簡文靈仙品の「三元威儀」、つまり三部構成の規定集とされるが、早く散佚してしまった。しかし「上元金籙簡文」は杜光庭撰『太上黄籙齋儀』等に引文があり、「中元玉籙簡文」は道藏に現存する『洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自

然眞經』（以下『玉籙簡文』と略稱する）に該當し、「下元黃籙簡文」は敦煌本の殘卷（P三二四八）と『太上黃籙齋儀』に引文があるので、それらを通じて全貌を推測することは可能である。²⁹

さて、『無上祕要』卷三十五「授度齋辭宿啓儀品」は三洞經傳授の前日に行う儀禮を記しており、そこに『金籙簡文三元威儀』の文を引用して、靜室に入り三師を存思する方法を説く。

先に經師所在の方を思い、心拜すること三過、師仙道を得、我が身升度せんことを願う。

次に籍師所在の方を思い、心拜すること三過、師飛仙を得、我が七祖父母の爲に開度し、早に天堂に升り、我眞道を得て、升りて无形に入らんことを願う。

次に度師所在の方を思い、心拜すること三過、師升度を得、高仙に上登し、我が爲に五道八難を開度し、名は仙籙に入り、永に眞人と成らんことを願う。（二裏―三表引『玉籙經』、道藏本『玉籙簡文』と同文）

三師の居場所を思い描き、師の昇仙と我が身の救濟を念願するこの規定は、劉宋の『金籙簡文三元威儀』から南宋の『無上黃籙大齋立成儀』（卷三二）、元代の『道法會元』（卷二四五）に至るまで途絶えることなく傳わる、道教儀式に欠かせない重要なものである。三師の意味付けは、「經師は則ち經の始、……三會の宗なり。籍師は則ち師の師、……生死錄籍の由る所。度師は則ち經を受くるの師、我を五道の難より度す」とされ、³⁰ここで經師は上三代の曾師にあたり、「經典の始原」とされる。

陸修靜は劉宋の元嘉末、四四〇年頃に撰述した『太上洞玄靈寶授度儀』の冒頭を「黃籙簡文靈仙品に云う、經法を奉受し、當に三師の爲に、弟子を開度すること十九人とすべし、と。功を建て徳を立て、諸天に名有り、乃ち登壇して告盟し、五老赤書眞文玉篇、三部八景二十四眞、天仙乘騎上眞の官を佩受するを得」という文章で始めている。陸修靜は、經師のために三人、籍師のために七人、度師のために九人、合わせて十九人の弟子を開度することを説く「黃籙簡文靈仙品」の規定を取り入れ、それを靈寶經傳授の條件としたのである。弟子の開度が

功德ともなり傳授の資格ともなるという同様の考え方が、『三元品戒』（元始、靈寶經目に「已出」、四三七頃までに成立）の「上道を學び、法を師門に受くるも、開度の功無きの罪。上道を學ぶも、功無くして弟子に傳授するの罪」（道藏二〇二冊、二二裏）という項目に見える。

三師の存思に加えて、經典傳授に際して三師の姓名を記し渡す規定が生まれている。その最初は文献上で確認できる限り、上清經の『洞眞太上太霄琅書』（道藏十卷本。以下『太霄琅書』と略稱する）である。『太霄琅書』は第一卷のみが東晉期の古經に當り、その他の部分は後に撰述された科儀類と思われる。³⁴ その内容は上清經を中心としているものの、三洞經の全修を強調することから、三洞經成立（陸修靜の三洞經書目は四七二年）以後のものであることは明かであり、その中の紀年によれば、齊の永元二年（五〇〇）頃のものと考えられる。³⁶ これは、齊梁革命を豫見した陶弘景が茅山に隱棲し、華陽館を建て『眞誥』を完成した時期に當る。³⁷ 陶弘景の存命中には外に出されたことがないとする『眞誥』と重なる記事が『太霄琅書』に見えることは、³⁸ その成立に陶弘景が深く関わっていることを示唆する。この時期に活動していた著名な道士のうち、陸修靜（四七七年没）はすでに没し、孫遊嶽（三九九―四八九）も没している。三君手書を蒐集し『眞跡』を撰した顧歡も永明年間（四八三―四九三）には没しているはずなので、上清經に詳しい知識を持つ道士のなかで五〇〇年以降に活躍した人物は陶弘景しか浮かんでこない。陶弘景が華陽館を築き、根本教典として『眞誥』を完成し、『登眞隱訣』の撰修に取りかかっていたことを考えれば、實質的な教團運営に必要な規定集がなかったとは考え難い。『太霄琅書』は洞眞經一五〇卷³⁹の寫經と傳授に關わる規定や、四極科、九眞科、太眞科など、上清經の傳授と修行に關わる科儀、および道士の法服や婚姻に關する規定など、實質的にかつ事細かな規定を集めており、實際の道館における規定集として撰されたものと考えられる。もしこれが陶弘景によるものであれば、『太霄琅書』を通じて陶弘景の道教觀を再考察すべきであるが、『太霄琅書』と陶弘景との關係については、さらなる檢證が必要である。

その『太霄琅書』に「傳諱訣」すなわち三師の名諱を傳授する方法が記されている。

凡そ經寶を傳うることに、要は師・師の所師・所師の師を存するに在り、三人の郷居・男女位號・姓名字年・傳經の處所、弟子に付授し、黄素に之を書し、佩帶自隨し、去失すべからず。去失の謫罰は、皆な太眞の科の如し。常には帶びざる者は、經中に附著し、別に巾を以て蘊（經典の筐蘊）の裏（うち）に結ぶ。（卷五、三裏）

さらに、陶弘景の弟子周子良が残した五一五年の記録に「凡そ受くる所の經符、以て自隨すべければ、則ち其の神衛りて人に従う。復た宜しく三師の姓諱兼ねて受法の年月を須うべし。恐らく三官の水神、復た更に考問するに、皆な應に答對すべし。落漠するを得ず」と見える（『周氏冥通記』卷一、一四裏。周子良の死後の墳墓・埋葬などの準備に関するお告げ）。死後の尋問に備え、經典および符を授けた三師の姓名および傳授の日付が必要であるという。これによれば、先に見た『太霄琅書』の規定のように、經典とともに三師の姓名が傳授されていたことが推察される。これについて陶弘景は「但だ三師は是れ何者なるかを知らず。即ち當に籍師・度師・經師の義と作すべきを謂うか、直だ是れ師師相承の三世と爲さんか」（一五表）と注記している。周子良のいう三師が誰をさすのか分りかねるが、梁の天監年間に陶弘景が師承關係における經師・籍師・度師の三師觀念を持っていたことは確かめられる。これら三師の名諱は、經典や符が由緒正しく師より受け繼がれたことを證明するものである。陶弘景は、死後の世界において三官の尋問を通る關鍵は、受け繼いだものが基づくところがあるのかどうかにかつていと述べている。⁽⁴⁰⁾三師名諱の傳授が、教えの根本を問う意識に關わつてゐることを示すものである。

梁の武帝頃の成立とされる『正一威儀經』に、⁽⁴¹⁾「道を受け畢れば、黄素を以て三師の名諱・形狀・年幾、及び登壇の三師・五保を書し、弟子に與う」（道藏五六四册、四裏―五表）とあり、道士の入門式に『太霄琅書』の規定と同様、黄素すなわち黄色の絹に三師の名諱・形狀・年齢を書き、弟子に渡すことが述べられている。またその際には傳授系譜上の三師（經籍度）のほか、壇上に登つて實際の儀式を司る「登壇の三師」（度師・保舉師・監度師）

と五保の名を書す。⁽⁴²⁾ 經籍度の三師が師承關係の縱軸の中で、經典の據り所を證するものであれば、「登壇の三師」は傳授の當日、儀式が實際に行われたことを證するものとなる。陳隋頃の成立とされる『傳授經戒儀注訣』には、三師の諱を記す方法の詳細が記されており（書三師諱法第六⁽⁴³⁾）、かつ儀式當日に登壇の三師と五保の他、監齋、侍經、侍香、侍燈を含め、合計三十九人を必要としている（請師保法第三）。儀式の進行役が細分化していることが見て取れる。

經籍度三師の存思および名諱傳授の定着は、七世紀頃の張萬福の撰になる『洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文』に「先に三師を存し、然る後に道を行う。凡そ厥れ讀經・誦誦、行道・燒香、入室・登壇、皆な先に師に禮し存念す。次に當に九祖及以己^{および}が身を開度するを起願すべし。此の法遵わざれば、眞靈降るに靡ず。師に禮すること則ち須く方所を知るべく、存念すること則ち審に形容を識るべし。道を受くるの辰、師當に指授すべし。故に正一自り以上、洞眞に至るまで、三師の名諱形狀・住觀方所を參受し、並びに儀を具う」（道藏一九八冊、一表）とあることより窺われる。讀經や燒香、入室や登壇にいたるまで、あらゆる道教實踐に際して「三師の存思」が行われ、三洞經の傳授全體にわたって「三師の名諱を書して渡す」規定が適用されたことが知られる。ここには、正一師諱・五千文師諱・神呪師諱・洞神師諱・昇玄師諱・洞玄師諱・上清師諱、合計七等の三師名諱の書き方が記載され、並び順で道士の位階が上昇する。「正一師諱」を一例としてあげると次のようである。

姓諱如左。

度師、某州郡鄉里觀男女官治炁、姓名年若干歲、形狀。

籍師、某州郡鄉里觀男女官治炁、姓名年若干歲、形狀。

經師、某州郡鄉里觀男女官治炁、姓名年若干歲、形狀。（一裏）

經典傳授の系譜としての三師名諱の實例は、九二〇年の紀年がある『洞玄靈寶三師記』に見ることができる。ここには弟子陸甚夷の三師の名が「經師、南嶽上清大洞田君、諱虛應、字良逸」(道藏一九八冊、二裏)「籍師、天台山桐栢觀上清大洞三徵君馮君、諱惟良」(三表)「度師、天台山道元院上清大洞道元先生賜紫應君、諱夷節、字適中」(五裏)と書きあらわされている。この三師記は、單なる傳經師三人の名諱記録ではなく、應夷節(八一〇—八九四)の弟子グループが、天台山桐栢觀の復興に務めた師の系譜を通じて、教門の根本を司馬承禎(六四七—七三五、桐栢觀は彼のために建てられた)よりさらに陶弘景にまで遡らせ、天台山に本據を置く自身たちが陶弘景以来の三洞經を繼承する正統的な道脈であることを主張するものである。⁴⁴⁾

以上において考察してきた通り、茅山の啓示においてただ經典の傳達役にすぎなかった經師は、以後經典の授受關係において曾師に位置付けられ、經典の始原として瞑想と禮拜の對象となった。このような經師のドラマティックな意味變化は、經典が嚴重な盟誓を通じて正しく受け繼がれたのかを問う意識と關わり、經典の基づくところを明らかにする傳授儀禮が道教において中核的な儀式として發達したことによるものと言える。

四 玄師の行方

(一) 三寶の師寶

それでは、玄師はどのような變遷をたどったのか。茅山の啓示において玄師は「上清境における師」を意味した。その時点では、玄師こそが經典の由來するところである。結論を先取りすれば、玄師は道教における「三寶」の中で「師寶」に定着する。その變化の要因も靈寶經に受容された玄師觀念にある。

陸修靜が定めた靈寶經の傳授儀禮では、告盟して五篇眞文を渡したところで、弟子が「至心稽首禮太上無極大

道、至心稽首禮三十六部尊經、至心稽首禮玄中大法師」と唱える。つまり傳授儀禮のクライマックスの直後に三寶に禮するのである（『太上洞玄靈寶授度儀』四一裏）。おそらく三寶禮の文は『金籙簡文三元威儀』に基づく。⁽⁴⁵⁾ 太上無極大道、三十六部尊經、玄中大法師はそれぞれ佛教における「佛・法・僧」に擬えられる道教の三寶「道・經・師」である。

梁末に成立し、唐代の道教制度のスタンダードとなった『三洞奉道科』（道藏本『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』、敦煌文書P.三三七『三洞奉道科誠儀範』）では、度人儀（入門式）の始めに「歸三寶三禮」を行い「至心歸身太上無極大道、至心歸神三十六部尊經、至心歸命玄中大法師」（卷六、九裏）と唱える。そして、三寶禮は度人儀に止まらず、經典の讀誦や講説など、多くの場面に用いられた。その中で三寶は「大道、經法、玄師」と簡稱されることもある。しかし、上清經の傳授規定を巡り、玄師の内容は揺らいできたのであった。その揺れは玄師と經師が、それぞれ三寶の師寶、三師の曾師に定着するまでの路程を示している。以下それについて少し考察を加えることにする。

(二) 隱盟——經師がなければ、玄師に誓い經典を自受する

上清經の傳授を巡って、玄師と直接交わる能力をもつ經師がなくなつたところで玄師と經師の意味内容が變化するであろうことは、前述の通りである。その變化を示すのが、いわゆる「偽經」つまり楊羲ら以外の手によつて撰述された上清經である。その一つである『洞眞上清神州七轉七變舞天經』に引く「四極明科」には、「若し因縁より經を得るも、世に經師无ければ、科に依り信を齎し、絶巖の峯に詣り、隱盟して受くるを得。若し經師有れば、便ち師に詣り盟度す」（道藏一〇三〇册、二九表）とあり、經師があれば、盟誓して受經するが、經師がなければ信物だけを備えて「隱盟」し、自から受けるという。

ここでは佛教でいえば菩薩戒の「自受」を彷彿とさせるものが書かれているのである。陶弘景は、楊羲の没後

に王靈期の「偽作」を含めて上清經を下敷きとした多數の經典が作られたことを述べるところで、楊洗が十二年間上清經を探し求め、隆安四年(四〇〇)に隱盟によって上清經二十餘篇を得たことを記す⁽⁴⁶⁾。楊洗が上清經を求め始めたのは、楊羲の没後(三八六頃)間もなくであり、「隱盟」によって上清經を得たということは、上記した四極明科の「世に經師无ければ……隱盟して受く」ということに該當するものに違いない。

上清經の傳授や修行に關する規定を載せる『黃素四四方經』なる經典も、恐らく楊羲の没後、玄師と交わる能力を持つ經師がない時期に作られたと考えられる。ここでは、師より受けず、たまたま手に入った場合でも、經典が得られたことは眞人となる運命によるものだとこじつけられ、その場合は隱盟が許されるという⁽⁴⁷⁾。その隱盟の際に唱える呪文には「昔に法化を奉じ、遇たま上經に會するも、玄師は冥遠にして、眞形を覽るに靡ず。隱盟を乞丐し、誓うに神明を以てす」(五表)とあり、玄師を見ることはできず、神に誓い「隱盟」を行うと述べられている。第一章第二節でみた「告盟」は、師が神に告げる誓約であつたのに對して、「隱盟」は、師の仲介を挟まず一人で行う盟誓であることが知られる。本來の玄師・經師・受經者の三者構造が崩れたところで、師なき狀況が「眞人豫定説」で合理化され、新たな經典の傳授法が考案されているのであり、ここに一種の宗教的合理化を見ることができるといえる。

(三) 『洞眞太上太霄琅書』における玄師

以上のことが楊羲の没後、一世代後の狀況を反映しているなら、『太霄琅書』は三世代後の狀況を反映している。前章で掲げた『太霄琅書』の「傳諱訣」は、「師・師の所師・所師の師」の三師の名諱を傳授する場合の他に、一つ特殊な狀況を設定している。「令師・所師・玄師を豎つれば、青童大君を師とし、又た小君有り。此の二君を存し、禮願は法の如くす」(卷五、三裏)とあるのがそれである⁽⁴⁸⁾。つまり、師(度師)・所師(籍師・祖師)はいるが、

所師の師である經師（曾師）がない場合、その代わりに「玄師」を立て、「青童大君」と「青童小君」の二君を玄師とすることが説かれているのである。

また『太霄琅書』には、「同學とは、師を共にするなり。玄師を師とする者は、同に上法を習えば、即ち同學なり」（卷六、三五表）と、「上法」すなわち上清經を修行するものなら、師受せず、玄師を師として自受したのも、同學の範疇に入るという規定がある。玄師と三師とが別格のものとされていることは明らかである。⁽⁴⁹⁾

『太霄琅書』の規定は、陶弘景が「眞經始末」で著している、上清經が許謚の家系外に流出し、それを求めていた多數の道人（道の追従者）の手を轉々とした状況を物語っているようである。ここでその状況を整理してみよう。茅山の啓示當初、そして楊羲の死後しばらく、上清經の傳授には、經師から經典を受けるか、玄師を立てて經典を自受するかという二つのオプションしかなかった。ところが、楊羲の没後（三八六頃）より陸修靜の三洞經の整理時期（四七二）まで、およそ八十五年の間に、經師は三師のうち上三代の曾師に位置づけられたが、百年以上が経っている『太霄琅書』の時代、すなわち五〇〇年頃においても、なお上三代の師がないという場合が現實に存在した。陸修靜↓孫遊嶽↓陶弘景と繋がる上清經の傳授ルートをそのまま認めるとしても（『雲笈七籤』卷五李渤「眞系」、『茅山志』卷一〇）、上清經は陸修靜の三洞經の整理以前には體系的に傳授されたことがなく、許黃民（六一―四二九）の没後、劉宋・南齊の道士や居士の間を轉々としたのである。陸修靜のもとに上清經が入った經緯も、師受によるものではなかった。景和元年（四六五）馬洪は父親の馬朗が密封した經函を、爰季眞という道士を利用して都におくさせたが、それが明帝の即位後、泰始三年（四六七）崇虛館が建てられた際に、陸修靜のもとに送られたのである（『眞誥』卷二〇眞經始末）。

要するに、陸修靜、孫遊嶽、陶弘景にいたる上清經の相承關係において、陸修靜に上清經を傳授した師は存在せず、陶弘景には上三代の師（曾師）がないことになる。それは「師・所師・玄師」を立てて經典を受ける規定を

載せる『太霄琅書』の成立時期の事情と符合する。前述のように、陶弘景は楊羲と許翽を「玄師」と「玄中の眞師」と稱していた。その陶弘景に仙界の消息を伝えていた周子良は、五一五年八月十九日「夢に方諸（青童君の治所）に造り、正に青君の出遊するに、楊君・九華及び許仙侯皆な従うを見たり」（巻四、五裏）と記している。「玄師」の代表格とされる青童君のもとに楊羲らが侍従することを目にしたということである。これらのことより推し測れば、陶弘景が周子良を介して楊羲を玄師とした可能性は考え得ると思われる。

文末に（頁八四）、『眞誥』の記録に基づいて作成した許謚の六世孫に至るまでの許氏家系圖、および上述の玄師と經師觀念の變遷を三寶と三師の觀念とあわせて模式化したものを附した。四世紀末より六世紀前半に至るまでの上清經の傳承、および道教における師觀念の展開を理解するための参考とされたい。

（四）玄師の内實

玄師は「道における師」ではあるものの、その「なかみ」は根本經典を何にするかによって多様であつた。上清經（洞眞經）の傳授と修行の場合は、『太霄琅書』の規定通り、青童君を玄師としていたとみられる。青童君は、東の方諸を治所とする神であり、道君や元始天王、金闕帝君などの上位の神々より地上に經典を傳授し口訣を傳えたとされる。先に見てきた上清經の例のほか、『洞眞太上八素眞經占候入定妙訣』は、疾病や災厄などがある場合、玄師に念願することを説き、「玄師は青童君たり、一切道經を總領し、寶文妙圖、皆な悉く之に由る」と、青童君が一切の道經を總括するといひ、青童君が方諸宮に在ることを思い描いて災難を取り除く方法を示している。⁽⁵¹⁾ 病の時に玄師に祈るといふ考えは、『眞誥』に「疾あれば、當に玄師に啓告すべし、爾らざれば差えず」（巻七、一二裏）とあるのと共通する。

それでは、天師道の時代から道教の根本教典とされる『道德經』の場合はどうであろうか。『道德經』の傳授と

修行を巡っては、老子が「女師」に當てられ、それに加えて「玄中法師」や「玄中大法師」という語が見え、尹喜と河上真人を玄中法師に當てる説と、老子を玄中法師、あるいは玄中大法師に當てる説が混在する。

まず、「道德經序訣」(道德經の解題および傳授儀禮)の一部を構成していたことで知られる靈寶經の『太上玉經太極隱注寶經訣』(仙公、四三七或いは四七一までは成立)では、「世に法師無ければ、當に法信を以て、靖治に投じ、……玄師老君に啓し、北向して三拜し、……而して經を用いるなり」(道藏一九四冊、六表)とあり、經典を傳授する法師がない時に老君を玄師として立てることを説く。ここには「河上真人、則ち道德經の法師なり」とあり、また「此の經に禮する時、心を太上老君に注ぎ三拜し、次に尹先生・河上真人を念じて玄中法師と爲し、亦た復た三拜す」(二五表)とあり、太上老君の他、尹先生・河上真人を玄中法師として思い描き拜禮することが語られる。この規定は『太上老君大存思圖注訣』(六朝末)にそのまま取り入れられた。ここで老君が『道德經』を著した神格であれば、玄中法師は老君とは格の差があり、老君の弟子格にあたる。

杜光庭の『神仙感遇傳』には、玄中法師の職位を「尹喜」より「張道陵」に交替するという説話が見える。それは僖宗が黃素の亂(八七五—八八四)を避けて蜀地に移った頃に生まれた傳承と考えられる。また隋代のものと思われる『洞玄靈寶千真科』では、道像の三品格を語る⁵³ところで「像に三等有り、天尊を上と爲し、真人を中と爲し、衆仙・玄中法師等を下と爲す」(一一表)とあり、玄中法師は下等の仙人に屬する「仙界にいるあらゆる法師」とされている。

以上の例において「玄中法師」は老君より下格である。一方、老君の應變觀念に基づき、玄中法師が老子の別號とされることもあった。それは、唐代に盛んに見られ、高宗と潘師正(五八四—六八二)の問答を収録した『道門經法相承次序』は、老子の別號として「玄中法師」を擧げており、⁵⁴『一切道經音義妙門由起』の明天尊篇では『老子經』を引いて「老子と號する者は、道の應形なり。形見われ名出で、號して遂に生ず。……總じて無上老子玄

中大法師と曰う」(道藏七六〇册、八裏)とある。杜光庭は『道德眞經廣聖義』(九〇一年序)において、このような老子の應變説をより積極的に展開し、その名號を解説するところで老君を三洞經の根源として語っている。

第十は、上清を演ぶる者なり。老君 上三皇の時に於いて、……龍漢元年を以て、玄中法師と號し、上清聖教十二部、大乘の道を以て、人天を開度するなり。

第十一は、靈寶を傳うる者なり。中三皇の時に老君赤明元年を以て、有古先生と號し、靈寶眞經十二部、大乘の法を降し、一切を開化し、兆人を救度するなり。

第十二は、洞神を出す者なり。下三皇の時……老君 開皇元年を以て、金闕帝君と號し、洞神經十二部、小乗の法を出し、萬品を開度するなり。(道藏四四〇册、卷二、九表)

このように唐代において老子が道德經に限らず、三洞經全體の著者として語られたことは、老子が唐王朝の宗祖として崇められたことに關連するであろう。ただし、老子を三洞經の由來とするものは、上清經を出した際の稱號に「玄中法師」が用いられているのは、玄師が上清經と密接に關わる觀念であると思識されたことであろう。

ここで語られている内容は『太上業報因緣經』に基づくと思われるが、本來の文章とは相當すれがある。『太上業報因緣經』は『三洞奉道科誠儀範』の所依經典の一つであり、梁武帝末頃、五四九年までは成立したと考えられているが、その中で「玄中法師」は、老子の別號ではなく、「道君」の別號である。すなわち、神格化した道である「道君」が自らの應變無窮を語り「吾れ天地を造化する自り、上皇に至るまで、無數の劫を經ること、稱量すべからず。世に教法を出し、應化立身することも、亦た復た無數なり」とし、その無數の稱號のうち「或いは天老と號し、或いは老君と號し……或いは三界導師と號し、或いは玄中法師と號す」(卷十、七)と見える。數多い道君の稱號のなかには老君もあり、玄中法師もあつたのであり、當然、三洞經の根源も「道君」とされていたのである。それが唐代においては「老君」に取って代わられている。同様の例が、先に見た『太極隱注寶訣』で

は尹喜と河上真人を玄中法師としていたのが、『要修科儀戒律鈔』（卷二）や唐代の敦煌寫本（P.三三七〇）「道德經序訣」に引く『太極隱訣』では、「心に存すること、玄中大法師老君・河上真人・尹先生」とされていることからも窺われる。

それらもまた根據のないことではなく、おもに仙公新經とされる靈寶經において、例えば『太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣』（仙公、四三七までには成立）では、老子五千文の誦經と傳經の際に「子は應に常に虚無真人高上大法王大千乘賢、世に老子と號する者を思うべきなり。老子は玄中大法師たり」（道藏二九五册、一三裏）と明言されていた。老子や河上真人を玄中法師とする説の早い例が、主に靈寶經において『道德經』の傳授と修行規定を述べるところで見られることから、上清經と靈寶經の成立に伴い、道德經についてもそれらに倣った新しい傳授儀禮が考案されたことが知られる。

三寶の師寶とされる「玄師」は一見容易に理解できそうであつて、内實はこのように複雑多様である。師寶としての玄師は、佛教の「僧寶」より推し測れば、道の教えを持つ「世に生きている」師を指すはずなのに、道教經典に即して考えると「聖僧」に擬えられる、いわば神に近い觀念である。「玄師」の意味するところが「道の世界における師」である限り、その内實は目前の經典が何かによつて、また時代や教派によつていくらでも流動可能なものであつたと考えられる。面白いことに『洞真太上八道命籍經』（五〇〇年代前半成立⁵⁷）という上清經では、經典の自受の場合「凡そ世師を師とせず、啓告して玄盟する者、玄師・青童君、方諸宮に在るを存す」（卷下、一〇表）と青童君を玄師とする一方、三寶禮では「至心歸命太上無極大道・太真尊經寶符・玄中大法師老子青童君」（同、二四裏）とあり、老子と青童君がともに玄師とされている。

玄師に誓を立てて經典を受けた實例は、七九〇年、廬山崇玄觀の女道士李玄眞（『舊唐書』卷一四三列女傳に立傳）が、『上清金母求仙上法』なる經典を得て、黄金三兩を淵に投げ、「仰いで玄師に稟け、此の文を奉受」したとい

うが、⁽⁵⁸⁾玄師としての神がたてられたのかは確かめられない。

小 結

本稿では「玄師」と「經師」の觀念を中心に、道教の經典傳授の儀禮がどのように展開されてきたのかを考察した。まず、玄師と經師觀念は、靈媒楊羲を媒介として魏夫人を師とした許氏一家の宗教的實踐を背景にして生まれた。楊羲は當初「經師」とされたものの、經典の傳達役に過ぎず、師としての權威は持たなかった。茅山の啓示以降に道教において神聖視されたのは、天界より開示された經典であり、師の權威はそのような經典を持つことによつて確保されたのである。上清經において「經を有するの師を奉ずる」と語られたことは、かかる經典觀とともに、靈媒楊羲の立場を反映するものである。經師の尊崇を唱えた上清經によつて經師は、弟子のために神々に傳授の事實を告げる「告盟」において「天上の經法を傳授する師匠」となり、「經師・籍師・度師」の三師の存思を語つた靈寶經を通じて「經典傳授系譜における曾師」として尊ばれることとなつた。三師の名諱は、經典が正しく師受されたことを證明し、經典とともに傳授された。

一方、茅山の啓示において魏夫人を指す「玄師」は、「上清境にいる師」から「道の世界における師」へと意味が擴がる。楊羲の没後に成立した上清經において玄師は、師を介せず自ら受ける「隱盟」において、師の代わりを立てられる神であつた。玄師に當てられた神は經典によつて相異なる。上清經の場合は青童君が、道德經の場合には老子の傳説と絡み、尹喜・河上真人が玄中法師に、または老子自身が玄中法師に當てられることもあつた。そして「玄中大法師」「玄師」は道教の三寶における「師寶」として尊ばれた。師の代名詞として「明師」ではなく「玄師」が採擇されたことは、六朝道教において「玄師」が持つ意味の重さを物語るものであろう。天上界よ

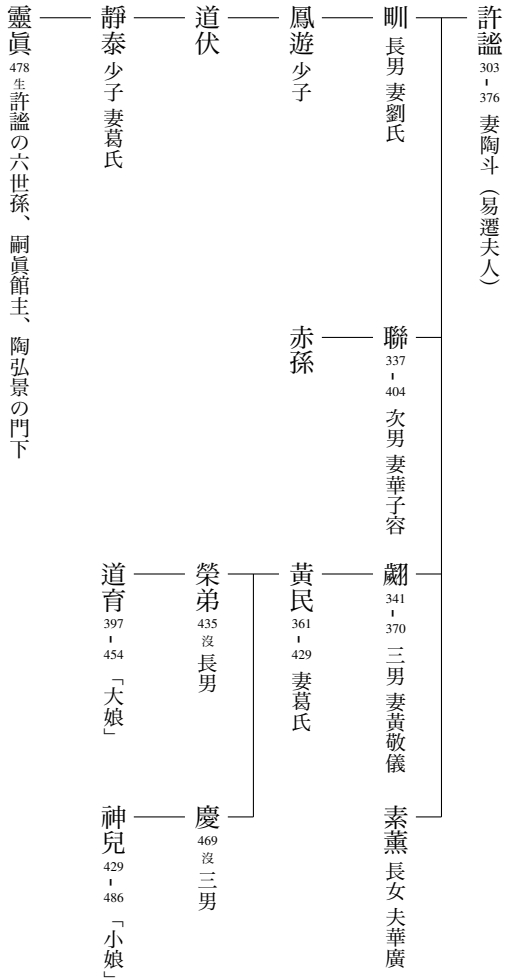
り降つてくる玄師への願望は、佛菩薩の靈驗を祈ることとともに、六朝時代の濃厚な宗教的雰圍氣を端的に表しているようである。

以上の「經師」や「玄師」の觀念は、上清經が陸修靜のもとに入り三洞經が整理され、さらに三洞經の傳授儀禮が成立するまでは、南朝に限って發達したものと考えられる。むろん、北周時代には十戒と五千文および三洞經の傳授儀禮が考案され、その中に經師と玄師觀念が取り入れられたことが『無上祕要』によつて知られるが、それ以前の時代において、例えば北魏の寇謙之（三六五―四四八）に關連する新天師道文獻では、玄師や經師觀念が見あたらぬ。「師を奉ずる」ということも、『老君音誦誡經』（成立上限は四一五年）に「道民は戸師を奉ず」（道藏五六二册、九表）とあるのみである。戸師とは陸修靜が『陸先生道門科略』に言う「本師」、つまり本治において道民の戸籍登録を行う師匠のことであろう。

玄師と經師の觀念がたどつた變遷は、茅山の啓示より發した儀禮規定が以前の儀式に取つて代わり、またそれを構成する關係構造や狀況の變更によつて生じた矛盾を、さらに新たな觀念に移し變え、新たな儀式を考案することによつて解決していく、宗教史の普遍的問題と關わる。血盟より告盟、さらに隱盟という誓約の形式が生まれたことや、經師が三師のうち上三代の師に位置づけられたこと、そして上三代の師がない狀況において玄師を立てる規定が考案されたことなども、その好例である。

本稿で行つた考察は經典傳授における師の觀念のうち、一部の限られたものにすぎない。小論は經典の相承關係を表す縱軸、つまり傳授系譜における師の觀念に注目したものであり、傳授が行われる場において、實際に儀式を掌る様々な師については論じていない。儀式が行われる壇上に登る諸師の中では、本論で少し觸れたごとく度師・保舉師・監度師という「別の三師」が存在する。その問題は、道教の傳承および佛教の受戒儀式と絡むものであり、稿を改めて論じることとしたい。

【許謚家系圖】



靈眞 478 生許謚の六世孫、嗣眞館主、陶弘景の門下

魏華存 251 | 334 玄師
楊 羲 330 | 386 經師

陸修靜 406 | 477

「靈寶經目序」 437
「三洞經目序」 471

孫遊嶽 399 | 489

陶弘景 456 | 536

「眞誥」 499
『周氏冥通記』 517

【經典の傳授と經師】

①楊羲の在世時期（三六四―三八六頃）

玄師 ↓ 經師（靈媒） ↓ 受經者

②楊羲の没後一世代後『黃素四十四方經』の時代（東晉末劉宋初）

師受 （有）經師 （無）玄師

告盟 ↓ 受經者 ↑ 隱盟

③楊羲の没後三世代後『洞真太上太霄琅書』の時代（五〇〇年頃）

上三代 （有）經師 （無）玄師

上二代 （有）籍師 陸修靜（四〇六―四七七）

上一代 （有）度師 孫遊嶽（三九九―四八九）

↓ 受經者 ↑ 陶弘景（四五六―五三六）

【道教の三寶】

道（大道） 佛

經（尊經） 法

師（玄師） 僧

【經典傳授系譜上の三師】

經師

籍師

度師

- (1) 吉川忠夫「師受考―『抱朴子』内篇によせて」(『東方學報』京都第五二册、一九八〇年)。
- (2) Kristofer Schipper, "Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts", *Religion and Philosophie in Orientalien*, 1985、小林正美「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」(『東洋の思想と宗教』第一八號、二〇〇一年)、唐代の道教と天師道」(『知泉書館』二〇〇三年)に収録。唐代の道教が道士の位階に應じて經典を傳授する體制を持っていたことは、道派を問わず現れる共通の思想を理解するうえで極めて重要である。
- (3) 『茅山志』卷九道山册「道德經五千文。按『登真隱訣』、隱居云、老子道德經、有女師楊真人手書張鎮南古本。鎮南即漢天師第三代系師魯」(道藏一五四册、一表)。
- (4) 『禮記正義』によれば、結盟に犠牲動物の血を使い、天子諸侯は牛や豕、大夫は犬(庶民は鶏)の耳を切り取り、その血を玉器に盛ってすすり、盟誓に背けば、犠牲動物のように死を以て償うとされた(曲禮下「蒞牲曰盟」の疏)。
- (5) 『抱朴子』内篇金丹「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、乃於馬跡山中、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」。
- (6) 上清經の修行における禁忌については、拙稿「氣の感染―道教禁忌における排除の原理―」(科學研究費補助金基盤研究(A)「醜」と「排除」の感性論―否定美の力學に關する基盤研究―)研究報告書附篇、一―二四頁)を参照されたい。
- (7) 『茅山志』卷一〇に載せる魏夫人の傳記によれば、『黃庭内景經』は大康九年(二八八)陽谷神王より授かったという。『眞誥』の記録によれば、許翮が『魏夫人内傳』より『黃庭内景經』を寫出したとあるので、内傳の成立年代の上限は魏夫人の尸解(三三四)後、上清真人となったとする三五〇年である。妙なことに、楊羲はちょうどこの年に魏夫人の長子劉璞より靈寶五符を授かっている。『黃庭内景經』の祖本があったとすれば、三五〇年以降に楊羲の手に傳わったろうし、『魏夫人内傳』と『黃庭内景經』、いずれも三三四年以降の啓示によつて作られたとすれば、それらの成立年代の下限は許翮の没年である三七〇年となる。

- (8) 『抱朴子』に『道德經』とともに『黃庭經』の讀誦について記録があることから、『黃庭經』(外景經)は三一七年以前に流行していたとみられる。王羲之が道士のために書寫したものと伝えられている『黃庭經』(外景經)は、『太平御覽』卷二三八引『晉中興書』(永和十二年(三五六)の紀年がある。道士はすでに『黃庭經』を知っていたのであり、王羲之自身も天師道に深い信仰を持っていたことから考えて、天師道の中に『黃庭經』(外景經)が流通していたと推測される。六朝天師道の戒律を説く、『正一法文天師道教戒科經』の「大道家令戒」には『黃庭經』が老子五千文を敷衍したものとす言及がある(「妙眞自吾所作、黃庭三靈七言、皆訓諭本經、爲道德之光華」)。
- (9) 『呂氏春秋』順民「昔者湯克夏而正天下、天大旱、五年不收、湯乃以身禱於桑林、……於是翦其髮、櫜其手、以身爲犧牲、用祈福於上帝、民乃甚説、雨乃大至」。
- (10) 六朝時代の三教における孝を巡る論争と道教側の理論については、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る―」(『中國中世社會と宗教』道氣社、二〇〇二年)一九―三八頁を参照。
- (11) 原文は『黃庭内景玉經註』に付す「務成子注絞」に同文がある。「黃庭内景玉經訣」の一表より三表二行までが東晉時代の諸真人の口訣を集めた「黃庭内景經序」であること、またその成立については、拙稿「黃庭内景經序」小考―その成立と性格について―(『中國思想史研究』第二九號、二〇〇九年)三九―五四頁を参照されたい。
- (12) 例えば『無上祕要』卷三四引『洞眞黃素四四方經』「凡經師傳經之法、先心拜四方、以祈神明、爲宗師之主。徐乃執經起立、仰天而祝、告誓神靈、以爲玄科之約。當說受經者之姓名、并啓大神、陳授經之品目、爲之科條、銘策令麗文、傳辭而陳之。祝畢、弟子再拜跪受。受畢又再拜。此真人告神之盟、內法不必盡存割血爲盟・敢漏之約」(一七表)。
- 『無上祕要』卷三二引『洞眞丹景通精隱地八術經』「告盟於上清、裂金以誓」(三裏)。同書卷三三引『洞眞玉珮隱元洞飛内文經』「登玄嶽而告盟、列金青以誓靈」(四表)。同書卷三四引『洞眞黃炁陽精經』「凡紫書丹字之文、弟子齋上金七兩、黃紋四十尺、青縹三十二尺、告盟而傳」(一二表)。同卷引『洞眞玉珮金璫太極金書上經』「凡受金書者、弟子齋上金二兩、青紋四十尺、白羅九十尺、告盟而傳」(一六表)など。
- (13) 靈寶經の成立については、小林正美『六朝道教史研究』(創文社、一九九〇年)、大淵忍爾『道教とその經典』(創文社、

一九九七年)を参照。その成立時期について、本稿では小林氏の同書を大いに参照したが、元始・仙公の区分はP二八六一・P二二五六の靈寶經目に記載された通り、「元始舊經」と「仙公新經」の区分に従った。

- (14) 『無上祕要』卷二八引『洞玄九天生神章經』「天尊重告飛天神王、此九天之章、乃三洞飛玄之炁、三會成音、結成真文、混合百神、隱韻內名。故太一試觀、攝生十方、領會洞虛、啓誓丹青」(一表)。この箇所は、上清經の『上清高上滅魔洞景金元』[玄]玉清隱書經(『三洞奉道科誠儀範』では魏夫人が在世中(二五一―三三四)に授かった古經とされるが、實際の成立は東晉末頃と考えられる)に「傳授之法、皆五老授圖、太一試觀、故能攝生十方、領會洞天、啓誓丹青、歆血爲盟」(道藏一〇三八冊、四裏)とあるのに基づく。

- (15) 『上清高聖太上道君洞真金元』[玄]八景玉籙(以下『八景玉籙』と略稱)には末尾に「晉永和十一年歲在乙卯(三五五)九月一日夜半、受經於紫微王夫人。凡二萬二千三百十字、其大洞真經一萬字」(道藏一〇四五冊、一七裏)とあり、古『大洞真經』の一部であったと考えられる。

- (16) 『八景玉籙』「紫金爲鑲、鑲徑一寸、截破一鑲、分爲兩半、經師及弟子、當各帶一半、終身佩之。青絲爲繩、綆長九尺、各割半以纏繞縛此半鑲、又合帶之。青錦一尺八寸、各分半爲囊、以盛此金半鑲及青絲繩矣。……違戒背經、世世生禍殃、割絲截鑲、上聞三清(以下省略)」(一七表)。

- (17) 『太上洞淵神呪經』の成立については、吉岡義豊『道教經典史論』(道教刊行會、一九五五年)一九九―二〇三頁、大淵忍爾『道教史の研究』(岡山大學共濟會書籍部、一九六四年)第三篇第四章、注(13)小林前掲書『六朝道教史研究』三六七―三七五頁を参照。卷三(道藏一七〇冊)は東晉末より劉宋にかけて成立した『四卷本』に屬する部分であり、吉岡氏は東晉末より劉宋末(四七八)までの成立とし、小林氏は四三七年以前の成立とする。

- (18) 『正一修真略儀』には「三洞奉道科」の名が見え(道藏九九〇冊、一一裏)、『三洞奉道科誠儀範』より後の成立であることは確かである。「其三洞法、各依本科備之、事具傳授儀」(一一〇裏)とある「傳授儀」は「陶公傳授儀」のことか、あるいは『傳授三洞經戒法籙略說』のことか。張萬福の三洞經記述と類似することから初唐頃までには成立していたと考えられる。

- (19) 『歷世眞仙體道通鑑』卷四〇劉元[玄]靖「上請授法籙、問三盟歆血事。對曰、世之所重者髮膚、天子之尊、止可飲丹

- 以代之」（道藏一四六册、五表）。劉玄靖は、武宗より銀青光祿大夫・崇玄館大學士に命じられ、廣成先生と號を賜つた道士（注（44）参照）。『舊唐書』には、趙歸眞とともに廢佛を斷行したことで八四六年に誅殺されたと記されているが、道教文獻では八五一年に昇仙したとされる。
- (20) 『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』は劉裕が即位した四二〇年頃の成立とされる。小林前掲書『六朝道教史研究』一六四、一七五頁を参照。
- (21) 『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』元始靈寶五帝醮祭招眞玉訣「列南和丹繪五尺（絳紋繪也）於案上、請靈寶五篇眞文及五符。割碧林之帛五尺（青紋繪也）、以覆眞文符上、安著座後、令符處丹青中、以爲落髮歃血之盟也（青以代髮、丹以代血之誓）」（道藏一七八册、二二裏―二三表）。
- (22) 三卷本『太上靈寶五符序』の成立については、注（13）小林前掲書『六朝道教史研究』八九頁を参照。
- (23) 『太上靈寶五符序』卷下注「使製南和之繪五尺、當喻信而受之券。割碧林之帛五尺、當不漏泄之約。南和謂緋也、碧林謂青也」（道藏一八三册、三裏）。
- (24) 『太上洞玄靈寶授度儀』に、「『玉訣』云、裂南和丹繪五尺（絳紋繪也）爲中於案上、請靈寶五篇眞文及五符。『玉訣』云、割碧林之帛五尺（青紋繪也）爲中、以覆眞文符上。『玉訣』云、令眞文五符處丹青中間、以爲落髮歃血之盟也。青以代髮、丹代歃血之盟誓、眞人不傷神損德、故以代之爾」（道藏二九四册、一裏―二表）と、『太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經』の傳授儀禮が取り入れられており、また「師告丹水文」（二六表―一七表）がみえる。
- (25) 『太上洞神三皇儀』（道藏五六五册）には「畫一歃丹、告于三官、如仙都律令。男女姓名、詣某州縣鄉里男女法師姓名、於某處、受三皇天文、齋信對齋、歃丹爲盟。某授道不得二心懷疑、皆當承師之誓」（六表）とあり、「一を畫く」ことは「二心」を持つて「懷疑」しないことを意味するという。
- (26) 船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程」（『東方學報』京都第六七册、一九九五年）一一―三五頁。特に佛菩薩の感應については、一三一―一六頁、九四―一〇六頁を参照。
- (27) 例えば、『無上祕要』卷三四引『洞眞金眞玉光八景飛經』「凡傳授招靈致眞攝魔豁落七元之符者、依明科之法、弟子齋金魚玉龍各一枚、紫紋百尺、上金三兩、以奉有經之師、誓於九天之信」（二二裏）、同卷引『洞眞八素眞經』「凡受八素眞經者、

跪有經之師、白絹四十尺、銀鑲二雙。……凡受修五通之事者、跪有經之師、青布三十二尺、爲終身不洩之約（二四裏）。

- (28) 小林氏は「經錄の傳授における三師説と上清經錄傳授の系譜の形成」（注（2）前掲書『唐代の道教と天師道』）において、經籍度の三師觀念が上清經に由来するとする。「洞眞太上太霄琅書」には確かに三師説があるが、注（36）で後述する通り、五〇〇年の紀年を持つており、同じ三師説が見える靈寶經の『金籙簡文三元威儀』は「靈寶經目序」が撰述された四三七年、遅くとも三洞經目が書かれた四七一年までには成立しているので、靈寶經のほうが先と思われる。

- (29) 『金籙簡文三元威儀自然經訣』は、元始舊經目に載つてはいるものの、三洞經や大乘という觀念があることから、劉宋元嘉十年（四三三）より後の成立とされる。小林正美『中國の道教』（創文社、一九八三年）三五一一三五二頁を参照。

- (30) 『無上祕要』卷三五授度齋辭宿啓儀品の儀禮次第は以下のようである。投辭文↓次入道場密祝法↓次入靜思三師法↓次發爐法↓次啓事法↓次讀辭↓次智慧詠三首↓次歸命一切天尊↓次師西面平坐說戒・諸衆伏受↓次署衆官↓次宣科訖、各禮師再拜↓次師東面長跪、啓請仙官↓次復爐法↓次奉戒頌↓次出道場密祝法

- (31) 『洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然眞經』「中元玉籙簡文神仙品曰、奉師威儀、經師則經之始、故宜設禮、三（寶）〔曾〕之宗。籍師則師之師、故宜設禮、生死錄籍所（曰）〔由〕。度師則受經之師、度我五道之難、故應設禮。爲學不尊三師、則三寶不降、三界不敬、鬼魔害身」（道藏二九五册、一一二表、へ）の字は『無上祕要』卷三四師資品引『洞玄金籙簡文經』、『无上黃籙大齋立成儀』卷三二の引文により「」の字に改める。

- (32) 『太上洞玄靈寶授度儀』の成立時期について、小林氏は「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、一〇五頁）において、「太上洞玄靈寶授度儀表」の「自從叨竊以來一十七年」の「叨竊」が「道士になること」を意味するとし、元嘉末（四五三）頃に比定した。大淵氏はさらに、入道の規定が十八歳であることから考えて四四〇年頃と絞った（『初期の道教』創文社、一九九一年、四〇二頁）。そうだとすると「靈寶經目序」が著された四三七年の三年後となり、陸修靜は靈寶經の整理後、傳授儀軌を定めたことになり、説得力がある。なお現行本は「府縣郷里」とあり、府の行政區域名が現れるので、唐宋時代に手が加わったものと思われる。K.M. Schipper: *The Taoist Canon, The University of Chicago Press, 2004*（以下『道藏通考』と略稱）二〇七頁参照。

- (33) 『無上祕要』卷三四師資品引『洞玄金籙簡文經』「黃籙簡文靈仙品曰、功德威儀奉師之法、當爲經師、開度弟子三人、受

法師皆即爲列功諸天、功名既建、則交遊三界、五帝爲賓。當爲籍師、開度弟子七人、……當爲度師、開度弟子九人」(六表、敦煌本P三一四八「下元黃籙簡文靈仙品」に同文あり)。

(34) 『三洞奉道科誠儀範』の上清經目には「上清太霄琅書瓊文帝章一卷」と記されており、『洞真太上太霄琅書』(道藏一〇三四—三五册)の中でそれに當るのは卷一、すなわち「紫微夫人課」とある「瓊文帝章」のみであると考えられる。その他は四極明科・九真科・太真科、および洞真部上清經の傳授儀禮と修行訣等の様々な科儀類、および「太霄琅書瓊文帝章」を傳授された雲務子に關する記録等で構成される。

(35) 『洞真太上太霄琅書』卷四爲師訣「小才之始、始於修身、自得人中、從中至大、故有三洞。洞神・洞玄・洞真是也。師三洞可爲大師、一二洞閒小師而已」(一七表)。また「五千文、包羅備周、衆經祖宗、三洞支條、先分後合、終歸道德、乃極一源也」(一六裏)と、道德經を衆經の始まりであると同時に終わり、すなわち三洞の祖宗とする。

(36) 『洞真太上太霄琅書』卷九大乘行業に「其四極明科云、行七經之道、太歲庚辰六月二十五日癸巳巳時、北極真公、除穢納馨、神遇七經、仁義禮智信及道德」(四裏)とあり、庚辰歳の六月二十五日が癸巳日となるのは、五〇〇年、すなわち南齊東昏侯永元二年に當る(陳垣『二十史朔潤表』(中華書局、一九六九年)七一頁參照)。その他は一五八〇年にあたり、正統道藏の編纂以降となる。年號は用いず大歲だけを記したことは、『太霄琅書』の撰述時期が齊梁の王朝交替期(五〇二)であることを示唆するものだろうか。

(37) 『梁書』卷五一陶弘景傳、麥谷邦夫「陶弘景年譜考略(上)」(『東方宗教』第四七號、一九七六年)五六—六一頁を參照。

(38) 例えば『太霄琅書』卷八に「范幼冲、漢時尙書郎、解地理、乃以冢宅爲意、魏末得道、在童幼中、其云、我今墓有青龍乘炁、上玄辟非、玄武延驅、虎嘯八垂、殆神仙之丘窟、鍊形體之所歸、乃上吉冢也」(一二表)、「辛玄子言、積善愆德、慈心在物、兼修長存之方、洞守形中之寶者、雖有此墓、爲以示始終之觀耳。至於神全德全、德會照鏡玄關、亦何時永爲朽物、不復生出耶。此墓之人、斯可謂應運矣」(一二表裏)とあるのは『眞誥』卷一〇、一六表に同文が見える。そのほかにも太真王雲霧子や、卷一〇に出ている神名は『眞誥』や上清經でしか見當らないものである。なお『太霄琅書』に語られている「七經の道」から、『眞誥』を七篇とし、「七」の數字に大きな意味を賦與していた陶弘景との關連性が推される。その他、皇帝や王侯貴族および佛教信者が齋を行う場合に用いる祝文例まで入れていることも、梁武帝と密接

な關係をもち、佛教信者としても知られる陶弘景が有力な撰者候補として考えられる。『登眞隱訣』と『眞誥』が外に出されなかつたことについては『華陽隱居先生本起錄』に「登眞隱訣三秩（二十四卷）。……不以出世」、眞誥一秩七卷（……不出外聞）」とある（『雲笈七籤』卷一〇七、九裏一〇表）。

(39) 『太霄琅書』卷六に「洞眞十有三秩、正部一百二十五卷、別部三秩、又二十五卷」（三三裏）とあり、洞眞部上清經が合計一五〇卷あつたことが知られる。それは『三洞奉道科誠儀範』に洞眞部上清經一五〇卷とあることと一致し、兩者の成立時期が近いことを示唆する。

(40) 『周氏冥通記』卷一「凡所受經符、可以自隨者、則其神衛從人。復宜須三師姓諱、兼受法年月。恐三官水神、復更考問、皆應答對、不得落漠。」陶弘景注「……但不知三師的是何者、即謂當作籍師度師經師義、爲直是師師相承之三世耶。……人命終、復不問仙之與鬼、必皆由三官開過、皆須有所承按根本。由是言之、師資之結、殊不容易」。

(41) 『正一威儀經』の成立については、注（29）小林前掲書『中國の道教』一〇〇頁、三五四頁を参照。小林氏は吉岡氏の北魏天師道成立説を否定し、『三洞奉道科誠儀範』より前、梁武帝（五〇二―五四九）頃と比定している。新天師道の『老君音誦誠經』には三師説が見えない點からも支持される見解と思われる。

(42) ここでいう登壇の三師と五保は、同書『正一受道威儀』に「登壇、皆須立三師・五保、監臨授度、檢察得失、用對三天・五帝之司」（四裏）というところの登壇の三師と五保を指し、經籍度の三師とは別個のものである。『洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文』等の例を参照すれば、「登壇の三師」は度師・監度師・保舉師を指すことがわかる。

(43) 『傳授經戒儀注訣』書三師諱法第六「某年太歲某、某月朔日某子、某郡縣鄉里男女弟子姓名、年若干歲某、於某州郡縣鄉里某山館宅舍、受道德五千文三品要戒。三師姓諱如左。度師、某州郡縣鄉里男女官道士先生、姓某諱某、年若干歲、字某。右墨書黃素五寸」（道藏九八九冊、九表裏）。

(44) 『洞玄靈寶三師記』（以下『三師記』と略稱）は、序文に「有唐龍集庚辰中元日甲辰序」と紀年があり、それは七月十五日の中元が甲辰となる庚辰歲、すなわち九二〇年である（注（36）陳垣前掲書参照）。撰者については、標題の下に「廣成先生劉處靜撰」とあるが、序文に「道弟吳興陸甚夷、已敘道元先生（應夷節）休烈。但繼裁短讚、以紀德風」とあり、本文に「後學弟子吳郡陸甚夷、稽首烟霞、直書其事。門人廣成先生製讚」とあるので、本文の撰者は陸甚夷であ

り、序文と本文に付す韻文の讚を撰述したのは「門人廣成先生」すなわち杜光庭と思われる。杜光庭が應夷節の弟子であつたことは『歷世眞仙體道通鑒』によつて知られ、「廣成先生」の號を賜つたのは、唐末僖宗の時と前蜀の永平三年（九一三）、二度にわたつてのことであり（『五代史補』卷一「僖宗召而問之、一見大悅、遂令披戴、仍賜紫衣號曰廣成先生。……及王建據蜀、待之愈厚、又號爲天師」。『資治通鑑』卷二六八後梁紀三・均王上上「〔乾化三年六月〕丙子、蜀主、以道士杜光庭爲金紫光祿大夫左諫議大夫、封蔡國公、進號廣成先生」、九二〇年には前蜀後主のもとにいた。蜀の年號を使わずに「有唐」と書いているのは、後梁後唐の交替を豫見してのことだろうか。撰者が「廣成先生劉處靜撰」とされたのは、本文に出ている「廣成先生劉君」「仙都劉君處靜」「門人廣成先生」とあることをつなぎ合わせ、後に付け加わえたものと考えられる。しかし、これらはそれぞれ別の三人である。「廣成先生劉君」は、經師田虛應の弟子、武宗に召され「天師」（天子の師匠、すなわち「廣成先生」）の稱號を賜り、田虛應の弟子四人の中で最も出世した劉玄靖を指す（『舊唐書』武宗本紀、會昌元年六月條「以衡山道士劉玄靖爲銀青光祿大夫、充崇玄館學士、賜號廣成先生」。劉玄靖は廢佛を斷行したことで、宣宗の即位後、八四六年に誅殺された。一方、「仙都劉君處靜」（八〇一—八七三）は彭城の人、籍師馮惟良の弟子、度師應夷節の同學、仙都山の隱眞巖で修行した道士であり、八七三年に没しているので（道藏三三一冊『仙都志』卷上、一四表—一五表）、廣成先生劉玄靖（武昌の人）とは没年に二十七年の差がある。内容の面で『三師記』は、陸莛夷と杜光庭の三師、田良逸、馮惟良、應夷節の名諱に止まらず、三師の行狀や高弟子にも言及し、さらに陶弘景↓王遠知↓潘師正↓司馬承禎↓薛季昌↓田良逸↓馮惟良↓應夷節とつながる道脈を語る。この道脈は、司馬承禎以下は『茅山志』に記す系譜と全く異なる。薛季昌と田良逸は南嶽衡山の道士、次の馮惟良と應夷節は天台山桐栢觀の道士なので、この系譜が南嶽や天台山を中心としていることは明かである。七一一年、司馬承禎のために建てられた桐栢觀は、憲宗元和年間に籍師馮惟良とその同學によつて再建され、度師應夷節の時、すなわち經師田虛應に師事した劉玄靖が武宗の崇敬を受けていた會昌三年に、朝廷より「道元院」の名を賜り全盛を迎えていた。宣宗の即位後、これら天台山の道士グループは、おそらく劉玄靖の誅殺とともに衰退の道をたどつたのである。應夷節が没した乾寧年間は、軍閥による内亂と各地の占據が始まつており、九〇七年には唐が亡び、五代十國の時代となる。この時、後梁と敵對關係にあつた晉國では、晉王李克用が没して李存勗（後唐の莊宗）が後を嗣ぐ。九二〇年には各地よ

り受命の符瑞が献上され、唐の帝位に即くように進言されていたのであり、李存勗は九二三年に即位して後唐の初代皇帝となる。この時期に杜光庭は蜀（九二五年に後唐によって亡びる）に居り没年まで四川で活躍し、陸甚夷はどの地にいたのか定かでないが、天台山は吳越王錢鏐（在位九〇七―九三二）の勢力圏内にあり、上清經の發祥地である茅山は長年吳越と對立していた吳の治下に置かれていた。このような五代の混亂期に『三師記』が書かれた意圖については、歴史的狀況を参考に再検討すべきであるが、司馬承禎と縁の深い桐栢觀の復興に務めた三師を讃え、天台山に本據をおくこの道脈こそが陶弘景以來の三洞經と上清大法の、由緒正しい繼承者であることを表明するものであることは疑い得ないだろう。小林氏は「經籙の傳授における三師説と上清經籙傳授の系譜の形成」（前掲書『唐代の道教と天師道』）において、王遠知以下の道士がすべて天師道の道士であり、『三師記』は、天師道の上清經籙の權威をあげるために、陶弘景を上清經籙傳授の最初に置いたものとするが、それについて筆者は右記の如く見解を異にする。應夷節が五戒、正一、高玄、洞神、洞玄、昇玄、上清大洞という順に戒と經典を授かったことは、唐代以來の道經傳授の段階を最後まで到達し、名實ともに陶弘景の三洞經を受け繼ぐ三洞道士となったこと、つまり道教の正統派であることを示すものである。そのような正統意識は、宮川尙志氏がかつて「道教史上より見たる五代」（『東方宗教』第四二號、一九七三年）で述べたように、激動の時代が必要とする武術や幻術など様々な道術を有する道士たちが、それを信奉する軍閥の勢力に乗じて榮達を手に入れていた、五代道教の潮流において考えるべきである。なお應夷節が履修したカリキュラムは玄宗時代にすでに定着しているもので、九二〇年代になってことさらに經籙の權威を語る必要はない（唐代に張萬福の『傳授三洞經戒法籙略説』に記す經典傳授の段階通りに傳授が行われたことは、道士の碑文によって推察できる。例えば天寶十一年（七五二）刻の「王屋山柳若水碑」、開成五年（八四〇）に仙去した女道士柳默然の「大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師眞宮志銘」などがある。陳垣『道家金石略』（文物出版社、一九八八年）一四四頁、一七九頁）。筆者は要するに『三師記』のイデオロギーは經籙の權威をあげることにあるのではなく、天台山を中心に置く道士の正統意識を表すことにあると考えている。

(45) 『無上祕要』卷三七引『金籙儀』「至心稽首太上無極大道、至心稽首三十六部尊經、至心稽首玄中大法師」（二裏）。

(46) 『眞誥』卷一九眞經始末注「弘農楊洗、隆安四年庚子歲、於海陵再遇、隱盟上經二十餘篇、有數卷非眞。其云尋經已來

一十二年。此則楊君去後、便以動作。故靈寶經中、得取以相採。非都是靈期造製、但所造製者自多耳」(一九表)。

- (47) 『上清太上黃素四十四方經』「凡精試密向、耽味玄眞、清齋若至、感慕神仙、忽自遇此三品之經、而不師受者、其人皆玄會宿感、列籍帝鄉、眞人有密授、應得此經、其人異挺、以標世功、依太上黃素四十四方、聽得隱盟玄誓神科」[約]也」(道藏一〇四三冊、四裏一五表)。

- (48) この段の解釋の異見は、小林正美「唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成」(『東方學』第二一五號、二〇〇八年、五九頁)を參照。小林氏は「令豎」を前句につなげ「別以中蘊裏結合豎」と句點して「令豎」を「堅くせしむ」と讀み、玄師を「所師之師」、すなわち「曾師」に當てている。しかし「玄孫」という言葉を三代孫に對しては使われないように、「玄祖」という言葉も上三代の曾祖には使われないことのほか、『太霄琅書』において玄師は、經籍度の三師とは別格のものとされている。この段は傳授系譜上の三師を具備した場合と、上三代の曾師がない場合という、二つのケースについてそれぞれ解説を施しているものと考えられる。

- (49) 『洞眞太上太霄琅書』卷六受齋儀盟信訣「上學受科、必緣明師、視之如親、資尊師如父、上聖眞仙、皆號師爲師父、女師稱師母。師之師即祖師、師(衍字と思われ)祖師師即曾師、高遠極道、道應無窮、故不事存也。而三炁輪迴、終是一炁、三師之尊、亦同一尊、引常行事、皆存一師、是所授經師也。若非常之請、皆存三師。師有隱淪、不出姓諱、或師玄師、皆不得存。若已自師玄師、則存二童而已。存師諦心、精思慊到、久久見之、了然相對。雖是凡師、神人代降、必授口訣、速得成眞」(三九表裏)。これによれば、師に盟信(信物)を贈ることは、三師の中、經典を直接授ける師、つまり度師のみとし、師がすでに没した時、あるいは玄師を師とする場合は贈らないとしているので、三師と玄師が別格であることが確認できる。ここにおいても玄師を師とする場合は、二童(青童大君・小君)とするという。

- (50) 青童君について、Paul W. Kroll, "In the Halls of the Azure Lad", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No. 1, 1985, 75-94, 神塚淑子「方諸青童君をめぐる」(『六朝道教思想の研究』創文社、一九九九年、一二三―一四三頁)を參照。
- (51) 『洞眞太上八素眞經占候入定妙訣』「急清齋責躬、謝過請福、精存太上、守一无忘、施行三五、諦憶玄師。玄師、青童君、總領一切經書、寶文妙圖、皆悉由之。學士尋師未遇、求經未得、得或不足、足或不明、明或不符、……邪精所干、魔鬼所試。急擇佳辰、丁卯之日、登山入室、清嚴燒香、啓告太上、諦存青童、向東住心、想見方諸宮、稽首禮拜、面對金闕

上相、羸疾厄難、常禮六拜」(道藏一〇二八册、一裏表)。

- (52) 『神仙感遇傳』卷一令狐綯「令狐綯者、餘杭太守纁之子也。雅尚玄微、不務名宦、於開化私院、自創靜室、三日五日、即一度開室、焚香終日。乃出時有神仙降之、奇煙異香、每見聞於庭宇、因言入靜之時、有青童引入至天中高山之上、朝謁老君、見册命張天師爲玄中大法師、以代尹真人之任。初、尹與三天、論功於太上之前。太上曰、「群胡擾於中原、蠶食華夏、不能戢之、尹真人之過也。再立二十四化、分別人鬼、澤及生靈、道陵之功也。此二者、各宜登臺、宜思取驗於大道可」。即敕尹真人登蓮花寶臺、端寂而坐。頃之、方景昏暝。又命道陵亦登此臺、既坐良久、則奇彩異光、種種變化、人天交暢矣。自是、以道陵代尹爲玄中法師焉。乙未年(八七五)聞令狐之說。丁酉年(八七七)於西川濛陽、見張道士、云「天師降授道法、遠近敬而事之」。因聆其天師降教之事、云「天師進位、近爲玄中法師」、與令狐所說符契、論功登臺之事、一無異者焉。玄功杳冥、未可詳驗、聊以紀其異也」(道藏三二八册、一〇表一一表)。

- (53) 『洞玄靈寶千真科』は傳説上では赤鳥三年(二四〇)太上道君が太極仙公に授けたものとされるが(道藏一〇五二、一表「爾時、太極左仙公、以吳赤鳥三年正月一日、登勞盛山、……太上告曰、子有功德、宿著左仙、暫託因緣、寄生下世、爲物宗匠、助道弘宣。乃命千真、爲說科戒」、その中に「經亦然、上清爲大洞、是大乘。洞玄靈寶是中乘、洞神三皇爲小乘」とあることから三洞經の成立後のものと考えられる。しかし靈寶經目にその名が見えず、『無上祕要』にも引用がない。朱法滿(七二〇年没、『洞霄圖志』卷五に立傳)撰の『要修科儀戒律鈔』に引用が見えることから、六朝末成立かと考えられる。Hans-Hermann Schmidt氏は整った佛教制度の用語がみられることから隋以降、七世紀のものとする。『道藏通考』五七六頁。

- (54) 『道門經法相承次序』卷下「玄中大法師十號者、與以前十號別。一號無名之君、二號無上玄老、三號太上老君、四號高上老子、五號天皇大帝、六號玄中法師、七號有古先生、八號金闕帝君、九號虛無真人、十號太上高皇。右出眞傳」(道藏六七二册、一裏)。

- (55) 『道德眞經廣成義』のこの部分は、『太上洞玄業報因緣經』卷一〇流通品に、劫運が改まるたびに太上道君が稱號を變え、三洞經を著し教化したと語る部分と類似する。「始有天地、龍漢之初、吾號無形、化在玉清境、出大洞眞經、下代教化、爲萬天玄師無上法王。……延康之時、吾號無名、化在上清境、出洞玄寶經、下代教化、爲三界醫王太上眞尊。……」

赤明開運、吾號梵形、又號觀世音、化在太清境、出洞神仙經、下代教化、爲十方導師至極天尊」(道藏一七五册、八裏一
九表)。なお、この箇所は『妙門由起』にも引用されている(五表)。

(56) 吉岡義豊氏は『三洞奉道科誠儀範』より前、五二〇―五四〇頃と比定し(『道教と佛教』第三(國書刊行會、一九八三
年)六頁、一三三頁)、小林正美氏も梁武帝末頃と比定している(注(29)前掲書『中國の道教』一四七頁、一七一頁)。

(57) 『洞真太上八道命籍經』(道藏一〇二九册)は八節日に解過を説く經典。『四極明科』や『太霄琅書』の成立後の成書と
考えられる。『道藏通考』五九三頁を參照。

(58) 『上清金母求仙上法』(廬山崇玄館北嶽遊玄先生遼東李玄眞)「到今庚午年(七九〇)三月八日、於講座令弟子王延眞、
開先師寶臺、忽於織成繡中、得此一卷。駭衆互闢、喜慶交深、生來及長、未聞傳見。於是、便投黃金三兩於清冷之淵、
仰稟玄師、奉受此文。到丙子歲(七九六)、踰涉七年、輒以文傳弟子五十八人」(道藏一八五册、二三表)。

元始天尊をめぐる三教交渉

神塚 淑子

はじめに

佛教が中國に傳來すると、中國固有の思想・習俗との間でさまざまな論争が起こった。出家と孝の問題をめぐる論争、因果應報・輪廻轉生をめぐる論争、神滅不滅論争、夷夏論争、あるいは、老子化胡説をめぐる論争など、論争の内容は多岐にわたっている。後漢末の太平道と五斗米道から始まった道教が、四世紀後半以降、佛教の教理・思想・儀禮を吸収しながら、多くの經典を作りはじめ、宗教としての形を整えてくると、佛教と道教の間の論争（佛道論争）は熾烈を極めるようになる。それらの論争は、梁の僧祐撰『弘明集』、唐の道宣撰『廣弘明集』などに記載され、また、法琳（五七二―六四〇）が著した『破邪論』や『辯正論』も唐初の激しい佛道論争の様子を傳えている。

道教の最高神とされる元始天尊も、佛道論争において議論されたテーマの一つであった。元始天尊をめぐる論争には、「自然」と「因縁」という中國傳統思想と佛教思想の間に横たわる根本的な問題が絡んでいる。本稿では、

この點に注目しながら、元始天尊をめぐる佛道論争について考察を行うことにしたい。また、佛敎の影響を受けて、元始天尊の本生譚が作られることになるが、その中には儒敎との關連において注目される點があり、このことについても若干、言及することになる。本稿の題を「元始天尊をめぐる三敎交渉」とした所以である。

一 『笑道論』における元始天尊批判

佛道論争の中で元始天尊のことが議論された例として、まずはじめに、甄鸞の『笑道論』（『廣弘明集』卷九）を見ておきたい。北周の天和五年（五七〇）、佛道二敎の優劣について論ぜよという敕命を受けて著された『笑道論』には、道敎の笑うべき點が三十六箇條にわたって批判され、佛敎が道敎よりも優れていることが論じられている。道敎に對する批判は、當時存在していた道敎文獻の文章を數多く引用して、その不備や矛盾を指摘するという形で行われている。¹⁾

『笑道論』には、元始天尊に關する批判が數カ所にわたって見える。その論點をまとめると、次の三つに要約することができる。第一は、元始天尊と太上（太上道君）との上下關係が明確ではないことを批判するもの、第二は、「氣」と「自然」の概念に基づいて、道敎經典に見える元始天尊の記述には矛盾があることを批判するもの、第三は、道敎經典に見える元始天尊の記述は佛敎の説の剽竊であるとして批判するものである。

まず第一の、元始天尊と太上（太上道君）との上下關係が明確ではないことを批判するものとしては、『笑道論』第二十三「起禮北方爲始」の次のような文がある。

十誠十四持身經に依るに云う、北方に禮すること一拜。北方を始めと爲し、東向して十方を周り、太上の眞形を想見すと。

臣笑つて曰く、文始傳に云う、老子は尹喜と天上に遊ぶ。喜は太上看見んと欲す。老曰く、太上は大羅天玉京山に在り、極めて幽遠なり。遙かに闕に禮す可しと。遂に見えずして還ると。此を以て之を推すに、玄都玉京は、太上の住する所にして、今上方に在り。何ぞ上を以て首と爲さずして、浪りに北方を禮するや。……又罪根品に云う、太上道君、同陽館中に稽首して元始天尊に禮し、十善等の法を問うと。此の誠は乃ち天尊の説く所なり。何を以て天尊を禮せずして太上を想見するや。本を捨て末を逐うは、誰の咎なるやと。(大正五二、一四九下)

ここで甄鸞は、『十誡十四持身經』には十方禮拜を北方から始め、「太上の眞形」を「想見」することが記されていることを取り上げて批判している。その批判のために用いられたのが、『文始傳』と『罪根品』の文である。『文始傳』では、太上(太上道君)は天の最も上のところである大羅天玉京山に在るといふことになつてゐるし、『罪根品』では、太上道君が元始天尊に敬禮して十善等の法を質問したといふことになつてゐる。したがつて、「太上の眞形」を「想見」するといひながら、「上方」ではなく「北方」から禮拜を始めることは矛盾してゐるし、太上道君よりも上位のはずの元始天尊を禮拜しないで「太上を想見」するのは本末轉倒であるといふ批判である。

これに関連する内容のものとして、『笑道論』第十六「太上尊貴」に、次のような文が見える。

文始傳に稱すらく、老子 尹喜と天上に遊び、九重の白門に入る。天帝 老を見て便ち拜す。老 喜に命じて天帝と相い禮せしむ。老子曰く、太上は尊貴にして、日を尅して引見す。太上は玉京山七寶宮に在り、諸天の上に出で、寂寂冥冥として清遠なりと。

臣笑つて曰く、神仙傳に云う、吳郡の沈義、白日登仙し、四百年後に家に還りて、説きて云う、初め天に上るの時、天帝に見えんと欲するも、尊貴にして見ゆ可からず、遂に先ず太上看見ゆ。正殿に在りて坐し、男女侍すること數百人なりと。此の如く狀は明らかかなれば、則ち太上は天帝より劣るを知る。太上は尊貴にし

て治は衆天の上に在りと言うは、妄なり。今、九天生神章に據れば、太上は住して玄都宮に在り、其の玉清宮は玄都の上に在り。何ぞ宮を重ねて復た玉清の上に在り、便ち玄都より高きこと兩重ならん。而るに老子太上の治は衆天の上に在りと云うは、何ぞ謬れること斯くの如きかと。(大正五二、一四八上)

ここではまず、太上は天帝よりも尊貴であつて、諸天の上の最も高いところ、玉京山七寶宮に在るといふ『文始傳』の文が紹介される。その後、それに對する批判として、『神仙傳』と『九天生神章』の文が引用され、『神仙傳』に見える沈義の話では、太上よりも天帝の方が尊貴であることになつてゐること、また、『九天生神章』では、太上が住む玄都宮よりも玉清宮の方がさらに上の天ということになつてゐることが擧げられている。第二十三「起禮北方爲始」の場合と同様、道教文獻相互の記述の矛盾を指摘して、道教を批判するという方法が用いられている。

元始天尊と太上(太上道君)との上下關係が明確ではないことについて、以上のような甄鸞の批判が出てきたのは、最高神をどのような神格にするかということについて、道教内部にさまざまな考え方があり、統一がとれていなかったことが關係している。

そもそも、元始天尊が道教の最高神とされるようになったのは、四世紀末から五世紀にかけて作られた靈寶經の「元始舊經」に始まる。^②「元始舊經」は十部三十六卷から成り、宇宙論や救濟論、戒律や修行論などを備えた、體系だつた經典群として構想されたものである。それは結局のところ、未完に終わったのであるが、現在、「元始舊經」に相當すると考えられる經典を検討すると、その大部分が、元始天尊が太上道君に告げた教えであるといふことになつてゐる。^③「元始舊經」を作つた人々は、元始天尊を太上道君よりも上位の神格とする考え方を持つていたのであるが、それがただちに多くの人々に共有されたわけではなく、太上(太上道君)を最高位の神格とする考え方が併存していたり、あるいは、もつと民間信仰的なレベルでは、天帝を最高位とする考え方も存在してい

た。右に見たような『笑道論』の記述は、そのような状況があつたことを示唆している。

「元始舊經」の出現によつて、ただちに、元始天尊を最高神とすることが一般化したわけではなかつたことは、現存する道教像の銘文からもうかがわれる。現存する道教像の銘文によれば、六朝時代の道教像は、「老君像」「皇老君像」「太上老君像」などの老君系のもの、「道像」「大道像」「太上道君像」などの道（道君）系のもの、および、「天尊像」「元始天尊像」などの天尊系のものに大別することができる。現存する六朝時代の道教像の點數から言えば、老君系のものが天尊系・道（道君）系のものよりも多いが、隋代になると、老君系のものと天尊系・道（道君）系のものがほぼ同數になり、唐代には、天尊系のものが壓倒的に多くなつて、老君系のものを凌ぐようになり、道（道君）系のもは全く見えなくなる。⁴ 銘文の記載から天尊像・元始天尊像であることが確認できるもので、最も古いものは六世紀のものであるが、天尊系の優位が確立し、天尊・元始天尊を最高神とすることが一般化したのは、唐代に至つてからであることがうかがわれる。したがつて、『笑道論』が書かれた北周の天和五年の頃は、元始天尊を最高神とすることが道教の中で必ずしも一般化していない段階であつた。甄鸞は、このことを道教の弱點と捉えて批判したわけである。

以上に述べた『笑道論』の元始天尊と太上（太上道君）との上下關係をめぐる批判は、いわば道教内部の問題であり、ここには、佛教との對立は出てこない。しかし、第二・第三の批判は、佛教と深く關連する問題である。第二の批判、すなわち、「氣」と「自然」の概念に基づいて道教經典の元始天尊の記述の矛盾を批判するものは、『笑道論』第三「氣爲天人」に見える。ここではまず、『太上三元品』や『三天正法經』を引用して、道教には、天上の神々や宮殿はすべて「自然」の根源的な「氣」が結ばれてできたものであるとする考え方があることを言う。『笑道論』に引用された『三天正法經』は次のとおりである。

三天正法經に云う、天光未だ朗らかならず、蔚積して未だ澄まず。七千餘劫にして、玄景始めて分かれ、九

氣焉に存す。一氣相い去ること九萬九千九百九十里、青氣は高く澄み、濁混なるは下降す。九天眞王・元始天王、九氣の中に生じ、氣結ぼれて焉に形す。便ち九眞の帝有り、皆九天の清氣にして、九宇の位を凝成す。三元夫人は氣より生じ、洞房宮に在り、玉童玉女各々三千にして侍す。天を以て父と爲し、氣を以て母と爲し、三元の君より生ず。(大正五二、一四五上)

ここでは、宇宙の始まりの時、長い暗闇の時間を経て「九氣」が現れ、その「九氣」の中において九天眞王と元始天王が生まれ、氣が結ぼれてその形が現れたことを言っている。「九天眞王・元始天王、九氣の中に生じ、氣結ぼれて焉に形す」という文は、現在の『太上三天正法經』(道藏八七六冊)では、「九天眞王・元始天王、自然の胤を稟け、九天の號を置く」(一表)という文に對する青童君の注の言葉ということになっている。九天眞王と元始天王は「自然の胤を受」けて生まれたとして、「自然」という語が用いられていることが注目される。

『笑道論』に引用された『三天正法經』では、神格の名前は「元始天尊」ではなく「元始天王」となっている。元始天王についてはすでにいくつかの研究があるが、東晉後半期に成立したと考えられる『元始上眞衆仙記』(『葛洪枕中書』、道藏七三冊)に詳しく見える神格である。『元始上眞衆仙記』では、「昔二儀未だ分かれず、溟滓鴻濛として、未だ成形有らず、天地日月未だ具わらず、狀は雞子の如く、混沌玄黃たり。已に盤古真人有り、天地の精にして、自ら元始天王と號し、其の中に遊ぶ」(二表)とあり、天地未分の混沌たる状態の中に盤古真人が生まれ、それが自ら元始天王と號したことになる。これは、『淮南子』精神訓や『三五曆記』などに見える天地創世の記述⁷をふまえたものである。また、『元始上眞衆仙記』には、元始天王が現れた時の状態を、「玄玄たる太空、響無く聲無く、元氣浩浩として、水の形の如し。下に山嶽無く、上に列星無く、氣を積むこと堅剛、大柔服結す(?)。天地は其の中に浮かび、展轉すること方無し。若し此の氣無くんば、天地生ぜず」(二表)などと表現しており、『笑道論』に引く『三天正法經』の場合と同様、元始天王は元始の氣——「元氣」——の中に出現した神

格であることを述べている。

『笑道論』に引く『三天正法經』や『元始上眞衆仙記』に見える元始天王は、その説明の中に「劫」という語が用いられている点などは、若干、佛教の影響が認められるものの、中國南方の創世神話として知られる盤古と結びつけられていることや、「氣」という概念を用いた宇宙生成論の文脈の中で出てきていることなどから考えて、基本的には、中國固有の神話的・宗教的觀念や宇宙生成論から出てきたものと考えてよいであろう。

元始天尊という神格は、このような中國固有の觀念に基づいた性格を持つ元始天王の流れを受けて出てきたものである。しかし、「元始舊經」を作った人々は、元始天尊という神格に對して、こういう元始天王の性格とは相容れない、もう一つの性格を付與した。それは、佛教の「因縁」の思想と關連する。『笑道論』第三「氣爲天人」には、右に擧げた文に續けて、次のような文が見える。

又案ずるに靈寶罪根品に云う、太上道君は元始天尊に禮し、十善等の法を問う。是に於いて天尊は命じて神仙を召し、各々因縁を説かしむ。恆沙 得道して、已に如來と成る。其の未だ成らざる者も亦た恆沙の如しと。又文始傳に云う、天堂は地獄に對し、善き者は天に昇り、惡しき者は地に入ると。(大正五二、一四五中)

ここに引用された『靈寶罪根品』と『文始傳』という文獻は、右に述べた『笑道論』第二十三「起禮北方爲始」にも出てきたが、『靈寶罪根品』の方は「元始舊經」の一つである。⁸⁾その『靈寶罪根品』の文として、ここでは、元始天尊が太上道君の問いに答え、神仙たちに「因縁」を説かせたことが記されている。「因縁」とは、そのあとに引用された『文始傳』の言葉が端的に示しているように、善き行いに對しては昇天という善き報いが得られ、惡しき行いに對しては地獄という惡しき報いが得られるということであり、このような善因善果・惡因惡果を説く佛教の「因縁」の思想が、『靈寶罪根品』では元始天尊の教えとして説かれているわけである。六朝時代に作られた靈寶經には佛教の因果應報思想が吸収されていて、靈寶經の教理の中心になっているということについては、

以前に考察したことがある。⁹⁾ その因果應報思想は、元始天尊によつて説かれ、善行の積み重ねによつて得道することが可能であることを人々に教えたということになっている。ちなみに、右に擧げた『笑道論』に引く『靈寶罪根品』では、「如來」という、まさに佛教そのものの語彙が用いられている。¹⁰⁾ このことは、靈寶經「元始舊經」がいかに貪欲に佛教を吸収しようとしていたかをよく示している。

以上のように、元始天尊については、宇宙の始まりの時に元始の「氣」が結ばれて現れた神であるという、中國の傳統的觀念に基づく性格づけがなされる一方、元始天尊は、人々に對しては、善因を積み重ねて得道すべきであるという佛教的な「因縁」の教えを説く神格とされているのであるが、この兩者の間には大きな隔たりがある。甄鸞は兩者の矛盾について、

若し此を以て説けば、理は則ち然らず。何となれば、元始天王および太上道君・諸天神人は、皆、自然清元の氣を結んで化して之を爲す。本より戒を修めて成る者に非ざるなり。彼は本より戒を持するに因りて成る者に非ざるに、何ぞ我をして獨り善法を行いて之を得るを望ましむるを得んや。（大正五二、一四五中）

と指摘している。元始天王や太上道君らの神格（ここでは元始天尊の名は擧がっていないが、當然、元始天尊も含まれると考えてよい）は、「自然」の清らかな根元の氣が凝結して化生したものであり、修行持戒してそうなのではない、にもかかわらず、人々に對して善行を行わせてそうならせようとするのは、矛盾しているではないかと言っている。佛陀のように、自分自身が長い劫にわたる修行を積み重ねた結果、得道したというのであれば、人々に對して善行を行わせるのは理屈がとおっているが、道教の神格は本來、「自然」と「氣」の觀念によつて成立しているものであり、善行や修行という「因縁」とは關わりがない。その矛盾を甄鸞は突いているのである。

『笑道論』における元始天尊批判の第三、すなわち、道教經典の元始天尊の記述は佛教の説の剽竊であるという批判は、まさにこの「自然」と「因縁」の問題をずばりと提示している。それは、『笑道論』第三十「儉佛經因

果」に次のように見える。

度王品に云う、天尊 純陀王に告げて曰く、得道の聖衆より恆沙如來に至るまで、凡より行いを積みて得ざる莫し。十仙は無數にして、亦た一たび興りて一仙の位を致す有り、復た功を積みて登る有り。功高きに由れば則ち一擧し、功卑ければ則ち十にして昇る。十の階級あり、歡喜より法雲に至り、相好具足す。是に於いて諸王は説を聞き、即ち四果を得たり。……

臣笑つて曰く、佛と道とは、教迹同じからず、變通も異なること有り。道は自然を以て宗と爲し、佛は因縁を以て義と爲す。自然とは無爲にして成り、因縁とは功を積みて乃ち證す。是を以て小乗は四果の差を列し、大乘は十等の位有り、凡より眞に入るまで、具さに經論有り。未だ知らず、道家の列する所の四果十仙、名は佛と同じきも、修行因縁は、未だ其の説を見ず。(大正五二、一五一上)

ここで甄鸞は、道教は「自然」を宗旨とし、佛教は「因縁」を根本義とする教であることを明言している。そして、「因縁」を根本義とする佛教が、修行の段階を詳細に説き、功德を積み重ねて悟りに至ることを説くのは當然であるが、「自然」を宗旨とする道教が、天尊の言葉として、積功による得道を説いているのは、佛教の因果説を偷んだものであつて、いい加減なものであると批判している。

道教は「自然」、佛教は「因縁」の教であるということについて、甄鸞は『笑道論』の序においても次のように述べている。

臣竊かに以らく、佛と道とは教跡同じからず、出沒隱顯、變通も亦た異なれり。幽微妙密、未だ詳度すること易からざるも、且く一往相い對すれば、佛は因縁を以て宗と爲し、道は自然を以て義と爲す。自然とは無爲にして成り、因縁とは功を積みて乃ち證す。本を守れば則ち事靜かにして理均しきも、宗に違えば則ち意悖りて教え僞りなり。理均しければ則ち始終一の若きも、教え僞なれば則ち爲さざる所無し。(大正五二、一

このように、道教は「自然」、佛教は「因縁」の教えであるということは、甄鸞の佛教・道教の捉え方の基本をなすものであった。『笑道論』における元始天尊批判は、佛教と道教の根本義に関わる重要な側面を持っていたのである。

二 元始天尊の「因縁」をめぐる——スターナ太子本生譚の儒教的變容

すでに指摘されているように、道教を「自然」の教え、佛教を「因縁」の教えとすることは、『笑道論』のみならず、六朝時代から唐代初期の議論の中でしばしば見えるものである。¹¹⁾しかし、実際には、道教經典(特に靈寶經)の中には「因縁」の思想が多く受容されている。そして、元始天尊が得道することができた「因縁」を説明するために、前世における元始天尊の行いについて述べた話が作られ、道教經典の中に記されるまでに至っている。元始天尊の前世物語、いわゆる本生譚は、靈寶經の「元始舊經」に見える。佛道論争の場においては、この元始天尊の本生譚も、佛教側から批判されることになる。本章では、唐代初期に法琳が著した道教批判の書『辯正論』¹²⁾において、元始天尊がどのように批判されているか、本生譚をも含めて見ていきたい。元始天尊の本生譚は、儒教思想との関係においても注目される性格を持つているので、そのこともあわせて考察していくことになる。

『辯正論』における元始天尊(天尊)批判としては、まず、卷六「氣爲道本篇」に、

余 造化を觀るに、陰陽に本づき、物類の生ずる所、天地を超えたり。三古の世を歴て、五聖の文を尋ぬるに、天尊の神を見ず、亦た大道の像無し。(大正五二、五三六上)

とあり、法琳は「陰陽」の氣によって萬物の生成を説明し、中國の傳統思想の中では「天尊」という神はおらず、

「大道」の神像などもなかったことを述べている。卷八「歴代相承篇」に、

古來通儒、氣を以て道と爲し、別の道神無し。(大正五二、五四七下)

とあるのも、これと同じ趣旨である。これらは、前章で見たように、『笑道論』において「氣」の概念を用いて元始天王の説明をしていたのと同様の考え方であると言える。

また、卷六「内九箴篇」には、

考うるに梁陳齊魏の前は、唯だ瓠盧を以て經本を成り、天尊の形像無し。案ずるに任子の道論、及び杜氏の幽求に並びに云う、道は形質無し、蓋し陰陽の精なりと。陶隱居内傳に云う、茅山の中に在りて、佛道二堂を立て、隔日に朝禮す。佛堂には像有るも、道堂には像無しと。王淳の三教論に云う、近世の道士、活を取ること方無く、人をして歸信せしめんと欲し、乃ち佛家に學びて、形像を制立し、假りに天尊及び左右二真人と號して、之を道堂に置き、以て憑りて衣食すと。(大正五二、五三五上)

とある。道は陰陽の氣の精なるものであつて、形質を持たないものであるから、道教が天尊の形像を作るのは根拠が無いことを、陶隱居(陶弘景)の例などを挙げながら述べ、「天尊」や「左右二真人」の形像を祀るのは佛教の模倣にすぎないと批判している。ここに言う「左右二真人」とは、天尊の本生譚に出てくる左玄真人・右玄真人のことで、これについては後述する。

『辯正論』ではまた、「天尊」という名稱そのものについても、「天尊の號は、佛經より出づ」(卷二「三教治道篇」、大正五二、四九八下)と述べ、この名稱がもともと漢譯佛典に由来することを明言している。⁽¹⁵⁾

さて、『辯正論』の中で元始天尊の本生譚のことが出てくるのは、卷八「出道僞謬篇」である。『辯正論』卷八「出道僞謬篇」(大正五二、五四二下―五四七上)には、「靈文分散謬」「靈寶太上隨劫生死謬」「改佛經爲道經謬」「佛法四果十地謬」「道經未出言出謬」「道士合氣謬」「敍天尊及化迹謬」「諸子爲道書謬」の八つの文が載っている。

このうち、「靈文分散謬」と「敍天尊及化迹謬」を除く六つの文は、『笑道論』の中に同じ内容のものを見出すことができる。¹⁴『辯正論』の文の方が『笑道論』よりも詳細であるが、それは、現在の『笑道論』は『廣弘明集』に收められる際に抄録されたものであることによると考えられている。

元始天尊の本生譚は卷八「出道偽謬篇」の「敍天尊及化迹謬」に出てくる。「敍天尊及化迹謬」に相當する文は、現在の『笑道論』には見えない。しかし、卷八「出道偽謬篇」に載せる八つの文のうち六つが『笑道論』と同じ内容であることから考えると、「敍天尊及化迹謬」も、もとは『笑道論』の文であつた可能性もあり得ると思われる。「敍天尊及化迹謬」には次のようにある。

靈寶智慧定志通微經に云う、天尊の過去世は是れ道民にして、姓は樂、名は淨信なり。道士を供養するに由りて、天尊と成るを得たり。右玄真人は、過去の時、比丘に財帛飲食を施し、今、真人と成ると。是れ亦た可ならず。何となれば、道に十號有り、皆自然に應化す。天尊は天に先んじて生じ、業行に由りて得ず。本より父母無く、陰陽を稟けず。何ぞ過去の修因もて、今 無極を成すこと有らんや。自ら相い矛盾す、偽妄なること知る可し。(大正五二、五四六上)

ここに引用されている『靈寶智慧定志通微經』は、靈寶經の「元始舊經」のひとつであり、現在の道藏本では『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』(道藏一六七冊)に相當する。『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』には天尊の本生譚が詳しく記述されている。この天尊の本生譚は、つとにエーリック・チュルヒャー氏によつて指摘されているように、康僧會譯『六度集經』卷二「須大拏經」などに見える、釋尊の本生譚のひとつであるスダーナ(須大拏)太子本生譚のもとに作られたものである。¹⁵スダーナ太子本生譚というのは、布施に熱心でありすぎたために父王から國を追放されたスダーナ太子が、妻と二人の子供とともに檀特山に入つて暮らしていたところ、年老いたバラモンから二人の子供を欲しいと言われ、そのとおりに子供をバラモンに與えたという話である。『太上洞玄靈寶智

慧定志通微經』（九表―一六表）に見える天尊の本生譚の内容については、すでに別の論文で述べたことがあるので、¹⁶ここでは詳しくは述べないが、スダーナ太子本生譚における父王にあたるものが天尊（前世では道民の樂淨信）、スダーナ太子にあたるものが左玄真人（前世の名は法解）、その妻にあたるものが右玄真人（前世では法解の妻）ということになっていて、自分の子供を山中の道士に布施するという話の筋が共通している。左玄真人と右玄真人は、上述の『辯正論』巻六「内九箴篇」に出てきた「左右二真人」に相當する。

ところで、このスダーナ太子本生譚は、中國では早くから知られていた。最も古い佛教擁護の論である牟子『理惑論』（『弘明集』巻二）に、次のように見える。

問いて曰く、蓋し父の財を以て路人に乞^{あた}うは、惠と謂うべからず。二親尙お存するも、己を殺し人に代わるは、仁と謂うべからず。今、佛經に云う、太子須大拏は父の財を以て、遠人に施與し、國の寶象、以て怨家に賜い、妻子を自ら他人に與うと。其の親を敬せずして他人を敬するは、之を悖禮と謂う。其の親を愛さずして他人を愛するは、之を悖德と謂う。須大拏は不孝不仁なるも、佛家は之を尊ぶ。豈に異ならずやと。牟子曰く、……苟くも其の大を見れば、小に拘らず。大人は豈に常に拘らんや。須大拏は世の無常を觀て、財貨は己の寶に非ざるが故に、意を恣にして布施し、以て大道を成す。父國は其の祚を受け、怨家は入るを得ず。成佛するに至りては、父母兄弟は皆度世するを得たり。是れ孝と爲さず、是れ仁と爲さずして、孰れか仁孝と爲さんやと。（大正五二、三三下）

ここで質問者は、父の財産や自分の妻子までも布施したスダーナ太子の行爲は、「孝」と「仁」に背く行いであり、「悖禮」「悖德」であると言って強く批判している。言うまでもなく、「孝」と「仁」は儒教の重要な徳目である。これに對して牟子は、スダーナ太子の布施の行爲は「大道」を成就するために行ったものであり、スダーナ太子が悟りを得たことによつて、父母兄弟も度世することができたのであるから、これこそ眞の「仁」であり眞

の「孝」であると反論する。より大きな仁・孝の實現のためには、目前の小さな不仁・不孝は許されるということとは、『理惑論』の他の箇所にも見える。たとえば、沙門が家を捨て妻子を棄てて修行することについて、「苟くも大徳有れば、小に拘らず」（大正五二、二下）とあり、このこと同じような表現が用いられている。これは、『理惑論』の中で牟子が好んで用いた論法であると言える。

牟子はこのように反論して佛教を擁護してはいるものの、スダーナ太子の行いは、中國の傳統思想に照らせば、やはり當然、重大な問題を含んでいるものであつた。特に、儒教で最も重視される孝の徳に背くことは見逃しがたいことであると考えられたものと思われる。そこで、『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』に見える天尊の本生譚（左玄真人と右玄真人の前世物語をも含んでいる）は、その點に配慮して、話が變えられている。すなわち、『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』の天尊の本生譚では、スダーナ太子本生譚とは異なり、父（道民の樂淨信。のちの天尊）自身が熱心に布施を行う人であつたということになっていて、その子の法解夫妻（のちの左玄真人・右玄真人）は父の教えを忠實に守るといふ内容に改變されている。したがつて、スダーナ太子本生譚のように父王の意向に背いて財産を人に與えたりとか、父王から國を追放されるというような筋書きは出てこない。また、子供を賣る場面でも、それは山中の道士を供養するためにおこなう行爲であり、道士を供養することは「先君の遺教」（『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』二二裏）であるということが強調されている。このように、『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』に見える天尊の本生譚は、スダーナ太子本生譚をもとにしてはいるものの、全體的に、孝を重視する儒教の思想に沿つた潤色がなされているのである。

さて、『辯正論』の「敍天尊及化迹謬」の文に戻ろう。「敍天尊及化迹謬」では、天尊の本生譚を紹介した後、天尊は「自然に應化」したものであり、「父母」や「陰陽」を待たずに、「天に先んじて生じ」たものであつて、修行という「因縁」の結果として「無極」に至つたものではないこと、したがつて、天尊の因縁譚を説くのは矛盾

していると言つて批判している。ここでも、前章で見た『笑道論』の天尊批判と同様に、「自然」と「因縁」という問題が提示されている。思想的には、「自然」と「因縁」の問題が、佛教側からの天尊批判の核心をなすものであったことが、ここからもうかがわれる。

このように「自然」の思想との間の矛盾を犯しつつも、道教において天尊の得道の「因縁」を説明する本生譚が作られなければならないならなかつたのはなぜであろうか。それは、中國において佛教が急速に廣まる中で、人々に最も大きな衝撃を與えた輪廻轉生・因果應報という問題に對して、道教が眞劍に取り組み、自己の教理體系の中に反映させる必要があつたからと考えられる。靈寶經の「元始舊經」が佛教の因果應報思想を積極的に吸収し、教理の中心に据えているのは、その現れと見ることができよう。

元始天尊を道教の最高神とする教理體系を構築しようとした「元始舊經」の作者たちは、佛陀の前世物語の一つであるスダーナ太子本生譚をもとにして天尊の本生譚を作つた。天尊の本生譚のモデルとして、スダーナ太子本生譚が用いられた理由としては、『理惑論』に引用されていることからわかるように、この話が早くから中國の人々に知られていたこと、また、六朝後半期に壁畫や佛像の浮彫に描かれたスダーナ太子本生圖が現存している¹⁷ことが示すように、スダーナ太子本生譚は、當時、佛教の布教活動と結びついて人々の間で流行していたことなどが挙げられよう。スダーナ太子本生譚をもとにして作られた天尊の本生譚は、佛教の思想とその布教活動に刺激を受けた道教（具體的には、「元始舊經」の作者たち）が、「自然」の思想との間の矛盾をあえて犯しつつも、自らの教理の整備と布教という現實的要請に迫られて作り出した物語であつたと言えよう。そして、その物語の内容は、右に述べたように、スダーナ太子本生譚そのままではなく、儒教思想に沿った方向に變容している。そういう意味では、元始天尊という神格の中には儒佛道三教の考え方が融合しているという見方が可能であろう。

三 元始天尊の身相と自然・因縁一體説

「自然」の思想との間の矛盾を犯してまでも、佛教の「因縁」の思想を大幅に取り入れ、元始天尊の本生譚を作り出した道教は、一方で、元始天尊に關わる「自然」と「因縁」の矛盾を何とか克服し、整合性のある説明をしようと試みている。そして、その説明は、元始天尊の身相についての議論と絡まり合った形で展開している。元始天尊の身相説というのは、言うまでもなく、佛の三身説（法身・報身・應身）の影響を受けて出てきたものである。隋唐時代の道教における元始天尊の身相については、砂山稔氏による研究があり、¹⁹⁾『太玄真一本際經』にその發端となる種々の身相（法身・道身・眞身・報身・正身・本身・生身・應身・分身・迹身・化身など）の記述が見えること、『道教義樞』（道藏七六二冊）卷一「法身義」（三裏）の道身・眞身・報身・應身・分身・化身の六身説、『道門經法相承次序』（道藏七六二冊）卷中（七表―裏）の法身・本身・道身・眞身・迹身・應身・分身・化身の八身説、『一切道經音義妙門由起』（道藏七六〇冊）序（一裏―二表）の眞身・應身・法身・化身・報身の五身説など、唐代の道教文獻における元始天尊の身相についての記述は、『太玄真一本際經』の記述を踏まえていることなどが指摘されている。本章では、『太玄真一本際經』の中で元始天尊の「自然」と「因縁」の問題が詳しく議論されている箇所と、前章で述べた樂靜信（樂淨信に同じ。天尊が前世において道民であった時の名）を報身として位置づける『一切道經音義妙門由起』序の文を取り上げ、元始天尊に關わる「自然」と「因縁」の問題が、隋唐時代の道教において、どのように説明されているかを見ていきたい。

『太玄真一本際經』は隋の道士劉進喜と李仲卿が作り、唐代に盛行した經典である。¹⁹⁾『太玄真一本際經』の中で、元始天尊の「自然」と「因縁」に關する議論は、卷八「最勝品」と卷九「開演祕藏品」に見える。まず、卷九「開演祕藏品」の方から見ておこう。卷九「開演祕藏品」には、道身・生身・迹身などの説明がなされたあと、次の

ような問答が見える。⁽²⁰⁾

太微帝君稽首して又曰く、敢えて問う、道身は因有りと爲すや、因無しと爲すや。若し因有れば、世間の法に同じ。因縁もて生ずるが故に、故に是れ常無し。若し因無くして生ずれば、復た邪見に墮ち、異道の謂なり。若し是れ道身は因より生ぜず、自然に有りとせば、一切衆生 道を修めざる者、應に皆道を成すべし。是の如き二義、云何が了す可けんや。唯だ願わくは慈愍して廣く開示を垂れよと。〔中華道藏〕第五冊、二五六下

一五七上

ここで太微帝君は、元始天尊の道身は「因縁」によつて生じたのかどうかと單刀直入に質問している。もし、「因縁」によつて生じたのであれば、道身は萬物と同じく無常なるものということになつてしまふし、逆に、もし「因縁」によつて生じたのではなく「自然」に有るものであれば、一切衆生も道を修めずに成道できることになつてしまふ。一體、どちらが正しいのかという質問である。

それに對して、太上道君は、「道」は有無・愚智・因果・凡聖・相非相など、あらゆる相對性を超えていること、一切の法は自性を持たない「空」なるものであること、そして、「空」もまた「空」であり、「空」を「空」であると見なすことも「空」であることを述べ、衆生はこれらのことを理解できないが、天尊はそうではないとして、次のように言う。

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、之を名づけて因と曰う。亦た習う所無し、故に因に非ずと名づく。是の故に正道は因より生ずるに非ず、亦た因无きに非ず。體は是れ果なるに非ず、亦た果に非ざるに非ず。常に非ず、常に非ざるに非ず。滅に非ず、滅に非ざるに非ず。是の如き深奥微密の義、唯だ道と道とのみ、乃ち能く解知す。下聖眞仙は皆通達せず、信の力を以ての故に、能く知ると仿佛す。是の如き身は、

住するに住する所無く、住せざる所無し。是れ正道眞實の身と名づく。(『中華道藏』第五冊、二五七上―中)

「天尊大聖」は一切の法のすがたを正しく見る「正觀」を習うことで道身を得たのだから、「因」から生じたと言え、習うと言つても、習うことも自性を持たないものだから、「因」から生じたとも言えないという論理で、元始天尊の道身は「因縁」より生じたとも言えるし、「因縁」より生じたとも言えないと、太上道君は答えている。結局、元始天尊は「因縁」より生じたとも言えるし、「自然」であるとも言えるということで、元始天尊における「因縁」と「自然」の兩方を認めた形になっている。

次に、卷八「最勝品」の方を見ていこう。卷八「最勝品」に見える元始天尊に關する記述の概要は次のとおりである。

十方國土において、元始天尊の分身である十方天尊がそれぞれの國土の衆生を教化していたが、ある時、十方天尊がすべて來集する。それを見た太微帝君が、分身は元始天尊と同じものなのか否かを太上道君に尋ねる。それに對して、太上道君は、

等しくして異なること有る無し。所以は何ぞや。同一の眞性、等しきこと虚空の如し。皆空寂の相なり、故に異なること無し。而るに亦た異なること有り。因縁に假るが故に、亦た異なると説くべし。元始の正身は、无數劫に久しく妙行を習うに因りて、報として此の身を得、道界に遍滿して、窮まり無く際無し。法性身に等しく、道界に周きが故に、即ち道身と名づく。諸々の分身は、是れ報身に於いて无礙の用を起こし、道界に遍くして、奇特を顯示し、衆生を教化す。智慧威神、本と異なること無し。(『中華道藏』第五冊、二五三上)と答える。元始天尊の分身は元始天尊の正身と同一の眞性を持ち、「虚空」「空寂」というその本質においては異なるらないが、「因縁」という假のかたちによる時は異なること述べ、元始天尊の正身は無數劫にわたつてすぐれた行いを習い重ねた結果、その報いとして道身を得たこと、そして、諸々の分身は、報身としての元始天尊が衆生を

教化している姿であると言っている。

これに續いて、太微帝君はさらに、元始天尊はどのような「因」を修めて自在無礙を得たのかと尋ねる。それに對して、太上道君は、「元始の正身は、因に非ず果に非ず、修に非ず得に非ず、道界の性に等しく、虚空の相に同じ。云何が乃ち天尊の正因を問うや」と述べ、元始天尊は因果を超えたものであるから、その正因を問うのは見當違いであると諭す。そして、さらに詳しく、「因」によつて生じた「果」は、「本は無にして今は有、有は必ず無に還る」ものであるから、「破壊の相」であり、「常住の法」ではないこと、一方、元始天尊の身は、「造作の法」ではなく、「无始无終、无生无滅」であり、「因に非ず果に非」ざるものであることを説明する。

それを聞いた太微帝君は、諸々の大衆とともに聲をそろえて、この世間の鈍根下劣なる衆生は因果を超えた甚深なる法を聞いても理解できず、いきなり諸法實相の門に入ることはできないから、「漸漸と悟解して、正道の門に入る」ことができる方法を教えてほしいと懇願する。

そこで、太上道君は太極真人に對して、「大衆の爲に因縁の道を示す」ように命じ、それを受けて、太極真人は、「元始天尊は妙行を修習すること、无量无邊、稱説す可からず。是れ譬喩の能く宣示する所に非ず」としながらも、その要點を略述する。十方天尊を究極の境地に導いた、その出發點となつたものは「兼忘重玄の道」であつたこと、「兼忘」とは「有」に執着せず、また「空」にも執着しないことであり、「重玄」とは、「有」と「空」の兩方に執着しない境地をも、さらに遠くに追いやる（「遣」）ことであると説明する。

それを聞いた太微帝君が、それならば十方天尊は始めから「重玄」の道だけを修めればよく、無數劫の長い期間にわたつて種々の功德を積み重ねる必要はなかつたのではないか、また、これから學ぼうとする者も修行をせずに直ちに空門に入ればよいではないかと質問する。

それに對して、太極真人は、「是の如し、是の如し。若し能く自然正理を懸悟すれば、但に學に方便有るを須た

ざるのみならず、亦た復た空想を習うを須たず」と言い、「自然正理」を直ちに悟ることができる者については、大微帝君の言葉は正しいとしたあと、しかし、煩惱のために清浄なる心を覆われた凡夫には、やはり多くの行いを積み重ねて心を柔軟にし、しだいしだいに「眞空」に入り、「空不空」を悟ることが必要であると述べる。

少し長くなつたが、以上が『太玄眞一本際經』卷八「最勝品」に見える元始天尊についての記述の概要である。ここでは、元始天尊は因果を超えたものであり、「造作の法」ではないこと、すなわち、「自然」であることを強調しつつも、一方では、無數劫にわたつて「妙行」を積み重ねたことの報いとして道身を得たとしており、元始天尊における「因縁」の存在を否定してはいない。そして、元始天尊のような究極の境地に至るための方法としては、「漸漸と悟解」すること、すなわち、種々の功德を積みながら、しだいしだいに「兼忘重玄の道」「空想」を修習していく方法を「因縁」の道として説きつつも、そうした「方便」を必要とせずに直ちに「自然正理を懸悟」することがありうることを述べている。つまり、元始天尊そのものの説明においては、「自然」の方がより本質的であるとしながらも、「因縁」の側面を否定はせず、また、元始天尊のような究極の境地に至るための方法については、「因縁」を主としつつも、「因縁」によらない「自然」の要素も認めている。元始天尊をめぐる議論の中で、「自然」と「因縁」は、相い容れない二つのものではなく、相互に補い合うものと考えられてきていることがわかる。

次に、『一切道經音義妙門由起』の序を見ていきたい。『一切道經音義妙門由起』は、唐の玄宗の敕命を奉じて大清觀主史崇らが編纂したものである。その序は、「無爲無形」で「一切の祖首、萬物の父母」なる「道」についての記述から始まり、「虚空」において「自然」に「靈を凝らし氣を結」んで化成された聖人が元始天尊であると述べたあと、次のような文が出てくる。

又云う、元始は道の應化、一の凝精にして、氣に因りて感生し、轉變すること自然なり。此れ既に胎誕に由り姓系に因經せず。夫れ天地有りて、方めて人有り。人有りて、方めて氏族有り。天尊は混沌の始めに生ま

れ、何の宗祖か之れ有らん。其の後、號を改めて變を示し、迹に應じて靈を垂れ、胎を洪氏の胞に託し、形を李母の腋に降すは、蓋し由有らん。然れども五身既に分かれ、三代斯に別れ、機に隨い物に應じ、溺れるを拯い危うきを安んじ、群迷を汲引して、庶族を財成し、慈悲もて覆燾すること、以て勝げて言い難し。謂う所の眞身なる者は、至道の體なり。應身なる者は、元始天尊・太上道君なり。法身なる者は、眞精氣を布き、萬物を化生するなり。化身なる者は、堀然として獨化す。天寶君等なり。報身なる者は、勤を積み徳を累ぬるに由りて、廣く福田を建つ。樂靜信等なり。(序、一裏―二表)

ここでは、まず、天地創世の初め、混沌たる状態の中で自然に生まれた元始天尊は、何の祖先・家系も持たないことを述べたあと、天尊の五身説を擧げている。「至道の體」が眞身とされ、いわゆる元始天尊は太上道君と同じく應身と位置づけられ、氣を布き萬物を化生する「眞精」が法身とされ、『道教義樞』卷二「三洞義」で洞眞の教主とされている天寶君が化身と位置づけられるのと並んで、樂靜信が報身として位置づけられている。樂靜信の名は、『道教義樞』卷一「法身義」や『道門經法相承次序』卷中の身相の説明の中には出てこない。玄宗の救命を奉じて書かれた『一切道經音義妙門由起』において、樂靜信が道を奉じ、布施の功德を積んだ結果、後世において天尊となったということが、天尊の身相のひとつとして位置づけられているのは、玄宗期において、道教による民衆の教化を意識して、天尊の持つさまざまな性格の一つとして「因縁」の要素をはつきりと織り込もうとしたことの現れなのかも知れない。

『一切道經音義妙門由起』序は、右に擧げた文のあとに、「自然」と「因縁」について論じた次のような文が出てくる。

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。夫れ自然は性の質なり。因縁は性の用なり。因縁以て之を修め、

自然以て之を成す。此に由りて言えば、高仙上聖、道に合し眞に歸するは、固より善縁を増廣し、精進して退くこと無く、人を度し己れを濟い、幽に通じ冥に洞き、粗を變じて精と爲し、凡を鍊りて聖と成る。而るに惑える者、遂に「神仙」當に仙骨有るべし。骨法應ずる者は、學ばずして得」と云う。何ぞ其れ謬れるかな。(序、二表―裏)

ここでは、「自然」は「性の質」、「因縁」は「性の用」と説明され、道を得るためには、「因縁」によつて身を修め、「自然」によつてこれを完成することが必要なだと説かれている。つまり、「自然」と「因縁」は相い反するものではなく、得道という目的のために、補完し合っている相即不離のものと考えられている。これと同じ趣旨のことは、すでに『道教義樞』卷二「十二部義」にも、

凡そ聖神の體、略ぼ二事有り。一は自然、二は學得なり。大洞經に云う、洞經を得る者は、死より生を得、生より道を得、道より仙を得、仙より眞を得、眞より上清黃老君・三十九眞・二十四帝・百八十道君と爲るを得。天尊上聖は、亦た自然の妙炁、應化の作す所有り、亦た修習して後に成る有り。自然と後學と、合して一と爲すなり。(二三表―裏)

と見える。ここで言う「學得」と「後學」は「因縁」に相當する。「自然と後學と、合して一と爲すなり」とあるように、「天尊上聖」に至るための方法として、「自然」と「因縁」は不可分一體であることが明言されている。『一切道經音義妙門由起』序の文は、それと同じことを、「性」の質・用という觀念を用いて説明したものと見えよう。以上に見たように、『太玄眞一本際經』も『一切道經音義妙門由起』も共に、元始天尊をめぐる記述において、「自然」と「因縁」の兩者は對立するものではなく、互いに補い合うものであり、不可分一體のものと考えられている。もつとも、元始天尊そのものの性格としては、「自然」の方がより本質的な要素であるとされ、一方、元始天尊のような境地に至るための方法を説く場合には、「因縁」の方がより重視されるといふ違いはあるが、いずれ

の場合も、「自然」と「因縁」は対立項ではなく、相互補完的・一体的なものと考えられている。

隋唐時代の道教における、元始天尊についてのこのような説明は、この時代の道教教理學における「自然」と「因縁」をめぐる議論と直結している。『太上妙法本相經』や張果の『道體論』（道藏七〇四冊）、「自然」と「因縁」の不可分一體・相即不離が説かれていることは、麥谷邦夫氏によつて指摘されている。²²これらの文獻では、萬物の諸事象において「因縁」の道理が成り立っていることが「自然」である、あるいは、「自然」の中に「因縁」があり、「因縁」の中に「自然」があるという形で、「因縁」と「自然」の不可分一體・相即不離が説かれている。本章で見えてきた『太玄真一本際經』と『一切道經音義妙門由起』の元始天尊の身相と、元始天尊の「自然」と「因縁」の議論は、隋唐時代における道教の最も重要なテーマであつた「自然」と「因縁」の問題についての思索のあとを示しているのである。

おわりに

六朝道教の教理と歴史の概要を記した『隋書』經籍志・道經の部は、「元始天尊なるもの有り、太元の先に生まれ、自然の氣を稟け、冲虚凝遠にして、其の極を知る莫し」という文で始まっている。靈寶經「元始舊經」においてはじめて最高神として出てきた元始天尊という神格は、「自然」という觀念と切り離すことのできないものとしていたことが、この文からもうかがわれる。ところが、一方で、「元始舊經」の作者たちは、この元始天尊を、佛教に由来する「因縁」の思想を説く神格とし、さらには、元始天尊の本生譚までもが作られて、元始天尊自身が「因縁」の道理の中にあることを印象づけた。そのようなことが行われた背景には、佛教の「因縁」の思想を積極的に吸収して、それを民衆への教化・布教に生かそうとする意圖があつたものと考えられる。

しかし、「自然」の觀念と「因縁」の思想とは、本來相い容れない面を持つており、そこから、『笑道論』や『辯正論』に見られるような道教批判が起こつてくる。その批判を受けて、隋唐の道教が試みた説明が、元始天尊という神格そのものにおいても、また、元始天尊のような究極の境地に至るための方法においても、「自然」と「因縁」の兩者は對立するものではなく、相即不離・不可分一體のものであるという考え方であつた。

このような説明は、いささか強引に過ぎるような感もある。しかし、遡れば、東晉の慧遠の「明報應論」（『弘明集』卷五）や郗超の「奉法要」（『弘明集』卷二三）にも、「罪福の應」「宿縁の玄運」が存在すること、すなわち、「因縁」の道理が存在することが「自然」なのだという文が見える。²³「自然」と「因縁」をめぐる思索は、佛道論争以前からの歴史を背負つてゐる。道教における元始天尊という神格の登場が、佛敎側からの激しい批判を生んで、「自然」と「因縁」をめぐる議論を盛んにさせ、そのことが、ふたたび「自然」と「因縁」の兩者を一體のものとして説明する隋唐道教の考え方が表面に出てくるひとつの契機となつたという見方が可能であろう。

一方、「因縁」の思想を道教の教理の中に組み込もうとした「元始舊經」の作者たちによつて作られた元始天尊の本生譚は、下敷きにしたスダン太子本生譚に比べて、「孝」を重視する儒敎的性格が強くなつてゐる。我々は、元始天尊という神格の中に、儒佛道三敎の興味深い交渉のあとを見ることができるのである。

〔附記〕本稿は、二〇〇八年一〇月に、中國人民大學（北京）において開催された第三回中日佛學會議において、「中國佛敎教團繞元始天尊の論争」と題して中國語で口頭發表した原稿を加筆修正したものである。當日、會場において貴重なご意見・ご指摘をいただいた方々に感謝の意を表する。

注

- (1) 『笑道論』に引用された道教文獻は現在そのままの形で残っていないものが多いが、京都大學人文科學研究所「六朝・隋唐時代の道佛論争」研究班「笑道論」譯注（『東方學報』京都第六〇冊、一九八八年）が引用文獻等についての詳細な注釋を施している。いちいち注記してはいないが、本稿の『笑道論』に關する記述は、この「笑道論」譯注の研究結果を參考にしている部分が多い。
- (2) 『靈寶經「元始舊經」について』、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」などを參照。天尊（元始天尊）が「元始舊經」において初めて出現することについては、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、小林正美『六朝道教史研究』創文社、一九九〇年、所收）に指摘がある。
- (3) 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』哲學五一、二〇〇五年）、同「天尊像・元始天尊像の成立と靈寶經」（『名古屋大學中國哲學論集』第六八號、二〇〇七年）參照。
- (4) 現存する六朝隋唐時代の道教像については、拙著『六朝道教思想の研究』（創文社、一九九九年）第三篇第二章「六朝時代の道教造像」、拙稿「隋代の道教造像」（『名古屋大學文學部研究論集』哲學五二、二〇〇六年）、同『唐代道教關係右刻史料の研究』（平成一五年度—一七年度科學研究費補助金（基盤研究C）研究成果報告書、二〇〇六年）を參照されたい。
- (5) 「氣」の字は、高麗本・大正藏本は「元」に作るが、三本・宮本が「氣」に作るのに從つた。
- (6) 王承文『敦煌古靈寶經與晉唐道教』（中華書局、二〇〇二年）第六章などを參照。
- (7) 『淮南子』精神訓「古未有天地之時、惟像無形、窈窕冥冥、芒芟漠閔、湏濛鴻洞、莫知其門。有二神混生、經天營地、孔乎莫知其所終極、滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽、離爲八極、剛柔相成、萬物乃形」、「三五曆記」（『太平御覽』卷一所引）「未有天地之時、混沌狀如雞蛋。溟滓始牙、濛鴻滋萌。歲在攝提、元氣肇始」、「三五曆記」（『太平御覽』卷二所引）「天地渾沌如雞蛋、盤古生其中。萬八千歲、天地開闢、陽清爲天、陰濁爲地。盤古在其中、一日九變、神於天、聖於地。天日高一丈、地日厚一丈、盤古日長一丈。如此萬八千歲、天數極高、地數極深、盤古極長。後乃有三皇」。

(8) 梁の宋文明「靈寶經目」(敦煌寫本ペリオ二八六一の二、および同二二五六)の「第五篇目」に「智慧上品大戒三卷。二卷已出。卷目云、太上洞玄靈寶智慧罪根上品二卷、未出一卷」とあり、現在の道藏本では『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』(道藏二〇二冊)に相當する。

(9) 拙稿「靈寶經と初期江南佛教―因果應報思想を中心に―」(『東方宗教』九一、一九九八年)。

(10) ただし、これに相應する現在の『太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經』卷下では、「東極世界飛天神人曰、東方無極世界恆沙衆生、已得道過去、及未得道、見在福中、善男子善女人、修奉智慧上品十戒、功德福報、知得乘空、白日飛行、駕景策龍、上登玉清、遊行東極九炁天中」(二表)とあつて、如來という語は見えない。

(11) 中嶋隆藏『六朝思想の研究』(平樂寺書店、一九八五年)附篇第二節「六朝後半より隋唐初期に至る道家の自然説」、福永光司「自然と因果―老莊道教と中國佛教―」(『中國の哲學・宗教・藝術』人文書院、一九八八年、所收)、麥谷邦夫「道教義樞」と南北朝隋唐初期の道教教理學」(麥谷邦夫編『三教交涉論叢』京都大學人文科學研究所、二〇〇五年)参照。

(12) 法琳の事跡、および、『辯正論』を執筆するに至つた背景については、礪波護「法琳の事跡にみる唐初の佛教・道教と國家」(吉川忠夫編『中國古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年、のち、礪波護『隋唐の佛教と國家』中公文庫、一九九九年、所收)参照。

(13) 「天尊」という語が、もともと漢譯佛典の中で如來と同じ意味で用いられていたこと、福永光司「昊天上帝と天皇帝と元始天尊―儒教の最高神と道教の最高神―」(『中哲文學會報』第二號、一九七六年。のち、『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年、所收)、小林正美「劉宋における靈寶經の形成」(前掲)参照。

(14) 「靈文分散謬」は『笑道論』第二十七「隨劫生死」と、「改佛經爲道經謬」は『笑道論』第二十九「偸改佛經爲道經」と、「偸佛法四果十地謬」は『笑道論』第三十「偸佛經因果」と、「道經未出言出謬」は『笑道論』第三十一「道經未出言出」と、「道士合氣謬」は『笑道論』第三十五「道士合氣法」と、「諸子爲道書謬」は『笑道論』第三十六「諸子爲道書」と、それぞれ同じ内容のものである。このことについては、すでに吉川忠夫氏によつて指摘されている。「笑道論」譯注(前掲)解題。

(15) Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao* 66, 1980, 1-3.

- (16) 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）、同「天尊像・元始天尊像の成立と靈寶經」（前掲）。
- (17) 李靜傑「中原北朝期のサッタ太子とスダーナ太子本生圖」（『MUSEUM 東京国立博物館研究誌』第五八〇號、二〇〇二年）参照。
- (18) 砂山稔『太玄眞一本際經』の思想について―身相・方便・重玄を中心に―（金谷治編『中國における人間性の探究』創文社、一九八三年。のち、砂山稔『隋唐道教思想史研究』平河出版社、一九九〇年、所收）
- (19) 『太玄眞一本際經』の成立と思想全般については、山田俊『唐初道教思想史研究』『太玄眞一本際經』の成立と思想―（平樂寺書店、一九九九年）参照。
- (20) 『太玄眞一本際經』の引用は、張繼禹主編『中華道藏』（華夏出版社）第五冊に收める『太玄眞一本際經（敦煌本）』（王卡整理點校）による。
- (21) 『太玄眞一本際經』卷八のこの場面の記述が、『妙法蓮華經』見寶塔品に見える應佛としての分身佛の記述と關連があること、山田俊『唐初道教思想史研究』『太玄眞一本際經』の成立と思想―（前掲）一二二頁に指摘がある。
- (22) 麥谷邦夫『道教義樞』と南北朝隋初唐期の道教教理學（前掲）一二〇頁―一二三頁。
- (23) 福永光司「自然と因果―老莊道教と中國佛教―」（前掲）参照。

梵網經下卷先行説の再検討

船山 徹

はじめに——問題の所在

東アジアの戒律思想史に最大の影響を與えた『梵網經』は上下兩卷より構成される。通常これら兩卷は相互に關係するものとして一揃いとして扱われるが、戒律史に影響を及ぼした梵網十重四十八輕戒の體系は下卷にのみ説かれ、そしてそれを受けてか、後代の注釋においても下卷のみを重視する傾向が強い。本稿では、上下兩卷の成立問題について、特に「梵網經下卷先行説」について検討する。この説がいかなる説かは直後に説明する。

『梵網經』の現在の正式名稱は『梵網經盧舍那佛説菩薩心地戒品卷第十』^①という。現在は鳩摩羅什譯として入藏されているが、翻譯經典ではなく、中國で作成された經典（疑經、偽經）であることがほぼ確かな形で論證されている。本經に言及する最初の文獻は、梁の僧祐撰『出三藏記集』卷十一に收める「菩薩波羅提木叉後記」であり、そこで本經は「菩薩波羅提木叉」と呼ばれる。ほぼ同時代、わずかに遅れて天監十八年（五一九）に敕寫された『出家人受菩薩戒法』（ペリオ將來敦煌寫本二一九六番）には「梵網經」という語が複数回登場し、そこに言及さ

れている事柄は専ら下巻と關わる。また同じ頃に成立した慧皎『高僧傳』卷二の鳩摩羅什傳には羅什の譯出した經典として「菩薩戒本」への言及があり(大正五〇、三三二中)、一方、同傳に對應し、やや先行して成立した僧祐撰『出三藏記集』の鳩摩羅什傳には、「菩薩戒本」への言及がないことが知られている(大正五五、一〇一中)。以上の狀況は、六世紀初め頃まで、當該經典が「梵網經」「菩薩波羅提木叉」「菩薩戒本」という名で呼ばれ、現存本における下巻に對應するものを意圖して言及されたことを告げるものである。一方、隋の開皇十七(五九七)年に成立した費長房撰『歷代三寶紀』卷八には次のようにある。

梵網經二卷(弘始八年、於草堂寺、三千學士最後出此一品。梵本有一百一十二卷六十一品。譯訖、融影等三百人、一時共受菩薩十戒。見經前序。僧肇筆受)。 (大正四九、七八上)

梵網經二卷(弘始八年、草堂寺において三千人の學士が(鳩摩羅什所譯經典の)最後にこの一本を譯出した。梵本には百一十二卷の分量があり、六十一品がある。譯出の後、融や影など三百人が一齊に菩薩の十戒(梵網經の説く菩薩の十重戒)を受けた。經の前序に見える。僧肇が筆受した。)

ここで本經は二卷本として紹介されている。同様に隋の法經等撰『衆經目錄』卷五も卷數を二卷とする(大正五五、一四〇上)。經錄等から確認されるこのような狀況から、二卷本は少し遅れて成立し、梵網經の最初期においては下巻部分だけが一卷本として先に存在していたのではないかとの推測が成り立つ。それがいわゆる梵網經下巻先行説である。これは今回筆者が初めて與える呼稱であるが、ただし本説それ自體は筆者の創見ではない。これについては、望月信亨『淨土教の起源及發達』(共立社、一九三〇年、一六〇頁)に次のように説明されている。

(前略) さすれば菩薩波羅提木叉經は梵網經の下巻と同本であり、又菩薩戒本は菩薩波羅提木叉經の異名であつて、今の梵網經は即ち彼の經の前に新に上巻を加へたものと認めねばならぬ。而して彼の菩薩波羅提木叉が梵網經と改題され、又彼の後記が改竄せられて梵網經の前序となつたのも、即ち此上巻が加へられた時

であらうと思ふ。彼の上巻の菩薩階位の説が下巻の十重四十八輕と殆んど聯絡交渉のないのも、恐らくこの爲であらう。

さらに上巻が付加された時期については、望月氏はそれを『出三藏記集』と『歴代三寶紀』の間の頃と想定する。なお、ほぼ同文は同氏の『佛教經典成立史論』（法藏館、一九四六年、四四六頁）にも再録された。ただここで注意を喚起しておきたいが、望月説は専ら經錄の記載に基づくものであつて、經文の分析には何ら基づいていない。そこで本稿は、經錄という外的證據とは別に、內的證據として經文を對象とした際に、下巻先行説が成り立つかどうか、その妥當性をあらためて検討したい。望月説は本經の中國撰述説として夙に知られ、その後の多くの學者が望月説を支持補強しているが、ただし下巻先行説については望月以後の進展が全く見られず、これを正面から扱う研究を筆者は寡聞にして知らない。

經典の文章そのものを對象として考察を行う際にあらかじめ注意しておきたいことがある。それは、本經のような疑經（偽經）の場合、内容的な非一貫性や矛盾に着目して上下兩卷が同時成立である、別時成立であると斷定することには、かなり慎重さを要することである。疑經はインドの素材を一部に用いながら中國で作成された經典である。それ故、その卷ごとあるいは章（品）ごとに辻褄の合わぬ所説があつたとて、それだけを根據に成立の別時性を論證することはできないのである。その經典の中國における成立當初から不統一をはらんでいた可能性をも否定できないからである。そこで本稿では、内容的矛盾とは全く別な點に着目したい。それは思想的な内容とは全く別次元の、語法や語彙に關わる表現である。そうしたところに上下巻の同異を窺わしめるような特徴や相違があるかどうかに注目する。語法や語彙には書き手の個性ないし癖の如きものが無自覺に現れる場合があるから、抽象的な概念や高度にテクニカルな佛教術語とは全く別な、助字や何氣ない書き癖のような、内容や論理とは無關係なところに兩卷の作者の特徴や個性が出ているかどうかを調べるのである。かかる觀點から検討を加

えた結果、筆者は上下兩卷の間にはいくつかの語法や語彙において顕著な相違が認められるという結論に至った。より具體的には、本經の一大特徴である「若佛子」という語の意味とその問題、およびそれ以外の語法や語彙に分けることができる。以下にこれら二點に即して、上下兩卷の相違を精査する。

一 「若佛子」の語例と意味

(一) 「若佛子」の特殊性

『梵網經』には文の冒頭に「若佛子」という表現が置かれる場合があり、それが本經の特徴の一つとなつていゝる。どの版本に基づいて議論するかも關わるが、いま假に大正藏の基である高麗版再雕本に即して數えるならば、上卷の四〇箇所、下卷の五三箇所に「若佛子」が用いられている。一方、他經において「若佛子」が用いられるのは極めて稀であると言つてよい。そのことは大藏經電子版を検索すれば一目瞭然である。すなわち「若佛子」は本經特有の表現の一つである。

「若佛子」はある種の呼びかけ表現である。「佛子」は、佛陀が説法の對象として語りかけている菩薩たちを「佛の息子(佛子)」と呼びなす表現である。因みに本經に用いられる呼びかけ表現にはこのほかにも「汝」「汝等」「諸佛子」等があり、いつも必ず二人稱として「佛子」ないし「若佛子」を用いているわけではない點も留意しておきたい。また、本經の傳統的訓みとして、「若」には「なんじ」と「もし」がある。

「若佛子」の典型的な例としては下卷の十波羅夷(十重戒)の説の中の第四波羅夷がある。原文は次のとおりである。なお本經下卷は諸本に字句の相違が著しく、今はあくまで便宜的に高麗版に従つておく。

若佛子、自妄語教人妄語、方便妄語、妄語因妄語緣妄語法妄語業。乃至不見言見、見言不見、身心妄語。而

菩薩常生正語正見、亦生一切衆生正語正見。而反更起一切衆生邪語邪見邪業者、是菩薩波羅夷罪。訓讀すれば次のようになろう。

若し佛子、自ら妄語し人を教て妄語せしめ、方便もて妄語せば、妄語の因、妄語の縁、妄語の法、妄語の業あり。乃至見ざるをば見たりと言ひ、見たるをば見ざると言ひ、身心に妄語す。而るに菩薩は常に正語と正見を生じ、亦た一切衆生の正語と正見を生ぜしむ。而るに反つて更に一切衆生の邪語、邪見、邪業を起す者は、是れ菩薩の波羅夷罪なり。

これは十種の波羅夷のうち第四波羅夷の例であり、第二、第四はこれと同じ形式をとる。ただ唯一、書き出しにあたる第一波羅夷のみは表現が少し異なり、次のように始まる。

佛言、佛子、若自殺教人殺、方便讚歎殺、見作隨喜、乃至呪殺、殺因殺縁殺法殺業。(以下省略) 訓讀すれば次のようになろう。

佛言わく、佛子よ、若し自ら殺し人を教て殺さしめ、方便もて殺すを讚歎し、見て隨喜を作し、乃至呪もて殺さば、殺の因、殺の縁、殺の法、殺の業あり。(以下省略)

以上において筆者は「若」を「もし」と訓じた。ただし日本における傳統的解釋としては「若佛子」を「若ら佛子よ」と訓む場合もある。以下にそれを確認しておこう。

一、國譯一切經に『梵網經』が收められ、その訓讀は加藤觀澄による(一九三〇年)。そのなかで「若」には二種の訓讀がなされている。すなわち加藤は第一波羅夷の「若佛子」を「若ぢ佛子」、「若自殺」以下を「若は自ら殺し」云々と訓讀する。

二、國譯一切經には「若佛子」の別の訓讀を示すものもある。律疏部二に智顛『菩薩戒義疏』が收められ、訓讀は藤本智董による(一九三八年)。智顛の『菩薩戒義疏』は『梵網經』に對する注釋であり、それ故、本注釋から

經文の訓讀を抽出することができるのである。藤本は「若」を「もし」に統一して訓讀している。たとえば「若佛子」は「若し佛子、」であり、さらにそれに脚注を付し、「若を汝と訓むものあれど不可なり」と敢えて明記しているのは興味深い（二二〇頁脚注八）。また第一波羅夷の「若自殺」以下の訓讀は「若し自ら殺し」云々であり、四波羅夷を通じて「若」を「もし」と訓じている。

三、ほぼ同じ頃に大野法道によってなされた訓讀が同氏『涅槃經・遺教經・梵網經講義』にある（東方書院、一九三三年。名著出版より一九八六年に復刊）。理由は不明であるが、大野の訓讀には統一がない。第一波羅夷について彼は【和譯】という項で「佛の言はく、佛子若し自ら殺し、」云々と訓讀する（三八六頁）。そして【講説】という項でそれを解説して、「若し自ら殺しより乃至呪して殺さばまでは」云々と述べる。一方、第二波羅夷については【和譯】すなわち訓讀は「若佛子、自ら盗み」云々であり（三八九頁）、その【講説】すなわち解説は「若し佛子にして自ら盗み」云々となっている。「なんじ」と訓じて「もし」と解説するわけである。ただしそれが故意になされているのか、単に無自覺的な不統一なのかはよくわからない。

四、石田瑞麿『梵網經』（大藏出版、一九七一年初版）は、「若」の訓みを「なんじ」に統一する。たとえば「若佛子」は「若佛子」であり、「若自殺」云々の訓讀は「若自ら殺し」云々である。

以上、國譯一切經に含まれる二種の訓讀ならびに、『梵網經』研究を代表する二人の研究者の訓讀を見た。四人はいずれも僧侶であり、所屬する宗派が異なる。すなわち一の加藤は天台宗、二の藤本は日蓮宗、三の大野は浄土宗、四の石田は浄土眞宗本願寺派である。四人の所屬がそれぞれ別なのは興味深いが、残念ながら、それぞれの訓讀が宗派ごとの傳統的解釋を忠實に反映した結果なのかどうかについては、筆者には判断がつかない。

さらに現代の臺灣における解説も紹介しておこう。演培法師釋・釋能度記『梵網經菩薩戒本講記、附：八關齋十講』（臺北：天華出版、一九八九年）は、初版一九七八年の再版であるが、そこで「若佛子」の「若」は「若是」

あるいは「若果」に置きかえて現代中國語で解説されている。^②ここから「若」が假定ないし條件の意味で理解されていることがわかる。

(二) 上下巻における「若佛子」の用例

以上、現代における「若佛子」の解釋を五種確認したが、ではテキスト自体は「若佛子」について何を語っているであろうか。次にこの點を考えるために、上巻と下巻の用例をそれぞれ示そう。まず上巻における「若佛子」の例を高麗版(＝大正藏本文)を用いて示す。上巻の四十箇所にわたる「若佛子」をそれぞれ①②等と番號で示す。なお紙面を節約し、不要な煩を避けるため、以下には代表的な例のみを示し、他は割愛することとする。「麗」は高麗版再雕本、「開」は南宋・開元寺版(大正藏腳注「宮」)、「思」は南宋・思溪藏版(大正藏腳注「宋」)を示す。

- ①麗：若佛子、捨心者、一切捨。國土城邑田宅金銀明珠男女己身、有爲諸物一切捨。……
 - 〔①開・思等：若佛子、一切捨、國土城邑田宅金銀明珠男女己身、有爲諸物一切捨。……〕
 - ②麗：若佛子、戒心者、非非戒無受者。十善戒無師說法。……
 - 〔②開・思等：若佛子、戒非非戒無受者。十善戒無師說法。……〕
 - ③麗：若佛子、忍心者、有無相慧體性、一切空空忍一切處忍、……
 - 〔③開・思等：若佛子、忍有無相慧體性。一切空空忍一切處忍、……〕
 - ④麗：若佛子、進心者、若四威儀一切時行、伏空假、會法性、登無生山、……
 - 〔④開・思：若佛子、若四威儀一切時行、伏空假、會法性、登無生山、……〕
 - ⑤麗：若佛子、定心者、寂滅無相。無相人、爾時入內空、值道心衆生、……
 - 〔⑤開・思等：若佛子、寂滅無相、無相人、爾時入內空、值道心衆生、……〕
- (以上、大正二四、九九八上―中)

(……中略……)

③⑧若佛子、菩提薩埵佛吼體性地、入法王位三昧、其智如佛。……(二〇〇二中)〔諸本一致〕

③⑨若佛子、菩提薩埵佛花嚴體性地、以佛威儀如來三昧自在王王定、出入無時、……(二〇〇二中)〔諸本一致〕

④⑩若佛子、菩提薩埵入佛界體性地、其大慧空、空復空空復空、如虛空性。……(二〇〇二下)〔諸本一致〕

以上の例から分かることは何か。上記の例がすべて例外なく、呼びかけの機能を有していること、そして後續文の主語として解釋することは不可能であることに注目したい。それぞれ高麗版に従うにせよ、開元寺版等の別の版に従うにせよ、「若佛子」の直後には體言またはそれに準ずる價值の語が置かれ、その體言が文の主語となっている。つまり「若佛子」は「佛子よ」という呼びかけの意味をもつのであつて、「佛子は」という形で主語となつてゐるとは解釋できない。さらに「若」を假定や條件の意味にとることはできない。

次に下巻における「若佛子」の例をみる。下巻には本經の最大の特徴である所謂「十重四十八輕戒」が説かれ、その都合五十八の條目について、「若佛子」が五三箇所、「佛言、(若)佛子」が五箇所で用いられている。

第一波羅夷の表現はすでに紹介したが、「若佛子」の登場する形式を確認するために、改めて第一波羅夷の原文と、それに續く第二波羅夷の原文とをあわせて、高麗版に従つて掲げよう。^③

佛言、佛子、若自殺教人殺、方便讚歎殺、見作隨喜、乃至呪殺、殺因・殺緣・殺法・殺業。乃至一切有命者、不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心・孝順心、方便救護一切衆生。而自恣心快意殺生者、是菩薩波羅夷罪。(以上、第一波羅夷)

若佛子、自盜教人盜、方便盜、盜因・盜緣・盜法・盜業、呪盜乃至鬼神有主劫賊物、一切財物一針一草不得故盜。而菩薩應生佛性孝順慈悲心、常助一切人、生福生樂。而反更盜人財物者、是菩薩波羅夷罪。(二〇〇四中) (以上、第二波羅夷)

これ以下に五十六項目が續くが、そこには、ある一つの一貫した特徴がある。それは以下の如き下巻各項目の書き出しの文言を一覽するだけでも一目瞭然であろう。「佛言、(若)佛子」と「若佛子」が繰り返されている。

佛言、佛子、若自殺教人殺、……〔第一波羅夷〕

若佛子、自盜教人盜、……〔第二波羅夷〕

若佛子、自姪教人姪、……〔第三波羅夷〕

若佛子、自妄語教人妄語、……〔第四波羅夷〕

若佛子、自酤酒教人酤酒、……〔第五波羅夷〕

若佛子、自説出家在家菩薩比丘比丘尼罪過、教人説罪過、……〔第六波羅夷〕

若佛子、自讚毀他、亦教人自讚毀他、……〔第七波羅夷〕

若佛子、自慳教人慳、……〔第八波羅夷〕

若佛子、自瞋教人瞋、……〔第九波羅夷〕

若佛子、自謗三寶、教人謗三寶、……〔第十波羅夷〕

佛言、若佛子、欲受國王位時、受轉輪王位時、百官受位時、應先受菩薩戒。……〔第一輕戒〕

若佛子、故飲酒而生酒過失無量、……〔第二輕戒〕

若佛子、故食肉、一切肉不得食、……〔第三輕戒〕

若佛子、不得食五辛、……〔第四輕戒〕

若佛子、見一切衆生犯八戒五戒十戒、毀禁七逆八難一切犯戒罪、應教懺悔、……〔第五輕戒〕

(……以下省略……)

ここから分かることは何か。先に確認した上巻の場合、「若佛子」は文の主語とはなり得ず、主語は「若佛子」の

直後に置かれていた。他方、下巻の場合、右の一覽から容易に分かるように、「若佛子」に後續するのは體言ではない。動詞・助動詞などの用言または副詞・接續詞が續き、「若佛子」の直後に體言が置かれることは全くない。そして「若佛子」の「佛子」は文の主語として機能していると見なすことができる。ただし、「若」をどのようにに理解するかは上記の原文列記だけからでは判然としない。結論を先取するならば、下巻の「若佛子」における「若」には假定や條件を意味するものとして解釋可能な場合もあるが、他方、そのように限定できない場合や限定すべきでないものも確かに存在すると言えるかと思う。しかしこの點はさらに検討を要するため、今は斷定を避けておきたい。

上巻の「若佛子」の「佛子」は文の主語になり得ず、他方、下巻の「若佛子」の「佛子」はその直後に置かれる語の主語となるものであった。この相違は偶然の結果であろうか。筆者にはそうは思われない。むしろ同じ語句が全く別の使われ方をしていると考えるべきではあるまいか。もしそうであるとするならば、これは看過すべからざる語法上の相違であろう。

(三) 「若佛子」に對する諸注釋

ここで本經の「若佛子」を後代の注釋家たちがどのように理解したかをみておこう。現存する最古の注釋は隋の智顛說・灌頂記『菩薩戒義疏』卷下である。そこには次の説明がある。

文爲三別。先標人謂「若佛子」、標人謂「若佛子」、第二序事、謂中間所列、三結罪名波羅夷。(大正四〇、五七一中)

文は三別を爲す。先に人を標して「若佛子」と謂い、人を標して「若佛子」と謂い、第二は事を序し、中間に列なる所を謂い、三は罪を結して波羅夷と名づく。

これによれば、「若佛子」全體が人を意味する語であると智顛は理解したことになろうか。

次に唐の明曠『天台菩薩戒疏』卷上をみてみよう。

一一戒中、通具三意。初制止惡、次制行善、三擧過結犯。初文又三。初標人列於殺事、次「因」下列成殺業、三「乃至」下擧輕況重。初言「若佛子」者、通指之辭。謂發菩提心、受菩薩戒、從佛法生、通名佛子。「若自殺」下列殺事、五句不同。……（大正四〇、五八七下—五八八上）

一一の戒中、通じて三意を具す。初めに惡を止むることを制し、次に善を行うことを制し、三に過ちを擧げて犯を結す。初文に又た三あり。初めに人を標して殺事を列ね、次に「因」より下は殺すを成すの業を列ね、三に「乃至」より下は輕きを擧げて重きを況たとう。初めに「若佛子」と言う者は、通指の辭なり。謂わく、菩提心を發し、菩薩戒を受け、佛法よ從り生ずるものを通じて佛子と名づく。「若自殺」より下は殺事を列ね、五句不同なり。……

これによるならば、「若佛子」は「通指の辭」すなわち、佛子と呼ぶべき人々を總稱する語であるという。これは、「佛子」は特定の誰かを指すのではなく、「およそ佛子たる者はすべて」という含意がある旨を告げる説明と理解してよからう。

次に更に時代を下り、宋の與咸（一一六三年没）『梵網菩薩戒經疏註』卷四の説明を確認しておこう。

有本云「佛言佛子」。……今據大師疏文、既云「謂若佛子」、故此爲正。一一皆云「若」者、『篇韻』訓汝也、如也。今對告之人、佛欲與之説其戒法、必先提起是人、令其聳聽、當爲汝説、應訓汝也。餘之「若」字如云「若受菩薩戒」等、即應訓如也。（續藏一、五九、三、二六九裏下）

佛言佛子と云う本有り。……今、大師の疏文に據るに、既に「謂若佛子（若佛子と謂う）」と云えり、故に此を正と爲す。一一の皆な「若」と云う者は、『篇韻』の訓は汝なり、如なり。今、對告の人は、佛之れが與

に其の戒法を説かんと欲するに、必ず先に是の人を提起し、其れをして譬てて聽かしめ、當に汝が爲に説くべしとすれば、應に「汝」と訓ずべきなり。餘の「若」字の「若受菩薩戒（若し菩薩戒を受くれば）」等と云うが如きは、即ち應に「如」と訓ずべきなり。

與威の注釋にはいくつかの注目すべき點がある。特に二點に注目しておきたい。第一に、彼の時代に通行していたテキストには第一波羅夷の冒頭が「佛言佛子」から始まるものがあつたが、與威は智顛の注釋の基づいたテキストがそうではなく「若佛子」であることを根據に、本來のテキストは「若佛子」であるに違いないと推定する。第二に、『篇韻』すなわち『玉篇』や『廣韻』によれば、「若」は「汝」（二人稱）と訓ずべき場合と、「如」（假定・條件）と訓ずべき場合とがあるという。そして『梵網經』の場合は、「若佛子」の「若」は汝の意味であり、「若佛子」以外に用いられる「若受菩薩戒」などの「若」は「如」の意味で理解せよと與威は説く。我々はここに「若佛子」を「若ら佛子よ」と訓讀する傳統的根據を見出すのである。

最後に、さらに時代が下るが、明の弘贊『梵網經菩薩戒略疏』卷三の説明もみておく。

佛言、若佛子、若自殺教人殺、方便殺、讚歎殺、見作隨喜、乃至呪殺。

「若」是設況之詞。一本無「若」字。卽是の指一人非也。（續藏一、六〇、五、四〇二裏上）

佛言わく、若佛子、若し自ら殺し人を教て殺さしめ、方便もて殺し、殺すを讚歎し、見て隨喜を作し、乃至呪もて殺す。

「若」は是れ設況の詞なり。一本に「若」の字無し。即ち是れ一人を的指すとするは非なり。

弘贊によれば、「若佛子」の「若」は「設況」すなわち狀況（假定・條件）を設定する機能を果たす語である。そして「佛言わく、佛子よ」と「若」を用いないテキストもあることを指摘する。弘贊の用いた本が「佛言若佛子」という表現をとっていた事實は興味深い。またそれは、ある特定の一人を指し示す語ではなく、總稱であるとする。

(四)「若」の解釋

以上の注釋に基づき、以下に問題點を指摘してみよう。最初に下卷における「若佛子」の意味をとりあげる。さしあたり問題點として提起したいのは、下卷の「若佛子」は果たして本當に「汝」という意味かという點である。上に見たように、たしかに宋の與咸『梵網菩薩戒經疏註』は「若佛子」の「若」を「汝」と同じ意味であると明言する。しかしながら、與咸の説明を離れて『梵網經』の語法を虚心に調べるとき、この説は問題なしとしない。なぜならば、本經には二人稱を「汝」とする例が複数あり、そして「若」と「汝」は意味的區別の上に使い分けられていると考える方が自然であると考えられるからである。たとえば次の例における「若」と「汝」の用例に注目したい。

若佛子、常起大悲心。若入一切城邑舍宅、見一切衆生、應當唱言、「汝等衆生盡應受三歸十戒」。若見牛馬猪羊一切畜生、應心念口言、「汝是畜生發菩提心」。而菩薩入一切處山林川野、皆使一切衆生發菩提心。是菩薩若不教化衆生者、犯輕垢罪。(一〇〇九上—中)

以上の訓讀は割愛するが、最初の「若佛子」は「佛子たるもの、常に大悲の心を起こすのだ」という意味であろう。そして次に傍線を付した二箇所「若」(若入……、若見……)はそれぞれの文の「應十動詞」という表現と呼應し、假定・條件の意味であろう。これを「なんじ」と讀むことは殆ど不可能である。最後の「若」も同様である。そして次に傍線を付した「汝等」と「汝は是れ」はともに二人稱に違いない。このように、右の一節において「若佛子」以外の「若」は假定・條件の意味であつて「汝」と同義と解することは困難である。その場合、もし假に「若佛子」の場合にのみ「若」を「汝」の意味に解するならば、文章表現の流れ上、極めて不自然になるであらう。もとより本經における二人稱を示すのは「汝」だけであると限定するのは問題であらうが、⁴⁾そうではあ

れ、もし右に示したように理解してよいならば、「若佛子」の「若」を「汝」と同じ意味であつて、二人稱を示すと解釋することには困難が伴う。それ故、與咸『梵網菩薩戒經疏註』の解釋に全面的に與することはできない。

しかしこのことは「若」がいつも必ず「もし」という意味であるとの歸結にはつながらない。下卷には「若」以下を條件節と解釋できない例が確實にある。たとえば「若佛子、不得食五辛、……」（第四輕戒、一〇〇五上）がそうである。この場合は、「もし佛子ならば、（君たちは）五辛を食してはならぬ」、「佛子よ、（君たちは）五辛を食してはならぬ」、「佛子たるもの、五辛を食してはならぬ」といった意味に理解すべきであり、「もし佛子が五辛を食してはいけないならば、……」と次に續く條件説と解釋することは、文脈上、全く不可能である。これ以外にも「若佛子、不得」の形式をとる事例は本經中に複数ある。

第三の視點は「若佛子」と「佛言佛子（佛言わく、佛子よ、）」との關係である。先の注釋に觸れられていた通り、天台智顛の參照したテキストなど、「佛言佛子」を「若佛子」に、あるいはまた「佛言若佛子」に作るテキストがあつたことは、「若」の付く場合と付かない場合の間に、文章構造の解釋に關わるような深刻な意味的相違は存在しないことを暗に示している。これを傍證する材料として、次の二表現がある。

佛言、佛子、不得以瞋報瞋以打報打。（第二十一輕戒、一〇〇六中）

若佛子、不得畜一切刀杖箭斧鬪戰之具。（第十輕戒、一〇〇五下）

これらは本經下卷にあらわれる別個の文であるが、いずれも「佛子」の直後に「不得（これこれをしてはいけない）」が續く例であり、「若」の有無が文意に深刻な相違を生じるわけでないことを傍證する。敢えて極論するならば、右の例において「若佛子」の「若」は、あつてもなくても大意は同じなのである。

さらに次の例も示しておこう。「佛子」を後續する文の主語とはとりにくい例である。

佛言、佛子、佛滅度後於惡世中、若見外道一切惡人劫賊賣佛菩薩父母形像、販賣經律、販賣比丘比丘尼亦賣

發心菩薩道人、或爲官使、與一切人作奴婢者、而菩薩見是事已、應生慈心、方便救護、處處教化、取物贖佛菩薩形像、及比丘比丘尼發心菩薩一切經律。若不贖者、犯輕垢罪。(一〇〇七中)

ここで「佛子」の直後に置かれるのが「佛滅度後於惡世中、若見外道……」という表現であることを考えれば、「佛子」を單純に主語とみなすことは難しい。むしろ「佛子よ」という呼びかけ(vocative)として、あるいは「佛子よ、汝らは……」という呼びかけの意味を含む主語として機能すると解釋すべきである。いずれにせよ、呼びかけの價值は否定できない。ちなみに右の場合、「若見外道」云々の「若」は條件・假定を示す「もし」(如)であつて、「なんじ」(汝)と讀むことはできない。

「若佛子」の意味を巡る別の視點として、第四に、ペリオ將來敦煌寫本二一九六番『出家人受菩薩戒法』における『梵網經』の文章表現がある。既に言及したように、このテキストは天監十八年(五一九)に梁の武帝の命によつて敕寫されたことが奥書に明記されている。現存するのは卷一のみである。その卷一の末尾に戒律條項を列記する箇所がある。それは『梵網經』の引用であると言明こそされていないが、内容的には『梵網經』のほぼ忠實な引用である。ただ興味深いことに、同經をふまえつつも、「若佛子」に關係する箇所の表現が一部變更されている。すなわち次の通りである。

『梵網經』下卷	『出家人受菩薩戒法』における言い換え
佛子、若自殺教人殺……	菩薩若自殺教人殺……
若佛子、自盜教人盜……	菩薩若自盜教人盜……
若佛子、自姪教人姪……	菩薩若自姪教人姪……
(以下省略)	(以下省略)

『出家人受菩薩戒法』は原表現を改めて「菩薩若……」に統一していることが分かる。この撰者が誰かは不明で

あるが、撰者が「佛子、若」、「若佛子」、「菩薩若」の三表現を同じ意味内容であると判断したことは明らかである。この文献が武帝の敕と關わる格式の高いものであったことを勘案する時、恐らく我々は、梁初の頃、武帝をとりまく南朝の僧たちが、ほぼ一様に例外なく、「若佛子」を「菩薩若……」と同じ意味に解していた可能性すら想像することが許されよう。當時の南朝では「若佛子」の「若」を二人稱とは理解していなかった可能性が、明らかにまとめておくならば次のようになる。

以上、下巻の「若佛子」の「若」字について、四つの異なる視點から分析を試みた。今それらの検討結果をかりにまとめておくならば次のようになる。

一、「若佛子」の「若」は「汝」と必ずしも同義ではない。とりわけ下巻においては、「若」と「汝」は意味的に區別されていると理解すべきである。

二、「若佛子」の「若」には「如^も」と言ひ換えてできない場合がある。

三、「若佛子」は「佛子」と言ひ換えても大意は變わらないような形で用いられている。

四、六世紀初頭頃の南朝の學僧たちは「若佛子」を「菩薩若（菩薩がもし以下のことをするならば）」という意味で理解していた可能性が高い。

以上が下巻における「若佛子」の用例分析の結果である。我々はここから何が言えるであろうか。下巻の「若佛子」の意味は様々であつて、無秩序に一貫性なく個々ばらばらにその都度別の意味で用いられていると解釋するのはどうか。答えは否であろう。その可能性が高いとは筆者には到底思えない。本稿冒頭に述べたように「若佛子」は他經には用いられない本經特有の表現であり、下巻の場合、それらはすべて戒律の各條文の冒頭におけるという意味で同一の文脈的機能を果たしている。それ故、一一の用例の意味を別様に解釋するのはかえつて不自然である。その場合、我々がとるべき理解は、「若佛子」の「若」には、ある程度の意味的な揺れの幅をもちながらも、ある種の一貫性があるということである。事實、そのような意味を佛教漢文の「若」に與えることは可

能である。それは譯語としての「若」と深く關わる。以下にその點を、最後に、第五の視點としてみておきたい。

(五) 譯語としての「若」

漢譯佛典において「若」は梵語の關係代名詞 (*yas, yat, yah*) に對應する譯語として用いられる場合がある。いうまでもなく古典漢語に關係代名詞は存在しないが、梵語にはそれが存在する。そこで用いられた工夫の一つが「若」であった⁶⁾。たとえば律の波羅提木叉(戒律條文集)には次のような表現形式で「若」が用いられる。

若比丘共諸比丘、入戒法中、不還戒、戒羸不出、行姪法乃至共畜生、是比丘得波羅夷罪、不應共住。(『十誦比丘波羅提木叉戒本』、大正二三、四七一上)

若し比丘、諸の比丘と共に戒法中に入り、戒を還さず、戒羸よわくして出さず、姪法を行わば、乃ち畜生と共にするに至るまで、是の比丘は波羅夷罪を得、應に共に住まうべからず。

ここには「若比丘……、是比丘得波羅夷罪、く」という形式がみられ、この表現は律の他の條文とも共通する。對應する梵語ならびにパーリ語の表現は次の通りである。⁷⁾

Skt. yo puna bhikṣu . . . ayaṁ bhikṣuḥ pāṭijiko bhavaṃy asaṃvāso . . . (「またある比丘が……である場合、この比丘は波羅夷となり、共に住まうべきでない」の意)

Pāli yo pana bhikkhu . . . parājiko hoti asaṃvāso.

以上は聲聞乘の律における規定である。しかしこの翻譯スタイルは律文獻に限らない。全く同じ形式は、大乘の菩薩戒にも成り立つ。たとえば北涼の曇無讖譯『菩薩地持經』には次の一節がある。

菩薩爲貪利故、自嘆己德、毀訾他人、是名第一波羅夷處法。(大正三〇、九一三中)

菩薩、利を貪ぶが爲の故に、自ら己が徳を嘆じ、他人を毀訾せば、是れ第一波羅夷處法と名づく。

さらに、右の曇無讖譯に對應する異譯として、劉宋の求那跋摩譯『菩薩善戒經』の次の一節がある。

菩薩若爲貪利養故、自讚其身、得菩薩戒、住菩薩地、是名菩薩第五重法。(大正三〇、一〇一五上)

菩薩、若し利養を貪るが爲の故に、自ら其の身を讚じ、菩薩戒を得て菩薩の地に住さば、是れ菩薩の第五重法と名づく。

求那跋摩譯は、曇無讖譯と完全に同一の梵本からの翻譯でなく、同系統に屬する異本の譯である。そのため若干表現が異なり、また當該戒條の番號も第一ではなく第五となつている。いまここで我々は「若」という字が用いられていることに注目したい。つまり「菩薩若……、是く」が關係代名詞の譯を示している。先の曇無讖譯には「若」字は用いられず、「菩薩……、是く」という形式であつた。このことは、關係代名詞は「若」として翻譯される場合も特定の字では翻譯されない場合もあつたことを示している。

さらに唐の玄奘譯『瑜伽師地論』における對應箇所もあわせて見ておこう。

若諸菩薩爲欲貪求利養、自讚毀他、是名第一他勝處法」(五一五中)

若し諸の菩薩、利養を貪求せんと欲するが爲に、自らを讚じ他を毀らば、是れ第一他勝處法と名づく。ここでも關係代名詞の譯として「若……是く」という構文がみとれる。

最後に、曇無讖譯、求那跋摩譯、玄奘譯のそれぞれに對應する現存梵語テキストの條文を紹介しておこう。

Sk. *labhasatkāradhyavasitasyātmokarṣaṇā parapaṇsanā bodhisattvasya pārjāyīkashāṅyo dharmah.* (直譯——貪欲や優遇に身を置き、自分を持ち上げたり他者を貶めたりすることのある菩薩には、波羅夷に屬する規則がある。)

ここでは關係代名詞 *yasya* が省略されていると見なすことができる。すなわち關係代名詞 *yasya* …… *tasya* を補足しよう。**yasya labhasatkāradhyavasitasyātmokarṣaṇā parapaṇsanā, tasya bodhisattvasya pārjāyīkashāṅyo dharmah.*

(直譯——ある者に貪欲や優遇に身を置き、自分を持ち上げたり他者を貶めたりすることがある場合、その菩薩には、波羅夷に屬する規則がある。) という構文を想定することは梵語としてごく自然に許容される。なおここで *parajayika* は *parajika* とほぼ同義に用いられ、波羅夷のことである。波羅夷は敗北者(他者を勝利せしめる者)を原義とする術語であり、大乘、小乗いずれの場合にも最も重い罪を指す。

以上を踏まえて再度『梵網經』第一波羅夷と第二波羅夷の原文をみてみよう。文章構造が極めて類似していることがわかるであろう。

佛言、佛子、若自殺教人殺、方便讚歎殺、見作隨喜、乃至呪殺、殺因・殺緣・殺法・殺業。乃至一切有命者、不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心・孝順心、方便救護一切衆生。而自恣心快意殺生者、是菩薩波羅夷罪。(第一波羅夷)

若佛子、自盜教人盜、方便盜、盜因・盜緣・盜法・盜業、呪盜乃至鬼神有主劫賊物、一切財物一針一草不得故盜。而菩薩應生佛性孝順慈悲心、常助一切人、生福生樂。而反更盜人財物者、是菩薩波羅夷罪。(二〇〇四中) (第二波羅夷)

本經の「若佛子」を擬翻譯調の用例とみた場合、「若佛子」と條文末尾の「是菩薩波羅夷罪」との連關を想定してみることが可能である。事實、右に掲げた求那跋摩譯『菩薩善戒經』の「菩薩……、是」や玄奘譯『瑜伽師地論』の「若……是」と構造的には同一である。しかしながら、『梵網經』の場合にはその間に實に様々な要素が介在し、一貫した文章としては讀みにくくなっていることもまた事實である。こうした讀みにくさは、漢譯の戒律條文にある程度知る者が翻譯體に擬らえて作成した文章と假定するならば一往の説明はつくであろう。

「若佛子」をめぐる考察の結論として、次のように言えるのではないかと筆者は考える。「若佛子」の用例、特に直後に續く品詞の種類に關して、上巻と下巻には著しい相違が認められ、そのことは「若佛子」の用法と意味

が上下巻において若干異なっていた可能性を想定せしめる。この場合、「若」を「もし」と訓むことは理論的には可能であるが、そう訓讀したとしても、強い意味での假定・条件とは解釋できない事例がある。とくに上巻の「若」は決して假定・条件ではあり得ない。他方、「若」を「なんじ」と訓むこともまた理論的には可能であるが、別の二人稱「汝」との関係からみて極めて不自然であると言わざるを得ない。また、「若佛子」の「若」は、それがあつてもなくても、文の大意に決定的相違が生じない場合がある。これらの諸観點を包括的に説明し得る視點として、漢譯の戒律規定文の文頭に置かれる「若」の用例との類似性を指摘できる。結論として、漢譯における「若」の用例が正統的な古典漢文から逸脱する面があることを知っている者が、翻譯的調子を出すために、本來はやや漠然とした意味で「若佛子」を用いたという可能性を提案したい。

二 語彙的特徴

(一) 疊語の有無

本節では上下兩巻の間に際立つて相違する語彙があるかどうかを検證する。まずはじめに指摘したいのは、上巻における疊語の頻用である。以下にその典型的な例をいくつか紹介する。ただし原文は、原文のまとまりごとに番號(一)～(四)を付すことと注目箇所を示す傍線を付すこと以外は單に大正藏の句點のままに掲載することとし、訓讀は敢えて行わない。極めて特徴的な文體であり、通常の翻譯文献の文體とかなり隔絶していることが理解されるであろう。

(一) 若佛子。念心者。作念。六念常覺乃至常施第一義諦。空無著無解。生住滅相不動不到去來。而於諸業

受者。一合相迴向入法界智。慧慧相乘。乘乘寂滅。焰焰無常。光光無生。無生不起。轉易空道變前轉後。變轉化。化化轉轉。變同時同住焰焰一相生滅一時。已變未變。變變化亦得一受亦如是。……（九九九下）

（二）若佛子。達照心者。忍順一切實性。性性無縛無解無礙、法達義達。辭達教化達。三世因果衆生根行。如不合不散。無實用無用無名用。用用一切空空空照達空。名爲通達一切法空。空空如如相不可得（九九九下）

（三）若佛子。獨大乘心者。解解一空故。一切行心名一乘。乘一空智。智乘行乘。乘智。心心任運任用任載任一切衆生。度三界河結縛河生滅河。行者坐乘任用載用。智心趣入佛海。故一切衆生未得空智任用。不名爲大乘。但名乘得度苦海（一〇〇〇上）

（四）若佛子。菩提薩埵體性地中。爾眞焰俗。不斷不常。卽生卽住卽滅。一世一時一有。種異異現異故。因緣中道非一非二。非善非惡非凡非佛故。佛界凡界一一。是名爲世諦。其智道觀。無一無二。玄道定品。所謂說佛心行初覺定因。信覺思覺靜覺上覺念覺慧覺觀覺猗覺樂覺捨覺。是品品方便道。心心入定果。是人住定中。焰焰見法行空。……（一〇〇一上）

これらのなかには「慧慧」「乘乘」「變變」「化化」「用用」のような疊語のほか、「空空」「如如」のように既存の佛敎語として見ることでできそうなものもあり、また「法達・義達・辭達・教化達」や「三界河・結縛河・生滅河」、「信覺・思覺・靜覺・上覺・念覺・慧覺・觀覺・猗覺・樂覺・捨覺」等のように嚴密には疊語ではなく、同じ語を用いた列擧の事例もある。また「不」や「非」の反復の使用にも文體的特徴を指摘することができる。それらを

總じて言えば、同じ語の繰り返しの中に疊みかけるような表現効果を看て取れよう。右に紹介した四例は典型的な事例であるが、このほかにも上巻を通じて「心心」「分分」の用例は多く、また「道道」「善善」「求求」「觀觀」「見見」等の疊語も存在する。

疊語がある種のリズムを醸し出しているのは疑いない。ただその背景にいかなる状況を想定すべきかは知りがない。轉讀する際の調子の良さと關係するようにも見えるし、上巻作成者があたかもトランス状態、あるいはある種の瞑想状態の中で作った表現である可能性も想像したくなる。あるいはトランス効果を惹起する文章であると考えられることも不可能ではあるまい。かく疊語の多用された理由は不明であるが、しかしそれが上巻に多く見られ、下巻に全く見られないことに我々は注目すべきであろう。

いま問題としている疊語のほかに、上巻と下巻の文體に何らかの違いがあることは、本經を通讀すれば感覺的に分かるであろう。但しその感覺をどのように説明し論證するかといえば、具體的な語彙や語法の相違を説明するしか方法はあるまい。疊語に注目する所以である。

因みに疊語の問題からは外れるが、さらに興味深いのは(四)に見られる「爾眞焰俗」という表現であり、これについては夙に大野法道の指摘がある(『大乘戒經の研究』、理想社、一九五四年、二七五頁)。この一條は以前の箇所において「體性爾焰地」(九九七下)と呼ばれ、「爾焰」は梵語 Jreya に對應する音寫語である。もし高麗版その他諸版本の示す「爾眞焰俗」という語の並びが本来の形のままであるとするならば、二音節の音寫語をばらばらにして「眞俗」と組み合わせている點で、この四字句は意味をなさない。従つて、これが後代に發生した崩れた表記でなく經典成立當時の本来のものとするならば、本經編纂者は梵語を知らない人物か、あるいは梵語表記の正確さに頓着しない人物であった可能性が出てくる。因みに上巻には、梵語表現との對應という點から見て、本經が翻譯文獻たり得ないことを如實に示す箇所がある。それは「捨心」を述べる一段である(九九九上)。その箇

所は「捨」の意味を説明する中で、「自身の肉手、男女國城」に至るまでの一切を捨てるべきことを説く。その場合、「捨」は「捨身」の意味で用いられ、その原語としては (ātma-)pariyāga を想定可能である。⁹⁾ 一方、同じこの一段の直前は「慈心」「悲心」「喜心」であり、その次に本段が「捨心」を説明するとう点から見れば、「捨心」は、慈・悲・喜・捨のいわゆる四無量心の一であり、その意味で想定される「捨」の梵語は *upekṣā* である。梵語において *pariyāga* と *upekṣā* とは全く別個の概念であり、相互に言い換え不能である。つまりここに、梵語では説明の付かない、専ら漢語としての「捨」に依據した表現を指摘できるのである。

(二) 語彙の異同

次に第二の観点として、語彙の問題を取り上げる。上下巻には、同内容の事柄を示す語彙に、有意味な程度に相違の認められる場合がある。

たとえば「菩薩」と「菩提薩埵」の相違がある。上巻の場合、「菩薩」は十四回、「菩提薩埵」は十一回出る。それに對して下巻には専ら「菩薩」が用いられ(二〇五回)、「菩提薩埵」の用例は一つもない。以上、使用回数は高麗版に基づいて数えた(本節以下同様)。

また『華嚴經』や本經に特徴的な表現として「蓮花(華)藏世界」がある。本經の上巻には、使用例は多くないが、「蓮花臺藏世界」が五回、「蓮花臺藏」が一回用いられ、表現が「臺」を伴う語形に統一されている。これに對して、下巻には「蓮花臺藏世界」二回のほか、「蓮花藏世界」が五回、「蓮花臺」が一回登場する。即ち「臺」の有無において下巻には統一性がない。

語彙の相違は佛教教理と全く無關係の部分にも認めらる。たとえば助字「悉」^{ことごとく}は下巻に十回現れるが、上巻には一度も使用されない。これに對して、意味的に類似する「皆」や「盡」の場合は、上下巻ともに複数の用例が

ある。

同様に、助字「唯」は上巻のみに五回用例があり、下巻には用いられていない。ちなみに「唯」と同義の語に「惟」が一般的に考えられるが、「惟」は上下巻ともに用例が見当たらない。

さらにまた、「照」は上巻に二六回出るが、下巻には一回しか登場しない。ただし「照」の使用は論述内容とも関係する点を考慮に入れるべきであろう。下巻のような戒律規定の文脈で「照」を用いるのはもとより稀であるからである。

以上、筆者の氣付いた限りにおいて、上下兩巻の語彙に相違が認められる事例を採りあげた。語彙の相違はあるいは他にも指摘可能であろう。要するに問題は、同一人物が上下巻を作成した場合に、本稿に述べたような書き癖の如き相違が果たして生じるかどうかということである。もちろん以上の点だけから何か決定的なことを斷言することはできないであろうが、状況證據として、上下巻の非均質性を指摘する一つの根據とはなり得よう。

(三) 先行または後續する品名への言及方法

最後に第三の視點として、本經が先行する品(品とは章のこと)あるいは後續する品に言及する際の表現形式に注目してみたい。

本經は、盧舍那佛が説いた極めて大部の『梵網經』のうちの特定一部のみを獨立的に説いたものという形式をもって作成された。經の内部では、時として、本經として傳えられる箇所以外の、省略され、中國には傳わらなかった幻の品への言及がなされ、「この教説の詳細は某某品に説かれる通りである」という意味の表現がなされる場合がある。要するに先行ないし後續する品とは架空の品なのであるが、それらに言及する表現を上巻に十一回、下巻に八回確認することができる。言及される架空の品名は、高麗版の表記に従うならば、言及される順に「如

如佛性本原品」、「如來百觀品」、「十天光品」、「千海明王品」、「一切衆生天華品」、「法品」、「解觀法門千三昧品」、「日月道品」、「觀十二因緣品」、「羅漢品」、「光音天品」（以上、上卷）、「賢劫品」、「八萬威儀品」、「下六品」（後續する六つの品の意。開元寺版は「下六度品中廣開」に作る）、「滅罪品」、「制戒品」、「梵壇品」（開元寺版は「梵壇品」に作る）、「無相天王品」、「佛花光王品」である（以上、下卷）。このほか上卷に『佛華經』への言及が一回ある。

これら架空の品名への言及においても、上巻と下巻には、僅かではあるが注目すべき相違点がある。すなわち、後續する章に言及する方法として、下巻には「八萬威儀品當廣明」（八萬威儀品に當に廣く明かすべし）や「梵壇品當説」（梵壇品に當に説くべし）のように「當」を付すが、上巻には「當」を付す例が全くない。言い換えれば下巻においては「當」が付けばその品が後續するものであり、付かなければ既に説かれた先行する品への言及であるという含意がある（因みになお、「當」が未來時制を示す例は漢譯佛典に數多く、本經下巻のそうした漢譯表現の影響を受けているであろう）。これに對して上巻の場合は、たとえば「上十天光品廣説」（上の十天光品に廣く説けり）のように「上く品」という形式をとるか、あるいは「羅漢品中已明」（羅漢品中に已に明かせり）のように動詞に「已」を付すことによつて先行性を表現する一方で、後續する品については、「當」を用いず、また「下く品」という表現も見當たらぬ。品名に「上」が付されず、また動詞に「已」が付されずに品名が言及される場合に、それが後續する品である可能性が、いわば消去法的に推知されるにすぎない。

以上、架空の品名への言及方法にも上下巻の相違が認められることを指摘した。本来ならば品名の登場する原文を紹介して逐一検討する方が説得的であるが、紙幅の都合上、要點を示すにとどめた。

三 結論および残された問題

本稿は望月信亨が提唱した説を「梵網經下卷先行説」と假稱し、その妥当性を經文そのものに求める試みである。第一節では「若佛子」という本經特有の表現の意味と諸問題を検討した。第二節ではそれ以外の語彙や語法に關わる事柄を大きく三點に分けて論じた。これらを通して得られる結論として、本經の上卷と下卷には、思想や戒律内容とは關わらないところで語法的に異なる性格を認めることができることを指摘した。その場合、語法の相違は編纂者の相違に直結するから、上卷の作者は下卷とは異なる可能性が大きい。すなわち本稿の検討結果は、望月信亨が提唱した梵網經下卷先行説の妥当性を支持するものである。

本稿の結論は以上の通りであるが、餘論として、更に歸結する論點があるので、以下にそれを説明しておきたい。下卷先行説が正しいとする場合、上卷所説の三十心と十地の説は後代成立ということになる。下卷には具體的内容を説き示すことなく、「十發趣十長養十金剛十地」という名稱のみが三箇所で言及され（二〇〇四中、一〇〇五上、一〇〇七中）、後代になって、十發趣とはなにか、十長養とはなにか、十金剛とはなにか、十地とはなにか、その具體的内容が上卷に補足的に説明されたということになるであろう。

残された問題はまだ多い。たとえば既に繰り返し言及している天監十八年（五一九）成立の『出家人受菩薩戒法』の「序一」には次の記述がある。

『梵網經』所說菩薩戒是「律藏品」中盧舍那佛與妙海王千子受戒法。經又說「八萬四千威儀品當廣說」。是知「律藏品」止是略說。

『梵網經』所說の菩薩戒は是れ「律藏品」中に盧舍那佛、妙海王の千子に與えし受戒法なり。經に又た説くならく、「八萬四千威儀品に當に廣く説くべし」と。是に知る、「律藏品」は止だ是れ略説なるのみを。

ここでは本經は「律藏品」と稱されている。ところが現存諸本の下巻から知られる本經の品名は異なる。すなわち經典内部の表現に従えば、それらは「心地法門品」および「十無盡藏戒品」（また「十無盡藏戒品」とも）という名で呼ばれる。本經は下巻冒頭において、釋迦牟尼佛が「心地法門品」を説いた後に、更に「吾、今當に此の大衆の爲に、重ねて十無盡藏戒品を説くべし」とあり、下巻のいわゆる十重四十八輕戒を説く部分を「十無盡藏戒品」と呼稱している（一〇〇三—中—下）。一方、下巻の末尾には「爾の時、釋迦牟尼佛は、上の蓮華臺藏世界盧舍那佛心地法門品の中の十無盡藏戒法品を説き竟り」云々という表現がある（二〇〇九下）。これによれば「十無盡藏戒法品」（恐らく先の「十無盡藏戒品」のことであろう）は「心地法門品」の一部ということになり、二つの品を別のものであるか同じ品の中に収めるかの相違がある。

さらに現存本の表題には「菩薩心地戒品卷第十上下」とあり、より古い時代には「菩薩心地品」「盧舍那佛所説心地品」等の「戒」字を有さない傳承も存在した¹⁰。いずれにせよ、本經現存本を見る限り、「律藏品」という表現は一度も現れず、妙海王の名も他に見えない。唯一、智顛『菩薩戒義疏』およびその影響下の諸文獻に妙海王への言及があるが、それは『出家人受菩薩戒法』の所説に基づくとみなし得る。つまり『出家人受菩薩戒法』の紹介する傳承は本經現存本にも他のテキストにも同定できない。これが、本經が一卷本（下巻のみ）であった時代の古い傳承を示している可能性をも検討してみる価値はあろう。

なお下巻部分の名稱について、望月信亨は、本稿冒頭に紹介した説明の中で『出三藏記集』に後序が収められる『菩薩波羅提木叉』が『梵網經』と改題されたのは下巻が加えられた時であろうと推測したが、この點は修正せねばなるまい。『出家人受菩薩戒法』から知られるように、『梵網經』という名稱は天監十八年に存在しており、この年代は『出三藏記集』の成書とほぼ同時期である。それ故、『梵網經』という名も早期に遡ると理解すべきである。また下巻についても、その本體である十重四十八輕戒を説く部分と、下巻の冒頭および末尾とを成立時期が異なる

るものとみなす可能性を検討してみる必要もあるかもしれない。たとえば直前に指摘した「心地法門品」と「十無盡藏戒品」ないし「十無盡戒法品」との関係については下巻に二説あることは、その成立時期の相違を反映していると考えるべきか否か、この点を今後改めて検討する価値はあろう。

このように梵網經下巻先行説に立つ場合、上下巻それぞれの成立時期が改めて問題となる。下巻についてはそれが「菩薩波羅提木叉後記」を収める『出三藏記集』の年代および、梵網經の由來を説き十波羅夷説を逐語的に引用する『出家人受菩薩戒法』（五一九）よりも以前であるのは確かであるが、上記のように、「律藏品」にまつわる傳承との關係に不明な點が残る。

なおここで下巻の成立時期について、大野法道『大乘戒經の研究』（一九五四年）の指摘より以來、多くの研究に踏襲されてきた下限年代設定上の誤りを一つ指摘しておきたい。それは『梵網經』のある敦煌寫本の跋文に「建元年」云々とあることによつて、南齊の建元年間（四七九—四八二）を本經成立の下限と見る説である。これは敦煌寫本の誤用に基づく誤りであるため、今後の研究史において同じ誤りを反復すべきではない。大野氏がこの憶測を述べた時、同氏は陳垣『敦煌劫餘錄』九の記載に基づき、寫本を自ら精査したわけではなかった。「建元年」云々の記録を有するその敦煌寫本とは北六七—一八（閏五八）であり、問題の奥書の原文は以下の通りである。

乾元寺請 何僧正和尚 汜判官 慶通

右全月十五日就弊居奉爲故慈母娘子百辰追念

依時早赴 謹疏

建元年四月十三日哀子弟子内親從都頭守壽昌縣令

さてこの奥書は『梵網經』の寫經の紙の裏に、しかも倒行で記録されている。そのことだけでも紙の反對の面の寫經との直接關係を疑うことができるが、そのみならず「建元年」は「建隆元年」（九六〇）の意味であること

が、鄭炳林氏の近年の研究で指摘されている。⁽¹⁾ また「乾元寺」「壽昌縣」「内親從都頭守」なども南齊の用語ではあり得ない。つまり、この記録を基に『梵網經』成立の下限を論じることが全くの誤りである。では本經はいつ成立したか。これに關する私見としては、およそ四五二年から三十年ほどの間を想定している。⁽²⁾

以上は下卷に關する事柄であるが、他方、上卷はどうかと言えば、本稿冒頭に觸れたように、『歷代三寶紀』卷八(五九七)が本經を二卷として著録している。また、本稿の最初に手短に指摘した事柄と重なるが、『歷代三寶紀』よりもさらに三年以前の隋の開皇十四年(五九四)に成書した法經等撰『衆經目錄』卷五には「梵罔(網)經二卷」が「衆律僞妄」のジャンルにおいて言及されている(大正五五、一四〇上)。つまり本經上卷の成立の下限は五九四年である。さらに言えば、時代が唐代にまで下る可能性があるが、下卷の梵網戒に對する最古の注釋書である智顛説・灌頂記『菩薩戒義疏』は、注釋の基になつた『梵網經』を上下兩卷から成るものとして次のように解説する。「梵網の大本は一百一十二卷、六十一品あり。唯だ第十菩薩心地品のみ、什師は誦出せり。上下兩卷あり、上は菩薩の階位を序べ、下は菩薩の戒法を明かす。大本從り出ず。序及び流通は皆な闕く」(大正四〇、六五九下)。

本稿では梵網經下卷先行説の蓋然性を經文の分析から補強し、さらに成立にかかわる更なる諸問題を指摘した。

注

(1) 『梵網經』のさまざまな呼稱については、拙稿「梵網經諸本の二系統」(『東方學報』京都第八五冊、二〇一〇年)一八〇頁以下參照。

(2) 二三の例をあげれば次の通り。演培法師釋・釋能度記『梵網經菩薩戒本講記』一四六頁「佛説：「若」是一個做了菩薩

的「佛子」、不論是「自盜・教人盜・方便盜・呪盜」、都是不可以的、都是違反菩薩悲濟之行的」。二二二頁「到此、佛說：「若」是一個行菩薩道的「佛子」、不論是「自酤酒」、或者是「教人酤酒」、是都有違菩薩律儀的」。三二七頁「到此、佛又對大眾說：「若」果做個受了菩薩戒的「佛子」、……」。

(3) 便宜上、高麗版に從つて本文を掲げたが、開元寺版や思溪藏版等は字句が異なる。後者のほうが古い傳承を示す讀みである。その詳細は注(1)の拙稿に論じた。

(4) 二人稱が「汝」のみに必ず限定されるとは斷定できない。因みに一人稱の場合には「我」「吾」の二種が本經に用いられている。

(5) 前掲拙稿一八二頁以下參照。

(6) 梵語の關係代名詞の翻譯方法は「若」の使用だけではない。「者」「是」等を用いて關係代名詞を譯出する工夫もある。ただし「者」「是」等は關係代名詞の譯として頻用されるわけではなく、また、その用法にはかなり制限がある。

(7) 平川彰『二百五十戒の研究1』(春秋社、一九九三年)一五八頁。

(8) Nalinaksha Dutt (ed.), *Bohisatvadhumi*, Patna : K.P. Jayaswal Research Institute, 1966, 108.

(9) 拙稿「捨身の思想—六朝佛教史の一斷面」(『東方學報』京都第七四冊、二〇〇二年)三四九頁。

(10) 注(1) 拙稿參照。

(11) 鄭炳林「唐五代敦煌的栗特人與佛教」(『敦煌研究』一九九七—二〇〇〇)、同「晚唐五代敦煌歸義軍行政區劃制度研究(之二)」(『敦煌研究』二〇〇三—三三三)。

(12) 拙稿「疑經『梵網經』成立の諸問題」(『佛教史學研究』三九—一、一九九六年)。

スタイン二四三八に見える佛教の服餌辟穀法受容について

——『太上靈寶五符序』との關連を中心に——

池 平 紀 子

はじめに

大英圖書館に所藏される敦煌文書スタイン二四三八（以下S二四三八と略稱する）は、國際敦煌プロジェクト（International Dunhuang Project [IDP]¹）の書誌情報によれば、縦二六・五センチ、全長二六五センチ、紙本墨書の卷子本である。

このテキストは損傷による缺失部分が多く、首尾を共に缺いている。また全體的に紙面下半分の損傷が激しく、辛うじて残る部分の文字数を数えて平均すると一行が概ね二十五文字前後である。現存部分の行の總数が百八十一行であることから、本来は少なくとも四千五百字以上の分量であつたと推定される。

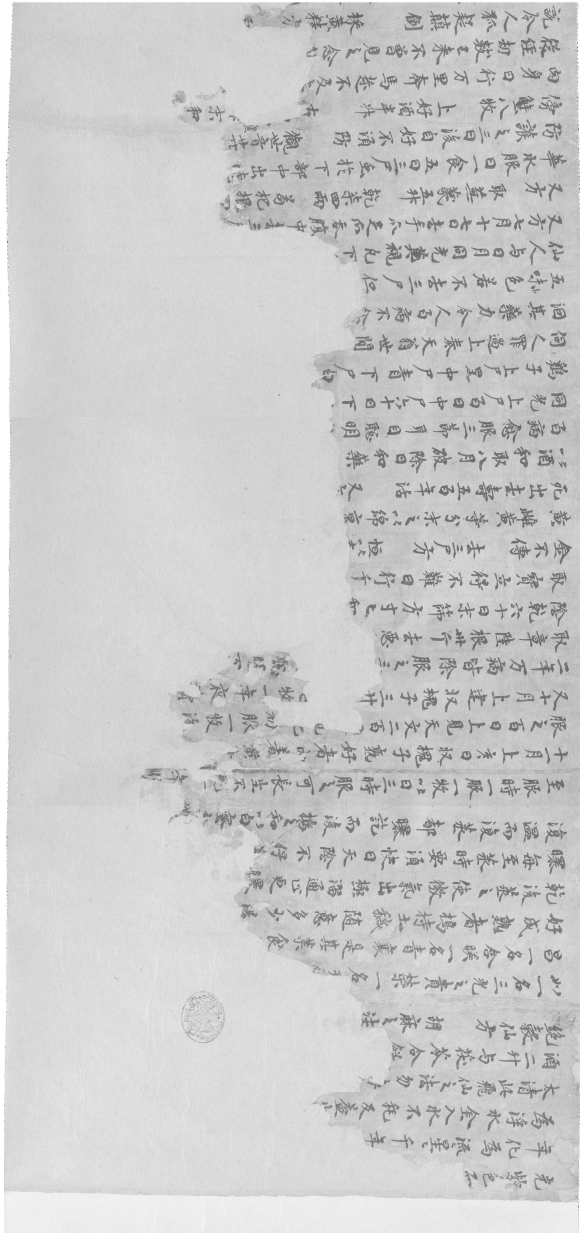


圖 1 Or:8210/S.2438 L.1-L.39 (C) The British Library Board.

またこれは孤本であり、今日首題を知り得ないが、内容的には六十九行目（末尾「翻刻」参照、現存部分の行に通し番號を振った）までと七十行目以降で大きく二つの部分に分かれる。『大正新修大藏經』八五卷「古逸部」（一四四九中）にはこのテキストを翻刻したものが収録されており、『三萬佛同根本神祕之印、竝法、龍種上尊王佛法』という假題が付されている。このうち「三萬佛同根本神祕之印、竝法」とは七十行目に見える後半部分冒頭の題

であり、「龍種上尊王佛法」とは九十一行目に「龍種上尊王佛法第一」とある部分で、これは「三萬佛同根本神祕之印、竝法」の内題のひとつと考えられる。一方、前半部分では辟穀法が説かれていることから、IDPはこれに『辟谷諸方第四種』⁽³⁾の假題を付している。

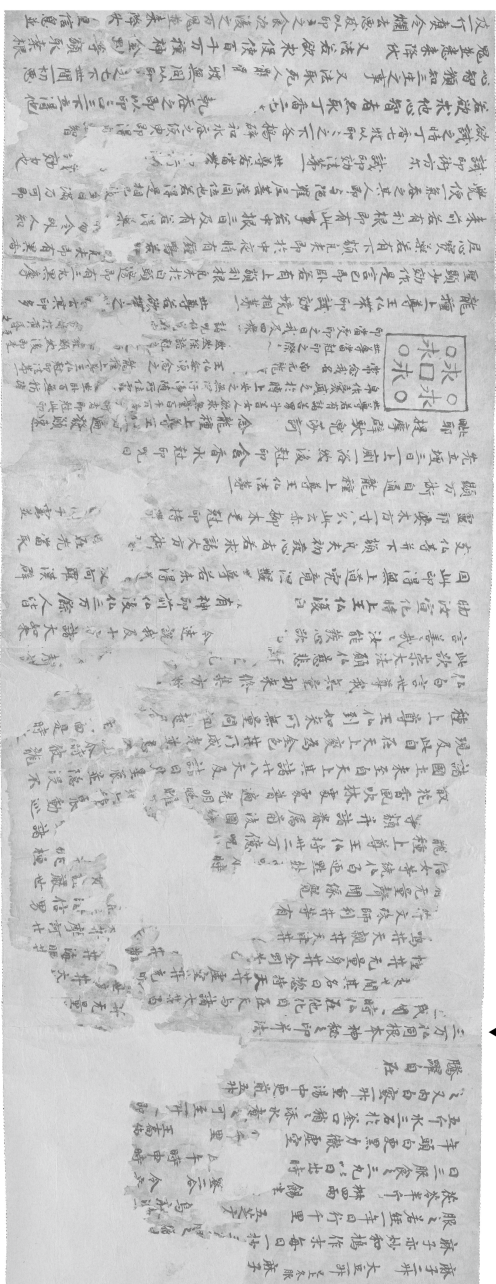


圖1 Or:8210/S.2438 L.61-L.109 (C) The British Library Board.

ジャイルズの目録は前半部分を「道教の昇仙と三尸驅除のための處方箋」と解説し、後半部分では「三萬佛同根本神祕之印、竝法」のタイトルを挙げた後、「多くの秘術を含む佛教的道教文獻」と解説している。但し後半部

分は内容からこれは「佛敎的道敎文獻」ではなく明らかに「道敎的佛敎（密敎）文獻」であると認められること、また圖二の「自在」「三」「之」等の文字から分かるように、前半と後半は同じ人物の手による筆寫であること、更には前半部分に「觀世音菩薩」の名が擧げられ、觀音菩薩に關わる辟穀法が見えること、また兩者とも道敎的な「術」が説かれている點などから、筆者は基本的にこの文獻を、道敎の強い影響を受けた佛敎者により、佛敎の場における「術」の實踐を目的とした文獻として編集された疑經であると捉えている。以後、本稿では便宜的に前半部分を「辟穀諸法」、後半部分を「神祕之印、竝法」と呼稱したい。

いまま少し内容に踏み込むと、「辟穀諸法」では、穀食を斷ち藥草を調合した丸藥を攝取する、いわゆる服餌辟穀法が列擧される。効果は方法毎に様々であるが、しばしば三戸の驅除が説かれる點がひとつの特徴である^⑤。一方の「神祕之印、竝法」では、まず護身の印章の印刻方法が記され、さらにその印章の攜行方法とそれをを用いた護身術が列擧される。内容は道敎的であるが、テキストは「如是我聞、一時佛在他化自在天、……」という文章で始まり、世尊と龍種上尊王佛との對話で構成されており、佛敎經典としてのアイデンティティを具えている。佛敎内の位置づけとしては密敎的である。

文獻の成立時期については、「辟穀諸法」の部分からは、以後に検討するように東晉の『太上靈寶五符序』に後行することはほぼ確實で、また後述のように觀音に關する同様の服餌法が他の敦煌文書や唐代密敎經典に見えること、更に後半の「神祕之印、竝法」についても、法印に關する同様の呪術が唐宋代の密敎經典に見えることなどから、およそ唐代の成立と考えられる。書寫時期も唐代であろう^⑦。

この經典に關する先行研究としては、ミッシェル・ストリックマンが佛敎と道敎の「法印」^⑧の關係、特に佛敎の法印が道敎から受けた影響について考證する中で、本テキストの「神祕之印、竝法」についても取り上げ、概要を述べた上で、本來攘災や鬼神の役使を主要な目的としていた道敎の法印が、ここでは三昧や度脫を得る手段

にまでその役割を發展させている点を重要な特徴として擧げている。

ただ、このストリックマンの「神祕之印、竝法」に關する論考を除けば、これまで提供されている情報はほとんどが一次的な書誌情報にとどまり、それは文献の損傷が激しいことが大きな原因であろうと思われるが、特に「辟穀諸法」に關してはその内容に踏み込む専著はまだないようである。^⑩そこで本稿では、主にS二四三八の「辟穀諸法」について、各辟穀法を現存する道教文献と比較し、その依據したものをできる限り特定し、佛教の場における辟穀法實踐に關する研究の一助としたい。

一 S二四三八・『太上靈寶五符序』・『雲笈七籤』

戰國時代の内容を傳えるとされる馬王堆漢墓帛書に『去穀食氣』と題される藥方がある。^⑪これは穀食を斷つかわりに藥草の「石韋」を月の満ち缺けに合わせて量を増減しながら攝取するという方法で、このように服餌辟穀の傳統は中國古代にまで遡る。また姑射山の神人が「五穀を食らわず、風を吸い露を飲ん」でいたという『莊子』「逍遙游」の傳説や、漢初の留侯張良が赤松子の道に従わんとして辟穀・道（導）引・輕身の術を學んだという『史記』「留侯世家」の記載などで知られるように、道教以前の神仙思想にもその傳統は引きつがれ、道教成立以後は重要な不老長生術のひとつとなり、しばしば三尸説と結びつけられてゆく。更に窪氏の研究によれば、道教の三尸説と辟穀法は唐代に中國で佛教へと傳播し、やがて日本では佛教の場における庚申講を通して廣く民間にも受容されてゆくとされる。^⑫しかし三尸説と辟穀法が道教から佛教へと傳播する過程を裏付ける文献は決して多くなく、特に三尸の名は佛典の中からは慎重に排除されており、その中でS二四三八はその過程を示す貴重な史料であるとと言える。

S二四三八前半の「辟穀諸法」は、卷子全體の中でも損傷部分が大きく全貌を知ることには困難であるが、殘存部分を種々の資料と照合した結果、複數の道教文獻との一致が見られる箇所が多く、特に『正統道藏』洞玄部神符類所收『太上靈寶五符序』（道藏一八三册）の中巻とはかなりの割合で一致することが明らかとなった。

周知の通り、『太上靈寶五符序』は陸修靜の『三洞經書目錄』に基づく敦煌資料「靈寶經目」¹³に葛仙公所授新經の第一として擧げられる代表的な古靈寶經典のひとつで、現存するのは『正統道藏』の三卷本である。「靈寶經目」の注記に依れば、「舊是一卷」とあり、後に二巻に分卷され、陸修靜の時代には既に三卷本が存在したという。ただ小林氏を始め先學の研究に依ると、現行本に見えない佚文も存在するなど、當初の三卷本から『正統道藏』の三卷本に至る間にもテキストの増減があったとされる。内容は、上巻では經典傳授の歴史に加えて服氣・存思の諸法が説かれ、中巻には服餌辟穀の諸法が收められ、下巻では樂子長への傳授の歴史、五符の圖、五符の佩帶や五符による齋醮の方法が記されている。

S二四三八に見られる服餌辟穀の諸法のうち、『太上靈寶五符序』と共通するものは全て中巻に見えるが、ただ現行の中巻を丸ごと引用したようなものではなく、列擧される諸法の順も不同であり、その記述も『太上靈寶五符序』とほぼ一致するもの、『太上靈寶五符序』の方法の摘要と見られるもの、服餌辟穀法に關する他の道教文獻と一致或いは類似するもの、基づく資料が不明のものなど様々である。

以下に具體的に例を擧げながら、このS二四三八に見られる「辟穀諸法」がどのような道教文獻を参照しつつ編集されたのか、その成り立ちを考えてみたい。なお、本稿の末尾にS二四三八の翻刻を付し、殘存部分の行番號を001から181まで振っている。また損傷のため不確定な箇所もあるが、「辟穀諸法」を各辟穀法毎に冒頭よりAからUまで全二十一種¹⁵に區分した。この内の十二種に、『太上靈寶五符序』と同文、或いは類似する文が存在する。

（表一参照）

1 靈寶服食五符序 卷中諸法名	S 二四三八一致・類似箇所	23 延年益壽方	『太上靈寶五符序』卷中諸法名	S 二四三八一致・類似箇所	45 五加酒方	『太上靈寶五符序』卷中諸法名	S 二四三八一致・類似箇所
2 靈寶三天方(樂子長書出文)	……B	24 又卻老方	25 眞人住年月別一物稱散	……C	46 天門冬酒方	47 天門冬酒方	48 服食神方
3 延年益壽神方	……B	26 住年方	27 服食靈龜延年多服耳目聰明黑髮方	……O 後半	49 眞人醃天門冬酒方	50 建體仙酒方	51 治百病神酒方
4 餌胡麻法	……B	28 靈寶黃精方	29 仙人下三鍾伏尸方	……L, N, O 前半, P	52 靈寶服食地黃枸杞酒方	53 天門冬酒方	54 枸杞酒方
5 胡麻膏	……B	30 樂子長鍾胡麻膏方	31 樂子長服胡麻法	……H	55 釀法	56 作神酒方	57 神酒方
6 眞人絕穀方	……B	32 靈寶太玄陰生之符(夏禹文命受之於鐘山眞人)	33 尸解藥	……	58 神仙乾酒法	59 神仙服食青梁米方	60 又方
7 眞人絕穀巨勝法	……B	34 去伏尸三蟲方	35 神仙修養方	……	61 又一方	62 乾酒法	63 服食粳米散方
8 眞人輕艱辟穀不食方	……B	36 神仙釀酒方	37 朮酒方	……	64 服食稻米方	65 休艱方	66 樂子長含靈核方
9 出外益體服食方	……B	38 神酒方	39 胡麻酒方	……	67 服食粳米方	……Q	……Q
10 辯菊餽法	……B	39 胡麻酒方	40 地黃神酒方	……	68 服食粳米方	……Q	……Q
11 延年益壽方	……B	40 地黃神酒方	41 松脂酒方	……	69 服食粳米方	……Q	……Q
12 餌杏子法	……B	41 松脂酒方	42 又一方	……	70 服食粳米方	……Q	……Q
13 夏禹受眞人方(樂子長書出隱於勞山之隱)	……B	42 又一方	43 章陸酒方	……	71 服食粳米方	……Q	……Q
14 去三蟲伏尸治頭乾黑益智不忘男女五勞七傷 婦人乳產餘病帶下去赤白管瘰方	……B	43 章陸酒方	44 枸杞酒方	……	72 服食粳米方	……Q	……Q
15 令人不老長生去三蟲治百病毒不能傷人方	……E	44 枸杞酒方	45 休艱方	……	73 服食粳米方	……Q	……Q
16 眞人長生去三尸延年反白之方	……A	45 休艱方	46 樂子長含靈核方	……	74 服食粳米方	……Q	……Q
17 赤松子方	……I	46 樂子長含靈核方	……	……	75 服食粳米方	……Q	……Q
18 入山終身不食方	……I	……	……	……	76 服食粳米方	……Q	……Q
19 黃帝受黃輿四物仙方	……I	……	……	……	77 服食粳米方	……Q	……Q
20 眞人四物御穀散	……D	……	……	……	78 服食粳米方	……Q	……Q
21 又服食治病方	……D	……	……	……	79 服食粳米方	……Q	……Q
22 又去三蟲法	……D	……	……	……	80 服食粳米方	……Q	……Q

表一 『太上靈寶五符序』卷中・S 二四三八服餌辟穀法對照表

まず最初のAの部分には、『太上靈寶五符序』で「眞人長生去三尸延年反白之方」との名稱を付けられた方法と多く字句が一致する。点線部分はS 二四三八と一致、或いは類似する箇所を示したものである。

・光紫色而(約二十二字缺) 年化爲流星、流星千年(約十六字缺) 爲浮水、金入水不耗、反益(約十五字缺) 太清。
此飛仙之法、勿(約十七字缺) 酒二升、與茯苓合餅(約十八字缺) S 二四三八(001¹⁶)

・丹光之母者、松脂也。浮水之髓者、茯苓也。能伏鬼神、卻死更生。松脂流入地中千年變爲茯苓、茯苓千年化爲琥珀、琥珀千年變爲丹光、丹光色紫而照人。丹光千年變爲蜚節芝、蜚節芝千年變爲浮水之髓、浮水之髓千年化爲夜光、夜光千年化爲金精。金精千年化爲流星、流星千年化爲石膽、石膽千年化爲金剛、金剛千年化爲木威僊芝。夫金入火不耗、入水益生。夫松脂之變、蓋無常形、故能沈淪無方、上升太清。此飛仙之法、勿傳非其人。……以醇酒二斗、與茯苓合餌之、以曝令乾。月食一斤、欲不食。『太上靈寶五符序』卷中(一二表)

『太上靈寶五符序』によれば、「松脂」が地下に染みこんで千年毎に「茯苓」「琥珀」「丹光」「蜚節芝」「浮水之髓」「夜光」「金精」「流星」「石膽」「金剛」「木威僊芝」と化し、これを服用すれば「太清天(宮)」まで飛昇できるが、途中の「茯苓」を酒と合わせて服用することでも一定の効果を得られるという。S二四三八の残存部分は多少文字の異同はあるものの『太上靈寶五符序』の傍線部分と概ね一致し、缺損部分のおよその文字数を『太上靈寶五符序』の文章と較べると、一行目などはS二四三八の方が少なく、逆に四行目などはS二四三八の方が多いようだが、全體的にはほぼ同様の文があったと考えられる。このことから、現存する一行目より前の部分には「松脂」からの變化についての記述があつた可能性が高く、またS二四三八も『太上靈寶五符序』と同じく各處方箋の冒頭に「……方」「……法」のように名稱が付される體裁なので、これも三戸の驅除を示すようなタイトルが付されていたことが推測できる。

このようにS二四三八の服餌法は『太上靈寶五符序』のそれを引用している可能性が高いが、類似の内容を持つ道教文献は他にもあり比較が必要となる。

そもそも『太上靈寶五符序』の服餌辟穀法は、漢代河圖類の緯書に見える三戸説や服餌法に起源を有し、また葛氏道の傳統を受け継ぐとされているが、この「松脂」の經年變化のプロセスについても『抱朴子』「仙藥」に記述があり、また晉の張華『博物志』「藥物」が引用する『神仙傳』にも同様の記述が見える。

・及夫木芝者、松柏脂淪入地千歲化爲茯苓、茯苓萬歲、其上生小木、狀似蓮花、名曰木威喜芝。夜視有光、持之甚滑、燒之不然、帶之辟兵。
 『抱朴子』卷一一「仙藥」(一九九頁)¹⁷⁾

・神仙傳云「松柏脂入地千年化爲茯苓、茯苓化爲琥珀。琥珀一名江珠。」今泰山出茯苓而無琥珀、益州永昌出琥珀而無茯苓。或云燒蜂窠所作。未詳此二說。
 『博物志』卷七(七表)¹⁸⁾

小南氏はこの『神仙傳』の佚文を、葛洪の原本『神仙傳』のおもかげを留めるものではないかと指摘されており、確かに兩本の内容は重複する。ただS二四三八との比較では、兩者とも短文で、S二四三八一行目以前の缺損部分に「松柏脂」より「茯苓」または「琥珀」に至る過程が記されていた可能性は高いものの、一行目以降の殘存部分との一致箇所はない。或いはこの『神仙傳』の佚文が本来『太上靈寶五符序』程の長さを持ち、S二四三八がそれを引いたということも考えられるが、これよりも長い佚文は諸本に見えず、現在の資料からは『靈寶五符序』を引いたと考える方が自然であろう。

また現行の『太上靈寶五符序』のものと類似した辟穀法を含むため、比較検討すべき資料として『雲笈七籤』(道藏六九四冊)八二・八三卷「庚申部」が挙げられる。S二四三八に「庚申部」と一致・類似する方法はAEFH Iの五箇所あり、その内『太上靈寶五符序』とも一致・類似する方法はAEHIの四箇所である。無論、唐代の寫本が大部分を占め十一世紀初頭には莫高窟に封じ込められた敦煌文獻に對し、『雲笈七籤』はその精華を採った『大宗天宮寶藏』の成書年でも北宋天禧三年(二〇一九)であるから、S二四三八の書寫は『雲笈七籤』に先行するはずであるし、また注記はないものの、これら四箇所は『雲笈七籤』が直接『太上靈寶五符序』を引用した箇所である可能性も高い。²⁰⁾ただ今は『太上靈寶五符序』そのものかどうかに對しての検討は置き、張君房が編集の際に参照した先行の道教文獻を想定し比較したい。

神仙去三尸法。……丹光之母者、松脂也。浮水之髓者、茯苓也。能伏鬼神、卻死更生。松脂流入地中千年變

爲茯苓、茯苓千年化爲琥珀、琥珀千年變爲丹光、丹光之色、赫然照人。丹光千年變爲蜚節芝。蜚節芝千年變爲浮水之髓。浮水之髓千年變爲夜光。夜光千年變爲金精。金精千年化爲流星。流星千年化爲石膽。石膽千年化爲金剛。金剛千年化爲木威喜。夫金入火不耗、入水益生。夫松脂變化、蓋無常形、故能沈淪無方、上升太清。此飛仙之法、勿傳其非人。……以淳酒二斗、與茯苓合漬之。日暴令乾。月食一斤。欲不食用。

『雲笈七籤』卷八二(六表)

『太上靈寶五符序』と『雲笈七籤』の記述は概ね一致しており、關連のあることは一目瞭然であるが、S二四三八と比較した場合、S二四三八冒頭の「光紫色而」を、『太上靈寶五符序』は「光色紫而」とし、『雲笈七籤』は「光之色赫」とし、S二四三八最後の「與茯苓合餅²¹」を『太上靈寶五符序』は「與茯苓合餌」とし、『雲笈七籤』は「與茯苓合漬」とするなど、異同のある部分ではS二四三八は若干『雲笈七籤』より『太上靈寶五符序』に近い。また次のようにHの箇所でも、『太上靈寶五符序』と『雲笈七籤』の記述は方法名も含め概ね一致し、またS二四三八とも、二八・二九行目の間で五十六〇字程度の節略があるらしい以外は、比較的一致するが、S二四三八には二九行目に「涸其藥力、令人百病不愈、(以下缺) (その藥效を散じてしまい、諸病を癒えなくさせるのは、云々)」という句があり、『太上靈寶五符序』には「固人藥力、令藥不效、皆三蟲所爲。」と相當する句があるのに對し、『雲笈七籤』には該箇箇所がなく、やはり『太上靈寶五符序』の方が近い。

・ 上戸百日、中戸六十日、下□(約十二字缺) 鷄子。上戸黑、中戸青、下戸白。(約十四字缺) 伺人罪過、上奏天翁、世間(約十五字缺) 涸其藥力、令人百病不愈(約十五字缺) 五味色、若不去三戸、但(約十六字缺) 仙人、與日月同光、莫視凡下(約十四字缺)

S二四三八(026)

・ 仙人下三蟲伏尸法……上戸百日、中戸六十日、下戸三十日爛出。上戸如手、中戸如足、下戸如雞子。上戸黑、中戸青、下戸白。此三戸與人俱生、常欲令人死、至晦朔日、上天白人罪過。晦至其日、當拘魂制魄、及

守庚申夕、於是三戸不能得動矣。(中略五十一字) 凡道士醫師、但知按方治身、而不知伏尸在人腹中。固人藥力、令藥不效、皆三蟲所爲。上戸好寶貨千億、中戸好五味、下戸好五色、若不下之、但自欺耳。去之即不復飢、心靜無念、可得遂生。 『太上靈寶五符序』卷中(二四表)

・仙人下三蟲伏尸法……上戸者百日、中戸六十日、下戸四十日、當爛出。上戸如手、中戸如足、下戸如鷄子。上戸黑、中戸青、下戸白。此三戸與人俱生。常欲令人死、至晦朔日、上天白人罪過。每至其日、當拘制七魄、及守庚申夕、於是三戸不能得動矣。(中略四十八字) 凡道士醫師、但知按方治身、而不知伏尸所在。上戸好寶貨千億。中戸好五味、下戸好色、若不下之、但自欺耳。去之即不復飢、心神靜念、可得延生。

『雲笈七籤』卷八二(五表)

更にIでは、S二四三八は七月十七日に、『太上靈寶五符序』と『雲笈七籤』は七月十六日に、それぞれ手足の爪を切れば三戸を除去できるとしているが、ここも「腹中」「三戸」の一句など『太上靈寶五符序』の方が近い。²³⁾

・去三戸方。……又方。七月十七日、去手爪足爪吞、腹中去三戸(約七字缺) S二四三八(021・032)

・赤松子方。七月十六日、去手足爪、除腹中三戸蟲矣。 『太上靈寶五符序』卷中(二四表)

・五行紫文除尸蟲法凡三法。……又法。常以七月十六日、去手爪甲、燒作灰服之、即自滅。(消九蟲、下三戸)

『雲笈七籤』卷八三(二二裏)

ただ『太上靈寶五符序』は爪の服用を説かず、一方S二四三八には「吞」字があり、この点では兩者は異なるが、語句としては『雲笈七籤』よりも近似している。

S二四三八・『太上靈寶五符序』・『雲笈七籤』の三テキストが並行して類似の三戸驅除法を説く箇所は上記のA・H・I以外にEがある。ここは『太上靈寶五符序』と『雲笈七籤』で異同が少なく、S二四三八との比較も難しいが、『太上靈寶五符序』巻中が「絹囊盡盛、懸屋北六十日陰燥、未治下筵、方寸七、水服日一先食。」(二裏)と

し、『雲笈七籤』卷八二が「絹囊盡盛、懸屋北六十日、陰燥爲末、以方寸七、水服旦先食。」(八裏)とする箇所を、S二四三八は「陰乾六十日末篩、方寸七、和(約十四字缺)」(019)としており、「ふるい(篩・篩)」にかける過程を記す点と「以」字を缺く点でやはり若干『太上靈寶五符序』に近いと判断できる。

ちなみにFは鑛物の朱砂・雄黄・雌黄を調合し兩耳を塞ぐことにより三戸を驅除するという方法で、『太上靈寶五符序』には類似の方法は見えず、『雲笈七籤』および唐代成書の『太上除三戸九蟲保生經』(道藏五八〇册)に類似箇所が見える。服用後の効果についての記載は異なるが、處方箋は同様である。

・ 去三戸方。恆以春(約十四字缺)黃雌黃、等分末之、以綿裏(約十四字缺)死出去、壽五百年活。

S二四三八(021)

・ 太虛真人消三戸法。真人曰。常以春甲寅日、夏丙午日、秋庚申日、冬壬子日、暝臥時、先擣朱砂雄黃雌黃三分、細羅物、等分細擣、以綿裏之、使如棗大。臨臥時、塞兩耳中。此消三戸鍊七魄之道也。

『雲笈七籤』卷八三(一一裏)

・ 太上眞人口訣。以春乙卯日、夏丙午日、秋庚申日、冬壬子日、冥目臥時、先擣朱砂雄黃雌黃、三分等、細羅之、綿裏如棗大、以塞鼻中、此謂消三戸鍊七魄之道祕法、勿令有知者。『太上除三戸九蟲保生經』(二二裏)

こゝは『雲笈七籤』と『太上除三戸九蟲保生經』とはほぼ同文と考えられるが、S二四三八とは「恆以春」「等分」「以綿裏」などの文字で『雲笈七籤』の方が若干一致の割合が高い。

つまり、S二四三八と『雲笈七籤』の關連箇所AEFHIのうち、AEHIの四箇所が『太上靈寶五符序』とも重複する箇所であり、S二四三八は『抱朴子』や『太上除三戸九蟲保生經』など他の道教文獻よりは、この兩本と符合する割合が高く、更に細部を比較すれば『雲笈七籤』よりも『太上靈寶五符序』により近いということになる。

二一 『太上靈寶五符序』編集の可能性

前述のように「辟穀諸法」が参照した道教文献中、『太上靈寶五符序』卷中との関係が密である点は明らかにしたが、それでも現行の『太上靈寶五符序』には見えない箇所も有り、見える場合も異同が少なくない。『太上靈寶五符序』に無い箇所については先ずは他の道教文献を参照した可能性を考えたが、もうひとつ、「辟穀諸法」が『太上靈寶五符序』の文章を編集した可能性や、そもそも現行の『太上靈寶五符序』と「辟穀諸法」が参照した『太上靈寶五符序』との間に異同があつた可能性が見えてきた。

S二四三八の六行目より始まるBでは、先ず「絶穀仙方 胡麻之法」という方法名を挙げ、胡麻の別稱を羅列した後、九行目より實際に胡麻を用いた服餌法を一種類説いている。一方『太上靈寶五符序』は「靈寶巨勝衆方」(四表)という方法名を挙げた後、やはり「巨勝(＝胡麻)」の別稱を羅列した後、胡麻を用いた食餌法を合計六種説いている。方法名の後には「霍林仙人、樂子長に授け、勞山の陰に隠す」との注記があり、この方法は王松年編『仙苑編珠』(道藏三三九、卷上、一九裏)が引く『神仙傳』で、樂子長が霍林仙人より授かつたとされる。「巨勝赤松散方」に相當するものと考えられる。胡麻の別稱の箇所は兩本はほぼ同文で異同も少なく、S二四三八の缺损部分の文字数もほぼ『太上靈寶五符序』と一致するが、食餌法については『太上靈寶五符序』の六種類のうち最初の「延年益壽神方」と比較的字句が近いものの、同文とはいえない。

・絶穀仙方 胡麻之法。(約十六字缺)如、一名三光之貴榮、一名(約十五字缺)昌、一名含暎、一名青裏。是其葉食(約十二字缺)好成熟者、搗持土穢、隨意多少、湯(約十二字缺)乾後、蒸之使微氣出、極溜通止。更曝(約十一字缺)曝。每至蒸時、須快日、天陰不得(約十三字缺)復溫而復蒸、都曝訖而後、搗之和以白蜜(約九字缺)

至服時、一服一枚、以日三時服之、可長生不死（二字缺）年（約五字缺）

S二四三八（006）

・靈寶巨勝衆方（霍林仙人、授樂子長、隱於勞山之陰）。巨勝一名胡麻、一名苟蝨、一名莫如、一名三光之遺藥、一名天地之更生、一名流朱、一名九變、一名幽昌、一名含腴、一名青囊。青囊、葉名也。

延年益壽神方。胡麻子、好者擇治、去否穢、蒸之如炊、須曝乾復蒸、九曝九蒸乃止。治下細篔、以白蜜丸、服如雞子一枚、日三。

『太上靈寶五符序』卷中（四表）

このように後半は同文ではないものの、薬を作る過程と服用方法、すなわち「熟した胡麻の汚れを取り、日に曝すのと蒸すのを繰り返して、搗いて白蜜と和えて丸薬にし、一日に三回、一錠ずつ服用すれば長生する」というプロセス自体はS二四三八と「延年益壽神方」両者で共通するだけでなく、「延年益壽神方」以外の五種中にも重複箇所が見え、前半部分の一致の度合いを考えれば、後半部分の異同は、S二四三八がここで別の文献を引用したと考えるよりも『太上靈寶五符序』の複数の方法を編集したと考える方が可能性が高いと思われる。

次に、しばしば『抱朴子』などを引用する隋唐成立と見られる『太清經斷穀法』（道藏五七三）には、種々の服餌辟穀法が収められているが、そのうちの六箇所に「五符（經）」の引用が見える。初出では「出五符經」と示し、残り五箇所では「出五符中」或いは「出在五符中」と示している。六箇所のうち三箇所は現『太上靈寶五符序』と文章がほぼ一致し、他の三箇所は文章はあまり一致しないが同様の方法があるので、『太清經斷穀法』にいう「五符」とは『太上靈寶五符序』を示すと考えられる。また、S二四三八の文章とも重なる『太清經斷穀法』の服餌法は三箇所で、どちらも「五符中に出ず」とする箇所であり、『太上靈寶五符序』とよく一致するのが一箇所、異同が多いのが二箇所である。次のQの例は三文獻が比較的よく一致するものである。

・絶穀不飢方。（約四字缺）米（約十字缺）大豆熬之。以上六味、各五合搗篩爲末、白蜜一斤（約五字缺）可丸如李子大、頓吞服之、令人終不飢渴。（約八字缺）

S二四三八（055）

・休糧方。以粳米、黍米、小麥、大豆、麻子各五合、豆熬而未之、共和白蜜一斤煎一百沸投冷水中、丸如李子、一頓吞盡。此一劑可終身不飢。諸物皆各治之唯熬豆耳。
 『太上靈寶五符序』卷中(三六表)

・服食雜米麥。……又法。粳米、黍米、小麥、大麻子、熬大豆各五合、入白蜜一斤、煎一沸、冷水中丸、丸如李子、一頓吞之、則終身不飢。一方無黍米。出在五符中。
 『太清經斷穀法』(八裏)

ここで『太清經斷穀法』は『太上靈寶五符序』の「休糧方」を引用したと考えられ、これまでの『太上靈寶五符序』の引用状況から、S二四三八もまた『太上靈寶五符序』の同じ箇所から引用した可能性が高いと考えられる。一方、次のLの例は「黃精」に關する方法で、『太清經斷穀法』が『太上靈寶五符序』の引用と記載しているにも關わらず、現『太上靈寶五符序』とは異なる多い箇所である。

・採黃精方。(約十三字缺)洗卻惡皮毛、細切一石、水煮之、至(約十二字缺)黃末和作餅、日服如鷄子(約十
 五字缺)不老、聰明萬倍、與天地相(約十五字缺) S二四三八(039)

・靈寶黃精方。……欲餌之法。以二月八月取根、刮去毛熟洗、細切一斛、煮以水六斗、炊火令和。且至夕藥熟、出使寒手按之使碎、酒囊罐得汁。還竭令可丸、取滓乾末納釜中令和。藥成、服如雞子者日三。可絕穀不食、不寒不暑、行及奔馬、百病自愈。人能絕房內、則不老壽無期、至仙人。不絕房內、止可壽二百歲耳。……口渴飲水生食、又善通神明。
 『太上靈寶五符序』卷中(一一二表)

・服食黃精。黃精細切一石、以水二石五升、一云六石、微火煮、且至夕、熟出使冷、手按碎、布囊拏取汁、煎之、滓曝燥擣末、合向釜中煎熬、可爲丸、如雞子。服一丸、日三服、絕穀、除百病、身輕健不老。少服而令有常、不須多而中絕、渴則飲水。云此方最佳、出五符中。
 『太清經斷穀法』(五表)

そもそも『太上靈寶五符序』はこの黃精法に多くの紙數を費やし、複數の方法を擧げている。S二四三八でも三十九行目から五十五行目までに五種の「採黃精方」が説かれ、殘存部分では「去三尸方」の五種と共に最も種類

が多い。『太清經斷穀法』においても、三種列擧される「服食黃精」のうち、この例を含め二種が「五符中に出ず」と『太上靈寶五符序』を引用するものの、二種とも引用される文は現『太上靈寶五符序』で相當すると考えられる箇所とは異同が多く、特に服用後の効果の描寫に違いがある。またS二四三八で該當すると見られる箇所も處方箋と一部の語句は重なるが、異同も多く効果の描寫も異なる。次のNはもう一種でやはり同様の傾向が見られる。

・ (約十字缺) 洗生搗、以生大豆黃末一升、和合作餅如、常以爐(約六字缺) 服一餅後日三、餅漸自不飢、至十日已後、(約九字缺) 睡眠自然、不須食、一年已後、昇(約十三字缺) S二四三八(045)

・ 服黃精根、多益善、洗刮令土盡、一斛根以水二斛煮之、令盡味出之、益清復煮再過、味足以盡也。合煎汁湯上躑、令去火止內、熬大豆末、餅之如大錢、服多少自在、味甘香。亦可取根蒸、若煮食無多少。

『太上靈寶五符序』卷中(二一表)

・ 又法。取黃精根一石、洗刮淨、以水二石煮之。又以五升酢煮令味盡、窄取汁密盛漬之。更煮滓亦令熟、取汁合二汁、澄取上好き者、納銅器中湯上、煎如飴末、熬大豆、丸如精。服一雞子大、日三、不飢、百日走及奔馬。亦可熬胡麻代豆、亦可加米爲精、香美止飢、出五符中。 『太清經斷穀法』(六表)

このような異同が存在する理由としては、『太清經斷穀法』が参照した當時のテキストが現『太上靈寶五符序』のものとは異なる、『太清經斷穀法』が『太上靈寶五符序』の文を編集した上で引用した、或いは類似した複数の處方箋が「五符の方法」として通行していたなどが考えられ、またこれらの複数の要因がはたらいたとも考えられるが、先の「休糧方」のような短文のものでは一致の度合いが比較的高く、「黃精法」のような長文のものでは異同が多いという点から考えれば、『太清經斷穀法』のように諸法をコンパクトに収録する文獻では、引用當時のテキストにある程度の編集を加えた可能性を考えてよいのではないだろうか。そして同様のことがS二四三八についても言えるのではないだろうか。

そもそもこのような處方箋を具えた服餌法のテキストでは、主要な素材や分量、プロセスの要所については記述にあまり變更を加えず、一方、細かな手順や効果についての表現、方法名や神仙傳授の設定などの要素については、テキスト毎に比較的自由に編集や變更を行うという傾向が見られるようである。異同の多いテキスト間の比較は難しいが、『太清經斷穀法』の引用状況を参照すれば、S二四三八が『太上靈寶五符序』の文を編集して引用したという可能性も充分考え得ると思われる。

本節の最後に、S二四三八が引用する「黄精法」について、もう一例確認したい。次のOの例は「黄精法」諸法のうち『博物志』に見える方法と一致するものである。

- ・黄精、二名重樓、三名仙人餘糧、（約十一字缺）天老曰、天地所生、草有食之令（約十三字缺）名曰黄精、餌而食之、所以度世（約十三字缺）之、入口即死。人若信吻吻傷（約十四字缺）或乎。 S二四三八（049）
- ・黄精、太陽之精、入口使人長生、鉤勉者、太陰之精、入口使人即死、不知其相對也。人但信鉤勉之殺人、而不信黄精之生人、不能服之也。鉤勉者、野葛也。日南諸夷山藪中、名野葛爲鉤勉。食之入口、便殺人、其毒煩冤、氣鉤人腸、必勉絕之、故名之曰鉤勉也。 『太上靈寶五符序』卷中（一九表）
- ・黄帝問天老曰「天地所生、豈有食之令人不老者乎。」天老曰「太陽之草名曰黄精、餌而食之、可以長生。太陰之草、名曰鉤吻、不可食、入口立死。人信鉤吻之殺人、不信黄精之益壽、不亦惑乎。」

『博物志』卷七（一表）

周知の通り、現行の『博物志』は諸書から佚文を収集した抄本で、この箇所の佚文としては宋の寇宗奭編撰・許洪校正『圖經衍義本草』（道藏五三三冊、卷七、四表・六表）に『博物志』の文章として引用しているものなどがある。⁽²⁸⁾ 一方『太上靈寶五符序』にはここに挙げたような一文があり、同じ『圖經衍義本草』卷一七はこれを陶弘景が『太上靈寶五符序』を根據に「鉤吻」について解釋した文章としている。

陶隱居云、五符中亦云、鉤吻是野葛、言其入口則鉤人喉吻。

『圖經衍義本草』卷十七「鉤吻」（五裏）

つまり現『太上靈寶五符序』には「黃帝」と「天老」との對話という設定はなく、天老の言葉の中身だけが本文として記載されているのだが、S二四三八には『博物志』と同じく「天老曰」の文字が見え、損傷により不明であるがこの前に「黃帝問」の文字が存在したと推測できる。このことから先ず、S二四三八がここでは『博物志』を引用した可能性が最も高いと考えられる。ただ、多く『太上靈寶五符序』の文と一致するS二四三八において、この文が部分的とはいえ現『太上靈寶五符序』にも存在し、その箇所が後世、『太上靈寶五符序』の文章として認識されていたという點に鑑みて、S二四三八が参照した『太上靈寶五符序』のテキストには「黃帝」と「天老」との對話という設定が有り、S二四三八は他の多くの方法と同じくこれも『太上靈寶五符序』から引用したという可能性もまた排除せずにおきたいと考えている。

三 「辟穀諸法」の佛教的色彩

次に「辟穀諸法」の佛教的色彩について確認したい。

三五行目より始まるKは「觀世音菩薩」という文字の前に一文字分のスペースが空けられている。この寫本において行の途中でスペースを取るの、諸法のタイトルの直前か薬の各素材名の直後に限られる。また一般に尊號の前にスペースを置くことも多いが、ここでは次行冒頭に藥草名が書かれており、方法名の直後に藥草名が擧げられるという「辟穀諸法」の體裁から考えて、觀世音菩薩の名はおそらく「觀世音菩薩……法」といった方法名の一部であろう考えられる。唐代には觀音信仰は浸透しており、誦呪による辟穀を説く中國撰述佛教經典の『佛說三廚經』にも觀音の名が見えるなど、³⁰⁾辟穀の效能が觀音に歸せられることは稀なことではない。またここでは

「劫數」など佛教的な用語も用いられている。³¹⁾

觀世音菩薩（約八字缺） 傍蟹八枚上好酒半升、（約五字缺） 末和（約八字缺） 肉身、日行萬里、奔馬趁不及（約四字缺） 從經劫數已來、不曾見之。念（約十四字缺） 說令人狐疑顛倒。 S 二四三八（035）

内容については、これは蟹と良酒を調合して服用するという方法で、服餌法にはよく見える表現であるが「日行萬里、奔馬趁不及」と強壯劑的な效能を謳っている。S 二四三八の他の方法と比較すれば、酒は調合の際にしばしば用いられるものの、他の諸法がどれも植物性の藥劑を主要な材料としている中、佛教的な服餌法で動物性の蟹を用いるのはいかにも不自然な感じがする。現『太上靈寶五符序』にもこれに類する方法は見えない。

しかし『抱朴子』「仙藥」には次のような、漆の中に蟹を入れ、「雲母水」や「玉水」といった液體と合わせて服用し九蟲を下すという服餌辟穀法が存在するので或いはこのような知識を轉用した可能性はあろう。³²⁾

淳漆の沾せざるは、之を服すれば人をして神に通じ長生せしむ。之を餌するの法、或いは大無腸公子（或いは云う大蟹なり）十枚を以て其の中に投じ、或いは雲母水を以て、或いは玉水を以て合す。之を服すれば九蟲は悉く下り、惡血は鼻從り去り、一年の六甲に行廚至る也。 『抱朴子』卷一一「仙藥」（二〇四頁）

一方、觀音菩薩と服餌法との關係について佛教文獻から見ると、例えば七種の佛教的辟穀法を集める敦煌文獻ペリオ二六三七の中に「觀音菩薩最勝妙香丸法」という觀音菩薩にちなんだ服餌法が存在する。これは十魔が競起し戦亂の續く五濁惡世に比丘が深山に入つて座禪持呪する際、飢火を避けるために觀音菩薩より授けられた服餌法としてその處方箋が説かれたものである。

毗夜那（靄風） 諾迦多（仁參） 必屑 狗睿 摩那（朱沙） 達多夜

松脂練過 菅衆禹 石餘 朱膝 茯苓 白蜜（三兩）

右件の藥各一兩、新好の者もて細搗して末と爲し、蜜に鍊して丸と爲す。丸は彈子の如くす。若し服さ

んと要する時は、佛前に於いて禮拜し、至願を發して當に衆生を度さんとすべし。……後に更に一丸を呑めば、身を終うるまで、永く飢渴の苦を脱す。

P 二六三七³⁴

この服餌法の後には天王護身の眞言(陀羅尼)も記されており、この方法は全體的に密教的色彩が強い。

また例えば、日本に建仁三年(一一〇三)筆寫の高山寺藏本と享保年間(一七一六—一七三六)刊の豊山大學藏本が残る密教經典『佛說金毘羅童子威德經』(唐不空譯、大正二一)では、藥王菩薩や馬鳴菩薩等と竝んで、觀音菩薩により、悟りから治病や安産、長壽に至る様々な效能を持つ丸藥の處方箋とその服用法・使用法が説かれている。時に觀世音、佛に白して言う「……世尊、世間に若しくは修行の人の多年累月修學せるも成らざる者有らば、訶梨勒一百顆、(汚れ等を)³⁶除き陰乾し搗篩して末と作し、白蜜もて之に和して亦た陰乾せしめ、收取して丸きこと柏子の如き許りにす。一丸に一呪し訖われば、即ち藥を將つて釋迦像の前に向かい、復た呪すること一千八遍。行者自ら呑むこと三百丸なれば七日の間に九十劫生死の事を頓悟す。……又法。若し女人の生産するに難き者有らば、藥一丸を取りて酥に和し、腰下を摩せば即ち易く生まる。……又法。延年益壽を求むれば、藥七丸を取り焼きて灰と作し、蜜漿もて之を服せば即ち命百劫を受く。……」(三七一中)

更に唐實叉難陀譯出『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼神呪經』(大正二〇、一九七中)にも、「觀世音如意輪含藥」や「觀世音心輪眼藥」といった觀世音菩薩にちなむ藥方が竝んでいる。そもそもS二四三八は、後半の「神祕之印、竝法」の内容が非常に密教的であり、このKの服餌法においてこれが觀音菩薩に歸せられているのには、唐代における、救苦菩薩としての觀音信仰の浸透とともに、このような觀音菩薩に關わる密教的服餌法の存在が影響していると考えられる。

ただ、S二四三八の「辟穀諸法」における佛教的な要素については、このKの箇所で佛教的な服餌辟穀法が置かれているのを除けば、他に佛教的な用語や思想を積極的に導入している箇所は見當たらぬ。しかしまた反對

に、道教的な色彩について見てみると、「靈寶」の語や神仙の名稱を冠する方法名などで、慎重にこのような道教の固有名詞を避けているかのような形跡は見られる。

例えばBは、前述のように『太上靈寶五符序』では樂子長が授かった「靈寶巨勝衆方」とされ、これは『神仙傳』の「巨勝赤松散方」に相當すると考えられるが、「辟穀諸法」はこれに「絶穀仙方 胡麻之法」との名稱を付す。またFで『雲笈七籤』が「太虚真人消三尸法」とし、『太上除三尸九蟲保生經』が「太上真人口訣」とタイトルする方法を、「辟穀諸法」はただ「去三尸方」とのみタイトルする。またこの「去三尸方」の「又方」であるJは、『太上靈寶五符序』では「赤松子方」とされ、『雲笈七籤』では「五行紫文除尸蟲法」の「又法」とされているものである。Lでも『太上靈寶五符序』が「靈寶黃精法」とするのを「辟穀諸法」は「採黃精法」としている。また固有名詞ではないが、二八行目で「辟穀諸法」は、三尸が「人の罪過を伺い、天翁に上奏す」としており、道教經典では一般に「上奏天曹」や「上奏天尊」などとすることが多い点から考えると「天翁」は「天曹」や「天尊」などの語彙を避けているようでもある。

無論、道教文献を據り所とする以上、用語を避けるにも限界があり、四行目には「太清(天)」の語が見え、六六行目には神仙「王喬」の名も見える。また、現『太上靈寶五符序』や『雲笈七籤』庚申部などの諸法名が付せられた時代の檢證も必要となろう。しかし、S二四三八後半の「神祕之印、竝法」が印章を用いた道教的な方術を内容として佛敎經典の體裁を備え、更に佛敎的三昧や度脫を目的に据えてそのアイデンティティを明確にしているのに對し、「辟穀諸法」には佛・道の神格名も少なく、符や呪文もなく、非常に中立的な様相を呈しているということは確かである。

このことの意味は、S二四三八全體の構成、つまり基本的には關連性のない二種の術に關する文献を、「術」というカテゴリーで括る以外に關連性を意圖せず竝べているのか、或いは兩者を一巻に収録する際に何らかの相補

的な意味を與えているのかといった構成の問題に關わり、今は深く論じる用意がない。

しかし、佛教側が三戸説や服餌辟穀法を受容する際、往々にして本来の道教的色彩を佛教的色彩でカムフラージュし、據り所を不明にしてしまう中、S二四三八の「辟穀諸法」はその中立性において、かえって佛教が三戸説や服餌辟穀法を受容してゆく際の據り所とその過程をクリアに示してくれているのである。

おわりに

本稿ではS二四三八前半の「辟穀諸法」について、道教諸文献と比較し、これが概ね『太上靈寶五符序』巻中の辟穀法を基礎とし、そこに他の道教文献に見える辟穀法や佛教的辟穀法を加えて編集されたものと推定できることを検証してきた。更に、この「辟穀諸法」の特徴として、道教・佛教雙方の宗教的色彩が編集によって希釋されており、中立的な様相を呈している点を指摘した。

「神祕之印、竝法」やS二四三八全體の構成についての検討については稿を改めて論じたい。⁽⁴⁰⁾

注

(1) 本稿の研究は、英國圖書館に本部を置く國際敦煌プロジェクトがウェブ上で公開しているS二四三八の明瞭な畫像に多くを負っている。また英國圖書館およびIDPからは畫像の掲載許可を戴いた。記して感謝の意を表したい。

IDP is a ground-breaking international collaboration to make information and images of all manuscripts, paintings, textiles and artefacts from Dunhuang and archaeological sites of the Eastern Silk Road freely available on the Internet and to encourage

their use through educational and research programmes. The images reproduced here of Or.8210/S.2438 can be freely accessed on the IDP website: <http://idp.bl.uk/>.

- (2) 『大正藏』は版式を一行十八字に統一している體裁上、空欄で示された破損部分が散らばって見えるが、実際には原本の下半分がまとまって破損している。
- (3) IDPは辟穀法を内容とし、缺損のため表題不明となっている文献に一律『辟谷諸方』とタイトルし、同内容のものを同種に分類している。第四種はS二四三八のみ。
- (4) “(1) Taoist prescriptions for attaining hsienship, ridding oneself of the 三尸 (three corpses) (in the body), etc. (2) 三萬佛回根本神祕之印竝法 A Buddhistic-Taoist treatise containing numerous occult secrets. ……” Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, The Trustees of the British Museum, London, 1957, 223.
- (5) 道教および佛教の三尸説については、窪徳忠『庚申信仰の研究(上)』第四章「三尸説とその信仰」、第六章「庚申信仰と三尸信仰(學術振興會、一九六一年)のち、原書房より覆刻、一九八〇年) 参照。
- (6) 本稿では「神祕之印、竝法」については扱わないが、道教的な印刻と印の呪法を内容とし、唐宋期に中國で撰述・編輯されたと考えられる密教經典として、ペリオ三八七四『觀世音及世尊符印十二通及神呪』・唐阿質達叢『穢跡金剛禁百變法經』(大正二二、一五九)・佛說當瞿利毒女陀羅尼呪經』(日本仁平二年(一一五二)石山寺寫本、大正二二、二九四)・『龍樹五明論』(平安時代石山寺寫本、大正二二、九五六)などが挙げられる。高國藩『中國民俗探微』第三章「符呪風俗」(河海大學出版社、一九八九年)・Michel Strickmann, “Ensigillation: A Buddho-Taoist Technique of Exorcism”, *Chinese Magical Medicine*, Edited by Bernard Faure, Stanford University Press, 2002, pp. 123-193; 大形徹/坂出祥伸/頼富本宏編『道教的密教的辟邪呪物の調査・研究』第一章第二節「敦煌出土文書中の呪符」(ビッキング・ネット・プレス、二〇〇五年)、参照。
- (7) IDPのCataloguesは、S二四三八の書寫年代について、「世」(太宗、世民、六二六―六四九)と「旦」(睿宗、旦、七一〇―七二二)の字を避けるが「恆」(穆宗、恆、八二〇―八二四)を避けていないので唐代中期の書寫であると判断しているが、「世」字は二八・三五・七二・七七・一二二行目ほか多数見え、「旦」字は二二〇行目に見え、避諱字も用いて

- いない。また敦煌文書では避諱を無視する場合も多く、今のところ書寫年代についても廣く唐代とするとどめたい。
- (8) 前掲 Strickmann(2002) 参照。
- (9) 王育成編著『道教法印令牌探奥』第一章「道教印和法印概況」(宗教文化出版社、二〇〇〇年)では、道教の印章をその用途から「官印」「名號印」「法印」の三種に大別している。これに依れば「神祕之印」は「法印」(驅役鬼神、治病延年などの宗教的實踐に使用するもの)に相當する。
- (10) 矢吹慶輝『鳴沙餘韻』(岩波書店、一九三〇年)、前掲 Giles(1957) IDP, S.2438, Physical Info, Catalogues by Wang Shumin, 2005、蕭登福『道教術儀與密教典籍』第陸篇一捌(新文豐出版社、一九九三年)、同『道家道教影響下的佛教經籍』第 六章(新文豐出版社、二〇〇五年) 参照。
- (11) 馬王堆漢墓帛書『去「卻」穀食氣』「去穀者食石草、朔日食質、日駕一節、旬五而「止」。「月」大始銚、日「去」一節、至晦而復質、與月進退。爲首重、足輕、「體」軫、則昫炊之、視利止。」山田慶兒『新發現中國科學史資料の研究・譯注篇』(京都大學人文科學研究所、一九八五年) 参照。
- (12) 前掲窪(一九六一年)第一章4「三戸信仰の變遷」 参照。
- (13) 大淵忍爾『敦煌道經目錄』(福武書店、一九七八年)、同「陸修靜の靈寶經目」(『道教とその經典』第二章二、創文社、一九九七年)、小林正美『『太上靈寶五符序』の形成』(『六朝道教史研究』第一章、創文社、一九九〇年。初出『太上靈寶五符序』の成書過程の分析』上・下、『東方宗教』第七一・七二號、一九八八年五月・一〇月)、 参照。
- (14) 『太上靈寶五符序』については、主に以下の論考を参照。陳國符「五符經考證」(『道藏源流考』中華書局、一九六三年)、石井昌子「靈寶五符經の一考察」(『創價大學一般教育部論集』第五號、一九八一年)、同「太上靈寶五符序の一考察」(『中國の宗教・思想と科學』、國書刊行會、一九八四年)、マックス・カルタンマルク(川勝義雄譯)『『太上靈寶五符序』に關する若干の考察』(『東方學』六五輯、一九八三年)、山田利明「靈寶五符の成立とその符瑞的性格」(安居香山篇『讖緯思想の總合的研究』、國書刊行會、一九八四年)、同「五符序」形成考―樂子長をめぐって―(秋月觀映篇『道教と宗教文化』平河出版社、一九八七年)、前掲小林(一九九〇年)。
- (15) 「去三戸方」(021―035、F―J)や「採黃精方」(039―055、L―P)のように「又方」を幾つか挙げ、複数の方法を録す

場合、これらも区分しアルファベットを付した。

(16) 本稿末尾の翻刻に付した行番號を記す。

(17) 王明『抱朴子内篇考釋』(中華書局、一九八五年)。

(18) 指海叢書本『博物志』。『東方學報』京都第五九冊『博物志校箋(一)』(京都大學人文科學研究所、一九八七年) 參照。

(19) 小南一郎『尋藥から存思へ―神仙思想と道教信仰との間―』(吉川忠夫編『中國古道教史研究』同朋舎、一九九一年)。

(20) S二四三八のAとHに相當する『太上靈寶五符序』卷中(一一裏・二三裏)と『雲笈七籤』卷八二(六表・五表)の方名はほぼ一致するため、特にこの二法については『雲笈七籤』が『太上靈寶五符序』を直接引用した可能性が高いと考える。

(21) 「餅」字は下半分が缺けているが、四七行目の「餅」字などと比較し、ほぼこの字だと確定できる。

(22) 「涸」字と「固」字はいずれかの誤記と思われる。

(23) 『雲笈七籤』はこの直後、「又法」として「凡寅日去手爪甲、午日去足爪甲。名之斬三戸。」(卷八三、一三表)という方法を擧げており、唐代の『太上除三戸九蟲保生經』にこれと類似の方法が記載されている。「又法。常以寅日去手爪、午日去足甲、於十一月十六日燒爲灰、服之。」(『太上眞人口訣』二三裏)

(24) 『雲笈七籤』の「且」字は「日」の誤記と思われる。

(25) 小林(一九九〇年) 參照。

(26) 『太清經斷穀法』の引用と『太上靈寶五符序』卷中の該當箇所は以下の通り。「服食茯苓」又方(二表)と「松脂酒方」(41)、*「服食黃精」(五表) および「又方」(六表)と「靈寶黃精方」(28)、「服食天門冬」又方(六裏)と「服食神方」(48)、「服食雜米麥」又方(九表)と「休粮方」(65)、「服食雜米麥」又方(九裏)と「神仙服食青梁米方」(59)。*表一對照表番號。

(27) 「採黃精方」のPは黃精の調合方法ではなく、黃精の採取時期および黃精と梅實との食い合わせについて記したものであるが、これも一種として区分した。採取時期については『太上靈寶五符序』卷中(二〇裏・二二表)と『太清經斷穀法』(六表)に記述があり、梅實との食い合わせについては『太清經斷穀法』(六表)のほか唐・蘇敬等『新修本草』卷

- 一七「梅實」(岡西爲人『重輯新修本草』卷一七、三裏、學術圖書刊行會、一九七八年)にも記述がある。
- (28) 『圖經行義本草』卷一七「鉤吻」にも「黃帝問天老曰……入口即死」(八表)の文が引かれるが、これを『博物志』の引用とは示さず、直後に「博物志云、鉤吻毒、桂心葱葉涕解之。」(八裏)と『博物志』を引く。
- (29) 黄精の別稱である「重樓」と「仙人餘糧」については、それぞれ『太上靈寶五符序』中巻の二〇裏と二一表に見えるが、〇のように纏めて書かれてはいない。
- (30) 「三廚大要 觀音受我法／仙人賜我糧／事隋五方色／青黑赤白黃／和合得 餌／諸塵以自防」(大正八五、一四一四下)。拙著「長生法と悟り―佛說三廚經」と『老子說五廚經註』(『東方宗教』第一〇〇號、二〇〇二年)、Christine Moller “The Heavenly Kitchens.” *Buddhism and Taoism Face to Face*, University of Hawai'i Press, 2008. 参照。
- (31) 「劫數」は靈寶經典でもしばしば使用されるチームであるが、ここでは佛教におけるそれと考えて差し支えない。
- (32) また『博物志』巻二に「蟹漆相合成水、神仙服食方云」(六裏)とある。
- (33) 原文は「密」字に作る。文脈により「蜜」字に改める。
- (34) 黃永武主編『敦煌寶藏』第一二三冊(新文豐出版社、一九八五年)。
- (35) 唐不空の譯出に假託されているが、延年益壽や斷五穀のための服餌法が説かれ、中國撰述の疑經であると考えられる。承和六年(八三九)に日本の常曉が上表した『常曉和尚請來目錄』(大正五五、一〇六九下・一〇七〇中)には「金毘羅童子威德要法一卷」と「大聖千臂千頭金毘羅童子像一軀」が見え、像の解説に本經を引くため、これ以前には成書している。『佛書解説大辭典』(大東出版社、一九六四年)参照。
- (36) 豐山大學藏刊本は「除」字を缺く。「除」字を讀むならば「淫」や「惡皮」などの文字が抜けていると考えられる。
- (37) 該經と同本異譯の位置づけとなる唐寶思惟『觀世音菩薩如意摩尼陀羅尼經』(大正二〇、二〇〇中)にも同様の觀世音菩薩にちなむ藥方が記されるが、藥方名は擧げられない。
- (38) 「神祕之印、竝法」で世尊と對話し印刻および呪法について説くのは龍種上尊王佛であるが、七三行目に諸菩薩の一人として觀世音菩薩の名も見える。
- (39) この箇所は『太上靈寶五符序』巻中(二四表)および『雲笈七籤』巻八二(五表)は共に「上天白人罪過」とする。

(40)

『太上靈寶五符序』では樂子長由來の服御方を多數收めながらそれを凌駕するものとして五符を用いた齋醮による天仙の希求が設定され、『老子說五廚經註』では玄宗に仕えた道士尹愔が、本來は服氣辟穀法を説く『五廚經』に佛教的注釋を施し「慧照」を求めべきことを述べている。このように辟穀を説く道教經典の中から、長生と昇仙、或いは術と悟りとを區別し、後者を前者の上位に置こうとする流れが六朝から唐代にかけて生まれていたことは、このことを考察するひとつのスタートになると考えている。

K K KJ J J I H H H H H HG G G GF F FE E E E D D
 037 036 035 034 033 032 031 030 029 028 027 026 025 024 023 022 021 020 019 018 017 016

又十月上建、收槐子三升□□□□枚、一年夜□□□□□□
 二年萬病皆除。服之三^年□□聰明萬□□□□□□□□□□
 取章陸根卅斤、去惡□□□□□□□□□□□□□□□□
 陰乾六十日末篩、方寸七、和□□□□□□□□□□□□
 取寶、立得不難、日行千里。□□□□□□□□□□□□□□
 金不傳。／去三戸方。恆以□□□□□□□□□□□□□□
 黃、雌黃、等分末之、以綿裹□□□□□□□□□□□□□□
 死出去、壽五百年活。／又方。□□□□□□□□□□□□□□
 以酒和取八月破除日和藥□□□□□□□□□□□□□□□□
 百病愈。服三節、耳目聰明、□□□□□□□□□□□□□□□□
 同光。／上戸百日、中戸六十日、下^戸□□□□□□□□□□□□□□
 鷄子。上戸黑、中戸青、下戸白。□□□□□□□□□□□□□□
 伺人罪過、上奏天翁、世間□□□□□□□□□□□□□□□□
 溷其藥力、令人百病不愈□□□□□□□□□□□□□□□□
 五味色、若不去三戸、但□□□□□□□□□□□□□□□□
 仙人、與日月同光、莫視凡下□□□□□□□□□□□□□□□□
 又方。七月十七日、去手爪足爪吞、腹中去三戸□□□□□□□□
 又方。取蕪蕘五升、乾柴四兩、苟杞根四^兩□□□□□□□□□□
 華水服。日一食、五日三戸垂於下部中出□□□□□□□□□□
 防護之、三日後自好不須防。／觀世音菩薩□□□□□□□□□□
 傍蟹八枚、上好酒半升、□□□□□□□□□□□□□□□□□□
 肉身、日行萬里、奔馬趁不及。□□□□□□□□□□□□□□□□□□

T「味」字抜け

RQ Q Q Q QP P PO O O O O N N N NM M M ML L L LK K
 059 058 057 056 055 054 053 052 051 050 049 048 047 046 045 044 043 042 041 040 039 038

從經劫數已來、不曾見之念
 說令人狐疑顛倒。／採黃精方。
 洗卻惡皮毛、細切一石、水煮之、至
 黃末和作餅、日服如鷄子
 不老、聰明萬倍、與天地相
 搗熟、以水一石煮、復內麻
 可丸、如鷄子大、日服三丸、十日已後、
 服之、百日萬病皆除、三三間即昇天矣。／
 洗生搗、以生大豆黃末一升、和合作餅如、常以爐
 服一餅後日三、餅漸自不飢、至十日已後、
 睡眠自然、不須食、一年已後、昇
 黃精、二名重樓、三名仙人餘糧、
 天老曰、天地所生、草有食之令
 名曰黃精、餌而食之、所以度世
 之入口即死、人若信啣吻傷
 或乎。／其草精者、葉似竹
 也。夫採以二月八月三月
 禁忌食梅。／絕穀不飢方。
 大豆熬之。 ㊶上六味、各五合搗篩爲末、白蜜一斤
 可丸如李子大、頓吞服之、令人終不飢渴。
 皆須天氣晴明、先當清心齋戒、香湯沐浴
 可合和仙藥。／ 又治三尸法。 取狼牙根陰乾

T「目」↓「目」

093 092 091 090 089 088 087 086 085 084 083 082

現、及此自在天上變爲金色菩薩所威光、竝悉不□。爾時彼龍種上尊王佛、到如來所、無量問訊、起□□□□面。是時□

佛白言。世尊、我無量劫來、修集方□□□□□

此欲崇大法、願佛慈悲□□□□□□□□□□聲□

言、善哉善哉、汝能發心、欲□□□□今速說、我及十方諸大如來、

助汝宣化。時上王佛復白言。□□有神印、前佛後佛三萬餘人、皆

因此印、得無上道究竟涅槃。世尊、若未得□□□阿羅漢辟

支佛等、并下類凡夫初發心者、若求諸大方術□□自在、先當取

盧耶婆木方一寸八分、此赤柳木、是剋印持帶、□□□千靈竝

顯萬術自通。龍種上尊王佛法第一

先立壇三日、一上廁一浴、然後剋印、含香水剋印、呪曰

毗耶 提摩辟馱兜莎訶 念龍種上尊王佛一萬遍發願速□

世尊、若有諸善男子善女人、欲求無量百千萬□□術者、即剋此印、□□

帛作囊盛之、於膊上安之、無得污淨、隨所住□□□、坐臥百無妨礙、

常念我名、南无龍種上尊王佛、每須念之 龍種上尊王佛剋印法第一。

世尊、當剋印之際、□□□默然除語、剋之□□□發願、然後即受

印、當受印之日、我及四衆、□諸呪□□□□□□□□□□、於黃昏受之

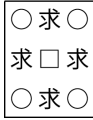
龍種上尊王佛帶印試效境相第一 世尊、若欲帶之□略云、其印多

聖顯少效、作是言已、即臥、若有上類利根凡夫、於白頭邊、即有三丸黑摩

尼心寶藥、若有下類凡夫、即於中夜時、有鐘鳴。若有中類凡夫、即有異香

來前。若有利根、即有此事。若中根、三日及有。若得藥時、勿令外人知

覺、便一氣吞之、其人即與陀羅尼菩薩同位也。若得是相已後、□日滿、乃可即



103 102 101 100 099

098 097 096 095 094

T「切」↓「萬」

125 124 123 122 121 120 119 118 117 116 115 114 113 112 111 110 109 108 107 106 105 104

試印術方爾。試印效法第一 世尊、若當帶印行□□□□□□□□□□效力也。

欲試之時、丁香七枚、以印印之、一下各搗碎*、和水吞之、須臾即得□照智。

若欲求他心智者、亦取丁香二七枚□□□□乾吞之、即以印印口三下、立得他

心智預知三生之事。又法。取死人髑髏一枚、無問以印印之七下、世間一切惡

鬼竝悉來降伏。又法。若欲求役使百千萬種神金剛等類、取桑根

皮一斤、煮令爛去惡皮、以印印之、食次復之、萬鬼竝來降伏□□信息竝

亦預。又法。取清淨沙一升、以印印之、於四方□之□□□□竝悉

得脫。又法。取井華水三升、以印印之、四方散一切枯□□□□□□潤益。

又法。取黃沙三升、以印印之、埋於土中、一日變成黃金。

又法。取帶印人髮七枚、以印印之、擲在地中、變成黑地。

又法。帶印人取虵、以印印之、各印一下、其虵印死取之□方第一癩及癩□

無申等患、以虵少許與服□□□□差。

又法。若印人求出世間者、取水三升、煎取一升、以□□□□同洗面

及腳子時之間、從地踊出、百寶蓮花承印□□□□□□人求騰空

者、取水三升、印之百遍、洗自立即便騰身而去。

又發廣大心求萬法術者、取椒一兩取水三升、煎之□□□□以印印之三遍、

分作三分、平旦時服一分、午時服一分、至夜間服一分、至□□□□□□悟相似、然後

即得通達萬法、上知卅三天、下知九十二億世界之□□□□□□苦衆生竝悉

能救之。又法。取乳頭香三兩、以印印之七遍、□□□□□□夜叉

羅刹及諸惡鬼、皆發善心、奉事和上、亦□□□□□□□□□□以印竝來

歸依。又法。取牛蘓一斤、練持白瓷碗盛、無□多少、以印印之、日服三兩、服□

自厭此身、爲我被惡賊、侵陵捨身、他世得生佛前。

T「搗」↓「搗」

又法。若取白石七枚、以印印之、擲在水中、江神□□、竝來踊出、及諸毒龍、竝皆自歸依。 又法。取印□□□□□□□□成寶樓。

世尊。其印前後有二萬億佛、皆從是度。若□□□□善男子善女人、但求得此印帶行日滿、亦與佛等□□□□□□□□□□

又法。但取印隨意所須之處、立即□□□□□□□□□□□□□□□□為灰、印與餘死人身全者、口中□□□□□□□□□□□□□□□□

以印印之、變成灰土。 又法。取□少□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□又法。取松樹、以印印之、立變成花樹。 又法。□□□□□□□□□□□□

取桃木六尺、以印印、將行意欲去處隨意□□□□□□□□□□□□□□□□□□世尊。其印、我自化身、付囑前人、今□□□□□□□□□□□□□□□□

又世尊。此印、若處世界恆被□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□知唯有菩薩、自在者即得之、餘者□□□□□□見。 世尊。□□若有持帶此印、印人并萬種福不可具。□□略而說之。 第一從無量世

以來、輪迴六趣、三業重障、□□□□佛法刀□□□□□□□□□□見此印、便即除滅、得清涼勝報。 第二無量劫來□□□□□□□□□□孝、出佛

身血殺阿羅僧、誹謗三明大出長□□□□□□□□□□此印、便永除斷無量重障、得清淨□□□□□□□□□□□□□□□□來

恆在地獄餓鬼畜生邊□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□無量百福莊嚴之身。 第四□□□□□□□□□□衆生無□□□

頭數。若聞此印、便得除斷無量□□□□□□□□。 第五從無量年來、學種種法及諸方術、一圓此印□□□□□□□□□□□□□□報。

第六從無量時來、求禪定慧達□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

T「得」↓「具」

T「緣」↓「禪」

168 167 166 165 164 163 162 161 160 159 158 157 156 155 154 153 152 151 150 149 148

此印、便得通達無邊智慧之門。第七
 便成無上道法。世尊。其印但有
 覺者、我當亦不取正覺。
 自現不假遠覓。又法。取灰一升
 此世界至於他方。又法。取以印印之、服令
 世尊。諸善男子、但有緣者一人三人百人力
 持帶、我領無量呪術、大仙恆常護
 哉、善哉、大士。汝能有如是力不可思議、此
 彼法及勅十方諸大菩薩、竝亦令得聞
 帶此印、於五濁惡世、而得清
 衆恆常衛助。況乃作印帶之者
 佛爲上首、皆從此印得度、現在亦隨此印得大
 此印而得度得脫。世尊。但有諸善士等、修此印
 住坐臥、悉但留心、令立即成就。說此語時
 俱從座起、而白佛言。今者若有諸善
 香一兩、搗作末、以蜜和之、燒以印印香
 法、令得與我等生於一處
 令得度之、無量大願、悉
 仙而爲上首、及獨仙人所爲菴
 阿婆仙而爲上首、及三明大六通神仙
 龍八部諸大鬼王、及諸夜叉王、獸王、

T「術」↓「衛」、T「呪」↓「況」

T「物」↓「勅」

T「得」↓「脫」

T「諸」↓「語」

T「搗」↓「搗」

王、鐵山王、大鐵山王、目真陀山王、□陀□□□□□□□□□□□

六欲天王、竝作是言 世尊。 □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

恆常衛護^{*}、悉不暫捨□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

徒衆、皆大歡喜、一心修持、各奉□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

於佛四面、高聲讚佛、散花供養□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

龍種上尊王佛消息萬神勅決法

凡欲作此印者、萬鬼來集、千神俱□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

坐臥無量者、即當伶目取定、若得此□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

凡欲所作法、先以大母指招離傳目□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

不得成。 又有外作法中上摺□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

若作此法、更不得成別法。 □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

法喜竝能作之。若修印人□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

意所坐處便印令□□□□

(尾缺)

T「術」↓「衛」

荷澤神會の見性論とその變容

齋藤 智寛

はじめに

「見性（性を見る）」とは、『涅槃經』の「見佛性」に由来する言葉である。中國の固有思想は本性論の傳統を有しており、それが佛性思想受容の素地となったこととうたがいはない。しかし傳統思想が知っていたのは「性を盡くす」（『周易』說卦）、「性に率^{したが}う」（『禮記』中庸）または「其の性に反^{かえ}る」（『莊子』繕性）といった表現であり、性を「見る」ということは、外來思想によつてはじめて獲得された發想であつた。「見佛性」という表現は、傳統思想の表現に比べてより濃厚な身體性と明瞭な體驗性のイメージを持つており、おのれの本性が佛のそれであることを體認しようとする禪佛教がこの語に注目するのも、自然ななりゆきであつたと思われる。たとえば『壇經』において六祖惠能は、自らの開悟體驗を「一たび聞きて言下に大悟し、頓に眞如本性を見る」と總括したし、後世には「見性成佛」が禪宗の口號として掲げられた。しかし、本性とは感覺の次元を超越した捉え難いものであるとすれば、それを「見る」という試みは種々の問題を惹起せずにはおかないだろう。性を見ることは、通常の

見聞覺知における「見」と同じ行爲なのだろうか、見性體驗において、衆生の肉體や感覺器官はいかなる位置を占めるのか、そうした疑問が少なくとも筆者の脳裏には浮かんで來るし、事實、唐代の禪佛教においても實踐上の問題とされたのである。

つまり、見性を論ずるにあたっては「性」よりもむしろ「見」に着眼することが必要であると言える。しかし見性について論じた從來の成果は、^①そうした焦點のしぼり込みが缺けており、したがって論述が修道における見性の位置づけや諸概念との關係などに擴散してしまい、見性とはいかなる體驗なのかについて明確な回答を與えてはいないし、思想的脈絡も不明瞭なままであると見なしうる。そこで拙稿では、見性の「見」とはいかなる行爲なのか、すなわち見性の方法に論點をしぼり、荷澤神會（六八四―七五八）とその後繼者たちに考察範圍を定めて、見性をめぐる議論の變遷を追うこととしたい。この際、もつとも參考になるのが小川隆『神會 敦煌文獻と初期の禪宗史』である。該書は神會思想における「智」を分析して、神會のいう見性とは、本體上にそなわる智慧がみずからの本體を自己認識する営みであること、性を見る智慧は外界へ向かう見聞覺知としても作用することを指摘する。その上で、前の側面のみを強調した圭峰宗密と、後の側面を發展させた『歷代法寶記』と馬祖禪という形で、その後の禪思想史を描き出している。拙論は大枠を小川書の成果によりながら、神會と宗密をむすぶ神會門人らの時代において、神會の見性論がすでに變容を來たしていることを新たに指摘し、さらに宗密による荷澤宗宣揚と洪州宗批判の論點をより詳しく考察しようとするものである。ただし、前提となる神會自身の見性論についても、「見」とは何かという視點にしぼって再論することとする。

一 荷澤神會以前の見性論

神會は多く舊説への批判として自らの思想を語ったから、まずはかれ以前の禪思想を確認しておくことが必要である。材料には撰者と成書年代が比較的明確な資料として、淨覺の『楞伽師資記』⁽²⁾をもちいる。

まず菩提達摩條では、「略辨大乘入道四行」を引用して次のように言う。

理入者、謂藉教悟宗。深信含生凡聖同一眞性、但爲客塵妄覆、不能顯了。若也捨妄歸眞、凝住壁觀、自他凡聖等一、堅住不移、更不隨於言教、此卽與眞理冥狀、無有分別、寂然無名。名之理入（理によつて悟入するとは、言教を借りて宗旨を悟ることである。まず、生きとし生ける者は凡聖にかかわらず同じ眞實の本性を持つているが、ただかりそめの煩惱に妄りに覆われているため、顯現できないだけであることを、深く信ずる。もし虚妄を捨てて眞實に歸入し、心を凝集させ壁のようにとどしりと觀想し、自他・凡聖を同一に見て、堅くとどまつて動かさず、もはや言教に従うことがなければ、かくてこそ眞理と冥合し、分別することなく、ひっそりとして名の次元を離れる。これを理によつて悟入すると名づける）。（大正八五、二二八五上）

達摩の教説の第一に説かれる「理入」とは、一切の衆生は聖者と同じ眞性を有していることを「深く信じ」、不動の禪定を實踐する中でそのことを觀想し、ついに眞理と冥合することである。この「二入四行」説は早く『續高僧傳』達摩傳にも引かれているから、初期禪宗の教説として長く受容されていたことがわかる。

つぎに惠可條では、『十地經』の説として「衆生身中有金剛佛性（衆生の身中には金剛のように堅固な佛性がある）」云々と述べた後、以下のように説明を加える。

亦如世間雲霧。八方俱起、天下陰暗、日光豈得明淨。日光不壞、只爲雲霧覆障。一切衆生清淨性、亦復如是。只爲攀緣妄念、諸見煩惱重雲覆障、聖道不能顯了。若妄念不生、默然淨坐、大涅槃日、自然明淨（また世間

の雲霧のようなものである。八方に一度に沸き起こり、地上が暗闇となれば、日光はどうして明るく清淨に照らすことができるだろうか。それでも日光そのものは消えず、ただ雲霧にさえぎられていただけなのである。一切衆生の清淨な本性も、同じことである。ただ外縁にとりつく妄念や、さまざまな見解の煩惱という厚い雲にさえぎられ、聖性が顯現できないだけなのである。もし妄念が生まれず、沈黙して清淨を守り坐せば、大涅槃という太陽は、おのずと明るく清淨に照らすのである。(二二八五下)

ここでは佛性と煩惱が太陽と雲の關係に譬えられ、坐禪によつて妄念の生まれない境地を守り抜くなら、煩惱の雲霧が晴れて涅槃の太陽が輝き出すのだと説かれる。やや注意が惹かれるのは、「妄念不生」が「默然淨坐」の結果ではなく前提とされていることで、『楞伽師資記』は心を起して妄念を拂う工夫に疑念を抱き、頓悟漸修的な實踐を模索していたかも知れない。^③ それでも、妄念のない心を維持するために禪定は必要とされたのである。この一段とほぼ同じ文は、弘忍の作とされる『修心要論』や、達摩もしくは神秀の作とされる『觀心論』にも見え、これもまた廣く共有された佛性觀であると見なしうる。^④

以上の二例から初期禪宗における佛性論の特徴をまとめれば、坐禪觀心の工夫を要することと、その一方では太陽と雲の譬えに示されるように、修道主體の側から佛性にはたらしきかけるのではなく、煩惱が消滅した状態の自ずからなる顯現を待つこと^⑤、この二點となるであろう。かかる佛性論は、神會の目にいかにか映じたであろうか。次章にて考察したい。

二 荷澤神會の見性論

(一) 舊説との相違

神會にしても、本來具有の佛性と客塵としてそれを覆う煩惱という從來の衆生觀は、そのままに受け入れてはいた。『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』の一節を見よう。

知識、一一身具有佛性……(中略)……一切衆生本來涅槃、无漏智性本自具足、何爲不見？今流浪生死、不得解脫、爲被煩惱覆故、不能得見(善知識たちよ、それぞれの身には佛性がそなわっているのだ……(中略)……一切の衆生は本來涅槃の境地におり、汚れなき智慧としての本性がもとより具足しているのに、なぜ見えぬのか？いま繰り返し返す生死にさまよい、解脫できないのは、煩惱に覆われているために、本性を見ることができないからである)。(一二三頁)⁶

ここに示された人間理解は、『楞伽師資記』のそれと何ら變わらない。ちがうのは、生死を突破するために、佛性の顯現ではなく「見」という體驗が求められた點である。見性體驗への希求、それは『壇語』の後段により鮮烈に述べられる。

知識、自身中有佛性、未了了見、何以故？喻如此處各各思量家中住宅・衣服臥具及一切等物、具知有、更不生疑、此名爲知、不名爲見。若行到宅中、具如上說之物、即名爲見、不名爲知。今所學者、具依他說、知身中有佛性、未了了見。假不作業、心无有起、是眞無念、畢竟不離知、知不離見(善知識たちよ、自身の中に佛性があるのに、いまだありありと見ることがないのは、なぜだろうか。たとえば、この場でそれが家の中の居所、衣服、寢具などのすべての物品を思念し、それらの存在をつぶさに知り、まったく疑うことがなければ、これは「知」と名づけ、「見」とは名づけない。もし家の中に入り、上に述べた物をつぶさに確かめれば、それは「見」と名づけ、「知」とは名づけない。いま學んでいるのは、つぶさに他人の説により、身中に佛性があることを知っているのだが、いまだありありと見ることができないのである。もし意念をおこさず、心に想いが起こらなければ、まことの無念であつて、究極のところ知を離れず、知も見を離れ

ていないのだ。(一二〇頁)

教説によつて佛性の存在を知るだけではなく、それをありありと見ること、體驗と知識を一致させることが、呼びかけられている。ここで言う「知」は、達摩の二入四行で言う「教を藉り」て佛性の道理を「深く信ず」る段階であろう。しかし、その先の「宗を悟る」ことについて、『楞伽師資記』は雲が晴れるごとき顯現という形象をもちい、『壇語』は自分が家の中に入って家具調度を親しく見るといふ比喩をもちいる。神會は、能動的に佛性の存在を確かめる體驗をこそ求めたのである。

そして神會にとつては、これまでの修道論はけつして人を見性にみちびくものではなかつた。『南陽和尙問答雜徵義』には、次のような對話が見える。

和上問澄禪師、「修何法而得見性？」澄禪師答曰、「先須學坐修定。得定已後、因定發慧、以智慧故、即得見性」。問曰、「修定之時、豈不要須作意否？」答言、「是」。「既是作意、即是識定。若爲得見性？」答、「今言見性者、要須修定、若不修定、若爲見性？」問曰、「今修定者元是安心。安心修定、如何得定？」(神會和上が澄禪師に問う、「いかなる法を修めれば、性を見ることができのでしょうか」。澄禪師は答えて言う、「まづ坐禪を學び禪定を修めます。禪定を得てのち、禪定によつて智慧を發し、その智慧をもちいて、性を見ることができのです」。問う、「定を修める時には、意念を起すのではありませんか」。答えて言う、「そうですね」。問「意念を起す以上は、まさに心識の領域での定でしょうか。どうして性を見ることができのでしょうか」。答「いま性を見ると言えば、禪定の修行を必要とするものです。もし禪定を修めなければ、どうして性を見られるでしょう」。問「いま言う禪定の修行とは、もとより妄心です。妄心が定を修めて、どうして定を得ましょうか」(一二二頁)⁽⁷⁾

澄禪師は、見性には禪定が必要だと考えている。しかし神會によれば、坐禪によつて智慧を得る實踐はどこまで

も心識の領域における修道にとどまり、「性」の次元にたどりつくことはできない。第一章で見たように、『楞伽師資記』はすでに妄念を離れた上での坐禪を説いており、禪定が「意を作す」營みであるとあつきり認める澄禪師の立場は、必ずしも「北宗」の全體を代表してはいないと思われるが、いずれにせよ、神會は修定によつて性を見ることはできないとした。それでは、どうすれば良いのか？『雜徵義』は澄禪師との對話をもう一則収録しており、そちらに答は用意されているけれども、今はより詳しい『菩提達摩南宗定是非論』を検討しよう。

(二) 比量か現量か

『定是非論』では見性について詳細な議論がなされているが、その中で神會は、「神會三十餘年所學功夫唯在〈見〉字（わたしの三十年餘りにわたる修學の努力は、ただ〈見〉の字にあります）」（八九頁）とまで言っており、この問題に向けられた神會の關心と自信のほどを看取しうる。では、かれの得た結論はいかなるものであろうか。遠法師問、「禪師見佛性不？」和上答言、「見」。遠法師問、「爲是比量見？爲是現量見？」和上答、「比量見」。又責、「何者是比？何者是量？」和上答、「所言比者、比於純陀。所言量者、量等純陀」（遠法師が問う、「禪師は佛性を見たのですか」。和上は答えて言う、「見ました」。遠法師「それは比量見でしょうかか、現量見でしょうかか」。和上「比量見です」。遠法師の詰問「比とは何でしょうかか。量とは何でしょうかか」。和上「比と量とは、純陀になぞらえること、量と言うのは、佛性を量るはたらきが純陀にひとしいことです」。（八八―八九頁）「比量見」「現量見」は因明用語で、前者は手掛かりからの推論による認識、後者は直接知覺のことである。神會は、佛性は比量見によつて見るものだとする。この答は、かなり意外なものである。『壇語』においては「知」ることではなく「見」ることをこそ求めた神會が、どうして比量見で満足できるのだろうか。遠法師も驚きと不信をもつて、その眞意を糺しているようである。神會は、「比量」とは純陀にひとしきことをそう呼んだのだという。

純陀とは南本『涅槃經』純陀品（北本壽命品）に出る人物で、神會は見性についての問答に先立って「南牟純陀、南牟純陀。身雖凡夫身、心如來心（純陀に歸依しよう、純陀に歸依しよう。身體は凡夫の身體だが、心は如來の心である）」（八八頁）との經文を引いている⁸。つまり、どのように見るといふことではない、今現在の事實としてわが心は佛の心であるぞ、神會はこう答えたのである。見性は必ず頓悟・直覺であつて、比量か現量かといふ問い自體が成立しないというわけだろう。しかし、その直覺體驗をあえて現量見と呼ぶという選擇を採らなかつたのは、なぜだろうか。引き續き、神會の言うところを聽いてみなければならぬ。

法師言、「崇遠亦欲得重問。禪師（見）爲是眼見？爲是耳見？爲是鼻見？爲是身見？爲是心見？」和上答、「（見）無如許種」。遠法師言、「禪師應同虛空見」。和上言、「法師、莫謗大乘！經論說虛空無見」。遠法師言、「虛空作勿得無見？」和上言、「虛空無般若故、致使不言見」……（中略）……和上言、「爲衆生有般若故、致使言見。虛空無般若故、致使不得言見」（崇遠法師は言う、「わたくしもまた更に質問するつもりでした。禪師の（見）とは、眼で見るのでしょうか、耳で見るのでしょうか、鼻で見るのでしょうか、身體で見るといふのか、心で見るといふのでしょうか。和上が答える、「（見）にそんな種類などありません」。遠法師、「禪師は虛空のように見るといふわけですね」。和上「法師よ、大乘をそしつてはなりません。經論には、虛空には見の作用がないと言っています」。遠法師「虛空にどうして見の作用がないのでしょうか」。和上「虛空には般若の智慧が無いので、見を言わないのです」……（中略）……和上「衆生には般若が有るので、見を言うことができません。虛空には般若が無いので、見を言うことができないのです」。〔八九一九〇頁〕

「見」は眼・耳・鼻・身・意六根（ここでは舌根が抜けている）のいずれによるものでもなく、般若の智慧によるものでなければならぬ。先に神會が現量見と答えなかつたのは、見性が眼根による知覺として捉えられるのを回避するためであつたことが、ここから推測しうる。それよりは、「比量」に強引な解釋を與えてでも、見性してい

るといふ事實そのものを示すことを彼は選んだのである。⁽⁹⁾

この對話で今一つ注意したいのは、六根を離れた虚空のような禪定も拒絶されている点である。ここでも神會は明瞭なる回心體驗を求めており、感覺的作用を鎮靜させれば自然に佛性が働きだすといった曖昧な佛性論は採らない。では、見性體驗をもたらず般若の智慧とはいかなるものか。一連の見性問答は、次のようにしめくくられている。

又問、「何者是禪師定惠等學？」和上答、「言其定者、體不可得。言其惠者、能見不可得體、湛然常寂、有恆沙之用。故言定惠等學」(また問う、「禪師の言われる、定と惠をひとしく修學するとは、どういうことでしょうか」。和上「定と言うのは、本體が把握不可能であることです。惠と言うのは、把握可能な本體が、靜まりかえってひっそりとしていながら、しかも無限的作用を備えていることを見ることがです。そこで、定と惠をひとしく修學すると言うのです」。(九〇頁)

この「定惠等しく學ぶ」は、第一節でみた禪定批判の結論ともなりえ、現に『雜徵義』では同じ答を澄禪師に與えている。⁽¹⁰⁾「定」とは、あらゆる感覺と思考を超越した自己の本體そのもの、これまでの文脈から「佛性」と言い換えて良いだろう。「惠」とはその本體が寂靜の本性をうしなわずして、しかも無限的作用を備えている、その様態を徹見することである。この「惠」が先に提示された「般若」であり、それが「不可得の體」のありようを「見ることが、すなわち「見性」となるだろう。

上の圖式は神會の愛用するところであり、かれの三種の語録に頻見する。たとえば、『壇語』の次の用例——
 「心有住處不？」答、「心无住處」。「和上言心既无住、知心无住不？」答、「知」。「知不知？」答、「知」。「今推到无住處立知作没？」「无住是寂淨、寂淨體即名爲〈定〉。從體上有自然智、能知本寂淨體、名爲〈惠〉。此是定惠等」(「心には止まるべき場所がありますか」。神會師は答える、「心には止まるべき場所がない」。「和

上は心に止まるべき場所がないと言われる以上は、心が止まらないことを知るのですか」。答「知る」。「知ることのない心を知るといいますか」。答「知るのだ」。今、止まることのない所に遡りながら知を立ててどうするのですか。「止まることのないのは寂淨、寂淨なる本體は〈定〉と名づける。本體に自然智があつて、もとより寂淨なる本體を知ることができる、これを〈惠〉と名づける。これが定と惠が等しいということである」。(一二六頁)

固定的實體を持たない心は、いかにすれば把握しうるのか。神會は、無住にして寂淨なる本心におのずと智慧がそなわつており、その智慧がひるがえつて本體を知ることができるという。『定是非論』では必ずしもはつきりしなかつた智惠の來所が、ここでは無住、不可得の體にそなわつた作用であると説明されている。

もはや、神會の主張する見性論は明らかであろう。佛性はもとより視覺によつて見ることはできず、禪定修行もかえつて妄念を増殖させるか、作用を缺いた空無におちいるかで、とても佛性に辿りつけるものではない。不可得の本性は、その作用である智慧の自己認識としてのみ見ることができ。いわば本性が本性を見るはたらきが、神會の考える「智」であり「惠」である。一切の感覺・思念によらず、しかもありありとした體驗(了了見)としての見性が、ここに可能になつたのであつた。

三 神會後學における見性論の變容

神會における見性は、あくまでも本性の自己認識としておこなわれ、肉體や感覺器官の關與する餘地はまるでなかつた。かかる高踏的な理論を、次世代の人々はいかに受容したのであろうか。本章では、神會の見性論がいかに繼承されたかを檢證する。神會門人はまとまつた語録を残さず、碑文に記された言葉が唯一の手がかりとな

るが、それらは断片的でもあり、碑主の思想なのか碑文撰者の思想なのかの判断もむずかしい。そこで、ここでは『曹溪大師別傳』と『六祖壇經』とに記された惠能(六三八―七一三)と神會との對話を考察することとする。神會没後の肅宗、代宗、徳宗朝(八世紀後半)においては、荷澤宗の法系に屬さず、あるいはそのことが確認できない人々の中にも、神會を惠能の後繼者とみとめた人々が少なからず存在したようである。『別傳』および『壇經』に見える神會の説話は、かれら廣義の神會後學の思想を示す資料とみなしうるだろう。

まずは、比較的論旨の明確な『曹溪大師別傳』から検討する。『別傳』によれば、惠能は初開堂の説法の際、自らの傳えた法はあらゆる言語、感覺、空間、形相、有無、因果の限定を超越しているが、それは何かと大衆に問いかけた。

時有荷澤寺小沙彌神會、年始十三、答「此是佛之本源」。大師問云、「何是本源」。沙彌答曰、「本源者、諸佛本性」。大師云、「我說無名無字、汝云何言佛性有名字」。沙彌曰、「佛性無名字。因和上問、故立名字。正名字時、即無名字」。大師打沙彌數下(その時、荷澤寺の沙彌である神會なる者が、年のころわずか十三であったが、「これは佛の本源です」と答えた。大師は問う「本源とは何か」。沙彌は答える、「本源とは、諸佛の本性です」。大師「わたしは名前が無いと言ったのに、お前はどのようにして佛性に名前があると云うのか」。沙彌「佛性に名前はありません。和上が問われましたので、そこで名前を立てたのです。こうして名前を立てている時、すなわち名前を離れています」。大師は沙彌を數度打った。(四一三頁)¹²

無名無字である眞實を、神會は本源佛性という名で呼んでしまい、惠能はかれを打ちすえる。この師弟の眞意は、どこにあったのだろうか。

至夜間、大師問沙彌、「我打汝時、佛性受否」。答云、「佛性無受」。大師問、「汝知痛否」。沙彌答、「知痛」。大師問、「汝既知痛、云何道佛性無受」。沙彌答、「豈同木石。雖痛而心性不受」。大師語沙彌曰、「節節支解時、

不生嗔恨、名之無受。我忘身爲道、蹈確直至跨脫、不以爲苦。名之無受。汝今被打、心性不受。汝受諸觸如智、證得眞正受三昧」。沙彌密受付囑（夜になって、大師は沙彌に問うた「わたしがお前を打った時、佛性は痛みを感じたか」。答えて言う、「佛性は感受しませんでした」。大師「お前は痛みを感じたか」。沙彌「痛みを感じました」。大師「お前は痛みを感じたのに、どうして佛性は痛みを感じないなどと言うのだ」。沙彌「どうして木石に同ずることができませんか」。痛みを感じつつも心性は感受しないということだ」。大師は沙彌に説いて言う、「身體をばらばらにされても怨恨を生じないのを、感受することがないと名づける。わたしは肉體を忘れて道のためにし、白を踏み續けて股關節が外れるまでになったが、苦しみとはなまなかつた。これを感じることがないと名づける。お前はいま打たれたが、心性は感受しない。このようにお前は觸覺の對象を智慧のままに感受し、眞の正受三昧を證し得ているのだ」。沙彌はひそかに法の付囑を受けた。

（四一三—四一四頁）

惠能の打擲、それは佛性への體認を驗すための方便であつた。神會は、痛みという知覺ははたらかせつつも、感覺の背後にあつてその影響を受けない佛性の存在を確信し、そこからひるがえつて痛みはあるが怒りや怨みを生じないという境地を實現しているようである。惠能は、それが自らが作務をとおして得た體驗と同一であると印可を與えている。

『別傳』は、神會没後二十三年を経た建中二年（七八二）の成書である。最後に神會が法を付される内容から、この段は神會を惠能の正統な後繼者とみなす人々の創作と考えられるが、痛みという身體感覺をきつかけに佛性を論ずることは、神會語録の見性論からはにわかには考えにくい。そこで肉體と心性に關する『別傳』の見解をさぐってみると、惠能が新州國恩寺に移る際、後に殘された韶州の弟子たちに向い、「翁山寺僧靈振、雖患腳跛、心裏不跛。門人諮請振說法（翁山寺の僧靈振は、足は萎えているけれども、心の中は萎えていない。わが門人は

靈振に說法を請うように」(四一七―四一八頁)と告げているのが注目される。ここにかがえるのは、無常にして脆弱な肉體と恆常不變の心性とのするどい對比である。

『別傳』においては、弘忍と惠能の問答もまた痛覺と佛性に言及している。該書によれば、廚房で臼をふむ役割になつていた惠能は體重の軽さをおぎなうため腰に石をくくりつけ、ついに腰と足を傷めてしまふ。

忍大師因行至碓米所、問曰、「汝爲供養、損腰脚。所痛如何」。能答曰、「不見有身、誰言之痛」。忍大師至夜、命能入房。大師問、「汝初來時答、〔吾嶺南人佛性與和上佛性、有何差別〕、誰教汝耶」。答曰、「佛性非偏、和上與能無別。乃至一切衆生皆同、更無差別。但隨根隱顯耳」。忍大師徵曰、「佛性無形。如何隱顯」。能答曰、「佛性無形、悟即顯、迷即隱」(弘忍大師は米つきの場所に行き、問うて言つた「君は大衆に供養するため、腰と足を痛めてしまつた。痛みはどうか」。惠能は答えて言う、「身體をあることすら見ないので、痛みなど誰が口にしましょう」)。弘忍大師は夜になると、惠能を自室に呼んだ。大師は問う、「君が初めてやつて來た時、へわたくし嶺南人の佛性と和上の佛性に、何のちがひがありません」と答えたのは、誰が君に教えたのか」。答えて言う「佛性は偏つてはおらず、和上と惠能とにちがひはありません。さらに一切衆生に至るまでみな同じで、まったく差別はありません。ただ、機根によつて隱れ、あるいは顯われるだけなのです」。弘忍大師は質して言う、「佛性に形はない。どうして隱れたり顯われたりしようか」。惠能は答えて言う、「佛性に形はありませんが、悟れば顯れ、迷えば隱れます」。(四〇七頁)

神會との問答において、「我 身を忘れて道の爲めにし、碓を踏みて直に跨脱に至るも、以つて苦と爲さず」と言われていたのはこのことである。また、佛性に形がないという認識も惠能の初開堂に共通する。ここでは、痛みについての問答と同じ日の夜に佛性についての問答がなされており、惠能が身を忘れ痛みを覚えなかつたのは、生きとし生けるものにそなわる佛性を體認していたためと推知しうる。やや不審なのは、痛みは感じるという神

會に對して、惠能は痛みなどないと答えていることであろう。神會との問答は『壇經』にも見られるところから『別傳』以前に成立していた説話を取り込んだものとおもわれ、この相違は複數資料を編集した痕跡でもあるが、しかし『別傳』の中における整合性を持つて理解できることでもある。該書には「心體湛寂、應用自在」（四六一頁）、「自然に心體の湛然常寂にして、妙用恆沙なるに得入す」（四一七頁）などと、神會語録を繼承した心性觀がみえており、惠能は空寂なる心體の次元から發言し、神會は自在なる應用を發揮しながらも本性を見失わない境地を實現してみせたのだとみなしうる。『別傳』は、自己と外界との關係について採りうる二つの言説を、惠能と神會の嗣法に關わる問答にそれぞれ割り振つたのである。いづれにせよ『別傳』においては、痛みという身體感覺を手掛かりとして、それに關わりのない佛性への體認を驗するという方便が提示されていたのである。ここでは、神會語録での本性が本性を見る見性論はすでに崩壊している。

この説話は、すでに述べたように『六祖壇經』にも異傳が記されている。

又有一僧、名神會、南陽人也。至曹溪山禮拜、問言、「和尚坐禪、見不見？」。大師起、把打神會三下、卻問神會、「吾打汝、痛不痛？」。神會答言、「亦痛亦不痛」。六祖言曰、「吾亦見亦不見」。神會又問、「大師何以亦見亦不見？」。大師言、「吾亦見常見自過患、故云亦見。亦不見者、不見天地人過罪。所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛、如何？」。神會答曰、「若不痛、即同無情木石。若痛即同凡、即起於恨」。大師言、「神會、向前見不見是兩邊、痛不痛是生滅。汝自性且不見、敢來弄人！」。神會禮拜、禮拜更不言（また一人の僧があり、名は神會、南陽の人である。曹溪山に詣でて禮拜すると、問うて言った、「和尚の坐禪は、何かを見るのでしょうか」。大師は立ち上がり、神會を三度打つと、神會に問い返す「わたしが君を打つのは、痛いか痛くないか」。神會は答えて言う、「痛くもあり痛くありません」。六祖は言う、「わたしもまた見ており、また見ていない」。神會はさらに問う、「大師はどんなことを、また見ており、また見ていないとするのでしょうか」。大師

は言う「わたしはまた見ているというのは、常に自らの罪過を見ており、そこでまた見ているというのだ。また見ていないというのは、天地人すべての罪過を見ないことだ。だから、また見ており、また見ていないのだ、君が痛くもあり痛くもないというのは、どういうことか」。神會は答えて言う、「もし痛まなければ、心の無い木石と同じくなつてしまいます。もし痛めば凡人に同じく、すぐに恨みを起してしまいます」。大師は言う、「神會よ。先の見ると見ないとは兩極端に偏つた見解であり、痛い痛くないは有爲生滅のことである。お前は自分の本性すら見ず、人を惑わそうとするのか」。神會は禮拜し、さらに答えなかつた。(七四頁)^⑬

『壇經』の場合は、相對的認識の兩端を離れる空觀と、自己の罪惡を見て他者の過失を見ない認惡の思想とが入り混じつていてわかりにくい。しかし問題を痛みに絞つて考えてみると、作用を斷滅することなくはたらかせながら、しかも煩惱を起ささない境地が求められ、その實現のためには自性を見ることが必要ということであろう。そして、空觀も認惡も見性の上での實踐が要請されているのだろう。

『壇經』における情動と本性との關係については、「眞假動靜偈」と題される偈頌にうたわれている。

有性即解動、无情即无動。若修不動行、同无情不動。若見眞不動、動上有不動。不動是不動、无情無佛種。能善分別相、第一義不動。若悟作此見、則是眞如用（性があれば動けるが、情がなければ動かない。もし不動の行を修めるなら、無情の木石が動かないのと同じ。もし眞の不動を見れば、動の中に不動がある。不動はただの不動、情がなければ佛の種子もない。よく形相を分別しながら、第一義において動かない。もし悟つてこの見解をなせば、これが眞如の作用である）。(七八頁)

この偈においては、情や動的作用の存在が佛性の存在する證でもあると考えられている。眞如佛性の作用として、外境を分別しながらも本性そのものは動かない境地が求められるのである。先ほどの神會の回答も、まさにこの趣旨であつたろう。それを惠能が許さなかつたのは、痛と不痛のどちらに偏つても問題があることを理解はして

いるが、作用を裏づける見性體驗を缺いているため、兩邊を超えた動用がまだ實現できていないと見抜いたからではないだろうか。

以上に見たように、『別傳』にしろ『壇經』にしろ、無念のままに自在に作用するものとして佛性を考えていた。しかし、本性と作用の間に位置して空寂の本體を見る智慧を、兩者は神會から繼承しなかった。その理由として先人の研究は、神會は智慧の實在を論理的に證明しなかったため、後人には受け入れ難かったという事情を指摘している。¹⁴だがより根本的な理由は、神會の理論が結局は實踐不可能であったところにあるのではないか。いかにも、佛性は五感や思念によらず體認するべきものである。しかし見聞覺知ならざる智慧がその本體を自己認識するというのでは、工夫を下す手掛かりがまるでなく、かりに師の理論を信じ得た門人らであっても、途方に暮れてしまっただろう。¹⁵痛みという身體感覺を通して佛性體認の有無深淺を測るといふ如上の記事は、そうした神會後學による方便への模索が結實した説話と考えられる。特に『壇經』の場合は、この試験の結果として「自性すら見ていない」という判定がくだされていた。逆に言えば、惠能の痛打によって見性する可能性も開かれてはいたということだろう。晩唐以降の禪に見られる、棒による打擲や怪我による痛みを機縁として大悟する、いわば「痛みの禪法」の萌芽がここには見られる。確かな見性體驗をあれほど希求した神會の思想は、人々を見性に導くことはできなかつたのである。

四 圭峰宗密の見性論と洪州宗批判

それでは、荷澤宗五世を以って任じた圭峰宗密（七八〇—八四二）は、見性についていかなる見解を持っていたであろうか。『中華傳心地禪門師資承襲圖』は、禪の諸宗派が無爲無相などの否定の辭のみを説き、常知不昧の自

心を示し得ていないと批判した上で、次のように言う。

故荷澤於空無相處、指示知見、令人認得便覺自心、經生越世、永無間斷、乃至成佛也。荷澤又收束無爲無住乃至不可說等種種之言、但云「空寂知」、一切攝盡。「空」者、空卻諸相、猶是遮遣之言。唯「寂」是實性不變動義、不同空無也。「知」是當體表顯義、不同分別也（ゆえに荷澤宗は空にして形相を離れたところに、知見をさし示し、人々がそれを認識すれば、自心が生々世々にわたり、つねに間斷なく、ついに成佛に至るのをすぐさま悟らしめる。荷澤宗はまた、「無爲」「無住」ないし「説くべからず」などの種々の言説をまとめて、ただ「空寂知」と言い、一切をおさめ盡くす。「空」とは、諸々の形相を空無となすことで、やはり否定の言葉である。ただ「寂」こそは實性が變動しないという意味で、空無とは異なる。「知」は本體そのものが顯現するという意味で、分別とは異なる）。（正續藏一一〇、八七三下）

宗密は、本體の無相と佛性の不變とを敘述し、分別を超えた次元でそれを衆生に體驗させるものとしての「空寂知」を、荷澤宗の特徴とする。これは、神會語錄そのものの繼承あるいは回歸とひとまずは言えよう。しかし、宗密の時代にあつてはいわゆる洪州宗が隆盛をきわめており、かれは自己の見性論を示すのみならず、洪州宗の言う「靈覺・鑑照」との違いを辨明しなければならなかった。

況洪州雖云靈覺、但是標衆生有之、如云「皆有佛性」之言、非的指示。指示則但云能言語等、若細詰之、卽云一切假名、無有定法。且統論佛教、有遣顯二門、推其實義、有真空妙有、空其本心、具體具用。今洪州・牛頭以拂跡爲至極、但得遣教之意・真空之義、唯成其體。失於顯教之意・妙有之義、闕其用也（いわんや洪州宗は靈覺を言いはするが、たとえば「皆な佛性有り」という語句のように、ただ衆生がそれを持っていると掲げるだけで、端的な指示ではない。示しているのは、ただ言語などの作用をするものだけで、もし詳しく問い詰めれば、一切は假の名で、固定的な法などは無いと言うのである。しばらく佛の教えを通觀すれば、

遮遣と表顯の二門があるが、その眞實義を究めれば、眞空と妙有とがあり、本心を空無にしながら、體も用も具足する。今、洪州宗と牛頭宗は、形跡を除くことを究極とし、ただ遮遣の意と眞空の義を得、ただ本體を成就するだけである。これは表顯の意と妙有の義を失ない、作用を缺いている。(八七四上下)

宗密の觀察では、洪州宗は口では靈覺を唱えるけれどもそれは言語動作の主宰に過ぎず、佛性とは何か、實際にその眞意を糺してみると、假の名だというばかりでその當體を提示することができず、したがって妙有の用も缺いているというのである。

これは、やや意外な評價である。馬祖道一(七〇九―七八八)にはじまる洪州宗は、肉身の言語動作上に本性をみとめさせる、活き活きとした教化をこそ本領としたのではないだろうか。宗密も、當然そのような疑問は豫想したようである。

問、「洪州以能語言動作等、顯於心性、即當顯教、即是其用。何所闕耶？」答、「眞心本體有二種用。一者自性本用、二者隨緣應用。猶如銅鏡。銅之質是自性體、銅之明是自性用、明所現影是隨緣用。影即對緣方現、現有千差。明即自性常明、明唯一味。以喻心常寂是自性體、心常知是自性用、此能語言・能分別動作等、是隨緣應用。今洪州指示能語言等、但是隨緣用、闕自性用也」(問う、「洪州宗は言語・動作の作用を以つて心性を顯示しているが、これは表顯の教えに當たり、これは妙用であらう。何が缺いているのか」。答「眞心としての本體には二種の作用がある。一には自性本用、二には隨緣應用。ちやうど銅鏡のようなものである。銅という物質は自性の體、銅の輝きは自性の用、輝きがうつし出した映像は隨緣の用である。映像は外縁に應對してはじめてあらわれ、あらわれかたは千差萬別である。耀きは自性として常に輝いていたのであつて、輝きはただ一つなのである。これは、心の常寂が自性の體、心の常知が自性の用、言語活動・分別・動作などの主宰は、隨緣の應用であることに譬える。今、洪州宗の指し示す言語活動などの作用とは、ただ隨緣用の

みて、自性を缺いているのである」。(八七四下)。

宗密は、作用には本體そのものに備わる「自性本用」と、對象を待つてはじめてはたらく「隨緣應用」の二種があるという。そして、心の空寂は「自性の體」、そこに備わる智慧が「自性の用」である。洪州宗が示しうるのは「隨緣應用」の言語・動作に過ぎず、心の本體に根ざす作用を體認し得てはいないのである。

『承襲圖』はさらに續けて、兩派における佛性把握のありかたを對比する。

又顯教有比量顯・現量顯。洪州云、心體不可指示、但以能語言等驗之、知有佛性。是比量顯也。荷澤直云、心體能知、知即是心、約知以顯心。是現量顯也。洪州闕此(また表顯の教えには比量顯と現量顯とがある。洪州宗は、心の本體は指し示すことができません。ただ言語活動などの作用によってこれを驗し、佛性があることを知るだけである、と言う。これは比量顯である。荷澤宗は端的に、心の本體は知ることができ、知はずなわち心、知において心を顯わす、と言う。これは現量顯である。洪州宗はこれを缺いている)。(八七四下)

洪州宗は、たとい本體に説き及ぶことがあっても、語言動作という手掛かりを通じて佛性の存在を知るだけで、荷澤宗のように心の本體に備わる智慧が直接に心を體験する切實さには到底およびないのである。

宗密にとって、洪州宗は靈覺を口にして眞の靈覺を知らず、佛性の現れた端緒にとどまるばかりで佛性そのものは體験できず、見かけの威勢のよさの割には何ら本質的な體験を提示しえない人々に過ぎなかつた。¹⁷⁾ 確かな見性體験のためには、荷澤宗を選ぶことが必要だったのである。なお、宗密が洪州宗の説を「比量」、荷澤宗の説を「現量」に配當していることに注意したい。第二章でみたように、『定是非論』では見性は比量見であるとされていた。神會においては、佛性の超感覺性と、空寂の體上に備わる智慧の必要性を強調するため、通常の視覺・思念と誤解されやすい「現量見」を認めるわけにはいかなかつた。しかし宗密においては、洪州宗の不徹底な見性論を批判し、眞に心體を提示しうるのは荷澤であることを示すため、「現量顯」を宣言したのである。宗密が表面

上は神會と逆の説を唱えていることは一見奇妙に思えるのだが、そこにこそ二人の置かれた思想状況の變化を見なければならぬのである。その宗密は、神會初相見說話を次のような形で『承襲圖』に収録している。

今蒙審問、更約承上祖宗傳記。稍廣傳中、敍能和尙處中間云、有襄陽僧神會、俗姓高、年十四、來調和尙。和尙問、「知識遠來、大艱辛。將本來否」。答、「將來」。「若有本、即合識主」。答、「神會以無住爲本、〈見〉即主」。大師云、「遮沙彌、爭敢取次語」、便以杖亂打。神會杖下思惟、大善知識歷劫難逢、今既得遇、豈惜身命。大師察其深悟情至、故試之也（如堯知舜、歷試諸難）（いま諮問を受け、さらにこれまでの祖宗の史傳記録に基づこう。やや大部な傳の中で、惠能和尙を敍述するところには次のように言う。襄陽の僧神會、俗姓は高、年は十四なる者が、和尙に拜謁した。和尙は問う「善知識よ、遠路ごくろうであった。根本を持つてきたかな」。答「持つて参りました」。もし根本があれば、主體を知るべきである」。答「わたくしは止まる所が無いのを根本とし、〈見〉こそが主體であります」。大師は、「この沙彌め、どうして次の語を言わせよう」と言うや、杖でめつた打ちにした。神會は杖に打たれながら、「大善知識には、幾劫かけても逢うことが難しい。今それに出會えた以上は、どうして命を惜しもうか」と考えた。大師は、その深く悟つて求道の志が徹底していることを觀察するため、神會をこころみたのである）。（八六六下—八六七上）

神會が「無住」と「見」を根本とするという回答は、かれ自身の思想を確かに受け繼ぐものと言える。しかし、ここで惠能杖で打つたことの意味は、求道の志を驗するための試練であるとされ、悟りの有無を點檢する作略とはされていない。宗密においては、『別傳』や『壇經』に見える傳承は、感覺を手掛かりに佛性を知ろうとする比量見に過ぎないと見なされたのであろう。¹⁸⁾

神會と宗密の空寂知は批判對象をそれぞれ異にするのであつて、宗密の教説を單純な繼承や復古と見ることはできない。しかし兩者ともに、ありありとした見性體驗のためにその主體となる智慧という發想が召喚されたこ

とには違いない。もつとも、第三章にみたように神會次世代において早くも變容を來さねばならなかったような説が復活したところで、どれほど實踐の場で受け入れられたかは大いに疑問である。

そして、馬祖ら一流の禪者よりはるかに素質の劣った人々の存在がある。『承襲圖』は、靈知の心を明珠に、煩惱を珠に映じた黒色に譬えた上で、「如癡孩子或村野人見之、直是黑珠。有人語云、「此是明珠」、灼然不信、卻噴前人、謂爲欺誑（愚かな子供や田舎者が見れば、ただの黒い珠である。ある人が「これは輝く明珠である」と言っても、どうしても信じようとはせず、かえって教えてくれた人に怒りを抱き、騙そうとしていると思ひ込む）」（八七二下）と慨嘆する。これが儒道二教を指すのか、佛教内部の劣機根の人々を指すのかは判然としないが、いずれにせよ佛性の存在を信ずることすらできない人々がいる以上は、信じた上での見性論にも議論百出して終わりが無いのは、むしろ自然なことであろう。

おわりに

神會から宗密に至る見性論の形成と變容の歴史を、たしかかな見性體驗への希求という視点から追ってきた。通常の見聞覺知でもなく、意念を起す禪定でもなく、寂靜における顯現でもない、たしかかな見性を實現するため、神會は空寂の體上にそなわり、性そのものの作用として本性を自己認識する智慧を發見した。しかしその理論は實踐の糸口が見いだせないためであろうか、次の世代には早くも、身體感覺の次元において佛性の體認を試みる禪法が提出されたのである。洪州宗の運動はこの神會後學の問題意識をも繼承して發展したと思われるが、宗密によつて荷澤宗の新たな批判對象として意識されることとなり、ふたたび空寂知が唱えられることとなったのである。禪宗における見性論は、佛性を「見る」という身體性に溢れた表現故にその超感覺性を力説する言説を必

要としたが、體驗への希求は身體を通じた實踐を要求する。しかし洪州宗において身體性の一方に振れ切った振り子は、宗密の再批判を引き起こしたのである。

佛性を見るという表現は、中國の佛教徒にとっては『涅槃經』の翻譯によりいわば偶然に與えられたものである。しかし偶然であるにせよ、經典の言葉である以上は解決すべき課題となつて取り組まれた。神會の理論は、見性論のもつ難所を的確に把握し、しかも自ら解決を與えて閒然するところがない。それでも、禪宗においては理論の精密さよりは、衆生を實際に開悟し成佛させる方便作略こそが求められたからであろうか、神會後學はおろか、宗密以後においても、見性をめぐる議論が止むことはなかった。宗密は洪州宗を評して、靈覺を説きながら眞の空寂知にあらず、「比量顯」によつてしか佛性を知り得ていないと非難する。ここには、「認賊爲子」の語に象徴される見性論の新たな論點、すなわち本性でないものを本性と誤認することへの恐れが、すでに胎動をはじめている。

注

- (1) 常盤大定「見性の思想的考察」(一九四一)や冉雲華「論唐代禪宗的「見性」思想」(一九九五)。
- (2) 柳田(一九七二)は、本書の成立を先天二年(七二二)から開元四年(七二六)の間と推定する。
- (3) 『修心要論』は、この部分を「但能顯然守心、妄念不生、涅槃法日、自然顯現」(ペリオ三六六四)としており、手段と結果の関係が逆になっている。
- (4) 柳田(一九七四)二三二頁は、「所謂北宗禪の基調」と評する。小川(二〇〇七)八〇―八四頁も参照。
- (5) 『楞伽師資記』に限れば、道信條に「五者、守一不移。動靜常住、能令學者、明見佛性、早入定門」という言い方も見えている(二二八八上)。

- (6) 『壇語』の底本には『禪學典籍叢刊』別巻収録の敦煌博物館七七號文書寫真版を用い、引用には頁數を附した。楊曾文(一九九六)や唐代語錄研究班(二〇〇六)など各種校本によって文字を改めた箇所もあるが、注記はしない。
- (7) 『雜徵義』は、特にことわらなければ石井本を指す。底本には石井光雄『敦煌出土神會錄』(私家版、昭和七年〔一九三二〕)収録寫真版を用い、引用には頁數を示した。楊曾文(一九九六)など各種校本によって文字を改めた箇所もあるが、注記はしない。
- (8) 南本『涅槃經』の原文は「南無純陀。雖受人身、心如佛心」(高麗三十八、七三五下)。
- (9) 大曆九年(七七四)をさほど下らない頃に編纂されたであろう保唐宗の燈史である『歷代法寶記』においては、この崇遠法師との對話を次のように記している。「又問、〈云何爲見?復眼見?耳鼻等見?〉。會答、〈見無爾許多、見只沒見〉。又問、〈見等純陀否?〉。會答、〈比量見、比於純陀。量等純陀、不敢定斷〉。(大正五五、一八五中下)
- (10) 言定者、體不可得。所言慧者、能見不可得體、湛然常寂、有恆沙巧用、即是定慧等學。(『雜徵義』三〇頁)
- (11) のちに清涼澄觀『華嚴經隨疏演義鈔』卷二十一が、「即無念體上、自有眞知、非別有知、知心體也」(大正三六、一六四下)と云うのが参考になる。
- (12) 『曹溪大師別傳』の底本には『六祖壇經語本集成』(中文出版社、一九七六)収録の比叡山本影印を用い、引用には頁數を附す。
- (13) 『六祖壇經』の底本には『禪學典籍叢刊』別巻収録の敦煌博物館七七號文書寫真版を用い、引用には頁數を附した。スライン五四七五本や、楊曾文(二〇〇一)などの各種校本によって文字を改めた箇所もあるが、注記はしない。
- (14) 方立天(二〇〇二)四三三頁、土屋(二〇〇八)二〇―二二頁。
- (15) 神會も、人々を實際に見性させるための機鋒を用いなかっただけではない。『定是非論』では、一連の討論のしめくくりにあたって、神會は「看! 見不見?」と大衆に問いかけている。しかしこの微問を受け止め得た人物は一人もいなくなつたらしく、かれも「果然不見」と嘆くほかなかつた(二二頁)。神會の接化は、あまりに高踏的に過ぎたのであろう。
- (16) 『雜徵義』では、佛性は地獄に落ちながらも苦を受けないことを説明して、次のような比喩を語る。「譬如夢中被打、爲睡身不覺知、其佛性雖同入、而无所受」(四六頁)。わかりにくい喩えだが、夢とは妄想の産物としての地獄などの三界

六道、打たれた夢の中の身體とは衆生の肉身、夢を見ている人の本當の身體（睡身）は佛性に相當するのだろう。惠能が神會を打つ説話、殊に『別傳』のそれは、『雜徵義』の比喻を實踐しようとした結果ともいえる。

(17) 法系の上で洪州宗に屬する大珠慧海の『頓悟要門』には、「問、（身心以何爲見？是眼見、耳見、鼻見及身心等見？）答、（見無如許種見）。云、（既無如許種見、復何見？）答、（是自性見。何以故？爲自性本來清淨、湛然空寂、即於空寂體中、能生此見）」（卍續藏一〇、八四一上）と説かれる。これは『定是非論』や『雜徵義』の説そのままの内容であつて、宗密の洪州宗理解が一面的であること、『別傳』『壇經』以後にも神會を忠實に繼承した人々がいたことが知られる。

(18) この事實は、つとに竹内（一九八六）が指摘している。

(19) 宗密はこれを「祖宗の傳記」に基づくと言っているし、『祖堂集』や『景德傳燈錄』の神會章も同様の記事であるから、この傳承は『寶林傳』などの先行資料に由來するもので、宗密の改編とは言えないかも知れない。だが、『別傳』『壇經』型の傳承をしりぞけてこの形を採用したことの意味は、検討する價値があるだろう。

(20) かかる人々が、禪に心を寄せつつも悟りではなく信仰の佛教に生きたことは、齋藤（二〇〇八）を参照されたい。

【参考文献】

- 小川隆（二〇〇七）『神會 敦煌文獻と初期の禪宗史』臨川書店
- 齋藤智寛（二〇〇八）「悟れなかつた人々―禪律雙修者の祈りと救い―」『東方學報』京都第八二冊
- 再雲華（一九九五）「論唐代禪宗の「見性」思想」『佛教思想的傳承與發展：印順導師九秩華誕祝壽文集』東大圖書公司
- 竹内弘道（一九八六）「神會と宗密」『印度學佛教學研究』三四―二（六八）
- 土屋太祐（二〇〇八）『北宋禪宗思想及其淵源』巴蜀書社
- 唐代語錄研究班（二〇〇六）『神會の語錄 壇語』禪文化研究所
- 常盤大定（一九四二）「見性の思想的考察」『支那佛教の研究 第二』名著普及會、一九七九年覆刻

- 方立天（二〇〇二）『中國佛教哲學要義』上、中國人民大學出版社
- 柳田聖山（一九七二）『禪の語録2 初期の禪史I』筑摩書房
- 柳田聖山（一九七四）「北宗禪の思想」『柳田聖山集第一卷 禪佛教の研究』法藏館
- 楊曾文（一九九六）『神會和尚禪話錄』中華書局
- 楊曾文（二〇〇一）『新版敦煌新本六祖壇經』宗教文化出版社

武則天「升仙太子碑」立碑の背景

古勝 隆一

序

封禪と言えば、常識的には泰山において帝王が天に天下の太平を告げる儀禮であり、嵩山における封禪は、隋代以前においてはその例がなかった。ところが、唐の太宗は「高高は既に是れ中嶽なれば、何ぞ泰山に謝せん」と言い洛陽に近い嵩山での封禪を企圖した。この時は結局、實現しなかったが、嵩山における封禪は、次の高宗・武則天へと引き繼がれた。

まず麟徳三年（六六六）正月、高宗は泰山において封禪を行った。高宗と武則天とは、次に五山すべてにおける封禪を計畫した。まず目指されたのは、嵩山における封禪であり、いくつかの詔がくだされ、儀注の整備も進められたが、戦争や高宗自身の體調問題などにより、延期が繰り返されるうちに、高宗が崩御してしまひ沙汰やみとなった。その後、武則天が高宗の遺志を繼ぎ、天冊萬歲二年（六九五）臘月、ついに武則天は嵩山における封禪を舉行した。これが、武則天による嵩山封禪實現までの経緯である。¹⁾

嵩山封禪が成就した後、武則天はさまざまな儀禮を嵩山において行つたが、その一つが、洛陽から嵩山へと向かう道中に位置し、嵩山に連なる縵氏山において、いにしえの仙人、王子晉の廟を改修し、「升仙太子碑」を作つたことである。「升仙太子碑」は、武則天自身が撰文し揮毫したものと云われ、今も碑は元來の姿を保っている。王子晉廟の改修と「升仙太子碑」建立については、宋代以來、多くの言及並びに研究があるが、内容が多岐にわたつており、整理しておく必要を感ずる。京都大學人文科學研究所の共同研究班「三教交渉の研究（二）」において、この「升仙太子碑」の譯註を擔當したので、これを一つの契機とし、武則天とこの碑との關連について、了解し得たことを以下まとめることとする。

一 「升仙太子碑」立碑の目的

いかなる目的をもつて武則天は「升仙太子碑」を立碑したのか。この問いをめぐつて、多くの論者が複数の觀點から論じているので、ここに整理しておきたい。大きく分けて、次の三點が指摘されている。(一)嵩山封禪の成功を感謝するため、(二)愛人たる張易之・昌宗兄弟を喜ばせるため、(三)「周」王朝の仙人、王子晉を顯彰するため。以下、順を追つて検討してみたい。

(一)嵩山封禪の成功を感謝するため。『舊唐書』禮儀志に次のようにある。

則天の證聖元年（六九五）、將に嵩山に事有らんとし、先ず使を遣わして祭を致して以て福助を祈めしめ、制を下し、嵩山を號して神嶽と爲し、嵩山の神を尊びて天中王を爲し、夫人を靈妃と爲す。嵩山に舊と夏啓及び啓の母有り、少室に阿姨の神廟あり、威な預め祈祭せしむ。天冊萬歲二年（六九五）臘月の甲申に至り、親

しく登封の禮を行う。禮畢りて、便ち大赦し、萬歲登封と改元し、嵩陽縣を改めて登封縣と爲し、陽成縣を告成縣と爲す。三日を粵えて丁亥、少室山に禪す。又た二日の己丑、朝覲壇に御して羣臣に朝し、咸な乾封の儀の如し。則天は封禪の日を以て嵩嶽の神祇の祐くる所と爲し、遂に神嶽天中王を尊びて神嶽天中皇帝と爲し、靈妃を天中皇后と爲し、夏后啓を齊聖皇帝と爲し、啓母神を封じて玉京太后と爲し、少室阿姨神を金闕夫人と爲し、王子晉を昇仙太子と爲し、別に爲に廟を立つ。登封壇の南に榭樹有り、大赦の日に其の杪に於て金鷄樹を置く。則天自ら「昇中述志碑」を制し、壇の丙地に樹つ。²⁾ (『舊唐書』卷二十三、禮儀志三)

これによると、嵩山への封禪をもくろんでいた武則天は、證聖元年(六九五)、そのための準備として嵩山にて祭りをおこなわせ、嵩山を「神嶽」と呼び、嵩山の神を「天中王」と呼ぶなどした。その上で、天册萬歲二年(六九五)臘月、武則天は封禪の禮を舉行し、禮が終わると萬歲登封と改元された。無事に封禪を行うことができた感謝の意を示すため、嵩山の諸神に、新たな號が奉られた。嵩山の神は「神嶽天中皇帝」、その婦の靈妃は「天中皇后」、夏后啓は「齊聖皇帝」とされ、啓母神は「玉京太后」、少室阿姨神は「金闕夫人」、そして王子晉は「昇仙太子」に封ぜられ、それぞれの廟が立てられた。

つまり王子晉の廟は單獨に立てられたのではなく、嵩山にて封禪を行う一連の計畫の中に位置づけられていたことが分かる。

(二) 愛人たる張易之・昌宗兄弟を喜ばせるため。武則天の寵愛厚かった張氏兄弟に詔ねる者が、武則天をそそのかしたのだという。

趙明誠は、「是の時、張易之・昌宗兄弟、方に寵有り、諂諛する者、昌宗を以て子晉の後身と爲し、故に武后は爲に其の祠を葺し、親しく銘して其の碑に書す」と言い、³⁾ 武則天による王子晉廟改修と立碑との目的は、張昌宗

を喜ばせるためであったとする。

『舊唐書』武三思傳に、次のようにあるのが、この説の端緒であろう。

時に薛懷義・張易之・昌宗、皆な恩顧を承け、三思と承嗣と毎に節を折りて之に事う。……。又た昌宗に詩を贈りて、盛んに昌宗の才貌、是れ王子晉の後身なるを稱え、仍お朝士をして遞いに相い屬和せしむ。三思又た則天の深宮に厭居せるを以て、又た張易之、昌宗等と與に扈從馳騁し、以て其の權を弄ばんと欲す。⁽⁴⁾

それ以外にも、『朝野僉載』に「天后の梁王、武三思、張易之の爲に傳を作して云う、「是れ王子晉の後身なり」と、緱氏山に於て廟を立つ。詞人才子、佞なる者、詩を爲して以て之を詠む。舍人の崔融、最爲り。周年にして、易之、族せられ、佞なる者、竝びに嶺南に流さる」とあり、また『太平廣記』に引く『國史異纂』に「張易之・昌宗、時に初めて朝に入るも、官位尙お卑し。諂附する者、乃ち呼びて五郎・六郎と爲し、自りて後、因りて以て俗を成す。……。張昌宗の貴たるや、武三思、之を謂いて王子晉の後身となし、詩を爲して以て之に贈る。詩は今に至るまで猶お存す」とあるなど、⁽⁶⁾唐代には廣く言われたことらしい。

しかし、『舊唐書』張行成傳に附される張易之・昌宗の傳によると、張昌宗が王子晉の後身になぞらえられたのは、久視元年（七〇〇）のことであるといひ、⁽⁷⁾そうであるならば碑文が作られた聖曆二年（六九九）六月よりも早い。ましてや「王子晉を昇仙太子と爲し、別に爲に廟を立つ」とは、嵩山封禪直後のことであつたから、萬歲通天二年（六九七）春に張易之・昌宗兄弟が武則天の前に現れる以前のことである。それゆえ、王昶が「升仙立廟は張昌宗に因りて作すとは謂うべからず。『金石錄』遽かに醜詆の詞を加うるは、亦た過まれり」と言つたのは正しい。⁽⁸⁾ただしそれは廟については言えることであつても、碑については、別に考察すべき問題であり、碑が立てられた背景に張氏兄弟があつたであろうことについては、第三節にて改めて検討したい。

(三)「周」王朝の仙人、王子晉を顯彰するため。これについては、明確な根拠を知らないが、王昶が次のように言っている。

或る者、武氏の先、姬姓より出ずるを以てす。周平王の少子、生れながら文 手に在有りて、曰く「武」と、遂に以て氏と爲す。唐世 神仙を尊崇し、老子を以て得姓の祖と爲す。周家の昇仙する者、子晉有り、因りて之を崇奉す。碑を玩するに「我が國家 天に先んじて業を纂ぎ、地を闢き基を裁ち、山は鸞鷲を鳴かしめ、爰に受命の祥を彰らかにし、洛は圖書を出だし、式て興王の運を兆す」云々と云うは、證すべきなり。^⑨

王昶は、碑の本文に見える「山は鸞鷲を鳴かしめ、爰に受命の祥を彰らかにし、洛は圖書を出だし、式て興王の運を兆す」を根拠としているが、これを王子晉と武周との關聯を述べたものであるとは受けとれない。また碑文を通讀しても、兩者の關聯を明確に述べている部分はない。この説には、十分な根拠があるとは思われない。むしろ、碑銘の第八に「粵あ我が大周、上つかた元命を膺く。天を補い極を立て、重ねて累聖を光いにす。嘉瑞 屢しば臻り、殊祥 疊ねて映ゆ。功を蒼昊に歸し、昇せて聞え政を表す」というように、封禪との關係が顯著である。以上のように見ると、武則天が王子晉廟を改修し、「升仙太子碑」を建立した主たる目的は、嵩山封禪の一環として、王子晉に謝意を表すためであつたと解すべきであろう。

二 碑陰に見える諸臣の列銜

嵩山での封禪は、高宗と武則天が長年にわたって計畫したもので、武則天の死にいたるまで、一貫して嵩山への重視は續いたと考えられる。かつて饒宗頤氏は、論文「從石刻論武后之宗教信仰」の中で、高宗と武則天とが、

嵩山に住んだ道士、潘師正を非常に重んじたことを指摘した¹⁰。また吉川忠夫氏も高宗と武則天が潘師正と緊密な關係を持ちつつ嵩山封禪を計畫舉行したと述べ、さらに神塚淑子氏も、嵩山封禪における潘師正の重要性を確認している¹¹。

特に神塚氏は、道教の儀禮である金籙齋の終了後に行われた投龍の儀式と、封禪の儀禮との類似性を指摘し、「則天武后は封禪と投龍というよく似た二つの國家祭祀の方法を用いて、自己の權力を誇示するとともに、みずからの不死登仙を祈願した。それが行われた場所は、麟德三年正月の封禪が泰山で行われたのちは、もっぱら、泰山では投龍が實施され、嵩山では封禪が計畫・實施されるというように、両者が使い分けられていたようである」とした。

以上の議論を踏まえ、雷聞氏はその著『郊廟之外』の第二章「道教、佛教與國家祭祀」第二節「嶽瀆祭祀、道教與民間信仰之交匯」を執筆し¹²、高宗の泰山封禪の直前に、道士の劉道合が「福祐を祈った」という『舊唐書』隱逸傳の逸話を紹介し、また多數の石刻資料を驅使するなどして、高宗・武則天の封禪に道教が影響を與えたことを詳述している。

道教と嵩山封禪とは、そのように濃密な關係にあつたと考えられているが、それは「升仙太子碑」にどのような影響を與えているのであろうか。特に碑陰について考察してみたい。

「升仙太子碑」の碑陰は複雑な構成をとっている。上段、中段、下段の三つに大きく分かれ、上段には武則天御製の「雜言遊仙篇」及び諸臣の列銜、中段には鍾紹京らの列銜及び神龍二年の題記と列銜、下段には刻字の列銜及び宋代の題名がある。

碑陽の末にはつきりと「聖曆二年歲次己亥六月甲申朔十九日壬寅建」とあるにも関わらず、碑陰の中段には「大唐神龍貳年歲次景午水朔月壬申金朔貳拾漆日戊戌木開府儀同三司左千牛衛大將軍上柱國安國相□旦奉／制刊碑刻

石爲記」とある。聖暦二年は西暦六九九年で、神龍二年は七〇六年。七年もの隔たりがある。王昶は「豈に此の碑、書を製するは聖暦二年に在り、石に上ぼすは神龍二年に在らんか」と言うが、碑の製作自體は聖暦二年に完了していたがしばらく立てられることなく、武則天の死後、神龍二年になってから安置されたものと考えたほうがよからう。

聖暦二年の二月己丑、武則天は嵩山に幸し、緱氏山を通過し、升仙太子廟に謁した。これを記念して作られたのが、ほかならぬ「升仙太子碑」であった。その碑陰の上段には次のような列銜が見える。以下、『金石萃編』から載録する。

春官尚書檢校内史監修國史上柱國梁□臣三思

光祿大夫行内史上柱國邢國公臣王及善

中大夫守鳳閣侍郎同鳳閣鸞臺平章事上柱國臣蘇味道

朝散大夫守鳳閣侍郎同鳳閣鸞臺平章事臣魏元忠

銀青光祿大夫守納言上柱國汝陽縣開國男臣狄仁傑

銀青光祿大夫守納言上柱國譙縣開國子臣婁師德

銀青光祿大夫行鸞臺侍郎同鳳閣鸞臺平章事上柱國鄭縣開國子楊再思

朝請大夫守天官侍郎同鳳閣鸞臺平章事左控鶴内供奉臣吉頊

敕檢校勅使守鳳閣舍人右控鶴内供奉騎都尉臣□□

これによると、武三思は正三品の職事官（檢校）、正一品の爵位。王及善は正三品の職事官、從二品の文散官、

正三品の勳位、従一品の爵位。蘇味道は従四品下の文散官、正四品上の職事官、正二品の勳位。魏元忠は従五品上の文散官、正四品上の職事官。狄仁傑は従三品の文散官、正三品の職事官、正二品の勳位、従五品上の爵位。婁師徳は従三品の文散官、正三品の職事官、正二品の勳位、正五品上の爵位。楊再思は従三品の文散官、正四品上の職事官、正二品の勳位、正五品上の爵位。吉頊が従五品上の文散官、正三品の職事官。末尾にある人物の名は石が破損しており判讀不能らしい。この人物の散官のみ書かれていないが、正五品上の職事官（鳳閣舍人）に「守」と付くので、それ以下の散官を持っていたことが知られる。

『新唐書』宰相表上、及び萬斯同『唐將相大臣年表』を参照すると、聖曆二年初の宰相は、納言（侍中）が婁師徳・狄仁傑、内史が武三思・王及善、同鳳閣鸞臺平章事が楊再思・蘇味道・姚元崇・李嶠・吉頊・魏元忠であった。碑陰の列衛と對照させると、當時の宰相のうち、同鳳閣鸞臺平章事の姚元崇・李嶠の二名が碑陰に見えぬ以外、八名の宰相が碑陰に名を連ねている。特に納言と内史がそろっていることに注目したい。碑陰に並べられた列衛は、聖曆二年二月己丑、武則天が王子晉廟を再訪したときに隨行した諸臣のものと推測できるが、そうであるならば、この再訪はたいへんに格式張ったもので、洛陽にはわずか二人の同鳳閣鸞臺平章事を留めただけということになる。

列衛の末尾に並んだ人物はもとより宰相ではなく、この人物は特に「救檢校勅碑使」「右控鶴内供奉」の身分をもつて、特にこの碑陰に名を刻まれたものと推測できる。

この人物は誰なのか。王昶はそれが薛稷であると推定しており、私もそれに賛成する。注意したいのは、大臣と並んでここに名を連ねているこの人物が、「右控鶴内供奉」の官を帯びており、しかも、宰相の一人であった吉頊も「左控鶴内供奉」であったという事實である。この碑の建立に、控鶴府なる官署が深く關與していることに疑いの餘地がない。

以上の通り、碑陰の列銜からうかがうことのできるのは、武則天が十名のうち八名の宰相を引き連れて縵氏山の王子晉廟に参拜したこと、そして、碑の建立に控鶴府が関わっていたことである。一方、この碑陰を見る限りにおいて、嵩山の道士の關與を想像させる要素をまったく欠いている。また碑陽の文面を検討してみても、道士の關與を明確に記述した部分は存在しない。もちろん、佛僧の影響も看取できない。宰相をそろえた莊重な御幸と、それに随行する控鶴府の人々。それがこの碑に反映された聖曆二年二月の武則天による王子晉廟再訪の姿である。

三 控鶴府と珠英學士

前節で述べた控鶴府については、『舊唐書』則天皇后紀に資料がある。

（聖曆）二年春二月、皇嗣の目を封じて相王と爲す。初め寵臣の張易之及び其の弟昌宗の爲に控鶴府官員を置き、尋いで改めて奉宸府と爲し、班は御史大夫の下に在り。左肅政御史中丞の魏元忠を鳳閣侍郎と爲し、吉頊を天官侍郎と爲し、竝びに同鳳閣鸞臺平章事とす。戊子、嵩山に幸し、王子晉廟を過ぐ。丙申、緱山に幸す。丁酉、嵩山自り至る。⁽¹⁸⁾（『舊唐書』卷六、則天皇后紀）

嵩山再訪の前に、控鶴府の人員が整備されたと讀める。『舊唐書』の張氏兄弟の傳にも、このことを載せて次のように言う。

聖曆二年、控鶴府の官員を置き、易之を以て控鶴監内供奉と爲し、餘官は故の如し。久視元年、控鶴府を改めて奉宸府と爲し、又た易之を以て奉宸令と爲し、辭人の閻朝隱・薛稷・員半千を引きて竝びに奉宸供奉と爲す。⁽¹⁹⁾（『舊唐書』卷七十八、張行成傳、族孫易之昌宗傳）

また、『舊唐書』酷吏傳上、吉頊傳には、よりくわしく聖曆二年に「控鶴内供奉」となった人々の名前を列記する。

聖曆二年臘月、天官侍郎に遷り、同鳳閣鸞臺平章事たり。時に易之・昌宗、則天に諷して控鶴監の官員を置かしめ、則天は易之を以て控鶴監と爲す。頃は素より易之兄弟と親善たり、遂に頊を引きて、殿中少監の田歸道、鳳閣舍人の薛稷、正諫大夫の員半千、夏官侍郎の李迥秀を以て、俱に控鶴内供奉爲らしめ、時議は甚だ悦ばず。⁽²⁰⁾（『舊唐書』卷一百八十六上、酷吏傳上、吉頊傳）

この資料から、聖曆二年臘月の前後、控鶴府の人員が定まったことが分かるが、具體的な日時は判明しない。『資治通鑑』卷二百六、聖曆二年正月甲子の條は、正史の不足を補いうる資料である。

甲子、控鶴監丞、主簿等の官を置く。率ね皆な嬖寵の人にして、頗る才能文學の士を用いて以て之に參^{まじ}う。司衛卿の張易之を以て控鶴監と爲し、銀青光祿大夫の張昌宗、左臺中丞の吉頊、殿中監の田歸道、夏官侍郎の李迥秀、鳳閣舍人の薛稷、正諫大夫の臨汾の員半千、皆な控鶴監内供奉と爲す。⁽²¹⁾（『資治通鑑』卷二百六）

胡三省は「甲子、控鶴監丞、主簿等の官を置く」に注して「先に已に控鶴監を置き、今方めて官を備う」と言っている。この『資治通鑑』の基づくところは未詳であるが、この聖曆二年正月甲子の時點で、控鶴府の人員が定まったとすることを一説として備えておきたい。

このようにして張氏兄弟を中心にすえて控鶴府を整備した上で、武則天は聖曆二年二月、王子晉廟を再訪した。張氏兄弟にとりいつていた詩人、閻朝隱も武則天に隨行した形跡がある。

聖曆二年、則天、不豫たり、朝隱をして少室山に往きて祈禱せしむ。朝隱は乃ち曲げて悅媚を申べ、身を以て犠牲と爲し、請うらくは上の苦しむ所に代らん、と。將に康復するに及び、絹綵百匹、金銀器十事を賜わる。俄かに麟臺少監に轉ず。易之、誅に伏するに、坐して嶺外に徙さる。⁽²²⁾（『舊唐書』卷一百九十中、文苑傳中、閻朝隱傳）

武則天による嵩山再訪は、碑陰にその名の見えぬ、多くの張氏兄弟のとりまきたちをともなったに違いない。

そもそも控鶴府とは、その嵩山再訪に際して、張氏兄弟が自分たちの存在を示すために、「則天に諷して」（『舊唐書』吉頊傳の語）置かせたものであった。嵩山再訪こそは、張氏兄弟の晴れの舞臺であつたに違いない。そういう意味では、武后が張氏兄弟を寵愛したことから、「升仙太子碑」の樹立が無關係であつたとは言えず、現に左右の「控鶴内供奉」は、碑陰にその名を留めているのである。張氏兄弟の名は直接、碑陰に見えぬが、それはおそらく影の部分として隠されたのであろう。

嵩山再訪後、久視元年（七〇〇）、奉宸府と名を變えた控鶴府は、きわめて醜惡で下劣なものとなつていたといふ。

天后、美少年を選ばしめて左右奉宸供奉と爲す。右補闕の朱敬則、諫めて曰く「……。陛下の内寵、已に薛懷義・張易之・昌宗有り、固より應に足れり。近く聞く尙舍奉御の柳模、自ら言う、子の良賓は潔白にして鬚眉美わし、と。左監門衛長史の侯祥云う、陽道壯偉にして、薛懷義に過ぐ、専ら欲すらく自ら進めて奉宸内供奉に堪えん、と。禮無く儀無く、朝聽に溢る。臣愚なるも職は諫諍に在り、敢えて奏せずんばあらず」と。則天、之を勞わりて曰く「卿の直言に非ざれば、朕、此を知らず」と。（『舊唐書』卷七十八、張行成傳、族孫易之昌宗傳）

このような奉宸府の腐敗を文學によつて隱蔽すべく考案された「美事」が、張昌宗を中心として、大型の類書、『三教珠英』を編纂するという計畫である。上記の引用文に續けて次のように言う。

昌宗の醜聲、外に聞こゆるを以て、欲すらく美事を以て其の迹を掩わんと、乃ち昌宗に詔して『三教珠英』を内に撰ばしむ。乃ち文學の士、李嶠・閻朝隱・徐彦伯・張說・宋之問・崔湜・富嘉謨等二十六人を引き、門を分かちて撰集せしめ、一千三百卷を成し、之を上る。（『舊唐書』卷七十八、張行成傳、族孫易之昌宗傳）

のちに『三教珠英』は失われ、その全貌をうかがうことができない。しかし、『三教珠英』編纂に攜つた文人

たちの詩を、彼自身、その一員であった崔融が編んだ『珠英學士集』五卷の方は、その殘卷、二卷（斯二七一七・伯三七七二）が、幸い敦煌からの發見されている。これは現在、傅璇琮編撰『唐人選唐詩新編』（陝西人民教育出版社、一九九六年）として整理校刊されており、容易に参照できる。傅璇琮氏が『珠英學士集』に付した「前記」も、本書に關する詳しい解題となっており、有益である。珠英學士の名を最も詳しく傳えるのは、『唐會要』卷三十六、修撰であるが、⁽²⁶⁾傅氏の「前記」を用いて補正し、現在確認できる限りの珠英學士を列記する。

- 1 張昌宗（『唐會要』、新唐書藝文志、舊張行成傳、舊徐堅傳、舊閻朝隱傳、新李適傳）
- 2 李嶠（『唐會要』、新唐志、舊張行成傳、舊徐堅傳、舊閻朝隱傳、新李適傳、新徐彥伯傳）
- 3 閻朝隱（『唐會要』、新唐志、舊張行成傳、舊閻朝隱傳、新李適傳）
- 4 徐彥伯（『唐會要』、新唐志、舊張行成傳、舊徐堅傳、新徐彥伯傳）
- 5 薛曜（『唐會要』、新唐志、舊薛收傳）
- 6 員半千（『唐會要』、新唐志、舊員半千傳）
- 7 魏知古（『唐會要』）
- 8 于季子（『唐會要』）
- 9 王無競（『唐會要』、『珠英學士集』、舊閻朝隱傳、新李適傳）
- 10 沈佺期（『唐會要』、新唐志、『珠英學士集』、舊沈佺期傳、新李適傳）
- 11 徐堅（『唐會要』、舊徐堅傳）
- 12 尹元凱（『唐會要』、舊閻朝隱傳、新李適傳）
- 13 張說（『唐會要』、新唐志、舊張行成傳、舊張說傳、舊徐堅傳）

- 14 馬吉甫（『唐會要』、『珠英學士集』）
- 15 元希聲（『唐會要』、『珠英學士集』）
- 16 李處正（『唐會要』）
- 17 喬備（『唐會要』作「高備」、新唐志作「喬侃」。『珠英學士集』、『舊喬知之傳』）
- 18 劉知幾（『唐會要』、『珠英學士集』、『舊劉子玄傳』、『舊徐堅傳』）
- 19 房元陽（『唐會要』、『珠英學士集』）
- 20 宋之間（『唐會要』、『新唐志』、『舊張行成傳』、『舊宋之間傳』、『新李適傳』）
- 21 崔湜（『唐會要』、『新唐志』、『珠英學士集』、『舊崔仁師傳』、『舊張行成傳』）
- 22 韋元旦（『唐會要』作「常元旦」）
- 23 楊齊哲（『唐會要』、『珠英學士集』）
- 24 富嘉謨（『唐會要』、『新唐志』、『舊張行成傳』、『舊富嘉謨傳』、『新李適傳』）
- 25 符鳳（『唐會要』作「蔣鳳」）
- 26 李適（『唐會要』作「王適」。『珠英學士集』、『舊閻朝隱傳』、『新李適傳』）
- 27 胡皓（『珠英學士集』）
- 28 劉允濟（『新李適傳』）
- 29 崔融（新唐志云『珠英學士集』撰者）

また、『珠英學士集』を利用した研究として、賈晉華氏の研究がある。⁽²⁷⁾ 賈氏によると、高宗・武后時代、大規模に文士をかかえていたが、その集團は、高宗期の許敬宗を中心とする「修書學士」、武后前期の「北門學士」、武

后後期の「珠英學士」に三分されるといふ。その上で賈氏は、珠英學士を中心人物であつた宋之間・沈佺期が律詩の形成に與へた影響の大きさを指摘している。

張氏兄弟と珠英學士たちの近しさを語る資料は多い。編者の崔融は「和梁王衆傳張光祿是王子晉後身」なる詩⁽²⁸⁾を作り、また閻朝隱と宋之間は「張易之らの作る所の篇什、多く是れ朝隱及び宋之間、潜かに代りて之を爲す」と傳えられている。⁽²⁹⁾

以上、控鶴府（後の奉宸府）及び『三教珠英』編纂には、張氏兄弟をとりまく多くの文士たちが關與したことを述べた。たとえ『舊唐書』吉頊傳が言うように、控鶴府の設立が張氏兄弟の主意に出るものであつたにせよ、『三教珠英』編纂は武則天の意向によるものであろう。そこには、文飾によつて國家を保とうとする、高宗以來の「文教」志向がかいま見えるのである。

結び

かつて饒宗頤氏は「武后の宗教信仰は、前後に極めて大なる轉變有り、其の薛懷義と接近せる時期に在りては、佛教を利用するに由りて、佛教を崇信す。晩年に及び常に嵩山に遊幸し、則ち興趣は道教に轉移せり」といつた。⁽³⁰⁾「晩年に及び常に嵩山に遊幸し、則ち興趣は道教に轉移せり」とは、まさしくその通りであるが、嵩山やそこにあつた道教が、どのような意味において武則天にとり重要であつたのか。晩年の武則天を如實に伝える記録の一つである「升仙太子碑」について考えてみたい。

まず第一に、高宗とともに計畫した、嵩山封禪は、武則天の晩年に至るまで、大きな意味を持ち續けたことが指摘できよう。本文にても論じたとおり、碑銘には封禪のことが「功を蒼昊に歸し、昇せて聞え政を表す」と描

かかれている。單に、娛樂として嵩山を訪れたわけではないのは明らかである。吉川忠夫氏がかつて「封禪が王者の功業の成就を天地に報告するための國家祭祀という本来の性格を離れて、皇帝個人の永生を希願するためのものとなっていた」という事情も勘案すべきかも知れない^①。

第二に、聖曆二年の嵩山再訪は、宰相たちを多く伴った點において、一種の政治的な威力を示す目的があった。その意味において、嵩山は、武則天の晩年に至るまで、示威の場であったと言える。

第三に、張氏兄弟のために控鶴府を設けたことの意義の一つは、彼らをともなつて嵩山を再訪し、楽しむためであつたろうが、もう一つには、『資治通鑑』が「率・ね・皆・な・嬖・寵・の・人・に・し・て、頗・る・才・能・文・學・の・士・を・用・い・て・以・て・之・に・參・ま・じ・ら・う」といったように、文飾の意味があつたのであろう。この文飾の方向性は、後に『三教珠英』の編纂としてさらに擴充されたのであつた。

「升仙太子碑」からうかがうことができるのは、以上の事柄である。一方、専門の宗教者の力を借りた宗教儀禮の要素は、この碑からはあまり明確に見いだせなかつた。この點に、武則天晩年の傾向を見ることができるとも知れない。

補 その影響

「升仙太子碑」は、武后後期に固有の神仙像を明確に體現したものと思われる。ここで、この碑の影響を看取しうる二つの資料を紹介したい。

第一は、『舊唐書』音樂志四に載せる「章懷太子廟樂章」の第一章「迎神」である。章懷太子は、李賢、高宗と武則天の間に生まれながら、文明元年（六八四）、武則天によって自殺に追い込まれた。その後、神龍（七〇五）

七〇七)の初年に作られたのが、この「章懷太子廟樂章」である。

副君 象を昭らかにし、道は黃離に應ず。銅樓 徳を備え、玉裕 規を成す。仙氣 靄靄たり、靈從 師師たり。前驅 戻りて止り、控鶴 來りて儀す。(『舊唐書』卷三十一、音樂志四)

「控鶴」の語は、孫綽「游天台賦」に「王喬 鶴を控えて以て天に冲ぶ」とあるように、古くから、王子晉が鶴を御して天にあがることを示唆することばであり、「升仙太子碑」では銘の第七に「眞を尋ねて辯を御し、鶴を控えて龍に乗る」と見える。このように再生された王子晉の「控鶴」が、かつて太子であつた李賢の表象に用いられたのである。

第二には、一九八七年、陝西省扶風縣の法門寺塔の地下から發見された「人物禽獸文高脚香盒」と名付けられた香盒である。銀製・鍛造・鍍金。高さ二四・五糎、口徑は一一・六糎。唐代、九世紀。陝西省法門寺博物館藏。この香合の器部には、その四面にそれぞれ「人物禽獸」が描かれている。圖録『宮廷の榮華 唐の女帝・則天武后とその時代展』では、この圖案を「時計回りに見ると、琴を弾く人物と雙鶴、蛇に玉狀の餌をやる人物、笙を吹く人物と鳳凰、縦笛を奏する人物と杯をする人物」と解している。

この圖案は、私にはすべて王子晉に關わるものであるように思える。碑序に見える「紫雲爲蓋、見嘉貺於張陵。白蛻成質、遺神丹於崔子。鳳笙流響、恆居伊洛之間。鶴駕騰鑣、俄陟神仙之路」という部分が、圖案を讀み解く一つの手がかりとなるかもしれない。

まず、「琴を弾く人物と雙鶴」は、王子晉が鶴を招き寄せた圖と見える。強いて言えば「鶴駕 鑣を騰げ、俄かに神仙の路を陟る」に當たる。

「蛇に玉狀の餌をやる人物」は、蛻という龍のような雲氣に變身した王子晉が、崔文子に與える圖で、「白蛻質を成し、神丹を崔子に遺る」に當たる。

「笙を吹く人物と鳳凰」は、王子晉が笙を吹くと鳳凰がやってきた圖案で、「鳳笙 響を流し、恆に伊洛の間に居る」に當たるが、碑文の「鳳笙」は「鳳凰の鳴き聲のごとき王子晉の笙の音」の意であるから、嚴密には一致しない。

「縦笛を奏する人物と杯を手にする人物」は、讀み解けないが、「紫雲を蓋と爲し、張陵に嘉賅を見ず」と關係する可能性はある。³⁵⁾

すべてが嚴密に一致するわけではないが、ここに描かれた若い仙人として最も可能性が高いのは王子晉であり、この香合が王子晉の逸話を圖案化したものと判定できる。王子晉の形象は、六朝以來傳えられているものではないが、「升仙太子碑」によつて、より明確に示されたと考えることができよう。

注

(1) 唐代の嵩山封禪については、麥谷邦夫「唐代封禪議小考」(小南一郎編『中國文明の形成』、朋友書店、二〇〇五年、京都大學人文科學研究所研究報告)が詳しく考證している。

(2) 『舊唐書』卷二十三、禮儀志三、「則天證聖元年、將有事於嵩山、先遣使致祭以祈福助、下制、號嵩山爲神嶽、尊嵩山神爲天中王、夫人爲靈妃。嵩山舊有夏啓及啓母、少室阿姨神廟、咸令預祈祭。至天冊萬歲二年臘月甲申、親行登封之禮。禮畢、便大赦、改元萬歲登封、改嵩陽縣爲登封縣、陽成縣爲告成縣。粵三日丁亥、禪于少室山。又二日己丑、御朝觀壇朝羣臣、咸如乾封之儀。則天以封禪日爲嵩嶽神祇所祐、遂尊神嶽天中王爲神嶽天中皇帝、靈妃爲天中皇后、夏后啓爲齊聖皇帝、封啓母神爲玉京太后、少室阿姨神爲金闕夫人、王子晉爲昇仙太子、別爲立廟。登封壇南有榭樹、大赦日於其杪置金鷄樹。則天自制「昇中述志碑」、樹於壇之丙地」。

(3) 趙明誠『金石錄』卷二十五「是時張易之・昌宗兄弟方有寵、詔諛者以昌宗爲子晉後身、故武后爲葺其祠、親銘而書於其

碑。君臣宣淫無恥類如此、可發萬古之一笑也」。

- (4) 『舊唐書』卷一百八十三、外戚傳、武三思傳「時薛懷義、張易之、昌宗皆承恩顧、三思與承嗣每折節事之。……又贈昌宗詩、盛稱昌宗才貌是王子晉後身、仍令朝士遞相屬和。三思又以則天厭居深宮、又欲與張易之、昌宗等扈從馳聘、以弄其權」。又贈昌宗詩、盛稱昌宗才貌是王子晉後身、仍令朝士遞相屬和」を、『册府元龜』卷三百七では「又贈昌宗詩、稱爲王子晉後身、極筆褒美」と作る。

- (5) 『朝野僉載』卷五「天后梁王武三思爲張易之作傳云「是王子晉後身」、於緱氏山立廟。詞人才子、佞者爲詩以詠之。舍人崔融爲最。周年、易之族、佞者竝流於嶺南」。

- (6) 『太平廣記』卷一百八十八「張易之・昌宗、時初入朝、官位尙卑。諂附者乃呼爲五郎、六郎、自後因以成俗。……。張昌宗之貴也、武三思謂之王子晉後身、爲詩以贈之。詩至今猶存。出『國史異纂』」。

- (7) 『舊唐書』卷七十八、張行成傳、附族孫易之昌宗「久視元年、改控鶴府爲奉宸府、又以易之爲奉宸令、引辭人閻朝隱・薛稷・員半干竝爲奉宸供奉。每因宴集、則令嘲戲公卿以爲笑樂。若內殿曲宴、則二張・諸武侍坐、樗蒲笑譁、賜與無算。時諛佞者奏云、「昌宗是王子晉後身」。乃令被羽衣、吹簫、乘木鶴、奏樂於庭、如子晉乘坐。辭人皆賦詩以美之、崔融爲其絕唱、其句有「昔遇浮丘伯、今同丁令威。中郎才貌是、藏史姓名非」。

- (8) 王昶『金石萃編』卷六十三「不可謂升仙立廟因張昌宗而作。『金石錄』遽加醜詆之詞、亦過矣」。

- (9) 王昶『金石萃編』卷六十三「或者以武氏之先、出自姬姓。周平王少子生而有文在手、曰武、遂以爲氏。唐世尊崇神仙、以老子爲得姓之祖。周家之昇仙者、有子晉、因而崇奉之。玩碑云「我國家先天纂業、闢地裁基、山鳴鸞驚、爰彰受命之祥、洛出圖書、式兆興王之運」云云、可證也。「或者」の説は「有子晉、因而崇奉之」までで、その後に王昶が碑文を引いて「可證也」と斷じた、と解した。

- (10) 饒宗頤「從石刻論武后之宗教信仰」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第四十五本、第三分、一九七四年)、第三節「武后與道教及封禪之典」。

- (11) 吉川忠夫「道教の道系と禪の法系」(『東洋學術研究』第二七卷、別冊、一九八八年)。

- (12) 神塚淑子「則天武后期の道教」(吉川忠夫編『唐代之宗教』朋友書店、二〇〇〇年、京都大學人文科學研究所研究報告)。

- (13) 雷聞『郊廟之外―隋唐國家祭祀與宗教』（三聯書店、二〇〇九年）、第二章「道教、佛教與國家祭祀」。
- (14) 王昶『金石萃編』卷六十三、「中宗以神龍元年復位、至十一月、太后崩。不知何以二年相王且有奉制刊碑刻石爲記之事。豈此碑製書在聖曆二年、上石在神龍二年耶」。
- (15) 饒宗頤の前掲論文によると、「白鶴觀碑」も武后の時に作成され、後に中宗の時代になってから立てられたという。當時、碑を作成した後、すぐに立てないことがあったのであろう。
- (16) 「升仙太子碑」の碑陰を實見することができなかったため、『金石萃編』に據った。則天文字は、通行自體に改めた。
- (17) 王昶『金石萃編』卷六十三、「此碑闕姓名二字、當是薛稷、官正鳳閣舍人、與碑合」。
- (18) 『舊唐書』卷六、則天皇后紀（聖曆）二年春二月、封皇嗣且爲相王。初爲寵臣張易之及其弟昌宗置控鶴府官員、尋改爲奉宸府、班在御史大夫下。左肅政御史中丞魏元忠爲鳳閣侍郎、吉頊爲天官侍郎、竝同鳳閣鸞臺平章事。戊子、幸嵩山、過王子晉廟。丙申、幸緱山。丁酉、至自嵩山」。
- (19) 『舊唐書』卷七十八、張行成傳、族孫易之昌宗傳「聖曆二年、置控鶴府官員、以易之爲控鶴監內供奉、餘官如故。久視元年、改控鶴府爲奉宸府、又以易之爲奉宸令、引辭人閻朝隱、薛稷、員半千竝爲奉宸供奉」。
- (20) 『舊唐書』卷一百八十六上、酷吏傳上、吉頊傳「聖曆二年臘月、遷天官侍郎、同鳳閣鸞臺平章事。時易之・昌宗諷則天置控鶴監官員、則天以易之爲控鶴監。頊素與易之兄弟親善、遂引頊、以殿中少監田歸道、鳳閣舍人薛稷、正諫大夫員半千、夏官侍郎李迥秀、俱爲控鶴內供奉、時議甚不悅」。
- (21) 『資治通鑑』卷二百六「甲子、置控鶴監丞、主簿等官。率皆嬖寵之人、頗用才能文學之士以參之。以司衛卿張易之爲控鶴監、銀青光祿大夫張昌宗、左臺中丞吉頊、殿中監田歸道、夏官侍郎李迥秀、鳳閣舍人薛稷、正諫大夫臨淄員半千、皆爲控鶴監內供奉」。
- (22) 『舊唐書』卷一百九十中、文苑傳中、閻朝隱傳「聖曆二年、則天不豫、令朝隱往少室山祈禱。朝隱乃曲申悅媚、以身爲犧牲、請代上所苦。及將康復、賜絹綵百匹、金銀器十事。俄轉麟臺少監。易之伏誅、坐徙嶺外」。『資治通鑑』卷二百六では（聖曆）二月己丑、太后幸嵩山、過緱氏、謁升仙太子廟。壬辰、太后不豫。遣給事中藥城閻朝隱禱少室山。朝隱自爲犧牲、沐浴伏俎上、請代太后命、太后疾小愈、厚賞之」とあり、閻朝隱のこの狂言を聖曆二年二月の嵩山訪問時のこ

ととする。

- (23) 『舊唐書』卷七十八、張行成傳、族孫易之昌宗傳「天后令選美少年爲左右奉宸供奉、右補闕朱敬則諫曰「……。陛下內寵、已有薛懷義、張易之、昌宗、固應足矣。近聞尚舍奉御柳模自言子良質潔白美鬚眉、左監門衛長史侯祥云陽道壯偉、過於薛懷義、專欲自進堪奉宸內供奉。無禮無儀、溢於朝聽。臣愚職在諫諍、不敢不奏。」則天勞之曰「非卿直言、朕不知此」。

- (24) 『舊唐書』卷七十八、張行成傳、附張昌宗傳「以昌宗醜聲聞于外、欲以美事掩其迹、乃詔昌宗撰『三教珠英』於內。乃引文學之士李嶠、閻朝隱、徐彥伯、張說、宋之問、崔湜、富嘉謨等二十六人、分門撰集、成一千三百卷、上之」。

- (25) 『新唐書』藝文志四『珠英學士集』五卷、崔融集武后時脩三教珠英學士李嶠、張說等詩。

- (26) 『唐會要』卷三十六、修撰「大足元年十一月十二日、麟臺監張昌宗撰『三教珠英』一千三百卷成、上之。初、聖歷中、以上御覽及『文思博要』等書、聚事多未周備、遂令張昌宗召李嶠・閻朝隱・徐彥伯・薛曜・員半千・魏知古・于季子・王無競・沈佺期・王適・徐堅・尹元凱・張說・馬吉甫・元希聲・李處正・高備・劉知幾・房元陽・宋之問・崔湜・常元旦・楊齊哲・富嘉謨・蔣鳳等二十六人同撰。于舊書外、更加佛道二教及親屬・姓名・方城等部」。

- (27) 『唐代集會總集與詩人群研究』(北京大學出版社、二〇〇一年)、附篇「高宗・武后時期三大修書學士群——律詩定格與類書泛濫」。

- (28) 崔融「和梁王娖傳張光祿是王子晉後身」(『全唐詩』卷六十八)「聞有沖天客、披雲下帝畿。三年上賓去、千載忽來歸。／昔遇浮丘伯、今同丁令威。中郎才貌是、藏史姓名非。／祇召趨龍闕、承恩拜虎闈。丹成金鼎獻、酒至玉杯揮。／天仗分旄節、朝容聞羽衣。舊壇何處所、新廟坐光輝。／漢主存仙要、淮南愛道機。朝朝緱氏鶴、長向洛城飛」。

- (29) 『舊唐書』卷一百九十中、文苑傳中、閻朝隱傳「累遷給事中、預修『三教珠英』。張易之等所作篇什、多是朝隱及宋之問潛代爲之。聖曆二年、則天不豫、令朝隱往少室山祈禱。朝隱乃曲申悅媚、以身爲犧牲、請代上所苦。及將康復、賜絹綵百匹、金銀器十事。俄轉麟臺少監。易之伏誅、坐徙嶺外」。

- (30) 饒宗頤氏、前掲論文。

- (31) 吉川忠夫氏、前掲論文。

- (32) 『舊唐書』卷三十一、音樂志四「章懷太子廟樂章」「迎神第一〔姑洗宮〕」「副君昭象、道應黃離。銅樓備德、玉裕成規。仙氣靄靄、靈從師師。前驅戻止、控鶴來儀」。
- (33) この香合についての記録は、『宮廷の榮華 唐の女帝・則天武后とその時代展』(NHK、一九九八年)、一七六・一七七頁による。
- (34) 『搜神記』卷一「崔文字者、泰山人也。學仙於王子喬。子喬化爲白蜺、而持藥與文字。文字驚怪、引戈擊蜺、中之、墮其藥。俯而視之、王子喬之尸也。置之室中、覆以敝筐。須臾、化爲大鳥。開而視之、翻然飛去」。
- (35) 「見嘉貺於張陵」は、出典を見出すことができなかつた。

唐・玄宗の三經御注をめぐる諸問題

——『御注金剛般若經』を中心に——

麥谷 邦夫

はじめに

唐王朝の對三教政策、特に佛道二教政策が、時代によつてかなり大きく變化したことは周知の事柄であろう。とりわけ、高宗、武后から玄宗に至る時期は、三教に對する比重が佛教から道教へと傾いた時期であり、その傾向は玄宗朝において顯著であつた。

玄宗が即位した當時は、佛道兩教に對して統制的な施策が取られていたが、とりわけ偽濫僧の横溢と造寺造佛に熱中する佛教教團が批判の對象となつていた。姚崇を宰相に拔擢した玄宗は、彼の助言に従つて次々と綱紀の肅清を目指す政策を實行し、佛教教團の抑壓を行つた。開元二年（七二四）正月には、僧尼を檢責する命を下して偽濫僧を還俗させ、ついで二月には、寺院の創建を禁ずる詔を出し、閏二月には僧尼に父母を拜するよう命ずる敕を發布している。^①

その後、開元九年（七二二）に姚崇が死ぬのと前後して、玄宗の道教への傾斜が始まる。この年に玄宗は天台山にいた司馬承禎を宮中に迎えて、みずから法録を受け、翌十年には、兩京および諸州に玄元皇帝廟を置き、さらに崇玄學を設けて『道德經』『列子』『莊子』を學習させ、十三年には泰山に行幸して昊天上帝を祀っている。⁴

こうした、政治的諸施策と對應するかたちで、玄宗は開元十年六月に『孝經』の注を撰述して天下に發布し、⁵開元二十年（七三二）十二月には『道德經』の注を完成させ、翌二十一年正月にはいわゆる「家藏一本」の詔を發布している。しかし、この『道德經』の御注は完成後しばらく玄宗の手許に止められ、御疏の完成を待つて開元二十三年（七三五）三月に頒布されたと考えられる。これを承けるかたちで、同年六月には、都釋門威儀僧思有が『金剛般若經』の御注撰述のことを願ひ出た。玄宗はその願ひを受け入れ、同年九月十五日に御注を完成させ、同月十八日に洛陽の敬愛寺で慶讚法要が舉行されたことが、房山石經本『御注金剛般若經』末尾に附された題記によつて知られる。⁷ こうして、玄宗による三教それぞれの代表經典である『孝經』『道德經』『金剛般若經』に對する注釋が揃つたわけである。ちなみに、房山石經碑は『御注金剛般若經』頒布の七年後、天寶元年（七四二）八月十五日に立てられている。本稿では、玄宗の手になる『孝經』『道德經』『金剛般若經』三經の御注、とりわけ『御注金剛般若經』の分析を通じて、玄宗の三教理解をめぐる諸問題を検討することを目的とする。

一 『孝經』注の作成

從來の研究によれば、『孝經』注の作成に先立つては、元行沖、劉知幾、司馬貞らによる『孝經』の今古文をめぐる論争や盧履冰の服喪の制に關する上表とそれをめぐる論争があり、玄宗はそれらの論争を踏まえたうえで、王朝としての統一的解釋を示す意圖をもつて『孝經』注を作成したと考えられている。今に残る玄宗の『孝經』注

を見る限り、そこには玄宗が儒教以外の道佛二教を視野に入れて、それらとの關係で『孝經』の注を撰述した痕跡は全くと言つていいほど見られない。それは、このような撰述の經緯を考えれば、何ら不思議なことではない。また、『孝經』に對する玄宗の認識は、『御注金剛般若經』序に

昔歲、孝經を述べて以て百行の首と爲せり。故に深く要旨を覃①（談）じ、微言を闡らかにせんことを冀ふ。唯に先王の至德のみならず、實に君子本を務むと謂ふ。

といい、續けて『孝經』『道德經』は「凡そ以て天下を理おさむるの二經有り、故に闕くべからざるなり」というとおりであり、このことも、最初に『孝經』注が撰述された理由のひとつと思われる。『御注孝經』完成後、玄宗は元行沖に命じて疏を作らせ、注の不十分なところを補わせているが、これは、後に『道德經』『金剛般若經』の御注撰述後と同じくそれらの疏を編纂させたことにつながる。

二 『道德經』注疏の作成

次に作成された『道德經』に對する注釋は、玄宗が道教に思い入れを深くした時期の思想を色濃く反映しているといえる。『御注道德經』頒布に際して出された「頒示箋注道德經敕」（開元道德眞經幢、『全唐文』卷三二）には、朕誠に寡薄なるも、嘗て斯の文に感じて、猥りに有後の慶を承け、無爲の理を失はんことを恐る。毎に清宴に因りて、輒ち玄關を叩き、意得する所に隨ひて、遂に箋注を爲す。豈に一家の説を成さんや、但だ遺闕の文に備ふるのみ。今茲に筆を絶ち、是に衆に詢ふ。公卿臣庶、道釋二門、能く予を起すること卜商に類し、疾に針すること左氏に同じきもの有らば、善を納るるに渴するは、朕の懷ひを虚しくする所なり。

とあり、近臣との玄學に關する談論がしばしば行われ、その中で玄宗の『道德經』に對する見方が次第に深化し

ていったことが知られる。また、『道德經』は唐王朝の聖祖とされる李耳の教えであること、さきの『御注金剛般若經』の序に述べるように、『孝經』と並んで治世に不可欠な經典であるがゆえに、これまた自ら注釋を加えるに値すると考えられたのである。

同時に、當時の佛道二教間の論争を承けて、玄宗はこの『御注道德經』において、道教を中心とする三教の調和的合一を主張したことが知られる。その際のキーワードは「妙本」であり、玄宗は「道」よりさらに根源的な實在ないし理法としての「妙本」から儒佛道三教が派生したのであり、この「妙本」のもとにおいては、三教間における相違や對立は全て止揚されるという主張を展開した。玄宗注を承けて作成された疏はこの立場をより一層鮮明にするものであった¹³⁾。

玄宗の『道德經』御注および疏が發布されると、そこに示された「妙本」を核とする解釋は、佛教側の老子解釋をも強力に規制することになった。その典型的な例として宗密の『道德經』第二十五章「道法自然」の解釋を擧げることができよう。宗密は『圓覺經大疏鈔』において次のように言う。

道自然に法るとは、老經云はく、人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る、と。釋して曰はく、法るとは、倣ひて前則を取ら教むるなり。人は地に法るとは、地は寂靜なり、人は當に如すべきなり。其の志を寂靜にし、道を守り時を待ち、人の知らざるを患へずして、自ら能く功成り事遂ぐ。地は天に法るとは、天行健壯にして、萬物を生成し、衰怠有る無し。地は天を得ざれば、以て生成する無し。天は尊く地は卑し、故に之に法るなり。理實よりして言はば、人は天地に法りて、唯に地のみにはあらず。故に易に云はく、天地變化し、聖人之に效ふ、と。天は道に法るとは、天は運行して息まずと雖も、盡く是れ常道にして、爲す無くして爲さざる無し。故に道に法りて爲す無きなり。道は自然に法るとは、即ち大道は從りて來たる所無く、名づけて自然と爲す、別に自然有りて大道をして之に法ら令むるには非ざるなり。但だ以

て天道の源を究尋すれば、乃ち自然を覺るのみ。更に根源因由無し、故に之に法ると云ふ。(宗密『圓覺經大疏鈔』卷九之一。續藏一—一四、頁四二—三)¹⁴⁾

このような宗密の『老子』解釋、とりわけ「道は自然に法るとは、即ち大道は従りて來たる所無く、名づけて自然と爲す、別に自然有りて大道をして之に法ら令むるには非ざるなり」という「道」と「自然」との関係についての解釋は、玄宗疏の「道法自然」に對する解釋と軌を一にするものである。この二十五章に對する玄宗疏は、

……又當に道の清淨無爲に法り、功を物に忘れ、物をして自化せ令むべし。人君能く爾しかすれば、即ち「道法自然」に合す。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すとせば、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 道を生ずと云はば、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。且らく常こころ試みに論じて曰はく、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、故に之を道と謂ふ。幻體名を用ふれば、即ち之を虚無、自然、道と謂ふのみ。その所以を尋ねれば、即ち一の妙本にして、復た何の相い法效する所ならんや。則ち惑者の難は、夫の玄鍵に詣らざるを知る。¹⁵⁾

と述べて、唐初以來の道佛論争における主要な論争點のひとつであった「道法自然」の解釋について、「道」の上位に「自然」や「虚無」を指定する『西昇經』を初めとする一部の道教經典の説を明確に否定するとともに、「道」「自然」「虚無」の三者の相互關係を統一的に解釋するための概念としての「妙本」を提示する。このことによつて、「道法自然」に對する佛敎側の批判、つまり「道」の上位概念として「自然」あるいは「虚無」が存在するのであつて、「道」は決して唯一無二の至上の存在ではないという批判への究極の反論とすると同時に、儒佛道の三

教をも妙本のもとに秩序づけようとするものであった。宗密は當然これまでの道佛論争の経過を知っていたであろう。にもかかわらず、宗密はあえて「道」の上位に「自然」を置かないという立場に立ち、これまでの佛教側の道教批判の論理を否定する解釋を行っているのは、玄宗の注疏の説を唐王朝の公式の解釋として受容したことを示すものと言えよう。

この一例をもつてしても、玄宗の『道德經』の御注および疏が唐王朝の公式の『道德經』解釋として強い規制力を有したこと、そこでの重要な概念として提示された「妙本」が、従來の三教論争の主要な對立點を解消し、道教を中心とする三教の秩序を確立するという意圖を有して提示されたことが知られるのである。

三 『御注金剛般若經』撰述の意圖

こうして、玄宗は御注『孝經』を最初に頒布して、國家イデオロギーとしての儒教の確乎不拔の地位を認める一方、唐王朝の老子崇拜の傳統のうえに、次第に道教への傾斜を強めつつ、『道德經』の御注御疏を頒布した。このことに危機感を募らせたと思われる佛教側は、『金剛般若經』の御注撰述を請願することによつて、三教間での佛教の地位を安定させようと試みた。玄宗はこの請願を受け入れて、三月ほどの短期間に御注を完成させた。今、『御注金剛般若經』の玄宗の序を再度見てみると、『孝經』『道德經』については、

昔歲、孝經を述べて以て百行の首と爲せり。故に深く要旨を覃（談）じ、微言を闡らかにせんことを冀ふ。唯に先王の至德のみならず、實に君子本を務むるを謂ふ。近ごろ又た道德を贊するに、伏して知れり。聖祖教へを垂れ□を著し、□□□□□□□□□□訓を稟くるを。況んや道家は人をして精神專一にして、動いて無爲に合せ使むるをや。凡そ以て天下を理むるの二經有り、故に闕くべからざるなり。¹⁶⁾

と言い、『孝經』と『道德經』を天下統治のために缺くべからざる經典として重視している。これに對して、『金剛般若經』については、

今の此の注は則ち來請に順ふ。夫れ衆賢互いに作すも、之を鼓する者は風なり。粗梨相い殊るも、口にす可き者は味なり。苟くも在□□□□□□□□將て我を助くる者は、何ぞ聞然たらんや。¹⁷⁾

と述べている。これは、治世にとつて不可缺ではないにしても、何がしかの役には立つのであれば、なおざりにはしないでおくということであり、それ程重要な意味づけをされているように思われない。しかも、「來請に順」つて作成されたと明言されている。かかる經緯を考えると、『金剛般若經』の御注は、必ずしも玄宗自身の内發的要求にもとづくものとはいえず、三教政策上のバランスをとるという目的のもとに撰述されたと考えて大過なからう。このことは、張九齡の「請御註經内外傳授狀」と「賀御註金剛經狀」に對する玄宗の御批および手詔の中にも明確に示されている。¹⁸⁾一方、佛教側にとつて御注の頒布は大きな意味を有したことは言うまでもない。頒布後間もなく長安の千福寺や興唐寺には御注の石幢や石經を安置するための「御注金剛經院」が建てられたと推定される痕跡が、『貞元新定釋教目錄』卷一四の記事や朱景玄の『唐朝名畫錄』神品上・吳道玄の條に引く『兩京耆舊傳』などに見出される。¹⁹⁾

ところで、佛教側が何故にあまたの佛典の中から、特に『金剛般若經』を選んで御注の撰述を要請したのであろうか。ひとつには經典の分量が注を附すには手頃であったことがあろうが、同時に、高橋佳典氏が指摘されたように、千秋節（後の天長節）における法會での「金剛無量壽道場」の存在や、延壽經典としての『金剛般若經』に對する信仰がその背景に存在したことも理由のひとつと考えられよう。²⁰⁾また、『宋高僧傳』道氣傳が、玄宗が般若會の中で『金剛般若經』の經義を聞いていたと傳えるように、玄宗自身にとつて『金剛般若經』が身近な存在であったことも關係していよう。²¹⁾以下、從來の研究の蓄積が少い『金剛般若經』の御注に關して考察を進めるこ

とにする。

四 房山石經本とスタイン二〇六八

さて、従来『孝經』および『道德經』の玄宗注に對して『金剛般若經』の玄宗注の研究が進んでいなかったのは、『御注金剛般若經』が現存のいずれの寶藏にも入藏されておらず、傳本が全く知られていなかったことによる。この状況は、一九五六年に、中國佛教協會が釋迦涅槃二千五百年を契機として、房山雲居寺石室内の石經全部の拓本を取るという大事業を行ったときに、石經山第八洞から四石八面の『御注金剛般若波羅蜜經』が発見されたことよって、はじめて打開されることになった。しかし、その後の文革の影響などのため、この石經の拓本はなかなか公開されず、容易に見ることはできなかった。その全部の釋文を見ることができるようになったのは、ようやく一九八七年になって、吳夢麟女士の手になる釋文が『世界宗教研究』に掲載されてからである。⁽²²⁾この釋文には、一見して誤りと思われるところも多かったが、拓本自體の鮮明な寫眞が公開されていないために確認のしようがなかった。筆者は、二〇〇〇年三月に中國佛教協會で初めてこの拓本を見、その細部を撮影する機會に恵まれた。時を同じくして、『房山石經』の新版第三冊「隋唐刻經」にこの拓本の印影が收められて、⁽²³⁾現在では容易に拓本を見ることができるようにはなっている。しかし、『房山石經』の印影は縮小がきつく、御注部分の細部については確認できないところも多い。吳夢麟女士はその後、『房山石經本《唐玄宗註金剛經》整理記―附録文⁽²⁴⁾』において、先の釋文の一部を修正してはいるが、それでもまだ不完全なところが残っているし、石經の表面の剝落による解讀不能の部分の存在はいかんともしがたいところである。

周知のように、玄宗の『御注金剛般若經』は、現存の各種寶藏には收められておらず、その存在自體は知られ

てはいても、最近まで現物には接することはできなかった。従つて、吳夢麟女士のいうごとく、房山雲居寺石經本が天下の孤本であると思われてきたのは、ある意味で當然であつた。しかし、少しく注意して『金剛經』の現存注釋類を精査すれば、房山石經本『御注金剛般若經』は、實は天下の孤本ではなく、別に一本が存在することが知られるのである。

スタイン將來の敦煌寫本の中にスタイン二〇六八がある。本寫本は、ジャイルズの目録では五五七二という通番が附され、*“The Diamond Sutra (N. 10), with extensive commentary in double columns. Good MS. Light greyish paper. 20 1/2 ft.”*と記されているが、首尾を缺いているために、撰者や書寫年代などについての記述はない。大正藏卷八五はこのテキストを『金剛般若經挾註』と題して收めており、『挾註金剛經』とも呼ばれている⁽²⁶⁾。しかし、このスタイン二〇六八こそ、實は『御注金剛般若經』のもうひとつの貴重な現存テキストなのである。

ところで、房山石經本末尾の題記によつて、『御注金剛般若經』は小麻紙三十五張に書寫されていたことが知られる⁽²⁶⁾。手許のスタイン二〇六八の寫眞では紙の繼目は判別できないので、殘存部分が何張の紙に書寫されていたか確認はできないが、内容的には御注全體の約八割とおぼしき部分が残っている。房山石經本は、碑石表面の剝落によつて判讀不明な部分が相當あるのに對して、スタイン二〇六八の殘存部分は、その缺を補つて餘りあるものがあり、この兩本を校合することによつて、原本の約九割を復原することが可能である。この寫本は首尾を缺くために斷定的なことは言えないが、禮部で書寫されて各地に頒布されたはずの官製の原本とは考えられない。そう推定する根據は、書寫の間違いを示すレ點や脱字を後から補つた跡、原字の上をなぞつて別字に修正した箇所がかなり見られるからである。恐らく頒布本を基に轉寫されたものと考えられるが、原本を見たわけではないので、紙質などから書寫年代を推定することはできない。この寫本と石經本とを比較すると、一箇所を除いては大きな異同は見られない。それは、石經本第二面の「河谷深空云々」の「河谷深空」がスタイン二〇六八では「般

若深宗」に作つてある箇所がそれに當たる。文脈からは「般若深宗」が正しいと思われる。これ以外には、兩者の間には異體字の相違や助字の使用に細かい差異が見られる程度の違いしかない。

筆者は早くこのことに氣付き調査をしてきたが、衣川賢次氏も同様に調査を進め、また吐魯番文獻Ch一〇三七、Ch三〇三も御注の斷片であることを見出されて論考を發表されていたことを後に知つた。⁽²⁷⁾その後、氏は私の調査結果も参考にされてあらたに釋文を發表されており、一方、私も氏の釋文をも参考にして別個に釋文を作成するとともに、一字索引を作成して公刊している。⁽²⁹⁾これによつて、現在はテキストの問題はほぼ解決されたと言えよう。

五 『御注金剛般若經』と道飡 『御注金剛般若經宣演』

さて、この『御注金剛般若經』がはたして玄宗の手になるものかどうかについては、『道德經』の御注御疏同様、別人の代作を疑う議論も存在した。⁽³⁰⁾しかし、房山石經本に附された序および張九齡の賀狀、さらには『冊府元龜』などの記事を見るかぎり、玄宗の自作をあえて疑わなければならない事情は見當たらぬ。また、『御注道德經』の撰述に引き續いて疏が作成されたのと同様、『御注金剛經』の頒布に引き續いて道飡の手で疏六卷が作成された。⁽³²⁾この道飡の疏は現存しないが、道飡には御注の主旨を敷衍したという『御注金剛般若經宣演』なるものが残されている。⁽³³⁾

道飡は『宣演』の序文の中で玄宗の詔を承けて御注を「弘揚」したと言うが、⁽³⁴⁾『御注』と『宣演』の性格は全くいつてもよいほど異なっており、現存の『宣演』が『御注』に言及するのは、わずかに二箇所のみである。一箇所は、「開釋經題」の部分であり、もう一箇所は、前述の『宋高僧傳』の道飡傳に載せられた、玄宗が經文について狐疑したという部分（後述）の注を引用して問答を展開する部分であるが、その問答自體は玄宗の注を宣揚敷

衍するようなものではない。⁽³⁵⁾ 道風の『宣演』は平井宥慶氏の研究によれば、窺基の『金剛般若論會釋』の大きな影響下にあるとされており、御注とはほとんど關係なしに、法相唯識の學僧の立場から『金剛般若經』を直接注釋している。⁽³⁶⁾ なお、御注は須菩提の漢譯として「善吉」を使用しているが、『宣演』では別譯である「善現」を使用して、御注の書法を全く無視していることも注意しておかなければならない點であろう。

六 『御注金剛般若經』の特徴

(一) 自由な觀點からの注釋

一般に、經というものは聖人の制作にかかるものであり、その文言は一字一句たりともおろそかにはできない。まして、恣意的に經文を改變するなどということは許されないものとして意識されていたことは、儒佛道いずれの經典であれ共通した事情といつてよいであろう。しかし、玄宗の經典に對する注釋態度には、このような暗黙の規制からは超越した自由な發想が見られる。その典型的な例は、天寶五年（七四六）に『道德經』第十一章冒頭の「載」字を「哉」字に改め、前章の末尾に附する旨の詔敕を發したことに見られる。⁽³⁷⁾ しかし、この改變は比較的輕微なもので、どちらかというと經文の校正に近いものであつた。玄宗はさらに『道德經』第二十章末句を大きく變えている。従來の王弼本や河上公本など玄宗御注による改變以前のテキストではいずれも「我獨異於人而貴食母」に作るのを、玄宗は「我獨異於人而貴求食於母」に改めたのは、従來のテキストおよび注釋を無視し、玄宗獨自の判斷で行つたものである。⁽³⁸⁾ このことは、御注の『道德經』の經文に對する態度が比較的自由なものであつたことを示している。

これと同様の事例が、『御注金剛般若經』においても見られる。『宋高僧傳』卷五の道風傳には、玄宗が御注撰

述に際して、經文の「先世罪業應墮惡道乃至罪業則爲消滅」の部分に疑問を抱き、道氣にその是非を定めさせようとしたことが述べられている。⁽³⁹⁾ 今この部分に相當する御注を見てみると、

【經】若善男子善女人受持讀誦此經、若爲人輕賤、是人先世罪業應墮惡道。以今世人輕賤、故先世罪業則爲消滅、當得阿耨多羅三藐三菩提。

【注】以此敦勸持經之人爾。夫業若先定、應墮惡道、卽鈍根聞必驚怖、安能信奉而讀誦此經耶。若後五百歲、聞是章句、能生信心者、此人已於千萬佛所種諸善根、復若爲人輕賤乎。況此經佛爲大乘最上乘者說、皆眞實不誑。不應苟勸愚人崇信、而發菩提取相之言、將如來別有深意乎、爲譯經之人失其旨。⁽⁴⁰⁾ (石經本五／五、スタ

イン二〇六八／行一六九)

とあり、前世の罪業が惡道に墮すべき者が、今世で輕賤の人となつて經を受持することによつて、前世の罪業を消滅させ、阿耨多羅三藐三菩提を得ることができると説くのに對し、玄宗注は「況んや此の經は佛大乘最上乘者の爲に説けば、皆眞實にして誑ならず。應に苟くも愚人に勸めて崇信せしむべからず、而るに菩提取相の言を發するは、將た如來別に深意有るか、爲た譯經の人の其の旨を失へるか」との疑問を抱き、結局、如來には凡人には分からない深意があつての教説なのか、あるいは譯經者の誤譯なのかと注している。玄宗の當時、漢譯以外の西域諸語の版本としては、玄奘のもたらした梵本が存在したはずであるが、いずれにせよ、この部分は現存の漢譯以外の版と對應させて見ても、羅什の譯は正確であつて、譯經者の誤譯ということはありません。道氣ほどの學僧であれば、これが誤譯ではないことは當然知つていたであろうから、⁽⁴¹⁾ このような注はやはり玄宗自身の經文に對する自由な立場から附されたと考えるのが妥當であらうと思われる。

(二) 煩瑣な教學的注釋の回避

さて、御注の内容そのものに關してであるが、採用されたテキストは當時通行していた數種の『金剛般若經』のテキストのうち羅什譯が使われている。羅什譯に關しては、梁の昭明太子が三十二段に分段したといわれているが、御注のテキストは一切分段は設けていない。また、注釋のスタイルは非常にシンプルで、『孝經』『道德經』の御注のスタイルに通ずるものである。道氤に代表される當時の専門の學僧たちの注疏が、科段を設けて詳細精密に分析を加えるという注釋法を取るのに對して、從來の注でいえば、僧肇の『金剛般若經』の注釋に近いスタイルといえよう。

幾つか例を擧げるならば、まず「中道」を強調する例としては以下のようなものがある。

・【序】「故發菩提者、趣於中道。習無漏者、名爲入流。將會如如、故須遣遣□」。〔石經本一／五〕

・【經】須菩提。若菩薩以滿恆河沙等世界七寶布施、若復有人知一切法無我、得成於忍。此菩薩勝前菩薩所得功德。

【注】離彼兩邊、契於中道、悟無生〔忍〕、勝福甚多、財〔施〕校量非〔所〕及也。知無有我、亦無無我、遣之又遣、深入菩提。故知一切法無我〔也〕。〔石經本八／二、スタイン二〇六八／行二九九〕

・【經】佛告須菩提。諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心。所有一切衆生之類、若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若〔有想〕、若無想、〔若非〕有想、若非無想、我皆令人無餘涅槃而滅度之。

【注】卵胎濕化、依四緣生。有色無色、依有無生。有想無想、依境界生。若非有想、若非無想、依龜紬觀生。如是衆緣、皆非中道。故我以般若正觀、皆令悟入圓寂常樂、則滅盡苦趣、超渡愛流。夫以般若智破煩惱障、盡般若智、存斯有餘也。若能遣之又遣、空法亦空、一切皆如、離涅槃相、湛常圓寂。故曰無餘。〔石經本一／一〇〕

・【經】爾時須菩提聞說是經、深解義趣、涕淚悲泣、而白佛言、希有世尊、佛說如是甚深經典。我從昔來所得

慧眼、未曾得聞如是之經。

【注】昔得慧眼、於有見空。今聞是經、於空亦遣、是名中道。故未曾聞。善吉解空、久得深趣。將欲起教、以示未來。故涕淚悲泣、歎其希有。（石經本四／一、スタイン二〇六八／行一〇四）

・【經】佛告須菩提。善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提者、當生如是心。我應滅度一切衆生。

【注】衆因緣生、本非有法。妄心執著、起衆生相。今悟性空、則衆緣自滅。菩提中道、應發是心也。（石經本五／一〇、スタイン二〇六八／行一八七）

・【經】所以者何。須菩提。佛說般若波羅蜜、則非般若波羅蜜。

【注】說般若法、差煩惱病。煩惱是妄、由執見生。妄病既除、眞法應捨。若執持般若、不解空義、惟此般若、亦成煩惱故。佛說般若波羅蜜、則無定法名般若。（石經本三／一二、スタイン二〇六八／行八九）

・【經】須菩提。如來所得阿耨多羅三藐三菩提、於是中無實無虛。

【注】此又雙遣也。前云以有法得者、虛妄也。以無法證者、眞實也。此乃寄無以遣有、假實以明虛。虛有之妄既除、實無之法亦無。但約邊以趣中道爾。於是中豈有虛實耶。（石經本六／一、スタイン二〇六八／行二〇九）

これらの注釋の要點は、いずれも般若の空の思想を三論教學の方法論で解釋したような印象を與え、有無の兩邊を捨て、非有非無を超越した中道の立場こそが「空」そのものだというものである。ここで注目されるのは、「遣之又遣」という重玄の論理とともに「中道」が提起されていることであるが、この點については後に述べることにする。

また、玄宗注中で「論曰」として唯一引用される「論」なるものが『中論』ないし『正觀論』の記述を踏えているらしいことも、上述の推定を支持するものと思われる。具體的には、

【經】須菩提。汝若作是念、如來不以具足相故、得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提。莫作是念。如來不以具足

相故、得阿耨多羅三藐三菩提。

【注】前破有相不見如來。恐衆生即作無相求佛、故此破云、汝勿謂無相可得菩提。菩提非有無、故以有無求、皆不得也。論曰、大聖說空法、爲破諸見故。若復見有空、諸佛所不化。今者捨有而滯無、亦由避溺而投火也。

(石經本七／一四、スタイン二〇六八／行二九二)

が擧げられるが、玄宗注が「論曰」として引くものは、次の『中論』觀行品第十三の記述、

答曰、大聖說空法、爲離諸見故。若復見有空、諸佛所不化。大聖爲破六十二諸見及無明愛等諸煩惱故說空。若人於空復生見者、是人不可化。譬如有病須服藥可治。若藥復爲病則不可治。如火從薪出、以水可滅。若從水生、爲用何滅。如空是水、能滅諸煩惱火。(大正三〇、一八下)

と密接に關連していると思われる。ただし、同様の記述は『三論玄義』に「正觀論云」としても引用されており、玄宗注の「論」が『中論』を意味するのか『正觀論』を意味するのか、あるいは『三論玄義』を通じての間接的な引用なのかなどについては、俄かには斷定できない。しかし、玄宗が三論の教學にそれなりの知識を有していたことは十分に首肯できよう。

(三) 他の經典および注釋との關係

御注の中には、主として『維摩經』およびその注釋の影響らしきものが見られることが注目される。まず、「須菩提言。世尊。如來說人身長大則爲非大身、是名大身」に附された注には、

人身長大、假合衆緣。分分不同、則爲非大、而身相具足、是名大身、則知不離假合之身而有大有、不離因緣生法而有佛法。煩惱之外、豈復別有涅槃耶。(石經本六／三、スタイン二〇六八／行二一五)

とある。この「煩惱の外に、豈に復た別に涅槃有らんや」という注は、『維摩經』弟子品「不斷煩惱而入涅槃是宴

坐」に附された羅什および僧肇の注に、

什曰、煩惱即涅槃、故不待斷而後入也。肇曰、七使九結惱亂群生、故名爲煩惱。煩惱眞性即是涅槃。慧力强
者、觀煩惱即是入涅槃、不待斷而後入也」。 (大正三八、三四五中)

とある「煩惱即涅槃」や「煩惱眞性即是涅槃」の思想を反映したものと考えられる。

また、「一切賢聖皆以無爲法而有差別」に對する

……賢聖、根識不同。一音演說、淺深隨分。未悟……悟、則藥病皆除、無法可說。 (石經本二／九、スタイン二

〇六八／行二六)

という玄宗注は、言うまでもなく『維摩經』佛國品の經文および僧肇の注、

【經】佛以一音演說法、衆生隨類各得解。皆謂世尊同其語、斯則神力不共法。佛以一音演說法、衆生各隨所
解。普得受行獲其利、斯則神力不共法。佛以一音演說法、或有恐畏或歡喜、或生厭離或斷疑、斯則神力不共法。

【注】肇曰、佛以一音說一法、衆生各隨所好而受解。好施者聞施、好戒者聞戒。各異受異行、獲其異利。上

一音異適、此一法異適也」。 (大正三八、三三三下)

を踏まえて附されたものであろう。

さらに例を擧げるならば、「何以故。如來者、即諸法如義」に對する玄宗注

如者法性也。是性清淨、無有定相、遂通於感、物得皆如。既如陰如陽、亦不暎不昧。悟斯如義、來成佛果。了

此空相、寂然無體。豈於有法而得是耶。 (石經本五／一六、スタイン二〇六八／行二〇六)

の「如とは法性なり」という解釋は、天台智顛の説を基に書かれたとされる荊溪湛然の『維摩經略疏』弟子品に
見える

法隨於如無所隨故者、理解心及諸法即是法性。法不乖如、故言法隨於如。法卽法性、法性卽如、無能所之異、

故言無所隨也。(大正三八、六一四下)

不出於如者、如大品云、菩薩行般若時、不見有法出法性外。法性即如之異名。(同、六二九上)

などの「法は即ち法性、法性は即ち如」や「法性は即ち如の異名」という解釋に通ずるものがある。湛然の『維摩經略疏』は、その序文によれば、智顛が隋の煬帝の命で『維摩經』を解説したのを煬帝が側近に筆受させたが、その内容がまま廣繁であったので、湛然が本意を損わないように節略したものだという(大正三八、五六二下)。この煬帝が筆受させたテキストは『維摩文疏』として流通していた(『佛祖統紀』卷二五「山家教典志第十一」、大正四九、二五八中)。湛然による『維摩經略疏』の撰述は廣徳二年(七六四)とされるので、玄宗が『維摩經略疏』を見て『金剛般若經』の注を書いたということはありえない。しかし、當時智顛の『維摩經文疏』の傳本が存在したことは確かであるから、玄宗がそれを参考にした可能性を考えることは全くの的外れであるとは言えないであろう。このように、玄宗注には『維摩經』およびそれに關連するいくつかの注釋の影響が考えられる。しかし、これ以外には明瞭に影響を指摘できるものはないようである。玄宗の佛敎理解がどの程度のものであったのかはこれだけでは斷定はできないが、當時の知識人一般の佛敎理解から飛び抜けたものであったとは思われない。

佛典の影響とは別に、『金剛般若經』の御注には『道德經』と『莊子』および先行して撰述された『道德經』の御注御疏の思想を反映した解釋がかなり見られる。先に三論との關係で引用した部分と共通するが、まず「無餘涅槃」についての注では、「若能遣之又遣、空法亦空、一切皆如、離涅槃相、湛常圓寂、故曰無餘」(石經本一／一〇)といい、また「一切法無我」については、「離彼兩邊、契於中道、悟無生忍、勝福甚多、財施校量非所及也。知有我亦無無我、遣之又遣、深入菩提、故知一切法無我也」(石經本八／二)などと「遣之又遣」という「重玄」の論理が援用されている。「重玄」の論理はいうまでもなく三論の論理と密接に關係して成立し、この時代の道教敎理の中核をなすものの一つであった。『金剛般若經』の御注に兩者の影響が見られるのは、基本的には『道德經』

の御疏における「重玄」の論理の援用の延長上にあると思われるが、佛典の解釋に當たつても「三論」的な論理を基盤とするがゆえに有用な枠組として機能することができたのだと言えよう。

次に「般若波羅蜜」について、「般若正智、喻如金剛。破煩惱障、了出中道、渡貪愛流、超到彼岸、故以是名字、無量勝義。汝當循名責實、依是奉持」（石經本三／一二、スタイン二〇六八／行八八）と「了出中道」をいうが、これは『道德經』第一章章題の疏に「衆妙之門者、示了出也。所謂進修之階漸、體悟之大方也」といい、第十三章「德者同於德」の疏に「謂體悟之人順事於道、豈唯自能了出」といい、第三十七章「不欲以靜、天下將自正」の疏に「夫無名之樸、既將不欲、不欲之欲、於此亦忘、則泊然清淨、是名了出」といい、第四十章「天下之物生於有、有生於無」の疏に「諸法實性、理中不有、亦復不無、事絕因待。所言物生於有、有生於無者、皆是約代法而言爾。若知數與無與即知數、諸法無諸法、豈有權實而可言相生乎。悟斯理者、可謂了出矣」という例などに見られる「了出」の思想と共通するものである。この他にも『道德經』の解釋と共通するものが數例あるが、煩瑣になるのでここでは省略する。

『莊子』との關連については、外物篇の「忘筌」を踏まえるもの（スタイン二〇六八／行一八）、應帝王篇の「至人之用心若鏡、不將不迎、應而不藏、故能勝物而不傷」を踏まえるもの（石經本六／一二、スタイン二〇六八／行二四五）、齊物論篇の「一受其成形、不忘以待盡。與物相刃相靡、其行盡如馳、而莫之能止、不亦悲乎」を踏まえるもの（石經本六／一〇）、列禦寇篇の「驅龍」の寓話を踏まえるもの（石經本八／三）などが挙げられる。

このように、『金剛般若經』の御注には玄宗が傾倒した『道德經』や『莊子』の思想が援用され、また『道德經』の御疏の注釋方法と共通する部分がかなり見出される。このことは、注釋者としての玄宗が自己の思想基盤としての老莊思想、より具體的にいえば當時の老子解釋學の主流であつた重玄を旨とする立場に引きつけて『金剛般若經』を解釋していたことが分かる。しかし、『金剛般若經』の御注には、『道德經』の御注に見られたような、「妙

本」という新たな概念を導入して三教の合一を主張するというような積極的な意圖をもった思想が見られないことも同時に留意しておかねばならない點である。

(四) 後世への影響

『御注金剛般若經』が後世の佛教に對して何らかの影響を有したのかどうかについては、十分な資料はない。ただ、禪文献のひとつである『大乘開心顯性頓悟眞宗論』に數條の引用があることが指摘されているが、どの程度の影響力を有したかは分明ではない⁽⁴⁾。また、周邊諸國への傳播情況に關しては、日本に齎されたことは各種目錄から知られるところであるが、今のところ現存するものは確認されていない⁽⁴⁵⁾。朝鮮半島にも當然傳播したと思われるが、この點については今後の課題としたい。

小結

あえて結論的なことを言うならば、『金剛般若經』の御注は、法相宗に代表されるような高度な佛教教學の専門的知識および方法を駆使して書かれたものではなく、佛教教理に對して一應の教養を有するものが、その知識に基づいて傳統的な中國古典注釋學の手法に従つて作成したものであるということができよう。筆者としては、玄宗自身が注釋を加えたとして問題ないと考えているが、そうだとすれば、玄宗はこの注釋を作成することによつて、ことさらに三教の調和や合一を主張する意圖はなかつたように思われる。そのような立場はすでに『道德經』の注や疏の中で明確に表明されていること、『金剛般若經』そのものに三教調和の議論を展開するに足る要素が見られないことなどが、このような御注を生みだした要因と考えられよう。玄宗自身は、恐らく『金剛般若經』に

佛教側からの要請に應じて注釋を附すという行爲そのものによつて、三教の調和がみずからの立場であることを宣明するという政治的效果を念頭に置いて注を附したのである。『金剛般若經』の御注が唐以後のどの寶藏にも入藏されず、房山と敦煌あるいはトルファンという、いわば東西の兩邊境にのみわずかに残されたということ、頒布の直後にこそ道風らによつて宣揚されたとはいへ、この注釋そのものの價値が佛教教學の立場からは大して評價されなかつたことを意味しているのではなからうか。それは、當の道風自身が御注を宣揚すると稱しながら、その内容を全く無視するような『宣演』を残したことからも明らかであろうし、道風の疏が散逸してしまつていくことも同様の事情によるものであらう。しかし、佛教教學からの評價と中國思想史からの評價はおのずから別である。『御注金剛般若經』の思想的位位置を正しく評價する作業は、これからも繼續して進めていかなければならない。

〔附記〕本稿は、二〇一〇年一〇月に米國プリンストン大學で開催された、“International Conference on Buddhism, Daoism, and Chinese Religion”における發表演文「圍繞著唐玄宗三經御注的諸問題——以《御注金剛般若經》爲中心」の日本語原稿を修改したものである。

注

(1) 『舊唐書』卷八玄宗紀上「二年春正月、……丙寅、紫微令姚崇上言請檢責天下僧尼、以偽濫還俗者二萬餘人。……閏月癸亥、令道士・女冠・僧尼致拜父母」。

(2) 『舊唐書』卷一九二隱逸・司馬承禎「開元九年、玄宗又遣使迎入京、親受法錄、前後賞賜甚厚」。

- (3) 『冊府元龜』卷五三・帝王部「十年正月己丑、詔兩京及諸州各置玄宗皇帝廟一所、竝置崇玄學。其生徒令習道德經及莊列文子等、每年准明經例舉送」。
- (4) 玄宗の封禪については、麥谷邦夫「唐代封禪議小考」(小南一郎編『中國文明の形成』、朋友書店、二〇〇五年)を参照。また、この間の玄宗の道教とのかわりについては、宮川尙志「唐の玄宗と道教」(『東海大學紀要 文學部』三〇、一九七八年)、今枝二郎『玄宗皇帝』(高文堂、一九九九年)などに詳細な論がある。
- (5) 『舊唐書』卷八玄宗紀上(開元十年)六月辛丑、上訓註孝經、頒于天下。
- (6) 玄宗の『老子』注疏の作成については、麥谷邦夫「唐・玄宗御注『道德真經』および疏撰述をめぐる二、三の問題」(『東方學報』京都第六二冊、一九九〇年)を参照。
- (7) 『御注金剛般若經』題記(房山石經)「右經開(元)二十三乙亥之歲六月三日、都釋門威儀僧思有表請、至九月十五日經出、合城具法儀於通洛門奉迎。其日表賀、便請頒示天下、寫本入藏、宣付史官。其月十八日、於敬愛寺設齋慶讚、兼請中使王公宰相百……。開元廿三年十月、□□書手臣張若芳、用小麻紙三十五張。校書郎 坦初校。校書郎韓液再校。正字李希言三校。裝書匠臣陳善裝。典書臣侯令惲典。祕書郎臣盧倬掌。朝散大夫守祕書監上柱國平鄉縣開國男臣宋昇監。」「正義大夫……上」柱國載國公臣李道□□。光祿大夫祕書監同正員上柱國汝陽郡王臣摠淳監。天寶元年八月十五日立」。
- (8) 吉川忠夫「元行沖とその「釋疑」をめぐる」(『東洋史研究』四七、一九八八年)、島一「孝經注疏とその周邊」(『學林』二六、二九、一九九八年)、島一「母のための三年の喪」(『立命館文學』五五一、一九九七年)。
- (9) 「昔歲、述孝經以爲百行之首。故深覃(談)要旨、冀闡微言。不唯先王至德、實謂君子務本」。
- (10) 「凡有以理天下之二經、故不可闕也」。
- (11) 『孝經』玄宗序「是以一章之中、凡有數句。一句之内、意有兼明。具載則文繁、略之又義闕。今存於疏、用廣發揮」。『舊唐書』卷一〇二元行沖傳「上又特令行沖撰御所注孝經疏義、列於學官」。同卷四六經籍志「孝經疏三卷(元行沖撰)」。
- (12) 「朕誠寡薄、嘗感斯文、猥承有後之慶、恐失無爲之理。每因清宴、輒叩玄關、隨所意得、遂爲箋注。豈成一家之說、但備遺闕之文。今茲絕筆、是詢於衆。公卿臣庶、道釋二門、有能起予類於卜商、針疾同於左氏、渴於納善、朕所虛懷」。

(13) この点については、麥谷邦夫「唐・玄宗『道德真經』注疏における「妙本」について」（『道教と宗教文化』平河出版社、一九八七年）、注（6）麥谷邦夫一九九〇を参照。

(14) 「道法自然者、老經云、人法地、地法天、天法道、道法自然。釋曰、法者、做教取前則也。人法地者、地寂靜也、人當如也。寂靜其志、守道待時、不患人不知、自能功成事遂矣。地法天者、天行健壯、生成萬物、無有衰怠。地不得天、無以生成。天尊地卑、故法之也。理實而言、人法天地、不唯於地。故易云、天地變化、聖人效之。天法道者、天雖運行不息、盡是常道、無爲而無不爲。故法於道而無爲也。道法自然者、即大道無所從來、名爲自然、非別有自然、而令大道法之也。但以究尋天道之源、乃覺自然而已。更無根源因由、故云法之矣。」

(15) 「……又當法道清淨無爲、忘功於物、令物自化。人君能爾、即合道法自然。言道之爲法自然、非復做自然也。若如惑者之難、以道法效於自然、是則域中有五大、非四大也。又引西昇經云、虛無生自然、自然生道、則以道爲虛無之孫、自然之子、妄生先後之義、以定尊卑之目、塞源拔本、倒置何深。且常試論曰、虛無者、妙本之體、體非有物、故曰虛無。自然者、妙本之性。性非造作、故曰自然。道者、妙本之功用、所謂強名。無非通生、故謂之道。幻體用名、即謂之虛無自然道爾。尋其所以、即一妙本、復何所相法效乎。則知惑者之難、不詣夫玄鍵矣。」

(16) 「昔歲、述孝經以爲百行之首。故深覃（談）要旨、冀闡微言。不唯先王至德、實謂君子務本。近又贊道德、伏知 聖祖垂教〔著〕□□□□□□□□稟訓。況道家使人精神專一、動合無爲。凡有以理天下之二經、故不可闕也」。

(17) 「今之此注則順乎來請。夫衆竅互作、鼓之者風也。相梨相殊、可口者味也。苟在□□□□□□□□將助我者、何間然乎。」

(18) 玄宗「答張九齡請御註經內外傳授批」（『全唐文』卷三七）「此經宗旨、先離諸相。解說者衆、證以眞空。僧徒固請、欲以宏教。心有所得、輒復疏之。今請頒行、慮無所益」。玄宗「答張九齡賀御註金剛經批」（『全唐文』卷三七）「不壞之法、眞常之性、實在此經、衆爲難說。且用稽合同異、疎決源流。朕位在國王、遠有傳法。竟依羣請、以道元（玄）元。與夫孝經道經、三教無闕。豈茲祕藏、能有探詳。所賀知」。玄宗「答張九齡等賀御註金剛經手詔」（『全唐文』卷三〇）「僧徒固請、欲以興教。心有所得、輒復疎之。今請頒行、仍慮未愜」。

(19) 『貞元新定釋教目錄』卷一四（大正五五、八九四上）「沙門智柔言。伏以聖智宏深、藉弘演而彌廣、眞源妙極、假言象而方傳。……貞元六年八月十一日、千福寺御注金剛經寶幢院檢校功德沙門智柔表進。……」。唐・朱景玄『唐朝名畫錄』神

品上・吳道玄、「又按兩京耆舊傳云、寺觀之中、圖書牆壁凡三百餘間、變相人物、奇蹤異狀、無有同者。」上唐唐興（興唐）寺御注金剛經院、妙跡爲多、兼自題經文。

(20) 高橋佳典「玄宗朝における『金剛經』信仰と延命祈願」（『東洋の思想と宗教』一六、一九九九年）

(21) 『宋高僧傳』卷五「道胤傳」（大正五〇、七三四下）「開元十八年、於花萼樓對御定二教優劣。胤雄論奮發、河傾海注。道士尹謙對答失次、理屈辭殫、論宗乖舛。帝再三歎美、詔賜絹伍伯匹、用充法施。別集對御論衡一本、盛傳于代。後撰大乘法寶五門名教并信法儀各一卷、唯識疏六卷、法華經疏六卷、御注金剛經疏六卷。初玄宗注經、至若有人先世罪業應墮惡道乃至罪業則爲消滅、雖提免翰、頗見狐疑、慮貽謬解之愆、或作餘師之義、遂詔胤決擇經之功力、剖判是非。奏曰、佛力經力、十聖三賢、亦不可測。陛下曩於般若會中間熏不一、更沈注想、自發現行。帝於是豁然若憶曠昔、下筆不休、終無滯礙也。續宣胤造疏矣。四海嚮風、學徒鱗萃、於青龍寺執新疏、聽者數盈千計。至于西明崇福二寺、講堂悉用香泥、築自水際至于土面、莊嚴之盛、京中甲焉。また、注（34）道胤『御注金剛般若經宣演』序參照。

(22) 吳夢麟「房山石經本《唐玄宗注金剛經》錄文」（『世界宗教研究』一九八二・二、一九八二年）

(23) 『房山石經三・隋唐刻經』（華夏出版社、二〇〇〇年）

(24) 『房山石經研究（二）』（中國佛教文化出版有限公司、一九九九年）所收。

(25) 本經については、スタイン將來敦煌寫本の整理に關與されてきた、中國社會科學院世界宗教研究所の方廣鎬教授の「敦煌文獻中的《金剛經》及其注疏」（『世界宗教研究』一九九五年一期）においても、作者不詳と解説され、同氏の最新の研究レベルを示すと思われる『敦煌學大辭典』（上海辭書出版社、一九九八年）においても同様の解説を附している。さらに、道胤や曇曠らの『金剛經』注釋の専門家である平井有慶氏も「敦煌文書における金剛經疏」（阿部慈圓編『金剛般若經の思想的研究』所收、春秋社、一九九九年）の中では、本寫本については特に何も言及されていない。

(26) 注（7）參照。

(27) Ch1037, Ch303 『Gerhard Schmitz/Thomas Thilo, Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente Vol.1, 1975,

Berlinを參照。衣川賢次氏の論考は、「唐玄宗《御注金剛般若經》的復原與研究」（『新世紀敦煌學論集』巴蜀書社、二〇〇二年）。

〇二年）。

- (28) 衣川賢次『唐玄宗《御注金剛般若經》校録』（『藏外佛教文獻』第八輯、宗敎文化出版社、二〇〇三年）、同「唐玄宗《御注金剛般若經》の復元與研究」（『花園大學文學部研究紀要』三六、二〇〇四年）。
- (29) 麥谷邦夫『唐玄宗金剛般若波羅蜜經注索引』（京都大學人文科學研究所附屬漢字情報研究センター、二〇〇七年）
例えば、陳祥龍「學佛隨筆」第一章「關於唐玄宗御注金剛經」（『獅子吼』一九七七年八月、一九七七年）。
- (30) 『冊府元龜』卷五一「二十三年九月、親注金剛經及修義訣。中書令張九齡等上言、伏見御注前件經及義訣……帝手詔曰、僧徒固請、欲以興敎。心有所得、輒復疏之。今請頒行、仍慮未愜」。
- (31) 注（21）『宋高僧傳』道風傳參照。
- (32) 『御注金剛般若經宣演』の現存テキストには、『御注金剛般若波羅蜜經宣演』卷上（ペリオ二二七三、首完尾闕）、『金剛般若經宣演』卷下（ペリオ二一三二、首尾完）があり、大正藏卷八五に收められている。また、『金剛般若經疏』（ペリオ二三三〇、首尾闕）も實は『宣演』卷上の一部である。
- (34) 「大唐開元中、歲次大泉獻、皇帝御天下之二十三載、四門允穆、百揆時紘、至化洽於無垠、玄風昌於有截、迺凝睿思、暢述儒道、仍懷妙覺、注訣斯經。直照精微、洞開祕密、天章發耀、佛日增輝、映千古以首出、超百王以垂範。既而雄都上京、刊勒金石、溥天率土、班宣句味、洗生靈之耳目、裂魔著之籠樊。曠劫未逢、今茲何幸。氣臥病林藪、杜跡彌年。伏覽聖謨、載懷拚躍。旋荷明詔、濫預弘揚。力課疲朽之餘、虔敷幽奧之蹟、才微任重、覆餗增尤、處座之辰、詎忌詞費。竊惟君唱臣和、絲發輪行。若不廣引敎文、何以委明。注意是用、提撕衆論、對會六經、適自唇吻、彰乎翰墨、頓犀象而輸牙角、括川澤而薦珠珍。所以附贊天文、所以莊嚴義府。涓波赴海、豈益洪溟之深。螢燭呈光、未助太陽之景。恭申罔極、俯效忠勤者也」。（大正八五、九上）
- (35) 「開釋經題」（大正八五、九上）「注分爲四。一釋喻、即金剛眞實、能碎堅積。二釋智、即般若正智、能破煩惱。三辯德、即無住無取、證波羅而捨筏、即色即空、契菩提於中道。四釋經、即如是降伏、可以稱常。故言金剛般若波羅蜜經、および經。是人先世至則爲消滅」（三〇下）に對する「問。注云業若先定、應墮惡道。即是鈍根聞必驚怖、安能信奉而讀誦此經耶。若後五百歲、聞是章句、能生信心者、此人已於千萬佛所種諸善根、復若爲人輕賤乎。如何會釋。……」。
- (36) 平井有慶「敦煌本・道風集『御注金剛經宣演』考」（『印度學佛敎學研究』二二一一、一九七三年）、同「敦煌本・道風集

- 『宣演』と曇曠撰『旨贊』(『印度學佛敎學研究』二二二、一九七四年)、同「金剛般若經」(『講座敦煌』七、大東出版社、一九八四年)など。
- (37) 『唐會要』卷七七、論經義「其載二月二十四日、詔曰、朕欽承聖訓、覃思玄經。頃改道德經載字爲哉、仍隸屬上句。及乎廷議、衆以爲然。遂錯綜眞詮、因成註解」。
- (38) 注(6) 麥谷邦夫一九九〇を参照。
- (39) 注(21) 参照。
- (40) 以下、石經本の引用は麥谷邦夫編『唐玄宗金剛般若波羅蜜經注索引』の釋文による。「五／五」は石經第五面第五行を意味する。
- (41) 注(35) 参照。道風は、玄宗注の前半だけを引用し、疑問を提起している後半部分「況此經佛爲大乘最上乘者說、皆眞實不誑。不應苟勸愚人崇信、而發菩提取相之言、將如來別有深意乎、爲譯經之人失其旨」は無視している。
- (42) 『三論玄義』(大正四五、七上)「難曰、若邪正竝冥、豈非空見。答。正觀論云、大聖說空法、爲離諸見故。若復見有空、諸佛所不化。如水能滅火。今水還出火、當用何滅。斷常爲火、空能滅之。若復著空、卽無藥可滅也」。
- (43) 日比宣正『唐代天台學序說―湛然の著作に關する研究―』(山喜房、一九六六年) 第二篇第五章「維摩經畧疏」参照。
- (44) 田中良昭「校注和譯『大乘開心顯性頓悟眞宗論』」(『松ヶ岡文庫研究年報』三、一九八九年)
- (45) 『惠運禪師將來教法目錄』(承和一四年(八四七) 錄)「注金剛般若經一卷 御製」(大正五五、一〇八八上)
- 『惠運律師書目錄』(應和三年(九六三) 寫本)「註金剛般若二卷。(一卷御註。一卷江寧縣牛頭山融和尚註)」(大正五五、一〇九一中)
- 『諸阿闍梨眞言密敎部類總錄』卷上(元慶九年(八八五) 安然錄)「注金剛般若二卷。(一卷御註。一卷山融。(惠) 運私云、上二宜傍見之」(大正五五、一一一三中)
- 『山王院藏』(延長三年(九二五) 僧貞宗書 僧空慧記)「御注金剛般若經一卷 改小字爲鹿書」(『昭和法寶總目錄』卷三、七七二中)
- 『東域傳燈目錄』(寬治甲戌(二〇九四) 作成、興福寺沙門永超集)「同(金剛般若經) 註一卷 御註」(大正五五、一一

四五下

崔玄亮の道教生活

深澤 一幸

一

中唐の詩人たる白居易（七七二―八四六）が大和八年（八三四）、六十三歳、太子賓客として洛陽にいた時に作った、今は亡き舊友たちを偲ぶ「舊を思う」（「白氏文集」卷六二）という詩がある。いまその前半を引こう。

閑日一思舊 閑日 一たび舊を思えば

舊遊如目前 舊遊は目前の如し

再思今何在 再さらに今何いずこに在るかを思えば

零落歸下泉 零落して下泉に歸す

退之服流黃 退之は流黃を服し

一病訖不痊 一たび病みて訖つひに痊なほらず

微之鍊秋石 微之は秋石を鍊り

未老身溘然 未まだ老いざるに身は溘然たり

杜子得丹訣 杜子は丹訣を得て

終日斷腥羶 終日 腥羶を斷つ

崔君誇藥力 崔君は藥力を誇り

經冬不衣綿 冬を経るも綿を衣きず

或疾或暴天 或いは疾やみ或いは暴天

悉不過中年 悉とく中年を過ぎず

閑な日に舊友たちのことをちよつと思つと、昔の遊び仲間たちはまるで目の前にいるかのよう。しかし、今はどこにいかとさらに思つてみると、みなさびしげに黄泉の國にいつてしまった。退之（韓愈）は硫黄の粉末を用いたが、病氣になるとそのまま亡くなった。微之（元稹）は尿中から秋石という黄金の丹薬を煉製したが、老年にならないうちにたちまち死んでしまった。杜子（杜元穎）は内丹煉成の秘訣を得て、一日中生臭ものを斷つていた。崔君は丹薬の效力を自慢して、冬じゅうずつと綿の着物を着なかつた。あるものは病氣になりあるものは突然死去し、みな中年までに亡くなった。

ここでは白の舊友たちは、みな長生きしようとして道教にからむ修練や生活をしたあげく、けつきよくは何の効果もなく、老いを待たずに亡くなってしまったのである。そこで詩の後半は、かれらと反對に、おのれは道教の修練などいっさいしなかつたので、これこの通り元氣で長生きしていると、白はうたう。

唯予不服食 唯だ予のみは服食せず

老命反遲延 老命は反つて遅延す

況在少壯時 況んや少壯の時に在りても

亦爲嗜欲牽 亦た嗜欲に牽かるるをや

但耽葷與血 但だ葷と血とに耽りふけ

不識汞與鉛 汞と鉛とを識らず

飢來吞熱物 飢え來たらば熱物を呑み

渴來飲寒泉 渴き來たらば寒泉を飲む

詩役五藏神 詩は五藏神を役し

酒汨三丹田 酒は三丹田を汨しずむ

隨日合破壞 日に隨いて合まごに破壞さるべきに

至今粗完全 今に至るも粗はぼ完全なり

齒牙未缺落 齒牙は未まだ缺落せず

支體尙輕便 支體は尙お輕便たり

已開第七秩 已に第七秩を開くも

飽食仍安眠 飽食し仍なお安眠せり

且進盃中物 且つは盃中の物を進め

其餘皆付天 其餘は皆な天に付さん

ただわたしだけは丹藥を服用せず、老いの命はかえって延びた。ましてや若く元氣な頃も、私欲の赴くにまかせていたにもかかわらず。ひたすら生臭さ物や血生臭い物をむさぼり、煉丹用の水銀や鉛は知らずにきた。腹が減つたら熱いスープを呑み、のどが渴いたら冷たい水を飲んだ。詩を作つては魂・魄・神・意・智・精・志を宿す肝・肺・心・脾・腎の五臓の七神をこき使い、酒を飲んで兩眉の間・心臟・臍下三寸の三つの丹田を酒浸し

にした。日が経つにつれて當然からだは壊れるはずなのに、今になつてもだいたい五體満足のままだ。齒は缺け落ちたものなく、體はまだ軽やかに動く。もう六十歳以上になつたのに、相變わらず腹いっぱい食べてぐっすり眠る。とにかく盃中の酒を飲むことにして、ほかのことはすべてお天道様にまかそう。

そして、この詩から三年後の開成二（八三七）年、六十六歳のとき、白居易は同様の感慨をうたつた「事に感ず」（「白氏文集」巻六六）の詩を作つた。その前半をあげよう。

服氣崔常侍 氣を服せし崔常侍

燒丹鄭舍人 丹を燒きし鄭舍人

常期生羽翼 常に羽翼の生ぜんことを期せしに

那忽化灰塵 那んぞ忽ち灰塵に化すとは

每遇淒涼事 淒涼たる事に遇う毎に

還思潦倒身 還た潦倒たる身を思う

吐納の鍛練によつて天地の精氣を吸いこみ長生延年する道教の「服氣」の功法をおこなつた崔常侍（「晦叔」と自注する）、丹藥を燒いて鍊製した鄭舍人（「居中」と自注する）。かれらはいつとも體に羽が生えて仙人になることを期待していたのに、とつぜん死んで灰塵に歸したのはどういふわけだ。ものさびしい情景に出會うたびに、やはりかれらの老衰したがたを思い出す。

後半はさきの詩と同じく、おのが道教と無縁であることをやはり強調する。

唯知趁盃酒 唯だ盃酒を趁うを知るのみ

不解鍊金銀 金銀を鍊るを解せず

睡適三戸性 睡りは三戸の性に適い

傭安五藏神 傭もつきは五藏の神を安んず

無憂亦無喜 憂うれい無く亦た喜び無し

六十六年春 六十六年の春

盃中の酒は飲まねばならないと思うだけで、鍊成して金銀を作り出す道術はわからない。わが睡眠は人の悪事を天帝に告げる體内の三蟲にも氣持ち良く、わが怠けぐせは五臓の七神を安らかにする。心配も無いし喜びもない、この六十六歳の春は。

さて、さきの「舊を思う」詩で「藥力を誇り、冬を経るも綿を衣ず」とうたわれた「崔君」、この「事に感ず」る詩で「氣を服す」とうたわれた「崔常侍」は同一人物であり、つまり、わたしがこの文章で論じようとする崔玄亮なのである。この二詩からもわかるように、白にとつて崔は長きにわたる友人で、崔の道教生活が白の記憶に深く刻まれていることが、見て取れる。そして、かれの詩集には、崔に贈った詩や崔をうたった詩が四〇首ほどもある。それに對して崔が白に贈った詩は「白樂天に和す」（「全唐詩」卷四六六）の一首しか傳わっていない。しかしこれらの交友の深さは、これだけでも十分理解できる。

さらに、白は崔の死後、かれの墓誌銘まで書いてやつている。「唐の故の虢州刺史にして禮部尙書を贈られし崔公の墓誌銘」（「白氏文集」卷六一）がそれである。そこにも、崔の道教生活を記述する一段がある。

公は夙つとに黃老の術を慕い、心を齋さいめ録を受け、氣を伏し形を鍊り、暑きも汗を流さず、冬もわた續れを挾まず、膚體顔色は、氷のごと清く玉のごと温く、未まだ識らざる者は之を望むこと神仙中の人の如き也。

湖（州）に在ること三歳、歳ごとに三三道齋を修するに、輒すなわち彩雲・靈鶴有り、壇上を迴翔し、之を久しうして去る。前後に齋を致すこと七八にして、鶴の來儀する者は凡すべて三百六十、其の内に修め外に感ぜしむる也此くの如し、大道に通ずと謂わざる可けん乎。

引用の前半、「氣を伏し形を鍊り」は、白の詩にいう「氣を服す」であり、「冬も續を挾まず」は、同じく「冬を経るも綿を衣ず」である。

さて、以下にはここで述べられている崔の道教生活をより詳しく検討していきたいが、その前に崔玄亮という人物の大體の經歷を確認しておこう。かれについては「舊唐書」卷一六五、「新唐書」卷一六四に、それぞれ「傳」がある。ここでは「新唐書」の「傳」をあげよう。

崔玄亮（大曆三年〔七六八〕—大和七年〔八三三〕）、字は晦叔、磁州昭義の人。貞元の初め（七八五）、進士の第に擢んでられ、累ねて諸鎮の幕府に署す。父（崔抗。白の「崔公墓誌銘」に「考は抗、揚州司馬、通事舍人を兼ね、太子少師を贈らる」とある）の喪くなるや、高郵に客たり、苦に臥して制を終う。地下濕り、因りて痺病を得たり。進取するを樂わず。元和の初め（八〇六）、召されて監察御史と爲り、累ねて駕部員外郎に轉ず。清慎介特にして、澹如也。稍やく密・歙二州の刺史に遷る。歙人は馬牛が駒犢を生むや、官は蹄噉を籍し、故に吏は姦を爲すを得たり。玄亮は其の籍を焚き、一も問わず。民は山に處り、租を輸する者は之を苦とすれば、令を下して斛を計り錢を輸するを許し、民は其の利に頼る。湖・曹の二州を歴し、曹を辭して拜せず。大和四（八三〇）年、太常少卿繇り諫議大夫に改まる。朝廷は推して宿望と爲し、右散騎常侍を拜す。官を遷る毎に、輒ち讓りが色に形わる。

（大和五年）鄭注が宋申錫を構うるや、捕逮は倉卒にして、内外は震駭す。玄亮は諫官を率い延英（殿）に叩して苦はだ諍い、反復すること數百言、文宗は未まだ諭らず。玄亮は笏を置き陛に在りて曰わく、「孟軻に言有り、『衆人皆な之を殺せと曰うも、未まだ可ならざる也。卿大夫皆な之を殺せと曰うも、未まだ可ならざる也。天下皆な之を殺せと曰いて、然る後に之を察し、乃ち法におく』（『孟子』梁惠王篇下）と。今一の凡庶を殺すも、當に典律に稽みるべし。況んや宰相を誅せんと欲するを乎。臣は陛下の爲に天下の法を惜しむに

て、申錫の爲には言わざる也」と。俯伏して涕を流す。帝は感悟し、衆も亦た其の不撓に服し、此れ繇り名は朝廷に重し。

之を頃しほらくして、疾を移して東都に歸り、召されて虢州刺史と爲る。卒し、年は六十六、禮部尙書を贈らる。「傳」はここまでは、玄亮と道教との關係をいつさい語っていない。しかし、以下につづく最後の一段は、白の「崔公墓誌銘」から引いた道教生活の前半と關係していよう。

玄亮は晩くは黄・老の清靜の術を好み、故に居る所の官は未まだ久しからずして輒ち去る。遺言すらく、「山の土人は便近を利として、皆な兩都に葬らる。吾が族は未まだ嘗つて遷らず、當に滏陽に歸葬し、首丘の義を正すべし」と。

玄亮が好んだ「清靜の術」とは、心を清くし體を靜かにする内煉の功法で、「老子」第四十五章の「清靜は天下の正と爲る」清らかで靜かであれば天下の模範となる、にもとづき、司馬承禎「坐忘論」の「心なる者は一身の主、百神の師。靜かなれば則ち慧を生じ、動けば則ち昏と成る」といった心の有り様の規定などをへて、できあがったものである。さらに玄宗のころ「西昇經」などをもとにして作られたらしい「太上老君說常清靜經」には「清き者は濁の源、動く者は靜かの基。人が能く常に清靜ならば、天地は悉皆に歸す」、また「常に能く其の欲を遣り、而して心は自のずと靜かなり。其の心を澄ませ、而して神は自のずと清し」とあり、晩唐の杜光庭はそれぞれに注して「清き者は、天の炁也。濁れる者は、地の炁也。皆な清濁の炁に因りて、萬物を生育す。世人若し長生の道を求め、陰を煉りて陽と爲し、凡を煉りて聖と成さば、皆な清は濁自りの生ずる所、動は靜自りの起くる所に因る。清濁なる者は、道の別名也。仙を學ぶの人は能く至道を堅守すれば、一切萬物は、自然に之に歸す」、また「遣ると者、去除の喩え也。人は能く其の情欲を去り、内に元和を守れば、自然と心神は安靜たり。心既に安靜たらば、世欲は豈に能く生ぜん」（「道藏」洞神部玉訣類、七五九册、六表・七表）とある。

とにかく、玄亮と道教を結びつけるのは、「新唐書」崔玄亮傳ではこれだけである。そして、「舊唐書」崔玄亮傳でも、若いころを述べて「性は雅淡にして、道術を好み、趨競するを樂たがわず、久しく江湖に遊ぶ」と、「道術」をあげるのみである。ところが「新唐書」には、じつは他に重要な記載があつたのである。

一一

「新唐書」藝文志・醫術類、ここには道教の醫術にからむ書物を列擧するが、そこに

崔玄亮「海上集驗方」十卷

という記載がある。清の李慈銘は「越縵堂日記」光緒甲申十二月初三日で、「海上方なる者は、今の醫家の所謂いわゆる丹方也。其の實は當に單方に作るべし」と述べているが、「海上」は、秦の始皇帝が道士に東海上に仙藥を取りにかせた故事を想起させる。ところで、この書物はいま傳わらないが、その斷片は幸いにも宋代に作られた何種かの本草書などに残っている。いまは宋の大觀二年（一一〇八）に艾晟が校定した「經史證類大觀本草」三十一卷から、いくつかあげてみよう。まず卷六「甘草」カンゾウに「圖經に曰わく」とあつて、

崔元（宋の眞宗の大中祥符五年（一一〇二）から、聖祖の名が玄朗ということで玄を諱む）亮の「海上方」に「背に發するを治す祕法」。李北海（邕）云う、「此の方は神授にして、極めて奇祕なり」と。甘草三大兩を以つて生にて搗つき、別に篩ふるいて末にす。大麥麩九兩を、一大盤中に於いて相和攪かして勻ひとしから令しむ。上好の酥少許を取り、別に捻りて藥に入れ、勻しから令しむ。百たび水を沸かして、漉こねて餅劑の如くならば、方圓の瘡かさより大なること一分を、熱して腫はれものの上に傳つけ、油片及び故紙を以つて隔て、風を通さ令しむ。冷むれば則ち之を換かう。已に成らば、膿水は自のずと出ず。未まだ成らざれば、腫は便ち内に消ゆ。腫を患い藥を著す時に當

たりては、常に黄耆の粥を喫するを須もちいるも甚はだ妙なり。

などとある。(宋の政和六年(一一一六)に曹孝忠が重修した「政和新修經史證類備用本草」巻六も同じい)また巻九「盧會」ロカイに「圖經に曰わく」とあつて、

後又た蟲齒を治す。崔元亮の「海上方」に云う、「盧會四分を取り、杵つきて末にす。先に鹽を以つて齒に揩こすり、淨から令む。然る後に少末を上うへに傳つく。妙なり」

とある。(「政和本草」巻九も同じい)また巻十一「威靈仙」テッセンに「圖經に曰わく」とあつて、

崔元亮の「海上方」に其の方を著わして云う、「採り得て、陰乾いんけんすること月餘、擣こき篩ふるう。溫めし清酒に二錢せん七しちを和まし、空腹くうぶに之を服す。如もし人の本性が藥を殺ころさば、加えて六錢七しちに及およぶ可べし。利りの兩行りやうぎやうに過すぐれば則すなはち之を減くらす。病やまい除はらかば乃すなはち服するを停とどむ。其の性は甚はだ善よく、諸藥しよやくに觸ふれず、但ただ茶ちや及び麵湯めんとうを惡にくみ、甘草かんそう・梔子しを以つて代飲たいてんするも可べ也」

とあり、同じく「唐本に云う」とあつて、「崔氏海上集」が引かれ、そこには、

時に商州しやうしゅうに人の重足じゆうそくにして地を履ふまざるを患あらう有り、十年を經ても差さえず。忽たちまち新羅しんらの僧そうに遇あひ、見て云いう、「此の疾やまいは藥の理りむ可べき有り」と。遂すなはち山に入りて之を求め、服はくせ遣しむること數日すうじつにして平復へいふくす。後、此の藥名を留とどめて去いる。

といったエピソードもある。(「政和本草」巻十一も同じい)また同じく巻十一「蓖麻子」トウゴマに「圖經に曰わく」とあつて、

崔元亮の「海上方」に、難産なんさん及び胞衣ほうい不下ふげを治す。蓖麻子びまし七枚しちまいを取り、研ひぎて膏こうの如ごとくなるを、脚心きゃくしん底ていに塗ぬる。子こ及び衣いが纒むすかに下くだらば、便べんち速すみく洗せんい去いる。爾しかせずして、腸ちやう出しずれば、即すなはち此の膏こうを用もちいて頂ていに塗ぬらば、腸ちやうは當あたり自みづからずと入いるべし。

とある。「政和本草」卷十一も同じい）また卷十七「兔」に「圖經に曰わく」とあつて、

崔元亮の「海上方」に、消渴羸瘦・小便不禁を療す。兔骨を大麥の苗に和し、汁に煮て服す。極めて效く。などとある。「政和本草」卷十七も同じい）また卷二十三「桃核人（仁）」に「圖經に曰わく」とあつて、

崔元亮の「海上方」に、面上の瘡、黃水出で、并せて眼瘡を治す。一百五日に桃花を收め取りて、多少を計らず、細かく之を末にし、食後に水半盞を以つて、方寸七に調え服す。日に三、甚はだ良し。

などとある。「政和本草」卷二十三も同じい）

ところで、「雲笈七籤」卷七四「方藥」（「道藏」五九九冊）には、高陽のひとつで饒州刺史をつとめた齊推が元和七年四月五日に書いた「靈飛散方傳信錄」なる文章が收められている。「靈飛散」とは、それを服用すれば不老長生の仙人になれる散藥で、「方」とはその「處方」、「傳信錄」とは效能書きである。ここで齊推は、憲臺察史たる博陵の「晦叔」、つまり崔玄亮と「世を遺れ形を保ち、山海を超踏せんとの契り有り」と述べ、以下には玄亮がかれに「靈飛散」にかんする様ざまな情報を提供してくれたことを詳細に記述している。この「傳信錄」については、吉川忠夫氏の論文「靈飛散方傳信錄」の周邊」（「東方宗教」第九〇號、一九九七年一〇月）が委細を盡くしているで、そちらを参照されたい。

二二

さて、以上の齊推との交遊からもわかるごとく、玄亮の醫術書は、けつしてかれ單獨で書き上げたものでなく、かれの周圍に存在した、かれと同じく道教醫術に關心をもつ友人たちとの交流から生まれたものとみたほうが、よさそうである。ここで「新唐書」藝文志の醫術類から、玄亮の著作を前後も含めてもう一度あげてみよう。

薛景晦「古今集驗方」十卷（元和の刑部郎中、道州刺史に貶さる）

劉禹錫「傳信方」二卷

崔玄亮「海上集驗方」十卷

「楊氏產乳集驗方」三卷（楊歸厚。元和中、左拾遺自り鳳州司馬・號州刺史に貶さる。方は九百一十一）

まず注目すべきは、詩人としても著名な劉禹錫（七七二―八四二）である。劉は玄亮の友人であり、また玄亮も「白樂天に和す」詩で「幾人か樽下に同に歌詠し、數盞 燈前 共に獻酬す。相い對して劉を憶えど劉は遠きに在り、寒宵は耿耿として長洲を夢む」とうたう。劉がかれに贈つたりかれをうたつた詩は、いま六首残っている。劉が和州刺史だったとき、湖州刺史だった玄亮から贈られた詩に唱和した「湖州の崔郎中の寄せらるるに酬ゆ」（「劉夢得外集」卷六）をあげよう。

風箏吟秋空 風箏は秋空に吟じ

不肖指爪聲 指爪（箏を爪彈く）の聲に肖す

高人靈府間 高人 靈府（精神の宅たる心）の間にしずかして

律呂伴咸英 律呂 咸英（黃帝の樂「咸池」と顓頊の樂「六英」に伴う）

昔年與兄遊 昔年 兄あなたと與あなに遊ぶぶに

文似馬長卿 文は馬長卿（漢の司馬相如）に似る

今來寄新詩 今來 新詩を寄せらるるに

乃類陶淵明 乃ち陶淵明に類す

磨礪老益智 磨礪（切磋琢磨） 老いて益ます智

吟詠閑彌精 吟詠 閑いよにして彌いよいよ精

豈非山水郷 豈に山水の郷の

蕩漾神機清 神機を蕩漾して清からしむるに非ずや

渚煙蕙蘭動 渚煙 蕙蘭動き

溪雨虹霓生 溪雨 虹霓生ず

憑君虛上舍 君が上舍（りつぱな客舎）を虚しうするに憑り

待余乘興行 余が興に乗じて行くを待て

また「湖州の崔郎中曹長は三癖の詩を寄せられ、自から「癖は詩と琴・酒とに在り」と言う。其の詞は逸にして高く、吟詠して足らず。昔、柳吳興（梁の柳惲、吳興つまり湖州の太守をつとめた）の亭皋・隴首（亭皋に木葉下り、隴首に秋雲飛ぶ）の句、王融は之を白團扇に書す。故に四韻を爲し以つて之に謝す」（『劉夢得文集』巻五）という長題の詩は、「事を視る 畫屏の中、自から三癖の翁と稱す」ではじまり、玄亮の三癖をうたう。

さて、劉禹錫の六首には、残念ながら、玄亮の道教生活にたいする言及は見られないが、しかしかれらの交遊からみて、劉の道教醫術の書「傳信方」が崔の「海上方」と相互に影響しあっているだろうことは、疑いない。「傳信方」という名は、おそらく「春秋穀梁傳」桓公五年の「春秋の義は、信は以つて信を傳え、疑は以つて疑を傳う」から来ていようが、「海上方」と同様、宋代の本草書などや、日本の「醫心方」巻十・十一・十八、朝鮮の「東醫寶鑑」にその断片が残っており、近人たる馮漢鏞氏の「傳信方集釋」（上海科技出版社、一九五九年）は四十五方の佚文を集めている。そしてそこには、幸いにもこの二方の密接な關係を示す一方がある。「大觀本草」巻六「乾地黄」アカヤジオウの「圖經曰わく」からあげておこう。（『政和本草』巻六も同じい）

崔元亮の「海上方」に、一切の心痛を治す。新と久とを問う無く、生地黄一味を以つて、人の食する所の多少に隨い、搗き絞りて汁を取り、麵を搜ね餽飩くわんたん或いは冷淘を作り食す。良や久しうして當に利あるべし。蟲の

長さ一尺許り、頭の壁宮やもりに似たるを出ださば、後は復た患らわず。昔人の此の病いを患らう有り、二年差えず、深く以つて恨みと爲す。終わるに臨みて其の家人に戒め、「吾れ死せる後、當に病本を割去すべし」と。果たして蟲を得、竹節の中に置く。食する所ある毎に、皆な之を飼う。地黄の餽飴を食するに困りて、亦た之に與うれば、隨即したがいて壞爛せり。此れに由りて方を得たり。

劉禹錫の「傳信方」も亦た其の事を紀して云う、「貞元十年（七九四）、通事舍人崔抗（玄亮の父）の女むすめは心痛を患らい、氣絶に垂なんなんとす。遂に地黄の冷淘を作りて之に食せしむれば、便ち一物を吐く。方一寸已い來可べかり、蝦蟇の狀の如く、目足等無く、微かに口有るに似たり。蓋し此の物の食する所と爲らん。此れ自り遂に愈ゆ。冷淘を食するには鹽を著つくるを用いず」と。

劉が玄亮から、かれの姉妹の心痛を治した地黄の效能を聞いたことは、間違いない。そしてさらに、「傳信方」は傳わらないが、その序文ともいえる「傳信方述」（「劉夢得外集」巻九）が幸いにも残っている。それをあげよう。余は連州（刺史）爲ること四年、江華の守（道州刺史）たる河東の薛景晦は著する所の「古今集驗方」十通（十卷）を以つて贈と爲す。其の志は物を拯すうに在り、予は故に之に申ぶるに書を以つてす。異日、景晦は復た聲を寄せて相い謝し、且つ前方の闕を補う所以を咨かる。醫の拯う道は廣きを貴ぶ。庸なんぞ學の淺きを以つて辭を爲さんや。遂に篋中に於いて已に試みし者（効果があつたもの）五十餘方を得、用つて長者の問いを塞ぐ。皆よな自る所有り、故に傳信を以つて目と爲すと云う。元和十三年（八一八）六月八日、中山の劉禹錫（四十七歳）述ぶ。

この「述」によつて、劉の「傳信方」がまさに道州刺史だった薛景晦、名は伯高、の「古今集驗方」を契機として世に出たものだということがわかる。そして、劉がここで「之に申ぶるに書を以つてす」というその「書」も傳わっている。「道州の薛郎中の方書を論ずるに答うる書」（「劉夢得文集」巻十四）である。そこから「奇方」たる

薛の「古今方」十卷の内容を劉が概括する一段を引こう。

會たま崔生が來たり、書教を辱けなくし、果たして惠まるるに著わす所の奇方十通を以つてす。古今の宜を商りて、其の并猥（重複繁雜）を去り、以つて一物の以つて病いを了るに足る者多きに居る。累ね試みて輒ち效くに非ざれば、是の族に在らず。或いは諸れを屑近に取り、亦た以つて擔拾す。恆人が多く怠忽不省なるを慮んばかり、必らず建言顯白し、其の功を已然に揚ぐ。其の他の立論は、牽むね病いを將に然らんとするに弭むるを以つて先と爲し、而して攻治するを後と爲す。君臣（君臣佐使、藥物の主治や補助の作用）は必らず時を以つてすと言ひ、宣補（宣通補泄、藥物の效用）は必らず性を以つてすと言ひ、砭灸は必らず其の輪榮（經脈氣血の運行など人體の構造）に本づくと言ひ、砭禳（災病を除去する祈禱）は必らず其の風俗に因ると言う。齊和（配方）の宜、炮剔（藥物の選擇と炮制）の良、暴灸（日に當てて乾かしたり火であぶる）は陰陽の候有り、煎烹は少多の取有り。（藥物は）撓め勞し以つて駛せるを制し、露（夜露の中）に置き以つて潔きを養う。味は走る所有り、薰りは歸する所有り。諸れを纖悉（詳細緻密）に存し、易しとせば則ち患を生ず。博極遐覽の士に非ざれば、孰か能く其の従りて來たる所を知らん哉。

ところで、劉禹錫と親しいこの薛伯高、字は景晦、には、道教に直接結びつく記述はないが、かれの高祖たる薛玄眞は「少くして道を好み」「長生の道を得」た人物だった。いまは「太平廣記」卷四三「薛玄眞」（「仙傳拾遺」に出づ）から、玄眞と鄭餘慶のエピソードを引いておく。

貞元の末（八〇五）、鄭餘慶は郴州長史に謫さる。門吏に遠く自り餘慶を省する者有り。未まだ郴（州）に至らざること十餘里、店中に駐歇し、玄眞と相い遇う。状態は二十三四の如く、神彩は俊邁、詞は稽古多し。時に語りて開元・麟德間の事に及ぶや、目睹せしが如き有り。又た言う、「明年二月、餘慶は當に復た朝に歸るべし」と。餘の言は皆な神異なり。其の姓氏を問うに、再三して答えず。懇ろに之に詰れば、云う、「某は林

泉に志有り、久しく郷國を棄て、骨肉に此の行止を知らしむを欲せず。姓は薛、名は玄眞」と。門吏は餘慶に話し、人をして訪尋せしめしも、復た蹤跡無し。明年二月、餘慶は徵されて還る。長安に到るに及び、語りて異事に及ぶ。給事中の薛伯高は、涕を流し對^{した}えて曰わく、「某の高祖は、左常侍自り、官を棄てて道に入る。終南(山)に隠れ、終わる所を知らず」と。是れなり。

玄亮はおそらく劉を通して、薛景晦の「古今方」ぐらゐは讀んでいただろう。

また、劉禹錫は「楊氏産乳集驗方」の著者たる楊歸厚とも深い關係にあつた。かれの詩集には、楊八、楊壽州、楊唐州など歸厚にからむ詩が七首ほどあるが、「之とは舊姻たり」おのれの長子がかれの婿という關係、という自注をつけた、號州刺史たる楊にあてた詩「楊號州に寄す」(「劉夢得文集」卷四)をあげよう。

避地江湖知幾春 地を江湖に避くる (楊は元和七年地方に左遷され、朝廷にもどれなかつた) 知んぬ幾春ぞ
今來本郡擁朱輪 今本郡(楊の本貫たる號州弘農)に來たるは朱輪(刺史の乗り物)を擁す

阮郎無復里中舊 阮郎(阮肇、天台山で仙女に遇い、家に歸ると舊識はいなくなつていた)は復た里中の舊無く
楊僕卻爲關外人 楊僕(漢の樓船將軍、函谷關外の民たるを恥じ、上書したところ、武帝は關を新安に徙した)は卻つて關外の人爲り

各繫一官難命駕 各おの一官に繫がれて(相手を訪ねようと)駕を命ずるに難く

每懷前好易沾巾 前好を懷う毎に巾を沾らし易し

玉城山裏多靈藥 玉城山裏 靈藥多し

擺落功名且養神 功名を擺落して且つは神を養わん

終わりの第七・八句は、劉自身と歸厚とに共通する道教への志向を明らかに示している。「玉城」は、號州の屬縣で、つまり號州を指すだろう。末句はおのれの決意表明であり、歸厚へのいぎないでもあろう。そして劉は大

和六年に歸厚が亡くなると、かれの墓碑銘にあたる「號州の楊庶子を祭る文」（「劉夢得外集」卷十）も書いてやっている。これからみると、玄亮が劉を通じて楊歸厚の「産乳方」を知っていた可能性は、排除できない。

四

さて、ここからは、白の「崔公墓誌銘」から引いた道教生活の後半、湖州刺史の任にあつた三年間、玄亮が「三元道齋」をやるたびに、「彩雲靈鶴」がやって来て、七八回開いた黄籙齋で、鶴は全部で「三百六十」羽やって来たという靈妙な出来事を、もうすこし検討したい。

玄亮が湖州刺史の任にあつたのは、文宗の長慶三年（八二三）から敬宗の寶曆二年（八二六）までの三年、五十六歳から五十九歳まで、である。その間の最大のトピックだったのは、おそらく「三元道齋」だろう。それは、上元正月一五日には天官、中元七月十五日には地官、下元十月十五日には水官に禮謝して、おのれの犯した罪過を懺悔するものである。北周の「無上祕要」卷五十二「三元齋品」（「道藏」太平部、七七四册、一表）によれば、まず「紅泥を以つて壇三層を爲し、上に青き几案五隻を頓おぎ、每隻上には各おの香爐一座を放おく」。そして正月十五日・七月十五日・十月十五日の平旦・正中・夜半の三時に、沐浴し、「青龍・白虎・朱雀・玄武、獅子・白鶴は左右に羅列す。仙童は巾を執り、玉女は華を散ず」る様などを存思し、齒を叩き、燒香する。その後、東に向いて九拜し、巾を解き、叩頭し、九十回自分を搏つかつ。このようにして、二十方に禮謝する。

また、陸修靜・張萬福・杜光庭・李景祁などの齋醮儀範を編集した南宋の蔣叔輿の「無上黄籙大齋立成儀」卷十六（「道藏」洞玄部威儀類、二七九册、一六表）によれば、「黄籙三元齋は、十方に謝する外に、復た三光・五嶽・水府・經寶に禮すれば、則ち二十方也」とある。そして、拜禮と叩頭・自搏の間には、おのれの罪を懺悔する言葉

を述べる。さらに、齋中の「宣詞」には「智慧上品大戒經」からの以下のような一段をつかう。

天尊言うらく、齋を建て道を行うに、四天帝王は、皆な飛雲綠輶・八景玉輿に駕し、真人に侍従し、玉女は手に花幡を執り、前に鳳歌を導き、後に天鈞を従う。白鶴・獅子は、嘯歌邕邕たり。焼香散花し、空に浮かびて來たり、禮を瞻て道を行い、法音を觀聽す。天王は下降し、萬靈は朝す。

ところで、おそらく東晉末に出來し、陸修靜の「元始舊經紫微金格目」にも著録されている、いわゆる古靈寶經のひとつ「太上洞玄靈寶智慧上品大戒」にもとづいた「太上洞眞智慧上品大誡」（「道藏」洞眞部戒律類、七七册、五裏）の同文では、この感應に引き寄せられ飛來する「白鶴」は「白鶴」となっており、また北周の「無上祕要」卷四七「齋戒品」（「道藏」太平部、七七三册、三表）に「右は洞玄智慧大戒經に出づ」として引かれる同文の一段でも「白鶴」となっており、また東晉の出來で陸の「金格目」にも著録される「靈寶無量度人妙經」卷一（「道藏」洞眞部本文類、一册、七表）の「十方至眞・飛天神王・長生度世無量大神は並びに飛雲に乗」つて飛來するところでも、「前嘯は九鳳齊唱し、後吹は八鸞同鳴す。獅子・白鶴は、嘯歌邕邕たり。五老は途を啓き、群仙は轅を翼け、億乘萬騎は、空に浮かびて來たる」と「白鶴」になつていたので、この三元黃籙齋での「宣詞」の「白鶴」は「白鶴」の誤りとしてよく、黃籙齋が玄亮の湖州で集來した「靈鶴」と關係するのは確實だろう。

そして、「事は「黃籙齋の記」に具さなり」という注のついた白居易の「吳興の靈鶴の讚」（「白氏文集」卷五九）は、湖州に群集した靈鶴のみに焦點を絞つてうたう。

鳥有り鳥有り、西北従り來たる。丹き腦あたまは火のごとく綴り、白き翎はねは雪のごとく開く。遼水を一たび去り、緱山にも廻かえらず。噫ああ吳興郡、孰たが爲に來たる哉。寶曆の初め、三元の四齋。天には微颯無く、地には纖埃無し。白晝に當たりて下り、紫雲と偕ともにす。三百六十、壇を拂いて徘徊す。上りては玄貺を昭らかにし、下りては仙才に屬す。誰か其れ之に居る、太守にして姓は崔。

「遼水一去」は、晉の陶淵明の「搜神後記」卷一にのせる丁令威の故事にもとづく。

丁令威は、本もと遼東の人、道を靈虛山に學ぶ。後に鶴に化して遼に歸り、城門の華表柱に集る。時に少年有り、弓を擧げて之を射んと欲す。鶴は乃ち飛び、空中を徘徊して言いて曰わく、「鳥有り鳥有り 丁令威、家を去りて千年 今始めて歸る。城郭は故の如きも人民は非なり、何んぞ仙を學ばずして冢壘壘たる」と。遂に高く上り天に沖す。今遼東の諸丁は其の先世に升仙せし者有りと云うも、但だ名字を知らざる耳。

「緱山不迴」は、漢の劉向の「列仙傳」卷上「王子喬」にもとづく。

王子喬なる者は、周の靈王の太子の晉也。笙を吹きて鳳凰の鳴を作すを好む。伊・洛の間に遊ぶに、道士の浮邱公は接し以つて嵩高山に上らしむ。三十餘年後、之を山上に求むるに、桓良に見いて、曰わく、「我が家に告げよ、七月七日に我れを緱氏山の巔に待て」と。時に至りて、果たして白鶴に乗り山頭に駐まる。之を望むも到るを得ず。手を擧げて時人に謝し、數日にして去る。亦た祠を緱氏山下、及び嵩山の首に立つ。

そして、「遼水」「緱山」の二事を合わせて靈鶴を象徴したものは、白以前にもあり、たとえば則天武后のとき、王子晉の後身とされた張易之・昌宗兄弟を武三思がうたつた「仙鶴篇」（「全唐詩」卷八十）は「白鶴は空に乗りて何處にか飛ぶ、青田と紫蓋と本もと相い依る。緱山七月 長しえに去ると雖も、遼水千年 會らず歸るを憶わん」、また「緱山は杳杳として寥廓に翔け、遼水は纍纍として城郭を歎く。經つて羽客に隨いて丹丘に歩み、曾つて仙人を逐いて碧落に遊ぶ」といった句がある。

さて、白が特筆した靈鶴の集來は、道教文献でももちろん取り上げられている。「雲笈七籤」卷一二一、杜光庭の編とされる「道教靈驗記」に收める「崔玄亮が黄籙齋を修せし驗」をあげてみよう。

崔公玄亮は、奕葉に道を崇ぶ。龍に登り鶴を射、金印銀章、鴛鴦の庭を踐み、珪組の貴きに列すと雖も、玄に參じ道を超ゆるの志は、未まだ嘗つて怠らざる也。寶曆の初め、湖州刺史に除せらる。二年乙巳（八二六）、

紫極宮に於いて黄籙道場を修するに、鶴三百六十五隻の、壇所に翔集する有り。紫雲は蓬勃たり、祥風は虚徐たり、之と俱に西北自りして至る。其の一隻の朱頂にして皎白、復た玄翻無き者は、虚皇臺上に棲い、辰（午前八時）自り酉（午後六時）に及びて去る。杭州刺史の白居易は其の風を聞きて之を悦び、「吳興の鶴の讚」を作りて曰わく、

とあつて、以下には白の「讚」が引かれている。そしてまた、同じく杜光庭の編とされる「神仙感遇傳」卷一「崔玄亮」（「道藏」洞眞部記傳類、三三八冊、八裏）も簡略に記述するが、やや異同があるので、引いておこう。

崔玄亮は、滎陽の人也。奕世に道を好み、香火に勤め、常に黄庭・道德の經を諷す。寶曆中、湖州刺史を授けらる。黄籙齋を紫極宮に修するに、鶴三百六十五隻の、壇上に集まり降る有り。内の一隻は虚皇臺の頂に立ち、周身は皎白、朱頂而已。紫氣は壇所に彌亘し、辰自り酉に及びて方めて散ず。杭州刺史の白居易は「讚」を爲りて曰わく、

とあつて、以下には同じく「讚」が引かれている。湖州の紫極宮に設えられた「虚皇臺」とは、宋元のころの編纂とされる「靈寶無量度人上經大法」卷七一（「道藏」洞眞部方法類、九九冊、一八表）「修齋受詞品」の「威儀」に「元始天尊は靈寶玄妙超度法門を演説し、群仙を虚皇天寶の臺に會集す。諸天の隊仗は紛紜として、日月星宿、璇璣玉衡、鳥獸鸞鳳、丹輿綠輦、幡蓋霓旌、並びに來たりて尊に朝す」とある「虚皇天寶の臺」だろう。

また、この故事のヴァリアントとしては、宋の孫光憲の「北夢瑣言」卷十一「崔玄亮は雲・鶴を降す」がある。唐の崔玄亮は、曾つて眉州を典とる。公退する毎に、簡履を具え以つて太上に朝し、焚修精至、晝夜を舍かず。嘗つて州衙に於いて黄籙道場を開き、民の爲に水旱疾疫を祈り、而して己に齋を散ずるの晨には、必ず祥雲鸞鶴の降り、州民は咸な睹る。（亮は湖州を典どり、齋を修するに、亦た仙鶴を降す。太白は「贊」を爲す）今に至るも眉州は毎歳に黄籙齋を設け、凡そ執事・軍校及び茶酒・厮役・祇承は、皆な齋法の次第を

知る。道士の羅昭然は壽は一百一十三歳、崔牧の齋席に預かり、驢に跨りて街に出で、驢より墜ちて脚は鏡の内に在り、拖曳さるるに因りて死する也。

これによれば、玄亮は湖州以外に、四川の眉州でも刺史として「州衙」州の役所で黄籙齋を開き、やはり「鸞鶴」を降下させたことになる。兩「唐書」の玄亮傳には、眉州への言及はないが、おそらく元和年間の着任になるだろう。注の「太白」李白は、白居易の誤り。「羅昭然」なる道士については、未詳。

ところで、道教と鶴とは、さきの「丁令威」「王子喬」の故事からも明らかのごとく、きわめて深い関係を持っている。そしてそれは、道教の高位の眞人の死去にさいして、とくに顯著である。たとえば、貞一先生たる司馬承禎が王屋山でなくなつたときには、「雙鶴の壇を遶り、及び白雲の壇中従り涌き出で、上りて天に連なる有り、而して師の容色は生くるが如し」（「舊唐書」司馬承禎傳）とあり、靈虛見素眞人たる葉法善も死に近いある日、「玄鶴數百が、列北して來たり、歐溪に翔集し、徘徊すること三日、瑞雲は五色、一時に上り覆う。三日の後、所在を知らず」（「唐葉眞人傳」「道藏」洞神部譜錄類、五五七冊）とあり、體玄先生たる潘師正は死の前日、「靈異は谷に在り、仙鶴は野に滿つ」（王適「體玄先生潘尊師の碣」「全唐文」卷二八二）とある。

また、法師たる魏降は死後に「是れに先んじて、茅山の高頂に、毎に三白鶴有り。事の殷さかなるに方あたりて、鶴は迺ち墳所に屆いたる。翼を斂めて來たり下り、王喬の仙に接するかと疑い、足を投じて哀しく鳴き、子安の逝に切なるに似たり。夫の精誠の達する所に非ざれば、或いは異類の悲しみを銜むこと罕なり。時衆は觀瞻し、悽歎せざる莫し」（胡楚賓「潤州仁靜觀魏法師碑」「江蘇金石志」卷五）とあり、「王喬」はさきの「王子喬」、「子安」は「列仙傳」卷下「陵陽子明」に「後二十餘年、子安死し、人は取りて石山の下に葬る。黃鶴の來たりて其の家邊の樹上に棲む有り、子安と鳴き呼ぶと云う」とある。

また、さきの司馬承禎は、平時においても「南嶽に幽居すれば、則ち玄鶴は野を蔽い、茲の山に坐忘すれば、則

ち綵雲は室に滿つ」(衛憑「唐王屋山中巖臺正一先生廟碣」「全唐文」卷三〇六)といった具合だった。

しかし、玄亮の鶴により近い描寫としては、作者不明の「劉尊師碑銘」(「全唐文」卷九九三)にいう、茅山の道統を受けた尊師劉若水が黃籙齋を建てたときの有様がある。

(天寶)五載(七四六)に至りて、靈昌郡(河南省汲縣の東)の道衆等は誠を竭くして勤請し、法要を傳えんことを願う。乃ち□日心を齋きよめ行いを潔くし、以つて宏益を祈る。道は凝滯せず、亦た流通に在り。遂に瑤臺觀に於いて壇は廣く闢け、天地は肅清たり。眞一經法・金人玉檢を授くるをもつて始め、要盟・龍章・鳳篆を以つて終わる。道衆に授與し、天に謝して黃籙齋を建て、以つて靈應を祈る。其の時、白鶴は壇を遶り、綵雲は座に浮かび、祥風は肅として起こり、異香は遠く聞こゆ。見し者は皆な尊師精誠の感ずる所と言ふ也。以上の記述からわかることは、死去にせよ黃籙齋にせよ、雲や鶴を招き寄せたのは、大體が尊師・法師など道教界でも修練を積んだ高位の人物であり、一介の世俗の修業者たる玄亮がかれらと遜色ない特異な靈驗を現わしたのは、かれの道教への傾倒の深さを示すものかもしれない。

五

ここでまた、さきの「崔玄亮が黃籙齋を修せし驗」にもどる。さきの引用は、白の「吳興鶴讚」までで止めたが、じつはその後に「附」として「經を持す驗」が付加されていたのである。それを引くことにする。

崔公は常に黃庭・度人・道德の諸經を持し、未まだ嘗つて曠あらかそかにせず。其の後は感通の至りを以つて、彌よいよ篤勵を加う。世を去るの時、靖室に入り、黃庭を諷し、疾無くして化す。將に葬らんとするや、棺の輕かろきこと空衣の若し。

これは「尸解」にほかならない。そして「神仙感遇傳」の「崔玄亮」ではこう付加する。

玄亮は是れ自り通感し、彌いよ精誠を加う。一旦、靜室に於いて黃庭を誦するに、異香は室に盈ち、疾無くして死す。葬むる時、棺の輕きこと空衣の若き耳。玄亮は金陵の幕において衣を拂いて去り、茅山に居り、唯だ琴酒自適するのみ、亦た形を解きて世を去る。傳えて言う、「湖州刺史は、常に黃庭經・度人經を誦し、手鑪を執り、靜室に於いて經を誦し、奄然として化去す。滎陽に歸葬し、坐龕中には但だ手鑪・法衣有るのみ也」と。

玄亮が「金陵」建康にいたという記述は、正史にないが、あるいは近くの湖州を誤ったか。しかし、茅山には滞在したらしい。宋の陳思の「寶刻叢編」卷十五「建康府」には「唐の崔玄亮の遊山題記」として、

唐の刑部尙書たる崔玄亮は、長慶三年、山に遊び題記し、茅山に在り。

の條があり、「集古錄目」と注する。長慶三年（八二三）といえ、玄亮が湖州刺史に赴任したばかりで、おそらく湖州から遠くない北西の茅山に向いたのだろう。

そして、茅山はさきあげた法師魏降にも明らかなく、「白鶴」と關係する聖地であり、南東の湖州にも近い。崔の「靈鶴」の奇跡は、おそらく茅山とも關係するだろう。それを示すのは、杜光庭の「道教靈驗記」卷五（「道藏」洞眞部記傳類、三三五册、七裏）の「白鶴廟の茅君像の驗」である。ここに引いてみよう。

毎年の三月十八日、三君（茅山の三茅君）は皆な白鶴に乗つて、三峯の上に現わる。故に大茅峯・中茅峯・小茅峯有り。郷里は之を祠り、廟を山上に置き、號して白鶴廟と曰う。

また、「茅山志」卷十七「樓觀部篇」（「道藏」洞眞部記傳類、一五六册、五裏）の「清眞觀」の條にも「毎歳の三月十八日、四方の道人は畢く集まり、茅君に禮謁す。齋時には多く白鶴の翔り遶る有り、因りて傳えて鶴會と謂う」とある。

ところで、以上の記述からは、晩年の玄亮が道教の信奉者として亡くなったことが明らかだが、白の「崔公墓誌銘」は全く異なる記述を残している。以下に關係する部分を引こう。

公の晩年は、又た六祖（慧能）を師とし、無相を以つて心地と爲し、不二を以つて法門と爲す。僧徒に遇う毎に、輒ち眞諦を論じ、耆年宿徳と雖も、皆な之に心伏す。易簣の夕に及び、大怖の將に至らんとするに、三昧に入るが如く、恬然として自から安んず。仍お遺疏の末に於いて、手筆もて題して云う、「暫く榮え暫く悴れ石火を敲き、即ち空即ち色 眼は花を生ず。許時に客と爲り今歸り去る、大曆元年は是れ我が家」と。其の空を解し證を得たる也又た此くの如く、佛性に達すと謂わざる可けん乎。

これではまったく、禪宗の奥義に達した佛教信者だが、ただ、玄亮が當時の知識人の常として、佛教にも通じていたことは確かである。元稹の「永福寺の石壁法華經の記」（「元氏長慶集」卷五二）によれば、杭州の孤山にあった永福寺の石壁の法華經を完成させるため、高額の資金援助をした者として、「中書舍人・杭州刺史白居易」につづいて「刑部郎中・湖州刺史崔玄亮」と名前がある。また、「宋高僧傳」卷九「唐の杭州徑山の法欽傳」によれば、貞元八年（七九二）十二月に死去した法欽の「碑碣」を、「湖州刺史崔玄亮」が建てている。

とにかく、玄亮がいつたい道教と佛教のどちらに傾倒したのか、これでははっきりしないが、白の記述には道教を忌避していた白自身の投影があるのでないか、と私は思っている。そしてやはり湖州刺史の時の玄亮には、佛教と道教が混淆したような不思議な話がある。「太平廣記」卷七三「道術三」の「唐年補録に出づ」と注する「崔玄亮」をあげよう。

唐の太和中、崔玄亮は湖州の牧と爲る。嘗つて僧の道閑有り、藥術を善くし、崔は曾つて之を求む。僧曰わく、「此の術は求め難からず。但だ此れに利ある者は、必らず陰譴に及ぶ。君侯をして一見せしむ可き耳」と。乃ち崔をして汞一斤を市わしめ、瓦鍋に入れ、一柴丸を納れ、蓋するに方瓦を以つてし、炭を疊ね鍋を埋め、

鞆ふかじにして焰起えんきこる。崔に謂いて曰わく、「只だ銀と成らば、以つて信を取る無からん。公は宜しく虔心もて一物を想うべし。則ち自のずと成る」と。食頃、僧は鍋を水盆中に夾み、笑うて曰わく、「公は何物をか想う」と。崔曰わく、「我れの形を思う」と。僧は取り以つて之を示すに、金かなものを范いがたでいるが若ごとし。眉目巾笏、悉とく之を具えり。此れは則ち神仙の術にして、厚誣する可からず、但だ其の流に遇うこと罕なり。自から言う者有らば、皆な妄なる耳。

そして、最後に湖州と關係しない不思議な話をあげておこう。晩唐の段成式の「西陽雜俎」前集卷四「物革」に
いう、

崔玄亮常侍は、洛中に在りしとき、常かつて沙岸を歩み、一石子を得たり。大なること雞卵の如く、黒潤にして愛す可し。之を翫もてあそび、行くこと一里餘り、晝然ひるとして破れ、鳥の大なること巧婦みぎよめの如き有りて、飛び去れり。

何を意味するのか、いまひとつ定かでないが、玄亮の道教的感應の強さを現わしているようであり、私のこの結論が定かでない論文を締めくくるには、ふさわしいかもしれない。

宋・太宗『逍遙詠』に就いて

山田 俊

序

『高麗大藏經』には北宋二代皇帝・太宗の著述として、『御製蓮華心輪迴文偈頌』（以下『迴文偈頌』と略す）、『御製祕藏詮』（以下『祕藏詮』と略す）、『御製逍遙詠』（以下『逍遙詠』と略す）、『御製緣識』（以下『緣識』と略す）が収録されている。^① それぞれの主題とする所を題目とした著述と見做せるが、中でも、佛・道の関わりが顕著に現れているのが『逍遙詠』である。

現行本『逍遙詠』は全十一卷、五言或いは七言の句からなる。『高麗大藏經』所收本の他に天理圖書館に單行本が所藏されており、『縮冊大藏經』には校本が収録されている。この天理本には福永光司氏の解題が有り、『逍遙詠』撰述の意圖を、老莊の不言の教と超越的な眞理とに學ぶことで天地造化の理法を體得し、また儒教的な仁徳を修めて、『莊子』の懸解逍遙遊の境地に到達することにあるとし、従って、『逍遙詠』には佛教用語も用いられているが、中核に置かれているのは老莊の「道」であり、金丹を中心とする道教教理は『老子』『莊子』『周易』の

「至道」の教えもしくは「神明」の教によつて哲學的に根據づけられ、甚だしく理念化され精神化されていると述べている。これに對し、吾妻重二氏は『逍遙詠』の主題はあくまでも内丹修養にあると反論している⁽³⁾。又、竺沙雅章氏は、書名から明白な様に『莊子』「逍遙遊篇」に基づいてその「道」を明らかにしたものであり、太宗には崇佛事業としての多くの著作が有るが、『逍遙詠』のみは道教關係の著述であると述べている⁽⁴⁾。

これを要するに、從來の研究では、他の著述に比して『逍遙詠』に鍊丹に關する記述が多くみられる點と「逍遙」というテーマとから、『逍遙詠』のみを道家文獻として別扱いし、近世道家・道教文獻の一つとして位置付けて來たことが分かるが、正しくその同じ理由から、その中核思想が何處に在るのかという點に就いて見解の相違も有ることが分かる。それは、即ち『逍遙詠』全體の性格に就いて依然として検討の餘地が残されていることを意味し、太宗の他の著述との關わりに就いても自ずと再考の必要が有ると言えよう。

一 『逍遙詠』を巡る背景

(一) 『逍遙詠』撰述に就いて

『大中祥符法寶錄』卷十八には次の様に見られる。

太宗皇帝御製六十二卷。蓮華心輪迴文偈頌一十一卷、祕藏詮二十卷、祕藏詮佛賦歌行共一卷、祕藏詮幽隱律詩四卷、祕藏詮懷感詩四卷、祕藏詮懷感迴文詩一卷、逍遙詠一十一卷、緣識五卷。蓮華心輪迴文偈頌一十一卷……以太平興國八年成。是年三月、上遣中使衛紹欽諭旨僧錄司、選京城義學文章僧……等二十人爲之注解。……祕藏詮二十卷、……祕藏詮佛賦歌行共一卷、右詮賦等端拱元年十二月、上遣中使衛紹欽諭旨僧錄司、選京城義學文章僧……等五十六人同爲注解。……祕藏詮幽隱律詩四卷、……祕藏詮

懷感迴文詩一卷、……逍遙詠一十一卷、……右詩什端拱二年十一月、上遣中使衛紹欽諭旨僧錄司、選京城義學文章僧……等一十二人同爲注釋。……緣識五卷……右頌至道元年三月中、詔下印經院、開板模印、編聯入藏。(『大中祥符法寶錄』卷十八。三九五八頁・下)⁵⁾

先ず、太平興國八年(九八三)に『迴文偈頌』が完成し、續いて端拱元年(九八八)に『祕藏詮』二十卷と『祕藏詮佛賦歌行』各一卷が撰述され、端拱二年(九八九)に『祕藏詮幽隱律詩』四卷、『祕藏詮懷感詩』四卷、『祕藏詮懷感迴文詩』一卷と『逍遙詠』が撰述され、至道元年(九九五)に『緣識』が撰述されたとされている。

他の史料を見るならば、太平興國八年(九八三)には、「蓮華心輪回文頌章」と「回文圖」を撰述し近臣に示し(『續資治通鑑長編』卷二十四、五五六頁。以下『長編』と略す)、端拱年間には故里に戻る慧明禪師に太宗より「急就章、逍遙詠、祕藏詮、太平聖惠方」が下賜されている(范成大『吳郡志』卷四十二「浮屠」)。そして、淳化元年(九九〇)に『逍遙詠』は『祕藏詮』他と一緒に祕閣に藏され(王應麟『玉海』卷二十八「淳化祕閣御製」)、そして、翌淳化二年(九九一)には、高麗より來貢し佛典を所望した韓彥恭に對して、『逍遙詠』『祕藏詮』『蓮華心輪』が下賜され(『宋史』卷四八七「外國三」、一四〇四頁)、又、翌淳化三年(九九二)には、延福禪院に「草書急就章一卷、逍遙詠一十一卷、祕藏詮三十卷、太平聖惠方一百冊」が下賜され(鄭虎臣『吳郡文粹』卷九、李湛「重修建福禪院記」、翌淳化四年(九九三)に資聖寺に下賜された多くの書の中に『逍遙詠』の名が見られる(羅濬『寶慶四明子』卷十五「寺院・禪院二十三」)。そして、晩年の至道元年(九九五)には、『祕藏詮』『緣識』『逍遙詠』に對して、「兩街僧」に「箋註」を命じた上で「釋氏大藏」に入れ頒布させたと有り(『釋氏稽古略』。大正四九、八六二上)、ここに至つて初めて『緣識』の名が見られる。こうした状況と『大中祥符法寶錄』の記述との間に矛盾は無いと言えよう。

以上からすれば、『逍遙詠』他の著述が太宗にとり重要な著述であったことは勿論だが、その他の佛教関連著述と同列に扱われていることが窺える。その點では、醫學書である『太平聖惠方』も同様である。又、最後に撰述

された『縁識』は、その卷一・二のほとんどが『逍遙詠』と『祕藏詮』に基づいており、『逍遙詠』『祕藏詮』に基づいて『縁識』の卷一・二が先ず撰述され、續いて『縁識』全體が撰述されたことが考えられ、三著は一貫した方針の下に著されたと考えられる。又、『大中祥符法寶錄』卷十八に依れば、端拱二年に『逍遙詠』と『祕藏詮』とに注釋を施した京城義學文章僧は「可昇、歸一、守邦、澄裕、德清、行勤、永光、崇智、可芝、道滿、可昕、懷古」（三九六〇頁・上）とされているが、一方の太平興國八年に完成した『迴文偈頌』に注釋を施した京城義學文章僧の中にも「可芝、歸一」（三九五九頁・上）の名が見られ、端拱元年に『祕藏詮佛賦歌行』に注釋を施した僧の中にも「歸一、行勤、德清、可昕、懷古、可昇、永光、澄裕、守邦、崇智、道滿」（三九五九頁・下）の名が見られる。即ち、太宗のこれらの著述に注釋を施した一群の僧侶がいたのであり、ここにもこれらの著述を一連のものとして扱う太宗側の意識を見ることが出来る。従つて、『逍遙詠』を含む著述が一括して佛藏に收められていることは、別段奇異を差し挟むべきことでは無いと考えられる。

(二) 太宗を巡る狀況

次に、『逍遙詠』撰述に前後する時期の太宗を巡る狀況を確認しておきたい。

先ず、太平興國七年に太平興國寺に譯經院が設けられ、陸續と佛典の翻譯作業が行われる。¹⁰ 又、太平興國八年の『太平御覽』への改名（『長編』卷二十四、五五九頁）、雍熙三年の『說文解字』の校訂（『同』卷二十七、六二五頁）、同年の『文苑英華』の編纂（『同』）、端拱二年の『雍熙廣韻』の編集（『同』卷三十、六八〇頁）等、様々な著述の編纂頒布を積極的に行つていた時期にも相當する。この時期に太宗が書物の編集・出版等の文化事業に積極的に取り組んだ動機に就いては、太宗個人の好學資質によるというもの、政治的意圖によるというもの、異民族遼への侵攻に失敗し、内政に關心が移つたためとするもの、等の見解が有るが、¹¹ 何れにしても、この時期の多くの文化

事業の中に本論で扱う『逍遙詠』等の著述も含まれるのである。

一方、太宗はこの頃道士と交流があり、太平興國年間には華山道士・丁少微を招いている。

太平興國三年夏四月乙卯朔、召華山道士眞源丁少微至闕。少微善服氣、年百餘歲、隱居華潼谷中、與陳搏齊名。搏亦眞源人、然少微志尚清潔、專奉科儀、搏嗜酒放曠、雖居室密邇、未嘗往來。少微以金丹・巨勝・南芝・玄芝等獻、上留數月、遣還〔少微獻金丹・巨勝等、乃四年九月復來朝時事、今并書之〕。〔長編〕卷十九。四二五頁¹²⁾

丁少微は服氣・長生を善くし陳搏と並び稱されていたとされ、この時、太宗に「金丹・巨勝・南芝・玄芝」を献上している。この時期の太宗は様々な服餌に關心を持っていたことが窺え（『宋史』卷六十三、志第十六 五行二上 火「一三八六頁」、又、「黃白事」を得意とした侯莫陳利用を厚遇し（『同』卷四百七十「侯莫陳利用傳」一三六七九頁）、病となった劉蟠に醫者を派遣し金丹を賜い（『同』卷二百七十六「劉蟠傳」九三八九頁）、同じく病となった上官正に「金丹良藥」を賜っている等（『同』卷三百八「上官正傳」一九三七頁）、「金丹」「黃白」を重視し、病氣治療に有効であると考えていたことが窺える。¹³⁾ 丁少微の行爲はそうした太宗の關心に應じたものと考えることが出来る。

又、雍熙元（九八四）には陳搏に「希夷先生」の號を賜っているが、その經緯は以下の様なものである。

雍熙元年冬十月、上之卽位也、召華山隱士陳搏入見、於是復至、上益加禮思、謂宰相宋琪等曰、搏獨善其身、不干勢利、所謂方外之士也。……與之語、甚可聽。因遣使送至中書、琪等從容問搏曰、先生得玄默脩養之道、可以化人乎。對曰、搏山野之人、於時無用、亦不知神仙黃白之事・吐納之理、無術可傳於人。假令白日上昇、亦何益於世。主上龍顏秀異、有天人之表、博達今古、探求治亂、眞有道仁聖之主也。正是君臣協心同德、興化致治之秋、勤行修鍊、無出於此。琪等表上其言、上益喜、甲申、賜搏號希夷先生、令有司增葺所止臺觀。止屢與屬和詩什、數月、遣還。〔長編〕卷二十五、五八八頁

宋琪の問いかけに對する陳搏の「搏山野之人、於時無用、亦不知神仙黃白之事・吐納之理、無術可傳於人」（傍點は引用者）という答えは、ある種の形式化した問答である感を拭えないが、太宗の關心が「神仙黃白之事・吐納之理」にあり、それらをむしろ「於時有用」なものと看做したいという太宗の姿勢が現われている様に思われる。ともかく、太宗が一貫して黃白の術に關心を持つていたことは間違いない無く、従つて、『逍遙詠』に見られる鍊丹の記述が、果たして内丹に限られるものであるのか、檢討の餘地が有るであろう。

太宗の即位に張守眞なる道士が關與していたと言われ、その張守眞の進言で上清太平宮が建立されたと指摘されている様に、^④、そもそも、太宗と道教との距離は近いのだが、ここでは、陳搏の例から豫想される「於時有用」という點を確認しておきたい。

太平興國三年（九七八）十二月には、『尙書』「外作禽荒」と併せて『老子』「馳騁畋獵、令人心發狂」の句を引き、民のために「狩」を取り止めようとする太宗の發言が見られ（『長編』卷十九、四三八頁）、太平興國七年には「朕每讀老子至佳兵者、不祥之器、聖人不得已而用之、未嘗不三復以爲規戒」と『老子』を踏まえつつ、「朕每退朝、不廢觀書、意欲酌前代成敗而行之、以盡損益也」と、具體的な爲政の場に「聖人」である『老子』の立場を持ちこもうとする太宗の姿勢が見られる（『同』卷二十三、五二八頁）。雍熙元年（九八四）十月には、「老子云、我命在我不在天」の言葉を引きつつ、節制に努めることの重要性を述べているが（『長編』卷二十五、五八八頁）、これと關連する記述としては、淳化四年（九九三）に『老子』に基づく「黃老之道」「清靜政治」を太宗が口にし、呂端、呂蒙正などもそれに應じる状況であつたことが窺え（『長編』卷三十四、七五八頁）、同様の事柄は、淳化五年に再び呂蒙正との間で、「陛下如此宣諭、深合黃老之道」（『同』卷三十五、七七四頁）と、「黃老之道」としても述べられている。「清靜」に就いては、淳化五年九月にも、「夫政教之設、在乎得人心而不擾之爾」と、「人心」を亂さない「政教」の在り方としては「鎮之以清靜」が重要であると述べている（『同』卷三十六、七九七頁）。そして、

佛教に關しては太平興國八年（九八三）に、

上以新釋經五卷示宰相、因謂之曰、浮屠氏之教有裨政治、達者自悟淵微、愚者妄生誣謗、朕於此道、微究宗旨。凡爲君治人、卽是修行之地、行一好事、天下獲利、卽釋氏所謂利他者也。庶人無位、縱或修行自苦、不過獨善一身。如梁武帝捨身爲寺家奴、百官牽錢收贖、又布髮於地、令桑門踐之、此眞大惑、乃小乘偏見之甚、爲後代笑。爲君者撫育萬類、皆如赤子、無偏無黨、各得其所、豈非修行之道乎。雖方外之說、亦有可觀者、卿等試讀之、蓋存其教、非溺於釋氏也。（『長編』卷二十四、五五四頁）

と、「浮屠氏之教」卽ち佛教は具體的「政治」の場で有用でなければならぬという太宗の理解と、「凡爲君治人、卽是修行之地」と、個人の修養と「爲君治人」とを同一線上に理解しようとする彼の姿勢を窺うことが出来る。¹⁵最後の「蓋存其教、非溺於釋氏」の表現は、教えの内實こそが重要なのであって、「釋氏」という枠組みに拘泥してはならないという意味であろう。太平興國八年のこの段階では既に『迴文偈頌』が撰述されており、太宗の關心が佛教を軸とした三教の在り方に向つていたことが窺える。淳化三年（九九二）には、

宋太宗敕。朕聞三教出興、爲法不同、同歸於道。道也者、變通不居之謂也。自非識洞杳微、理窮性命、未有能宏通者也。朕萬幾之暇、無暇遊聲色之好、述成祕藏詮、逍遙詠、并佛賦□□□□十餘軸、遣內侍同僧守能賚賜明州瀑布觀音□□□□錄、同歸藏海、俾僧看閱、免滯面牆、生進此道、乃朕之意也。淳化三年二月一日（『四明山志』卷二）¹⁷

と見られ、「三教」はその出自を異にするものの、「道」に至るといふ最終目的は同じであるという、三教を併存させようとする姿勢が窺える。先に見た「存其教」と一貫する姿勢である。そうした姿勢の下に「祕藏詮、逍遙詠、并佛賦□□□□十餘軸」が撰述されたという記述は注意すべきであろう。

太宗は具體的な爲政の場での有用性という点から三教に接し、三教個々の「教」としての區別に拘泥する必要

は無いと見做していた様である。「黄老」「清静」等の語はそうした姿勢を現わすものとして用いられているのである。⁽¹⁸⁾

二 『逍遙詠』の思想

(一) 「逍遙」について

さて、『逍遙詠』に見られる「逍遙」の語の性格を端的に示すのは以下の例である。

自由自在で捉われることが無く、逍遙と内外に於いて安んじている。／頑迷な者達は（この逍遙の境地を）見ることはなく、（逍遙である）聖人の境地は、萬物の原初の在り方に等しい。／（この様な境地では）小賢しい智慧を用いる必要があろうか。奥深い大道は廣大であるのだ（小賢しい智慧など何の役にも立たない）。／（廣大無邊な道は）個々の具體的事象に捉われていては理解出来るだろうか、（しかし）四季の一巡りを見ればよい（そこに具現化されているのだ）（自在無拘束、逍遙裏外安。／頑情終不見、聖境類乎端。／機智將何用、幽深大道寬。／區分能解意、四季一周看）（二・一五／一一八。九六五頁・中）⁽¹⁹⁾

「逍遙」とは「自在無拘束」と一切の束縛から解放され、主體の内側に於いても、外界との關りの場に於いても安寧とした境地である。それは「聖人」の境地でもあり、又、萬物が生まれる根源、即ち「道」そのものの在り方でもある。それは賢しらかな智慧の及ばない領域ではあるものの、例えば四季の巡りなどの具體的な事象に具現化されているはずのものとされている。

「逍遙」の語の基本的性格はほぼここに盡きているのだが、もう一例見るならば、

逍遙の境地に於いて萬物の性質に通じ、大道は（萬物に應じて）方・圓の具體相を示すのだ（逍遙通物性、大

道有圓方（四・三／一、二。九六九頁・下）

「逍遙」の境地で「物性に通じる」、即ち、「逍遙」は個別・具體性の次元を超え、分別・束縛等から解放されているため、逆に全ての存在物に對して、個々の存在物の在り方に逆らうことなく、個々の存在物に對處することが出来る。それは、本来具體的形態を備えていない「大道」が個々の存在物の形態に應じて「圓・方」といった具體像を以つて現われるのと同じとされているのである。

この様に、「逍遙」の語は、「聖人」の境地としては一切の分別・差別から解放された状態を意味し、そのため、個別相を損なうことなく萬物に應じ得る。同時に、それは萬物の根源である「道」の在り方にも相當し、それは具體的個物に具現化していることを意味しているのである。

こうした「逍遙」の概念は、確かに福永氏解題が指摘する様に、『莊子』「逍遙」の思想を踏まえるものではあろう。しかし、『逍遙詠』の「逍遙」の語はそれに留まるものではなく、その他の重要な概念、即ち、「理」、「空」、「因縁」、鍊丹等と深く結び付いているのである。以下これらに就いて見ていくことにする。

（二）「理」について

『逍遙詠』に見られる「理」には、單に道理、教えなどを意味するものから、思想の根幹に關わるものまでと幅が有るが、ここでは『逍遙詠』全體の思想と關わるものに就いて見ておきたい。「序」には、

玄元である大道、その理は深く遠い所まで覆い盡くす。逍遙の究極の論、その意義は細かく微妙な所まで貫く（玄元大道、理包深遠。逍遙至論、義貫精微）（「序」、九五九頁・上）

と有り、「序」は『逍遙詠』を「精微」にまで行き渡る「逍遙の至論」と性格付けし、それは「玄元である大道の理」と同等とされている様である。この様に「理」は「道」と深く關わるが、

逍遙であれば心は自然と楽しみ、清淨であれば長生を保つのだ。至道は玄理と一體となり、眞實の空が造化

の働きをなすのだ（逍遙心自樂、清淨保長生。／至道歸玄理、眞空造化成）（三・一／一―四。九六六頁・中）

と、「逍遙」という境地が心の「自樂」をもたらし、それは「清淨」という在り方を通して「長生」という具體的事柄に結實する。こうした人に即した立場と並置されて、「至道」と「玄理」は一體であり、そこから「眞空」が

「造化」の働きを起こす、という「道」に即した立場が述べられている。「理」は「道」と同等であるから、

（道は）杳冥としていて測りがたく、現象を超えた境地に至れば、（萬物の）理には何の違いも存在しないのだ（杳冥難測度、象外理皆同）（五・一八／五、六。九七四頁・下）

と、「理」は現象のレベルを超えて存在するとされるのである。しかし、「眞空」が「造化」の作用を起こすと言われていたのと同様に、

大道は虚無の存在であるが、大道を信じる者には靈妙な感應がある。／ほの暗く奥深い玄妙な理は、その働きはかつて停止したことがあるか（大道虚無境、信之則有靈。／幽深玄妙理、運轉幾曾停）（一・二／一―

四。九六〇頁・上）

と、第一・二句で「大道」に就いて述べたのを受けて第三、四句では、その「大道」は「玄妙の理」であると同時に、その「運轉」は止まることが無いとされている。即ち、「玄妙の理」に働きかけることで、必ず感應としての「運轉」が有るとされ、「理」と作用とは連続するとされているのである。同様の事は、

私は逍遙の理に達し、陰陽は五行を巡らすのだ。／道は根源の一から變化し、徳の働きは三清の境地と一體となるのだ（我達逍遙理、陰陽運五行。／道從初一變、徳合混三清）（一・四／一―四。九六〇頁・中）

と、「我」逍遙の理に達し、陰陽は五行を運らす」と、「逍遙の理」に達した者は、そこに留まらず、作用としての「陰陽」を操るとされ、それは續いて見られる「道」が變化を起こすことと同一視されている。即ち、「逍遙」

の境地に在る者が萬物を生み出す作用を起こすということは、「聖人」の萬物への働きかけにも相當し、「理」の形而下への展開も意味しているのである。

(三)「眞空」について

「造化」へと展開するとされてきた「眞空」だが、「逍遙の境地では語黙の全てを知り、世俗の境地を超えた所に眞實の空を見るのだ（逍遙知語黙、境外見眞空）」（一・一／一、二。九六〇頁・上）と、「逍遙」の境地は「語・黙」という相對を超えているため、「語・黙」の別に限定されず、あらゆる所に通じることが出来る。それは具體的現象を越えたところに「眞空」を見る境地でもある。「眞空」は「境外」の境地とされていることから、世俗的次元を超えたものと看做されていることが分かる。

この様に、「眞空」の語そのものは、現象世界と隔絶した境地そのものを述べているのだが、既に見た様に、「眞空」は「造化」の作用を起こすとされているのであり、「眞空」は具體相を持たない概念であると同時に、「造化」という働きへと展開し、萬物を形成すると理解されている。

こうした「眞空」の性格は「逍遙」の一面でもあると言えるが、「逍遙」が「聖人」等の境地を示す語であったのと同様に、「眞空」も又、特定の人の境地を示す。

欲界に住む者達はその氣持が定まることはなく、眞實の空は本來の在り方と一體となったものなのである。

（欲界情無定、眞空本自然）（四・二〇／五、六。九七二頁・上）

「自然」は人の本來在るべき在り方を指す語であろう。「眞空」は「自然」そのものであり、それは、安定性を缺く「欲界」に住む者の「情」と對比されている。従って、「眞空」は、世俗的次元を超えた者の境地を示す語と思われる。そして、「眞實の空の光は太陽に似て、解脱は全て心に基づくのである（眞空光似日、解脱本由心）」（五・

三／三、四。九七二頁・下）と見られ、「眞空」の光が太陽の様に照らすとは、太陽が対象を選ぶことなく一切を照らす様に、一切の分別・區別をすることがないという意味である。こうした対象を分別しない「眞空」の在り方が「解脱」に他ならない。そして、その「眞空」である「解脱」は「心」に基づいて達成されるのである。即ち、「眞空」「解脱」に至るか否かは全て「心」の問題とされているのである。そして、

逍遙として私は杳冥の内に（眞實の教えを）吟詠し、（そのことで）萬物の差異は解消されるのだ。／精緻で微妙（な道の境地）を明らかにしたとしても、それに執着することはなく、先ず萬物の在り方に従いながら眞實の空に到達するのだ。（逍遙我詠杳冥中、萬物齊歸各異同。／曉解精微無所着、先從含識踐眞空）（六・一三／一―四。九七七頁・中）

一、二句目では、自身が「逍遙」の境地に至れば「萬物」を齊同と看做すことが可能となると言う。それは、三、四句目で言われている様に、微妙・精緻な道理に至るものではあるものの、それに執着してはならず、そのためには「含識」^{ほんふち}の在り方に即しつつ「眞空」に到達する必要があるのである。重要なのは、萬物の在り方に即しつつ「眞空」へと至ることであり、そうでなければ、それは「眞空」に執着することになってしまうからである。「眞空」自體は、個別の差異を超越した境地ではあるものの、そこには、個別に即しつつ至らねばならないのである。「眞空」から「造化」へという展開は、人の立場からは、萬物の在り方に即して「眞空」へと歸着するという形で述べられていると言えよう。

（四）「因縁」について

『逍遙詠』は様々な文脈で「因縁」に言及している。

人の本性は誰しも眞實の「理」と等しいものの、それぞれの因縁には輕重の違いが有るのだ（種性歸眞理、因

縁有重輕）（一・二三／七、八。九六二頁・上）

「種性」とは人の本來性と考えられ、それはそのまま「眞理」であるのだが、個々の人々が修めて來た行爲には違いが有り、それが「因縁」の「重輕」として作用する。本來「眞理」である本來性が「因縁」によつてどの様には顯現するのか、そこに個人差が生じるのである。従つて、修道も含めて衆生は常に「因縁」の枠の中に在ることになり、

（道に）出會うことが出来るのは、全て因縁の結果であり、（因縁が無ければ）幾ら力を費やしても達成することはできず、徒にあくせくするだけだ（遭逢祇是因縁感、費力無成枉用忙）（七・一〇／五、六。九八〇頁・下）
修道の際の何よりも關鍵となる「道」との遭遇も、「因縁」の積み重ねの結果に他ならず、逆に言えば、「因縁」の積み重ねの無い場合、あらゆる行爲は徒勞に終わることになる。

天界の優れた理は凡庸の者達では理解することは出来ない。／（現状を生み出している）遙か昔の因を知る者はなく、淺く身近な現象に拘る見識しか備えていない者達は、（劫因に對して）疑いを抱くのだ。／（枝末を去り）確實な根本を求めれば眞性へと復歸することになり、取るに足りない邪なもの無くなら、（道を）正しく維持する境地へと入るのだ。／愉快なことではないか、大道に親しみ、（道に親しめば、その）報應は自然と至るのだ（天界殊勝理、凡愚不易知。／曩因誰可究、淺近故懷疑。／的實歸眞性、區邪入正持。／樂耶親大道、報應自然之）（二・九／一八。九六四頁・中）

「天界殊勝の理」は、凡庸の者には理解することは出来ない。何故、理解出来ないのか。それは凡庸の者達が長い時間に亘つて積み重ねてきた因縁（＝「曩因」）に原因が有るのである。だが、凡庸の者は正に凡庸であるそのために、こうした因縁の道理を理解することが出来ないのである。逆に言えば、正しく因縁を積み重ねたならば、「眞性」へと歸着することが出来るのである。そこには「道」との感應が有るのである。

道を得たならば凡人・聖人の違いを超え、逍遙の境地に至るのは因縁による（得道超凡聖、逍遙本是縁）（四・六／一、二。九七〇頁・上）

「得道」の境地は一切の分別・束縛から解放されている。そこには凡人・聖人の違いすら存在しない。その境地は「逍遙」の境地に他ならず、そうした「逍遙」の境地に至るのも「縁」に基づくのである。「逍遙」が一切の分別・束縛から解放された「道」と同じ境地であるならば、それは又因縁の枠組みからも解放されていなければならぬであろう。即ち、因縁の積み重ねによつて、その因縁から解放されることが目指されているのである。修道とは、因縁に従い、本来性（＝「種性」「眞性」）を顯現させることで「逍遙」の境地に到達することであると言えよう。

（五）「鍊丹」について

以上の「眞空」「因縁」が佛教思想に淵源する思想であるとするならば、鍊丹は『逍遙詠』の道教的側面を窺う事柄である。太宗の他の著述に比べれば『逍遙詠』に占める鍊丹の比重は高く、鍊丹が『逍遙詠』の重要なテーマの一つであることは間違いない。

本論冒頭で太宗が金丹黄白の術に關心を持っていたことを確認したが、では、『逍遙詠』に見られる鍊丹は外丹と内丹の何れなのだろうか。そもそも、外丹と内丹とは用語を共通にする場合が多いため両者の判別が困難な場合が多い。『逍遙詠』でもその区別が明確ではないものが多く、むしろ、内・外丹の雙方が含まれているのではないかと思われる。そうした中で、内・外丹の判別が比較的明白と思われる事例を幾つか確認しておきたい。先ずは外丹である。

仙經は無限の教えを含み、龍虎によつて丹が完成する。／陰陽の理を採り集め、永遠の壽命を願うのだ（仙經無限意、龍虎返丹砂。／採綴陰陽理、終期歲月賒）（二・一四／一―四。九六二頁・上）

「返丹砂」は所謂「七返丹砂」であろう。例えば八世紀前半の陳少微「七返靈砂論并序」には「返丹砂」と有り、²⁰⁾又『雲笈七籤』卷七十一「金丹」にも「七返丹砂法」（道藏六九二册、十九表）と有り、これらは何れも外丹を指す。こうした「返丹砂」は、陰陽の道理を踏まえていけば認められるとするのが『逍遙詠』の立場なのである。又、この世界は無限であり、論じようとすれば更に遠くかつ深くなる。／陰陽（の道理に通じた）ならば、白黒を區別する様にこの世界のこと分かり、（鍊丹の教えに通じたならば）瓦礫を黄金に変えることも出来るのだ。（世界無窮盡、論之遠更深。／陰陽分皂白、瓦礫變黃金）（一・二八／一―四。九六二頁・下）

「瓦礫變黃金」の語は象徴的意味ではなく、陰陽の理に通じること、文字通り「瓦礫」を「黄金」へと變えることが可能となると述べているのであろう。重要なのはその根底に在る陰陽の道理なのである。

次に内丹だが、

（聖人は教えを）述作して、世間の人がそれを理解する様にしたのであり、凡俗の者達は自分の内丹が本物であると出鱈目な事を言うのは止めよ（述作比高人世解、凡情謾說内丹眞）（七・一八／三、四。九八二頁・上）

ここには文字通り「内丹眞」と見られるが、そのこと自體が外丹の概念が前提となっていることを示していると言えよう。又、

靈妙なる胎が完成し（假の）肉體から離脱すること、ようやく聖なるものを知り、鉛汞には名前だけではなく實體が有るものであることが分かるのだ。（靈胎脫體方知聖、鉛汞梯媒不是名）（二〇・一〇／五、六。九九一頁・中）

「靈胎脫體」は内丹の最終段階である「脱胎」を意味するものであろう。内丹と外丹が併記されていると思われる事例も有る。

五石と八石、これらは一つ一つ仙經に記載されている。／（これらの教えを行う者には）常に深い仁の行い

が伴い、それは決して止むことはない。／太陽の精華で汞を精鍊する方法、月魄で丹砂の靈を精鍊する方法。／聖人の境地に入り、凡庸の肉體から離脱し、本来の眞實の姿形へと變わっていくのだ（五金并八石、一一注仙經。／雅有深仁行、無非不暫停。／日華精汞法、月魄鍊砂靈。／入聖超凡骨、變化本眞形）（二・二〇／一一八。九六六頁・上）

「五金并八石」は具體的な礦物を指し、黃白の術と考えられる。しかし、「日華精汞法、月魄鍊砂靈、入聖超凡骨、變化本眞形」の部分は内丹である可能性が高いであろう。

以上の例に窺える様に、『逍遙詠』は内・外丹の雙方をその思想の中に矛盾なく位置付けることが重要であるとされているのであり、その意味では、内・外丹の區別は大きな問題とは看做されていないとも言える。その點を踏まえて、『逍遙詠』の鍊丹の基本的性格を窺える事例を見るならば、

道を學ぶということがもともと（人々が本來具有する）眞であることを誰が知ろうか、鉛と汞とが一體となることが最も好ましい調和なのだ。／（人々が教えをきちんと理解出来ないのは）虚しく（古の教えが）歲月を経て傳わつたからではなく、自らの因縁のため、龍津を探るだけの知識に缺けているからなのだ（誰知學道本來眞、鉛汞爲媒最好親。／非是虛傳經歲月、自緣無識探龍津）（六・二五／一一四。九七七頁・下）

「學道」は本來性へと到る橋渡しであり、それは鍊丹に於いても同様である。鍊丹という行爲は、人が本來備える「眞」と乖離するものではないが、しかし、そのことを理解出来ない者がいるのは、その者の因縁の積み重ねが不十分であるためである。即ち、鍊丹は「眞」を求める行爲に他ならず、その達成のためには、因縁の蓄積が必要であるとされているのである。鍊丹という方途もまた、因縁の蓄積によつて本來性を顯現させるものとして理解されていると言えよう。そして、既に見た「逍遙」の境地に在る者が萬物に對して作用を起こすという立場、或いは「理」は現象を越えつつも具體性のレベルに通じるといふ立場は、鍊丹にも當てはまり、

先ず庚辛の理を祕し、續いて戊己の名を傳える。／眞實の鉛は（道と）一體となり、（それは道と）互いに感應しい、そうなれば自ずと長生となるのである（先祕庚辛理、後傳戊己名。／眞鉛歸一體、交感自長生）
（二・八／五一八。九六四頁・中）

西方の「庚辛」と東方の「甲乙」が、中央の「戊己」で一體となり丹が完成するというのが鍊丹書に多く見られる納甲説に基づく理論だが、ここでは「庚辛」も「戊己」も同様に鍊丹の完成を意味していると思われる。²¹そして、それぞれに「理」と「名」が配されているが、「庚辛」と「戊己」の雙方が「理」と「名」に關わるという意味であらう。つまり、本質を示す「理」と、現象を意味する「名」の雙方が鍊丹と關わり、そして、本質的な「理」を先ず踏まえないければならないとされているのである。

不可思議な丹藥は今まで聖人の機微（に達した者）にしか分からず、その玄妙な機微に至るものがどれだけいたであらうか。／眞實の空を踏まえた現象はすべて眞實であることが分かり、（こうした道の）巡りや働きに到達できる者は稀である（靈藥從來隱聖機、何人得達到玄微。／眞空入有皆知實、運化功能到者稀）（六・

五／一―四。九七六頁・上）

一、二句目では鍊丹が言われ、それは具體的事柄でありながら「玄微」とされ、そして、それを受けて三、四句目では「眞空」であれば、「有」の世界もまた「實」となり得るとされている。つまり、「眞空入有」という、本質的なものと具體的なものの相即という立場と鍊丹とが結び付けられ、鍊丹という事柄も又「眞空」の裏づけを得ているとされているのである。

以下、『逍遙詠』で多用される「龍虎」「鉛汞」「華池」の語に就いて見ていくことにする。

①「龍虎」

そもそも道が不可思議であることは、（その道に基づいて）五行が巡り、三才が變化し萬物に通じることが出

來るのだ。虎が嘯き龍が吟い、陽が唱えて陰がそれに調和する（これらは全て道に基づいているのだ）（夫道之妙也五行能之運化、三才可以變通。虎嘯龍吟、陽唱陰和）（「序」、九五九頁・上）

玄妙な「道」に基づいて「五行」「三才」が展開することが言われているが、「虎嘯龍吟、陽唱陰和」とは陰陽の調和を意味し、それが玄妙なる「道」の展開として述べられている。又、既に引用した様に、「仙經無限意、龍虎返丹砂。／採綴陰陽理、終期歲月餘」（二・一四／一四。九六二頁・上）と、「龍虎」「陰陽」の語で表現される具體的現象に、「陰陽の理」と「理」の語が付け加えられている點は重く見るべきであろう。即ち、「陰陽」は形而下の作用ではあるものの、本體としての「理」と一體となっているのである。

この様に、「龍虎」が示す鍊丹はあくまでも具體的な鍊丹に他ならず、それ自體が特に抽象化されている譯ではない。そして、

（道を求めるのは）全て宿世にその礎が有るのであり、（その礎としての）縁が無いのであれば、無理強いをしようとしてはならない。／眞實の鉛は至道に他ならず、龍虎は華池に於いて微笑むのである（宿世終皆有、無縁勿強爲。／眞鉛歸至道、龍虎笑華池）（二・一二／五一八。九六五頁・上）

修道には「宿世」からの因縁の蓄積が必要であり、因縁の蓄積無くしては「道」に至るのは不可能なのである。因縁の積み重ねが有れば、「眞鉛」は「至道」となり、「龍虎」は調和するのである。「龍虎」が意味する鍊丹は『逍遙詠』の因縁理論の中に組み込まれているのである。

② 「鉛汞」

乾坤の不可思議な道理にカラリと到達し、逍遙として鉛と汞とが互いに依據し合うのだ（豁達乾坤神妙理、逍遙鉛汞相依）（九・一／七、八。九八六頁・中）

先ず、「理」について述べ、そして鍊丹を意味する「鉛汞」と「逍遙」が結び付けられている。「乾坤の妙理」とさ

れる陰陽の道理に通じることと、「逍遙」の境地で「鉛汞」が調和することが併置されている。そして、

眞實の空を修めれば壽命は永遠となり、（このことを理解しなければ）還丹が目の前に在つても気付くことはない。／（道の）清きを得ることで宇宙に輝き、毎日毎日缺かすことなく還丹を煉らなければならないのだ。

／人間世界の事柄は天上世界に於いて明らかに記録されており、鉛汞の花が開くのは偶然ではないのだ。／ひたすら教えのみを學び理の道に依據し、世俗の利益を貪ることで、道の教えに遍く通じることを見失つてはならない（眞空修鍊永長年、不識還丹在眼前。／一得清來光宇宙、千朝須是用烹煎。／人間天上分明錄、汞裏花開豈偶然。／達取但教依理路、勿貪世利悞周旋）（二〇・一七／一八。九九二頁・下）

「眞空」を修めたならば長生の達成が可能となり、それは又、「還丹」が目の前に在ることに他ならない。即ち、鍊丹を實踐するには「眞空」の境地が前提とされているのであり、その前提が無ければ眞實の鍊丹を見失うというのである。そして、「汞裏に花開く」とは鍊丹の完成を意味するが、それは「偶然」ではなく、「天上」世界に記録されている有資格者のみが鍊丹を完成することが出来るのである。これは、天界に個々人の記録が保管されているという傳統的發想に基づくものだが、『逍遙詠』の立場としては因縁の蓄積を意味し、その蓄積の有る者は天上世界に名前が記載され、彼らは自ずと「眞空」の境地に到達しており、鍊丹を實踐することが出来るというのである。

さて、「鉛汞」に就いて一つ指摘しておきたいのは、佛教との関わりである。「礪石は鍊られれば金色となり、菩提は道果が完成した者である（礪鍊眞金色、菩提道果成）」（四・一三／一、二。九七一頁・上）と見られるものは、原石としての「礪石」を精鍊し「金色」とすることと、「道果」を完成して「菩提」となることが並置されている。即ち、本來性を磨くことで修道を完成させることが、「菩提」の達成と黃白の術とで表現されているのである。即ち、鍊丹の完成は人の本來性の顯現としての佛性と同一視されているのである。又、

如來の祕法はガンジス河の砂にも例えられ、それが正しく鉛が汞の花を開くというものに他ならない。／鍊丹は、血脈を損なつてはならず、凡庸なる者の氣持ちが亂れば、黃牙を損なうのだ。／離男が（坎女と）一體となることは明らかに説かれているが、坎女が（離男と）一體となつても（丹の完成を）誇る必要は無いのだ。／何と偉大なことか、日中に九轉丹を完成し、紅漿を一度飲めば仙人となるのだ（如來祕法諭恆沙、須是鉛開汞上花。／燒鍊勿令傷血脈、凡情散亂損黃牙。／離男合度分明說、坎女和同不用誇。／大矣日中成九轉、紅漿一飲到仙家）（八・一九／一一八。九八五頁・下）

「如來の祕法」即ち佛教の偉大さをガンジス川に譬えた上で、「鉛の汞上に花を開くべし」と、鉛と汞の一體化、即ち鍊丹の完成と同一視されている。續く句に見られる「離男」と「坎女」の一體化も丹の完成を意味する。この「離男」「坎女」に就いては、最後にもう一度考えてみたい。又、「凡情」の者の場合として、「散亂」した精神状態で「血脈を傷」つけ、「黃牙」を損なう類の鍊丹術が有るとされている。佛教と同一視することが許される丹法は、精神を散亂させないことを前提とするものであり、それは鍊丹の基盤として「眞空」が位置付けられていることに相當すると言えよう。

③「華池」

最後に、「華池」に就いて見ておく。

青龍は（五行では）本來（東方である）木に屬している。（西方である）白虎と合わり華池となる。／水火は常にその軸となり、陰陽による生成はゆっくりと進む（青龍本屬木、白虎作華池。／水火恆爲則、陰陽造化遲）（三・一一／一四。九六七頁・下）

「青龍」は五行では東方、「木」に相當し、「白虎」は西方に相當する。この「青龍・白虎」が「水・火」を軸として調和することで鍊丹が完成し、それが「華池」と言われている。「華池」の語自體も一般的鍊丹の枠内で述べら

れていると思われるが、それがやはり『逍遙詠』の他の思想と密接に關つているのである。²²⁾

金丹の鼎で、(元始の) 精を精鍊しなければならず、華池の水は燃える様な赤色である。／坎と离とが互いに配しあい、男女が自然と互いに逢う。／(現世に修道を行つてゐる者達は) 遙か過去劫の因果を知つてゐるのであり、生前に修めたその道は後世も窮まることはないのである。／もし修道すればその心は正しく、發意すれば萬物に遍く通じることになる(金鼎精須鍊、華池水火紅。／坎离能匹配、男女自相逢。／曩劫知因果、生前道不窮。／若修方寸是、發意便周通) (三・三／一八。九六六頁・中)

第一、二句目では鍊丹が言われ、「金鼎」で「精鍊」した結果、「華池の水」は「火紅」と燃え上がる。この「華池」は鍊丹の完成を象徴している。その丹が、後半の第五―八句で因縁の蓄積の重要性と結び付けられている。つまり、鍊丹を行えるかどうかは因縁の蓄積如何にかかつていふことである。又、既に見た様に、修道は本来性の顯現に他ならなかつたが、

龍と虎、剛と柔(という陰陽)は聖なる方法に潛み、もしこれらを和合すれば陰陽が巡るのである。／物事の正しい組み合わせを周知し疎かにすることがなければ、物事の本性に従うことになり、道理は自ずと完全なものとなる。／(丹が成れば) 鼎の中に花が開き五色が揃い、火候を理解すれば、三黄をコントロールすることが出来る。／更に華池の妙に通じることが出来れば、東西南北の全てが邪魔となることはないのだ(龍虎剛柔隱聖方、一時和合運陰陽。／周知配類無疎失、物性從來理自長。／鼎裏花開裝五彩、心明火候制三黄。／更能通得華池妙、南北東西不可當) (八・一―一八。九八四頁・中)

第三、四句では、鍊丹は本性に従つたものでなければならぬと言われ、そうした鍊丹に於いて初めて「道理」は完全なものとなり、「華池の妙」へと通じるとされている。「華池の妙」は鍊丹プロセス全體の完成を象徴する語であろう。

以上を要するに、『逍遙詠』に見られる鍊丹自體は特段抽象化されている譯ではない。しかし、それが因縁の蓄積、本來性の顯現等の他の問題等と結び付けられて論じられているのである。

三 太宗の其の他の著述に就いて

爲政の場で有用であるべきだという太宗の視座と相反し、『逍遙詠』は衆生の救済にはほとんど言及しない。²³⁾『逍遙詠』では、その先に在るはずの境地こそが主題とされているのであり、多くの衆生に對するこうした配慮は太宗の他の著述に委ねられている様である。その點をpushさえつつ、太宗の他の著述を簡単に眺めておきたい。

(一) 『祕藏詮』

『祕藏詮』は「玄機默授、化導無知之俗」（『祕藏詮』「序」、八二二頁・上）、「願發有情之相、破重昏之境」（『同』「序」、八二三頁・下）等、迷える衆生を救い、「道」を悟らせるために、佛教を稱揚することを目的としたものであり、そのため「德廣徧羣生、慈悲懷節操」（『同』一・二四／一一二。八二六頁・中）、「大悲慈忍力、萬劫接迷群」（『同』三・一二／三一四。八三四頁・中）等、隨所で衆生救済に言及している。そもそも、題目に見られる「祕藏詮」の語自體が、「粵聞詮源秘旨、隨機立教以興言」（『同』「序」、八二二頁・上）と、衆生の機根に應じて言語による教えを起こし、そのことで「秘旨」を「詮とき源たする」ことを意味するものである。この様な姿勢を基本とするため、『祕藏詮』は鍊丹にはあまり言及せず、逆に、佛教思想を前提とした「佛理」等の語を用いるなど、より佛教的性格の濃い内容となっている。²⁴⁾しかし、その基盤となる思想に就いては、『逍遙詠』と基本的に共通している。

『祕藏詮』も「逍遙」の語に多く言及するが、「玄妙な知恵は靈妙な境地に存在し、逍遙として時間を超えて自

在である。迷える人々は無暗と執着し、眞實の聖人は一切の分別から解放されているのである（智妙棲靈境、逍遙自在時。迷情皆妄執、眞聖坦平爲）（『同』一三・四七／一―四。八八四頁・上）と、「智」の「妙」なる在り方として、常に「逍遙」で「自在」であるとされている。「逍遙」は「迷情」「妄執」と對置する、あらゆる分別・執着から解放された境地と言えよう。そして、「逍遙」として自在であれば、大道とどの様な違いが有ろうか（逍遙能自在、大道亦何殊）（『同』二五・一一／一―二。九四三頁・上）と、「逍遙」の境地は「大道」と何ら異ならないとされているのである。

『祕藏詮』に見られる「理」の語は、「究極の理は長短という具體像では表現できない（理達非長短）」（『同』一・二二／一。八七二頁・中）と、具體的次元を超越したものとされ、「理は目の前に有るが、凡人の心はそれから遠く離れており、道はすぐそこに存在しているのに、その道理に通じることが出来ないのだ（理近凡心遠、道存理不通）」（『同』一二・二四／一―二。八七七頁・中）と、その「理」は常に目前に存在しているものの、しかし、迷いの残る「凡心」ではそれに至ることは不可能であるとされている。『祕藏詮』の「理」の基本的理解は、この様に『逍遙詠』と共通するものだが、その一方で、『逍遙詠』には見られない佛教思想を踏まえた「高低の違い（が無い）だけではなく、佛理の智慧は完全（に平等）なのである（不惟高與下、佛理智圓通）」（『同』二二・二二／三一―四。八七六頁・中）等の、より佛教に引き付けられた表現が見られる。

最後に鍊丹だが、「太陽の鳥と月の兔により、無明に覆われた迷いを取り拂うのだ（日鳥將月兔、照破無明處）」（『同』五・一六／三一―四。八四四頁・中）と、衆生の迷いを取り拂う方法として、鍊丹の完成を意味する「太陽の鳥」「月の兔」が言われ、又、「燒金と鍊礦とで、大匠は眞如を明らかにするのである（燒金兼鍊礦、大匠顯眞如）」（『同』四・二五／三一―四。八四〇頁・中）と、「燒金」「鍊礦」によって「眞如」が明らかにされるとも述べている。即ち、鍊丹により迷いは消滅し、本性である「眞如」が顯現されるとされているのである。この様な鍊丹と佛教

の一體化は『逍遙詠』と一貫するものである。

(二) 『緣識』

『緣識』の「序」は「私が聞く所では、法門は唯一絶対のものではなく、賢聖でなければ、それに通じることは出来ない。……私は無爲の大きいなる教えを興し、人々の幸せを助けることに日々努めたいと思う（朕聞、法門不一、非賢聖無以皆通。……予將興无爲之大教、力救蒼生之福業、以日繼時）」（『緣識』「序」、九九八頁・上）と、『緣識』の意圖する所は佛教思想の稱揚と衆生救済であると述べている。その「序」と呼應し、「躬躬勤政理、化被遍恩流」（『同』卷三、一〇〇八頁・上）²⁶、「祇願蒼生添景福、康寧常得遇豐年」（『同』卷三、一〇一〇頁・上）等と、衆生救済と社會の安寧を謳う内容が多く見られ、又、特に卷四に集中して、「靜非山裏住、聞即擬何之。緣識歸空寂、生前舊亦知」（『同』卷四、一〇一二頁・中）等と、『緣識』の語が多く見られ、文字通り「緣識」が『緣識』の主要テーマの一つであることが分かる。²⁶ 即ち、『逍遙詠』以後の撰である『緣識』は再び佛教思想を全面に出すことを基本姿勢としていると言える。

『緣識』に見られる「逍遙」の語は、「逍遙の本來の在り方は世俗から離れたものであり、そのことを知らない愚かな者達を見るにつけ、憐れむべきである（逍遙本意離塵埃、日見愚癡足可哀）」（『同』卷三、一〇〇九頁・上）と、「逍遙」の境地は世俗レベルとは隔絶したものとされ、この點は、既に検討した『逍遙詠』（四・六）をそのまま用いる形でも述べられている（『同』卷一、一〇〇一頁・上）。即ち、『緣識』の「逍遙」の思想は『逍遙詠』を基盤としているのである。

『緣識』に於いても「逍遙」の語は鍊丹と結び付いているが、鍊丹に關する記述は卷二に多くみられ、その多くが『逍遙詠』に基づいている。例えば、「根源へと戻れば密かに（「道」と）一體となり、（そうであれば）羽化昇仙

と言った事柄も出鱈目ではないのだ。(この境地を) 大いに獲得したならばそれを無闇と用いてはならず、精進修道したならばカラリと執着から解放されるのだ。物事の移り變わりに安んじ龍宮の内に密かに入り、(事物と一緒に) 變化しつつ最後まで虎鼎の威力を祕藏するのだ。乾坤の不可思議な道理にカラリと達し、逍遙の境地で鈇汞と一體となるのだ(還元到即見冥歸、不是虛傳羽化飛、大護勿將閑設用、精修別得便忘機。安排穩入龍宮内、變易終藏虎鼎威、豁達乾坤神妙理、逍遙鈇汞相依)。(『同』卷二、一〇三頁・中)と、「逍遙」の境地は、「羽化飛」と言われる事柄と何の違いも無いが、それは無闇と誇示・使用してはならない。事物の變化に任せつつも、「虎鼎の威」を決して誇示してはならない点でも同様である。その様であれば、「逍遙」と「鈇汞」とは一體となるとされ、鍊丹という事柄が「逍遙」と矛盾しないものとして受け入れられている。この句は『逍遙詠』(九・二)に基づいている。但し、「天門地戸祕機深、誰測玄微妙理心」(『同』卷四、一〇二五頁・上)と、「玄微妙理の心」は奥深く、そのため、「道在希夷不易尋、忘言息慮便知深。黃金白玉將何用、爭比靈源一寸心」(『同』卷四、一〇二五頁・上)と、「黃金白玉」の黃白の術は「靈源」である「心」の重要性には及ばないとも有る。この點は『逍遙詠』よりもより強く主張されている様であり、それは『緣識』が「緣」「識」という概念を主題とすることと關わるものである。しかし、そのことが鍊丹の否定に繋がる譯ではなく、「黃芽藥就成金丹、理與參同契一般。切是先求功行力、紅塵内見識應難」(『同』卷五、一〇二二頁・上)と、「紅塵」という俗世にありながらも「識」に通じる在り方での「黃芽藥」等は認められ、その點は『逍遙詠』とも一貫している。

以上の様に、『祕藏詮』『緣識』の「逍遙」の思想、その上に立つ佛教と鍊丹の關わり等に就いては、『逍遙詠』の立場と一貫していると言える。最初に著された『祕藏詮』では佛教色が全面に出されていたが、その『祕藏詮』と共通する立場を維持しつつ、到達境地である「逍遙」の説明と鍊丹に就いてより多くの言説を費やしたのが『逍遙詠』であり、この兩者に基づいて書かれた『緣識』は前二著と基本的思想を共通としつつも、再び佛教色を強

め、「縁識」の概念を主題の一つとすることで、「心」の面をより重視していたと考えられる。太宗がこれらの著述を一連のものとして扱ったのは、共通する思想を含みつつも、それぞれに主題とする點が異なってもいたからなのであろう。

結語

晉の郭象は『莊子』の「逍遙」に就いて、「夫小大雖殊、而放於自得之場、則物任其性、事稱其能、各當其分、逍遙一也、豈容勝負於其間哉」（新編諸子集成『莊子集釋』一頁）と述べ、個々の存在の差異を前提に、それぞれがその「性、能、分」に於いて「自得」している状態を「逍遙」と表現している。従つて、「苟足於其性、則雖大鵬無以自貴於小鳥、小鳥無羨於天池、而榮願有餘矣。故小大雖殊、逍遙一也」（『同』九頁）と、個々の在り方に違いが有つたとしても、それ自體が何ら取り沙汰されない状態が「逍遙」なのである。こうした立場は『逍遙詠』とは全く異なるが、それは、個々の存在物を個々として在らしめているものと理解された、郭象の「理」の思想と關わるものである。『逍遙詠』の個別具體相を超えた概念としての「理」は、むしろ佛教の空の思想を踏まえた成玄英の『莊子』疏に見られるものに近い。「夫理無是非、而物有違順」（『同』七〇頁）と、「物」の世界とは異なり、「理」には「是非」の別が無く、そのため「是非息而妙理全矣」（『同』七五頁）と「是非」の分別を止めれば「妙理」が完全となるとされ、「内篇明於理本、外篇語其事迹、雜篇雜明於理事。内篇雖明理本、不无事迹、外篇雖明事迹、甚有妙理。但立教分篇、據多論耳」（『同』序「七頁」）と、「理」と「事」とは對置され、「茫然、無心之貌也。彷徨是縱放之名、逍遙是任適之稱。而處染不染、縱放於囂塵之表。涉事無事、任適於物務之中也」（『同』六六四頁）と、事物と關わりつつも、その事物に對して執着することが無い状態を「逍遙」とする等は、『逍遙詠』

の「理」の立場とほぼ一致するものであろう。そもそも、支遁「逍遙論」や白居易の「逍遙詠」等を持ちだすまでもなく、⁽²⁶⁾「逍遙」の語は早くから佛教思想と深く關わるものであり、『逍遙詠』も又その流れの上に在るのである。一方、『逍遙詠』の主題と目されることの有った内丹思想は、確かに他の二著よりも重い比重が與えられており、主要テーマであることは間違い無く、そこには既に指摘されている様に、唐末〜宋の内丹思想で重視されていた「坎離」の概念が見られるのも事實である。⁽²⁷⁾しかし、この「坎離」に就いて指摘しておかねばならないのは、既に見た様に、『逍遙詠』に「离男・坎女」という表現が見られる点である。これは、『周易』「説卦傳」に基づく「坎男・离(離)女」という組み合わせが内丹書に一般的であるのと異なるが、太宗の場合は他にも『逍遙詠』では、「离男坎女甚清廉」(八・八/一。九八三頁・下)、「坎女离男共一家」(九・十三/二。九八八頁・中)、「离男坎女皆相類」(十・十一/五。九九二頁・下)と見られ、『縁識』にも「离男坎女難匹配」(卷三、一〇〇七頁・下)と見られ、その立場は一貫している。この組み合わせの事例は多くはないものの、近世以降の一部の内丹書に見られるものである。⁽²⁸⁾その一つである北宋撰述と目される『洞元子内丹訣』には「坎女別立、离男獲之、非聚以合、獲於中道、故喪其弗也」(『洞元子内丹訣』「既濟篇第四」、道藏七四三册、七裏)と見られるのだが、同書は同時に「近代迷謬之徒、纒達小乘、便云得道、惟求想脫、稱是神仙。殊不知想脫之塗、悉爲神亂、未若神仙、鍊神爲仙也」(「序」一裏)と、撰者と同時代の「迷謬之徒」が實踐する「神」を亂すだけの養成術に對する批判も述べている。『洞元子内丹訣』は『周易』の理論に基づく内丹を正統とする立場に立ちつつ、「脱胎」に對しても批判的な態度を取っているのに對し、⁽²⁹⁾一方の『逍遙詠』の鍊丹は内丹に限られず外丹をも含み、それらが『逍遙詠』全體の思想と一貫するものであることを述べ、「脱胎」に關しても異なる立場を取っていたなど、兩者の立場は必ずしも同じではない。⁽³⁰⁾しかし、「坎離」という鍊丹の重要概念を繼承しつつも、「离男・坎女」という立場を取り、邪道に對する批判を行つている點等に同時代性を窺うことも出来よう。近世以降の「坎離」を軸とする鍊丹説の一つの潮流の上

に『逍遙詠』が在ることは間違いないのである。

注

- (1) 『高麗大藏經』三十五卷「新集藏經音義Ⅱ、外一〇四部」所收(東國大學校、一九七六年)。以下の頁數もこれに依る。
- (2) 『天理圖書館善本叢書漢籍之部第七卷 御製逍遙詠 玄風慶會圖』(天理大學出版部、一九八一年)。
- (3) 吾妻重二『朱子學の新研究』(創文社、二〇〇四年)四九頁、注(30)。
- (4) 竺沙雅章『宋元佛教文化史研究』(汲古書院、二〇〇〇年)三八〇頁、三八三頁。又、黃啓江『北宋佛教史論稿』(臺灣商務印書館、一九九七年)も、『逍遙詠』に就いては「讚揚道教之作如『逍遙詠』等」(四六頁)と述べている。
- (5) 『宋藏遺珍』所收(新文豐出版、一九七八年)。尙、『大中祥符法寶錄』に就いては、塚本善隆「佛教史料としての金刻大藏經―特に北宋釋教目と唐・遼の唯識宗關係章疏について―」(塚本善隆著作集第五卷『中國近世佛教史の諸問題』所收。大東出版社、一九七五年)を参照。
- (6) 『佛祖統紀』では「至道二年」のこととされる(大正四九、四〇一中)。
- (7) 『緣識』卷一の全てが『祕藏詮』或いは『逍遙詠』に基づいている。卷二は第一首〜第六首、第四十首〜第五十首以外は全て『逍遙詠』に基づいている。
- (8) 福永氏「解題」が言及している様に、天理本卷末の識語には「而注則其廷臣某所釋、聖教序注署其姓名、今忘之」と、『逍遙詠』の注釋者の名は「聖教序注」に見られたが失念したと有る。「聖教序」とは、『大中祥符法寶錄』卷二十が「箋註御製聖教序一部三卷(右天台僧清達注。以大中祥符六年詣闕上之)」(三九六八頁・上)と記すもの、或いは、『天聖釋教總錄』下冊が「眞宗皇帝御製箋註聖教序一部三卷(四〇〇四頁・下)と記すものと思われるが、「清達注」の内容を確認出来ないため、そこに記されていた「廷臣某」が誰であるのかは不明である。「箋註聖教序」を巡る状況に就いては、佐藤成順「北宋眞宗の御製佛書とその成立に攜つた沙門と官人―皇帝をめぐる佛教の動向―」(『三康文化研究所年報』

四〇號、二〇〇九年）を参照。一方、『大中祥符法寶錄』が端拱二年とする記述は、『釋氏稽古略』では至道元年（九九五）に兩街僧に命じて「箋註」を作らせたとされている（大正四九、八六二上）。十年にも満たない間に二度に亘って同様の注釋が施されたとは考えにくい。年次に就いては何れかの資料に誤記が有るものと推測されるが、注釋者の實態に就いては、『大中祥符法寶錄』が述べる様なものであったと推測される。

- (9) 注(4) 黃氏著は、『祕藏詮』『緣識』『逍遙詠』の三著は眞宗の時に『妙覺集』として一書に纏められたと指摘している（四六頁）。『天聖釋教總錄』には『逍遙詠』一部一十一卷、緣識二部五卷。上二部一十六卷、同峽、號字號（『宋藏遺珍』、四〇〇四頁・下）と見られ、『逍遙詠』と『緣識』がセットとなっていたことが確認出来るが、『妙覺集』は別に「一部五卷」（同）、四〇〇四・下）とされている。尙、汪聖鐸『宋代政教關係研究』（人民出版社、二〇一〇年）は、『宋會要輯稿』「崇儒六之五」六の記述に基づき、太宗の死後、その著述の多くが『宋太宗御集』『御集書法帖』としてまとめられ、その中に『祕藏詮』『緣識』『逍遙詠』も含まれるとする（十二頁）。

- (10) 譯經院に就いては、『長編』卷二十三（五二三頁）、『宋會要』卷一六六九七「道釋二 傳法院」等を参照。この時期の翻譯作業に就いては、『大中祥符法寶錄』が第一資料となるが、牧田諦亮『アジア佛教史・中國編 民衆の佛教—宋代から現代まで—』（後成出版社、一九七六年）、松本文三郎『趙宋時代の譯經事業』（『佛教研究』一（三）、一九三七年）、中村菊之進『宋傳法院譯經三藏惟淨の傳記及び年譜』（『文化』四十一（一・二）、一九七七年）、前掲黃氏著、汪氏著等を参照されたい。松本論文は太宗の翻譯事業の契機を法天の譯經と關連付け、中村論文には惟淨關連の年譜を載せていて便利である。

- (11) 太宗の文化事業に就いては、王雲海『宋太宗的『石文』政策』（『河南大學學報（社會科學版）』一九八六年第一期）、王瑞來『略論宋太宗』（『社會科學戰綫』一九八七年四期歷史人物）、鹽卓悟『宋太宗の文化事業—『太平廣記』を中心に—』（『比較文化史研究』第五號、二〇〇三年）、竺沙雅章『獨裁君主の登場 宋の太祖と太宗』（清水書院、一九八四年）等を参照。

- (12) 『宋史』卷四百六十一「方技上 丁少微傳」（一三五二二頁）、『同』卷四「本紀第四 太宗一」（五八頁）も参照。尙、「丁少微眞一服元氣法一卷」（『宋史』卷二百五「志 藝文四 神仙」五一九五頁）と有る。

(13) 太宗・眞宗期に於いて、金丹黃白の術が隆盛していたことに就いては、卿希泰『中國道教史(修訂本) 第二卷』第七章第七節「北宋外丹、黃白術在社會上的影響及其著作介紹」(四川人民出版社、一九九六年、七六三頁以下)に指摘がある。

(14) 愛宕元「宋太祖弑害説と上清太平宮」(『史林』六十七卷二號、一九八四年)を参照。又、太宗と道教との關わりに就いては注(9)「汪氏著が詳しい(十八頁以下)」。

(15) 「新釋經五卷」とは、『大中祥符法寶錄』卷三に依れば、「守護大千國土經一部三卷、大力明王經一部二卷」(三八〇二頁・下)とされている。

(16) この點に就いては、注(4)「黃氏著が指摘している(四四頁以下)」。又、注(9)「汪氏著も太宗と佛教との關わりに就いて論じている(八頁以下)」。

(17) 黃宗義『四明山志』卷二「伽藍 雪竇資聖寺」(中華叢書『四明山志』、臺灣書店、一九五六年)。

(18) 北宋期の著述には、理想的な統治思想の在り方として「黃老」「清淨」に言及することが多い。一例を示せば、蘇軾は「臣謹按道家者流、本出於黃帝・老子。其道以清淨無爲爲宗、以虛明應物爲用、以慈儉不爭爲行、合於周易何思何慮、論語仁者靜壽之說、如是而已」(「上清儲祥宮碑」。中國古典文學基本叢書『蘇軾文集』(中華書局、一九八六年)五〇三頁)と述べる。尙、王瑞來『宋代の皇帝權力と士大夫政治』(汲古書院、二〇〇一年)は、宋代の皇帝の在り方に就いて言及される「無爲」を、「傳統社會では君主を英明にさせないことが歴代の士大夫たちの共通の識見であつたのであろう」(五九頁)と消極的に評價しているが、この立場はここでは取らない。

(19) 『逍遙詠』「祕藏詮」は「高麗大藏經」所收本を用い、「卷第一、第一首、第一・二句」を(一・一/一、二)等と示す。
(20) 『雲笈七籤』(道藏六九一冊)卷六十九。同文は『道藏』所收『大洞鍊眞寶經修伏靈砂妙訣』(道藏五六六冊)にも見られる。

(21) 「乾甲壬」「坤乙癸」を東方、「震庚」「巽辛」を西方、「坎戊」「離己」を中央とするのが、京房によって集大成されたとされる納甲説であり、『周易參同契』はこの立場に立つとされる。この點に就いては、鈴木由次郎『漢易研究』(明德出版社、一九六三年)「第四部 周易參同契の研究」、及び今井宇三郎『宋代易學の研究』(明治圖書出版株式會社、一九五

- (8年)「第三章 太極圖考(一)」第四章 太極圖考(二)」等を参照。これに對し、若干時代が下るが、例えば、元の陳冲素『陳虛白規中指南』卷下「内丹三要」は「玄牝、復命關、戊己、庚辛室、甲乙戸、龍虎穴、黃婆舍、神水華池」等を「皆一處也」(道藏一一四、二裏)と述べ、元末明初の王珩『還真集』卷上「内丹三要」は、「天心、玄關、土釜、黃庭、玄牝、戊己門、復命關、庚辛室、甲乙戸、黃婆舍」(道藏七三九册、十二表)等を同一の特定部位を示す異稱としている。
- (22) 「東・青龍」「西・白虎」と「水・火」の關わりに就いて、「火・水」即ち「離・坎」をそのまま「東・西」に相當するとすれば、「離・坎」を東西に配する先天易の立場となるであろう。一方、「離・坎」を南北の軸とし、それを東西を統合する「則」と讀むならば、後天易の立場となる。既に見た納甲說の存在や、先天易を唱えた邵雍(一〇一一—一〇七七)の出現時期を考えるならば、ここは後天易の立場と讀むのが妥當と思われる。
- (23) 僅かに「(丹藥が完成すれば、)火の沸騰を止め、(丹の基礎としての)炎山を治め、九轉の丹藥が完成して初めて世間を救うことが出来るのだ(停騰火候詰炎山、九轉方能濟世間)」(九・三／一—二。九八六頁・下)と見られる。
- (24) 『祕藏詮』の佛教的側面に就いては、前掲黃氏著に指摘されている(四六頁以下)。
- (25) 『緣識』は『高麗大藏經』所收本を用い、頁數と段のみを表示した。
- (26) 「緣識」の語は『祕藏詮』と『逍遙詠』には見られない。
- (27) 『迴文偈頌』にも「詮」「理」「逍遙」などの重要概念が見られるが、本文獻は佛教思想をテーマに「迴文」という、あらゆる種の言葉遊びを著したものであることから、今回は考察の対象から除外した。
- (28) 中嶋隆藏先生「郭象の思想について」(『集刊東洋學』第二四號、一九七〇年)等を参照。
- (29) 福永光司「支遁とその周圍―東晉の老莊思想―」(『佛教史學』第五卷第二號、一九五六年。後に『魏晉思想史研究』所收。岩波書店、二〇〇五年)、蜂屋邦夫「莊子逍遙遊篇をめぐる郭象と支遁の解釋―併せて支遁の佛教理解について―」(『比較文化研究』八輯、一九六八年。後に『中國の思惟』〔法藏館、一九八五年〕所收)、中嶋隆藏先生『六朝思想の研究―士大夫と佛教思想―』下篇第二章第二節「支遁の生活とその佛教理解」(平樂寺書店、一九八五年)。
- (30) 吾妻重二『朱子學の新研究』(三九頁以下)。
- (31) 例えば、一一八七年の「序」の有る譚處端『水雲集』卷上「繼丹陽師叔丫髻吟韻」には「提离男、挈坎女、將領黃婆遊

浄土」(道藏七九八册、二十表)と見られ、南宋の翁葆光の『悟真篇』注には「是以男子修仙曰鍊氣、女人修仙曰鍊形。坎女修鍊、先積氣於乳房、然後安爐立鼎、行太陰鍊形之法、其道易成者、良有旨」(『紫陽真人悟真篇注疏』道藏六一册、十一表)と有り、金元の成立と推測される『自然集』「倘秀才」にも「慕見坎女離男打乖」(道藏七八七册、七表)と見られる。

(32) 『洞元子内丹訣』に就いては、拙稿『洞元子内丹訣』淺析」(二〇一〇年九月成都で開催された「道教文化與當代世界國際學術研討會」論集に掲載予定)を参照されたい。

(33) 『逍遙詠』も「坎・離」の語を用いている以上、『易』理を全く踏まえていない譯では無論ない。例えば、「水火相逢不要乾」(七・十五／六。九八二頁・中)と見られるものは、「水・火」即ち「坎・離」の二卦の一體化が達成されれば、「乾」卦は不要となることを述べたものである。しかし、やはり『易』理が『逍遙詠』の中核思想となつていないと言えないであろう。

王安石の思想に於ける莊子

藤井 京美

はじめに

北宋の王安石（一〇二一—一〇八六）の思想については、従来、その政治思想、儒教思想、晩年における奉佛など、さまざまの面から論じられてきた。さらに、散佚した安石の著作―『周官新義』『字說』『老子注』など―についても、輯佚本をもとに、研究が進められてきた。しかし、王安石と莊子とのかかわりについて論じられたことは、殆ど無い。安石の著述において、莊子を主題に取り上げた立論が数少ないのが、その一因であろう。王安石には、莊子に關する專著は無い^{〔1〕}。また、その文集においては、莊子を主題とする作品は、「莊周」（上下二篇から成る。『臨川先生文集』^{〔2〕} 卷六八。以下、この文集を『臨川集』と略す）など、わずかに過ぎず^{〔3〕}、他には、あちこちに莊子に關する断片的な言及が散見するのみである。

ところで、この莊子を主題とする「莊周」と、文集中に散見する断片的な言及とは、内容において、一致を見ない。後者においては、莊子は單に諸子百家の一員、儒家に非ざる思想の一つとして取り扱われており、時には、

この古人に對する批判の語も見られる。ところが、前者「莊周」を讀むと、そこに描かれた莊子像はがらりと變わる。安石はの中で、「莊子 其の心を用うるは、亦た二聖人の徒なり」と述べる。すなわち莊子を、その心のはたらきにおいては、聖人のともがらである、と評したのである。

王安石は儒者を以て自任しており、彼が「聖人」と認定した人物は、莊子を除いて、儒家のいう聖賢、および孔子・孟子から稱賛・評價を得た人物の中に限られる。それゆえ、王安石が、儒家からは異端とされた莊子を「その心を用うるは」と限定しながらも、「聖人」の語を用いて評したのは、異例に屬する。また、儒者としてのみならず、王安石一個人の思想から見ても特異である。莊子の思想と王安石の思想とは、根本から相容れない要素を有するからである。莊子は、「天に蔽おほわれて、人を知らず（『荀子』解蔽篇）」とされ、一方、王安石については、天と人とを分かち、天（自然）に對する人（人爲）の働きを重んじたことが、特徴として指摘おほされている。王安石が莊子を「聖人」とするのは、矛盾とさえ見えるのである。

そこで小論では、上記の點を説明するために、王安石の「莊周」を中心に据えて、安石の思想において、莊子とその言説がいかなる位置を占めるのかについて考察する。かつそれを通じて、安石の思想構造を照射せんことを試みる。

なお、論に入るに先立って、以下の數點を指摘しておく。

王安石が見た『莊子』のテキストは、現行本と同じく、郭象注『莊子』である。他のテキストは、五代のころまでには全て亡んだ。安石の文集中における『莊子』からの引用文を見ても、現行本との間に、問題となる異同は無い。

王安石は注疏には關心を示さず、『莊子』の本文にのみ關心を向ける。郭象注に加えて、唐初には成玄英の疏が『莊子』に施されたが、安石はこれらには言及していない。王安石は、經において、從來の傳注にとらわれない解

釋をおこなったが、かかる態度は、『莊子』を解釋する時にも、共通して見られる。

後世、道教において、莊子は神仙の一人とされた。しかし、王安石の論において、この古人には道教的要素は無い。

一 「莊周」上下

まず、王安石の「莊周」論を掲げる。この作品は上下二篇から成る（以下、「莊周」論と記す場合は、この王安石の「莊周」上下二篇を指す。また「莊周」上、「莊周」下と記す場合は、王安石の「莊周」上・下各篇を言う）。論の中心は上篇に在る。はじめに、「莊周」上を八段に分け、譯文を掲げる（原文および語句の出典は、注に記す⁵）。つづいて、「莊周」下の要約を述べる。

（第一段）世の莊子を論ずる者の意見はさまざまである。儒を學ぶ者はいう、「莊子の書は、孔子を誣^そること力をつくし、おのれの邪説を信^{まこと}であるとする。要はその書を焚^やき、その徒を消滅させるに限る。その是非などもとより論ずるに足りぬ」と。儒を學ぶ者の意見は、かくの如くである。

（第二段）一方、莊子の道を好む者はいう、「莊子の徳は、萬物のために自らの心慮を亂すことなく、よくその道信じゆく者である。莊子は仁義を理解しなかつたのではない。仁義などは小さくて、實踐するには不足であると考えたのだ。莊子は禮樂を理解しなかつたのではない。禮樂なるものは薄つべらで、天下を化するには不足であると考えたのだ。だから老子は言う、『道失われて後、徳あり、徳失われて後、仁あり、仁失われて後、義あり、義失われて後、禮あり』と。ここから、莊子は仁義禮樂の意に達していたことがわかる。彼は仁義禮樂などは、道の末であると考えたのだ。だからこれらを輕視したのだ」と。

(第三段) はてさて、儒者の意見は善い。しかし、いまだかつて莊子の意を求めてはおらぬ。莊子の言説を好む者は、もとより莊子の書を讀むことは知つているであろうが、これまた、いまだかつて莊子の意を求めてはおらぬ。

(第四段) 昔、先王の恩澤は、莊子の時代に至つて盡き果てた。世俗のありさまはいえ、いつわりやあざむきが横行し、質實素朴さはすべて散亡していた。世の學士大夫といえども、己れを貴び外物を賤しむ道を知る者は、いまだいなかつた。ここにおいて人々は、禮義の緒を絶ちぎり、利害をめぐつて盗み奪ひ、利を追い求めてそれを辱とせず、命を落としてもそれを怨みとせず、かかる風潮に、しだいしだいに陥り溺れ込んで、救済不能の事態にまで至つた。莊子はこれを憂えて、言説によつて天下の弊害を矯正し、正しい状態に戻そうとした。彼は心の中で、あれこれ取り越し苦勞をして、仁義禮樂は皆、天下を矯正するには不足であると考えた。それゆえ、是非の別、彼我の分、利害の區分などの辨別を無くし(『莊子』に見える萬物齊同の説を指す)、心の充足をもつて、これでよし、とした。これが天下の弊害を矯正するために莊子が用いたやり方であつた。

(第五段) 莊子はその言説をもつて弊害を矯正した上に、さらに、後世の人々が、莊子自身が爲した言説をそのまま眞實であると誤解して、天地の純粹な姿と古人の大全とを見なくなつてを懼れた。そこでまた心を痛めて、最後の篇において、自ら解き明かした。ゆえに、その篇(『莊子』天下篇)にいう、「詩は以て志を道い、書は以て事を道い、禮は以て行いを道い、樂は以て和を道い、易は以て陰陽を道い、春秋は以て名分を道い」と。ここから見れば、莊子は、聖人を理解する者である。さらにまた莊子はいう、「譬えば、耳目鼻口の皆明らかにする所有りて、相通ずる能わざるが如く、猶お百家衆技の皆長ずる所有りて、時に用うる所有るがごとし」と。これによつて、聖人の道の、その全きものは詩書禮樂易春秋に在つて、百家衆技に在る

のではないことを明らかにしている。そしてまた、自らその書を宋鉞・慎到・墨翟・老聃の徒の中に並べ列ね、ともに「該かねず偏あまねからず、一曲の士」であるとした。思うに莊子は、自らの言説は、理由・目的があつてそのために爲したのであり、大道の全き姿を述べたものではないことを明らかにしようとして、かく言つたのだ。そうであるならば、莊子は、天下の弊害に心を碎き、聖人の道を存続させようとしたのだ。

(第六段) 伯夷の「清」の徳、柳下惠の「和」⁽⁸⁾の徳は皆、天下の弊害を矯正しようとしたものであつた。莊子もまた、その心のはたらきにおいては、この二聖人のともがらであつた。⁽⁹⁾しかしながら、莊子の言説を、邪説の類と見なさざるを得ないのは、思うに、彼が爲した矯正が、度を越したからである。そもそも、曲がつたものを矯正するのは、まっすぐにせんがためである。矯正が度を越すと、また曲がった状態に戻つてしまふのだ。

(第七段) 莊子もまた言っている、「墨子の心は則ち是ぜなり。墨子の行いは則ち非なり」と。莊子の心から推して、莊子の行いを求めると、彼も墨子の場合と同様だ。後世、莊子の書を讀む者は、莊子が書を作つたその心を善しとして、その書に述べている言説を非とすれば、よく讀み理解したといえよう。これ―その心を善しとして、その説を非とする―もまた、莊子自身が、後世おける自分の書の讀者に對して、願つてゐることである。

(第八段) 現今の讀者は、莊子の言説を恃んで、わが儒を諷あなどりていう、「莊子の道は、大いなるかな。儒の理解の及ぶところではない」と。彼らは莊子の意を求めるところを知らずに、彼の言説の儒とは異なるところをもつて、貴しとする。悲しいことである。

「莊周」下では、王安石は、莊子の言説・處世について、『論語』『孟子』の語を引用して、擁護論を展開する。要約をかかげ、カッコ内に解説を附す。

・ 學者は、莊周が堯舜孔子を誣^{そし}ることを非難するが、私が莊周の書を見ると、かかる堯舜孔子に對する罵倒のことばは、寓言に過ぎない。（『莊子』盜跖篇などには、堯舜孔子を罵倒することばがある。また『莊子』寓言篇では、莊子自身、吾がことばには寓言が多いと述べている。）

・ 莊周は、暗君やでたらめな大臣がのさばる中にいたため、自分の才能・能力を發揮することなく、貧窮の中に居た。「莊周は有爲の人材ではなく、彼の出處進退は常人のそれである」という批判があるが、これは誤りである。莊周ほどの才能ある人物が、出處進退に迷うはずがない。彼の處世は、孔子のいう「隱居放言」に殆ど合致する。（莊子が出仕せずに、貧窮のうちに居たことは、『莊子』山木篇に見える。「隱居放言」は、孔子が逸民を評したことば。『論語』微子篇に見える。世から隠れ棲み、自由氣ままに言論をなす、の意。）

・ しかしながら、莊周の言説が、道に反^{そむ}いてしまい、聖人の徒に罪を得たのも無理はない。そもそも「天下の壓倒的大多數を占める」「中人」に對する説明の仕方に、過不足があり、誤りがあつたのだ。かかる過不足や誤りは弊害を生む。惜しいかな、莊周は言説には優れていたのに、この點には通じていなかったのだ。（王安石は「中人」について、「計天下之士、出中人之上者、千百而無十一、窮而爲小人、泰而爲君子者、則天下皆是也」—『臨川集』卷三九「上仁宗皇帝言事書」—と述べており、天下の大多數は「中人」であり、環境によつて變わるとする。）¹⁰

二 王安石における聖人

この章では、「莊周」論において、王安石が「莊子」もまた、その心のはたらきにおいては、この二聖人（伯夷・柳下惠）のともがらであつた」と述べたことについて、安石における聖人像を考察しつつ、説明を試みる。

まず、王安石が「聖人」とする人物の具體名を擧げる。一、孔子。二、先王（堯舜禹文王武王および周公）。その他に、『易』の制作者伏羲を聖人に數え入れる。すべて儒家において聖賢と見なされる人物である。三、儒家の徒、孔子に學ぶ者としては、唯一、孟子のみを聖人とする。安石は孟子を尊崇し、孔子に亞ぐとした。一方、諸子百家の中で、同じく儒家に屬する荀子は聖人に數えず、厳しく批判している。また、孔子の門弟に對しては、「賢」「仁」と評することはあつても、「聖人」とはしない。弟子の中で、孔子から最も稱揚された顔回さえも「聖人」の域には入れない。そして、安石においては、聖人と賢人との間の隔たりは大きい。

聖人之名、非大賢人之所得擬也、（『臨川集』卷六四「三聖人」）

なお、王安石が聖人とするのは、先秦の人物に限る。秦漢以降では、揚雄を最も高く評價するが（『臨川集』卷七二「答龔深父書」）、聖人とは見なさない。

伏羲・先王・孔子・孟子の他に、王安石が「聖人」に數えるのは、伯夷・伊尹・柳下惠である。

昔者道發乎伏羲、而成乎堯舜、繼而大之於禹湯文武、此數人者、皆居天子之位、而使天下之道寢明寢備者也、而又有在下而繼之者焉、伊尹伯夷柳下惠孔子是也、（『臨川集』卷六七「夫子賢於堯舜」）

伏羲によつて發かれた「道」が、各時代の「聖人」の手で繼承されて、明らかにされ、備わつていったとする。伯夷・柳下惠は古の逸民、伊尹は殷の湯王の補弼である。彼らについては、『論語』『孟子』に言及があり、孟子は三者を「聖人」と稱するが、孔子は彼らを評價しつつも、「聖人」とはしない。王安石がこの三者を聖人としたことは、やや異色であり、これについて批判も爲された。しかし安石の特徴は、三者をも「聖人」の中に組み入れたその思考に在る。

王安石の思考を觀察すると、まず彼は、唯一の「道」への統一を強く志向した。例えば、安石は、「致一論」（『臨川集』卷六六）において、萬物が有する「至理」を詳しく窮める方法は「其の一を致すに在るのみ」と論じている。

また、しばしば、現今の人々が「道」「徳」を異にすることを嘆く。

古者一道德以同天下之俗、士之有爲於世也、人無異論、今家異道、人殊徳、（『臨川集』卷七二「答王深甫書」二）
古者一道德以同俗、故士有揆古人之所爲以自守、則人無異論、今家異道、人殊徳、（『臨川集』卷七五「與丁元珍書」）

次に、王安石の思想を構成する重要な柱の一つとして、「權」の概念が挙げられる。

「權」とは、常道である「經」には反するが、義に合し、變化に即應してよい結果を得る、非常の處置をいう。「權」についても、『論語』『孟子』に言及がある。安石は、この「權」を極めて重視し、これを時代の變化に對應する處置として採り、自らの思想に組み込み活用した¹⁵。

夫天下之事、其爲變豈一乎哉、固有迹同而實異者矣、今之人認認然求合於其迹、而不知權時之變、是則所同者古人之迹、而所異者其實也、事同於古人之迹而異於其實、則其爲天下之害莫大矣、此聖人所以貴乎權時之變者也、孟子曰、非禮之禮、非義之義、大人不爲（『孟子』離婁下篇に據る）、蓋所謂迹同而實異者也、（『臨川集』卷六七「非禮之禮」）

また君子に對しては、時の變を權（度）^{はか}ることを要請する。

雖能久其徳、而天下事物之變、相代乎吾之前、如吾知恆而已、則吾之行有時而不可通矣、是必度其變而時有損益而後可、故君子不可以不知損益、（『臨川集』卷六六「九卦論」）

時の推移によつて、さまざまに變化する社會情況に對應するため、王安石は、「權」——時の變を權ること——を重視したのである。一面からいえば、「權」の概念を用いれば、「道」の統一性を損なうことなく、異なる言行も容認できることになる。

如聖賢之道、皆出於一、而無權時之變、則又何聖賢之足稱乎、聖者、知權之大者也、賢者、知權之小者也、

〔臨川集〕卷六九「祿隱」

君臣の義に反するとされる放伐さえも、「權」を用いれば容認しうる。王安石は、湯王・武王の放伐行爲について、「湯武をして君臣の常義に暗くして、時事の權變に達せざらしめば、則ち豈にいわゆる湯武ならんや」（「非禮之禮」と論じ、これを是認している。

以上、王安石の思考を觀てきたが、安石において、聖人とは、上掲「祿隱」からの引用にあるごとく、一なる「道」をふまえ、「權」の大を知る者であり、さらに加えて、身を以て天下を救濟する者であつた。

聖人之所以能大過人者、蓋能以身救弊於天下耳、⁽¹⁶⁾（「三聖人」）

王安石は、「三聖人」において、伯夷・伊尹・柳下惠三者を聖人と稱し、彼らは、時がもたらす變化に對應して、それぞれの時代において、異なつた出處進退をとつて天下を矯正・救濟したと論じている。その要約を掲げる。

伊尹は君主の善し悪しや世の治亂に關わりなく、出仕しようとするという態度を取つた。後世の士は、伊尹のまねをして、出仕せんとする者ばかりが多くなり、これが弊害をもたらすようになった。そこで、伯夷が現れてこれを矯正し、治世には出仕し、亂世には退くという態度をとつた。後世の士は伯夷のまねをして、退く者が多くなり、かつ清廉に過ぎるようになり、またも弊害を生じた。そこで柳下惠が現れて、これを矯正し、悪しき君主にも仕え、小官も辭せずという態度を取つた。後世の士は柳下惠をまねて、清廉さは減じ、異なることを惡み、同ずることを尊ぶようになり、ここに、またしても弊害が生じるようになった。この三者の行爲は、時の偏向に應じてこれを矯正・救濟しようとしたものであり、天下の中道ではない。それゆえ久しく時が經つと、弊害を生むようになるのである。

そして「莊周」論に描き出された莊子像においても、右の論に見えるものと同様の思考が見出される。安石が「莊周」上・第四段で語る莊子は、ここで述べる伯夷・伊尹・柳下惠と同じく、時の弊害に對應して、これを矯正

するために行動した人物である。『莊子』に見える、「是非の別、彼我の分、利害の區分などの辨別を無く」する萬物齊同の説は、王安石によれば、時代の弊害を矯正するために、莊子が爲した言説である。それゆえ、三者の場合と同じく、天下の中道ではなく、久しく時が経過すれば、弊害を生むことになる。

また王安石は、「三聖人」において、孔子を、伯夷・伊尹・柳下惠の三聖人の行いを集めて、「聖人の道」を完成した者と位置づけている。¹⁸⁾その上で、三聖人が孔子の時代に生まれていれば、孔子になり得たと述べる。

至孔子之時、三聖人之弊、各極於天下矣、故孔子集其行、而制成法於天下曰、可以速則速、可以久則久、可以仕則仕、可以處則處（『孟子』公孫丑上篇・萬章下篇に據る）、然後聖人之道大具、而無一偏之弊矣、其所以大具而無弊者、豈孔子一人之力哉、四人者相爲終始也、……使三人者、當孔子之時、則皆足以爲孔子也、然其所以爲之清、爲之任、爲之和者、時耳、¹⁹⁾

王安石は「莊周」上・第六段で、莊子は、心のはたらきにおいて、二聖人（伯夷・柳下惠）のともがらであったのに、矯正の度が過ぎたため、その言説はかえって邪説の類となつたと論じている。右に掲げた「三聖人」の論を推し進めていくと、もし、莊子が矯正を適度に爲すことができ、かつ孔子の時代に生まれていれば、彼は孔子になり得たことになる。

さらに王安石は、孟子について、「孟子の時代状況は、伊尹の弊害が起こった時代に似ていたので、孟子は伯夷をまず論じて天下を矯正・救済しようとした」という（三聖人）。安石にとつて、孟子もまた、時の偏向に應じて對處し、天下を矯正しようとした聖人であった。莊子と孟子との違い、ひいては他の聖人との違いは、天下の弊害を矯正するに當たつて、それが適度に爲されたか否かにあった。その他の點については、天下の矯正・救済の意においても、時の變化に對應したその處置（權）においても、莊子は聖人の徒であった。

客觀的に見れば、『莊子』に述べられた内容と儒家の説く思想との間には、あまりにも大きな隔たりがある。し

かし、上述の如く、王安石は莊子の「意」においては、かかる乖離を認めない。

ところで王安石は、「莊周」上において、莊子の「意」を求めよ、とくりかえし主張する。安石にとって、莊子の「心」のはたらきは、聖人のそれである。「三聖人」においても、安石は、後世の士が伯夷以下三聖人の「心」を求めることができなかつたために、弊害を生んだとする。また他の作品でも、安石は聖人の「意」「心」をしばしば掲げる。例えば、「養生は君子の事に非ず」とする世俗の言について、「是れ未だ先王の禮樂を建つるの意を知らざるなり」と批判し（『臨川集』卷六六「禮樂論」）、性善説を主張する論者については、「是れ嘗て孟子の書を讀む、而れども未だ嘗て孟子の意を求めざるのみ」と論ずる（同上卷六七「性情」）。

この〈聖人の「意」「心」〉は、精神、この世の眞理―道―を體した精神、とも言えよう。そして、王安石が〈聖人の「意」「心」〉を掲げる時、それは彼においては、〈法るべきもの〉を意味する。

然臣以謂今之失、患在不法先王之政者、以謂當法其意而已、……法其意、則吾所改易更革、不至乎傾駭天下之耳目、囂天下之口、而固已合乎先王之政矣、（『臨川集』卷三九「上仁宗皇帝言事書」）

では、王安石は、莊子の何處に〈聖人の「意」「心」〉を求めたのか。

周知の如く、『莊子』の中核を成す思想は、萬物齊同の説であるが、王安石は、この説を認めていない。矯正が度を越して、邪説の類となつたものである（『莊周』上・第四段、および第六段）。また、『莊子』の中の、堯舜孔子を誣つたことばは、「寓言」として處理している（『莊周』下）。

王安石が〈聖人の「意」「心」〉を求めたのは、『莊周』上・第五段に見える『莊子』天下篇からの引用部分である。王安石は、この引用にもとづいて、莊子を「聖人を理解する者」「聖人の道を存續させようとした」と、くりかえし「聖人」の語を持ち出して稱賛しているからである。

次章では、この天下篇からの引用部分に焦點をあてて、王安石の思想を考察する。

三 『莊子』 天下篇 —— 諸思想統一の構想

『莊子』の掉尾を飾る天下篇は、諸子百家に對して、批判・論評をおこなっていることで名高い。この篇は、内容から見ると、二部分に分けられる。前半では、諸子百家出現の經緯を述べており、序論にあたる。後半では、諸子の思想それぞれについて、批判・論評をおこなっている。「莊周」上・第五段における、天下篇からの引用は、殆どが前半・序論に含まれる。「自らその書を宋鉞・慎到・墨翟・老聃の中に竝べ列ね云々」の語のみ、後半・諸子百家各論にもとづく。

まず、天下篇を概観する。前半・序論を、王安石の引用部分を中心にして掲げ、要約を附す。つづいて後半・諸子百家各論の概略を示す（傍線部分は、「莊周」上において王安石が引用した語）。

天下之治方術者多矣、皆以其有爲不可加矣、古之所謂道術者、果惡乎在、曰、无乎不在、曰、神何由降、明何由出、聖有所生、王有所成、皆原於一、……古之人其備乎、配神明、醇天地、育萬物、和天下、澤及百姓、明於本數、係於末度、六通四辟、小大精粗、其運无乎不在、其明而在數度者、舊法世傳之史尙多有之、其在於詩書禮樂者、鄒魯之士搢紳先生多能明之、詩以道志、書以道事、禮以道行、樂以道和、易以道陰陽、春秋以道名分、其數散於天下而設於中國者、百家之學時或稱而道之、天下大亂、聖賢不明、道德不一、天下多得一察焉以自好、譬如耳目鼻口、皆有所明、不能相通、猶百家衆技也、皆有所長、時有所用、雖然、不該不徧、一曲之士也、判天地之美、析萬物之理、察古人之全、寡能備於天地之美、稱神明之容、是故內聖外王之道、闡而不明、鬱而不發、天下之人各爲其所欲焉以自爲方、悲夫、百家往而不反、必不合矣、後世之學者、不幸不見天地之純、古人之大體、道術將爲天下裂、

(前半・序文の要約) 古のいわゆる道術はいたるところに存在する。……古の人は完全そのものであり、生育と恵みをすみずみまでゆきわたらせ、調和と統一性を有する世界を出現させていた。しかし天下が大いに亂れたことにより、聖賢は姿を隠し、道徳は統一性を失い、天下の人々は一部分を得て満足するようになった。百家の學問は、一藝一長所は有するが、全體を把握することはない。彼らは各々目指す方向に進み、もはや一致することもない。かくて、學者たちは、不幸にも「天地之純、古人之大體」⁽²¹⁾を見ることなく、道術はまさに分裂の危機にある。

(なお、この序文のはじめの段落に「皆原於一」とあり、根源の「一」の存在が示されていることを附言しておく。)

つづいて後半・諸子百家各論では、「墨翟・禽滑釐」「宋鉞・尹文」「彭蒙・田駢・慎到」「關尹・老聃」「莊周」「惠施」の六組の思想家たちを取り上げ、それぞれについて、長所短所を取り上げて論評する。關尹・老聃を除く諸子については、その思想に一部分の長所は有ると認めつつも、短所を擧げて、きびしい批判を展開する。莊子も自らをここに列して、「其の理は竭くさず、其の來たるや蛻せず、芒乎昧乎として、未だこれを盡くさざる者なり」と低く評價し、自らを相對化している。そして、關尹・老子については、短所を擧げず、最も高い評價を下している。なお、「莊周」上・第五段の「自らその書を宋鉞・慎到・墨翟・老聃の徒の中に並べ列ね云々」は、この後半・諸子百家各論、とりわけ、莊子が自らを論評した部分にもとづく。

天下篇には、諸思想統一の構想が提示されていることが、つとに指摘されている。⁽²²⁾この篇は莊子の自著に非ずとされ、成立時期は、『莊子』諸篇の中でも遅く、前漢のはじめから、武帝のころあたりまでとされる。⁽²³⁾この時期、天下統一を果たした漢王朝にあつては、一帝王に權力が集中してゆく過程に當たり、これを反映して、思想においても、戦國の諸子思想を統一する氣運が生まれた。天下篇の成立もこの情況の中に位置づけられる。

天下篇における諸思想統一の構想について、池田知久氏は、天下篇の前半・序論に見える「道術」は、窮極的根源的な實在「道」の言い換えであると指摘し、その上で、後半部分について、次のように論じている。

この諸子百家各論の目的は、上の序論の内容からするに、「道術」の分裂がこれ以上進行するをくい止め、その統一を回復することであるにちがいない。したがって、作者は、それぞれ「一察」「一曲」を把握している「百家」の思想を統一することを通じて、あの「古之人」の統一的な「道術」を回復しようと目論んでいるわけである。そして、そのための中心の位置にすえられたのは關尹・老聃の「道」であった。——關尹・老聃論に、「關尹老聃乎、古之博大真人哉」とあって、二人がこの各論中、最も高く評價されている事實を見逃してはならない。

天下篇に提示しているのは、一つの思想に、高い評價・絶對的評價を與えて、(價值的に)上位におき、その他の思想は、この一つの思想の一片一部分を得る者として、低い評價・相對的評價を與えて、(價值的に)下位に位置づけることである。この天下篇の提示から、一つの上位思想とその他の下位思想との間に、全體と一部分の關係が導き出され、さらに、分裂した思想を統一するために、この一つの上位思想の中に、他の下位思想を包攝するという方法が導き出される。

「莊周」上・第五段において、天下篇から引用した部分(傍線部分)は、まさにこの思想統一の方法論を提示した部分を含む。ここに王安石は、〈聖人の「意」「心」を求め、自らが〈法るべきもの〉を見出した。王安石は、この方法論を欲したのである。〉

天下篇については、關尹・老聃に最高の評價を與えている、とする見解が通常である。しかし、安石が法るためには、天下篇が(儒家的な)〈聖人の「意」「心」に因るものでなければならぬ〉。また、安石から見て異端である關尹・老聃の思想を、中心に(價值的に上位に)据えることは容認できず、中心には、儒家の思想を置かねばな

らない。それゆえ、王安石は従來の見解を排し、自ら解釋を施す。「莊周」上・第四段、および第六段に見える、「權」を用いての、莊子の「心」の聖人化は、その一環である。そして、第五段において、安石は、莊子の「心」の聖人化とともに、「關尹・老聃」に代えて、儒家的な「道」を首座に（＝價值的に上位に）据える操作を行う⁽²⁶⁾。以下、第五段における王安石の莊子解釋を分析する。

分析に入る前に、次の①②の點を指摘しておく。

① 天下篇の構成をみると、「鄒魯之士・摺紳先生（＝儒家）」、および彼らが説く詩書禮樂易春秋は、前半・序論に在つて、後半・諸子百家各論には無い。かつ、莊子は自ら他の諸子と並んで、後半・諸子百家各論に列し、自分を低く評價している。これにより、莊子は儒家・詩書禮樂易春秋と諸子とを分かち、前者を尊ぶ者である、とする考えが生ずる。例えば、王安石の同時代人である蘇軾は、この考えに據り、「莊子は、自らを百家に列しているが、孔子をここに列していない。これは孔子を非常に尊んだためである」と論じている（『東坡集』卷三二「莊子堂祀記」）。王安石もまた、この考えに據つた。安石の論には、「鄒魯之士、摺紳先生」の語は含まれていないが、莊子の中に、〈詩書禮樂易春秋と諸子の辨別〉及び〈詩書禮樂易春秋を尊ぶ態度〉を見ているからである⁽²⁸⁾。

② 前半・序論における詩書禮樂易春秋の旨を述べる部分には、これらを尊んでいるおもむきがある。これについては、すでに指摘があり、例えば、津田左右吉氏は、「鄒魯之士、摺紳先生の説くという詩書禮樂易春秋をば、寧ろ道の本原に近いものとして見ように見える」と評する⁽²⁹⁾。ただし、津田氏の言う如く「見える」だけである。これらを尊んでいるか否かについては、必ずしも判然としない。王安石は、ここに「聖人の道」の全きものがあるとする。

上記①②の二點をふまえて、「莊周」上・第五段の分析に移る（引用は、原文を掲げる。傍線は、王安石が天下篇より引用した部分。なお、天下篇からの引用中、「詩以道意……春秋以道名分」と詩書禮樂易春秋の旨を述べる部分は、分析に

においては〈詩書禮樂易春秋の旨〉と略す。

第五段では、安石は、まず、莊子の言説を後世の者が眞實であると誤解することを、莊子本人が懼れているとし、かつ莊子の言説と「天地之純、古人之大體」（＝聖人の總體^①）とを切り離す。また、天下篇には莊子の本心が述べられていると規定する。ここに、天下篇と、莊子の言説を述べた他の諸篇とは、辨別されている。

〔莊子〕既以其說矯弊矣、又懼來世之遂實吾說、而不見天地之純、古人之大體也、於是又傷其心、於卒篇以自解、

次に安石は、上の「天地之純、古人之大體」（＝聖人の總體）と、莊子の述べる〈詩書禮樂易春秋の旨〉とを結びつける。また、〈詩書禮樂易春秋の旨〉を述べた莊子は、「知聖人者」であるとする。ただしここには、王安石の解釋の根本的弱點が存在する。天下篇の中には、「天地之純、古人之大體」と〈詩書禮樂易春秋の旨〉とを結ぶ根拠は、示されていないからである。

故其篇曰、「詩以道志、書以道事、禮以道行、樂以道和、易以道陰陽、春秋以道名分」、由此而觀之、莊子豈不知聖人者哉、

つづいて安石は、「譬如耳目鼻口……時有所用」の語を引用し、この莊子の語にもとづいて、〈百家衆技〉には一片の長所、一部分のはたらきはあるが、全體を把握することはできないとする。また、「聖人之道」の、その全きものは〈詩書禮樂易春秋の旨〉（＝彼）に在り、〈百家衆技〉（＝此）には無いと主張する。

又曰、「譬如耳目鼻口、皆有所明、不能相通、猶百家衆技、皆有所長、時有所用」、用是以明聖人之道、其全在彼而不在此、

さらに王安石は、莊子が自らを諸子（儒家は含まず）に列ねて、これらを「不該不徧、一曲之士」と評したことを掲げる。ここで、王安石にとって問題となるのは、莊子の扱いである。莊子の「意」を採れば、この古人は、そ

の「意」においては聖人の徒であるゆえに、「一曲之士」である諸子には入らない。「言説」を採れば、諸子に入る。安石はこの二つを分離することによって、解決を圖る。

而亦自列其書於宋鉞慎到墨翟老聃之徒、俱爲不該不徧、一曲之士、蓋欲明吾之言有爲而作、非大道之全云耳、右引用中、諸子に列したのは「其書」すなわち莊子の書だけである。莊子の名は掲げていない。すなわち、王安石にとつて、莊子の「言説」は諸子に入り、「意」を有する莊周という名の人物は、諸子には入らない。そして、「意」においては聖人の徒である莊子は、己れの言説を「大道之全」ではないと否定しており、かつ、自らの書を諸子に列することを手段にして、これが「大道之全」でないことを明らかにしようとしたことになっている。

末尾に當たつて、王安石は、莊子は「聖人之道」を存續させようとしたと結論づける。

然則莊子豈非有意於天下之弊而存聖人之道乎、

かくて、天下篇は、「意」においては聖人の徒である莊子が、本心を述べた篇となる。「天地之純、古人之大體」(「聖人の總體」)を見るには、〈詩書禮樂易春秋の旨〉に由ることになる。また、「聖人之道」の、その全體は、儒家の説く〈詩書禮樂易春秋の旨〉に在つて、諸子はその一片一部分を把握するのみとなつた。

以上、王安石の解釋を分析してきたが、上記のような操作を経た莊子解釋が、他者に説得力を持つか否かは疑問である。しかし、王安石は、自らが解釋した莊子の「意」に法り、天下篇に提示された思想統一の方法論——一つの思想に、絶對的評價を與えて上位に置き、その他の思想には、この一つの思想の一片一部分を得る者として、相對的評價を與えて下位に位置づけ、上位思想と下位思想との間に全體と一部分の關係を設定して、上位思想の中に下位思想を包攝して諸思想を統一するという方法(本章前述部分参照)——を用いて、儒家の立場に立つて、諸思想を「聖人の道」に統一していく。この試みは、安石の文集のそこかしこに見出される。數例を掲げる。

王安石は「漣水軍淳化院經藏記」(『臨川集』卷八三)で、次のようにいう。

道之不久矣、人善其所見、以爲教於天下、而傳之後世、後世學者或徇乎身之所然、或誘乎世之所趨、或得乎心之所好、於是聖人之大體、分裂而爲八九、博聞該見有志之士、補苴調劑、冀以就完而力不足、又無可爲之地、故終不得、蓋有見於無思無爲、退藏於密寂然不動者、中國之老莊、西域之佛也、

右の記に見られる思考は、『莊子』天下篇に働く思考と骨格を同じくする。また、語句においても、莊子の名こそ擧げないけれども、傍點部分「後世學者、……聖人之大體、分裂而爲八九」は、天下篇の前半・序論の末尾の句「後世之學者、不幸不見天地之純、古人之大體、道術將爲天下裂」を腦裏にふまえるであろう（王安石においては、「天地之純、古人之大體」＝〈聖人の總體〉であり、右引用中の「聖人之大體」と同義とみてよい）。ここでは、莊子は老子と組み合わされており、安石は老莊や佛教は、「無思無爲」や「寂然不動」に長所があり、「聖人之大體」の一片一部分を得ているとする。

諸子百家の代表格である楊朱と墨子については、以下のように言う。

楊墨之道、得聖人之一而廢其百者是也、聖人之道、兼楊墨而無不可者是也、（『臨川集』卷六八「楊墨」）
「無可無不可」は、『論語』微子篇に見える孔子の語。孔子は、伯夷・柳下惠・虞仲などの逸民を論評した上で、自らについて、「我則異於是、無可無不可」と述べた。王安石はこれを、孔子によって完成された「道」を表す語として用いている。⁽³²⁾

「三不欺」（『臨川集』卷六七）では、爲政者が「德」を用いた場合、「察」を用いた場合、「刑」を用いた場合の三者について、次の如く論ずる。

此三人者之爲政、皆足以有取於聖人矣、然未聞聖人爲政之道而足以有取於聖人者、蓋人得聖人之一端耳、……然聖人之道有出此三者乎、亦兼用之而已、

「一端」は『禮記』祭義に見える孔子のことば「夫言豈一端而已、夫各有所當也」にもとづく。安石は『莊子』

天下篇の「一察」「一曲」に代えて、この「一端」をしばしば用いる。「徳」「察」「刑」も同じく聖人の爲政の道の「一端」なのである。

さらに、「揚孟」（『臨川集』巻六四）では、性命の説において、統合を試みる。孟子は性善説、揚雄は性善惡混淆説を唱え、命については、孟子は「命に非ざるは莫きなり」といい、揚雄は「人爲は命爲らざるなり」と主張する。これについて、王安石は「一端」を用いていう、

孟揚之道、未嘗不同、二子之説、非有異也、此孔子所謂言豈一端而已、各有所當者也、

以上、王安石の諸思想統一の試みを見てきたが、注意を要するのは、王安石は孟子を尊崇したにもかかわらず、諸子百家に對する考えにおいては、孟子に據らなかつたことである。孟子は、以下の如く異端を排撃する。

聖王不作、諸侯放恣、處士橫議、楊朱墨翟之言盈天下、天下之言、不歸楊、則歸墨、……楊墨之道不息、孔子之道不著、……〔吾〕閑先聖之道、距楊墨、放淫辭、邪説者不得作、……我亦欲正人心、息邪説、距詖行、放淫辭、以承三聖（禹・周公・孔子）者、豈好辯哉、予不得已也、能言距楊墨者、聖人之徒也、（『孟子』滕文公下篇）
右の孟子の論と、楊墨を始め、老佛、あるいは「察」「刑」さえも、聖人の一片一部分を得ているとした安石との違いは、明らかであろう。

王安石にとって、『莊子』天下篇に提示された思想統一の方法論は、缺くべからざるものであった。諸思想を統一するには、孔子によつて完成された一なる「道」、および時の變を「權」^{はか}るだけでは、不足であつたからである。「權」は時間の變化に對應するために用いるものであり、同一の時代にあつては、基本的な無力であり、働かない。ゆえに同時代に在る君子は似る。安石は、自らが友とする曾鞏・孫侔の二人が、その言行において似ることについて、次のようにいう、

予考其（曾鞏・孫侔を指す）言行、其不相似者、何其少也、曰、學聖人而已矣、……聖人之言行、豈有二哉、其

相似也適然、(『臨川集』卷七一「同學二首別子固」)

右は、聖人の言行がいつでも同じと言うのではない。次の文と照合すれば、それは明らかになる。

聖賢之言行、有所同、而有所不必同、不可以一端求也、同者、道也、不同者、迹也、……水因地而曲直、故能宗於海、聖賢因時而屈伸、故能宗於道、……如聖賢之道、皆出於一、而無權時之變、則又何聖賢之足稱乎、

(「祿隱」)

時の變を「權」^{はか}つた場合には、聖人・賢人の言行は異なる。一方、同一時代には「權」は働かず、一なる「道」を踐み行う君子は似る。

しかし、現實において、王安石の時代には、儒者たちは、「性」や「命」などの共通のテーマについて論争し、儒家の内部の相違に悩んでいた。儒家内部・儒者同士の、同一時代、同一の場における對立は、「權」では解決できない。これをどう解決し、統一してゆくのか。^⑤

また、現實世界においては、儒家から見て異端・邪説とされる思想は、いつの時代でも存在する。王安石の時代であれば、道・佛二教、ことに佛教といかに關わるかが問題であった。さらに、歴史を振り返るならば、そこには各時代の異端・邪説が集積している。これらを、一なる「道」との關係において、どう位置づけるのか。

孟子のように他思想を排斥しては、儒家・異端にかかわらず、さまざまな思想の、その多様性を包括できない。ここに王安石は、孟子に據らず、特異な莊子解釋を爲して、『莊子』天下篇に提示された思想統一の方法論を採り、これを自らの思想を支える柱の一つとして、諸思想の統一を圖つたのである。上掲のいくつかの安石の立論―天下篇に提示された方法論に法^{のつと}つた思想統一の試み―は、現實からの要請に應えるものでもあった。

四 王安石と種々の思想統一の論

諸子百家の時代から王安石の時代に至るまで、思想統一を目指した立論は、『莊子』天下篇以外にも多く存在する。しかし、全て王安石の探るところではなかった。本章では、この點に焦點をあてて、王安石の思想を考察する。

思想統一を圖る論としては、まず、前章に掲げた『孟子』滕文公下篇の如く、自らの思想を是とし、他の思想を非として排斥を唱える論がある。代表的なものとしては、諸子百家では、『孟子』の他に、『荀子』非十二子篇、『韓非子』顯學篇などがあり、漢代では、董仲舒の賢良對策³⁶⁾などがある。しかし、これらは、第三章に述べた如く、他の思想を包括できず、王安石の探るところではない。

思想統一の論としては、さらに、『易』繫辭傳のことば「天下同歸而殊塗、一致而百慮」の語にもとづく論、いわゆる殊塗同歸論もある。この語は『史記』太史公自序の中の、司馬談の六家要指に掲げられ、以後も諸思想をめぐる論議に用いられた。ことに儒佛道三教が並び立った時代には、「殊塗同歸」「殊塗一致」をうたう論が多く爲された。しかし、王安石は殊塗同歸論は立てなかつた。この論の内容は各論さまざまであるが、歸着を同じくすること、根源を一にすることは、等號で結ぶ關係にはない。殊塗同歸論は、一なる根源の存在を保證しない。ゆえに、一なる「聖人の道」を根底に据える安石の探るところではない。また、三教論争に見られることであるが、「殊塗同歸」を掲げる場合、一般に、同一平面上に各教各思想を置き、その中での序列を競うことになりがちである。かかる論では、諸思想を包括し統一することは望めない。この點においても王安石の探るところではない。

さらにまた、『莊子』天下篇に提示された方法論と同様の方法論を用いて、思想統一を圖る立論もある。漢代では、『淮南子』要略篇、『史記』太史公自序に見える司馬談の六家要指³⁷⁾、『漢書』藝文志に見える、劉向・劉歆父子

の諸思想統一の構想³⁸などがある。時代が降ると、佛教や道教にもかかる論が現れる。³⁹ 萬卷の書を讀破した王安石が、これらの論に目を通さなかつたはずはない。しかし、全て王安石の探るところではなかつた。上掲の『淮南子』要略篇以下の立論は、天下篇に提示されたものと同様の方法論を骨格として、これに肉付けして成立した論である。王安石が欲したのは端的に言えば、方法論だけであり、かつ、彼の目的は、新たな、體系をもつた思想を構築することにある。すでに肉付けが終わつて完成した思想統一の論は必要としない。この點は、『漢書』藝文志に見える諸思想統一の構想さえも、安石が採らなかつたことによつて明らかになる。『淮南子』要略篇以下の各論のうち、要略篇は、『淮南子』自體に絶對的な價値を付與している。しかも、この書は道家色の濃い著述である。『史記』太史公自序の六家要指では、道家に對して最も高い評價を與えている。儒者たる王安石は、かかる論は採らないであらう。また、佛教側・道教側の立論もむろん探るところではない。以上の論に對し、『漢書』藝文志の諸思想統一の構想は、儒家の立場に立つて、もろもろの思想を統合する⁴⁰。それにもかかわらず、王安石は採らなかつたのである。そして、藝文志の諸思想統一の構想と王安石の論とを比較すると、安石がこの構想を採らなかつた理由が明らかになるとともに、彼の思想の特徴がさらに浮かび上がってくる。以下、この兩者を比較検討する。

『漢書』藝文志では、六藝略の總序において、樂詩禮書春秋の五經に言及したあと、六經の中で、『易』に最高の價値を認める。

六藝之文、……五者（樂詩禮書春秋）、蓋五常之道、相須而備、而易爲之原、故曰、易不可見、則乾坤或幾乎息矣、言與天地爲終始也、

さらに諸子略の總序では、諸子の説は王道が衰えたときに出現したと述べて、學問について次のように論ずる。

九家（諸子）之術、蠡出竝作、各引一端、崇其所善、以此馳說、取合諸侯、……今異家者、各推所長、窮知究慮、以明其指、雖有蔽短、合其要歸、亦六經之支與流裔、……仲尼有言、禮失而求諸野、方今去聖久遠、道術

缺廢、無所更索、彼九家者、不猶瘡於野乎、若能修六藝之術、而觀此九家之言、舍短取長、則可以通萬方之略矣、

諸子を六經の支流であり、補助的存在とする。文中の「道術」とは、ここでは眞理に至る學問であろう。儒家以外の諸子思想の長所を稱するにあたって、『莊子』天下篇の「一察」「一曲」ではなく、『禮記』祭義の「一端」を、王安石に先立って用いている點が目を引く。安石はこれを読んで、自らの立論において「一端」の語を用いた可能性がある。しかし、王安石は『漢書』藝文志に言及しない。かつ、彼は學問について次のように述べる。

然世之不見全經久矣、讀經而已、則不足以知經、故某自百家諸子之書、至於難經素問本草諸小説、無所不讀、農夫女工、無所不問、然後於經爲能知其大體而無疑、蓋後世學者、與先王之時異矣、不如是、不足以盡聖人故也、揚雄雖爲不好非聖人之書、然於墨晏鄒莊申韓、亦何所不讀、彼致其知而後讀、以有所去取、故異學不能亂也、惟其不能亂、故能有所去取者、所以明吾道而已、(『臨川集』卷七三「答曾子固書」)

王安石と『漢書』藝文志の相違點をあげれば、一つは、王安石には、時の變化に對する視點が加わっていることである。彼が「權」を用いてこれに對應したことは、既に述べた。もう一つは、『漢書』藝文志の構想が、六經なかでも『易』を中心に据えて諸思想統一を圖るのに對し、王安石は、經書において、かかる絶對性を見ていることである。

右の引用に見えるように、王安石は、聖人の殘した迹として、一應は經書を尊ぶ態度を見せる。しかし、安石にとつて、經書は依據し固守すべきものではない。彼は、經の文ではなく、その制作の「心」「意」を取れと主張する。⁽⁴⁾

夫禮雖發乎其心、而其文著乎外者也、君子知禮而已、則溺乎其文、而失乎其實、忘性命之本、而莫能自復矣、

(「九卦論」)

使孔子蔽於制禮之文、而不達於制禮之意、則豈所謂孔子哉、（「非禮之禮」）

知禮者、貴乎知禮之意、（『臨川集』卷六六「禮論」）

王安石が、「莊周」上・第五段において、天下篇の前半・序論の詩書禮樂易春秋を述べる部分を引用して稱揚するのは、彼が六經の文を尊んでいるからではない。この部分が、六經制作の旨を論じていることを稱えているのである。

漢唐の儒者たちは、經書を絶對として根底に据え、その上に傳注を重ねていった。王安石の時代、士大夫たちは、従來の傳注にとらわれずに、經を解釋するようになる。王安石もむろん傳注にとらわれない。しかし、その上さらに、安石は、經書そのものをも絶對としない。そして、經の文ではなく、その制作の「心」「意」をとるならば、單に過去の傳注にとらわれなるときに比べて、「經」解釋の裁量の幅ははるかに大きくなる。まさしく、「心」「意」は、形有るものとして目に見えない故に、どのような解釋も可能である。安石が自らの思想を構築するに當つた自由が増すのである。かかる王安石においては、『漢書』藝文志に見える諸思想統一の構想のように、經書に絶對的權威を付與する思想は、桎梏となるであらう。

『莊子』天下篇に提示された方法論は、この種の方法論の原型とも言え、また、提示の段階にとどまっていたと言い得る。天下篇では、諸思想統一の方法論を提示してはいるが、一つの思想を中心に据えた統一論そのものは、明確には爲していないからである。また中心に据える一つの思想が何であるかについても、異論を生み出す餘地を残している（第三章、「莊周」上・第五段の分析、指摘①②参照）。天下篇の中に、自らの欲する方法論を見た王安石は、「莊周」論を立ててこの篇を採り、そこに操作を施して、儒家的な「聖人の道」を中心に据えた。かつ、莊子の「心」の聖人化を行い、これにより、天下篇の方法論を手中に収めて、諸思想の統一を進めていったのである。

『莊子』天下篇に提示された思想統一の方法論は、後世に大きな影響を与え、これと同じ方法論を用いた立論が、儒佛道など異なる思想のそれぞれにおいて、爲されてゆく。王安石もまた、かかる論を爲した一人である。しかし、安石の諸思想統一は、それにとどまるものではない。彼の思想には、時の變化に即應し能動性をもつ「權」があり、聖人の「意」に法^{のぶと}つて經を自由に解釋する方法もある。王安石は、これらにさらに『莊子』天下篇の提示した方法論を組み込んで、新たな思想を構築していったのである。

注

- (1) 王安石の著述は、文集を除いて殆ど散佚したが、佚書にも、莊子に關する專著は見られない。なお、王安石の子、王雱は、『莊子』の注である『南華眞經新傳』を著しており、その中には、安石の論も取り入れられている。
- (2) 王安石の文集の底本には、『四部叢刊』所收『臨川先生文集』を用いた。
- (3) 文集中、莊子を主題とする作品は、小論で検討する「莊周」上下二篇の他に、「九變而賞罰可言」（『臨川集』卷六七）がある。これは『莊子』天道篇の一節を取り上げた論である。
- (4) 王安石における天・人の區分、および人爲を重んじたことについては、内山俊彦「王安石思想初探」（『日本中國學會報』第一九集所收、一九六七年）参照。
- (5) 譯出に當たつては、『唐宋八家文讀本』卷三〇（『漢文大系』第四卷所收、富山房、一九一一年）に收められた「莊周」上の三鳥毅の評を參考にした。
- (6) 「莊周」上の原文は以下の通り（段數を除き、カッコ内は語句の出典）。（第一段）世之論莊子者不一、而學儒者曰、莊子之書、務詆孔子以信其邪說、要焚其書廢其徒而後可、其曲直固不足論也、學儒者之言如此、（第二段）而好莊子之道者曰、莊子之德、不以萬物干其慮、而能信其道者也、彼非不知仁義也、以爲仁義小而不足行已、彼非不知禮樂也、以爲禮樂薄而不足化天下、故老子曰、「道失後德、德失後仁、仁失後義、義失後禮」（『老子』三十八章に據る）、是知莊

- 子非不達於仁義禮樂之意也、彼以爲仁義禮樂者、道之末也（『莊子』天道篇に據る）、故薄之云耳、（第三段）夫儒者之言善也、然未嘗求莊子之意也、好莊子之言者、固知讀莊子之書也、然亦未嘗求莊子之意也、（第四段）昔先王之澤、至莊子之時竭矣、天下之俗、譎詐大作、質朴竝散、雖世之學士大夫、未有知貴己賤物之道者也、於是棄絕乎禮義之緒、奪攘乎利害之際、趨利而不以爲辱、殞身而不以爲怨、漸漬陷溺、以至乎不可救已、莊子病之、思其說以矯天下之弊而歸之於正也、其心過慮以爲仁義禮樂皆不足以正之、故同是非、齊彼我、一利害、則以足乎心爲得、此其所以矯天下之弊者也、（第五段）既以其說矯弊矣、又懼來世之遂實吾說、而不見天地之純、古人之大體也（『莊子』天下篇に據る）、於是又傷其心、於卒篇以自解、故其篇曰、「詩以道志、書以道事、禮以道行、樂以道和、易以道陰陽、春秋以道名分」（同上）、由此而觀之、莊子豈不知聖人者哉、又曰、「譬如耳目鼻口、皆有所明、不能相通、猶百家衆技、皆有所長、時有所用」（『莊子』天下篇に據る。なお天下篇の原文では、「百家衆技」の下に「也」の字がある）、用是以明聖人之道、其全在彼而不在此、而亦自列其書於宋鉞慎到墨翟老聃之徒（『莊子』天下篇に據る）、俱爲不該不備、一曲之士（同上）、蓋欲明吾之言有爲而作、非大道之全云耳、然則莊子豈非有意於天下之弊而存聖人之道乎、（第六段）伯夷之清、柳下惠之和（『孟子』萬章下篇に據る。下注（8）参照）、皆矯於天下者也、莊子用其心、亦二聖人之徒矣、然而莊子之言不得不爲邪說比者、蓋其矯之過矣、夫矯枉者欲其直也、矯之過則歸於枉矣、（第七段）莊子亦曰、「墨子之心則是也、墨子之行則非也」（『莊子』天下篇に據る）、推莊子之心以求其行、則獨何異於墨子哉、後之讀莊子者、善其爲書之心、非其爲書之說、則可謂善讀矣、此亦莊子之所願於後世之讀其書者也、（第八段）今之讀者、挾莊以謾吾儒曰、莊子之道大哉、非儒之所能及知也、不知求其意而以異於儒者爲貴、悲夫、
- (7) この部分の原文は、「來世之遂實吾說」。この文における「實吾說」三字の意味は、詳しく言えば、「眞實とすべきでない吾が説を、眞實とする」である。文意を明確にするために、「眞實であると誤解して」と譯した。
- (8) この語は、『孟子』萬章下篇「孟子曰、伯夷聖之清者也、伊尹聖之任者也、柳下惠聖之和者也、孔子、聖之時者也、孔子之謂集大成」にもとづく。
- (9) 原文「莊子用其心、亦二聖人之徒矣」。王安石の文集における（聖人の「用心」の語例としては、仁宗皇帝の政を稱えたことば「此雖二帝三王之用心、不過如此而已」（『臨川集』卷三九「上仁宗皇帝言事書」）がある。

- (10) 王安石における「中人」については、上掲内山論文参照。
- (11) 王安石の時代において、二および三に掲げた人物も、必ずしも聖人とは見なされていない。例えば、蘇軾は、武王は聖人ではないと言ひ（『東坡志林』卷五「武王非聖人」、司馬光は、孟子を批判している（『疑孟』）。
- (12) 荀子に對する批判は、『臨川集』卷六四「周公」、同卷六六「禮論」、同卷六八「荀卿」などに見える。
- (13) 『孟子』萬章下篇。上注（8）参照。
- (14) 伯夷・伊尹・柳下惠三者を、王安石が聖人に數えたことに對する批判については、山下龍二「王安石と司馬光」（『東京支那學報』第一三號、一九六七年）参照。山下氏は、南宋・陳善『捫蝨新話』卷一〇の記述を引用して、安石の同時代人の蘇轍が批判したこと、および、蘇轍をふまえて、陳善が批判したことを指摘している。
- (15) 王安石が、時代の變化、および變化への對應を重視したことについては、上掲山下論文参照。
- (16) 王安石が顔回を聖人に數え入れなかつた理由も、ここに求められる。我が身の德行に努め勵む顔回は、かかる天下救濟の面は持たず、聖人の域には入らない。これについては、吾妻重二「道學の聖人概念―その歴史的位相」（關西大學『文學論集』第五〇卷第二號、二〇〇〇年）第一章参照。吾妻氏は、「三聖人」を引用して、「王安石は、聖人の聖人たるゆえんを……社會變革者としての面に求め、……德行にとりくむ賢人顔回とは比較にならない偉大さを聖人はもつという」と論ずる。
- (17) 王安石は莊子について、「隱居放言」に殆ど合致すると評した（『莊周』下）。この評は『論語』微子篇の逸民評（「孔子」謂蘧仲夷逸、隱居放言、身中清、廢中權」）にもとづく。安石が莊子と「權」とを結びつけていることが窺えよう。
- (18) 王安石は「夫子賢於堯舜」においても、「三聖人」と軌を同じくする論を立てており、そこでは、伊尹・伯夷・柳下惠三者だけでなく、堯舜など先王をも含めて、「蓋聖人之心、不求有爲於天下、待天下之變至焉、然後吾因其變而制之法耳」と述べ、各聖人が時の變を權はかつたとする。かつ、「至孔子之時、天下之變備矣、故聖人之法亦自是而後備也、……孟子曰、孔子集大成者（『孟子』萬章下篇）、蓋言集諸聖人之事而成萬世之法耳」と論じ、孔子は集大成者として萬世の法を完成したという。
- (19) 「爲之清、爲之任、爲之和、時耳」は、『孟子』萬章下篇にもとづく。上注（8）参照。

(20) 王安石は、「季子」(『臨川集』卷六八)においても、「昔莊周喪其妻、鼓盆而歌(『莊子』至樂篇に據る)、……此棄人齊物之道、吾儒之罪人也」と、齊同の説を退けている。

(21) 「天地之純、古人之大體」が具體的に何を指し示しているかは、見解の分かれるところであろうが、王安石においては、道をも含む聖人の總體である。彼は「大人論」(『臨川集』卷六六)で、以下のように論じている。「孟子曰、充實而有光輝之謂大、大而化之之謂聖、聖而不可知之之謂神(『孟子』盡心下篇に據る)、夫此三者、皆聖人之名、而所以稱之之不同者、所指異也、由其道而言謂之神、由其德而言謂之聖、由其事業而言謂之大人、……神非聖則不顯、聖非大則不形、此天地之全、古人之大體也」。この「天地之全、古人之大體」は、天下篇の前半・序論の「天地之純、古人之大體」に、同じ段に見える「古人之全」を加えて組み合わせたことばであろう。「大人論」から見ても、「天地之全、古人之大體」は、道(神)・徳(聖)・事業(大人)のあらゆる面から見た聖人の總體を表す。天下篇・序論の「天地之純、古人之大體」も、これとほぼ同義に解してよいと考えられる。

(22) 津田左右吉『道家の思想と其の展開』(岩波書店、一九三九年)第四篇第七章参照。

(23) 上掲津田論文では、武帝のころの制作と推測している。また、池田知久『道家思想の新研究―「莊子」を中心として』(汲古書院、二〇〇九年)第一四章第四節では、文帝から景帝のころの制作とする。

(24) 天下篇の「道術」の語については、解釋が分かれている。例えば、上掲池田論文では、「ここに掲げたように、根源的實在「道」のいいかえとする。一方、「眞實の道を追求する學問」「眞理を窮めるための道」とする解釋もある。

(25) 上掲池田論文第一四章第四節。なお、『莊子』天下篇が「道術」の回復を目論んでいた否か、あるいは、目論んでいたとしても、どこまでそれを明確に意識していたかについては、議論の有るところであろう。しかし、少なくとも、天下篇を讀めば、讀者の側に、自然にかかる思想統一の構想が浮かぶであろう。

(26) 王安石がこのような「莊周」論を爲した背後には、彼の世界觀、および整合性への追求が挙げられる。安石は(儒家的な)「聖人の道」を根底に据え、「權」を用い、論理的思考によって、體系をもった世界觀を築き上げた。この思念の世界において、矛盾があると、王安石はこれを認めず、解消を圖る。彼の整合性の追求は執拗であり、文集のそこかしこに見出される。ことに、史實と自らの論理によって立てた世界觀とが抵觸する場合には、史實の方を否定することさ

- えある。例えば、『史記』仲尼弟子列傳中の子貢の記事について、孔子の賢弟子である子貢が、縦横家のごとき言動をとっているのはおかしいと疑問を呈し、その記事を「傳者之妄」であるとして、事實と認めない（『臨川集』卷六四「子貢」）。また、『史記』伯夷列傳の中の、放伐をめぐる伯夷・武王二聖人の間の對立については、史實に非ずと否定する（『臨川集』卷六三「伯夷」）。共に聖人であり、「道」を體し、時の變を「權」^{はか}る者であるこの二者が、同時に、同一の場にあつて對立したことを認めると、王安石の世界觀において、矛盾を生じ、整合性を損ねるからである。もし天下篇を從來の見解の如く關尹・老聃を最も高く評價するものとするならば、王安石は、道家の思想に法^{のつと}ることになり、（儒家的な）「聖人の道」を根底に据える己れの世界觀において齟齬をきたす。それゆえ、安石は「莊周」論を立てて、從來の見解を排除したのである。「莊周」論もまた、自らの世界觀における、王安石の整合性追求の試みの一つである。同時に、この論によつて、己れが天下篇に提示された方法論を用いることを、正當化したのである。なお、土田健次郎『道學の形成』（創文社、二〇〇二年）第六章第一節「王安石に於ける學の構造」では、王安石は『字說』において、假設と檢證を繰り返して、不整合を解決しようとした可能性があると指摘している。また『周禮義』（『周官新義』）においても同様の方法で、矛盾の解消を圖つていと指摘する。これらも、王安石における整合性の追求を示すものである。
- (27) 蘇軾は、「莊子堂祀記」において、「余以爲莊子蓋助孔子者」と述べ、かつ盜跖・漁父・讓王・說劍四篇を莊子の自著に非ずと疑っている。盜跖・漁父・讓王篇には、孔子・先王・儒家への罵倒や詆訾の語がある。蘇軾の論は、これら各篇の中の、孔子に關わる部分を多く否定するものであり、莊子と孔子との間の乖離を解消し、莊子の（儒家から見ての）異端の面を打ち消そうしている。王安石の「莊周」論は、莊子の自著か否かという疑問は呈していないが、孔子と莊子の乖離の解消・莊子の異端面の消去という點においては、蘇軾と共通する。
- (28) 歸有光・文震孟『南華真經評註』の評語の中に、王安石の評が見えており、天下篇の「其在於詩書禮樂者、鄒魯之士摛紳先生多能明之云々」の部分については、「王荊公（安石）曰、先六經而後各家、莊子豈鄙儒哉」と記されている。
- (29) 上掲津田論文參照。ただし津田氏も、天下篇では關尹・老聃を最も高く評價する、としている。
- (30) 森三樹三郎氏は、この部分について「作者が儒學を高く評價していることを示すものである」とする（森三樹三郎譯注『莊子』雜篇、中央公論社、一九七四年）。金谷治氏は、この部分には直接には言及しないが、その直前の「其在於詩書

禮樂者、鄒魯之士搢紳先生多能明之」の語を含む部分について、「みな末梢的なことだ」と補って譯している。(金谷治譯注『莊子』第四冊、岩波書店、一九八三年)。

(31) 上注(21) 参照。

(32) 楊墨については、王安石は「權」による解釋も爲している。これは「子貢」に見える。

(33) 王安石は、「三聖人」においては、『孟子』公孫丑上篇・萬章下篇に據って、「孔子」曰、可以速則速、可以久則久、可以仕則仕、可以處則處」と述べ、孔子によって「聖人の道」が大いに具わったとする(第二章参照)。

(34) 「一端」について、上掲山下論文では、王安石はこのことばを利用して、各人各様の言説に對しそれぞれの相對的な價値を認めようとしている、と指摘している。

(35) 上掲土田論文「王安石に於ける學の構造」参照。王安石の時代について、土田氏は、慶曆年間以降、士大夫たちは、新しい時代に適合する儒教を提唱し、「道德」を強調して、これにより連帶感を有したが、この氣運が主流になるにつれて、こんどは内部の意見の違いが露わになり、「道德を一にする」ことが要請されるようになったと述べている。

(36) 董仲舒の賢良對策は、儒教國教化の契機となったが、ここでは、儒教思想のみを高く掲げ、他の思想を根絶することを唱えている。王安石の探るところではない。

(37) 『莊子』天下篇は、『淮南子』要略篇や『史記』太史公自序の六家要指とは、時期を相前後して成立しており、どちらが早く成立したかは不明である。ただし、方法論としては共通する。また、六家要指は、上述の如く、冒頭に『易』繫辭傳のことばを掲げ、後に殊塗同歸論において、このことばが盛んに用いられることになる。

(38) 劉向『別錄』、およびこれにもとづいて劉歆が作つた『七略』は失われた。しかし、班固が『漢書』藝文志の中に、『七略』をほぼ全面的に取り入れているため、『七略』と『別錄』の概要を知ることができ、その中に、諸思想統一の構想が示されている。

(39) 立論の一例として、佛教側では『南齊書』高逸傳・贊、道教側では『道教義樞』序が挙げられる。

(40) 『漢書』に見える諸子思想統一の構想が、『莊子』天下篇と同様の方法論を用いたことについては、上掲津田論文第四篇第七章、および上掲池田論文第一四章第五節参照。

(41) 王安石にとって經書が絶対性を持たなかったこと、および、安石が經制作の「意」「心」を取れと主張したことについては、上掲山下論文参照。

(42) この點については、上掲山下論文の指摘に據る。山下氏は、王安石がその政治論において、先王の意のつとに法れと主張したことに付いて、「意は形あるものとして目に見ることはできない。無形のものに法のつとって今の具體策を考えるというのは、實際には過去に規範を求めないのと同じことであつて、どのような新政策も、〈先王の意〉ということになり得るであらう」と述べる。

天賜夫人考——風で飛んで来た花嫁の話——

金 文 京

一 ふたつの報恩譚

敦煌から発見された句道興撰と稱する『搜神記』一卷は、『敦煌變文』の整理によると、すべて三十四條の話を收めるが、うち第十條は次のような話である。原文の（一）は校訂した字、（一）は補った字、また記號、傍線は私につけたものである。

（A）昔、侯霍という者がいた。田で働いていると、だれかの哭声が聞こえてきたが、その姿は見えない。六十日餘り後、秋になり田の中を行こうとしたが、露で衣服が濡るので入りづらい。そこで畔道から衣をかち上げて入って行くと、畦の近くに死人の髑髏が、半ば地中に埋もれていたが、目の穴から一本の稻が生えて、早や穂を結ぼうとしていた。霍は憐れに思つてそれを抜いてやり、髑髏に土をかぶせ、小さな墓を作つてやつた。それから哭声はしなくなった。やがて八月になり、侯霍は田で稻を刈り取り、夕方家に歸ろうとする時、だれかが後からついて來るのに氣がついた。霍が急いで行くと、その者もまた急ぎ足になる。霍がゆつ

くり行くと、その者もまた歩みをゆるめる。霍は怪しんで、「おまえはだれだ？なぜ後をつける？」と問うと、その者は、「私は死んだ幽霊です」と答えた。霍が、「私は生きた人、おまえは死んだ幽霊、おまえとは行く道も住む世界もちがう、なのはどうして後をつけて来る？」と言うと、幽霊は、「私はあなたが稲刈りをする時に厚いご恩を蒙りましたが、なにも報いる物がございません。あなたにはまだ妻がいないと知りましたので、明年十一月一日に、きつとあなたのために妻を娶つてさしあげましょう。どうか生きた人への禮をもつて接してやつてください」と言った。

(B) 霍はそのことを、我慢してだれにも話さなかった。やがて十一月一日になると、親戚一同を集めて、牛を屠り酒を醸し、みなにはただ妻を娶るとのみ言ったが、どこから来るのかは分からなかった。父母兄弟親戚も不思議に思つて尋ねたが、やはり子細は言わず、ずっと村の南で待ちわびていると、やがて夕暮れ時、西方から黄塵をおびた風雲そして俄雨が來て、霍の家の門前は雲霧で眞つ暗になり、なにも見えなくなつた。霍が部屋に入ると、中に年のころ十八九ばかりの女がいた。しかもえもいわれぬ立派な蒲團や身の回りの調度品もいっしょである。女は霍を見ると、「あなたはだれです？なぜ私の部屋に入ってくるのです？」と言つた。霍は女に、「お嬢さんはどなたです？なぜ私の部屋にいるのです？」と聞いた。女がまた霍に言うには、「私は遼西太守、梁合龍の娘で、遼東太守、毛伯達の息子に嫁ぎ妻となる身、今日は迎えの車が門前に來ましたが、大風が吹くので風を見に出て、すぐ部屋にもどつたところです。この部屋はあなたの部屋ではありません。霍は、「遼西からここまでは五千里餘りもあります、お嬢さんはどうして私の部屋を取ろうとされるのですか？もし疑われるのなら、門の外に出てごらん下さい」と答えた。女が門外に出て見ると、なんと自分の家ではない。そこでベッドの後の九重の箱を出して開けてみると、上に玉版があり、金文字ではつきりと、「天が侯霍にあたえて妻となす」と書いてあつた。これより人々はこれを眞似て迎親版を作つたのであ

る。通婚の書を出すようになったのも、これが起りである。死んだ幽霊でさえなお恩に報いるのに、まして生きている人は當然である。事は「史記」に出ず。

(A) 昔有侯霍⁽²⁾、在田營作。聞有哭聲、不見其刑(形)。經餘六十日(六十餘日)、秋間因行田、露濕難入。乃從畔上、褰衣而入。至地中、遂近畔邊有一死人髑髏、在地入土⁽³⁾、當眼匡裏一枝禾生、早以欲秀。霍愍之拔卻、其髑髏與土擁之、遂成小墳。從此已後、哭聲遂即絕矣。後至八月、侯霍在田刈禾、至暮還家、覺有一人從霍後行。霍急行、人亦急行。霍遲行、人亦遲行。霍怪之、問曰：「君是何人、從我而行？」答曰：「我是死鬼也。」霍曰：「我是生人、你是死鬼、共你異路別鄉、因何從我而行？」鬼曰：「我蒙君鋤禾之時恩之厚重。無物相報、知君未取妻室、所以我明年十一月一日、剋定爲君取妻。君宜以生人禮待之。」

(B) 霍得此語、即忍而不言。遂至十一月一日、聚集親情眷屬、槌牛釀酒、只道娶妻、本不知迎處。父母兄弟親情怪之借問、亦不言委由、常在村南候望不住。欲至晡時、從西方黃塵風雲及卒雨來、直至霍門前、雲霧闇黑、不相賭見。霍遂入房中、有一女子、年可十八九矣。并床褥氈被、隨身資妝、不可稱說。見霍入來、女郎語霍曰：「你是何人、入我房中？」霍語女郎曰：「娘子是何人、入我房中？」女郎復語霍曰：「我是遼西太守梁合龍女、今嫁與遼東太守毛伯達兒爲婦。今日迎車在門前、因大風颯出門看之、其房此是君房。」⁽⁴⁾霍曰：「遼西去此五千餘里、女郎因何共我爭房？如其不信、請出門看之。」女郎出門看之、全非己之舍宅。遂於床後取九子鹿(籠)開看、遂有一玉版、上有金字分明云：「天付應合與侯霍爲妻。」因爾已來、後人學之、作迎親版、通婚書出、因此而起。死鬼尙自報恩、何況生人？ 事出史記。

これにつづく第十一話は、次のようである。

(A) 昔、侯光、侯周という同じ親から生まれた兄弟二人がいた。二人連れだつて、多くの財物を持って、遠方に商賣に出かけたが、侯光は多くの利益をあげたのに對し、侯周の方は損をした。そこで侯周は悪心を起

こし、郭歡所有の土地で兄を殺し、林の中に屍體を捨て、先に家に歸つた。光の父母は周に、「おまえは早く歸つたが、兄はどこにいる？」と尋ねた。周は答えて、「兄はさらに二十年たつてから歸るでしょう」と言つた。郭歡が田で働いていると、その地の林の中で鳥や鵲が騒がしく鳴いている。郭歡が不思議に思つて行つて見ると、屍體があつたので、憐れを催し、家に歸つて、鍬を持つてきて埋葬してやつた。仕事の休み時間には、毎日家人が食べ物を送つてくるが、それで死人を供養した。九十日餘り後、收穫が終わると、家に歸ることになり、死人に別れを告げ、「私はあなたの屍體をここに埋め、毎日供養をして、三箇月が経ちました。あなたの名前もだれなのかも分かりませんが、これからは供養はできないので、どうか自分で氣をつけてください」と祈つて別れた。翌年の四月、歡が田を鍬で耕していると、一人の人が忽然と現れて前に立つた。郭歡が、「おまえは誰だ？なぜ私の前に立つている？」と尋ねると、その人は答えて、「私は幽霊です」と言つた。歡が、「私は生きた人、おまえは死んだ幽霊、おまえとは行く道も住む世界もちがう、なのはどうして來たのだ？」と聞くと、幽霊は、「先にあなたの厚いご恩を蒙りましたが、報いる物がございません。今日は私の家にご馳走がありますから、それであなたを迎えに來たのです。兼ねてお禮の品もございます。決して嘘は申しません」と言つた。

(B) 歡は半信半疑であつたが、ともかくいつしよについて行つた。神靈が歡の體を覆っているため、生きている人には、その姿が見えない。やがて祭壇の上に案内され、そこに坐つた。その祭盤の上には食べ物が見えてあつたので、侯光と歡はすぐに平らげてしまつた。それを見た家族は驚き不思議に思つて、みなこれは神異であると言つた。やがて弟の周が入つて來て、兄の家を調べた。兄は突然に弟を見ると、歡に、「私を殺したのはこいつです。生きてる時に殺されたので、死んでもやはり怖い」と言つて、すぐに畏れて逃げ出した。郭歡は神靈の覆いがなくなり、その姿が見えるようになったので、祭壇から起き上がり、侯光の父

母兄弟にこれまでの子細を説明した。そこで家族は侯周を縣に連れて行き、尋問するとすぐに白狀し、法に依つて處罰された(?)。侯光の父母は歡にお金と車馬、召使いを贈り、いっしょに行つて息子の屍體を引き取り、歸つて埋葬した。こういうわけで、「侯光は幽靈になつても、なお恩を報じた。いわんや生きてゐる人は當然であろう」と言うのである。事は「史記」に出ず。

(A) 昔有侯光、侯周兄弟(弟)二人、親是同堂。相隨多將財物、遠方興易。侯光貨易多利、侯周遂乃損折。卽生惡心、在於郭歡地邊煞兄、拋着藁林之中、遂先還家。光父母借問周：「汝早到來、兄在何處？」周答曰：「兄更廿年方可到來。」郭歡在田營作、此地頭林中鳥鵲遼亂而鳴。郭歡怪之往看、乃見一死人、心生哀愍。遂卽歸家、將鍬鏟則爲埋葬。營作休罷中間、每日家人送食飯來祭之。經九十餘日、粟麥收了、欲擬歸家。遂辭死人、呪願曰：「我乃埋你死屍靈在此。每日祭祀、經三箇月。不知汝姓何字誰。從今已後、〔不〕祭汝。汝自恕(努)力。」卽相分別。後年四月、歡在田鋤禾、乃有一人、忽然在前頭而立。問曰：「君是何人、乃在我前而立？」此人答曰：「我是鬼。」歡曰：「我是生人、你是死鬼、共你異路別鄉、何由來也？」鬼曰：「蒙君前時恩情厚重。無物相報。今日我家大有飲食、故迎君來、兼有報上之物、終不相違。」

(B) 歡疑、遂共相隨而去。神鬼覆蔭、生人不見。須臾之間、引入靈床上坐。其祭盤上具有飲食、侯光共歡卽喫、直諍(淨)盡。諸親驚怪、皆道神異。須臾之間、第(弟)侯周入來、向兄家檢校。兄忽然見第(弟)、語歡曰：「然(煞)我者此人也。生時被煞、死亦怕他。」便卽畏懼走出。郭歡無神靈覆蔭、遂卽見身。從靈床上起來、具說委由、向侯光父母兄弟(弟)。遂卽(將)侯周送縣、一問卽口承、如依法。侯光父母賜歡錢物車馬侍從、相隨取兒神、歸來葬之。故曰：「侯光作鬼、尙自報恩。何況生人。」事出史記。

さてこのふたつの話の前半(A)の部分は、第十一話が冒頭で弟による兄殺しを述べるところが第十話にはないが、あとはその屍體を農夫が埋めて供養したため、死者の幽靈(鬼)が現れ恩返しを申し出る内容が共通してお

り、幽霊との問答である傍線部分は字句にいたるまで両者ほとんど一致する。

ただし報恩の方法は両者で異なっているため、後半(B)の部分は、第十話では、妻となる女性が遠方より飛來する話、およびそれによって婚姻時に迎親版と通婚書を用いることになったという由來譚となっているのに對し、第十一話の方は、恩人を家の祭祀に連れて行つてご馳走するとともに、その機會を利用して、自分を殺した弟の罪状を暴く復讐譚になっている。そして最後の「鬼さえもなお恩に報じるのだから、まして生きている人は當然だ」という部分に至つて、両者はまた一致を示す。最後はともに「史記に出ず」となっているが、この「史記」が司馬遷の『史記』でないことは言うまでもない。おそらく單なる史書を意味するであろう。

ではこのふたつのよく似た報恩譚のうち、どちらがより古い形を保っているのであろうか。これについて参考になるのは、第十一話と全く同じ構成の話が、『日本靈異記』に見えることであらう。すなわち『日本靈異記』上巻の「人畜所履髑髏救收示靈表而現報緣(人畜二履まるる髑髏救ひ收められ、靈しきを示して現に報ずる緣) 第十二」、および下巻の「髑髏目穴筍獨(掲) 脱以祈之示靈表之緣(髑髏の目の穴の筍を掲キ脱チテ、祈ひて靈しき表を示す緣)

第廿七」がそれである。前者は、元興寺の高麗學生、道登が、道端の髑髏が人に踏まれるのを憐れんで、従者の萬呂をして木の上に置かしたところ、その亡靈が恩返しのため、萬呂を自分の家に連れて行つて飲食をもてなし、かねて自分を殺した兄に復讐する話、後者は、白壁の天皇(光仁天皇)の寶龜九年(七七八)、備後の國の品知牧人が、市場に行く途中、髑髏の目に刺さつた竹の子を抜いてやつたところ、その亡靈がやはり報恩のため、牧人を家に招待し、自分を殺した伯父に復讐する話で、設定は日本だが、先の敦煌『搜神記』第十一話と同じ話である。しかも『日本靈異記』の兩話の結末部分は、「夫死靈白骨尙猶如此、何況生人豈忘恩哉」、「夫日曝髑髏尙故如是、……何況現人豈忘恩乎」と字句は異なるものの、『搜神記』と同趣旨である。これは偶然とは思われない。

『日本靈異記』は、八二二年頃、僧景戒の編と言われる。一方、敦煌『搜神記』は、五代頃の書寫とされるが、

内容的には唐以前に成立していたと考えられる。むろん『搜神記』とは限らないが、この話が奈良、平安時代初期の日本に書物の形で傳わり、舞臺を日本に移して翻案されたことは、ほぼ確實であろう。これは、この話が中國ですでに廣く流布していたことを示唆するものである。

そもそも第十一話は、冒頭の殺人から結末の復讐まで、筋立てが前後一貫しているのに對して、第十話では、殺された報恩者の身分が明かされず、また迎親版などの由來を語つた直後に、また報恩の教訓を説くのも不自然である。第十一話は、實は昔話の類型の中で、「歌う骸骨」と稱されるタイプに屬するもので、その類話は中國だけでなく世界中に見られる。これらの點から考えると、この話の本來の形は第十一話のようなものであつて、第十話の後半は、なんらかの理由で報恩の方法がすり替えられたと見るのが妥當であろう。説話において、複数のモチーフを入れ替わることは、よく見られる現象である。

第十一話について、筆者は以前、元代の雜劇「盆兒鬼」との關係を中心に論じたことがある。¹¹⁾ここでは第十話の後半、妻が遠くから風に乗つて飛んでくるという話について、以下考えてみたい。このメリーポピンズを彷彿させる話は、しかし説話研究で廣く用いられるトンプソンの民間文藝のモチーフインデックス、またその中國版である丁乃通『中國民間故事類型索引』（中國民間文藝出版社 一九八六年）などには見えない特異なものが、中國ではこれ以降も興味深い展開を遂げているからである。

二 金元代の天賜夫人故事——科擧との結合

金の元好問（一一九〇—一二五七）『續夷堅志』卷二「天賜夫人」¹²⁾は次のような話である。

廣寧の閭山公廟は、靈驗あらたかであつたが、またその神像は恐ろしい姿で、しかも林に覆われていたた

め、白晝でもその中に入った者は恐怖で毛が逆立つほどであった。近くの者は、静かな夜には拷問の聲が聞こえると言っていた。そのため通る者はわざと遠回りをして避けるほどであった。參知政事の梁肅公は、家がこの地方の牽馬嶺にあった。受験勉強をしていた時、他の受験生と夏の合宿をしたが、話が鬼神の事に及んだ。みなが當時の肝の据わった人を列擧したが、梁公はすべて認めなかった。そこで自ら、「私は夕暮れまたは暗い時に、閻山廟に入つて廊下を一周してやろう」と言った。みなは、「行けるといつても、ではなにを證據とする？」とそそのかす。梁公は、「ぐるつと回りながら、印しをつけておくから、それを證據としたらよからう」と答えた。翌日の夜、みなど一緒に廟に行き、みなは廟門の外で待っていた。梁公は袖を奮つて入つて行き、印しをつけながら廟の東隅まで行き手探りすると、だれかが壁に寄りかかつて立っている。梁公は幽霊だと思い、それを背負つて外に出た。みなが、「何を見た？」と聞くと、梁公は笑つて、「幽霊を背負つて來たぞ、火で照らしてみよう」と言った。火で照らしてみると、それは美しい婦人で、衣服は世俗のものとは全く異なっていた。詰問しようとしたが、氣息奄奄として、まるで酔つたようであった。みなは本當に幽霊だと思い、周りを圍んで見守つていると、しばらくして目を開き、人が取り圍んでいるのを見て、驚いた様子で、「ここはどこですか？」と聞いた。みなは場所の名前と廟の中にいたことを告げ、さらに人間か幽霊か、どこから來たのかを尋ねた。女は、「私は揚州の大族某氏の娘で、吉日に迎えられて嫁入りするところ、輿の中で突然大風に飛ばされ、意識が朦朧となつたので、どうしてここに來たのか分かりません」と言った。みなは喜んで、「梁さんは未婚なので、神様が揚州から妻を送つてくださったのだ。まったく神様のお取りはからいだから、結婚してしまえばいい」と言った。梁公はそこで女を連れて歸つたが、間もなく試験に受かり、十數年経つか経たぬかの間に大いに出世した。女は數人の子を産んだ。そこで當時の人々は彼女を天賜夫人と見なし、朝廷にまでその話が傳わつた。梁公は大定二十年（一一八〇）に、彰徳節度使となつた。

都の老人たちの中には、その姿を見た者が今でもいる、兵亂の後、梁氏はなお大勢いるが、その家世を問うと、多くは天賜夫人の子孫であるという。

廣寧閻山公廟、靈應甚著。又其象設獐惡、林木蔽映。人白晝入其中、皆恐怖毛豎。傍近言、靜夜時間訊掠聲。故過者或迂路避之。參知政事梁公肅、家此鄉之牽馬嶺。作學子時、與諸生結夏課、談及鬼神事。歷數時人之膽勇者、梁公都不之許。因自言：「我能以昏暮或陰晦之際、入閻山廟、巡廊廡一周。」諸生從叟之曰：「能往何以取信？」梁公曰：「我當就周行處、以物畫之、用是爲驗。」明日晚約偕往。諸生待於廟門外。奮袖徑去、晝至廟之東隅摸索、有一人倚壁而立。梁公意其爲鬼、負之出。諸生迎問：「何所見？」梁公咲曰：「我負一鬼至矣。可取火照之。」及火至、見是一美婦、衣裝絕與世俗不同。欲問詰之、則氣息奄奄、狀若昏醉。諸生眞謂鬼物、環立守之、良久開目、見人環繞、驚怖不自禁。問：「此爲何地？」諸生爲言其處、及廟中得之者、且詰其爲人爲鬼、何所從來？婦言：「我揚州大族某氏女。以吉日迎往婿家、在輿中忽爲大風所飄、神識散亂、不知何以至此。」諸生喜曰：「梁生未受室、神物乃從揚州送一妻至。誠有冥數存乎其間。可因而成之。」梁公乃攜婦歸。尋擢第、不十數年致身通顯。婦學數子。故時人有天賜夫人之目、至於傳達宮禁。梁公以大定二十年、節度彰德。相（都）下耆舊仍有及見之者。兵亂後、梁氏尙多、問其家世、多天賜諸孫行云。

梁肅は實在の人物で、『金史』卷八九のその傳によると、奉聖州（河北省涿鹿市）の人、天眷二年（一一三九）の進士で、彰德節度使、參知政事となつたのも事實である。傳には、「幼きより學に勤め、夏の夜讀書して往々旦に達す、母の葛氏常に燭を滅して之を止む」とあるが、むろん右の天賜夫人のことは書いてない。廣寧（遼寧省北鎮縣）の閻山公廟とは、古來、幽州の鎮として有名な醫巫閻山の神であろう。

この話では、女性が結婚式の當日に風で遠方に飛ばされ、別の男と結婚するという點が、敦煌の『搜神記』と共通する。また『搜神記』では、飛來した女性は、遼西太守梁合龍の娘（すなわち梁氏）で、遼東太守毛伯達の子

の妻となるはずであった。さらに注(2)で述べたように、スタイン本では主人公の侯爵は、白馬縣の人とあるが、白馬縣とは河南省東北の滑縣の地である。⁽¹³⁾一方、『續夷堅志』では、男の姓が梁(梁肅)で、女性の出身地は揚州であるが、舞臺となった廣寧は遼東の領域であり、兩者の姓とおよその地域が一致する。これは偶然ではなく、兩者の間になんらかの傳承關係があつたと考えられるであろう。

ただし『續夷堅志』の話は報恩譚の形式を取らず、なぜ女性が飛來したのかは明らかでない。ただ梁肅が肝試しのために閭山公廟に入り、そこで飛來した女性に會い、その女性と結婚することによつて、科擧に合格、出世したと述べるのみで、話の重點は明らかに天賜夫人が夫の科擧合格と出世という幸運をもたらしたという結末にある。すなわちこの話には、報恩ではなく、科擧が新たなモチーフとして登場しているのである。

言うまでもなく、近世中國社會における人々、特に知識人の最大の關心事は科擧による榮達であつた。朝鮮の昔話には科擧説話とでも稱すべき話が多數あることが指摘されているが、⁽¹⁴⁾中國にはそれに類する民話は見當たらぬもの、近世の白話小説、戯曲で科擧が重要な役割をはたしていることは周知の事實である。この天賜夫人の話も、それ以前の説話が近世の科擧社會の中で變化を遂げたものであると考えられよう。結末の科擧合格と榮達はむろんのこと、受験生たちが夜の勉強の合間に怪談をして、肝試しに出かけるという冒頭の設定も、近世の受験社會ではいかにもありそうな話である。清代の『聊齋志異』卷一「狐嫁女」は、仲間と賭けをして幽霊屋敷に行った男が、狐の婚禮を見て、後に進士に合格するという話だが、これも同工異曲と言えよう。ただし人の恐れる幽霊屋敷などに行つて、かえつて幸運を得るといふのは、元來はいわゆる「凶宅」にまつわる話で、早くは唐の谷神子『博異志』の「蘇邇」などに見えている。これはそのような「凶宅」説話がやはり科擧社會に取りこまれたものであろう。

近世になり科擧の受験競争が激化すると、人々は實力よりも僥倖を頼むようになる。いわば運任せで、このた

め風水や夢の善し悪しによつて合格を望む風が生じた。宋の洪邁『夷堅志』には、その種の話がいくつか見えて⁽¹⁵⁾いる。天賜夫人の話もそのような流れの中で生じたものであろう。

そのためか、この話は當時、廣く知られていたようで、いくつかの異傳が傳わる。まず元の郝經（一二三三—一二七五）に次の「天賜夫人詞」（『陵川集』卷八⁽¹⁶⁾）がある。

八月十五雙星會、佳婦佳兒好婚對。

玉波冷浸芙蓉城、花月搖光照金翠。

黑風當筵滅紅燭、一朵仙桃降天外。

梁家有子是新郎、芊氏忽從鍾建背。

負來燈下驚鬼物、雲鬢欹斜倒冠佩。

四肢紅玉軟無力、夢斷春闈半酣醉。

須臾舉目視傍人、衣服不同言語異。

自說成都五千里、恍惚不知來此際。

玉容寂寞小山顰、俛首無言兩行淚。

甘心與作梁家婦、詔起高門勝天賜。

幾年夫婿作相公、滿眼兒孫盡朝貴。

（以下省略）

郝經の祖父、郝天挺は元好問の師であり、郝經自身も元好問の弟子筋に當るので、この「天賜夫人詞」と『續夷堅志』は同じ來源とも考えられるが、しかしこちらは女性の出身地を成都としており、やはり異傳のようである。それ以外は、詩であるから詳しくは述べていないが、夫の姓が梁で、後に相公に出世し、自身も天賜の稱號

を得たことなど、『續夷堅志』と等しい。

もうひとつは後の資料ではあるが、民國十三年（一九二四）刊『良郷縣志』卷五「人物志・郷賢」に見える金の梁斗南に関する次の記述である。

梁斗南、字は拱宸、良郷の人である。生まれつき賢く、詩に巧みであった。閩山で勉強している時、同じ宿舍の學生と鬼神の話になったが、斗南は畏れるに足りないと言った。同宿の者が、「閩山の廣寧廟に夜行けるか？」と聞くと、斗南は、「よし、壁に印しをつけて證據としよう」と答えた。行つてみると、はるか殿上に燈火が輝き、「丞相がいらした」という聲が聞こえ、燈火は消えてしまった。斗南は筆で壁に印しをつけ、門から北東の隅に至ると、暗い中になにか觸れるものがあつたので、なでてみると人であつた。そこで連れてもどつたが、それはなんときれいな女であつた。女に譯を聞くと、「私は蘇州の者で、清明節に蹴鞠の見物をしていたところ、突然怪しい風で邊りが暗くなり、眞つ暗でわからないうちにここに來たのですが、あなたに助けていただきました」と答えた。みなは驚いたが、それが朝廷にも聞こえて、詔をもつて女を斗南にめあわせ、やがて二人の子が生まれたので、天賜夫人と呼ばれたという。斗南は進士に首席で合格し、官は河南都運に至つたが、有能で吏事に長じ、激務をよくこなしたので、時の人々はそのときぱきした働きぶりに感服した。二子は敬と恭で、敬は左司郎となり、恭は元の世祖フビライに仕え、性質が端正で行い清潔であつたので、重用され、官は金紫光祿大夫、中書平章事（宰相）にまでなつた。

梁斗南、字拱宸、良郷人。性穎悟、工詩。讀書閩山、與同舍生論及鬼神。斗南以爲不足畏。同舍生曰：「閩山廣寧廟、汝能夜往乎？」斗南曰：「諾。當聖其壁爲驗。」往則遙見殿上燈燭照耀、聞曰：「丞相來。」燈燭盡滅。斗南以筆聖殿壁間、由門至北東隅、暗中觸一物、捫之則人也。攜以歸、乃一女子、有殊色。問其故、曰：「妾蘇州人、因清明觀擊毬、忽怪風晦昏、暗中不省至此、而爲公所救。」人皆驚異。事聞、詔以女配斗南、生

二子、謂之天賜夫人云。斗南登進士第一、累官至河南都運、有幹局、長於吏事、能剖繁治劇、時輩服其通敏。二子敬、恭。敬左司郎、恭仕元世祖、性行端潔、寵遇甚厚。官至金紫光祿大夫、中書平章事。

この話は明らかに先の『續夷堅志』を踏まえたものである。ただし女の出身地が揚州ではなく蘇州となつてい
るほか、主人公の梁斗南が閩山廟に至つた時すでに、「丞相がいらした」と、その将来が豫言されている點、また
女性が飛來したのが、結婚式の時ではなく、清明節の蹴鞠見物の時であつたとする點は、すでに原話から離れて
いると言えるであろう。特に後者は他人と結婚するはずの女性を妻とするという禮教に悖る行爲を避けるための
儒教的配慮からであると考えられる。また進士第一、つまり狀元とするのは、科擧の要素のさらなる強調である。
ただし榮達したのは本人よりもむしろ子供の代であつて、丞相の豫言は子供によつて實現したことになつてい
る。梁斗南は、元の世祖に仕えて參知政事、成宗の大徳二年（二二九八）に平章政事となつた梁德珪（『元史』卷一七〇
に傳がある）の高祖、梁陟のことで、斗南がその號であつたことは、袁桷が書いた梁德珪の行狀に見えている。そ
れによると、梁陟は金の明昌年間（二一九〇―二一九五）の進士、官は同知南京路都轉運司事に至つた。『良郷縣志』
に言う息子の恭が梁德珪を指すとすれば、若干の誤りはあるものの、ほぼ事實を反映していると言えよう。良郷
は北京の南であり、梁肅の出身地、廣寧とも近い。おそらく元來は梁肅の話であつたのが、同姓で出身地も近く、
元になつてその子孫が顯れた梁陟に置き換えられたのであろう。

なおこれら金元代の話で、天賜夫人が揚州、蘇州、成都など南方から飛來したことになつてゐるのは、金と南
宋が分立した當時の政治状況を反映したものであろう。

三 明代の戯曲『折桂記』——新道教による潤色

さて次の明代には、やはり梁氏を主人公とし、華北を舞臺とするもうひとつの天賜夫人の物語が現れる。その代表は萬曆年間、南京の廣慶堂唐振吾刊の『折桂記』である。¹⁹⁾以下にそのあらすじを記す。

五代の末、山東の東平の人、梁顥は、早くに父を亡くし、母に仕えて勉學に勵んでいたが、實は文運を司る天上の文曲星の生まれかわりであった。時に天上界では、雷神に追われた仙人、呂洞賓が、ちょうど望仙觀で讀書していた梁顥に助けを求める。雷神は、呂洞賓が文曲星の化身である梁顥に庇護されているのを見て追跡をあきらめ、そのお禮に呂洞賓は觀の壁に自分の畫像と、梁顥が將來父子二代にわたって狀元となるべき運命を豫言する詩を残して立ち去る。翌日梁顥は、同學の仲間が昨夜の奇事を語り、共に望仙觀の傍らに建つ望仙樓で酒を酌み交わすうちに、夜になった。樓には夜幽靈が出るとの評判で、餘人はみな恐れたが、梁顥はそれなら自分が一晚泊まってやろうと言ひ、何事もなく一夜を樓上で過ごせるか、仲間と銀一兩を賭け、仲間は歸つてゆく。

一方、四川成都の人、薛瓊は、東平刺史に任せられ、妻と娘の玉梅を伴い任地に赴き、ようやく東平の近くまでたどりつくが、おりからの強風を避けて舟を停めていた。そこへ呂洞賓の命を受けた柳樹の精が現れ、眠っている玉梅に、狀元の妻、狀元の母となるべき運命を告げると、風と共に彼女を望仙樓に連れ去る。突如として空中から落ちてきた女に驚いた梁顥は、その素性を尋ね知ると、翌朝玉梅を背負つて家に歸り、母親に事の次第を説明した。母と同學の仲間は、これぞ天の與えた良縁とよろこび、仲間の一人が早速、娘の失跡に仰天する薛瓊のもとに驅けつけ、事情を話し、梁顥のために求婚、奇縁に感じ入つた薛瓊も結婚を許し、二人は婚禮を擧げた。

のち薛瓊は廣東兵憲に轉任となり、梁顥夫妻と別れて去つてゆく。梁顥はその後、郷試に首席で合格するが、五代末の混亂のため都での會試には應じず、母を養ひ子の梁固を教えていた。やがて宋が天下を統一し、梁固が成長するに及び、父子ともに都へ應試に出かけた。結果は、息子の梁固は狀元、父の梁顥は第三名の探花であつた。かつての呂洞賓の豫言を待み、かつ息子の下位に甘んずることを潔しとしない梁顥は、あくまでも狀元をねらい、合格を辭退して、その後も受験を繰り返して、孫の梁棟が探花で合格したのにもおくれ、第十回目の受験、八十二歳でついに念願の狀元及第を果たしたのであつた。

この作品は、明代戲曲の通例にもれず、上下二巻、全三十一齣の長篇で、さまざまな趣向が盛り込まれているが、主人公の梁顥が肝試しに行つて、風で飛來した女性を妻とし、それによつて科擧に首席合格したという核心部分は、先に見た金元代の天賜夫人の話と同じ、特に女性が飛來したのが婚姻の日ではなく、かつ主人公が首席になる點は、『良郷縣志』の梁斗南の話に近い。また女性が成都から直接ではなく、東平の近くまで來てから飛來し、父親の薛瓊に結婚の許可をもらつている點は、合理化と儒教的配慮をさらに一步進めたものと言える。

この作品の背景、特に梁顥に始まる宋元代の東平(山東省東平市)梁氏と物語との關係については、以前に述べたことがあるので、今その要點のみを述べれば、梁顥(九六三—一〇〇四)、梁固父子は實在の人物で、『宋史』卷二九六に傳がある。また父子ともに狀元であつたことも事實である。ただし梁顥が狀元となつたのは雍熙二年(九八五)、二十三歳の時であつて、八十二歳ではないが、彼が八十二歳で及第したとする説は宋代からすでにあり、洪邁『容齋隨筆』の「梁狀元八十二歳」(四筆卷十四)では、『遁齋閒覽』を引いて、「梁顥八十二歳、雍熙二年狀元及第、其の謝啓に云う、白首窮經、伏生より少きこと八歳、青雲得路、太公に多きこと二年」と述べ、それは事實ではないと反駁している。

この「白首窮經」は、『折桂記』のいわばキーワードであるが、科擧の受験競争がひとつの頂點に達した明末と

いう時代にあつて、この言葉は多くの受験生にとつて實際、骨身に沁みるものであつたに違いない。現に文震孟（二五七四—一六三六）のように、會試受験十回にして狀元の榮譽を勝ち取つた例もあり、「白首窮經」はまさに受験生の夢と苦惱を體現した言葉であつた。『折桂記』という作品の時代的意味もまたそこにあつたであらう。『折桂記』とまつたく同じ内容でただ題を變えただけの『青袍記』（『古本戲曲叢刊』第二集の文林閣刊本）、馮惟敏作『梁狀元不伏老』（『盛明雜劇』二集卷二十一）、また今日傳わらないが『題塔記』²¹など、梁顥の話を仕組んだ戯曲が、この時代大いに流行したらしいのも故あることであらう。梁顥と天賜夫人を結びつける資料は元以前に見えないが、すでに述べた金元代、華北の梁氏と天賜夫人との話からすれば、主人公を梁顥とする説も、あるいは元以前にあつたのかも知れない。

『折桂記』のもうひとつの趣向は、梁顥を文曲星、すなわち文昌帝君の化身とし、また夫人の飛來をはじめ主なストーリーの狂言廻しとして仙人の呂洞賓を登場させていることであらう。これも明代の演劇小説の常套と言つてしまえばそれまでであるが、文昌帝君は科擧の神様として宋代の四川よりその信仰が始まり、元代に至つて朝廷より帝君に封ぜられてより、全国的に廣まり尊崇された神格であり、²²また呂洞賓は言うまでもなく、金元代の新道教である全眞教で重んじられ、いわゆる八仙の筆頭として近世の民間でもっとも人氣の高い仙人であつた。ここには、儒教的な合理化とともに、近世の新道教による新たな潤色が施されていると言えるであらう。

四 『萬曆野獲編』の宗族傳説

ちなみにこの時代、天賜夫人の話は戯曲によつて文藝化される一方、事實としても信じられていたようである。そのことを物語るのは、沈德符『萬曆野獲編』卷二十八「大風吹人」の次の記述である。²³

『遼史』に聖宗開泰八年（一〇一九）五月のこととして、留打魯瑰節度使の哮魯里が鼻洒河に至った時、天地晦冥にして、大風が四十二人を吹き飛ばし空中を飛旋して、久しくして數里の外に落ちたが、地面にあつた酒壺は微動もしなかつたとある。²³これは世界の極めて異常な出來事で、絶えて他の例を見ない。しかしかつて聞いたところでは、新城の王象乾少司馬（字は霽宇）の始祖母は、空から風で飛んでその家に至り、久しくしてやっと目が醒めた。尋ねてみたが言葉が通じない。思うに異域の人で、大風に吹き飛ばされたのであろう。そこで王家の妻となつて、子を生み育てた。今王氏は朝廷に仕える者が相次ぎ、貴盛竝ぶ者がないが、みなその子孫であるという。私は當初その話をあまり信じなかつたが、最近、司馬（王象乾）の從弟の王象巽（字は季木）擧人に會つて尋ねたところ、本當であると言う。ああ、なんと不思議なことだ。

遼史記其國聖宗開泰八年五月、留打魯瑰節度使哮魯里至鼻洒河、天地晦冥、大風飄四十二人飛旋空中、良久墮數里外。有一酒壺在地乃不移、此宇內極異之事、斷無再見者。曾聞新城王霽宇象乾少司馬之始祖母、乃從空飄至其家、久而方醒。問之言語不通、蓋異域人、爲颶風吹墮、因爲其婦、生育諸子。今王氏蟬冕聯翩、貴盛無比、皆其苗裔也。余初不甚信。頃晤司馬從弟王季木象巽孝廉訊之、云果然。嗟乎亦異甚矣。

王象乾、字霽宇は、新城（山東省濰博市）の人、隆慶五年（二五七二）の進士で、官は兵部尙書に至つた。その弟、王象晉は萬曆三十二年（一六〇四）の進士、そのほか新城王氏の象字輩の人物だけでも、王象雲（天啓五年）、王象斗（萬曆二十三年）、王象蒙（萬曆八年）、王象坤（嘉靖四十四年）、王象春（萬曆三十八年）、王象節（萬曆二十年）、王象恆（萬曆二十三年）と、合わせて九人もの進士をこの時代に出した。²⁴これでは沈徳ならずとも天賜夫人の威力を信ぜざるをえないであらう。

すなわち金元代の梁氏と天賜夫人の説話は、明代になると戯曲として文藝化される一方、山東の新城王氏に飛び移つて、その宗族傳説として生き残つたのである。ちなみに清初の大詩人、漁洋山人王士禛は、王象晉の孫で

ある。沈徳符がわざわざ『遼史』の記事を引いてきたのは、人が風によって遠方に飛ばされるといふ事實を證せんがためであつたらう。なおこの新城王氏の傳説は、萬曆三十九年（一六一一）刊の劉仲達編『劉氏鴻書』卷一〇三にも見えている。

五 天賜夫人の原型

これまで天賜夫人と科擧との關係について述べてきたが、では花嫁が風で飛んで來るといふ、この世にも不思議な話の正體はなんであらう。敦煌『搜神記』の報恩譚におけるこのモチーフが、報恩譚本來のものではなかつたことは、すでに述べたとおりである。科擧の場合も、ただ時代の推移によつて結びついたままで、本質的には無關係であることは言うまでもない。それではその原型はどこから來たのであらうか。

この問題を考えるうえで示唆をあたえてくれるのは、『太平廣記』に見える「劉氏子妻」の話（卷三八六）である。劉氏の子は、若くして俠氣があり膽がすわつていた。旅に出て楚州の淮陰縣に住んだが、付き合ふのはたいてい市井の不良である。鄰りの王氏に娘があり、求婚したが、王氏は承知しなかつた。數年後、饑饉のため兵隊になつたが、數年經つて役目がすむと、また楚州に來て、舊友と再會を喜んだ。そしていつも勝手に遊びまわり、晝は狩、夜は色町という暮らしぶり。ある時、町を出て十里餘りのところで、壞れた墓を見たが、棺が露わに出ている。もどつて仲間と酒を飲んでみると、ちょうど夏の夜で俄雨がやんだばかり、みなはふぎけて、「だれか壞れた墓の上に物を置いて來れるやつはいるか？」と云う。劉は酔つた勢いで、「俺がやつてやろう」と云うと、みなは、「もし本當にできるなら、明日一席設けておごつてやろう」と答え、煉瓦をひとつ取ると、その上にみなの名前を書き、劉にもたせ、飲みながら待つことにした。劉は一人で夜半に

墓に來たが、ちようど月が出て、棺の上になにか蹲っているのが見える。じつと見ると、それは死んだ女であつた。劉は煉瓦を棺の中に捨てると、屍體を背負つて歸つた。みなが歡談していると、突然、劉が門を押し、なにか重い物を背負つているような音がした。やがて門が開き、劉が入つて来るや、燈前の床に屍體を置いたが、屍體は立つたままで、顔には化粧の跡、それを髪が半分覆つている。一同仰天して、中には逃げた隠れる者もいた。劉は、「これは俺の女房だ」と言つて、屍體を抱いてベッドでともに寝た。みなは驚き恐れたが、夜半を過ぎると、口鼻の邊りに微かに息がもどり、じつと見てみると、やがて蘇生した。そこで譚を尋ねたが、女は王氏の娘で、急死したため、どうしてここに來たのかは分からないと言う。明け方、劉は水を汲んで女の顔と手を洗い、髪を整えてやると、すっかりもとの様子にもどつた。そこで近所に知らせると、「王氏の娘は嫁に行く矢先に急死して、まだ弔いをしていないのに、昨夜雷で屍體が失せた」と言う。劉がことの次第を王氏に告げると、王氏は悲喜こもこも、娘を劉に嫁がせた。みなはその因縁に感じ入り、また劉の膽力に敬服した。「原化記」に出ず。

劉氏子者、少任俠有膽氣。常客遊楚州淮陰縣、交遊多市井惡少、鄰人王氏有女、求聘之。王氏不許。後數歲、因饑遂從戎。數年後役罷、再遊楚鄉、與舊友相遇甚歡。常恣遊聘、晝事弋獵、夕會狹邪。因出郭十餘里、見一壞墓、棺柩暴露。歸而合飲酒、時將夏夜、暴雨初止。衆人戲曰：「誰能以物送至壞家棺上者？」劉乘酒恃氣曰：「我能之。」衆曰：「若審能之、明日衆置一筵、以賞其事。」乃取一磚、同會人列名於上、令生持去。餘人飲而待之。生獨行、夜半至墓、月初上、如有物蹲踞棺上。諦視之、乃一死婦人也。生捨磚於棺、背負此屍而歸。衆方歡語、忽聞生推門、如負重之聲、門開直入、燈前置屍於地。卓然而立。面施粉黛、髻髮半披。一座絕倒、亦有奔走藏伏者。生曰：「此我妻也。」遂擁屍至牀同寢。衆人驚懼。至四更、忽覺口鼻微微有氣、診視之、即已蘇矣。問所以、乃王氏之女、因暴亡、不知何由至此。未明生取水與之洗面濯手、整釵髻。疾已平復。

乃聞鄰里、相謂云：「王氏女將嫁暴卒未殮、昨夜因雷遂失其屍。」生乃以告王氏。王氏悲喜、乃嫁生焉。衆咸歎其冥契、亦伏生之不懼也。出原化記。

この話は科擧とは無縁の市井の無頼が主人公だが、肝試しで出會つた女を妻とすること、その女が婚姻の時に失踪する點は、天賜夫人と同じである。ただし天賜夫人での風の役割は、ここでは雷がはたしている。そして、つとも大きな違いは、女が死者であつたことであろう。

しかしここでは是非思い出してほしいのは、敦煌の『搜神記』で、亡靈が恩返しのため、妻を世話すると申し出た時の、「君宜しく生人の禮を以てこれ待つべし」というせりふである。つまりこれによれば、遼西太守の娘というのやはり死人であつた。あるいは、幽明を異にする異界の死者との婚姻が、なんらかの理由で遠い異國の人との結婚に變化したとすれば、『搜神記』にはその両者が並存していると見ることも可能であろう。そのように考えるならば、遠方より風に乗つて花嫁が飛來するというこの天賜夫人の話は、説話の世界でわれわれにより馴染みの深い死者との冥婚譚、もしくは天女や鳥、狐など動物との結婚をテーマとする天人女房、異類女房などの一變型ということになる。天賜夫人の原型は、おそらくここにあるであろう。

この話の舞臺となつた遼東、河北、山東北部は、春ともなれば、今日の我々にもお馴染みの黃砂をとまなう強風が吹き荒れる。むろんそれが人まで運んでくることはあり得ないが、一方で空から魚や蛙が降つてくる、いわゆるファフロッキーズ (fatroskies, falls from the skies の略) 現象がさほど珍しくないことを考えれば、人々の想像力が人の飛來にまで及んだとしても不思議はない。沈徳符が引く『遼史』の記述は、はたして實際にどういうことであつたのか、むろん知る由もないが、なにかの變異を當時の人々が風による飛來で説明しようとしていたことだけは確かであろう。この話が、中國の他の地方、あるいは世界の他地域に類例がなく、この地方独自のものであるらしいことは、それが冥婚譚や異類婚姻譚の、地方的氣候風土による一變型であるという假説を成り立

たせるに十分であろう。

六 結び——古代信仰から近世の文藝まで

敦煌のふたつの報恩譚に、「我是生人、你是死鬼、共你異路別郷」（我は生人、你は死鬼、你と路を異にし郷を別つ）というせりふが共通して見えることは、すでに述べた。ところでこの文句は、後漢代の北方墳墓から出土する鎮墓瓶（解注瓶）に書かれた鎮墓文の常套句にきわめてよく似ている。たとえば、洛陽西花壇延光元年（二二二）鎮墓瓶には、「生自屬長安、死人屬丘丞墓」、陽嘉二年（二三八）曹伯魯鎮墓瓶には、「死生異簿、千秋萬歲不得相求、生死異路、相去萬里」などの文句がある。²⁶ これらの文句は、古代一般なかんづく後漢代の初期道教において、生者と死者を分離することによつて、死者が生者に災いや疫病をもたらすことを防ぎ、さらに生死ともに各々安んじることが、死者が生者に幸福をあたえる前提になるという生死觀を體現したものであると²⁷言う。とすれば敦煌の報恩譚、特にその古型と考えられる『搜神記』第十一話は、このような古代的、初期道教的生死觀の思想的環境の中から生まれたものと考えられるであろう。

一方、風によつて花嫁が飛來する天賜夫人の話は、説話の中でもつとも普遍的な冥婚譚、異類婚姻譚の一方的變型であつて、それが前記報恩譚の古型に取り入れられたところに、第十話が生まれたと考えられる。さらに日本の『日本靈異記』においては、第十一話のような話が佛敎的報恩譚に利用されているわけである。

そして宋代以降の近世社會になると、天賜夫人の話は、上層の知識人圈に受け入れられ、彼らの最大の關心事である科擧の合格とそれによる一族の榮達への願望と結合し、儒敎的合理性の外衣をまとい、新たな宗族傳説を生むと同時に、新道敎の潤色をも加えて文藝化されたのである。

時代の推移と地域の特徴によって變化しながらも、其の核心的主題をさまざまなジャンルにおいて語り傳える説話の生命力の強さを、この一例からも、我々は知ることができるであろう。

注

- (1) 王重民等編『敦煌變文集』（人民文學出版社、一九五二年）第八編に收める。底本は中村不折舊藏本、またスタイン五二五（甲卷）にも同じ條がある。ここでは磯部彰編『臺東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹域墨書集成』（文科省科研特定領域〈東アジア出版文化の研究〉研究成果・東アジア善本叢刊第二集、二〇〇五年）巻中に收める影印をもとに、『敦煌變文集』の校訂を適宜注記する。また句讀も適宜改めた。
- (2) 甲卷はこの後に、「白馬縣人也」がある。
- (3) 『敦煌變文集』は甲卷により、「半在地上、半在地中」に改める。
- (4) 『敦煌變文集』は甲卷により、「即還家入房中。其房不是君房。」に改める。譯はそれに依った。
- (5) 「折」字、『敦煌變文集』は「抑」に誤る。
- (6) 「不」字、『敦煌變文集』によって補う。
- (7) 『敦煌變文集』によって「將」字を補う。
- (8) 『敦煌變文集』は「依」字を脱す。
- (9) 『日本古典文學大系』七〇（岩波書店、一九六七年）本による。なお前者はまた『今昔物語集』卷第十九「鬪髀報高麗僧道登恩語第三十一」にも見える。
- (10) 注（1）所掲『臺東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹域墨書集成』の解説参照。
- (11) 金文京「元雜劇〈盆兒鬼〉考」（『説話論集』第一〇集、清文堂出版、二〇〇一年）。
- (12) 『續夷堅志』（中華書局、一九八六年）四十五頁。また明の馮夢龍『情史類略』卷十二「情媒類」にも「梁公肅」として

- 全文が引用されている。『情史類略』（岳麓書社、一九八四年）三三二頁。
- (13) 『元和郡縣志』卷九「河南道・滑州」に白馬縣がある。
- (14) 崔仁鶴『韓國昔話の研究』（弘文堂、一九七六年）一三七頁参照。
- (15) 『夷堅志』（中華書局、一九八一年）三志壬卷第一の「鄒狀元書夢」、「頼山人水城」など。
- (16) 『影印文淵閣四庫全書』（臺灣商務印書館）一二九二冊・集部第百三十一。この詩は清の顧嗣立編『元詩選』初集卷十三にも見える。
- (17) 『左傳』定公五年、楚の季芊が鍾建に背負われたため、その妻となった故事を踏まえる。
- (18) 『清容居士集』（四部叢刊本）卷三二「推誠保德功臣開府儀同三司太傅上柱國追封薊國公諡忠哲梁公行狀」。
- (19) 京都大學漢籍善本叢書第十七卷『折桂記』（同朋舎、一九八一年）。
- (20) 注（19）所掲『折桂記』の金文京解説。
- (21) 『曲海總目提要』卷三十六。
- (22) 森田憲司「文昌帝君の成立―地方神から科擧の神へ」（梅原郁編『中國近世の都市と文化』、京都大學人文科學研究所、一九八四年）参照。
- (23) 『萬曆野獲編』（中華書局、一九五九年）下冊七二四頁。
- (24) 『遼史』卷二六「聖宗本紀七」の開泰八年六月丙申の條に見える。ただし中華書局標點本では「留打魯塊」を「品打魯塊」に、「哮魯里」を「勃魯里」に作る。
- (25) 『明清進士題名碑錄索引』（上海古籍出版社、一九八〇年）による。
- (26) 池澤優「後漢時代の鎮墓文と道教の上章文の文書構成―『中國道教考古』の検討を中心に」（渡邊義浩編『兩漢儒教の新研究』、汲古書院、二〇〇八年）、張勳燎・白彬『中國道教考古』（線裝書局、二〇〇六年）参照。
- (27) 注（26）前掲池澤論文、また坂出祥伸『道教とはなにか』（中公叢書、二〇〇五年）第四章「呪言」参照。

全眞教の性命説に見える機根の問題について

——南宗との比較を中心に——

松下 道信

はじめに

金の王重陽（一一二二—一一七〇）により開かれた全眞教は、現在でも正一道とならび、道教を二分する大きな勢力を誇る。

この全眞教をはじめて「新道教」と呼んだのは常盤大定である。^①また日中戦争のさなか、これとは獨立して陳垣も全眞教を「新道教」と呼び、戦後では窪徳忠がこれらを受けて『中國の宗教改革』（法藏館、一九六七）を著した。^②これらの中では、全眞教は舊來の道教諸派とは異なり、戦火に苦しむ民衆を救済したことや、また思想的には禪宗に大きく影響を受けたことなどが指摘され、いずれもおおきな位置が與えられている。

ところで全眞教に先行するものとして注目すべき一派がある。北宋の張伯端（九八七—一〇八二）に始まる内丹道の一派である。張伯端の『悟眞篇』に見られるように、彼らは内丹と合わせて頓悟を修める必要を説いていた。

一方、王重陽や七眞は張伯端の『悟真篇』をはじめとする文献を取り上げることなく、彼らに對する知識があったという直接的な形跡はない。すなわち兩者は基本的に獨立して成立、展開したと考えられるが、南宋滅亡後になると、張伯端以下の内丹道が「全眞」を名のる形で兩者は本格的に融合していくようになり、後世、張伯端以下の内丹道は南宗、王重陽の全眞教はそれに對して北宗と呼ばれることになる。³

この張伯端以下の内丹道と、全眞教の關係に關する實證的な研究はまだ本格的には行われていない。王重陽の修業時代、彼がどういう系統の内丹道に従事していたのかについては不明であり、全眞教と張伯端以下の内丹道の關係についてもまだ未解明のままにとどまっている。だがともに性功を重視し、また後に兩者が融合する以上、その近似性と差異の雙方について検討されねばならないだろう。

全眞教と南宗の差異としてはまず組織形態の違いがあげられる。すなわち全眞教が早くから三教七寶會をはじめとする組織を結成し、大きな教勢を誇つたのに對し、張伯端以下の内丹道、すなわち南宗は當初、師弟關係の中で傳授されるといつた個人的なものであつた。また全眞教は早くから政治權力との結びつきを深めていたが、南宗は政治權力と即座に結びつくといふことはなかつたようだ。こうした違いを生み出した原因としては、金やモンゴルの南下にともなう戰亂による北中國の社會情勢の悪化が大きくあつていふと思われれる。

思想的には全眞教と南宗はともに内丹道の傳統の中に位置する。しかし頓悟といつた性功の重視という點では共通するものの、命功、すなわち内丹の修養に對する考え方や、その關係については兩者の間で相違點も大きい。特に本稿で注意したいのは、この兩者の間には、修行者たちの機根についての深刻な立場の違いがあり、それらが性命説に大きな影響を及ぼしていると思われる點である。そこで本稿ではまず王重陽と七眞を中心に全眞教の性命説に現れる機根の問題を検討することにした。⁴ またあわせて南宗の修行觀についても検討し、兩者の差異を明らかにしておくことにしたい。ここにはまた後に兩派が接觸する際に現れる議論の背景を明らかにしておく

うという狙いもある。

ところで全眞教文獻を取り扱うには一つの困難が常につきまとう。王重陽や七眞には大量の資料が残るが、その大部分は詩詞の形式をとるのである。それは道という語れないものを語ろうという彼らの言語的な戦略のひとつであったと見ることができるかもしれない。いずれにせよ詩詞は論理的な傳達手段でないこともあって、全眞教の教説については、従来、『重陽立教十五論』（道藏九八九冊）のような周邊の文獻を中心に行われ、その膨大な詩文集についてはあまり用いられることがなかった。

こうした中、近年、王重陽と七眞の事跡や、教説の差異について蜂屋邦夫『金代道教の研究―王重陽と馬丹陽―』（汲古書院、一九九二年）・『金元時代の道教―七眞研究―』（汲古書院、一九九八年）、張廣保『金元全眞道内丹心性學』（生活讀書新智三聯書店、一九九五年）などによってかなりのことがあきらかになってきた。これらは残された個々の語録や詩文集・傳記から丹念に彼らの教説・事跡についてたどり、比較・検討したものである。しかし七眞はそれぞれ基本的に王重陽の教説を正しく傳えていると考えていたであろうこともあって、彼らの教説の間に差異を見つけ出すのは時に困難である。もちろん王重陽と七眞それぞれの思想的特徴の検討は重要な問題ではあるが、本稿ではまず全體的な性命説の構造を把握することを目指したい。なおこれに当たっては詩詞から教説を回復する必要性があるが、ここでは七眞の語録以外に、丘處機（一一四八―一二二七）について第五代掌教となつた尹志平（一一六九―一二五二）の『清和眞人北遊語録』（道藏一〇一七冊。以下『北遊語録』と略記）を参考にしながら彼らの教説、性命説について追いかけることにする。なお『北遊語録』には張伯端に言及する箇所があるが、これについては後述する。

一 全眞教の性命説に見える機根について

(一) 「五行至らざる處、父母未生の時」

以下、全眞教の性命説に焦點を當てて検討していくに當たり、まず王重陽が馬丹陽（一一二三—一八三）と初めて出逢つた時のいきさつから確認することになしよう。

王重陽が馬丹陽と初めて出逢つたのは、大定丁亥年（一二六七）秋、中元節の翌日、寧海州の范明叔の遇仙亭でのことである。それまで王重陽は終南山麓の劉蔣村で活動していたが、みずから庵に火を放ち、陝西から山東へと向かう。その後、彼が現れたのが遇仙亭で開かれていた酒宴であつた。そこで馬丹陽から「道とは何か」と問われると、王重陽は「五行到らざるの處、父母未生の時」と答えた。この後、馬丹陽は王重陽を家に招き、やがて妻の孫不二（一一一九—一八三）とともに師事した。これが王重陽と馬丹陽邂逅のあらましである。この王重陽と馬丹陽邂逅の因縁は諸傳記に收められ、またそれぞれの文章には微妙に差があるものの、ここに見える馬丹陽の「道とは何か」という問いかけに對して、王重陽が「五行到らざるの處、父母未生の時」と答えた點は基本的に共通する。⁽⁵⁾

この王重陽の「五行到らざるの處、父母未生の時」という言葉は弟子たちにしばしば取り上げられており、道とは何かという問題に對する全眞教におけるひとつの代表的な考え方となつていたようである。たとえば王重陽自身、この句を詞中に詠つており、⁽⁶⁾ 斷片的ながら王處一（一一四二—一二二七）や丘處機も詩詞の中で觸れている。⁽⁷⁾ その他、七眞以外にも尹志平『北遊語錄』卷二（二二裏）・卷三（四表）、牛道淳『析疑指迷論』（道藏一三四冊）⁽⁸⁾、またやや時期が降るが、江南で活動した陳致虛『上陽子金丹大要』卷四「精氣神說下」（卷二「精氣神說」七表、藏外道書九冊、一九頁上）にも取り上げられているのを見ることができよう。

全眞教には語録があまり残らないが、七眞の一人・譚處端（一一二三—八五）は次のように述べている。⁹⁾

所以悟人修行、割情拏愛、摧強剽銳、降伏除滅衆生不善心。要見父母未生時眞性、本來面目是也。（『水雲集』

道藏七九八冊、卷中「示門人語錄」、二〇裏）

だから悟った人は修行し、情念や愛情を捨てたり、強欲や賢しらといったものを打ち碎き、われわれ衆生のもつよからぬ心を打ち負かし、取り去るのだ。もし「父母未生の時」の眞性を見ることができれば、それが「本來の面目」なのである。

そもそも「父母未生の時」は、唐・裴休『黃檗山斷際禪師傳心法要』（大正四八、三八四上）など禪宗の文獻に見られる表現で、種々の分別が現れる以前の絶對的な境地を指す言葉である。だがここではこうした禪語を意識すると同時に王重陽の文言を意識していると思われる。また譚處端は「父母未生の時」に見得されるのは眞性であり、それを「本來の面目」と等置しているが、「本來の面目」はやはりもともと『六祖壇經』行由に見える語で（大正四八、三四九中）、人々にそれぞれ備わる本來の眞實の姿を指す。全眞教の文獻には「本來の面目」の他にも「亘初面目」や「亘初容顏」などの類似の表現が頻出し、禪宗の影響の大きさをみてとることができる。

一方、王重陽の文言の前半では五行への言及がなされているが、基本的に唯心的な立場に立脚する禪宗では、こうした言及はあまり多くないように思われる。この点については尹志平の次の言葉が参考になろう。尹志平は上の王重陽と馬丹陽の邂逅について取り上げ、王重陽の言葉について以下のように述べている。

師曰。……至哉此言。吾少日粗學陰陽、故知人皆不出陰陽。且此生所受五常之性、即前生所好、既習以成、則有以感之也。謂如前生好仁、今生必得其木相、好禮必得火相、好義好智必得金水相之類。所好不一、則必得五行不純駁雜之相。此之謂習性感化、又謂之因果。今之福業貴賤、皆不出五行因果也。本來之性有何習、無習有何感。無感無習是五行不到之處、父母未生之時也。學人既知今之所愛、是多生所習、便當盡除去。當從

最深重處除取去、漸至諸習淨盡、心形兩忘、恍然入於仙界。(尹志平『北遊語錄』卷二、一二一裏)

師(尹志平)はいわれた。「……この言葉はなんと素晴らしいのでしょ。私は若い頃、すこしだけ易學をかじりましたので、人はだれもが陰と陽に縛られていることを知っています。そもそも今生で授かった五常の性とは、前世で好きだったものが習慣となってしまうことで、それが感應するのです。つまり前世で仁を好めば、今生ではきつと木の相を獲得し、禮を好めばきつと火の相を獲得し、義や智を好めばきつと金や水の相を獲得するといった類です。好むものは異なっても、かならずや五行による不純で難駁な形相を獲得することになるのです。これを習と性の感化といい、因果とも呼びます。今の福業や身分の貴賤はすべて五行という因果に縛られているのです。本来の性にはどんな習があります。この習がなければどんな感應があるでしょう。習もなく感應もない状態が「五行到らざる處、父母未生の時」なのです。道を學ぶ者は、いま執着していることが何世もの習慣の結果であることを理解したからには、それらをすべて取り除かねばなりません。もつとも深層のところからこれを取り除いてしまい、ようやくもろもろの習が清めつくされ、心と身體をともし離れる段になって、氣づかぬうちに仙界に上ることになるのです」。

ここに見える「習」とはもともと佛教語で、「習氣」ともよばれ、種種の煩惱が習い性となった煩惱の餘熏を指す。ただしここではそれが五常の性や陰陽五行に結び付けられ、それが因果であると説明されている。そして人はこうした因果に縛られ、幾世にもわたって根深く熏習されている。だが、修行者がその存在の根幹からこの熏習を脱することができれば、王重陽のいう「五行到らざる處、父母未生の時」に到達する。そこで獲得されるのは、習い性となった我々の熏習された現在のありように染まることのない「本来の性」なのである。「本来の性」は眞性であり、また「本来の面目」でもあろう。

またこうした習や習氣を斷滅し、「本来の性」を掴むことが全眞教の教理の根幹であるということについてはや

はり次のような記述がある。これは王滋（登州黃山人、字・徳務）という人物が『好離郷集』（佚）の序文として記したもので、現在では『重陽教化集』（道藏七九五―六冊。以下『教化集』と略記）の末尾に収められる。王滋は王重陽や馬丹陽の説法を聞いたたり、馬丹陽の門人の衛信道（芝陽人、號・靈元子）とも交流を持っていたりするなど、全眞教に深い理解があつた人物である¹⁾。

大率皆以剗心遺形、忘情割愛、齋神挫銳、體虛觀妙爲本、其要在拯拔迷徒、出離世網。使人人如孤雲野鶴、飄然長往、擺脫種種習氣、俾多生歷劫、攀緣愛念如冰消瓦解、離一切染著、無一絲頭許凝滯、則本來面目自然出現。此全眞之大旨也。（『教化集』後序、三表）

（『好離郷集』の内容は）おおよそ俗心をえぐりとつて身體を捨て、情愛を忘れさり、神を大切にして賢しらくくじき、虚を體得してその奥妙を看取することを根本としており、その要點は迷える人々を救い、世俗の束縛から抜け出ることにある。人々に孤雲や野鶴のように飄然として俗世に染まることなく、もろもろの習氣を投げ捨てさせ、また多くの生にわたる何劫もの周りからの惑亂や愛欲の念を、あたかも氷が溶け、瓦が碎けるようになくし、一切の染著から離れ、みじんもそこにとどまることがないようにすることができれば、「本來の面目」がおのずと出現する。これが全眞の大旨である。

ここでは何劫にもわたる輪廻の中で身に染みついたさまざまな執着や習氣を完全に取り拂うことによりやはり「本來の面目」を獲得することが述べられ、これが全眞教の根本教義であると述べられている。

以上、王重陽の説いた「五行到らざる處、父母未生の時」をめぐつて、全眞教の教理の一端を追ってきた。ここでは「本來の面目」に立ち返り、眞性を獲得することが説かれていたのだが、そのためには幾世にもわたる習氣を滅盡することが説かれていた。しかしここで疑問が生じる。この眞性の獲得は禪宗の影響を大きく受けていると思われるが、王重陽や七眞の文集をひもとけば、同時に大量の内丹の術語を見ることができるとなれば全

眞教の教理の中でこの眞性の獲得は内丹の修養とどのように關係していたのだろうか。

ここで想起されるのが、王重陽の「金丹」と題された有名な次の詩である。

本來眞性喚金丹、四假爲鑪鍊作團。不染不思除妄想、自然衰出入仙壇。（『全眞集』卷二、七裏）

本來の眞性こそ金丹、この假の身をば爐となして金丹を錬り上げるのだ。煩惱や思いに染まるな、妄想を取り除け、さすればおのずと仙界へと飛翔せん。

ここで王重陽は眞性を金丹と等置している。となれば金丹は單に眞性の譬喩に過ぎないのであろうか。次節ではこの眞性⇨金丹がどのように獲得されるのか、彼らの修養論の方からたどってみることにしよう。これは言い換えれば性功と命功の關係を考えることでもある。

(二) 調息法について——「龍虎を問ふなかれ」

王重陽には「問龍虎交媾」（『全眞集』卷一、八表）という詩がある。「龍虎」はもともと外丹で用いられた鉛と水銀（汞）の譬喩であり、金公（鉛は鉛の異體字）・嬰兒、姪女などとも呼ばれた。これは内丹では心火・腎水、神・氣などを象徴する。「交媾」とは、その「龍虎」が交わることで金丹が完成すること。結局、この詩は人から内丹法について訊ねられ、王重陽がそれに答えたものと思われる。だが問題は王重陽がこの詩の中で「莫問龍兒與虎兒、心頭一點是明師」と詠っていることである。つまり王重陽は内丹ではなく、心をよりどころとせよと説いているのである。

王重陽はこの他にも譚處端に贈った詩頌の中で「休覓嬰姪、莫搜龍虎」（『全眞集』「贈弟子頌」卷九、一二裏）と詠っており、譚處端もこれに答えるように「休覓姪和嬰」（『水雲集』卷中、驀山溪詞、一八表）、「莫覓金翁、休搜龍虎」（卷下、踏莎行詞、一五裏）と詠う。類似の詩句は、馬丹陽や、尹志平など歴代の掌教を擔った人物らの詩文

の中にも散見される。^⑫ではなぜ「龍虎を問ふ」てはいけないのか。結論から言えば、それは「龍虎」、すなわち内丹術が陰陽五行に基づく理論にしばられているからであり、^⑬内丹は王重陽のいう「五行不到の處」に到ることができないからだ。これは、内丹術の放擲ととらえることもできるだろう。となれば彼らはいったいどのような修養を行っていたのか。彼らは一方で内丹の術語に満ちた詩詞を詠い、一方でそれを放擲するかのようである。彼らの中で両者はどう調停されていたのだろうか。

全眞教における具體的な修行やその傳授を示す文章は多くないものの、次のような文章が残る。これは、尹志平が師の丘處機が王重陽の下で修行をはじめたばかりの頃について述べた記事である。

師曰。祖師在崑崙山日、長春師父從之已三年、時年二十三。祖師以丹陽師父宿世功行至大、常與談論玄妙、以長春師父功行未至、令作塵勞、不容少息。一日祖師閉戶、與丹陽論調息法。師父竊聽於外、少間推戶入、即止其論。師父内思之、調息爲妙、則吾之塵勞事、與此正相反。自此之後、有暇則力行所聞之法。〔『北遊語錄』

卷二、九表

師は言われた。「祖師（王重陽）が崑崙山におられた時、長春師父（丘處機）はもう弟子入りされて三年、お歳は二十三歳でした。祖師は丹陽師父が前世までに積んできた功行がとても大きかったため、つねづね玄妙なことについて議論されていましたが、長春師父の功行はそこまでではなかったため、雑事をさせ、すこしも休ませることがありませんでした。ある日、祖師は戸を閉めて、馬丹陽と調息法について論じておられました。師父（丘處機）は外から盗み聞きし、しばらくしてから戸を開けて部屋に入ると、二人はその議論をやめてしまいました。師父は内心、「調息というものは玄妙なものだが、私の雑事はそれと正反対だ」と思いました。それからというものは師父は暇を見つけてはつとめて聞きかじった方法に励みました」。

これは王重陽がさまざまな功法・修行法に對して實際にどのような知識を持っていたのか、弟子たちにその知識をど

う傳授していたかという點で極めて興味深い資料の一つである。ここでは王重陽は年長でまたすでに工夫も進んでいた馬丹陽とは日ごろから調息法など功法に關する具體的な話を談じていたのに比べ、丘處機はそうした話にあずかることができなかったというのである。これは功法の傳授が弟子たちの資質に合わせて行われたのであつて、一律に傳授されたのではないことを示していよう。別の記録では、この調息法が「谷神不死調息之法」であつたことや、馬丹陽は何世にも渡る修行を積んできているので二年半で効果が現れたのに對し、丘處機は十八九年経つてもまったく効果がなかつたことが述べられている⁽¹⁴⁾。

この記事には續きがある。遷化の近づいた王重陽は、四哲と呼ばれた馬丹陽・譚處端・劉處玄（一一四七—一二〇三）・丘處機の四人に對し、きびしい教導を行つていたが、そうした中、日頃から丘處機は王重陽に對して「凡所教者、皆不干事（教わつたことは、どれも役に立たぬことばかりだ）」と考へていた。そこでそのことについておそろおそろの質問してみると王重陽は「性上に有り」と述べただけであつた。また王重陽の遷化の際には、王重陽はじぎじぎに丘處機に「不干事處便是道（何もしないところこそ道がある）」と諭している。つまり性急に道への手段をもとめようとする丘處機に對して、王重陽が強調したのは、道は「不干事處」にこそあるのであり、また「性上に有」ということであつた。

ではこうした王重陽の教えに對し、馬丹陽の行つていた調息法はどう位置づけられているのだろうか。馬丹陽が行つたという「谷神不死調息之法」についてはここ以外に記述がないので詳細についてはわからないが、調息が他の諸術と異なり、肯定的な位置づけがなされていることについてはすでに注目されている⁽¹⁶⁾。例えば、馬丹陽は次のように述べている。

師言。學道人行住坐臥、不得少頃心不在道。行則措足於坦途、住則凝情於太虛、坐則勻鼻端之息、睡則抱臍下之珠。久而調息、無有間斷、而終日如愚、方是端的功夫、非干造作行持也。（『丹陽真人語錄』道藏七二八冊、

一〇裏

師は言われた。「道を學ぶものは、行住坐臥のわずかの間であつても心が道から離れるようなことがあつてはなりません。行くならば平らかな道を進み、とどまるならば太虚に思いを凝らし、坐するならば鼻先の息を調え、眠るならば臍下の珠を抱くのです。長らく調息をおこなつて絶えることがなく、終日愚か者のようであつて、はじめて適切な修行といえるのであつて、なにか作爲のある行いをするというわけではないのです」。ここでは日常生活のすべての行動は道から離れてはならないとされる。ただし、その中でも「坐」というのは静坐のような修行をさすと思われ、これは直後の調息につながっていると考えられる。¹⁷⁾注意すべきは、調息が「造作行持（作爲のある行い）」ではないと考えられているということだ。

また初期の全眞教の教説の一端を伝えると思われる『晉真人語録』（道藏七二八冊）所收「答馬師父十四問」の第八問にも「如何是調息（調息とはどのようなものですか）」（七裏）という問いが見える。¹⁸⁾これに對して、「非有作也。若得心中無事、炁息自調、但知調息、便是有著。調息者、只可不知見、不可著於口鼻。（それは何かをすること、若得心中無事、炁息自調、但知調息、便是有著。調息者、只可不知見、不可著於口鼻。それは何かをすることではないのだ。もし心中無事の境地を得ることができれば、炁息は自然と調うのだが、調息を知ろうとすれば執着が生まれる。調息とは、知見しないことができるだけなのであつて、口や鼻に執着してはならない）」（七裏）と述べられている。

上では王重陽は丘處機に對して特定の功法を授けることなく、道は「性上に有」といい、また「不干事處」にあると教えていた。これに呼應するように調息もまた「造作」「有作」ではないと考えられ實踐されていたと考えられる。では具體的に修行を行うことと「造作」「有作」との関係はどのようなもののだろうか。以下、調息法以外の功法を取り上げ、この點について更に検討していくことにしよう。

(三) 功法における有爲と無爲

馬丹陽や丘處機らが實踐していた調息法以外の功法について、全眞教ではどのように考えられていたのだろうか。馬丹陽は次のように述べている。

師曰。三十六道引、二十四還丹、此乃入道之漸門、不可便爲大道。若窮於爐竈、取象於龜蛇、乃無事生事、於性上添僞也。此皆悞人之甚矣。故道家留丹經子書、千經萬論、可一言以蔽之曰清淨。〔丹陽真人語錄〕八表師はいわれた。「三十六種の導引や、二十四種の還丹といったものは入道の漸門なのであり、大道とすることはできません。もし爐や竈にとらわれ、龜や蛇といった象徴を取り上げたりするならば、なにもないところものごとをこしらえ、性上に僞りを添えることになります。これらはすべて人を誤らせることも甚だしい。ですから道家につたわる丹經や書物、何千何萬もの經典や議論は、一言でいえば清淨につきるのです」。

ここで言及される「三十六道引、二十四還丹」の詳細については不明だが、おそらく下で見ると同様のものであると思われる。ここではそうした功法は「性上に僞りを添える」ものであり、清淨と相反するものと考えられている。またこれらは「入道の漸門」、すなわち漸次的な向上を説くものに過ぎないものともされる。

また馬丹陽は別の箇所で、清淨とは「心源」および「炁海」を清淨にすることであるといい、次のように述べる。²⁰
若行有心有爲之功、則有盡之術法也。若行無心無爲之理、乃無盡之清虛也。〔丹陽真人語錄〕八表

もし有心有爲の功を行うならば、それは有限の術法です。もし無心無爲の理を行うならば、それこそ盡きることない清虚なのです。

ここでは「有心有爲之功」と「無心無爲之理」が對比される。ここで整理しておけば、上で見た「三十六道引、二十四還丹」といったものは前者の「有限の術法」に相当し、前節で批判されていた「造作」「有作」であり、一方、ここでいう「心源」および「炁海」を清淨にすることや調息法は後者の「盡きることない清虚」に相當するのだ

ろう。

また尹志平の『北遊語録』の中には丘處機が修行法についてどう考えていたのか窺わせる箇所がある。⁽²¹⁾

嘗記師父大定間宣見時、論及諸功法、惟存想、下丹田爲最。然止一法耳、於道則未也。近年隰州王道人以此爲至極、以授諸人、曾不知有爲之僞法、終不可入於眞道。(『北遊語録』卷三、四裏)

かつて師父(丘處機)が大定年間に(金の世宗に)拜謁した時、さまざまな修行法に論及し、下丹田を存想する法を最上とされました。しかしそれは一つの方法にすぎないのであつて、道にはまだまだ遠いのです。近年、隰州の王道人はこれ以上のものはないとして人々に授けていましたが、これが有爲による僞りの法であることを知らず、ついに眞の道に到ることはできませんでした。

丘處機は金・大定二十八年(一一八八)に世宗に謁見している。丘處機が述べたという様々な修行法についてはよく分からないが、この時、世宗から「延生の理」について訊ねられているので、あるいはこの時にそうした功法について言及したのかもしれない。いずれにせよ、ここではそうした下丹田の存想は「有爲之僞法」であり、そうした功法を實踐していた王道人についても批判されている。

また尹志平は師の丘處機に従つて獻州に行つた時の丘處機の言葉を記している。

今之學人、或有存想吐納以爲事者。善則善矣、終不見其成功。正如入於冬時、能開諸花卉於覆陰中、非不奇也、然終不能成其實。惟無爲清靜、是爲至極、無漏爲驗也。三年不漏、則下丹田結。六年則中丹田結、其事已有不可具言者。九年上丹田結、轉入泥丸、三宮升降、變化無窮、雖千百億化身、亦自此出。何以能致此。曰必心地平常。以爲本心平則神定、神定則精凝、精凝則氣和、睟然見於面、發於四肢、無非自然。(『北遊語録』卷二、一三表)

今の道を學ぶ者たちの中には、存想したり、吐納したりするものがある。それもそれでよいが、結局のところ

る成就はおぼつかぬ。それはちようど、冬になつてすつかり寒いさなか、いろんな花々が咲くようなもので、珍しいとはいえ、いつまでたつても實を結ぶことができないのだ。ただ無爲清淨以上のものはないのであつて、無漏がその驗となる。三年間、漏がなければ下丹田が結ばれ、六年間で中丹田が結ばれ、それはもう言いつくすことができん。九年たつと上丹田が結ばれ、泥丸へと轉がり込んで、三丹田を驅けのぼつたり降つたりと、變幻自在となる。千百億もの化身であつても、やはりここから現れるのだ。ではどうやつてこうなることができるかといえ、心地を平常に保つことだ。自分の心を平らかにすれば神は定まり、神が定まれば精が凝固し、精が凝固すれば氣が和し、ありありと顔に現れ、手足にまでもあまねく行き渡り、自然そのものとなるのだ。

ここでは清淨無爲により「無漏」の状態にいたると、三年で下丹田が、六年で中丹田が、そして九年たつと上丹田が結ばれ、そこで鍊成された丹が泥丸に轉がり込み、三丹田を自在に昇降するという。「無漏」は一切の煩惱がなくなつた状態のこと。⁽²²⁾これはまた上述の習や習氣がなくなつた状態と考えていいだろう。「化身」とは佛教でいう三身の一つであるが、ここでは陽神のことを指すと思われる。⁽²³⁾丘處機は、また心地を「平常」にすることによりやがて神が安定し、それが精の凝固をもたらし、氣が和する状態に到り、自然になるとも述べている。ここでいう自然とは道を體現した状態であろう。なお尹志平は別の箇所で「平常即眞常也」(『北遊語録』卷一、三裏)と述べている。

清淨無爲の境地に達することにより九年間で三丹田が順に結ばれるという考え方は、馬丹陽『丹陽真人語録』にも見え、彼らに共通した考え方であつたことが窺われる。

種種名相、皆不可著。止是神炁二字而已。欲要養爲全神、須當屏盡萬緣、表裏清淨、久久精專、神凝爲沖。三年不漏、下丹田結、六年不漏、中丹田結、九年不漏、上丹田結。是名三丹田圓備。(『丹陽真人語録』一五裏)

もろもろの名相はどれも執着してはならない。ただそれらは神炁の二文字にすぎないのだ。もし鍊養して神を完全なるものにしようと思ふならば、すべての縁を退け、あますところなく清淨となり、ながきにわたつてたむむことなければ、神は凝固し冲虚となる。三年間漏らさなければ、下丹田が結ばれ、六年間漏らさなければ、中丹田が結ばれ、九年間漏らさなければ、上丹田が結ばれる。これを三丹田が圓満になった状態という。

ここではやはり清淨であることにより、三丹田が順番に結ばれていくことが述べられている。なお馬丹陽はこれを「九轉の功」と呼び、いつかは終わりを迎える「有相」ではなく、道と合一し、「永劫無壞」の存在となるという。この他にも断片的な記述ながら三丹田について詠った全眞教の詩詞は多い。全眞教の丹法については、詩詞の中で断片的に述べられることが多く、その状態はきわめて把握しづらい。しかし、少なくとも以上から、彼らは有爲有作の術法を徹底的に排し、性功をつきつめ、無爲無作の功法による無漏の状態の中で自然と三丹田が結ばれ、命功が完成すると考えられていたことが理解できよう。

また無漏の状態により自然と命功が完成することについては詩詞の中にも散見される。たとえば『教化集』卷一には、「傳得無爲無漏果、何愁無分不昇天。三田清淨三丹結、出自風仙決做仙。(無爲無漏という果實を傳授されれば、どうして昇天する能力がないと心配することがあろう。三丹田は清淨になつて三つの丹が結ばれ、風仙(王重陽)のおかげでかならずや仙人になることだろう)」(七裏)、『洞玄金玉集』卷十「寄譚劉郝三師友」では、「常清常淨常無漏、便覺虎龍交媾。(常に清淨であり、また無漏の境地であるならば、龍虎が交媾するのに氣づくだろう)」(五表)とある。また『漸悟集』(道藏七八六冊)卷下「五更寄趙居士」(九裏)は、修行を一更から五更まで深まりゆく夜に喩えた一連の詞で、無漏が主題となつている。ここでは無漏であることにより、「坎虎と離龍の交媾」(第一鼓)、「龍蛇の戰鬥」(第二鼓)、「姪女と嬰兒が攜手」(第三鼓)し、「一點の靈光が結就」(第四鼓)

し、最終的に「胎仙が顯現」（第五鼓）することが詠われる。この他にも無漏を達成することで命功が成し遂げられることを詠ったものとしては、王處一「雲光集」卷一「贈衆道友」（七表）・卷二「贈膠水孫哥」（四裏）がある。結局、全眞教ではひたすら清淨無爲であることにより無漏の状態が目指され、これにより命功の成就がもたらされると考えられていたことが理解できよう。またこのため性命は不可分とされた。例えば、尹志平は次のように述べている。

師曰。初學之人不知性命、只認每日語言動作者是性、口鼻出入之氣爲命、非也。性命豈爲二端。先須盡心認得父母未生前眞性、則識天之所賦之命。易曰、窮理盡性以至於命。『北遊語錄』卷一、九表

師はいわれた。「學び始めたばかりの人は性命が分からず、毎日喋ったり動いたりするものが性で、口鼻から出入りしている息が命だとして考えていませんが、これは誤りです。性命がどうして二つに分かれたりするのでしょうか。まずあらん限り父母未生の前の眞性を理解することができてはじめて天により賦與された命について分かるのです。『易』には「理を窮め性を盡くし以て命に至る」とあります」。

ここでは『易』をつかつて性功の果てに命功が獲得できること、またその不可分なることを述べている。第一節で見た通り、王重陽は眞性を金丹とよんでいたが、このように見えてくると、眞性の獲得が同時に命功の完成につながっていることを意味していたと考えることができるだろう。

以上、簡略ではあるが、特に性功と命功の關係を中心に全眞教の功法についての基本的な考え方を追ってきた。王重陽から七眞たちが親しく教導を受けた期間は三年に過ぎないが、王重陽遷化の後も彼らは多くの道士たちと交流を持っていたことが確認される。實際、全眞教の詩詞が濃厚な内丹的術語で覆われていることは、王重陽や七眞たちが豊富な内丹の知識を持っていたことを示唆している。また彼らの周邊には、例えば下丹田で存想するようなものや、吐納法を行う者たちなどの存在が確認される。しかし、それらは有爲有作の漸次的な功法とし

て否定されていた。全眞教の功法の基本的なあり方は、性功を究めることで自然と命功が成し遂げられると考えられたからである。全眞教、すなわちいわゆる北宗の功法は一般的に「先性後命」といわれるが、これは以上見てきた性命の關係を言い表したものと見えるだろう。

また上述したとおり、「龍虎を問ふなかれ」という言葉に端的に表れているように、全眞教の詩詞や文章の中には手段の放擲ともとれる表現が見られる。すなわち全眞教では無爲無作の功法により習氣を捨て去り、最初から絶対的な無漏の状態に至ることが要求されているわけであり、これが王道人らに見える諸術を「有爲の偽法」「漸門」と批判し、諸術に對して有爲有作として否定することへとつながっているものと思われる。ここで指摘しておきたいのは、こうした漸次的な向上を否定する意識の背後には、あらゆる手段を峻拒し、一擧に無漏へと到達することが目指されているわけであり、そこにはいうならば上根的な修行觀が存在すると思われるということである。⁽²⁵⁾

これを補足することになるが、馬丹陽や郝大通(二一四〇―二二三)下の王志謹(二一七八―二六三)らが、公案や經典の讀誦に對し否定的な態度をとっていたこともあわせて想起しておきたい。たとえば馬丹陽は、『道德經』『陰符經』の二經はたまに見てもよいが、それでも一切讀まないにこしたことがないと述べている。⁽²⁶⁾ また王志謹は、公案や經書を學ぶことは正しいのかという問いに對して、我々の身體に宿る「一點の靈明」こそが重要なのであつて、それが理解できれば「理會去自家亦有如此公案、更數他別人珍寶作甚麼。(自分の内にもやはりこうした公案があることを理解することとなるのであつて、他の人のお寶を勘定して何になりましょう)」（『盤山棲雲王真人語錄』道藏七二八冊、八裏）と述べている。もつとも全眞教における經典に對する態度は、馬丹陽や王志謹のような明確に否定的な立場を取る者から、『黃帝陰符經』や『黃庭內景經』といった經典に注釋を附した劉處玄のような人物まである程度の振幅がある。⁽²⁷⁾ だがこうした經典や公案への否定的態度は、修行者がそれらにすがろうと

する意識を放下し、ひたすら修行者の心だけを直によりどころとしようとすると態度の現れと考えられるのであって、これもやはり方法・手段の放擲につながるものである。

以上見てきたように、全眞教では、吐納や導引、丹田での存想といったさまざまな有爲有作の術法を「性上に偽を添えるもの」として否定しており、その漸次的な向上を許さぬ苛烈な修行觀は上根的とらえてよいように思われる。次節ではこの點をより明確にするため、全眞教に先行する張伯端以下の内丹道、すなわち南宗を取り上げる。南宗については既に別稿で取り扱ったが、その修行觀を中心にもういちど概觀しておくことにしたい。

二 南宗の性命説に見える機根について

後に南宗と呼ばれる内丹道一派は北宋・張伯端に始まる。時おりしも儒教では二程（程顥一〇三二—一〇八五・程頤一〇三三—一〇七二）や周敦頤（一〇一七—一〇七三）といったいわゆる北宋五子が活動しており、朱子學の勃興に向けて大きな思想的な地殻變動が起きている時期でもある。王重陽の創建した全眞教に先だつて登場した南宗は、全眞教とは獨立して北宋から南宋にかけて展開していくが、そこで重視されたのが、張伯端の著した『悟眞篇』であった。この『悟眞篇』の性命説の大枠を理解するには次の文章が参考になろう。

故老釋以性命學開方便門、教人修種以逃生死。釋氏以空寂爲宗。若頓悟圓通、則直超彼岸、如有習漏未盡、則尙徇於有生。老氏以鍊養爲眞。若得其樞要、則立躋聖位。如其未明本性、則猶滯於幻形。其次周易有窮理盡性至命之辭、魯語有毋意必固我之說。此又仲尼極臻乎性命之奧也。然其言之常略而不至於詳者何也。蓋欲序正人倫、施仁義禮樂有爲之教、故於無爲之道、未嘗顯言。但以命術寓諸易象、以性法混諸微言故耳。（『悟眞

篇』序、一三表）

それ故に道教と佛教は性命の學により方便の門を開き、(人々に仙佛になるべき)種子を修させて生死から逃れさせたのである。佛教は空寂を根本とする。もし頓悟し完全なる状態に到達すれば、すぐさま彼岸へと超えていくが、もし習漏が盡きていないならば、依然として輪廻することになる。(いつぼう)道教では鍊養を眞理とする。もしその要を掴むことができれば、すぐさま聖なる境地へと登ることであろう。だがもし本性を理解することができなければ、肉體という幻影に依然としてとられることになる。次に『周易』には「理を窮め性を盡くし以て命に至る」という言葉があり、『論語』(子罕篇)には「意・必・固・我」をなくすという説が見える。これは孔子もまた性命の奥深くへと到達していたということである。とはいえその言辭はいつも(性命について)省略され、詳述されないのはどうしてだろうか。おそらくそれは人倫を正し、仁義禮樂といった有爲の教えを人々に施そうとして、無爲の道についてははつきりと言わなかつたのだろう。だが命術はもろもろの易象の中に隠されており、性法はさまざまな微言の中に混じっているのだ。

ここでは性命説と絡んで儒道佛の三教の關係が述べられている。簡單にいえば、儒教が世俗の教化を取り扱うのに對し、個人の修養については、性功を佛教(禪宗)が、命功を道教(内丹道)が分擔するという三教論となっている。しかし道教と佛教の關係は若干複雑である。すなわち、まず頓悟により完全なる状態が達成されれば佛教(禪宗)だけで十分であるはずであるが、「習漏」が残っている限り、輪廻を免れない。一方、道教は鍊養、すなわち内丹の樞要を完全につかむことができれば、やはり聖位に到達する。ただしその際、本性を明らかにしないならば肉體にとられるというのである。

注意しておきたいのは、ここに「習漏」という言葉が出てくることである。習漏とは、修行者の身に熏習した煩惱のことで、上で見た習・習氣に類すると考えてよいだろう。すなわち南宗では、修行により頓悟に到達したとしてもそれは不完全な代物でしかなく、そのために頓悟した後もその身に染みついた習漏を消し去るために内

丹を修養する必要があると考える。つまり全真教と異なり、南宗では無漏を成就するといった上根的發想が最初からないのである。

これを裏付けるように『悟真篇』には次のように詠われている。

饒君子悟真如性、未免抛身卻入身。若解更能修大藥、頓超無漏作真人。（『註疏』卷八、絶句第三首、一七裏）
たとえあなたが真如の性を悟ろうとも、また死後、新たな身體に入り輪廻することは免れない。だがもしその上に大藥を修鍊することを理解すれば、すぐさま無漏の境地へと超脱し、真人となるであろう。

ここでは「真如の性」を悟ったとしても、輪廻することは免れないという。それは前提として上根の修行者は考えられておらず、一般に完全な圓覺を獲得するのは困難だと考えられているからである。それゆえ彼らは性功だけではなく、大藥、すなわち金丹を修養しなくてはならない。こうして彼らはようやく無漏の境地に至ることができる。『悟真篇』の代表的な注釋者である翁葆光は、この箇所に対し次のように述べている。¹⁰⁾

大用未現前、大法未明透、一毫滲漏、抛身入身矣。若圓明照了、寶鍊金丹、道成十極、號曰真人。（『註疏』卷八、絶句第三首翁注、一八表）

おおいなるはたらきがまだ現れず、大法にまだ透徹しておらず、わずかでも滲漏があれば、また死後輪廻することになる。もし完全なる境地が光り輝き、金丹を大切に鍊成すれば、道は餘すところなく成就し、真人と名づけられる。

大法とは道そのもの、大用とは道の大きいなるはたらきのこと。翁葆光は、本来の道の境地からわずかでも「滲漏」があれば、ふたたび輪廻することになると考えているのであり、性功に加え、金丹が合わせ修められてはじめて真人とよばれるに値するという。

またこれと同様の表現は南宗三祖・薛道光（一〇七八—一一九二）の『還丹復命篇』（道藏七四二冊）の序にも見

える。薛道光はもと禪僧で法號を紫賢または毗陵禪師といい、かつて長安の開福寺で修嚴や如環といった僧のもとに參じ、跳ねつるべの音を聞いて省悟したという。⁽³¹⁾その後、かねてより金丹を修養したいと考えていた薛道光は、郿縣の寺院で二祖・石泰（二〇三—二一五八）と邂逅し、口訣を授かっている。

若禪宗之上乗一悟則直超佛地。如其習漏未盡、則尚循於生死、至於坐脫立亡、投胎奪舍、未免一朝而長往。常思仲尼窮理盡性以至於命、釋氏不生不滅、老氏昇騰飛舉。由是聖人之意、不可一途而取之。（『還丹復命篇』序、一表）

禪宗の上乗ではひとたび悟ればすぐさま佛の境地へと超脱する。だがもし習漏がなくなっていないと、依然として生死にとらわれ、坐ったまま死んだり立ったまま亡くなったり、別の身體へと生まれ変わったたりしてある日死んでしまうことは免れない。つねづね思うに、孔子は「理を窮め性を盡くして以て命に至る」といい、釋迦は「不生不滅」を説き、老子は「昇騰飛舉の術」を説いた。こうしたことから聖人の考えは、一つの道でとらえることはできないものなのだ。

すなわち、ここでは禪宗でいう「上乘」の修行者たちが考えられておらず、修行者の身に染みつき、熏習した煩惱である習漏を除去する必要性が述べられている。そして『悟眞篇』同様、三教がそれぞれ異なる内容を分擔することを述べる。ここでは習漏を取り除くために、禪宗とは別に金丹を錬成する必然性があるということをおうとしているのだろう。なお一步踏み込んで考えれば、南宗はこうした當時の「上乘」的あり方に傾く禪宗のあり方に従いきれない当時の修行者たちのひとつの受け皿になったようにも思われる。⁽³²⁾この意味で、もともと禪僧であり、後に南宗三祖となった薛道光は象徴的な人物といえるだろう。

こうした中、五祖・白玉蟾（一一九四—一二二九？）が登場する。彼の三教論を簡単に言えば、それは張伯端や薛道光に見られるような、三教がそれぞれ性功や命功などの役割を分擔するというものではなく、一教の中に性命

の雙方を包含するというものであった。これにより、内丹道は禪宗の補助なくとも、命功だけではなく、性功をも内包するということを示そうとしたのである。白玉蟾はこれにあたって「心」という概念を強調し、また同時に出版を大いに活用することによつて、それ以降の内丹術士たちに多大な影響を及ぼすようになる。

ただし白玉蟾の登場は、即座に上述の南宗のもついわば中下根的修行觀の拂底を意味したわけではない。南宋末期に活動したと考えられる李簡易の『玉溪子丹經指要』（道藏一一五册）卷中「辨惑論」では「明情復乎性、性歸太易也。性歸太易、則命全矣。若止明此一性、不修乎命、則曰孤脩。（情を理解することで性へと復歸し、性は太易へと立ち返る。性が太易へと立ち返れば、命功は完全となる。だがもしこの一性だけを明らかにするにとどまつて命功を修養しないならば、それは孤脩と呼ばれる）」（八裏）といい、次のように述べている。

假饒心地上徵理得明白、亦只是守一箇頑空。若能徹底無瑕、可以直超佛地。心經所謂不增不減、不垢不淨、不生不滅、還你本來面目。或滲漏未盡、則又再出頭來、不失人身、幸矣。緣爲命上不了故也。（八裏）

たとえ心地においてはつきりと理をつかんだとしても、それはやはり頑空にすぎない。もしも完全に瑕疵のない境地に到達できれば、すぐさま佛地へと超脱する。これが『般若心經』にいうところの「不增不減、不垢不淨、不生不滅」ということであり、またあなたの本来の面目なのだ。だがもし滲漏がなくなっていないならば、ふたたび輪廻することになるが、それでも人の姿を失わないというのは、幸いだ。それは命功を理解していないからだ。

ここでもふたたび「滲漏」の問題が取り上げられており、白玉蟾登場以降も張伯端同様に中下根的修行觀が現れているのが見て取れる。こうした考え方が絶えず反復されていることは、これが南宗の修行者たちのあり方を反映したものであったからであることややはり考えるべきだろう。なお李簡易の文章にはすでに全真教の文獻が引用され、また冒頭の「混元仙派之圖」（一表）には、王重陽や七眞らが張伯端以下の南宗の系譜と併記されている。た

だし全眞教との本格的な思想交流については、みずから「全眞」を名のつた李道純ら南宋滅亡以降に活動した者たちを待たねばならない。

以上、南宗においては、最初から無漏に到達することはできないと觀念されており、ここに修行者の身に染みつけた習漏を拂うために内丹の修養がもとめられたということを見てきた。これは上の全眞教と比較すれば、最初から無漏が目指されていないという意味において中下根の修行觀に立脚するものということができる。また全眞教では、有爲有作の術法は厳しく退けられていたが、南宗では逆に内丹が有爲有作であり、漸次的な向上を目指すものとして肯定的にとらえられていることにも注意しておきたい。たとえば張伯端は『悟眞篇』の中で次のように詠んでいる。

始於有作人爭覓、及至無爲衆始知。但見無爲爲道體、不知有作是根基。（『註疏』卷四、絶句第二十二首、二〇表）
人は最初の有作の功夫をもとめようとせず、無爲の段階に至つてようやくやくだれしもその必要性について知ることになる。だが人々は無爲を道の本體ととらえるばかりで、有爲がその基礎となっていることについて知りほしくない。

これについて翁葆光は、「始於有作、鍊丹以化形、中則有爲、鍊形以化氣、終則無爲自在（最初は有作により丹を鍊成して肉體を變化させ、次に有爲により氣を變化させ、最終的に無爲自在の境地に至る）」（二〇表）と述べ、佛敎が「性道」によりすべての有爲を虚妄として道教の「命道」を批判しているのは間違いだとしている。（33）ここには「鍊精化氣」・「鍊氣化神」という傳統的な内丹の功法が踏まえられているようだが、これは簡単にいつて形（あるいは精）↓氣↓神という漸次的な向上を目指すものである。すなわち、翁葆光は内丹をはつきり有爲有作と位置づけた上でその必要性を主張しているのであった。（34）

なお地理的な側面から全眞教と南宗の關係を見ておくと、ここには兩者の間にいわば歴史的なニアミスとでも

いふべきものがあつたように思われる。上述の通り、もともと禪僧であつた南宗三祖・薛道光は、長安の開福寺で修嚴および如環という僧の下に參じ、その後、徽宗崇寧五年（一一〇六）の冬、長安の屬する京兆府の隣に位置する鳳翔府郿縣の寺院で二祖・石泰と出逢つてゐる。また石泰は郿縣に近い扶風縣の人である。一方、この石泰と薛道光の邂逅から六年後の政和二年（一一二二）には、その隣の京兆府の咸陽大魏村で王重陽が誕生している。王重陽の學んだ内丹の具體的な系譜についてはさだかではないが、王重陽は基本的に鳳翔府に隣接する終南縣劉蔣村およびその周邊で活動していた。すなわち、王重陽が全眞教を開くに先立ち、その地の周邊には内丹とともに性功を積極的に取り入れる教説をもつていた人々がいたこと、また上根的な佛教教説の存在などがあつたと考えられ、おそらく王重陽の教説や、上述した全眞教の修行觀にも一定の影響を與えていると見てよいだろう。こうした環境にあつて薛道光は上根的な立場に従いきれず、禪宗から内丹へと接近したのに對し、王重陽はむしろ上根的な修行觀を選択したのであつた。

まとめ

本稿では、全眞教と南宗の性命説に見える機根・修行觀の違いについて検討した。まず全眞教では吐納や存想をはじめとするさまざまな功法は有爲有作の術法として否定され、逆に馬丹陽らが實踐していた調息法といつた功法は無爲無作の中で行われるべきものとされてゐた。また性功を究めることで三丹田が順番に結ばれ、命功が完成すると考えられたが、この際、修行者の身に染み付いた習・習氣を除去し、無漏になることが要求されていた。他方、南宗では最初から無漏を達成することは考えられず、習漏を取り除くために内丹を修養することが求められた。また南宗では全眞教と違い、内丹が漸次的向上を目指す有爲であると認識されていたことも確認される。

すなわち兩者を比較すると、全眞教が上根的であるのに對し、南宗は中下根的であるとまとめることができよう。本稿を終えるにあつて一つ補足しておきたいのは、王重陽『重陽真人金關玉鎖訣』（道藏七九六冊、以下『玉鎖訣』と略記）および丘處機『大丹直指』（道藏二一五冊）の存在である。この二書は、ともに性功に傾く全眞教の中にあつて命功を説くものとして注意されている。もつともこれらについてはすでに後世の僞托であるという見解が示されている。³⁵だがそれよりもここで問題としたいのは、こうした文獻がどうして王重陽や丘處機の名前の下に編まれたかということである。

本稿で見たとおり、全眞教は上根的立場に立つ。これは基本的に修行者に漸次的向上を許さず、また同時に一切の手段も與えることはない峻烈さを持つものである。こうした上根的な修行觀に伴う、術Ⅱ手段の抛擲は、修行者に道と修行者の間の懸隔を自覺させ、かぎりない緊張をもたらすことになつただろう。これは言い換えれば、こうした上根的あり方に従いきれないものはおのずと漸法たる内丹術へと接近することになつたであろうことが豫想されるということである。このように考えてくると、王重陽や丘處機の名前の下に『玉鎖訣』や『大丹直指』などの命功に偏重した著作が編まれた背後には、上根的立場に従えない人々による有爲法としての内丹への欲求が潜んでいた可能性があつたのではなからうか。

また尹志平も『北遊語錄』の中で人から張伯端の『悟眞篇』³⁶について質問されている。これはおそらく全眞教の中で最も早い時期に南宗に言及したものと思われる。本稿で見えてきたとおり、王重陽や七眞らの上根的な修行觀は尹志平にも共通し、基本的にその影響は限定的なものであると考えられるが、これもやはり全眞教は全眞教で、その内部におのずと南宗へと近接する要素を内包していた一つの表れととらえることができるかもしれない。

この後、南宋が滅亡すると、全眞教と南宗の融合が本格的に始まる。興味深いことにこの時期には全眞教と南宗の雙方において頓漸に關する議論が現れる。³⁷おそらくこの背後には改めて兩者の機根や修行觀に關する差異が

意識されたことがあったのではないかと考えられるが、こうした全真教と南宗の融合の諸相についてはまた別の機会に考えてみることにしたい。

注

- (1) 常盤大定『支那に於ける佛教と儒教道教』（東洋文庫、一九三〇年）。
- (2) 陳垣『南宋初河北新道教考』（中華書局、一九六二年（もと一九四一年））。なおほぼ同時期、吉岡義豊『白雲觀の道教』（東方民俗叢書2）新民印書館、一九四五年（『吉岡義豊著作集』第一巻に「道教の研究」として所収）では、全真教が「新道教」とよばれている。
- (3) なお張伯端以下の内丹道ではみずからを「金丹（之）道」と呼ぶことが多いが、これはどちらかというところと一般の語としての色合いが強いように思われる。また當時存在していた他の内丹道と區別するため、本稿では後出の名稱であるというところを踏まえた上で、南宗の名稱を用いる。
- (4) 一般に七真とは、王重陽の七大弟子、馬丹陽・譚處端・劉處玄・丘處機・王處一・郝大通、および孫不二を指すが、蜂屋一九九二前掲書、十六頁に指摘されるように、全真教成立當時、七真の呼稱には揺らぎがある。また孫不二には、後世彼女の名前が冠されたものを除けば、著作は残らない。こうしたことから本稿で七真という場合、實質的には孫不二以外の六人を指していることを明示しておく。
- (5) 『金蓮正宗記』（道藏七五―七六冊）卷三「丹陽馬真人」（一表・『金蓮正宗仙源像傳』「丹陽子」（道藏七六冊、一三五表）・『甘水仙源錄』（道藏六一―六一三冊）卷一「全真第二代丹陽抱一無爲真人馬宗師道行碑」（一八表）・『歷世眞仙體道通鑑續編』（道藏一四九冊）卷一「馬鈺」（一二表）など。ただし『教化集』の范擘序では、馬丹陽の問いかけに對して、王重陽は「大道無形無名、出五行之外、是其道也。」（『教化集』序、三表）と答えたことになっている。
- (6) 「眞大道、能結坎和離。認取五行不到處、須知父母未生時。此理勿難知。須速省、下手便修持。上有三光常照耀、中

- 包二氣莫分離。採得玉靈芝。」(『全眞集』卷四「又醴泉覓錢」一〇裏)
- (7) 王處一『雲光集』卷三「顯道吟」(二四裏) および丘處機『磻溪集』(道藏七九七冊) 卷四(二五表)。ただし前者は王重陽の句の後半、後者は前半のみである。
- (8) ただし『析疑指迷論』「析疑」では「祖師言、五行不到處、一氣未生前」(五表) に作り、存在論的な要素が濃厚になっている。
- (9) なお全玄子編『眞仙直指語錄』(道藏九九八冊) 所收「長眞譚先生示門人語錄」(九裏) にもほぼ同文が収められている。また以下の譯は、蜂屋前掲書一九九八、五一頁の譯を参照した。
- (10) 原文は「悟人所以修行」に作るが、『眞仙直指語錄』所收の文章に従った。
- (11) 「衛公曰、……且子(王滋) 亦嘗游吾師之門牆、聆吾師之論議者屢矣。吾且以子爲頗造其闡闕者、竊謂子必喜爲之、而吾與子復有平昔之好。」(『教化集』後序、二裏)
- (12) 馬丹陽『漸悟集』卷上「勸劉先生夫婦」。「莫論心肝腎肺、休搜南北東西。勿言震兌坎和離、別有些兒奧旨」(二九表)・尹志平『葆光集』(道藏七八七冊) 卷下「辛卯東路鹽場醮過景州贈東方道衆」。「莫覓鉛汞法、休教煙火生」(三七裏)・侯善淵『上清太玄集』(道藏七三〇—七三一冊) 卷十「破邪歸正」。「莫覓鉛中汞、休尋汞裏鉛」、「何必搜心腎、无勞論肺肝」、「莫論周天法、休窮火候功」、「莫覓龍和虎、休尋姤與嬰」(三表)。
- (13) 「如龍虎嬰姤等語、不出元氣陰陽。」(尹志平『北遊語錄』卷三、四表)
- (14) 「俺與丹陽同遇祖師學道、令俺重作塵勞、不容少息。與丹陽默談玄妙、一日閉其戶、俺竊聽之、正傳谷神不死調息之法、久之推戶入、即止其說。俺自此後塵勞事畢、力行所聞之法、行之雖至、然丹陽二年半了道、俺千萬苦辛、十八九年猶未有效驗。祖師所傳之道一也、何爲有等級如此。只緣各人所積功行有淺深、是以得道有遲速。丹陽非一世修行、至此世功行已備、用此谷神之道、當其時耳、故速見其驗。俺之功行未備、縱行其法、久而無驗、固其宜也。」(『北遊語錄』卷三、七表)
- (15) 「後祖師將有歸期、三年中於四師極加鍛鍊、一日之工如往者百千日。錯行倒施、動作無有是處、至於一出言一舉足、未嘗不受訶責。師父默自念曰、從師以來、不知何者是道、凡所教者、皆不干事。有疑欲問之、憚祖師之嚴、欲因循行之、而求道心切。意不能定、憤悱之極。一日乘閒進問。祖師答曰、性上有。再無所言、師父亦不敢復問。」(『北遊語錄』卷

二、九裏

- (16) 窪徳忠も、全真教が金丹・導引・辟穀・讀書・房中・符水を退けた一方、調息法の重要性を認めていたことに注目している（窪前掲書、一六二頁）。
- (17) 『真仙直指語録』所收「丹陽馬真人語録」では「坐則勻鼻端之息」の箇所を「坐則調息於綿綿」（三表）に作っている。
- (18) 「答馬師父十四問」は、晉真人の問答および「重陽祖師修仙了性秘訣」に續いて『晉真人語録』の中に収められている問答集である。晉真人は王重陽にやや先行する道士であつたようで、王重陽が建てた平等會の訓示である『教化集』卷三「三州五會化緣榜」（二二裏）や『全真集』卷十「玉花社疏」（二〇表）に彼の引用が見える。また「重陽祖師修仙了性秘訣」が基本的に王重陽の教説に沿うものであるとされることから、ここでは重陽・七真期の初期全真教の教説の一端を伝えるものと見ておきたい。「重陽祖師修仙了性秘訣」については蜂屋一九九二前掲書、一八八―一九二頁を参照。
- (19) 蜂屋一九九二前掲書、三五〇頁注五を参照。
- (20) 「師曰。清淨者、清爲清其心源、淨爲淨其炁海。心源清則外物不能撓、故情定而神明生焉。炁海淨則邪欲不能干、故精全而腹實矣。是以澄心如澄水、養炁如養兒、炁秀則神靈、神靈則炁變、乃清淨所致也。」（『丹陽真人語録』八表）
- (21) 『北遊語録』卷三・四は、尹志平が天興癸巳年（一二三三）、義州の通仙觀に逗留した際に郭至全が『道德經』を講じ、それにあわせて尹志平が講述したものである。
- (22) また『真仙直指語録』卷上「長春丘真人寄西州道友書」にも「姚真人問、漏如何。丘曰、若體到真清真靜、自然不漏。」（二四裏）とある。なお漏の持つ身體性については注意しておかねばならないだろう。
- (23) 劉處玄注『黃庭內景玉經注』（道藏一八九冊）治生章第二十三の「内視密盼盡睹眞」の注に「天眼明道、慧眼明眞、法眼通聖、始顯化身。」（二九表）とある。ここに見える「化身」は、直前の「共入大室璇機門」（二八裏）の注に見える「身外有身」と同じく陽神を指すと思われる。
- (24) たとえば、卿希泰主編『中國道教』卷一、東方出版中心、一八〇頁など。
- (25) ただしぐさま補足しておく、上で見たように、無漏の状態に到達しても、その後、三丹田は順に結ばれていくわけであり、たとえば大悟することにより即座にすべてが解決するというような頓悟頓修的立場を取るわけではない。この

- 點でまた全眞教と競合していた禪宗をはじめとする當時の諸宗派とのあり方を別途考慮する必要があるであろう。
- (26) 「師言。學道者、不須廣看經書、亂人心思、妨人道業。若河上公注道德經・金陵子注陰符經二者、時看亦不妨。亦不如一切不讀。背廬都地養氣、最爲上策。」(『丹陽真人語錄』一〇表)
- (27) ただし『黃庭內景玉經注』の注文がすべて四字句で書かれている意味については考える必要があるかもしれない。
- (28) 拙稿「全眞教南宗における性命説の展開」(『中國哲學研究』一五號、東京大學中國哲學研究會、二〇〇〇) 参照。
- (29) なお『悟眞篇』は戴起宗疏『紫陽真人悟眞篇註疏』(道藏六一―六二冊)を用いた。以下、『註疏』と略記。
- (30) ただし翁葆光注は別の注釋では薛道光のものとして流傳しており、諸注の當該箇所には混亂がある。以下の翁注についても同じ。
- (31) 『歷世眞仙體道通鑑』(道藏二二九―一四八冊)卷四九「薛道光」(一三裏)。
- (32) たとえば荒木見悟は宋代、非常に影響を與えた大慧宗杲の禪が頓悟頓修的あり方を取ることを指摘している(『新版佛教と儒教』研文出版、一九九三、「大慧宗杲の立場」一八二頁以下を参照)。ここである「上乘」とは頓悟頓修的あり方であろう。
- (33) 「世有學釋氏性道、執此一切有爲皆是妄者、以其語毀老氏命道。此乃知其一不知其二、窺其門堵而未升堂入室者也。」(『註疏』卷四、二〇表)
- (34) なお『悟眞篇』序では、儒教が「有爲の教え」、個人の修養が「無爲の道」とされているが、ここでは更に性命を無爲と有爲に分けたものと思われる。
- (35) 『玉鎖訣』については、蜂屋一九九二前掲書、一五二―一六四頁を参照。『大丹直指』については、清・陳銘珪『長春道教源流』(嚴一萍編『道教研究資料』第二輯(藝文印書館、一九七四年)所收)、一四三頁、蜂屋一九九八前掲書、二一八―二三四頁、および戈國龍『大丹直指』非丘處機作品考(劉鳳鳴主編『丘處機與全眞道―丘處機與全眞道國際學術研討會論文集』、中國文史出版社、二〇〇八年)を参照。
- (36) 『北遊語錄』卷一(九裏)。その他、『悟眞篇』の引用は卷二(二〇裏)および卷三(七裏)に見える。
- (37) 横手裕「全眞教の變容」(『中國哲學研究』二號、東京大學中國哲學研究會、一九九〇年)参照。

『唱道眞言』における内丹の儒教的理解

秋岡 英行

小序

近世中國の思想界では、儒・佛・道の三教が互いに影響し合い、三教一致を説く者まで登場するに至ったことはつとに知られている。近世の道教における修練技法の主流である内丹として例外ではなく、佛教や儒教から受容したと思われる内容も多々含まれている。

本稿で扱う『唱道眞言』もこのような三教交渉による産物のひとつと言える。ただ本書を一読すれば了解される通り、本書に佛教的な要素が全くないわけではないのだが、本書の特徴は佛教的などころよりも、むしろ儒教的要素の強い部分にこそはつきりと表れており、そこに焦點を當てて検討を加えなければ、本書を十分に理解することはできないと思われる。

そこで本稿では内丹の儒教的理解と題して、本書が内丹思想を説くに当たり、どのように儒教思想を活用しているかということについて詳細な分析を試みてみたいと思う。

一 『唱道眞言』のテキストと撰著者について

『唱道眞言』の内容の検討に入る前に、現存するテキストや作者など、本書の基本的な情報についてまとめておくことにしよう。

現在日本で見ることのできるテキストとしては、『道藏輯要』斗集所收のものが最も知られているであろうし、また最も手軽に見ることができるとは思うが、管見の及ぶ限り、主だったものだけでも八種類確認できている。まずはそれを以下に列挙しておこう。

- ① 乾隆四十三年刊本（岡山大學圖書館所藏、二冊）
- ② 嘉慶丁卯（十二）刊本（筑波大學圖書館所藏、二冊）
- ③ 嘉慶十二年刊本（東洋文庫所藏、安邑候復禎胡本立、重刊本、漢鎮敦善堂藏板、五冊）
- ④ 光緒十三年刊本（李樂元重刊、陳廖安主編『珍藏古籍道書十種』下冊所收、新文豐出版、二〇〇一年）
- ⑤ 『道藏輯要』斗集所收本
- ⑥ 『道藏精華』第一集（蕭天石輯、臺北自由出版社）所收本
- ⑦ 『道藏精華錄』（丁福保輯）所收本
- ⑧ 『道經祕集』（『藏外道書』第二十二冊、巴蜀書社、一九九四年）所收本

これら八種のうち④と⑤とを比べてみると、字句の異同はほとんど見られないのだが、序文や跋文の有無および配置には相違が見られ、最も古いと思われる「乾隆戊戌」（乾隆四十三年、一七七八年）の年號を冠する郁教寧の跋文を⑤『道藏輯要』所收本は缺いており、その點が最も大きな相違點である。通常であれば⑤『道藏輯要』所

收本を底本に採用すべきであるかもしれないが、最も古い跋文を缺いている點を考慮して、本稿では跋文の缺落がなく、しかも入手も容易である④光緒十三年刊本を底本とし、適宜諸本を参照することにする。

さて、この『唱道眞言』という書物は、自動書記靈能による交靈術である「扶乩」によつて乩壇に降つた「青華上帝」が語つた言葉を「鶴臞子」（鶴のように瘦せた男という意味）と號する人物が記録したもので、全體を通して口語體で書かれたところが多く見られる。この書物の撰者である「鶴臞子」については、傳記資料等が見当たらないため詳細は不明であるが、鶴臞子の「後序」冒頭に次のようにある。

わたくし覺は三十九歳になるけれども、修真というものが何であるのか知らない。ただ己酉の歳に至り、四十歳になつて、元皇筆籙大法を修めてそれを行うと、青華道父祖師が壇に降臨し、懇ろな教誨を受けて、はじめ天地の間に長生不死の道があることを知つた。

これによれば、鶴臞子は諱を「覺」といい、「己酉之歳」に四十歳であつたこと、そしてこの年から扶乩による青華上帝との交信が始まつたことが見て取れる。本書の中に断定できるだけの根據は見當たらぬが、ここに見られる「己酉之歳」が何年にあたるのかを推定してみると、先にも觸れたが、本書に見られる年號のうち最も古いのが、郁教寧の跋の末尾にある「乾隆戊戌」（乾隆四十三年、一七七八年）であるので、この年よりも以前でしかも直近の「己酉之歳」に當たるのは雍正七年（一七二九）となる。もし鶴臞子のいう「己酉之歳」が雍正七年であると假定すれば、この年に「行年四十」であつたので、康熙二十九年（一六九〇）に生まれたことになる。さらに本文中を精査すると、次のような一文があり、日頃の暮らしぶりの一端を窺い知ることができる。

弟子覺は俗縁が薄く、家業も正に混亂の中にあり、子供たちも膝下に繞り、衣食のことが氣にかかるとはいへ、毎年書物を講ずること何とか生計を立てている。道を學びたいという思いを持つてはいるけれども、心靜かに住まう所を得られないでいる。

これを見ると、鶴臞子はもともと家業を持つていたようだがそれも上手く行かず、私塾などで學問を講じることで何とか生計をたてることができるような、大變貧しい身の上であったことが推測できる。撰者鶴臞子については姓すら分からず、その人物像もほとんど何も分からないままであるが、ただ田舎に住む讀書人であったということは想像に難くなく、庶民階層に近い人物であったと考えられよう。

二 内丹修練の過程——「先性後命」

ここからは本書の内容の検討に入ることにする。蛇足かもしれないが念のため確認しておく、内丹の修練の過程には多くの段階があり、それらをひとつひとつ順を追って修練していくのだが、それらの各段階は精神的な修練を主とする「性功」と身體的な修練を主とする「命功」とに大別され、どちらを先に行うかという観点から内丹の流派を分類することがある。『唱道真言』の場合はどうかと言えば、結論から言うと「性功」を先にし「命功」を後にする「先性後命」の内丹であるということが出来る。そのことをまず確認しておく。

この經の作りは、先に鍊心を言い、次に鍊命を言う。人はこれに従って修行を續けることができれば、心地を明らかにし、命根を固くすることができる。

ここに見える「鍊心」が「性功」であり、「鍊命」が「命功」であることは言うまでもなく、本書の説く内丹は「先性後命」であることを明白に謳っている。なお、「性功」を表す言葉として「鍊心」を用いているが、本書では「性」はあまり用いられず、精神的修養を説く際にはもっぱら「心」が用いられており、これが本書の顯著な特徴のひとつであると言える。「鍊心」については章を改めて考察する。

本書の説く内丹が「先性後命」であることは確認できたが、内丹の過程の詳細はどうなっているのか見ておく

ことにしよう。

煉丹の法は煉心に始まり、採取がそれに續き、火候をもつて終わる、このようなものにほかならない。煉心の法は靜觀を宗旨とし、靜中の觀は觀ることがあつても物はなく、觀中の靜は靜であるがゆえに（靈妙な）動きが生じる。（そうなる）元精は盛んに流れ、元神は生き生きとして躍り上がり、元氣は盛んに立ち上り、これら三元が具足する。採取の法は、眞意は眞心に基づくが、眞元は眞意が導くことによつて上昇する。……

（中略）……火候については、眞氣によつて薰蒸することを沐浴といい、連綿として絶えることがないことを抽添といい、一年すなわち十箇月で、人のような物が中から飛び出してくる……⁵⁾

右は『唱道眞言』の説く内丹の過程の概要がまとめられている箇所で、「煉心」に始まり、「採取」「火候」へと續く、修練全體のあらましが述べられている。この引用部分もそうだが、本書全體を見渡しても、修練過程の各段階の説明はあまり詳しくはなく、極めて簡略である。それも本書の特徴のひとつではあるが、なぜ修練の過程についての記述が簡略なのだろうか。その理由を示唆するのが次の引用文である。

君が丹を煉ろうと思つているのに錬心を先にしなければ、それは馬に鞭打つて疾驅させようとしながら馬の足をつなぐようなものである。錬心は神仙となるための修行の半分を占めるものである。心が靈妙ならば神は清らかになり、神が清らかになれば氣が凝集し、氣が凝集すれば精が堅固になる。丹經にいうところの築基・藥材・鑪鼎・鉛汞・龍虎・日月・坎離はすべて錬心の功夫においてその名稱がたてられている。配合の道・交濟の功・升降の法・烹煉の術については、その餘事である。⁶⁾

「築基」以下「坎離」まではすべて「命功」に關わる内丹の用語であるが、ここから身體的修養である「命功」も含めて内丹の修練全體が「錬心」の功夫によつて貫かれていることがわかる。その上、「配合之道」以下のいわゆる「命功」はその餘事であると言つている。ここでは「錬心」の功夫が「成仙一半工夫」であると言つて

いるが、半分どころか「大半工夫」と言った方がむしろ本書の内丹の特徴をぴつたりと言い當てているとさえ思われるほどに、本書では「鍊心」が重んじられている。それは「鍊心者、仙家徹始徹終之要道也」（卷一、三裏三）という記述にも明確に表れている。『唱道眞言』の説く内丹は、「煉丹」を「鍊心」と言い換えることができるほどに、「鍊心」に主眼が置かれているので、ほかの内丹書であれば詳細に語られる修練の過程、とりわけ「命功」についてはあまり詳細な記述が見られないのであろう。

三 鍊心——「不動心」

本章では『唱道眞言』の説く内丹の核心部分である「鍊心」について詳しく検討していくことにしたい。前章の引用部分に「煉心之法、靜觀爲宗」（煉心の法は靜觀を宗旨とする）という一文があったように、「靜觀」の二字で説明されており、「鍊心」を説くキーワードのひとつとして「靜」というものがあることをまず確認して、次の引用文を見てみよう。

丹を煉るにはまず心を鍊養しなければならない。鍊心の法は雜念や妄想を取り去ることをもつて清淨の法門とし、神仙家は代々それを傳えており、他の道はないのである。わが心に一念も起こらなければ、虛白が自然に生じ、このとき精は眞精となり、氣は眞氣となり、神は眞神となり、これら眞精・眞氣・眞神を渾然一體となして、これを鍊成して黍米珠となせば、陽神となつて仙道が完成する。^⑦

「鍊心」の功夫は「聞思妄想」（雜念や妄想）を取り去ることを入口とするものであり、この雜念や妄想を取り去るといふ修行に對して、この引用箇所では「清淨」といふ言葉を使っているが、心に一念も起こさないといふことは「靜」といふ言葉で置き換えることができるだろう。心に一念も起こらなければ、虛白が生じるというの

は、つまり心が虚になるということであろうが、これに関連するのが次に引用する記述である。

心はもともと虚であり、情識意知がこれを満たしている。煉心によつて本然の虚に還歸すれば、丹は完成することができる。なぜそう言えるのか。丹はもともと虚だからである。だから心が虚になれば丹は完成することができるのである。

心の本體は「虚」であり、情識意知の四者がこれを満たしていると譯したが、「虚」に對する「實」であるから、さらに一步踏み込んで言えば、本來虚なる心はいわば「靜」であるが、ひとたび「動」に轉ずれば、實體としては「情識意知」の四者の形で外に現れるということを意味しているのである。そして修行によつて完成される「丹」それ自身もともと「虚」であるから、「鍊心」の功夫によつて心を「虚」にすれば、それがすなわち「丹」の完成となると言う。ここでも先に指摘した「鍊心」と「鍊丹」がほぼイコールで結ばれるという考え方が貫かれている。

ところで、「鍊心」の功夫については、雑念や妄想を取り去る、あるいは心を虚にするとは言うが、本書の撰者であり修行者でもある鶴臞子は、先にも指摘したように、多くの家族を養い、日常の生活に追われる貧しい身上であつて、修行にのみ専念できる出家修行者ではない。そのような人が「鍊心」の修行をするにはどうすればよいというのだろうか。それについては次のように説かれている。

師は言われた、煉丹の法は千言萬語を費やしても、煉心の二字にすべて盡くされておき、しかも煉心の法は出家する必要はない。昔の神仙となつた者は、山林に入つて俗世で人としてなすべきことを斷ち切つて、その後には鸞鶴に乗つて仙界を逍遙できるようになつた者ばかりであろうか。要するに、日用飲食すべてこの道でないものではなく、父母に仕え妻子を養ふことすべてこの道でないものではなく、兵馬に乗り戰場にあつてもすべてこの道でないものはない。……習靜の工夫については、『中庸』第一章にいう「睹ざるを戒慎し、聞か

ざるを恐懼す」ということである。誰も見たり聞いたりしていないところでも、恐れ慎んで自らを律することができると、中が極致に達して天地の位置が安定し、和が極致に達して萬物が育まれる。これこそが如来最上の一乗なのだ。獅子に乗る文殊菩薩や象に坐す普賢菩薩もこの心の理に過ぎず、人とどうして異なることがあるのか。君は俗縁や俗累を憂いとなし、現在を捨てて超脱のところを求めようしているが、「君子は位に素して行う」ものであつて、このような超脱を求めるとはしないのだ。⁹⁾

まずこの引用箇所に見られる出典を確認しておこう。「仰事俯畜」（父母に仕え妻子を養うこと）とは、『孟子』梁惠王上の「是故明君制民之產、必使仰足以事父母、俯足以畜妻子」に基づく語であり、「戒愼不惰、恐懼不聞」から「致中而天地位、致和而萬物育」に至る一文は、本文にも言う通り『中庸章句』第一章に基づくものであり、「君子素位而行」とは、『中庸章句』第十四章に基づく語である。

この引用箇所は、本稿第一章で引用したところの鶴臞子が語った自分自身の身の上話に對する青華上帝の返答である。師と仰ぐ青華上帝の答えは明快で、出家の必要はなく、日常生活の中でも、家族を養いながらでも、果ては戰場においても「鍊心」の修行は可能であるという。『唱道眞言』が出家した修行者を對象にした内丹書ではなく、俗世に生きる庶民を對象とするものであるならば、出家を要しないとする回答は當然の歸結と言えるだろう。日常生活の場で修行すればよいとは言いが、それを儒教の言葉を用いて説明したのが引用の後半部分である。ここでは「鍊心」をまず「習靜工夫」と言い換えた上で、『中庸』の「戒愼恐懼」でもって解釋している。「戒愼恐懼」のこの一節は、古注と新注とでは解釋が異なるところもあるが、いずれにしても、何時いかなる場合においても正しい道から離れぬように自らを律するという意味を持つていえると言え。つまり、日常生活の何時いかなる場合においても、心を本来の虚に還すことを意識しながら、「聞思妄想」が生じぬように自らを律することが「鍊心」の修行の實踐方法ということなのであろう。

「戒慎恐懼」が『中庸』で説かれる儒者すなわち聖人の実践であるならば、同じく『中庸』の「致中和、天地位焉、萬物育焉」に基づく「致中而天地位、致和而萬物育」は、朱熹の言う「學問之極功、聖人之能事」つまりは學問の最大の效驗を表す言葉であるから、これは「鍊心」の修行がもたらす最大の效驗であるところの「丹」の完成を示す言葉として用いられているのであろう。

引用箇所終わりにある「君子素位而行」は、簡単に口語譯すれば、君子は今居るところの位に應じてなすべきことをなすという意味であり、これは鶴臞子に特別な場ではなく、日常生活の場において自らのなすべきことをなせと説く言葉であるということになる。

右の一文によつて「鍊心」の実践方法というのは見えてきたが、「鍊心」の修行によつて行き着いた先、すなわち本来の虚に還つたときの状態はどう説明されているのだろうか。それもやはり儒教的な解釋が施されていることは言うまでもない。

鍊丹する者は、鍊丹の二文字を心に止めてはいけない。たとえ掌中に吐き出した一粒の金丹が、さつと奪い去られたとしても、意に介することなく、それほど珍しいものではないと見なし、まったく心を動かすこともない。そうであつて始めて鍊丹をする人と言えるのだ。……（中略）……丹とは虚無の體であり、拘泥する心があれば丹ではないのだ。だからまだ煉る前には、鍊丹しようと思つていないかのように思い、すでに煉つた後は、丹などなかつたかのように思う。……（中略）……異境を常境のごとく見、眞人を常人のごとく見て、すべてをもとから所有していた物であり、日頃の衣服や食事、日常に使用している物と見なすところこそが、豪傑の度量であり、眞仙の種子であり、『孟子』にいう「不動心」なのである。¹⁰⁾

「鍊心」の功夫というのは何物にも執着しないようにすることであり、手のひらに置いた金丹を奪い去られても意に介さないようにして「丹」に對してすら執着せず、本来であれば目指すべき憧れの存在であるはずの「眞

人」にすら執着せず、普通の人と變わらぬ扱いをすることが、「鍊心」の功夫の効果であり、それを『孟子』公孫丑篇上に見える「不動心」の一語でもって言い表しているのである。「不動心」、すなわち何物にも心を動かされることのないようにすること、それが心を虚にすることであり、これが心の本来あるべき姿なのであろう。

今、心の本體は虚であり、「不動心」とも説明されていることを確認したが、心に關して他にもいくつか言及があるので、『唱道眞言』では心というものをどう捉えているのか、さらに考察しておこう。

心の本體は清空であつて、一物もなく、心の本體が虚であつて至つて靈妙であるから、外境がやつて來ればそれに感應して、心はすぐさま感じるがままに（情として外に）發するのだ。だから孟子に「乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り」とある。このとき見たとたんに、怵惕惻隱の心が見ると同時に發せられるが、まだ見ないときは、この心は空っぽであり、すでに見た後も、この心はまたすぐさま何もなくなつてしまうのだ。……（中略）……この怵惕惻隱の心は見ることによつて發せられ、發した後にはなくなり、なくなつた後にまた發せられる。試しに問うてみるが、この心に物はあるのか、ないのか、と。ほかでもない、（心は）虚の極みであり、靈妙の至りである。ただ虚にして靈妙であるから、感ずるままに發せられ、發せられたとたんに無になるのだ。¹¹

喜怒哀樂や「怵惕惻隱の心」（『孟子』公孫丑上）は、いわば外界からの刺激によつて心から發せられる「情」であるが、そのような固定化された「情」が心の中にもとから存在しているわけではない。乳兒が井戸に落ちかかるとのを見て即座に「怵惕惻隱の心」が發せられるのであつて、それを見る前は、心は空っぽであり、それを見て「情」が發せられた後は、心はすぐにまた空っぽになる。つまるところ、心はもともと虚であり無であることになのである。それではなぜ心は外境に感じて即座に、それに應じた「情」を發することができるのか。それは心が虚であると同時に「至靈」であるからである。虚にして靈であるからこそ、あらゆる外界の物事に感じて應じ

ることができるといのである。このような考え方は、朱熹の『中庸章句』序に見える「心之虚靈知覺」や、直接的には心を表現しているわけではないが、『大學章句』の「明明徳」の注に見える「虚靈不昧」といった言葉を念頭に置いたものである¹²⁾と思われる。

今、心の屬性を「虚而至靈」という言葉を用いて説明していることを確認したが、さらに次の一節をみておくことにしよう。

『中庸』に、「喜怒哀樂の未だ發せざる、之を中と謂う」とある。太極は萬象を包み込んでおり、至中のところから、一點の靈妙なる働きが天地を生じ、その天地を包み込むことで、萬物はそれぞれに中を獲得するのだ。これより推して考えれば、人の心が中であることが分かるのだ。人の心は虚にしてもつとも靈妙であり、偏りがないから、靜のときにその至中の本體を求めれば、それはもともと（何の障害もなく）自由自在であり、動のときにその至中の用を求めれば、それはもともと（何の障害もなく）自由自在なのである¹³⁾。

右の引用冒頭の部分は言うまでもなく『中庸章句』第一章の語であり、「不偏不倚」は題名『中庸』の二字に對する朱熹の注釋に見える語である。この一節をひと言でまとめれば、人の心は本來、「虚靈」であり、「至中」であり、「不偏不倚」であり、それ故に外境に對して自由自在に應じることができるといことになる。先に見た「不動心」というのも、動かないからこそ、偏らないのであり、中庸を保つことができるのである。

四 『唱道眞言』の神仙觀

『唱道眞言』の説く内丹は、精神的修養である「鍊心」を重んじて、日頃の修養としては「戒愼恐懼」の實踐を獎勵し、最後に「不動心」を獲得するということをこゝまで確認してきた。これは内丹思想としてはかなり異色

のものと言い得るものである。このような特徴的な考え方の背景には、必ずや独特な神仙観というものがあるはずである。その点について本章で考察してみたい。

今の人は一度の食事ほどのわずかな間、日も影を移さないほどのわずかな時間に、情見意識が無数に紛然と湧き起こってくるのに、道を學ぶとむやみに言うが、私はそんなことは聞いたことがない。古佛如來は人と同じように衣服を着て食事をし、飲食起居の際には、思念を動かさないことはないが、實は動かすことのできる思念など一念もないし、ひと時も思念を動かさない時はないが、實は思念を動かす時などひと時もないのだ。孔子は言われた、「七十にして心の欲する所に従うも、矩を踰えず」と。巧妙なことだ、この言は。この上もなく優れたものだ、この言は。だから道を學ぶには煉心よりも優先されるものではなく、(煉心によって)心の本體を虚にして一粒の黍珠のような圓にするのだ。これこそが極めて靈妙な神丹であって、不生不死となり、永遠に逍遙として自由自在となるのだ。神仙や佛というものは、このようなものに過ぎないのだから、その上ほかに何を求めるといえるのか。¹¹

普通の人はほんのわずかな時間にさまざまな思念(雜念といつてよい)が湧き起こってくるばかりなのだが、「古佛如來」すなわち神仙は思念が動いているようであり、實は全く動いていないし、思念を常時動かしているようであり、實は動かしている時などひと時も動かないのである。古佛神仙も人と同じように飲食起居の間すなわち日常生活の間に「鍊心」の修行をし、そして「不動心」を獲得したのだが、修行の完成段階に達した古佛神仙は心の本體である「虛靈」を明らかにしており、心の靈妙な働きも有しているから、單に文字通りに心を動かさないということに止まるのではなく、念を動かしているようであり、その實一念も動いていないというのが古佛神仙の至る境地であるというのである。そのような境地を本書では『論語』爲政篇に見える「七十にして心の欲する所に従うも、矩を踰えず」というこの有名な一文によって表している。これは心を思うがままに動かしても、

心の本體である「虚靈」「至中」を失うことがないということの意味しており、だから思念を動かしているように動かししていないということになるのであろう。この『論語』の一文に表されている孔子の姿こそが目指すべき神仙の姿にほかならず、「不動心」とともに獲得すべき境地なのである。

この一節において、「古佛如来」などという言葉を使いながらも、結局は儒教の聖人である孔子が辿り着いた境地を目指すべき神仙の境地と考えていることがわかるが、このような考え方はこの一節のほかにも隨所に見出すことができる。次の一節もやはりそうである。

太上は人に道を修めることを教えるのに、ただ身を修めることを教えるだけである。身外に道はないのであつて、孝弟忠信こそが道なのである。玄妙なる神仙世界でもほかでもなく、これを是となし、登仙の證はおおむねこれによるのである。人が子臣弟友の道を盡くすことができれば、天宮は位を空けて待つてゐるのだから、君はこの道に勵み努めなさい。⁵⁾

太上が教える「修道」とは「修身」のことにほかならず、この「修身」とは言うまでもなく『大學』の「八條目」のひとつであつて、「修道」とは「孝弟忠信」の徳を修めることであると説く。それは「玄門」すなわち神仙世界においても同じであり、「孝弟忠信」といった、いわば日常的な道德を修めることこそが昇仙の證であると説かれてゐる。つまりは神仙とは儒教の聖人と何ら變わるどころはなく、日常的な道德を修めることが「修道」の出發点であり、しかもそれを窮め盡くすことが到達点でもあるのである。だから『中庸章句』第二十章の言葉である「勉強して之を行え」を使つて鶴臞子を勵ましたのであろう。

この引用部分では、身外に道はなく、日常道德を修めることが神仙への道であると説かれてゐるが、さらに一步踏み込んだ議論が次に引用する一節に見える。

意を誠にし心を正しくする學問は、今の人にとっては聞きあきたことなので、黄老の學は名教によらず、簡

略を尊ぶと言おうとするだろうが、それは心を正しくし意を誠にする方法が修眞のための適切で確實な功夫であることを知らないのだ。天君に拜謁し、仙境に足を踏み入れるには、誠正の二文字を抜きにすることはないので。……（中略）……そもそも升仙の子は、始めは性心の修行に勵み、それに續いて鼎爐の修行に勵むのだ。事に始めと終わりの順序があつて、轉倒させることが許されないように、理にも輕重の區別があつて、混同してはならないのだ。君が聖賢となることができたなら、どうして仙佛となれないことを憂う必要があるか。元始天王も人がなつたのである。『孟子』（告子篇下）に「人みな以て堯舜と爲るべし」とあるが、その通りである。¹⁶

ここに見える「意誠心正之學」や「正心誠意方」というのは、もちろん『大學』經の「欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意」に基づく語であり、八條目のうちの「正心」と「誠意」であるが、この「正心」「誠意」こそが内丹修練における最も適切で確實な方法であり、これらを離れては神仙たり得ないと説かれている。そしてこの「意誠心正之學」によつて「聖賢」たり得たならば、佛や仙となることなどには拘る必要はないとさえ明言している。これは儒教的な完成者を意味する「聖賢」と佛や仙とをイコールで結んで同一視しているが故の發言なのであるが、言葉尻だけを捉えたならば、「聖賢」となつて道德的な完成者となることが修練の最終到達點であつて、神仙となつて長生不死を得ることへの執着を捨てているかのようにすら感じられるものである。それは修練というのとはどこか別世界の話ではなく、この日常生活において道德的に自己陶冶することを修練の基盤に据えているということの現われなのであろう。

ところで、この引用文に「始而從事於性心」という語が見える。初めにも觸れたように、本書では「鍊性」とは言わずに、もつぱら「鍊心」の二字を用いているのだが、ここでは「性心」という二字を並列して使っている。本來、道教でも儒教でも「性」と「心」は嚴格に區別されるものであろうが、本書では「性」の字の使用が数少な

い上に、この二字を並列して一語として使っていることから推測できるように、「性」と「心」とを厳格に區別しているとは感じられない。日常生活における道徳的修養に主眼を置く本書は、「性」と「心」の思想的な相違點に對して高度な考察を加える意圖がもともとなかったのではないかと思われる。

ここまでの議論で、神仙の境地というのとはとりもなおさず儒教の聖賢の境地であることが確認できたが、では一體何を以て神仙すなわち聖賢の境地に到達できたと言えるのだろうか。それについて最後に考察しておこう。

自分自身が天上界の人物であるのか、それとも地下世界の人物であるのか、そして仙界の諸々の神仙や仙官の行列の中に、自分が足をしっかりと踏み入れることが許されるのかどうかを問わなければならない。問うた上にまた問い、考えた上にもまた考えよ。このとき自らを信じていることができ、恥じることなどないと思えたならば、それは明らかに神仙なのである。神仙であるのか神仙でないのかは、もはや他人に問いかける必要もないし、活仙人を尋ねて問いかける必要もない。ただ自分で比べ量り、自分で品定めをして、自分を十分に信じていることができ、少しも缺けるところがないのであれば、金闕瑤階には自ずと君の立脚地が得られるし、大羅天宮は自ずと君に住居を與え、天上の道では遙か遠くから自ずと活仙人が迎えにやつて来て、君とともに天上界へと上つていくであろう。『中庸』に「惡臭を惡むがごとく、好色を好むがごとく、此れを之れ自慊と謂う」とあり、『孟子』に「行いて心に慊らざるもの有れば、則ち餒う」とある。君が自ら満足を感じることできたなら、私は君とともに天空の遊行をなすだろう。萬朶の祥雲がたなびき、空一面に仙鶴が舞う、何と楽しいことか。

道徳的な自己陶冶を盡くした果ては、他者ではなく自分自身に向かつて、己は神仙たり得るか、自ら恥じるところがないかを問いかけ、その結果十分な自信が感じられたとき、それこそが紛れもなく聖賢および神仙の境地にまで辿り着いた證であると説かれている。そして十分な自信が感じられるということに對しては、右の引用箇

所で『中庸』となつてゐるのは誤りで、正しくは『大學』であり、『大學章句』傳第六章に見られる「如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙」（朱熹の注に「謙讀爲慊」とある）という語と、『孟子』公孫丑篇上に見える「行有不慊於心、則餒矣」という語によつて説明を加えている。つまり、人の嗅覺が惡臭を憎むことや、視覺が美しい色を好むことは人間の本能的な意識であるが、それと同じように、惡行を排除して善行をなそうとする意識や行動が本能的なものにまで高められ、道徳的な實踐や意識がそのまま本能的な満足感となるような境地が聖賢および神仙の境地にほかならず、そのような境地を「自慊」と稱している。そしてこのように自己充足感が得られていれば、何物にも心が動かされることがないだろうから、「不動心」が獲得されているということにもなるだろう。

以上のように、道徳的な實踐や意識を本能的な満足感へと高めていく修養が本書の説く内丹であり、「自慊」の二字が目指すべき究極の境地だと言えるのだろう。

小結

儒教は科擧を目指す知識人にとっては普遍的であり、一般常識とも言える。それゆえ、儒教を通して内丹を理解しようとすることは、難解な内丹を理解する助けとなり得る。その意味では、本書は一般の知識人を内丹の世界へ導くための啓蒙書といえるのかもしれない。言い換えれば、それは内丹が道士の専有物ではなくなり、内丹が通俗化していったことのひとつの現われであると言える。

本書は内丹の身體的な修練（命功）については非常に簡略であり、最も複雑で難解な「火候」の過程に對しても、「不過主靜內觀、使真氣運行不止而已」（卷一、十二裏三）などとなるように、極めて簡略である。そして本書で説く内丹の全過程に貫かれている「鍊心」の功夫が極めて儒教的な修養であり、また目指すべき神仙像も「聖

賢」と言い換えられるようなものである。その上、仙を目指すことさえ拘ろうとしない。これを見れば、修行者本人はともかく、第三者の目からすると、本書で説く修練を果たして「内丹」と言つてよいのかという疑念すら生じてくるほどに儒教に傾斜した内容となつている。本書の説く内丹は「儒道雙修」の内丹と名付けてよいのかもしれない。

さて、本書で説かれる儒教が朱子學的なのか、それとも陽明學的なのか、それについて最後に考えてみたい。「鍊心」という言葉にも現れているように、心に焦點が當てられていることは明白であるし、しかも「鍊心」の功夫は心の本體（虚靈）を明らかにする修養でもあることからすれば、それは「心即理」を説く陽明學的な思考に通じるものと見なし得る。また、一般的に内丹ではとりわけ命功の過程においては極めて複雑で困難な修行を要求されるのに比べ、本書の説く内丹は命功が簡略であり、「鍊心」の二字に内丹の全過程が集約されるとすら言え、しかもその實踐においてはもっぱら日常生活における道德的修養を説くという點から見れば、それは「簡易」を旨とする王陽明の學風と一致すると言ふことができる。さらには「身外無道、孝弟忠信、便是道也」と言つたり、あるいは長生不死への拘りを戒め、神仙となつて長生不死を得ることを道德的修養とそれに伴う自己充足感へと止揚したりしたことは、王陽明の「贈陽伯」詩の「長生は仁を求むるに在り、金丹は外に待つに非ず¹⁸」の一句に通じるものがあるように思われる。ところがその一方では、第三章で心の本體について考察したときにも觸れたが、心の本體を「虚靈」とし、そこに見られる考え方を見れば、朱子學的な解釋に基づいているようにも感じられるのである。

讀者として強いて分析すれば、右に述べたように本書全體としては陽明學的な思考が多く見られるように思われる。しかしそれはあくまでも後世の讀者としての視點であつて、『唱道眞言』の製作に關つた者が實際にそれを意圖していたかどうかは斷言の仕様がなない。本書は『大學』『中庸』『論語』『孟子』のいわゆる四書からの引用

が壓倒的に多く、これらは初步的で基本的な教養書と言えるものである上に、これら四書を使って説かれている内容が道徳的な自己陶冶を盡くすことであるのだから、朱子學的か、それとも陽明學のかという問いはあまり意味を持たないように思われる。本書は廣い視點で捉えて「啓蒙書」という位置付けをしておくのが最も妥當であろう。

注

(1) 『道藏輯要』に關しては、京都大學人文科學研究所において、モニカ・エスポジト氏をリーダーとする「『道藏輯要』プロジェクト」が立ち上げられ、現在(二〇一〇年)も研究活動が進行中である。このプロジェクトの活動のひとつに『道藏輯要』の電子資料化というのがあるが、その作業中、今日廣く流布している『重刊道藏輯要』(成都二仙菴本)には、その製作過程においていささか杜撰なところが見受けられることを發見するに至った。一例を挙げれば、「裡」と作るべきところであるのに、「ころもへん」の部分を「示」に作り、通常では存在しない文字に作るなどである。以上のような點を考慮し、今回本稿では敢えて⑤『道藏輯要』所收本を底本としないことを選択した。

(2) 鶴臞子「唱道眞言後序」

「覺行年三十有九、不知修眞之爲何事也。直至己酉之歲、行年四十、受鍊元皇筆錄大法、承 青華道父祖師降壇、誨諭諄諄、始知天地間有長生不死之道。」

(3) 『唱道眞言』

「弟子覺世緣雖薄、家業正紛、兒童繞膝、衣食縈懷、頻年舌耕闕口、雖有學道之心、不獲靜棲之所。」(卷一、五表十)
※以下、『唱道眞言』からの引用の場合は書名を省略する。なお「五表十」とは五葉の表、十行目を意味する。以下同様である。

(4) 「唱道眞言題詞」

「此經之作、先言鍊心、次言鍊命。人能依此修持、可了明心地、堅固命根。」

- (5) 「煉丹之法、始於煉心、繼以採取、終以火候、如此而已矣。煉心之法、靜觀爲宗、靜中之觀、有觀無物、觀中之靜、以靜而動、元精溶溶、元神躍躍、元氣騰騰、三元具矣。採取之法、眞意本於眞心、眞元由於眞意引之而升……(中略)……至於火候、以眞氣薰蒸爲沐浴、以綿綿不絕爲抽添、一年十月、有物如人、從中跳出……」(卷一、十二裏十)
- (6) 「子欲煉丹而不先鍊心、猶鞭馬使奔而羈其足也。鍊心爲成仙一半工夫。心靈則神清、神清則氣凝、氣凝則精固。丹經所謂築基・藥材・鑪鼎・鉛汞・龍虎・日月・坎離、皆從鍊心上立名。至於配合之道・交濟之功・升降之法・烹鍊之術、此其餘事。」(卷一、三表四)
- (7) 「煉丹先要鍊心。鍊心之法、以去閒思妄想爲清淨法門、仙家祖祖相傳、無他道也。吾心一念不起、則虛白自然相生、此時精爲眞精、氣爲眞氣、神爲眞神、用眞精眞氣眞神渾合爲一、鍊之爲黍米珠、爲陽神而仙道成矣。」(卷一、二裏五)
- (8) 「心本虛、情識意知實之。煉心還於本然之虛、則丹可成矣。何以言之。丹本虛也。是以心虛而丹可成。」(卷三、一表七)
- (9) 「師曰、煉丹之法、千言萬語、總盡煉心兩字、而煉心之法不必出世。古之成仙者、豈盡入林杜人事、而後得跨鸞乘鶴逍遙紫府哉。總之、日用飲食無非是道、仰事俯畜無非是道、戎馬疆場亦無非是道。……至於習靜工夫、中庸第一章即說、戒慎不睹、恐懼不聞。人能不睹不聞時、戒慎恐懼、致中而天地位、致和而萬物育、便是如來最上一乘。乘獅坐象、不過此心此理、何以異於人哉。吾子以塵緣俗累爲憂、是欲舍現在而欲求超脫之處、君子素位而行、諒不爲此也。」(卷一、五裏二)
- (10) 「煉丹者、全然不要把煉丹二字放在心上。就是果有一粒金丹吐在掌中、被人劈手奪去、我也不以爲意、看他不甚希罕、毫無芥蒂、方是煉丹之人……(中略)……丹者虛無之體也、以有心執持、則非丹矣。是故未煉之先、我如不欲煉丹、既煉之後、我如不曾有丹……(中略)……視異境猶如常境、視真人猶如常人、都看做是固有之物、如我平日著衣喫飯、家常使用、方是豪傑襟懷、眞仙種子、孟子所云不動心也。」(卷二、十一裏一)
- (11) 「心體清空、一物不有、以其虛而至靈、境來感之、心即隨感而發。故孟子曰、乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。此時一見、怵惕惻隱之心與見俱發、未見之時、此心空空如也、既見之後、此心又便無了。……(中略)……這怵惕惻隱又隨見而發、發後又無、無後又發、試問此心有物乎、無物乎。無他、虛之極、靈之至也。惟虛而靈、故能隨感而發、發過即無。」(卷五、三裏十)
- (12) 朱熹の言う「虛靈」について、島田虔次氏は次のように解釋されている。「虚」は、一定の固定的内容によつて充たさ

れていないこと、つまり、ヴァキュアム、から、であることを意味し、心の屬性を説く際、しばしば用いられる。「靈」は、心の働きを表現する言葉として愛用せられ、一言にしていえば働きの不可思議なことであり、いかなる障害にも妨害せられず自由自在に働くことを意味する。(中國古典選6『大學・中庸』上〔朝日文庫、一九七八年〕四七―四八頁)

(13) 「中庸曰、喜怒哀樂之未發、謂之中。太極渾濁萬象、從至中之處、一點靈機生天生地、包絡二儀、而萬物各得其中。由此推之、人心之中可悟矣。人心虛而最靈、不偏不倚、靜而求其至中之體、固自在也、動而求其至中之用、固自在也。」(卷五、十裏十)

(14) 「今人於一飯之頃、日不移晷、而情見意識無數紛來、猥云學道、吾未之聞也。古佛如來、與人一般著衣喫飯、飲食起居、無念不動、實無一念可動、無一時不動念、實無一時動念。孔子曰、七十而從心所欲、不踰矩。妙哉言乎、至哉言乎。是故學道莫先煉心、使心體虛圓如一粒黍珠、這便是極妙神丹、不生不死、永遠逍遙自在。爲仙爲佛、不過如是、而又何他求哉。」(卷五、十一表十)

(15) 「太上教人修道、祇是修身。身外無道、孝弟忠信、便是道也。玄門更無別、即此爲是、登仙證果、率由乎此。人能盡得子臣弟友之道、天宮虛位以待、子其勉強而行之。」(卷五、九表五)

(16) 「意誠心正之學、爲今人之所厭聞、將謂黃老之學不由名教、崇尚簡略、不知正心誠意方是修眞切實功夫。謁天君、蹈仙境、總不脫誠正三字。……(中略)……夫升仙之子、始而從事於性心、繼而從事於鼎爐。事有始末、不容倒置、理有輕重、毋可混矣。子能做得聖賢、何患不爲仙佛。元始天王亦是人做。孟子曰、人皆可以爲堯舜。信然也。」(卷五、十表五)

(17) 「須要問自己是天上人物、還是地下人物、在金闕瑤階諸大仙眞鶴班鷺序之中、可以容我站得定腳跟否。問之又問、思之又思。此時可以自信、可以無愧、則斷然便是一位神仙也。是神仙不是神仙、再不消去問別人、亦不消尋個活仙人來問他、祇是自己較量、自己品度、信得過十分、無一毫欠缺、則金闕瑤階自然有你個站立所在、大羅天宮自然與你所住居宅子、雲路迢迢自然有個活仙人來接引與你同上天去。中庸曰、如惡惡臭、如好好色、此之謂自慊。孟子曰、行有不慊於心、則餒矣。子能自慊、吾將與子爲寥廓之遊、萬朵祥雲、一天笙鶴、何其樂也。」(卷五、十五表四)

(18) この詩は『王陽明全集』卷十九「京師詩八首」のうちのひとつで、全句を擧げておくと、「陽伯即伯陽、伯陽竟安在。大道即人心、萬古未嘗改。長生在求仁、金丹非外待。謬矣三十年、于今吾始悔。」となる。この詩全體の意味としては、王

陽明が若年時の精神遍歴として神仙道を志した経験のあることを悔悟する気持ちを書いたものである。大西晴隆『人類の知的遺産 25 王陽明』（講談社、一九七九年）の十五頁を参照。

清代道教における三教の寶庫としての『道藏輯要』

——在家信徒と聖職者の權威の對峙——

エスポジト モニカ

はじめに

『道藏輯要』は明代の道教正典『道藏』以降に出版された清代の最も重要な道典集である。重要であるにも関わらず、この叢書は従来研究者たちからの注目を集めてこなかった。おそらくは、單に『道藏』から派生した叢書であると思なされていたからであろう。『道藏輯要』というタイトルが示すように、この叢書には明版『道藏』所收の經典がいくつも含まれている。しかし、この叢書は他の資料に由來する經典をも相當數所收している。「藏外道書」として分類することができるとした經典は、『道藏輯要』全體の三分の一にもものぼる。しかし、有效な文献量、つまり漢字數としては、こうした追加された「道書」が全體の約四十パーセントを占めており、明清時代の道教を研究する上での重要な文献集成を成している。^①これら道書の内容は、廣範にわたっており、道教や宋代理學の古典への注釋から、佛教に觸發された經典、内丹、懺經、叢林での出家用また在家信徒用の典禮文、道

德的教訓である善書、碑文、などなどが含まれる。叢書の残り―つまり明版『道藏』から採録されている經典―のことも考慮に入れるならば、この叢書全體を三教の寶庫とみなすことができるだろう。

しかしながら道教に關する今日の重要な研究を紐解いた時、『道藏輯要』に關しては、その原著者、版本の數、所收されている經典の數などについて統一見解がないということに驚くであろう。卿希泰と任繼愈編集の權威ある『中國道教史』にみられる現在の學説は、中國や西洋の多くの研究の中で踏襲されているが、それによれば、『道藏輯要』には次の三つの版本があつたことになっている。

一、原本。彭定求（一六四五―一七一九）によつて一七〇〇年頃に作られ、明版『道藏』から抜粹された二〇〇種類の經典を含む。このため、『道藏』の本質的な要素を集めたという意味で『道藏輯要』と呼ばれる。⁽³⁾

二、増補された第二版。嘉慶年間（一七九六―一八二〇）に蔣元庭（蔣予蒲、一七五五―一八一九）によつて編纂されたもの。彭定求の原本を元に、かつ、彭定求によつてつけられた『道藏輯要』という原題のままに、蔣は明版『道藏』に収録されていない七十九種類の經典を加えた。⁽⁴⁾

三、再編版。賀龍驤と彭瀚然によつて一九〇六年、四川省成都の二仙庵から出版されたもので、新しい版という意味で『重刊道藏輯要』と題して出版され、全部で三一九種類の經典を収載している。⁽⁵⁾これは實際には蔣の増補版（上記二）を元にしてているが、賀龍驤は彭定求の原本（上記一）に基づいたつもりであつた。

しかし、臺灣蔣經國基金及び日本學術振興會の助成で行われた『道藏輯要』プロジェクト運営における作業から、彭定求の原本は存在しないことを確認するにいたつた。⁽⁶⁾よつて、現在の學説は見直されるべきである。世界中の様々な圖書館に現存する『道藏輯要』の版本を分析した結果、以下の二版のみが基本的な版本であることが確實となつた。それは、（一）嘉慶版ないしは舊『道藏輯要』と（二）光緒年間の二仙庵版ないしは新『道藏輯要』のふたつであり、後者は以下、『重刊』と略す。

<p>一 諸子百家創論樹詞新異瑰奇可喜可謂文學之士博覽所必取焉茲編則擇其於道大有發明或本係古仙者流爲前人一例排入諸子中者亟錄之以廣見聞其於道旨全無關涉者概無取焉</p> <p>一 道典非世俗文字古今流傳各書有備載年月詳明可稽者亦有遞相沿述無時可攷但其中真贗雜陳精粗各判詳加釐正甯缺勿濫茲編所載非於道旨丹功實有發明者概不列入</p> <p>一 重刻此書悉照原本式樣其中雖字句隱而不愜亦敬闕以俟未敢輕改以增罪戾</p> <p>一 重刻道藏有增刻續刻字樣係前書所無重刻時所採入者非關緊要概不濫編</p> <p>一 道藏之刻由捐募以成雖仗人力實有天意具有捐資姓名另泐石以誌不朽</p> <p>一 道藏係天人奧旨聖神心傳雖爲道門之梯航實與儒家釋家之書互相發明但願志士仁人能於先聖散帙遺編訪求而增之續之以成道藏一大觀焉斯誠幸甚</p>	<p>道藏輯要</p> <p>凡例</p> <p>古</p> <p>川</p>
---	---

圖一 『重刊道藏輯要』凡例十六則

この二つの版を比較する時、三教の認識に對する違ひに正確に對應する重要な差異を見いだせることは興味深い。舊版に比べて、新版または『重刊』は凡例を擴大し、十六則を含み（『重刊道藏輯要凡例十六則』）、そのうちの一例（十六則目、ないしは最終則）は、三教について言及する（圖一参照）。

道藏は、天人の奧旨、聖神の心傳に係る。道門の梯航を爲すと雖も、實に儒家釋家の書と互いに相發明す。但だ、志士仁人の能く先聖の散帙遺編に於て訪求して、之を増し之を續ぎ、以て道藏一大觀を成さんことを願うのみ。斯れ誠に幸甚なり。

道藏係天人奧旨、聖神心傳。雖爲道門之梯航、實與儒家釋家之書互相發明。但願志士仁人能於先聖散帙遺編訪求、而增之續之、以成道藏一大觀焉。斯誠幸甚。

さらに、序文については、新版または『重刊』では清の雍正帝（在位一七二三—一七三五）の語録である『御選語録』から抜粋した有名な一七三三年の上諭と序を朱刷りで加えている。この一七三三年の上諭は巻頭に置かれており、「その理は同一の源から出ており、その道は並行していて違背しない（理同出於一原、道並行而不悖）」と、三教が國土全體を自覺めさせると

光緒丙午年重刊
板藏成都二仙庵

雍正十一年二月十五日奉

上諭朕惟三教之覺民於海內也理同出於一原道並行而不悖人惟不能豁然貫通於是人各異心心各異見慕道者謂佛不如道之尊向佛者謂道不如佛之大而儒者又兼闢二氏以爲異端懷挾私心紛爭角勝而不相下朕以持三教之論亦惟得其平而已矣能得其平則外略形迹之異內證性理之同而知三教初無異旨無非欲人同歸於善夫佛氏之五戒十善導人於善也吾儒之五常百行誘掖獎勵有一不引人爲善者哉昔宋文帝問侍中何尚之曰六經本是濟俗若性靈眞要則以佛經爲指南如率土之民皆溘此化則吾

圖二 『重刊』（一九〇六）の卷頭に置かれた雍正帝の上諭（一七三三年）

いう趣旨の雍正帝の見解から始まっている（圖二参照）。

この上諭には、（一）儒教の視点を代表する（雍正帝の語録である）『圓明居士語録』、（二）道教の視点を代表する（張伯端（九八七—一〇八二）の語録である）『大慈圓通禪仙紫陽眞人張平叔語録』、（三）佛教の視点を代表する（株宏（一五三三—一六一五）の語録である）『雲棲蓮池大師語録』への雍正帝の序文が続いている。雍正帝の序文の結論部は三教の合一に捧げられており、雍正帝の上諭からの別の引用で締め括られている。

この、雍正帝の三教に対する見解に捧げられている『重刊』の朱刷り部分には、『重刊』の新編者たちによる四つの序文と「重刊道藏輯要子目初編」四巻が続く。この「子目初編」は舊『道藏輯要』にもともと収載されていた文獻の目次を詳細な表として提供しているものである。この第四巻末尾には三教に關する最後の資料、編者賀龍驥（活躍期一八九—一九〇八）による跋がある。『重刊』の校正者として賀龍驥は、道教を儒教、佛教とともに知的學術的考察に足る知識體系として提示しようとした。この點について、彼は、跋の中の「三教合宗淺說」と題された序説的箇所に行先する二箇所において論じ



圖三 賀龍驤による三教に関する後書き

ている。また、「三教合宗淺說」では、道教の書誌学を知識の合理的體系として提唱するために、三教という表現を用いている。(圖三参照)。

『重刊』に加えられた三教に関するこうした新資料は、果たして何か新しい編集方針を示唆するものであったのだろうか。新しい編纂者たちが凡例に特別な例を加えねばならぬと感じるほどに、新版の内容は三教との関係において變わったのであるか。新しい版の編纂者たちによつて付け加えられた經典は、古い版の經典より三教に焦點を當てたものだったのだろうか。それとも、ここには何か他の理由があるのだろうか。

うか。

こうした疑問に答えるためには、二つの版が持つ異なる歴史と共に、これらを編纂した著者たちの背景と目的を理解しなくてはならない。そういうわけで、この二つの版の來歴を以下簡単に紹介する。こうした來歴を典據として、我々の疑問に對する何らかの答えが見つかるかもしれない。新舊二版をつき合わせることで、いくつかの要點が見つつけられる。舊版は呂洞賓信仰に傾倒した高官たちによる、在家信徒グループが作り出したものであるのに對し、新版は成都の二仙庵という道觀が作り上げたものである。協力者たちの四川ネットワークによる援助の下、『重刊道藏輯要』という新しい版を出版することを通じて、二仙庵は自身の威信を高めようとしたのである。¹⁰⁾

この研究は、三教イデオロギーと三教關連のレトリックという觀點から嘉慶年間(一七九六—一八二〇)と光緒年間(一八七五—一九〇八)とに製作された二つの版の全體的な分析をすることにより、先に述べたような疑問に

對する答えを見つけようとするものである。

一 『道藏輯要』と二つの主要な版本

(一) 嘉慶版ないしは舊『道藏輯要』

ここでは「舊」『道藏輯要』を意味する嘉慶版は、もともと、蔣予蒲（字は元庭、一七五五—一八一九）という高官の指導の下で嘉慶年間（一七九六—一八二〇）に編纂された。この版に收められている序の分析から、このコレクシヨンは神仙の呂洞賓に歸せられることがわかる。この正典は、覺源壇と呼ばれる北京にあつた扶鸞壇における呂洞賓の啓示の成果なのである。¹¹⁾この扶鸞壇はエリート官僚であつた蔣予蒲とその仲間たちによつて主宰されていた。彼らの多くは清王朝による『四庫全書』の編纂に關つていたことは特筆すべきだろう。呂洞賓はこうしたエリートに屬する弟子たちに『道藏輯要』を編纂し、偽りを捨てて眞實に歸し、繁雜なものを削つて簡約に向え（命覺源諸子、編纂道藏輯要一書、棄僞而歸眞、刪繁而就約……）と命じたのだとされている。¹²⁾

よつて、道教の歴史の中で初めて、皇帝と道教の聖職者（つまり道士）との關係性の中ではなく、神靈的指導と仙人・呂洞賓の啓發のもと、在家信徒のコミュニテイによつて道教正典が作られたのである。¹³⁾そして、新しい道教正典の出版を決めたのは、呂洞賓の扶鸞壇の一員としての、高級官僚の周邊に存在した在家信徒コミュニテイだったのである。呂洞賓の歸依者として、彼らはこの神仙によつて啓示された經典をコレクシヨンの中心にすえた。呂洞賓のコミュニテイに關係する、彼らの本質的な信仰と活動を代表するものとして、こうした經典はより大きな道教の「正典的」傳承體系の一部となつたのだ。¹⁴⁾正典内におけるこれらの經典の中心的地位は『道藏輯要』とその編纂者たちの基本的な目的を明らかにしている。それは、呂洞賓の扶鸞による傳承を通じて、本物の傳統

の精髓を普及させること、また、それによって、「原初的道教」の復元の基盤を設立することである。

こうした目標を胸に、蔣予蒲とその取り巻きたちは、新しい正典においても明版『道藏』に影響を受けた基本的構造を維持しつつ、新しい書誌学的なカテゴリと、それまでと異なる經典分類を用いた。明版『道藏』と同じように、『道藏輯要』は最初の數セクションには三洞と、元始天尊、靈寶天尊、道德天尊という道教の三清によって啓示された經典をまとめている。また、『道藏輯要』は「元始天尊所說經」である『靈寶度人經』に始まる。さらに、明版『道藏』と同じく、『道藏輯要』は「靈寶天尊所說經」としては『定觀經』を含み、「道德天尊所說經」としては『道德經』と『日用經』を収載する。⁽¹⁵⁾

しかしながら、明版『道藏』と違い、『道藏輯要』の編者たちは經典を二十八宿の名前に則って二十八のセクションに分け、いくつかのセクションには新しい書誌学的なカテゴリを與えた(例えば、『黃庭經』、『陰符經』などのカテゴリを含む)⁽¹⁶⁾。また、こうしたセクションは新たに、理學的注釋、日常的儀式と祈禱、連禱と懺悔(これらには玉皇によって啓示された連禱、祈禱用經文のための特別なカテゴリが記されている)、民間信仰、清規、聖人傳、碑文、地形學などの研究を特色とする。

舊『道藏輯要』の序と十二則からなる凡例によれば、編者たちの目的の一つは、「原初的道教」の教えの目的を定めることで、「煉丹の道の眞實の傳統を統合し、すべての眞人の典籍の要を網羅する(綜丹道之眞傳、羅諸眞之典要)」ことであつたことが分かる。⁽¹⁷⁾ 彼らの全體的な目標は「『道藏』全ての精髓を集めること(擷全藏之精華)」であつたから、編者たちはかなりの數の明版『道藏』所收の祈禱用經典を採録している。以前の『道藏』と同じように、『道藏輯要』は個人的修練のための經典だけでなく、『北斗經』や、『玉樞經』のような世界救済のための經典にも重きを置いている。しかし、「先の明版『道藏』の遺漏を補うため(補前藏之遺漏)⁽¹⁸⁾」、近代の祈禱式文の中では最も傑出し、神霄雷法儀禮の重要な約定である『玉樞經』が、『道藏輯要』では呂洞賓自身によって注釋

を施されている。⁽¹⁹⁾ 明版『道藏』と對比すると、「偽りを捨てて眞實に歸し、繁雜なものを削つて簡約に向へ（棄偽而歸眞、刪繁而就約）」との啓示に従い、『道藏輯要』の編者たちは正典的經典に新しい注釋を加え、先行する大部の經典の簡易で要約されたヴァージョンを提供し、過度に専門的な符籙手引き書を彼らの正典選擇から除外している。⁽²⁰⁾ しかし、豫想できるように、こうした記述は部分的にしか正しくない。なぜなら、『道藏輯要』は、それまで通り、おびただしい數の祈禱式文と、『高上神霄玉清眞王紫書大法』（DZ二二一九。以下、DZはシッペールナンバーを表す）のような複雑なお祓いの手引き書を収録しているからである。⁽²¹⁾

さらに、新しい經典によつて増大していくことを運命づけられているその他の「正典的コレクション」と同じく、⁽²²⁾ 『道藏輯要』は何度も何度も再版され、改訂され、増補された。こうして、中國の様々な地域に、所收經典數が異なつた色々な版が出回つたのである。中國、臺灣、日本、そしてフランスの圖書館に所藏されている十四種類の版本を分析したところ、舊「嘉慶」版は主に二つのカテゴリーに分類できることが、初めて分かつた。⁽²³⁾ 最初のカテゴリーは舊一類であり、現存する所收經典數が少ない嘉慶版の全てを含む。二つ目のカテゴリーは舊二類であり、かなりの數の所收經典があるもの（補遺的な「箕集一〇一一」部を含む）がこれにあたる。所收經典數に見える違いを基に、二十八宿中の經典のつながり、改訂された一説、序の數などは、「舊一類」カテゴリーではaくeの五つの暫定的なサブカテゴリーに分けることができる。よつて、『道藏輯要』の「舊」版は表一に見えるような形であらわすことができる。

この中國、臺灣、日本、およびフランスに現存する舊『道藏輯要』の版本の暫定的な分類によつて、嘉慶版が十九世紀から二十世紀初頭にかけて被つた改訂と修正に光を當てることができるようになった。それは、四川に流布していた舊一類カテゴリーに屬する版（嚴雁峰版舊一類c）が一九〇六年の二仙庵版である『重刊道藏輯要』の底本として使われた時期である。

類	舊一類
a 東洋文庫(二一八分冊)	
b 大阪府立中之島圖書館(二一九分冊)	
c 四川省圖書館所藏の嚴雁峰(二八五五—一九一八)の所藏本(二一八分冊)	
d 東洋文化研究所(二〇〇分冊)	
e 京都大學人文科學研究所所藏の陶湘の所藏本(二六八分冊)。「人文本」と稱す。「以下の版と類似している。一、北京社會科學院所藏の方功惠(一八二九—一八九七)の所藏本(一九〇分冊)。二、東大總合圖書館所藏の徳川頼倫(一八七二—一九二五)の断片的所藏本。徳川頼倫の個人的コレクションである南葵文庫に所藏されていたものである。(二三〇分冊)」	
ポール・ペリオ(一八七八—一九四五)によつてフランスに傳えられ、コレージュ・ド・フランス漢學研究所圖書館に所藏される柯逢時(一八四四—一九二二)の所藏本。「パリ本」と稱す。「以下の版と類似している。一、北京の白雲觀所藏の二曾釗(二七九三—一八五四)の所藏本(二〇箱)。二、北京大學圖書館所藏の李盛鋒の断片的所藏本(二十一番目と二十二番目の星宿のみを含む)。三、山東師範大學(一八〇分冊)。四、國立中央圖書館臺灣分館所藏の内田嘉吉(一八六六—一九三三)の断片的所藏本(二二一分冊)。五、國立國會圖書館所藏殘本(もともとは一八五分冊)」	

表一 『道藏輯要』の二つの主要カテゴリーと五つのサブカテゴリー

(二) 光緒年間の二仙庵版ないしは新『道藏輯要』

簡単にいえば新『道藏輯要』を意味する光緒年間(一八七五—一九〇八)の二仙庵版は、閻永和(字、笙階、道名、龔離子、?—一九〇八/二〇?)²⁴⁾、彭瀚然(字、恩溥、一九〇〇—一九〇八頃活躍)と賀龍驥(字、靜軒、一八九一—一九〇八頃活躍)によつて『重刊道藏輯要』という名で準備されたものである。ここでは、以下、『重刊』と略す。

もし、舊『道藏輯要』の評判が、若いころから數十年にわたつて道士となり、成都の二仙庵の住持となることになつていた閻永和の耳に届いていなければ、舊『道藏輯要』はおそらく稀覯本となつていたであらう。『道藏輯要』(つまり嚴雁峰版、舊一類c)が貴重な道教の寶庫であり、内丹書への貴重な注釋を含んでいるということ、閻は、當時、成都でもつとも名聲のある書院の長であり、翰林の有名な役人であつた伍崧生(一八二九—一九一五)

から聞いた。一八九二年、閻永和が方丈となると、『道藏輯要』を再版したいと表明した。その版木が毀損していることを知ると、彼は新しい版木を彫ることを決めた。しかし、経済的状況から、彼が望んだほどすぐにそれを實現することはできなかった。二仙庵の碧洞堂を任されている間、閻は他の堂を修復することで大變忙しくしていた。最終的に、一九〇〇年になって、閻永和の望みはほぼ満たされることとなる。四川の醫師であつた彭瀚然が、貴重な經典と注釋を求めて彼のもとを訪れたのである。⁽²⁵⁾ 閻永和の『道藏輯要』再版計畫を聞いて、経済的援助を申し出た彭瀚然は、すぐに故郷、四川省新津の友人や親族から資金を調達し始めた。一九〇三年には、四川省井研の人である賀龍驥（一八二二年の擧人）が、やはり『道藏輯要』再版計畫を聞きつけ、二仙庵を訪ね、舊『道藏輯要』所收經典のカタログ製作、對照校合、改定を手傳おうと申し出た。閻永和、彭瀚然、そして賀龍驥という三人のはたらきで、新版『道藏輯要』が實現したのである。⁽²⁶⁾

舊『道藏輯要』と比べると、新『重刊』は四川の地域的ネットワークを基盤として作られており、このネットワークが資料的資源と四川省岳池で正典用の版木を作る地域の技術者を提供した。⁽²⁷⁾ 共に四川省出身であつた三人の編者は四川省の藏書家、嚴雁峰（一八五五—一九一八）の個人圖書館にあつた印刷された底本（舊一類c）を本にしてこの新版を作つた。この底本は斷片的であつたため、賀龍驥は重慶の何起重と秦芄生という二人の四川人藏書家から得た二種類の寫本と校合している。新津出身の蕭濟川と李廷福という二人の四川人の校正者に補佐された賀龍驥の仕事によつて、新『重刊』という形の、舊『道藏輯要』の最も完成した形が今日に傳えられたのである。編者の背景、動機、興味の違いによつて、新舊『道藏輯要』には必然的な差異がある。舊『道藏輯要』は、呂洞賓カルトに身をゆだねるエリート官僚たちによつて北京に設立された一般の扶鸞コミュニティからできたものであるのに對し、『重刊』は四川ネットワークの産物であり、先行する道教正典コレクションである道藏の製作と同じように道觀からの指導を受けている。地域的また道觀の事業として、『重刊』版木の製作は、新しく復興された

全真教龍門派の公の叢林である二仙庵の地位とその新しい方丈である閻永和の名聲を上げる一助となっただけではなく、地域的カルトと祭式を「正典化」することにもつながった。上述の通り、舊『道藏輯要』が北京を中心に展開した呂洞賓の扶鸞による啓示とその經典を正典化するための容器として考えられていたのに對し、『重刊』は今や四川省ネットワークに流布していた新しいテキストの寶庫になったのである。⁽²⁹⁾ この點について更に踏む込む前に、『重刊』版の推定成立年代について觸れておきたい。

表題に現れる『重刊』版木の完成年代としての一九〇六年については異見がある。一九〇六年に記された彭瀚然の序には、『重刊』用版木の製作は七年間續いたと記されている（二八九九／九〇—一九〇六／七）。しかし、近年亡くなった成都の青羊宮の方丈、張元和（一九〇九—二〇〇四）の記憶によれば、この事業は十五年以上續いた。⁽³⁰⁾ 閻永和の死後、より正確には彼が住持としての職務を退いた後、⁽³¹⁾ 版木製作は王伏陽（？—一九五三）と熊理斌（？—一九五〇）⁽³²⁾ の指導のもとに續けられたことになっている。それは一九一五年に終了したとされており、その時には一萬四千枚以上の梨の木の版木が両面彫りで作られ、二仙庵に所藏されたという。⁽³³⁾ その後、この叢林で、日中戦争（一九三七年）までの二十五年間にわたって大量の印刷が行われた。張住持によれば版木は戦争中も二仙庵に所藏されていたというが、李合春と丁常春によつて集められ編集された資料やインタビューからは、爆撃から版木を守るために、住持王伏陽が青城山の眞武宮に版木を移したことが暗示される。⁽³⁴⁾ 戦後、王は再び版木を二仙庵に戻し、そこでは、張住持の記憶通り、一九五七年から一九六〇年にかけて二仙庵の道士たちが全ての版木を熱湯でもつて二度洗淨している。

一九六一年、二仙庵と青羊宮（これらは一九五五年に統合された）がいわゆる文化公園の一部になった時、版木は最終的に青羊宮に移されることとなった。文化大革命の最中の一九六六年、紅衛兵が青羊宮を略奪した際、四百枚以上の版木が持ち去られ、あるいは破壊された。一九七八年、張元和住持と五人のほかの道士たちは、青羊宮

に戻り、青羊宮を復興することを許された。その際、彼らは文革を生き延びた「二〇〇分冊以上の『道藏輯要』を受け取っている。それは断片的ではあるが、四百枚以上の毀損した版木を再制作するのに役立てられた。³⁵⁾二〇〇九年五月十二日、青羊宮の事実上の監院である陳明昌は、青羊宮所藏の『重刊』の實見を許可してくれたが、張元和が述べている断片的なものだと思われる分冊を少し見つけられただけであつた。今日では、それらは再版された『重刊』の新しいものと古いものを含む分冊の中に組み込まれている。多くが蟲食いによつて損傷しており、青羊宮の印刷室の傍の小さな部屋の戸棚の中に無秩序に入れられている。新しい分冊のいくつかは一九八五年に記された任繼愈の序を持つ一九八五年の巴蜀書社本に由來するものである。³⁶⁾一九八四年に調印された巴蜀書社との同意書のおかげで、二四五分冊(三五箱)からなる大判『重刊』が再び作られることとなつた。一九九三年から、『重刊』の他の揃いも青羊宮で直接製作されている。³⁷⁾現存する違うセットの『重刊』の中に含まれる經典數の違いに基づいて、舊『道藏輯要』に關するかぎり、新一類と新二類の二種類のカテゴリに區別することができた。最初のカテゴリ(新一類)は第二のカテゴリ(新二類)より所收經典の數が少ない。第二のカテゴリは、成都の青羊宮に版木が戻された後である一九八五年以降、巴蜀書社で制作された『重刊』再版本にあたる。³⁸⁾世界中の様々な圖書館に所藏されている複數の『重刊』の研究に基づいて、やはり初めて、新一類のカテゴリに三つのサブカテゴリ(a, b, c)を特定することが可能となつた。『重刊』には以下のような異本がある。

新二類	新一類
巴蜀書社の再版(二四五分冊、三五箱)、一九八五年より。後に江蘇廣陵古籍と青羊宮からも出版された『純陽三書』を収載する星宿「室八」を含む(江蘇廣陵古籍と青羊宮からのものには、問題點やページの置き間違いがある)。	a 一九一七年以前の版で『析疑指迷論』を缺くもの(現在のところ、北京大學に一揃い、中國社會科學院に一揃いのみ) b 一九一七年以降の版で『析疑指迷論』を含むもの(現在のところ、以下に所藏されている。北京白雲觀、北京大學、中國社會科學院、山東師範大學、四川省圖書館、上海圖書館、臺灣國立圖書館、香港中文大學、天理圖書館、筑波大學、イギリス・ケンブリッジ大學圖書館)。
巴蜀書社縮刷版(二〇冊)、一九九五年、吉林人民出版社から再版されている(二〇冊)が、さらに間違いがある。	c 考正出版社(一九七一年)と新文豐出版社(一九七七年から)の影印版。理學系の經典が缺ける新一類aと新一類bの校合に基づく。

表二 『重刊』とその再版本の主要なカテゴリとサブカテゴリ

二 新しい『重刊』文獻と三教との關係

新舊二版の『道藏輯要』の歴史とその異なる背景を概観してきたが、つぎに三教に關して二版が持つ性格の違いを考えてみたい。舊『道藏輯要』版に比べて新『重刊』版は三教という旗印への忠義を凡例、雍正帝の上諭や序、賀龍驥の跋(前出圖一―三を参照)などでより明確に宣言しているが、どういう意圖があるのであろうか。三教に關する新版の内容は新版の編者たちが強いて誇示するほどに變化したのであろうか。新しい編者たちによって加えられた文獻は舊版に所收されていた文獻群よりも三教に焦點をあてたものであつたのだろうか。

これら新舊二版の『道藏輯要』を分析すると、その中核となるものは變わっていないことがわかる。一部に、『重刊』編者たちによって補遺的な文獻が加えられていることを除けば二十八宿に文獻を配置するやり方もほぼ同じである。新しい編者たちによって付け加えられた三教に關する違いが彼らが補足した文獻の内容によるもので

あるか否かを知るために、まずは新しい文獻群の範圍を定めなくてはならない。表二を元にして、以下に『重刊』に加えられた文獻を表に示した。これは、文獻の所收位置（つまり二十八宿の前に「續」字が附加されているか、それとも『重刊』印刷版で使われている他の文字であるのか）と共に、三教という語の有無、出現回数を括弧内に示したものである。三教という語を有する文獻は「・」をつけ太字で表記した。

この表（次頁表三）は『重刊道藏輯要續編子目』という目録に挙げられるすべての『重刊』本を含んでいる。この目録は、賀龍驤によつて編まれ、彭瀚然が校訂し、閻永和が再校したもので、『重刊』に加えられた文獻及び加えられる豫定だった文獻の詳細なリストを提供してくれている。ここに挙げられているいくつかは『重刊道藏輯要總目』という概括的な目録にも（加えられたものについては）「續」の字を伴つて見られる。補遺的な文獻のいくつかは新一類、新二類のグループに屬する『重刊』本に加えられたが、他は追加される豫定になつていたので、これは筆者が「新三類」とする新カテゴリに含まれる。『重刊道藏輯要』というヘッダーを持つこの新しいカテゴリの文獻は、*印で標記した。

表三に記したように、新三類カテゴリに含まれる八種の追加文獻は結局、『廣成儀制』として、あるいは獨立した文獻として世に出ることとなつた。^④ 筆者は新三類カテゴリに含まれる文獻を含んだ版本を發見できておらず、二仙庵でそうした『重刊』本が果たして作られたのか否かについての確認はしていない。^⑤ しかし、「重刊道藏輯要續編子目」に挙げられるすべての文獻は、今日、成都の青羊宮から出版されているということは明らかである。そしてすでに指摘したとおり、青羊宮は一九六一年以降、二仙庵の版本が保存されており、一九八五年以降に版本が戻された場所である。表三の新三類カテゴリに記したとおり、こうした文獻のいくつか（表三の文獻番號21―23及び25、*印のついている文獻）は、『重刊道藏輯要』というヘッダーが示すように、『重刊』に収めるべく準備されてきたものである。^⑥

新一類 (一七／一八種の追加文獻)	
<p>a 一九一七年以前の、『析疑指迷論』を含まない一七種の追加文獻</p> <p>1 『觀音大士蓮船經』續斗一(四回)</p> <p>2 『孫真人備急千金要方』續虛二二。D Z 一六三(なし)</p> <p>3 『呂祖本傳』續室一(なし)</p> <p>4 『東園語錄』續壁七―又壁七(なし)</p> <p>5 『太公陰符經』又胃二(なし)</p> <p>6 『五篇靈文』又胃二(二回)</p> <p>7 『張三丰先生全集』續畢七―二二(四二回)</p> <p>8 『三寶萬靈法懺』續柳七―一二(なし)</p> <p>9 『太上靈寶朝天謝罪法懺』續柳二三。D Z 一八九(なし)</p> <p>10 『文昌帝君本傳』星八(二回)。</p> <p>11 『文帝化書』星八。D Z 一七〇ただし、若干異同あり(二回)</p> <p>12 『關聖帝君本傳』又星九(なし)</p> <p>13 『太上玄門功課經』張一(二回)</p> <p>14 『太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經』張一。D Z 一四四二及びD Z 七一(なし)</p> <p>15 『二仙庵碑記』翼一(なし)</p> <p>16 『青羊宮碑記』續翼一(二回)</p> <p>17 『青城山記』續翼一〇(なし)</p>	<p>b 一九一七年以降の、『析疑指迷論』を含む追加文獻</p> <p>18 『析疑指迷論』奎四。D Z 二七六(なし)。閻永和について述べる一九一七年の出版マークを持つこの文獻は、『重刊道藏輯要』のいかなる目録にも見えない。</p> <p>c 上出一八を含むが舊版所収の以下の四種の理學系文獻を缺く考正出版社(一九七一年)と新文豐出版社(一九七七年から)の影印版</p> <p>i 『太極圖說』星七</p> <p>ii 『通書』星七</p> <p>iii 『皇極經世書』星七</p> <p>iv 『擊壤集』星七</p>

新三類 (八種の追加文獻、合計二七文獻)	新二類 (一九追加文獻)
<p>張集一續</p> <p>20 『青玄濟煉鐵貫斛食』(『廣成儀制』に含まれ、『藏外道書』第一四冊にも再版されている。)</p> <p>21 * 『靈寶文檢』(口繪部に「光緒丙午(一九〇六)重刊二仙庵藏版」及び「重刊道藏輯要」のヘッダー)</p> <p>22 * 『心香妙語』(口繪部に「光緒丙午(一九〇六)重刊二仙庵藏版」及び「重刊道藏輯要」のヘッダー)</p> <p>23 * 『雅宜集』(口繪部に「光緒丙午(一九〇六)重刊二仙庵藏版」及び「重刊道藏輯要」のヘッダー)</p> <p>翼集一〇續</p> <p>24 『太上無極大道三十六部尊經』(DZ八に相當するが、表題に「光緒丙午(一九〇六)重刊二仙庵藏版」とある『道藏』版には見えない孚佑帝君(つまり呂洞賓)に假託された注がある。)</p> <p>25 * 『太上無極大道延壽集福消切寶鑑』(『重刊道藏輯要』のヘッダーあり。『廣成儀制』に含まれて出版されている。)</p> <p>26 『太上洞玄靈寶玉樞調元應顯尊經』</p> <p>『重刊道藏輯要續編子目』に五卷目として付加された文獻</p> <p>27 『女丹合編』(表題に「光緒丙午(一九〇六)重刊二仙庵藏版」とあるが、獨立した二仙庵集成として出版された)⁽⁴⁴⁾</p>	<p>一八九五年以降の巴蜀書社再版本(二四五冊、三五箱)で「純陽三書」を含む文獻</p> <p>19 『純陽三書』室八(八回)</p> <p>巴蜀書社本は一九九五年に體裁を變え、一〇冊本に縮小した。吉林人民出版社から再版された十冊本にも上述の十九種のテキストが含まれる。</p>

表三 新たに追加された文獻との關係における『重刊』の主要及びサブカテゴリーと「三教」の有無

新一類、新二類に屬する『重刊』本に含まれている一九種類追加文獻のうち、九文獻(表三内で冒頭のドット「・」を附加されているもの)が「三教」という語を含んでいる。しかし、豫想通り多くの出現回数を数える明王朝

期の張三丰信仰の成果である『張三丰先生全集』（文獻7）を除いては、残りの八文獻には僅かしか出現しない。文獻6、10、16に一回、文獻13に二回、文獻1に四回、そして文獻19に最多の八回である。興味深いことに、補遺的文獻の大多數は四川の儀禮的、分派的な信仰に焦點を當っているが、こうした傳統は、『重刊』凡例の最終則などに表明される三教理念からはかけ離れたものである（四三二頁圖一―三參照）。編集指針に比べ、新しい編者たちが提示した編集案は三教合一の論理と明らかに齟齬をきたしている。

「三教合宗」、「三教初め異旨無し」などとも表現されるこの論理は「その理は同一の源から出ており、その道は並行していて違背しない（理同出於一原、道並行而不悖）」三教の理想的な合一というものに基づいている（圖三のヘッダーや圖二の雍正帝の上諭を參照）。雍正帝の上諭によつて『重刊』巻頭で宣言されるこの三教の理想的な合一は、分派的黨派的な修行や信仰というものから解放された、一般的に共通する内容に依據している。⁴⁶

こうした理念に反し、新版への序で、賀龍驤は讀者に、閻永和住持と彭瀚然是、彼らが「珠遺滄海」であると認識している特別な儀禮資料を加える準備があると傳えている。

「集成（つまり『重刊道藏輯要』）を讀み返して、無秩序に亂雜に加えられた何十卷もの追加文獻が含まれており、この集成を「重刊」と呼ぶには相應しくないことに氣づいた。閻（永和）氏と彭（瀚然）氏にこのことについて尋ねたところ、このように答えた。現状が日々惡化している中、我々のすべきことは底稿を保存して將來の編者を持つことである。實際、我々は「滄海に珠が失われること」を恐れているのだ云云、と。すばらしい、すばらしい。（又閲輯中雜廁續本數十卷、似與重刊二字不符。質諸閻彭二公、謂「因時事日非、聊存底稿、以俟選家。實恐珠遺滄海云云」。善哉、善哉⁴⁷）」

三教の寶庫というイメージの『道藏輯要』に比べ、これらの「珠遺滄海」と表現されるものは四川ネットワークと四川土着の信仰と強く結びついた、複雑な儀禮書に相當する。⁴⁷ よつて、新しい編者たちは『重刊』の編纂を分

派的で地域的な信仰を舊『道藏輯要』の編者たちによつて嘉慶年間に選擇された原・正典體系中に維持するための新しい容器として認識していたのだと思われる。以前の編者たちが明版『道藏』の精華の中に呂洞賓に啓發された文獻集成を保存し、また正當化するために、嘉慶版を用意したのに對し、新しい編者たちは自分たち独自の文獻を保存するために正典製作を望んだのである。先行する舊『道藏輯要』體系に加えることで、彼らはこうした地域的で儀禮的な「珠遺滄海」を、彼らが新しく編集した正典の一部として正當化しようとしたのである。これから見えていくように、先行する明版『道藏』のイメージにおいて、彼らの『重刊』は聖職者の、また王朝の權威という印と共に作製されたのである。

最後に、二十七種の『重刊』への追加文獻の全體的な内容を検討するなら、その大多數が三教理念とは關わりないということが簡單にわかるだろう。いくつかの文獻は、四川の神であり、また普遍的な神でもある文昌（文獻10—11）や、神仙である張三丰（文獻7）を扱っているが、その他の文獻は地域的な神々（文獻1）や四川の宗教地理（文獻15—18）というものに、明確な焦點を當てている。大多數は明らかに祈禱文（文獻8—9、13—14）に、より具體的に言えば、四川の祈禱的儀禮的傳統（文獻20—23、25—26）に割かれている。舊『道藏輯要』の原集成と比べると、こうした追加文獻の内容が三教という概念のための改變であつたとする適切な理由は見當たらぬ。事實、舊『道藏輯要』のそれぞれのセクションはすでに三教に關係する文獻を含んでいるということを指摘しておくべきであろう。このことは、單純に、（三教合一をほめかすさまざまな表現を含む）三教という用語が、二十八宿の名を冠したセクションそれぞれに現れるという事實から確認できる。興味深いことに、三教という用語は、舊『道藏輯要』の中核を成す呂洞賓關係の文獻により頻繁に現れている。⁽⁴⁸⁾更に興味深いことには、こうした文獻中で呂洞賓は「三教宗師」と呼ばれているのである。⁽⁴⁹⁾

『重刊』に新しく加えられた文獻の中に答えを見出すことができないのであれば、他に答えを探さなくてはな



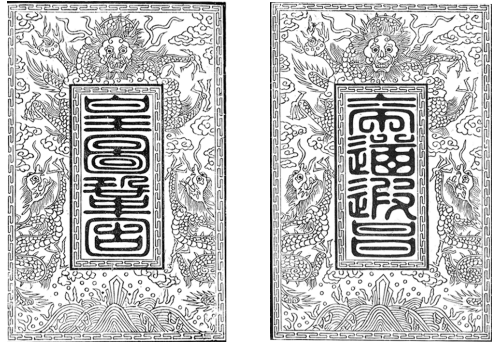
圖四 舊『道藏輯要』口繪（東洋文庫所藏）

らないだろう。舊版の編者たちが行わなかったにもかかわらず、『重刊』の新編者たちはなぜ三教の寶庫としての正典の特徴を表示したのであるのか？『重刊』の編者たちが上述した資料を序文的部分に加えて、三教の提唱者になる必要を感じたのは、なぜであろうか？

三 新舊『道藏輯要』の異なる口繪——對峙する在家信徒と聖職者の權威

考慮に入れるべき反應のひとつは、新舊二版が提示する社會的變化と變容であり、それは年代、編者たちの背景、加えて目的の相違というものに對應している。上記の通り、こうした違いは以下の點に見出せる。(一) 増補版『重刊』の凡例中、三教に言及した最後の十六則目。(二) 雍正帝（在位一七二三—一七三五）による三教についての朱刷りの上諭及び序文。(三) 賀龍驥による跋（四三三頁圖一—三參照）。しかし、新舊『道藏輯要』の口繪からは、これら二版の持つ性質の違いが驚くほど明確にもなっていない（圖四、五參照）。

舊『道藏輯要』は、先行する明版『道藏』と同じように、三清を表した口繪で始まっているのに對し、新『重刊』は「皇圖鞏固」と「帝道遐昌」という文字と共に二つの雲龍圖を再現している。以下に見ていくように、これら二つの異なる口繪は、この二版が正統派的信仰の解釋において基本的違いを持つことを表現しているのである。



圖五 『重刊』の口繪

上述したように、舊『道藏輯要』の最初の數セクシオンには三清によって啓示された文獻から始めるという明版『道藏』の構造を採用している。舊『道藏輯要』の編纂者たちは、三清の啓示というこの一見傳統的な枠組の中で、扶鸞を通じた天啓という新しい形式を組込むことによって、道典集の中に何を入れるかべきかの選擇を行ったのである⁵¹⁾。

この新たに啓示された『道藏』の精華は、道教の天界によって承認された後、神仙呂洞賓から彼の直弟子たち、清王朝の高官すべてに伝えられたことになっている⁵²⁾。管見の限りでは、北京の廣惠寺に屬していたが後に僧籍を剝奪された明心(俗名、王樹勳)という佛教僧以外、舊『道藏輯要』の編纂に關わる道士、ないしは道觀への言及はない⁵³⁾。先行する道教正典である『道藏』は、皇帝と高位の道士たちが協力關係にあつたため、王朝の後援を受けていたが、この嘉慶版正典は、神仙呂洞賓の命令の下、世俗の高官たちの扶鸞壇である覺源壇(第一覺壇、覺壇としても知られる)の支援を受けたものである。明版『道藏』と清版『道藏輯要』を特徴づける正典化の形式の違いは以下のように圖式化することができる。

孚佑帝君呂洞賓↓覺壇(蔣予蒲と仲間たち)↓清版『道藏輯要』
 帝王 ↓道觀(天師張宇初ら) ↓明版『道藏』

よつて、清版正典である『道藏輯要』の正統性は道教史上初めて、皇帝と道觀の道士の權威ではなく、天啓を通じた孚佑帝君呂洞賓によつて成立し認可されたのである。舊『道藏輯要』の序で強調されているように、世の中に道教の靈的遺産を保存するため、この正典の出版を許可したのは、神仙界からの天命を受けた神仙呂洞賓な

のである。玉清天の宰相としての呂洞賓は「玉清の宰相として……天に代わって教化し、世界中に顯現して、三教の教えを護持（相玉清……代天宣化、變現十方、綱維三教）」した。「煉丹の道の眞實の傳統を統合し、すべての眞人の典籍の要を網羅した」後、呂洞賓は「第一覺壇の弟子たちに『道藏輯要』を編纂し、版木を彫ることを命じた（綜丹道之眞傳、羅諸眞之典要、命第一覺壇諸弟子、編纂道藏輯要一書、付諸劖劓⁵⁵）」。

呂洞賓の權威ある選擇の結果、この正典は必然的に三教の寶庫となった。しかし、舊『道藏輯要』の編集者の意圖が三教の寶庫であることを宣言することにあつたわけではない。むしろ、呂洞賓を王とする統治、呂洞賓の佑帝君としての任務⁵⁶下において、また彼の官吏たちの（つまり呂洞賓佑帝君の信徒たちの）任務⁵⁷下において、この舊『道藏輯要』が三教の寶庫であるのは、その内的論理の一部として當然である。

蔣予蒲と彼の扶鸞壇の仲間たちにとつて、最も重要であつたのは靈的な正統性と方策であつた。神聖な義務と救済という倫理的また終末論的な感傷に囚われた孚佑帝君に仕える儒教エリートたちは、『道藏輯要』を編纂し、版木を彫る（編纂道藏輯要一書、付諸劖劓）⁵⁸という使命を賦與されたのである。彼らの目的は、扶鸞という手段を通じて、本來の道教をもう一度世に表すため、彼ら自身を孚佑上帝の靈力の傳達者となすことであつた。

これに比べて、新『重刊』の出版に關與した編者たちは扶鸞によつて保證される靈的な正統性というものを無視していたようである。四川ネットワークの贊助により實現へとこぎつけた二仙庵という道觀の企畫として、『重刊』は必然的に違う戰略を提示することとなる。『重刊』は地元コミュニティと土着の信仰に對する、二仙庵の道觀としての權威と世俗的な權威とを確かなものにするという目的を反映しているのである。こうした状況下で、二仙庵の編集者が舊『道藏輯要』の原序を残しながら、その背景にある論理を無視したことは興味深い。呂洞賓の正典である舊『道藏輯要』中、年代のわからない序の一つに記された、扶鸞によつて開示された無窮の天啓にいたつては、考慮すらされていない。舊『道藏輯要』の校正者である賀龍驤の言葉には、彭定求（一六四五—一七一

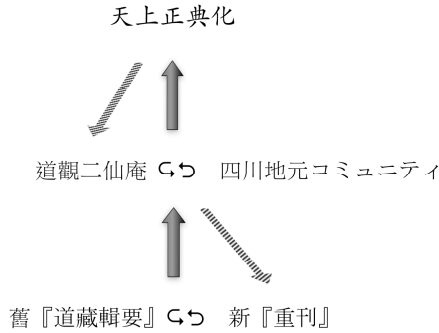
九) または彭文勤という生身の編者の存在が示されているだけでなく、定説とは違う編纂年代も示されている。ここでは、一般に一八〇〇年とされる編纂年代におよそ一世紀先じんだ、一七〇〇年が提示されているのである。『道藏輯要』は、新『重刊』の編者たちの目には、彼らの時空上の枠組みにおいて良く定義された編集物として映ったわけだが、その実際の編集場所、北京の覺源壇についての言及は全くなされていない。「孚佑帝君壇下の弟子」という總括的な名稱で、舊『道藏輯要』の編集者に觸れた唯一の人物は二仙庵の住持、閻永和である。しかし、壇の名前である第一覺壇、または覺源壇という語は記述されていない。この名稱は、彼や彼の道觀の道士に何か不快感を持たせるものであったのだろうか。我々はこの問題を「よく確立した」二仙庵コミュニティ側による、扶鸞の正統性拒否という角度から考えてみるべきなのだろうか。

舊『道藏輯要』の編者たちとは對照的に、『重刊』事業を指導した閻永和住持は、この重要な出版事業の完成を天に報告するために、二仙庵で太上黃籙度人大齋を行った。この際、様々な追加文献を含む「二百四十八卷二十八箱」の『重刊』が、「聖なる恩に報い、生ける者も死せる者も利益救済し、國の命脈を永續させるため(酬答聖恩、利明濟幽、綿延國脈)³⁹」に、成都・二仙庵の斗姥殿で燃やされた。この際閻永和住持によって作られた「刊刻道藏輯要焚書呈天修齋疏」という疏が記すように、この大齋には聖俗雙方の協贊者たちが共に攜わっている。『重刊』出版記念の祝典に出席した道士たちは、正典出版を通じて生ける者と死せる者、地元社會、また國土全體を救済せんという宗教的立場を、俗信徒たちは出版への貢献を果たしたものととしての立場を、それぞれ表していた。

(私、閻永和のように道士としての)縁に導かれ道を奉ずる弟子たちと、文献「出版」への關わりに導かれた「俗」人は『道藏輯要』二十八箱を重刊し、追加文献を加え、合計二百四十八卷とした。今日、我らはこれを燃やして奉呈し、伏して帝君の監察をお願いいたします。

事緣奉道弟子某暨書緣人等、重刊道藏輯要二十八函、及續刻諸經、共成二百四十八卷、是日焚呈、叩邀聖鑑。⁴⁰

二仙庵の指導の下での道士たちと俗人との協力の結果として、『重刊』は以下の圖式に見えるような異なるタイプの正統性を提示した。



圖六 新『重刊』天正典化の形式

から承認を得た正典である『重刊』は結果的に、雍正帝の三教に關する（皇帝にだけ許された）朱刷りの上諭のようである。王朝的記章を表示することとなり、こうした王朝的レトリックを再生する序文的な部分を含むこととなったのである。王朝に承認された道觀二仙庵として、新しく編纂した正典の中にその地位を記すことも二仙庵は抜き行つた。康熙帝による二仙庵に公式の扁額を與えるという一七〇二年の重要な敕令に加え、道光の治世が終わる前年である一八四九年に二仙庵を十方叢林道觀とする王朝からの承認の敕諭は、言うまでもなく『重刊』

前述の舊『道藏輯要』の正典化の形式（四五〇頁参照）と比べて、上掲の圖では正典化の形式が下部から上部へ向かつていることが判る。つまり、地上に啓示された舊『道藏輯要』から、二仙庵道士コミュニティという媒介を通じて、新しい『重刊』という體裁での天への奉呈である。『重刊』の内容を再構築し再定義し、更に「伏して帝君の監察をお願い（叩邀聖鑑）」するという点において、縦の循環は、道觀二仙庵と世俗コミュニティとの交渉を示す横の流れと結びついている。一たび、この天からの免状を得るという儀式が正式に行われれば、權威を確立すると共に、その權威の來源を明らかにすることができる⁽⁴⁾。王朝國家の宗教的權威として顯現した二仙庵コミュニティは、儀禮の正しい執行を行うことで、正統派的信仰に完全に献身していることと共に、帝權の優位性を受け入れることを實證したのである。こうして、三教システムの中に地位を得ることを受け入れたのだ。天

の新しい文獻體系の中に含まれている(四四六頁表三文獻⁸²)。同時に、こうした正統的枠組みの中で、二仙庵の地域的信仰と祈禱文に特化した黨派的文獻も、この王朝から認可された正典の一部として正當化され獎勵されることとなった。

最後に、舊『道藏輯要』と比べ、『重刊』は違うタイプの正統性をも提示していることが明らかである。『重刊』は二仙庵という道觀としてのレトリックを再現し、『重刊』の完成に貢献した地元コミュニティに對する、自ずから維持し自ずから再生産した宗教的權威を正當化したという意志を表している。二仙庵で新しく編纂された正典に加えられた三教關連の資料は、この點からより理解を深めることができる。よつて、道觀としての二仙庵が新しく編纂した正典の口繪に「皇圖鞏固」と「帝道遐昌」とを刻むことを選んだことは驚くに値しない。三教關連の資料と同じように、この二つの詩句と龍紋を刻んだ版面は王朝的また宗教的修辭法の表象なのである。

この二つの詩句、「皇圖鞏固」と「帝道遐昌」は、早壇功課という朝の儀禮の初めに、全眞教の道士たちが吊掛というメロディーにのつて吟唱するもので、次のようになっていた。

上壇齊舉步虛聲、祝國迎祥竭寸誠。當日陳情金闕內、今朝香靄玉爐焚。
皇圖鞏固山河壯、帝道遐昌日月明。萬民瞻仰堯舜日、歲稔豐登樂太平。⁸³

この偈文は、『重刊』にも新たに追加された『太上玄門功課經』という全眞教の叢林的儀禮に關する文獻(上掲表三文獻¹³)から抜粹されたものである。道士たちの世界では、この偈文はもともと、清の初め、首都の公的叢林である白雲觀ではじめて行われた全眞教の授戒において、將來の住持第一候補であったものが作つた(『獲考偈天字號(即第一名)的戒子』考偈であつたと信じられている。道教の授戒は科擧制度を模し、戒を受ける者のうち最上の考偈を記したものに、儒教の科擧最終試験における「狀元」に相當する「天」字をつけて首席とした。

傳統的には、こうした全眞教の授戒を再構築したとされる初代全眞教龍門派住持王常月(一五九四?—一六八〇)

が、白雲觀での戒壇を設立したとされている。彼は授戒を受ける戒子たちに「上祝當今皇帝萬歲」という八文字を傳えた人物であるとされていて、この詩文が、考傷を勝ち抜いた第一後繼者の詩のテーマとなったといふのである^(註)。

全眞教授戒に加え、特別な叢林的儀禮の傳説的な再構築という一大事件を口繪にしたということは、道觀としての二仙庵が、彼らの『重刊』に不朽の名聲を與えることであつた。これは全眞教龍門派の公的叢林であるといふ二仙庵独自の宗教的正統性と、その住持である閻永和の最高權威の血脈に注意を向けるものとなつた。もし國家が、科擧によつてエリートを作り教育することを通じて社會を統治することを確實にしたとするならば、宗教機關としての二仙庵は授戒システムの再構築を通じて道士たちを教育し統制しようとしたといえるであらう。道觀として、地域、道士、そして國土全體に救濟を招來し、そうすることによつて皇帝のために祈禱し、その國家を支えるという任務と特權を共有するための、適切な儀禮的枠組みを二仙庵は作り上げたのである。

こうした權力の壓倒的提示の前では、三教というレトリックを通じて『重刊』にあまりにも強く打ち出されている正統的信仰への意思とは、將來の清王朝崩壊と民國期以降における宗教機構崩壊を豫感させるもの、つまり權威の脱落ないしは空虚な權威だつたのではなからうか、という疑いを禁じえない。

それともこれは、郷愁であり、消え行く王朝に對する道教の最後の祈りであり、權力への最後の幻想だつたのであらうか。

(梅川純代譯)

- (1) 正確な漢字数については、『道藏輯要』が(新舊版ともに)電子化された際に確認する。『道藏輯要』の電子化については、本書所収ウィッテルン「道藏輯要の編纂と電子化をめぐる諸問題」を参照。また、道藏輯要プロジェクトの監督と本論考の校正をしてくださった麥谷教授に謝意を表します。
- (2) 卿希泰編『中國道教史』第四冊(成都、四川人民出版社、一九九六年)四五三―四六四頁。任繼愈編『中國道教史』二冊(北京、中國社會科學出版社、二〇〇一年)。「道藏輯要」の編集についての現在の學說に關しては以下を参照。モニカ・エスポスト(Monica Esposito)“The Discovery of Jiang Yuanjing’s Daozang jiyao in Jangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty”(麥谷邦夫編『江南道教の研究』京都、科研報告書、二〇〇七年)七九―一〇頁。(同論文は『學術中國』一、二〇〇七、二五―四八頁にも所収)。同論文の英語改訂版は以下のアドレスにてPDF形式で閲覧可能。http://www.daozangjiyao.org/DZJY_E/Monica_Esposito_CV.html なお、この改訂中國語版は「清代道藏—江南蔣元庭本道藏輯要之研究」(『宗教學研究』第三期、二〇一〇年)一七一―二七頁。
- (3) 任繼愈編『宗教大詞典』(上海、上海辭書出版社、一九八一年)の一〇六四頁「道藏輯要」の項目も参照。ここでは、彭定求の「原本」は「道藏」の精華である二八三種類の經典を含んでいたとされている。
- (4) この七十九種類の新たに加えられたと思われる經典のリストは趙宗誠の論文に掲載されている(「道藏輯要的編纂與增補」(『四川文物』二、一九九五年)二七―二九頁、また卿希泰編『中國道教史』第四冊、四五五―四五八頁にも見られる)。このリストは、翁獨健が『道藏子目引得』の中で制作した『道藏輯要』の道藏外經典のリストに由来するものである。『道藏子目引得』Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, no. 25 (Beijing [北京]: Yenching University Library, 1935) 38-40.
- (5) 所收經典數の違う三種類の版本(彭版については一七三、一七六ないしは二八三種類、蔣版については二七〇種類、そして賀龍驥版については二八七種類)についての言及は、尾崎正治「道藏輯要」(野口鐵郎他編『道教事典』東京、平川出版社、一九九四年)四五六―四五七頁にも見える。任繼愈編『宗教大詞典』「道藏輯要」一〇六四頁(彭版を

二八三種類とする)も参照。版の違いと舊「道藏輯要」の再版による所收經典數の違いについては、莫尼卡 (Monica Esposito) 「道藏輯要及其編纂の歴史—試解清代道藏所收道經書目問題」(第一屆道教仙道文化國際學術研討會發表論文、高雄、中山大學、二〇〇六年十一月一日—二日)に詳しい。廖宏昌教授の同意のもと、この發表論文は http://www.daozangjijiao.org/DJZY_E/Monica_Esposito_CV.html にてPDF形式での閲覧が可能。

(6) 本計畫の目的などについては <http://www.daozangjijiao.org> を参照。本論文は、"Canonical texts of Ming and Qing Daoism: the Daozang jiyao and the role of lay and clerical authorities" (明清期道教の正典—『道藏輯要』と聖俗權威の役割) という臺灣蔣經國基金による研究計畫 (RG〇〇六一—〇九、二〇一〇—一三年) との關聯で用意したものである。

(7) 「重刊道藏輯要凡例十六則」一四葉裏(『重刊道藏輯要』二五册、臺北、考正出版、一九七一年、第一册、一一頁)。以下、「道藏輯要」の句に關する注釋は、全て一九七一年考正出版社版の『重刊道藏輯要』に據る。

(8) 一七三三年に雍正帝によって編纂されたこの語錄に關しての研究としては、Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, New York: Oxford University Press, 2008, 173-175 を参照。この語錄は『新纂大日本續藏經』全九〇册(東京、國書刊行會、一九七五—一九八九年)の、第六八册 No. 1319 に所收されている。また、以下のアドレスから電子書籍の形態のものが讀める。 <http://www.cbeta.org/result/X68/X68n1319.htm>。雍正帝はこの『御選語錄』において、禪師の書いたもの、及び禪宗の宗派的制約のない禪思想を鼓舞するものとを自身の價值基準に照らし合わせて集めようとしている。

(9) 賀龍驥による「重刊道藏輯要子目初編」の跋、卷四、一〇一葉表—一〇九葉表(『重刊道藏輯要』第一册、二一〇—二四頁)。新舊『道藏輯要』の文獻を目錄化すること、道教を學術的かつ知的な熟考にふさわしい正當な知識體系として提示すること、という賀龍驥の興味は「校勘道藏輯要書後」(一七葉表—一九葉裏)、『重刊道藏輯要』第一册、四五一—四六頁「道藏輯要子目初編序」(二〇葉表—裏)という序跋にも見られる。賀龍驥の見解は中でも考證學の流れを證明しており、それは、道教が中國文化を受け繼いだものと見なされ始めた清代後期の改革者たちの間で流行し、新世代の學者たちは、考證學と道教經典研究に注意を傾けることとなった。Liu Xun, *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009, 31 及び Benjamin

Elman, *From Philology to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984 参照。

- (10) これら二版について興味をお持ちの方は、莫尼卡 (Monica Esposito) 「道藏輯要及其編纂の歴史―試解清代道藏所收道經書目問題」(二〇〇六年) 及び “The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon”, *Daoism: History, Religion and Society* 1, 2009, 95-53 を参照。

- (11) 蔣子蒲の『道藏輯要』と扶鸞との関係については、丁培仁『道教典籍百問』(北京、今日中國出版、一九九六年) 二二六―二二八頁、森由利亞『道藏輯要と蔣子蒲の呂祖扶乩信仰』(『東方宗教』第九八號、二〇〇一年) 三三―五二頁、金命壽『道藏輯要と蔣子蒲』(『道教文化研究』一七、二〇〇二年) 二七―三七頁、および Monica Esposito, “Daoism in the Qing (1644-1911)”, *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, Leiden: Brill, 2000, 623-658 特じ 634-635 -v- 同 “The Discovery of Jiang Yuanting’s Daozang jiyao in Jiangnan” を参照。

- (12) 『道藏輯要原序』八葉表、序は鐘離權に假託されている(『重刊道藏輯要』第一冊、八頁)。

- (13) 中國史上における道教經典編纂の歴史についての序論としては、Kristofer Schipper, “General Introduction”, *The Taoist Canon*, eds. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, Chicago: Chicago University Press, 2004, 1-52 及び Judith Boltz, “Daozang and subsidiary compilations”, *The Taoist Encyclopedia*, ed. Fabrizio Pregadio, 2 vols., London: Routledge, 2008, vol.1, 28-33 がよい。

- (14) これらの經典のリストは Monica Esposito, “The Discovery of Jiang Yuanting’s Daozang jiyao in Jiangnan”, 101-102 注 (9) 参照。

- (15) 蔣子蒲編『道藏輯要總目』四葉表―四四葉裏(四川省圖書館所藏の嚴雁峰版と、その改訂版である『重刊道藏輯要』第一冊、一一―三四頁所收)。また、Kristofer Schipper, “General Introduction”, *The Taoist Canon*, eds. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, 34. 『道藏輯要』の内容と構造については Monica Esposito, “The Discovery of Jiang Yuanting’s Daozang jiyao”, 97-100 に詳しく。

- (16) 蔣子蒲編『道藏輯要總目』一三葉表、一五葉裏(『重刊道藏輯要』第一冊)。『道藏輯要』の書誌學的カテゴリーについて

- は、莫尼卡 (Monica Esposito) 「一部全真道藏の發明：道藏輯要及清代全真認同」(趙衛東編『問道崑崙山』濟南、齊魯書社、二〇〇九年、三〇三―三四三頁)、特に三一五―三二七頁に詳しい。先行の『道藏』制作における傳統的なカテゴリーについては K. Schipper, “General Introduction”, *The Taoist Canon*, 1-52 を参照。
- (17) 序は鐘離權に假託されている(『重刊道藏輯要』第一冊、八頁)。
- (18) 序は鐘離權に假託されている(『重刊道藏輯要』第一冊、八頁)。
- (19) 『重刊道藏輯要』第八冊、三五〇―四一三頁の「玉樞寶經」を参照。『道藏』所收版(DZ一六)については Schipper, *The Taoist Canon*, vol. 2, 1092 を参照。
- (20) 『道藏輯要』の凡例を参照。特に五、八、九と一〇條参照。
- (21) 『重刊道藏輯要』第八冊、三二五―三三四九頁。『道藏』所收版については Schipper and Yuan Bingling, *The Taoist Canon*, vol. 2, 1094-1095 を参照。
- (22) このことは、韓國の佛教正典の歴史の中にもよく現れている。Lewis Lancaster, “Introduction”, *The Korean Buddhist Canon: a Descriptive Catalog*, Berkeley: University of California Press, 1979, ix-xvii 参照。
- (23) 一四種類の版本のうち、丁福保所藏のものは、一九二二年に出版された『道藏精華錄』(上海、醫學書局)に收められたカタログの内容から推定されたものである。このリストについては、Monica Esposito, “The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon”, 131-133 を参照。
- (24) 閻永和方丈の遷化年代(一九〇八)は中國道教協會網(www.taoist.org.cn/daoiaozazhi/zgjd/1/87-3/20.htm)に掲載されている張元和「重印道藏輯要紀實」と李合春、丁常春編『青羊宮二仙庵誌』(成都、四川省新文出版社、二〇〇六年)二〇頁、九七頁に記されている。しかし、すでに記したように(『道藏輯要』及其編纂)、“Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon”)、一九一七年以降に製作された『重刊』の中には「析疑指迷論」(DZ二七六)というタイトルの『道藏』所收經典が所收されており、閻永和の名の下、一九一七年の奥付がついているのが興味深い。更に、『藏外道書』第一三冊所收のいくつかの經典には、閻永和の名と一九〇九年という日付が見られる。例えば『藏外道書』第一三冊、八四八頁参照。『玉清文昌寶懺』には、閻永和の名前と共に一九二〇年の記述が見られる(この文獻のコピーを送ってください)

た尹志華氏に謝意を表したい)。二〇〇九年一月二六日から二八日の間、香港中文大學で開催された國際學會『New Approaches to the Study of Daoism in Chinese Culture and Society』で発表した拙論『Daozang jiyao Project and the Future of Daoist Studies』(Lai Chi Tim & Cheung Neky Tak-ching, *New Approaches to the Study of Daoism in Chinese Culture and Society*, Hong Kong: Chinese University Press, 2011 に所收豫定)も参照されたい。

(25) 庚子の年(一九〇〇)は彭による序のどちらにも見えているが、最初の序『重刊道藏輯要』第一冊、五頁所收、「重刊道藏輯要續」一葉表)の中には、「光緒二十六年(一九〇〇)」の代わりに「光緒二十四年(一八九八)」という記述が見えてくる。

(26) 『重刊道藏輯要』所收彭瀚然、閻永和、賀龍驥による序(第二冊、五一六頁、四四一四六頁)。

(27) 岳池縣とその周邊の村落においては、十八―十九世紀中に、版木彫りが副業的手工業として發達した模様。ほとんどの岳池縣の版木職人は重慶と成都の商業出版社と仕事をしてきた。Cynthia J. Brokaw, *Commerce in Culture: The Siba Book Trade in the Qing and Republican Periods*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, 12-13 参照。

(28) 賀龍驥による序、「校刊道藏輯要書後」一八葉裏三―四行(『重刊道藏輯要』第一冊、四五頁)。彭瀚然による序、「重刊道藏輯要辨言」一六葉表七―八行(『重刊道藏輯要』第一冊、四四頁)には、彼らは蕭作舟と李香亭という字で記載されている。賀龍驥による嚴雁峰版の校合については M. Esposito, 『道藏輯要』及其編纂」と『The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon』に詳し。

(29) 新しいテキストのリストについては拙論『The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon』注(21)、加えて以下の本論を参照されたい。また新しく加わった文献のいくつかについては、以下の研究を参照されたい。森由利亞「重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教」(岡崎由美編『中國古籍流通學の確立：流通する古籍・流通する文化』東京、雄山閣出版、二〇〇七年、三三九―四〇一頁)。

(30) 彭瀚然「重刊道藏輯要辨言」一六葉表一〇―一二行(『重刊道藏輯要』第一冊、四四頁)。他の意見については、張元和「重刊道藏輯要紀實」と李合春、丁常春編『青羊宮二仙庵誌』一九一―一九四頁を参照。

(31) 張元和(「重刊道藏輯要紀實」)、丁常春、李合春は、一九〇八年の閻の死後、版木製作は王伏陽と宋智和の指導の下で

- 續けられたとする（『成都二仙庵歴史沿革』、『弘道』二四、二〇〇五年三月）九五頁、及び『青羊宮二仙庵誌』九八、一九一頁参照）。しかし、序、出版マークや閻永和の署名ある資料及び一九〇八年以降の資料などから、彼の逝去年代については疑いを禁じえない。上注（24）を参照のこと。閻永和以降の住持の系譜については以下の注を参照されたい。
- (32) 二仙庵住持であった申信筠（？—一九五二）によって一九四二年に記された「二仙庵壬午壇登眞錄序」と題された序によれば、閻永和以降、住持職は王から熊へと繼承された（閻及王、熊、遞嬗法席）。「王」とは王理生（法名を宗生、號を伏陽、俗名を妙生という）のことであり、熊は熊理斌を指す。宋方丈という住持も同じ資料に登場している。この人物は宋至智（至智は傳戒法名であり、道派名は合智、號は慧安という）である。宋は閻永和に先んじる二仙庵の住持であった。彼は王伏陽が住持となった時にはすでに遷化していた。申信筠の序のコピーを送ってくださった尹志華氏に謝意を表したい。宋至智とその後繼者閻永和以前の住持についての簡單な傳記は、慶祝青松觀六十年學術研討會（二〇一〇年一月六日至八日）で發表された尹志華「清代全眞道傳戒初探」（香港青松觀より出版豫定の論集に所收豫定 参照）
- (33) これも、張元和、丁常春、李合春の記述によるものである。付け加えられた諸文獻の成立年代からは、追加文獻用の版木製作の過程は少なくとも一九一七年過ぎまで續けられていたことが伺われる。
- (34) 張元和は、戰爭の間、版木は「二仙庵的印制房內（二仙庵の印刷室）」に所藏されていたと言う。しかし、李と丁は、青城山に移動されたと言う（『青羊宮二仙庵誌』一九二頁）。
- (35) 文化大革命中、持ち去られていた二〇〇分冊以上からなる『道藏輯要』の断片的な揃いについては、張元和だけが以下のように述べている。「青羊宮原藏有一部不完整的《道藏輯要》、共二百多册。『文革』時、這部書被搬往他處。黨的十一屆三中全會以後、宗教信仰自由政策得到重新落實、這部《道藏輯要》才又被請回來保存。這次巴蜀書社在重印《道藏輯要》工作中、起到了殘缺經板的補缺作用」。李合春と丁常春は、分冊の數は特定しないものの、オリジナルの木版印刷本に基づいて版木の再生をしたことを述べている（……對照原刻印本補刻了四百多塊經版）。
- (36) 一九九〇年代に購入した巴蜀書社初版本のコピーを送ってくれたパトリセ・ファヴァ (Patrice Fava) 氏に謝意を表したい。一九九三年以降に青羊宮から再版されたもののほうが亂丁が多い。
- (37) 一九九五年、巴蜀書社は一〇冊本の『重刊』を出版した。これは陳大利、林建、黃雲生と秦伏男によって編纂され、一

九九五年に卿希泰によって記された序がついている。同じ一〇冊本（これには更に更に間違いが増えるが）が、吉林人民出版社からも出されている（長春、一九九五年）。二〇〇二年に、ルイス・コムジャティ（Louis Komjathy）は巴蜀書社の一〇冊本に所収されている經典のリストを出版して『*Louis Komjathy, Title Index to Daoist Collections*, Magdalena, NM: Three Pines Press, 2002 参照。

(38) この準備段階の分類については、Monica Esposito 『道藏輯要』及其編纂』を参照。『重刊』のカテゴリとサブカテゴリについては Monica Esposito, “Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon” に詳しい。

(39) この版の存在に気づかせてくださったティモシー・バレット (Timothy Barrett) 教授に謝意を示したい。更に、ニードム研究所付属東アジア科学史図書館の司書を務めるジョン・モフエット (John Moffet) 博士、ケンブリッジ大学図書館中国部長のチャールズ・アイルマー (Charles Aylmer) 博士にも感謝の意を示したい。アイルマー博士は一九四六年五月にニードム博士より譲渡されたこのコピーの内容について情報を下さった。この版については <http://www.lib.cam.ac.uk/mulu/fb70302.html> に詳しい。

(40) 『重刊』の目録類はすべて拙論 “The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon” 注 (21) に掲げた。『重刊道藏輯要』の補遺的文獻に關する準備段階的リストは拙論 “道藏輯要及其編纂的歷史” 一四—一五頁に掲げた。拙論 “The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon” 108-9 及び注 (21) も参照されたい。

(41) 陳仲遠としても知られる陳復慧 (一七三—一八〇二) によって編まれた『廣成儀制』の研究及び『靈寶文檢』、『心香妙語』及び『雅宜集』(上掲表三、文獻番號 21—23) の研究については、森由利亞『清朝四川の全眞教と天師道儀禮—『廣成儀制』太清章をめぐる』(小林正美編『道教の齋法儀禮の思想史的研究』東京、知泉書院、二〇〇六年、一三七—一八四頁)、及び同『重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教』を特に参照されたい。

(42) 「二四八分冊、二八箱」という『重刊』本は二仙庵が主催した齋で燃やされたということ、しかし、これがどのカテゴリに屬するかについては確認していないということ、注意しておくべきであろう。以下を参照。

(43) 今のところ、上掲表三文獻番號 26 のものは、筆者が所在の確認をできていない唯一の文獻である。文獻番號 24 の『太上無極大道三十六部尊經』については呂洞賓による藏外注を含むという点で非常に興味深い。『重刊道藏輯要續編子目』

五卷、五四葉表—五六葉表（『重刊道藏輯要』第一冊、二四二—二四三頁）によれば、導入的典禮について特集しているその箇所は今日では『太上無極大道三十六部尊經啓請科儀』と題された獨立した文獻として青羊宮から出版されている。注を伴う文獻の獨立した本文は三冊本として出版されている。

- (44) 「重刊道藏輯要續編子目」に五卷目として付加されたものは、一九〇四年の賀龍驥による序（『重刊道藏輯要』第一冊、二四三—四五頁所収）がある。「女丹合編總目」（第五卷、六二葉表—裏）と十五種類の資料の詳細な内容である。これは、新しい四川人編者たちは當初この合編を『重刊』に収めようと計畫していたが、結局獨立した叢書として出版することにしたということを示唆しているのかもしれない。この合編の研究については Elena Valusi, “Men and Women in He Longxiang’s *Nidan hebian*”, *Nan Nü* 10, 2008, 247–78 参照。

- (45) 明清王朝期における三教の意味については Timothy Brook, “Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late-imperial China”, *Journal of Chinese Religions* 21, 1993, 13–44 及び唐大潮『明清之際道教「三教合一」思想論』（北京、宗教文化出版社、二〇〇〇年）参照。中國へ渡った宣教師は、清代において「例外なくすべての中國人は三つの宗派の修練に同時に従っている（……tous les Chinois sans exception, depuis le premier jusqu’au dernier, font profession de suivre en même temps les pratiques des trois sectes）」と報告している。Tommaso Maria Minorelli, *Examen des Fausseses sur les Cultes Chinois: Avancées par le Pere Joseph Jounnenci Jesuite, dans l’Histoire de la Compagnie de Jesus*, 1714, 60 参照。同じことは、明代初期のイエズス會宣教師マテオ・リッチによっても觀察されており、「今、この時、最も賢く最も情報を持つ「中國人」に占められ、贊成されている意見とは、これらの三つの宗教すべては一つに統合されていて、これらは同じように理解することができ、またされるべきだといふものである」と述べている（Or en ce temps cette-ci est l’opinion la plus recue & approuvee des plus sages & aduisez: que toutes ces trois loix sont vries en vne, & qu’ensemble elles peuent & doivent toutes estre observees）。*Du voyage de la Chine*, Book I, Lyon, 1616, 188. ニコトロー・トリゴウ（Nicolas Trigault）によるラテン語からのフランス語譯を参照。

- (46) 「校勘道藏輯要書後」一八葉裏（『重刊道藏輯要』第一冊、四五頁）の序。「珠遺滄海」という表現については、趙宗誠「道藏輯要的編纂與增補」三〇〇頁を参照。新しい四川人編者たちにとってのこの表現の意味については、森由利亞「重

- 刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教」三五六―三五八頁に詳しい。
- (47) 上掲の舊『道藏輯要』原凡例と原序の内容における短い紹介と注(17)―(18)と(20)を参照。儀禮書の複合化と四川化については森「重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教」を参照。
- (48) 三教という用語が最も頻出するのは、「室集」に含まれた呂洞賓に假託された文獻群の中である。三教を扱う集としては『道藏』から派生した全眞經典を含む「胃集」が重要である。
- (49) 例えば、「室集」の始めの中心的文獻、「重刊道藏輯要」第十二冊、五二九四、五二九六、五三三〇頁所収の『十六品經』二葉裏八行目、二葉表三行目、七〇葉表九行目を参照。
- (50) 保存状態の良い明版『道藏』の口繪のコピーはパリのフランス國立圖書館(東洋文獻部)に保存されている(Chinois 九四五六とChinois 九五四七)。現存する舊『道藏輯要』の口繪については拙論“The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon”, 104注(17)を参照。
- (51) 聖書やコーランといった「聖なる」文獻の多くが「傳統的啓示」というものに依據していることから、この点について觸れた。神自身が天使、預言者、靈的に觸發された使徒たちを通じて啓示されるということは、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教といったアブラハム系宗教の、神聖な文獻という正統的性質を保證するものである。同様に、道教の正典經典も道教三清の正系という證を持っており、一方の佛教經典は佛教の創始者である釋迦牟尼の言葉というものをしばしば描寫している。この点については拙論“The Discovery of Jiang Yuanling’s Daozang Jiyao”に詳しい。
- (52) 呂洞賓は道教の最高神であり、始青天で憩う老子の前に記されており、「文獻」のすべての箱を編輯し、すべての一つの規格に折衷する(願以編輯諸函、折衷一是)、つまり『道藏輯要』を作るといふ企畫を宣言している。呂洞賓に假託される「道藏輯要原序」四葉表(『重刊道藏輯要』第二冊六頁)参照。また、蘇朗の序(一〇葉表一裏)(『重刊道藏輯要』第一冊九頁)も参照。
- (53) 彼らの多くは王朝の文化的事業である『四庫全書』に攜わっており、その他は河臣であった。この点については森「重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教」、拙論“The Discovery of Jiang Yuanling’s Daozang Jiyao”及び“The Invention of a Quanzhen Canon”に詳しく。

- (54) 俗名である王樹勳という名のほうが知られているかもしれない蔣予蒲の師である明心は、科擧に落ちた後、北京の禪林で出家した。明心は高官たちに扶鸞を廣めたことで知られ、このため後に僧籍を剝奪され還俗させられた。一七九五年に蔣予蒲は北京の廣惠寺で、明心から俗信徒のための五戒を授かり、菜食主義者となった。一八一五年、明心は賄賂によつて公職を得たとして告發され、ついに黒龍江に流された。北京の覺源壇と關わりを持つていた蔣予蒲、金光悌（別名、大固、一七四七—一八一二）とその他の明心の弟子たちは辭めざるを得ないと考えた。蔣予蒲は「缺陷役人（玷官）」になったとして彼を糾弾する王朝の法令ターゲットとなった。拙論「The Discovery of Jiang Yuanling's Daozang jiyao」及び「The Invention of a Quanzhen Canon」参照。覺源壇の活動に對する明心の關與についての別見解としては森「重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教」三四五—四六頁参照。
- (55) 舊『道藏輯要』の（蘇朗に假託される）『道藏輯要原序』全體は、次のように讀める。「我らが孚佑帝君は、玉清の宰相として、天に代わつて教化し、世界中に顯現して、三教の教えを護持した。彼の記すすべての言葉と文章は玄府の呪語、大羅の祕密の諦要である。今、先後古今を總括整理し、丹道の正しい傳承を總合し、真人たちの典籍の要諦を網羅し、彼は第一覺壇の弟子たちに、『道藏輯要』を編纂し、版木を彫ることを命じた。上は元始天王（の教え）から、下は真人たちや聖人たちの（教え）まで、さらには百家の理論と諸子の注釋にいたるまで、廣く讀んで精髓を取り出し詳細に論じること命じた（我孚佑帝君、相玉清、代天宣化、變現十方、綱維三教。凡所著述一字一言、胥玄府之總持、大羅之密諦。今乃囊括後先、條貫今始、綜丹道之眞傳、羅諸眞之典要、命第一覺壇諸弟子、編纂道藏輯要一書、付諸劄牘。上自元始天王、下逮諸眞列聖、以及百家之論說、諸子之疏解、博觀而約取、擇之也精、語之也詳）。
- (56) 呂洞賓の擔つたふたつの役割の結果、呂洞賓は「三教の教えを護持する」ものであるといわれ、彼に權威づけられた中心經典の中では「三教宗師」とすら呼ばれている。例えば『重刊道藏輯要』第十二冊、五二九四、五二九六及び五三三〇頁、「十六品經」二葉裏八行、二葉表三行、七〇葉表九行。
- (57) 『四庫全書』事業ないしは河臣として活動していた蔣予蒲ら儒教エリートにとつて、三教主義は日常的協議事項の一つであった。上掲注（45）のキリスト教宣教師の證言の他「Jeffrey Snyder-Reinkeによる最新の研究（Dry, *Spells State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009）」も、清代の

地方官の間にこの共通見解が存在していたことを強調している。

- (58) 『道藏輯要』に加えられ、呂洞賓に假託された新しい文獻集成は、しばしば彼を孚佑上帝としている。例えば正典の中心にすえられた呂洞賓に權威づけられた文獻群を参照。

- (59) 『二仙庵常住應用時文』所収「刊刻道藏輯要焚書呈天修齋疏」(青羊宮出版より『靈寶歲時文』として出版されている)一八葉裏―一九葉裏、ここでは一九葉表―裏。閻永和が記した疏については、森由利亞「重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教」三五二―三五三頁。

- (60) 『二仙庵常住應用時文』一九葉表―裏。この一説は森「重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教」三四九―四五五頁にも掲げられている。

- (61) Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor*, London: Routledge, 1992, 8-9.

- (62) 『重刊道藏輯要』第二十四冊、一〇五五六―五七、一〇五六〇―六一及び一〇五六三―六四頁所収「二仙庵碑記」一一〇葉裏、一一三葉表、一一八葉裏、一二五葉表(以上康熙帝に關して)、一二〇葉裏、一二六葉表(以上道光に關して)。

- (63) 『重刊道藏輯要』第二十三冊、一〇二三六頁所収「太上玄門功課經」二葉裏。『道藏』と『道藏輯要』においても、主に典禮文獻の中にこの二つの詩句「皇圖鞏固」「帝道遐昌」が少數見えるが、共には現れていない。「皇圖鞏固」という表現については例えば「洪恩靈濟眞君祈謝設醮科」(DZ四七三)、『中華道藏』第三十一冊、六四三c葉/四行)や「金籙大齋宿啓儀」(DZ四八四)、『中華道藏』第四十三冊、一四c葉/一二行)など。「帝道遐昌」については、「玉籙三日九朝儀」(DZ五〇五)、『中華道藏』第四十三冊、「玉籙大齋第一日早朝儀」の箇所、一二〇c葉/三行)や一六五六年の記載がある、王常月作とされる「初真戒律」につけられた序(二五葉裏)、『中華道藏』第二十四冊、一〇四六九頁)。閻永和による上掲の疏(『二仙庵常住應用時文』二〇葉裏)にも、「國脈延長」という文言に續く「皇圖鞏固」という詩句がある。「太上玄門功課經」以外に「皇圖鞏固」と「帝道遐昌」を共に掲げている唯一の文獻は「徐仙眞錄集」卷二(DZ一四七〇)、『中華道藏』第三十一冊、七九九葉表/一七一―一八行)である。

- (64) このエピソードについては任宗權『道教戒律學』二冊本(北京、宗教文化出版社、二〇〇七年)第二冊、六二五―二六六頁参照。

【参考文献】

- Brokaw, Cynthia J. *Commerce in Culture: The Sibo Book Trade in the Qing and Republican Periods*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Brook, Timothy. "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late-imperial China." *Journal of Chinese Religions* 21 (1993): 13-44.
- 丁常春、李合春「成都二仙庵歴史沿革」(『弘道』二四、二〇〇五年三月) 九二-一九七頁。
- 丁福保『道藏精華錄』上海、醫學書局、一九二二年。
- 丁培仁『道教典籍百問』北京、今日中國、一九九六年。
- Elman, Benjamin A. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
- Esposito, Monica. "Daoism in the Qing (1644-1911)." In *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, 623-658. Leiden: Brill, 2000.
- "The Discovery of Jiang Yuanling's Daozang jiyao in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty" (麥谷邦夫編『江南道教の研究』京都、人文科學研究所、二〇〇七年) 七九-一二〇頁。『學術中國』(二〇〇七年、十一月) 二五-四八頁にも所収。英語での改定版は以下のURLにてPDFファイルで閲覧可能。
http://www.daozangjiyao.org/DZJY_E/Monica.Esposito.CV.html
- (莫尼卡) 「道藏輯要及其編纂の歴史—試解清代道藏所收道經書目問題」第一屆道教仙道文化國際學術研討會發表論文 (高雄、中山大學、二〇〇六年十一月一〇-一二日)。以下にて閲讀可能。
http://www.daozangjiyao.org/DZJY_E/Monica.Esposito.CV.html
- (莫尼卡) 「一部全真道藏的發明・道藏輯要及清代全真認同」(趙衛東編『問道崑崙山』濟南、齊魯書社、二〇〇九年) 三〇三-三三四三頁。
- "The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon." *Daoism: Religion, History and Society* 1 (2009): 95-153.

—— (莫尼卡) 「清代道藏——江南蔣元庭本道藏輯要之研究」(『宗教學研究』第三期、二〇一〇年) 一七一—二七頁。

—— 「The Invention of a Quanzhen Canon: The Wondrous Fate of the Daozang jiyao.” In *Quanzhen Daoism in Modern Chinese Society*, eds. Liu Xun and Vincent Goossaert. Berkeley: Institute of East Asia Studies (forthcoming).

—— 「Daozang jiyao Project and the Future of Daoist Studies.” Paper presented at the International Conference “New Approaches to the Study of Daoism in Chinese Culture and Society,” Chinese University of Hong Kong, 26–28 November 2009 (forthcoming in Lai Chi Tim & Cheung Nekey Tak-ching, *New Approaches to the Study of Daoism in Chinese Culture and Society*, Hong Kong: Chinese University Press, 2011).

Fenchwang, Stephan. *The Imperial Metaphor*. London: Routledge, 1992.

余倫壽 「道藏輯要と蔣子蒲」(『道教文化研究』一七、二〇〇二年) 二七—三二六頁。

Konjathy, Louis. *Title Index to Daoist Collections*. Magdalena, NM: Three Pines Press, 2002.

Lancaster, Lewis. “Introduction.” To *The Korean Buddhist Canon: a Descriptive Catalog*. ix–xvii. Berkeley: University of California Press, 1979.

李合春、丁常春編 『青羊宮二仙庵誌』成都、四川省新聞出版局、二〇〇六年。

Liu Xun. *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

Minorelli, Tommaso Maria and Maigrot, Charles. *Examen des Faussessetez sur les Cultes Chinois: Avancées par le Pere Joseph Jouvenci Jesuite, dans l' Histoire de la Compagnie de Jesus*, 1714.

森由利亞 「道藏輯要と蔣子蒲の呂祖扶乩信仰」(『東方宗教』第九八號、二〇〇一年) 三三—五二頁。

—— 「清朝四川の全真教と天師道儀禮——『廣成儀制』大清章をめぐる」(小林正美編『道教の齋法儀禮の思想史的研究』東京、知泉書院、二〇〇六年) 一三七—一八四頁。

—— 「重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教」(岡崎由美編『中國古籍流通學の確立——流通する古籍・流通する

- 文化』東京、雄山閣出版、二〇〇七年）三三九―四〇一頁。
- 尾崎正治 「道藏輯要」(野口鐵郎他編『道教事典』東京、平河出版社、一九九四年) 四五六―四五頁。
- 卿希泰(編) 『中國道教史』四冊本。成都、四川人民出版社、一九九六年。
- 任繼愈(編) 『中國道教史』二冊本。北京、中國社會科學出版社、二〇〇二年。
- (編) 『宗教大詞典』上海、上海辭書出版社、一九八一年。
- 任宗權 『道教戒律學』二冊本。北京、宗教文化出版社、二〇〇七年。
- Schipper, Kristofer and Verellen Franciscus (eds.). *The Taoist Canon. Chicago: Chicago University Press, 2004.*
- Snyder-Reinke, Jeffrey. *Dry Spells State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- Trigault, Nicolas. *Du voyage de la Chine, Book I.* Lyon, 1616.
- Valussi, Elena. "Men and Women in He Longxiang's Nüdan hebian." *Nan Nü* 10 (2008): 247-78.
- 趙宗誠 「道藏輯要的編纂與增補」(『四川文物』二〇一九九五年) 二七一―三二二頁。
- 張元和 「重印道藏輯要紀實」中國道教協會網(www.taolist.org.cn/daojiaozazhi/zgdj/187-3/20.htm)
- 翁獨健 『道藏子目引得』(*Combined Indices to the Authors and Titles of Books in Two Collections of Taoist Literature*), Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series no. 25. Beijing: Yenching University Library, 1935.
- Wu Jiang. *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China.* New York: Oxford University Press, 2008.
- 尹志華 「清代全真道傳戒初探」慶祝青松觀六十周年學術研討會(二〇一〇年一月六日至八日)における發表論文(香港青松觀より出版豫定)。

道藏輯要の編纂と電子化をめぐる諸問題

クリスティアン・ウイッテルン

一 序文

この論文では道教經典叢書の新しい版である『道藏輯要』に關する諸問題について述べて行きたい。まず、新版を編纂する目的と意圖について述べることから始めよう。次に検討する問題は、基本的なふたつのカテゴリーに分類される。つまり、古文書の編集者達がみな直面する人文科學的問題と、今回特に新版を作成するに當たりコンピュータを使用するので、單に記録を印刷するだけではなく、デジタル化してインターネットで出力しなければならぬという工學的な問題である。

ここに記載した論文は、『道藏輯要』プロジェクトの成果の一部である。この國際的なプロジェクトは二〇〇六年、モニカ・エスボジトの監督のもと、麥谷邦夫の指導によつて京都大學に設立されたもので、筆者は副監督として攜わつた。^①ここで、臺灣蔣經國基金(CCK)と日本學術振興會(JSPS)の助成に感謝するとともに、『道藏輯要』の藏外經典における句讀法や注釋のデジタル化を完成するに當たつて、多大なご協力を得た臺灣中央研

究院⁽²⁾に謝意を表したい。

二 プロジェクトの目的

經典を新しく編纂しようとするとき、形態は電子版であろうが伝統的な印刷による出版であろうが、まず、最初に考えなければならぬのは編纂の目的は何か、使用者は誰かということである。誰がどんな目的で使用するのかを想像し、彼らが求めている問題を考慮しなければならぬ。しかし、たちまち、我々が取り組んでいるのはどんな種類の經典なのか、誰が何の目的でこれらの經典を作ったのか、これらの經典は時とともにどのような展開して行ったのかという難しい問題が持ち上がる。なぜなら、これらの疑問に満足な答えを出せるようにすることこそがこの編纂の本來の目的だからである。

次の章ではこれらの側面のいくつかを論じ、その状況を注意深く考慮しながら、次に、新しい版はどのような形をとるのが良いのかを論じて行きたい。

三 道教經典の特徴

道教經典の内容は經典、式典、傳記、地誌、碑銘研究、修史、文學作品、問答體の論書、注釋書、百科事典的資料集、啓示經典など廣範かつ多岐にわたっているが、いずれのジャンルにも限定されない。このことは、多くの道教經典として認知されている經典や背景に道教の思想をもつ經典に共通する典型的な特徴である。

これら典型的な經典のほか、道教經典に付加されたものに道教思想の信奉者や道教經典の讀者を扱っているも

のがある。道教經典の膨大な叢書に含まれるその多くは、何世紀の間、一般の讀者の目に觸れず密かに内部經典として伝えられてきた。そして、これらの存在と内容を知るためには、特別な加入儀禮が必要とされたのである。^③ それ以外の一般に廣く讀まれている經典は文獻目錄に記録されていて、誰でも讀むことが可能であった。それらを區別することは道教經典の研究にとつて不可缺であり、編纂する際に常に心がけておかなければならない。

三十一 内部經典と啓示經典

上述したように、道教經典の特別なジャンルのひとつは啓示經典である。これらの經典は、人間世界に廣めるために天界の神仙によつて説かれたものを、道士達が平易に書き記したものである。ロバート・キャンパニーが示唆したように、^④ それらの經典は世間に廣める前にそれが相應しいかどうか、神仙に校正を受けたものさえある。それゆえ、これらの經典はある獨特で興味深い特徴を持っている。つまり、經典は創作されたものではなく、單に道士によつて書き寫されたものなので、一般に正しく讀まれるかどうかの究極の責任者はそれらを書き記した人間ではなく、後に編纂した人間でもなく、神仙そのものなのである。このような經典作成やその研究の過程において人の手が介在しているという事實は重要なことである。さらに、これらの經典の原典は天界に残されているものなので、我々は直接調べることができないが、道士の仲介を通じて、神仙に校正を受けることは可能である。このことはテキストにおける異同の評價に對して重要な結果をもたらすもので、後世の經典に記された變更は、その經典が墮落したものと考えるべきではなく、一般的に律令や地圖を更新するときと同様、その經典の更新は世界における變更を反映しているものと考えられる。この點は編集方針に配慮しなければならない。

これらの經典のもうひとつの重要な特徴は、もちろん内部經典であり、靈的世界へ到達するための指導書として書かれたもので、それは道士達が靈的世界へ到達する道を見つけるためのものである。それゆえ、道士たちはこ

これらの經典を一度に全てを手に入れたのではなく、徐々に靈的世界の道を進んだのである。道士達は内面で、その經典と出會う準備を経てから實際にそのテキストを手にするのである。このことは讀み手と經典の特殊な關係を示唆している。イザベル・ロビネは次のように書いています。

上清派においては、神聖な經典が初期の道教における指導者と同じ役割を擔っている。實際、眞の指導者もはや經典であり、道教の教義は口傳から書物へと進化を遂げ、その存在は重要性を増しているのである〔13〕
二六頁。

それゆえ、靈的世界の活動を描寫している經典は、それによつて補われている精神活動の變化によつて經典もまた、變更することを餘儀なくされるのである。

道教經典の重要な特徴の最後のひとつ、聖典は全て、ある特定の道教の宗派に屬している啓示經典であり、その宗派の中だけで意義をもっているのである。

神聖な形や場所の「眞の形」や「眞の音」を明らかにしている聖典は、二つの意味で救済の手立てとして用いられた。一方で、聖典はそれらを授ける神との契約であり、他方では目に見えない世界（それはむしろ眞の形の世界）の祕儀を伝えるものであつた〔13〕二四頁。

三―二 經典の複製と配布

ここに興味深い點がある。それは經典に對する態度に道教と佛教では著しい違いがあるということ、さらに調査を深めるに値するものである。中國佛教では隠された經典は數少ない。それは經典が佛教の教えを廣めることに寄與しているからであり、經典の複製と配布によつて功德を得ることが出来、求道者が教えを聞き、悟りを開くのに役立つからである。その結果、佛教界では經典を供給する方法にも強い關心を持つており、早くから印

刷技術^⑤を採用したこともあって、經典の生産を順次増やしていった。他方、道教では一般に讀まれていた經典はほんの僅かで、經典を廣めることに關して明確な價值を持たなかった。元と明の時代の『道藏』は外的な介在、つまり、皇帝の命令によつてもかく編纂され印刷されたのである。

四 新版のための考察

版を新しくするということは、ただ單に作業に着手することでもなく機械的に編集作業を繼續して行くことでもない。方法的な考察と編纂の目的に關する配慮が必要である。そのような態度で編纂しようとする時、研究者は通常、同様な問題の先行研究を把握しなければならぬ。何故ならそこからヒントや手掛かりを得られるからである。そこで、筆者は二十世紀において、學問的な手法と目的でテキスト（ほとんどは文學作品）を編集する學者達が編集方針について議論してきた状況を詳しく述べたいと思う。

まず、最初に明確にしておくべきことは、地域の違いによつて編集理論にかなりの違いがあるということである。主に、英語文化圏とドイツ學派の編集理論の影響を受けているヨーロッパ大陸のほとんどの地域（フランスとフランス語圏を除く）に分けられる。フランスではまた異なった文獻編集に對する考え方が發展していた。ここで記しておくべきことは、これらの相違について、その違いが僅かの差しかなく編集の基本概念を共有する共通の地域から徐々に發展したものと、かなり長い間ほとんど交流がなく相互に孤立していったというものがあることである。最近ではこれらの異なる地域間で議論が交わされてきており、相互の理解が深まっている。しかしながら、主な違いは學問的な目的で編纂された版だけではなく、一般大衆用の文庫本などにも影響を及ぼしながら今日まで續いている。ここまで説明してきたことよりも、もつと多くの細かな違いに對する議論があり、それを

説明すべきであるが、ここでは紙面の都合上、議論の微妙なニュアンスを説明するのを控えておきたい。

ここ数十年來、テキストの編纂の理論と實踐に關する學問は非常に發展してきた。それによつて新しい疑問も生まれ、新しい方法論が發掘され、新しい目的が見出された。この注目すべき廣がりにはコンピューター使用による結果と考えられる。當初、コンピューターは印刷による出版のための道具として導入されたが、後に電子出版の媒體ともなつた。これからは今まで聞いたこともないような新しい出版の媒體が出現する能性もある。次に、コンピューター使用の概要を示して行きたい。

四一 論争——編纂の意圖

中國では長い間、少なくとも許慎（約五八一—一四七年）の撰による『說文解字』が出版されて以來、原典研究において、伝えられた文獻の信頼性と修正の有無を意識して考察することが實踐されてきた。そして、西洋の現代學問の背景であるその手法は古典古代の文書、特にギリシア語で書かれた新約聖書のテキストを編纂するために、ドイツ學府の傳統のなかで發展してきたものでもある。一方で、英語文化圏が磨いてきた方法とはウィリアム・シェイクスピアの作品の編纂を通してであつた。そもそも、その端緒となつた原典が全く異なるタイプのものであつたのである。つまり、一方は、遙か遠い時代から伝えられてきた古典文書で、オリジナルの文書を利用できないものと、他方、現代の作家以上に多様性を持つテキストがあるものという違いである。この二つの問題設定の相違から、まったく異なつた方法論の枠組みが生じたとしても驚くには當たらぬ⁶。これらの相違は、編纂作業の根本から廣がつていたのであり、それゆえ、編纂の方法や編纂の目的はおのずと異なるのである。

どちらの方法論にも第三の方法論同様、それぞれに利點はある。第三の方法論とは主にフランス語圏の學問の世界で發展した生成論的編集で、時期の違ふ文書との比較、關連する文書からの裏付け作業、削除された部分な

どを通して、テキストの生成過程を再現する手法である。これらの議論のいくつかの重要な点を明らかにするために、もう少し時間を割く必要があるであろう。学術的な目的でテキストを編集する行為は英語圏では「学問的編集 (scholarly editing)」といひ、ドイツ語でそれに相當する語彙は「編集文獻學 (Editionswissenschaft)」となる。兩者の意味の微妙な違いは日本語の譯語で反映することは極めて困難であり、ここでは兩者を「編集文獻學」で示すことにする。(日本における編集文獻學については「16」の「編集文獻學の不可能性―譯者解説に代えて」を参照)

四―一―一 英語文化圏の編集文獻學

傳統的編集手法に違いがあることで氣をつけなければならない點は、その文書がどの手法によつて編集されたかということである。英語文化圏の傳統學派の有名な論文にW・W・グレッグの「基底 (コピー) テキストの原理」(『The Rationale of Copy-Text』)がある。それによれば、基底テキストとは通常、出版された文書でそれに校訂や校正などを加えたり、入手できる他の刊本と合體させたりするための基礎として扱われた。その結果、基底テキストは今まで何處にも存在しなかったものとなるが、著者の意圖は十分反映されていると考えられた。

ピーター・シリングスバークによれば、「編集に作者の意圖を反映させることは、三十年あるいはそれ以上にわたつてアメリカ學派の編集において支配的であつた。」(「15」三一頁)これは文書を編集するための指導原理のひとつで、その文書で作者の意圖が明確でないとき、そして現在入手できる最新のテキストが載っていないとき、編集者はそれを改訂しなければならない。編集者は取捨選擇的にその文書に書かれている全てのことと、著者が意圖している他の典據、例えば手紙や日記などを注意深く取り入れて、文書を作成する資格を持つている。しかし一方で、著者の意圖がアイデアに過ぎないとき、具體的にどこまでテキストに反映されたかどうかを知ることが出来ない。一九八〇年代と一九九〇年代、この編集方針に大きな變化がおこつた。文書はその需要と供給という

觀點で捉えられるようになったのである。その觀點はデビット・マッケンジーが大英圖書館で行なった「パニツツイ記念講演」の中で述べられている（「12」）。彼はまた、實際に物理的な作品を考察することによって編集作業の範囲を廣げた。書物を考察する際にそれを物として捉え、その様式やページの並び、製本の仕方や表紙、物流などにも目を向けたのである。

近年、ジョン・ブライアント（「3」）は著書による改訂の過程を再調査して發表した。その手法を讀者である他の研究者が文書を改訂するとき用いて、著者による編集と他者による編集の兩方の手法の組み合わせに成功した。ポール・エガート（「7」）は、主にオーストラリアで活動する學術な編集の研究者で、繪畫や建物を修復する過程からヒントを得て編纂の理論を發展させた。つまり、文書だけを見るのではなくその變遷の歴史を辿ることも必要だと述べている。

四——二 ドイツ的手法による編集文獻學

ドイツ的手法による學問的編集の目的は、通常「歴史的批評版」を實現するものである。「歴史的」とは、そのテキストのすべての刊本を調査する必要を明示し、そして、そのテキストの流通史を確立することである。それは批評的態度によつてなされ、その文書は彼らの信頼に足るものとするために調査された。つまり、歴史と批評とは相互に依存し貢獻するものなのである。その目的はひとつの決定的なかたちの版に仕上げられた文書を作るのではなく、むしろ最高の既存版の文書のコピーを供給することであり、その基準に合わないものを排除することであり、相違點の一覽を提供することであると同時に、比較研究資料の中からそれらの意義を決定的に評價することでもあつた。編集される文書はその文書に明らかな間違い（逐語的な間違い）があつた時にだけ變更される。校訂作業においてはテキストの他の刊本によつて混入した修正（いわゆる不純の混合）を避けることは最も基本的

なルールである。

ドイツの學術的編集の歴史の初期の段階において、しばしば、最新版は著者によつて管理されていて、それは編集作業をするための權威的な文獻であつた。しかし、それは非常に問題であることが證明された。例えば、J・W・ゲーテの研究によると、彼の最新版では彼の初期の詩は修正され調子をさげたのだが、著者の權威によつて、著者によつて放棄された版の内容が特に好まれて選擇される事が多くなつたのである。著者の意圖の代わりに、ハンス・ゼラーが言うように、内容を知るのが困難な「占いの文獻學」(「20」二三頁)を除いて、ともかく、ドイツの文獻學者達は入手できたテキストと入手できた刊本を通してその歴史を辿ることに主眼を置いていたのである。

四―一―三 生成的批判版

ことに二十世紀の著者達は、著作の過程を再現し記録すること、あるいは、その著作を編集に至らせる過程に大きな興味を持つていた。それは理想的で完全なテキストを出発点にするのではなく、中間資料、書き換えたテキスト、著者に關するデータなどをもつて、始めのアイデアから完全な作品になるまでの道のりを明らかにするのが目的であつた。特にフランス語圏の學問的編集の世界ではその風潮が強かつた。ジェド・デップマンによると、……主題「生成批判の」は、「出版」された作品ではなくそれが書かれた過程を分析し、復元することである。生成批判學者は彼らと呼ぶところの「先驅的作品」の中に盡きない重要性を見つける。同様に、批評家は著者の記録、走り書き、草稿、原稿、タイプされた原稿、校正刷り、書簡などを集める。(「7」表紙から) このアプローチはドイツ流とは全く異なるわけではないが、前者の取り組みはテキストの頂點へと導くもので、完成した時は優美で美學的で魅力的なものになるのに對して、「生成的批判」の編輯で注目することは付屬物を集めて整理することに係つており、付屬物は著作の過程に光を當てるのである。そして、この初期の段階の形はそ

れ自體、完成形の中に表される必要はないのである。

四一―四 電子媒體による編纂

デジタルの電子情報傳達手段の出現は、最初は編集のための道具として、後には出版媒體としても學問的編集に大きな變化をもたらし、そして、多くの議論の前提ともなった。膨大な假の空間が利用できるようになると、もはや出版を制限する必要はなくなり、巧みに構成された研究資料としてのたつた一冊の文書ではなく、あるテキストの全ての版を提供することが可能になり、讀者自身が編集することも可能になった。しかし、シリングスバーグが我々に警告したように、もはや編集作業は必要なくなったのだと信じるべきではない。かつては、そう信じていた編集者たちが存在した。「こうした編集者たちは「適切に編集された」テキストを讀者に提供するという責任から逃れようとしており、ページを揃え、校正し、事實をチェックする作業すべてを引き受けるような利用者が存在すると信じている點で間違っている」〔16〕一一頁)。つまり、編集は今でも必要で、利用者や讀者を導く編集者の役割が明らかになつてきた。そして、單なる「大量の原典の保管場所」としてのコンピュータの便利さも捨てるべきではない。

デジタル版のテキストはその制作過程で、文献を電子の形式に書き換える過程で、興味深い影響を引き起こした。新しいテキストの要素が出現したのである。ここで重要な先驅者達を紹介しよう。ピーター・シリングスバーグと彼の『コンピュータ時代の學術的編集』(*Scholarly Editing in the Digital Age*, [16])一九八六年初版(現在三版)、ジェローム・マックガン『輝くテキスト性』(*Radiant Textuality*, [11]二〇〇一年)とピーター・ロビンソン、彼らは『カンタベリー物語』を編集し分析しただけでなく、異なつたテキストの刊本を照合するためのソフトウェア「Collate」と學術的編集のデジタル出版のためのシステム「Anastasia」を含め、編集作業を補助する

コンピュータのソフトウェアを作成した。學問的編集に關する限りでは重要な一里塚、二〇〇六年に出版された『電子文書の編集』(*Electronic Textual Editing*, 「4」)が、MLA(米國現代語學文學協會)からの委託を受けてルー・バーナード、カトリーナ・オブライエン・オキーフ、ジョン・アンソースによって編集された。『學術的編纂の編集者のためのガイドライン』(*Guideline for Editors of Scholarly Editions*)ばかりでなく、『文書の符號化と變換のためのガイドライン』(*Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange*)は、とても有用な注釋を付けた参考文献一覽で、この分野で長い間研究している専門家による論文二〇篇も収録されている。

四―一―五 結び

これまでに紹介してきた比較的最近の西洋文學の研究においてさえ、學術的に編集し、書物を出版するのは複雑で簡単な作業ではないことが明らかになったはずである。同様に、前近代の中國の宗教文書を編集し出版するのはさらに困難で、なんらかの實驗を行い、熟考し、成果について議論する必要があるであろう。

四―二 電子版の特徴

實際に新しい『道藏輯要』を編集する作業の紹介に入る前に、デジタル文書の基本的な性質について、特に中國文書のデジタル化についてしばし意見を述べたいとおもう。

昔からの方法で書かれた文獻は直接利用でき、何の手を加えなくても讀者にそのまま伝えられる。それとは對照的に、どんな書式であろうとデジタル化して蓄えられた文書、0と1の値を使って豫め讀み込まれた(符號化された)文書は、スクリーン(または紙)に正確に解讀(復號化)されて表されなければならない。この正確な解讀なしに復號化された結果は、ただの判讀できない不要なデータで、まったく利用することはできない。

ストを分析する場合や異なるレイアウトの新しい版を作る場合でも、ある程度は符號化されるべきで、何らかの適切な符號を使用してテキストを表現しなければならぬ。そのためにもまずテキストを讀むことが必要で、それはまた常にテキストを解釋することであり、第一のタイプが求められるのである。

一方で、符號の連なりとして書き換えるテキストは、主に單純なアルファベット使用言語を前提としたものであり、東アジアの象形的な言語に對しては明らかな問題を引き起こす。それはまさしくこの書寫法が複雑で、書き換え可能な候補の漢字が複数存在する可能性があることである。さらに言えば、それは研究課題として扱うべきものなのであり、この問題を避けて通ることはできない。符號化はその文書が讀者に届く前の段階の、隠れた變換のプロセスで行なわれるので、目に見える形で書き換えることが可能なモデルが必要なのである。⁹⁾

テキストを記號に轉寫することは、アルファベットで書かれる歐米の言語では比較的簡單なことであるのに對して、漢字文化圏では大きな問題になる。後者の文字體系では數の限られた記號ではなく、特に近代以前の寫本、拓本、木版印刷の場合には異體字が多いので、紙の上に書かれた字を認識して、それに對應する現代の文字を見つけることが研究すべき問題のひとつとなる。漢字をデジタル媒體で書き換えるとき、そのまま使うのか、現在使われている漢字に適用するのかという問題もある。一九七〇年代や一九八〇年代のコンピューター装置のメモリや處理能力には限界があり、複雑な作業をするのは不可能であった。それから數年後、數多くの擴張機能が開發され、數多くの漢字がコンピューターで利用できるようになった。しかし、これらの結果をもつても、いまだに現代用字に適合させ、そのままの漢字に置き換えたものを符號化してコンピューターに讀み込むのは難しい。特に字形の變化や書き方の違いなどを調査することは難しく、前近代の文書を書き換え版のテキストに正確に翻譯することにも影響している。

四一三 電子版に望むもの

電子化による編集は、印刷本のように物理的な規制による制限がないので、既存の多様な資料をほとんど思い通りに加工して表示することができる。魔法の畫面、つまりコンピュータの畫面上のテキストの新しい版は、コンピュータの機能とシステムによつて、デジタル化された學問的編集による版で、我々の想像力と思想を實現する能力によつてのみ制限される。これは上述してきた三つの論理的な提案を實現する最も良い方法である、というより、おそらくそれ以上のものであろう。

* 電子版は全ての既存の版本と、その関連文書の保管場所として有用である。全てが一度に實現される譯ではないが、一定量を追加した新しいバージョンが利用できるようになり、その基盤はその場所に保存される。これらの版はデジタル複寫としても、符號化された版つまり、書き換え版としても利用することができる。

* 電子版はまた、編集用のテキストとして供給され、編集者が思いつく最高のテキストを實現し、さらに編集版の記録作品となる。理想を言えば、ユーザーからの要請に應えられるような、異なる字體と字形（コンピュータで作成することは可能である）のバージョンが望まれる。

* 電子版の編集は資料を得るための様々な方法を提供し、また、ユーザーがその記録の變遷を辿ること、例えばある資料の生成を辿ることを可能にした。ここから始まるその將來性は豫め作成した生成的版を提供できるということよりも、さらに有用なのはその資料が調査される過程やその方法を相互に變えて示すことができることである。

これに加えて、電子版に關して検討しなければならないいくつかの新しい問題がある。

* 電子版の所有權は誰にあるのか。印刷版の書籍を買った場合、その本は完全に私のものであり私はその餘白に書き込みをしたり、栞をつけたり、引きちぎることさえできる。電子版では通例、ユーザーにこのようなこ

とを許していない。最近ではウェブ上に多くのテキストが配信されており、それはある意味、図書館で本を閲覧する方法に似ている。しかし、その図書館の本を借りた人は餘白に書き込みをしたり、ページを引きちぎったりしたとたん面倒なことに巻き込まれる。それに、長期的に葉をつけておくことさえ不可能である。ウェブ上のテキストには全く同じ問題がある。つまり、ほとんどの商業的に利用できるテキストにはこれと同じ規定が適用される。例えば『正統道藏』や『道藏輯要』は凱稀社のホームページ(1)から購入することができる。そして、我々はそのテキストを使用できるが、その書き換え版のテキストに間違いがあつたとしてもそれを正すことはできないし、コピーすることや注釋を付けることなどは言うまでもない。現在、ウェブ上で商業出版の電子テキストを閲覧することはできる。しかし、そのテキストに完全にアクセスすることができ、そこに我々が思うように手を加えられるようになることが望ましいのである。

* 電子版は容易にコピーすることが出来るし、もしそれが純正なテキストとして配布されたとしても容易に変えることができる。ただ、このことでテキストの軌跡を追うことが難しくなってくる。例えば、中華電子佛典協會（CBETA）は全ての佛典を多様なファイル形式に變換して平易なテキストとして利用できるようにした。(2)これらは定期的に更新され、ほとんどのテキストは少なくとも一年ごとに更新されている。しかし、他の人がそのテキストに注釋を付けたとしたら、CBETAから配信される新版とは一致しなくなってしまう。配信制度はユーザーに編集されたテキストや必要な版をダウンロードすることを許可している。しかし、ブランチやマージも行なえて違う版を作ることができれば、なお望ましい。

五 道藏輯要

『道藏輯要』の編纂の歴史と現存の版本については他の論文に詳しい記述があり、ここでそれを繰り返す必要はない。ここでは、このデジタル化プロジェクトに關連する重要なポイントについてのみ述べたいと思う。

モニカ・エスポジトと他のプロジェクト・メンバーの書誌學的研究で明らかにされた通り、『道藏輯要』の編纂は主に二つの段階に分けられる。第一段階は、蔣予蒲（二七五五—一八一九）によるオリジナル版で、彼は明版『道藏』所收の一部の文献を『道藏輯要』にまとめ、全部で二七九點の叢書とした。第二段階は二十世紀初頭に編纂が始められた『重刊道藏輯要』で、その名のもとに収集された新しい印刷版には、さらに約四〇點が加えられている。後者のコレクションをもとに明版『道藏』と比較したところ、叢書全體の約六〇%が『道藏』からのものであることを確認できた。しかし、他の文献が付加されたのはこれだけではない。事實、『重刊』版は十年以上にわたって徐々に新しい文献を加えていったようである。一方、明版『道藏』の文献はそれ以上手を加えられてはいない。それから考えると、『道藏輯要』に新しい文献を加えることは叢書を維持するのに相應しい方法なのである。これらの文献が付加された理由とその基準については、さらに研究が必要である。電子版の持つ機能の一つはこの問題のさらなる研究を可能にすることであろう。電子版は時間的な變化と、同系統のジャンルの典型的な文献どうしが徐々に結合する變化を表示する機能を有しているからである。

『道藏輯要』と、初期の『道藏』の違いでもう一つの興味深い點は、その叢書が體系づけられた方法である。一方の『道藏』ではそれ以前から引き繼がれた七分類を用いているが、もはや文献の内容を正確に反映していなかった。¹⁵ 他方、『道藏輯要』は天文の二十八宿に文献を配したものをもとにして編纂され、それぞれの宿に新しい書誌學の種類を當てはめ、既存のものよりさらに論理的に配列し直したものである。その文献がどの宿に所屬し

ているのかを明示することも電子版にとって重要なことであろう。

六 電子版道藏輯要の作成

前述したように、電子版の目的には多彩な内容が含まれている。それは第一に、現代の読者にすらすと読みやすく分かりやすい現代版を作ることであり、索引を付けたり、検索したり、分析したりできることが電子版を制作する主なメリットであり動機なのである。第二に、我々が受け継いだ原典であるテキストと、その歴史の全てを研究する編集文献学の最新の成果を取り入れられるものにして行くことである。我々は方法論とその文献についての知識を磨き、個々の編集作業に最善を盡くすことを目指している。つまり、上述した三つの編集の方法論は事實、電子版が持つ最先端の技術によつて成立するのである。なぜなら、一つの原典から多くの具體的な版（これからは、文献の一つの「見方」と呼ぶことにする）を次々に創造することが可能だからである。また、我々の編集は紙に印刷された書物のように固定されるのではなく、むしろ『道藏輯要』を雙方向で研究するための道具とすることを目指している。そこで、そのような道具をどうやって作るのか、ユーザーの要望をどのように引き出すのかという疑問が生じてくる。

ユーザーが我々の編集した版から異なる「見方」を選択することが可能になるように、どのように基本的な原典を創造するかについて注意深く考えることが必要である。だからこそ、我々がここで下す結論は後にユーザーが利用する可能性に配慮しておかなければならない。

チーム内での多くの議論やいくつかの實驗の後に我々は次のような基本方針を定めた。

・ 二十世紀初頭の四川省の復刻版『重刊道藏輯要』を編纂の典據とする。他のすべての版はこの版の文献項目、

ページ、行、文字位置などを参照する文献とする。⁽⁴⁾

・デジタル複写と書き換え版は並べて保存される(四八二頁、圖一参照)。

・文献の字形は特別な取り扱いが必要で、以下に述べる。

六一一 作業の流れ

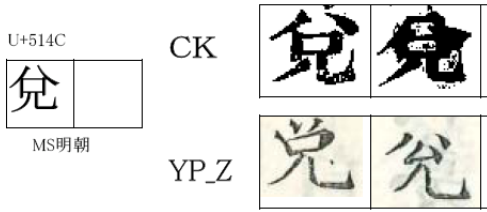
『道藏輯要』の電子版づくりの作業はその緒に就いたばかりである。これは今まで作成された成果の報告に過ぎず、完成形は全く違うものになっているかもしれない。

六一一―一 手順

校合版作成の第一段階は使用する版を規定することである。このために我々は一つの文献を典拠とすることにした。それは異なる版を関連づける全ての情報を持つていけるけれども、絶対に必要という譯ではない。しかし、多くの版を関連付ける過程をもっと簡単にするものである。

六一一―二 現存版目録

作業の流れの中でまだ繼續中の段階であるが、批判版作成の極めて重要なことは存在が知られている全ての版の目録を作ることである。目録作成のためには、既存の目録を参照するだけではなく、各版本の中に收められている全ての文献を調べる必要がある。それは藏書記録に誤りが多く、目次と文献の實際の内容が必ずしも一致していないことがしばしば見られるからである。そのような文献は注意深く調査されなければならない。



圖二 原典CKとYPに存在する「兌」U+514Cの異體字

六一二 文字の取り扱い

上述したように、文獻の中にある字形はそのままコンピューターの画面上で正確に再生することは難しい。その原因は、一つには書記系の問題であり、一つには漢字の表現の方法のためである。我々はこれらのどちらの問題にも対処できない。そのためになんとかしてこの問題を解決する他の方法を見つけなければならないのである。

六一二―一 異體字のリスト

この問題をもう少し注意深く見て行くと、ひとつに、現代の標準文字とこれらの文獻に使用されている文字の間にある相違で、多くの場合は體系的な違いである。そして、その違いは全ての漢字について同様なことが言えるのである。それゆえ、多数の文獻をデジタル化するプロジェクトではテキストに現代文字のみを使用することにした。そのため、變換可能な正字とそれに対応する異體字をリストに記録している¹⁵⁾。ここでも『重刊道藏輯要』(CK)と『道藏輯要』(YP)の間の使用文字の違いと、さらに現代の使用文字との違いを調査して、書き換え可能な文字候補のリストを作るために多くの努力と時間が費やされた。一つの例として、ここでは「兌」書體を取り上げた。

まず、そのようなリストをプロジェクトの初めから使用できることが理想的であるが、しかし、それはプロジェクトが進むにつれて生ずる問題なので、具體的な文獻のみに適用されるのである。もし、早い段階で標準書體の漢字を代用することに決めたとすると、後のどこかの段階で再検討されなければならない。つまり、文獻の中の全ての漢字をある段階で再検討しなければならないので

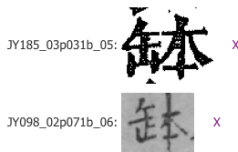
Variants

Group HYDZD 異體字表 p5438

Variant	Unicode	Count	Category
<input type="checkbox"/> 益	U+76CB	2	BO1
<input type="checkbox"/> 鉢	U+7F3D	23	earthenware basin; alms bowl BO1
<input type="checkbox"/> 鉢	U+9262	83	earthenware basin; alms bowl (Sanskrit paatra) BO1
<input type="checkbox"/> 鉢	U+9485	0	earthenware basin; alms bowl BO1
<input type="checkbox"/> 盃	U+25048	0	

Char: 鉢 Unicode U+7F3D

Occurrences in 道藏輯要: 23



圖三 異體字の種類

ある。さらに、この方式では前近代の文献で使用されている漢字の、実際の形についての資料を体系的に集めることが不可能である。そこで、電子版の文献に入力する前に方式を変えたのである。

『道藏輯要』の編集で、我々は多くの議論の末に違うアプローチを試みることに決定した。漢字の処理にいくつかの段階を設けたのである。

* 書き換え版のテキストには、ユニコード5・0に収録された約七萬五千の漢字の中から、原典の書體に出るだけ近いものを使用することにした。つまり、字形はまったく同じである必要はないのである。入力するのが容易でない漢字は、豫めユーザー仕様の領域にエンコードされているコードポイントを使用することにした。結果的にテキストはいくつかの異なる字形を使用することになり、違うコードポイントで入力されたそれぞれの漢字も同一のものとみなされた。圖三はこの例である。これは、テキストの中にある「鉢」(U+9262, 八三個)、「鉢」(U+7F3D, 二三個)、「盃」(U+76CB, 二個)の三つの異體字である。最初にこれらの異體字は、『漢語大字典』によってグループ分けされ、目録の基礎となっている。さらに、それぞれのグループはテキストの必要に応じて、ここで改良することができる。

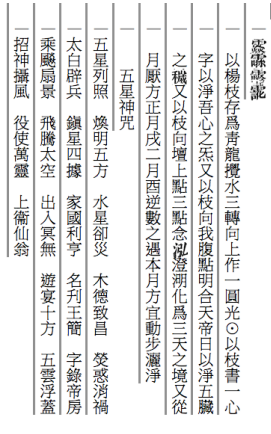
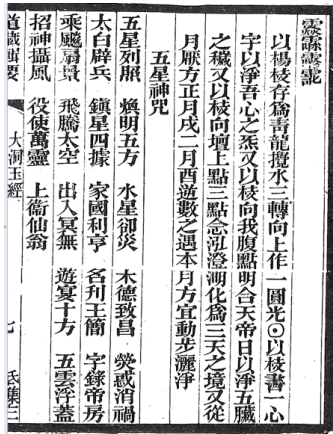
- (右) テキスト内に存在する U+9262 の異體字
 - (左) 漢語大字典に収録された異體字の語群
- * テキストを校正すると同時に、我々は複寫版と書き換え版で

見られる違い、つまり異體字を探し、そして複寫版から漢字の畫像を切り抜いて異體字の仲間に加え、書き換え版のテキストでのその漢字が使われている位置を登録した。もし同じ異體字が多くあれば、普通は一つの實例を挙げるだけで良い。この例は圖三の右の部分である。(同様に、この特定の漢字が使用されているテキストの位置も登録されている)。

* この方法によつて、我々は『道藏輯要』に使われている漢字の完全な目録を手にしたのである。この中で漢字は複数の字形に關連付けされたが、ある漢字は實際に關係のない文字と關連付けられる場合も出てきた。しかしながら、この時點で使用文字を體系的に分析することが可能になり、現代の標準文字のそれぞれのグループに同定するためにマッピングも必要になつてきた。このマッピングは異なる研究の目的やユーザーの需要ごとに違ふものになるであろう。例の中に見られるのだが、例えば、日本のユーザーは「鉢」(U+9269)を使い、一方、臺灣出身のユーザーは「鉢」(U+7F3D)を使うであろう。なぜなら、それがそれぞれの國の標準文字、コンピュータの基本文字だからである。兩方の事例で取り上げた、これらの異體字のすべては一〇八字(U+9269, U+926A, U+926B, U+926C, U+926D, U+926E, U+926F, U+9270)を数え、全て同じ形から變化化したものと思われる。これらの異體字は文献の検索や索引をつくる作業をたやすくするものである。

六一三 編集環境について

上記のような漢字處理のためには特別な環境が必要で、普通のテキスト・エディターでは校正や對照を實行できない。ここでは必要な作業を遂行するための特別な機能を持つ編集環境が整えられた。それはウェブ・アプリケーションとして實装されている。つまり互換性があればどんなブラウザからも使用でき、インターネットさえあれば、どこからでも接続できるのである。この基盤を選んだもう一つの理由は、環境を提供することで共同作



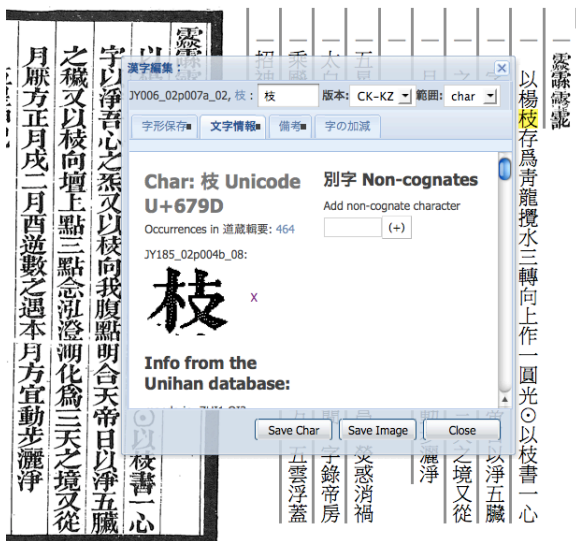
圖四 道藏輯要の編集畫面

業を可能にすることであり、さらに、この共通領域を直接利用することで、将来、少なくとも『道藏輯要』の新しい版をウェブ上で出版することを期待しているからである。

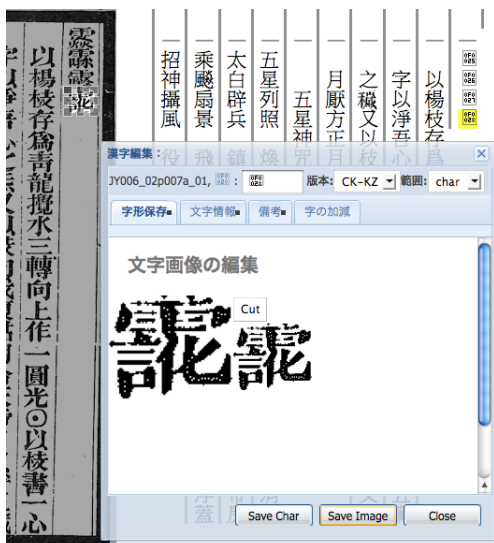
六―三―一 作業畫面について

ユーザーはウェブ・アプリケーションのURLを開くことよつて作業畫面に接続される。ログインすると、ユーザーが最後にアクセスしたページが表示される。それは豫め編集されシステムに記憶された圖四のようなものである。最初の畫面は三分割されており、ページの左側にはデジタル複寫版のテキスト、中央には書き換え版の同じ箇所、そして右側の枠がファンクション・ボックスである。それは上から順に現在のページの情報とユーザー情報（ログアウト・ボタンと他の情報を見るためのログ・ボタンを含む）、二段目は収集したテキストの検索用のパネル類、最下段はこのページに付加された情報を見るためや他の作業を行うための多機能のパネルである。

しかしながら、主な機能はここでは見えない。ほとんどの編集作業はダイアログボックスを通して、クリックしたりテキストを選んだりして次のポップアップ畫面を呼び出すことから始められる。圖五で示したポップアップ・ウィンドウを例にすると、このテキスト



圖五 書き換え版の「文字情報」をクリックしたときのダイアログボックス



圖六 複寫版から切り取った文字

の二行目、上から四番目にある「枝」という漢字がクリックされている。その文字は反転して強調され、記憶されている情報、つまり対象の位置にある漢字をダイアログ・ボックスからポップアップ・ウィンドウに見え形式でフィードバックしたものである。開かれた新しいウィンドウの一番上のラインにはテキスト情報、この行が存在する場所の情報、文字情報そして二つのインプット・ボックスがある。最初のインプット・ボックスはこの版の現在の文字があり、二番目のボックスには現在の版「CK-KZ」が記録されている。違う文字を入力し、違

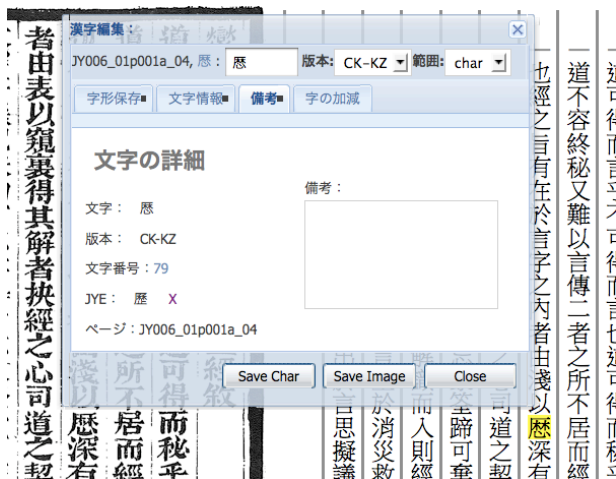
う版を選ぶことで、ユーザーが違う版の違う文字を入力することができ、新版（JYE）に収録されている正字を與えることもできる。もし修正と復元が何度か繰り返されると、その作業の範囲は三番目の選択ボックスにセツトされ、現在の文字や全てのページ、あるいは全てのテキストを適用範囲として指定出来る。このラインの下には違う作業や閲覧のための四つのタブがあり、デフォルトすると二番目のタブが開き、その位置にあるこの漢字についてのデータベースの情報を表示する。ウィンドウの中央にはテキストから切り取られた文字の畫像が表示され、464という數字はこの文字が出現する回數を表している。この文字について發音や定義などの追加された情報の主要な部分はUnihanデータベースに據っている。そして、この畫面でさらに重要なことはここで関連のある文字を保存する機能である。

このウィンドウの最初のタブはユーザーがデジタル複寫版から畫像を切り取ったもので、書き換え版の同じ位置の文字に関連する機能を持つ。さらにこの畫像は異體字データベースの中で對應する字形とも関連している（圖六參照）。

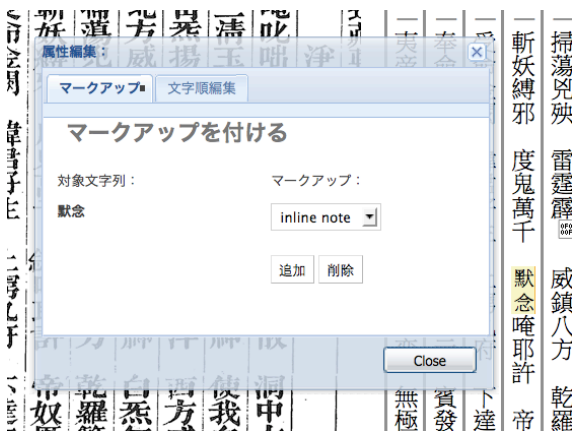
次のタブは、この文字に関連する詳細な情報を見る機能を持つている（圖七參照）。ここではJYE版に登録されている文字を正式なものとしている。また、右側のテキストボックスを利用して、その文字の違う記録を付け加えることもできる。最後のタブはテキストの一まとまりの表現の追加と削除の機能である。

テキストの相互關係を構築する別の方法は、文字列の選擇である。次に選擇する作業はサーチ・ボックスに選んだ文字列をコピーすることや、その文字列にマーク・アップが適用できるように設定されている（圖八參照）。現在のところでは主に割り注のマーク・アップに使われているが、地名や人名や他のテキストの中にある項目などもマーク出来る。テキストの構成要素である段落や節や表題などの登録は、また別のダイアログを使って行われる。テキスト・ラインの水平のバーをクリックするとそのためのウィンドウが現れる（圖九參照）。この機能は

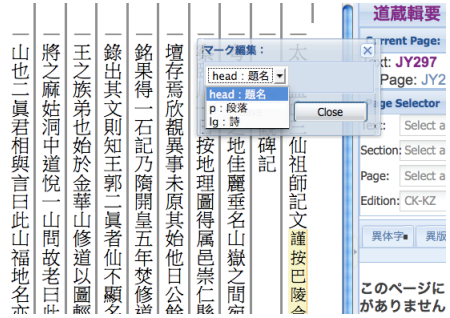
ともかくテキスト・ラインの先頭から始められるように配置されている。以上、ウェブ・アプリケーション上のデータベースに保存されているテキスト相互のやり取りの全ての結果について描寫してきた。この作業の結果もまたデータベースに保存される。他のプロジェクトとのやり取りはテキストの収納場所と分析の目的によって成され、そのテキストは書き換えられてTEIに従って作られた版となり、



圖七 ある文字のテキスト内での位置の詳細な情報



圖八 割り注などのタグ付け



圖九 行全體に對してのタグ付け

これもまた保存版として使用可能になるのである。

一方で、このウェブ・アプリケーションはテキストの校正と校合のために開發された。その作業はテキスト上という限られた枠組みの中でのみ実行できるものであり、意圖された目的のために便利に使えるように進化したのである。ワードプロセッサやテキスト・エディターを使えば、ファイルの全域にわたる検索や複雑で手間のかかる復元の作業は容易にできる。このテキストに伴う作業の次の段階では、テキストの内容を分析するためのサポート機能が求められている。例えば、注釋を付けることや解説、他個所参照機能、テキスト間の關係などが最新のアプリケーションの擴張機能として求められている。

七 結論

これまで見てきたように、『道藏輯要』の新版を作ることは我々が豫想していた以上に、難しいことが判明した。それは編集理論を完全に理解して實踐することだけではなく、まったく状況の異なる前近代の道教の經典の叢書を適用する需要があったからである。しかしながら、我々はこの努力が實を結び道教研究の分野だけでなく、一般的な中國研究、特に漢字體系と歴史的の研究に進展をもたらすものと確信している。ここで經驗したことの一部はデジタル人文學の分野でも有用で、他の原典の文獻でも時代と言葉の研究に適用されるであろう。

この『道藏輯要』プロジェクトは現在ある程度まで研究のために必要な方法を作成してきた。しかしながら、プロジェクトの完成までにはまだ長い道のりがあるであろう。

注

- (1) このプロジェクトについての詳細とその結果については <http://www.daozangjuyao.org> 参照。
- (2) 二〇〇六年に臺灣中央研究院との共同研究が創設された。李豐楙教授の監督のもと臺灣中央研究院のコンピューター・センターで、「藏外經典」のインプットが始められた。二〇〇八年には道藏輯要プロジェクトは麥谷邦夫教授の指導のもとで日本學術振興會（JSPS）から助成金を受けた。
- (3) 「13」一六頁、「14」三頁以下。
- (4) 「6」一頁。
- (5) 印刷技術についての詳細は「16」四〇—四六頁参照。
- (6) ドイツ學派の編集理念を概観するには「19」を、英語文化圏は「2」を参照されたい。両方の立場を扱っている最新の記事は「8」一一—一六頁で紹介している。
- (7) 日本語の翻譯版は慶應大學から近日出版豫定。
- (8) これらのガイドラインは新版が次のサイトで利用できる。 <http://www.tei-c.org/Guidelines/PS/>
- (9) そのようなモデルは参考文献「19」を参照されたい。
- (10) この問題のさらに複雑なところは、どんなに一般的な漢字でも東アジアの地方によつて書き方に僅かな違いがあるということがある。それは二十世紀の中ごろにある場所で起きた漢字の簡略化のことではない。
- (11) <http://www.kaixi.co.jp> 参照。
- (12) <http://www.cheta.org> 参照。
- (13) シツペールは明の戒律の中にはつきりと表れている變化を研究することによつて、道教の戒律が時とともにどのような變わつていったかを詳細に説明している。参考文献「14」一七頁以下参照。
- (14) このテキストは我々の版の中では順番に續いているが、上述した叢書内では順番は無視されている。書誌學研究の過程で新しいテキストの発見があつて、正しい順番の間に挿入されるとそのために上位の番號が変わつてしまうからであ

る。参照システムとして二十八宿に基づいた方法はもつと有用であったに違いない。そのために後に続く全てのテキストに番號を振り直す必要がなかったのである。

(15) 花園大學國際禪學研究所 (IRIZ) によって作られた用語索引シリーズは前出の〔1〕(参照) C B E T A プロジェクトで言及され、支持されている。 <http://www.cbeta.org/download/data.htm> 参照。

参考文献

- [1] 『花園一字索引シリーズ』一—二〇巻、花園大學國際禪學研究所、一九九三—一九九七年。
- [2] Fredson Bowers, “Remarks on Eclectic Texts.” *Proof* 4 (1974):13-58.
- [3] John Bryant. *The Fluid Text : A Theory of Revision and Editing for Book and Screen*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.
- [4] Lou Burnard, Katherine O’Brien O’Keefe and John Unsworth (eds.). *Electronic Textual Editing*. New York: Modern Language Association of America, 2006.
- [5] Lou Burnard and Syd Bauman (eds.). *TEI P5: Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange*. Oxford: Providence, Charlottesville, Nancy: TEI Consortium, 2008.
- [6] Robert Campny, “Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China.” *Taoist Resources* 4 (1), 1993.
- [7] Paul Eggert. *Securing the Past: Conservation in Art, Architecture and Literature*. Cambridge University Press, 2009.
- [8] Hans Walter Gabeler, George Bornstein, and Gillian Borland Pierce (eds.). *Contemporary German Editorial Theory (Editorial Theory and Literary Criticism)*, University of Michigan Press, 1995.
- [9] W Greg, “The Rationale of Copy-Text.” *Studies in Bibliography* 3 (1), 1950.
- [10] 許力以編『漢語大字典』四川辭書出版社、一九八六—一九九〇年。

- [11] Jerome J. McGann. *Radiant Textuality*, Palgrave, 2001.
- [12] D.F. McKenzie. *Bibliography and the Sociology of Texts*. London: British Library, 1986.
- [13] Fabrizio Pregadio (ed.). *The encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2008.
- [14] Kristofer Shipper and Franciscus Verellen (eds.). *The Taoist Canon : A Historical Companion to the Daozang* = [道藏通考]. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- [15] Peter Shillingsburg. *From Gutenberg to Google*. Cambridge University Press, 2006.
ピーター・シリングスバーク『グーテンベルグからグーグルへ』明星聖子・神埼正英譯、慶應義塾大學出版會、二〇〇九年。
- [16] Peter Shillingsburg. *Scholarly Editing in the Computer Age*. University of Georgia Press, 1986.
- [17] Christian Witten. *Das Yulu des Chan-Buddhismus : Die Entwicklung vom 8.-11. Jahrhundert am Beispiel des 28. Kapitels des Jingde Chuandenglu (1004)*. Berlin: Peter Lang, 1998.
- [18] クリステイアン・ウィツテルン「變化のパターン：中華電子佛典協會の「電子佛典集成」に見られる大藏經の文獻」(『東アジアの宗教と文化：西脇常記教授退休記念論集』京都、西脇常記教授退休記念論集編集委員會、二〇〇七年) 二〇九―二二三頁。
- [19] クリステイアン・ウィツテルン「デジタル漢籍の新しいテキスト・モデル」(『東方學報』京都第八五冊、二〇一〇年三月) 七八一―九六頁。
- [20] Hans Zeller. "A New Approach to the Critical Constitution of Literary Texts." *Studies in Bibliography* 28 (1975): 231-264.
- [21] Hans Zeller. "Record and Interpretation: Analysis and Documentation as Goal and Method of Editing." In [8], 17-58.

五行理論による食禁解釋の試み

龜田 勝見

はじめに

人體の健康にとって食事が重要な役割を持っていることは言うまでもない。中國では古來、人の食べる食材やその食べ方といった食に關わる様々な要素に着目し、人の心身に與える影響を経験則から導きだし理論化していった。その結果、健康維持や治病に役立つ各種知識が蓄積されたのみならず、日常的健康を越えて不老長生を獲得するための食事を考案するにまで至った。かくも食を重視する姿勢は、同様に氣候や天候、風土といった自然環境から人體が受ける影響にも強い關心をよせる。中でも四季の變化は、毎年その順序を變えず寒暖の循環をもたらす規則的變化であり、季節ごとに生じる身體異常も把握しやすい。これを説明する理論の一つとして陰陽五行思想が利用された。陰陽五行思想は、自然のありとあらゆるものを陰陽ないしは五行の各カテゴリーに分類し、そのカテゴリー内の親和性やカテゴリー間の相互作用を基盤として萬物の存在や現象を整然と理解しようとする取り組みである。五行思想に話をしぼると、四季の變化が五行に分類されて説明されれば、食材やその味までも五行に

分類され、季節と人體と食との關係が論じられる。

以前、季節と食事と健康との關わりについて、五行の理論に基づく理解が可能であるか否かを検討した⁽¹⁾。食に關する様々な養生指南「食禁」のうち季節ごとの味覺調整を説く記述においては、書物間において一定の相違はあるものの、いずれも五行理論で説明可能であると判明した。本稿ではこれを踏まえ、前稿で論じきれなかった部分、すなわち、味覺と季節と健康との關係をつなぐ理論の確認、具體的食材の攝取に關わる記述、そして季節を細分化した月ごとの食禁について検討する。その際、孫思邈の醫學養生理論を検討の中心に据える。理由は、孫思邈が醫書と道教養生理論の雙方とも關わりが深く、しかも季節に關わる食禁に言及する記述が多いからである。

一 五味と四季——『千金要方』食治に見える理論から

孫思邈は初唐の道士として、また醫學者として後世尊崇される人物である⁽²⁾。彼が著したとされる著作は多く、有名であるが故に後世に依託されたものの中にはある。うち、食禁に言及した書物としては、中國醫學史上でも重要視される『千金要方』と『千金翼方』の二書の他、『保生銘』（道藏五七二冊）や『孫真人攝養論』、『枕中記』（ともに道藏五七二冊）などが挙げられる⁽³⁾。ここではその中でも特に重要かつ本稿の目的に合致する内容を備える『千金要方』の記述を追っていく。九十三卷本『孫真人備急千金要方』（道藏七七九—八二〇冊）を底本に用いる⁽⁵⁾。食禁に關連する記述は卷七九・八〇食治に見える。その序論第一の末尾に、前稿でも取り上げた一段がある。

『醫心方』卷二九・四時宜食にも引かれる箇所である。

春七十二日、酸を省き甘を増して以て脾氣を養う。夏七十二日、苦を省き辛を増して以て肺氣を養う。秋七十二日、辛を省き酸を増して以て肝氣を養う。冬七十二日、鹹を省き苦を増して以て心氣を養う。季月各十

八日、甘を省き鹹を増して以て腎氣を養う。⁶⁾

ここでは、季節ごとの五行に對應する氣（以降「時氣」）を抑制する目的で、各味の増減を説いている。たとえば五行の木徳にあたる春には同じ木徳の酸味を減らしており、明らかに時氣抑制を意味する。一方で土徳の甘味を増して土徳の脾氣を養うと、後述する五行の相互影響作用により木徳の氣が抑制される。その他の季節でも同様である。

冒頭を除き、「序論」の大部分は「黃帝曰」で始まる文章で、『黃帝內經』からの引用と見てよい。事實、内容の多くは現存する『素問』や『靈樞』などに見えている。ただ、右の一段については對應する記述が見あたらない。⁷⁾ さて、この四季と五味と健康の三者の關係を考える一段階前として、五味の調節がなぜ身體の健康維持につながるのか、「序論」所引の『黃帝內經』に従って見ていこう。

五味の話は、黃帝と少俞との問答から始まる。構成は若干異なるが、『靈樞』五味論とほぼ同文である。冒頭の酸味に關する段だけここに引く。

黃帝曰く：五味の口に入るや、各の走る所有り、各の病ましむる所有り。酸は筋に走り、酸を多食すれば人をして癢せしむ。知らず、何を以て然るか。少俞曰く：酸の胃に入るや、その氣瀦くして以て收むれば、上りて兩脛に走るも、兩脛の氣瀦く、出入する能わず。出でざれば即ち胃中に流れ、胃中和温なれば即ち下りて膀胱に注ぎ、膀胱より胞に走る。胞は薄くして以て軟らかければ、酸を得れば則ち縮卷し、約して通せず、水道利せず。故に癢す。陰は積筋の終聚する所なり。故に酸の胃に入れば筋に走る。⁸⁾

酸味は口から胃にいったん入り、次に六腑の一つである三焦へ流れるが、上焦・中焦へ上昇しようとしても、酸の澁さによつて胃に留まり、最終的にすべて下つて膀胱へ流れる。そこで酸の作用で膀胱に收縮が起こつて尿が出にくくなる、という。⁹⁾ 膀胱のある場所は陰部の筋の集まる終端であるため、膀胱へ集まった酸の氣は筋に影響

を及ぼす。以下、鹹辛苦甘の四味についても同様な理論付けを行い、これによつて

酸―筋 鹹―血 辛―氣 苦―骨 甘―肉 ……①
という相関が説明される。⁽¹⁰⁾

次に、冒頭で觸れた黄帝と伯高の問答が始まる。問答の多くが『素問』『靈樞』の記述を元にテーマごとに整理されているため、分けて検討する。まず語られるのは、食物の相違から生じる性質の違いと、五臓と五行の對應である。『靈樞』五味と同趣旨の文で、

肝―木―青―酸 心―火―赤―苦 脾―土―黃―甘

肺―金―白―辛 腎―水―黒―鹹…②

という、『黄帝内經』系統と共通する内容が示されている。以降は、しばらくタイトルを掲げた説明が続くので、その形式に沿う。

・「五臓所合法」

肝は筋に合し、その榮は爪。心は脈に合し、その榮は色。脾は肉に合し、その榮は唇。肺は皮に合し、その榮は毛。腎は骨に合し、その榮は髮。⁽¹¹⁾

これにより、以下の對應が明確となる。

肝―筋―爪 心―脈―色 脾―肉―唇 肺―皮―毛 腎―骨―髮…③

これも『素問』五藏生成論と一致する記述である。『素問』ではそれぞれに②と同じ五味對應が付記されている。

ここで氣をつけねばならないのは、①では苦味と骨の間に關連があつたのに、ここでは骨が腎すなわち鹹味と關連づけられる點である。カテゴリのレベルが違ふと言われればそれまでだが、同じく①と③の兩方に擧げられる筋はどちらも同じ肝―酸味に對應しており、なかなか統一的に解釋しがたい。

・「五臟不可食忌法」

酸を多食すれば則ち皮槁れて毛天たり。苦を多食すれば則ち筋急して爪枯る。甘を多食すれば則ち骨痛みて髪落つ。辛を多食すれば則ち肉胝して脣寒^かく。鹹を多食すれば則ち脈凝泣して色變^じず。

ここでは、各味の攝取過多により發生する身體異常を解説する。整理すると

酸↓皮・毛（肺） 苦↓筋・爪（肝） 甘↓骨・髮（腎）

辛↓肉・脣（脾） 鹹↓脈・色（心）……④

という對應になつてゐる。五行の相互作用による病狀發生と推測されるため、これを検討してみると、酸は相克關係の客（克される側）から主（克する側）へ、苦と辛は相生關係の子から母へ、甘と鹹は相克關係の主から客へと、それぞれ影響を與えており、相生・相克理論による一貫した説明が不可能となつてゐる。ここは『素問』五藏生成に類似の文章が見えるのだが、こちらでは

酸↓肉・脣（脾） 苦↓皮・毛（肺） 甘↓骨・髮（腎）

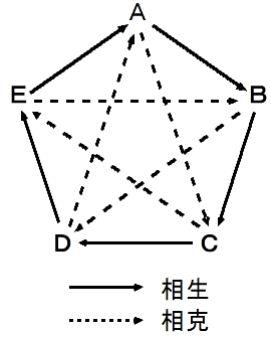
辛↓筋・爪（肝） 鹹↓脈・色（心） ※五味の順は前に合わせた。以下同様。

となつており、五味と身體五臟とが見事に相克關係の主から客へ影響を及ぼす形に統一されている。ところで、『千金要方』卷四三舌論にも以下のような似た記述がある。

酸↓舌肉・脣（脾） 苦↓舌皮・外毛（肺） 甘↓舌根・髮（腎）

辛↓舌筋・爪（肝） 鹹↓舌脈・色（心）

すべて舌に關連づけられていて、舌には骨がない以上、骨のところは舌根になつてゐる。そういった相違點を除けば、五味と五臟との對應は『素問』と一致する。この一段が見えない本もあつて、¹³④には字句に誤りがあるのではと疑われる。



相生・相克作用の複合により、
B・Eが増えた場合、または
C・Dが減った場合、Aは増
える。

圖一

そこで、前稿で行った五行の相関作用を確認する方法（本稿では「五行相関検査」と呼ぶ）を利用して、『素問』との相違には何らかの意味があるのか、確認してみよう。なお、この検査法をここで解説する余裕はないが、圖一にて簡略に示しておく。

『千金要方』で病氣の發生する部位をAと置き、便宜上Aを基準として相生關係に基づく木火土金水の順に並び替えた上で、④の各味が五行のA〜E全體にどのような影響を與えるかを見てみる。なお、直接増減する要素には文字圍みをつける。

	A		A	B	C	D	E
肝(木)	苦(火)	+	↓	木+	火+	土+	金-
心(火)	鹹(水)	+	↓	火-	土-	金+	水+
脾(土)	辛(金)	+	↓	土+	金+	水+	木+
肺(金)	酸(木)	+	↓	金-	水+	木+	火+
腎(水)	鹹(土)	+	↓	水-	木-	火+	土+

結果、Cすなわち各臓器の五行から見ると相克關係で克する對象に克客を増幅させる効果が共通していることが分かる。克客増幅は克主つまりAそのものの間接的抑制につながる。漢方で言う「相侮」の現象にも通ずる。『素問』の理論では明確な相克作用で各臓器の五行を抑制してしまうが、こちらの場合にはワンクッション置いた五行抑制になっていると言える。ここから、④における五味と身體各所との對應は、『素問』のそれが混乱した結果と
言い切ることができず、何らかの意圖をもって改變された可能性も残る。

・「五臟所宜法」

肝病めば宜しく麻犬肉李韭を食すべし。心病めば宜しく麥羊肉杏薤を食すべし。脾病めば宜しく稗米牛肉棗葵を食すべし。肺病めば宜しく黃黍雞肉桃蔥を食すべし。腎病めば宜しく大豆黃卷豕肉栗藿を食すべし。¹⁴

『靈樞』五味に同趣旨の文が見える。各臓器の不調に際して攝取すべきとしてここに挙げられる食材は、この後の「五味所配法」によれば、各臓器と同じ五行に配當されたものである。各五行の氣（以降「自氣」を増すことが目的なのは明らかなので、ここでいう各臓器の「病」は自氣が缺乏している状態を指す。

・「五味動病法」

酸は筋に走る。筋病めば酸を食らうなかれ。苦は骨に走る。骨病めば苦を食らうなかれ。甘は肉に走る。肉病めば甘を食らうなかれ。辛は氣に走る。氣病めば辛を食らうなかれ。鹹は血に走る。血病めば鹹を食らうなかれ。¹⁵

①で示されたメカニズムをもとに、今度は臓器でなく筋骨肉氣血という五部位の病について禁すべき味を示す。類似的の文を載せる『素問』宣明五氣では「多食するなかれ」となっているが、各部位ごとの自氣増加を防ぐという意味で同趣旨であろう。ここでいう「病」は、「五臟所宜法」とは逆に五行の氣の過多によるものと見ねばならない。

・「五味所配法」

前述。各食材の五行配當に關する問題は、後に考察する。

・「五臟病五味對治法」

肝の部分のみを以下に引く。

肝は急に苦しめば、急ぎ甘を食して以て之を緩む。肝の散ぜんと欲すれば急ぎ辛を食して以て之を散じ、酸を用て之を瀉す。風に當たるを禁ず。¹⁶

一つの臓器につき三つの味を挙げ、それぞれの効果を期待する残りの四臓器も併せて表にすると次のようになる。
『素問』 藏氣法時論の内容を整理し直した一段と言える。

腎	肺	脾	心	肝	臓器
燥	氣上道息	濕	緩	急	臓器の苦
辛	苦	苦	酸	甘	攝取味
潤	泄	燥	收	緩	効果〈1〉
苦	酸	甘	鹹	辛	攝取味
堅	收	緩	栗	散	効果〈2〉
鹹	辛	苦	甘	酸	攝取味
瀉	瀉	瀉	瀉	瀉	効果〈3〉

……
⑤

効果〈1〉の味は、各臓器の「苦」（陥りやすい弊害）への對處として攝取される。ここには苦味が二回登場する一方で鹹味が登場しないため、『素問』の研究者間でも混亂が疑われている。¹⁷ここではひとまずこのままの形で五行相關検査を行ってみる。

腎(水)	肺(金)	脾(土)	心(火)	肝(木)	A	A	B	C	D	E
辛(金)	苦(火)	苦(火)	酸(木)	甘(土)	+	+	+	+	+	+
+	+	+	+	+	↓	↓	↓	↓	↓	↓
↓	↓	↓	↓	↓	木-	火+	土-	金+	水-	木-
↓	↓	↓	↓	↓	土+	金-	水+	木+	火+	土+
↓	↓	↓	↓	↓	金-	水-	木+	火+	土+	金+
↓	↓	↓	↓	↓	木-	水-	木+	火+	土+	金+
↓	↓	↓	↓	↓	火-	土+	火-	土+	金+	金+
↓	↓	↓	↓	↓	土+	火-	土+	火+	土+	金+
↓	↓	↓	↓	↓	金+	土+	火+	土+	金+	金+

結果、Dすなわち各臓器の五行にとつて克主の増幅につながっている點が共通している。克主の増幅は克客すなわち自氣の抑制につながる。もし脾の攝取する味が鹹の誤りであるとしたら、

脾(土) 鹹(水) + ↓ 土+ 金- 水+ 木+ 火-

となるが、克主増幅という目的は變わらない。

效果(2)を目的として攝取する味に關しては、土徳の脾がそれ自身の味で對處し、水-火、木-金の間で相互利用をする形式になっており、土を中央においた規則性を見て取ることができる。

	A	肝(木)	辛(金)	+	↓	木-	火-	土+	金+	水+
		心(火)	鹹(水)	+	↓	火-	土-	金+	水+	木+
		脾(土)	甘(土)	+	↓	土+	金+	水-	木-	火+
		肺(金)	酸(木)	+	↓	金-	水+	木+	火+	土-
		腎(水)	苦(火)	+	↓	水-	木+	火+	土+	金-

	A	肝(木)	酸(木)	+	↓	木+	火+	土-	金-	水+

相互利用するもの同士は相克關係にあるため、自氣の抑制につながる。しかし、自身の味を攝取する脾のみは、自氣の増幅につながる。五行相關検査を利用して見たが、相克・相生作用という面からは、五臓すべてに同方向の效果を見出すことはできない。

效果(3)の「瀉」を目的として用いる味は、肝肺腎ではそれ自身の五行の味だが、心と脾では相生關係にある互いの味を利用し合う。以下の五行相關検査を見ると、Aすなわち自氣の増幅を意圖していることが分かる。

	A	肝(木)	酸(木)	+	↓	木+	火+	土-	金-	水+

心(火) 甘(土) + ↓ 火+ 土+ 金+ 水- 木-
 脾(土) 苦(火) + ↓ 土+ 金- 水- 木+ 火+
 肺(金) 辛(金) + ↓ 金+ 水+ 木- 火- 土+
 腎(水) 鹹(水) + ↓ 水+ 木+ 火- 土- 金+

〈1〉は、各臓器の苦しむ症状を緩和する目的と見られるが、その際には自氣を抑え込む方向で處置を行っている以上、各臓器特有に生じやすい病状は、自氣過多によると考えられていることになる。〈2〉は、まず初めに臓器の異常ありきかどうかは不明だが、やはり各臓器の状態を調整する目的があると見られ、ここでも脾の場合を除き自氣抑制がほとんどである。なお、『素問』ではこの〈2〉に「補」の作用をも結びつけており、〈1〉とは方向性がやや異なる効果を期待していることが推測できる。〈3〉の「瀉」は、〈2〉の効果を打ち消す効果を指すものと思われる。〈2〉では脾を除く四臓器について自氣が抑制されており、〈2〉と〈3〉を對の操作と考えるとよさそうである。また、〈3〉への言及から〈2〉の操作が、病状に對する處置として必要な操作である〈1〉とは異なつて、利用すればよい効果が望めるが、場合によっては過多が生じてその効果を打ち消す必要が生じるものであることを示唆する。

三種の對應についてまとめると、〈2〉の脾における甘味攝取を除き、〈1〉・〈2〉は、目的こそ異なるがいずれも臓器ごとの自氣抑制を意圖し、〈3〉は〈2〉の打ち消し操作である。〈2〉の甘味攝取に例外が残るが、相克・相生作用の枠内で説明できることがわかった。

ここまでの記述によつて、五行を介した五臓と五味とのつながりと、各臓器の陥りやすい機能不全を治療・豫防するための具體的な味覺操作が明確にされている。五味の操作は、多食の弊害を説く場合は自氣抑制を目指し、各臓器の病的状態を治癒する場合には應じた増強と抑制の兩面を語っている。

前稿では、時氣の不足を補う操作を（Ⅰ）、時氣の過剰を抑制する操作を（Ⅱ）と置き、前者は經學および食經類などに見られ、醫學的處置を必要とするまでに至らない場合の操作、後者は醫經類や道教系の養生論に見られ、醫學的處置の對象となつている場合の操作と推測した。各季節・各臓器に對應する味の多食を戒めるのは過多により發生する弊害を未然に防ぐのが目的であるし、病的狀態への處置である「五味動病法」や「五臟病五味對治法」の（Ⅰ）は自氣抑制を意圖しており、ともに（Ⅱ）に屬する。「五臟所宜法」では自氣の缺乏した病的狀態に對して（Ⅰ）を施すが、全體としては（Ⅱ）の操作が主流であり、前稿の推測に沿つたものと言つてよい。

なお『千金要方』では、五臟・五味と四季との關係について説明のないまま、岐伯の陰陽理論に基づく食養理論をはさみ、本章冒頭に掲げた四季の食禁に關する記述に至つており、やや論理の積み上げに缺損が見られる。ただ、これについては自明のため抜け落ちてしまつたのだと思われる。「五臟病五味對治法」の引用元である『素問』藏氣法時論は、篇名から分かる通り、五臟の氣が四時に基づくことを示すことにその主眼を置く。その冒頭も人形を合して以て四時五行に法りて治す。何如なれば從なるか、何如なれば逆なるか¹⁸。

という黄帝の問いから始まる。「五臟病五味對治法」に引かれた記述も、『素問』では「肝は春を主る」など、臓器と季節との關係から始まつており、『素問』の季節別の記述を『千金要方』が主題別にまとめ直した際、

春—肝　夏—心　長夏—脾　肺—秋　冬—腎

という、四季と五臟の對應に關する記述が抜け落ちてしまつたのであろう。さらに、たとえば春と肝臓の機能不全發生との關係については、卷三六肝臟・肝臟脈論に「春、肝木旺たり」と、對應する季節に自氣が盛んとなることが既に示されている。他の臓器も、卷四二心臓・心臟脈論、卷四六脾臟・脾臟脈論、卷五四肺臟・肺臟脈論、卷五九腎臟・腎臟脈論に同様の記述がある。

以上から、『千金要方』食治篇の序論では、一部に字句の誤りの可能性や項目間の對立、解釋しきれない場合が

あるものの、おおよそ相克・相生作用による五行の相互影響に基づく一貫した理論で、五味の五臓に與える影響を考えていることが判明した。五行の各臓器は自身の五行の季節になると、自氣過多となり、機能不全を起こしがちである。そのため、自氣を抑制する目的で五味の増減をせねばならない。同時に、なぜ直接の相克・相生などの効果を利用せず、間接的な効果に照準を合わせているのか、その理由を探る必要性も生じている。

二 五味の食材と四季

これまでは酸苦甘辛鹹の五味、すなわち「味」そのものを對象に据えていた。だが、味は必ず何らかの食材に伴い攝取するのだから、具體的食材と五行ないしは五味との關連をも明確にする必要がある。『千金要方』では先の「五味所配法」で觸れた記述がその一例である。

ここで、食材の五行對應について確認しておこう。今回以下の八種を確認した。

- a 『禮記』月令および鄭玄注
- b 『素問』金匱眞言論
- c 『素問』藏氣法時論
- d 『靈樞』五味
- e 『鍼灸甲乙經』五味所宜五藏生病大論
- f 『太素』調食
- g 『千金要方』食治「五味所配法」
- h 『西山群仙會眞記』補内(道藏一一六册)

食材には穀・果・肉・菜の四カテゴリが存在する。それぞれの役割を、cやgでは

五穀は養をなし、五果は助をなし、五畜は益をなし、五菜は充をなす¹⁹⁾。

と説明する。aとbは五穀と五果のみの言及だが、その異同を表一にて比較してみよう。

表一 食材の五味對照表

※1 g「大豆」は「大豆黃卷」。
 ※2 「菽」は「豆」に、「秬」は「稷」に、「豕」・「彘」は「猪」に、「韭」は「葑」に統一した。

h	g	f	e	d	c	b	a		
犬	犬	犬	犬	犬	犬	鶏	鶏	木(酸)	
羊	羊	羊	羊	羊	羊	羊	羊	火(苦)	
牛	牛	牛	牛	牛	牛	牛	牛	土(甘)	五畜
鶏	鶏	鶏	鶏	鶏	鶏	馬	犬	金(辛)	
猪	猪	猪	猪	猪	猪	猪	猪	水(鹹)	
藿	葑	葑	葑	葑	葑			木(酸)	
薤	薤	薤	薤	薤	薤			火(苦)	
葵	葵	葵	葵	葵	葵			土(甘)	五菜
葱	葱	葱	葱	葱	葱			金(辛)	
葑	藿	藿	藿	藿	藿			水(鹹)	

h	g	f	e	d	c	b	a		
豆	麻	麻	麻	麻	小豆	麥	麥	木(酸)	
小麥	麥	麥	小麥	麥	麥	黍	黍	火(苦)	
粳米	稗米	粳米	粳米	粳米	粳米	稷	稷	土(甘)	五穀
黃黍	黃黍	黃黍	黃黍	黃黍	黃黍	稻	麻	金(辛)	
粟米	大豆	大豆	大豆	大豆	大豆	豆	豆	水(鹹)	
李	李	李	李	李	李			木(酸)	
橘子	杏	杏	杏	杏	杏			火(苦)	
棗	棗	棗	棗	棗	棗			土(甘)	五果
桃	桃	桃	桃	桃	桃			金(辛)	
山藥	栗	栗	栗	栗	栗			水(鹹)	

一見してcとgが同系統で、a・bおよびhがそれと異なることが分かる。『素問』の中でbとcの対立が存在し、前者はa『禮記』月令の經學的分類に準據しており、後者は後の『黃帝內經』醫學とでも呼んでよい一連の醫學書に受け繼がれていることも分かる。『素問』を多く引用するg『千金要方』も後者に屬する。なお、『千金要方』の土穀が「稗米」となっているが、恐らくは「粳米」の誤りであろう。木穀のみcとdとgとの間に相違がある点だけ留意すれば、cとgの分類を中國醫學における一つの標準と見なしてよい。

では、それぞれの違いを確認したところで、各書における季節ごとの食材攝取管理に関する記述を見ていこう。
・『禮記』

周知のごとく、月令篇では一年十二ヶ月ごとに對應する各種要素を挙げ、君主の行動指針を示す。本稿で注目している五行の食材に關する部分は、冒頭の孟春を例に挙げると以下のようになっている。

孟春の月、日は營室に在り、昏に參中し、且に尾中す。その日は甲乙、その帝は大皞、その神は句芒、その蟲は鱗、その音は角、律は大蔟に中り、その數は八、その味は酸、その臭は羶、その祀は戶、祭るに脾を先にす。……天子は青陽の左個に居り、鸞路に乗り、倉龍を駕し、青旂を載て、青衣を衣、倉玉を服し、麥と羊とを食らう。その器は疏にして以て達なり。²⁰

その月ごとの味(時味)と食すべき食材二種を擧げている。食材の一覽は以下のとおりである。

春(一〜三月)	：麥(木)	羊(火)
夏(四〜六月)	：豆(水)	鷄(木)
土用	：稷(土)	牛(土)
秋(七〜九月)	：麻(金)	犬(金)
冬(十〜十二月)	：黍(火)	猪(水)

『禮記』鄭注の五行配當に従って、五穀と五畜それぞれに五行相關検査を用いてその影響を確かめてみる。

	A	B	C	D	E
穀：春(木)	麥(木) + ↓	木+	火+	土-	金-
夏(火)	豆(水) + ↓	火-	土-	金+	水+
土用(土)	稷(土) + ↓	土+	金+	水+	木+
秋(金)	麻(金) + ↓	金+	水+	木-	火+
冬(水)	黍(火) + ↓	水-	木+	火+	土+
畜：春(木)	羊(火) + ↓	木+	火+	土+	金-
夏(火)	鶏(木) + ↓	火+	土-	金-	水-
土用(土)	牛(土) + ↓	土+	金+	水-	木-
秋(金)	犬(金) + ↓	金+	水+	木-	火+
冬(水)	猪(水) + ↓	水+	木+	火-	土-

いずれも、五つの季節のうち三つが時味の攝取で、二つだけ互いを交換する形になっている。しかし、五穀では相克關係の火―水、五畜では相生關係の木―火で交換する點が異なるため、五畜ではAすなわち自氣を増幅することで一貫性が保たれるが、五穀では統一的な作用を見出せない。一貫性が見えるところで經書たる『禮記』が(一)の處置を目指している點は、前稿の推論と矛盾しない。

・『崔禹錫食經』

『醫心方』卷二九・四時食禁には四季ごとに禁じる食材について『崔禹錫食經』の記述を引く。全文は以下の通り。

春七十二日、辛味を禁ず。黍、雞、桃、蔥是なり。

夏七十二日、鹹味を禁ず。大豆、豬、栗、藿是なり。

秋七十二日、酸味を禁ず。麻子、李、菲是なり。

冬七十二日、苦味を禁ず。麥、羊、杏、薤是なり。

四季十八日は土王たり、酸鹹味を禁ず。麻、大豆、豬、犬、李、栗、藿是なり。⁽²¹⁾

各季節に禁じられる味の例として食材名を挙げているが、いずれも先の「標準」とした五味配當と完全に一致する。引用の直後にこれらを「相賊」の味と明言しており、時氣を阻害する要因を除こうという目的が見出せる。前稿で指摘したとおり、食經類であるこの書は(Ⅰ)の處置を説いている。

・『西山群仙會眞記』

洞眞部方法類に收められる『西山群仙會眞記』は内丹系の養生書で、晩唐の施肩吾撰と題される。『四庫提要』では「殆ど金元間の道流の依託せし所なり」とするが、『道藏提要』では北宋以前にまとめられたものと推定する。⁽²²⁾ その卷三補内に四季ごとの養生が記される。春の項のみ引用してみよう。

春、肝旺にして脾弱ければ、則ち脾を養い、甘物を食らう。五穀中の粳米、五果中の棗肉、五畜中の牛肉、五菜中の葵菜なり。⁽²³⁾

春は五行の木徳に屬する肝の機能が盛んとなるため、相克作用により土徳の脾臓の機能が衰える。そのため、土徳の氣を補う目的で甘味を積極的に攝取する。その例として、粳米、棗、牛肉、葵が挙げられる。同様にして、先の一覽に見える食材が言及される。食材の五行配當が先の「標準」とやや異なる点について、その理由や妥當性を斷ずるための材料は今ない。が、この明確な記述に基づいて食材の五行を見ていく限り、季節ごとに攝取する味の増減に理論的不統一や複雑さはまったくなく、處置の方向としては、時氣過多を防ぐ(Ⅱ)に屬している。

季節ごとの具體的食材に關する食禁を語る文章は、肝や心などの臟器攝取を除けば、今見てきた三種の資料しか確認できていない。うち二例は、まずは五味の攝取に關する記述があり、各味の具體的例として食材が示される。またそれ故、示される食材の五味區分がはつきりとしている。『禮記』についても、後者の特徴は一致している。つまり、四季と具體的食材の關係を語る場合は必ず間に五味が介在し、常に五行が意識されているということである。またこの場合、食材攝取の増減する意味を五行相生・相克理論でほぼ説明できる。

三 五味の食材と四季

では、季節ごとではなく月ごとの食禁、月食禁を扱う記述においてはどうかであろうか。以下、やや煩雜になるが検討していこう。なお、特定の日のみの食禁（日食禁）に關する記述もあるが、今回は考察対象から除外する。その一日特有の理由があるのだろうか、それが本稿で扱う陰陽五行理論の範疇で説明できるかどうか、甚だ疑問が残るからである。

『千金要方』には、食材の月食禁に關する記述も見える。すべて「黃帝曰」から始まる文章となっており『黃帝內經』系の書物からの引用らしいが、現存する『素問』などの醫書には見えない。卷七九から始まる「食治」のうち、序論に續く「果實第二」に見える「芡實」（菱）の項で、目的の文章を見てみよう。

芡實、味甘、辛、平にして無毒。中を安んじ五臟を補い、飢えず輕身たらしむ。一名菱。黃帝云く、七月に生菱芡を食らうなかれ、蟯蟲を作らん。⁽²⁴⁾

このように、特定の月に食べてはいけない食材とその理由を述べる形になっている。果實に關しては、目的の記述がこの一項目しかないのだが、續く「菜蔬」および卷八〇鳥獸に見える月食禁を一覽で示す。「標準」の五行分

類に基づき、五行の指定できる食材には文字圍みを付ける。

- 一月 : 狸 虎 生葱 金 豹
- 二月 : 兔 蓼實 鷄子
- 三月 : 一切魚肉 小蒜 蛟龍
- 四月 : 暴鷄 金 葫 蛇 鱒魚 鱒魚
- 五月 : 馬 鹿 菲 木 響
- 六月 : 鴈 茱萸 羊 火 鶯
- 七月 : 茱萸 菱芰
- 八月 : 猪肺 雉 生薑 鷄 金 葫
- 九月 : 犬 木 薑
- 十月 : 猪 水 薤 火 椒
- 十一月 : 著甲之物 蝦 薤 火 鼠 蚌 鳶
- 十二月 : 著甲之物 牛 土 蝦 薤 火 蟹 鼈 蚌
- 土用 : 生葵 土

多種の食材について食禁が語られてはいるが、五味ないしは五行の屬性が明確な食材は少なく、五行の屬性が明確なものはずか十二種である。「暴鷄」は「鷄」と同列に考えてよいか若干疑問を残すが、一應金畜とした。逆に、「鷄子」つまり玉子と「猪肺」については、それぞれ鷄・猪と同じと考えてよいか、「暴鷄」以上に疑問が残るため、対象外とした。

五行配當の分かる数少ない食材で五行相關検査の結果は以下の通り。

れ、人の津血を損う。生蓼を食らうなかれ、必ず癩瘡をなし、面に遊風を起こす。蟄藏の物を食らうなかれ、人の壽を減折す。虎豹狸の肉を食らうなかれ、人の神魂をして安からざらしむ。……⁽²⁵⁾

このような記述が十二月まで続く。前半では月ごとの臓器に關する情報を記した後、味の増減を説く。後半に言及される食材はすべて攝取を禁じるものばかりで、推奨されるものはない。十二月までの一覽を以下に示すが、前章に利用した文字圍みに加えて、本文中で増減を指示する味を付記し、さらには減すべき味の五行と一致する食材の冒頭には「○」、増すべき味の食材には「▲」をそれぞれ付す。

- 一月 : 辛+・鹹酸- : ▲葱(金) 蓼 虎 豹 狸
- 二月 : 辛+・酸- : 兔 狐 貉 蒜 葵(土) 鷄子
- 三月 : 辛+・甘- : ○葵(土) 鷄子
- 四月 : 酸+・苦- : ○薤(火) 雉 鷄(金) 蒜 鱒魚
- 五月 : 苦+・酸- : ▲薤(火) ○韭(木) 馬 麋鹿
- 六月 : 鹹+・苦- : 葵(土) 茱萸
- 七月 : 鹹+・辛- : 茱萸 ▲猪(水)
- 八月 : 辛+・苦- : ▲鷄(金) 雉 蒜 猪肚
- 九月 : 鹹+・苦- : 薑 蒜 葵(土) 犬肉(木)
- 十月 : 辛苦- : ○薤(火) 椒 熊 猪(水) 蓴菜
- 十一月 : 苦+・鹹- : 貉 螺蚌蟹鼈
- 十二月 : 苦+・甘- : ○葵(土) ▲薤(火) 鼈

八月の「猪肚」は、『千金要方』の時と同様「猪」と同列に扱わなかった。また、十一月の鹹味は「減」ではなく

「絶」という強い言葉で禁じられている。この書では土用の項目がなく、代わりに六月は「脾藏獨王」、十二月は「土當王」との説明があるので、この二ヶ月は土に配當されているようだ。これをもとに考えてみる。

まずは月ごとに増減すべき味についてだが、春三ヶ月の辛味と冬二ヶ月の苦味という相克の二味のみは統一さ
れているが他はばらばらで、夏の酸味や苦味のように同じ季節の中で増すべき味と減すべき味が逆轉する場合さ
えある。また、禁止される食材については、増減を指示される味との一致度合が高くない。五月や十二月の苦味、
七月の鹹味、八月の辛味などは増すべきところなのに食材としては逆に禁止されるといふあべこべさも見える。
食材の五行相關検査を試みたところ、

	畜：四月（火）					A					B					C					D					E													
七・八月（金）	猪	（水）	-	↓	金-	水-	木-	火+	土+	猪	（金）	-	↓	火+	土-	金-	水-	火+	土+	猪	（水）	-	↓	金-	水-	木+	火+	土+	猪	（金）	-	↓	金-	水-	木+	火+	土+		
八月（金）	鶏	（金）	-	↓	金-	水-	木+	火+	土-	鶏	（金）	-	↓	金-	水-	木+	火+	土-	鶏	（金）	-	↓	金-	水-	木+	火+	土-	鶏	（金）	-	↓	金-	水-	木+	火+	土-			
九月（金）	犬	（木）	-	↓	金+	水-	木-	火-	土+	犬	（木）	-	↓	金+	水-	木-	火-	土+	犬	（木）	-	↓	金+	水-	木-	火-	土+	犬	（木）	-	↓	金+	水-	木-	火-	土+			
十月（水）	猪	（水）	-	↓	水-	木-	火+	土+	金-	猪	（水）	-	↓	水-	木-	火+	土+	金-	猪	（水）	-	↓	水-	木-	火+	土+	猪	（水）	-	↓	水-	木-	火+	土+	金-				
菜：一月（木）	葱	（金）	-	↓	木+	火+	土-	金-	水-	葱	（金）	-	↓	木+	火+	土-	金-	水-	葱	（金）	-	↓	木+	火+	土-	葱	（金）	-	↓	木+	火+	土-	葱	（金）	-	↓	木+	火+	土-
二・三月（木）	葵	（土）	-	↓	木+	火-	土-	金-	水+	葵	（土）	-	↓	木+	火-	土-	金-	水+	葵	（土）	-	↓	木+	火-	土-	葵	（土）	-	↓	木+	火-	土-	葵	（土）	-	↓	木+	火-	土-
四・五月（火）	薤	（火）	-	↓	火-	土-	金+	水+	木-	薤	（火）	-	↓	火-	土-	金+	水+	木-	薤	（火）	-	↓	火-	土-	金+	水+	薤	（火）	-	↓	火-	土-	金+	水+	木-				
五月（火）	韭	（木）	-	↓	火-	土+	金+	水-	木-	韭	（木）	-	↓	火-	土+	金+	水-	木-	韭	（木）	-	↓	火-	土+	金+	水-	韭	（木）	-	↓	火-	土+	金+	水-	木-				
六・十二月（土）	葵	（土）	-	↓	土-	金-	水+	火+	木-	葵	（土）	-	↓	土-	金-	水+	火+	木-	葵	（土）	-	↓	土-	金-	水+	火+	葵	（土）	-	↓	土-	金-	水+	火+	木-				
九月（金）	葵	（土）	-	↓	金-	水+	木+	火-	土-	葵	（土）	-	↓	金-	水+	木+	火-	土-	葵	（土）	-	↓	金-	水+	木+	火-	葵	（土）	-	↓	金-	水+	木+	火-	土-				

十月(水) 薤(火) - ↓ 水+ 木- [火二] 土- 金+

十二月(土) 薤(火) - ↓ [土一] 金- 水+ 木+ 火-

となる。畜だけで言えばBに統一性が見られ、時氣抑制の効果が春の辛味・冬の苦味増加と目的が一致し、道教系養生論の(II)に属する操作と見なせる。だが、菜にはそのような統一的解释をできる部分がない。全體として、季節内の不統一ぶりが解消されることはない。

『四季攝生圖』(道藏五三四册)は唐宋間の書で、五臓と四季の對應を明示しつつ各季節ごとの養生法を記す。『千金要方』卷七九に見えた季節ごとの五味調整に關する文が三ヶ月ごとに付されており、孫思邈との關連が考えられる。日食禁に關する記述も多いが、ここでは月食禁のみを取り出してみる。整理すると以下の通り。

〈禁ずる食材〉

一月 : 甘+・酸- : 蓼 狸豹 蒜 葱 (金)

▲蕪(木)

二月 : 甘+・酸- : 兔 蓼 鷄子

三月 : 甘+・酸- : ▲葵(土) ▲諸畜脾(土)

四月 : 辛+・苦- : 鱒魚 蒜

萹菜 鱒魚

五月 : 辛+・苦- : 蕪(木)

▲大麥(火)

▲杏(火)

藿(水)

七月 : 酸+・辛- : 薑 生蜜

十二月 : 苦+・鹹- : 蟹 [牛(土)]

「諸畜脾」は土に屬する食材とした。食材の増減と五味の指示とが一致する項目はなく、逆に相反するものが六種もある。五行相關検査を施してみても統一的解释は不可能となった。

もう一つ、『黃帝內經』とは別系統の古代中國醫書『金匱要略』にも月食禁が記される。卷下・果實名穀禁忌并

治の月食禁は以下の通り。すべて食材攝取を禁ずる記述である。対象となる食材の種類が少ないので、これまでと同様の作業を一つにまとめてみる。

	A		A	B	C	D	E
一月	(木)	葱(金)	↓	木+	火+	土-	金- 水-
二月		蓼					
三月		小蒜					
四月		胡荽					
五月	(火)	韭(木)	↓	火-	土+	金+	水- 木-
六月		茱萸					
七月		茱萸					
八月		薑					
九月		薑					
十月		椒					
十一月・十二月	(水)	薤(火)	↓	水+	木-	火-	土- 金+
四季	(土)	葵(土)	↓	土-	金-	水+	木+ 火-

『黄帝内經』と同じ五行配當を利用することにも問題があるかと思うが、これまでと同様統一性が見られない。以上、孫思邈に關連する書三種を含めた計四種の記述を檢討してみたが、前章とは對照的に、食材の月食禁では五行の相克・相生作用に基づく説明ができない、と判定せざるを得ない。

四 結論

季節や月に關わる食禁について検討してきた結果、一章の五味と季節および二章の食材と季節では、若干の例外もあるが五行理論に基づく説明が可能だった。しかも、前稿で示した（Ⅰ）と（Ⅱ）の區分に沿った解釋が可能な場合が多いことも見出せた。一方、食材と月との關係を論じる三章になると説明できなくなる。味をめぐる季節ごとの食養生に關しては、五行思想を念頭に置いて書かれたと思われる部分とそうでない部分があるようだ。

五行の理論は、當初經驗的知識から形成された理論であるが、それが演繹によつて擴大し、現實とはややずれの生じた部分ができる。五味について言えば、本當に五味それぞれの味を代表するのであれば、酸味の代表には梅を持つてくるべきであろうし、辛味の代表には薑（ショウガ）や芥（カラシナ）などを持つてくるのが自然であろう。しかし、定められた配當に基づく食制御を醫學養生に利用すると、實際に効果が現れる經驗があつたのであろう、食材の入れ替えはほとんど起こつてない。一方で、理論とは無關係に、日常生活の實踐から經驗的に得た食養生の知恵の蓄積も生じる。二章で示された食材は、すべて五味の例として提示されている以上、食材そのものに着目しているのではない。それ故五行理論の枠内で説明が付く食禁となる。しかし、あまたの食材に關する食禁を語る時、五行の概念には縛り切れず、理論と相容れぬ部分がどうしても残る。ここに理論と實踐兩者のせめぎ合いが現れていると思われる。

五行理論による一貫した説明の限界が見えたのは研究開始當初の目論見がはずれたと言つてよい。しかし、限界がはつきりしたことは今後の検討をする上で大變有意義である。可能であれば食材ごとの食禁に存在する思想的根據を今後探つていきたい。また、五行理論が當てはまるとしても、その活用方法にいくつかのバリエーションがある。その理由も未解明であるので、これについても今後の研究課題としたい。

注

- (1) 「古代中國醫學と五味との關係―暑さと辛味とのつながりを求めて―」（『福井縣立大學論集』三三、二〇〇九年）。
- (2) 『舊唐書』卷一九一法伎傳、『新唐書』卷一九六隱逸傳。孫思邈については、山崎宏「初唐の道士孫思邈について」（『立正大學文學部論叢』五〇、一九七四年）を参照。
- (3) 『舊唐書』法伎・孫思邈傳には『老子注』『莊子注』『千金方』『福祿論』『攝生真錄』『枕中素書』『會三教論』などの著作が記される。『新唐書』藝文志にはさらに多くの著録がある。
- (4) 『枕中記』には撰者の名を記していないが、『道藏提要』の考證などに基づき、孫思邈の著と見なす。
- (5) 『道藏』本は宋の林億等による校正を経たものを九十三卷に細分したものである。この系統の書は内容的に過誤が多いことが指摘されている。今回は林億等の校正を経っていない三〇卷本（卷六一―一〇および卷六一―二〇闕）の『孫真人千金方』（人民衛生出版社、一九九六年）を参照することで、その弊を補う。『千金要方』の版本に關しては、宮下三郎「宋本備急千金要方」について（『漢方醫學の源流千金方の世界をさぐる』千金要方刊行會・毎日新聞開發株式會社、一九七五年）を参照。
- (6) 「春七十二日、省酸增甘以養脾氣。夏七十二日、省苦增辛以養肺氣。秋七十二日、省辛增酸以養肝氣。冬七十二日、省鹹增苦以養心氣。季月各十八日、省甘增鹹以養腎氣。」『醫心方』では「季月各十八日」を「四季十八日」に作る。
- (7) この一段は、唐宋間の書とされる『四季攝生圖』（道藏五三四冊）序や『雲笈七籤』卷一三太清中黃真經の注に引かれる。後者は「玉華靈書」からの引用となつてゐるが、「玉華靈書」については不明。
- (8) 「黃帝曰、五味入於口也、各有所走、各有所病。酸走筋、多食酸、令人癱、不知何以然、少俞曰、酸入胃也、其氣瀋以收也、上走兩膈、兩膈之氣瀋、不能出入、不出即流於胃中、胃中和溫、即下注膀胱、膀胱走胞、胞薄以軟、得酸則縮卷、約而不通、水道不利、故癰也、陰者積筋之所終聚也、故酸入胃走於筋也。」「積筋」は「精筋」に作る本あり、との注釋がついている。
- (9) 酸には「收」すなわち收縮作用があるという知識が前提となつてゐる。これについては、『素問』藏器法時論などを参照。

(10) 『太清中黃真經』(道藏五六八册)では「鹹傷筋、苦傷骨、甘傷肉、辛傷氣、酸傷血」(『雲笈七籤』卷三二所引の文も同じ)とあり、酸と鹹が入れ替わった記述になっている。

(11) 「肝合筋、其榮爪、心合脈、其榮色、脾合肉、其榮唇、肺合皮、其榮毛、腎合骨、其榮髮。」

(12) 「多食酸則皮槁而毛夭、多食苦則筋急而爪枯、多食甘則骨痛而髮落、多食辛則肉胝而脣寒、多食鹹則脈凝泣而色變。」

(13) 『孫真人千金方』(注(5) 参照)では「五臟所合法」の下に『道藏』本で言う「五臟所宜食法」の内容が来るため、この一段は見えない。

(14) 「肝病宜食麻犬肉李韭、心病宜食麥羊肉杏薤、脾病宜食稗米牛肉棗葵、肺病宜食黃黍雞肉桃蔥、腎病宜食大豆黃卷豕肉栗藿。」

(15) 「酸走筋、筋病勿食酸、苦走骨、骨病勿食苦、甘走肉、肉病勿食甘、辛走氣、氣病勿食辛、鹹走血、血病勿食鹹。」

(16) 「肝苦急、急食甘以緩之、肝欲散、急食辛以散之、用酸瀉之。禁當風。」

(17) 例えば多紀元堅『素問紹識』では、後文の記述を元に脾の攝取すべき味は鹹の誤りであろうとする。

(18) 「黃帝問曰：合人形、以法四時五行而治、何如而從、何如而逆。」

(19) 「五穀爲養、五果爲助、五畜爲益、五菜爲充。」

(20) 「孟春之月、日在營室、昏參中、日尾中、其日甲乙、其帝大皞、其神句芒、其蟲鱗、其音角、律中大蕤、其數八、其味酸、其臭羶、其祀戶、祭先脾、……天子居青陽左個、乘鸞路、駕倉龍、載青旂、衣青衣、服倉玉、食麥與羊、其器疏以達。」

(21) 「春七十二日、禁辛味、黍、雞、桃、蔥是也。夏七十二日、禁鹹味、大豆、豬、栗、藿是也。秋七十二日、禁酸味、麻子、李、非是也。冬七十二日、禁苦味、麥、羊、杏、薤是也。四季十八日土王、禁酸鹹味、麻、大豆、豬、犬、李、栗、藿是也。」

(22) 『道藏提要』番號二四五。宋の曹慥『道樞』卷三七(道藏六四一一六四八册)にこの部分が引かれており、それが、提要の説の根據となっている。

(23) 「春肝旺脾弱、則養脾、食甘物。五穀中粳米、五果中棗肉、五畜中牛肉、五菜中葵菜。」

(24) 「芡實、味甘辛平、無毒。安中補五臟、不飢輕身。一名菱。黃帝云、七月勿食生菱芡、作螻蟲。」

(25)

「正月、腎氣受病、肺藏氣微、宜減鹹酸、增辛味、助腎補肺、安養胃氣、勿冒冰凍、勿極溫煖、早起夜臥以緩形神、勿食生葱、損人津血、勿食生麥、必爲癥瘕、面起遊風、勿食蟄藏之物、減折人壽、勿食虎豹狸肉、令人神魂不安、……」

一般語彙索引

靈寶經	……28, 33, 42, 50, 102, 105, 106, 108, 110, 113, 121
歷史	…………… 15
歷史化	…………… 16
鍊心	…………… 412, 414
鍊命	…………… 412

俗人 ……………453
俗信徒 ……………452

夕

太一五神 …………… 46-49
太上黃籙度人大齋 ……………452
丹 ……………415
丹水 …………… 64-66
丹青 …………… 64-66
丹青の誓 ……………62, 64, 66
地域的信仰 ……………454
中下根 …………… 400, 401, 403
中道 …………… 253, 254, 258
超越 …………… 2, 4, 5, 13-16, 18, 19
重玄 …………… 257, 258
鎮墓瓶 ……………375
帝道遐昌 …………… 449, 454
天翁 ……………177
天賜夫人 …355, 361, 365, 367-372, 374,
375
天賜夫人詞 ……………365
傳授儀禮 …………… 58, 66, 74, 81
當爲 …………… 12
道觀 ……………435, 440, 450-455
道教 ……………431, 434, 436, 450, 455
道士 …436, 439, 441, 450, 452, 454, 455
登壇の三師 …………… 72
道法自然 …………… 244, 245
篤信 …………… 5, 6, 8-10, 12, 19
度師 …………… 69, 70, 72, 73, 82, 83, 85
土着の信仰 ……………451

ナ

内丹 …… 292, 296, 304-306, 317, 409
南宗 …………… 379, 380, 396-404
二仙庵コミュニティ ……………452
二仙庵道士コミュニティ ……453
二仙庵版 …………… 432, 439

ハ

白首窮經 …………… 369, 370

波羅夷 ……130, 131, 134-136, 143, 145,
154
服餌辟穀法 …… 160, 162, 164, 170, 175,
176, 178
扶乩 ……………411
佛教 …………… 431, 434, 450
佛道論争 …………… 99, 100
不動心 …………… 417, 418
不偏不倚 ……………419
扶鸞 …………… 436, 440, 450-452
扶鸞壇 …………… 436, 450
分野説 …………… 30
編集文獻學 …………… 477, 478
法印 ……………160
封禪 …………… 219, 221, 223, 232, 233
保學師 …………… 72, 83
北宗 …………… 199, 380, 395
菩薩戒 …………… 67, 75
本生譚 ……100, 108-111, 113, 114, 121,
122

マ

道 …………… 329-331, 341, 342
妙本 …………… 244-246, 259
無漏 …………… 391-395, 398, 401, 402
命功 380, 386, 393-395, 397, 399, 400,
402, 403
冥婚譚 …………… 374, 375
明師 …………… 57, 59, 61, 82
盟師 …………… 57

ヤ

夢の告知 …………… 66, 67

ラ

理 …… 299-303, 306-309, 313, 316, 317
理學 ……………437
窩男 …………… 310, 317
龍虎 …………… 304, 307, 308, 311
了出 ……………258
靈媒 …………… 60, 67, 82, 85

- 敵血 63-66
 三教 432-434, 443, 444, 446-449, 451, 453-455
 三教宗師 448
 三君手書 59
 三師 69, 70, 73, 77, 83, 85
 三尸 · 160, 161, 164, 167, 168, 177, 178
 三師の存思 70, 71, 73, 82
 三師の名諱 72, 73, 76, 82
 三十六天 29, 35, 40, 41
 三清 437, 449, 450
 三洞 437
 三寶 74, 75, 81, 82, 85
 三論 254, 257
 時氣 503, 511, 516, 522
 自慊 423, 424
 師資相承 58
 師受 77
 自受 75, 77
 自然 244, 245
 自然と因縁 99, 106, 113, 114, 118-122
 四川土着の信仰 447
 四川ネットワーク · 435, 440, 447, 451
 士大夫 1, 19
 至中 419
 習氣 384, 385, 392, 395, 397, 402
 師寶 74, 81, 82
 地元コミュニティ 451, 454
 若佛子 · 130-135, 137-142, 145, 146, 152
 珠遺滄海 447, 448
 習 383, 384, 392, 397, 402
 修身 421
 習靜の工夫 415
 習漏 396, 397, 399, 401, 402
 授戒 454, 455
 儒教 19, 434, 454
 術數 8
 十方叢林道觀 453
 殊塗同歸論 343
 上根 395, 396, 398, 402, 403
 上清經 33, 40, 42, 50, 61
 逍遙 292, 298-302, 304, 306, 308, 309, 312-317
 食禁 501, 502, 517-519, 524
 至靈 418
 心 412, 415, 418
 新舊二版 435, 449
 眞空 300-302, 304, 307, 309, 310
 神霄雷法 437
 神仙 436
 身相 114
 新『道藏輯要』 432, 440, 449
 新版 433
 信物 63, 64
 靜 414
 誠意 422
 靜觀 413, 414
 聖賢 422
 性功 380, 386, 393-395, 397-400, 402, 403
 青絲 64
 清淨 414
 聖職者 436, 448
 聖人 327-329, 331-333, 336, 337, 339, 340, 347
 誠信 5, 6, 12, 14
 正心 422
 生成的批判版 479
 清靜の術 273
 聖僧 81
 聖俗 452
 正典 · 436-438, 440, 448, 449, 451-454
 正典化 441, 450, 453
 正統性 450-452, 454, 455
 正統的信仰 455
 正統派 449, 453
 性命説 379-382, 396, 397, 402
 籍師 70
 籍師 69, 72, 73, 82, 85
 世俗 453
 全眞教 379-385, 387, 389, 390, 393-396, 398, 400-404, 441, 454, 455
 相克 · 505, 506, 509, 512, 515-517, 523
 曾師 69, 70, 74, 77, 82
 相生 · 505, 506, 509, 512, 515, 517, 523
 早壇功課 454
 僧寶 81

一般語彙索引

ア

闇寄 …………… 11, 12
 異類婚姻譚 …………… 374, 375
 因縁 …… 302-304, 306, 308, 309, 311
 隱盟 …………… 75, 76, 82
 液丹 …………… 63, 65
 エリート官僚 …………… 436
 鉛汞 …………… 305-309, 315

カ

戒愼 …………… 415
 戒壇 …………… 455
 外丹 …………… 304-306, 317
 解注瓶 …………… 375
 科擧 …………… 455
 科擧制度 …………… 454
 科擧說話 …………… 364
 學問的編集 …………… 477
 嘉慶版 …… 432, 436, 438, 448, 450
 荷澤宗 …… 194, 203, 208, 209, 211, 213
 華池 …………… 307, 308, 310, 311
 割髮 …………… 63, 64, 66
 閒思妄想 …………… 414
 坎女 …………… 310, 317
 監度師 …………… 72, 83
 氣 …… 100, 103-106, 109, 118, 119, 121
 疑經 …………… 160
 機根 …… 379, 380, 382, 396, 402, 403
 鬼神 …………… 14, 18
 舊『道藏輯要』 …… 432, 434, 436, 437, 439, 441-443, 448-454
 舊版 …………… 433, 435, 438, 449
 虛 …………… 415
 恐懼 …………… 416
 凶宅 …………… 364
 玉清天 …………… 451

虛而至靈 …………… 419
 虛無 …………… 245
 虛靈 …………… 419
 虛靈知覺 …………… 419
 虛靈不昧 …………… 419
 金丹 …………… 291, 295, 304, 315
 空 …………… 254
 經師 …… 57, 59, 60, 67-70, 72-77, 82, 83, 85
 經弟子 …………… 68
 月食禁 …………… 517, 519, 522, 523
 血盟 …………… 57, 59, 62-64
 權 …… 330-332, 337, 341, 345, 347
 嚴雁峰版 …………… 439
 玄師 …… 57-62, 66, 67, 74-78, 80-83, 85
 元始舊經 …… 102, 103, 105, 106, 108, 110, 113, 121, 122
 玄中大法師 …………… 75, 79-82
 玄中の師 …………… 60
 玄中法師 …………… 79, 80, 82
 孝 …………… 111, 112, 122
 高官 …………… 435
 考偈 …………… 454, 455
 洪州宗 …… 194, 208-211, 213, 214
 孝弟忠信 …………… 421
 皇圖鞏固 …………… 449, 454
 五行 501-507, 509-512, 514-520, 523, 524
 虛空 …………… 116, 118
 告盟 …………… 62, 64, 74, 76, 82
 戶師 …………… 83
 五臟 …… 504, 505, 507, 509-512, 522
 五味 502-507, 510-513, 516-518, 522, 524

サ

在家信徒 …………… 435, 436

固有名詞索引

明曠 137
 明心 450
 無上黃籙大齋立成儀 282
 無上祕要 · 30, 32, 33, 35, 38–42, 45, 49,
 66, 83, 282
 孟子 329, 332, 341–343, 418
 森三樹三郎 18

ヤ

維摩經 257
 佛國品 256
 弟子品 255
 維摩經文疏 257
 維摩經略疏 256, 257
 熊理斌 441
 楊羲 59–62, 67, 68, 78, 82
 楊歸厚 281
 楊氏產乳集驗方 277
 楊朱 340
 姚崇 241
 雍正帝 ··· 433, 434, 443, 447, 449, 453
 煬帝 257
 揚雄 329, 341
 與咸 137–140
 吉川忠夫 3, 19, 224, 233

ラ

禮記 193, 512, 514, 515, 517, 519
 月令 512, 514, 519
 雷聞 224
 羅什 256
 羅昭然 286
 李簡易 400
 陸修靜 58, 61, 62, 70, 77
 陸甚夷 74
 律藏品 152–154
 李廷福 440
 略辨大乘入道四行 195
 劉禹錫 277
 柳下惠 329, 331, 332
 劉玄靖 65
 龍種上尊王佛法 159

劉處玄 388, 395
 劉知幾 242
 龍門派 441, 454, 455
 楞伽師資記 195–199
 兩京耆舊傳 247
 梁固 369
 梁顥 368–370
 聊齋志異 364
 梁肅 363
 梁狀元不伏老 370
 梁陟 367
 梁德珪 367
 呂洞賓 ··· 368–370, 435–437, 440, 446,
 448, 450, 451
 理惑論 111, 112
 靈振 204
 靈樞 503, 504, 507, 512
 靈飛散方傳信錄 276
 靈寶經目序 61
 靈寶五符 65
 靈寶度人經 437
 靈寶無量度人上經大法 285
 歷代三寶紀 128, 129, 155
 歷代法寶記 194
 老君 79, 80
 老君音誦誡經 83
 老子 79–82, 291, 296, 340
 老聃 335, 336
 六家要指 343, 344
 六祖 → 惠能
 六祖惠能 → 惠能
 六度集經 110
 ロビネ, イザベル 474
 ロビンソン, ピーター 480
 論語 5, 7, 9–11, 19, 420

洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 …… 33
 陶弘景 …… 58, 61, 62, 71, 72, 77
 董思靖 …… 48
 登真隱訣 …… 66
 洞真太上太霄琅書 … 35, 71, 76–78, 85
 傳諱訣 …… 72, 76
 道藏 431–433, 437, 438, 440, 448–450,
 475, 486
 道藏輯要 … 431, 432, 436, 437, 439, 442,
 443, 447, 451, 471, 481, 486, 488–492
 唐朝名畫錄 …… 247
 道德經 … 78, 79, 82, 242, 243, 251, 257,
 437
 道德經序訣 …… 81
 東坡 → 蘇軾
 桐栢觀 …… 74
 道門經法相承次序 …… 79
 斗姥殿 …… 452

ナ

中嶋隆藏 …… 18
 南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語 →
 壇語
 南陽和尚問答雜微義 → 雜微義
 二仙庵 …… 432, 435, 438–441, 444,
 451–455
 日用經 …… 437
 二入四行論 → 略辨大乘入道四行
 日本靈異記 …… 360, 375
 忍大師 …… 205
 涅槃經 …… 193, 200, 214
 能和尙 …… 212

ハ

バーナード, ルー …… 481
 伯夷 …… 329, 331, 332
 白雲觀 …… 443, 454, 455
 白居易 …… 267
 白玉蟾 …… 399, 400
 博物志 …… 164, 173
 馬祖 → 馬祖道一
 馬祖道一 …… 194, 210, 213

馬丹陽 …… 382, 383, 385–388, 390, 392,
 393, 395, 402
 八景玉籙 …… 68
 八素真經 …… 78
 波羅提木叉 …… 143
 萬曆野獲編 …… 370
 祕藏詮 …… 291–294, 297, 312, 313, 315
 祕要 → 無上祕要
 武則天 …… 219–221, 224, 225, 227, 232,
 233
 佛說金毘羅童子威德經 …… 176
 佛說三廚經 …… 174
 船山徹 …… 2
 孚佑上帝 …… 451
 孚佑帝君 …… 451, 452
 ブライアント, ジョン …… 478
 文曲星 …… 368, 370
 文昌 …… 448
 文昌帝君 …… 370
 辟穀諸法 … 160–162, 169, 174, 176–178
 碧洞堂 …… 440
 別傳 → 曹溪大師別傳
 ベリオ二六三七 …… 175
 辯偽錄 …… 28–30
 辯正論 …… 99, 108–110, 122
 彭瀚然 …… 432, 439–441, 444, 447
 寶刻叢編 …… 288
 房山石經 …… 242, 248
 奉宸府 …… 229
 彭定求 …… 432, 451
 彭文勤 …… 452
 抱朴子 …… 57, 59, 164, 170
 墨子 …… 340
 北斗經 …… 437
 菩薩波羅提木叉 …… 127, 128, 153, 154
 菩提達摩 → 達摩
 菩提達摩南宗定是非論 → 定是非論
 本田濟 …… 13
 梵網經 …… 127

マ

マックガン, ジェローム …… 480
 マッケンジー, デビット …… 478

- 續夷堅志 …………… 361, 364, 366, 367
 續高僧傳 …………… 195
 蘇軾 …………… 17, 337
 蘇東坡 → 蘇軾
 素問 · 503–506, 508, 510–512, 514, 517
 孫思邈 …………… 502, 519, 522, 523
 孫真人攝養論 …………… 502, 519
 孫不二 …………… 382
 孫遊嶽 …………… 77
- 夕
- 大學 …………… 424
 太極隱注 …………… 79, 81
 太極真人敷靈寶齋戒威儀要訣 …… 81
 太玄經 …………… 29
 太玄真一本際經 …… 114, 118, 120, 121
 大慈圓通禪仙紫陽真人張平叔語錄 434
 大乘開心顯性頓悟真宗論 …… 259
 太上業報因緣經 …………… 80
 太上除三尸九蟲保生經 …… 168, 177
 太上道君 · 100–103, 105, 106, 115–117, 119
 太上洞玄靈寶授度儀 …… 66, 70, 75
 太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經 …… 65
 太上洞玄靈寶智慧上品大戒 …… 283
 太上洞玄靈寶智慧定志通微經 110, 112
 太上靈寶五符序 …… 160–165, 167, 169–171, 173–175, 177, 178
 太上老君說常清靜經 …… 273
 太霄琅書 → 洞真太上太霄琅書
 太清經斷殺法 …………… 170–173
 胎精中記 …………… 38, 39, 42, 49, 50
 太素 …………… 512
 太宗 …………… 291–297, 312, 316, 317
 太丹隱書 …………… 46, 47
 大中祥符法寶錄 …………… 292–294
 題塔記 …………… 370
 大洞真經 …………… 44, 46–48, 64, 68
 達摩 …………… 195, 196, 198
 壇經 …………… 203, 206–208, 212
 壇語 …………… 197–199, 201
 譚處端 …………… 383, 386, 388
 湛然 …………… 256, 257
- 智慧上品大戒經 …………… 283
 智顛 …… 131, 136, 153, 155, 256, 257
 中華傳心地禪門師資承襲圖 → 承襲圖
 中華電子佛典協會 …………… 485
 中庸 …………… 415
 中論 …………… 254, 255
 張宇初 …………… 450
 張易之 …… 221, 222, 227, 228, 232
 重刊 432, 434, 435, 439, 440, 442–444, 447–449, 451–455
 重刊道藏輯要 · 432, 435, 438, 439, 444, 446, 452, 486, 489
 張九齡 …………… 247, 250
 張元和 …………… 441
 張三丰 …………… 447, 448
 張三丰先生全集 …………… 447
 張氏兄弟 → 張易之
 張昌宗 …… 221, 222, 227, 228
 張道陵 …………… 79
 張伯端 …… 379–381, 396, 399–401, 403, 434
 張萬福 …………… 73
 趙明誠 …………… 221
 陳搏 …………… 295, 296
 陳明昌 …………… 442
 通道觀 …………… 58
 塚本善隆 …………… 10
 程伊川 …………… 17
 定觀經 …………… 437
 貞元新定釋教目錄 …… 247
 丁少微 …………… 295
 鄭餘慶 …………… 280
 傳授經戒儀注訣 …… 73
 傳信方 …………… 277
 傳信方集釋 …………… 278
 天台山 …………… 74
 道氣 …… 250, 252, 253, 260
 唐會要 …………… 230
 道教義樞 …… 114, 119, 120
 道教靈驗記 …………… 284
 道君 …………… 80
 洞元子內丹訣 …… 317
 洞玄靈寶三師記 …… 74
 洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文 · 73

四庫全書436
 資治通鑑228
 七眞 380-383, 385, 394, 400, 403
 司馬承禎 242
 司馬貞 242
 思有 242
 周易 193, 291
 衆經目錄 128, 155
 周氏冥通記 72
 周子良 62, 72, 78
 修心要論 196
 宗密 194, 208-214, 244
 十無盡藏戒品 153, 154
 珠英學士 232
 珠英學士集 230, 231
 朱景玄 247
 袿宏 434
 朱子 6, 7, 17
 出家人受菩薩戒法 .. 127, 141, 152-154
 出三藏記集 127-129, 153, 154
 十地經 195
 淨覺 195
 正觀論 254
 蔣元庭 432
 蕭濟川 440
 承襲圖 208, 211-213
 上清大洞真經 45
 定是非論 199, 202, 211
 升仙太子碑 220, 225, 232-235
 饒宗頤 223, 232
 唱道真言 409
 笑道論 100, 101, 103-110, 122
 祥邁 28, 29, 31
 逍遙詠 291-299, 302, 304-309,
 311-318
 蔣予蒲 432, 436, 437, 450, 451, 486
 諸子百家 334, 340
 シリングスバーグ, ピーター 477, 480
 鍼灸甲乙經 512
 真誥 59, 71
 真經始末 77
 真誥紋錄 60
 神秀 196
 神仙感遇傳 285

神仙傳 164
 心地法門品 153, 154
 秦苳生 440
 神祕之印、竝法 158-161, 176, 177
 眞武宮 441
 人物禽獸文高脚香盒 234
 甄鸞 100, 102, 107, 108
 嵩山 219, 220, 223, 225, 227, 229, 232,
 233
 圖經衍義本草 173
 スターナ太子 108, 110-113, 122
 スタイン二〇六八 248, 249
 スタイン二四三八 157, 161-168,
 170-178
 正一威儀經 72
 正一修真略儀 65
 青華上帝 411
 成玄英 316
 西山群仙會眞記 512, 516
 西昇經 245
 青城山 441
 生神章經 31, 44, 49, 50
 青童君 77, 78, 81, 82
 青袍記 370
 青羊宮 441, 444
 政和新修經史證類備用本草 275
 石泰 399, 402
 薛景晦 279
 折桂記 368, 370
 薛玄眞 280
 薛稷 226
 薛道光 398, 399, 402
 千金要方 · 502, 505, 506, 511, 512, 514,
 517, 520, 522
 千福寺 247
 曹溪大師別傳 203-206, 208, 212
 宋高僧傳 250, 251
 莊子 193, 258, 291, 292, 299, 316,
 323-328, 331-334, 338-340, 342
 天下篇 334-339, 341, 342, 346
 僧肇 253, 256
 搜神記 355, 360, 361, 363, 374, 375
 宗炳 15
 僧祐 16, 17

顔之推 11
 漢書
 藝文志 343-346
 觀心論 196
 觀世音菩薩 160, 174
 觀世音菩薩祕藏如意輪陀羅尼神呪經
 176
 觀音菩薩最勝妙香丸法 175
 窺基 251
 魏夫人 59-61, 82
 キャンパニー, ロバート 473
 丘處機 381, 382, 387-392, 403
 九天瓊文 31-33, 42-45, 47, 48
 九天生神章 31, 34, 42-44, 47-49
 許翽 59, 62
 玉皇 437
 玉樞經 437
 許黃民 61
 御選語錄 433
 御注金剛般若經 242, 246, 248, 250
 許謐 59-61, 84
 金匱要略 522
 金籙簡文三元威儀自然真一經 · 69, 75
 黃籙簡文 70
 玉籙簡文 70
 弘贊 138
 句道興 355
 舊唐書 220, 233
 音樂志 233
 禮儀志 220
 弘忍 196, 205
 グレグ, W・W, 477
 敬愛寺 242
 嵇康 14
 經史證類大觀本草 274
 繫辭傳 343
 瓊文帝章經 50
 瓊文帝章經 · 31, 33, 35, 38, 42, 47, 49
 圭峰宗密 → 宗密
 嚴雁峰 438-440
 玄嶷 27
 元行沖 242
 元好問 361
 元始號 33, 35, 37-41, 43-45, 48

元始上眞衆仙記 104, 105
 元始天尊 · 99-106, 108-110, 113-122
 元始天王 104-106, 109
 玄奘 252
 甄正論 27, 29
 玄宗 241
 太上玄門功課經 454
 控鶴府 226, 227, 229
 孝經 242
 廣惠寺 450
 寇謙之 83
 孔子 329, 332, 337, 341, 421
 洪州 209-211
 高上神霄玉清真王紫書大法 438
 廣成儀制 444
 高宗 219, 224, 232
 高僧傳 128
 黃素四十四方經 67, 76, 85
 黃庭外景經 63
 黃庭經 437
 黃帝內經 · 503, 504, 514, 517, 522, 523
 黃庭內景經 63, 68
 黃庭內景經序 64, 66
 興唐寺 247
 國際敦煌プロジェクト 157
 古今集驗方 277
 伍崧生 439
 牛頭 209
 金剛般若經 242, 246
 金剛般若論會釋 251

サ

崔禹錫食經 515
 左玄真人 109, 111, 112
 雜徵義 198, 199, 201
 三教珠英 229, 232
 三元品戒 71
 三洞奉道科 75
 三萬佛同根本神祕之印、竝法 → 神祕之
 印、竝法
 三論玄義 265
 四季攝生圖 522
 施肩吾 516

固有名詞索引

A-Z

C B E T A485
S 二四三八 → スタイン二四三八

ア

アンソース, ジョン481
伊尹 329, 331, 332
夷堅志 365
醫心方 502, 515
一切道經音義妙門由起 79, 114,
118-121
尹喜 79, 82
尹志平381-384, 386, 387, 391, 392,
394, 403
陰符經437
右玄真人 109, 111, 112
雲笈七籤
 庚申部 165, 177
雲棲蓮池大師語錄434
惠可 195
エガート, ポール478
淮南子 30
惠能 193, 203-208
閻永和 439, 441, 444, 447, 452, 455
圓覺經大疏鈔 244
緣識 291-294, 314, 315, 317
閻朝隱 228
圓明居士語錄434
王安石 323-325, 327-334, 336-347
應夷節 74
王該 10
翁山寺僧 → 靈振
王志謹395
王士禛371
王子晉 220-223, 234, 235
王樹勳450

王處一 382, 394
王常月454
王象乾371
王象晉371
王昶 222, 223, 225, 226
王重陽379-389, 393, 394, 396, 400,
402, 403
王伏陽441
翁葆光 398, 401
王靈期 76
オキーフ, カトリーヌ・オブライエン
481

カ

外國放品 40, 41, 50
海上集驗方 274
迴文偈頌 291-294, 297
何起重440
鶴臞子411
郝經365
覺源壇 436, 450, 452
樂子長 169
郭象 316
樂淨信 111, 112, 114
樂靜信 114, 119
郝大通395
覺壇 451, 452
岳池440
河上真人 79, 82
賈晉華231
荷澤209
神塚淑子224
賀龍驤432, 434, 439, 440, 443, 444,
447, 449, 451
關尹 335, 336
刊刻道藏輯要焚書呈天修齋疏452

固有名詞索引

一般語彙索引

- Zhuangzi* 莊子 in Wang Anshi's 王安石 Thought. FUJII, Kyomi 323
- A study of the Legend of the Wife Awarded by Heaven: The Story of a Bride that Came Flown with the Wind. KIN, Bunkyo 355
- Some Problems of the Perseverance (jigen 機根) in the Theory of Inner Nature and Vital Force 性命說 of Quanzhen 全真 Daoism : With a Focus on a Comparison with the Daoist Southern School (Nanzong 南宗).
MATSUSHITA, Michinobu 379
- Confucian Understanding of Inner Alchemy in *Chang Dao Zhen Yan* 唱道真言. AKIOKA, Hideyuki 409
- The *Daozang jiyao* 道藏輯要 as Receptacle of the Three Teachings in Qing Taoism: Lay and Clerical Authorities Face to Face. ESPOSITO, Monica 431
- Digital Editions of Premodern Chinese Texts: Problems and Solutions
— Exemplified using the *Daozang jiyao* 道藏輯要. WITTERN, Christian 471
- An Interpretation of Taboo Food in the Wu Xing 五行 Theory. KAMEDA, Masami 501

Index of Proper Names

Index of General Terms

CONTENTS

Preface

- A Sketch of "Faith" in the Six Dynasties. USAMI, Bunri 1
- The Theory of Nine Heavens in Taoism. KAKIUCHI, Tomoyuki 27
- Master of Mystery 玄師 and Master of Scripture 經師 : New Concepts of the Master in Taoism and their Development. KIM, Jihyun 57
- Interactions between the Three Teachings concerning Yuanshi tianzun 元始天尊.
尊. KAMITSUKA, Yoshiko 99
- Re-examining the Precedence of the Second Fascicle of the Scripture of *Brahma's Net* (*Fanwang jing* 梵網經). FUNAYAMA, Toru 127
- Buddhist Acceptance of the Drug Ingestion and the Grain Avoidance Methods as seen in Stein.2438 : With a Focus on the Relationship with the *Taishang Lingbao Wufu Xu* 太上靈寶五符序. IKEHIRA, Noriko 157
- Developments of the Theory of Jianxing 見性 (direct realization of Buddha-nature) from Heze Shenhui 荷澤神會 to his Disciples. SAITO, Tomohiro 193
- The Background of Wu Zetian's 武則天 Erection of the Prince Shengxian Stele 升仙太子碑. KOGACHI, Ryuichi 219
- A Study of Tang Xuanzong's 唐玄宗 Annotations of Three Canons: With a Focus on the Annotation of the *Diamond Sutra* (*Jinggang banruo jing* 金剛般若經). MUGITANI, Kunio 241
- Cui Xuanliang's 崔玄亮 Life as Taoist. FUKAZAWA, Kazuyuki 267
- Xiaoyao yong* 逍遙詠 of Taizong 太宗 of the Northern Song 北宋 Dynasty. YAMADA, Takashi 291

Interactions between the Three Teachings II

edited by
MUGITANI KUNIO

DOKISHA

Institute for Research in Humanities, Kyoto University

2011

執筆者紹介

宇佐美文理	京都大學大學院文學研究科准教授
垣内智之	和歌山大學非常勤講師
金 志玦	京都大學人文科學研究所助教
神塚淑子	名古屋大學大學院文學研究科教授
船山 徹	京都大學人文科學研究所教授
池平紀子	大阪市立大學非常勤講師
齋藤智寛	東北大學大學院文學研究科准教授
古勝隆一	京都大學人文科學研究所准教授
麥谷邦夫	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
山田 俊	熊本縣立大學文學部教授
藤井京美	同志社大學非常勤講師
金 文京	京都大學人文科學研究所教授
松下道信	皇學館大學專任講師
秋岡英行	大阪市立大學非常勤講師
ESPOSITO, Monica	京都大學招聘外國人學者
WITTERN, Christian	京都大學人文科學研究所准教授
龜田勝見	福井縣立大學學術教養センター准教授

三教交涉論叢續編

二〇一一年三月二二日 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

京都市左京區吉田本町

印刷所 中西印刷株式會社

