

麥谷邦夫編

中國中世社會と宗教

道氣社

はしがき

本書は、「六朝隋唐期社會における宗教文化の役割に関する歴史的研究」のテーマのもと、平成十年度～平成十三年度科學研究費補助金（基盤研究（A）（2））を受けて實施した研究の報告書をもとに出版されたものである。この研究を申請するに當たつての申請書には概ね次のように研究目的が記載されている。

六朝隋唐期において、儒佛道三教を中心とする宗教文化は、相互の多様な緊張關係のもと、あらゆる階層にわたつて重大な影響を及ぼし、この時期の文化の特質を規定したのみならず、社會の安定および變動の原動力となつてきたといえよう。本研究は、六朝隋唐期社會の歴史的展開を準備し推進した重要な要素の一つである宗教文化の役割と、その本質を解明しようと企圖するものである。この時期の社會における個別的な宗教について、分斷的に分析する從來の方法を見なおし、儒佛道三教相互の影響關係はもとより、宗教、個人、社會集團などが内包する、精神的、社會的、政治的緊張關係が生み出すダイナミズムに着目し、宗教文化の総合的な把握を目指すことを目的とする。

四年にわたる研究期間の間に、都合六回の研究會が開催され、十一人の研究分擔者による研究報告が行われた。ここに收められた九篇の論考は、研究會での討論をもとに、その後の各自の研究成果を加味して最終的に纏められたものである。

i
巻頭の吉川忠夫「孝と佛教」は、中國古代社會にあつて終始最も基本的な徳目であつた「孝」をめぐつて、出家

主義と僧侶の剃髮制度のもと一見「孝」を否定するかの如き佛教と傳統社會との間に生じた軋轢の諸相、並びにその矛盾の中から見い出されてきた中國佛教独自の「孝」にかかわる教理思想の成立の過程を検討する。具體的には、孝の立場に基づく排佛論と佛教側の反論および傳統的な孝の徳を宣揚する佛典の出現を三教の資料に即して論述している。

「孝」をめぐる論争の主役は、あくまでも儒佛二教ではあったが、道教もこの問題に無関係ではありえなかった。道教は基本的には儒教同様、佛教の教理や制度が内包する「孝」に對する否定的側面を批判する立場に立っていたが、一方では、親子の間の肉體的な生命繼承の背後にある「道氣」のはたらきに着目し、それこそが眞の父母であるという「眞父母」の概念を説いて、世俗的な「孝」を超越する傾向をも示した。麥谷邦夫「眞父母考」は、この點を考究したものである。

船山徹「五六世紀の佛教における破戒と異端」は、大乘の興起以前より傳統的に守られてきた戒律のうち最も重罪とみなされた四波羅夷について、淫戒と殺戒には一部大乘特有の局面が認められること、大妄語戒に關しては、中國佛教特有の聖者論がかえって大乘を騙る事件を生むことにもなった可能性のあること、そして傳統佛教の側からは破戒や異端と思われた大乘僧の中に、直後の時代に影響を與えた人物がいたことを指摘し、隋唐以前における大乘佛教の特徴の一端を明かにする。

戒律の問題は、次第に教團制度を整えつつあった道教にとっても重要な問題であった。道教の戒律は、道教教團内部での自律的規則として自然發生的に成立してきた部分と、佛教教團の戒律との關係でより精細に體系化されていた部分とに大別することができよう。都築晶子「道觀における戒律の成立」は、『洞玄靈寶千真科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』との類似、とりわけ遷化堂と無常院という臨終の空間のしつらえに注目して、道觀におけ

る戒律の成立を明かにしようとしたものである。

神塚淑子「六朝靈寶經に見える本生譚」は、『太上靈寶諸天內音自然玉字』に見える天真皇人の本生譚と『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』に見える靈寶天尊・左玄真人・右玄真人の本生譚を例にとりながら、佛教の本生譚を模倣した話がそれぞれの靈寶經の中にどのように組み込まれているかを詳しく検討することによって、前者は、靈寶派の宗教思想の重要な要素を導入し、新しい道教の神格像を描いたものであったこと、後者は、道像における三尊構成などに反映されとともに、六朝隋唐初期の道教の教團や信者たちの實際の行動にも關わる重要な意味を持っていたことなどを指摘している。

漢から六朝期の資料に頻出する「通儒」という語に注目し、その語義の變遷を分析することによって、この時期の學術のありかたの一端を明かにしようとしたのが、木島史雄「中世通儒考」である。「通儒」という語彙には「多くの經書に高い學識を持つ學者」という、現在最も通行している語義だけでなく、「寛政を行うもの」といった意味や具體性を喪失した單なる通儒的「存在」を意味する場合のことが指摘されている。

南北朝初期に普及しはじめた義疏の學は、經書の解釋とともに佛典の解釋にも用いられ、兩者の間には多くの共通點と相互交渉の跡が見られる。なかんづく、講經の場における都講の存在をめぐっては、その起源や變遷について諸説入り亂れての論争が展開されてきた。古勝隆一「都講の再検討」は、從來の諸説の問題點を再検討したうえで、南北朝義疏學における都講の制は、漢代儒學のそれを基礎にしつつ、東晉以後、佛教にも取り入れられたものであると結論する。

荒牧典俊「則天武后乃至玄宗朝における唐詩・山水畫の成立と六祖慧能の禪」は、いわゆる「唐宋の變革」と「中國禪」の展開が表裏一體の歴史的過程であるという假説のもとに、この時期を代表する文化創造者の一人王維

において、唐詩及び山水畫が新しい文化創造として創造されつつあること、かれの文化創造の根源において生きている根本の宗教體驗としての、六祖慧能にはじまる南宗禪のインスピレーションがどのような根本構造をもつかを、詩語としての「空」の意味の根本轉回および「輞川詩」と「輞川圖」の對比から見られる詩畫一體の文化創造を例に論證する。

現代的常識からは一見相反する存在に思える宗教と科學、この兩者が渾然と複合して一つの學問分野を形成していたのが前近代のありかたであり、中國にあつてそれを最も特徴的に示すのが、占いと科學理論が複合的に絡みあつた術數學であつた。武田時昌「中世の數學と術數學」は、中國古代の數學書である算經の記述と男女生み分け法を例にとりながら、術數學が生み出した時空において、當時の科學や易學の理論と宗教文化の構成要素が習合し、人々に何らかの信仰と行動指針を與える力となつていたことを指摘する。

以上、九篇の論考の内容をかいつまんで紹介した。上記の研究目的の何程が達成されたかは大方のご批判に委ねるとして、少くともその目的を達成することを目指して、それぞれに興味深いテーマを取りあげ、新しい知見の呈示を試みたものであるといえよう。

この小冊の編集、出版の勞を擔つたものとしては、本書の刊行が中國中世社會における宗教文化の持つ意味の解明に些かなりとも寄與し得ることを願うものである。

二〇〇二年四月

麥谷 邦夫

目次

はしがき

孝と佛教

眞父母考——道教における眞父母の概念と孝をめぐる——

五六世紀の佛教における破戒と異端

道観における戒律の成立——『洞玄靈寶千眞科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』——

六朝靈寶經に見える本生譚

中世通儒考

都講の再検討

則天武后乃至玄宗朝における唐詩・山水畫の成立と六祖慧能の禪

中世の數學と術數學——科學と宗教の習合點をめぐる——

一般語彙索引

固有名詞索引

吉川忠夫 1

麥谷邦夫 19

船山 徹 39

都築晶子 59

神塚淑子 83

木島史雄 107

古勝隆一 141

荒牧典俊 163

武田時昌 203

中國中世社會と宗教

孝と佛教

吉川 忠 夫

はじめに

佛教が着實に中國の社會に根つきはじめた六朝時代以後、そのことに比例するかのごとくに佛教に對する風當りも強くなり、佛教を批判するさまざまな排佛論が展開された。それらの中でも、「孝」の立場に基づく排佛論はすこぶる強力なものとして存在した。と言うのも、孝は中國人にとって基本的かつ重要な徳であつて、孝の徳をもつばらに説くところの『孝經』は、およそ知識人たる者が幼少期においてまず最初に讀むべき古典とされたにもかかわらず、^①佛教の教えないしは沙門のあり方はすこぶる孝の徳に抵觸するものであると多くの中國人に認識されたからにはかならない。

批判のそもそものは、およそ沙門の剃髪と出家主義の二點に集中した。何となれば、沙門の剃髪は『孝經』の開宗明義章が「身體髮膚、之れを父母に受く。敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」と教えているにもかかわらず、その

ことに抵觸するからであり、また『孟子』離婁篇上に「不孝に三有り、後無きを大と爲す」とあるにもかかわらず、沙門が出家し、家庭生活を放棄することは祖先の祀りを行うべき子孫を絶やすことになるからにほかならなかった。かかる批判に對して佛教側はどのように應酬したのか。

一 孝の立場に基づく排佛論と佛教側の反論

『廣弘明集』の卷六と卷七の「列代王臣滯惑解」は、唐初の傳奘が歷代の排佛論者二十五人を集めたところの『高識傳』、その文章を道宣が適當に摘みながら反論を加えている篇であるが、二十五人の中の北魏の李瑒と北齊の李公緒の二人が孝の立場から佛教を批判していたことが判明する。

延昌（五二一—五二五）の末に高陽王の友となつた李瑒は、「戸を絶つて沙門と爲る」者が少なくない實情に鑒みてつぎのごとく上言した。「禮以て世を教え、法（佛法）もて將來を導く。跡用既に殊なり、區流も亦た別なり。故に三千の罪、不孝よりも大なるは莫く、不孝の大なること祀りを絶つに過ぐるは無し。然らば則ち祀りを絶つの罪、大なること焉^{これ}よりも甚だしきは莫し。安んぞ輕がるしく背禮の情を縦^{はし}にして其の向法の意を肆^はくすことを得んや。寧^なぞ堂堂の政を棄てて鬼教に従わんや」。^③「三千の罪」云々と云つてゐるのは、上掲の『孟子』離婁篇上の文章と『孝經』五刑章に「五刑の屬三千、而して罪は不孝よりも大なるは莫し」とあるのを重ね合わせてのことである。また李公緒は、葬儀を執り行ふ家が「齋供の福利」、すなわち祭祀のためのお布施に悩んでゐるのを目にしてこう言つた。「佛教なる者は父母を脱略し、帝王を遺蔑し、六親を捐て、禮義を捨て、赭衣髡剔して自ら刑餘^{なぞ}に比え、妄説して眩惑し、惟^{ただ}利のみに是れ親しむ。陰陽名墨は紕繆苛察なりと雖も、而れども四時の節用に取ること有

るも、茲の術の如きに至つては即ち化を傷りて幽に託し、滋いよ鬼道と爲す。惜しい哉。國を擧げて皆な迷い、彼は衆く我は寡し。悲しい哉。我の死するや、福事は一切之れを罷めよ。華を棄てて戎に即くこと、有識は許さず」。

三十七條の問答からなる牟子の「理惑論」（『弘明集』卷一）においても、二條が孝の問題に關係する。その一條において質問者は、『孝經』開宗明義章の言葉、ならびに曾子が臨終の際に「予の手を啓け、予の足を啓け」と弟子たちに命じ、父母からもらった肉體に損傷がないかどうかを點檢させたという『論語』泰伯篇の言葉を引いたうえ、「今、沙門の剃頭するは何ぞ其れ聖人の語に違い、孝子の道に合せざるや」と批判する。それに對して牟子は、中國にも取えて肉體を傷つながら立派に徳を完成した人物がいたではないかと應酬する。たとえば吳の泰伯。「泰伯は祝髮文身して自ら吳越の俗に従い、身體髮膚の義に違いしも、然れども孔子は之れを稱し、其れ至徳と謂う可しと。仲尼は其の祝髮せるを以て之れを毀らざるなり」。このように述べるのは、『論語』泰伯篇に「子曰く、泰伯は其れ至徳と謂う可きのみ。三たび天下を以て讓る。民は得て稱する無し」とあるのに基づいてのこと。かくして牟子は言う。「是れに由つて觀れば、苟くも大徳有れば小に拘わらず。沙門は家財を捐て妻子を棄て、音を聴き色を視ず。讓の至りと謂う可きなり。何ぞ聖語に違い、孝に合せざることあらんや」。牟子はこの泰伯のほか、敢えて肉體を傷つけて道義を全うした者として、豫讓や聶政（『史記』刺客列傳）、あるいはまた宋の伯姬や梁の高行たち（『列女傳』）の事例を擧げている。

「理惑論」のまたの一條の批判は繼嗣の問題。「夫れ福は繼嗣に踰るは莫く、不孝は後無きに過ぎるは莫し。沙門は妻子を棄て財貨を捐て、或いは終身娶らず。何ぞ其れ福孝の行いに違えるや。自ら苦しみて奇無く、自ら極まりて異無し」。かかる批判に對する牟子の反論はつぎのごとくである。「妻子財物は世の餘りなり、躬を清くして無爲なるは道の妙なり。……許由は巢木に栖み、夷齊は首陽に餓えしも、孔聖は其の賢を稱して曰わく、仁を

求めて仁を得る者なりと(『論語』述而篇)。其の後無く貨無きを譏るを聞かざるなり。沙門は道德を修めて以て世に遊ぶの樂しみに易え、淑賢に反りて以て妻子の歡びに背く。是れを奇と爲さずして孰と與にか奇を爲さん、是れを異と爲さずして孰と與にか異を爲さん哉」。

その序に述べられているように、「理惑論」が後漢末の擾亂を交趾に避けた牟子のもなのか、それとも牟子に假託されただけの後世の作品にしか過ぎないのかは議論の多いところである。しかしながら、これは東晉の孫綽の作品であることが間違いない「喻道論」(『弘明集』卷三)にも、「理惑論」と同様に沙門の剃髪と出家主義に向けられた批判を載せ、それに對する反論が見える。すなわち難者が佛教をまづつぎのように批判する。「周孔の教えは孝を以て首と爲す。孝は徳の至り、百行の本にして、本立ちて道生じ、神明に通ず⁽⁴⁾。故に子の親に事^{つか}うるや、生きては則ち其の養いを致し、没しては則ち其の祀りを奉ず。三千の責、後無きよりも大なるは莫く、之れを父母に體すれば敢えて夷毀せず。是を以て樂正は足を傷つけ、終身愧^{はじ}を含めり。而るに沙門の道たる、所生を委離して親を棄てて疏に即き、鬚髪を剗剔して其の天貌^{そこな}を残い、生きては色養を廢し、終りては血食^{みまか}を絶ち、骨肉の親をば之れを行路に等しくす。理に背き情を傷なうこと、此れより之れ甚だしきは莫し。而るに道を弘め仁を敷き、廣く羣生を濟うと云う。斯れ何ぞ根本を斬刈して枝幹を修め、而して文穎碩茂すと言うに異ならんや」。樂正は樂正子春。『禮記』祭義に、「樂正子春は堂を下りて其の足を傷つけ、數月出でざるも猶お憂色有り」とある。「所生を委離して親を棄てて疏に即く」とは、生みの親を棄てて師匠のもとに身を寄せることを言うのであろう。

かかる批判に對して、孫綽はまづこう反論する。「父隆^{さか}んなれば則ち子貴く、子貴ければ則ち父尊し。故に孝の貴き爲るや、能く身を立て道を行い、永く厥の親を光^{みつ}かすことを貴ぶ」。このように言うのは、『孝經』開宗明義章に「身體髮膚、之れを父母に受く。敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」とあるのにすぐつづいて、「身を立て道を

行い、名を後世に揚げ、以て父母を顧わすは孝の終りなり」とあるからにはかならない。そのうえで孫綽もまた泰伯や伯夷、叔齊、梁の高行や宋の伯姬のことを持ち出し、そして佛が疑いもなく見事に孝の徳を實現したのだとの堂々の議論を展開するのだ。

佛も最初は「形を全くして以て道に向かわんと欲した」のだが、それでは「維繫（束縛）を免れざらんことを恐れ」、そのため「其の鬚髪を釋て、其の章服を變め、既に外には反らざることを示し、内には簡易を修めた」のである。かくして「道成つて佛と號した」その曉には、「天は清く地は潤い、品物は咸なり、蠱蠕の生は靈液に浸毓し、枯槁の類は瘁を改めて榮と爲つた」ばかりか、「還つて本國を照らし、廣く法音を敷くや、父王も感悟して亦た道場に升つた」。かく親に榮譽あらしめたのだから、これ以上の孝はない。「是に於いて後進の士は弘訓を被服して高軌に濟らんことを思つた」のだが、その際にも、「皆な父母の尙ぶ所を異とせざるに由り、歡心を承けて後に動くのみ」、出家したいと願う者は父母がそのことに異論を唱えることなく、祝福をうけたうえで行動を起したのであると。たしかに『摩訶僧祇律』卷二四に佛の言葉として「今日從り後、父母放さざれば應に出家を與すべからず」とあるし（大三、四二中）、また『維摩經』弟子品にも「我は佛の言を聞くに、父母聽さざれば出家することを得ず」との羅睺羅の言葉が見出される（大四、五四一下）。これはもとより絶嗣の問題に關する批判への反論なのであって、孫綽はさらに言葉をついでつぎのように述べている。「若し昆弟の親有る者は則ち服養廢さず、既に弘く大業を修むることを得て而も恩紀替れず。且つ逝去せし者をして福報を得て以て天に生まれ、復た世祀を歆くことを顧みざらしむ。斯れ豈に兼善大通の道には非ずや」。

つまり沙門は、たとい身體髮膚を毀傷せずという「孝の始め」に違背することはあるとしても、彼らが剃髪するのはあくまで權道としてそうするまでのことにしか過ぎず、それにもまして「身を立て道を行い、名を後世に

揚げ、以て父母を顯わす」ところの「孝の終り」を立派に實現しているのだというのが「喻道論」で展開されている孝論の主旨にはかならない。『高僧傳』卷六の釋慧遠傳に桓玄と廬山の慧遠との問答を載せ、「敢えて毀傷せざるに何を以てか剪削す」との桓玄の問いかけに、慧遠が「身を立て道を行う」と答えたというのも同様の含意なのであって、慧遠の「沙門不敬王者論」（『弘明集』卷五）の「出家」章のつぎの一文はそのことを證するであろう。「凡そ出家に在っては、皆な世を^{のが}逃れて以て其の志を求め、俗を^{あらた}變めて以て其の道を達す。俗を變めては則ち服章は世典と禮を同じくすることを得ず、世を逃れては則ち宜しく其の跡を高尙にすべし。夫れ然るが故に能く溺俗を沈流より拯い、幽根を重劫より抜き、遠く三乗の津を通じ、廣く天人の路を開く。如^も令し一夫徳を全うすれば則ち道は六親に^{あまね}洽く、澤は天下に^{めぐみ}流れ、王侯の位に處らずと雖も亦た已に皇極に協契し、生民を在宥す。是の故に内は天屬の重きに乖くとも而れども其の孝に違わず、外は奉主の恭を闕くとも而れども其の敬を失わず」。

「喻道論」には中國の傳統的な孝の立場に基づくところの佛教批判とそれに對抗しての佛教独自の孝論が展開されているのだが、興味深いのは、すでにそれに先立って道教の場で類似の議論がなされていることである。すなわち『抱朴子』の對俗篇に、「審に其れ神仙、以て學んで致す可くんば、翻然として霄を^{そら}凌ぎ、俗に背き世を棄て、烝嘗の禮、之れを修奉すること莫からん。先鬼に知有れば、其れ餓えざらんや」との問いが設けられ、抱朴子がつぎのように應じているのがそれである。「蓋し聞くに、身體をば傷つけざる、之れを終孝と謂うと。況んや仙道を得れば長生久視し、天地と相い畢り、全きを受け完きを歸すに過ること亦た遠からずや。果して能く虚に登り景を躡み、雲輿霓蓋あり、朝霞の沆瀣を餐らい、玄黃の醇精を吸い、飲は則ち玉醴金漿、食は則ち翠芝朱英、居りては則ち瑤堂瑰室、行きては則ち太清を逍遙す。先鬼に知有れば、將に我が榮を蒙らん」。つまり、一人が仙道を體得することによって祖先の靈をして光榮あらしめることができるというわけだ。また、「得道の高きこと、

伯陽（老子）に過るは莫し。伯陽に子有つて宗と名づく。魏に仕えて將軍と爲り、功有つて段干に封ぜらる。然らば則ち今の學仙者は自ずから皆な子弟有つて以て祭祀を承く可し。祭祀の事、何に縁つてか便ち絶えん」と言っているのは、一家から仙道修行者が生まれたとしても祖先の祀りが絶えるわけではないということの辯明なのであつて、これもまた「喻道論」に「若し昆弟の親有る者は則ち服養廢さず、既に弘く大業を修むることを得て而も恩紀替れず」とあるのに對應するであろう。

時代が下つて北周の王明廣も、宣帝の大象元年（五七九）二月二十七日の上書（『廣弘明集』卷二〇）においてつぎのよう論じている。王明廣は武帝の廢佛によつて還俗を命ぜられたものと僧。その上書は廢佛の仕掛人の衛元嵩の論點を反駁することを目的としたものであるが、沙門の孝を大孝と稱していることに注目される。「忠臣孝子、義に多途有り。何ぞ必ずしも躬耕租丁を上と爲さんや。禮に云わく、小孝は力を用い、中孝は勞を用い、大孝は置しからずと。沙門の孝爲るや、上は諸佛に順い、中は四恩に報い、下は含識の爲にし、三者置しからず。大孝なること一なり。是の故に詩に云わく、愷悌たる君子は福を求めて回わずと。若し必ず六經をば用いず、反つて浮言を信ずれば、正道は廢虧せられ、竊かに願わずと爲す。若し迺親に事うるに力を以てするは僅かに小孝と稱し、租丁もて上に奉ずるは是れ庸民なるに忝り、僧に施し像を敬いてこそ俱然として理に合す。……若し沙門の出家は即ち親に背くとの譏りに涉ると言わば、亦た曾參の孔丘に事えしも便ち不孝の子と爲す可し」。禮は『禮記』祭義篇。『禮記』には、王明廣が引いている文章につづいて「慈愛を思いて勞を忘る、力を用うと謂う可し。仁を尊び義に安んず、勞を用うと謂う可し。博く施して物を備う、置しからずと謂う可し」とある。四恩は父母の恩、師長の恩、國王の恩、施主の恩。含識は衆生。詩は『詩經』大雅「旱麓」。曾參云々は、孝で知られる曾參とて親元を離れて孔子の弟子となつたのだから不孝者ということになるであろうとの意。

唐の釋明梟も、傳奕の排佛の議論に「忠臣孝子を求めて世を佐け民を治めしめんと欲さば、唯だ孝經一卷と老子二篇を讀むのみにして、廣く佛經を讀むことを須いず」とあるのに反駁を加えて、『孝經』と『老子』はただ「世間の忠孝」を明らかにしているだけにしか過ぎず、「出世の忠孝」には説き及んでいないと述べたうえ、つぎのように論じている（『廣弘明集』卷二「決對傳奕廢佛法僧事」第八決破）。「何となれば、夫れ俗に處りて躬耕し、親を奉じて以て力を竭くし、出家して道を修め、法を尊んで以て慈を興す。力を竭くす者は現前の小恩に答え、慈を興す者は將來の大德に報ゆ。暫く敬養に乖き、親を慢るが若きに似たるも、終には能く濟拔し、方めて至孝と爲す。斯れ則ち利は三世を沾わせ、豈に唯だに旦夕の勞なるのみならんや。恩は百生を潤わせ、寧ぞ晨昏の養いを責めんや。其の在出（在家と出家）を校ぶるに、勝劣明らかなり」。

あるいはまた唐の釋法琳の『辯正論』。その卷六の十喻篇と内九箴篇は道士李仲卿の「十異九迷」を論破するべく設けられた篇であるが、十喻篇の第十はつぎのごとき李仲卿の佛教批判に對應する。「老君（老子）の範を作るや唯だ孝と唯だ忠、世を救い人を度し、慈を極め愛を極む。是を以て聲教は永く傳わり、百王改めず、玄風は長く被い、萬古差うこと無し。所以に國を治め家を治むる、常然の楷式なり。釋教は義を棄て親を棄て、不仁不孝なり。閻王は父を殺すも翻つて愆無きを得、調達は兄を射るも罪を得たりと聞くこと無し。此れをもって凡を導けば更に惡を長ずと爲し、斯れを用て世に範とすれば何ぞ能く善を生ぜん」。閻王すなわち阿閻世王は『觀無量壽經』の主人公。調達は佛の從弟の提婆達多。かかる李仲卿の批判を、法琳はつぎのごとくに論破するのだ。

「内喻に曰わく、……化の萬國に周きは乃ち明辟（明君）の至仁、四海に刑あらしむるは實に聖王の巨孝なり。佛經に言わく、識體輪廻し、六趣は父母に非ざるは無く、生死變易して三界孰か怨親を辨ぜんと。又た言わく、無明は慧眼を覆い、生死中を來往す、往來して所作多く、更互に父子と爲る、怨親は數々知識と爲り、知識は數々怨

親と爲ると。是を以て沙門は俗を捨て眞に趣きて庶類を天屬に均しくし、榮を遺て道に即きて含氣を己れの親に等しくす。且つ道は清虛を尙ぶに爾は恩愛を重んじ、法は平等を貴ぶに爾は怨親を簡ぶは、豈に惑いに非ずや」。

最初に引用されている佛經にぴったりのものを見出せないが、『央掘魔羅經』卷四に「如來は一切智もて一切を知り、世間の一切の衆生を觀察するに、無始より已來、父母兄弟姉妹に非ざるは無く、昇降常無く、迭いに尊卑と爲ること、彼の伎兒の數數轉變するが如し」(大二・五四〇中)、『入楞伽經』卷八に「我は衆生を觀るに、六道を輪廻し、共に生死に在つて共に相い生育し、迭いに父母兄弟姉妹、若しくは男、若しくは女、中表内外六親の眷屬と爲り、或いは餘道の善道惡道に生まるとも、常に眷屬と爲る。是の因縁を以て我は衆生の更も相い肉を啜らうを觀るに、親に非ざる者は無し。肉味を食るに由つて迭いに互いに相い啜らい、常に害心を生じ、苦業を増長し、生死を流轉し、出離することを得ず」(大一・五六一中)、『梵網經』卷下に「一切男子は是れ我が父、一切女人は是れ我が母、我は生生に之れ從り生を受けざるは無し。故に六道の衆生は皆な是れ我が父母」(大二四・一〇〇六中)などあるのに基づくのであらう。また引用の第二は、『十住毘婆沙論』卷七の偈につきのごとく見出される。「無明は慧眼を蔽い、生死中を數數す。往來して所作多く、更互に父子と爲る。世間の楽しみに貪著し、勝事有ることを知らず。怨は數々知識と爲り、知識は數々怨と爲る」(大二六・五九中)。

無始に始まり無終に終る永劫の時間の中を、業の報いとして六道のいずれかに位置を占めつつ生まれては死に、死んではまた生まれて輪廻を繰り返すという佛教の思想に従うならば、衆生のすべてがいずれかの生におけるわが父であり、わが母であるかも知れぬ。それ故に沙門は、「庶類」や「含氣」を、すなわち生きとし生けるすべての衆生を平等視するのだというわけである。

内九歳篇の第六にもまたつぎのような議論が見える。中國の禮制では、親の生前には「孝養に違ふこと無く」、

死後には「葬祭に禮を以てす」べきものとされるが、佛教の「灑血焚軀の流、寶塔仁祠の禮」、すなわち『法華經』の藥王菩薩のごとく捨身を行い、わが肉體をもつて佛に供養するのも、あるいはまた寶塔を建立して佛を祀るのも、「始めを敬い終りを慎む」ことにほかならない。また「輪王の八萬、釋主の三千に暨およんで、溟海を竭くして珠を求め、康衢を淨めて石を従すは、蓋し力を勞するものなり（小孝）。群生を總べて己れの任と爲し、含氣を天屬に等しくし、有漏の壤に棲違し、無賴の儔を負荷するは、蓋し心を勞するものなり（中孝）。軒くるまを實相の域に迴らせ、神を寂照の場に凝らせ、泥洹を指して長歸し、法身に乗りて遐覽するは、斯れ置しからざるの道なり（大孝）。乃ち母氏の天より降るに暨およんでは金棺を刮いて句を演べ、父王の卽世するや寶床を執りて終みまかれるを送り、孝敬もて儀を表すこと茲ここに亦た備われり。（九迷に言うがごとき）骸骨を棄つと教うとは、何に従つて至る哉。且つ經に屍陀を勸めて普く飛走に施すは、意は宿債に存し、將來を免れんことを冀う」。

「輪王の八萬」云々にはつぎの注が施されている。『阿育王經』に云わく、王は八萬四千の宮人を殺す。夜に宮外の哭聲を聞き、王悔いて爲に八萬四千塔を造る。今、此の震旦にも亦た此に在る者有り。釋提桓因は天上に三千倫婆⑤を造る」。金棺を刮くとは、佛の入滅を知った母親の摩耶夫人が忉利天から降つて來ると、棺の蓋が自然に開き、佛が合掌して起き上がったと傳える『摩訶摩耶經』卷下の話に基づき（大二、一〇三中）、また「父王卽世」云々に關しては注に『智度論』が引かれている。「淨飯王の終るや、佛は自ら繩床一脚を執りて闍維の處に至り、後世の一切の衆生に生養の恩に報ゆることを示す」。屍陀は死後に肉體を鳥獸に布施する屍陀林の葬法のことであつて、それによつて宿世から引きずっている罪障の償いにきりをつけ、來世にまで持ち越さないようにするというのだ。

法琳は内九箴篇の第六においてこのような議論を展開しているのだが、ではそれを引き出した李仲卿の議論、す

なわち「九迷」の第六はどのようなものなのか。「今、佛の訓えを垂るるや、必ず爾の骸骨を棄てて茲れを草野に損わしめ、多く財賄を出して我が塔廟を營ましむ。遂に愚夫をして惑亂して茲の典禮を廢し、考妣の棺柩をば曾つて封樹するの心無く、戎狄の屍靈に翻つて彫装の妙を盡くさしむ」。そしてつづいて李仲卿がつぎのように述べているのこそ、佛教独自の孝論は中國の傳統思想が到底受け入れられるものではなく、ついに兩者が平行線のままだに終らざるを得なかったことをよく示しているであろう。「且つ神はその族に非ざるを享けず、物は其の先に非ざるを祀らず、其の親を敬わずして他人を敬うとは、其れ此れの謂なり」。李仲卿が基づくところは『左傳』僖公十年「神は類に非ざるを飲けず、民は族に非ざるを祀らず」、ならびに『孝經』聖治章「其の親を愛さずして他人を愛する者は之れを悖德と謂い、其の親を敬わずして他人を敬う者は之れを悖禮と謂う」。かかる立場からするならば、祖先にもまさつて佛を大切に祀ること、かてて加えて「六道の衆生は皆な是れ我が父母」、それ故にすべての衆生に孝を及ぼさなければならぬなどというのは、およそ家族關係に基礎を置かぬ無差別的な孝として排斥されなければならなかったのである。

二 傳統的な「孝」の徳を宣揚する佛教經典

以上に概觀した佛教者の孝論は、議論としてはそれなりに興味深いものである。しかしながら、批判の相手を自分の土俵に引きずりこんだうえでの議論であるだけにどれほどの説得力を持ち得たかは疑問であり、所詮、水掛け論に終らざるを得なかった。かくしてかかる孝論が展開される一方で、中國の傳統的な孝を説く佛教經典が宣揚されたのであった。何を根據にしてのことなのかは定かでないが、「喻道論」が「佛に十二部經有つて、

其の四部は専ら孝を勧むるを以て事と爲し、慰懃の旨、至れりと謂う可し」と述べているのも、恐らくそのことを意識してのことであろう。

孝の徳を説く佛教經典とは、具體的には下記のごときものである。すなわち、盲目の父母に孝養を盡くした睽童子子を主人公とする『睽子經』。ゴータマは不孝者であるとの六師外道の非難に應えるべく説かれている『大方便佛報恩經』。その名もずばりの『父母恩重經』。中國撰述であることが疑いのない、いわゆる疑經の『父母恩重經』がいつの頃の成立なのかは知らないが、ひとまず北周の武帝の廢佛の際にしきりに「父母恩重」ということが言われていることを指摘しておきたい。たとえば『廣弘明集』卷一〇が「周祖平齊召僧敍廢立抗拒事」なる標題のもとに収めている文章は、北齊を征服した北周の武帝が舊北齊領にも廢佛を實施するに當り、大德たちを招集してその旨を述べ、それに對して淨影寺の慧遠が異議を唱えたことの記録であるが、本論に關係するところの二人のやりとりを摘めばつぎのごとくである。武帝「父母の恩は重きも沙門敬むざるは悖逆の甚だしきものにて、國法容さず。並びに退けて家に還し、用て孝治を崇^{さか}んにせん」。慧遠「詔に僧を退けて家に還し孝養を崇^もんにせんと云う者、孔經にも亦た身を立て道を行いて以て父母を顯すは即ち是れ孝行なりと云う。何ぞ必ずしも家に還さん」。武帝「父母の恩は重く、色養に交資す。親を棄てて疏に向かうは未だ至孝を成さず」。慧遠「若し是の言の如くんば、陛下の左右のもの皆な二親有るに、何ぞ之れを放たずして乃ち長役すること五年、父母に見えざらしむるや^や」。武帝「朕も亦た番に依つて上下せしめ、歸りて侍奉することを得しむ」。慧遠「佛も亦た僧の冬夏には緣に隨つて道を修し、春秋には家に歸つて侍養することを聽す。故に目連は乞食して母に餉^{おく}り、如來は棺を擔いて葬に臨む^{まむ}。此の理大いに通じ、未だ獨り（佛教のみを）廢す可からず」。そしてここにも言及されているところの、目連が餓鬼道に墮ちた母親を救うことを主題とする『孟蘭盆經』。

『孟蘭盆經』には三譯が存したのだが、そのうちから晉の武帝の時の刹法師、すなわち竺法護の翻譯を取り上げて疏を著した唐の圭峰宗密は、その序を「混沌に始まり、天地に塞^みち、人神を通じ、貴賤を貫き、儒と釋と皆な之れを宗とするは、其れ唯だ孝の道なり。孝子の懇誠に應じ、二親の苦厄を救い、昊天の恩德に酬^むゆるは、其れ唯だ孟蘭盆の教えなり」、このように書き起こしたうえ、釋迦に「大孝」なる形容詞をそえてつぎの偈を設けている。「稽首す 三界の主、大孝の釋迦尊、累劫 親の恩に報い、因を積みて正覺を成ず。將^{まさ}に永く衆類に錫^{たま}わんと、請に應じて斯の經を演べ、欲すらくは背恩の人をして、感能く罔極に酬^むわしめんと。我の今讃述する所をば、願わくは衆聖冥加せられ、自他の存歿の親、苦を離れて常に安樂ならんことを」。

宗密の疏は大きく「教起所因」、「藏乘所攝」、「辨定宗旨」、「正解經文」の四段に分けられ、それらの各段がまたさまざまに分岐するいわゆる科段の注釋の方法が取られている。その中の「教起所因」の第三「彰孝道」はさらに「通明孝爲二教之宗本」と「別明二教行孝之同異」の二つに分けられているのだが、中國の孝と佛教の孝の比較論としてなかなか面白い。「通明孝爲二教之宗本」とは孝が儒佛二教を通じての根本であることを明らかにするとの意、「別明二教行孝之同異」とは儒佛二教の孝の實踐のあり方が異なるとの意。そのさわりの部分を摘むならば、

「初の通明中、且^{しか}く儒教の孝を以て本と爲すことを明らかにせば、天子自^より始まって士人に至るまで、家と國と相い傳えて皆な宗廟を立て、五孝の用は則ち別なりと雖も而れども百行の源は殊ならざるを謂う。故に開宗明義章中に標して至德要道と爲す。道德は之れを以て體と爲し、教法は是れに繇^よつて生ず。何ぞ君子にして本に務めざること有らんや。既に天經地義爲れば、須らく企及俯從せしむべし。禮壞れ樂崩るるを論ずと雖も、終^{つい}に錦を衣^きけ稻を食^くらうことを訶す。甚だしき哉、孝の大なるや。聖人の德、又た何を以てか孝に加えん」。『孝經』には

天子章、諸侯章、卿大夫章、士章、庶人章が設けられてそれぞれの孝のあり方が説かれ、開宗明義章では孝が先王の至徳要道とされており、また三才章に「夫れ孝は天の經なり、地の義なり」との言葉がある。「禮壞れ樂崩るるを論ず」と雖も、終に錦を衣け稻を食らうことを誨す」とは、澆季の世においても服喪中に要求されるストイックな生活を言うのであろう。

「次に釋教の孝を以て本と爲す者とは、然らば一切佛は皆な眞化の二身有り。釋迦の化身は隨機權教を説き、舍那の眞身は究竟實教を説く。教なる者は經と律なり。經は理智を銓し、律は戒行を詮し、戒は萬行なりと雖も孝を以て宗と爲す。故に我が盧舍那佛の最初に正覺を成ぜし時、便ち華嚴大經と菩薩大戒を説く。又た經に標して云わく、爾の時釋迦牟尼佛、初めて菩提樹下に坐して無上正覺を成じ已るや、初めて菩薩波羅提木叉を結び、父母師僧三寶に孝順なれ、孝順は至道の法、孝をば名づけて戒と爲し、亦た制止と名づくと。涅槃にも亦た云わく、奇なる哉父母、我等を生育し、大苦惱を受け、満足十月、我が身を懷抱し、既に生まるるの後には乾けるを推して濕れるに就き、不淨の大小便利を除去し、乳哺長養し、我が身を將護すと。是の義を以ての故に、應に當に恩に報い隨順に供養すべし」。引用の最初の佛典は『梵網經』卷下(大二四、一〇〇四上)。「涅槃にも亦た云わく」云々の引用は『父母恩重經』からの取意と思われるが、なぜ涅槃の時の言葉とされているのかは未詳。

ついで「別明二教行孝之同異」ではまず「異」が、ついで「同」が説かれるのだが、「異」が「生前侍養異」と「歿後追思異」とに分けられ、「同」が「存歿同」と「罪福同」とに分けられている。

「侍養異なる者は、儒宗は則ち髮膚を慎護し、名を後代に揚ぐ。故に樂春は出でず、曾子は衾を開く。釋教は則ち祝髮壞衣し、法は現世に資す。故に優陀は信を通じ、淨藏は邪を回らす。是れを善を爲すことは同じからざるも同じく孝に歸すと謂う」。優陀は『百緣經』卷五「優多羅母墮餓鬼緣」の優多羅か。目連とまったく同様に、優

多羅は餓鬼道に墮ちている母親と出會う（大四、二三四下―二三五中）。淨藏は邪見熾盛の父親を感悟させて佛法に歸依させる『法華經』妙莊嚴王本事品の人物（大九、五九下―六一上）。「歿後異なる者は復た三異有り。一は居喪異。儒は則ち棺槨と宅兆（墓地）もて墓を安んじ形を留め、釋は則ち念誦追齋して其の去讖を薦る。二は齋忌異。儒は則ち内に齋し外に定して其の聲容を想い、釋は則ち供を設け經を講じて其の業報に資す。三は終身異。儒は則ち四時に殺命して春夏秋冬なるも、釋は則ち三節に放生して戒を盆會に施す」。「内に齋し外に定す」の基づくところは『禮記』の祭義篇や祭統篇であり、心の内なる齋と外の行動に示される齋をいう。三節は歲終と夏安居が満ちる夏滿、それに先祖の命日の忌辰。かく述べるのにつづいて儒教の四時の殺生と佛教の三節の放生とが比較されているのだが、當然といえは當然のことながら佛教に軍配が揚げられ、儒教は權教と呼ばれている。「良に眞宗（佛教）の未だ至らざるに繇つて、周孔は且く心を繋（しやう）がしむ。今や理の歸する所有るを知れば、應に猶お權教を執るべからず。且つ福の大なる者は施よりも大なるは莫し。生は是れ釋梵の本因にして天地の大徳に類す。今、彼を殺して此れを祭るは豈に仁心に近からんや。是れにして若し忍ぶ可くんば孰か忍ぶ可からざる。福を祈むと云うと雖も、實は是れ讎を立つ。自ら虛名に徇い、神道に殃あり」。

「存歿同」では儒釋兩教が親の生前にも死後にも孝を盡くすことが説かれているのだが、煩雜にわたるので詳細は省略に従い、「祭りに則ち其の嚴を致す者は、儒には筭を薦えるの流有り、釋には飯を餉（か）るの類有り」につづいて置かれている一文のみを示す。そこでもまた儒教に對する佛教の優位が語られている。「但だ至教（佛教）未だ來らざれば報應を弘め難きを以て、故に先ず且く祭法を立て、神靈に敬事せしむ。神靈は則ち父母の識性にして、祖考の常存なることを顯すに足る。既に形は滅するも神は滅せざれば、豈に形を厚くして神を薄くせんや」。最後の「罪福同」はつぎのごとくである。「罪同じとは、儒は則ち五刑を條越し、犯せば五摘に當てて恩赦にも該（あた）

らず。釋は則ち七逆を名標し、戒に七遮を黜けて阿鼻に定んで入る。福同じとは、儒は則ち門閭ともに天に上るの報いを旌し、釋は則ち戒徳淨土の因を瑩^あかす」。五刑は入墨の墨、鼻そぎの劓、足斬りの刖、生殖器斷割の宮、死刑の大辟。五摘は五謫の誤りか。それならば五種の罪をいう。七遮とは、七逆すなわち七種の大逆の罪を犯した者を遮って菩薩戒を受けさせないこと。阿鼻は阿鼻地獄。

結びにかえて

孝と佛教に關する議論の行く末はどうなのか。いま草卒にそれを見極めることはできないが、『朱子語類』卷一二六の釋氏の篇には佛教が人倫を破壊するものであること、とりわけ親子の關係を破壊するものであることを批判する朱子の言説があまた記録されている。たとえば、「物が存在する無始以來、私は何人もの父母を取り換えてきた^⑨」という王質の發言を取り上げて、「其の不孝、是れよりも大なるは莫し」と憤慨しているのはその一例にか過ぎない。王質のかかる發言が、「識體輪迴し、六趣は父母に非ざるは無し」などという思想を背景とするものであることは疑いがないであろう。また黃蘗の一僧が母親に與えた偈に「先に曾つて寄宿す此の婆家に」とあるのを取り上げて、「止だ父母の身を以て寄宿の處と爲す。其の情義を無みし天理を絶滅すること知る可し。當時の有司、渠^{かれ}の此の説を見れば、便ち當に明らかに典刑に正すべし」と言っている。しかし思うに、佛教とは關係なしにこれとほとんど同じことを口にした人間がいたことを、すなわち曹操が孔融を彈劾した文章に、孔融の深い影響のもとにあった禰衡が「父母は子と關係がない。たとえてみれば水瓶のようなもので、子は假にその中に入るのだ^⑩」と語ったとあることを朱子が知らなかったはずはあるまい。

それだけではない。孝心あふるる上堂説法が『建中靖國續燈錄』卷一四の潭州興化紹清禪師章に收められている。それを引くことによってひとまずの結びとすることとしたい。⁽¹⁾「祖師門下、佛法存せず、善法堂前、仁義説くこと休^なし。是の如しと然^い雖^{えど}も、事は一向無し。竊かに聞くに、哀哀たる父母、我を生みて劬勞す、深き恩に報いんと欲すれど、昊天のごと極まり罔^なしと（『詩經』小雅「蓼莪」）。髮膚身體敢えて毀傷せざるは、此れ魯の仲尼の孝なり。三界中を輪轉し、恩愛脱すること能わざるも、恩を棄てて無爲に入るは眞實に恩に報いる者なり。故に我が大覺世尊は雪山に苦行し、摩竭に成道し、忉利天に往きて母の爲に説法す。此れ釋迦の孝なり。大解脱を得、大神通を運らせ、手に金錫を擎^さげ、掌に龍盂を托し、地獄門に詣りて卓然として尋省し、其の慈母を見て悲泣すること無量なる、此れ目連の孝なり。作麼生か是れ興化の孝」。そこで良久して言う。「興化、今日天堂に上らず、地獄に入らず、善法堂中の燈王座上に於いて母の爲に説法して以て劬勞に答えん。且く道^いえ、我が母は祇今什麼の處にか在る」。そのうえで言う。「我が母は生前に善縁足り、定んで天に生ずるやと佛に問うを勞すること無し。人間の上壽は古今少なきも、九十の春秋に一年を減ずるのみ」。そこで座を下りると、「敢えて大衆を煩わせて一炷香を燒き、以て山僧の孝に報いんとするを助けしむ。既に是れ山僧の母なるに、什麼としてか卻って諸人の燒香を煩わす。道^いうを見ずや、東家の人死なば西家は哀を助くと」、そのように言うなり、胸をどんどんとたたきつつ「蒼天蒼天」と叫びながら長廣舌の説法を切り上げたのであった。

(1) 拙著『六朝精神史研究』（同朋舎出版、一九八四年）第十五章「六朝時代における『孝經』の受容」、参照。

- ② 右書第十四章「中國における排佛論の形成」、参照。
- ③ 李瑒が佛教を鬼教と呼んだことに憤慨した沙門都統の僧暹たちは靈太后に泣いて訴え、大問題となった。詳細は『魏書』卷五三に見える。
- ④ 『孝經』開宗明義章に「夫孝徳之本也、教之所由生也」、「論語」學而に「君子務本、本立而道生」、「孝經」感應章に「孝悌之至、通於神明、光于四海、無所不通」とある。
- ⑤ 『廣弘明集』卷一三に引用の對應箇所では「三千偷婆」に作る（大五二、一八三下）。偷婆はストウパ。
- ⑥ 『父母恩重經』を最初に著録するのは『大周刊定衆經目錄』の卷一五。牧田諦亮『疑經研究』（京都大學人文科學研究所、一九七六年）第一章五節、參照。
- ⑦ これは府兵制を指しての議論なのであろう。
- ⑧ 『淨飯王般涅槃經』につきのごとくある。「爾時世尊念當來世人民兇暴、不報父母育養之恩、爲是不孝之者、爲是當來衆生之等、設禮法故、如來躬身自欲擔於父王之棺、即時三千大千世界、六種震動」（大一一四、七八二下）。
- ⑨ 原文。「自有物無始以來、自家是換了幾箇父母了」。
- ⑩ 「父母與人無親、譬若瓶器、寄盛其中」（『三國志』魏書一二崔琰傳注『魏氏春秋』）。
- ⑪ 『五燈會元』卷一二によって少許の文字を改めた。

眞父母考——道教における眞父母の概念と孝をめぐつて——

麥谷 邦夫

はじめに

人の生命はいかにして結ばれ、いかにして育まれるのか。發生學的知見を持たなかった時代の人々にとって、この問題は神祕以外の何ものでもなかった。しかし、生命の誕生が男女の生殖行為に關係していることは、科學的知識なしにも經驗的に自明なことであつた。かくて、親から子へ、子から孫へと連續する生命のありかたが、家族や宗族といった社會制度を生み出すとともに、一方で自己の生命の源である祖先を靈的な存在として敬い、祭祀の對象とする祖靈崇拜が行われてきた。こうした制度や宗教的觀念のなかから、家族倫理が形成されることになるが、中國においては、子の親に對する孝をその中核とする儒教倫理が人々の生活や思考の隅々にまで浸透することになった。孝の倫理を否定することは、おのれの人間性そのものを放棄することに等しいとされたのである。

このような中國社會の極めて強固な傳統に抗する動きが長い中國の歴史のなかに無かつたわけではない。その

最初のうねりは佛教の流入によってもたらされた。魏晉南北朝を通じて、佛教が中國社會に根づく過程で最も激しい摩擦を引き起こしたのは、出家、剃髪のは非の問題であった。しかし、この摩擦も次第に中國社會の傳統の中に吞みこまれて、中國佛教独自の解決法が生み出されていった。いまひとつのうねりは、表立って社會の表面に表われることはなかったが、脈々たる伏流として存在し続けた。それは、儒家の主張する道德倫理をさかしらな人知の華として否定する道家の思想の中から發し、三世紀以降の道教教理の展開のなかで理論化されていった。本稿が取り上げようとするのは、そのような道教教理の一端である。

一 道教の生成論

人が生を受けるそもその根本原因は何か。中國古代にあつてこの問題に言及したものとしては、『管子』地水篇の「男女精氣合、而水流形」や『周易』繫辭下の「天地絪縕、萬物化醇。男女構精、萬物化生」が代表的なものであろう。これらの記述からは、男女の生殖行為が人を生み出す契機と考えられていたことが分かるが、その男女の生殖行為は、天地陰陽の氣の混合によって萬物が化生されるメカニズムに従うものであった。この萬物生成の根元に何を指定するかは、先秦諸子の中でさまざまな解釋が存在したが、道家にあつては「道」がそれに當てられた。『老子』第四十二章の「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」は、その「一」の解釋に若干の曖昧さを残すにせよ、道から萬物が派生する生成の道筋を説いたものである。漢代に入ると、董仲舒らの春秋學の中で重視された「元」あるいは「元氣」を「一」に當てる解釋が一般的となる。こうして王符の『潜夫論』本訓篇に見られる道を根元、氣を道のはたきの體現者と見る考えや、張衡の「靈憲」などに語られる道

↓元氣↓萬物の生成論が成立する。このような生成論は『老子』の注釋書にも反映された。その成立年代に議論は残るが、河上公注には、「名無しとは道を謂う。道は形無きが故に名づく可からざるなり。始とは道の本なり。氣を吐き化を布き、虛无より出でて、天地の本始と爲るなり」（第一章「無名天地之始」注）や「道稟與するを言う。萬物を始めて生ずるや、道従り氣を受く」（第二十一章「以閱衆甫」注）、「我れ何を以てか道従り氣を受くるを知るや」（同「吾何以知衆甫之然哉」注）、「此れとは今なり。今萬物は皆な道の精氣を得て生ずるを以て、動作起居、道に非ざれば然らざるなり」（同「以此」注）のように、萬物の生成の契機は道から氣を稟受することにあるとする解釋が見られるようになり、やがて道教教理の體系化の過程でより精緻な教理が構成されていくことになる。

河上公注には、いまだ道が元氣を生み出す實體であるとの明確な記述は見られないが、『眞誥』甄命授篇の清靈眞人裴玄仁の誥授「道なる者は混然として是れ元炁を生ず。元炁成りて、然る後に太極有り。太極は則ち天地の父母、道の奥なり」（卷五、一表）は、道が最初に生成するものが元氣であり、『周易』のいう太極は元氣の後に生ずることを明言している。これは魏晉における五運說流行の影響を受けたものであるが、道教經典の中で五運說流行の影響を受けた代表的なものとしては、『道教義樞』混元義に引く『洞神經』が挙げられる¹。五運說は元氣の漸變を細かく説くものであるが、これを受け入れた道教教理の中では、道↓元氣↓萬物という生成論の元氣の部分が相對化されて、新たに道↓元始三氣↓九氣↓萬物という生成の過程が説かれるようになる。同時に、それは元始天王から始まる神統譜や大羅天から始まる天界説と結び付けられて、道教の教理體系の根幹を形成することになり、道と神の一體性と神と氣との一體性の主張を媒介として、道と神と氣との三位一體の關係が構想されていった²。その過程で、道と氣との一體性を明示する「道氣」の概念が生み出されて、これまた道教教理體系の中で重要な役割を果たすようになる。こうした道と神と氣の三位一體の教理形成の過程を経て、道から始まる傳統的

な生成論と元始天王から始まる道教の宗教的世界の形成と人間を含む萬物の生成過程とが、道教教理の中で統一的に説明できるようになったのである。³⁾

二 人はどのように生を得るのか

唐末の著名な道士杜光庭は、その著『道徳眞經廣聖義』（道藏四四〇―四四八冊）において次のように述べている。萬物の生ずるや、道氣之れを生じ、陰陽の氣之れを長養す。……人の生ずるや、道は元一の氣を以て之れに降して精と爲し神と爲し、天は太陽の氣を以て之れに付して動と爲し息と爲し、地は純陰の氣を以て之れに稟して形と爲し質と爲す。（第四十二章「萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」義。卷三三、四表）

身の生ずるや、道に因りて神を稟け、而して其の形を生ず。……且つ我が身を生ずる所、大約して三有り。一に曰わく精、二に曰わく神、三に曰わく氣。生を受くるの始め、道は之れに付するに氣を以てし、天は之れに付するに神を以てし、地は之れに付するに精を以てす。三者相い合して其の形を生ず。人當に精を受け氣を養い神を存すれば、則ち能く長生す。若し一者散越すれば、則ち錯亂して疾を成し、耗竭して亡を致す。此の三者を愛まざるは、是れ散じて之れを棄つるなり。氣散じ神往けば、身は其れ死するなり。戒めて之れを保たざるを得んかな。此の三者は能く其の身を生ず、故に生ずる所と曰うなり。（第七十二章「無猷其所生」義。卷四六、一〇裏）

ここには、上述の六朝期の道教教理を踏まえた典型的な解釋が述べられていると言って良いであろう。つまり、生成の根元には「道氣」があり、人は「道」から「道氣（元一之氣）」を受けて精と神を形成し、天地からは陰陽

の氣を受けて形質と運動能力を獲得するのである。また、人の生は、神々と同じように精神氣の三位一體を本質として、その一を缺くことが死に繋がるのだという。「道は之れに付するに氣を以てし、天は之れに付するに神を以てし、地は之れに付するに精を以てす」というときの「氣」とは「道氣」であり、「神」とは天上の神々の分身としての「神氣」であり、「精」とはいわゆる「精氣」のことであろう。これらは元來「氣」ということにおいては同一のものである。ここに説かれる人間の生についての議論はどちらかといえば哲學的な解釋であり、宗教的な修飾はほとんど見られない。それは本書があくまでも『老子』の玄宗注疏の注釋書であるという性格によるものであるが、その背後にはやはり次に述べるような宗教的な生命誕生に關する教説が嚴然として控えていると考えるべきである。

『無上祕要』卷五「人品」は専ら人間の誕生のプロセスにまつわる教説を集めた部分である。また、『雲笈七籤』卷二九から卷三一の「稟生受命」も同様である。いま、『無上祕要』に引かれる『洞眞九丹上化胎精中記經』についてその教説を見てみると、概ね以下のようなプロセスが考えられていたことが分かる。¹⁾

氣が凝結して精となり、精が變化して神となり、神が變化して人となる。この人のもとなる氣は「自然の氣」であり、それは「九天の精」にほかならず、これが變化して人身が形成される。母胎の中で身體が形成される九月の間に、九天の氣が胎内に充滿し、十月で誕生する。その十月の間の成長の過程は、一月目には氣を稟受し、二月目には靈を受け、三月目には變化を準備し、四月目には精を凝結し、五月目には體と首が備わり、六月目には肉體が化成され、七月目には體內神の座位が配置され、八月目には九竅が明瞭となり、九月目には九天の氣が全て備わって、十月目には司命が命籍に記載して、人としての生命と運命とを受けて誕生する。

同様のことは、『九天生神章經』にも見られるが、人間の誕生に際して、司命のみならず太一や帝君以下より多

くの神々が關與すること、神々の承認がないかぎり誕生できないことなどが説かれており、より詳細な教説が展開されている。^⑤

この二例からも明らかのように、道教教理の中では、人間の生命は九天の氣（これは換言すれば九天の神にほかならない）の降下によって育まれ、天地萬神の參與によって完成されると考えられていた。ここには父母の生殖行為がどのような役割を果たすかについての記述は全く見られない。人は母親の胎を借りて成長するが、胎内で起こっていることは父母とは何の關係もなく、ひたすら神々の手によって進行していくのである。

三 眞父母

人の生が父母の生殖行為に借りて始まるにせよ、その實質は父母とは關係ないところで進行するのだとすれば、肉體を生み出す父母は神々の手の中でその萬物生成に場所を提供しているに過ぎないことになろう。そのような思想をそれとなく表明する教説は、『上清九丹上化胎精中記經』（道藏一〇四三冊）の中に見える「九天元父」「九天玄母」なるものの存在を通して知ることができる。『上清九丹上化胎精中記經』中の「九天元父」と「九天玄母」は、人間が肉體を持って生まれるがゆえに必然的に體內に有する胞胎の滯結、それがやがては死に繋がる原因になるのであるが、その胞胎の滯結を解消する道術において主要な祈請の對象として説かれている。^⑥

それでは何故元父玄母が祈請の對象になりうるのか。そのことについては、『無上祕要』卷五「人品」に引く『洞眞太丹隱書』の次の記述が参考になろう。

夫れ兆の欲する所、己れを修めて生を求むるには、當に所生の宗に従うべし。所生の宗とは元父玄母を謂う

なり。元父は氣を主り、化して帝の先を理^{おさ}む。玄母は精を主り、變じて胞胎を結ぶ。精炁相い成りて、陰陽相
 い生じ、兆已に雲行す。道は无名に合し、數は三五に起る。兆始めて形を稟^{あまね}くるや、七九既に帟^{あまね}くして、兆體
 乃ち成る。三五を和合し、七九洞冥し、帝の先に象る。當に帝の天皇の功を營み、九變して靈と爲り、功人體
 を成し、體は神と并するを須つべし。神去れば則ち死し、神守れば則ち生く。(四表)

上述の『廣聖義』で單に「此の三者は能く其の身を生ず、故に生ずる所と曰うなり」と説明されていた「所生」、
 つまり生成の根源が、ここでは「所生の宗」と表現されかつそれが元父玄母なのだとされている。父玄元母は人
 が生命を受けたそもその大本であり、それゆえにその氣と精とをつかさどる機能を通じて生命の賦活を圖るこ
 とができると考えられたのであろう。『洞眞太丹隱書』では、「所生の宗」としての元父玄母が明確に意識されて
 いるのである。この意識をさらに明瞭に表明したものととして、同じく『無上祕要』卷五「人品」に引く『洞眞九眞
 中經』の記述がある^⑦。

ここには『胎精中記經』と同様の記述の後に、「父母は唯だ生育の我を始むるを知るのみなり。而して帝君五神
 の其の間に來適するを悟らず」と説かれている。父母はその生殖行為が胎内における生育の始まりであることは
 認知できるが、實は帝君や五(藏)神が出入して生命を育んでいることは全く知らないというのである。つまり、
 胎内に宿る生命とその生命を育んでいる神とは直接の關係を有するにも関わらず、實際の父母は胎内の生命の成
 長について、最終的には何の關わりをも持たないのである。胎内の生命が順調に生育するかどうか、月滿ちて無
 事に胎外に生み出されるかどうかは、全て神々の手に委ねられているということである。このような認識のうえ
 に、さらに一步進んだ教説を展開したのが『洞玄諸天內音經』である^⑧。

ここに見える天尊の教説は、佛教教理の影響を受けた六朝後半期以降のものと考えられる。元來は、心の妄想を

契機として、諸種の因縁が絡みあつて森羅万象が展開するという佛教の教説を下敷に、道氣を根元とする道教の生成論を組み合わせ形成されたものといえ、同種の教説を説くものには『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』などが知られる。『洞玄諸天内音經』では、因縁所生の根本原因は氣の連續性にあること、そこから生まれる善惡禍福などは心によつて生ずること、その心とは實は神にはかならないことが前提として説かれている。その上で、「我の生を得る所以の者は、虛无自然中従り來たり、因縁胎に寄し、化を受けて生ず」という。ここでいう「虛无自然」とは、實は道であり同時にそれは神であることは、第一節で述べた道氣神三位一體の教説を思い起こせば、この時期の道教教理の共通理解であつたといつてよい。人間の生の由つて來たる根源はあくまでも道であり神であり氣なのである。それゆえ、「我れ胎を父母に受くるも、亦た我が始生の父母には非ざるなり。眞父母は此こには在らず」ということにならざるを得ないのである。胎を借りただけの「受胎父母」は、おのれの生命の根源である「始生父母」あるいは「眞父母」ではないというこの認識は極めて重要である。人間には、肉體形成の場を神々に貸す「受胎父母」とその背後にあつて眞の生命を授與する「眞父母」との二種の父母がいるのだとすれば、この兩者の關係はどのように捉えるべきなのか。

『洞玄諸天内音經』の教説は、決して「受胎父母」を価値のないものとして否定するものではない。あくまでも、「今所生の父母は是れ我れ因縁を寄備し、育養の恩を稟受す。故に禮を以て報いて、稱して父母と爲す」として、「禮を以て報」いるべきものとされている。しかし、それはあくまでも世俗の価値の範疇内でのことであり、道の眞理の前にあつては何の価値も持たないと認識されていた。自己の修養を達成し眞の悟りを開くには、あくまでも「眞父母」の力を借りなければならないのである。具體的には、『老子』第十三章の「吾れの大患有る所以の者は、吾れ身を有するが爲なり。吾れ身無きに及んでは、吾れに何の患か有らん」の思想をもとに、「我れ身无き

に及んでは、我れに何の患か有らん。我れに患有る所以の者は、我れに身有るが爲なり。身有れば則ち百惡生ず」
 ることを主張し、「故に道を得る者は、復た形有ること无きなり」と結論されて、得道の方途として肉體への執着
 を捨てることが求められるのである。恐らく、そのことが引いては自己の肉體を育んだ「受胎父母」への執着を
 捨てることにも繋がるのであらう。その結果として、「身无ければ則ち自然に入り、行を立てて道に合すれば、則
 ち身神一たり。身神並びに一なれば、則ち眞身と爲」^① って、いわゆる肉體を超越した「眞身」を得ることができ、
 「始生父母に歸して道を成」^② ずることができるのである。

このような『洞玄諸天內音經』に見える思想は、六朝末から隋初唐にかけての道教經典の中にも散見される。た
 とえば、『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』（道藏二〇二冊）には『洞玄諸天內音經』の上引の文章を間に挟んだ一
 段がある。^③ ここでは、「始生父母に歸して道を成」ずると、「復た患無きなり、終に死せざるなり。縦使し滅度すれ
 ば、則ち神往くも形は灰とならざるなり。終身其の本に歸し、相い去らず」、「魂神解脱すれば、則ち爽と混合す、
 故に魂爽變化し、合して一と成るや、更生するを得て、還た人と爲るなり。形神相い隨い、終に相い去らざる」の
 に對して、「身自惡を犯し、罪竟りて死するを、名づけて死と曰う」こと、その結果は、「死すれば則ち滅壞して、
 寄胎父母に歸し、罪縁の身盡きて、眞父母に歸するを得ざるなり。神は塗役に充てられ、形は灰塵と成り、灰塵は
 飛化して爽と成るなり」と説かれている。『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』はこの後に續けて、

此くの如き善惡、身各おの對有り。豈に先亡及び後の子孫を咎む可けんや。龍漢の前より赤明に至るに逮ぶ
 まで、舊文の生死は、各おの一身に由り、亦た上に延めず、亦た下に流れず。罪福は止だ一、各おの身を以て
 當たる。赤明以後上皇に逮及び、人心破壊し、男女純ならず、嫉害爭競して、更ごも相い殘傷し、心自ら固か
 らず、上は祖父を引き、下は子孫を引きて、以て證誓を爲す。神明に質告して、竟に自ら信ぜず。誓言に負違

して、三官簿を結び、身は鬼官に^{そむ}亨くを致し、上は先亡を誤り、下は子孫に流れ、殃逮有るを致す。大小相い牽き、終天解く無く、禍は一宗に及ぶ。此れ罪惡の人自ら大殃を求むるなり。至法明言、永に同じくするを得ず。達士は行を積み、當に諸れを身に取りて、人に求むること無し。明眞の舊典、豈に虚言ならんや。(三四裏)と述べている。『三元品戒功德輕重經』は『太平經』に見られるいわゆる承負の思想を踏えつつ、罪障の遡及あるいは繼承についての新たな解釋を提示している。このことは、後述の祖先濟度の問題とも絡んで注目されるところであるが、ここではその指摘だけに止めておく。

さらに「眞父母」に言及する經典の例を挙げれば、隋初唐期に大きな影響力を有した『太玄眞一本際經』がある。その巻四「道性品」は、佛教の佛性の論に觸發された道教における道性の論を展開した注目すべき巻であるが、その教説の中にも「眞父母」という概念が大きな役割を擔つて出現する。「道性品」のその教説はまづ以下のようにいう。

烟とは、因なり、煨とは、煖なり。世間の法は、煖潤の氣に由りて、出生するを得。是の初一念、始めて倒想を生ず。體は最も輕薄にして、猶ほ微烟の若きも、能く道果を^{さまた}韜ぐ。無量知見は、生死の本と作る。源は測る可からず、故に神本と稱す。神は即ち心なるのみ。心に有る所無し。本を去ること近きが故に、性は本に即す。無本に本づく、故に神本と名づく。未だ三界五道の惡に入らざるが故に、惡輕微なるが故に、性即空なるが故に、故に澄清と曰う。但だ是れ輕癡なるのみにして、未だ見著に染まらず、故に無雜と名づく。體は是れ煩惱にして、即ち是れ業を生ずるを、名づけて兩半と爲す。體に即して是れ報す、故に成一と名づく。是れ煩惱業、及び報法なり。體は唯だ是れ一のみなるも、義に隨いて三と爲す。漸漸增長して、五種を分別す。

この世の存在は「煖潤氣」から始まるが、その「初一念」から顛倒想が生じ、やがて轉々増長して五種の分別を生ずることを前堤とし、續けて、「但だ烟燼の氣、虛無より起り、無有にして有、有にして無所有。是の故に説くらく、眞父母従り生まれ、展轉生長して、身形有り。胞胎を世間父母に寄附して、生育するを得、諸根を具足す、是れを色聚と名づく」と「烟燼の氣」から衆生が生ずる過程を説いている。ここでもやはり、「眞父母」が生命の根源であり、「世間父母」の胞胎を借りて肉體を形成するとされている。ところが、六根が成就して肉體が完成し感覚や心が働き始めるところから、六種識を生じて惡業の世界に轉落していくことになる。ここでは明示的には述べられてはいないが、このような教説の背後には、やはり「眞父母」から稟受した本來の生命が、「世間父母」の胞胎を借りることによって顛倒惡業の世間に墮落するのであり、そのような肉體あるいはそれを與えた「世間父母」を悟道の障害として排除しなければならないという思想が基底として存在すると考えるべきであろう。

最後に、『雲笈七籤』卷三「三寶雜經出化序」の例を見ておこう。¹⁰この序は、萬物の根源を「本眞」と稱したうえで、「三元經之れを衆生の眞父母と謂う者なり」と述べている。「三元經」とはいうまでもなく上引の『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』を指すのであるが、ここではさらに「我れの生ずる所は、乃ち是れ因縁和會し、胎を父母に寄するのみ。衆生の靈照は、本より眞父母に資りて生ず」として、生命稟受の契機を因縁の和會によって父母に胎を借りることに求めるとともに、衆生の靈照すなわち天賦の性に備わる認識作用の本源を「眞父母」に求めている。その後の教理構成の基本はそれと明示してはいないが『本際經』と同一といつてよからう。つまり天賦の性である「本性」は微弱なものであるもので、肉體を所有することによる患からあらゆる累障を生じて五道に輪廻することになる。しかし、「靈照」そのものが失われたわけではないので、三洞の諸法に従って「靈照」を恢復して解脱を得ることが可能になるとの主張である。ここでは肉體を受けた「寄胎父母」と天賦の本性である「靈照」

を受けた「眞父母」とが對立的に説かれるが、衆生は全て「眞父母」を有するが故に、「靈照」を恢復して悟道できるといふ「道性」の遍在の理論が別のかたちで説かれているのだといえよう。

以上のことをまとめていえば、我々人間の誕生にあたっては、神々の見えざる手がはたらいっているものであり、その見えざる存在を「眞父母」という。「眞父母」は我々に生命を授けると同時に、我々の本性としての「靈照」換言すれば「道性」を授けてくれる。しかし、この「眞父母」は無形無名の存在であつて、それ自身では生命體を形成することはできない。それゆえ胎を俗世の父母に借りて我々の肉體を育ませるのである。しかし、肉體を持った存在として誕生することが、「眞父母」から與えられた本性である「道性」を覆い隠し、さまざまな罪障や業惱を生じさせて、六道の輪廻から逃れられなくする。それが衆生のありのままの姿であり、そのような衆生を哀れみ濟度するために説かれたのが道教であるということになる。したがつて、宗教教理としての本質から見れば、「眞父母」にこそ第一の價值があるのであり、胎を借りた父母はあくまでも假の父母に過ぎないということになる。しかし、『洞玄諸天内音經』にいうように、「今所生の父母は是れ我れ因縁を寄備し、育養の恩を稟受す。故に禮を以て報いて、稱して父母と爲す」のであり、世俗の禮をもつてその恩に報いるべきものとはされていたのである。

四 孝をめぐる論争と道教教理

このような「眞父母」の概念と關連して、「孝」をめぐる三教の間で激しい論争が繰り返された六朝隋唐社會にあつて、道教教理は「孝」をどのようにその體系の中に位置づけていったのであろうか。

「孝」をめぐる三教の論争は、まづ儒佛の間で始まった。その最も早い記録は『弘明集』卷一に收められた牟子

「理惑論」であろう。¹⁾そこでは、沙門の出家と剃髮の制の是非が問題とされ、佛教傳來の初めからこの點が中國における「孝」の傳統的倫理に反するものとして非難の對象となつていたことが知られる。同じく『弘明集』卷三に收められる孫綽の「喻道論」にしても、そこで繰りかえされる議論のパターンは「理惑論」のそれと基本的には何らの變りもない。ただ孫綽は、出家して沙門となることが不孝ではない理由として、釋迦が悟りを開いてその教えを廣め、父王を悟らせて解脱させたことは、『孝經』にいう「身を立て道を行い、名を後世に揚げて、以て父母を顯わすは、孝の終りなり」の實踐にはかならないという新たな議論を展開すると同時に、「佛に十二部經有り。其の四部は専ら孝を勸むるを以て事と爲す。愍恤の旨、至れりと謂う可し」(大五二、一七下)と、佛典の中には元來「孝を勸める」經典すらあるのだということを述べている。いずれにせよ、佛教の教えは決して中國の「孝」の倫理に反することはないというのが、反佛教勢力の不孝批判に對するこの時期の佛教徒の共通の反論であつたことが知られる。²⁾

こうした佛教が抱えていた中國傳統社會における「孝」の倫理との矛盾は、道教にはさほど關係のないことであつた。むしろ道教は儒教と同じ論理で佛教を攻撃する側にあつたといえる。佛道の間の「孝」をめぐる代表的な論争は、唐道宣の『廣弘明集』卷六に收められた「歷代王臣滯惑解」や同じく法琳の『辯正論』卷六「十喻篇」、同「内九喻篇」などに見られる。法琳はこれらの文章の中で、孝が人倫の基であることを肯定したうえで、最大の孝とは自身が率先して悟りを開き、父母ひいては衆生を解脱に導くことであるとして、その反論を展開している。そのうえで、「仙道を求むる者は、或いは笈を負いて師に従い、簪を遠岳に擔い、……或いは骸を地腓に捐て、骨を天台に喪い、生きては蒸養の恩を闕き、死しては冥益の利無く、倒心は庶物を危くし、邪網は群生を罟し、九族は毀正の殃を延き、³⁾六親は罔聖の業を招き、危に攀じ朽に據り、諒に寒心せしむるに足るも、傲然として懼れず、

何ぞ愚の甚しきかな」（大正五二、一八三下）と仙道修行者の獨善を批判している。ここにおいて、佛教側は從來からの「不孝」批判への辯明を展開するのみならず、一步進んで道教側の「不孝」を批判するという反轉攻勢に打って出たことになる。

このように、三教の論争の中で、佛教側はみずから「孝」を重視していることを強調することによって、傳統社會からの反倫理批判をかわそうとしていたことが知られるが、さらに進んで「孝」を中心に説くいわゆる中國撰述の偽經が出現したことは周知のとおりである。その代表的なものが『父母恩重經』である。この經典の出現によって、佛教はある意味で完全に中國傳統社會の「孝」倫理を肯定することになる。このような佛教内部での動きは、唐代に入って玄宗が道教を核に三教を調和させようと意圖し、『孝經』『老子』『金剛經』の注釋を作成するにいたって、教義的な面でも「孝」の肯定が進められることになる。⁽¹³⁾

一方、道教においては、表立って傳統社會の「孝」倫理と對立するような動きは見られない。もちろん隱逸者としての仙道修行者に對して、佛教の出家同様の非難が加えられることはあったが、そのような仙道修行者が佛教の沙門のごとく多數に上ることはなかったから、批判の度合もおのずから比較にはならない程度であった。『抱朴子』對俗篇に載せられる問答は、このような仙道修行者への批判を踏まえたものである。⁽¹⁴⁾ 仙道批判者に對する葛洪の反論は、仙を修めて不老不死を追求することは、身體髮膚を傷つけないという孝の教えを全うすることであり、仙人となって天上に遊び鬼神を従えることは、先祖（先鬼）の榮譽となってこれまた孝にほかならないうえに、老子に子孫があるように仙道修行者には子弟がいるのであって、「絶祀」の不孝を犯すものではないというものである。この反論には、上述の佛教の不孝批判への反論と通底する論理が見られよう。

佛教側での『父母恩重經』の出現に對應するかたちで、道教側にも、天尊（すなわち眞父母）への報恩を説く

『太上眞一報父母恩重經』（道藏三三冊）、天尊から海空智藏への説法の形式をとって、『父母恩重經』を改變したと見られる『太上老君說報父母恩重經』（道藏三四五冊）、「下世の明王の天下を孝治せんが爲に、諸孝子の父母の恩に報ぜんが爲に、家國を軌則し、天下をして太平ならしめ、八表をして一に歸し、咸な至孝に遵わ使める」ことを目的として説かれた『元始洞眞慈善孝子報恩成道經』（道藏三四五冊）などの經典が出現する。道教教理の中では、世俗的倫理道德を否定する傾向は決して強くないのであつて、わざわざこのような經典を作成する必要もないと思われるのであるが、やはり『父母恩重經』の影響力がそれだけ強かったことを反映してのものであらう。

六朝期の道教教理の中で孝が肯定的に捉えられていたことは、例えば『眞誥』卷一六闡幽微篇で、「至忠至孝の人は、既に終^しせば皆書を受けて地下主者と爲る。一百四十年にして、乃ち下仙の教を受け、授かるに大道を以てするを得。此れ従り漸く進みて、仙官に補せらるるを得。一百四十年にして、一たび試進を聽さるるなり云々」

（二〇表）といい、あるいは「上聖の徳有れば、既に終^しせば、皆三官の書を受けて地下主者と爲る。一千年にして、乃ち轉じて三官の五帝に補せられ、或いは東西南北の明公と爲り、以て鬼神を治す。復た一千四百年にして、乃ち太清に遊行し、九宮の中仙と爲るを得るなり」とある條の陶弘景の注が「年限を以て之れを言へば、是れ聖徳は更に忠孝に及ばざるなり」（二〇裏）と明言するように、冥界における昇進にかかる年数が、聖人の徳を備えるものですら「忠孝」のものに及ばないとされることや、同卷十協昌期篇の李小君口訣に「道士仙を求むるに、死人の尸を見るを欲せず。神を損い氣を壞つの極みなればなり。人君師父親愛は、已むを得ずして之れに臨むのみ。所以に道士は世を去りて、王侯に事えず、是れ君無きなり。塊然として獨り存す、是れ友無きなり。唯だ父母師主のみ、喪に臨まざるを得ず。感極まるの哀を致して、性命の傷わるるを吝まざるのみ。苟くも此の故を以てして傷うは、是こを以て之を傷うこと無きなり。吾其れ之を祕す、故に口傳す」（二四裏）とあつて、父母の喪にあつて

は「感極まるの哀を致して、性命の傷はるるを吝まざる」ことが求められていることなどによって知られる。

同時に、六朝期の道教經典の中では、自己の度脱と同時に「七祖」の濟度を説くものが大量に存在することも重要である。神仙思想にもとづく不老不死の達成は、仙道修行者個人の救済、多くても周邊のごく少數の人間の救済しか果しえない。このことは、衆生濟度を標榜する佛教が社會的基盤を広げるに従って、神仙道教の限界性を示すものとして強く意識されてきたことである。^①その限界を打破しようとしたのが、茅山を中心に展開した上清派の教理思想であり、佛典の思想を大幅に取りこんだ靈寶經の教義であった。ここでは、不老不死の神仙になることのみならず、羅酆山を中心とする冥界の存在と死後における再生昇仙の道および祖先の濟度が強調されたのである。かくて、醮齋による祖先の追善供養は、自己のみならず父母七祖の救済を可能にする究極の「孝」として重視されるようになる。道教の醮齋は、傳統社會における祖先祭祀の形態に應じたものであり、中國佛教が印度佛教には本來なかった祖先濟度のためのさまざまな儀禮を整えることに大きな影響を与えたと考えられる。

小結

道教は、中國古代の多様な思想信仰の形態をその基盤として、中國社會によって生みだされてきた宗教である。そこには天帝信仰や星辰信仰から巫術呪術にいたるまでさまざまな位相が重層的に包含されている。その中には、皇帝を頂點とする國家祭祀の體系や宗族共同体における祖先祭祀の體系も含まれる。道教がその教理體系を形成していった六朝時代は、とりわけ「孝」が強調された時代であったことは、佛教とは別の意味で道教に大きな影響を及ぼした。上清派の教理を代表する『眞誥』が「忠孝」の者の冥界での昇進を優遇し、七祖の濟度を強調するの

はその典型的な例である。一方、佛教は中國社會に根をおろす過程で、傳統思想の側からの激しい非難を「孝」の倫理をめぐる浴せられてきた。その過程で、一見、世俗的倫理に反するようではあるが、佛教の教えにしたがつて出家し解脱を得ることが、無數劫の輪廻の中で何時かはおのれの父母であったかも知れない衆生を救済することに繋がる、これこそ佛教教理の本質に照らして眞の孝なのであるという回答を見出した。しかし、それと同時に傳統社會の「孝」の倫理を肯定するような經典を撰述して、傳統社會と鋭く對立することなく妥協を圖る道をも模索してきたのである。

道教の教理思想は、六朝後半期には「氣」の思想を核にして道神氣の三位一體の教理を確立した。ここでは、萬物と道、萬物と神との一體性が氣を媒介にして搖ぎないものと認識され、現實の世界でおのれを生み出してくれた父母とは、實は根源的存在である神に生成の場を貸したに過ぎず、神こそが眞實の父母であるという教理が説かれることになった。その結果、「孝」は世俗の父母に對する孝と宗教的次元における「眞父母」に對する孝とに二分されることになった。このような教理を説く道教經典は主に『本際經』などの佛教教理の影響を強く受けた經典である。このことは、佛教側における眞の孝とは何かに對する回答と、道教教理の本質的部分である道氣神三位一體説とが結びついたところに、こうした教理が出現する契機があったことを示唆するものであろう。「眞父母」とは、六朝後半期から隋初唐期における「孝」をめぐる佛道二教の交渉の中から生み出されてきた興味深い教理概念なのである。

①「洞神經云、大道妙有、能有能無。道體本玄、號曰太易。元氣始萌、號曰太初、一曰太虛。其精青、其形未有。炁形之端、號曰太始、一曰太無。其炁黃、其形未有。形變有質、號曰太素、一曰太空。其炁白、其形亦未有。形質已具、號曰太極、一曰太有、一曰太神、一曰太炁、又曰太玄、又曰太上、又曰太一。其形赤黃、質定白素、白黃未離、名之爲混也」。(卷七、四表)

②こうした道教教理を端的に示すものが『九天生神章經』や『三天內解經』の教説である。六朝末になると、佛教教理學の影響下に、聖人(元始天王)の法體が何かという議論が展開されて、精神氣の三位一體が法體とされる。その際に理論的根據として用いられたのが『老子』第十四章の記述であることは、臧宗道の『老子』注釋および成玄英の『老子開題序訣義疏』などの議論について見ることが出来る。

③この点については、麥谷邦夫「道と氣と神——道教教理における意義をめぐって——」(『人文學報』六五、一九八九年)を参照。

④「夫天地交運、二象合眞、陰陽降炁、上應於九天、流丹九轉、結氣爲精、精化成神、神變成人。故人象天地、氣法自然。自然之氣皆九天之精、化爲人身、含胎育養、九月氣盈、九天氣普、十月乃生。一月受氣、二月受靈、三月含變、四月凝精、五月體首具、六月化形、七月神位布、八月九孔明、九月九天氣普、乃有音聲、十月司命勒籍、受命而生。故人稟九天之氣陰陽之精、名曰九丹、合成人身。既得爲人、便應返其本眞、通理五藏、解散胞根、斷滅死孔、自然成仙」。(一表)

⑤「人之受生於胞胎之中、三元育養、九氣結形、故九月神布氣滿、能聲。聲尚神具、九天稱慶、太一執符、帝君品命、主錄勒籍、司命定算、五帝監生、聖母衛房、天神地祇、三界備守。九天司馬在庭東向讀九天生神寶章九過。男則萬神唱泰、女則萬神唱奉。男則司命敬諾、女則司命敬順。於是而生。九天司馬不下命章、萬神不唱恭諾、終不生也。夫人得還生於人道、濯形太陽、驚天駭地、貴亦難勝。天真地神、三界齊臨、亦不輕也。當生之時、亦不爲陋也」。(『雲笈七籤』卷一六、二裏)
 ⑥「胞上部有四結、一結在泥丸中、二結在口中、三結在頰中、四結在目。欲解上部四結、當以本命之日平旦入室燒香、向西北九拜、朝九天元父、叩齒九通、三呼元父諱遵、迴向東南、三拜三呼九元玄母諱沌、還向本命、平坐閉眼、思元父身長九寸九分、……次思玄母身長六寸六分、……來下甲身中、治面洞房之內。思父母化爲青黃二氣……」。(三裏)

⑦「太上曰、夫人受生、結精積炁、受胎歛血、黃白幽凝、丹紫含煙、所以凝骨吐津、散布流液、四度會化、九宮一結、五神主命其形體、太一定其符籍、忽爾而立、恍爾而成、罔爾而具、脫爾而生。於是乃九神來入、安在其宮、五藏玄生、五神主

焉。父母唯知生育之始我也、而不悟帝君五神來適於其間。人體有尊神、其居无常、出入六虛、上下三田、迴易陰陽、去故納新、展轉榮輪、流注元津。太神虛生、內結以成一身、濯質化鍊、變景光明」。(三表)

- (8) 「天尊言曰、炁炁相續、種種生緣、善惡禍福、各有命根、非天非地、亦又非人、正由心也。心則神也、形非我有。我所以得生者、從虛无自然中來、因緣寄胎、受化而生。我受胎父母、亦非我始生父母也。眞父母不在此。父母貴重、尊高无上。今所生父母是我寄備因緣、稟受育養之恩。故以禮報、而稱爲父母焉。故我受形亦非我形也。寄之爲屋宅、因之爲營室、以舍我也。附之以爲形、示之以有无。故得道者、无復有形也。及我无身、我有何患。我所以有患者、爲我有身。有身則百惡生、无身則入自然、立行合道、則身神一也。身神竝一、則爲眞身、歸於始生父母而成道也」。(『無上祕要』卷五、四裏)
- (9) 「氣氣相續、……(『洞玄諸天內音經』)と同文……歸於始生父母而成道也。無復患也、終不死也。縱使滅度、則神往而形不灰也。終身歸其本、不相去也。身犯百惡、罪竟而死、名曰死也。死則滅壞、歸於寄胎父母。罪緣身盡、不得歸於眞父母也。神充塗役、形成灰塵、灰塵飛化而成爽也。魂神解脫、則與爽混合。故魂爽變化、合成一也、而得更生、還爲人也。形神相隨、終不相去也」。(三三裏)

- (10) 「夫衆先元起、資乎本眞。本眞清凝、凝然淵靜、湛體常住、無去來相。自古及今、其名不去、無形無名、爲萬物之宗矣。三元經謂之衆生眞父母者也。我之所生、乃是因緣和會、寄胎父母耳。衆生靈照、本資眞父母而生。但以本性既微、未能照見、爲塵勞所惑、遂便有身。有身之患、萬累生焉。是以轉輪五道、還源靡遂。因以本性相資、靈照本同、皆有智性、卒莫反眞。聖人興慈父之悲、愛同赤子。隨宜拯濟、使之離苦、得無爲之樂。是以三洞及諸法門、隨其所好而開、令其解脫。解脫所由、蓋緣能悟。悟則受行、能棄俗法、安神無爲、得不死術」。(二二裏)

- (11) 「孝」めぐる三教の論争に關しては、本書所收の吉川忠夫「孝と佛教」を參照。

- (12) 佛教の「孝」めぐるさまざまな問題については、道端良秀『中國佛教と儒教倫理』(一九六八年、平樂寺書店)、「佛教と實踐倫理」(『唐代佛教史』一九五八年、法藏館)に詳しい。

- (13) その典型的な例を宗密の『于蘭盆經』の疏の中に見い出すことができることは、前掲吉川論文を參照。

- (14) 「或曰、審其神仙可以學致、翻然凌霄、背俗棄世、烝嘗之禮、莫之修奉。先鬼有知、其不餓乎。抱朴子曰、蓋聞身體不傷、謂之終孝。況得仙道、長生久視、天地相畢、過於受全歸完、不亦遠乎。果能登虛躡景、雲輦霓蓋、餐朝霞之沆瀣、吸玄黃之醇精、飲則玉醴金漿、食則翠芝朱英、居則瑤堂瑰室、行則逍遙太清。先鬼有知、將蒙我榮。或可以翼亮五帝、或可

以監御百靈、位可以不求而自致、膳可以咀茹華瑤、勢可以總攝羅鄴、威可以叱咤梁成。誠如其道、罔識其妙、亦無餓之者。得道之高、莫過伯陽。伯陽有子名宗、仕魏爲將軍、有功封於段干。然則今之學仙者、自可皆有子弟、以承祭祀。祭祀之事、何緣使絕」。

(15) 麥谷邦夫「初期道教における救済思想」(『東洋文化』五七、一九七七年) 參照。

〔附記〕本稿は、二〇〇二年一月一〇日から一二日まで、國立シンガポール大學において行われた“Conceptions of Filial Piety in Chinese thought and History”國際會議における報告論文「眞父母考——道教眞父母的概念與孝之關係——」の一部を修改したものである。

五六世紀の佛教における破戒と異端

船 山 徹

非僧非俗の念佛者として生きた我が國鎌倉の親鸞は、保守傳統の佛教者の側からみれば、女犯肉食の破戒僧にほかならなかった。そのことはよく知られるとおりである。親鸞の場合、非僧非俗とは「僧」と「俗」の二元論を超越するのみならず、同時に、「僧俗不二」という新しい生き方を意味したと言われる^①。これに着想を得て、眼を中國に轉じ、時代を五―六世紀頃まで遡るとき、親鸞に類するような、當時の人々から破戒僧や異端僧とみなされた者たちが、時代をリードする面をもちあわせていたことを告げる事例はあるだろうか。この小論では、表題のテーマを網羅的に扱うことはせずに、通常戒律において重大な罪とされる出家者の性交渉、殺人と關わる可能性のある政治參加の問題、聖者を騙ることの三點^②に注意を限定して、隋唐以前における大乘の特徴の一端を瞥見してみたい。

一 性にかかわる事柄——鳩摩羅什のことなど

僧侶の妻帯は原則として認められない。ただ妻帯が現實に皆無だったのではない。そうした記録もあるにはある。しかし當然のことながら、妻帯はあるまじきこととして批判的に記録されることが多いのである。たとえば北魏の延昌四年（五一五）、大乘の賊と稱される殺人反亂を起こした法慶には、沙門でありながら惠暉という尼僧の妻がいた（『魏書』卷一九上・京兆王傳）。また、これに先立つ時代、太武帝の斷行した廢佛は、蓋吳の亂（四四五）の後、長安の沙門が寺内で酒を飲み武器を貯藏し奥の密室で淫事を行なっていたことが發覺したのを直接の契機として行なわれたのだった。さらに時代を遡るなら、牟子『理惑論』にも、酒を飲み妻子をやしない、賣買に手を染めた沙門たちがいたことを告げる一節がある（大五二、四上）。これらの事例が情狀酌量の餘地なき破戒行爲であるのに對して、數はいたって少ないけれども、聊かなりとも肯定的な意義を有する破戒も見受けられる。

まず思い浮かぶのは鳩摩羅什のことである。いうまでもなく羅什は玄奘のいわゆる新譯の登場する以前にあつて最大の影響力を有した譯經僧であり、僅か十年ほどの長安滞在のうちに實に夥しい數のすぐれた弟子を育成した教育者としても名高い。そんな彼が生涯に二度、淫戒を破ることを餘儀なくされる狀況に追い込まれている。一度目は、前秦の苻堅の部將であつた呂光が龜茲に侵攻したとき（三八四年）、呂光が鳩摩羅什を無理矢理、酒と龜茲王の娘と一緒に密室に幽閉した事件^③。もう一度は、姑臧より後秦の姚興治下の長安に移され、譯經僧として華々しい活動をしていた時期に姚興によつて仕向けられた。彼は羅什に、「大師よ、あなたは聰明でとび抜けて頭がよく、天下に無二の存在だが、もしもこの世を去つたら、佛法を嗣ぐ者がいなくなつてしまうのは具合がわるいであらう」と言い、羅什に伎女十人をあてがつた。こうして性交渉を餘儀なくされた羅什は、僧坊を出て、宿舍に住

し、姚興から十分な物資を支給されて生活したという⁽¹⁾『出三藏記集』および『高僧傳』の鳩摩羅什傳)。羅什の女性のこと
は、彼の高弟であつた僧肇の手になる「鳩摩羅什法師の誄^{しのぶぎ}」にもさりげなく觸れられている——「かの維摩居士^{ゆいま}
と同じように、暮らすのは町の中。肉體はすべてに圓滿に應ずるものの、精神は天帝の郷^{さと}へとたかく舞いあがる。
連れの女は器量よしだが、とりたてて言うほどのことは何もないのだ⁽²⁾」。ちなみにいえば、羅什に世繼ぎがいた話
は一人歩きを始め、傳承時間の経過と共に尾鰭をつけるようになってゆくのは面白い。後日談としてはまず、太
和二十一年(四九七)、北魏の孝文帝が鳩摩羅什にはきつと子供がいると考えて捜させたという『魏書』釋老志の一
段がある。ただその結果がどうだったかは記録されなかった。隋の吉藏も「即ち長安に猶お其の孫有るなり」と、
羅什の子孫が長安にいたことを述べる(『百論疏』卷上之上、大四二、二三五下)。さらに時がたち、唐の神清撰『北山錄』
になると、羅什の子孫の話は「魏の孝文、詔して什の後を求めしめ、既に得て之に祿す」(大五二、五八九下)と、子
供が見つかった話にかわる。極めつけは『入唐求法巡禮行記』の一節である。唐の開成五年(八四〇)、わが慈覺大
師圓仁は五臺山巡禮を終え、これから長安へ向かうとしたその時、太原府で南天竺僧の法達なる人物に遭遇し
た。すると驚くべきことに、その人物は自ら「鳩摩羅什三藏の第三代の苗裔」を名のつたというのだ⁽³⁾。羅什の時代
より四百年以上も後に第三代の末裔がいることも、龜茲でも罽賓でもなく南天竺の僧であつたことも俄には信じ
られないけれども、この話は何とも面白く、安直さがむしろほほえましい。話の信憑性はともかくとして、羅什
の影響力たるや、これ程のものだったのだ。

閑話休題。羅什が淫戒を破つた事實を同時代の人々がどのように受け止めたかは、實はよくわかっていない。僧
侶の場合、守るべき戒とは、沙彌から比丘になるときに受ける具足戒(二百五十戒)を原則とする。とりわけ最大の
の罪としての四つの波羅夷^{はらい}が重い意味をもつ。すなわち性交渉・盗み・殺人・大妄語(悟つたと嘘をつくこと、聖

者を騙ること）であり、これを破れば「不共住」——佛教教團からの追放となる。したがって、波羅夷四條の第一條淫戒を破れば「不共住」となり、ふたたび僧侶として教團の集團生活をおくることは許されない。つまり還俗せざるを得ない。それ故、悟りの可能性も消滅し、惡趣に輪廻することを餘儀なくされる。波羅夷にはそういう重い意味があるのだ。

では羅什の場合はどうであつたか。彼は還俗したかといえ、そのような事實を裏付ける資料は管見の限り見あたらない。ところで戒律違反を免れる手段としては「捨戒」ということもある。すなわち波羅夷罪を得るのを懼れて、所定の作法に則つて自らが教團生活に耐えられないことを周圍に告白することにより、ひとたび具足戒を捨てること、これを「捨戒」といい、とりわけ淫戒に關してこれを行ない、その後はふたたび正當な手續きを踏んで再受戒すれば、教團への復歸は問題なく認められるのである。しかし羅什の場合は、彼が捨戒したことを告げる記録もないのである。『高僧傳』が羅什の傳を記録するということは、常識的に言つて、撰者慧皎が彼を僧侶とみなしたことを示す^⑦。その際、とびぬけた頭腦を評價された羅什はあくまで別格の特別待遇であつたと解釋することも十分可能ではあろう。ただ、彼がみずから僧坊を出て別に住したというのは、恐らくは贅澤をしたという意味でも還俗したという意味でもなく、幾ばくかの程度ではあろうけれども、羅什自身が自らを文字どおりの意味で「不共住」の立場においたことを含意する表現かと思われる。

羅什の妻帯のことは、その背景として、河西一帯における當時の實際の狀況を考えると、簡単に評價を下しにくい一面があるのもまた事實である。そもそも羅什の故國である龜茲一帯の佛教を戒律嚴守型とみるか、律の規範からはやや崩れた性格も有したとみるかは學者によって見解が分かれるようであるが、近年の研究によれば、漢から晉頃にかけての精絶國の様子をつたえるニヤ遺跡から出土した木簡の中には、沙門の妻帯を窺わしめるもの

があるという^⑤。ニヤ遺跡はホータンと共に西域南道にあり、龜茲のある北道とさまざまな點で異なりはあろうが、當時の西域沙門の實態を伝える数少ない貴重な資料の一つとして注目する價值は充分にある。少なくとも、場合によっては僧侶の妻帯もあるような世俗的性格の濃い實態の上に、胡族支配下の地域で運命を翻弄された西域僧鳩摩羅什の二度にわたる破戒の事實をのせて解釋する方が眞實に一步近づくのではないだろうか。

それはともかく、鳩摩羅什自身に戒を破った自覺が強かったことは恐らく間違いない。彼は薩婆多部（說一切有部）の戒律書である『十誦律』を龜茲で卑摩羅叉律師から學んでおり、自分自身、長安ではこの律の譯出チームの中心としてはたらいたけれども、彼は經論を俊英たちに授けることはあつても、こと律にかんしては態度を異にしたようである。彼が卑摩羅叉に語った言葉として、傳はこう記す——「漢境は經律未だ備わらず。新經及び諸論等は多く是れ什の傳出する所にして、三千の徒衆は皆な什より法を受くるも、但だ什の累める業障の深きが故に、師の教えを受けざるのみ」。そして講説のたびに、聽講の弟子衆にこう言つたとされる——「たとえば臭泥中に蓮華を生ずるが如し。但だ蓮華を採り、臭泥を取る勿れ」。このように羅什が、經論の法師としてのみ自らの意義を認め、律から遠ざかったことは、かえつて律の嚴格さを鼓吹する効果をもたらしたのであろう。ともかくも淫戒にかんする限り、傳に描かれる鳩摩羅什は半面教師なのだ。しかし、それ故にこそ、羅什は優れた教育者であり、人情に訴える譯文を綴つた翻譯者として評價された——と、傳の撰者は人間鳩摩羅什を讃美する方向に話を向けようとするかの如くである。羅什の没後、彼の弟子たちは『般若經』や『維摩經』の空の教えをさまざまに理論化する一方で、『十誦律』を徹底的に研究し、それに則つた嚴格な戒律生活をおくる時代をひらいた。歴史に「もし」がないのは改めて言うまでもないが、もし假に鳩摩羅什が淫戒に抵觸したままで律を教授したとしたら、直後の時代に、あれほどまでに『十誦律』を嚴守しようとする氣運は生じなかつたであらうことは容易に想像さ

れる。そればかりではない、鳩摩羅什の没後はどなくして、中國人は『十誦律』等に規定される所謂「小乘戒」とは別に、大乘戒に關してもその重要性を認識し、中國の實態を反映させる形で菩薩の十重四十八輕戒をつくっていったが、それが梵網菩薩戒として、大小乗の諸經を譯出した羅什の「最後の誦出」（『出三藏記集』卷一一・菩薩波羅提木叉後記）をよそおって流布した裏には、羅什と傳統的小乘戒の結びつきが希薄であつたればこそ、維摩にも比すべき羅什をかねて大乘戒と結びつく菩薩として連想し易いという事情があつたのだろう。

羅什傳は、上に述べた卑摩羅叉とのやりとりを紹介した後、羅什が長安に在ることを彭城で聞いた杯度が、自分ばかりでなく羅什と別れてから、かれこれ三百年になる云々と慨嘆した、という別な逸話を紹介する。やや唐突とも思えるこの言及の意圖は必ずしも明確でない。木杯にのつて河川をわたつたことから杯度とあだなされる神出鬼没のこの怪僧は、『高僧傳』卷一〇の神異篇に立傳され、そこでは「度は甚だ持齋せず、酒を飲み肉を噉らい、辛や鱠に至りては俗と殊ならず」と言われる。また、亡くなつた後、しばらくして彼の棺桶を開けてみると靴だけがのこつていた、という尸解特有の描寫も認められる。つまり杯度は神仙を髣髴する大乘僧なのであるが、かかる僧侶の、しかも事實とは到底思えない發言を羅什傳に載せた意圖は何であつたか。羅什もまた小乗の枠組みでは捉えきれない、大乘の典型的人物であつたとの印象を讀者に與える効果をねらつてのことではないだろうか。

さらにいえば、大乘の代表的僧侶が傳統佛教の側からみれば淫戒を破つたとしか言いようのないことをした事例は他にもある。たとえば曇無讖（三八五—四三三）。『魏書』卷九九・沮渠蒙遜傳はいう。「闕賓出身の曇無讖なる僧は、はじめ東のかた鄯善國（樓蘭）に入り、自分は、鬼神をあやつつて病を治療したり、婦人が多くの子寶（息子）に恵まれるようにしてやれる」と言つて、鄯善國王の妹の曼頭陀林と私かに通じたが、發覺して涼州に逃げ入つた。蒙遜は彼を手厚くもてなし、彼のことを聖人と呼んだ。曇無讖は男女交接の術を婦人に教授し、蒙遜の

娘たちや息子の配偶者たちは、みな習いに行った」云々。¹⁰この何とも怪しげな「男女交接の術」と類似の事柄について、説一切有部の戒律解説書である『目連問戒律中五百輕重事』はこう言う——「問。女性に兒息がなく、比丘にたいして、私に（子を生む）方術を教えてください、と言ひ、比丘が教えたなら、何の罪になるか。答。決斷となる」（大・四、九八〇中）。決斷とは所謂「僧殘」のこと。波羅夷に次ぐ重罪である。これを犯せば、一週間の謹慎處分となり、その間に違反者は様々な義務を課せられ、資格は停止され、規定通りに懺悔しなければならぬ。僧殘は全十三條からなるが、いま抵觸すると思われるのは、女性に向かつて僧侶が女性器のことに言及するのを禁ずる、いわゆる麁語戒であろうか。要するに、このころ西北インドで最大の勢力を誇った説一切有部の傳統的立場よりすれば、假に僧侶が何らかの神通力で得た知識としても、子寶に恵まれる術や男女生み分け法等の具體的方法を口にすることは一切許されなかったわけである。

以上、大乘僧の所行と傳統的戒律規則の定めるところに一種の乖離現象が認められることを淫戒を通してみたわけであるが、大小乗の相違は時として、大乘側が「小乘」と蔑稱するところの部派佛教、いいかえれば大乘興起以前からの傳統的佛教、の教説こそ厳格たらしめる人々の反發をまねくこともあった。鳩摩羅什の活動時期と相前後する東晉末劉宋初の頃に大乘を異端視する動きがあったことを述べる史料はいくつかある。僧叡『喻疑』（『出三藏記集』卷五）によれば、詳細は不明ながらも、華北には『大品般若經』を信じない慧導や、『法華經』を否定した曇樂らの僧侶がいたようであるし、僧祐「小乘迷學空三法造異儀記」（『同』卷五）はこれに加えて、彭城の僧淵が『涅槃經』の常住説を誹謗した結果、舌が爛れたことを記す。吉藏『中觀論疏』卷一末では、釋尊が沙羅雙樹のもとで滅度したのは實説であり、常樂我淨の説は方便の教説であるとして、『涅槃經』を否定し、専ら『大品般若經』を信じたという僧侶の名を、彭城の嵩法師とする（大・四二、一七下）。これは『高僧傳』卷七・道溫傳に付き

れる中興寺の僧嵩（秦始年間頃）のことである。これら僧淵と僧嵩が別人か同一人物かは断定できないけれども、僧嵩も僧淵も彭城における成實論學派に屬す如くであるから、五世紀のある時期における彭城には、『涅槃經』の常樂我淨説は大乗佛教本來のものではないと考えた人々が恐らく實在したのであろう。これらと年代が前後するかもしれないが、祇園寺の檀越であった范泰が竺道生と慧觀にあてた書簡（『弘明集』卷二二、大五二、七八中）の中で、僧伽提婆が到來して活躍した當時、慧義・慧觀らの漢人僧侶がいつとき大乘經典を「魔書」として斥けたと言うのも、同様の傳統復古主義的動向の一つと言えよう。さらに過激な大乘批判論者もいた。すなわち再び僧祐「小乘迷竺法度造異儀記」によれば、インド人貿易商人の息子として南康郡で生まれ、のちに曇摩耶舍の弟子となつた竺法度という人物は、大乘の説く十方諸佛など存在しないとして、釋迦のみを禮拜せよと主張し、大乘經典を讀誦することを認めなかったという。もともと本記事の撰者である僧祐は法度のことをまったく認めず、「彼は顔かたちは外國人だが、實際は中國で生まれ育つたのであり、インドにおける（正式な戒律の）規則のことなど全然諳んじてはいなかった」云々と、まことに手厳しく批判している。

二 殺人と戒律

つぎに殺人と關わる事柄を検討しよう。佛圖澄など、吉凶を占い、政治に參與した神異僧が少なからずいたことは比較的よく知られているが、上に言及した曇無讖も、まさにそうした人物の一人であった。彼は、術數・禁呪に通じて豫言をし、的中したので、沮渠蒙遜はいつも國事を彼に相談したということが『魏書』釋老志に記されている。

一般にこの時代、僧侶と政治家の関わりは、政治家からの純粹に宗教的な要請によるものではなく、いつ・どこを攻撃したら勝敗はどうなるかを僧侶がその超常能力によって豫見するという形で、具體的な軍事行動への關與とつねに結びつきうるものであった。曇無讖のみならず、弟子の法進もまた同様に、政治と關わる行爲を行なつた僧侶であつた。すなわち法進は鄯善國にいたとき、蒙遜の息子の無諱に、高昌を攻略したら勝てるかどうかと尋ねられると、勝てると豫測した。その結果、無諱は高昌を侵略したのであつた（『高僧傳』卷二・法進傳）。これに類することがらの是非は、ふたたび『目連問戒律中五百輕重事』によれば、次のように言われている——「問。王者が比丘に吉凶を問ひ、比丘が王のために説き、その後（食事等を）供養されたならば、何の罪になるか。答。もし食事を受けたならば墮となり、衣をもつたならば捨墮となる。もし征伐（をすすめる政治的）發言をして供養を受けたならば、重となる」（大二四、九八一上）。墮ならびに捨墮とは一人乃至三人の比丘を前にして懺悔すべき罪。罪の重さとしてはほぼ中クラスである。「重」とは重罪であり、波羅夷のこと。こうした文獻を基準とするならば、殺人と直結するところの戰爭を勧める發言は教團追放にあたる大罪であり、はつきりと戒律違反なのである。どうやら、大乘菩薩戒を中國に傳えた曇無讖とその弟子たちの行爲は、いくつかの點で大乘獨自のものであつて、小乗の教説とは異なつていたことは確かなように思われる。以上、小乗戒の情報として『目連問戒律中五百輕重事』より二條を引いたが、この文獻は上に言及した鳩摩羅什とも因縁淺からぬ典籍である。それは古い時代には『五百問事』と呼ばれ、さらにその原形はといへば、唐代を代表する律師であつた道宣や道世らによれば、鳩摩羅什の戒律の師匠であつた卑摩羅叉（上述）の口訣を筆記した記録であるといふ¹⁾。

上來、やや脈絡を缺くままに鳩摩羅什や曇無讖の事跡をみてきたが、彼らの傳記のうちに、典型的大乘僧は小乗の戒律では圖りきれないというイメージ、もつとはつきりいへば、ある種の大乘至上主義を見て取るとしたら、

深讀みにすぎるのであろうか。とりわけ曇無讖の場合、彼の行ないは、自らもたらした『大般涅槃經』や『菩薩地持經』の教説と關連するように思われる。すなわち曇無讖の譯した『涅槃經』は、正法を護る爲であれば、それと對立する人間を殺すことすら状況によっては許される旨を複数の箇所で説く經典である（大一二、三八四上、四三四下、四六〇上）。このように小乗と大乘では戒律の意味が違うという考え方は、早くは例えば西晉の竺法護が譯した『決定毘尼經』に認めることができるが、同じ思想傾向を助長したのはいわゆる瑜伽行派の文獻である。曇無讖はまさしくこの學派に屬する人物だったのであり、彼の譯した『菩薩地持經』や求那跋摩譯『菩薩善戒經』には明確な對應がないが、唐代の異譯である玄奘譯『瑜伽師地論』菩薩地や現行梵本、藏譯には、大乘の菩薩戒の立場では通常は決して是認されることのない殺人や暴力などが認められるケースのあることを示している^①。ただ、そうした文面を文字通りに受け止めてよいのか、それとも一種の譬喩として何らかの讀替を行なうべきかが問題となるのは言うまでもない。

曇無讖のもたらした大乘戒は、律儀戒・攝善法戒・攝衆生戒という三大支柱から成る點から「三聚淨戒」とも稱される。律儀戒とは出家・在家の別や性別等、各自の立場に應じてそれまで受持してきた戒のことである。このことは、大乘戒が小乗戒から切り離されたものではなく、大乘の體系内部に小乗戒を基礎として取り込むものであったことを意味する。すなわち小乗戒をまもっていることは大乘戒を受けるための前提條件となる。その點からいえば、大乘戒を受けたからといって、小乗戒と矛盾することはあり得ない道理である。ところが實際は、大乘と小乗の立場が兩立しない状況はおこりうる。上にふれた玄奘譯『瑜伽師地論』卷四一（大三〇、五一七中）や失譯『大方便佛報恩經』卷七（大三、一六一中）、曇無讖譯『大般涅槃經』卷一六（大一二、四五九下）などに見られる所謂「一殺多生」の論理、すなわち多くの衆生を救うためには一人を殺すもやむなしとする理屈は、戒律における大乘

小乗の差が顕在化する好例であるが、こうしたことは戒律の理論的展開とも關係する。すなわち、大乘戒と小乗戒の間に階層的差異を設定して、小乗戒に抵觸するような事柄は、表層的な意味合いの戒律條項としては禁止されるが大乘甚深の立場からは許されるということを、「深戒」ないし「遮罪」「性罪」という用語によって説明する方法である。¹⁴ 中國佛教に即してみた場合、このような意味での大乘戒の理論は、その理論形成の擔い手がインドでは主に世親以後の瑜伽行唯識派であったことに鑑みて、六朝の早い段階から行なわれたとは考えられない。むしろ目立つのは、六世紀の後半に、佛法が他のすべてに勝るとする考え方を「大忍」という用語をもちいて強調した南嶽慧思（五一五―五七七）の場合などであろう。川勝義雄氏の解説をかりるならば、慧思は『法華經安樂行義』において、『大般涅槃經』の教説に依據しつつ、「破戒の惡人を殺し、これを地獄につきおとして、そこにおいて覺醒させ發心させることは、『これこそ大慈大悲であつて、大忍にほかならず』、これは菩薩の方便忍であつて、小菩薩のよくするところではない」と斷言する。したがつて、『もし、菩薩が世俗忍を行じて、惡人を治しめず、惡を長じて正法を敗壞させるならば、その菩薩は惡魔であつて、菩薩ではない』。『世俗忍を求めて、法を護ることができないようなのは、外面的には忍に似ることくであつても、魔業を行ずることにはほかならず』といきるのである。このように、大忍という理論は「まことにラディカルな主張であり、價値の完全な顛倒につながるもの」である。¹⁵ ただ理論的装いの仕方がどうであれ、「大忍」「深戒」「一殺多生」といった考え方に、一步間違ふと大問題を生みだしかねない危険な一面があることは注意しておかねばならない。すなわち現代的課題にひきつけていうなら、たとえば生物・化學兵器をばらまいて大量殺人を繰り返す者たちのことを、彼らの行ないを未然に防止するためならば殺すことは佛教の立場として許されるかどうかを問うことである。これについて『瑜伽師地論』の當該箇所は、惡人を殺すことの代償として、菩薩自らが殺人の大罪をかぶつて地獄におちるとして

も、それすら厭わない覺悟があるかどうかという點を極めて重く見て、菩薩の心をこう説明する。「我れ若し彼の惡衆生の生命を斷ずれば那落迦（地獄）に墮ちん。如し其れ斷ぜずんば、（彼は）無間の業成り、當に大苦を受けん。我れ寧ろ彼を殺して那落迦に墮ちて、終に彼をして無間の苦を受けざらしめん」（大三〇、五一七中）。この文言が示唆する問題はきわめて深いであろう。

三 聖者と聖者を騙るということ

佛教には多くの聖者がいる。とりわけ、儒教の聖人論との関連のもと、「革凡成聖」「轉凡成聖」等の表現に代表されるような、凡夫から聖人への轉換を目指した六朝佛教史にあつては、少なからぬ人物が聖者（聖人、出世間人も同じ）となったことが記録される。

一般に「大聖」がゴータマ・ブツダを指すことは改めて言うまでもなからうが、何をもつて「聖」（アーリヤ／アラウキカ／ローコッタラ）とするかには、瞑想法を主とする實踐體系の理論がかかわる。すなわち小乗アビダルマ教理學には、見道と修道をへて阿羅漢に向かう體系がある。これはごく簡略に言えば凡夫↓見道↓初果↓二果↓三果↓阿羅漢果とすすむ體系である。他方、大乘においては、凡夫↓初地↓二地……↓佛地とすすむ菩薩の十地という體系がある。そのばあい、佛地は第十地とされることも、十地より高い境地とされることもある。いずれにせよ聖者とは、小乗の場合は見道以上の者であり、大乘の場合は初地以上である。それより以下はもちろん凡夫である。

インド佛教においては、見道と初地を等位なものとして對應づけることが唯識の典籍、とりわけ『解深密經』や

『大乘莊嚴經論』等にみえ、それが以後のインド唯識思想の標準となった。その際、見道初地に入るための準備段階は、一般に小乗の説一切有部の用語をもちいて四善根または順決擇分といわれ、そこで人は四聖諦を觀ずるのであるが、それには煖・頂・忍・世第一法の四段階があるとされる。なお同じ段階は、大乗特有の表現としては明得定・明増定・入眞實義一分定・無間定という名前でも呼ばれる。ともかくこのうちの最後におかれる世第一法の最終段階で、汚れなくありあつた無漏の智慧が生じると、修行者はそのまま見道初地の段階に突入してゆくのである。他方、中國佛教の場合は、無著・世親系の唯識思想が導入されるより以前の南齊頃から大小乗行位の對應化が圖られた。そしてこれが一因となつて、趣きのことなる修道論が形成された。すなわち中國佛教に特有な修行體系としては、「地前（または住前）三十心」と「十地」の説がある。これは五世紀末頃に成立したと推測される疑經『菩薩瓔珞本業經』に見られるものであり、準備段階である十信心からはじまつて、十住心・十行心・十廻向心の、いわゆる初地より以前の三種類の十心位までが凡夫菩薩であるとし、その後の初地以下の十地が聖者としての菩薩の段階である、とする。そしてこの地前三十心十地の説と、『大智度論』卷七五の「其の十地」の説ならびに『大般涅槃經』迦葉菩薩品の所説などを整合的に解釋しようと試みながら、漢人論師たちは、大乘と小乗の修道論を對應させるいくつかの仕方を考案したのであつた。そのばあい中國でもインドにおける發展と同様に、大乘の初地に入る瞬間と小乗の入見道の瞬間を對應するものとしながらも、大別するならば、大乘の體系と小乗の體系を等しいものとして大小乗を並行的に理解する理論と、小乗の最高到達點の後に大乘の第一階段に入るといふ形で小乗を低位、大乘を高位とみる理論の二つが生れた。^⑩

「聖」の境地に達したとされる人物は少なくない。たとえば實際に凡夫位を超越して聖者となつたと記録される僧侶としては、二果を得たことを自らのべる遺偈をのこしたインド人僧侶の求那跋摩（三六七—四三一）、「得忍菩

薩」すなわち七地または八地にいたり無生法忍を獲得した菩薩であったと弟子たちに見なされた玄高（四〇二―四四四）、おなじく七地菩薩としての授記をうけた夢をみたという佛教信者にして道士であった陶弘景（四五六―五三六）などがある。このほかにも、死亡時の指の様子が到達した小乗系の行位を象徴したという話が数多く残されている。指を曲げる場合と伸ばす場合があるが、すこし後の事例をもふくめるなら、たとえば『高僧傳』卷一〇の法置（手屈二指）、卷一一の普恆（手屈三指）、『續高僧傳』卷七の寶瓊（手屈三指）、卷一〇の慧曠（手屈二指）、卷二五の慧峯（屈一指）、卷二五附感通篇中の智曠（手屈三指）、卷二八の志湛（兩手各舒一指＝初果）、さらに、『南史』卷二五の到溉（手屈二指）などを舉げることができる。

ただしここで、聖者のありかたを、阿羅漢にいたる小乗系の聖者と、十地にいたる大乘系の聖者に區別してみると、大乘の聖者は、じつは案外に具體的事例を拾うのが難しいことに氣づく。その傾向はとりわけインドの大乘に顯著である。たとえば空の思想を大成し、後に中觀派の祖とあおがれた龍樹（ナーガールジュナ）は、『楞伽經』の一節にもとづいて、初地の菩薩であつたとされるのが通例である。それは、「南方のヴェーダリー（という地）にナーガという名の吉祥にして譽れ高き比丘が（あらわれるであろう）。有と無の兩端をうち破り、世間に、わが乗り物であるところの、この上なき大乘を照らし出し、歡喜の地（初地）に安住したのち、彼は極樂へと赴くであろう」（偈頌章二六五―二六六）という一節である。ここにみえる比丘名はナーガであつて、ナーガールジュナではないが、北魏・菩提流支譯（大一六・五六九上）や唐・實叉難陀譯（大一六・六二七下）では「龍樹」と譯されるから、龍樹を初地（歡喜地）の菩薩とする傳承は、遅くとも五世紀末頃には形成されていたと考えられる。傳承はその後『マンジュシュリー・ムーラカルパ』に繼承承されて龍樹六百歳説をも生み出した。チベット佛教においては、『ブトン佛教史』が、インド後期大乘佛教の論師であるハリバドラ（九世紀初頃か）とラトナーカラシャーンティ

(十一世紀前半頃)の説として、龍樹は初地、無著は三地菩薩という説を紹介している。——ところでこうした、龍樹でさえ菩薩の十地のうちの初地までしか到達しなかったという傳承に、ある種の意外な驚きを感じるのは私だけであろうか。もっともこれは、あの龍樹でも初地でとまったと見るか、なんと素晴らしいことに初地にまで到達したというのか、その違いを熟慮すべきなのであるが。隋唐に活躍した吉藏は前者であり、『中觀論疏』の冒頭部分において、「問。龍樹是何位之人」という問いをたて、翻譯文獻上は初地とされる龍樹が、中國の傳承では十地菩薩とされたことの矛盾を解消すべく、議論を展開している(大四二、一下)。

唯識の論師としては、上に無著(アサンガ)を三地菩薩とする傳承があつたことにふれたが、無著は傳承によつては初地菩薩として記されることもあるようであり、中國佛教では、無著を三地とする傳承が知られ定着したといったようなことはなかったように思われる。さらに、この無著の實弟である世親(ヴァスバンドウ、天親)についても傳承がある。すなわち世親は地前菩薩であつた、つまり初地にも入つていなかったという傳承が、陳・眞諦譯『婆藪槃豆法師傳』末尾(大五〇、一九一上二三)や唐・窺基『唯識二十論述記』(大四三、一〇〇九下二七八)より知られる。とりわけ『唯識二十論述記』には、『中邊分別論』にたいする護月の注釋(辨中邊論護月釋)にもとづく説として、世親の行位は煖(四善根位の初)であつたとされている。ただそれが、インド佛教の情報として全面的に信用できるかどうかには若干問題は残る。というのは、その記述中には、世親が「順解脱分の廻向の終心」に、彌勒が無著に授けた『中邊分別論』の偈頌を聞いたことが世親が煖に入れた契機であつたというが、「廻向の終心」と言うのは、中國佛教の教理に特有な「地前三十心」説、とりわけ十廻向心を前提すると思われる點で(大四三、五五六中二一―二三參照)、記述全體を全く純粹にインドの傳承記錄ととらえることには問題があるかもしれない。しかしそれはともかく、護月は『大唐西域記』卷九にナーランダーの學匠として名がみえるが詳細は不明であり、そ

の著作も翻譯されなかった以上、この情報が玄奘門下の口頭傳承だったことは間違いないだろう。ちなみに窺基は『成唯識論掌中樞要』（大四三、六〇八上一〇）でもヴァスバンドウの行位を明得（定）すなわち煥としている。

以上、少々細かなところに踏み込みすぎた嫌いがあるが、龍樹や世親について、彼らがどのような境地まで到達したとインドや中國の佛教徒が信じてきたかを紹介した理由はほかでもない、佛教哲學の祖として著名なこれらの人物においてすらこのような状況であれば、一般の修行者が到達することのできる修行の境地がどれほどのものだったと信ぜられたかは容易に想像されるということを、史料に基づいて指摘しておきたかったのである。

原始佛教の時代には、ブツダの説法を聞いた者の中からは多くの「悟った」人間がでた。部派佛教の時代になると、ブツダと阿羅漢を區別することにより、専ら阿羅漢となるための修行體系が細かく嚴密に確立されていた。同時に、人はどんなに修行してもブツダにはなれないという考えが定着した。これに對するある種の思想的閉塞状況を打破すべく登場したのが大乘の菩薩思想である。すなわち我々の目指し實踐すべき生き方は菩薩であり、しかも誰でもが菩薩なのであって、やがてはブツダとなることができるということが掲げられた。これにより人はふたたび高い境地を目指すことが可能と思われるようになった。ところが大乘の修道論が修行の階位を細かく規定しながら確立され、そして菩薩のすばらしさが強調されゆくに従って、その歸結として、菩薩の修行には途方もなく永い時間が必要となり、菩薩の行なうべき事柄も質量ともに理論上増大してゆく。こうして、ブツダという最終目標は再びどんどん遠のいていったのである。この世における修行者の現實的目標は初地に到達することにおかれ、同時に、龍樹は初地の菩薩、無著といえども三地という傳承がうまれたわけである。初地を目指すことが目標として低いと言うのでは決してない。大乘の理想の人間像と具體的な菩薩の傳承との間のギャップに注目するのである。

つまり、大乘佛教の菩薩思想は、悟りをめざす人なら誰でもが菩薩であるとする下降的側面と、菩薩を理想の人間像として高く掲げ崇拜する上昇的側面の二面性があり、その二極を一如とするところに思想としての高い意義があるといつてよからうが、まったく同じ理屈によつて、菩薩という存在は、いま・この私という生身の人間と、經典や畫像に表現される神格としての菩薩の二極に分かれる可能性を常に秘めている。このことは、輪廻を繰り返すうちにも人はずっと菩薩であり續け、利他行に勵んで最終的にはブツダとなるべきことを説く十地思想というものが、本來はわれわれ凡夫の實踐體系として考えられたわけではなかった點に思いを致すなら半ば當然とも言えるが、それにしても、インド大乘思想における菩薩の修行階梯の確立が時間的にも質的にもふくれあがつた結果、大乘佛教の修行者はたくさんいても、この世で悟つた人はまず存在し得ないような皮肉な印象をもあたえる状態を導いたことは、ある意味で大乘佛教それ自體が内包する問題と言つてよい。

インド佛教のこのような状況と比較したとき、中國佛教における聖者の多さは、ある意味で異様ですらある。このことは、中國佛教における地前三十心と十地の階位説がきわめて機械的・形式的な處置から發生したものであり、實際の修行における體驗にもとづくとは思われないことにも深く關係するが、今とくに注目したいのは、菩薩行位の安易な想定が、結果として、聖者を詐稱する人間を多數輩出することを導いたのではないかと危惧される點である。眞に菩薩と信ぜられた佛教者も確かにいたであろう。しかしそれ以上に偽りの菩薩がたくさんいたのだ。その端的な事例は、本稿のはじめにもふれた法慶による大乘の賊であろう。一人を殺せば一住菩薩、十人殺せば十住菩薩と稱したというのは言語道斷であるにせよ、大乘の賊が發生し得た土壤として、それほどまで、聖者の菩薩はそこらじゅうにいてもおかしくないという通念が當時一般にあったのではないかと察せられるのである。彼が「大乘」を稱したことの背景には、大乘佛教であれば小乗では認められない殺人等もあながちありえな

いことではないとの認識が、そのころ風潮としてあったのかもしれない。同様に、『薩婆若陀眷屬莊嚴經』なるニセ經典をでっちあげて發覺した梁の天監年間の郢州のニセ坊主、妙光（僧光ともいう）の場合も、女性信者たちは彼のことを「聖道」と呼んだのであった（『出三藏記集』卷五）。ほかにも「聖人」を自稱して周圍を惑わしたり、社會を混亂に陥れたりした人物はいるが、聖人を騙る人物の少なからぬ存在は、聖人と目される人が周圍にいてもおかしくないような雰圍氣を告げるものであろう。

こうした事柄を戒律からみた場合、聖者を騙るということは、波羅夷の第四「大妄語戒」に該当する。大妄語戒とは、傳統的に小妄語（普通の常識の意味での嘘言）および中妄語（他比丘を大妄語を以て誤って中傷すること）から區別されるものとして、自ら聖者を騙って周圍を惑わすことを意味する。實際この點が問題となった事例はいくつか拾うことができる。たとえば佛駄跋陀羅傳には、彼の弟子のひとりが瞑想を行なつて、「阿那含果」すなわち三果を得たと自ら言い出したことがあった。佛駄跋陀羅が眞偽をチェックする前に噂はひろがり、かねてより佛駄跋陀羅に好意をいだいていない一派の耳にも届いた。彼らからすれば、日頃から戒律嚴守と禪の實踐を唱える佛駄跋陀羅たちは、鳩摩羅什と比較しても目障りな存在であり、ために苦々しい想いを抱いていたところに、戒律違反とおぼしきことが出てきたわけである。反佛駄跋陀羅の漢人一派は、律に違反するのではないかと問題視した。これが佛駄跋陀羅が長安から追放される原因の一つとなつたのであった。

話が鳩摩羅什に戻ったところで紙面も盡きた。小論は、大乘の興起以前より傳統的に守られてきた戒律のうち最も重罪とみなされた四波羅夷について、淫戒と殺戒には一部大乘特有の局面が認められること、大妄語戒に關しては、中國佛教特有の聖者論がかえつて大乘を騙る事件を生むことにもなつた可能性のあること、そして傳統佛教の側からは破戒や異端と思われた大乘僧の中に、直後の時代に影響を與えた人物がいたことを指摘した。

- ① 梶山雄一『大乘佛典中國・日本篇²² 親鸞』(中央公論社、一九八七年)の解説を参照。
- ② 本稿では四波羅夷のうちの三つと關係する事象を扱い、盜戒にはふれない。また破戒というと肉食と飲酒も問題となろうが、本稿はこれも割愛する。如來藏思想が登場する大乘の一時期まで肉食は三種淨肉説によって一般に禁止されていなかったが、中國では肉食禁止を説く如來藏思想が五世紀前半に『楞伽經』『大般涅槃經』などによって知られるようになり、さらに五世紀後半に成立したと推定される疑經『梵網經』の大乘戒思想などによって、肉食の禁止は、大乘の菩薩の守るべき戒律の一項目として規定されるようになった。ただし「蔬食」を美德とする價值觀それ自體は、五世紀以前から既に存在していた。そのことは僧傳より確かめられる。そのばあい「蔬食」は苦行のひとつとして評價されたようである。つまり中國佛教の菜食主義は、インドの如來藏思想や大乘戒思想とは本來起源を別にするのである。
- ③ ちなみに傳の作者は、このときの様子について、呂光に「なんじの操は父親以上であるまいに、どうして固辭するのだ」と語らせることにより、淫戒を守れなかったことを「父親ゆすり」と描寫する。父鳩摩羅炎は、インドで宰相になれるほど有能な人物であったが、出家して僧となり、龜茲にやってくると、龜茲國王に見込まれて王の妹と結婚し、生まれたのが羅什であった。羅什の場合と同様、鳩摩羅炎が還俗したかどうかは記されていない。
- ④ 對應する話は『晉書』卷九五藝術傳の鳩摩羅什傳にもみえるが、史料の價值は乏しいことが既に指摘されている。横超慧日・諏訪義純『羅什』(大藏出版、一九八二年、一九九一年新訂)一二二頁。
- ⑤ 吉川忠夫『大乘佛典中國・日本篇 4 弘明集・廣弘明集』(中央公論社、一九八八年)二五六頁。
- ⑥ 圓仁・足立喜六譯注・鹽入良道補注『入唐求法巡禮行記2』(平凡社東洋文庫、一九八五年)九八頁、開成五年七月一三日の條。『中外日報』一九九〇年九月一日付社説「羅什の苗裔」も参照のこと。
- ⑦ 『高僧傳』卷三の譯經篇の論において、慧皎は、「而して童壽(鳩摩羅什)に別室の窓ち有り、佛賢(佛駄跋陀羅)に擯黜の迹有り。之を實錄に考うるに、未だ詳しく究むること易からず」と、羅什が破戒したかどうかについて判斷を停止

する態度を表明している。

- (8) 横超慧日氏は、龜茲の戒律は嚴格であったと考えて、羅什については「破戒的行蹟は、まったく彼の個人的性格とその家系に負うもの」であるという。横超慧日「鳩摩羅什の翻譯」(同『中國佛教の研究第二』法藏館、一九七一年)一一六頁および一一七頁の注(2)。

- (9) 市川良文「ニヤ遺跡をめぐる諸問題——特にチャドータにおける佛教僧の實態を中心として」(『佛教史學研究』四二—一、一九九九年)六頁と注(16)。

- (10) ちなみに『高僧傳』『出三藏記集』の曇無讖傳に記される彼の旅程は、中印度—罽賓—龜茲—姑臧であり、鄯善(樓蘭)には觸れない。しかし當時の一般的な道順として龜茲—焉耆—鄯善—敦煌—姑臧という順路は想定可能である。曇無讖の時点より以前の道順について、魚豢『魏略』西戎傳(魏略輯本卷二二)は、焉耆から鄯善そして敦煌に至る道を「中道」と呼ぶ(注4に引く『羅什』一七〇頁もみよ)。これによれば、曇無讖が通った道は于闐を経由する「南道」でもなく、龜茲・焉耆から高昌(トウルファン近郊)を通じて敦煌に至る「北道」(『魏略』西戎傳の「新道」に相當)でもなく、その中間の龜茲・焉耆から鄯善を経由して玉門關—敦煌に至るものだった可能性はある。法顯がインドに向かったときも敦煌—鄯善—焉耆のルートを通っている。

- (11) 拙稿「目連問戒律中五百輕重事」の原形と變遷」(『東方學報』京都七〇、一九九八年)。

- (12) P・ドミエヴィル「殺生戒の問題」(花園大學國際禪學研究所「研究報告」一、一九八九年)。

- (13) 藤田光寛「瑜伽戒における不善の肯定」(『日本佛教學會年報』六五、二〇〇〇年)。ちなみに曇無讖とほぼ同じ五世紀前半に建康にもたらされた菩薩地の別本『菩薩善戒經』(求那跋摩譯)の序品は本文でふれた『決定毘尼經』に相當するテキストを取り込み、一部改變したものである。

- (14) 長尾雅人『攝大乘論』下(講談社、一九八七年)第六章「高度の戒學」参照。

- (15) 川勝義雄「中國的新佛教形成へのエネルギー——南嶽慧思の場合」(同『中國人の歴史意識』、平凡社ライブラリー、一九九三年所収。本論文の初出は一九八二年)。

- (16) 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)、「地論宗と南朝教學」(荒牧典俊編『北朝隋唐中國佛教思想史』、法藏館、二〇〇〇年)。

道觀における戒律の成立

——『洞玄靈寶千真科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』——

都 築 晶 子

はじめに

六朝時代後半には、道教の教義が體系化され、それと同時に先ず山中に、ついで都市にも道館が営まれるようになった。道館は出家した道士が神々への祭祀を司り、修行を積んで救済を祈求する宗教空間であるが、一方、道士が共同して生活を営む日常空間でもあった。血縁・地縁といった関係ではなく、信仰をともしする師弟関係で結ばれた人々が集團を作り、共同生活を営むには、新たな規範を必要としたことは想像に難くない^①。

それでは、この共同生活の規範はどのように形成されていたのだろうか。すでに後漢から人里離れた山中で儒教の私塾が営まれ、後漢末から三國にかけて同じく山中で神仙術を修行する集團も存在していた。六朝後半に

江南社會に登場した道館は、一つにはこうした私塾や神仙修行の集團に淵源をもっていたと思われる。ここでは、師弟關係を基軸とした一定の規範が存在していたであろう。

しかしその一方、道館・道觀における日常——衣食住・經濟・師弟關係など——の戒律には、佛教の壓倒的な影響をみいだすことができる。たとえば、楊聯陞氏や秋月觀暎氏によって指摘されているように、道觀の生活規範を細々と規定した敦煌出土の『神人所說三元威儀觀行經』^③は、佛典の『大比丘三千威儀經』(大二四、九二二)をほぼそのままの形で翻案したものである。

唐代に入って高宗の頃から道教には新しい動きがみられ、王朝によって多くの道士の出家が認可され、各地に道觀が建立された。そのためであろう、七世紀末から八世紀初めにかけて道教では南北朝時代に作成された經典をふまえた科儀戒律書が編纂された。首都長安では當時の帝室から信望の厚かった太清觀の大徳・張萬福が儀禮を整備し、同時に道觀生活の戒律を述べた『三洞衆戒文』(道藏七七冊)などを撰述した。また、おそらくは江南にあった玉清觀、ついで杭州餘杭縣の天柱觀にいた朱法滿が『要修科儀戒律鈔』(道藏二〇四—二〇七冊。以下、『戒律鈔』と略す)を編纂している。

こうした道教の動きにやや先行して、佛教でも戒律の再解釋が進められた。佛教の主要な律藏は五世紀前半までにすべて翻譯され、その後も營々として戒律研究が積み重ねられてきた。唐代の七世紀前半には、南山律宗の祖とされる道宣によって『四分律刪繁補闕行事鈔』(大四〇、一。以下、『行事鈔』と略す)が、道宣とともに智首に師事した道世によって『毘尼討要』(續藏四四、三〇八)が編纂される。^④とりわけ『行事鈔』は廣汎に用いられて、大きな影響を及ぼした。つまり、七世紀前半から八世紀初めにかけて、道教・佛教とも道觀・寺院における日常の戒律を再編し、體系化したといつてよいだろう。

ところで、『戒律鈔』の師弟關係の戒律を述べた無題の卷三、道觀生活の戒律を述べた卷一三「雜科」などには、『洞玄靈寶千眞科』（道藏一〇五二冊。以下『千眞科』と略す）が多く引用されている。とくに「雜科」はすべて『千眞科』の引用から構成され、朱法滿が道觀生活の戒律をまとめる上で『千眞科』をかなり重視していたことが推測される。興味深いことに、この『千眞科』と道宣の『行事鈔』の間には密接な對應關係をみいだすことができる。この小論では、この兩者の關係についておおよその見通しを述べておきたい。それはまた、道觀における共同生活の戒律がどのような経緯を辿って成立したのか、という問題を考察してゆくための基礎作業となろう。

一 『洞玄靈寶千眞科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』

『千眞科』は次のように始まる。吳の赤烏三年（二四〇）正月一日、太極左仙公（葛玄）が勞盛山で「精思念道」していた「日中」^⑤に、「地仙道士三十三人」が左仙公のもとに集った。そこに太上道君が「聖衆・天眞・皇人、扶乘の千眞、仙童・玉女」を率いて姿を現す。左仙公は「人間の居處、道俗の軌儀、進退の誠」を問い、太上は「千眞に命じて爲に科戒を説かしめ」たという（一表一裏）。『千眞科』という經典名の由來はそこにあると思われる。このような構成は、劉宋の頃に成立した『太上洞玄靈寶本行因緣經』（道藏七五八冊）にもみいだせる——同じく吳の赤烏三年正月一日、仙公が勞盛山に登って「靜齋念道」していた「日中」に「地仙道士三十三人」が集まり、仙公との間で問答が行われる。^⑥『千眞科』は、早い時期に江南で作成されたこの靈寶經典をふまえたものであろう。この『千眞科』が成立したのは、七〇〇年前後に編纂された『戒律鈔』より前であることは確かである。それでは、上限はいつ頃まで遡るのだろうか。後に述べる『行事鈔』との對應關係が成立年代にも関わってくることはいう

までもないが、この問題はひとまず措くとして、『千眞科』そのものには年代を確定できる手がかりはない。ただ憶測がゆるされるならば、内容からみて南北朝末期もしくは隋代を遡るものではないと思われる。^⑦

道藏本『千眞科』には佚文もあり、また錯簡もあるようだが、とりあえず「科に曰く」で始まる文言を一條とみなすならば、全一〇九條から成る。一見すれば、この一〇九條は道觀の共同生活の戒律を何の脈絡もなく羅列しているかのようにみえる。しかしながら、『千眞科』の條文は、『行事鈔』の記述の順序にほぼ沿ったものである。紙幅に限りがあるため、ここでは兩者の對應關係を簡略に示しておく。

『千眞科』

一、二七條

卷上二・僧網大綱篇第七

二八、二九條

卷上三・師資相攝篇第九

三〇、三一條

不明

三二條

卷中一・篇聚名報篇第一三

三三、六五條

卷中一・隨戒釋相篇第一四

* 四五條

不明

六六、六七條

卷下四・尼衆別行篇第二九（六七條の一部は沙彌別行篇）

六八條

卷下四・沙彌別行篇第二八

六九、七〇條

卷下四・諸雜要行篇第二七

七一條

卷下四・瞻病送終篇第二六

七二、七三條

卷下三・主客相待篇第二五

『行事鈔』

七四、七五條

卷下三・導俗化方篇第二四

七六條

卷下三・導俗化方篇第二四、計請設則篇第三三、卷四下・諸雜要行篇第二七

七七條

不明

七八條

卷下三・諸雜要行篇第二七、僧像致敬篇第二二

七九、八〇條

卷下三・僧像致敬篇第二二

* 八一―九八條、一〇五―一〇九條は『行事鈔』とは別系統の師弟關係の戒律と思われる。また九九―一〇四條は日常生活・儀式のとき咒文である。

以上のように、一―六五條は『行事鈔』の篇目の順序におおむね沿っており、六六條以降はその逆になっている。また、それぞれの篇目に述べられた記事の順序ともほぼ一致している。もともと、『行事鈔』は全三〇篇から成っており、『千眞科』はそのすべての篇に對應しているわけではない。「僧網大綱篇」は寺院の共同生活の戒律、「師資相攝篇」は師弟間の戒律、「隨戒釋相篇」は膨大な戒律の簡略な説明、「沙彌別行篇」は出家見習いの戒律、「尼衆別行篇」は僧とは別に尼僧だけに課せられた戒律、「瞻病送終篇」は寺院で死去する僧の看病や葬儀をめぐる戒律、「主客相待篇」は外部から訪れる僧や賓客の接待法、「導俗化方篇」は家族を含む世俗の教化法、「諸雜要行篇」は寺院から外出して世俗と關わるときの戒律、「僧像致敬篇」は僧・佛像・塔をめぐる戒律等々、いずれも寺院で日々生ずるさまざまな場面の戒律を述べたものである。つまり『千眞科』と對應するのは、佛教の教義や儀式——羯磨・結界・受戒・說戒・安居・自恣等々——ではなく、寺院における日常のあらゆる局面の戒律を述べた篇目である。

ただし、嚴密な意味において『千眞科』の條文と『行事鈔』の文言が對應しているわけではない。『千眞科』の大半の條文は、『行事鈔』が述べる戒律の趣旨だけを取り、ときとして『行事鈔』と共通する一、二の佛教の語彙をまじえながら、簡潔な文に換えている。たとえば、『千眞科』七六條は父母と師への孝養を説いたもの。父母が貧老・疾病であれば衣食・湯藥・茶餅を與え、死去すれば葬儀を營み、信仰を勧めよという（二一裏―二三表）。『行事鈔』もまた父母の貧賤・疾病に對して衣服・藥・食事を與え、葬儀を營み、信仰に誘うことをいうが、さまざまな律藏や經典を引き、事例を擧げて細々と説いている（導俗化方篇第二四、一四〇中―下。合藥は諸雜要行篇第二七、一四八中）。要するに『千眞科』『行事鈔』とも、出家であつても父母に衣食と藥を與え、葬儀を營み、信仰に導くという趣旨は一致するが、表現は全くといってよいほど異なっている。

しかし趣旨だけでなく、表現もまた『行事鈔』と類似している條文がいくつかみえる。いま二、三の例を取り上げてみたい。

『千眞科』一一條

科曰、亂衆之人、不依正法、飲酒醉亂、輕欺上下者、罰錢及米、或餘貨財。當時同和、後便違拒、不肯輸送、因茲杖罰、或奪財帛、以用供養。或苦役治地、斬伐草木、鋤禾刈刈。如一衆不能治罰、捻集道衆、又不能治、可送與國王、以依俗律（四表―裏）。

『行事鈔』卷上二・僧網大綱篇第七

飲酒醉亂、輕欺上下者、罰錢及米、或餘貨財。當時同和、後便違拒、不肯輸送、因茲犯重、或行杖罰、枷禁鉗鎖、或奪財帛、以用供衆。或苦役治地、斬伐草木、鋤禾刈刈、或周年苦役、或因遇失奪、便令倍償。或作破戒之制、季別依次、鋤禾刈穀（大四〇、二一中）。

いずれも、飲酒や目上や目下の者を蔑ろにして集團内の秩序を紊亂する者に對する罰則をいうが、表現もほぼ一致する。この『行事鈔』の文は「寺は別に制を立て、多く教えに依らず」という言葉から始まっており、佐藤達玄氏によればこの罰金・體罰・勞働罰などはインド傳來の戒律とは別に中國佛教界で行われていた僧制であるという。^⑩『千眞科』は、さらに道観内部で處罰できない場合は、國王つまり公權力に送付して世俗の法律によつて治めると規定する。もともと佛教の戒律では、寺院から追放して解決し、世俗の法とは關わらないというが、『行事鈔』において世俗の法との關わりをどう解釋しているかは別の機會に譲りたい。

また、師が弟子を叱責するときの方法、及び弟子が師を非難してもよい事例について。

『千眞科』二八條

①科曰、所養子弟彌加呵責、有大罪過、引五事責之。一我今呵責汝、汝須出去。二則出離之後、莫入我房。三從使無人、誓不用汝。四我之生前、莫至我所。五則所寧引化三塗五道、終不與汝共語。此之呵責折伏爲之甚矣。不用分外非法、拷打枷棒、懸首反縛、晝夜打罵。律無此條、傷大慈種（八表一裏）。

『行事鈔』卷上三・師資相攝篇第九

四分云、弟子不承事和尚、佛令五事訶責。一我今訶責汝、汝去（由過極重、遣遠出去）。二莫入我房（得在寺住、在外供給）。三莫爲我作使（容得參承入房）。四莫至我所（外事經營、不得來師左右。依止師訶、改云汝莫依止我）。五不與汝語（過最輕小、隨得侍奉）。自三世佛教每諸治罰、但有折伏訶責、本無杖打人法。比見大德衆主、內無道分可承、不思無德攝他、專行考楚、或對大衆、或復房中、縛束懸首、非分治打（三三中）。

②若師主使令弟子酤酒買肉、坐行販賣、牧牛養馬、并爲邪淫、驅使弟子、弟子可言曰、以此所作非天尊之行、某不敢爲師。弟子若有嗔責、可須捨去（八裏）。

若師令作非法事、喚汝來取酒來、應更語云、我聞佛言、如是非法事不應作。……五百問事、若弟子、師命令販賣作諸非法、得捨遠去（三四上）。

『千眞科』は、①②で一箇條の文。『千眞科』『行事鈔』のいずれも、追放處分にはじまり、入室、身の回りの世話、そばに近寄ること、話しかけることを師が弟子に禁ずる。『千眞科』はこの五ヶ條を羅列するが、『行事鈔』は道宣の注記で五ヶ條が罰則の重さの順序であることを示している^⑬。また『千眞科』も『行事鈔』も弟子が師を批判することを認めており、その場合の師の非法もほぼ同じである。もちろん、『千眞科』の弟子の言葉に「此の作す所は天尊の行いに非ざるを以て、某敢えて師の爲にせず」とあり、『行事鈔』に「我れ佛の言を聞くに、是の如き非法の事は應に作すべからず」とあるように、「佛」は「天尊」と置き換えられている。

一方、表現は類似していても、全く趣旨の異なる條文もある。

『千眞科』九條

科曰、上清法師不應授人大戒、不應受人依止、不得畜弟子、不應爲人教授、不預評論衆事、不得闇夜自行、不得親近邪見、當須動止在法（三裏）。

『行事鈔』卷上二・僧網大綱篇第七

今奪三十五事、盡形不得作、必能隨順、無有違逆者、僧當量處。何者三十五、有七種不同。初、五奪其眷屬。一不應授人大戒、二不應受人依止、三不應畜沙彌、四不應受僧差教授比丘尼、五若僧差不應往。二、五奪其智能。一不應說戒、二若僧中問答毘尼義、不應答。三若僧差作羯磨、不應作。

四若僧中簡集智慧者、共評論衆事、不在其例。五若僧差作信命、不應作。三、五奪其順從。一不得早入聚落。二不得偈暮還。三親近比丘。四不應近白衣外道。五應順從諸比丘教、不應作異語（一九下）。

『千真科』のこの條は道觀の秩序というより、道士の修行に關わる戒律である。「上清法師」は、隋末の頃に成立した『三洞奉道科戒營始』卷四、卷五（道藏七六〇—六二）によれば、修行の階梯を順次に上り、最後に上清の符籙・經典等を傳授された最高位の道士をいう。¹³ 上清法師は弟子をとらず、教授したり評論したりせず、暗夜に外出せず、「邪見」——佛教で因果の道理を無視することをいうが、ここでは道教の教義を無視するといった意味であらう——に親しまず、厳しく戒律を守り、修行に専念する。一方、『行事鈔』にいう「三十五事」とは、僧院からの追放處分に相當する波羅夷の重罪を犯して出家としての資格を剝奪されながら、なお僧院に止まることを容認された僧の順うべき戒律であるという。¹⁴ 先ず「五奪脊屬」、弟子をもち（授戒、依止）、出家見習いを置き、僧や尼僧に教授する資格の剝奪。第二に「五奪其智能」、説教、問答、羯磨、評論、信命を自ら行う資格の剝奪。第三に「五奪其順從」、世俗との往來を日中に制限し、世間や異教の人々との交際を禁じ、他の僧の教えに従順であり、異議をとなえることを禁ずる。「三十五事」はさらに第七の「五奪其證正他事」まで續くわけであるが、『千真科』は『行事鈔』の文脈とは全く關わりなく、最初の十五事にみえる表現だけを借用して上清法師として遵守すべき戒律を述べている。

『千真科』と『行事鈔』の間にみられるこのような對應關係についてはさらに詳細に分析を加える必要がある

が、兩者の間に何らかの形でつながりがあることは確かであろう。それでは、直ちに『千眞科』は『行事鈔』を参照して作成されたものといえるだろうか。問題はさほど容易ではない。先述したように『行事鈔』とはほぼ同時期に作成された『毘尼討要』は、『行事鈔』と一致する箇所が少なくない。この兩者の關係についてもなお判然としていないようだが、道宣、道世はともに師の智首による『四分律』の注釋をはじめ南北朝から唐初にかけて撰述された、そして今日ではその大半が失われた先行するいくつかの戒律の注釋書に依據したようである。¹³とすれば、『千眞科』も道宣、道世が共通して依據したテキストを直接參照した可能性も充分に考えられる。

ただ『千眞科』と『行事鈔』『毘尼討要』の關係をいえば、『千眞科』は『行事鈔』の表現と對應していることは確かである。たとえば先述した寺院の秩序の紊亂者に對する罰則について、『毘尼討要』卷中末・綱維匡衆章第二一ではこう述べている。

比見僧尼、不依聖教、立非法制、公行賞罰。或飲酒相打、令輸財物。當時同和、冒制已後、便自違、藏匿不還、由負財故。因茲犯重、雖知非法立制、由共同和故爾。此豈不由非法之制、能令正法不行、致有斯謬。或小之過、楚毒治擯、求懺不受、綿歷歲月、益罪尤深、退道流俗。或令諸比丘收穀麥、斬伐草木、種植耕犁、或行醫針灸、順方治病、求貪俗利（續藏四四、三六二中）。

『行事鈔』『毘尼討要』のいずれも當時の中國の僧制について述べるが、『毘尼討要』の方がやや詳しい。いうまでもなく、『千眞科』は『行事鈔』の表現と對應している。また、「訶責法」について『毘尼討要』は卷上末・師徒相攝章第一五の第一四條と第一五條の二條に分けて次のようにいう。

・弟子呵責有四種。一上品惡者、莫住此處。中品惡者、云莫入我房。下品惡者、莫來我有處。下下惡者、莫爲我事之、不得杖也（第一四條、三三四下）。

・諸經律中、無有杖打人法。比見僧尼每加杖楚、痛徹前人（第一五條、三三五上）。

『千眞科』は『行事鈔』と同じく五種の訶責法をいい、表現もまた『行事鈔』に近い。ただ繰り返しいえ、『千眞科』の條目の大半は『行事鈔』の趣旨だけを取っており、表現の類似性からだけでは『千眞科』が直ちに『行事鈔』に近いとは斷言できず、一條ずつを検討してゆくしかないように思われる。ここではその試みとして、『千眞科』『行事鈔』『毘尼討要』に共通する臨終儀禮について検討しておきたい。

二 遷化堂と無常院——臨終の空間——

道觀にせよ僧院にせよ、出家者はそこで生涯を過ごし、やがて死を迎えることになる。不死を説く道教においても、避けられない死を看取らねばならず、朱法滿が『戒律鈔』卷一五、一六「道士吉凶儀」において、儒教の葬禮を援用しながら疾病・初死小殮・入棺大殮・成服・葬送・安靈・弟子歸本觀・除服と臨終から服喪までの儀禮を、南朝以降に撰述された道教の送終儀禮の書を勘案して自らまとめたものためであろう。この『戒律鈔』は、疾病儀で『千眞科』の「遷化堂」の條文を引用している¹⁶。この遷化堂は、明らかに『行事鈔』『毘尼討要』にみえる無常院をモデルにしている。

『千眞科』七一條	『行事鈔』卷下四	『毘尼討要』卷下末
科曰（略）量命無機、可移入遷化堂。其堂可於觀西北角、別立爲	若依中國本傳云、祇桓西北角、日光沒處、爲無常院。若有病者、安	如祇桓圖云、寺西北角、日光沒處、爲無常院。若有病者、安置

院堂三間五架、堂面看西北。其堂中高座上、造昇虛像、身坐蓮花、如人大舉左手、以指大門、左右二眞俠侍。病人恐命將絕、移入堂中像座後安置、用黃紋全幅爲幡、長二丈四尺、尖繫左眞腰、幡頭與病人手投、令病人直心正念、願隨二眞登天門、詣金闕。若未應化、隨建福田、男向左眞、女向右眞、一人入此堂、難得平然歸者。臨命將絕、咸稱未困、特是貪生有此計耳。達命君子豈去住爲心。（二〇表裏）

置在中、以凡生貪染、見本房內衣鉢・衆具、多生戀著、無心厭背故、制令至別處。堂號無常、來者極多、還反一二、卽事而求專心念法。其堂中置一立像、金薄塗之、面向西方。其像右手舉、左手執一五綵幡、腳垂曳地、當安病者在像之後、左手執幡腳、作從佛往淨刹之意。瞻病者燒香散華莊嚴。病者乃至若有屎尿吐唾、隨有除之、亦無有罪。傳云、原佛垂忍土、爲接群生、意在拔除煩惱、不唯冀除爲惡。如諸天見人間臭穢、猶人之見屏廁、臭氣難言、尙不以爲惡、恆來衛護。何況佛德而有愛憎、但有歸投者、無不拔濟。（瞻病送終篇第二六、一四四上）

在中。堂號無常、多生厭背、去者極多、還唯一二。其堂內安一立像金色塗者、面向西方、當置病人在像前臥。像手中繫一五色綵幡、令病人手執幡腳、作往生淨土之意。雖有便利、世尊不以爲惡。原其此土、本是雜惡之處、猶降靈府接下類群生、令度苦海。況今信心、將命投佛、而相棄捨。祇桓圖云、隨病者所緣何境、或彌陀・彌勒・阿閼等形、如前安置、燒香散華、種種莊嚴、生病者善心。（瞻病送終章第三三、三九〇下）

*『千眞科』の「一人入此堂」は、『戒律鈔』卷一五・疾病儀第三に引く『千眞科』では「一人入此堂」とある。『千眞科』の「人」は衍字であろう。

「無常院」の記事は、道宣、道世の著書の中に散見する。道宣が貞觀一九年（六四五）に撰述した『四分律比丘尼鈔』には、「西國祇桓圖」としてほぼ同じ記事がみえる。¹⁷道宣はこの他にも、晩年の乾封二年（六六七）に撰述した『關中創立戒壇圖經』（大四五、八〇七）、『中天竺三舍衛國祇洹寺圖經』（大四五、八八二）でそれぞれ無常院の方位、建物の様相に言及している。一方の道世もまた、『法苑珠林』（大五三、二六九）、『諸經要集』（大五四、一）に『毘尼討要』とほぼ同じ記事を載せている。¹⁸唐代の七世紀前半に道宣と道世によって「無常院」が浮上し、後代にも大きな影響を与えたようである。¹⁹北宋の元照は『行事鈔』を解釋した『四分律行事鈔資持記』卷下四・釋瞻病篇で無常院にこう注記する。「今まの寺にも亦た有り……今ま延壽と號するは豈に相反するに非ざらんや」（大四〇、四二一中）——今日、無常院を延壽とよぶのは本來の趣旨に反しているのではないだろうか、と。また同じく北宋の『釋氏要覽』卷下・瞻病にも無常院を解説し、その注に「今ま延壽堂・涅槃堂と稱するは、皆な後人の情愛に隨いてこれに名づくなり」（大五四、三〇六中）という。唐代以降の主に禪宗の寺院の中には、無常院・涅槃堂が付設されていた例もみえる。²⁰

遷化堂も無常院も臨終の空間であり、死を迎える瞬間の慰藉の工夫が凝らされているが、死後の世界観によってそこに付與された意味は異なってくる。

まず、遷化堂と無常院が建立される境内の西北角という位置。遷化堂の西北は、堂内の昇虚像が指さしている仙界の門、「天門」の方位である。²¹道宣・道世は無常院の西北を「日光沒處」と説明する。後代の『四分律行事鈔資持記』卷下四・釋僧像篇は「戒壇の東に居るは發生の義を表し、無常院の西に在るは傾没の久しきに非ざるを

表す」(大四〇、三九八中)と解釋しており、出家の儀式を行う戒壇が東にあるのは出家としての新たな生のはじまりを表象し、無常院が西にあるのはその生が日没までのわずかな時間しかないことを表象するというのであろう。また卷下・釋瞻病篇では、無常院と佛像が西方を向いていることをこうも解釋する。「然るに十方淨土にして西方を偏指する者は、心を一境に繋がば想念の成り易きが故なり」(大四〇、四二一中)。つまり、西方はまた淨土のある方位の一つでもあった。

遷化堂には、昇虚像とそれをはさんで侍るかのようにな左右に眞人像を置く。この昇虚像は、たとえば『抱朴子内篇』論仙に「上土は形を擧げて昇虚す。これを天仙と謂う」とあるように、人が身體ごと仙界に昇る姿を表象したものであったかも知れない。道教でも南北朝の五世紀頃になると、天尊像と左右の眞人像の三體の道像を祀っていた。²³ 遷化堂の三體の像は、そのバリエーションでもあろう。『行事鈔』の無常院には金箔を塗った佛像一體を西向きに置く。『毘尼討要』も佛像を西向きに置くというが、同じく道世の『法苑珠林』『諸經要集』では佛像を東向きに置くところある。また道宣は佛像が右手を擧げ、左手に幡を繋ぐというが、道世は佛像の手に幡を繋ぐことのみをいう。『千眞科』の遷化堂の昇虚像が左手を擧げ、『行事鈔』の無常院の佛像が右手を擧げるのは、左右の別はあるものの對應するといつてよいだろう。

病人と像との位置關係は、臨終の慰藉において重要な意味を付與されていたようである。遷化堂の昇虚像が仙界に昇る人の姿を表象するものであるとするならば、病人は昇虚像に自らを假託し、左右の眞人像にはさまれて護られることになるのだろう。病人はその手を左眞の腰と幡で繋ぎ、左右の眞人に導かれて天上の仙界の天門をくぐり、金闕に赴くのである。かくて病人は垂直に上昇し、仙界へと赴くことになる。一方、道宣の『行事鈔』は佛像の後方、道世の『毘尼討要』は佛像の前方に、病人を安置するようにいう。『千眞科』が病人を像座の後方に

安置するようにいうのは、『千眞科』が『毘尼討要』より『行事鈔』に對應することを示唆するものであっても、道教の死後の世界観からすればさほど意味はなかったように思われる。

それでは一體、道宣と道世がそれぞれ説く病人と佛像の位置關係の違いはどのような意味をもつのだろうか。道世の『法苑珠林』卷九五・安置部に引く「西域祇桓寺圖」にはこう述べる。

其の堂内に一立像の金色に塗る者を安んじ、面は東方に向かしむ。當に病人を置きて像前に在りて坐せしむべし。若し力無き者は、病人をして臥して面は西方に向け佛の相好を觀せしむ（大五三、九八七上）。

佛像を東方に向け、その前方に病人を置くのは、臨終のときに病人が佛の顔を觀ながらさらに淨土のある西方を向くためではないだろうか。道宣は『四分律比丘尼鈔』では佛像を西向きとするものの病人の位置は明示しておらず、佛像と病人との位置關係にはさほどこだわっていないようである。だが、元照は『四分律行事鈔資持記』卷下四・釋瞻病篇で次のように解釋する。「像の面の西に向かい病者の後に在るは、謂もえらく將に終らんとするの時より已前は、常に須らく像を瞻、其れをして心を繋がりしむべしと」（大四〇、四二一中）。先述したように、元照は像が西方を向くことを「繫心一境（西方淨土）、想念易成故」という。像を西方に向け、病人をその後方に置くのは、西に向く像の背後からその姿をみつめ、そうすることでさらに西方の淨土に心を注いで淨土に赴くことを意味しよう。かくして道宣もしくは後代の元照と道世とは、いずれも病人は幡で結ばれた佛に導かれて西方淨土に赴くが、佛像の向かう方位と病人の位置關係は異なり、そこに付與された意味も微妙に違っている。ただし『千眞科』の遷化堂の裝置は、そこに託された意味は異なるにせよ、道宣の描いた無常院に近いといつてよいだろう。ところで、道宣が依據した「中國本傳」「西國祇桓圖」、道世が依據した「祇桓圖」「西域祇桓寺圖」とは、どのようなものだろうか。周知のように、當時の佛教では「中國」「西域」はしばしばインドを指す。道宣もまた『釋迦

方志』において「中國」という言葉が「西域」「中天竺國」、つまりインドを意味する理由を縷々説明している。²³つまり「中國本傳」の「中國」は「西國」「西域」と同義であり、「中國本傳」「西國祇桓圖」「祇桓圖」「西域祇桓寺圖」は同一の書物であろう。それはまた、道宣の『四分律比丘尼鈔』所引「西國祇桓圖」と、道世の『毘尼討要』所引「祇桓圖」が、佛像の手の記述などを除いて、ほぼ同文であることにも窺えよう。²⁴ただし、『行事鈔』も『毘尼討要』も文中で改めて、しかも別個の文言を「中國本傳」「祇桓圖」からの引用として述べており、表に掲げた文がはたしてすべて「中國本傳」「祇桓圖」のものであるかどうか判然としないことを付け加えておきたい。

隋から唐にかけては、中天竺國の舍衛城郊外にあった祇園精舍を描いたいくつかの書物が存在したようである。道宣がその著書でしばしば引用している北齊・隋初の靈祐撰『寺誥』に、「祇桓圖經」を述べるという。²⁵『行事鈔』卷下三・僧像致敬篇第二二で「造寺法」についてこう説明する。『寺誥』十篇には「具さに造寺の方法を明らかにす。祇桓圖様は、隨いて造る所あれば、必ず正教に準ず云々」、「祇桓圖中に、凡そ木石土宇を立つるは、竝びに表す所あり云々」(大四〇、一三四下)。「寺誥」には具體的な祇桓圖が付されていたようである。道宣自身も冥感を得て『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』を撰述した。『四分律行事鈔資持記』卷下四・釋瞻病篇は、『行事鈔』の「中國本傳」について「中國本傳は壇經の所謂『別傳』是れなり」(大四〇、四一一上)と解釋している。「壇經」は道宣の『關中創立戒壇圖經』。そこには靈裕の『寺誥』とともに「別傳」が散見する。²⁶ただし元照の指摘が妥當であるとしても、「別傳」としか記されておらず、どのような書物か不明。北宋では「中國本傳」はすでに散佚していた可能性が高い。

また、道宣・道世からやや遅れて、義淨が景龍四年(七二〇)に翻譯した『根本說一切有部毘奈耶雜事』卷一七に、祇園精舍にあった病人を看護するための「瞻病堂」を述べる。この瞻病堂には「如來像の躬自ら看病する」を

書き、廁には「死屍と作るの形容の異るべき」を書き、房内には「白骨髑髏」を畫いたという²⁷。道宣が乾封二年（六六七）に撰述した『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』の無常院にも、院中の一堂に一面に「白骨の狀」を描いて「諸欲無常、皆な擧げて此れに至る。白骨の諸もろの非常の相を見せしむ」とある²⁸。おそらく、インドの祇園精舎で瞻病堂、無常院に相當する施設が營まれ、遅くとも七世紀前半までに何らかの形で中國に傳わっていたのであろう。

かくして、遷化堂のモデルになった無常院を記述した「祇桓圖」がどのようなものか判然とせず、ひいては『千眞科』の成立年代も殘念ながら釋然としないままである。道宣も道世も、おそらくは直接あるいは間接に同じ「祇桓圖」を参照したのだろうが、その解釋は微妙に異なっていた。ここでは『千眞科』の遷化堂は道宣の解釋に通ずるものがあることを指摘するにとどめたい。

繰り返すならば、不死を説く道教が避けがたい死をどう迎えるのか、そのモデルになったのが佛教の戒律であった。遷化堂では、昇虚像の指す天門に向かつて眞人に導かれて仙擧することが構想された。『千眞科』の遷化堂の記述には、『行事鈔』『毘尼討要』とはやや趣旨を異にする次のような文言が付されている。「命の將に絶えんとするに臨み、咸な未だ困しまずと稱するは、特だ是れ生を貪りて此の計あるのみ。達命の君子は豈に去住を心と爲さん」（二〇表裏）。遷化を約束された道士にとって、遷化堂はなじまなかったのかも知れない。寺院には先述したように實際に無常院、延壽堂、涅槃堂が付設されたが、道観に遷化堂が付設されたかどうかは、わずかな管見の限りではあるが、不明である。

むすび

道觀における共同生活の戒律がいつ頃から編纂されたのか、なお不明な點が多い。ただし、敦煌出土の『神人所說三元威儀觀行經』は佛典の『三千威儀經』をそのまま翻案したものであり、同じく道觀の共同生活を前提とする『千眞科』もまた佛教の戒律を参照して作成されたものであった。

南北朝時代に道館・道觀が整備されるにつれて、何らかの規範が必要となったことは想像に難くない。佛教では、すでにインドにおいて僧迦を營んで共同生活を送り、そこで生じたであろう日常のあらゆる局面について細々とした戒律が定められていた。このインドの戒律が中國で翻譯されると、中國にみあった形で再編されていたという。道教がその共同生活の戒律を體系化しようとするとき、こうした佛教から壓倒的な影響をうけたことは確かであろう。『千眞科』もまた翻譯された戒律書そのものではなく、『行事鈔』『毘尼討要』が依據した中國で改めて編纂された戒律書、あるいは『行事鈔』そのものをモデルにして作成されたのであろう。

もともと『千眞科』の最後の二十數條は、『行事鈔』とは別の系譜のものであったようである。たとえば『千眞科』の第九二條——「科曰、若於道路逢見師主及師主知故、皆以下風避影、不隔越道路而與共言、當以曲腰磬折、有言則對、無言則退」²⁹（二八表）。この條文は道路で師や師の知人に出會ったときの作法を述べたものだが、『禮記』曲禮上に類似した文言がみえる。「從於先生、不越路而與人言。遭先生於路、趨而進、正立拱手、先生與之言則對、不與之言則趨而退」。『千眞科』第九二條が『禮記』のこの文をふまえていることは間違いないだろう。『行事鈔』には對應する文言はみあたらないが、『沙彌威儀』の「是爲威儀法當教行五事」のうち第四事に「行與大比丘相逢、當止住下道避之」（大二四、九三二下）とあり、一部共通する作法が述べられている。『沙彌威儀』は中國撰述の偽經

であるともされ、『禮記』などを利用した可能性もある。すでに指摘されるように、佛教では中國に根づく過程で禮を取り入れた。『千眞科』のこの禮をふまえた條文が道教側で作成されたのか、佛教の戒律を参照したのかは別の問題として、道教の戒律にも佛教と禮敎の兩側面がみられることに注意しておきたい。こうした問題も含めた『千眞科』の條文全體のより詳細な分析は、別の機會に譲りたい。

① 拙稿「唐代中期の道觀——空間・經濟・戒律——」（吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇年）参照。ここでは、道教の戒律に對する佛教の壓倒的な影響を豫想しながらも、具體的に論ずることができなかった。小稿はその問題の絲口を探る試みでもある。なお、以下の記述はとくに斷らない限り、上記の拙稿による。

② 楊聯陞「老君音誦誡經校釋——略論南北朝時代的道敎清整運動——」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』二八上、一九五六年）一九—二〇頁。秋月觀暎「敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡と大比丘三千威儀」（『弘前大學人文社會』一九、史學篇Ⅲ、一九六〇年）、同上「敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡校勘」（『福井博士頌壽記念 東洋思想論集』福井博士頌壽記念論集刊行會、一九六〇年）、同上「敦煌出土道經と佛典」（『講座敦煌』4 敦煌と中國道教）大東出版社、一九八三年）。

③ ペリオ二四一〇、二八二八、スタイン三一四〇、五三〇八。大淵忍爾『敦煌道經 目錄篇』（福武書店、一九七八年）一一一—一二二頁参照。

④ 道宣は『行事鈔』をいったん脱稿した後も重修を加えたといい、完成した年代については諸説がある。たとえば藤善眞澄「道宣の遊方と二・三の著作について（二）」（國譯一切經和漢撰述部史傳部第六卷月報『三藏』一九〇、一九七九年）では、武德九年（六二六）に着手し、貞觀二乃至三年（六二八、九）に脱稿、貞觀一〇年（六三六）に重修したという。

⑤ 「日中」の意味については、吉川忠夫「日中無影——尸解仙考——」（吉川忠夫編『中國古道敎史研究』同朋舍出版、一

九九二年）参照。

- ⑥ 敦煌出土『太上洞玄靈寶仙人請問本行因緣衆聖難經』（ペリオ二四五四）は、この道藏本『因緣經』にほぼ同じ。また『無上祕要』卷四七（二裏）にも「洞玄衆聖難經」からの引用として冒頭の同文がみえる。

- ⑦ 『千眞科』の成立年代について、『道藏提要』（中國社會科學出版社、一九九一年）は唐代以前と推定している。ここでは、『千眞科』に次のような記述があることに注目したい。『千眞科』六七條に「男女童子」の出家の手順と、出家後の父母の禮についての問答がある。「男女の入道するは、揀^{えら}びて端正慈敏にして道心有る者を取る。師は先ず十行の軌るべきを試練し、講習を聽許す。王の敕して度を與うるは王法の制に依る」（一八表）。この「度」に合格した後（「應合度已」）、道觀の玄壇で出家の儀式を執り行い、儀式が終わると「第一に國王・帝主の德澤無盡なるに禮し、第二に州縣の官長の度脫の恩に禮し、第三に存没の父母の與に出家離俗するを得るに禮」する（一八裏）。また、父母は出家した子弟に對して「弟子」と稱するという（一九表）。つまり國家による出家承認の手續き、出家の父母に對する禮が出家の儀式に組み込まれているのである。とすれば、この條文は國家によるいわゆる公度制が實施され、父母に對する禮が議論された時期を背景に作成されたのであろう。諸戸立雄氏によれば、佛教の公度制は北朝では北魏から、南朝では梁から實施されたが、どの程度徹底したかは不明であり、公度制が確立するのは唐初以降であるという（『中國佛教制度史の研究』第二章、平河出版社、一九九〇年）。道教の公度制も唐の七世紀前半に確立したと思われるが、それ以前については判然としない。ただし、出家の儀式の後に「州縣の官長」に禮することに注意したい。州縣制が施行されるのは唐初以降であり、この條文は隋もしくは唐初以降のものとして推測される。しかし、この一條から『千眞科』全體の成立をこの時期と斷定するのは早急であり、道教の公度制の検討とともに今後の課題としておきたい。

- ⑧ 『要修科儀戒律鈔』に引用される『千眞科』のうち、二條は道藏本にはない。大淵忍爾・石井昌子・尾崎正治『六朝唐宋の古文獻所引道教典籍目錄・索引』（國書刊行會、一九九九年改訂版）一九六―七頁参照。

- ⑨ 『千眞科』と『行事鈔』尼衆別行篇との關係については拙稿「六朝隋唐時代における女性と道教」（『名古屋大學東洋史研究報告』二五、二〇〇一年）で少し觸れた。

- ⑩ 佐藤達玄『中國佛教における戒律の研究』（木耳社、一九八六年）一五〇頁参照。

- ⑪ 平川彰『平川彰著作集 11 原始佛教の教團組織Ⅰ』（春秋社、二〇〇〇年、初出一九六四年）二二―四五頁。

⑫ 『四分律』卷三四には「佛言、聽以五事呵責、和尚當作如是語。我今呵責汝、汝去。汝莫入我房。汝莫爲我作使。汝亦莫至我所。不與汝語」(大二・八〇四上)とある。また「阿闍梨訶責弟子」のときには、和尚の「汝亦莫至我所」が「汝莫依止我住」と變わる。

⑬ 注(9) 拙稿参照。『太眞玉帝四極明科經』(道藏七七・七八)には「太玄都四極明科曰、凡學上清之道、常佩科帶符、當以齋戒靜念爲務。不得遊遨集會、住止凡家、數與常侶交關口舌、爭計意氣、更相忿恨、指引天地、觸神犯禁」(卷五、一一表)とあり、『千眞科』の上清法師の戒律とも一部共通する。

⑭ 注(10) 佐藤達玄書、一四七～一四九頁。

⑮ 先行する『四分律』の注釋書の多くが傳わっていないため、さまざまな議論がある。たとえば、土橋秀高「毘尼討要と四分律行事鈔」(『龍谷大學論集』四〇〇、一九六〇年)は兩書を對比して、道世、道宣は師であつた智首の『四分律』の講義を中心に行ける注釋書を参照しながらそれぞれまとめたという。また、佐藤達玄注⑩書八八～八九頁など参照。

⑯ 『戒律鈔』卷一五「道士吉凶儀」疾病儀第三は、遷化堂に續けて道士の死後の財産處分について述べた『千眞科』の條文を引用している(一一裏)。この條文は道藏本『千眞科』にはないが、この佚文もまた『行事鈔』下一・二衣總別篇第一七にみえる、亡僧の衣物などの處分についての戒律と對應する。

⑰ 『四分律比丘尼鈔』卷下之下・送終篇第二八「如西國祇桓圖云、寺西北角、日光沒處、爲無常院。若有病者、安置在中。堂號無常、多生厭背、去者極多、還唯一二。其堂內安一立形像、金色塗之、面向西方。其像右手舉、左手手繫一五色絲幡、令病人手執幡脚、作往生淨土之意。雖有便利、世尊不以爲惡。原其此土、本是雜惡之處、猶降靈俯接下類羣生、令度苦海。況今信心、將命投佛、而棄捨之。隨病者所緣何境、或作彌勒・阿閼等形、如前安置、燒香散華、種種莊嚴、生病者善心」(續藏六四、一七八上)。また、『四分律比丘尼鈔』については、藤善眞澄「晩年の道宣」(『關西大學文學論集』四一一二、一九九二年)参照。

⑱ 『法苑珠林』卷九五・安置部第五「依西域祇桓寺圖云、寺西北角、日光沒處、爲無常院。若有病者、安置在中。堂號無常、多生厭背、去者極衆、還唯一二。其堂內安一立像金色塗者、面向東方、當置病人在像前坐。若無力者、令病人臥、面向西方、觀佛相好。其像手中繫一五色絲幡、令病人手執幡脚、作往生淨土之意。坐處雖有便利、世尊不以爲惡。原其此土、本是雜穢之處、猶降靈俯接下類羣生。況今將命投佛、寧相棄捨。隨病人所樂何境、或作彌陀・彌勒・阿閼觀音等形、

如前安置、燒香散華、供養不絶、生病者善心」(大五三、九八七上)。

- (19) 無常院の影響については、宮林昭彦「中國の臨終行儀―傳義淨『臨終方訣』と道宣・善導―」(『戸松教授古稀記念 淨土教論集』大東出版社、一九八七年)など参照。宮林氏は義淨、善導、道宣らの臨終儀禮を比較しており、『臨終方訣』と『觀念法門』の選者がそれぞれ義淨、善導とすれば、七世紀には佛教界において臨終儀禮が大きな問題となっていたと考えられる。善導(六一三―六八一)の『觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門』(『觀念法門』)では、念佛三昧法について「欲入三昧道場時、一依佛教方法。先須料理道場、安置尊像、香湯掃灑。若無佛堂、有淨房亦得、掃灑如法、取一佛像西壁安置」(大四七、二四上)と述べ、さらに臨終のときには「一依上念佛三昧法、正當身心、迴面向西、心亦專注、觀想阿彌陀佛」(同上、二四中)という。また義淨の『佛說無常經』に付された『臨終方訣』には、「若見有人將欲命終、身心苦痛、應起慈心、拔濟饒益。教使香湯澡浴清淨、著新淨衣、安詳而坐、正念思惟。若病之人、自無力者、餘人扶坐。又不能坐、但令病者、右脅著地、合掌至心、面向西方。當病者前取一淨處、唯用牛糞香泥塗地、隨心大小、方角爲壇、以華布地、燒衆名香、四角燃證。於其壇內、懸一綵像。令彼病人、心心相續、觀其相好……唯佛菩提、是真歸仗、以歸依故。必生十方諸佛刹土、與菩薩居、受微妙樂」(大一一七、七四六中)とある。いずれも無常院の裝置に共通する側面があることを指摘しておきたい。

- (20) たとえば、『景德傳燈錄』卷一一・泉州莆田縣國歡崇福院慧日大師傳(大五一、二八七上)に、唐末の頃、福州長樂縣の西院にあった「涅槃堂」に傳染病に罹った五百人ばかりの僧がいたとある。

- (21) 注(一) 拙稿参照。

- (22) 神塚淑子「南北朝時代の道教造像——宗教思想史的考察を中心に——」(『礪波護編『中國中世の文物』京都大學人文科學研究所、一九九三年)参照。北齊の天統元年(五六五)造の「姜纂造老君像碑」には、「敬造老君像壹軀左右二侍」とある。『釋迦方志』中邊篇第三に、名・里・時・水・人の五事にわたって論じている。たとえば「名」について、「所言名者、咸謂西域以爲中國。又亦名爲中天竺三國。此土名賢談邦之次、復指西宇而爲中國、若非中者、凡聖兩說、不應名中」(大五一、九四八)。

- (24) 注(17) 参照。なお、常磐大定氏は『法苑珠林』に引く「西域祇桓寺圖」を道宣の『中天竺舍衛國祇桓寺圖經』に比定している。『後漢より宋齊に至る譯經總錄』(國書刊行會、一九七三年、初出一九三八年)三一頁参照。川口義照氏は同じ

く「西域祇桓寺圖」が道宣の書にみえないことを指摘し、「道世、道宣共通の引用原典ともいうべき資料を持っていた」と推測する。「道世と道宣の撰述書」(『印度學佛教學研究』五二、一九七八年)参照。道宣、道世が引用する一連の「祇桓圖」は、川口氏の推測するように道宣の『祇桓寺圖經』とは別のものであろう。

- (25) 『關中創立戒壇圖經』「案北齊靈裕法師寺誥述祇桓圖經、具明諸院、大有準的。又案別傳、祇桓一寺頓結三壇」(大四五、八二二下)。『續高僧傳』卷九・釋靈裕傳によれば、靈裕は隋の大業元年(六〇五)に八八歳で没したという(大五〇、四九七上)。

- (26) たとえば注(25)の『關中創立戒壇圖經』の記事参照。

- (27) 原文「給孤長者施園之後、作如是念。若不彩畫、便不端嚴。佛若許者、我欲莊飾。即往白佛、佛言、隨意當畫。……於瞻病堂、畫如來像躬自看病。大小行處、畫作死屍形容可畏。若於房內、應畫白骨髑髏」(大二四、二八三中)。また義淨が久視元年(七〇〇)に翻譯した『根本薩婆多部律攝』卷七・廻衆物入已學處第二九にも「瞻病堂」の名がみえる(大二四、五六八下)。

- (28) 原文「西塞名無常院。中有一堂、但以白銀、四面白廊、白華充滿、畫白骨狀、無處不有。諸欲無常、皆舉至此、令見白骨諸非常相、既命終已」(大四五、八九三下)。

- (29) 原文「科曰、若於道路逢見得主及師知故」。『要修科儀戒律鈔』卷一三・雜科第一に引く『千真科』には「科曰、若道路逢見師主及師主知故」(一一〇裏)とあり、ここでは『戒律鈔』に従う。

- (30) 『沙彌威儀』については、『平川彰著作集』9 律藏の研究Ⅰ(春秋社、一九九九年、初出一九六〇年)二八九、二九〇頁参照。

六朝靈寶經に見える本生譚

——『太上靈寶諸天內音自然玉字』と『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』の場合——

神 塚 淑 子

はじめに

六朝時代に作られた道教經典、特に靈寶經と總稱される經典群の中には、佛教の影響が濃厚に見える。E. Zürcher 氏の“*Buddhist Influence on Early Taoism*”, *Young Pao*, vol. 66, 1-3, 1980 はこの方面に關する先驅的な研究論文であり、そこには示唆に富む重要な指摘が多くなされている。Zürcher氏は、六朝時代の靈寶經は“*Buddho-Taoist hybrids*”と稱することができると、漢譯佛典の語彙・文體・概念の諸要素の借用が顯著に見出せるとし、文體・語彙面での借用の例として、經典の冒頭と末尾の定型句、問答體の形式、偈の形式などと竝んで、本生譚の模倣のことを指摘している。

道教經典である靈寶經の中に佛教の本生譚（佛の過去世の物語）を模倣した話が書かれたのは、六朝靈寶經の主要テーマであった因果應報・輪廻轉生の問題と深く関わるとともに、佛教の勢力が優勢な中で道教教團の規律を形成し布教活動を行うといった現實的問題が関連していたと考えられる。Zürcher氏は本生譚の模倣が見られる具體例として、『太上靈寶諸天內音自然玉字』など數點の經典名を挙げている。Zürcher氏の論文ではそれらのごく簡単な指摘にとどまっているが、¹⁾佛教の本生譚を模倣した話がそれぞれの靈寶經の中にどのように組み込まれているかを詳しく検討することによって、各經典の成立の背景や作者の問題意識をより一層明確にすることができると思われる。

本稿では、佛典の本生譚を模倣した話が見える靈寶經のうち、天眞皇人の過去世の物語が書かれている『太上靈寶諸天內音自然玉字』と、靈寶天尊・左玄真人・右玄真人の過去世の物語を記す『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』を取り上げて、考察を試みることにする。

一 『太上靈寶諸天內音自然玉字』に見える天眞皇人の本生譚

六朝時代に書かれた靈寶經としては、陸修靜が泰始七年（四七一）に著した「三洞經書目」に基づいて梁の宋文明が作ったとされる「靈寶經目」（敦煌文書ベリオ二八六一の二、および同三三五〇）が参考になる。²⁾「靈寶經目」の中に「太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字上下」とあるが、これは、現行本では『太上靈寶諸天內音自然玉字』四卷（道藏第四九册。以下、『諸天內音自然玉字』と略稱する）に相當すると思われる。天眞皇人の過去世の話は、その卷四（二二裏二行目から二三裏九行目まで）に見える。

天眞皇人という神格名は、『抱朴子』地眞篇や『太上靈寶五符序』卷下に見える。したがって、『諸天内音自然玉字』の書かれた江南の地においては、すでにある程度なじみのある名であったと推測される。『諸天内音自然玉字』に登場する天眞皇人の本生譚の意味あいを理解するためには、『抱朴子』地眞篇や『太上靈寶五符序』卷下に見える天眞皇人との比較検討が必要であらう。そこで、まず、『抱朴子』地眞篇と『太上靈寶五符序』卷下の天眞皇人の記述を見ておきたい。

『抱朴子』地眞篇は、「守一」のを中心に説明している篇である。その中に、黃帝が教えを授けてくれる師を求めて四方の神話的な山々を巡行したという文が見え、黃帝は峨眉山で天眞皇人に會い、「眞一の道」を請うたところ。その場面は次のように記述されている。

（黃帝）到峨眉山、見天眞皇人於玉堂、請問眞一之道。皇人曰、子既君四海、欲復求長生、不亦貪乎。其相覆不可具說、粗舉一隅耳。夫長生仙方、則唯有金丹、守形卻惡、則獨有眞一。故古人尤重也。仙經曰、九轉丹、金液經、守一訣、皆在崑崙五城之内、藏以玉函、刻以金札、封以紫泥、印以中章焉。

ここでは、黃帝の質問に對して、天眞皇人は「形を守り惡を卻く」方法として「眞一」が唯一のものであること、「守一訣」は九轉丹、金液經とともにきちんと封緘されて崑崙山に藏されていることを述べている。このあと天眞皇人は「先師」から聞いたこととして、「一」の神祕性と「守一」の效力を説いているが、その部分はここまでは省略する。

『抱朴子』地眞篇のこの話は、『太上靈寶五符序』卷下にはさらに肉付けされた形で出てくる（『太上靈寶五符序』卷下では、「天眞皇人」ではなく「皇人」という語で出てくるのであるが、内容から見て『抱朴子』地眞篇の天眞皇人と同じであるのは明らかである）。『太上靈寶五符序』（道藏第一八三冊）は、卷上には序文のあとに服氣の

方や存思の方が書かれ、巻中には諸々の服食の方、巻下には靈寶五符を用いた儀禮の行い方などが説明されているのであるが、その巻下の最後のところに、黃帝の四方周流譚が見える。それは、基本的には『抱朴子』地眞篇をふまえて書かれてはいるが、峨眉山における天眞皇人との會見の場面については、『抱朴子』よりもずっと詳しく記述されている。

まず、「皇人は何れの世の人なるかを知らず」とあり、その姿については、「身長九尺、玄毛體を被い、皆長さ尺餘。髪は則ち長さ數寸」というように毛むくじらの巨人と記されていて、太古の恐ろしげな神のイメージで捉えられていたことがわかる。皇人の住居の様子については、「其の居は乃ち山北の絶巖の下に在り。中は蒼玉を以て屋と爲し、黄金を牀と爲し、華羅の幃を張り、千和の香を然やす。侍者は皆是れ衆仙玉女。坐賓三人は皆太清仙王と稱す」などと説明されている。黃帝は峨眉山に行つて三ヶ月間、清齋をしたあと、皇人の前に匍匐して進み出て、『眞人食精之經』の文の解釋について教えを請う。それに對して皇人は、「此の書は乃ち生録の首篇、上天の靈符、太上の寶文なり」と言い、これは南斗君や西王母によって大切に藏されているものであるから、お前のような地上の人間に「天音」を聴かせるわけにはいかないと云つて、教えるのを拒む。しかし、黃帝はなおも熱心に教えを請い續ける。叩頭流涕して請い續ける黃帝の姿を見て、皇人の賓客としてその場にいた三人の太清仙王が助け船を出す。このあたりの記述は、『諸天内音自然玉字』の天眞皇人の本生譚と比較する上で興味深い事柄を含むので、次に擧げておこう。

又太清仙王三人、見帝勤心之至、慫助之。因告皇人曰、此人先世祖、曾遭飢困、不自飽口、割所食之饌、以粮窮餓百鳥、力作以救禽獸、胥役以贍蠢動。如此四十年、仁德感天、功蓋萬物、太上書其美、九天戡其世。故今芳氣之流、光于帝位、德乃數代、仁歸賓服。此人先立善乃爾、何爲隱眞芽之經乎。又亦是其勤求願會得見吾

耳。卿可教而成之也。皇人慨然曰、子宿世之善乃爾、吾何惜乎。可復坐、將告汝要道矣。

ここで、太清仙王は、黃帝の先祖が四十年にわたって飢饉の際に自分の食べ物を割いて餓えた動物たちを救ったため、その仁徳が天を感動させ、帝位を與えられ、黃帝に至るまで數代の間、ずっと徳政をしいてきたことを述べて、皇人が黃帝の請いに應じて教えを垂れるように促している。それを受けて皇人は、「子の宿世の善、乃ち爾り。吾何をか惜しまんや」と言つて、おもむろに教えを説き始める。^①その教えの内容は、「一身分明なれば、便ち長生すべし」として、身體中にある「眞一」「三一」を守ることの重要性和その方法の一端を説くものであった。「眞一」や「三一」についての皇人の言葉は、『抱朴子』地眞篇に出てくる文とほぼ一致する。

以上が、『太上靈寶五符序』卷下に見える皇人（天眞皇人）の話の概要である。『抱朴子』地眞篇と『太上靈寶五符序』卷下ではともに、天眞皇人は「眞一」「三一」などを存思する守一の法に關わる祕訣を黃帝に授けた神格として出てきていることがわかる。『抱朴子』と『太上靈寶五符序』はともに東晉時代の江南の地方で書かれたものであり、どちらもいわゆる葛氏道と深いつながりを持っている。靈寶經の一つである『諸天內音自然玉字』に天眞皇人が登場するのは、明らかに、これらの書物に記されたような天眞皇人の傳承を受けていると考えられる。『諸天內音自然玉字』の天眞皇人の話がこれらとどのように關わるのか、具體的には以下に見ていくことにするが、ここではさしあたり、天眞皇人が黃帝に教えた守一の祕訣が、『太上靈寶五符序』卷下では「天音」とか「天文」と呼ばれていること、また、黃帝がその祕訣を授かることができたのは先祖の仁徳によるのだと説明されていることに注目しておきたい。

さて、本題の『諸天內音自然玉字』の方に目を向けよう。天皇眞人の本生譚が見えるのは、前述のように卷四

であるが、その話はこの經典全體の文脈と深く関わっているので、『諸天內音自然玉字』の内容を順を追って概観し、關連する諸問題にも言及しながら考察していくことにしたい。

『諸天內音自然玉字』四卷の全體を通じて說かれているのは、靈寶經の天界說のひとつである三十二天をめぐる事柄である。東南西北四方の天にそれぞれに六十四ずつ、合計二百五十六あるという「諸天內音自然玉字」（八會內音自然玉字）「天書玉字」「靈書八會」「眞文」などとも呼ばれる）のことが、この經典の中心テーマである。

『諸天內音自然玉字』の卷一の冒頭には、天眞皇人の言葉として、「天書玉字」についての總論めいた短い文が載っていて、この經典が天眞皇人を主人公とするものであることを印象づける。そのあと、東南西北それぞれの天の「八會內音自然玉字」の形（これは符に似た形狀のもの）とともに東方八天、南方八天、西方八天、北方八天の名稱が列擧される。その三十二天の名稱は『元始无量度人上品妙經』（以下、『度人經』と略稱し、四注本を用いる）の卷二に見えるものと同じである。⁴ 名稱の列擧のあと、三十二天各天の「玉訣」が記される。「玉訣」では、それぞれの天に相當する八字の神祕の文字の天空における具體的なありかとその働きが記され、次いで、天眞皇人の言葉として、仙道修行者がその文字をどのように描き、服したらよいかということとその效用が述べられている。その記述が卷二の終わりまで續いているが、その中には、仙道修行者のそうした行爲によって、「七祖」の「幽魂」を「九幽」「長夜」の地獄から濟度して「南宮」に上昇させて「福堂」に入らせるといった死者救濟の觀念や、「三官罪簿」や「司命」の觀念など、靈寶經に共通して見られる特徴的な思想を見出すことができる。

卷一・卷二の文章は、全般的に淡々とした、どちらかといえば無味乾燥とも言える文體で書かれているが、第三の冒頭になると、記述のスタイルは一轉して、突如、物語性を帯びてくる。「元始天尊、時に五老上帝・十方大聖衆・無極至眞諸君丈人とともに赤明世界栢陵舍において香林園の中、長桑の下に坐す」（二表二行目）という文で始

まり、「四衆同時に俱に起ちて禮を作し、稽首して命を受く」（七表四行目）という文で終わるまでの部分がそれである。この部分の記述は、場の設定のしかたや語彙の面で明らかに漢譯佛典を模している^⑤。そこに書かれている〈物語〉とは、概略次のようなものである。

元始天尊の前に神々が集まっていたところ、突然、天地が眞つ暗闇になり、暗闇の天空にきらきらと輝く五色の光明があらわれた。元始天尊はそれが天の瑞應の「靈書八會」であると説明し、天真皇人に命じてその神秘的な文字の意味するところを解釋させた。この「靈書八會」の二百五十六字は三十二天に八字ずつ對應し、「飛玄自然の氣」の凝結したものであつて、上は諸天の深奥なる道を明らかにし、中は自然の氣をととのえ仙道を學ぶ人を濟度し、下は地獄の幽魂を救い出す力を持つものであつた。一座の者たちは頌を作つて、元始天尊による「大乘の化」をほめたたえた。その時、恩澤が普く十方に及び、衆生の罪がすべて罪簿から削除され、全世界が一新されて、「太平」の世が實現された。

ここで述べられていることは、開劫度人説と呼ばれている靈寶經の中心思想、すなわち元始天尊による説法・救済が新たな劫の始まりの時になされるという考え方であり、これは、その救済が開劫の時に天空に出現する神秘的な文字とともになされることと一切衆生を對象としたものであるという點に救済思想としての特徴がある^⑥。『諸天内音自然玉字』のこの箇所は、開劫度人の時の具體的な様相が物語的な構成の中で説明されたものであると見なすことができる。

この〈物語〉のあとに、三十二天の各八字の文字の説明が長々と続く。これが〈物語〉の中で出てきた天真皇人による「靈書八會」の解釋の實體であると考えられる。卷一・卷二ではこの神秘的な文字の形が示されただけでその解讀はなされていなかったのであるが、ここでようやく解讀がなされ、その發音と意味が説明されているわ

けである。解讀された八字の文字は、それぞれの天の「内音」と呼ばれており、これは『度人經』の「元始靈書中篇」（四注本卷四）に見えるものと全く同じである。^⑦この「内音」は、それ自體としては意味不明のものであるが、「觀音」「大千」「摩羅」「法輪」「刀利」「苦」「曇」「梵」「阿」「那」など漢譯佛典に頻出する語彙や梵語の音寫字としてしばしば用いられる文字などが多く用いられている。これは、Zürcher氏が指摘しているように、梵語的な音の響きを持たせることによって、呪文としての神祕性を強めようとする意圖によるものと考えられる。^⑧

各天の「内音」が何を意味するかについては、次のような順序で説明されている。まず、「无量洞章」と呼ばれる、八句から成る五言詩が示される。この五言詩は、各天の八字の「内音」を中に含んでいて、偶數句の末尾字は押韻されている。そして、その後にはその詩の意味が説明される。その説明の言葉はどの詩も異口同音であり、その趣旨は要するに、その詩の中には普通の人々には知りえない天上世界の事物の名（隱名）が織り込まれているのでその詩を唱えることによって、修道者自身は長生得仙することができ、七祖の幽魂も濟度されるということを言っている。たとえば、東方第一天の太黃皇曾天の「无量洞章」の中に含まれる「婁都」という語は天の中心の長樓の名、「蒼秀」は帝君の遊臺の名、「愆答」は日月の門戸の名ということになっていて、この八字の「内音」を赤書したものを佩び、この洞章を唱えることによって、あらたかな效驗を得ることができると説かれている。

さて、このような形で三十二天のすべてについて、「内音」の解釋が長々と記された後で、ようやく天眞皇人の本生譚が出てくる。つまり、この本生譚は天眞皇人が元始天尊の命を受けて「靈書八會」の解釋を行った後で、自分の過去世を振り返って自ら語るという設定で書かれているわけである。ここでは、「龍漢以來」九萬九千九百萬重劫にわたる長大な時間の中で、天眞皇人がどのような生まれ變わりを経たかが語られる。

それによれば、天眞皇人は王門・賤家・富室・窮寒・人尊・僕使などさまざまな生まれ變わりを経、また、地

獄・畜生の三塗五苦や「五嶽の長徒、東嶽の作役」、邊夷の地での出生なども経験し、ようやく人間として比較的恵まれた條件で生まれることができたかと思うとまたもやその身は「死壞」して地獄に墮ちるということを繰り返した。しかし、そうしているうちに、ようやく天界に近づくような生まれ変わりができるようになった。そのあたりの記述を次に挙げてみよう。

……乃得受生、通靈徹視、坐見鬼神、役使召制、助國救民、或輔帝王、平斷四方。年命無幾、復受死壞、魂神乃得爲五帝賓友、交遊神仙。百年、根對竝消、地謫而(?)竟、三官都統、諸天記名、乃得受生富貴之門、王侯之家。榮祿難勝、根盡福生、發心大願、布散窮乏、廣作功德、而受滅度、徑上天堂、逍遙歡樂、衣食自然。二十四年、更生貴門、受炁智慧、五心開聰、修奉經法、賤財重道、慈心一切、恭敬師寶。功德未全、復受滅度、上昇南宮、朱陵度我命籍、三界書我功名、周流十方三十二天、交遊上聖、爲太上之賓。十年、還在人中、身作師宗、宣通法音、開度天人、教化群生。展轉億劫、無所不經、死備三官、徒對年限、垂竟而又行惡心、罪倍於常、更受死壞、復還三官、對於徒謫、苦痛過先。(三裏七行目～三裏二行目)

地上で生を受けている間に「鬼神」を役使するなど靈的な世界と通じる力を得、帝王を輔佐した後、「死壞」して「魂神」が神仙と交遊。百年後、再び地上で「富貴の門、王侯の家」に生を受けて功德をなし、「滅度」して「天堂」に上るが、二十四年後、またもや地上の「貴門」に出生。道を奉じるが、功德が足りず、また「滅度」を受けて「南宮」に上り、「十方三十二天」をめぐる、天界の神々と交遊。その後、また人間世界に生まれて、師となり人々を教化するが、またもや「死壞」して三官地獄に墜ちる……。ここには、天真皇人の多様な輪廻轉生の過程が、四字句を基調とする漢譯佛典風の文體で、淡々と羅列されている。この文で注目されるのは、漢譯佛典では普通、梵語 *nirvāṇa* の譯語として用いられる「滅度」という語が、ここでは、それとはやや異なる意味あいでも用いら

れていることである。ここの「滅度」という語は、普通の死を意味する「死壊」という語とは使い分けられているが、完全には輪廻轉生のサイクルからは抜け出してはいない状態を指している。^①天眞皇人は「滅度」したのち、「天堂」に上って「逍遙歡樂、衣食自然」の境遇を得、あるいは「南宮」に上って「上聖と交遊し、太上の賓となる」ことはできたが、その後、また人間世界に還り、さらにまた「死壊」して「三官」に還り、地獄の苦役をなめるということになっている。しかし、「億劫」にわたる長大な年月の、人界と天界および鬼界の度重なる往還が、しだいに天眞皇人を三界からの完全なる超脱に近づける。上に挙げた文に續けて次のようにいう。

如此一善一惡、一緩一急、一死一生、一惱一歡、艱辛轉軻。億劫之中、諸惡漏盡、福德自生、乃得還在富貴之門、道得因緣、供養經法、七寶告靈、發心善願。功名得全、爲三界所舉、五帝所明、降致雲輿、八景瓊輪、駕空乘浮、白日昇晨。被蒙天尊曲逮重恩、拂飾朽骸、得見光明、超凌三界、位登天眞。今日侍座、歡樂難言。

(二三裏三行目、二三裏九行目)

ここで、果てしなく續くかと思われた輪廻轉生もようやく終わりの時を迎える。人界での「富貴の門」で積んだ功德が完全なものとなり、天界から降された「雲輿」「八景瓊輪」に乗って白日昇天した後、天尊の特別な恩顧を蒙って、新たな肉體を得て三界を超越し、ついに天眞(天眞皇人)の位に登り、天尊に侍座することとなったことを述べている。

以上が天眞皇人の本生譚である。この本生譚のあと、さらに天眞皇人の言葉は續き、話は『諸天内音自然玉字』の中心テーマである神祕の文字のことに戻る。上述のように、卷三の冒頭部で天眞皇人が元始天尊から命じられて「靈書八會」の解釋を行ったのであるが、それができたのは、「億劫以來、天元に遊涉し、法に隨って生死し、恆に眞文に値」(二四表三行目)って「天書」のことを知り、天界の事物や「天音」のことを少しは知っていたから

であると天真皇人は自ら説明している。そして、最後に天真皇人は、僞道が行われる時はこの文は「大羅の上、七寶宮中」に隠されるが、大聖が興隆する時、この眞經が地上にもたらされ、普く一切の濟度がなされて、「歡樂」の世となることを述べて、長い長い言葉を終える。

『諸天内音自然玉字』に記された天真皇人の本生譚、すなわち、その「億劫」にわたる輪廻轉生と三界からの超脱の道すじは、佛教の輪廻轉生の思想と、神仙思想・白日昇天の觀念とが融合して成り立っている。このような考え方の中には、靈寶派にやや先立って興隆した上清派の思想と共通する部分も見られる。たとえば、仙・人・鬼の三部世界觀や「南宮」のことなどは『眞誥』に見えるし、上の文中の「上聖と交遊し、太上の賓となる」というような記述は、同じく『眞誥』や『皇天上清金闕帝君靈書紫文上經』など上清派の文獻に頻出する天界遊行のイメージと相通じるものである。そもそも、重要な神々の修行の過程を記した傳記を作ること自体も、『上清後聖道君列紀』など上清經の中にすでに例があり、それはさらに遡れば、魏華存などの上清派の眞人たちの修行過程を記した「内傳」類に起源を持つものであった。¹⁰ それらの點では、天真皇人の本生譚も、上清派と共通の思想基盤の上に成立していることががわれる。

しかし、この天真皇人の本生譚の何よりも大きな特徴は、神格の過去世が敘述されているという點、すなわち、神格の傳記が本生譚という形で書かれているということ自体にあるだろう。上にその一端を記したように、長々と羅列的に輪廻轉生の過程を敘述するという形から見ても、この經典の作者の主たる關心は、天真皇人という一神格がこのような無限とも思える長い時間の中でさまざまな生まれ變わりを経てきたということを示すこと自体にあったと考えてよいであろう。このことはまた、『抱朴子』地眞篇と『太上靈寶五符序』卷下に見える天真皇人の傳承と比較することによっても明らかである。『抱朴子』や『太上靈寶五符序』では天真皇人の過去世のことはも

ちろん全く書かれていなかった。ここで注目したのは、上に述べたように、『太上靈寶五符序』巻下では、黃帝が先祖以來の仁徳を認められて天眞皇人から教えを受けることができたと言われている。『太上靈寶五符序』巻下では、教えを受ける側の條件として、黃帝の「先世祖」「宿世」の徳行のことが言われ、『諸天内音自然玉字』の方では、「天文」の祕密を世の人々に開示した天眞皇人がなぜそのようなことができるようになったかの説明として、天眞皇人自身の長い輪廻轉生とそれからの解脱の過程が記述されている。黃帝と天眞皇人という違いはあるが、どちらも累代の善行が最終的に「天」の世界に近づく要因となったという点では同じである。ただ、大きく異なるのは、『太上靈寶五符序』巻下の場合には先祖（およびそれを繼承した黃帝自身）の善行であったのに対して、『諸天内音自然玉字』の方では天眞皇人という一個人の過去世からの行いの積み重ねであるという点である。前者は、因果應報の問題を祖先から子孫へと繼承されるものと捉える中國的な考え方に立脚し、後者は、因果應報というものを、一個人が無限の過去から現在、そして未來へと背負うべきものと捉えたインド佛教的な考え方に基づいている。前者から後者へとという變遷の中に、『太上靈寶五符序』巻下に見えたような古い形の天眞皇人の傳承の要素を受け継ぎつつも、『諸天内音自然玉字』ではそれを輪廻轉生・因果應報という佛教的枠組みの中で新しく作り替えていこうとした意圖がうかがわれ、それは六朝時代の靈寶經の作者たちが大きな關心を注いだものが、まさにこの輪廻轉生・因果應報の問題であったことのあらわれと見ることでよい。

天眞皇人は、『諸天内音自然玉字』の中で、諸天（三十二天）の「内音」を解讀・説明するという重要な任務を負っている。このような任務を天眞皇人が擔うとされているのは、おそらく、『太上靈寶五符序』巻下において、天眞皇人が黃帝に「天音」や「天文」とも呼ばれる守一の祕訣を授けたとある（上述）ことと關係するであろう。天上の神々の世界に祕藏されている長生の祕訣もしくは宇宙の眞理の一端を地上の人々に伝える役目を果たした

神格として、すでに江南の地の人々になじみのあった天真皇人という名が、新しい靈寶經のひとつとして『諸天內音自然玉字』が書かれる際に、同じような役目を擔うものとして用いられたものと考えられる。

天真皇人が諸天の「內音」について解讀・説明した言葉は、上にも少し述べたように、『度人經』に見える「元始靈書中篇」（四注本卷四）の注釋書的な性格を持つている。『度人經』は六朝時代に作られた靈寶經の中でも最も中心的な經典であり、したがって、そこに記された天の祕密の「內音」を、元始天尊に命じられて解釋した天皇眞人は、當然ながら、六朝靈寶經の中できわめて重要な神格として位置づけられていたことになる。だからこそ、天皇眞人の傳記が書かれる必要があると考えられたのであろう。重要な神格の傳記を作ることとは、上述したように、「內傳」類から上清派の眞人たちの傳記へという、先行の流れがすでにある。『諸天內音自然玉字』に記された天皇眞人の本生譚は、それらを背景として出てきたものであるが、その中に、靈寶派の主張する宗教思想の重要な要素を導入し、「龍漢以來」の「億劫」にわたる長大な時間軸の中における輪廻轉生とそこからの解脱を體現した存在として、一つの新しい道教の神格像を描いたものであったと言えよう。

二 『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』に見える靈寶天尊・左玄眞人・右玄眞人の本生譚

『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』（道藏第一六七冊。以下、『定志通微經』と略稱する）は、「靈寶經目」にそのままの名前が見える。この經典は、いわゆる「兩半」思想を説いたものとして、隋唐期に重視されていた。『本際經』の思想に影響を与え、『道教義樞』に多く引用されている。また、司馬承禎『坐忘論』にも一部、引用されている。

『定志通微經』では、冒頭から靈寶天尊と左玄眞人・右玄眞人が登場し、主として、天尊（靈寶天尊の略稱）と

二眞（左玄眞人と右玄眞人）の對話の形で話が進行しており、經典全體が一つの脈絡を持つ物語として構成されている。この三神格にまつわる本生譚が見えるのは、九表七行目から一六表九行目までの箇所、量的には經典全體の約三分の一を占める。この本生譚も、天眞皇人の場合と同じく、やはり經典全體の構成・内容と深く関わっている、はじめから順を追って經典全體を概観しながら、その特徴を見ていくことにしたい。

『定志通微經』は、まず靈寶天尊が玄都七寶紫微宮において靜かに思索にふける場面から始まる。思索の内容は、人はなぜ三界五道を輪廻する苦しみの運命に陥ってしまうのかということである。「萬兆造化の始めを思念するに、胎稟は是れ同じ。各々氣風の氣に因り、凝りて神を成す。神は本と澄清にして、湛然として雜無し。既に有形を授納するや、形六情に染まる。六情一たび染まれば、動きて弊穢に之く。見る所に惑い、著く所に味まされ、世務因縁、次を以て發し、罪垢を招引し、歷世彌々積む。三界に輪廻し、颺浪して反るを忘れ、五道を流轉し、長淪して悟らず。痛毒を嬰抱して、自ら知ること能わず、神を馳せて惶悸し、唯だ罪を是れ履む」。

天尊はこのように、すべての人がもともとは清らかな「神」「氣」を持つているにもかかわらず、「形」を有するが故に、「六情」に染まり、その後、どんどん汚穢の方向に走り、罪が積み重なって、五道輪廻から抜け出すことができないのだと考える。因果應報・輪廻轉生のもとになる根本のところに目を向け、それを「神」「氣」「形」など中國の傳統的概念によって説明し、衆生は根元的には救済される可能性があることを言ったものである。

このように考えて衆生を哀れんだ天尊は、左玄眞人と右玄眞人を召しよせ、二眞人による衆生教化の様子を尋ねる。二眞人は、人々に罪福を説いて教えても、人々の信心は長續きせず、すぐに怠けてしまうと嘆く。それを聞いた天尊は、人々を怠けさせないためには簡易な教えを説くのがよいのだと言って、「思微定志要訣」を二眞人に授ける。「思微定志要訣」を授けるにあたり、天尊は、この要訣が衆生を得道に導く重要な手になり、のだと

いうことを、海中の珍寶を探す時、導師がいなければ寶は得られないという譬喩と、山中の綬を相師だけが探し出すことができるという譬喩で説明する。海中の寶を探す譬喩は、竺法護譯『生經』卷一「佛說墮珠著海中經第八」(大三・七五中・七六上)の話からヒントを得ていると考えられる。

ついで、天尊は要訣を語る。それは、「三界の中、三世皆空なり。三世の空を知れば、我が身有りと雖も、皆應に空に歸すべし。空に歸するの理を明らかにすれば、便ち能く身を忘る。能く身を忘る者は、豈に復た身を愛せんや。身既に愛さざれば、便ち能く一切都て愛する所無く、唯だ道を是れ愛す。能く道を愛する者は、道も亦之を愛す。道の愛を得る者にして、始めて是れ眞に反る」というもので、要するに、空の思想を體得して、根源の道、眞の世界に歸るということを説いている。そして、この「思微定志」の要諦がわかれば、「兩半成一」に歸ることができるとし、天尊の質問を受けた二真人が「兩半成一」の五義を解釋する。その解釋は、「不亦於彼清虛之炁、因氤氲之交、分半下降、就此四半、合爲一耶。不亦或此假一而爲惡者、致招自然之炁、淪於三塗乎。不亦爲善離此四半、還登太虛、復我清虛之氣、反我兩半、處於自然乎」というように、「不亦」で始まる三つの文から成る。その後で、天尊は「兩半輪轉圖局」(一名「思微定志眞券」)を空中に示し、左玄真人の前に下す。道藏『定志通微經』の第六葉には、この圖が描かれている。二真人による「三不亦」で始まる解釋の文とこの圖が、思想的には『定志通微經』の最も中心部分であり、『道教義樞』卷三「兩半義」に引用されて詳しく論じられている。¹⁾

その後、天尊は、この要訣は十戒の實踐を根本とするといい、兩半の訣を授けると次には十戒を授けなければならないと述べて、十戒の項目と法師が弟子に十戒を授ける時の方法とを具體的に説明する。それらの言葉が終わった後、上方空中に人が現れて、思微定志の法を讃えるとともに法の傳授を慎重にせよと戒める内容の頌を誦する。その時、左玄真人と右玄真人は、何かまだ少し釋然としないものがあると感じていた。二真人の氣持ちを見抜

いた天尊は、「一切の善惡には皆因縁がある」と前置きして、天尊と二真人の過去世の物語を語り始める。上に述べた『諸天内音自然玉字』の天真皇人の本生譚が、輪廻轉生の履歷の列擧だけの平板な記述であったのに對し、この天尊と二真人の本生譚は複雑で起伏に富んだものになっていて、物語的要素の濃いものである。それはおおよその次のような内容のものである。まず、天尊が以下のような長い話をする。

無數劫の昔、巨萬の富を築いた道民の樂淨信は、自分に與えられた福德に感謝して、天地（道）の恩に報いた
 いたと思ったが、道は財を必要としておらず、どのようにして報恩の心を表現したらよいだろうかと妻に相談
 した。妻は、「道は心から生じるものです。道士に供養して齋戒をしてもらうことが、道に報いるということ
 になるでしょう」と言った。樂淨信は妻の言葉を聞いて悟りを開き、山中で長齋・誦經の修行に勵む道士に對
 して經濟的な奉仕を行う決意をし、香・布・臥具・服飾・藥など種々の品物を道士に奉り、あわせて道士の身
 の回りの世話をするための十人の奴を送った。道士はそれらを受け取った。樂淨信夫妻は喜んで、その後も
 ずっと道士に供養し續けた。夫妻は死に臨んで、十七才になる一人息子の法解に、「私が豊かな財産を得たの
 は、道のおかげだ。道の極まりない恩に報いるために、私は道士を供養してきた。お前もこれを續けてくれ
 るように」と遺言する。法解は泣き崩れながら、「どうか、お父さん、お母さんがただちに福堂に登り、高尊
 の位に至りますように。私も死後、一緒に道位につくことができますように」と言う。夫妻は生前、道士に對
 する供養を最も優先させていたとはいえ、親族・郷里の人々もその恩恵を受けていたので、その葬儀には多
 くの人々が駆けつけ、法解の孝心に涙を流した。

法解はその後、両親にもまして熱心に道士を供養し、貧しい人々を救済し續けた。そのため法解自身も貧しく
 なり、道士を十分に供養することができなくなった。道士も年老い、法解の恩に報いたいと思ったがその術

がなかった。ある時、道士は使者を通じて、法解にいつものように六時行道の齋を行いたいと知らせてきた。法解は喜んで齋のための布施をしたいと思ったが、屋宅を賣ることも、自分の身を賣ることもできず、その費用を捻出することができない。法解夫婦には十一才の胤祖と八才の次胤（阿奴）という二人の優れた男の子がいた。法解の妻の姉には子どもがなく、常々、二人の子のうちのどちらかを欲しいと願っていた。法解はそのことを思い出し、妻に一人の子を姉に賣って道士を供養することを相談する。妻は初めは反対したが、法解が「先君の遺教」を守りたいのだと言うと納得し、阿奴を連れて姉の所へ行く。姉は喜んで五十萬錢を妹に渡し、阿奴を自分の子にし、さらに十萬錢を阿奴に與えた。阿奴はそれを父母に六萬錢、兄の胤祖に二萬錢、山中の道士に二萬錢、供養した。法解夫妻と胤祖は次胤をただ一人遠い所にやってしまったことを悲しみ嗚咽するが、法解はその金錢で齋具を買い求め、道士に供養する。驚いた道士に事情を聞かれた法解は、ありのままに答え、そのまま齋が執り行われた。齋が終わり、法解が家に歸ってみると、奇跡が起こり、家の倉庫には、金銀、珠玉、絹布、米鹽、五穀があふれていた。

法解夫婦は喜び怖れて、道士にわけを聞きに行くと、道士は、これは法解らの深い敬信の情が招いた「天卹」（天の哀れみ）であると言った。法解は王に對してもこの出來事を報告したが、王も道士と同じ答えをした。その後、法解らはますます篤く信仰し、幸せが長く續いた。

以上の長い話をし終えた後、天尊は、その時の樂淨信は今の天尊自身がそれであり、法解は今の左玄真人、法解の妻は今の右玄真人がそれにあたるのだと説明する。すると、そこに、八色の雲の車に乗った二人の人が天空から降りてきて、天尊と二真人に拜禮をする。その二人は、法解夫妻の子ども、胤祖と次胤であった。そしてさらに二真人は、かつての樂淨信の妻が今の中候太夫人であることを知る。

以上が、天尊と二真人にまつわる過去世の物語である。この本生譚には、いくつかの興味深い事柄が見出せる。まず第一に注目されるのは、志怪小説との關係について。この話は、志怪小説の佛教靈驗譚と似ている点があり、會話文が多くて、「阿爺」「阿婆」など口語の語彙が多く用いられている。また、次胤を賣る場面に最も顯著に見られるように、各場面における登場人物の心理描寫にも氣が配られている。六朝時代の靈寶經の作者たちと佛教靈驗記的な志怪小説の作者たちとは、地域的にも宗教心理的にも近いところにいたことが推測される。¹³ 第二に注目されるのは、漢譯佛典との關係について。法解夫妻は道のためにわが子を布施したが、このようなストーリーは吳の康僧會譯『六度集經』卷二「須大拏經」に見える須大拏とその妻の物語（大三、七下、一一上）と共通点があることは、すでに Zürcher 氏によって指摘されている。¹³ また、最後のところで天尊は「時の樂淨信は吾が今の身是なり。法解は左玄真人是なり。法解の妻は右玄真人是なり」と語っているが、このように過去世の物語が語られた後に、その物語の登場人物が、實は今、それを語ったり聞いたりしている人自身であるというパターンは、『法句譬喻經』や『六度集經』などの佛典に頻出する。これらは、靈寶經の作者たちが輪廻轉生・因果應報の思想を道教の中に取り込み、それを人々にわかりやすく説くために、こうした佛教説話の類を積極的に用いたということを示している。第三に注目されるのは、「報恩」と「孝」が強調されたり、人間の一途な思いが天を感動させて奇跡が起るといった中國の傳統的な觀念が濃厚に見られることである。樂淨信が道士を供養したのは、「道の罔極の恩に報いる」ためであつたし、その遺志を繼いだ法解は「先君の遺教」を奉じて道士に供養するためにわが子を賣るという極端な行爲を行い、それが天を感じしめて奇跡を生んだ。このように、「報恩」や「孝」、あるいは「天」の報施といった、きわめて中國的なものがこの物語の中に見られるということは、六朝時代、靈寶經を作った人々、または、それを受け入れようとした人々が、新しい宗教、新しい經典に求めた事柄の最も中心的なものは、實はそれ

ほど新奇なものではなく、むしろ中國古來の傳統的な觀念の延長線上にあるものだとすることを示唆しているよう。

さて、過去世の物語が記された後、『定志通微經』は本題に戻り、二真人が天尊に、この經典（實際は「思微定志」の要訣と「兩半圖局」を指すのであろう）を傳授する時の規則について質問する。それに對して天尊は、右玄真人が弟子に經を傳授する際、法信は必要でないが、左玄真人の場合は、上金五分・素絲五兩ほか所定の法信が必要であると答える。それは公平に缺けるのではないかとという左玄真人の質問に對し、天尊は、兩者は殊途同歸であると述べ、そのようにする理由として、右玄真人の弟子は「桑門の居士」であり、乞食・布施の習慣があるが、左玄真人の弟子の方にはそれがないからと説明している。ここの論理はやや難解であるが、左玄真人に道教を、右玄真人に佛教を擔當させるという形で、佛教を包攝しつつ、それを越えるものとして自らを位置づけようという意圖がうかがわれる。この道教と佛教の關係を述べる場面において、先ほど語られた、右玄真人が左玄真人の妻であったという過去世の關係が、伏線として生かされているように思われる。

その後、天空から降りてきていた昔の胤祖・次胤兄弟が、左玄真人から思微定志要訣を受け、悟りを開いて仙品に上る。その時、空中に天人が現れ、そもそもこの經がない時に天尊はどのようにして得道したのだろうと疑問に思う。それを察知した天尊は、〈天尊の行いが「純朴」で「自然」に合致していたから「玄悟」したのだ。「玄悟の理」にはもともと「文字」などなく、「經」は後で撰集してできたのだ〉と教える。道教經典そのもの、あるいはそこに書かれている文字が、本來、人間世界の次元のものではなく、「天」や「自然」に由來するものであり、それゆえに尊いのだという考え方は、六朝時代の道教に共通して見られるものであり、ここでもそのことが確認されている。

『定志通微經』はその後、突然、話題が變わり、十二人の若者が登場する。若者たちは歡樂を盡くしていたが、

天尊は道眼で彼らの前世を見て、彼らには濟度すべき縁があることを知り、自ら凡人に化作して若者たちの所へ行く。若者のうち五人が順にそれぞれ飲酒の戒、妄語の戒、盜の戒、淫の戒、殺生の戒を守ることが難しいと述べるが、化人（天尊）は持戒の重要性を、偈を交えながらわかりやすく説いた後、本當の姿をあらわして天空に浮かぶ。若者たちはそれを見て悟り、左玄真人のところへ行つて經典と十戒を乞う。その場面で『定志通微經』は終わっている。『定志通微經』の最後のところに、このような話が記されるのは、この經典のはじめの方で十戒のことが説かれていたのと相應じるものと考えられる。この若者の話については二つの點で注目される。第一に、天尊が道眼で人の前世を見抜き、その人を濟度するために化人になって教化するとあるが、そのような話のパターンは、『法句譬喻經』にしばしば見え、ここの話はそれを借用したと考えられること。上に述べた本生譚の所でも指摘したが、この『定志通微經』は、『生經』や『法句譬喻經』など本緣部の佛典の影響が目立つて大きいと言える。第二に、戒の嚴重な遵守が求められているのではなくて柔軟な對應が許容されていること。たとえば、飲酒の戒について、服藥後の散發のための飲酒は適量であれば認められている。はじめの部分で、十戒の項目を擧げているところでは、「五者不醉、常思淨行」とあっただけであるが、ここでは若者と化人との對話を通して、戒の守り方が具體的に説かれ、當時の道教の實態に合わせ、飲酒の戒が人々に受け入れやすい方向に變えられている。このあたりは、この經典が實際の布教活動を背景に持つて書かれたことを示唆していよう。

以上、靈寶天尊・左玄真人・右玄真人の本生譚を含む『定志通微經』の全體の内容を、問題點を指摘しながら概観した。この經典は、『度人經』とはまた違った意味において、六朝隋唐時代において影響力を持っていた。「兩半」思想が隋唐期の道教で重視されたことはすでに述べたが、この本生譚そのものも比較的良好に知られていたようである。『隋書』經籍志・道經の部に、道教經典の神格の記述を批判して、「自云天尊姓樂名靜信」という文が

見えるのは、そのことを示唆している。「樂淨信」は明らかにこの本生譚の「樂淨信」のことであろう。また、左玄真人法解という神格は、『本際經』をはじめ隋唐期のいくつかの道教經典に道君や天尊の弟子として登場している¹⁵。さらに、興味深いことには、『洞玄靈寶千真科』（道藏一〇五二冊）に、女性の出家入道が許されることになった由來として、樂淨信の妻が仙界で（金）中候太夫人となり女性の入道に關わっているということが述べられており、意外な所にこの本生譚が用いられている。あるいは、現存する六世紀の道教造像の中に二尊像の形式のものがあるが、それは左玄真人と右玄真人を表したものだとする見方もあり、また、この時期に多く見られる道佛混淆像の形式にこの經典に記された二真人の役割が影響を与えたとする見方もある¹⁶。これらの問題については改めて考察したいと思うが、いずれにしても、『定志通微經』の天尊と左玄・右玄二真人の本生譚は、六朝から唐初にかけての道教の教團や信者たちの實際の行動にも關わる重要な意味を持っていたということは確かであろう。

(1) Erik Zürcher "Buddhist Influence on Early Taoism", *T'oung Pao*, vol.66, 1-3, 1980, pp.102-104.

(2) 大淵忍爾『敦煌道經 圖錄編』（福武書店、一九七九年）七二五～七三四頁參照。

(3) この文中の「此人先世祖」を「この人（黃帝）の先祖」と解し、「宿世」も同じ意味で理解した。「此人先世祖」の「祖」を衍字と見て、「先世」「宿世」はいずれも黃帝自身の過去世を指すという解釋も考えられるが、先祖が生前に爲した陰德によって子孫に福德・榮光が與えられるという觀念は、『眞誥』をはじめとするこの時期の道教文獻に顯著に見えるので、ここでは「應このように解釋した。ちなみに、「先世」を「宿世」と同じ意味で使うことは、『眞誥』に例がある。『眞誥』卷一五（三裏）「利（李廣利）宿世有功德。利今亦在南宮受化。」（陶弘景注）廣利爲漢武名將、伐大宛時、所殺戮殊不少、以先世功德、遂能消之」。ただし、『眞誥』のこの例は過去世の意味で使われている可能性も強い。

- (4) 六朝時代の道教經典に見える諸々の天界説については、麥谷邦夫「道教における天界説の諸相」(『東洋學術研究』第二七卷別冊、一九八八年) 参照。
- (5) 『諸天内音自然玉字』のこの箇所については、拙著『六朝道教思想の研究』(創文社、一九九九年) 二七七―二七九頁で言及したことがある。
- (6) 開劫度人説については、前注所掲拙著第二篇第三章参照。
- (7) 『度人經』(四注本) 卷四には、この「内音」を載せた後に「道言、此諸天中大梵隱語、無量之音。舊文字皆廣長一丈、天真皇人昔書其文以爲正音」とあって、『靈寶諸天内音自然玉字』と相應している。四注のうち、唐の李少微注は全面的に『靈寶諸天内音自然玉字』によっている。
- (8) Zürcher 前掲論文一〇―一一頁。Zürcher氏はこゝでいくつかの「内音」について梵語への比定を試みている。
- (9) 靈寶經において「滅度」という語が漢譯佛典のそれとは異なる意味で用いられていることについては、Stephen R. Bokenkamp “Death and Ascent in Ling-pao Taoism”, *Taoist Resources* 1, 1989. に指摘がある。
- (10) 前掲拙著第一篇第一章・第一篇第三章などを参照。
- (11) 「兩半成一」の思想については、麥谷邦夫「南北朝隋唐初道教教義學管窺——以『道教義樞』爲綫索——」(辛冠潔他編『日本學者論中國哲學史』、中華書局、一九八六年) 三〇三―三〇七頁、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) 二六二―二七二頁参照。
- (12) このことについては、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』第九一號、一九九八年) で言及したことがある。
- (13) Zürcher 前掲論文一〇三頁。
- (14) 前掲拙著第二篇付章参照。
- (15) 山田俊前掲書一四七―一四八頁参照。
- (16) 都築晶子「六朝隋唐時代における道教と女性」(『名古屋大學東洋史研究報告』第二五號、二〇〇一年) 参照。
- (17) Anna Seidel “Le sūtra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao Tseu qui convertit les barbares (le manuscrit S.2081)”, *Contribution aux études de Touden-houang*, Vol.III, Paris: PEFEO 135, 1984, pp.332-336,

Stephen R. Bokenkamp “The Yao Boduo stele as evidence for “Dao-Buddhism” of the early Ling-pao scriptures”,
Cahiers d'Extrême-Asie 9, 1996-1997, pp.65-67.

中世通儒考

木 島 史 雄

一

中國中世の史書をひもとくとき、まま「通儒」という語を目にする。たとえば、

歳餘にして、國子祭酒を拜す。帝 百僚をして學に就き、汪と講論せ令む。天下の通儒碩學多く焉に萃まり、論難鋒起するも、皆な屈する能はず。（北史／卷七四／楊汪傳 2350*）

この「通儒」が高い學識を持つ學問者をさすことは、「通儒碩學」と連言され、楊汪と講論をなしていることから明らかであろう。また

●後漢書／列傳卷二六／賈逵傳 1240

逵 著はす所 經傳義詁及び論難百餘萬言、又詩・頌・誄・書・連珠・酒令凡九篇を作り、學者之を宗とし、後世稱して通儒と爲す。然れども小節を修めざれば、當世此を以つて頗ぶる焉を譏り、故に大官に至らず。

では、賈逵が後世から「通儒」と評されているわけだが、それには經傳についての義詁、すなわち解説注釋の文章や議論の著作が百餘萬言あったこと、ならびに詩・頌・誄・書・連珠・酒令といったあまたの文體に互る文學作品をのこしたことがつよく要因となっていると見える。そして賈逵のごとき人物こそ、現在一般に理解されている「通儒」である。^①しかし史書中には、賈逵に代表されるような「いわゆる通儒」にかならずしも沿わないと思われる「通儒」も散見する。^②たとえば、

●後漢書／列傳卷一五／卓茂傳^③

茂 元帝の時に長安に學び、博士江生に事へて、詩・禮及び歷算を習ひ、師法を究極して、通儒爲りと稱せらる。……のち儒術を以つて擧げられて侍郎、給事黃門と爲り、密の令に遷る。

後章でくわしく檢證するが、ここに「通儒」として記される卓茂は確かに、「博士江生に事へて、詩・禮及び歷算を習ひ、師法究極し」、また「儒術を以つて擧げられて侍郎と爲つ」たのであるが、賈逵に見られたような經傳の解説注釋や議論の著作、とりわけの文學作品がその筆から生まれたわけではなく、『全後漢文』に彼の文章は採録されていない。『後漢書』がこのあと續けて記すように、馬のやりとりをめぐる言行をもつて、^③また後漢王朝の長老としての活躍をもってこそ彼は著名なのであり、學者としての能力は、後世全く話題にならない。このような存在である卓茂が、「通儒」と稱せられる。とすれば、ここでの「通儒」は、先に見た賈逵のばあいとは、すこしく義を殊にするとみなくてはなるまい。すなわち、「通儒」という語には、經傳についての學識や文學作品の撰述を必ずしも條件としない用法が存在したと推測される。

本稿では、「通儒」という語の涵義を考察し、その時代背景をも考えてみたいと思う。^④

二

前章で述べたように「通儒」という語は、その内容をひとつの概念に歸着し得ないと思われる。それが時代の経過に伴うものなのか、あるいは並存していた語義なのか、また全く別のものなのか、それとも重心の違いということと解決できるのか、「通儒」の用例を検討し、上記のような問題に視点を築きたいと思う。

――前漢まで――

經書の中に「通儒」の語は見えず、先秦のものとしては『尉繚子』の用例が知られるのみである。

●尉繚子・卷三・治本

野物は犠牲爲らず、雜學は通儒爲らず。

この「通儒」が優れた學識者をさす事は一見して明らかである。しかしながら、この用例には問題點が二つある。すなわち時代的に全く弧絶していることと、現行『尉繚子』の信憑性である。『尉繚子』の著者尉繚については、戰國六國時期の人物であろうというのみで、殆どその経歴が知られない。書名自體は『漢書』藝文志に二度見える。

諸子略・雜家

尉繚二十九篇

原注：六國時（師古曰、尉、姓。繚、名也。音了。又音聊。劉向別錄云、繚爲商君學）

兵書略・兵形勢

尉繚三十一篇

この二つが同書か否かも含めてさまざまな議論が立てられている。總じて文章の語りようから戰國のものとは認められないとする意見が多いが、實際の作者について、明確な解答が示されているわけでもない。『尉繚子』の成立と傳來ならびにテキスト校定をなした上でこの「通儒」の用例を検討するのが、行き届いた措置であることは

承知しているが、にわかにはその見込みが立たず、かつこの文脈からは、この書にこの語が用いられているという以上の、たとえばその涵義、語感などを明確に汲み取ることが不可能であるので、本稿においては、これを論じないことにする。ただ、上述のように、この用例が時期的に突出して古く、これに續くのが前漢、確實には後漢の班固まで存在しないことは、逆に『尉繚子』テキストへの疑いを抱かせる。

さて、つづく用例は、前漢時代に現れる。しかしそれも一例しかなく、かつ出所がきわめて怪しい。

●西漢文紀・卓文君「司馬長卿誄」

嗟嗟夫子は亶まじに通儒なり。少くして學を好みり兮。群書を綜べ劍伎を縦横にせり兮。

この「司馬長卿誄」は、明代の梅鼎祚の手になる『西漢文紀』以前に遡ることができない。ところが『西京雜記』に、司馬相如 初めて卓文君と成都に還る。……卒に此の疾を以て死に至る。文君 爲に誄し世に傳はる。

とあって、卓文君が司馬相如のために誄をつくったこと自體は確認される。しかしその文辭は收録されていない。梅鼎祚が何によってこの誄を『西漢文紀』におさめたのか、明らかでない。嚴可均が『全漢文』で「近代依託也」と付言するように、このまま前漢時代の文章とすることはむづかしい。

つぎに『史記』に目を向けてみるが、ここにも「通儒」の用例は存在しない。史書の性格上、これは司馬遷以前の文獻にも、司馬遷の思考にも「通儒」という言葉が存在していないことを意味する。つまり大きく言って前漢時代まで、「通儒」ということは、存在しなかった、そしてそれは、「通儒」という概念の不在をも暗示しよう。なお「劉歆撰」と或る場合には記される『西京雜記』に「通儒」の語が見える。

●西京雜記／卷上／甲卷／弘成子文石

五鹿充宗 學を弘成子に受く。成子 少き時、嘗て人有りて己を過るに、授くるに文石を以てす。大いさ燕

卵の如し。成子 之を呑み、遂に大いに明悟して天下の通儒と爲る。^⑤

しかし『西京雜記』の編著者については、後世の語り物につながる文學傳承が劉歆の視點を借りて創作したものと考える方が有力で、そうとすれば劉歆は設定上の語り手にすぎない。ゆえにここでは『西京雜記』は前漢の文獻として扱わなかった。

後漢

後漢時代の著作になると、「通儒」という語はしばしば用いられ、加えてその定義を記す文獻も現れてくる。『漢書』には用例が二つ見える。

●漢書／卷二十七上／五行志上 1347

元帝永光五年（前三九）夏および秋、大水あり。潁川・汝南・淮陽・廬江に雨ふり、郷聚民舍を壊ち、水流入を殺すに及ぶ。是に先んずること一年、有司奏して郡國廟を罷め、是の歲又た迭毀を定め、太上皇・孝惠帝の寢廟を罷め、皆な復修する無からしむ。通儒以つて古制に違ふと爲す。

●漢書／卷七十二／貢禹傳 3079

禹又た奏して郡國廟を罷め、漢宗廟迭毀の禮を定めむと欲するも、皆な未だ施行されず。御史大夫と爲り數月にして卒し、……禹 卒するの後、上 其の議を追思して、竟に詔を下して郡國廟を罷め、迭毀の禮を定めしむ。「然るに通儒或いは之を非る」、語は韋玄成傳に在り。（「然通儒或非之」の六文字は、景祐本、殿本、閩本に見える）

兩條は、同一事件の記事である。またここで「通儒」ということばは、前漢人の發言の引用ではなく、『漢書』の地の文として記されている。したがって「通儒」ということば自體が元帝永光五年（前三九）に遡るわけでは必ずし

もない。既に見たように、前漢時代に確實に遡る用例が存在しないことを勘案すれば、この用例は、あるいは後漢人班固の語彙であるかもしれない。しかし元帝は前漢の後期にあたり、すでに「通儒」という語彙が発生していたのかもしれない。それはさておきここで話題になっているのは、皇室祖先廟の祭祀を停止もしくは迭毀すべきか否かという問題である。詳しい状況を他の記事に検してみよう。

●漢書／卷二五下／郊祀志下 1253

元帝 儒を好み、貢禹・韋玄成・匡衡等 相ひ繼いで公卿と爲る。禹 漢家の宗廟祭祀 多く古禮に應ぜざるを建言するに、上 其言を是とす。後ち韋玄成 丞相と爲り、郡國廟を罷め、太上皇自り、孝惠帝までの諸園寢廟を皆な罷めむことを議す。後ち元帝 疾に寢ぬるに、神靈の諸廟祠を罷むを諱するを夢み、上 遂に焉を復す。後ち或いは罷め或いは復し、哀・平に至るも定まらず。

この記事から、貢禹、韋玄成、匡衡等が漢王朝の禮制度について種々の提言を行ったこと、また郡國廟を罷め、太上皇から惠帝にいたる諸園寢廟を皆な罷めることについては、韋玄成が丞相となつて實行されたこと、しかし元帝への夢のお告げなどがあつて、止めたり戻したり、方針が固定しなかったことがわかる。さきの五行志の記事で「通儒」が郡國廟迭毀を指揮する際に用いていた「違古制」という言い回しが、この文の「多不應古禮」と表現が近いことから、「五行志」にみえる「通儒」の發言も、もっぱら郡國廟・諸園寢廟を罷める方向の意見であるかのように見える。しかしさらに詳しい以下のようない記事があつて、そうではないことが明らかになる。

●漢書／卷七三／韋玄成傳 3116

元帝の時に至り、貢禹奏言すらく「古へは天子七廟なり。今 孝惠・孝景廟は皆な親盡く。宜しく毀つべし。及び郡國廟の古禮に應ぜざるは、宜しく正定すべし」と。天子 其の議を是とするも、未だ施行に及ばずし

て而して禹 卒す。……丞相玄成・御史大夫鄭弘・太子太傅嚴彭祖・少府歐陽地餘・諫大夫尹更始等七十人皆な曰はく「……臣等愚にして以爲へらく宗廟の郡國に在るものは、宜しく修むる無かれ。臣 請ふらくは復た修むる勿れ」と。奏して可とせらる。因りて昭靈后・武哀王・昭哀后・衛思后・戾太子・戾後の園を罷め、皆な奉祠せず、裁して吏卒を置きて焉を守らしむ。

郡國廟を罷めて後ち月餘、復た詔を下して曰はく「蓋し聞く明王制禮し、親廟四を立て、祖宗の廟は、萬世毀たず、祖を尊び宗を敬ふを明らかにし、親に親しむを著はす所以なり。朕 祖宗の重きを獲承するに、惟ふに大禮 未だ備はらず、戰栗恐懼す。敢へて自ら顚^{もつぱ}らにせず、其の將軍・列侯・中二千石・二千石の諸大夫・博士と議せむ」と。玄成等四十四人奏議して曰はく「禮には、王者は始めて命を受け、諸侯は始めて封ぜらるるの君、皆な太祖爲り。以下、……太上皇・孝惠・孝文・孝景の廟は皆な親盡くれば宜しく毀ち、皇考廟は親未だ盡きざれば、故の如くすべし」と。大司馬車騎將軍許嘉等二十九人 以爲へらく、「孝文皇帝 誹謗を除き、肉刑を去り、躬づから節儉して、獻を受けず、……宜しく帝は太宗の廟と爲すべし」と。廷尉忠の以爲へらく、「孝武皇帝は……、宜しく世宗の廟と爲すべし」と。諫大夫尹更始等十八人 以爲へらく、「皇考廟の上昭穆に序づること、正禮に非れば、宜しく毀つべし」と。

先の五行志の記事は、有司の提案に對して、「通儒」が「古制に違ふ」と反駁したというのであった。この韋玄成傳の文章は、韋玄成らの奏議に異議を唱えた人物として「許嘉等二十九人」、「尹忠」、「尹更始等十八人」が擧げられている。この三者は、異議を唱えた點では同じであるが、その方向は大きく異なっている。つまり韋玄成らは太上皇、孝惠、孝文、孝景廟を迭毀し、皇考廟は此れまでどおり祭るようにと提言したのだが、「許嘉等二十九人」は孝文皇帝廟の迭毀をとりやめて、もとのままに祭るようにと反對意見を述べたのであり、尹忠は、韋玄成の提

言に直接は出ていないが、武帝廟を送毀しないようにという意見を述べる。兩者とも、韋玄成の送毀の方針に反對して元通り祭るようという考えである。いっぽう尹更始は、韋玄成らは祭るよう提言した皇考廟すらも送毀してしまうのがよいという見解である。すなわち韋玄成の立場を眞ん中にはさんで、「許嘉等二十九人＋尹忠」と尹更始の間で、さらに意見の隔たりがあつたわけである。以上の議論をまとめてみる。

貢禹：

郡國廟：郡國廟＝×

祖宗廟：惠帝廟＝×

景帝廟＝×

韋玄成・鄭弘・嚴彭祖・歐陽地餘・尹更始等七十人：

郡國廟：郡國廟＝×

祖宗廟：昭靈后廟＝×

武哀王廟＝×

昭哀后廟＝×

衛思后廟＝×

戾太子廟＝×

戾后廟＝×

韋玄成等四十四人：

祖宗廟：太上皇廟＝×

惠帝廟＝×

文帝廟＝× ⇕ ○＝文帝（太宗廟として）：許嘉等二十九人

景帝廟＝×

皇考廟＝○ ⇕ ×尹更始等十八人

許嘉等二十九人：

祖宗廟：文帝（太宗廟として）＝○（韋玄成らと對立）

尹忠：

祖宗廟：武帝（世宗廟として）＝○

尹更始等十八人：

祖宗廟：皇考廟＝×（韋玄成らと對立）

さてここでもう一度「五行志」の記事に立ち返ってみよう。原文の主意は、元帝・永光五年の夏／秋に水害があったが、それは一年前に郡國廟を廢し、この年宗廟の迭毀を行って太上皇・孝惠帝寢廟を罷めたのが原因であって、「通儒」はこれらの廟制度の改變が「古制に違ふ」ものであり、災いを引き起こしかねないと指摘していたということである。とすればここでの「通儒」の意見は、韋玄成らによる廟制度の改變を非難し、迭毀を取りやめ元通りにすることをよしとする意見であることは間違いない。したがって「五行志」で「通儒」とよばれているのは、直接的には「許嘉等二十九人＋尹忠」ということになる。

さらに貢禹傳の記事に目を移せば、引用に際して記したように「然通儒或非之」の六文字は、『漢書』の景祐本、殿本、閩本にのみ存するものであって、無條件にこの六文字を信賴することはできないが、「通儒」の該當者が誰

であるかの考證に資すること大である。この貢禹傳の記事では、元帝が貢禹の死後、貢禹が提言したまま亡くなっていた郡國廟を罷め、廟を迭毀する詔を下したことを承けてこの六文字が記されている。すなわちこの六文字は、「郡國廟を罷め、廟を迭毀する事」について「通儒の或るものはそれを非難した」という文脈である。すなわちここにみえる「通儒」は、元帝の改定以前に戻そうという人々をさすことは明らかである。つまりこの章玄成傳からいっても、「通儒」は、許嘉、尹忠らを指すことになる。そして「五行志」の主意が、元帝・永光五年夏／秋の水害の原因を、郡國廟や太上皇……惠帝の寢廟を罷めたことに求めていたことからすれば、「通儒」が指摘した「通儒以爲違古制」の「違古制」とは、經書などの禮規定と食い違っていることをいうのではなく、むしろ漢初以來の「現行」禮に違うという意味である。そこで漢初以來の宗廟・郡國廟にかんする禮はどのように作り上げられてきたのか、『通典』卷四七によって見ておくことにする。^⑧

●通典／卷第四七／禮七沿革七吉禮六／天子宗廟 漢

・漢の高帝 諸侯都をして、皆な上皇廟を立て令む。

この記事を先頭にして、以後加速度的に同様の祠が作られてゆく。

・帝乃立原廟。

・又尊帝廟爲太祖廟。

・景帝尊孝文廟爲太宗廟、所常幸郡國各立太祖・太宗廟。

・至宣帝本始二年、復尊孝武廟爲世宗廟、凡所巡狩亦立焉。凡祖宗在郡國者六十八、合百六十七所。

・而京師自高祖下至宣帝、與太上皇・悼皇考各自居陵旁立廟、并爲百七十八。

もう闇雲といってよい數である。郡國にあるものだけで六十八、合計百七十八というこれらの尋常ではない祠を、

かの「通儒」は「古禮」といつている。しかしこれらの建置について經書の記事といった典故はどうも存在せず、『漢書』の表現を借りれば、「朕獲承祖宗之重、惟大禮未備、戰栗恐懼」といった皇帝の感情によるところが大きいようである。すなわち文獻的な裏づけよりも、皇帝の一時の感情を重視する者が、「通儒」とされているのであった。そこで、「通儒」と認定されていた許嘉と尹忠について、もうすこし詳しくその言行をたどってみよう。

尹忠：（？ー？）尹忠の傳は正史に立てられていない。『史記』『漢書』『前漢紀』『華陽國志』などによって經歷をたどると以下のようになる。

- ・前四八 初元元年 廷尉魏郡尹忠子賓。（『漢書』卷一九下 百官公卿表第七下）
- ・前三四 初元十四年 爲諸吏光祿大夫。（『漢書』卷一九下 百官公卿表第七下）
- ・前三〇 建始三年 十月乙卯、諸吏左曹光祿大夫尹忠爲御史大夫。一年坐河決自殺。（『漢書』卷一九下 百官公卿表第七下）

- ・前二九 建始四年 秋、大水、河決東郡金隄。冬十月、御史大夫尹忠以河決不憂職、自殺。（『漢書』卷一〇成帝紀／『史記』卷三三漢興以來將相名臣年表第十／『前漢紀』によれば十一月、『華陽國志』によれば建始五年）
- ・前二九 後三歲、河果決於館陶及東郡金隄、泛溢詔・豫、入平原・千乘・濟南、凡灌四郡三十二縣、水居地十五萬餘頃、深者三丈、壞敗官亭室廬且四萬所。御史大夫尹忠對方略疏闊、上切責之、忠自殺。

（『漢書』卷二九溝洫志）

すなわち初元元年以降、廷尉、諸吏光祿大夫、御史大夫と歴任したものの、建始四年秋の黄河下流域での四郡三十二縣、十五萬餘頃にわたる水害の際、尹忠は「方略疏闊」であり、それを成帝が切烈に責任追及したため自殺した。以上が現在尹忠について知られる情報のすべてである。この經歷を見てまず思い當たるのは、先の「五行志」

の記事と同じく水害に深く関係している点である。その「方略疏闊」とは現實の治世面での水害防止策をとらなかったことと同時に、あるいは水害の原因を郡國廟の廢止と諸寢廟の迭毀に求めようとしたことを指すのではないか。とすれば五行志の「以爲違古制」とは、現實面での無施策を糊塗するために持ち出された理屈となる。このような言説をなしたものを『漢書』は「通儒」と認定しているわけである。

許嘉：許嘉の經歷を年表的にまとめると以下ようになる。

- ・ 前四八 先述の韋玄成傳所載の禮議論
- ・ 前四八 元帝の命で呼韓邪單于を口諭。
- ・ 前四六 右將軍となる。
- ・ 前四四 左將軍となる。
- ・ 前四二 馮奉世の異民族鎮壓對策を丞相韋玄成、御史大夫鄭弘、大司馬車騎將軍王接、左將軍許嘉、右將軍奉世らと議論。
- ・ 前四一 車騎將軍となる。
- ・ 前三三 ふたたび天子の命で單于を諭す。
- ・ 前三二 甘泉泰畤、河東后土之祠についての議論。
- ・ 前三一 娘が立后される。

以上の記事は内容によってさらに以下のようにまとめることができる。

- ・ 二度にわたる禮議論への参畫
- ・ 西域經營への關與。

- ・官職爵位は侍中衛尉、右將軍、平恩侯、左將軍、車騎將軍
- ・娘が皇后となり、皇室と姻戚關係を結ぶ。

すなわち、許嘉の活動のうち、學術にかかわるものは、二度にわたる禮議論への参畫しかない。むしろ活動の中心は、軍務ならびに西域經營である。そこでその二度にわたる禮議論への参畫を、詳しくたどってみよう。

●漢書／卷二五下／郊祀志第五下 1253

・成帝初めて即位し、丞相（匡）衡・御史大夫（張）譚奏言すらく「帝王の事は承天の序より大なるは莫く、承天の序は郊祀より重きは莫し。故に聖王は心を盡し慮を極めて以つて其の制を建つ。……天の天子に於けるや、其の都する所に因りて而して各おのゝに饗す。往きには、孝武皇帝 甘泉宮に居り、雲陽に即きて泰畤を立て、宮南に祭る。今常に長安に幸すれば、皇天を郊見すること反へつて北の泰陰にあり、后土を祠ること反へつて東の少陽にあり。事 古制と殊る。……昔 周の文武は豐鄩に郊し、成王は雒邑に郊す。此に由りて之を觀れば、天は王者の居る所に隨ひて而して之を饗すること、見る可きなり。甘泉泰畤・河東后土の祠は宜しく徙して長安に置き、古帝王に合すべし。願はくは群臣と議し定めむ」と。奏して可とせらる。

- ・大司馬車騎將軍許嘉等八人 以爲へらく從來する所久遠なれば、宜しく故の如くすべしと。

・右將軍王商・博士師丹・議郎翟方進等五十人以爲へらく、禮記に曰はく「太壇に燔柴するは、天を祭るなり。大折に瘞^⑩するは、地を祭るなり」と。南郊に兆するは、天位を定むる所以なり。地を大折に祭ると北郊に在るは、陰位に就くなり。郊する處は各おの聖王都する所の南北に在り。書に曰はく「三日丁巳に越^{およ}んで、牲を郊に用ふること、牛二^⑪と。周公牲を加へ、新邑に徙ることを告げんとして、郊禮を雒に

定む。……天地は王者を以つて主と爲せば、故に聖王は天地を祭るの禮は必ず國郊に於てせんことを制す。長安は聖主の居にして、皇天の觀視する所なり。甘泉・河東の祠は神靈の饗する所にあらざれば、宜しく従して正陽大陰の處に就き、俗に違へて古に復し、聖制に循ひて天位を定むること、禮の如くすべしと。・便はち是に於いて衡・譚奏議して曰はく「……臣聞くならく廣く謀りて衆に従はば、則はち天心に合すと。故に洪範に曰はく『三人占へば、則はち二人の言に従ふ』と。言ふところは、少 多に従ふの義なり。論 往古に當り、萬民に宜しければ、則はち依りて而して之に従ふ。道に違ひ與るもの寡なれば、則はち廢して而して行なはず。今議する者五十八人、其の五十人は當に之を従すべきの義を言ひ、皆な經傳に著かにして、上世に同じく、吏民に便なり。八人は經藝を案じ古制を考へず、而して以つて宜しくすべからずと爲す。無法の議にして、以つて吉凶を定め難し。……宜しく長安に於て南北郊を定め、萬世の基と爲せ」と。天子之に従ふ。

成帝即位のとき匡衡と張譚が、甘泉泰畤・河東后土の祠を長安に遷すべく進言して許可された。この進言に駁して許嘉ら八人が祠は長安に遷さず元のままの祭り方をするのがよいと進言した。しかし逆に王商・師丹・翟方進等五十人が、遷すべきだとの進言をした。それぞれの論據と説得材料をまとめると以下のようになる。

匡衡・張譚：・

① 祭祀創始のころとは、祭祀場所の方角がずれてしまっていて適切でない。

② 郊の祭りなどは遷都すればそれに應じて新都で祭祀を行ふべきである。

許嘉等八人：・

長年にわたってやってきたのだからそのまま祭るのがよい。

王商＋師丹＋翟方進等五十人：

- ① については『禮記』に地上の具體的な場所よりも、都との相對的方角に意味がある旨の記事がある。
- ② については『書』に周公が遷都後の新しい都で郊の禮を行ったという記事がある。長安は都であるので甘泉、河東之祠を適當なところに遷すのが良い。俗説とは見解を違えて古に復し、かつての聖なる制度を遵守するのがよい。

匡衡＋張譚？：

『尚書』洪範も言うように、ひろく意見を聴取して、多數意見に従うのがよいと考えるが、今回の議論では、參畫者五十八人のうち、祭祀を移すべしというものが五十人おり、その意見は皆な經傳に記されており、上つ聖世に合致し、吏民にとっても都合がよい。ところが残りの八人は、「經藝」を考慮せず、また古えの聖なる制度を考えておらず良くない。まさに「無法之議」であって、そんなやり方で方針を決定することはできない。五十人の意見に説得力があることは、『尚書』太誓や『詩』の記事からも推察される。誰の目にも「匡衡＋張譚」「王商＋師丹＋翟方進等五十人」の見解が優ることは明らかである。彼らが、經書の事を縦横に應用し、かつ吏民の便まで考慮して發言しているのに對し、許嘉等八人の論據は「所從來久遠」という薄弱なものに過ぎない。いな論以前の感情のレベルといってもよからう。

さてここは許嘉等八人を非難する場ではない。許嘉らの議論がいかに低レベルで、「學」と呼ぶことが困難なものであるかを確認すればよい。すなわち許嘉は、前に引用考察した元帝時の郡國廟迭毀の場合のみならず、つづく成帝の時代にもほぼ同様の學術というにあたいしないレベルの發言をなしていることが明らかになった。ここまで尹忠と許嘉兩人の言行をたどってきたが、それは彼ら二人を『漢書』が「通儒」と記述していたからであった。そ

して『漢書』における「通儒」の用例はこの二人を「通儒」として扱う二例しかない。すなわちここに尹忠、許嘉の活動としてたどってきたものは、『漢書』における「通儒」の語義の廣がりの、たくさんあるうちの一つなのではなく、『漢書』における唯一の語義なのである。とすると以下の二つの事柄は認めてよいであろう。一、班固の時代まで、「通儒」という熟語はあまり通用していなかった。分量的にはけっして小さなものとはいえない『漢書』において、その用例がわずかに二つしかないことからそれは確認される。いまひとつは『漢書』における「通儒」が決してすぐれた學問的能力保持者をささないことである。むしろ學問をふまえた意見に敵對するものでさえある。結局のところ、『漢書』においては、後世流通するような「いわゆる通儒」が定着していないといえることができる。

三

さてつぎに應劭（?—一八四・一九一—）の『風俗通義』の記事に考察をすすめる。

風俗通義

●風俗通義／佚文

儒とは、區なり。言ふところは、其の古今を區別し、居れば則ち聖哲の詞を翫び、動けば則ち典籍の道を行ひ、先王の制を稽^{かんが}へ（賈逵傳本では授かり）、當時の事を立つ。國體を綱紀し、本を原^{もと}ね化を要す。此れ通儒なり。能く納るるも而れども出だす能はず、能く言ふも而れども行ふ能はず、講誦するのみにして、能く往來する無きが若きは、此れ俗儒なり。（『後漢書』杜林傳＋賈逵傳注、通鑑注漢紀一九引用の文を統合）

風俗通曰：儒者、區也。言其區別古今。居則翫聖哲之詞、動則行典籍之道、稽先王之制、立當時之事。此

通儒也。若能納而不能出、能言而不能行、講誦而已、無能往來、此俗儒也。（後漢書／杜林傳「林從疎受學、博

洽多聞、時稱通儒」に對してつけられた李賢注）

應劭風俗通義曰：授先王之制、立當時之事。綱紀國體、原本要化、此通儒也。（後漢書／賈逵傳「後世稱爲通

儒」に對してつけられた李賢注）

残念ながらこの佚文が何篇の文章であつたのか明らかでない。しかし些少の食い違いがあるものの、複數書に引用されていることからしても、この文章が『風俗通義』のものであつたことは認めてよいと思われる。譯文をつけてみよう。

儒とは、區わけすることである。その意味は、古今の違いをよくわきまえ、デスクワークとしては、聖人・哲人のことばを研究し、行動する段になると、古典籍に記されている道を具現化する。つまり、先王のやりかたを模範として、現在の事態に適する政策を行う。國家のしくみに基準を與え、その本質を探索し教化をまとめてゆく。此れが通儒である。知識を蓄えるだけで應用することができず、また發言するだけで實際に行うことができない、つまり書物を研究したり覺えるだけで、それを現實に適用・活用できないようなのは、これは俗儒である。

應劭はここで、さきの正史の用例とは大きく異なつて、「俗儒」との對比の形で、「通儒」の定義を行っている。語られている通儒の條件は大きく「研究と發言」と「現實への適用」とまとめられよう。いずれにしても俗儒が靜的、情報的であるのに對し、通儒は行動的、應用的なものとされる。しかしもちろん通儒も、知識や研究の能力は備えている。通儒には、俗儒の要件に加えて、それを應用活用する能力が必要なわけである。そして應劭の價值判斷はもとより應用能力をもった通儒のほうを貴しとする¹⁹。またここでもう一點見逃すことができないのは、最

初に賈逵を例としてあげたような、多くの經書に通じ、さまざまなジャンルに互る文學作品を製作するという能力が要件として語られていないことである。たしかに「聖哲の詞を翫ぶ」とか「先王の制に稽ひ」とあって、經書を扱う能力の具備は語られているが、それらが「廣博」であることは必要とされない。また文學作品の製作については、全く言及されない。これは、賈逵のような通儒とは少しく性格を異にする通儒觀であるということができる。そしてさらにこの傾向を如實に示しているのは、冒頭の「儒とは、區なり」「其の古今を區別し」の部分である。『風俗通義』の中で「古今」という語の用いられ方を見ると、

●風俗通義・卷二正失・孝文帝

孝成皇帝 詩・書を好み、古今を通覽し、間ま朝廷の儀禮を習ひて、尤も漢家の法度故事を善くす。

などであり、また『論衡』定賢篇などにも「以通覽古今、祕隱傳記無所不記爲賢乎。……若太史公及劉子政之徒、……則有博覽通達之名矣」とあるように、この時代の意識としては、「古今」は「通覽」「通博」にこそ意義を認められるものであった。しかし應劭の『漢官儀』には

●漢官儀（佚文）

博士は、秦の官なり。博とは、古今に通博たるなり。士とは、然るや否やを辯ず」。『太平御覽』卷三六引「應劭漢官儀」

とある。ここではたしかに「通博古今」が博士の要件の一つと認められているが、加えて「辯於然否」という条件も附加されている。そもそも博士のうちの「士」のなかに「辯於然否」が含まれているわけではなく、熟語としての「博士」に「通博古今」と「辯於然否」の兩能力が求められているとするのが妥當であろう。とするとあえて「士者、辯於然否」というかなり無理な訓を付していることの裏には、應劭が「博士」や「通儒」に要求する条件

として、「通覽」「通博」と同時に「辯」「區別」も含むと考えられる。『漢官儀』の「博士」の場合は「通覽」「通博」と「辯」「區別」は並列であるが、ここで問題にしている「通儒」もしくは「儒」に關しては、「通覽」「通博」はむしろ語られず、「區別」のみが條件として提示されている。「區別古今」という發想がここ以外にほとんど見えないこと、そして「儒者、區也」という訓も通常のものではないことからすれば、ここで應劭は、「儒」の性格を意圖的に「通覽」「通博」へと向かわせないようにこの表現を選んだと考えることも可能ではないか。^⑬すなわち「通儒」に必ずしも「通覽」「通博」という要素は必要ではなくなる。とりあえず應劭の思考としては、現實への學術の應用が注目される一方、博通や文學作品の制作は必須とされていないことを確認しておこう。

四

つづいて『後漢書』の記事の検討に移ろう。『後漢書』になると、「通儒」の用例は急激に増加する。ところで、記述対象と記述者の時代の隔たりにまず注意しなければならない。とりわけ『後漢書』の場合、記述者范曄は南朝劉宋時代の人物であり、兩者の隔たりがことに大きい。そこで言い回しから、後漢時代に「通儒」と稱された事を示すと考えられるものをまず取り上げ、謝承のものなど、佚『後漢書』からの引用も同様の基準で列した。また『漢書』におけると同じく、「通儒」とされた人物の主要事歴を、後ろに記した。なお配列は大まかに時代順である。

★卓茂（前五三―後二八）：

●後漢書／列傳卷一五／卓茂傳 839

茂 元帝の時に長安に學び、博士江生に事へて、詩・禮及び歷算を習ひ、師法を究極して、通儒たりと稱せらる。性は寬仁恭愛なり。鄉黨の故舊、行ふこと茂と同じくする能はずと雖も、而れども皆な愛慕して欣欣焉たり。……茂 性の争ひを好まざること此くの如し。のち儒術を以つて擧げられて侍郎、給事黃門と爲り、密の令に遷る。

◇全後漢文／採録なし。

◆學者としての能力は話題にならない

卓茂が後世名を残すのは、寛政を行ったことが中心¹³

★杜林（？―後四七）：

●後漢書／列傳卷一七／杜林傳 934

林 少くして好學沈深、家に既に書多きも、又た外氏張竦父子 文采を喜び、林 竦に従ひて學を受け、博洽多聞となりて、時に通儒と稱せらる。

この記事の文脈は、張竦に従つて學問して「博洽多聞」となり、その結果として「時に通儒と稱せられた」というにある。したがってこの「通儒」は、大きく學識が「博洽多聞」であることにかかっている。

◇全後漢文／上請徙張步降兵疏／上疏議郊祀故事／奏諫從梁統增科禁／上書薦鄭興／遣子奉書馬援
◆禮の實施について、皇帝の意向よりも、禮典の記載を重視し、過度に渡らないようにと提言する¹⁴

卓茂・劉寛同様、刑罰を厳しくしなかったことで世に知られる杜林が、漆書古文尚書を見いだして鄭興・衛

宏に伝え、それで賈逵・馬融・鄭玄以下の尙書古文學が起ったことなど、その學問が優れていたことは、ここであらためては述べない。

★董鈞：

●後漢書／列傳卷六九下／儒林列傳／董鈞傳 2577

慶氏禮を習ふ。……元始中、明經に擧げらる。……鈞 古今に博通にして、數しば政事を言ふ。永平中、博士となる。時に五郊の祭祀を草創し、宗廟の禮樂、威儀章服に及ぶまで、輒はち鈞をして參議せ令め、多く従ひ用ひらる。當世稱して通儒と爲す。五官中郎將に累遷し、常に門生百餘人を教授す。

◇全後漢文／駁三老答天子拜議

◆禮にくわしい

禮以外の分野については記事がない

古今に博通していた

數しば政事、とりわけ儀禮制度について發言し、多く採用された
多くの弟子をかかえていた

★劉不：

●後漢書／列傳卷六六／循吏列傳／劉寵傳 2477

劉寵 字は祖榮、……。父の不は、博學にして、通儒たりと號せらる。

◇後漢書／ここ以外に記事なし。

◇全後漢文／採録なし。

★班固（八一―九二）

★賈逵（二九―一〇二）

★鄭興父子＝鄭興＋鄭衆

★馬融（七八―一六六）

●後漢書／列傳卷五四／盧植傳 2116

植乃上書曰「臣少從通儒故南郡太守馬融受古學、頗知今之禮記特多回穴。……中興以來、通儒達士班固・

賈逵・鄭興父子、竝敦悅之」。

◆彼らについては後で考察する。

★劉寬（一二〇―一八五）：

●後漢書／列傳卷一五／劉寬傳 226

劉寬 字は文饒、弘農華陰の人なり。

師古注：謝承書曰「寬 少學歐陽尚書・京氏易、尤明韓詩外傳。星官・風隅・算歷、皆究極師法、稱爲通儒。未嘗與人爭勢利之事也」。

◇蔡邕に「太尉劉寬碑」あり（『隸釋』等所載）

◇全後漢文／採録なし。

◆學者としての能力は話題にならないが、教育者としては、こまめに勤めていた^{①7}

刑罰を厳しくしなかったことで世に知られる^{①8}

酒好き風呂嫌いで有名^{①9}

以上が『後漢書』の用例のうち、同時代に「通儒」と評されていた人々のデータである。班固／賈逵／鄭興父子＝鄭興＋鄭衆／馬融については、次章にゆずってここでは省いた。

ここにデータを挙げた人物は、「いわゆる通儒」と性格を異にするとされる人物ばかりである。もちろん杜林は、古文字學、古文學を創めた者として漢時代を代表する學者である。また卓茂／劉寛の兩人も、ある程度學術に關與していたことが知られる。しかし著作としては杜林の『蒼頡』注が『隋書』經籍志によって知られるのみで、彼らが「いわゆる通儒」のように、おおくの經書に著作を持っていたわけではない。しかしこれらの人物が「通儒」という評價を共有している以上、彼らの間に何らかの共通項が存在している可能性がある。言行を通觀してみると彼らに共通の特色として、

・ 寬政を行ったこと（卓茂／杜林／劉寛）

・ 禮に關係したこと（卓茂／杜林／董鈞）

の二つが見えてくる。前者については、卓茂と劉寛の傳記雙方で全く同じ牛馬のやり取りの逸話が見えるなど、彼らは同じ性格を擔う人士と認識されていたと考えられる。ではこのような「寬政」を性格とする人々がなぜ「通儒」と呼ばれたのであろうか。ここで参考になるのが、餘り知られない「通」の語義である。^{②0}

方一新著『東漢魏晉南北朝史書辭語箋釋』（一九七七、合肥・黃山書社）は、表題のとおり史書中の語彙を解釋した書物であるが、「通」という項目が立てられ、三つの語義が挙げられている。^①

1 進呈、奏上

2 見、接見／求見

3 寬貸、赦免

ここにかかわるのはもちろん第三番目の語義「寬貸、赦免」である。方一新氏は、以下の例をあげる。

●宋書／卷五三／庾炳之傳 1518

上於炳之素厚、將恕之、召問尚書右僕射何尚之、尚之具陳炳之得失。又密奏曰「夫爲國爲家、何嘗不謹用前典、今苟欲通一人、慮非哲王御世之長術。……」

●宋書／卷五三／謝惠連傳 1524

尚書僕射殷景仁愛其才、因言次白太祖：「臣小兒時、便見世中有此文、而論者云是謝惠連、其實非也」。太祖曰「若如此、便應通之」。

●宋書／卷六四／鄭鮮之傳 1694

阮咸居哀、騎驢偷婢、身處王朝。豈可以阮獲通於前世、便無疑於後乎。

●晉書／卷七五／韓伯傳 1393

陳郡周緄爲謝安主簿、居喪廢禮、崇尚莊老、脫落名教。伯領中正、不通緄、議曰「拜下之敬、猶違衆從禮。情理之極、不宜以多比爲通」。時人憚焉。

そして『宋書』庾炳之傳の用例に附言して、「前に「恕之」とあり、それに對應しているから、この「通」は「恕」

と同義である」といい、最後にまとめて「これらの文例を考えてみれば、「通」ということばが關係している對象の人物は、みな間違つて罰せられようとしているものたちであり、この「通」が、「寛貸、赦免」という意味であることは言うまでも無い」と記す。方一新氏が解釋するとおり、これらの文例中の「通」字は、容赦、赦免の意味であると考えられる。そして「通」にこのような語義があるとすれば、卓茂、杜林、劉寛の三人の言行の検討から明らかになった彼らに共通する「寛政を行つたこと」という特徴は、「通」字の語義に重なるものであるということになる。さらに「通儒」という熟語も「寛政を行う儒」という意味での「通儒」という用法が可能になるであろう。また後者の禮に關係したという條件は、前章でみた政治への學術の應用の一例として解釋できるであろう。すなわち、これらの「通儒」には、さまざまな意味がこめられ、重層的に「通儒」であつたといふことができる。

五

ここまで『後漢書』全般を對象に考察してきたが、後漢時代の發言であることが確實な用例は、まず上引の盧植の上表文である。検討してみよう。

●後漢書／列傳卷第五四／盧植傳 2116

時に始めて太學石經を立て、以つて五經の文字を正す。植乃はち上書して曰はく「臣少きより通儒故南郡太守馬融に従ひて古學を受け、頗ぶる今の「禮記」に特に回冗の多きことを知る。……古文科斗は、實たるに近けれども、而れども流俗に厭抑せられて、降されて小學に在り。中興以來、通儒達士班固・賈逵・鄭興父子、竝びに敦く之を悦ぶ。……」

班固／賈逵／鄭興父子＝鄭興＋鄭衆／馬融の學識についてはもういちいち述べないが、かれらが優れた學者であったことは明らかである。ところで、これらの人物に對して「通儒」の語をもつて評價することは、熹平四年（一七五）の年紀をもつこの盧植（？－一九二）の上表文が、初出となる。²³この上表文では、「通儒」の該當者が具體的に、班固（八一九）／賈逵（二九一－一〇二）／鄭興父子＝鄭興＋鄭衆／馬融（七八－一六六）であると知られる點が有用である。すなわちこの「通儒」は、本稿の冒頭で見た「いわゆる通儒」に該當するものであり、この用例によつて現今の意味での「通儒」の語義がようやく浮かび上がってきたといえる。先に確認したように、班固は「通儒」という概念を明確に意識していなかったようである。したがつて班固／賈逵／鄭興＋鄭衆／馬融を該當者とする「いわゆる通儒」は、班固から丁度百年後に沒年を持つ盧植までのあいだに形成されたと考えられる。しかも盧植以前に其の用例が確認できず、彼にいたつて、一文章中に二度も用いられ、またそれが上表文という相手をもつ文章であることは注目しなければならないだろう。上表文である以上、讀む側すなわち靈帝も、むりなくこの「通儒」という語彙を理解できたはずである。しかもここで「通儒」として掲げられている馬融は記述者盧植の師匠にあたり、ここで「通儒」という語は、自らの學識の基盤を與えてくれた人物として高く評價する文脈で用いられている。後半でも、中興以來の大學者の形容として用いられている。後漢前期に位置しながらこれまで「通儒」と呼ばれることの無かつた班固が、ここに來て「通儒」として評價されるようになったという事態からすれば、それは班固の業績が發掘・再評價されたことに起因するのではなく、この盧植の時點にいたつて、班固を評價する最適の形容詞として「通儒」という詞が發明、普及、定着したことを示していると考えるのが妥當であらう。とすれば「いわゆる通儒」の語義は、盧植の近邊で案出されたと考ええることもできるのである。それには以下の事例も傍證となる。すなわち「いわゆる通儒」の用例の、盧植の記事に次ぐものは、高誘の「淮南子鴻烈敘目」中のものである。

●淮南子・敘目

故に夫れ學者 淮南を論ぜざれば、則はち大道の深きを知らざるなり。是を以つて先賢通儒述作の士、援け采りて以つて經傳に驗せざるはなし。……誘の少き自り、故侍中同縣の盧君に従ひて其の句讀を受け、大義を誦舉せり。

高誘のこの注釋は、ほぼ建安十七年(二二二)ころに補訂版が完成したことが知られる。⁽²³⁾そしてこの文章の作者高誘は、文中にあるように、盧植の弟子であった。すなわち盧植と高誘は同じ學問の流れに連なる。この兩者の文章の中に突出して「いわゆる通儒」の用例が見えることからすれば、それが、この流れの中で醸成された語義であると考えられることもあながち無理ではないだろう。すくなくとも「いわゆる通儒」の語義は、このころに定着したと考えられる。そして後世のわれわれの眼から見れば、ここで「いわゆる通儒」の語義を定着させた盧植と、學問の上でその流れに連なる馬融、高誘こそが、「通儒」の名に値する人物群なのである。すなわち、「いわゆる通儒」にあたる學者たちが輩出するようになって、彼らを括って形容する言葉として「通儒」が定着していったと見えるのである。

六

最後に、「通儒」あるいは「通儒」と連言して用いられる熟語の分析をとおして、後世の用法へも目を向けておこう。それには大きく、碩學(博學多識)の方向に沿うものと、「達士(現實に通達していること)」の方向に沿うものがある。前者の例として、たとえば「碩學通儒」があげられる。

●南史／卷七六／隱逸下／陶弘景傳 12928

又た以へらく、歴代 皆な其の先妣母后を取りて地祇に配饗すと。以爲へらく、神理は宜しく然るべけれど
も、碩學通儒すら、咸な悟らざる所なり。

ここでの「碩學通儒」は、大學者というほどの意味である。すなわち「いわゆる通儒」の意味に近いものである。
しかしながら、賈逵／馬融に代表されるような、多くの經書についての高い學識を持つものという生々しい迫力
は、この用例には感じられない。「碩學通儒すら、咸な悟らざる所なり」とあるように、「大學者でさえもわからな
い」という一種慣用に近い表現で用いられていることからそれは明らかである。同様の熟語として「通儒碩生」²⁵
「通儒碩學」²⁶「碩學通儒」などがある。

後者の例としては「達生任性」「通儒達士」「通儒達好」「通儒達識」などがある。この「達」を行動パターンと
して「現實に通達していること」と假に記したが、概念としてそれほど確固たるものであるわけではない。先に
掲げたように盧植傳では班固・賈逵・鄭興父子らが「通儒達士」と記されていた。この用例では、「通儒達士」と
いつても「通儒」、それも「いわゆる通儒」とさして意味が變わるわけでもないと思われる。「達生任性」「達士」
「達好」「達識」「達識至精」といったことばの意味するところを確定することは、なかなか困難なことである。し
かし、たとえば「通儒達士」とされる人物たちが、他の「通儒」たちと全く同じかといえば、そこにいささかの違
いを見出さないわけには行かない。たとえば馬融は、「通儒」と稱される一方、「善鼓琴、好吹笛、達生任性、不拘
儒者之節」という性格ももっていた。「不拘儒者之節」というような性格を、少なくともそのような雰圍氣を「通
儒達士」と記される人物たちのいくらかは擔っていたようである。そして「通儒」との組み合わせに立ち返ってみ
ると「通儒」「碩學」「達」は、それぞれ自在に組み合わせられているかに見えるが、「碩學」と「達」の組み合わせ

は見出せない。つまり「碩學」と「達」は、「通儒」の二つの性格を強調していると思われる。ところで「通」の語義について、興味深い用例が存在する。

●干寶「晉紀總論」(『文選』卷四九)

談ずる者、虚薄を以つて辯と爲し、而して名儉を賤む。身を行ふ者は放濁を以つて通と爲し、而して節信を狭しとす。

李善注：劉謙の晉紀に、應瞻表して曰はく宏放を以つて夷達と爲すと。王隱の晉書に曰はく、貴遊の子弟、多く阮籍を祖述して、禽獸に同じきを通と爲す。又た傅玄上疏して曰はく、魏文は通達を慕ひ、而して天下は守節を賤しむなりと。

すなわち、行動という側面から言えば、だらしなくて少々の不正にも目をつぶるようなのが、「通」だといって評價され、筋を通し信義を重んじることは了見が狭いとされるというのである。引き合いに出されている阮籍らにみえるように、「通」は魏晉時代には、反禮教的な価値であった。それが、「儒」と結び付いている「通儒」という言葉は、なかなか複雑な要素を内に含む語であるに違いない。

七

ここまで、「通儒」の語義をたどってきた。さいごにまとめておこう。

まず、「通儒」という語彙には「いわゆる通儒」、すなわち「多くの經書に高い學識を持つ學者」という、現在尤も通行している語義だけでなく、それ以外の語義を持つ場合のあることが明らかになった。その要素の一つは、

「寛政をおこなう」ことのようなものである。そして時間の経過に注目してみれば、「いわゆる通儒」の觀念が成立したのは、後漢時代になってから、それも、盧植のころにようやく一般化したものと思しい。そしてさらに時間が経過すると、「通儒」という言葉も、具體的な人名と繋げて記されることが少なくなり、「大學者でも知らない」などという、いい回しの一部として、生生しさを持たなくなってしまう。通儒的な「存在」が発生し、それが次第に一つの類型として認知されてゆく。そしてそれに「通儒」という名稱が賦與される。その過程には、長い時間を要したようである。その意味では、「通儒」の發生と、用例の初出はびったり合わないかもしれない。しかし、語義の確立ではなく、「觀念の成熟」という風に考えるとき、本稿で検討したような、語義の變遷をとおしての觀念と事實の認定は、そう大きく間違ふことは無いであろう。

* 正史の所在の後に附したアラビア數字は、中華書局標點排印本のページ數である。

(1) たとえば『辭源』には以下のようにある。「指博通古今、學識淵博的儒者」

(2) 少し方向がずれるが、賈逵を「通儒」が非難したという記事がある。

後王莽矯用符命、及光武允信讖言、士之赴趣時宜者、皆騁弛穿鑿、爭談之也。故……、鄭興・賈逵以附同稱顯、桓譚・尹敏以乖忤淪敗、自是習爲內學、尙奇文、貴異數、不乏於時矣。是以通儒碩生、忿其姦妄不經、奏議慷慨、以爲宜見藏擯。(後漢書／列傳卷第七十一／方術傳 2705)

ここでは鄭興・賈逵が符命讖言に附同稱顯したことに對して、通儒碩生が、符命讖言のデタラメであることを忿って奏議し、そのために「桓譚・賈逵・張衡之流」(師古注による)が排斥されたという。すなわち賈逵も「通儒」であったが、賈逵の符命讖言への附同を批判したのも「通儒」だったわけである。

(3) 注(14)を参照。

④ 「通儒」を考察した先行研究として趙國華「説『通儒』」(華南大學學報(社會科學版)第三一卷第一期 一九九一)がある。「名儒」、「俗儒」などと比較しながら「通儒」の特性を明らかにしようとしたもので、考察が共時的である點で本稿といささか手法を異にする。

⑤ 胡玉縉『四庫全書總目提要補正』は清・姚鼐の言を引いて「蓋後人雜取苟以成書而已」という。

⑥ いま抱經堂叢書本による。四部叢刊影印明嘉靖本では卷一。『淵鑑類函』卷二七八は「遂明悟而更聰敏、爲天下通儒」につくる。

⑦ 小南一郎「『西京雜記』の傳承者たち」(日本中國學會報)第二四集 一九七二 日本中國學會)を参照。

⑧ もちろん『漢書』叔孫通傳などに原記事はあるが、ここでは通觀の便にしたがった。

⑨ 標點本は「今行常幸長安」につくる。しかし『漢書補注』が「宋祁曰、淳化本無「行」字。錢大昭曰、閩本無「行」字」(「一葉裏」と異文を指摘し、『通典』卷四七／郊天上(この部分書陵部藏の北宋本は缺卷となっており、天理圖書館藏南宋刊本による)も匡衡・張譚の上奏文を引いて「今當幸長安」につくるのに従う。

⑩ 『禮記』祭法篇の文。

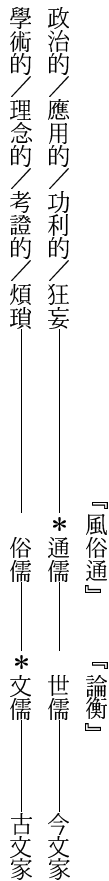
⑪ 『尚書』召誥篇の文。

⑫ この「通儒」と「俗儒」の對比を見て直ちに思い出されるのは、『論衡』書解篇の「文儒」と「世儒」を對比させる記事である。

著作者爲文儒、說經者爲世儒、二儒在世、未知何者爲優。或曰文儒不若世儒。世儒說聖人之經、解賢者之傳、義理廣博、無不實見、故在官常位、位最尊者爲博士、門徒聚衆、招會千里、身雖死亡、學傳於後。文儒爲華淫之說、於世無補、故無常官、弟子門徒不見一人、身死之後、莫有紹傳。此其所以不如世儒者也。答曰不然。夫世儒說聖情、□□□□、共起竝驗、俱追聖人。事殊而務同、言異而義鈞。何以謂之文儒之說無補於世。世儒業易爲、故世人學之多、非事可析第、故官廷設其位。文儒之業、卓絕不循、人寡其書、業雖不講、門雖無人、書文奇偉、世人亦傳。彼虛說、此實篇、折累二者、孰者爲賢。案古俊父著作辭說、自用其業、自明於世。世儒當時雖尊、不遭文儒之書、其跡不傳。周公制禮樂、名垂而不滅、孔子作春秋、聞傳而不絕。周公・孔子、難以論言。漢世文章之徒、陸賈・司馬遷・劉子政・楊子雲、其材能若奇、其稱不由人。世傳詩家魯申公・書家千乘歐陽・公孫、不遭太史公、世人聞。夫以業自顯、孰

與須人乃顯。夫能紀百人、孰與庠能顯其名。

端的に言ってしまうと、文儒は著作を残す學者、世儒は口頭で教育する學者ということになるのか。もちろん王充は、「文儒」を尊んでいる。ここではまず著述の有無と弟子の数を以って對比がなされているが、それは朝廷における位置の對比でもある。世儒が博士となるなど高位と与えられるのに對して、文儒は、官職と与えられない。さらに問う者の表現を借りれば文儒は「世において補う無し」すなわち世の中の役に立たないとされる。朝廷で官職が与えられないことは朝廷の政治にその學識が利用・應用されないことを意味する。逆に世儒の方は、弟子への講授にとどまらず、實際の政治への關與が想定されているであらう。とすれば『論衡』の對比した「世儒」と「文儒」は、『風俗通義』の「通儒」と「俗儒」の議論にだいぶ關わってくる。すなわち『風俗通義』が肯定的に記していた「通儒」は、『論衡』では「世儒」として否定され、彼處で否定的に語られていた「俗儒」が、一轉「文儒」の名のもとに高い評價をうけているのである。このような學術の理念と應用の對比はいずれの時代にも議論の對象となるところであるが、『風俗通義』といい、『論衡』といい、後漢時代にとりわけてこの問題に關心が持たれたと考えることができる。またそれは今文古文の對比を背景としてのことであるかもしれない。かりに周予同『中國經學史講義』の説を参考に圖式化すれば次のようになる。＊は高評價を示す。



(13) この「區別古今」が今古文論争と關わってなされたものであるならば、この「區別」は鄭玄のように今文／古文を系統的に理解せず、場当たり的に今古文を混用する立場を非難する意圖を持つものであるかもしれないが、ここでは詳細を論じる餘裕が無い。

(14) たとえば以下の記事に見える。

・ 功曹張敞奏記諫曰「……卓茂・文翁・召父之徒、皆疾惡嚴刻、務崇溫厚」。(後漢書／列傳卷第四六／王龔傳附王暢傳 1823)

・ 性寬仁恭愛。鄉黨故舊、雖行能與茂不同、而皆愛慕欣欣焉。〔李賢注：東觀記曰「茂爲人恬蕩樂道、推實不爲華貌、

行己在於清濁之間、自束髮至白首、與人未嘗有爭競」。(後漢書／列傳卷第一五／卓茂傳 869)

・時嘗出行、有人認其馬。茂問曰「子亡馬幾何時」。對曰「月餘日矣」。茂有馬數年、心知其謬、嘿解與之、挽車而去。顧曰「若非公馬、幸至丞相府歸我」。他日、馬主別得亡者、乃詣府送馬、叩頭謝之。茂性不好爭如此。(同上)

・勞心諄諄、視人如子、〔李賢注：諄諄、忠謹之貌也。詩曰「悔爾諄諄」。音之順反。〕舉善而教、口無惡言、吏人親愛而不忍欺之。(同上)

(15) たとえば以下の記事に見える。

明年、大議郊祀制、多以爲周郊后稷、漢當祀堯。詔復下公卿議、議者僉同、帝亦然之。林獨以爲周室之興、祚由后稷、漢業特起、功不緣堯。祖宗故事、所宜因循。定從林議。(後漢書／列傳卷第一七／杜林傳 937)

(16) たとえば以下の記事に見える。

十四年、群臣上言「古者肉刑嚴重、則人畏法令。今憲律輕薄、故姦軌不勝。宜增科禁、以防其源」。詔下公卿。林奏曰「夫人情挫辱、則義節之風損。法防繁多、則苟免之行興。……至於法不能禁、令不能止、上下相遁、爲敝彌深。臣愚以爲宜如舊制、不合翻移」。帝從之。(後漢書／列傳卷第一七／杜林傳 937)

(17) たとえば以下の記事に見える。

每行縣止息亭傳、輒引學官祭酒及處士諸生執經對講。(後漢書／列傳卷第一七／劉寬傳 887)

(18) たとえば以下の記事に見える。

寬嘗行、有人失牛者、乃就寬車中認之。寬無所言、下駕步歸。有頃、認者得牛而送還、叩頭謝曰、「慙負長者、隨所刑罪」。寬曰「物有相類、事容脫誤、幸勞見歸、何爲謝之」。州里服其不校。……典歷三郡、溫仁多恕、雖在倉卒、未嘗疾言遽色。常以爲「齊之以刑、民免而無恥」。吏人有過、但用蒲鞭罰之、示辱而已、終不加苦。(後漢書／列傳卷第一七／劉寬傳 888)

(19) たとえば以下の記事に見える。

寬簡略嗜酒、不好盥浴、京師以爲謬。(後漢書／列傳卷第一七／劉寬傳 888)

(20) 上記の注(14)、注(18)に見える。卓茂では馬のはなし、劉寬では牛のはなしになっているが、話の構成は同じである。

(21) 同書一三九頁。

②② 熹平四年（一七五）という年紀は、太學にいわゆる熹平石經が立てられた際の發言であることから導き出される。

②③ 同文中に建安十七年の事柄までが記される。

②④ 先にも掲出したが、たとえば以下の記事に見える。

後王莽矯用符命、及光武尤信讖言、士之赴趣時宜者、皆騁弛穿鑿、爭談之也。故王梁・孫咸名應圖籙、越登槐鼎之任、鄭興・賈逵以附同稱顯、桓譚・尹敏以乖忤淪敗、自是習爲內學、尙奇文、貴異數、不乏於時矣。是以通儒碩生、忿其姦妄不經、奏議慷慨、以爲宜見藏擯。（後漢書／列傳卷第七二上／方術傳 2705）

②⑤ たとえば以下の記事に見える。

宋泰豫元年、明帝崩、博士周洽議「權制：諒闇之內、不親奉四時祠」。建元四年、尙書令王儉採晉中朝諒闇議奏曰「……江左以來、通儒碩學所歷多矣、守而弗革、義豈徒然」。……從之。（南齊書／卷九／禮志上 131）

②⑥ たとえば以下の記事に見える。

遷鄴之始、起部郎中辛術奏曰「今皇居御、百度創始、營構一興、必宜中制。上則憲章前代、下則模寫洛京。今鄴都雖舊、基址毀滅、又圖記參差、事宜審定。臣雖曰職司、學不稽古、國家大事非敢專之。通直散騎常侍李業興碩學通儒、博聞多識、萬門千戶、所宜訪詢。今求就之披圖案記、考定是非、參古雜今、折中爲制、召畫工并所須調度、具造新圖、申奏取定。庶經始之日、執事無疑」。詔從之。天平二年、除鎮南將軍、尋爲侍讀。於時尚書右僕射・營構大將高隆之被詔繕治三署樂器・衣服及百戲之屬、乃奏請業興共參其事。（魏書／列傳卷八四／儒林傳／李業興傳 1262。北史／卷八一／儒林傳上／李業興子崇祖遵祖傳 2722 にも同文章有り）

都講の再検討

古 勝 隆 一

序

「義疏」とは南北朝時代初期に普及し始め、その末期までには注釋學の主流を占めるに至った注解の形態であるとし、その「義疏」にまつわる學問的營爲の總體を「義疏學」と呼ぶことにする。

早くも梁啓超が指摘した通り、義疏には經書の解釋と佛典の解釋とが存在し、兩者は類似している。それを踏まえ義疏學の歴史の總合的な記述を試みたのが、牟潤孫「論儒釋兩家之講經與義疏」であり、佛敎の學術が經學に影響を与えた事實を解明したのみならず、六朝の經學、佛學における講義の様子が學術史的な觀點から説明された。

そこで牟氏は、經學における義疏を、すべて佛敎の義疏からの影響關係でとらえようとする姿勢を一貫させている。義疏學の講經風景の源流は佛敎にありとするのが氏の主張であり、論文中に「論釋氏講經儀式中三事與講經時之辯難」という一節を設け、佛家における講經の儀式を論じ、「都講」「上座」「開題」の三點に着目し、これ

らを佛教固有のものと見て、經學への影響を説いた。

このうち、都講とは、教室において質問を擔當する役割の者であり、これが問答を展開するために、義疏には問答形式の議論が顯著であると見られる。これについては異論は少ないようであるが、問題は、この都講の起源の認識が論者により異なることにある。中國の習慣に基づいたものか、あるいは印度・西域の習慣に基づいたものなのか。これについて、學術史、佛教史等様々な關心に基いた研究がなされているので、諸説を整理したうえで、私見を加えることにしたい。諸説は時代を追って並べた。

一 余嘉錫説

後漢魏晉の文獻に都講の語が見えることは、後述の如く湯用彤も指摘したが、余嘉錫も獨自に都講を考證しており、『後漢書』侯霸傳、桓榮傳、郭丹傳、丁鴻傳、楊震傳、さらに、時代が下る西晉の咸寧四年（二七八）に立てられた辟雍碑の碑陰に複数の都講の名が見えることをいっている。^③ それらを列挙する。

〔資料一〕『後漢書』列傳第一六、侯霸傳

成帝時、任霸爲太子舍人。霸矜嚴有威容、家累千金、不事產業。篤志好學、師事九江太守房元、治『穀梁春秋』、爲元都講。

〔資料二〕『後漢書』列傳第二七、桓榮傳

榮卒、帝親自變服、臨喪送葬、賜冢塋于首山之陽。除兄子二人補四百石、都講生八人補二百石、其餘門徒多至公卿。子郁嗣。

〔資料三〕『後漢書』列傳第一七、郭丹傳

後從師長安、買符入函谷關、乃慨然歎曰「丹不乘使者車、終不出關」。既至京師、常爲都講、諸儒咸敬重之。

〔資料四〕『後漢書』列傳第二七、丁鴻傳

鴻年十三、從桓榮受歐陽『尚書』、三年而明章句、善詠難、爲都講、遂篤志精銳、布衣荷擔、不遠千里。

〔資料五〕『後漢書』列傳第四四、楊震傳

震少好學、受歐陽『尚書』於太常桓郁、明經博覽、無不窮究。諸儒爲之語曰「關西孔子楊伯起」。常客居於湖、不荅州郡禮命數十年、衆人謂之晚暮、而震志愈篤。後有冠雀銜三鱣魚、飛集講堂前、都講取魚進曰「蛇鱣者、卿大夫服之象也。數三者、法三台也。先生自此升矣」。年五十、乃始仕州郡。

〔資料六〕〈大晉龍興盛德隆熙之頌〉

都講汝南南廼泰賓（碑陰、第二列）

都講河間李奧淵沖（碑陰、第六列）

國子都講汝陰陰謝韶南伯（碑陰、第八列）

侯霸と郭丹は、ともに前漢の末期に都講を勤めたものである。余氏はそれら以外にも、『魏書』祖瑩傳、『南史』儒林傳沈洙傳、『北齊書』儒林傳鮑季詳傳、『世說新語』文學篇、『高僧傳』釋曇諦傳、及び釋僧導傳を併せて検討した。

〔資料七〕『魏書』卷八二、祖瑩傳

時中書博士張天龍講『尚書』、選爲都講。生徒悉集、瑩夜讀書勞倦、不覺天曉。催講既切、遂誤持同房生趙都李孝怡『曲禮』卷上座。博士嚴毅、不敢還取、乃置『禮』於前、誦『尚書』三篇、不遺一字。講罷、孝怡異之、向博士說、舉學盡驚。⁴⁾

〔資料八〕『南史』卷七一、儒林、沈洙傳

大同中、學者多涉獵文史、不爲章句、而洙獨積思經術、吳郡朱异、會稽賀琛甚嘉之。及异・琛於士林館講制旨義、常使洙爲都講。^⑤

〔資料九〕『北齊書』卷四四、儒林、鮑季詳傳

鮑季詳、渤海人也。甚明禮、聽其離文析句、自然大略可解。兼通『左氏春秋』、少時恆爲李寶鼎都講、後亦自有徒衆、諸儒稱之。^⑥

〔資料一〇〕『世說新語』文學篇

支道林、許掾諸人共在會稽王齋頭。支爲法師、許爲都講。支通一義、四坐莫不厭心。許送一難、衆人莫不拊舞。但共嗟詠二家之美、不辯其理之所在。^⑦

〔資料一一〕『高僧傳』卷七、釋曇諦傳（大正五〇、三七一上）

後隨父之樊鄧。遇見關中僧碧道人。忽喚碧名。碧曰「童子何以呼宿老名」。諦曰「向者忽言、阿上是諦沙彌、爲衆僧採菜、被野豬所傷。不覺失聲耳」。碧經爲弘覺法師弟子、爲僧採菜被野豬所傷、碧初不憶此。迺詣諦父、諦父具說本末、并示書鎮麈尾等。碧遇悟而泣曰「即先師弘覺法師也。師經爲姚萇講『法華』、貧道爲都講、姚萇餉師二物。今遂在此」。追計弘覺捨命、正是寄物之日。復憶採菜之事、彌深悲仰。

〔資料一二〕『高僧傳』卷七、釋僧導傳（大正五〇、三七一上）

至年十八博讀轉多。氣幹雄勇神機秀發、形止方雅舉動無忤。僧叡見而奇之、問曰「君於佛法且欲何願」。導曰「且願爲法師作都講」。叡曰「君方當爲萬人法主。豈肯對揚小師乎」。

それらを總合し、余氏は「おそらく、博士が講經するときはそもそも書物を手に執らなかったので、一書を講ずる

たびに、優等生を一人選り書物を手に執って音讀させ、その後はその解釋をしたのであろう。一章が終わると都講が疑義を質し、問答を繰り返して滿座を納得させ、みなの不明點が明かになり、授業は混亂せずにすんだのであろう」という結論を得た。そして、都講の「都」の義については、『漢書』兒寬傳「都養」の顔注に「都、凡衆」とあるのを應用し、「それによってみんなの代表とする（所以代凡衆也）」と考える。教材の本文を讀み上げる役割と、先生に對する質問の役割の、二つを都講に認めたものであり、穩當な見解といえよう。

二 湯用彤説

湯用彤は、『後漢書』侯霸傳、楊震傳に用例があることを踏まえ、その上で「資料一〇」として示した『世說新語』文學篇の逸話につき、「漢代の經學者の講經の方法を用いたようでもあるが、しかし都講の制はもともと佛典にも根據を有するものであり、必ずしも儒家の法度を因襲したものともいえない」とする。そして、康僧會「安般守意經序」、安世高譯『陰持入經』などが問答體をとることを根據とし「これらはみな都講制度の根源である」と認める。

湯氏は「佛教の傳説に據れば、三藏結集の際、一人が質問し、別の一人が佛陀のことを唱え、このように問答を繰り返し、最後までいたり、ひとつの經典を作った。それゆえ佛經の文體は、多くこの形式をとるのである」という。しかし、これは印度に問答形式の議論が存在したことを證するに過ぎず、漢代の儒家における都講との違いが示されていない。むしろこれによって『世說新語』に見える都講が、儒家のものであるか佛家のものであるかを辨別することはできない。

むしろ重要なのは、湯氏が舉げる吳の支謙『大明度無極經』（『大明度經』、大八、二三五番）の例である。

〔資料一三〕『大明度經』卷一（大八、四八二—四八二上）

秋露子曰「如善業、爲法都講、最不可及。所以者何。在所問、如應答。法意不搖、其言皆妙」。答曰「是法意、諸佛弟子、所問應答、意不搖者、於一切所猗故也」。

〔資料一四〕同上、夾注

善業、於此清淨法中爲都講。秋露子、於無比法中爲都講。

支謙譯『大明度經』は、後漢の支婁迦讖譯『道行般若經』の異譯であり、支謙譯は支婁迦讖譯を踏まえていることが知られている。支婁迦讖譯を次に示す。

〔資料一五〕『道行般若經』卷一（大八、四二八下）

舍利弗言「善哉、須菩提、於法中第一尊。何以故。如尊者須菩提、隨所問、則報」。須菩提謂舍利弗「佛弟子所說法十方、亦不知所化來。時隨所問則解。何以故。十方法亦不知所生」。

支謙譯は中國古典の語彙を多用して雅文に仕立てたものであること、そして原文にそれほど忠實ではないことがすでに指摘されており、^①ここでも「舍利弗」が「秋露子」に、「須菩提」が「善業」と言い換えられている。そして支謙譯の「爲法都講」は、支婁迦讖譯では「於法中第一尊」とされている。「都講」「第一尊」の原語は明らかでないが、支謙譯はより意譯に近いのではないか。都講ということばを佛教の文脈に取り入れた初期の譯者として支謙をみるべきであろう。なお、『大明度經』の注が支謙の自注であると認められるならば、^②むしろ「資料一四」も佛教における都講の早い用例として重要である。

湯氏は、もともと佛教に都講に相當する制度が存在し、それが支謙譯に明確にあらわれると考える。それを誤

りと一蹴することはできないが、都講に對應する梵語なり西域語なりが示されたわけではない。支謙譯に都講という語が見えるという指摘はまことに重要であったが、支謙以前について、佛教における制度としての都講を論ずることは避けるべきであろう。

三 孫楷第說

講經における都講の位置については、孫楷第が示唆に富む論文を著している。¹² 南北朝時代、講經の場においては「高座」という座具が設けられたが、孫氏によると、そこには法師のための高座と都講のための高座の二つが設置されたという。

孫氏は「講經においては解釋が主となり、重要なのは法師であり、都講は二の次なのである」とし、座を設ける場合、法師が上位（北側及び西側）、都講が下位（南側及び東側）に座ったこと、そしてそれが中國の習俗に基づくことを指摘した上で、「都講が高座にのぼるというのは、思うに經を重んじたためであり、人を重んじてのことではあるまい。高座の方位によって、都講と法師の地位が違っていたことが分かるのである」と論じている。¹³ この議論は十分に納得できるものであり、特に方位に關して中國固有の習慣に従っているという指摘は、きわめて重要である。

牟潤孫氏は佛教の講經において、都講と法師が尊ばれる點においては對等であると考えらしいが、孫氏の説を踏まえればこれは成り立つまい。

高座の配置は、法師が北、都講が南というのが一般的であつたらしく、謝靈運「山居賦」自注はそれを示して

いる。

〔資料一六〕『宋書』卷六七、謝靈運傳、「山居賦」

安居二時、冬夏三月。遠僧有來、近衆無闕。法鼓朗響、頌偈清發。散華霏蕤、流香飛越。析曠劫之微言、說像法之遺旨。乘此心之一豪、濟彼生之萬理。啓善趣於南倡、歸清暢於北机。非獨愜於予情、諒僉感於君子。山中兮清寂、群紛兮自絕。周聽兮匪多、得理兮俱悅。寒風兮搔屑、面陽兮常熱。炎光兮隆熾、對陰兮霜雪。愒曾臺兮陟雲根、坐澗下兮越風穴。在茲城而諧賞、傳古今之不滅。

自注：衆僧夏二時坐、謂之安居、輒九十日。衆遠近聚萃、法鼓・頌偈・華・香四種、是齋講之事。析說是齋講之議。乘此之心、可濟彼之生。南倡者都講、北机者法師。山中靜寂、實是講說之處。兼有林木、可隨寒暑、恆得清和、以爲適也。

また、都講という語は見えないものの、『高僧傳』曇邃傳もこのような習慣を反映したものであろう。

〔資料一七〕『高僧傳』卷二二、曇邃傳（大五〇、四〇六中―下）

嘗於夜中、忽聞扣戸云「欲請法師九旬說法」、邃不許、固請乃赴之、而猶是眠中。比覺己身在白馬塢神祠中、并一弟子。自爾日日密往、餘無知者。後寺僧經祠前過、見有兩高座、邃在北、弟子在南、如有講說聲。

一方、梁武帝の「斷酒肉文」第四首の注に據れば、法雲が西側の高座に座って法師となり、慧明が東側の高座に座って都講をつとめ、武帝は二つの高座の北側に席を設けるということがあった。

〔資料一八〕『廣弘明集』卷二六、梁武帝「斷酒肉文」第四首（大五二、二九九上）

二十三日旦、光宅寺法雲、於華林殿前登東向高座爲法師。瓦官寺慧明、登西向高座爲都講。唱『大涅槃經』四相品四分之一、陳食肉者斷大慈種義。法雲解釋、輿駕親御、地鋪席位於高座之北。僧尼二衆、各以次列坐。講

畢、耆闍寺道澄、又登西向高座、唱此斷肉之文、次唱所傳之語。唱竟、又禮拜懺悔。普設中食竟出。

確かに孫楷第のいうごとく、東よりも西が上位であることによるに違いないが、向達が、これを武帝が臨席したための變則的な措置と見る湯用彤の談話を紹介しているのは興味深い^①。

このような「法師」と都講との位置關係は、中國の傳統に従ったものとしか考えられまい。

四 牟潤孫説

牟潤孫は湯用彤説に基づき、この問答形式を印度起源のものであると見て、それ以前の中國には存在しなかったとし、佛家の都講の制は儒家のそれを襲ったものではないとする。氏は講經儀式の一連のものとして取り扱っているが、ここでは都講に關する部分を検討しておきたい。

まず、牟氏は論難を中心として授業を進行させる習慣が中國にはなかったとし、「兩漢の儒家の經師が經學を傳授した方法はおおむね章句によったのであって、沙門の説法（において問答辯難すること）とは異なり、論争があったといっても、多くは家法を争う時であった」とするが、同意できない^②。牟氏が擧げている資料のみによっても、『後漢書』桓榮傳の李賢注に引く『東觀記』に「時、執經生避位發難」とあり、同、丁鴻傳に「善論難、爲都講」とあり、『後漢書』卷七九、儒林傳に「帝正坐自講、諸儒冠帶、執經問難於前」とあり、同卷に「帝即召上殿、令與諸儒難說」とあり「帝令群能說經者、更相難詰」とある。これらの資料によって、牟氏が「これらでいう「難」というのは、經の難解な部分という意味に他ならぬ。解說に長けていたといっても、依然として章句の學なのであった」と結論するのは、如何にも不自然である。「論難」「難說」「難詰」などは、どう讀むのであろうか。

生徒が疑義を質すということも頻繁に行われたには相違ないが、そこに議論、問答が含まれなかったとはいえない。このような後漢時代の講學風景を伝える資料にも、魏晉以降の講論の濫觴を認められるであろう。

さらに、牟氏は儒家においても佛家においても都講の制があることを確認した上で、両者が異質なものであるとす。まず彼は、『後漢書』の中で都講と呼ばれるのは、みな弟子が師に奉仕する者である。沙門でも、弟子が都講をつとめる場合があったが、實は弟子に限られたものではなく、たとえば許詢が支遁の都講をつとめ、僧叡が僧叡の都講をつとめたいと申し出た例では、ともに弟子ではなかった。この點から推すに、後漢の都講は佛教のそれと完全に同じとはいえない¹⁶という。許詢の記事は「資料一〇」に、僧導の記事は「資料一二」にそれぞれ示した。

しかし、僧導が僧叡の都講をつとめたいと申し出たのは、僧導の若年時代であったし、しかもその時、僧叡は「君方當爲萬人法主、豈肯對揚小師乎」といつてその申し出を斷っている。僧叡が、都講という役を講師の引き立て役とみなしていたことは間違いない。また、許詢が支遁の都講をつとめた時、兩者の間に師承關係が成立していなかったことは確かであるが、この場においても、やはり「法師」をつとめた支遁が主であったのであり、許詢がそれと對等ではなく、やはり、ここにも擬似的・一時的な師弟の關係を認めうる。

また牟氏は、『後漢書』卷五四、楊震傳に「後有冠雀銜三鱸魚、飛集講堂前、都講取魚進曰、……、先生自此升矣」とあるのを取り上げ、「釋氏の講經においては、都講は法師と對座し、きわめて嚴めしいのであって、席を外して魚を取ってきて師に差し出すなどということがあるはずもない¹⁷」という。しかし、これは異常な事件を伝える逸話であって、これをもとに儒家の都講一般を論じてはなるまい。

また「資料二」として示した桓榮の例に、「都講生八人」とあることを舉げて、牟氏は「都講を「生」と呼ぶ例は佛家にはないし、八名という多人數を常時置くということも、佛教徒にはなかったようである」とする。「都講

生」の語はここにしか見えないが、敢えて説明するなら、都講がそもそも學生から選ばれるものである以上、「都講生」と呼んでも不自然ではない。南北朝時代では、儒家・佛家を問わず、ある書物を講ずるごとに都講を選んだ例が多いようなので、講義の際の分擔を指してこの語を用いたとすれば、より身分的な「都講生」は用いられなかったかも知れないが、これは儒家と佛家との差ではない。また、佛教寺院において都講を勤めうる者が八人などという多數ではなかったとする推測は、根據を缺くものである。

なお、牟氏は、都講と佛教との關係について、道安の影響を認めている。道安が三箇條からなる「僧尼軌範」をつくったことに言及し、そのうちの一條が講經の法であったという。道安傳の記事を示す。

〔資料一九〕『高僧傳』卷五、道安傳（大五〇、三五五中）

安既德爲物宗、學兼三藏、所制僧尼軌範・佛法憲章、條爲三例、一曰行香定座上講經上講之法、二曰常日六時行道飲食唱時法、三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍、遂則而從之。

牟氏はこの記述に着目し、「僧尼軌範」は道安がみだりに定めたものではないとし、都講の制度の源を印度にまで遡りうるものであると暗示する。道安の關與については、荒牧典俊も問題としているので、次節にて検討したい。

五 福井文雅説

福井氏には、特に都講を論じた「都講」の職能と起源」と題する、インドと中國における背景や、都講の三教關係における位置などを含めた、総合的な論文がある。²⁰

氏の論述は多岐にわたっており、私の能力の覆うところではないので、次の二點のみを摘出してみたい。

まず第一に、都講の都字の含意について。氏は、「なにかを統べるの意」であるとし、『漢書』西域傳の「都護」に顔師古が注して「都、猶總也」とあるのを挙げ、都尉、都郷侯や都正などの職官名に見える都と同義とする。そして、都字には「價値的上下の評價が含まれていない」ことに注意をうながす。これに基づき、都講とは「ある經典の講義の統括者。ただし、博士の補佐役であつて權威ではいまだない者」と定義する。

都の字義を「統べる」とするのに違和感はない。しかし余嘉錫があえて『漢書』兒寛傳注「都、凡衆」の訓をとったことも無視はしがたい。

第二に、「資料一三」に挙げた『大明度經』に「如善業爲法都講」とあるが、その都講は、梵語のカティカ *kāṭhika* にあてられた譯語であることを氏が始めて明らかにしたことである。さらに、都講の語が、同經以外にも支謙譯『維摩詰經』下（大一四、五三四上）と竺法護譯『正法華經』（大九、九五中—下）に見えることを指摘し、譯語として用いられた都講の語について、総合的な検討が加えられている。

また、インドにおけるダルマ・カティカ *dharma-kāthika* とは、「法を説く人（宣法者）」の意であり、同じく法を説く説法者 *dharma-bhāṇaka* と異なり「語り方において説法者よりも派手であり」、「そこに譬喩などを入れた対話を加えたりして、物語的に楽しく聞かせた者に對して附けられた名前である」とする。一方、中國の都講は「聲を出して經典を講述し、説明を加え、時には議論も交える」ものであり、「この姿が、佛陀に代わつて法を宣べる *dharma-kāthika* に符合して見えた」ために、その譯語として都講の語が用いられたのではないかと推測する。丹念な考證により都講に對應する梵語が見出されたことは重要な発見であり、しかも中國において何故、都講の語が譯として用いられたのかという背景が説明されており、たいへんに説得的である。

ただし、氏は結論的に、「儒家の「都講」の語を佛教が *kāthika* を漢譯する時に借りたのではあるが、兩者の實

際の内容は違」い、「四世紀前半までは、明瞭に儒・佛二種類の都講が併立していた」とし、また中國佛教で用いられる都講を「インドでは消えたカティカの中國的殘存の姿」とし、「資料一〇」に示した『世說新語』に見える支遁と許詢の問答についても、「その形式はどうしても佛教起源とせざるを得ない」とする。

しかしながら、三世紀、四世紀前半の中國佛教における都講の制が、資料を舉げて説明されているわけではない。そして、儒家の都講と佛家の都講とが、それほど明瞭な對立を示しているとは私には感じられない。もちろん、南北朝時代の三教における都講の制について、インド佛教の影響がなかったと主張したいわけではないが、この制の基調として、漢代以來の儒家の都講が強く存在しているものと考ええる。

六 荒牧典俊説

荒牧典俊は、中國中世の「文化活動の場として佛教の講經會が成立したこと」を、道安の教團に即して論じた。^{②〇}氏の見通しは「古來、天子が明堂にある辟雍すなわち太學に幸して經典を講ずる儀式があり、後漢も末になればなるほど郡縣學においても、ついには「私人之精舍」においても、それに則って經典が講ぜられるようになり、西晉末には「精舍」において佛經が講ぜられる、他方インド傳來の佛教齋會の儀式においても佛經が禮讚される、そのような二つの傳統が、おそらくは襄陽にあった頃の道安教團において統合されて佛經の講經會が成立するのはなからうか」というものであった。

天子の講經儀式から、私人の精舍における講經が發達してきたとは私には思われないものの、中國の講經と印

度の佛教儀禮という、二つの傳統の儀禮が統合されて佛教の講經會が成立したとする説には首肯できる。

荒牧氏は都講の制をもっぱら論じているわけではないが、「道安にまで遡ると考えられる講義の資料」を擧げる中で、次のように述べている。「おそらく行香・定坐のあいだにであろう、法師と都講が佛法會に禮拜してから、それぞれ高座に昇る。佛像の右に法師が坐り、左に都講が坐つて對面するというのが制であつた。道安が苻堅によつて長安へ連去られて以後、道安に師事したと思われる僧叡とその弟子僧導のあいだに、つぎのような會話が交わされている」として〔資料二〕に示した『高僧傳』僧導傳を引き、「さすれば道安においてすでに法師・都講の制があり、後者が經の一段を唱して對揚しては、前者が解釋していたことを推察してよいであろう」としている。これをはじめとして、道安教團における一連の講經儀式を描寫し、「インド傳來の佛教齋會における佛塔もしくは佛像禮拜儀禮と中國古來の經典講義の傳統とを一つに融合していることが知られるであろう」とする。行香・定座・三寶に禮拜し高座に登ること等々を印度由來の要素と認め、「それに對して中國적であるのは、都講と法師のかけ合いなどもふくめて經典講義にかかわるすべて」と見る。經典講義に關わる諸要素を中國の傳統によるものとする見方は、牟潤孫に比してはるかに穩當であろう。

その上で講經會の「これらの諸要素の融合が、それ以前にはまったくなかったとか、その時にすべて完全に制定されていたとかと主張するのではないが、しかしこのように中國的でもあり佛教的でもある佛教講義の制が確定されたところとしては、襄陽時代の道安教團において他になかうと思う」とみなす。本稿では、單に都講の制のみを問題としているのであるから、遅くとも道安教團にはこの制が採用されていたことを確認すればよからう。吳の支謙が譯語として採用した都講は、支遁の時代を經、道安の頃には佛教教團における制度として定着したのであらう。

七 私説

私見によれば、南北朝義疏學における都講の制は、漢代儒學のそれを基礎にしつつ、東晉以後、佛教にも取り入れられたものである。この流れをより明確にさせるため、漢代の都講の起源について考えてみたい。

先に述べたとおり、余嘉錫は都講の役割のひとつが授業中の質問であるとし、「一章が終わると都講が疑義を質し、問答を繰り返して満座を納得させ、みな不明點が明かになれば、授業は混亂せずにすむであろう」というが、これは、中國の學問の傳統中に如何なるかたちで見出されるものなのか。『禮記』學記には次のようにある。

大學之法、禁於未發、之謂豫。當其可、之謂時。不陵節而施、之謂孫。相觀而善、之謂摩。此四者、教之所由興也。

大學における教育法では、情欲が生ずる年齢以前に禁則を教え、これを豫防という。ふさわしい時期をとらえ、これを適時という。能力の限界を超えずに教えることを、ひかえめという。そして仲間の質疑を見て授業内容を理解することを、切磋琢磨という。この四者は教育の出発點である。

この『禮記』の文章は必ずしもその内容が自明ではなく、ここに示した譯文は、孔穎達『禮記正義』を参照して文意を補ったものに過ぎない。この一段のうち、特に取り上げたいのは「相觀而善、之謂摩」という部分である。この箇所の正義に、次のようにある。

「相觀而善、之謂摩」者、「善」猶解也。受學之法言、人人競問、則師思不專、故令弟子共推長者能者一人諮問。餘小不能者、但觀聽長者之問答、而各得知解。此朋友琢磨之益、故謂之「摩」也。

「相觀而善、之謂摩」とあるが、「善」とは、ここでは理解と同じ。教えを受けるときのみまりとして、もし生徒みな競って質問すると先生は集中できないので、弟子たちに年長の優秀者を代表として一人だけ選ばせ、質問するようにさせる。他の年少者や才の劣る者は、代表の年長者が問答するのをそばで見聞きして、それぞれ理解すればよいのである。こうすれば友人同士高めあうのに有益だから、「摩」というのである。

正義の説に依るならば、『禮記』が説く教育の場においては、生徒が思い思いに先生に質問するのではなく、代表者である「長者能者一人」だけが質問する資格を持つということになる。そしてその理由は「人人競問、則師思不專」であるという。この解釋による以上、經文の内容の、「豫（豫防）」「時（適時）」「孫（ひかえめ）」の三點については教師の立場にある者が遵守すべき「大學之法」であるのに、「摩（切磋琢磨）」が生徒たちの質問のあり方というとなれば、これのみが生徒の立場で守るべき條項となり、やや不自然である。正義では「令弟子共推長者能者一人諮問」と「令」字を用い、この文章の主語を「師」にし、この不自然さを回避しようと圖る。

正義は鄭注を敷衍して經文を解釋しようとするものである。「相觀而善、之謂摩」の鄭注を以下に示す。

不竝問、則教者思專也。「摩」、切磋也。

みなで質問したりをしなければ、先生が集中できる。「摩」とは切磋のこと。

この鄭注は簡略であるが、正義同様、鄭玄も「相觀而善」という行爲を生徒たちのものであると見なしたことは疑いない。鄭注と正義とを比較すると、鄭注の「不竝問」を、正義では「弟子共推長者能者一人諮問。餘小不能者、但觀聽長者之問答、而各得知解」と解説している。

これにより、少なくとも鄭玄の時代、つまり漢末にはすでに、授業中に生徒たちが思い思いに質問するのは不適當であるとする認識が存在していたことが知られる。鄭玄説が正しいとすると『禮記』學記の時代にもこの認

識があつたことになる。鄭注、孔疏ともに都講ということばを用いたわけではないが、實質的には『後漢書』などに見える都講と同じものであらう。都講の制が生まれた背景として指摘しておきたい。

では、都講は國家における制度としてはいつ確立したもののなか。史料による限り、後漢の時代、都講が制度として確立したものであったとは思われない。しかし、公的なものか、私的なものかを問わなければ、儒者が弟子たちの中から都講を選んで、集團に秩序を與えようとした例は、前漢末の侯霸、郭丹以降、後漢ではよく見られた。制度的に確認できる早い例は、三國の吳において、黄龍二年（二三〇）に都講祭酒なるものが詔により設けられたことである。

〔資料二〇〕『三國志』吳書卷二、吳主權傳

（黄龍）二年春正月、魏作合肥新城。詔立都講祭酒、以教學諸子。²³

興味深いことに、蜀の張魯教團も獨自に都講祭酒を設け、馬超をこれに充てようとした。

〔資料二一〕『三國志』卷三六、蜀書、馬超傳注引『典略』

超至安定、遂奔涼州。詔收滅超家屬。超復敗於隴上。後奔漢中、張魯以爲都講祭酒、欲妻之以女、或諫魯曰「有人若此不愛其親、焉能愛人」。魯乃止。

しかし、都講祭酒なるものの實態は殘念ながら明確ではない。

また〔資料六〕に示した通り、西晉の咸寧四年（二七八）に立てられた辟雍碑の碑陰には、三人の都講の名が見える。正史の志など、これに言及するものはないが、碑によつて都講の制度の實在は確かめられた。

一方、漢代以來の都講の制が、佛教の講經にも取り入れられ、都講は後漢以來南北朝まで、基本的に授業の場において、經の讀誦と質問を擔當した。南北朝期の講經の場において、都講が後漢期よりもさらに目立つたはた

らきをなしたその理由は、清談などと流れを通じた口頭の問答が學術活動の中心を占めるようになってきたことのあらわれであると考えるべきであろう。

結

孫楷第は「儒家の都講は、釋家の都講なのであり、儒家の博士、または師は、釋家の法師なのである」とするが、兩者の影響關係については「これは偶然の一致なのだろうか、それとも互いに参考にした結果なのだろうか。我が國の講學制度上の一大問題である」と問題提起した。

これに對し、牟潤孫は釋家の講經儀式における重要な制度として、都講の制、座に上る制、發題の制の三點を檢討し、「釋氏の講經において、この三事のみが重要であるというわけではないが、この三事は沙門によって創出され、後に儒家が模倣したものであるのに、現在の人は儒家が佛教からそれらを取り入れたことを指摘していないので、ここで論じた」といい、また「向達『唐代俗講考』、孫楷第『唐代俗講軌範與其本之體裁』ではともに沙門の俗講の儀式を詳しく論じ、儒家と釋家の共通をいっているが、何が佛教起源なのかを分析していない」といった。

確かに、南北朝時代の状況を考えると、佛家と儒家の間には想像もしがたいほど濃密で大量な人的交流が行われ、しかも、佛教的な思惟、それを支える常識、習俗などが中國固有の文化を變容させ、進展させ、この時代の文化全般に特別な彩りを與えていることは見落とすことのできない事實である。

しかしそれは、すでに佛教が中國に根を下ろし、宗教として、また學問として、確たる地位を固めた後の様相

である。義疏の萌芽は、佛教においても儒教においても、紀元後四百年前後にあったと考えられるが、それ以前の時期に、佛教は完成度の高い教育の技術、完備した教團の規則を西域から輸入し終え、盤石の體制を整えていたとは信じられない。横超慧日によれば、道安以前には戒律すらまったく不備な状態であり、南朝においては劉宋の時期にこそ戒律の整備が求められていたのであった。このような状況にあつて、教育のみが印度ないし西域流のそれを早々に再現するものとなつていたとは考え難い。それゆえ、この時期、儒家の講經と義疏が、佛教のそれを一方的に追従し、模倣していたとは思われないのである。

既に紹介した荒牧氏の論にも見えた精舎ということばは、後漢においては儒教の私塾を表すものであったが、東晉の孝武帝が佛教を奉じて殿内に「精舎」をたてて以降、佛寺を精舎と呼ぶようになったという。²⁴ 都講もその比ではないかというのが本論の主旨であつた。

- (1) 梁啓超「翻譯文學與佛典」(『飲冰室合集專集』中華書局、一九三六年)。
- (2) 牟潤孫「論儒釋兩家之講經與義疏」、『注史齋叢稿』、中華書局、一九八七年、所收。
- (3) 余嘉錫「晉辟雍碑考證」、『余嘉錫論學雜著』中華書局、一九六三年、所收。一九三一年二月自序。
- (4) 『北史』卷四七、祖瑩傳は「時中書博士張天龍講『尚書』、選爲都講。生徒悉集、瑩夜讀勞倦、不覺天曉、催講既切、遂誤持同房生趙郡李孝怡『曲禮』卷上座。博士嚴毅、不敢復還、乃置『禮』於前、誦『尚書』三篇、不遺一字」と。
- (5) 『陳書』卷三三、儒林、沈洙傳は「大同中、學者多涉獵文史、不爲章句、而洙獨積思經術、吳郡朱异・會稽賀琛甚嘉之。及异・琛於士林館講制旨義、常使洙爲都講」と。
- (6) 『北史』卷八一、儒林上、鮑季詳傳は「鮑季詳、勃海人也。甚明禮、兼通左氏春秋。少時、恆爲李寶鼎都講。後亦自有徒

衆、諸儒稱之」と。

- ⑦ 『高僧傳』卷四、支道林傳は「晚出山陰、講『維摩經』。遁爲法師、許詢爲都講。遁通一義、衆人咸謂詢無以肩難。詢設一難、亦謂遁不復能通。如此至竟、兩家不竭。凡在聽者、咸謂審得通旨、迴令自說、得兩三反便亂」と。

- ⑧ 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』（商務印書館、一九三八年）、第一分「漢代之佛教」、第五章「佛道」、「漢晉講經與注經」節。

- ⑨ 稻岡誓純「吳の支謙の研究」（『東山學園研究紀要』第二九集）、勝崎裕彦「支謙の義譯語の研究（一）」（『大正大學綜合佛敎研究所年報』第八號、昭和六一年）を参照。

- ⑩ 朝山幸彦「支謙の『譯經の仕方』と傳歴」、『印度學佛敎學研究』第四二卷、第一號、參照。

- ⑪ 鎌田茂雄『中國佛敎史』第一卷（東京大學出版會、一九八二年）、第二章、第三節「佛敎受容の種々相」、參照。

- ⑫ 孫楷第「唐代俗講軌範與其本之體裁」、『俗講、說話與白話小說』、作家出版社、一九五六年。

- ⑬ 既に余嘉錫說として紹介した通り、南北朝講經において、法師は經をもたずに敎授を行い、都講が經をもち、それを讀み上げたのである。

- ⑭ 向達「補說唐代俗講二三事」、一九四七年五月九日『大公報・圖書週刊』第一八期。後に前掲『敦煌變文論文錄』所收。

- ⑮ 牟氏、前掲論文、七「儒家之講經儀式上」。

- ⑯ 牟氏、前掲論文、八「儒家之講經儀式下」。

- ⑰ 孫氏、前掲論文では、「都講はいずれも弟子或いは後輩に務めさせた」とし、この理解も可ではない。

- ⑱ 大正新修大藏經。三本無「講」字。

- ⑲ 福井文雅「都講」の職能と起源—中國・インド交渉の一接點—、『櫛田博士頌壽記念 高僧傳の研究』山喜房佛書林、昭和四八年、所收。同氏の都講に對する考察は、「唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題」（『大正大學研究紀要』五四、昭和四三年）、「都講と說法 dharmakathika」（『宗教研究』四六—三、昭和四三年）、「講經儀式と論義」（『日本人の宗教意識の本質』敎文館、昭和四八年）にも見える。

- ⑳ 荒牧典俊「南朝前半期における敎相判釋の成立について」の附論「襄陽の道安敎團における講經會の成立」、福永光司編『中國中世の宗教と文化』、京都大學人文科學研究所、昭和五七年、所收。

(21) 阮元本。「言」字は汲古閣本に無し。

(22) 『建康實錄』卷二、『冊府元龜』卷一九四、崇儒、ともに略ぼ同じ。

(23) 横超慧日「廣律傳來以前の中國に於ける戒律」、『中國佛教の研究』第一、法藏館、一九五八年、所收。

(24) 宋の王觀國『學林』卷七。

〔附記〕 本稿は、博士學位請求論文「漢魏兩晉注釋學と『莊子』郭象注」(一九九八年二月提出)、第一部、第二章「義疏學前史」の一部を大きく加筆修正して成ったものである。

則天武后乃至玄宗朝における 唐詩・山水畫の成立と六祖慧能の禪

荒 牧 典 俊

はじめに

わたくしは、舊稿をつぎのように書き始めて、いわゆる「唐宋の變革」と「中國禪」の展開が表裏一體の歴史過程だ、と理解できないだろうか、と問題提起してみた（拙稿「中國佛教とは何か——『祖師西來意』の意味するもの——」『中國社會と文化』第十二號、一九九七年、六―七頁）。

これまでの長年にわたる中國史家による研究の蓄積によって、中國中世史から近世史への根本轉回であると解釋するにせよ、あるいはもつとひろく中國史そのものを二分する分水嶺だと理解するにせよ、いわゆる「唐宋の變革」が、政治史あるいは社會經濟史あるいは文化史的には、

一 北朝から隋唐に至る胡漢融合の貴族政治から、宋以後の漢人中心の科擧官僚政治へ

二 地域閉鎖的な莊園經濟を基礎にした均田制・租庸調制から、廣域に流通する貨幣經濟にもとづく兩稅制へ

三 兵農一致の府兵よりなる禁軍・邊防軍制から、兵農分離の傭兵よりなる皇帝直轄軍制へ

四 「方外」の出家者による道教・佛教文化から、「方内」の士大夫による新儒教文化へ

というような根本轉回であると理解されてきた、といつてよいであろう。わたくしのような一介の佛教研究者であるにすぎない門外漢が、にわか勉強して、何か新しいことがいえる、と考えているわけではなく、そうではなくして、わたくしにとつて、はなはだ奇異であつたのは、つぎのことである。かかる中國史の根本轉回ともいふべき「唐宋の變革」の、まさしくその時期に、あたかも六祖慧能にはじまる「中國禪」が興起しつゝあつたことは、知られていないはずはないが、にもかかわらず、そのことが中國史家の側からも、禪宗史家の側からも、ほとんど無視され研究されていないことである。「唐宋の變革」と「中國禪」の興起——これら二つは、まったく偶然に同時に生起したのであらうか、否、そうではあるまい。そこには唯一の歴史の根本轉回が轉回しつゝあるであらう。

それでは、以上のように中國中世から中國近世へと社會經濟史的にも、思想文化史的にも、根本轉回しゆく轉回の根柢において進行しつゝある歴史現象を、どのように理解したらよいであらうか。わたくしとしては、ひとまず、つぎのように考えておきたい。漢末以來、幾多の戰亂を乗り越えて、連綿として再生産されつづけてきた中世的貴族・豪族共同體は、とくに北朝胡族帝王支配下において、さまざまな程度に胡漢融合しながら、均田・府兵制などの隋唐社會體制の基本單位となるように發達しつゝあつたであらうが、他方で、そ

れぞれの豪族共同体を共同体たらしめるエトスとしての儒家的祖先祭祀宗教は、どんどん天師道教化し、道教化し、佛教化しつつあったであろう。かく儒・道・佛三教は、三教、論争しあい対立しあう、というよりは、むしろ中世豪族共同体のエトスとして一つにつながりあっていた、と理解すべきである。しかるにいま、北朝末から隋・唐初にかけての戦亂期からして、すでに貴族・豪族共同体は、さらにどんどん再分化しつづけていたのであって、もはや「九品官人法」によつて選舉することができなくなって、「科舉」によらずしては、有能な人材を登用し得なくなっていく。そしてかかる豪族共同体の再分化は、多數の没落豪族・農民を流出させて、唐社會を根柢的に流動化させ、やがては藩鎮を跋扈させるに至るであろう。あるいは江南・江西・湖南から嶺南に至る南方の開発がすすんで、長江・大運河・黃河を幹線とする人口や物資の流通が盛んになって、貨幣經濟が発達し、もはや「兩税法」によらずしては、稅收を望めなくなるであろう。他方で、中世的な豪族共同体も、かかる再分化を経て、近世的な士大夫共同体へと變質していくのではないかと。世代的な豪族共同体をあらしめてきたエトスとしての佛教思想が、どんどん新しい士大夫精神としての「中國禪」、そして新儒學思想へと展開していくのではないか。そのように中世的貴族・豪族共同体の必然的な再分化過程と没落過程の中から、近世的な士大夫共同体への變質がはじまっていることを、則天武后期から玄宗期へかけて出現しはじめた新興科舉官僚達——姚崇、宋璟、顏真卿など——や新興文化人達——宋之問、王維、杜甫など——に見ることが、できるのでは、なからうか。もし、范陽の盧氏の系譜につながる、という傳承を信じてよければ、六祖慧能も、そのような中世豪族共同体の没落過程から析出されてくる近世文化の創造者だ、ということも、できるであろう。

わたくしとしては、以上のように「唐宋の變革」と「中國禪」の興起の根柢にある一つの歴史過程を、

中世的貴族・豪族共同體の再分化による近世的士大夫共同體への變質過程

であると、理解できないであろうか、と假説提言しておいて……

かく問題提起して、舊稿では、かかる中國史の根本轉回としての中國禪の根本轉回を轉回せしめるべく問われた問い「祖師西來意」のもつ意味を理解しようとしたのであった。いまここでは、舊稿の少なくない缺陷を個別に補正する、ということは斷念して、それよりは、むしろ、かかる歴史の根本轉回は、その本性においては社會經濟史的な變革運動としてよりも、より根源的に思想・文化の根本轉回として實現され遂行されなくてはならない、というたくしのテーゼに即して、どのように具體的に思想・文化の根本轉回が遂行されていくか、を論じてみたい。

はやく陳寅恪先生が、名著『唐代政治史述論稿』（一九四七、中華書局香港分局 一九七四版、七三頁、中編「政治革命及黨派分野」）において、

即唐代士大夫中其主張經學爲正宗、薄進士爲浮治者、大抵出於北朝以來山東士族之舊家也、其由進士出身而以浮華放浪著稱者、多爲高宗、武后以來君主所提拔之新興統治階級也。

と看破されたように、中世的な「山東士族」の豪族・貴族共同體の佛教文化は、高宗・則天武后時代を轉回期として近世的な「進士」即ち科舉官僚達の士大夫共同體の儒家もしくは文人文化へと根本轉回していくであろう。もちろん、唐代においては、いまだ、「進士」即ち科舉官僚といっても、多くは、まさしくそのような没落貴族の末裔達が、科舉に登第して「進士」になっているに外ならないにしても、である。

はじめに第一章では、則天武后期そしてつづく玄宗期においてこそ、近世的な士大夫共同體の儒家もしくは文人文化が勃興することを確認するために、この時期を代表する文化創造者の一人、王維において、近世文人文化

としての唐詩及び山水畫が、新しい文化創造として創造されつつあることを、略論しておきたい。その上で、第二章において、かれの文化創造の根源において生きている根本の宗教體驗としての、六祖慧能にはじまる南宗禪のインスピレーションが、どのような根本構造をもつか、を論じたい。

第一章 唐詩と山水畫の源泉

いま、近世士大夫の儒家あるいは文人文化の源流は、いつ、どこにあるか、を問うた上で、そのような近世士大夫の儒家あるいは文人文化の源泉となる根本の宗教體驗は、六祖慧能にはじまる南宗禪だ、と論じようとするのであるが、そもそも、近世士大夫の儒家あるいは文人文化自身は、自らの源流をどのように證言しているか、というならば、近世士大夫の典型たる蘇東坡の、つぎの言葉に如くものはないであろう。

知者創物、能者述焉、非一人而成也、君子之於學、百工之於技、自三代歷漢至唐而備矣、故詩至於杜子美、文至於韓退之、書至於顏魯公、畫至於吳道子而古今之變、天下之能事畢矣、……（蘇東坡「書吳道子畫後」『蘇東坡集』卷五）

聖人の知があつてこそ、ある一つの學藝を創造する。賢能なる者が、それを祖述して傳統する。したがって、一人だけで完成するわけではない。君子が學ぶ學問も、百工が傳える藝術も、夏殷周三代からはじまって漢代をへて唐代に至って、やっと完成したのである。それ故に、律詩は、杜子美に至って、古文は、韓退之に至って、楷書は、顏魯公に至って、山水畫は、吳道子に至って、天下の賢能なる者が古えから今へと傳えてきた發達變化が、事實上、終了したのである。

ここで蘇東坡は、夏殷周三代からはじめて漢代をへて唐代へ至るまで古えから今へと發達變化してきて、律詩は、杜甫において、古文は、韓愈において、楷書は、顏眞卿において、（水墨）山水畫・羅漢圖は、吳道子において完成したのだ、それが、宋代士大夫の文人文化へと繼承されているのだ、といっているのであるが、いま本稿の「中世佛教文化時代が、どのように近世士大夫文化時代へと根本轉回するか」を問う立場からは、蘇東坡の言葉を解釋しなおして、近世士大夫の文人文化は、杜甫と韓愈と顏眞卿と吳道子からはじまるのだ、という自覺だ、と理解しても、一向さしつかえないであろう。かれは、結局、近世士大夫文化の源流がどこにあるか、を證言しているに他ならないからである。

さて、そうだとした場合、それでは、律詩と古文と楷書と（水墨）山水畫・羅漢圖とは、ばらばらな、別々の文化現象であるのだろうか、否、そうではあるまい。それらの根本にある近世士大夫の儒家あるいは文人文化そのものが、それぞれの形をとって創造されつつあるのだ、とでも、いわなくては、ならないところがあるろう。そのような近世士大夫の儒家あるいは文人文化の源流は、かれらが活躍しはじめた玄宗の開元・天寶年間には、すでに始まっているにちがいないが、かれらは、近世士大夫文化あるいは文人文化を、どのように創造しつつあり、そしてそれは、南宗禪とどのようにかわるか、を問うとき、わたくしは、杜甫の詩の直接の先導者でもあり、かつ吳道子の山水畫の直接の繼承者でもある王維こそが、「詩」「畫」一體の士大夫文化あるいは文人文化を創造しつつある源流の一であり、そしてかれこそが、南宗禪のインスピレーションを受けて文化創造しつつあるのだ、と言えるのではないか、と考える。

だからといって、王維の「詩」「畫」一體の文化創造の根源を見きわめて、かつ、それが六祖慧能の禪のインスピレーションを受けていることを論證することは、わたくしのような王維研究の門外漢には、なかなか容易でな

い。ここでは、先人達の王維研究に依存して、いささか、にわか勉強して、つぎの一點だけを論じてみたい——王維の詩文において「空」という一字が、はなはだ「南宗禪」的な深い意味をもっていて、それが、かれの「詩」「畫」一體の文化創造の根源であるのではあるまいか、と。

第一節 王維の詩文における「空」字

かならずしも佛教者のために書かれた、あるいは佛教思想をテーマにしているわけではなく、ごくごくふつうに佛教とかかわりなく山水をうたう自然詩文においても、王維が、「空」字を多用するということは、すでに周知の事柄に屬する。しかし後者の場合、佛教とかかわりなく山水をうたう自然詩文においても、「空」字が、はなはだ「南宗禪」的な深い意味をもっていて、「南宗禪」の宗教體驗としての「空」とほとんど區別し難い、ということとは、これまで、あまり論ぜられたことがないようだ。ここでは、この一點だけを論ずる。

はじめに、まず佛教者のために書かれた詩文とふつうに山水をうたう自然詩文とに、まったく共通に用いられる「空林」という語の意味を吟味する。この「空林」なる語は、王維の詩文においても、(一)たしかに「誰も人がいない林」を根本義とすることにはわりはない。しかし「空」なる漢字の基本語義からくる「誰も人がいないから、さみしい」とか「誰も人がいなくて虚しい」というネガティブなニュアンスが、まったく、なくなっている。そうではなくして、むしろ(二)「誰も人がいない」のみならず、そこにいる人間の自我意識すらも放捨されてしまっているから、ほんとうの佛道修行が現成する場所である、とか、(三)「誰も人がいない」のみならず、そこにいる人間の自我意識すらも放捨されている故に、自然が自然のままに現成していて、自由に新しい文化を創造す

る場所である、とか、というポジティブな意味へと轉回している、と考えられる。

いくつかの詩を引用してみよう。「請施莊爲寺表」なる表によれば、王維の母崔氏は、かれら兄弟の幼少の頃より、嵩山嵩岳寺で「北宗」神秀の法燈を繼ぐ大照禪師普寂に師事し、禪修行していた。早くに夫を亡くした心の支えであったのかも知れない。王維自身は、二十代の後半から三十代前半にかけての「放浪期」、おそらく、とくに三十一歳頃、妻崔氏を亡くした後に、嵩丘蘭如の「乗如禪師・蕭居士」という兄弟の禪修行者を訪ねている。おそらく嵩岳寺と嵩丘蘭如は區別すべきであろうが、後者の兄弟修行者も、やはり「北宗」系の禪者ではあったのではないか。「過乗如禪師蕭居士嵩丘蘭如」詩にうたう。

無着天親弟與兄 無着菩薩と天親菩薩そつくり、弟と兄、二人一緒に、

嵩丘蘭如一峰晴 晴れたった一峰のもとなる嵩丘蘭如で禪定修行しておられる。

食隨鳴磬巢鳥下 齋食は、磬の鳴る音を合圖に、きちんときちんで行われる。そのつど巢にこもっていた鳥

が下りてくる。

行踏空林落葉聲 經行は、「空林」を踏み歩いて行われる。そのつど落葉を踏む音が聞こえるほどだ。

迸水定侵香案濕 瀧のしぶきが、いつしか香を焚く机をしつとりと濕らせてしまふにちがいない。

雨花應共石牀平 花びらが雨ふってきてても、石牀はまっ直ぐ平らで固いままであるはずだ。

深洞長松何所有 深い洞穴の中で、背の高い松をみながら修行しておられる。といって、いかなるものを

も所有するわけではない。

儼然天竺古先生 ほんとうに天竺の古先生そのままだ。

古來の中岳で、則天武后封禪の山であり、王維の頃には「北宗禪」の修行道場でもあったであろう少室山、それ

と竝ぶ太室山よりも、さらに離れた「嵩丘」の一峰のもとで、かれら兄弟は、「天竺の古先生」そのままに、瀧のほとりの洞穴にあって、松の樹を觀ながら禪定し、石牀に臥し、「空林」を修行する修行をしていたのであろう。しかもそこなる洞穴や松の樹などを、「わたくしのもの」として所有する自我意識は、まったくくない。

とすると「空林」とは、けっして人がいなくて空虚な場所ではない。そうではなくしてひっそりとして靜寂で、落葉を踏む音が聞こえるほどではあるが、そこにおいてこそ、かれら兄弟が、自我意識なきままに、自然と一體になって禪定修行する場所であるであらう。「空林」がほんとうに「空」であるのは、他に人がいないからであるより以上に、かれら自身が、自我意識がなくなつて、自然が自然であるままに禪定修行するからであり、そのことによって文化創造の場が開けているからであるにちがいない。

つぎに、山水詩における「空林」を引證する。王維が、有名な輞川莊を購入して大規模な土木工事を施し廣大な湖水のある庭園を造つた時期は、母崔氏がなくなる天寶九年（七五〇）、王維五十歳、以前であることは確實であるが、いつまで遡るかは、諸説、分かれる。入谷仙介博士のいわれる天寶三年（七四四）、王維四十四歳、よりも、かなり前であつてもよいのではないか。その輞川莊は、しばしば「空林」「空山」「空堂」などとよばれている。「積雨輞川莊作」。

積雨空林煙火遲

いつまでも長雨がつづいて、「空林」は、とかく早朝にかまどの煙がたちのぼるのも遅くなる。

蒸藜炊黍餽東菑
漠漠水田飛白鷺

やつと、あさぎを蒸して黍を炊き上げて、東に開墾したばかりの田んぼへとどけている。
もうもうと雨もやにけぶる水田に、まっ白な鷺が飛び立っていく。

陰陰夏木轉黃鸝

しとしとと雨の垂れ込める夏木立に、高麗うぐいすがさえずっている。

山中習靜觀朝槿

わたくしは、こちら側、山中にいて禪觀の寂靜を修習しつつ、朝咲く木槿の無常を觀じている。

松下清齋折露葵

松の樹の下で、清らかな精進潔齋を守って、露のついた葵を手折ってみながら、はかなきを知る。

野老與人爭席罷

すっかり田舎じいになりきって「百姓どもと坐ぶとんを取り合う」境地すら罷めてしまつて超えているのだが、

海鷗何事更相疑

海かもめどもは、どうした事か、わたくしに、まだ自我意識がのこっているか、と疑つて飛び去っていく。

この詩において「空林」は、あちら側では莊園の農民達が朝食の準備をし、田植をしているところをもふくめて夏木立のある山など、こちら側では草堂・精舎などのある山——即ち輞川莊全體の自然を意味しているであろう。そのような「空林」が「空」であるのは、「人がまつたくない」からでもなければ、「物がなくして空虚である」からでもないことは、明らかである。そうではなくして、あちら側で朝食をつくり農作業をしている莊民達も「自我意識」なきままに働き、雨もやの中まつ白な鷺が飛び立ったり、夏木立の中で高麗うぐいすが轉るのも、「自我意識」なきままにそうしている、少なくとも王維が、そうだと觀じたり聞いたりしているからであり、こちら側では、王維自身が精進潔齋し、禪定修行して無常を觀じ、「無心に百姓と坐ぶとんを取り合う」という境地の自我意識すらをも超越し、海かもめが、もはや飛び去ることのないところまで無我になりきろうとしているからである。もっとも根本的には王維自身が、自我意識を放捨して「空」をさとって根本轉回しているからこそ、輞川莊が、「空林」であり、新しい文化創造の場所になっている、そこにおいてこそ、自由に山水詩や山水畫が創

造されつつあるといえるのではないか。

それでは「嵩丘蘭如」や「輞川莊」が「空林」である——そうだ、といえるまでに、かの禪修行者の兄弟や王維が「空」をさとしてゐる、とは、どのような宗教體驗であるか。陳鐵民「王維年譜」(『文史』第十六輯、一九八二、二二頁)によれば、王維は、開元二十九年(七四二)、四十一歳のときに、「南選」の任にあつて嶺南地方を視察するが、その歸途、潤州江寧縣(かつての建康)瓦官寺に禿上人に訪ねて、拜謁し、詩によつて見解を呈している。禿上人とは、『宋高僧傳』卷十七(大正五〇、八一四下)、釋元崇傳に「開元末年を以て因りて深法を授く」とある以外には、心要を諮受す。日夜、懈する匪く、請益を忘るる無し。禿公は、乃ち……因りて深法を授く」とある以外には、よくわからない。ここで「心要を諮受す」とか「深法を授く」ということは、南宗禪の禪師であつたことを示唆するかも知れない。後に、この禿上人の高弟、釋元崇が、王維の輞川莊へやってきたことが記録されている。これは、おそらく至德二年(七五七)王維五十九歳、以後のいつか、輞川莊を寄進して「清源寺」にしたときのことであろう。釋元崇傳には「釋元崇、……遂に終南に入り、衛藏を経て白鹿の上の藍田に至る。輞川に於て右丞王公維の別業を得たり。松は、石の上に生じ、水は、松の下に流る。王公は、靜室に香を焚き、崇と相遇いて、神交、中斷せり」という。ここで「神交、中斷せり」というのは、人文科學研究所の金文京教授の御示教によれば、それまで神と神、即ち心と心だけで通ひあつていた心的交流が中斷されて、いま、やっと直々にお目にかかつて話しあうことができたことだ、という。つぎに述べるように、王維において「神交」が、「空」にもとづく根源的コミュニケーションを意味するのだ、とすると興味深い。さらに、つづけて釋元崇が、ここにおいて王維などの「碩學雄才」と問答したところ、かれら碩學達は「佛法には人有り。宜しく輕議すべからざるなり」と贊嘆した、とも記されている。かの時以來、王維が、禿上人に歸依していた縁があつたからこそ、上人の高弟元崇が輞川莊へ招聘されたの

だ、と考えてよいであろう。

さて王維は、その「謁璿上人」詩において、「南宗禪」への指南を乞うている如くである。（なお、近年中國の最も精密な唐代文學・佛教交涉論といってよい陳允吉『唐音佛教辨思錄』一九八八が、「論王維山水詩中的禪宗思想」章及び「王維與南北禪僧關係考略」章において、この詩にも言及しつつ、王維の禪が南宗禪であることを論じておられることを、本稿、起草の後で知った。門外漢の不明を慙じるとともに、同氏の先見の明に敬意を表する。但し、いま本稿の論旨を變更することもできないので、もとのままにしておく）

少年不足言

少年の頃は、佛道を求道していた、などとは、とても申せません。

識道年已長

佛道を理解するようになったのは、かなり年齢が長じてからであります。

事往安可悔

過去の事は、懺悔してみてもはじまりませんから、

餘生幸能養

これからの人生においてこそ、養生することができますれば、幸いと思います。

誓從斷葷血

誓願いたします——今日より以後、葷辛・肉食を斷つ清淨な生活を守ります、

不復嬰世網

そうするからには、もはや世網にかかわらないようにいたします、と。

浮名寄纓佩

衣冠束帶の官僚生活についてくるのは、ふわふわした名聲にすぎません。

空性無羈鞅

「空性」をさとってこそ、あらゆる束縛から自由になります。

夙承大導師

かねてより大導師様の御尊名を承っておりましたが、

焚香此瞻仰

相見香を焚いて、本日ここに仰ぎ瞻ることができました。

頽然居一室

あなたは、體をくずして、ゆったりと「わたくしと」一つ室内に居られます。

覆戴紛萬象

いまや天地の間の萬象が、紛然と一つに調和しています。

高柳早鶯啼

高い柳の木で早春のうぐいすが鳴いていますし、

長廊春雨響

長い回廊から春雨の響きが聞こえてきます。

牀下阮家履

牀の下には、めずらしい履き物が揃えてありますし、

窗前第竹杖

窓の外には、節くれだった竹の杖が立てかけてあります。

方將見身雲

いま、まさに無数の變化身の雲を見せようとしておられるのでしょうか。

陋彼示天壤

かつて列子の先生の壺休子林が、かの占師季咸に天と大地を見せてやったという話すらも、

ちっぽけになります。

一心在法要

一心を體得するには、佛教の眞理のエッセンスを修行しなくてはなりません。

願以無生獎

どうか、お願い申し上げます、その一心が「無生」であるという無生法忍の眞理を指南して

下さいますように。

かくして王維は、この時躋上人に拜謁して以來、晩年に自ら、輞川莊を寄進して「清源寺」をつくり、そこへ高弟元崇を招請するに至るまで歸依の心をもちつづけていた、といつてよい。そして躋上人の方は、王維に對して六祖慧能の禪思想のエッセンスである「無生」法忍を指南したのであり、かれこそが、王維をして南宗禪の眞理に開眼させたのであろう。したがってここには、王維が、いよいよ南宗禪を求道しようとするほんとうの信心が表明されている、と考えられる。

さて王維は、この詩に對しては、めずらしく長文の序を附して、躋上人の佛教思想を散文で敘述し、「詩に序すれば、人は、その言を百にす」（詩のことばが、百倍の力をもつようになる、ということか）と附言している。上の詩にうたわれた、かれ自身の佛教思想の根本思想「空性をさとしてこそあらゆる束縛から自由になる」が、あ

たかもこの序によって定義されている如くである。

上人外人内天

上人は、外ずらは人間であるけれども、内心において莊子の「天」を體得しておられる。

不定不亂

禪定に定住しているわけではないが、ふらふら散動しているわけでもない

捨法而淵泊

佛法へのとらわれを放捨きつて、深淵のようにじっと靜止している。

無心而雲動

しかも無心なるままに白雲のように動いている。

色空無得

身體存在などの深層存在は「空」であつて、認識しないから、

不物物也

萬物を萬物だとは認識しない。

默語無際

黙していながら言葉を言い、言葉を言いながら黙していて、限界がないから、

不言言也

言葉を言葉だとは認識しない。

故吾徒得神交焉

だからこそ、わたくしども弟子達は、上人と「神交」することができたのであつた。

玄關大啓

しかるに、いまや、直々にお目にかかつて、さとの直々の證知をさまたげていた玄關は、

おおいに啓かれたから、

德海群泳

上人のかぎりなく廣い德海において、あらゆる存在が自由に泳いでいる。

時雨既降

正しい時に降るめぐみの雨が、もうすでに降つたから、

春物具美

春の萬物が、いとりどりに美しい。

序於詩者

……

人百其言

……

王維は、やはり一代の天才だ、いうべきではないか。躋上人の禪のさとのありかたを定義しながら、これだ

けの言葉の中に、六祖慧能の南宗禪のエッセンスを、みごとに要約している、と考えられる。王維をして輞川莊の庭園を造成し、輞川圖を畫かしめ、輞川詩をうたわしめた根本の宗教體驗は、つぎのような構造をもった南宗禪のエッセンスに由來するであろう。

一 古い歴史にとらわれる身體存在などの深層存在は「空」だ、とさとっているから、萬物を萬物だとも認識しない、言葉と言葉だとも認識しない——したがって禪定に定在して深淵のように靜かでありながら、佛法へのとらわれから自由に、自我意識なきままに白雲のようにはたらいて說法する。

二 そこにおいて「空」なる根源のコミュニケーションにもとづく「神交」あるいは說法が存在するが、その說法にみちびかれて「空」なる根源のコミュニケーションを直々に證知することによって根本轉回せしめられる——はじめに、躋上人自身が根本轉回して說法していたが、いまや、王維も、直々にお目にかかって「空」なる根源のコミュニケーションを證知して「玄關がおおいに啓かれて」根本轉回せしめられている。

三 新しい歴史を創造するべく文化創造する說法を說法している——ここでは躋上人自身も「無門關」を開き、王維も「無門關」を開いて「空」なる根源のコミュニケーションを證知している故に、天地の間の萬物が、紛然と一つに調和し「春の萬物がいろとりどりに美しい」「柳でうぐいす啼き、春雨の響きが聞こえる」。そのような「空」なる根源のコミュニケーションにおいてこそ、說法を說法する、詩をうたい、山水畫を畫くのである。

かく中世佛教文化から自由になって近世士大夫の文人文化を創造する、という六祖慧能からはじまった歴史の根本轉回が、躋上人を根本轉回せしめ、王維を根本轉回せしめて、いまや、王維自身が、自然詩をうたい、山水畫を畫くという文人文化を創造しつつあるのだ、といえるのではないか、思う。

なお、上引の陳允吉『唐音佛教辨思錄』一九八八は、「王維與南北宗禪關係考略」章において、『神會語錄』に

記録される王維と神會との問答が、まさしく、この年、開元二十九年（七四二）「南選」の任を終えての歸路、わざわざ南陽へ寄り道して行われたであろうことを指摘する。しかし陳允吉氏自身は、上述の璿上人との出會いは、ずっと遅れて天寶年間のことと推察される。わたくしとしては、この年からして間もなく輞川莊の造成がはじまることからしても、璿上人及び元崇との出會いは、この年でなくてはならない、と考えたい。おそらく、かれらに出會つて南宗禪に開眼した王維が、さらに歸路を延ばして神會を訪問したとでも考えておく。

第二節 王維の輞川莊——その中心となる「草堂・精舍」をめぐつて

それでは、王維の詩畫一體の文化創造の場所は、どこであつたか、というならば、上にも言及した輞川莊こそが、その場所であることは、いうまでもない。それでは、輞川莊とは、いったい、どのような場所であつたか、というとき、はなはだ残念なことに、これまでのところ、輞川莊を考古學的に現地に同定し、理念的にも復元する、という研究は、おそらく多くの學者の努力にもかかわらず、成功していない、と思われる。あるいは、輞川莊を伝える根本史料である王維「輞川詩」と多數の臨王維「輞川圖」の傳承作品が、しばしば大きくくい違ふ、ということが、とくに後者に疑念を抱かせてきたためかも知れない。

しかしながら、わたくしは、王維「輞川詩」と臨王維「輞川圖」の傳承作品が、しばしば、大きくくい違ふというこの事實こそが、むしろ後者の臨王維「輞川圖」傳承作品が、やはり王維以來の傳承を残している證據であるのであつて、何故に、どのように相違するか、を研究するところからこそ、「輞川莊」の詩畫一體の眞實に近づく道がはじまるかも知れない、と考えたい。ここでは、あくまでも詩にも、畫にも門外漢である者の、かりそめの試

みであるすぎないが、「輞川圖」と「輞川詩」を對比させながら、それらの異同するところから、ここにおける詩畫一體の文化創造の眞實を理解することを試みてみたい（ここでは、多數の臨王維「輞川圖」の傳承作品の中から、元 唐棣筆「摸王右丞輞川圖」だけを代表例として取り上げる）。

はじめに、まず唐棣筆「摸王右丞輞川圖」によりながら、後世に與えられた畫題を參照し、各圖に、かりそめに順次に畫題をつけて、「輞川詩」題の順序と對比させておくと、つぎの如くである。（實景にもとづいていると考えられる輞川圖の順序に較べて、輞川詩の順序は、*のところにおいて移動している。なお、輞川圖の方が、一圖多いのは、3 輞口莊あるいは草堂・精舍圖を別に數えたからである）

1	華子岡あるいは崔興宗「林亭」圖	* 1	孟城坳
2	孟城坳圖	2	華子岡
3	輞口莊あるいは草堂・精舍圖	3	文杏館
4	文杏館圖	4	斤竹嶺
5	斤竹嶺圖	* 5	鹿柴
6	木蘭柴圖	6	木蘭柴
7	茱萸泝圖	7	茱萸泝
8	宮槐陌圖	8	宮槐陌
9	鹿柴圖	* 9	臨湖亭
10	南垞圖	10	南垞

11	臨湖亭圖	11	歛湖
12	歛湖圖	12	柳浪
13	柳浪圖	13	欒家瀨
14	欒家瀨圖	14	金屑泉
15	金屑泉圖	* 15	白石灘
16	北垞圖	16	北垞
17	白石灘圖	17	竹里館
18	竹里館圖	18	辛夷塢
19	辛夷塢圖	19	漆園
20	漆園圖	20	椒園
21	椒園圖		

つぎの三點を論じたい。

一 輞川莊は、王維及び崔氏が祖先祭祀するための草堂と精舎を中心にした莊であるが、そこには祖先像もなければ佛像・道像も存在しない、「空」である。

二 「輞川詩」は、「山」や「水」が「空」だ、とうたうことによって、古代以來の楚辭の「悲」をも、玄言詩の「佛理」をも根本轉回し、新しい唐宋律詩の文學を創造しつつある。

三 「輞川圖」は、「山」と「水」を「空」なる存在として畫くことによって、中世的道釋畫を根本轉回し、新

しい水墨山水畫の藝術を創造しつつある。

はじめに第一點、輞川莊が、どのような建築を中心にして構成されていたか、を詩文と「圖」を對比させながら略考する。

王維は、最晩年に、輞川莊を喜捨して清源寺とするにあたって、上表して輞川莊の由來を自ら、つぎのように説明している。

請施莊爲寺表

臣維稽首、臣聞罔極之恩、豈有能報、終天不返、何堪永思、然要欲強有所爲、自寬其痛、釋教有崇樹功德、宏濟幽冥、

臣亡母故博陵縣君崔氏、師事大照禪師三十餘歲、褐衣蔬食、持戒安禪、樂住山林、志求寂靜、臣遂于藍田縣營山居一所、草堂精舍、竹林果園、竝是亡親宴坐之餘、經行之所、

臣往丁凶釁、當即發心、願爲伽藍、永劫追福……

伏乞施此莊爲一小寺、兼望抽諸寺名行僧七人、精勤禪誦、齋戒住持……

これは實錄であるにちがいないが、王維の母は、名門博陵の崔氏の出自であって、「大照禪師」こと普寂（六五一—七三九）に師事して參禪すること「三十餘歲」であり、粗末な衣服を着、菜食を守り、持戒し、禪に安んじていた。山林に住するを樂い、寂靜の境地を志求していた。そこで、王維は、藍田縣に山居一所を營むことにした。そこには草堂と精舍があり、竹林も果園もあつて、亡き母は、いつもそこで宴坐しては經行していたのだ、という。わたくしは、いま研究する暇をもたないことを遺憾とするが、そのような「山居」の莊園あるいは庭園の中心に

は「草堂」あるいは「高堂」とよばれる多くは木造の廟堂があつたのであり、祖先祭祀と無縁ではなかったと考えたい。太原王氏にしても、博陵崔氏にしても北朝以来の名族であるから、かれらの本貫地には一族の宗廟があつたに違いないが、唐も中期を過ぎて、そのような豪族・貴族共同体がどんどん再分化し崩壊しゆく中で、遠孫達は、かれらの別荘においても祖先祭祀することをはじめめるのではないか。いまだ憶測にすぎないが、そのような祖先祭祀の場所であつたからこそ、王維の「草堂」が、そのまま、寄進されて「伽藍」になり、「一小寺」になり得たと考えておく。

ところで王維の原本「輞川圖」が、畫かれたのは、この「草堂」の壁面においてであつた。張彦遠『歷代名畫記』卷十、王維條には

清源寺壁上に、輞川圖を畫く。筆力、雄壯なり。嘗て自ら詩を制して曰く、「當世、謬りて詞客となる、前身には應さに畫師たるべし。能く餘習を舍つることあたわずして、偶またま時人に知らるるなり」と。誠なるかな、是の言や。

朱景玄『唐朝名畫錄』妙品、王維條にも、

復た、輞川圖を畫く。山谷、鬱盤として、雲水、飛動す。意は塵外に出で、怪は、筆端より生ず。嘗て自ら詩を題して曰く、「當世、謬りて詞客となる。前身には應さに畫師たるべし」と。其の自負するや、此くの如し。かく「輞川莊」の「草堂」、即ち後の「清源寺」の壁面に「輞川圖」が畫かれていて、そこに王維自身の詩からとつた一句が題してあつたのであう。趙殿成『王右丞集箋注』卷五「偶然作六首」の第六は、

老來懶賦詩 年、老いてくるにつれて、詩を賦すのが、だんだん面倒くさくなってくる。

惟有老相隨 唯々、老化だけは、着實に進行していく。

宿世謬詞客

宿世の因縁で、謬まって詩人になったからではあるまいか。

前身應畫師

前世でのわが身は、畫家であつたにちがいない。

不能捨餘習

「こうして今でも、畫だけはやめられないのは」いまだ前世以來の習氣を捨てきれないからだ。

偶被世人知

「詩人としてであれ畫家としてであれ」世間の人々に名字が知られるということは、偶來の

ことにすぎない。

名字本皆是

「どんな名字であれ」名字というものは、本來、皆そういう「偶來の」ものだ。

此心還不知

それに對して「詩や畫を創造する根源にある」此の心の方は、一向に知られることがない。

となつていて「當世」が「宿世」になつているが、意味はかわらないのではないか。

それでは「輞川詩」や「輞川圖」においては、この「輞川莊」の中心の建物「草堂」、あるいは寄進されての「清

源寺」は、どのようになつたわれ、どのように畫かれていであろうか。「輞川詩」第一首「孟城坳」に、

新家孟城口

いまはなくなつて廢墟となつた孟城の入口のところに、新しく輞川莊を造園して住いするこ

とにした。

古木餘衰柳

かつての孟城趾は、柳の古木が、數本、生命力も衰えたまま生き残っているだけだ。

來者復爲誰

わたくしが新しくやつて來て住むのだ、というが、わたくしとは、いったい、何者だ。「わた

くしだつて、また、いなくなるのではないか」

空悲昔人有

「いや、そうではない。わたくしは」「空」——ゼロ——なる根源のコミュニケーションをさ

とつて文化創造しつゝあるのであつて、「かく」「空」をさとして文化創造する存在は永遠だ。にもかかわらず、わたくしが「大悲をもつて悲しむのは、昔人が自己存在を所有しているか

ぎり、それは老死し存在しなくなることだ。（この詩の解釋については、後述）

という第一句「新しく家す」が、それをうたっていることは、間違いない。新しく建てられた「草堂」が、いまはなき「孟城」という廢墟に對比されている。しかしそれに反し「輞川圖」においては、その「草堂」が、「孟城坳」の右にある第一圖の平屋の木造建築であるのか、左にある第三圖の高閣の建築であるのか、が、問題になっている。わたくしは、後者でなくてはならない、だからこそ、そのまま「清源寺」になり得たのだ、と考えたい。この「草堂」に付随した「精舍」と考えられる部分において、小さくてはつきりしないが、母崔氏と王維が對話している如くであることや、湖水上で王維が舟遊びから、この建物へ歸りつつある如くであることも、それを支持するであろう。

それに對し第一圖の平屋の建物は、母崔氏の同族で、王維の早く亡くなった妻の弟、崔興宗の「林亭」ではないか。王維が親愛した「内弟」崔興宗も、やはり、輞川莊内で王維の東隣に住んでいたことが、いくつかの詩から推察される。王維に「與盧員外象過崔處士興宗林亭」なる詩がある。員外郎の盧象が崔興宗を訪問した際、王維も宴席に出席して身内の崔興宗の近況をうたいながら挨拶したのだろう。

綠樹重陰蓋四隣

新綠が茂りに茂って樹陰がどんどん暗くなり四隣の屋敷までも日蔭になってしまった。

青苔日厚自無塵

青い苔も日に日に深くなって、もはや塵埃など立つべくもない。

科頭箕踞長松下

頭は丸出して足は投げ出したまま、ひよろ長い松の下に坐って、

白眼看他世上人

白眼にて、かしこの世上の人々を蔑視しきっているありさまだ。

よく第一圖の平屋の建物の様子に適合する。さらに、この建物に關係して考えなくてはならないのは、王維の「崔渼陽兄季重前山興」なる詩である。この詩には、「山西去亦對維門」という原注がついていて、崔季重の邸宅から

南面して前に見えている對岸の山を西へ行くと王維の「草堂」の門にも對する、というのであるから、王維の「草堂」も南面して西にあり、この邸宅は、東隣にあるわけである。崔興宗が「内弟」であるのに對して、崔季重が「兄」とよばれているから、やはり同族の崔氏で、その邸宅の所有者であつた、と考えられる。但し、これには、面倒な問題がある。趙殿成注が引用する『全唐詩』第四函第八冊、蘇源明詩の序文に「濮陽太守清河崔公季重」とあることである。わたくしとしては、この序文によつて王維詩題の「兄」字の意味を疑うよりは、むしろこの『全唐詩』の蘇詩序文に「清河」というのが間違いだらうと考えて、崔季重も、博陵の崔氏であつて、「兄」とよばれるにふさわしく、かつ王維の東隣の邸宅の所有者であつた、と考えておきたい。王維詩は、つぎの如くである。

秋色有佳興

秋たけなわの景色とは、まことに佳い興趣に富むものだ！

況君池上閒

ことほか、君の家から見ると池のあたりに、スペースがあつて廣がつているのが、よい。

悠悠西林下

悠悠、自適して西隣の山林のふもとに住んでいて、

自識門前山

僕だつて、自分の家から見て門前の山が美しいことは、よく識つているにかかわらず。

千里橫黛色

千里にもわたつてまゆずみ色の雲が横にたなびいていて、

數峰出雲間

いくつかの山の峰だけが、雲間に突き出ている。

嵯峨對秦國

峨々たる高峰は、こちらでは秦國の平野に對面しつつ、

合路藏荆關

幾重にも重なつた山々のあなたには荆門を藏している。

殘雨斜日照

雨上がり、雨が降り残つているところへ、さつと斜めに日が照ってくる。

夕嵐飛鳥還

夕もやのはるか上方を、高々と飛んで鳥たちが還っていく。

故人今尙爾

あなた方は、今なお、本來の面目をりっぱに保つておられるにもかかわらず、

歎息此顔

わたくしの此の面目を失墜した顔たる、ひたすら嘆息するばかりだ。

王維が、安史の亂に際して、安祿山軍に捕らえられて賊軍の官職を受けた、という不名譽な事件の後、實弟王縉の懸命の嘆願によって許された至徳二年（七五七）、五十九歳、から翌年、乾元元年（七五八）、六十歳、春に再び任官して、一年以内に累遷してもとの「給事中」にもどつて間もない頃の詩ではないか。「此の類れた顔」とは、そのような不名譽によって面目を失墜した顔であろう。

つぎに問題になるのは、この乾元元年（七五八）春、再び任官して以後、王維が、同僚の賈至、岑參、杜甫などの詩人達に慰撫され激勵されたことが知られているが、まさしくこの年の秋に杜甫が、輞川莊を訪問したときの詩二首との關係である。それぞれ「九日藍田崔氏莊」「崔氏東山草堂」と題されている。後者は、つぎの如くである。

愛汝玉山草堂靜

わたくしが大好きなのは、あなたの藍田なる玉山の「草堂」がひっそりと靜寂であることだ。

高秋爽氣相鮮新

秋たけなわのすがすがしい空氣が、それだけ、ますます新鮮だ。

有時自發鐘馨響

きちんきちんと時が來ると、あたかも自ずからでもあるかの如くに鐘が鳴つて馨が響いてくる。

落日更見漁樵人

日が落ちて、すっかり暗くなってきたのに、まだ漁師や木樵のすがたが見える。

盤剝白鴉谷口栗

盤の上には、白鴉谷の入口あたりで採れたという栗が剝いてある。

飯煮青泥坊底芹

御飯には、青泥坊の土手下で採れたという芹が炊き込んである。

何爲西莊王給事

それにしても、いったい、どうして西隣の莊園にお住いの王給事殿は、

柴門空閉鎖松筠

柴門をぴたりと閉ざしたまま、何もしないで松や筠だけと暮す生活を續けておられるか。

はやく小林太市郎氏によって、上の王詩の崔季重の邸宅が、即ちこの杜詩の「藍田崔氏莊」「崔氏東山草堂」であることが指摘されているのだが、王維の「西莊」の「草堂」と竝んで「崔氏東山草堂」が別に存在していたのだらうか（但し、後者の「東山」は詩中の「玉山」と同じであつて長安から見ての東山であるから、それ自體は、けつして「西莊」に對して存在していたことを意味しない）。ここ輞川盆地が、はなはだ狹隘であることを考えると、二つの「草堂」が竝んで建つていたとも考え難い。わたくしとしては、つぎのように考えておく。王維は、母崔氏の爲に輞川莊を營んだ、といっているものであるから、そこに崔氏の所有になる邸宅が含まれていることも、ないではないであらう。杜甫は、その崔氏の邸宅を訪れて歡待を受けたことに感謝する詩において、そこなる莊を「藍田崔氏莊」といい、その中心にある建物を「崔氏東山草堂」「汝玉山草堂」といったのではないか。あるいは王維が、官位から追放されて別莊が沒收されるかも知れない危惧のある時期に、一時的に崔氏の所有になっていたのかも知れない。

さらに問題になるのは、上述の王維詩も、乾元元年秋の詩であり得るし、この杜詩二首も、まさしく同年の秋の作であるとすると同席の詩である可能性がないだらうか、ということである（わたくしには、王維の五言詩と杜甫の七言詩が、同席の詩であり得るかどうか、すらも未詳である）。もし萬一、そうだとすると、當然、再考されなくてはならないのは、杜甫「崔氏東山草堂」詩の最後の二行

何爲西莊王給事

それにしても、いったい、どうして西隣の莊園にお住いの王給事殿は、

柴門空閉鎖松筠

柴門をびたりと閉ざしたまま、何もしないで松や筠だけと暮す生活を續けておられるか。

である。從來の解釋では、この時、王維が不在であつたので、「柴門が、空しく閉ざされて松や竹だけが鎖錠されている」と理解されてきたのであるが、王維が、ここに同席していて、王維のいるところで詩をうたっているとす

ると、「空」字は、王維が松や竹の中だけに閉じこもっている隱逸を批判していることとなる。最晩年（六十歳）の王維の自然詩を、十三歳年下の杜甫が、やって来て批判している、とすれば、興味深い。ここに、杜甫の人間存在をうたう詩が生まれつつあるとは、いえまいか。（杜甫は、ごく少數の佛教思想への言及を別にすれば、「空」字を傳統の意味において使用している）

いずれにせよ、王維の輞川莊は、王氏及び崔氏の祖先祭祀をするための「草堂」と「精舍」を中心とする莊園であって、それが、いまや、「佛像」もなく「道像」もなく「空」であり、したがって、そこを山歩きし舟遊びしながら「輞川詩」のような山水詩がうたわれる、またその壁面には「輞川圖」のような山水畫が畫かれる場所へと根本轉回しつつある。北朝・隋・唐初貴族の祖先祭祀する宗廟あるいは邸宅であれば、そのまま佛寺でもあり道觀でもあったのであろうが、それが、いまや佛像も安置されず、道像も安置されずして「空」であって、かわって山水詩がうたわれ、山水畫が畫かれる場所へと轉回しつつあるであらう。たしかに王維は、寄進して「清源寺」にしたが、それは、上述のように釋元嵩を招請して南宗禪を修行するための禪寺にしたのであり、かれも、終生、そこでもともに禪修行していたのであった。もはや、佛像のいますところにて佛教儀禮を奉行し經典講義を聽聞するための佛寺ではなくなっているのである。

それでは、あらためて王維の「輞川詩」や「輞川圖」という作品そのものに即して、それらが、六祖慧能の禪の「空」なる根源のコミュニケーション、「空」なる共同存在、にもとづく文化創造だ、ということを證明し得るだろうか。

第三節 「輞川詩」と「輞川圖」——詩畫一體の文化創造

つづいて、つぎの二點を論ずる。

二 「輞川詩」は、「山」や「水」が「空」だ、とうたうことによって、古代以來の楚辭の「悲」をも、玄言詩の「佛理」をも根本轉回し、新しい唐宋律詩の文學を創造しつつある。

三 「輞川圖」は、「山」と「水」を「空」なる存在として畫くことによって、中世的道釋畫を根本轉回し、新しい水墨山水畫の藝術を創造しつつある。

さて、上掲したように「輞川圖」二十一圖と「輞川詩」二十詩とは、兩者の配列を對應させてみるとき、かなりの程度に一致する、といえるであろう。おおむね、實景に即しているからにちがいない。それにもかかわらず、「輞川詩」のいくつかの箇所において、敢えて順序を入れ替えられているようだ。ここでは、はじめに、より實景に即しているであろう「輞川圖」二十一圖を基本にして、「輞川詩」二十詩をも參照しながら、輞川莊の庭園が、どのような構成單位より成り立っているか、を論じ、つぎには、それらが、どのような意味で「空」であるか、を「輞川圖」並びに「輞川詩」に即して考察してみたい。その際、「輞川詩」が順序を入れ替えた理由にも、ふれたい。

第一の構成單位——藍山を背にして「輞川莊」の草堂などが南面して建てられている

一 華子岡あるいは崔興宗「林亭」

二 孟城坳

三 輞口莊あるいは草堂・精舍

おそらく唐長安城東南隅の青門（曲江池付近）から出て東南東に藍田の青泥驛に至り、そこで大きく南へ折れて、終南山系東邊部の藍山（玉山）山中へと分け入り輞川峡谷のけわしい谷間の道を通り抜けたところに、輞川盆地のやや開けた平地があるのであろう。いま、この輞川水の東西兩岸にひらけた盆地の東側の方へ入ったところ、即ち藍山の裏斜面を背にして、そのふもとに、輞川莊の草堂と精舍が、南面して建立されている。その東隣に孟城坳の古趾がひろがっていて、さらにその東隣の樹木の間に崔興宗「林亭」の平屋の建物がある。これら草堂・精舍あるいは「林亭」の裏山には、「華子岡」などと名づけられた藍山の山々が重なっている。他方、それらの建物から前方南を見れば、上述したように湖水を隔てて對岸に、盆地を圍む低い山々とその奥に終南山脈の累々と連なる高山群が望まれるのであろう。

さて、これら三圖によって畫かれた第一の構成單位は、「孟城坳」に象徵されるように「古い歴史」の内へとどんどん流れ去っていく諸々の「有」を悲しむ一方で、他方、新築の「輞川莊」に象徵される如く「新しい歴史」を創造する「空」なる禪定修行と藝術創作をよろこぶ場になっている、とでも言えるのではないか。まず「孟城坳」に數本の柳の古木と壊れた土塀以外に何も畫かれていないことが、うつろいゆく空しさの「空」を表現するのみならず、より根源的に「草堂・精舍」において佛像も菩薩像もなくなっていることこそ、まさしく、それ故に、その壁面に水墨で「輞川圖」が畫かれているにちがいないことこそ、そして「林亭」は、人が畫かれていないままに、したがって「無人」であるままに、おそらく隱逸の場かつ詩がうたわれる場として畫かれていであろうことが、新しく創造する「空」を表現する、と考えたい。

いま「輞川詩」第一詩は、うたう。

新家孟城口

新しく輞川莊を建築し造園して住いしたのは、いまはなくなって廢墟となった孟城の入口のところだ。

古木餘衰柳

かつての孟城趾は、柳の古木が、數本、生命力も衰えたまま生き残っているだけだ。

來者復爲誰

わたくしが新しくやって来て住むのだ、というが、わたくしとは、いったい、何者だ。「わたくしだって、また、いなくなるのではないか」

空悲昔人有

「いや、そうではない。わたくしは」「空」——ゼロ——なる根源のコミュニケーションをさとして文化創造しつつあるのであって、「かく」「空」をさとして文化創造する存在は永遠だ。にもかかわらず、わたくしが」大悲をもって悲しむのは、昔人が、かれ自身の存在を所有しているかぎり、そのように所有された存在が、うつろいゆき存在しなくなるからだ。

この第一詩「孟城坳」は、「圖」の第二景「孟城坳」と第三景「輞川莊」をあわせうたっているものであって、それは、第二詩「華子岡」が第一景の「崔興宗林亭」の背後にある山を「華子岡」と名づけてうたうのと順序が逆轉している。あきらかに第一詩は、「輞川詩」全體の根本思想「空」をうたうが故に、實景とは逆轉させて、はじめにもって來られたのである。

それでは、ここにうたわれる「空」は、いかなる意味において理解されるべきであるか。「新しく家す」とうたいはじめる本詩が、新しく「輞川莊」を建築し造園し、そこにおいて「輞川詩」などをうたい、「輞川圖」を畫くという新しい文化創造を肯定していることは、まちがいないが、そのような文化創造が、六祖慧能の禪の「空」の宗教體驗に由來すること、上述の如くである——とすれば、ここでの「空」が、「空しく悲しむ」「悲しんでも、何

の甲斐もない」「悲しむばかりで、どうすることもできない」という空虚な「空」であることはできない。そうではなくして、そのような新しく創造する「空」が、根柢にあつて、その上で、「昔人の有を空しく悲しむ」という空虚な「空」が重ねあわされているのであろう。かくしてそこには「空」を根柢とする大悲をもつて、昔人が宏壯な「孟城」を所有していたにもかかわらず、いまは廢墟になっている、かく所有される限りの存在がうつろいゆき無になることを悲しむ、という場が開けているであらう。

第二の構成單位——湖水の南岸の低い山々を「山歩き」する。

四 文杏館

五 斤竹嶺

六 木蘭柴

七 茱萸汙

八 宮槐陌

九 鹿柴

一〇 南垞

上述の第一の構成單位が、湖水から見ると北岸に建てられた建物群であるのに對し、これら第二の構成單位は、すべて南岸にあつて「草堂・精舍」からは舟で渡っていくのであろう。舟から降りて、南岸の盆地を圍む低い山々を登ったり下ったりしながら、これらの景勝を山歩きしていく、と考えられる。裴迪「文杏館」詠に、

南嶺與北湖 南の山々の尾根を歩きながら、北に湖水を見る。

前看復回顧 前方の景色に見とれていては、また後を回顧する。

とあることが、その位置關係を明示する。(五)「斤竹嶺」は、王維詩に「空曲」と表現されるから、そのところまで湖水面が深く入り込んでいたのではないか。あるいは谷川を遡っていったところに、小池ほどの淀みがあるのかも知れない。何れにしても、ここから奥へ奥へと山を登っていく。つぎの(六)「木蘭柴」は、王維詩では、ふたたび山頂へ出て、はるかに終南山脈の高峰を遠望する如くであり、裴迪詩では、谷川道をどんどん下りはじめている。かくして(七)水邊へ来て、朱色や緑色の「茱萸」の實を採取している。來客に獻する酒杯に入れるのだ、という。(八)「宮槐陌」も、水邊にあつて、門前の小道に宮槐の木立が立っている。その門とは、登山路への門であつて、休憩所をも兼ねているのであろうか。(九)「鹿柴」は、これら盆地を圍む南岸の低い山々の東北斜面にひろがっている。したがって太陽が南西方向のある角度へ傾いたときに、谷底の苔の生えたところまで日光が達するのであろう。そこには、多數の鹿が、放し飼いにされている。(一〇)「南垞」は、上來、山歩きしてきた南岸の低い山々の東端の岸邊にあつて、ここから舟に乗って湖上へ出、舟遊びしながら、對岸にある「北垞」へ至るのであろう。そのために、王維及び裴迪詩では、「南垞」は、「北垞」とともに、つぎの第三の構成單位「水遊び詩群」にふくまれる。

さて、以上、七景の「山々」圖は、いかなるしかたで「空」を表現しているのであろうか。これらの「山々」圖が、山々を中心主題として畫くとともに、そこに根を張った草木を畫き、そこに生きる鳥獸を畫き、その上には「無心」なる人物あるいはそのような人物の住む建物のみを加筆しようとするのは、それらが「空」において生きていることを表現しようとするのだ、とは、いえないだろうか。というのは、いまや、從來の出家文化の中心として

發達してきた佛道像や道釋畫などを放捨しきって「空」を體驗し、その「空」において水墨山水畫や自然詩などの新しい文化を創造しようとする故に、まずは、「山々」や「谷水」「湖水」などが「空」なる場として現前し、植物や「無心」の人物圖が、そこにおいて生きている生物の生命の根源のコミュニケーションを畫いているのではないか。いわば「空」という新しい文化創造の原初の場合、「山々」や「湖水」などとして表現され、そこにおける生命の創造のはたらきが動植物や「無心」の人物の點景によって畫かれるのだ、とは考えられないか。したがって「山々」や「湖水」などは、「空」であることによって新しい文化創造の場になっているのみならず、それら自體が、「空」なる根源のコミュニケーションの原初の場合そのものを畫いているのだ、とはいえないか。（なお、ここで論ずることは出来ないが、水墨山水畫と並行して發達した十六あるいは五百羅漢圖などは、從來までの道釋畫とは、まったく本性を異にする。それは、南宗禪の宗教體驗において「空」を體得した禪者達が、その人その人のユニークな固有性をフルに實現していることを畫こうとするのであり、それぞれにユニークな人物を畫いていたであろう「行道僧」圖から發達してきた、と考えられる。したがって禪の師匠の「頂相」あるいは肖像畫の發達と同一の本性あるものである）

ところで、つぎに、この第二の構成單位の中において第二詩「斤竹嶺」と第三詩「鹿柴」に「空」字があつて、「空曲」「空山」がうたわれていることが注目される。とくに後者は、實景からすれば、第六の位置にあるにもかかわらず、ここへ轉置されているのであり、あきらかに前者とならべることによって、「空」の根本思想を宣言しようとしているのである。

それでは、ここにおいて「空」字は、いかなる意味をもつであろうか。第二詩「斤竹嶺」の「空曲」は、「輞川圖」からすると、湖水の水がぐつと奥まったところまで入り込んでいることを意味する如くであるが、裴迪詩に

「明流」なる語があることからすると、谷川が流れ込んでいて、それを遡ったところに小池ほどの淀みがあるのかも知れない。いずれにしても、その奥まった「空曲」に竹藪があり、水面の漣に映っている。いま、その「空曲」を越えて、どんどん奥へ登っていくと、低い山の山頂へ出て、そこから、さらに二千メートル級の山々が聳える「商山」へ行く道が通じている、というのであろう。しからば「空曲」とは、そこに誰も人がいないという空虚な「空」が窮まったところにおいて根本轉回して、新しい文化を創造する「空」が開けることを象徴している、したがって、つぎの詩の「空山」へと轉回していくのではないか。

さて、その第三詩「鹿柴」は、「輞川詩」の中でも最もひろく讀まれ親しまれた詩であって、この位置へ轉置されているのは、「輞川詩」全體の根本思想「空」を宣言しようとするのだ、と考えられる。

鹿柴

鹿群の遊ぶ柴柵

空山不見人

「空」であって新しい文化創造の根源の場である輞川の山々には、自我意識ある人間は、ひとりも、いない。

但聞人語響

しかしながら、新しい文化創造の根源のコミュニケーションにもとづく、詩をうたう言葉だけが、響いて聞える。

返景入深林

夕日が傾いて一定の角度になったとき、山の斜面に茂る深い林の谷底まで、さっと日光が入って、緑色の苔の上で返照するのだ。「あたかも、「空」なる根源のコミュニケーションからして、心の最深層へとインスピレーションがひらめいて、詩がうたわれるが如くに」

復照青苔上

この人口に膾炙した詩を、敢えて南宗禪の「空」の宗教體驗——つぎに六祖慧能の禪の根本構造として詳論する——にもとづいて解釋することを試みたが、この詩の單純きわまりない美しさの根源に、そのような南宗禪の深

い宗教體驗のあることは、よくよく思惟されなくてはならない、とは言えよう。

つづく「木蘭柴」以下の詩は、そのような「空」なる山における自然を發見する文化創造の遊びを楽しんでいる、と解釋することが許されよう。

第三の構成單位——湖水上に出て北垞に到るまで「舟遊び」する

一一 臨湖亭

一二 欽湖

一三 柳浪

一四 欒家瀨

一五 金屑泉

一六 北垞

一七 白石灘

一八 竹里館

上述したように南垞から舟に乗って湖水上へ出て、あちこちの景勝のスポットへ到っては、ひろびろした「水」界の妙變を楽しみつつ文化創造するのであろう。ここにおいて湖水の水が、基本的には輞川水などの上流から流れ入り、大きく湖水を満たした後に、また輞川水の下流へ流れ出るように造園されている如くである、したがって湖水の水がつねに流れるように功夫されている如くであることも、その「水」が、生き生きした「空」のコミュニ

ニケーションを表現する、というわたくしの解釋を許すのではないか。

但し、これら第三の構成單位の詩においては、「水」が「空」だ、とストレートにうたっているところはない。むしろ、上述の第二の構成單位の「南垞」と入れ替えてまで、ここで第一の位置に轉置されてうたわれている「臨湖亭」の詩が、

輕舸迎上客 輕やかな小舟に乗って超一流の文化人を客として迎えて、

悠悠湖上來 ゆったりと楽しみながら湖上をやって来て、

とうたうように、「空」なる根源のコミュニケーションの場の上で、無礙自在に文化創造する「舟遊び」が、主題になっている、といつてよい。とくに第三詩「欽湖」が、

湖上一廻首 ひろびろした湖上で「舟遊び」して歸りながら、ふと振り返ると、

山青卷白雲 山は、いよいよ青々として、白雲にとり巻かれている、

とうたうところなど、南宗禪の「無情說法」の文化創造の場の哲學的眞理を、みごとに先取りして言い當てている、といつてよい（次章においては、「青山」と「白雲」が、それぞれ、「空」なる根源のコミュニケーションとそこにおける「無情說法」という二即一なる哲學的眞理を象徴する、という南宗禪の傳統が形成されることを述べる）。かく無礙自在に文化創造する「舟遊び」を楽しんできて、最後に「北垞」で舟を降り、ふたたび北山のふもととなる「竹里館」（おそらく崔興宗「林亭」のさらに東寄り奥へ入ったところにあつたのではあるまいか）に来て、遊びを終える。その最後の詩「竹里館」が、それまでの「舟遊び」が「空」なる根源のコミュニケーションの場におけるインスピレーションの楽しみであつたことを明らかにする。

深林人不知 深く奥まったところの竹林でかなでる琴の音樂の楽しみは、無我ならざる人々には、わかる

まいが、

明月來相照

眞如の明月からのインスピレーションの光明が、ふと、やってきては、心の最深層からして世界全體を照らし出すのだ。

第二の構成單位の「鹿柴」詩とならんで、第三の構成單位における本詩は、「山水畫」を畫き「山水詩」をうたう王維の南宗禪的宗教體驗にもとづく文化創造の祕密を明らかにしている、いわなくてはならない。

第四の構成單位——輞川莊の西界の外れに川水を導く堤防があり田・畑・果樹園などがあり農民などが住んでいる

一九 辛夷塢

二〇 漆園

二一 椒園

上來、論じてきた「輞川圖」と「輞川詩」からして、そうであるのだが、これより以後の唐宋「山水畫」と「山水詩」の傳統が、「山」や「水」を「空」なる根源のコミュニケーションの場として畫き、うたうのみならず、そこにおいて「無心」あるいは「無情」なるままに植物が生い茂り、動物達が生きており、そして農民・木樵・漁民なども、やはり「無心」あるいは「無情」なるままに生活している——そのさまを畫き、うたう、ということとは、きわめて根本的な本性であって、それなしには「山水畫」も「山水詩」も、成り立たない、といってよい。ここでは、それが、南宗禪の宗教體驗の傳統における「無情說法」の公案の藝術表現に外ならないことを指摘してきた

のであった（次章において、「無情說法」の公案が、どのような哲學的眞理を説くか、を論ずる）。この第三の構成單位の第一詩「辛夷塢」は、そのような「無情說法」を説きつくして、あますところがない。

木末芙蓉花

こぶしの木の木ずえに、あたかも蓮華の花が咲いたかのようだ。

山中發紅萼

深山の山中にあつて、ひっそりと赤紫の花びらが開いている。

澗戸寂無人

谷間の農家は、寂として靜かなるままに、誰ひとりとして、自我意識ある人は、いない。（「無心」あるいは「無情」なるままに生活している）

紛紛開且落

つぎからつぎへと、多數の花びらが開いては、「無心」あるいは「無情」なるままに落ちるのみだ。

つづく二詩において、王維は、「空」なる根源のコミュニケーションをさとする南宗禪の宗教體驗の根據の上に、莊子の哲學や楚辭の文學を回復することをうたっている、といえようか。

結語

以上、盛唐から中唐へかけての時代に根本轉回しつつあった中國文化の根本轉回において唐宋律詩や水墨山水畫が成立したことは、いったい、その同時代に六祖慧能にはじまる南宗禪が急速にひろまりつつあったことと無關係だっただろうか、と問題提起して、もし、それら二つの歴史過程が關係しているとすれば、その關係の具體相を論證するに、詩畫一體の天才王維にまさる實物證據はないと考えたのであった。はじめに第一に、かれの禪思想が、從來、日本の學者によって考えられてきたような神秀系統の北宗禪ではなく、六祖慧能系統の南宗禪であ

ることを確認した上で、つぎに第二に、それでは、かれの「空」をさとることによって根本轉回するという南宗禪の宗教體驗が、どのように、かれの山水詩をうたいつつ山水畫を畫く藝術創造にかかわるか、を理解するために、かれの「輞川詩」と「輞川圖」において、どのように「空」が表現されているか、を考察しようとした。

(一)「輞川詩」は、まさしく「山」と「水」こそが「空」であることをうたっているのであり、そこを遊ぶ詩人王維は「空」をさとっている、といつてよい。そうしながら神仙であれ詩人であれ古人であれ樵人であれ、何らかの人間あるいは鳥獸をうたうことは、そこに「無情說法」ともいうべき根源のコミュニケーション——共同存在即文化創造——が現成しつつあることをうたっているであらう。

(二)「輞川圖」は、まさしく「山」と「水」を「空」なる存在そのものとして畫いているのであり、それを觀ずる畫人王維は「空」をさとっている、といつてよい。そうしながらも、草堂などの簡素な建物を畫き多數の小人物や小動物の點景を配しているのは、そこに「無情說法」ともいうべき根源のコミュニケーション——共同存在即文化創造——が現成しつつあることを畫いているであらう。

とすれば、最晩唐における中國繪畫史の總決算ともいふべき『歷代名畫記』の著者張彥遠が、まさしく古代・中世以來のすべての名畫を記錄しようとする古典的繪畫思想の故に、その意義を理解し得なかったにもかかわらず、「誦畫山水樹石」章を設け、「山水之變」を記錄せざるを得なかった——ということとは、やはり、その時期に、詩においても、畫においても、「空」をさとって根本轉回し「無情說法」しつつ新しい文化を創造するという六祖慧能の禪の根本轉回が生きてはたらいっていたことを傍證するのではあるまいか。次章では、そのような六祖慧能の禪の根本轉回の哲學的構造を明らかにしてみたい。

「附記」本稿は、拙編著『北朝隋唐 中國佛教思想史』（法藏館、二〇〇〇年）の終章「南宗禪から宋學の成立へ」として、きわめて節略した形で發表したものの元來の第一章の草稿を完成させたものである。それにつづく第二章 假題「六祖慧能とその弟子達の禪思想」の完全原稿も、いずれ機會を得て發表したいと考えている。というわけで、冒頭のごく一部であるが、既發表のものと重複するところのあることを、お詫びする。

中世の數學と術數學——科學と宗教の習合點をめぐって——

武田 時昌

はじめに

科學文明の發展段階を考えるうえで、占星術、鍊金術、呪術的醫療は、非科學的俗信から科學的合理性がどのようにに認識されたかを判斷する一つの尺度を與えるものにちがいない。しかし、それらが自然科學の發達を阻害するマイナス面ばかりではなく、人々を自然探究へと向かわせ、科學的發見のきっかけを與えることもあれば、人々に科學知識とその有用性を啓蒙する役割を果たすこともある。

似て非なる側面を斥けつつ、科學的な貢獻のあったことを認めて、擬似科學という言い方をすることもある。しかしながら、理論的誤謬が證明済みでなかった當時において、精密科學との境界線がはっきりと認識されていたわけではない。むしろ両者が渾然と複合した學問分野を形成しており、しかも自然科學の應用である、その世俗的な部分に社會的な影響があるのであれば、科學性を見出すだけでは不十分である。

今日の場合において、サイエンスとは隔絶された占いがすっかり廢れたわけではない。テレビや雑誌での取り扱い状況を見れば、日常的なレベルでこれほど一般的に流行した時代はないと言ったほうが妥當であるかもしれないくらいである。科學的眞理の發見によって、擬似科學が正體を暴かれ、衰退していくものではないという命題すら成立するかもしれない。そうであるならば、知恵ある人間の文化的な營爲の一つとして、占いやまじないを捉え直すことも必要である。

心理學、社會史の立場から、人々が占いを愛好する心理要素、信じ込ませる社會概念を分析的に考察するのも悪くはない。同時に、自然科學や宗教の聖域には立ち入らない占術の通俗性は、それらとの間に何らかのバランス關係を保ちつつ、兩者を結びつけているユニークな役割を果たしていることに、着眼してみたい氣がする。

科學と宗教というのも、宗教から科學へという科學革命の歴史觀によって、對立關係だけが強調されているが、必ずしもそうであつたわけではない。宗教に従事する人物が自然科學や占術に通じていたことを示す逸話が數多く残されている。それは、他の職種よりもより強い關心を抱いていたこと、そして人々にもそうした能力者と見なされ、それが崇拜の神祕性を少なからず生じせしめていたことの反映である。理論のレベルで考えても、宗教的教義や科學的眞理に互いに對抗することに力點が置かれるわけではなく、自然界と心的世界にアナロジカルな關係性を見いだそうと、相補的に働きあふことのほうが多かったのである。そのように考えれば、科學と宗教の關係性を議論する手がかりは、占いの文化史、思想史に潜んでいると言えるだろう。

中國の場合には、占いが科學理論と複合的に絡み合つた術數學という特有の學問分野を形成した。術數學が數多く世に出されるようになったのは、三國時代から唐に至る中世の時期である。『隋書』經籍志三の五行類には、「二百七十三部、合一千二十二卷」の著作が收められており、『漢書』藝文志と比べて、古史、雜史類とともに著

しい増加傾向を示しており、中世の學術の際立った特色の一つにちがいない。

術數學の學問的な輪郭は、十分に把握されているとはいえない。その要因の一つには、内容が通俗的であるために、當時にはよく讀まれたものでも、貴重書として後々まで伝えられることが少なく、著者の事績もあまり語られなかったことが挙げられる。しかし、占術の理論發展性を考慮するならば、書物が傳わらなくても、占術の數理そのものは後代の書に存在するものと大差なく受け繼がれており、理論的な根幹部分は十分に推尋することができるのである。その特色づけを困難にさせているのは、むしろ當時の科學文化や宗教文化との關わりを、十分に考察していないところにあるように思われる。

そこで、本稿では、科學知識の傳播や宗教文化との關わりを視界に入れながら、中國中世における數學（算術）と術數學（占術）との間にどのような關係があつたのかを、具體的な様相を窺うことで考察してみたい。

一

術數學の中世的展開を考察するうえで、『魏書』術藝傳に注目すべき人物の序文が掲載されている。それは、「陰陽・術數を好んだ」殷紹が著した『四序堪輿』という術數書の序文である。

それによれば、殷紹は、姚氏（後秦）の時代に成公興に「九章要術」を學び、彼に従って釋曇影のもとに行き、成公興が去った後も止まり、釋曇影に「九章」の教えを請うた。さらに釋曇影に連れられて、法穆に會い、二人から「九章數家雜要」の講述を受けた。また五臟六腑、心髓血脈の醫學知識、商功（體積計算）の大算端部の算術、自然、天象の變化による天文占、土圭、周髀の三角測量術などを學んだ。四年後、彼等の先師和公が注釋した「黃

帝四序經文」を傳授してもらい、さらに山居して數年間それを尋究し、甲寅の年に下山した。景穆帝からその要略を撰録する敕命を受け、抄撮して『四序堪輿』を集成したが、未だ獻呈しないうちに崩御に遭い、それから八年経つてようやく奉った。

太武帝の長子である景穆帝が崩御したのが正平元年（四五二）、殷紹が『四序堪輿』を献上したのは、それから八年目の太安四年（四五八）夏のことである。下山してから「自爾至今四十五年」とあるのを逆算すれば、下山した「甲寅之年」は北魏神瑞元年甲寅歲（四二四）に當たる。

殷紹の學んだ「九章」とは、言うまでもなく『九章算術』のことである。「九章數家雜要」とあるのは、當時には『九章算術』を注解した諸説が存在したことを示唆する。『隋書』經籍志には、劉徽注以外にも、徐岳等の注釋書を著録するが、諸家の注解が研究對象となっていたのが字句通りであれば、きわめて注目すべきである。

成公興は、字は廣明、自ら膠東の人と稱し、「山居隱跡し、人間（俗世）に在ることを希」った隱者である。殷紹が彼に連れられて行つた釋曇影は、陽翟九崖巖に隱棲する沙門であり、さらに釋曇影と訪れた法穆は、長廣東山に隱棲する道士であつた。

游遁大儒と呼ばれた成公興には、後述するように、新天師道の開祖である寇謙之に仙術を教えた仙人傳説が残っているが、その逸話からも彼が數學に通曉していたことが窺える。釋曇影は、鳩摩羅什が長安に至つた時に付き従つた弟子で、『法華義疏』四卷、『中論』の注釋書を著した後に、「山棲隱處し、節を塵外に守り、功を修め善を立て、愈々老いて愈々篤し、晉義熙中（四〇五―四一八）に卒す、春秋七十なり」（『高僧傳』卷六）とあるから、時期的にはちょうど重なっている。

法穆については未詳であるが、成公興や釋曇影といった仙道、佛門で高名な人物が數學研究を通して親密な間

柄であったことが、三人から學を授けてもらった殷紹の口から直接に語られているのは、實に興味深い。

當時、北朝には、最初の道教教團を組織した人物が出た。新天師道を興した寇謙之である。彼は嵩山で修行をし、太上老君の降下に遭って、天師の位と「雲中音誦新科之誡」を授かったが、それは殷紹が下山した翌年の神瑞二年（四二五）一〇月五日のことである。仙道の修行を行うようになったきっかけは、成公興との不思議な出会いにある。すなわち、『魏書』釋老志に記された二人の逸話のあらましは、以下の通りである。^①

寇謙之は姨母の家で働いていた成公興が頑強な身體で倦まずに働くのに目をつけ、姨母に頼んで貰うけて、使役人として連れて歸った。彼が樹の下で算術計算を行っていると、野良仕事に精を出す成公興が時折覗きに來る。力作していればよい、なぜ見に來るのかと咎めても、二三日経つと、再びやって來てやめない。寇謙之が七曜の星算がわからなくて茫然としていたら、成公興がどうしたのかと尋ねた。長年の間、算を學んできたのに、近ごろ周髀を計算するが合わないで、自己嫌惡に陥っていたと言う。すると成公興は、自分の言う通りに布算してみてほしいと言うので、やってみるとにわかに解決した。寇謙之は嘆服し、彼に師事したいと請うたが、彼は固辭し、寇謙之の弟子にしてくれと申し出た。

まもなくして、成公興は寇謙之に隱遁して仙術を學ぶつもりはないかと誘い、三日閒潔齋戒させた後に、彼を連れて華山に入り、一緒に藥草を食べさせた。すると飢えることがなくなった。さらに嵩山に入り、三層の石窟で神仙の修行をする。その後の話では、成公興が實は失火の罪によって仙界から追放され、七年間寇謙之の弟子になる刑罰に服していた、いわゆる謫仙であることがわかる經緯を記すが、ここでは省略する。

寇謙之が行った七曜算というのは、天文占のための日月五惑星の軌道計算であると考えられる。「周髀を算する」とは、狹義には『周髀算經』に展開されているノーモンによる日影を用いた三角測量術のことであるが、ここで

は天體運動の數理計算（星算）を指している。なお、殷紹も「九章、七曜に達する」と述べられている。

寇謙之が嵩山で修行をして體得したのは、服氣、導引、辟穀等の長生術である。成公興の通じている「九章」「周髀」の算術は、今日的な意味合いでの純粹數學であり、長壽を得るための仙術に近似しているわけでは決してない。しかし、七曜の布算によって、成公興の神仙的能力の一端が發揮されるというところに、算術と仙術の微妙な関係がある。

數學者として當時の人々に知られていた成公興との不思議な出逢いは、寇謙之が神託を受けて教祖となるにふさわしい傳説であつて、それがどれほどの史實を反映しているのか、詮索しても仕方がない。しかしながら、二人の交際の信憑性がどうであれ、數學の達人が謫仙に同一視される概念裝置が、純粹數學と神仙術との間に存在したことは確かなことである。宗教的な神祕性の源泉として、數學という學問が力を發揮すると人々に受け止められていて、術數的な興味を持った人物が數學を研究しようとしていたのである。租稅計算等の實用面ばかりではなく、數の神祕を解き明かす役割を數學に強く求めるようになった背景には、宗教教團の制度的な確立と社會的浸透とともに、術數學への興味の高まりがあるように思われる。

二

『九章算術』をバイブルとした數學研究のサークルが、釋老二家の相互交流を通して成立していたことは、奇異な感じがするが、それは彼等の傳記や著作がほとんど残っていないせいであるにちがいない。そこで、當時の算術書において、もう少し實證的な考察をおきたい。

北魏には、安豐王延明が數學や天文律曆學に強い關心を抱いていたことが知られている。

安豐王延明は、博學多聞で圖籍萬餘卷を鳩集したが、五經の數學關連の事柄を抄集して「五經宗」を著し、古今の樂事を集めて「樂書」を著そうとし、また渾天儀、欽器、地動儀、銅鳥漏刻、候風儀などの科學器械を集め、圖解して「器準」を著そうとした。河間に信都芳という數學者がおり、彼を館に招いてその推算を行なわせたという。そして、安豐王延明が内紛で南奔した後に、信都芳は自ら『器準』を刪定し、詳しい注釋を施した。また「重差、句股」にも注釋したとある（『魏書』二〇、九一、『北齊書』四九、『北史』一九、八九）。

句股術というのは、『周髀算經』『九章算術』句股章に展開された三平方の定理の應用術（數値二次方程式）や三角測量的な相似計算である。また、『九章算術』の注釋者である劉徽は、『周禮』の九數にある重差術を補う目的、『海島算經』を著わした。この「重差、句股」がそれらの數學書であるかどうかはわからないが、類似した算術であったとみて間違いはない。

南朝では、祖沖之（四二九―五〇〇）が出て、『九章算術』を研究し、劉徽の數學をさらに發展させて、精度の高い圓周率算定等の大きな數學的業績を残した。南北兩朝で、『九章算術』を始めとする數學研究が盛んになったことは、偶然ではなさそうである。

現存する『算經十書』のなかで、北魏の時代に著された數學書と考えられているのは、『張丘建算經』である。著者は自序に「清河張丘建」とあるだけで不詳であるが、錢寶琮の考證によれば、『張丘建算經』卷中に、各戸に絹を出させるのに貧富の差に従って（等差が二丈の）九等に分ける設問があるのが、顯文帝天安元年（四六六）に施行され孝文帝太和九年（四八五）に廢止された三等九品の戸調法（『魏書』食貨志）であるとし、その間に成立したと推定する^③。

自序には、「其の夏侯陽の方倉、孫子の蕩杯、此等の術未だ其の妙を得ず。故に更に新術を造り、其の理を推盡し、之を此に附す」とあり、『夏侯陽算經』『孫子算經』の名を擧げており、北周の甄鸞（五三五―五六六頃）や唐の劉孝孫が注釋を施しているから、時代的にはちょうど符合するように思われる。

『夏侯陽算經』『孫子算經』には數理を盡くしていないところがあるので、新術を造ったと述べていることについて、「孫子の蕩杯」とは『孫子算經』卷下（第一七題）にある次の設問を指す。

今、婦人が河のほとりでお椀（「杯」又は「杯」を洗っていた。渡し場の役人が「どうしてそんなにお椀が多いのか」と尋ねると、婦人は「家に客人がありましたので」と答えた。役人は「客人は何人か」と尋ねると、婦人は「飯は二人で、羹は三人で、肉は四人で（一つのお椀を）共にします。全部でお椀は六五杯用いました。客人の數は存じません。答えは六〇人。

客人の總數をXとすると、

$$(1/2+1/3+1/4)X=60$$

という方程式を解く問題である。左邊の分數を通分した $13/12$ の逆數をお椀の總數六五杯に乘じれば求まる。『孫子算經』の解法公式は、

六十五杯を置き、一十二を以て之に乘じ、七百八十を得、十三を以て之を除すれば、即ち得。

とあり、一二、一三という數値がどうして出てくるのか、つまり方程式の左邊にある分數を通分する過程が省略されている。これに對して、『張丘建算經』卷下（第三七題）では、

共杯人數を右方に列置し、又共杯數を左方に置く。人數を以て互いに杯數に乘じ、併せて法と爲す。人數をして相乘じ、以て杯數を實と爲す。實、法の如くして一を得。

とあり、分數の分母（「共杯人數」二、三、四）と分子（「共杯數」一、一、一）を算盤の左方、右方において互乘し、通分する方法を明記している。後者のほうが、より一般解としてすぐれていることは言うまでもない。

「夏侯陽の方倉」については、『夏侯陽算經』は、『算經十書』に收録された現行本ではない。現行本『夏侯陽算經』は、兩税法等の唐代に施行され始めた税制計算が扱われており、唐の韓延が著わした算經を、北宋元豐七年の刊刻時に誤って入れたものであると考えられている。韓延算經の冒頭には、「夏侯陽曰く」と、『夏侯陽算經』からの引用があるから、それが書名と間違えたのであろう。

『張丘建算經』を『孫子算經』と内容的に比較すると、解法公式の補正にとどまらず、内容的に類似する設題が少なからず存在する。しかも、數理的に少し複雑にした應用問題となっている。さらに、序文には書名があがっていないが、『九章算術』に依據する應用問題と思われるものも數多く見いだすことができる。

そのことを議論するのは、本稿の目的ではないので別の機會に譲るが、いずれにせよ従前のいくつかの數學書を基礎にして應用問題を工夫していることは明らかである。そこに、當時の數學研究の高まりを推察すべきである。隠棲している人物でありながら『九章算術』を學んだことが史書に記録されるのも、そのことを裏付けているように思われる。

もしそうであるならば、設問、解答と最終的な解法公式を記した數學問題集だけしか残されておらず、研究者集團の實像がほとんどつかめない中國數學の歴史において、そうしたことが指摘できる稀有な事例である。數學的な業績ばかりに目を向けていると氣がつかないことが、術數學との關連性を調べることで、思いがけない事實が浮かび上がることもあるのである。その好例であることを、ここではつきりと指摘しておきたい。

三

ところで、殷紹が法穆、曇影から傳授されたという「黃帝四序經文」については、殷紹の序文によれば、史遷、郝振の中古大儒に撰注があつて世間に流布しているとあり、その缺けた所を補つた彼の著作も大いに世に行われたということであるから、當時にもてはやされていた術數書の一つであつたことがわかる。

その構成と内容は、孟・仲・叔・季の四序各九卷八一章に分かれ、全三六卷三二四章からなる。全體の内容は、「専ら天地陰陽の本を説く」とし、孟序は「陰陽配合の原を説く」、仲序は「四時の氣の、王・休・殺の吉凶を解す」、叔序には「日月辰宿交會相生して表裏を爲す」、季序は「六甲の刑禍福德を釋す」とある。

それらの記述から推察すると、隋の蕭吉著『五行大義』に類似した内容である。數學との直接的な關係は、もちろんそこには見いだせないが、學ぶ側には『九章算術』から「黃帝四序經文」という流れがあつたのであるから、兩者を結合させている何らかの數觀念がそこにあるはずである。それが、おそらく當時の人々を魅了した「數學」ということになる。

『五行大義』卷一では、五段に分けて「數」の原理を説いた論數篇がある。その後では、五行の作用による四季の氣の變化に着目した「四時の休王」の相互關係や十干十二支（六甲五子）の五行配當説を定義から詳論し、占術を行う方法の基礎理論を説き明かす。だから、論數篇は、世俗的な占術を「數の學」に高めている、中國術數學的な數學原論を展開したものと言つていいだろう。

論數篇の五段の冒頭は、「大衍より起こし易動靜數を論ず」という章目になっていることからわかるように、依據する原理は、易數である。しかし、ここで注意しなければならないのは、そこで述べられている大衍數や八卦

は、易占を成立させる筮竹數や構成要素にちがいないが、だからといって五經の首である『易』そのものではない。しかも易學と易占とは次元を異にすることは當然り前のことであるが、だからといって易數の聖俗關係をきっぱりと分離してしまうわけにはいかない。なぜならば、自然哲學と占術の兩面性を保有しているからこそ、『易』がバイブル視されているからである。

その複雑な關係は、算術と占術においても同様のことが言えるだろう。それらの曖昧模糊とした關連性は、『易』から派生したものと主張される術數學の學問的輪郭を把握しようとしても實に捉えがたいものになっている。しかしながら、そこに人々を信じ込ませる數術の本源があると考えられるのだから、廣義の「數學」として捉え直すには、絡み合ったものを少しは解きほぐさないわけにはいかない。

そこで唐以前の算術書を集録した『算經十書』を通覽すると、占術あるいは釋老一家との關わりが見いだすことができるのは、『數術記遺』と『孫子算經』である。『數術記遺』については、後漢末の徐岳に假託したものであり、李淳風の編纂した「十部算經」に入っていたわけではなく、宋代に補入したものであるから、考察對象とすることには躊躇せざるを得ない。

一方、『孫子算經』には、注目すべき設問がいくつか含まれている。

下巻の第四問に次のような設問がある。

今佛書がある。全部で二十九章、章ごとに六十三字である。問う總字數はいくらか。（今有佛書凡二十九章、章六十三字。問字幾何）

佛典の總字數を算出する問題である。この他に佛教文化に關わる内容の設問があるわけではない。しかし、『算經十書』のなかで、特定の社會集團との關連性を明示する内容の設問は稀有であるだけに、單なる書物とせず

佛書と限定していることが、かえってその親近性をはっきりと告白しているように思われる。

『孫子算經』の成立は、卷下、第五問で一九道の碁局を扱っていることから、一七道から一九道に変わった晉末から南北朝の初めであると推定されている。^④それは、佛教が民間に廣まり始まる時期にちょうど重なっている。

さて、最も注目されるのが、卷末にある次問である。

今妊婦がいる。年齢は二十九、孕んだのは九月。生まれる子の性別はどちらか。

答に言う、男が生まれる。(今有孕婦、行年二十九、難九月。未知所生。答曰、生男)

胎兒の性別判断の推算術である。解法公式によれば、定數の四九に難月(孕み月、一説に産み月)を加え、年齢を引く。その餘りに、天一・地二・人三・四時・五行・六律・七星・八風・九州の數字を順に引けるだけ引き、餘った數が奇數なら男、偶數なら女となる。四九に難月九を加えると五八、年齢二九を引くと、二九になる。二九から一、二、三、四、五、六、七まで引いていくと、一餘る。奇數だから答えは男、となる。

このような怪しげな數術が『算經十書』に展開されているわけではなく、これが唯一の例外である。

定數四九には何の説明もないが、一から九までの數については、『淮南子』地形訓等に見られる動物の在胎期間に關する數理に符合している。そして、『大戴禮記』易本命、『孔子家語』執轡では、それが易理に基づくものとして、いることから見れば、定數四九は易占に用いる筮竹數に依據するのではないかと思われる。そうであるならば、算數と術數と易數の三數がここに會合しているのである。

『孫子算經』の推算術は、明代の算學啟蒙書である『算法統宗』卷一七にも「孕推男女法」として收められているように、數學的な根據のない愚問として否定されるというわけではなかった。實際にどれほどそれが用いられたかはわからないが、近代の初めまで中國や日本にもっと簡単な男女産分けの算法が残っていたことが、民俗調査によって報告されている^⑥。

そのような推算術が生まれ、習俗に定着する背景には、妊娠三ヶ月目に胎兒の性別が決定されるとする考え方が長い間信じられていたことによる。すなわち、十ヶ月間の妊娠期間における胎兒發育の過程において、妊娠三ヶ月目にはまだ胎兒の形態は定まっておらず、妊婦が見たものに感應して變化するとし、男の子が欲しければ、弓矢を手にし、雄鶏を射たりするなどし、女の子が欲しければ簪や珠玉を身につけるなどするとよい、といったまじないめいた妊婦の心得が、食物の禁忌や醫療の仕方とともに唱えられた。胎教の重要性が賈逵『新書』胎教篇及び『大戴禮記』保傳篇等で、古くから唱えられたのも、そうした醫學的な胎兒發育觀があつたからである。

『諸病源候論』卷四一、婦人妊娠病諸候上、三妊娠轉女爲男候には、

この時は男女未分の時である。だから、妊娠して三ヶ月未滿ならば、服藥や方術で性別を轉換して男を産ませることができる。(是時男女未分、故未滿三月者、可服藥方術轉之、令生男也)と述べられているように、醫書レベルでも變成男子の術の有効性が明言されている。

『博物志』卷一〇、雜説下には、その方術の一例がある^⑦。

妊娠して三ヶ月未滿の妊婦が、夫の衣冠を身につけ、平旦に左回りに井戸を三周し、(水面に)自分の假影を映して立ち去る。振り返ってはならない。人に知られたり、見られたりしてはいけない。そうすると、必ず男を生むことができる。(婦人妊娠未滿三月、著増衣冠、平旦左邊井三匝、映詳影而去、勿反顧、勿令人知見、

必生男)

周日用の注には、性別推算術への言及がある。

(胎児が)女とわかれれば、この方法に依るべきであるが、最初から男であるならばどうするのか。私は、(胎児の性別を知る)定法があると聞いている。すなわち、母親の生年月日と受胎時日を定め、これを計算して、奇数になれば男であり、偶数になれば女である。女であることを知った後に、すなわちこの(男を生ませる)方法に依るべきである。(周日用曰、知女則可依法、或先是男如何。余聞有定法、定母年月日與受胎時日、算之、遇奇則爲男、遇偶則爲女、知爲女後即可依法)

醫書の胎児發育説は、他の醫書や道教、佛教關係の著作においても、類似した説が唱えられており、人々に廣く浸透したが、その起源はきわめて古く、内經醫學が成立する前の先秦期まで遡ることが、馬王堆漢墓から出土した『胎產書』によって判明した。馬王堆出土醫書には、胞衣を埋める方位と壽命の關係を圖解した南方禹臧圖を始め、胎產の醫療やまじないが大いに論じられている。しかも、隋唐以降の醫書に見られるものと、きわめて近似的しており、核となる部分が大きく變化することなく、先秦から中世以降に時を隔てて綿々と語り繼がれていることがはつきりした。そのことは、この分野の特質である理論的な繼續性を示唆するものである。

ところで、平安時代の永觀二年(九八四)に丹波康賴が朝廷に奉った『醫心方』は、全三〇卷からなるが、卷二二から二四までの三卷には、妊娠期や産後の婦人病に關する醫説が、様々な書物から寄せ集められている。今日の産婦人科に屬する醫療内容もあれば、術數的なまじないも含まれている。

抄出した引用書で、最も多いのは『產經』である。『產經』は、『日本國見在書目錄』に「產經 十二(卷)、徳貞常撰、產經圖 三(卷)」とあることが知られているだけで詳しいことはよくわからない。

引用された『産經』の論説には、馬王堆出土『胎產書』や『諸病源候論』とほとんど同じ胎兒發育説があり（卷二二、妊婦脈圖月禁法第一所引）、さらに『孫子算經』とほとんど變わらない性別推算術も存する。すなわち、『醫心方』卷二四、知胎中男女法第三の引く『産經』に、次のようにある。

欲知男女筭法、先下夫年、次下婦年、仍下胎月、正月胎下筭十二、月竝取十二、月筭合數、仍除天一、又除地二、又除人三、又除四時四、又除五行五、又除六律六、又除七星七、又除八風八、又除九章九、候〔奇〕即男、偶即女、萬無參差。

それによれば、胎兒の性別を占う胎産のまじないがあつて、それが算術的にアレンジされ、『孫子算經』に紛れ込んだのである。その過程はよくわからないが、同類の算法が『産經』にあったということに、その社會的背景を探る手がかりが残されている。

『産經』では、胎兒の男女を知る法として、前期の推算術に加えて、式盤の一二神と父母の年齢、懷妊した時の年齢などで占う法を記載する。それらの外に、『諸病源候論』『千金方』と同じような左右の脈による診斷法も述べられており、他所では經方書と同様の藥療の處方を様々に論じているから、まじない一邊倒というわけではない。胎産に關する諸説を、醫療とまじないの區別なく、網羅的と思えるほどに集録したために、醫書の枠からはみ出ているような占法まで收められることになったのである。

『産經』は、援引する書名をそのまま明記しているものがある。そのなかには、『湛餘經』（第二四、爲生子求月宿法第三）、すなわち『四序堪輿』の類似書からの引用がある。^⑨さらに、『佛家大集經』（卷二四、生子廿八宿星相法第一二）、『龍花經』（占推子與父母保不保法第二四）といった佛典を装うものが含まれる。^⑩中世の醫書には、佛僧の著作も數多く存し、名僧の耆婆の名を冠した書も少なくないから、それだけでは驚くに値しない。しかし、それらの内容が

二八宿や干支による占術であり、術數書と差異のないものであってみれば、佛教文化と術數學の接近した距離を感じないわけにはいかない。

胎産を論じる諸説を窺うと、道教や佛教の呪言によるまじないを典型として、『産經』だけではなく、宗教的な色彩が強く見受けられる傾向がある。胎産醫療においては、道教と佛教が方向性を異にすることなく、混在している。『産經』では、さらに術數書まで援引して、集成的な試みを果たしているのである。

卷二三、藏胞衣斷理法第一五に引く『産經』には、胞衣のおさめ方を説いた末尾に「此は黃帝百女占中の祕文なり」とあり、次の藏胞衣吉凶日法第一五の引用文には、牢日に胞衣のおさめると小兒は死んでしまうと述べた後で、「牢日法は湛餘經中に在り」とコメントする。つまり、占術を行う盤上の世界において、佛教や道教の神々が迷える人々を救うために結集しているのである。

『隋書』經籍志にも「産經」という書目が記されているが、醫家類でなく、殷紹の『四序堪餘（輿）』と同じ五行類に分類されている。その前後には「六甲貫胎書」「産乳書」「推産婦何時產法」「推產法」「推產書」「生産符儀」「産圖」「雜産圖」といった書物が列記されている。そのように胎産の醫療やまじないは、術數的な色合いがきわめて強いところがあった。

中國では、古來から婦人病や小兒病が治癒しがたい病氣であることを認識し、それだけを獨立させた專書を扱ってきた。しかしながら、受胎や胎兒の生育に關する醫學知識が明確になったのは、近代に入ってからのものであり、懷妊から出産に至るまでの胎産期や嬰兒期における病は、最も醫者の手に負えない難病であったにちがいない。しかも、當時は今に比べて出生兒や妊婦の死亡率がきわめて高かったわけであるから、出産の無事と嬰兒の健康を願う氣持ちは切實なものがあり、今日で見ればまじないでしかない方法に頼らざるを得なかった。しかも、

世の常として生まれてくる子の長壽を祈らない親はいないから、「産經」で取り扱う中身が、術數的なものを多く含み、五行類に類別されることになるのも、首肯できることであるだろう。

結びにかえて

南北朝に分裂した頃は、道教史でも、佛教史でも、一つの轉換期となっている。北魏で新天師道が國家的宗教の地位を獲得した後、しばらくして南朝では茅山を中心とする上清派の道教教團が形成される。一方、佛教も次第に國家の擁護を受けるようになる。北でも南でも、西域から傳來した佛教が中國に定着し始め、それに拮抗する形で道教が飛躍していく時代なのである。

北魏においては、太武帝（在位四三三—四五二）が寇謙之等の進言を受け入れて新天師道を北魏の國教とし、大々的な廢佛を行った。その後も道佛二教に儒教を加えた三教は、政治的な動向では互いに霸權抗爭を繰り返した。そのためにその對立面だけが浮き彫りにされるが、沙門と道士が相互交流を行い、弟子に學問を傳授しているように、三教の知識人の間では融和的な關係も存在し、自然科學や術數學を包含した知識が交叉する場が成立していた。

道教も佛教も、初期段階では、長生術を基軸にした神仙思想と大いに接近していたことは、しばしば指摘されている。また、醫藥學についても、大いに活躍した道士、僧侶がいたこともよく知られており、その分野の指導的な立場となっていた。北魏で例言すれば、李亮という醫者が沙門の僧坦に就いて醫術を學んで、大いに腕を上げた（『魏書』九二）という具合である。

ところが、術數學との關係については、「術數、禁呪に通曉していた」曇摩讖が人々の安危を救った（『魏書』一

一四」という類の逸話が取り上げられるくらいで、どちらかというと神怪、俗信と見なされて脇に置かれる傾向にあった。

しかし、世俗の視線で見るとすれば、摩訶不思議な術數的世界と結合した文化基盤の上で、宗教家達の姿をそのように眺めていたことは事實であり、あるいは占術以上に熱い眼差しで救済の奇蹟を期待していたのである。とりわけ、本稿で見たように、まじないと分離しがたい胎産醫療のような場においては、神頼みをする人々に生きる知恵を授けようとして、醫藥學的な知識が寄せ集められ、さらに本來まじないとは無縁の純粹數學の算術が數術として合體し、さらに道教、佛教の神々まで驅り出される。

つまり、術數學が生み出した時空において、當時の科學、易學の理論と宗教文化の構成要素が習合し、人々に何らかの信仰と行動指針を與える力を供給しているのである。それは、科學知識が人々に浸透していく過程に特有の現象であり、科學と宗教との理論的な結節点になっているのではないかと考えられる。そのように考えれば、中世の術數學の果たした役割は、これまで佛教史、道教史、科學史のいずれもが見逃してきた盲点であるように思われる。

- (1) 塚本善隆『魏書釋老志の研究』（佛教文化研究所出版部、一九六一年）、横超慧日編『北魏佛教の研究』（平樂寺書店、一九七〇年）を参照した。
- (2) 錢寶琮校點『算經十書』下冊、張丘建算經提要（中華書局、一九六三年）参照。
- (3) 『張丘建算經』『孫子算經』の成立年代及びその内容については、錢寶琮校點本及び『李儼・錢寶琮科學史全集』（遼寧教

育出版社、一九九八年）に再録された諸論考のほかに、吳文俊主編『中國數學史大系』第四卷、西晉至五代（北京師範大學出版部、一九九九年）、紀志剛編『孫子算經／張丘建算經／夏侯陽算經導讀』（湖北教育出版社、一九九九年）を参照した。

④ 前注参照。

⑤ 拙稿「胎兒の性別を推算する術——數の豫言力」（横山俊夫編『言語力の諸相——試行的共同研究報告——』、京都大學人文科學研究所、二〇〇〇年）参照。

⑥ 永尾龍造『支那民族誌』第六卷、兒童篇上卷、第二篇、第二章「胎兒の性別を判斷する方法」（東方文化書局、一九七一年）、『日本產育習俗資料集成』（第一法規出版、一九七五年）参照。

⑦ 『異苑』卷八にも同類文がある。そこでは、「映影而去、勿反顧、勿令人知見」は、「映井水詳觀影而去」、「勿令人知見」は「勿令墮見」に作る。

⑧ 杉立義一『醫心方の傳來』第三章（思文閣出版、一九九一年）、馬繼興『馬王堆古醫書考釋』（湖南科學技術出版社、一九九二年）に詳しい考察がある。

⑨ 『醫心方』卷二、針灸服藥吉凶日第七にも、『堪輿經』の佚文が二條見られる。

⑩ 『醫心方』卷二三、治產難方第九には、『大集陀羅尼經』の神呪が記載されているが、『大集經』と同一書であるかもしれない。

道觀, 60
道氣, 21, 22
道氣神三位一體說, 35
道士, 98
道性, 28, 30
道像, 186
唐宋の變革, 161
道民, 98
都講, 142, 145, 147
 都講祭酒, 155
 都講生, 151
內音, 90
【な】
南宮, 88
南圯, 191
涅槃堂, 71
【は】
廢佛, 7, 12
排佛論, 1
白雲, 195
八會內音自然玉字, 88
波羅夷, 41, 47, 56
福堂, 88
佛性, 28
佛像, 186
府兵制, 162
辯, 125
報應, 15
法師, 147
法信, 101
胞胎の滯結, 24
北圯, 191
本眞, 29
本性, 29
本生譚, 83
凡夫, 50
魔書, 46
【ま】

無情, 196
無常院, 69
無情說法, 196
無生法忍, 173
無心, 196
滅度, 91
【ら】
羅漢圖, 192
羅鄧山, 34
律藏, 60
龍漢, 90
兩稅法, 163
兩半, 95
臨終儀禮, 69
林亭, 182, 187
靈照, 29, 30
靈書八會, 88
靈寶經, 34, 84
靈寶經典, 61
靈寶派, 95
鹿柴, 191, 193
論難, 149

- 始生父母, 27
 自然の氣, 23
 屍陀, 10
 七祖, 34, 88
 守一, 85
 十地, 51
 宿債, 10
 受胎父母, 26
 十戒, 97
 出家, 20, 31
 術數學, 202, 203, 206, 209, 211, 216-218
 術數書, 202, 203, 210, 216
 茱萸, 191
 初一念, 29
 昇虛像, 72
 精舍, 182
 小乘戒, 43, 48
 上清派, 34, 95
 上清法師, 67
 承負, 28
 所生, 25
 所生の宗, 25
 初地, 50, 52
 諸天內音自然玉字, 88
 神, 23
 深戒, 49
 神氣, 23
 神交, 171
 眞身, 27
 眞人像, 72
 神仙道教, 34
 新天師道, 204, 205, 217
 眞父母, 26, 28, 30, 35
 眞文, 88
 精, 23
 聖, 50, 51
 精氣, 23
 青山, 195
 精神氣の三位一體, 23
 碩學, 133
 世間父母, 29
 世俗の父母, 35
 遷化堂, 69
 瞻病堂, 74
 草堂, 180, 182
 俗儒, 123
 と通儒, 123
 祖先濟度, 34
 【た】
 頽顏, 184
 大孝, 7, 13
 胎兒發育說, 214, 215
 大乘戒, 44, 48
 大忍, 49
 大悲, 190
 大妄語戒, 56
 達士, 133
 煖潤氣, 29
 地前三十心, 51, 53
 中國禪, 161
 追善供養, 34
 通儒, 107, 108, 110, 121, 132
 定着, 132
 發明, 132
 普及, 132
 通博, 124
 通覽, 124
 剃髮, 20, 31
 天音, 86
 天書玉字, 88
 天尊像, 72
 顛倒想, 29
 天文, 87
 天門, 71
 道館, 60

一般語彙索引

【あ】

一殺多生, 48, 49
いわゆる通儒, 108, 122, 129, 133,
135
烟燼の氣, 29
因果應報, 84
延壽堂, 71

【か】

開劫度人說, 89
科舉, 163
畫師, 181
葛氏道, 87
歡喜地, 52
寬政, 129
氣, 23
鬼教, 2
僞經, 32
義疏, 141
義疏學, 141
寄胎父母, 29
鬼道, 3
宮槐陌, 191
九天元父, 24
九天玄母, 24
九天の氣, 24
九天の精, 23
行道僧圖, 192
均田, 162
空, 181, 189, 191

空曲, 191
空山, 193
空性, 172, 173
空林, 167, 169
具足戒, 41
區別, 125
郡國廟迭毀, 112
元氣, 21
研究と發言, 123
權教, 15
玄元始三氣, 21
現實への適用, 123
見道, 50
孝, 1
講經儀式, 152
高座, 147
高堂, 180
五運說, 21
コミュニケーション, 181, 192

【き】

三官, 92
三元經, 29
三十二天, 88
字
空, 167
四恩, 7
志怪小説, 100
詞客, 181
始生の父母, 26

6 固有名詞索引

論語, 3

法解, 98
 法苑珠林, 71
 法慶, 40, 55
 牟子, 3
 牟潤孫, 141, 149
 法進, 47
 輞川詩, 176, 187
 輞川圖, 176, 180, 187
 輞川莊, 169, 176, 187
 輞川盆地, 185
 法穆, 203, 204, 210
 抱朴子, 6, 85
 對俗篇, 32
 抱朴子內篇, 72
 法琳, 8, 10, 31
 北周の武帝, 12
 北齊書
 鮑季詳傳, 144
 法華經, 10, 15
 菩薩瓔珞本業經, 51
 法句譬喻經, 100
 本際經, 35, 103
 道性品, 28
 梵網經, 9, 14
 【ま】
 摩訶僧祇律, 5
 摩訶摩耶經, 10
 妙光, 56
 無上祕要
 人品, 23-25
 無著, 52
 釋明檠, 8
 孟子, 2
 孟城坳, 181, 188
 目連, 12, 14
 目連問戒律中五百輕重事, 45, 47
 【や】
 藥王菩薩, 10

唯識二十論述記, 53
 維摩經, 5
 瑜伽師地論, 48, 49
 喻道論, 4, 6, 7, 11, 31
 要修科儀戒律鈔, 60
 余嘉錫, 142
 豫讓, 3
 【ら】
 禮記, 4, 7, 15, 76
 學記, 153
 樂淨信, 98
 藍山, 188
 陸修靜, 84
 李公緒, 2
 李小君口訣, 33
 李仲卿, 8, 10, 11
 劉寬, 128
 劉徽, 204, 207
 劉孝孫, 208
 龍樹, 52
 劉丕, 127
 李瑒, 2
 楞伽經, 52
 梁啓超, 141
 梁の高行, 3, 5
 理惑論, 31
 理惑論, 3
 輪廻, 9
 靈憲, 20
 靈寶經目, 84
 靈寶天尊, 84
 靈祐, 74
 歷代名畫記, 198
 老子, 8, 32
 第十三章, 26
 第四十二章, 20
 六祖慧能, 197
 六度集經, 100

4 固有名詞索引

- 大比丘三千威儀經, 60
太平經, 28
大方便佛報恩經, 12, 48
大明度經, 146
大明度無極經, 146
卓茂, 125
大戴禮記, 212, 213
竹里館, 195
智度論, 10
中候太夫人, 99
中國本傳, 73
中天竺舍衛國祇洹寺圖經, 71
張丘建算經, 207-209
張彥遠, 180, 198
張衡, 20
張萬福, 60
陳寅恪, 164
陳允吉, 172, 175
陳鐵民, 171
通典, 116
鄭興
 + 鄭衆, 128
禰衡, 16
天真皇人, 84
典略, 155
道安, 151
東漢魏晉南北朝史書辭語箋釋, 130
道教義樞, 95
 混元義, 21
道行般若經, 146
董鈞, 127
洞玄諸天內音經, 25, 26, 30
洞玄靈寶千真科, 61, 103
陶弘景の注, 33
洞真九真中經, 25
洞神經, 21
洞真太丹隱書, 24
道世, 60
道宣, 2, 31, 60
唐朝名畫錄, 180
唐棣, 177
道德眞經廣聖義, 22
湯用彤, 145
杜光庭, 22
度人經, 88
杜甫, 166
杜林, 126
曇影, 203, 204, 210
曇摩讖, 217
曇無讖, 44, 46
【な】
南史
 沈洙傳, 144
日本國見在書目錄, 214
入楞伽經, 9
【は】
裴玄仁, 21
裴迪, 190
杯度, 44
伯夷, 5
博物志, 213
博陵の崔氏, 179
婆藪槃豆法師傳, 53
馬融, 128
班固, 128
毘尼討要, 60
卑摩羅叉, 43, 47
百緣經, 14
風俗通義, 122
傅奕, 2, 8
普寂, 168, 179
佛駄跋陀羅, 56
父母恩重經, 12, 14, 32, 33
辯正論, 8
 十喻篇, 31
 內九喻篇, 31

十住毘婆沙論, 9
 終南山脈, 188
 周髀算經, 205, 207
 宗密, 13
 叔齊, 5
 朱景玄, 180
 朱子語類, 16
 朱法滿, 60
 蕭吉, 210
 生經, 97
 蕭居士, 168
 乘如禪師, 168
 聶政, 3
 上清九丹上化胎精中記經, 24
 洞真九丹上化胎精中記經, 23
 上清後聖道君列紀, 93
 紹清禪師, 17
 淨藏, 15
 成唯識論掌中樞要, 54
 徐岳, 204
 諸經要集, 71
 諸病源候論, 213, 215
 辛夷塢, 197
 神會, 176
 晉紀總論, 135
 眞誥, 34, 93
 甄命授篇, 21
 闡幽微篇, 33
 協昌期篇, 33
 新書, 213
 神人所說三元威儀觀行經, 60
 信都芳, 207
 隋書
 經籍志, 202, 204, 216
 嵩丘蘭如, 168
 數術記遺, 211
 西漢文紀, 110
 西京雜記, 110

清源寺, 180
 成公興, 203–206
 青泥驛, 188
 清靈真人, 21
 世親, 53
 世說新語
 文學篇, 144
 千金方, 215
 睽子經, 12
 璿上人, 171
 潛夫論, 20
 僧淵, 45
 宋書
 謝靈運傳, 148
 曾參, 7
 僧嵩, 45
 宋の伯姬, 3, 5
 祖沖之, 207
 蘇東坡, 165
 孫楷第, 147
 孫子算經, 208, 209, 211–213, 215
 孫綽, 4, 5, 31
 【た】
 胎產書, 214, 215
 太上眞一報父母恩重經, 33
 大照禪師, 179
 太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經,
 27
 太上洞玄靈寶智慧定志通微經, 26,
 84
 太上洞玄靈寶本行因緣經, 61
 太上靈寶五符序, 85
 太上靈寶諸天內音自然玉字, 84
 太上老君說報父母恩重經, 33
 大晉龍興盛德隆熙之頌, 143
 泰伯, 5
 提婆達多, 8
 大般涅槃經, 47, 48

2 固有名詞索引

九天生神章經, 23
匡衡, 112
 + 張譚, 120, 121
許嘉, 118
 等二十九人, 113
 等八人, 120
玉山, 188
鳩摩羅什, 40, 204
弘明集, 30
元始洞真慈善孝子報恩成道經, 33
元照, 71
玄宗, 32
建中靖國續燈錄, 17
甄鸞, 208
貢禹, 112
孝經, 1, 2, 4, 8, 11, 13, 31, 32
廣弘明集
 歷代王臣滯惑解, 31
 斷酒肉文, 148
寇謙之, 204–206, 217
廣弘明集, 2, 12
高識傳, 2
孔子家語, 212
高僧傳, 6, 204
 釋僧導傳, 144
 釋曇諦傳, 144
 曇邃傳, 148
 道安傳, 151
黃帝, 85
黃帝四序經文, 204, 210
皇天上清金闕帝君靈書紫文上經, 93
高誘, 132
後漢書, 125
 郭丹傳, 143
 桓榮傳, 142
 侯霸傳, 142
 丁鴻傳, 143
 楊震傳, 143

 盧植傳, 131
五行大義, 210
吳道子, 166
吳の泰伯, 3
小林太市郎, 185
金剛經, 32
根本說一切有部毘奈耶雜事, 74
【さ】
西域祇桓寺圖, 73
崔季重, 182
崔興宗, 182, 187
左玄真人, 84
左傳, 11
坐忘論, 95
沙門不敬王者論, 6
產經, 214–217
算經十書, 207, 209, 211, 212
三國志
 吳主權傳, 155
 馬超傳, 155
三洞衆戒文, 60
三洞奉道科戒營始, 67
算法統宗, 213
史記, 110
詩經, 7
竺法護, 13
竺法度, 46
支謙, 146
寺誥, 74
四序堪輿, 203, 204, 215, 216
司馬承禎, 95
四分律行事鈔資持記, 71
四分律刪繁補闕行事鈔, 60
四分律比丘尼鈔, 71
釋迦方志, 74
沙彌威儀, 76
周易
 繫辭下, 20

固有名詞索引

【あ】

阿育王經, 10
阿闍世王, 8
荒牧典俊, 151
安豐王延明, 207
韋玄成, 112
醫心方, 214, 215
尹更始
 等十八人, 113
殷紹, 203–206, 210, 216
尹忠, 113, 117
右玄真人, 84
優多羅, 14
尉繚子, 109
孟蘭盆經, 13
雲笈七籤
 三寶雜經出化序, 29
 稟生受命, 23
衛元嵩, 7
慧遠（淨影寺）, 12
慧遠（廬山）, 6
謁璿上人, 172
慧導, 45
淮南子, 212
淮南子鴻烈敍目, 132
王維, 166, 167, 197
王維年譜, 171
央掘魔羅經, 9
王商
 +師丹+翟方進等五十人, 121
應劭, 122

王符, 20

王明廣, 7

【か】

海島算經, 207
賈逵, 128
樂正子春, 4
夏侯陽算經, 208
河上公注, 21
峨眉山, 85
漢官儀, 124
桓玄, 6
管子
 地水篇, 20
漢書, 111
 藝文志, 202
 韋玄成傳, 112
 貢禹傳, 111
 郊祀志, 112, 119
 五行志, 111
顏真卿, 166
關中創立戒壇圖經, 71
干寶, 135
韓愈, 166
魏華存, 93
祇桓圖, 73
祇桓圖經, 74
敬湖, 195
魏書, 203, 205, 207, 217
 祖瑩傳, 143
義淨, 74
九章算術, 204, 206, 207, 209, 210

CONTENTS

Preface

Filial Piety and Buddhism in China.	YOSHIKAWA Tadao	1
The Authentic Parent in Daoism in Relation to the Virtue of Filial Piety.	MUGITANI Kunio	19
Breaking the Precepts and Committing Heresy in Buddhism of the 5th and 6th Centuries.	FUNAYAMA Toru	39
The Formation of Daoist Monastic Discipline as Seen in the <i>Dongxuan lingbao qianzhen ke</i> and the <i>Sifenlǔ shanfan buque xingshi chao</i> .	TSUZUKI Akiko	59
Daoist Jātaka in the Lingbao Scriptures of the Six Dynasties.	KAMITSUKA Yoshiko	83
A Historical Study of <i>Tongru</i> in Medieval China.	KISHIMA Fumio	107
Reexamining the Role and Position of the <i>Dujiang</i> .	KOGACHI Ryuichi	141
<i>Wang wei</i> 's Landscape Poetry and Painting under the Influence of the Sixth Patriarch <i>Hui neng</i> .	ARAMAKI Noritoshi	163
Mathematics and Numerology: The Merging of Science and Religion in Medieval China.	TAKEDA Tokimasa	203

Religion in Medieval Chinese Society

edited by
MUGITANI KUNIO

DOKISHA
2002

執筆者紹介

吉川忠夫（よしかわ ただお）	龍谷大學文學部教授
麥谷邦夫（むぎたに くにお）	京都大學人文科學研究所教授
船山 徹（ふなやま とおる）	京都大學人文科學研究所助教授
都築晶子（つづき あきこ）	龍谷大學文學部教授
神塚淑子（かみつか よしこ）	名古屋大學情報文化學部教授
木島史雄（きしま ふみお）	愛知大學現代中國學部助教授
古勝隆一（こがち りゅういち）	京都大學人文科學研究所助手
荒牧典俊（あらまき のりとし）	大谷大學文學部教授
武田時昌（たけだ ときまさ）	京都大學人文科學研究所教授

中國中世社會と宗教

2002 年 4 月 12 日 第 1 刷發行 非賣品

編 者 麥谷 邦夫

發行者 麥谷 邦夫

發行所 道氣社

京都市左京區北白川東小倉町 47

京都大學人文科學研究所麥谷研究室內

印刷所 中西印刷株式會社

ISBN4-9901215-0-3 C3022