

麥谷邦夫編

中國中世社會と宗教

道氣社

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

眞父母考——道教における眞父母の概念と孝をめぐる——

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爲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った。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ったわけではない。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呑みこまれて、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、男女の生殖行爲が人を生み出す契機と考えられていたことが分かるが、その男女の生殖行爲は、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「以闡衆甫」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へるべきである。

『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。

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なるう。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』（道藏一〇四三册）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対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対象になりうるのか。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らう。

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、化して帝の先を理む^{おさ}。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。道は無名に合し、數は三五に起る。兆始めて形を稟くるや、七九既に^{あまね}巾くして、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て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。『洞玄諸天內音經』では、因縁所生の根本原因は氣の連続性にあること、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。

『洞玄諸天內音經』の教説は、決して「受胎父母」を價值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價值の範疇内でのことであり、道の眞理の前にあつては何の價值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ぬのである。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
 を捨てるの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ろう。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」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」ずることができるのである。

このような『洞玄諸天内音經』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『洞玄諸天内音經』の上引の文章を間に挟んだ一
 段がある。^②そこでは、「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、則ち爽と混合早
 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、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、身は鬼官に亭そむくを致し、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、當に諸れを身に取立て、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、熅とは、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、能く道果ぎやくを韜たかく。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。

(ペリオ二八〇六)

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提とし、續けて、「但だ烟熅の氣、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「烟熅の氣」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』と同一といってよからう。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れば、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。したがって、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、『洞玄諸天內音經』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。愍懃の旨、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「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、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、唐代に入つ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つて、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、表立つて傳統社會の「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つたが、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つたから、批判の度合もおのずから比較にはならない程度であつた。『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、仙人となつて天上に遊び鬼神を従えることは、先祖（先鬼）の榮譽となつ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あるのであつて、「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『太上老君説報父母恩重經』（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つたことを反映してのものなのであろう。

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えは、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廣げるに従って、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つ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與えたと考えられる。

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」の倫理をめぐって浴せられてきた。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つ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) この點については、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)を參照。
- (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。男則萬神唱奏、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、灌形太陽、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、四結在目中。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、三拜三呼九天玄母諱沌、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」を参照。

- (12) 佛教の「孝」めぐるさまざまの問題については、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、前掲吉川論文を参照。

- (14) 「或曰、審其神仙可以學致、翻然凌霄、背俗棄世、忝嘗之禮、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、雲輿霓蓋、餐朝霞之沆瀣、吸玄黃之醇精、飲則玉醴金漿、食則翠芝朱英、居則瑤室瑰室、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、亦無餓乏者。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、国立シンガポール大学において行われた“Conceptions of Filial Piety in Chinese thought and History”国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。

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 *Dongxuan ling-
bao qianzhen ke* and the *Sifenlü shanfan buque xingshi chao*.
TSUZUKI Akiko 59
- Daoist Jātaka in the Lingbao Scriptures of the Six Dynasties.
KAMITSUKA Yoshiko 83
- A Historical Study of *Tongru* in Medieval China. KISHIMA Fumio 107
- Reexamining the Role and Position of the *Dujiang*.
KOGACHI Ryuichi 141
- Wang wei's* Landscape Poetry and Painting under the Influence of the Sixth
Patriarch *Hui neng*. 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