

六朝時代の応報説と道教・仏教

秋 月 観 暎

六朝時代の歴史のもつ最も顕著な特徴は貴族制社会にあると云われている。この貴族制社会と云う言葉には様々異ったニュアンスを含みうるが、政治を動かす実質的な権力を貴族階級が握るところの社会体制を指すことには恐らく異論があるまい。六朝時代の応報説の展開を取りあげるに当たり、まず当時の社会構造との関連において、この時代の宗教史的な位置づけを試みておこう。さて、この貴族制社会は戦国時代より漢代にかけて抬頭する所謂豪族と三国分裂以後の弱少寡奪政権との結びつきの中から発生したものであり、大土地所有の上に形成される社会的・経済的・軍事的勢力をもつ豪族が、長年に亘る国政参画のすえ、権力機構の中枢に階級的勢力を確立することによって生み出されたものである。従って貴族とは云

え、その実体は多くの場合、豪族の性格を背後に兼ね備えるものであり、その実質的な豪族の勢力を失うことは、やがて貴族としての

特権的地位の喪失に通じる。侯景の乱・安史の乱以後における貴族階級の動揺崩壊の過程がこれをよく物語っていると云えよう。この様な視角に立って大胆な発言を許してもらえれば、貴族と豪族は本質的にその性格を異にするものではなく、六朝時代の社会経済体制は大土地所有の上に立つ豪族の勢力を基盤として形成されていると云うことも出来るであろう。

斯様な豪族勢力の抬頭と云う、新しい歴史の動勢は中国の社会は勿論のこと、中国人の精神生活の上にも大きな影響を与えることとなったようで、地方における豪族の出現、即ち所謂「郷曲に武断する兼併豪党」の新しい集団的な社会的勢力の形成は、従来の地縁的自治聚落たる里の秩序と組織を突き崩し、里共同体の集団的な保護神として、里民の精神的・宗教的な憑依の中心にあった社神の權威を失墜せしめてゆく。かかる里の崩壊によって社会的保護の枠組から放逐され、その集団的保護神たる社神の精神的救済の保証をも拒

否された民衆は、里の共同体の枠外において始めて個人として神に
対面する場を与えられ、ここに共同神から個人神への脱皮が表現す
る。斯くの如く考えてくるならば、豪族の勢力を基盤とする六朝の
時代は古代的な集団の信仰から脱皮した個人信仰が、具体的な進展
を遂げる時期と見ることが出来るであろうが、恰も、それに応ずる
かの如く、仏教は着実な中国定着の歩を進め、やや遅れて道教もま
た、仏教に対峙しうる自己の形成に向って、活潑な活動を開始して
いることは注目しなう。

ところで、この時代の中国の思想界において、老子化胡・夷夏礼
俗・神滅不滅・因果応報・沙門不敬王など、数々の問題に亘って誠
に華やかな宗教論議が繰り広げられていることは周知のところであ
ろうが、これらの諸問題中、特に純粹な信仰上の問題の焦点となっ
たのは、一見、極めて非宗教的な性格の強い中国固有思想の中にあ
って、最も内面的・宗教的な要素をもつ天命の觀念を核とし、神威
不滅論を踏まえて展開された因果応報論であったと云うことが出来
よう。以下、六朝時代の因果応報思想の発展を、特に道教と仏教の
思想的・教理的な接触交流に視点を据えて考察を加えてみたい。

二

中国に伝来せる仏教は概ね紀元前後から、一千有余年の長期に亘
って断続的な流入を続け、中国の文化に至大の影響を及ぼすことと
なるが、伝来の当初にあって、後漢の「王公大人をして、生死報応の
際を覩て、矍然として自失せしめ」（後漢紀 卷一〇）、また「通人を
して多く感わしめ」（後漢書 卷一八 西域伝）たと記されているの
は仏教教説、就中、三世因果応報の所説が当時の中国士人に与えた

深刻な衝動を如実に物語るもので、その暫くの間、所謂因果応報
論が中国宗教界における論議の焦点となることを暗示するものと云
えよう。然し、この様な応報思想が三世応報の理論的な教説とし
て、仏典を通して説かれる時期は若干遅れているようで、仏教の三
世応報説に正当な理解を示した最初の中国人と云える慧遠の「経
曰、一日現報、二日日報、三日後報」の文に初まる「三報論」が著
わされるのは四世紀末ごろと推定されるし、三世応報の專説經典が
漢訳されるのも、例えば「過去現在因果経・罪福報応経」は四〇八
年に長安に入った宋の求那跋陀羅、即ち覺賢の翻譯であり、「仏説
雜藏経」は四一一年に帰国し、八年後に没している晋の法顕、また
「分別業報経」は四三五年に建業に入っている宋の僧伽跋摩の翻譯
であり、概ね五世紀頃までの訳出と見てよい。

斯くして伝えられる仏教の三世応報の教説に対し、当時の思想界
は様々な反応を示しており、例えば儒家の立場から戴安公は「釈疑
論」において「儒家は積善余慶・積不善余殃と云うが、賢愚・善悪
の如きは積行によつてもたらされるものではなく、天命によって定
まるものであり、積善積悪の説は勸善懲悪の教にすぎない」と述べ
て応報説を批判し、或は何承天が「達成論」において「仏教の応報
説は権譎の教にすぎない」と論ずるなど、活潑な反論を展開する
が、これに対して道教側は殆ど沈黙を守り、積極的に自己の立場を
闡明しようとする態度を欠いており、両者のこの問題に対する姿勢
には対照的な相違のあることが認められる。本来、現世の不老不死
をもつて窮極の理想となし、過去・未来の世界の存在を説かない道
教が三世因果応報の教説に対して、予め予想されるような積極的な

反論を提示した形迹のないことは、ほぼ時を同じくして論じられている化胡——釈迦を老子の化身、或は弟子と見る——論や、夷夏——中華の民は夷狄の礼俗を受け容れるべきではないと云う——論において、道教側が示した強硬な態度と照らし合わせ、聊か奇異の感を免れ難いものがある。

然しながら、これには然るべき理由が存しておるようで、五世紀における道教最高の理論的指導者である陸修靜(四〇二—七七)が晩年に宮中において、宋の文帝と対面した折に、列席した王公より「道家が二(三)の誤りか」世のことを説かないのは何故か」との質問を受けており、これに対して彼は「道家においても三世のことを明らかにしているけれども、ただ言辞を約省しており、理論が玄妙なために世人が未だ悟ることが出来ないだけである」(三洞珠囊 卷三 所引 道學伝第七)と陳弁したことを伝えているが、これは当時、即ち五世紀半頃まで、道教には未だ三世応報の所説の準備のなかったことを示唆するものと見てよく、しかも、その後における道教の教理拡充の動向について、唐初の『甄正論』が記す「道教の説く三世因果・罪福応報の教説はすべて陸修靜が仏経から竊んだものである」と云う非難が、いみじくも暗示しているように、恰も、その頃から道教は俄に仏教の三世応報説を摂取して、新しい教理体系の樹立に踏み切ったものと見て大過ないようである。道教側がその時点の前後何れの時期においても、仏教の三世応報説に対し積極的な批判・攻撃を敢えて行わなかったのは、この意味において当然のことと考えられよう。

ともあれ、五世紀の半頃から始まる道教の教理拡充の動向は遅く

とも七世紀半頃に至って一応完結しているようである。「甄正論」にはかつて宋王朝の王公達から出された前引の質問とは全く逆に「道教が流行して既に長い日時がたち、教説も分化して複雑となっているのに、ただ三世因果・六道業縁・地獄天堂・罪福応報の教説が皎然として味くないのは如何なる訳か」と云う批判的な質疑が投げかけられるに至っている。ちなみに、この質疑に関する本論の説明の要旨は「道家の宗旨は老経以外にはない。従って三世因果の教理がある筈はないではないか。それはすべて陸修靜の偽妄に外ならない」と云うのであるが、かかる質疑が設けられていること自体、既に道教が三世因果・罪福応報等の教説を整備し終ったことを裏づけるものと云えよう。次に章を改めて、少しく具体的に、ここに至るまでの道教の応報説の発展の模様を辿って見よう。

三

さて、この場合、最も基本的な資料となるのは、云う迄もなく所謂古道経と呼ばれる、唐代以前の選述にかかる道経經典であり、特に応報の具体的所説を教示する本文・戒律・威儀・玉訣等の諸類が中心となるが、これらの經典に現れる応報の教説は、構造的に最も単純な形をもつ現世の一身に止まる応報から、三世の系累に及ぶ複雑な応報に至るまで、その間を可成り密度高く埋めるに足る様々な内容の応報説を含んでおり、これらの諸説を載せる当該經典の成立年代、及び教派的な系統を整理することによって、応報教説の展開過程に対する一応の見通しがえられる筈であるが、大部分の古道経の来歴が不明のままに残されている現在では、右の様な直截な方法をとることは困難であり、成立年代のはば明確な基本經典、即ち三

一七・八年の成立と考えられる『抱朴子』、五〇〇年前後の『真誥』、五七八年の『無上秘要』、概ね五七〇年ごろと推定される『三洞奉道科戒管始』等に現れる応報説を基準として、古道経中の応報説を分類することによって、道教における応報説の発展過程の大勢を窺見することが出来る。なお、叙上の資料操作の方法及び結果については、詳しく述べる余裕が与えられていないので、後掲の参考文献(3)の拙稿を参照されたい。

叙上の如き分類によって最も古い年代に位置づけられる『太上老君経律』所収の『道德尊経想爾戒』には「無為・柔弱・守雌・清淨・諸善・無欲・推讓等の実践を求め、これらを完全に行う者は神仙となり、うち六つを行う者は二倍の寿命をえ、三つを行う者は早死することがない」旨を説いているが、僅か数行の戒文ながら、その戒条は道教の根本經典たる『道德経』、即ち『老子五千文』の所説に合致し、戒条の遵守によってもたらされる神仙・倍寿・不横天の得果も、また道教が標榜する不老長寿・不老不死の本源的理想を打ち出しており、未だ後世の道教教説に付加されてゆく、卑俗な現世的な利益追求を含めぬ、素朴なものに限られていることは、この戒条が形態的にも、内容的にも道教の原初的な教説であることを窺わしめるものがある。尤も、叙上の如き三通りの得果を、直ちに所謂「応報觀念」に基くものとして処理することには、中国において「応報」或は「報應」の文字が「人間の善悪の行為に對してもたらされる禍福の報い」の意味において、文献の上に現われるのが六朝の中頃からであることから、若干の躊躇を感じるが、然しその様な觀念そのものは既に先秦時代にも存しておるのであって、例えば積善の家に余

慶あり、積悪の家に余殃あり」(周易坤文)。漢代に降っても「陰徳ある者は天かならず報いるに福をもつてす」(新書 卷六)など、数多くの徴証が存在しており、また、仏教傳來以前の思想に基くものと見られる古い説話、例えば『太平広記』(卷一九)に収められる「還冤記」などにも「漢の靈帝の宦官である王甫が渤海王とその妃を枉誅し、更に妃の姑に当る宋皇后の怒りをおそれ、靈帝に誣告して宋皇后を憂死させ、その誅殺が一族に及んだので、当時の人は宋氏の無罪を憐んだ。ところが、靈帝の夢に桓帝が現れ、宋皇后及び渤海王が無実の罪を怨み靈帝を天に訴えたので上帝は震怒している。靈帝の罪も救い難いと告げた。そこで靈帝は初めて事実を知り、靈魂を慰安し、災咎を消さんとしたが、間もなく靈帝は死んだ」(宋皇后)とか、或は「三国魏の夏侯玄はその才望をねたんだ司馬景王の為に殺されたが、一族の行った設祭に彼が現れ、自分が上帝に訴えることが出来たので、司馬氏には後継者が無いことになろうと云ったが、果してその通りとなり、終に一門は傾覆するに至った」(夏侯玄)と云うような説話によっても、中国の固有思想の中に、兎も角、天を主宰者とする現世応報の觀念の存したことは疑いなく、前述の『道德尊経想爾戒』は戒条と得果とを媒介するものについての明瞭な説明を欠いているが、葛洪の『抱朴子』(卷六 微旨篇)に「諸道戒を覽るに、長生を求めんと欲する者は必ず善を積み、種々の戒条を守って有徳となることによって福を天に受け仙を求めることが出来ると説かないものはない」と述べていることによっても、『道德尊経想爾戒』のそれが天の主宰によるものであることは推測してはば誤りであらう。ともあれ、初期道教の応

報説は概ね叙上の如き中国在来の素朴な応報觀念の基礎の上に立ち、徐々に仏教の三世応報説の影響を被りつつ展開してゆくことになるが、『抱朴子』の成立する四世紀の初期までに、例えば「正文天文師教誡科経」の「人よく修業し、執りて教誡を守り、善く行を積む者は、功德自ら輔け、身天に通じ、福子孫に流る」とか、『女青鬼律』（卷三）の「戒を守らざる者は天算三千を奪い、その殃死して七世に流る」と説いており、天を主宰者とする応報が当人において完結せず、七世の子孫にまで流れ及ぶとする応報説の拡張が行われている。

その「真誥」の編纂の行われる五世紀末までの間に、道教の応報の教説は応報作用累及の範圍を時間的にも、空間的にも更に拡張してゆくようであり、『玄都律文』に至って、初めて死後の世界における応報が現れ、戒律に背く男女に対して「奪算五年のうえ、死してのち河伯に付して徒役五年の罰を被らしめる」と説いており、この冥界の徒役について『太真玉帝四極明科経』は例えば「山を負い、石を運び、積みて夜の河を填め、火を呑み、炭を咬う」と云い、更に「死して地獄の三塗五苦の掠に入り、万劫還つて賤人の道に生ず」と説いていることは、中国在来の冥界・幽泉の觀念が、仏教において来世信仰の一角を構成する地獄の觀念に転化したことを示すものと云つてよいであろう。この様に地獄の觀念が具体化されるに伴って、これと対置すべき玉京の觀念もまた明瞭となつており、『太上智慧上品戒経』には「得道者が施散・布施等の善功を満たすことによつて、三界を超凌して上清大羅天の玉京玄台七宝林中を逍遙しうる」と説くなど、来世の地獄・極楽の世界が具体的な形

をも相つて説かれることとなつてゐる。

斯様な応報作用の拡張に伴つて、恰もかつて現世一身の応報が家族・子孫にまで拡張されたように、応報が現世を超えて冥界における亡没の祖先にまで及ぶとされ、『老君音誦誠経』には焼香求願の法によつて「三宗五祖・七世父母・前亡後死の苦難を免離し、安樂処に在るをえせしめる」一方、これとは逆に「道源を軽々しく世人に泄露した者の罪は七祖孫の魂に殃する」と云う所謂追功・追諱の教法が説かれている。ところで、斯くの如く冥界における先亡後死に対する追功・追諱の出現は、専ら現世主義の立場をとつてきた道教をして三世応報思想への接近を促進する契機を与えることになつたものと見え、北魏の天師道の『老君音誦誠経』には、「現世における得道の難易が先世における福縁の多寡によつて左右される」と云う、単純ながら前世応報の觀念が現れており、更に『太上智慧上品誠経』には「地獄に苦しむ男女は先身において明誠を見ず、而して行わず、或は行つてなお遵らざりしことによる」として、地獄の苦みが前生における先身の罪の応報、即ち前世応報の教説を説いている。元來、前世応報と来世応報とは教理的構造に違いはなく、応報顯現の時点を現世とするが、来世とするかの相違にすぎず、両者は輪転の教説を介して統一されるものであり、両者が道教教説の上に登場する時期に大きな隔りはない筈であるが、果して同じく『太上智慧上品誠経』は、叙上の如き拡張を重ねて複雑せる三世応報の所説を整理し「報応の理は日月の如く明らかなり。或は見世に在り、或は功を計り、過を補い、或は徳をもつて罪を贖い、或は祖世の為に

諸刑責を抜く、これ報応を現して明顯に即せざるなり。三官九府、人の功過を記して毫も失わず」と教えて、三世を貫通して多岐に亘る禍福報應を会通して、応報作用の明顯にして聊かも誤りない所以を強調しているのを見るのである。

斯くの如く辿って行くならば、太平道・五斗米道に連る北方天師道系の『老君音誦誡経』、南方茅山派系に連ると見られる『太上智慧上品誡経』など、五世紀末に成立している両経典に三世応報の教説が、ほぼ纏った形で説かれていることは既に見た如く、概ね五世紀前半の時期に訳出を終わっている仏教の三世因果報の教説が、その後約半世紀の間に南北両系の道教に大きな影響を与えていることを示すものであって、三世因果報の教説の摂取を通じて、南北両系道教が急速に共通的要素を増してゆくことは、六朝末期から隋代にかけて具現する道教教学体系の樹立のうえに重要な貢献をすることとなつてゐる。これら道教の応報説がやがて所謂三元思想として結晶する教理形成の過程は、それを示す最も典型的な事例であり、更にこの点について論述を進めるべきであるが、既に与えられた紙数もほぼ尽きたし、三元思想の形成については別稿において論じたこともあるので、詳しくはそれに譲ることとして、ここでは三元思想について簡単に概説して、拙稿を結んでおくこととしたい。

四

所謂三元思想とは、代表的な三元経典である『洞玄靈宝三元玉京玄都大献経』に「一切衆生の生死の命籍と善悪の簿録は普く皆保つて三元九府にあり、天地水三官は功過を考校して毫分も失うところが無い。いわゆる三元とは正月十五日を上元とし、天官が検勾す

る。七月十五日を中元とし、地官が検勾する。十月十五日を下元とし、水官が検勾する。従つて一切の衆生は皆天地水三官の統攝するところである」と説かれるように、三元の日に當つて夫々天地水三官が一切の人間の行為の善悪（功過）を核算し、その罪福報の命運を決定するという教説であり、道教教説の中で最も重要な地位を占める応報説である。斯かる応報説の形成について、従来、或は北魏の寇謙之の創唱にかかると云い、或は劉宋の陸修静をこれに當てる説が昔より行われてきたが、これらは何れも誤つており、その教説は六世紀中期以来、『孟蘭盆経』の所説によつて、俄に盛行した仏教の孟蘭盆会の行事に刺激された道教側が、七月十五日に行われる教団における三会の日の所説を抛り処として、従来の応報説を構成し直したものと推定される。斯く考へるならば、三元思想成立の経緯は、一見、道教教学の形成に及ぼせる仏教教説の影響を物語る陳腐な事例として見過される恐れがあるが、仏教の『孟蘭盆経』の所説内容自体が、既に濃厚な中国的、乃至は道教的な思维・習慣の附会を被つて成立している事実を想い起すならば、叙上に窺見した三元思想の形成に至る六朝時代の応報説の發展は、中国宗教史上に展開される道仏両教の密接にして、且つ重層的な相互影響關係の一齣として把握すべきであることを知らなければならぬ。

- 〔参考文献〕 (1) 大淵忍爾「中国における民族宗教の成立」歴史学研究第一七九号・第一八一号。(2) 山崎宏「六朝時代の報応思想」史林第四〇巻六号。(3) 拙稿「三元思想の形成」東方学第二輯。(4) 拙稿「再論三元思想の形成」弘前大学人文学部紀要 文経論叢創刊号。(筆者は弘前大学助教授)