

道教と中国の倫理

——善書における心意主義の展望——

秋 月 観 暎

一、浄明道の教説と道蔵本『太微仙君功過格』

近世中国の社会各層の人々の間に、熱心に信奉された勸善書、いわゆる善書の嚆矢をなす道蔵本功過格は許遜仙道教団の本拠、江西省南昌府の西山に在る玉隆万寿宮の会真堂において道士又玄子の手により筆録され、一一七一年に世に出されたものである、という筆者の所説は、幸いにして今日学界の承認を得ることが出来たように思われるが、この許遜仙道教団とは近世における新道教の形成に際して、主導的な役割を果たした浄明道、精確には道士劉玉によって一二九七年に開創される浄明（忠孝）道教団の前身であり、約二千年にも亘る道教の歴史の中で、最も活発な教団の革新運動が展開された南宋末期、あい継いで出現した全真教・太一教・真道教の成立の先駆的役割を担った教団であり、統出した新道教諸派の中にあっても、頗る斬新、且つ明快な教理的な主張をもった教派である。その浄明道教学の特徴は、既に指摘したように、

- (1) 教化の対象として農民層を重視し、農民を帝王、百僚、貴戚等と対等な存在として取り扱い、
- (2) 儒家の倫理教説の形式化を批判し、厳しい内面的な倫理の実践を強調し、
- (3) 善悪、功過の行為に伴う禍福の計量を天神から人間の手に取り戻し、個人の主体的責任にゆだね、
- (4) 煩瑣な呪術的、功利的な教法を清整し、主知的、合理的な教法を樹立し、
- (5) 精神的救済に止まらず、貧窮民の現実生活における苦悩を救う為の、社会的な実践的活動を説き、脱俗的な出家主義の現状を否定する。

など、何れもこれまでの旧道教の所説の中には全く見られなかった独自の主張に貫かれている点である。

このような特異な教法をもつ浄明道の開創に先立つこと百有餘年前、同じ玉隆万寿宮において作成された道藏本功過格の所説が、浄明道の教法と密接な関連をもつことは極めて当然のことであるといつてよいが、特に深い関係を辿りうる(2)・(3)の点について、功過格成立の背景にさかのぼり、若干の説明を補つておこう。まず(3)について、許遜教団における功過の所説は又玄子の時代に突如現れる訳ではなく、許遜教団の伝統的な教説の形成過程、概ね唐代末期ころから上清派の系統に属する所謂三元經典の功過報応説の影響のもとに、功過の思想が徐々に醸成されてゆくことが知られるが、これとほぼ同じ時期に、この功過の理法と対応し、所謂立功補過の実践の為に準拠すべき行動の規範的指標として「功過式」「功過之格」が具体的な形をとりつつあったことを明確に指摘することが出来る。⁽³⁾然しながら、天神が人間の善悪の行為に対し、吉凶禍福を附与する際の準則として顯示されてきた功過の条項が、人間自身の自主的な道徳的省察のための準則として変質し、天神によって行われてきた功過の監察を、自己の行為の克明な反省的記録の結果に基づく計量により、自ら明確に察知し、自己の主体的道徳的自覚の立場を確立するのは、道藏本功過格の出現を待たなければならぬ。ここにおいては天上にあって人間の行為を監察してきた天神の司掌は、逆に人間

自身の心の内に取り込まれ、本人自身の自律的な功過の判断、計量に委ねられるという、正に画期的な転換の行われている事実をここで改めて確認しておきたい。

次に浄明道教学の特徴として指摘した前掲(2)について、就中、拙稿のいわゆる心意主義につらなる厳しい内面的倫理の実践を強調する教法に関連して、道藏本功過格の過律の中の一連の条項に注目したい。

- ① 人の死刑を謀り、成るは百過と為し、成らざるは五十過と為す。意を拳すも作さざれば十過と為す。
- ② 殺を見て救わざるは本人の過の半減に随い、門救うべき無く、慈念を生ぜざるは二過と為し、殺生を讃助するは五過と為す。救いうる若きを見て救わざるは十過と為し、門救うべき無く、慈念を生ぜざるは一過と為す。
- ③ 人の憂あるを見て解釈を行わず、故らに暢快なるは五過と為す。
- ④ 心中暗に悪事を拳し、人一人を残害せんと欲するは一過、事成り、一人を残害すれば十過と為す。心意中の邪姪、雜想、理に非ざることは一過と為す。
- ⑤ 凡そ重疾あり、治を告ぐるに拯救せざるは二過と為す。小疫は一人一過と為す。治法の如からざれば一過と為す。愈えずして賄を受くるは百錢一過と為す。

以上に挙げた五つの条項は何れも「不仁門」の中から選択したものであるが、傍点を付した部分に見える人間の営為は、これまでの中国の法律規範の中では、恐らく犯罪の範囲に含まれないもののみであり、他人に何等かの被害を与えた既遂の犯罪は勿論、未遂罪を含めて過律の対象とするのは当然のこととしても、更に厳しく不仁、非理の意念が心中をよぎる「拳意」を過律の対象としているばかりでなく、却って逆に慈悲の念が心意中に起らなかったことまでを、過律の対象としていることは、後に述べるような、若干の特別の事例を除き、中国の倫理・法律の思想史上、誠に注目すべきことといつてよいように思われる。

筆者はこのような微細な意念の動きを考核の対象とする主張を心意主義と呼ぶが、この様な峻厳な省察を課す道蔵本功過格の倫理観念は、新しい浄明道教学の中に既に具体的に説かれており、例えば浄明道の開創者である劉玉（一二五七～一三二〇）が臨終に際して、二祖黄元吉（一二七〇～一三三五）に要訣を授け「自分の教説は心中が浄明になることを求め、心身の営為を規制する最も重要な規範として〈忠孝〉を貴ぶ」ものであることを確認し、更に「忠とは君に対する道を守ることであるが、その君とは心の中にあつて万神を主宰する〈心君〉のことであり、僅かな欺りの心があつても忠であることは出来ない」と訓しており、また孝については「子が親に対して充分な孝養を竭していると考え、謙虚な反省の心を失うようでは（いかに外形が立派であっても）、最早、真の孝とはいえない。何よりも父母の心を十分に満足させることが出来てこそ、始めて天に通じる真実の孝といえる」と説いており、心君に対して恥じる⁶ところのない厳しい内面的な反省の上に立つ真実の忠孝の実践を要求しているが、これらの所説は道德的实践における天神の司命応報を説くに止まらず、万神を主宰する心君との対面によって生れる心中の、いわば弁証法的な緊張関係の上にこそ、初めて真実の忠孝を基本とする倫理的实践が成立することを教え、外面的な営為の形よりも心中の意念の動きを凝視する人間の内面的な道德的自覚を強調したことは、中国の倫理・宗教史上における新しい罪悪感の提唱として重要であり、前述の道蔵本功過格の中に認められる心意主義の所説は、正にこの浄明道の内面的な倫理重視の教説と基盤を同じくするものと見て誤りあるまい。

ともあれ、以上の考察によって道蔵本功過格の所説と浄明道の教説とが、極めて密接な関係にあることを確認することが出来たが、そこに認められる心意主義的な倫理観念、或いはその萌芽は果して何処までさかのぼることが出来るのであろうか。差し当って『抱朴子』と『太上感應篇』について検討してみよう。

二、『抱朴子』と『太上感應篇』

古来、善書の筆頭として伝統的な權威を保持してきた『太上感應篇』は清朝の大儒、惠棟や俞樾らによって詳細な注釈が加えられ、また早くから中国近世における民衆の宗教的な倫理思想の重要資料として、研究者の注目を浴びてきたが、近年、その撰者（正確には「伝」者）と信じられてきた李昌齡について、重大な誤解があったことが明らかにされ、本当の撰者は『宋史』（卷二八七）の太平興国の進士である李昌齡（一〇〇八年没）ではなく、それから約二百年も後に当る南宋初期の同名人、李石こと李昌齡である事実が吉岡義豊博士によって明らかにされた。⁽¹⁾この説による限り、さきに成立を確定しえた一一七一年の道藏本功過格と、この『太上感應篇』の成立年代は著しく接近し、殆ど同時代におかれることとなり、共通した所説をもつ両者の間の成立、ならびに継受の關係についても、自から再検討を迫る重要な問題を提起することとなった。

この問題の検討に入る前に、まず早くから指摘されている『太上感應篇』と『抱朴子』の所説の間に認められる密接な關係について、改めてここで触れておく必要がある。吉岡博士はこの点についても早くから深い関心を示され、『太上感應篇』の全文を百六十九条項に分け、これに対応する『抱朴子』内篇の「対俗」「微旨」二篇の記述を抽出し、頗る克明な対照表を作製されている。⁽²⁾その結果は博士の目論見通り、両者の間に疑う余地のない明瞭な継受關係のあることを立証する成果を挙げられた。然しここで筆者が改めて注目したいのはその点ではなく、逆に『抱朴子』に対応条項を欠いている約五十条項、つまり『抱朴子』に対応するものがなく、『太上感應篇』に新たに追加された部分の条項内容であり、その多くが所謂意念の世界を対象とした条項で占められている際立った傾向の認められる点

についてである。若干の事例を挙げるならば(句頭の数字は対照表の感応篇の順序を示す)、

- ① 邪徑を履まず、暗室を欺かず。⁽⁹⁾
 - ② 恩を施して報を求めず、人に与えて追悔せず。
 - ③ 忍びて残害を為し、陰に良善を賊い、暗に君親を侮じ、その先生を慢る。
 - ④ 過を知りて改めず、善を知りて為さず、自ら罪ありて他を引く。
 - ⑤ 人の失有るを願ひ、人の成功を毀つ。
 - ⑥ 免かれて恥無く、恩を己に認めて過を人に推し(下略)。
 - ⑦ 人の栄貴を見てはその流貶を願ひ、人の富有を見てはその破散を願ひ、人の色の美なるを見ては心にこれを私せんことを起す。
 - ⑧ 心は毒にして、貌は慈む。
 - ⑨ 無益のことを作為し、懷に外心を挟み、自ら呪い、偏りて憎み、偏りて愛す。
 - ⑩ 160 それ心に善を起すときは善いまだ為さずと雖も、吉神己にこれに随う。
- 上記の十条項(功格二、過律八)に共通して認められるのは、それらが何れも人間の耳目に触れることのない意念の動きについての条項に限られ、従つてそれは法律的には勿論のこと、道德的次元においてすら何等問われることのないもののみであり、場合によっては無意識のうちに見過ごされ、或いは秘匿し通すことも容易な心中の意識の生起に過ぎない。就中、①⑦⑩に説く内面の凝視と評価に見られる厳しい省察の態度は所謂心意主義の真骨頂であり、これらに四世紀初期の『抱朴子』から、ほぼ十二世紀後半の善書『太上感應篇』の成立に至る間に進展した心意主義の歴然たる深化の迹を垣間見ることが出来よう。

三、儒教古典の心意主義

道藏本『太微仙君功過格』以降、例えば清末の玉定『金科輯要』に至るまで、未だその全貌を把握し難い程の功過格を主とした多数の善書の制作が行われ、日本を含む東アジアの各地に信奉されているが、これらの善書を買っているのはいう迄もなく、人の善悪の行為に対し、天神の感応によって禍福の応驗が示されるという功過応報であるといつてよいが、このような善因善果、悪因悪果の觀念が儒教古典の中に数多く見出されることは周知のことで、例えば宋代の碩学、西山先生真徳秀の撰する『太上感應篇』の贊には「世に感応の言、独り老仏に生ずると謂うは非なり。

書に作善降祥の言あり、易に積善余慶の言あり。皆この理なり」と述べ、兪樾の『太上感應篇讚義』もまた、その序において「この篇、道家の書と雖も実には儒家の旨に悖らず」といい、『礼記』『易経』『春秋』諸伝註などを盛んに引いて詳細な註解を試みている。確かに応報の理において道儒の所説は極めて類似するもののあることは否定しえないが、流石に兪樾にしても「感應篇は儒家の教旨に悖るものではない」といい、またこれを承けて惠棟も「儒家の書と表裏する」と述べるに止まっていることは、道儒の感応の觀念が同一のものと考えられていなかったことを示すものと見てよいが、何れにしても儒教古典の中には善書の根底によこたわる宗教的な絶対者としての天神の存在を見出すことは困難なようである。以下、儒教古典の中から特有の深い罪過の意識を語る二、三の事例をひいて、善書の所謂宗教的な罪惡觀念と比較し、両者の異同を検討して見よう。

(1) 『礼記』の罪過

最初に『礼記』(檀弓上)に見える「天なるかな、予、罪なきに」という有名な言葉で知られる孔子の二人の高弟、曾子と子夏の間に交された罪過論議を採り上げる。その対話の内容は周知とも思われるが、行論の必要上その概略を紹介しておきたい。

子夏は子を喪い、悲しみのあまり盲目となった。曾子はこれを見舞って哭した。子夏も哭する際には「私が失明したのは天命なのであろうか。私はそのような報をうけるような罪は犯していないのに」といった。これを聞いた曾子が怒って「君は罪を犯していないのか」といい、続いて子夏の犯した三つの罪を挙げて反省を求めた。

その三つの罪とは、

- (一) 君は晩年、魏の文侯の師として仕え、河西の魏の民をして君を夫子その人かと疑わしめた。
- (二) 君の親の喪に際して、民たちの間に孝に著しいもの(が現れたこと)をまだ聞かない。
- (三) 親を喪って失明せず、子を喪って失明したのは、親に対して(悲しみが)薄く、子に対して厚いことを証するものだ。これでも罪を犯していないのかと迫った。

これを聞いて子夏は杖を捨て、曾子を拝して「自分は過っていた。自分は朋友と離れて久しく独居し、修養が充分でなかったので過ってしまった」と三つの罪を犯したことを悔恨した。

というのである。第一の罪とは「孔子を推し尊ぶことが足らず、自ら聖人氣取りであったこと。つまり故意の偽瞞ではないにしても、他人の誤った孔子との混同を積極的に解こうとしなかった罪である。その第二は親の喪に際し、特に他人の模範となるような服喪の行動がなかったことを問うもので、これは礼をもって世に立つ孔門の正統をもつて任ずる人々にあつて、初めて意識される罪というべきであろう。最後の第三の罪とは、子を喪った悲しみが、親のそれよりも大きかったことをなじるもので、これも孝を絶対視する孔門において初めて問われる罪というべく、特に

この三罪は共通して、孔門集団の中枢部における特殊な礼の觀念に發するものであるとはいへ、曾子によって提示された所謂三罪の根拠によこたわる峻厳な罪過の意識の存在には目を見張るものがある。⁽¹⁰⁾序でに同じ『礼記』(檀弓下)から、類似する一、二の事例を挙げてみよう。

魯の大夫、樂正子春は母が死んだ際に五日間も食事をせず、六日目ようやく「自分は本心のつもりであったが、父母の喪礼に定められた三日間の断食に止めず、断食を続けたことは、他人に対する見栄のような気持があったからだと悟り、後悔して過ちを改めた」といった。

つまり至誠であるべき母親の喪服に当って、なお自分の心を偽るようでは、誰の喪に際して本心をもって服喪出来るかと反省し、礼に反する過度の断食を改めたというのである。

また子思は母の死の報せを受け、廟で哭泣の礼を行ったが、門人から「孔家から離婚し、衛國に再嫁した庶氏の母に対して、どうして孔家の廟で哭泣するのか」と注意され、子思は直ちに「吾過てり」と繰り返し、他室に移って哭を続けた。

という。恐らく子思としては母への深い思いやりから、敢えて母の家廟(孔家)で哭泣したのであろうが、門人に咎められ、過を認めて室を換えたのである。

ところで、これら正樂子春が敢えて礼制を越える絶食を企て、或いは子思が家廟における哭泣の過を認めて室を移したのは、儒教道徳の実践における外的形式性重視の現れであるにしても、母を思う内面の至誠のあまり礼に外れ、一方他人の賞讃を期待するあまり、礼に外れて自らの佯欺を恥じる二つの行為は、互いに相反する側面をもつ背礼の事例であるが、越脱と羞恥に至る二つの内面の動きの中に、礼の遵守をめぐる真剣な内面的心意の葛藤を認めることが出来る。

然しながら、さきの子夏の三罪の場合を含め、その結果として改められた過そのものは「過は則ち改むるに憚ること勿れ」(学而篇)、「過ちて改めざるこれを過と謂う」(衛靈公篇)といわれる過であり、これは神との関わりにおける罪の意識とは明らかに区別される。人間の耳目のレベルを超えて、天神、心君と直接に対面する限り、人間には己のために外形を飾り、己の誠を偽ることはありえないからである。

ともあれ、以上『礼記』の五つの事例に見られる罪過の意識には何れも内面における隠微な心意の動きが厳しく凝視されていることが確認されるが、行為の是非善悪の判断の根柢は儒家集団における人倫としての礼である。繰り返すまでもなく、礼は外形重視の規範であり、礼制に悖る過はその營為を変更し、隣人に謝ることで改めることが可能であり、それは神によって赦されることなくして解けない罪の意識とは根本的に異なるものといわなければならない。とするならば神の前において「挙意」、「起心」といわれる微かな心中の意念の動きを鋭く省察しつつ、一片の虚偽をも許さない『太上感應篇』、『道藏本功過格』等に説く罪惡の觀念とは明らかに似て非なるものといわなければならない。

然し怪力乱神を語らずとはいえ、孔子自身には宗教的な心情が全く欠如していた訳ではなく、「鬼に非ずしてこれを祭るは諂うなり」(為政篇)、「その奥に媚びんよりは、寧ろ竈に媚びよとは何の謂ぞや。(中略)罪を天に獲れば禱る所なきなり」(八佾篇)というように、人間と天との間に介在する鬼神を欺し、これに媚び諂うことを深しとしない敬虔さをもっており、自ら死に臨んで「吾誰をか欺かん、天を欺かんや」(子罕篇)と嘆じ、門弟達の太夫礼を行わんと提案を拒否した姿勢の中に、孔子が「天」の存在を否定せず、これに懼れの心情を懐いていたと見られる言動のあることは見逃すべきではない。

(2) 『春秋』の誅意

さて善書の所説と儒教説の関係について、『礼記』等とならんで屢々引用されるものに『春秋』がある。例えば清朝の道光二年（一八三二）に刊行された善書『暗室燈』の凡例に、

先儒云う。大臣の位に居り、春秋を読まざれば則ち是非に味く、その心正しと雖も、多く誤有りてその過を受
け、悪名を後世に流す者あり、余、謂らく、善書を読まざれば、亦当然の所に味く、五常、五行においてまた誤
あらん云

と述べ、人間の行動の是非、善悪の判断における『春秋』と善書のもつ役割を並べて高く評価している。また後に論
述する清朝末期、咸豊六年（一八五六）に作成された善書『金科輯要』（三十六卷）の巻首の読法の条には、

春秋と金科はその体則ち異なるも、その致は一なり。ただ春秋を読まざれば、この科を読むと雖も、この科の旨を
明らかにする能わず。徒らに春秋を読むも、この科を読まざれば、春秋の罰を明らかにする能わざれば、則ちこ
の科を読むに春秋を読まざるべからず。春秋を読むにこの科を読まざるべからざるなり。

と訓え、両者が単に是非善悪の判断の指針となるばかりでなく、互いに相補い合う緊密な補完関係にあることを強調
しており、更に文昌帝君の神名を托す冒頭の序文には「是書の書法は春秋と諸経の伝述する者に比勝すと謂う」とい
わしめているように、儒教古典の中にあっても、特に『春秋』が深い関係において意識されていたことが窺われる。
『春秋』諸伝の中で、最も厳しい態度で是非善悪を明らかにし、仮借のない筆誅を加えるのはいう迄もなく「公羊伝」
であるが、その流れをくむ司馬遷は『史記』の「太史公自序」の中で『春秋』に触れ、「春秋は礼儀の太宗なり。そ
れ礼は未然の前に禁じ、法は已然の後に施す」といっている。ここで『春秋』を「礼義の太宗」という礼とはいう迄
もなく父子、君臣、夫婦、長幼など、社会を構成する種々の人間関係の秩序であり、また基本的な秩序原理そのもの

に他ならない。『春秋』はこの様な基本原理に立ち、正義に基づいて事の是非善悪を峻別し、筆誅をもって乱世を治め、王道を振興せんとするものであるが、この『春秋』が法にあらざる専ら礼を尊ぶ以所は、礼が行為を「未だ然らざる前」の意志の段階において捉え、已然の事実や結果だけでなく、未然の意図を捉えて筆誅を加え、窮極的な人間の本性に潜む内在的秩序意識に訴えるものであるからである。事の評価に当って内的な心意を問題とし、意志の是非善悪を問題とする『春秋』の特異な論断、即ち「心を原ねて罪を定め」（漢書卷十一哀帝紀）、或いは「情を原ねて過を定め」（後漢書卷四十八霍詡伝）、時には予測される未来の行為に対してまで、その心情の是非善悪を考察して褒貶、筆誅を加えるところに、「公羊伝」の本領があり、日原博士の分析を借りれば「公羊伝」は、例えば隱公を殺害して即位した桓公を批判し、「その意の如く」記すほか、「その意を致し」、或いは「その意を遂げ」させる等、独特の論理と方法をもって筆誅を加えた⁽¹⁾とされているように、その意念を極度に重視する『春秋』の典型的な心意主義の存在をそこに認めることが出来る。

然しながら『淮南子』主術篇に『春秋』に触れて、いみじくも「春秋は孔子が王道を明らかにしたもので、懼れることなく明らかな義に拠り、理を行う態度をもって、この春秋を作ったのであり、鬼神をいわず、敢えて己を専らにせず」と述べ、是非の判断に超人間の神秘的な鬼神の論理を混じえることなく、公正、無私の立場に立って『春秋』を作ったといっているように、『春秋』は行為の意志のありようを極度に重視しながらも、それを貫く「罪」の判断において、そこには鬼神は介在せず、従ってそこには鬼神の側より追求される譴責も懲罰も贖罪もないし、当然のことながら何等の恩寵も救済もない。

叙上、その一部をもって窺見してきた『礼記』、『春秋』に認められる儒教の倫理観念、就中罪過論は、深刻な心意主義の立場において共通するものがあることが認められるものの、それを貫く倫理的な基準は何れも礼法に規定され

る儒教的な人倫の次元に限られ、これを超える宗教的原理を欠いていることを認めざるをえないであろうし、ここに中国儒教倫理の罪過論の特性を見ることが出来るように思われる。

四、善書における心意主義

(1) 『心律』

さて儒教古典の心意主義の窺見を終え、再び行論の対象を『太上感應篇』以降『金科輯要』に至る近世の善書の心意主義の展開に戻すことになるが、この間に統出する数多くの善書類の中で、まず注目を引くのは恰も心意主義の主張を標榜するかの如き『心律』である。この『心律』は一六四一年に陳成卿によって編輯された『日乾初牒』の中に収められる功過格の一種であり、道藏本功過格の強い影響下にある『勸戒全書』所収の「紫府太微仙君授、西山又玄子伝」という功過格と較べて条項には多少の出入があるが、格目を同じくしており、両者の間に密接な継受関係が存していることが窺われる。ただし『勸戒全書』所収功過格の成立の時期は不詳であり、両者の前後関係を断定すべき材料に乏しいが、内容的に比較する限り『心律』の成立が若干遅れるように思われる。この互いに格目を同じくする両者の内容に最も大きな相異が認められるのは、「仁愛第三」の格目であり、『勸戒全書』所収の功過格が9条項から成っているのに比較し『心律』は14条項からなり、第10から第13に至る4格目の増補が行われている。就中、注目される第11格目の所説を煩瑣を厭わず、次に掲げておこう。

人の死刑を謀るは百過と為し、成らざるは五十過と為し、意を拳すは十過と為す。

軍刑徒刑成るは四十過と為し、成らざるは二十過と為し、意を拳すは八過と為す。

杖刑成るは十過と為し、成らざるは八過と為し、意を拳すは五過と為す。笞刑成るは五過と為し、成らざるは四過と為し、意を拳すは三過と為す。

家に居りて婢僕を治むるも同論、讚助する者も同論。

以上は最後の一項を除いて、既に言及した道藏本功過格の「不仁門」に、ほぼ同様な条項があるが、それ以下の

官吏故さらに人を罪に入れ、明らかに冤枉を知りて權勢を拘忌し、旧案を執守し、伸雪を与えざる者は俱に上に照らして同論。無心の錯断は半を減す。

故さらに人を殺傷するは一命三百過と為し、死せざるは八十過、人を使って殺すは同論。

火を放ち人の盧舎山林を焼くは五十過と為す。因つて人の一命を害するは百過、畜を害し後畜を殺すが如きは同論。意を作し人命を害せんと欲する者は百過と為し、成らざるは半を減す。

右記の錯断までの条項も道藏本功過格の条文を承けるものであることは、笞刑の条項に続く条項の順序からも明らかであるが、その道藏本功過格の原文は「凡そ官吏と為り、人を罪に入れる者は此と同じく論ず」であり、『心律』が人を謀つて罪に陥れる場合の「成」と「不成」と「拳意」を峻別するだけではなく、人を裁くに当つて、正しからざる判決を下した場合も故意と無心による誤審を分け、更に誤審に気付いても、權勢に拘わつて誤審を改めず、冤罪を雪ぐ機会を与えなかつた場合等、裁く者の微細な心意にまで立ち入つて科罰を論定しており、新たに「作意」の犯意を設定し、放火による殺人の犯罪における過失と未遂の意念の動きまでを考核の対象とするなど、道藏本功過格に見られる所謂心意主義が『太上感應篇』を経て、『心律』に至る間に更に尖锐化している点のあることが認められる。もう一つ同様な例をあげよう。『心律』（敬畏第六）の三項目に次のような条項がある。

經書を読みて差漏錯乱し、心意専らならざるは一過と為し、若し誦時に邪念雜想し、及び惡事を思うは五過と為

し、噴を發するは二過となし、人を罵るは五過、人を打つは十過、逸楽して善を念ぜざるは一日一過と為す。

この条項も、条文の前後関係から『勸戒全書』功過格の条項「読書、誦經の時、心に雑念を起すは一過と為し、妄念を起すは二過と為す」の原文を科条、科過ともに増益したものであることは明らかであり、前例同様、善書の中に見られる心意主義の深化に向う傾向を如実に示す事例といつてよいであらう。

近世中国における『善書』就中、功過格類の發展に最も基本的な役割を担った道藏本功過格は、既に指摘されているように、⁽¹²⁾ 受持の対象は道教教団内の修行者であり、本来的には淨明道士の修道規範としての性格をもつものであり、叙上のような条項増益の現象は、功過格が次第に教団道士に対する宗教的な修行規範としての性格を薄め、一般の普遍的な社会道德としての性格を増してゆく過程の中で、適応性を失った特殊な条項が消える一方において、逆に多くの条項が細密化され、増大化してゆく一般的な現象と見ることも可能であるが、事實は單なる項目の細分化に伴う数量的増加とは異り、功過思想の中に新たに生れた心意重視の傾向に基づく、思想的、性格的な変化の一環として理解すべきものと思われる。この点を更に孚佑帝君『十戒功過格』⁽¹³⁾ によって検証してみよう。

(2) 『十戒功過格』

さて『十戒功過格』は孚佑上帝呂祖天師の示定とされ、呂純陽の降示に托されているが、出現の経緯についてはまだ不明である。ただ呂純陽に対し孚佑帝君の尊号が加封されるのは元の至大(一三〇八—一三二一)年間であり、⁽¹⁴⁾ それ以後この功過格を収録する『道藏輯要』が編輯される一七三三年に至る間、恐らくは清初の成立と推定して大過ないであろう。この格が一六四一年編纂の『勸戒全書』の採目にまだ現れず、「呂純陽書」として示される序文の中に、功過格をめぐる近世末期の宗教的倫理思想の展開の上に現れる、一つの目新しい進展が窺われるからである。

まず『十戒功過格』の冒頭に掲げる柳守元の題詞は、本格の精妙なることを特筆して、

此書の妙は十戒を以て功過を定め、妙を復し三業を以て功過を定む。その旨は精にして嚴、その義は密にして賅わり。

といい、本功過格は仏教倫理にいう十戒の戒目を「身、口、意」の三業、即ち人間のあらゆる営為の上に及ぼすことによつて、功過の遁匿の余地を塞ぐことを誇っている。柳守元が「三業をもつて功過を定む」ことを改めて打ち出していることは、これまで専ら意念重視の方向に収斂してきた功過格思想の方向と、一見錯誤することを疑わしめるものがあるが、この点は「序」に、

それいわゆる陰律とは三を合わせて一と爲し、以て果報を定むるものなり。三とは何んぞや。身業、語業、意念これなり。一とは何んぞや。心これなり。身に意の善惡を合わせ、一心を以て權衡を爲すなり。

と説き、更に新たに陽律の概念を用い、

陽律は多く迹を論ず、甚だ疎なる所以なり。陰律はただ心を論ず、甚だ密なる所以なり。但、身口の惡を治むるを知り、而して意念の惡を治むるを知らざるは、末を逐い本を忘るなり。

といい、専ら迹即ち言動に現れる罪を考核する陽律と、心即ち専ら内面の意念の罪を考核する陰律をもつて、初めて三業に及ぶあらゆる罪を捕捉しうるが、然し「意念は身口を該ぬべきも、身口は必ずしも意念を該ぬ能わざれば」意念を司る陰律こそ重んずべきであり、従つて「福を求むる者は（中略）必ず陰律を考核すべ」きであるという。然るにこれを知らず「罪を引いて功となし、輕を指して重となし、卒に求むる所を遂げざる」に至ることを戒め、この陰律である『十戒功過格』を受持すべきことを熱心に説いているのである。

この様に『十戒功過格』に説かれる陰律とは、専ら身口に止まる疎漏な陽律を、意をも該ねる精密な陰律の中に抱

撰するものであり、この新たに拡張された陰律の觀念は心意主義の所説を一段と深化し、やがて『金科輯要』に對峙される新たな段階に進むことになる。ともあれ、功過格の所説がこのように道教、儒教に加えて仏教の三業、十戒の教説を組み込んで進展したことは、儒仏道三教融合思潮の上に築かれる近世の宗教的倫理思想に認められる著しい内面的な心意主義の傾斜が、既に窺見した儒教の古典的な心意主義の延長上にあるのではなく、仏教教説、就中、精緻な戒律思想の影響を被るものであることを物語るものといつてよいであらう。

ところで、以上の如き新しい陰陽二律の思想に基づいて編輯された『十戒功過格』の内容については、残念ながら微細な条目を追つてその全容を検討する余裕が残されていないので、いずれ稿を改めて紹介することとして、ここでは従来⁽¹⁵⁾の陽律を抱合した新しい陰律として、著しく強化徹底された心意主義の所説を、専ら『十戒功過格』の構成面から窺見し、その特徴を挙げるに止めておきたい。

この功過格が「十戒」の格名を標榜していることは、とりもなおさず、従来⁽¹⁵⁾の功過格に用いられてきた儒教的徳目による格目を仏教戒律の所説である「十戒」即ち殺、盜、淫、惡口、兩舌、綺語、妄語、貪、瞋、癡の十惡に置き換えることを意味しており、一戒殺・二戒盜・三戒淫等の順序に従つてそれぞれ格目を編成する新たな形式をとつてい⁽¹⁶⁾る。この「十戒」の条目は更に破戒行為によつて被害を受ける対象と、破戒行為を行う者の意念のうえから分類されており、試みに殺戒に例をとれば、その対象のうえから微命・小命・大命・人命、意念の上から憎殺・愛殺・縦殺・誤殺・戲殺・倡殺・普殺・無故殺に分けられ、更にその程度、方法、状況等を看案した科罰の条項が定められてい⁽¹⁶⁾る。然し分類項目の細分化はこれに止まらず、さらに殺に至らぬまでも、これに近似或いは関連する行為に「殺類」及び「殺機」の項目を加えて殺戒の科罰が構成されている。一方、これに對⁽¹⁶⁾應して「功例」が設けられ、ほぼ同様な構成に従つて殺の反面である救命の功格の条項が定められているのである。このように形式、内容とも明らかに仏教

的な性格の強い『十戒功過格』に対応する、いわば儒教的功過格と称すべきものに次の『金科輯要』がある。⁽¹⁷⁾

(3) 『金科輯要』

これまで『太上感應篇』、道藏所収『太微仙君功過格』、日乾初稜所収『心律』、道藏輯要所収『十戒功過格』を対象として、功過格思想の教説的な発展の跡を心意主義の進展を追って展望してきたが、明清時代における功過格の歴史は、この様な功過の教説的発展と並んで、個々の功過格を体系的に整理する大規模な編輯事業が行われており、清代中期以降において『勸戒全書』『広功過格新編』『彙纂功過格』『功過格輯要』等が編輯されていることは注目しておく必要がある。このような二つの状況を踏まえて、清末の政治的、社会的な混乱に対応し、功過格思想を振興して国民倫理の刷新を図るべく刊行されたのが、功過格の歴史の最後の頂点に立つ『金科輯要』三十六巻である。

この『金科輯要』の公刊に際し、帝准施行を求めている清末の有力官僚、李鴻章の記した奏摺によれば、

儒教の道徳は孔孟以後振わなかつたが、宋に至って復興し純儒が輩出した。次の金元の際は衰え、明代にはやや復興したが十分ではなかつた。然し清代には賢聖が協力して偽学邪説を掃息し、至道を正すことに努力したが、民心は帰するところを知らず、淫辞邪説が流行し、人々は善も益なく、悪も傷うこと無しといい、孝悌忠信の道、礼義廉恥の行を軽蔑し、肆に悪を行うに至つた。このため如何に刑罰を厳正にしても実効が著らぬ有様であり、この際人心を正し、祖法を復するためにこの金科を世に送り出す。

という。要は厳格な刑法をもってしても如何ともなしえなくなつた道徳的な頽廃を建て直すため、新たな国民的倫理指導書として金科を世に送るというのである。然らば金科に対し、この様な重大な使命を与え、その実現を期待した人々は、この困難な目的の達成が何故に必要であり、また如何にして可能と考へていたのか。彼等の主張は、

本来、昊天の定める罰は、これを定めるに当って、言動の前にある意念の在り様を重視するので、表面に現れる言動の罪は逃れても、内面における心意の罪は逃れることは出来ない。(序)

天子は昊天に代って教化を行うが、昊天は天子より前に法を立てており、天子はそれに従って律を定めている。つまり天子は天を奉じて義を行うのであるが、これも実は天が天子の手を借りて天子に法を行わしめているのである。(序)

天はこのほか予め定めた金科を主っており、天子によって行われる法例が専ら言動の罪を嚴重に取り締るだけで、意念の動向について省略しているが、然し金科は條款をもって言動も意念も共に嚴重に考覈するものであり、これによって初めて人心を正すことが可能である。(序)

との趣旨を明らかにしており、陽律としての現実の国法のほかに、これまで功過論の中で育ってきた所謂陰律の機能を更に拡張した金科を対置し、この二つの規範によって人心刷新の目的を達することが出来ると説いている。然しこのような議論は必ずしも当時の士人の容易に理解するところではなかったらしく、国法の他に陰律たる金科の存在を是認することについて、

この科は律式であるが、本来、天に二日が無いように二王は無い筈であり、天子でなければ法度を制しない筈である。それなのに一律が既に行われているのに何故に更に一律があつてよからうか。天がこれを重ねて降す筈はないではないか。(発凡)

等の疑義が出されている。この点については、

この科は国朝の名法と表裏、補完の関係にあるのであつて、陽法の及ばない所を陰かにこれを継ぎ、陽法の太緩な所を陰かに速める役割を果たすものだ。(凡例)

と説明し、金科の果しうる有効な機能と役割について、更に説得を重ね、

国法は諸事を見極め、事実を証拠として罪を定めて罰することになっており、罪を施しても後に善に遇って矯変する者に対しては、事実に基づく処罰が出来なくなり、公正を欠きかねない。(発凡)

この様な陽法即ち国法の欠陥を補うものが金科であり、更にそれが可能な金科の機能を説明して、

人が悪を行うには、まず意念が起り、心思を実行に移し、初めて形跡が著れることになる。だから悪の結果のみを誅しても、その根を斬らなければ悪は止むことがない。それ故にこの科は春秋の書法をもって心悪を誅するのだ。(発凡)

と述べ、金科のよって立つ心意主義の正当性を春秋の書法に比し、更に、

上帝の監観は赫かであり、神の行う処罰は悪を起念の際に誅し、罪がまだ実行される前に誅罰することになっており、実際に金科の定例を觀ても造意が成就せず、意は実行に移されなくとも誅の対象とされている。また他人に害を与えた場合、その加害者のみならず、被害者の意念、即ち被害者の本人が恨んでいるか否か、或いは忿っているか否かまでを究めてのち、誅罰の輕重を規定する。(発凡)⁽¹⁸⁾

といい、金科のもつ微細にして慎重な心意主義的な省察の長所を具体的にあげ、国法を完全に遵守せしめる為にも、完璧な陰律としての金科は不可欠であり、両者は互いに相補うことによって初めて人心を正道に戻しうると強調し、「疑心を去り」「信心を定立すべ」きことを繰り返し説いている。かつて宗教的な修行規範として、或いは社会的な倫理規範としての役割を果たしてきた功過格は、ここに至って大きな変質を被り、専ら国家的な視点から大幅に改訂され、国家刑法の不備、脱漏を補完すべき国民的な倫理規範として改変されたものであることを窺うことが出来る。

ところで、以上の如き意図をもって作製された『金科輯要』三十六卷の龐大な内容を具体的な項目に立ち入ること

は紙数の都合上残念ながら断念し、専ら金科の構成上から、勸善書としての幾つかの特徴に言及するに止めなければならぬが、金科三十六巻は「金科例誅輯要」と並んで「例賞」、「例宥」各十二巻から成っており、「誅」は悪過、「賞」は善功に当り、「宥」は誅と賞との中間的な行為に對する赦免と不赦の評価判断を示す部分である。その三部門は前記の如く、それぞれ「孝、悌、忠、信、礼、義、廉、恥」の八綱に分類され、更にそれぞれの綱目が「統、奴、雇、工、商、工、農、士、官」の職業的な分類と組み合わせられ、個々の条目ごとに具体的な条項を定める形式をとっている。最初に掲げる「統」とは職業を超えた共通の普遍的な人倫規範を示す部分であり、それ以外の条項はこれに統く七つの職業ごとに分けられ、それぞれの業務内容、職責、職能等の相違に應じて必要とされる具体的規範が選択され、配列される仕組である。この職業分類は屢々社会階層の貴賤を差別するものと誤解されやすいが、少くとも清代に於て製作される多くのこの種の善書類に於ては、既に職業による階級的な差別觀念は所謂「大衆」の出現によって概ね消滅しつつあったことを窺わしめることを注意しておきたい。⁽¹⁹⁾

ともあれ、金科の条目には前述の如く八綱の徳目ごとに「統」及び八職種別に整然と編成されているが、唯一つ「例誅」の「忠」の綱目に例外があり、最後の職種である「官」の項目が更に「書史、県令、典史、布政、総督、巡撫、六部」等に細分され、通例の数倍に当る六百条にもほなる条項が規定されている。これは「忠」の徳目の範疇が上述の如き「心忠」の觀念の上から著しく拡大されていることとも無関係ではないであろうが、恐らく清朝の政治的、社会的混乱の回復を目差す金科の重要な一つの焦点が、官僚機構の倫理的腐敗の肅正に向けられていたことを如実に反映するものと見て大過ないであろう。

また既に触れたように、金科の誅、賞、宥の三部門は巻数こそ均等に十二巻をもって構成する形式をとっているが、各部門に設ける条項の分量は「例誅」の部門が圧倒的に多く、ほぼ五・二・一の割合となっている。金科作製の

趣旨に鑑み「例誅」の部門に重点がおかれるのは不思議ではないが、所謂心意主義の徹底化に伴って、具体的な誅罰の種類、内容にも著しい拡張の跡が認められ、陽法たる国家刑法に規定される「笞、杖、徒、流、軍、墨」の肉体的刑のほか、「水、火、兵、毒」等の災難或いは善書の規定する罪過として「奪紀、奪算、奪壽」等の科罪から、果ては「疫疾、負傷、夭折」の不幸等に至るまで拡大されていることは、正に壯觀の一語に尽きるものがあるが、冒頭の奏摺に「大いに善を彰し、悪を瘳るにいたる。略、国家の律令の如く、包まざる所なし」というように、質量の両面から科罰の拡大、強化が行われた結果、金科は在刑法定的な刑法のものも他律的色彩を濃厚にし、心意主義的性格を強く残しながらも、かつて功過格思想の中に芽生えた道德的判断における自律性が後退するに至ったことは否定し難い。金科が「この科は礼教を明らかにする用を為す。礼教は実にこの科の体なり。この科の体は礼教と相表裏を為す」(誅法)ものとはいえ、混乱と頽廢の極にあった清末の世の「人心を正し、古道を復する」ことは、この陰律の効用をもってしても、恐らく望むべくもなかったであろう。清末における善書の一つの終焉を見る思いがする。

まとめ

以上、中国の倫理思想の中に認められる罪過意識のありようを、道藏本功過格を手懸りとして、善書の展開の上に辿ってきた。頗る大雑把な検討ではあったが、論及した所説のすべてに何等かの深い心意主義の主張を認めうることにについては注意されてよいであろう。

順序を追って整理すれば、まず『礼記』が伝える孔門の師弟間の礼の実践において、また『春秋』が糾す君臣間の道義の実践において認められる道德的次元の心意主義、『善書』に説く天人間の内面的な罪の自覚に認められる宗教

的心意主義、更に『金科輯要』の未然の意念までを刑罰の対象とする立法上の法律的な心意主義に分類することが出来るが、この間にあって三者を繋ぎ、例えば「起心」（太上感應篇）、「挙意」（道蔵本功過格）、「作意」（心律）、「造意」（心悪）（金科輯要）など、それぞれ独自の厳しい罪惡の意識を徐々に深化せしめつつ、独特な所謂陰律思想を展開させてゆく善書の所説の中に、道教の中国の倫理思想に及ぼした大きな影響の跡を見出すことが出来る。然しながら善書が恰も糾える繩の如く、永年にわたる儒仏道三教融合の蓄積の上に成立した事実には注意するならば、中国の倫理思想の上に与えた道教教説の影響は必ずしも単純ではない。本稿は専ら心意主義の視点に立って、その大筋を展望するに止まったが、今後、更に多角的な検討が必要であろう。

〔註〕

- (1) 拙著『中国近世道教の形成』（創文社刊、一九七八年）第八章「道蔵本功過格と許遜教団」。なお、道蔵本『太微仙君功過格』は同名の功過格との混乱を避け、道蔵本功過格と略称する。
- (2) 同上 第十章「近世中国宗教史上における浄明道の役割について」。
- (3) 同上 第九章「太微信仰と功過格」。
- (4) 同上 第七章「浄明道教学考」。
- (5) 道蔵本功過格の構成は功格三十六条、過律三十九条から成っており、それぞれ左記の四門によって構成されている。その概略を示すならば、

功 格

- 救済門（十二条）一切衆生の苦悩に対する救済の功行規範
 教典門（七条）經典、教法の取り扱い（作成、伝授、頒布）に関する功行規範
 焚修門（五条）修道（章醮、祈禳）の実修の功行規範

用専門(十二条) 民衆教化の實踐活動に関する功行規範

過 律

不仁門(十五條) 倫理道德の實踐、特に修行者の立場から規制を加えた過律規範

不善門(八條) 教団の構成員に要求される修業、布教上の過律規範

不義門(十條) 教団の構成員に対する國家刑法の履行についての過律規範

不軌門(六條) 教団の構成員の日常生活に関する過律規範

(6) 上掲註(4)。

(7) 吉岡義豊『道教の研究』(法蔵館刊、一九五二年)第二章「感応篇と功過格」。

(8) 同右。

(9) この語句については宮川尚志博士の專論「暗室を欺かずの語について」(『東方宗教』第五十号)があり、視野の広い論述が参考される。

(10) 孔子の没後、その門流は幾つかに分れるが曾子と子夏は共に礼を重視する学派に属している。然し曾子が専ら心意の世界を重視するいわば内省派であるのに対し、子夏は形式派であり、専ら外的な教化を重んずる立場をとっているといえよう。ちなみに子夏は孔子の没後に子游・子張らと謀って有若を第二代の指導者として推載したが、曾子に拒絶され魏國に移る、という経緯がその背景にある。なお『礼記』の解釈については『漢文大系』(富山房)、『全釈漢文大系』(集英社)本を参考とした。

(11) 日原利國『春秋公羊伝の研究』(創文社刊、一九七六年)第三章「心意の偏重」参照。

(12) 酒井忠夫『善書の研究』(弘文堂刊、一九六〇年)三八三頁、吉岡義豊『道教の研究』(法蔵館刊、一九四九年)一〇八頁を参照されたい。

(13) 『道蔵輯要』張集所収。

(14) 『呂祖全集』所集、呂祖年譜。

(15) この「十戒」の戒目については、仏教經典の中に完全に一致するものは見出せないようであるが、『梵網經』（大正大藏經、二四卷、律部所収）の菩薩戒、及び『玉耶女經』『玉耶經』（大正大藏經、二卷、阿含部所収）に、ほぼ同一の戒目を見出すことが出来る。然し、ここでは『太上業報因緣經』道藏（第一七四―五冊）の「十戒」と見るべきである。

(16) 清代に製作された功過格の構成は多様であるが、身口意三業の所説を承けるものに『警世功過格』等がある。その全体は功格と過格に二分され、両格はそれぞれ三格目、即ち意善・語善・行善と意惡・語惡・行惡から組み立てられており、ここにも功過格の基本的部分に対する仏教の影響が強く認められる。

(17) この『金科輯要』は一九八三年に発行された『道教文獻』（台湾丹青圖書有限公司刊）に収められて注目を集めることになったが、既に酒井忠夫博士は「近现代中国における善書と新生活運動」（『宗教社会史研究』Ⅱ、一九八五年）の中で紹介されており、参考されたい。

(18) この引用の原文は卷首發凡二十九の「今、その定例の嚴たること、造意未だ成らず、意未だ行われざるも、且つ人を害し、而して人の心恨むや否や、長を犯し、而して長の心忿るや否やを究むるを觀れば、恍然たるべし」となっているが、この点は本論文四頁に触れた浄明道の「心君√、心忠孝√の教説を彷彿せしめるものがある。金科における所謂心意主義の適切な事例といえよう。

(19) 明清時代の大衆の存在については、酒井博士の前掲著書のほか「明末・清初の社会における大衆的読書人と善書・清言」（『道教の社会的研究』所収、一九七七年）参照。

附記

本論文の執筆中に、中国の新しい善書の研究論文、卿希泰、李剛両氏の「試論道教勸善書」（『世界宗教研究』一九八五年、第四号）を読む機会に恵まれた。この論文の目論見は勸善書の思想的来源と、その社会的な背景及び影響をさぐり、中国思想研究に資せんとするものである。研究内容はまだこれまでの研究水準を特に超えるものは見られないが、中国において若い研究者を含めて道教の専門的な研究が行われ、その成果が徐々に発表されるに至ったことは誠に欣ばしく、今後大きな

期待を懐かしめるものがある。宗教に関する真摯な探究が社会科学的な視座の制約を乗り越え、一層深められる日の早からんことを希っておきたい。