

道教と仏教の父母恩重經

—— 両經の成立をめぐる諸問題 ——

秋 月 観 暎

はじめに

漢訳仏典の中に仏説孝經と称される孝子報恩經⁽¹⁾や孟蘭盆經をはじめ数多くの所謂孝經典が存在しており、就中、その最も代表的な仏説父母恩重經が中国は勿論、朝鮮・日本において極めて広汎な流布を遂げていることは周知の事であるが、⁽²⁾道藏の中にこれに類する太上老君説報父母恩重經⁽³⁾のほか、太上真一報父母恩重經・玄天上帝説報父母恩重經⁽⁴⁾の三部の經典が含まれていることは従来注意を引かなかつたようである。これら両教の父母恩重經は単に經名が類似しているのみでなく、内容的にも似通っており、殊に太上老君説報父母恩重經（以下老君恩重經と略称する）と仏説父母恩重經（以下仏説恩重經と略称する）との間には極めて顕著な類似・契合の關係が存在している。元來、道仏両經典の間にかかる關係が認められることは必ずしも珍しくはないが、少なくとも道藏の本文類に属する經典の中で、この場合ほど仏經と著しい契合を示すものは外にないと云って差支えあるまい。

顧みるに仏教は中国伝來以來、所謂三武一宗の廢仏に代表される政治的弾圧を被っている外、中国在來の礼教に背

くものとして儒教或は道教の信奉者から多くの論難を浴びているが、仏教の出家制をめぐる非難は繰返されるこれら仏教排斥論の最も中心的な論点となっており、仏教が仏説恩重經を偽作し、更に多くの孝經典の存在を強調しているのも、要は仏教の出家主義が伝統的な儒教の家族倫理を破壊するもの、つまり出家それ自体が父母を捨て、継種を断ち、家を破るものであると云う非難に對処せんとしたものと考えてよいであろう。斯様に中国における仏教排斥論の主要な思想的根柢は概ね儒教的な倫理觀の上に立つことが明らかであるが、道教もまたこれに合従して盛んに仏教排斥の論議を立てており、例えば東晉における張融の三破論や唐初における傅奕の獻言十一箇条によってその主張を窺うことが出来る。然るに仏教に對して執拗な非難を加えてきた道教側の經典の中に、実はその様な非難をかわすべく偽作されたと思われる仏説恩重經と殆ど同じような内容をもつ經典が存しておることは、叙上の如き道教側の態度に照らして、一見納得し難いもののあることを思わしめる。

併し憶うに、中国史上に展開される道仏兩教の思想的・社会的對立の諸現象は單に兩教相互の個別的な關係から生じてくるよりも、寧ろ兩教がおかれた夫々の時代における客觀的な社會狀態によつて影響される面が大であり、客觀狀態の歴史的な推移に伴つて兩教の關係も變化していることを注意すべきであり、道仏兩教における父母恩重經の出現は、當時、兩恩重經に勸説するような孝道振興の必要が何等かの客觀的な強い要請として教団の内外に熟してきたことの結果と考えてよいと思われる。

これまで仏説恩重經に関する論説は少くないが、老君恩重經を取り上げた論考のあることは管見ながら未だ知らない。小論は老君恩重經の所説に注目を払いながら、孝の教學の展開に関する兩教団内外の情勢の推移を關連的に検討し、兩經の成立をめぐる諸問題を考察しようとするものであり、恰もあざなえる縄の如き關係をもつて展開する道仏兩教の交渉史上における特異な關係の一面を客觀的な歴史の動勢の上に浮彫りして見たい所存である。

本論の行論に先立って予め道仏兩教の父母恩重經の概要を紹介しておくのが便宜であるが、仏說恩重經の所説は周知のことと思われるので省略し、前掲、道教の三部の父母恩重經の内容を簡単に紹介するにとどめる。まず玄天上帝說報父母恩重經は洞神部本文類に収められる二十行程の短篇經典であつて、その說相は極めて哲學的・抽象的であり、理解の困難な部分もあるが、この經典を補完する玄門報孝道追薦儀の所説を參照してその要をとれば、人間は乾坤より資始を承け、父相母相を我相の肇基として生をうけるが、次第に我相が強まるに伴って始相は沈埋し、これが為に父母と共に輪轉の世界に陥る。そこで我相中より悉く貪瞋・嶮峻を滅破し、平等を持念して始相に報い、大いに快樂をえせしめれば人間は諸の苦惱を無くすることが出来る。然しこれで充分ではなく、更に我相・始相とともに滅して無相に歸し、相に著することがなくなれば不見・不有・不起・不為となり、無礙・無障・無閉・無塞となつて自然に累を去り、苦海に墮ちることがなくなると説くもので、父母の恩に報いる道は道德的・相対的な自己修鍊による孝道の実践のみでは充分でなく、宗教的・絶對的な悟入をまづ初めて完全に達成されることを教えたものと理解される。併しこの經典はさほど古いものではないようである。王圻の統文獻通考（卷二四〇・二四一）や集說詮真（六六頁）によれば、この經典が托されている玄天上帝は泰清大帝第八十二次の化身で淨樂國の太子として生まれた玄武であり、神威赫然として歴代の尊崇を受けた神格であるが、宋の避諱によつて真武と改められてのち元の成宗の大徳七年（一二三〇三年）十二月に至つて元聖仁慈玄天上帝と加封されたことを伝えており、本經典の成立は玄天上帝の加封以後、即ち十四紀以降と見て誤らないであらう。⁹⁾

また次の太上真一報父母恩重經は洞真部本文類に属し、これまた三十行足らずの短篇經典であるが、前者とは対象

的に極めて具体的・現実的な内容を持っており、まず父母の寄胎・養育の恩の深重なることを説き、これに報いるべく現生の父母を長生・安樂ならしめ、疾病を治癒し、諸の險厄を消除する為に設斎・読経・道場建立などの功德を立てるべきことを訓え、更に亡没の父母に対しては魂識をして天に生じ、玉京に詣でしめる為に七七日の修斎を勧める經典である。この所説の全般を通じて所謂禳災招福の斎醮が極度に重視されていることから見て、本経が天師道の系統、特に神呪経の影響を強く引いていることは明らかであるが、その成立は比較的新しいようで、最初の父母の恩重を説く部分は明らかに老君恩重経の所説を要約したものと推定されるだけでなく、叙上の如く亡没の父母に対する救拔の設斎を説きながら、六朝末から唐代にかけて圧倒的な流行をとげた三元或は中元の斎会について一言も云い及んでいないことから推しても、本経は所謂三元思想が衰退してゆく宋代以降のものと見て差支えないようにで、⁽¹⁰⁾恐らく両経ともに簡潔・直截にして道徳的な所説をもつ短篇經典が数多く出現する明代ころの成立と考えると大過あるまいと思われる。

さて本論の主題となる老君恩重経は洞神部本文類に属し、一三九行からなり、三科九段に分けうる甚だ多彩な内容をもつ經典である。まず第一段の序分は太上老君が西那玉国鬱利山中において五万人の聴衆を前にして道徳・科戒を宣暢した際に、衆中の海空智藏なる真人が「臣等髮膚を稟受するは皆父母に由る。父母の恩深きも効に報いるに由なし」と申して報恩の方法を問い質したのに対して、太上老君が説法を垂れる形式をとり、この海空真人との質問応答を通じて謂は正宗分と云うべき太上老君の説法が第二段より七段に亘って展開される。その要旨は第二段において「夫形直者其影必正、形不直者其影必斜。其声清者其響必清、声不清者其響必濁。孝與不孝其義如是」と提示して孝と不孝の行為が一門一家に及ぼす現世的な禍福を明らかにし、更に「死して地獄に入り、一切の苦を受け、罪畢って報を受く、(中略)この諸の不孝の縁は来世に継続し共に父子と為り、更に相残害し、死生の憂苦は輪転して窮りな

し、天下の苦痛これに過ぐるものなし」と不孝に対する厳しい三世の応報を開示して聴衆を予め誡める。第三段はこの經典の最も精彩ある部分で、父母が子を生育する際の苦勞を懷妊十月・産孕之日・側身三月・二歳三歳・及年長大・年生少壯など子供の生長の順を追って具体的に叙述し。第四段は少壯に達して結婚した子供が年老いた親を放置して孝養を尽さず、親は長年に亘る育児の苦勞を回顧しつつ、報われない身の不幸を嘆き悲み、自から生命の速やかに終らんことを希求する悲劇を叙して聴衆に深い反省を迫る部分であり、孝道の実践的な根柢を吾子の誕育に注ぐ親の深い愛情と辛苦に対する報恩にしている点が注意される。第五段に至って場面は一転し、太上老君が神変によって地獄を現し、不孝の罪を犯して苦む囚徒の姿を示して教誡を垂れ、次いで第六段は逆に天堂を現して父母に孝養を尽した人々の極樂に生れて樂しむ姿を示して聴衆を教導する。太上老君はここで再び説得に入り、第七段は父母の恩に報いて充分な孝養を尽すことが如何に困難であるかを太上老君自身の回顧・告白によって訓え、聴衆の発心を促し、更に第八段においては、既に亡没せる父母及び祖先に対する報恩の途として、中元並びに毎月一日の設齋及び本經の写經・読誦・講説をすることによって父母の恩に報い、且つ重い不孝の罪を消滅し去ることが出来ると勸説している。最後の第九段は謂ば流通分に当り、海空真人はじめ聴衆が太上老君の説法によって孝誠を感じ、稽首奉行することを誓うと云う終結部である。具体的な所説に触れる余裕のないのは遺憾であるが、以上の紹介により兎も角この經典が父母に対する報恩の重大なることを説いて頗る出色なものがあつた、その意味では本經の七段に「諸教戒中不宜其目、三十六部不著斯言。千聖万聖誰不遵教」と述べていることも敢えて無稽の言として退けえないものがあることが察知されるものと想われる。

さてこの經典の成立年代は拠るべき確実な資料が今のところ全くないので不詳であるが、經典中の主要な教説を道教の教理的展開の上に位置づけることによって、その成立に大まかな時代的限定を加えることは可能であろう。斯様な観点から注目されるのは前掲第二段に説かれる三世応報及び輪転の教説、並びに第三段の

夫人生世、父母為親。非父不生、非母不養。是以天地覆蔭、寄託母胎、氣識相凝。懷娠十月、繫妊胞重、坐臥失常、云云

と説く所謂寄胎の教説である。ところで、輪転の教説は既に論じた如く仏教の輪廻説の影響を受けて出現したものであり、云迄もなく道教の三世応報思想の基礎をなす教説である。⁽¹⁾併しながら本来、不老不死の追求を標榜する道教がその根本的な基調たる現世主義の立場と矛盾する輪転・三世応報の教説を説くに至ったことは、恰も形成途上にあつた六朝道教々学の上に極めて大きな影響を及ぼすこととなっており、当面の問題である孝道に関する教説もまたその例外ではなかつたようである。道教の原初的な現世一身の応報觀が大体六世紀ころに至つて所謂三世應報の教説として形成されてゆく教理展開の大勢、及びその新教説を整理し理論的に完成した經典が太上洞玄靈寶功德輕重經であることは曾つて論じたところであり、⁽²⁾屢説しないが、ここで先に指摘せる老君恩重經の所説をこの功德輕重經によって検討を試みるならば、まず輪転について該經第三十三紙に「天地の転運は車の輪の如く、人の生滅は影の形に従うが如し。故に終り難きなり。氣々相統し、種々の縁を生ず。善惡禍福各命根あるは天に非ず地に非ず、又人に非ず、正に心に由るなり。心は神なり、形は我が有に非るなり」と説き、更に寄胎について、続いて「我生を得たる所以の者は虚無自然の中より来たり、因縁寄胎し、化を受けて生ずるなり。我胎を父母に受くるも亦我が始生の父母に非ず、我が眞の父母は此に非るなり」と説いており、輪転の命運を辿る人間にとって現実の父母は單なる寄胎の父母にすぎず、従つて始生の父母でもなく、眞の父母でもないとして親子の本質的な繋がりを否認している点は注意を要する。

併し流石に現実の父母を全く無視してゐる訳ではなく、続いて「父母の愛は重く尊高無上なり。今の所生の父母はこれ我因縁寄附して育養の恩を稟受す。故に礼を以て報い、称して父母となすなり」と述べて父母の愛育の恩の重いことをあげ、礼をもつてこれに報いるべきことを附加えている。併しそれにしても輪転の思想を強調する限り親子の繋がりには偶然的な仮初の關係に過ぎなくなことは理の当然と云わなければなるまい。

斯様に見てくるならば、子の父母に対する報恩の根柢をただ育養の恩におく功德輕重經の所説は、さきに紹介せる老君恩重經が専ら父母の子に対する育養の愛情と辛苦を強調することによって孝の実踐を義務づけている基本的な態度と同一の立場に立つものであることが明らかとなるであろう。云迄もなくこれは輪転、寄胎の教説によって三世応報を説く限り、父母と子の骨肉の繋がりの上に基礎をおく孝道の原理は自から本質的な意義を喪失せざるをえないことを示すものに外ならないのであって、伝統的な儒教の孝道の原理である曾子（大孝篇）に云う「身は親の遺体なり。父母の遺体を行う敢えて敬しまざらんや、居処^{ところ}莊^{つつし}しからざるは孝にあらざるなり」。或は孝經（聖治章）に「父母の子を生じ骨肉相続く、人倫の道これより大なるはなし」と云う考え方は勿論のこと、当面の老君恩重經の冒頭に海空智藏真人が「髮膚を稟受するは皆父母に因る。父母の恩は深きも効に報いるに由なし」と述べているような骨肉血縁の繋がり¹³に基礎をおく従来の單純な孝道の実践的根柢は自から動揺せざるを得まい。道教が専ら育養の恩を根柢として孝道を基礎づける新しい經典、即ち老君恩重經に依つて改めて孝の教説を闡明するに至つた教理上の重要な契機は、この様な点に求めることが出来るであろう。併しこの經典の成立を叙上の如き孝道に関する教理的矛盾の出現の時機、即ち六朝末期と見做すことは早計であり、ここでは将来に何等かの解決を必要とする道教々学の新しい重要な課題がこの時点において発生したと云う事実を指摘するに止めねばならない。

さて次に眼を転じて老君恩重經成立の背影を道教々団の制度の面から孝察するが、この場合注目されるのは本經の開示を請願せる海空智藏真人に対し太上老君が第七段において、父母育養の恩に報いることの困難を説いてのち更に「況や子道を学びて恩に報いず。汝等衆人深く篤志を宣べ、外に孝養を存し、内に弘慈を蘊む、粉骨糜身するもまた尽くするあたわず」と述べていることであつて、太上老君は「子」即ち海空智藏真人と他の一般聴衆を明確に區別し、後者に対して粉骨糜身の世俗的孝養を要求しながら仙道を学ぶ真人に対しては敢えて世俗的孝養の実践を要求しない態度を明示しており、出家と孝道の關係に対する老君父重經の基本的な立場を窺はしめるものがある。

暫くここで道教において従来仙道の修業と孝道との關係は如何に説かれていたかを顧るならば、例えば抱朴子（卷二）対俗篇に「仙を求めんと欲する者は忠孝和順仁親を以て本となすべし。若し德行を修めず、而して但務めて玄道を求むるも益なきなり」と云い、更に「蓋し聞く、身体を傷けざるこれを終孝と云う。況や仙道をえて長生久視し、天地と相畢らんには全を受け、完に帰するに過ぐることも遠からずや」と説いている如く、仙道の修業と孝道は何等矛盾しないのみか、却つて孝道の実践が得道の要件であり、寧ろ得道こそが世俗的な意味における孝道の最たるものであると云う立場をとっていることが窺われる。同じく対俗篇に「妻子を委棄し、独り山沢に処し、邈然として人理を断絶し、瑰然として木石と隣をなすは多とせざるところなり」と云う一種の出家否定の態度が打ち出されるのも斯かる立場に基くものと見ることが出来る。併し六朝時代の道教がすべてこの様な仙道と孝道の單純な一致を説いている訳ではなく、教理的には抱朴子と相反する立場にある正一法文天師教戒科經などは道士の爲に飲酒肉食を遠ざけ、色欲を絶つべしと云う禁欲的な戒律を規定した条項の次に忠と孝の世俗的道德を遵守すべきことを規定し、却つてこ

れを守ることによって自から神に通じうると説いているのであって、一方において道士に脱俗的・禁欲的生活を要求しながら、未だ仙道の修業と世俗的な孝道の実践との間に無条件には調和し難い矛盾のあることについて明瞭な自覚がなかったか、或は極めて薄かったことを窺わしめるものがある。

併しながら、曾て論じた如く、六朝末期から唐代にかけて道士の禁欲的な戒律が次第に強化される一方、例えば唐律などに認められるように道士・女官は僧尼同様、出家としての取扱いを受けるに至っており、特に道士女官の不娶不妻の制、即ち出家の制度が強調されるに及んで道士女官に世俗的な孝道の実践を課する従来の道教の態度は必然的に転換を余儀なくされたものと推測されるが、果して隋末ころのものと推定される太上洞玄靈宝出家因縁經には「天尊曰く、出家は三種の義あり。一に曰く出家、二に曰く入道、三に曰く捨凡なり。何をか出家と謂う、家に二義あり。一は恩愛の家なり。父母の恩愛、兄弟の恩愛、姉妹の恩愛、男女の恩愛、眷属の恩愛を謂うなり。共に相い纏縛し、繋恋心に在りて諸惡業を造り、種種貪著して煩惱を生じ、自在に正真の道を修むるをえざらしむなり。今この家を出て永く恩愛を断たば、常に自在なるをえて、道を念じて無為なるべし(下略)」と云い出家とは父母兄弟眷属の恩愛の家を出ることを第一義と説いている。また隋末唐初ころのものと見られる洞玄靈宝道学科儀には父母品の一章を設け「出家の人、道士女官のごときは身心道に依り、俗化全く隔るべし。然らば鞠養において常俗と殊る有り」と述べてのち、在家の父母との交際において出家の守るべき行動の限界を明示しているのを見る。更に多少時代は降るが遅くとも宋初迄には成立していると見られる虚皇天尊初真十戒文には「生きては其の親を誘い、以て福を惜み道に向わしめ、死すれば則ち神を福郷に遷すべし。其の己に処しては諸恩愛を離れ、諸塵縁を息め、專精一心、学道に勤むべし。道功既に就らば(中略)上は以て四重の恩に報い、下は以て三途の苦を済う。迺ち出家の孝なり」と云い、父母に対する宗教的な救済こそが出家たるものの孝道であると断定していることは、前述の如き転換を余儀なくされる

に至った道教の孝の教説を出家の超俗性を確認する新しい立場から再建したものと考えることが出来るのであって、問題の老君恩重經が既に指摘した如く世俗的な孝道の実践を極端に強調しながらも、なおかつ学道者すなわち海空智藏真人にそれを要求しない態度を明瞭に打ち出していることは、この經典が叙上の如き道教々団における出家制の成立に伴って起った孝の教説の動搖を一つの重要な背景として造り出されたものであることを想定せしめるものがある。しかし、これとても本經の成立時期を唐初と見定めるには充分ではなく、ここではさきに指摘せる教理的な要因に加えて、更に出家制の確立に伴ってもう一つの解決を要する孝の教説の教理的な矛盾が発生したことを指摘するに止めねばならぬ。

四

既に検討した如く、道教の父母恩重經は今日三種、更に類似のものも加えれば五種を数えうるが、問題の老君恩重經の出現が最も早い。ところが、仏教にあっては既に梁の天監十四年（五一五年）撰の出三藏記集に、仏昇切利天品經、大六向拝經（以上二卷）孝子報恩經（三卷）仏説父母恩難報經（四卷）などの孝經典が収録されており、これらが六世紀初期には既に流布していたことが確実である。この様に数多くの經典が存在していたにも拘らず、遅れて新らたに仏説父母恩重經が中国において撰述されることは一見奇異の感じが無い訳ではないが、後述の如くこれが事実である以上、恐らくこの經典は従来の孝の經典の所説をもつては満たしえない何等かの新たな要請に適應するものとして出現したものと考えられるのであるが、確かに前掲諸經と本經の所説の間には幾つかの基本的な相違の存することが認められる。

まずその第一は仏説恩重經は先行する前掲諸經典が勧奨する仏教的乃至は印度的な倫理観に基く孝道を第二義的な

ものと見なし、専ら儒教的或は世俗的な孝道の実践に所説の重点をおいており、孝道の本質について相異った立場に立っている。例えば仏昇切利天為母說法經（三卷）⁽²⁰⁾は釈迦が成道後に昇天して母である摩耶夫人の為に說法し、三月の間孝養を尽したことを説いており、その所説の重点は経名が端的に示す如く、仏法を説いて母を救済する仏教的な孝道の実践におかれている。また六方向拝經、即ち現存の仏説尸迦羅越六方礼經（一卷）⁽²¹⁾は親子・師弟・夫婦・朋友・道俗相互の倫理を説くものであるが、何れも仏教の平等觀に基く対等な人間關係によって貫かれており、親子の間における孝を中心として一方的な身分的支配隷屬を強調する儒教的な道德理念とは根本的に立場を異にするものがある。また中国撰述と見做されている孝子經即ち現行の仏説孝子經及び仏説父母恩難報經においては以上の様な立場の相違は更に明瞭となっており、前者にあつて世尊は諸沙門に父母育養の恩の大なることを説き、その恩に報いる途について「子の親を養うや、甘露百味以てその口を恣にし、天樂衆音以てその耳を娛ませ、名衣上服その身を光耀ならしめ、兩肩に荷を負いて周く四海を流れ、子年命を乞ひ以て養恩を賽ぐ。孝と謂うべきか」と世俗的には恰も完全と思われる孝養の道をあげて質問を發している。諸沙門は我が意をえたりと直に賛成したのに対し、世尊は冷然と「未だ孝と為さず」と自からこれを否定しているのは誠に印象的であり「世孝なきを觀て唯斯れを孝となすのみ。能く親をして惡を去り善を為さしめ、五戒を奉持し、三自帰を執り、朝に奉じて暮に終る者は恩親に重く、乳哺の養は無量の恵なり、若し三尊の至をもつて其親を化する能わざれば、孝養を為すと雖も猶不孝と為すなり」と説いて孝道の窮極の要訣は父母をして三尊の化導に浴さしめることであることを強調している。更に後者においても世尊は諸比丘に告げて「父母は子に大増益あり。乳哺長く養ひ、時に随つて将け育て、四大成ずをえたり。右肩に父を負ひ、左肩に母を負ひて千年を経歴するも（中略）此子なお父母の恩に報いるに足らず」と誠め、父母をして信・戒・聞・施・點・慧を成就せしめ、安隱処を獲せしめることこそ其の報恩であると説いている様に、ここでも儒教的・世俗的な孝養は

全く否定されないまでも著しく輕視され、宗教的な救済をもって至上の孝道としていることは注目しなければならぬ。これに対して仏説父母恩重經の立場は冒頭に紹介せる老君恩重經と概ね同様であり、經文の大部分を子供の育養における父母の深い愛情と辛苦及びそれに背く不孝な子の行状の具体的な描写に費しており、經中に点在する亡没の父母に対する設齋・造經による報恩の供養、及び本經の誦誦・書写によって不孝の重罪を消滅しようと説く宗教的な孝養並びに赦免の所説は寧ろ第二義的な所説であり、その第一義は世俗的・儒教的な孝養の勸奨にあると見ることが出来る。たとい一步譲って本經開示の意圖が宗教的な救済・報恩の教説にあつたとしても、世俗的孝道の実践を重視する姿勢が強く打ち出されていることは明瞭な事実であり、何れにせよ前述の諸經典が現世の父母に対する宗教的救済をもって眞の孝養とする立場に比較して對蹠的であり、この点に仏教の孝經典の中における本經典の最大の特徴の一つがあると云うことが出来るのである。

次に本經のもつ第二の特徴として説法対象の社会階層的な相違を指摘することが出来る。この点は既に道端博士も言及され「この經典の孝子經や他經典よりも特色ありとされるもの、より価値ありと云いうることは、この經典が決して貴族社会のものではなく、士大夫階級、知識人関係のものではなく、全く庶民を対象としたものであり、下層階級のために作成された經典であると云うことである」と述べておられる通りであり、⁽²³⁾今更繰返す必要はないが、なお一、二の例を挙げるならば、「母或は東西し、隣里に確磨し、官私急切にして時に還えるをえず。即ち我兒家中に啼哭するを知る」とか「父母行來し、他の酒座に値い、或は餅肉を得るも敢て食わず、懷挾して將ち帰り、向つて其子に与う。十回九回、恒に歡喜を常とす」などと云う叙述はこの經典の登場人物のみならず、撰述者が目差す教化の対象が東西隣里に出稼ぎし、家に残してきた我兒の啼哭を案じながら帰ることも叶わぬ厳しい生活に追われ、或は客席に供された餅肉を食わずにそつと持ち帰る父母の行為に最も強い共感を覚える階層であり、明らかに額に汗して働く

庶民階級を対象として撰述されたものと云わなければなるまい。斯様な本經典のもつ特色こそ実は本經典成立の背景にひそむ教理的・社会的な要請の何んたるかを裏書きするものであり、歴史的にも将又、教理史的にもこの様な要請の最も昂揚された時点において、本經典出現の時期を想定することが許されるであろう。

五

茲上、道仏両父母恩重經の所説において注目される幾つかの特色を通じて、両經出現の背景に潜む宗教的・社会的諸条件を詮索してきたが、かかる諸条件が成熟して新しい孝の教説、即ち父母恩重經が成立するのは、果して中国史上の如何なる時点において想定しえられるであろうか。まず第一に考えられるのは曾て指摘した如く、北周末における武帝の宗教廢毀事件から隋初に至る十数年であり、この時期は従前、道仏両教団の内部或は相互の間において問題となってきた孝道の問題が国家権力対宗教々団の間における政治問題として新たな進展を示した時代である。一応これに関連せる具体的な事件を連ねて時勢の推移を見るならば、まず北周武帝の天和二年（五六七年）に奉られる衛元嵩の仏教排斥の上奏に僧尼の出家を非難し、これを還俗せしめて孝道を守らしめよと云う建言があり（統高僧伝卷二十五嵩伝・広明集卷十）、これに対し天和五年（六七〇）甄鸞は笑道論を奉り、特に道教に「親を害して道を求むる」説のあることを衝いて反論するなど（広弘明集卷九）、北周政權を挟んで仏道両教団の間に孝道をめぐる激しい論義が闘わされている。ついで建德三年（五七四）には武帝の宗教廢毀政策が実行に移されるが（周書卷五武帝本紀）、この事件に敢然と抗議した沙門任道林に対して与えた武帝の詔に「沙門を還俗せしめて父母に省侍せしめ、天下に孝を成さしむる」（広弘明集卷十）ためであると述べているのは、廢毀政策の目的の中に膠着せる孝の論議を国家権力の立場から一挙に解決せんとする意図の秘められていたことを物語るものとして注目される。また同じく慧遠

の抗議に対して武帝が「父母恩重」の言を屢使用しながら仏教に孝道の欠如している点を非難し「父母恩重きも沙門敬せず、勃逆の甚、国法容さず。並に退けて家に還し、用いて孝始を崇ばしむ。朕の意此の如し」（集古今仏道論衡卷二・統高僧伝卷八慧遠伝）と言明していることは、当時北周政權が仏教々団に対して強硬に求めた要請が如何なるものであったかを端的に示している。また次の宣帝の大象二年（五八〇）に至って東西兩京に陟阼寺が設立されているが（統高僧伝卷八慧遠伝）、この陟阼とは塚本博士の指摘された如く詩經の中で孝子を詠んでいる部分の篇名であり、⁽²⁵⁾武帝の没後宗教復興政策に転ずる宣帝の政治的な姿勢を窺わしめるものがある。斯様に宗教問題を国家権力によって解決せんとする北周の宗教政策の焦点として孝の問題が喧しく論議されていた時代にあつて、仏教側が従来の孝の教説に何等かの検討を加え、道教側が新らたにこれに対する自己の立場を闡明する必要の存したことは予想されないことではなく、事実、この際道教々団は着々と新しい經典の撰述を行っており、例えば法苑珠林（卷五十五）には仏教論難の急先鋒であつた道士張賓が道經一千卷を偽作したことを伝え、太上黃籙齋儀（卷五十二）には武帝が通玄觀を立て、新らたに収集せる道經は万卷に及んだことを記している。⁽²⁶⁾問題の父母恩重經の造り出される客觀的な条件は一応整っていると云つてもよいであらう。

然し一方において北周末における恩重經成立の憶測を覆すに足る材料もない訳ではなく、既に検討した如く、老君恩重經は世俗的な孝道の実踐を強調しながら仙道修業者にこれを要求せず、出家と孝道の矛盾を出家の超俗性を確認する立場において解決している点に重要な特色が見出されるのであるが、かかる所説は武帝本紀（周書卷五）に云う

建德三年五月丙子。初断仏道二教、經像悉毀、罷沙門道士、並令還俗。并禁諸淫祀、禮典所不載者、盡除之。禮典即ち儒教古典に示される以外のあらゆる宗教を廢毀し、儒教をもつて國家の教學を統一せんと試る北周の宗教

政策の基調と全く相反するもののあることは明白であり、仏教に比較して寧ろ妥協的な態度を示した道教々団がこの時点においてかくの如き老君恩重經を造ることは予想しにくいものがあると云わなければなるまい。斯様に老君恩重經の成立の時期については遺憾ながら未だ明証を見出しえないが、これを限定するうえに有力な手懸りとなるのは太上老君に対して本經の開演を求める海空智藏真人の存在である。玄疑の甄正論(27)卷下に

自唐以来、即有益州道士黎興、澧州道士方長、共造海空經十卷。

と記しており、唐初に海空經の存在したことは確實である。この經典が現行道藏に収められる太上一乗海空智藏經十卷(28)であることはまず疑問の余地はないと見てよいであろうが、道藏約一千五百部の經典中、海空智藏真人の名はこの經典を除くほかは僅かに唯一つ老君恩重經に見出されるのみであつて——これが實在の人物でなく仮空の存在であることは云迄もないが——海空智藏とは唐初ころ出現してのち程なくして道教經典史上から消え去る人物と見てよいよう、恐らく老君恩重經は海空智藏經の成立を余り隔らない時期に造られていることを予測せしめるものがある。ところで海空智藏經の成立年代については既に鎌田茂雄博士の卓れた見解が提示されており、智藏經は顯慶三年（六五九）に行われた三性説をめぐる仏道論争に敗北した道教側が真諦訳の撰大乘論に説く唯識三性説を受け入れて作成した經典であり、その年代は論争の行われた六五九年から甄正論の撰者である玄疑の活躍した則天武后の時代（六八四〜七〇九）までの間と見做すことが出来るとされている。(29)即ち六五九年から七〇九年まで五十年間に限定することが出来よう。従つて海空智藏を主役とする老君父母恩重經の成立は、玄宗朝における仏教の唯識学隆盛の時期において、これに対抗する唯一の道經として宣伝された海空智藏經の流布後、程なくしてこの真人の名声を仮りて作成されたものと推測することも可能であり、遅くとも八世紀半頃には出現しているものと予測して大過ないものと思われる。

さてここで目を仏説恩重經に転ずるが、北周末の仏教界にあっては武帝の宗教政策に対する反感は当然のことながら甚だ強かったようで、統高僧伝によれば、廃毀後に設立される通道觀の学士として妥協的態度をとった者に当時の若年僧侶玄瓌（卷二）、普曠（卷十一）のあったことを窺いうるが、教界の重鎮であつた道安（卷二十三）、静琚（卷二十三）は武帝の招請を最後まで拒み続けて命を終っており、曇延（卷八）、法蔵（卷十九）らもまた仏教復興後の宣帝の招聘を厳しく拒絶して山林に退いている。斯様に仏教の純粹な立場を守り世俗政權に対して毅然とした態度を堅持し続けた仏教界の中から、既に検討した如く著しく世俗的・儒教的孝道を重視する仏説恩重經が造り出されることは容易に想像し難いばかりでなく、広弘明集（卷十）には鄴城の居士王明広が大象元年（五七九）に宣帝に奉った仏法重興を願う上書を載せて

釈迦言、往寺万代之靈塔、欲使見形剋念面像帰心、敬師忠主其義一也。至如丁蘭、束帶孝事木母之形、無尽解嬰、奉承多宝仏塔。眇尋曠古超想清塵、既種成林於理不越。

と記している。丁蘭とは云迄もなく所謂二十四孝の一人に挙げられる孝子であり、彼の亡母に対する孝事と仏に対する奉承が何等の矛盾なく成立していることを強調する王明広の主張に対し、内史上大夫たる宇文譚は

又問、丁蘭木母卿引不類、何者昔人蹟頓木母、木母為之血出。高祖破寺已来、泥仏石像何箇出血。

と反論しているが、この際注意されるのは仏説恩重經を収録する開元録（卷十八）には経名の下に「経引丁蘭童黯郭巨等、故知人造、三紙」と注記して本經の偽経たることの理由としていることで、当時の仏説恩重經には当然丁蘭、郭巨等の孝子伝の記事が含まれていたと考えなければならないが、若しも当時かかる内容をもつ恩重經が流布していたならば王明広が復仏の奏事に丁蘭の故事を挙げながら本經の存在に全く触れないということは容易に領けないことであり、北周末に仏説恩重經の成立を予想することは後述をまたずともこれまた困難であると見なければなるまい。

さて第二に考察を要するのは今日仏説恩重經の成立期と考えられている唐代初期の時代である。従来本經の成立に關説せる先学の所説は何れも唐初をもってこれに擬しているが、所論の内容にはそれぞれ微妙な喰い違ひのあることが注意される。

まずその一は中川教善氏の讚父母恩重經に見える説であり、本經は道宣の大唐内典錄に見えず、次の武周錄（卷十五）に初めて収載されているので内典錄の完成した高宗の麟德元年（六六四）から武周錄の完結せる則天武后の天冊万歲元年（六九五）までの三十一年間に作成されたと見做すことが出来ると云うものである。その二は道端良秀博士の説であつて、中川氏が単に經典目錄の比較によつて半ば機械的に出された見解に対し、本經が「特に偽經であつて見れば作成されてすぐに經錄に登録されると云うが如きは先ずありえないこと」、「従つて經錄に載るまでは相當の年月を経ていると見なければならぬ故にここで作成の上限を内典錄成立年時に決定することは出来ない」と反論し、その成立年代の若干邇及することを指摘されている。⁽³¹⁾ その三は古田紹欽博士の説であり、前掲二説を承けてか「唐代に至つて父母恩重經の成立を見るに至るのであるが、この經の成立を促したのも又唐代仏教の孝の主張であつたらう。道士傳奕が仏教は剃頭して二親に事えないものであるとした非難はこの經の成立する少し前の時代であり、この經はこの時代に起きたこのような非難に應えて成立すべくして成立したものと思われる」と云うのである。道士傳奕の上奏年代には若干の異説もあるが旧唐書（卷五十二）によれば武德七年（六二四）のことであり、仏説恩重經成立の時期を唐代の極初に想定しておられるものと見てよいであらう。⁽³³⁾

併し、卓見によれば仏説恩重經が唐初において成立したと見ることに疑問があり、貞觀十二年（六三八）の撰述

である慧淨（五七八／六四五）の孟蘭盆經讀述には、後述の如く宗密（七八〇／八四〇）が孟蘭盆經疏（二卷）に仏説恩重經を二個所に亘って引用し注疏を加えているのに対し、例えば

涅槃經云（中略）不応起一念惡心向於父母、何以故、父母恩重故。依末羅經、母懷子十月、如負太山之重、乳哺三年、育養之恩、号天罔報。（下略）

の如く仏説恩重經の所説と甚だ近似せる末羅經を引用しながら一言たりとも本經を引いていない。³⁴ また善導（六一三／六八一）の觀無量壽經疏（四卷）の序分義（卷二）にも「孝養父母」に注して

母懷胎已經於十月、行往坐臥常生苦惱。復憂產時死難。若生已經於三年、恒常眠尿臥屎床、破衣服皆亦不淨。及其長大、愛婦親兒、於父母處反生憎疾。不行恩孝者、即興畜生無異也。

と云い、³⁵ 仏説恩重經の所説を要約したのではないかと疑われる程に類似せる注釈を施しながら、これまた經名は勿論、一句たりとも本經の成句を引用していないことから推しても、この疏は恩重經成立以前に撰述されていると考えるのがまず穩当であろう。

さて、ここで改めて考えて見なければならないのは、前掲中川・道端兩説は目錄所載の仏説恩重經と現行大正大藏（敦煌）本とを疑うことなく同一本と見なされ、仏説恩重經の書誌学的な研究に顯著な業績を残された禿氏祐祥博士においても現行大正大藏本を単に改訂本と考えておられるけれども、³⁷ この点には大きな疑問が残っており、兩本が全くの別本であることを疑ってかかる必要のあることを指摘したのである。既に引用した如く開元錄（卷十八）偽妄乱真錄第七の条に

父母恩重經 經引丁蘭董黯郭巨等 故知人造三紙と注しておるように、³⁷ 該經（以下丁蘭本と略称）には少なくとも丁蘭以下二人の孝行譚が引用されていたことは確實であり、親の子に対する愛情と養育の辛苦、及び子の親に対する不

孝の行狀の具体的描写によつて占められる現行大正大藏本（以下現行本と略称）にかかる数件の孝子譚が加わることは、丁蘭本が開元録に注する如く三紙であり、現行本もほぼ三紙程度と推測される以上、丁蘭本より三人の孝子譚を削除して現行本となす為には余程の大きな改削を行わなければならぬ筈であり、両本と同一本と見做すことは勿論のこと、單純に現行本を丁蘭本の改訂本と見做すことも困難と云わばならない。されば両本を慎重に區別することなく、經典目錄の収載經名のみのよつて論ぜられてきた從來の仏說恩重經論はこの点から再検討を加える必要があり、恐らく両者は全くの別經或はそれに近いものであつたと見るのが穩当であらう。

この場合、仏說恩重經を収載する最初の經典目錄である則天武后天冊万歲元年（六九五）明倫等撰述の武周録が何の注記もせず單に仏說父母恩重經一卷と記すのみであり、⁽³⁸⁾これが次の開元録収載本と同一本でない可能性もない訳ではなく、武周録収載本が現行本であることも一応は考慮して見るべきであらうが、その後三十年にして撰述されている開元録が該經を武周録同様偽疑經の部に収載するに當つて、若しも両者が別經であるならば當然兩經は並列して所収されたであろう事は開元録の記載形式から推して當然であるにも拘らず、「父母恩重經」一本のみを掲げているのはそれが武周録収載本と同一本であることを示すものと考えて差支えないであらう。開元録が「仏說」の冠称を省いているのは、開元録が依拠する武周録が仏說恩重經その他の偽經を掲げて論評を加え「右件古來相伝皆云偽謬、（中略）雖偷仏說之名、終露人謨之狀。云云」と批判している精神をくんで敢て仏說の名を省いたものであらうか。⁽³⁹⁾

斯くの如く推考してくるならば、何れにせよ現行本の成立を唐初の時代におくことも困難となり、當然現行本の成立の確實な後限である宗密（七八〇〜八四〇）の没年まで引下げて見なければならぬことになる訳であるが、開元録に次ぐ貞元十二年（八〇〇）円照撰の貞元録（卷二十八）にも父母恩重經が収載され、僅かに開元録が三紙としている紙数を貞元録が十紙としている以外は全く同一の注記が附されている。⁽⁴⁰⁾この様に注記の内容が同一である以上両者を

同一經典の別本と見るべきであつて、當時の經典は筆写の際における字詰が必ずしも一定せず、従つて同一の經典にして紙数の著しく異なる場合は決して珍くない。例えば貞元錄（卷二十八）において淨土孟蘭盆經一卷は五紙とされているが、武周錄（卷九）にあつては三紙又は別本五紙とされているが如くである。されば開元錄と貞元錄の間に紙数の相違があつても敢えて兩者を別經と見るには及ばないのである。斯様に見てくるならば、貞元錄に相変らず丁蘭本が収載され、それ以外に父母恩重經が収載されていない限り、現行本の成立の時期は当然常識的には貞元錄の編輯された八〇〇年から宗密の没年八四一年の間、即ち九世紀前葉と見るべきであらう。

然しながら、筆者は敢えてその様な常識的見解をそのまま主張しようと思わない。その理由の第一は貞元錄が「開元錄の全部又はその一部をば其僣踏襲し、それに其後に新しく訳出せられ、又は訪得せられた經典を追加して居るに過ぎない」と云れるのは今日の定説であり、更にこれを補遺すべき南唐保大三年（九四五）恒安集の統貞元錄にも父母恩重經は収載されていないのみならず、それ以後における中国の經典目錄もこれを収載するところがない。従つて少なくとも丁蘭本ならぬ現行本仏說恩重經に関する限り貞元錄はじめ叙上の經典目錄は充分な信憑性に欠けていると見なければならぬこと。第二の理由は円仁將來の經錄である入唐新求聖教目錄及び東域伝灯錄は何れも西明寺沙門体清述の父母恩重經疏一卷を載収しているが、円仁の訪唐は承和五年（八三八）より同十四年（八四七）迄であり、この經疏が間違ひなく現行本父母恩重經に対するものであるならば、八四七年は体清の經疏撰述年代の後限であり、父母恩重經の成立は實際上における体清の經疏撰述年代を更に相当年数を遡る筈のものであるが故に、仏說恩重經の成立は遅くとも九世紀以前に遡る可能性が在存すること。第三の理由は八世紀後半の所謂大曆（七六六―七七八）貞元（七八五―八〇四）の時代は安史の乱による朝廷の蜀都蒙塵と云う極めて異様な事態下において、王室・貴族・官僚らの不安・動搖を基盤として密教や淨土教が支配層の中に進出し、華嚴・天台などの哲學的な仏教を圧倒し

て、修功德の現世利益や神秘靈驗を説く新しい祈祷仏教がそのご会昌の廢仏（八四五）に至るまで長安の仏教界を席捲した時代であり、⁽⁴³⁾ 皇帝・貴族によって儀礼化され、趣味化された仏教が彼等の盲目的な信仰を集めている限り、國家經濟上の理由に基く仏教批判が一部の識者を動かすことはあつても、⁽⁴⁴⁾ 孝道をめぐる儒教道德との背反を理由とする教學的な仏教批判が蒸し返され、仏教界をして仏說恩重經の製作の必要に迫り遣る事態の發生する可能性は存在しないと思ふことである。ところがこれに反し、安史の亂勃發以前、即ち玄宗の治世下、就中開元（七一三―七四二）の半頃から天寶（七四三―七五九）末に至る時期は、それとは全く對蹠的に道仏兩教の父母恩重經が醸成されるには極めて相應しい政治的・社会的條件が具備されていることは注目すべきものがあり、更にこの點に検討を加えて見る必要がある。

七

安史の亂によって分斷される唐朝の治世は貞觀と開元・天寶の二つの繁榮の時期を含んでいる。武后政權の出現と云う極めて異状な事態によって隔てられているこの二つの時期の政治体制は自から異つた性格を有しており、視点を専ら國家權力對宗教々團の關係に限定しても兩者の相違は明瞭に窺われる。即ち前者に於ては曾て復旧を試みた道僧格条文に明らかに示される如く、道仏兩教團は治外法權的な特權を喪失し、國家權力の法的な統制下に組み込まれるに至っている。この點は後者の場合も同様であつたと見てよいが、後者の特徴は單に宗教教團を國家權力の立場から一方的に規制するだけではなく、これを國家の教化政策の上に利用せんとする方策のとられていることが顯著に看取されるのである。最も端的な事例を旧唐書本紀によって挙げるならば玄宗は開元十年六月・天寶三年九月の再度に亘つて自から孝經に注釈を加え、天下に頒ち一本を家藏せしめている外、開元二十一年正月・天寶十四年十月には老

子道德経を、更に開元二十一年九月には金剛經について同様な処置を行っている。これら一連の治迹の意図するものは、例えば天宝三年の「頌重注孝経詔」(全唐文卷三二)に

化人成俗、率繇於德本。移忠教敬、實在於孝経。朕思暢微言、以理天下。先為注釈、亦頒行。(中略)宣付所司、頒示中外。

と述べているように、孝経を天下に頒布し、孝道を振興して国家統治の要道たらしめんとするものであり、庶民教化の政治的目的に出づるものであったことが明瞭である。事実、孝経(孝治章第八)には

子曰、昔者明王之以孝治天下也。(中略)故得百姓之懼心、以事其先君。治家者不敢失於臣妾、而況於妻子乎。故得人之懼心、以事其親。夫然故生則親安之、祭則鬼享之。是以天下和平、災害不生、禍乱不作。故明王之以孝治天下也如此。詩云有覺德行、四國順之。

と説いており、天子が天下の孝道を振興することによって天下は自から治まると云う所説を實踐に移したものと見てよいであろう。

併しながら孝経の所説の内容は専ら士大夫以上を対象としたものであり、庶人章第六において「用天之道、分地之利、謹身節用、以養父母、此庶人之孝也。故自天子至於庶人、孝無終始、而患不及者、未之有也」と庶人の孝を説くも、如何なることが孝であるかについては不詳であり、寧ろ孝は庶人の行いえないものと云う態度が底流をなしている⁽⁴⁵⁾と云ってよい。この点について津田左右吉博士の言葉を借るならば、「孝を人の道として説いているために庶人にも庶人の孝があるといはするものの、庶人は殆ど人として取扱われないのであるから、孝もまた、畢竟、士大夫以上のものの道たるに過ぎないこととなっている。(中略)さうしてそこに人の道を説くものとしての儒教の孝の教の根本的な欠陥がある」と指摘されているが、かかる欠陥の存する限り孝経を中心とする教化政策は必ずしも充分な効

果を期待出来なかったことは想像に難くないところであり、後述の如き大赦令を頻発し、合せて道德經並びに金剛經の頒布を行っている所以もこれを補うものであったと見なしてよく、*続文献通考*（卷二四六）に云う

開元二十七年二月制日。天下寺觀每一齋日、宣誦經典、懲惡勸善、以闡文教。

はそのことを如実に示すものであらう。開元以来、次第に国家権力の支配に服する傾向にあった道仏両教団の布教政策のうへに⁽⁴⁶⁾、かかる玄宗の教化方針が自から影響を与えずにはおかなかったであらうし、寧ろこれに乘じて教団の教線拡張を企てることもあったようである。殊に仏教においては既に魏晉以来、仏教排斥の恒常的な問題として出家制と孝道との矛盾が指摘されて久しい年月が経ており、その間、仏教側は仏教孝經と呼ばれる孝子經・孟蘭盆經・父母恩難報經・仏昇切利天為母說法經など多くの孝經典の漢訳或は偽作によって一応の対策を施しているものの、それらは専ら貴族・知識階層を対象として仏教的孝道を勧説するもので、世俗的孝道を否定若くは輕視している点からも玄宗の孝道振興策に沿って充分な教化機能を期待しうる經典でないことは既に指摘したところである。一方道教側においては、曾て儒教と協えて仏教の出家制のもつ非倫理性に対して批判こそすれ、前述の如き三世応報説の撰取、出家制の正式な採用に伴って発生してきたところの教学上の自己矛盾を解決すべき具体的な新しい教説を具備するに至らなかった。この様な道仏両教々団内部に潜在せる問題点がたまたま玄宗の民衆教化を目指す孝道振興政策の展開を契機として表面化し、それを解決する新らたな教説として兩恩重經が相前後して作製されるに至ったものではないかと推測される。これによって仏教は長年に亘って被ってきた中国倫理の破壊者としての汚名を濯いで、中国社会における自己の立場を更に強固ならしめる大きな効果を期待しえた訳であり、道教にとっても孝道に関する教学上の矛盾を克服し、これに対する教団の明確な立場を闡明するには適切な機会であったからである。冒頭に触れた如き著しい類似・契合の關係をもつ兩經が相対立する道仏両教団の經典として形成される為には、兩教団がおかれた何等かの共

通な社会的基盤の存在を予想しなければならないが、恐らく仏説恩重經は玄宗朝の孝道振興政策が押進められていた八世紀の二〇年から半ころまでの間に老君恩重經と相前後して成立したものであらうと推測しておく。

八

以上、道仏両恩重經の成立について憶測に憶測を重ねながら検討を進めてきたが、その結果老君恩重經は大体八世紀前半ころ、仏説恩重經も概ねこれと相前後する時期に成立したものと推定することをえた。この両經の成立關係については確実な証拠がなく、これを明らかにすることは困難であるが、少くとも現行の道藏本と敦煌本（S二〇八四）を収める大正大藏本とによって比較検討する限り、老君恩重經が先行し、仏説恩重經はこれを剽竊して偽作されたものと推定すべき材料が見出されることは注目に値する。これを逐一ここに掲げる余裕はないが、両經を対照してまず氣附くことは、老君恩重經の全体的な構成が体系的に整っており、且つ頗る円滑な文脈の運びを示しているのに対し、仏説恩重經の叙述の中には前後に接続し難い孤立的な部分が數個所含まれており、この異質的な部分を挿入する為に生じたと見做される文脈の混乱や重複、或は叙述の破綻が見出されることである。この仏説恩重經の形態の整っていない点については既に禿氏祐祥博士も本經自体の分析を通じて注意され、本經の流通分の中に重複があり、正宗分の後半の部分はあとから布演し増飾されたものであらうと構成上の混乱を指摘しておられる程である。⁴⁷⁾勿論、このこと自体はその仮兩經の前後關係を推定する材料とはなしえないが、仏説恩重經の内容を叙上の一・二例について老君恩重經と比較して見るならば、

老君父母恩重經

（前略）懷娠十月（中略）側身三月、常畏邪魔之所侵害、

仏説父母恩重經

（前略）懷身十月（中略）父母懷抱、和和弄声、含笑

飢時須飯、非母不哺、渴時須飲、非母不乳、計飲母乳、八斛四升、千日提携、遮蓋塵垢、推乾就湿、嚙苦吐甘、非義不親、非母不養、忽離欄車、出於地上、十指爪中、食子不淨、母或東西、確磨隣里、官和急切、不得時還、即知我兒、家中啼哭、母子天親、心性相感、分母百骸、而為兩身、氣血相伝、兩体無二、兒既憶母、母即心驚、馳步走歸、兩乳湧出、還到門外、見子庭中、或在欄車（中略）搖頭弄腦、曳腹而行、嗚呼嗚呼、哀向其母、母乃為兒、屈身下就、長舒兩手、拭除不淨、吹噓其口、以乳与之、舍孔看母、嘻嘻其声、母見兒喜、兒見母喜、二情思想、慈愛親重、情親相念、莫過於此、二歲三歲、弄意始行、寒熱尿尿、悲母不悉、笑時懷喜、啼時知嗔、唯菜飲食、所余無願、父母行來、值他酒座、或得餅肉、不敢不食、懷挾將歸、向与其子、十回九回、恒常歡喜、一回不得、嬌声伴啼、（下略）

老君恩重經は第三段において、右の如く懷娠十月・側身三月・二歲三歲と子供の成長の時間的順序を追って叙述を展開しており、仏說恩重經も概ね同様な順序に従っているが、老君恩重經に見える傍点線（A）の「食子不淨、母或東西」の句間に、傍線（1）から傍線（2）の最後に至る九行、一二八字を挟んでおり、且つこの挿入部を前後に接合する接続句は、全篇が四六調によって統一されている仏說恩重經としては例外と云うべき七字の字句、即ち「応各

未語、飢時須食、非母不哺、渴時須飲、非母不乳、母中飢時、吞苦吐甘、推乾就湿、非義不親、非母不養、慈母養兒、去離欄車、十指甲中、食子不淨、⁽¹⁾ 応各有八斛四斛、計論母恩、昊天罔極、嗚呼、慈母云何可報、阿難曰（中略）当知此人、報父母恩、父母云何可報、⁽²⁾ 但父母至於行來、東西隣里、井竈確磨、不時還家、我兒家中、啼哭憶我、即來還家、其兒遙搖弄腦、或復曳腹隨行、嗚呼向母、母為其子、曲身下就、長舒兩手、拭除塵土、嗚和其口、開懷出乳、以乳与之、母見兒歡、兒見母喜、二情恩慈、親愛慈重、莫（復過此）、二歲三歲、弄意始行、於其食時、非母不知、⁽⁴⁾ 父母行來、值他座席、或餅肉不噉、輟味懷挾來歸、向其与子、十來九得、恒常歡喜、一過不得、嬌声伴啼、（下略）

有八解四解」「但父母至於行來」の二句となっており、ここに文章上の破綻のあることを示している。また禿氏博士の指摘された増飾の部分とは傍線(2)の「但父母至於行來」から傍線(4)の「父母行來」までの十五行を指すのであるが、実はこれは増飾でも布演でもなく老君恩重經そのままに近い借用であることは資料に明らかなどころである。禿氏博士がかかる誤解をされたのは例の挿入によって分断された傍点線(A)の下句「母或東西」以下を挿入部と連結すべく便宜的に作られた問題の傍線(2)「但父母至於行來」の句が、たまたま傍線(4)の「父母行來」と恰も重複していることから着想されたものであらうと思われるが、この様な誤解は老君恩重經を参考することなく、仏說恩重經自体の中で問題を処理された為に、仏說恩重經の撰者が挿入の跡を糊塗して剽竊の事実を隠滅せんとした工作の結果を見落されたことによると云えよう。次に仏說恩重經と老君恩重經の成立關係を示唆するもう一つの材料を挙げておこう。既に触れた如く宗密の孟蘭盆經疏には仏說恩重經を引用しており、「父母恩重經云」として「東西隣里、井竈碓磨、不時還家、母忽心驚、兩乳流出、即知我兒、家中憶我、即便還家」と記しているが、大正大藏本仏說恩重經はこの部分を傍線(3)と作っており、右の。点を付けた部分は「我兒家中、啼哭憶我」となっている外、他の三句は經中に含まれていない。ところが意外にも老君恩重經の中には傍点線(B)(C)(D)の如く、。点の三句は殆どそのまま見出すことが出来るのである。この事実は九世紀前半ころ宗密の利用せる父母恩重經は現行大正大藏本の仏說恩重經に比して、更に老君恩重經に近似せるものであったことを密かに物語るものであって、仏說恩重經は老君恩重經を剽竊していると見做す私見を更に裏附けるものと云うことが出来る。紙数の都合上、以上の二点を指摘するに止めておくが、この二つの材料は先行する老君恩重經を仏說恩重經が模倣した形跡を示すものと見做す以外に妥当な解釈、つまり逆の成立關係を想定することは困難であり、仏說恩重經は老君恩重經の極めて拙劣な剽竊によって作られた偽經であると推定することが出来る。ただ大正大藏本は決して善本ではなく、後世の錯乱・誤脱・竄入と

見るべき箇所も少くないので、直ちにこれを最終的な結論とすることには慎重でなければならないが、少くとも現行大正大藏本による限り阿經の成立關係は斯様に断定してよいであらう。

九

叙上に論じた如く、道仏阿恩重經は玄宗朝の孝道振興に重点をおく民衆教化策の展開を社会的な基盤として成立したことを推定したが、最後に玄宗をしてかかる政策の推進に腐心せしめるに至った動機並びに歴史的な背景に一言触れて本論を結んでおきたい。杜祐の通典(卷二)は唐の均田制が玄宗の開元末から天宝年間にかけて崩壊に向ったことについて

雖有此制、開元之季、天宝以來。法令弛壞、兼并之弊、有踰漢成哀之間。

と記しているが、ここに窺われる均田制の崩壊は、直ちに国家の人民に対する給田とその反対給付としての租庸調の税制及び府兵制とによって成り立つ唐朝の所謂均田体制を動揺せしめ、君主の人民に対する直接的な支配を弱めることとなるが、これは唐朝にとって単に財政上・軍事上の行き詰りを招くのみならず、唐朝の政治そのものの基礎を揺るがす重大な危機を意味するものに外ならない。この様な事態に対処して玄宗は開元十一年に括戸政策を実施し、権力をもって逃・脱漏戸を唐朝の支配下に復帰せしめんとする強硬手段をとっているが、程なく挫折してのちは、前述の如き開元十一年以来の孝經頒布を中心する文教政策に施策の重点を移しているもののようで、旧唐書本紀は恰もこの頃から唐朝が大赦の令を頻発して庶民の指導・教化に努力していることが認められる⁽⁴⁹⁾。大赦の具体的な内容は単に囚徒の謝免や文武官人の授爵に止まらず、例えば

開元十七年十一月戊申、至自乾陵大赦。免今歲稅之半、賜文武官階爵、侍老帛旌。表孝子順孫義夫節婦、終身勿事。

開元二十三年正月大赦。侍老百歲以上版授上州刺史、九十以上中州刺史、八十以上州司馬、賜陪臣勳爵。征防兵父母年七十者遺還。民酺三日。

天寶十三載正月大赦。左降官父母遭喪者聽歸、賜孝義旌表者勳兩轉。侍老百歲以上版本郡太守、婦人郡夫人、九十以上郡長史、婦人郡君、八十以上県令、婦人県君。太守加賜爵一級、県令勳兩轉。民酺三日。

の如く⁽⁵⁰⁾、高齢者に対する国家的な尊崇の態度を具体的に闡明し、一般人民にも陪官・勳爵を与えて孝義の実踐を奨励する施策を併せ行っている点が注目を引く。

懷うに孝道の振興が国家統治の要道であるとする思想は既に掲げた孝經孝治章（第八）の外にも例えば呂氏春秋の孝行覽に

凡為天下治國家、必務本而後末。務本莫貴於孝。（中略）篤謹孝道、先王之所治天下。

と説いており、また論語の学而篇には

其為人也、孝悌而好犯上者鮮矣。不好犯上、而好作乱者未有之也。

と説いてその理由を明らかにしているのを見る。憶うに玄宗がこれら儒教々説の影響を被っていることは否定しえないところであろうが、大体開元十年を境として玄宗が孝道振興政策を積極的に推進するに至った直接的な契機は、曾て唐朝が給田と云う物的な媒体を基礎として確保した所謂均田体制による直接的な人民の把握が動揺し後退してのち、これに替る両者の結合的な媒体を内面的な孝道の振興に求めんとしたものと推測することが可能であり、孝義の実踐者に対する授爵に當って社会通念とも云うべき年齢的な階層秩序を加味した国家的な爵制の適用を広く民間に拡張し、一度、結合的な媒体を失って離隔せる君主と人民を共通な階層的秩序の基盤の上に位置づける新らたな国家的施策を推進することによって、均田制の崩解に基づく支配体制の危機を乗り超えようと計ったものでなからうかと憶測す

ることも許さるであらう。⁽⁵¹⁾

註

- (1) 隋の法經の衆經目錄卷四及び唐の靜泰の衆經目錄卷四には「仏說孝經一卷、一名孝子報恩經」と注している。
- (2) 禿氏祐祥「父母恩重經の異本に就いて」宗教研究新五卷 第四号は父母恩重經に六種の異本の流布していることを指摘している。
- (3) 道蔵 洞神部(三四五冊) 女下。
- (4) 道蔵 洞真部(三二冊) 宿下。
- (5) 道蔵 洞神部(三四五冊) 女下。
- (6) 張融の三破論は今日伝わらないが、弘明集卷八に収める劉勰の「滅惑論」及び同じく「答道士佞称張融三破論」に引用するところによって内容を知ることが出来る。
- (7) 旧唐書卷五十二 傳突伝。法琳撰 破邪論(大正大蔵卷五十二)。
- (8) 道蔵 洞玄部(二六五冊) 参下。
- (9) 太上説玄天大聖真武本伝神呪妙經(五五六冊) 第二紙によれば「玄元聖祖、八十一次、頭為老君、八十二次、麥為玄武、故玄武者老君變化之身」と説いており、本經が玄天上帝に托される道筋が明らかとなる。
- (10) 拙稿「三元思想の形成について」——道教の応報思想——東方学 第二十二輯。
- (11) 拙稿「六朝道教における応報説の發展」——教理展開追迹の一試論——弘前大学人文社会 第三三号(明比達朗教授還暦記念特輯号)。
- (12) 同 右
- (13) 武内義雄博士訳註 孝經・曾子 岩波文庫本による。
- (14) 道蔵 洞神部(五六三冊) 力下。
- (15) 拙稿「全真規賞罰考」文化 第二十二卷第五号。「道僧格の復旧」歴史 第四輯。
- (16) 道蔵 洞玄部(一七六冊) 字上 第八紙。
- (17) 道蔵 太平部(七六一冊) 儀下 第十三紙。
- (18) 道蔵 洞真部(七七冊) 雨上 第一・二紙。

(19) 元始洞真慈善孝子報恩成道經 洞真部(三二冊) 宿下。堪輿完孝錄八卷 大明統道威(一〇八九冊—一〇九二冊) 封字。

(20) 大正大藏經 第十七卷(西晉竺法護訳)。

(21) 大正大藏經 第一卷(後漢安世高訳)。

(22) 大正大藏經 第十六卷(失訳)。

(23) 道端良秀「唐代仏教史の研究」三一〇—三一頁。

(24) 昭和三十八年十一月日本道教学会において「太上老君説報父母恩重經をめぐって」を発表した際に、道教における孝の教説の展開を論じて、その教学上の矛盾が最初に明らかな姿を示す時期として北周末の時代を指摘したが、本稿がこのような体裁に纏ったのも、これに対して、木村英一・吉岡義豊の両博士その他多くの方々から寄せられ助言と批判によるところが少なくない。序ながら記して謝意を表しておきたい。

(25) 塚本善隆「魏書釈老志の研究」五二四—五二五頁。

(26) このほか歴世真仙体道通鑑(五十三卷)及び雲笈七籤(卷八十五)の王延伝にも彼が通道観において道経典籍の校讐・撰述・宣布に従ったことを記している。

(27) 大正大藏經 五十二卷 五六九頁 下段。

(28) 道威 洞真部(二〇—二二冊) 目字。

(29) 鎌田茂雄「道教教理の形成におよぼした仏教思想の影響—道教義枢を中心として—」東洋文化研究所紀要 第三十一分冊。

(30) 二十四孝については道端良秀 前掲書二八〇—二九九頁を参照されたい。

(31) 道端良秀 前掲書 三〇八—九頁。

(32) 古田紹欽「仏教排斥思想」現代仏教講座 第二巻所収(一四六頁)。

(33) 傳奕献言の年代についてはこのほか破邪論(巻上)、開元釈教録(第八)は武徳四年。仏祖歴代通載(第十二)、仏祖統記(巻三十九)は武徳八年と記している。一応旧唐書の説を採ったが唐の極初であることにはいずれにせよ問題はな

(34) 大正大藏經 第八十五卷 五四一頁 中段。猶、引文に見える末羅經とは大正大藏經 第十四巻所収の仏説末羅王經

である。

- (35) 大正大藏經 第三十七卷 二五九頁 中段。
- (36) 禿氏祐祥 前掲論文。
- (37) 大正大藏經 第五十五卷 六七三頁 上段。
- (38) 大正大藏經 第五十五卷 四七四頁 上段。
- (39) 同 右 四七四頁 下段。
- (40) 同 右 一〇一七頁 上段。
- (41) 林屋友次郎「異訳經類の研究」東洋文庫論叢 第三十 三四頁。
- (42) この經疏が丁蘭本に対するものと見るべき可能性が全く無い訳ではないが、元來西明寺は顯慶元年に高宗が孝敬太子の為に長安延康坊に建立せる大寺院であり(徐松兩京城坊攷)、道宣はじめ、数多くの傑出せる學問僧を輩出した官寺に類する義學寺院であつて、武周錄以來偽經と断定されている丁蘭本を講述し、これに疏を造ることは考え難い節がある。事實、入唐新求聖教目錄の中には開元・武周兩錄において偽經と判定された經典は全く見当らない。
- (43) 塚本善隆「唐中期の淨土教」東方文化學院京都研究所報告 第四冊。竹島淳夫「唐中期における密教興隆の社会的基盤」神戸山手女子短期大學紀要 第七集。
- (44) 新唐書 卷一四七 李叔明伝。
- (45) 津田左右吉「儒教の実踐道德」一二六—八頁参照。
- (46) 前掲註(15) 参照。
- (47) 禿氏祐祥 前掲書。
- (48) 大正大藏經 第三十九卷 五〇八頁 中・下段
- (49) 開元九年以降、天寶十三載ころまでの頻度が最も高く、ほぼ三年間に二度の割合で大赦令が出されている。
- (50) 旧唐書 卷八 玄宗本紀。
- (51) 國家統治における爵制的秩序の果たす機能的な役割については西嶋定生「中國古代帝國の形成とその構造」の克明な考察が参考される。

附記

本稿は昭和38、39、40年度文部省科学研究費の交付を受けた総合研究「六朝仏教における疑偽經典の綜合的研究」(代表者福井康順博士)の分担課題「疑偽經典と六朝文化との相関」に関する研究成果の一部である。

昭和四〇年七月三十日稿了