

## 分類と範疇 — 九品往生説の源流 —

吉 田 隆 英

一

『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』の三經は、法然（一一三三—一二二二）によって數ある淨土經典の中から選ばれて、「淨土三部經」（以下「三部經」<sup>1</sup>）として特別の地位を與えられ、爾來日本の淨土門の各宗派において、所依の經典として重んじられて來た。そのため、正典である「三部經」については、多くの名僧知識や先學によって、さまざまな角度から多くの研究が、永きにわたっておこなわれて來たことは今更繰り返すまでもない。

その「三部經」の中でも『觀無量壽經』（以下『觀經』）に關しては、他の二經とは異なり、サンスクリット語の原典のみならず、チベット語譯すら今日に至るまでいまだ發見されておらず、西域出身の外國人僧である暹良耶舍 (Kalyāṇasa) <sup>2</sup> が、南朝劉宋の元嘉年間（四二四—四五三）に首都建康（現、南京）の郊外において譯出したと傳えられる、漢譯一種類しか存在せず異譯はない。それ故、本經は「三部經」の中で最も謎の多い經典であると言え、中央アジア撰述説や中國撰述説さえ唱えられていることは周知のとおりである。

さて『觀經』の内容であるが、釋尊在世中の紀元前六世紀の頃、インド北東部にあったマガダ國の首都ラーヂヤグリハ（王舎城、現ラージギル）において、同國の王子アジャータシヤトル（阿闍世）が、父王ビンピサーラ（頻婆沙羅）を弑して王位に就いた、「王舎城の悲劇」と呼ばれる史實<sup>(4)</sup>に依據して、釋尊が阿闍世の生母である王妃ハイデーヒー（韋提希）の願いに應じ、阿彌陀佛と極樂淨土を觀想するための觀法十三種を説くとともに、淨土に生まれるための九種の往生法（九品往生）を三種類の觀法で示し、合計十六種の觀法にもとづいて、淨土往生の手順を明かすというドラマチックな物語となっている。

永原智行<sup>(5)</sup>が指摘しているとおり、『觀經』の前半部分の主人公は阿闍世、後半部分の主人公が韋提希であることに間違いなく、「觀經變」と呼ばれた本經の内容を畫いた變相圖やマンガラの流行もあって、中國はもとより日本にも大きな影響を與えた經典の一つであることに異論はあるまい。その意味で、「阿闍世コンプレックス」<sup>(6)</sup>

という無意識心理に關する精神分析の基礎概念が、日本の研究者によって提唱されたものであるという事實は、『觀經』が如何に深く日本人の心の底に刻みこまれていたかの、何よりのあかしであるとみなしてよからう。

このたびの小稿においては、淨土に生まれるための往生の仕方、人間存在のあり方を上品・中品・下品に三分して、上品上生から下品下生までの九種類に分類する九品往生説が、果たして中國思想の影響を受けたものであるのかという問題を中心にして、分類と範疇<sup>(7)</sup>という新たな視點を導入し、中國言語文化史ならびに宗教思想史研究の一環として、『觀經』の中國撰述説をも念頭に置きながら、語彙表現の出典に注意をはらいつつ、これまでとは違った角度から改めて検討をくわえて、今なお不明の部分がすくなくないこの經典の周邊をさぐり、その成立の過程に迫ってゆくこととしたい。

## 二

九品往生説の由來に關しては、野上俊靜<sup>(8)</sup>が先年提起し

た、『漢書』の「古今人物表」の存在が大きな鍵を握っている可能性がたかいことについては、衆目の一致して認めるところとなっている。しかしながら、「古今人表」の具體的な内容に關しては、從來必ずしも詳しい分析がなされて來た譯ではないと考えられる。そこでまず、『漢書』と「古今人表」について検討をくわえることとしたい。

司馬遷の『史記』に次ぐ二番目の正史として知られる『漢書』百二十卷の著者は班固（二三一九）<sup>9</sup>である。固は父の班彪（三二五四）が『史記』の續篇として編纂した『後傳』を基に、執筆を開始したものの完成を目前にしながら獄死する。そこで實妹である班昭（四九一—二〇〇）<sup>10</sup>が、兄の遺志を受けついで八種類の表と天文志をくわえ、完成させたものが『漢書』である。従って「古今人表」<sup>11</sup>は班昭の手になるものではあるけれど、その基礎となる原資料に關しては、兄固が残したものを、その編集方針ともども繼承したとみなしてよからう。

ところで、『漢書』の體裁は以後の正史の倣うところ

となっている。すなわち、紀、傳、表、志という大項目を立てたのは『漢書』が最初であり、後世の正史はすべて基本的にはその方針を踏襲している。しかし、こと「人表」に關しては『漢書』に存在するのみで、以後の正史において「人表」すなわち「人物表」を立てているものがないという事實は重く受けとめるべきであろう。

さて、「古今人表」は上古の傳說的時代から漢の一代前の王朝である秦に至るまでの歴史上の人物の名をあげ、上上（聖人）・上中（仁人）・上下（智人）・中上・中中・中下・下上・下中・下下（惡人）の九種類に區分し、時代順に配列している。しかし、例えば上上の聖人の欄を見てみると、太昊皇帝宓戲氏すなわち傳説上の中華最初の皇帝にして人類の始祖とされる伏羲に始まり、神農と女媧の三皇、そして五帝と更には周の文王や武王らの名が續くばかりで、その存在が確認できる人物となると、仲尼という字で收められている孔子（B. C. 五五二—四七九）など僅かしかない。上中の仁人、上下の智人にしても同様で、古い時代の人物はほとんど神話傳説中の有名

人ばかり、戦國時代以降になってようやく實在の人物が登場するのは、當時の儒者たちの歴史認識の然らしむるところであつて、ことさらに異とするに足りぬことは言うまでもない。

それにしても、「古今人表」の人物評價の基準は一體どうなつていたのであろうか。當然のことながら本表には孔子の意見が反映されている譯ではない。しかしそこには班氏父子を始めとする、漢代の儒者たちの學説が隨處に見え隠れしていることに全く疑問の餘地はない。更  
に言えば、孔子を上上の聖人として帝王と同等に位置づける過度の尊重ぶりは、孔子の神格化<sup>(12)</sup>以外の何ものでもなく、孟子の孔子王者説、そして儒教を漢の國教とすることに盡力した董仲舒(B.C.一七六—一〇四)が唱えた孔子素王説を受けついで、當時の儒者たちの國家はかくあるべしという、共通の規範意識がそのまま投影されたものであると理解してよからう。要するに儒家の儒家による儒家のための世界觀に基づく規準なのである。

次に、「古今人表」に取りあげられた人物に關して、

その範疇について検討したい。まず注目されるのは基本的に女性を排除しないという一點である。もつとも女性たちの多くは傳説的な皇帝や王侯たちの夫人や母親である場合がほとんどで、男性が壓倒的多數を占めていることはまぎれもない事實ではあるが、女性をも評價の對象として、あくまでも平等にとりあげていることは刮目に値する。すなわち、上上の聖人には女性は女媧一人だけだが、上中の仁人には神話的存在ではあるが、今も中國人の多くが實在と信じている黃帝を産んだとされる、炎帝の妃少典と黃帝の妃と傳えられる女性たちの名が見え、それ以外の各欄にも女性の名が見える。そのことに關しては編者である才媛班昭が大いに關與していると理解してよからう。

次に問題とすべきは現在で言えば民族であるが、それについては自分たちの同朋である中華の人物しかとりあげていない。要するに中華世界の外にある夷狄と稱されていた周邊の異民族は一顧だにされず、化外の民として無視されている。しかしそれも、内と外との「分」を重

視する儒家の立場からすれば何ら不思議ではない。

そうした本質的な缺點を内包するものの、「古今人表」によつて後漢初期の頃の儒家の人物評價、つまるところは歴史觀そして文明觀、はおよその概要が理解できると考えてよからう。そこで、その表について更に詳しく分析するために、そこに評價の對象としてとりあげられていない人物についても検討してみたい。となると、當時の儒者たちから無視されたり認められていなかった、著名ではなかった人々ということにならう。例えば悪人としては桀・紂・盜跖、儒家から憎まれていた人物としては秦の始皇帝が考えられる。しかし、桀は下中、紂は下下、始皇帝は中下に位置づけられており、その中で名が見えないのは稀代の大盜賊とされる盜跖だけである。續いて戰國の亂世の時代に儒家に對抗して様様な主張をおこなつた諸子百家と稱された思想家たちを見てみよう。その中でも儒家をしのいで一世を風靡した時期もあつたとされる、個人主義を説いた楊朱と兼愛説の墨翟。彼等の名聲は並び稱されていた筈であるのに、何故か楊朱の

名は見えず、墨家の墨翟の名は中上にあり老子と同等の位置とされている。それとは對照的に左丘明・顔淵・子思・孟子らは上中にあり亞聖と呼ぶにふさわしい。そのことから儒者を徹底的に優先し顯彰しようとしている態度が容易に理解できると言えよう。

けれども、儒家であつても漢代においては認められていなかった人物は評價の對象とされていない。例えば後に検討をくわえる荀子（荀卿<sup>13</sup>）はその一人である。現在では性惡説で名を逸することができない荀子も、清朝の考證學者たちによつてその業績が見直されるまでは、先秦の儒者たちの中では影のうすい存在でしかなく、孟子の性善説に果敢に反論したことなど忘れ去られており、「古今人表」にとりあげられなかつたのであらう。

それはともかく、現代の視點に基づいて「古今人表」の缺點をあげつらうことは容易である。しかしながら、傳説上の架空の人物が多く含まれているとはいへ、古今の主要な人物を組上にのせて、大膽に判定を下し九種類に分別した、その發想に關しては時代的制約があるとは

いえ、大きな歴史的價値を認めることができると思へてよからう。そしてその評價が以後の中國における人物評價の先驅となった文化史上の意義はきわめてふかい。たとえその根底を貫く根本精神がいささか狹量な漢民族ならびに儒家至上主義の獨斷と偏見にみちたものであったとしても。

三

人間に序列をつけて區分して評價するという發想は實のところ「古今人表」が最初であるという譯ではない。儒教を國の教えとすることに成功した漢代の儒者たちは、自分たちの奉じている孔子の教えが、國を治めてゆくのに如何に有効であるか證明しようと努力した。そのあられのひとつこそ「古今人表」であるが、彼等が聖人として仰いだ孔夫子自身には、人間を積極的に區分して、優劣を明確に差異化しようとする意識は希薄であつたように感じられる。すなわち『論語』に、

生而知之者、上也。學而知之者、次也。困而學之、又其次也。困而不學、民斯爲下矣。〔季氏篇〕<sup>14</sup>  
 生まれながらにして之を知る者は上なり。學びて之を知る者は次なり。困しみて之を學ぶ、またその次なり。困しみて學ばざる、民これを下となす。

唯上智與下愚不移。〔陽貨篇〕<sup>15</sup>  
 ただ上智と下愚は移らず。

中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也。〔雍也篇〕<sup>16</sup>

中人以上、以て上を語るべきなり。中人以下は以て上を語るべからず。

などとあることからすれば、もちろん聖賢は常人とは異なる別格の存在であつたにせよ、孔子自身には人間を明確に差別化し分類しようとする意識は基本的に乏しく、上智と下愚とその中間に位置する中人、或いは君子と小

人くらしいの区分しかしておらず、漢代の儒者たちのような、強い選別意識は持っていなかったと解してよいのではなからうか。

では、意識的に人間を区分しようとした嚆矢は誰か。それは孔子の學説を受けついで戰國末期の思想家である荀子（荀卿）である。彼の著作である『荀子』の儒效篇<sup>(17)</sup>は、儒學と儒者の效用を世の人々に説きあかさんとするものであり、その一節に、

有俗人者、有俗儒者、有雅儒者、有大儒者。

俗人なる者あり、俗儒なる者あり、雅儒なる者あり、大儒なる者あり。

と述べられているのは、儒者を分類しようとする試みの端緒であると言えよう。そして、それは人間を單純に四種類に区分しようとするものにはあらずして、人をまず俗人と儒者に大別した上で、更に儒者を俗儒・雅儒・大儒に分類して、大儒を最上の儒者であると規定したものと

と理解してよからう。

従つて、「古今人表」に先立つ人間の差別化は荀子に始まると考えて間違ひなからう。ただ、儒者である荀子の分類は包括的かつ總合的な一般論であつて、特定の個人を等級づけようとするものではない。しかし、荀子によるこの分類の試みが、國教となる目的を果たして意氣あがる、漢代の儒者たちの人間区分意識の源流となつたことは間違ひない。

前後あわせて四百年の永きにわたつた漢王朝が滅亡すると、魏・吳・蜀の三國が分立して覇を争つた。その戰亂の時代は佛教が中國の各地に浸透するとともに道教が宗教として體系化されてゆく時期でもあつた。やがて天下を統一する魏において始められた官吏任用の制度が九品官人法（九品中正法）である。その新制度は政府の官職を一品から九品までの九等級に分け、官品に基づいて官吏の待遇を決めるもので、地方においても中央と同様におこなわれたが、德行と才能を審査して等級をつける

という、一見理想的に思われたこの登用法も、結局は情實に左右されることとなって、有力貴族の子弟とそうでない人々との間に、大きな格差を生じさせる結果に終わってしまった。しかし、この制度は隋になって科擧の導入により廢止されるまで、三百五十年の永きにわたって維持され続けた。その九品の分類については『漢書』「古今人表」の存在が關與している可能性が大きいことは言うまでもない。ともあれ、九品官人法が人間を査定して等級に分けることの一般化そして普遍化につながったこととは間違いない。

新しい任用の運営にあたっては官吏を適切に評價する必要が生じて来る。魏初の人劉劭<sup>18</sup>は景初年間（三三二—三三九）に明帝の命を承けて『都官考課』七十二條を作り、官吏の勤務評定の規準を設けた。もつともそれに對しては反對意見も多く、劉劭より若年であつたと推定される傅嘏（二〇九—二五五）<sup>19</sup>は、劉劭の定めた考課法に對して、公然と異議を申し立てていることを指摘しておく。

その後、劉劭は彼の代表的な著述と言うべき『人物

志」<sup>20</sup>三卷十二篇を編んだ。本書は『都官考課』の理念を繼承して彼の人間觀をまとめたもので、冒頭の九徵篇では、人間の内面が外面に表れる様を九徵という独自の規準によって分類し、上から中庸・德行・偏材・閒雜という五種のランクに分類するとともに、中位にあたる偏材以上のランクについては、政治的才能を認めて詳しく論じている。更に流業篇においては、九徵にもとづき政治上の職務を十二種類に分け、それぞれの項目について代表的な人物の名をあげることが注目される。そのような次第で、魏初の頃には人物評價に關する論議が盛んにおこなわれており、九品官人法はそうした時代背景のもと、最初は理想的な任用と有能な人物の發掘を目ざして導入されたことが理解できよう。

その後、『觀經』が翻譯されたとされる劉宋代には、王族の劉義慶（四〇三—四四四）が漢代からの著名な人物たちの逸話を集めて『世說新語』<sup>21</sup>を編纂した。その書にはさまざまな名士たちの言動に關する挿話が收められ、その時代の雰圍氣を理解する上での第一級の資料となっ



ている。もちろんその書自體には、人間を分類区分せんとする意圖などなかつたであろうが、そこには人物評價ともみなし得る、さまざまな個人情報が含まれており、人間存在のあり方を客觀的に見つめようとしているその姿勢は、「古今人表」や『人物志』にも通ずる所があり、あくまでも冷徹な批判精神がその根底を貫いているように思われる。

夷狄に中原を逐われ、いつになつても失地を回復できぬままの南朝における屈折した批判精神は、人間そのものを一定の視點から評價し、等級に分けんとする試みにつながつてゆく。それはとりわけ藝術の分野において顯著であるが、その理由は藝術は誰にでも理解され易い一面を持つとともに政治的にも無難であつたからに相違ない。例えば宋の次の王朝、南齊の畫家謝赫の編んだ『古畫品錄』<sup>22</sup>。本書には三國時代から當代までの三十七人の畫家の實名をあげて、第一品から第六品までの六等級に區分しており、名前を公表している點においては「古今人表」や『人物志』に通ずるところがある。

しかし、何故にその書は九品ではなく六品に分けて評價しているのだろうか。その疑問に關しては宮崎市定 の名著『九品官人法の研究』<sup>23</sup>が明快に説きあかしてくれている。

南齊謝赫の古畫品錄が古畫の等級を六品に分けているのは有名なことである。當時は六品以上が合格という觀念が成立していたのであろう。

時代相の變化は急激で、施行以來二百餘年が經過していた九品官人法に、早くも形骸化が始まつていたため、第九品などはもはや見向きもされぬ低い官位とみなされ、第六品以上でなければ將來高位に昇進することが不可能となつていたのが南齊の當時の實情であり、謝氏はそうした時勢の變容を敏感に把握していたが故にであらう。

更に齊の次の王朝、梁の鍾嶸（四六九？—五一八？）の『詩品』<sup>24</sup>は、その當時流行していた五言詩の作者について、漢代から梁代に至る一二三名の詩人を、上品十二名、

中品三十九名、下品七十二名に分類して、それぞれの詩人に對して論評をくわえている。鍾氏は過去の批評家たちだが、作品の収集に熱中するばかりで、作品の價値については一向に判断を下そうとしていないことに不満を抱いてその書を著し、自身の文學理論に基づいて詩人の等級を分けたもので、大いにおこなわれた。

同じ梁代に文學者である庾肩吾（四八七—五五〇）は『書品』<sup>(25)</sup>を編んだ。その書は漢魏以來の能書家の名をあげて等級づけたもので、上之上、上之中、上之下、中之上、中之中、中之下、下之上、下之中、下之下の九段階に區分し、まさに九品となっている。その中で上之上に位置づけられているのは、張芝、鍾繇、王羲之のわずか三名だけである。

そのような次第で時代の雰圍氣が、確實に明確な差異化、すなわち區分を要求するようになりつつあったことは、品字を題名に入れた書物が南朝において、藝術分野を中心にして、ジャンルは異にするものの、何種も出現していることから疑問の餘地がない。

#### 四

「上品に寒門なく、下品に世族なし」との劉毅（？—二八五）の警告<sup>(27)</sup>は、人口に膾炙した名言であるが、九品官人法が早くも形骸化の兆しを見せつつあった、西晉の頃の時代相を的確に表現したものである。ところで、上品と下品に中品をくわえた總稱としての「三品」とは、本來は文字どおり三種類の品物という意味で、古くから使用されて來た。ただ、その内容については種類の解釋がおこなわれており、古くは經書の『尙書』（『書經』）「禹貢」<sup>(28)</sup>篇においては金・銀・銅の意味に解するなど、文獻によつて異同がある。

後漢末の學者である荀悅（一四八—二〇九）は祖父がかの荀子の子孫であったと傳えられている儒者である。その荀悅が曹操（一五五—二〇〇）の專横によつて政治が私物化され、天子の威光が失われていることを憂慮して、後漢王朝最後の皇帝となる獻帝（在位一八九—二一〇）に、政治のあるべき姿を進言したと傳えられているのが、彼

の代表的な著作とされる『申鑒』<sup>(30)</sup>で、その書においては人間の本性を三種類に区分していることが注意される。

或問天命人事。曰、有三品焉。上下不移、其中則人事存焉爾。

或るひと天命人事を問う。曰く、三品有り。上下は移らず、其の中は則ち人事に存するのみ、と。

更にその区分のすぐ後の善惡について論じた一條には注目すべき表現が見える。

教扶其善、法抑其惡、得施之九品。

教えその善を扶け、法その惡を抑え、之を九品に

施すことを得る。

その九品については詳しい説明はないが、これが「九品」の初出と考えてよからう。

ところで、この苟悅の三品説に關しては、實はそれよ

りも古い典據が存在する。すなわち、中國目錄學の祖と呼ばれている前漢の王族にして學者であつた劉向（B. C. 七七—A. D. 六）が、政治について論じた『說苑』<sup>(31)</sup>において、

政有三品、王者之政化之、霸者之政威之、強者之政協之。

政に三品あり。王者の政これを化し、霸者の政これを威し、強者の政これをおびやかす。

と述べており、政治のあり方を王者の政、霸者の政、強者の政の三種類に區分していることが注意される。もちろん、『說苑』の當該個處においても、上品・中品・下品という表現は使用されておらず、明確に述べられている譯ではないけれども、劉向の政三品説は苟悅の性三品説の基礎となつた概念として逸してはなるまい。そのよ

うな次第で、前漢末から後漢初め、すなわち西曆紀元前後、の時代は分類と區分の時代の始まりであつたと考え

てよからう。まさにそうした流れの中で『漢書』が編纂され「古今人表」は作られるべくして作られたのである。

「三部經」の中で最も長文で重視されている『無量壽經』（以下『大經』）は魏の康僧鎧が譯出したと伝えられているものの、それに對しては疑問も出されていることは周知のとおりである。ところで、傳康僧鎧譯の『大經』においては上品・中品・下品ではなく、上輩・中輩・下輩のいわゆる「三輩」という表現が使用され、上輩とは出家者のこと、中輩とは在家者で功德を修める者、下輩とは同じく在家者でも功德を修めることができない者をさす、と述べられている。この三輩往生説は藤田宏

達によれば、『大經』の原始形態から一貫した特徴的な教説である、とのことでその古い教説が『觀經』においても受けつがれているのは當然であると言つてよからう。

それでは、『大經』において使用された上輩・中輩・下輩という表現が、何故に『觀經』では上品・中品・下品の「三品」に改められているのであろうか。「輩」字

はもともと等級や順序をつける際に使用されることが多く、『史記』<sup>(33)</sup>にも用例が見える。しかし、筆者が調べ得た限りでは、動植物など人間以外の存在についての使用例もすくなくない。「三輩」の表現は『大經』の他にも、同じく淨土經典である『大阿彌陀經』<sup>(34)</sup>『平等覺經』の二種においても使用されているとのことであるが、それらにならつて『大經』は「輩」字を使用したのではなからうか。

『大阿彌陀經』すなわち『阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經』<sup>(35)</sup>は三國の吳において、月支國出身の支謙が三世紀の前半に譯出したと伝えられ、『無量清淨平等覺經』略して『平等覺經』<sup>(36)</sup>は龜茲國出身の帛（白）延が魏においてそれよりやや後に譯出したと考えられ、兩經とも『觀經』に先立つこと百数十年という時代差を見逃す譯にはゆかない。

漢が滅んで九品官人法がおこなわれるようになり、更にその後の南朝において、『古畫品錄』を始めとする、品字を書名に冠する著作が次々と世に出る頃には、人間

を差別化し区分する際だけでなく、人間の精神的なものとに關することがらにも、品字を使用することが一般的になっていったという、時代の趨勢と流行を無視することはできない。「三輩」が「三品」に改められたのは、そうした時流の變化にともなうものではなかったかと考えられる。

なお念のためにつけくわえると、『觀經』のみならず『大經』にも『阿彌陀經』にも、「三品」という表現は全く使用されておらず、「三輩」も『大經』に一度しか登場しない。そして『觀經』の各品の下生部分の文末にのみ、上輩生想、中輩生想、下輩生想という記述があつて、上輩・中輩・下輩という表現が、その部分だけに出現していることをつけくわえておきたい。

更に「三生」の表現にも検討の餘地が大きい。もともと佛敎語でもある「三生」であるが、それを上生・中生・下生と解するのは『觀經』だけである。そのうち上生と下生については、『周禮』の注に典據を求めることができ、元來は音樂用語であつた上生と下生に、中生を

くわえた卓抜な表現であると言え、古典の知識豊かな人物の影を感じさせる。

## 五

『觀經』の九品往生説の根幹をなす敎説は三品であり、その三品を更に上生・中生・下生の三生に分けることによつて九品が成立していることからすると、三と九という數の心象が九品の根底を支えるものであることに疑問の餘地はなからう。三品の由來となつた三輩の起源が、中國ではなくインドにあるとしても、三と九という數が中國において、どのような象徴的な意味を有していたかについても考察する必要がある。

中國の古典に見える三という數については、實際に三を意味する「實數」としての三と、不特定な多數を表現する「虚數」としての三を區分して解釋しなければならぬ。例えば『老子』<sup>(38)</sup>にいう、

道生一、一生二、二生三、三生萬物。

道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず。

がその卑近な用例である。そのことに關して古代中國の儀禮を分析した高木智見は、

天・地・人三界からなる世界觀のもとで行なわれる儀禮において、三が無限あるいは全體を意味する數字であつたのは、まさに、その三が世界觀に由来するからにほかならない。ここでは、天・地・人の三界、すなわち實數としての三が、同時に世界全體を意味する虚數としての三ともなるからである。

(中略)

三が全體あるいは無限を意味するのは、このような原中國の世界觀のもとにおいてこそなのであつた。

(中略)

原中國における三とは、世界が天地人の三者によつて構成されるという世界觀に由来し、全體、完全

あるいは多數、無限を意味する特殊な數であつた。

と述べ、三という數字が實數としての意味と虚數としての意味をあわせ持つ、二元性の數であると意識されていたことを論證している。三という數字はその意味で全世界を包括し、萬物すべてを範疇の中に内包することのできる、中國文明における基本の數であつたことは間違いない。そして基本の數三に重ねて三を乗じた九は、一桁の奇數の中では最大の數であり、易の陽の數の窮極の變化値でもあることから、更に大きく廣い無限性をも備えた數と考えられたのである。「古今人表」が九段階に分類して人物評價をおこなつたのは、實はそうした中華の傳統的思考をふまえての上であり、九品往生説はそうした漢民族に受けつがれていた歴史的文化的背景をも踏襲して成立しているのであると考えてよからう。

そうであるとすれば、九という數の持つ無限性、總合性、象徴性をあわせて考えたなら、九段階の分類に關しては、「古今人表」よりも更に古い典據が存在している

可能性を探る必要があるということになる。果たして、中國の古典中の古典と言ふべき「五經」のひとつで先に引用した『尙書』（『書經』）「禹貢」篇では中華世界を九分割して九州としている。その書は神話色の濃い經書で、最古の地理書とみなされているが、夏の始祖と傳えられる禹の治績を述べた該書を更に調べると、

#### 厥賦惟上上錯。

厥その賦こは惟これ上この上こにして錯まじわる。

との記述(40)があり、それはその地が天子たる禹に上納すべき貢税の評価が上の上、つまりは最上級のランクであることを意味している。そのような次第で「禹貢」篇には、田や地味の厚度に關して、中中、中下、上下、中上、上中、下中、下上など、下下以外の八種の表現がすべて出ていることからするなら、『尙書』「禹貢」篇こそが上上から下下までの、九分類の嚆矢であると斷定でき、「古今人表」はその理念を受けついで、經濟的・農業的價値

として使用されていた分類の概念を、人間の評價に對應させたものにすぎないとみなしてよからう。

『尙書』が儒家によつて經書と定められたのは比較的新しく、漢代に入つてからのことであることは周知のとおりである。本來は儒家との關係が必ずしもふかい譯ではなかつた筈の『尙書』に、分類の思考の萌芽が見出せるという事實をとりあえず指摘しておきたい。

インドの佛教學者バスバンドウ（世親）は中國で言へば六朝時代、四世紀の頃の人である。彼の代表的な著作である『俱舍論』は、部派佛敎の中心となる思想をまとめた、至便にして重要かつ不可缺の書として、中國でも日本でも廣く受容された。従つて漢譯も複数存在する。

陳の天嘉四（五六三）年に眞諦（四九九―五六九）が譯出した『阿毘達磨俱舍釋論』略稱して『舊俱舍』と、唐代に入つてから玄奘（六〇二―六六四）が翻譯した『阿毘達磨俱舍論』すなわち『新俱舍』である。

そのうち『舊俱舍』(41)卷十七において「九品惑」につい

て、軟軟品、軟中品、軟上品、中軟品、中中品、中上品、上軟品、上中品、上上品の九品とするが、本譯においては「下」字を用いず「軟」字を使用していることが注意される。軟の正字は軟であるが、軟を下の代りに使う用法は古典に類例を見ぬ表現である。

それから、『新俱舍』<sup>(42)</sup>卷二十三には「九品差別」の部分において、下下品、下中品、下上品、中下品、中中品、中上品、上下品、上中品、上上品の九品の存在を述べるが、本譯では「軟」字は使用されておらず、傳統的な譯語に回歸していることは注目に値する。

新舊の兩『俱舍論』に見えるそうした記述は、インドにおいても漢譯の「九品」に相當する語彙が存在していたことの證明にはなる。しかし兩『俱舍論』に見える九品は、『觀經』の九品往生説とは、基本的に全く異なるものであると考えてよく、しかも『舊俱舍』の翻譯ですから『觀經』譯出のはるか後のことであるから、本稿の考察對照である『觀經』とは全く関係ないものと理解してよからう。

## 六

『太平經』という道教の經典が『道藏』中に收められている。この經典は早くに散佚した結果、完本は傳えられておらず今なお不明の點が多く、その全容がほぼ把握できるようになったのは近年のことで、<sup>(43)</sup>今後の研究の進展が期待されている。その『太平經』の一節に以下のよ<sup>(44)</sup>うな記述がある。

夫人者、迺理萬物之長也。其無形委氣之神人、職在理元氣。大神人職在理天。真人職在理地。仙人職在理四時。大道人職在理五行。聖人職在理陰陽。賢人職在理文書。皆授語。凡民職在理草木五穀。奴婢職在理財貨。

それ人なる者は、すなわち萬物を<sup>おさ</sup>理むるの長なり。その無形委氣の神人、<sup>つとめ</sup>職は元氣を理むるにあり。大神人つとめは天を理むるにあり。真人つとめは地を理むるにあり。仙人つとめは四時を理むるにあり。



大道人つとめは五行を理むるにあり。賢人つとめは文書を理むるにあり。あまねく語を授く。凡民つとめは草木五穀を理むるにあり。奴婢つとめは財貨を理むるにあり。

この個所では人は萬物をすべる存在として規定され、無形委氣の神人（形なく氣を託された神の如き人<sup>45</sup>）、大神人、真人、仙人、大道人、聖人、賢人、凡民、奴婢の九種に類別されて、それぞれの職務が明確化されていることが注目される。ただし無形委氣の神人については略稱も存在していたのであろうか、

元氣不和、無形神人不來至。天氣不和、大神人不來至。地氣不和、真人不來至。四時不和、仙人不來至。五行不和、大道人不來至。陰陽不和、聖人不來至。文字言不眞、大賢人不來至。萬物不和（得）、凡民亂。財貨少、奴婢逃亡、凡事失其職。此正其害也。

元氣和さずんば無形の神人來たり至らず。天氣和さずんば大神人來たり至らず。地氣和さずんば真人來たり至らず。四時和さずんば仙人來たり至らず。五行和さずんば大道人來たり至らず。陰陽和さずんば聖人來たり至らず。文字眞ならざるを言えは大賢人來たり至らず。萬物和（得）せざれば凡民亂る。財貨少なければ奴婢逃亡し、およそ事そのつとめを失なう。これまさにその害なり。

と述べている部分<sup>45</sup>もあり、九種類に區分されてはいるものの、無形神人、大神人、真人、仙人、大道人、聖人、大賢人、凡民、奴婢とあって、名稱が微妙に異なっているが、大筋では同様の呼稱と認められる。

また、更に別の個所<sup>46</sup>においては、

凡此九人、神、眞、仙、道、聖、賢、凡民、奴、婢。およそこの九人、神、眞、仙、道、聖、賢、凡民、奴、婢。

となつていて、無形委氣の神人は單なる神と改められ、大のついた呼稱もなければ人もつかず、奴婢に至つては奴と婢に細分されているが、それでも九種類に區分していることに變わりはなく、『太平經』の基本理念は人を九段階に分類するものであつたと思われる。ところが、『太平經』でも九種類ではなく、もつと少ない區分をしている場合がある。

六人生各自有命。一爲神人、二爲真人、三爲仙人、四爲道人、五爲聖人、六爲賢人。此皆助天治也。神人主天、真人主地、仙人主風雨、道人主教化吉凶、聖人主治百姓、賢人輔助聖人、理萬民錄也。給助六合之不足也。

六人、生各々自から命あり。一を神人となし、二を真人となし、三を仙人となし、四を道人となし、五を聖人となし、六を賢人となす。これ皆天の治を助くるなり。神人は天をつかさどり、真人は地をつかさどり、仙人は風雨をつかさどり、道人は教化吉

凶をつかさどり、聖人は百姓を治むるをつかさどり、賢人は聖人を輔助し、萬民の録を理むるなり。六合リクゴクの足らざるを給あたえ助くるなり。

六合とは、天地と東西南北の四方を合わせた六つの極、世界の意味である。ともあれ、この個所では六分類に減少しているが、該當部分が道法を學んで神仙になる方法を説いたものであることからすれば、凡民や奴婢にはそもそもその資格はないからであると解すれば納得がゆく。恐らく『太平經』が成立した頃には、人を無形委氣の神人、神人、真人、仙人、道人、聖人、賢人、凡民、奴婢の九段階に分類していたのであるが、その後の社會の混亂の中で經そのものが散佚し、しばらく後になつて關係者たちが、殘された斷片やそれぞれの記憶をたよりに復原を試みたのではなからうか。その過程においては字の異同や呼稱の混亂が生じ、無形委氣の神人が無形神人となり、いつしか神人に吸收されてしまったのである。

以上、道教經典である『太平經』にも分類しかも九分の思考が受容されていたことを確認し得たが、道教ではその分類を更に擴大させている。南齊の國粹派の道士顧歡(四二一—四八四?)は、その著書『夷夏論』に對する批判に反駁して、

至名無名、其有名者二十七品、仙變成眞、眞變成神。或謂之聖。各有九品……

至名無名、その名ある者二十七品、仙變じて眞となり、眞變じて神となる。或いは之を聖という。各々九品あり……

と述べて、神人(聖人)・真人・仙人の階位のそれぞれを更に九品ずつに細分して、合計二十七品となると論じているが、それはより分化させたものにすぎず、その基本概念はあくまで九品にあるとみなしてよからう。

そのような次第で、道教においては構成が複雑化した  
が、その根底にあるのはやはり九分類で、ようやく宗教

としての形態を整えつつあった道教教團が、當時の文化的風潮や流行を巧みにとり入れながら、經典と教學理論をまとめつつあった狀況が理解できると言えるのではなからうか。それから、『太平經』が人の分類に際して、凡民の下ではあるが奴婢を置いているという事實は、道教が身分制の強いその時代に、最下層とされて差別を受けていた人々をも、信徒として受け入れんとしていたことの何よりのあかしであると認められ、その革新性は刮目に値する。

そしてその根本に共通する暗黙の認識、すなわち人間を比較して類別し階位を設定して評價すること、が歴史上の著名な人物から藝術家の評価、更には社會全體にまでひろがってゆく、そうした時代の趨勢の中で、道教においても佛教においても、人間存在のあり方から神格に至るまで、あらゆるものに階位をつける雰囲気につながるけれども、一面において對象となる救われるべき人間の範疇を積極的に擴大することとなっていた點も指摘しておきたい。

ところで『觀經』の九品と『太平經』の九分類はどちらの方が古いのかという問題が残されている。その『觀經』が劉宋代の成立であることは明白であるが、『太平經』は漢代にまでさかのぼり得る可能性があり、『太平經』の方がより古い可能性が大きいことは間違いない。ただ『太平經』は早くに散佚し、あまり流通していなかったらしいので、それが『觀經』に何らかの影響を與えることはなかったものと考えられる。

小稿は伝統的な中國學術研究の方法論にのっとり、『觀經』の九品往生説とその周辺について、語彙の典據を探索しつつ、中國における分類思考の發生と展開そしてその範疇に對して考察をくわえ、新たな視點に立つて今まで見過ごされていた問題について検討をくわえんとしたわづかの成果にすぎない。

しかし、『漢書』『古今人表』の人間評價の淵源が『尚書』『禹貢』篇にあることが解明出来、荀子の儒者の分類が人物評價の嚆矢であることを指摘するとともに、劉

向の政三品説とそれを受けつぐ荀悦の性三品説が三品説の根底に存在している可能性を提示した。「三輩」が「三品」に變つたのは、そうした時流と思考の變化によるものなのである。更に、『人物志』や『世説新語』に見られる當時の時代の雰圍氣も、『觀經』への影響が皆無であると考えにくいことは言うまでもない。

それらをあわせて考えると、九品往生説は、三品の敎説そのものはインドに由來するものであるとしても、それを中國的に敷衍して、漢民族に理解され易い、傳統的な九分類へと發展させたものであると理解するのが妥當であろう。九品官人法の九品は、文字どおり一品から九品までの官位の序列でしかないけれども、三品に三生を導入して、九種類の往生の方法を説明する九品往生という發想は、餘程中國古典の學識のある人物の關與がなければ、想定することなど不可能に近い、斬新な發展的思考であると評價できよう。

最後に今まで敢えてふれなかった、『觀經』の成立に關する問題に私見を述べて結論としたい。ここまで検討

して來たとおり、九品の概念については、中國の古典である經書に多く見られる、九を理想の數とみなす傳統的思考の反映が、その根底に存在すると考えてよからう。それは極樂往生の手順と方法を漢民族に懇切丁寧に説明しようとした、とも解釋できるが、『觀經』が中國・朝鮮・日本で廣く受容されたのは、「王舍城の悲劇」と韋提希の悲嘆が、多くの女性の心に響いたからでもあり、それらをあわせて考えると、本經は南朝の、寺院數も多かつ僧侶の層も厚い、首都建業かその周邊において、現地の知識人たちの協力も得て、外國人を含む複數の僧侶によって撰述された經典であると斷じてよいのではないかと考えられる。

筆者は佛教學の專家ではないが故に、見落としや誤解もあるかもしれない。しかし、小稿によってすこしでも解明できた點があったとしたら幸いである。殘された課題は多いけれども、それらについてはいずれ改めて考えることとしたい。

本稿の一部は二〇一二年十一月開催の佛敎史學會第六十三回學術大會（於大谷大學）で口頭發表した。

#### 註

- (1) 「淨土三部經」という呼稱は日本の淨土門各派のもので中國には存在しない。南京の金陵刻經處から今も刊行されている淨土經典は『淨土四經』と題されている一冊のみで、それは「三部經」に『華嚴經』『普賢行願品』をくわえて、清末の同治五（一八六六）年に楊文會（仁山）（一八三七—一九一一）が重刊した木版印刷本である。
- (2) 晝良耶舍の傳記は梁の慧皎の『高僧傳』（『大正藏經』卷五十、所收）卷三に見ゆ。
- (3) 『觀經』の中央アジア、中國撰述説については藤田宏達『淨土三部經の研究』（岩波書店、二〇〇七）、第一章第三節第二項『觀無量壽經』の撰述問題、による。
- (4) マガダ國の略史に關しては山崎元一『古代インドの文明と社會』（『世界の歴史』3、中央公論社、一九八七）による。
- (5) 永原智行『阿闍世のすべて—惡人成佛の思想史』（法藏館、二〇一四）。
- (6) 馬場謙一『阿闍世コンプレックス』（『大百科辭典』1、平凡社、一九八四）。なおその説を最初に提唱したのは古澤平作で一九三三年のこと。

- (7) 分類の問題に關しては中尾佐助『分類の思想』（『中尾佐助全集』第V卷、所收、北海道大學出版會、二〇〇五）を參照した。
- (8) 野上俊靜『觀無量壽經私考——中國淨土教の展開と關連して——』（野上著『中國淨土教史論』所收、法藏館、一九八一）。
- (9) 班固の傳記は、『後漢書』卷四十一上下の父班彪傳に附載。
- (10) 班昭の傳記は前註(9)引く『後漢書』班彪傳中には見えず、同書卷八十四の列女傳に扶風の曹世叔の妻として傳あり。
- (11) 『漢書』卷二十、所收「古今人表」。
- (12) 儒家たちが如何に孔子の神格化をはかろうとしていたかについては淺野裕一『孔子神話——宗教としての儒教の形成——』（岩波書店、一九九七）參照。
- (13) 荀子は戰國末期、趙の人、名は況、楚の春申君に仕え、蘭陵の令となる。法家の韓非（?—B. C. 二三三）、李斯（?—B. C. 二〇八）らはその門下。
- (14) 『論語注疏解經』卷十六、所收。
- (15) 『論語注疏解經』卷十七、所收。
- (16) 『論語注疏解經』卷六、所收。
- (17) 『荀子』（『叢書集成新編』18）卷四所收。
- (18) 劉劭の傳記は『三國志』卷二十一、「魏書」王衛二劉傳傳所收。その著作としては『新律』『律略論』『說略』『樂論』『法論』など百餘篇があったとされるも今に傳わらず。
- (19) 傅嘏の傳記は前註(18)引く『三國志』卷二十一、「魏書」王衛二劉傳傳所收。彼の劉劭にたいする批判は傅嘏傳及び『全三國文』卷三十五、所收。
- (20) 『人物志』（『叢書集成新編』20）卷上。その書に關する最近の研究として、東川祥文「劉劭の法思想について——『人物志』の政治的分業論を手掛かりに——」（『東方學』百五輯、二〇〇三）がある。
- (21) 劉義慶は宋の高祖の弟の子。『徐州先賢傳』『幽明錄』の撰者とされるが、彼が招いた文人の手になるもの。
- (22) 『古畫品錄』（『叢書集成新編』53所收）。
- (23) 宮崎市定『九品官人法の研究——科舉前史——』（『宮崎市定全集』第六卷所收、初出は一九五六年）。
- (24) 『詩品』（『叢書集成新編』78所收）。ただし本書の書名は最初は『詩評』で、現書名に改まったのは後のこと。
- (25) 『書品』（『叢書集成新編』52所收）。なお『書品』には後に明の楊慎の『書品』もあり。
- (26) 『隋書』「經籍志」を見ると、『梁官品格』『海內士品』『碁九品序錄』『碁後九品序』『圍碁品』『碁品序』などの著作の存在が見える。
- (27) 『晉書』卷四十五、劉毅傳。剛直公正な人柄で知られ

た劉毅が、九品官人法には八損の缺陷があるとして上疏した、その第一に述べた言葉。

(28) 『尚書鄭注』卷二、「禹貢」に、厥貢惟金三品 厥の貢は惟れ金三品 とあり、鄭玄注は「金銀銅也」とする。

(29) 荀悅の傳は『後漢書』卷六十三、荀淑傳に孫悅として附載。淑は荀卿の十一世の孫。

(30) 『申鑒』（叢書集成新編）19所收）卷五、雜言下。三品の議論については王充を嚆矢とする説もあるが、筆者は語彙としての初出を重視する。

(31) 『説苑』（叢書集成新編）18所收）卷七、政理。

(32) 前註(3)引く藤田『淨土三部經の研究』第2章第4節第二項 一、往生説の種々相。

(33) 『史記』卷六十五、孫子列傳に、馬有上中下輩 馬に上中下輩有り とある。馬の上等、中等、下等の意。

(34) 前註(32)引く、『淨土三部經の研究』往生説の種々相。

(35) 『大正藏經』卷十二、所收。

(36) 『大正藏經』卷十二、所收。

(37) 「上生」「下生」の表現の古い用例としては、『周禮疏』卷二十二、春官、宗伯下、大司樂に、以六律、六同、五聲、八音、六舞 とあり、その鄭玄注に、上生者益一分、下生者去一焉 と述べるが、それは音樂の音律についての説明である。恐らくそれを轉用したのではなからうか。なお、「中生」の古い用例は現在までのところ確認でき

ていない。

(38) 『老子』第四十二章。

(39) 高木智見「古代中國の儀禮における三の象徴性」（『東洋史研究』六十三卷三號、所收、二〇〇三）。

(40) 前註(28)引く『尚書鄭注』卷二、「禹貢」。鄭玄の注によれば上上は九夫の税、上中は八夫の税で下下は一夫の税の由。なお、夫とは一夫の耕すべき百畝の地の意。

(41) 『大正藏經』卷二十九、所收。

(42) 『大正藏經』卷二十九、所收。

(43) 『太平經』に關する研究は近年急速に進展しているが、その成立の問題については本稿ではふれない。しかしその成立は漢代にさかのぼり得る可能性が指摘されている。参照・M・カルタンマルク、福井文雅譯「『太平經』の理論」（酒井忠夫編『道教の總合的研究』、國書刊行會、一九七七、所收）、前田繁樹『初期道教經典の研究』（汲古書院、二〇〇四）、林富士、二階堂善弘譯「『太平經』における神仙觀念」（吾妻重二、二階堂善弘編『東アジアの儀禮と宗教』、雄松堂出版、二〇〇八、所收）。

(44) 王明編『太平經合校』（北京、中華書局、一九六〇）卷四十二、九天消先王災法。

(45) 前註(44)引く『太平經合校』卷四十二。ただしこの部分は底本に混亂があるとのこと。

(46) 前掲『太平經合校』卷九十六、守一入室知神戒。

- (47) 前掲『太平經合校』卷七十二、致善除邪令人受道戒文。  
(48) 『南齊書』卷五十四、高逸傳、顧歡。参照…吉川忠夫  
「眞人と聖人」(岩波講座「東洋思想」14、『中國宗教思想』2、岩波書店、一九九〇)。

附記…本稿の活字化は丸山宏會長の御助力に負う。謹しんで感謝する。

### 執筆者紹介

吉田隆英 姫路獨協大學名譽教授

孫 瑾 日本道教學會會員

夏 雨 明海大學外國語學部講師

日比野 晉也 關西大學大學院東アジア文化研究  
科博士課程後期課程

山田 俊 熊本縣立大學共通教育センター教  
授

山下一夫 慶應義塾大學理工學部教授

酒井規史 慶應義塾大學商學部准教授