

# 現報・七寺と恩重・重胞

——増尾伸一郎『道教と中國撰述佛典』書評から『太上老君說報父母恩重經』成立年代攷へ——

## 砂 山 稔

### 序 言

増尾伸一郎『道教と中國撰述佛典』は、道教と中國撰述經典との關係を考察した増尾氏の主著で、序章・終章を含めると全二十章、序章を除いて四部構成を取り、末尾には、リヴィア・コーン氏の翻譯になる英文一章が添えられる。因みに先年出版された『日本古代の典籍と宗教文化』（吉川弘文館、二〇一五、以下、著書B）は、本書と相補う關係にあるが、著書Bでは、中國の葛洪や陶弘景がやや深く取り扱われ、本書では『源氏物語』の死生觀が語られるなど、中々油斷のならない構造になって

いる。（文中、筆者—増尾氏、評者—砂山）。

本書の四部構成や妙見信仰を含む星宿信仰、陰陽道、台密・東密などの密教を含む全體の梗概については、著者の遺著である本書の最初の讀者でもある丸山宏氏の異例の長文による「あとがき」に譲るとして、以下には思うままに論評を加えたい。

#### 第一節 中國撰述經典・朝鮮・ベトナム

序章二の(2)の「中國撰述の疑偽經典とその研究」では、筆者は牧田諦亮氏の『疑經研究』（京都大學人文科學研究所、一九七六）における中國撰述經典の六分類を掲

げ、その内の(三)中國の傳統思想との調和や優劣を考慮したものの(『父母恩重經』『孟蘭盆經』『須彌四域經』『清淨法行經』『正化内外經』『首羅比丘經』など)(六)療病、迎福などのための單なる俗信・迷信に類するもの(『天地八陽神呪經』『佛說大藏正教血盆經』『延壽命經』『佛說七千佛神符經』など)の二つが道教思想と最も關係が深いとし、本書では、「日本古代に舶載されたことが確實な道教的疑偽經典のいくつかについて、日本の古寫本と敦煌本や朝鮮本との比較も試みながら、それぞれが包含する道教的要素を析出することにより、道教思想が傳播する上での媒體となった可能性を検討したい」とする。

そして、中國撰述經典の資料集として、中野達慧氏の『大日本續藏經』、矢吹慶輝氏による『大正新修大藏經』第八十五卷へ古逸部・疑似部が先驅的存在である敦煌本など、更に近年のものとして、名古屋市の七寺一切經が擧げられている。これに朝鮮本、更にはベトナムの資料などが、本書で用いられる資料である。

筆者は、序章で述べるように、道佛二教と巫俗の交渉

を通じて、重層的な展開をみた、朝鮮本疑偽經典や道經の流布は、日本における受容形態を考える上で示唆的である、と言う視座を持っていた。そこで、最初に朝鮮本に關わる全六章から見ていくことにする。第五章では、『天地八陽神呪經』について論じる。奈良時代に、おそらく朝鮮半島を経て請來された『天地八陽神呪經』は、日本では、家を建てて竈や倉を構え、畜舎を設けるなどの(土地神)の祭祀をめぐる部分がとくに信仰され、陰陽師や密教僧(とくに東密)による鎮祭の場で讀誦された。『天地八陽神呪經』の内容を要約すると、この經典を三遍讀誦すれば惡鬼は消滅し、疾病は快癒し、愚癡は除滅する。家屋新築の時にも三遍讀誦すると、朱雀、玄武、青龍、白虎、六甲禁諱、十二諸神、土府伏龍など一切の鬼魅は、悉く隠れて害をなさない。出産、結婚、殯葬の時にもこの經文を三遍讀誦すると、無事安産、子孫は繁榮し、墓内に安置すれば、永く災障はない。さらに任官の日、新宅に入る日にこの經を讀めば、吉利甚大、善神が加護して延年益壽、福德具足する、という。朱雀、

玄武、青龍、白虎の四神が鬼魅とされるところは秀逸であるが、正に現世利益滿載の經典である。第十七章ではこの『天地八陽神呪經』の朝鮮本について、多數の資料寫真なども交えて論じている。因みに筆者は同章で、『天地八陽神呪經』は、中國周邊の諸地域に廣く流布し、敦煌藏經洞から百本近い古寫本が確認されているのをはじめ、漢文からウイグル（トルコ）語、モンゴル語、チベット語に翻譯され、チベット大藏經や蒙古大藏經にも譯本が收められたほか、日本でも奈良時代から平安時代にかけて、東密系の諸寺院を中心に書寫され、近世の寫本もいくつかが傳存する、と周到に述べている。次に第十五章では、北斗信仰の所依の經典とされた『太上玄靈北斗本命延生眞經』（『太上北斗延生經』と略記）という道教經典について論じる。そこでは、朝鮮で刊行された『太上北斗延生經』の版本のうち、最も流布したのは、道詵庵板のようで、東國大學校所藏の道詵庵板によって、この朝鮮本『太上北斗延生經』に言及された吉岡義豊は、經首の「開經玄蘊呪」が、中國六朝時代に成立した『洞

玄經』の開經偈に源流するものであること、七星眞言や陀羅尼が附せられていることから、純粹の道教經典としてではなく、密教系信仰の中に取り込まれて流通した可能性があること、そして、臺灣にもほぼ同一のものが流布していたこと、などを指摘したとし、さらに日本では、十五世紀、室町末期に唯一神道の教理の確立に努めた吉田兼俱が、『太上北斗延生經』を積極的に援用するなど、その傳播は多方面に及んでいると言う。韓國の寺院に獨特の七星閣は、北斗七星を神格化し、延命長壽を祈る場だと云う指摘は面白い。第十六章では、朝鮮本『佛說廣大太歲經』を取り上げ、朝鮮における道佛二教と巫俗の交渉史の一面を考察しており、李朝時代、盲覲や讀經師たちが傳承してきた經文集にも含まれる代表的な疑偽經典類を何種類か合綴し、李朝時代を通じて各地の寺院で刊行された『佛說廣大太歲經』には、『天地八陽神呪經』『安宅神呪經』『救護身命經』『竈王經』『度厄經』『地心陀羅尼經』などが收録されるが、これらの中には、道教の「道藏」に經題や内容が類似する經典を見出せるもの

も少なくない、とする。五五四頁には、收載經典の一覽表が有り檢索に便利である。第九章では、『地神經』について論じる。九州・中國地方など西日本各地の旨僧は、琵琶を演奏しながら、家々の籠荒神祓いや地神・水神・金神などの屋敷神を祀り、時に卜占や祈禱も行なってきた。彼らが主に讀誦するのは『地神經』とその釋文であり、そのために「地神旨僧」とも呼ばれる。『地神經』は、(中略)五龍王や堅牢地神などの廻心を願う高弟阿難陀らの要請に應えて、釋迦が再び棺中から起ち、大地をめぐる本末の因縁と受持の作法を説く。十千・十二支・七曜・九星・二十八宿などを織り込んだ、五行思想の影響が顯著な疑偽經典である。朝鮮の旨覲と日本の旨僧が、同じ『地神(心)經』を語り傳えながらも、日本では半島にない五郎王子譚が成立し、獨自の展開をみた、とする。また、第十八章では、日本と朝鮮でそれぞれに傳承されてきた『地神經』・『地心經』と、旨僧と經巫の性格の考察を通じて、東アジアにおける呪的信仰の宗教的重層性(シンクレティズム)を考察している。日本で

は、『地神經』(『佛說地神大陀羅尼經』)であるものが、朝鮮では、『地心經』(『佛說地心陀羅尼經』)として傳承されたと言う事實は興味深い。更に終章は、「ベトナムにおける偽經と善書の流傳」と題する唯一のベトナムを扱った章である。ここでは、筆者は次のように述べている。ベトナムは漢字・漢文文化圏に屬し、中國とインドの文化が交錯する地域として、獨自の宗教的展開をみた。ベトナムの漢字と字喃による文獻史料に關しては、フランスとベトナムの雙方でいくつかの目錄が作られているが、近年、臺灣の中央研究院により、詳細な書誌情報を備えた『越南漢喃文獻目錄提要』全二卷四冊が刊行され、その全容に接することが、可能となった。本章ではこの目錄を手がかりに、ハノイに現存する漢喃文獻の中に見出せる偽經と善書の特質について、同じく漢字・漢文文化圏に屬する朝鮮と日本との對比も視野に置きつつ考察する、と。そこに紹介されている「玉山祠經書藏板目錄」を見ると、『陰符經』と『黃庭經』が列せられるのは、北宋道教の影響を髣髴とさせるものの、『太上感應

篇』、『陰騭文』、『功過格』、文昌帝君、關聖帝君關係の書籍が並ぶ様子は、正に酒井忠夫氏が研究された「善書」の世界が展開されている。

次に敦煌本に關わる二つの章を見る。第一章は、『七千佛神符經』について論じる。この章では、日本古代の木簡や墨書土器にみられる呪符について、それらが依據した可能性のある史料として、『佛說七千佛神符經』もしくは『佛說益算經』を取りあげ、奈良時代に舶載されたことが確實なこの經典の敦煌寫本に基づいて、これが道經『太上老君說長生益算妙經』を抜粹し、部分的に佛教的な改變を加えたものであることを確認することにより、中國撰述の道教的な疑偽經典を通じての、道教思想受容の一面について考察している。木簡・墨書には、道教の有名な呪語である「急急如律令」が記される多數の例があり参考になる。また、第六章では、『壽延經』について論じる。ここでは、次のように述べている。山上憶良がその作品の一節に引用することで知られる『壽延經』を取り上げ、これが醍醐寺をはじめとする東密系の

寺院において、近世に至るまで延命修法の場で長く用いられた過程を跡づけることにより、道教的な疑偽經典の受容と、密教修法の形成との關連を、できるだけ具體的に檢證、また、『壽延經』の敦煌本では、『藥師經』に說かれる續命法や、端午の續命縷など、民間の道教的な増壽益算思想との關連が窺える。『壽延經』は、わずか三百字にも満たない典型的な疑偽經典であるが、それだけに中國の民衆生活や思考を直截に反映している、と。山上憶良（六六〇―七三三頃）は遣唐使の經驗があり、その道教體驗は中國仕込みである。

## 第二節 七寺本・日本靈異記

それでは次に七寺本に關わる全五章を見る。七寺一切經に關しては、牧田諦亮氏・落合俊典氏により資料と研究論文を合わせた『七寺古逸經典研究叢書』全六卷（大東出版社、一九九四―二〇〇〇）が刊行されている。この叢書には、増尾氏も參畫されており、本書の隨處に七寺本が利用されている。因みに道教學會關係の有力な研究

者としては、菊地章太氏も同様にこの叢書に参畫され、第四卷に八十頁を超える詳細な「疑經研究文獻目錄」を掲載されている。これは、日本・中國・臺灣・韓國・英米・フランス・ドイツ・ロシア等の研究を對象としており、古くは胡適、ドミエヴィルの名が目を惹くが、「附記」には、中國の方廣錫氏の動向にも觸れるなど、本書を読む場合に是非参考にして頂きたい力作である。

さて、第三章は、『呪媚經』について論じる。各地の遺跡から出土する人形ヘヒトガタの成立と展開に關して、従來論じられてきた道經『赤松子章曆』の他に、やはり人形と關連する内容をもつ中國撰述の道教的な疑偽經典である『呪媚經』に注目し、その受容史を通じて、人形呪儀の性格について検討し、また、七寺本『呪媚經』の第四段は、この經典の功德を説く流通分にあたり、この經典を受持して七遍讀誦すれば、媚壘を退けられる、などと説く。人形呪儀については、金子裕之氏に「日本における人形の起源」なる好論がある。<sup>1)</sup>第四章は、『救護身命經』について述べる。七寺本『救護身命經』は、

現在のところ日本で書寫された唯一の古寫本である。他には敦煌本と朝鮮本とが知られるが、とくに朝鮮では、經巫あるいは經匠などと呼ばれる民間の巫者によって、今も傳承されている。『救護身命經』が、敦煌や朝鮮、日本などアジア各地に廣く流布した背景には、經文中に繰り返し強調される「惡魔、衆邪、壘毒(毒)」からの護身という側面に、さまざまな期待が寄せられたことが作用している、とする。壘毒となると中國が本場だが、それを祓う經典があるのが嬉しい。第七章は、『招魂經』について説く。『佛說招魂經』は、七寺本の出現によって、初めてその本文を知ることができた經典の一つである。その後、大正大學圖書館所藏マイクロフィルムによって、東寺寶菩提院三密藏の聖教類の中にも別本を見出し得たので、本稿では、先ず兩者を比較した。『招魂經』は、中國古來の招魂儀禮を説くものではなく、冥界に遊離する佛弟子たちの魂魄を、身中に再び招還し、延年益算をもたらすことを主旨とする、と云うのである。評者は大正大學圖書館所藏の別本の發見などの増尾氏の資料

搜索力を評價したい。筆者はまた云う。道教の三魂七魄説や延年益壽思想を包攝しながら、五世紀末頃までに成立した『招魂經』は、日本では奈良時代の天平年間以降、『度星經』として書寫され、平安時代には主に東密系の寺院に傳承された。『招魂經』の所説は、むしろ十世紀末頃から貴族社會を中心に盛んに行なわれた、陰陽道の招魂祭において繼承された可能性の高いことが、その祭文を通じて推知されるのである、と。三魂七魄については、藤野岩友氏に古典的な論文のあるのは周知の通りである。<sup>(2)</sup>第八章では、『三星大仙人所説陀羅尼經』について述べる。七寺本『三星大仙人經』は、管見の限りでは他書にその名を見出すことができない孤本であるが、七寺一切經が獻納された治承三年(一一七三)をやや溯る十一世紀後期頃に、園城寺において『七佛神呪經』の抄出異譯の形をとりながら、尊星王法を中心に、兵亂や疫疾、飢旱、災火などを斥けるために金星を祀る太白星供と火星を祀る熒惑星供にも依用し得るよう構成されたものと考えるのである、と。この章でも筆者の好きな妙見

信仰が取り上げられている。第十二章は『安墓經』について説く。七寺本『安墓經』は、六百字程度の短いもので、佛は阿難に向って次のように説く。もし人が亡くなって墓を設けても、その墓が安穩でなければ、怪異にみまわれる。だから東方青龍王軍をはじめとする四方の龍王に對して、五行、六甲禁忌、十二時の神符を立て、墓所の八神、天神、公神、その母神、子女神など各々を安んずるのだ、と筆者は言う。この章では、また、『日本靈異記』の「枯骨報恩譚」が冒頭に引用されている。

最後に日本に關わる全五章について見る。第二章は、〈天罡〉呪符と北辰・北斗信仰について述べる。そして、民衆社會における北辰信仰は妙見信仰を基調とし、上層社會のそれよりも現世利益的な傾向が強いことから、中國の攘災祈福を主旨とする〈天罡〉呪符とはかなり近い性格を有するといつてよいと指摘する。また、〈天罡〉は古來中國において北辰あるいは北斗、また十二月將の八月將を意味した、という。第十章は、坂上忌寸石楯供養經について論じる。跋文に道教的な性格の文言を含む



古寫經としては、坂上忌寸石桶供養經が注目すべき内容をもつ。そこに、道教の神格「西王母」「東王父」が記されたことは、東正文部の祓詞を前提として理解できるだろう。このような道教的要素を多分に内含する古寫經は、佛教の體系的な受容以前から、道教的信仰を徐々に包攝することによって形成された基層信仰が、さらに佛教思想とも融合していく段階を具體的に物語るものとして位置づけられるのである、と。有名な長屋王の神龜五年（七二八）に發願した『大般若經』の跋文は、初唐の道教を反映しているのだろうか。第十四章は、『源氏物語』を取り上げる。葵の上の死に際しての修法を端緒として、天台淨土教と眞言密教、陰陽道との重層性をも視野に置いたうえで、密教の修法に關する事相書や、中國撰述の疑偽經典を手がかりにしながら、物語の背後にある宗教意識の一面を點描したい、という。また、篠原昭二氏による、『源氏物語』においては、來世よりも、現世での在り方が問題なのであって、臨終行儀などは語るに値しないことであり、あくまで人間世界を注視し描寫

することに、物語の本質がある（五一二頁）、という指摘を紹介している。また、増尾氏は日本人の死生觀に強い關心があつたようで、この章で「九想觀」を取り上げ次の様に言う。人の遺骸が白骨化するまでの變化を、九種の相に分け、それぞれについての觀想を説く「九想觀」は、『觀佛三昧經』第二や、『智度論』第二十一にみられ、宋代の蘇東坡の「九想詩」がよく知られるが、日本では、早く空海の『續遍照發揮性靈集補關抄』卷十に「九想詩」がある。死の直後の「新死相」、腐敗が始まる「肪脹相」、遺骸の變化が進む「青瘀相」、遺骸がくずれ始める「方塵相」、さらに分解する「方亂相」、骨肉が分離する「瓊骨相」、白骨化した遺骸そのままの「白骨連相」、白骨が散亂する「白骨離相」、灰のように四散する「成灰相」のそれぞれについて、五言十二句で詠むが、源信の『往生要集』にも、（中略）九相の叙述がある。葵の上の突然の死を納得できぬまま、遺骸を見つめる人々の眼差しに、空海や源信の説く九相と九想觀を重ね合わせてみてもよいのではなからうか（四九七頁）、と。



蘇軾の「九想詩」は、流石に怪しいが、五山の僧侶が「東坡・山谷（金黃庭堅）、味噌・醬油」とこの宋詩のスターを尊重し、佛教側に取り込もうとしたことは、周知の事實である。しかし、その實、蘇軾は、道教的詩人と見られることは、これまた、拙著『赤壁と碧城』を参考にされたい。<sup>(3)</sup>

序章では、筆者は次のように述べる。九世紀初期に藥師唐僧景戒が撰録した『日本靈異記』では、『冥報記』『金剛般若經集驗記』などの説話集の他、(中略)『衆經要集金藏論』や『梵網經古述記』などに依據した場合も多いが、それらの中には『大通方廣經』『像法決疑經』『善惡因果經』などの疑偽經典も含まれていて、その受容形態を考えるうえでの手がかりとなる、と。『日本靈異記』は、具に『日本國現報善惡靈異記』と言い、「現報」については、狩谷棧齋の『日本靈異記攷證』では、道世の言を引いて、「今身作極善惡業、即身受之、是名現報」と説明する。即ち、現世での報應、つまり、現世利益を重視する。民衆は來世での成佛など待っていない

んだ、民衆は現世利益を求める、というザッハリツヒな増尾氏の決め打ちの原點は、この書にあるのではないか。また、前著『萬葉歌人と中國思想』（吉川弘文館、一九九七、以下、著書Aと略稱）では、第二章の中で、「『日本靈異記』の歌謠と乞食僧」が早くも取り上げられているが、著書Bでも、第二部第三章で「景戒の三教觀」、第三部第四章で、「『日本靈異記』の禪師廣達」が取り扱われ、更に、本書では、第十一章、第十二章、第十三章の三章を『日本靈異記』に割く關心の深さである。この『日本靈異記』に中國撰述經典が引用されていることが本書に展開される研究を促したと見て間違いない。第十二章については、既に見たので、他の二章の説くところを見る。第十一章では、「深智の儔は内外を觀て、因果を信け恐る」という『日本靈異記』上巻の序の言葉を標題とする。そして、筆者はこれを内典か外書（主として儒教の經書をいうが、勿論、道教關係の書も含む……評者）かどちらか一方を學ぶ者は、片方を誹ったり輕んじたりするが、「深智の儔」は内典も外書も共に攝取して、

因果の根本を理解すると説く、と説明する。そして、『日本靈異記』を現存最古の佛教説話集だが、儒教や道教もしくは神仙思想の要素が顕著な説話もいくつか含まれる、と看做す。筆者の『日本靈異記』の作者景戒への傾倒が際立つ一章である。第十三章では、道教と佛教の『父母恩重經』をとりあげ、『日本靈異記』の女性観、とくに母性表現の問題を中心に比較検討を試みることによって、道教受容史の一面を考察したいと思う、とする。『父母恩重經』の問題は、次に改めて論ずる。

以上で短いコメントを附した本書の各章の紹介を終える（因みに本書は、A5版 七七〇頁、二〇一七年十二月、汲古書院、一五〇〇〇圓（税別）である）が、二點の明らかな誤りに気づいたのでそれを記しておこう。第一は、舍利弗を舍利佛としているところである（五五四頁）。智慧第一と言われている人の名前の誤植は氣になった。今一つは、玄奘（奘）三藏の「入唐求法」（四三八頁）と述べているところである。ここは、「西域求法」とするところであろう。

### 第三節 日本傳來の道教經典

さて、それでは、次に本書全體に關する問題と『父母恩重經』特に『太上老君說報父母恩重經』の成立年代について評者の見解を述べたい。

本書全體に關する問題とは、序章二の(1)の「道教關係書の舶載」で、筆者が次のように述べているところである。肝要なので長文の引用となる。先ず、(A)として、「九世紀末頃までに舶載された漢籍、約一五八六部一七二六〇卷餘りを藤原佐世が著録した『日本國見在書目錄』の〈道家〉の部には、六十二部四八七卷を載せるが、『老子』關係の注疏類二十五部の中に、『老子化胡經』十卷と『太上老君玄元皇帝聖化（記）經』十卷がある他に、道經は『抱朴子』内篇二十一卷、『本際經』一卷、『太上靈寶經』一卷、『消（消）魔寶眞安志經』一卷など十部程度であり、それ以外では『莊子』『列子』關係の注疏類が目立つくらいである」と述べる。次に、(B)として「それに對して、延年益壽を目的とした道教の構成要素である醫方術や術數關係の漢籍は、かなり

の數にのぼる。同書の〈醫方家〉の部には、醫針、合藥、仙法關連書一六五部、一一〇一卷を載せ、『大清神丹經』一卷、『仙藥方』一卷、『神仙服藥食方經』一卷、『五嶽仙藥法』一卷、『神仙入山服藥方』一卷、『神仙新藥方』一卷、『老子神仙服藥經』一卷、『老子孔子枕中雜藥方』一卷、『太一神丹精治方』一卷、『延年祕錄方』四卷、『老子教人服藥循常住仙經』一卷、『赤松子試(誡)』一卷といった書名が見える。また、呪禁、符印、五行、雷公、太一、易、遁甲式、相仙術關係書一五四部、五一六卷が載る〈五行家〉の部には、『三甲神符經』一卷、『三五大禁呪禁決』一卷、『六甲左右上符』一卷、『大道老君六甲祕符』一卷、『赤松子玉曆』一卷、『玉女返閉』一卷、『印書禹步』一卷なども含まれており、様々な方術が、必要に応じて個別に受容されたものと考えられる。だが、これらの方術と密接に關連する神仙説や道家思想の受容については、〈道家〉の部に著録されたような典籍だけでなく、中國における佛教が、道教、儒教や民間信仰とも重層的な相剋と融合を展開する過程で撰述された、多

數の疑偽經典類を通じて、間接的に行われた側面にも注目する必要がある」とする。この「道家思想」は「道教思想」のことか？ こうした道教についての見方は勿論英文の章である「DAOISM IN JAPAN」でも繰り返されている。

こうした叙述の中で、『日本國見在書目錄』に照らして、直ちに思われるのは、唐の重玄派の道士成玄英の『莊子疏』が明示されていないこと、茅山派の道士、梁の陶弘景の『神農本草經(集注)』が脱落していること、『漢武(帝)内傳』、漢の劉向の『列仙傳』、晉の葛洪の『神仙傳』等の傳記の類に觸れられていないことである。また、福永光司氏が「平安時代の道教學」(「道教と日本文化」人文書院、一九八二)の中で「日本國見在書目錄」から採録される經典類の數に比較するとほぼ半數ぐらいで、『黃帝陰符(經)』、『黃帝注金匱經』、『黃帝龍首經』、『黃帝素問』、『黃帝八十一難經』等の黃帝關係の著作を増尾氏は掲げていない。

兩者出入のある部分もあるが、福永氏の整理は、道教

が例えば柳宗元などに「黃老」とも呼ばれた唐代の状況を概ね投影していると考えられる。とすれば、増尾氏の先の叙述は相當にバイアスのかかった戦略的な整理である。要するに道教關係書からの道教思想の受容と言う正規ルートを小さく見せ、中國撰述經典からの間接的な受容を大きく見せようとする戦略的な整理である。果たしてこんなことをする必要があったのか。本書全體の問題として疑問を呈するところである。

次に取り上げるのは、『日本國見在書目錄』に見える『本際經』のことである。増尾氏ばかりでなく、福永氏もこの經典について觸れるところがない。しかし、この經典は、評者の言う隋から初唐に亘る道教重玄派の重要經典である。則天武后時代に道教批判を展開した僧侶である玄疑は、『甄正論』で「本際經五卷の如きに至りては、乃ち是れ隋の道士劉進喜造り、道士李仲卿十卷に續成す。並びに佛經を模寫して、罪福を潛偷し、因果を構築して、佛法を參亂す。唐より以來、即ち益州の道士黎興・澧洲の道士方長あり、共に海空經十卷を造る。道士

李榮また洗浴經を造りて、以て溫室に對す、道士劉無待また大獻經を造りて、以て孟蘭盆に擬し、並びに九幽經を造りて、將に罪福報應に類せんとす。自餘の大部帙にあらざるは、僞なる者勝げて計うべからず」と道教重玄派の動向について述べている。『本際經』は具には、『太玄眞一本際經』と言ひ、十卷が完帙であり、唐の玄宗に特に尊重されたことでも知られているだけでなく、敦煌本の道教經典の中で群を抜いて多數の寫本が傳わっている。<sup>(4)</sup>

増尾氏は、東アジアの道教を研究の對象しているようだが、その實、唐代道教の動向について觸れることは多くない。唐代は中國史の中でも道教が盛んで、唐代道教の研究は、道教研究の核心であると思うが不思議なことである。評者は唐宋の道教、就中、初唐・盛唐の道教を中心に研究をしてきた。それ故、増尾氏と研究對象が交錯することはなかった。ところが、『太上老君說報父母恩重經』の研究では、わずかに接點を持つことになった。

#### 第四節 『太上老君說報父母恩重經』の成立年代

『老君恩重經』は、筆者には思い入れのある經典らしく、本書だけではなく、前著Aや丸山宏氏との共編の『道教の經典を讀む』（大修館書店、二〇〇一年）にも説がある。先ず、前著Aでは次のように述べる。『道藏』洞神部本文類所收の『太上老君說報父母恩重經』（以下、『老君父母恩重經』と略記）は、西那玉國鬱利山中において、太上老君が五萬人にのぼる聽衆を前に、道德・科戒を宣暢した際、會衆の一人である海空智藏という眞人が「臣等髮膚ヲ稟受スルハ皆父母ニ由ル。父母ノ恩深キモ効ニ報ユル由ナシ」と述べて報恩の方法をたずねたのに答えて、太上老君が説法を示す形式をとる、多彩な内容の經典である。（中略）この經典の成立年代も明確ではないが、鎌田茂雄氏の所説によると、他に眞人「海空智藏」の名を見出せる数少ない文獻『太上一乗海空智藏經』十卷が、顯慶三（四・評者）年（六五九）に始まった佛道論争の直後に、佛教の唯識説に對抗するために道教側の僞作した經典とされるので、それをさほど下らぬ

時期になったとみてよいようである、としていた。それを動かしたのは、どうやら秋月氏と謝明玲氏の説のようである。

増尾氏は、本書第十三章で、『太上老君說報父母恩重經』（『老君恩重經』）と『佛說父母恩重經』（『佛說恩重經』）について、次のように言う。

兩經ともに成立年代は不詳だが、『佛說恩重經』は、高宗の麟徳元年（六六四）に成った『大唐内典録』にはみえず、則天武后の天册萬歳元年（六九五）の『大周刊定衆經目錄』第十五、僞經目錄に初めて載ることから、この間とみるのは中川善教であり、岡部和雄は、『淨土孟蘭盆經』の成立事情との比較を通じて七世紀前半頃かとしている。（中略）『老君恩重經』の成立時期もやはり不詳だが、兩經を最初に比較・詳説した秋月は、經文中に太上老君から説法を受ける眞人・海空智藏の名が見出せる唯一の史料『太上一乗海空智藏經』十卷が、顯慶四年（六五九）に始まった佛道論争の直後に、佛教の唯識説に對抗するために道教側の撰述した經典とされること

から、それ以後、遅くとも八世紀前半には出現した、とみる。また、近年、兩經の全體に亘る比較對照を試みた謝明玲は、太上老君がその前身を自叙した一節が、元始天尊の弟子の太上道君の傳説と太上老君の傳説とから成ることに注目し、この三神を同一神格視するのは唐の史崇『妙門由起』前後からとされるのをうけて、玄宗の開元初年（七二三）以降の成立とする。<sup>5)</sup>

筆者は、本書では、『老君恩重經』の成立年代を前著Aより繰り下げて、玄宗の開元初年（七二三）以降、遅くとも八世紀前半には出現したとする説に轉換したようである。

ところで、増尾氏は、先の『老君恩重經』の成立に關する叙述の部分の注釋である、注(51)で、更に次の様に述べる。秋月は、『道藏』と『大正藏』所收の現行本による限りでは斷定は困難としながらも、『老君恩重經』の全體的な構成が體系的に整い、圓滑な文脈の運びを示すのに對し、『佛說恩重經』の叙述の中には、前後に接續し難い孤立的な部分が含まれており、文脈の混亂や重

複、叙述の破綻が認められることなどから、『佛說恩重經』が『老君恩重經』を模倣した、とみる。<sup>6)</sup>一方、謝は、兩經の他に『太上慈悲道場消災九幽懺』（中略）卷七の蕩忤逆品第一、誓報慈恩品第二をとりあげて三本の比較を試み、『老君恩重經』は『佛說恩重經』のみならず、やはり『佛說恩重經』の影響をうけた『九幽懺』巻七にも依據する、とされる、と。

評者は夙に『隋唐道教思想史研究』において、『老君恩重經』の成立について、「秋月觀暎氏はこの『老君恩重經』の成立時期を八世紀前半頃、更に的を絞って、玄宗朝における孝道振興政策が推進されていた時期の成立と見て居られる」とこの秋月説に贊成である旨を述べている。

ところで、一方、謝明玲氏は、『太上慈悲道場消災九幽懺』と『老君恩重經』の先後關係を確かに増尾氏が述べているように『太上慈悲道場消災九幽懺』が先、『老君恩重經』が後と見ており、その結果、論文の結論として、『老君恩重經』の成立年代について、「即ち八世紀半

から十世紀初まですべて太上老君説報父母恩重經が成立される可能性があると言わなければならない」と云う放漫な結論に達してしまっている。

評者は、『太上慈悲道場消災九幽懺』と『老君恩重經』の先後関係について、近著『赤壁と碧城』の中で、次のように述べている。それを要約して掲げておこう。

ここでは、茅山派の第十三代の宗師である李含光（六八三―七六九）の序が附される『太上慈悲道場消災九幽懺』十卷について考察する。この著作の成立年代について吉岡氏は次のように指摘している。「李含光の序文であるが、これを認めることになると、道教の九幽懺十卷は大約唐玄宗の末年頃（七五六頃）には出世していた、ということになる。この李含光の序文を強いて否定する根拠はなさそうである」と。<sup>(7)</sup> 妥当な見解であろう。

『太上慈悲道場消災九幽懺』には、『太上老君説報父母恩重經』を引用するが、この經の中には「海空智藏」なる神格が登場し、また、『太上靈寶洪福滅罪像名經』を引用するが、この經の中にも「太上一乘海空經」に信

禮す」とも言っている。<sup>(8)</sup> これらは重玄派の『海空經』の影響下にある經典である。そして『太上慈悲道場消災九幽懺』には、しばしば「海空智藏真人」の語が登場するから、この懺法は、茅山派が重玄派道教の教義を攝取した著作と見られる。

このことは、また、『太上慈悲道場消災九幽懺』の卷一の「敘問懺悔品第五」には、「太上是の懺法を説き、衆生を得度せしむ、云々」として、次の偈を連ねることからも窺われる。

善哉元始尊、三界所共崇、聖力不思議、智德無等雙、  
自然七寶座、踊現鸞林中、具足有形相、無礙猶虛空、  
將示重玄義、開發衆妙門。（中略）

この偈は重玄派の『太玄眞一本際經』卷一のよく知られている最初の偈である。『太上慈悲道場消災九幽懺』の引用には、多少の出入もあるので、次に『太玄眞一本際經』卷一のものを掲げる。

善哉元始尊、三界所共宗、神力不思議、智德無等雙、  
自然七寶座、踊現鸞林中、具足有形相、無礙猶虛空、



將示重玄義、開發衆妙門。(中略)(敦煌本ペリオ文  
書三三七一及び二三九二)

そして、『太上慈悲道場消災九幽懺』卷八の「懺九幽品第三」の冒頭では、『九幽經』の敘述を襲っているところとして、「今日道場大衆人、各運心仰對慈尊、懺悔九幽地獄罪苦、懺主某攝心長跪、諦聽經言、九幽者東方朔陰之地、九壘之下、名曰九幽地獄、其獄深沈閉」と述べた後、以下のように九幽地獄を連ねるところがある。「①東有風雷地獄、常有黑風、震雷霹靂、飛戈飄戟、衝突罪人、分解肢體、萬劫受苦、不捨晝夜。②南有火翳地獄、有諸罪人、吞火食炭、爲火所燒、頭面焦爛、頭戴火山、皮膚骨肉、節節生火、萬劫受苦、不捨晝夜。」(殘りの七地獄は省略する)

これは、『九幽經』の看板の九幽地獄について説明している以下の敘述と良く合致する。「①亦見東方風雷之獄、常有黑風、震雷霹靂、飛戈飄戟、衝突罪人、分散(解)肢(支)體、穿穴五臟(藏)、萬劫受苦、不捨晝夜。

②又見南方火翳之獄、有諸罪人、吞火食炭、爲火所燒、

頭面焦燎、頭戴(載)火山、皮膚骨肉、節節生火、萬劫受苦、不捨晝夜。」(括弧内は敦煌本の異文、殘りの七地獄は省略する)

この『太上慈悲道場消災九幽懺』卷八の「懺九幽品第三」で、先行する『九幽經』を引用する手法は、謝氏が取り上げた『太上慈悲道場消災九幽懺』卷七の蕩忤逆品第一、誓報慈恩品第二に『老君恩重經』を長文に亘って引用するのと全く同じ手法である。

例えば、秋月氏が重視する『老君恩重經』第三段の「寄胎」の部分を見てみよう。

『老君恩重經』…非父不生、非母不養、是以天地覆  
廢、寄託母胎、氣識相凝、懷娠十月、縈妊胞重、坐  
臥失常、歲滿月充、誕育之候、其母恐怖性命、惘然  
惻怛、心神憂喪。

『九幽懺』…且非父不生、非母不養、是以天地覆育、  
寄託母身(胎)、二氣相凝、懷娠十月、縈妊抱(胞)  
重、坐臥失常、歲滿月充、誕育之候、其母恐怖性命、  
輟然惻怛、心神憂喪。(現行道藏の『九幽懺』は、

「胎」「胞」に誤植がある)

これも『本際經』や『九幽經』のように、『老君恩重經』が先行し、『太上慈悲道場消災九幽懺』が後にそれを引用したのであろう。このような推論が正しいとすると、『太上老君說報父母恩重經』の成立の下限は、八世紀半ば頃という結論を得るのである。

ところで、上述したように、増尾氏は『老君恩重經』の成立の上限に關わつて、謝氏の『老君恩重經』と『妙門由起』に關する問題提起も取り上げていた。即ち、「また、近年、兩經の全體に亘る比較對照を試みた謝明玲は、太上老君がその前身を自叙した一節が、元始天尊の弟子の太上道君の傳説と太上老君の傳説とから成ることとに注目し、この三神を同一神格視するのは唐の史崇『妙門由起』前後からとされるのをうけて、玄宗の開元初年(七一三)以降の成立とする」と言う論點である。勿論、成立年代の上限は、玄宗の時代に『老君恩重經』の成立を見る秋月説に極めて接近して來ている。この論點に關しては、増尾氏が少し謝氏の論文を簡略にし過ぎ

ているので、謝氏の論文の關係箇所を次に引用する。

(一)「經典(『老君恩重經』のこと……評者)に「吾憶前世誕於洪氏胞、凝神瓊胎之府、積三千七百年、逮至上皇重胞李母陰陽極數八十一年、思報母恩、至今劫期猶恐不復」と太上老君の前身を自叙する内容がある。これによると、中に二つの傳説を含んでいることを(?)明らかである。前のは、即ち元始天尊の弟子の太上大道君の傳説である。後のは、即ち太上老君とも呼ばれる老子の傳説である。」(二)「具體的に(三神同一の思想が・評者補足)正式となるのは、史崇の妙門由起序に、「天尊生於混沌之始、何宗祖之有平、其後改號示變應迹垂靈、託胎洪氏之胞、降形李母之腋……元始天尊、太上道君、高上老子應號雖異、本源不殊」と述べるのを待たなければならぬ。面白いのは、序にはっきり三神同一といっている一切道經音義妙門由起の本文の「明天尊第二」に、序のような經典が出されていなかったということがある。ただ、天尊、大道君と太上老君三人別々の傳説を擧げて

經がもうできていたら、必ず第一優先で採用される筈だと考えられる。それにもかかわらず、太上老君説報父母恩重經の中に、太上老君の傳説が妙門由起序より具體的になっているのを見ると、後から出されたものであることが、一層明らかになってきたのである。」

謝氏は結局、太上道君が前世に「胎を洪氏の胞」に託して生まれ、また、太上老君が「李母」のところに生まれたと言う二つの傳説を並べた『老君恩重經』のような經典が『妙門由起』の前にあれば、『妙門由起』が最優先でこれを引用した筈だ、それをしないのは『老君恩重經』の成立が『妙門由起』より遅れるからだ、と言ってゐるようである。しかし、(1)の『老君恩重經』の「吾」は、太上老君のことであるから、結局、ここは、太上大道君と太上老君の二神同一を言っているに過ぎない。(2)の『妙門由起』の謝氏の引用箇所の前半部分については、王承文氏の『本行經』に關する論文<sup>9)</sup>では、「胎を洪氏の胞に託す」というのは『洞玄本行經』に依據しており、「形を李母の腋に降す」は、『三天内解經』

に據っている」と指摘する。もっとも、『妙門由起』の「明天尊」を見ると、『本行經』の「胎を洪氏の胞に託す」の部分は引用されているが、「李母」については、『三天内解經』ではなく、むしろ、『玄妙内篇』等の「玄妙内篇・高上老子内傳竝云、老君從李母左腋而生」の引用が、『妙門由起』序の「降形李母之腋」の部分の論據の引用として相應しいと認められる。しかし、これらの引用も元始天尊、太上大道君と太上老君三柱別々の傳説を擧げているだけである、と言うのが謝氏の言い分なのであろう。

ところで、ここで角度を変えて見ると、謝氏の論文の最も面白いところは、勿論、『老君恩重經』と『妙門由起』序が、共に太上大道君と太上老君二柱の生誕に關わる傳説を連ねていることを指摘したところであろう。評者は、この問題を考える際に、唐の開元十五年(七二七)に成ったとされる徐堅の『初學記』(卷二十三、道第一)にも、「託洪胎 剖李腋 本行經曰。太上道君。託胎洪氏之胞。凝神瓊胎之府。道德經序訣曰。周時復託神

李母。剖左腋而生。生即皓然。號曰老子」とあつて、事對とされる「託洪胎 剖李腋」では、「洪胎」と「李腋」が、太上大道君と太上老君の誕生に關する傳説が對となる事柄とされていることに注目したい。『老君恩重經』では、太上老君が李母に重ねて受胎したことを「重胞」とよんであるが、實は、太上大道君と太上老君二柱の生誕に關わる傳説を連ねることは、徐堅の生きた開元時代の學者・道士など識者の間では、道教に關する重要な事柄とされていたのではないだろうか。『妙門由起』序の「託胎洪氏之胞」「降形李母之腋」に類似する、『老君恩重經』の「誕於洪氏胞」「重胞李母」などの表現は、あるいは、こうした雰圍氣の中で書かれたものでもあろう。そして、二柱の「受胎」に關する傳説を重んじることとは、『老君恩重經』の第二段で母への「寄胎」を重んじることと勿論關わることである。そこで、評者は『老君恩重經』成立の更に踏み込んだ下限の目安として、玄宗の開元十五年（七二七）頃を考えて置きたいのである。

さて、次に『老君恩重經』の成立年代の上限を別の側

面から考えて見よう。その手掛かりになるのは、前述した則天武后時代の玄疑の『甄正論』の重玄派批判の後半部分の記述である。即ち、そこでは、「道士李榮また洗浴經を造りて、以て溫室に對す、道士劉無待また大獻經を造りて、以て孟蘭盆に擬し、並びに九幽經を造りて、將に罪福報應に類せんとす。自餘の大部帙にあらざるは、僞なる者勝げて計うべからず」と述べて、佛教の『溫室經』に對する道教の『洗浴經』、佛教の『孟蘭盆經』に對する道教の『大獻經』、佛教の『罪福報應經』に對する道教の『九幽經』がそれぞれ對比されて、批判の對象とされている。これは有名な『孟蘭盆經』の「孟蘭盆における供養」に對抗する『大獻經』の「中元における供養」などを含んだ類似する趣旨を有する道教經典を取り上げての批判であつた。<sup>10)</sup>

「孟蘭盆における供養」は『佛說父母恩重經』にも取り上げられ、「中元における供養」は『老君恩重經』にも「若有衆生、能爲父母書寫此經、讀誦受持、燒香禮拜、於中元日、設大齋醮、市辦名香、緣山摘藥、造諸淨供、

夙夜啓懃、請福祈恩、拔度先祖、名報父母養育之恩、五逆十惡、罪得消滅」と掲げられている。

先述したように牧田諦亮氏の『疑經研究』では、中國の傳統思想との調和や優劣を考慮したものととして、中國撰述經典の『父母恩重經』『孟蘭盆經』『須彌四域經』『清淨法行經』『正化内外經』『首羅比丘經』などを挙げているが、『孟蘭盆經』をpushさえて『父母恩重經』が掲げられているのは、その重要性に鑑みてのことであろう。

翻って、玄疑が『甄正論』を表す際に、この『佛說父母恩重經』對する同じ趣旨の道教經典『老君恩重經』が存在していれば、當然、これを重要經典として批判の對象に取り上げたのではなからうか。『佛說父母恩重經』の存在はともかく、元の道士で道教經典に詳しかった玄疑が『甄正論』で、『老君恩重經』を批判の對象としていないことは、それが未だ成立していなかったことを示しているものと推測されるのである。

この『甄正論』の成立年代については、吉岡義豊氏の『道教と佛教第一』（注(7)参照)の第二版の補注(50)で

は、『甄正論』は開元初年作」と七一三年頃を指し示されるが、神塚淑子氏は『道教經典の形成と佛教』<sup>(1)</sup>の中で、『佛祖統記』に依って、則天武后の萬歲通天元年(六九六)とされる。『宋高僧傳』でも玄疑は則天武后時代の僧侶とされるので、今は神塚説に従って置く。この面から見ても『老君恩重經』の成立を玄宗の開元時代の前半(七一三―七二七)頃と考えて齟齬はなさそうである。

## 結 語

唐の玄宗は老子と道教を信奉した。それは太宗が「朕の本系は、柱史(老子)より出づ」と老子を皇室の先祖と看做し、道教を佛教の上位に置いた意向<sup>(2)</sup>を繼承するものである。また、玄宗は開元時代には司馬承禎、天寶時代には李含光という茅山派の宗師を重用した。司馬承禎が開元九年(七二二)に玄宗の命を受けて五千三百八十八言の『老子』を刊定したこと、李含光が天寶七載(七四八)に玄宗の度師として尊崇されたことは著名なことがある。一方、玄宗注の『孝經』は、開元九年完成、翌十

年施行、天寶二載（七四三）重修されたものであり、玄宗の孝道振興政策は、玄宗の道教尊崇と重なり合わせて執り行われたものである。<sup>(13)</sup>『老君恩重經』もこうした状況を背景として生まれたものであろう。

註

- (1) 福永光司編、東アジア基層文化研究会『道教と東アジア』人文書院、一九八九年。
- (2) 藤野岩友「雲笈七籤」に見える三魂七魄について」『中國の文學と禮俗』角川書店、一九七六年。
- (3) 砂山稔「赤壁と碧城」汲古書院、二〇一六年）第二部第五章参照。
- (4) 『本際經』については、砂山稔『隋唐道教思想史研究』（平河出版社、一九九〇年）第二部第二章、第三章参照。
- (5) 謝明玲「佛說父母恩重經と太上老君說報父母恩重經との關係について」（『東洋大學大學院紀要』二十一集、一九八五年）。
- (6) 秋月観暎「道教と佛教の父母恩重經―兩經の成立をめぐる諸問題―」（『宗教研究』三十九卷四號、一九六六年）、秋月氏の述べる通り、『太上老君說報父母恩重經』が道教經典として、出色の出来映えであることは認めるが、『佛說父母恩重經』に先んじている明證はない。『佛說父母恩重經』が『大周刊定衆經目錄』に掲載されていることは、矢張り見逃せないところであろう。因みに麥谷邦夫氏も道教のものが後と見ている。同氏「六朝隋唐道教思想史研究」（岩波書店、二〇一八年）参照。なお、小南一郎氏は、唐代の小説と『孟蘭盆系佛說恩重經』・『十恩德系佛說恩重經』との關係を考察した「敦煌の孝子傳」（麥谷邦夫編『三教交渉論叢』、京都大學人文科學研究所、二〇〇五年）なる論文で、謝氏の論文を、秋月氏の論文のコメントとして紹介している。
- (7) 吉岡義豊『道教と佛教』第一（國書刊行會、一九八〇年）「施餓鬼思想の中國的受容」参照。
- (8) 『太上靈寶洪福滅罪像名經』には、「重玄妙勝天尊」「太妙重玄天尊」等、天尊名に「重玄」の語を含む例が多く見られる。又、酒井規史「唐代における北帝信仰の展開―『拔罪妙經』を中心に―」（『早稻田大學大學院文學研究科紀要』第四十九輯・第一分冊二〇〇四年）参照。
- (9) 王承文「靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開―敦煌本「太上洞玄靈寶真文度人本行妙經」を中心に―」（佐野誠子譯）『中國宗教文獻研究』京都大學人文科學研究所編、二〇〇七年）参照。
- (10) 道藏本と敦煌本の『大獻經』と『大獻經疏』に關しては、吉岡義豊「中元孟蘭盆の道教的考察」（『道教と佛

教』第二、豊島書房、一九七〇年）及び拙著『隋唐道教思想史研究』参照。

(11) 名古屋大學出版會、二〇一七年。

(12) 礪波護氏は太宗のこの重大な決断は、貞觀十一年（六三七）の正月十五日、上元の日の詔敕により發表されたとしている。（法琳の事蹟にみる唐初の佛教・道教と國家」吉川忠夫編『中國古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年）。

(13) 開元七年（七一九）には、『老子』の河上公注本と王弼注本、『孝經』の鄭玄注本と孔安國傳本に關する論争が行われている。吉川忠夫「元行沖とその「釋疑」をめぐる」、『東洋史研究』四十七卷三號、一九八八年）古勝隆一「『孝經』玄宗注の成立」、『東方學報』第七十二册、二〇〇〇年）も参照。