

五斗米道の教法について(上)

——老子想爾注を中心として——

大淵 忍 爾

目次

- 一 緒言
- 二 想爾における「道」の性格
- 三 道誠について
- 四 神仙説について(以上本号)
- 五 房中術について(以下次号)
- 六 祭祀観について
- 七 政治観・社会観について
- 八 邪文偽伎について
- 九 結語

一、緒言

スタイン将来漢文書第六八三五号はその尾題に「老子道経上想爾」と見え、唐の頃の記録に見える想爾注の残巻で、チャイルズ氏はこれを六世紀の写本と推定しているが、通行の河上公本と比較するに、その第三章から第三十七章即ち上巻の終りまでに相当する。このものの成立に関しては別に論考を發表するので、その結論の部分(↑)を、本論考に必要な限りにおいて再録する。

敦煌鈔本中に見出される老子想爾注は、本文に分章を施さず、本文と注との間にも何等の区別をも附さずに連記するという、今日に伝わる道德経注の形式としては特殊の、恐らくは古い形式を伝えるものと考えられるが、少くとも南北朝から唐代にかけては道教者の間に行われていたものであり、五斗米道の系師張魯の手になるものとされていた。想爾の本文は五千字本で、同じ形式のものに張鎮南古本道德経や系師内経と称されるものが梁の頃に存し、唐代には所謂葛本があつた。葛本は張魯の刪定本に基いたとされ、六朝の中頃に成立したものと考えられる。想爾作製の由来を伝える道教内部の文献では、蜀地の無知な入道者への教化のために張魯によつて作られたものとされ、想爾訓と称されている。内容から見れば当に「訓」字を附するのがふさわしく、特に想爾に所謂「道誡」の遵守を訓えたものである。この道誡なるものは、道蔵の中に伝わる道德尊經戒（九行二十七戒）がその後身である。想爾は南北朝の頃には五斗米道の系統からは外れていたが、少くとも三国魏の頃までは五斗米道天師の思想的抛り所の一つとされていたもので、正一法文天師教戒科経（道蔵第五六三冊）中の大道家令戒がそのことをよく物語っている。かくて系師張魯をその作者に擬定して差支えなく、五千字本道德経も亦彼の手に成るものと考えられる。

二、想爾における「道」の性格

老子道德経の中心思想がその所謂「道」にあることはいうまでもないが、老子の注釈の形式をとつている想爾においても「道」は中心論題で、これを主体にして特異な思想或は教法が展開されていると称してよい。よつて想

爾における「道」の觀念が如何なるものであつたかから叙述を始めよう。なお、上記の如く、想爾は分章も、本文と注との区分も附していないが、饒宗頤氏の排印本に従つて両者に区分を施して示す。⁽²⁾

吾不知誰子、像帝之先（四章）

吾、道也。帝先者、亦道也。与无名万物始同一耳云々

持而滿之、不若其已。揣而悅之、不可長宝（九章）

道教人結精成神云々

鑿戶牖以為室。当其无、有室之用（十一章）

道使黄帝為之云々

難得之貨令人行妨（十二章）

道所不欲也云々

吾所以有大患、為我有身（十三章）

吾、道也。我者、吾同。道至尊、常畏患不敢求榮、思欲損身云々

猶其貴言、成功事遂（十七章）

道之所言、无一可棄者。得仙之士、但貴道言。故輒成功事遂也。

少私寡欲（十九章）

道之所說無私、少欲於世俗耳。

以上の諸例によれば、想爾における老子書とは、「道」の説いた教えに外ならないということができよう。従つてそれは又「道文」ともいわれている。

此三言為文未足。故令有所屬、見素抱樸（十九章）

三事、天下大乱之源。欲演散之、億文復不足。……故令属此道文。不在外書也云々

孔徳之容、唯道是從（二十一章）

道甚大、教孔丘為知。後世不信道文。但上孔書、以為无上。道故明之、告後賢。

但し、「道」の教えとはこれをつづめれば道教となるが、この語は

智慧出、有大偽（十八章）

真道蔵、耶文出。世間常偽伎称道教、皆為大偽、不可用云々

とあつて、世間常偽伎（このものについては後に説明する）が道教と称していると非難しているわけで、想爾が自らの教えを道教と称していたか否か明証はないが、少くとも道教なる語が当時行われていたことは明らかであり、実質的には、想爾は自らの立場を真の道教として規定していたということができよう。

老子書が「道」の説いた教えと見做されていたとすれば、抑々かかる「道」とは如何なるものと観念されていたであろうか。まず「道」に対する誤れる観念として想爾の指摘する説から検討を加えるのが便利であろう。

是无状之状、无物之像（十四章）

五斗米道の教法について 大淵

道至尊、微而隱、无状貌形像也。但可從其誠、不可見知也。今世間偽伎、指形名道、令有服色・名字・状貌・長短、非也、悉耶偽耳。

「道」を状貌形像を有する、具象的なものと見る説即ち「指形名道」を邪偽として否定するのである。後引の二十戒に「戒勿偽彼指形名道」の項があるが、この「指形名道」とは実は「道」を具象的なものとしてこれを思念し、よつて以て福報を期待する教えのことで、

致虚極、守静篤（十六章）

道真自有常度。人不能明之、必復企慕（企慕）。世間常偽伎、因出教授、指形名道、令有処所欣（服）色、長短有分数、而思想之。苦極无福報。此虚詐耳。強欲令虚詐為真、甚極。不如守静自篤也。

とあり、又

載管魄抱一、能無離（十章）

魄、白也。……一者道也。今在人身何許。守之云何。一不在人身也。諸附身者、悉世間常偽伎、非真道也。一在天地外、入在天地間。但往来人身中耳。都皮裏悉是、非独一処。一散形為氣、聚形為太上老君、常治崑崙。或言虚无、或言自然、或言无名、皆同一耳。今布道誠教人。守誠不違、即為守一矣。不行其誠、即為失一也。世間常偽伎、指五藏以名一、瞋目思想、欲從求福、非也。去生遂遠矣。

とあつて、ここにいう偽伎は五藏に神を想定してこれを「一」と一体視し、冥目思想することによつて福報を得んとするもので、此の際その神が上引の如き具象的なものとされていたであろうことは言うまでもあるまい。「世間

常偽伎」とあれば、かかる一種の呪術的教法は一般にかなり行われていたものであろう。守一や五藏の神を内視することは太平経や周易參同契や降つて抱朴子等にも見える。⁽³⁾なお又、

有之以為利、无之以為用（十一章）

此三為（轂・埏埴・戸牖）本難作、非道不成。……今世間偽伎、因緣真文設詐巧、言道有天轂、人身有轂。專
柔為柔輻、指形為鎗錯。又培胎練形、当如土為瓦時。又言道有戸牖、在人身中。皆耶偽不可用。用之者大迷
矣。

とある偽伎は、人身を「道」と対応せしめて、轂や輻や戸牖や又埏埴の作用やを想定するものであるが、それは真
文即ち老子書の文に依拠せるものとして説かれていたわけである。これが邪偽として非難されるのは、上乗の想爾
の立場からすれば、まず以てそれが老子書に依拠するにも拘らず、「道」を具象化して考える点にあつたであらう。
かくして「道」或は「一」は具象化して理解さるべきものではない、とするのが想爾の基本的教説の一つであつ
た。類似の発言は他にも多く。

天地之間、其猶橐籥（五章）

道氣在間、清微不見云々

希言自然（二十三章）

自然、道也。柔清靜云々

吾不知其名、字之曰道（二十五章）

五斗米道の教法について 大淵

吾、道也。還歎道美、難可名字、故曰道也。

人法地、地法天、天法道、道法自然（二十五章）

自然者、与道同号異体、令更相法、皆共法道也云々

これらに見える「道」の理解は、老子書の「道」の常識的理解からさ程それているものではない。しかし始めにも引いた如く、「吾」を「道」と解し、或は「道」を能動者的・有意志的に説いていた。類似の例を更に附加すれば、
挫其鋭、解其忿（四章）

鋭者、心方欲凶惡。忿者、怒也。皆非道所喜云々

以其无戸、故能成其戸⁽⁴⁾（七章）

不知長生之道、身皆戸行耳。非道所行、悉戸行也云々

散若冰将洿（十五章）

情慾思慮怒喜惡事、道所不欲云々

人之所畏、不可不畏。莽其未央（二十章）

道設生以賞善、設死以威惡云々

これらは「道」の擬人化といわねばならない。老子書を「道」の説いた教えの書とする以上、当然の成り行きといふべきであろう。しかし人格化されているわけではない。それは

故從事而道、⁽⁵⁾得之（二十三章）

而、如也。人举事令如道、道善欲得之、曰自然也。

とあるによく示されている。即ち有意的に説かれている「道」の働きが「自然」に外ならないのである。この点に関しては、後に天神について述べる際に今一度論及する。

想爾における「道」の觀念に關聯して触れて置かなければならぬのは老子（老君）觀である。老君に言及するのは現存の想爾に關する限り上引の第十章の「載管魄抱一、能無離」の注のみである。それによると、「道」と「一」と太上老君とは三位一体的な關係にあつたようである。「道」である「一」の聚形したものが太上老君に外ならず、それは輻輪に治しているという。ここでは老子は一応形あるものとされてはいるが、虚无・自然・无名と同一といえば、本質は形象以前のものとするのであろう。

さて、老子を「道」と同体視する考え方は、晋の永興元年の建立と考えられる王阜の聖母碑に⁽⁷⁾

老子者道也。乃生於無形之先、起於太初之前、行於太素之元、浮遊六虛、出入幽冥、觀混合之未別、窺清濁之未分。

とあるのに最も端的に表明されているが、遡つては有名な後漢桓帝の延熹八年（一六五）の陳相辺韶の老子廟碑がある。そこでは老子書に「浴神不死、是謂玄牝」とあるによつて、「世之好道者」が「触類而長之」じたものとして、老子を以て

離合於混沌之氣、与三光為終始、觀天作讖、罔降斗星、隨日九變、与时消息、規槩三光、四靈在旁、存想丹田
大一紫房、道成身化、蟬蛻渡世、自羲農以來、罔為聖者作師。

という説をあげている。これは「世之好道者」の老子に関する諸説を適当に按排乃至は綜合して述べたものの如くで、文章の上からは少くとも二段に分けて考えることができよう。即ち「四靈在旁」までの前半とそれ以下とで、前半の部分は老子の神秘的・超人間的な性格乃至本体とその能力とを述べ、後半はそれとはやや趣きを異にし、神仙となつた老子を説明しているものと解される。「想を丹田大一紫房に存す」というのは仙道の実修を述べたものに相違なく、つまり老子は仙道を実修して道成り身化して不老不死の神仙となつた、とするものであつて、ここでは老子はあくまでも神仙の一人として考えられている。但し、このことは必ずしも上の文が全く別々な説を述べているものとするのではない。両者は関連して説かれるもので、例えば葛洪が、その仙術主義・金丹主義の立場からしきりに批判している如く、仙人を以て人間とは本質的に異なるものと見る考え方、仙人異氣説とも称されるべきものがあつたのであり、嵇康の養生論の如きもこの立場であつた。又、仙人学得説に立つにしても、一旦仙人となれば、様々な神異的能力が想定されるのが普通である。しかしともかく文章の上からいへば、前段は老子を「道」の觀念に基いて更に増飾して性格づけた説を述べたものと考えられ、老子と「道」との同体觀の先駆といえよう。

かかる「好道者」の説の一面を詳しく伝えるものに、隋大業八年書写の敦煌古經老子變化經殘卷（スタイン漢文圖書第二二九五号）がある。この經の成立年時は明確ではないが、ほぼ後漢の末頃に成立したもののようで、經名の如く、老子の随世變化の諸相を説いたものである。この經は卷首を欠くが、殘存經文の初めの方に、老子の特異な出生や相好、崑崙にゆいて還らぬこと等を述べて、さて

此皆自然之至精、道之根籙（籙？）、為（当脱万字）乘之父母、為天地之本根、為生梯端、為神明之帝君、為陰陽之

祖首、為万物之魂魄、条暢（暢？）靈元、造化応回、挨帝八極、載地懸天、遊騁日月、廻走星辰、呵投六甲、
此（当有脱字） 軋𠄎（坤）、紀易四時、推移寒温。

などといい、更に

老子能明能冥、能亡能存、能大能小、能屈能申、能高能下、在火不焦、在水不寒、逢患不疾、触禍不患、厭之
芴（不苦？）、傷之无弊、長生不死。

といつてゐる。これも老子を「道」になぞらえて性格づけたものである。但しこの経の叙述には、老子を崇拜対象として特別に意識している様子は見えないが、ともかくその神秘化は著しいものがある。一方、老子が祭祀の対象とされていたことは桓帝の事蹟によつて明らかであるが、辺韶の碑文にも

蓋老子勞不定国、功不加民。所以見隆崇于今、為時人所享祀。

とあつて、当時の人々も老子を祀る場合があつたのである。

かくの如きが後漢末の「好道者」を中心にする老子観であつた。従つて老子を「道」と同体視する点についての
みいえば、それは想爾に特異な思想とはいえない。然るに一方、想爾は道と同体である老子に言及しながらも、単
に崑崙に治すとのみいつて多くを語らず、然も現存の注の中では老子に言及するのは上の一ヶ所のみであつて、老
子は正に敬して遠ざけられているかっこうで、老子を性格づけるために依用される場合の多かつた「道」の、その
教説者としての輝かしい地位を与えられていた様子は見えない。寧ろ老子は「道」に包摂されていたといふべきで
あり、端的にいえば、老子書は「道」によつて作られたものと見なされていたわけである。それが何を意味するか

は後に論ずるとして、ともかく特異な態度というべきで、五斗米道の教法を論ずるについて最も注目すべき点の一つたるを失わない。

さて、「道」は形象化され限定され得ないもの、隠微にして不可見なるものであり、この点においては想爾の「道」は老子書の「道」の概念から相去ること遠からざるものであつた。しかし一方、想爾は老子書を以て「道」の説いた教えとして把握していた。その限りに於いて「道」は或る程度の擬人化を免れず、「道」は有意志的なもののようにも説かれていた。そしてかかる「道」の有意志的働きが即ち外ならぬ「自然」であつた。然りとすれば、本来非形象的な「道」の働きを直接的に説くことは困難で、そこに氣の觀念が導入されたようである。中国思想に特有な觀念ともいうべき氣は、その内容が甚だ複雑多様であり、実体として見れば有るが如く無きが如くで甚だ把握し難いが、それだけに融通性の多い便利な概念ともいえ、ともかく中国人の間には広く且つ永く依用され、その存在の信ぜられて来たものである。⁽¹²⁾かかる非形象的な、然もその存在に疑を入れ難い概念をここに援用したのは、一面の意味で甚だ巧妙なやり方であつたともいえよう。上引第十章の注に「一者道也、……一散形為氣、聚形為太上老君」とあり、「復歸于樸」(二十八章)の注に「樸、道本氣也」とあるのは「道」と氣との關係を表明するものであろう。さきに引いた第五章の注に「道氣在間、清微不見」とあつたが、「道氣」なる語は多く使用され、其上不嗽、其下不忽(十四章)

道炁常上下、經營天地内外。所以不見、清微故也^{云々}

帰根曰静（十六章）

道気帰根、愈当清浄矣。

とあるが如きである。もつとも、この語は「道精」（十六章）、「道神」（三十四章）、「神気」（二十一章）等ともい
い換えられているようであるが、何れも「道」の作用面に関して用いられている言葉である。なお

聖人治、靈（當作虚）其心、実其腹（三章）

心者規也。中有吉凶善惡。腹者道囊。氣常欲実。心為凶惡、道去囊空。空者耶入、便斂人。虚去心中凶惡、道
来帰之、腹則実矣。

ここでは「道」と気とは別々に書かれているが、共に道気という程の意味と見れば理解がつく。しかし想爾の主眼
とするところはかかる問題を破綻なく解明するに存したのではなく、より人間的な或は実践的な面——上引第十章
についていえば守一 || 守誠 || 生道——にあつたのである。このことは老子書の中で「道」の根源性や実在性につい
て、つまり自然哲学的な思惟を表明していると解される章に対する説明を見ればより明瞭となろう。例えば

道冲而用之、又不盈。

道貴中和。当中和行之、志意不可盈溢。違道誠。

淵似万物之宗。

道也。人行道、不違誠、淵深似道。

吾不知誰子、像帝之先（以上四章）

五斗米道の教法について

大淵

吾、道也。帝先者、亦道也。与无名万物始同一耳。未知誰家子、能行此道。能行者便像道也。似帝先矣。

又

大道汎、其可左右。

汎、広也。道甚廣大、処柔弱、不与俗人争。教人以誠慎者置左契、不誠慎者置右契。

「万物恃以生、而不辞（以上三十四章）」

不辭、謝恩。道不責也。

という如きである。因みに「謝恩」の「謝」は謝絶の意味であろう。或はもと「不謝恩」とあつたかも知れない。ところで、これらの文には「誠」或は「道誠」の語が連りに見えるが、想爾における人間的な或は実践的な面とはまずこの「道誠」に関わるものであつたことを予想せしめる。よつてこれを手懸りにして考察を進めよう。

三、道誠について

想爾においても「道」は非形象的なものであつた。しかし老子書はこの「道」の説いた教えとされていた。従つて「道」に規範としての意味を賦与するに至るのは当然なことともいえる。但し、老子書の一般的理解においても、「道」は規範の意味を有するものであることは言を俟たないが、想爾においてはこのことが殊更らに強調されているのであつて、或は寧ろ老子書を「道」の教説と見ることそのことが、実は「道」の規範性を強調するための論理的帰結であつたという方が正しいかも知れない。次にかかる意味を示す代表的な例を示そう。

大道廢、有仁義（十八章）

上古道用時、以人為名、皆行仁義、……今道不用、人悉弊薄云々

曰余食餒行、物有惡之（二十四章）

行道者生、失道者死。天之正法、不在祭餒禱祀也云々

万物將自化（三十七章）

王者法道為政、吏民庶薛子（孽）悉化為道。

道能久（十六章）

人法道意、便能長久也。

同於失者、道失之（二十三章）

人舉事不懼畏道誠、失道意、道即去之。自然如此。

かくて「道」は上は王者から下は人民に至るまでの普遍的な行為の規範とされているわけで、それが擬人化されて道意ともいわれている。そしてこの道意の具体的表明が道誠に外ならない。この道誠或は誠或は道度等の語は「道」と共に想爾の中に最も頻繁に用いられている語で、守誠を以て守一を解していた第十章の注の外、既に引いたものの中にも幾度か見えたが、その他、

安以動之徐生（十五章）

人欲舉事、先考之道誠、安思其義、不犯道、乃徐施之、生道不去。

五斗米道の教法について 大淵

我魄未兆、若嬰兒未孩。軀无所歸（二十章）

我、仙士也。但樂信道守誠、不樂惡事。至惡事之間、无心意如嬰兒未生時也。

是以聖人抱一為天下式（二十二章）

一、道也。設誠。聖人行之為抱一也。常教天下為法式也。

善結无繩約不可解（二十七章）

結志求生、務從道誠。至誠者為之、雖無繩約、永不可解。不至誠者、雖有繩約、猶可解也。

魚不可勝於淵（三十六章）

誠為淵、道猶水、人猶魚。魚失淵去水則死。人不行誠守道、道去則死。

の如きがその典型的なものであろう。上の文でも「道」或は道意或は道誠は生と結合して説かれていた。「道」に則とり道意に従うこと、即ち道誠を遵守することが生道なのである。

人之所畏、不可不畏。莽其未央（二十章）

道設生以賞善、設死以威惡。仙王（王字當衍）士与俗人、同知畏死樂生、但所行異耳。……仙士畏死、信道守誠。故

与生合也。

人法地、地法天、天法道、道法自然（二十五章）

自然者、与道同号異体。令更相法、皆共法道也。天地广大、常法道以生。况人可不敬道乎。

と。

次に生の重視に関して興味のあるのは第十六章の「知常容、容能公、公能生、生能天、天能道、道能久」である。「能」は「乃」に作る場合が多いが、それはともかくとして、「生」は諸本「王」に作り、もと「周」字とも（馬叙倫氏「老子校詁」）「全」字とも（朱謙之氏「老子校釈」）いうが、その当否は暫く措いて、「生」では意味が通じにくく、故意の改作かと思われる。類似の例は第二十五章の「道大、天大、地大、生大。域中有四大、而生処一」で、「生」は古本「王」とも「人」とも作るというが（老子校詁）、「生」に作るものはない¹³。然もそれに続く句では古本の一方と同じく「人法地、地法天、天法道、道法自然」としている。そこに想爾本文刪定者の意図が窺われるように思われる。勿論老子書の基本的立場が、或はその一つが人間の生を全うする点に存したことは異論のないところであろうから、想爾はそれを発展させたものともいえようが、その殊更なる強調が注意を引くのである。以上を要するに、人はただ「道誠に従う」べく、「華事これを道誠に考え」て行為すべきで、そこにのみ生道があり得るとするもので、想爾とは、老子書の注解に託して、その説く「道」に典拠を求めつつそれを特殊化し、「道」の示す人間生活の規範として道誠なるものを設定し、これが遵守を勧説するところにその主意が存した、と考えることができよう。そしてこの道誠なるもの——それは勿論五斗米道の規定するもので、想爾の思想と表裏一体の関係にある——については別稿で詳論し、冒頭にその概要の一部を記した如く、道德尊經想爾戒等の名によつて伝えられている九行二十七戒に外ならない。念のため太上老君経律（道蔵第五六二冊）所載のものによつて戒文を示せば次の通り。

九行

五斗米道の教法について

大淵

行無為 行柔弱 行守雌勿先動 行無名 行清靜 行諸善 行無欲 行知止足 行推讓

二十七戒

戒勿喜邪喜与怒同 戒勿費用精氣 戒勿傷王氣 戒勿食含血之物樂其美味 戒勿慕功名 戒勿為偽

彼指形名道 戒勿忘道法 戒勿試動 戒勿殺言殺 (上最九戒)

戒勿学邪文 戒勿貪高栄強求 戒勿求名譽 戒勿為耳目口所誤 戒常当処謙下 戒勿輕躁 戒拳

事当詳心勿惚恫 戒勿盈溢 (中最高九戒)

戒勿以貧賤強求富貴 戒勿為諸惡 戒勿多忌諱 戒勿禱祀鬼神 戒勿強梁 戒勿自是 戒勿与人

争曲直得諍先避之 戒勿称聖名大 戒勿染兵 (下最九戒)

さて、想爾作製の主意は五斗米道の規定する道誠の遵守を勸説する点に存した。一方、現存の想爾には老子書を經典として読誦すべきことを説くような文は絶えて見出し得ない。想爾の主意からすればそれは当然なことであつて、佚失した部分についても同様であつたと推断して誤りあるまい。茲に至つて吾人は、史書の伝える後漢末五斗米道に特徴的な教法の一つ、即ち老子五千文の「都習」(魏志張魯伝注引典略)の意味を明確に理解することができると考える。老子書の「都習」は、謂わば聖職者にして且つ地区の行政官であり、義舎の管理者でもあつたとされる祭酒、即ち五斗米道政權の伝道教化と行政の第一線にあつた人々の、一般入道者(張魯伝に所謂の鬼卒)に課すべき行事であつた。それは専ら仏教における經典の読誦に対比して考えられ、五斗米道の教法における仏教の影

響の有力な証拠と見なされてきたものであつたが、⁽¹⁴⁾今やそれは經典の誦誦に対比さるべきものではなく、一般入道者に対して、五斗米道の教法に基いて定められていた道誡を周知せしめ実行せしめるための行事、即ち老子書を典拠として定められた道誡自体と、その道誡を敷演し、その遵守を勧説するところの想爾との学習に外ならないと解すべきである。かくてこそ「習」なる文字の用いられた意味も明確となるというものであろう。但しそれが老子五千文の「都習」と表現されたのは典略の説明不足であつて、右の行事のうち最も特徴的な想爾の学習に注目し、それが老子書の注釈の形式をとつているので、従つて老子書を想爾によつて学習するのであるから、かくいつたまでであろう。この際、*伝授經戒儀注訣*（*道藏第九八九冊*）⁽¹⁵⁾に見える一文にも注意して置きたい。即ち

係師得道、化道西蜀。蜀風淺末、未曉深言。託遘想爾、以訓初廻。初廻之倫、多同蜀淺、辭說切近、因物賦通。

と。この経成立の時期は所謂五千文の「都習」が廃れてから久しい故、その真意義の多くは忘れられているが、しかし想爾を以て張魯によつて作られた、蜀地の無知な初入道者を訓えるためのものとなしているのは、「都習」の意味の一部を伝えるものではあろう。かくして老子書の「都習」を以て仏教の影響と見るのは、あらゆる教法を仏教との関聯においてのみ理解せんとする、誤つた先入観にわざわいされた解釈に過ぎないであろう。

人或は道誡なる觀念そのものを以て仏教より学んだものと見るかも知れない。しかし誡（戒）⁽¹⁶⁾なる語は後漢時代に一般的に使用され、行為の規範としての意味において現実に行われていたものであつた。かかる実情に基いて、⁽¹⁶⁾仏教の戒が説かれ又漢訳された時にこの語が充てられたまでであろう。中国仏教の戒律は曹魏の曇摩伽羅より始ま

るといふ梁高僧傳の説は通説のようであるが、漢代に西域より仏僧が来住し布教した時、戒が行われ又説かれたてもあろう。しかし仏教の戒或は戒律は仏教々団の維持発展の必要上から生じたものであり、かかる現象は宗教集団に普遍的に見られるものであるから、道誠なる觀念も必ず仏教をまたなければ成立し難いものではあるまい。上引道誠の内容から見ても、仏教の影響を考へる余地は見出し難い。これを要するに、老子書の「都習」を以て仏教の影響と断すべき根拠はないと考へる。

なお念のため附言するが、以上は老子書の「都習」といふことの意味を想爾の内容から解釈し、それを仏典の誦に対比して理解すべきではないというまでで、五斗米道教団における老子書は、専ら道誠の典拠として利用された以外には何等の意味も有さなかつた、と極言するものではない。張魯の手になる老子書の注釈には、想爾の外に老子内解なるもの存したことは陶弘景の真誥が伝え、唐の頃においてもこの書名は道教内部の文献に散見する。⁽¹⁷⁾

想爾が初入道者を対象とするものとすれば、内解はより高級なものであつたであらう。勿論この書は伝らず、その佚文も管見に入らないので、⁽¹⁸⁾正確なことは不明ではあるが、老子書は道誠の典拠として以外にも何程かの經典的意義を賦与されていたであらう。これに関して注意されるのは、五斗米道で行われた老子書は五千字本という特殊な形式のものであり、それは張魯の刪定になると考へられる点である。⁽¹⁹⁾単なる字句の改定に止めなかつたことの中には、道誠の典拠たらしめること以上の意味を予想せしめるものがある。なお又、五斗米道教団には比較的高級な祭酒として都講祭酒なるものが設けられていた（蜀志馬超伝注引典略）。都講とは当時主として儒学の私塾で行われた名称のようで、呉に至ると諸子の教学のために王室に都講祭酒が置かれていた（呉志孫権伝、黄龍二年の条）。⁽²⁰⁾

五斗米道の場合も、その名称の由来からすればもと經典の講説をその任務としたはずで、その經典の一つに、或は中心に老子書があつたであろうことは充分考えられる。一方、經典の読誦に呪術の意味を認めることは孝經に関してその例があり、老子變化經には「欲知我処、讀五千文過万遍」とあつて、老子書の読誦に神秘的意味を認めていたようであるが、後述する如く、想爾の立場からは単なる經典の読誦に神秘的意味を認めることは考え難い。かくして五斗米道における老子書は、専ら道誠の典拠としてのみ利用されたものではなく、少くともそれ自身講説の対象ともされたが、しかし単なる読誦に或種の神秘的効果を期待されるようなことはなかつたといふべきである。

四、神仙説について

神仙思想は道教の主要な、或は中心的な要素をなすとは、今日常識化した説と称してよいであろう。ところで、後漢の合理主義者王充は、その論衡の中に専ら神仙説を批判した一章を設け、それに道虚篇の名を与えている。上述の辺韶の老子廟碑は「世之好道者」の説として、神仙の徒の論と解されるものを掲げていた。つまり後漢の頃においては、「道」と仙説とを結合して考えるのが一般的常識であつたと見て差し支えあるまい。然らば「道」の教えとして老子書を規定する想爾にあつては、両者は如何に関係づけられていたであろうか。

さきに述べた如く、想爾は生を重んずるものであつた。生の重視と神仙説とが結合し易いことは中国思想史上の事実であつて、改めて説明するまでもあるまい。想爾にあつても仙士・仙寿等の語がかなり頻繁に用いられていて、神仙説の一部を撰取していたことはこれだけでも充分推察できる。想爾が蜀地の無知な新入道者を主たる対象

とするものであつたとすれば、このことは当時神仙説が社会の下層に位する人々の間にも浸透し、深い関心と呼び起していたことを推知せしめて興味深いものがあるが、具体的には如何に説かれていたか。

さて、前節でも触れた如く、老子書の「我」を「仙士」と解しているところが数ヶ所ある。仙士とは「得仙之士」の謂で、上引の如く

猶其貴言、成功事遂（十七章）

道之所言、无一可棄者。得仙之士、但貴道言。故輒成功事遂也。

と見える。その仙たる所以については直接的説明を施してはいないが、それに関して仙寿・長生等の語がしきりに見え、仙寿を得た者を指していたと解してよい。別に道人なる語があり、「道」に則つて行動する、即ち道誠を遵守する人という程の意味で、それによつて仙寿が得られる。これを成就した者が仙士と呼ばれたようである。

以其无戸、故能成其戸（七章）

不知長生之道、身皆戸行耳。非道所行悉戸行也。道人所以得仙寿者、不行戸行、与俗別異。故能成其戸、令為仙士也。⁽²²⁾

道誠の遵守と仙寿とを結合するのは想爾の特色をよく示している点であるが、仙士を仙寿を得た者に限定して考えているようであるのも亦想爾の神仙説撰取の仕方を示すものとして注意される。というのは、漢代の神仙説には不死の外に不老と昇天という、享楽主義的な臭の漂う觀念を伴う場合が多いからである。⁽²³⁾ もつとも想爾にあつても不老の觀念を示すかと解される場合もなくはない。

知常容

知常法意、常保形容。

容能公（以上十六章）

以道保形容、為天地上容。処天地間、不畏死。故公也。

しかしこれらは本文に則して解釈を加えた結果生じた説明と見られ、不老を特に強調したものとはいえない。しかもこの類の語は他には絶えて見えないのである。

神仙説に關聯して注意すべきは託死の説である。

没身不殆（十六章）

太陰道積練形之宮也。世有不可処、賢者避去、託過太陰中、而復一刃生、像没而不殆也。俗人不能積善行。死便真死、属地官去也。²⁴

死而不亡者寿（三十三章）

道人行備、道神帰之。避世託死、過太陰中、便生去、為不亡。故寿也。俗人无善功、死者属地官。便為亡矣。

死を真死と託死とに分け、それを行為の善悪と結合した道德主義的色彩の強い考え方であるが、託死という一面において仙家の説く尸解の説と類する。尸解とは形式的な死を認め、その上に立つて直ちに不死を説くもので、既に早く王充が道虚篇の中でその妄を論じている。想爾の説は同じく不死を説きながら、尸解に比すればやや常識の肯い易い形になつており、道德主義の導入されている点において特に然りである。なお、かかる考え方は想爾に独特

なものではなかつたようで、文中に特別な説明も施さず、又さきの老子變化経にも、老子の所謂る變化について述べて「変易身形、託死更生」とか「死復更生」といつている。つまり当時に行われていた考えを採り入れて、それに道徳主義を加味或は強調したものであろう。

さて、託死の説は道人乃至は賢者について語られている。別の所では
夫唯不盈、能弊復成（十五章）

尸死為弊、尸生為成。独能守道不盈溢、故能改弊為成耳。

ともいい、ここでは託死や太陰の語は見えないが、同じ考え方から述べているものに相違なく、従つてさきの善行といふ善功というの、守道即ち道徳を遵守することに外ならず、一方、仙士は仙寿を得た者の謂であつたが、こゝでも法道がその必須条件であつた。従つて仙寿の意味は通常の仙説の説く如き現身の永生ではなく、託死を前提するものということになる。かくして想爾は仙説を撰取したが、それは単に不死の觀念のみであつて、しかもそこには想爾的道徳主義が色濃く加味されると共に、託死といふ比較的常識の肯い易い、或は現実的に矛盾の生ずる虞れの比較的少い形に変形した上でのことであつたということになる。

以上によれば、五斗米道における仙説の主張は控え目な或は用心深いものであり、それが中心的地位にあつたとは考え難く、二義的な乃至は附加的な意義を有するものであり、寧ろ道徳の遵守を勧説するための方便に過ぎなかつたと見るべきであらう。それは五斗米道に関する史伝の記述が仙説に触れるところのないのとも矛盾しない。

(以下次号)

(岡山大学 教授)

注

(1) 「老子想爾注の成立」

(2) 「饒宗頤氏」敦煌六朝寫本 老子想爾注校箋。以下の引用は概ねこれに依る。但し饒氏の排印本には間々誤写又は誤植と思われるものがあるので、ここに列記して置く。

一〇頁終りから三行目「衣弊履穿」の「穿」は正しくは「穿」。

一三頁一行目「又外說乘權富貴」の「乘」は「乘」の誤り、三六頁三行目に「天子乘人之權」の語が見える。

同四行目「道意謙信不隱身形剝」の「謙」は字形としては「謙」である。「謙」は一九頁終りから二行目に見え、字形異なる。

一六頁二行目「當得不得」の「不得」は衍である。

二四頁終りから二行目「時有一人行忠誠」の「誠」は「誠」の誤り。

二六頁一行目「旁人雖知其邪文、見得官祿」の「文」は「交」の誤り、従つて「旁人雖知其邪、交見得官祿」と読むべきであろう。

三〇頁一行目「以中正度道氣、精並喻像池水」の「並」は「并」の誤り。なおこの文は「道氣・精并喻像池水」と読むべきであろう。

三二頁四行目「謙曲復全明」の「復」は「後」の誤り。

五斗米道の教法について

大淵

四〇頁五行目「慎復吹寒」も同じ。

三七頁終りから四行目「善人無惡（乃以惡人為資）」の括弧は不必要。次の「不善人不貴善人、善人不以惡人自改、皆為大迷也」と一連の文である。

四六頁六行目「不誠慎者置左契」の「左」は「右」の誤り。

五〇頁八行目「齋正而止」の「齋」は「齊」の誤り。

なお、六頁終りから四行目「彊其骨」の「彊」は「強」に作り、一九頁六行目、二二頁三行目、四〇頁六・七行目の「彊」も同じ。

(3) 太平經卷七二（道藏第七五一冊）齋戒思神救死訣に、
人の病苦を除く法を述べて

四時五行之氣、來入人腹中、為人五藏精神。其色与天地四時色相応也。画之為人、使其三合。其王氣色者蓋其外、相氣色次之、微氣最居其內。使其領袖見之、先齋戒、居間善靖處、思之念之。作其人画像、長短自在。

などであつて、五藏の神をいい、これを具象的なものとして把え、靖處で齋戒し思念すべきことを述べている。葛洪の神仙伝以來、後漢の魏伯陽の著とされる參同契に「是非歷藏法、内思有所思」とある歷藏法もこのことを述べたものと考えられ、陳顯微の周易參同契解（道藏第六二八冊）は「閉目内視、而思五藏之精光」と解している。神仙伝の

老子伝にも「思神歷藏」の語が見える。この五藏神の説を發展させたものが黄庭経である（黄庭経については王明氏「黄庭経考」歴史語言研究所集刊第三三本参照）。なお抱朴子内篇にはこれに關した文が連りに見える。極言篇に「思身神、守真一」の語があり、地真篇に「道術諸経、所思存念作、可以却惡防身者、乃有数千法」「思見身中諸神、而内視令見之法、不可勝計」といひ、又仙経を引いて子欲長生、守一当明。……一有姓字服色。男長九分、女長六分。或在臍下二寸四分下丹田中、或在……中丹田、或在……上丹田中也。

ともいう。雜応篇には老君真形を思念すること其他思念の呪術が連りに見える。

(4) 「尸」、諸本等しく「私」に作る、独り想爾及びそれと同系統の所謂葛本（無注本）のみ「尸」に作り、想爾は独特な解釈を施している。

(5) この章は諸本に最も異同の多いものの一つであるが、注の文から考えて、想爾本には道の下に更に道字が存していたと考えられる。

(6) 「太上老君」はもと「老子」或は「老君」とあつたのを、転写の際に当時の老子の尊称に従つて現行の如くに書き改めたものであろう。老君の語は後漢書陳敬王伝に黄老君の名が見えるのが初見であらう。拙著「道教史の研究」

四二〇頁参照。後述する如く、老子變化経では単に老子とされるのみである。抱朴子内篇では老子・老君兩様の呼称が見えるが、太上の語は附加されていない。

(7) 聖母碑については楠山春樹氏「王阜の聖母碑について」東洋文学研究第五号、及び上掲拙著四二〇頁参照。なお、西晋の永興元年は十二月に改元されたもので、新曆では三〇五年に入るようである。一ヶ月の短期間であることが多少気にかかるが、思想展開の上から考えても、後漢桓常の永興元年（一五三）の設立とは認め難い。

(8) 注(3)に掲げた諸史料からもそのことはほぼ推知できよう。なお「大一紫房」は太一紫宮（又は紫府）のことと考えられる。これは史記天官書に見える如く、もと星或は星座の名で、抱朴子内篇愆惑篇に、斥仙項曼都について「及到天上、先過紫府」ともある。上述の如く、天体と人体とを相對應するものとして考える説は想爾が世間偽伎として排撃するものの中にも見える。時代は降るが、登真隱訣卷上（道藏第一九三冊）の九宮・明堂・洞房の題下にも類似的の説が見える。又抱朴子至理篇に、「山林養性之家、遺俗得意之徒」について

是以遐棲幽遁、……結北極於黃庭、引三景於明堂、飛元始以練形、……癡澄泉於丹田、引沈珠於五城、……履躡乾兌、招呼六丁、坐臥紫房、咀吸金英云々

とあるのも、類似の考え方に立つての敘述であらう。ここには紫房の語も見える。

(9) 世或有謂神仙可以学得、不死可以力致者。……夫神仙雖不目見、……而論之、其有必矣。似特受異氣、稟之自然、非積学所能致也。(文選卷五三)

なお葛洪の見解については上掲拙著三五六頁以下参照

(10) 漢代の道家における「道」の觀念を示す最もまとまつた文献として、時期的には早いのが、淮南子の原道訓があげられる。その巻頭の部分のみを摘録すれば次の通り。

夫道者覆天載地、廓四方、柝八極、高不可際、深不可測、包裏天地、稟受無形。……故植之而塞于天地、横之而弥四海、施之無窮、而無所朝夕、舒之傾於六合、卷之不盈於一握。約而能張、幽而能明、弱而能強、柔而能剛、横四維而含陰陽、紘宇宙而章三光。甚淖而澗、甚纖而微。山以之高、淵以之深、獸以之毛、鳥以之飛、日月以之明、星曆以之行。

抱朴子内篇暢玄篇は「玄」の名において「道」を説明したものであるが、この原道訓に基いて増飾したのもいいいえる。原道訓は「道」觀念の一つのモデルであつたわけである。

(11) 此の經の成立については、既に吉岡義豊氏に説があり(同氏「道教と仏教」第一、二二頁以下)、筆者も嘗て触

五斗米道の教法について 大淵

れたことがあるが(上掲拙著三五五頁以下)、ここに改めて見解を述べ、旧説を補訂して置きたい。

吉岡氏も注意された如く、この經の成立について考える場合、まず目を引くのは老子の所謂「變化」についての年時を挙げての記述である。まづ苞羲から始めてやがて漢代に至り、後漢の順帝について三条をあげ、次いで桓帝の時に於いて二条をあげてその記述を終つている。桓帝の時の二条は左の如くである。

(1) 建和二年(一四八)於崩山卒出城都左里城門、壞身形為真人。漢知之、改為照陽門。楚国知之、生司馬照。

(2) 永寿元年(一五五)復還白祿山、号僕人。大賢問、閉口不言。變化卅年、建廟白鹿、為天伝。

(1)の最初の句は訛奪があるかの如くであるが、末文に「司馬照」という人名らしき語が見える。或は司馬昭の誤りの如くでもあるが、晋書によると、晋の文帝司馬昭は魏の咸熙二年(二六五)に五五歳で死したとあれば、後漢の獻帝建安十一年(二二一)の生れで、年時に隔りがあり過ぎ、楚国というのも事実に合しない。その前に「為真人」とあるが、桓帝紀によると、此年冬十月に南頓の管伯なる者が真人と称して挙兵を図つた記事が見えるが、両者の關係はもとより推断の限りでない。

(2)については「變化卅年」が注意される。この条の記述は

苞養から始つていたのであるから、卅年は永寿元年を起点にして考うべきで、靈帝の中平二年（一八五）に当る（前稿で一七五年と記したのは軽率であつた）。勿論、かかる經典の記述に何程の歴史性が存するかは甚だ疑問で、要するに上の文は、この經の成立の上限を設定する目安の一つを靈帝の頃に置きうる、というに止むべきであらう。

次に、上の記述に続いて「老子曰」として二五行あつてこの經は終つてゐるが、その始めの部分に

(1) 晝夜念我、吾不忽云（去？）、味夢想吾、我自見信。

吾発動官漢、令自易身。愚者踊躍、智者受訓。

とあり、末文に近く

(2) 民人有憂、疾病欲至、餓者縱橫。吾軫運、衝托（托？）

漢事。吾民聞之、自有志乞鄙。自凍（凍）无姓字、曰漢

自職、万民見口、端直衷心、乃知吾事。

と見える。後文は特に読み難く、「鄙」字の如きは上下いづれの句に続くべきか判然としないが、(1)については「味夢想吾、我自見信」とあるのが、桓帝が夢に老子を見て祀つたとある、辺韶の老子廟碑の文を想起せしめる。(2)については「因漢事職」は「吾民」ではなく「吾」のことをいつてゐると考えられるが、いづれにしても「官漢」「漢事」「因漢」の語は、その意味する内容はともかく、漢王朝に關わるものであることは明かで、然も漢以後については全

く言及するところがないのであるから、漢朝に特殊な關心を有していたことが窺われる。

次に注意されるのは、この經の主意が老子の「變化」を敘述するにあり、老子は極めて神秘化されて説かれてゐるが、文中「王道崩毀、則去楚國、北之崑崙、以乘白鹿、於今不還」といひ、又、周の平王の時「去楚而西、度咸谷関」といひながら、このことに關聯して述べられるのを常とする所謂の化胡説に全く触れぬ点である。周知の如く、延熹九年の襄楷の桓帝への上書には「或言、老子入夷狄為浮屠」とあつて、後世の化胡説に發展すべき考えが當時存していたことは明瞭であるから、上の事實は、恐らく一方では初期の所謂の化胡説が、老子の徒の側から創出された、仏教を包摂してその優位を主張するための作為ではなかつた、という説（塚本善隆氏「支那仏教史研究、北魏篇」二六五—二七一頁、窪徳忠氏「老子化胡説の成立に關する一臆説」石田博士頌壽記念東洋史論叢所収）を傍証するものであると共に、この經が、化胡説が道教者によつて逆用されるようになる以前の、即ち漢魏の間を下らぬ時期の成立であることを物語るものであらう。

以上の諸点を勘案すれば、この經は後漢の末頃、想爾の成立と相前後する時期（魏志張魯伝に「雄抛巴漢垂三十年」とあり、且つ張魯は建安二〇年（二二五）に曹操に降つて

いる)の成立と見るのが最も妥当な見解と考える。

(12) 漢代までの諸書に見える気の問題については黒田源次氏に「気」なる論考があつて要を尽している(東方宗教第四・五合併号)。

(13) 第十六章を「生」に作るものは想爾と同系統の葛本(敦煌無注本)と竜興碑がある。但し第二十五章では葛本も「王」に改めている。

(14) 筆者も嘗てこのことを論じ、かかる解釈に疑問を懐きながらも、經典の読誦という立場は旧説に同じた。今、上の如く訂正する(上掲拙著一八頁以下参照)。

(15) この經の成立は初唐以前、恐らく南北朝末頃と考えられる。詳しくは拙稿「老子想爾注の成立」参照

(16) 後漢書秦彭伝に

彭……建初元年(七六)遷山陽太守、旨礼訓人、……每春秋饗射、輒修升降揖讓之儀、乃為人設四誠、旨定六親長幼之礼。

とあり、曹大家に女戒七篇のあつたことは有名であり、蜀志諸葛亮伝には

亮作八務七戒六恐五懼。皆有条章、以訓厲臣子。

という。蔡邕の独断には戒書・戒勅の語が見え、戒勅を説明して

刺史太守及三边营官、被勅文、曰有詔勅某官。是為戒勅

也。

といつてゐる。上下を通じて用いられていたのである。

(17) 真誥卷十七に「見系師注老子内解、皆称臣生稽首」とある。經典积文序録に「巨生内解二卷不詳何人」とあるのも序録疏証の如く臣生内解即ち系師内解なのであろう。その他三洞奉道科誠儀範卷五(ベリオ敦煌文書二三三七号)、張万福の伝授三洞經戒法錄略説卷上(道藏第九〇冊)、杜光庭の道德真經広聖義序(道藏第四四〇冊)等参照。

(18) 顧歡の名によつて伝えられ、実は李栄の作とされる道德真經註疏(道藏四〇四一〇六冊)には連りに内解を引くが、これは羅什の作である。

(19) 拙稿「老子想爾注の成立」参照

(20) 前掲拙著五三頁

(21) 同二〇頁

(22) 「无戸」・「其戸」の戸字、諸本「私」に作る。「戸」に作るものに想爾の外、葛本及び遠州碑がある。想爾本の特異な点の一つで、意を以て改めたものであろう。後述する如く、「戸人」なる語も見える。

(23) 拙稿「初期の傳説について」東方宗教二号。

(24) この文の最初の句「道積」を如何に読むべきか問題であらうが、一応「太陰道」で切つて読んで置く、練形なる語には死後の贖罪或は修道を聯想せしむるものがあるが、

想爾は専ら生前の行為の善惡のみを述べている。饒氏の指摘された如く(上掲書七六頁)、真詣卷四に

若其人斃死、適太陰、權過三官者、肉既灰爛、血沈脈散者、而猶五藏自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅、三元權息、太神内問、或三十年二十年三年、隨意而出。当生之時、即更収血膏肉、生津成液、復質成形、乃勝於昔未死之容也。真人鍊形於太陰、易貌於三官者、此之謂也。

とあつて託死の経過がかなり詳しく見えているが、鍊形は全く肉体的意味のものに過ぎない。真詣には太陰に関する記述が散見しているが、この思想の一展開したものに太上洞玄靈宝滅度五練生尸妙經(ペリオ敦煌文書一八六五号・スタイン同二九八号、道藏第一八一冊)の如きがある。

論說

前号(第四十九卷) 目次

唐朝租庸調時代食封制の財政史的考察
南宋行在会子の發展(下)

批評と紹介

ソヴェト連邦科学アカデミアアジア
諸民族研究所(レニングラード支所)
における東洋学
比較社会構造論——アメリカから見た
アジア史の把え方——

G・W・スキナー著 中国農村社会にお
ける市場・社会構造

天海謙三郎著 中国土地文書の研究
S・M・スターン編 イスラム記録所
の文書第一集

彙報

第三回「若手アルタイ学・中央アジア
研究者集会」
中国の歴史博物館(⇒)

日野開三郎
草野 靖

護 雅夫

市川健二郎

斯波 義信
村松 祐次

渡辺 宏

岡田 英弘
菊池 英夫